

3	נזר כהן
3	הקדמה
16	חלק אורח חיים
16	סימן א
20	סימן ב
25	סימן ג
28	סימן ד
31	סימן ה
39	סימן ו
44	סימן ז
45	סימן ח
49	סימן ט
56	סימן י
62	סימן יא
65	סימן יב
73	סימן יג
79	סימן יד
82	סימן טו
88	סימן טז
97	סימן יז
101	סימן יח
106	סימן יט
114	סימן כ
118	סימן כא
125	סימן כב
131	סימן כג
135	סימן כד
143	סימן כה
154	סימן כו
163	סימן כז

172	סימן כח
176	סימן כט
184	סימן ל
187	סימן לא
188	סימן לב
192	סימן לג
195	סימן לד
198	סימן לה
202	סימן לו
206	סימן לז
208	סימן לח
212	חלק יורה דעה
212	סימן א
216	סימן ב
230	סימן ג
232	סימן ד
236	סימן ה
242	סימן ו
244	סימן ז
251	סימן ח
258	חלק אבן העזר
258	סימן א
263	סימן ב
265	סימן ג
271	סימן ד
277	חלק חושן משפט
277	סימן א
282	סימן ב
288	סימן ג
295	סימן ד

297	-----	סימן ה-
301	-----	הלכה כסדרה
301	-----	הקדמה
303	-----	סימן קצה
377	-----	קונטרס והיה כעץ שתול
377	-----	הקדמה
379	-----	פרק א
381	-----	פרק ב
382	-----	פרק ג
382	-----	פרק ד
385	-----	פרק ה
386	-----	פרק ו

נזר כהן

הקדמה

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי אשר שם חלקי בין יושבי בית המדרש וזיכני להסתופף עוד משחר נעורי בישיבת "פורת יוסף" בעיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תובב"א, בראשות מרן ראש הישיבה, ענק האמת הצרופה, הגאון הגדול רבנו שלום כהן שליט"א, לרוות מנועם דברי תורתינו הקדו', הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, מאירים לבו של אדם ומיישרים דעתו ואורחותיו לראות ולדעת בכל דבר ועניין איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, וממלאים שמחת חיים ועונג אין קץ את העמל בהם, ככתוב פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצוות ה' ברה מאירת עינים. ובזוה"ק (חיי שרה קלא, ב) איתא על הפסוק גל עיני אביטה נפלאות מתורתך, רבי אלעזר פתח ואמר כמה איננו בני אדם טפשיין, דלא ידעין ולא מסתכלין לאשתדלא באורייתא. בגין דאורייתא, כל חיין וכל חירו וכל טוב בעלמא דין ובעלמא דאתי איהו וכו', וליומין אריכין בעלמא דאתי, בגין דאיננו חיין שלמין, איננו חיין דחידו, חיין בלא עציבו, חיין דאיננו חיין. עיי"ש. וזה דבר שהחוש יעידהו, שכל כך עמלים וטורחים רוב בני האדם להשיג ממון ומקריבים זמן יקר למענו, רק מתוך שאיפה לחיות על ידו חיים טובים ומאושרים, ולבסוף או שאינם משיגים את אשר רדפו אחריו ונותרים קרחים מכאן ומכאן, או שמשיגים ממון, אבל אינם מגיעים לתכלית ששאפו להשיג על ידו חיים טובים ומאושרים. ואילו העוסק בתורה בעמל כראוי, מתקיים בו הכתוב הזורעים בדמעה, ברינה יקצורו. חיינו מאושרים, מידותיו משתפרות עד שמיתקנות, שמח הוא בעמלו - עמל תורה ויודע מתוך היקף ידיעותיו בה את הדרכתה הנכונה והנפלאה כיצד לנהוג בכל עניין וכיצד להתמודד עם כל מצב, הן בקיום מצוות ה', הן במלחמת היצר, הן בענייני שלום ביתו וחינוך ילדיו, ואפילו בענייני חיי היום יום וכידוע מכללי ההנהגה שבמאמרי חז"ל רבים

הפזורים במשנה אבות ובמדרשי חז"ל וברחבי הש"ס. וכך הולך הוא ונבנה הולך וגדל בתורה עד אשר תורתו מכרזת עליו וזוכה שיתקיים בו הכתוב אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד.

נמצא הבוחר בעמל תורה, בוחר במה שכל הטוב בעוה"ז ובעוה"ב כלול בו. משל לאדם זקן ועשיר שגילה יבשת חדשה אשר נהייתה קניינו, וביקש להקים בה מערכת מימשל להנהיג יושביה. וקיבץ את כל בניו וביקשם שייצאו ממקומם למשך כמה שנים כל אחד להיכן אשר יבחר, וילמדו את כל הנדרש לאנשי ממשלה לדעת, וכשיחזרו במועד שקבע ימנה כל אחד לתפקיד ממשלתי לפי ידיעותיו. הלך האחד לבית ספר צבאי באמריקה ללמוד דרכי מלחמה, והשני לאוניברסיטה בצרפת ללמוד כלכלה, והשלישי לרוסיה ללמוד מסחר וכך כולם. אולם הצעיר שבהם בחר להגיע לארמון מלוכה באחת ממדינות העולם, ולמד שם כל הנהגות המלכות ודרכי המלחמה ושיטות הכלכלה ודרכי המסחר בין מדינות וכו'. ומשחזרו ובאו במועד שקבע אביהם, בחן את כולם וראה כי כל אחד מוגבל בתחום ידיעותיו, ואילו זה הצעיר בקי בכל החכמות ואף קיבל הנהגות מרוממות וגינוני מלכות. ומיד הכתירו למלך המקום, לפי שהכל כלול בו. וכן הוא ממש העוסק בתורה ועמל בה כראוי, זוכה לפסגת הידיעות והמעלות והאושר ושמחת המילוי והסיפוק השייכות בן אנוש. ואף שבדרך כלל בתחילה אינו חש שהחכים והתקדם, אולם עם הזמן רוכש הוא עוד ידיעה בדרך הלימוד ובעוד עניין הלכתי ובעוד תחום תורני ובעוד הנהגה ועצה נכונה, עד שנעשה בקי ברוב ככל ענייני התורה ובכל תחומי וענייני החיים, דהפוך בה והפוך בה דכולה בה. שכן קובץ הוא פרוטה לפרוטה המצטרפים לחשבון גדול. וזה עיקר הדבר שיצרו של הלומד מנסה להטעותו בו ולייאשו כאילו אינו מתקדם בלימודו. והרואה שגובר עליו יצרו בזה, ימשיל עצמו לאותו גבאי שנכנס בפקודת האדמו"ר לבית מדרש שבו שלשת אלפי חסידים, והכריז כי היות שנדרשים כשלשת אלפי דולר להצלת חיי אדם הורה רבם שיתן כל אחד דולר אחד. הרי אם באמת יתן כל אחד דולר, יגיעו לסכום הנדרש ויניצלו חיי אותו אדם. אולם אם אמור יאמר האחד בלבד, אין צורך בנתינתו, מה יוסיף או יגרע דולר אחד לכאן או לכאן, הן אם כל אחד יאמר כך, לא ייאסף מאומה. לפי שזהו סוד הפרוטה המצטרפת לפרוטה עד שנעשה חשבון גדול ועצום שיש בו ברכה גדולה. וכן הוא בלימוד התורה הקדו'. עתה לומד הוא מסכת זו העוסקת בעיקר בעניין אחד, ורוכש את ידיעתה עם כל העניינים הכלולים בה. ואח"כ עובר ללימוד מסכת אחרת ורוכש את ידיעתה עם כל העניינים הכלולים בה, וחוזר על הראשונה שלא לאבדה. וכן הלאה בגפ"ת ובהלכה ובמוסר עד שנעשה בקי בכל חלקי התורה.

אשר על כן יזכור הבן תורה תמיד כי עליו לנצל את שנות הבחורות, בטרם רחיים בצוארו, עול אשה ומשפחה ועול טרדות הפרנסה, ויקדיש כל עיתותיו ללימוד בעיון ובהיקף ידיעות רחב בכל חלקי התורה כדורות הקדמונים, ולא יגביל עצמו ללימוד הנלמד מטעם הישיבה. שלימוד זה לא נועד אלא לשם המסגרת הבסיסית ללימוד באופן השווה לכל נפש, שלא להכביד על חסר הרצון והמרץ והיכולת הטבעית לבל ישבר. אבל בר הדעת יודע שמסדרי הישיבה שלומד כמו כולם יצא לבסוף כמו כולם. ואין גדול שגדל רק מסדרי הישיבה. אלא יוסיף וילמד וישקיע בעמל תורה יותר מהנדרש ע"י הישיבה, ויגדל יותר מכולם. ויש המתפתים בימי הבחורות היקרים מפז להשקיע עצמם בענייני חסד על חשבון זמן גדילתם בתורה, וגם זו טעות היא. שדי לו לבחור לעסוק בענייני החסד המזדמנים מפעם לפעם (עיי' ש"ע יו"ד סי' רמו סי"ח "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, לא יפסיק תלמודו. ואם לאו, יעשה המצוה ויחזור לתלמודו"), ויקדיש עיקר זמנו לעמל תורה ולעבודת המידות ולכוונה בתפילה ושאר ענייני העבודה הרוחנית. וכדינא כד הווינא בימי הנערות המאוחרים, ועמד על הפרק עניין של ניהול ארגון חסד בישיבה והציעו האחראים שאקח עניין זה עלי והפליגו במעלת גמילות חסדים וכו', ונבוכתי באשר נכון

לעשות על פי רצון הי"ת, ושמת פועמי אל בית מאור הדור זקן ראשי הישיבות הגרא"מ שך זצ"ל ופרשתי ספקותי בפניו, והשיב בשאלה ברכות לשונו המיוחדת: "איזו מסכת אתם לומדים עכשיו?" והשבתי. המשיך ואמר: "תאחז בגמרא הזאת ואל תעזוב אותה, תגמור את המסכת ותחזור עליה שוב ושוב עד שתהיה בקי בה. תיקח מסכת אחרת ותלמד גם אותה שוב ושוב, ותלמד ותחזור ותשנן בנוסף לשיעורים ולסדרים שיש בישיבה, תלמד ותחזור ותהיה בקי בזה. חסד שלוקח הרבה שעות, תשאיר לאחר כך. עכשיו אתה צריך לגדול. אם היום תשקיע בלימוד ותהיה גדול בתורה, בעתיד תוכל באותו מספר שעות של נתינה לעשות חסד עם אלפי אלפים ולא רק עם המספר של התלמידים שיש עכשיו בישיבה". עכת"ד. נמצאנו למדים מדב"ק ז"ל שאפילו מצד עניין חובת החסד המוטל על האדם, העמל בתורה בצעירותו יזכה לעשות חסד עם כלל ישראל הרבה יותר מתרומתו לסובביו בעת שצריך להיבנות. ועוד למדנו שגדילת הבן תורה אינה תלויה רק בהשקעתו בעיון הלימוד אלא גם בהיקף ידיעות רחב, וכידוע שדרכו הייתה תמיד לזעוק ולהתריע בשיעוריו ובכתביו על הטעות הנפוצה בכמה ישיבות שבזמן שלם לומדים רק כמה דפי גמ' ולא רק שהבחור יוצא עם הארץ גם חסר שמחה וסיפוק הוא ומאבד את החשק בלימודו ואת השאיפה לגדלות.

אמנם יש להדגיש את חשיבות הסדר הנכון בנושאי וספרי הלימוד. כי בהיות ודורנו דור שפע הוא, ואינו כדורות שטרחת והוצאות הדפוס היו רבות ולא היו ספרי הקודש נדפסים בהמוניהם ומצויים בהישג יד כבזמננו, הנה שפע ספרים זה כיום, הגם שמבורך הוא בודאי, עם זאת גורם הוא טעות רבה בעיקר אצל צעירי הלומדים, טעות הנמשכת לא פעם גם בבגרותם, שאינם יודעים לייחס את המשקל הראוי לכל ספר ולדעת מהו שיעור הזמן אשר נכון להקדיש לו, ומהו סדר העדפות הנכון בלימוד. שמתוך שהורגל לראות סט משניות במדף הארון בסמוך לספרים כה רבים ואף ממחברי הדור האחרון, מצוי שמשקיע בלימוד חיבורים מאוחרים זמן רב יותר מהנכון והראוי להם, עוד בטרם הקיף בלימודו את רוב ספרי היסוד - משניות וגפ"ת. ואף שאמנם נכון הוא שיש שכדי להכניס מתיקות מיוחדת בלימוד יש לשלב חקירות ובירורים מגאוני הדורות האחרונים, מ"מ יש לדעת את גבול הזמן שמוותר להקדיש לכך.

לפיכך חובה על הלומד ליתן לבו לסדר העדיפות הנכון כמה זמן יקדיש לכל לימוד, וחובה על המחנכים לעורר את לב הלומדים הצעירים על כך.

עוד יש ללומד לבדוק ולבחון את עצמו עד כמה מודע הוא לחשיבות הרבה ולערך העליון שעליו לייחס לשינון מה שלמד, שלא יהיה כאותם אשר עמלים להבין את הסוגיה וההלכה, ומשקיעים ומקדישים לכך זמן רב ויקר, ולאחר זמן כל אשר עמלו בו חלף ופרח והיה כלא היה בדעתם. ולכן על הלומד להיות בבחינת חכם הרואה את הנולד ויעורר עצמו על מעלת השינון שוב ושוב של הלימוד אשר כה השקיע בהבנתו, שיהיה לו לקניין תמידי. והדבר נמשל לצובר יהלומים בעמל רב שחופר באדמה ומחפש ומוצא ומנקה ומלטש כל אחד מהם עד שנעשה בעל ערך רב, ושמח על כל אחד מהם, ולבסוף נוטלו ומניחו בערימה על שפת הים ועד שהוא הולך וטורח להשיג וללטש יהלום נוסף באים הגלים וסוחפים ונוטלים מעט מעט מגבעת היהלומים עימהם אל תוך הים, עד אשר נשאר עם מעט מן המעט ממה שהיה לו. מי טיפש יעשה זאת. ובאמת שיש יצר הרע המשקיע בדבר זה להרפות ידי הלומד שלא ישנן את לימודו כמבואר בספרי (במדבר קיט ד"ה אני חלקך) וז"ל "סעדני ואושעה ואשעה בחוקיך תמיד, שלא אהא לומד תורה ושוכח, שלא אהא לומד ויצר הרע אינו מניח לי לשנות". וכן מבואר במסכת תמורה (טז.) בבקשת יעבץ עיי"ש. הרי שהיצר מניחו ללמוד דבר חדש אבל אינו מניחו לחזור עליו ולשנותו. וטעמו של היצר מובן, שאם אינו משנן יישאר בלי ידיעת וקניין התורה כל ימיו, ובדרך כלל יביאו הדבר לחוסר סיפוק, וממנו לעצבות, וממנו

ליאוש, וממנו אל דלת בית המדרש החוצה. ולכן בין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם איתא "בתלמוד" שפירושו להיות מורגל בשינון, ותלמוד הוא לשון הרגל ככתוב (ירמיה לא, יז) "כעגל לא לומד" שביאורו לא הורגל לעול. לפי שזהו מהות הלימוד להיות מורגל באשר לומד שיהיה על לשונו תמיד לחזור עליו ולשננו (וזאת יש לדעת, שבכל דור ישנו הניסיון המיוחד לו בענייני ניצול הזמן לגדילה בתורה. בדורות הקודמים היה ניסיון ניצול הזמן תלוי בטרחת הנסיעות והעמל בכל דבר שהכל היה אורך זמן רב כגון לרכב ע"ג בהמה או אפי' ללכת ברגל מעיר לעיר וממדינה למדינה וטרדות ואריכות הזמן בדרכים היה ניסיון גדול ללימוד תורה, וכך גם כל פעולת עזרה בענייני הבית בעת הצורך הייתה כרוכה בזמן רב כבישול ע"ג עצים לאחר שחיטת העוף או לקיחתו לשוחט ומריטתו והמלחתו והבערת העצים ומשך הבישול וכן בכל דבר. והיום שהכל מוכן ומגיעים בזמן קצר ממקום למקום על ידי התפתחות רכבים ומיכשור חדיש, והמקפיא והגז ודומיהם מזרזים כל דבר, עיקר הניסיון בניצול הזמן הוא שלא לבזבז על ידי מיכשור חדיש אחר, ככלי הדיבור וההאזנה והצפייה, אפילו בדברים המותרים אלא שאינם תורה ואין בהם תועלת ללימוד התורה. והחכם עיניו בראשו להרויח מכאן ומכאן. שמשתמש בכלים החדישים לצמצם את הזמן המושקע בענייני החומר כפי ההכרח הנדרש, ומנצל את כל זמנו הנוותר להתמלא בתורה על ידי לימוד בהבנה ובעיון נכון ושינון לימודו בכל עת).

ודרך השינון הראוי, תחילה ילמד הסוגיה ברצף פעם אחת, וישוב מיד ללומדה לא לשם זכירה אלא להבנה עמוקה וברורה יותר. וכך עד ארבע פעמים של לימוד ראשוני כשבכל פעם מגלה עומק ופרטים חדשים או לכל הפחות נעשית הסוגיה מסוכמת ובהירה יותר. ובכל יום כשניגש ללמוד יפתח את הספר בזריזות, ומתוך ריכוז של שמחה יתחיל לחזור (בפיו ואוזניו שומעות) מתוך הבנה מליאה וזריזה, מתחילת המשנה האחרונה או מתחילת הפרק או המסכת (לפי כוחו וקצב הספקו) גמ' רש"י, כאשר לנגד עיניו להגיע אל הסוגיה החדשה (ולכן שאלות חדשות שמתעוררות יכתבו בשולי הדף או במחברת הערות לבידור), ולאחר שכרבע מהזמן המיועד ללימוד החדש הוקדש לחזרה על הנלמד לאחרונה, יעבור ללימוד הסוגיה החדשה. ומלבד זאת יקדיש סדר לימוד מיוחד לשינון מסכתות שלמד בעבר, ובנוסף יהיה איתו תמיד ספר משניות עם סימניה בתוכה, לשינון משניות בכל זמן קצר פנוי כבשעת המתנה בתור לנטילת ידיים ולא יבוש מפני המלעיגים עליו. שבעוד שנים יראה להיכן הגיעו המלעיגים ולהיכן הגיע הוא.

והגדרת העיון הנכון, הוא ללמוד לאמיתה של תורה. היינו להבין את עומק כוונת השקלא וטריא ומסקנת הסוגיה באופן נכון לפי כוונת השואל וכוונת המתרגם וכוונת מסקנת הגמ', עד שכל הסוגיה בהירה ומוארת מראשיתה ועד סופה. וזה סוד השמחה האמיתית בלימוד העיון, שאינה אלא רק כאשר מגיע להבנה ברמה זו. אבל כל זמן שלא הגיע לכך באותה סוגיה, אלא בעודו בהבנה מעורפלת כבר ממשיך לסוגיה הבאה, או גרוע מכך שקודם שהבין הסוגיה כראוי כבר עובר ללמוד פלפולי המפרשים על הסוגיה, לא יוכל אף פעם להגיע לחדוות הבהירות והיצירה במבנה הסוגיה. וזה המפלפל במפרשים בטרם פרושה לפניו כל הסוגיה, דהיינו שתהא נהירה לו בבהירות ויודעה היטב עם השקלא וטריא עד המסקנה, מן הסתם לא פעם מרגיש הוא בתוך תוכו כי כל פלפוליו הבל המה רוח יישאם. שהרי כל האילן הגדול והענפים שמצמיח בפלפוליו נראה כפורח הבשילו אשכולותיו ענבים, אך אין לו שורש כראוי, וכל קושיה קלה ונכונה מתוך הסוגיה שלא הבין, עוקרתו לאילן עם כל ענפיו ותפארתו והופכתו על פניו. ולא יהיה נמהר בלימודו ומבקש לדחוק את השעה, שהלומד כך הרי הוא כבנאי פזיז וחסר סבלנות, היוצר עיטורי קישוטים על שלד ברזל של בניין בטרם יציקת הבטון וטיחת הקירות בטיח, שאין זו דירה כלל ובודאי שלא יוכל לבנות על "מבנה" כזה קומות נוספות עליונות.

אמנם לרוב עומק הסוגיות הגמ' ודיוק חז"ל בלשונם, דרגות דרגות יש בהבנת הסוגיה ובהירותה. לא הרי הבנת המתחיל בלימוד הגמ' ובהירות הסוגיה בפניו, כהרי הבנתה ובהירותה בפני המורגל בלשונה ובדיוק

דבריה. וממילא לא הרי שמחתו וסיפוקו של זה הראשון בסיום הסוגיה לאחר עמל רב, כהרי שמחתו וסיפוקו וצהלת לבו של זה האחרון בסיום לימודו בעמל רב. אבל בודאי הצד השווה שבכולם הוא הכרח ההבנה הבסיסית של הסוגיה והבהירות הנדרשת ללימוד בעיון.

והדרך לזה, הוא על ידי שלומד תחילה כל הסוגיה עד סוף העניין לפי פשט הדברים. אם הוא בתחילת דרכו, ילמד מיד כל משפט עם רש"י, ואם הוא ותיק בלימוד ינסה להבין תחילה בעצמו מתוך הסוגיה ותיכף יבדוק ברש"י אם הבין נכון. ובסיום לימוד הסוגיה יחזור עליה כאמור לפחות ארבע פעמים רק לשם הבנה נכונה. ואם מרגיש שהסוגיה עדיין לא נהירה לו ישוב עליה שוב ושוב עד שתהיה מובנת לו ובהירה לפניו מתחילתה ועד סופה. ואח"כ יעבור ללימוד התוס' (מלבד תוס' העוסקים בהבנה בסיסית של הסוגיה שיכול לשלבם כבר באחד משלבי תחילת לימוד הסוגיה). ויקפיד מאד מאד על לימוד המהרש"א שהוא מיישר שכלו של אדם בהבנת עומק סוגיה זו וגם מלמדו בכלל איך ללמוד גמ' בעיון נכון. ונהירא כד הווינא טליא בתחילת הלימוד בישיבה קטנה, שהיה מורנו הגאון רבי אליהו שרס שליט"א מבאר כל סוגיה במתינות ונעימות, ואח"כ היה מורה לכל הלומדים בשיעור לפתוח מהרש"א ושואל מה מקשה המהרש"א. והיו הכל שותקים ומעיינים דקות ארוכות בדברי המהרש"א, ומנסים לפצח מילותיו. והיה הרב ממתין עד שכמה וכמה תלמידים יצביעו, ובחיוכו האוהב היה מרמז במנוד ראש לאחד הלומדים להשיב, כאשר הכל דרוכים אם אמנם יזכה זה לשבח על הבנה נכונה של המהרש"א. ואחר כך היו דנים בניסיון להשיב על הקושיה שהקשה המהרש"א ועוברים ללימוד והבנת תירוצו. ואשרי מי שהיה זוכה לכוון לתירוץ המהרש"א. צהלתו על פניו כל השיעור, בידעו מתוך התייחסות הרב למהרש"א את ערך הסברא הישרה של דבריו. וכך הרגילנו לשאוף להבנה נכונה ולסברא ישרה, יאריך הי"ת ימיו בטוב ושנותיו בנעימים על כל הטוב אשר גמלנו.

רק לאחר שהסוגיה נהירה ופרושה לפניו וזוכרה כראוי, יעבור לדברי הראשונים ופלפולי האחרונים ויהיו האילן והבניין יציבים ומפוארים כראוי. ובדרך כלל אף יזכה לחדש אז בסוגיה חידושים נכונים המכוונים לאמת ואיתנים לעד שכל רוחות וקושיות שבעולם אינם יכולים להם, שהרי ציציה ופרחיה ממנה הם, ויתקיים בו הכתוב "פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצוות ה' ברה מאירת עיניים", יחד עם "יראת ה' טהורה עומדת לעד". שהרי יש בו בלימוד זה שלומד לאמיתה של תורה לנטוע בו יראת שמים טהורה, בנוסף לאהבת הלימוד והעסק בתורה הקדו' וחדוות היצירה והבניה בדבריה.

וכשהיה בקי בכמה סדרי משניות ובכמה וכמה מסכתות גמ' על-פה בהבנה ישרה ובעיון נכון, הדרך כבר סלולה בפניו להיות תלמיד חכם מופלג ואף ממאורי הדור. לפי שהלומד בדרך זו ונעשה סיני עם היותו עוקר הרים, מועילה לו בקיאותו בספרי היסוד - משניות וגפ"ת להבין כל סוגיא יותר לעומק ולכוון יותר לאמיתה של תורה בכל שלומד. לפי שמלבד שנעשה שכלו חפצא של תורה לרוב אוצר התורה שבתוכו ובכך יודע לחשוב בהלך חשיבה של תורה כמושכל ראשון, עוד נוסף בו שכל משנה המובאת בסוגיא ממקום אחר להקשות ממנה ולדון בה, הלא בהירה היא ומובנת הרבה יותר למי שכבר למד את כל המסכת שאותה משנה מופיעה בה, והיא הנותנת לו להבין את עומק הקושיא ממנה ואת בהירות התירוץ וכל השקלא וטריא בעניינה במסכת שלומד. וגם היקף ידיעותיו מסייע לו להספיק יותר בלימוד דפי גמ' חדשים בכל מסכת שלומד לפי שהרבה מהמובא שם כבר יודע על-פה מלימודו במקום אחר בש"ס. וגם כאמור חש סיפוק ושמחה בלימודו, מתוך שרואה שידוע כמה מסכתות משניות ומסכתות גמ', ומקבל מרץ וכוחות בעוז ותעצומות להמשיך ולעמול בתורה. וכבר העידו רבים מגדולי ישראל על ריבוי השינון בישיבות בדור הקודם עד שהיו מצביעים בישיבה על פלוני שלמד מסכת יבמות שלשים פעם ומסכת

כתובות ארבעים פעם וכך בחורים רבים. ולא בשמים היא ליישם דבר זה ובלבד שילמדו בדרך נכונה. שהלא קובץ על יד (היינו מעט ועוד מעט) ירבה, וכאמור. ולא כאותם רבים שנתייאשו מלימודם לאחר כמה שנים כשבדקו מה עלתה בידם ולא מצאו אלא כמה דפי גמ' במסכת זו ועוד כמה דפים במסכת אחרת וכיוצא בזה, ומשום שיטת לימוד קלוקלת זו אף אם לא עצבו את עולמה של תורה, מ"מ חדלו מלשאוף לגדלות מתוך שאיבדו את תקוותם להיות תלמידי חכמים על-פי יכולתם באמת והכישרונות שנתברכו בהם. רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה.

אמנם דבר מצוי הוא שלעיתים הלומד חש התרוממות הרוח וחשק עז בלימודו ובעבודתו הרוחנית ורואה מיד ברכה בעמלו. ומתוך כך עמל הוא בלימודו ימים ולילות ושמח על שמשגי הרבה בזמן מועט. או אז חי הוא בתחושה בטוחה כי הנה ימשיך כך ללא ספק כל ימי לימודיו בישיבה ובודאי יהיה מגדולי הדור. והנה לפתע עננים כהים עולים בתוככי לבו ומעיבים על חשקו ורצונו, וחש דכדוך וחוסר שמחה ומרץ כבתחילה, והנה חלפו כבר כמה וכמה ימים וזמנים, ואינו מתקדם אלא מעט, או אפילו אינו מתקדם כלל, ודוקא ימי פריחתו ועלייתו המהירה מכניסים יאוש בקרבו בהרגישו "אך מדומיין הנני, הנה סבור הייתי שמקומי בגובהי מרומים והנה עתה נודע לי קלוני ומצבי האמיתי, כי אך פשוט ונמוך ושפל אני במאד". ומתוך מחשבה זו עלול הוא לרדת מדחי אל דחי ולאבד תקוותו ומסוגלות גדולתו. ובאמת עליו לדעת כי זו טיבה וזה טבעה של דרך העליה והבניה של כל גדולי הדור, אשר אין מי שכל שנות תחילת גדילתו היו עליה מטאורית רצופה, אלא ימי ההספק הרב מבורכים הם על אשר רכש הרבה בזמן מועט, וגם ימי הצמצום אינם פסולים לפי שהם הכרח בטבעו של עולם, אצל זה יותר ואצל זה פחות, וצפויים הם שיגיעו. שהרי האדם אינו מלאך, וכשיידע מראש כי אך טבעי הוא שגם ימים כאלה יגיעו, לא ייבהל מהם בהגיעם, אלא ירכין ראשו כנגד הגל הסוער מולו עד אשר יעבור מעליו, וישוב ויזדקף ויתרומם. ודרך הרכנת הראש אינו על ידי נפילה בזרועות היאוש, אלא יצמצם את עמלו לשיעור מסויים כפי כוחו באותם הימים, ויאזור כוחות לתנופת העליה הבאה. ולהרגיע נפש הומיה נעתיק בזה מדבריו של רבנו תם בספר הישר (שער ו) המכנה את ה בדלי הימים שבתקופת בנייתו של הבן תורה בשם "ימי אהבה" וכנגדם "ימי שנאה" (והביאם מרן המשגיח הגר"ש וולבה זצ"ל בספרו עלי שור ח"א שער א' פ"ה). הנה לשונו הזהב: "ואחרי אשר גילינו סוד האהבה והשנאה נאמר, כי צריך לבעל העבודה להכיר בתחילת עבודתו כי האהבה והשנאה נלחמים שניהם. פעם יגבר האחד, ופעם יגבר השני. ועל כן אין צריך בתחילת העבודה להיות חושש אם יקוץ בה. כי זה משפט האהבה בתחילתה. כי תגיע לתכלית ידוע ותחדל, ואח"כ תשוב ותתחדש ותתחזק כנשר". כלומר, בעל העבודה, הלא הוא הבן תורה, צריך להכיר בתחילת כניסתו למסלול עלייתו בדרכה של תורה כי יש ימים כאלה ויש ימים כאלה. ועל כן אין צריך בתחילת העבודה "להיות חושש אם יקוץ בה". היינו אינו צריך לפחד שמא בשלב מסוים ארגיש כי הנני קץ בעבודה הרוחנית. "כי זה משפט האהבה בתחילתה" - כך בנויה הכניסה לדרך העליה בשנים הראשונות, עד ההגעה להתייצבות הקבועה בעולם האהבה והעונג הרוחני הנכסף. תחילת מסלול העליה עשוי פרקים פרקים, שלבים שלבים, כאשר פרק של קושי ותחושת ריחוק ושנאה מפריד בין פרק נוסף של עליה נמרצת מתוך אהבה ושמחת גיל עזה לבין פרק נוסף של עליה נמרצת מתוך אהבה ושמחת גיל עזה. בשלב הראשון באה ההתרוממות בגל אחד נפלא אהוב ומשמח, היא מגיעה "לתכלית ידוע ותחדל" היינו לרמת השגה מסויימת, ואז היא חדלה. תחושת דכדוך עלולה לאפוף את הבן תורה שאינו יודע כי רק זמן הרפיה טבעי הוא, ובמצב הצפוי מראש הוא נמצא. ואח"כ "תשוב ותתחדש ותתחזק כנשר". לכן "אם תחלש האהבה ותגבר השנאה, אל יהא נואש בעבודה. רק יידע, כי לקץ ימים תתחלף". יחזק עצמו בימי הקושי על ידי הידיעה כי עוד הגלגל יתהפך. "ועל כן צריך המשכיל", אם אדם חכם הוא, "בראותו כי תיכנס השנאה בליבו ויקוץ בעבודה, לבל

יניח כל המעשה, ואל יאמר אניח הכול עתה ואחר כך אחזור אליה. אם יניח הכול, יאבד מידו, ואם יחזיק ממנו במקצתו, לא יאבד". כלומר, גם בזמני הירידה ינצל את הזמן בהתאם לכוחותיו באותה שעה, ישקיע במה שהוא מסוגל ויכול, ואז הנה בא יבוא זמן העליה הנמרצת מחדש.

על הבן תורה לזכור בעתות התנודות הללו כי דרך עלייתו דומה לציור קו אלכסוני העולה ומתרומם כל הזמן, כאשר בתוך קו עולה זה ישנן תנועות ותנודות של עליה וירידה. אבל בסך הכל עולה הוא עד גובהי מרומים. כך היא דרך הבניה של הבן תורה עד היותו בן עליה מתוקן.

לאחר דברי ר"ת בספר הישר כותב הגר"ש וולבה כי יש ללמוד מכך יסוד גדול ביחס לעצמנו: "בהתקף אותנו היצר אנו מתביישים בפני עצמנו לא מפני הרע והשפלות שביצר אלא מפני הפגיעה בכבודנו שבהתקפה זו. אנו החזקנו את עצמנו לאנשים רמי מעלה והנה מתעוררת בנו נטייה שפלה השמה לאל את הערכתנו העצמית. לכן, כל מגמתנו היא לשכוח את הכישלון הזה בהקדם והייתה כלא הייתה. אבל דווקא תגובה זו בלתי נכונה היא. התעוררות היצר מראה לנו, כי התעלמנו מהשכבות העמוקות של נפשנו אשר גם הן צריכות להשתתף בעבודתנו. אותה צורה אשר בה הופיע היצר, סמל היא לעניין רוחני הצריך תקנה. אם מתעוררת למשל במתמיד אחד תשוקה עזה לעזוב את לימודו באמצע ולצאת לטיול, סימן הוא כי השכבות העמוקות בנפשו מתחת לסף הכרתו טרם השלימו עם התמדתו, ועליו לשים לב אליהן ולפייס אותן. כיצד מפייסים את הכוחות הנפשיים? ע"י משא ומתן עם עצמו. לשכנע כוחות אלה בהכרחיות ההתמדה כאילו המשתכנע יהא אדם אחר שצריכים לשכנעו. רק ההתעלמות מכוחות הנפש העמוקים מסוכנת היא". עד כאן דבריו. מומלץ מאד לכל בן תורה לקרוא בעיון את כל דבריו המאירים של הגר"ש וולבה זצ"ל שם.

עוד יש לו לבן תורה לדעת את האמת אודות יוקרתו ומעמדו הרם בעצם היותו בן תורה המקדיש את עיקר זמנו לעסוק בתורתו של בורא העולם. וזה על ידי שירגיל עצמו להתבונן ולדעת תמיד כי על ידי תורתו ניצב הוא בראש פסגת הפירמידה האנושית בעולם. שהרי על ידי לימוד תורתו מחיה הוא ומאפשר את קיום העולם והיקום כולו. שכן הטביע הבורא ית' בטבע הבריאה וכמו שהכריז ואמר "כה אמר ה', אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי" (ירמיה לג, כה). ומשמעות פסוק זה פשוטה וכמש"כ הגר"ח וולוז'ין בנפש החיים (שער ד פרק יא) בזה"ל "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי חס ושלוש אף רגע אחד ממש מהעסק וההתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים, והיו לאפס ותוהו חס ושלוש". ע"כ. והיינו משום שכל חיותם וקיומם של כל העולמות הוא רק על ידי הבל פינו ולימודנו בדברי התורה הקדו' וכמש"כ שם בנפש החיים עיי"ש כל דבריו. וזהו ביאור דבריהם ז"ל בגמ' (שבת פח.) התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. היינו שזהו תנאי הקיים במהות טבע הבריאה שאינה מתקיימת ללא תורה כקוד הקיים בתוכנת מחשב ואמור למחוק את כל העולמות המורכבים הבנויים באותה תוכנה מיד כאשר תנאי מסויים יחסר בה. ובמשל פשוט יותר, כשם שתמונה המוקרנת על הקיר זקוקה לזרם החשמל בכל רגע ורגע, ובתמונה נראים נופים, מרחבים, עולמות, בני אדם, יצורים שונים, ובאם תתרחש לפתע הפסקת חשמל - הכל קורס ונעלם. כך הבריאה כולה זקוקה בכל רגע ורגע להיות מחוברת לאור האינסוף כדי לקבל חיות. ומהו הפועל ויוצר את החיבור הזה, כחיבור התקע לשקע החשמלי להבדיל? דיבורי הלימוד בתורה ודיבורי התפילה. ככתוב (ישעיה נא, טז) ואשים דברי בפיך וכו' לנטוע שמים וליסוד ארץ.

וזוהו ביאור "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". שבכל יום נותן הי"ת את הארתו הפועלת לחדש את מעשה בראשית, על ידי פעולת בני האדם בדיבורם. החוקרים גילו שהתאים שבגוף האדם מתחלפים. אלה מתים ואלה מתחדשים ללא הרף. עד שלאחר כמה שנים כל גופו גוף חדש הוא. אך זהו על פי הנראה לעיני בשר. אבל באמת ביסוד הבריאה לא כן הוא, אלא בכל עת מחדש בטובו את כל אשר קיים ונברא במעשה בראשית.

וידוע המעשה בהגר"א מוילנא שעמד פעם בפני נער צעיר שנכנס לביהמ"ד והיה הדבר לפלא הכיצד ענק התורה שכל גדולי ישראל רעשו מפניו, עומד בפני נער צעיר. משנשאל השיבם הגאון כי נודע לו (כידוע שבכח עמל התורה שלו זכה הגאון ז"ל לגילויים עליונים) שבעת לימודו של נער זה אמש היה זמן מסויים שבכל המקומות בעולם לא היה מי שעסק בתורה מלבד הנער הזה. נמצא שהוא קיים בדיבורו את כל הבריאה, ואם המציל נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, זה שכל העולם התקיים וקיים בזכותו - על אחת כמה וכמה, ובודאי ראוי הוא שאעמוד מפניו.

והאמת היא שאפילו בשעה שרבות בני תורה עוסקים בתורה, הן לרוב מעלת ושכר המקיים עולם מלא, דומה הדבר לרבים הזוכים בפרס הראשון העומד על רבבות מיליארדי דולרים, אשר על אף היותם רבים, כל אחד מהם מקבל חלק עצום ורב. אמנם החכם עיניו בראשו לזכור לנצל גם שעות שמספר הלומדים בהם מועט כגון ימי שישי, שבתות, ימי בין הזמנים וכדומה. שבודאי העוסק בתורה באותן שעות שהן מוטלות ללא דורשים בבחינת "מת מצווה", שכרו גדול הרבה יותר משעות אחרות שרבים עוסקים בהן בתורה. ולפחות יזכור כי שעה בשעות אחר הצהרים של יום שישי אינה פחותה מאותה שעה ביום אחר. אשר על כן יאזור הבן תורה כגבר חלציו, ויידע להעריך את עצמו ואת כוחותיו ואת השפעתן העצומה של פעולותיו, ינצל כל דקה, ויתמלא אושר ושמחה מתוך הודאה לבוראו ששם חלקו בין יושבי ביהמ"ד. הן זוהי התשובה האמיתית להמון העם התמהים מדוע בני תורה לא מתגייסים לצבא ואינם נותנים מעצמם לאחיהם, לפי שכל שריח של תורה ואמונה בו צריך שייידע ויבין כי מיסודות היהדות היא הידיעה הברורה כי אותם שיושבים באוהלה של תורה, הינם גם מקיימים את כל הבריאה בכללותה וגם מעניקים את ההגנה ואת השמירה לכלל ישראל. שטבע הטביע הקדוש ברוך הוא בחוקי טבע הבריאה שכח הדיבור היוצא מן הפה בעת העסק בתורה, משפיע על כל המציאות לטובה והוא המקיים את הבריאה, כשם שעל דרך המשל הרחוק, החמצן האווירי המועט והבלתי נראה, מקיים את הפיל הענק.

עוד יש לו לבן תורה להתבונן ולדעת כי דיבור תורני זה המשפיע על חיות וקיום הבריאה, משפיע באופן נפלא לטובה גם על רוממות אישיותו של האדם המדבר בו. וכמו שכתב הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק ד, פרק ב) בביאור הדבר ע"פ הסוד כיצד פועל לימוד תורה באדם ובעולם. הנה לשונו מלהיבת הלבבות: "בכלל ההשפעות הנשפעות ממנו יתברך לצורך בריותיו (שכן כל דבר ועניין חומרי הקיים בעולם, שורשו בשפע רוחני שיורד לעולם), יש השפעה אחת עליונה מכל ההשפעות, שעניינה הוא היותר יקר ומעולה שבכל מה שאפשר שיימצא בנמצאים. והיינו שהוא תכלית מה שאפשר שיימצא בנמצאות (המציאות שמהותה הרוחנית נמצאת ברמה הרוחנית הגבוהה ביותר שיכולה להיות בכל הקיים)". וממשיך הרמח"ל לכתוב משפט המדהים בעוצמת מילותיו: "מעין המציאות האמיתי שלו יתברך, ויקר ומעלה מעין אמיתת מעלתו יתברך. והוא הוא מה שמחלק האדון יתברך שמו מכבודו ומייקרו אל ברואיו". וכותב עוד: "ואמנם קשר הבורא יתברך את השפעתו זאת בעניין נברא ממנו יתברך לתכלית זה. (ר"ל: הקדוש ברוך הוא קישר את השפע הרוחני הנשגב הזה לדבר שהוא ברא, באופן שכאשר האדם מתעסק בדבר זה שנברא למטרה זו, מתחבר אותו אדם לאותו שפע רוחני, ומושך את השפע אל תוככי נשמתו). והוא התורה. וענין זה משתלם (מגיע לשלמותו)

בשתי בחינות (על ידי חיבור של שני מסלולים): בהיגיון (בהגייה בפה) ובהשכלה (ובהבנת הדברים). כי הנה חיבר האדון ברוך הוא כלל מילות ומאמרים, שהם כלל חמישה חומשי תורה ואחריהם במדרגה נביאים וכתובים, וקשר בהם ההשפעה הזאת, באופן שכשידוברו הדיבורים ההם תימשך ההשפעה הזאת למדבר אותם. ובתנאי שיהיה ההיגיון הזה (הדיבור הזה) בגבולים שהוגבלו לו (ע"פ התנאים הנדרשים לו). בהמשך מרחיב הרמח"ל ומסביר: "אך התנאים הצריכים להתלוות לתלמוד הנה הם היראה בתלמוד עצמו, ותיקון המעשה בכל עת. כי הנה כל כוחה של התורה אינו אלא במה שקשר ותלה יתברך את השפעתו היקרה בה עד שעל ידי הדיבור בה וההשכלה (וההבנה) תימשך ההשפעה הגדולה ההיא. אך זולת זה לא היה הדיבור בה אלא כדיבור בשאר העסקים או ספרי החכמות, וההשכלה ככל שאר מושכלות המציאות הטבעי למיניהם (ר"ל, בלי השפעת הרוחני הקשור וטמון בתורה, כל הדיבור בתורה והבנת עומק דבריה, היה כשאר החכמות, כמתמטיקה וכגיאוגרפיה) שאין בהם אלא ידיעת העניין ההוא, ואין מגיע ממנו התעצמות יקר ומעלה כלל בנפש הקורא המדבר והמשכיל ולא תיקון לכלל הבריאה". עכ"ל הנפלאה עיין שם כל דבריו באורך. וזהו ההסבר מדוע אדם שלמד ונעשה פרופסור באחד מן המדעים כפיזיקה וכדומה, אינו נעשה כעת מרומם יותר מבחינה רוחנית או מתוקן במידות אלא נעשה בסך הכל בעל ידע רב יותר, ואילו הלומד תורה מתרומם באישיותו לדרגות שונות לחלוטין. משום השפעת הרוחני שהקב"ה קשר בתורה עד שההוגה בדברי תורה מתחבר בעצמו אל צינור שפע נשגב זה ומזרים אל תוככי נשמתו את ההארה הנעלית, ובנוסף גם מוריד על ידי כך שפע גדול לבריאה כולה, ומקיים ומחייה אותה. מעתה ברור כי משמעות הדברים היא שאם ניקח את כל האנושות וניצור מהם פירמידה, למטה נניח את האנשים השפלים ביותר ומעליהם אחרים, וכן הלאה בדרגות שונות, הרי בראש הפירמידה הכלל אנושית, וממילא בראש פירמידת הבריאה של כל הדומם, הצומח, החי, המדבר, הגלקסיות והכוכבים וכו', עומד על פי האמת הבן תורה שיושב ועוסק בתורה. אותו בן תורה אשר לבורים שבהמון העם נראה כמי "שאינו תורם לציבור", בעוד שלאמיתו של דבר לא רק שהוא תורם לעמו בשמירה והגנה והורדת שפע רב, אלא הוא הוא זה שמקיים את הבריאה כולה. הוא זה שמקיים את כל הבריאה.

הפליא להמחיש זאת הגרא"א דסלר זצ"ל: הנה אברהם אבינו עומד בתפילה לפני הקב"ה ומבקש ממנו על אנשי סדום. אולי ימצאון חמישים צדיקים. כשהוא שומע שאין חמישים הולך הוא ופוחת במספרם עד שמגיע לעשרה צדיקים. והקב"ה מבטיחו שאם יהיו שם עשרה לא ישחית בעבור העשרה. אבל גם עשרה צדיקים אין שם, וסדום נהפכת. והנה מה היה קורה אילו באמת היו יושבים עשרה בני תורה בסדום באיזו בקתה רעועה ועמלים בתורה, והנה עוברים שם כמה "מלומדים" מאנשי סדום ומתבוננים באותם עשרה בטלנים שיושבים ועוסקים בתורה. מה היו חושבים עליהם? כיצד היו דבריהם בינם לבין עצמם? הן ודאי שהיו מתלוננים על הבטלנים האלה שנהנים מהקופה הציבורית, ואינם ככלל הציבור וכאותם "מלומדים" שפועלים ועושים. ואינם יודעים שאת כל חייהם הם ומשפחתם וכל בני עירם חייבים לאותם עשרה שיושבים ועוסקים בתורה אשר רק בזכותם הקב"ה לא הופך את העיר. והדברים נפלאים.

והן אמנם שהעוסק בתורה משום שרוצה להשיג על ידי ידיעתה כמה מענייני הנאות העוה"ז, כעושר, וכבוד, ואריכות ימים וכדו', אינו נמנה במעלת העוסקים בתורה לשמה, הנה כבר לימדונו רבותינו ז"ל (פסחים נ:): לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. והיינו שאמנם עוסק בתורה למטרה צדדית ולא לעצם מעשה לימוד התורה ותוצאת ידיעתה, מ"מ כיון שאינו לומד לקנטר ולקפח את חבריו שפיר דמי וכמש"כ התוס' ברכות (יז. ד"ה העושה. ופסחים שם ד"ה וכאן). וידוע מה שדייקו בלשון "לעולם" יעסוק אדם וכו' שהוא מורה כי אין לבן תורה להירתע כשמרגיש ששואב את

כל הכח והדחף ללימודו משאיפתו לענייני דעלמא ככבוד וגדולה וממון וחכמה וכיוצ"ב, לפי שכן הוא הדרך להתחיל בשלא לשמה ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה. שהאדם הבא לעולם בתחילת דרכו אינו יודע להעריך את הטוב והנכון באמת ולעשות דברים לשם מטרתם הנכונה בלבד. וכידוע בדרכי החינוך שבתחילה יש לעודד את הילד ללמוד לשם ממתק וכשיגדל לשם משחק יקר יותר וכן הלאה עד שיגדל ויידע את ערך וחשיבות הלימוד עצמו. וכן יש לו לבן תורה לקבל חיזוק מענייני העוה"ז הבאים אליו ע"י התורה וישאף להגיע ללימוד תורה לשמה.

ולעניין הגדרת לימוד תורה לשמה שע"ז איתא במשנה אבות (פ"ו) כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה ומפרטת המשנה גדולות ונצורות אשר זוכה להגיע אליהן עד שמגדלתו ומרוממתו על כל הבריאה, כתב הרא"ש על דברי רבי אליעזר בר' צדוק "עשה דברים לשם פעלך ודבר בהן לשמן" וז"ל "עשה דברים לשם פעלך, לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן, כל דיבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה. כגון לידע, ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות" עכ"ל. והובאו דבריו בנפש החיים (שער ד פרק ג והלאה) עיי"ש. והרי שהלומד תורה לשם ידיעת תורתו של בורא העולם, לדעת חוקיו ודרכי ההנהגה הנכונה והרצויה אצלו ולקנות לעצמו כל דברי חכמתה, לא כדי להתגדל ולהתנשא על אחרים ולא כדי לקנטרם ולהשיג כבוד וממון על ידי ידיעתה, הרי זה לומד תורה לשמה. ובודאי שהזוכה להגיע לדרגה זו מגיע לדבקות אמיתית בבוראו מתוך אהבה ושמחת גיל. וראוי לכל בן תורה שילמד וישנן כמה וכמה פעמים ספר יקר זה של הגר"ח וולוז'ין זצ"ל, אשר הוא מעט הכמות ורב האיכות, ומרומם את נפש האדם לדעת כמה יקר ונכבד הוא וכמה כוחות ויכולות נתן ה' יתברך בידו על ידי שבראו בצלם אלקים. ובפרט יחזור וישנן את שער ד' העוסק ברוממות מעלת לומד התורה, עד שיקנהו קנין בנפשו.

ואם אמור יאמר הלומד הצעיר לאידך גיסא, אהבתי את הממון והעושר, לא אצא חופשי מתאוה זו, ומחמת כן נעצר הוא בעלייתו הרוחנית מתוך מבוכתו כי רבה כיצד יהיה בעל ממון, ונעשה טרוד בהרהורי דברים ובחיפוש דרכים עד שעלול להיות תוהה על הראשונות, הנה יש לו ליקר הלזה לעצור את מרוצת מחשבותיו וכה ישיב ליצרו להשקיט המיית לבו וטרדותיו, הנה הלומד מקצוע חולין ונעשה מומחה לאותו עניין, אם ימצא מי שיעסיקנו בתחום זה ימצא פרנסתו, ואם לא ימצא מי שיעסיקנו בתחום מומחיותו, אין לו פרנסה אחרת. שהאדריכל לא יוכל להתפרנס מרפואה וכן להיפך. אבל העוסק בתורה, כמה וכמה אפשרויות של מסלולי פרנסה שונים נפתחים בפניו משום היותו מוכתר בתואר הבן תורה. כגון, ר"מ בישיבה בעיון או בבקיאות, משגיח רוחני, ראש ישיבה, ראש כולל, רב קהילה בארץ או בחו"ל, מחבר ספרי מחשבה, מוסר, הלכה או עיון בלומדות, רב שכונה, רב עיר, סופר סת"ם, מלמד תשב"ר, שו"ב, ועוד משרות רבות הקיימות בעולם התורה, אשר יוכל לעסוק בהם כל אחד לפי טבעו והשגותיו על פי רוב עמלו בתורה. ואם יזכה להיות מהיותר מיוחדים שבדור בגדולתו בתורה, הרי בודאי מאומה לא יחסר לו. ובעיקר יחזק עצמו בהתבוננות שהקב"ה זן ומפרנס מקרני ראמים ועד ביצי כינים. וכזאת וכזאת ידבר על לב עצמו, עד אשר ישבר וינפץ את המחשבות הטרודות אותו בלימודו בגלל תאוות יצרו לממון, ביודעו כי לו יחפץ להתפרנס בעולמה של תורה לא יחסר לו מאומה. וישאף להגיע עם הזמן לדרגה שילמד תורה לשמה ללא נגיעות ממון ונגיעות כבוד וכדומה, אלא יעשה דברים לשם פעלם, ונאמן הוא בעל מלאכתו שישלם שכרו.

ועוד יוסיף להתבונן כי הממון רק כלי הוא להשתמש בו ולא מטרה בפני עצמה, ואם הכלי ישנו והמטרה לחיות חיים נכונים וטובים בשלמות הראויה בעוה"ז ובעוה"ב לא תושג, מה הועילו חכמים בתקנתם. והנסיון מעיד שאדם החי שלא בצמידות להדרכת התורה, חסר דרך והנהגה הוא בכל תחום, החל

מהתמודדות עם תיקון המידות ועד שלום ביתו וחינוך ילדיו. בתחילה נראה כאילו משיג חיי עוה"ז ולפתע מגלה שגם עוה"ז אין לו. לפי שאף אם השיג ממון, נאלץ להודות שלא בממון תלויים החיים הטובים, אלא בשמחת החיים ובשלוות הנפש ובסיפוקו ושלמותו העצמית עם דרך האמת המושלמת ומעשיו והנהגתו בחייו, ובשלום ביתו ובנחת מילדיו. והלא לא עם הארץ חסיד לדעת את דרך ה' והנהגת השלמות בכל תחום על פי רצונו ית' אילולי יעמול בתורה כראוי. ובפועל הכל עמלין, ואשרי מי שעמלו בתורה.

עוד מן הטרדות המצויות אצל הלומד הצעיר, היא הטרדה והכאב הבאים כאשר משהו עצמו לאופיו או לחכמתו הטבעית של חברו הלומד עמו, ורואה כי אין בו את מעלת חברו בתחום מסויים, או אז מגיע הוא בקל לעצבות ואפילו ליאוש בהרגישו כי פגום וחסר הוא. ואינו יודע את אשר לימדונו חכמינו ז"ל בגמ' (שבת קיז.) שכל אדם נולד במזל אחר עם תכונות וכוחות שונים לפי תפקידו המיוחד לו בעולם. ואפילו מי שנולד במזל מאדים ומתוך כך נוטה לשפיכות דמים, יכוון נטייתו להיות מוהל או שוחט או מקיז דם לרפא בני אדם. שאל"כ עלול הוא להיות רוצח רח"ל, כמבואר שם בגמ'. בדבריהם אלה עודדונו חז"ל עידוד רב באשר לאישיותו השונה של כל אדם, והרחיקונו מרחק רב מלנסות להשוות בין עצמנו לבין זולתנו. ראשית לימדונו בזה כי כל אופי אפשר להשתמש בו לחיוב ואפשר להשתמש בו לשלילה, ועל האדם לנתבו לדרך נכונה ולשימוש טוב. ועוד לימדונו בזה כי כל אדם קיבל כלים המיוחדים לו אשר בהם דוקא הוא אמור להשתמש בעבודת ה' הפרטית שלו מבלי להתייחס כלל לכלים שקיבל חברו. וכשם שאדם עדין בטבעו שלא נולד במזל מאדים אינו צריך להיכנס לעצבות על שאינו מסוגל לפי טבעו למול או להקיז דם לבני אדם לרפואה ולשחוט בעלי חיים, ואינו נקרא בעל חסרון על שאינו תקיף ועז כדי לפעול פעולות אלו, כך אין האדם התקיף והעז בטבעו צריך להיכנס לעצבות על שאין בו את עדינות נפשו של חברו שאינו מסוגל למול ולשחוט. שזה וזה נדרשים לעולם. זה למלאכה זו וזה למלאכה אחרת. והוא הדין מי שקיבל חריפות בטבעו בבחינת עוקר הרים, ועל אף כל עמלו לשנן ולזכור משניות וגמ' על-פה אינו מצליח לזכור הרבה כחברו שהוא סיני בטבעו, אל לו להיכנס לעצבות על כך, כשם שאין לחברו להיכנס לעצבות על שאינו חריף כמותו. שזה וזה נדרשים לעולם. ועל כל אחד לשמוח בכלי המיוחד שקיבל במתנה ולהשתמש בו במלוא העוצמה להפקת מירב התועלת ממנו, ואל יטעה להתעלם ממנו משום שרואה שחברו הנערץ עליו כמעט שאינו משתמש בכלי זה שלא קיבל אותו. אלא הוא שקיבלו יפיק ממנו את מירב התועלת לפי ריבוי כשרונותיו באותו ענין, ומאידך ישתדל ויתאמץ להשיג ככל שיוכל ממה שאינו יכול להשיג בקלות. אבל יכיר במעלה שקיבל, שאין לך אדם שאין לו מעלה מסויימת, וישמח בתחום שאותו משיג בקלות על-פי טבעו הנוטה לזה, ויודה לקדוש ברוך הוא על שהעניק לו מתנה זו, לבל יבוא להתנשא במעלתו זו על חבריו ויבוא לידי גאווה אשר היא תועבת ה'. וכך בכל עניין, זה ישמח במידותיו הנוחות והטובות בטבעו, על אף שאינו בעל זיכרון וגם אינו חריף בלימודו, בד בבד עם השתדלותו להיות בקי ולהעמיק בלימודו. וזה ישמח ביראת חטאו הקודמת לחכמתו, ויודה לבוראו על שאין יצרו קשה בתאוות העולם כרוב אנשי העולם, בד בבד עם עבודתו על קנייני כל המעלות הרוחניות. וברבות השנים ימצא כל אחד עצמו בנוי באופן נפלא עוסק בנתינה לכלל ישראל מהתחום המיוחד לו בטבעו ומאשר רכש בעמלו. שכן רק בודדים ישנם בכל דור שמעלותיהם ונתינתם לכלל מתפרסים על פני כל ענפי ותחומי העבודה הרוחנית.

והארכתני בכל זה למען יהיו הדברים לעיני הני צורכי דרבנן, צעירי זמננו השוקדים על לימודם בהיכלי הישיבות הקדושות, ומבוכתם רבה ברבים מהעניינים אשר נדונו פה, איש איש לפי תכונתו ולפי מצבו אשר אליו הגיע עם השנים. ויה"ר שיתקיים בנו ובצאצאינו ובצאצאי כל בית ישראל מקרא שכתוב: אשרי

האיש אשר וכו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה ולילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פרו יתן בעתו ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח.

בספר זה נתקבצו ובאו תשובות מאשר השבתי בס"ד לשואלי המבקשים דבר ה' זו הלכה, ומאשר ביררתי בס"ד לעצמי ובפני חברים מקשיבים עת שימשתי בראשות הכולל להוראה "אמרי דוד" בעיר ביתר ת"ו, במשא ומתן ובפלפולא דאורייתא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ויה"ר שיסייעני ה' יתברך להוציא לאור את כל אשר עימי בכתובים להגדיל תורה ולהאדירה. והנני בזה להביע תודתי וברכתי להני תרי צנתרי דדהבא, שני אחי אהובי אשר חנן אותם ה' בסברא ישרה, בחריפות ובבקיאות, הרה"ג אביחי כהן שליט"א ר"מ ומשגיח בישיבתנו, והרה"ג זוהר כהן שליט"א, אשר טרם ראה הספר אור העולם נתנו עינם ברבות מהתשובות המופיעות בו והעירו והאירו כדרכה של תורה. ברך ה' חילם ופועל ידם תרצה, ויה"ר שיזכו להאיר את העולם במאור תורתם, יפוצו מעיינותם חוצה מתוך בריאות איתנה ושפע רב, טובה וברכה אמון.

ספר זה קראתיו "נזר כהן" לפי שמשום כורח המציאות אשר רבים מאחינו גדלים כיום מבלי להכיר אורה של תורה וכמיליון מילדי ישראל בארץ הקודש אינם יודעים לומר פסוק שמע ישראל, הוכרחת לעסוק בחיבור ספרי קירוב שיש בהם מחכמות הטבע והמדע, להראות העמים והשרים יופיה ועליונותה של התורה הקדו' מעל כל החכמות והמדעים דהפוך בה והפוך בה דכולה בה. ותהילות לאל עליון שהדברים מתקבלים על לב הקוראים ורבים אשר התקרבו על ידם לדרך היהדות ושינו אורחות חייהם לטוב להם בזה ובבא. ומכל מקום נזר הכל העומד בראש כל חיבורי הוא העוסק בבירור דיני התורה הקדו' וכתיבת חידושיה בפלפולא דאורייתא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אשר היא איילת אהבים ויעלת חן, ואילולי היא שעשועי אז אבדתי בעוניי. שאין שמחה כשמחת לימוד התורה הקדו' ואין עונג כהתרפקות על גילוי הבנה עמוקה בדבריה וחידוש נכון לאמיתה של תורה. ואמר רב חייא בר אמי משמיה דעולא (ברכות ה.) מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. נמצא חיבור זה נזר לראשי. וגם כי גם שמי בקרבו ש'נזר' בגימטריה שמי. וכידוע ממש"כ הרוקח שטוב שירמוז המחבר את שמו בשם ספרו.

שפתי רננות יהלל פי למורי ורבותי אדירי התורה וענקי הרוח, מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבנו שלום כהן שליט"א ומרן המשגיח הגה"צ הרב משה חיים שלנגר שליט"א, ועמם הגאון הרב יוסף חיים קופשיץ שליט"א, הגאון הרב שמואל בצלאל שליט"א, הגאון הרב אלחנן צבי רמתי שליט"א, שליט"א, והגאון הרב שמעון אשר גולדברג שליט"א, אשר בחסדי ה' זכיתי לחסות בצילם ולהרוות צמאוני במי תורתם בימי בחרותי. ולא זו אף זו הנני להודות להגאון הרב משה מרדכי פרבשטיין שליט"א ראש ישיבת חברון אשר עמד בראש הכולל להוראה ודיינות "אמרי דוד" בעיה"ק ירושלים, ועמו הגאון הרב גדעון בן משה שליט"א, בצילם חמדתי וישבתי ופריים מתוק לחיכי בהדרכתם ובשיעוריהם העמוקים בשנות לימודי ההוראה והדיינות בכולל הנ"ל. יתן ה' ויזכו להאריך ימים על ממלכתם ולהעמיד תלמידים הרבה מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, כי אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך, אמון.

שפעת ברכות ממרומים יחולו על הורי היקרים אאמו"ר רב הפעלים לתורה לתפילה ולחסד הרב אליעזר כהן שליט"א ואמי מורתי מרת שושנה תחי', אשר טרחו ועמלו לגדלני באהבה ובמסירות, ונטעו בלבי אהבת תורה ויראת שמים. יה"ר שיאריך הי"ת ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ויזכו לרוות נחת דקדושה מכל יו"ח, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, אמון.

והנני בזה להביע תודתי והוקרתי הרבה לנוות ביתי מב"ת אשר הודות לעמלה ומסירותה הרבה בענייני הבית והטיפול בילדים הי"ו אשר חנן אותנו הי"ת הגעתי עד הלום בשיעורים ובהרצאות ובכתיבת החיבורים אשר זיכני ה' להוציאם לאור עולם. וזכורני ימים מקדם כיצד הייתה יושבת בסוף עמל היום לאחר טרחתה במוסדות החינוך ובבית, וטורחת לכתוב במכונת כתיבה ישנה ושבורה את כתבי יד תשובותי בהלכה שחלקם מופיע בספר זה, למען יעמדו ימים רבים ולעודדני ולהמריצני לעסוק בתורה בשמחה ומתוך ישוב הדעת. אשת חיל מי ימצא, רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה. ויה"ר שתתברך ממקור הברכות בבריאות איתנה ונהורא מעליא לאורך ימים ושנות חיים, מתוך אושר ושמחה ושפע רב, ושנזכה לרוות נחת דקדושה מכל יו"ח, אמן.

ברכה מיוחדת קובעים לעצמם מנהלי המוסדות אשר הוקמו בהארת פני הי"ת ורוב חסדיו, הר"ר דוד תופיק הי"ו מנהל ארגון "הדברות", העושה לילות כימים להפיץ אור היהדות עד אשר יגיע לכל בית יהודי בארץ ובעולם. ואשר על ידו יו"ר ועדת ההנהלה הר"ר אייזיק פריד הי"ו המכתת רגליו לחיזוקו וביסוסו של הארגון. הר"ר ניסים לזרי הי"ו מנהל "הדברות-אמריקה" בניו-יורק הפועל במסירות נפש להגיע לכל יהודי באשר הוא שם. הר"ר אברהם אורן הי"ו מנהל תלמוד תורה "נתיבות שלום", המתמסר בכל עוז למען ביסוסו ושגשוגו של הת"ת אשר בצילו יחסיון כאלף ילדי תשב"ר כ"י. הר"ר ניסן לברון הי"ו העומד בראש צוות ההוצאה לאור "הדברות יהודית", אשר בזכות עמלו העצום וכשרונותיו הברוכים שבו רבים מעוון וזכו לראות אורה של תורה בראיה נכונה. הר"ר דוד בן נאים הי"ו מנהל ארגון החסד "חסדי מאיר", המסייע רבות בממון ובמצרכי מזון לאברכים ולמשפחות נזקקות. ואחרון חביב הר"ר שי צרפתי הי"ו מנהל ישיבת "היכל מאיר", הדואג בעוז ותעצומות לרווחתם ולכל צרכיהם של בחורי הישיבה הקדו'. ברך ה' חילם ופועל ידם תרצה, ובכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו להרבות כבוד שמים, מתוך רוב נחת וכל מילי דמיטב, אמן.

וכצאתי את הקודש אשא תפילה לפני שוכן מעונה שחסדו לא ימוש מאתנו, ותהיה הברכה שרויה בכל מעשי ידינו להגדיל תורה ולהאדירה, ויהיו כל מעשינו לשם שמים לקדש שמו יתברך תמיד, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם, אמן.

הכו"ח אור לי"ב אדר א' תשס"ח

זמיר כהן

לחיבת הקודש אמרתי להציג כאן מעט מן הדברים שאמר מרן ראש הישיבה שליט"א בכנס היסוד ליישיבת "נזר התלמוד", אשר זכינו לייסד בס"ד בשנה זו בעיר ביתר ת"ו למסיימי הת"ת ועוד, בראשות בנו ידידנו חו"ב שלשלת יחסין הרה"ג רבי יעקב כהן שליט"א, ובתוך דבריו הוזכרה עדות נדירה של עצמו על דרכו בעבודת ה', והם כגחלי אש להלהיב הלבבות בדקויות חובת טוהר העבודה המוטלת כל כל עובד ה'. הנה דברי מרן שליט"א אשר הוקלטו ונכתבו ע"י בני היקר יניק וחכים, ה"ה יוסף חיים הי"ו:

"...דוד המלך ביקש לבנות את בית המקדש: "אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה?" נתן הנביא מסכים עמו ואומר לו: "כל אשר בלבבך, לך עשה". אבל הקב"ה לא רואה כך את הדבר ומורה לומר לדוד "אתה לא תבנה הבית, כי אם בנך היוצא מחלצין הוא יבנה הבית לשמי". וכן היה. לאחר מות דוד המלך בנה שלמה המלך את בית המקדש. ואומר המלבי"ם, אדם קדוש וטהור: מדוע דוד לא זכה, הרי לאחר שה' נתן לו מנוחה מכל המלחמות, הוא רוצה לבנות בית לה'? משום שדוד היה עמוס במלחמות, ואדם שעמוס במלחמות יתכן שכשיבנה את הבית הוא ירצה שבזכות זה ינצל מהמלחמות. פירושו של

דבר שאם דוד המלך יבנה את בית המקדש לא יהיה זה לשמי בשלמות הראויה, תהיה בזה נגיעה כל שהיא. אבל שלמה שלא היה צריך להילחם, הכל היה שקט בזמנו, הוא יבנה יותר בשלמות לשם שמים. "הוא יבנה הבית לשמי". נתבונן בדברים, דוד המלך שנקרא עבדו של הקב"ה, דוד המלך שקם כל חצות לילה להודות ולהלל להי"ת, הוא שהיה מופלג בתורה והיו חכמי ישראל מפנים אליו את שאלותיהם, הוא לא יבנה את בית המקדש! למה? כי אם תהיה לו נגיעה כל שהיא בבניה, כל הבית לא שוה! שלמה המלך הוא שיבנה! מורי ורבותי, הקב"ה עזר לי, יכול להיות שקיבלתי מאבותי, שכשאני קורא דבר אינני קורא אותו לשם ידיעה בעלמא, כשקראתי את המלבי"ם אני הזדעזעתי! הזדעזעתי ממש! כל החיים זה רודף אותי... כשאתה הולך לעשות דבר, תבדוק אם זה באמת לשם שמים! יש לנו יצה"ר, אנחנו לא מלאכים, אבל לכל הפחות כמה שיותר שיהיה לשם שמים. שיהיו כל מעשינו לשם שמים. הלואי שנזכה לכך..."

חלק אורח חיים

סימן א

אכילת בן תורה בבהכ"ס ובהמ"ד שאינו לומד בו

נשאלתי מאברך הלומד בכולל הנמצא בבית מדרש שרבים בו הלומדים, והוצרך לסעוד בשעות הלימוד, ובוש לאכול בפני הרבים. האם מותר הוא לאכול ולשתות בבית מדרש סמוך אף על פי שאינו לומד שם. וכן יש לברר הדין בבן תורה הנקלע למקום שאין לו היכן לסעוד, האם מותר הוא לאכול ולשתות בבית כנסת או בבית מדרש.

תשובה: בגמ' מגילה (כח.) ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש. אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהן ואין מטיילין בהן ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'. אמר רבא חכמים ותלמידיהם מותרין. דאמר ר' יהושע בן לוי מאי בי רבנן, ביתא דרבנן. ע"כ. ופירש"י מאי בי רבנן למה קורין בתי מדרשות בי רבנן לפי שביתם הוא לכל דבר. ע"כ. והנה אע"פ שנקט רש"י שביתם הוא "לכל דבר", וכפשט משמעות הברייתא בחמה 'מפני החמה', בגמ' שם משמע לכאן דשלא לצורך לימודם אף תלמידי חכמים אסורים להיכנס כדי להסתתר מהחמה ומהגשמים. דאיתא התם, ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים כי הא דרבינא ורב אדא בר מתנא הוו קיימי ושאלו שאילתא מרבא, אתא זילחא דמיטרא, עיילי לבי כנישתא. אמרו האי דעיילין לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעיא צילותא. ע"כ. ומבואר דשלא לצורך לימודם לא היו נכנסים. ומה שאמר רבא על הברייתא "חכמים ותלמידיהם מותרים", היינו שמתירים להיכנס מפני החמה והגשמים המפריעים לצילותא דשמעתא.

אולם בירושלמי פ"ג דמגילה (הלכה ג) איתא, ר' יהושע בן לוי אמר בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם (לצורך חכמים ותלמידיהם הם עשויין מתחילתן. לפיכך הן מותרין להשתמש בהן. קרבן העדה) רבי אמי מפקיד לספריא (מצווה את מלמד התינוקות), אי אתא בר נש גביכון מלכלך באורייתא (כמו מלחלה, שיש בו לחלוחית תורה) תהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי. (תהיו מקבלים אותו ואת חמורו וכליו בבית המדרש ולא תאמרו אסור לנהוג מנהג ביזיון בביהמ"ד. שכיון שיש בו קצת תורה הרי הוא כתלמיד חכם) ע"כ. ומדנקט ליה ולחמריה וכו' משמע דמיירי באורח הבא מן הדרך, ומשמע בפשטות שמותר לארח את מי שיש בו קצת תורה בביהמ"ד אפילו שלא לצורך הלימוד, אלא כיון שיש לו צורך בזה שרי.

ב. והנה בהגהות אשרי (פ"ד דמגילה סימן ז) כתב על מש"כ הרא"ש (שם) דהא דאמרינן בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין, אין לפרש דמותר לנהוג בהן קלות ראש בישובן, דהא אמרינן בתר הכי דרבינא ורב אדא בר אהבה לא הוו עיילי לבי כנישתא משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעיא צילותא וכו' אלא קאי אבית כנסת שחרב. וכתב ע"ז בהגהות אשרי "אבל באור זרוע כתוב דאינהו מחמירין אנפשייהו הוו אע"פ שהיה מותר אפילו בישובן". ע"כ. ולדברי האור זרוע יש לומר דהבבלי לא פליג אירושלמי, דלעולם אף לבבלי החכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות וכדו' בביהכנ"ס ובבהמ"ד כל שיש צורך בכך, ורבינא ורב אדא שלא נכנסו מפני המטר אינו אלא משום חומרא שהחמירו על עצמם. אבל מהרא"ש מוכח שסובר דמעיקר הדין היו אסורים להיכנס שהרי למד מעובדא דרבינא ורב אדא דבישובן אפילו בבבל אסורין.

וכן משמע דעת הר"ן שכתב (פ"ג דמגילה ט. ד"ה רבינא) אעובדא דרבינא ורב אדא "ואע"ג דבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות הני מילי בשעת הדחק, וכאן לא היה דוחק כל כך. ואע"ג דאמרינן חכמים ותלמידיהם מותרים, משמע לי דהיינו בבית המדרש לפי שעומדין שם כל היום כדאמרינן מאי בי רבנן, ביתא דרבנן. אבל בית הכנסת לא". ע"כ. ומבואר שסובר דמעיקר הדין היו אסורים להיכנס.

ומ"מ מוכח דסבירא ליה להר"ן דבבית המדרש מותרים החכמים ותלמידיהם אפילו באופן שאין דוחק כל כך. שהרי לאחר שחילק בין שעת הדחק לבין היכא שאין דוחק כל כך חזר והקשה מדאמרינן חכמים ותלמידיהם מותרים להיכנס בחמה מפני החמה, ור"ל דאם כן אע"פ שלא היה דוחק כל כך אמאי לא נכנסו, ותירץ לחלק בין בית הכנסת דאסור היכא שאין דוחק כל כך לבין בית המדרש דשרי אפילו בכהאי גוונא. הרי שסובר שכל שיש קצת צורך וכגון זילחא דמיטרא מותרים החכמים ותלמידיהם להיכנס לבית המדרש ואפילו שלא לצורך לימודם (והוא הדין אם בית המדרש הוא גם בית כנסת. שהרי קדושת ביהמ"ד חמורה מקדושת ביהכנ"ס. אלא שהותר להם 'לפי שעומדין שם כל היום'. ומש"כ אבל בית כנסת לא, היינו בית כנסת שאינו בית מדרש) ולפ"ז שפיר מיושבים דברי הבבלי עם הירושלמי שהתיר לאורח תלמיד חכם להתארח בביהמ"ד אע"פ שאינו לצורך לימודו. וכן מבואר בהרמב"ן בחי' (מגילה כו: ד"ה והא. והובאו דבריו בר"ן שם) שכתב "וכן חכמים ותלמידיהם מותרין ליהנות בהם בכל מקום, והוא שהוצרכו להם. כגון שהיה מקום דחוק לתלמידים והוצרכו לאכול בבית הכנסת. אבל שלא במקום הדחק ושאפשר וקא מכוין אסור. דאי לא תימא הכי רבינא ורב אדא דתלמידי חכמים נינהו לישתרו משום מיטרא. ובירושלמי רבי אמי מפקד לספרא וכו' כלומר כיון שהוא אכסנאי ואין לו מקום מותר". עכ"ל. הרי שהביא דברי הירושלמי לסייע לפירושו בבבלי, ולא פליגי.

ג. והרמב"ם (פי"א מתפילה ה"ו) כתב "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון וכו' ואין אוכלין בהן ואין שותין בהן וכו'. וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק". ע"כ. ובכסף משנה שם לאחר שהביא דברי רבא שחכמים ותלמידיהם מותרים משום דמאי בי רבנן ביתא דרבנן, כתב "כלומר בית המדרש היו קוראים בי רבנן וכיון דבבית המדרש שרי כל שכן בבית הכנסת. ובתר הכי אמרינן דרבינא ורב אדא בר מתנא הוו קיימי ושיילי שאילתא מרבא וכו' והרי רבא הוא דקאמר חכמים ותלמידיהם מותרין, והיכי קאמר הכא דאי לאו משום דשמעתא בעא צילותא לא הוו עיילי. אלא ודאי כי קאמר דמותרין היינו בשעת הדחק, ואז מותרים אפילו לאכול ולשתות בהם, אבל שלא בשעת הדחק אפילו חכמים ותלמידיהם אסורים. וכעובדא דזילחא דמיטרא דאי לאו שמעתא לא הוי עיילי, שלא היה שם דוחק שילכו עד ביתם בגשמים, שהרבה בני אדם הולכים בשוק בעת הגשמים. אבל אם היה מקום דחוק לתלמידים ואין להם מקום לאכול ולשתות ולישן מותר. כן נראה לי". עכ"ל הכס"מ. וכ"כ בקצרה

בבית יוסף סי' קנ"א. ומבואר שמפרש מדנפשיה דעת הרמב"ם כמש"כ הרמב"ן הנ"ל דזילחא דמיטרא אינו חשיב דוחק ולפיכך אסורים היו להכנס לביהכנ"ס ולעולם בשעת הדחק מותרים להיכנס בין לבית המדרש ובין לבית הכנסת וכמו שכתב הרמב"ם להדיא בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן וכו' וחכמים ותלמידיהם מותרים וכו' הרי דאכולא קאי. (אמנם מדברי הרמב"ן משמע שלא התיר בשעת הדחק אלא בבתי כנסיות שבבבל לפי שעל תנאי הן עשויות (עיי"ש כל דבריו) וכן הוא בר"ן בדעת הרמב"ן להדיא, שלאחר שכתב הרמב"ן שתלמידי חכמים מותרין לאכול בשעת הדחק כתב "ואע"פ שלכל הדברים הללו מועיל תנאי לבתי כנסיות שבבבל, אין תנאי שלהם כלום לענין קלות ראש וחשבונות". ע"כ. ועי' ט"ז סי' קנא סק"א ואליהו רבה שם סק"ב. אבל מהרמב"ם מוכח שמתיר לאכול בשעת הדחק בכל בית כנסת ואפילו בלא תנאי). והנה אע"פ שנקט הכס"מ דוגמא לשעת הדחק כגון שהיה מקום דחוק לתלמידים וכו' שהוא אופן של צורך לימוד, מ"מ ממש"כ בעובדא דזילחא דמיטרא "שלא היה שם דוחק שילכו עד ביתם בגשמים שהרבה בני אדם וכו'", מוכח שבשעת הדחק מותרים הת"ח לאכול ולשתות בביהכנ"ס ואפילו שלא לצורך לימודם. דטעמא שהיו אסורים להיכנס לביהכנ"ס מפני הגשמים היינו משום שגשמים לא חשיבי דוחק, הא אילו חשיבי דוחק היו מותרים להכנס מפני הגשמים אע"פ שאינו לצורך לימודם.

ד. והטור (ריש סי' קנא) כתב "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן וכו' ותלמידי חכמים מותרין לאכול ולשתות בהן". ע"כ. ולא כתב שמותרין מדוחק. אבל בבית יוסף שם הוכיח ממש"כ הטור בסמוך שאף הוא לא התיר אלא במקום הדחק. עיי"ש. אולם הב"ח שם כתב שמהרי"ף והרא"ש שכתבו בסתם מאי בי רבנן ביתא דרבנן ולא כתבו דזהו מדוחק דוקא, משמע שמתירים אפילו שלא מדוחק, וכן הוא דעת הטור שהתיר בסתם ולא חילק, אבל הרמב"ם לא התיר אלא מדוחק, ואין טעמו כמו שכתב הבית יוסף דיליף מהא דזילחא דמיטרא, דזה אפשר לדחות דאינהו מחמרי אנפשיהו וכמש"כ בהגהות אשר"י, ועוד גשמים הוי דוחק, אלא נראה לחלק בין גשמים דאסור אפי' לת"ח אע"ג דהוי דוחק, ובין אכילה ושתיה דשרי להרמב"ם מדוחק. והטעם דמפני הגשמים או מפני החמה הוי זילותא טפי, שכיון שאינו תשמיש לצורך הת"ח אלא הצלה והגנה שלא יצטער איכא קלות ראש גמור. ואכילה ושתיה לא שרי אלא מדוחק דסו"ס אית ביה נמי קלות ראש. ושאר צרכים שרי אפי' שלא מדוחק, דלהכי קרי להו ביתא דרבנן. ונמצא שלהרמב"ם אכילה ושתיה שרי לת"ח מדוחק ושאר צרכים אפילו שלא מדוחק, ולהרי"ף והרא"ש והטור גם אכילה ושתיה שרי לת"ח אפילו שלא מדוחק, ומפני הגשמים והחמה לכו"ע אסור וכדחזינן בההוא רבנן דלא התירו אלא משום דשמעתא בעיא צילותא. עכת"ד הב"ח.

ה. ובש"ע (סי' קנא סעיף א) כתב כלשון הרמב"ם "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון וכו' וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק". ע"כ. ובודאי כוונתו כמו שכתב בכסף משנה ובבית יוסף בדעת הרמב"ם שבשעת הדחק דקאמר היינו אפי' שעת הדחק שלהם ולא רק שעת הדחק של לימודם. אולם שעת הדחק הוא הכרח ממש ולא לנוחות בעלמא, שהרי זילחא דמיטרא לא חשיב שעת הדחק שילכו עד ביתם בגשמים. והרמ"א שם כתב "ויש אומרים דבבית המדרש אפילו שלא מדוחק שרי". ע"כ. וכוונתו לשיטת הר"ן הנ"ל שפירש דהא דלא נכנסו רבא ורבינא ורב אדא מפני הגשמים, הוא משום שהיה ביהכנ"ס, והא דאמר רבא חכמים ותלמידיהם מותרים היינו דוקא בביהמ"ד. ונמצא לפי זה שתלמיד חכם המגיע לעיר ואין לו היכן לאכול וללון, מותר לאכול וללון בביהכנ"ס וכ"ש בביהמ"ד דהוי מקום הדחק אע"פ שאינו לצורך לימודו ושרי גם להשו"ע וכדאיתא בירושלמי. וכל שכן בנידון השאלה שרוצה לאכול בביהמ"ד הסמוך ולשוב ללימודו, דהוי צורך הלימוד ושרי.

ו. ובמגן אברהם (סי' קנא ס"ק ב) לאחר שהביא מש"כ הבית יוסף כתב "ולי נראה דדוקא אכילה ושתיה שרי בבית הכנסת משום דלומדים בבית הכנסת, וכל שכן בבית המדרש, ולכן מותרין לאכול ולשתות שם. דאם יצטרכו לילך בכל פעם לאכול ולשתות בביתם יתבטלו מלימודם. אבל אם אין לומדים בבית הכנסת אסורים לאכול ולשתות שם וכמו שכתב הר"ן. דאטו תלמיד חכם אינו מוזהר על מורא מקדש. וזהו שכתב הרמב"ם מותרין לאכול ולשתות מדוחק. וכן משמע בסעיף ד'. וכן משמע ברמב"ם וז"ל 'בית הכנסת אין אוכלין וכו' וחכמים ותלמידיהם מותרים. ואין נכנסין בה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים'. משמע דזה אפילו לתלמיד חכם אסור, ואכילה ושתיה שרי לת"ח כפשטא. וכן הוא בירושלמי שת"ח מותר להתאכסן בביהכ"ס. וכן משמע בטור שכתב ות"ח מותרים לאכול ולשתות משמע דאינך מילי אסור וכו' ואם כן ליכא מחלוקת כלל". עכ"ל המג"א. והיינו שמפרש שמה שכתב הרמב"ם מותרין לאכול ולשתות מדוחק, לאכול ולשתות דוקא הוא. ואין הכוונה שמותרין לאכול רק באופן שיש דוחק וכגון שאין להם היכן לאכול, אלא עצם לימודם בבית הכנסת מתירן לאכול שם דזהו גופא חשיב דוחק כדי שלא יתבטלו מלימודם. ובזה מיישב דכל הני קמאי דלעיל לא פליגי. שהטור שלא כתב "מדוחק" היינו משום שאין תנאי נוסף שיהיה דוחק אלא זהו גופא שלומדים שם הוי דוחק. והר"ן שאסר בבית הכנסת שלא מדוחק כוונתו כשאינם לומדים שם. דזהו שלא מדוחק. ומ"מ נראה שאף להמגן אברהם בנידון דידן מותר לאכול בבית כנסת אחר אע"פ שאינו לומד שם. דזיל בתר טעמא דחשיב דוחק כדי שלא יתבטל מלימודו עד שילך לביתו ויאכל וישוב, והכא נמי אם לא יאכל בביהכ"ס האחר יתבטל מלימודו עד שילך לביתו וישוב. ואין לומר שלא הותר אלא באופן שכבר נמצא בביהכ"ס ולומד שם והוצרך לאכול אבל לא התירוהו להיכנס בתחילה לביהכ"ס אחר על דעת לאכול שם אע"פ שהוא לצורך לימודו. שהרי מקור הר"ן דשלא מדוחק אסור (ולהמג"א היינו כשאינו לומד שם) הוא בעובדא דרבינא ורב אדא דאי לאו דמשום דשמעתא בעא צילותא לא היו נכנסים לביהכ"ס מחמת הגשמים, והתם חזינן שנכנסו להסתתר מפני הגשמים לצורך לימודם אע"פ שתחילת לימודם היה במקום אחר. וכ"ש בנידון דידן שתחילת לימודו היה בבית כנסת וכבר הותר לאכול בבית השי"ת אלא שאוכל בבית אחר של השי"ת. ואף שכאן נכנס הוא לאכול ולא ללמוד, מ"מ צורך הלימוד הוא.

ולא הוצרכנו לראיה זו אלא להתיר להמג"א אף בבית כנסת אחר. אבל בנידון השאלה שהמקום האחר הוא בית מדרש בלא"ה מותר להמג"א. שהרי כתב דליכא מחלוקת כלל בין הראשונים, והר"ן כתב לחלק בין בית כנסת דאסור שלא מדוחק ובין בית מדרש דשרי אף שלא מדוחק כל כך, והיינו שלכל צורך שרי אע"פ שאינו צורך למודם וכמפני הגשמים דמיירי ביה הר"ן.

ז. וחכם אחד ביקש לאסור בנידון השאלה ע"פ מש"כ במשנב"ר (סי' קנא ס"ק ז) בשם המגן אברהם דלאנשים הלומדים "שם" בקביעות לעולם שעת הדחק הוא דאם יצטרך לילך ולאכול בביתו בודאי יתבטל מלימודו אבל אם אין לומדים בבית הכנסת ובבית המדרש בודאי אסורים לאכול ולשתות שם. עכ"ל. והרי שלא התיר לאכול ולשתות בביהכ"ס ובבהמ"ד אלא לאנשים הלומדים "שם". ומלבד שדקדוקו אינו מוכרח, כבר נתבאר ממקור הדברים דאף להמג"א שרי. ומה גם דאנן אזלינן בתר שיפולי דגלימיה דמרן השו"ע ולדידיה החכמים ותלמידיהם מותרים לאכול בבית הכנסת ובבית המדרש מחמת כל דוחק ואע"פ שאינו לצורך לימודם וכ"ש בניד"ד.

שו"ר בכף החיים (ס"ק יג) שהביא מש"כ הרמב"ם להשוות דין ביהמ"ד וביהכ"ס ושהר"ן מיקל בביהמ"ד וכדעת הר"ן פסקו הרמ"א והב"ח והלבוש והנו"ב והא"ר. ואח"כ כתב וז"ל, "ונראה כיון דדעת האחרונים להקל אף בשלא בשעת הדחק, אע"ג דמרן ז"ל סבירא ליה דאף בבית המדרש ולתלמיד חכם אין להתיר

לאכול ולשתות בהם כי אם מדוחק, כיון דיש מפרשים גם לשון מדוחק הוא כדי שלא יתבטלו מלימודם וכמו שאכתוב לקמן, על כן יש להקל להתלמידי חכמים לאכול ולשתות בבית המדרש אם נצרכים לכך כדי שלא יתבטלו מלימודם אבל לא לשאר דברים. ובבית הכנסת אין להתיר אפילו לאכול ולשתות כי אם לצורך גדול, וגם כדי שלא יתבטלו מלימודם. עכ"ל. ומשמע שפירש דעת מרן ז"ל לאסור אכילה ושתיה אפילו לצורך הלימוד ואפי' בביהמ"ד. ורק שלדינא נסתמך על המפרשים דכדי שלא יתבטלו מלימודם הוא ג"כ דוחק, ובצירוף המתירים אף שלא מדוחק, היקל בביהמ"ד לצורך הלימוד והחמיר בביהמ"ס. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי בכס"מ ובב"י כתב מרן ז"ל דגשמים לא חשיבי דוחק כיון שרבים הולכים בגשמים. ומשמע שאילו היה דרך הב"א להמנע, היה חשיב דוחק ושרי לת"ח אע"פ שאינו הכרח גמור ואינו לצורך הלימוד. והואיל ועל מש"כ בשו"ע בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן וכו' קאי מש"כ בסוף שהחכמים ותלמידים מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק, נמצא שדעת מרן ז"ל להתיר גם בבתי כנסיות מדוחק. ומדוחק היינו אפילו שלא לצורך הלימוד וכנ"ל, אבל לצורך הלימוד פשיטא דשרי וכדמוכח מהא דנכנסו לביהמ"ס מפני הגשמים משום דשמעתא בעיא צילותא.

בסיכום: בן תורה שנקלע למקום שאין לו שם מקום לסעוד, מותר הוא לאכול ולשתות בבית כנסת או בבית מדרש. שכיון שהוא מקום הדחק אע"פ שאינו צורך לימודו, מותר. ואין צריך לענין זה שיהיה ת"ח חשוב אלא די בכל לומד תורה וכלשון הגמ' חכמים ו"תלמידיהם" מותרים. וכל שכן שהלומד בבית המדרש ובוש לסעוד בפני הרבים מותר לאכול ולשתות בבית מדרש אחר הסמוך לשם כדי שלא יצטרך להתבטל מלימודו עד שילך לביתו ויסעד וישוב. אבל אסור להיכנס לבית הכנסת או לבית המדרש מפני הגשמים שאין זה דוחק כל כך שהרי רבים הולכים בגשמים (ובזמנינו שרוב ככל אינשי דעלמא אינם הולכים בגשמים בלא שיסוככו על גופם במטריה. ומקפידים על כך הרבה עד שההולך בלא מטריה ותפסוהו גשמים מצטער הרבה, ואינו כבזמנא שהיו מורגלים בכך, אפשר דחשיב דוחק. ועכ"פ בגשמי זעף נראה שיש להקל לבן תורה להסתתר בביהמ"ס ובביהמ"ד. מיהו הני מילי בביהמ"ס ובביהמ"ד גופם, אבל בפרוודור שלפני בית הכנסת בלא"ה שרי לכל). ולבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, הנה דעת הרמ"א לחלק בין בית הכנסת שהדין כנ"ל ובין בית המדרש שאפילו שלא מדוחק כל שיש צורך שרי. ועי' במה שנתבאר לעיל בדעת המג"א ס"ק יב. וע"ע במשנב"ר ס"ק ט ובשעה"צ שם ס"ק יב. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתנו, אמן.

סימן ב

בדבר מכירת בית הכנסת שבלימא בירת פרו לגויים המבקשים לשנותו לבית פולחנם

בחודש חשון תשנ"ד הגיעה לבית מדרשנו שאלת הקהילה היהודית בלימא בירת פרו בדבר בית כנסת העומד בשכונה אשר תושביה היהודים עוקרים לשכונה אחרת שיש בה ביכנ"ס אחר, ולא מתפללים בו יותר. ומבקשים למכור את ביהמ"ס לגויים שהתיישבו בשכונתם כאשר ברור שהמקום ייעשה כנסייה של נוצרים. ומציינים בשאלתם שהרוכשים הם מאותם שאינם מכניסים למקום פולחנם צלמים וצורות. ונפשים לשאו"ל הגיעה אם מותרים למכרו.

תשובה: הנה לענין עצם מכירת בית כנסת, במשנה מגילה (כו.) איתא בני עיר שמכרו רחובה של עיר, לוקחין בדמיו בית הכנסת וכו' בית הכנסת לוקחין תיבה. ובגמ' אמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים. אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה דהוה ליה דרבים. ובש"ע (סי' קנ"ז) פסק עפ"ז שביהמ"ס של כפרים מותר למכרו ע"ז טובי העיר או

ע"י אנשי העיר. אבל של כרכים אינם רשאים למוכרו. ולפ"ז, הואיל ונידון השאלה בביהכנ"ס שבלימא בירת מדינת פרו, לכאו' הרי זה ביכנ"ס של כרכים שאסורים למוכרו. ואפי' אם ידוע בבירור על פי זקני המקום וכדו' שביהכנ"ס נבנה מכספי התושבים בלבד מבלי לקבל תרומות ממקומות אחרים, וע"פ המבואר בירושלמי מגילה (פ"ג ה"א) וברשב"א (כו.) שטעם איסור מכירת ביכנ"ס של כרכים הוא לפי בכרכים אין הם לבדם בעלים אלא הכל בעליהם, לפי שרבים ממקומות אחרים תרמו לבנינו, ולשיטה זו היכא שידוע שביהכנ"ס שבכרכים נבנה מכספי תושבי המקום בלבד ה"ז כביכנ"ס של כפרים ומותרים למכרו, מ"מ הא להלכה קיי"ל כדעת הרמב"ם (פ"א מתפלה ה"ט"ז) והרשב"א והר"ן בתירוצם השני, שטעם האיסור בכרכים הוא לפי שנעשה על דעת כל אנשי העולם, שיבוא ויתפלל בו כל הבא אל אותה מדינה, ונעשה של כל ישראל. וכמו שפסק בש"ע שם וז"ל, "אבל של כרכים שבאים שם ממקומות אחרים, אפי' בנו אותו משלכם אינו נמכר".

ב. אמנם מצינו אופנים בהם התירו מכירת ביכנ"ס אע"פ שהוא של כרכים, כגון היכא שהוא ביכנ"ס קטן השייך לקהילה מסוימת. וכהא דאיתא בגמ' שם (מגילה כו.) מתיבי, אמר ר' יהודה מעשה בבית הכנסת של טורסיים שהיה בירושלים, שמכרוה לר' אליעזר ועשה בה כל צרכיו. ההיא בי כנישתא זוטי הוה, ואינהו עבדוה. ע"כ. ומבואר שאפי' בכרכים אם הוא ביכנ"ס קטן אשר נבנה ע"י אנשי אותה קהילה, ויש עוד ביכנ"ס אחר בעיר שאליו מגיעים בד"כ אנשי העולם המבקרים במקום, דינו כביכנ"ס של כפרים. לפי שבכה"ג לא נעשה על דעת אנשי העולם, וכמבואר ברא"ש וברשב"א שם. וכ"פ ה"ט"ז (סי' רנג סק"ו) להתיר למכור ביכנ"ס בכה"ג. וכן פסק רבה של ירושלים הגרצ"פ פראנק ז"ל בשו"ת הר צבי (סי' עז) להתיר מטעם זה למכור ביכנ"ס בשכו' ימין משה בירושלים. ובשו"ת פני יהושע (סי' ז) כתב להתיר עפ"ז למכור בזה"ז ביכנ"ס של כרכים. וכתב הטעם לפי שבזה"ז יש ראשים ופרנסים בכל קהילה, והם כראשי גלויות בעירם, ואם נתרבו בני הקהל שבביהכנ"ס הרשות בידם למנוע מאנשים זרים לבוא אל ביהכנ"ס שלהם, וגם הם מוכרים את מקומות הישיבה ואין אחר רשאי לשבת במקומות אלה, ולכן אין ספק דאדעתא דידהו נעשה ביהכנ"ס ודמי להא דמגילה (כו.) בביהכנ"ס של טורסיים שאינהו עבדוה, כלומר שעשאוה לעצמם. וה"נ ידוע הוא שבזה"ז כל קהל עושה ביהכנ"ס לעצמו, וממנה גבאים וכו' ולכן כיון שז' טובי העיר מבוררים, מהני למכור ביהכנ"ס על פיהם אפי' בכרכים ואפי' שלא במעמד בני העיר. עכת"ד.

ונראה שבכה"ג אע"פ שבעת בניית ביהכנ"ס נתקבלו תרומות ממקומות אחרים, מותרים ראשי הקהל למוכרו. שכיון שנתרם לצורך אותה קהילה מתוך ידיעה שבאפשרות ראשי הקהל שם למנוע מאחרים מלהכנס לביהכנ"ס, הרי על דעתם תרמו ומותרים למוכרו. ואע"פ שלשון הגמ' בביהכנ"ס של טורסיים "ואינהו עבדוה", ומשמע שעשאוה מכספם, הרי פירש הפנ"י שעשאוה לעצמם. ואפי' אם נפרשו כפשוטו שעשאוה מכספי עצמם, ומשמע שאם היו אחרים שותפים בתרומות אינם יכולים למוכרם, י"ל דה"מ בזמנם שידוע היה שאין ביד הגבאים מלמנוע אי מי מלבוא לביהכנ"ס להתפלל, א"כ כשתרמו אחרים לבניית ביהכנ"ס הרי הם שותפים גמורים בו מה שאין כן בזה"ז שנתחדש (וכדמשמע מלשון הפנ"י בתחילת דבריו) המנהג והסמכות הנ"ל שביד ראשי הקהל, הרי התרומות הניתנות על דעתם ניתנות, ובידם למוכרו.

ג. והנה בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' כה) כתב על זמנו, "קהילות שלנו בחו"ל חשובות ככפרים בימי התלמוד, לפי שאנו מתי מעט. ויותר היו ישראל בכפר בימיהם, מעתה בקהילה גדולה". ע"כ. ופשטות דבריו שאפי' ביהכנ"ס שבכרכים, אם הקהילה היהודית שבאותו הכרך, קטנה, נידון בית הכנסת כביהכנ"ס של כפרים. והביאור בזה צ"ל, שכיון שהקהילה היהודית קטנה, אין מצויים מבקרים יהודים באותו

המקום. ומשו"ה בטל הטעם שנאמר בביהכנ"ס של כרכים "שנעשה על דעת ישראל שבכל העולם, ונעשה של כל ישראל". ועל כן אע"פ שמצד מספר ובתי הנכרים יש על המקום שם כרך, לעניין הבעלות על ביהכנ"ס חשיב כפר. ומ"מ נראה שאם מפאת ריבוי הנכרים, מצויים יהודים הבאים לשם לצרכי מסחר וכדו', ומתפללים בביהכנ"ס של הקהילה היהודית, אע"פ שהקהילה קטנה ומצומצמת הז' נידון כביהכנ"ס של כרכים. אמנם מסתבר דאזלין בזה אחר שעת הבניה, שאם בזמן בניית ביהכנ"ס לא היו יהודים מצויים שם ממקומות אחרים, ה"ז נידון ככפר אע"פ שעתה מצויים שם מתפללים רבים מרחבי תבל. ושו"ר במג"א (סי' קנג ס"ק יז) בשם המ"ב (סי' לג) דהסיק בכעין זה דאזלין בתר שעת הבניה. ולפי"ז נמצא שכל שבזמן בניית ביהכנ"ס היתה הקהילה היהודית קטנה ומצומצמת, ולא היו יהודים ממקומות אחרים מצויים שם, הרי זה נידון ככפר.

ד. ובנידון דידן שהקהילה היהודית שבמקום נתדלדלה כ"כ עד שכבר אין מתפללים באותו ביהכנ"ס, לכא' יהיו מותרים למוכרו מבלי להזדקק לכל הנ"ל וכמו שכתב המג"א (סי' קנג ס"ק יב) בשם המבי"ט (ח"ג קמג) שאם אינם מתפללים בביהכנ"ס יכולים למכרו אע"פ שהוא בית כנסת של כרכים. ע"כ. אך בחתם סופר הנדפס על גליון הש"ע כתב ע"ז, "דין זה צ"ע וסתר עצמו ממש"כ ס"ק יז. ועיינתי בפנים במבי"ט ואינו עניין לכאן כלל. דהתם כבר הניחו אותו ביהכנ"ס ועשו אותו בית דירה מכמה שנים שלא כדין, ועכשיו מותר למוכרו אחר שכבר נעשה מעשה". ע"כ. ולחילוק זה שחילק החת"ס בין בית כנסת שלא רק שפסקו מלהתפלל בו אלא כבר עשאוהו דירת מגורים שבזה מותר למוכרו לבין בית כנסת שעדיין עומד בקדושתו, הרי בניד"ד הואיל וביהכנ"ס כבודו במקומו מונח ולא חיללו קדושתו, אסורים למוכרו.

וליישב סברת המג"א נראה ביאור מחלוקתם שלפי שהוא ביכנ"ס של כרכים ומכירתו תלויה בהסכמת כלל ישראל, נחלקו המג"א והחת"ס באומדן דעת הסכמת ישראל למכרו בכה"ג שאין מתפללין בו יותר אבל עדיין עומד בקדושתו. דהחת"ס סובר שרק כשנעשה מעשה וכבר משתמשים בביהכנ"ס תשמיש של חולין, אגן סהדי שדעת כל ישראל בכל מקומותיהם מסכמת למוכרו, אבל כשעומד במצבו הראשון ורק שאין מתפללים בו, הרי עדיין יש לחוש שאין דעת כולם מסכמת למוכרו לפי שתולים שאולי ישוב לכבודו הראשון ע"י שיתרבו היהודים שם ויחזרו להתפלל בו. והמג"א שהביא דברי המבי"ט מבלי להתנות שכבר משתמשים בו תשמיש חולין סובר שכיון שאין מתפללים בו הרי כבר דעת ישראל בכל מקום מסכמת למוכרו לבל ישאר כאבן שאין לה הופכין, ולהשתמש בדמיו לתועלת כראוי ע"פ ההלכה. ועובדא דהמבי"ט אינו תנאי בדין, אלא מעשה שהיה כך היה. (וקושיית החת"ס מס"ק יז יש ליישב עיי"ש ודו"ק).

ובשו"ת נודע ביהודה (או"ח סי' יט) נשאל בדבר ביהכנ"ס שיש בחומותיו כמה תיוהות וצריך הוצאה רבה לתקנה, ומלבד זה שר העיר מתנכל לביהכנ"ס להורסו לפי שהוא סמוך לבית יראתם, והזמין את היהודים והזהירם להסכים שיבנה להם בית כנסת במקום אחר יותר מהודר ומרווח על חשבון הגראף והם ישיבו בתשלומים נוחים, ויוכלו למכור את ביהכנ"ס הקיים ליהודי לשםפ מגורים. ואם לא ישמעו לעצתו מרה תהיה באחרונה שלבסוף יקחו מהם את בית הכנסת ולא ישאר להם שום בית כנסת. והשיב שאף אם בית כנסת זה הוא של כרכים, אין בני היישוב מחוייבים להוציא הוצאות על הספק לתקן ביהכנ"ס ופן השר יגמור מזימותיו. ולכן יכולין לבנות בית כנסת אחר במקום מרווח ובטוח, ומה גם שביהכנ"ס הקיים קטן בימים הנוראים, ואחר שיגמר ביהכנ"ס החדש ויתפללו שם שוב ממילא לא יוכלו להתפלל בישן כי בודאי השר לא יסבול להניח להם שתי בתי כנסיות. ואז כיון שלא יהיה להם יכולת להתפלל בישן יוכלו למוכרו וכמבואר במג"א סי' קנג ס"ק יב בשם המבי"ט שבית כנסת שאין מתפללין בו רשאי למכרו. וימכרוהו

שבעת טובי העיר במעמד כל אנשי העיר לבית דירה, והמעות שיקחו מזה ישלמו לפרעון חוב הבניין החדש, עכ"ד. ופשטות דבריו משמע שסובר כהמג"א להתיר מכירת ביכנ"ס של כרכים כל שפסקו להתפלל בו. ואע"פ שיש מקום לדקדק מלשונו שדוקא כשאין להם יכולת להתפלל בראשון מותרים למוכרו, ולכן הוי דומיא דגוונא הנ"ל שכבר עשאוהו בית דירה דבתרוויהו בודאי שדעת כל ישראל מסכמת למוכרם, מ"מ מדציין להמג"א בסתמא, יותר נראה שמפרש דברי המבי"ט להתיר בכל אופן שאין מתפללים בביהכנ"ס. ורק שכיון שב' בתי הכנסת קיימים במקומם, ויכולים להתפלל בזה ובזה, הרי בלא הכרח שלא להתפלל בראשון אין מן הראוי (ונראה שאף אסורים ועל"י שד"ח ח"ו דף קמח אות יז) להפסיק מלהתפלל באחד בכדי שיוכלו למוכרו. ובניד"ד הואיל ומכורח הנסיבות פסקו מלהתפלל שם, יהיו מותרים למוכרו. גם מהגאון בעל המשנב"ר נראה שדעתו להתיר למכור ביהכנ"ס של כרכים כל שאין מתפללין בו, שבסי' רנג ס"ק לג העתיק דברי המג"א בשם המבי"ט כלשונו. ועל"י בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' נ) שלא דוקא פסקו להתפלל בו לגמרי, אלא אף אם מתפללים בו יחידים שלא בציבור חשיב פסקו מלהתפלל לעניין זה כיון שכבר לא מצוי שיתקבצו מעלמא להתפלל שם. ואפי' אם יש שם עשרה מתפללים ויותר, אבל אין בכח המתפללים המעטים לכלכל את הוצאות ביהכנ"ס ומחמת זה מוכרחין לסוגרו ולא להתפלל בו, מותרים למוכרו. כי הוא כודאי הסכימו גם המעלמא למכור שהרי הם אינם משתתפין בהוצאות וגם לא ישתתפו בעתיד.

נמצא שבנידון דידן שכבר פסקו מלהתפלל בבית הכנסת, לדעת המג"א והנוב"י והמשנב"ר יש להתיר למכרו אע"פ שעומד במצבו כבית כנסת, ודלא כהחת"ס. וע"ז סמכו אחרוני זמנינו להתיר מכירת בתי כנסת שפסקו להתפלל בהם, וכמש"כ הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (או"ח סי' פ) והגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (הנ"ל ובאו"ח ח"ג סי' כח) ויבדלח"ט הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחיה דעת (ה"ב סי' יח) ובשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' כד). וה"נ למעשה יש להתיר את עצם המכירה. אך נותר בפנינו לדון אם מותרים למכור גם בכה"ג שעתיד בודאות להפוך לבית תיפלת נוצרים כנ"ל.

ה. והנה כשמוכרים בית הכנסת איתא במשנה (מגילה כז): אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו דברי ר"מ. וחכמים אומרים מוכרין אותו ממכר עולם חוץ מארבעה דברים למרחץ ולבורסקי לטבילה ולבית המים. ר' יהודה אומר מוכרין אותה לשם חצר והלוקח מה שירצה יעשה. ובגמ' לעניין המבואר במשנה שאין מורדין את מעות בית הכנסת להשתמש בהם לדבר שקדושתו פחותה, אמר רבא לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אפילו למשתא ביה שכרא. ופירש רש"י דהיינו בדמים שמותר לקנות בהם ולעשות שכר לשתות. וכתב על זה הרא"ש (פ"ד סי' א) שהדין עמו משום דבהכי איירי מתניתין כדקתני לוקחין בדמיה. ומיהו הוא הדין בבית הכנסת יכול הלוקח לעשות בה כל צרכו אפילו ארבעה דברים שאסרו חכמים. דכולה מתניתין איירי כשלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר. והבית יוסף (סי' קנג) הביא דבריו וכתב, וכן דעת הרמב"ם (פי"א מתפילה הי"ז) אבל הראב"ד חלק עליו וכתב אין זה מחוור שיוכלו להתנות על ארבעה דברים הללו. ואם אמרו שיכולים להתנות עליה למה שרצו והוא היה תל חרב, לא אמרו לחלל הבית שהיה לתפילה להיותו בורסקי וכיוצא בו. ע"כ. כלומר דדוקא כשהבית כנסת הוא תל חרב מותר ללוקח לעשות בו מה שירצה וכעובדא דרבינא (מגילה כו): דהוה ליה תלא דבי כנישתא בארעיה. אבל כשבית הכנסת בבניינו אינו רשאי לעשות בו ארבעה דברים הללו. ודברי רבינו (הטור) כדעת הרמב"ם והרא"ש והכי נקטינן. עכ"ל הבית יוסף. וכן פסק בשלחנו הטהור (סי' קנג ס"ט) וז"ל, "כשמוכרים אנשי

הכפר בית כנסת, יכולים למוכרו ממכר עולם והלוקח יעשה בו מה שירצה. חוץ ממרחץ, ובורסקי, ובית הטבילה ובית הכסא. ואם מכרוהו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר יעשה הלוקח אפי' אלו הד' דברים".

ובניד"ד אף אם נאמר שדין מכירה לבית תיפלתם כדין ד' דברים אלה, עדיין לא יוכלו למכרו אלא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר שזה לכאוף דבר שלא שייך בפועל לקבץ כל היהודים אנשי העיר שם או אפילו רובם כדי למכור בפניהם (עי' שו"ת פני יהושע סי' ד ושו"ת מהרשד"ם חיו"ד סי' קעה ובאר היטב סי' קנג ס"ק יח דכל היכא דאיכא רובא ז' טובי העיר מקרי ואזלינן בתר רובא. ומש"כ הרמ"א בסי' רנג ס"ז שמכירה בפרסום חשיב במעמד אנשי העיר, יש לדון אם בזה"ז סגי בהכי. ועיי"ש במשנב"ר ס"ק לב). אמנם באג"מ (או"ח ח"א סי' נא) האריך להוכיח שעיקר ההפקעה בז' טובי העיר במעמד אנשי העיר הוא משום החלטתם שלא יתפללו בו לעולם, והמכירה גורמת שלא יוכלו לחזור בהם מהחלטתם זו. ומשו"ה העלה שבאופן שאנן סהדי שדעת אנשי העיר מסכמת למכירה, כעובדא שדן בה שלא היתה אפשרות אחרת לעשות מקוה אלא בעזרת הנשים שבביהכנס"ס, רשאים טובי העיר למכור אף שלא במעמד אנשי העיר. ובדבר קדושת המקום חילק (בענף ב ד"ה ולכן) בין אם אין צריכין לא לביהכנס"ס הזה ולא לאחר במקומו וגם לא לקדושה אחרת שאז נפקעה כל הקדושה ממנו דאין בו אף קדושת דמים והוי חולין גמורים ומותר הלוקח לעשות אף הד' דברים, להיכא דצריכים לדמים לבנות ביכנס"ס אחר או לקדושה אחרת דאז נשאר עליו קדושת דמים והוי מחמת זה עדיין קדושה בגופו שצריך חילול, ואף לאחר שיתחלל ישאר עליו קצת קדושה באיסור דברים וכדומה. ע"כ. ועפ"ז התיר באג"מ או"ח ח"ג (סי' כח) למכור בית כנסת הנמצא במקום שעקרו משם היהודים למקום אחר ובנו שם ביכנס"ס חדש, ובריוני הנכרים משברים את חלונות ביהכנס"ס הישן וכל מה שיכולים לשבר, ואין ביכולת מעט היהודים שנותרו שם לתקן שוב ושוב. וכתב שלאחר שיפסיקו להתפלל שם יהיו רשאים למוכרו. וכיון שכבר ישנו לביהכנס"ס החדש ואין צריכין למעות לדבר קדושה, רשאים למוכרו אף להד' דברים. וכתב, וממילא גם לבית תיפלה (כנידון השאלה שם) אין בידינו לאסור, דאף שהוא מאוס יותר, לא מצינו עכ"פ חילוק לדינא. וטוב יותר למכור ע"י בראקער נכרי. ע"כ. וע"ע באג"מ או"ח ח"א (סי' נ) שהתיר בכעין זה למכור ביכנס"ס לאחר שיפסיקו להתפלל בו, אע"פ שיעשה בית תיפלה של נכרים. ואפ"ל שצריכין להשתמש במעות לצורך בניית ביכנס"ס חדש, מטעם אחר השייך בעובדא דהתם (שאינן קדושת ביהכנס"ס חלה על זכות הבנק וכו'). ועיי"ש שכתב ומה שהקונים לא יכניסו שם צלמים ותמונות ודאי עדיף מלמכור לאלו המכניסים. אבל גם זה נחשב דבר מאוס כמו הד' דברים. ורק מטעמים שביארתי יכולים למכור. וג"כ אין להתיר אלא בשביל צורך הגדול הזה. ע"כ.

ולכאוף יש להעיר בזה מכעין מש"כ החת"ס בתשו' (או"ח ס"ס לא) שאפילו אם נאמר שמעיקר הדין מותר למכור בית כנסת שאין מתפללים בו וכמש"כ המג"א הנ"ל, מ"מ יש לאסור למוכרו משום חילול ה', כיון שאומות העולם מקפידים לכבד מקום המיועד לתפילתם, וכמש"כ המג"א סי' רמד בדין בנין בשבת ע"י עכו"ם. ע"כ. ובשו"ת יבי"א ח"ד (סי' כד אות ד) מנה כמה אחרונים שהסכימו לזה. ואע"פ ששוב הביא כמה אחרונים שחלקו על החת"ס ושבשו"ת מהרש"ג כתב שבמכירה ע"פ ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר גם החת"ס יודה להקל, עיי"ש, מ"מ בנידון דידן והאג"מ שבית ה' יהפוך ח"ו לבית תיפלת עובדי עבודה זרה, שפחה כי תירש גבירתה, אף שאין מכניסין שם צלמים, אפשר וכן מסתבר דכו"ע יודו לאסור לפי שאין לך חילול ה' גדול מזה שיהו הכל מצביעין ואומרים איכה היתה וכו', והרי זה להם כעדות לעילוי ונצחון יראתם.

אשר ע"כ נראה לענ"ד שאם יכולים למכור בפחות משוויו לאחרים אשר לא יעשוהו בית תיפלת עובדי ע"ז, ימכרוהו בפחות אע"פ שזקוקים למעות לצרכי מצוה. שחסרון מעות המצוה עדיף מחילול שם

שמים. ואם אין קונה אפילו בפחות משוויו מלבד אותם החפצים בו לעשותו בית תיפלתם, אם הוא במקום הנשמר עדיף שינעלוהו היטב וישאר במעלתו עד אשר יימצא קונה. ואם נמצא במקום שעלולים לפורצו ולהופכו למאורת פריצים וסמים, וכפי השמועה שהגיעה שיש לחשוש לזה, ילחימו דלתותיו ואפי' יאטמו פתחיו בלבנים עד אשר יימצא קונה. שטוב לה לגבירה שתשב כאבלה מאשר יחללוה זרים, עד יראה ה' בעוני עמו ויתקיים בנו אשר הובטחנו (מגילה כט.). עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל בב"א. הנלע"ד כתבתי והי"ת יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה אמן.

סימן ג

אם מותר לעבוד לפרנסתו לפני קריאת שמע ותפילה של ערבית

ביתר ת"ו. אור ליום ה' כ"א בכסלו תשנ"ה לפ"ק.

נשאלתי אם מותר לעבוד בנקיון חדרים מדרגות לאחר שהגיע זמן ק"ש ותפילה של ערבית, קודם שיתפלל.

תשובה: במשנה שבת (ט:) "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל. לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו אין מפסיקין". ובגמ' "מאימתי התחלת אכילה רב אמר וכו' ור' חנינא אמר משיתיר חגורה ולא פליגי וכו' אמר אביי הני חברין בבלאי למאן דאמר תפילת ערבית רשות כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה. ולמ"ד חובה מטרחינן ליה, והא תפילת מנחה דלכו"ע חובה היא ותנן אם התחילו אין מפסיקין ואמר ר' חנינא משיתיר חגורו, התם לא שכיחא שכרות הכא שכיחא שכרות. אי נמי במנחה כיון דקביעא לה זימנא מירתת ולא אתי למפשע וכו'". ע"כ. ומבואר שכל האמור במשנה שאסור לעשותו סמוך למנחה אסור גם סמוך לערבית. ואדרבה למ"ד תפילת ערבית חובה חמור דין תפילת ערבית מדין תפילת מנחה לענין אם צריך להפסיק. (ועי' בהרא"ש שם אות י"ט דהאידינא נהוג עלמא בתפילת ערבית מנהג חובה וכו' וכ"פ בשו"ע (סי' רלה ס"ב) שאם התחיל לאכול מפסיק).

ב. עוד איתא בגמ' ברכות (ד:), "תניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה. אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לביהכנ"ס אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה". ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה וקורא) כתבו, "מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן ק"ש של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל". עכ"ל. ובבית יוסף סי' רל"ה (ד"ה ומ"ש רבינו) כתב שמדברי התוס' משמע דלא אסר אלא לאכול, אבל אם רוצה להמתין מלקרות רשאי. וכתב עוד וז"ל "וגם הרשב"א דקדק שם (ט' ד"ה ובני ר"ג) דאפילו לכתחילה יכול להתעכב מלקרות עד שעה הסמוכה לעלות השחר. ואפילו לרבנן וכו' אבל אילו רצה להתעכב לקרות ולשנות ולהתעסק במלאכתו עד חצות רשאי. והא דתניא חכמים עשו סייג וכו' דוקא אוכל ואישן קאמר דלא, כדי שלא יבוא לידי פשיעה ואפילו רבן גמליאל מודה וכו' ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לקריאת שמע דאורייתא כדמשמע בפ"ק דשבת (ט:) והוא הדין לכל השנויים שם בכניסה למרחץ ובישיבה לפני הספר, הא לשאר דברים לא. שלא מצינו שחייבו בשום מקום להתפלל תפילת הערב משעה שנכנס בתוך זמנו אלא שלא יתחיל במלאכות המביאות לידי פשיעה". עכ"ל הב"י בשם הרשב"א.

והנה אף שלענין לכתחילה קיי"ל כדעת הרי"ף והרמב"ם שלכתחילה אין להתעכב כלל, ועם צאת הכוכבים יקרא ק"ש, וכמ"פ מרן ז"ל בסי' רלה (ס"ג) וז"ל, "לכתחילה צריך לקרות מיד בצאת הכוכבים", מ"מ איסורא מיהא ליכא ובמקום צורך ובפרט צורך גדול י"ל שאף הרי"ף והרמב"ם מודים שמעיקר הדין מותר לעשות שאר מלאכות שאינם שנויים במשנה לפי שאינם מביאים לידי פשיעה.

ג. והנה במגן אברהם (סי' רלב ס"ק ו) לאחר שכתב הטעם שלא יסתפר סמוך למנחה שמא ישבר הזוג, ולא יכנס למרחץ שמא יתעלף, ולא לבורסקי שמא יראה שנתקלקלו העורות ויהיה טרוד בצערו ולא יתפלל, כתב, "ומשמע שהוא הדין לכל מלאכה או חשבון כיצא בזה". ע"כ. ומבואר שסובר דהני מלאכות לאו דוקא הן אלא הן וכל כיצא בהן בכלל. והיינו שהתנא דמתניתין נקט כמה סוגי מלאכות שהן דוגמאות לסוגי עיכובים העלולים לבוא מחמתן, והוא הדין לכל כיצא בהן. שהתספורת דוגמא לסוג מלאכה שכאשר מתקלקל הכלי שמשמש בו במלאכתו אינו מפסיק מלאכתו והולך אלא שוהה עד שיתקנו או ישיג אחר ויסיים מלאכתו. והמרחץ דוגמא למלאכה שעלול להנזק בה גופו נזק שעד שייחלץ ממנו יפסיד התפילה. והבורסקי דוגמא למלאכה ששכיח בה הקלקול במדה מסויימת ושם תתקלקל יצטער כ"כ עד שעלול להטרד בצערו ולא להתפלל. (והנה כן פירש"י בורסקי. אבל במאירי שם כתב "והטעם במניעת כניסת בית העיבוד שמא יראה בהם שום פסידא וישלח ידו להניעם וימשך במלאכתו ותעבור שעת התפילה". ע"כ) ומבואר שכל מלאכה שאין לחוש שיטרד בה עד שיפסיד תפילתו, שרי. ומש"כ המג"א דה"ה לכל מלאכה "או חשבון" כיצ"ב, נראית כוונתו כעין שכתב המאירי (שבת ט: ד"ה ושמא) וז"ל, "קצת מפרשים כתבו שלא נאסרה מלאכה בחול מזמן הסמוך למנחה גדולה אלא במלאכות שאין רגילות לעשותן לחצאין, כגון התספורת או הבורסקי. שמאחר שאתה חושש על הפסד עורות היאך יפסיק וכריסו בין שיניו. ועוד שדרכו ללבוש בגדים צואים באותה שעה עד שישלים וירחץ רגליו וילבש בגדים הרגילים לו, ואיך יפסיק על מנת לחזור לאלתר לסורו. וכן לדין קשה לו לזוז בעוד שטענתו בידו ועדיו מזומנים לו. וכן כל כיצא בו. אבל תפירה וכתיבה ושאר דברים שאדם רגיל להסתלק מהן לחצי שיעור, מתחיל, וכשיגיע זמן תפילה מפסיק". עכ"ל. ובדרך זו יש לפרש נמי כוונת המג"א שהואיל שכשמחשב חשבון אין דרך להפסיק באמצע, לבל יצטרך לשוב ולחשב הכל מתחילה, אסור להתחיל לחשב חשבון כזה סמוך למנחה. וה"ה סמוך לערבית.

והנה בשטיפת חדרי מדרגות אין דרך להפסיק באמצע השטיפה. שאם יפסיק יטנפו העוברים ושבים את שכבר שטף ויצטרך לשוב ולשטוף, וגם לפי שחושש ממעסיקיו שיקפידו שעזב השטיפה באמצעה והלך לאיזה זמן. ובפרט שאומר השואל שלובש בגדים המיוחדים לשטיפה והוי ממש כדברי המאירי הנ"ל. ואף בשטיפה שאינה אורכת זמן רב, מ"מ הרי גם בתספורת וכדו' שאינה אורכת זמן רב אסרו שמא יתרחש קלקול כשבירת הזוג, והיות ואין דרך לעזוב מלאכה זו באמצעה ייטרד עד שיתקן ואדהכי והכי יעבור זמן תפילה. והכא נמי אפשר שיש לחוש לקלקול בלתי צפוי שיעכבוהו כשבירת מקלות השטיפה וכדומה. ודוחק לחלק דשבירת הזוג בזמנם היה שכיח יותר, דהאי מנא לן. והיות ואין דרך לעזוב עבודה זו באמצעה, יש לחוש שמא יתעכב ויעבור זמן תפילה. אמנם אם היה לנו לחוש רק מצד שבירת כליו, אם יכול להשיג בקל כלים אחרים מדיירי הבית וכדו' היה מקום להקל ע"פ מש"כ המג"א (סי' רלב ס"ק ג) שאם יש לו ב' או ג' זוגים אפשר דשרי. אמנם באליהו רבה מפקפק בזה (והביאו בשעה"צ סי' רלב ס"ק ג). ואף המג"א לא כתבו אלא בלשון אפשר. וגם הכא שאני מכמה זוגים שאצלו, לפי שתלוי בהסכמת האחרים לתת לו, אם לא שהסכימו מראש והמסכימים מצויים בבתיים. ובפרט דבנידון דידן יש לחוש לקלקולים נוספים מצויים יותר כגון שיעבור מישהו שם ויטנף הרבה עד שיצטרך לחזור על מלאכתו או ישפך משהו ושאר קלקולים שיעכבוהו יותר משתכנן, ויעבור זמן תפילה.

ד. ואולם הנה בב"ח (ס"ס רלב ד"ה והתחלת) כתב וז"ל, "ובמהרי"ל ריש הלכות שבת כתב הא דאנו נוהגים בער"ש דרוחצין ומגלחין סמוך למנחה סמכין על מה שיש לנו שעה קבוע לתפילת המנחה בכל יום עכ"ל. נראה דרצונו לומר דיש לנו שעה קבועה שקורין העם לביהכנ"ס ולא חיישינן שמא יפשע. וכה"ג כתב מהרי"ו בהלכות פסח (בתשובות סי' קצג) והאריך בזה וכתב וז"ל "ועוד שהשמש מדכיר". והביא ראיה מפרק הדר (עירובין סה) דרב ששת מסר שינתיה לשמעיה, ופירש"י "אמר לו הניחני לישן מעט וכשיגיע זמן תפילה הקיצני". עכ"ל הב"ח. וק"ק דמנא ליה שהמהרי"ל התיר רק באופן שקורין העם לתפילה, ולא די בעצם השעה הקבועה לציבור, שהשעה מחייבתו להגיע לתפילה ולא לסמוך שלאחר שיסיים עיסוקו יתפלל. ואדרבה מדברי מהרי"ו שהביא משמע דהא דהשמש מדכיר הוא תוספת להיתר השעה הקבועה, שכתב "ועוד" שהשמש מדכיר. וכן משמע במג"א שם (ס"ק ח) וז"ל, "כתב מהרי"ו הלכות פסח ונראה לי שהוא הדין מי שלא התפלל ערבית עם הציבור אסור במלאכה ובלימוד עד שיתפלל כדאמרינן פ"ק דברכות ואוכל קימעה וכו'. אבל בשחרית כיון שהציבור מתפלל לא חיישינן שמא יפשע. ומהאי טעמא נהגו לאכול אחר זמן מנחה קטנה. ועוד שהשמש מזכיר וקורא לביהכנ"ס. אבל במקום שאין שם מנין אסור ללמוד בשחרית קדם שיתפלל". עכ"ל. (והנה ממש"כ מהרי"ו אסור במלאכה ובלימוד כדאמרינן פ"ק דברכות משמע שאסור כל מלאכה וכמש"כ בביאה"ל סי' רלב ד"ה לבורסקי. אמנם אפשר שנתכוין למלאכה שבמשנה. ומ"מ לית לן למישבך דברי הרשב"א והמאירי שהתירו כנגד ספק דעת מהרי"ו. ואף מהמג"א מוכח שלא אסר כל מלאכה וגם בביאה"ל שם סיים שיש לסמוך להקל במקום צורך). ומבואר שסוברים המהרי"ו והמג"א שהביאו, שיש לחלק בין אם יש זמן קבוע לציבור להתפלל דלא חיישינן שמא יפשע, ובין היכא שהפסיד את התפילה עם הציבור וצריך להתפלל ביחידות דבזה חיישינן שמא ידחה שוב ושוב את תפילתו באומרו יש לי זמן, ולבסוף לא יתפלל. וה"ה אם אין זמן קבוע לציבור להתפלל. ואע"פ שמהרי"ו לא הזכיר כמהרי"ל שעה קבועה לציבור אלא רק שהציבור מתפלל, על כרחך עיקר טעם היתרו הוא משום השעה הקבועה לציבור, והתפילה בציבור הוא סיבת השעה הקבועה. שאם די שיש שם תפילה בציבור ללא שעה קבועה אלא בכמה וכמה מניינים בזה אחר זה, כנהוג בשטיבל, עדיין יש לחוש שידחה היחיד תפילתו עוד ועוד מתוך שיסמוך על התפילה הבאה בציבור, עד שיפסיד התפילה. אלא ע"כ ר"ל שכשיש לציבור שעה קבועה לתפילה, קביעות השעה דוחקתו לסדר זמנו וענייניו ולהגיע לתפילה. ורק טוב שיעמיד שומר וכעין שכתב המהרי"ו בלשון 'ועוד' שהשמש מזכיר. ונראה דהני מילי כשרגיל להתפלל עם ציבור זה, אבל אם רגיל להתפלל במנין מוקדם, ורק עתה רוצה להתפלל במנין מאוחר משום שמבקש לעסוק במלאכתו, יש לחשוש שמא ייטרד במלאכתו ותעבור השעה כיון שאינו מורגל להיות דרוך לזכור להתפלל באותה שעה. אלא ככהאי גוונא חובה עליו למנות שומר שיזכירנו להתפלל. ולפ"ז מקום שיש בו מנין נוסף שמתפללים ערבית בציבור בשעה קבועה, אפילו היא שעה מאוחרת בלילה אפשר להקל לעשות מלאכה ואפילו היא מאותן המלאכות הכתובין במשנה, ובלבד שיעמיד שומר.

ועל כרחך על השעה הקבועה לציבור סמכין שאוכלים בצהריים אע"ג דאזלינן בתר דעת מרן השו"ע והוא ז"ל פסק בסימן רלב סעיף ב דסעודה היינו אפילו סעודה קטנה, ומנחה היינו מנחה גדולה. ונמצא סמוך למנחה הוא חצות היום, שהוא חצי שעה קודם זמן מנחה גדולה. ובימינו מצוי הוא מאד אצל רוב העולם, וכן בכל הישיבות הקדו', שאוכלים לאחר חצות היום קודם שיתפללו מנחה ואין פוצה פה ומצפצף. ועל כרחך שסומכים על השעה הקבועה לתפילה בציבור. ומ"מ ראוי להעמיד שומר שיזכיר וכעין שכתב מהרי"ו מהא דרב ששת מסר שינתיה לשמעיה.

בסיכום: המלאכות המוזכרות במשנה שאסור לעשותן סמוך למנחה (וה"ה סמוך לערבית) לאו דוקא הן, אלא הן וכל שכמותן. לפיכך כל מלאכה שעלול להיווצר בשעת עשייתה קלקול המעכב, והיא מלאכה שאין דרך להפסיק באמצעה ולשוב אליה לאחר זמן, אסור להתחיל בה סמוך למנחה או לערבית (וסמוך לשחרית בלא"ה אסור להתעסק בצרכיו כמבואר בשו"ע סימן פט סעיף ג). ועי' לעיל באות ג' עוד סוגי מלאכות האסורות. וסמוך היינו חצי שעה קודם. ולדין דאזלינן בתר דעת מרן הש"ע, מנחה היינו מנחה גדולה כדאיתא בסימן רלב סעיף ב. ונמצא שאסור לעשות מלאכות אלו וכיוצא בהן מחצות היום ואילך עד שיתפלל מנחה. ואולם הני מילי כשאין לו שעה קבועה לתפילה בציבור שהוא רגיל להתפלל עמהם, אבל אם יש לו שעה קבועה לתפילה בציבור שרגיל להתפלל עמהם, מותר לאכול ולעשות כל מלאכה דלא חיישינן שמא יפשע. ומ"מ ראוי שימנה שומר שיזכירו להתפלל. ואם לרגל מלאכתו מבקש להתפלל הפעם בשעה מאוחרת בציבור שיש להם שעה קבועה, אך אינו רגיל להתפלל עמהם, אין להקל אלא על ידי שומר שיזכירנו סמוך לאותה שעה. ונראה שדין שעון מעורר כדין שומר, ואולי עדיף ממנו, שזה קלקולו מצוי וזה אין קלקולו מצוי. והמתפלל במקום שמתפללים בו מניינים רבים בזה אחר זה, הוי כאין שעה קבועה לתפילה בציבור, וצריך שומר. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

סימן ד

בדבר מה שנהגו רבים לכרוע בענייתם לברכו, אם אין בזה משום מוסיף על הכריעות שתיקנו חכמים.

בס"ד. כ"ז ניסן תשנ"ט לפ"ק.

שאלה: בדבר המנהג שנוהגים רבים לכרוע באמירת ברכו כשעונים ברוך ה' המבורך לעולם ועד, אע"פ שלא הוזכרה כריעה זו בשום מקום בהלכה. אם יש להמנע מלעשות כן מטעם שאין לכרוע אלא במקום שתיקנו חכמים וכמש"כ בש"ע סי' רפ"א.

תשובה: בגמ' ברכות (לד.) תנו רבנן אלו ברכות שאדם שוחה בהן. באבות תחילה וסוף בהודאה תחילה וסוף. ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה. ובתוס' שם (ד"ה מלמדין) וא"ת וישחה ומה בכך ויש לומר שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים. וכתבו עוד דחיישינן ליוהרא. ע"כ. וכעין זה כתב רבינו יונה דחיישינן ליוהרא שמחזיק עצמו כאדם כשר יותר משאר הציבור אי נמי מפני שנראה סותר תקנת חכמים ופורש ממה שציבור עושים. עכ"ל. ומשמע מהגמ' שבאמצע הברכה רשאי לשחות וכ"כ רבינו יונה שם וביאר הטעם שדוקא כששוחה בתחילת וסוף הברכה שדומה לתקנת חכמים באבות ובהודאה הוא שנראה כמוסיף על מה שתיקנו חכמים אבל באמצע הברכה שאינו דומה לתקנת חכמים אינו נראה כמוסיף על תקנתם ומותר. וסיים, ומזה הטעם נוהגין בראש השנה וביום הכיפורים לשחות בזוכרנו ובמי כמוך. ע"כ. ומ"מ אין ללמוד מכאן שהוא הדין להתיר כל שחיה שאיננה בתפילת י"ח ומשום שאינה דומה לתקנת חכמים, שהרי בסוף פרק אין עומדין (לד:) איתא הכורע בהודאה שבהלל (הוודו לה' כי טוב) ובהודאה שבברכת המזון (על הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך) הרי זה מגונה. ומכאן למד רבינו ירוחם בנתיב יא (ח"ג סד ע"ג) שהכורע כשאומר בתפילת נשמת וכל קומה לפניך תשתחוה הרי הוא מגונה. עיי"ש. וכ"כ רבינו יונה על דברי הגמ' וז"ל ומכאן נראה שהמנהג שנוהגים קצת בני אדם לשחות כשאומרים בנשמת כל חי ולך לבדך אנחנו מודים אינו נכון שהרי נראה בכאן ששאר כריעות אין לו לכרוע אלא אותם שתיקנו חכמים. ומה שהזכיר הודאה דהלל וברכת המזון בלבד ולא הזכיר הודאה של נשמת כל חי מפני שאין אמירת נשמת כל חי מבורר כמו הלל וברכת

המזון אלא מנהג הגאונים לפיכך לא הזכיר אלא אלו אבל הוא הדין לכל שאר הודאות שאין כורעין בהם אלא בהודאה של תפילה בלבד. והובאו דבריהם בקצרה בבית יוסף סי' קיג. וכן פסק בש"ע שם (ס"ד) וז"ל, הכורע בוכל קומה לפניך תשתחוה או בולך לבדך אנחנו מודים או בהודאה דהלל וברכת המזון הרי זה מגונה. ושב וכתב בס' רפא (ס"א) וז"ל אין לשחות בולך אנחנו מודים. שאין לשחות אלא במקום שאמרו חכמים.

ב. ומ"מ ממש"כ רבינו יונה בסוף דבריו שאין כורעין "בשאר הודאות" אלא בהודאה של תפילה בלבד משמע שדוקא בהודאות אין לכרוע משום דדמי להודאה של תפילה שתיקנו חכמים לכרוע בו. וכטעם שכתב לעיל שאין לכרוע בתחילת ובסוף הברכות משום דדמי לתקנת חכמים באבות ובהודאה שתיקנו לכרוע בתחילתן ובסופן אבל באמצע הברכה שרי לכרוע כיון שלא דמי. והרי דס"ל שלא כל כריעה אסורה אלא רק במקומות דדמו למקומות שתיקנו חכמים, או מצד תוכן הדברים שכורע בהם כהודאות (וה"ה אבות), או מצד מקום הכריעות כתחילת וסוף הברכות. ולפ"ז יש לומר שכל שכורע שלא בתפלת י"ח ואיננו הודאה דלא דמי כלל לתקנת חכמים וכגון באמירת ברכו, שהוא ברכה דרך שבח ולא דרך הודאה, שרי (ואפשר שאפילו היה דרך הודאה, כיון שאיננו לשון הודאה לא דמי לתקנת חכמים ושרי. וכן מסתבר). וכן כתב הכל בו (סי' ה) להדיא שכשאומר ברכו כורע. וכן כתב במחזור ויטרי (סי' קסו דף ע"ח ד"ה והוא רחום). ואף אם נבאר דבריהם דהיינו דווקא בשליח ציבור בעת שאומר ברכו, הרי עכ"פ נמצינו למדים שאמירת ברכו איננה בכלל אותם שאמרו שהכורע בהם הרי זה מגונה, וא"כ ה"ה בציבור בשעה שעונה ברוך ה' המבורך וכו'. ועיין עוד במה שכתב בשיטה מקובצת (ברכות לד: ד"ה ההיא) שאפילו לשון הודאה, אם אינו דבר שקבעו חכמים ואינו חייב לאומרו, אלא מנהג הגאונים וכגון לך לבדך אנחנו מודים שבנשמת כל חי, רשאי לכרוע בו. (ודלא כרבינו ירוחם ורבינו יונה הנזכרים לעיל שאסרו לכרוע בנשמת וכתב רבינו יונה טעם זה שאינו אלא תקנת הגאונים רק להסביר מפני מה לא נכתב בגמ' אע"פ שדינו שוה להלל ולברכהמ"ז) וביאר לפי זה מה שמצינו בר' עקיבא שאמרו עליו כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מפני השתחוות וכריעות. לפי שדוקא בהודאות שקבעו חכמים אינו רשאי לכרוע אבל אם בא לחדש ולומר תחנונים הרשות בידו לשחות כמה פעמים וכו' עקיבא.

ג. איברא שבש"ע שם (סי' קיג ס"ג) כתב עוד שהכורע בוכל קומה לפניך תשתחוה הרי זה מגונה. ומקורו בדברי רבינו ירוחם הנ"ל המובא בבית יוסף שם. והרי שאע"פ שאינו לשון הודאה ואינו בתחילת וסוף ברכה אמר שהרי זה מגונה. ומה נשתנה ברכו מזה. אמנם בט"ז (סי' קיג סק"ד) הקשה אמאי לא תהיה הכריעה בנשמת כמו הכריעה באמצע ברכה דשרי. ותירץ שתבת מודים יש לו ב' פירושים. האחד דרך שבח והלל (כמו הודו לה' כי טוב) והשני דרך הכנעה (כמו מודה בצדקת חברו). וכל שהוא הודאה דרך שבח כגון הודו לה' כי טוב שבהלל, ולך לבדך אנחנו מודים שבנשמת, אסור לכרוע בו. ומה שכתב בש"ע שהאומר וכל קומה לפניך תשתחוה הרי זה מגונה אע"פ שזה ודאי לשון הכנעה, היינו משום שאינו אומר על עצמו אלא על כל העולם אומר שישתחוו לפניך ית'. אבל אם אומר ואנחנו כורעים ומשתחוים היינו על עצמנו והוא דרך הכנעה אין גנות במה שכורע. וזהו שמצינו בר' עקיבא שהיה כורע ומשתחוה פעמים הרבה בתפילתו, וכתבו הפוסקים דהיינו לאחר שסיים י"ח ברכות וכלל בידינו כל שאינו בי"ח יכול לכרוע ולהשתחוות כרצונו דהיינו במקום שמתפלל על עצמו והוא הכורע ומשתחוה. עכת"ד. (ועי' במש"כ בלבושי שרד שם). ונמצא לדבריו שאין חייבים לפרש טעם אחד בכל ה'הרי זה מגונה' דקאמר בש"ע. אלא יש שטעם משום דדמו לתקנת חכמים ויש שטעמו שכיון שעל אחרים הוא אומר אין ראוי שיהא הוא משתחוה באותה שעה. וא"כ באמירת ברכו שאי בו חד מהני טעמי שפיר דמי לכרוע בו.

ד. אמנם בספר אור לציון (ח"ב פ"ה תשובה יג) כתב שאין לציבור לכרוע ואף לא להניע ראשו כשעונה לברכו. ורק שליח הציבור כורע באמירת ברכו וזוקף באמירת השם. וביאר הטעם שכיון שבברכו לא נתקנה כריעה, אסור לכרוע. וכמבואר בש"ע סי' רפא שאין לכרוע אלא במקום שאמרו חכמים. וכ"כ בש"ע סי' קיג שאם כורע הרי זה מגונה והטעם הוא שנראה כמזלזל, שכורע על כל דבר. וכן מנהג בני ספרד שלא לכרוע כלל בברכו. ומטעם זה אין לכרוע ג"כ כשמזמנים בברכת המזון, והשליח ציבור בברכת מעין שבע, ובאמירת ברוך שמיה כשאומר דסגידנא קמיה. ומ"מ מותר לכרוע בהוצאת ספר תורה וכמבואר בש"ע סי' קלד ס"ב. וצריך לומר שהיתה תקנה לכרוע שם וכמו בעלינו לשבח שכורעים בשעה שאומרים ואנחנו משתחוים. (וע"ש במה שכתב שם ע"פ דברי המג"א בס"י נא סק"ח שאפשר שנענוע הראש אינו בכלל האיסור. ומ"מ העלה שהטוב ביותר שלא יניע ראשו כלל) ורק שליח הציבור כורע כשאומר ברכו כמבואר במחזור ויטרי ובכל בו. עכת"ד. וכדבריו כתב בספר ילקוט יוסף (שארית יוסף ח"ב סי' נז ס"ד וס"ח) עיי"ש. והנה מה שהעלה בספר אור לציון ככלל נקוט שבמקום שלא נתקנה כריעה אסור לכרוע ותמך יתדותיו על דברי מרן הש"ע בס"י רפא שאין לכרוע אלא במקום שאמרו חכמים, הגם שפשט לשון הש"ע כך מורה, על כרחין צ"ל שאין כוונת הש"ע לאסור כריעה אלא רק במקום דדמי לתקנת חכמים. חדא, שהרי בש"ע עצמו התיר לכרוע באמצע הברכה וכמבואר בס"י קיג ס"א, אע"פ שלא תיקנו שם חכמים כריעה. ועוד, שהרי מקור דברי הש"ע בס"י רפא הוא בדברי רבינו יונה שכתב לשון זה ממש וכמובא בבית יוסף שם. והרי רבנו יונה פירש בסוף דבריו שם את כוונתו וכתב ש"בכל הודאות" אין כורעין בהם ולא כתב שבכל המקומות שלא תיקנו כריעה אין כורעין בהם. ויותר פירש סברתו להדיא במש"כ גבי כריעות שבאמצע הברכות וכמו שנתבאר כל זה בתחילת דברינו שדווקא במאי דדמי לתקנת חכמים אין לכרוע. ומה שביאר באור לציון הטעם שאין לכרוע אלא במקום שתיקנו חכמים משום שנראה כמזלזל במה שכורע על כל דבר, לענ"ד אינו מחוור חדא שא"כ היאך כרע ר' עקיבא במקומות שלא תיקנו חכמים וכן יקשה מכריעות באמצע הברכות דשרי וכנזכר, ועוד שבטעם הדבר שאין לכרוע בתחילת וסוף הברכות כתבו התוס' ורבינו יונה דמיחזי כיוהרא ושללא יבוא לעקור תקנת חכמים שיאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה. ואמאי לא הזכירו טעם זה שנראה כמזלזל במה שמרבה בכריעות וכורע על כל דבר. ועל כרחך משום שמכריעות והשתחויות ר' עקיבא ומשאר מקומות שמותר לכרוע אע"פ שאינו במקום שתיקנו חכמים מוכח שאין בזה זלזול. ורק הכורע במקום דדמי לתקנת חכמים מחזי כיוהרא או שנראה סותר תקנת חכמים ופירש ממה שהציבור עושים ע"י שמוסיף מעצמו תקנות כתקנות חכמים. ולפי זה אתי נמי שפיר מש"כ בש"ע סי' קלד ס"ב שמותר לכרוע בהוצאת ספר תורה, וכן המנהג שנוהגים לכרוע בעלינו לשבח כשאומרים ואנחנו משתחוים. ואין צריך להדחק ולומר שהיתה תקנה לכרוע שם וכמש"כ באור לציון, מה שלא מצינו כתוב שתיקנו כן. (היינו ב'אנחנו מודים' בעלינו לשבח. אבל בהוצאת ס"ת מבואר כן במסכת סופרים פי"ד הי"ב והי"ד וז"ל כשמוציאין ס"ת אומר וכו' מיד גולל ס"ת עד שלשה דפין ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם וכו' שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וכו'). והלום ראיתי בספר ערוך השלחן (סי' קיג אות ה ואות ו) שהקשה היאך אנו כורעים בעלינו לשבח ובעבודת יוה"כ ועוד ובתוך דברי תשובתו כתב אבל מי שכורע באיזה מקומות של שבחים וכו' או בברכו או שנתלהב לבו בתפילתו הרי זה משובח. עיי"ש.

ה. ומש"כ באור לציון שם שמנהג בני ספרד שלא לכרוע כאשר עונים לברכו, הנה על פי הנראה היום בכל המקומות המנהג גם אצל בני ספרד לכרוע. אמנם בספר שארית יוסף (ח"ב עמ' קח) העיד שמנהג אביו מרן הגר"ע יוסף שליט"א שלא לכרוע בעת עניית ברוך ה' וכו'. עיי"ש. ומנהג האשכנזים משמע שמאז ומעולם נהגו כן. וכ"כ בשו"ת זכר יהוסף (סי' ז) שמנהג העולם לכרוע בברכו. וכ"כ בספר מגן גיבורים (אלף המגן סי' קיג ס"ק) וז"ל ובברכו נהגו לשחות, ולא מצינו סמך לזה. ועוד כתב (אלף המגן ס"ק ח) בשם הרש"ל

בביאורי סמ"ג ש'ברוך' הוא לשון 'ברך' לך תכרע. והוסיף מגן הגיבורים ומזה נראה סמך קצת לכרוע בברכו. ע"כ. וע"ע בביאור הלכה (סי' קיג ד"ה הכורע) שיש למנהג שנהגו העולם לכרוע בברכו סמך מן המקרא בדברי הימים (א' פרק כט פסוק כ). וז"ל הפסוק שם: ויאמר דוד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם (והוא כש"ץ האומר ברכו את ה' המבורך). ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבותיהם ויקדו וישתחוו לה' ולמלך.

ו. אמנם הנוהג לכרוע, מהיות טוב עדיף שיישאר יושב ורק ישחה מעט בראשו, ולא יקום ולא יכרע גופו. שזה אפשר שאינו בכלל מה שאמרו שהבא לשחות בסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה. וכמש"כ במגן אברהם ליישב הא דאיתא במהר"ל (הל' תפלה דף צא) שכשהיה אומר ולירושלים וכן כשהיה אומר בונה ירושלים היה משתחוה למזרח. והרמ"א בדרכי משה (סי' קיג ס"ק א) השיגו שאין נכון לעשות כן שהרי אסור לכרוע בסוף ברכה שאינה אבות והודאה. וכתב ע"ז המגן אברהם (סי' נא ס"ק ח) ואפשר דאין קפידא אלא כשמשתחוה מעומד. ע"כ. והניף ידו בשנית בסי' קיג (ס"ק ב) וז"ל, ומבאר טעמא אין לשחות בולירושלים או בבונה ירושלים דלא כמהר"ל. דרכי משה. ואפשר שישחה מעט. ע"כ. אמנם לענין סוף ברכה כתב בספר ישועות יעקב (סי' קי"ג ס"ק א) להוכיח שבזה אפילו לנענע ראשו אסור. עיי"ש ראייתו. ובניד"ד שפעמים מתפלל בבית כנסת שכל המתפללים שוחים באמירת ברכו, והוא אינו שוחה ונראה כאינו מצטרף להודאתם, ואם בן תורה הוא עוד יבואו עמי הארצות להתרעם שבני תורה אינם מדקדקים במצוות כמותם, לא יידעו ולא יבינו שלרוב מעלת דקדוקו בהלכה נוהג כן, בכל כהאי גוונא נראה עדיף שישחה מעט בעודו יושב ודי בזה.

ז. ומיהו הני מילי בענייני הצבור ברוך ה' וכו'. אבל שליח הציבור האומר ברכו כורע בברוך אתה וזוקף בשם. וכמש"כ במחזור אהלי יעקב (עמ' מט) בשם המחזור ויטרי והכל בו ושכן מבואר בספרי המקובלים הקדמונים, במערכת האלהות ובספר הקנה. וכ"כ בסידור היעב"ץ ובאור לציון (שם) ובילקוט יוסף (שם) ועוד. וע"ע בשל"ה הקדוש (עניני תפלה דף פב ע"ג) ובספר בני ציון (ליכטמן, סי' קג אות ד) ובספר זה השלחן (ח"ג עמ' לג).

העולה מן האמור: אע"פ שלא תיקנו חכמים לכרוע בענייני הציבור לברכו, מעיקר הדין רשאי הציבור לכרוע באמירת ברוך ה' המבורך וכו' ואין בזה משום מוסיף על הכריעות שתיקנו חכמים. אמנם הנכון יותר שלא לקום ולכרוע אלא לכל היותר ישחה מעט כשהוא יושב. והמתפלל עם ציבור שנוהגים לכרוע, עדיף יותר שישחה בדרך זו ממה שלא יכרע כלל. ושליח הציבור צריך שיכרע כשאומר ברכו. ובכל זה הכורע כורע בברוך וזוקף בשם. וה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

סימן ה

לענין באיזה אופן צריכים הכהנים להגביה ידיהם בשעת נשיאת כפים

בס"ד. ערש"ק פר' פקודי תשנ"ה לפ"ק.

לכבוד ידידי האברך החשוב והנעלה

הר"ר נסים בן כהן שליט"א

בדבר שאלתו באיזה אופן צריכים הכהנים להגביה ידיהם בשעת נשיאת כפים, אם בגובה כתפיהם או בגובה ראשם. והיאך יהיו כפות ידיהם פרוסות, אם כלפי הקרקע או ממול פניהם או מצידי ראשם. והיאך יפרידו אצבעותיהם, ואם ידבקו גודליהם וכמו ששמע שכן מנהג יוצאי תימן אשר מדבקים גב ב' הגודלים

ורק מפרידים מקום הציפורניים זה מזה, או כמנהג יוצאי מרוקו שמדבקים גודליהם לגמרי זל"ז ומחשיבים הריח המועט הנשאר בהכרח בקצה הגודלים, לאחד האוירים. או שמא יש לנהוג בדרך אחרת. ע"כ תורף שאלתו.

תשובה: במשנה סוטה (לז:): איתא, ברכת כהנים כיצד וכו' במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן, ובמקדש על גבי ראשיהן (למעלה מראשיהם. מפני שמברכין את העם בשם המפורש, ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם. רש"י) חוץ מכהן גדול שאינו מגביה את ידו למעלה מן הציץ. ר' יהודה אומר אף כהן גדול מגביה ידיו למעלה מן הציץ שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. ע"כ. ולא פורש במשנה אם הא דבמדינה הכהנים נושאים ידיהן כנגד כתפיהן דוקא הוא ואינם רשאים להגביה ידיהם יותר מכנגד כתפיהן, או לאו דוקא ורק ר"ל שבמקדש חייבים להגביה ידיהם מעל ראשיהם ובמדינה רשאים גם כנגד כתפיהם. ונחלקו בזה קמאי. שהיראים (סי' טו) כתב שבמקדש שורה שכינה על ידיהם של כהנים, ונאה שתהא שריית שכינה למעלה מראשו. אבל במדינה, אין שריית שכינה על ידי כהנים, הלכך נושאים ידיהם כנגד כתפיהם. שמאחר שצריך נשיאות כפים, כענין זה נקרא דבר חשוב נשיאות דבר המקובל ונראה. דאילו למעלה מכתפיו נראה כשוטה בעמידתו וכתב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות נאות ע"כ. אבל הראב"ד (תמיד ספ"ז) כתב דבמדינה סגי כנגד כתפיהם אבל כל שכן אם יגביהם למעלה מראשיהם דשפיר דמי ע"כ. ועל' במש"כ לבאר מחלוקתם בפי' סביב ליראיו על היראים. וכדברי הראב"ד כתב היעב"ץ בספר מור וקציעה מדעת עצמו דכל כמה דמידלי לידיו טפי מעלי. ומה דאיתא במשנה דבמדינה נושאים ידיהם כנגד כתפיהם רק ר"ל שלא יהיה פחות מזה, דלמטה משיעור זה תו לא חשיבא הגבהה כלל. וכתב שכן נהגו הכהנים שלנו בפני גדולי הדור שמחזיקים ידיהם מעל כתפיהם תחת העינים ע"כ. אבל בספר חסד לאלפים (סי' קכח ס"ט) כתב וז"ל מגביהין ידיהן כנגד כתפותיהם ממש לא למעלה ולא למטה ע"כ. והוא כהיראים.

והרמב"ם (פי"ד מתפילה ה"ג) כתב "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין, בעת שיגיע שליח ציבור לעבודה, כשיאמר רצה כל הכהנים העומדים בביהכנ"ס נעקרין ממקומן והולכין ועולין לדוכן ועומדים שם פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם עד שישלים שליח ציבור ההודאה, ומחזירין פניהם כלפי העם ופושטין אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם ומתחילין יברכך". ע"כ. וכן הוא במאירי (סוטה שם) "והם מחזירין פניהם כלפי העם ופושטין אצבעותיהם ומגביהין ידיהם כנגד כתפותיהם". וכן כתבו הטור (סי' קכח) והש"ע (שם סי"ב). ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' ו) כתב שמסתימת לשון הרמב"ם והטור והש"ע שסתמו וכתבו שמגביהין ידיהם כנגד כתפיהם, משמע כוונתם שיעשה כן בדוקא לא למטה ולא למעלה. והביא עוד שכן מצא להרדב"ז בספר מצודת דוד (מצוה עח) שלא יגביהו ידיהם מעל כתפיהם ומבאר הטעם על דרך הסוד שאופן ההגבהה במקדש הוא רמז לג' עליונות שהם נקודות נעלמות וכו'. עיי"ש. ועיין עוד לקמן מנהג המקובלים בבית-אל ע"פ האר"י ז"ל.

ב. ולענין אם יהיו ידיהם ביושר דהיינו שיהיו זרועותיהם ישירות כנגד פניהם או שיהיו זרועותיהם כפופות ורק כפות ידיהם ואצבעותיהם פשוטות כנגד כתפיהם, הנה מלשון המשנה (סוטה לז:): 'נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן', ומלשון הרמב"ם (פי"ד מתפילה ה"ג) והמאירי (סוטה שם) שכתבו 'ופושטין אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם ומתחילין יברכך', קצת משמע דהיינו ביושר. אבל אינו מוכרח, דלשון נשיאה והגבהה אתי שפיר בין כך ובין כך. אבל מדברי הרא"ש במגילה (פ"ג סי' כא) שכתב "ומה שפושטין ידיהם, דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם, משמע שיהיו ידיו פשוטין. ומה שחולקין אצבעותיהם זהו לפי המדרש מציץ מן החרכים ששכינה למעלה מראשיהן ומציץ מבין חרכי אצבעותיהן. עכ"ל. משמע

דס"ל שהזרועות יהיו ישרים. דפירוש פשוטין היינו ישרים כידוע מכמה מקומות (ע"ל ראש השנה כו: הוריות ד. ועוד). וממה שכתב ללמוד מהפסוק וישא אהרן את ידיו אל העם שיהיו ידיו פשוטין, מוכח דס"ל שפשיטת ויישור הידים מתייחס לכל היד ולא רק לכפות הידים, שאל"כ מה הוכחה היא מאהרן שנשא ידיו להא דיש לפשוט את כפות הידים. ומשמע דס"ל שיהיו זרועותיו ביושר כנגד העם.

אמנם בש"ע אין הכרח לפרש כן. שאע"פ שכתב (בסי' קכח סי"ב) לשון פשיטת הידים כלשון הרא"ש "מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם וכו' ופושטים את ידיהם' וחולקים אצבעותיהם". ע"כ. על כרחך צ"ל דפושטים את ידיהם היינו פשוטין קפיצת ידיהם הסגורות כאגרוף, אבל זרועותיהם אפשר דס"ל שיהיו כפופות. שהרי כבר כתב מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם, ומהו שכתב שוב ופושטים את ידיהם. והו"ל לומר רק 'פושטים ידיהם כנגד כתפותיהם' שהוא נוסח הכולל הכל ולא לכפול הדבר במילים שונות. ועל כרחך שהסיפא אינו מתייחס לזרועות הידים אלא לכפות הידים. ועוד שאם פושטים ידיהם קאי אזרועות נמצא שהתעלם מדין פשוט הידים הקפוצות שנקטוהו כל הפוסקים. (והוא כעין מש"כ הרמב"ם אלא שהרמב"ם כתב הסדר בהיפך "ופושטין אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם"). וכן משמע שפירש הגר"א בביאורו ממש"כ על דברי הש"ע "ופושטים ידיהם, ל"ט ב' וערש"י ד"ה לכוף וכו'". עכ"ל הזכה. וז"ל רש"י בסוטה שם אהא דאיתא בגמ' אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם מן הציבור. "לכוף קשרי אצבעותיהם, שפושטין אצבעותיהם כשמברכין. ולאחר שגמרו סוגרין אגרוף שלהם כשאר בני אדם". עכ"ל רש"י. והרי שדעת רבינו הגר"א ז"ל לפרש שאע"פ שנקט בש"ע ברישא ופושטים "ידיהם" ובסיפא וחולקים "אצבעותיהם", ידיהם דהרישא היינו אצבעותיהם. ולזה נראית כונת הבית יוסף במה שכתב על מש"כ הטור ופושטין ידיהן, "זה פשוט". דהיינו מפני שפירש דר"ל שפושטין אצבעותיהן. דבזה י"ל דפשוט הוא שלא יברכו כשידיהם קמוצות כאגרוף אבל אם פירש דר"ל שלא יהיו זרועותיהם כפופות הא אין זה פשוט. וכן לכאו' יש לבאר דברי הטור (סי' קכח) שכתב ומגביהין ידיהן כנגד כתפיהן, ופושטין ידיהן, וחולקים אצבעותיהם ע"פ המדרש מציין מן החרכים. עכ"ל. ונמצא שאין הכרח בדברי מרן הש"ע לומר דס"ל שצריך שיהיו ידי הכהנים פשוטות לפנים דוקא בלא כיפוף. ונפק"מ אי פליג אדברי המקובלים וכדלקמן. אמנם בקיצור ש"ע סי' ק' ס"ט ובפסקי מהרי"ף הלכות נ"כ אות ד' קצת משמע דסבירא להו שצריך לפשוט הזרוע. אך עיי"ש דאפשר שאף הם נתכוונו לפישוט האצבעות ודו"ק.

והנה בשער הכוונות (עמ' מ דרוש ה) כתב שצריך הכהן לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה. ובספר תורת חכם (דף קנג ע"ב) הביא מה שהקשו המקובלים שבמשנה איתא במדינה כהנים נושאים ידיהם כנגד כתפיהם ועיי"ש מה שתירץ. ולכאו' בפשטות י"ל דאין הדברים סותרים. שהנה ז"ל שער הכוונות (עמ' מ דרוש ה) "וזה סוד טעם שצריך הכהן לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה כנזכר במשנה. וצריך להיזהר בזה להגביהם ממש כנגד ראשו וכו' וקיצור הענין הוא כי בהגביה הז"א שני זרועותיו למעלה, נמצאים ראשי אצבעותיו מכוונות משני צדדי ראשו בב' צדדי מוח הדעת שבו. אצבעות זרוע ימין מימין הדעת, ואצבעותיו השמאליות משמאל מוח הדעת וכו'". ע"כ. הרי שציין למשנה וכתב ששם איתא שיהיו כפיו כנגד ראשו. ור"ל שבמשנה הלשון נושאים "ידיהם" כנגד כתפיהם, וכשנושא זרועות ידיו כנגד כתפיו וכפות ידיו ואצבעותיו זקופות כלפי מעלה ופונות כף יד ימין מול כף יד שמאל, נמצאו כפות ידיו בגובה ראשו וכנגד ראשו. ולכן במשנה הלשון נושאים "ידיהם" כנגד כתפיהם, ובספר הכוונות הלשון צריך הכהן לישא "כפיו" כנגד ראשו. וזהו שכתב נמצאים "ראשי" אצבעותיו מכוונות בב' צדדי מוח וכו'. משום דבעינן שיהיו האצבעות זקופות מעלה. אלא שממש"כ שער הכוונות "נמצאים ראשי אצבעותיו מכוונות משני צדדי ראשו בב' צדדי מוח הדעת שבו. אצבעות זרוע ימין מימין הדעת, ואצבעותיו השמאליות

משמאל מוח הדעת", משמע שיהיו כפות ידיו סמוכות לצידי ראשו ממש, וזה בלתי אפשרי מבלי לכופף זרועות ידיו, וכשמכופף אין זרועות ידיו כנגד כתפותיו כמשמעות המשנה אלא מתחת כתפותיו. וש"ר מש"כ בזה בספר כף החיים ויובאו דבריו בסמוך.

אמנם הא דלשיטה זו בעינן שיהיו אצבעות הכהנים זקופות כלפי מעלה בשעת הברכה, הוא דלא כדעת הש"ע והחיי אדם והקיצור ש"ע ועוד דס"ל שיהיה תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים. ומקורם באורחות חיים והו"ד בבית יוסף.

ובחפשי בזה ראיתי בספר אור לציון (ח"ב פ"ח תשובה ב) שכתב ליישב דברי שער הכוונות, דהא דאיתא במשנה כנגד כתפותיהם "אינו ממש בגובה הכתף אלא הכוונה ממול הכתף. וכן כתוב בשער הכוונות שם ששני הידים צריכים להיות כנגד הראש ממש, דהיינו נמי כנגד פאת הראש עיי"ש, והוא מול הכתף. וכן מה שכתוב במשנה שבמקדש היו מגביהים כנגד ראשיהם, פירושו מעל ראשיהם וכנגד ראשיהם. ובזה ניחא שאין מחלוקת בין הפשט לקבלה בזה. ולכן יגביה ידיו בגובה הראש ממש, וגם יהא מול הכתף". עכ"ד. ור"ל שכנגד כתפיהם אינו במאוזן בקידמת הגוף ממול הכתף, אלא במאונך ע"י שמכופף זרועות ידיו ושתי כפות ידיו כנגד פאות הראש, שאז כפות ידיו ממעל לכתף וזהו ביאור כנגד הכתף, דהיינו מעליו. וידיהן שבמשנה היינו כפות ידיהן. שאילו זרועותיהן הכפופות אינן כנגד כתפיהן אלא למטה מכתפיהן. ואחמה"ר לענ"ד הוא דוחק, שאם לזה נתכוין התנא היה לו לומר 'ידיהם מצידי ראשם אל מול כתפיהם' או 'מעל כתפיהם' וכמו שנקט אח"כ 'ובמקדש ע"ג כתפיהם', וכל נוסח כיוצ"ב, ולא לומר לשון שיגביהו ידיהם כנגד כתפיהם דמשמע מול כתפיהם בקידמת הגוף. והגם שבדברי שער הכוונות משמע יותר שכפות ידיו נמצאות ממש משני צידי ראשו כדברי האור לציון ולפירוש הנ"ל אינן אלא כנגד הראש בריחוק מה, טפי עדיף לדחוק בלשון שער הכוונות מלדחוק בלשון המשנה.

ובספר כף החיים להגרי"ח סופר ז"ל (סי' קכח אות עז) כתב ליישב דברי שער הכוונות בזה"ל, "ולע"ד נראה לתרץ דמש"כ במשנה מגביהין ידיהן כנגד כתפותיהן היינו הזרועות של הידים, אבל כף היד והאצבעות יהיו כנגד הראש וכדברי האר"י ז"ל". עכ"ל. וממש"כ 'היינו הזרועות של הידים' לכאורה הוא כפירוש הנ"ל שהזרועות הן שיהיו כנגד הכתפיים ולא רק כפות הידים כשהזרועות כפופות למטה מהכתפיים. אלא שבכף החיים שם מבואר להדיא שיש לכופף את הזרועות באופן שכפות הידיים יהיו כנגד הראש ממש משני צידי, פני יד שמאל כנגד צד שמאל של הראש ופני יד ימין כנגד צד ימין של הראש. שכתב עוד שם וז"ל "איך שיהיה לפי דברי הרב ז"ל וסודם של דברים צריך שיהיו כפות הידים והאצבעות כלפי הראש ממש, וגם כתב שם בשער הכוונות ובשער ההקדמות דף מט ריש ע"ד ובעץ חיים שער לז פ"ה שהאצבעות צריכות להיות זקופות למעלה, וכ"ה בזוה"ק פרשת נשא דף קמה ע"א וכו'. וכתוב שם בשער הכוונות ובשער ההקדמות דב' הידים צריך להיות משני צדדי הראש זה מימין וזה משמאל כיעווי"ש. דהיינו פני יד ימין כנגד צד ימין של הראש, ור"ל כנגד פאת הראש של ימין, ואחורי היד כלפי חוץ מצד ימין, ופני יד שמאל כנגד צד שמאל של הראש והיינו נמי כנגד פאת הראש מצד שמאל ואחורי היד כלפי חוץ מצד שמאל. וכן מנהג חסידי בית אל יכב"ץ כדברי הזוה"ק והאר"י ז"ל דהיינו שמגביהין כפות הידים כנגד הראש ממש זה מימין וזה משמאל וכל האצבעות פרודות זו מזו וזקופות למעלה". עכ"ל. וצ"ל דס"ל ביאור שלישי בדברי שער הכוונות, דהא דאיתא במשנה שפורשין ידיהן כנגד כתפותיהן, אינו מתייחס לזרועות הפשוטות לפנים כנגד כתפותיהן כפירוש הנ"ל, וגם אינו מתייחס לכפות היד הנמצאות מעל הכתף כפירוש האור לציון, אלא מפרש שע"י שהזרועות כפופות וכפות הידים כנגד צידי הראש, הרי הזרועות מכוונות באותה שעה כנגד הכתפיים, הגם שלא כל חלקי הזרוע כנגד הכתף. ואין זה דוחק

שהתנא קרי ליה כנגד כתפותיהן, שהרי לשון המשנה "במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן, ובמקדש על גבי ראשיהן", וקרי ליה כנגד כתפיהן לאפוקי מעל ראשיהן שאז כל זרועותיהן מעל ראשיהן. והשתא דאתינן להכי, פירוש זה מבורר יותר מב' הפירושים האחרים לפי שבזה אתי שפיר גם לשון המשנה וגם לשון שער הכוונות. והלום ראיתי בספר אבן השהם (פתוחי חותם ס' קכח ס"ב) שכתב פירוש אחר, שכפות הידים יהיו כנגד כתפיהן (ואינו ככף החיים שכתב להדיא שכפות הידים יהיו כנגד הראש) ואצבעותיהן זקופות משני צידי הראש. ועפ"ז גם א"ש דברי שער הכוונות עם לשון המשנה.

והנה מש"כ בכף החיים שכן מנהג חסידי בית אל יכב"ץ, בספר בן איש חי (פר' תצוה אות יד) לאחר שהביא דברי מרן הש"ע ז"ל שיהיה תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים כתב ששאל ממנהר"א מני ז"ל להודיעו מנהג החסידים בבית אל יכב"ץ אם הכהנים זוקפים אצבעותיהם כמו בנטילת ידיים, והשיב שיש עושים כך ויש עושים כך. וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' ו) שהביא עדות הרב כף החיים שמנהג חסידי בית אל לזקוף אצבעותיהם כמבואר בזוה"ק, וכתב ואחמה"ר עדות זו אינה מכוונת. כי בספר בן איש חי כתב בשם מהר"א מני שיש עושים כך ויש עושים כך ומי איפוא סמוך ונראה ומכוון ומדייק כהרה"ג המקובל מהר"א מני ז"ל. עכ"ד. ואחמה"ר אין צריך להטיל פקפוק בעדות הגה"ק בעל כף החיים ז"ל מפני עדות הגה"ק מהר"א מני ז"ל, די"ל שישניהם אמת. שהנה הרב בן איש חי התחיל לדרוש בהלכה בשנת תר"ל והלכות אלה כתב אח"כ בספרו וכמש"כ כל זה בהקדמתו לספר בן איש חי. ובשנה זו ממש נולד הרב כף החיים ז"ל ועלה לארץ הקודש בשנת תרס"ד ורק בשנת תרס"ט נבנתה ישיבת שושנים לדוד שבה כתב חיבורו כנודע. וא"כ י"ל שמאז עדות מהר"א מני ז"ל ועד שכתב הרב כף החיים עדותו על מנהג חסידי בית אל פשט המנהג אצל הכל בבית אל לנהוג כהזוה"ק. ובפרט שאפשר שתשובת מהר"א מני לרב בן איש חי היתה עוד קדם שנת תר"ל. ומה גם שהרב כף החיים כל רז לא אניס ליה ובודאי ראה דברי הרב בן איש חי בשם מהר"א מני על מנהג חסידי בית אל ואפ"ה כתב עדותו.

נמצא שלדעת המקובלים יש לכופף זרועות ידיו ולפרוש כפות ידיו ואצבעותיו משני צידי הראש ממש, באופן שתוך יד ימין כנגד צד ימין של הראש, ותוך יד שמאל כנגד צד שמאל של הראש וכמנהג חסידי בית אל יכב"ץ שנהגו כדברי הזוה"ק והאר"י ז"ל. ולדעת מרן הש"ע יש לפרוש כפות ידיו ואצבעותיו באופן שתוך היד כלפי הארץ ואחורי היד כלפי השמים. ופשטות סתימת לשונו משמע שאין צריך דוקא לכופף ידיו, אלא יהיו ידיו פרושות לפניו כנגד כתפיו בין פשוטות בין כפופות מעט, ובלבד שיהיה תוך היד כלפי הארץ ואחורי היד כלפי השמים.

ג. והנה לענין אופן עמידת ופרישת כפות הידים כתב בהגהות מיימוניות (פ"ד מתפילה אות ג) "ויש להגביה ידו הימנית קצת למעלה מן השמאלית כדכתיב וישא אהרן את ידיו, ידו כתיב. וכן ויהי ידו אמונה. וכן ראוי גם ע"פ הקבלה". עכ"ל. וז"ל הזוה"ק (פרשת נשא דף קמו ע"א) "אמר ר' יצחק, כהן בעי לזקפא ימינא על שמאלא. דכתיב וישא אהרון את ידו אל העם ויברכם, ידו כתיב ולא ידיו, משום דשבחא דימינא על שמאלא. אמר ר' אלעזר רזא הוא, משום דכתיב והוא ימשול בך". ע"כ. ור"ל שע"כ מגביר מדת הרחמים על מדת הדין. וכן כתב מרן הש"ע (סי' קכח ס"ב) "מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם, ומגביהים יד ימנית קצת למעלה מהשמאלית". והוסיף עוד, ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם, ומכוונים לעשות ה' אוירים. בין ב' אצבעות לב' אצבעות אויר אחד, ובין אצבע לגודל, ובין גודל לגודל. ופורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים". ע"כ. והוא ע"פ דברי הרא"ש בפ"ג דמגילה שכתב "ומה שחולקין אצבעותיהם זהו לפי המדרש מציץ מן החרכים ששכינה למעלה מראשיהן ומציץ מבין חרכי אצבעותיהן. ומכוונים לעשות ה' אוירים בין שתי אצבעות לשתי אצבעות ובין אצבע לאגודל

ובין גודל לגודל לקיים מציץ מן החרכים". וכ"כ הטור (סי' קכח) "ומכוונים לעשות ה' אורים וכו' לקיים מציץ מן ה' חרכים". אמנם בשיבולי הלקט (סי' כג) כתב שפתיחת האצבעות הוא סימן שאימת שכינה עליהם כאילו הם מתחללים. ע"כ. ולטעם זה אין צריך שיהיו ה' אורים בדוקא, ואדרבה משמע שיהיו פתוחים כולם לפי שכך יותר נראים כאילו הם מתחללים. ובמרדכי (פ"ג דמגילה סי' תתט"ז) אע"פ שכתב את הטעם שכתב הרא"ש מ"מ לא כתב שיהיו ה' אורים בדוקא וז"ל, "כתב ראבי"ה מה שהכהנים פותחים אצבעותיהם, דבר זה לא מצינו, אלא דדרשנים אמרו טעם, "אמור" מלא וי"ו קח אותה וי"ו שימה אותה בתוך "כה" ויהיה "כזה" לשון חלון. וכשהכהנים נושאים כפיהם נהגו לחלק אצבעותיהם. וזה מציץ מן החרכים מבין אצבעותיהם של כהנים שעושים מידם חלונות". עכ"ל. וז"ל הזהוה"ק (פרשת נשא דף קמו ע"ב) "תאנא כהנא דפרים ידוי בעי דלא יתחברון אצבען דא בדא, בגין דיתברכן כתרין קדישין כל חד וחד בלחודוי כמה דאתחזי ליה וכו'" ע"כ. ומבואר בזהוה"ק שצריך שלא יגעו האצבעות כלל זה בזה. וזה אינו כמש"כ הש"ע שיש לעשות ה' אורים. וכן העיר במגן אברהם (סי' ק יח) מדברי הזהוה"ק וכתב שלא נהגו כן אלא כמש"כ הש"ע. וכ"כ החיי אדם (כלל לב אות יז) כהש"ע שיעשו ה' אורים ע"י שידבקו ב' אצבעות, וכ"כ החסד לאלפים (סי' קכח ס"ט) והקיצור ש"ע (סי' ק' ס"ט) וכ"כ בפסקי מהרי"ץ (הלכות נ"כ אות ד). והגרי"ח ז"ל בבן איש חי (פר' תצוה אות יד) כתב "יגביהו ידיהם למעלה מכתפיהם שיהיו ידיהם כנגד ראשם ממש, וכמו שכתוב בשער הכוונות ועי' תורת חכם דף קנג ע"ב בענין זה. ומגביהין יד ימנית למעלה מהשמאלית כדי להגביר מידת הרחמים על מידת הדין, ופושטין ידיהם וחולקין אצבעותיהם לעשות חמישה אורים ויהיה תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים, וכל זה כפי מה שכתב מרן ז"ל בשלחנו הטהור. אבל בזוהר הקדוש פר' נשא דף קמו כתוב דלא יתחברון אצבען דא בדא וכו'. והביא מש"כ המקדש מלך והאספקלריה המאירה שדברי הזהוה"ק היפך מהמבואר בש"ע שיהיו האצבעות נפרדות זו מזו, וכתב ששאל את הרה"ג החסיד מהר"א מני ז"ל להודיעו מנהג החסידים בבית אל יכ"ץ בירושת"ו, וכתב לו שבדבר הזה יש עושים כמו שכתב בזהוה"ק ויש עושים כמש"כ מרן ז"ל. וכתב הרב בא"ח ובדברי האריז"ל לא נמצא גילוי לדבר זה, ופה עירנו יע"א נוהגים לעשות ה' אורים, ויש קצת נוהגים לעשות כמו הזהוה"ק. ועוד שאלתיו להודיעני מנהג החסידים בבית אל תכ"ץ אם הכהנים אצבעותיהם זקופות כמו בנטילת ידים והשיב שגם בזה אין היכר, יש שעושים כך ויש שעושים כך. עכ"ד. וקצת צ"ע שהביא דעת הזהוה"ק ומנהג המקובלים רק לעניין האורים שבין האצבעות וזקיפת האצבעות, ואילו לעניין כפות הידים הביא בשתיקה דברי מרן הש"ע שיהיו תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים. ומ"מ עולה מדבריו שמנהג הכהנים בבגדד היה כדעת מרן הש"ע ורק מיעוטם נהגו כהזהוה"ק. וכן עולה מעדות רוב האחרונים. והלום ראיתי לידידי הנעלה הרה"ג רפאל שמסויב שליט"א בספרו בכורי ישראל על מנהגי בוכרה (סי' יח סי"ג) שכן הוא גם מנהג הכהנים בבוכרה כדברי מרן הש"ע ושכ"כ הגאון הרב אברהם אמינוב בספרו ליקוטי דינים (סי' כ אות ט).

אבל בכף החיים (סי' קכח אות פ') כתב וז"ל מיהו הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות תפלה (ה"ג) לא הזכיר דין זה של חילוק האצבעות לעשות חלונות. והטעם כתב בב"י משום דדבר זה לא נזכר בתלמוד. וכן הרי"ף ז"ל לא הזכיר זה. וכבר כתבתי לעיל בסי' כה אות עה דכל דבר שלא נזכר בתלמוד, ואית ביה פלוגתא בין הפוסקים, דעת המקובלים יכריע. ועל כן הכא נמי כיון דדבר זה של חילוק האצבעות לעשות חלונות ותוך הכף יהיה כנגד הארץ וכו' לא נזכר בתלמוד, וגם הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו שצריך לעשות כן, דעת המקובלים יכריע ואין לזוז מדברי הזהוה"ק והאר"י ז"ל שכתבו שצריכים להיות האצבעות זקופות למעלה כנגד צדדי הראש וגם יהיו נפרדות זו מזו. ועוד שגם בזה בכל יד יש ה' חלונות. דבתוך ה' האצבעות יש ד' אורים, ובין יד ליד יש אור אחד, הרי ה' אורים. עכ"ל. ויש להוסיף שגם ע"פ הפשט לטעם שכתב שיבולי

הלקט שפתיחת האצבעות הוא סימן שאימת שכינה עליהם כאילו הם מתחלחלים י"ל דיש לפתוח את כל האצבעות וכן י"ל לפמש"כ המרדכי בשם הראב"ה וכן"ל.

וראיתי להגר"צ אבא שאול זצ"ל בספר אור לציון (ח"ב פ"ח תשובה ג) שכתב, ונראה שלצאת ידי כל השיטות יפשוט כל אצבעותיו, אלא שבין גודל לאצבע ובין אמה לקמיצה יעשה ריוח גדול יותר, כך שיהו ה' אורים גדולים בשני הידים וה' אורים קטנים בכל יד. ע"כ. וק"ק שכיון שפשוט כל אצבעותיו תו ליכא להטעם שכתבו הרא"ש והטור מציץ מן החרכים ה' חרכים, כיון דס"ס הו"ט חרכים בכה"ג ומאי נפק"מ ברחבן.

ועכ"פ למעשה נראה דהגם שלכתחילה ראוי לנהוג כמש"כ בספר אור לציון, מ"מ מי שאינו יכול לעשות כן, אלא יכול או לדבק ב' אצבעותיו ולעשות ה' אורים כדרך שכתב בש"ע, או להפריד כולן כדרך שכתב בזוה"ק, עדיף שיפריד כל אצבעותיו. שהואיל ובגמ' לא הוזכר שצריך לעשות ה' אורים, וטעם האומרים שיעשה ה' אורים אינו אלא ע"פ הדרש, ובזוה"ק נקט לשון ש"צריך" שלא יתחברו האצבעות, וגם בין הפוסקים ע"פ הפשט אינו מוסכם ונתון במחלוקת ראשונים, ומלשון הרא"ש משמע שרק בא לבאר טעם המנהג שנהגו אבל לא לומר שיש לעשות כן בדוקא, יש לנו לנהוג כדברי הזוהר וכמש"כ בכף החיים הנ"ל.

ד. והנה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א ס' ו) כתב השואל שלפי שלא נמצא בש"ס ובמדרשים פרטי דין נשיאת כפים, חל ע"ז הכלל שכתב הרדב"ז בתשובה והובא בכף החיים (ס"ה כה אות עה) שכל מקום שלא נזכר הדין בגמ' ובפוסקים דעת המקובלים מכריע. והגאון בעל הציץ אליעזר השיגו "והנה תמה אקרא איך אפשר לומר על הלכה ופרטיה שנפסקו מפורש בטור והובא ביתה יוסף ובשלחנו הטהור והרמ"א סמך ידו על זה ולא השיג כלום וכ"פ הלבוש, והמגן אברהם חזקה במסמרים גם אחרי שראה שבזוה"ק כתוב לא כן, וכן בש"ע הגרש"ז ז"ל, שבכל זאת נקרא כדבר שלא נזכר בפוסקים". ובהמשך הוסיף עוד לומר שהוא מן המוזר שאין הדעת סובלתו. ואחמה"ר לא ידעתי מה חרי האף הגדול הזה. שהנה בכף החיים (ס"ה כה אות עה) הציג דעת הפוסקים בזה מערכה נגד מערכה, וכתב דעת הרדב"ז בין הסוברים שכשיש מחלוקת בין הפוסקים לבין הזוהר בדבר שלא נתבאר בתלמוד נקטינן כהפוסקים נגד הזוהר. ושכן דעת הרא"ם (ח"א) והרמ"א בדרכי משה (ס"ה קמא אות ב) וז"ל, ואין לזוז מדברי הפוסקים אף אם היו דברי הזוהר חולקים עליהם וכו'. אבל דעת מרן הש"ע ז"ל שיש ללכת אחר דברי הזוה"ק. שכ"כ בבית יוסף (ס"ה קמא) בדין העולה לס"ת שלדעת הטור בשם אביו הרא"ש ולדעת התוס' (ב"ב טו. ד"ה שמנה) צריך העולה לתורה לקרוא בנחת עם הש"ע כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. אבל בזוהר (ויקהל דף רו ע"א) כתוב שאין לקרוא כלל אלא אחד. ועכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא נמצא שלדברי הזוהר אסור העולה לקרות. ואע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא הוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים (וסיים שאפשר שאפילו לדברי הזוהר אם אינו משמיע לאוזניו רשאי לקרות. וכן ראוי לעשות. עיי"ש). והרי שאפילו במקום שכתבו התוס' והרא"ש והטור דהוי ברכה לבטלה כתב מרן הב"י להכריע כדעת הזוהר. וכ"כ עוד מרן הבית יוסף בס"ס לא בדין הנחת תפילין בחוה"מ שהתוס' סוף פרק הקומץ (לו: ד"ה יצאו) הביאו ראיה מהירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ד) שחול המועד חייב בתפילין, והמרדכי (הל' תפילין יג) כתב בשם ר"י להביא ראיה גמורה מהירושלמי שחול המועד חייב בתפילין, והטור (ס"ה לא) כתב שאביו הרא"ש ז"ל היה מניח תפילין בחוה"מ ומברך עליהם, וכ"כ המרדכי הנ"ל שמהר"ם היה מניחם ומברך עליהם. ואח"כ כתב הב"י ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניח תפילין בחוה"מ ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחוה"מ כדברי הרא"ש ואח"כ מצאו שכתב ר' שמעון בר יוחאי במאמר אחד (במדרש הנעלם לשיר השירים זוהר חדש ח.) שאסור להניחם בחוה"מ ועל כן נמנעו

מלהניחם בחוה"מ. וכ"כ מורי דודי וכו' ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י המפליג כ"כ באיסור הנחתן. עכ"ל הב"י. והרי שאפילו במקום שיש חשש ברכה לבטלה בדין העולה לס"ת ואפילו במקום חשש ביטול מצות עשה דאורייתא בדין הנחת תפילין בחוה"מ ובתלמוד ירושלמי מוכח שצריך להניחם וכתב המרדכי בשם ר"י שהוא ראיה גמורה, אפ"ה הכריע מרן הב"י ז"ל כהזוה"ק. וכל שכן בניד"ד שעיקר דיני נשיאת כפים שמגביה ידיו ופושט אצבעותיו ופניו אל העם וכו' אין בהם מחלוקת, ורק מצינו בזה"ק איזה פרטים באופני הגבהת הידים הסותרים דברי מקצת הפוסקים שדיברו בהם, הא ודאי דהלכה כהזוה"ק. ומרן הב"י ז"ל כתב בשלחנו הטהור כדעת הפוסקים רק משום שלא ראה דברי הזוה"ק הסותרים דבריהם שאילו ראה בודאי היה כותבם בבית יוסף עם דברי הפוסקים שהביא. ולפי מה שגילה דעתו במקומות אחרים אין ספק שהיה פוסק בניד"ד כהזוה"ק. וע"ע בכף החיים הנ"ל שהביא חבל נביאים מתנבאים בסגנון אחד שכל היכא שאין גילוי בתלמודא דידן הלכה כהזוה"ק נגד הפוסקים עיי"ש.

ה. והנה על המבואר בש"ע שיכוונו לעשות באצבעותיהם ה' אורים, כתב המגן אברהם (סי' קכח ס"ק יט) בשם מהרי"ל שאע"פ שמגביה קצת היד הימנית, מ"מ צריך להיזהר שיניח אצבע הימין על השמאל שלא יתפרדו כדי שלא ישבר החלון דבעינן ה' כוים". ע"כ. ובלבושי שרד שם כתב ע"ז, "פירוש שיניח גודל הימין על גודל השמאל דאז יש ה' אורים מה שאין כן אם אין הימין והשמאל נוגעים כלל אין הריוח שבין הימין והשמאל נחשב כלל לאויר". ע"כ. וכ"כ במשנב"ר (ס"ק מג). אולם בחיי אדם (כלל לב אות יז) כתב להיפך, שאם יגעו הגודלים זב"ז מתבטל האויר שבין גודל לגודל. וז"ל, "ומכוונים לעשות ה' אורים וכו' ואויר בין גודל לגודל. ולכן צריך להיזהר שאף שמגביה קצת ידו הימנית שלא יתבטל האויר שבין גודל לגודל, ולא יגעו ב' גודלים זה לזה, כדי שיהיה אויר". ע"כ. וכ"כ באליה רבה שם, וכ"כ בקיצור ש"ע (סי' ק' ס"ט) וז"ל, וצריך להזהר מאד שלא יגעו ראשי האגודלים זה בזה שלא יתקלקל החלון. ע"כ. ומכל הני רבנותא מוכח שמנהגם היה להושיט ידיהם אל מול פניהם וכפות ידיהם סמוכות זו לזו. אבל לפמש"כ בכף החיים הנ"ל בשם המקובלים שיניח ידיו משני צידי הראש, ממילא נמצא שאין הגודלין נוגעים זה בזה.

העולה מן האמור, פשט המנהג ברוב תפוצות ישראל שהכהנים נושאים ידיהם כמש"כ מרן בשלחנו הטהור שיגביה הכהן ידיו לפניו כנגד כתפיו (יש בפישוט הזרועות ויש בקיפולן מעט לצדדים), ומגביה יד ימנית מעט למעלה מהשמאלית, ואצבעותיו פרושות לפניו, תוך כף היד כלפי הארץ וגב היד כלפי השמים, ומחלק אצבעותיו באופן שיהיו ה' אורים. בין שתי אצבעות לשתי אצבעות אויר אחד, ובין אצבע לגודל, ובין גודל לגודל. ויש הנוהגים כדעת המקובלים שהכהן מכופף זרועותיו באופן שיהיו כפות ידיו בסמוך לראשו משני צדדיו, תוך כף היד לכיוון ראשו ואחורי כף היד לכיוון חוץ, ואצבעותיו זקופות כמו בנטילת ידים באופן שקצות האצבעות יהיו סמוכים לפאות הראש. והאצבעות כולן נפרדות זו מזו. ומגביה היד הימנית מעט מהשמאלית. וכהן הנוהג לעשות כן, טוב שאע"פ שכל אצבעותיו אינן נוגעות זו בזו, מ"מ בין גודל לאצבע ובין אמה לקמיצה יעשה ריוח גדול יותר. ועי' במש"כ לעיל בדברי הרב בן איש חי. ולמעשה דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה אמן.

בברכה נאמנה

זמיר כהן

סימן ו

בדבר הברכה הראויה לפירות וירקות שנתמעכו או נתרסקו וכגון אבוקדו או תפוח אדמה מעוכים (פירה), ממרח תמרים, רסק תפוחים וכדו'.

בס"ד. י"ב טבת תשנ"ו לפ"ק.

תשובה: בגמ' ברכות (לח.) אמר ליה ההוא מרבנן לרבא טרימא מהו (מה מברכין עליו. ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. רש"י) לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה וכו' אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה אמר ליה חשילתא ודאי קאמרת (דבר מעוך שאלתני. רש"י) ואדכרתן מילתא הא דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא (שאינו מפסידה, אלמא דבמילתיה קאי, וכיון דהכי הוא מברכין עליה בורא פרי העץ. רש"י) ואסור לעשות מהן שכר. והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלויהו בורא פרי העץ מאי טעמא במילתייהו קיימי כדמעיקרא. והנה מדפירש"י 'דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק' משמע שלפי שאינו מרוסק לגמרי נידון כחתיכות של פרי שברכתן נותרה כברכת הפרי השלם ומברכין עליה בורא פרי העץ. וזהו דמסיק בגמ' 'במילתייהו קיימי כדמעיקרא', אבל אם נתרסק לגמרי יורד מדרגתו ומברכתו המקורית. וכ"כ הבית יוסף (סי' רב) בדעת רש"י ושכן משמע מדברי הטור שכתב (שם) שעל 'תמרים שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי', מברך בורא פרי העץ. ושכן פסק בתרומת הדשן (סי' כט). ע"כ. וכפירוש רש"י כתב גם רבינו יהודה בר ברכיה בן אחי הרז"ה בעל המאור בשיטה על הרי"ף, וכן כתב הריטב"א בחי' (שם) להדיא שאם נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן אין מברכין עליהם אלא שהכל. וכלשונו כתב בשטמ"ק שם (ועיי"ש שפירש חשילתא פ' תמרים שמפצעים אותם ומתוך הכתישה נדבקין זה עם זה כעין עיגולי דבילה. ובגדר לא נתרסק לגמרי עי' כף החיים סי' רב אות נה שנסתפק אם מרסקין הקרא במורג (מגרדת) אם חשיב צורתו נכרת. אבל בספר אור לציון ח"ב (פ"ד תשובה יב) כתב שכל שהחתיכות אינן קטנות מגודל שומשום שהוא הפרי הקטן ביותר חשיב לא נתרסק לגמרי. משום שלא מסתבר שעל שומשום יברך בורא פה"א ועל פרי שריסקו והוא בגודל שומשום יברך שהכל, שכיון שאינו קטן מן השומשום חשיבות פרי עליו. ועע"ש תשובה יא).

אבל הרמב"ם (פ"ח מברכות ה"ד) כתב תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינים שלהם ועשאם כמו עיסה מברך עליהם תחילה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. וכן פסק מרן הש"ע בסי' שב ס"ז. ומבואר בבית יוסף שם שהרמב"ם חולק על דברי רש"י וסיעתיה וסובר שאפילו מיעכן עד שנתרסקו לגמרי מברך עליהן בורא פרי העץ. ושמע מינה שכן דעת מרן הש"ע ז"ל לדינא. וכן מבואר ממש"כ עוד בש"ע סי' רד סי"א חבושים או גינדא"ש או ורדים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, הפירות והעשבים הם עיקר והדבש טפל, 'אפילו הם כתושים ביותר'. הלכך מברך על חבושים וגינדא"ש בורא פרי העץ ועל עשבים בורא פה"א ועל של ורדים בורא פה"א. ע"כ. אבל הרמ"א בהגה בסי' רב ס"ז כתב שלפי המבואר בש"ע יש לברך על פאודל"א (ריבת פירות) בורא פרי העץ. ויש אומרים לברך עליהם שהכל וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל אבל אם בירך בורא פרי העץ יצא כי כן נראה עיקר. עכ"ד. ועי' במשנב"ר שם שנחלקו האחרונים אם הרמ"א חולק על הש"ע גם בתמרים ולהלכה נקט בתמרים כהש"ע כיון שניכר מהו ועי' בביאה"ל שם. ובס"ק מ' כתב שדין תפוח אדמה מעוך כדין התמרים.

וראיתי ספר אור לציון (ח"ב פ"ד תשובה ב) שפירש מש"כ הרמב"ם תמרים שמיעכן 'ביד', דהיינו דוקא בכה"ג שמיעכן ביד, שאינו מתמעך לגמרי, מברכים עליו בו"פ העץ. אבל אם מיעכן לגמרי במכתשת נחשב נשתנה צורתו ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו. ולפ"ז דעת הרמב"ם כדעת רש"י וסיעתו שכל

שנתמעך לגמרי מברכים עליו שהכל נהיה בדברו. ואע"פ שבבית יוסף שם כתב שהרמב"ם חולק על רש"י וסובר שאפילו בנתמעך לגמרי מברך בו"פ העץ, ופסק בש"ע כהרמב"ם, מ"מ כיון שלרש"י וסיעתיה צריך לברך שהכל, וכן נראה דקדוק לשון הרמב"ם, וכן כתב הדרישה (ס"ק ז) לבאר בדברי הרמב"ם, יש לחוש לסברתם, שהרי קיי"ל דאמרינן ספק ברכות להקל אף נגד דעת מרן, ויברך עליהם שהכל. עכת"ד עיי"ש. ומש"כ לדקדק מדנקט הרמב"ם תמרים שמיעכן ביד, לענ"ד יש לדחות שהנה ז"ל הרמב"ם דבש תמרים מברכין עליו תחילה שהכל, אבל תמרים שמיעכן ביד וכו' מברך עליהן תחילה בורא פרי העץ. ומבואר שמש"כ תמרים שמיעכן ביד הוא לאפוקי מדבש תמרים הזב מאליו לרוב רכותם, אבל לא לאפוקי מתמרים שמיעכן בכלי, דכלי ויד חד הוא לענין זה. ועל כרחק כן הוא שאל"כ ליפלוג וליתני בדידה, ולא שמעינן רבותא שאפילו על התמרים גופא מברך שהכל אם כתשן במכתשת ולא רק בדבש הזב מהן, ואדאתית למידק מסיפא הכי תידוק מרישא איפכא. (ועל"י במש"כ הטור סי' ר"ב גבי פלוגתא דבה"ג ורבינו יצחק בדבש תמרים). ונראה שזהו שהכריחו למרן הש"ע לבאר דעת הרמב"ם דלא כרש"י.

ועכ"פ כמסקנת האור לציון לדינא שיש לברך על המרוסק לגמרי ברכת שהכל מטעם סב"ל, העלה גם הגרי"ח ז"ל בשו"ת רב פעלים ח"ב (סי' כח) שיש לברך עליו שהכל מטעם סב"ל דלא כמרן הש"ע דס"ל לברך בורא פרי העץ ודלא כהב"ח דס"ל לברך בכה"ג בורא פרי האדמה. והביא שגם הרב שיירי כנסת הגדולה בהגהות בית יוסף (אות ט) תמה על מרן ז"ל שכתב לברך בורא פרי העץ, כיון דקיי"ל סב"ל וכן נוהגין העולם. והרב יד אהרון ז"ל ג"כ מסיק כהרמ"א לברך שהכל וכן עמא דבר. ועפ"ז כתב ברב פעלים שגם על שקדים הכתושים הרבה ומערבין בהם סוכר, וכן על מרקחת שעושין מן קר"ע, יברך שהכל. וכן על מה שקורין בערבי קאמרדין (לדה) שעושין מן פרי העץ שקורין משמש הבא מדמשק אע"פ שלדעת מרן יש לברך עליו בורא פרי העץ, המנהג פשוט וברור פה עידנו בגדאד לברך עליו שהכל וכ"כ בברכי יוסף (סי' רב ס"ק ב) בשם מהרש"א אזולאי ז"ל, הקאמרדין שעושין מן משמש יברך עליו שהכל. והרב מזמור לאסוף (דף קו ע"א) הבין שעל הקאמרדין לכ"ע יברך שהכל ואינו כן כי לסברת מרן ז"ל יברך בורא פרי העץ. עכ"ד שו"ת רב פעלים. ובמגן אברהם סי' רד (ס"ק כב) כתב שמש"כ בש"ע חבושים וכו' ושאר מיני פירות וכו' אפילו הם כתושים ביותר מברך על החבושים בורא פרי העץ, היינו דוקא כשניכר מהותו ותארו אבל אם נפסדה צורתו העצמי מברך שהכל וכמו שכתב הרמ"א בסי' רב סעיף ז. ובסימן רב סעיף ז כתב המג"א (ס"ק יח) על דברי הרמ"א שיי"א לברך שהכל, דדוקא בגודגניות שנתבשלו ונימוחו לגמרי יברך שהכל, אבל בתמרים שנתמעכו לא פליג וסבירא ליה כהרמב"ם והטור דמברך בורא פרי העץ. וכן משמע מדלא פליג הרמ"א בסי' רד סי"א על מש"כ בש"ע שם שאפילו הם כתושים ביותר יברך בורא פרי העץ, והיינו משום שלא נפסדה צורתן ומודה הרמ"א בכה"ג עכת"ד עיי"ש. ועי' באור לציון הנ"ל (ד"ה ואף) במה שכתב לדחות פירוש המג"א ומסיק שדברי מרן הש"ע כפשוטם שאפילו נתרסקו ביותר לא נשתנתה ברכתם. ורק שלמעשה יש לברך שהכל מטעם סב"ל. עיי"ש. גם בכף החיים (סי' רב אות נז) הסיק שכיון שדין זה לא נפיק מפלוגתא לכן לכתחילה על כל דבר שנתרסק לגמרי ואין צורת הפרי ניכרת יברך לפניו שהכל ולאחריו בנ"ר ורק בדיעבד אם בירך עליו ברכה הראויה לו יצא. וסיים, אך אם אפשר יש להביא מאותו המין שאינו מרוסק ולברך עליו ולפטור את זה בין בברכה ראשונה בין בברכה אחרונה עכ"ד.

ב. כל קבל דנא ראיתי להגר"י יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (ח"ג עמ' תיג) שעל כל מיני פירות או ירקות שנתרסקו כגון תמרים או תפוח אדמה (פירי), מברך כברכת הפרי השלם. וכתב שאע"פ שיש אומרים לברך עליהם שהכל מ"מ כיון שאף לשיטתם אם בירך כברכת הפרי יצא וכמו שכתבו הרמ"א בהגהה והחיי אדם (כלל מא סי' יב), אין שייך לומר בזה הכלל דספק ברכות להקל, ונקטינן כדעת מרן הש"ע שמברך

כברכת הפרי השלם. ושכ"כ בברכת יוסף ידיד (דף כב ע"ב) דבכה"ג ליכא למיחש לספק ברכות כיון שלכו"ע אינו מברך לבטלה. עיי"ש כל דבריו. (ומ"מ כתב בעמ' תטז שעל הלידה הנעשה ממשמש מרוסק מברך שהכל כיון שגם שמו נשתנה והנח לישראל במנהגם אולם הרוצה לברך עליו העץ רשאי אף לכתחילה עיי"ש).

ג. והנה הדבר ברור שאף הרמב"ם ומרן הש"ע ז"ל לא בכל פרי אמרו שאע"פ שנתרסק נותר בברכתו, וכמו שכתב בשו"ת דברי נחמיה (סי' יג) להקשות שיש מקומות דמשמע בש"ע שקטניות ופירות שתמעכו ע"י בישול או ע"י טחינה השינוי פועל ירידה בברכה, וכגון בסימן רח סעיף ה וסעיף ח, ויש מקומות דמשמע שאין נגרע מברכתו ע"ז, וכגון בסימן רב סעיף ז וסעיף יג, וסימן רג סעיף ו וסעיף ז, וסימן רד סעיף יא וסוף סימן רה. והו"ד בשדי חמד ח"ו (מערכת ברכות אות לח) וכתב שהאריך שם בדברי הפוסקים ולא העלה דבר חדש חוץ מהסכמות האחרונים.

ונראה לענ"ד שחילוקים אלה נובעים מכלל המוכרח בגמ' ברכות (לו.) ורק נחלקו הרמב"ם ורש"י (שם ובדף לח.) בביאורו, וממילא יצא נפק"מ לברכת ממרח התמרים והפירי וכדו' בזמנינו. שהנה הגאון בעל פמ"ג בספר ראש יוסף (ברכות לח. ד"ה טרימא) הקשה לרש"י וסיעתיה דס"ל שעל פרי שנתרסק לגמרי מברך שהכל, מקמחא דחיטי בדף לו. דלפירש"י הוא קמח רגיל הטחון היטב (ודלא כתוס' שם ד"ה קמחא), ושם נחלקו רב יהודה ורב נחמן בברכתו, דלר"י מברך האדמה, ולר"נ שהכל. וסייע רבא את רב יהודה מדאמרו ר' יוחנן ושמואל שעל שמן זית מברך בורא פרי העץ, הרי שאע"פ שנשתנה נשאר בברכתו, והכי נמי י"ל בקמח, ומשני מי דמי, התם לית ליה עילויא אחרינא, הכא אית ליה עילויא אחרינא בפת, וכי אית ליה עילויא אחרינא לא מברכינן עלה בורא פה"א אלא שהכל. ומשמע דאי לאי דנשתנה לעילויא היתה ברכתו כדמעיקרא, ולרש"י הא כל שנתרסק לגמרי ברכתו שהכל. והניח בצ"ע. ועל' במש"כ ליישב הגאון הנצי"ב בספר מרומי שדה (ברכות לח.). והנראה עיקר בזה ע"פ מש"כ בשו"ת מהרי"ק (שרש מג) בדבר ענבים שמבשלים אותם עד שיעשו עבים שקורין אותם קונפוט"א ונסתפק השואל אם ברכתם שהכל או בורא פרי העץ כיון שנשתנו לעילוי. והשיב מהרי"ק שברכתם שהכל, וראיה מקמחא דחיטי דאמר רב נחמן דמברכין עליו שהכל כיון שנשתנה. ואין לומר דהתם הוא משום דלא נשתנה לעילויא, שהרי מדשני רב נחמן לרבא התם לית ליה עילויא אחרינא אבל הכא אית ליה עילויא אחרינא בפת, משמע שאף הקמח נשתנה לעילויא אלא דאית ליה עילויא אחרינא בפת. דאי לא תימא הכי למה ליה למימר משום עילויא אחרינא, לימא ליה דלא דמי דהתם גבי שמן זית אישתני לעילויא ומשו"ה ברכתו העץ אבל הכא לא אשתני לעילויא, אלא ודאי דאישתני לעילויא אלא דאית ליה עילויא אחרינא. משא"כ בשמן זית. וכי תימא סוף סוף אין ללמוד דין זה דענבים מבושלים מקמחא דחיטי דברכתן שהכל, דנימא דהתם אית ליה עילויא אחרינא אבל הענבים לית להו עילויא אחרינא, וכדמחלק התם בין קמחא לשמן, חדא, דהכא נמי מאן לימא לן דאישתני לעילויא שהרי לפי דעת רוב העולם אוכלים יותר ברצון הענבים כברייתן חיינ מאותו קונפוט"א. ועוד, שהרי שם פירש"י וז"ל 'עילויא אחרינא, הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא, אבל השמן בא בשינויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא' עכ"ל, משמע מתוך לשונו דאי לא דשמן בא לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו, לא היה שייך לחלק ולומר דיותר ראוי בורא פה"א על השמן מעל הקמח, ואע"ג דשמן לית ליה עילויא אחרינא וקמח אית ליה. דאל"כ למה לו לרש"י לומר דזה בא לכלל דרך אכילתו ולעיקר כוונת נטיעתו, לא היה לו לומר כי אם זה היה לו עילויא אחרינא וזה אין לו, אלא ודאי דזה לא מעלה ולא מוריד אי לאו משום דזה בא לכלל אכילתו ולעיקר כוונת נטיעתו וזה לא בא. א"כ הכא גבי האי קונפוט"א של ענבים דלא בא לכלל דרך אכילתו כלל וגם פשיטא דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהאי, ודאי לא עדיף מקמחא דמברכין עליו שהכל. עכ"ד.

ונמצא לפ"ז דס"ל לרש"י שפרי שנתרסק לגמרי יצא מכלל פרי. אך אם נשתנה לעילויא ע"י הריסוק ובא בכך לכלל דרך אכילתו שלכך ניטע, ברכתו כעיקר הפרי, כיון שזהו הפרי וכך צורתו להאכל. אבל במה שנשתנה לעילויא אין די, שאם עדיין לא בא לכלל דרך אכילתו וכגון קמחא דחיטי דאית ליה עילוא אחרינא בפת, הרי סוף סוף יצא מכלל פרי וברכתו שהכל, אע"פ שכשנעשית החיטה קמח כבר נשתנתה לעילויא וכמו שדייק המהרי"ק מדנקט בגמ' דאית ליה עילויא אחריתי. ומעתה מיושבת תמיהת הראש יוסף, שע"פ המבואר א"א לגמ' לתרץ דשמן ברכתו העץ מטעם שנשתנה לעילויא משא"כ קמחא דחיטי, כיון שגם קמחא דחיטי נשתנה לעילויא, ורק החילוק כדמתרץ בגמ' דשמן בא לכלל דרך אכילתו שלכך ניטע ויש לעיו שם עיקר הפרי, משא"כ קמחא דחיטי דאית ליה עילויא אחרינא כפת הרי יצא מכלל פרי כיון שנתרסק, ואע"פ שנשתנה לעילויא מ"מ אין עליו שם הפרי כיון שלכלל דרך אכילתו שלכך ניטע לא הגיע [ובזה אתי שפיר נמי הא דלכאו' יקשה לרש"י מדף לח. אמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עילויא שהכל מאי טעמא זיעה בעלמא הוא, ומשמע דאי לאו האי טעמא שהוא כזיעה טפילה המופרשת מהפרי אילו הייתה לו חשיבות ונידון כחלק מהפרי היה לנו לברך עליו בורא פרי העץ, וקשה דאטו עדיף הדבש הזה מגוף הפרי שריסקו לגמרי דברכתו שהכל. ולפמשנ"ת אתי שפיר, שתמרים מרוסקים אין עיקרו ניטע לכך והרי זה יצא מכלל פרי וברכתו שהכל, אא"כ לא נתרסק לגמרי דאז אכתי יש כאן חתיכות תמרים דשם פרי עליהם. אבל דובשא דתמרי דהוי גם שינוי לעילויא וגם בא לכלל דרך אכילתו שלכך ניטע כדרך זמנם שאמנם היו אוכלים תמרים אבל עיקר חשיבות התמרים היה בדבש כדמוכח בכמה עובדי בגמ' ואף הפסוק כינה התמרים משו"ה בשם דבש, שהיה שימוש הדבש בתמרים כשימוש השמן בזיתים שהפירות נאכלים אבל עיקרם ביוצא מהם. ומשו"ה אי לאו טעמא דדבש התמרים זיעה בעלמא הוא היתה ברכתו בורא פרי העץ. וע"ע בזה בקהילות יעקב ברכות סי' כג].

ד. ועתה עפ"ז יאירו דברי הרמב"ם והש"ע, שהנה האי דיוקא דהמהרי"ק דמדנקט בגמ' שהקמח אית ליה עילויא 'אחרינא' בפת משמע שאף עתה שנטחן עילויא הוא אלא דאית לה עוד עילויא אחרינא, דיוקא אלימתא היא וצ"ל דכו"ע מודו בה. וא"כ מה שפירשו הרמב"ם והש"ע דהא דטרימא מברכין עליה בורא פרי העץ הוא אפילו בנתרסק לגמרי, על כרחך הוא דוקא משום דס"ל שנשתנה בכך לעילויא לנוחות האכילה וכדומה ולית ליה עילויא אחרינא להמשיך ולהשביחו, ולכן אע"פ שנתמעך במילתיה קאי. (אלא שלשיטתם אין צריך שיהיה עיקרו ניטע לכך. ואפשר דזהו יסוד המחלוקת בין רש"י לרמב"ם, דתמרים מרוסקים לגמרי ודאי דאין עיקר התמרים ניטע לכך לכו"ע, אבל נשתנה לעילויא לכו"ע, ולרמב"ם די בשינוי לעילויא כדי שישאר עליו שם עיקר הפרי וברכתו בורא פרי העץ, ולרש"י בעינן שיהיה עיקרו ניטע לכך, ובלא זה יצא מכלל הפרי וברכתו שהכל). וזהו דמצינו בקמחא דחיטי שאם לא היה לו עילויא אחרינא בפת היתה ברכתו בורא פה"א כעיקר הפרי כיון שע"י הטחינה נשתנה לעילויא. אבל לפי שאין זה סוף עילויא אין זה בחשיבות כעיקר הפרי, שעיקר הפרי הוא או בשלמותו או בסוף עילויא לאחר עיבודו, ובין זה לזה ברכתו שהכל. ובזה מיושבת הסתירה לכאו' בש"ע מדין התמרים שנתמעכו שברכתן העץ למש"כ בסי' רה ס"ד חתכן לחתיכות קטנות לא נשתנית ברכתן מפני כך. ע"כ. ומשמע שאם ריסקן ומיעכן משתנית ברכתן עי"כ ולהמבואר אתי שפיר ששאר ירקות ופירות ריסקון לאו לעילויא. ולפ"ז מש"כ בש"ע סי' רג ס"ז בשמים שחוקים המעורבים עם סוכר מברך עליהם כברכת אותם בשמים. ע"כ. הוא משום שלפי שדרך הבשמים להיאכל כתושים הוי שינוי לעילויא (אמנם בזה כו"ע מודו כיון שעיקרו ניטע לכך). וכתב עוד בסי' רד סי"א שחבושים וורדים ושאר מיני פירות שמרקחים בדבש אפילו הם כתושים ביותר מברך כעיקר הפרי, עי"ש, דהיינו שלפי שהדרך לרקוח פירות אלו בדבש וכדמשמע בלשון שנקט ושאר מיני פירות 'שמרקחים' וכו', ולא כתב 'שריקחום', לפיכך אע"פ שנאכלין חיים כמו מבושלים, וכמש"כ בב"י שם, מ"מ ריקוחן כתושים משביחן והוי שינוי לעילויא ומשו"ה ברכתן כעיקרן. ומש"כ בסי' רה ס"ד חתכן לחתיכות קטנות לא נשתנית ברכתן מפני כך,

דמדשמע שאילו רסקן לגמרי נשתנית ברכתן, היינו ברוב ככל הפירות והירקות כתפוחים ואגסים וכדומה שריסוקן אינו משביחן ונפקי מכלל הפרי. ובה אתי שפיר שיסוד דין פירות המרוסקין שוה ליסוד שאר הלכות ברכת הפירות, שבאותו פרי גופא משתנית הברכה ע"פ עיקר חשיבות הפרי כהא דסי' רב ס"ב שעל הבורס מברך ב"פ האדמה ורק משהגיע לכפול הלבן מברך ב"פ העץ, וכחילוק הברכות שבצלף מבואר שם ס"ו, וכהא שכל שהמבושל טוב מהחי מברך על המבושל כעיקר הפרי והאוכלו חי מוריד ברכתו כדאיתא שם סי' ב וסי' רה ס"א. והא דעל פת דוחן מברך שהכל וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"י) והש"ע (סי' רח ס"ח), הוא משום שאע"פ שנשתנה לעילויא מ"מ יצא מכלל שם פרי ונכנס לשם פת, ועל פת א"א לברך בורא 'פרי', וברכת המוציא א"א לברך אלא על ה' מינים. וכמש"כ הפמ"ג שם. וע"ע בשו"ת חת"ס (סי' נ). ואע"פ שבירושלמי (פ"ו דברכות ה"א) איתא לא אמר אלא חוץ מן הפת, הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקים, בעינם הם. ע"כ. ומוכח דלהירושלמי כל הפירות שכתשם היטב אינם יורדים מברכתם. מ"מ הא להירושלמי על על המשקים הנסחטים מן הפירות מברך כעיקר הפרי וכמש"כ שם במראה הפנים. ונמצא בשיטה אחרת איכא להירושלמי הא ודלא כתלמודא דידן.

ה. וגדר נשתנה לעילויא משמע מדברי מהרי"ק הנז"ל דהיינו שיותר נאכל ברצון ע"י השינוי מבלא השינוי. וכן הוא פשוט לשון נשתנה לעילוי שהשביח המאכל ע"י השינוי ומשמע שאם נאכל ברצון שוה קדם ולאחר השינוי אין זה שינוי לעילוי, ויורד מברכתו ע"י הריסוק כיון שיצא מכלל הפרי. וא"כ נמצא שממרח התמרים בזמנינו שנשתנה לגריעותא שהרי כמעט אין מי שיעדיף לאוכלו כך מלאכול תמרים שלמים (ובדר"כ משמש למילוי עוגות גם אם אין מעורב בו דברים אחרים כסוכר מושחם וכדומה) ברכתו שהכל גם לדעת הרמב"ם ומרן הש"ע. ומהאי טעמא יש לברך גם על הלדר העשוי ממשמש מרוסק ברכת שהכל, שלפי שרוב העולם מעדיפים לאכול המשמש כמות שהוא חי או מבושל במי סוכר כמצוי בקופסאות שימורים, ונמצא שאין ריסוקו שינוי לעילויא י"ל דלכו"ע ברכתו שהכל וכמש"כ המזמור לאספ שהביא ברב פעלים דכו"ע מודו בזה שיברך עליו ברכת שהכל (ואין הספר תח"י לראות טעמו). ורק דבר שיותר נאכל ברצון ע"י הריסוק, וכגון תפוח אדמה מבושל ומעוך הנקרא 'פירי', שבמצב זה של בישול משביח לאכילה ע"י מעיכתו (כן נראה שיש לדון השבחתו ולא בהשוואה למצבו באופנים אחרים כגון תפוז שאפשר שהוא עדיף לרובא דאינשי מה'פירי'), לדעת הרמב"ם ומרן הש"ע ברכתו כעיקר הפרי וביה שייכא הסברא שכתב הילקו"י שכיון שאף להחולקים אם בירך כעיקר הפרי יצא, אין שייך בזה הכלל דסב"ל. אבל על דבר שנשתנה לגריעותא בריסוקו, או אף אם שווה בדגתו לשאינו מרוסק, ברכתו שהכל לכו"ע. [אלא שמעתה קמה גם ניצבה ביתר שאת תמיהת הגרש"ז אורבאך זצ"ל במנחת שלמה (סי' צא אות ב) מפני מה אין הספרדים מברכים בורא פרי העץ על השוקולד שהוא עשוי מקקאו שחוק וכדין ברכת בשמים שחוקים, שהרי אין לך נשתנה לעילויא גדול מזה שקדם לכן לא היו פולי הקקאו ראויים כלל לאכילה. וי"ל כמש"כ בספר אור לציון ח"ב (פיד תשובה ה) דאדרבה כיון שאינם ראויים כלל לאכילה ואפ"י ע"י בישול, אלא רק ע"י תהליך עיבוד מיוחד שמייבשים אותם בשמש ואח"כ כותשים וטוחנים אותם ומערבבים אותם במים ומאדים את המים ונעשה אז ראוי לאכילה, הרי זה מעצי סרק דאיתא בש"ע סי' רג ס"ד שעל פירותיהן מברכין שהכל. עיי"ש. ובדין ברכת משקה הקקאו ע"י במנחת שלמה שם. וע"ע בשו"ת יחווה דעת ח"ד סי' מב בהערה עמ' רכא בענין ברכת הקפה ודון מינה ואוקי באתרין].

ו. והלום ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סי' כט) שהביא לשון המאירי (ברכות לח). תמרה המרוסקת ונשאר משקה שלה עמה והיא הנקראת טרימה או חשילתא, וכן הדין בכל פרי, מברכין עליה בורא פרי העץ. ע"כ. ולהמאירי ע"כ צ"ל דמחלק בין קמח ושמן שהם שינוי גמור ובהם דוקא בענין שינוי לעילויא ובין תמרים ושאר פירות שריסקם, שריסקם לא חשיב שינוי ומשו"ה אע"פ שאינם מתעלים ע"י ריסוקם

מברך עליהם כברכת הפרי. ומעתה אפשר שגם להרמב"ם והש"ע י"ל כחילוק זה. אלא שא"כ הדרא קושית הסתירה לכאו' בש"ע לדוכתא. וכיון שיש להסתפק בכוונת הש"ע אם תמרים דנקט דוקא הוא ומשום שנשתנו לעילויא או בכל פרי וירק כן הוא לפי שאין ריסוקו ומעיכתו נקרא שינוי, נראה דלמעשה אין לברך על פרי שנתרסק לגמרי או שנתמעך לגמרי כברכת הפרי, אא"כ נשתנה לעילויא על ידי כך. שבזה י"ל שאע"פ שיש חולקים וסוברים שאפילו שנשתנה לעילויא יברך שהכל, מ"מ כיון שאף לשיטתם יצא בדיעבד כשבירך כברכת הפרי עצמו, לא אמרינן בזה סב"ל ויברך כברכת הפרי. אבל דבר שנמעך או נתרסק ולא נשתנה לעילויא עי"כ, ברכתו שהכל ואין לברך עליו כברכת הפרי עצמו. הנלענ"ד כתבתי והי"ת יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות, אמן.

סימן ז

המברך בביתו על דבר מאכל בסתם אם פוטר מה שמבקש אח"כ לאכול

נשאלתי אודות דבר המצוי שמברך בביתו על פרי וכדו' בסתם, בשעה שאין בדעתו לאכול דבר נוסף שברכתו כברכה זו, אבל גם לא נתכוון בפירוש שמברך רק על זה שאוכל עתה, ואח"כ מבקש לאכול דבר שברכתו כברכה זו שבירך, האם נפטר בברכה הראשונה שבירך בסתם.

תשובה: הנה בפשטות היה נראה שכל שאינו אורח, אלא מברך בביתו בסתמא, דעתו רק על מה שמברך עליו, וכל שחוזר אח"כ ומבקש לאכול משהו אחר הוי כנמלך וצריך לחזור ולברך עליו. אלא שבטור (סימן רז) כתב "מי שבירך על פירות שלפניו, ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, אין צריך לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך". ומשמע שאע"פ שלא נתכוון בברכתו לפירות שהביאו לפניו אח"כ אין צריך לחזור ולברך. ובבית יוסף שם כתב ע"ז, "ואח"כ הביאו לו מאותו המין, נראה דלא בעינן שיהא מאותו המין ממש, אלא היינו לומר שיהיה ממין ברכת הראשון". ע"כ. ובב"י ס"ס קעט כתב שדברי הטור חולקים על מש"כ הכל בו (הל' סעודה ס' כד) שאם אין כל הפירות לפניו בשעה אחת, מברך על כל אחד ואחד לבדו ברכה ראשונה מפני היסח הדעת. וסיים הבית יוסף וכבר כתבתי בס' קעז שנראים דברי רבנו (הטור). וכן פסק בש"ע (סי' רז ס"ה) שמי שבירך על הפירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון אין צריך לברך. ע"כ. וצריך להבין טעם הדבר ואם הוא ממש כניד"ד. והנה במקור הדין כתב הבית יוסף שם ודין זה נראה שהוא נלמד ממה שכתב הרשב"א (ברכות מא: ד"ה אמר ר"פ) גבי דברים הבאים בסעודה בשם הר' זרחיה (בעל המאור כט). דלפירוש רש"י (מא:): רב פפא אשמועינן שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת, כיון דללפת הפת הם באים, אינם טעונים ברכה כלל. וכ"כ הרב מנוח (ספר המנוחה פ"ד ה"י) דהכי משמע מירושלמי דאמת המים, וכדאמרינן (נא:): כולה חדא נבגא היא. וכן כתב בספר אהל מועד (דרך א נתיב ה) עכ"ל הב"י.

וצריך להבין מה דמיון הנדון לראיה. והרי טעם הדבר שפירות שהביאו לפניו בשעת הסעודה אינם טעונים ברכה הוא משום שהם טפלים לפת שבירך עליה, וכל זמן שהוא בתוך הסעודה ברכתו שבירך על הפת קיימת, וממילא כל הטפל לפת פטור ג"כ מברכה. משא"כ בנד"ד שבירך על פרי אחד ואכלו הרי עם תום אכילתו את הפרי שבירך עליו תמה גם ברכתו, ומה ראיה היא לזה. וגם הראיה שהביא מאמת המים שמברך עתה ושותה המים הבאים במרוצתם לכאורה יש לדחות דהתם ודאי שיבואו המים אח"כ ודעתו עליהם וכמש"כ הבית יוסף עצמו קדם לכן לבאר מש"כ הרמב"ם (פ"ד מברכות ה"י) שצריך לברך על מה

שלפניו. אבל בניד"ד שלא ידע שעתידים להביא לפניו פירות אחרים וגם אילו היה יודע שמבקשים להביא לפניו עכ"פ אינו ודאי שיביאו לו וכמש"כ הב"י לעיל מיניה, י"ל שצריך לברך.

ב. והנראה נכון ליישב כל זה וממלא תתיישוב גם הסברא שכתבנו בתחילת דברינו בנידון השאלה, שמש"כ הטור והש"ע מי שברך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו וכו', 'הביאו לו' דוקא, והיינו דמיירי ביושב בביתו ואוכל פירות. שבאופן זה, בסתמא אמרינן שדעתו על כל הפירות שיביאו לפניו כיון שדרך הוא (עכ"פ בזמנא) שאשתו או אנשי ביתו מביאים לפניו עוד פירות. וזה עצמו טעם הדבר שפירות שמביאים לפניו בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה וכדמוכח ממש"כ הבית יוסף בסי' קעז דהני מילי בפירות שהביאו לפניו אנשי ביתו, דכיון דדעתיה עליהו, כי אינם בשלחן בשעת ברכה מאי הוי, ולפיכך אינו מברך עליהם (ומצד שלא בירך את ברכתם סגי בברכת הפת כיון שבאים ללפת את הפת), אבל היכא שאחר שברך על הפת שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היה דעתו עליהם, אע"פ שהם דברים שהדרך ללפת בהם את הפת, צריך לברך עליהם ברכה ראשונה. שהרי זה ממש בגדר נמלך שקובע ברכה לפניו (ועיי"ש בב"י שמצא כן בספר הפרדס). ונמצא שהבנת מרן הב"י ז"ל בדברי הרשב"א ובעל המאור שאינו מברך על פירות הבאים בתוך הסעודה, אינה כהבנתנו בקושייתנו שכל דבר המלפת את הפת נפטר בברכת המוציא אע"פ שלא היה כלול בדעתו בשעת ברכתו, אלא דוקא דברים שדרכם לבוא, אע"פ שלא ידע איזה פירות יביאו לפניו, בסתמא דעתו על כל מה שהדרך להביא בסעודה. ושפיר למד מזה מרן הבית יוסף ז"ל שכל היושב בביתו ואוכל פירות, בסתמא דעתו בברכתו על כל הפירות שיביאו לפניו אנשי ביתו כיון שכן הוא הדרך. ואתי שפיר נמי הראיה שהביא מאמת המים שאע"פ שאין המים שישתה בסוף ברכתו נמצאים לפניו בשעה שמברך, מ"מ כיון שדעתו עליהם נפטרים בברכתו. וביאור זה נראה מוכרח ומוכח בדעתו ז"ל. ולפ"ז נמצא ברור שבנידון השאלה שנמצא בביתו ונוטל דבר מאכל ומברך עליו, ואח"כ עלה בדעתו שרוצה לאכול דבר אחר שאינו מונח לפניו וברכתו כברכת מה שאכל, ולא היתה דעתו להדיא עליו, אין לומר דמסתמא דעתו עליו, כיון שבביתו נוטל משלו כרצונו ואוכל, ואינו כבזמנא שהיה יושב ואוכל פירות ומצוי שמביאים לפניו עוד ממינים שונים, וא"כ ודאי שבניד"ד אין דעתו כלל על השאר שאינם לפניו והוי נמלך ממש שצריך לברך על מה שאוכל אח"כ (ומכלל הדברים יתבאר שאין נידון השאלה דידן שייך כלל למש"כ האחרונים לדון בדעת מרן הש"ע ז"ל אם אפי' בסתם ס"ל שאין צורך לחזור ולברך. עי' מג"א וט"ז ואליה רבה ומאמר מרדכי על סעיף זה. וע"ע בביאור הגר"א וכף החיים (ס"ק ח) ובן איש חי (פר' בלק אות ז). ובנידונם קיימא לן סב"ל).

נמצא להלכה ולמעשה שדוקא באורח שברך על דבר אחד והביאו לפניו עוד דברים אחרים שברכתם כברכת הראשון, אינו חוזר ומברך לפי שדעתו על בעל הבית. אבל המברך בביתו בסתמא ולא נתכוון בפירוש לפטור בברכתו כל מה שיעלה ברצונו לאכול עוד אח"כ בסמוך, דעתו רק על מה שמברך עליו, וכל שחוזר אח"כ ומבקש לאכול משהו אחר שברכתו כברכת הראשון, צריך לחזור ולברך עליו. והי"ת יאיר עינינו בתורתו, אמן.

סימן ח

מי ששעתו דחוקה אם רשאי להתחיל סעודתו בביתו ולסיימה בנסיעתו

בס"ד. ג' כסלו תשנ"ו לפ"ק

נשאלתי מתושב מקומנו אשר נוסע מדי יום לעסוק במלאכתו בירושלים עיה"ק ת"ו, וכשהזמן דוחקו, דרכו שנוטל ידיו ומברך ואוכל מעט מן הפת בביתו, וממשיך סעודתו בשעת נסיעתו ומברך ברהמ"ז ברכבו, ושואל אם עושה נכון.

תשובה: הנה בנידון השאלה יש להעיר מדין ונשמרתם מאד לנפשותיכם על שנוהג ברכבו בשעה שאוחז הפת בידו ומסכן חיי עצמו וחיי אחרים תמימי דרך, וכבר הזהירו גדולי הדור כמה וכמה פעמים שיש לשמור על חוקי התעבורה ולהיזהר בהם מאד שהרי ההגיון מחייבם והעובר עליהם עובר על ונשמרתם וכו' וכל אריכות בזה אך למותר. ויש לדון בזה רק באופן שאדם אחר נוהג ברכב והנוסע עמו רוצה להתחיל סעודתו בביתו לאחר שנוטל שם ידיו ולהמשיך לאכול פתו בדרך מחמת שהזמן דוחקו. והנה העושה כן מכניס עצמו לפלוגתא דרבנותא בדין המשנה מקומו בשעת הסעודה מבית זה לבית אחר שלדעת הרי"ף (פסחים קא:) והרמב"ם (פ"ד מברכות ה"ג) והר"ן (על הרי"ף שם) צריך לברך ברכת המזון למפרע על מה שאכל ולחזור ולברך המוציא על המשך סעודתו. ולדעת התוס' בפסחים שם (ד"ה כשהן) והרשב"ם (שם ע"א ד"ה ה"ג תניא) והרא"ש (שם סי' ו) והמרדכי (שם) והטור (סי' קעח) רשאי להמשיך סעודתו בבית השני מבלי לברך. ואנן קיי"ל כדעת הרמב"ם וסיעתיה וכמש"כ מרן הש"ע בס"י קעח (ס"א) וז"ל "היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חברו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך בתחילה המוציא ואח"כ יגמור סעודתו. אבל אם דיבר עמו בתוך הבית, אע"פ ששינה מקומו מפינה לפינה אין צריך לברך". ודין זה הוא אפילו באופן שהיה בדעתו מתחילת הסעודה להמשיך סעודתו במקום אחר וכמש"כ הרמ"א בהגה שם וז"ל "אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מקרי שינוי מקום. והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד". ע"כ. ומבואר דבשני בתים מקרי שינוי מקום אע"פ שהיה בדעתו לאכול במקום אחר. והיינו לשיטת הרמב"ם והש"ע וכמש"כ הב"ח (סי' קעח) דהרמ"א מיירי אליבא דהרמב"ם עיי"ש. ועי' במש"כ הט"ז ס"ק ט. אמנם הרמ"א עצמו פסק בסעיף ב' בהגהה כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם. ובשיטה זו קיימי הרבה אחרונים, ומהם הב"ח (שם), והט"ז (ס"ק ט), ושו"ע הרב (אות ג), והחיי אדם (כלל נ"ט אות טו), והקיצור שו"ע (סי' מ"ב אות יט). וכן פסקו היפה ללב (אות ב) והגרי"ח ז"ל בספר בן איש חי (בהעלותך אות ב) וכף החיים (ס"ק א) ועוד, משום שספק ברכות להקל.

הרי שלדעת מרן הש"ע לא מועילה הברכה שבירך בביתו למה שאוכל בדרך. ובודאי שגם לאחרונים שפסקו שאין צריך לחזור ולברך משום ספק ברכות להקל אין ראוי לנהוג כן לכתחילה להכניס עצמו לפלוגתא ולספק ברכות.

ב. והנראה נכון במי שהזמן דוחקו עד שמוכרח לאכול בדרכו, שאם יש באפשרותו ליטול ידיו סמוך לרכב, הנכון ביותר שיטול ידיו שם ויברך ענט"י ויכנס מיד לרכב ויברך המוציא וכשיסיים סעודתו יברך ברכת המזון ברכב. ואע"פ שאינו מברך במקום שאכל, שהרי בנסיעתו עובר ממקום למקום, מ"מ שפיר דמי. וכדמצינו בהולכי דרכים שרשאים לאכול דרך הילוכם ולברך במקום שסיימו וכמש"כ מרן בש"ע סי' קעח (ס"ה) וז"ל אם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל במקום אחר, אינו מברך ברהמ"ז אלא במקום השני, כמו שנהגו הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם. ע"כ. ואע"פ שהרישא מיירי בדיעבד, שהרי הפוסק מאכילתו והולך למקום אחר יש לו לברך תחילה ברהמ"ז על מה שאכל במקום הראשון ולא להמתין לסוף לברך ברהמ"ז אחת על שתי אכילותיו, וכמש"כ בש"ע שם בריש הסימן, מ"מ הסיפא דמיירי בהולכי דרכים, הואיל ומתחילים אכילתם בדרך ואוכלים דרך הילוכם, מותרים לעשות כן. וכמש"כ המג"א שם (ס"ק יא) שדוקא אם אכל 'במקום' אחד, שקבע מקום לאכילתו, לא מהני

דעתו להמשיך אכילתו במקום אחר וכמ"ש הרמ"א לעיל ס"א, אבל הולכי דרכים מותרים לאכול דרך הילוכם, כיון שמתחילה לא קבעו מקום לאכילתם וממילא אין נחשבין כלל עי"ז עוקרין ממקומן. וכמו שכתב הרמב"ם פ"ד מברכות (ה"א) וז"ל, כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת מעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל. אבל כשהוא מהלך, יושב במקום שפסק ויברך. ע"כ מהמג"א (וע"ע במג"א ס"ק י). וכן פסק בכף החיים שם (ס"ק לג) ובמשנה ברורה (ס"ק מב). והכא נמי הואיל ומתחיל סעודתו ברכבו המיועד לנסיעה ופותח בנסיעה, יברך ברהמ"ז בסוף סעודתו על אף שהוא במקום אחר. ואפי' להט"ז שם (ס"ק ט) שפירש דברי הש"ע באופן אחר, שגם מש"כ ברישא אם אכל פת וכו' ר"ל שמותר לעשות כן לכתחילה ומיירי שהיה תחילה דעתו ע"ז דומיא דהולכי דרכים דסיפא, ודלא כהרמ"א בסעיף א' שכתב בדעת הרמב"ם והש"ע דלא מהני שתהא דעתו מתחילה לאכול במקום אחר, וכהט"ז פירש גם הפרי מגדים באשל אברהם (ס"ק יא) וכתב לדקדק כן מלשון הש"ע "כמו שנהגו הולכי דרכים וכו'" דמשמע שהרישא והסיפא מיירי באותו אופן, מ"מ בניד"ד לכו"ע מותר לעשות כן כיון שאוכל דרך הליכתו וגם דעתו מתחילה לעשות כן. והכא עדיף מהולכי דרכים כיון שסועד ברכב שהוא כחדר בפני עצמו ומברך במקום שקבע סעודתו ורק הרכב שינה מקומו, ואינו כשינוי מקום של הולכי דרכים שהוא שינוי גמור (ועי' קידושין לג: ויש לדון ברכב גדול או קטן ואכמ"ל. ומ"מ לדינא אף בלא טעם זה רשאי לעשות כן וכמבואר).

ג. ונראה עוד שאם מחמת איזה סיבה אינו יכול ליטול ידיו סמוך לרכב, רשאי ליטול ידיו בביתו, וירד בעוד ידיו רטובות ויברך סמוך לכניסתו לרכב וינגב ידיו. ואם עד שיגיע לרכב תתנגב הרטיבות שבידיו, יברך בביתו ענט"י וינגב ידיו ומיד ילך לרכבו ולא יסיח דעתו משמירת ידיו ויברך המוציא. ואע"פ שבגמ' ברכות (מב.) איתא שלש תכיפות הן וכו' תיכף לנטילת ידים ברכה, ועפ"ז כתב הטור (סי' קסו) "וינגב ידיו היטב ויברך ברכת המוציא מיד". וכתב שכן משמע בירושלמי דתיכף לנט"י ברכה קאי על מים ראשונים ולא על מים אחרונים, דאיתא בירושלמי ברכות (פ"א ה"א) התוכף ברכה לנטילת ידים אינו ניזוק כל אותה סעודה. ע"כ. משמע דקודם הסעודה מיירי. וכתב שהרא"ש היה רגיל שלא להפסיק (פ' בשהיה) ושלא לדבר אף במים ראשונים. מ"מ דעת הרמב"ם אינה כן שכתב (פ"ו מברכות ה"כ) ותיכף לנטילת ידים ברכת המזון ע"כ. ומוכח שמפרש דקאי אמים אחרונים. וכ"כ הטור בשם הרי"ף (ובבית יוסף שם כתב איני יודע מהיכן למד כן, שהרי"ף לא כתב בזה אלא דברי הגמ' וכל מה שאפשר לפרש בלשון הגמ' יש לפרשו בלשון הרי"ף ועי' בב"ח שמצא לזה מקור בדברי הרי"ף). וכן פירש רש"י בסוגיה שם דקאי אמים אחרונים, וכ"כ בהגהות מיימוניות (שם אות ע), וכ"כ הטור בשם רבינו יואל. ומרן הש"ע כתב בס' קסו (ס"א) בזה"ל, יש אומרים שאין צריך להיזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ויש אומרים שצריך להיזהר, וטוב להיזהר. ע"כ. ואע"פ שכלל נקוט בידינו יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, כאן גילה דעתו וסיים וטוב להיזהר. (ועי' בכעין זה בש"ע סי' שב ס"ג בדין קיפול בשבת שלא כסדר קיפולו הראשון שכתב דעת המתירין בלשון ויש מי שאומר, ויש מן האחרונים ז"ל שפירשו שהדעה הראשונה שכתבה בסתם חולקת על דעה זו וכתבו שהלכה כסתם, ויש שכתבו שאף אם פליגא אדעה קמייתא מ"מ לפי שמרן הש"ע סיים וכתב על דברי המתיר ונראין דבריו, תו ליכא בזה הכלל דסתם ויש הלכה כסתם, וכן עיקר) והכריע כן בשלחנו הטהור על פי מה שכתב בבית יוסף על המוכח מהירושלמי דאמים ראשונים קאי "וכן נכון לעשות להיזהר גם במים ראשונים". ע"כ. הרי שהוא בגדר טוב ונכון לעשות לכתחילה לחוש לדעת האוסרים, אבל במקום צורך כבנידון דידן, רשאי ליטול ידיו בביתו ולברך, ויזהר שלא ישיח דעתו משמירת ידיו, וכשיכנס לרכבו יברך המוציא.

ד. אמנם הב"ח הקשה לשיטת הרי"ף והרמב"ם מהא דאיתא בגמ' ברכות (נב:) לטעם אחד דבית הלל דס"ל מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים ולא להפך הוא משום "שתיכף לנטילת ידים סעודה" ר"ל והמזיגה

הוא הפסק. והוא מהתוספתא ברכות (פרק ה, כו) ושם הלשון דבר אחר אין נטילת ידים אלא סמוך לסעודה. ובתוספות (נב: ד"ה תיכף) כתבו והאי דלא חשיב ליה לעיל מב. בהדי אידך תכיפות, משום דשנויה בברייתא לא חש למתנייה. ע"כ ומבואר דס"ל לתפוס עיקר לדינא כדבר אחר שבברייתא וכן משמע דעת רבינו יונה שם. וסיים הב"ח וצ"ל דהרי"ף והרמב"ם חולקים אמש"כ התוס' אלא ס"ל מדלא חשיב ליה בהדי אינך תכיפות אלמא אין לחוש להפסק בין נט"י להמוציא. שוב מצאתי בתוס' פסחים (קו: ד"ה זימנין) הקשו מכאן למאי דמשמע התם דקידוש לא הוי הסח הדעת, וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש, ותירצו דשאני מזיגה שהיא בחמין וצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר והוי טפי היסח הדעת מקידוש. עכ"ל. עכת"ד הב"ח. וכ"כ הט"ז (ס"ק א) שאף להמתירים אסור לעשות מעשה בינתיים ואפי' בעושה מעשה כתבו התוס' שדוקא במעשה הצריך דקדוק גדול אסור להפסיק. עיי"ש. וא"כ בניד"ד יש לו עכ"פ לסדר לפני שנוטל ידיו את כל ענייניו שיש בהם כדי להטריד את דעתו, ואח"כ יטול ידיו ויקח פתו וחפצו וילך לרכבו ושם יאכל.

ה. ואע"פ שהרמ"א בדרכי משה סי' קסו (ס"ק א) הביא מש"כ התוס' סוטה (לט. ד"ה כל כהן) דאם שהה כדי מהלך כ"ב אמות תו לא מקרי תכיפה ופסק כן בהגה שם בדין מים ראשונים וז"ל, "ואם שהה כדי הילוך כ"ב אמה מקרי הפסק", מ"מ להלכה אנן נקטינן כמרן הש"ע והוא ז"ל חשש לירושלמי רק בלשון וטוב להיזהר, וא"כ יש לומר שבמקום צורך מוקמינן ליה אעיקרא דדינא כדעת הסוברים דשרי להפסיק בין נטילה להמוציא. ובפרט שאפשר שאף להאוסרים להפסיק בין נט"י לסעודה אינו אלא כששוהה שהייה של בטלה, שיושב וממתין, שבזה אמרו דהוי הפסק, או כשמוזג את הכוס, שהרי זה עוסק בדבר אחר המסיח את דעתו, אבל אם נוטל ידיו ומיד צועד והולך למקום שאוכל שם, לא הוי הפסק לכו"ע כיון שעוסק בעניין הסעודה שפונה למקום סעודתו, ושרי לכו"ע אף אם הולך יותר מכ"ב אמה. וסברה גדולה יש בזה. ועי' בס' קסז ס"ו. וכן יש לדקדק מדברי התוס' שנקטו בלשונם 'ששוהה' כדי הילוך כ"ב אמות. ועי' בכף החיים (ס"ק ג) במש"כ גבי התרת החגורה. ועוד יש להוסיף ע"פ המבואר בתוס' פסחים הנ"ל שלא אסרו להפסיק בין נטילה לסעודה אלא במעשה שצריך דקדוק גדול ונתינת הדעת לו, דזה דוקא הוי היסח הדעת, והן אמת שהב"ח והט"ז העמידו דעת המתירים בשיטה זו, מ"מ אפשר ליזיל בתר איפכא שאפשר שאף להירושלמי שהצריך לתכוף ברכת נט"י לסעודה לא אתא אלא לאפוקי מעשה המסיח את הדעת אבל שהיה שרי. ואע"פ שנקט לשון תכיפה, מ"מ הא גם הבבלי שהקשו ממנו התוס' נקט לשון תכיפה ואפ"ה פירשו כפירושם. ועוד שאף בירושלמי לא נכתב בלשון דין, אלא רק שהתוכף ברכה לנט"י מקבל שכר שאינו ניזוק באותה סעודה. ועוי"ל שלפי שבדיעבד לכו"ע אין צריך לחזור וליטול, וכמש"כ הפמ"ג במש"ז (ס"ק ב) וכ"כ בכף החיים (ס"ק ה) בשם כמה אחרונים וכ"פ במשנב"ר (ס"ק ו), הכא שהוא שעת הדחק כדיעבד דמי.

ולמותר לציין שאם על אף חובת הזהירות בנסיעה הנוהג ברכב הוא האוכל, חייב עכ"פ להחנות את רכבו בשעה שמברך ברכת המזון וכדאיתא בש"ע סי' קפג סי"ב שאסור לברך והוא עוסק במלאכתו וכ"פ בשנית בס' קצא ס"ג. ועיי"ש במשנב"ר (ס"ק ו) שבס' קפג מיירי שהתחיל במלאכה ואח"כ רוצה לברך, ובס' קצא מיירי שהתחיל לברך ורוצה לעסוק במלאכה, ותרוויהו אסירי. ונמצא שאע"פ שכבר היה נוהג ברכב קדם תחילת הברכה אסור להתחיל לברך עד שיחנה ופשוט. (ויש להסתפק אם חייב להחנות רכבו בשולי הדרך עם סיום אכילתו ולברך או שמא רשאי להתמתין עד שיגיע למחוז חפצו ויברך שם. וצדדי הספק, שהולכי דרכים בודאי צריכים לברך במקום שסיימו ואינם רשאים להמשיך קודם שיברכו, לפי שמקום זה הוא הנחשב מקום אכילתם אע"פ שלא אכלו שם כל סעודתם וכמש"כ הש"ע סי' קעה ס"ה שיברכו 'במקום שסיימו', והיינו מהטעמים שכתבו

המג"א והט"ז הנזכרים לעיל, אבל הנוסע ברכב אפשר שכיון שמגיע למחוז חפצו עם המקום שישב בו דהיינו הרכב, שפיר חשיב מברך במקום שסיים בו סעודתו או דלמא לא שנא. וראשון נראה עיקר ובלבד שידוע בעצמו שיזכור לברך כשיגיע למחוז חפצו וגם שלא יעבור עד אז שיעור עיכול שהוא שבעים ושתיים דקות מסיום האכילה).

המורם מכל האמור: מי שזמנו דחוק עד שצריך לאכול פתו בשעת נסיעתו ברכב, הדרך העדיפה היא שיטול ידיו סמוך לרכב ויכנס מיד לרכבו ויברך המוציא. (ובשעה שאוחז בהגה הרכב אסור לברך ברכת המזון בעודו נוסע אלא יחנה רכבו בשולי הדרך ויברך או ימתין עד שיגיע למחוז חפצו ויברך ברכב, והוא שבטוח בעצמו שלא ישכח לברך כשיגיע, ושלא יעברו שבעים ושתיים דקות מסיום אכילתו. אמנם הנוהג ברכב יש לו להימנע מלאחוז בפת ולאכול בעת נסיעתו משום סכנה). ואם אינו יכול ליטול ידיו סמוך לרכב, רשאי ליטול ידיו בביתו ויצא מיד ויברך וינגב ידיו סמוך לרכב. ואם עד שיגיע למקום הרכב יתנגבו ידיו, רשאי לברך על נטילת ידים ולנגב ידיו בביתו ומיד ייגש לרכב בלא שיסיח דעתו משמירת ידיו ויברך המוציא. הנלע"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתנו אמון.

סימן ט

בדבר הנוסעים בזמננו במכוניות מעיר לעיר אם יאמרו תפילת הדרך בשם ומלכות, ואם דין ברכת הגומל כדין תפילת הדרך לענין זה.

בס"ד. ו' אייר תשנ"ט לפ"ק

שאלה: הנוסעים בזמננו במכוניות מעיר לעיר אם יאמרו תפילת הדרך בשם ומלכות, ואם דין ברכת הגומל כדין תפילת הדרך לענין זה.

תשובה: בגמ' ברכות (נד:) אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות. יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. יורדי הים מנלן, דכתיב (תהלים קז) יורדי הים באניות וגו' ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם ואומר יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. הולכי מדברות מנלן, דכתיב תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה יודו לה' חסדו. מי שחלה ונתרפא, דכתיב אוילים מדרך פשעם ומעוונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם וגו' ויצעקו אל ה' וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו. מי שהיה חבוש בבית האסורים מנלן, דכתיב יושבי חושך וצלמות וגו' ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם ואומר יוציאם מחושך וצלמות ואומר יודו לה' חסדו. וכתב הרא"ש (שם סי' ג) "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר. דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות וליסטים. והא דאמרינן בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ה) כל הדרכים בחזקת סכנה לא אמרו אלא לענין תפילת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה". עכ"ל. ור"ל שהיה לו לרב לנקוט לשון הולכי 'דרכים' הכולל גם את ההולכים במדברות וגם את ההולכים מעיר לעיר ומדנקט הולכי 'מדברות' משמע דס"ל דמדבר דכתיב בקרא תעו במדבר וכו' דוקא הוא משום דשכיחי ביה חיות ולסטים, ובכהאי גוונא שנכנס למקום סכנה ממש וניצול ממנו עליו להודות בברכת הגומל בשם ומלכות. אבל ההולך בדרך מעיר לעיר שאינו מקום סכנה כ"כ, אע"פ שגם עליו להתפלל על נפשו תפילת הדרך לפי שכל הדרכים בחזקת סכנה כדאיתא בירושלמי, מ"מ אינו סכנה כ"כ עד כדי שכשיגיע למחוז חפצו לשלום יצטרך להודות בברכת הגומל הבאה במקום קרבן תודה כמי שניצול מסכנות המדבר שצריך להודות על שיצא בשלום ממקום סכנה גדול כ"כ. והוסיף עוד הרא"ש "וכן כתב הרב יוסף ז"ל דוקא חולה

שנפל למטה אבל אם חש בראשו או במעיו אין צריך לברך. אבל בערוך משמע אפילו חש בראשו. וממש"כ "וכן כתב הרב יוסף וכו' משמע שתולה סברת הרב יוסף במנהג אשכנז וצרפת שכשם שלענין הולכי דרכים נהגו שאינו מברך הגומל על הליכה מעיר לעיר אלא דוקא על הליכה במקום סכנה גדול כמדבר, וכמו שמוכח מהפסוק ומלשון הגמ', הוא הדין ג"כ לענין חולי שאינו מברך על כל חולי אלא דוקא על חולי גדול שנפל מחמתו למטה. והטור (סי' ריט) הביא לשון אביו הרא"ש ומש"כ בשם הרב יוסף והוסיף "וכן כתב הראב"ד דוקא במכה של חלל שיש בה סכנה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב דבכל דרך ובכל חולי צריכין להודות דגרסינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם וכל החולאים בחזקת סכנה הם. וכ"כ בערוך (סוף ערך ארבע) דאפילו חש בעיניו או בראשו צריך לברך וכן נוהגין בספרד". עכ"ל. והבית יוסף שם העיר שאין מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שבכל אופן צריך לברך הגומל, אלא שהטור דייק ממה ששינה לשון הולכי מדברות האמור בגמ' וכתב במקומה (בפרק י מברכות ה"ח) הולכי דרכים, משמע דבכל דרך קאמר. ואפשר דהרמב"ן גרסינן בנו"ן שכן כתב בספר תורת האדם (שער המיחוש עניין רפואה) דלאו דוקא בחולי שיש בו סכנה אלא כל שעלה למיטה וירד צריך להודות ולברך הגומל שהרי דומה כמי שהעלוהו לגרדום לידון (שבת לב). וכן לענין דרך כל הולכי דרכים צריכים להודות. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' פב) וסיים בה 'ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע לבוא מזמן לזמן לבין שאינו קבוע. ואדרבה, כל שהוא קבוע הוא יותר חזק. ואע"פ שנעשה לו נס פעמים רבות וניצל ממנו, מן השמים רחמוהו, ולא כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא' עכ"ל. והביא עוד הבית יוסף מש"כ הר' דוד אבודרהם (עמ' שמ) "עתה נהגו העולם לברך ברכת הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר". וכ"כ הרמב"ן (בתורת האדם שם ובחי' ברכות נד:). ובש"ע (סי' ריט ס"ז) כתב לענין ברכת הגומל את חילוקי המנהגים שבין אשכנז לספרד וז"ל "באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה". ולענין חולי כתב (שם ס"ח) "בכל חולי צריך לברך אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום לידון. ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן ובין שאינו קבוע". והרמ"א בגהה כתב "ויש אומרים דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה כגון מכה של חלל, וכן נוהגין באשכנז".

נמצא דלענין תפילת הדרך כו"ע מודו שיש לברך בשם ומלכות גם כשהולך מעיר לעיר אע"פ שאינו מקום סכנה כ"כ, ורק לענין ברכת הגומל נחלקו. שמנהג אשכנז לברך רק במקום סכנה גדולה כהולכי מדבר וה"ה בחולי שיש בו סכנה, ומנהג ספרד לברך גם כשאין סכנה כל כך.

ב. והנה בהא דארבעה צריכין להודות לא נתבאר בגמ' אם יש שיעור לדרך שהולך אם כל שהולך במדבר (או מעיר לעיר וכו"ל) אפי' דרך קצרה צריך להודות בברכת הגומל, או דוקא בהולך שיעור מסויים. ורק לענין תפילת הדרך איתא בגמ' (ברכות כט:) היוצא לדרך יתפלל וכו' אימת מצלי, משעה שאחז בדרך. ועד כמה, עד פרסה. ופירש"י (ל. ד"ה עד) 'עד כמה' זמנה להתפלל 'עד פרסה' אבל לא לאחר שהלך פרסה. ובה"ג מפרש 'עד כמה' יבקש לילך שיהא צריך להתפלל 'עד פרסה' אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה א"צ להתפלל תפילה זו. עכ"ל רש"י. וכתב הרא"ש (פ"ד סי' יח) שנראה פירוש בה"ג עיקר. שאילו לפירש"י קשה אם יש לו עדיין ללכת הרבה למה לא יברך. אבל כשיש לו לילך פחות מפרסה בקרוב לעיר לא הוי מקום סכנה ואינו צריך לברך. עכ"ד. (ונראה שלשון 'עד פרסה דחקו לרש"י לפרש כן אע"פ שהסברא קשה. שאילו לפי' בה"ג קשה הלשון שהיה לו לומר מכמה, מפרסה. שמפרסה ואילך מברך) ורבינו יונה (ברכות כ. בדפי הרי"ף) הביא דברי בה"ג וכתב שיש שהקשו עליו מדאמרין בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ה) כל הדרכים בחזקת סכנה, ותירץ דאפשר לומר שהירושלמי אינו מדבר בדרך הקרובה לעיר אלא כשהולך בדרך בין הכפרים

שהכל הוא בחזקת סכנה וצריך להתפלל ולבקש על נפשו. ואח"כ הביא פירוש רש"י שעד פרסה ראשונה יכול לומר ברכת תפילת הדרך אבל לא לאחר פרסה. וכתב, "ונראה למורי הרב נר"ו דודאי הפירוש הנכון כך הוא, דעד כמה ר"ל עד כמה הוי אחיזת הדרך, אבל אינו כמו שאומרים שאם לא התפלל בתוך פרסה לא יתפלל אח"כ, שזה לא יתכן, דכל זמן שיש לו עדיין ללכת מחוייב הוא בעניין התפילה הצריכה. אלא יש לו לאומרה לכתחילה לאחר שיצא מן העיר בתוך הפרסה הראשונה. ואם שכח ולא אמר אותה בתוך הראשונה, אומר אותה אח"כ על מה שיש לו ללכת כל זמן שרב ממנו הדרך שיתקרב למקום שהולך". עכ"ל. ומ"מ לדינא מבוארת דעתו כבה"ג והרא"ש שאף לאחר פרסה יאמר תפילת הדרך, ודלא כרש"י שכתב להדיא שלאחר שהלך פרסה לא יאמרנה. אלא שהוסיף שלכתחילה יש לו לאומרה בתוך הפרסה הראשונה. גם הטור (סי' קי) כתב כבה"ג והרא"ש שאין לאומרה אלא אם כן יש לו לילך פרסה. אבל ההולך פחות מפרסה לא יחתום בברוך. והוסיף שאומר אותה לאחר שהחזיק בדרך. ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה. משם ואילך יאמר אותה בלא ברכה. וכן פסק מרן בש"ע (סי' קי"ז) וז"ל, אומר אותה אחר שהחזיק בדרך. ואין לאומרה אלא אם כן יש לו לילך פרסה אבל פחות מפרסה לא יחתום בברוך. ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה. משם ואילך יאמר אותה בלא ברכה. עכ"ל. ומבואר דסבירא להו שלאחר שהחזיק בדרך מברך אע"פ שהוא בתוך פרסה הסמוכה לעיר שיצא ממנה. ואע"פ שבתוך פרסה הסמוכה לעיר ליכא סכנה כדמוכח מהא שכשהגיע לפרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה לא יברך, ומה לי עיר שיצא ממנה או עיר שהולך אליה, י"ל שדוקא בתוך פרסה לעיר שרוצה ללון בה אינו מברך כיון שעכשיו אינו במקום סכנה וגם אין סכנה בהמשך דרכו. משא"כ בתוך פרסה הסמוכה לעיר שיוצא ממנה, נהי דהשתא ליכא סכנה, מ"מ כיון שבהמשך דרכו יגיע למקום סכנה כשיצא מפרסה הסמוכה לעיר, אומר ברכת תפילת הדרך על להבא.

ג. אמנם אע"פ שלענין ברכת הגומל לא התבאר בגמ' שיעור ההליכה שצריך לברך מחמתה, הנה בספר ארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד) כתב "יש אומרים שאינו מברך הגומל אלא אם הלך פרסה או יותר. והרמב"ן (בחי' נד): כתב שכלדרך בחזקת סכנה ואפילו בפחות מפרסה מודה. ע"כ. ולא כן המנהג". עכ"ל האורחות חיים. והרב דוד אבודרהם (עמ' שמ) כתב שנהגו העולם לברך הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר, ולענין שיעור ההליכה הביא מש"כ בה"ג (ברכות פ"ד ד ע"ד) לענין תפילת הדרך שכשייש לו לילך פרסה או יותר אומר תפילת הדרך אבל בפחות מפרסה אינו אומרנה. וכתב ע"ז האבודרהם "שמע מינה דסבירא ליה דשיעור דרך, פרסה הוי". ע"כ. ובביאור דבריו שכתב ללמוד מתפילת הדרך לברכת הגומל נראה שהנהגה יותר בקל מברכינן ברכת תפילת הדרך מברכת הגומל וכדמוכח ממש"כ הרא"ש (ברכות נד: סי' ג) לחלק בין הולכי מדברות דשכיחי ביה חיות וליסטים ומברכים הגומל לבין ההולכים מעיר לעיר שאין להם לברך הגומל ומ"מ לענין ברכת תפילת הדרך כתב שיאמרו גם ההולכים מעיר לעיר ומשום שתפילת הדרך היא תפילה ואינה כהודאה דברכת הגומל שבמקום תודה נתקנה. (וכעין זה כתבו התוס' פרק ערבי פסחים (קד: ד"ה כל) והטור (סי' קי) לענין שתפילת הדרך אינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא תפילה ושבח בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום, ואינה כברכת הנהנין, ולא כברכות שתיקנו על שם המאורע, אלא בקשת רחמים. ורק מפני שיש בה אריכות דברים חותמין בה בברוך). וא"כ אם בתפילת הדרך אינו מברך בהולך דרך פחות מפרסה וכמו שפירש בה"ג דברי הגמ', כל שכן שברכת הגומל לא יברך בפחות מפרסה. ואע"פ שמנהגנו לברך גם בהולך מעיר לעיר עכ"פ עיקרא דמילתא יש לנו ללמוד מדברי הרא"ש שברכת הגומל יותר חמורה מתפילת הדרך. וכן העלה מרן הבית יוסף (סי' ריט) להלכה וז"ל "ולענין הלכה

נראה דבפחות מפרסה אינו מברך הגומל כדברי בה"ג לענין תפילת הדרך". וכ"פ בש"ע (שם ס"ז) וז"ל "ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך. ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר, אפילו בפחות מפרסה".

נמצא שאפילו למנהג בני ספרד שגם ההולכים מעיר לעיר מברכים ברכת הגומל ולא רק הולכי מדברות, מ"מ זהו דוקא כשהולכים שיעור פרסה, וכדין תפילת הדרך.

ד. אלא שעדיין יש לברר אם שיעור פרסה שאמרו הן לענין ברכת תפילת הדרך בשם ומלכות והן לענין ברכת הגומל, הוא שיעור דרך פרסה (שהוא כארבעה ק"מ) ואפי' נוסע פרסה זו בזמן מועט מברך, או ששיעורו הוא זמן הליכת דרך זו וכעין דאיתא בגמ' פרק במה מדליקין (לד:): שיעור בין השמשות בכמה אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שלושה חלקי מיל. ושם ע"כ מדובר בשיעור זמן הילוך אדם דרך זו וכמבואר שם בגמ' לעיל מיניה להדיא. וא"כ כל שהייתה נסיעתו פחות משיעור הליכת פרסה שהוא שעה וחומש, אינו מברך. וראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' יג) שדן בזה ותלה דין זה במחלוקת האחרונים במאי דקיימא לן בהל' אבלות (יו"ד סי' שעה ס"ח) מי שמת לו קרוב, ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, אם היה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסאות שאפשר שיבוא ביום אחד, מונה עמהם. ע"כ. ונחלקו האחרונים אם בזמן הזה שנתחדשו מסילות הברזל וע"י הרכבת יכולים לבוא ביום אחד ממקום רחוק הרבה יותר מ' פרסאות, נחשב מחמת זה גם הרחוק מ' פרסאות כמקום קרוב, או כל שהוא יותר מ' פרסאות הוי מקום רחוק אף בזמננו. שלדעת המקור חיים (סי' כ) יש ללמוד מהמבואר בפסחים (דד.) לענין חיוב כרת במי שבדרך לא היה ולא עשה את הפסח, שאם היה חוץ למודיעים שהוא מקום רחוק, אע"פ שהיה יכול להגיע ע"י דהירה על גבי סוסים ופרדים, ולא בא ולא עשה את הפסח, אינו חייב כרת. שהרי נאמר וברך לא היה והוא היה בדרך. אלמא אי לאו קרא שבדרך לא היה הוה אמינא שחייב כרת משום דחשיב מקום קרוב. וכ"כ בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' מב) ועוד. אבל הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' שט) כתב שאדרבה יש ללמוד מהא דפסחים לכל מקום דחשיב דרך רחוקה אע"פ שיכול להגיע ע"י סוסים ופרדים. וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (יו"ד ר"ס כ) ועוד. וכתב ע"ז מן בעל היביע אומר שליט"א "וא"כ הכי נמי לנידון דידן תליא בפלוגתא הנ"ל ומכיון דקיימא לן ספק ברכות להקל אין לברך הגומל אלא בארכה הנסיעה כשיעור שעה וחומש הא בפחות מכן אין לברך בשם ומלכות". עכ"ל. והנה בעיקרא דפלוגתת האחרונים הנ"ל בדין אבלות בעניוטי נראה להעיר שהנה אף בזמננו שלא היו מסילות ברזל היאך אמרו שמקום קרוב הוא י' פרסאות שאפשר שיבוא ביום אחד, והרי הילוך עשרה פרסאות ביום אחד הוא מהלך רגלי של אדם בינוני לפי חשבון שיעור הילוך פרסה שעה וחומש (עי' תרומת הדשן סי' קסז וש"ע יו"ד סי' סט ס"ו), שלפ"ז י' פרסאות הוא י"ב שעות בדיוק. והלא גם בזמננו היו סוסים וכדו' שעל ידם יכלו לבוא ביום אחד יותר מ' פרסאות. ועל כרחך שקבעו השיעור יום אחד לפי מהלך אדם בינוני ולא תלו הדין בהבדלי האפשרויות של כל אדם שזה שיכול לבוא ע"ג סוס יהיה שיעורו כך וזה שיכול לבוא רק ע"ג חמור יהיה שיעורו אחרת וזה שאינו יכול לבוא אלא ברגליו יהיה שיעורו שונה משניהם. והוא גם מילתא דמסתבר שלא יתנו דבריהם לשיעורים. ומוכח מסוגיא דאבלות גופא כדעת הגר"ש קלוגר והחסד לאברהם שאין לפרש ההיא דפסחים דדוקא במקום דגלי קרא דינא הכי. ומ"מ במה שדימה בשו"ת יביע אומר ד"ז לניד"ד והכריע דאזלינן בתר שיעור זמן הילוך פרסה ולא לפי דרך פרסה משום המחלוקת שבזה והוא ספק ברכות, ולכן כל שלא נסע שעה וחומש אינו מברך בשם ומלכות אע"פ שהדרך שעבר בנסיעתו היא פרסה, לענ"ד י"ל שאע"פ שבדין אבלות איכא פלוגתא, בניד"ד נראה דכו"ע יודו שפרסה שאמרו שיעור דרך הוא ולא שיעור זמן, וכל שהלך דרך פרסה אע"פ שהיה בזמן מועט כגון ע"י רכב או רכבת יברך בשם ומלכות. שהנה באבלות טעם החילוק בין מקום קרוב לרחוק הוא שאם נמצא

במקום קרוב הרי הוא נחשב כנמצא איתם ומונה עימהם. ובזה יש צד לומר שאם יכול להגיע במהירות באיזה אופן כגון ע"י רכבת, אע"פ שנמצא במקום רחוק יותר מ' פרסאות חשיב קרוב, אבל בניד"ד הן שיעור פרסה הוא מטעם שעד מרחק פרסה מן העיר לא מצויים ליסטים וחיות רעות לפי שחוששים להתקרב כל כך למקום ישוב וכדמוכח ממש"כ הרא"ש (פ"ד יח) והטור והש"ע (סי' קי"ז) שאם נותר לו ללכת פחות מפרסה עד שיגיע לעיר שילון בה לא הוי מקום סכנה ואין צריך לברך. ומבואר שבמרחק הליסטים והחיות מן העיר תליא מילתא וא"כ מאי נפק"מ אם עובר דרך זו מהר ברכבו או לאט בהליכתו. ואם נבוא לחלק שמשום היותו ספון ברכבו ומשום מהירות נסיעתו אין חשש סכנת ליסטים וחיות רעות, א"כ אף ביותר משיעור נסיעה שעה וחומש לא יברך בזמננו מטעם זה ונעקרה תקנת חכמים לגמרי לברך ברכת תפילת הדרך. שאם מפני תאונת דרכים הא ע"ז לא היתה התקנה ועוד שא"כ אף בפחות מפרסה יברך ואף בתוך העיר יברך. ובפרט שע"פ השמועה בתוך העיר מצויות תאונות יותר מהדרך שבין עיר לעיר. וכעין זה כתב בשו"ת יביע אומר שם. ועל כרחק שתקנת חכמים בעינה עומדת כבזמננו שעד מרחק פרסה מן העיר יש חשש סכנה. ובאמת שכליסיסטים דזמננו שהם בני אדם המסכנים חייהם של הולכי הדרכים אף בזמננו אין לך ליסטים יותר מהרוצחים הערבים וכידוע מכמה עובדות של אסונות שביצעו בעוה"ר ע"י פיגועי ירי ברכבים ציבוריים ופרטיים ודרדור רכב ציבורי עמוס נוסעים לתהום, הי"ד הקדושים. שברוב המקרים מבצעים אלו המחבלים את זממם זה בדרכים שבין עיר לעיר מחוץ לפרסה מן העיר משום פחדם שלא יתפסו. וגם חיות רעות איננו דבר מופקע בזמננו וכפי ששמעתי שנחש שחצה כביש בינעירוני גרם לרכב שדרסו שיסטה ממסלולו ונפגעו הנוסעים. ובפרט בשעות הערב והלילה שבמקומות רבים בכבישי הארץ מצוי שכמה סוגי חיות כשועלים ותנים וכדו' חוצים את הכבישים ואיכא סכנה. ואין כל אלה מצויים כ"כ סמוך לעיר. ועוד יש להוסיף כעין מש"כ בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' מה) שההולכים בלב ים אע"פ שבזה"ז אין סכנה מצויה כ"כ, מ"מ כיון שברכת הגומל נתקנה במנין אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה כי אם במניין אחר. עיי"ש. וה"ה בניד"ד י"ל דאזלינן בתר עיקר התקנה שתיקנו לברך ברכת הדרך שיעור פרסה דרך מן העיר משום החיות והליסטים והתקנה במקומה עומדת כעיקרה שנתקנה לפי ריחוק הליסטים והחיות מן העיר, אף אם נאמר שבזמננו אינו כן מצד שכחות החיות והליסטים. וכ"פ המשנב"ר (סי' קי"ז) שגם הנוסע על מסילת הברזל יש לו לברך תפילת הדרך אפילו אם נוסע רק פרסה. עיי"ש.

אמנם לאחר שפשט המנהג שלא לברך בנוסע דרך פרסה ממש אלא רק בנוסע שיעור זמן הליכת פרסה שהוא שבעים ושתיים דקות, כפי שענינו הרואות וכמו שהעיד בספר נתיבי עם (סי' יג והו"ד בשו"ת יביע אומר שם), ונהגו כן על דעת גדולים, והוא מידי דברכות, אי אפשר להכריע למעשה באופן אחר. אלא שתורה היא וללמוד אנו צריכים (וע"ע במש"כ בשו"ת יביע אומר שם (אות ה' והלאה) בשם פתח הדביר (ח"ג דף שיג ע"ד) והשדי חמד מע' ברכות (סי' ב' אות טו) ושו"ת זכרון יהודה (סי' מב) ואכמ"ל. ושו"ר מש"כ עוד בשו"ת יביע אומר ח"ב סי' יד אות ה' והלאה. עיי"ש).

ה. אלא שלפי מש"כ הש"ע (סי' קי"ז) שאם הגיע לתוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה יאמר אותה בלא ברכה, י"ל שאם הדרך שנוסע בה מעיר לעיר עוברת סמוך לגבול ערים אחרות בתוך מרחק דרך פרסה שהוא כארבעה ק"מ, לא יברך בשם ומלכות, אלא אם כן נסע ברציפות שיעור פרסה בדרך בינעירונית שאין עיר סמוכה לה בתוך כארבעה ק"מ. שהרי בודאי שלענין המגיע לתוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה אזלינן בתר שיעור דרך פרסה שהוא כארבעה ק"מ ולא שיעור זמן הילוך פרסה. שהוא מילתא דמסתבר כיון שמרחק זה ליכא סכנתא דליסטים וחיות רעות וכנ"ל. וכן נראה מהמנהג שנהגו לברך גם

אם הגיעו למרחק נסיעה של שעה וחומש מהעיר שרוצה ללון בה. הרי שלענין פרסה הסמוכה לעיר אזלינן בתר שיעור מרחק הדרך ולא בתר שיעור הזמן. והכי נמי שאם הדרך שנוסע בה מעיר לעיר עוברת סמוך לגבול ערים אחרות בתוך מרחק דרך פרסה שהוא כארבעה ק"מ, לא יברך בשם ומלכות. ומש"כ הש"ע תוך פרסה הסמוכה לעיר "שרוצה ללון בה" ולא אמר שכל שנמצא בתוך פרסה הסמוכה לעיר לא יברך אע"פ שאינה העיר שרוצה ללון בה, היינו משום שאם נמצא בתוך פרסה לעיר אחרת שאינו אמור ללון בה, מברך בשם ומלכות משום המשך הדרך שעתיד לילך שיעור פרסה בדרך שאין עיר סמוכה לה. וכעין שמצינו שמברך כשיוצא מעיבורה של העיר שבא ממנה אע"פ שהוא בתוך פרסה מן העיר משום העתיד שלפניו. אבל ההולך בדרך ולא חלפה פרסה מן העיר הזו עד שנכנס לפרסה של עיר אחרת, אפילו הלך הרבה פרסאות שכולן היו באופן זה אינו רשאי לברך תפילת הדרך בשם ומלכות וגם הגומל לא יברך. וכדברים האלה כתב ידידי הרה"ג אליהו אביטל שליט"א בקונטרס שכתב לעורר על עניין זה שלא לברך תפילת הדרך בשם ומלכות וברכת הגומל בנוסע מעיר לעיר ברוב הערים בארץ כיון שעובר בתוך שיעור פרסה לעיר אחרת או לשוב וכפר. והכין מפה להוכיח הדברים. ולמסקנתו אין לברך אא"כ נוסע שבעים ושתיים דקות רצופות בדרך שאינה סמוכה לשום מקום ישוב. אך להאמור נלענ"ד עיקר שכיון שבפשטות הקובע לענין תפילת הדרך הוא שיעור דרך פרסה ולא שיעור זמן הילוך פרסה, וא"כ כל שנסע פרסה שהוא כארבעה ק"מ מעיקר הדין היה לו לברך בשם ומלכות, הגם שנהגו לפי שיעור זמן הילוך פרסה ואין מברכין אא"כ נסעו שעה וחומש, די לנו להשאיר המנהג במה שנהגו, והבו דלא לוסף עלה להצריך נסיעת שעה וחומש ברציפות בדרך שאינה סמוכה לשום עיר. אלא כל שנסע מעיר לעיר במשך שעה וחומש, ובתוך שיעור זמן זה נסע שיעור פרסה דרך שהוא כארבעה ק"מ שאין עיר סמוכה לה, מברך תפילת הדרך בשם ומלכות וברכת הגומל וכמו שפשט המנהג לברך על נסיעה מעיר לעיר. וכן מצאתי בשו"ת יביע אומר הנ"ל (סוף אות ט) שכתב בתוך דבריו כאגב אורחא שהנוסע שעה וחומש, אע"פ שניתוספו בזה"ז נקודות ישוב בין עיר לעיר, אין זה פוטר מלברך ברכת הגומל למנהג ספרד.

לאחר כתבי כל זאת ראיתי שבספר ברכת ה' (ח"ד פרק ו' הערה 64) כתב שיש לחקור אם שיעור פרסה דברכת הגומל הוא 'מידת אורך' או 'זמן', וכתב להוכיח שהוא מידת זמן. שאם הוא מידת אורך, צ"ל שהטעם שבשיעור זה יש חשש סכנה ולא בפחות משעור זה הוא משום ששיעור פרסה מן העיר נחשב רחוק מהעיר ומצויים שם ליסטים, אבל פחות מפרסה מהעיר נחשב קרוב לעיר ואין מצויים שם ליסטים. ולפ"ז יוצא שאם יש פחות משתי פרסאות בין שני ערים אין לברך הגומל מפני שכל הדרך קרובה לאחת מן הערים תוך פרסה. וזה אינו, שכל הפוסקים כתבו שכשהולך פרסה מעיר לעיר צריך לברך הגומל. כלומר שאפילו אם המרחק שבין שני הערים הוא פרסה בלבד מברך. ועל כרחך ששיעור פרסה האמור כאן אינו מדת אורך אלא שיעור זמן. והטעם שבפחות משעור זה אין מברכין הוא משום שבאמת אפילו הדרכים הקרובות לעיר הן בחזקת סכנה. אלא לפי שכשהאדם נמצא במקום סכנה זמן מועט ועובר מהר את אותו המקום, האפשרות שיסתכן קטנה יותר, אינו מברך כששהה במקום הסכנה זמן מועט. וקבעו חכמים ששיעור זמן שהייה במקום סכנה שצריך להודות על הצלתו משם הוא שבעים ושתיים דקות. והביא מש"כ בשו"ת יביע אומר הנ"ל שיש ללכת לפי הזמן משום ספק ברכות להקל, וסיים שהוא פלא שלא ירד היביע אומר להוכיח כן ע"פ ההוכחה שכתב. עכת"ד. והנה אילו צדקו דברי ההוכחה שכתב, נפל בבירא מה שכתבנו שאם כל דרכו רצופה בערים הסמוכות לדרך בתוך פרסה שהוא כארבעה ק"מ לא יברך. שהרי אפילו ההולך מעיר לעיר ויש ביניהן שיעור פרסה מברך אע"פ שכל דרכו סמוכה לעיר בתוך פרסה. ואחר המחילה זה אינו. שהרי אין שום פוסק שכתב שההולך מעיר לעיר שיש ביניהן פרסה מברך. ומקור דין שיעור פרסה בברכת הגומל הוא בארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד) שהביא בזה מחלוקת

בזה"ל "יש אומרים שאינו מברך הגומל אלא אם הלך פרסה או יותר. והרמב"ן (בחי' נד:) כתב שכל דרך בחזקת סכנה ואפילו בפחות מפרסה מודה". ע"כ. ובאבודרהם (עמ' שמ) שכתב שנהגו העולם לברך הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר. וכתב זאת לאפוקי מדעת הסוברים שדוקא הולכי מדברות מברכים אבל לא ההולכים מעיר לעיר. ואח"כ הביא מש"כ בה"ג (ברכות פ"ד ד ע"ד) לעניין תפילת הדרך שכשיש לו לילך פרסה או יותר אומר תפילת הדרך אבל בפחות מפרסה אינו אומרה. וכתב ע"ז האבודרהם "שמע מינה דסבירא ליה דשיעור דרך, פרסה הוי". ע"כ. ור"ל שיש ללמוד מתפילת הדרך לברכת הגומל שהיוצא מן העיר והולך פרסה או יותר מברך. אבל לא כתב שההולך מעיר לעיר ויש פרסה ביניהם מברך. שבזה ודאי שלא יברך דלא גרע ממי שנכנס לתוך פרסה מן העיר שרוצה ללון בה שאינו מברך וכמש"כ הש"ע (ס"ק קי"ט). אלא ר"ל שהיוצא מן העיר לשדהו או לטייל או לכל צורך אחר, אם המרחק שרוצה להתרחק מהעיר הוא פחות מפרסה לא יברך, ואם פרסה או יותר יברך. ופשוט שכן הוא גם כוונת הש"ע בס"י רי"ט (ס"ז). ועל כרחק כן הוא שהרי מקור דין פרסה לענין תפילת הדרך הוא במה שכתבו בה"ג והרא"ש לבאר דברי הגמ' (ברכות כ"ט): ועד כמה, עד פרסה. שברש"י שם (ל. ד"ה עד) הביא מש"כ בה"ג לפרש 'עד כמה' יבקש לילך שיהא צריך להתפלל 'עד פרסה' אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה א"צ להתפלל תפילה זו. עכ"ל רש"י. וכן כתב הרא"ש (פ"ד ס"י יח) שאם יש לו לילך 'פחות מפרסה בקרוב לעיר לא הוי מקום סכנה' ואינו צריך לברך. ואם יש לו עדיין ללכת הרבה יברך. עכת"ד עיי"ש. הרי שמש"כ בספר ברכת ה' לבאר הטעם שבפחות מפרסה אינו מברך הוא משום ששוהה זמן מועט במקום סכנה, מלבד שהסברא לא ברירא כל כך לומר שהשוהה במקום סכנה אלא ששהה זמן מועט אינו צריך להודות על הצלתו, גם הנה הרא"ש (שם) כתב להדיא שהטעם הוא משום שפחות מפרסה קרוב לעיר לא הוי סכנה, ולא אמר מטעם שאע"פ שהוא מקום סכנה לא מברך על שהייה מועטת במקום סכנה. וא"כ פשוט שאם כל הליכתו היא בתוך פרסה לעיר, בין אם היא העיר שיצא ממנה ובין אם היא העיר שרוצה ללון בה ובין אם היא עיר אחרת שבדרכים, אינו מברך בשם ומלכות כיון שלא נכנס למקום סכנה. אא"כ הלך בדרכו פרסה שהיא כארבעה ק"מ מבלי שיהיה לה עיר סמוכה בתוך שיעור פרסה. אמנם יש להסתפק אם בעיני עיר דוקא לפי שקרוב לעיר אין סכנה עד פרסה, או כל מקום ישוב בכלל. ונראה שיש לדון כל מקום ישוב כעיר דמנא לן לחלק מה שלא מצינו מי שחילק ומ"מ הא ספק ברכות להקל.

העולה מן האמור: ההולך מעיר לעיר אומר תפילת הדרך וחותר בשם ומלכות אע"פ שאינו הולך במדבר ואינו מקום סכנה כ"כ. אבל לענין ברכת הגומל מנהג בני אשכנז לברך רק במקום סכנה גדולה כהולכי מדבר וה"ה בחולי שיש בו סכנה, ומנהג בני ספרד לברך הגומל גם כשאין סכנה כל כך כגון ההולך מעיר לעיר וה"ה החולה אפי' חלה בחולי שאין בו סכנה, מברך. מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום לידון וכמבואר בש"ע ס"י רי"ט (ס"ח). וכבר פשט המנהג שלא לחתום בתפילת הדרך בשם ומלכות (וכן לענין אמירת ברכת הגומל למנהגנו שמברכים על נסיעה מעיר לעיר) אלא רק אם נוסע במשך שבעים ושתיים דקות מעיר לעיר. ואע"פ שיש בחלק מן הדרך מקומות ישוב הסמוכים לכביש שנוסע בו, אין זה מעכב. ובלבד שיהיה בתוך נסיעתו דרך פרסה שהוא כארבעה ק"מ שלאורך כל הפרסה שנוסע אין עיר או ישוב עד שיעור פרסה מצידי הכביש. אבל אם נסע מעיר לעיר בדרך שכולה רצופה ישובים הסמוכים לדרך בתוך כארבעה ק"מ מצידי הכביש, עד שאין דרך נסיעה של ארבעה ק"מ רצופים ללא ישוב סמוך, אינו אומר תפילת הדרך בשם ומלכות, ואינו מברך ברכת הגומל. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתו, אמן.

סימן י

בענין ברכות השבח על הברקים והרעמים אם יש לברכם בשם ומלכות.

בס"ד. ירושת"ו. טבת תש"נ לפ"ק.

שאלה: באשר רבים רגילים לברך ברכות השבח על הברקים והרעמים בלא שם ומלכות, עמדתי ואתבונן האם יש יסוד נכון למנהגם או שמא עליהם לשנות הרגלם ולברך בשם ומלכות.

תשובה: במסכת ברכת (מ:) אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת שם אינה ברכה, ור' יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני. ורבי יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו. והרשב"א בחי' שם הכריע להלכה כדעת רבי יוחנן שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. ואע"פ שאביי אמר כוותיה דרב מסתברא, מ"מ כיון שתלה הטעם בברייתא וממנה אין ראייה וכמו שדחתה הגמ', שוב הדרינן לכללא דרב ורבי יוחנן הלכה כר"י. (ביצה ד:) וכתב שכן פסק רב האי גאון. וכ"כ הריטב"א, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם (פ"א ה"ה) והרא"ש שכל ברכה שאין עמה שם ומלכות אינה ברכה ודלא כהיש מפרשים בתוס' (שם ד"ה אמר). וכן איתא בירושלמי (ריש פ' ה' ה"ה) ע"פ גרסת הרשב"א (בחי' לברכות דף נד.) "רבי זעירא ורב יהודה בשם רב, כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה" (ובספרים שלפנינו ליתא לתיבת 'שם') וכן פסק מרן בש"ע (סי' ריד ס"א) שכל שלא הזכיר שם ומלכות אע"פ שהזכיר אחד מהם חוזר ומברך. שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה.

ולפי שהלכה כרבי יוחנן כתבו התוס' והמרדכי ריש פרק ה"ה (נד.) בשם רבינו שמעיה שכל הני ברכות דפרק ה"ה צריכות להזכרת שם ומלכות, ושכן כתב רבינו שמשון מקוצי שהר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם. דהכי איתא בירושלמי דפירקין כל ברכה שאין בה וכו'.

אולם הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (סוף פרק ה"ה) העלה שאין בכל הברכות שבמשנה לא הזכרה ולא מלכות. ומי שאמר שיש בהם שם ומלכות לא נראו דבריו. וכלל הדבר, כל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה טעונה הזכרה, שהרי אפילו ברכת הזימון שהיא מן התורה הואיל והיא נעקרת מן הברכה לפרקים, שהרי רשות ביד השלושה לאכול כל אחד לעצמו, אין בה הזכרת שם ומלכות. וכ"ש בברכות הללו שהרשות בידו שלא יראה כך ולא יראה כך. ומתוך כך הוכיח שכל הברכות שבמשנה אינן אלא רשות שהרי אין בהן שם ומלכות. ועוד דבעירובין (מ:) בעי רבה מהו לומר זמן בר"ה וביה"כ וכו' כי אתא לבי רב יהודה א"ל אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן (כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן. רש"י) א"ל רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מבעיא לי חובה מאי. משמע שברכת שהחיינו אינה אלא רשות וה"ה לכל הני דמתניתין. וסיים שאף שמעיקר הדין אין צריך להזכיר בהן שם ומלכות מ"מ המברך בשם ומלכות לא הפסיד. עכת"ד. וכתב בחי' הרשב"א (נד.) שהראב"ד עצמו דחה ראייתו מזימון, דדלמא משום דאיכא בברכת המזון ג' ברכות דאית בהו הזכרות ומלכויות, לפיכך הקלו בברכת הזימון לאומרו בלא שם ומלכות. והרמב"ן בתורת האדם הוסיף להוכיח בשם הראב"ד מתפילת הדרך שאין בה מלכות וכן בתפילה קצרה, וגם אין פותחין בהן בברוך, וכן בברכת החולים אין מזכירין בו שם ומלכות כדמוכח מעובדא דרב יהודה דחלש ואיתפח, עלו לגביה רב חנא ורבנן ואמרו ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא וענה אמרן ואמר פטרתון יתי מלאודויי (ברכות נד:) משמע שיצא אע"פ שלא הזכירו שם ומלכות ועל כרחין

הטעם בכל אלו מפני שאין להם קבע. שאין כל דרך ראויה לתפילה זו אלא על פרסה וכן לתפילה קצרה אלא במקום סכנה, וכן ברכת חולים אינה אלא במכה של חוץ שיש בה סכנה, וכל ברכה שאין לה קבע אינה טעונה הזכרת שם ומלכות. ודחה הרמב"ן דבריו שתפילת הדרך ותפילה קצרה אינן פותחות בברוך ואין בהן מלכות לפי שאלו במטבע של ברכות תיקנו אותן ולא בברכות של צירוף כגון נברך דזימון וכגון ברכו את ה' המבורך בביהכנ"ס, וכן בקשת רחמים של דרך אינן בכלל. דתפילה בעלמא היא וקיצרו בה. ולטעמו של הראב"ד ז"ל הרי לא תהא ברכת הזן צריכה לא שם ולא מלכות וכן ברכה אחרונה דשבעת המינין מפני שאין כל אכילה ראויה לברכה זו עד שיאכל כזית וכביצה. ולענין ברכת חולים לאו דווקא בחולי שיש בו סכנה אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות. והא דר' יהודה שיצא בברכתן אע"פ שאין בה מלכות. רב יהודה תלמידיה דרב הוא, ועבד כרביה דס"ל שאין צריך להזכיר מלכות. עכת"ד. וכ"כ התוס' (נד: ד"ה פטרותן) דרב יהודה מתלמידי דרב הוא דסבר דלא בעינן אלא הזכרת השם. והרשב"א ורבינו יונה תירצו דמיירי שהזכירו שם ומלכות ורק הגמ' קיצרה. וכ"כ רבינו יהונתן הכהן מלוניל (וכתב הלשון שאמרו "ברוך רחמנא ה' אלהנא מלכא דעלמא" וברבינו יונה ליתא למילת ה' וצ"ל דסבר ד'רחמנא' היינו שם. ואכמ"ל) ועל עוד ברמב"ן (שם) שכתב שמצא במדרש ר' תנחומא פרשת פנחס הרואה בריות טובות ואילנות טובים אומר ברוך אתה ה' שככה לו בעולמו. ראה הרבה אוכלוסין אומר ברוך אתה ה' אמ"ה חכם הרזים. הרי לנו להדיא שצריך הזכרת שם ומלכות בברכות השבח.

ותבט עיני להרחיד"א בברכי יוסף (ריש ס' ריח) שכתב להביא ראיה לשיטת הראב"ד מהא דרשב"ג שהיה על גבי מעלה הר הבית וכשפנה בקרן זוית ראה נכרית אחת נאה ביותר ואמר מה רבו מעשיך ה' משום דאמר מר הרואה בריות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו (ע"ז כ.). הרי לנו שלא רק ששם ומלכות לא בעי, אלא אף מטבע הברכה אינה אלא רשות ויכול לשנותה ולאומרה כפי רצונו. עכת"ד. וכבר קדם לו המאירי בחי' לברכות (נד:) וכתב להוכיח מכאן שיש ברכות שאפשר להן להפטר בנוסח אחר שלא בברכה, והסיק כשיטת הראב"ד שכל הני בברכות דפרק הרואה בלא שם ומלכות ניהו, אלא שכתב דברכת הגומל שאני הואיל וצריכה מעמד עשרה צריך להזכיר בה שם ומלכות. ונראה ליישב ראייתם ז"ל דלא תיקשי לכל הני קמאי, ממש"כ הראב"ד לענין ברכת שככה לו בעולמו שאינה אלא דווקא בפעם הראשונה שרואה, ולאחר שברך פעם אחת לא יברך יותר לא עליהם עצמם ולא על אחרים אלא אם כן רואה נאים מהם. ואפי' הרא"ש ודעימיה דפליגי אראב"ד בשאר ברכות (עי' טור ריש ס' שיח ובב"י ובב"ח שם) מודו בהא דטעמא דמסתבר הוא שדווקא בפעם ראשונה מתפעל הרבה וכמש"כ הב"ח ס"ס רכה. וכן מתבאר ממש"כ מרן הש"ע בס' ריח ס"ג שכל אלו הברכות אינם אלא כשרואה אותם משלשים יום לשלשים יום ואז הם חובה כמו בפעם הראשונה, ואילו בס' רכה ס"י פסק כהראב"ד שעל בריות טובות מברך רק בפעם הראשונה שרואה. וא"כ אפשר דרשב"ג כבר ראה ובירך קדם לכן על בריות טובות, וע"כ אף שראה נכרית שהיא נאה ביותר לא היה כ"כ רבותא בזה וסגי באמירת פסוק מה רבו וכו'. ועיי"ל דהנה כתב הרמב"ם (פ"י מברכות הי"ג) "הרואה בריות טובות ומתוקנות ביותר מברך שככה לו בעולמו" ולשון זה מורה שלא יברך אא"כ היו בריות נאות ביותר שאין רגילות לראות כמותן באותו מקום. וכ"כ המאירי להדיא ז"ל על אילנות טובות ובריות טובות אומר וכו' דווקא במקום שאין האילנות או הבריות הנאות מצויות שיש שם קצת חידוש, ואי לא לא. ע"כ. והן ירושלים בזמן שביהמ"ק קיים יפה נוף משוש כל הארץ היתה, ומעשרה קבין של יופי תשעה נטלה ירושלים (קידושין מט:), ובניה כמותה כדאיתא בגיטין (נט:). בני ציון היקרים וכו' מאי המסולאים בפז, שהיו מגנין את הפז ביופיין, ובב"מ (פד:). א"ר יוחנן אנא אשתירי משפירי ירושלים וכו' עיי"ש. וא"כ י"ל שלא היה רבותא גדולה בנויה של אותה נכרית וע"כ סגי ליה בקרא דמה רבו וכו'. ואפשר דמשו"ה הוצרך לאשמועין שאותה קרן זוית שראה בה את הנכרית בעת שפנה הייתה ע"ג מעלה הר

הבית, ללמדנו דהא דסגי ליה בקרא ולא בירך ברכה גמורה בשם ומלכות ובמטבע הברכה שתקנו חכמים לפי שהיה זה בזמן שביהמ"ק על מכונו וירושלים בתפארתה. אמנם בעיקר דעת המאירי קשה דלכאוף דבריו סתן אהדדי שלענין ברכות השחר כתב (ס:) כי "ברכות אלה 'עם שאר ברכות הנזכרות בפרק זה' כבר ביארנו שיש מי שמצריך בהן אזכרה ומלכות וכן אנו נוהגים. אלא שיש בדבר חולקים". הרי שנהג לברך בשם ומלכות על כל הברכות הנזכרות בפרק הרואה ואילו בריש הפרק כתב "ולדעתי יש מהן צריכות שם ומלכות ושאר ברכות שאינן קבועות אינן צריכות". ואפשר דס"ל כסיום דברי הראב"ד בהשגות שאף שמעיקר הדין אין צריך להזכיר בהן שם ומלכות מ"מ המברך בשם ומלכות לא הפסיד. ולפיכך נהג לברך כדעת הסוברים שיש לברך בשם ומלכות.

ומ"מ דעת רוב ככל הראשונים ז"ל בכל הברכות הללו שיש לברכם בהזכרת שם ומלכות וכמבואר בירושלמי ובמדרש ר' תנחומא. וכן דעת רש"י שכתב בדין הנכנס למוד את גורנו דתניא התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה. (תענית ח:) ז"ל: (ד"ה ברוך) "ומזכיר בה מלכות ואזכרה ככל הברכות כולן". עכ"ל. ואע"פ שאינו קבוע. וכן מבואר להדיא דעת הרמב"ם שכתב כל הברכות הללו בהזכרת שם ומלכות (פ"י מברכות) וכ"כ בפירוש המשניות (ריש פרק הרואה) כי בכל מקום שיאמר ברוך רוצה לומר ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם. עכ"ל. וכן דעת הרא"ש (בפסקיו ובתוספותיו, ובתשובה כלל ד ס"ג) ורבינו נחשון גאון בתשובה, והתוס' (ריש פרק הרואה) בשם רבינו שמעיה ורבינו שמשון מקוצי והר"י וכ"כ הרשב"א והרמב"ן והריטב"א (שם) ורבינו יונה (רי"ף מג.) ור' יהודה החסיד (בתוספותיו נד.) ורבינו יהונתן הכהן מלוניל (בחי' שם) והמרדכי (שם) והראב"ה (סי' קמו) ור' ישעיה אחרון (הובא בשלטי הגיבורים רי"ף מד: אות א) וכ"כ הטור (סי' ריח) וכן פסק מרן בש"ע (סי' ריח ס"א).

ב. אמנם בשו"ת זכור לאברהם (או"ח סי' יח) להגאון ר' אברהם אלקלעי העלה שלפי שאפי' ביחיד כנגד רבים אמרינן ספק ברכות להקל, ולשיטת הראב"ד יש לברך בלא שם ומלכות יש לנו לומר סב"ל ולנהוג כן. ובפרט שגם דעת המאירי כהראב"ד בזה, ובכי האי אמרינן סב"ל אפי' בשני פוסקים כנגד מאה וכמש"כ האחרונים. עכת"ד. ואין דבריו מחוורים, דהן הראב"ד עצמו סיים דבריו בהשגות (סוף ברכות) "והמברך ברכות אלו בשם ומלכות לא הפסיד" וא"כ ודאי שאין לחוש לברכה שאינה צריכה ולא אמרינן בזה סב"ל. ויותר רבינו המאירי לבדו, וכבר הבאנו לעיל מש"כ במקום אחר שמנהגם לברך בשם ומלכות וצ"ל דדעתו כדעת הראב"ד שהמברך בשם ומלכות לא הפסיד. ועוד דמאי דפשיטא ליה להרב זכור לאברהם שאפי' ביחיד כנגד רבים אמרינן סב"ל אין הוא מוסכם שבשבו"ת דברי מרדכי להגאון ר' מרדכי לוריא (סי' ה) העלה שביחיד כנגד רבים לא אמרינן סב"ל. וכ"כ הגאון ר' חיים פונטריומולי בספר פתח הדביר (ח"א ריא) וכ"ד עוד אחרונים ואכמ"ל. ועוד, שבספר חקקי לב (א"ח ג' ע"ד) כתב דלא אמרינן סב"ל אלא בברכה שהיא על המצוה, לפי שברכות אינן מעכבות ויקיים המצוה בלא ברכה. אבל ברכה שהיא גופא המצוה כברכת הלבנה וכדו' לא אמרינן סב"ל. וכעין זה כתב הגאון רעק"א בגליון הש"ס ברכות (יב. תוד"ה לא) לגבי ברכות הנהנין כי חלוקין הן מברכת המצוות ולא אמרינן בהן סב"ל עיי"ש. וא"כ בענייננו שברכות אלו אינהו גופייהו המצוה שהן ברכות השבח, יש לנו לומר שיברך בשם ומלכות ולא נחוש לסב"ל. ועי' בספר דבר מנחם (סי' תכו) שכתב בשם הרב פני מבין דגם בזה אמרינן סב"ל. ומ"מ חזי לאיצטרופי ואכמ"ל.

אמנם הגאון ר' יוסף חיים בספר בן איש חי (פר' עקב אות טז) כתב שאף שמן הדין ברכת הברקים והרעמים בשם ומלכות, המנהג בבגדד לברכם בלא שם ומלכות ושכן כתב לו ר' אליהו מני שגם בעיה"ק תוב"ב נהגו לברך בלי שם ומלכות. ע"כ. וכ"כ גם הגאון ר' עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז סי' ח) שמנהג הספרדים לברך בלא שם ומלכות. וכ"כ הגאון רבי רפאל ברוך טולדנו בקצש"ע (עמ' רסא). ומ"מ לענ"ד

מאחר ולא נמצא מקור או טעם לאותם שהורגלו שלא לברך בשם ומלכות, אין כל זה כדאי להפסיד ברכות אלו לאחר שדעת כל הראשונים הנ"ל לברך בשם ומלכות. וכבר העיד רבינו הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל ד סג) לשואל אם צריך הזכרת שם ומלכות בברכות הים והקשת וכדו' מאחר שאין מזכיר בגמ' בשום אחת שם ומלכות, וז"ל "דע לך כל רבותנו כתבו כן 'וגם נוהגים כך' להזכיר בהם שם ומלכות דאין ברכה בלא שם ומלכות דלמה ישתנו ברכות אלו מכל שאר הברכות ואין לחוש לדברי הראב"ד בדברים הללו וכו' אלא שהגמרא קיצרה נוסח הברכה. ע"כ. ואף מסתימת מרן הב"י משמע שכן נהגו כל חכמי דורו לברך בשם ומלכות באין פוצה פה ומצפצף. ועי' בספר נתיבי עם להגאון ר' עמרם אבורביע (עמו' קיב) שהעיד שכן ראה לכמה גדולי תורה בירושלים עיה"ק שנהגו לברך ברכת שכחו וגבורתו מלא עולם בשם ומלכות. וכ"כ הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' כז) שכן פשט המנהג.

ומה שיש רבים שנהגו לברך בלא הזכרת שם ומלכות וכמש"כ הגרי"ח ודעימיה, עי' בפרישא שכתב (סי' ריח סק"ד) דמדברי הראב"ד נתפשט שבכמה מקומות אין מזכירין בברכות אלו שם ומלכות. ע"כ. ומ"מ נראה שאין זה מקור סיבת הנוהגים בזמנינו לברך כן. שא"כ מה נשתנו מקצת ברכות השבח כברכת הברקים והרעמים שחששו לדעת הראב"ד משאר ברכות השבח כברכת הגומל ושהחיינו על פירות ובגדים חדשים שנהגו הכל לברכם. ובברכת שהחיינו גופא מה נשתנו רהיטים ומוצרי חשמל ושאר כלים המשמחים שאין מברכין עליהם מבגדים ופירות שמברכין עליהם. שבכל אלו הן להראב"ד אין מברכין עליהן. אלא נראה שמפני שברכות אלו אינן מצויות תדיר כברכות הנהנין והמצוות, ויש מהן הבאות בפתע פתאום כברקים ורעמים בשעה שטרוד בדברים אחרים, ואף אלו שידע בהם שעתידים להגיע כגון שהולך וקרוב לים וכדו' כיון שאינו מורגל בברכתם אינם מונחים בדעתו לברך עליהם כשיגיעו לפניו, ובפרט בברכות הארוכות כעל קברי ישראל וכדו' שאין נוסחותיהן שגורות בפי כל, ומזה נתגלגל שהורגלו רבים שלא לברך על כל אלה הברכה הראויה להם. ואף אלו המברכים, מיראתם פן יזכירו שם שמים לבטלה בראותם ההמון שאינם מברכים חדלו מלברך כראוי והחלו לברך בלא שם ומלכות. אך בודאי שיש לנו לאחוז פסק ומנהג רבותינו בידינו בכל עוז ותעצומות ולא להפסיד ברכות יקרות אלו. צא וראה מש"כ בשו"ת יוסף אומץ להאי רב גאון יוסף יוזפא (סי' קפז) שיש לברך ברכת הרעמים בשם ומלכות והמבטל ברכה זו עונשו גדול מאד. ע"כ. ובמש"כ הריב"ש בתשובה (הובא בב"י אהע"ז סי' לד) שרבינו פרץ היה לועג על המברכין ברכה בלא שם ומלכות שמה תועלת בברכה זו שאינה ברכה כלל. ואף מבין ריסי דברי הגרי"ח בבא"ח ניכר כי תמיהא ליה מנהגם שהוא אינו כעיקר הדין וכמש"כ שם ושלח לברר המנהג בארה"ק. ועי' בספר פתח הדביר (ח"ב סי' רכז) שתמה על הנוהגים לברך ברכת הרעמים בלא שם ומלכות ולבסוף יישב מנהגם בדוחק, וכבר דחה יישובו בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' כז) עיי"ש.

ג. והנה לכאורה מסתימת לשון המשנה והראשונים הרואה וכו' אומר וכו' משמע שכל הני ברכות צריך לברכן מעיקר הדין והן חובה גמורה. וכן מוכח להדיא ממש"כ המאירי (נד). שיש שלמדו שמי שנעשו לו ניסים הרבה כשמגיע לאחד המקומות שנעשה לו בהן נס מודה ומברך על הנס שבאותו מקום ומזכיר בברכתו גם שאר המקומות, מדמר בריה דרבינא שנעשו לו שני ניסים וכשהיה מגיע לאחד מן המקומות האלה היה מברך ומזכיר את שניהם (ברכות נד). וכתב ע"ז המאירי "ואין נראה לי כן. שלא היתה הזכרת שאר מקומות חובה אלא רשות" עכ"ל. מוכח שעל אותו מקום שהגיע אליו וה"ה כל שאר הברכות חובה גמורה היא לברכן. וכ"כ מרן הכס"מ (פ"י מברכות ה"ט) בדעת הרמב"ם שמשום כך השמיט דין כלילת שאר הניסים עם נס זה, לפי שאינו מן החיוב אלא להזכיר נס הנעשה לו במקום זה בלבד. וכ"כ הטור (סי' ריח)

בשם אביו הרא"ש על ברכות אלו שהם חובה וכן מוכח בתשו' הריב"ש (סי' שלז). וכ"פ מרן בש"ע סי' ריח ס"ג.

אולם הראב"ד בהשגות (סוף ברכות) כתב שברכות הראיה אינן אלא רשות. וכ"כ הריטב"א (ברכות נד.) בשמו וכתב שהוכיח כן מדחזינן שהרואה את חברו לאחר שלשים יום שלא ראהו מברך עליו שהחיינו. ואם על ראייה לבד מברך, היכי דאתרחיש נס לחברו לא כ"ש שיברך עליו ואפי' בתוך שלשים, ואמאי קאמר בגמ' דאניסא דיחיד הוא ניהו דבעי לברוכי אבל אחר לא. ותירץ דהכא בחובה קאמר, שהוא עצמו שנעשה לו נס כיון דברכתו חשיבא ברכת ההודאה חייב לברך אבל אחר שרואהו הרי הוא ככל ברכות הראיה שאינן אלא רשות. וה"ה שיכול לברך אניסא דחבריה אם רצונו בכך. וכתב ע"ז הריטב"א דאפי' נימא שאותן ברכות הן חובה כל שנהנה מהן, יש לתרץ דהכא אניסא הוא, ואין אדם חייב להודות על נס חברו. אבל כשרואה את חברו, הרי מברך שהחיינו על הנאת עצמו. ע"כ. ואולם בהשגות כתב עוד הראב"ד להוכיח כדבריו מדבעי רבה בעירובין מהו לומר זמן בר"ה ויה"כ וא"ל רב יהודה אנה אקרא חדתא נמי אמינא זמן. וקאמר ליה רבה רשות לא קא מבעיא לי כי קא מבעיא לי חובה מאי. הרי לנו להדיא דברכת שהחיינו על פרי חדש הוא רשות וה"ה לכל שאר ברכות דפרק הרואה. וצריך להבין כיצד יפרשו הרמב"ם וסיעתיה דברי רבה. ולכאוף י"ל שהם ז"ל מחלקים בין ברכת שהחיינו שהיא רשות לשאר ברכות שבפרק הרואה שהן חובה. וכן מוכח ממש"כ התוס' סוכה (מו. ד"ה העושה) בשם רב שרירא גאון דהא דאמרין בהרואה שמברך שהחיינו על כלים חדשים לא סמכינן עליה, דמסקינן בעירובין (מ:): מידי דאתי מזמן לזמן. ע"כ. ור"ל לא סמכינן עליה לחייבו בברכה דרק מידי דאתי מזמן לזמן הוא חובה, אבל שאר ברכות שהחיינו כעל קרא חדתא וכלים חדשים וכיו"ב הרי הן רשות. וכדא"ל רשות לא קא מבעיא לי וכו'. ומשנה ערוכה היא (נד.). בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר שהחיינו. (וכן משמע הבנת הרמ"א בדרכי משה (סי' רכג אות ד) בדעת רש"ר גאון עיי"ש. אמנם בתרומת הדשן סי' לו משמע דלרב שרירא אינו מברך כלל בהא וכן מטין דברי מרן הב"י סי' רכד ורכה) ועכ"פ משמע מדבריו ז"ל דרק סוגיה דברכת שהחיינו על כלים חדשים נדחתה מפני הך דעירובין אבל שאר ברכות דפרק הרואה בדוכתייהו קיימו. הרי לנו שמחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות השבח. וכעין זה כתב הרשב"א בתשובה (סי' רמה) במי שנולד לו בן דאף דמסתבר שצריך לברך שהחיינו מ"מ לא ראיתי שנוהגים כן אפילו הגדולים אשר בארץ ושמא עשאוה רשות כקרא חדתא דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות אין מברכין עליו שהחיינו בחובה. וביאר דמה שמברכין שהחיינו על פדיון הבן אע"פ שאינו בא מזמן לזמן, מפני שהוא מצוה ממצוות התורה. וסיים דלפ"ז כל ברכות הזמן שבפרק הרואה כקנה כלים חדשים ונפלה לו ירושה מאביו שאינם מזמן לזמן ואינם מצוה, לא בחובה אמרום אלא ברשות. והטעם שהן רשות משום פלוגתא דאיכא בהו בגמרא בקנה כיוצא בהן או בהיו לו כיוצא בהן. עכת"ד. והיינו שמחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות ומשום פלוגתא דאיכא בהן. (וק"ק קרא חדתא גופא מפני מה היא רשות, דמאי פלוגתא איכא בה. ושמא ל"פ). וכן צ"ל לדעת שלטי הגיבורים שכתב (עירובין רי"ף י: אות ד) "נראה מלשון התלמוד שאין חיוב שהחיינו על פירות המתחדשין משנה לשנה, וכיון שהוא רשות אין שום עונש למי שלא בירך". וכו' עיי"ש. וכן לדעת האור זרוע שסובר דברכת שהחיינו אינה אלא רשות (הובא בדרכי משה סי' רכה אות ג). ולכאוף י"ל כן גם להרמב"ם וסיעתיה ליישב דבריהם מקושית הראב"ד מעירובין. אולם, מדסתמו כל הראשונים הסוברים שברכות השבח הם חובה, וכתבו גם דין ברכת שהחיינו על בית ועל פרי חדש ולא ציינו כי שונה היא מכולם שהיא רשות, כהרי"ף וכהרמב"ם (פ"י מברכות ה"א וה"ב) והרא"ש (סי' טז), מוכח שאף היא בחובה קיימא. וכן מוכח דעת מרן בש"ע שכתב בסי' ריח (ס"ג) על כל ברכות השבח כי חובה הם ובסי' רכג (ס"ג) ורכה (ס"ג) כתב שהבונה בית חדש ועל פרי חדש מברך שהחיינו וסתם ולא פירש כי היא רשות. וכ"כ בדרכי משה (סי' רכג אות ג)

שיש לברך שהחיינו על פירות וכלים חדשים כפוסקים הסוברים שהן חובה. וראיתי לאליה רבה שכתב (סי' רכה סג) "מצאתי בהגה' סמ"ק (סי' קנא) ז"ל 'אקרא חדתא, פי' אראייתה. מיהו התם משמע דרשות ולא חובה, ובפנים משמע דחובה דומיא דעל אכילתן' עכ"ל. הרי שיש מחלוקת ישנה בזה. ובסמ"ק גופיה משמע דחובה. עוד משמע לי מלשון סמ"ק הנ"ל דעל אכילתן כו"ע מודים דחובה היא לברך שהחיינו. דאפי' למ"ד רשות היא היינו על ראייתן. לכן אני אומר דראוי להזהר שלא לבטלו". עכ"ל האליה רבה. ולא ידעתי למה הוצרך למשמעות הסמ"ק לידע שיש אומרים שהיא חובה לאחר שסתימת רוב הראשונים מוכיח כן וכנ"ל. ומ"מ מבואר דלית להו לכל הני קמאי ז"ל חילוק הרשב"א בין ברכת שהחיינו לכל ברכות השבת, והדרא קושיא לדוכתא היאך יפרשו מימרא דרבה רשות לא קא מבעיא לי וכו'. ודוחק לומר דרבה אקרא חדתא נמי מבעיא ליה. וה"ק ליה, הא דרשות הוא לברך זמן בין על ר"ה ויוה"כ ובין על קרא חדתא, לא קא מבעיא לי ואפשר דמשום הכי בריך מר. כי קא מבעיא לי אם הוא חובה. דבסיפיה דסוגיה קאמר מאי הוי עלה, שדרוה רבנן וכו', והלכתא אומר זמן בר"ה ויוה"כ. ע"כ. ומדלא קאמר סתמא והלכתא אומר זמן משמע דעל קרא חדתא כלל לא מבעיא ולא מיירי ביה כלל. וע"כ משום דפשיטא להו דרשות הוא וכדאמר ליה רב יהודה. ועוד, דצדדי האיבעיא דרבה "כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן, או כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן". אינן צדדין לקרא חדתא והיכן הן הצדדין לספק החדש.

והנראה נכון שהם ז"ל פירשו ד'רשות' דקאמר רבה לא קאי אברכה שהיא רשות וכהבנת הראב"ד, אלא על מה שמברכין עליו. והכי קאמר ליה, דבר התלוי בבחירתו הלהיעשות או להיעזב כהנאת הקרא חדתא שהיא רשות לא קא מבעיא לי שבודאי חובה היא לברך עליו זמן. שכיוון שברצונו נהנה יש לו להודות. אבל ר"ה ויוה"כ שאינן תלויין בבחירתו בזה יש להסתפק אם כיוון שמגיעים מזמן לזמן יברך עליהן בכ"ז, או דלמא כיוון דלא איקרו רגלים לא אמרינן זמן, וכדמפרש התם. אבל זה ודאי שבכל הברכות שאינן ברכות ההודאה כברכת שהחיינו, אלא ברכות השבח הן לא מבעיא ליה כלל דפשיטא שאע"פ שאינן תלויין בבחירתו כברקים וכרעמים, מ"מ חובה גמורה מוטלת עליו ולשבח לבוראו.

שוב ראיתי להכנה"ג שהביא דברי שלטי הגיבורים דקרא חדתא הוי רשות, ודחה ראייתו משום ד'רשות' קאי אקרא גופא ולא אברכה שהיא חובה. ועי' במג"א (סי' רכה ס"ק ו) שכתב דברכת שהחיינו על פירות חדשים הוי רשות. וכבר נתבאר שאין כן דעת רוב הראשונים ומרן הש"ע. ובפרט לפמשי"כ האליה רבה מהסמ"ק שאפי' למ"ד רשות הוא היינו על ראייתן אבל על אכילתן לכו"ע חובה היא, וראיה לזה בירושלמי (קידושין פד) א"ר בון, עתיד אדם ליתן דין וחשבון על שלא אכל מיני מגדים. ר' אליעזר חש להאי שמעתא, והוי מצמצם בפרטי למיכל בהון מכל מיני חדש בשתא. וכתב הרשב"ץ בתשובותיו (סי' שם) שהטעם בזה ככדי להרבות בברכות והיינו בברכת שהחיינו להראות שחביב עליו בריאתו של הקב"ה ומדקאמר עתיד אדם ליתן וכו' משמע שחייב לחזר אחריהם כדי לברך עליהם וכ"ש בנזדמנו לידו.

בסיכום: חובה גמורה מוטלת על כל איש ישראל כששומע קול רעמים לברך בשם ומלכות שכחו וגבורתו מלא עולם. ועל ראיית הברקים עושה מעשה בראשית. וכן על הימים ועל ההרים והגבעות המשונים ועל הקשת ועל קברי ישראל ועל לידת אשתו וזכר ועל בריות משונות וכו' איש כברכתו יברך אותו. ועל אלו וכיוצא בהן אמרו (ברכות לה.) ילך אצל חכם וילמדנו נוסחי הברכות והלכותיהן. ועל ההורים והמורים ללמד הקטנים ולהרגילם בזה, חנוך לנער ע"פ דרכו וכו'. וכבר כתב הרמב"ם (סוף הל' ברכות) "לעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות". וה' יזכנו להיות מעבדיו יראי שמו ומהללי שמו תמיד, אמן.

סימן יא

בגדר חתיכה חיה לענין שהיה והאם בעינין חתיכת בשר דוקא

בדבר הא דמבואר בש"ע סי' רנג ס"א שמותר להשהות קדרה חיה על גבי כירה אע"פ שאינה גרופה וקטומה, ואם נותן חתיכה חיה לקדרה שהתחילה להתבשל נעשה דינה כקדרה חיה, האם נחשבת חתיכה חיה אע"פ שמתחילה להתבשל גם היא עוד לפני השקיעה, והאם בעינין חתיכת בשר דוקא.

תשובה: בגמ' שבת (יח:) והשתא דאמר מר גזירה שמא יחתה בגחלים, האי קדרה חייתא שרי לאנוחה ערב שבת עם חשיכה בתנורא. מאי טעמא, כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה ולא אתי לחתווי גחלים. ובשיל, שפיר דמי. בשיל ולא בשיל, אסיר. ואי שדא ביה גרמא חייא, שפיר דמי. ע"כ. וכתב הרשב"א בחידושו שם בשם רב האי גאון, "קדרה חייתא זו היא שחמה ולא התחילה לבשל". וכ"פ המשנה ברורה בס' רנג (ס"ק יא) וז"ל, "היינו דאפילו הוחם התבשיל נמי מותר להשהות ולא גזרינן שמא יחתה כיון דעצם הבישול לא נתבשל כלל". ובחזו"א (סי' לז ס"ק כב) כתב על דברי המשנב"ר, "ונראה דרוצה לומר דהוחם ולא הגיע ליד סולדת. אבל כל שהגיע ליד סולדת היינו תחילת הבישול. ולכאורה נפל בבירא דין קדרה חייתא וכו' אבל השתא דבעינן התחלת הבישול שפיר נותן קודם שקיעת החמה באופן שלא יהיה עדיין יד סולדת בשעת שקיעת החמה. מיהו שדא בה גרמא חייא קשה, דאי שדי לתוך קדרה יד סולדת הרי מיד בשיל קצת, וצריך לומר דקדרה בשיל ולא בשיל היה ונצטנן ועכשיו נותן גרמא חייא, ומחזירו על גבי הכירה". עכ"ל. ומבואר בדבריו דהיתר הקדרה חייתא אינו אלא במניחה ע"ג הכירה סמוך לשקיעת החמה באופן שבשקיעה עדיין אין היד סולדת בו, אבל המקבל את השבת מוקדם כנהוג בזמננו ומניח את הקדרה ע"ג האש קודם שמקבל את השבת באופן שעד השקיעה יגיע התבשיל לחום שיד סולדת בו, אסור להשהותה אא"כ גרף או קטם. ועוד מבואר שסובר שגדר בשיל ולא בשיל אינו דוקא שכל החתיכה מבושלת אבל אינה מבושלת כל צורכה, אלא אפילו היקפה העליון בשיל ופנימיותה לא בשיל, הוי בשיל ולא בשיל, כדמשמע מקושייתו גבי גרמא חייתא.

ב. והגרב"צ אבא שאול (שליט"א) זצ"ל בספר אור לציון (ח"א סי' כא) השיג על דברי החזו"א וז"ל: "שהרי דעת הרמב"ם (פ"ו ממאכלות אסורות ה"י) והש"ע (יו"ד סי' סט ס"ט) בשם ויש מי שמצריך, דבעינן חליטה לפני הבישול (דהיינו שלאחר מליחת הבשר נותנו למים רותחים כדי שיתלבן ויצמית את הדם הנשאר בתוכו) וא"כ ה"נ בקדרה חייתא ודאי מיירי שהבשר חלוט, והרי בחליטה ודאי יש שיעור בבשר כדי שיתלבן מבית ומחוץ, דאל"כ מאי אהני חליטה לדם שבפנים. וכ"כ הרמב"ם שם. ואעפ"כ מיקריא קדרה חייתא ומותר להשהותה, ועל כרחק לומר ששיעור בשיל ולא בשיל היינו רק כשמתחיל הבשר להתרכך, אבל אם רק נתלבן הבשר שבקדרה, ומכל שכן אם רק הגיע לחום שהיד סולדת בו ועדיין לא נתלבן, לא מיקרי בשיל ולא בשיל, ומותר להשהות הקדרה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה. שגדר מבשל הוא לפי לשונו של הרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל". ע"כ.

ג. ובהורמנותיה דמין הגאון (שליט"א) זצ"ל לענד"נ דאין ראייה מדברי הרמב"ם לניד"ד. שהנה בב"י הביא לשון הרמב"ם בפיה"מ (ריש פ"ג דשבת) וז"ל, "וכשתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו ע"ג גחלים מפני שהוא מסיח דעתו". וכתב הב"י שמדברי הגמרא והפוסקים נראה דלא שרי אלא דוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה משום דמסח דעתיה, אבל מדברי הרמב"ם בפיה"מ נראה שאפילו נתן בה דבר שאפשר לה להתבשל מבעוד יום כמו ירק וכיוצא בו, שרי. משום דכיון שעושה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנו מדכר ולא אתי לחתווי,

דומיא דשרי להשהות על גבי כירה קטומה וסגי ליה בקטומה כל דהו משום דכיון דעבד בה היכירא מדכר ליה ולא אתי לחתויי. ע"כ.

ומבואר שמפרש בדעת הרמב"ם שאע"פ שיסוד ההיתר דקדרה חיינתא הוא משום דכיון דלא חזי לאורתא אסח דעתיה מיניה עד למחר וכמבואר בגמ' להדיא, והיינו דבעינן דבר שבפועל לא יהיה ראוי לאכילה עד למחר, היינו דוקא כשכל הקדרה היא קדרה חיינתא, אבל בחתיכה חיינתא די שבשעה שמשליכו לקדרה יהיה חי אע"פ שאפשר שיתבשל מבעוד יום ועד הלילה כבר יהיה מבושל וכגון ירק. דעצם פעולה זו שנותן בקדרה דבר חי הוי היכר של היסח הדעת ממנו ולא אתי לחתויי, דומיא דקטימה כל דהו שעצם מעשה הקטימה מזכירו ולא אתי לחתויי.

והנה בפשטות, מדברי רבותינו האחרונים נראה דבעינן בשר דוקא, בין בקדרה חיה ובין בחתיכה חיה, וכדמשמע בביאור הלכה (סי' רנד ס"ח ד"ה עססיות) שדן אם היתר הקדרה חיינתא הוא רק בבשר או גם בשאר מינים, ותלה את הדבר בפלוגתא דרש"י והרמב"ם בביאור האיסור ליתן עססיות ותורמוסין בערב שבת ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה (עיי"ש במשנב"ר ס"ק מזו). שלרש"י (יח: ד"ה עססיות וד"ה האי קדרה) שפירש את החילוק שבין העססיות החיין שחיותן הוא סיבה לאיסור ובין הקדרה חיינתא שחיותה הוא סיבה להיתר, שעססיות צריכין הרבה בישול ואין כל הלילה והיום די להן ויבוא לחתות, אבל קדרה חיינתא דבעי לה לבקר ובלא חיתוי תתבשל במשך הלילה לא אתי לחתויי, א"כ משמע לכאורה שדוקא עססיות ותורמוסין אסור אבל שאר מינים שאינם קשי הבישול כל כך דינן כקדרה חיינתא. ולהרמב"ם שפירש החילוק שבין העססיות החיין לקדרה חיינתא שהעססיות אינם צריכין בישול רב ודעתו עליהם לאוכלם לאלתר ומשום הכי אע"פ שהם חיים הרי הם כבשיל ולא בשיל שהרי יבוא לחתות, א"כ הוא הדין שאר מינים שמתבשלים מהר ורק בשר שהוא קשה ומסיח דעתו ממנו עד למחר, שרי. וסיים הביאור הלכה דלדינא אין להקל, "דהש"ע תפס בשיטתו בפירוש העססיות כפירוש הרמב"ם שהן קלי הבישול והבריינתא מסייעתו וכו' ולפ"ז אין להקל גם כן בכל דבר לבד מקדרה חיינתא שענינו רואות שע"י חיתוי ממהרות להתבשל אף בלילה". ע"כ. וכ"כ במשנב"ר בס' רנג ס"ק ט ובס' רנד ס"ק מה, דדוקא בשר חי שאי אפשר להתבשל לצורך סעודת הלילה שרי הן לעניין קדרה חיה והן לעניין חתיכה חיה, אבל ירק ומיני קטניות שהם רכים וקלים להתבשל חיישינן שמא יחתה בגחלים לצורך סעודת הלילה. ע"כ. ור"ל שהגם שלהרמב"ם בקדרה חיינתא בעינן דוקא בשר כדמוכח מהא דעססיות ותורמוסין, ובחתיכה חיינתא גם ירק מהני וכמש"כ בפיהמ"ש, לדינא בעינן בשר דוקא הן בקדרה חיינתא והן בחתיכה חיינתא. בקדרה חיינתא כדעת הרמב"ם ודלא כרש"י, ובחתיכה חיינתא כדעת הב"י שכתב שמדברי הגמרא והפוסקים נראה דלא שרי אלא דוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה משום דמסח דעתיה, ודלא כהרמב"ם בפיה"מ שהתיר אפילו בירק. וכן כתב המגן אברהם (סי' רנג ס"ק ד) בשם הב"י גבי חתיכה חיינתא וז"ל, "דוקא חתיכת בשר שא"א להתבשל לצורך הלילה אבל ירק לא מהני". ע"כ. וע"ע בט"ז (שם ס"ק ב) שכתב שבפירוש המשנה כתב הרמב"ם ירק ולמד מזה הב"י בדעת הרמב"ם שאפילו נותן לקדרה דבר שאפשר שיתבשל מבעו"י שרי, אבל בחיבורו כתב הרמב"ם אבר חי משמע דוקא בשר, וכן ראוי להלכה. עכ"ד. וכ"כ בא"ר (סי' רנג אות ה) ועוד.

אמנם נראה בבירור מדברי רבותינו האחרונים הנ"ל דדוקא בשר שכתבו אינו אלא דוגמא לדבר שבדאי אי אפשר לו שיתבשל לצורך הלילה אפילו ע"י חיתוי, אבל הוא הדין נמי כל דבר שנדע בודאות שאי אפשר לו שיתבשל לצורך הלילה אפילו ע"י חיתוי, נמי שרי. ואפילו להביאה"ל דנקט שאין להקל בכל דבר מ"מ מוכח מטעמו שכתב שם "שענינו רואות שע"י חיתוי ממהרות להתבשל אף בלילה", וכ"כ

במשנב"ר שהאיסור בשאר דברים אינו אלא מחמת שאפשר שיתבשלו עד הלילה וחיישינן שמא יחתה בגחלים לצורך סעודת הלילה, דדוקא בכה"ג יש לאסור. אבל כל שידוע לנו בודאות שלא יתבשל עד הלילה, דינו כדין בשר. ואפשר שכלל בסתם שאר הדברים בכלל האיסור לפי שכן היה המציאות בזמנו ע"פ חוזק החום שבכירה.

ומ"מ לדינא נראה שהכל לפי הענין. וכל דבר שברור לנו בודאי שאי אפשר שיתבשל לצורך הלילה אפילו ע"י חיתוי בגחלים (ובכיריים של גז כל שברור לנו שאי אפשר שיתבשל לצורך הלילה אף אם יגביה את הלהבה עד רום גובהה), מותר להשהותו ע"ג הכירה בלא גריפה וקטימה. וכגון סיר גדול ובו שעועית יבשה או חומוס יבש וכדומה, ומניחו סמוך לשקיעה ע"ג הלהבה הקטנה מאד שבכירים של גז, וכמות הקטניות והמים גדולה כל כך עד שבודאי לא יתבשל עד הלילה (ועי' ביאה"ל סי' רנג ס"א ד"ה מסיח דעתו, שרי להשהותו בלא גריפה וקטימה. והרמב"ם והש"ע שפירשו טעם האיסור להשהות עססיות ותורמוסין מפני שהן קלי הבישול, היינו עססיות ותורמוסין וכל דכוותיהו. ובשר דשרי היינו בשר וכל דכוותיה באופן שבודאי לא יתבשל עד הלילה.

וכן לחומרא, שאפילו בשר, אם יודע שאפשר שיתבשל לצורך הלילה אפילו ע"י חיתוי, מחמת שהבשר מעובד, או שהחום חזק, או שנותנו בסיר לחץ וכדו', אסור להשהותו אא"כ יגרוף או יקטום. ושור' בתוספת שבת (אות ז) שכתב "בשר וכיוצא בו", ומבוארת דעתו ז"ל דבשר לאו דוקא.

ד. ניהדר אנפין לדברי מרן האור לציון (שליט"א) זצ"ל שכתב להוכיח דבשר חלוט חשיב בשר חי ממאי דס"ל להרמב"ם דבעינן חליטה בבשר, וא"כ על כרחך הא דקדרה חייתא מיירי בבשר חלוט, ואפ"ה חשיב חי. והנה בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה ובחיבורו לא הזכיר בשר גבי קדרה חייתא, אלא גבי חתיכה חיה שנותנה לקדרת בשיל ולא בשיל. שבפיה"מ כתב, "ומה שאמרו בית הלל שאסור לשהות וכו' הוא בתבשיל שנתבשל חצי בישולו לפי וכו' אבל אם לא נתבשל כלל עד שנתייאשו מבישולו עד הבקר מותר לשהותו ע"ג הגחלים". ואח"כ כתב "וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק וכו'". וז"ל בחיבורו (פ"ג ה"ח) "תבשיל חי שלא בישל כלל, או שבישל כל צורכו ומצטמק ורע לו, מותר לשהותו וכו' וכן כל תבשיל שבשל ולא בשל וכו' אם השליך לתוכו אבר חי סמוך לבין השמשות נעשה הכל כתבשיל חי". ולפי מה שכתב מרן הב"י בדעת הרמב"ם שההיתר דחתיכה חיה הוא משום שעצם הנתינה שנותן דבר חי הוא היכרא ומסיח דעתו ממנו אע"פ שמיד לאחר נתינתו הוא מתבשל מיד כגון ירק, הרי ס"ל להרמב"ם שבחתיכה חיה אין צריך שישאר חי לאחר שנותנו בקדרה, אלא רק שיהיה חי בשעת נתינתו. א"כ לעולם אימא לך דבשר שנתלבן ע"י חליטתו לא חשיב חי אלא בשיל ולא בשיל, ולא מהני ליתנו לקדרת בשיל ולא בשיל. ומש"כ הרמב"ם לעניין חתיכה חייתא "וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק", היינו שנותן בשר חי ממש לקדירה רותחת. שאז מצד חליטה עכשיו הוא חולטו, ומצד חתיכה חייתא הרי נותן בשר חי ממש, ואע"פ שמיד נעשה בשיל ולא בשיל, אין בכך כלום כיון שדי בזה שנותן חתיכה חיה לעניין ההיכרא שמסיח דעתו, דלא גרע מירק שמתבשל מיד. ומקדרה חייתא נמי אין להקשות הא הבשר חלוט ואינו חי, די"ל דקדרה חייתא נקראת ע"ש רוב הנמצא בה כקטניות קשים וכדו' שהם חיים ומסיח דעתו מהם עד למחר, ורק הבשר החלוט שבה (וה"ה שאר ירקות הקלים להתבשל לפמש"כ הביאה"ל בדעת הרמב"ם) אינו נחשב חי. והרי לא הזכיר הרמב"ם בשר אלא לעניין חתיכה חיה, אבל לעניין קדרה חייתא נקט בכל מקום לשון תבשיל.

ונהי דאנן לא קיימא לן בחתיכה חיה כהרמב"ם וכמש"כ הב"י שמדברי הגמרא והפוסקים נראה דלא שרי אלא בנותן דבר שאי אפשר לו שיתבשל בלילה, וכן משמע שפסק בש"ע, וכן מבואר דעת האחרונים ז"ל,

מ"מ ליכא ראיה מהרמב"ם דבשר שנתלבן ואפילו בפנימיותו חשיב חי. לפיכך נראה שאין להקל בכה"ג להחשיבו חי.

ה. ובזה תתיישב ג"כ ממה נפשך קושיית החזו"א שהקשה מהא דשדי בה גרמא חייא שרי, דאי שדי לתוך קדרה יד סולדת הרי מיד בשיל קצת, ונדחק ליישב דצריך לומר דקדרה בשיל ולא בשיל היה ונצטנן ועכשיו נותן גרמא חייא ומחזירו על גבי הכירה. ולמבואר אתי שפיר דלהרמב"ם אפילו נותן גרמא חייא לתבשיל בשיל ולא בשיל שמימיו מבעבעים, שרי. כיון דאיכא היכרא בעצם נתינתו בשר חי אע"פ שמתבשל מיד וכמש"כ הב"י בביאור דברי הרמב"ם.

ולדין דלא קיי"ל כהרמב"ם בזה, אלא בעינן חתיכה חיה שאינה יכולה להתבשל עד למחר, י"ל דבבשיל ולא בשיל הגם שהוא חם בחום שיד סולדת בו, דמסתבר דבכה"ג מיירי הדין דבשיל ולא בשיל וכדרך העולם בערב שבת, מ"מ כשנותן לתוכו חתיכת בשר שלא תתבשל כל צרכה עד למחר שרי אע"פ שעם נתינתו מתחילה חתיכה זו להתבשל. שכיון שלדין טעם ההיתר דחתיכה חיה הוא משום שמסיח דעתו מהתבשיל בשביל החתיכה החיה שאינה יכולה להתבשל עד מחר וכמש"כ הטור (סי' רנג), וכ"כ הבית יוסף שם שכן משמע מדברי הגמרא והפוסקים ודלא כהרמב"ם שהתיר אפילו בירק משום דס"ל דסגי בהיכרא, א"כ הלא בנתינתו חתיכה חיה מסיח דעתו עד למחר, וזוהי צורת ההיתר שהתירו חכמים, ומה בכך שעוד לפני השקיעה התבשלה חתיכה זו מעט. ואין צריך להעמיד כל ההיתר דחתיכה חיה דוקא באופן שנותנו לקדרת בשיל ולא בשיל שנצטננה וכמו שנדחק רבנו החזו"א להעמידו.

בסיכום: קדרה חיה שיש בה בשר והוא הדין שאר דברים חיים שודאי לו שלא יתבשלו עד הלילה אף ע"י חיתוי בגחלים או הגברת להבת הגז, מותר להשהותה ע"ג אש שאינה מכוסה. ותבשיל שהתחיל להתבשל, אע"פ שהתבשל כל כך עד שאם יחתה בגחלים או יגביה את להבת הגז יסתיים בישולו עד סעודת הלילה, אם נותן לתוכו חתיכת בשר חי או שאר דברים חיים שודאי לו שלא יתבשלו עד הלילה, מותר להשהותו ע"ג אש גלויה. שהרי הסיח דעתו ממנו בשביל החתיכה החיה שאינה יכולה להתבשל עד הלילה ואין לחשוש שמא יחתה. ואע"פ שעם נתינתו את חתיכת הבשר לתבשיל החם בחום שיד סולדת בו מתחילה גם היא להתבשל ונמצא שבשעת השקיעה אינה חיה ממש, מ"מ כיון שלא יסתיים בישולה עד הלילה מסיח דעתו ממנה ומכל התבשיל בעבורה. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתנו לבל נכשל בדבר הלכה. אמן.

סימן יב

אם מותר לפני השבת לכסות בבגדים את הסיר שעל הפלטה או על הפח המכסה את להבת הגז

בדבר מה שיש נוהגים בערב שבת לכסות בבגדים את הסיר המונח ע"ג הפלטה החשמלית או ע"ג הפח ('בליק') המכסה את להבת הגז כדי שיישמר חומו, עמדתי ואתבונן האם מותרים לעשות כן, או שמא יש לאסור מדין הטמנה. ומה הדין אם משאירים חלק מצדדי הסיר מגולה. ומדוע לא חיישינן לאיסור הטמנה מצד אחד בעצם הנחת הסיר ע"ג הפלטה או הפח שעל האש ואפילו אינו מכוסה בבגדים כלל.

תשובה: במשנה ריש פרק כירה (לו:) כירה שהסיקה וכו' בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או שיקטום. ופירש רש"י (ד"ה עד שיגרוף) "עד שיגרוף הגחלים משום דמוסיף הבל. וטעמא פרישנא בפרק דלעיל (לד.) שמא יחתה בגחלים". ומפשט דברי רש"י משמע דסבירא ליה שכל יסוד דיני שהיה ע"ג האש בערב שבת מדיני הטמנה הוא. שלפיכך תלה איסור השהיה מבעוד יום ע"ג גחלים בדין איסור הטמנה מבעוד יום

בדבר המוסיף הבל. ורק סובר שאם גרף או קטם שוב אינו מוסיף הבל ולפיכך מותר להניח הקדירה ע"ג גחלים קטומים דהוי נתניה ע"ג דבר שאינו מוסיף הבל דשרי. וכן פירש רש"י לעיל (לד ע"ב ד"ה גזירה) וז"ל, "גזירה שמא יחתה בגחלים, משחשכה. שבא לבשל הקדירה שלא בישלה כל צרכה. וגזרו אף בבישלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום והכי מסקינן בפרק כירה". ע"כ. (ולשיטתו גרע גפת מגחלים קטומות לפי שהגחלים הקטומות עוממות והולכות משא"כ גפת שמוסיף הבל כל שעה ושעה וכמש"כ הר"ן בדעת רש"י בסוף הסוגיה ד"ה ואנו עכשיו. ועי' במאירי ריש פרק כירה ובחתם סופר שם ד"ה ודע והלאה שמבארים בדעת רש"י דלעולם אף הוא מודה שאסור ליתן ע"ג גחלים ממש אפילו כשהם קטומים. וכן כתב הפני יהושע שם עיי"ש). גם המרדכי ריש פרק כירה (ס' רצט) כתב בשם האור זרוע (הלכות ער"ש ס' ח) שמותר להשהות הקדירה ע"ג גחלים ממש. וכן דעת הראב"ה (ס' קצז) והביאם הבית יוסף ס' רנג (ד"ה ומ"ש רבינו).

אבל הר"ן ריש פרק כירה לאחר שהביא דברי רש"י וביאר את שהכריחו לפרש כן, הקשה על דבריו שבפרק במה מדליקין משמע שאע"פ שנתן אפר ע"ג הגחלים עדיין מוסיפים הבל, וכן הוא ודאי שהרי הרמץ מחמם את הצונן וכל שמחמם את הצונן מוסיף הבל הוא, וסיים "אלא ודאי עיקרן של דברים כדברי רבינו האי גאון ורבינו אפרים גאון ז"ל שפירשו דהכא לא איירי בהטמנה כלל, אלא כגון שהקדירה יושבת על כסא של ברזל וכיוצא בו או שהיא תלויה באבנים שאין שולי הקדירה נוגעין בגחלים. ומשום הכי כל שגרוף וקטום דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי". עכ"ל. וכ"כ רבינו חננאל בפירושו, וכן דעת הרא"ש ריש כירה (סוף אות א), וכ"כ הרב המגיד (פ"ג משבת ה"ד) בדעת הרמב"ם, וכ"כ בהגהות מיימוניות (שם אות ב) והביא שם שכ"כ בספר התרומה (ס' רלא) ובספר המצות (ל"ת סה) והרא"מ (ס' רעד) בשם ר"ת ושכן דעת רבינו שמשון. ע"כ. וכ"כ הרשב"א בחי' ריש כירה, וכן מוכח דעת התוס' (לו: ד"ה לא יתן), ועוד.

ומבואר שלדעת רוב הראשונים הטמנה מצד אחד ע"ג גחלים קטומים אסור אפילו מערב שבת. וכן פסק מרן הש"ע בס' רנג (סעיף א) וז"ל "וכל זה בענין שהייה שהקדירה יושבת על כסא של ברזל או ע"ג אבנים ואינה נוגעת בגחלים. אבל הטמנה ע"ג גחלים לדברי הכל אסור". עכ"ל. אבל הרמ"א בהגה שם כתב, "ויש אומרים דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי. וכן המנהג". עכ"ל.

ב. ובעיקר דין הטמנה איתא במשנה ריש פרק במה טומנין (מז): "במה טומנין ובמה אין טומנין, אין טומנין לא בגפת ולא בזבל וכו' טומנין בכסות ובפירות ובכנפי יונה וכו'". וחילוק זה שמותר להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל ואסור בדבר המוסיף הבל היינו דווקא מערב שבת, שאילו בשבת אסור להטמין אף בדבר שאין מוסיף הבל כמבואר בגמ' (לד.).

ובגמ' ריש במה טומנין, "אמר ר' זירא משום חד דבי רבי ינאי קופה שטמן בה (שנותן בה מוכין וטומן בה קדירה. רש"י) אסור להניחה על גפת של זיתים". ונחלקו הראשונים אם איסור זה הוא דוקא כששולי הקופה נוגעים בגפת או אפילו כשהקופה מונחת על גבי רגליים של ברזל ואויר מפסיק בין הקופה ובין הגפת. וכדאיתא בר"ן שם וז"ל "יש מי שאומר דכי אמרינן דאסור להניחה על גבי גפת של זיתים, דוקא היכא דלא מפסיק אוירא בין קדרה לגפת. שאע"פ ששולי הקופה מפסיקין, אכתי הטמנה מיקריא. דהוה ליה כאילו הטמין בדבר שאינו מוסיף ואח"כ נתן על הכל דבר המוסיף דאסור, והכא נמי שולי הקדירה מוטמנין הן בכי האי גוונא והויא לה הטמנה בדבר המוסיף. אבל היכא דמפסיק אוירא שיהוי מקרי ולא הטמנה. ואע"פ שהקדירה למעלה טמונה בקופה, שרי. דמה שבקופה דבר שאינו מוסיף הוא, ונמצא

שהשהה אותה ע"ג דבר המוסיף דהיינו גפת, וטמנה למעלה בדבר שאינו מוסיף דשרי מבעוד יום, ונמצא השיהוי שלמטה ענין לעצמו והטמנה של מעלה ענין לעצמו וכל חד מינייהו שרי. ומנהגנו עכשיו הוא ע"פ סברא זו וכו' וזו היא סברת הרמב"ן ז"ל. אבל הרב רבינו יונה ז"ל כתב דאפילו מפסיק אורא בין קדירה לגפת אסור. דכי שרי שיהוי על גבי כירה קטומה אע"פ שהיא מוספת הבל דוקא כשאינה מוטמנת מלמעלה, אבל כל שהיא מוטמנת גלי דעתיה שהוא מקפיד בחימומה ולצורך מחר הוא דקא בעי לה, ומשום הכי אסור להשהותה ע"ג כירה קטומה, וע"ג דבר המוסיף, גזירה שמא יחתה. ולא התירו להשהותה אלא כשמניחה מגולה וכיסויה עליה כמנהגנו בחול. וכן דעת הרשב"א ז"ל. ולפי דעה זו אסור להשהות את החמין ע"ג כירה קטומה שהיא מוספת הבל ולהטמין את הקדירה למעלה בבגדים, אלא מניח כדרכו בחול או שמשים עליה אותו כלי רחב שאנו נוהגים לשום על גבי הקדירה, דכל כי האי גונא לא הוי הטמנה עכ"ל. ובחידושו כתב הר"ן (שם ד"ה קופה) שדעת הרא"ה כדעת הרמב"ן. ועי' בחי' הרשב"א (שם ד"ה קופה) שהביא ראיות לסברתו שסובר כרבינו יונה. ומשמע מדברי הר"ן שנחלקו הני קמאי אם איסור נתינת הקופה שהקדירה טמונה בה, על גבי גפת, הוא מחמת דהוי כטומן בדבר המוסיף וא"כ כל שיש הפסק אור שרי, או שעצם הטמנתו את הקדירה במוכין והנחתה כשהיא מוטמנת ע"ג הגפת מוכיח שמקפיד שישתמר חומה ואתי לחתויי, וא"כ אע"פ שאור מפסיק אסור.

ובש"ע סי' רנז ס"ח פסק כדעת רבינו יונה והרשב"א שאף בהפסק אור אסור להניח קדירה הטמונה בבגדים ע"ג כירה קטומה, וכתב טעם האיסור דהוי כטומן בדבר המוסיף הבל. ומשמע שסובר שאע"פ שמפסיק אור מ"מ הבגדים מוסיפים הבל מחמת האש שתחתיהם. שכתב ז"ל: "אע"פ שמותר להשהות וכו', אם הוא מכוסה בבגדים אע"פ שהבגדים אינם מוסיפים הבל מחמת עצמם, מ"מ מחמת אש שתחתיהם מוסיפים הבל. ומיהו וכו', הלכך היכא שמעמיד קדירה ע"ג כירה או כופח שיש בהם גחלים ואין שולי הקדירה נוגעים בגחלים, שיהוי מיקרי ומותר ע"פ הדרכים שנתבארו בסימן רנ"ג. ואם נתן על הקדירה כלי רחב שאינו נוגע בצדי הקדירה ונתן בגדים על אותו כלי רחב, מותר. דכיון שאין הבגדים נתונים אלא על אותו כלי רחב שאינו נוגע בצדי הקדירה אין כאן הטמנה עכ"ל (והיינו שאע"פ שהכלי הרחב מכסה את כל הקדירה ואף את צידיה, וכגון שהופכו על הקדירה, והבגדים מכסים את אותו הכלי לגמרי, מותר. שכיון שאין הכלי הרחב נוגע בצדי הקדירה אין ע"ז שם הטמנה).

ג. ומעתה הנה אף אם נחשיב את הפלטה כיש בה הפסק אור, הואיל ובין גוף החימום שבתוך הפלטה ועד הפח שמעליו יש הפסק אור (וה"ה בפח שע"ג הלהבה אם ינמך את הלהבה עד שלא תיגע בפח), מ"מ הא דעת הש"ע כרבינו יונה והרשב"א לאסור בהפסק אור.

אמנם יש לדון בזה ממש"כ התוס' ריש במה טומנין (מח. ד"ה בזיתים) וז"ל, "מכאן (מדאסור להניח הקופה שטמן בה ע"ג גפת) יש לאסור להניח גחלים תחת הקדירה אפילו יתן עליהם אפר, אין להטמין קדירה עליהם. שהרי הגחלים מעלין הבל למעלה כמו גפת של זיתים. ויש תימה היאך אנו מטמינים על כירות שלנו, ואע"פ שגורפין אותו הוא מוסיף הבל כמו גפת של זיתים. ואומר ר"י שיש ליתן טעם לקיים המנהג, דגבי גפת איכא למיחש שמא יטמין כולה בתוכה. אבל בכירות שלנו לא שייך למיחש הכי" עכ"ל. ומבואר שכל שאי אפשר להטמין בתוך הדבר המוסיף הבל, ככירות דידהו שהיו עשויות חרס, וככירות דידן שעשויות פח וברזל, מותר להטמין על גבם. ועל כרחק התוס' מיירי שהקדירה היתה מוטמנת בבגדים וכדו' ונתונה על גבי הכירה, שאל"כ מאי קשיא להו, הא לא אסור הכא אלא ליתן ע"ג גפת קדירה המוטמנת במוכין בקופה. ושו"ר בהרא"ש (סי' ב') שכתב ז"ל "יש מקומות שבמקום שמסיקין האור וכו' וגורפין הרמץ ונותנין לקדירה לצורך מחר "ומכסין אותה באפר" ויש לתמוה וכו'". עיי"ש שהוא מהתוס' הנ"ל.

ומבואר דמיירי בקדירה מכוסה ואפילו הכי שרי הואיל ואי אפשר להטמין בגוף הכירה. ובזה אתי שפיר נמי הא דאע"ג דדעת מרן השו"ע לאסור הטמנה מצד אחד אף בקטום, אנו מניחים הקדירה על הפח שעל האש, שהרי שיטת התוס' לאסור הטמנה מצד אחד ואפ"ה התירו כאן הואיל וא"א להטמין בתוכו.

אולם יש לדחות דהתוס' על כרחך לא סבירא להו סברת הר"ן בקופה שטמן בה שע"י הדבר המוסיף הבל שלמטה נעשה האיני מוסיף שלמעלה כמוסיף. דאי סבירא להו טעם זה יקשה דמה בכך שאי אפשר להטמין במוסיף הבל שלמטה, הרי סוף סוף מוטמן בפועל למעלה בדבר המוסיף. אלא מפרשים הטעם בקופה שטמן בה דאסור להניחה ע"ג גפת שהואיל והקופה מוטמנת במוכין ומניחה ע"ג דבר המוסיף הבל, אם נתיר לעשות כן יבוא להטמין בתוך הגפת, שהרי מעשה זה שעושה קרוב בדמיונו להטמנה בגפת גופא. ולפיכך כתבו שכל שהדבר המוסיף הבל שלמטה הוא דבר שא"א להטמין בתוכו שרי להניח ע"ג קדירה הטמונה בבגדים וכמש"כ להדיא בתירוץ. אבל בש"ע הרי כתב טעם הר"ן שהאיני מוסיף שלמעלה נידון כמוסיף מחמת המוסיף שלמטה, ולפי"ז אע"פ שא"א להטמין בדבר המוסיף הבל שלמטה וכגון בפלטה ובפח שעל האש מ"מ יש לאסור מחמת האיני מוסיף שלמעלה שנידון כמוסיף (ועי' בבית יוסף ס"ס רנז ד"ה ומ"ש רבנו, ובסד"ה וכתב הר"ן. ויש להאריך בזה).

[ועוד שהנה ז"ל הרא"ש שם (אות ב) "יש מקומות שבמקום שמסיקין האור ובישלו הקדירות כל היום, לעת ערב מסלקין את האש וגורפין הרמץ ונותנין הקדירה לצורך מחר ומכסין אותה באפר צונן, ויש לתמוה על מנהגם דאסירנא הכא לתת קופה שטמן על גפת של זיתים דמסקי הבלא, ואין לך מוסיף הבל יותר מן המקום שבישלו שם כל היום. ויש לתת טעם למנהגם דשאני התם שנתנו הקדירה לקופה לשם הטמנה, וגם ראוי להטמין בתוך גפת של זיתים, הלכך איכא למיחש דילמא אתי למימר מה לי ליתן גפת תחת הקדירה מה לי להטמין בתוכו. אבל במקום שבישלו שם כל היום תחילת נתינת הקדירה שם לא היתה לשם הטמנה, וגם אין ראוי להטמין בתוך הקרקע, הלכך ליכא למיחש" עכ"ל. ומשמע מהרא"ש דלא סגי במה שאי אפשר להטמין בתוך הקרקע וכמש"כ בתוס', אלא בעינן גם שיהיה מקום שבישלו שם כדי שלא תהא תחילת נתינתו שם לשם הטמנה. שבהצטרף שניהם ליכא למיחש שיבוא להטמין בגפת. ולפי"ז בפלטה שאינו מקום שנתבשל שם הוי תחילת נתינתו לשם הטמנה ואסור. (אם לא שנאמר שהואיל ונותן הקדירה ורק אח"כ נותן הבגדים לא מקרי תחילת נתינתו לשם הטמנה דלא הוי כקופה שטמן בה.) מיהו יש לדחות דאפשר דהרא"ש לרווחא דמילתא נקט דבנידונו איכא תרווייהו אבל לדינא סגי בהא או בהא. ואין להוכיח דלהרא"ש בעינן תרווייהו מהא דכתב לקמן "ויש מקומות הרבה שנהגו לעשות חפירה גדולה אצל מקום האש מרוצפת בלבנים סביב ומחממין אותה וגורפין אותה ומטמינין בה הקדירה ומכסין אותה ומביאין ראייה להתיר מנהגם וכו' ולא דמי וכו' ויש לחלק דהא דאסרי הטמנה בדבר המוסיף הבל היינו משום גזירה שמא יטמין ברמץ והיינו דוקא כעין הטמנה ברמץ שהרמץ מגיע לקדירה סביב אבל בתנור וכן בחפירה זו שיש אויר הרבה בין הדפנות לקדירה לא דמיא להטמנה". עכ"ל. ומוכח שאע"פ שגרף וא"א להטמין בתוך הקרקע קשיא ליה אמאי שרי, ועל כרחך הוא משום דתחילת נתינתו שם לשם הטמנה וכמו שכתב שהיו עושין חפירה בסמוך למקום האש ומחממין וכו'. דהדבר פשוט דהתם קשיא ליה שעצם הכנסת הקדירה לתוך החפירה הוי הטמנה בתוך דבר המוסיף הבל, ואינו כאופן הראשון שלא היו מכניסין הקדירה למקום חלול אלא מניחין אותה ומכסין אותה באפר צונן ומשו"ה כל שאין לחוש שמא יכניס לתוך דבר המוסיף הבל, שרי, משא"כ כאן שהרי הוא מכניסו ממש לתוך דבר המוסיף. תדע, שהרי התוס' לא כתבו אלא הטעם שא"א להטמין בתוכו ואח"כ כתבו להקשות על העושים חפירה. עי"ש ופשוט. ועי' קרבן נתנאל (אות ח) שכתב שהרא"ש חזר בו מהטעם שתחילת נתינת הקדירה לא היתה לשם הטמנה ונותן רק הטעם שאין ראוי להטמין בתוך הקרקע. ולפי"ז למסקנת הרא"ש מותר ליתן מערב שבת קדירה מכוסה בבגדים ע"ג הפלטה או הפח שעל האש. ואולם הנה בטור (סי' רנז ס"ח) לאחר שהביא דברי הרא"ש שאם אויר מפסיק בין הקדירה לדפנות הכירה לא דמי להטמנה ושרי, כתב, "ובענין זה היה הוא מטמין היה לו כירה שדפנותיה גבוהין יותר מפי הקדירה

ואויר בין דופני הכירה לקדירה ונותן הקדירה לתוכה ומכסה פי הכירה בלוח או בדבר אחר, והיה נותן בגדים על הכיסוי והיה אומר שאין זה דרך הטמנה וכו' וגם על הטמנה של אדוני אבי ז"ל יש לפקפק מההוא דקופה שטמן וכו' אלא שהוא היה מחלק שאינו דרך הטמנה כמו בקופה שהוא דרך הטמנה". וכתב הבית יוסף שם וז"ל, "וכתב רבינו וגם על הטמנה של א"א ז"ל יש לפקפק כלומר שאע"פ שלא היו גחלים בכירה מ"מ מחמת חום הכירה היו מתחממים הבגדים ומוסיפין הבל. אלא שהוא היה מחלק לומר דכיון שאין הבגדים נוגעים בקדירה אינו דרך הטמנה ושרי". עכ"ל. וקשה ומה בכך שהיו הבגדים מתחממים ומוסיפין הבל הא אי אפשר להטמין בקרקע הכירה ולהרא"ש הא סגי בהא (ואם מחמת גוף הכירה שאפשר להטמין בה בקדירה גדולה שנוגעת בדופני הכירה, מ"מ הא בקדירה זו אי אפשר להטמין) ואפשר דצ"ל דס"ל להב"י דבעינן להרא"ש תרתי, שא"א להטמין בקרקע ואין תחילת נתינתו להטמנה וכדמשמע לעיל שהעתיק דברי הרא"ש הראשונים ולא העיר שחזר בו. וא"כ הדרינן לדלעיל. ועי' במגן אברהם ס"ק יח]

ד. ואם כנים הדברים נמצא שרק לדעת התוס' מותר לכסות הקדירה בבגדים וליתנה ע"ג דבר המוסיף הבל שאי אפשר להטמין בתוכו, אבל לדעת הר"ן אסור משום דהוי הטמנה בדבר המוסיף הבל ממש. שאע"פ שבגדים דבר שאינו מוסיף הבל הם, מ"מ מחמת המוסיף הבל שלמטה הופכים אף הם להיות מוסיפים הבל (ולפמשינ"ת אפשר דאף להרא"ש אסור). ולפי מה שפסק בש"ע כהר"ן נמצא דלדעת מרן הש"ע ז"ל אסור לכסות בבגדים את הקדירה המונחת ע"ג הפלטה או הפח שעל האש.

ואין לומר שהואיל והטעם שאסור להטמין בדבר המוסיף הבל מבעו"י הוא שמא יחתה כמבואר בגמ' לד., והואיל ובפלטה אין אפשרות חיתוי, שרי, שהרי בגפת ומלח וסיד וכל אותם המנויים בריש במה טומנין אין חשש חיתוי ואפ"ה הואיל וטבעם להוסיף הבל אסור שמא יבוא להטמין ברמץ.

ואע"פ שכתב הרמ"א בסי' רנז בהגהה לסעיף ח דשרי להטמין בתנור ולטוח פיו בטיט הואיל ולא אתי לחתויי, הנה בפמ"ג הביא בשם הרש"ל בתשובה (סי' ס') שיזהר שלא יטמין הקדרה בתנור בתוך הגחלים מכל צד דקרוי הטמנה בדבר המוסיף הבל ועי' בשעה"צ (שם ס"ק מה) שכן משמע גם מהט"ז ותוספת שבת ומאמר מרדכי. ואפילו למש"כ שם במשנב"ר (ס"ק מז) בשם האור זרוע דשרי הואיל וטוח בטיט ולא אתי לחתויי, ובשעה"צ (ס"ק מו) כתב שאילו ראו המחמירים את דברי האור זרוע לא היו מחמירים, מ"מ נראה דה"מ בטח פי התנור בטיט שאם יבוא לחתות יזכור, אבל למאי דקיי"ל שהבגדים שע"ג הקדירה הופכים למוסיף הבל מחמת המוסיף הבל שלמטה, הרי ההטמנה בבגדים כהטמנה בגפת ממש דאסור אטו רמץ. ועוד דהרמ"א הכא בסי' רנז ס"ח אזיל לשיטתיה בסי' רנד ס"א דבטוח בטיט הכל שרי, אבל למרן הש"ע שם רק במאי דקשה ליה זיקא שרי בטוח בטיט, ולשיטתו טוח בטיט אסור גם בהטמנה וכמש"כ בכף החיים (ס"ק מו) ופשוט. וראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' לג) שהביא דברי האור זרוע שהתיר להטמין בתנור אם טח פי התנור בטיט וכתב "וכל שכן בפלטה דלא שייך בזה חשש חיתוי כלל הילכך אין לחוש לזה כלל" ע"כ. ולא זכיתי להבין דהא דדעת מרן לאסור בטיחת פי התנור. ועוד דכאן הוי כמטמין ממש את הקדירה בדבר המוסיף הבל ואף להאור זרוע י"ל דאסור וכמשנ"ת.

ה. ואולם בספר ארץ חיים (מנהגי ארץ ישראל סימן רנז ס"ח) כתב וז"ל "וכתב הרב מהר"א בן טווא בתשובת חוט המשולש (סי' ח) וז"ל 'ואע"פ שרבינו יונה אוסר אלא א"כ משים עליה כלי רחב, ויש שמחמירין כוותיה ומשימין חצי חבית על הקדירה, הנה הרוב נהגו כהרמב"ן ז"ל שכדאי הוא לסמוך עליו' ע"כ. וכתב הרב זכור ליצחק (סימן ע"ד) בשם גאון ירושלים מהר"מ בן חביב בתשובה כת"י שמנהגינו גם כן כמו שכתב הר"ן ז"ל כנזכר לעיל וכתב דאנחנו הספרדים הולכים אחרי הוראות מרן ז"ל והוא ז"ל חולק על זה. מכל מקום אפשר שבנדון זה מנהגינו כן מימי קדם וכו'. וכן נוהגים פה עיה"ק צפת ת"ו אותם שמניחים

תבשילי הלילה עם החמין שלצורך מחר ע"ג כירה קטומה" עכ"ל. והיינו שבהקדמתו לבית יוסף כתב מרן ז"ל שאם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע להיפך, יחזיקו במנהגם. ובכמה מקומות בפוסקים סמכו על דברי מרן ז"ל אלו להשאיר המנהג שנהגו כמקצת פוסקים דלא כהש"ע בין להקל ובין להחמיר (ועי' במש"כ בזה במבוא לספר אור לציון ח"ב ענף ג).

והנה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק יז תשובה י) כתב ליישב המנהג שנהגו לכסות בבגדים את הקדירה המונחת ע"ג הפלטה או ע"ג הפח שעל האש, ע"פ דברים אלו שכתב בספר ארץ חיים. וקשה דאף אם נחשיב את הפסק האויר שבין גוף החימום שבפלטה לפח העליון, כהפסק האויר שבדברי הר"ן (וכמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ו סי' לג), וניישב בזה המנהג שנהגו שהוא כדעת הרמב"ן, מ"מ בפח שעל האש והאש נוגעת בפח וכנהוג, הן אף להרמב"ן אסור, דהוי ממש כטומן הקדירה בקופה ומניחה ע"ג גפת ושולי הקדירה נוגעים בגפת דלכו"ע אסור, וגמ' ערוכה היא (מז:).

ולענ"ד נראה יותר שאף בפלטה אין להחשיב את האויר שבתוך הפלטה להפסק אויר דמהני. וכן בפח שעל האש נראה שאף אם ינמיך את להבת הגז עד שלא תיגע הלהבה בגז נמי לא מהני, שכיון שהפח שע"ג גוף החימום של הפלטה ולהבת הגז תפקידו לחמם את הקדירה, הרי שייכות הפח הוא לאש ולא לקדירה, ויותר מסתבר שיש לדונם לענין זה כחלק מהאש והואיל והקדירה נוגעת בפח נמצא שאין שייך לומר כאן הטעם שכתב הרמב"ן להקל בהפסק אויר שבין הקופה והגפת "לפי שנמצא השיהוי שלמטה ענין לעצמו והטמנה של מעלה ענין לעצמו" (ובשלמא לענין גרוף וקטום הפח שע"ג האש חשיב קטימה, היינו משום שסוף סוף ע"י שהניחו עשה פעולה שמנמיכה את חום האש והוי היכרא שלא יחתה) והוי כקדירה המכוסה בבגדים ומונחת ע"ג גפת בלא הפסק אויר דאסור לכו"ע (וכ"ש בפלטה שכולה מקשה אחת היא דמסתבר שאין להחשיבו כהפסק אויר).

ו. ובספר אור לציון הנ"ל כתב עוד וז"ל, "והנה כתב שם (בארץ חיים) שנהגו בזה שלא כהש"ע. ובאמת אפשר שמנהג זה הוא אף לדעת מרן, שאפשר שאף שמרן החמיר לענין הטמנה במקצת ששמה הטמנה, ואף החמיר שהטמנה בבגדים שע"ג האש הוי כהטמנה בדבר המוסיף הבל, מ"מ במקום שיש שתי חומרות אלו יחד, כגון בנידון דידן, אף מרן היה מודה להקל. שהרי בשני דברים אלו יש חולקים, שיש סוברים שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, וכ"כ הרמ"א, ולענין בגדים הביא הר"ן שאף מטמין בבגדים שע"ג האש נחשב כמטמין בדבר אינו מוסיף הבל, עיי"ש. ותרי חומרי לא מחמירין. ולכן טוב שלא להקל אלא כשאינו מכסה מסביב לגמרי. וכל שמשאיר מעט בלא כיסוי חשיב הטמנה במקצת". עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו. שהרי הר"ן שצירפו האור לציון לסניף לא התיר אלא בהפסק אויר, והמכסה קדרתו בבגדים ומניחה על הפח הנוגע באש הוי ממש קדירה שטמנה בקופה והניחה ע"ג גפת בלא הפסק אויר דאסור לכו"ע וכנ"ל.

ז. מסקנה דמילתא שאין להקל לכסות בבגדים את הקדירה המונחת ע"ג הפח שעל האש וכ"ש המונחת על הפלטה (שהיא מחוברת וכמקשה אחת דמיא) דהוי הטמנה בדבר המוסיף הבל שהרי החום הבא מלמטה עושה את הבגדים לדבר המוסיף הבל וכמש"פ בשו"ע סי' רנז ס"ח. ואף הרמב"ן שמתיר כשיש הפסק אויר בין הקדירה הטמונה בבגדים יודה כאן לאסור כיון שאין הפסק אויר. ואף המנהג שכתב בספר ארץ חיים שנהגו כהרמב"ן ודלא כמרן השו"ע שפסק כרבינו יונה והרשב"א על כרחך אינו אלא באופן שיש הפסק אויר. וגם אם ינמיך להבת הגז עד שלא תיגע בפח יש מקום להחמיר דאפשר שהפח חשיב כגחלת לענין זה (וכמשנ"ת לעיל באות ה'). ואם יניח מספר מטבעות ע"ג הפח ויניח הקדירה עליהם הוי הפסק אויר

דגובה הפסק האויר מסתבר דאין לו שיעור ובכל שהוא סגי) ויכול לסמוך על המנהג שנהגו להקל כהרמב"ן לכסות הקדירה בבגדים כשהקדירה אינה נוגעת במוסיף הבל שלמטה, וכמש"כ בארץ חיים. ובלא הפסק אויר אין להקל אף בכיסוי חלקי בבגדים דהוי הטמנה מצד אחד בדבר המוסיף הבל (מחמת החום המגיע לבגדים. ולעניין הטמנה מצד אחד מחמת תחתית הקדירה שנוגעת בפלטה או בפח יתבאר בסמוך בע"ה) דאסור לדעת הש"ע בסי' רנג ס"א. אמנם בהצטרף עוד סניפים אפשר להקל בהטמנה מצד אחד וכגון בקדירה חייטא או מבושל כל צורכו שלדעת הרשב"ם (הובא בתוס' ריש במה טומנין וברא"ש ובר"ן שם ובהגהת הרמ"א סי' רנ"ז ס"ז) אין בו איסור הטמנה. וכן בתבשיל שאינו מיועד ללילה אלא למחר שלדעת המרדכי ושיבולי הלקט אין בו איסור הטמנה. (ועי' מג"א סי' רנז ס"ק ח' דס"ל כהרשב"ם הנ"ל וכ"כ הגר"א שם יעיי"ש). אמנם יש דרך לשמור היטב על חום הקדירה בלא להסתמך על צדדי קולות והוא שיתקין לו קדירה ריקנית הגדולה כל כך מקדירת התבשיל עד שכשהופכנה עליה מפסיק מעט אויר בין הקדרות, ולאחר שיהפכנה עליה מותר לכסות העליונה כולה בבגדים.

ח. ומ"מ נ"ל ללמד זכות על המנהג שנהגו שהאש נוגעת בפח שע"ג האש ומכסים הקדירה בבגדים, ע"פ מש"כ במבוא לספר אור לציון (ענף ג') שיש לדון אם גם במנהג שנהגו לאחר זמן מרן אזלינן בתר המנהג. ועיי"ש שכתב כמה ראיות שגם בכה"ג אזלינן בתר המנהג ודלא כמרן (והטעם עיי"ש באות ב'). וא"כ אפשר דניד"ד הוי נהגו כשיטת התוס' שטעם האיסור בקופה שטמן בה הוא שמא יטמין בגפת שלמטה, ולפיכך כל שא"א להטמין במה שהקדירה מונחת עליו, שרי. ולפי"ז אין למחות ביד הנוהגים ליתן הקדירה בער"ש ע"ג הפלטה החשמלית או הפח שע"ג האש ואע"פ שמכסים הקדירה כולה בבגדים.

ט. ועתה נבוא לדון באופן שכשמכסה בבגדים אינו מכסה את כל הקדירה אלא מניח חלק מדפנות הקדירה מגולים, אם אין ע"ז שם הטמנה כלל, או דהוי עכ"פ הטמנה מצד אחד שלדעת מרן הש"ע בסי' רנג ס"א אסור ולדעת הרמ"א בהגה שם מותר, וכמשנ"ת לעיל אות א. ונפק"מ דלהש"ע יהיה אסור להניח בשבת בגדים ע"ג חלק מקדירה שאינה ע"ג האש דהוי הטמנה מצד אחד בדבר שאינו מוסיף הבל, ומינה שאם עושה כה"ג בקדירה שעל האש הוי הטמנה מצד אחד בדבר המוסיף הבל.

והנה לכאורה יש לפשוט דכיסוי בבגדים מצד אחד יש ע"ז שם הטמנה מצד אחד ואפילו באין אש או שאר דברים המוסיפים הבל תחת הקדירה, והוא ממש"כ הר"ן בפרק כירה (מ: ד"ה ת"ר מביא אדם) "ומכל מקום לשום כלי על התבשיל כדי לשומרו מן העכברים או כדי שלא יתטנף בעפרורית שרי, שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר וכוונתן כיסוי על גבי קדירה וכל שכן אם הכלי שמניח עליו רחב שלא יגע בו שאין זו הטמנה" עכ"ל. והביאו בב"י ר"ס רנ"ז ובשו"ע שם סעיף ב'. ומשמע דמיירי בכיסוי הכלי מלמעלה. ואילו היה נותן את הכיסוי כדי לשמור על חומו אסור. ומבואר לכאור' דהטמנה מצד אחד בדבר שאינו מוסיף הבל אסור בשבת. ולפ"ז אפשר דה"ה נמי דכיסוי בגדים מצד אחד בער"ש הוי הטמנה מצ"א בדבר המוסיף הבל. אמנם התם י"ל דלא מיירי שהתבשיל נמצא בקדירה פתוחה ומניח בגד על פי הקדירה, דלעולם אימא לך דזה שרי אף אם כוונתו לחמם, דהטמנה מצד אחד בדבר שאינו מוסיף הבל שרי אף בשבת. וכאן מיירי בתבשיל המונח בצלחת וכדו' ומניח בגד עליו ונמצא מכסהו כולו או אפ"י שהתבשיל בקדירה אבל מניח בגד גדול או כלי באופן שעוטפו כולו. (ומ"מ לפ"ז משמע מהכא שאע"פ שאינו עוטפו גם בתחתיתו הוי הטמנה). וכ"כ בספר אור לציון ח"ב (פרק יז תשובה יב ד"ה והחילוק) דאין הטמנה מצד אחד בדבר שאינו מוסיף הבל וז"ל, והחילוק בין הטמנה בער"ש במוסיף הבל ליום שבת שאסור אף באינו מוסיף הבל הוא דבער"ש טעם הגזירה משום דשמה יטמין ברמץ ולכן יש לאסור אף הטמנה במקצת, דהא איכא חשש חיתוי. משא"כ בהטמנה ביום שבת טעם האיסור הוא דחיישינן שמא ימצא קדירתו צוננת ויבוא

להרתיחה, ולכן דוקא במקום שהטמין כולה יש לחוש לכך, משא"כ בהטמנה במקצת לא גזרינן שמא ימצא קדירתו צוננת וירתחנה". עכ"ל.

ונראה להוכיח דלשיטת מרן הש"ע שהטמנה ע"ג גחלים מצד אחד אסור, הוא הדין שהטמנה בבגדים מצד אחד דהיינו שמניח הבגדים ע"ג הקדירה שעל האש (ואין הקדירה נוגעת בגחלים) ומניח חלק מהקדירה מגולה אסור. והוא ממש"כ בב"י על דברי הטור שאביו הרא"ש היה מטמין בכירה שדפנותיה גבוהין מפי הקדירה ואויר בין דופני הכירה לקדירה ונותן הקדירה לתוכה ומכסה פי הכירה בלוח או בדבר אחר ונותן בגדים על הכיסוי. וכתב ע"ז הב"י, "משמע מלשונו שאם כיסה פי הקדירה בלוח וכיוצא בו שאין בו הבל כלל אסור לתת הבגדים על הלוח אלא צריך שהלוח יהיה על פי הכירה. דכל שהוא ע"פ הקדירה מחזי כי הטמנה ולפיכך עשה דפנות הכירה גבוהים מפי הקדירה כדי שהלוח שנותנים עליו הבגדים לא יגע בפי הקדירה. ואפשר דה"ה אם הלוח או הכיסוי נוגע בפי הקדירה, מאחר שהוא דבר שאינו מעלה הבל כלל מפסיק ומותר לתת הבגדים עליו. ומה שעשה הרא"ש דפנות הכירה גבוהות מפי הקדירה לא מפני שלא תגיע הלוח בפי הקדירה אלא מפני שיתיישב הלוח יותר יפה. וכן נראה מדברי הר"ן לדעת הר"י והרשב"א וגם מדברי ר"י שאכתוב בסמוך". עכ"ל. ומשמע מדבריו שנסתפק אם ללכת אחר לשון הרא"ש או אחר הסברא והכריע כסברא וכמו שנראה מדברי הר"ן ור"י. וממש"כ "מאחר שהוא דבר שאינו מעלה הבל כלל מפסיק ומותר לתת הבגדים עליו" משמע שלתת הבגדים בלא לוח אסור. וש"מ שהטמנה בבגדים מצד אחד והקדירה ע"ג האש אע"פ שאין הקדירה נוגעת באש אסור.

ואולם נראה דה"מ בהטמנה מצד אחד דבגדים וכדו' שלפי שע"י החום הבא מלמטה הופך האיניו מוסיף הבל להיות מוסיף הבל וכמש"כ בשו"ע סי' רנח ס"ח, הרי זה כגפת ממש, וכשם שאסור להטמין מצד אחד בגפת אטו רמץ (וכעיקר איסור הטמנה מצד אחד בגפת שהוא ג"כ אטו רמץ. וכן מוכח מקושיית התוס' ריש כירה ד"ה לא יתן ועוד ראשונים) כן אסור להטמין מצד אחד בבגדים אלו. אבל אם הדבר שמקבל החום מלמטה ונותנו במה שעליו הוא דבר שאי אפשר להטמין בתוכו, וכגון שנותן תבשיל ע"ג קדירה שעל האש, הרי הקדירה שנותנת החום בתבשיל לא דמי לגפת, דלא מיחלף ברמץ וש"י. וכדמוכח ממש"כ בשו"ע סי' שי"ח ס"ח, וז"ל, "להניח דבר קר שנתבשל כל צורכו ע"ג מיחם שעל האש י"א שדינו כמניחו כנגד המדורה וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה כגון שיבש מותר להניחו ע"ג מיחם שעל האש. וי"א דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה ואסור וכו' וראשון נראה עיקר". עכ"ל. ולכאו' הא הוי הטמנה מצד אחד, ועל כרחך דהטמנה מצד אחד לא נאסר אלא בדבר שאפשר להטמין בתוכו. (ואע"פ שנתבאר לעיל דלא קי"ל כהתוס' הסוברים דבדבר שא"א להטמין בתוכו מותר ליתן הקדירה בבגדים ולהניחו על גביו, היינו משום שע"י שמכוסה בבגדים הבגדים מקבלים הבל מלמטה והופכים לדבר המוסיף הבל והוי ממש מטמין בדבר המוסיף הבל וכמו שפסק בשו"ע שזהו טעם האיסור בקופה שטמן בה. ואילו לתוס' אין זה טעם האיסור בקופה אלא לעולם נשארים הבגדים בגדר דבר שאינו מוסיף הבל ורק שאסור משום דחיישינן שמא יטמין בתוך המוסיף הבל שלמטה. ולפיכך כל שא"א להטמין במה שלמטה שרי לשיטתם. אבל בנידון דידן שאין בגדים כלל למעלה ומניח התבשיל על גבי קדירה שעל האש הואיל והתבשיל נוגע בדבר שא"א להטמין בתוכו י"ל דאין ע"ז שם הטמנה כלל לכו"ע אלא הנחה בעלמא. ודו"ק). [ועי' בס' רנח סעיף א ובמש"כ שם הפמ"ג במשבצות זהב ס"ק א על דברי הט"ז, ובבית יוסף ובביאה"ל שם ד"ה שאין זה]. ועפ"ז אתי שפיר נמי מנהגיניו להניח את הסיר ע"ג הפלטה החשמלית או הפח שעל האש (ללא כיסוי בגדים כלל) והאש נוגעת בפח ולא חיישינן להטמנה מצד אחד, שהואיל וא"א להטמין בפלטה ובכיריים של הגז הוי לענין זה כנותן ע"ג מיחם שעל האש דלכו"ע ליכא בהא משום הטמנה מצד אחד.

בסיכום: גם לבני עדות המזרח מותר בערב שבת מבעוד יום להניח סיר שאינו מכוסה בגדים על גבי הפלטה או הפח שעל האש, ואין לחשוש בזה משום הטמנה מצד אחד. אבל לכסות את הסיר בבגדים מלמעלה, אף אם אינו מכסהו מכל צדדיו, יש לחשוש להטמנה מצד אחד דאסירא לדעת מרן הש"ע. ואף שאין למחות ביד הנוהגים לכסות את הסיר בבגדים ואפילו אם מכסים את כולו, מ"מ ירא שמים יזהר בזה. אמנם בהצטרף עוד סניפים אפשר להקל לכסות את הסיר בבגדים וכגון בקדירה חייטא (שהתבשיל חי ועדיין לא התבשל כלל) או בתבשיל המבושל כל צורכו (שלדעת הרשב"ם אין בכהאי גוונא איסור הטמנה כלל וחזי לאיצטורפי). וכן בתבשיל שאינו מיועד ללילה אלא למחר (שלדעת המרדכי ושיבולי הלקט והמג"א והגר"א אין בכהאי גוונא איסור הטמנה כלל). ואם יש הפסק אויר בין הפלטה או הפח שעל האש לבין הסיר, ואפילו אם מניח מטבעות כסף אחדים על הפלטה או הפח ומניח את הסיר על גבי המטבעות, רשאי לכסותו בבגדים. אמנם יש דרך לשמור היטב על חום הקדירה מבלי להסתמך על צדדי קולות, והוא שיקח סיר ריק הגדול כל כך מסיר התבשיל עד שכשהופכו עליו יש מעט אויר המפסיק בין הסירים, ולאחר שיהפכנו עליו מותר לכתחילה לכולי עלמא לכסות את הסיר העליון בבגדים על אף שמכסהו לחלוטין וכמבואר כל זה לעיל אות ז ואות ח. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתנו, אמן.

סימן יג

קיפול טלית גדול ובגדים בשבת

בדבר אם מותר לקפל את המכנסיים וכדו' בשבת כדרך שמקפלין בחול, שמסדר קיפולי הגיהוץ על מתכונתן, ואח"כ מקפל המכנסיים, כדי שלא יתקמטו עד הבקר. וכן אם מותר לקפל מגבות ידיים בשבת בצורות נאות כדי להניחן לפני הסועדים. ואם מותר לקפל הטלית גדול לאחר תפילת שחרית של שבת כדי שלא יתקמט.

תשובה: במשנה (שבת קיג.) מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים. ופירש"י בגדים כשפושטן מקפלין (כצ"ל וכ"ה בר"ן) מפני שמתרככין מכיבוסין ומתקמטין כשאין מקופלים. ע"כ. ובגמ' שם אמרי דבי ר' ינאי לא שנו אלא באדם אחד, אבל בשני בני אדם לא. ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים, אבל בישנים לא. וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים, אבל בצבועים לא. ולא אמרן אלא שאין לו להחליף, אבל יש לו להחליף לא. ופירש"י בשני בני אדם, כשמקפלין אותן מפשטין קמטיהן ונראין כמתקנין. ישנים, קיפולן מתקנן יותר מן החדשים שחדשים קשים מאליהן ואין ממהרין לקמוט. צבעונין, קיפולן מתקנן. ע"כ. ובמרדכי שם (ס' שפח) כתב, כתב ראבי"ה שמע מינה דטליתות שהן לבנים שאין צריך בקיפול בו ביום אחר צאתו מביהכנ"ס, לא שנה חדשים ולא שנה ישנים אסור לקפלין אפילו באדם אחד. והני מילי בסדר קיפולו הראשון, אבל שלא בסדר קיפולו נראה דמותר אפילו בב' בני אדם. וכן יש לפסוק מכאן דאסור לנשים לקפול צעיפותיהן בשבת, דעל כרחך לא שרו הכא אלא בגדים שהפשיט שלא היה יכול לקפלין שהרי היה לבוש מהן, אבל צעיפותיהן שהן יכולות לקפלין מערב שבת אסור לקפלין בשבת. עכ"ל. והובאו דבריו בקצרה בבית יוסף ס' שב (ד"ה מקפלין). וכתב עוד הב"י שבכלבו (שבת ס' לא דף לג) כתוב, "ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים, אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם שהיו קפדין מאד לפשט קמטיי ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושים". ע"כ. וכדברי הכלבו כתבו הארוחות חיים (הלכות שבת ס' שצח) והאהל מועד (הלכות שבת דרך יא נתיב ג).

וז"ל הש"ע (סי' שב ס"ג) מקפלים כלים בשבת לצורך שבת ללובשם בו ביום. ודוקא באדם אחד, ובחדשים שעדיין לא נתכבסו, ולבנים, ואין לו להחליף. ואם חסר אחד מאלו התנאים אסור. ויש מי שאומר שלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון מותר בכל ענין. ונראין דבריו. עכ"ל. ומדכתב את איסור הקיפול בסתם והשמיט את סברת הכלבו לחלק בין קיפול דידן לקיפול דידהו, שמע מינה דלדינא סבירא ליה שאף קיפול רגיל, בלא פישוט הקמטים והנחת הבגד תחת המכבש, נמי אסור.

ב. והנה קיפול המכנסיים בלילה לצורך הבקר בדר"כ הוא כדי שלא יתקמטו במשך הלילה בהיותם מוטלים בלא קיפול. אבל אינו לפשט קמטים שיש בו. וא"כ אף אם נאמר שיש על אופן סידור המכנסיים שם קיפול, עדיין יש לדון אם יש איסור בקיפול שאינו לפשט הקמטים אלא למנוע קימוט שאח"כ. ומפירוש רש"י במשנה "בגדים כשפושטן מקפלן לפי שמתרכיין מכיבוסין ומתקמטין כשאינם מקופלים" לכאן משמע דמיירי בקיפול הבא למנוע קימוט ואפ"ה אסור. (שהרי בא לפרש את נידון ההיתר שבמשנה והתנאים שבגמ' וכמש"כ שמתרכיין מכיבוסם. ולכן הוסיף שמתקמטין 'כשאינם מקופלים'. וק"ל). אך זה אינו. דא"כ יקשה דמאיזה טעם ייאסר דבר זה שאין בו שום מעשה יישור הנראה כתיקון אלא רק מניעת קימוט העתיד לבוא. ורש"י גופיה פירש בגמ' שם דהא דאסור לקפל בשני ב"א הוא מפני ש"כשמקפלין אותן 'מפשטין קמטיהו' ונראין כמתקנין". וכן גבי ישנים וגבי צבועים פירש שקיפולן מתקן. וע"כ היינו דוקא כשמפשט הקמטים הקיימים שאז נראה כמתקן. ועוד, מהו שכתב כאן בגדים 'כשפושטן' מקפלן וכו'. וע"כ ביאור פשט דבריו דר"ל שהדרך לקפלם לאחר שלבשם ופושטם, ופירש שעושים כן לפי שטבען להתרכך ע"י כיבוסין ולהתקמט כשאינם מקופלים, ולפיכך מתקמטין כשלבוש בהם, וכשפושטן מקפלן לפשט את אותם הקמטים שנוצרו בעת שלבשם. וזהו שכתב "בגדים 'כשפושטן' מקפלן". ואע"פ שלשון זו אינה ראייה מוכרחת דיש לדחות ע"פ סיוע דברי המרדכי דלעיל דדוקא בגדים שפשטן מותר לקפלן לפי שלא יכל לקפלן מאתמול, מ"מ פשט דבריו משמע שבא לבאר את סיבת דרכם של בני אדם לקפל לאחר הלבישה. ועכ"פ לכאן די בהא דנראה כמתקן אינו שייך אלא כשמפשט קמטים קיימים אבל באין קמטים ומקפל רק כדי למנוע קימוט שרי. (ובמשנב"ר ס"ק יב כתב "ואם אין מקפלין רגילים שמתקמטים". וע"ע שם ס"ק יד. וצ"ע קצת). אך אפשר דלמעשה אין לסמוך על טעם זה להתיר דאפשר דלא פלוג רבנן ואסרו כל קיפול כיון שלעיני הרואה נראה כמתקן לפי שאינו יודע אם עושה כן לפשט קמטים או למנוע מקמטים. ואע"ג דחזינן דפלוג ולא אסרו חדשים ולבנים באדם אחד, היינו משום דבהצטרף כל הני, תמיד אינו נראה כמתקן. אבל כשחסר חד מהני כיון שיש מקרים שבכה"ג נראה כמתקן, אפשר דלא פלוג ואסרו אף קיפול שאינו לפשט קמטים. (ואף אי נימא שהמציאות בקיפול המכנסיים ברורה שהוא נעשה תמיד אך ורק למנוע קימוט ולא לצורך פישוט קמטים, וא"כ כיון דידוע לכל שהמקפל מכנסיים אינו מפשט קמטים לא מחזי כמתקן וי"ל דשרי, מ"מ עדיין אפשר דלא פלוג בין בגד לבגד, בין מכנסיים לבגד אחר).

ג. ואולם הנה מה שפירש"י טעם איסור הקיפול מפני שע"י שמפשט הקמטים נראה כמתקן, וכן פירש הר"ן, נראה דלאו לכו"ע הוא כן. שהנה בביאור דעת המרדכי הנ"ל שהתיר לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון כתב הלבוש (סי' שב ס"ג) "שאין לקיפול זה שום קיום ואין כאן מתקן כלל". ע"כ. וכן כתבו הרב בן איש חי (ש"ש פר' ויחי אות יג) והמשנב"ר (סי' שב ס"ק יח). וצ"ל דסבירא להו שאין המרדכי מפרש טעם איסור הקיפול משום שנראה כמתקן בפישוט הקמטים, שא"כ מאי נפק"מ אם מקפל כסדר קיפולו הראשון דאז יש לקיפול (דהיינו לקו של מקום הקיפול) קיום, לבין אם אינו כסדר הראשון ואין קיום לקיפול, הא סוף סוף ע"י קיפולו מפשט את הקמטים שבבגד. ודוחק לומר שלפי שאין קיום לקיפול לא מתפשטים הקמטים. אלא יותר נראה דלפירוש זה כיון שכל קיפול נוסף כדרך קיפולו הראשון מחזק את הקפל

הקבוע, אשר על ידו נח לקפל אח"כ באותו מקום, לפיכך המקפל נראה כמתקן את הבגד משום הקפל. ומשו"ה קאמר דשלא כסדר קיפולו הראשון שרי לקפל, כיון שאין לקיפול זה שום קיום.

ולולי דבריהם ז"ל היה נלענ"ד לפרש דברי המרדכי דלעולם מפרש כרש"י שע"י פישוט הקמטים נראה כמתקן. והיא דהתיר לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון הוא מפני שלפי שכל עיקר איסור הקיפול אינו מחמת שמתקן ממש, אלא שנראה כמתקן הבגד ע"י מעשה הקיפול. ולפיכך כשמקפל שלא כסדר קיפולו הראשון, אע"פ שמפשט הקמטים, מ"מ שוב אינו נראה כמתקן הבגד. שהרי מעשיו מוכיחים שאינו מטפל בתיקון הבגד. ובזה א"ש טפי סברת טעם איסור הקיפול שהוא מפשט קמטים בקיפולו ולא רק מצד שמחזק את הקפל הקיים. וגם ניחא טפי דלא נישווי פלוגתא דקמאי והמרדכי מפרש גם הוא כרש"י והר"ן.

ונראה דפירוש הלבוש ופירושא דידן בדברי המרדכי תלויים במחלוקת האחרונים אם הא דסתם בש"ע לאסור קיפול בשבת ושב וכתב דעת המרדכי בלשון ויש מי שאומר להתיר לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון, אם ב' הדעות נחלקו וכלל נקוט בידינו בש"ע דסתם ויש אומרים הלכה כסתם (וכמש"כ הש"ך ביו"ד סי' רמב כללי או"ה אות ה' ועוד), וא"כ אף שכתב ע"ד המרדכי "ונראים דבריו" מ"מ ראוי להחמיר כדעת הסתם, או דליכא פלוגתא. שבמחצית השקל (סי' שב ס"ק ו וסי' טו ס"ק ט) כתב שנחלקו ב' דעות אלו אי שרי לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ג או"ח סי' כד) וכתב שבכל כה"ג דעת הש"ע לפסוק כדעת הסתם וא"כ אין להתיר לקפל הטלית שלא כסדר קיפולו הראשון. אבל בכנסת הגדולה (סי' שב הגהות ב"י) העלה להתיר לקפל הטלית שלא כסדר קיפולו הראשון. וכ"כ בחיי אדם (סוף כלל מד עיי"ש) וכ"כ בספר עקרי הד"ט (סי' ב אות ג) וכתב שנראה שהתוס' (שבת קיג.) שאסרו לקפל הטלית בשבת והמרדכי שהתיר לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון לא פליגי. והתקשה שבש"ע כתבו בלשון מחלוקת, ואפשר שאף להש"ע אין כאן מחלוקת ורק לפי שמצא סברא זו רק במרדכי כתבו בלשון ויש מי שאומר וכמש"כ בכעין זה הש"ך בחו"מ (סי' מב ס"ק כ). ע"כ. והו"ד בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' מ) [והוסיף מרן הגהמ"ח שליט"א שע"פ מש"כ בשו"ת בית דוד (או"ח סי' תט וסי' תמא) שבמקום שכתב בש"ע בסברת הסתם רק את עיקר הדין שבמשנה ובגמ', ואח"כ הביא סברת יש אומרים שאמרו חילוק בעצם הדין, דעתו של מרן לפסוק כדברי היש אומרים. א"כ בניד"ד אתי שפיר. ובפרט שבש"ע כאן סיים "ונראים דבריו", וא"כ אף הגר"י טאייב דפליג בערך השלחן (או"ח סי' עא) על הבית דוד, כאן יודה. עיי"ש]. ולדעת האומרים דהדעה הראשונה בש"ע פליגא אמרדכי ק"ק היכן מצינו בראשונים מי שכתב לאסור כשמקפל שלא כסדר קיפולו הראשון. ומדלא חילקו אין ראייה די"ל שדברו באופן הרגיל שמקפל כסדר הקיפול הראשון.

ולפמשנ"ת הא בהא תליא. דלפירוש הלבוש והמשנב"ר על כרחין צ"ל דרש"י והר"ן חולקים על המרדכי וכנ"ל, ודוקא למרדכי שפירש טעם איסור הקיפול משום שמחזק את קפלי הבגד, שרי לקפל אם אינו מקפל לפי סדר קיפולו הראשון, אבל לרש"י והר"ן שפירשו טעם איסור הקיפול משום שמפשט הקמטים, א"כ גם כשמקפל שלא כסדר קיפולו הראשון מפשט הקמטים ואסור. ולפ"ז אפשר דהש"ע נתכוון לפלוגתא בין ב' הסברות שכתב, וא"כ אע"פ שסיים על דברי המרדכי שנראים דבריו, מ"מ ראוי להחמיר כדעת הסתם. וכמש"כ במחצית השקל שם (ס"ק ו) וז"ל, "כיון דאיכא מחלוקת הפוסקים בהיתר הקיפול אם הוא שלא כסדר קיפולו הראשון, וגם דעת האוסר הביא המחבר תחילה, משמע שכן עיקר. אע"ג שכתב על דברי המתיר דנראים דבריו, מ"מ מי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לקפלו ודאי עדיף". ע"כ. אבל לפמשנ"ת דאף המרדכי מודה לטעמא שרש"י והר"ן שאיסור הקיפול הוא משום שמפשט

קמטי הבגד, והטעם שהתיר במקפל שלא כסדר קיפולו הראשון הוא משום שבכה"ג אינו נראה כמתקן כיון שמעשיו מוכיחים שאינו בא לתקן, א"כ י"ל דכו"ע מודו בהא.

ד. והרמב"ם (פכ"ב משבת הכ"ב) כתב, אסור לתקן בית יד של בגדים ולשברם שברים שברים כדרך שמתקנין בחול הבגדים כשמכבסין אותן. וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן. ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת. והוא שיהיה בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד. וכשיקפל לא יקפל אלא איש אחד, אבל לקפל בשנים אסור. ע"כ. והנה ממש"כ שהתיר לקפל אינו אלא בבגד חדש ולבן "שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד", משמע שאינו מפרש כרש"י שריבוי הקימוט הוא סיבה לאסור את הקיפול לפי שנראה כמתקן, והתירו בחדש לפי שאינו מקומט הרבה ואינו נראה כמתקן, אלא אדרבה, ריבוי הקימוט הוא סיבה להיתר, כדי שיתנאה בו בשבת, ולפיכך התירו לקפל בגד חדש ולבן דוקא לפי שהוא מתקמט ומתלכלך מיד וזקוק ביותר לקיפול שיעשהו נאה (ומש"כ ומתלכלך לכאו' אינו כלשונונו שהוא לכלוך חיצוני אלא שע"י הקמטים אינו נראה נאה. ואפשר דר"ל שצלליות קמטי הלבן נראים כללוק). אמנם צריך להבין כוונתו במש"כ מותר 'לקפלו ולפשטו' ולהתכסות בו וכו'. וז"ל הרמב"ם בפירושו המשניות (פט"ו) "מקפלין את הכלים וכו' מקפלין בכאן ר"ל הבגדים שמנהג בני אדם לקפלן ולהצניען. ואמר בכאן כי זה הקיפול יש לו ארבעה תנאים ואז יהיה מותר [לקפל ו] להתיר קיפולו. ואלו הן וכו' ולפיכך הוא מותר לקפלו ולהתיר קיפולו כדי שייראה כי עתה הותר מקיפולו". ע"כ. ומשמע דר"ל שע"י הקיפול היו יוצרים בבגד קמטים אשר על ידם היה הבגד נעשה נאה יותר. והרי קיפול זה הוי כמתקן מנא. וזהו שכתב בהלכותיו שבגד חדש לבן מותר 'לקפלו ולפשטו' ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת. וזה אינו כפירש"י דהאיסור הוא מחמת פישוט הקמטים ולא מחמת יצירת קמטים. ולהרמב"ם קיפול שלא נועד ליצור את קימוט הקפל בבגד לנאותו, שרי.

ה. נמצאו בזה ג' שיטות לדינא. א. שיטת רש"י והר"ן שכל צורת קיפול אסורה לפי שמפשט קמטי הבגד ונראה כמתקן. ב. שיטת הכלבו והארחות חיים והאהל מועד שאמנם טעם איסור הקיפול הוא מחמת שמפשט קמטי הבגד מ"מ אין האיסור אלא קיפול שלהם שהיו מקפידין לפשט קמטי בגדיהם בעת הקיפול ולהניח הבגדים תחת המכבש. אבל קיפול בעלמא שרי. ג. שיטת הרמב"ם שאין איסור בפישוט הקמטים ואיסור הקיפול הוא בעשיית קמט הקיפול בבגד לנאותו. ועיין לעיל ביאור דעת המרדכי.

ולפ"ז נמצא שלדעת הרמב"ם והכלבו והארחות חיים והאהל מועד מותר לקפל בזמנינו רוב ככל הבגדים. להרמב"ם משום שאינו יוצר בהם קמט ע"י קיפולו, ולהכלבו וסיעתיה משום שהוא קיפול בעלמא מבלי להניחם תחת מכבש. ונראה שאף העמדת סימני גיהוץ הקיפול שלאורך צידי המכנסיים על מתכונתם, שרי אף לדעת הרמב"ם. שהרי אינו עושן בתחילה, ואינן נעשין אלא ע"י גיהוץ בכלי חם. ובדר"כ מציאות סוגי הבגדים בזמנינו שאינם מושפעים מקיפול בעלמא.

ו. והלום ראיתי בספר ארץ חיים (סי' שב ס"ג) שכתב וז"ל, כתב מרן ז"ל בבית יוסף בשם הכלבו וז"ל ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים, אפשר דקיפול דידן לא דמי לקיפול שלהם וכו' וכ"כ הארחות חיים הובא בברכי יוסף אות ג. ועי' בספר משפט כתוב (סי' שב) ובכרם חמר (ח"ב סי' לב) שהאריכו בזה. וכן נוהגים אצלנו לקפל הטלית כסדר קיפולו הראשון. ויתכן שהוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראות מרן ז"ל. עכ"ל. גם בספר יפה לב (סי' שב ס"ק א' והו"ד בקצרה בכף החיים ס"ק לב) כתב בשם סידור חסד לאברהם שנהגו להקל על פי דברי הכל בו לקפל הטלית כסדר קיפולו הראשון, ושכן כתב מהר"ח טולידאנו ז"ל. וכל שכן אם

מקפל לצורך שבת הבאה דשרי. וקיפול דידן הוא מעשה הדיוט ושרי דומיא דקשר שאינו של אומן ואינו של קיימא דשרי. וכל שכן בטליתות של מצוה שהקיפול הוא הידור מצוה שאם לא יקפלו מתקלקל. ואם בכל שבת ישנה מהקיפול שהיה בו, תיקונו זהו קלקולו דמיחזי כמנומר ומתקלקל הידור הטלית וכתוב זה אלי ואנוהו. וכן סוגיין דעלמא אזלא לקפל הטלית בשבת בשחרית ובמנחה בפני גדולים ואין פוצה פה. עכת"ד. אמנם בכף החיים שם כתב ע"ז, "ועיין מה שכתבתי לעיל ס' יד אות כה דצריך להיזהר לקפלה שלא כסדר קיפולו הראשון כמו שכתב מרן ז"ל. ונראה דהכל לפי הטלית. אם מתקלקל הידורו אם ישנה קיפולו הראשון, יש להתיר כמו שכתב היפה ללב. ואם אין מתקלקל הידורו, יש להחמיר ולקפלים שלא כסדר קיפולו הראשון". עכ"ל. והגרי"ח ז"ל בן איש חי (ש"ש פר' ויחי אות יג) דחה לגמרי מההלכה את סברת הכלבו וז"ל "ויש בני אדם שמקפלין טלית של ציצית כקיפולו הראשון דסומכין על סברת הכלבו ז"ל. ולא יפה עושין. דהא מרן ז"ל כל הפוסקים לא ניחא להו בזה הסברא. ולכן צריך להיזהר בטלית של ציצית לקפלו בשחרית שלא כסדר קיפולו". עכ"ל. והנה מש"כ דכל הפוסקים לא ניחא להו בסברת הכלבו ולכן צריך להיזהר בטלית לקפלה שלא כסדר קיפולה הראשון, אחהמ"ר הנה הארחות חיים והאהל מועד ס"ל כהכלבו, ולהרמב"ם ג"כ מותר לקפל הטלית כסדר קיפולה הראשון כיון שאינו יוצר סימני קיפול חדש ע"י קיפולו וכמשנ"ת לעיל. ולעיל הובאו כמה אחרונים דס"ל כן לדינא והעידו שכן המנהג. הלא הם היפה לב, וסידור חסד לאברהם, ומהר"ח טולידאנו ז"ל, והכרם חמר (עיי"ש שהתיר מן הדין ורק כתב שהמחמיר לקפל שלא כסדר קיפולו, הרשות בידו), והמשפט כתוב (הביאו בכרם חמר), והארץ חיים. וכן העיד בגודלו הגאון הר"ב טולידנו ז"ל בקיצור ש"ע (סי' קע"ס ק"י) שלאחר שהביא מש"כ ביפה ללב הנ"ל כתב, "וגם אנחנו מימי רבותינו הראשונים שהיו גדולים בתורה וביראה היו נוהגים לקפל הטלית בשבת בלי שום פקפוק כלל. וכן אנו נוהגים עד היום". ע"כ. ושו"ר בערוך השלחן (סי' שב אות י) שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב, "ומבואר דכל הדברים הוא מטעם תקוני כלים. ואין זה קיפול פשוט, אלא קיפול כמעשה אומנות, כמו שכתב על בית יד שברים שברים, כלומר קמטים קמטים. אבל בקיפול פשוט אין קפיידא בכל גוונים". וכתב עוד (שם אות יב) "ובזמנינו יש הרבה שמקפלין טליתותיהם בשבת. ויש לומר דסבירא להו דבקיפול שלנו ליכא שום תיקון. וטעמא דטירחא לא סבירא להו. וכדעת רש"י והרמב"ם והטור וש"ע. וכן כתב בכלבו ז"ל עכשיו שנהגו לקפל כל הכלים וכו'. ע"כ. (והנה מש"כ 'וטעמא דטירחא לא ס"ל", הוא לפי מש"כ שם קדם לכן שהראב"ד לא פליג אלא בדין הצעת המטה. וכדמשמע מדשתיק בדין קיפול הבגדים בפכ"ב הכ"ב, ופליג רק בפכ"ג ה"ז בדין הצעת המטה שגם שם כתב הרמב"ם טעם האיסור מפני שהוא כמתקן. והשיג הראב"ד דמאי תיקון איכא בהצעת המיטה, אלא טעמא משום טירחא הוא. אבל בעשיית סימן קיפול בבגד י"ל דלכו"ע משום מתקן הוא).

ז. ועוד יש להוסיף חילוק נכון לענ"ד שאף לדעת רש"י והר"ן אין איסור קיפול הבגדים המצויים בזמנינו לאחר שפושטן בלילה ומקפלים להניחם על מתכונת קפליהם כדי שלא יתקמטו. שהנה בש"ע (סי' שב ס"ג) כתב דחדשים דשרי לקפל היינו "חדשים שעדיין לא נתכבסו". וכ"ה בטור שם. וכן מבואר בפירוש"י במשנה (שבת ק"ג). וז"ל "בגדים כשפושטן מקפלין מפני 'שמתרכיין מכיבוסן' ומתקמטין כשאינם מקופלים". ור"ל שלאחר שהתכבסו ולבשם ופשטם, הדרך הוא לקפלין, מפני שהכיבוס המרכיין גורם להם שיתקמטו. ומש"כ 'ומתקמטין כשאינם מקופלים' היינו בין בשעת לבישתן ובין כשמונחים ללא קיפול לאחר שפושטן. (אבל אינו ר"ל שמתקמטין רק כשמונחים ללא קיפול לאחר שפושטן, ואין מתקמטין בשעה שלובשם, שא"כ נמצא שאיסור הקיפול הוא משום מניעת קמטים שיהיו ולא משום יישור קמטים שנעשו, וזה אינו, דמלבד הסברא הקשה בזה הן פירש עוד רש"י בגמ' "ישנים קיפולן מתקנן יותר מן החדשים שהחדשים קשין מאליהן ואין ממהרין לקמוט". והרי שהקיפול מתקן קמטים שנעשו. ורק החדשים שעדיין לא נתרככו ע"י כביסה אינם ממהרים לקמוט. [ואינו

כחדשים שבדין ניעור הבגד בגמ' שבת קמז. ונפסק בש"ע שם ס"א ובב"י כתב דחדשה היינו "שלא נשתמשו בה כ"כ אלא עדיין היא בחידושה כמו שהאומנין מתקנין אותה". והיינו דאין נפק"מ אם נתכבסה או לא וכמש"כ בפמ"ג שם. וטעמא דמילתא דגבי ליבון כל שניכר בה חידושה חשיב מלבן ע"י הניעור אף אם נתכבסה. ומשאין ניכר בה חידושה, אף אם לא נתכבסה חשיבא טלית ישנה. משא"כ גבי נראה כמתקן דקיפול, כל זמן שלא נתכבסה הרי היא קשה ואינה ממהרת לקמוט ואין קיפולה נראה כתיקון. אבל כיבוסה מרככה ומתקמטת והמקפלה נראה כמתקן. ועי' בש"ע שם ס"ה ואכמ"ל].

והנה טבע רוב ככל אריגי בגדי זמנינו שאינם מתקמטים כ"כ לאחר לבישתם, והקמטים שכן נעשים מהלבישה, אין די בקיפול הבגד כדי ליישרם. וכיון שהקימוט אינו כ"כ קימוט, והקיפול אינו מיישר את המקומט, מסתבר דלכו"ע אינו נראה כמתקן וש"י. וא"כ בין בטלית של מצוה ובין במכנסים וכדו' י"ל דשרי לקפלן לאחר שפושטן אף לרש"י והר"ן. ושמתני בראותי כי כעין זה כתב בספר אור לציון ח"ב (פכ"ד תשובה ג) שלאחר שהזכיר המנהג שנהגו להקל לקפל הטלית אף שלא כסדר קיפולו הראשון ע"פ מש"כ הברכי יוסף (סי' שב סק"ג) וכף החיים (שם אות לב) וארץ חיים (שם ס"ג), כתב, "ועוד נראה שקיפול שלנו לא הוי כקיפול של אז, שבקיפול שלנו לא נעשה מגוהץ כל כך, שהבגד כיום לאחר הכביסה הוא כמו לאחר גיהוץ בזמננו. ולכן מותר לקפל אפילו אין דעתו להשתמש בטלית היום, שהרי מקפל את הטלית משום כבוד הטלית שלא תישאר בלא קיפול כל השבת ונחשב כמו מקפל לצורך השבת. ועכ"פ טוב להחמיר לקפל שלא כדרך קיפולה הראשון. אך לא יניחנה בלא קיפול, שהרי אין כבוד הטלית בכך". עכ"ל (ומ"ש דשרי לקפל אפילו אין דעתו להשתמש בטלית היום, משום כבוד הטלית, הנה בבן איש חי (ש"ש פר' ויחי אות יג) משמע שמתעם זה הכריע כהחיי אדם להתיר לקפל הטלית שלא כסדר קיפולה הראשון אף שאין בדעתו להשתמש בטלית היום ודלא כאליה רבה. ועי' במשנב"ר ס"ק יח ובשעה"צ שם ס"ק כ). ושם בתשובה ד' כתב עפ"ז שמותר לקפל בגדים לצורך השבת. והוסיף עוד שאפילו שלא לצורך לבישתם בשבת אם מקפלים משום שאין לו מקום בארון להכניסם בלא קיפול, מותר לקפלים. דהוי לצורך כבוד השבת שיהיה לו מקום בבית. ובהערות שם הוסיף, "וכל שכן אם מקפל בגדים שלא ניכר בהם הקיפול שמותר. שכיון שכל האיסור לקפל הוא מטעם מתקן מנא, במקום שאין ניכר הקיפול אין בזה משום תיקון". ע"כ. ודין זה האחרון כתב גם בשמירת ש"כ (פט"ו סמ"ו) שבגדים העשויים גומי או ניילון וכן דברי סריגה, מותר לקפלים כיון שאין קיפולם ניכר בהם. (ועיי"ש טעמו בהערות אות קנה, ובמשנ"ת לעיל בזה). וכן כתב שם להתיר קיפול כבסים אם אין כוונתו לקיפול הבגד וגם אינו מקפיד על צורת הקיפול אלא כוונתו להקל על סידור הבגד בארון. ובהמשך שם (סעיף מח) אסר לקפל טלית בקיפוליה הראשונים וכן מפת שולחן וכדו', וגם לא יקפל את מכנסיו, אלא רק מותר לתלותם בו, ואם מתקפלין מאליהן לית לן בה. עכ"ד. וכבר נתבאר להתיר מעיקר הדין בכל זה מכמה אנפי. ועי' בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' מ) שהסיק להתיר קיפול הטלית דוקא שלא כסדר קיפולה הראשון. ורק סיים שהנוהגים להקל לקפלה כסדר קיפול הראשון יש להם על מה שיסמכו. ע"כ. ומ"מ בנידון המגבות שבשאלה, שרוצה לקפלן ולהגישן לסועדים, נראה דבמגבות שאין ניכר בהם קמטים, וכרוב מגבות זמנינו, לכו"ע שרי. כיון שאינו מפשט קמטים וגם אין קיפולן ניכר בהן.

העולה מכל האמור. מעיקר הדין מותר להעמיד הקפלים המגוהצים שלאורך מכנסיו, על מתכונתן, ומותר גם לקפלים אח"כ, אם חפץ ללובשם בשבת. וכן מותר מעיקר הדין לקפל הטלית של מצוה אף כסדר קיפולו הראשון. והמחמיר לתלות המכנסיים על וו וכדו' ולקפל הטלית שלא כסדר קיפוליה הראשונים תע"ב. אך לא יניח טליתו בלא קיפול, שאין זה כבוד הטלית. ובגדים שאין ניכר בהם קימוט, וגם סימני

הקיפול לא יישארו ניכרים בבגד, וכגון קיפול מגבות בד הנקראים 'מפיונים' לסדרם בצורה נאה לפני הסועדים, מותר לקפלם לכו"ע. ויה"ר שה' יאיר עינינו בדברי תורתנו, אמן.

סימן יד

טלטול כדור ומשחקי ילדים בשבת

אודות שאלה המצויה בפי רבים אם יש איסור מוקצה במשחקי ילדים בשבת, ואם מותר לקטנים מעל גיל חינוך לשחק בכדור בשבת.

תשובה: הנה מרן הבית יוסף (ס"ס שח) הביא מש"כ האגור (סי' תקכא) בשם שיבולי הלקט (סי' קכא) שאסור לשחק בשבת ויו"ט בכדורים שאינם ראויים לצור ע"פ צלוחית, משום דממאסי שמטנפו ע"י טיט ועפר. וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. וכתב "אבל התוס' ביצה (יב. ד"ה ה"ג) אהא דתנן בית שמאי אומרים אין מוציאין את הקטן וכו' ובית הלל מתירין, כתבו 'פירוש דלאו דוקא קטן למולו דהוא הדין שלא למולו, דשרי גם טיול. דהא אשכחן דמשחקין בכדור שקורין פילוט"א ביום טוב ברשות הרבים, אע"ג דליכא טיול'. ע"כ. משמע שמותר לטלטל כדור ביו"ט וה"ה בשבת בדבריים אלו יו"ט ושבת שוים הם. וסיים הבית יוסף, ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות (ה"ה) מצאתי, טור שמעון למה חרב יש אומרים מפני הזנות וי"א שהיו משחקים בכדור. ע"כ. ור"ל דבירושלמי מוכח כהשיבולי הלקט ודלא כהתוס'. ואע"פ שלא כתוב בירושלמי שהיו משחקים בכדור בשבת, פשיטא ליה להב"ד דמיירי בשבת. שאם לא מפני חילול שבת לא היו נענשים שייחרב מקומם. א"נ ק"ו הוא. שאם על משחק בחול נענשו, ק"ו שבשבת אסור. אמנם מהש"ע (שם סעיף מה) משמע שפירש דברי הירושלמי בשבת דוקא. שבש"ע כתב על פי הירושלמי ושיבולי הלקט "אסור לשחק בשבת ויו"ט בכדור". אמנם בקרבן עדה על הירושלמי שם פירש בא"נ שנענשו שחרב מקומם לפי שהיו מבלין ימיהם במשחק בכדור ולא עסקו בתורה. והיינו אפילו בחול. אבל כהבנת מרן הבית יוסף בירושלמי איתא להדיא במדרש איכה (ב, ד) ששם הלשון שהיו משחקים בכדור "בשבת".

והרמ"א בהגה שם כתב על פי התוס' "ויש מתירין, ונהגו להקל". ע"כ. והמגן אברהם שם (ס"ק עב) כתב שהש"כ כתב שאף התוס' לא התירו אלא ביו"ט, שלפי שיש בו צורך קצת אמרינן מתוך שהותרה לצורך וכו', אבל בשבת לכו"ע אסור. והמג"א חלק על דבריו דמתוך שהותרה וכו' אמרינן רק לעניין הוצאה, אבל לעניין טלטול שבת ויו"ט שוים הם. ואדרבה, י"א דמוקצה אסור ביו"ט ואם כן אם מותר לטלטל כדור ביו"ט כ"ש שמותר בשבת. והביא עוד מש"כ הרש"ל בים של שלמה (ביצה סי' לז) דגם התוס' סוברים דמדינא אסור לשחק בכדור בשבת אלא שנהגו להקל (וכתב עוד הרש"ל שם שלגדולים מנהג רע הוא ולקטנים מניחים). וסיים המג"א וא"ת לישתרי מפני שחזי לצור על פי צלוחיתו, יש לומר דממאסי בטיט ועפר ואין ראוי לכסות ע"כ. ומשמע דס"ל שמשחק הראוי לשימוש כל שהוא כגון לצור ע"פ צלוחיתו, אינו מוקצה ומותר לשחק בו בשבת לכו"ע.

אולם בספר כף החיים (שם ס"ק רנו) כתב שאם הדבר שמשחקין בו ראוי לצור ע"פ צלוחיתו, הוא תלוי בב' הטעמים שכתב הב"י לאסור. שלטעם שכתב בשיבולי הלקט לאסור משום דמאסי ואינו ראוי לצור ע"פ צלוחית, נמצא שאם ראוי לצור מותר לטלטלו ולשחק בו. ולטעם שכתב ע"פ הירושלמי "גם אם הוא דבר שראוי לצור ע"פ צלוחיתו אסור לשחק בו משום זלזול כבוד השבת שמתעסק בדברים בטלים". עכ"ל. וקצ"ע דמנא ליה שטעם הירושלמי דאסר אינו מטעם שאינו כלי משום דמאסי וכמש"כ שיבולי הלקט,

ולעולם היכא שראוי לצור ע"פ צלוחיתו שרי לטלטלו ולשחק בו לכו"ע. וכן משמע משאלת ותשובת המג"א הנ"ל שרק טעם אחד איכא לאסור הכדור בשבת משום דמאיס. וצ"ל דס"ל להרב כף החיים מלשון הירושלמי שטור שמעון חרב על שהיו משחקין בכדור, שאינו רק מטעם מוקצה, שאילו היו עוברים על איסור מוקצה בעניין אחר לא היה חרב מקומם, אלא רק משום שיש במשחק בכדור זלזול בכבוד השבת, דמתעסק בה בדברים בטלים, נענשו כ"כ. וא"כ לירושלמי גם בכדור שראוי לשימוש כלצור ע"פ צלוחיתו אסור לשחק בשבת.

אולם בשיבולי הלקט עצמו הביא את המדרש איכה שטור שמעון חרב על שהיו משחקין בכדור בשבת. ומשמע דס"ל שהוא מהטעם שכתב שהוא מוקצה לפי שאינו ראוי לשימוש (והב"י שלא הביא את המדרש וכתב שמצא כן בירושלמי הוא מפני שרק ראה קיצור דברי השיה"ל כפי שהביאם באגור) וכהבנת המגן אברהם. וא"כ כל שהוא ראוי לשימוש אינו מוקצה ומותר לשחק בו ולטלטלו בשבת. וכן משמע בפשוט דעת מרן הב"י שהביא דברי שיבולי הלקט שאסור משום דמאיס, ודעת התוס' שהתירו, ואח"כ כתב בסתם ומיהו בירושלמי מצאתי וכו', ולא הוסיף שמשם משמע לאסור מטעם אחר דזילותא דשבתא ודלא כטעם שכתב השיבולי הלקט, ואילו היה ס"ל כן היה לו לפרש כיון שיש בזה נפק"מ לדינא היכא שראוי לצור ע"פ צלוחיתו. ומשמע שהביא דברי הירושלמי לסתור דברי התוס' ולהכריע כשיבולי הלקט לגמרי משום שטעם אחד להם לירושלמי ולשיבולי הלקט דאסרי. וא"כ לא נתכוין בש"ע לאסור אלא כדור שהוא מטונף ומאוס ואינו ראוי לצור ע"פ צלוחית, אבל משחק נקי הראוי לא רק למשחק אלא גם לתשיש כל דהו כגון לצור ע"פ צלוחיתו מותר לטלטלו ולשחק בו. וכן נראה עיקר.

ואפילו לפי מה שכתב הרב כף החיים לפרש דברי הירושלמי דאסור לשחק בכדור דהיינו משום זלזול בכבוד השבת ויאסור אפילו בראוי לצור ע"פ צלוחיתו, י"ל דזהו דוקא במשחק בכדור משום שיש בו זילותא טפי, אבל משחק אחר שהוא ראוי לצור ע"פ צלוחיתו ואין בו זילותא לשבת, שרי גם לפירוש זה. (אמנם ממש"כ הרב כף החיים שהוא זלזול בכבוד השבת "שמתעסק בה בדברים בטלים", משמע דדעתו אליבא דהירושלמי לאסור בכל משחק לפי שהוא דברים בטלים. אבל אין הכרח לכך בדברי הירושלמי ואדרבה הדעת נותנת דדוקא במשחק בכדור איכא זלזול בכבוד השבת ולא בכל משחק). ומ"מ נמצא שדבר הראוי לשימוש כל שהוא כיון שאינו מוקצה, מותר לשחק בו בשבת. ולא נאסר אלא כדור מטעם דמאיס ואינו ראוי לשום שימוש מלבד לשחק בו, או מטעם שהמשחק בו הוא זלזול בכבוד השבת.

ב. אמנם בעיקר דין משחק שאינו ראוי לשום תשיש מלבד לשחק בו, הנה בשיבולי הלקט שם כתב, "ומורי ר' יהודה פירש דדוקא אותו כדור שנחלקו בו ר' אליעזר וחכמים דנראה החלל שלו, חשיב כלי, אבל אלו הכדורים שלנו, אפילו כלי לא חשיבי, ומחשבת השחוק שחישב לשחק בו לא משוי ליה כלי. ומ"מ בין שיש עליו תורת כלי ובין שאין עליו תורת כלי נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויו"ט, 'שהרי אין צריך בטלטולן', ואפילו לכסות בו פי צלוחיתו אינו ראוי דהא ממאיס וכו'. "עכ"ל. וממש"כ 'שהרי אין צריך בטלטולן' אע"פ שרוצה לטלטלם כדי לשחק בהם, מבואר שעצם השימוש של משחק אינו נחשב צורך, שצורך אינו אלא תשיש כשימוש לאכול בו או לשבת עליו וכדו', אבל דבר שאינו ראוי לשום תשיש אלא למשחק אינו כלי והוי מוקצה מחמת גופו. וכן מתבאר מדברי הב"י הנ"ל והמג"א (ס"ק עב) ובלבושי שרד (שם). ומש"כ הפרי מגדים באשל אברהם (ס"י שח ס"ק עב) שבכדור ששיחקו בו מבעוד יום, י"ל שהוכן לכך ומותר לטלטלו ולשחק בו בשבת וצ"ע. עכ"ד. וע"ע בס"י שלח סעיף ה ובנו"כ שם. הנה להפמ"ג י"ל דבזמננו שהמשחקים מיוצרים בבתי חרושת ואינם נעשים מבלאי בגדים וכדו' כבזמננו, גם מבלי ששיחקו בהם קדם השבת הרי הם מוכנים לשימוש למשחק. אלא שע"פ המתבאר

משיבולי הלקט אין די בכך כיון שאין שם של שימוש על משחק כלל. וכנראה שהפמ"ג לא ראה אלא קיצור דברי שיבולי הלקט שהובא באגור ובב"י ובאחרונים.

ג. ומ"מ נלענ"ד שכל דברי שיבולי הלקט ומרן הש"ע ז"ל לאסור כדור ומשחק בטלטול מטעם שמשחק אינו נחשב צורך הנותן שם כלי על מה שמשחקים בו, זהו דוקא במשחק של גדולים, וכדמשמע משאר משחקים דמיירי בהו שיבולי הלקט כגון תם וחסר, ונשים המשחקות באגוזים ותפוחים. וכן הא דחרב טור שמעון על שהיו משחקים בה בכדור, מיירי בגדולים המשחקים, דבודאי שמפני קטנים המשחקים בכדור לא היה חרב. ובגדולים דוקא י"ל שאין משחק חשיב צורך, שצורך אדם גדול הוא לימוד תורה ואכילה ושתייה ושיבה ושינה, ומשחק הנעשה לאדם גדול שישחק בו, הרי הוא ככלי המיוחד לתשמיש קטן, כגון המוצץ של התינוקות שנועד להרגיעם, שאינו מוקצה רק משום שימושם של הקטנים ואין בו שייכות לעולמם של הגדולים. וה"ה משחק שמייעדים אותו לגדולים אין עליו שם של שימוש עבורם והוי מוקצה וכמש"כ בשיבולי הלקט. משא"כ משחקי קטנים צורך הוא להם שזהו עיסוקם ותשמישם ובהם רגועים ושלווים והוו ככלי סעודה ומציצה ממש לגבייהו. וכשם שלא יעלה בדעת איש לאסור טלטול המוצץ לקטן משום מוקצה כיון שאינו כלי סעודה ושיבה, אלא פשוט דזהו גופא שמשתיקו ומהנהו הוא הנותן עליו שם כלי, כן הוא בשאר משחקי הקטנים אף דלא דמו ממש למוצץ, והוו כלי שמלאכתו להיתר וממילא מותר אף לגדול לטלטלם לכל צורך. והכדור דמיירי ביה בשיבולי הלקט הוא כדור שהיה נעשה בזמנם לגדולים דוקא כדמשמע מדבריו עיי"ש, שאילו כדור פשוט הנעשה לקטנים אף לגדול אינו מוקצה. ומה שאסר הש"ע לשחק בכדור בשבת ויו"ט מיירי נמי בגדולים. ואפשר שלזה נתכוון נמי הרב כף החיים במש"כ (שם ס"ק רנז) וז"ל, "לדעה זו שפסק מרן ז"ל שקיבלנו הוראותיו, אסור לשחק בשבת וביו"ט בכדור וכדומה מינין שמשחקין בהן בעלי קוביא". וביאר בסיום דבריו כוונת מש"כ "וכדומה", דהיינו מיני משחקים של גדולים. וכן ראיתי שכתב בספר טלטולי שבת (עמ' 22 הערה ב) בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שכל המשחקים הראויים לקטנים אינם מוקצה ואע"פ שאינם ראויים לשום תשמיש אחר. גם מרן הגר"ע יוסף שליט"א בהערותיו לספר קצות השלחן ונדפס בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' לט ס"ק ד) לאחר שכתב שמותר לתת לקטן לגו ואבני פלא להרכיבם ולפרקם, כתב עוד בקציר האומ"ד וז"ל, "וגם נראה שמותר לגדול לתת לקטן לשחק בצעצועים המיוחדים לקטנים ואין בהם משום מוקצה". (ועי' בילקוט יוסף שבת ח"ב עמ' שצד בהערות ס"ק לא. ועפ"ז כתב בסעיף כו וכז לחלק בין כדור דאסור לשחק בו ולטלטלו ובין שאר משחקים שמותר לאפשר לקטן לשחק בהם. ואם הילד בוכה ויש צורך להרגיעו ע"י שיתנו לו את המשחקים, המיקל לתת לו בידים יש לו על מה שיסמוך. וצעצועים שנתפזרו בחדר מותר לגדולים לאוספם ע"י מטאטא וכדו' דהוי טלטול מן הצד. ובאמת שמדברי אביו מרן שליט"א ביביע אומר הנ"ל מתבאר שמותר אף לכתחילה לתתם לקטן בידים וכן לאספם בידים). ובספר אור לציון ח"ב (פכ"ו תשובה ח) העלה להתיר מעיקר הדין לטלטל שאר משחקים ורק טוב להיזהר שלא לטלטלם, מלבד כדור שאסור לטלטלו. ובמקורות ביאר טעמו שאע"פ שתשמיש של משחק אינו נותן שם כלי על החפץ, מ"מ בשיבולי הלקט מבואר שהאיסור לשחק בכדור הוא משום שמלוכלך בטיט ועפר ואינו ראוי לצור ע"פ צלוחיתו, ומצד משחק אינו כלי. וא"כ י"ל שלפי שרוב המשחקים כיום נקיים וראויים לצור ע"פ צלוחית, מותר לטלטלם. ועוד הוסיף לצרף דעת התוס' והרמ"א שכתבו להתיר לשחק אף בכדור. ועוד מדפסק בש"ע לאסור לשחק בכדור ולכאורה היה לו התיר כהתוס' שהרי הוא איסור דרבנן ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ועל כרחק שפסק כירושלמי שהוא כעין סברת המכריע, שדוקא כדור אסור. ולכן אין להימנע אלא ממשחק בכדור אבל שאר משחקים אין בהם מעיקר הדין משום מוקצה והמיקל יש לו על מה לסמוך. עכ"ד.

ומה שהקשה שם להב"י בשם שיבולי הלקט מהמשנה כלים פכ"ג מ"א, הכדור והאימום הנוגע בהם טמא, ומוכח שיש לכדור תורת כלי אע"פ שמיועד רק למשחק והניח בצ"ע, הנה כבר הרגיש בזה בשיבולי הלקט (סי' קכא) גופא וכתב שאותו כדור שנחלקו בו ר' אליעזר וחכמים הוא דוקא כדור שנראה החלל שלו, ולכן חשיב כלי, אבל אלו הכדורים שלנו, אפילו כלי לא חשיבי. וכתב עוד ומ"מ בין שיש עליו תורת כלי ובין שאין עליו וכו' נראה שאסור לשחק וכו' דהא ממאים וכו'.

ולענין מעשה נראה שמשחקים המיועדים לקטנים כגון לגו ובובות ומכוניות אינם מוקצה ומותר לגדול לטלטלם וליתנם לקטן בידים ולאוספם בידים, אא"כ נדלקת בהם נורה או מוציאים אש או משמיעים קול נגינה [ואם משמיעים רק קול רעש מותר לתתם לקטן וכמש"כ באור לציון (ח"ב פרק כו, ח בהערה) לפי מש"כ מרן הש"ע בסי' שלח ס"א להתיר השמעת קול אף בכלי המיוחד לכך אם אין כוונתו לשיר]. אמנם כל זאת בשאר משחקים מלבד כדור שיש להחמיר בו שלא לטלטלו ולשחק בו בשבת אע"פ שהוא מסוג המיועד לקטנים. לפי שבמשחק בכדור יש זילותא דשבת וכדאיתא במדרש איכה (ב, ד) טור שמעון למה חרב יש אומרים מפני הזנות וי"א שהיו משחקים בכדור בשבת. וילד שהגיע לגיל חינוך יש לחנכו ולהרגילו שלא לשחק בכדור בשבת. והמיקל בזה מבני אשכנז אפילו לגדול, יש לו על מה שיסמוך. ומשחקים המיועדים לגדולים הרי הם מוקצה ואסור לטלטלם בשבת וכ"ש שלא לשחק בהם. לפי שאין על משחק שם כלי אא"כ הוא ראוי לאיזה שימוש אחר ככלי שתיה וכדומה. ואף במשחקים המיועדים לקטנים אסור לגדול לשחק בהם בשבת לצורך עצמו, אע"פ שמותר לטלטלם. אבל לשחק בהם עם הקטנים במקום שצריכים לכך מותר. והאב יבדוק אם יש בדבר כ"כ צורך עד שאין בו משום ביטול תורה. ומ"מ בודאי שטוב להעדיף בשבת משחקים לימודיים שיש בהם דברי תורה והלכה כמצוי היום בשפע ועליהם תבוא ברכת טוב. ומה נואלו אותם גדולים המבלים שבתותיהם בדברי הבלים לשחק בינם לבין עצמם בכלי משחק, כאילו היו תינוקות קטנים. שמלבד שבמקרים רבים נכשלים באיסור מוקצה גם מכלים זמן יקר ערך והופכים קודש לחול. וכבר הוכיחם הרב כף חיים (שם ס"ק רנט) במתק לשונו וז"ל, וכל מי שיראת ה' על פניו יתבונן במה שאמרו ז"ל לא נתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא לעסוק בהם בתורה, וא"כ איך יעזוב ביום הקדוש הזה את התורה הקדושה אשר לא יערכנה זהב לעסוק בהבלים וכו'. ומי יודע כמה עולה שכר לימוד השבת ויו"ט יותר מן החול והמשכיל יבין. עכ"ל הקדושה. והי"ת יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה, אמן.

סימן טו

הנחת קליפות המוקצים בצלחת ריקנית

שאלה: בדבר המצוי שמקלפים בשבת ביצים ואגוזים וכיוצא בהם דברים שקליפותיהן אינן ראויות למאכל בהמה. אם מותר להניחם בצלחת ריקנית, ורק אח"כ כשירצה לפנותם מן השלחן יתן בצלחת דבר היתר, או שמא יש לחוש בזה לביטול כלי מהיכנו.

תשובה: במשנה שבת (מב:) אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן ואם נתנוה מבעוד יום מותר. ופירש"י אין נותנין בשבת כלי תחת הנר לקבל בו השמן המטפטף משום דשמן מוקצה הוא וקסבר אין כלי ניטל בשבת אלא לצורך דבר הניטל. אי נמי קסבר אסור לבטל כלי מהיכנו להושיב כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו משם דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה. וכלי זה משיפול בו השמן המוקצה יהא אסור לטלטלו. עכ"ל. והרי"ף (שם) והרמב"ם (פכ"ה משבת פכ"ג) והרא"ש (פ"ג סי"ח) פסקו כרב חסדא דאמר התם אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה (כשהיא מטילתה במקום מדרון

שמא תתגלגל ותשבר. רש"י) אבל כופה עליה כלי שלא תשבר. וכרב יוסף דאמר היינו טעמא דרב חסדא משום דקא מבטל כלי מהיכנו (ובתוס' שם ד"ה דמבטל העירו שלקמן קנד: פירש"י דאסור משום דמחזי כסותר וכאן פירש דחשיב כאילו מחברו שם בטיט. ועי' בפני יהושע שם מש"כ ליישב בזה). וכ"פ בש"ע (ס' שי סעיף ו) וז"ל, כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו מפני שאסור הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו. ע"כ.

ובר"פ מי שהחשיך (קנג.) תנן מי שהחשיך לו בדרך וכו' הגיע לחצר החיצונה נוטל את הכלים הניטלין בשבת. ושאינן ניטלין בשבת, מתיר החבלים והשקים נופלים מאליהם. ובגמ' (קנד:) אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים והשקים נופלים. והאנן תנן נוטל את הכלים הניטלים בשבת, כי קאמר רב הונא בקרני דאומנא (מקיז דם שאין ראויין בשבת לכלום לפי שמאוסים. רש"י). והא קא מבטל כלי מהיכנו, בשליפי זוטרי (משואות קטנים ששומט הכר מתחתיהם. רש"י). מתיבי היתה בהמתו טעונה טבל ועששיות של זכוכית מתיר את החבלים והשקים נופלים ואע"פ שמשתברים, התם בכולסא (חתיכות רחבות של זכוכית שאינם כלים ועושין מהן חלונות וכיון דליכא פסידא בשבירתן שסופן להיחתך בחתיכות קטנות לא שרי להביא כרים ולהניח תחתיהן. רש"י) וכו'. ומאי אע"פ שמשתברין (הא ליכא פסידא. רש"י) מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו קמ"ל. ע"כ. ומשמע שהחילוק בין שליפי זוטרי של קרני דאומנא שהתירו להניח כרים וכסתות תחתם כיון שיכול לשומטם אח"כ, ובין כולסא שאסרו אף בכה"ג, הוא לפי שביטול כלי מהיכנו לזמן מועט ג"כ אסור, ורק שבמקום הפסד מרובה התירו בכה"ג כיון שהוא רק לזמן מועט ויחזור אח"כ להיות. ונמצא לפ"ז דשליפי רברבי שאי אפשר לשמוט את הכר מתחתם והרי הוא מבטל את הכלי מהיכנו לכל השבת, אסור אף כשיש הפסד מרובה. וכ"כ הר"ן בשם אחרים, "דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום הכי נמי אסור לבטלו למקצתו של יום. דאי לא תימא הכי כי אקשינן בפרק כירה עליה דרב יוסף דאמר משום דקא מבטל כלי מהיכנו, ממתניתין דנותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ואיצטריך לשנויי ניצוצות אין בהן ממש, וכן נמי אקשינן עליה מנותנין כלי תחת הדלף ואיצטריך לשנויי בדלף הראוי, למה ליה לשנויי הכי לישני ליה דלאו במבטל אותו כלי לאותו דבר לכל השבת עסקינן, אלא ודאי אפי' לבטל כלי מהיכנו למקצת שבת נמי אסור. אלא דהכא משום פסידא הוא דשרינן כיון דלא מבטל ליה לכולי יומא. ומשו"ה אוקימנא בשליפי זוטרי דאי בשליפי רברבי שאי אפשר לנערן, כיון דקא מבטל כלי מהיכנו לגמרי לכל השבת חמור טפי ואפילו במקום פסידא לא שרו ליה רבנן. והיינו דאמרין בגמ' מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו דאלמא משום פסידא אתינן עלה". עכ"ל. וכן דעת הרשב"א בחי' (שם ד"ה הא) שהקשה דמדאוקמינן בשליפי זוטרי משמע דכל שיכול לנער לא חשבינן ליה כמבטל כלי מהיכנו, דביטול לשעה אינו ביטול, והא אמר רב חסדא בפרק כירה אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, וביצה כשליפי זוטרי הוא ויכול לנערה וכו'. י"ל דלא התירו אפי' ביטול לשעתו אלא להצלת הפסד מרובה. ע"כ. וכן דעת הרמב"ן בחי' (שם ד"ה בשליפי) עיי"ש. והובאו דבריהם בחי' הריטב"א (החדש שם ד"ה והא) בשם יש מקשים וכן במאירי (שם ד"ה כבר) בשם יש מפרשים. וכ"כ הרב המגיד בדעת הרמב"ם (פכ"א משבת ה) וכ"ד רבנו ירוחם (נתיב יב חלק י).

אבל הרז"ה בספר המאור (שם ד"ה אמר) כתב, ואוקימנא בשליפי זוטרי וכו' ושמעת מינה שכל דבר שדעתו עליו לשמוט, אין בו משום ביטול כלי מהיכנו. הלכך הא דאמר רב חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, דדייקינן לה ממתניתין דתנן אין נותנין כלי תחת הנר לקבל את השמן, כשמקצה הכלי מדעתו כל היום לקבלת הביצה והשמן שזה הוא ביטול כלי מהיכנו אבל אם דעתו לנערן מותר. עכ"ל. והו"ד בר"ן (שם) וכן בריטב"א (החדש ד"ה אמר) וכתב על דבריו ונכון הוא זה. ובמאירי (שם ד"ה

כבר) הביא דבריו בשם גדולי הראשונים דס"ל שביצה ושמן מיירי בשמקצה את הכלי לכך כל היום, וכתב "ומ"מ אף בסתם נראה לי שהדבר כך הוא שאין דעתו לנער בשמן וביצה, שמא תשבר הביצה וישפך השמן. אבל בשליפי זוטרי עיקר הכוונה הוא לשמטם לשעתו". וכ"כ המג"א (סי' רסה ס"ק ב) בדעת הרי"ף והרא"ש והטור מדהשמיטו הא דכולפא. וכ"כ בהגהות אשר"י פרק כירה (מב: על הרא"ש סי' יח) וז"ל, ומשמע נמי דאם אפשר לנער האיסור שבתוך הכלי לא חשיב ביטול כלי מהיכנו וכו' ולפי זה היה מותר לתת כלי תחת נר של שעה דהא יכול לטלטלו ולנערו כמו אבן שעל פי החבית. דאם מונחת בין החביות דמסלקה ואח"כ מנערה. ולא דמי לשמן שאין רוצה לנערו ולהפסידו דהוא מבטל כלי, וביצה נמי איכא למימר שירא פן תשבר. אבל האי נר ודאי ינער קודם, שלא יאחז האור בכלי. עכ"ל. והבית יוסף הביא דבריו בקצרה בסי' רסה וכתב, ומש"כ האי נר ודאי ינער וכו' היינו לומר דסתמו כאילו פירש שדעתו שלא להניחה שם אבל אם הניחו על דעת לנערו אפילו אם הוא כלי שאין האור אוהזת בו שרי לפי סברא זו. ע"כ.

ונמצא שאם יש איסור דביטול כלי מהיכנו בנתינת דבר המוקצה לכלי בשבת כשדעתו לנער משם אח"כ, הוא דבר הנתון במחלוקת ראשונים. שלדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן והרשב"א יש בו איסור אע"פ שדעתו לנער משם, לפי שלא התירו ביטול כלי מהיכנו לזמן אלא במקום שיש הפסד מרובה. ולדעת הרי"ף והר"ז והריטב"א והמאירי והרא"ש וההגהות אשר"י מותר. שאין ביטול כלי מהיכנו אלא כשדעתו שלא לסלק את המוקצה מן הכלי במשך כל השבת אבל ביטול כלי מהיכנו לזמן שרי כיון שהכלי עתיד לחזור בשבת להיתרו.

ומעתה י"ל דנידון דידן שרוצה לתת דבר היתר לאחר שיניח את הקליפות המוקצים בצלחת, תליא בפלוגתא זו. שלדעת האוסרים ביטול כלי מהיכנו אע"פ שבדעתו לנער את המוקצה אח"כ הכא נמי אסור אע"פ שבדעתו ליתן אח"כ דבר היתר, ולדעת המתירים שם הכא נמי יהיה מותר לתת הקליפות המוקצים לכלי אם דעתו לטלטלו אח"כ ע"י שיתן לתוכו דבר היתר באופן שיעשה בסיס לאיסור ולהיתר. ואפי' לפמש"כ במג"א סי' רסה ס"ק ו ובמחצית השקל שם שהמחלוקת בביטול כלי מהיכנו לזמן אינו אלא כשיכול לנער מיד, וכגון נר דולק דשרי לנערו כדאיתא בסי' רעז סעיף ד (עיי"ש), אבל אם אינו יכול לנער מיד, וכגון פחמים הנופלים מן הנר שאסור לנערם משום כיבוי אלא צריך להמתין עד שיכבו, בזה לכו"ע הוי ביטול כלי מהיכנו ואסור, וא"כ הכא נמי לכאור' הרי אינו יכול לנער הקליפות מיד אלא רק לאחר שיתן לתוכן דבר היתר. דעת לנבון נקל לחלק דהתם גבי פחמים אין בידו לעשות דבר עד שיכבו הפחמים. משא"כ הכא שמיד יכול ליתן דבר היתר ולנערו הרי זה כנר דלהמתירים אין בו משום ביטול כלי מהיכנו.

ולענין הלכה, הנה דיוק המג"א שדעת הרי"ף והרא"ש להקל הוא מדהשמיטו הא דכולסא וכמש"כ במחצית השקל שם וכ"פ המג"א בסי' רסו ס"ק יד. וא"כ מדכתב בש"ע שם (סעיף ט) כדברי הרי"ף והרא"ש והשמיט הא דכולסא ודלא כהרמב"ם שכתבו, משמע דס"ל למרן הש"ע כדעתם ז"ל שאין איסור בביטול כלי מהיכנו לזמן. אמנם במג"א שם כתב, וצ"ע על הרב בית יוסף שהשמיטו מאחר שהוא בהדיא בגמ' ואפשר דדעת הרי"ף והרא"ש והטור והש"ע כדעת הרמב"ם מדנקטו כלי זכוכית משמע אבל אם אינם כלים אסור לפי שאין בהם הפסד מרובה. וכן יש להורות שאין לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה אלא במקום הפסד מרובה. עכת"ד. והנה מה שנוותר המג"א בצ"ע על מרן הש"ע שהשמיט הא דכולסא, הנה ידוע שדרכו ז"ל לפסוק כב' מתוך ג' עמודי הוראה וכמש"כ בהקדמת בית יוסף, וכיון שהרי"ף והרא"ש השמיטוהו פסק כדבריהם. וא"כ לא על מרן הש"ע תלונתו כי אם על הני קמאי רברבי הרי"ף והרא"ש. ועי' במש"כ מחצית השקל שם. אמנם בעיקר מש"כ שאפשר שגם הרי"ף והרא"ש והטור והש"ע סוברים

כהרמב"ם, כן משמע קצת מדהביא בבית יוסף על דברי הטור בזה את מקור הדברים בגמ', ולא כתב שהרמב"ם חולק וכדרכו לכתוב כן בכל מקום דאיכא פלוגתא, ולכאור' משמע דס"ל דליכא פלוגתא. ועוד משמע כן ממש"כ בבית יוסף (סי' רסה) על מש"כ הגהות אשר"י להתיר ליתן כלי תחת נר הדולק ואין בנפילת הנר משום ביטול כלי מהיכנו כיון שיכול לנערו אח"כ, שדין זה תלוי במחלוקת המובאת בסי' שט במניח מוקצה על דעת ליטלו בשבת אם נעשה הכלי בסיס לדבר האסור. שלדעת הסוברים שנעשה הכלי בסיס לדבר האסור, אסור לנער את הנר, כיון שהכלי נעשה מוקצה, ונמצא שהנותן את הכלי מבטל כלי מהיכנו. ובש"ע סי' שט (סעיף ד) פסק בסתם כדעת האוסרים. וכיון שתלה דין ביטול כלי מהיכנו לזמן בפלוגתא דהתם, נמצא שדעתו ז"ל לפסוק לאסור ביטול כלי מהיכנו לזמן. וא"כ צ"ל דס"ל כמש"כ המג"א, שהרי"ף והרא"ש שהעתיק לשונם בסי' רסו מודים להרמב"ם. [אלא שבעיקר הך מילתא שתלה דין ביטול כלי מהיכנו לזמן בפלוגתא דסי' שט קשה לי מאד דהתם מיירי במניח קדם השבת ומונחים שם בבין השמשות ורק שדעתו שינטלו בשבת ובזה פליגי אם יש לכלי שמונחים עליו דין בסיס. אבל אם בבין השמשות לא היה מונח שם וכהכא שבשבת נופל הנר לכלי בזה לכו"ע לא נעשה הכלי בסיס ומוותר לנערו. וא"כ הך דינא דההגהות אשר"י הוא לכו"ע. ושור"ר במג"א סי' רסה ס"ק ב שהקשה כן והניח בצ"ע. ואין לומר שאף הבית יוסף לא נתכוין אלא לומר שלפי שיתכן שיפול הנר סמוך לבין השמשות, ובאופן כזה ייעשה הכלי בסיס לדבר האסור ויהיה אסור לנערו בשבת לדעת האוסרים בסי' שט, משו"ה לשיטתם יש לאסור לתת הכלי משום ביטול כלי מהיכנו, דהא פשיטא שמבעוד יום מותר לתת הכלי אע"פ שיתבטל אח"כ מהיכנו וכדאיתא במשנה מב: ובש"ע סי' רסה סי"ג. ועוד יש להעיר שבבית יוסף שם כתב, וכבר הזכיר הר"ן סברא זו בר"פ מי שהחשיך בשם הרז"ה וכתב שיש חולקים ואומרים דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו כל היום הכי נמי אסור לבטלו למקצתו של יום. עכ"ל. ועיי"ש דקאי על דברי ההגהות אשר"י שהביא בתחילת דבריו וקאמר שכן גם דעת הרז"ה וא"כ צ"ל שמפרש שמה שהיו מניחים הכלי תחת הנר אינו משום שחששו לדליקה, שא"כ יקשה הא הוי הפסד מרובה דכו"ע מודו דשרי בכה"ג לבטל כלי מהיכנו לזמן. אלא לדידיה היו עושים כן כדי שלא יטנף הנר את הקרקע או יטונף מן הקרקע וכדו'. ואמנם המג"א שהכריע בסי' רסו להחמיר בביטול כלי מהיכנו לזמן נקט בסי' רסה כהגהות אשר"י להקל בנתינת כלי תחת הנר וטעמו משום דכו"ע מודו להקל במקום הפסד מרובה, וחשש דליקה הוי הפסד מרובה עיי"ש]. ואע"פ שבבית יוסף סי' שי כתב, וא"ת אם כן (שאסור לבטל כלי מהיכנו) למה שנינו כופין הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו בו והרי האפרוחים דבר שאסור לטלטלן הוא. כבר תירצו בגמ' פרק כירה (מג). דכיון דכשירדו מעליו מותר לטלטלן לא חשיב מבטל כלי מהיכנו. כלומר וכיון שהאפרוחים עשויים לירד שרי, ולא דמי לביצה שאינה עשויה לזוז ממקומה. עכ"ד. מ"מ אין להוכיח דס"ל דביטול כלי מהיכנו לזמן שרי, שאפשר שדוקא היכא שודאי יוסר המוקצה וכאפרוחים שבודאי יסורו מע"ג הסל מאליהם שרי. אבל דבר התלוי בדעתו וברצונו וכל זמן שלא יסיר המוקצה לא יסור מאליו, אף אם דעתו להסירו הוי ביטול כלי מהיכנו ואסור. ועדיין דעת מרן הב"י ז"ל להלכה בדין זה אינה ברורה וצ"ע.

ב. והנה אע"פ שלמעשה נראה להחמיר בביטול כלי מהיכנו לזמן כיון שדעת מרן הש"ע ז"ל אינה ברורה ויותר נראה שאוסר וגם הרבה אחרונים העלו לאסור כהמג"א ומהם האליה רבה (סי' רסו ס"ק יח) וש"ע הרב (שם סכ"ו) והחיי אדם (כלל פז סכ"ה) והמשנב"ר (שם ס"ק כז), מ"מ נראה דה"מ במבטל הכלי מהיכנו ע"י שמניח בתוכו מוקצה שיש בו חשיבות קצת כגון ביצה ושמן ונר וכדו', שבכה"ג דוקא נעשה דין הכלי כדין המוקצה, כיון שמשמש את המוקצה ונעשה טפל אליו. אבל אם מניח בתוכו פסולת כעצמות וקליפות, י"ל שאין הכלי בטל להם, ואדרבה הם בטלים לכלי. וכדאיתא בגמ' ביצה (כא:): דשירי הכוס הוו בטלי אגב הכוס אי לאו דאיסורי הנאה נינהו עיי"ש. ואע"פ שבזה יד הדוחה נטויה לומר דשאני שירי כוסות דגריעי טפי וכמש"כ בתוס' שם (ד"ה כנונא) עיי"ש וכ"כ בתוס' שבת (קמב. ד"ה ונשדינהו) לחלק בין אבן שבכלכלה ובין שירי כוסות. ודברי פסולת כקליפות וכדו', אף שמסברא נראה דדמי טפי לשירי

כוסות מלאבן, מ"מ מתוס' ביצה ב. (ד"ה ובית) שהקשו גבי קליפות דהלא הטבלה הוי בסיס ולא תירצו דהקליפות בטלי, משמע דס"ל דדוקא שירי כוסות בטלי משום דגריעי טפי. וע"ע בחי' הרשב"א ריש ביצה. מ"מ כיון דהכא אינו מניח את הקליפות בכלי אלא כדי להשליכן אח"כ, י"ל כמש"כ הר"ן ס"פ נוטל (קמג.) בהא דשמואל מטלטל להו (את גרעיני התמרים המוקצים) אגב ריפתא, רבה מטלטל להו אגב לקנא דמיא (ספל של מים), דהיינו שהיו מטלטלים את ההיתר, והאיסור המונח עליו מיטלטל עמו. והקשה דלהוי הריפתא והלקנא דמיא בסיס לדבר האסור וליתסרי בטלטול. ותירץ "דכיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזורקן לא הווי בסיס". ע"כ ומבואר דס"ל שבסיס לדבר האסור אינו אלא כשמניח המוקצה ע"ג אותו דבר מחמת חשיבות המוקצה שרוצה שיהיה מונח על ההיתר, שבזה דוקא נעשה דין הבסיס כדין המוקצה שעליו כיון שרצונו שישמש הבסיס את המוקצה ועושהו כטפל אליו. אבל אם משתמש בדבר המותר אך ורק כאמצעי עזר לסלק את המוקצה ולהשליכו, הרי נשאר דבר זה בחשיבותו ואינו נעשה טפל למוקצה אלא אדרבה נעשה המוקצה טפל אליו שהרי אינו מחשיבו ואינו חפץ בו כלל וכמי שאינו דמי ולפיכך מותר לטלטל את הריפתא והלקנא דמיא כשגרעיני התמרים המוקצים עליו. (ועי' בכעין זה בפירוש"י במשנה שבת מט. ד"ה נוטל, ובב"י ס"ס שט שפירש דבריו. וז"ל בש"ע סי' רנט ס"א "מנער הכיסוי והן נופלות, דהיינו לומר שנוטל כיסוי הקדירה שיש תורת כלי עליה. ואע"פ שהם עליה, לא איכפת לן, דלא נעשית בסיס להם. עכ"ל. וכתב המג"א שם ס"ק ו דלא נעשית בסיס להם כיון שאין הכיסוי תשמיש לצמר ואדרבה הצמר משמש את הקדירה. וע"ע בתוס' נא. ד"ה או. והרי שלא בכל גוונא נעשה בסיס אלא הוא תלוי במטרת התשמיש). וא"כ י"ל דה"ה כשנותן לכלי קליפות ועצמות שאינן ראויין למאכל בהמה, הרי כל עצמו אינו עושה כן אלא להשליכן ואין הכלי נאסר מדין בסיס. וכיון שאין הכלי נאסר בטלטול, אינו כסותרו ואינו כקובעו, וליכא ביה משום ביטול כלי מהיכנו. ואף אם שוהה הכלי איזה זמן עד שנתאסף בו הפסולת כל משך אכילתם, אין בכך כלום. ומסתבר שאף בהא דשמואל ורבה לא היו מטלטלים הפת והלקנא דמיא על כל גרעין וגרעין אלא היו מניחים ע"ג עוד ועוד כל משך אכילתם ואח"כ מטלטלים הכל יחד להשליך הפסולת. ומדנקט מטלטל "להו" משמע בפשטות דלא מיירי רק בגרעין תמר אחד. ואין להקשות שא"כ מפני מה הוצרכו שמואל ורבה לריפתא וללקנא דמיא ולא הניחום בכלי ריקן. ואינו קשה כ"כ די"ל שאין דרך כלי ריקן להיות מזומן ע"ג השולחן ודברים אלו דרכם היה להיות מונחים לפניהם שנהגו לאכול התמרים לאחר סעודתם ומעשה שהיה כן היה שע"ג אלו טלטלו. אמנם הרא"ש פ"ב דביצה (סי' טו) כתב דמטלטלן אגב ריפתא פירש ריב"א כשאוכל הפרי זורק הגרעינים מפיו לתוך הסל כשהלחם בו אבל להניח לחם עליהו אסור. ע"כ. ור"ל שהסל נעשה בסיס לאיסור ולהיתר. ולא פירש כהר"ן שנותן המוקצה על הלחם ומשו"ה שרי. ומ"מ אין הכרח דפליג עליה לדינא. ואדרבה, בריש פרק כל הכלים (קכג.) בדין פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים אמר רב נחמן הלכה כר' אלעזר בן תדאי דאמר אע"פ שאין מקצתן מגולות תוחבן בכוש או בכרכר והן מנערות מאליהן. ובתוס' שם (ד"ה פגה) כתבו, מיירי שהניחה שם על מנת ליטלה אבל אם הניחה שם לכל השבת הוי בסיס לדבר האסור כדאמר לקמן בפרק נוטל (קמב:) גבי אבן שע"פ החבית לא שנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור. ע"כ. ובבית יוסף סי' שיא (ד"ה פירות) הביא דבריהם וכתב "וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל כב סי' ח). וכתב עוד, אי נמי אפילו במניח ושאני הכא שלא נעשית החררה בסיס אלא לצורך האפיה ולסלקה עכ"ל. וטענה זו אפשר דמהני גם לפגה שטמנה בתבן שלא נעשית הפגה בסיס לתבן אלא לצורך שתתבשל בתבן ולסלקה אח"כ. ואפשר שדעת הפוסקים כן ומשו"ה סתמו דבריהם ולא חילקו בדין זה בין שוכח למניח. ואע"פ שאפשר לומר שסמכו על מה שכתבו באבן ע"פ החבית ומעות שעל הכר דדוקא בשוכח מותר ולא במניח, וכ"ש לטלטל מן הצד דאסור במניח, כיון דמוקצה דרבנן הוא, ויש צד לומר שהפוסקים סוברים להקל, הכי נקטינן". עכ"ל הב"י. וממש"כ שלא נעשית בסיס אלא וכו'.

"ולסלקה אח"כ", משמע דלא אתי מצד שהתבן משמש את הפגה והגחלים את החררה וכסברת רש"י גבי כיסוי הקדירה, אלא מטעם שאין עניינו בהנחת המוקצה שם שיהיה מונח שם כמטרה בפני עצמה דנימא דהוי בסיס, אלא רק כאמצעי לענין אחר. והכא נמי שאינו אלא אמצעי לסלק הקליפות י"ל דשרי אף להרא"ש ומשמע שכן גם הכרעת מרן הב"י שם.

ג. על כן נראה שמעיקר הדין מותר להניח בכלי עצמות וקליפות ושאר דברי פסולת שאינם ראויים למאכל בהמה, אם דעתו לפנותם משם אח"כ (ועי' לקמן באיזה דרך מותר לפנותם), כיון שלדעת הר"ז והריטב"א והמאירי וההגהות אשר"י ביטול כלי מהיכנו לזמן שרי. ואפשר שכן גם דעת הרי"ף והרא"ש והטור ומרן הש"ע. וכ"כ הפמ"ג (בא"א סי' רסו ס"ק יד) בפשיטות בדעתם ז"ל. ואפי' לדעת רש"י והרשב"א והרמב"ן והרב המגיד בדעת הרמב"ם הסוברים שביטול כלי מהיכנו לזמן אסור, אפשר דמודו הכא כיון שהקליפות בטלות לכלי וכדאיתא בביצה (כא:): גבי שיורי כוסות. ואף אם נחלק בין שיורי כוסות לקליפות וכנזכר לעיל, עדיין י"ל דמודו הכא דשרי וכמש"כ הר"ן שכיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא כדי לזרוק לא נעשה כלי בסיס ומותר לטלטלו. וכבר נתבאר דמשמע שכן גם דעת הרא"ש והכרעת הב"י. ועי' רש"י ריש ביצה וס"פ נוטל דס"ל דעצמות וקליפין אינם מוקצה כלל לבית הלל. ועוד יש להוסיף בזה מש"כ בפמ"ג (שם) לחלק בין כרים וכסתות לכלי שיש לו בית קיבול, דב' ביטול כלי מהיכנו איכא. הא' שעושהו מוקצה, והב' דהוי כמחברו בטיט. וא"כ כרים וכסתות דמבטלן מהיכנו ע"י שמפיל הכולסא עליהן ועושהו מוקצה, לפי שאין ראוי עתה לתשמיש שכיבה בעוד הזכוכית עליה, לפי שעה נמי אסור באין הפסד מרובה. משא"כ כלי שיש לו בית קיבול שאף אחרי שנותן המוקצה לתוכו יכול ליתן בתוכו שאר דברים והוי רק כמחברו בטיט אבל לא עשאו מוקצה כיון שעדיין יכול להשתמש בו, בזה י"ל הואיל ואי בעי מנער ומטלטל בכל עת לית כאן ביטול מהיכנו לפי שעה. עיי"ש. והכא הן הצלחת וכדו' ראוייה עדיין לשימוש כיון שיכול ליתן בה שאר דברים. וכבר הבאנו לעיל לשון הבית יוסף בסי' שיא שכיון שמוקצה דרבנן הוא ויש צד לומר שהפוסקים סוברים להקל הכי נקטינן. וכ"ש בניד"ד דאיכא לכל הני טעמי.

ד. ולענין אופן היתר טלטול הצלחת שיש בה קליפות ועצמות שאינן ראויות למאכל בהמה, הנה כבר נתבאר שלדעת הר"ן בטלים אגב הכלי ומותר לטלטלו. ומ"מ לכתחילה יניח דבר היתר בצלחת (באופן שלא יהיה אח"כ איסור בורר בסילוק הדבר היתר) ויטלטלם. ואע"פ שבכל מקום דהוי בסיס לאיסור ולהיתר אם יכול לנער צריך לנער וכדאיתא בש"ע (סי' שט סעיף ג) לענין כלכלה מלאה פירות שיש בה אבן, ורק בבסיס לקליפות ופת כתב במג"א (סי' שח ס"ק נא) שאף אם יכול לנער אין צריך לנער כיון שבטלים לפת עיי"ש, וכ"כ הבן איש חי (ש"ש פר' מקץ אות יד), מ"מ בניד"ד דמיירי בקליפות וכדו' למעשה נראה שמאחר ולסברת הר"ן בטלים הקליפות לכלי, ולרש"י שאין כאן מוקצה כלל, ולהרמב"ן (ס"פ נוטל) מותר לסלק את הטבלה עד המקום שרוצה לנערה וינערה שם עיי"ש, מעיקר הדין שרי. וכן ראיתי שפסק בילקוט יוסף (שבת ח"ב עמ' שנו) מתשובת הגאון אביו מרן שליט"א בכת"י. ואולם אם צריך את מקום הצלחת וכבדרך כלל שצריך את מקומה ע"ג השלחן לאכול או ללמוד שם מיד או לאחר זמן, מותר לטלטלה אף בלא שיניח בתוכה דבר היתר כיון שאינו יכול לנערה במקומה וכמש"כ בש"ע סי' שח סוף סכ"ז.

ה. אמנם כל האמור אינו אלא לברר ההלכה מעיקר הדין. שאין לנו רשות לאסור את המותר ע"פ הדין, אלא מצווים אנו לחקור ולברר האמת ע"פ כללי הפסיקה של תורתנו הקדו' עד היכן שידינו מגעת ולהורות דין אמת לאמיתו. אבל מהיות טוב בודאי שראוי שלא להיכנס כלל לחשש איסור ביטול כלי מהיכנו, ע"י שיניחו דבר היתר בצלחת או במגש קדם שיניחו הפסולת בתוכה וכמש"כ בהגהות אשר"י שהביא הב"י סי' רסה. ומה טוב שהכלי המוגש לפסולת יהיה רחב קצת שיהיה אפשר להניח דבר היתר

בצדו האחד והפסולת בצידו השני לבל יתערבבו האוכל והפסולת ועלול האוכל באופנים מסויימים להפוך לפסולת ע"כ, וגם לא יכשלו במלאכת בורר בהוצאת האוכל שלא ע"מ לאכול לאלתר. הנלענ"ד כתבתה וה' יאיר עינינו בתורתו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא לאמיתה של תורה, אמן.

סימן טז

אם כלי נאסר בטלטול משום שייחדו לו מקום מאיזו סיבה שהיא

בדבר כלי שמלאכתו להיתר שקובעים לו מקום מחמת גודלו או כובדו או משום שמונח שם לנוי וכדו' כגון רהיט גדול או כבד, וכן תמונה, לוח שנה וכדו' התלויים ע"ג מסמר שבקיר, אם מותר לטלטלם בשבת. והאם יש נפק"מ בזה אם אין מקפידים עליו שלא לטלטלו שמא ייפגם לבין אין מקפידים אלא שאין מטלטלין מחמת אחת הסיבות הנ"ל.

תשובה: בגמ' שבת (לה.) אמר רבה חלתא (כוורת) בת תרי כורי שרי לטלטולה ובת תלתא כורי אסור לטלטולה (ופרש"י בת תלת גדולה יותר מדאי ואין תורת כלי עליה). ורב יוסף אמר בת תלתא כורי נמי שרי בת ארבעה כורי אסור. אמר אביי בעי מיניה דמר (רבה) בשעת מעשה (שהייתי צריך לדבר. רש"י) ואפילו בת תרי כורי לא שרא לי. ובעירובין (קב.) ההוא שריתא (קורה) דהוה בי ר' פדת דהוה מדלי לה בי עשרה ושדו לה אדשא ולא אמר להו ולא מידי אמר תורת כלי עליה. ההיא אסיתא (מדוכה) דהות בי מר שמואל דהוה מחזקת אדריבא (חצי כור) שרא מר שמואל למשדייה אדשא אמר תורת כלי עליה. ובתוס' שם (ד"ה ההוא) הקשו מהא דשבת דלא שרי ליה רבה לאביי לטלטל אפילו בת תרי כורי ותירצו וז"ל וי"ל דלא דמי דחלתא אין רגילות לטלטלה בחול כלל אבל האי שריתא דרכה לטלטלה תמיד בחול לנעול הדלת משום הכי שרי. ע"כ. (הא דהזכירו רק שריתא הוא משום דאסיתא הוה מחזקת חצי כור ולא קשה מחלתא בת תרי כורי. ועי' לקמן אות ב.). ומבוארת דעתם ז"ל דכלי שקובעין לו מקום ואין רגילות לטלטלו בחול כלל כגון חלתא בת תרי כורי, אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו. ומדנקטי בלשונם דחלתא אין רגילות לטלטלה ולא כתבו דחלתא מקפידין שלא לטלטלה משמע שאפילו דבר שאין מקפידין עליו שלא לטלטלו, ואינו מוקצה מחמת חסרון כיס, ורק שאין רגילין לטלטלו מחמת גודלו או כובדו, אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו. והטעם צ"ל דכיון שקובעין לו מקום ואין רגילין לטלטלו, מקצין דעתם מלטלטלו. וא"כ מסתבר דלשיטה זו אפילו כלי שמלאכתו להיתר אם קובעין לו מקום ואין רגילין לטלטלו מקצין דעתם ממנו ואסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או מקומו. וא"כ ארון וכדומה שאין מקפידין עליו שלא לטלטלו מחשש שמא ייפגם, אלא רק מחמת גודלו וכובדו אין מזיזין אותו ממקומו, וכן תמונה שבקיר שאין חוששין לטלטלה שמא תיפגם אלא רק קובעין לה מקום לנוי, אסור לשיטה זו לטלטלן בשבת אפילו לצורך גופם או מקומם לפי שמקצין דעתם לגמרי מלטלטלם. ומ"מ לפתוח דלתותיו להשתמש בו במקומו י"ל דשרי אף לדעה זו דמזה אין מקצין דעתם. ואע"פ שהוא גוף אחד מ"מ לענין טלטולו ממקומו הוי מוקצה ולענין פתיחת דלתותיו לא הוי מוקצה. וראיה לזה ממש"כ הרמב"ם (פכ"ה ה"ו) דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותם. ובמג"א (ס' שח ס"ק יט) כתב ע"ז וצ"ע מאי אפילו דקאמר, אדרבה אם נתפרקו בחול הוכנו למלאכה אחרת מבעוד יום וכמ"ש סעיף ו'. וצ"ל דהוה אמינא כיון דבין השמשות היה מטלטלו כשפותח ונועל גם עתה לישתרי, קמ"ל. עכ"ל. ונראה דר"ל דקמ"ל דדוקא לענין טלטול הדלת כשהיא במקומה לפותחה ולנועלה אינה מוקצה לפי שאין מקצין דעתם מטלטולה בכה"ג כיון שלזה עומדת. אבל לטלטלה ממקומה למקום אחר לאחר שנתפרקה אסור לפי שמקצין דעתם מטלטולה בכה"ג כיון שאינה עומדת לזה. וה"נ י"ל בכלי שקובעין לו מקום, שמקצין

דעתם מלטלטלו ממקומו למקום אחר כיון שגדול וכבד, אבל אין מקצים דעתם מלהשתמש בו במקומו בפתחת דלתותיו.

ב. אמנם ממש"כ רש"י בשבת (שם ד"ה בת תלתא) דהא דחלתא בת תלתא כורי אסור לטלטלה הוא משום דגדולה יותר מדאי ואין תורת כלי עליה משמע בפשטות דלא מטעם דקביעות מקום נאסרה אלא משום שגודלה הרב מבטל ממנה תורת כלי. ולפירושו אפשר דיש לחלק בין חלתא דאסירא לבין שריתא ואסיתא דשרי, דגבי חלתא אף למאי דמסיק לא אסר אלא בת תרי כורי. ובעירובין מבואר דהאסיתא הוה מחזקת אדריבא ופירש"י דהוא לתך חיטין שהוא חצי כור וכמשנ"ת לעיל. ואף השריתא דהוה מדלו לה עשרה ב"א י"ל דדוקא להתוס' דס"ל דהחלתא אסירא משום שקובעין לה מקום מחמת כובדה הוקשה משריתא. אבל לרש"י דס"ל דנפח החלתא מבטל ממנה תורת כלי א"כ י"ל דעכ"פ לא הייתה השריתא בנפח המחזיק תרי כורי (תרי כורי להחזו"א הוא נפח 864 ליטר ולהגר"ח נאה הוא כ-498 ליטר) ומשו"ה תורת כלי עליה ושרי לטלטלינהו. ואם כנים הדברים נמצא דלרש"י כלי גדול המחזיק ב' כורי בטל ממנו תורת כלי ואסור לטלטלו בשבת. ועי' עוד לקמן אות ה' ואות ו'.

ג. אולם התוס' בשבת שם (ד"ה ואפילו) כתבו ואפילו בת תרי כורי לא שרא לי, לית הלכתא הכי שיתבטל ממנו תורת כלי משום כובדו דאמר בפ"ב בעירובין היא שריתא דהוה בי ר' פדת דהוה שקלי לה עשרה ושדי לה אדשא אמר תורת כלי עליה. ואביי גופיה לא קיבלה כדאמרין בפרק כירה (מה: מנרתא שאני שאדם קובע לה מקום א"ל אביי והרי כילת חתנים דאדם קובע לה מקום ומותר לנטותה ולפורקה בשבת אלא אמר אביי וכו'. עכ"ל התוס'. ומבוארת דעתם ז"ל דכל כלי אפילו הוא גדול וכבד הרבה לא מתבטל ממנו תורת כלי ומותר לטלטלו. ומדנדחקו לומר דהסוגיות חלוקות ולא תירצו כהתוס' בעירובין דיש לחלק בין כלי שרגילות לטלטל בחול ובין כלי שאין רגילות כלל לטלטלו בחול וקובע לו מקום, מוכח דס"ל שאפילו כלי שקובע לו מקום מחמת גודלו וכובדו מותר לטלטלו. וכן צ"ל בדעת הרא"ש שכתב (פ"י דשבת אות טז) כהתוס' דלית הלכתא כהך סוגיה דאסרה לטלטל החלתא וכן בעירובין (פ"י אות טז) כתב בסתם להתיר לטלטל השריתא והאסיתא. וכן משמע דעת הרי"ף שכתב בעירובין להתיר לטלטל השריתא והאסיתא והשמיט שם ובשבת פרק במה טומנין הסוגיה דחלתא. וכן צ"ל בדעת הרמב"ם שכתב (פכ"ה ה"ו) אבן גדולה או קורה גדולה אע"פ שהיא ניטלת בעשרה בני אדם אם יש תורת כלי עליה מטלטלים אותה. עכ"ל. ואין לומר דממש"כ אע"פ שהיא ניטלת בעשרה ב"א משמע שלא התיר אלא דבר שהרגילות לטלטלו אבל דבר שקובע לו מקום אסור וכמש"כ התוס' בעירובין. דא"כ היה לו לכתוב היא דחלתא ולומר דחלתא ושאר דברים שאין רגילות לטלטלם בחול כלל אסור לטלטלם בשבת. ומדהשמיטה משמע דס"ל דלית הלכתא כהך סוגיה. וכ"ה בהרב המגיד שם ז"ל, ומדברי ההלכות ורבנו שלא הזכירו כלל הא דפרק במה מדליקין נראה לי שהם סבורים שמימרות אלו חלוקות ורבה ורב יוסף הוא דמחמירין בטלטול ואין הלכה כמותן וכן עיקר עכ"ל. והטור (סי' שח) כתב כל דבר שהוא כלי אפילו הוא גדול וכבד הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גודלו ולא מפני כובדו. ע"כ. והיינו כשיטת הרא"ש אביו דהסוגיות חלוקות והלכה דשרי. וכן משמע שפירש בבית יוסף שם שהביא דברי הרב המגיד הנ"ל עיי"ש וק"ל. ונמצא לפ"ז שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והרב המגיד והטור דכלי שאין מקפידין עליו לטלטלו אע"פ שקובעין לו מקום מחמת גודלו וכובדו לא בטל תורת כלי ממנו ומותר לטלטלו בשבת. וכן מוכח דעת מרן הש"ע מדהביא בב"ר"ס ש"ח דברי ה"ה בביאור מחלוקת התוס' עם הרי"ף והרמב"ם והיינו דמפרש דעת הטור כהרי"ף והרמב"ם. ובש"ע שם ס"ב כתב כלשון הטור הנ"ל.

ואין לומר דנהי דלא ס"ל לכל הני רבוותא לאסור טלטול כלי כבד א"כ רגילים לטלטלו בחול וכמשמעות התוס' בעירובין, מ"מ לא התירו אלא דבר שאמנם אין רגילות לטלטלו אולם מ"מ מטלטלין אותו לפעמים, אבל דבר שקובעין לו מקום לגמרי ואין מטלטלין אותו כלל משם לכו"ע אסור לטלטלו דמקצה דעתו ממנו. זה אינו, דס"ס א"כ מפני מה נדחקו לומר דהסוגיות חלוקות ולאפוקי הך דחלתא מהלכתא וכמש"כ ה"ה, הא טפי הוה להו למימר דלרוב גודלה שהיא בת תרי כורי קובעין לה מקום לגמרי ואין מטלטלין אותה כלל ולפיכך אסור לטלטלה. והוה להו לאשמעינן חילוק זה. וגם הלשון "כל כלי" אפילו הוא גדול וכבד לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גודלו ולא מפני כובדו דנקטי הטור והש"ע משמע שבכל אופן שרי לטלטלו ואפי' אין מטלטלין אותו כלל. וכ"כ באליה רבה (סי' שח ס"ק ה) דאפי' אין דרכו לטלטל כלל בחול שרי. ונלענ"ד ראייה לזה דשרי אף בקובע מקום מהא דעירובין גבי הא דתנן (עו:): כותל שבין ב' חצירות גבוה עשרה ורחב ארבעה מערבין שנים. נפרצה הכותל עד עשר אמות וכו' יותר מכאן מערבין אחד. ופירש"י יותר מכאן הוי פירצה והוי להו כולהו כדירורי חצר אחת. ובגמ' (עז:): סולם המצרי אינו ממעט (אינו נחשב כפתח בכותל אע"פ שעוברים בו מחצר לחצר. שהואיל וקטן הוא ונוח ליטלו משם אינו ממעט) והצורי ממעט. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מאי טעמא דסולם המצרי אינו ממעט אמר ליה לא שמיע לך הא דאמר רב אחא בר אדא אמר רב המנונא אמר רב משום דהוה ליה דבר הניטל בשבת וכל דבר שניטל בשבת אינו ממעט. אי הכי אפילו צורי נמי, התם כובדו קובעו. ע"כ. ומשמע דשאל אפילו צורי נמי לפי שפשיטא ליה שאף הצורי מותר לטלטלו בשבת והשיבו דהתם אע"פ שניטל בשבת מ"מ במציאות אין נוטלין אותו לפי שכבד ומשו"ה ממעט בכותל. ונראה דלזה נתכוין רש"י שפירש כובדו קובעו ומתוך שהוא כבד אין נוטלין אותו משם "ולא משום איסור" אלא משום שקשה ליטלו. עכ"ל. דהוצרך לפרש כן לפי שמשמע בגמ' דלכו"ע אין איסור לטלטל את הצורי והמתרין לא אתא אלא מצד המציאות שכובדו קובעו ואין מטלטלין אותו. ומשמע שאע"פ שקובעין לו מקום ואין הדרך לטלטלו דמשו"ה ממעט בכותל, אפ"ה מותר לטלטלו בשבת. ונמצא דלכל הני רבוותא, הרי"ף הרמב"ם הרא"ש המ"מ הטור ומרן הש"ע, אין כלי נאסר מחמת קביעות מקום א"כ מקפידין עליו שלא לטלטלו שמא יפגם דאז הוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

ד. איברא דהרמב"ם (פכ"ו משבת ה"ז) כתב סולם של עליה אסור לטלטלו שאין עליו תורת כלי. ע"כ. ומשמע לכא' דמפני גודלו וכובדו בטל ממנו תורת כלי ואסור לטלטלו. ולפ"ז גם מש"כ בהלכות עירובין (פ"ג ה"ז) הסולם כובדו קובעו ואינו צריך לחברו בבנין לכא' ר"ל דמשו"ה יהיה ג"כ אסור לטלטלו. וקשה דבפכ"ה משבת ה"ו כתב אבן גדולה או קורה גדולה אע"פ שהיא ניטלת בעשרה ב"א אם יש תורת כלי עליה מטלטלין אותה. [וכן יש להקשות להש"ע שכתב בסי' שח ס"ב כל כלי אפילו שהוא גדול וכבד לא נתבטל שם כלי ממנו. ובסי' ט שם כתב סולם של עליה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גג אסור לטלטלו. וע"כ שלא נתכוין להרא"ש שהביא בב"י דס"ל טעם האיסור ברה"ר שלא יאמרו להטיח גגו הוא צריך, ואפילו בחדרי חדרים אסור, דהא להרא"ש ה"מ ביו"ט אבל שבת בבית מותר עיי"ש. והכא אסר בש"ע בכל גונא. וע"כ דפוסק כהרמב"ם וכ"מ במג"א המובא בסמוך וכ"כ בפמ"ג בא"א שם]. ובמגן אברהם (סי' שח ס"ק לח) הביא מש"כ הרמב"ם שאין עליו תורת כלי וכתב ונראה דטעמא דהוי כאחד מדלתות הבית וכמו שכתבתי בסעיף ה' (ס"ק יט) ועיין סעיף ב'. ע"כ. ופירש דבריו בלבושי שרד שם וז"ל ועיין סעיף ב' רוצה לומר דמשום כובדו לא נתבטל מתורת כלי. אלא על כרחך משום דדמי לדלתות כיון דמיוחד לצורך העליה לילך בה לגג. עכ"ל. ונראה דר"ל דצירוף ב' הדברים, קביעות מקומו הבא מגודלו וכובדו וגם הא דמיוחד לצורך תשמיש גוף הבית כאחד מדלתות או מכתלי הבית, משוו ליה כחלק מן הבית ובטל ממנו תורת כלי ולפיכך אסור לטלטלו. ולעולם קביעות מקום של כלי כבד אינו מבטל ממנו תורת כלי ושרי לטלטלו. (ועי' במחצית השקל שם). והלום ראיתי בשער המלך

(פכ"ו משבת ה"ז ד"ה וכתב הרא"ש) שכתב וז"ל, ועוד אפשר לומר דרבנו ז"ל מפרש מ"ש בפרק חלון אי הכי אפילו צורי נמי התם כובדו קובעו שלא כפירש"י אלא דהכי קאמר כיון דכובדו קובעו בטיל ליה תורת כלי ואסור לטלטלו. וכ"כ הרז"ה ז"ל פרק כל כתבי וז"ל והא דאמרינן בפרק חלון כי סולם הצורי כובדו קובעו אין ראייה ממנו לשאר כלים כי מפני שהיא מוטה על הכותל לעלות בו לעליה החמירו בו עכ"ל יע"ש כנ"ל. עכ"ל שער המלך. הא קמן להדיא שאף למ"ד דסולם של עליה בטל ממנו תורת כלי, שאר כלים הכבדים אף שקובע להם מקום מותר לטלטלם כל שאינם משמשים כחלק מכתלי ומדרגות הבית.

ה. והנה מלבד הסוגיות בשבת (לה.) ובעירובין (עז: וקב.) ובביצה (ט:) הנ"ל אשכחן עוד סוגיות בגמ' בענין קביעות מקום לענין מוקצה ויש להבינם ולבוחנם אם נפקא מינייהו לכאן' לדינא וליישבם על מתכונתם לשיטת כל חד מן קמאי ז"ל הנ"ל. וזה יצא ראשונה, בפרק אלו קשרים (ק"ג.) איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל כלי קיואי (כלי אורגים) מותר לטלטלן בשבת אפילו כובד עליון וכובד תחתון אבל לא את העמודים. בעא מיניה ר' יוחנן מר' יהודה בר ליואי כלי קיואי כגון כובד עליון וכובד תחתון מהו לטלטלן בשבת אמר ליה אין מטלטלין מה טעם לפי שאין ניטלין. ופסק הרמב"ם (פכ"ו ה"א) כר' יהודה בר ליואי משום דבעי מיניה ר' יוחנן וקיי"ל ר' יוחנן ושמואל הלכה כר' יוחנן וכמש"כ ה"ה שם. ומה טעם לפי שאין ניטלין פירש"י לפי שאין ניטלין אף בחול מפני כובדן הלכך כל מלאכתן לכך. ע"כ. ולכאן' קשה דבעירובין עז: כתב רש"י גבי סולם צורי דמתוך שהוא כבד אין נוטלין אותו ולא משום איסור אלא משום שקשה ליטלו, ומבואר דס"ל דאין כלי נעשה מוקצה מחמת שקובעין לו מקום מפני כובדו וכדלעיל סוף אות ג'. והיה נראה לענ"ד ליישב דכובד עליון וכובד תחתון הן הוו כלים שמלאכתם לאיסור, ובעלמא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו משום דנהי דמקצים דעתם מלהשתמש בו למלאכתו כיון שמלאכתו לאיסור, מ"מ אין מקצים דעתם מלטלטלו לצורך מלאכה אחרת שראוי לה והיא של היתר. אבל כובד עליון ותחתון כיון שאין משתמשינן בהן לתשמיש אחר מחמת כובדם א"כ לתשמיש אחר אינם עומדים ונמצא שכל מלאכתן רק לאיסור, וכיון שאין שייך תשמיש היתר בהן בשבת בטל מהן תורת כלי וכמש"כ הרמב"ן בחי' לשבת קנד: ד"ה כי קאמר עיי"ש (אמנם יש להעיר בזה ממש"כ הרשב"א שם ד"ה והא בשם רש"י עיי"ש ואכמ"ל) ומשו"ה ליכא בהו ההיתרא דלצורך גופו או מקומו וזהו שכתב רש"י הלכך כל מלאכתן לכך [וכן לעיל בעו מיניה מרב יהודה כובד עליון וכובד תחתון מהו פירש"י מי אמרינן אידי דיקירי לא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא והוה ליה דבר שמלאכתו לאיסור עכ"ל (וע"ע ברש"י ד"ה כלי קיואי וד"ה מותר לטלטלן). ור"ל דהוי דבר שמלאכתו רק לאיסור ואינו כשאר דבר שמלאכתו לאיסור אך ניתן עכ"פ להשתמש בו למלאכת היתר דמבואר בפרק כל הכלים (קכד. עיי"ש) דשרי לטלטלו לצורך מלאכת היתר]. אבל הסולם שתשמישו להיתר לעלות ולרדת בו, אע"פ שהוא כבד ומפני כך אין מטלטלין אותו, מ"מ לא בטל תורת כלי ממנו שהרי משתמשינן בו בשבת בתשמיש היתר. אמנם מדנקטי הטור והש"ע ר"ס ש"ח כל כלי אפי' גדול וכבד לא נתבטל שם כלי ממנו וכו' ולא קאמרי כל כלי שמלאכתו לאיסור וכו' משמע דאפי' מלאכתו לאיסור אין כובדו מבטל ממנו שם כלי. ובפרק כל הכלים (קכג.) אמר רב חיננא בר שלמיא משמיה דרב הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום ופירש"י סיכי זיירי ומזורי כלי צבעין הן. ורבינו הלוי פירש כלי אורגים סיכי הן עמודים, זיירי הן קנים שבשתי, ומזורי כובד עליון ותחתון. וראשון נראה לי דזיירי לשון עוצרים הן כמו מעצרתא זיירא. עכ"ל. ובתוס' שם ד"ה בסיכי כתבו סיכי הן יתידות שמנפצין בהן משי, זיירי כלי עץ שכובשינן בהן בגדים, ומזורי כלי עץ שהכובס מכה בו בבגדים על האבן. וסיימו, ולפירוש הקונטרס דמפרש מזורי כובד עליון וכובד תחתון נ"ל דסבירא ליה כמאן דאסר בפרק אלו קשרים לעיל ק"ג. עכ"ל. ומדנקט בגמ' דסיכי זיירי ומזורי כיון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום מוכח דלפירוש רבינו הלוי כובד עליון וכובד תחתון הוו מוקצה מחמת חסרון כ"ס. וזהו טעם ר' יהודה בר ליואי דאסר בדף ק"ג. (ומש"כ

התוס' לפירוש הקונטרס כוונתם לפירוש הכתוב בקונטרס והוא פירוש רבינו הלוי דהא רש"י גופיה מסיק דלא כוותיה. ומ"מ משמע קצת דהתוס' גופא לא ס"ל כמאן דאסר. ואם גם רש"י ס"ל כמאן דשרי, בלא"ה לא קשה מפירושו בסתמא דגמ' דעירובין דף עז: וק"ל). והרמב"ם (פכ"ו משבת ה"א) כתב כל כלי האורג וחבליו וקנים שלו מותר לטלטלן ככלי שמלאכתו לאיסור חוץ מכובד העליון וכובד התחתון לפי שאין ניטלין מפני שהן תקועין וכן העמודים וכו' שמא יתקן גומיות שלהן. עכ"ל. ומבואר דאינו מפרש כרש"י דלר' יהודה בר ליואי הוה מוקצה מחמת כובדן, וגם לא כרבינו הלוי דמפרש דהוה מוקצה מחמת ח"כ, אלא מפני שהן תקועין ומחוברין לקרקע ובטל מהם תורת כלי. וכ"כ ה"ה שם עיי"ש. והרי"ף והרא"ש בפרק אלו קשרים השמיטו הך דכובד עליון וכובד תחתון ובפרק כל הכלים פירשו סיכי זיירי ומזורי כירושלמי דסיכי הן יתדות, זיירי דעצר בהו, מזורי דחביט בהו. ואלו הוה מוקצה מחמת ח"כ. ואפשר דפירשו הסוגיה בדף קיג. גבי כובד עליון ותחתון דמאן דאסר ס"ל דכובדן משוי להו מוקצה וכדעתו רבה ורב יוסף דחלתא בדף לה. ולית הלכתא כוותיה לא כמאן דשרי וכדמוכח בעירובין קב. גבי שריתא, ומפני כך השמיטוהו.

ו. ובפרק כל כתבי (קכא): אמר ר' אבא בר כהנא אמר ר' חנינא פמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת א"ל ר' זירא בניטלין בידו אחת או בשתי ידיים א"ל כאותן של בית אביך ואמר ר' אבא בר כהנא אמר ר' חנינא קרונות (עשויות לבני אדם. רש"י) של בית רבי מותר לטלטלן בשבת א"ל ר' זירא בניטלין באדם אחד או בשני בני אדם א"ל כאותן של בית אביך. ופירש"י של בית אביך דקטנות היו אבל גדולות אדם קובע להן מקום. ע"כ. ולפמשנ"ת לעיל אות ב' דלרש"י נפח דתרי כורי דוקא מבטל ממנו תורת כלי אבל אין קביעות מקום מחמת כובד אוסר בטלטול קשה דוכי הפמוטות היו בנפח דתרי כורי. וראיתי בר"ן שם שפ"ל בדעת רש"י דהוה מוקצה מחמת חסרון כיס משום דקפיד עלייהו ומייחד להם מקום. ובזה א"ש. והתוס' בדף לה. (ד"ה ואפילו) דס"ל שאין מתבטל מכלי תורת כלי מחמת כובדו פירשו דכאותן של בית אביך היינו שהן גדולות ואפ"ה שרי ודלא כרש"י דגדולות אסור. וכ"כ הר"ן בדף קכא: בשם הרמב"ן דכאותן של בית אביך היינו גדולות. שאביו של ר' זירא גבאי של מלך היה כדאיתא בסנהדרין כה: ועשיר היה והיו יודעים שפמוטות שלו גדולים. וכ"כ הרא"ש שם (אות יב) דגדולים היו ואפ"ה שרי. ובסמוך יתבאר בעז"ה שיטת הרמב"ם בזה.

ז. ובפרק כירה (מה:): הורה ריש לקיש בצידן מנורה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה בשתי ידיו אסור לטלטלה. ופירש"י כדמפרש טעמא לקמיה דלאו לטלטוליה עבידא דאדם קובע לה מקום. עכ"ל. ור' יוחנן אמר אנן וכו' אבל מנורה בין ניטלת בידו אחת בין ניטלת בשתי ידיו אסור לטלטלה. טעמא מאי רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הואיל ואדם קובע לה מקום, אמר ליה אביי לרב יוסף והרי כילת חתנים דאדם קובע לו מקום ואמר שמואל משום רבי חייא כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפרקה בשבת אלא אמר אביי בשל חוליות (במנורה של פרקים שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי. רש"י) א"ה מ"ט דר"ל דשרי, מאי חוליות כעין חוליות, דאית בה חידקי (חיתוכין סביב לה ודומה לפרקים. רש"י) הלכך חוליות בין גדולה בין קטנה אסור לטלטלה. גדולה נמי דאית בה חידקי גזירה אטו גדולה דחוליות. כי פליגי בקטנה דאית בה חידקי. ע"כ. והנה משמע דהא דרבה ורב יוסף קאי גם אדריש לקיש וכן פירש"י (ד"ה בשתי). אמנם בדר"ל אפשר דרבה ורב יוסף לשיטתיהו גבי חלתא ורק דהתם תלי בבת תרי כורי לפי שחלתא אין אדם קובע לה מקום אא"כ גדולה כ"כ, והכא תלי בניטלת בידו אחת או בשתי ידיו לפי שדרך המנורה להינטל לצורכי הבית, וכל שכבדה עד שצריך ליטלה בשתי ידיו אינה נוחה לטלטול וקובע לה מקום. (אמנם ה"מ לרוב הראשונים. אבל רש"י פירש גבי חלתא דמחמת גודלה אין תורת כלי עליה, ואילו גבי מנורה פירש לאו לטלטוליה עבידא דאדם קובע לה מקום. ולפמשנ"ת לעיל אות ה' בדעת רש"י גבי כובד עליון ותחתון דכלי שמלאכתו לאיסור שקובעין לו מקום מקצים

בכך דעתם מלהשתמש בו לתשמיש אחר של היתר ומשו"ה ליכא ביה ההיתרא דלצורך גופו או מקומו, דלמלאכתו אסור ולמלאכה אחרת מקצים דעתם, ה"נ אתי שפיר ד"ל דכיון דהמנורה הוי כלי שמלאכתו לאיסור כל שקובעין לה מקום ואין מטלטלין אותה אסורה בטלטול. ומשו"ה פירש"י הכא הטעם דלאו לטלטולה עבידא ולא מחמת שבטל ממנו תורת כלי, טעם זה שייך דוקא בכלי גדול ואע"פ שמלאכתו להיתר, ומנורה אינה גדולה כ"כ. אך דלפ"ז יקשה דא"כ מאי קא מקשי ליה אביי לרב יוסף מכילת חתנים דאדם קובע לה מקום ומותר לנטותה ולפרקה הא כילת חתנים הוי כלי שמלאכתו להיתר ורבה ורב יוסף לא אסרו מטעם קביעות מקום אלא כלי שמלאכתו לאיסור מהטעם שנתבאר. וצ"ע). ולר' יוחנן דאסור אפי' בניטלת בידו אחת צ"ל שקובע לה מקום משום חשיבותה (עיי"ש בתוד"ה אין לנו ובמהרש"א שם). וא"כ נמצא דלמאי דמסיק אביי דקביעות מקומה אינו אוסרה, לכאור' דבר שאדם קובע לו מקום מחמת חשיבותו מותר לטלטלו. ובסמוך אכתוב בעז"ה תמיהת התוס' בזה. והרמב"ם ז"ל (פכ"ו משבת הי"א) כתב מנורה של חוליות בין גדולה בין קטנה אין מטלטלין אותה שמא יחזירנה בשבת. היו בה חדקים והיא נראית כבעלת חוליות, אם היתה גדולה הניטלת בשתי ידיים אסור לטלטלה מפני כובדה. היתה קטנה מזו מותר לטלטלה. עכ"ל. ובכסף משנה שם תמה דמשמע בגמ' דאית בה חידקי לאו מטעם מוקצה הוא אלא גזירה אטו של חוליות וכתב ליישב דבריו מהא דפמוטות וקרונות בדף קכא: ומפרש דשל בית אביך כרש"י דקטנות היו אבל גדולות אסור לטלטלן. וכתב עוד וצריך לומר שיש שום חילוק בין דהוה בי ר' פדת וההיא אסיטא דהוה בי מר שמואל דשרי לטלטלם משום דתורת כלי עליהם, לקרון ופמוט. ומ"מ יש לדקדק וכו'. ע"כ. עיי"ש. והניף ידו בשנית בבית יוסף סוף סימן רעט. ומ"מ בש"ע שם (ס"ז) פסק דלא כהרמב"ם ז"ל, מנורה בין גדולה בין קטנה אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה דחיישינן שמא תיפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי. ואפילו אם אינה של פרקים אלא יש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים אסור לטלטלה. וע"ע בב"י שם.

ח. ובתוס' פרק כירה (שם) ד"ה והא כילת חתנים דאדם קובע לה מקום כתבו, פירש רשב"א דאדם קובע לה מקום כמו למנורה ואפ"ה שרי שמואל אלא ודאי לא חשיב קביעות שלה ושל מנורה קביעות אלא היכא דקבע מקום לגמרי כדאמר בפרק כל הכלים לקמן כג. עכ"ל. והיינו הא דאיתא התם דסיכי זיירי ומזורי קפיד עלייהו ומייחד להו מקום. ונראית כוונתם ז"ל דרבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הואיל ואדם קובע לה מקום ר"ל דמפני חשיבותה קובע לה מקום (וכדלעיל בדרי"י עכ"פ) ומסיק בגמ' דאפ"ה שרי. ומשו"ה הוקשה להרשב"א בתוס' מסיכי זיירי ומזורי דהוה מוקצה מחמת חסרון כיס והטעם מפרש בגמ' התם דכיון דקפיד עלייהו ומייחד להו מקום, ומאי שנא מנורה וכילה מסיכי זיירי ומזורי. ותיירץ דסיכי זיירי ומזורי מקפיד עליהם ביותר ומייחד להם מקום לגמרי דהיינו שאינו מטלטלם כלל משם אם לא לצורך התשמיש שעומדים לו. משא"כ מנורה וכילה שאינם חשובים כ"כ, ואע"פ שקובע להם מקום מ"מ פעמים מטלטלם אף שלא לצורך תשמישם. ומכלל הדברים נמצאנו למדים דלדעת הרשב"א שבתוס' אילו היה קובע מקום לגמרי לכילה כסיכי זיירי ומזורי, היתה הכילה מוקצה מחמת חסרון כיס אע"פ שהיא כלי שמלאכתו להיתר, וכדמשמע בתוס' כאן ולעיל (ד"ה אין לנו) דחד דינא אית להו למנורה ולכילה. ומ"מ נראה דאין ללמוד מכאן דס"ל להרשב"א דכלי שמלאכתו להיתר ומייחד לו מקום לגמרי מחמת כובדו או לנוי הבית וכדו' אסור לטלטלו כמוקצה מחמת חסרון כיס, דשאני הכא שמייחד לו מקום מחמת דקפיד עליה, ורק זה נתחדש בהרשב"א, דכלי שמלאכתו להיתר וייחד לו מקום מחמת דקפיד עליה אסור לטלטלו משום דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. אמנם ראיתי בחזו"א (סי' מג ס"ק יז) שכתב על דברי התוס' ונראה מדבריהם דהאי קובע לו מקום דהכא היינו שאין משתמשין במנורה אלא מלאכתה (נראה דר"ל שאינה ראויה לשימוש אחר אלא למלאכתה משא"כ היכי זיירי ומזורי שראויים לתשמיש אחר). ותימה דא"כ מאי פריך מכילת חתנים, הלא הכא מנורה מלאכתה לאיסור וכלי שמלאכתו לאיסור לא הותר אלא לצורך גופו,

ודוקא בדבר שדרך לפעמים להשתמש בו לצורך גופו, אבל דבר שאין דרך להשתמש בו כלל מודה ר"ש דאסור כמו סכינא דאשכבתא ויתד של מחרשה וכיו"ב (ר"ל דאלו אינם ראויים לתשמיש אחר וכמש"כ רש"י במשנה קכג): וא"כ דין הוא שמנורה אסור לר"ש אבל כילת חתנים מלאכתה להיתר. עכ"ד. ולא זכיתי להבין דלפי משנת בדברי התוס' לעולם אימא לך דמנורה ראויה לתשמיש אחר כגון לעצור בה את הדלת וכדו' אלא שמקפידין עליה ומייחדין לה מקום ומשו"ה פריך מכילת חתנים שג"כ מייחדין לה מקום ושרי ומסיק דאה"נ דשרי. והקשה הרשב"א מסיכי זייר ומזורי דאסורים משום שמייחד להם מקום (ועי' לקמן מהפנ"י) ותירץ דסיכי זיירי ומזורי מייחד להם מקום לגמרי ואינו מטלטלם כלל משא"כ מנורה וכילת חתנים שפעמים מטלטלם. ובחזו"א שם סיים וז"ל, ואפשר לפרש לולי דבריהם ז"ל דהאי קובע לה מקום היינו שאין מטלטלין אותה אלא משמשיין בה במקומה, וכל שקובעין לה מקום לא חשיב כלי לטלטל (ר"ל בין מלאכתו לאיסור ובין להיתר). ופריך מכילת חתנים. ומיהו בקביעות מקום גמור כה"ג נמי אסור וכמו שכתבתי לעיל סי' מא ס"ק טז (ר"ל אפילו מלאכתו להיתר וכילת חתנים. וז"ל החזו"א בס"י מא ס"ק טז, יש לעיין מאי שנא שלהבת מנר שמן ופתילה וכו' וי"ל וכו' א"נ לעולם השתמשות הנר הוא במקומה ואין דרך לטלטלה, ודבר שאין עשוי לטלטל כלל אע"ג דנהנה ממנו בשבת חשיב מוקצה והלכך שלהבת חשיב מוקצה. ע"כ. עיי"ש) וכ"כ אחרונים ז"ל דאסור לטלטל מורה שעות שעל הכותל עי' שערי תשובה סי' שח סק"ה. ואין לו מקור נכון בגמ' אלא זכר לדבר בסוגיין. ועי' תוס' לעיל לה. ד"ה ואפילו משמע דמפרשין כמש"כ. עכ"ל החזו"א ז"ל. והנה בפני יהושע (שבת מו. ד"ה בא"ד) תמה על דברי התוס' בשם הרשב"א וז"ל, ובר מן דין תמוה לי טובא במאי דמיייתי הרשב"א ראיה מסיכי זיירי ומזורי דשאני התם שכלים הללו מלאכתן לאיסור וא"כ נהי דכלים שמלאכתן לאיסור לצורך גופן או מקומן שרי היינו משום דחזי לתשמישי אחרניי משא"כ בהנך דקפיד עלייהו ומייחד להו מקום תו לא חזי לתשמישי אחרניי וכו' אלא ע"כ דבמלאכתו להיתר לא שייך לאסור משום קביעות מקום כמו שכתבו הטור והש"ע בריש סי' שח וכדמשמע להדיא לקמן בפרק כל כתבי (קכב:): גבי פמוטות של בית רבי כמש"כ בתוס' והרא"ש שם, וכדאיתא נמי להדיא בס"פ המוצא תפילין בהאי שריתא דהוי בי רבי פדת, וכמש"כ התוס' והרא"ש בס"פ במה מדליקין גבי חלתא בת תרי כורי עיי"ש. ונראה דהרשב"א בעל התוס' לא נחית להך סברא. ע"כ. (ועיי"ש עוד דמפרש דמנורה הוי כלי שמלאכתו להיתר כיון שאין עושיין מלאכה בגופה אלא היא רק בסיס ומשו"ה מקשה אביי מכילה למנורה. ועפ"י מיושבת קושיית החזו"א הנ"ל). אמנם הגאון בעל פמ"ג בספרו ראש יוסף (שבת שם ד"ה גמרא) כתב, ודע שמש"כ התוס' פירש הרשב"א וכו' לשיטתיה אזיל לעיל (ד"ה אין להו) דסובר דכילת חתנים ונר שוים המה וה"ה סיכי זיירי ומזורי. דאפילו כלי שמלאכתו להיתר נמי כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותיה מוקצה דחסרון כיס הוה ומודה ר"ש. וא"כ בהכרח מפרש כאן דבפלא אחד הם מנורה וכילת חתנים כיון דלאו חשובים כ"כ קביעותם לאו קביעות מקרי הא שאר דברים חשובים אפילו מלאכתן להיתר נמי הוי מוקצה אף לר"ש. ועיין רמב"ם (פכ"ה משבת ה"ט) כתב דמים יקרים ולא התנה אם הן מלאכתן לאיסור אע"פ שהזכיר אח"כ מלאכתן לאיסור. אבל ראיתי לרבנו הגדול בפני יהושע שכתב דמטור וש"ע סי' שח משמע דמלאכתן להיתר אין נאסרים אם קבעו מקום וכעת לא מצאתי זה מבואר ואי"ה בפריי יבואר. עכ"ד הראש יוסף. ודע שאע"פ שדבריו אינם כדברי הפני יהושע [דס"ל דכלי שמלאכתו להיתר אף אם מייחד לו מקום מחמת דקפיד עליה לא נאסר, וכדמוכח ממש"כ לחלק בין סיכי זיירי ומזורי למנורה וכילה] מ"מ אינם גם כדברי החזו"א. דלהחזו"א כלי שמלאכתו להיתר שקובע לו מקום מאיזו סיבה שתהיה, אסור לטלטלו לצורך גופו ומקומו ואפילו דלא קפיד עליה. שלפי שקבעו במקום אחד ואינו מטלטלו משם מקצה דעתו ממנו. אבל הראש יוסף כתב לחלק בין קביעות מקום מחמת שמקפיד עליו דזהו דוקא קביעות מקום גמור שמחמתו מקצה דעתו ממנו אע"פ שמלאכתו להיתר, לבין קביעות מקום בדבר דלא קפיד עליה ורק קובע לו מקום מחמת

כובדו או לנוי הבית וכדו' דבזה אע"פ שקבע לו מקום מ"מ אינו קביעות גמור, דבעת צורך יטלטלנו כיון שאינו מקפיד שיפגם. וזהו שכתב דאפילו כלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותיה מוקצה דחסרון כיס הוה. והראש יוסף גופיה כתב בפרי מגדים (א"א סי' שח ס"ק ד) וכלי אפילו אינה עשויה לטלטל בחול אפ"ה שרי. עכ"ל. ולזה נראית גם כוונת הקצש"ע (סי' פח ס"ו) במש"כ וכן כל דבר שמחמת שמקפיד עליו הוא מיחד לו מקום ואינו משתמש בו. עכ"ל עיי"ש. ואפשר שכן גם דעת הטור שכתב (ר"ס שח) כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מכלים שאדם חס עליהם כגון סכין של שחיטה ומילה ושל ספרים דהו"ל כאילו הקצם שמקפיד עליהם 'שלא יטלטלם' כך שלא יפגמו וכן כל כיוצא בזה. וכל דבר שהוא כלי אפילו הוא גדול וכבד הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גודלו ולא מפני כובדו. כלי שמלאכתו לאיסור יכול לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. לצורך גופו כגון וכו' אבל אם אינו צריך לגופו ולא למקומו אלא שרוצה להוציאו משם מפני שירא שישבר שם או שיגנב משם, או אפילו אם צריך לו והוא דבר שמקפיד עליו 'שלא לעשות בו אלא מלאכתו' כגון קורנס של בשמים שחושש עליו שלא יתלכלך אסור. עכ"ל. והנה כפל דין המוקצה מחמת חסרון כיס וגם שינה סוג ההקפדה שברישא משמע שמקפיד שלא לטלטלו שמא יפגם בטלטלו ובסיפא משמע שאע"פ שאינו מקפיד שלא לטלטלו אלא רק שלא לעשות בו אלא מלאכתו וכקורנס של בשמים שאין טלטלו מקלקלו ורק בשימוש בו לד"א יבוא לפגום בעדנת ריח הבשמים, ג"כ הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולשיטת הראש יוסף והקצש"ע דקביעות מקום מחמת הקפדה הוי מוקצה מחמת ח"כ אפי' בכלי שמלאכתו להיתר, אתי שפיר דברי הטור. דברישא דמיירי בכל הכלים ואפי' שמלאכתו להיתר שהרי לא הזכיר עדיין כלי שמלאכתו לאיסור, כתב שכלים שמקפיד עליהם 'שלא לטלטלם' והיינו שקובע להם מקום הוה מוקצה מחמת ח"כ. שאילו באינו חושש לטלטלם ורק מקפיד שלא להשתמש בהם לתשמיש אחר שאינם מיועדים לו, אין כלי שמלאכתו להיתר נעשה מוקצה מחמת ח"כ מפני כך כיון שאינו מקצה דעתו מטלטלו הואיל ועומד למלאכתו וכגביע יקר וכתשיטים. ובסיפא דמיירי בכלי שמלאכתו לאיסור שב ואמר דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו, לחדש דבכלי שמלאכתו לאיסור אף אם מקפיד רק שלא להשתמש בו לתשמיש אחר הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. דלעשות מלאכתו שמיועד לה אסור בשבת, ומלאכה אחרת מקפיד, ונמצא שמקצה דעתו מלטלטלו ודו"ק. אמנם מרן הש"ע שם העתיק רוב ככל דברי הטור ובזה שינה. וז"ל כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס כגון סכין של שחיטה או של מילה ואיזמל של ספרים וסכין של סופרים שמתקנים בה הקולמוסים כיון שמקפידים 'שלא לעשות בהם תשמיש אחר' אסור לטלטלו בשבת ואפי' לצורך מקומו או לצורך גופו. וה"ה לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך. ואח"כ כתב שלא מתבטל שם כלי מחמת גודלו וכובדו ודין כלי שמלאכתו לאיסור. ולא כפל דין המוקצה מחמת ח"כ וקורנס של בשמים כתבו ברישא ובסכין של שחיטה וכו' כתב שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר ושינה מהטור שכתב שמקפידים שלא לטלטלם. ונראה דס"ל דאין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא בכלי שמלאכתו לאיסור וכאותן דוגמאות דנקט אבל כלי שמלאכתו להיתר אף אם מקפיד שלא לטלטלם שמא יפגם אינו מוקצה, דומיא דמחמת כובדו וגודלו דסעיף ב'. ובספר אור לציון (ח"ב פכ"ו תשובה ב) העלה לאסור לטלטל תמונות הקבועות בקיר, ובמקורות שם (ד"ה ודוקא) כתב, תמונות הקבועות בקיר אסור לטלטלן שהרי קבע להן מקום, וכל דבר שאדם קובע לו מקום אסור בטלטול. וראה בזה בשבת מה: ובשערי תשובה סי' שח ס"ק ה, ובמ"ב שם ס"ק קס"ח. ומטעם זה אסור לטלטל שעון קיר. וראה עוד במ"ב סי' תקא ס"ק א, וכן בחזו"א סי' מג ס"ק יז מקור לדין זה עיי"ש. עכ"ל האור לציון. ומבואר שדעת מרן הגרב"צ אבא שאול ז"ל לפסוק כהחזו"א ז"ל דדבר שמלאכתו להיתר וקובעים לו מקום אסור לטלטלו אע"פ שאין מקפידים עליו ואינו מוקצה מחמת חסרון כיס. ולי הקטן צ"ע, דה"מ

לדעת התוס' בעירובין קב. אבל הרי"ף והרא"ש וה"ה הטור ומרן הש"ע הא פליגי עליהו וס"ל שאין כלי שמלאכתו להיתר נעשה מוקצה מחמת קביעות מקום. והראיה שהביא החזו"א מדאסר בשערי תשובה בשם האחרונים לטלטל שעון קיר. הנה ז"ל השע"ת (סי' שח סק"ה), ועיין בשבות יעקב שלטלטל אותם שקורין שלאג אוהר ודאי אסור וכ"כ במור וקציעה. ע"כ. ומלשון זו אין הכרח דאפשר שכוונתם דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שמקפידים שלא לטלטלו ובפרט בזמנם ששעוני הקיר היו מורכבים וגדולים וחששו לקלקלם בטלטולם. אבל קביעות מקום בעלמא י"ל דגם לדידהו שרי ובקשתי ומצאתי שבשבות יעקב לא הזכיר כלל הטעם שקובע לו מקום אלא חסרון כיס ועוד טעמים. וז"ל (ח"ג סי' כז) באמת חדשים מקרוב באו ומקילין בדבר זה בפרהסיה לפי שראו שגדול א' התיר ועשה כן למעשה בפני כל ומקלו יגיד לו. ונלע"ד אין היתר זה ברור פשיטא אם הוא שעון שמשמיע קול דהוי תשמישו לאסור פשיטא שאסור בטלטול והם קורין אותו שלאג אוהר, ואפילו אותם שאין משמיעין קול על השעות מ"מ יש לגזור אטו אותם שמשמיעין קול. ועוד דגם אלו ע"י הלוכי המשקולות והגלגלים ג"כ יש בו השמעת קול קצת גם בתשובת דבר שמואל סי' שפד כתב על טלטול כלי שעות אע"פ שאין איסור ברור מן התלמוד ולא מקדמוני הפוסקים כבר פשט המנהג לאסור וכו' משום איסור מדידה בשבת. ואפשר שנגעו בה מפני גזירת כלי הריגולים של מתכת וכו' עיי"ש. עוד נראה לי טעם לאסור דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. עכ"ל השבות יעקב. אתה הראת לדעת שלא הוזכר בכל זה לאסור מטעם דקובע לו מקום. ואדרבא מדכתב בתשובת דבר שמואל שאין איסור ברור מן התלמוד וביקש טעם לאיסור שנהגו ולא כתב בפשיטות שלפי שקובע לו מקום הוי מוקצה, שהרי דבר פשוט הוא מצד המציאות שהיו קובעין לו מקום, משמע דס"ל דקביעות מקום לחודיה בלא חסרון כיס אינו מוקצה. ובמור וקציעה שהביאו ג"כ השערי תשובה מבואר שמיקל יותר, שכתב וז"ל, אבל כלי השעות הגדולות העומדות בתיבות על הקרקע, יש להחמיר בטלטול אם לא לצורך מקומן. ע"כ. ומדהתיר לטלטלו לצורך מקומו ע"כ שמחשיבו כלי שמלאכתו לאיסור בלבד. ונמצא שהגאון חזו"א ז"ל ומרן האור לציון ז"ל שאסרו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שקבעו לו מקום ואין נפק"מ לדידהו אם קבעו לו מקום מחמת שמקפידים עליו שלא יפגם, או רק מסיבה אחרת כגון לנוי וכדו' ואע"פ שאין מקפידין עליו, וכתמונה פשוטה התלויה ע"ג מסמר שבקיר לנוי וכלוח שנה באופן שאין מסירים אותו ממקומו עד סוף השנה, יחידאי נינהו. דמלבד מה שנתבאר לעיל שמדברי הרב המגיד בדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם דקיי"ל כוותיהו מוכח שאין די בקביעות מקום של כלי שמלאכתו להיתר לשווייה מוקצה ורק התוס' בעירובין ס"ל כן, הנה גם בעל הפמ"ג לא כתב בראש יוסף דקביעות מקום משווי מוקצה אלא במקפידין על הכלי שלא לטלטלו שמא יפגם, אבל קביעות מקום בדבר שאין מקפידין עליו ורק קובעין לו מקום לנוי וכדו' אינו מוקצה וכהוראת דבריו שם. וכ"ד הקצש"ע (סי' פח ס"ו) והובא לשונו לעיל וכ"כ במשנב"ר (סי' שח ס"ק ח) דדוקא בדבר שזהיר בימות החול שלא להניעו ממקומו כדי שלא יפסד ויתקלקל אסור. גם מהאליה רבה (סי' שח סח ס"ק ה) מוכח דפליג שהרי כתב שכלי אפילו אין דרך לטלטלו כלל בחול שרי (וכ"כ הפמ"ג בא"א שם ס"ק ד) אלא שלא גילה דעתו באופן שאינו מטלטל הכלי שמלאכתו להיתר מחמת דקפיד עליה. גם דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א (ע"פ המובא בספר שלמי יהודה עמ' עא) שתמונות שאינן יקרות התלויות בקיר אינן בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"כ סכ"ב) שדבר שאדם קובע לו מקום מחמת ערכו הרב ומקפיד שלא לטלטלו מחשש שמא יתקלקל כגון שעון קיר ותמונה אומנותית שמקפיד עליה הרי זה בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ובהערות שם הביא שלהחזו"א אפילו אם התמונה אינה יקרה אלא שאין מטלטלין אותה לאחר שתלויה במקומה ג"כ הוי בכלל מוקצה מחמת ח"כ. גם דעת הגר"מ שטרן שליט"א בשו"ת באר משה (ח"ח סי' ע) לחלק בין מקפידין לבין אין מקפידין. ומהפני יהושע המובא לעיל משמע שמיקל אף

יותר וס"ל דאפילו דבר שקובע לו מקום מחמת שמקפיד עליו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר שרי. וכבר נתבאר שכן פשוט דעת מרן הש"ע. וכ"פ בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' לט אות ג) בקציר האומ"ר וכתב שבספר תהלה לדוד (סי' שח סק"א) הביא מש"כ הרב תוספת שבת בשם הרא"ש בתשובה (כלל כב סי' ה) שמוקצה מחמת מלאכה של איסור וכו' הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. אבל לפנינו ליתא לתיבות "של איסור". ונראה לחלק שבכלים היקרים ביותר אם מלאכתם להיתר מותרים אפילו מחמה לצל. ורק במיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם יש להחמיר בהם. וכ"ד הגר"ז בש"ע. ע"כ. וכתב ע"ז ביביע אומר ובאמת שכן משמעות הרמב"ם והטור והש"ע שבפרטם אינם מונים אלא כלים שמלאכתם לאיסור ולא משתמיט להו למנות איזה כלי שמלאכתו להיתר. ע"כ. עיי"ש. ועי' לעיל במה שמתבאר בדעת הטור. ומ"מ נראה להחמיר בדבר שקובעין לו מקום מחמת שמקפידין עליו, ואע"פ שמלאכתו להיתר, כיון שמצינו מוקצה מחמת חסרון כיס העומד לסחורה כיון שמקפידים עליו ואע"פ שמלאכתו להיתר. ואע"פ שיש לחלק, מ"מ כיון שס"ס זה וזה קובע להם מחמת הקפדה (ואינו כקביעות מקום מחמת כובד או גודל או לנוי שמחמת סיבה קלה מסכים לטלטלם ואינם מוקצה). וגם רבו האחרונים האוסרים בכה"ג, לפיכך נראה להחמיר.

העולה מן האמור: כלי שמלאכתו להיתר, אע"פ שקובעים לו מקום מחמת כובדו או גודלו כגון רהיטים כבדים, או שקובעים לו מקום משום שמונח שם לנוי כגון תמונות פשוטות התלויות ע"ג מסמר שבכותל הבית לנוי, וכן לוח שנה התלוי ע"ג הכותל וכל כיוצ"ב, אע"פ שקבעו להם מקום אינם מוקצים ומותר לטלטלם ככל כלי שמלאכתו להיתר. אבל כלי שאין מטלטלים אותו ממקום קביעותו מחמת שמקפידים עליו שלא יפגם, וכגון שעון קיר או תמונות יקרות התלויות ע"ג הכותל, נראה להחמיר לדונם כמוקצה מחמת חסרון כיס. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו לבל ניכשל בדבר הלכה, אמן.

סימן יז

אם מותר לטלטל בשבת כלי היתר יקר שמקפידים עליו לשומרו אבל אין חוששים לטלטלו לתשמיש שהוא מיועד עבורו

שאלה: בדבר אלבום תמונות משפחתיות וכל כיוצא בו מדברים ששימושם של היתר אבל מקפידים עליהם לשומרם לרוב יוקרם וחשיבותם, אם יש לאוסרם בטלטול בשבת אפילו לצורך שימושם הרגיל משום מוקצה מחמת חסרון כיס שאסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו.

תשובה: הנה פשוט הטעם דאסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס כסכין של שחיטה ושל סופרים וכדו' אף לצורך גופו, הוא משום דדרך ב"א להקצות דעתם לגמרי מלהשתמש בכלי זה בשבת, לפי שלצורך השימוש שאין מקפידים בחול לטלטלו עבורו דהיינו למלאכה המיוחדת לו כשחיטה ותיקון הקולמוס, א"א לטלטלו כיון שמלאכות אלו אסורות בשבת, ולטלטלו לצורך מלאכה אחרת של היתר כגון חיתוך ירקות וכדו' ג"כ מקצים דעתם ממנו משום ההקפדה שמקפידים שלא להשתמש בכלים אלו אלא לצורך מלאכתן. אמנם צריך להבין מפני מה כלי שמלאכתו לאיסור שמקפידים עליו שלא להשתמש בו לתשמיש אחר, אסורים לטלטלו לצורך מקומו. ובשלמא דבר העדין כ"כ עד שמקפידים עליו אף בחול אפילו שלא להזיזו ממקומו שמא יפגם, שפיר. דגם מלטלטלו לצורך מקומו מקצים דעתם. אבל דבר שרק מקפידים עליו שלא להשתמש בו למלאכה אחרת אבל אין מקפידים להזיזו ממקומו כשצריכים למקומו, לענין זה הא הו"ל ככלי שמלאכתו לאיסור בעלמא דשרי לצורך מקומו.

ובשלמא לדעת בעל המאור דס"ל (ר"פ מי שהחשיך והובא בחידושי הרשב"א שם קנד: ד"ה והא) "שכל שאינו ראוי בשום צד לטלטלו לצורך גופו, אין מטלטלין אותו לצורך מקומו". וטעמו צ"ל משום דס"ל שכל שאינו ראוי לשימוש בגופו, בטל מעליו שם כלי והוי כמוקצה מחמת גופו שאסור לטלטלו לצורך מקומו. וכן מתבאר ממש"כ הרמב"ן בחי' שם (ד"ה כי קאמר) וז"ל, אבל השתא דאמרן דלא חזיין כלל ולית בהו תורת כלי שאינן ניטלין לא לצורך גופן ולא לצורך מקומן וכו' עיי"ש. וכעין זה כתב מדנפשיה הפמ"ג (בא"א סי' שח ס"ק יב) וז"ל, כללא דמילתא כל שראוי לשום תשמיש, שרי לגופו ואף למקומו. משא"כ כשאין ראוי לתשמיש בשבת ויו"ט, אף דתורת כלי עליו מה מהני, ואסור למקומו. ע"כ. א"כ לפ"ז אתי שפיר הא דמוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטלו אף לצורך מקומו גם היכא שאין מקפידים עליו לטלטלו בעת שצריכים למקומו שלפי שאין בו שימוש בגופו בטל מעליו שם כלי ואף לצורך מקומו אסור לטלטלו. וכ"כ הגרעק"א בהגהותיו לש"ע ס"ס רסו (ד"ה בא"ד אלא) וז"ל, מבואר בתוס' וכו' א"נ דשיעור דבריהם כך הוא דכלים שמלאכתן לאיסור ויש בהם תשמישי היתר דרגילים בחול כמו קורנס לפצוע אגוזין, בזה אף למקומו מותר 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. ומה"ט ניחא דמשמעות הפוסקים דמוקצה מחמת חסרון כ"ס אסור לטלטל בשום ענין. ובנזירות שמשון ר"ס ש"ח טען דלצורך מקומו לשתרי דאין בזה חסרון כ"ס ולפי הנ"ל ניחא דכל שאין מציאות היתר טלטול לצורך גופו גם לצורך מקומו אסור. עכ"ל הגרעק"א ז"ל.

אבל לדעת הרשב"א בחי' שם דפליג וס"ל דאף דבר שאין שייך בו היתר טלטול לצורך גופו מותר לטלטלו לצורך מקומו, ועיי"ש שכן גם שיטת רש"י, מפני מה ייאסר לטלטלו לצורך מקומו. ואמנם בספר נזירות שמשון (סי' שח ס"א) שהביא הגרעק"א מסיק לדינא דמוקצה מחמת חסרון כ"ס מותר לטלטלו לצורך מקומו. ומש"כ בבית יוסף שכיון שמצינו בתוס' (קכג: ד"ה וסכינא) ובתשובות הרא"ש (כלל כב סי' ח) שאסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כ"ס לצורך גופו כל שכן שאסור לטלטלו לצורך מקומו כדמשמע בגמ' דלצורך גופו עדיף מלצורך מקומו, וגם מהרמב"ם שלא הזכיר ההיתר דלצורך גופו ומקומו במוקצה מחמת חסרון כ"ס ככלי שמלאכתו לאיסור נמי משמע דאוסר גם לצורך מקומו, ועפ"ז פסק כן בש"ע (ר"ס שח) דמוקצה מחמת חסרון כ"ס אסור לטלטלו לצורך מקומו, יש לדחות דלרבא לצורך גופו ולצורך מקומו שווים במשקל ועוד דזיל בתר טעמא דמקפיד עליו והרי לטלטלו למקומו אינו מקפיד ולכן דייקו התוס' בלשונם שאסור לטלטלו לצורך גופו. וגם מהרמב"ם אין ראיה דדרכו לילך בדרך הגמ' וכיון דבגמ' הוזכר גבי כלי שמלאכת לאיסור אף הוא הזכירו שם. עכת"ד הנזירות שמשון.

ומשמע דמחלוקת מרן הב"י והנזירות שמשון תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל דמרן הש"ע ס"ל כבעל המאור והרמב"ן דבטל ממנו תורת כלי כיון שא"א לטלטלו לצורך גופו ולפיכך אסור לטלטלו אף לצורך מקומו וסובר שכן גם דעת הרמב"ם מדלא כתב היתר הטלטול דלצורך מקומו, והנזירות שמשון סובר כדעת הרשב"א ורש"י. ולפ"ז להרשב"א ורש"י מותר לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך מקומו וכן נראה ממש"כ הרעק"א הנ"ל ליישב קושית הנזירות שמשון ע"פ מה שפירש דברי התוס' כשיטת בעל המאור והוא ז"ל הביא מחלוקת הרשב"א ובעל המאור באותו סימן סעיף ט'. ומשמע דס"ל דלהרשב"א צדקו דברי הנזירות שמשון (וע"ע בשו"ת רעק"א ח"א סי' כב ובספר תהלה לדוד סי' רסו ס"ח). אמנם ממש"כ הב"י דכ"ש שאסור לצורך מקומו דלצורך גופו עדיף וכו' משמע דאתי מטעם אחר ולא מטעם שבטל ממנו תורת כלי. וא"כ אפשר דגם להרשב"א ורש"י אסור לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך מקומו אע"פ שלא בטל ממנו תורת כלי משום דלצורך גופו עדיף מלצורך מקומו. אלא שללא טעם ביטול תורת כלי הסברא

קשה. ואפשר עוד לבאר דס"ל לאסור ע"פ מש"כ בשער הציון (סי' שי ס"ק יט) בשם הבית מאיר דמוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא כשהדרך להקפיד ולייחד לו מקום כסיכי זיירי ומזורי בגמ' שבת קכג. ומטעם זה כתב שכיס המיוחד למעות אינו אלא כלי שמלאכתו לאיסור ולא מוקצה מחמת ח"כ כיון שאין דרך להקפיד לייחד לו מקום. וכדבריו משמע בטור ר"ס ש"ח שכתב כל הכלים ניטלים בשבת חוץ מכלים שאדם חס עליהם כגון סכין וכו' שמקפיד עליהם "שלא לטלטלם" כדי שלא יפגמו. ע"כ. ומעתה כיון שמוקצה מחמת ח"כ אינו אלא כשמקפיד שלא לטלטלו ממקומו, שפיר י"ל דמוקצה דעתו גם מזה ולכו"ע אסור לטלטלו אף לצורך מקומו. אמנם בש"ע שם שינה מלשון הטור וכתב כל הכלים ניטלים בשבת חוץ וכו'. שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר. ועי' בשמירת ש"כ (פ"כ הערה נ) שכתב בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל דכוונת הבית מאיר שהדרך להקפיד על כל שינוי מקום שלא לצורך, שהרי מצלמה וכדו' אין מייחדין לו מקום. ע"כ. ומ"מ למעשה ברור דאנן אשולחנו הטהור של מרן ז"ל סמכינן דאסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס אף לצורך מקומו וכתב בבית יוסף שכן משמע דעת הטור והרמב"ם וכבר נתבאר שכן הוא גם דעת בעל המאור והרמב"ן וכן פירש הגרעק"א בדעת התוס'. ואפשר שמודים לזה גם הרשב"א ורש"י.

ב. עכ"פ לפי משנ"ת דהטעם דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו לצורך גופו הוא משום שהדרך להקצות הדעת לגמרי ממנו כיון שלמלאכתו אסור בשבת ולמלאכה אחרת המותרת מקפיד, א"כ נמצא שאין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, דבזה שייך הטעם הנ"ל, אבל כלי שמלאכתו להיתר אף דקפיד עליה שלא להשתמש בו לתשמיש אחר שלא יפגם, לא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שאינו מקצה דעתו מלהשתמש בו למלאכתו גופא שהיא להיתר ומשו"ה גביע כסף יקר וכדו' מותר לטלטלו. אמנם דבר שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אף למלאכתו, וכגון שעומד לסחורה, הרי זה מוקצה וכדאיתא בש"ע (סי' רנט ס"א) גבי גיזי צמר העומדים לסחורה דהווי מוקצה ובמג"א שם (ס"ק ד) כתב ודוקא כשמקפיד עליהם. ע"כ. והיינו דהווי מוקצה מחמת חסרון כיס (וע"ע במג"א סי' שח ס"ק ג ובשעה"צ שם ס"ק ה). ונראה שאפילו כלים שמלאכתם להיתר אסור לטלטלם בכה"ג, דכיון שיחדן לסחורה וקפיד עליהו מקצה דעתו לגמרי מהם. וכ"כ בחזו"א (סי' מב ס"ק טז) וז"ל, נראה דמיירי אף בכלים שמלאכתן להיתר כגון כפות וסכינין שבחנותו וכיון שמקפיד עליהן לשמש בהן שלא יהיו נראין כישנים ויוזלו בעיני הלקוח, חשוב מוקצה אף לר"ש. ואע"ג דלפעמים נשבר סכיניו בשבת וחפצו ליקח לתשמיש ביתו מסכיני חנותו מ"מ חשיב מוקצה כיון דלא שכיח כלל וחשיב כגרוגרות וצמוקים. ולא דמי לתמרי דעסקא, דהתם שכיח שיאכל מהן. אבל מדעם דלא מקפיד עליה חשיב כתמרי דעסקא וכו' עכ"ל. וע"ע בחזו"א סי' מג (ס"ק יז) וסי' מא (ס"ק טז) בדין קביעות מקום בכלי דלא קפיד עליה ובמה שכתבנו בזה במקום אחר (והובא לעיל בסימן הקודם). ואע"פ ששם העלנו להקל בכלי שמלאכתו להיתר שקובע לו מקום לנוי וכדו', היינו משום שקביעות מקום מחמת סיבת נוי וכובד וכדו' אינה הקצאת דעת גמורה, משא"כ מחמת הקפדת ממון).

ג. ובעיקר הדבר דאין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, הנה מלבד הסברא האמורה, כן מוכח גם בגמ' ובפוסקים דבדוגמאות דנקטי למוקצה מחמת ח"כ לא הזכירו כלל כלי שמלאכתו להיתר (וסכינא דאשכבתא בדף קכג: פירשו ר"ח והתוס' ורוב הראשונים דהוא סכין של שחיטה. ואפי' לרש"י דפירש שהוא סכין של בית המקולין שהקצבים מקצבים בו בשר אפשר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור כיון שמחתכין בו לפי מדה וקצבה. א"נ כיון שמייוחד למקולין) ואם איתא דשייך מוקצה מחמת ח"כ גם בכלי שמלאכתו להיתר הו"ל לאשמעינן רבותא זו להדיא. ועוד שא"כ נמצאת אסור לטלטל כל תכשיט יקר ערך משום מוקצה מחמת ח"כ ובהדיא אמרינן בברייתא בפרק כירה (מו:): השירים והנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים

הניטלים בחצר. וכן משמע בפרק במה אשה (נט:): גבי עיר של זהב. וכן יש לדקדק ממש"כ הטור (ר"ס שח) כלי שמלאכתו לאיסור יכול לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. לצורך גופו, כגון קורנס וכו', בין לצורך מקומו, כגון שצריך להשתמש וכו' אבל אם אינו צריך לגופו ולא למקומו אלא שרוצה להוציאו משם מפני שירא שישבר או שיגנב שם, או אפי' אם צריך לו והוא דבר שמקפיד עליו שלא לעשות בו אלא מלאכתו כגון קורנס של בשמים שחושש עליו שלא יתלכלך אסור. וכלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי מותר לטלטלו שלא יגנב וכו'. ע"כ. והרי דנקט דין המוקצה מחמת חסרון כיס לאחר שפתח בכלי שמלאכתו לאיסור וע"ז קאי. (ומאי דכתב ד"ז גם בריש הסימן עיי"ש י"ל דהתם נקט הכלל דכל הכלים יש להם דרך היתר טלטול מלבד מוקצה מחמת ח"כ ואח"כ חזר לבאר פרטי התנאים והדינים). וכ"כ בפני יהושע (שבת מו. ד"ה בא"ד אך) דכלים שמלאכתן להיתר אף אם קפיד עלייהו לא הוו מוקצה מחמת חסרון כיס וכן אם קובע להם מקום ואינו מטלטלן משם לא הוו מוקצה כיון דמלאכתן להיתר עיי"ש כל דבריו. וכ"כ הגר"ז בש"ע שלו (סי' שח אות ד) וז"ל כל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם וכו' ואין צריך לומר כלים היקרים אע"פ שאינם לסחורה 'אלא שמלאכתם לאיסור' ומקפיד עליהם וכו' אסור לטלטלו וכו' וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס. ע"כ. וכן משמע בערוך השלחן (סי' שח אות יא) וכ"כ בספר אור לציון (ח"ב פכ"ז תשובה ב) דתמונות שאין בהם כתב ואינן קבועות בקיר מותר לטלטלן בשבת משום דהוו כלי שמלאכתו להיתר ואין שייך מוקצה מחמת ח"כ אלא בכלי שמלאכתו לאיסור והוכיח כן מרש"י שבת קיא. ד"ה מותר לטלטלן. וכתב עוד שגדול אחד רצה להוכיח להיפך מדין סכין של שחיטה שהוא מוקצה גם ביו"ט אע"פ שביו"ט מותר לשחוט ומוכח שאע"פ שאין מלאכתו לאיסור הוי מוקצה מחמת ח"כ כיון שמקפידים עליו. ויש לדחות שהרי לא הותרה השחיטה לגמרי ביו"ט, דלמחר ולנכרי אסור לשחוט ומשו"ה חשיב כלי שמלאכתו לאיסור אלא שלצורך אוכל נפש הותר. עכת"ד האור לציון. ועוד יש לדחות ע"פ מש"כ המאירי ביצה (כח ע"ב ד"ה שפוד שצולין) דהטעם דהשיפוד הוי מוקצה ביו"ט אע"פ שמותר לצלות בו, שלפי שבשבת אסור לצלות חשיב גם ביו"ט כלי שמלאכתו לאיסור. וה"נ י"ל גבי סכין של שחיטה (ועי' במש"כ בזה בשמירת ש"כ פ"כ הערה מח). גם הגר"ב זילבר שליט"א בספר ברית עולם (מוקצה מחמת ח"כ אות ג) כתב דמוקצה מחמת חסרון כיס הוא דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור (ועי' במש"כ שם אות ז' ובמק"א הארכתי בזה). וכ"פ מרן הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' מ אות ג). ואפילו לדעת הגאון בעל פמ"ג שכתב בספר ראש יוסף (שבת מו.) דאפילו כלי שמלאכתו להיתר אם קובע לו מקום אסור לטלטלו, וכן משמע דעת הקצש"ע (סי' פח ס"ו) שכתב כל דבר שמחמת שמקפיד עליו מיוחד לו מקום וכו' הוי מוקצה מחמת ח"כ, וכ"כ הגאון חזו"א בסי' מג (ס"ק יז) וסי' מא (ס"ק טז), מ"מ נראה פשוט דלא מיירי אלא כשקובע לו מקום לגמרי ואינו מטלטלו כלל וכגון תמונה שבקיר וכדו', דבזה י"ל דמוקצה דעתו ממנו מטלטלו, אבל כלי שמלאכתו להיתר שמקפידים עליו שלא להשתמש בו למלאכה אחרת אבל מטלטלין אותו לצורך תשמישו לכו"ע שרי. (ובעיקר הך מילתא דכלי שמלאכתו להיתר וקובע לו מקום, הארכנו בזה במקום אחר והעלנו לחלק בין קובע לו מקום ואינו מטלטלו כלל מחמת גודלו או כובדו או משום שמונח שם לנוי וכדו' דשרי, ובין מחמת שמקפיד עליו שלא יפגם דבכה"ג נראה להחמיר עיי"ש). ובפמ"ג במש"ז (ס"ק ב) כתב ודע דסכין של שחיטה ומילה יש בהן ג"כ מלאכתו לאיסור. ואף אם ימצא מי שאין מקפיד ומשתמש בהם דברים אחרים לפעמים, ג"כ מלאכתו לאיסור מיקרי. עכ"ל. ומבואר דס"ל שאם לא הייתה מלאכתן לאיסור לא היו מוקצים מחמת ח"כ (וע"ע בהגהת הרמ"א ליו"ד סי' רסו ס"ב בדבר סכין של מילה ובט"ז ובנקודות הכסף שם, ובמג"א סי' שלא ס"ק ה ואכמ"ל).

נמצא כללן של דברים, כלי שמלאכתו להיתר והוא יקר ערך, אבל אין מקפידים שלא להשתמש בו בתשמיש אשר הוא מיועד עבורו, וכגון גביע יקר, תכשיטים, אלבום תמונות, וכדו' מותר לטלטלו אע"פ

שמחמת ערכו מקפידים עליו שלא לטלטלו לתשמיש אחר. אבל אם מקפידים שלא לטלטלו כלל וכגון תמונה יקרה התלויה ע"ג הכותל, גביע יקר ועתיק המונח לנוי בלבד וכל כה"ג שאין מטלטלין אותם כלל לרוב ערכם, נראה להחמיר לדונם כמוקצה מחמת חסרון כיס. וכלים שבחנותו ומקפיד שלא להשתמש בהם שלא יהיו נראים כמשומשים ויוזלו בעיני הלקוחות, הרי הם מוקצים מחמת חסרון כיס, ואסור לטלטלם אף לצורך גופם ומקומם, לפי שמקפיד עליהם ביותר ומקצה דעתו לגמרי מלטלטלם. וכבר נתבאר במקום אחר שכלי שמלאכתו להיתר שאין מקפידים עליו אבל קובעים לו מקום מסיבה אחרת, כגון תמונה שאין חוששין לטלטלה מחשש שמא תיפגם אבל תולים אותה ע"ג הכותל בקביעות לנוי הבית, וכן כל כלי שמלאכתו להיתר וקובעין לו מקום מחמת גודלו או כובדו, אינו מוקצה כלל ומותר לטלטלו ככל כלי שמלאכתו להיתר. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתו שלא נכשל בדבר הלכה, אמן.

סימן יח

טלטול מוצרי חשמל בשבת

שאלה: האם מותר לטלטל מוצרי חשמל בשבת כגון מאוורר או תנור חימום שרוצים להעבירו ממקום למקום כדי לקרר או לחמם מקום אחר, באופן שאין חשש שהחוט המחוברו לתקע החשמלי יצא ממקומו, או שמא יש לאסור מדין מוקצה.

תשובה: הנה כבר העלנו בתשובה במקום אחר שמוקצה מחמת חסרון כיס א"א שיהיה אלא בכלי שמלאכתו לאיסור דבזה דוקא מקצים דעתם מטלטולו, כיון שלמלאכתו אסור ולמלאכה אחרת מקפידים. אבל כלי שמלאכתו להיתר אף אם מקפידים עליו שלא לטלטלו מ"מ כיון שראוי למלאכתו מותר לטלטלו (ורק אם עומד לסחורה אסור. וכן אם קובעים לו מקום ואין מטלטלים אותו משם כלל ואפילו למלאכתו מחמת הקפדה, יש להחמיר). ולפ"ז מוצרי חשמל מאותם שפעולת שימושם באיסור ומקפידים עליהם שלא יפגמו וכגון מצלמה וכדו' פשיטא דהווי מוקצה מחמת חסרון כיס. אולם יש לדון ברוב מוצרי החשמל שרק הפעלתם באיסור אבל שימושם בהיתר וכגון מאוורר, תנור חימום חשמלי (ללא חוטי להט וכדלקמן), שעון חשמלי וכדו' שפעולת חיבורם לזרם החשמל הוא מעשה איסור אולם הנאת תשמישם אח"כ דהיינו ההנאה מן הרוח שמפזר המאוורר ומן החום שמפיץ התנור והבטה בשעון וכדו' הם דברים המותרים. ואין לדונם ככלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר, דכלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר היינו שפעמים משתמשים בו לאיסור ופעמים להיתר, משא"כ הכא שכל התשמיש היתר אלא שמתחיל במעשה איסור. ומקום הספק בזה, שהנה כל כלי שמלאכתו להיתר תחילת עשייתו והכשרתו למלאכתו הוא באיסור, כגון ניסור הקרשים וחיבורם לצורת ספסל. ואולם לפי שתשמישו להיתר שיושבים עליו, הוי כלי שמלאכתו להיתר דבתר התשמיש אזלינן. ובמוצרי חשמל מלבד עצם עשייתם בתחילה ושימושם לבסוף יש פעולה שלישית והוא חיבורם לזרם החשמל ובהא מיספקא לן אם פעולה זו נחשבת כחלק מהייצור לפי שאף היא מכשירתו לתשמישו ובלעדיה כלי זה כגולם בעלמא וא"כ כיון שעצם התשמיש בהיתר הוי כלי שמלאכתו להיתר, או דלמא עשיית הכלי כבר נסתיימה ופעולת חיבורו לזרם החשמל בכל פעם שרוצים להשתמש הוי כחלק מהתשמיש והוי כלי שמלאכתו לאיסור. ואין לומר דבכל כלי שמלאכתו לאיסור איכא ג' שלבים אלו לפי שבתחילה איכא ייצור ועשיית הכלי כגון פטיש, אח"כ פעולת איסור המכשירה את הנאת תשמישו דהיינו ההכאה בו ע"ג המסמר, ולאחר מכן נהנה בהיתר מן המסמר לתלות על גבו ואפ"ה הוי כלי שמלאכתו לאיסור, זה אינו, דבכל כלי שמלאכתו לאיסור הפעולה האסורה כגון שמכה בפטיש ע"ג המסמר היא השימוש שעבורו נוצר הכלי ובזה מסתיימת פעולת הכלי, וההנאה באה אח"כ

בפני עצמה, משא"כ בכלים חשמליים ההנאה מפזזור האויר או מהחימום היא השימוש שעבורו נוצר הכלי והיא דבר המותר.

ב. ונראה לפשוט ממחלוקת האחרונים בנר של חלב או של שעווה אם נידון ככלי שמלאכתו לאיסור או כמוקצה מחמת גופו. שבמג"א (סי' שח ס"ק יח) כתב דפתילה שלימה היא כלי ומכאן מרגלא בפומיה דאינשי שמותר לטלטל נר שלם של חלב או של שעווה ומ"מ טועין הן דאינו מותר אלא כשצריך לדבר היתר. ועפ"ז כתב הבאר היטב (ס"ק טז) דלהמג"א נר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי התיר לטלטלו לצורך גופו. אבל השערי תשובה (ס"ק טז) כתב בשם המור וקציעה דהמג"א רק כתב לפי הטעות דאינשי אבל לדינא כיון דלא חזי למאכל ולתשמיש הוא כאבנים וצורות דאפי' לצורך גופו ומקומו אסור. עיי"ש. והנה נר הוא ממש כמוצרי חשמל לענין שמלבד ייצורו גם הפעלתו דהיינו הדלקתו הוא באיסור ואילו הנאת תשמישו שנהנים מן המאור שמפיץ אח"כ הוא דבר היתר והוא עיקר תשמישו. ועד כאן לא פליגי אלא בנר משום שגוף הנר אינו ראוי לשום תשמיש של היתר, אבל אילו היה ראוי לתשמיש היתר לכו"ע הוה כלי שמלאכתו לאיסור כיון שהדלקתו באיסור אע"פ שהנאת תשמישו בהיתר. וא"כ מוצרי חשמל הראויים לתשמיש של היתר כל שהוא אף כשאינם פועלים, וה"ה מוצרי חשמל הנ"ל כמאוורר וכדו' בשעת פעולתם שבאותה שעה ודאי שיש עליהם שם כלי (ואינם כנר הכבוי דמיירי ביה המג"א, שאינו ראוי כן לכולם והוא כעצים ואבנים לחד מ"ד. ובשעה שהוא דולק אע"פ שהוא ככלי מאור שיש בו שימוש מ"מ אסור לטלטלו משום דהוי בסיס לשלהבת וכמש"כ בשו"ע סי' רעט ס"א עיי"ש ובבאה"ל ד"ה מותר) הרי הם כלי שמלאכתו לאיסור כיון שהפעלתם באיסור ואסור לטלטלם מחמה לצל אלא רק לצורך גופם או מקומם. וכיון דהוה כלי שמלאכתו לאיסור ממילא אם מקפיד עליהם שמא יפגמו הוה מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלם אף לצורך גופם או מקומם. ואם אינו מקפיד שרי לצורך גופם או מקומם. אולם מוצרי חשמל שאינם ראויים לשום תשמיש של היתר, ואינם בשעת פעולתם, דינם תלוי לכאן בפלוגתא הנ"ל גבי נר. וא"כ למ"ד דהוי מוקצה מחמת גופו ה"ה הכא ואסור לטלטלו לצורך גופו או מקומו אף אם אין מקפיד עליו. ובמשנב"ר שם (ס"ק לד) משמע שפוסק דמעיקר הדין הנר של שעווה הוא כלי שמלאכתו לאיסור עיי"ש. (וממה שהשיג הבית יוסף שם (ד"ה כתב בנו) על מש"כ בנו של הרשב"ץ אין ראיה דס"ל דהוי מוקצה מחמת גופו. דרק בא לחלק בין חריות דמהני בהו מחשבה לשבת עליהם להחשיבם כלי שיושבים עליו כיון שראויים להשתמש בהם בכך בשבת, לבין נר של שעווה שעצם הבאתו לביהכ"ס אינו תשמיש של צורך גופו או מקומו וכיון שאין ראוי לשום תשמיש של היתר מה תועיל מחשבתו שחשב להביאו לביהכ"ס. ולעולם אימא לך דס"ל שנידון ככלי שמלאכתו לאיסור). וכן פסק בשמירת שבת כהלכתה (פכ"א ס"ו) שנרות שעווה אינם כגזרי עצים דהוה מוקצה מחמת גופו, כיון שהגזרי עצים אינם נחשבים לכלי משא"כ נרות שעווה שמתחילתם נוצרו במיוחד להדלקה. עיי"ש. וא"כ כ"ש שמוצרי חשמל יש להם שם כלי כיון שאינם עומדים לשימוש המכלה אותם כנר. ועי' בעל המאור ריש פרק מי שהחשיך ובחי' הרשב"א שם (קנ"ד: ד"ה והא) שנחלקו בכלי שאינו ראוי להשתמש בו בשבת לצורך גופו אם נאסר ממילא לטלטלו אף לצורך מקומו וע"ע בהגהות רעק"א ס"ס רס"ו ובמק"א הארכתי בזה. אמנם אין כל זה ענין למאוורר ושעון חשמלי וכדו' דבזה כיון שראוי לטלטל המאוורר והשעון וכדו' למקום אחר להשיב רוח ולדעת השעה באותו מקום, שפיר חשיב ראוי להשתמש בגופו.

ג. ובהציעי הספק הנ"ל בפני ידידי הרה"ג ר' סימן טוב כהן שליט"א אמר להביא ראיה מפשוט שהוא כלי שההדלקה בו הוא מעשה איסור והנאת תשמישו אח"כ מן האור בהיתר והוא כלי שמלאכתו לאיסור. והנה בחי' הרשב"א ר"פ כל הכלים (קכב: ד"ה אמר) משמע שפשוט הוא כלי שמלאכתו להיתר לפי שאין

המלאכה נעשית בגופו כקורנס וכדו' אלא על גבו שמדליקין עליו. והוא אינו נאסר כשהדליקו בו באותה שבת אלא מדין בסיס. הנה לשונו, אמר רב יהודה קורנס של אגוזים לפצוע בו את האגוזים הא של נפחים לא דקסבר רב יהודה כל דבר שמלאכתו לאיסור כלל לא וכו' ויש מקשים היכי קאמר רב יהודה דדבר שמלאכתו לאיסור אינו ניטל כלל והא איהו הוא דאמר בשלהי פרק כירה (מו. גבי נר דמשחא שרי דנפטא אסיר) בית הקיבול של שמן שמדליקין בו מותר לטלטלו, ושל נפט אסור לטלטלו משום דמאיס) ותירצו דשאני נר שהוא אינו משמש מלאכת איסור אלא שנעשה בסיס לנר ושמן ופתילה והיינו נמי טעמא דפמוטות. עכ"ל הרשב"א. והו"ד בקצרה בפני יהושע פרק כירה (מו. ד"ה בא"ד וד"ה בגמ' אמר) לאחר שכתב מדנפשיה דמנורה מלאכתה להיתר כיון שאין עושין מלאכה בגוף הכלי עיי"ש. אמנם התוס' ר"פ כל הכלים (ד"ה רחת) הקשו קושיית היש מקשים שכתב הרשב"א ותירצו באופן אחר ומוכח דס"ל דפמוט הוא כלי שמלאכתו לאיסור עיי"ש. גם בחי' הריטב"א הנד"מ מכת"י הקשה קושיה זו ותירץ שלאחר שהקשה רבה לדרב יהודה בר"פ כל הכלים מסיפא דמתניתין והכריח שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו הדר ביה רב יהודה ואמר נר דמשחא שרי. ומוכח שגם להריטב"א פמוט הוא כלי שמלאכתו לאיסור. אמנם אפשר שגם הרשב"א מודה לזה אליבא דאמת, שכתב אח"כ וז"ל אבל מ"מ עדיין קשה דהא איהו שרי כלי קיואי לעיל בר"פ אלו קשרים (ק"ג). וכלי קיואי כלים שעושין בהן מלאכת איסור הן וי"ל דהנהו לבתר דשמעה להא מרבה אמרינהו דהא אותביה רבה ואיתותב עכ"ל. ומדנקט "דהנהו" ולא "דזה" משמע דקאי האי שינויא גם אקושיה קמא וא"כ נמצא הרשב"א במסקנתו כהריטב"א שהקשה מעיקרא מפרק כירה ומפרק אלו קשרים ותירץ תירוץ זה על שניהם. ומ"מ אף אם חולק וסובר לדינא שפמוט הוא כלי שמלאכתו להיתר מ"מ ממש"כ הטעם לזה לפי שאין עושין בגופו מלאכה ולא כתב לפי שהנאת תשמישו הוא בהיתר ורק הדלקתו באיסור הוא כלי שמלאכתו להיתר, משמע דבכה"ג הוא כלי שמלאכתו לאיסור. ואע"פ שיד הדוחה נטויה לומר דחד מנייהו נקט וליכא ראייה לא לכאן ולא לכאן, מ"מ דיינו בראיה מהתוס' והריטב"א ומהא דנר של שעוה הנ"ל דמוכח מנייהו שכל שהפעלתו באיסור והנאת תשמישו בהיתר וכגון מאוורר תנור חימום חשמלי שעון חשמלי וכדו' הוא כלי שמלאכתו לאיסור. וממילא אם מקפיד עליו שלא להשתמש בו שימוש אחר הרי זה מוקצה מחמת חסרון כיס (והלום ראיתי שבמג"א סי' רעט ס"ק יב כתב שר חרס או נפט הוא כלי שמלאכתו לאיסור. ובהג"ה רעק"א שם כתב שכ"כ התוס' הנ"ל ובדף כב. אבל הרשב"א ועוד חולקים עיי"ש). וע"ע במש"כ הגר"נ קרליץ שליט"א בספרו חוט השני ח"ג (עמ' סא).

ד. וכדברינו מצאתי שכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' מט) לענין טלטול שעון חשמלי או מאוורר, שאע"פ שהנאת תשמישם בהיתר הו כלים שמלאכתם לאיסור. וז"ל "הנה שלא לצורך גופן ומקומן יש טעם גדול לאסור שהרי הכח שעושה במלאכה בהן הוא באיסור ע"י חיבורן להעלעקטרי, אף שאין עצם מלאכתן ענין איסור, דהוראת השעות וגלגול הפען לעשות רוח אינו איסור, כיון דעכ"פ נעשו באיסור. אבל לצורך גופן ומקומן מותר משום שהם כלים דהשעון הוא כלי וכו' וכלים שמלאכתם לאיסור מותר לטלטלן לצורך גו"מ אף כשעצם המלאכה הוא ענין אסור כקורנס וכו' וכ"ש באלו שעצם מלאכתן אינו ענין איסור רק שנעשו ע"י איסור. עכ"ל. וכ"כ עוד באו"ח ח"ד (סי' צא אות ה) שכל כלי החשמל כשעון ומנורה וכדו' הם מוקצה אבל כדין כלים שמלאכתן לאיסור שלצורך גו"מ מותר להזיזם. עכ"ד.*) וע"ע בשלחן שלמה להגרש"ז אורבך זצ"ל (סי' שח ס"ק יג) שכתב להתיר לטלטל מאוורר ורדיאטור וכתב עוד (ס"ק יח) דכיון דכלי שמלאכתו להיתר ולאיסור מותר לטלטלו, א"כ "כל כלי שפועל בזרם החשמל וראוי לשימוש בשבת וכו' שפיר מותר לטלטלו במקצת". ור"ל שלפי שהוא מחובר לחשמל מקרי ראוי לטלטול במקצת כיון שכבול הוא לתקע וא"א לטלטלו הרבה. ובשו"ת מנחת שלמה (סי' ט עמ' עה) כתב, דבשעה שהמאוורר מנותק מקרי מלאכתו לאיסור "כיון שעומד לחיבור עם הזרם שאסור

לעשותו בשבת, ודמי לשעון שעמד מלכת דחשיב מוקצה. מ"מ לאחר שהוא כבר מחובר אינו עומד אלא להעבירו ממקום למקום, שהוא היתר וכו' מ"מ נראה דמלאכתו לאיסור היינו דהכלי עומד שהאדם יעשה בו מלאכת איסור, אבל בגלל זה שהכלי פועל ועובד ע"י זרם אין זה חשיב כמלאכתו לאיסור" עכ"ל. אמנם בסוף דבריו שם חזר להסתפק דאולי הוי כלי שמל"א, אך לא בגלל הזרם, אלא דלמא מכיון שהיה לו שם מלאכתו לאיסור קודם שהפעילו, תו לא פקע ממנו שם זה. ע"כ. ובספר אור לציון (ח"ב פכ"ו תשובה א בהערה) להגר"צ אבא שאול זצ"ל כתב שכל כלי החשמל הם כלים שמלאכתם לאיסור. אלא שכתב שמלבד כלים מעטים שיש להם שימוש היתר בשבת כגון קומקום חשמלי ששומרים בו מים ומוזגים ממנו ולכן דינו רק ככלי שמלאכתו לאיסור, רוב הכלים החשמליים יש להם דין מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שמקפידים עליהם שלא להשתמש בהם לתשמיש אחר. עיי"ש.

והנה מש"כ שרוב הכלים החשמליים הוו מוקצה מחמת חסרון כיס לפי שאדם מקפיד שלא להשתמש בהם לתשמיש אחר, לכאן ישנם כלים חשמליים שמה שאין משתמשים בהם לתשמיש אחר הוא מפני שאינם ראויים לשום תשמיש אחר ולא מחמת שמקפיד עליהם. וכגון רדיאטור חשמלי (תנור צלעות) וכיוצ"ב משאר כלים חשמליים שאינם עדינים ואין מקפידים עליהם יותר ממברג ועפרון וכדו' שלא משתמשים בהם שום שימוש אחר, אך לא מחמת שחם עליהם, ולכן לא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, וה"ה בנד"ד. (והן עתה הראני אחי הרה"ג זוהר כהן שליט"א שכ"כ הגרש"ז אורבך זצ"ל בשלחן שלמה סי' שח אות י לענין כלים שמלאכתם לאיסור וז"ל "לכאן היה נראה לומר דכיון דרוב כלים שמלאכתם לאיסור אדם מקפיד עליהם שלא יתקלקלו כמו מנורת נפט וכדומה, א"כ יחול עליהם שם מוקצה מחמת חסרון כיס. אמנם י"ל דמה שאדם מקפיד עליהם הוא לא משום שימוש הכלי, אלא מחמת הצורה המיוחדת של הכלי שאינה נוחה לשימוש אחר, אבל אין הכי נמי אילו גליל המנורה היה עשוי מחומר אחר ובצורה אחרת היה האדם משתמש בו גם לדברים אחרים, שהרי רגילים לטלטל את המנורה ממקום למקום, משא"כ סכין של מילה וכדו' אדם מקפיד מאד שלא לפוגמה כיון שהיא של מילה ולכן חל עליה שם חסרון כיס"). ויתירה מזאת נראה, שהרדיאטור וכל הדומה לו אמנם אינו ראוי לתשמיש אחר, אך מ"מ הוא ראוי לטלטלו לצורך גופו מחמת עצם תשמישו הרגיל דהיינו שיחמם חדר אחר. וכמו כן מאוורר וכדו' אף אם נאמר שעל המאוורר מקפידים משום עדינותו שלא לטלטלו שלא לצורך או לצורך שימוש אחר, מ"מ נראה שמותר לטלטלו להפיץ אויר במקום אחר. דדוקא כלי שמלאכתו לאיסור שאינו ראוי להשתמש כלל בשבת במלאכה שנוצר עבורה ומקפידים עליו שלא להשתמש בו לתשמיש אחר, בזה אמרינן דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שמקצה דעתו ממנו לפי שלעיקר מלאכתו, אסור, ולמלאכה אחרת, מקפיד. אבל כלי שמלאכתו לאיסור שיש בו הנאת היתר בשבת בעצם מלאכתו הרגילה, אע"פ שמקפיד עליו ממלאכה אחרת מ"מ לא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שאינו מקצה דעתו ממנו להשתמש בו במלאכתו הרגילה. ולפ"ז גם אם ימצא מי שמקפיד על רדיאטור שלא להשתמש בו למלאכה אחרת, ובאחרונים מובא דבמוקצה מחמת חסרון כיס אזלינן בתר דעת הבעלים, מ"מ כיון שאינו מקפיד עליו לטלטלו למלאכתו הרגילה דהיינו להעבירו ממקום למקום לחמם או לקרר אין לו דין מוקצה מחמת חסרון כיס אלא רק דין כלי שמלאכתו לאיסור דשרי לטלטלו לצורך גופו או לצורך מקומו.

ה. ואגב אורחא אכתוב מאי דקשיא לי בעיקר הך מילתא שכתבו האחרונים ז"ל שבמוקצה מחמת ח"כ אזלינן בתר דעת הבעלים, שהנה כן כתבו הלבושי שרד (סי' שח סעיף א) והפמ"ג (א"א שם ס"ק ב) והמשנב"ר (שם ס"ק ו) ומקור דבריהם במש"כ המגן אברהם (ס"ק ב) על המבואר בש"ע (סעיף א) דקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. וכתב המג"א "אבל במקום שאין מקפידים עליו שרי כמש"כ סעיף ג'. עכ"ל. ובסעיף ג' כתב הש"ע "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך

גופו כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים בין לצורך מקומו". ובלבושי שרד כתב על דברי המג"א "ד"ל דהכל תלוי בדעת האדם. וכמו קורנס של זהבים בסעיף ג' דמסתמא אין מקפיד לא מקרי מוקצה מחמת ח"כ, ה"נ בקורנס של בשמים ודומיהם אם אינו מקפיד שרי". עכ"ל. וצ"ע דמנ"ל ללמוד מקורנס של זהבים להיכא שדרך העולם להקפיד ורק הוא אינו מקפיד, הא מדנקט ליה הש"ע בסתם כדוגמא לכלי שמלאכתו לאיסור משמע שכן הוא סתם קורנס של זהבים, כיון שאין דרך אנשי הזהבים להקפיד עליו אע"פ שמיועד להכות בו ע"ג זהב שהוא דבר יקר. ורק קורנס של בשמים מקפידים עליו אנשי הבשמים שלא יקלוט ריח ממקום אחר שישתמשו בו שם ויקלקל הבשמים שכותשים בו ולכן בסתם הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. וכוונת המג"א רק לומר דדבר שברוב המקומות מקפידים עליו שלא להשתמש בו לשימוש אחר, ויש מקום אחד שאין תושביו מקפידים, הרי באותו מקום אינו מוקצה מחמת ח"כ אלא דינו כדין כלי שמלאכתו לאיסור שנתבאר דינו בסעיף ג'. והלבושי שרד הבין ששולח לסעיף ג' ללמוד מקורנס של זהבים לכל מקום שהאדם הפרטי אינו מקפיד. והרי לזה אין ראיה משם. אלא לפי שכתב המג"א שבמקום שאין מקפידים עליו 'שרי', שלח לסעיף ג' לומר שאינו מותר לגמרי בטלטול, אלא כדין המבואר שם לענין כלי שמלאכתו לאיסור. וע"ע במג"א ס"ק יח וס"ק ע"ח שכתב ג"כ לשון "וכמ"ש ס"ג" "ועיין ס"ג" וכוונתו רק לומר ששם נתבאר דין כלי שמלאכתו לאיסור ותו לא. וכן יש להעיר על מש"כ הפמ"ג שם (א"א ס"ק ב) "עיין מג"א דהכל תלוי בדעתו. אם אין מקפיד לא הוה לדידיה מוקצה מחמת חסרון כיס כמו קורנס של זהבים". וכ"כ המשנב"ר שם (ס"ק י) "ואם הוא אינו מקפיד, לא הוי לדידיה מוקצה מחמת חסרון כיס". וצ"ע. ושור"ר מש"כ במחצית השקל שם (ס"ק ב) לבאר דברי המג"א וז"ל "כמש"כ סעיף ג' דמתיר בקורנס של נפחים ושל זהבים כיון דאין מקפידים עליהו, אם כן הוא הדין בקורנס של בשמים במקום שאין מקפידים שרי. ואפשר דלשון במקום שאין מקפידים שכתב המג"א הוא לאו דוקא. דאפילו מקפידים באותו מקום ורק אותו אדם אינו מקפיד עליו ג"כ מותר". ע"כ. ולענ"ד נראה שכוונת המג"א לומר שלשון הש"ע לענין מוקצה מחמת חסרון כיס "והוא הדין לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך" ניתן לפרשו בשני דרכים. האחד, "וה"ה לקורנס של בשמים 'במקום' שמקפידים עליו שלא יתלכלך", והשני "וה"ה לקורנס של בשמים 'לפי' שמקפידים עליו שלא יתלכלך". והנפק"מ ביניהם שלפירוש הראשון במקום שלא מקפידים אינו מוקצה מחמת ח"כ, ולפירוש השני אפשר שלפי שהוא דבר שמקפידים עליו הרי הוא מוקצה מחמת ח"כ גם במקום שאין מקפידים לפי שבטלה דעתם אצל רוב המקומות. ומבאר המג"א שאף שפשט הש"ע שבא ליתן טעם 'לפי' שמקפידים עליו, מ"מ כוונתו שזהו דוקא 'במקום' שמקפידים עליו. וזהו שכתב המג"א "אבל במקום שאין מקפידים עליו שרי כמש"כ סעיף ג'". ולעולם אימא לך שבמקום שמקפידים עליו אע"פ שהאדם הפרטי אינו מקפיד, בטלה דעתו אצל כל אדם והוי מוקצה מחמת ח"כ.

ו. עוד רגע אדבר בהא דמספקא לי בדין תנור חימום וכדו' שיש בו חוט תיל לוחט ומכשיר חשמלי שיש בו נורה דולקת העשויה מתיל פנימי לוחט, אם יש לאוסרם בטלטול מדין בסיס לדבר האסור וכדאיתא בגמ' שבת (מז). הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור דהיינו לשלהבת והכא נמי יש שלהבת בתיל ובנורה. ומקום הספק הוא שהנה הדבר ברור שאין שייך בסיס לדבר האסור אלא באיסור והיתר הנפרדים זה מזה ורק שההיתר מונח ע"ג האיסור, אבל לא בכלי אחד מחובר שבזה אזלינן בתר הכלי שמותר לטלטלו והחלק המוקצה מקבל ג"כ שם כלי ובטל אליו. והכא הן התיל הוא חלק מהתנור וכן הנורה. ובשלמא גבי שלהבת שבפתילת הנר, הנר והשמן והפתילה נעשים בסיס לה כיון שאינה חלק מהם אלא רק אחוזה בהם ע"י שהעבירוה אליהם ממקום אחר והוי כאיסור המונח על היתר. אבל בתיל הלוחט אין כאן שלהבת האחוזה בו אלא הוא עצמו מתלהט מהחשמל ונעשה גחלת, וא"כ אפשר דחשיב

התיל הלוהט כתיל ללא שלהבת שהוא חלק מהכלי ונידון כמותו. אמנם יותר מסתבר שלאחר שנוצר הלהט שבתיל הרי זו שלהבת ממש האחוזה בתיל ומה לי אם באה ממקום אחר כבנר או נוצרה מגוף התיל. וראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ג ס"ג) שכתב לדון בשימוש בשמיכה חשמלית בשבת מצד שנעשית השמיכה בסיס להעלעקטרי, וצדד להקל מצד שאין בסיס למחובר, ואח"כ כתב "אבל לבד זה, הא בעצם כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ומה שהנר אסור בטלטול וכו' אבל הדבר המדליק בעלעקטרי וכן הדבר הנדלק נחשב זה ודאי כלי שתשמיש שלו הוא להדליק ולהידלק, וכיון שהוא כלי הרי הוא מותר לצורך גופו ומקומו וממלא גם הבסיס כן. ולכן ברור שאין בטלטולו איסור מוקצה ולא איסור בסיס לדבר האסור. עכ"ד (ועיי"ש שהצריך היכר שמא יבא להגביר או להפחית החום). ואפשר שגם בניד"ד שהחוט מתלהט יורה להתיר לצורך גופו ומקומו כיון שהוא כלי שתשמישו לדלוק ולהידלק. אמנם בשו"ת יחיה דעת (ח"ה ס"ח) כתב להתיר השימוש בסדין חשמלי בשבת כיון שזרם החשמל אינו ניכר לעין ומשו"ה לא הוי הסדין בסיס לדבר האסור. ומשמע שבחוט לווהט דעתו לאסור. וכן ראיתי במנוחת אהבה (ח"א פכ"ד סל"ד) שהעלה לאסור בכה"ג מטעם בסיס. ושו"ר שכ"פ בילקוט יוסף (שבת ח"ב עמ' תכה-תכח) בשם הגאון אביו מרן שליט"א וכתב שהמיקל ברדיאטור ובקומקום חשמלי שיש בהם נורה דולקת יש לו על מה שיסמוך לפי שאינה עיקר עיי"ש.

הכלל העולה: כלים חשמליים הרי הם כלים שמלאכתם לאיסור אע"פ שהנאת תשמישם בהיתר. ולכן אין לטלטלם אלא לצורך גופם או מקומם. ואם מקפיד עליהם שלא לטלטלם שמא יפגמו, הרי הם מוקצה מחמת חסרון כיס. ואף על פי כן, אם מבקש לטלטלם ממקום למקום בשעת פעולתם כדי להשתמש בהם, והם מיועדים לטלטול זה, וכגון מאוורר הניצב ע"ג עמוד ומיועד לטלטול, מותר לטלטלו בשעת פעולתו כדי להשתמש בו במקום אחר. וכלי חשמל שיש בהם תיל לווהט כגון תנורי חימום מסויימים יש לחשוש בהם לדין בסיס לדבר האסור ואין לטלטלם אף לצורך גופם או מקומם. ומכשיר חשמלי שיש בו נורה דולקת שאין בה חוט לווהט, אין לחשוש בו לבסיס לדבר האסור.

סימן יט

חיבור ופירוק משחקי הרכבה בשבת

בדבר אם מותר לשחק בשבת במשחקי הרכבה שמחברים חלקיהם זל"ז כגון לחבר חלקים מפורקים של מכונית משחק, ומיועדת לחיבור ופירוק ע"י הילד ע"י ברגים וכדו', וכגון משחקי ההרכבה הנקראים "לגו" "סברס" וכדו', ואם יש חילוק בזה בין דבר שחיבורו רפוי לבין דבר שחיבורו חזק, ואם הדין שווה לגדולים ולקטנים למטה מגיל מצוות.

תשובה: בשבת (עד:) אמר רבא האי מאן דעביד חביתא, חייב משום שבע חטאות. תנורא, חייב משום שמונה חטאות וכו'. ופירש"י שבע חטאות, טוחן הרגבים ובורר הצרורות ומרקיד ומגבל וכו'. ובד"ה ואי פירש"י ומשום בונה ליכא לחיוביה לא בחבית ולא בתנור ולא בכוורת דאין בנין בכלים. ומבואר שלדעת רש"י אף העושה כלי חדש בשבת וכהא שעשה חבית ותנור אינו חייב משום בונה, שאין בנין בכלים כלל אלא רק במחובר לקרקע. אבל התוס' שם (ד"ה חביתא) כתבו דדוקא במחזיר ומחבר מיטה ומנורה המורכבת מחוליות אמרינן דאין בנין בכלים, אבל כשעושה כל הכלי מיחייב משום בונה דאמרינן בריש הבונה (קכ:) האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה. ובתוס' קב: (ד"ה האי) הוסיפו עוד שגם באופן שמחזיר כלי מפורק, אם הוא דבר שצריך לחברו בחוזק וצריך אומן שיחברו, חייב משום בונה.

והטעם בזה כמש"כ הר"ן שם (ד"ה ומקשו) שמשעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירה, בטל מתורת כלי ונמצא כשמחזירו עשה כלי בתחילה. והוכרחו התוס' לזה מדאמרין בפרק כירה (מז). גבי מיטה של טרסיים אם תקע חייב חטאת וכן המחזיר קני מנורה חייב חטאת.

והנה ביאור כמה ברייתות ומימרות בגמ' תלויות במחלוקת זו של רש"י ותוס', ובכולן רש"י אזיל לשיטתיה ותוס' לשיטתיה ותוס' לשיטתיה. ונכתבם בעז"ה בקצרה, דנפק"מ לדינה איכא בהו, ובתוך כך תתיישב קושיית התוס' לרש"י מהאי דעייל שופתא בקופינא דמרא דלכאו' היא קושיה גדולה שהרי אע"פ שנחלקו שם רב ושמואל אם חייב משום בונה או משום מכה בפטיש מ"מ הוא קיי"ל כרב באיסורי רב אמר משום בונה. אמנם מאידך איכא סייעתא לרש"י מקושיית התוס' (עד:): לשיטת עצמם מהא דהמנפח כלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש כדאמר ריש לקיש בדף עה: והרי שעושה כלי מתחילתו ואפ"ה אינו חייב משום בונה. (ולא ניחא להו לתרץ שחייב גם משום בונה כיון דס"ל שא"כ היה לו לומר חייב שתים וכבחיבת חייב שבע. וכן משמע מתוס' עה: (ד"ה והמסתת) שכיון שלא הוזכר חיוב בגמ' אלא במלאכה אחת משמע שאין עוד חיוב עיי"ש).

ועוד סייעתא איכא בר"ן ס"פ כירה (ד"ה ואיכא) לרש"י מהמבואר שם (מז): דרבי אבא ורב הונא בר חייא כרשב"ג סבירא להו דאמר גבי מלבנות המיטה (כעין רגלים קטנים יש להן בית קיבול ומכניס לתוכן ראשי כרעי המיטה שלא ירקבו בארץ. רש"י) דהא דאסור מדרבנן להחזירם (בלא יתדות) ומדאורייתא לתקעם (ע"י יתדות) ה"מ כשמחזיר בחוזק ובהידוק, אבל אם היה רפוי מותר. ובשלמא לרש"י שאין בנין וסתירה בכלים כלל לפיכך אף כשמחזיר בחוזק ובהידוק אינו אסור אלא מדרבנן גזרה שמא יתקע ביתדות ויתחייב משום מכה בפטיש, ורפוי מותר דגזרה לגזרה הוא. אבל לסוברים שיש בנין בהחזרת כלי בחוזק, א"כ היה לו להאסר מן התורה משום בונה. והרפוי היה לו להיאסר מדרבנן גזירה אטו בחוזק שאסור מן התורה. ועיי"ש בר"ן שאף דעת הר"ף כן מדהשמיט הא דאיתא בדף מו. דמנורה של חוליות אסור לטלטלה שמא תפול ותתפרק ויחזירנה, משום דס"ל דאתי אליבא דמ"ד יש בנין בכלים אבל לדין דקיי"ל דאין בנין בכלים אפילו דחוליות נמי שריא. והכי משמע בפרק שני דיו"ט וכו' וסיים הר"ן, אבל בתוס' אמרו דקיי"ל כר' יוחנן דשל חוליות אסירא, ולא תיקשי לך מההיא דפרק יו"ט דהתם בשל חוליות מחוברין ואינן מפורקין ולפעמים מטין אותן ולפעמים זוקפים, וכיון דאינן מפורקין לגמרי ליכא משום בנין והכא בשהן מפורקין לגמרי ואסור. ומיהו אפילו מפורקין לגמרי, כל שהוא רפוי מותר ואפילו להחזיר כרשב"ג. ע"כ. וממה שכתב שטעם הר"ף שהשמיט הא דמנורה של חוליות אסור לטלטלה שמא תפול ותתפרק ויחזירנה הוא משום דס"ל דאתי כמ"ד יש בנין בכלים, מבואר דס"ל בכוונת הגמ' שאם יחזירה יתחייב משום בונה, ומשו"ה הוכרח לומר דאתי דלא כהלכתא. אבל רש"י שם פירש שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי" עכ"ל. ונראה דר"ל שאם יחזירנה יתחייב משום מכה בפטיש. ומצינו לשון כזה ברש"י גבי מכה בפטיש בדף מז. (ד"ה חייב חטאת) וז"ל, הוא תחילתו וגמרו ונמצא עשה כלי וחייב משום מכה בפטיש וכו'. ולא משום בנין דאין בנין בכלים. ע"כ. ולפ"ז לרש"י אתי סוגיא זו אליבא דהלכתא. [והלום ראיתי בחי' הריטב"א החדשים (מו). דאסרינן מנורה של חוליות שמא יתקע והוי מכה בפטיש ע"כ]. ודברי רש"י בדף מז מיירי גבי המחזיר מיטה של טרסיים דלרב ושמואל חייב חטאת, ולתוס' חייב זה הוא משום בונה כיון שמחזירו בחוזק ואומנות והוי כעושה כלי מתחילתו וכמש"כ התוס' בדף קב: (ד"ה האי) שזהו החיוב במיטה של טרסיים. ורש"י לשיטתו שאין בנין בכלים כלל ואפילו עושה כלי מתחילתו ומשו"ה פירש בדף מז דחיובו משום מכה בפטיש. וע"ע בדף קכב: ת"ר דלת של שידה תיבה ומגדל נוטלין אבל לא מחזירין ומסיק דקסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים וגזירה שמא יתקע בחזקה בסכין ויתדות והוה ליה גמר

מלאכה וחייב משום מכה בפטיש. ע"כ. והוא לשיטתו שאין בנין וסתירה בכלים כלל אבל לתוס' י"ל גזירה שמא יתקע בחוזקה ויתחייב משום בונה וכ"כ הר"ן שם (ד"ה ת"ר) בפירוש שני וז"ל, א"נ משום בונה וכי אמרינן אין בנין בכלים ה"מ בכלי שנתפרק ואין צריך אומן בחזרתו וכו'.

ב. ובביאור יסוד מחלוקת רש"י ותוס' נראה, שאין כוונת התוס' לומר שהכלל הוא שאין בנין וסתירה ובכלים ורק יש יוצאים מן הכלל והיינו כשעושה כלי מתחילתו או כלי שנתפרק וצריך להחזירו ע"י אומן ובחוזק. אלא התוס' מפרשים אין בנין וסתירה "בכלים" היינו שהכלי כבר קיים ורק בונה בו או סותר בו וכגון שמפרק או מחזיר דלת של שידה תיבה ומגדל כהא דדף קכב; וה"ה שמפרק או מחזיר כלי של חוליות, לפי שבזה אף בפירוקו שם כלי עליו כיון שעשוי לפירוק והחזרה. אבל הבונה כלי מתחילתו אין שייך להגדירו בנין "בכלים" אלא בונה כלי. וה"ה המחזיר כלי של חוליות הצריך אומנות וחוזק להחזירו, שכלי כזה שא"א לכל אדם להחזירו, לאחר שנתפרק בטל ממנו שם כלי והוי כעושה כלי מתחילתו. ודברים אלו מבוארים בהר"ן ר"פ הבונה (ד"ה ומקשו) וז"ל, ומקשו הכא אמר רב משם בונה והא קי"ל בפ"ב דיו"ט (כב.) שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים. י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות, אבל עושה כלי מתחילתו לא מקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מקרי ומחייב משום בונה. ולא עוד אלא אפילו כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו חייב עליו משום בונה, שמשעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירה בטל מתורת כלי ונמצא כשמחזירו עושה כלי בתחילה. עכ"ל. אבל רש"י מפרש אין בנין וסתירה בכלים היינו שאין שייך מלאכת בונה בכלים כלל אלא רק במחובר לקרקע, שרק בזה שייך שם בניה. ונראה שהכריחו לזה הגירסא שגרס בגמ' ביצה כב. דאיתא התם דלבית שמאי אין זוקפין את המנורה ביו"ט ופריך מאי קעביד, אמר רב חנינא בר ביסנא הכא במנורה של חוליות עסקינן וכו' דבית שמאי סברי יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים ובית הלל סברי אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים. וברש"י שם מבואר שגרס בבית שמאי "יש תורת בנין בכלים" ובבית הלל "אין תורת בנין בכלים". ומשמעות הדברים שבכלי אין שייך שיהיה מלאכת בונה וכמו שפירש"י שם וז"ל, אין תורת בנין בכלים, ואינו חייב אלא אם כן עשה בו מלאכה כגון ממחק או מחתך או אורג או חופר שהן אבות מלאכות לעצמם אבל חזרת חוליות שאין בה אלא משום בנין אין בונה אלא בבתיים ואהלים. עכ"ל. וזהו שהכריחו לרש"י לפרש בכל מקום דהא דאין סתירה בכלים היינו אפילו בעושה כלי מתחילתו. ובזה מיושבת קושיית התוס' לרש"י מהאי דעייל שופתא בקופינא דמרא דאמר רב חייב משום בונה והלכה כרב באיסורי, דנהי דכלפי שמואל הלכה כרב, אבל כיון שלבית הלל אין תורת בנין בכלים כלל ואפילו בעושה כלי מתחילתו, וא"כ על כרחך רב דס"ל שחייב משום בונה סובר שיש תורת בנין בכלים, לפיכך יש לנו לנקוט כבית הלל שאין תורת בנין בכלים ודלא כרב. ושו"ר בהר"ן ר"פ הבונה שסיים, ואחרים אומרים דרב דאמר הכא משום בונה ס"ל דיש בנין בכלים. ע"כ. ונראית כוונתו אליבא דרש"י וכמבואר. אלא דעדיין יקשה דרב דאמר כב"ש. וי"ל כמש"כ הריטב"א (החדש) ריש פרק כל הכלים אליבא דאביי דאמר התם יש בנין בכלים, דאביי ס"ל שלא נחלקו ב"ש וב"ה בסתירה ובנין בכלים ודלא כסתם הסוגיה בביצה כב. עיי"ש.

ג. וע"פ יסוד זה דס"ל לרש"י שאין תורת בנין בכלים מיושבים דברי רש"י במשנה קמו. שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכון לעשות כלי. ופירש"י שובר אדם חבית מלאה גרוגרות בסכין או בסייף לאכול ממנה גרוגרות דאין במקלקל שום איסור בשבת. והשיגו הר"ן שם (ד"ה שובר) ולא נהירא, דנהי דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא. ע"כ. ובחזו"א (ס' נא אות ח) כתב על דברי רש"י, משמע דיש כאן מלאכה אלא שהוא מקלקל, וצ"ע שהרי שיטת רש"י שאין בנין ואין סתירה בכלים ואין כאן שום מלאכה. ע"כ. ובאמת שע"פ דברי החזו"א מתורצת קושיית הר"ן וממלא קושיית עצמו, די"ל

ש'לרש"י ז"ל הוקשה, היאך שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, נהי דאין סתירה בכלים וליכא איסור תורה, מ"מ יאסר מדרבנן שהרי כל המקלקלין פטורין אבל אסורין, וע"ז תירץ רש"י דקלקול לבדו אין בו שום איסור בשבת והא דכל המקלקלין פטורין היינו כשעושה מלאכה דאורייתא ורק שעושה דרך קלקול, וכגון קורע שלא ע"מ לתפור וסותר שלא ע"מ לבנות שבזה אסור המקלקל מדרבנן אטו שאינו מקלקל שקורע ע"מ לתפור וסותר ע"מ לבנות. אבל כיון שאין סתירה בכלים הרי בסתירתו אין שום סרך איסור ואף חכמים לא אסרו מקלקל בכה"ג. וזהו שכתב רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת. וכעין זה כתב ליישב בספר אור לציון (ח"א או"ח סי' כד ענף א' ד"ה ונ"ל) עיי"ש. ומ"מ אין כלל זה שלא אסרו חכמים קלקול במידי שאינו מלאכה, מוסכם לכו"ע, שמהר"ן שהקשה לרש"י מכל המקלקלין פטורין אע"פ ש'לרש"י אין בנין וסתירה בכלים, מוכח דס"ל שחכמים לא אסרו רק קלקול במלאכה אטו המלאכה בלא קלקול, אלא אסרו כל קלקול בשבת.

ד. ובתוס' קמו. (ד"ה שובר) הקשו דהכא תנן שובר אדם את החבית וכו' ותימה דבעירובין (לד:): תנן גבי עירוב נתנו במגדל ונעל בפניו ואבד המפתח הרי זה עירוב ופריך בגמ' אמאי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר, ומאי קשיא ליה והלא יכול לשבר את המגדל וליטול את העירוב כדשרי הכא לשבור את החבית (ולא הקשו בסתם לשיטתם דס"ל שבעושה כלי מתחילתו או הסותרו יש בנין וסתירה בכלים והיאך שרי לסתור החבית, משום דבזה י"ל כמו שכתב הר"ן שלא אסרו לסתור דרך קלקול לצורך שבת. ולפיכך הקשו מעירובין, דאי הכא שרי לסתור מטעם דהוי דרך קלקול ולצורך שבת, הא גם שם כן הוא ואמאי אסור וק"ל). ותירצו התוס' דלעולם אסור לשבור כלי כדי ליטול מה שבתוכו ואפילו לצורך שבת, והכא דשרי לשבור החבית הוא משום דמיירי בחבית של מוסתקי כדמוקי לה בביצה פרק המביא כדי יין (לג:): ומפרש רש"י התם דהיינו חבית שבורה ומדבקין שבריה בשרף של עץ שעושה ממנו זפת. ואע"ג דביצה לא מוקמינן במוסתקי אלא לר' אליעזר, מ"מ אפילו לרבנן מביעי לאוקמי הכי וכו'. עכ"ד התוס'. ורצונם לומר דמוסתקי הוא סיבה להיתר בב' עניינים. הא' שאין בו איסור סתירה, והב' שאין לגזור בו שמא יתכוון לעשות פתח יפה ויתחייב משום מכה בפטיש. אבל לרש"י שבלא"ה ס"ל דאין סתירה בכלים כלל, ואפילו יסתור כלי שלם וטוב לא יתחייב משום סותר, על כן פירש בביצה רק שכיון שרעועה היא ליכא למיגזר בה שלא יתכוון לעשות כלי ויתחייב משום מכב"פ. (ור"ל שיחוס עליה שמא יקלקלנה ע"י ניקוב פתח יפה ועושה נקב קטן ופשוט ככל שיוכל וכמש"כ התוס' שם בדעת רש"י ומשמע שאם בכ"ז יעשה פתח יפה במוסתקי הוי מתקן מנא וחייב משום מכב"פ. אבל התוס' שם פירשו שאף אם יעשה במוסתקי פתח יפה לא יתחייב משום מתקן מנא. ונראה דלשיטתייהו אזלי שכיון שעל מוסתקי אין שם כלי, דעל כרחק משו"ה הסותרו אינו מתחייב משום מתקן כלי שהרי אינו כלי). והנה רש"י אינו יכול לתרץ הקושיה מהא דעירוב שנתנו במגדל לשובר אדם חבית כתירוץ התוס' דחבית שרי משום דמיירי במוסתקי, שהרי לשיטתו בכל כלי אין סתירה, ואכתי תקשי מפני מה אסור לסתור המגדל. אלא התירוץ לרש"י הוא כחילוק שכתב בפירושו לעירובין שם (ד"ה ומתני') שכלי גדול אהל הוא ויש בו סתירה ורק בכלי קטן שאינו מחזיק מ' סאה בלח אמרינן שאין בו סתירה. ומוכח מפירושו שם דמסיק בגמ' דמגדל דהתם מיירי כמגדל גדול ומשו"ה יש בו סתירה ורק קשור המנעול בחבל ומשו"ה נחלקו התנאים במשנה. וכתירוץ זה כתב הר"ן בשבת קמו. (ולדבריהם ז"ל אתי שפיר שאין צריך לדחוק דהאוקימתא דמוסתקי אתי גם לרבנן אע"פ שבגמ' הוא רק לר"א). ומאידך התוס' אינם יכולים לתרץ כן כיון שלשיטתם אף בכלי קטן יש איסור סתירה ומשו"ה הוכרחו לפרש דחבית דשרי לסותרה מיירי במוסתקי. ולא רק לר' אליעזר מיירי בהכי אלא גם לרבנן ודו"ק.

ה. ולענין הלכה הנה בש"ע פסק כשיטת התוס' והרא"ש דהא דאין בנין וסתירה בכלים היינו שבכלי קיים המורכב מחוליות אין איסור בפירוקו והרכבתו, וכמשמעות הלשון אין בנין וסתירה "בכלים". אבל הבונה כלי מתחילתו עושה כלי מקרי וחייב משום בונה. וה"ה כלי שצריך אומנות וחוזק להחזירו לאחר שנתפרק, שאף בזה יש בנין וסתירה שלפי שאין הדיוט יכול להחזירו בטל ממנו שם כלי והמחברו הרי הוא כעושה כלי מתחילתו וחייב משום בונה. וזהו שכתב בש"ע (סי' שיג סעיף ט) התוקע עץ בעץ, בין שתקע במסמר, בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד, הרי זה תולדת בונה. ועיי"ש בסעיף ז'. ובסימן שיד (ס"א) כתב, אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשוברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנוקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא"כ הוה ליה מתקן מנא (ר"ל ויעבור איסור דרבנן. שאילו מכה בפטיש דאורייתא על כרחך ליכא בזה, שלפי שאין על מוסתקי שם כלי לענין מלאכת סותר ממילא אי אפשר לומר שהעושה לו פתח יפה הוי מתקן "כלי" וכמשנ"ת לעיל שהתוס' ביצה לג: שכתבו שאף העושה פתח יפה במוסתקי אינו מתחייב, לשיטתם הוא דס"ל שיש בנין וסתירה בכלים מלבד במוסתקי וק"ל. ועי' ט"ז ס"ק א ומשנב"ר ס"ק ו ובספר אור לציון ח"א סי' כו ענף ו ואכמ"ל) אבל אם היא שלימה אסור לשוברה אפילו בענין שאינו עושה כלי (ר"ל שאפילו שאינו מתקן מנא דנימא דאסור משום מכה בפטיש דאורייתא, מ"מ אסור משום סותר דאורייתא). ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש. ואפילו יש בה נקב חדש אם להרחיבו אסור. עכ"ל ועי' בספר אור לציון ח"א (סי' כו ענף א') במש"כ לבאר שיטת הרמב"ם והרי"ף והטעם שבש"ע פסק כהרא"ש והתוס'.

ו. ועתה הבא נבא לניד"ד בדבר חיבור משחקי הרכבה כגון המכוננית הנ"ל העשויה לחיבור ופירוק וכגון ה"לגו" וה"אבני פלא" שהוא כמין קוביות אשר בגב כל קוביה מלמעלה יש בליטות ובתחתיתה שקעים, והמשחקים בהן עושים מהן מבנים וצורות ע"י חיבורן זל"ז, ואינן לקיימא כיון שהדרך לפרקן כדי לשוב ולבנות מהן צורות אחרות. אמנם מצד איכות חיבורם הוא חיבור חזק וטוב עד שראוי להתקיים כך ימים רבים.

והנה בחיבור חלקי משחק פשוט שעשוי בצורה מסויימת וחוזרים ומחברים בקלות ובפשטות את חלקיו באותה צורה, י"ל דהרי זה כחיבור כלי של חוליות שהתפרק, שלפי שאין צריך אומן בבנייתו מותר לחברו וכמש"כ התוס' הנ"ל דקיי"ל כוונתייהו לדינא. ואף אם צריך לחבר חלקיו בחוזק וכמו שמצוי בשל חברות מסויימות, ובתוס' קב: לא התירו אלא היכא שאין צריך "חיזוק" ואומנות, מ"מ נראה דהעיקר הוא אומנות, דזיל בתר טעמא וטעמא הוא כמש"כ שם הר"ן שכל שאין ההדיוט יכול לחברו כבתחילה וצריך דוקא אומן בטל ממנו שם כלי ועושה כלי מתחילתו מקרי. וכן מבואר ברמב"ן בחי' פרק הבונה (קב:): וברשב"א (שם) ובמאירי (שם) ובריטב"א (החדש שם) שלא הזכירו חוזק אלא אומנות. וא"כ כל שההדיוט יכול לבנותו אף אם צריך לחברו בחוזק לאו עושה כלי מתחילתו מקרי ושרי. וחוזק שכתבו התוס' ר"ל שצריך חוזק של אומן דהיינו שע"י ידיעת האומנות וכליו ומכשיריו של האומן מצליח לחברו ולהעמידו על מתכונתו בחוזק ובטוב כראוי לו (ועי' במש"כ המג"א סי' שיג ס"ק יא בשם הראב"ד).

אבל במשחק הלגו וכדומה שאינו בונה צורה קבועה שהדרך לפרקה ולחזור ולבנותה כצורתה זו, אלא בכל פעם מרכיב ובונה מאותם החלקים צורה אחרת, נראה דהרי זה עושה כלי מתחילתו. ושור"ר מש"כ בספר שמירת ש"כ (פרק טז, ס"ח) שאין למנוע את הילדים מלבנות בקוביות ואבני פלא. אבל אם יש צורך לחבר את החלקים ע"י תקיעתם זה בזה היטב או על ידי ברגים, אסור. ובמקורות שם כתב ששמע מהגרש"ז אויירבך זצ"ל מהא דסי' שיד ס"א. אלא ששוב אמר לו הגרש"ז זצ"ל דקצת יש לדון דמה דשרינן בסי' שיג ס"ו לפרק מיטה רפויה ולהחזירה היינו מפני שמשתמשין בה תמיד למיטה, משא"כ

באבני פלא שעושים מהן צורות שונות אפשר דחשיב כעושה דבר חדש. עכ"ד. ומש"כ להתיר מתחילה מהא דסי' שי"ד, כוונתו להשוות האבני פלא לחבית של מוסתקי דמיירי בה התם ושרי לשוברה משום דהוי כלי רעוע. ור"ל דהנה יש הבדל בין טעם ההיתר דמוסתקי לבין טעם ההיתר דמיטה של פרקים. דמוסתקי שרי לסתור מצד שהוא כלי רעוע ולכן אף בעת שמחובר ודבוק לא כלי מיקרי (כדמוכח מתוס' ביצה לג: והו"ד לעיל). משא"כ מיטה של פרקים טעם היתרה ברפוי הוא משום שאף בפירוקה מיטה היא כיון שעתידה לחזור לצורתה הראשונה ועדיין כלי היא, ומשו"ה שרי לפרקה כיון שאינו סותר כלי שהרי אף לאחר שסתרה כלי היא, ומשו"ה ג"כ שרי להחזירה כיון שאינו בונה מאינו כלי ועושהו כלי. ומספקא ליה אם כיון שה"לגו" בחיבורו עתיד לחזור ולהתפרק הו"ל דין כלי רעוע כמוסתקי ושרי לפרקו ולחברו (דאף המוסתקי דלית ביה משום בונה וסותר הוה שרי לחברו אי לאו דהווי ביה מלאכות אחרות כמדבק וכדומה), או כיון שבהיותו מחובר חיבורו חזק, רק שעתידי לפרקו, אינו דומה למוסתקי אלא דומה יותר למיטה של פרקים שהדרך לפרקה ולהרכיבה. וכיון שה"לגו" בפירוקו אינו עתיד לחזור דוקא לצורה הראשונה שיצר מחלקיו, הרי בפירוקו אין עליו שם כלי כלל, וא"כ אין בו טעם ההיתר דמיטה של פרקים, וייאסר לחברו ולפרקו.

ז. ומ"מ למעשה נראה שמותר לחבר חלקי משחק ה"לגו" וה"אבני פלא" וכדו' ואפ"י שמחברם בחוזק, ודלא כמש"כ בשמירת ש"כ הנ"ל לאסור אם צריך לתקעם זב"ז היטב, שהנה בסי' שיג (סעיף ו) איתא בש"ע לעניין מיטה של פרקים שאם דרכה להיות רפויה מותר לחברה ולפרקה בשבת. ולהחזירה בהידוק, אסור. ואם תקע, חייב חטאת. אבל כוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המיטה. ובט"ז שם (ס"ק ז) כתב דנראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק (כלומר שהדרך הוא לחברו ולהשאירו כך לאורך זמן, ולא לחברו ולפרקו תדיר לפני ולאחר השימוש) אבל הנוד של בדיל שיש בו שרוי"ף (הברגה) שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד, לא מקרי גמר מלאכה אפילו אם הוא תוקע השרוי"ף בחוזק ע"כ. וכ"כ המג"א שם (ס"ק יב) וז"ל, ונראה לי דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב (הברגה) ומהודקים בחוזק לכו"ע אסור. ולא דמי לכסויי הכלים שעשויים כך (ר"ל בהברגה ואפ"ה שרי לפותחן ולסוגרן בשבת). דהתם אין עשויים לקיום רק לפותחן ולסוגרן תמיד עי' ס"ל שיד סעיף י. עכ"ל המג"א. ובסי' שיד סעיף י כתב בש"ע חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל יכול להתירו וכו' אבל לא מפקיע וחותר משום סתירה. ודוקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו בשבת אבל אם אינו עשוי לקיים כלל מותר. ומטעם זה מותר להסיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט שאינו עשוי לקיום. ע"כ. והנה מהמג"א משמע שלהבריג הכוסות בחוזק הוא איסור תורה וכמש"כ בשער הציון ס"ק לב (ודלא כהט"ז ס"ק ז דמשמע שאפילו בחוזק איסורו רק מדרבנן) ואפ"ה התיר להבריג את כסויי הכלים כיון שאין עשויין לקיום אלא רק לפותחן ולסוגרן תמיד ולמד כן מדמצינו שאפילו במחבר לקרקע אין בנין וסתירה כשאינו עשוי לקיום. והרי נידון כסויי הכלים דהמג"א דמי ממש לנידוננו שמחבר חלקי ה"לגו" בחוזק ומ"מ יש להתיר כיון שאינו עשוי לקיום. וה"ה משחקי הרכבה אחרים ואפילו יש בהם כעין ברגים וכדו' שבהם מחברים את חלקי המשחק ושבים ומפרקים אין בזה כלום שכל זה אינו עדיף מחיבור מכסה התנור בטיט שהוא חומר הבא לחבר שני חלקיו ובכ"ז שרי כיון שאינו לקיום.

ח. ואפילו לפמש"כ החזו"א ז"ל (ס"ל נ"ס ט"ד ה"ה והא) דהא דכתבו הט"ז והמג"א סי' שיג דמותר לתקוע את כיסויי הכלי כיון שעומד לסגור ולפתוח, היינו דוקא בכיסוי. שאין סתימת הכלי בנין אלא שימוש, דכלי סתום לעולם אינו כלי, וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח ולשמש בו, ולכסותו שלא בשעת השימוש, והלכך אין הכיסוי והכלי כחד אלא שני גשמים משתתפים בשימוש, אבל הרכבה הדרושה לשימוש כמו קנה סיידין, ומיטה של טרסיים, וזרם החשמל, אף תיקון לשעה חשיב בונה. ע"כ. נראית כוונתו שדעתו ז"ל

לחלק בין חיבור אשר על ידו נעשה כלי לבין חיבור שעל ידו משתמש בכלי, שחיבור קני סיידין עושה כלי העומד מעתה לשימוש ולפיכך אסור אפי' שעומד לפתוח ולסגור, וחיבור כיסוי הכלי זהו גופא השימוש בכלי ולפיכך מותר היכא שמיועד לפתוח ולסגור, ובכה"ג דוקא התירו המג"א והט"ז. אבל אין כוונתנו לחלק בין סתימת בית קיבול לבין חיבור אחר, דמש"כ היינו דוקא בכיסוי שאין סתימת הכלי וכו' והלכך וכו' הוא רק להוכיח שחיבור הכיסוי אינו אלא שימוש. ומעתה בניד"ד שחיבור משחקי ההרכבה הוא גופא השימוש, שלזה מיועדים, ולאחר חיבורם עומדים לפירוק, אף להחזו"א שרי. ובאמת שבעיקר דברי החזו"א ז"ל יש לענ"ד להעיר שמדברי המג"א והט"ז משמע שבכל דבר העומד לפתוח ולסגור התירו שהנה במג"א כתב דכוסות העשויים בחריצים אסור לחברם ולא דמי לכיסוי הכלים דהתם אין עשויים לקיום, ואילו היה גם חיבור הכוסות אינו עשוי לקיום היה מותר, ומוכח שאע"פ שחיבור הכוס אינו גוף השימוש שרק לאחר שמחברו שותה בו וזהו השימוש, אפ"ה אילו לא היה עשוי לקיום הוה שרי. ודברי החזו"א ז"ל היה אפשר לקיים במג"א רק אם היה המג"א כותב בסתמא שכסויי הכלים מותר לחברם כיון שעשויים לפתוח ולסגור, אבל עכשיו שכתבו בתורת חילוק בין כוסות לכיסויי הכלים בא זה ולימד על זה. ובט"ז הדברים מפורשים יותר, שכתב דדוקא בכוס יש מי שמחמיר "כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק", ומבואר שכוס שתשמישו ע"י פירוק שרי. ואע"פ שבנייתו אינו גוף תשמישו, וע"כ היינו לפי שדי בטעם שאינו עשוי לקיום כדי שלא יהיה בו משום בנין וסתירה בכלים. [ומה שהכריח את החזו"א לחדש כדבריו הוא משום שמצינו איסור אף בעשוי לפתוח ולסגור וכגון קנה של סיידין. וכבר הרגיש בזה בספר תהלה לדוד (סי' שיג ס"ק יז עיי"ש. ואלם בדבר האסור מן התורה (עי' בחזו"א שם) י"ל שהוא דבר הצריך אומנות להחזיר וכדמוכח בתוס' והרמב"ן והרשב"א והריטב"א הנ"ל שיש בכה"ג איסור תורה משום דהוי כעושה כלי מתחילתו, ובדבר האסור מדרבנן י"ל הטעם שכיון ששייך בו תקיעה דמחייב משום מכה בפטיש משו"ה גזרינן בו הידוק שמא יבוא לתקוע וכדאשכחן בגמ' כה"ג גבי מיטה של טרסיים בדף מז: וע"ע בר"פ כל הכלים קכב:]. וכן נראה עיקר למעשה שחיבור העשוי לפתוח ולסגור מותר בשבת ואע"פ שחיבורו אינו גוף תשמישו, וכ"ש בניד"ד שי"ל שאף להחזו"א שרי וכמשנ"ת.

ט. והלום ראיתי בקובץ לית חן מש"כ מר אחי הדיין החשוב הרה"ג ר' זבדיה כהן שליט"א להתיר הארכת השלחן המצוי בזמננו שפותחים אותו מאמצעו ומכניס לתוכו טבלאות של עץ הנצמדים לשלחן ע"י זיזים היוצאים מעובי הטבלאות ונכנסים לתוך חריצים הנמצאים בשני חלקי השלחן הנפתח מאמצעו, ובגמר הצורך בשלחן ארוך חוזרים ומפרקים אותו. והביא דברי המג"א הנ"ל וכתב שאע"פ שבירושלמי שבת (פ"ה ה"ב) מסיק דבנין לשעה הוי בנין וכן פסקו כמה אחרונים ומהם התהלה לדוד (סי' שטו סק' טז), והישועות יעקב (סי' שיג ס"ק ג), ושביית השבת (א, ח), מ"מ ממש"כ מרן הש"ע בס"י שיד ס"י שמוותר לסתור סתימת התנור מוכח דס"ל לדינא שבנין לשעה לא הוי בנין וכדעת המג"א והט"ז וכ"כ בחת"ס בשו"ת (או"ח סי' עב) דהבבלי שבת לא פליג אירושלמי והכי קיי"ל דאין בנין וסתירה בכלים. והוסיף שאף להאוסרים בנין עראי אם דעתו לסותרו בשבת שרי לכו"ע וכמש"כ בש"ע הרב (סי' שיג סכ"א). והביא עוד מש"כ החזו"א הנ"ל ושלשיטתו אסור לחבר טבלאות שלחן זה בשבת, ומש"כ בשו"ת בייע אומר (ה"ג או"ח סי' כא אות ו וח"ד סי' לב) להתיר הברגת בלון הסיפולוקס בשבת לעשיית סודה. [ועי' ביבי"א שם אות נ שהביא מש"כ המאמר מרדכי (סי' שיג ס"ק יא) לפקפק בעיקר דינו של המג"א שאסר לחבר הכוס ע"י הברגה. שנראה שכל שעשוי בהברגה, הואיל ונקל לפרקו אפי' שלא ע"י אומן ואפי' יתקע לא יוסיף כלום, יש להתיר אפי' דרכו להיות מהודק. אלא דכיון דנפיק מפומיה דהמג"א יש להחמיר. עכ"ד המאמר מרדכי. והביא ביבי"א זכר לדבר שהמנהג דלא כהחזו"א להבריג ביו"ט כיסוי מנורת הלאמפ"ה כשרוצים למלאת נפט עיי"ש. וכבר נתבאר שמדברי המג"א והט"ז משמע שבכל דבר העשוי לפתוח ולסגור התירו ודלא כמש"כ בחזו"א ז"ל בדעתם].

אמנם בעיקר ד"ז דהארכת השלחן בשבת ראיתי בספר אור לציון (ח"ב פכ"ז בהערות לתשובה א) שכתב להתיר אם רגילות לשנות מצבו ואם אינו תוקע בחוזק. ובגדר רפוי כתב ז"ל, ראה בבית יוסף (סי' שיג) הביא מש"כ הכל בו בשם הראב"ד דהיינו שאין אדם מקפיד עליו אם יתנענע בתוך החור עי"ש. ואע"פ שבמג"א שם ס"ק יא הביא בשם הסמ"ג שאין לאסור אלא אם הוא דבר שצריך גבורה ואומנות, מ"מ אין להקל לכתחילה כדברי המג"א ואין להתיר אלא כשאין אדם מקפיד אם יתנענע בתוך החור. ע"כ. ולענ"ד יש להעיר שלהתוס' והרא"ש שפסק בשו"ע ר"ס שיד כוונתו שאין בנין וסתירה בכלי מוסתקי אלא רק בעושה כלי מתחילתו או שצריך אומנות להחזירו דזה הוי כעושה כלי מתחילתו, א"כ ע"כ הא דכתב בסי' שיג שהמחזיר מיטה של פרקים ותקע חייב חטאת הוא משום שבתקיעה צריך אומנות וכמש"כ התוס' להדיא בר"פ הבונה (קב: ד"ה האי) וכנזכר בביאור השיטות שבריש תשובה זו, ומשו"ה אסור מדרבנן להדק שמא יתקע, ורק ברפוי שרי, אבל דבר שאינו צריך אומנות אין בו חשש שיגיע לאיסור תורה ואף לפרק בחוזק שרי, כיון שעשוי לפתוח ולסגור וכמש"כ המג"א גופא שם בס"ק יב. וא"כ הארכת השלחן שהוא דבר שא"צ אומנות י"ל דשרי אף אם מחברו בחוזק.

ע"כ נלע"ד עיקר שמותר לחבר בשבת דבר שהדרך לחברו ולפרקו תמיד, וכגון הארכת השולחן הנ"ל, וחיבור משחקי הרכבה למיניהם. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' לא) להתיר חיבור אבני פלא וכ"פ בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' נה) והוסיף סניפים בזה כיד ה' הטובה עליו. והלום ראיתי שכ"פ גם בספר אור לציון (ח"ב פמ"ב תשובה ה) ע"פ דברי המג"א הנ"ל והוסיף שאף אם רוצים לקיים משחק זה זמן מרובה ג"כ מותר שכיון שאין הרכבתו אלא למשחק בעלמא אין ע"ז שם בנין ולא שם כלי וכתב דה"מ לבנות קטנות אבל בנים יש להמנע שלא להרגילם בביטול תורה. (וע"ע בשמירת ש"כ שם במקורות סס"ק כג וס"ק נה).

ט. אמנם יש לעורר שאם בונה ב"לגו" או משאר משחקי ההרכבה הקטנים או הגדולים גג טפח וגבוה טפח וצריך לאויר שתחתיו, וכגון המצוי שבונים צורת בית משחק ומכניסים לתוכו רהיטי משחק כשלחן וכסא וכדו', יש לאסור משום אהל, אא"כ יבנה הגג בפני עצמו והכתלים בפני עצמם ויאחוז הגג תחילה באויר ואח"כ יכניס הכתלים וכמבואר כל זה בסי' שטו. וכבר העיר מזה בשו"ת מחזה אליהו (סי' סט). אמנם מש"כ שם לדון בעושה צורות של אוירונים ואוניות וכדו' משום כרושם רשמים, אינו מחוור כלל לענ"ד דלהדיא מצינו שמותר להחזיר מיטה של פרקים שדרכה להיות רפויה כמבואר בסי' שיג ס"ו, ולדבריו הו"ל להיאסר משום כותב. דמה לי אם עושה צורת מיטה למשחק או לשימוש גמור הא בשניהם הרי הוא כרושם רשמים. ומיטה של פרקים, לדינא היינו אפילו במפורקת לגמרי ושב ומחזירה עי' תוס' מו. (סד"ה דחוליות). ובהעמדת מיטה שמשים הקרשים תחילה באויר ואח"כ הרגלים ושרי כמבואר בסי' שטו ח"ג אמאי לא אסרו משום כותב, ועוד כהנה וכהנה. ופשוט דכותב ומצייר הוא דבר בפני עצמו שרושם ומסמן אותיות וצורות על גבי דבר אחר כקלף או נייר או טיט וכדו', ולא שעושה ממש את גוף הצורה דזה שייך לבונה וסותר ואינו עניין כלל למלאכת כותב והאריכות בזה אך למותר.

י. ולעניין מוקצה, כבר ביארנו במקום אחר שמשחקים המיועדים לילדים אין בטלטולם בשבת משום איסור מוקצה, לפי שדוקא במשחקים המיועדים לגדולים אין על משחק שם שימוש, והרי הם מוקצה, אבל במשחקי ילדים המשחק הוי שימוש עבורם ומבטל מהם שם מוקצה ולפיכך אף למבוגרים מותר לטלטלם.

יא. המורם מן האמור: משחקי הרכבה כגון "לגו" וכדו' המיועדים להרכיבם בצורות שונות ולשוב ולפרקם, מותר להרכיבם ולפרקם בשבת ואפילו אם חיבורם נעשה בחוזק. אלא שאם רוצים לבנות רוחב טפח

בגובה טפח ומשתמשים באויר שתחתיו, כגון שבונה צורת בית ומכניס לתוכו צורת כסא וכדו', יזהרו לבנות תקרה בפני עצמה וכתלים בפני עצמם ויאחז בתקרה ויכניס הכתלים תחתיו משום אהל. וילמד דבר זה לילדים שהגיעו לגיל חינוך. ומותר אף לחבר חלקי משחק היוצרים מכונית וכדו' העשויה לחיבור ופירוק תמיד ואע"פ שיש עימה כעין ברגים. אבל משחק הרכבה המיועד לחיבור חד פעמי ונשאר עומד כך תמיד לנוי או לשם משחק ביצירה הגמורה, אסור להרכיבו בשבת. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתנו אמן.

סימן כ

אם מותר לפתוח בשבת אריזות מזון ע"י קריעתם

בס"ד. ירושת"ו. שנת תשמ"ט לפ"ק.

שאלה: בדבר אריזות מזון לסוגיהם, כקופסאות שימורים, אריזות נייר של סוכר וכדו', שקיות ניילון סגורות ע"י הלחמה וכו', אם יש איסור או תנאי בפתחתן בשבת משום חשש עושה כלי ומכה בפטיש או מלאכת קורע.

תשובה: שנינו במשנה (שבת קמו.) שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי, ופירש"י שובר אדם חבית מלאה גרוגרות בסכין או בסייף לאכול ממנה גרוגרות, דאין במקלקל שום איסור בשבת. ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי לנוקבה יפה בפתח נאה. ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה שובר) הקשו מהא דתנן בעירובין (לד:): גבי עירוב נתנו במגדל (ארוך) ונעל בפניו ואבד המפתח הרי זה עירוב ופריך בגמ' אמאי, הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר הוא (כיוון שאינו יכול ליטלו, ואמאי עירובו עירוב) ומשני רב ושמואל דאמרי תרווייהו הכא במגדל של לבנים עסקינן (סדורות זו ע"ג זו בלא טיט ביניהן, דלאו סתירה היא). והקשו התוס' אמאי מיבעי ליה לאוקמא הכי, ומעיקרא נמי מאי קאמר. והלא יכול לשבר ולפתוח את המגדל וליטול את העירוב כי היכי דהכא שרי לשבר החבית וליטול הגרוגרות. ונראה דהכא דשרי לשבר את החבית משום דמיירי במוסתקי כדמוקי לה בביצה (לג:): ופירש"י התם דהיינו חבית שבורה ומדבקין שבריה בשרף של עץ, ודוקא בכה"ג שרי דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוון לעשות כלי, וכ"כ הרא"ש (בשבת ובעירובין) לחלק בין חבית שלמה למוסתקי, וכ"כ הטור (סי' שיד) וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"א) דדווקא במוסתקי אמרינן אין בנין וסתירה בכלים אבל לא בכלי שלם. אולם מרש"י שכתב טעם ההיתר במשנה דאין במקלקל שום איסור בשבת מוכח שדעתו להתיר בכל עניין וכן מבוארת דעתו להדיא בפרק כלל גדול (עד: ואי חייטיה) ועוד מקומות דאין בנין וסתירה בכלים בכל גוונא. ועי' בר"ן שתמה דנהי דכל המקלקלין פטורין איסורא מיהא איכא, ויישב אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור, הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה. מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה אבל בכלי גדול לא, והראיה מדאמר בפרק בכל מערבין (לד:): נתנו במגדל ואבד המפתח וכו', ולא שרינן לשבר את המגדל והיינו טעמא משום דהתם במגדל גדול עסקינן דהוי כאהל ושייך ביה בנין וסתירה הא במגדל קטן לא שייכא ביה בנין וסתירה והיינו טעמא דשרינן הכא בחבית וכן פירש"י ז"ל בעירובין והכי מוכחא סוגיא דהתם עכ"ל. וצריך להבין כוונתו, דממ"נ יקשה, אם ר"ל בדעת רש"י דאיכא חילוק בין כלי קטן לכלי גדול, וכפשטא דלישניה, א"כ כלי גדול אמאי אסור, הא אפי' בנין גמור כשסותרו שלא ע"מ לבנות אינו אלא מקלקל ואסור רק מדרבנן, ולצורך שבת הא שרי לרש"י, ואם כוונתו ב'מיהו כי שריא וכו'" לחלוק על רש"י שהתיר קלקול לצורך שבת, וסובר דכלי קטן מותר לשוברו אפי' שלא לצורך שבת וכלי

גדול אסור אפילו לצורך שבת, ולרש"י אין חילוק בין כלי קטן לגדול, א"כ יקשה לרש"י מהא דעירובין, דהן שבירת המגדל לצורך עירוב שבתוכו הוא ואמאי אסור. ועל פמ"ג משב"ז סי' שיד ס"ק א. עוד צריך להבין בדעת רש"י אמאי איצטרך לטעמא דאין במקלקל שום איסור בשבת, הא איהו ס"ל גבי האי מאן דעבד חביתא (ע"ד): שאפילו בעשיית חבית ממש אינו חייב משם בונה דאין בנין וסתירה בכלים (ד"ה ואי חייטיה). וכן ראיתי למרן החזו"א שהקשה בסי' נא אות ח עיי"ש. ובספר אור לציון (ח"א סי' כד) כתב ליישב קושיות הר"ן והחזו"א דקושיה אחת מתרצת לחברתה. דרש"י ז"ל הרגיש היכי מתיר התנא לשבור חבית והא קי"ל דבכל מלאכות שבת דחייב עליהן, כנגדן במלאכה ההפוכה ג"כ חייב, וכגון תופר וקורע, בונה וסותר, כותב ומוחק וכו', וא"כ במלאכת מתקן מנא אמאי לא יתחייב הסותר כלי משום מקלקל מנא, וע"כ כתב רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת. וה"ט, דמתקן מנא חיובו משום מכה בפטיש, והיא אין שייך כנגדה חיוב דמקלקל מנא (דומיא דבורר דחייב, אבל מערב שני מינים לתערובת אחת מותר). דהמקלקל מנא אין שום צורה של איסור ולכן מותר אף לכתחילה. ומעתה נתיישבה תמיהת החזו"א מאי קמ"ל רש"י, וקושית הר"ן מכל המקלקלין פטורין. דכל המקלקלין עושין אופן של עשיית מלאכה רק בדרך קלקול, ועל כן גזרו בהן רבנן, משא"כ הכא שאין בה מלאכה כלל. עכ"ד. ועדיין צריך להבין בדעת רש"י החילוק בין חבית למגדל שאסור לשוברו לצורך עירוב שבתוכו. וכמש"כ לעיל.

והנראה בזה, שהנה הרשב"א בפרק חבית (קמו). הביא פירוש רש"י שאין במקלקל שום איסור בשבת, והקשה מקלקל לכתחילה אסור, ויישב דמשום צורך שבת מותר לכתחילה. וכתב ע"ז "אלא דאכתי קשיא שהרי בביצה (לג): אמרינן תני חדא קוטמו ומריח בו, ותניא אידך לא יקטמו להריח בו, פי' עצי בשמים, ופריק אמר ר' זירא אמר ר' חסדא לא קשיא הא ברכין הא בקשין. ואקשינן מאי שנא מהא דתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות. ואם איתא מאי קושיה שאני הכא דמקלקל הוא, וכיון שבעלמא פטור אבל אסור הכא מותר לכתחילה. ובתוספות הקשו על משנתנו מההיא דתנן בעירובין נתנו במגדל וכו' אלא נראה בנותן עירובו במגדל היינו טעמא דהתם במגדל גדול מיירי דהוי כמו אהל ושייך ביה בנין וסתירה הא במגדל קטן לא שייך ביה טעמא דבנין וסתירה והיינו טעמא דחבית וכן פירש"י ז"ל שם בעירובין וכן מוכיח כל אותה סוגיא ששם דאין בנין ואין סתירה בכלים ומותר לשוברו אלא טעמא דמגדל משום דאין לו דין כלי" עכ"ל. ומעתה י"ל שכן הוא כוונת רש"י דכלי גדול כגון מגדל אין לו דין כלי ושייך בו בניין וסתירה ולפיכך אסור לשוברו, אבל כלי קטן היינו דאמרינן אין בניין וסתירה בכלים ושרי. ואין חילוק בכל זה אם הוא לצורך שבת אם לאו, דהן נדחה חילוק זה מההיא סוגיא דביצה. ומש"כ דאין במקלקל שום איסור בשבת הוא כפירוש האור לציון הנ"ל דאתא למימר דאע"פ שבכל המלאכות היפוכו אסור עכ"פ מדרבנן משום מקלקל הכא שרי, דהתם עושה עכ"פ מלאכה אלא שעושה בדרך קלקול, אבל שובר חבית שהוא מקלקל גרידא בלא שום מעשה מלאכה, הא אין במקלקל שום איסור בשבת. ונראה שכן הוא ג"כ כוונת הר"ן. שפעמים רבות מעתיק דברי הרשב"א והכא נמי ברור לכל מעיין בלשון הרשב"א והר"ן כי אחד הם ומקור דברי הר"ן ברשב"א הם ורק קיצר ודילג דחיית הרשב"א מסוגיה דביצה, ו'מיהו' שכתב דבר חדש הוא, דסברת היתר הקלקול משום צורך שבת נדחתה, ואולם כל דבריו בדעת רש"י הם וכמו שכתב בסיום דבריו.

ב. וראיתי למרן הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' מב) שכתב דאע"פ שמרן בש"ע פסק כהרא"ש והתוס' דדוקא חבית של מוסתקי מותר לשוברו בשבת. מ"מ כיון שהרשב"א והריטב"א והר"ן והראב"ה ואבי העזרי והאור זרוע והרשב"ש והרשב"ץ ועל צבאם הרי"ף והרמב"ם (פכ"ג משבת ה"ב) סוברים שגם כלי שלם מותר לשבור בשבת כדי ליטול ממנו מאכל או משקה, וקרוב לומר שגם מרן הש"ע

אילו ראה דברי הפוסקים הנ"ל היה פוסק להקל אפי' שלא במוסתקי, הכי נקטינן עכת"ד. ולדידי קשיא לי, דאפי' אי נימא דדברי הראשונים הנ"ל לא ראה מרן הש"ע, דברי הרי"ף והרמב"ם ודאי ראה, ואעפ"כ פסק לאסור באינו מוסתקי וכגודל התמיהה מהא דסטה מדבריו בהקדמת ב"י שבכל מקום שהרי"ף והרמב"ם בשיטה אחת הלכה כמותם (וכמו שתמהו הקרבן נתנאל בשבת קמו. ושער המלך בפ"א משבת ה"ז ועוד) כן גודל הראיה דמרן שיטה אחרת יש לו בדעת הרי"ף והרמב"ם ומשו"ה פסק לאסור סתירת חבית שלמה. דאפשר שפירש כפירוש שלטי הגיבורים (שבת קמו.) בדעת הרמב"ם שגם הרמב"ם ס"ל כהתוס' והרא"ש דמתניתין דחבית מיירי במוסתקי, וראייתו מדפסק דהעושה כלי אדמה חייב משום בונה (פ"י משבת פ"ג). ואפשר שפירש כהרב אור לציון (סי' כד) דסבר מרן דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דקוטם לחצוץ בו שיניו הוי איסור דאורייתא, אבל הש"ע דס"ל דאיסורו מדרבנן א"כ אין ראייה מדרב יהודה עיי"ש שיטתו באורך. וביאר שם גם דעת הרי"ף והטעם שמרן לא ס"ל כוותיה. אך מ"מ ודאי דמרן טעמו ונימוקו עימו ואנו שקיבלנו הוראות מרן אין לנו לזוז מדבריו ימין ושמאל והעיקר להלכה דיש בנין וסתירה בכלים אא"כ הוא כמוסתקי.

ג. וא"כ לפ"ז לכאו' כל פתיחת קופסא ושקית באופן שנעשה כלי עי"ז אסור. וכמש"כ מרן החזו"א זצ"ל (סי' נא אות יב) קופסאות של שמן או של דגים אף דמשום סותר אין כאן שהפתיחה תיקון וסתום מכל צד לאו כלי הוא וכו' וזה חשיב כשובר חבית ליטול הימנה גרוגרות וכו' אמנם יש לאסור משום גזירה דלמא יכוון לשם פתח, והרבה בני אדם דעתם על הקופסא לשמש בה להניח בה בורית או מסמרים וכיו"ב. וזימנין דאינו אוכל כל הדגים השתא, וניחא ליה בשימושא. ולא דמי למתיז ראשה בסייף, דהתם בפתוחה (מצד עצמה) ומגופפת במגופה ואין המגופה חיבור, והתזת גופה קלקול ולא בנין. אבל הכא כל דניחה ליה בשימוש כלי דידה חשיב פתח. ואפשר דאף בדעתו לזורקה אין מתחשבין עם כוונתו, דלא מצינו היתר שבירה אלא ביש לחבית פתח, אבל גשם חלול בפנים וסתום מכל צד כל שעושה לו פתח חשיב בנין, והרי בשובר צריך להיזהר שלא ליפות את הנקב, והכא שמחליף גוף אטום לצורת כלי בכל שבירה שעושה חשיב כנקב יפה ולא גרע מנקבה בצידה שאסור. ע"כ. והנה מש"כ החזו"א שהרבה ב"א דעתם על הקופסא להשתמש בה אח"כ, אף שבזמנו כך היה, הרי בזמננו גלוי הוא לכל העמים שאין דרך להשתמש בהם ונזרקים לאחר גמר תוכנם. אלא שלכאו' עדיין יש לנו לאסור מדמחשיבו כלי להשתמש בו עד גמר תוכנו וכמש"כ החזו"א וזימנין דאינו אוכל כל הדגים וכו'. אך הנה פסק מרן בש"ע (שיד ס"ח) חותלות של תמרים וגרוגרות (סל העשוי מכפות תמרים, ומכניסין לתוכו תמרים וגרוגרות בוסר להבשיל שם) אם הכיסוי קשור בחבל מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפי' בסכין, ואפי' גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזין או שקדים כדי ליטול האוכל שבהן, ע"כ. וכתב המג"א (שם ס"ק יג) משמע דווקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשויין אלא שיתבשלו התמרים בתוכן אבל כלי גמור פשיטא דאסור. עכ"ל. ואין לפרש שכוונתו לחלק בין שומר בשעת גידול והבשלת הפרי שהוא כקליפת הפרי שמותר לשוברה או ליטול האוכל שבתוכה, לכלי העשוי לבית קיבול שהוא אסור, אלא רצונו לחלק בין כלי עראי לכלי העשוי לקבע, וכמש"כ מרן האור לציון (שליט"א) זצ"ל שיסוד דין חותלות של תמרים הוא בדיני טומאה וטהרה דתנן במסכת כלים (פ"ט מ"ה) חותל שהוא נונן לתוכו ונוטל מתוכו, טמא. ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו, טהור. וכ"פ הרמב"ם (פ"ה מכלים ה"ז) בלשון זה והוסיף או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרוקו טהור. ע"כ. ונראה דהרמב"ם יליף דין זה מדקתני רישא חותל שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו טמא. ורבותא הו"ל לאשמועינן דאפי' רק נוטל מתוכו וכשגומר ליטול תוכנו זורקו אפ"ה הו"ל שם כלי. אלא ע"כ דווקא נותן ונוטל דהוי כלי קבוע חשיב כלי, אבל כלי עראי שמשמש בו עד גמר תוכנו ואח"כ זורקו אינו כלי וטהור. וכתב הגר"ב צ"א אבא שאול (שליט"א) זצ"ל ומינה משמע לאיסור שבת דאף אם משתמש

בהם עד שיגמור את המזון שבתוכם כיון שבדעתו לזורקו אין עליהן דין כלי. ונמצאו דברי החזו"א משנה ורמב"ם מפורשים שאין לכלי סתום ואטום דין כלי (דקתני סיפא ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו טהור. וצ"ל דהיינו דווקא כשאין לו פתח שסגרוהו בכעין מגופה, אלא הוא גשם חלול בפנים וסתום מכל צד וכמש"כ החזו"א הנ"ל. ו'יתירנו' דקתני במתני' היינו יתיר קליעת הכפות תמרים, דלהכי אין עליו שם כלי. אבל חותל הפתוח מצד עצמו וסגור במכסה הקשור אליו חשיב כלי. אלא דתלוי אם דעתו לזורקו אח"כ דהוי כלי עראי, או להשתמש בו והוי כלי קבוע. ומרן שכתב (סי' שיד ס"ח) חותלות וכו' אם הכיסוי קשור בחבל מתיר וסותר וכו', היתרא דהתם הוא משום דמיירי בחושב עליו לזורקו דהוי כלי עראי וכמש"כ המג"א שם. דאל"ה מ"מ יש לאסור משום עושה כלי. אבל מתני' דכלים הא מיירי רישא בכלי קבוע וטהור דסיפא הוא משום דאטום מכל צד אין עליו שם כלי. ולעולם הכא בכגון ההוא, ר"ל גבי טומאה בכגון חותל דמיירי מרן שכיסויו קשור בחבל, והוי כלי קבוע שדעתו ליטול ולתת לתוכו, טמא. ודו"ק היטב כי נכון הוא).

ד. ולענין היכא דאיכא קריעה, כאריזות נייר ונילון הסגורים מכל צדדיהם, או שסמוך לראש השקית נמצא סוגר מנייר הדבקה וכדו' אשר יש לקורעו, כתב הפר"ח (יו"ד סי' קי"ח ס"ק י"ח) דמילתא דפשיטא דקלקול וקריעת הנייר (הסוגר פי תנור של גוי שהטמינו בו ישראל תבשיליהן מלפני השבת, וסוגרין פי התנור במנעול, וכורכין נייר על המנעול, ומדביקין קצוות הנייר ביחד ועושין שם חותם, ובשבת רוצים לקרוע הנייר ולפתוח התנור) בשבת כדי לפתוח התנור לא מיקרי אלא מתקן ומלאכה אסירא הוא בשבת מן התורה. והביא ראיה מהרמב"ם שכתב (פ"י משבת הי"א) שהמפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכווין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב. וכתב עוד (פ"ח משבת ה"ח) החובל בחברו אע"פ שנתכוון להזיק חייב מפני נחת רוחו שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו והרי הוא כמתקן. ובריש פי"ב כתב המבעיר גדישו של חברו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית מפני שכוונתו להינקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב. ע"כ. והוכיח מכאן הפר"ח שכל מקלקל שאין כוונתו לקלקל וכגון בנידון דידן שאין כוונתו לקרוע הניירות הדבוקין משום קלקול, אלא כוונתו שיהא יכול לפתוח התנור ולהוציא את התבשיל, קלקול זה הרי הוא תיקון לדידיה והוי מלאכה האסורה מן התורה. עכת"ד.

והנה מש"כ להביא ראיה מהחובל והמבעיר גדישו של חברו דהוי מתקן מדאורייתא הוא תמוה דהן מקור דין זה בהרמב"ם הוא מהקורע בחמתו שאף הוא מתקן אצל יצרו וכמש"כ המ"מ שם. אבל הא דחייב בכה"ג הוא רק לרבי יהודה דמחייב במלאכה שא"צ לגופה, וכדפריך התם בגמ' (שבת קה:): אדתנן הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין, ורמינהו הקורע בחמתו חייב, ולמסקנא משני הא רבי יהודה דאמר משאצ"ל חייב עליה הא רבי שמעון דאמר משאצ"ל פטור עליה. והרמב"ם לשיטתיה שפסק (פ"א משבת ה"ז) כרבי יהודה שמשאצ"ל חייב עליה אבל לדידן דקי"ל (סי' שלד סכ"ז) כרבי שמעון דפטור, הקורע בחמתו והחובל ומבעיר גדישו של חברו לשכך חמתו פטור. ולפ"ז ה"ה הקורע נייר שע"פ התנור וכדו', שמקלקל אצל הנייר ומתקן אצל האוכל חשיב משאצ"ל דלדידן פטור אבל אסור. ונראה פשוט שאילו נדונהו כמלאכה שאינה צריכה לגופה, אף לרש"י ודעמיה שמתירין במקלקל אם הוא לצורך שבת הכא יהא אסור לקרוע הנייר. דאע"פ שזה וזה מדרבנן, מ"מ לא התירו משאצ"ל אלא משום צערא כמפיס מורסא וכדו' (שבת קז: ועי' ע"א תוד"ה וממאי) אבל משום צורך שבת אסור. והיינו טעמא דשמשאצ"ל חמירא, דס"ס יש עליה שם מלאכה משאצ"ל במקלקל.

אמנם הנראה נכון לענ"ד דמשאצ"ל הוא דוקא איכא שמתכוון לעשיית המלאכה אלא שכוונתו לתכלית אחרת מהתכלית הרגילה, כגון מכבה שהתכלית הרגילה הוא לעשות פחמים והוא מכבה מפני שחס על השמן או על הפתילה, וכגון שמתכוון לקרוע אלא שכוונתו אינה לתפור אח"כ, אלא להרגעת יצרו, אך

עכ"פ מעוניין בכיבוי מצד עצמו ובקריעה מצד עצמה, שע"ז ממילא יוצרו הפחמים ועי"כ יוזק חברו וירגע יצרו, אבל היכא שקורע לא מפני שחפץ בקריעה מצד עצמה אלא כוונתו שע"כ יסתלק הנייר המפריע להגיע לאוכל, הרי ודאי שכיון שעושה הסילוק דרך קלקול ואין ע"ז שם מלאכה כלל, דשום תיקון אינו מעורב במעשה זה, ואפי' משאצ"ל לא הוי, אלא קלקול בעלמא, ולאותם ראשונים דשרו קלקול לצורך שבת ה"נ יתירו לכתחילה. ובזה יש לדחות גם ראיית הפר"ח מהמפרק ניירות או עורות דבוקין שכתב הרמב"ם דאם לא נתכוון לקלקל בלבד ה"ז תולדת קורע וחייב, דאין כוונת הרמב"ם דהיכא שקורע וכוונתו לסלק המפריע ה"ז מתקן וחייב משום קורע, דזה ודאי לא הוי אלא מקלקל ואין עליו שם מלאכה כלל, אלא ר"ל דהיכא שכוונתו בקריעה גם לתקן וכגון קורע ע"מ לדבק או לשכך חמתו חייב. ונקט כללא דכייל כל הני דהזכיר לעיל גבי חיובי דאב דקורע, דהיינו ע"מ לתפור או בחמתו.

ועפ"ז יש ליישב קושית השביתת השבת (בדיני קורע שלא ע"מ לתפור) בשם החסדי דוד מדתניא בתוספתא (ביצה פ"ג ט) "קורע אדם את העור מע"פ חבית של יין ושל מוריים ובלבד שלא יתכוון לעשות זרנוקי" (מרזב) והיאך כתב הרמב"ם דהמפרק עורות דבוקין ולא נתכוון לקלקל בלבד חייב משום קורע, הא הכא קורע העור וכוונתו לתקן לעניין הוצאת היין. ולמש"כ לעיל נחא. דהרמב"ם לא מיירי כלל בכי הא, דזה אינו אלא מקלקל בלבד. אמנם מתוספתא זו משמע שמקלקל לצורך שבת שרי לכתחילה.

ומצאתי למרן החזו"א שכתב כדברינו ליישב קושיית הגרעק"א אהא דפסק מרן בש"ע (סי' שיד ס"ז) שמותר להתיר קליעת החבל שקושר שידה תיבה ומגדל ממש"כ הרמב"ם (פ"י משבת ה"ח) דהמפריד את הפתיל חייב משום מתיר עיי"ש.

והנה בשו"ת חכם-צבי (ס"ס לט) כתב על דברי הפר"ח הנ"ל "גם מה שאסר לקרוע הנייר החתום בשבת ואפי' ע"י גוי והאריך בזה הכל הוא טעות גמור ושאר ליה מארי שאסר את המותר והתיר את האסור כאשר הוכחתי בראיות ברורות במקום אחר. וכבר הוכחתי על פניו בהיותו פה עמנו ושתק לי". ע"כ. ומבואר דדעתו להתיר הקריעה לכתחילה. ואף דהפמ"ג באו"ח (משב"ז סס"י רנג) כתב שהח"צ התיר ע"י גוי, וכ"כ המשנב"ר בבאה"ל (סי' ש"מ ד"ה הנייר) בשמו שלא התיר אלא ע"י גוי, מ"מ מדכתב 'ואפי' ע"י גוי', ולא כתב 'אפילו ע"י גוי', משמע שכשחולק ומתיר מתיר בין ע"י גוי בין ע"י ישראל ודו"ק. וכן מצאתי להגר"מ ברנדסופר שליט"א שדייק כן בלשונו והביא משו"ת שאילת יעב"ץ בנו של הח"צ שכתב (ח"ב סי' קמ) להתיר לפתוח איגרת חתומה בשבת ויו"ט אף ע"י ישראל והוסיף 'וכן קיבלתי מא"א הגאון ז"ל להתיר בתשובת ח"צ (ס"ס לט) אף שקטן הייתי ולא ידעתי טעמו'. ע"כ. הרי לנו עדות הגאון יעב"ץ שדעת אביו הח"צ להתיר לכתחילה אף ע"י ישראל. וע"ע באור לציון (ח"א סי' כו ענף ג) שכתב לענין פתיחת מכסה של קופסאות שימורים לחלק בין קורע וחותר את גוף המכסה דשרי משום שהפח דומה לעור ובעור שרי כדאיתא בתוספתא לבין הפרדת הדבקה או הלחמה של המכסה עיי"ש. וסיים וז"ל הכלל העולה דמי שמשבר או קורע קופסאות שימורים העומדים לזריקה יש לו על מה לסמוך, ובלבד שלא יפריד המכסה במקום שמחובר בבדיל (הלחמה) דיש בזה חששא דאורייתא משום קורע. והוסיף להעיר דמ"מ יזהר שלא לפתוח כל המכסה כולו מסביב דחשיב כפתח יפה ואסור משום מכה בפטיש. אלא יחתוך עם הפותחן וכדו' עד רוב ההיקף סביב וישאיר חלקו מחובר. וכן עיקר.

סימן כא

בדין הריגת כינה בשבת

עמדתי ואתבונן בדבר שדשו בו רבים, אם מותר להרוג בשבת כינה המצויה על אף דעת חכמי הטבע בדורות האלו שהכינה פרה ורבה.

תשובה: בגמ' שבת (יב.) תנו רבנן המפלה את כליו מולל וזורק, ובלבד שלא יהרוג. אבא שאול אומר נוטל וזורק ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא הלכה מולל וזורק וזהו כבודו, ואפילו בחול. רבה מקטע להו, ורב ששת מקטע להו, רבא שדי להו לקנא דמיא. אמר להו רב נחמן לבנתיה קטולין, ואשמעינן לי קלא דסנוותי. תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין הורגין את המאכולת בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין. ופירש"י מאכולת, כינה. ובית הלל מתירין, כדמפרש טעמא בפרק שמונה שרצים (קז:): מאילים מאדמים דמשכן, מה אילים פרים ורבים אף כל שפרה ורבה. וכינה אינה פרה ורבה, אלא מבשר אדם היא שורצת עכ"ל. ושם בפרק שמונה שרצים איתא ושאר שקצים החובל בהן פטור, הא הורגן חייב. מאן תנא אמר רבי ירמיה רבי אליעזר היא דתניא רבי אליעזר אומר ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת. מתקיף לה רב יוסף עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה אבל שאר שקצים ורמשים דפרין ורבין לא פליגי. ושניהם לא למדוה אלא מאילים, רבי אליעזר סבר כאילים, מה אילים שיש בהן נטילת נשמה אף כל שיש בו נטילת נשמה. ורבנן סברי כאילים, מה אילים דפרין ורבין אף כל דפרה ורבה. אמר ליה אביי וכינה אין פרה ורבה והאמר מר יושב הקדוש ברוך הוא וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים, מינא הוא דמיקרי ביצי כינים. והתניא טפויי וביצי כינים, מינא הוא דמיקרי ביצי כינים. והלכה כבית הלל וכחכמים שמותר להרוג כינה בשבת וכ"פ הרמב"ם (פי"א משבת ה"ג שמותר להרוג את הכינים בשבת מפני שהן מן הזיעה. וכ"פ הטור (סי' שטז) וכן כתבו הרוקח (סי' עט) והראב"ה (ח"א סי' רלו) ושבולי הלקט (סי' קכה) והאור זרוע (ח"ב סי' לא) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב חלק י) וכן פסק הש"ע (סי' שטז ס"ט).

והנה ידועה תמיהת אחרונים רבים שע"פ הידוע היום אף הכינה פרה ורבה, ומתוך כך נחלקו אם לפ"ז מותר כיום להרוג כינה בשבת. ובספר "פחד יצחק" (ערך צידה, כא, ב) לרבי יצחק למפרונטי כתב "אי לאו דמסתפינא אמינא דבזמנינו שחכמי התולדות הביטו וראו וידעו דכל בעל חיים הווה מן הביצים, א"כ שומר נפשו ירחק מהם ולא יהרוג פרעוש ולא כינה בשבת ואל יכניס עצמו בספק חיוב חטאת. ובדבר הזה אמינא דאם ישמעו חכמי ישראל את ראיות אומות העולם יחזרו ויודו לדבריהם, כמו בגלגל חוזר ומזל קבוע". והביא מה שכתב לו רבו הרב יהודה בריאל "שאין לשנות הדינים המיוסדים על קבלת קדמוננו בשביל חקירת חכמי אומות העולם". והוסיף שאפילו לטענת החוקרים הרי לא טענו שהכל פרים ורבים מזכר ונקבה, אלא רק שכל הנולד נולד מביצה, וגם בכינים יתאמת מאמרם שנולדים מביצה אלא שהביצה מתהווה מן הזיעה ואם כן דין היתר הריגת כינה בשבת אמת ויציב ואין לשנותו כלל. עכת"ד. (והנה מש"כ שיש ביצי כינים אלא שמתהווים מן הזיעה יקשה מאי דפריך בגמ' מהא דהקב"ה זן מקרני ראמים עד ביצי כינים ומשני ההוא מינא הוא דמיקרי ביצי כינים. ולדבריו הא איכא ביצי כינים אלא שמתהווים מהזיעה). ובתשובה לרבו כתב הפחד יצחק "ראיתי פסק מעכ"ת על הכינים, ואמרת יישר ויישר אע"ג דמנגד לסברא בכל מכל כל יען כי להחמיר ולא להקל אנן קיימינן, בדבר שבין הפוסקים הוא נבוך ומסופק אם את הפידוקוקי"ו או הפוליצ"י מותר להרוג בשבת. לעיין מר בשלטי הגיבורים פ"א דשבת דקי"א ע"ב וכו'. עכ"ד. ומשמע דס"ל שאין לשנות ההלכה להקל מפני ראיות חוקרי האומות אבל בניד"ד יש להחמיר. גם בספר קסת סופר (בראשית א, כא) להרב אהרן מרקוס כתב שיש להחמיר כדעת חכמי הטבע וכ"כ הגר"י קאפח בביאורו להרמב"ם (עמ' רלא) שיש לחוש לאיסור תורה ולא להרוג שום רחש בשבת. אבל בשו"ת דברי מנחם (ח"ב סי' טו) להגר"מ כשר כתב שאין למדין מחכמי הטבע והביא מקורות לדבריו והסיק להתיר הריגת כינה

בשבת גם בזמנינו. וכ"כ הגר"י הרצוג בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' כט) וכ"כ הגר"י ברדה בקובץ אור תורה (שבט תשנ"ב). וע"ע בספר תורת השבת (סי' רעה ס"ק א).

ובהערות העורך בספר "מכתב מאלהו" (חלק ד' עמ' 355 הערה 4) כתב בשם הגרא"א דסלר: "ראיתי לרשום כאן מה ששמעתי בפירוש מפי קודשו של אדמו"ר זצ"ל כשנשאל על אודות דינים אחדים שהטעמים שניתנו להם אינם לפי המציאות שנתגלה במחקר הטבעי בדורות האחרונים, והרי הם עתה בגדר מה שהגמרא שואלת בכמה מקומות "והא קחזינן דלאו הכי הוא". שלש דוגמאות נידונו אז: א. הא די שבת דרוסה לחתול ולא לכלב. ב. הא דאין לשין המצות אלא במים שלנו לילה. ג. הא דמותר להרוג כינה בשבת משום שהכינה אינה פרה ורבה. ואמר אדמו"ר זצ"ל שבאלו ובכיוצא באלו לעולם אין הדין משתנה אף שלכאורה הטעם אינו מובן לנו, אלא יש לאחוז בדין בשתי ידים בין לחומרא בין לקולא. והטעם, אמר אדמו"ר זצ"ל כי את ההלכה ידעו חז"ל בקבלה מדורי דורות, וגם ידעו מן הנסיון, למשל, שדרוסת החתול עלולה יותר למות מאשר דרוסת הכלב, ושהמים הנשאבים מן המעיינות בבוקר חמים יותר. אבל בענין ההסברים הטבעיים, לא ההסבר מחייב את הדין, אלא להיפך, הדין מחייב את ההסבר. והטעם המוזכר בגמרא אינו הטעם היחידי האפשרי בענין. ואם לפעמים נתנו הסברים שהם לפי ידיעת הטבע שבימינו, חובה עלינו לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי ידיעות הטבע שבימינו. וגם אם לא נמצא טעם הגון, נאמין באמונה שלמה שהדין דין אמת, ואל ה' ניחל שיאיר עינינו למצוא הסבר מתאים".

עכ"ד. ובספר מאורי השבת (ח"ג תשובות מהגרש"ז תשובה לח אות ו) הביא מכתב שהשיבו הגרש"ז אויירבך זצ"ל בזה"ל "אולי [טעם ההיתר שכיוונו חז"ל] מפני שלא נראה הדבר לעינים". והמחבר חיזק דבריו ע"פ מש"כ החזו"א (סי' לט אות טו ד"ה ויש) עיי"ש. ואחמה"ר הסברא בזה קשה דדוקא לענין להחשיב מציאותו של דבר שאינו נראה לעין רגילה כגון חיידק, אמרינן דכמי שאינו דמי, לפי שניתנה התורה לבני האדם על פי החושים שקיבלו בטבע. אבל דבר שהעין יכולה לראותו אלא שאין דרך לעקוב אחר הכינים ולראות אורחם ורבעם, אין לומר דכיון דלא חזינן בעין רגילה חשיבי כאינם פרים ורבים. ובספר הליכות עולם (ח"ד פר' וארא ס"ז) העלה מרן הגר"ע יוסף שליט"א כדעת המתירים וכתב "הכינה אינה מתהוית אלא מן הזיעה, הילכך מותר להורגה בשבת. ואע"פ שחכמי המחקר אומרים שגם הכינים פרים ורבים מזכר ונקבה אנו אין לנו אלא דברי חז"ל שאמרו שמותר להרוג כינים בשבת מטעם שאינם פרים ורבים". ובהרחבת הדברים שם הביא מש"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קכו) בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שדעתו נוטה להחמיר בזה.

ב. והנה בספר "מנוחת אהבה" (חלק ג פרק יח, הערה 13) עורר המחבר הגר"מ לוי זצ"ל רעש גדול במש"כ להתיר להרוג הכינה בשבת, אבל כתב שזהו לפי שחכמי התנאים מסרו דין זה כפי שקיבלו מרבותיהם שכן הוא דין התורה להתיר הריגת כינה בשבת, ולא ביארו טעם ההיתר, והאמוראים ביארו הטעם שאינם פרים ורבים לפי הידוע בזמנם שהכינים אינם פרים ורבים. וכאשר התברר שאין הדבר כן הוברר ממילא שאין זה הטעם של ההיתר שנמסר על ידי התנאים. אלא י"ל שהטעם הוא משום שאין די בזכר ונקבה בלבד כדי שיפרו וירבו, שהרי הביצה שמטילה הכינה לא תרקם ממנו כינה אלא במקום זוהמה כמו בשערות הראש שיש בהן מלמולי זיעה. וא"כ לא דמי לאילים שפרים ורבים בכל מקום. אולם עיקר הדין שמותר להרוג כינה בשבת הוא אמת ויציב וקיים לעד, ואין לפקפק בו כלל. וכתב "ודע שלפי מה שגילו חכמי המדע שהכינים פרים ורבים מזכר ונקבה ודלא כמו שאמרו בגמ' שאין הכינה מטילה ביצים, ודחקו לפרש מש"כ שהקב"ה יושב וזן מקרני רמים ועד ביצי כינים דהיינו מין שנקרא ביצי כינים, לפי מה שהתברר היום שהכינה מטילה ביצים אתי שפיר כפשוטו". עד כאן קיצור דבריו שעוררו סערה רבתי אם

מותר לומר כן על דברי חכמי התלמוד, שאע"פ שאמרו בגמ' (פסחים ז:): בענין מהלך השמש שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, אין הכוונה שחכמי ישראל טעו ח"ו אלא רק שבטענותיהם והוכחותיהם נצחו אותם, אבל האמת כדעת חכמי ישראל וכמש"כ בגיליון הש"ס שם בשם השיטה מקובצת (כתובות יג.) בשם ר"ת. ובקובץ אור תורה (טבת תשנ"ב סי' מו) השיב בעל המנוחת אהבה ליוצאים נגדו, שאע"פ שכן דעת ר"ת שחכמי ישראל לא חזרו בהם והאמת כמותם, מ"מ דעת הרבה ראשונים שהדברים כפשוטם שחכמי ישראל חזרו בהם והודו לחכמי אומות העולם שבלילה החמה מהלכת מתחת העולם ולא עולה מעל הרקיע. וכמש"כ רבי אליעזר ממיץ בעל היראים (סי' נב) בענין מים שלנו שצריכים להיות לילה שלם שלא במחובר, לפי שהחמה מהלכת בלילה מתחת לארץ (ור"ל שהחום שמחממת את צידו השני של כדור הארץ משפיע על האדמה ולכן על המים שבמעיינות ובבארות). והו"ד ברא"ש (ספ"ב דפסחים) ובאבי העזרי (סי' תפה) ובב"י (ר"ס תנה). הרי שנקט הלכה למעשה שחכמי ישראל חזרו בהם ממש. וכן מבוארת דעת הרמב"ם שכתב במורה הנבוכים (ח"ב פ"ח) "וכבר ידעת שהכריעו (חכמי ישראל) השקפת חכמי אומות העולם על השקפתם, בעניינים אלו של התכונה (האסטרונומיה). והוא אומרם בפירוש 'ונצחו חכמי אומות העולם'. וזה נכון, כי הדברים העיוניים (הנאמרים מסברא), לא דיבר בהם כל מי שדיבר, אלא כפי שהביאו לפני העיון. ולפיכך צריך לסבור (להסיק) מה שנתקיימה ההוכחה עליו". וכ"כ הלחם משנה (פ"ה משבת ה"א) וז"ל "בדבר זה נצחו חכמי יון את חכמי ישראל והיא סברא בדוקה וחכמי ישראל עצמם חזרו בהם וקבעו דינים וכו' שאמרו בלינת המים בפסח שהמים בלילה מתחממים מפני שהשמש הולך למטה מהארץ. וכיוצ"ב כתבו הרדב"ז בתשובה (ח"א ס"ס רפב) ומהר"ם אלשקר (סי' צו) והפר"ח (בקונטרס דבי שמש"י). וכ"כ בשו"ת איש מצליח (או"ח סי' יג) לאדמו"ר מהלמץ "ועוד, הנה עכשיו מעכ"ת נ"י יושבי אמריקה ואנו יושבי צפון אפריקה כולנו עדים שבלילה אצלנו, חמה מהלכת אצלכם והיתה לכם לאור יומם, ובלילה אצלכם, החמה מהלכת אצלנו ומאירה. נמצא שאינה מהלכת למעלה מן הרקיע בשום זמן". ור"ל שהמציאות מוכיחה שהסכמת חכמי ישראל לחכמי האומות היא מצד האמת ולא הודו רק בטענות. וכתב עוד הגר"מ לוי שכשדן בזה לפני מרן הגר"ע יוסף שליט"א אמר לו מרן שכ"כ במפורש גם רבנו אברהם בן הרמב"ם במאמר שנדפס בתחילת ספר עין יעקב (ח"א) וז"ל "ולפי הקדמה זו, לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ושלמות תכונתם בפירוש התורה ובדקדוקיה ויושר אמריה בביאור כלליה ופרטיה, שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה שתכלית חכמתה בידם ולהם נמסרה להורותם לבני אדם". והוסיף עוד הגר"מ לוי שאף לר"ת שסובר שחכמי ישראל לא חזרו בהם והאמת במציאות כמותם, אין הכרח שזהו משום שסובר שכל דברי חכמי ישראל נאמרו בנבואה ובקבלה, אלא אפשר שמשום שהנוסח בתפילה ובוקע חלוני רקיע, או משום הסתירה בענין שקיעת החמה בין האמור בגמ' שבת (לד.) לגמ' פסחים (צד:): שר"ת תירץ ע"פ הדעה שהחמה מהלכת בלילה מעל הרקיע ושיש ב' שקיעות כמבואר בספר הישר לר"ת. אבל לעולם מודה שבדברי הטבע אפשר שיאמרו מסברתם דבר שאינו כן. דאפושי פלוגתא בין רבותינו הראשונים בזה לא מפשינן. ובאור תורה שם הובא מכתבו של הגר"מ מזוז שליט"א שהסכים לדברי בעל המנוחת אהבה וכתב שדבריו כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, וחלילה לפסול את דבריו מפני שהתייחס לדברי המדענים בזמננו, דתורה אמת כתיב בה, וכל הפוסל במומו פוסל וכו' עיי"ש כל דבריו.

ג. ולענ"ד נראה בזה שאמנם מצינו במילי דעלמא שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם ולפי פשוטו היינו משום שבדברי חכמות ומדעי העולם חכמה בגויים תאמין (איכה רבה, ב) ובעניינים אלו של טבעי העולם שאין להם השלכה הלכתית, אם אמרו חכמי ישראל דבר מסברתם וחזרו וראו שנראית יותר סברת חכמי הגויים הודו ולא בושו ומודים דרבנן היינו שבחייהו. ולכן הודו חכמי ישראל בענין זה שבלילה

החמה נמצאת מצידו השני של העולם ולא מעל הרקיע (והרא"ם מצא בזה ממילא טעם להא דמים שלנו. אבל אין דין המים שלנו בא לעולם רק לאחר שהודו לחכמי האומות). אבל בענייני הלכה שקיבלו מרבותיהם איש מפי איש, והוא דבר הלכה שיש בו מענייני המדע וטבע העולם, ישתנה המדע ויתהפך אלף פעמים ודבר תורתנו הקדו' יעמוד לעולם. ובזה בודאי שצדקו דברי תורת הבורא ולא דברי הנבראים הסבורים שמצאו דבר הנוגד את דברי הבורא. וכידוע מהמוני דברים כאלה בדברים שהיו נראים כסתירות גמורות מן המציאות לתורה, ורק לאחר אלפי שנים התברר לחוקרים כי הם שטעו והקושיה הפכה להוכחה שהתורה מן השמים. כגון תמיהת החוקרים על הפסוק יקוו המים וכו' אל מקום אחד ותיראה היבשה שלפ"ז יש יבשה אחת המוקפת מים בכל כדור הארץ בעוד שכיום ידוע שיש שבע יבשות. ורק לפני פחות ממאה שנה גילה אחד החוקרים שהייתה יבשה אחת שנחלקה והוכחו דבריו אצל הגיאולוגים עד שכיום נחשבת ידיעה זו לדבר פשוט. ובאמת שבזוהר חדש (דף כא ע"א) איתא להדיא על הפסוק יקוו המים וכו' בזה"ל "ותנא ארץ אחת ממש הוציאו המים וממנה נתהוו שבע ארצות כדאמרן". הרי שידעו חז"ל גם את מספר היבשות המדוייק עוד בטרם התגלו יבשות אמריקה ואוסטרליה ועוד. ובספרי 'המהפך' הבאתי בס"ד עוד דוגמאות רבות לכך. ובניד"ד, שהוא דבר שיש לו השלכה הלכתית, נראה שזהו דוחק גדול לומר שידעו הדין ולא ידעו הטעם לאשורו ובפרט שלשון הגמ' ושניהם לא למדוה אלא מאילים, רבי אליעזר סבר כאילים מה אילים שיש בהן נטילת נשמה אף כל שיש בו נטילת נשמה. ורבנן סברי כאילים מה אילים דפרין ורבין אף כל דפרה ורבה. ומשמע שקיבלו האמוראים אף את הדרשה שנחלקו בה התנאים. ואפילו בדינים עצמם שנחלקו ראשונים כמלאכים יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן (עירובין יג:). וידוע ביאורו הנפלא של הגר"א מוילנא בענין הפלוגתא בשמונה הפסוקים האחרונים שבתורה אם יהושע כתבם או משה כותב בדמע (עי' ב"ב טו.), שמדומע הוא לשון תערובת, משה כתבם ברצף אותיות ולא ידע מה כותב (ועי' בהקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה) ויהושע חילקם למילים שלפנינו. הרי ששתי הדעות אמת במה שנראה כמחלוקת במציאות. וכך הוא בכל המחלוקות שבתורה אלא שקצרה בינתנו וכמאמר חז"ל (בראשית רבה א, יג) עה"פ (דברים לב, מז) כי לא דבר רק הוא מכם, "אם ריק הוא, מכם, שאין אתם יודעים לדרוש (ר"ל שלכן מילת 'דיק' חסר י', כאומר 'רק' בפתח. שהריק הוא רק מכם)". ובכל כה"ג עדיף לתלות הקולר בנו ובחסרון ידיעתנו.

ד. אבל הנראה לענ"ד נכון בזה בס"ד, שהנה מהגמ' פרק מי שאחזו מוכח שחכמינו ז"ל הכירו וידעו שיש שני סוגי כינים. דאיתא התם (גיטין סט:): לענין ריפוי צמירתא בזה"ל: ליתי 'כינה דזכר ונקבה' וליתלי ליה וכו'. ומלשון זה מוכח שהכינה הנזכרת בסתמא בכל מקום בש"ס בשם כינה, לא הייתה דזכר ודנקבה. והיא הייתה הכינה המצויה בזמנם ולכן נקראת בשם כינה סתם. אבל היה עוד סוג של כינה שהכירוה בשם 'כינה דזכר ודנקבה'. והיא הכינה המצויה כיום שעם השנים התרבתה יותר מחברתה ותפסה את מקומה לפי שהניקיון וההיגיינה מיעטו את זו שאינה יכולה להיווצר אלא במקום זיעה ולכלוך, ורק זו הפרה ורבה מזכר ונקבה יכלה להתפשט יותר ויותר לפי שאין חיותה תלויה רק בכללך. וביררתי אצל חוקרי זמננו אם ידוע להם על רמשים שאינם פרים ורבים מזכר ונקבה וכל המומחים הפנו לד"ר קוסטה מומצואגלו שמתעסק בעיקר בחקר כינים וכנימות ועלוקות שאמר כי אצל כנימות יש תופעה של הפריה פרטנו-גנטית לפיה נקבה יכולה להטיל ביצים ללא הפריה ומהן יוצאות כינים שהן מסוג נקבה בלבד. ופרופ' פישלזון מהמחלקה לזיאולוגיה באוניברסיטת ת"א הוסיף עוד לבאר שיש מושג שנקרא רביית בתולין הקיים אצל יצורים חסרי חוליות.* והיינו שהנקבה משריצה ביציות נקבות ללא הפריה מהזכר, על ידי שבתהליך הבשלת הביצית מופרדים כרומוזומים זכריים עצמיים שלה ומוחזרים אליה, וכך נוצרת רבייה עצמית ללא הפריה של זכר ונקבה. עכ"ד. עוד התברר במחקרים חדשים כי ישנם זנים של כינים

וכנימות שאין בהם זכרים כלל. כינים אלה שייכים לסדרה הנקראת הכינים הלועסות. סידרה זו מונה כשלושת אלפי זנים של כינים, והם חיים כטפילים על גופם של בעלי חיים, בעיקר עופות, וניזונים משערות, קשקשי עור, נוצות ודם שבפצעים. והחוקרים שאינם יודעים בדיוק כיצד דרך התרבותם, משערים שאף הם מתרבים ברביית בתולין. וא"כ י"ל שבזמנם היו כינים מסוג זה והדומים להם מצויים בבני אדם, וכיום אינם מצויים בבני אדם לפי שמי ברז זורמים בשפע בכל בית וישנם אמצעי ניקיון וחיטוי שלא היו בזמנם. ומ"מ ברור שחז"ל הכירו גם סוג של כינה שפרה ורבה אלא שהיה נדיר בזמנם ולכן כינוהו בשם 'כינה דזכר ונקבה' ואילו הזן המצוי בזמנם נקרא 'כינה' סתם. ועי' באליהו רבה (פרשה ח) שמזכיר שמותיהם של מיני כינים שהביא הקב"ה על המצרים. ירקונין, קפזווין, קפזיזות, כפונין, כפבדרין, יעלי בתים, יעלי שדות, נמלה אבי עצל, נמלה אבי כינים, עכשים וכו' עיי"ש.

ולפ"ז אתי שפיר המציאות הידועה היום עם דברי חז"ל הקדושים, שהכינה דפרק שמונה שרצים היא הכינה שאינה פרה ורבה והייתה מצויה בזמנם ולכן התירו להורגה, אבל לא אמרו להתיר בכינה דזכר ונקבה שהייתה ידועה להם אלא שהייתה נדירה, שאותה בודאי אסור להרוג. ולפ"ז הכינה המצויה כיום שהתפשטה מאז והייתה לעיקר, אסור להורגה, ואין בזה שום סתירה לדברי חז"ל, ואף א"צ לומר שידעו הדין ולא ידעו הטעם לאמיתו כאותם שרצו ליישב כן. (ומה שראיתי בשולי דפי הגמרות הנדפסים בגמ' גיטין שם שהוסיפו על המילים דזכר ודנקבה "פ' מאיש ומאשה", נראה שהוא הוספת המדפיסים או התלמידים מתוך שהוקשה להם איך אפשר לומר כינה דזכר ונקבה והלא בגמ' שבת מבואר שהכינה אינה פרה ורבה, ולכן נדחקו לבאר שהוא כינה שהייתה מהלכת ע"ג איש זכר והייתה מהלכת ע"ג אישה נקבה. או אחת כזו ואחת כזו. והוא דוחק עצום בלשון הגמ' וגם מילתא דתמיהה לחדש ולומר שיש תועלת ונפק"מ בשהיית כינה על איש או על אישה. ולמבואר אתי שפיר שהוא כפשוטו ממש. והלום הראוני משי"כ הרש"ל בחכמת שלמה "כינה דזכר ונקבה, פ' מזכר ונקבה". ואינו מה שכתבו בשולי הדף בגמ' "פ' מאיש ומאשה", אלא כוונתו כפשוטם של דברים שנולד מזכר ונקבה וכמבואר).

ה. אלא שלפ"ז יקשה הא דאיתא בגמ' שבת שם "וכינה אינה פרה ורבה, והאמר מר יושב הקדוש ברוך הוא וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים". ומשני, "ההוא מינא הוא דמיקרי ביצי כינים". ובפשטות משמע דר"ל ש'ביצי כינים' הוא שם מין של כינים, אבל הכינים אינם מטילים ביצים. ולדברינו שידעו חז"ל שיש שני סוגי כינים יקשה אמאי לא משני שביצי כינים מתייחס לאותו סוג כינים המטיל ביצים. אלא דבלאו הכי יקשה, אם אין כלל ביצי כינים בעולם ואף לא למין זה, מפני מה נקרא הוא בשם ביצי כינים. וגם יקשה מהא דגיטין הנ"ל דמוכח שידעו שיש כינה הפרה ורבה מזכר ונקבה וא"כ נימא שהיא זו שעליה אמרו מקרני ראמים ועד ביצי כינים. ונראה לפרש דאדרבה, בתשובת הגמ' מונחים דברינו. דמה שאמר "ההוא מינא הוא דמיקרי ביצי כינים" ר"ל ההוא מין אחר, שאינו זה המצוי אשר אינו פרה ורבה ומותר להורגו, אלא נקרא ביצי כינים לפי שפרה ורבה ומטיל ביצים. ואה"נ שמין זה המטיל ביצים אסור להורגו בשבת לפי שפרה ורבה. והוא המין שבגמ' גיטין (גיטין סט): אמרו "ליתי כינה דזכר ונקבה". ובגמ' נזיר (לט). איבעיא להו האי מזיא (שערות), מלתחת רבי או מלעיל. למאי נפקא מינה, לנזיר שגילחוהו ליסטים ושיירו בו כדי לכוף ראשו לעיקרו. אי אמרת מלתחת רבי, נזירות הא שקליה, אלא אי אמרת מלעיל רבי, מאי דאקדיש הא קאים. ת"ש מהא אינבא וכו' ופירש"י "לינטרי"ש בלע"ז דהוא מביצי כינים". ור"ל שהאינבא הוא השייך לאותו זן שמטיל ביצים והוא הנקרא ביצי כינים בגמ' שבת. וזהו שפירש בפ"ק דע"ז (ג: ד"ה ביצי) "ביצי כינים, מינא הוא דמתקרי ביצי כינים, ודקין הן, והוא אינבא בלשון ארמית, ובלע"ז לינטרי"ס". [א"נ יש לפרש תירוץ הגמ' "ההוא מינא הוא דמיקרי" ר"ל ששם מדובר במין מסויים של כינים, שאינו מצוי (דמיקרי, לשון מקרה, שמזדמן לעיתים), והוא מטיל ביצים, ואותו באמת אסור להרוג בשבת. ואילו הסוגיה כאן עוסקת במין

הנפוץ. אך לשון הגמ' בתירוץ הוא דוחק לפ"ז. ואפשר שיש לגרוס בתירוץ "הוא מינא הוא דמיקרי, ומיקרי ביצי כינים". הראשון לשון מקרה והשני לשון קריאת שם. ומן הראוי לבדוק בגרסאות ישנות של התלמוד אם יש כאן מילה חסרה שהמעתיקים השמיטוה מתוך שחשבו שיש כאן כפילות מיותרת וכנודע מהרבה מקרים כאלה. ובגרסא אחת ישנה שהזדמנה לידי מצילום כת"י עתיק הנמצא בספריית הוותיקן ברומא רואים שחלו ידים בתירוץ זה ויש בו שינוי מועט וחסרון מילים מגרסא דידן על אף שכל שאר הסוגיה כגרסתנו ממש. ששם איתא בתירוץ: "מיני דמקרו ביצי כינים" ובהמשך "והתניא הם הטפויין וביצי כינים, מינא דמיקרי ביצי כינים". ואף ששינוי לשון זה אינו מסייע לענייננו, מ"מ מוכח שהתירוץ חלו בו ידיים והגרסא שבידינו בזה אינה אחידה בכל הספרים. ומרש"י הנ"ל פ"ק דע"ז שכתב מינא הוא 'דמתקרי' ביצי כינים, מוכח שגרס כגרסת הספרים שלפנינו שהוא לשון קריאת שם בלבד. וראשון נראה עיקר]. ומ"מ לגודל הקושיות ומעלת הביאור הנ"ל שלפיו מתיישבות כמה תמיהות נראה שיש לנו לאחוז לעיקר בביאור תירוץ הגמ' שישנו מין הנקרא ביצי כינים לפי שהוא מיוחד בזה (בזמנם) שמטיל ביצים ופרה ורבה. (וכעין זה מבואר בעוד מקומות בגמ' שהכירו כמה סוגי כינים וחילקו בשמותיהם. וכהא דנידה (יט): זעירי אמר רבי חנינא כדם מאכולת של ראש עיי"ש. ומדלא אמר כדם מאכולת ותו לא, מוכח שהכירו גם סוג אחר של מאכולת שאינה של ראש כדאמר רשב"ג (נדה נח): אין לך כל מיטה ומיטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת. לפי שלחסרון אפשרויות הנקיון וההיגיינה בזמנם כאפשרויות המצויות בזמננו היו כינים מצויים במיטותיהם. ובירושלמי (נדה פ"ב ה"א) אמר רבי בון בר חייא טעמא דרבי דרך קפציות בדוקות מן השרצין ואינן בדוקות מן המאכולת עיי"ש).

ו. ומש"כ הרמב"ם ורבנו ירוחם ועוד ראשונים שהכינה מותר להורגה בשבת מפני שנוצרת מן הזיעה, הגם שבגמ' רק איתא שאינה פרה ורבה ולא מבואר כיצד נוצרת, הוסיפו כן לפרש שאם אינה פרה ורבה א"כ היאך נוצרת. ואולי כוונתם שעל ידי הזיעה יש להם התנאים הנדרשים להתרבות אבל אינם ר"ל שהזיעה הופכת לכינים. וכעין הא דאיתא בברכות (קז): ומסמרטוטי קלמי שיותר מסתבר דר"ל שע"י הסמרטוטים מתרבים הכינים אבל אין ביאורו שהסמרטוטים עצמם הופכים לכינים. אלא שממש"כ הרמב"ם סמוך לזה (ה"ב) "רמשים שהן פריין ורביין מזכר ונקבה או נהוין מן העפר כמו הפרעושין, ההורג אותן חייב כהורג בהמה וחיה. אבל רמשים שהויתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן כגון תולעים של בשר ותולעים שבתוך הקטניות ההורגן פטור", אפשר דמשמע דר"ל שאף הכינה נוצרת מהזיעה ממש כאותם תולעים של בשר וכמש"כ בפ"ב ממאכלות אסורות (הי"ג) "אלו המינין שנבראין באשפות ובגופי הנבלות כגון רמה ותולעת וכיוצא בהן שאינן נבראין מזכר ונקבה אלא מן הגללים שהסריחו וכיוצא בהן, הן הנקראין רומש על הארץ, והאוכל מהן כזית לוקה שנאמר ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ ואע"פ שאין פריין ורביין, אבל השרץ השורץ על הארץ הוא שפרה ורבה מזכר ונקבה". ועכ"פ מהא דאיתא בברכות (קז): ומסמרטוטי קלמי, שהוא שם אחר לכינה, משמע שהוא עוד סוג של כינה שהיה ידוע להם ואינו האינבא האמור בנזיר (לט). שפירש"י שם ובע"ז (ג): שהוא הנקרא ביצי כינים. ואפשר שהקלמי היא הכינה המצויה להם שלא הייתה פרה ורבה, וכעין שתרגם אונקלוס (שמות ח, יב) בכינים שהיו במצרים שקראם קלמתא, והם נוצרו מהעפר ולא מפריה ורביה. ובנדה (כ): איתא שדר לה סריקותא דמקטלא קלמי. ופירש"י מסרק להרוג כינים. ומכאן הוכיח ר"ת (יב. ד"ה שמא) שכינים שבראש אלו הלבנות הרוחשות. ועי' במש"כ האור החיים (שמות ח, יב) וז"ל "ויובן ע"פ מה שנחלקו התוס' במסכת שבת (יב. ד"ה שמא) ר"י מאורליינש ורבנו תם מה היא הנקראת כינה ומהם הוכיחו מכאן כי הכינה היא הקופצת שדרכה להתהוות מעפר הארץ ומהם אמרו כי זו נקראת פרעוש וכו' והנה וכו' וכפי זה ב' מינים אלו נקראים כינים. וכפי זה אין הוכחה מכאן לכינה המוזכרת בדברי חכמים מה היא, אם היא מין הלבן או מין הקופץ כיון ששניהם נקראים כינה וכו' אבל הקופצת ייחדו לה חכמים שם

פרעווש כדי להכיר את מין הכינה שאסרו בשבת וכן הלכה". עכ"ל עיי"ש כל דבריו ובמש"פ מרן הש"ע סי' שטז (ס"ט) ובנו"כ שם. וע"ע בחידושי הר"ן (שבת קז:) שכתב "והא דאקשינן הכא והרי פרעווש דפרה ורבה, לאו מהני פרעושי דידן וכו' אלא מין אחר הוא שאינו מצוי בינינו והוא פרה ורבה". אתה הראת לדעת שהגדרת סוג הכינה שמוותר להורגה בשבת אינה דבר ברור ויש פרעושים וכינים שהיו מצויים בזמן אחד ואינם מצויים בזמן אחר וכמבואר לעיל. ומ"מ נראה פשוט דאין ללמוד מהאמור להתיר כל מין בעל חיים שאין בו זכרים ודרכו להתרבות כדרך הכינים שהוזכרו לעיל. דאפשר דדווקא היכא שמצטרפים כמה דברים, כהא דזיעה בכינים, אין איסור בהריגתן בשבת. ולכן רק בסוג זה של כינים שאין בהם זכרים שרי. אבל בשאר בעלי חיים אע"פ שאין בהם זכרים אין להקל והוי בכלל ספק דאורייתא לחומרא.

ז. אשר על כן הנראה נכון לדינא שבזמננו אסור בשבת להרוג כינה מאותן הכינים המצויות כיום, וכמתבאר מהגמ' בפשטות שכבר בזמננו הכירו שני סוגי כינים. האחד שפרה ורבה ומטיל ביצים ולא היה מצוי כ"כ בזמננו כדמוכח בגיטין (ס"ט): ואסור להורגו בשבת, והאחר שאינו פרה ורבה והיה מצוי בזמננו ודוקא אותו התירו בגמ' שבת (קז:) להרוג בשבת. ויה"ר שהי"ת יאיר עינינו במאור תורתו הקדו', שנזכה לכוון תמיד לאמיתה של תורה, אמן.

סימן כב

אם יש איסור בקשירת שני קשרים זע"ז בשבת ודין קשירת ראש שקית וכדומה על ידי שכורכו סביב עצמו או שמלפף חוט סביבו

שאלה: בדבר אם מותר לקשור או להתיר בשבת ב' קשרים זה ע"ג זה, וקשר שעושים בראש שקית ניילון וכדו' על ידי שכורכו סביב עצמו ומשחיל ראשו בכריכה. וכן אם מותר ללפף או לפתוח ליפוף של חוט ברזל או חוט פלסטי שעושים בראש השקית כדי לשמור על טריות המזון.

תשובה: במשנה שבת (קיא:) ואלו קשרים שחייבין עליהן, קשר הגמלים וקשר הספנים. וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן. ובגמ' שם מבואר דקשרים אלו של קיימא הם דקשר הגמלים אינו קישורי הרצועה הארוכה התלויה בזמם, אלא קשר הזמם גופא שמנקבין לנאקה בחוטמה ונותנין בה רצועה בצורת טבעת וקושרין אותה ועומדת שם לעולם. וקשר הספנים אינו קישור הרצועה הארוכה התלויה בטבעת שבראש הספינה, אלא קשר הטבעת גופא. לפי שקשרים אלו דוקא קשר של קיימא הם. עוד איתמר בגמ' (קיב.) התיר רצועות מנעל וסנדל, תני חדא חייב חטאת, ותניא אידך פטור אבל אסור, ותניא אידך מותר לכתחילה. קשיא מנעל אמנעל קשיא סנדל אסנדל. מנעל אמנעל לא קשיא, הא דתני חייב חטאת, בדאושכפי. פטור אבל אסור, בדרבנן. מותר לכתחילה, בדבני מחוזא. וכעין זה חילקה הגמ' לגבי סנדל עיי"ש. ופירש"י בדאושכפי, בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל קושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם. בדרבנן, כשקושרים סביב רגלם, אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור. ומיהו קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו. ודבני מחוזא, שהם רחבי לבב ומקפידין על לבושיהם ונעליהן להיות מכוונין, וקושרין אותו בדוחק, וצריך להתירו ערבית. עכ"ל רש"י. ולגבי סנדל פירש דהא דחייב הוא בקשר קבוע, והאסור מדרבנן הוא בקשר שפעמים מתקיים שבת או חדש, והמותר הוא בקשר שקושרו ומתירו בכל יום (וכן פירש במשנה דקשר של קיימא שחייבין עליו הוא קשר

של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות. ובגמ' קיב. ד"ה קיטרא פירש באופן האסור מדרבנן "שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים".

אמנם לא נתבאר בדברי רש"י דין קשר שמקיימו יותר מיום ופחות משבוע אם הוא מותר או אסור מדרבנן. גם הטור (ר"ס שיז) הלך בדרך זו וכתב "כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו והתרתו בין אם הוא של אומן או של הדיוט. והעומד להתקיים שבעה ימים פטור אבל אסור. ושעומד להתיר בכל יום מותר לכתחילה". עכ"ל. ולא פירש דין קשר העומד להתקיים יותר מיום ופחות משבוע. אמנם הרא"ש (פי"ד ס' א) כתב כפירש"י שהאסור מדרבנן הוא במתקיים שבוע או יותר, וגבי מותר לכתחילה לא כתב יום אחד עיי"ש. ומשמע דסובר שכל שפחות משבוע מותר. וכן הסיק הבית יוסף בדעת הטור וז"ל, "ובמספר הימים שצריך שיהא עשוי להתקיים לשיהיה אסור לקושרו נראה מדברי רבנו דכל שהוא עשוי להתקיים יותר מיום אחד, אסור. דהא לא התיר אלא בשעומד להתיר בכל יום דוקא. אלא שא"כ יקשה ממה שכתב והעומד להתקיים ז' ימים פטור אבל אסור דמשמע הא אם עומד להתקיים פחות מז' ימים מותר, דאין לומר וכו', לכן נראה לי כל שאינו עומד להתקיים ז' ימים מיקרי עשוי להתירו בכל יום ושרי. ולמד כן רבינו מדרפרש"י שאסור וכו' וכן נראה מדברי המרדכי גבי אבנט שאם מתקיים הקשר שבוע אחד אסור". עכ"ל. וכתב עוד בשם מהר"י אבוהב ז"ל שמבעל התרומה ג"כ משמע שכל העומד להתקיים פחות משבוע שרי אבל מהארחות חיים בשם רבינו פרץ משמע דדוקא בעשוי להתירו בכל יום שרי לכתחילה. ע"כ מהב"י בשם מהרי"א (ועי' בט"ז ס"ק א ובא"ר ס"ק ב מש"כ בזה). וכדעה זו האחרונה כתב התשב"ץ (ס' נב) בשם מהר"ם, וכ"ד האהל מועד (הל' שבת דף מד) והראב"ד (הו"ד במ"מ פ"י משבת ה"ג) עיי"ש. ורבינו ירוחם (נתיב יב חלק יד) כתב שהעומד להתקיים ג' ימים או שבוע או שבועיים אסור מדרבנן. ומשמע דפחות מג' ימים מותר. (ולענין חיוב חטאת כתב הבית יוסף דממש"כ רש"י ופעמים שמתקיים שבת או חדש משמע שכל שעומד להתקיים יותר מחדש חייב. ע"כ. וק"ל ממה שפירש"י במשנה דקשר של קיימא הוא קשר שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות. ע"כ. וכיון דילפינן מחוטי יריעות על כרחך מש"כ שאינו מתירו לעולם דוקא הוא. [ואע"פ שבפרק כלל גדול (עד:)] קאמר קשירה במשכן היכא הואי ואמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה וא"ל רבא תירצת קושר מתיר מאי איכא למימר ומסיק שכן צדי חילזון קושרין ומתירין, צ"ל דס"ל לרש"י דמ"מ יש ללמוד קושר מיריעות הנפסקות שהרי היה במשכן. וכדאמר ליה תירצת קושר. ואף למאי דמסיק שכן צדי חילזון קושרין ומתירין פירש"י התם "קושרין ומתירין, שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו מתיר מכאן וקושר מכאן". ונראה דר"ל שאע"פ שפעמים שמתיר את מקצת הקשרים, מ"מ כיון שכל קשר שקושר עתיד על הרוב להיות קשור לעולם, חשיב קשר של קיימא. וכן משמע בפשטות ממש"פ רש"י גבי הקשר שקושרים רבנן, דקשר של קיימא לא הוי לפי שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק שלא ידבר בטיט וישמט מרגליו, ולשון "בשעת" הטיט יותר משמע דקאי על ימי החורף מדנימא דקאי על מקום הטיט בימי הקיץ ששופכין מים ובימים לרה"ר. וא"כ נמצא שהקושר מנעליו בתחילת ימי הקיץ ולא יתירו אלא בשעת הטיט בימות הגשמים, לא הוי קשר של קיימא וליכא ביה חיובא דאורייתא, ואע"פ שהוא יותר מחדש. וכן משמע מדברי הרא"ש שלא הזכיר חדש כלל אלא רק דאיסורא דרבנן איכא בקשר הקיים "שבוע או יותר", ואיסורא דאורייתא איכא בקשר הקיים לעולם. והלום ראיתי שכ"כ הב"ח בדעת רש"י והטור "דאם בשעה שקושרו הוא עומד להתקיים לעולם חייבין עליו חטאת. אבל אם עומד להתירו, אע"פ שאינו עומד להתירו אלא לאחר חדש או אפילו לאחר שנה ויותר, אינו חייב חטאת". ע"כ עיי"ש. וז"ל רבינו ירוחם (נתיב יב חלק יד) "יש קשרים שעושים אותם לעמוד ימים חצי שנה או שנה וזהו קשר של קיימא שחייבין עליו חטאת כגון שלבהמות שעושין להם באפסר בצוארם וקושרין שם טבעת והוא עשוי לעמוד שם ימים רבים ולפעמים לאחר

ימים רבים מתירו". ע"כ. וע"ע בבית יוסף בשם מהרי"א דאפשר שדעת רבינו פרץ שאם עשוי להתקיים ח' ימים חייב חטאת).

ב. אבל הרי"ף כתב וז"ל, איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל תני חדא וכו' מנעל אמנעל לא קשיא, הא דתני חייב חטאת, במנעל דאושכפי, דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא. והא דתני פטור אבל אסור, בדרבנן, דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא, ולפיכך פטור אבל אסור. והא דתני מותר לכתחילה, בדבני מחוזא, כגון רצועות שיוצאות מגופו של מנעל וקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין את המנעל, דלא מעשה אומן ולא קשר של קיימא הוא. ע"כ עיי"ש כל דבריו. וכן דעת רבינו חננאל בפירושו לשבת (ק"ב). וכן דעת הרמב"ם שכתב (פ"ה ה"א) הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב. כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור. וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה. ע"כ. ובש"ע (ס"י ש"ז ס"א) העתיק לדינא את לשון הרמב"ם הנ"ל. והרמ"א בהגה שם כתב "ויש חולקים וסבירא להו דכל קשר של קיימא אפילו של הדיוט חייבים עליו. ויש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתירו באותו יום עצמו מקרי של קיימא. ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא. ע"כ. (ומ"מ ממש"כ הרמ"א גבי קשר של אומן בסוף הסעיף שם מוכח דלמעשה חושש גם לדעת הרי"ף והרמב"ם. ועיין לקמן).

וגדר קשר של קיימא להר"ח והרי"ף והרמב"ם, הנה בשלטי הגיבורים (ר"פ ואלו קשרים אות ג) כתב, ונ"ל דאע"פ וכו' ואפילו למיימוני ורבנו יהיה מותר לקושרו אם עשוי להתיר בו ביום דבכה"ג לא הוי מעשה אומן ולא קשר של קיימא. ע"כ. ומשמע שאם עשוי להתירו לאחר יום הוי של קיימא. וכ"כ הט"ז (ס"י שיז סק"א) "להרי"ף והרמב"ם אינו של קיימא היינו שנעשה להתיר בכל יום". ע"כ. ולפ"ז הקושר מעשה אומן כדי להתירו לאחר יום חייב חטאת. וכן משמע בפשטות דעת הגרי"ח ז"ל ברב פעלים (ח"ב או"ח ס"י מד) שכתב וז"ל "הלא מודעת היא דקיימא לן כל קשר שאינו עשוי להתיר בו ביום לא יעשנו כלל ואפילו מעשה הדיוט אלא יעשה עניבה אחת דוקא. אבל קשר שעשוי להתיר בו ביום מותר לקשרו קשר הדיוט ואסור לקשרו קשר אומן". ע"כ. ולדידי קשה לי, דפשטות לשון "של קיימא" היינו שעשוי להתקיים לעולם אלא דרש"י והרא"ש משום דלית להו הא דמעשה אומן הוכרחו לבאר החילוק שבגמ' שבין איסור תורה לאיסור דרבנן ולמותר לכתחילה דכולהו חילוקים במשך זמן קיום הקשר הם. אבל להר"ח והרי"ף והרמב"ם דב' תנאים איכא לחיובא דאורייתא בקשירה, ובהעדר אחד מהם הוי דרבנן, ובהעדר שניהם מותר לכתחילה, א"כ יש לנו להעמיד השל קיימא כפשטו דהוי לעולם. ועוד דבגמ' (ק"א:) מבואר להדיא שהקשר שקושרין את הרצועה בזמם הגמל ובטבעת הספינה הוא קשר שאינו של קיימא, ואמתניתין דיש לך קשרים שאין חייבים עליהן מבואר עוד בגמ' (שם) שקשר רצועה זו אסור עכ"פ מדרבנן, ולהרמב"ם דלית ליה חילוק בין קיימא גמור לקיימא מועט על כרחין האיסור דרבנן בזה הוא מחמת דהוי מעשה אומן, ולפירוש הני רבוותא הנ"ל ז"ל נצטרך לומר שקשר הרצועה שבזמם הגמל ובטבעת הספינה נעשה להתירו בו ביום דוקא, שאל"כ הא הוי של קיימא. וזהו דוחק מצד המציאות (ועי' בבא"ה"ל ריש ס"י שיז) ואם נפרש של קיימא כפשטו, דהוי לעולם, אתי שפיר דכל שלא נעשה לקיום לעולם הוי אינו של קיימא. ושור"ר שכ"כ הפמ"ג במש"ז (ס"ק א) וז"ל, הנה הרי"ף והר"מ עם הרא"ש מחולקין בתרתי וכו'. ולר"מ י"ל קיימא ואין קיימא היינו: לעולם, מקרי קיימא. ולזמן, אף לחצי שנה מקרי שאין קיימא. משא"כ להרא"ש דיש חיוב ופטור ומותר, ואין תלוי באומן, בהכרח לחלק בן זמן לזמן. ע"כ. וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק א) עיי"ש. וכן מוכח ממש"כ הרב עובדיה מברטנורא בפירושו שפתח במשנה הראשונה כדברי הר"ח

והרי"ף והרמב"ם דבמעשה אומן ושל קיימא איכא חיובא, ובמשנה השניה כתב דרצועת האנקה וחבל הספינה אין חייבין על קישורין כיון "שפעמים מניחה שם שבוע ושבויעיים ומתירה. וכן כל קשר שקושרים אותו לעמוד כך זמן ידוע, לא שיהיה קיים לעולם אין חייבין עליו". והגרעק"א בתוספותיו למשניות שם תמה דפירוש הרע"ב במשנה ב' הוא שיטת רש"י וארכביה לפירושה אתרי ריכשי. עיי"ש. ולא זכיתי להבין תמיהתו דלפמשנ"ת אתי שפיר, דאין כוונת הרע"ב במש"כ דהקשר עשוי לזמן לפרש הטעם דאסור מדרבנן דנימא דזהו כפירש"י, אלא לפרש הטעם שאינו אסור מה"ת, והיינו משום דאינו קיים לעולם אין זה קשר של קיימא כלל. והאיסור דרבנן הוא מחמת דהוי מעשה אומן וכמשנ"ת (וכעין פירוש הרע"ב איתא בפיהמ"ש להרמב"ם גופא עיי"ש). והלום ראיתי שכן משמע בפירוש רבינו חננאל ז"ל וז"ל, "אבל זה הקשר ליה על חפצו וקשרו כמין קשר של קיימא לפי שאין דעתו להתירו ולשנותו". ומדנקט "לפי" וכו' משמע דזהו גדר של קיימא. וכ"כ לעיל מיניה "אם מעיקרא קשרן לשום כך הרצען קשר של קיימא, שכשנועל ההוא מנעל מכניס רגליו באותן הרצועות ואינו מתירן כל עיקר וכו'". וכן גבי אינו של קיימא לא הזכיר כלל דבעינן שיתירוהו באותו היום וז"ל, "וסנדל המוכן לשנים וכו' ודאי הני לא קטרי קשר של קיימא, מעיקרא דניח ליה להתירו וניח ליה נמי לאידך להתירו הלכך לכתחילה שרי". ע"כ. ודוחק לומר דכל זה רק דרך אורחא דמילתא נקט. ואפשר דגם שה"ג והט"ז והגר"ח מודו שלהר"ח והרי"ף והרמב"ם של קיימא היינו לעולם ורק חששו לחומרא.

וגדר מעשה אומן, הנה בשלטי הגיבורים (שם) כתב, "וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא. מיהו נראה מלשון האלפסי שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. ומכאן נראה לי שיצא האזהרה שכשקושרים ב' קשרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת. ואע"פ שההוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא אעפ"כ נזהרים בקשירתו משום דהוי קשר אמיץ". ע"כ. ובדרכי משה (סי' שיז ס"א) הביא דבריו והעיר דבגמ' פרק כלל גדול (עד): מוכח דאפילו בקשר אמיץ וחזק כל שקשרו על מנת להתיר הוא. וסיים הרמ"א ומ"מ נראה דזהירי ביה משום דאע"ג דאין חייבין עליו מ"מ אסור מדרבנן מידי דהוי כעקירא בלא הנחה וכו'. ע"כ. וכ"פ בהגה לשו"ע (סי' שיז ס"א) בתוספת דברים וז"ל, "ויש אומרים דיש להזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה ע"ז, דאין אנו בקיאים איזה מיקרי קשר של אומן דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו, והוא הדין להתירו, וכן נוהגין. ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו. והא דבעינן ב' קשרים זה ע"ז היינו כשקושר ב' דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה דינו כשני קשרים". ע"כ.

ונראה דמין הש"ע שכתב מעשה אומן כוונתו לסוג קשר של חכמה שדרך אומן לעשותו וכדמוכח ממש"כ בבית יוסף וז"ל "ולדעת הרי"ף והרמב"ם לא מחייב חטאת עד שיהא קשר של קיימא ויקשרנו אומן' והיינו דאושכפי, אבל אם הוא של קיימא וקשרו הדיוט' פטור אבל אסור והיינו דרבנן. ואם אינו קשר של קיימא וקשרו אומן' נראה מדברי הרי"ף וכו'. ע"כ. והיינו כפשטא דלישנא דמעשה אומן.

וראיה לפירוש זה מהא דמו"ק (יא.). רב שרא לחיא בר אשי למיגדל אוהרי בחולא דמועדא. מאי טעמא, מעשה הדיוט הוא. אבל איזלי אסור. מאי טעמא, מעשה אומן הוא. ע"כ. ופרש"י אוהרי, שצדין בו דגים. איזלי רשתות של מטה. וכן פירש הרא"ש שם (סי' כה). וממש"כ הנימוק"י "והדיוט יכול לעשותן" מוכח דמעשה אומן הוא מעשה חכמה ואומנות. (ואפשר דמה שפירש"י במו"ק דאוהרי הוא רשת של דגים הוא שהכריחו לפרש בשבת דאושכפי הוא קשר של קיימא גמור וקיטרא דקטרי אינהו הוא של קיימא במקצת, ולא כפירוש

הר"ח דאושכפי הוא קשר אומן ודקטרי אינהו הוא קשר הדיוט, משום דלפירושו במ"ק מוכח דרשת של דגים הוא מעשה הדיוט, ובפרק כלל גדול (עד:): מסיק דילפינן אבות מלאכות קושר ומתיר מעשיית רשתות צידת החלזון, ולפירוש ר"ח על כרחך דהוה מעשה אומן. ומפירוש הר"ח במו"ק משמע דמפרש כהנימוק"י הנ"ל. וע"ע בפירוש"י גיטין ס: ד"ה אוזלי וד"ה אוהרי). וכן מוכח ממש"כ בשו"ע בהלכות חול המועד (סי' תקמא ס"א) "מותר לעשות מצודות דגים מערבה שהוא מעשה הדיוט אבל לא האריגים מחוטים שהוא מעשה אומן". ע"כ. ובודאי שכוונתו למש"כ בב"ב בשם הנימוק"י והרא"ש. ומדלא העיר על דברי הנימוק"י דשל אומן הוא מחוטים לפי שנקשרים בחוזק משא"כ בערבה, מוכח דמפרש לגמרי כוונתה ושלזה כוונת הרא"ש ג"כ וכפשוט לשון מעשה אומן. וכן מוכח ממש"כ הרמב"ם (פ"י משבת ה"ב) והש"ע (סי' שיז ס"א) "כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור. וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא". ע"כ. והרי שכל אלו הקשרים קרי להו מעשה הדיוט. ובשלמא אי נימא דקשר הדיוט הוא קשר שאין צריך לו חכמה ואומנות, ואע"פ שהוא קשר אמיץ, אתי שפיר. אבל אי נימא דקשר הדיוט היינו קשר שאינו אמיץ, היאך אפשר דחבל הדלי שישואבין בו יהיה קשור בקשר שאינו אמיץ. ושו"ר שכעין זה כתבו בשם שו"ת מעט מים (סי' ח). וכן משמע ממש"כ הרי"ף "והא דתני פטור אבל אסור, בדרבנן. דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא". ע"כ. ובפשטות כל קשר של קיימא הוא קשר אמיץ ובפרט לפמשנ"ת דקיימא היינו לעולם. ואעפ"כ קאמר דהוה מעשה הדיוט. (ומש"כ בשלטי הגיבורים דמשמע מהרי"ף דמעשה אומן היינו קשר אמיץ נראה שנתכוין למש"כ הרי"ף "הא דקתני חייב חטאת בדטייעי דקטרי אושכפי דהוא נמי קשר של קיימא כגון וכו' וקטר ליה קיטרא מעלייתא". ע"כ. ומשמע דפירש דקיטרא מעלייתא היינו מעשה אומן. ויש לדחות דקיטרא מעלייתא קאי אקשר של קיימא דפתח ביה, וקאמר דקושרו בחוזק כדי שיתקיים. ועוד דאף אם נימא דקאי אמעשה אומן, עדיין יש לדחות דקיטרא מעלייתא אין הכרח לפרשו קשר בחוזק, אלא קשר מעולה שיש בו חכמה. עיי"ש ודו"ק). גם בחזו"א (סי' נב אות יז ד"ה כתב) כתב דמעיקר הדין מותר להתיר ב' קשרים זע"ז שנעשו שלא לקיימא, דאין זה קשר של אומן. והוכיח כן מדתנן (קיא:): קושרת אשה מפתחי חלוקה, "ועל כרחך בב' קשרים זה ע"ג זה איירי, דבלאו הכי לאו קשר הוא. ובגמ' פריך פשיטא, ומשמע דאי אפשר שיהיה בזה מעשה אומן". עכ"ל. ומשו"ה כתב דהא דנהגו שלא להתיר ב' קשרים זה ע"ג זה חומרא בעלמא הוא. עיי"ש.

ג. נמצא שלדעת מרן הש"ע אין חייבין על קשר אא"כ הוא סוג קשר שיש בעשייתו חכמה ואומנות, וגם נעשה על דעת שלא להתירו. ואם חסר חד מהני אסור מדרבנן, ובהעדר שניהם מותר לכתחילה. וא"כ ב' קשרים זה ע"ג זה, שקושרם על דעת להתירם אפילו לאחר זמן רב, אין זה מעשה אומן ולא של קיימא ומותר לקושרם בשבת, לדעת מרן הש"ע, וכן מותר להתיר בשבת קשרים אלו שנעשו על דעת להתירם. וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק א) וז"ל, בגלילותינו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו, שאינו קשר של קיימא, והוא של הדיוט. ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטלי במיעוטייהו. עכ"ל והו"ד בשערי תשובה ר"ס שיז. אמנם הגאון רי"ח ז"ל ברב פעלים (ח"ב סי' מד) כתב בפשיטות לאסור לקשור בשבת החגורה שבמתניים והחבל של המכנסיים בב' קשרים זע"ז דשמא הוי קשר אומן ואסור אף לקושרו על דעת להתירו בו ביום. וכ"כ בשנית בבן איש חי (ש"ש כי תשא אות ב). וכבר נתבאר דע"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם מעשה אומן אינו קשר אמיץ אלא קשר שיש בעשייתו חכמה ואומנות וכדמוכח מהרמב"ם והרע"ב והש"ע, וכמו שכתב בפשיטות הגאון חזו"א ז"ל. וגם מרן החיד"א העיד בגודלו שכן המנהג. (ומש"כ בר"פ דחלילה להשיב על החיד"א דמש"כ לית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטלי במיעוטייהו, שנתכוין לפוסקים. שהרי היה נזהר בלשונו לדבר דרך כבוד אפילו על האחרונים דאחרונים אלא כוונתו רק לאנשי גלילותיו, ולא להודיענו דעתו, עיי"ש. אחהמ"ר בודאי כן הוא שנתכוון לאנשי גלילותיו, אך נתכוון להשיענו

שמנהג רוב ככל אנשי גלילותיו כפשטות דברי הפוסקים דמעשה אומן אינו קשר אמיץ אלא קשר של חכמה ושכן עיקר למעשה וכפשטות דבריו). וראיתי בספר אור לציון (ח"ב פכ"ט תשובה א) שהעלה לאסור לקשור או להתיר שני קשרים בשבת אא"כ דעתו להתיר את הקשר בתוך יממה, או בשעת הדחק בתוך שבוע. ובביאורים שם פירש דדוקא בעומד להתירו באותו היום שרי משום שיש לצרף ב' קולות. א. שלדעת רש"י והרא"ש כל שאינו קשר של קיימא כלל מותר. ב. שאף לדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל לאסור מעשה אומן, מ"מ ספק הוא אם שני קשרים חשיב מעשה אומן. ובשעת הדחק אפשר לסמוך על ה"א שכתב הרמ"א שעד ז' ימים לא מיקרי של קיימא. עכ"ד. ולפמשנ"ת דעת הרי"ף והרמב"ם והש"ע להתיר קשירת ב' קשרים זה ע"ג זה גם אם דעתו להתירו לאחר זמן רב, לפי שאינו של קיימא והוא מעשה הדיוט.

ד. ולפ"ז נמצא דה"ה בהא דכתב הרמ"א לאסור עשיית קשר בראש החוט משום דהוי כב' קשרים זע"ג, לפמשנ"ת ה"נ י"ל דאם אינו קושרו על דעת שלא להתיר, שרי לדעת מרן הש"ע. לפי שאינו של קיימא והוא מעשה הדיוט.

ה. ולענין ליפוף חוט ברזל וכדו' שעושים בראש השקית לשמירת טריות המזון, הנה הרמב"ם (פ"י משבת ה"ח) כתב "הפותר חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצ"ב, הרי זה תולדת קושר וחייב. וכן המפריד את הפתיל, הרי זה תולדת מתיר וחייב. והוא שלא יתכוון לקלקל בלבד". ע"כ. והגרעק"א בהגה לש"ע (סי' שיד ס"ח) העיר מהא דאיתא בברייתא שבת קמו. ונפסק בטור ובש"ע שם דחותלות של תמרים מתיר ומפקיע וחותר ופירש"י דמפקיע היינו שסותר שרשרות החבל, וכ"כ בש"ע. ונשאר בצ"ע. ובביאה"ל שם ד"ה חותלות כתב "והנה על פירוש רש"י והטור אין קושיה, דהם לא יסברו בזה כהרמב"ם, אבל על הרמב"ם קשה. ולענ"ד דהרמב"ם יפרש מה שאמר בגמ' מפקיע היינו דמנתק וקורע ועל כן מותר". עכ"ד עיי"ש. ומ"מ נראה דאף להרמב"ם מותר ללפף או לפתוח בשבת ליפוף של חוט ברזל וכדו' שבראש השקית. דכיון שמעשה אומן אינו קישור בחוזק אלא קישור של חכמה, נמצא דליפוף זה אינו מעשה אומן. וכיון דשל קיימא לדעת הרמב"ם הוא דוקא בקושר על דעת שלא להתירו לעולם, וליפוף זה עשוי על דעת להתירו, אע"פ שחלף זמן רב מעת ליפופו בבית החרושת, הוי אינו של קיימא. ולפי שאין חיוב הפותר חבלים אלא משום תולדת קושר, הרי לא יהא כח הבן יפה מכח האב, דאינו של קיימא והוא מעשה הדיוט שרי. ועל כרחך דהרמב"ם מיירי דווקא במייצר חבלים על ידי שלוקח חוטים של צמר וכדומה שהם דקים יותר, ומלפפם ופותרם זה בזה עד שיוצר מהם חבל עבה וכמבואר בלשונו. אבל לא במלפף חוט סביב ראש שק וכדומה שהוא מעשה הדיוט ודעתו להתירו. וראיתי בספר אור לציון (ח"ב פכ"ט תשובה ב) שכתב להתיר בזה מטעם שמרן הש"ע לא ס"ל כדעת הרמב"ם אלא כהטור. ואף את"ל דס"ל כהרמב"ם דהפותר חייב, היינו כשעושה כן לקיום, אבל לזמן, כיון שאין איסורו אלא מדרבנן ס"ל להש"ע להקל בזה מטעם ספק ספיקא. ספר אם הוי כקושר, אפשר דעושה כן לזמן מועט שרי. ואפשר עוד שאף הרמב"ם מודה דכשעשוי לזמן לא חשיב כקושר לזמן דאסור מדרבנן, אלא כל הפותר לזמן אין לו דין קושר כלל ומותר אף לכתחילה. ע"כ עיי"ש עוד כל דבריו. ובשמירת ש"כ (פ"ט סי"ג) העלה ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל לאסור ליפוף חוט ברזל או סרט פלסטי בשולי השקית, וכן לפותרו. ויש להשיב על דבריו אף ליוצאי ארצות אשכנז כמבואר.

העולה מן האמור, לדעת מרן הש"ע ז"ל ב' קשרים זה ע"ג זה וכן קשר שעושים בראש השקית ע"י כריכת ראש השקית סביב עצמו ותחיבתו בכריכה, אינם מעשה אומן. ולפיכך אם קושרם על דעת להתירם מותר לקושרם או להתירם בשבת אפילו אם דעתו להתירם לאחר זמן רב. לפי שהם מעשה הדיוט ולא נעשים לקיימא. וכן עיקר למעשה לבני ספרד ויוצאי ארצות המזרח. ויש מחמירים שלא לעשות כן אא"כ דעתו

להתיר את הקשר בתוך יממה או בשעת הדחק בתוך שבוע. וכן מותר ללפף בשבת או לפתוח ליפוף חוט ברזל או חוט פלסטי שבראש השקית אע"פ שנעשה על דעת לפותחו לאחר זמן רב. ויוצאי ארצות אשכנז מחמירים בכל זה אם לא במקום צער וכמש"כ הרמ"א בהגה לש"ע סי' שיז ס"א לענין ב' קשרים זה על זה וקשר בראש חוט.

סימן כג

אם מותר להחזיר דבר יבש לקדרה

שע"ג הפלטה החשמלית

בס"ד. ביתר ת"ו, ד' שבט תשנ"ה לפ"ק.

לכבוד ידידי הדגול, אוצר כלי חמדה

הרה"ג רבי רפאל אבא שאול שליט"א

אחדשה"ט.

על דבר שאלתו, ארי נעשה שוא"ל, למנהגנו שנותנים בשבת ע"ג הפלטה החשמלית דבר יבש צונן המבושל כ"צ כדי לחממו, ולא חיישינן למחזי כמבשל משום שאין דרך לבשל ע"ג הפלטה, אם ה"ה שמותר להחזיר בשבת לסיר שע"ג הפלטה דבר יבש המבושל כל צורכו שנותר בצלחת ונצטנן. דשמה כל ההיתר למקילים לתת הוא דוקא שלא לתוך קדרה, אך בשנותן אל תוך הקדרה שעל הפלטה אפשר דגרע טפי משום דמחזי כמבשל בכה"ג.

תשובה: במשנה שבת (קמה): כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת. וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח ישן וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ע"כ. ובתוס' שם "וכל שלא בא וכו' מדיחין אותו, לפירוש רשב"ם (כצ"ל עיי"ש מב: תוד"ה אבל) דמפרש דעירווי ככלי שני, אתי שפיר הכא דאין שורין אותו בכלי ראשון, אבל מדיחין אותו בכלי ראשון דרך עירווי. אבל לפירוש ר"ת דמפרש דעירווי הוי ככלי ראשון, על כרחך מדיחין אותו בכלי שני קאמר, וא"כ מאי אריא מדיחין, אפילו שורין נמי. ואומר ר"י דאפילו בכלי שני אין שורין דהואיל דהמים חמין מחזי כמבשל" עכ"ל. נמצא דלר"י בדעת ר"ת אפילו בכלי שני אין שורין משום דמחזי כמבשל ואע"פ שאינו על האש כיון שמכניסו לכלי חם. וכ"פ המג"א (סי' שיח ס"ק ט"ו). ובדעת הש"ע נחלקו המחצית השקל והפמ"ג שם בביאור מש"כ המג"א שם (ס"ק יח) 'וכן משמע דעת הש"ע' דלמאי נתכוון. עיי"ש. ומ"מ זה ברור דהיינו דוקא בדבר שאינו מבושל ונותנו לכלי שני, דבזה איירי. אבל בדבר המבושל היינו רישא שכל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת ולכו"ע אין שייך בו מחזי כמבשל, ואע"פ שמכניסו לכלי חם. ומבואר עוד דלדעת האוסרים, מחזי כמבשל אינו נקבע רק ע"פ המקום שבו מניח את המאכל, דהיינו ע"ג האש, אלא גם ע"פ המאכל עצמו אם הוא חי או מבושל. שאם נותן דבר חי לתוך דבר חם, אע"פ שהוא כלי שני מחזי כמבשל הואיל ונותן לתוכו דבר חי. ובדבר המבושל לא מצינו מחזי כמבשל אלא כשנותנו ע"ג האש, ככל הסוגיא דחזרה בפרק כירה (לה:): והש"ע סי' רנג ס"ב וס"ג. והיינו משום דבנתניה ע"ג מקום האש עצם פעולתו נראית כמעשה בישול ומשו"ה אסורה אע"פ שנותן דבר שנתבשל כבר.

א"כ נמצא בדבר המבושל והוא יבש כבניד"ד, אילו היה נותנו אל תוך קדרה שהיא כלי ראשון לאחר שהסירה מע"ג האש, ליכא ביה משום מחזי כמבשל, ואילו היה נותן כלי שבתוכו דבר מבושל והוא יבש ע"ג פלטה חשמלית עצמה ולא מחזירו אל תוך קדרה שע"ג הפלטה, למנהגינו גם בכה"ג ליכא ביה משום מחזי כמבשל, דהואיל ואין דרך לבשל ע"ג הפלטה, אלא רק לשמור על חום התבשיל, אינו נראה כמבשל. אמנם אם בא ליתן דבר המבושל והוא יבש אל תוך קדרה שע"ג אש ממש, מסתבר דאסור. שכשם שאסרו נתינת קדרה ע"ג האש אע"פ שהתבשיל שבה מבושל כ"צ, משום שע"ג האש נראה כמעשה בישול אפילו בדבר המבושל, ה"נ שנותן דבר המבושל לתוך הקדרה שעל האש, יש כאן מעשה הנראה כבישול, ואסור. אבל הכא שהקדרה מונחת ע"ג הפלטה שהוא מקום שאין דרך לבשל עליו, אע"פ שמשום חום הפלטה נעשית הקדרה דבר שיש בכחו לבשל, מ"מ מסתבר דלא גרע מכלי ראשון שאינו ע"ג האש, שאע"פ שיש בכחו לבשל, מותר לתת לתוכו דבר המבושל ואין בו משום מחזי כמבשל. דעל כרחק היינו משום דהמחזי כמבשל בדבר המבושל אינו תלוי בכח לבשל, אלא במקום שדרך לבשל שם כגון כירה של עצים דזמנם וה"ה כירת בישול חשמלית או כירים של גז, ומשו"ה אסור ליתן אפילו דבר המבושל לקדרה שע"ג האש ממש, אבל לקדרה שע"ג הפלטה שהוא מקום שאין דרך לבשל עליו נראה דליכא ביה משום מחזי כמבשל.

אלא שיש לדון בדבר שהדרך ליתנו מבעוד יום בעודו חי לקדרה שע"ג הפלטה של שבת, לפי שמתבשל בקלות וכגון ביצים. שבזה לכאורה י"ל שכמחזירו בשבת לקדרה שע"ג הפלטה הרי הוא נראה כמבשל. דגרע ממניח ביצים לחימום ע"ג הפלטה עצמה או בצלחת שמניחה ע"ג הפלטה שהוא אופן שאין דרך לבשל כלל בכה"ג ע"ג הפלטה. ובפשטות נראה לאסור בזה. ורק דבר שאין דרך ליתנו מבעו"י כשהוא חי לקדרה שע"ג הפלטה וכרוב המאכלים, אין בנתינתו בשבת לקדרה שע"ג הפלטה כדי לחממו משום מחזי כמבשל.

(ובעת סידור הדברים לדפוס הראני מר אחי הרה"ג זוהר כהן שליט"א שבירחון אור תורה סיון תשס"ז (עמ' תשל) כתב הרה"ג אברהם לוי שליט"א ראש כולל בקרית ספר ששמע מהגאון רבי גדעון בן משה שליט"א ששמע ממרן מופה"ד הגר"ע יוסף שליט"א שכשמניח ביצים או אוכל יבש לסיר שעומד ע"ג הפלטה יש בו משום מחזי כמבשל ואינו דומה למניח סיר ע"ג הפלטה דש"י. ובאור תורה תמוז תשס"ז (עמ' תשצ) כתב הרה"ג יוסף חי שליט"א ששמע בשיעור מהגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בעל הילקוט יוסף שמותר להחזיר עוף מבושל כל צרכו יבש לתוך הסיר שע"ג הפלטה ושכ"כ גם הגאון רבי דוד יוסף שליט"א בחוברת הלכות שבת (פ"ב ה"ח) שסיר העומד על הפלטה החשמלית או ע"ג אש המכוסה בטס של מתכת מותר בשבת לתת לתוכו מאכל יבש המבושל כל צרכו. ע"כ מירחון אור תורה. ולפמש"כ בסמוך לחלק בין מאכל שהדרך ליתנו מבעו"י כשהוא חי לקדרה שע"ג הפלטה כגון ביצים וכדומה, לבין רוב המאכלים שאין דרך להניחם כשהם חיים לקדרה שע"ג הפלטה כגון עופות וקציצות ואורז, אפשר שלא נחלקו. וכן נראה עיקר שברוב המאכלים שנצטננו ורוצה להחזירם בשבת לקדרה שע"ג הפלטה כדי לחממם, אין לאסור משום מחזי כמבשל, לפי שאין דרך ליתנם כשהם חיים לקדרה שע"ג הפלטה של שבת).

ב. ונראה שהיתר זה הוא אפילו לחוששים לדעת הכל בו (הביאו הבית יוסף ס"ס רנג) דס"ל שיש איסור בישול דאורייתא בהגסת תבשיל המונח ע"ג האש אע"פ שהוא מבושל כל צרכו, ומבואר דס"ל דהא דמבושל כל צרכו אין בו משום בישול אינו אלא דוקא שלא ע"ג האש, אבל ע"ג האש יש בו תוספת בישול ואסור מה"ת ולכן אסור להגיס בקדרה שע"ג האש, ולכא' י"ל דה"ה ליתן דבר יבש המבושל כל צרכו לקדירת כלי ראשון שע"ג האש יש בו משום בישול דאורייתא לדעה זו, ובמג"א (סי' שיח ס"ק מ"ב) הביא דברי

הבית יוסף בשם הכל בו ושלדעת המגיד משנה (פ"ט ה"ד) ועוד כל שאין בבישולו חיוב כגון במבושל כל צרכו, אין בהגסתו חיוב. והאליה רבה (סי' שיח אות לט) העלה להלכה לאסור להוציא בכף מהקדרה שע"ג האש אפילו דבר שנתבשל כ"צ משום שיש לחשוש לדעת הכל בו (ועי' במשנב"ר שם ס"ק קיג שחלק עליו בזה ועיי"ש בשעה"צ ס"ק קלו). ובמשנב"ר (סי' שיח ס"ק לג) העלה לאסור ליתן דבר המבושל כ"צ לקדרה שע"ג האש. ובשעה"צ שם (ס"ק מו) כתב דמקורו באליה רבה "מפני דיש מחמירין דעל האש יש בישול אחר בישול. ועוד דיש בזה משום חשש חזרה וכדלעיל בסימן רנג במג"א ס"ק לו". והמחמירין הוא דעת הכל בו. ומבואר שמפרש מש"כ הכל בו שהמגיס דבר המבושל כ"צ עובר משום איסור בישול, הוא הדין בנותנו ע"ג האש. (אמנם מש"כ בשעה"צ (ס"ק מו) בשם המג"א דיש בזה משום חשש חזרה, צל"ע, דהמג"א שם חידש דדבר יבש שניטל מעל הכירה בשבת ונצטנן אסור ליתנו ע"ג הכירה כדין נתינה בתחילה. והגר"א שם חלק ע"ז. ובביאה"ל בסי' רנג ס"ה (ד"ה ובלבד) דחה דברי המג"א והכריע כהגר"א. ומדבריו כאן משמע שרק להמג"א יש בנתינה לקדרה שעל האש משום מחזי כמבשל, אבל להגר"א שרי. וקשה, דהיכא שלא היה ע"ג הכירה בשבת לכו"ע אסור ליתנו בתחילה ע"ג הכירה. והואיל ומסכים המשנב"ר שהנותן לתוך הקדרה שעל האש כנותן ע"ג הכירה, בין להמג"א ובין להגר"א אסור וכנ"ל אות א).

ולענ"ד נראה שאף לדעת הכל בו אין איסור בישול בדבר המבושל כ"צ אלא במגיס אבל לא בנתינתו ע"ג האש. שהנה יקשה מאד להכל בו עיקר דין חזרה דשרי להחזיר קדרה ע"ג אש ממש ע"פ תנאי חזרה וכדאיתא בגמ' (שבת לח:). והיאך שרי להחזיר והלא מבשל גמור הוא אע"פ שהוא דבר המבושל כ"צ. ועל כרחק צ"ל דלהכל בו הא דיש בישול אף בדבר המבושל כ"צ היינו דוקא בהגסתו או עכ"פ בהזזת התבשיל שבקדרה המונחת ע"ג האש לפי שבהנעה זו של המונח ע"ג האש יש בה כדי להוסיף בישול גמור השייך באיכות הבישול ואינו נעשה אלא באופן זה. אבל בהנחה בעלמא שמניח דבר המבושל כ"צ, אף שמניחו ע"ג האור ממש והולך ומתחמם יותר ויותר ליכא משום בישול כיון שהוא כבר מבושל. ולכן בדיני חזרה שרק מחזיר ע"ג האש אין חשש בישול. ורק בדבר שיש לחשוש שלאחר שיתנו אל תוך הקדרה שע"ג האש יבוא להגיס, כגון בדבר נוזלי, ס"ל להכל בו שאסור ליתנו מדרבנן שמא יגיס ויעבור איסור מה"ת. וכדמוכח מלשונו שכתב (מהדורת הר' דוד אברהם עמ' ק) "ואסור לבשל ולהגיס בקדרה בעודה על האש לפי שהוא תולדת מבשל. מותר לשחוק הדלועין או בצלים בעץ פרוור בתוך הקדרה אחר שהורידה מעל האש. ואסור להכניס מגריפה בקדרה להוציא הבשר ממנה בעודה על האש, מפני שמגיס בה". וכתב עוד (שם עמ' קיב) "וצריכות להזהר שלא לתת אותן המים בעוד הקדרה על האש, לפי שהן מערבות ומגיסות בקדרה כדי לערב יפה, וקיימא לן מגיס חייב משום מבשל אפילו בקדרה המבושלת כל זמן שהיא על האש. אבל ביורה עקורה אין בה משום מגיס". עכ"ל. הרי שכל מש"כ שיש בישול במבושל כ"צ אינו אלא גבי הגסה והנעת התבשיל כמבואר. וסובר שתוצאת הבישול שע"י ההגסה היא בגדר תולדה דמלאכת מבשל. ורק אם נותן מים לקדרה שע"ג האש אסור שמא יבוא להגיס ויעבור איסור מן התורה (ועי' ש"ע סי' רנג ס"ד ודו"ק. ואגב אורחא לכאו' יש לדייק מהכל בו דמדלא אסר נתינת המים לקדרה משום מחזי כמבשל, אפשר שיש להוכיח מדבריו שאין מחזי כמבשל שייך אלא רק בנתינת קדרה ע"ג האש ולא בנתינה לתוכה. וא"כ בנתינת דבר יבש לקדרה שיש בה דבר יבש דליכא למיחש שמא יגיס, שרי. ולדידן דהגסה עצמה במבושל כ"צ אינה דאורייתא, שרי אפילו בנותן יבש ללח. אך אינו מוכרח דאפשר דנקט האיסור רק משום גזרת מגיס ולא משום מחזי כמבשל לפי שהוא חמור יותר שהוא גזרה אטו איסורא דאורייתא. ולעולם איכא איסור מחזי כמבשל בנתינת דבר המבושל אל תוך קדרה שע"ג האש).

וגם המשנב"ר עצמו אע"פ שכתב בס"ק לג לאסור להכל בו אפילו ליתן דבר המבושל כ"צ לקדרה שע"ג האש, הנה בס"ס שיח הביא המשנב"ר (ס"ק קיה) דברי הכל בו שיש איסור בישול במגיס בקדרה שע"ג האש ובשעה"צ שם (ס"ק קמח) תמה על הטעם דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש דלכו"ע במבושל כ"צ אין בו בישול, והסיק דעכ"פ בדיעבד בודאי אין לאסור בזה. ומ"מ משמע דס"ל לחלק בין הגסה לנתנה בעלמא ע"ג האש מבלי להגיס שלכו"ע ואפילו להכל בו אין בו משום בישול. וזה אינו כמש"כ בס"ק לג.

ג. ובדברי בזה הנה יש לדון במש"כ הרמב"ם (פכ"א משבת ה"ג) "השום והבוסר והמלילות שריסקן מבעו"י וכו' ואם מחוסרין שחיקה ביד מותר לו לגמור שחיקתן בשבת. לפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ הפרור בתוך הקדרה בשבת אחר שמורידין אותה מעל האש". ע"כ. והעתיקו הש"ע להלכה בסי' שכא סי"ט. וממש"כ אחר שמורידין אותה מעל האש משמע דע"ג האש אסור, ולכאורה ע"כ היינו כהכל בו שיש בישול בדבר המבושל שהוא ע"ג האש, שאם משום מחזי כמבשל הרי דוקא בהגסה איכא מחזי כמבשל כיון שהיא פעולת בישול לפי שהיא מזרזת את הבישול אבל בשחיקה בעלמא ליכא מחזי כמבשל שהרי אינו אלא הכנת התבשיל לאכילה ע"י מעיכה לאחר שהסתיים בישולו. אבל זה אינו די"ל שבאינן מבושלות כ"צ שחיקת הריפות החמות היא פעולה שגם מזרזת את גמר בישולן, ולכן בעודן ע"ג האש אסור לשוחקן אפילו במבושלות כל צרכן משום דמחזי כמבשל (אבל אין לדחוק ולומר דאופן הנוהג בעולם בשחיקת הריפות נקט, ולא לאשמועינן הלכתא, דדין זה כתב הרמב"ם גם בתשובה (מהד' בלאו סי' שה) והביאה הב"י ס"ס שכא וכתב ע"ז "ואפילו לפי מה שכתבתי בסי' שיח שכל שהקדרה היא רותחת אסור משום דמגיס הוי כמבשל, הכא מיד לאחר שמורידין אותה מעל האש מותר להגיס בה כיון שכבר נתבשלה כל צרכה". הרי שפירש דמורידין אותה מהאש דוקא הוא). ובאמת שמצינו בהריטב"א (החדש יח): שכתב להדיא דאיסור ההגסה ע"ג האש הוא מדרבנן. וז"ל, "שלא אמרו שיש מגיס ביורה עקורה אלא בצבע, כי כל זמן שהוא מגיס בה מקליט הצבע יפה, אבל בתבשיל אין בו משום בישול דאורייתא אלא כשהוא ע"ג האור וקודם שיגיע למאכל בן דרוסאי. וחכמים אסרו להגיס בה אפי' לאחר בישול בעודה באש". עכ"ל.

ד. ונראה דלדעת מרן הש"ע ז"ל ע"כ צ"ל דס"ל שאין איסור מגיס במבושל כ"צ אלא מדרבנן. שהרי הביא בבית יוסף ס"ס שיח מש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"א) "אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת". ואח"כ כתב הב"י מש"כ המגיד משנה שם "ונ"ל שאין דברי רבינו אמורים במבושל כל צורכו. דהתם ודאי אפילו מחזירין על האש ומבשילן פטור. וכיון שכן אין לגזור בהכנסת המגרפה". ומדהעתיקו הב"י ולא העיר על דבריו משמע שמסכים לפירושו. וכן בכס"מ שם הביא בשתיקה מש"כ הרמ"ך דהרמב"ם מיירי בקדרה שאינה מבושלת כל צורכה. וכן מוכח להדיא שמפרש מרן ז"ל את דברי הרמב"ם כהרמ"ך והמגיד משנה ממש"כ שם בכס"מ "נראה לי שמה שכתב רבינו והיא על האש, לאו דוקא. אלא כל שהעבירה מרותחת מעל האור על האש קרי לה וכן דעת הטור ורבינו ירוחם". עכ"ל. ודין בישול כשאינה ע"ג האור על כרחך אינו אלא באינו מבושל כ"צ. וכן מבואר ממש"כ בש"ע (סי' שיח סי"ח) האלפס והקדרה שהעבירין מרותחין מע"ג האור, אם לא נתבשל כ"צ אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל". וממש"כ בשם הרב המגיד "וכיון שכן אין לגזור בהכנסת המגרפה", וכתב עוד הרב המגיד שם ז"ל "שכל שאין בהגסה ממש חיוב, הכנסת המגרפה מותר, וכל שיש בהגסה חיוב, אסור להכניסה", נמצא שמפרש מש"כ הרמב"ם לאסור להכניס המגרפה 'מפני שמגיס', דר"ל שמפני שהמגיס חייב לפי שאינו מבושל כ"צ ונמצא מבשל, משו"ה להוציא בכף אסור עכ"פ מדרבנן מפני שהמוציא ביום חול דרכו גם להגיס וגזרו מוציא שמא יבוא להגיס. ומבואר שבמבושל כ"צ, אע"פ שמגיס כשהקדרה ע"ג האש, אינו חייב מה"ת (ועי' בהגהות והערות

שבטור השלם ס' שיח ס"ק קכט וס"ק קלג). וא"כ על כרחך מה שכתב בבית יוסף ס"ס שכא ובש"ע שם סעיף יט לאסור שחיקת הריפות ע"ג האש, לא נתכוון לאסור אלא מדרבנן ומשום דמחזי כמבשל (עיי"ש בב"י מה שהביא מתשובת הרמב"ם, וכתב "ואפילו לפי מה שכתבתי בס' שיח שכל שהקדרה היא רותחת אסור משום דמגיס הוי כמבשל, הכא מיד אחר שמורידין אותה מעל האש מותר להגיס בה כיון שכבר נתבשלה כל צורכה").

אמנם לולי דמסתפינא היה נלענ"ד פירוש פשוט בדברי הרמב"ם, שאין צריך לדחוק ולומר דמש"כ לאסור הכנסת המגריפה לקדרה בשבת 'והיא על האש', על האש שכתב לאו דוקא הוא, ועוד לדחוק דמיירי באינו מבושל כ"צ, והיאך אפשר שלא יכתוב הרמב"ם את עיקר סיבת האיסור דמיירי באינו מבושל כ"צ. דלעולם אימא לך דעל האש שכתב דוקא הוא כפשוטו, ולעולם במבושל כל צורכו מיירי כפשוטו הדברים. והטעם דאסור להוציא במגריפה, מפני שדרך המוציא להניע ולהוליך המגריפה בתוך התבשיל שבקדרה למצוא את מבוקשו וללוכדו ולהוציאו, ונמצא שדרך המוציא להגיס. וזהו שכתב הרמב"ם אסור להכניס מגריפה לקדרה וכו' להוציא ממנה בשבת "מפני שמגיס בה". ר"ל לפי שדרכו להגיס בה. והואיל והמגיס אסור במבושל כ"צ כשהוא ע"ג האש משום דמחזי כמבשל, אף זה שעושה מעשה הגסה אף שאין כוונתו אלא לחפש חפצו מ"מ מצד מחזי הרי סוף סוף נראה כמגיס שהוא ממעשה הבישול ואסור משום דמחזי כמבשל. וזהו שכתב "מפני שמגיס בה וזה מצורכי הבישול הוא". ר"ל מעשה הגסה דעלמא מצורכי הבישול הוא. "ונמצא 'כמבשל' בשבת". ולא מבשל ממש. שהרי באיסור מחזי כמבשל עסקינן. ולפירוש המ"מ והרד"ק והכס"מ דמיירי באינו מבושל כל צורכו הוא קצת דוחק שכתב לשון "כמבשל" דהלא מבשל דאורייתא הוא. ולדבריהם צ"ל דר"ל שהמגיס דבר שאינו מבושל כל צרכו כמבשל גמור הוא שלוקח דבר שאינו מבושל ומניחו ע"ג האש.

ה. ומ"מ נמצא דבניד"ד שאין שום פעולת הגסה דנימא דמחזי כמבשל בהגסתו, אלא רק נותן הדבר היבש המבושל כל צורכו אל תוך הקדרה שע"ג הפלטה של שבת, אין בו שום איסור לדעת הרמב"ם והש"ע, וגם לדעת הכל בו י"ל דש"ר, ומצד עצם נתינתו אינו נראה כמבשל א"כ הוא נותן דבר שהדרך להכניסו בעודו חי לקדרה שע"ג הפלטה לפי שמתבשל בקלות, כגון ביצים, וכמשנ"ת לעיל אות א'. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה, אמן.

ידידו עוז הדושו"ט

זמיר כהן

סימן כד

שיעור הזמן דלאלתר במלאכת בורר בשבת

בס"ד. ירושת"ו. שנת תשמ"ט לפ"ק.

שאלה: בדין ההיתר לברור בשבת אוכל מתוך פסולת ביד ובלבד שיאכלנו לאלתר, עד איזה שיעור זמן מהעת שבורר נחשב כבורר לאלתר.

תשובה: בגמ' שבת (עד.). ת"ר היו לפניו שני מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח. ולא יברור ואם ברר חייב חטאת. מאי קאמר אמר עולא הכי קאמר וכו' מתקיף לה רב חסדא וכו' אלא אמר אביי בורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר. ולבו ביום לא יברור ואם בירר חייב חטאת. ובתוס' שם (ד"ה בורר ומניח) כתבו בורר ומניח, פי' לצורך אחרים. והיינו דהוקשה להם היאך אפשר דמניח הוי לאלתר. ומשו"ה פירשו דמניח היינו

שמניח לפני האחרים וקמ"ל דלא רק לצורכו שרי לברור אלא אף לצורך אחרים אך לעולם בעינן שהנברר ייאכל לאלתר.

והנה הר"ן שם כתב ושיעורא דאלתר כתבו בשם רבנו חננאל ז"ל דהיינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד. ע"כ. וכן כתבו הרא"ש (פ"ז אות ד) והמגיד משנה (פ"ח הי"ג) ועוד בשם הר"ח. ומשמע דרבנו חננאל פירש דברי אביי 'בורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר' שפעמים בורר ואוכל לאלתר ממש ופעמים מותר להניח וגם זה חשיב לאלתר. והיינו שאם בורר שלא לצורך סעודה צריך שיאכל לאלתר, אבל אם בורר לצורך סעודה ומניח לפניו, כל זמן שיושב על השולחן באותה סעודה חשיב לאלתר. והסברא בזה צ"ל דישיבת הקביעות בסעודה מחשיבה לכל משך הסעודה לזמן אחד והוי לאלתר. ומדלא מייתו הני קמאי מאן דפליג, ולא פליגי אינהו, ש"מ דה"נ ס"ל להר"ן והרא"ש והמגיד משנה דשיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה הוי לאלתר.

ורבנו ירוחם (חלק ח נתיב יב) כתב "ואפי' ביד שאמרנו דמותר, דווקא לאלתר כלומר לאותה סעודה. אבל לבו ביום, כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו ביום בעצמו אסור". עכ"ל. והביאו הב"י ריש סי' שי"ט ופירש דבריו דה"ק שאם הוא בורר אחר סעודה, כל שבורר לצורך סעודה אחרת באותו יום בעצמו הוי לאלתר. ואם כשהוא בתוך סעודה בורר, אינו יכול לברור אלא לצורך אותה סעודה בלבד. וכן אם בורר קדם סעודה צריך לאכלם בתוך סעודה ראשונה. ואם השהה מהם עד אחר שעומד מסעודתו, לא מקרי לאלתר וחייב. עכ"ל הב"י.

וכתב עוד דדעת המרדכי (בהגהות ר"פ כלל גדול) "דדווקא להתחיל ולאכול אחר ברירתו שרי, אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר וחייב" (וכעין זה כתב הרשב"א בתשובה גבי טוחן הביאו הר"ן עד: והב"י סי' שכא סד"ה אסור. ועיי"ש בב"י דחד שיעורא אית להו לאלתר דבורר ודטוחן). ומשמע דלהמרדכי עד שעה מהעת שבורר נחשב לאלתר. וכן העלה האגלי טל (בורר סעיף ה) לדינא ע"פ המרדכי דעד שעה חשיב לאלתר וכ"פ הגאון רבי יוסף חיים בספר בן איש חי (ש"ש בשלח א, משפטים ב) דשרי לברור עד שעה (ועיי' אור תורה חשוון תשנ"א סי' כ ובהערה).

והנה לשון המרדכי בספרים דידן "ומניח לאלתר, פי' ראב"ן לברור ולהניח כמלא פיו ולהכניסן לפיו א"נ לברור כדי סעודתו להתחיל ולגמור אחר ברירתו אבל לאכול לאחר שעה נעשה כבורר לאוצר". עכ"ל. וביאור דבריו, דבא לפרש מאי דקשיא לכולהו קמאי היאך לבורר ומניח קרי בברייתא 'לאלתר'. ומשני בשם הראב"ן שאם אינו לצורך סעודה, מניח היינו שמכין לפניו כל השיעור שרוצה להכניס לפיו בפעם אחת, ומיד מכניסו לפיו ואוכל לאלתר. א"נ אם הוא לצורך סעודה, בורר ומכין לפניו כדי סעודתו, ואע"פ שאינו אוכלו בפ"א נמי שרי ובלבד שיתחיל מיד לאחר שברר ויאכל ברצף עד שיגמור (כן נראה דהא"נ לא פליג ארישא). ויש להסתפק במש"כ 'אבל לאכול לאחר שעה נעשה כבורר לאוצר' אם שעה היינו הנקרא בלשוננו שעה שהוא ששים דקות, או שהוא כאומר 'אבל לאכול לאחר זמן נעשה כבורר לאוצר' ור"ל שאם אינו מיד ממש אלא שוהה שיעור זמן הרי זה כבורר לאוצר וכלשון זמנם שמילת 'שעה' באה במקום המילה 'זמן' וכהא דפ"ק דברכות משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכהנה רבות. וש"ד שכן נסתפק האגלי טל (מלאכת בורר סעיף ה ס"ק ט) בביאור הסובב הלכותיו בדעת המרדכי והסיק דהיינו שעה ממש וכתב דאי לאו דברי המרדכי הו"ל למימר דאלתר היינו לאלתר ממש אבל כיון דהמרדכי כתב דעד שעה הוי לאלתר יש לפרש כן בגמ'. עיי"ש כל דבריו. ולענ"ד נראה דכד מעיינינן בדברי המרדכי במקור הדברים מוכח דס"ל דבעינן מיד ממש וע"כ דשעה דקאמר אינו ששים דקות אלא בפחות מזה

נמי חייב. שהרי כתב דלאלתר היינו "לברור ולהניח כמלא פיו 'ולהכניסן לפיו'. והיינו מיד ממש. וכן ממש"כ בא"נ לברור כדי סעודתו "להתחיל ולגמור אחר ברירתו", מוכח דהיינו מיד ממש לאחר שבורר כדי סעודתו חייב להזדרז להתחיל ולגמור ברצף. ומש"כ אח"כ "אבל לאכול לאחר שעה נעשה כבורר לאוצר" ר"ל אבל לאכול לאחר זמן הוי כבורר לאוצר. וכן נראית הבנת הבית יוסף בדבריו שכתב (ר"ס שיט) על דברי הרמב"ם "ומשמע דלא שרי אלא לברור כדי לאכול מיד אחר ברירתו כדברי המרדכי" עכ"ל. ולא כתב שיעור שעה. והאחרונים שכתבו שיעור שעה ממש ע"פ המרדכי הוא ע"פ לשונו המקוצרת המובאת בבית יוסף, אבל ממקור דברי המרדכי מוכח שאינו כן, ואף הבית יוסף עצמו נראה שהבין בדברי המרדכי דלא כדבריהם ז"ל וכאמור. ושוב הראוני שכ"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (ה"ד סי' עד ענייני בורר תשובה יג) בזה"ל "איתא בהגהות מרדכי ובמאירי (ביצה יד): דלהניח לאחר שעה הוי כבורר לאוצר וכן הוא בש"ע הגר"ז ואגלי טל האם פחות משעה של ס' מינוט חשיב כבורר לאכול לאלתר. תשובה: אין שעה זו של שיעור שעה אלא הזמן שהדרך הוא לאשה זו שמסדרת האוכלין להסעודה וקודם לזה אפילו שעה קטנה אסור". אמנם הא דמשמע שמפרש כן גם בדעת האגלי טל שכתב שעה הוא דלא כמש"כ האגלי טל בביאורו וכאמור. ומש"כ דהשיעור הוא ע"פ דרכה של אשה זו עי' להלן מש"כ המגן אברהם בסי' שכ"א בד"ן טוחן.

ב. והנה יש להסתפק במש"כ הראשונים בשם ר"ח דשיעור לאלתר היינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד, אם מיירי בשעדיין אינו מיסב ור"ל דאפי' סמוך לסעודה חשיב לאלתר כיון שעתיד להיאכל באותה סעודה, או דווקא כשכבר מיסב בסעודה ובורר לצורך אותה סעודה הוא דשרי. וקמ"ל דאפי' תארך הסעודה שעות הרבה נמי חשיב לאלתר, אבל כל שלא היסב בסעודה ובורר הוי בורר לאחר זמן וחייב.

וראיתי להר"ח במקור הדברים בפירושו לשבת (עד.) וז"ל "ולאלתר דאמר אביי, כל זמן שיושב על השולחן ואוכל. דגרסינן בתלמוד דארץ ישראל (שבת פ"ז ה"ב) ברר אוכלין מתוך אוכלין, חזקיה אמר חייב ר' יוחנן אמר פטור. מתניתא פליגא על חזקיה דאמר (המתניתא) בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן. רבין בר חייא אמר תיפתר כשהיו אורחין אוכלין ראשונה ראשונה". עכ"ל הר"ח. והיינו דמפרש תירוצו הירושלמי דחזקיה מיירי בבורר ומניח ולכן מחייב ותנא דמתניתא מיירי בבורר בשעת סעודה ואורחים היושבים עמו אוכלין במהלך הסעודה מה שברר והניח לפנייהם ולכן אע"פ שמה שבייר לא נאכל מיד וכדקתני בורר ומניח על השולחן, אפ"ה שרי (ורבי יוחנן דפטור אפשר דסבר דאין שם ברירה דאורייתא בבורר אוכל מתוך אוכל לפי שאינו נחשב תערובת אלא מדרבנן והבורר אע"פ שמניח פטור אבל אסור). ומפרש הר"ח ד'אוכלין ראשונה ראשונה' אינו ר"ל שכל מה שבורר אוכלין מיד, דהא מתניתא קאמר בורר 'ומניח על השולחן' משמע שאוכלין לאחר זמן וכנ"ל, וע"כ דלאו דוקא הוא ורק נקט הדרך שבעה"ב בורר לצורך אורחיו והם אוכלים את אשר מניח לפנייהם. ועיקר כוונת הירושלמי בתירוצו דבסעודה קמיירי ומשו"ה שרי אע"פ שבורר לשם אכילה לאחר זמן ובלבד שייאכל בתוך אותה סעודה (ולא ניחא ליה לפרש 'ומניח' רק לענין דשרי לברור גם לצורך אחרים ולא רק לצורך עצמו שרי, ומניח היינו שמניח לפני אחרים וכמש"כ התוס' בסוגיין (עד. ד"ה בורר), דלשון 'בורר ומניח על השולחן' משמע דאתי לאשמעינן היתרא דלאחר זמן, שבורר ומניח על השולחן וישאר שם עד שלאחר זמן יאכלוהו. ואינו כלישנא דסוגיין 'בורר ומניח לאלתר'). ומ"מ משמע דבעינן שיהיו כבר מסובין בשעה שבורר דהא בהכי מיירי פשט הירושלמי שהאורחין כבר מסובין ואוכלין ראשונה ראשונה שבורר. ואף הר"ח הוצרך להוסיף ולחדש ולפרש בירושלמי שכל זמן שסועדין חשיב לאלתר. אך ליכא למשמע מינה דסגי בעומד סמוך לסעודה דאין לך בו אלא חידושו. ובאמת שגם פשט

לשון הראשונים שכתבו בשם הר"ח דשיעורא דלאלתר היינו שיעור מה 'שמיסב' על השולחן באותה סעודה בלבד, יותר משמע דמיירי שכבר היסב לסעודה ואתא לאשמועינן שכל זמן שסועדין חשיב לאלתר.

ולפ"ז צ"ל דמש"כ הב"י ריש סי' שי"ט כשדן בבירור דעת הרמב"ם וז"ל "ואפשר שכל שבורר לצורך סעודה, כל זמן שמיסב באותה סעודה חשוב לאלתר כדברי ר"ח". ע"כ. אין כוונתו לומר דלהר"ח אפי' בעומד קדם הסעודה ובורר לצורך הסעודה שרי, אלא 'לצורך סעודה' שכתב היינו סעודה שכבר מיסב בה ולאפוקי מבורר ברירה בעלמא שלא לצורך סעודה דבכה"ג בודאי בעינן שיאכל סמוך לברירתו כיון שאין כאן ישיבה של קביעות המתחלת בנט"י ומסתיימת בברהמ"ז אשר מאריכה את זמן הלאלתר ומחשיבה את שעת האכילה כסמוכה לברירה. ולאחר הדקדוק בלשון הב"י בלא"ה פ"י זה נראה עיקר ודו"ק. וכן משמע מדברי שאר הראשונים שכתבו דין זה ולא הזכירו סמוך לסעודה. שהמאירי (שבת עד.) כתב "מי שהיו לפניו מיני אוכלים מעורבין ורוצה לברור לו מין מתוך מין או אוכל מעורב עם פסולת ורוצה לברור לו אוכל מתוך פסולת מותר לו לברור בידו לאכול לאלתר ופירשו בתלמוד המערב כל זמן שהוא מיסב על השלחן. ולא דוקא שיאכל תכף לברירה, אלא כל שהוא מיסב ודעתו לאוכלם או להאכילם לבני שלחן קודם עקירת שלחן, לאלתר הוא ומותר". ויותר משמע ד'כל שהוא מיסב' היינו כל זמן שהוא מיסב. וכן נראה מדברי הראב"ן (סי' שנא) שכתב דאע"ג דבגיטין (כז:): איתא כמה לאלתר כל שלא עבר אדם שם וכו', הכא מפרש בירושלמי כל זמן שיושב על השלחן ואוכל. ע"כ. ומשמע שבורר כשהוא בתוך הסעודה ורק קמ"ל שכל זמן שיושב על השלחן ואוכל הוא לאלתר. אבל אין במשמעות הדברים דשרי אף בעומד סמוך לסעודה.

ג. ומעתה צ"ע בדברי הרמ"א בהגה (סי' שיט ס"א) שכתב וז"ל "וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר". וממילת הייתור שהוסיף שמיסב בה 'מיד' מבואר דס"ל להתיר לברור קודם הסעודה אע"פ שעדיין לא היסב בה וכמו שכתב הלבושי שרד (שם) בביאור דבריו. וזה לכאן דלא כמאן. דלהר"ח דווקא כשכבר מיסב חשיב לאלתר, ולרבנו ירוחם אפילו זמן רב קודם הסעודה הוא לאלתר וכמש"כ הב"י בדעתו, ולהמרדכי בין להבנת האחרונים בדבריו ע"פ המובא בב"י דעד שעה הוא לאלתר ובין למאי דמשמע ממקור דבריו דבעינן לאלתר ממש, ממש"כ דיש "לברור כדי סעודתו להתחיל 'ולגמור' אחר ברירתו" מוכח דדעת המרדכי אינו כמש"כ הרמ"א להתיר לברור קודם הסעודה לצורך כל משך זמן הסעודה.

ולפלא שבספרי הש"ע צויין בהגהה שמקור דין הרמ"א הוא בדברי המגיד משנה ורבנו ירוחם ובית יוסף והטור והרא"ש. ומשמע שסובר המציין (שכידוע ציון המקורות אינו מהרמ"א) דרבנו ירוחם וכל הני קמאי דמייתו דעת הר"ח בחד שיטתא קיימו. וזה דבר תימה שהרי לרבנו ירוחם כל שבורר לצורך סעודה הבאה אע"פ שבורר זמן רב קדם הסעודה חשיב לאלתר ושרי וכמש"כ הב"י בדעתו ולהר"ח כה"ג חשיב לאחר זמן דחייב. ואם כוונתו רק לדעת ר"ח שהביאוהו כל הני קמאי, הא אף ללשון הר"ח המובאת בדבריהם אין במשמעות דבריו להתיר גם בעומד סמוך לסעודה אלא רק בבורר בשעת הסעודה ואין לך בו אלא חידושו. ואפשר דהרמ"א פירש דעת רבנו ירוחם באופן אחר ובזה א"ש מקור דינו של הרמ"א ברבנו ירוחם ור"ח ועוד ראשונים. שהנה רבנו ירוחם כתב בזה"ל "ואפי' ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר, כלומר לאותה סעודה, אבל לבו ביום כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור". ע"כ. ולמד הב"י מדפירש דלבו ביום היינו שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת והיה לו לומר דאפי' לאותה סעודה סמוכה אם בורר בריחוק זמן מן הסעודה היינו לבו ביום דאסור. ומוכח דכל שבורר לצורך סעודה הקרובה

אע"פ שרחוקה היא בזמן מן השעה שבורר, גם זה חשיב לאלתר. וא"כ כשכתב דלבו ביום היינו לצורך סעודה אחרת על כרחך ר"ל שבורר קודם סעודה זו או בתוכה לצורך סעודה שאחריה. ולפ"ז הא דכתב רבנו ירוחם אח"כ דעת רבנו חננאל לא כתבו אלא לומר דאיכא פלוגתא בינייהו.

אבל דברי רבנו ירוחם אפשר לפרשם גם בדרך אחרת, והיינו דכל סעודה שאינה קרובה בזמן, סעודה אחרת קרי לה. ומש"כ 'לאותה סעודה' היינו סעודה סמוכה שעומד לסעוד מיד. וסובר רבנו ירוחם דאם בורר סמוך לסעודה ממש חשיב לאלתר ושרי ואם בורר זמן מופלג מהסעודה, אע"פ שהיא הסעודה הראשונה לבוא חשיב לאחר זמן ואסור. ולפ"ז א"צ לפרש דרבנו ירוחם פליג אר"ח אלא הביא דבריו לומר שאף ר"ח סובר כן ומש"כ בשם הר"ח דלאלתר היינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה מיירי בעומד קודם הסעודה וקמ"ל דשרי לברור סמוך לסעודה כל מה שצריך לכל משך הסעודה ואפי' תארך זמן רב. וי"ל דזהו מקור דין הרמ"א שלמד סתום מן המפורש ופירש כן בכל הראשונים דמייתו דברי הר"ח. והיינו טעמא דנקט המציין לכל הני קמאי בחדא מחתא. ולזה נראה כוונת הפמ"ג בביאור דעת הרמ"א עיי"ש. וא"כ נמצא דאיכא פלוגתא בין הב"י והרמ"א בדעת רבנו ירוחם וממילא בביאור דעת הר"ח.

ד. ומעתה יל"ע בדעת מרן השי"ע כמי פסק להלכה בשיעור הלאלתר. דבש"ע סי' שיי"ט לא דיבר מזה מאומה להדיא ורק העתיק לשון הרמב"ם בפ"ח (ה"ב והי"ג) "הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפי' לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד. ואם ברר והניח לאחר זמן אפי' לבו ביום כגון שבירר שחרית לאכול בין הערביים חייב". ע"כ. ובב"י כתב על לשון זו של הרמב"ם "ומשמע דלא שרי אלא לברור כדי לאכול מיד אחר ברירתו כדברי המרדכי. ואפשר שכל שבורר לצורך סעודה כל זמן שמיסב באותה סעודה חשוב לאלתר כדברי ר"ח. ומ"מ אם בירר להניח עד אחר ג' או ד' שעות נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר. דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב ובבורר אוכל אחד מאחר לא מחייב אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערביים. אלא שאיני יודע מנין לו חילוק זה ואם לא נתכוון לכך קשה אמאי פלגינהו בתרת. עכ"ל מרן הב"י.

ובפשטות מדהעתיק בש"ע דברי הרמב"ם כלשונו ממש, ש"מ דהכי ס"ל לדינא וכפירושו בב"י דיש לחלק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל מתוך אוכל. וכידוע דרכו בכ"מ בכעין זה להעתיק לשון הפוסקים בסתם וכוונתו לפירושו בב"י (עי' סי' שח גבי שבירי כלים דבב"י תמה על הטור וכתב דשמא יש לחדש חילוק לדינא בדעתו ובש"ע שם ס"ו וס"ז העתיק לשון הטור ממש משום דס"ל חילוקו להלכה וכמש"כ האחרונים שם. ובס"ל שיה גבי אמבטי פירש בב"י לשון הרמב"ם דלא כפירושים אחרים, וכשהעתיק בש"ע לשונו הסתום של הרמב"ם הדבר פשוט דכוונתו לדינא כפירושו בב"י עיי"ש וכן הוא בעו"מ). ואע"ג דכתב ע"ז שם דאינו יודע מניין לו להרמב"ם חילוק זה, מ"מ י"ל דלדינא סמך על דעתו הרחבה של הרמב"ם שבודאי היה לו מקור לזה. וכ"כ המג"א ס"ק ו' בדעת הש"ע דהבורר שני מיני אוכלים מעורבים חייב דוקא בבורר מסעודת שחרית לסעודת בין הערביים. והיינו לפי שפסק בש"ע כחילוק שכתב בב"י בדעת הרמב"ם וכמש"כ במחצית השקל על המג"א שם דכיון דגם בש"ע העתיק לשון הרמב"ם ע"כ דגם הרב ב"י סבירא ליה חילוק זה וסמך על סהדותיה דהרמב"ם דודאי מצא מקום לחילוק זה ולכן כתב המג"א על דין זה דמיירי בבורר משני מיני אוכלין דדוקא מסעודה לסעודה חייב. וכל זה לדעת הרב בית יוסף אבל לדעת הרמ"א ודאי אפילו בשני מיני אוכלים לא הותר אלא סמוך לסעודה. דהא כתב בסעיף א' וכל מה שבורר לצורך סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר. ומסתמא קאי אתרווייהו בין פסולת מתוך אוכל ובין שני מיני אוכלים שכתב שם המחבר. עכת"ד. וכ"כ בלבושי שרד על ס"ג בש"ע ועע"ש במה שכתב על המג"א ס"ק ד'.

ומתוך כך ברור דמה שהוסיף הרמ"א בסעיף ג' בהגהה על לשון הרמב"ם המובא שם בש"ע "היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד" והוסיף הרמ"א בורר אחד מאחד ומניח 'השני כדי' לאכול מיד, הוא לשיטתו דוקא שאינו מחלק בין בורר פסולת מתוך אוכל לבין בורר שני מיני אוכלים וס"ל שצריך לאכול את אשר ברר כדי שיחשב כבורר אוכל מתוך פסולת. דלהרמב"ם והש"ע כיון שהם שני מיני אוכלים בורר אחד מאחד ומניח את הראשון שברר, וכפשטא דלישנא, ובלבד שיאכל מיד את המין השני שנשאר בקערה. שלפי שהם שני מיני אוכלים די אם יאכל אחד מהם. ואם לא אכל מיד לא את אשר ברר ולא את הנשאר, רשאי לאכול את אשר ברר אפילו לאחר ג' וד' שעות דעדיין חשיב לאלתר, ובלבד שלא יברור מסעודת שחרית לסעודת בין הערביים. ואע"פ שהיה מקום לפרש בהרמב"ם והש"ע שאף בשני מיני אוכלין בעינן מיד ממש לענין היתרא, והחילוק שכתבו בין בורר פסולת מתוך אוכל דחייב אף בבורר לבו ביום לבין בורר שני מיני אוכלין דחייב רק מסעודת שחרית לסעודת בין הערביים הוא רק לענין חיובא דאורייתא אבל איסור דרבנן איכא גם בבורר שני מיני אוכלין לבו ביום לאחר ג' וד' שעות, ולישנא דהבית יוסף קצת נוטה לזה שכתב "דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב ובבורר אוכל אחד מאחר 'לא מחייב' אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערביים", מ"מ י"ל דכל כי הא הו"ל לפרש להדיא ולא לעבור מהיתרא דרישא לחיובא דסיפא מבלי לפרש האיסור דרבנן. והא דנקט לשון 'לא מחייב' נקט כן איידי רישא דמיירי בחיובא, וכפי האמת שאם בירר שחרית לאכול בין הערביים חייב. ולעולם בפחות מזה שרי. וכן משמע ממאי דנקט בריש דבריו על דברי הרמב"ם בזה"ל "ומ"מ אם בירר להניח עד אחר ג' או ד' שעות נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר", והלא איכא חילוק לפני שיעור הג' וד' שעות בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר לענין היתרא, דבבורר אוכל אחד מאחר שרי להניח את שברר. והחילוק בשיעור הג' וד' שעות הוא לענין איסורא או חיובא. אלא ע"כ דעד ג' וד' שעות דין אחד הוא בבורר אוכל אחד מאחר דשרי. וכן מבואר בלבושי שרד (ס"ג) שכתב בדעת השלחן ערוך שחילק דבריו לשני סעיפים כי חלוקים הם. "באוכל ופסולת כל שאינו סמוך לסעודה חייב אבל בב' מיני אוכלים 'שרי' אפילו רחוק מהסעודה ואינו חייב אלא מסעודה לסעודה". וכן משמע דס"ל להמחצית השקל בדעת הש"ע. אמנם מאידך יקשה דא"כ אמאי נקטו הרמב"ם והש"ע לשון 'מיד' בבורר אוכל אחד מאחר שכתבו "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד", הא עד ג' וד' שעות שרי. ומשמע דלאכול מיד שרי, ועד ג' וד' שעות הוי איסורא דרבנן, ומשחרית לבין הערביים הוי חיובא דאורייתא. ושוב הראוני שנחלקו בזה הגאון בעל כף החיים (סי' שיט אות לה) והגאון בעל האור לציון (ח"א סי' כז אות ה). ועי' אגלי טל (מלאכת בורר ס"ה ס"ק ט) שדן בזה והסיק דרך חיוב חטאת ליכא אא"כ השהה עד בין הערביים אבל לא הותר לכתחילה עד ג' וד' שעות.

ה. נמצא דלנוהגים כדעת הש"ע, הבורר אוכל מתוך פסולת אם בורר שלא בשעת סעודה צריך שיאכלנו לאלתר וכדעת המרדכי. והבורר להניח אפילו פחות משעה חייב חטאת. ואם בורר בשעת סעודה דהיינו לאחר שכבר התחיל סעודתו, מותר לברור אפי' מתחילת הסעודה לסופה ואפי' תארך זמן רב. והבורר אוכל מתוך אוכל רשאי לאכול לאלתר את הנשאר אע"פ שאינו אוכל את הנברר. וי"א דבזה שבורר אוכל מתוך אוכל עד ג' וד' שעות נמי שרי וי"א דאיסור מדרבנן. ואם בירר אוכל מתוך אוכל משחרית לבין הערביים חייב חטאת.

והסברא לחלק בזה נראה דס"ל להרמב"ם דבשני מיני אוכלים אין שם פסולת על מה שאינו חפץ לאכול עתה. והגם שאף בלא פסולת יש שייכות של מלאכת בורר על שני מינים מעורבים לפי שמתקן בבירורו והפרדתו את המעורב, היינו דוקא כשמניח שניהם דבזה דוקא הוי דרך מלאכה אבל אם אוכל אחד מהם

לאלתר הוא דרך אכילה ושרי. ואינו כבורר אוכל מתוך פסולת ממש שאם מניחו נמצא שאינו אוכל מאומה עתה והוא דרך מלאכה. וכל שאינו דרך מלאכה שרי וכמש"כ רש"י (עד. ד"ה בורר ומניח) דמשו"ה הבורר לאכול לאלתר שרי משום דאין זה כדרך הבוררין. והיינו דהואיל ואופן הברירה שבמשכן היה כדרך הבוררין במלאכה שלאחר שבוררין הצרורות שוהה התבואה הנבררת קדם השימוש בה, וכן הוא בצמחי סממני הצבע שבמשכן, ולפיכך כל שבורר ואוכל סמוך לברירה הרי מוכחא מילתא שאינו בורר דרך מלאכה אלא דרך אכילה. ומעתה י"ל דכל שאוכל אחד מהם או את הנברר או את הנשאר הוא דרך אכילה ושרי רק דבפסולת ואוכל מעורבים דבעינן לברור אוכל מתוך פסולת דוקא משום דלהיפך הוא כדרך הבוררין שהיו בוררין הפסולת מן האוכל, ממילא נמצא שאוכל לאלתר את אשר ברר ולא את הנשאר, אבל לענין הלאלתר ס"ל להרמב"ם דאין נפק"מ אם אוכל את הנברר או את הנשאר. ולענין שיעור הזמן שכתב בשני מיני אוכלין שאינו חייב אלא בבורר שחרית לאכול בין הערביים נמי י"ל דעיקר מלאכת בורר הוא כדרך הבוררין שהיו בוררין אוכל ופסולת מעורבים, כשבורר אוכל המעורב בפסולת לא מוכחא מילתא שהוא דרך אכילה אלא רק כשאוכלו סמוך לברירתו ממש. וכל ששוהה יותר מכך הרי זה נכנס לדרך מלאכת ברירה. אך הבורר אוכל מאוכל, נהי דשייך ביה מלאכת בורר לפי שמתקן בהפרדתו, מ"מ כיון דס"ס אוכל מאוכל הוא הפרדה בדרך אכילה ולא בדרך מלאכה אא"כ בורר להניח שיעור זמן גדול כ"כ משחרית לבין הערביים.

ולענין מקור דינו של הרמב"ם דשרי בשני מיני אוכלין לאכול לאלתר בין את הנשאר ולא דוקא את הנברר כתב בהגהות וחיידושים מהגאון רבי אלעזר משה הורוויץ מפינסק על דברי התוס' (עד. ד"ה היה) דהרמב"ם מפרש אתקפתא דאביי מידי אוכל מתוך פסולת קתני, דהברייתא אינה מדברת באוכל המעורב בפסולת אלא בשני מיני אוכלין ובורר אחד מהם. ומסיק אביי בורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר. והוקשה להרמב"ם מה שהוקשה לתוס' ושאר ראשונים היאך בורר ומניח הוא לאלתר, ולכן פירש 'בורר ואוכל לאלתר' היינו שאוכל את הנברר, ו'בורר ומניח לאלתר' היינו שמניח את שברר אבל אוכל לאלתר את הנשאר. ולפי ששניהם מיני אוכלין אין כאן פסולת וכל שאוכל לאלתר את אחד מהם הוא דרך אכילה. עכת"ד בתוספת נופך. ובספר אור לציון (ח"א סי' כז אות ה) כתב שמקור דברי הרמב"ם מסוגיא דקניבת ירק ביוה"כ דגרסינן בפרק אלו קשרים (שבת קטו). יוה"כ מותר בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה ופירשו הרמב"ם והרשב"א בחידושיהם שם דהיינו הדחת ירק, אבל רש"י שם והרמב"ם (פ"א משביתת העשור ה"ג) פירשו דקניבה היינו הסרת העלים המעופשים. וכתב הרב המגיד שם דהקשו על פירושם דאי להסיר העלים הרעים היינו בורר והיינו מלאכה גמורה ויש לי לתרץ לדעתם דלא מקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור או מין אוכל ממין אוכל אחר כנזכר בפ"ח מהלכות שבת אבל זה הכל מין אוכל אחד ואין העלין האלו פסולת גמור ולא ראויין להיקרא פסולת ואפשר שראויין לאכילה על ידי הדחק וכיון שכן אין בזה אלא משום שבות בשבת והותר ביוה"כ. ע"כ. ומעתה לפי מש"כ הרב המגיד דהירק שהותר בקניבה איירי שבחלקו הוא אוכל גמור ובחלקו ראוי רק על ידי הדחק, ור"ל דהכל מין אחד הוא אלא שבחלקו מתוקן יותר מחברו ודמי לשני מיני אוכלין ובכה"ג אינו אלא משום שבות. דאי נימא דגם בכהאי גוונא איכא חיובא דאורייתא למי שבוררם עד לאחר ג' וד' שעות, האיך התיירו לקנב ירק מן המנחה ולמעלה ויתירו איסור דאורייתא משום עוגמת נפש אלא ודאי דאינו אלא משום שבות. ולפ"ז י"ל דמכאן למד הרמב"ם לפי דרכו דבשני מיני אוכלין ליכא חיובא דאורייתא אלא רק משחרית לבין הערביים דאז הוא כבורר לאוצר וחייב משא"כ כשבורר משני מיני אוכלין את מה שרוצה בתוך ג' או ד' שעות, אינו אלא מדרבנן. עכ"ד דברי האור לציון. ויש לדון בדבריו ז"ל דכיון שהירק ראוי בחלקו לאכילה ע"י הדחק י"ל דמדאורייתא הוא מין אחד והאיסור מדרבנן הוא משום דרבנן גזרו להחשיבו כב' מינים ולא מטעם שכל ב' מינים אין איסורם אלא מדרבנן,

ולעולם אימא לך דבב' מינים ממש הוי חיובא דאורייתא. וע"ע בירושלמי הנ"ל (שבת פ"ז ה"ב) המובא ברבנו חננאל ואכמ"ל.

ו. ולדעת הרמ"א דשרי לברור סמוך לסעודה שמיסב בה מיד, הנה במגן אברהם (סי' שכא ס"ק טו) כתב בדין טוחן שנהגו במדינתם לחתוך הצנון דק דק מאד ויש להם על מה שיסמוכו ועכ"פ אסור לעשות עד יציאת בית הכנסת דבעינן סמוך לסעודה ממש כמש"כ ריש סימן שי"ט וכן משמע בר"ן ס"פ ט"ו. עכ"ד. וכוונתו לדברי הרמ"א כאן שכתב להתיר לברור סמוך לסעודה שמיסב בה מיד. וסבירא ליה להמג"א שמשעה שיוצאים האנשים מבית הכנסת ופונים לביתם לסעודת השבת חשיב סמוך לסעודה. והרב בן איש חי (בשלח אות א) כתב "כל שהוא בורר לאחר שעה חשיב בורר לאחר זמן ואסור. ואם בורר לסעודה שמתחיל בה אחר פחות משעה, מותר. ואף על פי שהסעודה שאוכל בה נמשכת אכילתו הרבה שעות, מותר". וכבר נתבאר דלדין דאזלינן בתר הוראות מרן הש"ע ליכא להיתרא דסמוך לסעודה ורק בסעודה עצמה מותר לברור מתחילתה לסופה. אבל קודם הסעודה מותר לברור סמוך לסעודה ממש רק מה שיאכל מיד בתחילת סעודתו כדין בורר בעלמא ללא סעודה שצריך לאכול מיד לאחר שברר. דשעה דנקט המרדכי אינו שעה של שישים דקות אלא הבורר צריך שיאכל לאלתר ממש. גם הלום ראיתי שבספר הליכות עולם למרן הגר"ע יוסף שליט"א (בשלח אות ג) הביא מש"כ הגר"מ פיינשטיין באגרות משה הנ"ל דשעה אינו שעה של שישים מינוט ושכ"כ בספר תורת שבת (סי' שכא ס"ק יט) שחלילה להקל בזה אפילו בשעה קטנה קודם אכילה כיון שיש בזה איסורא דאורייתא וגם בספר תוספת ירושלים (סי' שיט) כתב דמה שכתב הרמ"א שכל שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד שרי, מיהו במרדכי כתב דדוקא כשהוא מתחיל לאכול לאלתר וכן מוכח להדיא בירושלמי (שבת פ"ז ה"ז) תיפתר שהיו אורחים אוכלים ראשונה ראשונה. הרי שפירש דעת המרדכי דשעה אינה שעה של שישים דקות אלא בעינן שיאכל לאלתר ממש. ועיי"ש עוד שהשיג על מש"כ הרב בן איש חי להתיר לברור עד שעה לפני הסעודה ולאכול בתוך הסעודה אף אם היא נמשכת כמה שעות, דהיכא דאיכא תרתי, גם שבורר תוך שעה לפני הסעודה וגם שאוכלם בסוף הסעודה כל זמן שמיסב על השלחן, מנא לן להקל במקום שיש חשש ברירה דאורייתא. וע"ע במש"כ שם בדעת הגר"ז בש"ע (סי' שיט ס"ג). וסיים בהליכות עולם "ומכל מקום אפשר שיש להתיר לברור אוכל מתוך פסולת בתוך חצי שעה לסעודה, שמצינו ברשב"ם פסחים (ק:) דחשיב סמוך ואולי יש להקל כאן דחשיב לאלתר". ובפסקי ההלכה שם כתב "הבורר אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר צריך לברור סמוך לסעודה ממש. ולכן אין לאנשי הבית לעשות מעשה לברור אלא לאחר צאתם של בעל הבית והנלווים אליו מבית הכנסת. ורשאי לברור כדי הצריך לו לאותה סעודה שהוא מיסב בה אע"פ שהוא מאריך על שלחנו שעות רבות. ואם בורר לצורך אכילה שאינה בתוך הסעודה, רשאי לברור תוך שעה לאכילה". ע"כ. ואחמה"ר לענ"ד המג"א שכתב שיעור זה דיציאת בית הכנסת לא כתבו אלא לדעת הרמ"א שחידש להתיר לברור סמוך לסעודה לפי ביאורו בראשונים, אבל לדעת מרן הב"י ליכא להיתרא דסמוך לסעודה אלא דוקא בעומד בסעודה רשאי לברור מתחילת הסעודה לסופה וכפשט לשון הר"ח והראשונים וכמו שנתבאר לעיל. וכשאינו עומד בסעודה לא הותר לברור אלא כדי לאכול מיד ממש. ובאמת שעד הרמ"א לא היה מי שכתב להדיא להתיר לברור סמוך לסעודה ואחר הרמ"א נמשכו כל האחרונים אע"פ שמהב"י מבואר דלא ס"ל היתר זה וכפשט לשון הראשונים. וכ"כ בספר מעייני הישועה (סי' שיט) והביאו בהליכות עולם שם דמדברי הפוסקים משמע דלא שרי אלא כשהיסב והוא בתוך הסעודה. ע"כ. וכן עיקר.

מסקנא דמילתא, הבורר אוכל מתוך פסולת בידו, אם הוא שלא בשעת הסעודה, צריך שיברור ויאכל מיד ממש. ומיד היינו שבורר ומניח לפניו עד הכמות שרוצה לאכול כמלוא פיו, ויאכל מיד. ואם הוא בסעודה רשאי לברור בתחילת הסעודה אף מה שעתיד לאכול רק בסופה ואע"פ שהסעודה נמשכת שעות רבות. ולענין ברירה קודם הסעודה, להנוהגים כדעת הרמ"א כל שבורר סמוך לסעודה נחשב לאלתר. וסמוך לסעודה היינו מעת צאת האנשים מבית הכנסת וכמש"כ המגן אברהם בסי' שכ"א (ס"ק טו) דזהו הנקרא סמוך לסעודה ממש האמור בריש סי' שי"ט ואזיל בשיטת הרמ"א בהגהה שם. אבל להנוהגים כדעת מרן השלחן ערוך אין להקל לברור סמוך לסעודה, אלא רק לאחר שכבר התחילו סעודתם רשאים לברור מתחילת הסעודה לסופה וכפשוט דברי רבנו חננאל שלא התיר אלא בעומד בתוך הסעודה. ולהרמ"א אין חילוק בין בורר מאוכל ופסולת המעורבים זה בזה לבין בורר שני מיני אוכלים המעורבים זה בזה, שבכל אופן צריך לאכול את מה שבורר דוקא. אבל לדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך הבורר אוכל מאוכל רשאי להניח את מה שברר ולאכול את השני. שלפי ששניהם דברי מאכל הרי זו דרך אכילה ולא דרך מלאכה ושרי. ועוד זו לדעת מרן הש"ע שהבורר אוכל מתוך פסולת ולא אכלו לאלתר, חייב. אבל הבורר אוכל מאוכל אינו חייב אא"כ בירר מסעודת שחרית לסעודת בין הערביים. ואם הניחו ג' וד' שעות ואח"כ אכלו, נחלקו האחרונים בדעתו אם אין בו איסור כלל כיון שבורר אוכל מאוכל או שעובר עכ"פ איסור דרבנן. ויש להחמיר. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתו להבין ולהשכיל עומק דבריה לאמיתם, אמן.

סימן כה

גדרי מלאכת בורר ואם יש איסור בהדחת פירות בשבת מלכלוך שעליהם ואם ההיתר לקלף פירות הוא רק על דעת לאכלם לאלתר כדין בורר

שאלה: פירות כגון תפוחים וענבים המונחים בקערה ומעורב בהם עלים או עפר ושאר פסולת, וכן פרי שדבוק בו לכלוך, אם מותר להדיחם בזרם מי הברז או שמא יש לחוש בזה לאיסור בורר. ואם יש הבדל בין הצפת מים עליהם לבין שרייתם במים שבכלי והלכלוך צף מאליו. ודין קילוף פירות בשבת כשדעתו להניח את הפירות לאחר קילופם ולאוכלם לאחר זמן.

תשובה: במשנה שבת (קמ). אין שולין את הכרשינין ולא שפין אותן. ופירש"י אין שולין וכו' מציף עליהם מים בכלי לברור פסולתן כדתנן במסכת ביצה (יד:) אף מדיח ושולה. ולא שפין אותן ביד להסיר הפסולת דהוה ליה בורר. ע"כ. ונפסק בטור ובש"ע (סי' שיט ס"ח) בזה"ל "אין שורין את הכרשינין דהיינו שמציף מים עליהם כדי להסיר הפסולת, ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת, דהוה ליה כבורר". ע"כ. והנה ממש"כ הטור והש"ע דהוה ליה "כבורר". משמע שאינו בורר גמור ואין איסורו אלא מדרבנן, ומשום שברירה על ידי הצפת מים הוי ברירה כלאחר יד. אבל מלשון רש"י דהוה ליה "בורר" משמע דאסור מן התורה. וצ"ל דסובר שכיון שדרך ברירת הכרשינים כך הוא, הוי ברירה דאורייתא. (ואפשר דמש"כ רש"י דהוה ליה בורר לא קאי אלא אשפין אותן, אבל המציף מים לכו"ע מדרבנן הוא. ועי' פמ"ג במש"ז ס"ק ה. ובביאה"ל ד"ה דהו"ל כתב להוכיח מהמשנה ביצה יד: דאיסורו מדאורייתא. ובלוית חן ס"ק נ"ב דחה ראייתו ע"פ דברי המאירי שם).

ומ"מ מבואר דהא דאסור לברור פסולת מאוכל אינו דוקא כאשר נוטל הפסולת ומניח האוכל במקומו, אלא גם אם מפרידן זה מזה באופן שמושך ומסלק בבת אחת האוכל לצד זה והפסולת לצד אחר אסור, דלא הותר אלא להוציא האוכל מתוך הפסולת. שהרי ע"י הצפת המים על האוכל והפסולת המעורבים יחד מפרידן זה מזה, ובין אם האוכל צף והפסולת שוקעת ובין הפסולת צפה והאוכל שוקע, בשניהם הוי

בורר כמבואר בגמ' ביצה יג: "תניא אמר רבי אלעזר כך היה מנהגן של בית רבן גמליאל שהיו מביאין דלי מלא עדשים ומציפין עליו מים ונמצא אוכל למטה ופסולת למעלה. והתניא איפכא (אוכל למעלה ופסולת למטה. רש"י), לא קשיא הא בעפרא (למטה מן האוכל. רש"י), הא בגילי (קש. למעלה מן האוכל. רש"י)". ולכאן קשה שכשהאוכל עולה וצף למעלה מפני מה אסור, והלא הוא בורר אוכל מתוך פסולת, ועל כרחך היינו משום שפעולת הצפת המים אינה פועלת רק באוכל להעלותו מעלה, אלא גם בפסולת לסלקו ולהוציאו מתוך האוכל, הרי זה בורר. ומוכח שהבורר ע"י שמפריד האוכל מתוך הפסולת והפסולת מתוך האוכל בבת אחת, אסור. ושור"ר שכ"כ בפמ"ג (מש"ז ס"ק ה) וז"ל, "ואני העני שואל שאלה קטנה וכו' אם שולה במים שיציף המאכל והעפר למטה, אם יציף הפסולת למעלה ורוצה לאכול מיד האוכל אם שרי כמו בסעיף א' וכו'." י"ל דכיון דנברר בפעם אחת הפסולת ואוכל בשוה, כבורר פסולת מתוך אוכל דמי ואסור". ע"כ. אמנם אילולי דברי הפמ"ג אין ראיה מוכרחת מהגמ', דאפשר שטעם האיסור הוא שלפי שהמים פועלים ברירה באיכות שא"א לעשותה בידים, הרי המים נחשבים כלי והברירה בהם כברירה בכלי, ולעולם אימא לך דהפרדת האוכל והפסולת זה מזה בבת אחת ביד, מותרת. שלא נאסר אלא ברירת פסולת מאוכל. אבל הפרדת אוכל מפסולת בבת אחת הוי כאוכל מתוך פסולת דשרי.

נמצא שאפשר לבאר בב' דרכים טעם איסור שליית הכרשינים. א. משום דלא הותר אלא אוכל מתוך פסולת, אבל בבת אחת הוי כפסולת מתוך אוכל. ב. משום דהמים חשיבי כלי לפי שהברירה בהם נעשית באיכות טובה יותר.

ב. והנה במשנה שם גרסינן אין "שולין" את הכרשינין. והיינו שהכרשינין מונחים בכלי ומציף עליהם מים וכמו שפירש"י שם. וכן הוא בברייתא ביצה (יד:): "היו מביאין דלי מלא עדשים ומציפין עליו מים". ואע"פ שהטור והש"ע (סי' שיט ס"ח) כתבו אין "שורין" את הכרשינין, ופירוש שריה במים הוא שהמים כבר מונחים בכלי ונותן את הכרשינין לתוכן, מ"מ ביארו דבריהם במה שכתבו אח"כ "אין שורין את הכרשינין דהיינו שמציף מים עליהם כדי להסיר הפסולת". וצ"ל שכתבו "שורין" לפי שגרסו כן במשנה וכדאיתא בגירסת המשנה שכתב הבית יוסף. וכן הוא במשנה שבר"ף ובר"ן וכן כתב באליה רבה (ס"ק יג) שעיינ בכל ספרי המשניות ושם איתא "אין שורין" ושכן הגירסא בירושלמי. ע"כ. אך הב"ח (ד"ה אין) והט"ז (ס"ק ז) כתבו דטעות סופר הוא בטור ובש"ע וצ"ל "שולין". ע"כ. ומ"מ הדין דין אמת שאסור גם לשרות את הכרשינין וכדו' במים שבכלי וכמש"כ המג"א (ס"ק ט) וז"ל, "הוא הדין אם יש פסולת ואוכל מעורבין אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה, כגון עפר, או שיצוף למעלה כגון תבן". ע"כ. וכ"כ בתוספת שבת (ס"ק טו).

ונמצא לפ"ז שפירות שמעורב בהם עלים ושאר פסולת, אסור לשרותן בכלי שיש בו מים או ליתנם בכלי ולהציף עליהם מים כדי שתצוף פסולתן או שתשקע. וכ"כ המשנב"ר (ס"ק כח) וז"ל, "והוא הדין תפוחי אדמה וכל כה"ג לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם". ע"כ.

ונראה שאפילו בפסולת הדבוקה לפירות כגון בוץ וכדו' אסור לתת הפירות בכלי שיש בו מים, או בכלי ולהציף עליהם מים, לפי שקדם שצף הלכלוך מתנתק תחילה מן הפירות ונמצא הוא מעורב בהם (ר"ל דהוי תערובת אף לשיטת ר"ח וסיעתיה דס"ל דאין שייך בורר במחומר לפי שאין עליו שם תערובת ויובאו דבריהם לקמן בעז"ה. ובפרט שבניד"ד אינו מחובר מטבע ברייתו ואפשר דבכה"ג ר"ח לא מיירי). ורק אח"כ נברר וצף למעלה או שוקע למטה (ואע"פ שרק לאחר חלוף איזה זמן נעשית פעולת הברירה, מ"מ כיון שעם נתינתו למים מתחיל התהליך, הוי כמבשל שתוצאת הבישול לבסוף מתייחס לפעולתו הראשונה. ועיינ שלחן שלמה סי' שיט אות כב. אמנם להר"ח

וסייעתיה אם נחשיב ניד"ד כמחובר יש לחלק דשאני הכא שפעולתו יוצרת תחילה תערובת ע"י שנפרד הלכלוך ורק אח"כ נעשית הברירה. ואפשר דאינו נפק"מ כיון שכן דרך המלאכה בברירת כה"ג ע"י מים. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל דאפשר דברירה ע"י מים הוי ברירה בכלי).

אולם פשוט דה"מ בפירות המעורבים בפסולת אבל פירות נקיים וראויים לאכילה ומבקש להדיחם לתוספת נקיון וכדרך העולם להדיח הפירות לפני אכילתן, מותר. שלפי שאין ממשות לכלוך אין כאן תערובת ולא שייך בזה ברירה. ואפי' יש מעט ממשות לכלוך, אם הוא באופן שראוי להאכל אצל רוב בני אדם, ורוחצו רק ליתרון, מותר לרוחצו. וכדין יין ומים צלולים שמעורב בהם מעט קסמין דקין באופן שראויים לשתיה אצל רוב ב"א בלא שיסננו קדם, דשרי לסננם וכמבואר בש"ע שם סעיף י'. וכ"כ באגרות משה (ח"א סי' קכה) שאין שייך בורר בפרי ששוטפו לנקיות בעלמא וכ"פ בשמירת ש"כ (פ"ג הערה יב) שאפילו שוטף משום אבק או חומר ריסוס שרי.

ג. וראיתי בספר איל משולש (פט"ו בהערות ס"ק יג) שכתב ששמע מהגר"נ קרליץ שליט"א שהחזו"א אסר רחיצת פירות בזרם מי הברז. ושכן אמר לו גם הר"י מייזליש שליט"א "ששאל את החזו"א אם האיסור דוקא בכלי או אפילו ע"י זרם הברז, וענה לו מרן שאין שום חילוק בזה לפי שגם זו ברירת פסולת מאוכל". ע"כ. ובפסקי תשובות (סי' שיט הערה 50) הביא בשם האמרי יושר שהחזו"א לא אסר אלא רק ברוחץ כמה פירות יחד אבל א' א' שרי. והנה מה שכתב האיל משולש בשם החזו"א להחשיב את הוצאת הפסולת ע"י זרם המים מן הפירות לברירת פסולת מאוכל, לאו מילתא דפשיטא היא. שהנה בגמ' שבת קלט: מבואר שהמערה יין מכלי לכלי צריך להזהר שכשפוסק הקילוח ומתחילין לירד הניצוצות הנישופות באחרונה מתוך השמרים, יפסיק לערות ויניחן עם השמרים משום בורר. וכהא דבי רב פפא שם. ונפסק בש"ע סי' שיט סעיף יד. ואע"פ שהוא בורר אוכל מתוך פסולת, כתב המג"א (ס"ק טו) דמיירי ברוצה לשתות היין לאחר זמן והוי בורר להניח. אבל החיי אדם (כלל טז ס"ט) והגר"ז בתוספותיו לש"ע שלו כתבו דאפילו לאלתר אסור. ופירש באור לציון (ח"א או"ח סי' כז ד"ה אולם) דס"ל דהנשאר בידו הוא הנברר, וכיון שכשמערה היין מהכלי נשארים השמרים בידו הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל וזהו טעם האיסור. עכ"ד. ולפ"ז בניד"ד אם אוחז בידו פירות ופותח עליהם את זרם המים הרי הפירות הם שנשארים בידו והפסולת נשטפת עם המים ויורדת, ולדעת החיי אדם והגר"ז הוי בורר אוכל מתוך פסולת ושרי. ומ"מ למעשה בודאי דאין לסמוך ע"ז להקל בשטיפת הפירות בזרם הברז, דמהמגן אברהם הנ"ל שהתיר עירוי הניצוצות הנישופות באחרונה כדי לשתות לאלתר, מוכח דס"ל דחשיב ברירת אוכל מתוך פסולת וע"כ היינו משום דס"ל דהיוצא הוא הנברר. וכן הוא לדעת האור לציון שם דפירש דהא דצריך להזהר להניח הניצוצות הנישופות באחרונה הוא משום דהוה ליה ברירה בכלי כברירת קנון ותמחוי. שכשם שהבורר בקנון נעשית הברירה בעיקר מכח תנועת ידיו והכלי אינו אלא מסייע, ואסור, כן בפעולת העירוי מן הכלי נעשית עיקר הברירה מכח ידיו במה שמטה הכלי (ובפרט שמנענעו מטה ומעלה שלא יירדו השמרים) אלא שהכלי מסייע ואסור. וגם לפירוש זה מוכח דסבירא ליה דהיוצא הוא הנברר. וא"כ הכא בשטיפת הפירות שהפסולת היא היוצאת הוי בורר פסולת מן האוכל וכמש"כ החזו"א ז"ל. ובאמת שעיקר פירוש האור לציון בדברי החיי אדם וש"ע הרב לאו מילתא פסיקא היא, דאפשר דהא דס"ל לאסור לאלתר הוא מטעם דהוי ברירה בכלי, וכן נראה שפירש הגאון בעל משנה ברורה ז"ל (בשער הציון סי' שיט ס"ק מט. ועע"ש בס"ק מט וס"ק מד) בדעת החיי אדם. והכא דהפסולת יוצאת ע"י זרם המים הוי בורר פסולת מתוך אוכל ואסור. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל דאפשר דברירה ע"י מים חשיב ברירה בכלי, דפשיטא דאסור (ובעיקר הדבר אי אזלינן

בתר הנשאר בידו או בתר היוצא עיין אגלי טל הלכה ג סק"ה שהאריך בזה והעלה להלכה דמה שנותר בידו הוא הנברר, ושכן כתב הגר"ז בסידורו, וסותר למש"כ בש"ע שלו, וע"ע בספר מאורות השבת סי' יא סק כה ואכמ"ל).

ואולם ראיתי להגר"ח נאה זצ"ל בספר קצות השלחן (ח"ה סי' קכה בבדי השלחן ס"ק טז) שכתב להתיר הדחת פירות שאוחזם בידו אם עושה כן סמוך לאכילה מטעם אחר, וז"ל "כתב המשנב"ר ס"ק כט 'וה"ה תפוחי אדמה וכל כה"ג לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם' עכ"ל. והיינו ליתן התפוחי אדמה בכלי ולתת אח"כ מים הרבה בכלי שיצוף האבק על פני המים או שירד למטה. אבל אם לוקח התפוחי אדמה בידו ומדיחם ורוחצם במים פשוט דאין זה בכלל בורר. והרי זה כמסיר הקליפה של הפרי דמותר סמוך לאכילה. ודבר זה מפורש בהרב המגיד פ"א מהלכות שביתת עשור דהרמב"ן והרשב"א פירשו קניבת ירק ביוה"כ דהיינו הדחת הירק ומבואר שם שאין זה שייך לבורר כלל, וגם הרי מפורש בכל האחרונים בסי' ש"ח דמותר להדיח הערינג בצונן, אע"פ שמסיר המלח והקשקשים". עכ"ל, והנה מש"כ להוכיח ממש"כ הרב המגיד בשם הרמב"ן והרשב"א דשרי לרחוץ הירק ביוה"כ יש לדחות דאפשר דמיירי ברוחץ ירק אחד כגון עלה חסה וכדו' דאין עליו שם של 'תערובת' עם העפר והלכלוך שעליו ודמי לרחיצת כלי דשרי. אבל כמה פירות או ירקות שמעורב בהם לכלוך אסור. ובזה נדחה ג"כ מש"כ להוכיח מהיתר הדחת ההרינג, שאין על הדג האחד שם תערובת עם המלח והקשקשים שעליו. ואדרבה, מהא דקניבת הירק קצת קשה לדבריו, שהוא ז"ל לא התיר אלא סמוך לאכילה, ובגמ' (שבת קטו:) איתא יוה"כ מותר בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה ומשמע אפילו שמניח עד הערב. וא"כ על כרחך היתר הקניבה אינו מחמת דיש ע"ז שם תערובת ושם ברירה ורק דשרי משום דהוי דרך אכילה, אלא אין ע"ז שם תערובת ולא שם ברירה כלל ומשו"ה שרי אף להניח (ומה שאסרו לקנב הירק קודם המנחה, הוא משום שנראה כמתקן לצורך היום) וע"כ כמשנ"ת דמיירי באחד ולעולם ברבים שמעורב בהם פסולת אסור להדיחם אפילו לאלתר משום בורר פסולת מתוך אוכל. ולדבריו ז"ל דהגמ' מיירי ביש לו הרבה ירק ומכין לסעודת הערב מהמנחה ועד הערב. אבל אם יש לו מעט, צריך להכינו סמוך לחשכה משום בורר. עיין משנב"ר סי' תריא (ס"ק ז) ובשער הציון שם (אות ט).

אמנם בעיקר היתרו להדיח הפירות סמוך לאכילה אע"פ שפסולתן נבררת מהן כשם שהתירו לקלף הפירות סמוך לאכילה (בס"ס שכא), הנה כ"כ גם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קכה) וז"ל, "פשוט שכיון שאי אפשר ליקח האוכל ודרך אכילה הוא לרחוץ הפסולת מותר כדי לאכול לאלתר כמו דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר". וכ"כ הגר"א וולדינברג (שליט"א) זצ"ל בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' לז). וכ"כ בשמירת ש"כ (פ"ג סכ"א) להתיר הזרמת מים על הפירות שדבוק להם לכלוך סמוך לאכילה. (ובהערות שם (ס"ק מח) הביא ד' ראיות לזה. וכולן נדחים ע"פ הנ"ל, דלא מיירי באחדים המעורבים בפסולת, אלא באחד שיש עליו פסולת, דאין ע"ז שם תערובת ולא שם ברירה ומשו"ה שרי אף להניח כמבואר להדיא בגמ' שבת קיח גבי הדחת כלים דהשש"כ מייתי מיניה ראייה. ועי' לקמן אות ה). ולענ"ד אינו מחוור. שדוקא קילוף פרי י"ל דשרי סמוך לאכילה משום דהוי דרך אכילה בכך, לפי שאע"פ שאפשר לחתוך הפרי לב' חלקים וליטול תוכו, מ"מ משונה הוא זה, וחשיב כא"א בענין אחר לרוב מוזרות וקושי האכילה בדרך זו, ומשו"ה שרי לקולפו כדרכו משום דהוי דרך אכילה ולא דרך מלאכת ברירה (ועי' שלחן שלמה סי' שכא אות כו ואכמ"ל). אבל לרחוץ הפירות באופן שנברר מהם הפסולת, כיון שאפשר לרחוץ פרי לבדו ללא איסור, ואינו משונה, שהרי פעמים הרבה גם כשחפצים ברחיצת כמה פירות לא רוחצים את כולם יחד אלא רוחצים פרי לבדו לתוספת נקיון וכדו', א"כ אין רחיצת כולם יחד דרך אכילה והוי ברירה.

איברא דבעיקר הך היתרא דדרך אכילה שנשתמשו בו כמה אחרונים להתיר הוצאת עצמות הדגים וכו', יש עמי בזה הרהורי דברים. שהנה מקור היתרם הוא בהא דשרי לקלף שומים ובצלים כדי לאוכלם לאלתר. ומלבד דזהו גופא אינו ברור דאית ביה משום בורר דנימא דשרי לאלתר מטעם דהוי דרך אכילה, ונחדש ללמוד לכל מקום יסוד היתר זה דדרך אכילה, הרי כתב הפמ"ג (א"א ס"ק ל) בביאור טעם הדבר וז"ל "דאי אפשר בענין אחר לא הוי פסולת מאוכל. והבן". ע"כ. וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק כב) והובאו דבריו בביאה"ל (שם ד"ה לקלוף) וז"ל "דכיון דא"א בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מקרי פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך". ע"כ. וביאור דבריהם ז"ל נראה, דשם ברירת פסולת מאוכל אינו שייך אלא בתערובת שאפשר לברור את האוכל ואת הפסולת, ובוחר לברור הפסולת. וכגון תערובת שקדים ובוטנים וחפץ בשקדים, ונטל הבוטנים. אבל אם אי אפשר ליטול את האוכל א"כ יסלק את הפסולת תחילה, וכקילוף פרי, הרי בהוציאו את הפסולת אינו בורר פסולת, אלא בורר ומוציא את האוכל שבתוך הפסולת ע"י סילוק הפסולת. [ויובן היטב למי שראה הוצאת פרי הצבר (הקרוי סברס) מקליפתו, שחורצין חתך לאורכו, ובתחיבת ב' האגודלים לחתך ומשיכת הקליפה לצדדים מבליטים את הפרי. וזהו הטמון בקילוף כל פרי כדרכו. שמסלק הפסולת כדי לברור את האוכל מתוכו]. וכעין שהסיק הביאה"ל (סי' שיט ס"ג ד"ה לאכול מיד) לענין פסולת שע"ג אוכל באופן שא"א להגיע לאוכל אם לא יסלק את הפסולת, דשרי לסלק את הפסולת. ובזה אתי שפיר מש"כ דאי אפשר בענין אחר דהלא אפשר לחתוך הפרי לשנים ולהוציא האוכל מתוך הפסולת. אלא ר"ל שהואיל שע"פ מצב הפרי כמות שהוא אי אפשר לברור האוכל לבדו מבלי סילוק הפסולת, דאין מציאותו כתערובת השקדים ובוטנים הנ"ל, הרי בסילוק הפסולת אינו בורר פסולת אלא נוטל האוכל מתוכו. ודו"ק. וכצ"ל בהוצאת גרעין השזיף שהתיר הפמ"ג שם, שלפי שהדרך להוציא קדם האכילה ולא לאכול השזיף בעוד הגרעין בתוכו, הרי כשאוחז פרי השזיף בידו ונוטל הגרעין מתוכו הוי כנוטל בידו הפרי מן הגרעין. אך דא"כ הן זה שייך לומר דוקא כשלבסוף נותר גם האוכל בידו הוי מוציא האוכל ע"י סילוק הפסולת, אבל הנוטל פסולת מן האוכל שבצלחת, והאוכל נשאר שם, וכעצמות מן הדגים שבצלחת, ליכא למימר הך היתרא, דסוף סוף מה שנשאר בידו הוא פסולת בלבד.

אמנם בביאה"ל (סי' שיט ס"ד ד"ה מתוך) כתב ללמד זכות על מוציאי עצמות הדגים קודם הסעודה, וז"ל, "קולף (שומים ובצלים) כדי לאכול לאלתר מותר. ועל כרחק משום דלאלתר אין שם פסולת על הקליפה אלא תיקון אוכלא בעלמא. ואין דומה לפסולת דעלמא שהוא פסולת גמור שהוא נפרד מן האוכל. משא"כ זה שהוא מחובר ביחד עם האוכל. והכא נמי בענייננו היכא דכוונתנו לאכול לאלתר אמרינן דתיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם פסולת עלייהו כיון דעדיין לא נפרדו ומחברים יחד". עכ"ל. ועי' לקמן דמוכח מכמה ראשונים דאין על המחובר שם תערובת וממילא לא שייך ביה ברירה. וא"כ שרי לקלף אף כדי להניח וה"ה דשרי לפ"ז להסיר עצמות הדגים אף כדי להניח.

ד. אמנם מש"כ בספר איל משולש שם (סעיף ג) "מדברי האחרונים מוכח שאסור לאחוז הפרי בידו ולהדיחו ע"י זרם מי הברז לפי שבורר הפסולת מהאוכל. וכן שמעתי בשם החזו"א שאסור רחיצתם גם בברז". ע"כ. ועפ"ז כתב עוד שם (בהערות ס"ק כד) שאם בשעת הקילוף ירד מהלכלוך על הפרי, כגון שירד מהבוץ שע"ג הצנון על הפרי או שירדו כנימות מקליפת התפוז לפרי, אסור לרחוץ הפרי מהלכלוך. עכ"ד. לענ"ד הוא דבר תימה. דהנה זה ברור דשם ברירה אינו שייך אלא בתערובת. דב' פירות מב' מינים המונחים זה בסמוך לזה פשוט דאין בנטילת אותו שאינו חפץ בו משום בורר. וכן מבואר בתוספתא שבת (פי"ז ה"ו) 'נתערבו' לו פירות בפירות בורר ואוכל וכו' בדק אלו בפני עצמם ואלו בפני עצמם וכו' חייב. וכ"כ הרמב"ם (פ"ח ה"ג) "היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים". וכ"ה לשון הש"ע סי' שיט ס"ג. וזהו טעם הדין

שכתב תרומת הדשן (סי' נז) דאין שייך ברירה במין אחד כשבורר גדולים מתוך קטנים, כיון שעל חלקים שכולם מין אחד אין שם תערובת. והובא בב"ר"ס שיט ובהגהת הרמ"א שם ס"ג. (ועי' במש"כ בזה הט"ז ס"ק ב, והנשמת אדם כלל טז ס"ק ג, ושביטת השבת ס"ק יא, והמאמר מרדכי ס"ק ה, והמשנב"ר ס"ק טו. ואכהמ"ל). ותערובת אינה אלא בשני מינים שונים המעורבים זה בזה (ואף להט"ז דאסר במין אחד היינו משום דסגי לדידיה בהבדל כל דהו וכגדולים וקטנים להיחשב דברים שונים זמ"ז אשר ערבובן הוי תערובת). וכל שחסר חד מהני, ר"ל או שאינו מינים נבדלים וכגון מסלק מחצית האורז שבצלחתו לפי שאינו חפץ בריבוי, או שאינו מעורב וכגון הנ"ל דמונחים ב' פירות מב' מינים זה ע"י זה, אין ע"ז שם תערובת וממלא אין שייך בזה דיני ברירה. [ועפ"ז אין ליטול בוטן מתוך הרבה שקדים אם אינו אוכלו מיד, לפי שמעורב בהם. אבל מותר ליטול חופן שקדים שלצד הבוטן אף אם אינו אוכלם, לפי שאינם מעורבים בו].

אלא שמעתה צריך להבין הא דאיתא בירושלמי פרק כלל גדול (ה"ב והובא בבית יוסף ס"ס שכא) האי מאן דשחיק תומא, כד מפרין רישא חייב משום דש. כד מבחר בקליפיתא חייב משום בורר. ע"כ. והסמ"ג (לאוין ס"ה) והסמ"ק (סי' רפב) וספר התרומה (סי' רכ) כתבו עפ"ז שהקולף שומים ובצלים בשבת חייב משום בורר. וה"מ בקולף להניח אבל לאלתר שרי. וכ"כ הרמ"א בהגהה ס"ס ש"א. ובמג"א שם (ס"ק ל) הוסיף דהוא הדין תפוחים אסור לקלוף ולהניח. ובפמ"ג שם הוסיף דה"ה ריב"ן (לפת) ומעהר"ן (גזר) (ועיי"ש שתמה על המג"א שאסר בתפוחים, והרי קליפתן נאכלת. ור"ל דפסולת של מין אחד משוי ליה לב' מינים. אבל תפוחים שקליפתן נאכלת הוי מין אחד. ועי' תוס' שבת קלד. ובתוספת שבת ס"ק מא יישב שלפי שאינה נאכלת אלא ע"י הדחק אסור עכ"פ מדרבנן. ויש שכתבו דלדינא גם המג"א מודה אלא שבמקומו לא היו אוכלים הקליפות) ובמשנב"ר (ס"ק פד) הוסיף אגוזים ושקדים. וקשה הא ברירה לא שייכת אלא כשיש תערובת, ומאי תערובת איכא בכל הני פירות.

וצ"ל דסבירא לכל הני רבוותא ז"ל דבכל הני פירי איכא תערובת של הקליפה עם הפרי. ואפשר לבארו בכמה דרכים. ואף דבכולהו איכא תיוהי ודוחקי, מ"מ על כרחין צ"ל דס"ל דהוי תערובת שאל"כ אין שייך בזה ברירה. א. דהנה מבואר בגמ' (שבת קלט:) דמותר לערות היין מכלי לחבירו ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילים לירד הטפות הקטנות היוצאות באחרונה מתוך הפסולת יפסיק ויניחם עם השמרים, משום בורר. ונפסק בש"ע סי' שיט סי"ד. והיינו דהיין מותר לערות כיון שאינו תערובת. אבל הטיפות האחרונות מעורבות בשמרים וכשבוררן מתוכן הוי בורר (ולעיל אות ג' הובאו שיטות האחרונים בזה לבאר טעם האיסור אע"פ שלכאו' הרי הוא בורר אוכל מתוך פסולת). והמגן אברהם בהלכות יו"ט (סי' תקי ס"ק יג) למד מדין זה שאע"פ שמותר ליטול השמנת הצפה על פני החלב, צריך להיזהר שכשמגיע סמוך לחלב יניח קצת עם החלב וכדין טיפות היין הנ"ל. ולכאו' ר"ל שאע"פ שבמבט שטחי נראית השמנת צפה על פני החלב ואין כאן תערובת, מ"מ כיון שבמקום נגיעת השמנת מעורה היא מעט בחלב, ר"ל שאין תחתיתה מונחת ע"ג החלב כדבר חלק המונח ע"ג דבר חלק, אלא כדבר מחוספס המונח ע"ג דבר מחוספס, וחיספוסן מעורה זה בזה, לפיכך הוי תערובת. וכן הוא ביין והשמרים. ולפ"ז פרי שחלקו רקוב, אסור לחתוך במקום החיבור של הראוי לאכילה עם הרקוב, דחיספוסן מהווה מקום תערובת. (ולחתוך את הראוי לאכילה בסמוך למקום חיבורו עם הרקוב שרי כביין ובשמנת הנ"ל דאינו בורר אלא מחלק המין האחד. וכעין שכתב הט"ז (ס"ק יג) וכ"פ במשנב"ר (ס"ק סא). ולפמ"ש"כ החזו"א סי' נג שאף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור כיון שדעתו לברור, עיי"ש, בפשטות הכ"נ אם חותך בסמוך למקום החיבור לפסולת ועי"כ מסלק את הפסולת, אף שחותך באוכל בלבד הוי בורר. שהרי ניכרת כוונתו לסלק הפסולת, אלא צריך לחתוך במקום הניכר שמחלק האוכל. ובאור לציון ח"א סי' כז כתב שכל שמוציא מעט מהאוכל עם הפסולת לית ביה חיובא

דאורייתא. ואע"פ ששם סיים "ואפשר דמותר", הדר פשט להתיר בחלק ב' פרק מז תשובה כב עיי"ש (ובהערות). ובזה אתי שפיר הא דבקילוף פרי איכא משום בורר. דחיספוס מקום דיבוק הפרי עם קליפתו הוי תערובת, והסרת הקליפה הוי בורר. (ואם קולף התפוח והגזר וכדו' לא במקום דיבוק הקליפה אלא בגוף הפרי, תלי לכאו' בפלוגתא דהחזו"א והאול"צ הנזכרים לעיל גבי פרי שחלקו רקוב). ובזה אתי שפיר טפי הא דקילוף פרי לא שרי אלא לאלתר, ואילו הדחת כלים שרי בגמ' (שבת קיח.) אם אפשר שיצטרך להם בשבת אפילו להדיח ערבית לצורך שחרית. ונפסק בש"ע סי' שכג ס"ו. והיינו אפילו מלכלוך הדבוק בהם ממש. אלא היינו טעמא דלא דמי לדיבוק קליפת הפרי, דלכלוך הכלים דבוק מבלי להיות מעורה כלל בכלי, ולא הוי תערובת. משא"כ קליפת הפרי וכנ"ל. ובזה אתי שפיר נמי הא דאין מקפידים לאכול דברי מאכל המוצאים מאריזה העוטפתם וכגון שוקולד, סוכריה, קצפת העטופה נייר כסף, ושאר ממתקים למיניהם, דוקא לאלתר. שלפי שאין העטיפה מעורה במאכל אין כאן תערובת, וממילא אין על הסרת העטיפה שם ברירה.

ונמצא דעירוי סוף היין, והסרת מקום דיבוק השמנת לחלב, וקילוף פירות, וחיתוך החלק הרקוב שבפרי, חד דינא אית להו, דהוו תערובת במקום דיבוקם והסרתם הוי ברירה. והדחת כלים, והסרת עטיפת דברי מאכל, חד דינא אית להו. דלא הוו תערובת ואין על הסרת פסולתם שם ברירה, ולפיכך שרו אפילו להניח. אמנם לעניין עירוי סוף היין והסרת מקום דיבוק השמנת לחלב אפשר דהוו תערובת גמורה להדיא כיון שע"י פעולתו נעים ומתערבבים באותה שעה. וא"כ כל שקשים ומונחים זה ע"ג זה אינם תערובת. ואיני יודע מציאות זמנם בזה אם השמרים והשמנת המצויים היו בדרך כלל רכים או קשים. ושו"ר בחזו"א סי' נ"ג שכתב גבי הסרת השמנת בזה"ל, "והיינו דבמקום שנוגעין חשיב תערובת". ע"כ. ולשון "חשיב" משמע שאינו תערובת גלויה, אלא שחיספוסן משוי להו תערובת במקום שנוגעים וכנ"ל.

ועוד יש להעיר דפירוש זה אתי שפיר בתפוח וגזר וכדו' דקליפתן דבוקה בהן בחספוס וכנ"ל, ואף שומים ובצלים אפשר ליישב בדוחק. אך שקדים וכדו' נהי דבזמן גידול הפרי היה תוכו דבוק לקליפתו, אך עתה שגדל כל צורכו נפרד תוכו מקליפתו ואינם תערובת, וא"כ הא לפ"ז שרי לקולפו ולהניחו לאחר זמן. וזה אינו כמשנב"ר הנ"ל.

ועוד יש לפרש פירוש שני דלעולם אין דיבוק בחספוס דק המעורה חשיב תערובת. ושמרי היין עם היין חשיבי תערובת מפני שבשמרים מעורב יין. ומשו"ה אף אם אין יוצא היין שבשמרים, מ"מ היין שבמקום החיבור עם השמרים נחשב מעורב בשמרים משום היין שבהם. ר"ל דדמי למחצית המגש אורז, ומחציתו אורז מעורב באפונה, ונפגש ונוגע האורז בתערובת האורז והאפונה. דמסתבר שהאורז עד סמוך למפגש עם התערובת נחשב אורז שאינו מעורב, ושרי לסלק חלקו להניח, אבל אסור להפרידו במקום דיבוקו בתערובת. לפי שכשם שיש איסור בורר באורז המעורב באפונה, כך יש איסור בורר באורז שבמקום דיבוקו בתערובת לפי שמחובר הוא לאורז שבתערובת. (ואילו יהא מחציתו אורז מעורב באפונה ומחציתו תבשיל אחר שאינו אפונה ואינו אורז, מותר להפריד התבשיל מהתערובת או התערובת מהתבשיל במקום שנוגעים זה בזה אם אינם מעורבים כלל זה בזה אלא נוגעים בקו ישר). והכא נמי היין שבשמרים מחשיב את היין הסמוך לשמרים למעורב בהם. וכן י"ל בשמנת שעל פני החלב, שבשמנת מעורב מן החלב, והוא המחשיב את החלב הסמוך לשמנת למעורב בה. ולפיכך חלים על הפרדת היין הסמוך לשמרים מן השמרים והשמנת הסמוכה לחלב שם ברירה. ועפ"ז אפשר דבפירות נמי י"ל דשרף הפרי נמצא בפרי ובקליפתו, ודמי למחצית המגש אורז מעורב באפונה ומחציתו אורז מעורב בקטנית אחרת, דגם בכה"ג מותר לסלק חלק מן האורז והקטנית האחרת (דבמקום זה ודאי אינו תערובת עם האורז והאפונה), אבל אסור לסלק במקום שנוגעים באורז והאפונה מחמת שהאורז ששם נחשב מעורב בהם. והכא נמי שרף הפרי הרי הוא כאורז, ובלוע

ומעורב בפרי ובלוע ומעורב בקליפה. ונמצא השרף שבפרי במקום דיבוקו לקליפה מעורב בשרף שבקליפה, ונמצא הקולף את הפרי במקום דבוק הקליפה לפרי כמפריד האורז והקטנית האחרת הנ"ל במקום נגיעתם דהוי בורר. וגם לפירוש זה אתי שפיר היתר הדחת הכלים להניחם, והיתר הסרת עטיפת ממתק וכדו', ואיסור חיתוך פרי שחלקו רקוב. אמנם גם ההערות שעל הפירוש הנ"ל יהיו גם כאן.

ועוד יש לפרש פירוש שלישי שהוא לכאוף הפשוט ביותר, אך דחוק מצד הגדרת תערובת, והוא שכל דבר הטמון בדבר אחר ועטוף בו מכל צד, חשיב מעורב בו, וממילא חל על הפרדתו שם ברירה. אך מלבד שהגדרת תערובת אינו משמע כן, עוד יצא לפ"ז לכאוף שהמסיר עטיפת ממתק וכדו' צריך לאוכלו לאלתה. ואם מפני שהפרי דבוק לקליפתו וזה אינו דבוק לעטיפתו, קשה דמאי נפק"מ בזה לענין הגדרת תערובת.

ה. ועתה נבוא למש"כ האיל משולש הנ"ל לאסור לאחוז פרי בידו ולהדיחו ע"י זרם מי הברז לפי שבורר הפסולת מהאוכל, וכן אם בשעת הקילוף ירד מהלכלוך על הפרי, כגון שירד מהבוץ שע"ג הצנון על הפרי, או שירדו כנימות מקליפת התפוז לפרי, אסור לרחוץ הפרי מהלכלוך. עיי"ש. דהנה לא מבעיא לפירוש השני והשלישי הנ"ל דודאי אין על הבוץ והלכלוך המצויים שדבוקים לפרי שם תערובת עם הפרי ופשיטא דשרי לרוחצו, אלא אפילו לפירוש הראשון אף באופן שדבוק בוץ לפרי מחוספס כקליפת התפוז אפשר דאין ע"ז שם תערובת, שלפי שהלכלוך הוא דבר חיצוני דאתי מעלמא י"ל דדמי לשלחן וכדו' שבמשטחו העליון ישנן גומות כעין תאים, ובתוכם פסולת, דאין הפסולת תערובת בשלחן ושרי ליטלו. ומ"מ מהאחרונים משמע שלמדו כפירוש השלישי דהטעם דשייך ברירה בקילוף פירות הוא משום שכל שעטוף מכל צדדיו ועטיפתו בו הרי הוא נחשב מעורב בקליפתו. וא"כ לרחוץ פרי מלכלוך שאינו עוטפו, שרי אף להניח.

והנה מש"כ באיל משולש שם שמדברי האחרונים מוכח שאסור לאחוז הפרי בידו ולהדיחו ע"י זרם הברז, במקורות שם (ס"ק יב) כתב שלמד כן ממש"כ הפמ"ג (במש"ז ס"ק י) והדרישה (ס"ק ב) דטעם איסור שריית הכרשינים במים וכן טעם איסור שיפתן ביד, הוא משום דהוי בורר פסולת מאוכל. והרי שלא דימו הסרת הלכלוך הדבוק לפרי להסרת הקליפה דשרי לאלתה. עכ"ד. ואחה"מ החילוק מבואר דכרשינים (והוא אחד מה' מיני דגן הנקרא כוסמת וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שבת פרק כ) המעורבים בפסולתן הוו תערובת ממש של זרעים ופסולת, והסרת פסולתן הוי בורר פסולת מתוך אוכל, ואין שייך בהם טעם ההיתר דלאלתה שבהסרת קליפת הפרי שאף הוא תערובת אלא שהותר לאלתה מטעם שהוא דרך אכילה כמבואר לעיל. משא"כ לכלוך הדבוק בפרי יחיד אין עליו שם תערובת כלל וממלא אין שייך בו ברירה ושרי.

ומש"כ שם ששמע כן בשם החזו"א זצ"ל, הנה בהערות שם (ס"ק יג) כתב שבירר אצל הר"י מייזליש שליט"א "ואמר ששאל את החזו"א אם האיסור דוקא בכלי או אפילו ע"י זרם הברז, וענה לו מרן שאין שום חילוק בזה לפי שגם זו ברירת פסולת מאוכל". עכ"ל. ומלשון זו שכתב משמע דהחזו"א רק נשאל אם דין הכרשינים דוקא בכלי או אפי' ע"י זרם הברז והשיב לאסור. אך לא מיירי כלל בפרי אחד. (אמנם כתב עוד שם ששמע שכן דעת החזו"א גם מהגר"נ קרליץ שליט"א ומהגר"פ שפירא שליט"א. אך סיים ששמע מהם שהחזו"א אסר "רחיצתם" גם בברז. ואפשר דלא דק בדבריהם דהם דיברו בפירות דוקא. גם מרן ראש הישיבה הגאון רבי שלום כהן שליט"א אמר לי שאינו מקבל השמועות שהחזו"א אסר רחיצת פרי. וכן אמר הגאון רבי דוד צבי אורדנטליך שליט"א).

ואם באנו לאסור רחיצת פרי יקשה מאד דמאי שנא מרחיצת כלי דשרי בשבת. (ובאמת נראה דרחיצת כלים דמי לרחיצת פירות גם להחמיר. שכשם שאסור להשרות במים כרשינים ושאר פירות המעורבים בפסולת, כדי שיצופו

פסולתן, כן אסור להשרות במים תערובת כלים מלוכלכים כדי שיצופו פסולתן אף אם צריך לכלים באותו שבת, משום בורר. ואפילו לצורך שימוש לאלתר אסור). וכן מוכח ממש"כ הבית יוסף סי' שיח (סד"ה וכתב הר"א) בשם ספר הפרדס וז"ל, "אבל טרית (דג מלוח) אני אומר שמותר לרחוץ במים קרים בשבת מידי דהוה ארחיצת כוסות וקערות שמותר לעשות כן בשבת". עכ"ל עיי"ש.

ועוד, שבמג"א סי' שכא (ס"ק ז) כתב להתיר להדיח הבשר בשבת מדם בעין שעליו, ומוכח דלא חשיב הסרת הלכלוך שעל דבר מאכל לברירת פסולת מאוכל. (ולכל היותר בלכלוך העוטפו מכל צדדיו ממש כהדם שעל הבשר י"ל דהוי כקליפת הפרי דבעינן לאלתר. אך באינו דבוק אלא בחלקו פשיטא דשרי ולא כמו שהפריז באיל משולש הנ"ל לאסור רחיצת הפרי מבויץ וכנימות שעברו לפרי בעת קילופו).

וכן משמע דעת הגרי"ח זצ"ל ברב פעלים (ח"א סי' טז) שדן אם מותר לרחוץ פרי מצבע לח שנדבק בו רק מצד מתקן מנא (ובזה עי' בביאה"ל סי' שיח ס"ד ד"ה והדחתן, דאין מכה בפטיש באוכלין והכי נקטינן). ומשמע דפשיטא ליה שאין בזה שייכות לבורר.

ושו"ר שכן מוכח להדיא ברבנו חננאל שכתב (שבת עד.) וז"ל, "נמצא זורה 'בורר' ומרקד כולן מעבירין פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת. ואינה כגון קליפה שצריכה פירוק 'או כגון עפרורית שצריך ניפוץ', אלא מעורבת בלבד". ע"כ. ומבואר שעפרורית הדבוקה לפרי אין על הסרתה שם בורר. (ומש"כ גבי קליפה עי' בסמוך אות ו אות ז).

ו. ניהדר אנפין לעיקר הך מילתא שכתב הרמ"א מהירושלמי דאסור לקלוף שומים ובצלים כדי להניח. והערנו לעיל דקשה דמאי תערובת איכא בהא, ואטו לפ"ז יהא אסור להסיר עטיפת ממתק וכדו' להניח, ומאי שנא מהדחת כלי דמבואר בגמ' (קיה.) דשרי כיון שאין פסולתו מעורבת בו. וכל הני שינויי דשינוי שינויי דחיקי נינהו כמבואר לכל מעיין.

והנה מתחילה תמוה היה בעיני דהך דינא דירושלמי המצוי כ"כ בכל שבת שקולפים פירות וירקות והביאו מרן ז"ל בבית יוסף ס"ס שכ"א, השמיטו ולא הביאו בשלחן ערוך כלל. והרי הוא דבר הנוגע באיסור תורה, ושכיח מאד, והיה לו להזהירנו בזה שלא נקלוף פירות וירקות אלא כדי לאוכלם לאלתר. ויש לתמוה כן עוד למעלה בקדש על הרמב"ם והרא"ש שהשמיטו להך דינא דירושלמי. והנלענ"ד נכון שאע"פ שבבית יוסף הביא דברי הירושלמי ודברי הסמ"ג והסמ"ק והתרומה שפירשוהו בקילוף, מ"מ לא פסקו בש"ע לפי שהוקשה לו שאם שאר הראשונים ז"ל ג"כ פירשו הירושלמי בקילוף, היאך לא הביאו בחיבוריהם דין זה המצוי ואית ביה איסור תורה. ובפרט שלשון הירושלמי אינו משמע כ"כ דמחייב על קילוף משום בורר.

דהנה ז"ל הירושלמי (הפירוש שבסוגרים הוא לשון הב"י ס"ס שכא), "האי מאן דשחיק תומא (פירוש שכותש שומים), כד מפרך ברישיה (פי' שמפרר ראשי השומים) חייב משום דש. כד מתבר בקליפיתא (פירוש שנוטל אותם מן הקליפות) חייב משום בורר". ומשמע דהכי פירושא, שהנה ראש השום מורכב מכמה שיני שום שכל אחד מהם עטוף בקליפה, וכולם יחד אחוזים בשורשם בקצה ראש השום, וקליפות אחרות עוטפות את כולם. ודרך הבא לכתוש שומים שבתחילה מפרר ומפריד את שיני השום מאחיזתם, ומניחם לפניו מעורבים בקליפותיהם החיצוניות של כל ראש השום אשר נפרכו ע"י פירורו. ואז בורר את שיני השום מתוך קליפות אלו, ורק אח"כ קולף כל שן שום לבדה מקליפתה וכותשה. וקאמר שבשעה שפורכן מקליפתן החיצונה כשמפרקם מחיבורן בראש השום הרי זה חייב משום דש, דומיא פירוק התבואה מקליפותיה ע"י דישה. וכאשר בורר אח"כ את שיני השום מתוך הקליפות הנ"ל הרי זה בורר אוכל מתוך פסולת דלהניח חייב. [וכמו שכתבו הסמ"ג והסמ"ק והתרומה אליבא דפירושם, דהירושלמי מיירי בלהניח אבל לאלתר

שרי]. ובזה אתי שפיר לשון הירושלמי כד "מבחר בקליפיתא", שבוחר ומוציא מהקליפות, ויש שגרסו כד "מתבר" בקליפיתא שבורר ומוציא מהקליפות. ולעולם לקלף שיני השום כל שן מקליפתו הפרטית, מותר. דבזה הירושלמי לא מיירי כלל.

ולפ"ז לא מצינו איסור ברירה בקילוף פירות. דהפרי וקליפתו אינו תערובת ושרי לקולפו אפילו להניח. ומשו"ה לא כתבו הרמב"ם והרא"ש דברי הירושלמי דאין בזה שום חידוש שהבורר אוכל מפסולת להניח חייב. והירושלמי שכתב דין זה הוא משום שבא להזהיר ולמנות כמה איסורים עלול לעבור כותש השום בשבת.

ומשו"ה אף שהביא מרן בבית יוסף דברי הירושלמי, ודברי הסמ"ג והסמ"ק ובתרומה שפירשוהו בקולף שומים, לא הביאו לדינא בש"ע לפי שהשמיטוהו הרמב"ם והרא"ש ומוכח שפירשוהו דלא מיירי כלל בקילוף. וכן משמע ממה שפירש בב"י כד מתבר בקליפיתא "פירוש שנטול אותם מן הקליפות". ולא פירש שקולפן.

ז. ואפשר דלגרסת ספרים דידן בירושלמי אף הסמ"ג והסמ"ק והתרומה מודים דשרי. דהנה גירסת הירושלמי שבסמ"ק (סי' רפב עמ' רפה) דמיבחר "בקליפתא", ובסמ"ג (ל"ת ס"ה ל"ש) איתא דמבחר "בקלופיתא" חייב משום בורר. וכן בספר התרומה (סי' רכ) כתב כד מבחר "בקלופיתא". ופירוש, כאשר בוררם מ"קליפתם", ד"קליפתם" ו"קלופיתא" הוא לשון יחיד, ונראה דזה הכריחם לבאר כוונת הירושלמי לאסור קילוף כל שן שום מקליפתה. שאילו נתכוון הירושלמי לברירת שיני השום מריבוי הקליפות המעורבים בהם לאחר פירוק ראש השום, היה לו לומר לשון רבים "מקליפותיהם". ולגירסא דידן הלשון בירושלמי כד מבחר "בקליפיתא" שהוא לשון רבים. ואפשר שאילו הייתה גרסא זו מונחת לפניהם לא היו נדחקים בסברא לומר דאיכא על קילוף פרי שם ברירה. ובפרט שמדברי כמה ראשונים מוכח להדיא דס"ל שאין לקילוף פירות שייכות לדיני בורר, וכמבואר במאירי שאף על דבר שלעינינו נראה מעורב, אם הוא דבוק ומחובר לתערובתו וכגון גיד הנשה הטמון בבשר אין על חיתוכו שם ברירה אלא רק שם חיתוך. וז"ל (שבת קלד). "ואין לפקפק בניקור הירך מטעם בורר, שכל שהוא מחתך בידו אינו נקרא בורר". ע"כ. ור"ל דכולו מקשה אחת העשויה מב' מינים, ושרי לחתוך מין אחד ממנו, דהמחובר אינו מעורב. [והמאירי עצמו בביצה לד. הביא דברי הירושלמי ועל כרחק שמפרשו דלא מיירי בקילוף. אמנם יד הדוחה נטויה לומר דס"ל דשומים ובצלים לא חשיבי חיבור. אך עכ"פ מבואר במאירי דלא ככל האחרונים הנזכרים לעיל שאסרו קילוף תפוחים וגזר ולפת וכדו' להניח]. וכ"כ רבינו חננאל (שבת עד). וז"ל, "נמצא שהזורה 'והבורר' והמרקד כולן מעבירין פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת. ואינה כגון קליפה שצריכה פירוק וכו' אלא מעורבת בלבד". וכ"ה בערוך (ערך דש). הרי להדיא דס"ל דבורר אינו שייך אלא בפסולת המעורבת באוכל ואינה מחובר. אבל קליפת פרי שהיא מחוברת וצריכה פירוק אין עליה שם תערובת עם הפרי וממילא אין על פירוקה שם בורר.

ומשמע לפ"ז דמב' צדדים אין על קילוף הפרי שם ברירה. א. דהעטוף ועטיפתו אינם תערובת. ב. המחובר אינו מעורב. [וכ"ש לפמ"ש"כ הרש"ל בים של שלמה פ"ק דביצה (סי' מב) שאגוזים ובוטנים שנשתברו ועדיין הם בקליפתם (ר"ל שאילו יצאו מקליפתן ורק מעורבים בקליפות בקערה, פשוט דאסור לברור הקליפות) מותר להסיר הקליפה מהן ואינו חייב להוציא הפרי מהקליפה דבכלל תיקונא דאוכלא הוא ולא שייך ברירה בזה. עיי"ש. ובפשטות משמע דאין ע"ז שם ברירה ואפילו להניח שרי. וכ"כ החזו"א סי' נד ס"ק ד בביאור דברי הרש"ל. (ודלא כהמשנב"ר סי' שיט ס"ק כד דמיירי באוכלו לאלתר. וע"ע במש"כ בביאה"ל סי' שכא ד"ה לקילוף שלולא דברי הראשונים היה מתיר לקילוף אף שלא לאלתר, כיון שאין זה מלאכת מחשבת). וכ"ש הכא שהפרי שלם דאין על קילופו שם ברירה כלל].

ח. לאחר הציעי עיקרי הדברים הנ"ל בפני אברכי הכולל חברים מקשיבים שליט"א הראני האברך החשוב הרה"ג מרדכי זאב גוטפרב שליט"א מש"כ בספר ערוך השלחן (סי' שיט אות כ) וז"ל, "איתא בירושלמי וכו' ונלענ"ד דהכי פירושו, שלוקח הרבה שומים ושוחקן ביחד ועי"ז נופלים הראשים מהם ורק הקליפות של כל השומים מתערבים עם השומים ובורר מהם הקליפות מן האוכל. וכו' ורבינו הב"י הביא ירושלמי זה וז"ל כתבו סמ"ג וכו' וע"פ זה כתב הרמ"א אסור לקלוף וכו'. ולבד מה שאינו מובן מה שייך ברירה בזה, הוא כנגד גמרא מפורשת בביצה (יג:) במקלף שעורים דרב ור' חייא מקלפי להו דביתהו כסי כסי, ומה לי קילוף שעורים או קילוף בצלים ושומים. ועוד דזה שייך למפרק כמו שפירש"י שם ולא לבורר. ולכן נראה לי דאין כוונתם כשקולפם ומניח הקליפות בפני עצמם, אלא קולפם והקליפות מעורבות בהם כמו שפירשנו בירושלמי ובזה שפיר שייך בורר ולזה קאמרי דלאכול מיד מותר דהיינו או לברור האוכל ולאכול או אפילו ליטול הפסולת מותר לדעת תוס' והטור כשהאוכל מרובה". וסיים, "והארכתי בזה לפי שדרך בנות ישראל שמטמינים וכו' ויש שמניחים זה לסעודה שלישית וקולפים לשם כמה בצלים ושומים וכו' דכדין עבדו". עכ"ד. וששתי על דבריו כמוצא שלל רב שהם כעין פירושנו ומסקנתו להלכה כמסקנה דידן שלא אהיה כמהלך יחידי בדרך שטעותו שכיחה. אך מש"כ להקשות מהגמ' ביצה לענ"ד אינו קשה כלל דהני רבוותא יפרשו דמיירי שקילפו כסי כסי לאכול לאלתר דשרי אף לדידהו. ושור"ר בשביתת השבת (מלאכת בורר ס"ק מו) שהביא קושיית הערוך השלחן ודחה כן. ומש"כ עוד דהירושלמי מיירי בנוטל הקליפות מתוך השומים וכדעת התוס' והטור, הנה מלשון הירושלמי אין הכרע ואפשר לאוקמי בנוטל השומים מתוך הקליפות דהוי אוכל מתוך פסולת דשרי לאלתר. ומש"כ שאף הסמ"ג והסמ"ק והתרומה והרמ"א לזה נתכוונו, הוא דוחק רב בלשונם דנקטי לשון קילוף. והמחזור יותר כדפרישית שהם אסרו לקלף להניח ומ"מ אפשר שלא כתבו כן אלא לגרסתם והעיקר כגרסא שלפנינו שהוא מילתא דמסתבר טפי ובפרט לפמ"ש"כ המאירי והר"ח והערוך.

ט. ולענין הלכה הנה דעת הרמ"א מבוארת לאסור לקלף שומים ובצלים להניח. וכן דעת המג"א שם שאסר גם קילוף תפוחים והפמ"ג שם שאסר קילוף גזר, לפת, וכן דעת עוד אחרונים. אך לפי מה שנתבאר נראה דמעיקר הדין מותר לקלוף פירות וירקות אף שדעתו להניחם ולאוכלם לאחר זמן. וכדמוכח דעת המאירי, והערוך, ורבינו ירוחם, והרש"ל בים של שלמה הנ"ל, והשדי חמד (מערכת ב לב) בשם בית מנוחה, וכ"כ הטל אורות (עמ' קמז), וערוך השלחן הנ"ל, (וע"ע באגלי טל מלאכת בורר ס"ק יא שהתיר קילוף פרי אחד להניח) וכן פשוט דעת הש"ע. ומ"מ כיון שלאוסרים הוא איסור תורה ראוי להחמיר לכתחילה היכא דאפשר לאכול לאלתר אף שדבריהם ז"ל נדחים מכמה אנפי וכנ"ל. אך בקילוף תפוחים ושאר פירות שקליפתן ראויה לאכילה נראה להקל לכתחילה לקולפם להניח (לפי שאף הפמ"ג שאוסר קילוף לפת וגזר מתיר בתפוחים מפני שקליפתן נאכלת ור"ל דמשו"ה הוי הפרי והקליפה מין אחד ואין שייך ברירה במין אחד. ואפשר שגם המג"א שאסר לקלף תפוחים מודה לזה ורק שאסר מפני שבזמנו או במקומו לא היה דרך לאכול קליפת התפוחים. שהרי במין אחד פשוט שגם להמג"א אין שייך ברירה). אולם פירות שלאחר קילופם מעורבים בפסולת, וכגון שומים שהפרידן מראשן מבעו"י ומונחים בקערה מעורבין בקליפתן החיצונה, וכן בוטנים המעורבים בקליפתן או שקדים ואגוזים לאחר פיצוחן כשעדיין מעורבים בקליפתיהן, וה"ה גרעיני חמניות וכדו' שלאחר פיצוחן קודם הוצאת התוך מהקליפה הרי הם תערובת, פשוט דאסור להוציא האוכל מן הפסולת כדי להניחו ולאכול לאחר זמן, ויש בזה חיוב חטאת.

ולענין רחיצת פירות המעורבים בפסולת, כגון אשכול ענבים או תפוחים אחדים שיש עליהם עלים או שאר לכלוך ממשי, באופן שבשעת הרחיצה סר הלכלוך מעל הפרי ומתערב בפירות ואח"כ יוצא לגמרי,

אסור לרוחצם יחדיו במים בין אם נותנם בקערה ומציפן במים או שנותנם בקערה מלאה מים, ובין אם אוחז הפירות בידיו ורוחצם בזרם מי הברז. לפי שעי"כ בורר את הפסולת מהאוכל וכדין כרשינים. ואם אין עליהם לכלוך ממש ורוחצן לנקיון בעלמא מאבק או מריסוס מותר לרוחצם. ואולם פרי אחד שיש עליו או שדבוק בו לכלוך מותר לרוחצו ולשפשפו בידו לנקותו לפי שאין שם של תערובת על הפרי והלכלוך. ואינו ככרשינים שאסור לשופן בידו, לפי שהם רבים והלכלוך תערובת בהם. וכל שאין עליו שם תערובת אין שייך בו איסור ברירה. ולפיכך מותר לרוחץ פרי אחד אף להניחו משחרית לבין הערביים. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה, אמן.

סימן כו

שימוש במגבונים לחים או בנייר רטוב בשבת

בס"ד. תמוז תשס"ח.

לכבוד מר אחי הנעלה, חו"ב משנתו קב ונקי

הרה"ג זוהר כהן שליט"א

באשר עורר במה ששמע מכמה וכמה אברכים שנבוכים בו, אם מותר להשתמש בשבת במגבונים לחים שדרך לנגב בהם התינוקות ועוד, שיש המסתמכים על מש"כ הגר"י יוסף שליט"א בילקו"י (ס"ס שב) שהמיקל במקום צורך לנגב בהם בנחת יש לו על מה שיסמוך, ויש הטוענים כנגדם שיש לאסור בזה משום סחיטה. ואם יש חילוק בזה בין מגבוני בד לחים לבין מגבוני נייר לחים.

תשובה: הנה כנודע איסור סחיטה בשבת שייך בשתי מלאכות. האחת במלאכת מלבן כשסוחט לצורך ניקוי הבגד, והשניה במפרק שהוא תולדה דדש כשסוחט לצורך השימוש במה שיוצא מהנסחט, שהוא דומה לדש שע"י לחץ שמפעיל ע"ג החיטה מוציא את מה שראוי לאכילה מתוך הקליפה שאינה ראויה. וה"ה בזיתים וענבים כשסוחטם ומוציא את המשקה שבהם מתוך קליפתם. וסחיטתם דאורייתא לפי שיש על היוצא מהם שם משקה משבעה משקין. אבל הסוחט דבר שאין שם משקה על המיץ היוצא ממנו לפי שאינו אלא הפרשה בעלמא בבחינת זיעה וכגון שסוחט פרי משאר פירות הנסחטים, אין איסור סחיטתו אלא מדרבנן כדאיתא בש"ע ר"ס ש"כ.

והנה בגמ' שבת (קיא.). וכתובות (ו): איתא האי מסוכרייתא דנזייתא אסור להדוקא ביומא טבא. ופירש"י בגד כורכין בברזא חבית של חרס מפני שאין הנקב שוה, אסור להדוקא בנקב משום סחיטה. ובתוס' כתובות שם (ד"ה מסוכרייתא וע"ע בתוס' שבת קיא. ד"ה האי) הקשה ר"ת אמאי אסור להדוקא והלא איסור סחיטה הוא משום ליבון, ולא שייכא בשאר משקים, דכל דבר המלכלך את בולעו כגון יין ושכר ושמן לא שייך ליבון בסחיטתו אלא דוקא במים. והביא לזה כמה ראיות. ופירש הא דאמרינן בפרק מפנין (שבת דף קכח): אם היתה צריכה שמן חבירתה מביאה לה בשערה ופריך והא אתי לידי סחיטה ומשני אין סחיטה בשער דמשמע דשייך סחיטה בשמן, וכן בפ' נוטל (שם דף קמג.) ספוג אם יש לו בית אחיזה מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו משום דאתי לידי סחיטת שמן הנבלע בו, ההיא סחיטה לר"ת הויה משום מפרק ואסורה כמו סחיטת זיתים וענבים. אבל במסוכרייתא דנזייתא אומר ר"ת דליכא למימר דאסור משום מפרק כיון שהנסחט הולך לאיבוד אע"ג דהוי פסיק רישא. וכן פירש בערוך דכל פסיק רישא דלא ניחא ליה שרי. אלא האיסור להדק המסוכרייתא דנזייתא כתב הערוך בלשון אחר שמא תיבטל הסתימה אצל

החבית ונמצא עושה כלי בשבת (ובערוך) (ערך סבר) כתב עוד דמיירי בכיסוי שמניח על פי החבית מלמעלה, דניחא ליה בסחיטתו משום שהנסחט ממנו יורד אל תוך החבית ולעולם איסורו משום מפרק. והו"ד בתוס' רי"ד ועוד ראשונים וכ"ה בבית יוסף סי' שכ עיי"ש). ולדעת ר"י גם בשאר משקה אסור לסחוט משום ליבון כיון שס"ס מנקה במשהו את הבגד. וכתב עוד דמצינן למימר נמי דאסור להדוקא משום מפרק. ואף ע"ג דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, אסור לכתחילה לר"ש כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה. עיי"ש. ומרן השלחן ערוך כתב בסי' שכ (סי"ח) בזה"ל "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אע"פ שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי. דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה ומותר. וחלקו עליו ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא, אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר. ויש ללמד עליהם זכות דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, מותר, מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה. ולפי שאין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב". ועיי"ש במגן אברהם (סי' קנג) ושאר נו"כ. והנה בניד"ד שמנגב במגבוני בד הספוגים במי ניקוי, נראה דהגם דליכא משום מלבן משום דאדרבה ע"י הניגוב מלכלך את הבד שמנגב בו, עכ"פ איכא ביה משום מפרק תולדה דדש, כיון שע"י הניגוב נסחט ממנו המי סבון שבתוכו. ולא מיבעיא לדעת האוסרים בפסיק רישא דלא ניחא ליה, אלא אפי' לר"ת שהתיר להדק המסוכרייתא מצד מפרק לפי שהנסחט הולך לאיבוד מ"מ הכא יודה לאסור כיון דניחא ליה במים היוצאים מהבד לפי שע"י זה ינקה יותר בטוב וזהו השימוש בנסחט. ולא גרע מהסוחט ענבים ושותה יין שהיין כלה על ידי כך מן העולם אלא שזהו שימוש. ורק במסוכרייתא שהיין הנסחט נופל לקרקע ללא שימוש התיר ר"ת משום שהולך לאיבוד (ובספר מאור השבת (ח"ב עמ' תקכה) מובא מכתב מהגרש"ז אורבאך שאין במגבונים לחים משום מפרק לפי שגם המגבון וגם הנסחט הולך לאיבוד. והעירו הרב המחבר במכתב שהגרש"ז עצמו אסר לחטא מקום הזריקה בצמר גפן אע"פ שנזרק אח"כ, והשיבו הגרש"ז דדש הוא "שמפרק כדי להשתמש ולא שהפירוק הוא ההשתמשות". וסיים שמחזיק לו טובה על שהעירו מצמר גפן שלכאורה היינו הך. עיי"ש לשונו במכתב שלא ברור מתוכו מהי מסקנתו למעשה. ועי' להלן מהמובא בשמירת ש"כ בשם הגרש"ז. ומ"מ אנן בדידן שאם בשעה שמפרק נעשה השימוש הוי מפרק גמור דמאי נפק"מ מתי נעשה השימוש הא ס"ס מפרק לצורך שימוש במתפרק. וכן מוכח ממש"כ בשכנה"ג (סי' שכ בהגב"י סק"ה) לאסור ניקוי ידיו ע"י שמשפשפם בלימון משום סחיטה אע"פ שהמשקה הולך לאיבוד. וכ"כ הגר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' נח) לאסור ניקוי הידים ע"י שמשפשפם בענבים וכתב "ואין מקום להתיר כיון דהולך המשקה לאיבוד א"כ לא יהיה בו משום סחיטה, שהרי כיון שהמשקה היוצא צריך לו, מה לי לשתיה מה לי לרחיצה". ופשוט). אא"כ מנקה דבר שאינו מלוכלך כ"כ ודי לו בלחות החיצונית שבמגבון הבד ולא ניחא ליה דהיינו לא איכפת ליה שיצא מה שבתוכו, דאז הדרינן לפלוגתא הנ"ל. אלא שא"כ נתת דבריך לשיעורין ומי ידע לשער כמה רטיבות נדרשת לו לאותו ניקוי, וכמה מים ספוגים בבד המגבון ונסחטים. ואפילו אי נימא ליה לנקות בנחת מי יודע לשער מה נקרא ניקוי בנחת באופן שלא נסחט ממנו מאומה המועיל לניקוי וכל זה הוי בכלל ספיקא דאורייתא. שהלא מה שאינו יודע לשער מהו השיעור המדוייק של המים הנדרשים לניקוי של לכלוך זה וכמה מים נסחטים בפועל כשמנקה בו, אינו מחשיב את פעולתו לאינו פסיק רישא. דאינו פסיק רישא היינו כשעושה פעולה המותרת מצד עצמה, והספק אם תיעשה עמה מלאכה אסורה הוא ספק צדדי שאינו ידוע אם תצטרף לזה מלאכה שאינו מתכוון אליה וכגון גורר שלחן ואינו יודע אם יעשה עי"כ חריץ באדמה, אבל לא כשיש ספק בגוף המעשה שמתכוון לעשות אם נכלל בו איסור. שאפילו לפמש"כ הרמב"ן על המבואר בגמ' (שבת מא:): שהנותן מים צוננים למיחם שפינהו אין בו משום מצרף מטעם שהוא

דבר שאינו מתכוון ומותר לרבי שמעון, שאע"פ שמודה ר"ש בפסיק רישיה, הכא י"ל דשמא לא הגיע לצירוף אע"פ שנתחמם הרבה לפי שהמים מנעו אותו ושמא כבר נצטרפה (והביאו הביאה"ל בהלכות צידה (סי' שטז ס"ג ד"ה ולכן) לסייע מדברי הרמב"ן במלחמות לדעת הט"ז ודלא כסברת עצמו*), בניד"ד לכו"ע הוא ספיקא דאורייתא. דהתם היינו משום שהוא מתכוון רק להפשיר את המים מצינתן ופעולת הצירוף היא פעולה צדדית שאינו מתכוון אליה ובזה דוקא אמרין דבר שאינו מתכוון מותר היכא שאינו פסיק רישא. אבל בניד"ד שהוא מתכוון לנקות במים שבמגבוני הבד, רק שאינו יודע בכמה מן המים ישתמש בפועל לניקוי לפי שאינו יודע לאמוד אם הבד ייסחט בפעולתו כשמשתדל לנקות בנחת, הרי ספק זה הוא בגוף המעשה שמתכוון אליו דהיינו לנקות במים שלפניו ודומה לנותן דבר ע"ג האש ואינו יודע אם האש שלפניו תספיק לבשלו או שתיכבה האש קודם שיתבשל שזהו ספק דאורייתא בגוף המעשה שעושה דלכו"ע הוא ככל ספקא דאורייתא. ואין לומר שכשמנגב בנחת ומתכוון רק למים הטופחים מלמעלה שהם ינקו ולא למים הספוגים הרי כלפי המים הספוגים הוא דבר שאינו מתכוון ואינו פסיק רישא שייסחטו, שזה יהיה שייך רק במנקה לכלוך קל שבקלים באופן שודאי הוא לו שאינו זקוק למאומה מן המים הספוגים, הא לאו הכי בודאי דניחא ליה להשתמש גם במים הספוגים בבד ככל שיידרש לניקוי הכלוך שלפניו והדרינן לספיקא דאורייתא. אמנם הגר"י יוסף שליט"א כתב בילקוט יוסף (ח"ב ס"ס שב) בשם אביו מרן הגר"ע יוסף שליט"א שבמקום צורך, המיקל לקנח בנחת יש לו על מה שיסמוך. עיי"ש. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' נט וח"י סי' נח) העלה בתחילה להתיר לנקות בנחת ואח"כ הוסיף שלאחר שכתב להתיר העירו בפניו שהמציאות היא שקשה מאד לדקדק בכך שינקה מבלי שיסחט, ולכן הסיק שלפי שדבר זה מסור להמונים ולנשים יש להחמיר עד שנדע שנסתנתה המציאות. עיי"ש. ולהאמור, לפי המציאות העכשווית הרי ד"ז ממש בגדר ספקא דאורייתא.

ב. ועוד נראה שאפילו היכא שהמגבון יבש כל כך שאינו נסחט כלל ורק לחלוחית בעלמא יש בו, ג"כ אין היתרו פשוט ובפרט ליוצאי ארצות אשכנז היוצאים ביד רמ"א אע"פ שאי אפשר שיבוא לידי סחיטה. שהנה בגמ' יומא (עח.) איתא מטפחת היה לו (לרבי יהושע בן לוי) בערב יום הכפורים ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו. ערב תשעה באב שורה אותה במים ולמחר מעבירה על גבי עיניו. וכן כי אתא רבה בר מרי אמר בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר מקנח פניו ידיו ורגליו. בערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין ולמחר מעבירה על גבי עיניו. אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא איפכא אמרת לן (בתשעה באב עושה אותן כמין כלים נגובים ובערב יום הכפורים לא אמרת עושה אותן כמין כלים נגובים), ואותיבנך סחיטה. ע"כ. ור"ל שבודאי יוה"כ חמיר טפי דאיכא ביה איסור סחיטה. ולגרסא זו מותר לשרות מטפחת בעיוה"כ וה"ה בערב שבת ולייבשה ע"י סחיטה וכדו' באופן שלא יהיה בה טופח על מנת להטפיח כמבואר שם בגמ', ולהשתמש בה ביוה"כ או בשבת. אבל רש"י שם (ד"ה מטפחת) כתב "ואני שמעתי דהכי גרסינן, ערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ומקנח בה ידיו, ולמחר פושטה ומעבירה על עיניו והיא לחה קצת מקינוח הידים דאתמול". ולגרסא זו פירש הא דאיפכא אמרת לן "ערב תשעה באב מקנח בה ידיו ולמחר פושטה וכו' וערב יום הכפורים שורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובים. ואותיבנך סחיטה, דכמין כלים נגובים עדיין יש כדי לסחוט". ע"כ. ולגרסא זו כל ההיתר להשתמש ביום האסור בסחיטה במטפחת לחה הוא דוקא בלחה שיעור מועט כזה של ניגוב הידים בה מבעוד יום. אבל אם שרוה במים אסור משום שעדיין יש בה כדי לסחוט. ומ"מ מסוף דברי רש"י קצת משמע שאם יסחטה מבעוד יום עד שלא יהיה בה כדי לסחוט, מותר להשתמש בה ביוה"כ. אלא שא"כ יקשה למה לא הוזכר ההיתר בגמ' אלא דוקא במקנח בה ידיו מעיוה"כ. ואולי י"ל לפי שבא רק להשיענו

שיעור היבשות של המטפחת. אבל אה"נ מותר לשרותה ובלבד שתתייבש כל כך כמו זו שרק קינח בה ידיו באופן שודאי שלא יבוא לידי סחיטה. והגירסא בהרי"ף (יומא ב. בדפי הרי"ף) לפי הספרים שלפנינו "ערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה במים, ומקנח בה פניו ידיו ורגליו, למחר מעבירה על גבי עיניו ואינו חושש. ערב יום הכפורים שורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין, למחר מעבירה על גבי עיניו ואינו חושש. וכן כי אתא רבה בר מרי אמר מטפחת היתה לו לר' יהושע בן לוי ערב יום הכפורים שורה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין, למחר מעבירה ע"ג עיניו ואינו חושש. ואסיקנא דבערב תשעה באב שורה במים ועושה כמין כלים נגובים וערב יום כפורים מקנח בה ידיו ורגליו ולמחר מעבירה על גבי עיניו ואינו חושש אבל אין שורה במים מעיקרא דחייש לסחיטה בשעה שמעבירה ע"ג פניו וכן הילכתא". ע"כ. ובמש"כ ואסיקנא וכו' ר"ל שבערב יוה"כ אסור לשרותו במים כבערב תשעה באב, אלא לאחר שרחץ פניו ידיו ורגליו בעיה"כ מנגבם במטפחת ומעבירה על פניו ביוה"כ. אבל לשרותה אסור אע"פ שמשאירה שתתייבש אח"כ מעיקר רטיבותה משום שיש לחשוש שמא יבוא לאיסור סחיטה. ורק בתשעה באב דליכא איסור סחיטה אע"פ שאסור לקנח פניו במטפחת רטובה מ"מ לא חמור איסור זה כסחיטה דאורייתא ולכן לא גזרינן לאסור לשרותה במים מחשש שמא לא יתייבש כראוי. והנה מסקנא זו שכתב אינה כראשית דבריו. דמראשית דבריו מוכח שגרס בגמ' היתר שריית המטפחת במים בעיה"כ ובלבד שבעיה"כ ייבשנה ע"י סחיטה וכדו' עד שתהיה כמין כלים נגובין ולמחר מעבירה על עיניו. ואילו במסקנת ההלכה אינו מתיר לשרות אלא רק בערב ת"ב אבל בעיה"כ אסור לשרות אף אם יסחטנה היטב בעיה"כ אלא ההיתר הוא רק היכא שכל לחותה באה מניגוב ידיו ורגליו מהמים שעליהם. לפי שבמטפחת ששרוה גזרו חכמים שמא יסחט ואסרו אפילו היכא שסחטה בעיה"כ עד שאי אפשר לסוחטה יותר, שמא לא יסחטנה היטב ויבוא לידי סחיטה. ובאמת שהרז"ה כתב בספר המאור שם שיש שבוש ברוב הספרים במקום הזה גם בהלכות הרי"ף ז"ל וכך היא הגירסא "וכן כי אתא רבה בר מר אמר בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו. בערב יוה"כ מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובים למחר מעבירה על גבי עיניו". ע"כ. גם הלחם משנה (פ"ג משביתת עשור ה"ה) כתב שמה שמופיע בדפוס ונציה בספרי הרי"ף ואסיקנא דבערב תשעה באב שורה במים וכו', ודאי דאינו דברי הרי"ף ז"ל אלא טעות סופר הוא או שום הגהה מאיזה תלמיד. עיי"ש. והרמב"ן במלחמות שם הביא מש"כ בעל המאור וכתב "באמת יש חילוף גדול בספרים במקום הזה עד שאין שני ספרים מסכימים לגרסא אחת. אבל כולם לדבר אחד נתכוונו ואין להקפיד בחילופן. וגרסת רבנו הגדול ז"ל ג"כ נכונה היא וכך פירושה בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ובלילה מקנח בה פניו ידיו ורגליו כדי להצטנן בה ולמחר מעבירה על גבי עיניו להעביר לפלוף וחבלי שינה מהן. אבל ביוה"כ מתוך שהוא עושה אותה כמין כלים נגובים שהוא סוחט אותה הרבה, אין בה כדי קינוח פניו ידיו ורגליו אלא למחר מעבירה ע"ג עיניו". ע"כ. וכן מוכח בר"ן שגרס כן ברי"ף. הרי שלגרסת הרז"ה והרמב"ן והר"ן מותר להשתמש ביוה"כ אפילו במטפחת ששרוה בעיה"כ ולא חיישינן שמא יסחט ביוה"כ, ובלבד שייסחטנה היטב בעיה"כ באופן שאי אפשר לסוחטה ביוה"כ. אמנם בירושלמי יומא (פ"ה ה"א) איתא "בתענית ציבור, מרחיץ פניו ידיו ורגליו כדרכו. בתשעה באב, מרחיץ ידיו ומעבירן על פניו. ביום הכיפורים, מרחיץ ידיו ומקנחן במפה ומעביר את המפה על פניו". ע"כ. ומשמע שלא התירו לשרות בעיה"כ אלא רק לנגב ביוה"כ עצמו את ידיו במפה ורק לחלוחית זו התירו להעביר על פניו וכפי הגרסא שלפנינו במסקנת ההלכה ברי"ף.

וז"ל הרמב"ם (שביתת עשור פ"ג ה"ה) "לוקח אדם מטפחת מערב יום הכפורים ושורה אותה במים ומנגבה מעט ומניחה תחת הבגדים ולמחר מעבירה על פניו ואינו חושש ואע"פ שיש בה קור הרבה". והיינו שע"י

שמנגבה (ר"ל מייבשה) מעט ומשאירה תחת הבגדים, נספגים המים ממנה ולא נותר בה רטיבות ממשית של מים אבל נשמרת הקרירות שבה, ורשאי להעבירה ביוה"כ על פניו לצנן ולעורר עצמו. ובהגהות מיימוניות על דברי הרמב"ם שם (אות ח) כתב וז"ל "אמרין בגמרא (יומא עח.) מנגבה עד שלא יהא בה טופח על מנת להטפיה. וכל זה באינו צריך אלא לקרר עצמו, אבל לרחוץ מפני טינוף ולכלוך רוחץ כדרכו כמבואר לעיל (עז:). ואנו אין לנו אפילו להקר בזה גזירה משום סחיטה". ומשמע שמפרש מה שכתב הרמב"ם 'ומנגבה מעט' דהיינו שמנגבה עד שלא יהיה בה טופח על מנת להטפיה וכדאיתא בגמ' גבי טיט (ובפרט לפי גרסת הספרים דגרסי בהג"מ "כדאיתא התם אריב"ל ומנגבה מעט עד שלא יהא טופח ע"מ להטפיה") ובזה דוקא התיר הרמב"ם להקר עצמו. ומ"מ הסיק שלמעשה אין להקל להקר עצמו אף בכה"ג שאינו טופח ע"מ להטפיה, גזירה משום סחיטה. והטור (סימן תריג) כתב וז"ל "כתב גאון מי שהוא איסטניס וצריך לקנח פניו במים ואין דעתו מיושבת עליו כל היום עד שיקנח, יכול לקנח ביום הכיפורים. וכ"כ רי"ף גיאת אם יש לכלוך על פניו או על גבי עיניו יכול להעבירו במים ואפי' כל אדם יכול לשרות מפה במים ערב יום הכיפורים ולסוחטה שיצאו מימיו ולמחר יכול להעבירה על גבי עיניו אע"פ שנשאר בה מלחלוחית המים". ע"כ. ובבית יוסף שם הביא מש"כ ההגהות מיימוניות הנ"ל ושהסמ"ק כתב "אסור לרחוץ ידיו במפה שרויה במים משום סחיטה". עיי"ש. והיינו כמסקנא הכתובה ברי"ף וכדעת ההג"מ.

ג. והרמ"א בדרכי משה שם (ס"ק ג) כתב "ומשמע קצת מדברי הגהות מיימוניות דאפילו במפה נגובה מבעוד יום חיישינן לקרר פן יבוא לעשות כשאינה נגובה ויבוא לידי סחיטה. ובסמ"ק כתוב אסור לרחוץ ידיו במפה שרויה במים משום סחיטה. וזה לשון מנהגים שלנו (מנהגי יו"כ עמ' קח) ואין שורין מפה במים, משום דסחיטה אסורה מדאורייתא אלא רוחץ בשחר כדרכו". עכ"ל. וכן פסק הרמ"א בהגה לש"ע שביום האסור בסחיטה אין להשתמש כלל במפה שהייתה שרויה במים שמא יבוא לידי סחיטה. שכל היתר השימוש במפה השרויה שנתנגבה אינו אלא בתשעה באב. וכמש"כ בהלכות ת"ב (ס' תקנד סי"ד) "ומותר לשרות מפה במים בערב תשעה באב ומוציאה מן המים והיא מתנגבת, ומקנח בה פניו ידיו ורגליו, אפילו אינו עושה רק לתענוג, שרי, כיון שהיא נגובה". אבל בהלכות יום הכיפורים (ס' תריג ס"ט) כתב "ואסור לשרות מפה מבעוד יום ולעשותה כמין כלים נגובים ולהצטנן בה ביום הכיפורים, דחיישינן שמא לא תנגוב יפה ויבא לידי סחיטה". ע"כ. וכ"כ הגאון רבי זלמן בשלחן ערוך הרב (ס' תריג) "אע"פ שמן הדין מותר לשרות מפה במים בערב יום הכיפורים ומוציאה מן המים קודם יום הכיפורים ומתנגבת והולכת עד שלא יהא בה טופח על מנת להטפיה ואז מקנח בה פניו ידיו ורגליו כדי להצטנן, אע"פ שאינו עושה להעביר הכלוך אלא כדי להתענג אעפ"כ מותר מן הדין כיון שהיא נגובה מן המים וכמו שנתבאר בסימן תקנ"ד לענין תשעה באב, מכל מקום ביום הכיפורים יש להחמיר לפי שאם היה מקנח במפה שאינה נגובה מן המים יש בכאן איסור מן התורה משום סחיטה לפיכך יש להחמיר אף בנגובה מן המים שהיו עליה מבעוד יום גזירה שמא לא תתנגב יפה ויקנח בה ויבא לידי סחיטה". ע"כ. הא קמן דלירושלמי וכמה פוסקים ובכללם הרמ"א, אין להשתמש בשבת במטפחת ששרו אותה במים מבעוד יום כדי להשתמש בה לניגוב אפילו לאחר שסר ממנה עיקר רטיבות המים משום גזרת סחיטה שמא לא תתייבש כראוי. ולא התירו לנגב עצמו ביום האסור בסחיטה אלא רק במטפחת שקיבלה רטיבות מועטה ממה שניגב בה פניו ידיו ורגליו. וקל וחומר במגבונים הלחים שהושרו מבעוד יום ובשבת הם עדיין רטובים, שאין להשתמש בהם בשבת אפילו אם מנקה בהם בנחת באופן שלא ייסחטו. ולמדנו מדבריהם שאפילו מגבון לח שהושאר באויר מחוץ לאריזתו וכבר התייבש מעיקר רטיבותו, או שסחטו היטב בער"ש עד שאי אפשר לסוחטו, אף הוא בכלל הגזרה ואין להשתמש בו בשבת (ומ"מ נראה שאם התייבש לחלוטין אינו בכלל הגזרה. ואע"פ שאינו כבגד שכובס מלכלוכו והתייבש שהוא ודאי מותר בשימוש בשבת, אלא השרוהו במיוחד במים

לשם ניגוב בו, מ"מ כיון שהתייבש לגמרי ולא נשאר בו זכר מרטיבותו אין לאסור). ועיין בקרבן נתנאל (יומא פרק ח ס"ק ג) שהקשה על דעה זו דמנא לן לגזור גזרות שלא הוזכרו בתלמוד. ועוד שהסברא בזה קשה דהוי כגזרה לגזרה, גזרה שמא לא יסחט היטב ביוה"כ, וגזירה שמא יסחט ביוה"כ. וכתב שמחלוקת ראשונים זו תלויה בהבדלי הגרסאות בין גרסת ספרים דידן לבין הגרסא שכתב רש"י. עיי"ש כל דבריו.

ד. ובש"ע (סי' תרי"ג) השמיט מרן ז"ל היתר זה דהרמב"ם ושאר פוסקים במטפחת ששרוה אע"פ שבבית יוסף הביא דבריהם. וקצת משמע מזה דס"ל להחמיר כדעת האוסרים משום גזרת סחיטה. אמנם גם בהלכות תשעה באב (סי' תקנ"ד) דשרי לכו"ע לא כתב היתר זה דשריית המטפחת. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי. ואולי סמך להורות היתר השימוש במטפחת לחה ביום שאין איסור סחיטה, על מה שכתב שם (סי' תקנ"ד סי"א) שלאחר שניגב ידיו והן לחות קצת מעבירים על עיניו, דשמעינן מינה את האופן המותר בתשעה באב מצד דיני איסור רחיצה. ולא רצה לכתוב בש"ע בדיני תשעה באב שמותר להשרות מטפחת במים ולפרסם ההיתר בספר הנועד לכל, שמא יהיה מי שיבוא להקל בזה גם ביוה"כ מתוך שדומה בדיניו לתשעה באב. ועכ"פ אף אי נימא דס"ל כדעת הרמב"ם וכגרסת בעל המאור והרמב"ן והר"ן בדברי הרי"ף שיש היתר להשתמש ביוה"כ במטפחת ששרוה במים, מ"מ הלא כבר פירש בהגהות מיימוניות בדעה זו שהסחיטה צריכה להיות עד שלא יהיה במטפחת שיעור טופח על מנת להטפוח והרמב"ן כתב שצריך שיעשה אותה "כמין כלים נגובים, שהוא סוחט אותה הרבה". וכ"ה בר"ן. והיינו שסוחטה עד שאי אפשר לסוחטה יותר כמו שכלים נגובים (היינו בגדים יבשים) אי אפשר לסוחטם. וא"כ המיקל רק באופן זה יש לו על מה שיסמוך. ולבני אשכנז אין להקל גם בכה"ג משום גזרת סחיטה וכמבואר. ואין לחלק דדוקא ביוה"כ גזרו לפי שמתוך צער הצום יבוא להקל לרענן עצמו במה שעדיין לא התייבש כראוי וכשל בסחיטה, דהכי נמי י"ל שמתוך צערא דינוקא שלא ישאר בטינופו או צער עצמו, יבוא להקל להשתמש במה שעדיין לא התייבש כראוי.

ה. ועתה הבוא נבוא לדין סחיטה במגבוני נייר לחים או שמרטיב נייר טואלט או נייר המיועד לניגוב הידים ונקרא 'מפיון' כדי לקנח בו לכלוך שע"ג השלחן וכדו'. והנה מגבונים לחים הנעשים מנייר, מיוצרים באופן שיספגו מים כדי שיבצעו תכליתם כראוי. וכן נייר רך כנייר טואלט ונייר המפיון הוא ודאי סופג, וי"ל שיש בסחיטתם איסור דאורייתא משום מפרק תולדה דדש וכנ"ל. שרק בשיער שאינו סופג לתוכו אלא המים נאספים בין השערות הוי סחיטה רק דרבנן כמבואר בגמ' (שבת קכח). אין סחיטה בשיער ופירש"י "שהוא קשה ואין בולע". וה"ה בסוחט עור וכדומה מדברים שאינם בולעים. אבל נייר מסוג הבולע י"ל דאיכא איסורא דאו' בסחיטתו. וממילא אם הניחו שיתייבש מעט עד שאינו נסחט, אבל יש בו עדיין רטיבות, אסור לקנח בו עכ"פ מדרבנן גזירה שמא לא יתייבש יפה ויבוא לידי סחיטה וכנ"ל.

אמנם ראיתי להגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב ס' ע) שדן אם מותר לשרות נייר במים בשבת ולקנח בו ומשליכים אותו אח"כ. וכתב שמצד מלבן בעת השריה פשוט שאין לאסור דלא שייך מלבן בנייר ההולך לאיבוד. ואף אם הוא נייר שנשאר קיים, נמי לא מתלבן במים אלא מתקלקל. ומצד סחיטה דמלבן בעת שנקח בו כתב שבנייר "כששורהו במים לא יחוש על הנייר להוציא המים ממנו. ועדיף מבגד העשוי לפרוס על החבית שמותר משום שאינו חושש לסחטו, ובנייר אף בכל נייר אינו חושש לסחטו וכ"ש כשהולך לאיבוד ע"י מים שאין לחוש שיסחוט". ולענין סחיטה דמפרק כתב "אך אולי דמי לספוג שצריך לבית אחיזה, משום שגם במים הוא סחיטה דמפרק. דפשטות לשון הטור וש"ע וכו' וסחיטה זו אפשר איכא גם בנייר. אבל מסתבר דבנייר אין להחשיב זה לסחיטה דלא נבלע בתוך הנייר. ואף שעכ"פ יש לאסור מדרבנן דהא גם בשער שודאי לא נבלע אסור מדרבנן כדאיתא במ"מ פ"ט משבת

היא, מ"מ כיון דאינו בתוך כלי, וגם אין דרך לסחוט מים מנייר כלל לא לצורך המים ולא למלבן, ואינו מתכוין לזה, יש להתיר, כדאיתא סי' ש"כ בסעיף י"ח שמתירין בתרתי לטיבותא, וה"נ איכא תרתי לטיבותא. וגם אפשר ליכא פסיק רישא בנייר שאין מחזיקין בחוזקה אלא לפי מה שמזדמן שודאי אין לאסור בלא מתכוין לסחוט". ע"כ. והנה מש"כ דבנייר אין להחשיב זה לסחיטה 'דלא נבלע בתוך הנייר', נראה ברור שהבין מהשואל שדיבר בנייר עבה או קשיח שאינו סופג מים (ואפשר שהבין כן משום שנשאל אם מותר 'לשרות' נייר במים. ונייר רך כנייר טואלט מתפורר כששורים אותו במים ולכל היותר ניתן להרטיבו מעט כשאוחזו בידו. ובפרט הנייר טואלט המצוי בשימוש בכמה מקומות בארה"ב שהוא דק מאוד ומתפורר מהר במים) ולכן אמר שאין המים נבלעים בנייר, אלא כששורהו נתפסים מים בחיצוניות הנייר הקשיח ואינו חמור יותר משיער. אבל נייר טואלט או נייר מפיון עינינו הרואות שהמים נבלעים בנייר ואינו דומה כלל לשיער שהמים נאספים בין השערות שהם קשים ואינם בולעים לתוכם וכמו שפירש"י שם. ושוב הראוני שכ"כ בספר מאור השבת (ח"ב עמ' תקכה הערה כב) והביא שמצא כן גם בספר נשמת שבת שכתב בשם בנו הרב ראובן פיינשטיין שמש"כ אביו לגבי נייר "מיידי במין נייר קשה שאינו ספוגי" וכוונתו הייתה שמעביר הנייר בקלות לקנח הפירורים. ע"כ ממאור השבת עיי"ש. ומש"כ עוד האג"מ ש'אין דרך לסחוט מים מנייר כלל לא לצורך המים ולא למלבן, ואינו מתכוין לזה, בניד"ד שהוא מגבון נייר נהי דמשום מלבן ליכא, מ"מ דרך הוא שסוחטו תוך כדי הניגוב ופעמים רבות שלוחץ עליו בחוזקה ומתכוון לסוחטו כדי שהניקוי ייעשה כראוי, ורק בנייר טואלט או נייר מפיון וכדו' מניירות המתפוררים אין דרך כ"כ לסוחטם. אבל מ"מ ליכא בהו תרתי לטיבותא כיון שהמים נספגים בהם ונסחטים. גם מש"כ בסוף דבריו דליכא פסי"ר בנייר כיון 'שאין מחזיקין בחוזקה אלא לפי מה שמזדמן שודאי אין לאסור בלא מתכוין לסחוט', על פי המבואר אינו שייך לענייננו. דבניד"ד מצוי שמתכוון לסחוט ודמי יותר למטפחת דיום הכיפורים שגזרו לאסור השימוש בה בכל אופן כל זמן שאינה יבשה לחלוטין, משום שמא יסחט בעת שמשתמש בה לצנן עצמו או לפני שמשתמש בה כדי להתאים לצורכו את מידת רטיבותה (ואינה כגזרת שמא יסחט דבגד שנשרה במים, ששם הוא לצורך הבגד ומשום מלבן נגעו בה. עי' סי' שא סמ"ו בהגהה ובמג"א שם ס"ק נח. וע"ע סי' שב ס"ט) ואותה גזרה איכא בנייר רך הספוג במים שמא יסחט בעת השימוש או לפני השימוש. (ועי' במש"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' מה להתיר אחר שמזריקים זריקה לנקות את מקום הזריקה עם חתיכת צמר גפן טבולה במי בורית וכדו', ואין לחשוש בזה לאיסור סחיטה, בהיות שאח"כ זורקים חתיכת הצמר גפן לאשפה, והנוזל הנסחט ג"כ הולך לאיבוד, ואין דרך סחיטה בכך כלל, והטיפה הנצרכת לגוף מקום הדקירה אין בה בכדי סחיטה, וגם לא הוי פסיק רישא שייסחט ובפרט כשחתיכת הצמר גפן יותר גדולה ומטביל רק קצתה. והביא מש"כ האגרות משה הנ"ל עיי"ש. ואינו דומה לניד"ד כיון ששם די במעט המים שע"ג הצמר גפן בכדי לנקות את מקום הדקירה וכל הנסחט הולך לאיבוד ושירי וככל הצירופים שכתב. ואף הגזרה דשמא יסחט ליכא בצמר גפן זה כיון שאין לו צורך כלל בסחיטתו ואין חשש שמא יסחט וכעין שכתב הרמ"א בס' שא סמ"ו בהגהה לענין סחיטה דמלבן שהגזרה שמא יסחט שייכת רק היכא שמקפיד על מימיו (וע"ע סי' שב ס"ט ובמג"א שם ס"ק יט). ועי' ש"ע סי' שא סמ"ה שלא גזרו בבגדים שעליו וכל שכן הכא שהוא לצורך חולי).

והלום ראיתי בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' קסג) שדן אם מותר ללחלח נייר בשבת לצורך קינוח, והעלה שבנייר לא שייך כיבוס מפני שמתקלקל לגמרי כשנרטב ולכן מותר ללחלחו, אבל משום מפרק תולדה דדש בשעה שמקנח בו נראה דשייך ביה. ושכן מצא בספר מנחת שבת בשירי המנחה (אות מג) בשם ספר ישועות חכמה (כלל פ אות לב) שאין להדיק פי צלוחית בסתימה של נייר משום חשש סחיטה. וסיים שלפי הכלל דקיי"ל דלא שייך דישה אלא ביש תועלת בהמשקין הנסחטין כדאיתא בש"ע (סי' שכ סעיף ז) בכבשים שסחטן לצורך גופן דשרי, א"כ לא שייך לאסור אלא באין המשקה הולך לאיבוד. עכ"ד. ותנא

דמסייע לן הוא שאף בנייר איכא משום מפרק תולדה דדש וכבר כתבנו לעיל שנראה שאף הגאון בעל האגרות משה לא דיבר אלא בנייר קשיח שאינו בולע. אלא שמש"כ בשו"ת ויען יוסף בסוף דבריו שהאיסור אינו אלא באין המשקה הולך לאיבוד, לא ברורה כוונתו אם ר"ל שבכל קינוח המשקה הולך לאיבוד ושירי או שנתכוון להתיר רק היכא שיודעים שהנסחט הולך לאיבוד. ומ"מ כבר נתבאר שאין להקל בכל אופן דכיון דניחא ליה במים היוצאים מהנייר לתועלת הניקוי, חשיב אין המשקה הולך לאיבוד כיון שזהו שימוש והוי סחיטה דאורייתא. ומה גם דאיכא הגזרה דשמא יסחט וכמבואר.

ו. אמנם בשו"ת הר צבי (א"ח ח"א סי' קצ) נשאל הגרצ"פ פרנק אם מותר בשבת לקנח בנייר רטוב במים, ולאחר שדן בדבר מצד מלבן ומפרק כתב "עוד י"ל שבנידון דידן אפילו אם יסחט לא יהא איסור מן התורה, משום שאין המים בלועים בתוכו בטבע. ודמי לכבשים ושלקות דקיי"ל כשמואל שאחד כבשים ואחד שלקות פטור אבל אסור משום שהמים לא גדלו בתוכם (רמב"ם הלכות שבת פרק כא הלכה יג ויעו"ש במ"מ, טוש"ע סי' שכ). אלא שבבגדים אע"פ שאין המשקין גדלין בתוכם מ"מ עדיף משלקות לענין זה, לפי שבגדים שבלעו משקים עומדים הם לסחיטה (כן מבואר ברא"ש שם פכ"ב סימן ד), משא"כ נייר שבלע משקין אינו עומד לסחיטה ולא עדיף משלקות שאין הסחיטה אלא מדרבנן. וכיון שאפילו אם יסחט לא הוי אלא מדרבנן, שוב י"ל דלא גזרינן שמא יסחוט דהוה גזירה לגזירה". ע"כ. וז"ל הרא"ש שם "כבשים שסחטן וכו' ולית הלכתא כר' יוחנן לענין חיוב חטאת. דהוה להו רב ושמואל בחדא שיטתא דליכא חיוב חטאת אלא בזיתים וענבים והוה ר' יוחנן חד ואין דבריו של א' במקום שנים. ועוד הא דתניא דבי מנשה מסייע להו דאמר דבר תורה אין חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד. והא דמשמע בפרק מפנין (דקכח:) דאיכא חיוב חטאת בסחיטת שמן מתוך השיער לא דמי לסוחט פרי שאין דרכו לסחוט כי דרך אותו פרי לאוכלו ולא להוציא ממנו משקה הלכך אין שם משקה על היוצא ממנו. אבל משקה הנבלע בבגד הסוחט להוציא ממנו חייב ומסתברא לן דהלכתא כשמואל בהא מילתא דקאי ר' יוחנן כוותיה לענין איסורא. וליכא בינייהו פלוגתא אלא לענין חיוב חטאת. אמר רב חייא בר אשי אמר רב דבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד וכן תניא דבי מנשה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד". ע"כ. ומבואר מדברי הרא"ש שאם יש שם משקה על הנסחט יש בו משום מפרק אע"פ שלא גדל בתוכו. והחיסרון בכבשים ושלקות שאיסור סחיטתן למימיהן אינו אלא מדרבנן הוא משום שהם דברים שהדרך לאוכלן ולא לסוחטן. ואינם כזיתים וענבים שיש בהם תרתי למעליותא. גם שם משקה וגם הדרך לסוחטן (ואגב יש להעיר דלפ"ז יתחדש שסחיטת כבשים ושלקות למימיהן איסורם מדרבנן הוא רק בשאר פירות. אבל זיתים וענבים שעשאן כבשים ושלקות וסוחטן למימיהן, סחיטתן דאורייתא, דדמו לבגדים שבלעו משקים. אם לא דנימא דבעינן סוחט משקין מדבר שהדרך לסחוט ממנו משקין אלו בדוקא. דהיינו שמן מזיתים ומים מבגדים. ודוחק. ועי' במש"כ בחיי אדם כלל יד סי"ד בצמוקים שחתכם ונתן עליהם מים וסחטם והו"ד במשנב"ר סי' שכ ס"ק טז). ולמד מזה ההר צבי שה"ה סחיטת נייר אינו אסור אלא מדרבנן לפי שאין דרך לסוחטו. אמנם דבריו לא יכוננו אלא בנייר שאינו מיועד לשימוש במים וכגון נייר טואלט או נייר מפיון אבל מגבוני נייר לחים הרי הם כמגבוני בד לחים לפי שעומדים הם לסחיטה, שאם בעת שמנקה בהם לא סר הלכלוך במהרה אוחזם בחוזקה ומשפשף בהם בלחיצה כדי שיצאו מימי הסבון הכנוסים בהם. ולפי שיש בסחיטתם איסורא דאורייתא, נמצאת הגזרה שגזרו במטפחת לדעת האוסרים, שייכת גם בנייר. ומ"מ המגבוני המצויים היום אינם עשויים מנייר וכמש"כ בספר אורחות השבת (בידורי הלכה עמ' תקעו) "בררנו דבר אצל המומחים, ואחר בדיקה מעבדתית של המטפחות הנ"ל השיבו שרוב החומר שממנו מיוצרות המטפחות הם סיבי כותנה צלולוזיים (היינו חומר שסופג נוזל לתוך הסיב), וכל השאר הם חומרי הדבקה (דמטפחות אלה אינן ארוגות). וביארו שסדר ספיגת הנוזלים הוא כדלהלן, בתחילה נכנסים הנוזלים לתוך מבנה הסיבים, וכשסיבים אלו

מגיעים לנקודת רוויה נכנסים הנוזלים בין הסיבים, וכשגם מקום זה מתמלא נמצאים הנוזלים בחוץ עד שמתחילים לטפטף. וכשסוחטים את הבדים הנ"ל יוצאים בתחילה הנוזלים שנכנסו באחרונה. והיינו שבתחילה יוצא הנוזל שמעל הבגד ואח"כ מה שבין הסיבים ואח"כ מה שבתוכם. ואין הבדל בזה בין בגד צמר או כותנה או ממחטות הנ"ל. ורק בבגדים שעשויים מחומר סינטיטי אין ספיגה בתוך מבנה הסיב אלא רק בין הסיבים או מעליהם". עכ"ד. הרי שמגבונים אלו המצויים היום הינם גידולי קרקע שסחיטתם דאורייתא.

ועל' בשו"ת עטרת פז (ח"א סי' יז) לידדנו הגר"פ זביחי שליט"א במה שהאריך בדין זה כיד ה' הטובה עליו והסיק להתיר להשתמש בשבת במטפחות לחות לנקות תינוק וכדו', אלא שצריך להיזהר לנגב בהם בנחת ולא בחוזק כדי שלא יהיה פסיק רישא ביציאת הנוזלים מהמטפחת. גם בספר מנוחת אהבה (פי"ב ס"ז) התיר לקנח תינוק בנחת בממחטה לחה. וביאר שם טעמו שאין לאסור אפילו בנחת מטעם שמא יבוא לקנח בחוזק ויסחט, דאפילו אם יסחט אין בזה משום דש דאורייתא לדעת רש"י כיון שאין המים גדלים בנייר. ואפילו לדעת תוס' והרשב"א שחולקים, י"ל שנייר שבלע משקה אינו עומד לסחיטה כל כך והו"ל כתותים ורימונים ולא דמי לבגד רטוב שעומד לסחיטה. ומטעם זה מותר לקנח בנחת תינוק, לפי שכשמקנח בנחת אינו מוכרח שהמים הבלועים ייצאו, ומשתמש רק במים הבלועים ע"ג הממחטה. ואיסור סוחט שייך רק במים הבלועים בנייר. עכ"ד. וכבר נתבאר שגם בנייר איכא סחיטה דאורייתא כשהוא עומד לסחיטה ואף הוא בכלל הגזרה דשמא יסחט. ומה גם שהממחטות הלחות אף אותן העשויות מנייר הרי הן דבר העומד לסחיטה כיון שמיועדות לקנח בהן ופעמים הרבה שמקנחים בחוזק וסוחטים ולכך הן עשויות. וידוע מהמציאות שהיתר זה שהתפרסם נעשה נחלת הכלל אצל המון העם ומקילים בו לנקות בנחת ושלא בנחת ומאן מפיס היכן הגבול ומהי הגדרת שלא בנחת.

ובשמירת שבת כהלכתה (פי"ד סל"ג) כתב בשם הגרש"ז אויערבך שמותר לרחוץ את הפנים או את הידים בממחטה שספוגה במי בושם. ובהערות שם (הערה צד) הביא הטעם משום שאין מי הבושם נסחטים מן המטפחת, ודמי להא דהביא המשנ"ב (סי' תריג ס"ק כה) דשרי להעביר ביוה"כ מטפחת לחה הנגובה ולהעבירה על עיניו. עיי"ש. ובס' שמירת שבת כהלכתה תיקונים ומילואים מהגרש"ז אויערבך (ירושלים תשנ"ג) הובא במילואים על סימן זה (עמוד כג) בזה"ל: להוסיף לפני דומי: הואיל ואם לא סוחט לא יוצא שום ממשות ממה שבפנים, ואף אם יוצא קצת אין זה פסיק רישא. אך אפשר לדון שגם אם סוחט או מנגב בחוזק תינוק מלוכלך דכיון שהנייר והנסחט הכל הולך לאיבוד ולא נשאר כי אם ריח בלבד שאין בו ממש, אפשר שאין זה דומה כלל למפרק שנשאר בעין כדי להשתמש בו אח"כ. אך מ"מ הרי זה דומה לצמר גפן שטבול במים או באלכוהול שכתבתי במקו"א דאסור משום מפרק. עכ"ל. וע"ע במאור השבת (ח"ב עמ' תקכה) במש"כ בשם הגרש"ז. והנה מש"כ לדמות למה שהביא המשנ"ב להעביר ביוה"כ מטפחת לחה נגובה, אחהמ"ר זוהי ראייה לסתור. שמקור דברי המשנ"ב הוא בראשונים שאסרו בכל גוונא ניגוב מטפחת ששורה במים בעיוה"כ ולא התיר אלא מטפחת שניגב בה ידיו ורגליו באופן שכל הלחלוחית שבה מועטה ואין בה גזרת סחיטה. וכן דייק המשנ"ב בלשונו וכתב "אבל מותר לקנח ידיו ורגליו עיוה"כ במפה ולמחר מעבירה על עיניו, דהיא עדיין לחה קצת מקינוח ידים דאתמול, דבזה לא חיישינן לסחיטה". אבל ממחטה שנתנו עליה מי סבון או מי בושם היינו שריה (כן הוא עכ"פ באותן שבעת ייצורן יש שלב שאפשר לסוחטן) ואינה בכלל ההיתר ואסורה בשימוש עכ"פ מדרבנן.

ושו"ר בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' כה) שהביא דעת השואל שביקש להתיר להשתמש במגבונים לחים לניקוי תינוק דווקא, משום דהוי איסור דרבנן ותינוק לא גרע מחולה שאין בו סכנה. והשיבו הגאון בעל

המנחת יצחק בזה"ל "בנידון ניירות רטובים הנעשה לנגב הקטנים שמתנפים בעת עשיית צרכם (הנקרא בעיבי וייפס), ויצא כ"ת לדון אי שרי לנגב בהם הקטנים בשבת ויו"ט, ומע"כ דעתו נוטה להתיר, אך אינו כן דעת הרבנים הגאונים מוהר"י ראטה שליט"א וגיסו מוה"ר יהודא משלם פאלאטשעק שליט"א שניהם נוטים להחמיר, וכן נלענ"ד כי הצדק עמהם". וביאר טעמו עיי"ש. ועי' במש"כ בבאה"ל (סי' שב ס"י ד"ה דלא אמרינן) ויש לחלק. וכן העלה בשו"ת דבר יהושע (ה"ב סי' מא) לאסור בכל כה"ג וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ג סי' לה) בענין שימוש בנייר טואלט רטוב בשבת, דאין לומר דאין בו משום סוחט כיון שהולך לאיבוד, שהרי הוא רוצה במים היוצאים לקנח היטב ושפיר מקרי תולדה דדש בכה"ג. ע"ש.

והלום הראוני מש"כ הגר"י יוסף שליט"א במהדורה החדשה לספרו ילקוט יוסף (שבת כרך ג עמ' תקיז) שמה שכתב בעבר להקל לקנח בנחת בממחטות לחות זהו בזמן שהיו הממחטות היו מיוצרות מנייר דקיל טפי, אבל לפי מה ששמע שכיום עושים את הממחטות לחות מסיבי כותנה יש לדון אם מותר לקנח בהם בשבת. ולאחר שדן בדברים מצד פסיק רישא וחצי שיעור במלאכת שבת סיים שעדיין יש לעיין בכל זה גבי ממחטה העשויה מסיבי כותנה. עיי"ש. ולענ"ד אף בממחטות נייר אין להקל וכמשנ"ת לעיל. ומ"מ יש להודיע את אותם המסתמכים על ההיתר שהוזכר בשאלת תשובה זו שאף הרב עצמו גילה דעתו שלא דיבר אלא בממחטות נייר ולא באותן המצויות כיום העשויות מסיבי כותנה.

העולה מהאמור שאין להקל בשימוש במגבון לח בשבת בין אם הוא עשוי מבד ובין אם הוא עשוי מנייר. והמיקל באופן שהניחו עד שהתייבש כל כך עד שאי אפשר לסוחטו כלל, או שסחטו כל כך מערב שבת עד שאי אפשר לסוחטו כלל, יש לו על מה שיסמוך. ובני אשכנז היוצאים ביד רמ"א אין להם להקל גם באופן זה משום גזרה שמא לא יתייבש יפה ויבוא לידי סחיטה. וקל וחומר שאין להשתמש במגבונים רטובים וכמצוי בכמה מפעלי ייצור ובפרט המגבונים האחרונים שבתחתית האריזה ורטובים מהנוזלים היורדים לשם, ונסחטים במהרה ועלול להגיע בקל לסחיטה דניחא ליה לפי שע"כ מזרז את הניקוי. ובפרט שבעת ניקוי לכלוך שאינו סר בקלות מצוי שלוחצים את המגבון לשפשף בו את הכלוך וניחא להו אפילו במעט מי הסבון היוצאים מהם כדי שינקו בטוב הן באיכות הניקוי והן בזירוז זמן הניקוי, והרי זה סוחט ממש. וכן אסור להרטיב בשבת נייר רך הסופג מים כגון נייר טואלט או נייר מפיון וכדו' ולנקות בו את השלחן או את התינוק וכדו' (אמנם זה קיל טפי לפי שאין דרך לסוחטו וכמש"כ ההר צבי הנ"ל). אבל לאחר שניקה במים בלבד, מותר לנגב בנייר טואלט או נייר מפיון יבש כדי לייבש את מקום הניקוי אע"פ שהנייר נרטב מאד באותה שעה. שלפי שמתלכלך ומשליכו מיד אין בו לא משום מלבן שהרי מלכלכו בכך, ולא משום מפרק לפי שאינו רוצה שייצאו ממנו מים אלא אדרבה שיספוג את המים ולכן גם אין בו גזירת שמא יסחט. ולפיכך אינו כמגבת רב פעמית שיש להיזהר כשמנגב בה שלא ייספג כ"כ מים עד שיבוא לידי סחיטה. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו לכוון לאמיתתה של תורה, אמן.

בברכה נאמנה

זמיר כהן

סימן כז

סחיטת לימון בשבת

ביתר ת"ו. ערש"ק פרשת כי תשא תשנ"ה לפ"ק.

בדבר אם מותר בזמנינו לסחוט לימון בשבת.

תשובה: א. הנה עיקר מה שיש לדון בסחיטת הלימון דלא דמי לשאר פירות שדרך לסוחטן דמבואר בש"ע ריש סי' שכ דאסור לסוחטן (ולכאו' כ"ש דהלימון אסור בסחיטה שהרי לא רק שדרך לסוחטו אלא כל עיקרו עומד רק לסחיטה), הוא משום שאין דרך לשתות את מיץ הלימון לבדו כשאר משקין, אלא בתערובת ד"א וכמש"כ הב"י ריש סי' שכ. ובפשטות נראה דסברא זו תלויה במחלוקת הראשונים ז"ל. דהנה בגמ' שבת קמד. תניא סוחטין בפגעין ובפרישין ובעוזרדין (דלאו אורחייהו בהכי ואין כאן משום דש. רש"י). אבל לא ברימונים, ושל בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברימונים (היו רגילין לסחוט רימונים בחול. אלמא איכא דסחיט להו, הלכך בשבת אסור. רש"י). ופריך מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא, אין דתנן המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קדש וחכמים אומרים אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. וא"ר חנינא מאי טעמא דר' אליעזר שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם. מידי איריא, דערביא אתרא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם. אלא היינו טעמא כדרב חסדא וכו' הכא נמי כיון דאחשבינהו הוה להו משקה. ופירש"י דלפי זה הברייתא מיירי בסוחט למתק הפרי ולא בצריך למימיו. שהסוחט למימיו כיון דאחשביה הוה ליה משקה ומחייב. והברייתא חילקה בין פגעין וכדו' לרימונים, שלפי שיש שסוחטין הרימונים למימיהן, אסור מדרבנן לסוחטן בשבת אפי' למתקן, דחיישינן שמא יבוא לסחוט למימיהן ויעבור איסור תורה. אבל פגעין וכדו' דליכא דסחיט למימיהן ליכא למיחש להכי ולפיכך שרי לסוחטן למתקן. וכן פירשו התוס' שם (ד"ה ה"ג).

ונמצאת שיטת רש"י והתוס' שהסוחט פרי למימיו, עובר איסור תורה משום מפרק שהוא תולדה דדש. ואין נפק"מ אם סוחט פרי שהדרך לסוחטו או פרי שאין דרך לסוחטו, שכל שסוחטו למימיו אחשביה והוה ליה משקה. ורק בסוחט פרי דליכא דסחיט למימיו, והוא סוחטו כדי למתקן, שרי.

אבל רוב הראשונים פירשו דהברייתא שחילקה בין פגעין וכדו' לרימונים מיירי בסוחטן למימיהן, דאפילו למימיהן מותר לסחוט פגעין וכדו'. וסברת אחשבינהו נאמרה לגבי סחיטת הרימונים למימיהן. והיינו שפרי שיש מיעוט שסוחטין אותו למימיו, הרי כל הנוהג כאותו מיעוט וסוחטו למימיו אחשביה והוה ליה משקה. ולפיכך, רימונים ששל בית מנשיא היו סוחטין למימיהן אסור לכל לסוחטן למימיהן. ופגעין וכדו' דליכא מאן דסוחטן למימיהן, שרי לסוחטן אפילו למימיהן דבטלה דעתו אצל כל אדם. כן פירשו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בחידושיהם וכן צריך לבאר הסוגיא להרי"ף (שם) והרמב"ם (פ"ח משבת ה"י, ופכ"א הי"ב) והרא"ש (פכ"ב דשבת סי' ב') והסמ"ג (לאוין ס"ה) והטור (סי' ש"כ) והאורחות חיים (שבת אות ט"ז) ושאר ראשונים שהתירו לסחוט שאר פירות בשבת. (והבית יוסף ריש סי' שכ נדחק לפרשם בדרך אחרת. והוא מפני שלא ראה דברי הרמב"ן והרשב"א וכמש"כ בביאה"ל ריש סי' שכ. ועיין עוד שם בבית יוסף שכתב דלדינא גם רש"י ותוס' מודים לשאר הראשונים כיון דאסיק רב פפא דלאו היינו טעמא דרב חיסדא. וכ"כ בספר ההשלמה (שבת קמד.) בדעת רש"י. אבל הרשב"א והריטב"א בחי' שם כתבו דעת רש"י כהנ"ל לדינא וכן הוא בהגהת סמ"ק (סי' רפב) וברבינו ירוחם (ח"ח נתיב יב) בדעת רש"י. והמאמר מרדכי (סי' שכ סק"א) והאגלי טל (מלאכת דש אות כט) העירו שבתוס' שבת (יט. ד"ה השום) מבואר דנקטי לדינא כהנ"ל).

ב. ונראה דממחלוקת זו נובעת המחלוקת שכתב הפמ"ג (בא"א סי' שכ ס"ק א) וז"ל "ובטעמא דאין חייב כי אם זיתים וענבים, פרש"י (קמה. ד"ה דבר תורה) דלאו אורחייהו בהכי. ומהר"ן גבי כבשים משמע דזיתים וענבים הוי משקה (משבעה משקים), מה שאין כן מי פירות לאו משקין הוי. ואף דלאו אוכלין הוי, מ"מ שם אוכלין עלייהו". ע"כ. הרי דלרש"י כל סיבת היתר סחיטת שאר פירות, זהו משום דלאו אורחייהו בהכי,

אבל להר"ן ושאר הראשונים, לאיסור סחיטה בעינין שם "משקה", דאז מקרי מפרק ואסור, אבל כל שאין עליו שם משקה, שם אוכלין עליו, ולא מקרי מפרק.

וז"ל הר"ן (אהא דאמר רב בדף קמה. כבשין שסחטן לגופן, מותר. למימיהן, פטור אבל אסור), למימיהן פטור אבל אסור, לפי שאינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד וכדאמרין לקמן. אבל שאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו. ע"כ. וכ"כ בתוס' רי"ד (קמד. ד"ה וכן תנא) "אינו חייב אלא על דריכת וכו' ששום משקה אינו חשוב אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים". ע"כ עיי"ש. וצריך להבין דמאי נפק"מ בשם משקה לענין דש. הא סוף סוף כל שמפרק מימי הפרי ממנו לכאור' הוי דישה. וביאור הדברים נראה דדש אינו אלא במפרק בגידולי קרקע מין אחד ממין אחר (ועי' בגמ' שבת עג: האי מאן דשדא פיסא ואתר תמרי וכו' ובראשונים שם, אי בעינן שיהא בלוע במין האחר דוקא, וע"ע באגלי טל מלאכת דש אות ב ס"ק ג, ואות ג ס"ק א וס"ק ב. ואכהמ"ל) ולפיכך הדרך על החיטים ומפרקן מקליפותיהן הוי דש כיון שמפרק האוכל מן הפסולת. והדרך זיתים וענבים נהי דגם הבולע וגם הבלוע נאכל מ"מ הזית והענב הוו אוכל, והבלוע בתוכו קוראת אותו התורה "משקה" גבי ז' משקין די"ד שח"ט ד"ם במסכת מכשירין (פ"ו משנה ד), והוי מין אחד הבלוע במין אחר. משא"כ שאר פירות הבלוע בהן אין עליו שם משקה אלא שם אוכל כפרי עצמו, והרי הוא ופרי מין אחד, ונמצא הסוחטו כמפורר אוכל בעלמא (ועי' בהרשב"א בריש סוגיין). ולפיכך אמר רב וכן תנא דבי מנשה דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. ורק שדבר שדרך בני אדם לסוחטו לשתות מימיו אמרו חכמים שכיון שבפי בני אדם נקרא היוצא מהן "משקה", לפיכך אסור לסוחטו. דמיחלף בזיתים וענבים (ואפי' רק מקצת סוחטין, מ"מ הסוחט אחשביה ואסור וכו"ל). אבל דבר שאין דרך לסוחטו כלל, מותר לסוחטו אף מדרבנן ואפילו לשתות מימיו. דהתורה לא נתנה עליו שם משקה וגם ב"א אינם מחשיבים את היוצא למשקה שהרי אינם סוחטים לשתותו [וזוהו שכתב הרשב"א בחי' קמד. (ד"ה וה"נ) "אבל פגיעין ועוזרדין שאין דרכן של ב"א לסוחטן, אפילו סחיט להו האי, בטלה דעתו אצל כל אדם, ולא הוי משקה אלא כמפרק אוכל מתוך אוכל]. ולשיטה זו שפיר י"ל דאף דבר שדרך בני אדם לסוחטו אינו אסור מדרבנן אלא כשדרך לסוחטו כדי לשתות מימיו כמות שהן, דלזה קוראים "משקה". אבל אם הדרך לסוחטו כדי להשתמש במימיו לערבם באוכל או אפילו במים וכדו' אינו נחשב משקה אצל בני אדם ולא מיחלף בזיתים וענבים ושרי אף מדרבנן.

ג. אבל לרש"י ותוס' שהסוגיה דאחשבינהו הכריחתם לפרש שכל פרי שסוחטו למימיו אחשביה וחייב עליו מן התורה, על כרחך דאין נפק"מ בשם "משקה" דז' משקין לענין דש. וא"כ צ"ל שאין סחיטת פרי לצורך מימיו מותרת מהתורה ואסורה מדרבנן אא"כ נעשית שלא כדרך. וזהו שהצריכו לרש"י לפרש דטעמא דרב דכבשין שסחטן למימיהן פטור אבל אסור משום דאתו המשקה מעלמא. וכן פירש במשנה (יח.) דדש הוא מפרק דבר ממשאו "הגדל בתוכו". והראשונים הקשו לפירושו אמאי גזרו להדוקי אודרא אפומא דשישא (בדף קמא). משום שמא יסחוט, הא אפי' אי סחיט לא עבר אלא איסורא דרבנן. ועוד תמיהו שהיה לו לפרש דרב דכבשין לטעמיה דאמר לקמן דבר תורה אינו חייב על דריכת זיתים וענבים בלבד (עי' בהרשב"א קמה. ד"ה למימיהן. וק"ק שהתוס' ס"ל כרש"י ובקמה. הקשו לפירושו גבי כבשין עיי"ש. ויש ליישב). ולדברינו אתי שפיר, דרש"י רצה לבאר את רב אף לשיטתו, דס"ל לרש"י שכל פרי שסוחט למימיו, הוי דאורייתא, ומאי דס"ל לרב דדבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים, אין הכוונה שבשאר פירות לא שייך חיוב מדאורייתא, אלא לומר שבשאר פירות אם סחטם ע"י דריכה הוי שינוי ואינו חייב מן התורה, ולעולם אה"נ דאם סחטם ביד כדרכם אף רב מודה דחייב מדאורייתא. והדברים מדוקדקים בדברי רש"י גבי הא דאמר רב וכן תני דבי מנשה דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד,

וז"ל, כלומר אסרה תורה מלאכה. ודריסת זיתים וענבים הוא דהויא מלאכה, אבל שאר "דריכות" לאו אורחיהו בהכי ולא מלאכה נינהו. ע"כ. ולכא' היה לו לומר אבל שאר "פירות". וגם אריכות דבריו צריכה הבנה. אלא נראה פשוט דר"ל דלא אתא רב אלא לאשמועין שאע"פ שהדורך זיתים וענבים חייב משום מפרק, מ"מ "הדורך" שאר פירות אינו חייב. שדווקא זיתים וענבים דריכתן הוי אורחיהו דמלאכתן אבל שאר פירות שהרוצה להוציא מימיהן דרכו לסוחטן, נמצא הדורכן עושה מלאכה בשינוי ופטור. ומעתה נימא, דאף רש"י באמת מבאר דרב דכבשין לשיטתיה אזיל דדבר תורה אינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים, היינו שום שאין דרך סחיטה בהכי (בדריכה בשאר פירות) וה"ה בכבשים דאינו חייב משום שאין דרך סחיטה במשקין דאתו מעלמא.

ונראה פשוט דלשיטה זו א"א לחלק בין סוחט פרי למימיו כדי לשתותם לבין סוחט פרי למימיו כדי לערבם במאכל או במשקה וכגון לימון. שהרי לא בעינן שם משקה וא"כ מאי נפק"מ לאיזה שימוש סוחטן. אלא כל שסוחטו לצורך מימיו הוי מפרק דאורייתא.

וראיה לזה ממש"כ רש"י (שבת יט.) גבי הא דתנן השום והבוסר והמלילות שרסקן מבעוד יום ר' ישמעאל אומר יגמור משתחשך וכו' ומבואר דלכו"ע אסור לסוחטן בשבת. ופירש"י, "בוסר, ענבים בתחילתן כשהן דקים, מוציא מהן משקין לטבל בו בשר, לפי שהוא חזק וקרוב להחמיץ. מלילות, שיבולין שלא בשלו כל צרכן מרסקן וטוענן באבנים ומשקה זב מהן ומטבל בו". ע"כ. ומבואר שאע"פ שהדרך לסוחטן לטבל בהן ולא לשתותן כמות שהן אסור. והתוס' שם (ד"ה השום) פירשו דשום ובוסר עשוין למשקין יותר מפגעין ועוזרדין ולפיכך אסור לסוחטן בשבת. וכצ"ל לרוב הראשונים הנ"ל שהדרך היה לסחוט שום ובוסר למשקין. שאם רק לטבל הו"ל להיות מותרים בסחיטה כיון שאין עליהם שם משקה תורני וגם אצל ב"א אינם נחשבים משקה. והלא מימי השום והבוסר החריפים והחמוצים אינם ראויים לשתיה כמות שהם ובודאי היו מערבין אותם במים וכדו' להטעימם. וא"כ מוכח מהכא דאסור לסחוט פירות שהדרך לסחוט מימיהן למשקה אף אם אין דרך לשתותם כמות שהן אלא לערבם עם מים וכדו'.

ואין זה סותר למש"כ הרא"ש בתשובה (כלל כב ב) והובא בבית יוסף (סי' שכ) וז"ל, "וששאלת על סחיטת לימוני"ש, נראה שהם בכלל שאר פירות שמותר לסוחטן. שאין דרך כלל לסחוט לימוני"ש לצורך משקה אלא לצורך אוכל, ומותר לסוחטן בשבת". ע"כ. דמשמע לכאורה דרק אי הוה לצורך משקה בפני עצמו אז הוה אסור, דאדרבה, ממש"כ שאין דרך "כלל" לסחוט לימוני"ש לצורך משקה משמע שלא היה דרכם להשתמש במיץ הלימון לעשות ממנו משקה כלל, ואף לא לערבו במשקה, אלא רק לערבו באוכל, וכמו שכתב להדיא 'אלא לצורך אוכל'. וסברא גדולה איכא לחלק בין דבר שהדרך לסחוטו כדי לערבו באוכל, לבין דבר שהדרך לסחוטו לערבו במשקה. שאם הדרך לסחוטו כדי לערבו אח"כ באוכל, רחוק הוא מלהיחשב משקה אצל ב"א, שהרי הוא כרוטב לטיבול וכתבלין בלבד, וליכא למיגזר כלל אטו זיתים וענבים. אבל דבר שהדרך לסחוטו כדי לערבו במשקה הרי זה כמשקה כיון שלבסוף שותין אותו (וכעין שכתב החזו"א בס' נו אות ז גבי סחיטה על סוכר עיי"ש). ובפרט שזיתים וענבים נמי דרכם היה לשתות השמן מעורב באניגרון (מי סלקא) כדאיתא בברכות (לה:): כיון שהשמן לבדו מזיק. וגם היין היו מוזגין אותו בהרבה מים [אמנם הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' י) כתב שיש לדקדק מדברי הרא"ש שמותר לסחוט לימונים כדי לערב מימיהם במים ולשתותו, וז"ל "שאלת ממני אודיעך על מה סמכו במצרים לסחוט לימון לתוך מי הסוכר בשבת והרי וכו'. תשובה, סמכו להם על תשובת הרא"ש ז"ל שהתיר לסחוט אותה בשבת שהם בכלל שאר פירות שמותר לסחוטן. אלא דאיכא למידק דילמא במקומו של הרא"ש ז"ל לא היו עושין מי לימונים, ולפיכך התיר. אבל במצרים שעושין מהם משקה וממלאים ממנו חביות ומוליכין למכור במקומות אחרים, הרי הוא כמי תותים ורימונים של בית מנשיא שהיו סוחטין מהם

אפילו בחול להוציא מהם משקה, ומשו"ה אסרו לסחוט אותם בכל מקום בשבת. ומפני קושיה זו למדתי לסחוט הלימונין על הסוכר קודם שינתנו עליהם מים, דהוי משקה הבא לאוכל ומותר. ומ"מ צריך ליישב המנהג. ואפשר שנהגו כן מפני שלא ידעו שממלאים ממשקה הלימונין חביות חביות. ומסתברא לי שאין סחיטת הלימונין דומה לסחיטת זיתים וענבים דהתם אין שותין אותו משקה כמות שהוא אלא לטבל בו האוכל. ודקדקתי כן מלשון הרא"ש ז"ל באותה תשובה שכתב שאין דרך כלל לסחוט לימונין לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסוחטן בשבת ע"כ. ומדקאמר לצורך אוכל משמע שסוחטין אותו אלא שהוא לצורך אוכל. דאי לא תימא הכי הוה ליה למימר שאין דרך כלל לסחוט לימונין למשקה אלא לאוכל. וזה טעם נכון לקיים המנהג. עכ"ל. ומבואר דבתחילה החמיר לסחוט הלימונין לתוך סוכר. וליישב המנהג כתב שלא ידעו וכו'. ולבסוף העלה לדינא להקל בכל גוונא וכמו שסיים "לקיים" המנהג. והנה עפר אני תחת כפות רגלי הרדב"ז זצ"ל, אבל תורה היא וללמוד אני צריך, ולא זכיתי להבין מש"כ לדקדק ממש"כ הרא"ש שאין דרך כלל לסחוט לימונין 'לצורך' משקה אלא 'לצורך' אוכל, דשרי לסחוט לימונין לתוך מי הסוכר. דאדרבה זהו גופא שמעינן לאסור, דר"ל שאילו היה הדרך לסחוט הלימונין ולשתותם לבסוף ע"י תערובת מים וכדו' היה אסור לסוחטם וכדין סחיטת הבוסר החמוץ שהדרך לערב מימיו במים ולשתותם ותנן דאסור לסוחטם בשבת. אבל כיון שאין דרך 'כלל' לסחוט הלימונין 'לצורך' משקה אלא לצורך אוכל, לפיכך מותר לסוחטן בשבת. ובזה אתי שפיר טפי דה'לצורך' הראשון הוא דומיא דה'לצורך' השני דר"ל ע"י תערובת.

ונ"ל פשוט שכן פירש מרן הבית יוסף (סי' שכ"ד"ה תותים) את דברי הרא"ש. שהרי הביא בתחילה את דברי הרא"ש ללמוד מהם לעניינינו, ולבסוף כתב, "ויש לתמוה שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתוך מים שנתנו בהם סוכר לשתות לתענוג, ואין נמנעין מפני כך לסחטן בשבת לתוך אותם מים וכו'. ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר. א"נ וכו'. והרי שהוקשה לו מנהג מצרים כלהרדב"ז, וכשתירץ כתירוץ הרדב"ז כתבו בלשון אפשר, ואילו פירש דברי הרא"ש כהרדב"ז דלצורך משקה דנקט ר"ל לצורך לשתותו לבדו, דבכה"ג דוקא אסור לסוחטו, ולצורך אוכל דנקט ר"ל לצורך לערבו בדבר אחר ואפילו במשקה, דבכה"ג שרי, א"כ היה לו לומר דע"פ הרא"ש שהביא לעיל אתי שפיר מנהג מצרים. וכמו שכתב הרדב"ז. ולא היה לו לתרץ מעצמו ובלשון אפשר. אלא ע"כ שהבין דברי הרא"ש דלא שרי אלא כשהדרך לסחוט הלימונין כדי לערבו באוכל. ורק ליישב מנהג מצרים כתב דאפשר שאף כשהדרך לסוחטו כדי לערבו במשקה נמי שרי, ולא נאסר אלא דבר שהדרך לסוחטו כדי לשתות למימיו כמות שהם].

ונראה דלחילוק זה נתכוין שיבולי הלקט (סי' צ והובא בב"י שם) במש"כ בשם הר' יהודה ב"ר בנימין וז"ל "כתב הרב רבי ישעיה (כ"ה בשיבולי הלקט שלפנינו. ובב"י הגירסא רבי יאשיה) שכל שדרכו בסחיטה כגון תפוחים שמוציאים מהם יין, וכן לימונין חדשים (ר"ל שאינם יבשים) שסוחטין אותן למימיהם, אסורים דדמו לרימונין. והר' יהודה ב"ר בנימין כתב, נראה דמותר לסחוט הלימונין. דלא דמו שום ובוסר ומלילות, דהני דרכן בכך והווי דומיא דזיתים וענבים שהרי רגילים לסחוט הבוסר לצורך הקיץ, וגם השום דרכו בכך כדאמרינן במשנה עדיות פ"ב שום שריסקו מערב שבת וכו'. אבל הלימונין דומים לפגין ופרישין דאין דרכן בכך ומותר לסחטן בקערה אע"פ שאין בה אוכל ועתיד לערב שם אוכל. דכולי עלמא ידעו דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה". ע"כ. ולכא' צריך להבין מהו שכתב ששום ובוסר דרכן בכך והלימונין אין דרכן בכך, והרי הלימונין עומדים לסחיטה יותר מהשום. אלא ר"ל שהשום והבוסר והמלילות דרכם להסחוט לצורך משקה, ועל כרחך היינו לערבם במים ולשתותם שהרי א"א לשתות מי השום והבוסר לרוב חריפותם וחמיצותם. וזהו שכתב לצורך הקיץ שבקיץ היו סוחטין הבוסר ועושין ממנו משקה ע"י עירבבו במים לשתותו כחום היום. וזהו שכתב והווי דומיא דזיתים וענבים שהם משקה. משא"כ לימונין דומים לפגין ופרישין כיון שאין דרך לסחוט הלימונין למשקה כלל, אלא רק לערב באוכל. ולפיכך מותר לסוחטן כדי לערב מימיהם באוכל. דכולי עלמא הרואים שסוחט הלימונין לקערה ריקה יודעים דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה ולא מיחלף בזיתים וענבים. ונמצאו הרא"ש ושיבולי הלקט הולכים בדרך אחת.

ד. ועתה נבוא לברר דעת מרן הש"ע ז"ל לדינא בזמנינו. והנה כבר נתבאר דמש"כ בבית יוסף בשם הרא"ש ושיבולי הלקט להתיר סחיטת הלימון בשבת, זהו ע"פ מנהג זמנם שלא היה דרכם לשתות את מי הלימון כלל, לא לבדם ולא בתערובת מים וסוכר וכדו', אלא דרכם היה רק לטבל בהם אוכל. אבל אם הדרך לשתות מי הלימון, אע"פ שאינו אלא בתערובת מים וכדו' משמע דדעתם ז"ל לאסור. וא"כ בזמנינו שרגילים לשתות מיץ הלימון עם מים, אסור לסוחטו בשבת. אלא שיש לדון ע"פ מש"כ שם בב"י גבי מנהג מצרים וז"ל, "ויש לתמוה שבמצרים נוהגים לסוחט לימוני"ש לתוך מים שנתנו בהם סוכר לשתות לתענוג, ואין נמנעים מפני כך לסחטן בשבת לתוך אותם מים. ולא ראינו מי שמיחה בידם ולא ראינו מי שפקפק בדבר. ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר. אי נמי, דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבים אותם, אבל אם המנהג לסוחט מימיו לתוך משקה אחר, שרי". עכ"ל. והיינו שבתירוץ הראשון בא להתיר מצד דרך כוונת סוחטי הלימון, שלפי שדרכם להתכוון שלא לשתותו כמות שהוא, אינו נחשב משקה אצל ב"א ולא מיחלף בזיתים וענבים. (ומשו"ה שרי אף לסוחט לשתות מימיו כמות שהן דבטלה דעתו אצל כל אדם). ובתירוץ השני בא להתיר מצד דרך פעולת סוחטי הלימון, שלפי שדרכם לסוחטו לתוך למשקה לא מיחלף בזיתים וענבים שהדרך לסוחטם לכלי ריקן (ומשו"ה שרי אף לסוחט הלימון לכלי ריקן וכנ"ל). [ופשוט שאין ללמוד מכאן להתיר סחיטת כל פרי לתוך משקה. דדוקא מפני שכך היה הדרך בלימון קאמר דשרי וכמשנ"ת. ודוקא לתוך אוכל מותר לסוחט אפי' זיתים וענבים מפני שמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי והרי זה כמפורר אוכל וכמבואר בגמ' ובראשונים. אבל למשקה אסור. וכ"כ בתשובת הרדב"ז (ח"א סי' י' וח"ב סי' תרפ"ו), ובמג"א (סי' ש"כ ס"ק י') ובאליה רבה (שם ס"ק ו') ובחסד לאלפים (שם אות ג') ובבן איש חי (ש"ש פר' יתרו אות א') ובביאה"ל (סי' ש"כ ס"ד ד"ה הבא). ולא הוצרכתי לזה אלא מפני מי שטעה מהב"י כאן].

והנה בזמנינו רוב הלימונים נסחטים לכלי ריקן ואח"כ מערבים את מימיו עם מים וסוכר וכדו'. וא"כ לתירוץ הראשון מותר לסוחטו בשבת ולתירוץ השני אסור. אך מכיון שבב"י הביא את דברי הרא"ש ושיבולי הלקט שלא התירו אלא כשהדרך לערב את מי הלימון עם אוכל דוקא וכמנהג זמנם, אבל כשהדרך לערבם עם משקה אסור, א"כ מסתבר דמש"כ בש"ע (סי' שכ"ו) "מותר לסוחט לימוני"ש", כתב כן למנהג רוב ככל העולם בזמנו שהיו סוחטין לצורך ערבוב באוכל. אבל מקום שנוהגים לסוחט הלימון לצורך ערבוב במשקה לעולם אימא לך דדעתו ז"ל לאסור לכתחילה לסוחט בשבת וכדעת הרא"ש ושיבולי הלקט. ורק מכיון שבמצרים נהגו לסוחט לצורך ערבוב במשקה כתב ליישב מנהגם.

אך שא"כ יקשה, דבבית יוסף שם מבואר שאפילו אם רובא דעלמא אין נוהגין לסוחט פרי מסויים למימיו, אם נודע לנו שבשום מקום סוחטין אותו למימיו, אסור לסוחטו. וכדאשכחן ברימונים שלא היו נוהגים לסוחטן, ואפ"ה אסרו משום דבית מנשיא. ואפילו מאן דאקשי ומנשיא הוי רובא דעלמא, לא אקשי הכי אלא משום דכיון דיחידאה הוא בטלה דעתו, אבל אם היה מנהג מקום אחד לסוחטן היה ניחא ליה דניחוש להם וכדחיישינן למנהג ערביא גבי מקיים קוצים בכרם. ע"כ מהב"י. ואם נאמר דדעתו ז"ל לאסור לסוחט דבר שהדרך לסוחטו כדי לערב מימיו במשקה, ורק לימד זכות על מנהג מצרים, יקשה דלכל העולם יש ליאסר מפני שבמצרים שהוא אתרא הדרך לסוחטו למשקה. ואם נתכוון ליישב מנהג מצרים ועל יסוד זה ליישב מנהג כל העולם, א"כ נמצא שכשכתב בש"ע מותר לסוחט לימוני"ש נתכוון לפסוק לדינא להקל כמנהג מצרים לסוחט לימון אפילו כדי לערבו במים.

ואולם באמת נראה דמעיקרא לא הוקשה להב"י כלל הא דכל העולם ייאסר משום מצרים. וכדמשמע ממש"כ ויש לתמוה שבמצרים נוהגים וכו' ואין נמנעין מפני כך לסחטן בשבת "לתוך אותם מים", ומוכח דמה שתמה ואין נמנעין וכו' קאי על מצרים שהרי הם שהיו סוחטין למים. וזהו שכתב ולא ראינו מי

שמיחה בידם. היינו ביד מצרים. אבל הא דכל העולם סוחטין בשבת אע"פ שבמצרים סוחטין למשקה ניחא ליה אע"פ שמצרים הוא אתרא. ודוחק לפרש בע"א.

וטעם הדבר צ"ל ע"פ מש"כ הריטב"א בחי' (הנד"מ שבת צב:) דיש מנהג מקום הגורם שבכל העולם יהיה הדין על פיו, ויש מנהג מקום שרק אותו המקום נידון על פיו, ויש מנהג מקום שאפילו לאותו מקום לא מהני דבטלה דעתם אצל כל העולם. וז"ל, קשה לי, דהכא אמרינן דמנהגא דהוצל (לשאת משאות על ראשיהם) אפילו לדידהו לא מהני (ולפיכך המוציא למשא על ראשו פטור). ובעלמא אמרינן דלא הוי אתרא רובא לעלמא, אבל לדידהו מהני, כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ו). באומר חרופתי ביהודה שהיא מקודשת. וכן גבי טבהקי וכו' בעירובין (כ"ט). ולקמן בפרק חבית (קמ"ד): אמרינן הלכה סוחטין ברימונים וכו' ופרכינן מי דמי ערביא אתרא וכו' דאלמא כל היכא דהוי אתרא אזלינן בתריה לעלמא. והנכון, דכל שהיא מנהג משונה לכל העולם, ומפני שהיו נוהגים כן כגון הא דהוצל אף לדידהו לא מהני מנהגא ובטלה דעתם אצל כל אדם. וכשהמנהג אינו משונה, והיו ראויים לנהוג בו שאר מקומות, ואין נוהגים בו, מהני מנהגא למקום שנוהגים בו בלבד. והיינו ההיא דחרופה וההיא דטבהקי. אבל היכא שמה שאין נוהגים בו כן בשאר מקומות אינו אלא מפני שאינם צריכים, ודאי מהני מנהגם לכל העולם, והיינו ההיא דקוצים בכרם שמקיימים בערביא לפי שיש להם גמלים לרוב ואין נוהגים כן בשאר מקומות מפני שאין להם גמלים לרוב. עכ"ל הריטב"א. ומבואר דמנהג שאינו משונה, והיו ראויים לנהוג בו שאר מקומות ורק שאינם נוהגים בו לפי שלא עלה בדעתם וכדו', מהני מנהגא למקום שנוהגים לבד. והכא נמי שבמצרים נהגו לסחוט את הלימון כדי לערבו במים ולשתותו, ובכל העולם יכלו לעשות כן, כשם שסחטוהו כדי לערבו באוכל, אלא שלא הכירו עדיין אפשרות זו. וכל כה"ג מהני מנהגא למקום שנוהגים בו בלבד וכהא דהוצל. ואפשר דמשו"ה לא הוקשה להב"י מנהג העולם מחמת מצרים, אלא רק מצרים בלבד.

והדרינן לדוכתין דמש"כ בש"ע מותר לסחוט לימוני"ש לא נתכוין אלא לפסוק את המבואר בתשובת הרא"ש ובשיבולי הלקט וברבינו ירוחם שהביא בבית יוסף (ד"ה תותים וד"ה ומה שהתיר) שכיון שהדרך לסחוטו כדי לערב מימיו באוכל, וכמנהג כל העולם בזמן ההוא מלבד מצרים, לפיכך שרי. וא"כ, בזמנינו שדרך לסחוטו גם כדי לערב מימיו במשקה, אסור. דאף מש"כ הב"י בתירוצו הראשון להתיר בכה"ג, אינו אלא ליישב מנהג מצרים [וע"ע במג"א סי' שכ ס"ק א ובנתיב חיים ובמחצית השקל ובפמ"ג באשל אברהם שם, ובמשבצות זהב ס"ק ה].

ה. אמנם מהט"ז (ס"ק ה) מוכח שפירש דברי שיבולי הלקט שמתיר לסחוט הלימון כדי לערב מימיו במשקה. וז"ל הט"ז, "והעיקר הוא כמו שכתב הב"י אח"כ בשם שיבולי הלקט דכולי עלמא ידעי דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה וכו'. והכא נמי בזה (בלימון) אינו מכוין רק לתת טעם במים". ע"כ. וקשה, דשיבולי הלקט חילק בדבריו בין סחיטת שום ובוסר דאסור לבין סחיטת לימון שמותר ומשמע להדיא מדבריו שביאור החילוק דשום ובוסר הדרך לסחוטו כדי לערב מימיהן במשקה ולפיכך אסור והלימון הדרך לסחוטו לערב מימיו באוכל ולפיכך שרי וכמו שנתבאר לעיל מילתא בטעמא. (ובמנוחת אהבה ח"ב פ"ו הערה 40 פירש בשיבולי הלקט דבר תימה שהשום רובו לסחיטה והלימון אין רובו לסחיטה. וגם אין פירושו במשמעות הלשון. והמחזור כדפרישית). ועי' בפמ"ג (מש"ז ס"ק ה).

גם במג"א (ס"ק ח) משמע שמתיר לסחוט הלימון כדי לערבו במשקה, שפתח בדברי הרא"ש שכיון שנסחט לצורך אוכל שרי, ואח"כ כתב, "ואפילו נוהגין לסחוטו לתוך מים לשתות שרי כיון שאין דרך לשתותו לבדו". ע"כ. ובפשטות הא דנקט "לתוך מים" אינו תנאי בהיתר, אלא שכן היה מעשה בנידון

דהב"י מהא דמצרים. אבל לדינא נקט לעיקר כתירוץ הראשון שבב"י. אמנם אפשר שקיצר בלשונו ובחידא מחתא נקט לב' התירוצים וא"כ בזמנינו שהדרך לסחוט הלימון לכלי ריקן ורק אח"כ לערבו במים, אפשר דגם להמג"א אסור.

ו. העולה מכל הנ"ל שלדעת הרדב"ז הנ"ל יש להתיר גם בזמנינו סחיטת הלימון בשבת. וכן לדעת הט"ז (ס"ק ה'), ועקרי הד"ט (סי' י"ד אות צ"ב), ופתיח הדביר (סי' ש"כ סק"ב), וערוך השלחן (סעיף י"ז) ותורת השבת (ס"ק ט') ומטה יהודה (ס"ק ד') ובני ציון (ס"ק ט'). וכן פשוט דעת המג"א (ס"ק ח'). וכן העלה למעשה מרן הגר"ע יוסף שליט"א בלית חן (ס"ק נ"ז).

אבל היעב"ץ במר וקציעה (סי' ש"כ) כתב לדחות מש"כ הב"י ליישב מנהג מצרים וכתב שהסוחטים לימונים בשבת חוששני להם מחטאת. והחיד"א במחזיק ברכה (ס"ק ב') העלה לחוש לזה. גם בחיי אדם (כלל י"ד סי' ד') ובנשמת אדם שם הסיק להחמיר בזה, וכ"כ הגר"ח פלאגי' ז"ל ברוח חיים, והגר"ח ז"ל בבן איש חי (ש"ש פר' יתרו אות ה'). וכ"פ בחזון איש (סי' נ"ו אות ז'), ובאז נדברו (ח"א עמ' ל"ז) ובמנוחת אהבה (ח"ב פ"ו סי' א').

ולמעשה נלענ"ד דלכתחילה יש להחמיר בזה. דאף דבפלוגתא דרבוותא אנן בתר שיפולי גלימי דמרן הש"ע ז"ל אזלינן, הנה כאן בפשטות אף לדעת מרן הש"ע ז"ל אסור בזמנינו לסחוט הלימון בשבת. וכמשנ"ת לעיל דמוכח מדבריו שפירש דברי הרא"ש ושיבולי הלקט ורבינו ירוחם שהתירו לסחוט הלימון בשבת דוקא מפני שהדרך בזמנם היה לסוחטו לצורך ערבובו באוכל, אבל דבר שהדרך לסוחטו גם לשם ערבובו במשקה [וכגון הלימון בזמנינו] הרי זה כשום ובוסר ומלילות דתנן דאסור לסוחטם בשבת (ודלא כהבנת הרדב"ז את דברי הרא"ש). ומש"כ בבית יוסף ב' טעמים להתיר למשקה אינו אלא ליישב מנהג מצרים, אבל בש"ע פסק ע"פ הרא"ש ושיבולי הלקט ורבינו ירוחם לפי הנהוג ברוב העולם בזמנו לסחוט לצורך אוכל, ולפיכך התיר (ואפילו סוחטו לצורך משקה, דבטלה דעתו). ולעולם דעתו ז"ל לאסור לסחוט לכתחילה לצורך ערבוב במשקה ורק מצרים שנהגו נהגו ושוב הראוני שכפירוש זה בדעת מרן הב"י ז"ל כתב בשביתת השבת (דש"ס"ק מז) עיי"ש. ומה גם שאף אם נאמר דדעתו ז"ל לנקוט לדינא לכל מקום שדרכם לסחוט למשקה, את מש"כ ליישב מנהג מצרים, ולזה נתכוין במה שסתם להתיר בשו"ע, עדיין אפשר שלא התיר אלא ע"פ הטעם השני או עכ"פ בצירוף ב' הטעמים שכתב בב"י, שאין שותין את מי הלימון לבדם, וגם שהדרך לסוחטו תוך מים ולא דמי לזיתים וענבים שהדרך לסוחטם לכלי ריקן. וא"כ בזמנינו שאמנם אין שותין את מי הלימון לבדם אבל הדרך לסוחטם לכלי ריקן יהיה אסור לסוחטם בשבת אף לתוך מים.

ובפרט שגם המבואר בהרא"ש ושיבולי הלקט בשם הר"י ב"ר בנימין ורבינו ירוחם להתיר סחיטת הלימון לצורך ערבובו באוכל, אינו מוסכם לכו"ע, שדעת ר' ישעיה לאסור, והביאו בשיבולי הלקט שם. וכ"ה בפסקי הרי"ד (שבת קמה). ובפסקי ריא"ז נכדו (שם). והובאו דבריו בשלטי הגיבורים שעל הרי"ף קמד.: וכנראה שר' ישעיה בשיבולי הלקט הוא רי"ד או ריא"ז). ולדבריהם בכל גוונא אסור לסחוט לימון דכל שצריך למימיו הוי כתותים ורימונים.

ומה גם דלשיטת רש"י (קמד:) ותוס' (שם ד"ה ה"נ ובדף יט. ד"ה השום) כל הפירות שסחטן למימיהן אחשביניהו והוי איסורא דאורייתא. והרבה פוסקים חששו לשיטה זו. ומהם הב"ח (סי' שכ ד"ה ומ"ש ושאר) וז"ל "הלכך נראה לפע"ד דאין להורות שום היתר בשום פרי לסוחטו למימיהן חלילה וחלילה וכו' והכי נהוג עלמא לאסור כל פרי לסוחטו למימיהם". ע"כ. וכ"כ החיי אדם (כלל יד ג) שכיון שיש אומרים דמיחייב לכן

צריך להזהר שלא לסחוט שום פרי. וכ"פ הקצש"ע (סי' פ ס"ב), והחסד לאלפים (סי' שכ אות א) והבן איש חי (ש"ש פר' יתרו אות ג) ועוד.

ז. עוד רגע אדבר במש"כ הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' י) המובאת לעיל אות ג' שאף אם אסור לסחוט הלימון, מ"מ מותר לסוחטו לתוך סוכר דהוי משקה הבא לאוכל דשרי. ע"כ. וכן כתבו החיד"א במחזיק ברכה (סי' שכ אות ב), והגר"ח פלאג'י בכף החיים (סי' ל אות לב), והתפארת ישראל (בכלכלת השבת מלאכת דש), והבן איש חי (ש"ש פר' יתרו אות ה), והמשנב"ר (סי' שכ ס"ק כג ובשעה"צ ס"ק כז), והגר"ח סופר בכף החיים (שם ס"ק לו).

אולם אין הדבר מוסכם. שבספר פתח הדביר (סי' שכ אות ב) השיג על דברי הרדב"ז דאין לדמות סחיטת הלימון לתוך סוכר לסחיטה לתוך אוכל, דדוקא באוכל שנאכל לבסוף חשיב המשקה הבא אליו כמשקה הבא לאוכל ושרי. אבל הסוכר בכה"ג לא בא אלא למתק המשקה מחמיצותו, ואין להחשיבו כאוכל. ע"כ. ובצמח צדק בפירוש המשניות שבת (פרק חבית דף ס ע"ד) העיר על דברי הרדב"ז שלפי שהסוכר נהפך לבסוף למשקה כאשר מערבים אותו במים א"כ צ"ע אם יש לזה דין משקה הבא לאוכל. ע"כ. ובקצות השלחן (סי' קנו בבה"ש דף סג) הביא דבריו והסיק לאסור. ובחזו"א (סי' נו אות ז) כתב וז"ל: "לסחוט לימון על סוכר ולאכול את הסוכר ודאי מותר כדין לסחוט על האוכלין. אבל אם דעתו ליתן את הסוכר לתוך המים נראה דסחיטה זו אסורה. דכיון שדעתו למשקה חשיב משקה כשיוצא קודם שנבלע בסוכר. ואף אם היה אפשרי שלא יהיה המשקה בעולם אלא היה נפרש לתוך הסוכר, י"ל דחשיבא סחיטה כיון שסוחט למשקה. ואפשר שאם יאכל רובו והמיעוט ישליך למים מותר. ואם צריך ליתן מיץ לימון לתינוק לרפואה יש לעשות כן". הרי לנו דלפתח הדביר משקה הבא לאוכל כאוכל דמי רק כשהמשקה משרת את האוכל ולא להיפך. ולקצות השלחן אם האוכל הופך לבסוף למשקה אינו נחשב אוכל אלא משקה. ולחזו"א כיון שמיץ הלימון מיועד לשתיה לבסוף, מה בכך שסוחטו בינתיים אל תוך סוכר. ויש להעיר קצת על סברת קצות השלחן, מהא דאינפאנד"ה שהיא פשטידה שיש בה שומן ומותר להניחה כנגד האש להתחמם ואע"פ שהשומן שבתוכה נימוח לבסוף, כמבואר בש"ע ס"ס שיח. הרי דבמעשה שבת אזלינן בתר שעת הפעולה ויש להאריך בזה. ומ"מ למעשה נראה דהואיל ואיסור סחיטת פירות מלבד זיתים וענבים אינו אלא מדרבנן, חזי לאיצטרופי דעת המתירים לסחוט לימון אף לכלי ריקן, להקל עכ"פ כשסוחט על הסוכר ואף על פי שדעתו אחר כך לערבבו במים, דאפשר דחשיב עכ"פ משקה הבא לאוכל. והמחמיר גם בזה לחוש לסברות האוסרים תע"ב.

בסיכום: אע"פ שמדן הבית יוסף ז"ל כתב ליישב מנהג מצרים שנהגו לסחוט לימון לתוך מים למשקה, ובש"ע סי' שכ סעיף ו' סתם להתיר לסחוט לימון, מ"מ בזמננו יש לאסור לכתחילה לסחוט לימון לתוך כלי ריקן או לתוך משקה, ורק לתוך אוכל כסלט ירקות או דגים מותר (ויזהר שלא יברור את גרעיני הלימון הנופלים לסלט וכדומה, דהוי בורר פסולת מתוך אוכל). וכשסוחט לתוך אוכל יהיה זה דוקא באופן שהמיץ הנסחט נבלע בתוך האוכל או שבא לתקן את האוכל וכמבואר בש"ע סי' שכ סעיף ד' וסי' תק"ה סעיף א'. ולסחוט לימון לתוך סוכר יש להקל אע"פ שדעתו לערבבו אח"כ במים ולעשותו משקה. והמחמיר גם בזה תע"ב. זהו הנלענ"ד מעיקר הדין. ומ"מ הואיל והוא מידי דרבנן, המיקל לסחוט לימון אפילו לכלי ריקן, יש לו אילנות גדולים להישען עליהם.

סימן כח

בגדר מלאכת לש

בס"ד. ירושת"ו. שנת תש"נ לפ"ק.

שאלה: האם יש איסור בהכנת טחינת שומשום בשבת ע"י גיבול הטחינה הגולמית במים משום מלאכת לש.

תשובה: הנה אף דיסוד דין לש הוא כפשוטו, דהיינו שמדבק חלקיקים יבשים כקמח וכדו' זל"ז ע"י לישתם בנוזל, מצינו בגמ' שבת (קמ.) דגם בדבר לח שייך איסור בגיבולו משום לש. דאיתמר התם חרדל שלשו מער"ש למחר ממחו (במים) בין ביד בין בכלי ולא יטרוף אלא מערב. ופירש"י ולא יטרוף כדרך שטורפין ביצים בקערה בכף דרך טריפה שמכה בכח. ע"כ. וטעם האיסור משום לש כמבואר בראשונים ויובאו דבריהם לקמן בע"ה. ומיירי שריסק החרדל מבעוד יום ולשו בלחות עצמו בלא מים או נוזל אחר כדמוכח בב"י סי' שכא עיי"ש ובש"ע שם סט"ז דדוקא לדעת הי"א שהוא דעת בעל התרומות שפוסק כרבי דכבר בנתינת המים חייב משום לש בעינן שיתן המשקה מבעוד יום אבל לדעה ראשונה בש"ע שהיא דעת הרמב"ם ורוב הראשונים דס"ל הלכה כר' יוסי בר"י שאינו חייב עד שיגבל מיירי בחרדל ובכל הנזכר שם בסט"ו וסט"ז שלא נתן דבר מבעוד יום לתוכן ועל כרחך חרדל שלשו היינו שלשו בלחות עצמו וכמש"כ בפמ"ג שם סט"ו ועיי"ש בביה"ל ד"ה יכול. ומבואר דגם בעיסה לחה הנעשית ע"י טחינת קטניות וכדו' שייך איסור בגיבולה עם נוזל כשמגבלה בטריפה בכוח.

ותחילה יש לנו לברר אם איסור זה דטריפה בכח בחרדל הוא מן התורה ומשום דמלאכת לש שייכא גם בדבר שהוא כבר עיסה, או דלמא דכיון שאין כאן דיבוק דבר יבש ע"י נוזל אין איסורו אלא מדרבנן.

והנה איתא בירושלמי ר"פ כלל גדול (ה"ב) האי מאן דשחיק תומא וכו' כד שחיק במדוכתא חייב משום טוחן כד יהיב משקה משום לש. (בספרים דידן הגרסא "דש". אבל בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' עה ובהגה' מימוניות דלקמן הגרסא "לש" וכן עיקר וכהוראת הענין) וכתב ההג"מ פכ"ב אות מ' בשם היראים דאינו יודע חילוק בין שום ובין חרדל. והירושלמי שאסר לתת משקה לשום שחוק משום לש פליג אתלמודא דידן שהתיר לתת משקה לחרדל בשבת ובלבד שלא יטרוף. והסמ"ג וספר התרומה כתבו דלא פליגי, וההיא דחרדל איירי שנתן המשקה מבעו"י. ובכולהו אם נתן בהם מים או יין בשבת חייב משום לש. ע"כ. והב"י סי' שכא הביא דברי ההג"מ וכתב שבתרומת הדשן פי' טעמם של הסמ"ג וסה"ת דהם סברי הלכה כרבי לגבי ר' יוסי בר' יהודה. וכיון דלרבי נתינת מים או שאר משקין זהו גיבולן, הרי כשנתן משקה מבעו"י כבר מגובל הוא בחול ומה שמערב בשבת תו ליכא קפידא ובלבד שלא יטרוף. אבל אם נותן משקה בשבת חייב על נתינת המשקה ולא מהני מידי אי ממחו אח"כ דרך שינוי. אבל הרי"ף והרא"ש פסקו כר"י בר' יהודה דנתינת משקה לא חשיב גיבול, וא"כ שרי לדידם לתת משקה בתחילה בשבת ולערבו אח"כ דרך שינוי. וכ"כ בהדיא בא"ז דשום ותלתן וחרוסת שכתשן מבעו"י ולא נתן בהם משקה, נותן בהם חומץ או יין בשבת ומערבם באצבעו. עכת"ד תרה"ד (ועיי"ש בב"י שחולק אמש"כ דהשינוי ע"י שמערבם באצבעו. דמהרי"ף והרמב"ם והרא"ש משמע שאף בכף שרי ובלבד שלא יטרוף בכח).

ומבואר דאיכא פלוגתא דקמאי אם בנתינת משקה לעיסה כעיסת החרדל בשבת איכא איסור תורה. שלהרי"ף והרא"ש והיראים והא"ז הוא מחלוקת בין הירושלמי והבבלי, שלירושלמי איכא איסור תורה ולהבבלי מותר, ולדעת הסמ"ג וסה"ת ורי"ו גם לבבלי איכא איסור דאורייתא בהא.

ב. אך עדיין יש לנו לברר אם הוא דאסר בגמ' לטרוף החרדל במים הוא מדאו' או מדרבנן. ובשלמא לסמ"ג ודעימיה הדבר מבואר בתה"ד דכיון שבנילוש מבעו"י מיירי, תו ליכא משום לש מה"ת כלל, וע"כ דלא יטרוף אינו אלא מדרבנן. אבל להרי"ף וסייעתיה יש להסתפק דשמא דווקא בנתינת מים ליכא איסור תורה ואף היתר הוא ומשום דקיי"ל כר"י בר' יהודה דנתינת משקה לא חשיב גיבול. אבל כשטורפו כיון שעושה מעשה לישא אפשר שיהא בו איסור תורה.

ולכאו' יש לפשוט שאיסורו מה"ת מדכתב בתה"ד שלהרי"ף ודעימיה משום שפסקו כר"י בר"י דנתינת משקה לא חשיב גיבול, להכי שרי לתת המשקה לחרדל בתחילה בשבת ולערבו אח"כ באצבעו או ע"י ניעור הכלי שהוא דרך שינוי. ומשמע שאם נתינת המים חשיבא גיבול היה אסור ליתן המים מה"ת משום דהוי גיבול, והרי שלגבל ממש הוא איסור תורה.

אך זה בודאי אינו. דהא להרי"ף והרמב"ם (פ"ח הט"ז) דבר שאינו בר גיבול אין איסור בגיבולו אלא לכל היותר מדרבנן. דס"ל דזה גרע מדבר שהוא בר גיבול. ומשו"ה מורסן וקמח קלי וכדו' דלאו בני גיבול נינהו שרי לגבלן בשינוי הואיל ואפי' בלא שינוי אין איסורן אלא מדרבנן. ואם איתא דסברי שגיבול חרדל אסור מה"ת, היאך כתבו דלערב באצבעו שרי משם שמשנה, הא במידי דאסור מה"ת ללושו וכגון קמח, אסור ללושו אף בשינוי באצבעו, וכדמוכח בהרמב"ם פכ"א הל"ג והל"ד דדוקא במאי דאיסור גיבולן מדרבנן שרי בשינוי. ורק לדעת התוס' (יח. ד"ה אבל) והראב"ד (בהשגות פ"ח הט"ז) ועוד הסוברים דמודה ר"י בר"י במאי דאינו בר גיבול דנתינת המים היינו גיבולו (לפי שדווקא במידי דבר גיבול סבר ר"י בר"י שאינו חייב עד שיגבל דהואיל ושייך בו גיבול א"כ נתינת המים לבדה אינה לישא. אבל במידי דבר גיבול נתינת המים מסיימת גיבולו וחייב ע"ז משום לש) כתב הפמ"ג דלשיטתם ע"כ צ"ל דגם מאי דאסור לגבלו מדאו', כקמח חיטים וכדו', שרי לגבלו בשינוי. דהא בגמ' (קנו.) איתא דהברייתא דמתיר גיבול הקמח קלי ע"י שינוי ע"כ ר"י בר' יהודה היא דאינו מחייב בנתינת מים (דאל"ה מנתינת מים לחייב). וכיון דלהתוס' במידי דלאו בר גיבול מודה ר"י בר"י דנתינת המים היינו גיבולו, ע"כ דקמח קלי בר גיבול הוא, ואפ"ה חזינן בברייתא דשרי ע"י שינוי. עיי"ש. ואפי' להתוס' וסייעתם, עי' בנש"א ובבאה"ל (סי' שכא סי"ד ד"ה שמא) שדחו דבריו, ולמסקנתם ליכא למאן דשרי גיבול בשינוי בדבר שאסור לגבלו כדרכו מה"ת.

וע"כ היינו פירושא דתה"ד, שאם היה ס"ל להרי"ף ודעימיה כרבי דנתינת משקה למידי דבר גיבול, היינו גיבולו ואסור מה"ת, היה עכ"פ אסור מדרבנן לתת מים למאי דאינו בר גיבול, וממילא גם לחרדל אסור, וכשם שאסרו טריפתו. אבל כיון דלשיטתם הלכה כר"י בר"י דאפי' במידי דבר גיבול מדאו' שרי לתת מים בלא גיבול, משו"ה במאי דאין בו משום גיבול כחרדל וכדו' שרי אף מדרבנן לתת לתוכו מים. ורק לטרוף כדרכו אסור, אבל בשינוי שרי.

וכ"נ מהרמב"ם פ"ח הט"ז שאין איסור הטריפה בחרדל אלא מדרבנן. שכשפירש אב ותולדה דלש כתב "הלש כגרוגרת, חייב. המגבל את העפר הרי זה תולדת לש". ע"כ והרי דגם בתולדה נקט אופן שמדבק יבש ע"י גיבולו בנוזל. ואם איתא דאיכא איסור תורה בטריפת עיסה, רבותה הו"ל למינקט דאפי' בדבר לח כטריפת חרדל בכח איכא איסורא דאורייתא, והיינו תולדה דלש. אלא ע"כ דבטריפת חרדל בכח איכא רק איסורא דרבנן. ודוקא במגבל עפר שהוא דיבוק חלקיקים נפרדים ע"י נוזל הוי תולדה דמלאכת לש שלש הקמח במים. דמשום דמיון החומר והתוצאה דגיבול, לחומר והתוצאה דלישה, הוי תולדה דלש. (אך אין לומר דבעינן גם דמיון בפעולה, דהא אף הנותן זרע שומשמין או זרע פשתן במים, אע"פ שלא עשה פעולת הלישה חייב משום תולדה דלש הואיל והן מתערבין ונתלין זב"ז וכמש"כ הרמב"ם בפ"ח). אבל גיבול שחסר בו הדמיון

בתוצאה דלישה אף תולדה אינו וכמש"כ הרמב"ם שם "ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיצא בהן". ע"כ. ומשום דאלו אף שהן דומין בחומר לחומר דלישה, מ"מ הואיל ואינן מתחברין ונקשרין כלל זה בזה ואין תוצאת פעולת גיבולן דומה לתוצאת הלישה, אין גיבולן בנוזל אסור מן התורה, ורק חכמים אסרו הדברים שהדרך לגבלן במים, כמורסן וכקמח קלי, מפני דמיון מעשה פעולתן לפעולת הלישה וגזרו שמא יבוא עי"כ ללוש ולגבל הדברים האסורים מה"ת בגיבול וכמש"כ הרמב"ם פכ"א הל"ג והל"ד. ונראה דה"נ גבי חרדל כיון שחסר בו הדמיון בתוצאה דלישה, הגם שהוא מצד אחר, מתוך ששונה החומר הנילוש דחרדל מהחומר הנילוש באב ותולדה דלש, שבהם לש חלקיקים יבשים בנוזל ומדבקם עי"כ, ואילו בחרדל טורף בנוזל מה שהוא כבר עיסה לחה ודביקה, ואף אם נעשה עיסה חזקה ומאוחדת יותר ע"י הטריפה בכח עדיין י"ל דאין איסורו אלא מדרבנן לפי שאינו דומה לאב מלאכה דלש ואף לא לגיבול תולדתה. וכן מוכח מהרמב"ם פכ"ב הי"ב שכתב איסור טריפת החרדל בין שאר איסורי דרבנן.

ג. ומעתה הואיל ואין איסורו אלא מדרבנן, יש לחקור מפני מה אסרו חכמים הטריפה בכח דוקא בחרדל, דבמה דומה זה ללישה. אם הוא מחמת שדומין בפעולה, דהיינו שפעולת הטריפה בכח דמי ללישה שהדרך הוא לדחוף ולדחוס העיסה בכח בשעת הלישה, ומשו"ה לערבב בנחת שרי דלא דמי ללש, או שהדמיון הוא בתוצאה. דהיינו שע"י הטריפה בכח במים מוקצפים חלקיקי החרדל ומתדבקים יותר זב"ז ומתאחדים, וכידוע גם היום ממיני קטניות (כגון התלתן הקרוי חילבה) שהקצפתם בכח במים לאחר טחינתם יוצרת כעין עיסה רכה המאוחדת יותר מקדם הקצפתה, ומשו"ה כשמערבב עיסת החרדל בנחת שרי משום דבאופן זה לא נוצר חיבור ואיחוד ע"י הערבוב יותר מלפניו.

ונפק"מ לניד"ד, דאם הדמיון דטריפת החרדל בכח ללש הוא במה שמתחברים חלקיו ומתאחדים כשטורף בכח, הרי עינינו הרואות שלאחר תחילת ערבוב טחינת השומשומים במים נעשים איזה מקומות ממנו עבים ומאוחדים יותר מקודם הערבוב. וכמו שכתב בשמירת ש"כ (פ"ח סכ"ו) לאסור מטעם זה. וא"כ אפי' לערבב בנחת אסור בטחינת השומשומים, דגרע מחרדל שבו הערבוב בנחת אינו יוצר סמיכות בעיסה, ומשו"ה התירו שם ערבובו בכה"ג. אבל אם רק מפני פעולת הטריפה בכח אסרו טריפת החרדל בכה"ג, א"כ אף בטחינה אין לאסור אלא כשטורף בכח, אבל בנחת שרי. [ואפי' אם דרך החרדל הטחינה לערבב כך בנחת גם בחול, נמי שרי, דאין לומר שלא התירו בחרדל הערבוב בנחת אלא מפני שאין דרכו בכך בחול. דלא דמי לגיבול קמח קלי שלא התירו גיבולו אלא אם משנה ממעשהו בחול ע"י שמגבלו מעט וכדאיתא בש"ע שכא ס"ד, דדוקא קמח קלי שטעם איסורו הוא דלמא אתי ללוש קמח שאינו קלי וכמש"כ שם בש"ע והוא מהרמב"ם פכ"א הל"ג, בזה הצריכוהו לגבל מעט מעט לשנות מדרכו בחול לפי שע"ז אף אם יחליף ויעשה כן בקמח שאינו קלי, לא יעבור איסורא דאורייתא. אבל חרדל שאיסורו כשטורף בכח אינו אלא רק מפני שדומה פעולתו לפעולת הלש, (דבודאי אין לאסורו מטעם דמיחלף, דהא לא מיחלף במידי כיון שכבר הוא עיסה. וכן מצינו איסור לש מדרבנן משום דמיון הפעולה גבי מורסן שאסרו למרס בידו המורסן במים מטעם שנראה כלש וכמש"כ הרמב"ם פכ"א הל"ד) וכשמערבב בנחת אין דומה ללש, דמשו"ה התירוהו בכה"ג, א"כ אף שדרכו כך בחול נמי שרי מטעם זה]. אבל משום שמתקשה אין לאסור הכנת טחינת השומשומים, דזה לא מצינו שאסור להקשות בלילה רכה ע"י ערבובה במים משום לש, ואדרבה הסברא נותנת דאין שייך זה לאיסור לש כלל.

ונראה להוכיח מדאיתא בגמ' גבי חרדל, חרדל שלשו מער"ש למחר 'ממחו' בין ביד וכו'. ולשון הרמב"ם: חרדל שלשו מער"ש למחר 'ממחו' ושונה' בין ביד וכו'. ומבואר שענין טריפת החרדל במים היה להמיס את עיסת החרדל במים ולדללה כדי שיוכל לשתותה וכמש"כ בבאה"ל סט"ו ד"ה יכול. וא"כ על כרחין שלא מטעם איחוד והקשאת העיסה נאסרה הטריפה בכח אלא דעצם פעולת הטריפה דמיא ללש.

וכ"נ מדכתב בתה"ד טעם ההיתר לערבב באצבע להרי"ף וסייעתיה משום דהוי שינוי. ואם איתא דלאו מטעם דמיון פעולת הלישה אסרו הטריפה בכח ומשום דזה לא דמיא ללש, אלא רק משום תוצאת הטריפה בכח שמאחדת ומקשה העיסה אסרוה, א"כ ממנ"פ, אם תוצאת הערבוב באצבעו דמיא לתוצאת הטריפה בכח, שגם בזה מתאחדת העיסה ומתקשה מפני שכך הוא עניינה שמתקשה ע"י ערבוב ואפי' הוא בנחת, א"כ ה"נ ליתסר. כיון דאין נפק"מ בצורת הפעולה ורק בעינן שלא יגיע לתוצאה הדומה לתוצאת לישה. ואם אין תוצאת הערבוב באצבעו שוה לתוצאת הטריפה, שכשמערבב באצבעו אין העיסה מתאחדת ומתקשית, א"כ לאו מטעם שהערבוב נעשה דרך שינוי שרי, וכמש"כ בתה"ד, אלא מטעם שאין כאן תוצאה הדומה ללישה. וע"כ שלמד תה"ד שלא מטעם איחוד והקשאת העיסה נאסרה הטריפה בכח, אלא דעצם פעולת הטריפה דמיא ללש וכשמערבב באצבעו דהוי שינוי לא דמי ללש. וא"כ לפ"ז בניד"ד יהא מותר לערבב טחינת השומשומים הגולמית במים בשבת ובלבד שיערבה בנחת. ודלא כשמירת ש"כ הנ"ל שאסר בכל גוונא.

ד. אמנם ה"מ להרי"ף וסייעתיה וכפסק מרן בש"ע סי' שכא סט"ו וסט"ז, אבל לשיטת הסמ"ג ודעימיה שבנתינת המים לעיסת השום והחרדל חייב משום לש, בפשטות ה"נ אסור מה"ת לערבב הטחינה הגולמית במים אם לא שערבה מבעו"י ובשבת רוצה לדללה יותר. ואולם לפמש"כ הרמ"א בהגהה שם סט"ז דאפי' לדעה זו אם נותן האוכל בתחילה ואח"כ המשקה (כשהדרך בהיפך) ומערבו באצבעו שרי משום דהוי שינוי וכמו בשתייתא דלעיל וכתב שכן נוהגין עיי"ש, וכתב המג"א דקכ"ד שכוונתו כמו בשתייתא דשרי רק ברכה (ור"ל דע"כ כן הוא אע"פ שלא כתב הרמ"א תנאי זה, דהא מקור דין הרמ"א הוא בתה"ד הנ"ל, ושם מוכח דה"ט דשרי בשינוי אע"ג דלשיטתייהו נתינת המים לחרדל אסורה מה"ת, שכיון שדווקא גיבול גמור דומיא דלש דהיינו עיסה עבה אסור מה"ת, אבל עיסה רכה אין איסורה אלא מדרבנן, א"כ כשעושה בשינוי הוי שינוי בדרבנן ושרי. עיי"ש) א"כ לכאן ה"נ יש להתיר ערבוב הטחינה הגולמית במים גם לשיטה זו ע"י שיתן מראש כמות גדולה של מים שבודאי תעשהו עיסה רכה (ושיעור רכה עי' בחזו"א סי' נח סק"ט דהיינו שאפשר לצקת אותה אבל אינה דלילה ממש) ויתן המים תחילה ואח"כ הטחינה, שהוא היפך הדרך בחול, ויערבב באצבעו (והטעם דבעינן תרי שינויי כתב בתרה"ד דזהו לחוש לשיטת הרי"ף עיי"ש).

והנה בחזו"א (סי' נח סק"ה) כתב דבגמ' משמע דבעיסה רכה סגי בשינוי שנותן הקמח תחילה וא"צ שינוי בצורת הגיבול (ור"ל שע"כ גם הרי"ף מודה לזה). ודלא כתה"ד שהצריך שינוי גם בגיבול ושכבר חלק עליו בדרישאו. וסיים על מש"כ המשנב"ר בשם המג"א דהרמ"א מיירי ברכה, דלפי מה שכתב לעיל א"צ ברכה שינוי בגיבול. ע"כ. ולפ"ז י"ל דה"נ סגי לשיטת הסמ"ג שיעשה העיסה רכה, ושיתן המים תחילה.

ה. ומטעם זה שכתבנו דאין שייך שם לישה בדבר שעם טחינתו עשוי כבר כעיסה, י"ל דאין להוכיח לאסור בנידון דידן מהא דאיתא בירושלמי העורך והמקטף חייב משום לש. ולמד מזה הביאה"ל (סי' שכא סי"ד ד"ה אין מגבלין) דאע"ג דאין לישה אחר לישה, היכא שמתייפת העיסה ע"י תוספת הלישה אמרינן דישה לישה אחר לישה. דע"כ היינו טעמא דחייבין העורך והמקטף. וא"כ ה"נ נימא דאע"פ שהטחינה הגולמית כבר עיסה מ"מ כיון שמשנתבחת ע"י תוספת הלישה במים ליחייב משום לש, דה"מ דווקא בדבר שיסודו במה ששייך בו לישה כקמח הנעשה מטחינת חיטים וכדו', שהם חלקיקים יבשים אשר ערבובם בנוזל מדבקם ומאחדם, דבזה אמרינן דאע"ג שכבר נעשית העיסה מ"מ כיון שנוסף באיכות הלישה ע"י התוספת חייב משום לש. אבל הכא שעם כתישת וטחינת גרעיני השומשום נעשית עיסה מיניה וביה ה"ז דבר שמעיקרו אין בו שייכות שם לישה כלל, ובודאי דאין לחייבו על התוספת.

ובלא"ה נראה דכיון דאין על דילול שם מלאכת לישא, ורק משום ההתקשות שבתחילת ערבוב הטחינה הגולמית במים קאתינן עלה, הרי מסתבר דהתקשות זו לא חשיבא יפוי ושבח לטחינת השומשומים כיון שאינה אלא שלב בהכנה ולא ניחא ליה בה וממשיך ומערבב עד שתשוב העיסה ותתרכך. ובפרט לפמש"כ החזו"א (סי' נח ה) לחלוק על דברי הביאה"ל וסובר שאין לישא אחר לישא כלל, ואפי' בעיסת קמח. דכיון שמעורב כבר אין בהוספתו משום לש. ורק עריכה וקיטוף שהם מעשה חשוב שהלחם צריך להם חייב עליהם משום לש שהרי הם ענינים מיוחדים כאפיה, והוכיח כן מהגמ' מנחות (נה:): עיי"ש.

ו. וראיתי בספר מנוחת אהבה (פ"ט סי"ז) שכתב להתיר הכנת הטחינה ע"י הערבוב בנחת ובלבד שיעשה כן סמוך לסעודה ממש וכמש"כ הרשב"א בתשובה ח"ד סי' עה דבכה"ג הוי דרך אכילה עיי"ש. ולפמש"כ דאין שייך בזה שם לישא כלל א"צ שיעשה כן סמוך לסעודה וכדאשכחן בחרדל שהתירו לערבבו בנחת ולא הצריכו גם תנאי זה.

ז. לאחר כותבי כל זה נדפס ספר אור לציון ח"ב למרן הגה"צ רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל וששתי על אמרתו כמוצא שלל רב שכתב (פרק לד תשובה ז ובהערות שם) כמבואר שאיסור לש אינו אלא כשמדביק גרגרים זה לזה וכמו בנותן קמח על מים. אבל לערבב טחינה עם מים, מכיון שאינו מערבב חלקים זה לזה אלא נותן מים לדלל יותר את הטחינה, אין בזה משום לש. עיי"ש כל דבריו. וכן עיקר אלא שנראה שיש לערבב בנחת ולא לטרוף בכח וכמבואר לעיל. וה' יצילנו משגיאות ומתורתנו יראנו נפלאות, אמן.

סימן כט

אם צריך לאכול ב' כזיתות מצה בליל פסח כשמברך המוציא ועל אכילת מצה

שאלה: מהו שיעור המצה שיש לאכול בליל פסח בשעה שמברך המוציא ועל אכילת מצה.

תשובה: בגמ' ברכות (לט:): איפליגו אמוראי בהביאו לפניו פתיתין ושלמין על איזה מהם מברך ואמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. וצריך להבין מהו 'בתוך'. ולכאור' אפשר דהיינו במצות רכות שניתן לכורכן יחדיו. אבל ברש"י הגירסא מניח פרוסה תחת השלימה. וכתב ע"ז "ונמצאו שתיהן בידו ובוצע או משתיהן או מן השלימה". ופירש עוד, לחם עוני כתיב "ודרכו של עני בפרוסה לפיכך צריך שייראה כבוצע מן הפרוסה". ע"כ. ובפשטות משמע דהיינו לפי הצד האחרון שכתב שבוצע מן השלימה מבאר הכא הטעם שאע"פ שבוצע רק מהשלימה העליונה, לוקח את הפרוסה מתחת השלימה כדי שייראה כבוצע מן התחתונה כדרך העניים. אמנם בתוס' שם (ד"ה הכל מודים) הגירסא מניח הפרוסה בתוך השלימה כגירסא דידן, ומ"מ כתבו וז"ל "משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלימה ונראה כבוצע על הפרוסה. ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלימה, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה. וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה וכן המנהג". והיינו שמפרשים מילת 'בתוך', שע"י שמניח הפרוסה מתחת השלימה והיא מכוסה בשלימה, הרי זה נקרא שהפרוסה בתוך השלימה. ונראית כוונתם לומר שבלילה זה דעבדינן זכר לשיעבוד ולעוני ומצד זה לחם העוני דהפרוסה הוא העיקר, ועם זאת קפדינן כפי האמת לברך המוציא על שלימה, לפיכך מברך ברכת המוציא על השלימה העליונה ובוצע ממנה כפי הנכון לעשות, ואח"כ מברך ברכת מצוות היום דעל אכילת מצה על הפרוסה ובוצע ממנה, וכורך שתיהן ואוכל משתיהן יחד, ועל ידי כך אע"פ שבירך ובצע בברכת המוציא על השלימה נראה כבירך ובצע על הפרוסה שהרי לא אכל מבציעתו עד שבירך גם על הפרוסה והנה הוא אוכל עתה גם ממנה. ולפי שמילות רש"י קרובות ללשון התוס', אפשר שכוונתם לפרש כן

בדבריו. ועל להלן דברי הרא"ש בדעת רש"י (וע"ע בתוס' פסחים קטז. ד"ה מה דרכו דנראה שגרסו מניח פרוסה בתוך השלמות. ולגירסא זו י"ל דהיינו שמניח הפרוסה בין שתי שלמות וזהו 'בתוך'. יעוי"ש כל דבריהם).

וכתבו עוד התוס' שם "אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כעושה מצוות חבילות חבילות. ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין. ורבנו מנחם מווינא היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה ואין השלימה באה אלא בשביל לחם משנה. והר"י היה רגיל לברך תחילה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך. ואין זה חבילות מאחר שהיה עושה על שתיהן. ופעמים היה מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג והיה מברך על השלימה תחילה המוציא, והיה בוצע קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד". ע"כ. ובתוס' פסחים (קטז. ד"ה מה דרכו) כתבו "מה דרכו של עני בפרוסה, נראה דגם המוציא צריך לברך על הפרוסה וכן משמע בפרק כיצד מברכין (ברכות דף לט:). דקאמר הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימות ובוצע. פי' אפילו למ"ד מברך על השלימה ופוטרי את הפתיתין מודה לענין פסח דאינו מברך על השלימה אלא על הפרוסה משום מה דרכו של עני כו' ומניחה בתוך השלימה כדי שיהא נראה שבצע על השלימה ומשמע דלענין המוציא קמירי וכו'. וכן היה נוהג הר' מנחם מיוני (מווינא) והר' יום טוב שהיו מברכין הכל על הפרוסה אך ר"י היה מברך המוציא על השלימה והדר על אכילת מצה על הפרוסה ובוצע משתיהן יחד וכן עמא דבר ולכך עושין על השלישית כריכה כדי לקיים מצוה בשלשתן". ע"כ. הרי דלרש"י לחד לישנא מברך המוציא ועל אכילת מצה על השלימה ורק ייראה כמברך על הפרוסה, ולהר' מנחם והר' יום טוב מברך את שתי הברכות על הפרוסה ורק ייראה כמברך על השלימה, ולהר"י מברך המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה, ובוצע משתיהן יחד. וכן הוא גם ללישנא אחריתא ברש"י דבוצע משתיהן.

והנה בדברי ר"י לא נתבאר השיעור שהיה בוצע מהשלימה אם הוא כזית משום דצריך לאכול כזית מכל אחת מהן ובסך הכל שתי כזיתות, או דדי בכזית אחת מן הפרוסה שבה מקיים מצות אכילת מצה ורק טועם טעימה בעלמא מן השלימה לפי שבירך עליה המוציא. דאפשר שאף אי נימא דאמרינן חבילות גם בברכות הנהנין, די בכך שמברך ברכת המוציא על העליונה אבל אינו צריך לאכול ממנה כזית. וכן נוטה הסברא. אמנם לדעת הר' מנחם והר' יום טוב שמברך שתי הברכות המוציא ועל אכילת מצה רק על הפרוסה, בודאי דדי בכזית אחת להמוציא ולמצוות אכילת מצה דהא ס"ל דבברכות הנהנין לא אמרינן חבילות חבילות וכדין קידוש וכן הוא לדעת בעל התוס' דברכות ופסחים דמייתי להו כתנא דמסייע. וכן י"ל להך לישנא ברש"י דבוצע רק על השלימה דדי בכזית אחת. וכן י"ל לדעת התוס' רי"ד (פסחים קטו:). דס"ל שמברך המוציא ועל אכילת מצה רק על הפרוסה, וכתב שכן גם דעת רבנו חננאל והר"ף, וז"ל "מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, פירש המורה לברך על אכילת מצה בפרוסה, ושתי השלימות מייתנין משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר יו"ט שצריך לבצוע על ב' ככרות שלמין ובוצע מאחת מהשלימות. וכך כתב גם רבינו שמואל זצוק"ל. ואינו נראה לי דהכי אמרינן בפרק כיצד מברכין דפליגי אמוראי בפתייתין ושלמין דחד אמר אפתיתין מברכין המוציא משום דמקרבא הנייתן, וחד אמר אשלמין משום כבוד ואמרינן התם הכל מודים בפסח שמניח פרוסה לתוך שלימה ובוצע על הפרוסה משום דכתיב לחם עוני, אלמא במאי דפליגי בכל ימות השנה בפריסת המוציא מודים בפסח דבצענין אפרוסה וכך אמר רבינו יצחק מפאס זצוק"ל. גם רבינו חננאל אמר בקרובה ומברך בפרוסה שתיים מוציא ומצה". עכ"ל התוספות רי"ד. והלום ראיתי שכ"כ בעל המאור להדיא שבוצע מן הפרוסה ומברך על כזית אחד מן הפרוסה שתי ברכות הנה לשונו (ברכות כח:). "מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מן הפרוסה משום דכתיב

לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, ומברך על כזית אחד מן הפרוסה שתי ברכות המוציא ואכילת מצה. ויש דברים הללו בחילוף בפירש"י ובהלכות הרי"ף אינם מכוונים כל הצורך ומה שכתבת ראו לסמוך עליו". ע"כ (ועי' לעיל במה שהעיד התוס' רי"ד שאמר הרי"ף והוא כדעת בעל המאור).

והרא"ש (ברכות פרק ו' ס"א) כתב "מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, פירש"י בלשון אחד בוצע מן השלימה ומכל מקום יוצא ידי שניהם קרינא ביה, כיון שמניח שתיהן יחד הוא כאלו בוצע משתיהן. ולשון שני פירש בוצע משתיהן יחד. וזה נראה עיקר מדאמרין לקמן הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב משמע שבוצע גם מן הפרוסה שכן דרכו של עני". הרי דלהרא"ש בוצע מהשלימה ומהפרוסה יחדיו ולא פירש כאן השיעור שבוצע מכל אחת מהן. ובפסחים (פ"י ס"ל) כתב עוד שבפרוסה יוצא ידי אכילת מצה ויברך המוציא על שתי שלימות.

והרמב"ן בחידושו לברכות (ט:): כתב שאין חיוב בפרוסה כלל, דלחם עוני היינו לחם שנילוש במים בלבד, ורק שנהגו בפרוסה. הנה לשונו "אבל ראיתי שכתב הגאון ז"ל אם הביאו לפניו בפסח פתיתין ושלמין מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע, אבל אם כל מה שהביאו לפניו שלמין לא צריך להניח פרוסה לתוך שלימה אלא בוצע לו על שני ככרות ככל שאר ימים טובים. והדין פירושא מקרב טפי. אלא מיהו מנהגא בעלמא בלילי פסחים שמניחין פרוסה לתוך שלימה ובוצע, ולא ידעינן אי בדוקא נהוג הכי או כי היכי דסליק אדעתיה ופשט. אלו דברי הגאון. ומתחלה [היה] קשה עלי משום דאמרין מאי טעמא לחם עוני אמר רחמנא דאלמא מצוה הכי וקביעותא הוא למפרוס מנהון, ואשכחין לעיל (לה.) בענין טרוקני דאמר רב אשי אדם יוצא ידי חובתו בפסח מאי טעמא לחם עוני אמר רחמנא. ולא למימרא דצריך טרוקני לכתחלה משום עוני [אלא] כל היכי דמעלי לחם נפק ביה והלכך בהביאו לפניו פתיתין ושלמין לא צריכין לחשיבותא דשלם לדברי הכל, אלא בוצע בפרוסה דהיא עוני הואיל ואיתיה קמיה. ולא דמחייבין לאיתווי וליפטר בהכי, אלא לחם עוני דחובה לאפוקי עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש הוא. אלא כיון דמנהגא הוא הכי עבדינן למפרס ולאקבועי מצוה בפרוסה". ומבואר מדבריו שבוצע מהפרוסה. ואם ר"ל שמברך שתי הברכות ובוצע רק מהפרוסה וכפשטא דלישניה, הרי אף לדעת הרמב"ן די בכזית אחת. וכן מוכח דעת הרשב"א שהביא בחידושו (שם) שני הפירושים דרש"י שבוצע או משתיהן או מהשלימה, ושיש מי שפירש שמברך שתי הברכות על הפרוסה ובוצע ממנה, וכתב על דעה זו 'זה עיקר'.

ב. עוד כתב הרשב"א שם "ולעיקר הא דהכל מודים בפסח יש מן הגאונים ז"ל שפירשוהו אעיקר שמעתא דר"ה ור"י כלומר בשהביאו לפנייהם פתיתין ושלמים. הא אם הביאו כולן שלמים, טפי עדיף ומברכין על שלמים. ולזה הפי' הסכים יותר ר"ה גאון ז"ל וגם הוא ז"ל כתב בשם אחרים ז"ל דלאו מחמת שמעתא דר"ה ור"י אייתיא לה הכא ולא תליא בפלוגתייהו כלל אלא משום לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר שבתות וי"ט משום דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא. וכן עמא דבר". ומבואר שמנהגם היה בשתי מצות בלבד שאחת מהן היתה פרוסה כדי שבדוקא לא יבצעו אתרתי שלימות כשאר שבתות, ודי במצה שלמה ובמצה פרוסה להיחשב כלחם משנה משום דלחם עוני כתיב (ועי' בהרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה ה"ו לענין אכילת המצה וברכת הכורך). וכ"כ המאירי (פסחים קטו:): שמברכים על אחת ופרוסה. ר"ל על אחת שלימה ועל פרוסה. אלא שעכשיו נהגו בשלש מצות לקיים לחם משנה בהמוציא ולחם עוני בפרוסה. ומשום שפירט השיטות והמנהגים וטעמיהם נביא בזה דבריו במלואם וז"ל "מברכים המוציא ועל אכילת מצה על אחת ופרוסה. ואין הכרח אם המוציא על הפרוסה ועל אכילת מצה על השלימה, אם בהפך, אם שיברך את שתיהן קודם שיבצע ושיבצע אחריהם בשלימה ופרוסה. ומ"מ שתיהן נעשות על שלימה ופרוסה. ומ"מ בשבתות ובימים טובים צריך לבצוע על שתי ככרות שלמות. אם בשבת, ממה שאמרו חייב אדם

לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת מאי טעמא לקטו לחם משנה כתיב. ואם בימים טובים, ממה שפרשו הגאונים ז"ל שאף בימים טובים כן שהרי בשבת אין הטעם אלא מפני שלא היה המן יורד בשבת והיה בימים טובים היה כן וכן הוא במכילתא. אלא שבפסח אתא לחם עוני וגרמא לפלגא אפי' חל בשבת והוא שאמרו במס' ברכות (לט:) הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע. ועכשיו נהגו ליטול שלש לקיים לחם משנה בהמוציא ולחם עוני בפרוסה. וכך כתבו גדולי הרבנים בפירוש סוגיא זו. ולא עוד אלא שגדולי המפרשים היו נוהגים לכרוך בשלישית והיו אומרים דרך צחות עניה זו לשוא שמרה. וכבר ביארנו שאין הכרח בשלימה ופרוסה על איזו המוציא ועל איזו אכילת מצה. ומתוך כך נשתנו בענין זה המנהגים מהם שמברכים על השלימה המוציא, ועל הפרוסה על אכילת מצה, שהרי לחם עוני על המצה הוא. ומהם שהיו עושים שתי הברכות כאחת שמאחר שנעשית בה מצוה נקיים בה האחרת וכמו שאמרו בפת של עירוב הואיל ואתעבידא בה חדא מצוה נעביד בה אחריתי. ויש מביאין ראיה לזו ממה שאמרו בברכות בענין הביאו לפניו פתיתין ושלמין וירא שמים יוצא ידי שתיהן והוא שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע ר"ל שבוצע על הפתיתין שאם לא כן פתיתין מאי עבידתיהו ועליה אמרו הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע. ומ"מ גאוני הראשונים פירשו בה הכל מודים בפסח שאם הביאו לפניו פרוסה ושלימה מברך על הפרוסה אם ירצה ומ"מ אין לו לפרוס בשביל כך וכל שכן שאם יש לו שלימות שמברך עליהן והדבר הדור יותר ולא נאמר אף כאן בפרוסה אלא לתורת רשות וכמו שאמרו שם האי כובא דארעא נהמא הוא ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה ודאי זו מתורת רשות נאמרה ואף חברתה כן והדברים נראין אלא שהמנהג לפרוס ומנהג בעלמא הוא אלא שנראה שנהגו בפרוסה כדי שישתמשו מזו להצנעת חציה תחת המפה עד שמתוך כך נותנין לב יותר לאכול כזית מצה באחרונה זכר לפסח". ע"כ. ומדכתב שאין הכרח בשלימה ופרוסה על איזו המוציא ועל אכילת מצה, ושמתוך כך נשתנו בענין זה המנהגים מהם שמברכים על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, ומהם שהיו עושים שתי הברכות כאחת על הפרוסה, משמע דאין נפק"מ בין השיטות לענין חיוב שיעור האכילה וכשם שלשיטה השניה בוצע כזית אחת מהפרוסה אף לשיטה הראשונה בוצע כזית אחת מהשלמה והפרוסה יחדיו ואין צריך כזית מכל אחת מהן. שאל"כ הו"ל לאשמועינן נפק"מ גדולה כזאת לאחר שאמר שאין הכרח על מה מברך. וע"ע בהרא"ש פסחים (פרק י"ט ל) שהביא הדעה שדי במצה שלימה ופרוסה וכתב "ולא נראה דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע (אלא) על שתי ככרות שלמים. דהא דדרשינן לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה אבל המוציא פשיטא דעל שלמים בעינן כשאר ימים טובים. תדע דאם אין לו לחם עוני כי אם כזית ויאכל אותה באחרונה ויברך המוציא על מצה עשירה פשיטא דתרתיה שלמות בעינן. וה"ה נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחלה למה לא יברך המוציא על השלימה הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות". ע"כ. והמרדכי (פסחים סדר של פסח רמז תריא) כתב שיש שדקדקו מלשון המשנה הביאו לפניו מצה דליכא כי אם מצה אחת שלימה ואע"ג דבשאר ימים טובים בעינן לחם משנה שלם מ"מ שאני הכא דכתיב לחם עוני ודרשינן (פסחים קטו:) מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה ואימת הוא דרכו של עני בפרוסה בשאר ימים היינו בברכת המוציא שעושה ברכת המוציא על הפרוסה וה"נ הא דקאמר אף כאן בפרוסה ר"ל ברכת המוציא. וכן פירש בה"ג דאף על גב דבעינן לחם משנה מכל מקום אתיא לחם עוני וגרעיה ללחם משנה ואוקמיה אפלגא. ולא נראה דלמה יגרע משאר ימים טובים דבעינן לחם משנה שלם דהא דבעינן שיהא דרכו של עני היינו דוקא לענין ברכה דעל אכילת מצה לברך על אכילת מצה בפרוסה, אבל לענין ברכת המוציא לא דודאי [בעינן] לחם משנה שלם. לכן נראה דודאי עושין שלש מצות כדי שיהו שתי מצות שלימות לבד הפרוסה. ומיהו היה אומר ה"ר יו"ט דמברך גם ברכת המוציא על הפרוסה,

והשלימות אינן באות אלא משום הכירא דבעינן לחם משנה [אבל] ודאי מברך גם ברכת המוציא על הפרוסה משום דכתיב לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה כו' והיינו נמי בברכת המוציא. ולא נראה חדא דלמה יגרע משאר ימים טובים שמברכין ברכת המוציא על השלימה, דברכת המוציא לא איתקש לעני כדפי' לעיל ועוד דבמס' ברכות (לט:). אמרינן הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מדקאמר בתוך השלימה משמע דשלימה היא עיקר שמברכין עליה ברכת המוציא. לכן נראה דהסדר הוא כך שעושין שלש מצות כדפרישית ובוצעין האחת פירוש האמצעית ומניחין חציה לאפיקומן והחצי האחרת מניח בין שתי השלימות ומברך ברכת המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה וכן נהגו העולם. אבל אין מברכין ברכת המוציא ועל אכילת מצה על השלימה [ועל הפרוסה] ביחד לפי שאין עושים מצות חבילות חבילות. ולא נראה דלא שייך חבילות חבילות כהאי גוונא כיון שברכת המוציא בא בשביל ברכת נהנין ותדע דהא אנו מברכין בפה"ג וקידוש יחד ולא חשבינן להו חבילות חבילות. לכך היה נוהג ר"י ליטול בידו הפרוסה והשלימה ולברך ברכת המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה ועל השלימה ובוצע משתיהן יחד ופעמים שלא היה רוצה לשנות מנהג העולם. ומהיהא דהכא לא קשה [דקאמר] הביאו לפניו מצה דמשמע דליכא אלא מצה אחת שלימה דהיינו דוקא בימיהם שהיו עושין הסדר אחר סעודתן ולכך לא היו צריכין אלא מצה אחת שלימה לעשות הסדר עליה דהא כבר בירכו ברכת המוציא ואכלו כל סעודתן אבל אנו שעושין הסדר בתחילה קודם הסעודה אז ודאי צריך שלש מצות כדפרישית. וה"ר מנחם מיוני וה"ר יו"ט ורמב"ם (פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו) כתבו דסגי בשני מצות ובוצע אחת לשתיים ושומר חציה לאפיקומן ומברך על הפרוסה המוציא ועל אכילת מצה והשלימה יעשה כריכה מצה ומרור. ורבינו אבי העזרי כתב שבוצע האמצעית ושומר חציה לאפיקומן והא ליכא למימר יבצע העליונה משום דאין מעבירין על המצות דאין מצוה בשבירת מצה לשנים וכי אתיא למבצע המוציא בצע אשלימה, ואפרוסה על אכילת מצה, דלחם עוני כתיב דהיינו פרוסה. וכן נראה למור"ם ז"ל. ויש אומרים דלכך צריך שלש מצות לזכר לחמי תודה כדאמרינן (ברכות נד:). ד' צריכין להודות וחשיב יוצא מבית האסורים [והשתא נמי] נגאלו משעבוד מצרים ובלחמי תודה היו ג' מינים מצה (מנחות עז א). עכת"ד המרדכי. ובהגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה סדר מהר"ם אות ז) הביא מש"כ בה"ג "היכא דמיקלע פסחא בליליא דשבתא בוצע על תרתי ופרוסה ושכן כתב בעל הרוקח שיש לעשות אפילו כשחל להיות בחול ויקח בסודר שתי השלמות בידו והפרוסה ויגביהם ויברך המוציא ויבצע העליונה כסדר כל שבת ויו"ט ואח"כ יברך על אכילת מצה ויבצע מן הפרוסה ונמצא שיוצא כל ידי חובתו ע"כ. וכן נראה לראבי"ה ואין חילוק בין יו"ט לשבת דבתרוייהו לחם משנה בעינן". והביא עוד שנחלקו הראשונים על מה מברך המוציא ועל מה מברך על אכילת מצה וז"ל "כתב ראבי"ה שר"ח וכן שאר גאונים וכן ראב"ן כתב שיש לברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה. וכן כתבו התוס' כדמוכח פרק כיצד מברכין דהא דקאמר הכל מודים בפסח שמניח פרוסה לתוך השלימה ובוצע מה דרכו של עני בפרוסה כו' קאי על ברכת המוציא וצריך לחם משנה ופרוסה באמצע. אכן רב עמרם כתב בשם רב משה ריש מתיבתא להיפך. וכן כתב רב יוסף ט"ע וכן נהג רבינו יואל הלוי וכן עמא דבר". והביא עוד מנהג ר"י והרב מנחם מוינא עיי"ש.

ג. והנה הטור (ר"ס תעה) כתב כדעת אביו הרא"ש ועוד ראשונים שיברך המוציא על המצה השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה. והוסיף עוד מה שלא הוזכר בדבריהם וז"ל "ויאכל משתיהן ביחד כזית מכל אחת". ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה ואחר כך של אכילת מצה". ומבואר דס"ל שצריך לאכול כזית עבור ברכת המוציא מלבד הכזית דאכילת מצה ואין די בטעימה בעלמא מהמצה השלימה עבור ברכת המוציא. וזהו חידוש. וכתב עוד "ומפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה, לכך הרוצה לצאת ידי שניהם יאחוז שתיהן בידו, ויברך

המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה, ואח"כ יבצע משתיהן ביחד ויאכל בהסיבה". וטעם מש"כ דלא יאכל עד שיברך על הפרוסה ויאכל משניהם יחד, כתב הב"ח שם שהוא לפי שאם יאכל של המוציא תחילה שהיא של השלימה, הרי באותה אכילה יצא ידי חובת מצה, ואנן בעינן לחם עוני לשל מצה, דהיא פרוסה ולא שלימה. ע"כ. והנה אף שהטור הזכיר כאן רק מצה שלימה ופרוסה, בס"י תפ"ו בקיצור דיני הסדר על פי אביו הרא"ש כתב וז"ל "ויקח הקערה שיש בה המצות ב' השלימות והפרוסה ביניהן וישים ידו עליהן ויברך המוציא ולא יבצע ויברך על אכילת מצה ויבצע מן השלימה העליונה ומן הפרוסה כאחת כזית מכל אחת ויאכלם יחד בהסיבה" (ומש"כ יקח הקערה ולא נקט יקח המצות עי' ט"ז ס"ק א). וכעין זה איתא בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ה) בהבדל מועט וז"ל "ואחר כך נוטל ידיו ומחזירין לפניו המצות ומניח הפרוסה בין שתי השלמות ומברך על השלימה ברכת המוציא ובוצע, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה ובוצע, ואוכל משתיהן מכל אחת כזית. והרוצה לצאת ידי כלן, יברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע משתיהן". ע"כ. וכ"ה בכמה ראשונים והובאו דבריהם ז"ל לעיל.

וז"ל מרן הש"ע (סי' תעג ס"א) "יטול ידיו ויברך על נטילת ידים ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן ביחד, ויטבלם במלח ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד. ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחלה ואחר כך של אכילת מצה". וכ"כ בספר ערוך השלחן (סי' תעג) שצריך ג' מצות לסדר שאע"פ שלהרי"ף והרמב"ם והרשב"א אין צריך אלא רק ב' מצות וכמשמעות הגמ' ברכות והירושלמי פסחים, ובה"ג מחלק בין אם חל בשבת דצריך ג' לבין חל בחול, אבל הרא"ש חולק דוכי גרע פסח משאר יו"ט דצריך לחם משנה, וכ"כ התוס' וכ"כ האור זרוע בשם רשב"ם והוא זכר לחלות תודה שהיו באים ג' חלות מעשרון אחד, ולכן צריך ג' מצות וכן מנהג העולם. עכת"ד. וע"ע בב"ח (סי' תעה) שכתב דהמנהג לקחת שתי השלימות והפרוסה ביניהן ובזה יוצא גם ידי אותם גאונים שאומרים מברך הוציא על הפרוסה ואח"כ ישבר הראשונה ולא יפרידנה לגמרי, ויניח המצה השלישית, וישאיר בידיו רק העליונה והפרוסה שתחתיה, ויברך על אכילת מצה ויפרוס משתיהן כית מכל אחת ויאכל שתיהן ביחד ושכ"כ בשו"ת מהר"ש לוריא (סי' פח). עכ"ד. וכ"כ בש"ע הגר"ז (פסקי הסידור סדר הגדה) שלאחר שמברך המוציא ישמיט המצה השלישית מידו, לפי שכבר יצא י"ח לחם משנה בברכת המוציא, ויברך על אכילת מצה ויבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה. ומקור דבריהם במהרי"ל והו"ד בחק יעקב (סי' תעה ס"ק ב).

אמנם מש"כ הטור שצריך לאכול כזית עבור ברכת המוציא עוד בטרם הזכיר שלפי שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה הרוצה לצאת ידי שניהם יאחוז שתיהן בידו ויברך ויבצע משתיהן ביחד ויאכל, ומשמע דס"ל שאף ללא הטעם דלצאת ידי שניהם צריך לאכול כזית עבור ברכת המוציא, הוא דבר הצריך ביאור דמהיכתי תיתי לחייב עוד כזית מלבד הכזית שיוצא בו י"ח אכילת מצה. דאי משום שמברך על לחם משנה דב' המצות השלמות, די שיטעם טעימה בעלמא מהעליונה ומהיכא נפקא לחייבו בכזית. אמנם להש"ע לא קשה כ"כ, די"ל דמש"כ שיאכל שתי כזיתות הוא רק משום מצוות אכילת מצה וכדי לצאת ידי שתי הדעות. וראיתי להב"ח (ר"ס תעה) שכבר עמד על מדוכה זו והוסיף להקשות דאפילו לרבנו יונה בפרק כיצד מברכין (ברכות כז:) שסובר דבפחות מכשיעור מברך לפניו שהכל, מ"מ כאן הרי הוא אוכל מן הפרוסה כזית, וברכת המוציא על כרחק קאי על כל מה שיאכל מן הפת בסעודה זו, וא"כ לא צריך שיאכל כזית ממש מן השלמה. וכתב הב"ח ליישב וז"ל "ואפשר לומר דסבירא ליה לרבנו דודאי אם אין לו אלא פחות מכזית מברך עליו המוציא, אבל כשיש לו כזית פשיטא דלכתחילה צריך כזית וסובר ג"כ כיון דמברך אשלימה המוציא צריך שיאכל ממנה כזית

לכתחילה". ע"כ. והט"ז (שם ס"ק ב) כתב הטעם שיאכל שתי הכזיתות ביחד, שלפי ששני הברכות הם שייכים להדדי ואפילו אם לא היה לו אלא אחד שאין עושין מצות חבילות, על כן נוטל לכל ברכה מצה אחת, ולכן צריך שתהא אכילה כאחד כאלו היה ממש מצה אחת. ובזה כתב ליישב מה שהקשה המהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק סג והו"ד בב"ח ר"ס תעה) על דברי הטור שהרוצה לצאת ידי שניהם יאכל שתי כזיתות משתיהן, מהא דאמרי' בפ' האיש מקדש (נ:) כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, והב"ח תירץ דעיקר הקפידא אינה אלא לעניין בציעה שיברך ויבצע על הפרוסה על אכילת מצה, אבל לעניין אכילה לא נפקא לן מינה מידי. תדע שהרי אם אינו יכול לאכול משניהם יחד אוכל של המוציא תחילה. אלא ודאי דלכתחילה קאמר דיותר נכון לאכול משניהם יחד דיוצא באותה אכילה של פרוסה ידי חובת מצה אבל היכא דלא אפשר לן, לית לן בה. דלא קפדינן אלא שיניח הפרוסה בתוך השלימה ולבצוע ולברך על הפרוסה על אכילת מצה. ע"כ. אבל הט"ז כתב ליישב וז"ל "ולא הבנתי מאי קושיא דכאן שניהם הם כאילו גוף אחד ממש מה שאין שייך בפרק האיש מקדש. ובזה מתורץ נמי מה שהקשה מו"ח ז"ל למה הוצרך כזית לההיא דהמוציא הא קיימא לן בס"י קס"ז דלא בעינן כזית לאכילת המוציא, דלא קשה מידי דכאן חלו שתי הברכות על שתי המצות ואין כאן חלוקה אלא שתיהן כאחד אכילה אחת. וי"ל א"כ למה צריך ב' כזית הלא די בכזית אחת משניהם וי"ל כיון שהוא עושה כן כדי לצאת ידי שניהם הוי כל אחד עליהם שם המוציא ושם על אכילת מצה על כן צריך שיאכל מכל אחד כזית בשביל על אכילת מצה. אלא דא"כ קשה הרי הטור הביא תחלה שעל השלימה יברך המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה ואפ"ה כתב שיאכל מכל אחד כזית ולק"מ גם על אותה דעה דהתיקון הוא שעל כל מה שיאכל באותה שעה יחולו עליו שני הברכות כאחד ואם יאכל מזו כזית ומזו פחות מכזית לא תהיה האכילה שוה דבתחילתה יקיים שני מצות ובסופה מצוה אחת". ע"כ. (ובעיקר מש"כ המהר"ל מפראג להקשות מהא דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ע"י גדר הדבר במש"כ הגר"ח הלוי (נדרים פרק יג הכ"ב) והאור שמח (עירובין פרק ז ה"ו). וע"ע בקצות החושן (חו"מ סי' רפב) ובשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סי' מח) ואכמ"ל). ובביאור הלכה (סי' תעה ס"א ד"ה כזית) הבין בדעת הש"ע שבעת שאוחז במצה השלימה ובפרוסה יחד ומברך המוציא ועל אכילת מצה יכוון על שתיהן יחד, ומתוך כך הוסיף לתמוה על שצריך לאכול ב' כזיתות ונותר בצ"ע. וז"ל "אכן בעיקר הדבר תמוה מאד דלפי כל זה נפק לן דבר חדש דבלילה ראשונה צריך לאכול ב' כזית ולא מצינו זה בשום מקום. וכל הני פוסקים דסברי דצריך ג' מצות לסדר לא הזכירו זה זולת הרא"ש והמרדכי ובש"ס לא נזכר אלא כזית, השמש שאכל כזית. ואף שאפשר לדחוק דעיקר שיעורא הוא בכזית ובדיעבד יוצאין בו, מ"מ כל כי האי מילתא הוי ליה לתלמוד לפרושי. ובאמת אף להני דמצריכים ג' מצות הוא רק משום לחם משנה וגם הא דהצריכו לכיון בברכה ראשונה על מצה אחת ובברכה ב' על מצה שניה הוא משום שאז יהיו המצוות חבילות חבילות אבל גם לדידהו שתי המצות הם דבר אחד וכמו בשבת לחם משנה ומעיקר הדין יכול לאכול איזה שירצה רק משום דעל כל אחד מהמצות כוון בברכה טוב שיטעום מכל אחד אבל בודאי די בכזית אחד בצירוף משתיהם. וכ"ש לפי פשרת הפוסקים וכפי פסק המחבר שאוחז בשתיהם ומכוין בב' הברכות על שתיהם ביחד מכש"כ דאין צריך רק כזית אחת משתיהם. גם ר' ירוחם שהעתיק ג"כ באחרונה דעת רבו הרא"ש לא הזכיר רק שאוכל משתיהם אבל ב' כזית לא הזכיר. וצ"ע". ע"כ.

ד. ומ"מ נראה פשוט שאף לפמש"כ הש"ע שיש לאכול לכתחילה ב' כזיתות יחד אחת מהעליונה ואחת מהפרוסה כדי לצאת גם ידי האומרים שמברך על הפרוסה על אכילת מצה ועל השלימה המוציא וגם ידי האומרים להיפך, הני מילי למי שאוכל כל שיעור הכזית מהמצות שבוצעים עליהם, אבל לפי מה שנהגו בהרבה בתים שרבים בהם המסובים ואין די במצות המרכזיות לתת כשיעור לכל בני הבית, שמקבל כל

אחד מבני הבית ממצות אחרות שבצד, אינם צריכים לכו"ע לאכול ב' כזיתות לאחר ברכת המוציא ועל אכילת מצה, אלא די לכתחילה בכזית אחת בלבד. ורק ראש המשפחה המברך ובוצע ואוכל כשיעור מהמצות שבידו (וכן כל מי שאוכל כשיעור ממצות אלו) יאכל ב' כזיתות וכמש"כ בש"ע. ונראה דאפילו הבוצע עצמו אם מצטער הרבה באכילת ב' כזיתות אינו חייב לאכול אלא כזית אחת, ויכוון בברכת המוציא שמברך על העליונה ובברכת על אכילת מצה על הפרוסה ויטעם מן העליונה ויאכל כזית מן הפרוסה כעיקר הדין. דאכילת ב' כזיתות אינו אלא חומרא וכלשון הטור ש'הרוצה לצאת ידי שניהם יאחוז שתיהן בידו ויברך ויבצע משתיהן ביחד'. לפי שמעיקר הדין הלכה שמברך על אכילת מצה על התחתונה ובה יוצא י"ח אכילת מצה בליל פסח, וכדעת הרא"ש והתוס' והרוקח והראב"ה והגהות מיימוניות, וכן היה נוהג ר"י, וכן דעת הרשב"ם המובא בתוס' רי"ד, וכ"כ המרדכי, וכ"כ רב עמרם בשם רב משה ריש מתיבתא, וכן כתב רב יוסף ט"ע וכן נהג רבינו יואל הלוי וכן העידו כמה ראשונים שכן פשט המנהג. ובפרט שלדעת הרבה פוסקים מברך שתי הברכות על הפרוסה ובוצע רק ממנה, ומהם רבנו מנחם מוינא והרב יום טוב מבעלי התוס', וכ"כ התוס' רי"ד, וכתב שם שכן דעת רבנו חננאל והרי"ף, וכ"כ בעל המאור, וכן דעת הרשב"א וכן משמע דעת הרמב"ן, וכן דעת בה"ג והו"ד במרדכי, ולדעה זו פשיטא שדי בכזית אחת מן הפרוסה. ורק הרוצה לצאת לכתחילה גם לדעת הראב"ן והראב"ה בדעת רבנו חננאל ועוד גאונים דס"ל שמברך על השלימה על אכילת מצה, יאכל עוד כזית מן השלימה וכמבואר (והא דמשמע מהטור שאף ללא טעם זה צריך לאכול כזית לשם ברכת המוציא הוא צ"ע ולכל היותר אינו אלא לכתחילה וכמש"כ הב"ח ר"ס רעה. ועי' מג"א שם ריש ס"ק ד). לאחר כותבי כל הנ"ל עדיין היה ליבי נוקפי לשנות מנהגם של רבים שכל בני הבית אוכלים ב' כזיתות אף שאוכלים מהמצות שבצד ולא מהמצות המרכזיות שבצד עליהן המברך, אלא שהדבר ברור שמנהגם להחמיר בזה אין לו מקור בהלכה וכמו שנתבאר. והצעת הדברים לפני מרן ראש הישיבה הגאון רבנו שלום כהן שליט"א והסכים דכן עיקר להלכה ולמעשה. ובדברי בזה עם אחי וראש הרה"ג זוהר כהן שליט"א גמר חיפוש מחיפוש ומצא שכ"פ הגרש"ז אוירבאך זצ"ל והו"ד בספר הליכות שלמה (סדר ליל פסח, מצה ס"ה) וז"ל "המסובים שאין לפניהם קערה עם שלש מצות, ואין במצות שבקערת בעה"ב כשיעור כזית גם עבורם, אין עליהם לאכול אלא כזית אחד בלבד ממצה אחרת הראויה למצווה. אך יאכלו תחילה מעט ממצתו העליונה של בעה"ב למצוות לחם משנה". ע"כ. ובהערות שם כתב הטעם כמבואר משום דאכילת שני כזיתים היא מפני הספק אבל אותם שמקיימים המצוה במצה אחרת אין מקום להצריכם כלל לאכול כשני זיתים. וגם לדעות דאכילת שניהם היא כדי לאכול כזית ממה שבירך עליו המוציא, אין זה שייך בניד"ד דבלאו הכי אין לו כזית מאותה מצה. ובלא"ה לדעת הגאון רעק"א בחי' לש"ע (סי' קסז על המגן אברהם ס"ק ז) הקפידא בכזית המוציא היא דוקא על הבוצע. ע"כ. וכן הוסיף מרן הגר"ע יוסף שליט"א במהדורה המאוחרת של ספרו חזון עובדיה (פסח, מוציא מצה עמ' סה) וז"ל "ובוצע מן השלימה העליונה ומן הפרוסה משתיהן ביחד כזית מכל אחד ויטבלם במלח ויאכלם בהסיבה ביחד. ואם אינו יכול לאכול משני הכזיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה שהיא השלימה העליונה ואחר כך של אכילת מצה היא הפרוסה. ובדיעבד שאכל כזית אחד, בין מן השלימה בין מן הפרוסה יצא. ובמקום קצת צער די אף לכתחילה בכזית אחד בלבד. וכן אם בני ביתו מרובים, ואין מספיק לחלק לכל אחד מבני הבית שני כזיתים ממצות הסדר, יכול לתת להם לאחר שנגמרה חלוקת הפרוסה לשנים או לשלשה מן המסובין, ממצה שמורה אחרת אשר מחוץ לשלחן, ואז די בכזית אחת בריוח לכל אחד, ואין הכרח לתת לכל אחד מהם שני כזיתים מן המצות האחרות אשר מחוץ לשלחן". ע"כ.

עוד נראה דמה שכתב הש"ע לאכול ב' כזיתות יחד אשר הוא דבר הקשה לרוב בני אדם ללעוס ב' כזיתות יחד ולהזדרז באכילתם ונראה כמילתא דתמיהה אף אם מיקל כמסקנת הפוסקים שאין צריך לבולעם יחד

(עי' מג"א סי' תעה ס"ק ד דמ"ש בש"ע דיאכל הב' כזיתות ביחד היינו שיכניסם לפיו בבת אחת אבל די שיבלע כזית אחד בבת אחת. וע"ע בחיי אדם הלכות שבת ומועדים כלל ק"ל דלכתחלה ירסק היטב הב' זיתים או הזית בפיו ויבלעם בבת אחת. ואם קשה לו לבלוע, יאכל מעט מעט, רק שלא ישהה בכדי אכילת פרס מתחלת אכילת הכזית עד סוף אכילת הכזית. וע"ע בשו"ת בית שערים סי' עח), דלהכניס לפיו שתי כזיתות בבת אחת וללעוס במהירות רבה בטרם יעבור כדי אכילת פרס הוא דבר קושי ותימה לרוב בני אדם, ודרכיה דרכי נועם כתיב, והוא ק"ק על מה הסע"ר הזה בדבר שאינו אלא חומר וכמבואר, ולכאוף לכל הפחות היה לו למרן הש"ע להוסיף שבמקום צער די אף לכתחילה בכזית אחד בלבד. ואין לומר דס"ל לחייב כזית בפני עצמה עבור ברכת המוציא, שהרי בש"ע סי' קסח (ס"ט) כתב וז"ל "פת גמור אפילו פחות מכזית מברך עליו המוציא". ועי' בהגה' הרמ"א סי' קסז ס"א ובמש"כ במגן אברהם שם ס"ק ז ובדגול מרבבה שם ואכמ"ל. והקרוב לומר דהוראת הש"ע להחמיר בזה היינו דוקא לפי מה שנהגו בקהילות ספרד לאפות מצות רכות, כדדכירנא ימים מקדם היה הצדיק העניו רבי משה חי שרבאני זצ"ל אופה מצות רכות ביותר באומנות רבה שהיו המצות עבות לפחות חצי ס"מ ואפיוות היטב והיו גדולי חכמי הספרדים כמרן הגר"ע יוסף שליט"א והגר"מ אליהו שליט"א והגר"י מועלם שליט"א, וכן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בשנים שלא היה אופה בעצמו, מקיימים מצות אכילת מצה בליל פסח במצות אלו (ובאמת שבש"ע סי' תס ס"ה איתא רק שתהיה המצה פחות מטפח עיי"ש ובאחרונים שם. אלא שאין כיום מי שיידע כיצד לאפות שיעור עבה כ"כ הקרוב לטפח באופן שייאפה היטב בפנים קודם שיחמיץ) ובמצות אלו שלהם שיעור כזית מצה היה מעט בהיקפו משום עובי המצה, והייתה המצה גם רכה מאד ונוחה ללעיסה (דהמים אף אם רבים הם מצטרפים לשיעור כזית, דכזית מצה בעינן ולא כזית קמח ופשוט. וגדולה מזו מצינו במג"א ר"ס רי עיי"ש. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סי' סו), וביד כמעט כל אדם הייתה היכולת להדר בזה בקל להכניס לפיו ב' כזיתות בבת אחת וללעוסם כאחד היטב בשיעור אכילת פרס, אבל במצות הדקות והקשות שנהגו בארצות אשכנז ואפילו במצות העבות רק מעט המצויות היום, אפשר דלא רמיא על כל אדם להחמיר בזה היכא דאינו נעשה ונראה במתינות ובנועם כדרכה של תורה, אא"כ בר הכי הוא, והכל לפי האדם. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתנו לכוון לאמיתה של תורה, אמן.

סימן ל

אם מותר לאשה להסתפר בימי העומר

בס"ד. ביתר ת"ו כ"ג ניסן תשס"ח. ח' למטמוני"ם.

לכבוד ידידי הנעלה החו"ב

שושלתא דדהבא הוצק חן בשפתותיו

הרה"ג דוד לאו שליט"א

רבה של מודיעין

אחדשה"ט.

על אודות אשר תמה על אשר השבתי לשואלת מבני עדות המזרח כי מותר לנשים להסתפר בימי העומר, הנני בזה לבאר טעמי בס"ד.

הנה בעצם המנהג שלא להסתפר בימי העומר כתב בשבולי הלקט (סדר פסח סי' רלה) וז"ל יש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג לעומר וכן יש נוהגין שלא לישא נשים בין פסח לעצרת לפי שהימים עלולין הן שנפלה מגפה בתלמידי ר"ע. ע"כ. והטור (ר"ס תצג) כתב נוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא וכו' ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר. הרי שאצל הטור כבר פשט המנהג בכל המקומות שלא לשאת נשים בימים האלה אבל לענין תספורת עדיין לא נהגו כן בכל המקומות. ובבית יוסף שם כתב שמקור המנהג שלא להסתפר הוא בהר"ן שועיב (דרשת יום ראשון של פסח מא ע"ד) ובהמשך הביא לשונו "שמעתי שיש במדרש שמתו מפסח עד פרוס העצרת והוא ט"ו יום קודם העצרת כאמרם (שקלים פ"ג ה"ד) עד פרוס הפסח פרוס החג שהם חמשה עשר יום בניסן ובתשרי וכשתסיר חמשה עשר יום מארבעים ותשעה יום נשארו שלשים וארבעה והנה הם שלשים ושלושה שלמים ומגלחים ביום ל"ד בבוקר כי מקצת היום ככולו עכ"ל ובספר אדם וחווה נתיב ה' (ח"ד מ"ד ע"ד) הועתק כן וכל זה כתב הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' קעח) עכ"ל הבית יוסף. וכתב עוד הב"י לענין שלא להסתפר שכן המנהג פשוט בינינו. (ומש"כ הר"ן שועיב שיש במדרש שמתו מפסח ועד פרוס עצרת לכאו' קשה דבגמ' יבמות (סב): איתא שמתו מפסח ועד עצרת. וראיתי להרב חיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח) שהקשה כן שאע"פ שכן הוא במדרש, כיון דתלמודין הוא בתרא וקאמר מפסח עד עצרת קשה להניח תלמודא דידן. ולכן גם דברי הרב פרי חדש שתלה במדרש קהלת אינם מתיישבים. וכתב "שוב ראיתי למהר"ד אבודרהם שכתב שהרז"ה מצא כתוב ספר ישן הבא מספרד שמתו מפסח ועד פרוס עצרת. ואפשר שהכוונה שכך מצא בנוסחת גמרא ישנה הבאה מספרד. וכתב הראב"ד בתמים דעים בהשגותיו על המאור ספ"ק דברכות 'ואם נראה בגרסא זו מעט דוחק, טוב להעמידה כי נוסחא ספרדית היא'. וגם הרמב"ן במלחמות סוף ברכות כתב 'ספרי ספרד יותר נאמנים מספרנו'. אלמא שהראשונים היו מחשיבים נוסחת ספרי ספרד וכמ"ש הרמב"ל בריש ספר שתי ידות. ועל זה סמכו דבנוסחת ספרד כתוב בש"ס ועד פרוס עצרת"). וכ"כ בשלחן ערוך (סי' תצג ס"ב) נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות. ע"כ. ועפ"ז פשט המנהג בכל תפוצות ישראל כיום שאין מסתפרים בימי העומר. אלא שהאשכנזים מסתפרים ביום ל"ג והספרדים ממתנינים עד יום ל"ד בבקר וכמבואר כ"ז בב"י ובש"ע והגהת הרמ"א שם. והתימנים עד לאחרונה לא נהגו איסור בתספורת בכל הימים האלה וכמש"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' עו) "המנהג הזה נתפשט באיזה מקומות. אך במקומנו זה ארץ התימן לא היו נוהגין כן ומקרוב כמו מ' שנה יצא חכם אחד מאיי הים ומדי עברו לעירנו הכריח הצבור לנהוג כן מטעם איסור ומנעם שלא ברצונם וכו', שנשיאנו אדוננו כה"ר שלום הכהן זצוק"ל הסכים וקיים דברי האיש שבא מאיי הים וכו' הנשיא בכח שיש לו גזר על הצבור למנוע התספורת, הן לענוש נכסין הן לאסורין וכו' לאסור אותם במאסר המלך וכ"כ חזק הדבר עליהם עד שנמנעו כולם". וכתב עוד "וכבר נהגנו כן היום כמו י"ב שנה להסתפר קצת יחידים ע"פ הוראת מרנא ורבנא כמה"ר דוד משרקי נע"ג שהוא היה רב מובהק של עיר וכן נהג הוא בעצמו וכן נהגתי אחריו ורבים עמי. והדין כן להטות אחרי רב של דור דכתיב ואל השופט אפילו שהוא היפך המנהג הראשון התורה נתנה לו רשות לפסוק כפי שיראה בעיניו להעמיד הענין על דינו ועל פיו יחנו ועל פיו יסעו כמ"ש מהרשד"ם (יו"ד סי' מ) ". עכ"ד. ומ"מ ע"פ הידוע פשט המנהג היום בארץ ישראל גם אצל עולי גולת תימן שלא להסתפר בימי העומר.

ב. עכ"פ נמצא שמניעת התספורת בימי העומר אינו אלא מנהג שנהגו ואף מנהג זה לא נהגוהו בכל המקומות עד שנתפשט בכל תפוצות ישראל ובודאי שהוא פחות מאיסור קל דרבנן וכלשון הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' ו) בתו"ד בתשובה לשואלים אם לבטל באחת הקהילות את איסור הגילוח בימי העומר אם עי"כ יימנעו אנשי הקהילה מגילוח בסכין כל השנה, וכתב שאין ספק שלכתחילה יש לקיים

שניהם שלא יגלחו בסכין כל השנה ומנהג שלא לגלח בימי העמור יהיה מונח במקומו "אכן אם מעלת רבני העיר וראשי הקהל עיניהם תחזינה מצרי"ם ואמדי דעתיהו דאין המון העם נשמעין להם אם לא בהתיר להם מנהג העומר, כולי האי ואולי, נראה פשוט דחובה מוטלת לבטל מנהג העומר כדי לקיים איסורי תורה וכמו שנתבאר מפי תלמוד ערוך וכו' והרי מנהג תגלחת העומר מנהג בעלמא וקיל טובא מאיסור קל דרבנן". עכ"ל. והנה מצינו באבלות חמורה שאע"פ שאיסור התספורת עד שלשים יום הוא מעיקר הדין כדאיתא בברייתא פרק אלו מגלחין (כב:), מ"מ במסכת שמחות (פ"ז יא) איתא "האשה מותרת בנטילת שיער לאחר שבעה". וכן הוא בברייתא מאבל רבתי (פ"ב א) "כל מה שיש באיש יש באשה חוץ מתספורת". והרי"ף בפרק אלו מגלחין (יד:), והרמב"ם (פ"ו מאבלות ה"ג) פירשו דברים כפשט ממש דמשבעה ועד שלשים אשה מותרת בתספורת. אבל הרמב"ן בתורת האדם (עמ' קצו) כתב "ויש מחכמי הצרפתים ז"ל שפירשו נטילת שער זה שהתירו באשה במעברת סרק על פניה של מטה אבל תספורת ממש לשער ראשה אסור כל שלשים אפילו באשה שהרי אין דרכה כל ימות השנה בתספורת אלא מגדלות הן שער כלילית ולמה יתירו לה באבל ודברי טעם הן ונראין עכ"ל הרמב"ן. וכן מבואר בתוס' פרק אלו מגלחין (יח. ד"ה ובגנוסתרי) ופרק החולץ (מג: ד"ה במקום) וכן דעת הרא"ש פרק אלו מגלחין (סי' נג) לאסור תספורת באשה כבאיש והובא כ"ז בב"י סי' שצ. וכתב הב"י "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן". וכ"פ בש"ע (שם ס"ה) וז"ל "אשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה". אבל הרמ"א בהגה כתב "ויש אוסרים אף לאשה וכן עיקר".

ומעתה דברים קל וחומר, ומה אבלות גמורה שאסורין בתספורת עד שלשים מעיקר הדין, הותרה באשה לענין תספורת, אבלות ישנה שגם היא דאין מסתפרין בה אינו אלא ממנהג בעלמא על אחת כמה וכמה שנשים מותרות בתספורת. ובאמת נראה שגם נשים אשכנזיות מותרות בתספורת בימי הספירה שאפילו להרמ"א שהעלה לאסור תספורת אשה משבעה ועד שלשים, י"ל דהכא שרי כיון שאינו אלא אבלות ישנה ומנהג. דגדולה מזו מצינו להגאון בעל פנים מאירות (ח"ג ס"ס לז) שכתב להתיר לנשים להסתפר בימי בין המצרים ואפילו בשבוע שחל בו תשעה באב. לפי שהיא אבלות ישנה וכיון שהרי"ף והרמב"ם התירו לאשה להסתפר לאחר שבעה, נראה להקל באבלות ישנה ומילי דיחיד לסמוך עלייהו. וכן כתב להקל בעקרי הד"ט (סי' כז אות טו). ונראה שאף להפרי מגדים (סי' תקנא מש"ז ס"ק יג) והגאון מליסא בדרך חיים (עמ' קסט) והנודע ביהודה (קמא י"ד ס' צט) שהחמירו בימי בין המצרים ואסרו תספורת בין לאיש ובין לאשה, בימי העומר יודו להקל דודאי גרע טפי מאבלות דמשבעה עד שלשים ומאבלות דבין המצרים כיון דהכא אינו אלא מנהג בעלמא וסמכין על הרי"ף והרמב"ם שהתירו תספורת באשה. וכעין זה כתב הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (חיו"ד ח"ב ס' קלז) שאפילו להרמ"א שפסק כדעת האוסרים תספורת לאשה לאחר שבעה ולשיטתו י"ל שגם בשבוע שחל בו תשעה באב אשה אסורה בתספורת (ודלא כהפנים מאירות הנ"ל), מ"מ יודה להקל כדברי המתירים בימי בין המצרים כיון שאינו אלא מנהג שנהגו שלא להסתפר בהם. עכת"ד. גם הגרש"ז אורבך בשלמי מועד (עמ' תעז) לאחר שהביא דעת הפנים מאירות כתב שבודאי יש להקל עכ"פ עד שבוע שחל בו תשעה באב. עיי"ש. ודון מינה לניד"ד שלפי שאינו אלא מנהג שלא להסתפר בימי העומר אין הנשים אסורות בתספורת.

העולה מן האמור, נשים ספרדיות מותרות בתספורת בימי העומר. וגם נשים אשכנזיות רשאיות להקל בזה ובפרט במקום צורך, שיש להן על מה שיסמכו.

בברכה נאמנה

סימן לא

בדין מי שלא בירך ברכת שהחיינו בקידוש ליל יום טוב, אם יש לו תשלומין לברך ביום.
בס"ד. ביתר ת"ו. מוצאי שמיני עצרת תשס"ז לפ"ק.

נשאלתי בבוקרו של שמיני עצרת מכמה אנשים דין מי שלא בירך ברכת שהחיינו בקידוש ליל יו"ט, ונזכר או שנודע לו רק ביום שהיה לו לברך, האם יש לו תשלומין לברך ביום. והגם ששאלה זו שייכת בכל יו"ט, הנה היא מצויה בשמיני עצרת לפי שלא מפורסם הוא לכל שחג בפני עצמו הוא. לפיכך אמרתי להעלות בירור הדבר על הכתב לענין שמיני עצרת ולענין שאר רגלים, שכן חלוקים הם בדינם.

תשובה: בגמ' סוכה (מז). אמר רבי יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח. וכן מבואר בגמ' ראש השנה (ד): שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב. ואחד מהם הוא זמן. ובגמ' סוכה שם בדברי רבי יהודה "כשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה, אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה. מאי לאו זמן (זוהי הברכה ששמיני טעון) לא ברכת המזון ותפילה (לומר בהם את יום שמיני חג עצרת הזה, במקום את יום חג הסוכות). הכי נמי מסתברא. דאי סלקא דעתך זמן, זמן כל שבעה מי איכא, הא לא קשיא דאי לא בריך האידינא מברך למחר או ליומא אחרנא. מכל מקום כוס בעינן, לימא מסייע ליה לרב נחמן דאמר רב נחמן זמן אומרו אפילו בשוק וכו'. "וכעין זה איתא בגמ' עירובין (מ). וכן פסק הרמב"ם (פכ"ט משבת הכ"ג) שבכל לילי הרגלים מלבד ליל שביעי של פסח מברכים שהחיינו ושברכה זו אינה חייבת להיות על הכוס, וז"ל: "כל לילי יום טוב, ובליל יום הכיפורים אומרים שהחיינו. ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו, מפני שאינו רגל בפני עצמו, וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח". וכלל שמיני עצרת בכלל שאר הרגלים וכמש"כ הרב המגיד שם. וכן פסקו הטור (סי' תרסח) ומרן השלחן ערוך (שם ס"א) שאומר זמן בקידוש ליל שמיני עצרת. ובהלכות יום הכיפורים (סי' תרי"ט) כתבו שאחרי כל נדרי אומר שהחיינו בלא כוס.

הרי מבואר בגמ' שם שאם לא בירך בלילה רשאי לברך גם למחרת או ביום אחר בחול המועד. וכן כתב עפ"ז המגן אברהם בהלכות פסח (סי' תעג סק"א) שאם לא בירך שהחיינו בלילה יש לו תשלומין כל שבעה, והוא הדין בכל יום טוב. ואפילו בירך בלילה הראשונה ולא בירך ביו"ט שני של גלויות, מברך כל שבעה. וכן כתב החק יעקב (שם סק"א) ועוד אחרונים.

ב. אמנם מה שכתב שם החוק יעקב על דברי המג"א לענין יו"ט שני של גלויות שהוא הדין בעצרת, אם לא אמר שהחיינו בליל החג יש לו תשלומין כל שבעה, וכוונתו שכשם שלענין קרבנות יש לו תשלומין כל שבעה ה"ה לענין שהחיינו, בספר אליה רבה (סי' תצד ס"ק ד) תמה עליו מהגמ' בעירובין (מ). ובסוכה (מז). עיי"ש. ובשער הציון (סי' תעג סק"ה) הוסיף להקשות שהלא בודאי אם יעשה את הזמן הנוסף לרגל, יעבור על בל תוסיף, ואם כן איך יברך שהחיינו על הזמן הזה. והכריע דלמעשה אין לנהוג כן. וכן פסק בשו"ת מהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סי' נד) שבעצרת אינו יכול לברך שהחיינו אלא עד סוף יום טוב. וע"ע במש"כ בזה הפרי מגדים (סי' תעג באשל אברהם ס"ק א).

ג. אך בעיקר דברי האחרונים שבין בפסח ובין בשאר רגלים אם לא אמר שהחיינו בלילה יש לו תשלומין, בספר חזון עובדיה למרן הגר"ע יוסף שליט"א (הל' סדר ליל פסח עמ' קלג סקט"ז) הביא מש"כ בשו"ת ערוגת הבושם (סי' קמד) דכיון שבש"ס (סוכה מז.) לא נזכר דין זה אלא בחג סוכות, אבל בפסח הואיל ומברך על כוס שניה אשר גאלנו וכו' 'והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור', הרי כבר בירך על הזמן, ושוב אין לברך שהחיינו שכבר נפטר בברכת אשר גאלנו, ולדינא צ"ע, דודאי מסתברא הכי. וספק ברכות להקל. עכת"ד. ומרן שליט"א סייעו מהארחות חיים (אות כא, ד"פ ע"ג) שהשיב לשואלים למה נתקנה ברכת אשר גאלנו, והלא כבר ברכנו שהחיינו בקידוש, לפי שצריך לומר "כן יגיענו" דמילי דצלותא נינהו, לכן אומר גם והגיענו הלילה הזה. ע"כ. הרי שברכת שהחיינו שייכא בהך ברכה. ועיי"ש שדן בהמשך דבריהם וסיים בצ"ע, ומכל מקום ספק ברכות להקל.

נמצא בסיכומם של דברים שחלוקים הם הרגלים בדין מי שלא אמר ברכת שהחיינו בקידוש בליל יום טוב. בסוכות, אומרה כשנזכר באחד משבעת ימי החג, אפילו הוא בשוק. לפי שברכת שהחיינו אינה צריכה כוס. בשבועות ובשמיני עצרת, יכול לברכה עד סוף יום טוב. ובפסח, אם נזכר קדם שאמר ברכת אשר גאלנו שבסוף ההגדה, יברך כשנזכר. ואם כבר אמר ברכת אשר גאלנו לא יברך שהחיינו משום סב"ל. אמנם ראוי לכל תלמיד חכם לפרסם בליל שמיני עצרת לכל שומעי לקחו כי הוא חג בפני עצמו ויש לברך שהחיינו כשמקדשים. לפי שרבו הטועים והנבוכים בזה בשעת הקידוש.

סימן לב

דין כתיבה בחול המועד בכתב העגול המצוי אצלנו, וכתובת מספרים וציור ציורים בס"ד. ביתר ת"ו. י"ט תשרי תשס"ז לפ"ק.

שאלה: באשר יש הנמנעים מכתבת צ"ק וכדומה בחול המועד על אף שצריכים לכך, ויש שאף מזלזלים בזולתם הכותב בחול המועד רשימת קניות וכדומה, עמדתו ואתבונן בעיקר דין איסור הכתיבה בחול המועד, אם הוא דוקא בכתב מרובע הנקרא כתב אשורית שכותבים בו ספרי תורה תפילין ומזוזות, לפי שהוא מעשה אומן, אבל כתב שאינו מעשה אומן מותר כשהוא לצורך המועד, או שמא כל כתיבה נאסרה והכתב העגול שרגילים לכתוב בו בחופזה בחיי היום יום אף הוא בכלל, וא"כ אף בדבר שהוא צורך המועד אלא שאינו דבר האבד, אין לכותבו בחוה"מ אף לא בכתב עגול. ומה הדין בכתבת מספרים וציור ציורים בחוה"מ.

תשובה: במשנה מועד קטן (יה:): "אין כותבין שטרי חוב במועד. ואם אינו מאמינו או שאין לו מה יאכל הרי זה יכתוב (ופירש"י אם אינו מאמינו. המלוה ללוה: או אין לו מה יאכל. לסופר). אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד ואין מגיהין אות אחת אפילו בספר עזרא. רבי יהודה אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו". ובשלחן ערוך (סי' תקמה ס"א) כתב "אסור לכתוב בחול המועד. ואפילו להגיה אות אחת בספר אסור". ושם בסעיף ד' כתב "מותר לכתוב חשבונותיו ולחשב יציאותיו". והוא מהתוספתא (פ"ב ה"ג). ובסעיף ה' הביא דברי המשנה (מו"ק יח.) שמוותר לכתוב במועד שטרי קדושין וגיטין ושוברין דייתיקי מתנה ופרוזבולין איגרות שום ואיגרות מזון שטרי חליצה ומיאונים ושטרי בירורין פסקי דינים ואיגרות הרשות שהם איגרות שאלת שלום שאדם שולח לחברו [והוא כמבואר בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ג) וכן פירשו רבנו חננאל (מו"ק יח:) והרי"ף (י:) והרמב"ם (פ"ז מהל' יו"ט ה"ד) והרא"ש (סי' כב). ודלא כרש"י (מו"ק יח:) ובה"ג (הל' מועד

כב.) שפירשו רשות הוא שלטון, ואגרות הרשות הם אגרות הממשלה. ולדבריהם אגרות שאלות שלום אסור לכותבם בחול המועד].

והנה יש לדון אם איסור הכתיבה בחול המועד הוא מטעם שכתובה היא מעשה אומן, ואם כן כתב שאינו מעשה אומן אינו בכלל האיסור, או שמא כל כתיבה היא בכלל המלאכות האסורות בחול המועד על אף שאינו מעשה אומן כגון לזרוע ולהשקות ולסחור שאסורים בחול המועד אם לא לצורך דבר האבד. שהרי אלה נאסרו אפילו כשעושה פעולה קלה שאין בה טורח ולא מעשה אומנות.

ומהרמב"ם שכתב (פ"ז משביתת יו"ט הי"ג) בטעם ההיתר האמור במשנה לכתוב איגרות הרשות של שאילת שלום במועד, וההיתר האמור בתוספתא לכתוב חשבונותיו ולחשב יציאותיו, לפי "שכתבת אלו אין אדם נזהר בתיקונן, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות", מוכח שסובר בטעם איסור הכתיבה משום שהוא מעשה אומן. ולפיכך דברים הנכתבים בחופזה מבלי לדקדק באומנות הכתיבה שתיעשה בכתב מסודר ונאה, מותר לכותבם בחול המועד. אלא שמכאן יש להוכיח רק שאם תוכן הדברים הנכתבים אינו מצריך כתיבת אומן, מותר לכותבם, משום שכותבם מבלי לדקדק על צורת האותיות. אבל אם התוכן נכבד וחשוב, ורק כותבו בכתב עגול שאינו כתב מכובד, אין מכאן ראיה שדעת הרמב"ם להתיר כתיבתו, שהרי גם כתב זה העגול אפשר לדקדק בו לכותבו באותיות מסודרות ונאות כידוע, ואפשר שייחשב ככהאי גוונא ככתיבת אומן.

אמנם הרשב"א כתב בתשובה (ח"ג סי' רעג) טעם ההיתר לכתוב חשבונותיו דשמה לא יזכור אחר כך את חשבונותיו ויאבד ממונו. ולטעם זה אין ראיה מדין התוספתא להתיר כתיבה שאינה מעשה אומן, לפי שההיתר כאן לכתוב חשבונותיו אינו אלא משום שהוא דבר האבד. ולעולם גם כתיבה דרך מעשה הדיוט אסורה בחול המועד. ועיין עוד בהראב"ד בהשגות (פ"ז מיו"ט הי"ג) ובמגיד משנה (שם) בשם הרמב"ן (פסקי דיני יו"ט וחש"מ).

ב. ובבית יוסף (סימן תקמה ד"ה מותר לכתוב חשבונותיו) כתב: "ונראה לי שלדעת הרמב"ם צריך לומר שאם אינם לצורך המועד, אף על פי שמעשה הדיוט הוא לא היו מתירים חכמים וכמו שנתבאר בסימן תקמ"א גבי ההדיוט תופר כדרכו. ומיהו לדברי הרשב"א דמפרש טעמא משום דבר האבד, אפילו אינם לצורך המועד שרי". והיינו על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"ז מיו"ט ה"ה) בדין היתר התפירה ביו"ט במעשה הדיוט "מי שצריך לו בגד או לבנות לו מקום במועד אם היה הדיוט ואינו מהיר באותה מלאכה הרי זה עושה כדרכו". וכן כתב הרב מגיד בשם הרמב"ן דההיתר לכתוב חשבונותיו שבתוספתא, מפני שהוא "מלאכת הדיוט וצורך המועד". (ועיי"ש בתחילת דבריו בענין אגרות שלום שהיתר כתיבתם משום "שמעשה הדיוט הם. שכל אדם כותב כפי מה שיזדמן לו, ולפיכך אין צריכין שינוי" ולא הוסיף צורך המועד ככתיבת חשבונותיו. ואפשר דהסיפא מגלה על הרישא, ובאמת גם היתר כתיבת אגרות שלום אינו אלא היכא שהאגרת תגיע ליעדה בחול המועד, כגון שכותב אגרת התעניינות בשלום חברו הדר בעירו או במקום קרוב. ואף שאפשר לחלק בדוחק, הראשון נראה עיקר. והלום הראני מר אחי הרה"ג זוהר כהן שליט"א מש"כ בערוך השולחן (ס"ק יב) שלכאורה כל ההיתר הוא רק אם יגיע במועד וכתב ע"ז וז"ל "ולמה לא הזכיר זה שום אחד מהפוסקים וגם אין מדקדקין בזה אם לא שנאמר שגם להכותב יש עונג בזה והוי צורך המועד וצ"ע. ולכן נראה לומר דבכתיבה שאין בזה טורח, וגם נעשה בצנעא לא הקפידו שיהא בזה צורך הרגל כבשאר מלאכות וגם זה לא הזכירו הפוסקים (והראב"ד כתב הטעם דאולי לא ימצא אחר המועד ע"י מי לשלוח המכתב ע"ש, והאינדא שיש בכל מקום בי דואר לא שייך טעם זה) עכ"ל. ועיין במ"ב ס"ק ל שכתב טעם ההיתר "ומקרי צורך המועד קצת מה ששואל בשלום חברו" ובשעה"צ שם

הביא בשם הריטבא ב' טעמים בזה עיי"ש. ובבה"ל שם ד"ה ואפילו הביא בשם שיבולי הלקט "דכיון שאינו כותב צרכיו כלל אלא שאילת שלום גרידא ליכא טירחא בהך כתיבה ולא דמיא למלאכה כלל הלכך מותר דלא הוי כי אם כמטייל בעלמא וכו'" וכן כתבו התוס' (מו"ק י. ד"ה ההדיוט) וז"ל "ההדיוט תופר כדרכו. נראה דדוקא לצורך המועד אבל בחינם למה יתירו אפילו על ידי שינוי. וכן פסק בשלחן ערוך (ס' תקמא ס"א) בענין הדיוט תופר כדרכו כלשון הרמב"ם הנ"ל.

ולפי זה, גם אם נאמר שלדעת הרמב"ם כל כתיבה שאינה כתב אומן מותרת בחול המועד, וכתיבה עגולה בכלל ההיתר, וכדעת הפוסקים דלהלן, עדיין אין להתיר אלא לצורך המועד.

ג. וממה שכתב הטור (סימן תקמה) "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב תשובת שאלה בחול המועד, והתיר לי להעתיקה דחשיב דבר האבד", [ובתשובות הרא"ש (כלל כג ס' ט) מבואר הדבר האבד, לפי שהיה השליח ממתין ליטול את התשובה ואם לא היה מעתיקה לא היה העתק התשובה בידו], אין להוכיח דדעת הרא"ש לאסור בכל כתב אף שאינו מרובע. שאל"כ היה כותב ומעתיק לכתחילה בכתב שאינו מרובע, שכבר כתב הרב בית חדש (ס' תקמה ד"ה ואדוני) שממש"כ הרא"ש בכלל ד' "לא הייתי כותב במועד" כי לא הורגלתי בכך' אלא לצורך שעה היא וכו'", משמע שרק היה הרא"ש מחמיר על עצמו. שהרי אפילו איגרת שלומים מותר לכתוב לדעת הרא"ש וכל שכן תשובת שאלה.

אמנם התוס' (מו"ק יט. ד"ה וטוה) כתבו להדיא לאסור כתיבה בכתב עגול בחול המועד. וז"ל "ומה שנהגו לכתוב בעוגל, לא מצינו היתר בזה. וכן פירש בתוספות הרבה בשם רבו. ואפילו על ידי הדחק אסור. ועל יהודי אחד שתפוס היה התירו בדוחק. גם על ידי היפוך שהוא נקרא מצד אחר לא היו מתירין. וגם אם לא היה אסור משום מלאכה, הא אסרינן אפילו טרחה דלאו מלאכה בפרק קמא (ד.). מיהו נהגו לומר דמתניתין לא איירי על ידי היפוך. ויש כותבין על ידי חילוק האות. וכך היה עושה זקני. והיו"ד שאי אפשר, היה כותב בכתב הפוך". וכ"כ בהגהות אשר"י (ס' כב) "לכתוב מצרכיו לשלוח לחבירו, ליכא מאן דשרי. ומה שנוהגין לכתוב איגרות בעיגול, איסור גמור הוא". וכ"כ המרדכי (ס' תתנט) שאסור לכתוב בעוגל, משום שלכל הפחות יש אות אחת כתובה כהוגן (כלומר בכתב מרובע) אבל נהגו לכתוב אותיות חתוכות ופסוקות וקטועות. ואף שלא מצאנו בתלמוד היתר על ידי שינוי, אולי אין על זה שם כתיבה ואין כח לאסור. עכת"ד. וכ"כ הסמ"ק (ס' קצה) שכתובה בעיגול שלא על ידי שינוי, אסורה. אלא יעשה בכל אות ואות שינוי. אותיות חתוכות ושבורות באמצעיתן, ואת היו"ד יעשה כמו עיגול קטן. והובאו דבריו בהגהות מיימוניות (פ"ז מיו"ט הי"ג). והטור (ס' תקמה) כתב "יש מתירין לכתוב על ידי שינוי כגון בעיגול או בעיקום. וריב"א היה אוסר כיון דאפילו אות אחת אסור להגיה בספר תורה, כל שכן זה שהוא כתב גמור. אדרבה כשרוצין ליפות הכתב כגון למסורת עושין כן". ובבית יוסף (שם בענין אגרות שלום) הביא דברי ספר תולדות אדם וחווה (סוף נתיב ד) וז"ל "מצאתי בגליון שמתיר רבנו תם לכתוב בחול המועד בכתבת משק"י שהיא כתיבה דקה, בלא שינוי. שהרי לא ניתנה בסיני רק כתיבה גסה. כדאמרינן (שבת קג:): בתיקון סופרים וכתבתם כתיבה תמה בעינין. דהיינו גסה". וכן כתב בארחות חיים (הל' הה"מ אות ז) ואין זה ברור בעיני". והיינו שטעמם שכל שאינו כתיבה מרובעת הנקראת אשורית אין עליו שם כתיבה כלל כיון שלא ניתן בסיני. ולדבריהם גם הכותב בשבת, כל שאינו כתב אשורית אין איסורו אלא מדרבנן. ובדרכי משה שם כתב על דברי הב"י "וכן נראה. דהרי בימי האחרונים היה נוהג כתב משיט"א (הוא הכתב העגול) ואפילו הכי הצריכו בו שינוי". וסיים הבית יוסף: "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והראב"ד והרמב"ן מסכימים להתיר לכתוב אגרות שלום, והירושלמי הוי סיעתייהו, הכי נקטינן. ואפילו בלא שינוי מותר, מדלא הוזכר בדבריהם. והמרדכי (ס' תתנט) כתב בפשיטות 'האלפסי מתיר לכתוב כתבים בלא שינוי'. ונראה דכל

כתבים מותר לכתוב בין של שאלת שלום בין של פרקמטיא ואפילו אינה אבודה. ולאפוקי מחילוקי האגור (סי' תרפה-ו). שהרי סתם התירו ולא חילקו. וכן נהגו. עכ"ל מרן הב"י ז"ל. וכן פסק בשלחן ערוך (סי' תקמה ס"ה) שמותר לכתוב אגרות בחול המועד, בין של שאלת שלום ובין של פרקמטיא אפילו שאינה דבר האבד, ולא הצריך שינוי. והרמ"א ז"ל בדרכי משה שם כתב על דברי הב"י "וכן נראה אליבא דהלכתא. אך במקומות אלה נוהגים לשנות. וכן ראוי להורות לכתחילה. והמיקל במקום שאין מנהג, לא הפסיד". וכן כתב בהגהה על הש"ע שם וז"ל "ונהגו להחמיר לשנות אפילו בכתובה שלנו שהיא כתב משיט"א". ורק בכתובה שהיא לצורך הרבים כתב בסעיף א' שנהגו להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן, לכותבו בלי שינוי.

ובבית חדש (ר"ס תקמה) תמה על מש"כ בתרומת הדשן (סי' פה) שאסור לכתוב בחול המועד אפילו לצורך רבים בלא שינוי אם אינו לצורך המועד משום דסתם כל כתיבה מעשה אומן הוא, וז"ל: "דלפי ענ"ד הדבר פשוט דלא אסרו כתיבה במועד אלא בכתב אשורית שכותבין בהם תפילין ומזוזות וספרי תורה דמעשה אומן הוא, אבל כל כתב משיט"א שלנו אינו מעשה אומן, ומשום הכי התירו לכתוב אפילו שאלת שלום וחשבונותיו". וסיים "מיהו נוהגין לדקדק לכתוב בשינוי קצת. ונראה דהשינוי יהיה בכתב עצמו, שלא יהא יפה באותיותיו כמו שהוא נוהג לכתוב כתב יפה בחול". עיי"ש כל דבריו. ובענין היתר כתיבת חשבונותיו שכתב הטור, הוסיף עוד הבית חדש "כבר נתבאר דכתיבה זו דהיא משיט"א מעשה הדיוט הוא ושרי אפילו אינו צורך המועד". והאריך לדון בדברי הרוקח (סי' שח) בשם רבנו שמריה שהצריך שינוי בכתבת חשבונותיו וסיים דנראה שעל פי הרוקח נהגו שלא לכתוב אפילו בכתב משיט"א בלא שינוי היכא שליכא דבר האבד. עיי"ש. והמגן אברהם (סי' תקמה סק"ג) כתב דכתב משיט"א לכו"ע אינו מעשה אומן ולכן כתב הרמ"א להקל בצרכי רבים ללא שינוי אע"פ שנהגו להחמיר לכתוב בשינוי. ובס"ק כא הביא דברי הב"ח שכתב שכל שאינו כתב אשורית המרובע, אינו כתב כלל, ושאפשר דמטעם זה נהגו להקל בכל הכתבים ויש להם על מה שיסמכו. ויש קצת הנוהגין לעשות שורה העליונה עקומה. עכת"ד.

ואמנם מש"כ הרמ"א שנהגו להחמיר אפילו בכתב משיט"א, בטורי זהב (שם ס"ק י) כתב שהוא תמוה, שהבית יוסף כתב דכבר נהגו להקל, ולכל הפחות היה לו להרמ"א לכתוב שבמדינות אלו נהגו להחמיר. ועוד, דמאן מסהיד, דאדרבה אנו רואים בכל המקומות שכותבים בחול המועד כל מה שצריך לאדם לכתוב ובפרט בפרקמטיא. ואם ראה הרמ"א מחמירין אין זה מעיד על המנהג. וסיים, "על כן נראה לענ"ד כיון דקיימא לן מלאכת חול המועד אינה אלא מדרבנן, ומצורף לזה שכתבת משיט"א שלנו אינה מעשה אומן כלל, שפיר יש לסמוך על הבית יוסף. בפרט שהעיד על זה שכן נהגו. והמחמיר יחמיר לעצמו והמיקל יש לו על מי לסמוך. וכן מצאתי כתוב בשם דרכי משה שהמיקל במקום שאין מנהג לא הפסיד". עכ"ד.

ובספר אור לציון (ח"ג פרק כד תשובה ז) להגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל הוסיף סברא מחודשת להקל בזמננו לכו"ע לכתוב ללא שינוי עכ"פ לצורך המועד בכתב משיט"א הוא הכתב העגול שרגילים לכתוב בו, משום שכיום יש מכשירי כתיבה נוחים שכל אדם כותב בהם בקלות, והכתיבה בכה"ג אינה מעשה אומן כלל, שהרי אינם ככלי הכתיבה שבדורות הקודמים שהיו מורכבים יותר. ואין צריך להחמיר בזה. ורק לענין כתיבת מכתב של שאלת שלום טוב להחמיר ולשנות ע"י שיכתוב באלכסון. [אמנם מש"כ שם לאסור כתיבה בחוה"מ במכונת כתיבה משום שכותב כתב מרובע, אחמה"ר מכתה"ר לענ"ד י"ל דכיון שכל האיסור בכתב מרובע מטעם שהוא מעשה אומן, זהו דוקא כשצריך לאדם ליצור את האומנות שבדבר. אבל בכה"ג שלוחץ על המקש ונכתב הכתב, אע"פ שהוא מרובע אין זה אלא מעשה קוף בעלמא, וק"ו הוא מכתב עגול דשרי. ומ"מ נראה דבכתיבת מחשב אף הוא ז"ל יודה להתיר כיון שאין כתיבתו יוצרת מציאות של כתב ממשי אלא סימני מחשב פנימיים הנראים על המסך כאותיות.

ושוב ראיתי שנחלקו בזה הפוסקים. דהאליה רבה (סי' תס סק"ו) בשם ס' אמרכל סובר דאזלינן בתר התוצאה. שאם היא מעשה אומן אע"פ שלא נצרך לפעולת אומנות, הרי זה בכלל האיסור. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ז סי' מא) וכ"פ בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' צז). ולדעת האשל אברהם בוטשאטש (מהדו"ת סי' תקמה) אזלינן בתר הפעולה. וכל שאינה מעשה אומנות הרי כתיבה זו מותרת בחול המועד. וכ"כ בספר הלכות חוה"מ (ס' תקמה ס"ל) בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ובספר שמירת ש"כ (פס"ו הערה רט וע"ע הערה ריא) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל. וכן נראה עיקר דעל מעשה האומנות עצמו יש שם מלאכה האסורה במועד.

נמצא שבין למרן השלחן ערוך ובין להרמ"א, מעיקר הדין אין איסור לכתוב בחול המועד בכתב העגול שנהוג היום לכתוב בו אפילו כשכותב דבר שאינו דבר האבד, אם יש בו עכ"פ צורך לאותם ימי המועד. משום שכתביה זו היא כתיבת הדיוט ואינה מעשה אומן, ויש אומרים שאף אין עליה שם כתיבה כלל. רק שלהרמ"א נהגו להחמיר לכותבה בשינוי, ואם לצורך רבים אין צריך לשנות, ובמקום שאין מנהג ברור להחמיר, אף לדעת הרמ"א המיקל לא הפסיד. ולמרן השלחן ערוך מותר לכתוב בכתב עגול ללא שינוי כלל כל שיש בו צורך המועד. כגון שיש לו עדיפות בכתיבת צ'ק במקום תשלום במזומן, או שצריך לכתוב רשימת מצרכים לקניה, או הודעה שמשאיר לאנשי ביתו וכדומה. וכן דעת ה"ט"ז ונטיית הב"ח והמג"א ועוד. וה"ה לדבר מצוה. וכן מותר לכתוב הקדשה על ספר שנותן לחברו או לבר מצוה בחול המועד, לפי שחברו מתענג בכך ולא גרע מאיגרת שלומים דשרי וכמש"כ בפסקי תשובות (סי' תקמה הערה 6). אבל כתיבת דברי חולין שאינם לצורך המועד כגון שמסכם בכתב חשבונותיו וחסכונותיו וחובותיו וכדומה, אסורה בחול המועד אע"פ שכותב בכתב עגול. שהרי גם מעשה הדיוט אסור כשאינו לצורך המועד או לדבר מצוה, ולרוב הפוסקים טעם היתר הכתיבה בכתב עגול הוא משום שאינו מעשה אומן. וכן כתיבת מספרים מעשה הדיוט הוא וכמש"כ במור וקציעה (ס"ס תקמה) ודינו כדין כתב עגול. ולצייר ציור, אם הוא ציור אמנותי אסור אם לא לצורך דבר האבד. אבל ציורים פשוטים הנעשים על ידי כל אדם, מעשה הדיוט הוא ומותר לצורך המועד. וכתיבה במכונת כתיבה אע"פ שהכתב מרובע, מותר כשהוא לצורך המועד כמבואר, כיון שאין בפעולת ידו מעשה אומנות. וכל שכן הקלדה במחשב שאינו יוצר אותיות ממשיות. ונראה שה"ה הוראת הדפסה שנותן למחשב והוא מדפיס, מותרת מעיקר הדין כשהוא לצורך המועד או דבר מצוה, מטעם שאינו פועל מעשה אומנות בידיו וכנ"ל. ויש מחמירים בזה. ולכתוב כתב שאינו מתקיים כגון על האדים שבחלון, או ע"ג אבק, או בגיר ולורד מחיק על גבי לוח מחיק או בקרם ע"ג עוגה, מותר. וכמש"כ הרמ"א (סי' תקמה ס"ז) שמותר לכתוב ע"ג לוחות של שעוה לפי שאינו כתב המתקיים. וה' יאיר עינינו בתורתנו, אמן.

סימן לג

דין ישיבה ע"ג כיסא בתשעה באב בביתו

נשאלתי אם מותר לשבת ע"ג כיסא בליל תשעה באב ויומו כשהוא בביתו, שהרי לשון מרן בש"ע (סי' תקנט ס"ג) "ליל תשעה באב ויומו יושבים בבית הכנסת לארץ עד תפלת מנחה", ומשמע שהוא דוקא בביהכ"ס. והסברא בזה י"ל שהוא כדי להראות אבלות על החורבן במקום כינוס לרבים ואמירת הקינות, משא"כ בביתו שמא יהיה רשאי לשבת ע"ג כיסא גם בליל תשעה באב ויומו.

תשובה: בגמ' תענית (ל) איתא ת"ר כל מצות הנהוגות באבל נוהגות בתשעה באב. אסור באכילה ובשתיה, ובסיכה ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה, ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות. אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, וקורא בקינות, באיוב ובדברים הרעים שבירמיה. ותינוקות של בית רבן בטלין וכו'. ע"כ. ולא הוזכר עניין הישיבה על הקרקע אע"פ שכלל בתחילה כל מצות הנהוגות באבל נוהגות בתשעה באב. אבל במסכת סופרים (פי"ח ה"ט) איתא בזה"ל "והקורא בתשעה באב אומר

ברוך דיין האמת. ויש שמניחין את התורה על הקרקע באסכילות שחורה, ואומרין נפלה עטרת ראשינו, וקורעין ומספידין כאדם שמתו מוטל לפניו. ויש שמשנין את מקומו, ויש שירדו מספסליהן למטה, וכולם מתפלשין באפר. ואין אומרין שלום זה לזה כל הלילה וכל היום, עד שישלימו העם קינותיהן. ומהלשון 'ויש' שירדו מספסליהן וכו' משמע שאינו מן הדין אלא דבר התלוי במנהג. וכן מבואר להדיא בתורת האדם (שער האבל, ענין אבלות ישנה) להרמב"ן שהביא לשון המסכת סופרים בשינוי לשון מעט וכתב "מאי דקאמר קורעין ומספידין, מנהגי נינהו. וכן מקום שנוהגין לשנות את מקומם, שעושין אותו כשבת שניה של אבלות. ומקום שירדו מספסליהם, עושים אותו כשבת ראשונה. וכן נהגו עכשיו. שאילו מן הדין אין לנו בגמרא שינוי מקום וישיבת קרקע בתשעה באב כלל, קל וחומר מכפיית המטה וכמו שפירשו למעלה". עכ"ל. ולשון התנא דמסכת סופרים אינה מכרעת אם המנהג לרדת מהספסלים לארץ הוא דוקא בביהכ"ס שהוא מקום קריאת התורה שע"ז דיבר בתחילה או בכל מקום. ובכלבו (סי' סב) כתב "ערב ט' באב במנחה מקדימין לבא לבית הכנסת ומתפללין תפלת המנחה כמו בשאר ימי השבוע, ויש מקומות שאין אומרים תחנה. וכן כתב הר"ף ז"ל טעם דאין אומרים תחנה בט' באב לא ביום ולא בלילה דכתיב (איכה ג, ח) שתם תפלת. ואחר תפלת המנחה הולכין לבתיהן ואוכלין ושותין בעוד היום גדול, ואח"כ הולכין לבית הכנסת ושליח צבור יורד לפני התיבה ופותח והוא רחום וכל הקהל כאחד יורדו מעל כסאותם ושולפין מנעליהן ויושבין לארץ ואומרים ברכו ומסדרין תפלת ערבית". עכ"ל. ומבואר שהיו יושבים בתחילה על הכסאות ורק לאחר שהיה הש"צ אומר והוא רחום היו כולם כאחד יורדים לשבת ע"ג הארץ. ומ"מ אין מכאן הכרח שרק היו יורדים לארץ בביהכ"ס דוקא כדי להראות אבלות במקום כינוס לרבים אבל לא היו נמנעים בת"ב מלישב על כסאות בבתיהם, דאפשר שהיו מתחילים את האבלות בדרך זו אבל ממשיכים לשבת ע"ג הקרקע גם בביתם דומיא דשליפת מנעלים שהיו עושים כן באותה שעה וממשיכים גם בביתם. ובפרט שקצת משמע שהיו עושים כל זה קודם צאת הכוכבים דדוחק לומר שהיו נשארים בנעילת הסנדל לאחר צה"כ בזמן האסור מן הדין. וא"כ אף ישיבתם ע"ג כסאות היה קודם צה"כ אבל בתשעה באב גופא אפשר שלא היו יושבים על כסאות כלל עד מנחה.

ב. והרבה ראשונים הזכירו בדבריהם רק את המנהג לשבת על הארץ בתפלת ערבית ובקינות, שהם בביהכ"ס, ולא ביארו אם ממשיכים לישב ע"ג הארץ גם בביתם. ומהם האור זרוע (ח"ב סי' תטז) וז"ל "ערב תשעה באב חולצין מנעליהן ויושבין לארץ כדרך אבלים ועומד ש"צ ומתפלל מעריב". ובספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף לא ע"א) כתב "ויושבין לארץ ואומר איכה ושאר קינות". וכ"כ הראב"ה (ח"ג סי' תתצ) וז"ל "ליל תשעה באב חולצים מנעליהם והולכין לבית הכנסת ויושבין על הארץ כדרך אבלים ועומד שליח ציבור ומתפלל מעריב". וכן הוא הלשון באור זרוע (ח"ב סי' תטז). וכעין זה כתב הרוקח (הל' תשעה באב סי' שי) "במוצאי שבת אחר ברכו חולצין מנעליהן ויושבין על גבי קרקע". ובשבולי הלקט (סי' רסז) כתב "יש מקומות שנהגו לישב על הארץ מיד כשעומד החזן ומתחיל והוא רחום ויש שאין נוהגין עד לאחר תפלת לחש ואומר קדיש ויושבין על הארץ ואומר איכה ישבה בדד בעגמת נפש ואומר קינות כפי המנהג". וכ"כ בספר המנהגים (טירנא, תשעה באב) "ומתפללין ערבית על הקרקע במקומו וכו' במנחה יושבין על כסאותם". וכן כתבו עוד ראשונים מבלי לבאר דין הישיבה בבית.

ג. ומ"מ נראה שיש להקפיד לשבת על הארץ גם בבית עד זמן מנחה. שהנה בבית יוסף (סי' תקנט) כתב וז"ל "כתב אבי העזרי (ח"ג ר"ס תתצ) ליל תשעה באב חולצין מנעליהם וכו' ויושבין לארץ כאבלים. כן כתבו הגהות מיימון (מנהגי ת"ב) גרסינן בגמרא (תענית ל). כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב לכן נראה למהר"מ (הל' שמחות סי' סד) מנהג צרפתיים שאין יושבין על גבי ספסלים עד תפילת המנחה דומיא דאבל שיושב על גבי קרקע כל שבעת ימי אבלו עכ"ל". ע"כ מהב"י. הרי שלמד מנהג הישיבה ע"ג הקרקע מאבל וכדאייתא בברייתא שכל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב. וא"כ י"ל שכשם שיושב האבל ע"ג הקרקע הוא בביתו ה"ה בתשעה באב צריך לשבת ע"ג הקרקע לא רק במקום שמתפרסם האבלות על החורבן במקום כינוס לרבים שבו קוראים הקינות אלא בכל מקום. וכן משמע לשון מהר"מ במנהג שלא לשבת ע"ג ספסלים דומיא דאבל שיושב ע"ג קרקע 'כל' ימי אבלו, ודייק כן מהגמ'. ואע"פ שהרמב"ן כתב בתורת

האדם המובא לעיל שמן הדין אין לנו בגמרא שינוי מקום וישיבת קרקע בתשעה באב כלל, קל וחומר מכפיית המטה, ואין ישיבת הקרקע בתשעה באב אלא מנהג, והיינו דס"ל דהא דכל המצות הנוהגות באבל נוהגות מעיקר הדין בתשעה באב, אינו כולל אלא רק את המנויים שם בגמ', מ"מ ממש"כ הב"י בשם ההגהות מימון והמהר"מ ללמוד מנהג זה דיישיבת הקרקע בתשעה באב מדין אבל ולא חילקו בין ישיבת האבל ע"ג הקרקע שהוא בכל מקום לישיבה ע"ג הקרקע בת"ב לומר שהוא רק בבית הכנסת, משמע דס"ל דלגמרי ילפינן את המנהג מהדין. וכן מוכח מכמה פוסקים שהמנהג לשבת ע"ג הקרקע אינו רק בביהכ"ס אלא גם בבית. ומהם ספר לקט יושר (ח"א או"ח עמ' קיא ענין ב) שכתב "גם לפי הנראה שאף אותן שנוהגין כמו שכתב מהרא"ק שחולצים המנעלים בשעת הסעודה, מ"מ אחר הסעודה הם חוזרין ונועלין מנעליהם עד שתחשך, כמו שאנו עושין עם ישיבה, שאנו חוזרין ויושבים על גבי ספסל עד אחר ברכו". עכ"ל. מוכח שנהגו גם בביתם שלא לישב בת"ב ע"ג ספסל. שאל"כ מה מדמה כראיה מישיבת הספסל לנעילת הסנדל, הא איסור ישיבת הספסל בבית פוסקת לאחר סעודה המפסקת ואינה חוזרת כלל בבית אלא רק בביהכ"ס לאחר ברכו ולכן חוזרים לישב ע"ג הספסל עד שיתחיל איסורו בביהכ"ס משא"כ נעילת הסנדל שאיסורה נמשך בכל מקום. וכן מבואר ממש"כ הרמ"א בדרכי משה על מש"כ הבית יוסף בשם מהר"מ מנהג הצרפתים שאין יושבין על גבי ספסלים עד תפילת המנחה וז"ל "אבל המנהג לישב על גבי ספסלים מיד אחר יציאת בית הכנסת של שחרית דהיינו עד (אחר) חצות היום מאריכים עם הקינות בבית הכנסת". ע"כ. ולשונו זו ע"פ הנדפס אינה ברורה. וכתב עוד בהגה (סי' תקנט ס"ג) "ועכשיו נהגו לישב על ספסליהם מיד אחר שיצאו מבית הכנסת שחרית. ומאריכין עם הקינות עד מעט קודם חצות". וכ"כ החיי אדם (כלל קלה ס"כ) "ליל תשעה באב ויומו, נוהגים שיושבים על הארץ, ויש שיושבים על השק. ומאריכין בקינות עד קודם חצות. ונוהגים שלאחר שיצאו מבית הכנסת שחרית יושבין על ספסלין, דכיון שאינו אלא מנהג לא מחמירנן כולי האי". והיינו שלאחר שיצאו מביהכ"ס שחרית נהגו להקל לשבת בביתם ע"ג ספסלים. ומוכח דעד אז לא ישבו על ספסלים גם בביתם. וכן מצאתי בספר אור לציון (ח"ג פכ"ט, יט) למרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל שאין לשבת על כסא אף בבית אלא לאחר חצות היום. ובהערות שם כתב שכן המנהג שאף בבית לא יושבים על כסא עד חצות.

ג. ונראה פשוט שמש"כ הרמ"א בהגהה ש'עכשיו נהגו לישב על ספסליהם מיד אחר שיצאו מבית הכנסת שחרית', היינו דוקא לפי מה שכתב עוד ש'מאריכין עם הקינות עד מעט קודם חצות'. לפי שמסיימין סמוך לחצות ועד שמגיעים לבתיהם מגיע בדרכ"כ זמן חצות (וכדמשמע ממש"כ בדרכי משה הנ"ל) או עכ"פ סמוך ממש לחצות. אבל אין להקל כשהוא זמן רב לפני חצות כגון שמתפלל שחרית מוקדם או שאינם מאריכים בקינות כ"כ. אמנם מרן הש"ע כתב 'עד תפילת מנחה'. ואפשר שלפי שעוסק בישיבה בביהכ"ס כתב לשון זו, לומר שגם בשחרית לא יושבים על כסאות אלא רק במנחה. אבל אה"נ שגם קודם לכן רשאים לשבת בבתיהם על כסאות. א"נ אפשר שבזמננו נהגו שלא לצאת מביהכ"ס בליל הצום ויומו כעין שיש שנהגו כן ביום הכיפורים כידוע, וכפשוט לשונו ממש (ובזה אתי נמי שפיר לשונו שם 'ליל תשעה באב ויומו יושבים בבית הכנסת לארץ עד תפילת מנחה', דלא אתא לאפוקי ביתו ולומר שא"צ לשבת על הארץ בביתו, אלא נקט כן ע"פ המצוי שהיו שוהים בביהכ"ס). ומ"מ למעשה נראה שאף הספרדים ובני עדות המזרח אינם צריכים להחמיר בזה עד שמתפללים תפילת מנחה אלא די בישיבה ע"ג הקרקע עד חצות היום שלפי שאינו אלא מנהג, ודעת מרן ז"ל אינה ברורה אם עד מנחה דוקא הוא וכמבואר, וכמה פוסקים כתבו עד חצות, ומה גם שבספר אור לציון העיד שכן המנהג ומי יבוא אחר המלך, לפיכך די בישיבה ע"ג הקרקע עד חצות.

נמצא למעשה שעל כל אדם מישראל להקפיד שלא לשבת ע"ג כיסא בתשעה באב עד חצות היום בין בבית הכנסת ובין בביתו, אלא רק ע"ג מזרון וכדומה שאין בגובהו טפח (מלבד זקן או בעל בשר הרבה שקשה עליו הישיבה ע"ג מקום נמוך ומ"מ אם אפשר לו ישב על שרפרף וכדו' להראות אבלות כפי יכולתו) ואין הבדל בזה בין אנשים לנשים. ולא יקוץ בצער מנהגי האבלות, שכדאי הוא בית אלוקינו שנתאבל עליו כל כך. גם אסור"ר נלוה עמם, אסור"ם ולטושים, גלות ישראל וצער השכינה הקדו' זה קרוב לאלפיים שנה. וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה. ויה"ר שנזכה לחזות בבנין

בית המקדש ושמחת ירושלים, ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים, יראו עינינו וישמח לבנו במהרה בימינו אמן.

סימן לד

אם מותר בחול המועד לתקן רכב תיקון שהוא מעשה אומן, כשצריך את הרכב לצורך נסיעה בחול המועד

בס"ד. ביתר ת"ו. כ"ג בתשרי תשס"ז לפ"ק.

נשאלתי ממי שהתקלקל רכבו בחול המועד, ומבקש לתקנו במוסך כדי שיוכל לנסוע בו בחול המועד לשוב עם משפחתו מבית הוריו שבבאר שבע לביתו שבביתר, וגם לטייל בו אח"כ. ונפשו בשאלתו אם מותר לתקנו אע"פ שצריך לו תיקון מעשה אומן.

תשובה: בגמ' מועד קטן (י). סוס שרוכב עליו וחמור שרוכב עליו מותר ליטול ציפורניים בחולו של מועד. ופירש"י הטעם דאי לא עביד ליה הכי הוה ליה צערא ולא מצי אזיל. עוד שם (י): רב שרא לסרוקי סוסיא. וכ"פ הרמב"ם (פ"ח מיו"ט הי"ג) שסוס שרוכב עליו מותר ליטול ציפורניו ולסרקו כדי ליפותו. (ומה שכתב כדי ליפותו עי' מש"כ בזה הב"ח ר"ס תקלו). והתוספות במו"ק שם (י: ד"ה למישקל) הוסיפו דה"ה לדידן שמותר לתקן ברזלים דקרקע קשה ומתקלקל. ומשום שלא היו צריכים לברזלים לרגלי הסוסים בימי החכמים לפי שהיתה הקרקע מטוננת (רכה) כמו ברוסיא, לכן לא התירו אלא ליטול הציפורניים. וכ"כ הרא"ש וז"ל "ומיירי באדם שרגל ברכיבה ולא למוד ללכת ברגליו, וצריך לרכוב לצורך המועד. והוא הדין נמי לתקן ברזלי רגליו. ומה שלא הזכירם, לפי שבימיהם לא היו רגילין לתקן ברזלים לרגלי הבהמות כמו שעושין בארץ רוסיא שאינן עושין ברזלים לטלפי סוסיאם, אלא רק הציפורניים נוטלין, לפי שהעפר תיחוח ואין אבנים מצויין שם. אבל בארץ הזאת שאין הבהמות יכולות לילך בלא ברזלים, מותר. וכן האוכף והרסן, אם הוא צריך לרכוב לצורך המועד. ובלבד שלא יכוון מלאכתו למועד". וכ"כ המרדכי (סי' תתמה) והסמ"ג (לאוין עה כט.). והטור (סי' תקלו) וכן פסק מרן השלחן ערוך (סי' תקלו ס"א) וז"ל "מי שצריך לרכוב במועד לטייל או לצורך המועד ולא נסה ללכת ברגליו, יכול ליטול ציפורני הסוס ולתקן ברזליו (כצ"ל. ולא כנדפס ברגליו), והאוכף, והרסן, וכל צרכי רכיבה, ובלבד שלא יכוון מלאכתו במועד".

והנה מבירור שביררתי אצל מגדלי סוסים עולה כי תיקון הברזלים לפרסות הסוסים הוא מעשה אומן, שצריך לזה מומחיות הן בייצורם והן בחיבורם לפרסת הסוס. שכן דרכם לשייף את ציפורני פרסות הסוס, ולייצר פרסות ברזל מיוחדות לכל סוס לפי מידות פרסותיו, ומחברים את הפרסה במסמרים. ואחת לחודשיים לערך מסירים את הפרסה ומשייפים את הציפורן שצמחה, אשר גם שיוף זה נעשה רק על ידי מומחה לבל יפצע את רגל הסוס ע"י שיוף ייתר, ושוב מחברים את הפרסה. ומגדלי הסוסים עצמם מגדירים כל פעולות אלו כאומנות שהיא רק למומחים. ואף אי נימא שבדורות הקודמים שהיו מצויים סוסים אצל רבים היו רבים בקיאים בזה, אין בזה לבטל שם מעשה אומן מנטילת ציפורני הסוסים ותיקון הברזלים, ופשוט. ואפ"ה שרי לצורך המועד. ולפ"ז מוכח דה"ה דשרי לתקן רכב אפי' במעשה אומן כשהוא לצורך נסיעה במועד. אמנם בספר מעדני שבת (סי' יח כללי מלאכת חוה"מ ס"ח) כתב "וכן עושין תיקוני הרכיבה וכו' מעשה הדיוט". וכ"כ בספר חוה"מ כהלכתו (פ"ז סע"ו) לאסור מעשה אומן בתיקון הרכב אע"פ שמתקן לצורך חוה"מ. וכן כתב מרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (הל' חוה"מ ס"ה) לאסור תיקון מעשה אומן במכונניות פרטיות ורק לצורך הרבים כגון אוטובוסים או מוניות מותר לתקנם אפילו במעשה אומן. וכ"כ בפסקי תשובות (סי' תקלו ס"א) לאסור אא"כ עלול הרכב להיגב אם לא יתקנוהו, או שע"ז יהיו לו הוצאות רבות של גרר, או הוצאות עבור הנסיעה לביתו וחזרה לאותו מקום לאחר המועד בעוד שהוא יודע לתקנו כעת במקום, שבכל אלו אע"פ שמתקנו במעשה אומן, הרי זה מותר משום דבר האבד. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (מהדו"ק סי' כט סמ"ג ובס"ק קלב).

והיינו משום דסבירא להו שתיקון צרכי הנסיעה נידון כשאר מלאכות האסורות בחול המועד שהיתרן הוא או לצורך דבר האבד, או לצורך הרבים, או לצורך פרנסת פועל שאין לו לאכול, או שעושה מעשה הדיוט לצורך המועד. אבל מעשה אומן שלא לצורך אחד הנזכרים, אסורה אפילו לצורך המועד.

ואחמה"ר לענ"ד י"ל שמלבד שבפשטות תיקון הברזלים לפרסות הסוסים הוא מעשה אומן כאמור ואפ"ה שרי, גם מהש"ע משמע בבירור דס"ל להתיר אפילו מעשה אומן לצורך רכיבה במועד. שלאחר שפירט להתיר ליטול הציפורניים ותיקון הברזלים והאוכף והרסן, הוסיף 'וכל צרכי רכיבה'. והיה לו לפרט וכל צרכי רכיבה 'שהם מעשה הדיוט', ולא לכתוב לשון 'וכל' בסתמא. ובפרט שבמקומות אחרים חילק מרן הש"ע בין מעשה אומן למעשה הדיוט וכאן סתם להתיר וכן סתמו כל הפוסקים. ומשמע מסתימת דבריהם שגם מעשה אומן בכלל ההיתר. ומשמע דס"ל להתיר גם מעשה אומן לשם נסיעה במועד לצורך המועד. [ואפילו אם נוסע רק כדי לטייל, שרי, וכמו שכתב להדיא בתחילת דבריו בש"ע שם. ועי' בב"ח ר"ס תקלו שכתב לדייק מנוסח גמרות דידן להתיר תיקון ציפורני הסוס אף שרוצה לרכוב עליו רק כדי לטייל. דקתני בגמרות דידן "אפילו סוס לרכוב עליו וכו'", ופירש האי "אפילו" דבא לרבות שאפילו אינו רוכב לצורך המועד, אלא לטייל, נמי מותר לתקן ציפורני הסוס. וכן העלה שם הבית יוסף דלטייל נמי נקרא צורך המועד לענין שמותר לרכוב לטייל ושכן נוהגים העולם. ואע"פ שלענין לתקן צורכי רכיבה כדי לטייל כתב שם להתיר רק בדרך אפשר, נראה שכתב כן רק בדעת התוס' דמיירי בדבריהם עיי"ש. ומ"מ בש"ע פסק להדיא להתיר לתקן כל צרכי רכיבה גם אינו צריך לסוס אלא רק כדי לטייל].

ובטעם הדבר דשרי אפילו תיקון מעשה אומן נראה לפי שצורך נסיעה שגופו של האדם נוסע ונהנה ממנו בעצמו, אינו כשאר מלאכות חיצוניות, אלא דומה לגילוח, שאם לא משום שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, היה מותר לגלח אע"פ שהוא מעשה אומן שהיו מגלחים ראשם בסכין ובמספריים. והיינו משום שצורך חשוב של הגוף דמי לצורך אוכל נפש דשרי אפילו מעשה אומן.

וכעין זה ראיתי שכתב הצמח צדק (מו"ק יח.) במש"כ הריטב"א בחידושו שההיתר לכתוב אגרות שלומים של רשות לפי שיש בהם צורך למשלח או למי שנשתלחו לו. וכתב ע"ז הצמח צדק (שם) "נראה דסבירא ליה דדומה לגילוח דשרי מדינא, כיון שהוא תיקון הגוף ויפוי, כצורך אוכל נפש דמי. והכא נמי האגרת הוא צורך הגוף שנהנה מזה המשלח או מי שנשלח לו. וכן משמע מדברי המפרש ירושלמי שיש בהם שמחת יום טוב". עכ"ד. ואף שיש לדון בביאורו בדברי הריטב"א, דלדבריו שטעם ההיתר משום שהוא כצורך אוכל נפש ולא משום שהוא מעשה הדיוט כמש"כ הרמב"ם ועוד, נמצא שאפילו כתיבת אומן תהיה מותרת באגרות שלומים להריטב"א דומיא דצורך אוכל נפש, מ"מ הא קמן הבנת הצמח צדק בדעת הריטב"א שהנאת המשלח או המקבל אגרת שלומים דמי לגילוח שהוא תיקון הגוף ויפוי וכצורך אוכל נפש דמי, וק"ו שהנאת נסיעה שצריך לה במועד להגיע הוא עצמו למחוז חפצו, וחפץ ושואף להיות שם, י"ל דלכו"ע צורך הגוף גמור הוא וכאוכל נפש דמי, ושרי לתקן לצורך נסיעתו אפילו תיקון שצריך לו מעשה אומן. ואע"פ שבאגרת שלומים הלכה כהרמב"ם דטעם ההיתר משום שהוא מעשה הדיוט, מ"מ דון מינה ואוקי באתרין שצורך הגוף גדול, כאוכל נפש דמי, וכמו שהוכיח הצמח צדק מגילוח. וכן מצינו עוד דברים שאינם לצורך אוכל נפש ממש והותר בהם אפילו מעשה אומן משום שהם צורך גדול כגון מש"כ המגן אברהם (סי' תקמ"ט) והפרי מגדים (א"א שם סק"ט) ועוד אחרונים להתיר בניית תנור לחימום הבית בעת הקור גם אם אי אפשר לאפות בו, והתם מיירי במעשה אומן עיי"ש. וכעין זה מצינו במש"כ הנימוקי יוסף (מו"ק ד. ד"ה בגמ') והרב המגיד (פ"ח מיו"ט ה"ז) שלפי מש"כ הרמב"ן בלקוטיו דדוקא מעשה הדיוט התירו לצורך המועד אבל לא מעשה אומן, כותל חצר שנפל שבונה כדרכו אפילו במעשה אומן "הוא מפני ששמירת ביתו עשאוהו כצורך אוכל נפש לפי שהוא דבר האבד". ואגב משמע מלשונם כאן שטעם

ההיתר דדבר האבד בחוה"מ הוא משום שהוא כצורך אוכל נפש. לפי שדואג ומצטער עליו, והצלת ממונו צורך לו כצורך אוכל לנפשו. שכן מוכח ממה שלא אמרו לפי שהוא "כדבר" האבד. ודו"ק. ועי' במש"כ בדין זה המגן אברהם (סי' תקמ"א וסק"ז) ובלבושי שרד שם (סק"ז).

ב. ואע"פ שבסי' תקמ"ו (ס"ו) מבואר שאסור לבנות אצטבא דרך מעשה אומן כדי לישב או לישן עליה אלא רק במעשה הדיוט, והרי שאע"פ שהוא צורך גופו לא התירו מעשה אומן, היינו משום שאינו צורך גדול כ"כ כיון שבישיבה ושינה אפשר לו לישב ולישן ע"י שיבנה במעשה הדיוט. משא"כ בנסיעה שרוצה לנסוע למחוז חפצו ואפילו לטייל, אם לא יתקן צרכי סוסו או רכבו במה שצריך תיקון מעשה אומן, לא יוכל לנסוע בו, ויצטרך להישאר במקומו או לשלם סך גדול לשכור סוס או רכב (שאז בלא"ה יש להתיר משום דבר האבד) או לטרוח בכל ימי חוה"מ לנסוע ברכבים ציבוריים ובפרט כשיש לפניו נסיעה למרחק, הרי זה צורך גופו גדול דשרי.

ג. ועוד יש להעיר מהא דרב שרי לסרוקי סוסיא (לסרק הסוסים במסרקות של ברזל. רש"י) ולמבני אקרפיטא (אבוס לסוסים) ולמבני איצטבא (מו"ק י). וכתב ע"ז שם הרמב"ן שהביאוהו הנימוקי יוסף (מו"ק ד. ד"ה בגמ') והרב המגיד (פ"ח מיו"ט ה"ז) הנ"ל, דזהו דוקא כשעושה מעשה הדיוט אבל מעשה אומן אסור. ומשמע לכאן דר"ל דרב בכל דבריו לא מיירי אלא במעשה הדיוט. ובשלחן ערוך בסי' תקמ"ו (ס"ד וס"ה) כתב ע"פ דברי הרמב"ן דאבוס ואיצטבא מותר לבנותם דוקא מעשה הדיוט. ובסי' תקלו (ס"ב) כתב מותר לסרוק הסוס כדי ליפותו. ובזה לא חילק בין מעשה הדיוט לבין מעשה אומן כדרך שחילק באחרים, אע"פ שסוס ואבוס ואיצטבא הוזכרו בחדא מחתא בדברי רב. וא"כ אימא דכשם שבסירוק הסוס לא חילק אע"פ שהיתרו לכאן אינו אלא במעשה הדיוט, אף בנטילת הציפורניים ובתיקון הברזלים והאוכף והרסן וכל צרכי הנסיעה לא חילק אבל אין היתרו אלא במעשה הדיוט. ויש לדחות דסירוק הסוס אין שייך בו מעשה אומן ולא הוצרך לפרט בו. מה שאין כן בתיקון צרכי נסיעה דלא ימלט שיהיה בו פעולה שיש בה מעשה אומן. ומדכתב להתיר ליטול הציפורניים ולתקן הברזלים והאוכף והרסן, 'וכל צרכי רכיבה'. מוכח דס"ל דכל צרכי נסיעה מותר לצורך המועד אפילו במעשה אומן. אמנם האחרונים הנ"ל דס"ל לאסור תיקון מעשה אומן לצורך נסיעה, אפשר שמפרשים שנטילת הציפורניים ותיקון הברזלים והאוכף והרסן וכל צרכי רכיבה, אין שייך בהם כלל מעשה אומן ולכן לא הוצרך לחלק. ודוחק.

על כן נראה לענ"ד עיקר שמי שנתקלקל רכבו בחול המועד וצריך לתקנו תיקון שהוא מעשה אומן ויש לו צורך לנסוע בו כדי שלא ייטלטל ברכבים ציבוריים (וק"ז אם הוא באופן שאם לא יתקנו יצטרך להוציא סך גדול לשכור רכב או הוצאות אחרות שאז הוא דבר האבד) רשאי לתקנו אע"פ שהוא מעשה אומן הואיל והוא לצורך המועד. וכן ראיתי שהעלה להלכה מורנו הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בספר אור לציון (ח"ג פרק כד הל' חוה"מ ס"ה) להתיר לתקן בחול המועד רכב הנדרש לו לנסיעה למקום שאי אפשר לו להגיע מבלעדיו, אפילו תיקון מעשה אומן. ופסק כן ע"פ סתימת הש"ע והפוסקים מבלי לבאר טעם הדבר. והטעם נראה כאמור לפי שהוא צורך הגוף חשוב, דשרי בו מעשה אומן. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קסו אות ג) שהתיר להחליף גלגלי המכונית בחוה"מ משום "דלא גרע ממש"כ בש"ע סי' תקלו שמותר לתקן צרכי רכיבה 'ולעשות מלאכות גמורות' בשביל זה". הרי שפירש דברי הש"ע דמיירי אפילו במלאכות גמורות שאינן מעשה הדיוט. וכן עיקר. ואפילו רוצה לתקנו רק כדי לטייל בו מותר וכמש"כ בש"ע (סי' תקלו ס"א) להשוות בין תיקון לטיול לבין תיקון לצורך המועד. ועכ"פ בנידון השאלה, הואיל ואם לא יתקנו את רכבם בחול המועד יאלצו להוציא יותר ממון על נסיעות בני המשפחה במועד עצמו ועל החזרה למקום הקלוקל

לאחר המועד, לכו"ע שרי לתקן אפילו במעשה אומן מטעם דבר האבד וכמבואר. הנלענ"ד כתבתי וה' יתברך יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות אמן.

סימן לה

בדבר זמן אמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים, אם יש להקפיד לאומרו מבעוד יום דוקא

בס"ד. ביתר ת"ו. אור לי"א תשרי תשס"ח לפ"ק.

בדבר אשר בשנים האחרונות רבני וגבאי כמה וכמה בתי כנסת משתדלים לשנות מנהג מקומם שאומרים כל נדרי לאחר צאת הכוכבים ומבקשים להקדים אמירת כל נדרי לפני השקיעה, משום שאין נשאלין לנדרי בשבת אלא לצורך השבת (שבת קנז, א) והוא הדין ביום הכיפורים, וכמנהג שכתב הרמ"א (סי' תריט ס"א) שנוהגים לומר כל נדרי מבעוד יום, עמדתי ואתבונן עד כמה יש לבני עדות המזרח לחוש לכך ולהתאמץ בזה. ובפרט שרבים אומרים שהדבר אינו עולה בידם, לפי שעד שמתאסף רוב הציבור ופותחים בפיוט 'לך אלי' כנהוג, יורד הלילה ונמצאים מתאספים מוקדם אבל אומרים כל נדרי רק לאחר צאה"כ.

תשובה: הנה בעיקר אמירת כל נדרי נחלקו הראשונים אם יש לאומרו בנוסח המתיר גם את נדרי העבר או בנוסח שאינו אלא ביטול נדרי העתיד, כדאיתא בנדרים (כג:): "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר" עיי"ש. שלדעת רבנו תם בספר הישר (סי' קמד) מקור מנהג אמירת כל נדרי הוא בדין האמור. שהרי צריך לפרט את הנדר, ואין החכם מתיר ללא חרטה, ועוד שמי מתיר לחזן עצמו שאומר כל נדרי. אלא יש לאומרו רק בלשון עתיד ולכן תיקן ר"ת את הנוסח והנהיג לומר מיום הכיפורים הזה עד יום הכיפורים הבא עלינו. ובתוס' נדרים (כג: ד"ה ואת) ביארו דבריו שאע"פ שאמרו "יעמוד בראש השנה" וכל נדרי אנו נוהגים לאומרו ביום הכיפורים, מצאנו שיום הכיפורים נקרא ראש השנה ביחזקאל (מ, א) "בראש השנה בעשור לחודש". ועוד שהוא סמוך לראש השנה ולכן תיקנוהו ביום הכיפורים שהוא זמן התכנסות גדולה יותר של הרבים.

אבל הרא"ש (יומא סי' כח) כתב שיש לומר נוסח כל נדרי כמנהג הקדמונים לפי שלשון כל נדרי מוכח שנתקן על הנדרים שעברו עליהם בשנה שעברה ומתירין אותם למפרע כדי להניצל מהעונש, ולכן אומרים "ונסלח לכל עדת בני ישראל". ומה שהקשה ר"ת דבעינן חרטה, אגן סהדי שמי שעבר על נדרו מתחרט על שנדר כדי להניצל מהעונש. והאריך ליישב שאר תמיהות ר"ת עיי"ש (וע"ע במש"כ בזה המרדכי יומא סי' תשכו). וכן הוא בשיטה מקובצת (נדרים כג: ד"ה רבא אמר) שלאחר שהביא דעת רבנו תם שיש לומר נוסח כל נדרי בלשון עתיד, כתב "ואני אומר שלא נתקן לומר אותו מטעם הלכה זו. דלא שייך לומר חרטה במה שעתיד לבוא דאמרינן בכולהו איתחרטנא בהון. ועוד דאמרינן בסוף ככתוב בתורת משה ונסלח לכל עדת בני ישראל, ואיך שייך מחילה בדבר זה שרוצה לבטל עתה כל הנדרים שידור בשנה זו. אלא ודאי שרש מנהגינו אינו יוצא מן הלכה זו ולא זה בזה כלל. ואנשי כנסת הגדולה תקנו לנו להסיר מן המכשול. כי כמה בני אדם יש שנודרים ושוכחים הנדר ואין באים לפני חכם להתיר ועוברין על נדרן בשוגג. ותקנו שבתחילת יום הכיפורים, בפתחת תפילותיהם יתוודו ויתחרטו מנדריהם כדי שלא ישכחו הדבר. ובספרד נהגו ששליח ציבור אחוז ספר תורה בחיקו ואומר כל נדרי בקול רם וכל הקהל אומרים עמו. והטעם כדי שתהא שכינה מסכמת עמהם בהתרה" (ועיין עוד בספר מועדים לשמחה חלק אלול-תשרי סי' ט עמ' רצג שליקט את השיטות ונוסחאות מחזורים ישנים והעדות השונות באמירת כל נדרי). ולשיטתו שבאמירת כל נדרי מפירים

את נדרי העבר כתב עוד הרא"ש "ונהגו לאומרו קודם ברכו משום דאמרינן בשלהי שבת (קנז.) ובמסכת נדרים (עו: עז.) דאין נשאלין בשבת אלא לצורך השבת".

נמצא שלסברת רבנו תם שבנוסח כל נדרי אין להתיר את נדרי העבר, רשאים לאומרו בליל יוה"כ, ולדעת הרא"ש שמתירים את נדרי העבר, יש לאומרו מבעוד יום.

אבל מלשון רבנו סעדיה גאון המובא ברא"ש שם מוכח שהאומרים כל נדרי היו אומרים נוסח שיש בו התרת נדרי העבר, ובכל זאת היו נוהגים לאומרו בלילה. שכתב: "יש שעושין כן. עומד שליח ציבור 'בליל' צום כיפור ואומר כל נדרי וחרמי ואסרי ושבועי וקונמי שנדרנו ושהחרמנו ושארסנו ושנשבוענו ושקיימנו על נפשותינו מיום הכיפורים שעבר עד יום הכיפורים זה שבא עלינו, בכולם חזרנו ובאנו לפניך אבינו שבשמים. ואם נדרנו אין כאן נדר ואם אסרנו אין כאן וכו'" (וכן הוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה ס' קמג אות יג בתשובה לרב סעדיה גאון). וכן כתב רבנו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (עמ' ס) בשם רב נטרונאי גאון שעומד שליח ציבור 'בליל' יום הכיפורים ואומר כל נדרי. גם בספר המנהגים של מהר"ם מרוטנבורג (עמ' נג) כתב להדיא "וביום הכיפורים בצאת הכוכבים עומד מנהיג העיר ושנים עמו ואומרים כל נדרי". וכן כתב רבנו ירוחם (דף נ, ע"ד) "נוהגים אנו כרב סעדיה גאון לומר כל נדרי וכו' בליל צום כיפור". ומלשון הנימוקי יוסף (נדריים פרק ג. בדפי הרי"ף דף ז:) מוכח שכך היה מנהגם ומנהג סביבתם. שכתב "ולעניין כל נדרי שנהגו בגליל זה ובהרבה מקומות לומר בלילי יום הכיפורים וכתוב בסדר רב עמרם ז"ל וכו'". ולאחר שהביא דעת רבנו תם כתב: "ויותר נראה לומר לפי המנהג ולשון הנהוג בו והכתוב בסדר רב עמרם ז"ל". הרי שאע"פ שהיו אומרים נוסח כל נדרי גם בלשון התרת נדרי העבר לא חששו לסברת הרא"ש שאין לאומרו בלילה משום שאין נשאלין על הנדרים בשבת אלא לצורך השבת (ויש מהגאונים שכתבו שלא לומר כלל כל נדרי "דמה מועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו שיהא בטל". והובאו דבריהם בטור ס' תריט. וכ"כ הריב"ש בתשובה ס' שצד שטוב הדבר שלא לאומרו כלל ושכן הוא מנהג קטלונאי).

ב. ובטעם הדבר מצאנו שני טעמים בראשונים. האחד הוא מה שכתב הריב"ש בתשובה (ס' שצד) ללמד זכות על הנוהגים לומר כל נדרי בליל יוה"כ, לפי שלצורך השבת מתירין נדרים בשבת, ויום הכיפורים הוא יום מחילה וסליחה, ואנו מתירין את הנדרים שנדרנו בשנה שעברה ומבקשים סליחה עליהם באומרנו את הפסוק ונסלח לכל עדת ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה, הרי זה נחשב צורך יום הכיפורים, שרשאים להתיר נדרים בעבורו (ונראה שלזה התכוון גם הרוקח במה שכתב (ס' רטו) "בליל יום הכיפורים נכנסים לביהכנ"ס ומתחיל החזן כל נדרי. דקיימא לן מפירים נדרים בשבת").

וטעם נוסף מצאנו בדברי הנימוקי יוסף הנ"ל, שעל אף שכתב לומר את הנוסח המתייחס לנדרי העבר ולא כדעת ר"ת, הזכיר שאומרים אותו בלילה. ומתוך מה שכתב ליישב תמיהות רבנו תם, מתיישב גם היתר אמירתו בלילה. וז"ל: "ויותר נראה לומר לפי המנהג ולשון הנהוג בו והכתוב בסדר רב עמרם ז"ל. שאין אומר כן לא בדרך נדרים הקודמין ולא בדרך תנאי לנדרי העתידים. אלא שאומרים כן דרך תפילה לקדוש ברוך הוא שלא ישלחו ושלחו ויענשו על הנדרים ועל השבועות שעשו בשנה שעברה, ושיהיו שביתין ושביקין לפניו יתברך כאילו לא היו. וזה שנהגו לומר בסוף ונסלח לכל עדת ישראל, וכופלין אותו ג' פעמים כדרך הוידוי בציבור". הרי שלדעת הנימוקי יוסף אין אמירת כל נדרי בגדר התרת נדרים כלל אלא תפילה בלבד ובקשת מחילה שלא ניענש על שנדרנו ושנשבוענו בשנה שעברה.

ויש להוסיף עוד על פי מה דאיתא בזוהר הקדוש (פנחס רנה, א) "ובעשור לחודש השביעי דאיהו תשרי, מקרא קדש יהיה לכם דא יום הכיפורים וכו', ביה נפקין משלשליהון אינון דאית עלייהו גזר דין בנדר

ושבועה. ובגין דא תקינו למימר ביה כל נדרי ואיסרי וכו', כולהון יהון שביתין ושביקין לא שרירין ולא קיימין. ובגין דא נדר דהוי"ה דאיהו תפארת, ושבועה דאדני דאיהו מלכות, דעבדו על גלותא דלהון, בחכמה ובינה יהון שביקין ושבייתין לא שרירין ולא קיימין ונסלח לכל עדת ישראל". ומבואר שלהזזה"ק כל עניין כל נדרי הוא לבטל נדרים ושבועות של מעלה. שאותם שנגזר עליהם למעלה דין קשה בנדר או בשבועה, ובכלל זה הנדר והשבועה על גלות ישראל עד הקץ, על ידי התרה זו שמתירים ביום הכיפורים באמירת כל נדרי מבטלים שבועות ונדריים אלה של מעלה ויוצאים מכבליהם כל אותם שנגזרו עליהם הגזרות הקשות בנדר ושבועה. ולפי זה אין חשש באמירת כל נדרי בלילה שהרי אין כאן התרת נדרים לבני אדם, ובזה גם מתורצות כל תמיהות הראשונים. ונראה לפי זה שאדרבה, לדעת הזוהר אין להקדים אמירת כל נדרי קודם כניסת יום הכיפורים, שהרי רק בעצמו של יום הכיפורים שייכת התרה זו של נדרי ושבועות מעלה כמבואר בדברי הזוהר.

ג. ולעניין מעשה, הנה מרן הבית יוסף (סי' תריט) לאחר שהאריך לבאר הדעות השונות שהביא הטור והוסיף דעות ומקורות מדנפשיה, כתב בסוף הדברים "ומנהגינו כסברא הראשונה". ואף שיש לדון בדבריו שם לאיזה סברא ראשונה כוונתו, אם לסברא הראשונה שהביא הטור דלא כר"ת, או כסברא הראשונה שהביא שם בסוף דבריו (היא המובאת שם בשם הרא"ש. וכבר העירו לנכון בהגהות והערות (ס"ק יב) שבהוצאת הטור השלם שאינו מהרא"ש אלא מהמרדכי). ומ"מ לאחר שבשלחן ערוך (סי' תריט ס"א) כתב "ליל יוה"כ נוהגים שאומר שליח ציבור בשיבה של מעלה ובישיבה של מטה וכו' ונוהגים לומר כל נדרי וכו' ואח"כ אומר שהחיינו בלא כוס", ולא רק שלא כתב שיש להקדים אמירת כל נדרי מבעוד יום כדעת הרא"ש, אלא כתב להדיא 'ליל יוה"כ נוהגים וכו', הרי מוכח דלדעת מרן השלחן ערוך רשאים לומר כל נדרי לאחר חשיכה. והרמ"א בהגהה שם כתב "ונוהגים לומר כל נדרי בעודו יום" (ועיי"ש במגן אברהם ס"ק ה).

ויש להוסיף שגם ממה שפשט המנהג ביום הכיפורים שחל להיות בשבת לקבל את השבת ואחר כך לומר פיוט לך אלי וכל נדרי, עולה שלא חששו באמירת כל נדרי להתרת נדרים בשבת. והנזהרים לאומרו מבעוד יום, צריכים לכאורה להקפיד ביום הכיפורים שחל להיות בשבת להקדים אמירת כל נדרי ורק אח"כ לקבל את השבת.

אמנם בחפשי בזה ראיתי בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת יוה"כ סי' ב) כתב "מנהג היה בעיר זו למכור ספרי כל נדרי בליל יום כיפור והיה נמשך אמירת כל נדרי עד אחר שחשיכה. ועל טוב ייזכר הרב הזקן המ"צ אשר קדמני ר' יהושע ז"ל, אשר ראה והתקין שתהיה מכירת הכל נדרי ושאר הספרים בשבת שובה. ולפעלא טבא אמרין יישר. וכבר העיד כן מרן חיד"א בספר שיורי ברכה (סי' שמא דף יט, ב) על כמה קהילות ששינו מנהגם כדי לומר כל נדרי קדם חשיכה ושכן ראוי לעשות יעי"ש. אך בזאת חם לבי בקרבי כי לא הועילו חכמים בתקנתם והן עוד היום מאחרים לבוא לבית הכנסת, וכמה פעמים הוכרז ברבים על זה, וה' הטוב יכפר. וצריך להודיע להשליח ציבור כי לא ימתינו בשביל איזה נכבדים המאחרים לבוא, כי אף בחול אין נכון לעשות כן מפני טורח ציבור ככתוב בפוסקים, ואף כי בליל יום קדוש זה. ועוד שנמשך מזה לומר הכל נדרי בלילה. וגם כי הרבה בני אדם כיון שידועים שלא ימהרו בבית הכנסת יתעכבו בבתייהם ויהיו נכשלים באיזה מהעניינים חס ושלים ותוספת מהחול על הקודש מן התורה. ובמקום חשש איסור אין חולקין כבוד. לכן על השליח ציבור מוטל להקדים ולא לאחר אלא כאשר יבואו הזריזים מקדימין ויש מנין בבית הכנסת יתחילו תיכף ולא יחושו על המאחרים" עכ"ל.

ובספרו טוב עין (סי' יח אות עא) כתב עוד מרן החיד"א שיש מי שהביא סמך לנוהגים לומר כל נדרי לאחר חשיכה לפי שהדבר דומה להתרת חרמי הציבור בשבת שנהגו להתירם אע"פ שאינם לצורך השבת לפי שמתכנסים בשבת ואם לא יתירום בשבת לא יתאספו ביום אחר וכמש"כ הרשב"א בתשובה (חלק ד סי' רצו) והובאו דבריו להלכה בבית יוסף (או"ח סי' שמא). ודחה דבריהם דהכא שאני לפי שביום הכיפורים כל הקהל כבר נאסף לפני החשיכה ויכולים לומר כל נדרי ורק מתעכבים כדי למכור המצוות. וכעין זה כתב עוד בספרו לדוד אמת (סי' ב) שהנכון לנהוג כמנהג ליורנו למכור המצוות בשבת שובה.

אולם כל זה לא יעלה ארוכה לדורנו הרפוי שרבים מהציבור בהרבה בתי כנסת מאחרים להגיע עד החשיכה או סמוך לחשיכה ממש, ולא רק נכבדים שעליהם כתב השדי חמד שאין להמתין להם, והנסיין מראה שעל אף כל המאמצים להקדים בסופו של דבר אומרים כל נדרי לאחר חשיכה (וכן העיד מהר"י צאלח בסדור עץ חיים (דף פב, ב) שכל ימיו השתדל שיאמרו כל נדרי מבעוד יום כמש"כ הרמ"א, אבל לא עלתה בידו משום ריבוי העם שמתקבצים ובאים עד הלילה. והוסיף שבימי חורפו ראה שכמה גדולים לא הקפידו לאומרו מבעוד יום). ומאחר שמעיקר הדין רשאים לומר כל נדרי בלילה מהטעמים האמורים וכדעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך, נראה שעדיף להמתין להם ולזכות את כל הקהל. ובפרט שיש גבאי בתי כנסת שאינם מעוניינים להקדים את מכירת המצוות לשבת שובה, משום שבעידניה היענות הציבור לתרום גדולה יותר, וכשנדרשים להקדים אמירת כל נדרי לפני השקיעה מכריזים על תחילת התפילה קרוב לשעה לפני השקיעה כדי להספיק אמירת פיוט לך אלי ולמכור לאחריו את המצוות כאשר רוב הציבור הגיע, ובכך מאריכים את הצום לחלושים ולחולים שאין בהם סכנה, אשר סוף הצום נעשה קשה עליהם יותר מהראוי, ועלולים להגיע למצב שיהיו מחוייבים לאכול ולשתות, ואף לציבור הכללי החזק והבריא אין נכון להכביד את הצום.

לכן נראה העיקר להלכה שבני עדות המזרח רשאים לכתחילה להמשיך במנהגם לומר כל נדרי לאחר צאת הכוכבים וכדעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך, וכמבואר בזה"ק, ובזה גם יזכו את כל הקהל שגם המאחרים לבוא ישתתפו באמירת כל נדרי. וכן ראוי לנהוג. ורק אם ידוע שבאותה קהילה הכל מקדימין להגיע לביהכ"ס, ורוצים להקדים אמירת כל נדרי לפני השקיעה לצאת ידי דעת החוששים לומר כל נדרי ביוה"כ, ודלא כדברי הזה"ק, רשאים להקדים ובלבד שלא יהיה בזה טרחא דציבורא בהארכת הצום יתר על המידה. כגון ע"י שימכרו את המצוות בשבת שובה או שיוותרו על מכירת המצוות וכפי שנהגו בישיבות לכבד את ראשי הישיבה והרמ"ם, ויזדרזו לומר פיוט לך אלי או שיאמרוהו לאחר כל נדרי. שאל"כ יצא שכרם בהפסדם. ורק על עדות אשכנז היוצאים ביד רמ"א לעשות כמנהגם לומר כל נדרי מבעוד יום.

לאחר כותבי כל זאת העליתי שאלה זו (באור לי"ד תשרי תשס"ח) בפני מרן הגר"ע יוסף שליט"א על מנהגו בזה והשיב שנהג לומר כל נדרי לאחר חשיכה והזכיר את העול המוטל על כתפי גבאי בתי הכנסת להחזיק מקדש מעט ונזקקים להכנסות ממכירת המצוות בימים הנוראים ושכן העלה בספרו חזון עובדיה (חלק ימים נוראים, סדר תפילת יום הכיפורים בהערה לסעיף ב). אמנם שם סיים בלשון הנח להם לישראל שיש להם על מה שיסמוכו. אבל בתוך דבריו שם צידד שיש מקום לומר שאף ראוי להמתין למאחרים כדי שגם הם יזכו להשתתף בתפילת כל נדרי והביא כמה וכמה פוסקים שכתבו כן והעידו בגודלם שכך נהגו בכל קהילות סאלוניקי וארצות המערב. ולאחר שכן מנהגו אף אנו ננקוט בתר שיפולי גלימתיה דמרן שליט"א. וביו"ט הראשון של חג הסוכות שנה זו התארח בעירנו הרב מנחם חבה הי"ו ולשאלתי על מנהג חכמי ורבני הספרדים בירושלים בדור הקודם העיד שברוב בתי הכנסת נהגו לאומרו לאחר חשיכה אבל

בצעירותו התפלל במשך שנים בבית מדרשו של הגה"צ המקובל רבי צדקה חוצין זצ"ל ושם נהגו למכור את המצוות בשבת שובה, ובערב יוה"כ מבעוד יום הזדרזו לומר פיוט 'לך אלי' ללא ניגון ומיד עברו לומר כל נדרי לפני השקיעה. וכעין זה העיד ידידנו הרה"ג שמואל בן פורת שליט"א שבישיבת "פורת יוסף" בגאולה נהגו לומר קודם כל נדרי ורק אח"כ עברו לומר פיוט 'לך אלי', כדי להספיק אמירת כל נדרי לפני השקיעה. ובישיבת "פורת יוסף" בעיר העתיקה בראשות מורנו הגה"צ הרב שלום כהן שליט"א נוהגים להזדרז לומר כל נדרי לפני השקיעה. וכן נוהג הגה"צ הרב דוד בצרי שליט"א בישיבתו וכפי ששמעתי מפיו. ואמר שאמנם הרב בן איש חי לא הזכיר שיש לנהוג כן, אבל כן כתב הרמ"א. עכת"ד. אמנם נראה לדייק מדברי הבא"ח שנהג לומר כל נדרי לפני השקיעה ממש"כ (פר' וילך אות יא) "בליל כיפור חל התוספת בברכת שהחיינו. ואם קיבל התוספת בפיו חל מעת קבלתו. והמנהג שזה האוחז בספר כל נדרי הוא יברך שהחיינו". ע"כ. ולפי המבואר בש"ע (סי' תריט ס"א) שאומרים כל נדרי ואח"כ שהחיינו, א"כ ע"כ שהרב בא"ח מיירי באומר כל נדרי קודם השקיעה שאז שייך תוספת יוה"כ בברכת שהחיינו שאחרי הכל נדרי. וצ"ע שהרב בא"ח הוא שר בית הזוהר ובזוה"ק פר' פנחס הנ"ל מוכח להדיא שיש לומר כל נדרי לאחר כניסת יוה"כ דווקא. וכן מבואר בזוה"ק פר' משפטים (דף קטז ע"א) וז"ל ובגין דשבועה וכו' דאיהו ברית דביה תשמיש המטה. ובגין דא ביוה"כ עלמא דאתי דביה תקינו כל נדרי, אסור בתשמיש המטה". ע"כ. הרי להדיא שתקנו לומר כל נדרי ביוה"כ עצמו שהוא זמן האסור בתשמיש המטה. וע"ע בשער הכוונות (דף ק ע"א) ובפרי עץ חיים (שער כז פ"ב דף קמב) ובכף החיים (סי' תריט אות כה). ולשאלתי על מנהג מורנו הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בבית מדרשו אהל רחל, השיבני אחיו יבדלח"ט הרה"ג יעקב אבא שאול שליט"א אשר שימש שם שליח ציבור בימים הנוראים, כי אחיו מורנו זצ"ל נהג במשך כל השנים לומר כל נדרי לאחר השקיעה ורק היו נזהרים לברך על הטלית לפני השקיעה. ומ"מ הרי לנו מכל הני רבוותא מצוקי ארץ שגם החוששים לאומרו לפני השקיעה נזהרו שלא להכביד על הציבור בהארכת הצום יתר על המידה. אבל כאמור מעיקרא דדינא בני עדות המזרח רשאים להמשיך במנהגם וכדעת מרן השלחן ערוך ומנהג רוב בתי הכנסת ורבים מחכמי ורבני הדורות לומר כל נדרי לאחר חשיכה אף לכתחילה. ואין לחשוש להא דאין מתירים נדרים בשבת אלא לצורך השבת מהטעמים שהובאו לעיל ובעיקר משום שההתרה נצרכת למחילת עוונות הנדרים ביום הכיפורים. שאין יתוודה על שעבר על נדרו ועדיין נדרו קיים והוא עתיד לעבור עליו בשגגה. והוי צורך יום הכיפורים. ומה גם שעל פי המבואר בזוהר הקדוש יש לומר כל נדרי בלילה דווקא. וכן ראוי לנהוג. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו, אמן.

סימן לו

זכר למחצית השקל

שאלה: בדבר הסך שיש ליתן עבור זכר למחצית השקל, והזמן הראוי לנתינתו, ומי נותנו ולמי נותנו.

תשובה: הנה ענין נתינת זכר למחצית השקל אינו אלא מנהג שנהגו ונתפשט בכל ישראל. והרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור ורוב הראשונים לא הזכירו מזה כלל. וגם מרן הש"ע לא כתבו בשלחנו הטהור. ורק הרמ"א בהגהה (סי' תרצד ס"א) כתב שיש אומרים שיש ליתן קודם פורים זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר. והוסיף "ומאחר שג' פעמים כתוב תרומה בפרשה, יש ליתן ג'. ויש ליתן ג' חצאי גדולים במדינות אלו כי אין שם מחצית עליה מלבד זו. ובמדינות אוסטריי"ך (אוסטריה) יתנו ג' חצאי וויינ"ר, שנקראו גם כן מחצית. וכן לכל מדינה ומדינה". ומקורו במרדכי רפ"ק דמגילה (אות תשעז) בהגהה וז"ל "מה שנותנים ג' מחציות לפורים, משום דכתיב בפרשת כי תשא שלש פעמים מחצית השקל". ומנהג

זה הובא גם במהרי"ל (הלכות פורים סי"ב) והו"ד בדרכי משה שם (סק"א). ולכאן איכא מקור קדום יותר למנהג זכר למחצית השקל בזה"ז מדאיתא במסכת סופרים (פכ"א ה"ד) "ובאחד באדר משמיעין על השקלים. ולמה באחד באדר, שהיה צפוי וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שיהיה המן עתיד לשקול על ישראל. לפיכך הקדים ואמר למשה שיהיו שקלי ישראל קודמין להמן. וצריכין ישראל לתת שקליהם לפני שבת זכור. ואסור לומר עליהם לשם כופר אלא לשם נדבה. צריכין להספיק מים ומזון לאחיהם עניים משום 'קובלין' ומתנות לאביונים ויש שמספיקין לחם ויין ויש שמספיקין לחם ודגים. ומכל מקום לא יפחות משתי מתנות אפילו חיטין ופולין". ובהגהות הגר"א שם הגיה דצ"ל 'וצריכין ממנו' להספיק מים ומזון לאחיהם עניים 'במקום קרבן' ומתנות לאביונים. ע"כ. ומדאמר במקום קרבן משמע להדיא שבזה"ז מיירי. אמנם לגרסת האגודה שהביא בנחלת יעקב שם 'צריכין' להספיק וכו' 'משום מתנות לאביונים', ולא גרס 'וצריכין ממנו' ולא 'במקום קרבן', אין ראייה מכאן לזכר למחצית השקל בזמן הזה, לפי שהמשך זה הוא עניין אחר העוסק במתנות לאביונים. והרישא י"ל דמיירי במחצית השקל בזמן שהיה ביהמ"ק קיים [אמנם מריהטא דלישנא נראה נכון לגרוס "וצריכין ממנו להספיק מים ומזון לאחיהם עניים במקום קרבן. ומתנות לאביונים יש שמספיקין לחם ויין ויש שמספיקין לחם ודגים. ומכל מקום לא יפחות משתי מתנות אפילו חיטין ופולין". ובהסרת ו' החיבור מהמילים 'ויש שמספיקין' אתי שפיר שהמילים ומתנות לאביונים אינו המשך האמור לעיל שהוא מילתא דתמיהה לומר שהזכר למחצית השקל בא במקום קרבן ומתנות לאביונים. ומה גם שאמר שצריכין ליתנו לפני שבת זכור, וחיוב מתנות לאביונים חל ביום פורים דווקא. ודו"ק].

והנה לולי דברי הרמ"א שחיבר בין זכר למחצית השקל שנותנים קודם פורים לבין דברי המרדכי, מלשון המרדכי שכתב "מה שנותנים ג' מחציות 'לפורים', משום דכתיב וכו'" יותר משמע שרק בא ליתן טעם למנהג שנותנים למעות פורים דהיינו למתנות לאביונים, סך של ג' מחציות. אבל לא דיבר על נתינה בפני עצמה לשם זכר למחצית השקל. וכן מתבאר מגרסת הגר"א במסכת סופרים הנ"ל "וצריכין ממנו להספיק מים ומזון לאחיהם עניים במקום קרבן ומתנות לאביונים" משמע שהזכר למחצית בשקל ומתנות לאביונים שניהם חד הוא בזמן הזה. וכן משמע מלשון ההגהות שהביא בדרכי משה וז"ל, מעות פורים, בכל מקום שיש מטבע קבוע לוקחין מחציות של אותו מטבע ונותנים מהן ג' מחציות למעות פורים. ע"כ. אמנם במהרי"ל כתב להדיא, והנותן מחצית השקל צריך גם כן ליתן למעות פורים. עכ"ל. וזהו שכתב הרמ"א בהגהה שיש אומרים שיש ליתן 'קודם פורים' מן המטבע וכו' ויש ליתן ג' חצאי גדולים וכו' וכן נוהגין בכל מדינות אלו. ע"כ. וכן פשט המנהג שנותנים זכר למחצית השקל מלבד מתנות לאביונים.

ב. ובדבר הזמן לנתינתו, הנה במסכת סופרים שם (פכ"א ה"ד) איתא וצריכין ישראל לתת שקליהם לפני שבת זכור (ועיין במסכת שקלים פ"א מ"ד ודו"ק). ועפ"ז כתב האגודה (סוף מסכת סופרים) שיש ליתן קודם פרשת זכור. אולם במהרי"ל כתב שנוהגין לגבותו במנחה של תענית אסתר כשהולכין לביהכנ"ס. וכן פסק הרמ"א בהגהה, וכ"כ הפרי מגדים (בא"א אות ב), וכ"כ בסידור הרש"ש ז"ל שמנהג לתת ביום התענית קדם מנחה, והו"ד בכף החיים (ס"ק כה), וכתב דהיינו כדי שיהא צדקה עם התענית לכפר (ועפ"ז כתב שאפילו חל י"ג בשבת שמקדימין התענית ליום ה' יתנו הזכר למחצית השקל ביום התענית שהוא יום י"א). ודלא כמנהג שכתב המג"א (ס"ק ב) שבמדינתו נוהגים ליתן ביום פורים בשחרית קודם קריאת מגילה. ע"כ. וכן יש לנהוג לכתחילה כמהרי"ל והרמ"א והאחרונים והרש"ש דקיימי בשיטתיה ליתן הזכר למחצית השקל ביום התענית קודם מנחה, לצרף הצדקה לתעניות, ודלא כהרבה המתעכבים ליתנו עד ליל פורים לאחר התענית. ומ"מ מי שלא נתן ביום התענית ונותנו בליל פורים, יתנו עכ"פ קדם מקרא מגילה להקדים שקלו לשקליו וכמאמר חז"ל בגמ' מגילה (יג:).

ג. ולענין שיעור הסך שיש ליתן עבור זכר למחצית השקל, הנה בתורה בפרשת כי תשא (ל, יג) נאמר "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש עשרים גרה השקל" וגרה היינו מעה וכמו שתרגם אונקלוס וכן פירש רש"י שם. ונמצא שמחצית השקל שבתורה הוא עשרה גרה שהוא עשר מעות, ועיין לקמן. וכתב במהרי"ל, וכן בן כ' שנה יתן מחצית השקל והם ל"ד הלי"ש. וסימנך והד"ל לא ימעט. ע"כ. ומבואר דס"ל ששיעור זכר למחצית השקל אינו מחצית המטבע הקבוע באותו מקום, אלא שווי מחצית השקל האמור בתורה. אבל בהגהות המובא בד"מ כתב בכל מקום שיש מטבע קבוע, לוקחין המחצית של אותו מטבע ונותנין מהן ג' מחציות למעות פורים. ומשמע שדי במחצית המטבע הקבוע אע"פ ששוויה פחות ממחצית השקל שבתורה. אלא שהוסף שיש ליתן ג' מחציות והיינו כנגד ג' פעמים שנזכר מחצית השקל בפרשה וכמש"כ המרדכי הנ"ל. גם מלשון המרדכי "מה שנותנים ג' מחציות לפורים" וכו' משמע שהוא ע"פ המטבע הקבוע. וז"ל הרמ"א בד"מ (ס"ק א) ונראה לי דמטבע שלנו טוב ליתן ג' חצאי גדולים, כי שמו חצי גדול ושם מחצית עליהם. ועוד דמחצית השקל היה עשרה גרה, וחצי גדול הוא ט' פשוטים קטנים ועצמו משלים לעשרה. ועוד דאין לנו שום מטבע שהיא בחצאין מלבד זו. ולא כאותן וכו' עי"ש. וכ"פ בהגהה לש"ע שם וז"ל, ויש ליתן ג' חצאים גדולים במדינות אלו, כי אין מטבע ששם מחצית עליה מלבד זו. ובמדינת אויסטרי"ך יתנו ג' חצאי וויינ"ר שנקראו ג"כ מחצית. וכן לכל מדינה ומדינה. ע"כ. ולשיטה זו נמצא לכאורה שבזמנינו די ליתן ג' מטבעות של חצי שקל חדש שהוא המטבע המצוי כיום, אע"פ ששווי שלשתם יחד הוא הרבה פחות מעשרה גרה. ואפילו לפמש"כ הביאה"ל (שם ד"ה ויש) על דברי הרמ"א וז"ל, ובמדינתנו כעת אין לנו מטבע זה (הקרוי 'גדול'). ולפי מדינתנו נראה דמדינא יוצא במטבע קטנה שנקרא חצי גרא"ש. אבל מ"מ אין זה מטבע חשובה כלל אפילו אם נותן ג' חצאים, אם לא שנותן גם בעד בניו הקטנים. ע"כ. מ"מ מסתבר שהחצי שקל חדש המצוי כיום יש בו חשיבות ואינו מזולזל בשווי כהחצי גרא"ש דזמנא שעל פי הנראה מדברי המשנב"ר היה מזולזל כמטבע החמש אגורות בזמננו. והכל לפי השווי והחשיבות באותו זמן.

ובמקום שאין מטבע שהוא מחצית מהמטבע השלם המצוי שם, כתב הגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' תרצד ס"א) עצה על פי המבואר במשנה שקלים (פ"א מ"ז) ששני בני אדם יכולים ליתן ביחד שקל שלם שיהא עולה מחצה לזה ומחצה לזה. עי"ש. ובשו"ת ויען יוסף (או"ח ס"י תז) הביא דבריו וכתב שמאז ראה את דבריו הוא נוהג כן אך לאחרים אינו מורה להחמיר כן כיון שאינו אלא מנהג בעלמא ולא תקנה המוזכרת בש"ס ואינו אלא זכר בעלמא, ובאמת יוצאים אף במטבע של חמישה סנט שהוא מחצית המטבע של עשרה סנט וכל שכן שיוצאים בשני מטבעות של רבע דולר. עי"ש.

והנה לענין מחצית השקל שבתורה כתב הרמב"ם (פ"א משקלים ה"ה) מחצית השקל זו מצותה שיתן מחצית מטבע של אותו הזמן אפילו היה אותו מטבע גדול משקל הקודש. ולעולם אינו שוקל פחות מחצי השקל שהיה בימי משה רבינו. שהוא משקלו מאה וששים שעורה. ע"כ. ועע"ש שעשו השקל כסלע. ולפ"ז המהדר ליתן זכר למחצית השקל כשיעור מחצית השקל ממש, צריך שלא יפחות ממשקל מחצית השקל שהיה בימי משה רבינו. ובשו"ע יו"ד סי' שה (ס"א) מבואר שהסלע (הוא השקל שבתורה) שוקל ששה דרהם כסף מזוקק. ודרהם הוא 3.2 גרם (כן שמעתי ממרן הגר"ע יוסף שליט"א שאמר כי בספרים רבים מחכמי המזרח לאורך הדורות מאז הרמב"ם ועד הבן איש חי הוזכר שיעור הדרהם והכירוהו וידעו מהו, וכן הגרא"ח נאה שהתגורר בשכונת הבוכרים בירושלים בדור שלפנינו הכירו וידע שיעורו, ושקל את הדרהם ומצא שמשקלו 3.2 גרם. והצל"ח והחזו"א שלא הכירו את הדרהם כתבו שיעורים אחרים ואכהמ"ל). ונמצא לפי זה שמחצית השקל שהוא שלשה דרהם משקלו 9.6 גרם כסף מזוקק. והנה ידוע שהכסף הטבעי הטהור רך, וכדי להקשותו מוסיפים

בו כ-4% מתכות אחרות. ונמצא שבעשרה גרם כסף יש 9.6 גרם כסף טהור. וביררתי אצל צורף מומחה ואמר שמחיר ק"ג כסף בימים אלו (אדר תשנ"ו לפ"ק) הוא \$200 לסוחר, ובתוספת מע"מ \$234. והאדם הפרטי הרוכש רק 10 גרם מוסיף לסוחר 10% (כן נראה פשוט דאזלין בתר האדם הפרטי שהרי הוא צריך ליתן 10 גרם כסף או שוויו וכשנותן שוויו מסתבר שנמדד ע"פ המחיר שהיה משלם) ולפ"ז מחיר 10 גרם כסף \$2,574 וכשמחיר הדולר 3.1 ש"ח נמצא מחיר 10 גרם כסף כ-8 ש"ח. ועל פי דרך חישוב זה יש לחשב בכל שנה.

אמנם זהו למי שרוצה להדר לתת כסף שהיו נותנים למחצית השקל בזמן שבית המקדש היה קיים. אבל מי שקשה עליו ליתן סך זה יתן מטבע של חצי שקל חדש המצוי כיום ודי בזה וכדעת הראשונים הנ"ל שדי ליתן מחצית המטבע של אותו מקום. וכן מבואר בכף החיים (ס"ק כ). ובפרט שבזמנינו יש בזה מעלה נוספת על זמנם, שקרוי חצי 'שקל' והוא שפיר טפי זכר למחצית השקל. אלא שטוב שהעושה כן יתן ג' מטבעות של חצי שקל וכדעת במרדכי הנ"ל. ומי שעזרו ה' ויכול ליתן 8 ש"ח ובנוסף גם ג' מטבעות של חצי ש"ח אשריו וטוב לו וכעין שכתב בביאה"ל שם סד"ה ויש. (ועיי"ש לענין אותם שמחליפים סך מועט במטבע כסף יקר שביד הגבאי). והלום ראיתי תשובה להגר"מ מזוז שליט"א שכתב ג"כ ששיעור זכר למחצית השקל בגרמים הוא 9.6 גרם כסף טהור, ואח"כ כתב "ומכל מקום טוב שלא יצמצם בשיעור מחצית השקל כי המוסיף מוסיפין לו וכמו שכתב מוהר"ם כלפון כהן זצ"ל בספר דרש משה (עמ' יב). ושמעתי בשם מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א שטוב לעגל החשבון ולתת דמי עשרה גרם כסף מזוקק, שלא יהא נראה כמחצית השקל ממש דכתיב ביה העשיר לא ירבה וגו' רק זכר למחצית השקל. ובפרט שהכסף אינו מזוקק אלא יש בו 4% סיגים, וא"כ גם מצד זה כדי לקבל 9.6 גרם כסף טהור צריך לתת עשרה גרם. ועוד נראה לי על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות שקלים ה"ז) שהיו נותנים קלבון נוסף על מחצית השקל בתנאים מסויימים, ושיעורו בזמן שהיו נותנים במחצית השקל שני דינרים היה הקלבון חצי מעה שהוא אחד מי"ב בדינר, ומעולם לא ניתן הקלבון פחות מזה. עיי"ש. ולפי זה הקלבון הוא אחד מכ"ד הזכר למחצית השקל. והיינו 10 גרם בדיוק. (ואתנה סימנא "עשרים גרה השקל" - עשרים גרם השקל, ומחציתו 10 גרם. כך שמעתי מהרב בנימין מנזא חדאד זצ"ל). ומה שכתב הרמב"ם הנ"ל שמעולם לא ניתן קלבון פחות מזה, מרן בכסף משנה לא ציין מקורו. ולעניות דעתי למד כן ממה שכתב (בפ"א ה"ו) שמעולם לא שקלו ישראל במחצית השקל פחות מחצי שקל של תורה שהוא שני דינרים. יעויין שם. וא"כ ממילא משמע שאין קלבון פחות משיעור חצי מעה, ואם הגדילו מחצית השקל הגדילו גם הקלבון". עכ"ל הגר"מ מזוז. ודפח"ח.

ד. ובדבר מי נותנו, בפרשת כי תשא (ל, יב) נאמר כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'. ועפ"ז כתב הרב עובדיה מברטנורה (שקלים פ"א מ"ג) דהא דתנן התם אבל לא נשים ועבדים "וקטנים", דקטנים היינו פחות מבן עשרים. אבל התוס' יו"ט שם (משנה ד) כתב דקטנים דתנן מסתבר דעד בן י"ג שנה הוא, וכקטנים שבכל מקום, ושכן פסקו הרמב"ם והרמב"ן וכן איתא בירושלמי. והפסוק מבן עשרים שנה וכו' מיירי בתרומת אדנים ולא בתרומת קרבנות עיי"ש.

זהו לענין מחצית השקל דאורייתא. ובמהרי"ל איתא לענין זכר למחצית השקל "וכל בן כ' שנה יתן". והו"ד בד"מ (ס"ק א) ושם איתא בסוגריים עגולות, "אבל במנהגים כתב דאף הילדים נותנים. ואף דמסתבר כמהרי"ל אין לשנות המנהג". אולם בהגה בש"ע שם כתב הרמ"א, ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן כ' שנה ומעלה. ובמג"א שם (ס"ק ג) כתב שבהג"מ כתב דנשים וילדים חייבים ולא ידעתי מנא ליה האי. והו"ד בכף החיים (ס"ק כז) וכתב, ונראה משום דכתיב בשקלים לכפר על נפשותיכם ועל כן נותנים גם בעד הנשים וילדים כדי לכפר על הנפש. ועיין במסכת שקלים שאע"פ שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים

וקטנים, אם שקלו מקבלים מידם. וכ"ש בזמן הזה שהולכין לצדקה. ע"כ. וע"ע במש"כ בילקוט יוסף ח"ה (עמ' שב ס"ה) שגם הנשים צריכות לתת ובהערות שם ס"ק יד. אולם בתשובה הנ"ל להגר"מ מאזוז שליט"א כתב "ולעניות דעתי ממקומו הוא מוכרע דכתיב בפרשת פקודי בקע לגולגולת מחצית השקל בשקל הקודש לכל העובר על הפקודים וגו' לשש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמישים. והוא מנין הגברים בלבד מיוצאי מצרים מלבד הנשים והטף. ועל כרחק דהא דכתיב לכפר על נפשותיכם לגברים בלבד כתיב. והרב תורה תמימה ריש פרשת כי תשא (אות כד) תירץ לקושיית הרב מגן אברהם דבשל תורה היה עיקר הכוונה לידע ע"י מספר חצאי השקלים את מספר הנפשות כדכתיב בקרא, והנשים והילדים היו בכלל הנס. עיי"ש. וגם זה אינו מספיק שהרי בזמן הגזירה עצמה של המן שאמרו רבותינו ז"ל לפיכך הקדים שקליהם לשקליו, לא נתנו הנשים והילדים, ואפילו הכי ניצולו מהגזירה, ולא עדיף זכר למחצית השקל ממחצית השקל עצמו. ולי נראה שטעמו של הג"מ על פי הירושלמי (פ"א דשקלים הלכה ג) דדייק ממתני' אין ממשכנים את הקטנים, הא לתבוע תובעים. ולפי זה הוא הדין לנשים ועבדים שתובעים מהם כמו שכתב הרב קרבן העדה שם עיי"ש. אולם הרמב"ם (פ"א מהלכות שקלים ה"ז) פסק כפשט המשנה דנשים ועבדים וקטנים פטורים. וכן מנהגנו בחוץ לארץ שאין נשים נותנות זכר למחצית השקל. ולכל הדעות נראה דשפיר דמי לנכות מה שנותן בעד אשתו וילדיו ממעשר כספים. ועיין בשו"ת יחיה דעת (חלק א' סי' פו ופז). וכן עיקר שנשים וקטנים פטורים מזכר למחצית השקל והמחמיר ליתן עבורם תע"ב.

ה. ולענין למי יש ליתן מעות הזכר למחצית השקל למצוה מן המובחר, הנה להמבואר במסכת סופרים הנ"ל (כא, ד) "וצריכין ממנו להספיק מים ומזון לאחיהם עניים", יש ליתנם עבור מזון לעניים. ומהר"ח פלאג'י ברוח חיים (סי' תרצב) כתב שיינתנו לטובת תלמידי חכמים עניים. וה"ה למוסדות תורה ויישיבות שמגדלים בהם ת"ח וכמש"כ בילקוט יוסף (ח"ה עמ' שיג ס"ט). וכעין דברי מהר"ח פלאג'י כתב גם בכף החיים (ס"ק כ"א וכ"ב) עיי"ש. ועוד כתב שיש מקומות בחו"ל שנוהגים לגבות מכל בני העיר ואח"כ אוספים הכל יחד ושולחים אותם לחכמי ארץ ישראל, והוא זכר למחצית השקל בזמן שהיה בית המקדש קיים שהיו גובים אותם מחו"ל ושולחים לירושלים לעבודת ביהמ"ק. ובארץ ישראל עצמה יש נוהגים לתת אותם לגבאי להוצאות בית הכנסת זכר למקדש, ויש הנותנים לת"ח נצרכים. וע"ע בכף החיים שם בדבר סדר נתינתו.

בסיכום: כבר פשט המנהג ליתן זכר למחצית השקל מלבד מתנות לאביונים. ושיעור זכר למחצית השקל הוא מחיר עשרה גרם כסף על פי הסך שמשלם האדם הפרטי כשרוכש כסף טהור מהמוכר, ובכלל זה המס הקרוי מע"מ. ולכתחילה יש ליתנו ביום תענית אסתר בשעת מנחה כדי לצרף הצדקה לתענית. ומי שלא נתנו עד ליל פורים יתנו עכ"פ קדם מקרא מגילה. ונשים וקטנים פטורים מליתן זכר למחצית השקל. והרמ"א כתב שאין חייב ליתנו אלא רק מי שהוא מבין כ' שנה ומעלה. ומ"מ מי שבידו ליתן ונותן גם עבור אשתו וילדיו הפחותים מגיל י"ג תבוא עליו ברכה.

סימן לז

בדין משלוח מנות

בס"ד. אדר ב' תשנ"ז לפ"ק.

בדבר כיצד ראוי לקיים ביום הפורים מצות משלוח מנות על הצד היותר טוב.

תשובה: א. הנה כיון שעיקר המצוה מקיים במשלוח מנות הראשון ששולח, ומה שנוהגים להרבות במשלוחי מנות אינו מעיקר הדין (אמנם הידור יש בזה וכמש"כ בשו"ע סי' תרצה ס"ד) בודאי ראוי להקפיד שהמשלוח מנות הראשון עכ"פ יהיה ע"פ כל השיטות. וכמה טרחות וממון רב משקיעים בחנוכה בשמן זית וחנוכה מכסף וכדו' וברכישת מגילה מהודרת בפורים, ולא גרע מצות משלוח מנות מהן. ונציין בזה כמה הידורים עיקריים שראוי להדר בהן לצאת אליבא דכו"ע. האחד הוא להניח ב' המנות בב' כלים נפרדים דלדעת ההתעוררות תשובה (ח"א ס"ס קכו) אם מניח בכלי אחד הכלי מצרפן והוי מנה אחת וכ"ה בבן איש חי (פר' תצוה אות טז) בשם תורה לשמה. אמנם אפשר שדבריהם לפי מנהג זמנם שהיו שולחים תבשילים וכדו' דבכה"ג ס"ל שהכלי מחברן וה"ה בזמנינו באותם השולחים מיני מאפה וכדו' שאינם ארוזים. אבל מיני מאפה ומתיקה הארוזים באריזות נפרדות אף שמונחים בכלי אחד אפשר דלכו"ע נחשבים ב' מנות. ומ"מ ראוי להחמיר בזה עכ"פ בראשון ששולח, דאפשר דהטעם בזה שהוא יותר דרך כבוד כשמגיש בשני כלים וא"כ אין די כששני הכלים מצורפים בכלי אחד. אמנם בעיקר המנהג שנתפשט לשלוח מיני מתיקה ולא דברי סעודה נראה שאע"פ שיוצאים בהם י"ח וכמתבאר ממש"כ בשו"ע כנה"ג (סי' תרצה הג"ה הטור אות י') ובמועד לכל חי סי' לא אות פב עיי"ש מ"מ כיון שלטעם שכתב בתרומת הדשן (סי' קיא) שתיקנו משלוח מנות כדי לאפשר קיום שמחת וסעודת פורים גם לעניים שאין להם ובושים לקבל מתנות לאביונים ומקבלים משלוח מנות דרך כבוד, א"כ במיני מתיקה א"א לקיים סעודת פורים (ועי' בלבוש סי' תרצה ס"ד ובשו"ת חת"ס סי' קצו). ואף למ"ד שסעודת פורים אינה צריכה פת מ"מ לכתחילה ודאי לכו"ע ראוי שתהיה סעודה גמורה בפת ותבשיל. לפיכך נראה שהנכון לכתחילה לשלוח פת בשיעור ג' ביצים (וכמש"כ בשו"ת זרע יעקב סי' יא) דבעינן שיעור כדי סעודה והיינו שיעור ג' ביצים פת. אמנם בא"א בוטשאטש נטה לומר דשיעורו בכזית וכ"כ בספר מאורי אור. וישלח פת מכובד שהדרך להגישו בסעודות שבת ויו"ט. ועי' במועדים וזמנים (ח"ב ס"ס נד) שהסתפק אם יוצא י"ח בבשר ודגים שבקופסאות שימורים כיון שעשויים לשם אכילה לאחר זמן רב ולא לאוכלן מיד ואפשר דאין עליהם שם משלוח 'מנות'. עיי"ש. ונראה שבזמננו דלא ניהא לאינשי לאכול מתבשילי בשר ודגים שבישל חברו ושלח אליו, ואם שלח סרדינים וטונה ובושר שבקופסאות שימורים, אינו נמנע מהם ואוכלם, י"ל דאדרבה, אינהו עדיפי שראויים לאכילה בסעודה. ועכ"פ בודאי שיוצא בהם י"ח לכתחילה. ומ"מ הכל לפי טבע המקבל. שאם יאכל מתבשילי חברו או עכ"פ מסלטי ביתו, טוב יותר שישלח לו מהם.

ובהידור זה של משלוח מנות הראשון ששולח יהדר שלא לסמוך על יין כאחד משתי המנות כיון שי"א אין יוצאין י"ח ביין וכמש"כ בתרומת הדשן סי' קיא. ועי' ט"ז ומג"א ופרי חדש ואליה רבה ס"ס תרצה ובחיי אדם כלל קנה ס"ק לא. ומשלוח מנות זה הראשון ששולח אם שוויו הוא לפי יכולת עצמו, ישלח אותו לאנוש כערכו. שאם ישלח לאדם עשיר דבר פחות, לדעת החיי אדם (כלל קנה סי' לא) אינו יוצא י"ח משלוח מנות. ובביאה"ל (סי' תרצה"ה ד"ה חייב) כתב שכדברי החיי אדם משמע בריטב"א לפי גירסא אחת בגמרא. וסיים, אכן שאר הפוסקים לא הזכירו דבר זה ונכון להיזהר בזה לכתחילה. ע"כ.

ב. ולענין אם לשלוח ע"י שליח בדוקא, הנה זה אינו כהפלוגות הנ"ל שאפשר להחמיר כדעה האחת ולצאת לכו"ע, כיון שלהיפה ללב (ח"ב סי' תרצה אות יט) ולהחת"ס (בחי' לגיטין כב:) בעינן דוקא שליח משום שנאמר ו'משלוח' מנות, ולהחולקים וסוברים שאין צריך דוקא שליח, ומהם שו"ת בנין ציון (סי' מד) במסקנתו, ואשל אברהם בוטשאטש (סי' תרצה) ושו"ת נחלת בנימין (סי' קלו), י"ל לאידך גיסא שהראוי הוא שישלחנו שלא ע"י שליח בדוקא כיון דמצוה בו יותר מבשלוחו וכדאיתא בגמ' רפ"ב דקידושין (מא.).

ונראה שלכתחילה ישלח את משלוח המנות הראשון ששולח ע"י שליח כפשוט הלשון ב'משלוח' מנות שנקט הפסוק ונקטוהו הפוסקים ואפשר שזו הסיבה שלא פירושוהו להדיא דבעינן ע"י שליח כיון דפשיטא להו דמשלוח משמע ע"י שליח דוקא. וכן משמע קצת ממש"כ בשו"ע (ס' תרצה ס"ד) אם אין לו, מחליף עם חברו. זה שולח לזה סעודתו זה שולח לזה סעודתו. עכ"ל. ולכאן' כיון שבהחלפת סעודות מיירי הן מחליפים פנים מול פנים והיה לו לומר שאם אין לו מחליף עם חברו זה 'נותן' לזה סעודתו וזה 'נותן' לזה סעודתו. לפיכך נראה דזה עדיף טפי מדנימא מצוה בו יותר מבשלוחו (ועי' במש"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד או"ח סי' רז). ובפרט שאם צריך ע"י שליח בדוקא, אפשר שאינו יוצא י"ח אם שולח שלא ע"י שליח. ומ"מ יתן אח"כ בעצמו אחד מן משלוחי המנות הרגילים ששולח לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו.

ונראה דאליבא דמ"ד דבעינן דוקא ע"י שליח, מה שראיתי שיש נוהגים שהבא לבית חברו נותן לאחד מן העומדים שם שיטול מידו ויתן לידו של בעל הבית בתורת שליחות, לא עשו כלום. שאין זה דין קנין שצריך שיזכה בו אחר קודם שיגיע ליד המקבל, אלא לדעה זו בעינן שילוח דרך כבוד וידידות ויקר, וזהו ע"י שמשלוח המנות נכנס לבית חברו ע"י שליח ולא ע"י בעליו. ולהאמור מבואר שבאופן המצוי הרבה שמביא האחד משלוח מנות לבית חברו, והלה נוטל ממנו את שהביא ונותן לו משלוח אחר, ראוי לבעה"ב המקבל להיזהר שלא יהיה זה משלוח המנות הראשון שנותן ובו מקיים עיקר המצוה, אף אם מחזיר לו ע"י אמצעי. אא"כ יודע בו שאם יאמר לו שישלח לו אח"כ ייפגע ויעלב ממנו, לאחר שהורגלו שהנותן משלוח מנות מקבל מיד משלוח אחר תמורתו. ונראה שבאופן שאין פגיעה ועלבון למביא, אף מי שאינו חושש לסוברים דבעינן ע"י שליח דוקא ראוי לו להיזהר בכה"ג שלא יהיה זה המשלוח מנות הראשון שיוצא בו ידי חובתו, שכיון שפשוט המנהג שכל המקבל משלוח מנות שב ונותן לשולח, א"כ אין זה כ"כ משלוח מנות של חיבה וידידות כאותו הבא מיוזמתו של אדם השולח למי שלא שלח לו עדיין ואין בו הידור מצוה כ"כ. ומ"מ כבר נתבאר שכל האמור כאן אינו אלא להידור מצוה שראוי להדר במשלוח המנות הראשון ששולח שבו יוצא י"ח המצוה וכדרכם של ישראל שמחבבים המצוות ומהדרים בהם ואינו לעיכובא. ויה"ר שזנכה תמיד לעבוד את ה' בשלמות הראויה ובשמחת אמת, ישמח ישראל בעושינו בני ציון יגילו במלכם, אמן.

סימן לח

בדין החיוב להשתכר בפורים

בס"ד. עיה"ק ירושלים ת"ו. י"ג אדר ב' תשמ"ט לפ"ק.

שאלה: בהא דחייב איניש לבסומי בפוריא אם הוא חיוב גמור המוטל על כל איש ישראל להשתכר בפורים ומאיזה שיעור הוי שכרות לעניין זה.

תשובה: א. במסכת מגילה (ז): אמר רבא חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. והיינו שלא יידע להבדיל כפי הנוסח שאומרים לאחר ברכות אחרונות שעל קריאת המגילה ארור המן וכו' כדאיתא במסכת סופרים (פי"ד ה"ו) "ועוד אמרו שכן צריך ליתן שבח והודאה על הגאולה ועל הפדות וחותרם בא"י וכו' ואח"כ מקלס לצדיקים, ברוך מרדכי ברוכה אסתר, ברוכים כל ישראל. ורב אמר צריך לומר ארור המן וארורים בניו. אמר ר' פנחס, צריך לומר חרבונה זכור לטוב". ע"כ. וכן הוא בירושלמי (פ"ז ה"ז) ובמד"ר (פר' ירא פ' מט). והובא בתוס' (מגילה ז: ד"ה דלא) בשם הירושלמי בשינוי לשון וז"ל: "ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל היהודים". ופשיטא דמילתא

שחייב להשתכר עד שיחליף בדבריו מילת ארור במילת ברוך מחמת שלא יבחין בין הצדיק לרשע לרוב שכרותו. אך הוא מילתא דתמיהה שנצטווה במה שהוא היפך הנהגת התורה להיות כל איש שורר ושולט בעצמו ומדבר דרך כבוד בלשון עמו בני מלכו של עולם. ובפסחים (ק"ג): איתא ג' הקב"ה אוהב, מי שאינו משתכר וכו' וביומא (ע"ה). כל הנותן עיניו בכוסו עריות כולן דומין עליו כמישור. וחד אמר כל העולם דומה עליו כמישור. וכן מצאתי בא"ר (ס' תרצה) שתמה כן דהיאך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות שהשכרות מכשול גדול עיי"ש.

והנה בב"י (ס' תרצה) כתב דלהכי העתיקו בתוס' כל הנוסח דארור המן וכו', דאי בין ארור המן לברוך מרדכי לחוד, אפילו שתה טובא לא טעי בה. אבל כשאומר כל הנוסח יטעה במשהו. ולפ"ז י"ל דאינו צריך להשתכר כל כך עד שישתטה ממש. דלומר כל הנוסח כראוי ברצף בעי צילותא. ומ"מ בעינן שישתה עד שייאבד צלילות מחשבתו. ובדרכי משה שם (אות א) הביא מש"כ בחידושי אגודה (מגילה ס' ו) שמספר 'ארור המן' ו'ברוך מרדכי' שווים הם, וחייב להשתכר עד שלא ידע לחשב מספרם. והביא ביאור נוסף שכתב ספר המנהגים שהיה להם פיוט שהיו עונים בבית אחד ארור המן ובבית אחד ברוך מרדכי, וצריך צלילות הדעת שלא יטעה לפעמים.

והט"ז (ס' תרצה ס"ק א) פירש שצריך האדם לשבח ולהודות לבורא ית' על שני טובות שעשה עמנו. האחד הוא מפלת המן וממילא הצלת עם ישראל כולו, והשני גדולת מרדכי, וחייב להשתכר ולשבח מתוך שמחה עד שיבוא לידי כך שלא יבחין בשני טובות ואז פטור. וכן פירש הגר"א (שם ס"ב).

הצד השווה בכל הפירושים האמורים דסבירא להו להני רבוותא שחייב לשתות בפורים עד שייאבד צלילות דעתו.

ב. אבל רבי אהרן הכהן מלוניל כתב בספר ארחות חיים (הלכות פורים אות לח) "חייב איניש לבסומי בפוריא לא שישתכר לגמרי שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן. אך שישתה יותר מלימודו מעט". ע"כ. והובאו דבריו בבית יוסף שם. ואע"פ שלשון הגמ' עד דלא ידע וכו' משמע שישתה עד שישתכר, אפשר שמפרש כהקרבן נתנאל (מגילה פ"א אות י) ה'עד' דלא ידע דהיינו עד ולא עד בכלל. והא דמחייב איניש 'לבסומי', אינו לשון שכרות, דהתרגום של וישכר בתוך אהלו הוא 'רווי'. אלא לבסומי פירושו לבסם עצמו והיינו שמחוייב להיטיב ליבו על ידי יין הרבה. וכ"כ ביד אפרים (ס' תרצה ס"ב) שכן נתפרש לו בחזיון לילה ובבקר התבונן וראה כי נכון הוא עיי"ש כל דבריו.

ובאמת שגם בלשון שכרות מצינו להרמב"ם שנקט לשון זו ואפ"ה ס"ל שלא ישתכר כל כך עד שעל ידי שכרותו לא ידע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי. שכתב (פ"ב ממגילה הט"ו) וז"ל "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר ויירדם בשכרותו. ע"כ. וכוונתו שעל ידי שייירדם לא ידע להבחין באותה שעה בין ארור המן לברוך מרדכי וכמש"כ המ"מ שם. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה שם בשם מהרי"ב דעד דלא ידע ר"ל שישתכר ויישן ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכן פסק בהגהה לש"ע (ס' תרצה ס"ב) על מש"כ הש"ע לשון הגמ' חייב איניש וכו', וכתב ז"ל "ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא ישתה יותר מלימודו ויישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ע"כ.

ואפשר דהרמב"ם צירף השתיה לסעודה לומר שע"י שיתקן סעודה כפי אשר תמצא ידו וישתה בסעודתו, יגיע על ידי הסעודה והיין לכבודות שעל ידה ירדם. ולמד כן מהא דאיתא התם בסמוך למימרא

דרבא חייב איניש וכו', רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום וכו'. הרי שעד הסעודה לא איבסום.

ובספר שפת אמת (מגילה ז:) פירש שכל היום מחוייב לעסוק במשתה, וכל זמן שלא הגיע לעד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי עדיין החיוב מוטל עליו. ושיעור זה דלא ידע אינו אלא רק לאפוקי שאם הגיע אליו אז נפטר מלשתות עוד. אבל אפילו קודם זה השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כל היום. ע"כ.

ולפירושים אלו נחא תמיהת הא"ר היאך יחייבו חז"ל מה שנזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות שהשכרות מכשול גדול, וזה יקשה אף לדעת הראב"ה המובא בהגהות מיימו' (פ"ב ממגילה אות ב) שדין זה דחייב איניש וכו' הוא רק למצוה אבל לא לעכב, דעכ"פ היאך תקנו מצוה כזו. ולפירושים אלו נחא דבאמת חייבו או עכ"פ תיקנו למצוה רק שתיה מרובה אבל לא כ"כ עד שישתכר ממש.

ג. והנה בההוא עובדא דרבה ורבי זירא דעבדי סעודת פורים בהדי הדדי וקם רבה ושחטיה לרבי זירא למחר בעי רחמי ואחיה לשנה א"ל ניתי מר ונעביד סעודת פרים בהדי הדדי א"ל לא בכל שעתא ושעתא אתרחיש ניסא (מגילה ז:) כתב הר"ן בשם רבינו אפרים דמהא אידחי ליה מימרא דרבא ולא שפיר דמי למעבד הכי. ע"כ. ור"ל דלהכי מייתי להא עובדא מיד לאחר מימרא דרבא, ללמדנו דמימרא דרבא אינו להלכה דפוק חזי מה נגרם מהשכרות. וכן דעת בעל המאור (שם) שאין הלכה כרבא וכ"כ רבינו צדקיה ברבי אברהם הרופא בעל שיבולי הלקט (סי' רא) בשם רבנו אפרים וכן כתב המאירי (מגילה ז:) וז"ל "חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ובשתיה עד שלא יחסר שום דבר ומ"מ אין אנו מצווין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו. ומה שאמר כאן עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כבר פירשו קצת גאונים שממה שהזכיר אחריו קם רבא שחטיה לרבי זירא נדחו כל אותם הדברים. ולענין ביאור מיהא זה שאמרו בין ארור המן וכו' הוא ממה שאמרו בתלמוד המערב שצריך לומר אחר מקרא מגלה ארור המן ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארורה זרש וכן שצריך לומר חרבונה זכור לטוב ואמר שחייב להתבשם עד שלא ידע בבירור מה יאמר. אלא שכבר נדחית לדעתנו כמו שביארנו". ע"כ. וכן דעת הכל בו (סי' מה) שכתב וז"ל "וחייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות אסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם וזו היא השמחה השלמה". וכ"פ הב"ח (ר"ס תרצה) דמימרא דרבא נדחית היא מעובדא דרבה ולית הלכתא כוותיה.

וראיתי להגאון בעל פרי חדש (סי' תרצה) שתמה על דבריהם דא"כ אמאי אישתמיט ר' זירא מלמעבד סעודה אהדדי ואיצטריך למימר ליה לאו כל שעתא ושעתא איתרחיש ניסא, הא כיון שראו שיצא קלקול עוון שפיכות דמים מסיבת שכרותם ראוי היה להם למנוע עצמם לבסומי כולי האי אלא רק מעט יותר מהרגלם, אלא משמע דאפ"ה היו משתכרים יותר מדאי. ואדרבה, להכי מייתי תלמודא לההוא עובדא, לאשמועינן דמימרא דרבא כפשטא דמחוייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ע"כ. והנה באלפסי ישן הגירסא אמר 'רבה' חייב איניש וכו' ולא רבא. וכן גרס בעל המאור בלשון רבינו אפרים וכן בשיטת ריב"ב. ולגירסא זו מיושבת תמיהת הפר"ח דרבי זירא ודאי חשש לסעוד עם רבה, דרבה לשיטתיה שחייב לשתות ולהשתכר עד דלא ידע וכו'. אבל הגמ' מייתי לה להאי עובדא דקם רבה וכו' בתר מימרא דרבה לומר דע"י פסק זה של רבה צא וראה מה עלתה ביד עצמו וא"כ לית הלכתא כוותיה.

ועל' בשו"ת חת"ס (ח"א או"ח סי' קצג) שתירץ קושית רבנו אפרים דמרבא דשחטיה לרבי זירא אין ראיא דאידיה הא דרבא, כיוון שבכל אדם איכא טעמא דשומר מצוה לא ידע דבר רע וליכא למיחש למידי. אבל רבה שאמר בשבת אנא במאדים הואי, הרי בו שכיח היזקא וליכא למימר ביה שומר מצוה וכו'. משא"כ בכל מי שאינו יודע בעצמו שהוא ממאדים אין לו לחוש לזה ושומר פתאים ה'. עיי"ש. ולדבריו י"ל דלהכי מייתי בגמ' להאי עובדא ללמדנו דכל אדם שממאדים הוא צריך להיזהר שלא ישתכר יותר מדאי, כיון שאינו בכלל שומר מצוה לא ידע דבר רע. עיי"ש. והכתב סופר פירש פירוש נחמד ע"פ הגמ' במגילה טו: מה ראתה אסתר שזימנה את המן, ר"א אומר וכו', רבה אמר לפני שבר גאון (משלי טז, יח) אביי ורבא דאמרי תרוייהו בחומם אשית את משתיהם (ירמיה נא, לט) ופירש"י על בלשצר וסיעתו נאמר בשובם מן המלחמה. שדריש וכורש היו צרין על בבל ונצחן בלשצר אותו היום, והיו עייפים וחמים וישבו לשתות. ובאותו היום נהרג. ואף אסתר אמרה מתוך משתיהן של רשעים בא להם פורענות) אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו אמר ליה כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי, אמר ליה ככולהו תנאי וככולהו אמוראי. ע"כ. ורבא לשיטתיה שכיוון שהנס נעשה ע"י משתה מצוה איכא לשתות והוי שומר מצוה לא ידע דבר רע אבל רבה דפירש מטעם אחר לדידיה לא הוי מצוה. ולהכי קם ושחטיה, ולדידן, כיון שאמר אליהו דכולהו איתנהו א"כ הוה לן מצוה ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

ד. והרי"ף (מגילה ג:) והרא"ש (פ"א סי' ח) והטור (סי' תרצה) העתיקו מימרא דרבא חייב איניש וכו' כלישניה. ומשמע דסבירא להו דהלכתא כוותיה וחייב להשתכר כפשטם של דברים עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (אמנם הרא"ש כתב דברי הירושלמי שהביאו התוס'. ולמאי דפירש הב"י בתוס' שכתבו כל הנוסח דארור המן וכו' לומר שא"צ שישתכר עד שיחליף רק בין ארור המן לברוך מרדכי אלא די שיטעה במשהו באמירת כל הנוסח, לכאוי' י"ל דמפרש כן גם בדברי הרא"ש). וכן מוכח דעת הריטב"א (מגילה ז:) שכתב אמר רבא חייב איניש וכו' ומבלי לפרשו המשיך מיד מימרא בתרא דרבא סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח. ומשמע דס"ל ג"כ כפשוטו שחייב להשתכר ממש. ודוחק לומר שכוונתם לחד מהני פירושי דלעיל שא"כ היה להם לבארו להדיא או לפחות לרומזו בדבריהם ולא להעתיק הלשון ככתבו. ולדבריהם י"ל דשיעור השכרות דעד דלא ידע וכו' ושיעור השכרות כ"כ עד כדי האפשרות להרוג, תרי שיעורי נינהו. והא דהסמיכה הגמ' עובדא דרבה למימרא דרבא אינו לומר שאין הלכה כרבא אלא ללמדנו שמחוייב לשתות עד דלא ידע, אבל יזהר שלא ירבה כ"כ עד שיגיע למעשים שאין לעשותם. גם דעת מרן הש"ע מוכח דס"ל דלא כמ"ד אין הלכה כרבא ודלא כמאן דמפרש בדעת רבא שישתה מעט יותר מהרגלו, אלא צריך שישתה עד דלא ידע וכו' שהרי בש"ע (סי' תרצה ס"ב) העתיק מימרא דרבא כלישניה. והשיעור בזה י"ל כמו שכתב בבית יוסף לפרש בדעת התוס' שחייב לשתות עד שיטעה באחד מחלקי כל הנוסח דארור המן עד סופו ולא רק בין ארור המן לברוך מרדכי שאל"כ אפילו שתה טובא לא טעי בין ארור המן לברוך מרדכי וביאר שלכן כתבו התוס' שם (ז: ד"ה דלא) את כל הנוסח.

גם עפ"י הסוד יש להשתכר ממש אלא דבשער הכוונות מבואר שהוא עד שיחליף ארור המן בברוך מרדכי וכפשוטו ממש. דז"ל שער הכוונות (דף קט ע"ד) "ומה שאמרו רבותינו ז"ל חייב איניש וכו' הכוונה הוא כי לעולם בתוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה המאיר בתוכה ומחיה אותה ולכן צ"ל ברוך המן להמשיך אל הניצוץ ההוא אור, ולכן צ"ל בלא כוונה, אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו, שאם יהיה ח"ו בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח"ו ע"כ. גם הגאון יעב"ץ מעיד בסידורו עמודי השמים על אביו החכם צבי שהיה בבחרותו מקיים המימרא כפשוטו, וכתב דהחלש שמזיק לו השכרות פשיטא שאינו מחוייב בכך, גם לא המשתטה בינו ואין בו מדעת קונו, וראיה לדבר ריב"א, ועל זה נאמר (מנחות פי"ג, יא) אחד המרבה ואחד הממעט

ובלבד שיכוון לבו לשמים. ע"כ. ומש"כ 'וראיה לדבר ריב"א' פירש בשערי תשובה (סי' תרצה ס"ק ב) כוונתו שהוא ר"ת ר' יהודה בר' אלעי דאמר בירושלמי שהיה שותה רק מפסח לפסח וקושר צדעיו עד עצרת, ומשמע שבפורים לא היה שותה כיון שהיה מזיק לבריאותו.

ומ"מ כתב בספר חיי אדם (סי' קנה אות ל) שהיודע בעצמו שיזלזל בשכרותו במצוה מן המצוות כנט"י או ברכה או בהמ"ז, או שלא יתפלל מנחה או מעריב, או שינהוג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר. ע"כ. ואף הפר"ח הנ"ל שהקשה על רבנו אפרים ופסק דחייב להשתכר ממש סיים דעתה שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת רבנו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו"ט, ובזה יוצא י"ח כיון שכוונתו לשמים כדי שלא להיכשל ח"ו בשום מקרה רע וישא ברכה מאת ה'. וכ"כ הפמ"ג במש"ז סק"ב שראוי לשתות מעט ולהירדם בשינה (וכדעת הרמב"ם הנ"ל) ועל ידי כך לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

בסיכום: אף שמעיקר הדין חיוב גמור איכא להשתכר עד שכשיאמר כל הנוסח ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש וכו' יטעה ויחליף באחד מהם, וכדעת הר"ף והרא"ש וסיעתם ומרן הש"ע שפסק כן, היודע בעצמו שע"י השכרות עלול להגיע לתקלות של הפסד מצוה או איסור ח"ו, ישתה מעט יותר מהרגלו עד שירגיש מעט כבדות וירדם, ויוצא בזה לדעת הרמב"ם שכתב לעשות כן, ולדעת רבינו אפרים וסיעתיה שסוברים שאין הלכה כרבא, ולדעת הראב"ה שמבאר דברי רבא רק למצוה ואינו חיוב, וכן לאבודרהם שחילק בין זמנם שהיו מרגישים במעט יין לזמננו דרגילים ופטורים. ואף להרי"ף והרא"ש והש"ע, בודאי שלא דיברו בעלול לבוא לידי איסור, שיצא שכרו בהפסדו היותר גדול, ושב ואל תעשה עדיף. וכן מוכח בגמ' דהביאה מעשה דרבה בסמוך למימרא דרבא ללמדנו שכל החיוב להשתכר אינו אלא באופן שלא יכשל בעברה. ועי' לעיל דברי החתם סופר והכתב סופר בביאור הא דרבה. אך זה פשוט שהיודע בבירור ומכיר בעצמו שאף בשכרותו ישמר ויזהר בכל החיובים והאיסורים, מחוייב מעיקר הדין לשתות ולהשתכר עד דלא ידע בין ארור המן וכו', וכאמור דהיינו באחד מפרטי כל הנוסח כשאומרו ברצף אחד. ויכוון בזה להתעלות בעבודת האל ב"ה מתוך שמחה ואהבה, וכמש"כ רבנו המאירי (מגילה ז:) שלא נצטוונו אלא בשמחה של תענוג שנגיע מתוכה לאהבת ה' יתברך והודאה על הניסים שעשה לנו. עכ"ל. והיינו שלפי שהנס היה ע"י משתה היין (ועי' מגילה טו:) חייבו חכמים לשתות ולהשתכר כדי לזכור הנס הגדול וכמו שפירש דבריו בחיי אדם. ויה"ר שיזכנו הי"ת להיות מעבדיו העושים רצונו מאהבה בשמחה ובטוב לבב, אמן.

חלק יורה דעה

סימן א

בדין בשר שנתעלם מן העין

שאלה: בדבר בשר בקר או עוף אשר הונח על גבי השלחן במטבח שבבית הנמצא ברחוב סואן, ונשאר לבדו ללא השגחה, אם יש לאוסרו באכילה מדין בשר שנתעלם מן העין.

תשובה: בגמ' חולין (צה.) אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור (ופרש"י שהיה שעה אחת שלא ראהו ואפילו היה מונח על שולחנו אסור שמא נתחלף בנבילה). ואותבינן עליה מדתנן נמצא בגבולים חתיכות בשר מותרות,

ומשני מידי הוא טעמא אלא לרב, הא איתמר עלה רב אמר מותרות משום נבלה. כלומר שאינן מטמאות, ואם אכלן אינו לוקה, דספק נינהו. אבל באכילה אסורות לרב. ולוי אמר מותרות באכילה.

והנה לרש"י בביאור דעת רב דאסר בשר שנתעלם מן העין, אם הוא מקום שרוב הטבחים הם ישראל מודה רב דהבשר שנתעלם מן העין מותר באכילה. דאיתא התם והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. דרב הוה יתיב אמברא דאישתטית (על מקום מעבר של אותו נהר. רש"י) חזיא להווא גברא דהוה קא מחוור רישא (מדיחו במים. רש"י) נפל מיניה אייתי סילתא (סל) שדא אסיק תרין. אמר רב עבדי נמי הכי (וכי דרך הוא כן שהמאבד חפץ אחד מוצא שנים, כלומר אחרים הוו נמי התם ברישא. רש"י) אסרינהו ניהליה. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב דאיסורא שכיחי דהתירא לא שכיחי אמר להו דאיסורא שכיחי טפי. ע"כ. ופירש"י נפק"מ דליכא למיסמך אמילתא כולי האי דאיכא למימר ברוב טבחי ישראל מודה רב דמותר, והכא משום דפרוותא דעובדי כוכבים הואי ושכיחי דאיסורא טפי. ע"כ. אולם הרמב"ן בחידושיו שם האריך להוכיח דאע"ג דהאי עובדא דחי ליה תלמודא, העיקר דרב דאסר אפילו באתרא דרוב טבחי ישראל הוא דאסר. וכ"כ התוספות (שם ד"ה אמר) וז"ל, אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור, ואפילו בעיר שיש בה רוב טבחי ישראל. דחיישינן שמא עורבין איתו נבלה מרובא דעלמא וחלפיה. ע"כ. וכ"כ הריטב"א בחי' שם.

ב. עוד שם (צה:): רב נחמן מנהרדעא איקלע לגבי רב כהנא לפום נהרא במעלי יומא דכיפורי. אתו עורבי שדו כבדי וכולייתא. אמר ליה שקול ואכול האידנא דהיתרא שכיח טפי. (דהיום רוב שוחטים ישראל הם. רש"י). רב חייא בר אבין איתבד ליה כרכשא אתה לקמיה דרב הונא אמר ליה אית לך סימנא בגויה א"ל לא. אית לך טביעות עינא בגויה א"ל אין. אם כן זיל שקול. ופירש"י, רב הונא סבירא ליה כרב רביה דאסר בהעלמה, ולא קיי"ל כוותיה בהא. אלא אמתניתין סמכינן נמצא בגבולים מצא בה בשר. ואע"ג דשנינהו, שינויי דחיקי נינהו. וכי קיי"ל הלכתא כרב באיסורי, גבי פלוגתא דשמואל הוא דאמרין, אבל גבי מתניתין לא. ורב כהנא הא קא חזינן דאמר ליה שקול ואכול. עכ"ל. וכ"כ הריטב"א (צה: ד"ה פרוותא) דלדין לית לן דרב. וכ"כ הרא"ה (בחי' צו. ובבדק הבית ב"ד ש"ב), והתוספות (ב"מ כג: מחרוזת) ובעל המאור (חולין פ"ז) וספר התרומה (ס' מז) ור"ת (הביאוהו המרדכי והרא"ש), והמאירי בשם רוב הפוסקים, וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"ח ממ"א אות ו) בשם הראב"ן וכל רבני צרפת.

והנה הריטב"א בחי' שם כתב דאע"פ שהלכה כלוי, בעיר שרוב טבחיה נכרים קיי"ל דבשר שנתעלם מן העין אסור. שבזה לא נחלקו אדרב. וכ"כ הרא"ה. אבל הרשב"א והר"ן כתבו בשם ספר התרומה שאפילו בעיר שרוב טבחיה נכרים אינו אסור אלא אם הניחו במקום אחד ומצאו במקום אחר, אבל מצאו במקום שהניחו מותר. ובעיר שרוב טבחיה ישראלים אפילו מצאו במקום אחר מותר. והרא"ש (חולין פרק ז' ס' כב) כתב דמסוגיא דשמעתין דקאמר ורב היכי אכל בשרא ולא קאמר היכי אכלינן בשרא מוכח כדעת רש"י דלית הלכתא כרב. וקשה דבבבא מציעא (כד:): פריך היכי שרי אביי בישרא דשדי דיו (עוף) דבי בר מריון והא אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור. ומדפריך מיניה אלמא דהכי הלכתא. וכתב שהרשב"ם תירץ דהא דפסקינן בסוגיין דלא כרב הוא רק היכא שהניח בשר ומצאו אח"כ במקום שהניחו. דלא חיישינן שמא עורב החליפו והניח חליפיו באותו מקום עצמו. אבל היכא שנטל העורב והחזירו חיישינן שמא החליפו. והני עובדי (דר' חייא בר אבין ודר' חנינא שאיבדו בשר ולא התיירו להם אלא ע"פ סימן או בטביעות עין) איכא למימר דהווי בעיר שרובה עובדי כוכבים וכיון שנאבד איכא למיחש טפי. ע"כ. וכתב הטור ומסקנת א"א הרא"ש ז"ל כדכתב הרשב"ם. ופירש"י דמכתב דעת הרשב"ם בסוף דבריו ש"מ כוותיה ס"ל.

אבל הרי"ף כתב וקיימא לו כוותיה דרב. וכן פסק הרמב"ם (פ"ח ממאכלות אסורות הי"ב), וכ"כ הרמב"ן בחי' וכתב שכן הסכימו מקצת הגאונים. וכ"כ המרדכי בשם רב האי גאון, וכ"פ רבינו חננאל (בפירושו לב"מ כד:). וכתבו שאם היה צרור וחתום או שיש לו בו סימן שרי אע"פ שנתעלם מן העין וכמבואר בגמ' דזה שרי אפילו לרב. וכתב הריטב"א שאף לדעה זו דוקא אם היה מונח אסור אם נתעלם מן העין דחיישינן לאיחלופי, אבל אם היה תלוי בשיפוד או באונקלי מותר ושכן מוכח מרשי"י דנקט בפירוש דברי רב שהיה בשר מונח על השולחן. ושכן הורה מורו הרא"ה. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בשם הראב"ד וכן דייק הרב המגיד מדכתב הרמב"ם (פ"ח ממ"א הי"ג) תלה כלי מלא חתיכות בשר ונשבר הכלי ונפלו החתיכות וכו' אסור, דאפשר שאף הרמב"ם סובר כן. ועי' בב"ח (ס"ו סג) שתמה על מש"כ הרב המגיד בשם הרמב"ן והרשב"א שאם תלאו במסמר ומצאו שם מותר כיון שאין העופות והשרצים יכולין ליטלו משם ולהביא אחר במקומו, מהא דאיתא בגמ' (צה:): דרב חזי חיותא דתליא בבית רב חתניה ולא העלים עיניו ממנו כדי שלא ייאסר. עיי"ש. וכבר הרגישו בזה הריטב"א בחידושו (צה. ד"ה אמר) והרמב"ן בחידושו (שם ד"ה נמצא). וחילק הריטב"א בין אם היה תלוי בשיפוד או באונקלי דאי אפשר לשרצים ולעופות לאחלופי ובין אם היה תלוי על המוט, דאפשר לאחלופי. והרמב"ן בשם הראב"ד כתב אם נמצאת תלויה בדרך שאין העופות והשרצים עושים כן, מותרת. והיא דחיותא דתליא בסילתא תליא במקום שהשרצים נושאים ונותנים שם לפיכך חששו לה. ע"כ.

ג. והנה מרן הש"ע (ס"ו סג ס"א) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם וז"ל, וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא בין בשוק בין ביד עובד כוכבים אע"פ שכל המוכרים וכל השוחטים ישראל. ולא עוד אלא אפילו הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין אסור אלא אם כן היה לו בו סימן או טביעות עין והוא מכירו ודאי שהוא זה, או שהיה צרור וחתום. ע"כ (והוא לשון הרמב"ם. ומשמע מלשון זו שכל אדם נאמן בזה וכמש"כ בב"י בשם הרמב"ן והרשב"א ודלא כר"ח שכתב דה"מ בתלמיד חכם שאינו משקר ועי' בט"ז שם ס"ק א' ובש"ך בנקודות הכסף). ובסעיף ב' הוסיף שאם תלאו במסמר וכיוצא בו שאי אפשר לשרץ ליטול ולהניח מותר. וסיים, ויש מתירין בשר שנתעלם מן העין אם מצאו במקום שהניחו. והוא דעת הרא"ש והרשב"ם הנ"ל. והרמ"א בהגה כתב וז"ל, והמנהג להקל כסברא האחרונה. ואפילו אם היה ביד עובד כוכבים במקום שכל המוכרים ("כל" לאו דוקא, דרובו ככולו. ש"ך ס"ק י') הם ישראלים המוכרים בשר כשר. ע"כ.

ד. ולכאורה נמצא לפ"ז, דלדידן שקיבלנו עלינו הוראות מרן השו"ע בשר בקר או עוף שהושאר לבדו במטבח על גבי השולחן או לוח השיש (לאפוקי אם היה תלוי), לאחר שהוציא והוא מאריזתו המקורית אשר מודפס עליה שם החברה וההכשר וכו' (שאם עדיין היה מונח באריזתו פשיטא דשרי. שאפילו החליפוהו עורבים וכדו' הן בכשר החליפוהו), ואין לו בו סימן בצורת חיתוכו או סידורו ע"ג השלחן בצורה מיוחדת, ואף אינו מכירו בטביעות עין שזה אותו שהניחו, הוי בשר שנתעלם מן העין דאסור.

ה. אמנם אם היו פתחי המטבח סגורים, באופן שאי אפשר שיכנסו עופות ושרצים ויחליפו בבשר מעלמא, בפשטות נראה דשרי דליכא למיחש למידי. ואין לומר בזה לא פלוג רבנן, לפ"מ שכתבו התוספות בעירובין (סה: ד"ה התם) דלא אמרינן פלוג לחומרא. ועי' בספר יד מלאכי ס"ו שנז מה שהעיר בזה. [והתוס' חולין צה. ד"ה אמר) והרא"ש (שם) כתבו שאיסור זה דבשר שנתעלם מן העין חומרא בעלמא הוא משום מעשה שהיה. אמנם בחי' רעק"א תמה ע"ז דא"כ מאי פריך לרב מכל הני משניות וברייתות עיי"ש. והריטב"א בחי' כתב מטעם זה דרב משורת הדין אמרה וכן משמע מהתוס' חולין ה. (ד"ה על) שהקשו איך אכל אליהו את הבשר שהביאו לו העורבים, הא אמר רב בשר שנתעלם מה"ע אסור. והרי דסבירא להו שלא רב הוא שחידש את האיסור משום מעשה שהיה]. ועוד, והוא העיקר, דהא חזינן דפלוג בבשר שנתעלם מן העין ולא אסרו מה שבודאי לא הוחלף אע"פ שהתעלם מן

העין. שהרי התירו בצרור חתום וכן ע"פ טביעות עין. ואף באופן שלא הוזכר בגמ' מצינו בראשונים שהתירו אם ודאי הוא שלא הוחלף, דמש"ה התירו בשר שהיה תלוי במסמר. ומכאן לכאן יש להעיר על מש"כ הב"ח ריש סי' ס"ג בתירוץ הראשון שטעם הרא"ש והטור שכתבו שאפילו בהמה גדולה שנתעלמה מן העין אסורה (ולמדו כן מעובדא דרב דמיירי בחיותא), הוא משום דלא פלוג רבנן ומשו"ה אע"פ שבודאי אי אפשר שהוחלפה בהמה זו, אסורה. עיי"ש. דהא חזינן דפלוג וכל שבודאי לא הוחלף שרי. והטעם שאסרו בהמה גדולה י"ל כתירוץ השני של הב"ח דא"כ נתת דבריך לשיעורין, א"נ כמו שכתב הדרישה בזה (שם ס"ק ב) דחיישינן לעוף גדול שנוטל אפילו בהמה שלימה שמא החליפנו. ואפשר שאף הב"ח לא נתכוון אלא דלא פלוג בין בשר לבשר, אבל פלוג במצב הנחת הבשר. וא"כ בניד"ד שהבשר מונח בחדר סגור גם להב"ח שרי. תדע, דאטו להב"ח כל הבשר המונח בלא אריזה במקפאים שבאטליזים ושבבתים הוי בשר שנתעלם מן העין דלדין דקיי"ל כרב אסור באכילה. ומאי שנא חדר סגור ממקפא, ואם באת לחלק בין הגדלים, שמקפא לפי שהוא מקום קטן הרי הוא כצרור וחתום דמבואר בגמ' דשרי, נמצאת אומר דלהב"ח אילו יהא בשר ללא אריזה בחדרי ההקפאה הגדולים שבבטן האוניות ושבמפעלי עיבוד בשר ושבאטליזים גדולים וכדו' ייאסר באכילה מדין בשר שנתעלם מן העין. ועכ"פ למעשה נראה שכל שהיה הבשר בחדר סגור באופן שא"א שיתחלף שרי וכמשנ"ת.

ו. ועוד נראה שאפילו אם חלונות המטבח היו פתוחים, אם הוא במקום שרוב הבשר בכל הסביבות עד למרחק גדול שאין סבירות שעורבים או שאר עופות ושרצים יטלטלו את בשר משם לכאן הוא בשר דהיתרא, כבכמה מקומות בארץ ישראל, שרוב מוכרי הבשר בכל סביבות אותו מקום עד מרחק גדול מוכרים בשר כשר, יש להתיר את הבשר אע"פ שהיה מונח שם לבדו איזה זמן. וזאת ע"פ מש"כ הריטב"א שיש שפירשו הא דרב כהנא דשרי כבדי וכולייתא דשדו העורבים, דאתי גם לרב דאסר בשר שנתעלם מן העין. שכיון שכל סביבות המקום הזה היתרא תלינן שמהיתרא הוא. "דלא חייש רב למקומות הרחוקים הרבה שאין דרך עורבים להביא משם על הרוב". ע"כ עיי"ש. וכעין זה כתבו התוס' (צה: ד"ה אסיק) והרא"ש בתוספותיו (שם) בעובדא דההוא דהוה מחוור רישא ונפל מיניה ואסיק תרין ואסרינהו רב, וז"ל, ואי לא אסיק אלא חד לא היה אוסרו שהרי ראה שלא בא לשם עורב, ולא הוה חייש שמא שלו נאבד במים וזהו אחר. אבל השתא דאסיק תרין אסרינהו אע"פ שהיו שם רוב טבחי ישראל, דחיישינן שמא עורב הביאו מרובא דעלמא. והיינו דקאמר דאיסורא שכיחא טפי כלומר במקומות רחוקים שיכולין עורבים להביאו משם. ולקמן דשרי רב כהנא כבד וכולייתא היינו משום דהאידינא דהיתרא שכיח טפי, בכל המקומות שסביב אותו מקום שיכולין עורבים להביאן משם. עכ"ל.

אמנם בתורת הבית להרשב"א (בית רביעי שער שני) כתב וז"ל, הגאונים ז"ל פסקו הלכה כרב וכו' והא דאמרינן התם בפרק ג"ה רב חנן איקלע לבי רב כהנא וכו' א"ל שקול ואכול דהאידינא דהיתרא שכיחא טפי. אלמא לא חיישינן לשמא הביאום ממרחק, דודאי אפילו במעלי יומא דכיפורי רוב אוכלי בשר דעלמא נכרים ניהו, אפקוה לההיא מהלכתא, ורב כהנא לטעמיה אזל וכו'. עכ"ל עיי"ש. ומשמע בפשטות שדעת הרשב"א לדינא שאע"פ שבכל הסביבות הבשר כשר, חיישינן שמא הביאום ממרחק, שהרי רוב אוכלי בשר דעלמא נכרים ניהו. אמנם לשון הרשב"א אינה מכרעת כ"כ ואפשר דהביאום ממרחק שכתב אין כוונתו למקומות הרחוקים הרבה שאין דרך עורבים להביא משם על הרוב. ולעולם בכה"ג מודה דשרי. ומ"מ לדינא נראה דבאיסור דרבנן עכ"פ לית לן למישבק פשיטותא דהרא"ש והתוספות בביאור דעת רב משום ספק כוונת דברי הרשב"א ונקטינן לקולא.

ז. אלא שעדיין יש לדון לבני עדות המזרח בבשר בקר וצאן שנתעלם מן העין בכה"ג, כיון שבזמנינו אף במקום שכל סביבותיו עד למרחק גדול מוכרים בשר כשר, לא ימצא אלא רוב בשר 'כשר' ולא 'חלק' כפי הראוי לדין שקיבלנו עלינו הוראות מרן הש"ע, וא"כ יש לחוש שהוחלף בבשר כשר שאינו 'חלק'. ומ"מ נראה דשרי משום דהוי ספק ספקא דשמא הלכה כהפוסקים דסירכא שנתמעכה כשירה. וכבר האריך רבנו הגדול שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"א ח"ד סי' כו אות ו) ועוד להוכיח שהעיקר כדעת הרב חיד"א ז"ל דעבידנן ס"ס אף כששני הספיקות הם נגד פסקי מרן הש"ע ז"ל. וטעמא דמילתא, שאנו אומרים דמרן ז"ל פסק לחומרא בשניהם באופן שכל מקרה הוא בפני עצמו, אבל בהצטרף שניהם כאחד אף הוא ז"ל לא היה פוסק לחומרא. וא"כ נמצא שאין זה נגד דעת מרן ז"ל. ובפרט שאיסור בשר שנתעלם מן העין אינו אלא מדרבנן.

ח. ועוד יש להוסיף בזה ע"פ מש"כ הפמ"ג במשבצות זהב (סי' סג סק"ב ד"ה ודע) לחלק בין מקום ששרצים ועופות מצויין שם ובין מקום שאין שרצים ועופות מצויין שם, דבנד"ד אפילו היכא דליתא להני היתרי דלעיל, אם הונח הבשר בבית אשר יושביו יודעים בבירור מתוך ניסיונם שאין שרצים ועופות ומיני בע"ח מוליכי בשר מצויים שם, שהרי אין ימינו כימיהם שהשלוח והשקט שררו במקומות היישוב, ומיני עופות ושרצים היו דרים ביניהם ולא היו יראים כ"כ להיכנס לבתיהם, אבל בזמננו שבמקומות סואנים רבים לא מצויים בעלי חיים אלה, הרי במקומות אלו אין לחוש שמא נכנסו והחליפו את הבשר הכשר בבשר איסור. ואע"פ שבפמ"ג כתב לחלק כן באופן האסור אליבא דלוי (דס"ל כהרמ"א דהלכתא כלוי), מ"מ יש ללמוד מדבריו דמיירי באופן האסור אליבא דלוי ואפ"ה שרי בכה"ג, דה"ה לדין אליבא דרב.

בסיכום: לדין שקיבלנו עלינו הוראות מרן הש"ע ז"ל דסבירא ליה בשר שנתעלם מן העין אסור באכילה, לכתחילה יש לאדם להזהיר בביתו שלא להניח במטבח וכדו' בשר שאינו באריזתו ואי אפשר להם להכירו בבירור בטביעות עין, כשהוא לבדו. אם לא שפתחי המקום סגורים ואי אפשר לעורבים וחתולים ושאר בע"ח נוטלי בשר להכנס. ואם סגרוהו בני הבית באריזה בצורה ובאופן שאם יוחלף ירגישו שאין זה אותו שהניחו, או שתלוי על מסמר שבקיר באופן שאי אפשר לבעלי חיים לקחתו ולתלות אחר במקומו, וכן אם היה מחותך בצורה מסויימת או מסודר על השלחן באופן שידוע לו, מותר. והוא הדין בבשרים הנארזים במפעלים באריזות ניילון ועליהן מודפס שם החברה וההכשר וכו', אע"פ שהניחו לבדו וכשחזר אינו יודע להכירו אם זה הוא שהניחו, מותר. שאפילו החליפוהו העורבים וכדו' הן בכשר החליפוהו. ובדיעבד אם הונח בשר לבדו ואין בו אחד מכל הנ"ל, אם הוא במקום שרוב הבשר באותו המקום ובכל האיזור שמסביבו עד מקום שאין מסתבר כלל שיטלטל עורב וכדו' בשר משם לכאן, הוא בשר כשר, מותר. וה"ה אם הבית במקום שאין מצויים שם עורבים וחתולים ושאר בע"ח נוטלי בשר, יש להקל בדיעבד וכמשנ"ת. הנראה לענ"ד כתבתי והי"ת יאיר עינינו בתורתנו שלא נכשל בדבר הלכה, אמן.

סימן ב

גדרי הרגשה דאורייתא

הראוני שאלה שנשאלה ע"י הרב יוסף אפרים נר"ו בחוברת אור תורה (חשון תשנ"ו סי' כב) בשם אברכי הכולל "חזון למועד" ברמת-גן בדבר טומאת נדה השייכת בזה"ז והנפק"מ, ושם השיבוהו מה שאינו נראה לענ"ד. וכבר כתבתי בזה את הנראה נכון לענ"ד (ונדפס בס"ד בספרי "הלכה כסדרה" סי' קפ"ג) והנני להציגו כאן בתוספת נופך. וזה תורף השאלה: אודות אשה שראתה בלא הרגשה, לפי מה שכתב בספר

טהרת הבית (ס' א ס"ג) שאינה טמאה אלא מדרבנן גם כשברור לנו שיצא הדם מגופה (וכמו שביאר דבריו שם עמ' כה ועמ' שצה), ועוד כתב (ס' ח ס"ט) דמדינא אינה חייבת לבדוק אחר ראיית כתם, ואף אינה קובעת וסת אפילו בראיה ממש כיון שלא הרגישה (כמבואר שם עמ' תסח), אם כן, הואיל ונשים דידן אינן מרגישות כלל, ודרכן לראות על בגד צבעוני או פד דמדינא אינה טמאה אף טומאת כתם (כמבואר שם עמ' תה ועמ' שפז), הרי מעתה אינה טמאה כלל אף לא טומאה דרבנן, ואינה חוששת לוסת, ואינה קובעת וסת. דזיבת דבר לח אינה הרגשה וכמש"כ שם (עמ' יג). וא"כ נפל דין טומאת נדה בבירא. ואף את"ל דמיחש חיישנן עכ"פ לחומרא, עדיין באנו לבית הספק אם תברך על טבילה זו.

תשובה: בגמ' נדה (נז:). אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה. שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, עד שתרגיש בבשרה. ופריך ומשני בגמ' ולבסוף פריך מדתנן הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, ואע"ג דלא הרגישה, אמר ר' ירמיה מדפתי מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. רב אשי אמר, שמואל הוא דאמר כר' נחמיה דתנן ר' נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ולר' ירמיה מאי איריא קרקע אפילו גלימא נמי, לא מבעיא קאמר לא מבעיא גלימא דלא מבדקא שפיר, אלא אפילו קרקע דמבדקא שפיר דאיכא למימר מגופא אתיא טהורה. ופירש"י רב אשי אמר, טעמא דשמואל דאמר לעיל בדקה קרקע עולם וכו' לא משום הרגשה אלא כר' נחמיה סבירא ליה דאמר לא הזכירו חכמים גזרת כתם אלא על דבר המקבל טומאה, הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו, דשמואל לא איירי בהרגשה כלל. עכ"ל. וכיון דקי"ל כרב אשי שהוא בתראה, נמצא שלדעת רש"י כל שידוע שהדם בה מגופה, טמאה מן התורה אע"פ שלא הרגישה. אבל התוס' שם (ד"ה מודה) פירשו דרב אשי מודה לר' ירמיה מדפתי דלשמואל היכא דלא הרגישה טהורה מן התורה וטמאה מדרבנן, אלא שבא לפירוש דשמואל דאיירי בנמצא הדם על הקרקע, טהורה דקאמר היינו אפילו מדרבנן. ע"כ. ונמצא לפירוש זה שאף לרב אשי אין האשה טמאה נדה מן התורה אע"פ שבודאי הדם בא ממנה, אלא אם כן הרגישה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מא"ב ה"א) וז"ל, אין האשה מטמאה מן התורה בנדה או בזיבה אלא עד שתרגיש ותראה דם שיצא מבשרה. ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור, הרי זה בחזקת שבא בהרגשה. ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה אע"פ שלא הרגישה ואע"פ שבדקה עצמה ולא מצאה דם, הרי זו טמאה. וטומאה זו בספק שמא כתם זה מדם החדר בא. ע"כ. וז"ל הרמב"ן בחידושו לנדה (נב:). שהכתמים מדרבנן הם, ואפילו בידוע דמגופה חזאי, דבר תורה טהורה היא. ע"כ. וכן פסקו הרשב"א בתורת הבית (בית ז שער ד) והרא"ה בספר החינוך (רז) והר"ן (נדה נז:). ועוד. (ובשו"ת צמח צדק (י"ד ס' צז) כתב ביאור אחר במה שפסקו הני קמאי שאין אשה נטמאת מן התורה אא"כ הרגישה. שלעולם ר' ירמיה מדפתי ור' אשי נחלקו בדין זה וכפירוש רש"י, ורק שפסקו כר' ירמיה מדפתי. ואע"פ שרב אשי בתראה הוא, מ"מ לרב אשי צריך להדחק דוחק גדול ולהגיה בדברי שמואל את המילים "שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה" ולומר שלא אמרם שמואל מעולם. לפיכך פסקו כר' ירמיה מדפתי שפשט דברי שמואל מורים כמותו. עיי"ש. ולפ"ז אפשר שלענין הלכה אף רש"י מודה שאין האשה טמאה נדה מה"ת עד שתרגיש. וע"ע בחידושי חת"ס נדה נז:). והדעה השלישית הוא מש"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (ס"ס קי"ב) דלעולם אף למסקנה בעינן שתרגיש בבשרה, אבל פירוש שתרגיש בבשרה שכאן אינו לשון הרגשה אלא לשון מציאה, שמצאה בבשרה. וכל שמצאה בפרוזדור טמאה מה"ת אע"פ שלא הרגישה.

ולענין הלכה נחלקו האחרונים שהסדרי טהרה (ס' קצ ס"ק צג) האריך לבאר ולהוכיח (בד"ה ולענ"ד) דכוונת רש"י שדי בבירור גמור שהדם יצא ממנה כדי לטמאה מן התורה ועד שתרגיש בבשרה דקאמר שמואל

אינו אלא דוגמא לבירור גמור. וכתב (בראש ע"ב) שדברי רש"י מוכרחים בגמרא נדה דף סב: והוסיף עוד (בד"ה ובהכי) שאפילו התוס' שחלקו על רש"י ופירשו דרב אשי מודה שלשמואל היכא דלא הרגישה טהורה מה"ת מודים לעניין הלכה לרש"י. שאין כוונתם אלא לומר דשמואל הכי ס"ל אבל אנן לא קי"ל כוותיה דשמואל בהא. והביא לזה ראיות מתוס' בדף ה. (ד"ה ואינה) ובדף ג. (ד"ה והא). ועיין עוד במש"כ (בד"ה נחזור) לדון בדברי הרמב"ם. והוסיף עוד (בד"ה אך עדיין) שממה שהשמיט הרא"ש (וכן הרי"ף) את דברי שמואל, מוכח דסבירא ליה דלית הלכתא כוותיה דשמואל ע"כ. וע"ע בספר צפנת פענח פ"ד מאי"ב, ובערוך השולחן סי' קפג אותיות ס"א ס"ב.

אולם בשו"ת מהר"ם לובלין (סימן ב. והובאו דבריו בסדרי טהרה הנ"ל ד"ה וכבר) הוכיח מכמה מקומות בגמ' שאפילו ידוע בודאות גמורה שהדם בא ממנה ואפילו רואה ממש ששופעת דם מאותו מקום, אם הוא בלא הרגשה טהורה מן התורה. וכן דעת הט"ז (סי' קצ ס"ק א) והש"ך (שם ס"ק ג) והחוות דעת (שם ס"ק א') והחכמת אדם (בינת אדם ס' ט) והפרדס רימונים (פתחי נדה דף י) והצמח צדק (י"ד ס' צז) וכן העלה בשו"ת שם יעקב (סי' לו. ועיי"ש בסי' לז בדברי הג"ר גבריאל אב"ד מיין שמהרי"ף והרא"ש שהשמיטו הדין דשמואל אין ראיה דס"ל דלית הלכתא כוותיה, שהדבר גלוי לכל שאין דרכם להביא אלא הדינים הנוהגים למעשה בזמן הזה והרי מ"מ טמאה. ועיין לקמן בנפק"מ שבין השיטות). וכן דעת מרן הש"ע שכתב בסי' קצ ס"א, דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה. וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה שהיא טמאה ואסורה לבעלה אפילו לא הרגישה. וכ"פ בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ג ס' מו) וטהרת הבית (סי' א' סב') ושבט הלוי (מהדר"ב עמ' קנה).

והנפק"מ למעשה בין הסד"ט לשאר אחרונים הוא באופן שלא הרגישה וקינחה עצמה מבחוץ (דליכא למימר הרגשת עד הואי) בבגד צבעוני או שאינו מקבל טומאה ומצאה עליו דם, שדם זה בודאי בא מגופה. ומ"מ לדעת מרן הש"ע וכדקיי"ל להלכה טהורה היא אפילו מדרבנן כדן כתם, ולהסדרי טהרה הוי לפחות ספיקא דאורייתא. וכן יהיה נפק"מ אם אבד ממנה העד הלבן המקבל טומאה שקינחה בו מבחוץ ואינה יודעת אם היה מראה טמא או טהור דלדין כיון שלא הרגישה הוי ספיקא דרבנן ולסדרי טהרה הוי ספיקא דאורייתא. ועוד נפק"מ לפי מש"כ בש"ע הרב והצמח צדק שאינה חוששת לעונת הוסת של ראיה בלא הרגשה משום שהוא מדרבנן והוי ככתם. ולהסד"ט פשוט שחוששת. וראה לקמן בזה. (אמנם אם ראתה דם בלא הרגשה בתוך שבעה נקיים, כתב החוות דעת (סימן קצו ס"ק ג) שאע"פ שראתה בלא הרגשה, טמאה מן התורה. משום דבעינן שיהיו נקיים מכל מראה דם, שהרי עיקר בדיקה שהצריכה התורה הוא משום הדם הבא שלא בהרגשה, שלדם הבא בהרגשה אינה צריכה בדיקה. והביא לזה ראיות. ובשו"ת חסד לאברהם (י"ד ס' נח) חלק על דבריו, שהואיל והתורה אמרה דם יהיה זובה בבשרה, עד שתרגיש בבשרה, לפיכך כל שלא הרגישה אין כאן דם נדות כלל ואין כאן סתירה לספירת שבעה נקיים לטהרה לבעלה. ע"כ. ומ"מ פשוט שלא נחלקו אלא באופן שראייתה הראשונה שסופרת עתה בשבילה ז' נקיים היתה בהרגשה. שאל"כ הרי ז' נקיים שסופרת אינם אלא מדרבנן והיאך יאמר החוות דעת שמדאורייתא בעינן בהן שיהיו נקיים מכל מראה דם).

ב. ובדבר איזוהי הרגשה, הנה בחוות דעת ובפתחי תשובה ר"ס קפג למדו מדברי הראשונים ז"ל שיש ב' סוגי הרגשות. האחד, זעזוע הגוף (כמין רעד העובר בגוף). והשני, פתיחת מי המקור (והוא כעקיצת יציאת מי רגלים). הרגשת זעזוע הגוף מצינו ברמב"ם (פ"ה מאיס"ב הי"ז) וז"ל האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגלים, בין עומדת בין יושבת הרי זו טהורה, ואפילו הרגיש גופה ונזדעזעה אינה חוששת שהרגשת מי רגלים היא זו. שאין מי רגלים באים מן החדר ודם זה מכה הוא בחלחולת או בכוליא. עכ"ל. (וכעין זה מצינו

בהרגשת טומאת שכבת זרע במשנה נדה (מ.) היה אוכל בתרומה והרגיש שנזדעזעו אבריו, אוחז באמה והבולע את התרומה). והרגשת פתיחת פי המקור מצינו בתרומת הדשן (סי' רמו) וז"ל, נראה באשה שהרגישה שנפתח מקורה להוציא דם, ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש לטמאה. דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנח או נמוק. דהרגשה סברא דאורייתא היא היכא דליכא למתלי ההרגשה במידי אחריןא. ע"כ. וכן מבואר בש"ע סימן קצ"א וז"ל, "ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם וכו'". וכן הוא בסימן קפ"ח ס"א, "ואפילו הרגישה שנפתח מקורה וכו'".

והנה בדורות הללו אין כמעט מי שמרגשת בראייתה אחת מהרגשות אלה המבוארות בראשונים (וכמש"כ האחרונים וכדלקמן), אלא רק יש שמרגישות שזב מהן דבר לח. ובהרגשה זו נחלקו הנודע ביהודה וסיעתו והחתם סופר וסיעתו אם נחשבת הרגשה המטמאתה מן התורה. וז"ל הנודע ביהודה (ח"א סי' נה ד"ה ומעתה) "ומאי ניהו הרגשה שירגישו. אם הרגשת פתיחת המקור או אף הרגשת זיבת דבר לח בבשרה, נלענ"ד דאף הרגשת זיבת דבר לח חשוב הרגשה ולא בעינן הרגשת פתיחת פי המקור דוקא. שהרי עיקר ההרגשה יליף שמואל מבשרה, שתרגיש בבשרה. והרי האי בבשרה לאו על בשר המקור קאי שהרי מזה לפינן (נדה מא:): שמטמאה בפנים כבחוף, והרי אינה מטמאה אלא מן השיניים ולחוץ וא"כ האי בשרה היינו בשרה שמן השיניים ולחוץ. וא"כ גם שתרגיש בשרה היינו בשר זה, והרי זה כבר הוא חוץ לפתח המקור, ואיך נימא שבעינן שתרגיש פתיחת המקור. אלא על כרחך לא בעינן אלא רק שבשרה ירגיש זיבת הדם ואם מרגשת זיבת דבר לח הרי כבר הרגישה, והרגשת המקור לא נזכר בפסוק רק הרגשת הבשר. והביא עוד ראייה מדלא מקשה בגמ' לשמואל גם מהמשנה בדף יז: דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא, היכי דמי אי דארגשה פתיחת המקור א"כ אין זה ספק אלא ודאי מהמקור, ואי דלא ארגשה א"כ אפילו אם הוא מהמקור טהור, אלא ודאי דלא בעינן כלל הרגשת המקור אלא זיבת דבר לח בבשרה, ובזה אי אפשר להבחין אם הוא מן המקור או מן העליה. ע"כ. וכ"כ הגר"ש קלוגר במי נדה להוכיח מהסוגיה נז: (ד"ה שם אמר), וכ"כ בספר עדות ביוסף (שם). ובחוות דעת (סי' קצ"א) כתב בשם האחרונים שהרגשה זו דזיבת דבר לח הוי הרגשה, וכתב ע"ז אמנם נראה דבעינן שתרגיש שזב ממקורה (היינו שיוצא מצואר הרחם ונכנס לפרוזדור). דאם לא הרגישה שזב ממקורה אלא רק מרגשת שזב בפרוזדור, נראה דטהורה. שכיון שבשעה שנפל מהמקור לפרוזדור לא הרגישה, ורחמנא טהריה לדם שבא בלא הרגשה, א"כ מאין תתחיל הטומאה בפרוזדור. והנה מראיתו השנייה של הנודע ביהודה משמע שסובר שאפילו אם מרגשת שדבר לח זב בפרוזדור, אפילו לא הרגישה בשעה שזב ממקורה גם כן מקרי הרגשה, והוא תמוה. עכ"ד החוות דעת. ובשו"ת צמח צדק (סי' צז אות יא) כתב שגם הנודע ביהודה מודה דבעינן שתרגיש זיבת הדם מלמעלה בתחילתו, אלא שאינה מבחינה אם מן המקור או העליה עיי"ש. וכדעה זו לחלק בין הרגישה זיבת דבר לח כשיוצא מן החדר לפרוזדור, דזה חשיב הרגשה דאורייתא, לבין הרגישה זיבת דבר לח בפרוזדור החיצון, דלא חשיב הרגשה, פסקו כמה אחרונים. ומהם הפני יהושע (בתשובה חו"ד סי' א) והאבני נזר (יו"ד סי' רכג) והיהודה יעלה (יו"ד סי' קצד) והדברי חיים מצאנז (סי' סו) ועוד.

אבל בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנג ד"ה ואע"ג, וסי' קסז) האריך לדחות דברי הנודע ביהודה, והסיק שהרגשת זיבת דבר לח לא הויא הרגשה. שאין הרגשה אוסרת מן התורה אלא בפתיחת פי המקור והוא שנזדעזע גופה כעין צער מי רגלים וכדמוכח מהגמרא נדה (ג.) "ישנה נמי אגב צערה מתערא". ודוחק גדול לומר שהרגשת מעט דם זב יעירנה משנתה. ולכן מעשים בכל יום שאשה המרגישה זיבת דבר לח מקנחתו בחלוק שאינו בדוק ומביאתו לפנינו, ואם נחמיר בזה תהיה חומרה גדולה וכמו שאמרו בנדה (נח:): לדברי אין קץ ולדברי חבירי אין סוף. וכתב שכן קיבל ממורו הגאון ר' נתן אדלר זצ"ל. ע"כ (וממש"כ שפתיחת

פי המקור הוא שנזדעזע גופה כעין צער מי רגלים, משמע שסובר דתרוויהו חד הוא, ודלא כחילוק שכתבו החוות דעת (סי' קצ סק"א) והפתחי תשובה (סי' קפג ס"ק א) ועוד אחרונים שפתיחת פי המקור לחוד וזעזוע הגוף לחוד. ועיין שם בחת"ס יו"ד ס"ס קמה (ד"ה אך מה) שכתב שאין הרגשה אוסרת מן התורה אלא בפתיחת פי המקור או צער כעקיצת מי רגלים). וכן פסקו החתן סופר (סי' נג) והבנין עולם (יו"ד ס"ס לו) והשערי דעה (ח"א סי' קצז) והערוך השולחן (סי' קפג סעיף סג) והבית דוד (סי' קפג ס"א) והערוך לנר (נדה נז:). ובשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קפב) העיד שמנהג המורים להקל בהרגשת זיבת דבר לח. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב יו"ד סי' פח) שהעיקר כדברי החתם סופר, וכן פסק בטהרת הבית (סי' א סעיף ד).

ובחוברת אור תורה (חשון תשנ"ו סי' כב) ראיתי מי שכתב לדקדק מלשון הרמב"ן בהלכותיו (רס"ד) ומלשון הרשב"א בתורת הבית (שער הכתמים דף טו ע"א) והר"ן בחי' (נז:). וספר החינוך (מצוה רז) ורבינו ירוחם (נתיב כו ח"ב) והטור והש"ע סי' קפג ור"ס קצ, דהרגשה היינו זיבת דבר לח. ואינו מוכרח. שמש"כ הרמב"ן והרשב"א שתרגישי "בשעה" שהדם יוצא, אין כוונתם שתרגישי בדם שיוצא, אלא היינו שמרגישה ענין אחר באותה שעה ועל ידו היא יודעת שכעת יוצא הדם. ולזה גם כוונת הר"ן במש"כ הרגשת הדם. וכן מש"כ בספר החינוך שמה"ת אינה טמאה עד שתרגישי בעצמה דם טומאתה שנא' וכו' כלומר שתרגישי אותה, ר"ל שתרגישי ביציאתה. וכן מוכח שפירש דבריו הגאון בעל מנחת חינוך שם שכתב עד שתרגישי וכו' ומהו ענין הרגשה, אם שנפתח המקור או זיבת דבר לח, עי' בסדרי טהרה ונודע ביהודה עכ"ד. ומבואר שסובר שמדברי החינוך אין ראיה לאחת מן הדעות. וגם מדברי הטור והש"ע אין ראיה כמבואר למעין. וכן מוכח שפירשו כל הני רבוותא גאוני הדורות האחרונים שפלפלו בדבר הרגשת זיבת דבר לח, ובתוכם הגאון בעל הנודע ביהודה גופא, וראו דברי רבותינו הראשונים ומרן הש"ע ולא פשטו מלשונות אלו. ועי' לקמן סוף אות ה'.

ג. ועתה הבא נבוא לברר בעז"ה כיצד יש לדון את הראיות בזה"ז, שרוב הנשים אומרות שאינן מרגישות בפתיחת פי המקור ולא בזעזוע הגוף. והנה באמת שכן הוא דרך הנשים מזה כמה דורות וכמש"כ בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' תנז) וז"ל, וכבר הוגד לי מפי נשים זקנות שעכשיו אין מרגישות פתיחת פי המקור כלל. וכ"כ בשו"ת שב יעקב (סי' מ) ששאל לנשים אם מרגישות פתיחת פי המקור ואין פותר רק שמרגישות שזב מהן דבר לח. ונראה לי משום שנחלשו החושים והדעת. ע"כ. (ודע שמש"כ בדרכי תשובה סק"ו לשון וכבר הוגד לי וכו' בשם הרמב"ן, כבר השיגו בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' כא (תשובה א' ד"ה ראשית) שבהרמב"ן לא נזכר כזאת ולשון התשורת שי הטעהו שמש"כ וכ"כ הרמב"ן קאי אדלעיל ומש"כ אח"כ וכבר הוגד לי הוא דברי התשורת שי עצמו). וכ"כ בתפארת צבי (סי' קצ ס"ק יד) ששמע מנשים צדקניות דרוב הנשים ורובא דרובא לא מרגישה שיצא דם מן המקור. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג יו"ד סי' טו) וז"ל, ושאלתי לכמה נשים אם הרגישו בפתיחת המקור ועקירת הדם בפנים, ואמרו שאין מרגישות בכך ואין להם שום ידיעה מפתיחת המקור ועקירת הדם. ורק מרגישות בעת שיזוב הדם על בשרם כשיצא מן השפות. ע"כ. ובשו"ת שב יעקב (סי' לט) הביא תשובת המהרש"ך אליו וז"ל (ד"ה ובאמת) ובאמת גם אני את פי נשים שאננות שאלתי אחר עיקרון של דברים הללו, והשיבו נשים נשים יש, וטבעיות טבעיות יש, לא ראי זו כראי זו, יש שמרגישות הרגשה גדולה כאילו נופל דבר מפי מקורה בפתיחת פי מקורה, ויש שאינן מרגישות כי אם את זאת שזב מהן דבר לח, וגם לא כל עיתות שוות בהן, לפעמים ע"י הרגשה זו ולפעמים בהרגשה גדולה מזאת. ע"כ. (ועי' במש"כ בערוך השולחן אות סד שהבל יפצה פי הנשים האלה, ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן והן אינן מבינות וכו' ובמה שדחה דבריו לנכון בציוני טהרה עמ' פז די"ל שנסתנו הטבעים). ומ"מ בזמנינו אין כמעט מי שאומרת שמרגישה שנופל דבר מפי מקורה, אלא לכל היותר אומרת שמרגישה זיבת דבר

לח. וכבר נתבאר דנקטינן שאין זה חשוב הרגשה. ולכאן לפ"ז רוב ראיות הנשים בזמנינו הרי הן ראה בלא הרגשה דהוי רק מדרבנן.

ד. אמנם שמעתי באומרים לי שאף בזמנינו מרגישות אלא שאין כיום שלוות נפש עצמי ושקט סביבתי כבזמנם, ולפיכך אין הדעת יודעת מההרגשה. (ומהגר"י תופיק שליט"א שמעתי שדי ברעש המקרר החשמלי בעת פעולתו בכדי לטשטש את ההרגשה). והנה פשוט שאי אפשר לומר בביאור דבר זה, שהגוף מרגיש ואין הדעת יודעת, שהרי הגוף החומרי אין לו הרגשות ורק הדעת שיסודה בנפש היא המרגשת באירועי הגוף. אבל אפשר לומר שבהרגשת הדעת יש ב' הרגשות. האחת הרגשה ברורה המוכרחה להיות ניכרת בידיעה לפי שמשותף בה רושם חזק של כאב וכדו', והשניה היא הרגשה עדינה אשר אמנם נרגשת היא בדעת אבל מפני התערבותה ברשמים רבים אחרים המגיעים לדעת מהסביבה, או ממערבולת הדעת גופא שאין מחשבותיה מיושבים ונחים בה, אין האדם יודע שהרגיש. (והרי הדבר דומה לנגינת כלי עדין כגון כינור בתוך המולת כלי נגינה רבים אשר השומע אינו יודע כי גם קול כינור הוא שומע, אבל באמת אילו לא היה כינור בתוכם קול שונה היה שומע. והרי זה קרוי שומע קול כינור ואינו יודע ששומע) והכא נמי מרגישות ואין יודעות שמרגישות ואילו יכלו לבדוד הרגשתן מהמולתן היו יודעות שהרגישו. ולזה נראה שהתכוין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' כ"ד) במש"כ בשו"ת תשורת שי שנחלשו החושים והדעת. עכ"ד. וכעין זה כתב האדמה"ק מצאנז הגאון ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם זצ"ל בשו"ת דברי יציב (ח"ב ס"ס כ) וז"ל, וכבר כתבתי בתשובה שהיום ע"פ רוב אין הנשים מרגישות כלל ביציאת הדם וא"כ נימא דעכשיו ליכא דין נדה מדאורייתא כלל, ועל כרחק לומר שמרגישות אלא שמפאת חולשתן אין יודעות מזה. ע"כ.

ואחמה"ר אין דבריהם מחוורים לענ"ד. שהנה אף אם היתה כן המציאות בגדר ודאי, עדיין יש לנו לדון אם אף בהרגשה כזו, שאינה מרגשת ויודעת בה בדעת שבהכרה, דיברה תורה. שהרי אפשר שעד שתרגיש בבשרה היינו הרגשה גמורה שיודעת לומר שהרגישה. וכל זמן שאינה יודעת לומר שהרגישה אין הדבר נחשב הרגשה. והנה, בר"פ הרואה כתם (נז): פריך בגמ' לשמואל דאמר עד שתרגיש בבשרה מדתניא נמצאת אתה אומר וכו' ובמגעות ובהיסטות הלך אחר הרוב. (ופירש"י אשה שלא מצאה כתם והרי היא מחזקת עצמה בספק נדה. כגון שאין לה וסת ורגילה לראות תדיר, ונגעה או הסיטה, הלך אחר רוב ימיה. אם רוב ימיה רגילה לראות, מגעה והיסטה טמא. ואע"פ דהשתא לא הרגישה). מאי הלך אחר הרוב, לאו אם רוב ימיה טמאין טמאה ואע"ג דלא ארגשה. לא, אם רוב ימיה בהרגשה חזיה טמאה דאימור ארגשה ולא אדעתה. ומשמע לכאן דר"ל אם רוב ימיה בהרגשה גמורה כאותה דפ"ק (ג). דאגב צערא מיתערא שהיו נעורות משנתן בבא וסתן לרוב חוזק ההרגשה, לפיכך גם בפעם זו שלא הרגישה, טמאה. דאימור גם הפעם הרגישה אלא שהיתה זו הרגשה פנימית ולא אדעתה. ומוכח דהרגשה פנימית ג"כ הוי הרגשה דאו', ונימא דבזה"ז כל ימיהן מרגישות הרגשה זו. אך זה אינו, שבתוס' שם (ד"ה הרואה וד"ה קתני) מוכח דאימור ארגשה דלא אדעתה אין פירושו שהרגישה הרגשה פנימית ולא ידעה בשעת ההרגשה שהרגישה, אלא הפירוש שהרגישה וידעה מזה בשעת ההרגשה, ורק שעכשיו לא אדעתה, שלפי שעבר זמן אינה זוכרת שהרגישה. ולפיכך חילקו התוס' בין זמן מרובה לזמן מועט עי"ש. וכ"כ הרא"ש בתוספותיו שם, וכן מבואר להדיא ברשב"א בחי' שם (מהדורת מה"ק ונדפס בחי' הריטב"א בדפ"י) שהרגישה ושכחה. ואדרבה, מדפירשו כן משמע שאם אינה יודעת מהרגשתה לאו כלום הוא. לפי שעיקר ההרגשה הוא בידיעה, והרגשה בלא ידיעה אי אפשר לכנותה בשם הרגשה. [ואף לא"נ שכתבו התוס' בד"ה הרואה, שכיון שרוב ימיה טמאים יש לחוש, היינו לומר שכיון שברוב ימיה מרגשת יש לחוש אפ"ל בזמן מועט שבפעם זו שכחה]. ובזה נדחה ג"כ מש"כ הר' יעקב כהן הי"ו בחוברת אור תורה (חשון תשנ"ו סי' כב) שאף בזה"ז מרגישות אלא דלאו אדעתיהו והוי

הרגשה דאורייתא. והוכיח כן מהמבואר בגמ' נדה (זט). דלמ"ד וסתות דאורייתא אם הגיע זמן וסתה ולא בדקה אסורה מהתורה משום דאמרינן אורח בזמנו בא ודם חזאי ונפל לקרקע, וכמו שפירש"י שם. ולכאוף קשה דאפילו נימא דודאי אורח בזמנו בא מ"מ מדוע טמאה מה"ת והרי לא הרגישה, וצ"ל דכיון דזמן וסתה הוא תלינן דארגשה ולא אדעתה. ולפ"ז י"ל גם בנשים בזמנינו שמחמת חולשת הגופות אינן רואות דם בהרגשה גמורה מ"מ אפשר שמרגישות הרגשה מועטת ולא אדעתייהו. ואע"פ שבסתם כתם לא חיישינן להכי, מ"מ כשרואה ראייה גמורה בשפע וידוע שזה האורח שלה תלינן דמסתמא הייתה הרגשה מועטת ולא אדעתה. והגם דקיי"ל וסתות דרבנן, מ"מ כאן שהדם לפניך כו"ע מודו. עכ"ד. והנה מש"כ ליישב למ"ד וסתות דאורייתא דארגשה ולא אדעתה, זכה לכוין למש"כ הגר"ש קלוגר בספר מי נדה (שם ד"ה ועוד היה נראה לחלק) באחד מפירושו למ"ד וסתות דאורייתא עיי"ש. אבל מה שרצה לבאר עפ"ז דין הנדה בזמנינו, אינו מחוור. דארגשה ולא אדעתה אין פירושו שמרגשת הרגשה מועטת ולא אדעתה באותה שעה, דזה ודאי אינו חשוב הרגשה, אלא שהרגישה וידעה מהרגשתה באותה שעה, ורק לא אדעתה עכשיו לפי שלא נחקק הדבר בזכרונה. וכן יש לפרש לשיטת רש"י (נח. ד"ה מדרבנן) דס"ל שעיקר גזירת כתמים הוא משום חשש דרבנן שמא הרגישה ולא אדעתה. עיי"ש לשונו ובתוס' שם ד"ה מודה, ובפרדס רימונים (פתחי נדה יד ע"א) במה שכתב לפלפל בדעת רש"י ואכמ"ל. ודבר זה דאימור ארגשה ושכחה אין שייך לאומרו אלא בזמן שהיו רוב ימיהן מרגישות, שאז יש מקום לומר שלפי שרגילה להרגיש הרגשה כזו כשרואה, לכן אע"פ שהרגישה לא נחקק הדבר בזכרונה לרוב טרדתה באותה שעה. אבל כיום שיודעות שכל ימיהן לא הרגישו פתיחת פי המקור ולא זעזוע הגוף, בודאי א"א לומר שמרגישות ויודעות זאת בהכרה באותה שעה שמרגישות ורק לא נחקק הדבר בזכרונן. (ומדף זט. בלא"ה אין ראייה כיון שלמ"ד וסתות דאורייתא אינה אסורה אלא מהלכה למשה מסיני וכמש"כ רש"י טו. ד"ה מדאורייתא וכ"כ הר"א תלמיד הרמב"ן שם. והיינו לפי שאין חזקה זו כחזקת הנגע בחולין י: ועי' ב"ק לז: והטעם לזה עי' בנודע ביהודה קמא יו"ד סי' נה וסי' נו, ובחוות דעת ס"ס קפג, ובערוך השולחן סי' קפד אות ד, ובשו"ת שואל ומשיב מה"ק סי' קנד, ובפרדס רימונים פתיחה כוללת ביאור דין הוסתות אות ו'. ואכמ"ל. ומעתה, לעולם אימא לך דמייירי בלא הרגישה כלל, ואפ"ה אסורה לפי שכך נאמרה הלכה. כשם שאסורה אע"פ שהיא חזקה גרועה, לפי שכך נאמרה הלכה).

ויש שהביאו סייעתא לדבריהם שאף זו הרגשה דאורייתא, מדפריך בגמ' שם לשמואל מדתנן (יד). נמצא על שלו, טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה אותיום, טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה לאחר זמן טמאים מספק ופטורים מן הקרבן. היכי דמי, אי דארגישה, לאחר זמן אמאי פטורין מן הקרבן. אלא לאו דלא ארגישה וקתני נמצא על שלה אותיום טמאין וחייבין בקרבן. ומשני לא לעולם דארגישה ואימא הרגשת שמש הוה ע"כ. ומשמע לכאוף דר"ל דמשו"ה נמצא על שלה אותיום חייבים בקרבן, לפי שבכה"ג אע"פ שאומרת שלא הרגישה, אנן חיישינן שהרגישה ורק סבורה היא שלא הרגישה מחמת שתלתה הרגשתה בעד. ומדחייבים בקרבן על כרחך לומר דדיינינן לה כטומאה דאורייתא אף למסקנת הגמ' בביאור דברי שמואל עיי"ש. והרי שאע"פ שאומרת שלא הרגישה בדעת שבהכרה ביציאת הדם, הוי הרגשה דאורייתא וחייבין בקרבן. ואף זו אינה ראייה כלל, שגם אם נפרש כן בגמ' (ועי' לקמן פי' המאירי נז:), דעת לנבון נקל לחלק דשאני התם שהרגישה בדעתה הרגש גמור ורק טענתה בייחוס הרגשה זו, שסברה שהרגשת שמש הוא ואנן תלינן שהרגשת יציאת דמים הוא. אבל בניד"ד שאינה יודעת מהרגשתה כלל לעולם אימא לך שאינו כלום. (ואין לומר דהכא נמי מרגישות הרגש גמור ויודעות בו בדעת שבהכרה אלא שטועות בייחוס ההרגשה, שכיון שאין עד או שמש וכדו' אין במה לטעות ולתלות) ועוד, שאף אילו היה דומה ממש לניד"ד, עדיין י"ל שדוקא בזמנם שהיה דרכן לראות בהרגשה, משו"ה אף זו שאומרת שלא הרגישה, מעמידים אותה בחזקה שהרגישה ורק כסבורה היא שהרגשת שמש הרגישה, וכמבואר בהרמב"ם פרק ט' מאיסורי

ביאה ה"א וז"ל, אם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפני בפרוזדור, הרי זה "בחזקת" שבא בהרגשה. ומנא לן להמציא זהו גופא שמרגישות ואינן יודעות, ואטו רוח הקדש נראתה בבית מדרשינו. ואם מפני שתמוה לומר שאינן מרגישות, אף אני אומר שזהו מכלל שינויי הטבעים שנשתנו בעוד מענייניהן וכגון שבעת הנקתן לא היו רואות וכיום מצוי הרבה שמניקות ורואות. וכן בניד"ד י"ל שבזמנם שהנשים היו חזקות וטורחות הרבה ובשרן ושריריהן קשים ומוצקים, כשהיה נפתח מקורן להוציא דם היה מזדעזע גופן לרוב החוזק הדרוש לשינוי מצב פי המקור שנפתח הסגור, או לפחות היו מרגישות בעצם הפתיחה. אבל כיום שבשרן ושריריהן רפויים וחלשים, נפתח מקורן בקל ואין הרגשה. והסבר זה באי הרגשתן גם מסתבר יותר מצד המציאות הטבעית. ומ"מ ואף לדבריהם לא יהא אלא ספק ספיקא, ספק מרגישות הרגשה פנימית ספק אינן מרגישות כלל, ואף אם מרגישות הרגשה פנימית שמא אין זו הרגשה שדיברה בה תורה. ומה גם דפשטות עד שתרגיש בבשרה דאמר שמואל משמע הרגשה גמורה. ועוד שבגמ' פ"ק (ג.) משמע שלא מחמת שלוות נפש ושקט סביבתי היו מרגישות אלא מחמת גודל הצער שהיו מרגישות עד שהיו נעורות משנתן ובודאי שצער כזה ירגישוהו גם כשיש רעש רב (ועי' רש"י נז: ד"ה דארגישה). ונמצא שגם לדבריהם צ"ל שנשתנו הטבעים ומאי חזית. (ומה שהביא בציץ אליעזר שם ראה לדבריו ממש"כ הרמב"ם פ"ה מאיס"ב ה"ה שדם הנמצא מן הלול ולפנים הרי זה טמא, והרי נשים בשפעת וסתן ברור שנמצא דם מן הלול לפני, יש לדחות שהרמב"ם על כרחך מיירו בבדיקת עד, שרק בכך אפשר לה לדעת שמן הלול ולפנים הוא, וכן מורה לשון דם "הנמצא", וובדיקת עד הא אמרינן אימור ארגשה וכסבורה הרגשת עד היא. ובלא"ה יש לדחות דהרמב"ם לא נחית שם לעניין הרגשה שרק בא לחלק בין מקום מציאת הדם, ולעולם מיירי בהרגישה).

ומלבד כל זאת, הנה עיקר הך פירושא בגמ' דאימור ארגשה וכסבורה וכו' שהוא באומרת שלא הרגישה ואנו תולין שהרגישה ורק כסבורה שהרגשת עד או שמש היא, שמזה נובע שהמוצאת דם ע"ג עד בבדיקה פנימית ואומרת שלא הרגישה טמאה מן התורה, אינו פשוט כלל. שהן אמת שבתרומת הדשן בפסקים (סי' מז) כתב, גם אשר כתבת הנראה לך דספיקא דרבנן היא הואיל ותמיד רואה היא בלא הרגשה אין סברא לעולם לומר הרגשת עד הוא, אין נראה. דרואה מחמת תשמיש נמי אין מרגשת, דאי מרגשת שנפתח מקורה בחדר פשיטא דטמאה, אלא אמרינן הרגשת שמש הוא אע"ג דבכל פעם בלא תשמיש אינה רואה כלום בלא הרגשה וחשיב ליה ספיקא דאורייתא עכ"ל. ומוכח שמפרש דמיירי באומרת שלא הרגישה ואפ"ה טמאה משום דהוי ספיקא דאורייתא. וכן משמע דעת הרמב"ם שכתב (בפ"ט מאיס"ב ה"א) אין האשה מתטמאה מה"ת בנדה או בזיבה עד שתרגיש וכו'. "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם לפני בפרוזדור הרי זה בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו". ומדברי סופרים שכל הרואה כתם על בשרה וכו' הרי זו טמאה. וממש"כ ומדברי סופרים וכו' משמע שעד כאן דיבר איסורא דאורייתא (ומה שיש להעיר דלהרמב"ם הא ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן עי' לקמן) ומבואר שהמוצאת דם בבדיקת עד אע"פ שלא הרגישה, טמאה מה"ת דחזקה שראתה בהרגשה. וכ"כ בכרתי ופלתי (ס"ק א ד"ה הנה) לדייק מדברי הרמב"ם והוסיף שכן מוכח גם דעת התוס' נדה נז: (ד"ה אימור) וג': (ד"ה מרגשת), ושליטה זהו הפירוש בגמ' דאנן אמרינן דמסתמא הרגישה ורק חושבת שלא הרגישה לפי שתולה הרגשתה בעד או בשמש. וכ"כ הסדרי טהרה (ס"ק א) להוכיח מדברי הרשב"א בתורת הבית (שער ד דף קעח) ועי' חזו"א סי' צ ס"ק א (ד"ה והנה). אולם במאירי (נז: ד"ה ולענין) מצאתי שכתב ולענין ביאור זה שאמרו זו הרגשת מי רגלים היא, וכן הרגשת עד היא, וכן הרגשת שמש היא, פירושן שמתוך שנצטערה לעקיצת מי רגליה, או לבדיקת העד בדוחק, או שנצטערה לכניסת שמש בדוחק עד שאי אפשר לה בשימוש, "היא סבורה שאותו צער אירע לה מצד יציאת הדם" עכ"ל. ומבואר שמפרש שהיא אומרת שהרגישה ביציאת הדם, ורק שאנו תולים שהרגישה בעד או בשמש וכדו' וכסבורה שאותו צער אירע לה מצד יציאת הדם. ונמצא לפ"ז שאם

אומרת שלא הרגישה אינה טמאה אלא מדרבנן. וכ"כ בספר מי נדה (נז: ד"ה בתוס' ד"ה אימור) שהרוצים לפרש כוונת הש"ס דמיירי באומרת שלא הרגישה הוא דוחק גדול. גם בכרתי ופלתי (שם ס"ק א) כתב לדקדק ממש"כ בהגהות מיימוניות (פ"ד מאיס"ב אות כ) בשם הר"מ שאין לאשה לבדוק עצמה אחר תשמיש אע"פ שאין לה וסת אסרו דלמה תחמיר וכו' כיון דמהתורה בעינן שתרגיש בבשרה אלא דרבנן אסרו ברואה בלא הרגשה כמו כתמים והם אמרו דהיכא דאשכח דם אסרו והם אמרו שלא לבדוק וכו' ע"כ. ומבואר שלאחר תשמיש ד"ל הרגשת שמש הוא מ"מ הוא איסור דרבנן כמו כתמים עכ"ד. ועי' בסדרי טהרה (סי' קצ"ד ס"ק סז ד"ה והנה ראיתי) שאין הכרח לומר שההגהות מיימוניות חולק על דברי שאר פוסקים ע"ש, אבל בפרדס רימונים (דף יח ע"א) הכריח ממש"כ ההגמ"י "דהיכא דאשכח דם אסרו" דאפי' היכא דאיכא דם לפנינו עכ"ז אינו אלא איסור דרבנן כיון שלא הרגישה ודלא כהסד"ט. ועי"ש שהאריך הרבה בזה והסיק (בדף כב עמ' ד סוף אות ז) שהפירוש בגמ' שאומרת שהרגישה וזולת זה ליכא חיוב קרבן כלל ודלא כמפרשים שתלינן שהרגישה וכסבורה הרגשת עד או שמש הוא. וכתב עוד (בדף כד ע"א סוף אות יב) שאפשר להשוות דעת הרמב"ם ותרומת הדשן דס"ל שהמוצאת דם בבדיקת עד הוי ספיקא דאורייתא שמא הרגישה עם דעת ההגמ"י דס"ל דהוי דרבנן, ע"פ דעת הרמב"ם דספק דאורייתא אין איסורו אלא מדרבנן. (ומה שסיים הפרדס רימונים "אולם לשון ההגמ"י לא משמע כן", היינו לומר דמהגמ"י משמע שהמדרבנן שכתב אינו מצד ספיקא דאורייתא, אלא דרבנן גמור כמו שכתב הכרתי ופלתי סי' קפג אות א להוכיח כן מדנקט בהגמ"י דהוי ככתמים). ויש להעיר בזה מלשון הרמב"ם בהלכה ב' ומדברי סופרים וכו' משמע שעד כאן הוא מן התורה. ויש ליישב קצת שפתח בהלכה א' בדאורייתא גמור, ואח"כ כתב דין הספיקא דאורייתא, ובהלכה ה' מיירי בדרבנן גמור. וע"ע בזה בסוף ספר כרתי ופלתי בקונטרס מנכדו סי' קפג סעיף ב'. וראיתי בספר טהרת הבית (ח"א במשמרת הטהרה עמ' כ') שהביא מש"כ בנטע שעשועים (יו"ד סי' כא) שאין מחלוקת כלל בין דברי מהרא"י בתרומת הדשן לדברי הגהות מיימוניות וכו' עמודו שאם לא הרגישה בבדיקת העד הוי רק מדרבנן ואין להחזיקה בטועה ובפרט כשאומרת בבירור שלא הרגישה וכן דעת מהרי"ו (סי' כה) וכן נראה בשו"ת פני יהושע (יו"ד סי' א). והרמב"ם מיירי דלא יהבה דעתה אם הרגישה או לא ומשו"ה אזלינן בתר החזקה. וכן מוכח בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' ב') שהביא דברי הרמב"ם ודברי הגהמ"י סמוכים ז"ל בלא שום סתירה. ולשון הגמ' ופירש"י מוכיחים להיפך ממה שפירש הכרתי ופלתי. עכ"ד הנטע שעשועים. ובשו"ת צמח צדק (סי' צט) כתב שגם לדין הוי רק ספק דאורייתא ולא ודאי ונפק"מ דחזי לאיצטורפי לספק ספיקא. ובספר לחם ושמלה (סי' קפג ס"ק ב) העלה כהנטע שעשועים שעכ"פ אם נתנה לבה בשעת בדיקת העד ויודעת בבירור שלא הרגישה אינה טמאה אלא מדרבנן. וכ"כ בשו"ת הרי בשמים תניינא (סי' קכא) ובשו"ת שערי צדק (יו"ד סי' קכח) ובשו"ת לבושי מרדכי קמא (יו"ד ס"ס קכא), ודלא כהחכמת אדם בבית אדם (כלל קיג סי' ח) והמהרש"ם (ח"ב סי' קפב) בשם מהר"ח אור זרוע (ס"ס קיב) דס"ל שהמוצאת דם בבדיקה, אע"פ שלא הרגישה טמאה מה"ת. ומרן הגהמ"ח שליט"א הכריע בטהרת הבית שם (עמ' כב) שאם בדקה בעד ואומרת ברי לי שלא הרגשתי אינה טמאה אלא מדרבנן. ובסתמא שבדקה בעד בסתם ולא הרגישה באותה שעה בפתיחת פי המקור או זעזוע גופה אינה טמאה אלא מספק, ואם יש ספק נוסף כגון שהיה העד בצד העוסקים בכתמים, הוי ספק ספיקא שמא ראתה מעלמא אתי ואת"ל מגופה שמא בלא הרגשה היה. עכת"ד (וע"ע בספר טהרת הבית בדיני פרישה סמוך לוסת במשמרת הטהרה עמ' ע', שאם ראתה טיפת דם בהרגשה ואחר כמה ימים התחיל הוסת, דנים את יום ראיית טיפת הדם כתחילת הוסת וחוששת רק לעונה זו, כיוון שראתה בהרגשה וטמאה מה"ת. אבל אם ראתה אותה טיפה ע"י בדיקת העד הבדוק, ואחר כמה ימים התחיל הוסת, צריכה לפרוש העונה של הוסת הגמור כיון שלהגמ"י ועוד הרגשת עד אינה אלא מדרבנן) וע"ע בזה בשו"ת דברי חיים (ח"א יו"ד סי' לז), ובמש"כ בדבריו בשו"ת דברי יציב (ח"ב סי' כ), ובשו"ת

ראש הברזל (סי' ג אות י) ובהפלאה (סי' קצ סק"א) ובש"ע הרב (סי' קפג סק"ג) ובקונטרס אחרון שם (ס"ק ב) ואכמ"ל. ומ"מ נמצא שלדעת המאירי וההגהות מיימוניות, ולהפרדס רימונים והנטע שעשועים אפילו בזמן שהיה דרך הנשים לראות בהרגשה ואיכא חזקה, וזו ראתה בעד דאיכא למימר שהרגישה ביציאת הדם כחזקתה ורק כסבורה הרגשת עד הוא אפ"ה אינה טמאה מה"ת אלא באומרת שהרגישה, אבל אומרת שלא הרגישה אין טומאתה אלא מדרבנן, ואין מתחשבין לא בחזקה ולא בעד להחשיב טומאתה מן התורה. וכ"ש בזה"ז שכולן אומרות שאינן מרגישות וליכא חזקה ואף לא רגליים לדבר שמרגישות, י"ל דלכו"ע אין לנו לומר שמא מרגישות ולא אדעתיהו. ואף החולקים בבדיקת עד יודו בזה, וכמו שנתבאר לעיל מכמה טעמי תריצי ואין לדיין אלא מה שעניו ראות. (והלום ראיתי בספר טהרת ישראל (סי' קפג ס"ו) שכתב דהא דמה"ת טהורה בלא הרגישה היינו ברואה ממש שזב דמים מגופה ויודעת שבאותה שעה לא הרגישה שום הרגשה, אבל בסתם ראיות, טמאה מן התורה דמסתמא הרגישה. ע"כ. והכריחו לזה משום דסתמא כל ראיות באים בהרגשה ואיכא חזקה וכמש"כ בבאר יצחק שם ס"ק כב וס"ק כד ע"ש. ואכתי תקשי דבזמנינו לכאו' ליכא לחזקה זו. ועי' לקמן).

ה. עוד כתב בשו"ת ציץ אליעזר שם שכל ההרגשות המובאות במשנה סג. בדבר קביעות וסת, כגון מפקת ומעטשת וחוששת בפי כריסה ובשפולי מעיה וכו' וכל כיוצא בהן הרי אלו הרגשות גמורות המטמאות מה"ת. וכתב ללמוד כן ממש"כ הרמב"ם (פ"ח מאיסורי ביאה ה"ב) וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה מפקת ומעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה וכו' וכיוצא במאורעות אלו. והרי ברור דעכ"פ אחת מכל ההרגשות האלה ישנן גם לנשי דידן לפני או עם קבלת וסתן. ושכ"כ הפרדס רימונים בפתחי נדה (דף כד) ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל וכ"כ המהר"ם שיק (סי' קעז וסי' קפב וסי' קפד). ולכן אין שום סתירה מעדות הנשים. כי לא יודעות מהו פתיחת פי המקור וחושבות שצריכות להרגיש הרגשה ממשית של מעין פתיחת דלת, ובאמת כל ההרגשות הנ"ל זהו בעצמו הרגשת פתיחת פי המקור וטמאה בודאות מן התורה. עכת"ד. והנה לפי מה שכתב ללמוד מדברי הרמב"ם, נמצא דס"ל להציץ אליעזר דהרגשות דאורייתא אינן דוקא הרגשות הבאות בשעת יציאת הדם ממש, אלא גם הרגשות הבאות קדם יציאת הדם ומבשרות שבעוד איזה זמן יבוא הדם. וכמו שכתב בתוך דבריו אחת מכל הרגשות אלו ישנן בנשי דידן "לפני" או עם קבלת וסתן. ולפ"ז הא דאמר שמואל בבשרה עד שתרגיש בבשרה אינו ר"ל שצריך שתרגיש בעת בא הדם ותדע מיציאתו, אלא אתא רק לאפוקי היכא שראתה ולא הרגישה שום הרגשה מחמת בא הדם לא קדם בואו ולא בשעת בואו. וזה דוחק, דיותר משמע מדדריש לקרא דם יהיה זובה בבשרה - עד שתרגיש בבשרה, שמרגישה בעת בא הדם ממש ויודעת שהנה עתה יוצא הדם. ועכ"פ אף אם נפרש את דברי הרמב"ם דס"ל שהרגשה קדם בא הדם הוי הרגשה דאורייתא, מ"מ דעת רוב הראשונים ומרן הש"ע ז"ל אינו כן. שהנה בהלכות נדה להרמב"ן (פ"ד ה"א) כתב אין האשה מתטמאה מן התורה עד שתרגיש "בשעה" שהדם יוצא בבשרה. עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (בית ז ריש שער ד) דבר תורה אין האשה מתטמאה משום נדה עד שתרגיש בבשרה "בשעת" יציאת הדם שנאמר דם יהיה זובה בבשרה. עכ"ל. ומשמע דסבירא להו שצריך שתרגיש אחת מן ההרגשות בעת יציאת הדם ויודעת על ידה שהנה עתה יוצא ממנה דם. וכ"כ רש"י פ"ק דנדה (ג. ד"ה מרגשת) להדיא וז"ל, מרגשת, כלומר יודעת בעצמה כשיוצא דם ממנה. וכ"כ התוס' שם (ד"ה מרגשת) מרגשת בעצמה פירוש כשנעקר דם מן המקור. ע"כ. וכ"כ הטור ר"ס קצ וז"ל, דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש "שיצא דם מבשרה". עכ"ל. (יו"ד וצד"י בצירי והוא לשון הוה. שאם בפתח והוא לשון עבר, מאי נפק"מ בהרגשה שהרגישה לאחר יציאת הדם). והיינו שבשעה שיוצא מרגשת ביציאתו. וע"ע במה שכתב ר"ס קפג שאינה טמאה מה"ת עד שתרגיש ביציאתו. ומיהו "משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא" טמאה אע"פ שלא יצא

לחוף. ע"כ. ומרן הש"ע ר"ס קצ כתב כלשון הטור דבר תורה אין הרגשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה. ומבואר דס"ל לכל הני רבוותא ובהם מרן הש"ע ז"ל שאין די בהרגשה קדם יציאת הדם המבשרת על התקרבות מועד בא הדם, אלא בעינן שתרגיש בשעה שיוצא דם מבשרה. והיינו שע"י ההרגשה דזעזוע הגוף וכדו' יודעת שהנה עתה יוצא ממנה דם.

ונראה לענ"ד שאף דעת הרמב"ם כן הוא. שהנה לפני הדברים הנ"ל שהביא הציץ אליעזר מהרמב"ם, כתב הרמב"ם (פ"ח מא"ב ה"א) וז"ל, יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ואין לה יום קבוע לראייתה. וזו שיש לה וסת היא שיש לה יום קבוע וכו' וקדם שיבוא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה וכו'. ע"כ. ומוכח שאע"פ שנקט לשון הרגשה לא בא להשמיענו איזוהי הרגשה לענין טומאה דאורייתא, אלא איזוהי הרגשה שקובעת וסת לענין שבכל פעם שתרגיש הרגשה זו בזמן שאמורה לראות בו צריך בעלה לפרוש ממנה אע"פ שעדיין לא בא הדם. לפי שקבעה וסת להרגשה זו, שלאחריה בא הדם. תדע, שהרי כתב הרמב"ם שזו שאין לה וסת לא תרגיש בעצמה עד שיבוא הדם. והיינו שאע"פ שגם היא תיטמא מן התורה לכשיבוא הדם עם סוג הרגשה הרגשה דשעת יציאת הדם, מ"מ איננה קובעת וסת לענין פרישת בעלה ממנה קדם שיבוא הדם. לפי שאין לה קדם בא הדם הרגשה המבשרת על התקרבות מועד בואו. והרי ששני גדרי הרגשה שונים ניהו גם להרמב"ם, וכדעת הראשונים הנ"ל, וכפשוטו הדרשה דדם יהיה זובה בבשרה עד שתרגיש בבשרה דהיינו שתרגיש בשעת יציאת הדם הרגשה שעל ידה יודעת שעתה יוצא ממנה דם. (ומש"כ הרמב"ם בפ"ט מא"ב ה"א אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה, אינו ר"ל שתרגיש קדם שתראה דם. אלא דומיא דסיפא הוא שכתב ותראה דם ויצא בבשרה, דודאי אין כוונתו שתראה דם קדם שיצא מבשרה, אלא כולו יחד ניהו. ועי' בפרדס רימונים פתחי נדה דף כד) וכ"כ בספר דרכי טהרה (עמ' יא) שההרגשות דפיהוק, בחילה, כאב בטן וכדו' קשורות לקביעות וסתות ואין הן שייכות להלכות כתם ודם. ע"כ. ועי' חזו"א יו"ד סי' קטז ס"ק ה, ושיעורי שבט הלוי סי' קפג ס"ק ד ור"ס קצ. ומ"מ כבר נתבאר שדעת מרן הש"ע כדעת רש"י ותוס' והרמב"ן והרשב"א והטור שאינה טמאה מן התורה אלא אם הרגישה בשעת יציאת הדם. והיינו שמכירה בעצמה שכאשר מרגישה אותה הרגשה דזעזוע הגוף וכדו' אות הוא שעתה יוצא ממנה דם.

אמנם מש"כ בדרכי טהרה הנ"ל לאיך גיסא לגמרי שההרגשות דפיהוק וכדו' אינן שייכות להלכות כתם ודם, אינו נראה לענ"ד. שאילו תהא אשה שאינה מרגישה הרגשות אלו דפיהוק ועטוש וכו' קדם בא הדם, אלא רק דוקא עם בא הדם, באופן שבכל פעם שמרגישה כן יודעת בעצמה שעתה יוצא ממנה דם, גם זה הוי הרגשה דאורייתא. ולזה נראית כוונת הסדרי טהרה ר"ס קצ (ד"ה אמנם) במה שכתב על דברי הפני יהושע בתשובה ויבאו דבריהם לקמן בעז"ה. וכן משמע בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קעז ס"ק א) שכתב, אמנם ודאי לאו דוקא פתיחת פי המקור, דהרי הרמב"ם בפ"ה מא"ב דין י"ז כתב הרגשה הרגיש גופה ונזדעזעה וא"כ הוא הדין שאר שינויי הגוף הרגילין להיות בשעת ביאת הדם. ע"כ. והיינו דומיא דהרגיש גופה ונזדעזעה שכתב הרמב"ם שאם הרגישה כן בשעה שהטילה מי רגלים ויצא עמהם דם תלינן הרגשתה בהטלת המי רגלים, דמיירי שההרגשה באה עם יציאת הדם והמי רגלים. וזהו שכתב המהר"ם שיק והוא הדין שאר שינויי הגוף הרגילין להיות "בשעת" ביאת הדם. והציץ אליעזר הביא דברי המהר"ם שיק להוכיח שהרגשות הבאות קדם יציאת הדם ורק מבשרות שעתיד הדם לבוא, הוו הרגשות דאורייתא. ואין מכאן ראייה לזה אלא להרגשות הבאות עם בא הדם. (ומש"כ הרמב"ם פ"ג מהלכות מטמאי משכב ומושב ה"ו כל אשה שיש לה וסת תרגיש בעצמה מפהקת או מתעטשת וכו'. ויש אשה שדרכה לראות בעת

שיתחיל בה מקרה אחד מאלו מיד בתחילתו, ויש שתמתין במקרה זה שעה או שתיים ואח"כ תראה הדם בסוף הוסת וכו' צ"ל שהרמב"ם לא נחית אלא לבאר האופנים דאשה שיש לה וסת. אבל מצד טומאה דאורייתא מיירי שעכ"פ בזמן שרואה דם רואה אותו בהרגשה דפתיחת פי המקור או בהרגשה אחרת שעל ידה יודעת שעתה יוצא ממנה דם. ועל כרחק צ"ל כן לרש"י ושאר הראשונים שפירשו להדיא שצריך שתדע כשיצא דם ממנה, שהרי דברי הרמב"ם אלו משנה ערוכה היא בפרק האשה (סג:) היתה למודה להיות רואה בתחילת הוסתות וכו' בסוף הוסתות וכו. ופירש"י התם דבוסתות דגופה מיירי. ודו"ק) ולפ"ז לכאן' היה לנו לומר שהוא הדין דהרגשת זיבת דבר לח באופן שמכרת ויודעת על ידה שעתה זב ממנה דם, הוי הרגשה דאורייתא. ויש לדחות דבעינן שתרגיש בשינוי בגוף (כפתיחת פי המקור), או בתגובת הגוף ליציאת הדם (כזעזוע הגוף), דזה הוי הרגשת הגוף דהיינו שמושפע מיציאת הדם, וכדאמר שמואל עד שתרגיש בבשרה. אבל אין די בעצם הרגשת הדם שהוא שותת ויוצא דזה הוי רק ידיעת היציאה. ולזה נראית כונת הפני יהושע בתשובה (י"ד ס"א) וז"ל, דמן התורה אין האשה טמאה עד שתרגיש בבשרה ונראה פשוט דאין הכוונה שמרגשת שיצא ממנה דם אלא דבעינן שתרגיש שיצא ממקורה וכדפירש"י וכו' וכן נראה מדברי הרמב"ם וכו' ע"כ עיי"ש. ובסדרי טהרה (ר"ס קצ) הביא דבריו וכתב ע"ז והוא הדין לשאר מקרים שבגופה וכו' בעת הוסת היה הרגשה. עיי"ש.

ו. ואכתי רמיא עלן ליישב הא דכל אשה שרואה ראייה גמורה בשפיעה דיינינן לה כנדה דאורייתא או לכל הפחות כספיקא דאורייתא גם בזה"ז, וקובעת וסת ומברכת על טבילתה ואע"פ שאומרת שלא הרגישה כלל. והנלע"ד בזה ע"פ המבואר בגמ' (ג.) דטעמא דשמאי דדיה שעתה כיון שאשה מרגשת בעצמה וזו שלא הרגישה אימור השתא ראתה, והלל דמטמא למפרע חייש דארגשה וכסבורה הרגשת מי רגלים היא. ובתוס' ר"פ הרואה כתם (נז: ד"ה אימור) דקדקו מלשון הגמ' כאן דיש לחוש להרגשת מי רגלים אע"פ שלא הטילה עיי"ש. (ודע דמה שכתוב בספרים שלפנינו בתוס' שם "והל"ל כסבורה וכו'" אין לו משמעות, וצ"ל והלל כסבורה וכו' וכוונתם ללשון הגמ' כאן והמדפיס טעה וכתב תיבת והלל בר"ת וכמש"כ במי נדה שם. ומעתה דברי התוס' מאירים). והיינו שמרגישה לחץ פנימי כמי שצריכה להטיל מי רגלים, וסבורה שהרגשת מי רגלים היא, ובאמת הרגשה הבאה מחמת בא הדם היא. ונמצא לפ"ז שמלבד הג' סוגי הרגשות שכתבו הפתחי תשובה והחור"ד הנ"ל שמצאו בפוסקים, והם זעזוע הגוף שמצינו בהרמב"ם, ופתיחת פי המקור שמצינו בתרומת הדשן, וזיבת דבר לח שנחלקו בו האחרונים, יש הרגשה רביעית המבוארת בתוס' והיא הרגשה כהרגשת הצורך להטיל מי רגלים. (ואין זו פתיחת פי המקור שהיא הרגשה כעקיצת מי רגלים בשעת צאתם) שאף היא הרגשה דאורייתא. ונראה שזהו יסוד טומאת הנדה מספיקא דאורייתא בזה"ז דאימור ארגשה וכסבורה הרגשת מי רגלים היא. והיינו שאפילו לא הטילה מי רגלים מאז שבדקה עצמה ונמצאה טהורה, אפשר שהרגישה בצאת הדם הרגשת לחץ כעין צורך להטיל מי רגלים וכסבורה היתה שהרגשת מי רגלים היא. ובפרט שדרך הנשים בזמנינו שיודעות מראיתן רק כשנכנסות לבית הכסא ואפשר מאד שבהרגשת הצורך שהביאן לבית הכסא היה גם הרגשת הדם היוצא וכסבורה שרק הרגשת מי רגלים היא. ומשו"ה דיינינן כל ראייה שרואה כמי שראתה בבדיקת עד שנידון כספיקא דאורייתא ולא מקילינן ביה כדין כתמים משום דחיישינן שמא ארגשה וכסבורה הרגשת עד הוא. וא"ת א"כ גם בזמננו כל הרואה בלא הרגשה תיאסר מספיקא דאורייתא שמא הרגישה וכסבורה הרגשת מ"ר היא, ובאיזה אופן אמר שמואל דטהורה, ואם משום דשמואל הא מיירי בבדקה קרקע וישבה וראתה, ודוקא בכה"ג שיודעת שהדם בא בתוך זמן קצר זה ויודעת בעצמה שלא הרגישה כל אותו הזמן הרגשת מי רגלים ודוקא משו"ה טהורה, א"כ היה לו לפרש דה"מ בישבה זמן קצר ויודעת שלא הרגישה הרגשת מי רגלים. ועוד שא"כ היה לפוסקים לבאר בדין כתם שבא בודאי ממנה וכהא דשמואל, שאין מקילין בו כדין כתם אלא רק כשיודעת בודאות שלא הרגישה מי רגלים מאז שבדקה עצמה ונמצאה נקיה, שאל"כ יש לחוש שהרגישה בדם וכסבורה הרגשת

מי רגלים הוא. והנה בשו"ת מהרי"ו (סי' כה) מבואר שהרגשת המקור מצערת אותה יותר מהרגשת מי רגלים ומבחנת בין הרגשת דם המקור להרגשת מי רגלים. ובספר עדות ביהוסף (נדה כז. ד"ה איברא) הקשה על דבריו שהרי בגמ' אמרו אליבא דהלל שיש לחוש שהרגישה וכסבורה הרגשת מי רגלים הוא, ולדברי המהרי"ו היאך טעתה. וכתב לישב דצ"ל דהלל הא מיירי בקדשים וטהרות, ולענין קדשים וטהרות דוקא חששו שמא טעתה וסברה דמי רגלים הוא אע"פ שבדרך כלל אינה טועה בכך, אבל לחולין ולבעלה סמכין דודאי לא טעתה, ומהרי"ו הא מיירי לבעלה. עכת"ד העדות ביהוסף. ומעתה י"ל שלפי שבדורות האחרונים עינינו הרואות שנחלשו הטבעים ואינן מרגישות בזעזוע הגוף ופתיחת פי המקור, הרי אפשר מאד שההרגשה הנ"ל שמרגישה לחץ פנימי בעת בא הדם כרוצה להטיל מי רגלים אלא שהיא הרגשה חזקה הרבה יותר, אף שלא נתבטלה לגמרי, נתקטנה ועמדה על הרגשת מי רגלים. ואינו כבזמנא שידעו להבחין בין הרגשת המקור שהוא צער גדול ובין הרגשת מי רגלים שהוא צער קטן וכמבואר בשו"ת מהרי"ו. ולפיכך בזמנינו הוי עכ"פ ספיקא דאורייתא כדא הנמצא על עד שבדקה בו דחיישינן שמא הרגישה וכסבורה הרגשת עד הוא.

אמנם בעיקר התירוץ שכתב העדות ביהוסף יש להעיר שלא יעלה ארוכה להמבואר בתוס' נז: הנ"ל, שהשוו טהרות לבעלה דבתרוויהו י"ל כסבורה הרגשת מי רגלים היא. ולענ"ד נראה ליישב קושית העדות ביוסף לפי מה שנתבאר לעיל דהרגשת פתיחת המקור לחוד והרגשת מי רגלים דאמר הלל לחוד. ובהרגשת פתיחת פי המקור אמר מהרי"ו שהיו יודעות להבחין בין עקיצת פתיחת המקור להוציא דם שהיה בו צער גדול לבין עקיצת פתיחת יציאת מי רגלים אבל הלל מיירי בהרגשת הצורך להטיל מי רגלים וכמבואר בתוס' שאפילו לא הטילה הוי הרגשה, ובזה היה אפשר שיטעו. אלא שא"כ הדרא קושיא לדוכתא באיזה אופן מיירי שמואל דאמר טהורה בלא הרגשה, והרי יש לחוש להרגשת מ"ר. וכן יקשה בכל כתם מפני מה טהור, ניחוש להרגשת מ"ר. ושו"ר בפרדס רימונים (פתחי נדה יז: אות יב) שהקשה כן דאמאי לא נטמא כל כתם מה"ת משום דארגשה וכסבורה הרגשת מי רגלים הוא וכדהלל. ותירץ שעד כאן לא נחלקו הלל ושמאי אלא בתקנת חכמים אבל מן התורה לכו"ע לא חיישינן שטעתה והחליפה בין הרגשת דם המקור להרגשת מי רגלים עיי"ש. אמנם תירוץ זה לא יעלה ארוכה לזמנינו. דמה נפשך, אם נחלשו הטבעים ובזמנינו הוי ספיקא דאורייתא כשרואה דשמא הרגישה וכסבורה הרגשת מי רגלים היא, א"כ גם בכתמים נחשוש. ואם לא נחלשו יותר מבזמנא, א"כ כל ראייה תהוי דרבנן כיון שאינן מרגישות. ובשלמא בכתם שאפשר דאתי מעלמא, י"ל שאע"פ שנחלשו הטבעים ויש לחוש שמא הרגישה וכסבורה הרגשת מ"ר היא, מ"מ טהורה וכמש"כ בסדרי טהרה (סי' קפג ס"ק ב ד"ה ובזה) דהיכא דאיכא לתלות במידי מצרפינן מיעוט דאינן מרגישות לפלגא דמעלמא אתי והו"ל רובא להיתרא. אבל כתם שבודאי בא מגופה וכגון שנמצא על בגד תחתון צבעוני היאך אנו מקילים בו כדין כתם, והרי יש לחוש שמא הרגישה בו כשיצא וכסבורה הרגשת מ"ר היא. ובאמת שיותר מזה כתב בסדרי טהרה (סי' קצ ס"ק טז) בדין הרואה כתם מיד לאחר תשמיש, ונמצא ע"ג בגד צבוע או שאינו מקבל טומאה, שאין להקל בו ככתם, לפי שיש להרגישה וכסבורה הרגשת שמש הוא והוי ספיקא דאורייתא. וכ"כ בשו"ת בית שלמה (סי' ז) שהרואה כתם מיד לאחר תשמיש, חוששת לו משום וסת אע"פ שאין בכתמים משום וסת, שלפי שנמצא מיד אחר תשמיש יש לחוש שבא בהרגשה וכסבורה הרגשת שמש הוא. והרי שאע"פ שהוא כתם שאפשר לתלותו דאתי מעלמא, מ"מ כשנמצא מיד לאחר תשמיש החמיר. ואם נאמר שבזה"ז אמרינן שטועות בין הרגשת דם המקור לבין הרגשת מ"ר, א"כ לכאו' יש לחוש בכתם, לכל הפחות בבא ודאי מגופה, דשמא בא בהרגשה. ואע"פ שהסדרי טהרה חזר בו בסי' קצ (ס"ק צג ד"ה נחזור לעניננו) וז"ל הא דקיי"ל דכתמים דרבנן לדעת רש"י ותוס' וסיעתם אפילו אם מצאה הכתם אחר התשמיש וכדומה לו

אע"פ דאפשר לומר דארגשה וסברה דהרגשת שמש הוא וכה"ג אפ"ה אמרינן דכתמים דרבנן. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות חלק שני סי' קכ"ז ועי' בשו"ת שבות יעקב סי' מ"ה וכמו שכתבתי לעיל בשם בס"י קפ"ג. וטעמא כיון דלאו ודאי מגופה חזיא משו"ה טהורה מה"ת. ואפ"ל לדעת הרשב"א וכו' מ"מ מסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה נראה דס"ל דלעולם כתמים דרבנן. והטעם כיון דטעות לא שכיח כל כך, ובהצטרף נמי דלמא מעלמא אתיא אע"ג שלא נתעסקה בכתמים איכא למימר דלמא עברה ולא אדעתה וכו'. וכן נראה מדברי הרמ"א בסימן זה סעיף י' שכתב או שנמצאו על גבי בית הכסא דמשמע אפילו היא עושה צרכיה, אפ"ה אם נמצאו ע"ג בית הכסא טהורה אע"ג דאיכא למיחש שמא ארגשה וסברה דהרגשת מי רגלים היא אפ"ה טהורה ואע"ג שבדקה מקודם למקום שישבה עליה דאי לא בדקה פשיטא דטהורה אפילו על דבר שמקבל טומאה נמי טהורה כמו כתמי עד שאינו בדוק לה דטהורה. ולפי מה שכתבתי לעיל מקילינן בכתם אפילו בעד בינוני דטהורה וכדעת הב"ח וכו' אלא ודאי דמיירי אפילו היה בדוק לה כבר אפ"ה טהורה דכיון דלא ארגשה ואיכא נמי למימר דאח"כ נכתם מעלמא דטעות לא שכיחא, משו"ה מן התורה טהורה ומדברי סופרים היא דטמאה ובנמצאו על דבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו. משו"ה סתמו הפוסקים ולא כתבו לחלק בנמצא כתם על דבר שאינו מקבל טומאה, דבנמצא אחר תשמיש או אחר הטלת מי רגלים דטמאה, אלא ודאי דאין חילוק. ומהאי טעמא י"ל דמשו"ה לא כתבו לחלק בין פקחת לשוטה, דבשוטה כל הכתמים טמאים מדאורייתא דלמא ארגשה. ולפי מה שכתבתי ניהא, עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפ"ז שאפילו היכא שלעינינו נראה שבודאי בא מן המקור, וכהא דנמצא על בית הכסא וכדו', עכ"ז עדיין אפשר שבא מעלמא שהרי לא הרגישה וחזקת דם שבא דהרגשה וטעות לא שכיח, וגם מצרפים לזה שאף אם בא ממנה, אפשר שלא הרגישה, ומשו"ה בכל כתם ואפילו לאחר תשמיש טהורה מה"ת. וע"ע במש"כ בזה בסדרי טהרה סי' קפ"ג ס"ק ב ד"ה אמנם וד"ה לפ"ז, ובסי' קפ"ז ס"ק ג ד"ה אמנם. ובפרדס רימונים (פתחי נדה יח. ד"ה שוב) הביא מש"כ הסדרי טהרה בשאלת הכינים בסוף התשובה (סי' קצ ס"ק סז) ובס"ק צג דסתימת הפוסקים מורה דלעולם הוי כתמים דרבנן ואפילו לאחר תשמיש והטלת מי רגלים וכדו', וכתב, אך מה שנתקשה הסדרי טהרה בטעמו של דבר בזה, לדעתי הדבר פשוט דהא כבר כתב הסד"ט עצמו בס"י הנ"ל (ס"ק מד) דטענה בהרגשת שמש או עד הוי מילתא דלא שכיחא דרובן אינן טועות בזה וכו'. מעתה לפ"ז שפיר י"ל דמן התורה לעולם חיישינן שתטעה בהרגשתה כיון שרובן אינן טועות ולמיעוטא לא חיישינן מן התורה, ועל כן י"ל דעברה בשוק של טבחים ולא אדעתה. וכל שכן דאתי שפיר טפי לפמש"כ הלבוש (סי' קצ ס"ה) דעל כן גזרו חז"ל לטמא בכגריס ועוד ולא אמרינן שנדבקו הרבה מאכולות זה אחר זה, משום דא"כ אין לדבר סוף ותתבטל תקנת חז"ל מכל וכל. ומעתה י"ל בפשיטות דמן התורה תלינן שנדבקו הרבה מאכולות זה אחר זה, דכל שלא הרגישה תלינן מן התורה בכל מה דאפשר למתלי ועל כן לעולם הכתמים טהורים מן התורה. עכ"ד עיי"ש. ומ"מ כל זה לא יעלה ארוכה לניד"ד, דעד כאן לא אמרו הסד"ט והפרדס רימונים שהרואה כתם לאחר תשמיש אינה טמאה מה"ת אע"פ שאין במה לתלות שרובן אינן טועות בהרגשה ומיעוט לא שכיח ולמיעוטא לא חיישינן מה"ת, ותלינן שעברה בשוק של טבחים ולא אדעתה או בהרבה מאכולות שנדבקו זא"ז, אלא משום שהיה דרכן לראות בהרגשה וזו לא הרגישה והרי רובן אינן טועות בהרגשה, אבל לפי משנ"ת שכהיום חיישינן שנחלשה הרגשתן ועמדה על הרגישה רפויה כהרגשת מי רגלים א"כ תו אין שייך לומר הטעם שרובן אינן טועות בהרגשה דאדרבה כיון שרובן אומרות שאינן מרגישות ואפ"ה מטמאין להו כשרואות בשפיעה מספיקא דאורייתא א"כ נמצא שאנו מחזיקים שכהיום רובן טועות, וא"כ גם ברואה כתם שאי אפשר לתלותו דאתי מעלמא יהיה עלינו לטמאה מספיקא דאו'. ונראה דדוקא כשרואות דם בשפיעה יש מקום להסתפק דשמא הרגישה לחץ פנימי כצורך מי רגלים וכסבורה הרגשת מי רגלים היא. לפי שריבוי הדם

אפשר שיגרום להרגשה כזו. אבל הרואה כתם אף שהוא יותר מכגריס ועוד מ"מ אין לנו לחוש כלל שמא הרגישה הרגשה כזו. ומשו"ה אפילו כתם דודאי אתי ממנה אינו טמא אלא מדרבנן. (ועי' בפרדס רימונים פתחי נדה טז: ד"ה והנה, ובמש"כ שם בשם הגאון בעל מגיני שלמה, ועע"ש בדף יז: ד"ה הנה).

ז. ומ"מ בעיקרא דמילתא הדבר ברור שהרואה ראייה גמורה בשפיעה כדרך הוסת בבואו דינה כדין נדה גמורה מספיקא דאורייתא וכדין הרואה ע"ג עד שבדקה בו עצמה. דיש לחוש שמא הרגישה וטעתה בייחוס הרגשתה וכמו שנתבאר. ומשו"ה גם כשמצאה הדם בעת וסתה ע"ג בגד צבעוני ושאינו מקבל טומאה הרי היא נדה גמורה וטובלת ומברכת על טבילתה.

אמנם לענין קביעות וסת יש לדון דאע"ג דמטמאין לה מספיקא דאורייתא מ"מ לענין קביעות וסת כיון דקיי"ל וסתות דרבנן לכאורה הוי ספיקא דרבנן ולקולא. כיון שאפשר שלא הרגישה ומבואר בפוסקים שהרואה בלא הרגשה הוי ככתם ואינה קובעת וסת. ומהם, ש"ע הרב (סי' קצ"ט ק"ק קכג), והצמח צדק החדשות בפסקי דינים (ח"א סי' קצ"ט סעיף נד), וכ"כ בספר טהרת הבית (ח"א עמ' תסח) דמסתמות דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הכתמים) מוכח שגם כשידוע שהכתם יצא מגופה אך היה בלי הרגשה, והוא הדין ראייה בלא הרגשה שדינה ככתם אינם קובעים וסת. ושכ"כ בשו"ת נאות יעקב (סי' כט) ובשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' עב). ואע"פ שמדברי הלבוש בעטרת זהב (ס"ס קצ) לא משמע כן, לדינא נראה להקל בזה. עכת"ד עיי"ש. אולם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' מו אות ב) כתב ע"פ דברי הט"ז בס"ק קצ (ס"ק מא) שראיית דם בלא הרגשה, אף שהאשה טהורה מן התורה, קובעת וסת. וכתב, וכן מסתבר דהוסת הא הוא ענין טבעי, שלכן אף שחסר לה ענין ההרגשה דעכ"פ כשבא הזמן שיוצא הדם, הדרך שיצא. עכ"ד עיי"ש. וכן נראה עיקר לענין ראייה גמורה שרואה כדרך הוסת. לפי שאע"פ שמעיקר הדין ראיית דם בלא הרגשה אינה קובעת וסת, מ"מ בזמנינו שהרואה ראייה גמורה כדרך הוסת יש לחוש בה שהרגישה וכסבורה הרגשת מי רגלים היא וכמשנ"ת, קובעת וסת לראייתה זו וחוששת לוסתה שלא לשמש באותה עונה. ובפרט דמסתבר טעמיה דהאגרות משה ברואה ראייה גמורה כדרך הוסת. ואף הרב טהרת הבית ס"ל כן בזמנינו כהוראותיו לרבים ובספריו שיש דיני וסתות בזה"ז אע"פ שאומרות שאינן מרגישות. וכן המנהג בכל תפוצות ישראל ואין לשנות. הנלענ"ד כתבתי והי"ת יאיר עינינו בתורתנו, אמן.

סימן ג

בדין אמתלא

נשאלתי מבעל שכאשר נכנס לביתו בערב הבין ללא אומר ודברים שאשתו נדה מתוך שראה שהפרידה מיטותיהם. ולא דיבר עמה על כך וגם היא לא אמרה בפירוש שנטמאה. ולאחר שישנו שנתם ויהי בחצי הלילה אמרה שבאמת היא טהורה ומה שהרחיקה המיטות הוא משום כעסה על שבשני הלילות הקודמים ישן בחדר אחר משום הריב שהיה ביניהם. ושואל אם נאמנת באמתלא זו.

תשובה: בגמ' כתובות (כב.) בעא מיניה שמואל מרב אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני מהו, אמר ליה אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. ואפילו הכי לא עבד שמואל עובדא בנפשיה. וכתב הטור (יו"ד סי' קפה) בשם הרמב"ן דהא דנאמנת באמתלא אינו אלא באמרה טמאה אני אבל בהוחזקה נדה בשכנותיה שראוה לובשת בגדי נדות ואח"כ אומרת טהורה אני, אפילו נותנת אמתלא לדבריה שאומרת לא לבשתי בגדים אלו אלא שלא תטרידני עכשיו כי לא הייתי בריאה אינה נאמנת. ותמה ע"ז הטור וכי עדיף הוחזקה נדה בשכנותיה מכשאומרת בפירוש טמאה אני שנאמנת שוב לומר טהורה אני ע"י

אמתלא. והרשב"א בתורת הבית (בית ז' סוף שער ב) הרגיש בקושיה זו ותירץ דמשום בושת או אונס מיקרי ואמרה טמאה אני אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת ולפיכך כל שחזרה ואמרה לא נטמאתי הרי היא כמכחשת מה שאמרה ואינה נאמנת ע"כ. והו"ד בבית יוסף שם. וכתב הרב המגיד (פ"ד מא"ב ה) שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן והרשב"א. וכן פסק בש"ע (שם ס"ג) וז"ל, אמרה לבעלה טמאה אני ואח"כ אמרה טהורה אני אינה נאמנת ואם נתנה אמתלא לדבריה כגון וכו' נאמנת. אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדתה ואח"כ אמרה טהורה אני אע"פ שנתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת. ע"כ. והנה אילו היה כותב הרשב"א אבל כולי האי לעשות מעשה ללבוש וכו', היה משמע שבא לחלק בין כל מעשה ואפי' מעשה קטן לבין דיבור. אך ממש"כ אבל לעשות מעשה "כולי האי" ללבוש בגדי נדה אינה לובשת ולפיכך וכו' משמע שלא בכל מעשה אמרינן הכי אלא דוקא מעשה גדול כולי האי שלובשת בגדי נדות, שאין דרך אשה ללבוש כלל בגדים אלו אלא רק כשהיא נדה. אבל שאר מעשים וכגון הרחקת המטות אינם אלא כאמרה טמאה אני דמהני אמתלא. אמנם מדברי הב"ח (שם) מוכח דלא ס"ל כן. שהקשה ממש"כ הב"י ביו"ד ס"ס א' בשם הרשב"ן טבח שעשה סימן בראש הכבש שיהיו סבורין שטריפה היא ואח"כ אמר דכשרה היא ולא עשה הסימן אלא כדי שלא יקחנה ותישאר לו נאמן באמתלא זו וכ"פ בשו"ע שם. והרי דאמתלא מהני אע"פ שעשה מעשה. ותירץ הב"ח "התם לא היה אפשר לו בענין אחר אבל הכא היה אפשר שתאמר טמאה אני ולא היה לה ללבוש בגדי נדות". ע"כ. ומדבריו נפקא חומרא וקולא. חומרא, שאף בשאר מעשים אם היה אפשר באמירה לא מהני אמתלא שהרי בטבח שעשה סימן דוקא משום שא"א לו בענין אחר מהני ליה אמתלא. וקולא, שאף בלבשה בגדי נדות, היכא דלא היה אפשר לה בענין אחרי מהני אמתלא, מדלא חילק בין מעשה דבגדי נדות למעשה אחר. וכ"כ הש"ך (ס"ק ה) שמדברי הב"ח משמע דהיכא דלא היה אפשר לה בענין אחר נאמנת באמתלא ושכ"כ הרמ"א בתשובה (סי' ב). והנה הרמ"א נשאל בהחזיקה עצמה נדה בין שכונותיה והעלה שנאמנת. וזהו כקולא דנפקא מדברי הב"ח. אבל אין במשמעות דבריו גם כחומרא דנפקא מהב"ח ששאר מעשים נידונים כלבישת בגדי נדות ולא מהני להו אמתלא. וכדעת הב"ח דשאר מעשים נידונים כלבישת בגדי נדות ודלא כדדייקינן מדברי הרשב"א מבואר דס"ל להגאון ר' יוסף חיים זצ"ל שנשאל בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' לה) אודות אשה שאחר עלות השחר שעדיין לא האיר היום בטוב, הלכה לבית הכסא וראתה שיש מראה דם במכנסיים שלה הפנימיים וחשבה שפירסה נדה וכאשר חזרה אצל מטתה משכה הכר שלה והרחיקתו מכר בעלה כמנהגה בימי נדותה, ועשתה כן אע"פ שבעלה כבר קם והיה לובש בגדיו לילך לבית הכנסת, וכשראה בעלה שמבדלת הכרים שאל אותה על זאת ואמרה שראתה כתם. ואחר שהאיר היום באה להחליף המכנסיים ותרא כי אין זה דם אלא משקה של רימונים והוברר לה הדבר בירור גמור בלי ספק. והשיב שאפילו להסוברים דהיכא שלא היה אפשר לה בענין אחר נאמנת באמתלא ואע"פ שלבשה בגדי נדות, הכא לא מהני אמתלא משום שבעת שהפרידה הכרים לא היה לה צורך באותה העת במעשה זה, כי בעלה הולך לביהכנ"ס וגם היא פונה לעסקיה ולא תשכב אותה שעה במטתה, והיה לה להמתין עד שיאור היום ויתאמת אצלה מראה הדם ואז תבדיל מטתה. עכ"ד. ומוכח דלא ס"ל לחלק בין מעשה דלבישת בגדי נדות שהוא מעשה גדול ולא מהני ביה אמתלא, לבין הפרדת הכרים והמטות שהוא מעשה קטן והוי כאמירה בעלמא שנטמאה, אלא תרווייהו חד דינא אית להו דלא מהני להו אמתלא. ולדבריהם ז"ל יש לדחוק הרבה בלשון הרשב"א הנ"ל. ובחפשי בזה שמתני פני אל הבאר אשר לא יכזבו מימיו, הוא שו"ת יביע אומר למרן הגר"ע יוסף שליט"א, ושם בח"ד (יו"ד סי' יד) הביא מש"כ בשו"ת חוות יאיר (סי' קלה) שאף הרשב"א וסיעתו לא אמרו שלא תועיל אמתלא כשנעשה מעשה אלא בכגון בגדי נדות שהם מאוסים ומגונים וטמאים הם בעיניה ואין אשה מנוולת עצמה בהן אא"כ פירסה נדה. משא"כ אשה

שצונפת מצנפת בראשה כדרך הנשים הנשואות, פעמים שגם בתולות מכסין ראשן מפני כיעור ראשם בשחין וכה"ג, וי"ל דמהני אמתלא. ושכ"כ מהר"י שטיינהרט בשו"ת זכרון יוסף (אה"ע ס' ח) שאין לדמות כיסוי שערות הראש ללבישת בגדי נדה דשאני התם דהוי מידי דגנאי לה והוא דבר מאוס. ושכן סמך הגאון שואל ומשיב תנינא (ח"א ס' לח) על דברי החוות יאיר למעשה. ובספר טהרת הבית (ח"א במשמרת הטהרה עמ' קע) הוסיף מרן שליט"א שכ"כ גם בשו"ת די השב (אה"ע"ז ס' ז), וכן הגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (יו"ד ס' טז) מסתמך ואזיל על חילוק החוות יאיר, וכיוצ"ב כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד ס' א"ס"ק יג) בשם חכמי המערב, וכן בשו"ת בית אפרים (אה"ע"ז ס"ס נז) נראה שמסתמך על חילוק החוות יאיר בזה.

ב. והנה אע"פ שהנידון דמיירי ביה מרן שליט"א ומסיק להתירה באמתלא, מיירי בהרחיקה מטתה מאחר שמצאה כתם דם ואח"כ הוברר לה שהוא מראה טהור וכנידון הרב פעלים הנ"ל וכדרכו הרמתה צירף כמה סניפים להקל, ומהם, שבכתם דלאו מילתא פסיקתא היא שטמאה היא, שכמה פעמים ימצא החכם נימוקים וטעמים לטהר הכתם, ואם כן לא שייך בזה דין שויה אנפשה חתיכה דאיסורא, כיון דלא קים לה בודאי שטמאה היא וכדמוכח מדברי הריטב"א שהובא בשטמ"ק כתובות (ט). עכ"ד. ובניד"ד שהאמתלא שנותנת הוא שמחמת כעסה והקפדתה עליו הפרידה המטות, אין שייך צירוף זה, מ"מ נראה דהכא נמי נאמנת באמתלא, שמלבד שלענ"ד דברי הרשב"א מוכיחים ככל הני הפוסקים ז"ל ששאר מעשים אינם כלבישת בגדי נדות אלא נידונים כאמירה ומהני להו אמתלא, עוד יש להוסיף שבנד"ד הן לא אמרה בפיה כלל שטמאה אלא רק הפרידה המטות. ובשו"ת רב פעלים הנ"ל כתב שנשאל מחכמי ביהמ"ד באופן שרק הבדילה הכרים והמצעים אך לא אמרה בפיה שנטמאה אם אינה נאמנת באמתלא או שמא נאמנת ואפילו אמתלא אינה צריכה, והשיב להוכיח ממש"כ בשטמ"ק כתובות (כ"ב) בשם תשובת הגאונים דעובדא דשמואל הכי הוה, דשמואל הוה רגיל להושיט כוס של ברכה לאשתו. בזמן שהיא טהורה, מקבלתו. בזמן שהיא נדה אינה מקבלתו. וזה היה סימנו לידע אימתי היא נדה. פעם אחת הושיט לה ולא קיבלה ממנו. לכשסילקו הטבלא אמרה לו טהורה אני אלא לכבוד אחותך נתכוונתי. ואע"פ שנתנה אמתלא לדבריה לא האמינה שמואל. ע"כ. ומוכח שאע"פ שלא דיברה אלא רק לא לקחה את הכוס מ"מ חשיב כאילו אמרה שטמאה ובגמ' מבואר ששאל את רב והתירה רק ע"פ אמתלא ומוכח שצריך אמתלא. ואם בנידון דשמואל שהראתה שטמאה בשב ואל תעשה הצריך אמתלא כל שכן עשה דהפרדת הכרים שצריכה אמתלא. ועי"ש במש"כ לדחות וסיים, ולענין הלכה אע"פ וכו' עכ"ז בכה"ג שהבעל ראה שמבדלת הכרים ולא אמרה כלום בפיה צריך שתאמר האמתלא למה הבדילה הכרים ואין להתירה בלא אמתלא. עכ"ד. ומבואר דפשיטא ליה שע"י אמתלא עכ"פ נאמנת כיון שלא אמרה בפיה שנטמאה ואע"פ שדרכם היה להפריד הכרים והמצעים שהיו ישנים על גביהם ע"ג הקרקע רק בימי הנדות וכדמוכח מלשון השאלה שם וממה ששאל אותה בעלה על שמפרידתם. וא"כ בניד"ד שלא אמרה בפיה שנטמאה אלא רק הפרידה המיטות, ואח"כ נתנה אמתלא טובה נאמנת. ומה גם שאומר הבעל שדרכה תמיד כשנטמאת לומר לו בפיה ובאותו הערב לא אמרה דבר גם אחרי שהפרידה את המטות. ונמצאים הדברים מוכיחים כדבריה שמאחר שישן בב' הלילות הקודמים בחדר אחר מחמת ריבם ביקשה להביע מחאתה בדרך זו של הפרדת המטות, והרי זו נאמנת לומר טהורה אני. וה' יאיר עינינו בתורתנו אמן.

סימן ד

שיעור כגריס ועוד

עמדתי ואתבונן בדבר שיעור כגרים ועוד דכתמים, אם יש לסמוך להקל בשיעורו לפמש"כ בספר ברוך שאמר להרה"ג הדיין רבי ברוך שרגא שליט"א להעיר שלפי גודל הפול בזמנינו יהיה לכאורה שיעור כגרים ועוד כגודל אסימון ושלשה רבעים, ולא כמקובל אצל מורי ההוראה להחשיבו כגודל אסימון שהוא כעשרים מילימטר.

תשובה: במשנה נדה (נח:): הרגה מאכולת הרי זו תולה בה וכו'. ר' חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגרים של פול ואע"פ שלא הרגה. ובברייתא בגמ' אמר רשב"ג לדברי אין קץ ולדברי חברי אין סוף וכו' אבל נראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס מדברי ומדבריהם וכו'. וכן פסקו הראשונים כר' חנינא בן אנטיגנוס וכתב חסדא דאמר כגרים תולה יתר מכגרים אינה תולה. ומהם הרמב"ם (פ"ט מאי"ב הכ"ג) והסמ"ג (לאוין קיא) והרשב"א בתורת הבית (בית ז שער ד) והרא"ש (פ"ח סי' ו) והטור (ר"ס קצ) וכ"פ בשו"ע (סי' קצ ס"ה) ודלא כספר התרומה (סי' צב) שפסק כדעת רב הונא שגרים אינה תולה. פחות מגרים תולה.

והנה בדבר שיעור כגרים ועוד כתבו הרמב"ם (שם ה"ו) והרשב"א (שם) והטור והש"ע (שם) שהגרים הוא תשע עדשות. ולמדו כן ממתנן בפרק ו' דנגעים (מ"א) גופה של בהרת כגרים הקלקי מרובע. מקום הגרים תשע עדשות. מקום עדשה ארבעה שערות. נמצאים שלשים ושש שערות. ע"כ. ובפי' המשניות להרמב"ם פירש גרים הוא חצי גרעין פול. וקלקי מיוחס אל מקום שהיה פול זה המקום גדול. ור"ל שהיה הפול של זה המקום, גדול. וכן פירשו שאר מפרשים.

ובהלכות נדה להרמב"ן (פ"ד ה"ד) כתב אם נזדמנה לה גרים יותר גדול מזה השיעור משערין בו ותולין אותו בכינה עם שיהיה שיעור גרים הגדול. והו"ד בהגהות מיימוניות (פ"ט אות ג) ובטור (ר"ס קצ). וכ"כ הראב"ד בבעלי הנפש (שער הכתמים) וז"ל כיון שלא הזכירו פול של מקום פלוני ולא פול הבינוני אלא כגרים של פול סתם, הלכך משערין בכל פול שיזדמן לנו ואפילו הוא גדול. שהרי אמרו כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מגרים של כתמים להקל. עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (בית ז שער ד). ועי' בבית חדש (סי' קצ ד"ה והנה הרמב"ן) שכתב לדייק מהראב"ד דלא ס"ל ללמוד מנגעים לכתמים, מדאמר בנגעים גרים הקלקי ובכתמים גרים של פול סתם. ומשו"ה אמר דמשערין בכל פול שיזדמן לנו. ומינה שלהרמב"ם אין משערים בפול המזדמן. עכת"ד עיי"ש. אמנם ממה שלמדו הרשב"א והטור ועוד את שיעור הגרים דכתמים מהשיעור האמור במשנה נגעים שהוא כגרים הקלקי, וגם כתבו לדינא דמשערין בכל פול שיזדמן לנו, מבואר דס"ל דלא סתרי אהדדי. ומ"מ גם הב"ח פסק לדינא כהראב"ד והרמב"ן והטור וכן פסק מרן בש"ע שם ס"ה וז"ל, ואם נזדמן לה גרים יותר גדול מזה השיעור משערין בו. ע"כ. ועי' בשו"ת מעיל צדקה (סי' כז).

ושיעור הגרים על פי מידות זמננו הוא בקוטר כעשרים מילימטר וכמש"כ בספר בירורי המידות והשיעורין (ערך גרים אות ג) שאחר שמדד אותו בדקדוק מצא שהוא כשני סנטימטר מכוון. והו"ד בספר טהרת הבית (ח"א סי' ח ס"ב עמ' שע) ושכ"כ הפתחא זוטא בשם ספר בית שאול, והגר"ז (סי' קצ ס"ק ב). והביא שהגרא"ח נאה בספר שיעורי תורה (עמ' רלג) כתב שהוא קוטר עשרים ואחר מילימטר ושיש אומרים שמונה עשר וי"א תשעה עשר ובשו"ת מחשבות עצה (סי' יג) החמיר בשיעור כתם שהוא עד ארבעה עשר מילימטר. והכריע ע"פ המעיל צדקה והחתם סופר שהוא עשרים מילימטר ושכן דעת החזו"א בקונטרס השיעורים (ס"ק טו).

והנה בתפארת ישראל שם (אות ב) כתב והא דאמרו גרים דהיינו חצי פול, אין ר"ל שנחלק אורך או רוחב הפול, רק ר"ל שנחלק עוביו של פול וזה משום שהפול מעוגל בב' שטחים למעלה ולמטה ומשו"ה אי

אפשר למדוד בו במצומצם כשהוא שלם, רק כשמחלקו באמצע עוביו ומודד באמצעיתו דשם הוא פשוט וחלק ונח למדוד בו. עכ"ל. והרה"ג רבי ברוך שרגא שליט"א בספרו ברוך שאמר (הלכות סוכה במכתבים ותשובות שבסוף הספר עמ' ער) כתב שבדק בפול מהשוק והיה בו גודל של אסימון ושלושה רבעים. (אסימון הוא המטבע אשר עד לפני מספר שנים היו משתמשים בו בטלפון ציבורי. והסכימו הפוסקים ששיעור האסימון הוא כשיעור הגריס, שהוא קוטר עשרים מילימטר וכמש"כ בספר טהרת הבית ח"א עמ' שע בשם אחרונים רבים). והביא מש"כ בספר עצי לבונה בשם מאיר נתיבים (ס"ט) לשער בפסוליש (שעועית) הגדולים בלי פקפוק. וכתב ע"ז בברוך שאמר ובדקתי ומצאתי יש פסוליש שיעור גריס המקובל בימינו שהוא כאסימון. מ"מ לא ידעתי מה מקור לדבריו שהרי במשנה מוזכר פול, וכן בכל הפוסקים, ופוק חזי מאי עמא דבר דקוראים לפולים שלנו פול. והפסוליש הוא בכלל מין אחר. ועיי"ש כל דבריו ובסוף דבריו העלה להקל בזמנינו דשיעור כגריס הוא כפול המצוי כיום שהוא גודל של אסימון ושלושה רבעים ורק שלמעשה אינו מתיר אלא א"כ יסכימו גדולי ההוראה. והביא שם תשובת הגר"מ אליהו שליט"א אליו וז"ל עי' בברכי יוסף הל' ראש השנה שהביא משם הירושלמי שהפול המצרי זהו הפסולי. והביא עוד בשם המדרש שלוביא, כשהיא קטנה זהו שמה, אך כשהיא גדלה נקראת פול. ועל כן אין זה טעות מש"כ בשלחן גבוה שהפול זהו הפסולי. לפיכך כיון שאין אנו בקיאים מהו הפול של חז"ל לכן השיעור שקבעו שהוא ל"ו שערות הוא השיעור ואין לנו להקל ביותר מכך. עכ"ד. והרב המחבר שליט"א השיבו לנכון שאדרבה משם ראה כהגריס אינו הפסולי. שהרי בירושלמי איתא שפול "המצרי" הוא הפסולי וכן כתב רש"י במנחות ל ובר"ה יג שפול "המצרי" הוא הפאזוליה. אבל בכתמים הן למדו הראשונים שיעור הגריס מהמשנה בנגעים ושם איתא פול "הקרקי". ועל כרחק אינו הפאסוליה. עכ"ד.

ב. ולענ"ד נראה שהגם שצדקו דברי הרב ברוך שאמר שהפול דכתמים אינו שעועית אלא הקרוי פול גם בזה"ז, וכמש"כ לחלק בין פול המצרי שהוא השעועית ובין פול הקרקי, מ"מ אין שיעור הגריס אלא כגודל האסימון וכמנהג מורי ההוראה. שהנה הרב ברוך שאמר בנה דבריו על דברי התפארת ישראל הנ"ל שהגריס אינו ע"י שנחלק אורך או רוחב הפול, אלא שנחלק עוביו של פול. אבל לענ"ד נראה מלשון הגמ' והפוסקים שגריס הפול הוא ע"י שנחתוך רוחבו של פול באמצעו, בין לפני ובין לאחר שנחלק עוביו. ואתי שפיר מנהג מורי ההוראה, שהרי חצי הפול הוא כגודל אסימון בקירוב. וכן משמע ממש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (עדות פ"ג מ"ח) "וגריס, הפולים הטחונים". שהוא לשון שבירת גוף הפול ולא רק חלוקה. שכן הוא לשון גריסה. ובפירושו למסכת כלים (פ"ז מ"י) כתב הרמב"ם "אמרו כי אותו הפול הוא פול של מקום הנקרא הנקרא קלק מפני שהם גדולים. ושיעורו מרובע באורכו שלש גרגרי עדשים וכן ברוחבו". ע"כ. הרי שפירש שלאחר שנחלק ונעשה גריס הוא מרובע ממש שאורכו ורוחבו שווים. וזה שייך רק בגריסת הפול לרוחבו ולא בחלוקתו בעוביו שאז נשאר אורכו ארוך מרוחבו. ובאמת שכן הוא פשוט לשון המשנה בנגעים (פ"ו מ"א) כגריס הקלקי מרובע.

ועוד יש להוכיח שהשיעור הוא כמנהג מורי ההוראה מהמבואר שם במשנה שהגריס הוא מקום ל"ו שערות וכתב הרמ"א בדרכי משה (ס"י קצ ס"ק א) שהכוונה לשערות כמו שהן קבועות בראש ולא כשמדבקים אותן אחת אל אחת. ובהגהתו לש"ע שם (ס"ה) שינה לשונו וכתב כמו שהן קבועות בגופו של אדם. ובפתחי תשובה שם (ס"ק יא) כתב בשם תשובת מאיר נתיבים (ח"א ס"ט) שהכוונה לשער בשערות שבגוף ולא בשערות שבראש שהעיקר כמו שכתב כאן בהגהה. וכתב שכשאין לו גריס של פול לשער בו הוא רגיל לשער בשערות שבזרוע בין כף היד לבין הפרק, שם ישוער היטב ששה שערות על ששה הן ואוירן ועוד סביב שיעור חצי אוירן. ע"כ. וצדקו דבריו שבודאי לא אזלינן בזה בתר שערות

הראש. שלפי בדיקת החוקרים בזה בזמננו בכל ס"מ מרובע בראש יש כששים וחמש שערות (ויכול להגיע לשמונים וחמש שערות). ובשיעור המקובל כהיום לשער שיעור גריס באסימון שהוא בקוטר שני ס"מ, יש בו מעט יותר משלשה ס"מ מרובע (3.14 סמ"ר), שהוא יותר ממאתיים שערות (ומכ"ש לדברי הברוך שאמר שהוא שיעור אסימון ושלשת רבעי, יש בשיעור זה 9.6 סמ"ר). ושיעור שלשים ושש שערות בראש הוא שיעור קטן מאד שאין מי שאומר שזהו שיעור הגריס ועוד. אלא ודאי דאזלינן בתר השערות שביד שבבדיקה פשוטה ע"י סימון שורש כל שעה יכול לעמוד על שיעורו ע"י שיסמן שש שערות על שש שערות. ובדקתי ומצאתי שהוא כשיעור האסימון ולא יותר. וע"ע בדרישה (סי' קצ"ה) במה שהרחיב באופן המדידה.

ועוד ראה לזה, שבגמ' (נח): מוכח ששיעור תורמוס גדול מכגריס הפול, והתורמוס דהיום הוא כמחצית מן הפול דהיום. ובשלמא לדידן אתי שפיר ששיעור הגריס הוא כמחצית מן הפול והתורמוס גדול מעט ממחצית הפול המצוי, אבל להתפארת ישראל אטו נתגדל הפול מזמן הגמ' עד היום עד אשר נעשה פי שנים מן התורמוס. ובפרט לפי מש"כ הצ"ח והרבה אחרונים שנתקטנו כל הברואים, ואטו רק הפול נתגדל. [ובהציעי הדברים בפני חברים מקשיבים אברכי הכולל הי"ו העירני האברך החשוב הרב רחמים בביאן נר"ו שיש לדקדק כדברינו ממש"כ בשו"ת חכם צבי (סי' סז) וז"ל וזה המין גריס שלו דהיינו מחציתו לאחר שחילק לשנים כמו שהוא דרך גידולו שני חלקים וכל חלק לעצמו במקום שהוא מחובר לחבירו דומה למרובע ובו יש לשער להלכה ולמעשה. ע"כ. וממ"ש דהיינו "מחציתו לאחר שחילק לשנים" משמע שלאחר שחולקו בעוביו חוזר וחולקו לרוחבו. עכ"ד. ואף שדיוק נאה הוא מייטור לשון "מחציתו", והיה בזה ראייה לדברינו, מ"מ לענ"ד נראה יותר מהמשך דבריו שמפרש כהתפארת ישראל. ומש"כ מחציתו לאחר שחילקו לשנים, היינו החלק האחד משני חלקי העובין].

ג. והלום ראיתי שבסוף פרק בתרא דמעשרות כתב הרמב"ם בפירושו המשניות על המבואר שם במשנה ששום בעל בכי, ובצל של רכפא, וגריסין הקלקין פטורים מן המעשרות. וכתב הרמב"ם וגריסין הם הפולין הטחונים. ומן הפולין (יש) מין אחד, שהגריסין שלו גדולים מרובעים מיוחדים למקום. והוא הידוע כגריס הקלקי. עכ"ל. וממש"כ שהגריסין הם הפולין "הטחונים" משמע דס"ל ביאור הגריס ששובר את הפול ולא רק מחלקו בעוביו בין שני חצאיו. (והא דנקט גריסין הקלקין במשנה גבי מעשרות אע"פ שלענין מעשרות אין נפק"מ אם גרוס הוא או שלם, היינו משום שלפי שדרך הפולין הבאין מן המקום ששמו קלקי היה לבא כשהם גרוסים ושבורים לחצאים עד שהצורה שהכירוהו היה כך כשהוא גרוס, וכמש"כ הברטנורא גריסין של פול הבאין מן הקלקי עיי"ש, לפיכך היה דרכם לקוראו בשם גריסין הקלקין. ופשוט. אמנם מצד פעולת המקום שהיו נוהגים למוכרו לאחר שבירתו יותר משמע כהתפארת ישראל שיותר מסתבר שהיו מחלקים אותו לשני חצאיו ממה שנאמר שהיו מוכרים אותו חצוי ברוחבו. אך אין בזה כדי להכריע. שאי אפשר לדעת מנהג זמנם בזה ואין לנו אלא המוכח מהגמ' שהתורמוס גדול מגריס הפול, ופשוטות לשון הראשונים ומנהג מורי ההוראה וכאמור לעיל).

והא דאיתא בירושלמי על משנה זו דמעשרות, "אילו גריסין הקילקין, אילין הן המרובעין. תני רשב"ג אין מרובע מששת ימי בראשית. התיב (השיב) ר' ברכיה והתנינן גופה של בהרת כגריס הקילקי מרובע, אמר ר' ביסנא כל גרמא היא אמרה לית ליה מרובע ולמה תנינן דירבענה היא. (פירוש: אדרבה, דוקא ממשנה זו שמעינן שאין מרובע מברייתו. דאל"כ למה לי למתני מרובע, אלא ודאי ר"ל מרובע שירבע הוא. פני משה) אית דבעי מימר לא אמר רשב"ג אלא בבריות (יש שר"ל לא אמר רשב"ג שאין מרובע מברייתו אלא בבעלי חיים). ותני כן, מרובע באוכלין ואין מרובע בבריות". ע"כ. מדברי הרמב"ם הנזכרים לעיל מתבאר דהא דאמר הירושלמי שגריסין הקילקין אלו הם המרובעים ופריך מרשב"ג דאמר אין מרובע מששת ימי בראשית, אינו ר"ל שהפול הקילקי בין קודם שגרסוהו ובין לאחר שגרסוהו נשאר בריבועו הראשון והיינו על כרחך

כהתפארת ישראל שחולקים אותו בעוביו, אלא ר"ל שמטבעו אינו עגול אלא קצותיו משוכים וממילא גם לאחר שייחתך ברוחבו לא יהא עגול אלא מרובע. ובזה אתו שפיר כל דברי הירושלמי. וע"ע בספר משנה אחרונה הנדפס על גליון המשנה נגעים ריש פרק ו. ובמלאכת שלמה שם.

העולה מן האמור ששיעור 'גריס' הוא חצי פול שחתכו גוף הפול באמצעו לרוחב, כמשמעות לשון גריסה ושבירה ממש, ולא שחילקו עוביו לשני חלקים שכל אחד מהם שיעורו כשיעור פול שלם. ונמצא שאין לפקפק כלל במנהג מורי ההוראה לשער הגריס ועוד כשיעור האסימון שהוא כעשרים מ"מ. וכל שראתה כתם שגודלו יותר משיעור זה טמאה ואין להקל בו כלל. וה' יאיר עינינו בתורתו. אמן.

סימן ה

אם מותר לצייר או לצלם או להדפיס ציורי שמש וירח בספרים או לילדים וכדומה

בס"ד. י' סיון תשנ"ט לפ"ק.

שאלה: בדבר המצוי בגני ילדים שהמלמדים או הגננות מציירים לילדים שמש או ירח וכוכבים, או שמכינים מקרטון וכדו' כתבנית שמש ומקשטים את קירות הגן. אם מותר לעשות כן.

תשובה: במשנה פרק כל הצלמים (ע"ז מב:) המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליקם לים המלח. רבן שמעון בן גמליאל אומר שעל המכובדין אסורין שעל המבוזין מותרין. ופירש"י שעל המכובדין, שעל הכלים מכובדים שתשמישם לכבוד. ובגמ' (מג.) תנן התם דמות צורות לבנות (ר"ל צורות של לבנה באופנים שונים) היה לו לרבן גמליאל בעלייתו בטבלא בכותל שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להם כזה ראיתם או כזה ראיתם. ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמי המשמישים לפני, אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא וכו' (ופירש"י שאפשר לעשות כמותן ממש, כגון שמשין של מטה. חצר ואולם והיכל ומנורה. אבל שמשין של מעלה, שאי אפשר לעשות כמותן ממש אלא ציור דוגמתן, מותר). ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן מי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשו כדמות שמי המשמישים לפני במרום אמר אביי לא אסרה תורה אלא בדמות ד' פנים בהדי הדדי. (ופירש"י פני שור ואדם ואריה ונשר לחיה אחת דוגמת חיות הקדש. דכתיב אתי, השריות אצלי). אלא מעתה פרצוף אדם לחודיה תשתרי אלמה תניא כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם אמר רב יהודה בריה דרב יהושע מפרקיה דר' יהושע שמייע לי לא תעשון אתי, לא תעשון אותי. אבל שאר שמשין שרי. ושאר שמשין מי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשו כדמות שמי המשמישין לפני במרום כגון אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת. אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון (ופירש"י כדכתיב 'אתי'. אבל חמה ולבנה במדור התחתון הם). ושבמדור התחתון מי שרי והתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות וכו'. כי תניא ההיא לעובדם. אי לעובדם אפילו שלשול קטן נמי. אין הכי נמי ומסיפיה דקרא נפקא דתנא אשר בארץ לרבות וכו'. ועשיה גרידתא מי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמי המשמישים לפני במרום כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות. שאני רבן גמליאל דאחרים (פירש"י עובדי כוכבים) עשו לו. והא רב יהודה דאחרים עשו לו (צורה בטבעת שהיה מניח. רש"י) ואמר ליה שמואל לרב יהודה שינא סמי עיניה דדין. התם בחותמו בולט ומשום חשדא דתניא וכו'. ומי חיישינן לחשדא והא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא והווי עיילי ביה אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגויה ולא חיישי לחשדא. רבים שאני. והא רבן גמליאל דיחיד הוה כיון דנשיא הוא שכיחי רבים גביה. ואי בעית אימא דפרקים הוה (ופירש"י דפרקים של חוליות ולא היה מחברם אלא בשעת בדיקת עדים וכל

יומא לא חזו לה וליכא חשדא) ואי בעית אימא להתלמד שאני דתניא לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות. ובתוס' שם ד"ה והא רבן גמליאל יחיד הוה הקשו וא"ת אמאי לא משני דצורת לבנה לא היתה בולטת ולכך עשאה רבן גמליאל ואומר ר"י ורבנו תם וריב"א כי בחמה ולבנה ומזלות אין חילוק בין בולטין לשוקעין. וכן ברקיע שוקעין הם (ר"ל שאינם נראים לעין בתלת מימדי אלא כשטוחים ומשו"ה אסור לעשותם אפילו באופן שאינם בולטים לפי שנראה כעושה מהם עבודה זרה ע"פ הצורה שרואה בעיניו ברקיע) ולא מפליג בהכי אלא גבי פרצופין וכיוצא בה. ע"כ. ומוכח מדבריהם ז"ל דשוקע איננו שוקע ממש אלא כל שאינו בולט, וכגון ע"י ציור, שוקע קרי ליה. שאל"כ אכתי תקשי אמאי לא משני בגמ' דצורת לבנה דר"ג היתה שטוחה דהיינו ע"י ציור בצבע וכדו'. ונמצא לפ"ז דציור חמה ולבנה אע"פ שהוא רק בצבע ואינו בולט, אסור. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהלכות עבודת כוכבים י-יא) וז"ל אסור לעשות צורות לנוי ואע"פ שאינה עבודת כוכבים שנאמר לא תעשון אתי וכו' ואין איסור לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד וכו' והוא שתהיה הצורה בולטת כגון הציור והכיור שבטרקלין וכיוצ"ב. ואם צר לוקה. אבל אם היתה הצורה משוקעת או צורה של סמנין (ר"ל ציור העשוי בצבעים) כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות או צורות שרוקמין באריג הרי אלו מותרות וכו'. וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומלאכים שנאמר לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום ואפילו על הלוח. ע"כ. והיינו על הלוח בצבע שהרי זה המשך למש"כ לעיל לענין צורת אדם "או צורה של 'סמנין' כגון הצורות שע"ג 'הלוחות' וכו'" וכן מוכח מהמשך דבריו וכמו שדייק הראב"ד שם בדבריו שמחלק בין צורת אדם לצורת המשמשין במרום. צורת משמשין אפילו הם שוים לא בולטים ולא שוקעים אסורים, וצורת אדם אם אינו בולט מותר עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן בחידושו (ע"ז מג: ד"ה דאקשינן) אלא שס"ל לאסור גם עשיית צורת אדם בין בבולטת בין בשוקעת עיי"ש. וכ"פ הטור (סי' קמא) כדעת ר"ת ור"י וריב"א והרמב"ם לאסור עשיית צורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות בין בבולטת בין בשוקעת. אמנם במרדכי פרק חזקת הבתים (ב"ב סי' תקמט) כתב להוכיח מדברי מהר"ם מרוטנבורג שאע"פ שאסור לעשות צורת חמה ולבנה בין בולטת ובין שוקעת, אפילו הכי ע"י צבעונים שרי. וכן הוא בתשובת מהר"ם במרדכי פרק כל הצלמים (סי' תתמ) דלא שייך לומר לא תעשה לך פסל במצייר במיני צבעונים שאינו לא בולט ולא שוקע. ולכן אותם המציירים צורות במחזורים ליכא למיחש משום איסור עבודה זרה אבל אסור לעשות כן משום שמסתכלים בהן בשעת התפילה ואינם מכוונים ליבם לשמים. ע"כ. והו"ד בדרכי משה (ס"ס קמא). וכבר נתבאר שמדברי התוס' משמע שגם באינו שוקע ולא בולט אסור וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם ועוד וכן פסק מרן בש"ע (סי' קמא ס"ד) וז"ל אסור לצייר צורות שבמדור שכינה כגון ד' פנים בהדי הדדי וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת וכן צורת אדם לבדו כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי. ואם עובד כוכבים עשאה לו אסור להשהותם. במה דברים אמורים בבולטת, אבל בשוקעת כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנים מותר לעשותם. וצורת חמה ולבנה וכוכבים אסור בין בולטת בין שוקעת. ואם הם להתלמד להבין ולהורות בו כולן מותרות אפילו בולטות. ע"כ. הרי שלאחר שגילה דעתו ששוקע היינו ציור בכותל בצבע, כתב שחמה ולבנה אסור בין בולטת בין שוקעת. ומבואר דס"ל שאסור לציירם.

ואפילו לפמש"כ הט"ז (סי' קמא ס"ק יג) דמהא דרב צייר כוורא מוכח שאין בציור שום ממשות, שהרי דגים הוא אחד המזלות ואסור לצייר המזלות, מ"מ אין כוונת הט"ז להתיר לצייר חמה ולבנה וכדו', שהרי כתב אח"כ ומכל מקום נראה דאותן שמציירים במחזורים בתפילת גשם צורות המזלות לא יפה הם עושים כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות. ע"כ. הרי דס"ל לחלק בין ציור דגים בעלמא לבין ציור מזל דגים. שכיון שיש שהיו עובדים את המזלות, לכן אסור לצייר דגים כשניכר שמציירם כאחד המזלות, משא"כ בדגים בעלמא הואיל ואינם משמשים בפני עצמם לעבודה זרה מותר לציירם. וא"כ חמה ולבנה וכוכבים

כיון שהיו נעבדים בפני עצמם, פשוט שאף להט"ז אסור לציירם. אמנם בעיקר הדבר שכתב לחלק בין ציור לשוקע כבר נתבאר שמדברי התוס' והרמב"ם והשו"ע מוכח דס"ל דציור חשיב שוקע. וכבר השיגו הש"ך בנקודות הכסף שם (ועיי"ש במש"כ עוד להשיגו בענין ציור המזלות במחזורים ואכמ"ל). וכ"כ בפתחי תשובה (סי' קמ"א ס"ק ח) בשם שו"ת דברי יוסף (סי' ה') שהורה למחוק ציור כוכבים שציירו בדלתות ההיכל של בית הכנסת בצבעים ובעפרות זהב. משום שאע"פ שאינו לא בולט ולא שוקע, מדברי הרמב"ם נראה שהציור בצבע דין אחד לו כמו שוקע ויש להחמיר כדבריו למחוקם ולהסיר המכשול עיי"ש. אמנם בפתחי תשובה שם (ס"ק ו) הביא מתשובת כנסת יחזקאל (או"ח סי' יג) שהתיר להשאיר ולהשתמש בפרוכת שמודפסים עליו צורות שמש, ע"פ דברי הרמ"א בדרכי משה בשם מהר"ם שדוקא בשוקע אסור אבל ציור שאינו שוקע ולא בולט שרי, והוסיף עוד טעמים עיי"ש. ובשו"ת דעת כהן (סי' סד) כתב שיש לתמוה על שפשט המנהג במקומו לצייר בבתי הכנסת דמות חמה ולבנה וכוכבים, ומ"מ אין לנו כח למחות בידם כיון שיש להם עמוד גדול להשען עליו הוא מהר"ם מרוטנבורג המובא במרדכי (פרק כל הצלמים) דס"ל שציור מותר כיון דלית ביה ממשא כלל. עיי"ש.

ב. והנה בפירוש המשניות להרמב"ם (ע"ז פ"ג מ"ג) כתב על המשנה דהמוצא כלים ועליהם צורת חמה וכו' צורת חמה ולבנה, אין עניינו שימצא עיגול ויאמר זה הוא שמש, או צורת קשת ויאמר זה לבנה. אלא שבעלי הצלמים הנקראים טלאס"ס מייחסים לכוכבים צורות (ר"ל דמויות) עד שאומרים צורת שבתאי צורת זקן שחור. וצורת נוגה צורת נערה יפה בחלי זהב. וצורת השמש צורת המלך מעוטר יושב על עגלה וכן מייחסים לכל המזלות והכוכבים צורות הרבה והם באותן הצורות חולקין מחלוקות הרבה וכו' ואמרו צורת חמה ולבנה ר"ל שימצא הצורה המיוחסת אל השמש והצורה המיוחסת אל הלבנה על איזה דעת שיהיה. עכ"ל. וכן פירש הר"ע מברטנורה וכן משמע ממה שפירש רש"י במשנה (ע"ז מב): צורת חמה, מזל חמה. ולא ביאר דהיינו מראה החמה עצמה. ושוב הראוני שכן ביאר שם המהר"ם דכוונת רש"י כדברי הרמב"ם בפה"מ שהיו מציינים מלך וכו'. והרמ"א הביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש ופסק כדבריו בהגהה לש"ע שם סעיף ג. ומ"מ אין ללמוד מכאן לניד"ד להתיר לצייר חמה ולבנה כמצוי בזמננו מטעם שרק מציינים את החמה בצורת עיגול שקרני אור יוצאות ממנו ואת הלבנה בצורת קשת וכדו'. שהנה בש"ך (שם ס"ק ח) הקשה על דברי הרמ"א דעל כרחק הא דאיתא בסעיף ד' בש"ע שצורת חמה ולבנה אסור לעשות ולהשהות בין בשוקעת בין בבולטת, היינו בעיגול ממש. דהא הטעם שאסור גם בשוקע דציור בעלמא הוא משום שברקיע נראים החמה והלבנה כשוקעים כבציר, והרי ברקיע נראים בצורת עיגול וקשת. וכן מוכח בגמ' מהא דהקשה מצורות הלבנה שהיה רבן גמליאל מראה לעדים ושואל הכזה ראיתם או כזה ובודאי צורת לבנה סתם היה מראה להם בלא דמות אדם. ותירץ הש"ך לחלק בין לעשות ולהשהות לבין המוצא צורה. דודאי לעשות או להשהות בידו אף בעיגול אסור וכן להשהות בידו איכא חשדא אף בעיגול שלהן דלאיזה צורך הוא משהה אותם. אבל במוצא כלי ועליו עיגול מותר דאין לחוש שמא עבדוהו בכה"ג שהוא בעיגול. והביא ראיות לזה. ולפ"ז הדרינן לדינא שאסור לצייר השמש על גבי נייר וכדו' אף בעושה חמה בצורת עיגול או ירח בצורת קשת. ועי' בשו"ת חתם סופר (י"ד סי' קכט) שנשאל בדין בית כנסת שעשו בחלון זכוכית עיגול כצורת חמה וניצוצות בולטות סביב העיגול כניצוצי חמה בזריחתה ובתוכו כתוב שם הוי"ה ובצדו ממזרח שמש עד מבואו ופסק בסכינא חריפא לאסור עשייתו מדאורייתא והשהיתו מדרבנן משום חשדא ואף שברבים לחד מאן דאמר בגמ' ליכא חשדא מ"מ מכוער הדבר וכמש"כ רבינו ירוחם. והכא מגרע גרע שכתוב להדיא בצדו ממזרח שמש עד מבואו הרי אומר שמתכוון לצורת השמש ממש. וגרוע ממה שכתב הט"ז ס"ק יג בצורת המזלות שבמחזורים. והש"ך בנקודות

הכסף שחלק עליו שם לא חלק אלא משום דלהתלמד עביד משא"כ כאן. ושתים רעות עשו בזה וכו' עיי"ש.

ג. ויש להעיר בזה, שהנה על הכתוב בספר יהושע (כד, ל) ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח הביא רש"י דברי חז"ל במדרש וז"ל בתמנת סרח כך שמה ובמקום אחר הוא קורא אותה תמנת חרס על שם שהעמידו תמונת חמה על קברו לומר זה הוא שהעמיד החמה וכל העובר עליה אומר חבל על זה שעשה דבר גדול כזה ומת. ובספר רוח חיים למהר"ח פלאג'י ז"ל (סי' קמא) הקשה איך העמידו תמונת חמה על קברו והלא צורת חמה ולבנה אסור בין בולטת בין שוקעת. ונשאר בצ"ע. ובשו"ת רב פעלים ח"ד (יו"ד סי' י) ביקש תחילה להוכיח מתוך כך כדעת המתירים לעשות צורת אדם ושאר צורות האסורות אם מחסר מהם איזה אבר ודלא כהרב כסא אליהו (יו"ד סי' קמא אות ג) שכתב דלא התיר מרן הש"ע אלא גוף בלא ראש או ראש בלא גוף אבל חסר אבר לא התיר. שהרי על כרחך צריך לומר שהם לא עשו צורת חמה שלימה על קברו של יהושע כצורות הנעשים לשם חמה ממש כמש"כ מור"ם ז"ל בהג"ה סעיף ג' (היינו המובא לעיל מפייהמ"ש להרמב"ם) אלא חיסרו מן הצורה דבר אחד. א"כ שמע מינה בחסר דבר אחד שרי. ואח"כ כתב, ושוב אמרתי דאין מכאן הוכחה לזה דיש לומר מה שעשו על קברו של יהושע חשיב של רבים דמפורש בגמ' דבשל רבים ליכא חשדא וכ"פ מור"ם ז"ל בסעיף ד' בשם הרא"ש. ואפשר דעבדי תרתי חיסרו מן הצורה המיוחדת לחמה דבר אחד וגם נוי של רבים דהא רבים עבדי לה ולהכי שרי. עכ"ל. ובפשטות משמע מדבריו דס"ל שהרמ"א אף בלעשות מיירי ולא רק במוצא. ודלא כהש"ך הנזכר לעיל. אלא שא"כ שאף בלעשות אין איסור אלא בעושה דמות המיוחדת לחמה כצורת מלך מעוטר היושב על עגלה אבל חמה בצורת עיגול שרי, א"כ מאי ראייה היא זו להתיר במחסר אבר אחד, הרי אפשר שהם לא עשו צורה מיוחדת כגוף וכו' אלא צורת חמה עגולה. ועוד שהש"ך הכריח כדבריו מכמה וכמה ראיות מוכרחות מהגמ' והש"ע שאף צורת עיגול אסור. והנראה יותר שאף הרב פעלים מודה לזה שאף בעיגול אסור אלא שנקט לענין הצורה שעשו על קברו של יהושע את ענין הדמות שכתב הרמ"א משום המציאות המתאפשרת לפ"ז בשופי לומר שחיסרו אבר ועדיין היה ניכר שהוא דמות חמה. משא"כ אם נאמר שעשו צורת עיגול. ולעולם זה וזה שווים הם לכו"ע באיסור עשייתם.

ובעצם הקושיה שהקשה המהר"ח פלאג'י ברוח חיים, עי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' מד) שכתב לתרץ בכמה אופנים. ומהם, מש"כ רש"י 'שהעמידו' צורה על קברו דוקא הוא. שבאמת לא עשו צורת החמה אלא נטלו צורה שעשו נכרים והעמידו על קברו. ועיי"ש במש"כ לענין חשדא ולענין כיעור בזה. ועוד תירץ שכיון שעשו זה כדי שהחי יתן אל לבו א"כ הוי כללמוד ולהבין דשרי. ועוד שלפמשי"כ המקור מים חיים שאיסור מוצא הוא דוקא בצורה מיוחדת לחמה כדמות מלך מעוטר ולא בעיגול ואיסור עושה הוא דוקא בעיגול ולא בדמות המיוחדת לחמה ורק משום חשדא איכא ביה, א"כ י"ל שהם עשו דמות המיוחדת ולחשד לא חששו משום היה ניכר שמעמידים אותו רק לעגמת נפש וזכרון לאדם גדול. והביא עוד מילקוט הגרשוני שכתב לתרץ ע"פ מש"כ בדרשות מהר"י מינץ (סוף דרוש ז) שהכרובים שהם דמות אדם והבקר שתחת הכיור עשאם שלמה אע"פ שהם דמות שור משום שכל האיסור לעשותם הוא שלא יבואו להחזיקם לאלהות ולעובדם אבל אלה שכל עניינים נעשו באופן של שיעבוד לה' שהכרובים דבוקים ומחוברים לכפורת ופניהם נוטות אל פני הכפורת מביטים למטה להורות שהם נכנעים לבעלי התורה המונחת בארון. והבקר עבודת משא הכיור עליהם בכתף ישאו, הרי ליכא למיטעי בהו שנעשו לשם אלהות. והכא נמי יש לומר שתמונת החמה שעל קברו אומרת שהחמה נכנעת ומשועבדת לבעלי תורה לצוות עליה לעמוד במקומה נגד רצונה א"כ ליכא למיחש שיטעו אחריה להחזיקה לאלהות. (והוסיף עוד

שמכרובים ומדגלו של יששכר דאיתא במדרש פרשת במדבר פ"ב שהיה מצוייר עליו תמונת שמש וירח אין להקשות כלל כיון שהיה זה על פי הדיבור וכמש"כ התוס' יומא נד (ד"ה כרובים) על מה שעשו בכותלי ההיכל וקדש הקדשים ציור כפיר ואריה וכו'. והכא נמי כן הוא דכתיב וידבר ה' וכו' איש על דגלו באותו לבית אבותם וכו'. ועוד כתב ליישב ע"פ מש"כ בספר כל המצוה (סי' לט) בשם המהרי"ל דיסקין ז"ל שהאיסור לעשות צורת השמש בין בולטת ובין שוקעת הוא דוקא בשיעור גודל כדור השמש הנגלה לעינינו וכן בקשת הלבנה, אבל גדול יותר או קטן יותר שרי. וא"כ י"ל שלא עשו בגודל מצומצם (ועיי"ש במש"כ לדון בעצם חידוש דין זה). ועוד שבספר שו"ת מהריא"ן (יו"ד סי' פג) כתב שהאיסור לעשות עיגול בצורת חמה הוא דוקא כשעושה גם ניצוצות קרני אור יוצאים מן העיגול באופן שניכר לכל שעשה דמות חמה אבל עיגול בעלמא שרי. ועוד שאפשר שכוונת רש"י לומר שהעמידו חרס ללא צורת חמה. ורק מכיון שהחמה נקראת חרס כמו האומר לחרס ולא יזרח, וכדברי הרד"ק שם, הרי כל העובר ייזכר בתמונת החמה. וכתב לחזק תירוצו זה. עיי"ש. והלום האיר וזרח לעולם ספר הליכות עולם למרן הגר"ע יוסף שליט"א וכתב ליישב מש"כ רש"י שהעמידו תמונת חמה על קברו של יהושע ע"פ דעת המהר"ם מרוטנבורג המובא במרדכי (פרק כל הצלמים סי' תתמ) דציור בצבעים שרי. א"נ י"ל ע"פ מש"כ הריטב"א (ע"ז מג:): שדמות חמה ולבנה אינם אסורים אלא בבולטים אבל לא בשוקעים, לפי שסתם חמה ולבנה נראים לעין כבולטים. ושכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קסז) שאין איסור בשוקע וכן פסקו מקצת רבני צרפת. עכ"ד. והכי נמי י"ל שתמונת החמה שעל קברו של יהושע הייתה שוקעת. אלא שהתוס' (ע"ז מג: ד"ה והא) כתבו בשם ר"ת ור"י וריב"א שגם בשוקע אסור כי גם ברקיע שוקעים הם. וכן דעת הרמב"ן והר"ן והרמב"ם.

ד. ובחפשי מצאתי בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ה סי' ט אות ו) שנשאל בכזאת ממש אם יש איסור בציורי חמה ולבנה שהתינוקות עושין, וז"ל תשובתו, אם יש ממש דמיון להלבנה ולחמה, שאנשים גדולים יאמרו שהוא צורת חמה ולבנה, יש לאוסרם לאלו שבאו לחינוך. דהא בין הש"ך (סי' קמא ס"ק ח) ובין הט"ז (ס"ק יג) כתבו דגם צורת חמה ולבנה כפשוטם אסור לעשות ולא רק מש"כ הרמ"א בסעיף ג' דהם צורות המתחסות לחמה וללבנה שפירש הרמב"ם במתני' דע"ז (מב:), אלא גם כפשוטן. אבל ודאי שהוא רק כשיש דמיון ממש, דבר שרוב תינוקות לא שייך שיעשו כן. ואם לא כן אינו כלום. והוא כמו שהביא כתר"ה מספר יד הקטנה דרק אם בעיני הבריות דומה לחמה אסור. אבל בשביל זה לא טוב ללמד לתינוקות לעשות ציורי חמה ולבנה דרוצים שילמדו ברוב זמן לעשות ציורים הדומים ממש שזה הוא דבר אסור. ולמה לנו ללמדם כיון שכשיוכלו לצייר היטב נאסור להם. ע"כ. הרי דפשיטא ליה לאסור לגדולים לצייר ציורי שמש וירח כפי שרגילים לציירם כיום, ורק לעניין קטנים ממש כתב שלפי שאינם מציירים כראוי אין איסור ורק לא טוב ללמדם לצייר זאת שהרי כשילמדו לציירם היטב נאסור להם.

ה. ואם מצייר צורת חמה הנראית ברקיע או לבנה כשאינן שלמות, כגון שעננים מסתירים את חציין, נראה שאין בזה איסור. דלא גרע מעושה חצי גוף אדם דשרי כמבואר בש"ע שם (סי' קמא ס"ד. ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ד יו"ד סי' י' והו"ד לעיל). ואע"פ שבספר הליכות עולם ח"ז (עמ' רפז) הביא מש"כ בשו"ת דבר משה ח"א (סי' לז) בשם מהר"ם אלשיך בתשובה (סי' עז) להוכיח מקושיית הגמ' על צורות הלבנה שהיו לרבן גמליאל מדכתיב לא תעשון אתי, שגם חצי צורת לבנה ג"כ אסור. שאל"כ מאי קא פריך הא י"ל שהיו לו צורות לבנה שהיה מראה לעדים כפי שהלבנה נראית בתחילת החודש שאינה שלימה, אלא על כרחך שכל מה דנפקא לן מלא תעשון אתי, אין בו חילוק בין צורה שלימה לחצי צורה. והביא עוד שכ"כ גם המהרימ"ט (חיו"ד סי' לה) שצורת לבנה חסרה כמו שנראית בתחילת החודש גם בזה אסרה התורה. ובשואל ומשיב קמא (ח"ג סי' עא) הביא ראיה לזה. וכ"כ בספר עמודי אש (סי' אז אות ב) לאסור כמהרימ"ט

ושכן כתב הפני יהושע (ר"ה כד:). ומ"מ נראה פשוט דזהו דוקא כשמצייר את הלבנה חסרה כפי שהיא נראית ברקיע בתחילת החודש, דזהו נחשב צורת לבנה שלימה כיון שכך היא נראית לעולם, והייתה נעבדת בצורתה זו הנחשבת כלבנה בתפארת שלמותה. אבל כשמצייר אותה כשהיא חסרה ממש, כגון שחלק מצורת החרמש או חלק מעליון עיגולה אינו נראה, לא גרע מעושה חצי גוף אדם דשרי.

ו. ועוד נראה לענ"ד שאע"פ שאין להקל בציורי שמש וירח וכוכבים אע"פ שאינם בולטים אלא בציור בעלמא, מ"מ נראה דהני מילי בציור הנעשה לקיום כגון שמציירים בתמונות של קבע לתלותם בבית או בגן לנוי. אבל באופן שמציירים על נייר פשוט שזורקים אותו לאחר זמן מועט, וכפי שרגילים לצייר בגני הילדים אדמה ופרחים ושמש או ירח בשמים, שמצוי שהגדול מצייר והקטן צובע ולבסוף משליכים את הציור לאשפה, אין למחות ביד הנוהגים להקל בזה אע"פ שהגדול מצייר. וכמו שכתב בשו"ת מהרי"ט (י"ד סי' לה) דמש"כ הרמב"ם שאסור לעשות צורת אדם לנוי, היינו דווקא בדבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש, לאפוקי דרך עראי לפי שעה כגון לשחק בהם או להתלמד שרי דלא אתי למיטעי בהו עיי"ש. וה"ה לניד"ד שציירים אלה נעשים ע"ג נייר פשוט ובצבעים זולים ומשאירים הציור מעט, לכל היותר יום או יומיים יעמוד ומשליכים אותו לאחר מכן לאשפה, הרי בודאי שכל כהאי גוונא לא אתי למיטעי בהו לומר שיש בהם ממש. וא"כ אפילו גדול המצייר בכה"ג לילדים באופן שמוכח שדרך עראי לפי שעה הוא, מעיקר הדין אין לאסור. והכא עדיפא מעשיית צורה דמיירי ביה המהרי"ט שהרי לדעת מהר"ם המובא במרדכי ציור לא מיקרי שוקע ושרי לצייר שמש וירח אפילו לקיימא, ואילו עשיית צורת אדם לכו"ע אסורה, ואפ"ה היקל המהרי"ט כשעושהו דרך עראי לפי שעה. ועוד שלפמש"כ בספר כל המצוה (סי' לט) בשם המהרי"ל דיסקין שכל האיסור בחמה ולבנה הוא דוקא בעושה אותם בשיעור גודלם הנגלה לעינינו א"כ כל שמציירים שלא בגודל זה אלא גדול או קטן יותר שרי. והגם דלא קיי"ל כמהר"ם וכמש"פ מרן הש"ע, ולא מסתבר לדינא כמהרי"ל דיסקין לחלק בשיעור הגודל שעושה, מ"מ חזו הני טעמי לחזק ההיתר בניד"ד כשמצייר דרך עראי במכ"ש ממש"כ המהרי"ט ז"ל. ועוד שאפשר שכיון שאין מציירים השמש לבדה אלא אדמה ופרחים ושמים ושמש וכו' הרי מוכח שאין זה אלא ציור נוף בעלמא ואין השמש אלא פרט מן הנוף ולא בחשיבות של נעבד. וכעין שכתבו כמה אחרונים בכעין זה באופנים אחרים המוכיחים שאינו בחשיבות של נעבד. ועי' במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ח (י"ד סי' ח) לענין בובות המצויות כיום למשחק הילדים, שאסור לעשותם והמיקל לקנותם יש לו על מי שיסמוך עיי"ש טעמו וסיים שאע"פ שהגאון מהרי"ט מיקל בזה אף בעשיה, קשה לסמוך על דבריו לעשות מעשה לכתחילה כיון שהוא איסור תורה. ומ"מ אין למחות בחזקה ביד המקילים. עכ"ד. ובנידון דידן שהוא רק ציור ולא עשיית צורה, וגם העראי שבו שונה מהבובות שבאמת נעשות לשימוש קבוע אלא שנעשות רק למשחק ולא להעמידן בבית לנוי, וזהו הנותן עליהן שם עראי, ואילו ציור דנדון דידן הוא עראי גמור, וברור וידוע מראש שמעט יעמוד ואח"כ ישליכוהו לאשפה, הרי לא קרוב הוא כלל לחשש שיבואו לומר שיש בו ממש. ובפרט כשהשמש אינה אלא פרט מציור נוף שלם, ועוד נוספים הסניפים המבוארים לעיל, מכל הני טעמי י"ל שאין למחות ביד הנוהגים להקל בזה, שיש להם על מה שיסמוכו.

העולה מן האמור, אסור לעשות צורת שמש או ירח באופן שניכר ומובן לרואה שזה הוא שמש וזה ירח ולקשט בהם קירות הגן או ע"ג וילונות וכדו' בין בעושה צורה ממש ובין שמצייר ע"ג נייר ותולהו או ע"ג הכותל. וה"ה כל ציור הנעשה ונשמר כגון בספרי ילדים וכדו'. והוא אסור מדינא וכמש"פ מרן הש"ע (סי' קמא ס"ד) והש"ך (שם ס"ק ח) והט"ז (שם ס"ק יג) ועוד. ואם עושה רק חלק מן השמש או הירח, כגון שחציין מסתתר מאחורי עננים, מותר. אבל ירח שלם בצורת חרמש, אסור. שלפי שכך נראית צורתו בעולם

בתחילת ובסוף החודש, הרי זו נחשבת כצורת לבנה שלימה. וה"ה שאסור לצלם תמונת נוף של שקיעת החמה או ירח וכוכבים (וכמש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' עב). מלבד להתלמד כשיש צורך גמור בציור או בצילום (עי' תוס' ע"ז מג: ד"ה לא). ובפרט בספר המלמד אמונה ונדרשות בו תמונות אלו להסבר והמחשת הדברים. וכשנדרש לצייר בשיעור לצורך לימוד, אם ע"י שידחוק עצמו להסביר ולבאר אפשר שיבינו הלומדים גם בלא ציור וצילום, יש להסתפק אם צריך להתאמץ בזה. שהרי לכאוף אף רבן גמליאל יכל להסביר בפיו וע"י תנועת ידיו ומ"מ כיון שע"י ראייה ודאי יבינו היטב את כוונתו, שרי. ושאלתי את מרן ראש הישיבה הגאון רבנו שלום כהן שליט"א אם בילדים רכים שכדי ללמדם סדר בריאת העולם רוצים להראותם ציור או תמונת שמש ירח וכוכבים כדי שיבינו כראוי אם חשיב להתלמד, והשיב לאסור שהרי אפי' קטנים מאד יודעים מהו שמש. וע"ע במש"כ הש"ך בנקודות הכסף סי' קמא ס"ק יג, ובשו"ת מהרי"ט יו"ד סי' לה, ובשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' עב, ובשו"ת אגרות משה יו"ד ג סי' לג. והמיקל לצייר שמש וירח בציורי ילדים ארעיים על נייר פשוט ובצבעים זולים באופן שברור מראש שיזרקוהו לאחר זמן קצר לאשפה, אף שיש לו על מה שיסמוך, מ"מ לכתחילה אין נכון לעשות כן. ובפרט שכשמתרגלים בזה הילדים בקטנותם סבורים שהוא היתר גמור לצייר שמש וירח וכוכבים וכשגדלים מציירים אף בשל קיימא וכמו שענינו הרואות שאפילו אצל גדולים אין האיסור ידוע כ"כ.

וכאן מקום איתי לעורר על אודות ספרים אחדים של סיפורי ילדים שלא די שמציירים דמות שמש וירח שלמים עוד מוסיפים על חטאם פשע לייחס לשמש או לירח כח דיבור ואפילו מופתים כסיפור הירח שהפך כתמי הבגד לאורות נוצצים שכר למעשה חסד והוא כחינוך לאמונה בע"ז של משמשים שלמעלה. ואף שבדאי לא לזה כוונתם איסור גמור הוא לעשותו ובל יראה ובל ימצא כל כה"ג בתת"ם ובבתי הספר ובכל בית ירא ה'. והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כמי נהר. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו, אמן.

סימן ו

בענין דירה שלא גר בה אדם

יותר משבע שנים

בס"ד. ביתר ת"ו. ט"ו אלול תשנ"ה לפ"ק.

לכבוד האברך החשוב הר' וכו'

אודות שאלתו שרוצה לקנות דירה באופקים ואמרו לו השכנים שבית זה עומד ריק למעלה מז' שנים וכתוב בגמ' שסכנה היא לגור בבית כזה. ונפשו בשאלתו אם צריך לחוש לזה.

הנה מה שאמרו לו שמבואר בגמ' שאסור לגור בבית שעמד שמם ז' שנים הוא טעות. וכנראה שטעו מהא דאיתא בגמ' ב"ק (כא.). אמר רב סחורה אמר רב הונא אמר רב הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר משום שנאמר (ישעיה כד, יב) ושאייה יוכת שער. ופירש"י שד ששמו שאייה מכתת שער בית שאין בני אדם דרים בו והלכך זה שעמד בו ההנהו. לישנא אחרינא בית שהוא שאוי ויחיד מאין אדם, יוכת שער. מזיקין מכתתין אותו. עכ"ל. אך לא הוזכר כאן שמזיקין את האדם הבא לגור שם אלא רק את הבית ורק בשעה שעומד בשממונו. וגם לא הוזכר בגמ' השיעור דז' שנים.

אמנם בספר קב הישר (פכ"ד) כתב, קבלה נאמנה היא בידי בשם חסידים הראשונים שכל בית העומד ז' שנים רצופות מבלי דירת אדם, חלילה לדור בו בן ברית. אף המקום שעמד הבית עליו מסוכן לבנות עליו

שם בית. ע"כ. והו"ד ביפה ללב ח"ג (קו"א יו"ד סי' קטז אות ו) ובמשמרת שלום (הלכות שמחות ערך ס' אות יב). וכתב בספר שמירת הגוף והנפש (סי' ריג ס"ק ט) שראה בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קסח) שהביא בשם ספר יסוד יוסף (רבו של הרב קב הישר, פכ"ג) שקבלה היא מרבי יהודה החסיד שלא יגור אדם בבית שעמד ז' שנים מבלי דירת אדם. ע"כ. אמנם בספר חסידים לא נמצא כן. ורק כתב (סי' תעח) "וכשבאים לתקן בתים ביער היתה מגפה ביושבים לפי שהמקום לשדים מיוחד וכל זמן שלא הורגלו בני אדם שם היו מתים". ע"כ. וכעין זה כתב בצוואת ר' יהודה החסיד (אות יז) וז"ל, לא יבנה אדם בית על קרקע שלא עמד בו בנין מעולם. (עיי"ש ובמקור חסד שם בה"מ כשבונה בחו"ל על אדמה טמאה אבל בארץ ישראל שמצוה לבנותה ברוך מציב גבול אלמנה). ואדרבה משם משמע דאין קפידא אלא במקום שלא דר בו אדם מעולם לפי שהוא מיוחד לשדים, אבל אם דרו שם בני אדם ורק שאח"כ עמד שם אין זה מקומם וליכא קפידא, שאל"כ רבותא הו"ל לאשמעין.

ב. ומה גם שבשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קלח) כתב, על דבר מש"כ בבאר היטב (יו"ד סי' קעט) בשם צוואת ר' יהודה החסיד שיש סכנה לבונה בית במקום שלא היה שם בית מעולם וכו', ואני אומר וכו', אבל טוב יותר שלא לחוש לדברים האלו וכיוצא בהם כלל דברים שלא הוזכרו בש"ס ופוסקים ולא ר' יהודה החסיד חתום עליהם וכדמוכח ממש"כ בעצמו בספר חסידים סי' תסא. עכ"ד. והרי שאפי' בכה"ג שיש לחוש טפי שפולש למקום משכן השדים ומסלקם ממקומם ע"י שבונה ביתו שם, כתב החת"ס שלא לחוש לזה מחמת שלא נזכר בש"ס ופוסקים וכ"ש בניד"ד שכבר דרו שם ב"א. ואין נראה לומר דדוקא בדברי ר' יהודה החסיד כתב החת"ס להקל מחמת שלא ברור שמפיו יצאו הדברים וכמש"כ בסוף דבריו, וכעין שכתב בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת אבהע"ז סי' עט) שאנו מוצאים לרבינו יהודה החסיד בצוואה שלו דברים שכמעט אסור לנו לשומעם כי הוא אומר שלא ישא בת אחותו ובגמ' אמרו שהוא מצוה. הוא אומר וכו' ומכח זה כתב בנוב"י כי רק לזרעו ציוה לדורי דורות ובזה אינו סותר לדברי התלמוד שהוא על הכלל ודברי החסיד הוא על הפרט עיי"ש כל דבריו, (ועי' במש"כ החיד"א בברית עולם על ספר חסידים סי' תע"ז) אבל בניד"ד שקבלה בידי הרב קב הישר מחסידים ראשונים יהיה עלינו לחוש לזה. זה אינו. חדא דמש"כ אבל טוב יותר שלא לחוש לדברים האלו "וכיוצא בהם כלל דברים" שלא הוזכרו בש"ס ופוסקים וכו' יותר משמע שעל כל דבר כתב כן. ועוד דמשמע שחסידים ראשונים שכתב הרב קב הישר שמהם קיבל כוונתו לר"י החסיד, שהרי רבו של הרב קב הישר כתב שקבלה היא מר"י החסיד וכנזכר לעיל ומן הסתם מרבו קיבלה. ואם על האמור בפירוש בספר חסידים ובצוואת ר"י החסיד כתב החת"ס שלא לחוש כ"ש במה שרק נמסר בשמו בע"פ. ובפרט שבספר חסידים משמע שדוקא לבנות במקום שלא היה שם בית שהוא משכן השדים הוא דיש לחוש. ולפיכך נראה שאף לפמש"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' לז סוף אות א) שהיודע מצוואת רבי יהודה החסיד צריך לחוש ומי שאינו יודע כלל עליו נאמר שומר פתאים ה'. ושם באות ג' כתב הגם שרבים לא חשו שלא יהיה שם החתן כשם חמיו אני הצעיר ראיתי מעשים שלא הצליחו ואתיא מכללא אחת היתה שאמר אביה שאינו חש לזה, ולא היו ימים מועטים שמת החתן, והכלה אזלא ומדלדלא וכו' עיי"ש, מ"מ בניד"ד לכו"ע אין לחוש. ובעיקר מש"כ הרב חיד"א שאמרו שלא חשו וניזוקו, הא אפשר שמקצת הקרובים כגון האב שהזכירו החיד"א לא חשו לזה, אבל מקצתם כגון החתן או הכלה חשו ומשו"ה ניזוקו. ולעולם אימא לך שכל היכא שכל הנוגעים בדבר אינם מקפידים לא קפדי בהדיהו.

ועוד יש להוסיף בניד"ד שאף להסוברים שיש סכנה לגור בבית שלא דר שם אדם ז' שנים לא אמרו כן אלא בבית העומד בודד ואינו מחובר מצידיו לשום בית, שבזה דוקא יש לחוש לכניסת מזיקים אבל

בניד"ד שהוא בית קומות ודרים ב"א בדירות שבבית זה, הרי דירה זו הריקה דומה לחדר ריק שבבית. שבזה מסתבר שאע"פ שהיה סגור שנים רבות אין לחוש לכניסת מזיקים. וכעין שמצינו בזוה"ק (פר' תזריע דף מה ע"א) שאסור לישן בבית יחידי וכמבואר גם בגמ' שבת (קנא:): אמר ר' חנינה אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית (ר"ל מקרה לילה וכמש"כ הרב חיד"א בציפורן שמיר אות ק"ז). והיינו דווקא בבית בודד כמבואר בדברי הזוהר, מאן דאשתכח בלחודוי בביתא בליליא, או ביממא בביתא מיחדא, וכ"ש בליליא, מאי מיחדא, מיחדא משאר בתי, יכיל לאיתזקא. ע"כ. ומשמע שבית שהקפידו היינו דוקא בבית בודד וכמש"כ בכף החיים (יו"ד סי' קטז אות מט) על דברי הזוהר וז"ל "ומשמע דדוקא אם היה הבית רחוק משאר בתים כגון שהוא לבדו בשדה אבל אם הוא אצל בתים אחרים אין פחד" (ועיי"ש שמ"מ לכתחילה אם אפשר יש להיזהר ואם לאו יניח נר דלוק). הרי דס"ל שאפילו בית שאינו מחובר לבתים אחרים אלא רק סמוך לבתים אחרים שרי, לפי שמפרש דמיחדא משאר בתי היינו שנבדל ומורחק משאר הבתים. ואף שא"א בכה"ג לדמות מילתא למילתא לגמרי מ"מ בניד"ד שהדירות מחוברות בבניין אחד והוי כחדרים רבים בבית אחד נראה דפשיטא שאין לחוש כיון שעכ"פ היו דיירים בחדרי הדירות האחרות שבאותו בניין.

ג. ומ"מ בכה"ג אם רואה שבני ביתו יראים וחוששים לדור בבית זה שלא דר שם אדם ז' שנים, ורוצה לעשות מעשה להרגיעם שלא יהיו ח"ו בכלל מאן דקפיד קפדיה בהדיה, יוכל לעשות כמש"כ בשו"ת חיים ביד (סי' לב) והו"ד בדרכי תשובה (סי' קעט ס"ק כז) וז"ל בדבר מנהג העולם שחוששין לדברי מה"ר יהודה החסיד בספר חסידים שהזהיר שלא יבנה בית במקום שלא היה בנין מעולם, וכו' ומהיות טוב יקח תרנגולים זכר ונקבה כמנין בני הבית שבאותו הבית שבונה, ויניחם שם לילה אחד שילוונו שם במקום ההוא ובבקר יקרא לשוחט וישחטם שם לשם כפרה, תרנגול לזכר ותרנגולת לנקבה, כמו שעושין בערב יוה"כ, ויחלקם לת"ח עניים ולחולים עניים. וזכות הצדקה שעושה בזה ומצות כיסוי הדם שעושה במקום ההוא יגן עליו להצילו. וכה יעשה גם בחינוך הבית בכפרות הללו אחר שיעשה תיקון חנוכת הבית. ע"כ. (ועיי"ש דבזה אין לאסור משום דרכי האמורי). ונראה שכל זה הצריך בעניינו, משום דחמיר לפי שבונה במקום שלא היה שם בית מעולם ולפיכך כתב שיעשו כן פעמיים הא' קדם הבנות הבית והב' לאחר שנבנה. אבל בניד"ד שהוא בית בנוי וכבר גרו שם ב"א א"צ לכל זה ודי שיניח שם רק תרנגול א' במשך הלילה. ולמחרתו ישחטו וא"צ לשוחטו בתוך הבית. (וביאור הענין שכתב בשו"ת חיים ביד הוא כמש"כ בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קלח) שהתרנגול נקרא גבר, והגברים האלו הם הדיירים הראשונים שבבית. ובשחיתתם היינו מיתתם בזה כבר מתו הדיירים הראשונים והם פדיון נפש בעלי הבית דומיא הכפרות שנוהגים). ואולם הנכון שלא לחוש לזה כלל ורק יעשו חנוכת הבית בלימוד ובתפילה וכמש"כ החת"ס הנ"ל. וה' הטוב לא ימנע טוב להולכים בתמים.

הכו"ח בברכה נאמנה ליישוב טוב

ועליה רבה בתו"ש כשאיתנו הטהורה

זמיר כהן

סימן ז

בדין לא ילבש

שאלה: האם מותר לגבר ללבוש כלי אשה בדרך עראי ובצנעא כגון נעלי בית בבית לזמן מועט, או ללבושם מפני הצינה או הגשמים כסוודר ומעיל או מטרייה, ומה הדין בלבישת בגד פנימי שאינו נראה כלל, או בגד חיצוני שלא ניכר לרואה אם של גבר או אשה הוא, אלא רק כשמתבונן בו היטב .

תשובה: בגמ' נזיר (נח:) א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן המעביר שיער בית השחי ובית הערוה לוקה. מיתבי העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, מאי לוקה נמי דקאמר מדרבנן. איכא דאמרי א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן המעביר שיער בית השחי ובית הערוה לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה. מיתבי העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, הוא דאמר כי האי תנא דתניא המעביר שיער בית השחי ובית הערוה הרי זה עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ותנא קמא האי לא ילבש גבר מאי דריש ביה, מבעי ליה לכדתניא לא יהיה כלי גבר על אשה מה ת"ל אם שלא ילבש איש שמלת אשה ואשה שמלת איש, הרי כבר נאמר תועבה היא - ואין כאן תועבה, אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים. ראב"י אומר מניין שלא תצא אשה בכלי זין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה לא יתקן איש בתיקוני אשה. ע"כ. ומבואר שלת"ק מדאו' אין איסור לאיש ללבוש בגדי אשה אם אינו יושב בין הנשים וכן לאשה ללבוש בגדי איש אם אינה יושבת בין הנשים. שדוקא כשיש תועבה אסרה תורה. ומ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא גם בלבישה בלבד אע"פ שאינו יושב בין הנשים כדמוכח מדקאמר בגמ' דמ"ד העברת שיער אסורה מדברי סופרים ס"ל כתנא קמא דברייתא שאינו אסור מה"ת אלא בלבוש שמלת אישה ויושב בין הנשים. הרי דאף למתיר, מ"מ מדרבנן איסורא מיהא איכא. ולראב"י דפליג, משמע דאף בלבישה בלבד איכא איסור תורה ואע"פ שאינה יושבת בין הנשים.

והנה הרי"ף פ"ג דמכות כתב בסתמא מימרא דר"ח בר אבא אר"י המעביר שיער בית השחי ובית הערוה ה"ז לוקה. מאי לוקה, מכת מרדות מדרבנן. ומבואר דפסק כת"ק שאינו חייב מה"ת אלא היכא דאיכא תועבה דהיינו שגם יושב בין הנשים, אבל תיקון מתיקוני הנשים כהעברת שיער או לבישת בגד נשים לאיש אינו אסור אלא מדרבנן. וכן מוכח דעת הרא"ש שם (אות ד) שכתב הברייתא דהעברת שיער אינה מד"ת אלא מדברי סופרים. אבל הרמב"ם (פי"ב מע"ז ה"י) כתב: לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בזה או שתגלח שיער ראשה כאיש. ולא יעדה איש עדי אישה כגון שילבש בגדי צבעונין וחלי זהב במקום שאין לובשין אותן הכלים ואין משימין אותו החלי אלא נשים. הכל כמנהג המדינה. איש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי האיש לוקין. עכ"ל. וכתב הכס"מ: ופסק רבינו כראב"י שמשנתו קב ונקי ולא הצריך שישב איש בין הנשים או אשה בין האנשים. ע"כ. וכ"ד ספר החינוך (מצוה תקמג) שכל שלובש הגבר בגד אשה או מתקן עצמו באחד מתיקוני הנשים לוקה מן התורה עי"ש. ומבואר דלכו"ע אסור ללבוש בגד אשה או לתקן עצמו באחד מתיקוני הנשים אע"פ שאינו יושב בין הנשים. ורק נחלקו אם איסורו מן התורה או מדברי סופרים. אמנם בכסף משנה שם (הלכה ט והלכה י) וביתר הרחבה בבית יוסף (סי' קפב) הקשה שבהלכה ט' גבי שיער בית השחי ובית הערוה כתב הרמב"ם שאין איסור להעבירם מה"ת אלא מדברי סופרים, וזה כרבנן דראב"י. ותיריך הב"י שהרמב"ם מפרש דעד כאן לא אסר ראב"י לאיש לתקן בתיקוני אשה אלא במידי דמינכר דומיא דלבישת כלי זין דאשה. אבל במקום הנסתר כגון בית השחי ובית הערוה אינו בכלל זה וטעמיה משום דדריש תועבה בהנהו גווני דמצי למיתי מנייהו לידי תועבה דמחלף איש באשה או אשה באיש. ואע"פ שאינו מחלף אלא בדבר אחד ובכל שאר דבריו הוא ניכר יפה, אפ"ה אסרתו תורה דומיא דכלי זין דאשה שאע"פ שבשאר דברים מינכר שפיר שהיא אשה אסור. שכל שהוא מחלף אפ"י בדבר אחד אסור. מיהו ה"מ במחליף

באחד מהדברים הניכרים שהם מבדילים בין אשה לאיש אבל בדברים הנסתרים מן העין אע"פ שהם משונים באיש מבאשה כיון שאינם נראים לעין לא אתי לאחלופי בהו מאיש לאשה. לפיכך אינם בכלל איסורא דקרא דהא לא אתי בהו לידי תועבה כלל. וטעמא דמסתבר הוא לפרש כן בדברי ראב"י כי היכי דלא יקשה ליה מאי דאקשי ת"ק והלא נאמר תועבה היא ואין כאן תועבה עכ"ל. ועיי"ש עוד דלראב"י אתא קרא למימר דכל דבר המביא לידי תועבה כגון כלי זין לאשה שאע"פ שלא שינתה דבר מכל מלבושיה אלא רק נתנה כלי זין עליה אסור וכ"ש אם שינתה לבוש מלבושיה לבגד איש שהוא דבר המביא טפי לידי תועבה. ומשו"ה נקט ראב"י כלי זין ולא שינוי בגד דמדכתיב 'תועבה' יליף דאפי' זה אסור. וסיים הב"י, וכיון דמצי סבר ראב"י כלישנא קמא דר' חייא בר אבא אר"י, פסק הרמב"ם כוותיה משום דקיי"ל משנת ראב"י קב ונקי. ומפני כך כתב שאיש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי האיש לוקין ובכלל זה אשה שגלחה ראשה כאיש לוקה מפני שהוא דבר הניכר לעין. אבל איש שהעביר שיער בית השחי ובית הערוה כיון שהוא דבר שאינו נראה כלל מודה ראב"י שאינו אסור מה"ת. אבל הסמ"ג (לאוין ט) פ' הסוגיה כפשטה דמ"ד אסור להעביר שיער בית השחי ובית הערוה מדרבנן סבר כת"ק, ומ"ד דאסור מה"ת סבר כראב"י דמשנתו קב ונקי, וממילא דהאיסור להעביר שיער בית השחי ובית הערוה הוא מה"ת.

ב. והנה בש"ע (סי' קפב ס"א) כתב לשון הרמב"ם: המעביר שיער בית השחי ובית הערוה מכין אותו מכת מרדות. ובס"ה המשיך להעתיק לשונו: לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצ"ב או שתגלח שיער ראשה כאיש. ולא יעדה איש עדי אישה כגון שילבש בגדי צבעונין וחלי זהב במקום שאין לובשין אותן הכלים ואין משימין אותו החלי אלא נשים. הכל כמנהג המדינה. [ויש להסתפק קצת בדבריו אם פסק כהרמב"ם לגמרי דזה אסור מה"ת אע"פ שאינו יושב בין הנשים וכראב"י, או רק מדרבנן וכת"ק כיון שלא סיים כדסיים הרמב"ם הלכתו "ואיש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי האיש לוקין". וטעמו צ"ל לפ"ז דס"ל שמכיון ששני עמודי ההוראה הרי"ף והרא"ש רק כתבו דהעברת שיער בה"ש ובה"ע אסור מדרבנן, הרי ממה שלא פירשו שלבוש חיצוני שאני דאיסורו מה"ת, משמע דס"ל שבכל ענין אסור מד"ס אא"כ יושב בין הנשים. אמנם אפשר שכיון שגבי העברת שיער גם הרמב"ם סובר כן וכמש"כ בהלכה ט, ואפ"ה פסק כראב"י שהלבוש בגד אשה אע"פ שאינו יושב בין הנשים עובר איסורא דאורייתא, ס"ל למרן השו"ע שכן יש לנו לנקוט להלכה כיון שהרי"ף והרא"ש לא גילו דעתם בזה. ובפרט לפמש"כ בב"י דטעמא דמסתבר הוא לפרש כהרמב"ם בברייתא כי היכי דלא יקשה לראב"י מאי דאקשי ת"ק. ומה שהשמיט בש"ע סיום לשון הרמב"ם י"ל דרק משום שאין נפק"מ בזה"ז אי אסור מדאו' או מדרבנן הפסיק בזה ולא המשיך להעתיק הלשון. (אמנם כשבתוך מרוצת דבריהם הזכירו הראשונים ז"ל אם האיסור מה"ת או מדרבנן העתיק לשונם וכדאשכחן בכמה מקומות שחילק בין חייב לפטור אבל אסור). ומ"מ נמצא לדינא שאסור לאיש ללבוש בגד אשה תחת בגדיו באופן שאינו נראה כלפי חוץ, דומיא דהעברת שיער בית השחי ובית הערוה שאע"פ שאינו נראה אסרוהו חכמים מפני שהוא דרך נשים. ואף יותר מסתבר לאסור זה מהעברת שיער בית השחי ובית הערוה, דהעברת שיער בה"ש ובה"ע אינו אלא דרך הסרת לכלוך וכמש"כ הב"ח (סי' קפב) ואפ"ה גזרו בו חכמים ואסרוהו אע"פ שאינו ניכר בחוץ משום שסוף סוף דרך נשים הוא, וכ"ש לבישת בגד אשה דמיירי ביה קרא שאע"פ שאינו ניכר אסור הוא מדרבנן.

ג. ולפ"ז נראה ברור דכ"ש שהלבוש כלי אשה באופן הניכר לחוץ ורק שלובשו בצנעא בביתו, שהוא אסור. שאם היכא שאינו ניכר כלל לחוץ כהעברת שיער בית השחי ובית הערוה אסרוהו חכמים, כ"ש היכא שניכר ורק שלובשו בביתו בצנעא שהוא אסור עכ"פ מדרבנן. ולהרמב"ם דס"ל שלבוש חיצוני אסור מה"ת אפשר דה"ה הכא אסור מה"ת. ונראה ראייה ברורה לזה מהא דאיתא בתרגום על הפסוק בשופטים

ה, כד) תבורך מנשים יעל וכו' ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים והלמה סיסרא וכו' וז"ל, טבתא יעל אשת חבר שלמאה, דקיימת מה דכתיב בספר אורייתא דמשה, לא יהא תיקון זין דגבר על איתתא ולא יתקן גבר בתיקוני איתתא. אלהן ידא לסכתא אושיטת וכו'. וכן הוא בילקוט שמעוני (שופטים ה אות נה) ומפני מה לא הרגתו בכלי זין, לקיים מה שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה ע"כ. והרי יעל הרגה את סיסרא באהלה בצניעא ואפ"ה איכא בהריגתו בכלי זין משום לא ילבש. וכן מבואר דעת רש"י שפירש בגמ' נזיר (נט). אברייתא מנין שלא תצא אשה בכלי זין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה וז"ל, וזה שמצינו ביעל אשת חבר הקיני שלא הרגתו לסיסרא בכלי זין אלא כמו שנאמר ידה ליתד תשלחנה ע"כ. והרי דס"ל שאע"פ שבברייתא הלשון שלא תצא למלחמה, לאו דוקא למלחמה ובפרהסיא אלא אף בצניעא איכא ביה משום לא ילבש וכיעל שנזהרה בזה.

ד. ומכלל הדברים נמצינו למדים שלא רק בלבישה ממש על הגוף או בתיקון הגוף כדרך הנשים איכא איסורא דלא ילבש, אלא גם בשימוש בכלי שאוחזין אותו ביד והוא מיוחד לנשים או לגברים וכגון כלי זין איכא ביה משום לא ילבש. אמנם מדנקט הרמב"ם שלא תשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון, ולא נקט רבותא שאפילו לאחוז חנית ומגן וכדו' אסורה, קצת משמע דס"ל שאין איסור באחיזה אלא דרך מלבוש או תיקון הגוף. אלא שמהתרגום והילקוט ורש"י הנזכרים לעיל מבואר להדיא שגם בשימוש בחנית וחרב וכדו' איכא משום לא ילבש. ומ"מ לאחר שבגמ' ע"ז (כט). מבואר שאסור להסתכל במראה אא"כ מסתפר מעכו"ם דשרי מטעם שלא יהרגנו עיי"ש, והיינו משום לא ילבש וכמש"כ התוס' (ד"ה המסתפר) והר"ן (ט: בדפי הרי"ף) שם, וכן פסק מרן בש"ע סי' קנו ס"ב וסי' קפב סס"ו שאסור לגבר להסתכל במראה משום לא ילבש גבר שמלת אשה, נמצאת דעתו ז"ל לדינא שאפילו שימוש בכלי אשה ע"י אחיזה ביד אסור. וה"ה שלא יהיה כלי נשק על אשה, שלא במקום חשש סכנה, אף אם אינה חוגרת אותו עליה. [ומש"כ בש"ע לאסור לאיש להסתכל במראה, היינו בזמנם שרק הנשים דרכן היה להסתכל במראה. עי' בר"ן שם ובהגהת הרמ"א (סי' קנו ס"ב) ובכנסת הגדולה (סי' קנו הגה' ב"י אות ה) ובשלחן גבוה (שם ס"ה) ובשו"ת אגרות משה (ח"ה יו"ד סי' סא) והובאו דבריהם בשו"ת יחווה דעת ח"ו סי' מט. ועיי"ש שהסיק להתיר בזה"ז אף לת"ח].

ה. ומעתה יש לדון לפ"ז אם מותר לאיש לסוכך מעליו מפני הגשמים במטריה שלפי צבעה או צורתה מיוחדת היא לנשים. שמטעם שאינו דרך לבישה אלא רק אוחזו בידו, אינו טעם להתיר וכמשנ"ת שאף בכה"ג אסור. אבל יש לדון בזה אם מותר מטעם שאינו נוטלו להתנאות על ידו אלא להגן על עצמו מפני הגשמים. ואינו דומה למראה שמשתמש בו לייפוי עצמו שזהו מעשה נשים להתייפות לפני המראה, וללובש בגדי אשה רגילים שאינם מיועדים להגנה מפני הצינה, והם כבוד ונוי האשה, וכן כלי זין האסור לאשה לפי שהוא נוי ודרך גאוה לגבר שאוחז כלי זין בידו. והוא הדין שיש לדון מצד זה בכל דבר שנוטלו או אפי' לובשו רק לשם הגנה והצלה מנזק. וכגון מקל הזקנים שנוטלו להישען עליו ולפי צורתו הוא מיועד לנשים, וסוודר ומעיל מפני הצינה, וסינר מטבח של אשה שלא יירטבו בגדיו, ונעלי בית מפני הקור או שלא ידרוך ע"ג דבר בחשיכה וכדו'.

והנה בגמ' נזיר (נד). בעא מיניה רב מרבי חייא מהו לגלח (שיער בית השחי. רש"י) אמר ליה אסור אמר ליה והא קא גדיל אמר ליה בר פחתי גבול יש לו כל זמן שהוא גדל נושר. וכתבו התוס' שם (ד"ה והא וד"ה גבול) "והא קא גדל, והואיל וסופו ליגדל ולצער אותו, אף כשיגלחנו אין זה קרוי תיקון ונוי שאינו מגלח אלא לינצל מצערא. גבול יש לו, שאינו גדל והולך כשיער הראש וליכא צערא. משמע כשאין אדם מתכוין לנוי אלא להינצל לית ביה משום כלי גבר. ואם כן המסתכל במראה כדי שלא יחבול בעצמו שרי. וכן אומר הר"ף שרבו הר"ר שמואל מאויר"א היה מסתפר במראה" ע"כ. ועפ"ז הסיק הב"ח (סי' קפב ד"ה לא תלבש)

לדינא שאין איסור אפי' בדבר שהוא נוי וקישוט אלא באשה הלובשת בגדי איש כדי להתדמות לאיש ובאיש הלובש בגדי אשה כדי להתדמות לאשה, אבל אם לובשין כדי להגן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים אין איסור אפילו מדרבנן. והביא עוד דברי המרדכי פרק במה טומנין (סי' שכז) וז"ל ובני אדם שיש להם ריבוי שערות על ידיהם ובושים להיראות בין אנשים מותר להסירם דאין לך צער גדול מזה. ע"כ. ועוד כתב הב"ח שאין איסור לא ילבש אלא בדברים העשויים לנוי ולקישוט, אבל אם הוא רק בגד, אם אין כוונתו להתדמות שרי. והוכיח כן מדאיתא בספרי (תצא פסקא רכו) יכול שלא תלבש אשה כלים לבנים (שהוא לבוש גבר) והאיש לא יתכסה צבעונין ת"ל תועבה דבר המביא לידי תועבה. זהו כללו של דבר שלא תלבש אשה מה שהאיש לובש ותלך לבין האנשים והאיש וכו'. רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שלא תלבש אשה כלי זין ותצא למלחמה, ת"ל לא יהיה כלי גבר. והאיש לא יתקשט בתכשיטי נשים, ת"ל ולא ילבש גבר שמלת אשה. ע"כ. הרי שבלבישה בלא התדמות לא נקט בגד אלא כלי זין ותכשיטים. וכן לא נקטו רש"י (נזיר נט.) והרמב"ם (פ"ב מע"ז ה"י) בדוגמאות האסורות אלא בדברים הנעשים לנוי וקישוט וכן משמע בסמ"ג שכתב וז"ל: המעביר שיער בית השחי והערוה לוקה כראב"י שמפרש וכו'. והא דתניא העברת שיער מדברי סופרים כת"ק דראב"י דמפרש המקרא כפשוטו שלא ילבש איש מלבושים המיוחדים לנשים ולשבת בין הנשים לניאוף וכן אשה לשבת בין האנשים. ואומר אני שראב"י נמי מודה בזאת לת"ק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. עכ"ל. ומדקאמר ואומר אני וכו' אלמא דהוה אמינא דלראב"י אין הלאו נאמר אלא בדבר העשוי לנוי וקישוט אבל אין איסור בלבישת המלבושים וללכת בין הנשים והאשה בין האנשים לכך אמר ואומר אני וכו' דאף במלבושים שאינם עשויים לנוי ולקישוט אלא ללבישה מודה ראב"י לת"ק דאסור ללבושם ולילך בין הנשים, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. אלמא דבלבישת הבגדים בלחוד שלא ע"ד לישוב בין הנשים שרי לדברי הכל. אבל הר"א ממץ בספר יראים (סי' צו) כתב וז"ל הלכך יזהר אדם שלא לתקן עצמו בתיקוני נשים והכל כמנהג המקום להיות מלבושיהם חלוקים ממלבושי הנשים וכו' וללבוש אפילו עראי דרך שחוק אסור. שהרי לא חילק הכתוב בין קבע לעראי ע"כ. ולכאורה משמע דבכל מלבושים שחלוקים האיש מהאשה אסור. ועיי"ש בב"ח שדחק לפרש דברי הרא"ם ג"כ שדוקא כדי להתדמות אסור. וסיים הב"ח: ועל כן הני מלבושים של איש שקורין זופיצ"א וכיוצ"ב שאר מלבושים של איש שנוהגות הנשים ללבושן ולילך בהם לשוק ולישב בהן בחנות אין בהם איסור. חדא, שאינן עשויים כי אם ללבישה ולכסות בה ולא לנוי וקישוט. ועוד שאין האשה לובשתו אלא כדי שלא תצטער בצנינה ובחמה ואין כוונתה להתדמות בהן לאיש. וא"כ אין בהם שום צד מצדדי האיסור. ע"כ. וכ"כ הט"ז (שם סק"ד) שנראה לו פשוט להתיר מפני החמה או בצנינה לפי שלא אסרו אלו דרך עידוי וקישוט. אבל הש"ך (סק"ז) העתיק בקצרה דברי הב"ח וכתב ע"ז, ואין דבריו מוכרחים כ"כ. ומ"מ נראה דהיינו דוקא בתיקוני אשה. אבל אם לובש ממש בגדי אשה עד שאינו ניכר שהוא איש או איפכא בכל ענין אסור. וכ"כ הרא"ם בספר יראים וכו' ומשמע דבכל מלבושים קאמר. והב"ח נדחק בדבריו עיי"ש. עכ"ל. ומשמע שאינו מסכים כ"כ עם היתר הב"ח ורק כתב שאף להב"ח יש לאסור בלבוש ממש בגדי אשה עד שאינו ניכר שהוא איש וכדמוכח ביראים.

והנה מש"כ הב"ח להוכיח שאין איסור אפי' בדבר שהוא נוי וקישוט אלא להתדמות מהא דמשמע בגמ' נזיר דאי לאו משום דגבול יש לו לשיער הוה שרי להעביר שיער בית השחי והערוה, לכאו' קשה דלמאי דקיי"ל דהעברת שיער בית השחי והערוה אינו אסור אלא מדרבנן, הא אין להוכיח מכאן אלא רק דאיסור דרבנן שרי היכא שאינו עושהו משום יפוי אלא רק משום צער, ומה ראייה יש מכאן להתיר במקום צער דבר האסור מה"ת. וכן מבואר בהרשב"א בתשובה (ח"ה סי' רעה) שהביא הב"י סי' קפב (ד"ה כתב) וז"ל, שאלת מי שיש לו חטטין בבית השחי ובבית הערוה ומצטער מצד השיער, ואם יעבירונו רפואה קרובה

לבוא מהו להעבירו. תשובה, מסתברא דמותר דאינו אלא מדרבנן ובמקום שצריך רפואה לא גזרו. עכ"ל. ועיי"ש שהוכיח כן מהגמ' נזיר הנ"ל. אך דלפ"ז ייקשה נמי להתוס' היאך למדו מסוגיה זו להתיר להסתכל במראה בשעה שמסתפר כדי שלא יחבול בעצמו או משום מיחוש עיניים וכדו', והרי להסתכל במראה אסור מה"ת משום לא ילבש וכמש"כ התוס' ע"ז (כט. ד"ה המסתפר), ואילו העברת שיער בה"ש ובה"ע אינו אסור אלא מדרבנן. ומאי דחזינן בגמ' שם (ע"ז כט.) דשרי להסתכל במראה אם מסתפר אצל נכרי, התם י"ל דמשום פקו"נ שרי וכדאיתא התם דא"ל הנכרי המספר לרב חנא בר ביזנא, חנא חנא יאי קועיך לזוגא (יאה צוארך לחותכו). ועי' בכנה"ג סי' קפב ס"ו שכתב שרק להר"ן האיסור להסתכל במראה הוא מה"ת אבל לתוס' וסה"ת והרא"ש י"ל דאין איסורו אלא מדרבנן עיי"ש. וצ"ע דבתוס' הנ"ל משמע שאיסורו מה"ת. אלא דשם הקשה שאם אסור מה"ת היאך התירו להסתכל במראה כשמסתפר אצל הנכרי, לא יסתפר ולא יסתכל.

והנראה לענ"ד ליישב כ"ז, דלעולם להסתכל במראה לשם נוי וקישוט שמבקש לסרק ולקשט עצמו, אסור מה"ת לפי שהוא דרך נשים להסתכל במראה לייפות עצמן. אבל כשמסתכל במראה הסתכלות בעלמא שלא לשם ייפוי עצמו, אין איסורו אלא מדרבנן שאסרוהו לפי שס"ס נוהג בדרך נשים. ומשו"ה כשעושה כן לאיזה צורך כמיחוש עינים או שלא יחבול בעצמו כשמסתפר מותר דבכה"ג לא אסרוהו חכמים. (וכעין זה מצינו בכמה מקומות וכגון גבי לא תקרב דנדה דנגיעה של חיבה אסורה מה"ת ושאינה של חיבה מדרבנן ובמקום חולי שרי וכמש"כ הש"ך סי' קצה ס"ק כ. אלא דהתם משום חומרא דנדה דאיכא בה כרת לא התירו אלא במקום חולי אבל הכא הא מצינו שהתירו אף במקום צער. ועי' במה שכתבתי בזה בס"ד בסה"ק הלכה כסדרה סי' קצה ס"ק עא). ומשו"ה לא אמרינן לא יסתפר ולא יסתכל במראה שכיון שאינו מסתכל לנוי ולקישוט אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום צורך לא גזרו. ובזה מיושב נמי הא דלמדו התוס' דין זה מהעברת שיער כיון דתרווייהו מדרבנן.

ובש"ע (סי' קנו ס"ב) פסק כדברי התוס' שמוותר להסתכל במראה כדי שלא יחבול בעצמו כשמסתפר או משום מיחוש עינים אע"פ שהאיסור להסתכל במראה הוא מה"ת וכמו שכתב שם. ומוכח דדעת מרן הש"ע להתיר היכא שאינו מתכוין לנוי אלא להינצל מצער. וה"ה כשלוּבש מעיל או סוודר של אשה להינצל מצער הצינה והגשמים וכדו' דשרי. וכן משמע לשון התוס' נזיר הנ"ל ז"ל: משמע כשאין אדם מתכוין לנוי אלא לינצל דלית ביה משום כלי גבר. עכ"ל. והיינו דאפי' מדרבנן שרי כמבואר שם. ואף אין לומר לא יצא לרחוב ולא ילבש מעיל אשה, כשם שלא אמרו לא יספר עצמו ולא יסתכל במראה. וסתמימת הגמ' נראה דאפי' כשיש ספר אחר ישראל יכול להסתפר אצל נכרי ולהסתכל במראה מהטעם הנ"ל וא"צ לחזר אחר הספר ישראל. וכ"ש היכא שנצרך לצאת מביתו בעת הגשמים (ומש"כ בב"י שהעברת שיער בית השחי והערוה אסורה רק מדרבנן משום שהוא במקום נסתר, זהו אפי' כשמגלחו לנוי. דאפ"ה אין איסורו אלא מדרבנן משום שהוא במקום נסתר. אבל שלא לנוי אף במקום גלוי אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום צער לא גזרו). וזה נראה טעם המרדכי (פרק במה טומנין ס' שכז) שהתיר לגלח את שערות הידים למי שיש לו ריבוי שערות על הידים ובוש לצאת בין בני אדם, ושרי משום צערא עיי"ש. ואע"פ שמדברי הרשב"א (בתשובה ח"ה סי' רעה) המובאים לעיל משמע לכאוף שלא התיר לגלח במקום צער דחטטין אלא מפני שגילוח שיער בית השחי וערוה אינו אסור אלא מדרבנן, הא אילו היה איסורו מה"ת ככל הכלול באיסורא דאורייתא דלא ילבש לא היה מתיר מפני חטטין. זה אינו. שהרשב"א סיים בסוף דבריו בזה"ל, ועוד שאין זה עושה אלא משום רפואה ואין בו משום תיקון מתיקוני איתתא. עכ"ל. ומבואר דחדא ועוד קאמר. חדא, גילוח שיער בית השחי והערוה אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום צער לא גזרו כדמוכח בגמ' דאי לאו דנושר הוה שרי לגלחו מפני שמצטער. ועוד, שאפי' לא היה איסורו מדרבנן מצד עצמו, מ"מ כיון שמגלח לשם רפואה אין בו

תיקון מתיקוני איתתא ושרי. והטעם י"ל כדברינו. ומ"מ נמצא דכל הני רבוותא ס"ל שאין איסור לא ילבש היכא שלובש בגד אשה למנוע צער ונזק (ועי' בבית יוסף סי' קפב ד"ה כתב הרשב"א במש"כ לדון בדברי התוס' בזה שלא יהיו כחולקים על דברי הרשב"א). וכן עיקר לדינא. והיכא שאינו כלי שכל מהותו מיוחד לאשה כמראה וכדומה, אלא הוא כלי שיש כמותו גם לגברים וגם לנשים, כמטריה ונעלי בית וכדומה, ורק צבעו עושהו מיוחד לאשה, שהוא קיל טפי כשלוּבוּשו להגן מהצינה ומהגשמים.

ו. אולם מש"כ עוד הב"ח להתיר לאיש ללבוש בגד אשה שאינו לנוי וקישוט, אם אינו לובשו להתדמות, והוכיח כן מדנקטו הברייתא והרמב"ם ועוד רק גוּוּני דנוי וקישוט ולא דיברו בלבוש, הנה דעת הטור ומרן הש"ע אינו כן. שהטור (סי' קפב) כתב וז"ל, "לא תלבש אשה בגדים המיוחדים לאיש לפי מנהג המקום, ולא תגלח אשה כאיש, ולא ילבש איש בגדי אשה". והרי שסתם לאסור בכל ענין וכמו שכתב הב"ח עצמו בדעת הטור דמשמע שדעתו לאסור והשיג עליו בזה. אמנם נראה שגם דעת מרן הש"ע ז"ל לאסור בכל ענין כדעת הטור. שאע"פ שבש"ע העתיק לשון הרמב"ם לא תעדה אשה עדי האיש וכו' אין זה משום דס"ל כדיוק הב"ח בהרמב"ם שבגד מותר, שהרי בבית יוסף כתב על דברי הטור, לא תלבש אשה בגדים המיוחדים לאיש, כן כתב הרמב"ם בסוף הלכות ע"ז (ה"י) וזה לשונו לא תעדה אשה עדי האיש וכו'. ע"כ מהב"י. והרי מבוארת דעתו ז"ל שאין חילוק בין בגד לבין עדי. וכן מוכח עוד ממש"כ בב"י שם דרבוותא נקט התנא דברייתא, דאפי' לא החליפו מלבושיהם אלא רק נתנה האשה כלי זין עליה והאיש תיקן עצמו בתיקוני האשה כתכשיט וכדו' הרי אלו אסורים מה"ת מפני שהם מהדברים המביאים לידי תועבה. וכ"ש היכא שהחליפו שמלותיהם שהוא מביא טפי לידי תועבה דאסור עכ"ד. והרי שדעתו ז"ל להדיא לאסור בגדי אשה לאיש ובגד איש לאשה בכל גוונא אע"פ שאינו בגד נוי וקישוט ואינו להתדמות. ומש"כ הב"ח להביא ראיה מסיום דברי הסמ"ג: ואומר אני שראב"י נמי מודה בזאת לת"ק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ופירש הב"ח שמודה שאסור ללבוש בגד נשים ולילך בין הנשים הא לבישה לבד שרי, כבר כתב הב"י בסוף דבריו פ' אחר בדברי הסמ"ג שהוא לשיטתו דראב"י לאוסופי על ת"ק אתא לחייב אפי' בדבר שאינו בגד אלא רק תיקוני אשה לאיש ותיקוני איש לאשה דלא משתמע לת"ק מקרא. אבל ודאי מודה ראב"י לת"ק דקרא אסר לאיש ללבוש בגדים המיוחדים לנשים דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. עיי"ש. ומכיון שדעת מרן ז"ל לאסור לבישת בגד איש לאשה או להיפך גם כשאינו בגד נוי וקישוט, ואינו להתדמות לנשים או לגברים, הכי נקטינן לדינא.

ז. ובגד שאין ניכר להדיא על לובשו אם של איש או של אשה הוא ורק הבוחנו ומדקדק בו מקרוב מכירו, אבל דרך בני אדם שלובשו רק מי שמיועד לו, הנה בב"י כשפירש את סברת הרמב"ם כתב שלפיכך דברים הנסתרים אינם בכלל איסורא דקרא, דהא "לא אתי בהו לידי תועבה כלל". ע"כ. ואפ"ה אסור מדרבנן. ומבואר דגם היכא דליכא למיחש דילמא אתי לידי תועבה וכגון שאינו נראה לעין, אסרו חכמים משום ועשו סייג לתורה. וכ"ש הכא שהסברא נותנת דיותר יש לאסור בבגד אשה הנראה לעין אע"פ שאינו ניכר כ"כ ששל אשה הוא, מבגד הנמצא תחת בגדיו וניכר עליו להדיא שהוא בגד נשים. כיון שסוף סוף ניכר למתבונן ששל אשה הוא, ויש לחוש דלמא אתי לידי תועבה.

ואולם בגד או כלי המיוחד גם לגברים וגם לנשים כגון צורות מסויימות של משקפיים בודאי שמותרים בין לנשים ובין לגברים כדמוכח בגמ' נדרים (ט:). בעובדא דרב יהודה שהיה לו ולאשתו גלימה אחת של צמר וכשהייתה יוצאת היא לשוק הייתה מתכסה בה ויוצאת וכשהיה יוצא הוא להתפלל היה מתכסה באותה גלימה ומתפלל. ועי' שדי חמד ח"ד (מו ע"א) במש"כ בזה בשם מהריק"ש והחיד"א.

ובגד שדרך העולם ללבושו רק הנשים ובמקום אחד לובשים אותו גם הגברים, אם מותר באותו מקום לגברים ללבושו, הנה נחלקו הראשונים גבי העברת שיער בית השחי והערוה במקום שבו דרך הגברים להעבירו, ומשמע מדבריהם שברוב העולם לא נהגו כן. שלהר"ן פ"ק דע"ז והנמוק"י סוף מכות בשם רב שרירא גאון והרי"ף, שרי, ורק החברים נמנעים. וכדבריהם ז"ל פסק הרמ"א בהג"ה (סי' קפב סי"א). אבל להרמב"ם שכתב (פי"ב מע"ז ה"ט) שהמעביר שיער בית השחי והערוה מכין אותו מכת מרדות ואם הוא מקום שמעבירין אותו גם הגברים אין מכין אותו, משמע דאיסורא מיהא איכא, וכמש"כ הב"י סי' קפב. ומדהעתיק בש"ע לשון הרמב"ם משמע שפוסק לאיסור. והכי קיי"ל לדינא. ואם בהעברת שיער בית השחי והערוה שאינו אלא איסורא דרבנן קיי"ל לאסור אף במקום שנוהגין להעבירו, כל שכן במידי דאורייתא שהוא אסור גם במקום שנוהגים בו הגברים. דאזלינן בזה בתר רובא דעלמא.

המורם מכל האמור: האיסור לאיש ללבוש בגדי אשה ולאשה ללבוש בגדי איש הוא אפי' כשלושים רק בגד אחד של איסור מכל בגדיהם, בין מעל ובין מתחת בגדיהם, בין בצנעא בבית ובין בפרהסיא, בין בגד הניכר בבירור שלא לו או לה הוא ובין שאינו ניכר כ"כ אלא לאחר הבחינה מקרוב. וכן אין הבדל בין בגד שלובשים, לבין כלי המיוחד לאיש או לאשה שאוחזין אותו ביד וכגון כלי נשק (שלא במקום סכנה). וה"ה קרם ידים וכדו' שיש לו ריח המיוחד לנשים אסור לגבר לסוך בו ידיו. אבל אם הוצרך האיש ללבוש בגד אשה, או להיפך, למניעת צער או מסיבת חולי, וכגון מעיל סוודר ומטריה מפני הצינה והגשמים, וסינר מטבח של אשה שלא יירטבו בגדיו, ונעלי בית מפני צינת הקרקע או שלא ידרוך על דבר מכאיב בחשיכה, רשאי להקל בזה במקום צורך שאין לו בגד אחר של גברים. ובגד או כלי המיועד לגברים ולנשים כאחד כמיני צורות משקפים וכדו' מותר בלא שום פקפוק בין לגברים ובין לנשים. ובגד המיוחד ברוב המקומות רק לאשה, ובמקום מסויים לובשים אותו גם הגברים וגם הנשים, הולכים בזה אחר רוב המקומות, ואסור לאיש ללבוש בכל מקום. ובזמנינו מותר לגבר להסתכל במראה לפי שהדרך כיום ברוב ככל המקומות שגם הגברים מסתכלים במראה וכמש"כ הר"ן פ"ק דע"ז להתיר בכה"ג וכמובא לעיל מהפוסקים. ומ"מ יזהר שלא יפריז בהסתכלות עד שיגרה בעצמו היצה"ר משום ונשמרת מכל דבר רע. ועוד, שבהסתכלות יתירה שאין דרך הגברים להסתכל כ"כ גם בזמננו, אפשר שיש איסור גם משום לא ילבש. והי"ת יאיר עינינו בתורתו לבל נכשל בדבר הלכה אמון.

סימן ח

בדבר החיוב ללוות ת"ח שנפטר, אם על בני תורה להפסיק לימודם ולצאת ללוויה, והאם צריך ללוותו עד מקום הקבורה או די בליווי ד' אמות, ומיהו הנקרא ת"ח לעניין זה.

בס"ד. ירושת"ו. סיון תשמ"ט לפ"ק.

שאלה: בהיות ובשכונתנו שכו' גאולה בירושלים עיה"ק ת"ו רבו הכרוזים ברמקולים ומודעות הרחוב להודיע על מועדי לוויית, ורבים מהם על אודות ת"ח שנפטרו לבית עולמם, עמדתו ואתבונן בדבר החיוב המוטל על בני תורה ללוות ת"ח שנפטר אם עליהם להפסיק לימודם ולצאת ללוויה, והאם צריך ללוותו עד מקום הקבורה או די בליווי ד' אמות, ומיהו הנקרא ת"ח לעניין זה.

תשובה: א. בכתובות (יז). ת"ר מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על ר' יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה. בד"א כשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין ת"ת. וכמה כל צרכו, רב ששת ואיתימא ר' יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה

בששים ריבוא אף נטילתה בששים ריבוא. וה"מ למאן דקרי ותני (מקרא ומשנה לעצמו, רש"י) אבל למאן דמתני (לאחרים) לית ליה שיעורא. ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה ולהוצאת) פירשו דמיירי בכל המתים ולא דווקא מת מצוה. וכתב הרא"ש בשם יש מפרשים וכ"כ בשטמ"ק שם בשם שיטה ישנה דהא דקאמר מבטלין ת"ת כלומר רשאיין לבטל. ולמדו כן מהא דמגילה (ג.) מת מצוה ות"ת מת מצוה עדיף מת"ת דתניא מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה ומשמע הא מת אחר לא. שאין חובה לבטל אלא שאם רצה רשאי. והא דמייתי התם ראייה מדתניא מבטלין וכו' דהוא מיירי בשאר מתים למת מצוה, הכי פירושא, מדחזינן דבשאר מתים רשאים לבטל, ש"מ דבמת מצוה שהוא עדיף חייבין לבטל. ועוד הביאו ראייה מדתניא אמרו עליו על ר"י בר' אלעאי שהיה מבטל וכו', ואי כל אדם חייב לבטל ת"ת מאי רבותיה דר"י בר' אלעאי, אלא ודאי דכל אדם רשאי ואמרו עליו על ר"י בר' אלעאי שהיה מנהיג עצמו כחייב והיה מבטל תמיד. ועוד דבירושלמי פרק בתרא דכלאים (דף מ:) אמר אין מדקדקים לא במת ולא בכלאים בבית המדרש. ר' יוסי הוה יתיב ומתנו והוה תמן מיתא. מאן דנפק ליה לא אמר ליה כלום מאן דיתיב לא אמר ליה כלום. אלמא רשות הוא מי שירצה יצא ויפסיק ומי שירצה ישב וילמד. ע"כ. וכן דעת הנימוק"י בחי' לכתובות (ז).

אבל הריטב"א שם כתב עיקר הפירוש דברייתא כפשטיה דמבטלין בחיוב קאמר. ומה שאמר על ר' יהודה ברבי אלעאי לאו למימרא דשאר רבנן לא מבטלו אלא באו לומר שהדבר חובה לכל חכם ואפי' מי שתורתו אומנותו כר"י בר' אלעאי. והא דקאמר בפ"ק דמגילה מת מצוה ות"ת וכו' לאו למימרא דמת מצוה חובה ושאר המתים רשות, אלא משום דבעי למימר מת מצוה ומקרא מגילה דהוא מת מצוה בדוקא נקיט נמי בהכי מת מצוה. והא דבירושלמי כלאים תני אין מדקדקין וכו' ר' יוסי הוה יתיב וכו', האי לאו לעניין הוצאת המת איירי אלא לעניין כהן שהיה שונה בביהמ"ד והיה שם אדם גוסס בסמוך וכשימות תעבור הטומאה לבהמ"ד. שאם רצה לצאת כדי שלא יטמא רשאי. ואם רוצה ליטמא יטמא כדי שלא יבטל מלימודו. דסבירא להו לבני מערבא דטומאת כהנים אפילו בדאורייתא נדחית מפני תלמוד תורה, ופליגו אתלמוד דילן שלא התירו זאת אלא לטומאה דרבנן. ע"כ. וכן דעת הרשב"א בחי' לכתובות שם שהוא חובה, וכתב שאין נכון להוכיח מדאמרין אמרו עליו על ר' יהודה בר"א וכו' דרשות קאמר. שרק מעשה שראו לר"י בר"א הביאו לראיה שמבטלין, אבל אין ר"ל שרק הוא החמיר על עצמו. וכ"כ הר"ן (רי"ף ו.) וכן דעת הרא"ש (אות ה) וכ"מ סתימת הרי"ף (כפשט לישנא ד'מבטלין' שהוא חיוב לבטל וכמש"כ הריטב"א. שהרי אף להני קמאי ז"ל דס"ל שאינו חיוב, משמע דרק מפני ראיותיהם סבירא להו כן להוציא מפשט הלשון, אבל מודים דלשון מבטלין מורה על חיוב. ואם סבר הרי"ף שהוא רשות לא היה לו לסתום דבריו). וכ"מ דעת הרמב"ם (פי"ד מאבל ה"ט) שכתב בסתם מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה. ובפרט שפתח בתחילת הפרק 'מצות עשה של דבריהם' לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת וכו', והולך ומפרש בכל אחד ואחד מאלה מאי חיובא איכא, עד מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' ומשמע דבכלל החיוב שכתב ברישא הוא. וכ"כ הרמב"ן בת"ה, וכ"מ דעת מרן בב"י ובש"ע יו"ד סי' שס"א, וכ"פ הש"ך שם (סק"א) להדיא.

ב. ובתוס' מגילה (ג: ד"ה מת) כתבו דאפי' ת"ת דרבים מבטלין משום כבוד המת וכדאיתא פ"ב דכתובות. ע"כ. ולא פירשו מהיכן למדו. ובפנ"י כתובות (ז.) הסיק דלמאי שכתב שם רש"י דרבים היינו אפי' כל ישראל י"ל דלמדו כן מדאמר כנתינתה כן נטילתה מה נתינתה בששים ריבוא אף נטילתה כן. והתם הא ששים ריבוא הוה כל ישראל, הרי שכל ישראל מתבטלין מת"ת ועוסקין בהוצאת המת. ע"כ. וק"ל א"כ אפילו מאן דקרי ותני ולא מתני נמי יבטלו הרבים תלמודם דבזה מיירי התם בכתובות, והתוס' במגילה כתבו דה"מ למאן דקרי ותני ומתני. והנראה דלמדו כן מדאמר אבל למאן דמתני לית ליה שיעורא. משמע אפי' כל ישראל מבטלין תלמודם ובאים ואפילו הרבים הלומדים יחדיו. ומאי דמשמע מכנתינתה וכו' דאף

למאן דקרי ותני ולא מתני מבטלין הרבים תלמודם, י"ל דה"ק כשם שנתנית התורה לנו הייתה בששים ריבוא אף נטילתה מאיתנו כשמת מאן דקרי ותני תהיה בששים ריבוא, ודי בששים ריבוא אע"פ שאין זה כל ישראל שבאותו הזמן. שאין לומדים מנתינתה דבעינן כל ישראל אלא רק את מספר העומדים במעמד הר סיני. תדע דהכי הוא, דהא דווקא למאן דקרי ותני ומתני לית שיעורא, ואי מדכל ישראל הווי ששים ריבוא בזמן מתן תורה ילפינן דבעינן כל ישראל, לבעי כן אף למאן דרק קרי ותני. אלא ודאי כמשנ"ת וביטול ששים ריבוא למאן דקרי ותני הוא בלא ביטול ת"ת דרבים.

ג. ולענין שיעור חיוב הליווי, בגמ' ברכות (יה:): אמר רב יהודה אמר רב כל הרואה את המת ואינו מלווהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו. וכתב ע"ז רבינו יונה שם בזה"ל כלומר אף על פי שאינן נושאים אותו לקבורו, כיוון שרואה שנושאים אותו בדרך ואינו מלווהו עובר משום לועג לרש. ולפחות יש לו ללוותו ד' אמות. ע"כ. ור"ל שכשאינן נושאים אותו לקבורו אע"פ שאין לו כדי צורכו דהיינו כל ישראל למאן דקרי ותני ומתני, וס' ריבוא למאן דקרי ותני ולא מתני, ולמאן דלא קרי ולא תני עשרה אנשים (וכדעת בעל השאלות הביאור תוס' כתובות יז: ד"ה אבל והריטב"א והרמב"ן והטור ומרן בש"ע יו"ד סי' שס"א ס"א), נהי דאינו מחוייב ללוותו עד שיקברוהו מ"מ חייב ללוותו ד' אמות. דאי ביש לו כל צרכו מיירי, אפ"ל ד"א נמי לא דהא אית ליה. ואע"פ שרואה אותן מוציאים את המת ודאי שאינו מחוייב ללוותו וכדמוכח מהטור שכתב על דברי הירושלמי א"ר יוסי אלין דקיימי, מקמי מיתא לא קיימי אלא מקמי אלין דגמלין ליה חסד וז"ל "כתב הרי"ף גיאת ש"מ עומדין לפני המת ר"ל אפ"ל במקום שאין צריכין ללוותו צריכין לעמוד מפניו". עכ"ל הטור. ופירש הב"י שאין צריכין ללוותו, כגון שיש לו כל צרכו. ע"כ. הרי מבואר דביש לו כל צרכו אין חייבין אלא לעמוד מפניו אבל א"צ ללוותו כלל. ובש"ע סי' רס"א ס"ג כתב שהרואה את המת חייב ללוותו לפחות ד' אמות, ובס"ד כתב דאפילו במקום שאינו צריך ללוותו צריך לעמוד מפניו.

אמנם נראה דמשו"ה הקדים רבינו יונה לפרש כלומר וכו', דהוקשה לו, מדחזינן שחייב ללוות ש"מ דבדלית ליה כל צרכו מיירי וכמשנ"ת, וא"כ קשה מאי כל 'הרואה' דמשמע דווקא אם רואה לוית המת הוא דחייב, הא אפ"ל רק נודע בשמועה נאמנה שמת בעיר ואין לו כדי צרכו חייבין ללוותו ואפ"ל לבטל ת"ת בשבילו כשת"ח הוא, וכדמוכח מהברייתא בכתובות (יז:). דקאמר סתמא מבטלין ת"ת להוצאת המת וכו' ומשמע דבידיעה סגי מדלא קאמר ראו אותן מוציאים את המת מבטלין וכו'. ועוד, דאטו כל הני אינשי דששים ריבוא המחוייבין לבטל מיירי בעומדין בשוק ועוסקין בתורה שראו הוצאת המת, אלא ע"כ בידיעה לחודא סגי, וא"כ מאי כל 'הרואה' דקאמר הכא. ולפיכך פירש דתרי ענייני איכא בחיוב לוית המת, האחד משום כבודו, ומשום הא בידוע לבד סגי לחיבו ללוותו שהרי אין לו כל צרכו. ומצד זה כשיש לו כ"צ אין מבטלין ת"ת בשבילו הואיל ומכובד כראוי לו לפי כבודו. והשני משם לועג לרש, שהוא כאומר למה אגמול לו חסד הלא רש הוא שאין בידו עוד להשיב לי גמול, וכמש"כ בשטמ"ק ברכות (יח:), וזה שייך דווקא אם רואהו ואינו יוצא, שבזה מוכח טפי דמשו"ה אינו יוצא. ואע"פ שגם מפני זה אם יש לו כ"צ ליכא חיובא, דמה שאינו מלווהו אינו מפני שלועג לו אלא שהואיל ומכובד כראוי לפי כבודו שוב אינו זקוק לו לזה, מ"מ נפק"מ היכא דלית ליה כ"צ ובכ"ז ליכא לטעמא דמשום כבודו וכגון שאינן נושאים אותו עתה לקבורו אלא במקום שמשם יוציאוהו לקבורה או שנושאים אותו מעיר לעיר עד המקום אשר יקברוהו שמה, דבכה"ג אין חייבין ללוותו מספר אנשים ע"פ הראוי לו לפי כבודו דכולי האי לא מטרחינן להו, ומ"מ הרואה אותו עובר ואינו מלווהו לפחות ד' אמות עובד משום לועג לרש, דשיעור מועט מפני מה אינו מלווהו אם לא מפני שאומר למה אגמול וכו'. ולפ"ז אם נושאים אותו לקבורו עתה ואין עמו כ"צ,

לרבנו יונה חייבין ללוותו עד קברו דבכה"ג לא אמרינן דסגי בד"א, ואפי' לא ראה אלא רק נודע לו מפי השמועה.

אבל הטור כתב (סי' שסא) אמר רב יהודה אמר רב הרואה את המת ואינו מלווהו עובר משום לועג לרש ובר נידוי הוא כדפרישית לעיל. עכ"ל. וכתב ע"ז הב"י, מדברי רבינו משמע שלא היה מפרש האי אינו מלווהו כפירוש הר' יונה, דא"כ אינו ענין למ"ש בס"ס שמ"ג. ע"כ. והיינו ששם כתב בשם הרמב"ן בת"ה דמדשמתניהו רב המנונא להנך אנשי דעבדי עבידתא בזמן דאיכא מת במתא (מו"ק כז): ש"מ שכל הרואה מת ואינו מלווהו עד שיהא לו כל צרכו בר נידוי הוא. ומדכתב הטור דין זה דנידוי במימרא דרב יהודה אמר רב משמע שמפרש דה"נ מיירי במת המוצא לקוברו עתה ולא בעובר ממקום למקום וכדו'. דהא בהכי מיירי שמתא דרב המנונא.

ותו שמעינן מהכא דלהטור הא דסגי בלווי ד"א במת המוצא לקבורה הוא אפי' באין לו כדי צרכו. דאי דווקא באית ליה מיירי הכא, מהיכא תיתי לחייבו נידוי אם לא לווהו, והלא הא דחזינן דשמתניהו רב המנונא הוא בדלית ליה כדי צרכו כדמוכח התם דכי אמרו ליה חבורתא (העוסקת בצרכי המת) איכא במתא אמר להו אי הכי שריא לנו. וכ"ה לשון הרמב"ן "שמע מינה שכל הרואה מת ואינו מלווהו 'עד כדי צרכו' בר נידוי הוא". אלא ע"כ בדלית ליה כדי צרכו מיירי ואפי' בד"א סגי.

ולפ"ז מש"כ הרמב"ן עד שיהא לו כדי צרכו אין כוונתו שמחוייב ללכת ולוותו עד שיראה שמבלעדיו נמי איכא כדי צרכו וכהוראת פשט לשונו, אלא ר"ל שמחוייב ללוותו אלא אם כן יש לו כדי צרכו שאז פטור לגמרי, ולעולם באין לו כדי צרכו סגי בד"א.

ומכאן תשובה למש"כ בפתחי תשובה (סי' שסא סק"ב) בשם תשו' יד אליהו דמש"כ מרן (שם ס"ג) ולפחות ילוונו ד' אמות מיירי ביש לו כל צרכו, אבל באין לו כל צרכו צריך ללוותו עד קברו. ע"כ. דמהטור והש"ע שהלך בעקבותיו וכתב שאם לא לווהו כלל בר נידוי הוא מוכח דאע"ג דלית ליה כל צרכו בד' אמות סגי וכמשנ"ת.

ואע"ג דמרא דדינא דסגי בד' אמות הוא רבינו יונה, ובפשטות זהו מפני שפירש מימרא דרב יהודה בארון העובר ממקום למקום שבזה מילתא דמסתבר הוא דבלווי כל דהו סגי, אבל להטור שמפרש דבמת המוצא לקבורה ואין לו כ"צ מיירי, לכאן' ליכא סברא לפוטרו בד' אמות, צ"ל דכתב כן מפני שראה לאביו הרא"ש ז"ל שהעתיק מימרא דרב יהודה אמר רב ככתבה וכלשונה דמשמע שאינו מפרש כרבינו יונה אלא בהוצאה לקבורה, וסיים ולפחות ילוונו ד"א. ונראה דס"ל דדין ס' ריבוא או למאן דלית ליה שיעורא אינו שיהיו כולי האי מעת הוצאת המת ועד קבורתו, אלא כל שנשתתפו בלוויתו כמספר הזה זהו כבודו ובלבד שכל אחד מהם ילך לפחות ד' אמות שזהו שיעור הליכה בכל מקום ובזה חשיב שנשתתפו כך וכך בלוויתו. והוא מילתא דמסתבר.

וראיתי להדברי חמודות (ברכות פ"ג אות יט) שכתב בשם רמ"י ז"ל שהרואה את המת ואינו מלווהו אע"פ שאינו מובל לקוברו עתה עובר משום לועג לרש וגם בר נידוי הוא. והא ודאי ליתא, דלרבינו יונה דמפרש מימרא דרב יהודה אמר רב באינו מובל לקוברו עתה ליכא נידוי בהא, ולהטור שכתב נידוי במימרא דרב יהודה א"ר, הא במובל לקוברו עתה קא מיירי, וכמו שהשיב לנכון בעל דברי חמודות על דבריו.

ומה שלמדו הפוסקים מדתניא במו"ק (כה). ארון העובר ממקום למקום עומדים עליו בשורה ואומרים ברכת אבליים ומוקמינן ליה התם כששלדו קיימת, דארון העובר ממקום למקום אם שלדו קיימת צריכין

ללוותו כמו בשעת הוצאת המת. ומשמע דאף בעינן שיהיו מספר אנשים על פי הראוי לו. (טור ס"ס שסא וש"ע שם ס"ה), היינו לשיטתם שמפרשים מימרא דרב יהודה א"ר במת המוצא לקבורה שאין עמו כ"צ ובכ"ז סגי בד' אמות, וה"ה הכא בד' אמות סגי. אבל לרבינו יונה י"ל דמפרש דדוקא לענין עמידה בשורה וברכת אבלים וכו' הוא כשעת הוצאת המת, אבל לא לענין שאר חיובי הליווי כמספר המלווים והלווי עד קברו, דכולי האי לא מטרחינן להו, וסגי רק בליווי ד' אמות וכמימרא דר"י א"ר דמיירי בהכי, ורק בשעת הוצאה לקבורה צריך ללוותו עד קברו.

ד. ובחלקת מחוקק (אהע"ז סי' סה ס"ק ב) כתב דהא דמבטלין ת"ת להכנסת כלה הוא דווקא כשרואה אותם יוצאים מבית אביה לבית חופתה. אבל אם יודע שיש חופה בעיר א"צ לבטל לימודו ולילך לשם. ע"כ. וכבר העלינו לעיל מפשטא דברייתא דכתובות (זי). מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה ומדין ס' ריבוא, דבידיעה לחודא סגי לחייבו. ומדכיילינהו לכלה ולמת בחדא מחתא מוכח דשווים דיניהם. ושו"ר לרבינו המאירי בחי' לכתובות (זי). שכתב וז"ל ואם לא לימד לאחרים אין לו שיעור אלא כל 'היודע' בדבר יבוא. ע"כ.

והא דנקט רב יהודה א"ר בברכות (יח). כל הרואה וכו' עובר משום לועג לרש, להטור צ"ל דאף דעצם חיוב לוות מת שאין לו כל צרכו הוא בין ברואה בין ביודע, הואיל ואינו מכובד כראוי לו לפי כבודו, מ"מ לועג לרש ליכא אלא ברואהו דאז מוכחא מילתא שאינו מלווהו מפני שאומר למה אגמול וכו' (ובזה שונה הוא מדעת רבינו יונה, דר"ז סבר דמדאתא רב יהודה לחייב ללוותו משום לועג לרש, משמע דאי לאו הכי היה פטור, וזה הכריחו לפרש מימרא דרב יהודה בכה"ג דליתא לטעמא דמשום כבודו ואיכא רק לטעמא דלועג לרש וכמשנ"ת. ולהרא"ש רב יהודה לרבווי אתא. דהיכא דלית ליה כ"צ ורואה איכא גם משום לועג לרש).

ה. ולענין גדר מאן דקרי ותני דבעינן ששים ריבוא שייצאו לכבודו, הדבר ברור דלדידן 'תני' איננו רק שונה משנה, דדווקא בזמנם שהמשניות היו פסקי ההלכה וסברות התלמוד נאמרו ע"פ, הרי דמאן דקרי ותני כולל בתוכו את כל התורה כולה, אבל לדידן בעינן קרי מקרא ותני משנה ותלמוד והלכה וסברותיה. ונראה פשוט דלא בעינן שיהא בקי ממש בכל הני, אלא כל שעיקר עסק מחשבותיו בתורה הקדו', ולומד בסדר נכון, חשיב חפצא של תורה וקרינן ביה נטילתה כנתינתה.

אמנם יש להסתפק במי שאינו בגדר תלמיד חכם אבל קובע עתים ללימוד מקרא ומשנה ותלמוד והלכה, אם אף בזה חשיב קרי ותני שעד שיהו עמו ששים ריבוא חיובא איכא לבטל ת"ת ולצאת ללוותו. ולכא' לשון רש"י בכתובות (זי). "למאן דקרי מקרא ותני משנה, אבל עדיין לא שנה לתלמידים" מורה בפשטות כי הוא עצמו הגיע לדרגת תלמיד חכם אלא ש'עדיין לא שנה לתלמידים' והיינו שראוי הוא מצד עצמו לאתנויי לאחרים אלא שעדיין לא לימד בפועל. וכן משמע דעת הרמב"ם (פי"ד מאבל הי"א) שכתב "תלמיד חכם שמת, אפי' היו עמו עד ששים ריבוא מבטלין ת"ת להוצאתו. היו ששים ריבוא אין מבטלין. ואם היה מלמד לאחרים אין לו שיעור אלא מבטלים הכל להוצאתו". ע"כ. הרי דקרי למאן דקרי ותני תלמיד חכם ולא די רק שעוסק בתורה. ולפ"ז לא רק בע"ב הקובע עיתים לתורה אינו בכלל קרי ותני אלא אף בן תורה בשלבי עלייתו עדיין אינו בכלל מאן דקרי ותני לענין זה עד שיהא בגדר תלמיד חכם. ואע"פ שבגמ' ברכות (כז:). קרי תלמידי חכמים רק לענקי עולם וכדאיתא התם שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום וכו' ראב"ע וכו', ר' ישמעאל בן אלישע וכו' שלשה תלמידי חכמים הרואה בן עזאי וכו' בן זומא וכו' אחר וכו' וצ"ל דהני נקראו תלמידי חכמים ולא חכמים מפני שלא נסמכו, שהבקי המובהק שנשמך נקרא חכם, ודומהו שלא נסמך ורק למד אצל רבו החכם שנשמך נקרא תלמיד חכם (ושו"ר למהרש"א בחידושי אגדות שם

שפירש כן), מ"מ נראה דתלמיד חכם שכתב הרמב"ם לעניין מאן דקרי ותני הוא כל שלמד בהבנה לכל הפחות רוב המקרא והמשנה והתלמוד ויודע להשיב כהלכה שזהו הנכלל במילים 'קרי ותני' שלמד המקרא ושינן המשנה וכל הנכלל בה. וע"ע במש"כ הרמב"ם בתשובה (ח"א סי' קכג) להגדיר נפלא מיהו הנקרא מתלמד ומיהו בטלן לעניין עשרה בטלנים וז"ל "ועניין דברי ר' יהודה (שאמר 'כגון' אנו שאין אנו צריכין לתלמודנו'. ירושלמי מגילה פ"א) הוא, שאם תלמיד החכם עדיין מתלמד ומוסיף ואין תלמודו ערוך בידו אזי לא יימנה מכלל אלו העשרה בטלנים, לפי שאינו בטל לצרכי ציבור כאשר הוא לומר ושוקד וכו' וכל מי שצריך לתלמודו אין ראוי לו לבטל תלמודו לצרכי ציבור אלא אם יהיה עניין עצום אם אין שם מי שימלא מקומו". עכ"ל. ודבריו קילורין לעינים לכמה עניינים ואכמ"ל. ומ"מ נראה דבניד"ד גם אם עדיין לומד ושוקד וצריך ללמוד, כל שרוב תלמודו ערוך בידו הרי זה בכלל תלמיד חכם דקרי ותני, ואינו כהתם דבעינן מי שבטל לצרכי ציבור לאחר שכל תלמודו ערוך בידו.

אמנם הריטב"א בחי' (כתובות יז.) לאחר שהביא דעת השאלות דלמאן דלא קרי ותני סגי ליה בעשרה כתב "ומיהו בספר המצוות לרב מאיר מקוצי ז"ל כתב דעכשיו על כל אדם מישראל מבטלין מן הסתם שכולם מלאים מצוות כרימון ואין לך כל אחד מישראל שאינו במקרא ובמשנה". עכ"ל. ומשמע דלהסמ"ג כל שקובע עיתים לתורה בלימוד מקרא ומשנה, משמת מבטלין ת"ת ללוותו עד ס' ריבוא. ובפרט לגרסת ספרי הריטב"א שהעתיק בב"י "ואין לך אדם מישראל שאינו או במקרא או במשנה" דמשמע שכל שיש לו השגה בחלק מחלקי התורה סגי.

ו. ולעניין הלכה, הנה בש"ע (סי' שסא ס"א) העתיק לשון רש"י דקרי ותני היינו שקרא ושנה ועדיין לא לימד לתלמידים, ומבוארת דעתו דדוקא בזה מבטלין ת"ת עד ס' ריבוא. ולמאי דפירשנו דקרי ותני היינו מי שלמד בהבנה לכל הפחות רוב המקרא והמשנה והתלמוד ויודע להשיב כהלכה, כל בציר מהכי סגי בעשרה המתעסקין בצרכיו, ואין מבטלין ת"ת להוצאתו. וזהו שכתב ולמאן דלא קרי ותני כיוון שיש לו מי שיתעסק וכו'. וחיבר קרי ותני לומר דתרווייהו בעינן וכל שחסר בו חד מהני, סגי בעשרה וכמש"כ הש"ך בריש הסעיף שם. אבל הרמ"א העתיק לשון הריטב"א הנ"ל ע"פ גרסת הב"י, ומשמע דהכי ס"ל. שמן הסתם מבטלין ת"ת עד ס' ריבוא אא"כ ידוע שעם הארץ הוא.

וראיתי להגאון ר' יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השולחן שהעתיק דברי הרמ"א וכתב ע"ז שזהו לפי דורותיהם. ע"כ. ומשמע דר"ל שדוקא בדורותיהם היה נכון לומר שאין לך אדם מישראל שאינו במקרא או במשנה, אבל משרבו עמי הארץ שאינם לא במקרא ולא במשנה אין מבטלין מן הסתם אא"כ ידוע שהוא במקרא או במשנה. ונראה שכהיום לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א הכל לפי המקום ולפי העניין. שאם הוא מקום שנוהגין להכריז ברמקולים מע"ג מכוניות רק על נפטר שהוא לפחות במקרא או במשנה, מעיקרא דדינא כל השומע הכרזה זו יש לו לבטל לימודו ולצאת ללוותו עד שיהיו ששים ריבוא אע"פ שלא ראה אלא רק שמע ברמקול ההכרזה שמכריזים וה"ה אם ראה מודעות אבל המודיעות על מועד הלוויה ויודע כי אדם זה היה במקרא או במשנה. וכמשנ"ת דסגי בידיעה ברורה שמת אשר מחוייבין בלווייתו נמצא בעיר וא"צ לראות הוצאתו ממש.

אלא שלא ראינו מי שמקיים דין זה במלואו, ואפילו ללוות ת"ת דקרי ותני ומתני כמגידי שיעורים ורמי"ם חשובים הנפטרים לבית עולמם דמעיקר הדין מבטלין אף ת"ת דרבים ללוותם, אין דרך לבטל תורה ואפי' דיחיד לצאת ללוותם אלא תלמידיו וחבריו. ושמעתי אומרים דזהו מפני שבעיר גדולה שמצויין בה ת"ת ומי שהם במקרא או במשנה, ובדור הטכנולוגיה שההכרזה בדפוס או ברמקולים ושאר דרכים פועלים

להעביר ידיעות מהירות לכל מקום, אם ייצאו ללוות עד ששים ריבוא כל מת שחייבים ללוותו הרי כמעט אין לך שבוע שלא יצטרכו כל הבני תורה כמה פעמים להפסיק תלמודם ולצאת ללוות המתים. ותורה מה תהא עליה. ע"כ הוי עת לעשות וכו' ולפיכך אין יוצאים אלא לרבותיהם ולת"ח מכיריהם ולגדולי הדור דמועטים הם. ולענ"ד טעם זה לא סגי אלא לאחינו האשכנזים דס"ל כדעת הריטב"א שכל שיש לו השגה בתורה חשיב קרי ותני ומבטלין ת"ת דיחיד בשבילו, אבל לדידן דקיי"ל שאין מבטלין אלא למאן דקרי ותני ממש והני לא שכיחי כולי האי עד דנימא שנפטרים מן העולם בתדירות גדולה, ואף לאחינו האשכנזים הן ת"ת דרבים אין מבטלין אלא למאן דקרי ותני ומתני, והני לא שכיחי כ"כ, ואמאי אין מבטלין עבורם. ושמעתי ממגידי אמת שראש ישיבת פורת יוסף הגרב"צ אבא שאול זצ"ל היה מורה ובא לתלמידיו שבהיות והישיבה שוכנת בשכונה שבה רבות המודעות המכריזות על לוויית, בדרכם לישיבה בבקר לא יביטו במודעות האבל שבלוחות המודעות לבל יחייבו עצמם להשתתף לפחות בחלק מהלוויית המתפרסמות.

ולמנהג שנהגו להקל בכל זה אפשר דזהו משום דבזה"ז אמרינן דמן הסתם מוחלין על כבודם שלא לבטל תורה. וכעין שכתב הסמ"ע (חו"מ סי' תכז ס"ק יא) על דברי הרמב"ם פי"ד מאבלות לעניין לווי רבו החי "מ"ע מדבריהם ללוות האורחים וכו' וכמה שיעור לווי שחייב בה האדם וכו' ותלמיד לרבו עד פרסה. ואם היה רבו מובהק עד ג' פרסאות". וכתב ע"ז הסמ"ע וז"ל "ובילקוט מהר"ש מצאתי דהאידינא אין נוהגין ללוות תלמיד לרבו עד פרסה משום דבזה"ז מוחלין על כבודם, ות"ח שמחל כבודו מחול". (ומש"כ הרדב"ז פי"ד מאבל ה"ט הוא באינו עוסק בתורה. ויש להוסיף שם מילת 'אינו'. ומש"כ 'שאפילו' אפשר דצ"ל 'ואפילו' ואכמ"ל). והכא נמי י"ל דבדוד רפוי זה שבטל כבוד תורה מוחלים מחיים זה לזה שלא לבטל תורה לאחר פטירתם. וגם טוב לכל אחד מהם מחילתו לפי שע"י כך אף הוא אינו מבטל מלימודו לאחרים בדור שהידיעות רצות מהרה ומגיעות לכל פינה. והוא מילתא דמסתבר. ומה גם שמחד פורח עולם התורה ברבבות בני תורה צעירים כ"י ומאיך גדולים פיתויי וסכנות הרחוב מה שלא היה בדורות הקודמים וכל יציאה בחזקת סכנה ובודאי מוחלים הת"ח על כבודם שלא לסכנם.

בסיכום: מעיקר הדין חייב היחיד לבטל ת"ת ולצאת ללוות כל ת"ח דקרי מקרא ותני משנה ותלמוד וההלכות וטעמיהן, אלא אם כן יש עמו ס' ריבוא. ואם לימד לאחרים אף על הרבים לבטל תלמודם וללוותו ואפי' יש עמו יותר מס' ריבוא. ולאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א כל שישנו במקרא או במשנה על היחיד לבטל תורה וללוותו אא"כ יש עמו ס' ריבוא. ובזה"ז לא נהגו כן אלא מבטלין תורה רק לקרוביו או לרבו או לת"ח ממכיריו או לגדולי הדור ויש טעם לזה. ומ"מ ראוי לו לבן תורה להשתדל שלא להביט במודעות האבל המודיעות על מועדי הלוויית לבל יכניס עצמו לספק חיוב. אמנם ללוות את רבו שלימדו תורה אע"פ שאינו רבו מובהק וה"ה גדולי הדור יש להורות לבטל ת"ת ואפי' דרבים ולצאת ללוותם. ותינוקות של בית רבן אין מבטלין כלל וכמש"כ הטור בס' שסא בשם רבינו יו"ט מיוני. שהרי אפי' לבניין ביהמ"ק אין מבטלין אותן וכמש"פ מרן בש"ע (שם ס"א) ודלא כרש"ל בים של שלמה (פ"ב דכתובות אות ה). ומאן דלא קרי ולא תני כל שיש עמו י' אנשים המתעסקין בצרכו סגי ואין מבטלין תורה בשבילו. ואשה, אע"פ שמה לא קרתה ולא שנתה הוא משום שאינה מצווה וכל המצוות המוטלות עליה מקיימת כראוי, מ"מ הרי היא כמאן דלא קרי ולא תני דסגי בעשרה המתעסקין בצרכיה וכמש"כ הרמב"ן ודלא כהרא"ש והטור, וכמש"כ מרן בש"ע (סי' שסא ס"א) שכן המנהג. ואשה חשובה העוסקת בצדקה וגמ"ח, אע"פ שכתב הרש"ל ביש"ש (שם) שדינה כת"ח וכדאמרינן בירושלמי עומדים מפני גומלי חסדים כמו מפני לומדי תורה, מ"מ האידינא שאין מבטלין ת"ת ללוות סתם ת"ח שמת, אין מבטלין אף לצורכן. והי"ת יאיר

עיננו בתורתנו ויצמיח צמח דוד עבדו ויקיים בנו מקרא שכתוב ורבים מיישני אדמת עפר יקיצו ובא לציון גואל בב"א.

חלק אבן העזר

סימן א

בדין מי ששהה עם אשתו י' שנים ולא נפקדו

נשאלתי מירא שמים אשר מאז נישואיו חלפו למעלה משתים עשרה שנה ועדיין לא נפקדו. וניסו כל הדרכים וההשתדלויות אצל הרופאים ולא הועיל מאומה. והרופאים אומרים שאצל שני בני הזוג לא מתגלית שום סיבה למניעת פרי בטן. והיות ששמע שעל פי הדין מחוייב הוא לגרשה ולישא אחרת לקיים מצוות פריה ורביה, נפשו בשאלתו אם אמנם חייב הוא לעשות כן. כיון שחיים הם יחד בטוב ובנעימים ואין רצונו כלל לגרשה.

תשובה: במשנה יבמות (סד.) נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל. ופרש"י אלא או יגרשנה או ישא אחרת עמה. ובגמ' ת"ר נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה. אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען וכו'. ובכתובות (עז.) נחלקו אמוראים אם כופין על הדבר ופסק הרי"ף ביבמות (ס"פ הבא על יבמתו) ובכתובות (ס"פ המדיר) כרב תחליפא בר אבימי אמר שמואל שכופין אותו וכתירוצא דר' אבא שכופין אותו אף בשוטי ולא רק במילי. וכן פסק הרמב"ם (פ"טו מאישות ה"ז) וז"ל נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, הרי זה יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא רצה להוציא כופין אותו ומכין אותו בשוט עד שיוציא. ע"כ. וכן דעת ר"י בתוס' כתובות (ע. ד"ה יוציא) וכ"פ התוס' שם. וכן דעת הריב"ש בתשובה (ס' טו). אולם בתוס' הנ"ל כתבו עוד, ורבנו חננאל הביא מירושלמי דכל הנך יוציא דמתניתין אין כופין. והכי איתא התם וכו' ופסק ר"ח משם שמע מינה שאין כופין אלא היכא שמפרש בהדיא כופין. אבל היכא דאמור רבנן יוציא אומרים לו כבר חייבון חכמים להוציא ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריינא אבל לכפותו לא. והרא"ש ביבמות (פ"ו ס' יא) כתב ת"ר נשא אשה ושהה עמה י' שנים וכו' ויוציא ויתן כתובה וכו' האי דקתני יוציא נראה דכופין אותו להוציא קאמר, דלשון יוציא משמע כפיה כדמוכח ס"פ המדיר (עז.) וכו' ונראה דכופין אותו בשוטי וכו' ורש"י בשמעתין פירש שכופין אותו בי"ד להוציא וכן כתב רב אלפס ז"ל וכו' ותמיהני היאך נכוף כיון דאמר בירושלמי דאין כופין ושמא סמכו על זה דגרסינן בגמ' דידן וכו'. וכיון דפליגי בה רבוותא, ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטי דלא להוי גט מעושה. ע"כ (ועי' דרישה ס' קנד ס"ק ט במה שהאריך בזה). וכ"פ הרש"ל בים של שלמה (יבמות פ"ו ס' לב) שכופין במילים אבל לא בשוטים. וז"ל מרן הש"ע (ס' קנד ס"י) נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא רצה כופין אותו עד שיוציא. וע"ע בשו"ע סעיף כא ובנו"כ שם.

ב. אמנם בשו"ת הריב"ש (ס' טו) נשאל מדייני ומנהיגי תונים אודות אחד שאין לו בנים ורוצה לישא זקנה בת תשעים לשם ממון ומחו הקהל בידו ולא הרשוהו לישאנה והתלונן אצל אדון העיר והסכימו הקהל עם אדון העיר שכאשר יפסוק הריב"ש כן יהיה. ובתשובתו פתח שמעיקר הדין היה לנו לכפותו שישא אשה בת בנים במכל שכן משהתה י' שנים ולא ילדה שכופין אותו בשוטים לגרשה. שאם זו שלא הוחזקה להיות עקרה שהרי לאחר שתתגרש מותרת להנשא לאחר כופין אותו לגרשה שמא לא זכה להבנות

ממנה, כ"ש הוחזקה להיות עקרה כגון שנשאת בשנית ושהתה עשר שנים ולא ילדה, שיש לנו לכפותו שישא אשה בת בנים. ואם בהחזקה להיות עקרה כן הוא הדין אע"פ שאפשר שתתראפא, כל שכן זקנה שפסק ממנה האורח מחמת זקנה ואין לה תקנה בדרך הטבע. ולאחר שהרחיב בזה כתב אמנם כל זה שורת הדין לפי הגמרא אבל מה נעשה שלא ראינו בימינו ולא שמענו מכמה דורות בית דין שנזקק לזה לכופף ולהוציא אשה ששהתה עם בעלה עשר שנים ולא ילדה או שהיא זקנה ואף אם אין לו בנים וכו' וכן בבת כהן או בת ת"ח לעם הארץ וכן בת עם הארץ לתלמיד חכם. ולזה אם היו ב"ד נזקקין לדקדק ע"פ שורת הדין בעניני הזיווגים לכפותם היו צריכין לכפות את כולם. ורב הנשים הבאות בימים היו יוצאות ונטולות כתובה ונדוניא וליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא ותרבה הקטטה והמריבה. ולזה העלימו חכמי הדורות את עיניהם בעניני הזיווגין שלא למונעם מלישא וכ"ש שלא להפריד את הנשואים כבר, כל ששניהם רוצים להשאר יחד ובלבד שלא יהיה בנישואין ההם לא משום ערוה ולא משום איסור קדושה. ודי להם לדונם ע"פ הדין כשיש מחלוקת בין איש לאשתו ע"ז ונגשו אל המשפט ושפטום ע"פ התורה. ולכן בנידון שלפניכם וכו' ואם אין לו בנים אם תרצו להעלים עיניכם כאשר נהגו בהרבה קהילות גדולות וטובות מלאות חכמים ואנשי מעשה הרשות בידים וכו'. וכן אפשר שבאלו הארצות אין כופין להוציא אשה שאינה בת בנים כדי שימצא אחרת בת בנים מטעמא דכל כמה דאגידא ביה לא יהבי לה אחריתי, שהרי באלו הארצות אין מקפידין בזה כל כך ואדם נושא שתים ושלוש נשים ואין מכלים שכך נהגו וכו' אמנם אם תרצו להחמיר עליו כעיקר הדין מפני שהטיח דברים כנגד הדיין וכו' הרשות בידכם שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. עכת"ד. והו"ד בקצרה בדרכי משה (סי' א ס"ק ג) וכן פסק בהגה לש"ע שם (סעיף ב) וז"ל ובזמן הזה נהגו שלא לכופף וכו'. ואפילו בנשא אשה ושהה עמה עשר שנים לא נהגו לכופף אותו לגרשה אע"פ שלא קיים פריה ורביה. ע"כ. והניף ידו בשנית בהגה לש"ע סי' קנד ס"י.

אמנם המרדכי ביבמות (פ"ו סי' מט) כתב טעם אחר למנהג שאין כופין בזה"ז. שלאחר שהביא דחית הרא"ש את דעת הסוברים דהאי דינא דשהה עמה עשר שנים אינו נוהג בחוצה לארץ דתלינן בעונש דירת חו"ל כדאמרינן גבי אברהם שישבת חו"ל לא מהמנין, כתב וז"ל גרסינן בפרק המדיר אמר רב אין מעשין אלא לפסולות ושמואל אמר אף נשא אשה ושהה עמה עשר שנים היו כופין אותו להוציא ונראה לאביאסף דהלכה כרב דאמר אין מעשין אלא לפסולות. ורב ושמואל נמי לא פליגי אלא בארץ ישראל ואהיהא ברייתא סמכינן בזה"ז שאנו בחו"ל ואנו שוהים טפי מעשר שנים ואין כופין להוציא וכן פירש הראב"ן זקני וכן מצאתי בשם ר"י בר' שמואל. וגרסינן בפרק חזקת הבתים דין הוא שנגזור על עצמינו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים אלא שאין גוזרין גזירה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולין לעמוד בה הלכך לכל הפחות אין כופין להוציא ואפילו בארץ ישראל חייב ליתן כתובה וגם תנאי כתובה. עכ"ל. והובאו דבריו בקצרה בביאור הגר"א על דברי הרמ"א בהגה (סי' א ס"ב) וכתב ע"ז אבל לדינא כל אלו טענות דחיות הן דקיימא לן כשמואל ע"כ עיי"ש. גם דעת הדרישה (סי' קנד ס"ק ט) לדינא שכופין גם בזה"ז וז"ל בסוף דבריו, וגם בתראי דבתראי בעלי השלחן ערוך מהר"י קארו ומור"ם ז"ל סבירא להו הכי. ואף דהריב"ש כתב וכו' הא תשובתו וטעמו שם בצידו שכתב וכו' הרי דכתב תרי טעמי למה נוהגין שלא להוציא האשה מתחת יד מי ששהה עמה עשר שנים ולא ילדה ושתייהן לא שייכות בנידון דידן דהא בזמנינו נוהגין לקיים חרם דרבנו גרשום שלא לישא שתי נשים וגם יש בנישואין אלו צד איסור מצוה ואיסור קדושה כנ"ל. לכן גם חלקי אמרה נפשי שאם לא ירצה לגרשה מרצונו שיכפוהו בשוטים ע"י כותים ואפילו ע"י ישראל אם ידינו תקיפה עליו עד שיגרשנה. ע"כ עיי"ש כל דבריו. ומעתה לכאן י"ל בפשטות שעד כאן לא מיירי כל הני רבוותא אלא במי שאיננו חפץ לגרש את אשתו אע"פ ששהה עמה עשר שנים ולא ילדה, אבל הבא להישאל מורין ליה שיגרשנה וישא אחרת אולי יבנה ממנה ויזכה לקיים

מצות פריה ורביה. ועל' במש"כ בשו"ת מעיל צדקה (ס' לג) דודאי מן הראוי שיכפו הב"ד בשוטים לכל שוהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה שיוציאנה ויתן לה הכתובה וכל הסברות שכתבו הפוסקים שלא לכוף בזה אין בהם כדי סמיכה אלא שאין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תילם בכל דבר מפני בעלי זרוע ויש שמחה שאנו מוצאים סמך להניח אותן בלי כפיה אבל הבעל בעצמו עכ"פ מחוייב לעשות אשר בכחו ולעמוד על נפשו וכו' עיי"ש.

ג. איברא שנראה לפענ"ד מקום להקל בזמנינו שלא להורות לשואל לגרשה כל זמן שאין הוא או היא קרובים לגיל הזיקנה. שהנה הטעם שאם לא ילדה צריך לגרשה הוא משום דמדלא ילדה עד כה שחלפו י' שנים משמע שיותר לא תלד. וכמש"כ הרמב"ן בחידושו לבימות (סד. סד"ה ללמדך) וז"ל, ודאי אם שהו עשר שנים ולא זכו, לעולם לא יזכו להבנות הימנה וכופין אותו להוציא. עכ"ל. וכ"כ הרשב"א (שם ד"ה הא) וז"ל כיון ששהה עשר שנים ולא נבנה ממנה שוב לא יבנה. עיי"ש. וכן מתבאר ממש"כ המאירי (בימות סא:) נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, אינו רשאי להבטל אלא יוציא ויתן כתובה וזכר לדבר מאברהם דכתיב ביה מקץ עשר שנים לשבת אברם. וכשעברו עשר שנים הכירה שרה שהיא עקרה ומסרה לו שפחתה. ע"כ. וממש"כ שלאחר שעברו עשר שנים הכירה שרה שהיא עקרה ומסרה וכו' משמע שענין העשר שנים הוא שעד אז אין הכרח שהיא עקרה, אבל כשעברו עשר שנים ולא ילדה הרי מוכח שמסיבת עקרות הוא. וא"כ אפשר שכיום שהמציאו כלים שעל ידם בודקים את מערכת הילודה ומבררים את הסיבות הטבעיות של מניעת פרי הבטן, וגם הרפואה מתפתחת ומשנה לשנה ומחדש לחדש מגלים דרכים ואמצעים חדשים לריפוי המניעות לעיבור, ומפתחים דרכים המותרים כהפריה מלאכותית הנעשית בהשגחה נכונה, ורבים מאד אשר זוכים לזרע של קיימא בס"ד ע"י אמצעים אלו לאחר שנים רבות שלא נפקדו ומהם אפילו לאחר עשרות שנים, א"כ הרי כל שע"פ הבדיקות אינה עקרה כאותה שאין לה רחם וכדו', וראויים להוליד ע"י טיפול, והם עוסקים ברופאים ורפואות, שוב אין העשר שנים ראייה לעקרות. ואע"פ שלשון הברייתא יוציא וכו' "שמא" לא זכה להבנות ממנה, הנה מהראשונים הנ"ל ובפרט מהרמב"ן מוכח שפירשו דר"ל שאנו תולין לומר שלעולם לא יזכה להבנות ממנה. משא"כ בזה"ז. ואין לומר שמשחלפו עשר שנים ולא נפקדו מוכח שאין רצון הי"ת שלבני הזוג אלו יהיו ילדים וזה ענין הוכחת הי' שנים וא"כ מאי נפק"מ בחידושי הרופאים. זה אינו. חדא, דמדאיתא בברייתא (סד.) חלה הוא או שחלתה היא או שהיו שניהם חבושים בבית האסורים אין עולין לו מן המנין. ופרש"י הטעם דתלין כל זמן זה בסיבות אלו המונעות מן ההריון. ואמאי נימא שעכ"פ כיון שחלפו י' שנים ומנעם הי"ת מפרי בטן הרי מוכח שאין רצון הי"ת שיהיו להם ילדים. ומבואר דבעינן הוכחה מהמציאות הטבעית לעקרות ממש וכמתבאר מדברי הראשונים ז"ל הנזכרים לעיל. וגם הרא"ש דפליג על פירש"י ומפרש בדרך אחרת מסכים עם דבריו ביסודם אלא שסובר שזה פשיטא עיי"ש. ועוד נראה די"ל שעצם הדבר שגילה הי"ת והאיר את עיני הרופאים בדורנו זה לגלות את אפשרויות הריפוי וההפריה אשר עיי"ז נפקדים בס"ד זוגות רבים, הרי מוכח שרצונו ית' הוא שבזמנינו רבים מחשוכי הבנים שנים רבות יזכו לפרי בטן, זה לאחר י"ב שנים, וזה לאחר י"ז שנים וכו', וא"כ מה ששהה עמה עשר שנים ולא ילדה איננו ראייה שלעולם לא יזכה להבנות ממנה ושפיר י"ל שאינו חייב לגרשה.

ואפשר שאפילו היכא שאומרים הרופאים שאין להם כיום דרך לעזורם מ"מ הן אפשר מאד שיגלו בקרוב תרופות חדשות שיועילו גם לאלו. שכידוע ענף זה של הרפואה מתקדם במהירות עצומה. ואע"פ שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, שמא במקום אחר אצל רופאים אחרים יש מענה לעניינם. והכא שהוא בענין להפריד אשה מבעלה, ורבות הסכנות הרוחניות רח"ל שיש בדור פרוץ זה למי ששרוי בלא חומה,

וגם ההתקדמות הרפואית ניכרת במהירות התפתחותה, שמא אין להורות לו בקום עשה לגרשה. וצ"ע. ומ"מ בנידון זה של השואל שאומרים הרופאים שאצל שניהם אין סיבה למניעת פרי בטן, א"כ י"ל שע"י טיפול רפואי של דרכי הפריה הידועים והמתחדשים (באופן המותר על פי ההלכה) יוכלו בעז"ה ברבות הימים ללדת. וזה י"ל אע"פ שבתוך ה' שנים ניסו בטיפול רפואי ולא ילדו. [ואגב יש לדעת שדברי הרופאים האומרים לאדם שאין סיכוי שילד כלל, הבל המה רוח ישאם. שפעמים רבות אמרו כך ולבסוף ילדו. ומדכתיב רפא ירפא למדו שניתנה רשות לרופא לרפאות, אבל לא ניתן לו רשות להחליט על אובדן הסיכוי ולייאש. וזכורני ששאלני מרן ראש הישיבה הגאון רבנו שלום כהן שליט"א על אודות אחד האברכים האם נפקד. וכשהשבתי שאמרו לו הרופאים שאין סיכוי שילד, הגיב מרן שליט"א בהקפדה ואמר מי נתן להם רשות לומר כך?! הנה פלוני אמרו לו כן וכיום יש לו בת, ופלוני ג"כ אמרו לו כן ויש לו בן, וכן פלוני].

ואין לומר בזה שכיון שקבעו י' שנים כן הוא לעולם גם אם משתנה המציאות מצד דרכי הרפואה משום דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין, שהנה בגמ' יבמות (סד.) אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב לא שנו אלא בדורות הראשונים ששנותיהן מרובות אבל בדורות האחרונים ששנותיהן מועטות שתי שנים ומחצה כנגד שלשה עיבורים. רבה אמר רב נחמן שלש שנים כנגד שלש פקידות דאמר מר בראש השנה נפקדו שרה רחל וחנה. אמר רבה ליתנהו להני כללי מכדי מתניתין מאן תקין רבי והא בימי דוד אימעוט שני דכתיב ימי שנותינו בהם שבעים שנה. והרי שלפי השתנות המציאות ביקשו לשנות את זמן העשר שנים. וגם רבה שדחה לא דחה מצד הדין שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, אלא רק מטעם שרבי לא סבירא ליה לחלק בין אריכות ימי הראשונים לזמן דאימעוט שני שהרי כתב י' שנים במשנה אע"פ שכבר אימעוט שני. ועל כרחך היינו טעמא, דגוף הדין הוא שכל שעבר זמן המוכיח שאינם עתידים להוליד זמ"ז, יש לו לגרשה ולישא אחרת. אלא ששיערו חכמים זמן זה בעשר שנים. וממש"כ רבי השיעור ד' שנים במשנה מוכח שאע"פ שהתמעטו שנות חיי האדם, מ"מ אין במספר שנות החיים נפק"מ לענין ההוכחה להולדה, כיון שי' שנים הוא זמן הבדיקה אם ראויים ומסוגלים להוליד זה מזה, בין אם חיים ארוכים ובין אם חיים קצרים. וא"כ כיום שגם לאחר עשר שנים אין הוכחה שאינם עתידים להוליד זמ"ז כיון שע"י רופאים ורפואות עינינו הרואות שרבים זוכים בס"ד להיפקד בזרע קדש בר קיימא י"ל שאינו חייב לגרשה ובלבד שיתעסקו ברופאים ורפואות.

ד. ובנידון שלפנינו יש לצרף עוד שבמשך כשש שנים לאחר נישואיהם לא היו בני הזוג שומרי תורה ומצוות עד אשר הערה עליהם הי"ת רוח טהרה ממרום ושבנו בתשובה שלימה. ובגמ' ביבמות שם (סד.) קאמר זכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען ללמדך שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המנין לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שניהם חבושים בבית האסורים אין עולין לו מן מנין. וכתב ע"ז הרא"ש (סי' יב) ומזה אנו למדים היה הוא חולה או היא חולה ומיהו משמשים מטותיהם וראויה להתעבר אלא שאינם בריאים כשאר בני אדם, וכן חבושין בבית האסורים ושמשו בבית האסורין, אנו תולין העוון שגרם להם להיות חולים או חבושין בבית האסורין מנעם גם מלהוליד, כמו באברהם שמנעו העוון מלהוליד. דאם תמצא לומר שהחולי מנעם מלשמש או מלהוליד וכי צריכא למימר שלא יעלו מן המנין. ע"כ. וכדבריו פסק בש"ע שאפי' שהיו משמשים בימי המחלה אינו עולה מן המנין. ולפ"ז נמצא שלמדו בגמ' מהא דאברהם, שכשם שעוון ישיבת חו"ל מונע מפריה ורביה ולכן זמן ישיבתם בחו"ל אינו עולה למנין י' שנים, כן אף באופן שאין ידוע לנו על עוון שנכשלו בו אלא רק ממה שנענשו בחולי או במאסר מתברר לנו שיש להם עוון שעבורו נענשו, ואנו תולים באותו עוון גם את אי פקידתם בבנים. וא"כ בניד"ד שבידוע

שנכשלו בעוונות כל אותה תקופה שלא היו שומרי תורה ומצוות, יש לנו לומר שתקופת שש שנים אלו אינה עולה מן המניין אלא רק השש שנים ומחצה שחלפו מאז ששבו בתשובה שלימה.

אמנם בזה לבדו לא היה די לומר שכל אותם שנים אינם עולים מן המניין. שהנה כבר הבאנו לעיל דברי המרדכי בפרק הבא על יבמתו שיש אומרים שבחול אין נוהג הדין דהשוהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה כופין אותו להוציא. אבל הרשב"א (סד. ד"ה הא) כתב הא דאמרין ללמדך שאין ישיבת חול עולה מן המניין לאו למימרא שאין עושין מעשה בחול. דאף בחול כיון ששהה עשר שנים ולא נבנה ממנה, שוב לא יבנה. ומצות פריה ורביה לאו מצוה התלויה בארץ היא. אלא משום שאברהם אבינו עקר היה וכו' והר"א אב"ד ז"ל פירש דהא דאמרין אין ישיבת חוצה לארץ עולה מן המניין ה"מ באדם הרגיל לישב בארץ ויצא לחול וחזר לארץ. והא דאברהם הכי הוה שנדבר עמו בארץ בין הביתרים וחזר לחרן ועשה שם חמש שנים כדאיתא בסדר עולם וכשחזר בשניה לארץ וכו'. ויש מפרשים דמי ששהה עם אשתו בחול ובא לארץ אין ישיבת חול עולה לו וכו' ע"כ עיי"ש. וכדברים האלו כתבו הרמב"ן (שם) והריטב"א (שם) והרא"ש (פ"ו סי' יב) ועוד ראשונים. והרא"ש ז"ל בדחותו את דעת הרוצים לומר דהאי דינא דשהה עמה עשר שנים אינו נוהג בחול משום דתלינן בעונש דירת חוצה לארץ, פתח בזה"ל, ולא מסתבר כלל להורות כן שיבטל אדם מפריה ורביה בסברא רעועה זו. דהא חזינן רובא דאינשי שפרין ורביין בחוצה לארץ ולאחד מיני אלף שלא זכה להבנות מאשה אחת נתלה לו בעונש חול לפוטרו מפריה ורביה. וגם וכו'. ע"כ ולפ"ז גם בניד"ד יש לומר כן שהרי חזינן רובא דאינשי מאותם שאינם שומרי מצוות שהם פרין ורביין. ואפשר שגם שאר הראשונים שלא הזכירו טענה זו מודים לה. לפיכך אין די בזה ורק חזי לאיצטרופי להנ"ל.

ה. והיכא שכתובתה מרובה והוא איננו אמיד יש לצרף עוד מש"כ בשו"ת בגדי כהונה (סי' א והו"ד בפת"ש סי' קנד ס"ק כז) בתשובה לשאלה שנשאל מאיש ירא אלוקים ששהה עם אשתו ולא ילדה וקשה עליו הגירושין כי אשת חיל היא ועל ידה יוכל להתמיד בלימודו והוא חלוש ועסוק תמיד ברפואות והשיב לו שאינו מחוייב לגרשה ופתח בסברת הפוסקים שאין דין זה של עשר שנים בחול, והוסיף דאפילו להרא"ש דפליג, שאני הכא שהוא חולה ואע"פ שמשמשים אינו עולה מן המניין לפמש"כ הרא"ש וכו'. ואפי' להנימוק"י שפירש חלה ממש שאינו יכול לשמש או להוליד וגם ס"ל דחול עולה מן המניין מ"מ יש לצדד שלא להפריד בין הדבקים לפי מש"כ הפוסקים הובא בבית יוסף (או"ח סי' תרנו) וברמ"א שם שאין אדם מחוייב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת ואפילו מצוה עוברת כאתרוג ולולב. ומצות פריה ורביה בנידון זה גרע משאר מצוות עשה ועכ"פ לא עדיף יותר שהרי בשאר מ"ע לכו"ע כופין לקיים ובשהה עשר שנים פליגי בזה אמוראי בכתובות (עז). והיינו טעמא כיון שספק הוא אם ייבנה מאחרת וא"כ אם בכל מצוה עוברת אינו מחוייב לבזבז אף שלישי מהונו אלא רק חומש, מכ"ש שאינו חייב לבזבז להוציא את אשתו זאת ולפ"ז בניד"ד שכתובתה ותוספתה מרובה שיצטרך לבזבז כל הונו אפשר דאינו מחוייב ואף שלישי מהונו אינו מחוייב לבזבז. ומעתה יש לו סמך להיות בשב ואל תעשה ויצא ידי שמים. עכ"ד. ועיי"ש עוד שצירף את ענין עוסקו בתורה. אמנם כל אלו אינם אלא סניפים להקל שהצטרפו בנידון השואל דידן אבל עיקרא דמילתא הוא הטעם הראשון שכתבנו. ומ"מ כיון שלא ראיתי מי שכתב כן הנני ירא להכריע למעשה היכא דליכא אלא טעם זה לבדו עד שיסכימו גדולים. והי"ת יאיר עינינו בתורתנו שלא ניכשל בדבר הלכה, אמן.

(ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מיהא איכא שלאחר כשנה ומעלה מעת השאלה בישרני השואל על מקום הברית של בנם בכורם הנולד להם בס"ד).

סימן ב

בדבר אם מותר לחתן בתוך שנתו לצאת למרחקים לזמן ארוך לצורך מסחר

בס"ד. מוצש"ק פר' לך לך מארצך.

אור לט' בחשון תשס"ח לפ"ק.

שאלה: בדבר חתן בתוך שנה לחופתו שהוצע לו לצאת לחו"ל למשך חודשיים לצרכי פרנסה, ורעייתו הכלה אומרת שמסכימה לכך בלב שלם, אם אינו עובר על הכתוב כי יקח וכו' לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר, נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח (דברים כד, ה).

תשובה: בגמ' סוטה (מד:) ת"ר לא יצא בצבא, יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומזון ויתקן הדרכים, תלמוד לומר ולא יעבור עליו לכל דבר. יכול שאני מרבה אף הבונה בית ולא חנכו נטע כרם ולא חללו ארס אשה ולא לקחה, ת"ל עליו, עליו אי אתה מעביר, אבל אתה מעביר על אחרים. ומאחר דכתב לא יעבור לא יצא בצבא למה לי, לעבור עליו בשני לאוין. ע"כ. ובתרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ לא יצא בצבא ולא יעבור וכו' פירש "לא יפוק בחילא דלא יארע עלוי כל מדעם ביש". והיינו שמפרש שהמשך הפסוק ולא יעבור וכו' אינו לאו נוסף אלא טעמא דרישא, שלא יצא לצבא שמא יעבור עליו ויתרחש עמו דבר רע. ולשיטה זו אין לאו על אספקת מים ומזון. והוא שלא כתלמודא דידן.

ובנחל קדומים (פר' כי תצא סי' תקפא) כתב הרב חיד"א שאע"פ שהטור והש"ע השמיטו דין זה (ורק הרמב"ם כתבו בפ"ז מהלכות מלכים), דין זה נוהג גם בזמן הזה.

והנה מדמפרש בגמ' דהלאו 'ולא יעבור עליו לכל דבר' אתא לרבוויי אספקת מים ומזון ותיקון דרכים שהם צרכי רבים, ולא נקט רבותא דאפילו צרכי עצמו כגון לצאת למרחקים למסחר וכדו' ג"כ אסור, משמע דצרכי רבים הוא דאסור, אבל צרכי עצמו מותר. וכן משמע ממש"כ הרמב"ם (פ"ז ממלכים ה"י והי"א) ואלו שאין יוצאין לעורכי המלחמה כל עיקר, ואין מטריחין אותם לשום דבר בעולם. הבונה בית וחנכו, והנושא ארוסתו או שייבם, ומי שחילל כרמו, אין יוצאין עד תום שנה. שנאמר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושימח את אשתו. מפי הקבלה למדו שיהיה נקי שנה בין לבית שקנה, בין לאשה שנשא, בין לכרם שהתחיל לאכול פריו. כל השנה כולה אין מספק מים ומזון, ולא מתקן דרך, ולא שומר בחומה, ולא נותן לפסי העיר, ולא יעבור עליו שום דבר בעולם. שנאמר 'לא יצא בצבא, ולא יעבור עליו לכל דבר', לעבור עליו בשני לאוין. לא לצרכי העיר ולא לצרכי הגדוד. ע"כ. וממש"כ 'ואין מטריחין אותם לשום דבר בעולם' משמע שאחרים אינם מטריחים אותם אבל הם רשאים לתועלת עצמם לטרוח כרצונם, וכן בסוף דבריו נקט 'לא לצרכי העיר ולא לצרכי הגדוד' שהם צורך הרבים, הא צרכי עצמו כגון לצאת למסחר שרי.

ב. אולם בספר המצוות להרמב"ם (ל"ת מצוה שיא) כתב "שהזהירנו מהוציא חתן מביתו שנה אחת לטורח מן הטרחים, לא לצבא ולא לזולתו. אבל נסלק ממנו כל טורח וכל משא שיהיה חייב בהם לעזוב ביתו כל השנה. והוא אמרו יתעלה 'ולא יעבור עליו לכל דבר'. ולשון גמ' סוטה (מד.) לא יצא בצבא יכול בצבא הוא בלא יצא אבל יתקן כלי זין ויספק מים ומזון, ת"ל לא יעבור עליו לכל דבר. עליו הוא דאין אתה מעביר אבל אתה מעביר על אחרים. וכי מאחר דנפקא לי מלא יעבור עליו לכל דבר, לא יצא בצבא למה לי, לעבור עליו בשני לאוין. ודע כי החתן עצמו גם כן מוזהר מלצאת מביתו כלומר ללכת לסחורה כל שנתו". הרי שסיים להדיא לאסור יציאה לסחורה. וקשה דמהגמ' משמע שרק לצרכי אחרים אסור דלא"ה רבותא הו"ל לאשמועינן לאסור יציאה לסחורה מלא יעבור עליו לכל דבר, ולא רק לספק מים ומזון, ומנא לן לאסור גם

לצורך סחורה. אמנם יש להסתפק במה שכתב בתחילת דבריו 'אבל נסלק ממנו כל טורח וכל משא שיהיה חייב בהם לעזוב ביתו כל השנה' אם 'כל השנה' קאי על עזיבת ביתו כל השנה אבל פחות מזה שרי, או שמא כוונתו לומר שכל השנה נסלק ממנו כל טורח וכל משא שיהיה חייב בהם לעזוב ביתו, ואפילו לזמן קצר משנה. וכן יש להסתפק במש"כ בסוף דבריו לענין סחורה.

ובספר החינוך (מצוה תקפא) נמשך אחר דברי הרמב"ם בספר המצוות וכתב "שנמנע החתן לצאת מביתו כל השנה כלומר ללכת במסעות רחוקים ונמנע ג"כ שר הצבא מלהוציא בעל כרחו וכו'". ובמצוה תקפב הוסיף עוד "שנצטוונו שישמח החתן עם אשתו שנה אחת כלומר שלא יסע חוץ לעיר לצאת למלחמה ולא לעניינים אחרים זולתה ימים רבים, אלא ישב עמה שנה שלימה מיום הנישואין ועל זה נאמר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". והגאון רבי יוסף באב"ד במנחת חינוך שם תמה על דבריו "מש"כ הרב המחבר דאסור לעמוד זולתה בשנה הראשונה, בש"ס וברמב"ם אינו מוזכר זה, רק למלחמה ולצרכי העיר, ועל זה באו הלאומים והעשה, היינו דאין רשאים להטיל עליו, אבל זה פשוט דמותר לצאת מביתו למרחקים שנה ראשונה. ואי מדכתיב ושמח את אשתו וכו', כיון דלא מציינו זה בש"ס ובשום מקום לא נוכל לדרוש דינים מעצמנו מפשט מקרא, רק פירוש קבלת חז"ל. וכעת לא מצאתי ברמב"ם ואין עולה על זכרוני בשום פוסק דין זה דחתן שנה ראשונה לא יעמוד זולתה ימים רבים כמו שכתב הרב המחבר. ודברי הרב המחבר צ"ע כעת". עכ"ד. ומה שתמה שלא מצא כן ברמב"ם, הן אמת שביד החזקה לא כתב כן ופשטות דבריו שם משמע שרק אחרים אין מטריחין אותו, אולם בעל החינוך כתב דבריו ע"פ הכתוב בספר המצוות להרמב"ם להדיא לאסור לצאת אף למסחר.

אלא שבשו"ת הרדב"ז (סי' רלה) כתב בתוך דברי תשובתו לשואל אם חתן בתוך שנתו מותר לצאת לסחורה למדינה אחרת, וז"ל "ומה שכתוב בספר המצוות להרמב"ם 'ודע כי החתן עצמו מוזהר מלצאת מביתו בסחורה כל שנתו', שיבוש הוא בספרים אפשר מן המעתיק בלשון ערבי או המעתיק הספר. אבל בלשון ערבי כתוב וכו', והכוונה כי החתן בעצמו מוזהר שלא יצא לדרך כלומר לצרכי רבים. אבל לצורך עצמו למה לא יצא להרויח לשמח את אשתו, אם אין לו מה יאכל אין לך עצב גדול מזה". ועוד כתב שם שמהגמ' משמע שהאיסור אינו אלא לצאת למלחמה אבל לסחורה אינו בכלל האיסור. "וכי אם אין לו אמנות אלא זה ימות ברעב או ישאל על הפתחים, והלאו לא יתחלק בין עניים לעשירים, וכן כתב הסמ"ג (סי' רל ובמ"ע סי' קכא) שלא יצא בצבא ולא הזכיר שלא יצא לסחורה, אלא שלא יצא לאחד מן הדברים שכופים את הרבים לצאת, ואם הוא ירצה לצאת עובר בלאו ועשה". עכ"ל. והו"ד בשדה חמד (ח"ז אסיפת דינים מערכת חתן וכלה סי' כט). ומבואר דס"ל להרדב"ז שהחתן בתוך שנתו מותר לצאת לסחורה ואין חילוק בין עניים לעשירים, ואף הרמב"ם סבירא ליה כן על פי הגירסא המקורית שנכתבה כידוע בערבית.

ובשדה חמד שם (ד"ה שוב) הביא מה שכתב הרב חכמת אדם בבינת אדם (שער בית הנשים סי' לז) להשיג על דברי הרדב"ז שמ"מ הא בליקוטי הפרדס ובספר החינוך כתבו לאסור לחתן בתוך שנתו לצאת אפילו לסחורה, והרדב"ז שלא הביא דבריהם לא ראם, והרמב"ם עצמו כתב במקום אחר בספר המצוות (מ"ע ריד) "שציונו להתייחד החתן עם אשתו שנה תמימה, שלא יסע מחוץ לעיר ולא יצא בצבא ולא יעבור עליו דבר מדברים הדומים לאלו, אבל ישמח עמה עד מלאת שנה מיום בואו אליה. והוא אמרו יתעלה נקי יהיה וכו' ושמח את אשתו אשר לקח". הרי שכתב שלא יסע מחוץ לעיר ולא יצא בצבא, מוכח שאפילו לסחורה אסור. ומה שלא כתבו הרמב"ם בחיבורו זהו משום שכתב שם שהיוצא לצבא עובר בשני לאווים, ולכן לא כתב שם האיסור לסחורה משום שאינו אלא בעשה. ומה שהקשה הרדב"ז שא"כ מי שאין בידו להתפרנס ימות ברעב או ישאל הפתחים, י"ל דבודאי אם האשה מוחלת הוא פטור, כמו בשמחה בשעת

ימי המשתה דיכולה למחול כדאיתא באה"ע (סי' סב). והשדה חמד כתב להשיב על דבריו שזהו דוחק גדול לומר דמשום כך לא הזכירו הרמב"ם בחיבורו, שהרי היה לו עכ"פ לכתוב דבר זה בפני עצמו והיוצא לסחורה עובר בעשה וכמו שכתב שיעין זה בכמה מקומות. עיי"ש כל דבריו. ומ"מ הא קמן שגם להחכמת אדם היכא שהאשה מוחלת מותר הוא לצאת לסחורה. וע"ע במש"כ בשדה חמד ח"ה (כללים מערכת הנו"ן כלל נ"ב) בשם שו"ת בנין שלמה לדייק ממש"כ היראים (סי' קצ) שהחתן חייב לשמח את אשתו בשנה הראשונה בכל דבר שיודע שיש לה שמחה. משמע דהעיקר תליא ברצון האשה דאם היא מקפדת שלא ילך מביתו לסחור בודאי אינו רשאי, דנהי דאין ע"ז לאו, אבל יש ע"ז עשה, ושום פוסק לא יחלוק על זה. ואם אין לו במה להתפרנס, בודאי מותר לו לצאת אפילו אינה מתרצה דבטלה דעתה אצל כל הנשים עיי"ש כל דבריו.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ג אב"ע סי' ט) הביא מש"כ בדברי מרדכי (אה"ע סי' ג) שכתב לדייק ממש"כ הטור (אה"ע סי' עו) לעניין מצוות עונה שהאיש רשאי לצאת לסחורה באופן שמתבטל מעונתו המוטלת עליו אם יוצא ברשות אשתו, דה"ה שאם יוצא ברשות אשתו אינו עובר על נקי יהיה לביתו. וכתב שכן ראה נוהגים. והביא עוד הר"פ מש"כ הרב חנא וחסידא (כתובות ח"ב דף רל ע"ד) שאם אין לחתן איך להתפרנס אפילו בדוחק, מותר לו לצאת דהוי כפיקוח נפש שדוחה כל התורה, וגם זה יהיה ע"פ רשותה ומחילתה. ומ"מ אם אפשר לו לבא לביתו פעם אחת בתוך השנה יבוא ועליו תבוא ברכת טוב. אבל אם יכול להתפרנס בעירו אפילו בדוחק, אע"פ שאם יצא מעירו ירויח יותר, לא יצא לימים מרובים ורשאי רק לימים מועטים. וכן העלה שם לדינא הרב פעלים.

ג. ונראה לדייק דדעת הטור ומרן הש"ע כדעת הרדב"ז שכל איסור היציאה לחתן בתוך שנתו הוא רק לצאת לצבא או לספק מזון ומים ולתקן הדרכים וכדומה, אבל לצרכי מסחר מותר וכדמוכח בגמ'. שמטעם זה השמיטו דין זה, כיון דכל הני הוו שייכי בזמן שיד ישראל הייתה תקיפה בשלטון וצבא, משא"כ בגלותנו. אבל אי סבירא להו שהאיסור שייך גם ביציאה לסחורה שהוא דבר המצוי, הוה להו לאשמועינן האיסור.

נמצא שבנידון השאלה רשאי החתן בתוך שנתו לצאת למרחקים לצורך מסחר. ומ"מ מצד מצוות עונה צריך שיהיה ברשות אשתו. זהו מעיקר הדין. אבל לפי שדורנו דור יתום ורבו בו המכשולות, יש לעשות כל מאמץ לחזק ולהדק את הקשר שביניהם בשנה הראשונה, ויאכלו פירות מאמצם וטרחתם בזה כל חייהם וכפי שהניסיון מורה. ואפילו בנשואים שנים רבות עצה טובה קמ"ל שלא להתרחק זמן רב אפילו לצורך פרנסה לפי שהוא דבר הפוגע בקשרי ההורים ובחינוך הילדים. ובעת צורך גדול יקיימו מאמר חז"ל (אבות א, טו) עשה לך רב והסתלק מן הספק. וה' יאיר עינינו בתורתנו אמן.

סימן ג

אם בשעת הדחק אפשר לסדר חו"ק בכתובה שהיא כמנהג האשכנזים לחתן ספרדי, ואם יש להקפיד על השבעת החתן כמנהג הספרדים.

בס"ד. ביתר ת"ו. י"א חשוון תשס"ח לפ"ק.

לכבוד היקר והנעלה ה"ה וכו'

בדבר שאלתו שעומד להינשא עב"ג והכלה כבת בית אצל בית האדמו"ר מ... שליט"א אשר הוא מורה ורבה לכל דבר, ועז חפצה שהוא יסדר החו"ק. והנה עתה הוברר לו שהאדמו"ר מתכוון לסדר החו"ק בכתובה שהיא כמנהג אשכנז וכבו' שוחח עמו בזה וסירב בתוקף לשנות ממנהגו לסדר חו"ק בכתובה שהיא כמנהג אשכנז, על אף שהחתן ספרדי. ונפשו בשאלתו עד כמה עליו לעמוד על הדבר שהכתובה תהיה כמנהג הספרדים, ואם יש דרך לצאת מהמיצר שנקלע אליו מבלי לפגוע בכבוד האדמו"ר ומבלי לגרום לעצבות וקפיידא מצד הכלה.

תשובה: הנה עיקר הבדלי הכתובות בין מנהג ספרד למנהג אשכנז הוא בב' דברים. הא' הוא במילים דחזי ליכי שמנהג אשכנז להוסיף מילת 'מדאורייתא', והב' הוא השבועה שמשביעים את החתן למנהג הספרדים לאחר הקנין ואומרים וגם נשבע שבועה חמורה בתקיעת כף על דעת המקום וכו' לקיים את כל הכתוב עליו וכו'. ונברר בע"ה כל אחד מהם אם במקום דוחק כה"ג אפשר לספרדי לנהוג כמנהג אשכנז.

א. בגמ' כתובות (י.) אמר רב נחמן אמר שמואל חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה. וכעין זה איתא בגמ' יבמות (פ.ט.) שהכתובה אינה אלא תקנת חכמים. דקאמר התם מאי טעמא תקינו לה רבנן כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ומבואר שם דה"מ לחכמים אבל לרבן שמעון בן גמליאל כתובת אשה מדאורייתא. מדסבירא ליה במשנה (כתובות קי.) נשא אשה בקפוטקיא וגרשה בארץ ישראל נותן לה ממעות קפוטקיא. ופירש רש"י שהן 'גדולות ושוקלות יותר משל ארץ ישראל'. והיינו משום דכתובה דאורייתא. ולחכמים שם במשנה נותן לה ממעות א"ל לפי שכתובה מדרבנן ומקולי כתובה שנו כאן כמבואר הטעם שם בגמ' (קי.). ובתוס' (כתובות י. ד"ה אמר) הקשו מהא דרב נחמן אמר שמואל חכמים תקנו וכו' ומהא דיבמות דכתובה דרבנן, על מה שנהגו לכתוב בכתובה כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא. ואומר רבנו תם דסמכינן ארשב"ג דמתניתין דסבר כתובה דאורייתא וקיי"ל כרשב"ג במשנתנו. ועוד אומר ר"י דלא קיי"ל כרב נחמן דאשכחנא רב אשי דהוא בתראה דפליג עליה כדמתרץ לקמן וכו' וכן פירש רבנו יצחק בן רבנו מאיר דרב אשי פליג אדרב נחמן. והא דאמרינן בהאשה רבה (יבמות פ.ט.) מאי טעמא תקינו רבנן כתובה, היכא דתקינן כגון באלמנה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הכא נמי תקינו שלא יהא לה כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה. עכת"ד התוס'. וכן כתב הרא"ש לתמוה על מה שנהגו באשכנז וצרפת לכתוב בכתובה דחזי ליכי מדאורייתא והביא מה שהשיב ר"ת דסמכינן ארשב"ג ושאע"ג דהלכתא כרב נחמן בדיני, קיי"ל כרב אשי דהוא בתראה. אבל רבנו חננאל פירש דקיי"ל כרב נחמן דכתובה מדרבנן ואע"פ שאמרו בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו הכא לית הלכתא כוותיה דאמרינן בפרק בתרא (קי.) לאפוקי מדרשב"ג. והרא"ש שם דן בדבר וסיים וז"ל כל הגאונים הסכימו דכתובת אשה מדרבנן. וראיתי מפרשים דאפילו הרגילו לכתוב דחזו ליכי מדאורייתא מודו דכתובת אשה מדרבנן, וחכמים תקנו חמישים כסף מדאורייתא, פירוש משקלים האמורים בתורה, משום שלא תהא קלה עליו להוציאה, ואסמכוה אקרא דכמוהו הבתולות. משום הכי נהיגי למיכתב דחזו ליכי מדאורייתא, שלא יטעה אדם לומר כיון דמדרבנן היא לא תגבה אלא חמישים סלע מדינה. ודברים של טעם הם. והכותב כסף זוזי מאתן דחזי ליכי לא הפסיד. עכ"ל. וכדעת ר"ח והגאונים כתב הרי"ד בספר המכריע (סי' מב) וז"ל מילתא פסיקתא היא לכל חכמי בבל דכתובה מדרבנן היא ולא מספקא לשום איניש דאית ליה מששא ולית מנהון אדם מעולם דסמכא מאן דאמר כתובה מדאורייתא וכו' ומגונה מאד אצלנו מאן דכתב בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא. עכת"ד. וכן כתב הרי"ף בסוף כתובות שכתובת אשה אינה אלא מדרבנן. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מאישות ה"ז) וז"ל וחכמים הם שתקנו כתובה לאשה שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה. וכן דעת הרמב"ן בחי' לכתובות (קי.) ועי' חלקת מחוקק סי' סו ס"ק כד) וכן כתב הר"ן (סוף

כתובות) וז"ל ולעניין הלכה קיי"ל כרבנן דכתובת אשה מדבריהם וכו' דסוגיא דכולי תלמודא הכי. ע"כ עיי"ש. וכן פסק מרן הש"ע (סי' סו ס"ו) וז"ל כמה שיעור הכתובה, לבתולה מאתיים ולא למנה מנה ושל זו וזו כסף מדינה. ע"כ. והרמ"א בהגהה שם כתב וכל זה לדעת קצת הפוסקים שסבירא להו שכתובת בתולה אינה אלא זוזי דרבנן וכו', אבל לדעת יש פוסקים מאתיים של בתולה ומנה של אלמנה משערים בזוזי דאורייתא. וכתבו דלכן נהגו לכתוב בכתובה דחזי ליכי מדאורייתא וי"א דכותבין דחזי ליכי סתמא. והמנהג לכתוב לבתולה דחזי ליכי מדאורייתא אבל לא לאלמנה. וכל זה במקום שאין מנהג. אבל במקום שיש מנהג מה שגובין הולכים אחר המנהג. ע"כ עיקר לשונו. הרי לנו שלספרדים ויוצאי עדות המזרח אין לכתוב בכתובה מילת 'דאורייתא' אלא רק דחזו ליכי. וכן העלה מרן הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"ג (אהע"ז סי' יב) שמה שראה שנהגו בפתח תקוה לכתוב בכל הכתובות מילת 'מדאורייתא' בין לאשכנזים ובין לספרדים, אינו נכון לעשות כן. אלא יכתבו לספרדים 'דחזו ליכי' בלבד. והכותב דחזו ליכי 'מדרבנן' לא הפסיד.

ב. אך אם הוא רק לכתחילה אבל בעת הצורך כדהכא שהכלה דורשת שרבה יסדר קידושיה והוא מתנה הסיודר חו"ק בכך שהכל יהיה כמנהגו, אם ליכא קפידא בכתובת מילת 'מדאורייתא', הנה לפמ"ש"כ הרא"ש בשם יש מפרשים שגם לנוסח דחזו ליכי 'מדאורייתא' א"ש דכתובת אשה מדרבנן, לפי שחכמים תקנו חמישים כסף משקלים האמורים בתורה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכתב ע"ז הרא"ש שדברים של טעם הם, י"ל דאין קפידא כ"כ בכתובת מילת 'מדאורייתא' גם לחתן ספרדי. וכעין זה כתב הריטב"א (כתובות י). בשם הרב פנחס הלוי שאף אם כתב 'מדאורייתא' אין הכתובה נפסלת בכך משום "דמסתמא לא נתכוון להשהותה בלא כתובה אלא ליפות את כוחה קאמר שתגבה ממנו כסף מאתן דחזו לה מדאורייתא כדין אונס ומפתה דהיינו מאתן זוזי מן העידית". וכ"כ בשיטה מקובצת (שם) בשם רבנו יונה שמה שכותב 'מדאורייתא' תנאי הוא שמתנה על עצמו שרוצה להוסיף ולתת לה כתובתה מכסף של תורה. וכ"כ בארחות חיים (הל' כתובות) בשם הראב"ד.

אולם לדעת ספר המכריע הנזכר לעיל יש להקפיד שלא לכתוב מילת 'מדאורייתא' בכתובה. שכתב וז"ל 'ומגונה מאד אצלנו מאן דכתב בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא'. והוסיף עוד וקמאי דילכון מן בני ארץ ישראל נקטיה להאי מילתא ואתון השתא כל מעשיכם במנהגות שלנו ותלמוד שלנו, הכין מיבעי לכון למיעבד ולסלוקי מן כתובותכון דוכרין 'דאורייתא', אלא כתובו 'דחזי ליכי' סתם. עכ"ל. ולדעת הריטב"א (כתובות י). אפשר שהכתובה נפסלת בכך שכתב וז"ל "הלכך ראוי לכתוב בנוסח הכתובה 'דחזו ליכי מדרבנן', אי נמי 'דחזו ליכי' בלחוד. ואם כתב 'דחזו ליכי מדאורייתא' אפשר לומר דלית לה כתובה כלל". ע"כ. וכן משמע דעת הרמב"ן והר"ן בחידושיהם שם.

ובאמת שאפילו למנהג האשכנזים שנהגו לכתוב בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא, אינו לעיכובא אם לא כתב מילת 'מדאורייתא', וכתובה שכתוב בה רק 'דחזו ליכי' ללא מילת 'מדאורייתא' כשרה גם לחתן אשכנזי, לפי שאינו כותב דחזו ליכי מדרבנן, אלא לשון שמשמעה נכון בין לדעת הפוסקים דכתובה מדרבנן ובין לדעת הפוסקים דכתובה דאורייתא. וכמו שכתב לנכון הגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א בספרו כתובה כהלכתה (שביבי אש סי' יח אות יא) דאליבא דכ"ע בדיעבד אם לא כתבו בכתובת בתולה תיבת 'מדאורייתא' אין כל חשש בדבר אפילו לבני אשכנז ההולכים בעקבות רבנו הרמ"א, דלכו"ע אין הזכרת מילה זו מעכבת ואין כל נפקותא אי כתבינן הכי או לאו. עכ"ד (עיי"ש מה שדן אם בכה"ג רמי עליה רק תשלומי כסף מדינה). וכיון שלאשכנזים אינו לעיכובא אם אינו כותב מילת 'מדאורייתא', ולספרדים שנהגו שלא לכותבה יש חשש פסול בכתובה שכתוב בה מילת 'מדאורייתא', לא ידעתי על מה הסער

הגדול הזה שמקפיד האדמו"ר שליט"א שלא לקדש חתן ספרדי אלא בכתובה אשכנזית. ומ"מ על החתן מוטל להקפיד על כך שבכתובתו לא תהיה מילת 'מדאורייתא', שלא יהיה ח"ו בכלל חשש השוהה עם אשתו בלא כתובה. ונראה שאם בסופו של דבר זו תהא כתובתו, יש ללמדו שלאחר החופה ועכ"פ קודם שילכו החתן והכלה לביתם יכינו כתובה אחרת הכתובה כדעת מרן הש"ע ז"ל ויחתמו עליה עדי הכתובה ויבטלו כתובתם הראשונה.

ג. גם לעניין מה שנהגו הספרדים ועדות המזרח בעת קריאת הכתובה להשביע את החתן בתקיעת כף לקיים את הכתוב עליו, אין הדבר פשוט לבטל המנהג. שהנה בספר נוה שלום (דיני אישות ס"ב) להגאון רבי שלום חזן שהיה אב"ד אלכסנדריה שבמצרים כתב "המנהג פה להשביע החתן בשעת הנישואין שלא ישא אשה אחרת על אשתו אא"כ שהתה עשר שנים ולא ילדה. ומנהג זה קדום הוא בארץ מצרים מזמן הרמב"ם ז"ל כמבואר בתשובת הרמב"ם הובאה בספר לב שמח". ואף שמש"כ שמבואר בתשובת הרמב"ם שנהגו בזמנו להשביע לאו מילתא פסיקתא היא, שהנהגה ז"ל הרמב"ם בתשובה (כת"י תשובה רכב) המובאת בספר לב שמח (יו"ד סי' ב) שאלה, אדם נשא אשה והתנה על עצמו בכתובה התנאים הידועים בארץ מצרים שלא ישא אחרת עליה וכו' ונפלה לפני יבמה וכו'. עכ"ל. והלב שמח פירש דבריו שכוונתו לשבועה משום שיש לסמוך "על נוהג שבעולם שתנאי כתובה שבועה יש בהם". ובאמת שאין הכרח מדברי הרמב"ם לכוך ואדרבה מלשון הרמב"ם משמע שבזמנו לא נהגו להישבע שא"כ היה לו להזכיר שהבעל נשבע שלא ישא אחרת עליה ולא לומר שמחוייב רק מצד שהתנה על עצמו בכתובה. וכן מבואר שפירש המהרי"ק דברי הרמב"ם והביאו הלב שמח שם אלא שכתב לחלוק על דבריו. ומ"מ זה ודאי שהוא מנהג קדום זה כמה מאות שנים וכמש"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' רצב) שנהגו עתה להשביע את החתן על כל תנאי הכתובה. וכן הוא בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' ז) והמהרי"ט (ח"א סי' ס וסי' קיח). וכן כתב המהרשד"ם (יו"ד סי' כז) שהיו נשבעין בשבועה חמורה על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעים באמת ועל דעת ג' רבנים מפורסמים לקיים את כל הכתוב לעיל. וכן העידו המהר"ם אלשיך (סי' עח) ומהר"ם חגיז (בשתי הלחם סי' כח) והמחנה אפרים (סי' א) והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות מח) וארץ החיים (סתהון אהע"ז סי' א ועיי"ש שכתב כן בשם כמה גדולים) והחקרי לב (ח"ג יו"ד סי' פז) והגר"ח פלאג"י בספרו חיים ושלוה (ח"א סי' ו). וע"ע בספר משפטי עוזיאל (ח"ב אבה"ז סי' פא אות ב) והו"ד בספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב).

אמנם מדברי מרן הש"ע משמע שבמקומו לא נהגו להשביע את החתן בשעת החופה שלא ישא אשה על אשתו. שהרי כתב (אהע"ז סי' א סי"א) "טוב לתקן בחרמות ובנידויים שלא לישא אשה על אשתו". ומקורו במש"כ הרא"ש בתשובה (כלל מג אות ז). ואם היו נוהגים בזמנו להשביע ע"ז בזמן החופה לא היה צריך לומר שטוב לתקן תקנה זו. ובספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב) דחק עצמו לומר שרק העתיק לשון הרא"ש. ואינו נראה שהלא מה שאין בו צורך למעשה לא העתיקו והכא בכלל מאתיים (דשבועת הכתובה) מנה (דתקנת הרא"ש). אמנם בש"ע אהע"ז לאחר סי' קסט כתב 'סדר חליצה בקצרה' וסביבו חונה פירוש בשם 'פירוש סדר החליצה' ושם (ס"ק מו) איתא בזה"ל "ובזמן הזה אע"ג דליכא חרם דרבנו גרשום שהרי לא גזר אלא עד סוף האלף החמישי, מ"מ כל אדם משביעין אותו בעת הנישואין שלא ישא אשה על אשתו". ומצינו בב"ח (סי' קסט ד"ה ויקבעו מקום) שכתב "כתב הבית יוסף בפירוש סדר החליצה סעיף יב ודע שכתוב בקונטרסים וכו'". הרי דפשיטא ליה שאת 'פירוש סדר החליצה' כתב מרן הש"ע ולא רק את 'סדר חליצה בקצרה'. ולפ"ז נמצא שמרן הש"ע כתב משביעין בזה"ל כל אדם שלא ישא אשה על אשתו. אבל באמת אין הדבר ברור אצל כל הפוסקים שפירוש זה נכתב ע"י מרן הש"ע. שהנה בשי למורא

(אהע"ז סי' א ס"י) כתב "עי' לקמן בסדר החליצה בבית שמואל ס"ק מו שכתב דכל אדם משביעין אותו בשעת הנישואין שלא ישא אשה על אשתו. ולא ידעתי היכן מצא זאת וגם המנהג אינו כן". ומבואר שהבין שאת סדר החליצה כתב הבית שמואל ולא מרן הש"ע. ובאמת שכבר נתחבטו בזה האחרונים מיהו שכתב הפירוש שסביב סדר החליצה אם הוא הש"ע או הבית שמואל ויש פנים לכאן ולכאן ואפשר שאינו אלא חכם שלישי. עי' לבוש בפירוש סדר החליצה ומרן החבי"ב בכנסת הגדולה (סי' קסט הגה' הטור ס"ק עה) והגרעק"א בהגהותיו (סדר החליצה ס"ק א). וע"ע במש"כ הגר"מ מזוז שליט"א בירחון אור תורה שנה א (עמ' תפג) ושנה יא (עמ' רלא).

ובאמת גם בדורות האחרונים עדיין לא פשט מנהג זה בכל קהילות הספרדים ועדות המזרח וכמו שהעיד בגודלו הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (אהע"ז סי' כח) וז"ל "אין נשבעין פה עירנו שלא לישא אשה אחרת כמנהג ארץ ישראל". ובשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"א (סי' פט) כתב שבהרבה מקומות במרוקו נהגו להשביע. ומבואר מדבריו שלא פשט המנהג בכל המקומות שם. גם בודאי שבכל מקום מהמקומות שבארצות המזרח וארץ תימן שהיו נושאים שתי נשים עד דורנו אנו, פשוט שלא נשבעו בעת החופה שלא לשאת אשה אחרת. אמנם אפשר שבכל המקומות הללו נהגו להישבע על קיום הכתובה ורק שלא כתבו בכתובה התחייבות זו שלא לישא שתי נשים וממילא לא נשבעו על כך וצ"ב. גם מהרבה פוסקים שהביאם השדי חמד (ח"ז מערכת גירושין סי' ב אות ה) ומהם הכנה"ג (סי' א הגב"י אות כג) והראש משביר (ח"ב סי' סט) ועוד שכתבו לדון אם חרם דרבנו גרשום שלא לישא שתי נשים חמור מהחרם שהחרים שלא לגרש אשה בע"כ עיי"ש, מוכח שבמקומם לא נהגו להישבע בשעת הכתובה שלא לשאת שתי נשים. ושו"ר בספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב אות ג) שקיבץ כעמיר גורנה מנהגי המקומות בזה על פי כתובות ישנות.

והן אמת שיש המפקקים בעצם המנהג שנהגו להשביע את החתן לקיים את כל האמור בכתובה, שהיאך לא חששו להכשילו בשבועה דאורייתא אם לא יעמוד באחד מפרטי התחייבויותיו בכתובה שמתחייב לפרנס ולזון ולכסות וכו'. ובפרט שדבר מצוי הוא שמאחר צרכיה מתוך אי שימת לב או דוחק הפרנסה וכדומה. והגר"מ מזוז שליט"א כתב (אור תורה שנה כב עמ' שו, ושנה כג עמ' לב) שנוהג למחוק את מילות השבועה שבכתובה ועושה על זה קיום למטה וכתב כמה טעמים לזה. ובספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב אות ז) הביא שכן גם דעת הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג שליט"א והרה"ג שריה דבילצקי שליט"א שיש לבטל מנהג זה. ואחמה"ר יש לתמוה על דבריהם דאטו בדורות הקודמים לא היה לחוש לכל זה והיאך לא חששו כל גדולי הדורות הנ"ל שמא נכשילנו בשבועה דאורייתא. ונראה טעם גדולי הדורות שלא חששו לזה שבודאי אין הכוונה בשבועה זו אלא להיכא שמזלזל בזדון בחוב המוטל עליו לדאוג לצרכיה, שבכל כהאי גוונא יש לתקן מה שיחייבו להעניק צרכי מי שקשרה חייה עמו. אבל אם אינו מעניק לה כדי צרכיה מתוך אי שימת לב זמנית או דוחק הפרנסה וכדומה משאר מצבים המצויים, נראה דעל דעת זה אינו נשבע ואין מתכוונים להשביעו. דבשבועות אזלין בתר אומדן הדעת המסתבר במה שכוונתו לחייב עצמו בו, ומיהו פתי להתכוון להישבע על מה שקרוב לודאי שיכשל בו. ומה גם שחיובי הכתובה לזון וכו' הוא כתיבת שארה כסותה ועונתה שהוא כבר חייב בהם מדאורייתא ואין שבועה חלה ע"ז. ובפרט שבנוסח שמשביעין אותו אין אומרים "הריני משביעך" שהוא הנוסח התופס בשבועה שמושבע מפי אחרים, אלא כסיפור דברים בעלמא כאדם המספר את אשר היה בנוסח "וגם נשבע", וכשנותן לו ידו הוא ג"כ כמספר שכך היה שבעת שנשבע בעבר היה תקיעת כף. וא"כ אפשר שאין הדבר אלא לומר שמקבל עליו קבלה גמורה לקיים את כל האמור אע"פ שאינה שבועה ממש. וכמו שכתב

הפתחי תשובה (חו"מ סי' מב ס"ק ד) בשם שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קנב) וז"ל "ותו, דאף שכותבים בשטרות שנעשו (שבועה וחרם ותקיעת כף) בפועל ממש, מ"מ הכל יודעין שאין עושין שום שבועה ותקיעת כף כלל. ומ"מ אין בזה משום עדות שקר, דבעל השטר מקבל על עצמו לקיים כאילו נשבע בפועל ממש, דלא יהא בו משום אסמכתא וקנין דברים, אבל לא שיהא בו משום חומר שבועה ממש". עכ"ל עיי"ש. ועוד יש להוסיף מש"פ מרן בש"ע חו"מ (סי' פז סט"ז) וז"ל "צריך להישבע בשם או באחד מכל הכינויים" ולפ"ז כתבו הרבה מהפוסקים ששבועה שבשעת קריאת הכתובה אינה שבועה דאורייתא וכמש"כ בספר טהרת הבית (ח"ב סי' ה הערה יח ד"ה ובעיקר) בשם שו"ת עבודת ה' (חאה"ע ס"ס כז) שהשבועה שמשביעים את החתן בעת קריאת הכתובה בתקיעת כף, ואומר החזן על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעים באמת לקיים התנאים שבכתובה וכו', כיון שהוא מושבע מפי אחרים בלי שם ובלי כינוי אין כאן חומר שבועה ואינה אלא מדרבנן וכמבואר כן בשו"ת עדות ביעקב (סי' ל). ושכעין זה כתבו גם החקרי לב (ח"ג יו"ד סי' פז) והגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום (סי' ודף יח) וכ"כ בשו"ת מר ואהלות (חאה"ע ס"ס יב). ודלא כמש"כ הגאון הראשל"צ יש"א ברכה בשו"ת שמחה לאיש (חאה"ע ס"ס טז) שכיון שהחתן מושיט ידו לתקיעת כף ומקבל דברי קורא הכתובה, הוי כנשבע שבועה חמורה. והגאון רבי יצחק אבולעפיה כתב בשו"ת פני יצחק ח"א (אה"ע סי' טו) שלפי שאומרים על דעת המקום ברוך הוא וכו', הוי הזכרת שם מפי אחרים והוה ליה שבועה דאורייתא. ושוב חזר וכתב בשו"ת פני יצחק ח"ב (דף סב) שהרב נוכח השלחן (חאה"ע סי' טו) קיבץ חמישה ספקות בשבועה זו והסכימה דעתו להקל בה ושכן כתב בספר שבט בנימין (סי' שו) ועוד. וסיים, ועם שאני הדל הארכתי בזה בשו"ת פני יצחק ח"א והסכמתי להחמיר, מ"מ מודינא להו שאינה אלא מדרבנן כיון שאינה לא בשם ולא בכינוי. ע"כ. ובספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב) האריך לדון אם יש לשבועה זו תוקף כלל והביא מש"כ מהר"א חיון בשו"ת טוב לישראל (דף יח) ששבועת הכתובה אין לה כל תוקף להלכה ומה שאנו משביעים את החתן הוא רק כדי שידע שעל מנת כן הוא נושא את האשה שלא ישא אשה אחרת עליה, אבל אין דין שבועה ממש עליו עיי"ש כל דבריו.

ואע"פ שלרוב הפוסקים הוי עכ"פ שבועה מדרבנן, וגם שבועה מדרבנן לאו מילתא זוטרתא היא, מ"מ מאחר ומנהג קדום זה הוא מנהג ארץ ישראל מדורי דורות וכמו שהעידו בגודלם חבל נביאים המתנבאים בסגנון אחד שנהגו להשביע את החתן בשעת החופה לקיים את כל הכתוב, ויש בזה תקנה גדולה לאמץ ברכיים רפות שלא יזניחו במזיד ובמעל את חובתם לנשותיהם, חובה עלינו להמשיך במנהג רבותינו הקדושים גאוני הדורות זצ"ל. וכ"כ בספר משפט הכתובה (שער ח פרק ב אות טז) שהשיב לו מרן הגר"ע יוסף שליט"א כי "חלילה לבטל את מנהג השבועה כלל, ואין לשמוע לקול מערערים אשר כריסם קטנה מצפרני האחרונים שכתבו להשביע. וגם אין לשנות מהשבועה ולצמצמה ממה שעשו בדורות שלנו. ואין להימנע כלל, והרי הוא משביע את החתנים בכל יום". והגר"ש אלישיב שליט"א השיב לחתנו הגר"י זילברשטיין שליט"א שאינו מסכים עם מנהג כמה מרבני בני אשכנז שאינם משביעים את החתנים הספרדים. ונזדעק עליהם שאי אפשר לחשוב עצמנו חכמים יותר מחכמי הדורות הקודמים. והביא עוד בספר הנ"ל מש"כ הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בתשובה למי שביקש לפקפק במנהג השבועה בעת קריאת הכתובה וז"ל "אודות מנהג הספרדים להשביע את החתן שבועה חמורה בתקיעת כף על כל הנזכר בכתובה וכבוד ידי"נ הגאון וכו' העיר על מנהג זה שכדאי לבטלו משום שיש חשש לאיסור שהרי אין אחד שאינו עובר פעמים על מה שנכתב בכתובה ועוד דכיון שנשבע לא יהא בו דין סידור לבע"ח ולכן ראוי לדעתו לבטל מנהג זה וסמך עצמו על כתובות עתיקות שאין נוסח השבועה שבהן אלא שלא ישא אשה על אשתו ולא יגרשנה בעל כרחה עכת"ד. הנה לענ"ד אין לבטל מנהג ראשונים שקטנם עבה ממתננו, שנהגו כן מתקופת המבי"ט ואילך כמבואר בספר ארץ חיים סתהון עיי"ש. ויש ליישב את כל הערותיו

דחשש איסור ביטול השבועה, כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני על שאר כסות ועונה, ואין השבועה חלה בין כך לענין זה, ואף בכולל כשיטת רוב הראשונים האומרים דביטול מצוה ל"ש איסור כולל וכמו שמבואר בתוס' שבועות (כד.). ועיין באבני מילואים סי' יד שהאריך בענין זה. ובפרט בשבועה בנ"ד שאינו מוציא אותה מפיו וגם אין בו הזכרת השם. ובהערתו השניה, נראה דאם לענין אלמנה, בין כך לא חלה שבועתו לענין היתומים. ובנתגרשה, כיון שאסור בין כך לגרש בעל כרחו וכשמסכים הרבה פעמים נותן לה הרבה יותר ממה שכתב בכתובה ואלו מעשים שבכל יום כידוע לרבנים יושבי על מדין. והשבועה הזו הועילה רק לענין ד' דברים. שלא ימשכן תכשיטיה, ולא ישא אשה על אשתו, ולא יגרשנה בעל כרחו, ולא יסע מחוץ לגבולות הארץ שלא בידיעתה. ואני יודע אודות כמה אברכים שעמדו לברוח מנשותיהם לחו"ל ומכח שבועה זו אסרתי להם. ולכן ראוי להמשיך במנהגנו כפי מסורת אבותינו ורבותינו. ואני תמה על אותם ראשי ישיבות מאחינו האשכנזים אשר עורכים חופה וקידושין לתלמידים מבני עדות המזרח ואינם רוצים להשביע את החתן, ואינם מוכנים לוותר על כבודם, ומזלזלים בכבודם של הראשונים. ואם רוצים בברכות אינם מוכרחים לסדר את הכתובה ויתנו לאחר לעשות כן. (ובאגב ידוע מה שמספרים על הרמ"א אשר בזמן שישב על כסא רבנותו בקראקא שמע מנהג משונה שכל אשה שטובלת עושים לבעלה מי שברך בבית הכנסת עבור שטבלה, ונזדעזע ממנהג זה שהרי בודאי אין בו מן הצניעות, וכמעט רצה לבטל המנהג. וגלגלו מן השמים שכשעשו פעם מי שברך לאדם אחד שאשתו טבלה, הבלנית צעקה מעזרת הנשים שאשה פלונית לא היתה במקוה. ולכן חזר בו והשאיר המנהג על מקומו. ואומרים שזו הסיבה שבדבריו במפה על הש"ע בכל מקום מזכיר וכן המנהג שהחשיב מאד את מנהגן של ישראל). ואחתום וכו', בן ציון אבא שאול". ע"כ. וכן מנהג מרן ראש הישיבה הגאון רבי שלום כהן שליט"א לומר נוסח השבועה שבכתובה בכל סידור חו"ק.

המורם מן האמור שעל החתן הספרדי לעמוד על כך שכתובתו תהיה כמנהג הספרדים שכותבים 'כסף זוזי מאתן דחזו ליכי' ללא מילת 'מדאורייתא', ושיאמרו נוסח השבועה לקיים את כל האמור בכתובה כמנהגינו. ואם יש חשש לסכסוך בינו לבין הכלה ויום שמחתם יהפוך ליום צער וריב ומדנים, או חשש לפגיעה בכבוד תלמיד חכם, יקפיד שלאחר החופה או עכ"פ לפני שהולכים החתן והכלה לביתם, יכינו עבורם כתובה אחרת שנוסחה כמנהג הספרדים ויאמרו נוסח השבועה כמנהג ויחתמו העדים. אמנם במקרה האמור סוף דבר היה שפניתי בצהרי יום החופה לאדמו"ר מ... שליט"א ופייסתיו בכבוד גדול כראוי להדרת כבודו וגילו המופלג, והתברר שלא ידע שמנהג הספרדים שמשביעים את החתן בשעת הכתובה, ומה שסירב לבקשת החתן הוא משום שהיה סבור שהוא מנהג בטעות, ולבסוף הסכים שהוא רק יסדר הקידושין ות"ח ספרדי יקרא הכתובה וישביע את החתן כמנהג. ויה"ר שעושה שלום במרומיו יעשה שלום עלינו, ומתורתו נפלאות יראנו, ובא לציון גואל במהרה בימינו אמן.

סימן ד

בדין אפשרות נישואין לבעל נטיה הפוכה

לכבוד מעלת ידידנו חו"ב מזכה הרבים אשר בנועם תשובותיו השיב רבים מעוון

הרה"ג מנשה ישראל רייזמאן שליט"א

ראש צוות רבני השו"ת בארגון 'הדברות'.

אחדשה"ט

בעניין השאלה שהגיעה אליו מבחור לומד תורה שפנה אליו כמה פעמים בדבר נטיותיו ההפוכות מדרך העולם, ולאחר שכבו' כתב והסביר לו את חומרת הדבר והשיב על ספקותיו ושאלותיו בכמה מכתבים, קיבל עליו בקבלה גמורה להישמר מלעבור האיסורים הכרוכים בזה. ועתה הגיעה שאלתו בזה"ל:

המצב כל כך רגיש ועדין. עכשיו, בגיל 23, אני מרגיש שאני עומד בפני צומת שאליה אני מתקדם במהירות, ובה שתי פניות בלבד, ימינה ושמאלה, ואין לי מושג במה לבחור. אם לא אבחר לפני שאגיע אליה, אתנגש בקיר שחוצץ בין שתיהן, וכך, כבדרך משל, אשאר קירח משני הצדדים. הבעיה היא, שאין לי מושג לאיפה לפנות. אני אוהב את החבר שלי בכל מאודי וכו'. מצד שני, יש איסור לעבור חיים מבלי לשאת אישה. מצד אחד, איני רוצה לפספס מצוות עשה כה חשובה, ומצד שני איני רוצה לרמות אף אחת, ואין וגם לא היה בכוונתי לעשות זאת. מאידך, אם יאמר לי שהדבר אינו נכלל בגדר רמיה, ושעלי לשאת אישה למען פריה ורביה ולמען המשכיות, אעשה זאת! הבעיה היא שאיני יודע מה עלי לעשות. אני מאמין שזהו סוג של מבחן מהקב"ה, סוג של עקידה, כמו שאמרת בתגובתך הראשונה. אולי עלי להקריב את הקשר הזה למען ה', אולי זהו מבחן ראיה, לראות כמה ה' חשוב לי. והוא חשוב לי יותר מהכל, ואני מבטל את הכל ואת כולי כנגדו. אבל הבעיה הכי גדולה היא שאיני יודע אם לשאת אישה, יהיה הדבר הנכון לעשות.

שאלתי כבר שני רבנים, פנים אל מול פנים, והם פשוט לא ידעו מה לומר לי. אני חייב רב גדול, שבקיא בכל רזי התורה, ויפסוק לי מה עלי לעשות. חשבתני על הרב עובדיה יוסף, אך אני חושש שיקח המון זמן עד שאגיע אליו. חשבתני על הרב זמיר כהן, וחשבתני לבקשך שאולי תראה לו את המכתב הזה. תודה רבה.

תשובה: הנה מתוך השאלה ניכרת התחבטות נפש קשה הנוגעת לא רק לעניין אם ישא אשה כדרך העולם, אלא גם לעצם הפרידה מהקשר הנוכחי. ובאמת שיש להתפעל מנכונותו של הבחור השואל להקריב הכל למען הי"ת כי "הוא חשוב לי יותר מהכל, ואני מבטל את הכל ואת כולי כנגדו", כלשונו המיוחדת והנפלאה שיש בה בחינת מסי"נ על קידוש שמו ית', ולימוד זכות על כלל ישראל.

והיות שבדור חלש זה בו עיוות סדרי בראשית נחשב אצל רבים מהטועים כעניין טבעי שאין צריך לתקנו, ונתלים בדעת האומרים כי מדובר בתכונה מולדת, וטענה זו מעמידה לעיתים אנשי אמת יראי שמים במבוכה מתוך שאינם יודעים כיצד להתייחס לדבר, אמרתי להרחיב כמידת הצורך בדבר שבדורות הקודמים קיצרו בו לרוב ריחוקו ולרוב פשיטותו. ונכלול בדברים עצה והדרכה שיש בהם כדי להשקיט נפש הומיה בע"ה.

ראשית, הן זה פשוט וברור שדבר שאסרו בורא האדם בתורתו על כל אדם, כל אדם יכול לעמוד בו, גם אם אמנם נברא שונה בתכונתו כמפורט להלן. ועל אחת כמה וכמה באיסור חמור כל כך שיש בו איסור סקילה כמבואר במשנה סנהדרין (נד). הבא על הזכור בסקילה ובגמ' יליף לה מדכתיב בקרא (ויקרא כ, יג) איש אשר ישכב את זכר משכבי אשה מות יומתו דמיהם בם. נאמר כאן דמיהם בם ונאמר באוב וידעונו דמיהם בם מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה.

ושורש הדבר שיש שמרגיש בטבעו נטיה הפוכה מדרך העולם נלענ"ד ע"פ המבואר בזוה"ק פר' לך לך (צא:): "וז"ל, תא חזי בכל אינון דיוקנין שנשמתינ דעלמא, כולהו זיווגין זיווגין קמיה וכו'. אמר רבי אבא זכאין אינון צדיקייא דנשמתינון מתעטרין קמי מלכא קדישא עד לא ייתון לעלמא. דהכי תנינון בההיא שענתא דאפיק קודשא בריך הוא נשמתינ לעלמא, כל אינון רוחין ונשמתינ כלהו כלילן דכר ונוקבא

דמתחברן כחדא, ואתמסרן בידא דההוא ממנא שליחא דאתפקד על עדואיהון (עיבוריהן) דבני נשא, ולילה שמיה. ובשעתא דנחתין ואתמסרן בידוי, מתפרשין. ולזמנין דא אקדים מן דא, ואחית להו בבני נשא. וכד מטא עידן דזווגא דלהון, קודשא בריך הוא דידיע אינון רוחין ונשמתין מחבר לון כדבקדמיתא, ומכרזא עליהו. וכד אתחברן אתעבידו חד גופא, חד נשמתא, ימינא ושמאלא כדקא חזי. ובגין כך אין כל חדש תחת השמש. ואי תימא הא תנינן לית זווגא אלא לפום עובדוי וארחוי דבר נש, הכי הוא ודאי, דאי זכי ועובדוי אתכשרן זכי לההוא דיליה לאתחברא ביה כמה דנפיק. עכ"ל. ומבואר שכל נשמה עשויה משני חצאים, החצי האחד זכר והחצי השני נקבה. וכשירדדים לעולם נפרדים. אם זוכה ומעשיו כשרים זוכה לשאת את חציו המקורי, ואם לאו מזווגים לו לפי מעשיו (ועיי"ש כח התפילה ומעשים טובים בעניין הזיווג). וזה ביאור עומק מאמר הגמ' ביבמות (סג, א) כל אדם שאין לו אשה אינו אדם. לפי שאינו אדם שלם עד שישא אשה וישלים חסרון מחצית נשמתו להיות אדם שלם ולמדו כן מהפסוק (בראשית ה, ב) זכר ונקבה בראם וכו' ויקרא את 'שם' אדם. משמע שדוקא שניהם יחד נקראים אדם. ומבואר שטבע האדם לשאוף לבת זוג אינה כהבנת אנשי הכתות והדתות המשונות הטועים לחשוב שיש בשאיפה זו חסרון ופגם רוחני, אלא אדרבה, האדם חש בתוככי נשמתו כי שואף הוא לחזור לשלמותו המקורית. אלא שככל עניין אף כאן גם את זה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז, יד) וכגודל הקדושה כן גודל הפיתוי היצרי וקושי הניסיון ליפול בעברה. אך שורש השאיפה לנישואין עם אשה הוא השאיפה לשלימות.

אמנם ישנם כאלה אשר משום חוויות שחוו בילדותם מצורת שלום הבית שבין הוריהם, או קשיים וסבל שעברו, או משום שנולדו עם עדינות נפש מיוחדת כאשה, או מסיבות אחרות יהיו אשר יהיו, מרגישים הם חסרים בגבריותם ומתוך כך במקום לשאוף כטבע הבריאה לאשה שתשלים אותם לאדם כמבואר בזוה"ק, שואפים לאיש כאילו שעל ידו יהיו גברים. ואינם יודעים כי כל חוויות חייהם וכל טבע שנולדו עמו אינו אלא ניסיון המיוחד להם אשר אילו יעמדו בו יקנו את עולמם בעולם הזה ובעולם הבא.

ולפי שעיקר טענת הנבוכים מתבססת על דעת האומרים כי מדובר בנטיה מולדת, וסבורים כי ניטלה מהם הבחירה, יש לעקור מהם תפיסה מוטעית זו ולהבינם כי אמנם יש הנולדים עם עדינות נפש מיוחדת הגורמת להם נטיה זו, אך הנה ידוע שלצורך העולם נדרשים בני אדם בעלי תכונות שונות, וביניהם גם כאלה הנראים שיש נזק לעולם בתכונתם. כגון הנוטים לפי טבעם לשפוך דם, נדרשים לעולם לצורך שחיטה ומילה וניתוח והקזת דם לרפואה וכדומה כמבואר בגמ' שבת (קנו. עיי"ש ובביאור הגר"א עה"פ חנוך לנער וכו' במשלי כב, ו), וזהו עיקר נסיונם בעולם להטות תכונתם אל הטוב. שאל"כ עלול הנוטה לשפיכת דם להיות רוצח כדאיתא שם בגמ'. וכן הוא בכל תכונה, כגון הנוטה לעזות יכול הוא לבחור להיות בכלל אלו שנאמר עליהם עז פנים לגהינם או לקיים הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים, וכן בכל כיוצ"ב. ובלעדיהם היה העולם חסר את האדם המסוגל לקיים את הצד החיובי שבאותה תכונה, וגם לא יהיה אדם עם אותו ניסיון פרטי המוטל עליו לעמוד בו לשלמות עבודתו. וכן בענייננו העולם נצרך לאנשים בעלי תכונות הנוטות לנשים כעדינות נפש מיוחדת וריבוי הדיבור שנכלל בו כשרון הדיבור וכדומה, לתועלת העולם. וניסיונם המיוחד של אותם שנולדו עם תכונות מיוחדות אלה באופן קיצוני, הוא השימוש בכלים שקיבלו רק לטובה, מבלי לטעות ולחוש כנשים לעניין הנטיה אחר אנשים. ואדרבה, הללו משוחררים מריבוי התאוה לנשים המצוי אצל רוב בני האדם, ויוכלו להשקיע זמנם בריכוז רב בלימוד התורה ולהיעשות תלמידי חכמים מופלגים. ויזכרו כי כשם שאין הרדוף בתוכו אחר תאוות הנשים יכול לתרץ עצמו כי כך נולד, אלא עליו לעבוד על תכונתו הטבעית ולהתגבר על יצריו, כך אין הנוטים אל ההיפך יכולים לתרץ עצמם כי כך נולדו אלא עליהם לעבוד ולהתמודד ולהתגבר כי זהו ניסיונם ועבודתם ובודאי שיכולים

לעמוד בו. נמצא שאין נפק"מ בשאלה אם מדובר באופי מולד או נרכש (אשר גם ישנם שלרוב היותם שטופים במילוי תאוות הנשים רח"ל הגיעו למיאוס ואיבדו את טבעם ונעשו נוטים להיפך הטבע. ויש שמחמת שתחילת עיסוקם בעניינים אלה היה באיסור בין בשוגג בין במזיד, ע"י קשר כל שהוא עם זכר, הביאם יצרם ליצור בתודעתם קישור של הנאת דברים אלו עם מה שאינו טבעי ואינו כפי הנכון על פי רצון הי"ת. ונגררו אחר תאוה מוטעית זו עד שמאסו בקשר הטבעי כמצוות התורה הקדו' וגורמים לעצמם להישאר ערירים כל ימיהם בגלל טעות הבל זו. ולאלה כמו אלה קל יותר לחזור לטבעם. אולם תרופתם תבוא רק לאחר שיפרשו לחלוטין למשך תקופה מכל דבר היכול לעוררם לתאוה, ויטהרו מחשבתם ככל יכולתם ע"י לימוד התורה הקדו', עד שישבו לטבע בריאתם וישאו נשים כדרך העולם).

וכשיבין עדין הנפש את שרש הענין, ייקל עליו יותר למצוא פתרון. ראשית עליו לחפוץ בחיים תקינים על פי רצון הי"ת בטבע בריאתו. ואז יסביר לעצמו וישכנע את עצמו היטב במשך תקופה, באמת המציאותית, שאיש הוא לכל דבר, ורק מעלת עדינות יתירה יש בו. ויתבונן בזה במחשבתו בכל עת שיצרו מתגבר עליו, עד שיקבע תחושה אמיתית זו בעצמו ויפתח סלידה מקשר שלילי עם בני מינו. ויחזק עצמו בהתבוננות שכל אותם שהלכו אחר נטיה זו בצעירותם עד ששקעו בה, מצאו עצמם בדרך כלל מגיל ארבעים ומעלה דחויים מהחברה בה חיו, וחיים עד סוף ימיהם ערירים, ללא משפחה ללא צהלת ילדים וללא שמחת חיים. צלצלי התרועה של קלי הדעת שבהם אשר בעוה"ר נעשו מקובלים בזמננו אינם יכולים לחפות על הכאב העמוק שלהם עצמם ברבות השנים אשר כידוע רבים מהם נוטלים את חיייהם בידיהם בהגיעם לגיל מסויים (ואותם המנסים אף למסד קשר זה המנוגד לעולם הטבע, באמצעות נישואין רשמיים כאילו שמדובר בעניין טבעי, לא רק שמזיקים בתעמולתם לאנשים רבים אשר דרגת נטייתם אינה חמורה ועקב התעמולה עוברים לצד הקיצוני, אלא אף מזיקים בעוצמה רבה לעולם כולו. כדאיתא במדרש (ויקרא רבה פר' כג) דור המבול לא נמחו מן העולם, אלא על ידי שכתבו גומסיות (שטרי נישואין) לזכר). ועוד יחזק עצמו בידיעה שמלבד האיסור החמור האמור בתורה פעמיים (ויקרא יב, כח; יג, יג) ויש בו דין סקילה אשר הגם שבטלה סנהדרין, דין ארבע מיתות לא בטלו כמבואר בגמ' (סנהדרין לז), או נופל מן הגג וכו', עוד יש בזה גם איסור מוציא זרע לבטלה אשר הוא כמביא מבול לעולם בהשחיתו את רבבות צאצאיו בכל פעם כמבואר בגמ' (שבת מא.). ועל פי הסוד כל מעשה כזה מביאו לעצבות ולדכאון, וגם שופך ומוריק את מזלו החוצה (ונרמז בראשי תיבות מזל - מוציא זרע לבטלה. ונראה שהגם שבפסוקים הנ"ל לא הוזכר איסור מוציא זרע לבטלה, לפי שעצם האיסור חמור יותר ממוציא ז"ל, מ"מ בדיני שמים עובר גם ע"ז. וי"ל שנרמז הדבר בפסוק 'מזריע זרע למינהו' (בראשית א, יב) שהוא ג"כ ראשי תיבות מזל. לומר שהמזריע זרע למין שהוא, אף הוא בכלל מוציא זרע לבטלה). ועוד יחזק עצמו במש"כ הרב המשיב שיש הלומדים מכמה מקורות שמי שחטא בגלגול קודם במשכב זכר מרצון מתגלגל שנית עם נטיות אלה בכדי שההתמודדות הקשה שלו תכפר על העבר לגמרי (ועי' בשער הגלגולים הקדמה ט שפעמים מתגלגל איש בגוף נקבה משום שבא על הזכר ומתגלגל באשה שאינה יכולה ללדת לפי שאין לה בחינת מיין נוקבין עיי"ש התיקון לזה), ושיש בעבודה שכלית בכדי להחליש את הנטיות האלו, וכמו שמבואר בדברי הרב אבן עזרא (שמות כ יד), וז"ל: "לא תחמוד אשת רעך, אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה. איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה והוא ראה בת מלך שהיא יפה לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה. כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשוגעים שיתאוה שיהיו לו כנפים לעוף השמים. ולא יתכן להיות כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו אע"פ שהיא יפה. כי הרגילוהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל צריך שידע כי אשה יפה או ממון לא ימצאו אדם בעבור חכמתו ודעתו. רק כאשר חלק לו השם. ואמר קהלת ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו. ואמרו חכמים בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא. ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד. ואמר שידע

האדם שאשת רעהו שאסרה השם לו יותר היא נשגבה בעיניו מבת מלך בלב הכפרי. על כן הוא ישמח בחלקו ולא ישים אל לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו". עכ"ל.

אמנם ברור שמלאכת תיקון נטיה זו אינה ככל מידה אחרת. שגזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן (חגיגה יא): וגודל החימוד האסור הוא אצל כל אחד ואחד לפי סוג ניסיונו. לפיכך מלבד ההתבוננות הנ"ל גם ישקיע עצמו בעסק התורה הקדו' אשר היא איילת אהבים ויעלת חן המאירה את נשמת האדם ומעניקה לו כוחות להתמודד כראוי עם כל ניסיון, וירבה בתפילה ובלימוד דברי מוסר המחזקים את האדם. ויסביר לעצמו כי איש הוא לכל דבר. ולא רק שעדינות נפשו אינה עומדת בסתירה לגבריותו, אלא אדרבה מעלה גדולה ונפלאה היא המקילה מאד על תיקון המידות בכלל, ומידת הענוה והכעס והקנאה בפרט. וישתמש דוקא לטובה בתכונותיו המצויות בד"כ יותר אצל נשים ככשרון הדיבור והריחוק מתאוות הנשים. וכך יוכל להגיע לדרגות רוחניות גבוהות בתורה ובמידות ובירא"ש אף ביתר קלות מאדם אחר שאינו עדין כל כך (ועוד יש לדעת כי החוקרים נתנו שבע דרגות בדבר. ורק הדרגה השישית קשה לתיקון, ואף היא בידו לתקנה וכמבואר. אבל הנמצא באחד משאר הדרגות, שהם הרובא דרובא מבעלי נטיה זו, יכול לתקן עצמו בקלות יחסית). וידעו בעלי נטיה זו כי אם אמנם נזהרים הם מן העבירה, אינם צריכים להרגיש רדופים בנפשם מחמת נטייתם שכאילו חיים בחטא כל ימיהם. שהרי אין איסור בעצם התכונה שיש בו שלא מרצונו, אלא האיסור הוא להגיע ח"ו לדבר עבירה במחשבה או במעשה מחמת נטיה זו. ויתבונן שבד"כ לא כל ענייני פעולותיו ומחשבותיו סובבות סביב ענין זה, שהרי עוסק הוא בעניינים רבים כאחד האדם. אלא שמפעם לפעם עולות בדעתו מחשבות בעניין זה או אפי' ח"ו הרהור עבירה, שאז עליו לסלק מדעתו את המחשבה השלילית ע"י שיעבור למחשבה אחרת המותרת כגון בענייני עסקיו וכדו'. שהרי אין המח יכול לחשוב שתי מחשבות כאחת. ואף אם בתחילה יהיה זה ברצוא ושוב ממחשבת איסור למחשבת היתר ולהיפך, לבסוף יוכל ע"י רצונו לעבור לגמרי למחשבת ההיתר ולהרהר בה בלבד. ולפום צערא אגרא.

ב. ועתה הבוא נבוא לשאלה אם חובה על בעל נטיה זו לשאת אשה או שמא לא רק שאינה חובה אלא אף אסור הוא לשאת אשה שמא תהיה אומללה בחייה עמו. והנה כל אחד מישראל הצטווה בתורה לקיים מצוות פריה ורביה ולהימנע ממשכב זכור. נמצא אם כן שביד כל אדם בעל נטיה לזכר, בין אם זו נטיה מולדת ובין אם היא נרכשת, לבנות את עולמו הפנימי באופן שיוכל לחיות עם אשה מבלי שהיא תסבול מחוסר אהבה או חוסר יחס שהאשה זקוקה לו. שהרי מי כבורא האדם מכיר את סתרי עומק נפש האדם ויכולותיו. בודאי מדובר בעבודה שאינה קלה, אולם גם אדם הרדוף בטבעו אחר תאוות הנשים צריך להתמודד עם יצרו, להיות נאמן לרעייתו ולהעניק לה את כל אשר היא זקוקה, ולהימנע לחלוטין מכל קשר אסור עם אחרות. וזאת באמצעות עבודה רוחנית פנימית של דבקות ברצון ה' ע"י שיעורי תורה והתבוננות מוסרית כגון הסתכלות מוחשית בדע מאין באת ולאן אתה הולך וכו' עד שעם הזמן ייכנע יצרו והדרך הנכונה תהפוך אצלו להיות טבע שני. אף כאן מוטלת עליו חובת העבודה לתקן את גישתו לעצמו על פי טבע העולם כרצון הבורא ית' כמבואר, אלא שנדרש הוא לחפש אשה המתאימה לו. והיינו אשה עדינה במיוחד, אשר היותה לצידו תסייע לו לחוש כטבע האיש ליד אשתו. לפי שבאשה רגילה יחוש בדר"כ תחושת ריחוק ולא יעניק לה כראוי את אשר צריך האיש להעניק לאשתו מתוך שחסר הוא בתחושה הגברית הרגילה. והכל לפי דרגת מצבו ועצת רבו (יש לציין שגם עבודה, עבור האשה העדינה במיוחד, יהיו אלה חיים טובים יותר מאשר עם גבר מצוי, המחוספס ואפילו גם לטעמה. ובלבד שיעניק לה הבעל העדין את כל צרכיה הנפשיים והגשמיים ככל בעל).

אבל זה ודאי שמצווה הוא בפריה ורביה אלא שנדרש הוא לעבודה פנימית מיוחדת ולמאמץ והשתדלות מיוחדים להיות רגיש לצרכי רעייתו בכל תחום ועניין להעניק לה כל צרכיה. ובידו הוא הדבר. ובפרט אותם אשר נטייתם לבני מינם אינה נובעת מעדינות נפש מולדת, אלא מתוך שחיו בצעירותם ללא שמירת חיי קדושה כראוי ופרצו גבולות והתהוללו עד שמאסו באשה עד כדי גועל מוחלט. וכמו שהמשיל שלמה בחכמתו בפסוק: 'דבש מצאת אכול דייך, פן תשבענו והקאתו' (משלי כה, טז). ואמרו 'דבש' בגימטריה 'אשה'. ובחפשו מילוי אחר מגיע לשיבוש הטבע. אצל אלה דרך התיקון הוא ע"י שלאחר שיעשה תשובת אמת מעומקא דליבא על כל אשר חטא, ויקבל על עצמו שמירת ברית קודש כהלכה וכפי שראוי לכל יהודי, וישקיע עצמו בעסק התורה ולימוד מוסר אשר יעניקו לו את הכח להתמודד ולהטהר. לאחר תקופה כזו יתחדשו נעוריו כנולד מחדש ויקים בית נאמן בישראל על אדני הקדושה.

ובנידון השאלה סדר העבודה הנכון לענ"ד הוא:

א. תחילה ינתקו כל קשר ביניהם כאשר ההסתכלות הפנימית היא: "אני אוהב אותנו כיהודי, כאחי, אך בשום אופן איני חפץ בעניין שהוא נגד רצון ה'. והריני מנתק את הקשר בדחילו ורחימו רק כדי להקל על עצמנו לעמוד בניסיון וכדי לאפשר הכנת תשתית לקשר עם רעיותינו לעתיד בע"ה". ב. להפנות את כל המרץ והכוחות לעמול ולשקוע בתורה אשר היא איילת אהבים ויעלת חן ובכוחה להרחיק כל געגוע יצרי וכדברי הרמב"ם (פכ"ב מאיס"ב הכ"א) וז"ל, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה. שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ג. לפתח שאיפה להקמת בית נאמן בישראל מתוך לימוד כל דרכי הכבוד והיחס הנכון לאשה לפי צרכיה הנפשיים. ד. לחפש אשה עם עדינות נפש מיוחדת, אשר איש זה העדין מטבעו, יחוש גברי ביחס אליה, ויפתח יחס נכון הן שכלי והן רגשי כלפיה. ה. ואז יקים בית נאמן בישראל מתוך הענקה לאישה את כל אשר היא זקוקה לו. ויראה שבא על סיפוק צרכיו לפי טבע העולם, ואפילו יגלה ש'קלקלתו היא תקנתו' שאינו רדוף אחר תאוות נשים אחרות כאותם המתמודדים עם תאוה זו. ויהיה שמח בחלקו, ורגוע ושליט בעבודת ה', ויקים דור ישרים יבורך. ולנגד עיניו יהיה תמיד לאורך כל הדרך הבלתי קלה, שאצל המאמין בה"ת - אם הצטוונו על כך, בודאי שניתן לעמוד בכך. ויגעת ומצאת תאמין בע"ה.

הארכת בדבר לאור חשיבותו והמבוכה הרבה הקיימת כיום בקרב רבים. ואסיים בברכה שיזכה בחור זה ושאר בחורי ישראל לעמוד בכל הניסיונות הקשים ופיתויי היצה"ר האורבים להם כ"כ בדורנו זה, ויזכו להקים בתים נאמנים בישראל על אדני התורה וירא"ש טהורה מתוך נחת דקדושה, אמן.

הכו"ח בידידות והוקרה רבה על כל עמלכם ופעלכם להשיב בנועם שיח תשובות בהלכה ובאמונה לרבבות אלפי ישראל הפונים אליכם לבקש את דבר ה'. ישלם ה' פעלכם ותהי משכורתכם שלימה מעמו, ותזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שפע רב וכל מילי דמיטב, אמן.

בברכה נאמנה

זמיר כהן

חלק חושן משפט

סימן א

אם מותר לשמש טוען רבני לייצג את בעל הדין בפני בית הדין

דבר אם מותר לשמש כטוען רבני על אף האמור במשנה (אבות פ"א מ"ח) אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, ונפסק ברמב"ם (פכ"א מהלכות סנהדרין הי"א) ובש"ע (הו"מ סי' יז ס"ט).

תשובה: בגמ' כתובות (פה:) קריבתיה דרב נחמן זבינתיה לכתובתה בטובת הנאה, איגרשה ושכיבה. אתו קא תבעו לה לברתה. אמר להו רב נחמן ליכא דליסבא לה עצה, תיזיל ותיחלה לכתובתה דאמה לגבי אבוא ותירתה מיניה. שמעה אזלה אחילתה. אמר רב נחמן עשינו עצמנו כעורכי הדיינים. מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר, מעיקרא סבר, ומבשרך אל תתעלם, ולבסוף סבר אדם חשוב שאני. ע"כ. ופירש"י אדם חשוב שאני, לפי שלמדן הימנו ויש שיעשו אף שלא לקרובים. ע"כ. ומשמע שמלבד לקרובו אסור להשיא עצה לבעל דין כיצד לגבור בדין על בעל דינו. ולפ"ז משמע לכאן שביאור המשנה באבות (פ"ח מ"א) אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, הוא כפירוש הראשון שכתב הרב עובדיה מברטנורה וז"ל: כעורכי הדיינים, כאותן אנשים שעורכים ומסדרים טענות בעלי הדין לפני הדיינים. שאסור לאדם לגלות דינו לאחד מבעלי הדין לומר לו עשה כך בשביל שתזכה בדין, ואע"פ שיודע שהדין עמו. פירוש אחר, כעורכי הדיינים, כגדולי הדיינים. ובתלמיד היושב לפני רבו מדבר. שלא יעשה עצמו כגדולי הדיינים לדבר לפני רבו כפוסק את הדין. ומפי אחרים שמעתי אל תעש עצמך כגדולי הדיינים לכוף בעלי דינים שיבואו לפניך לדין. ע"כ.

ב. ומ"מ בפשטות נראה שאין ללמוד מכאן איסור לייצג בכל גוונא לבעלי דינים ואפי' לבעל דין שאינו יודע היכן יש ראייה הלכתית לצדקת טענותיו או שאינו יודע כיצד להוכיח משטרותיו או ממסמכיו שהצדק עמו. שאיזה סברא יש בזה לאסור, ואדרבה לכאורה מצוה איכא להציל עשוק מיד עושקו, ושמא עי"כ יתנו הדיינים דעתם למקור הלכתי או לפרטים נכונים שלא שתו לבם אליהם ויוציאו הצדק לאור. אלא האיסור לייצג הוא דוקא באופן שהדין הנכון על פי המציאות שהיתה עד כה הוא עם הבע"ד האחד. ורוצה להשיא עצה לבע"ד שכנגדו שיעשה פעולה כל שהיא אשר תשנה את הדין לטובתו. וכגון הא דרב נחמן שהדין היה עם הבע"ד של קרובתו שהרי רכש מאמה את כתובתה, ועצתו של רב נחמן היתה שתמחל כתובתה לאביה ועל ידי כך ישתנה הדין לטובתה. שעצה כהאי גוונא בודאי שאין ראוי להשיא לבע"ד לפי שגורם להפסיד את מי שעתה הדין עמו.

וע"פ זה אתי שפיר טפי הטעם דשרי להשיא עצה לקרובו משום ומבשרך אל תתעלם. שדווקא להשיא עצה לאחר להפסיד לזה שכנגדו אסור, משום דמאי חזית, אבל בודאי שמותר לאדם לטפל בטובת עצמו במה שמותר ע"פ הדין. וא"כ לקרובו שהכתוב קוראו כבשרו שנא' ומבשרך לא תתעלם, מותר להשיא העצה כלעצמו.

וכן משמע בגמ' כתובות (ב:): קריביה דר' יוחנן הוה להו איתת אבא דהוה צריכה רפואה כל יומא (ושם בברייתא: רפואה שיש לה קצבה, מתרפאת מכתובתה. שאין לה קצבה, הרי היא כמזונות). אתו לקמיה דר' יוחנן. אמר להו איזילו קוצו לה מידי לרופא (שיקבל עליו רפואה עולמית בכך וכך. רש"י). אמר ר' יוחנן עשינו עצמנו כעורכי הדיינים. מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר, מעיקרא סבר ומבשרך לא תתעלם, ולבסוף סבר

אדם חשוב שאני. ע"כ. והרי גם בעובדא זו העצה שהשיא ר' יוחנן היתה לבצע פעולה אשר תשנה את הדין ממי שעתה הצדק עמו, שהצדק יהיה עם זולתו.

ג. אולם בב"ח (ח"מ סי' יז) כתב על עובדא דרב נחמן הנז"ל, שמעינן דבאינו אדם חשוב אין איסור לערוך לפני הדיינים ראיות אחר זכות קרובו. א"נ ללמד לקרובו טענות אמת. ע"כ. ומשמע שסובר שבאינו קרובו איסור לערוך וללמד שום ראיות וטענות לזכותו. וק"ק בסברא שיהא איסור לסייע ללמד האמת למי שאינו יודעה למען יצא הצדק לאור.

ונראה שכדברינו מדוקדק בפירש"י בעובדא דרב נחמן וז"ל: עשינו עצמנו כעורכי הדיינים, כקרוב של בע"ד או אוהבו וכו' כך לימדתי 'עצה זו להפסיד שכנגדו'. ע"כ. הרי להדיא שכל הקפידא הוא משום שע"י העצה הפסיד הצד שכעת הדין עמו. שאם גם לפני העצה אין הדין עמו, אין ע"ז שם הפסד, שהרי הממון אינו שלו.

ד. והנה בפ"י המשניות להרמב"ם פ"א את המשנה כעורכי הדיינים, "עורכי הדין הם אנשים שלומדים (- שמלמדים) הטענות והדינים עד שיהיו בקיאים בני אדם בדיניהם. שהם מחברים שאלות ותשובות, כשיאמר הדיין כך, ענה כך. וכשיטעון בעל הדין כך, תהיה תשובתך כך. כאילו הם עורכי הדין ובעלי הדין לפניהם. והזהיר מהדמות להם. רצה לומר, ללמד אחד מבעלי הדין טענה ותועילהו ויאמר לו אמור כך או תכחש על דרך כך וכך. ואע"פ שידע בו שהוא העשוק ושחברו טוען עליו שקר לפי מה שהוא חושב באמת, עם כל זה אין מותר לו שילמדהו טענה שתצילהו ותועילהו כלל. ע"כ. ויש להסתפק בכוונתו במש"כ "ואע"פ שידע בו שהוא העשוק ושחברו טוען עליו שקר וכו'", אם ר"ל שאע"פ שידע בו שהצדק עמו אסור לייצעו וללמדו דבר, וכדעת הב"ח, או שר"ל שאע"פ שידע בו שהוא העשוק, אך שאין ביכולתו להוכיח את צדקתו מתוך הטענות האמיתיות, לא ילמדו טענה שאינה נכונה אשר תכריע את הדין לטובתו כפי האמת. ומהלשון "ללמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילהו וכו' או תכחש וכו'", משמע קצת שאין כוונתו לטענות ענייניות מתוך אשר קרה, אלא לטענות והכחשות מחודשות. שהרי במה שבאמת לא היה, הוא יכחיש מעצמו ואין צריך שהוא יאמר לו שיכחש.

ונראה שכן מוכח להדיא בהרמב"ם שכתב (פכ"א מסנהדרין ה"א והעתיקו להלכה בש"ע ח"מ סי' יז ס"ט) וז"ל, "ראה דיין זכות לאחד מהם ובעל דין מבקש לאמרו, ואינו יודע לחבר הדברים, או שראהו מצטער להציל עצמו בטענות אמת ומפני החימה והכעס נסתלקה ממנו, או שנשתבש מפני הסכלות, הרי זה מותר לסעדו ולהבינו תחילת הדבר משום פתח פיך לאלם. וצריך להתיישב בדבר זה הרבה שלא יהיה כעורכי הדיינים". ע"כ. וצריך להבין, באיזה סוג זכות מדובר, שאם בזכות הלכתית או ראייה ממסמך או שטר וכדו' שראה הדיין, ורואה שהבע"ד מבקש ואינו מצליח לומר במילים ששם מוכחת צדקתו, א"כ יקשה מאד הרי גם בלא שמיעתו מפי הבע"ד מחוייב הדיין להתחשב בפסק דינו בראיות וזכויות אלה, ומפני מה צריך לסייע לבעל דין שיאמר משום פתח פיך לאלם, ומשמע שיש נפק"מ לפס"ד באמירתו.

ועל כרחק שמדובר בטענת זכות מחודשת אשר כל עוד לא נאמרה נוטה הדין ע"פ הנתונים הקיימים לצד א', ולכשתאמר יתחדש דבר אשר יהפוך את הדין לצד שכנגדו, וכטענת משטה הייתי בך לאחר שהודה לו שחייב לו מעות, שאילולי שיטען משטה הייתי בך יחוייב לשלם (וכדאיתא בברייתא סנהדרין כט. דאי לא טעין לא טענינן ליה, ובשו"ע סי' פא ס"א וס"ג עיי"ש), וכדו' ובכה"ג קאמר הרמב"ם שאם אינו טוען כן אך רואה הדיין שלזה כוונתו ורק שמתקשה להסביר עצמו או שמפני החימה והכעס נסתלקה ממנו הטענה או נשתבש מפני הסכלות, מותר לסעדו ולהבינו תחילת הדבר משום פתח פיך לאלם. וסיים שצריך להתיישב

בדבר זה הרבה כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים. והרי מוכח דעת הרמב"ם שהאיסור בעורכי הדיינים הוא ללמד טענה מחודשת המהפכת הדין (אפילו באופן שיודע שמסיבות אחרות הצדק עם בעל דין זה וכמש"כ בפ"י המשניות הנ"ל), אבל אין איסור ללמד מי שאינו חכם דיו או שאינו מבין בדינים כיצד מוכח כדבריו מתוך השטרות והראיות, ומהיכן מוכח בהלכה שהצדק עמו. ומה שסיים שצריך להתיישב בדבר זה הרבה כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים, ר"ל שלא ילמד מדברי הדיין לומר טענה שאינה נכונה, על ידי שמבין מדבריו שאם יאמר כן יזכה בדין. ואתי שפיר דבריו בהלכות עם דבריו בפ"י המשניות.

אמנם בפ"י רבינו יונה על המשנה כתב בשם הרמב"ם שפ"י אל תעש עצמך כעורכי הדיינים כאדם שמסדר לבע"ד טענותיו ועורך לפניו הדינים ומגלה ליחיד דינו, שאינו ראוי לעשות כן כי יחשדוהו וידברו עליו רע וכהוא מעשה דר' יוחנן במסכת כתובות (נב): דמעיקרא סבר ומבשרך לא תתעלם ולבסוף סבר אדם חשוב שאני ע"כ. ונראה שמפרש אדם חשוב שאני לפי שחושדים בו ומדברים עליו רע. וצריך להבין, אטו כולי עלמא אנשים חשובים הם, ואפשר שמפרש ש"אל תעש עצמך" הוא הוראה לדיין שלא יהיה כעורכי הדיינים ליעץ לבעל דין אע"פ שמתדיין עם חברו בפני בית דין אחר, וכהא דר' יוחנן. ואע"פ שאינו מסייעו בטענות האסורות מ"מ ימנע עצמו מפני החשד והדיבורים. וכעין זה פירש רש"י ז"ל להדיא שם במשנה דבדיין מיירי, אלא שפירש שהוא הדיין שמתדיינים לפניו. וז"ל, כעורכי הדיינים כאדם זה שאינו דיין ומעריך ומסדר לבעל דין וכו', שלא תגלה ליחיד את דינו. כיצד אם באו לפניך שנים לדין וטענו טענותיהם, כשתברר הדין להיכן הוא נוטה, אל תגלה ליחיד את דינו לומר לו אחריו הדין, אלא לשניהם ביחד פתח להן את הדין לחייב את החייב ולזכות את הזכאי. ולא תעשה את עצמך כערכאות של כותים שלהם מנהג לגלות הדין ליחיד מפני שוחד. ע"כ. ונראה שדייקו כן מסיפא דמתניתין שהרי לאותו שהורה לו התנא אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, המשיך ואמר וכשיהיו בעלי דינים עומדים לפניך וכו', ומדסיפא בדיין רישא נמי בדיין.

אבל בפ"י המשניות שלפנינו משמע שהרמב"ם לאו בדיין מיירי. ומ"מ בניד"ד דמיירי בטוען רבני שאינו דיין, גם לפ"י זה (וכן לפ"י רבינו יונה עצמו שם יעו"ש) מותר הוא ליעץ ולסייע לבע"ד כיצד להוכיח את טענותיו מראיות עובדתיות ומהוכחות הלכתיות נכונות.

ה. ובחפשי בזה מצאתי בפ"י הגאון מהר"ם ש"י ז"ל בעובדא דרב נחמן (כתובות פה): שכתב להדיא כדברינו וז"ל, אף שמפשטא נראה שרב נחמן לא היה דיין, אפילו הכי לא הוה ליה ליתן עצה כזה שמפסיד ללקוחות הרבה (ר"ל שמפסיד הרבה ללקוחות וק"ל) ע"י ערמה. ע"כ. הרי שסובר שכל האיסור הוא מפני שנותן עצה להפסיד את הבע"ד אשר עתה הדין מוכרע לצידו.

גם התויו"ט בפ"י המשנה באבות העתיק דברי המדרש שמואל בשם הר"ר מתתיה היצהרי וז"ל, לא סלקא דעתך שיטעון לבעל דין דברי אוון ומרמה, שאלה הם רשעים גמורים, אלא אפי' דברי אמת וישתנה הדין בעבור מה שיעשה כההיא דפרק נערה שנתפתתה (נב): בדין רפואה שאין לה קצבה שהיא כמזונות ונפרעין מנכסי הבעל, ויעץ להם ר' יוחנן קוצו לה מידי לרפואה כדי שיהיה דבר שיש לה קצבה. ע"כ. וכתב התויו"ט על דבריו, ויצא לי מזה פירוש דברי הרב ברטנורא שכתב "ולומר לו עשה כך", והוה ליה למימר "תהא טוען כך" כדברי הרמב"ם אלא שדעתי דלהשיאו עצה לעשות מעשה כההוא דר' יוחנן, וכן עוד לרב נחמן בפרק הכותב (פ): שהשיא עצה למחול לכתובתה. אבל ללמדו סדור דבריו וטענותיו כל שאין בו שקר אפשר דלהר"ב אין להתחסד ולהשטמ מזה. וסיים, אבל ודאי דלהרמב"ם אינו כן אלא דאף סדור דברים בעלמא אסור. עכ"ל התויו"ט. והנה מה שדקדק מלשון הרמב"ם "תהא טוען כך" שאף סדור

הדברים אסור ללמדו, לכאן יש לדחות שלשון טענה שייך גם היכא שטוען טענה חדשה המהפכת הדין כטענת משטה אני בך וכדו' וכנ"ל. ומה גם שהרמב"ם כתב פירושו למשניות בשפה הערבית ואי אפשר לדקדק מלשון המתרגמים, ובגירסאות פיהמ"ש להרמב"ם שלפנינו אין הלשון בדיוק כך, ואדרבה מכל ריהטא דלישנא שאסר "ללמדו" טענה שתועילהו, משמע שלא בסידור הדברים מיירי אלא בלימוד טענה מחודשת. וכבר נתבאר שע"פ הפ"י שכתב רבינו יונה בשם הרמב"ם בודאי שאין איסור אם אינו מלמדו טענה מחודשת המהפכת הדין מאותו שעתה ע"פ הנתונים הקיימים הדין עמו, אל זולתו. ועכ"פ לאחר שבמשנה תורה מוכח בפשטות שדעתו ז"ל להתיר בכה"ג וכמשנ"ת, הרי כלל בידינו שאפי' היכא שדבריו בפיהמ"ש סותרים להדיא דבריו שבמשנה תורה נקטינן כמש"כ במשנה תורה שהוא בתראה וגם בא לפסוק ההלכה. וכל שכן בניד"ד וכאמור.

ו. והנה בשלטי הגיבורים (כתובות פה: סוף אות א) כתב בשם ריא"ז שמותר להשיא עצה ליורש (כגוונא דקריבתיה דרב נחמן) למחול אם יגיע ליורש שום הנאה במחילה זו ובלבד שלא יהא המייעץ הזה מן הדיינים. שאין לו לדיין ללמד טענות ותחבולות. ע"כ. ומבואר שסובר שאפי' טענה מחודשת שהיא תחבולה להפסיד את אותה שעתה הדין עמו, וכהא דרב נחמן, מותר למי שאינו דיין ללמדו. ובש"ך ס' סו (אות פב) העתיק לשונו להלכה. וסיים, והוא ממשמעות הש"ס שם בעובדא דקריבתיה דרב נחמן. ע"כ. ולכאן קשה שמשמעות הגמ' שם להיפך, שדוקא לקרובו מותר להשיא עצה כזו וכשם שנהג רב נחמן משום ומבשרך אל תתעלם ורק התחרט משום שאדם חשוב שאני לפי שיבואו ללמוד ממנו להשיא עצה כעין זו אף למי שאינם קרובים, וכמו שפירשו שם רש"י והר"ן ועוד. ומבואר שלמי שאינו קרובו אסור. ואם משום שרב נחמן היה דיין כידוע מכ"מ בש"ס (שבועות ל. רב עולא הוה ליה דינה קמיה דרב נחמן. ושם ע"ב דביתיהו דרב הונא הוה ליה דינא קמיה דר"נ. ובסנהדרין לא. ההוא ינוקא דתבעוהו לדינא קמיה דר"נ. ועוד.) הרי עכ"פ לא היה דיין בדבר כדמשמע שם בגמ' שלא לפניו בא הדין. ונראה שמש"כ הריא"ז ובלבד שלא יהא המייעץ הזה "מן הדיינים" אין כוונתו לדיינים הדנים בדין זה דוקא, אלא כל שמשמש בתפקיד דיין אסור לו ללמד טענות ותחבולות. וצ"ל שמפרש כפי' רבינו יונה בשם הרמב"ם שאל תעש עצמך כעורכי הדיינים, אדיין דווקא קאי, ואדם חשוב שאני דקאמר בכתובות נב: ופה: היינו שלפי שהדיין אדם חשוב מדברים עליו רע על שהשיא עצה לקרוביו (אמנם אין זה כפי' רבינו יונה בשם הרמב"ם וכפי' רש"י ממש, שהם פירשו האיסור רק בדין שדן באותו הדין). ובספר שער המשפט (ס' יז סק"ה והביאו הפתחי תשובה בקצרה שם ס"ק ט"ו) כתב על דברי הש"ג, ולא ידעתי מנא ליה לחלק בהכי דמפשטא דמתניתין דאבות דקתני אל תעש עצמך כעורכי הדיינים משמע דאף שהוא אינו דיין בדבר לא יעשה את עצמו כעורכי הדיינים וכן משמע מדברי התיו"ט שם והב"ח דאף לאיש אחר אסור. ואפשר דאף הש"ג לא התיר אלא לגבי יורשים וכמש"כ בתשובת מהרש"ל ס' כד דמצוה להפך בזכות אלמנה ויתומים אף למי שאינו דיין בדבר עיי"ש. אך מ"מ מלישנא דהש"ס בעובדא דקריבתיה דרב נחמן משמע שלא היה דיין בדבר ואפ"ה אמר עשינו עצמינו כעורכי הדיינים. ואפשר דהש"ג מיירי בקרוב להבע"ד ואפ"ה אם היה דיין בדבר אסור ודוחק וצ"ע. עכ"ל. ולפי מה שנתבאר אתי שפיר כל טענותיו. שאת המשנה באבות מפרש כר"י בשם הרמב"ם ורש"י דמיירי בדיין ורק שמרחיב האיסור לכל דיין אע"פ שאינו דיין בדבר. לפי שכל שיושב על כס המשפט מדברים עליו רע על שהשיא עצה לקרוביו. ומה שהקשה מעובדא דקריבתיה דר"נ שמשמע שלא היה דיין בדבר, אה"נ, שדעתו לאסור בכל דיין ואפי' אינו דיין בדבר.

ז. ולכאן היה נראה, שכיון שרבינו יונה והרמב"ם ע"פ המובא ברבינו יונה וריא"ז מפרשים המשנה אל תעש עצמך כעורכי הדיינים שבדיין מיירי (ורק נחלקו אם מיירי גם בדיין שאינו דן באותו דין ודברים) וכפשטות

המשנה דהמשכה מיירי בדיין, וגם הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין הי"א) והש"ע (סי' יז ס"ט) כשכתבו דין זה שלא יהיה כעורכי הדיינים לא כתבוהו אלא בדיין [ואף לגרסת פיהמ"ש להרמב"ם אפשר שפירש דברי המשנה בדיין וכפשוט המשנה], א"כ לכאורה נמצא שלכל הראשונים כמלאכים הללו אין איסור למי שאינו דייין לייעץ ולסייע ואפי' ללמד תחבולות (-אמת, וכהא דרב נחמן ור' יוחנן) לכל אדם כיצד להפך הדין לטובתו.

אולם באמת לדינא נראה שמאחר ורק לרבינו יונה בדברי הרמב"ם שפי' טעם הגמ' בכתובות (נב: ופה:): 'אדם חשוב שאני' לפי שהוא אדם חשוב חושדין בו ומדברין עליו רע, אם כן האיסור ללמד עצה להפך הדין לצד שכנגדו אינו אלא בדיין, אך לפירש"י והר"ן שם שלפי שהוא אדם חשוב יבואו ללמוד ממנו לייעץ עצות כאלה גם למי שאינו קרובם, הרי הדין שגם למי שאינו דייין אסור ללמד טענות מחודשות את מי שאינו קרובו, והרי אפשר שגם רבינו יונה (שפירש "כעורכי" לשון ארכי, ראש הדיינים עיי"ש) והברטנורא בפירושו האחרים והרמב"ם לגרסאות ספרים דידן בפיהמ"ש, מפרשים כן. וא"כ הוא הרי נמצא שבין מי שהוא דייין ובין מי שאינו דייין אסור לייעץ לבע"ד עצה אשר תפסיד את הצד שכנגדו אשר עתה הדין עמו, וכפי שהסברא נוטה לאסור גם במי שאינו דייין דמאי חזית דדמא דהאי סומק טפי להפסיד את שכנגדו וכמש"כ המהר"ם שי"ף הנ"ל, א"כ מסתבר שלמעשה אין להקל בזה, אם לא שהוא קרובו והמייעץ אינו אדם חשוב.

ושוב מצאתי בשיטמ"ק כתובות (נב:) שכתב בשם רבינו שרירא גאון ורב האי גאון בתשובה זו"ל: ושאלת אמאי אמר ר' יוחנן הכי והלא ראש ישיבה הוא וכל הדיינין על פיו נפסקין, כיון דדינא כרשב"ג באלמנה אם צריכה רפואה שיש לה קצבה, מתרפאת מכתובתה, והני לא קריב להו לדינא ולא דן ר' יוחנן ביניהם, ואי שתיק ולא אמר להו מידי הוה שקלא מנכסי המת להתרפא בהד' מזונות. ומשום דאגמרינן מילתא דא, חסרוה דתהוי רפואתה מכתובתה, נתחדש דכי הא מילתא דאגמרינן טענתא המשיא עצה לזה לחסר את זה, מעשה עורכי הדיינין הוא, ותנן אל תעש עצמך כעורכי הדיינין. ולא דינא הוא דדן ר' יוחנן ביניהון ומעיקרא לא איכוון ר' יוחנן למעבד מאי דמתחרט מיניה וליהוי כעורכי הדיינין אלא סבר ומבשרך אל תתעלם, הני קריביה כיון דאית להו אורחא לארווחינן לא ליעלם. לבסוף איחרט ודמייא מעשה כעורכי הדיינין ודומיא מעשה דרב נחמן וכו' עכ"ל. והרי להדיא שלא היה ר"י דייין בדבר ואפ"ה כתבו רב האי ורב שרירא גאון שאסור להשיא עצה לזה לחסר זה שכנגדו. אמנם עדיין יד הדוחה נטויה לומר דשמא מפני שעכ"פ ר' יוחנן היה דייין משו"ה כתבו לאסור וסוברים כדעת ריא"ז שהביא שלטי הגבורים הנ"ל שאע"פ שאינו דייין בדבר, כל שהוא דייין אסור לייעץ לבע"ד מפני שמדברים עליו רע. אולם מלשון הריטב"א שם משמע בפשיטות שגם מי שאינו דייין כלל אסור להשיא עצה לחסר לזה שכנגדו וז"ל הריטב"א (ע"פ המובא בשטמ"ק ונדפס בחי' הריטב"א הוצאת מכון הרב קוק. ובחי' הריטב"א הישנים נמצא בחסר ובשינוי לשון מעט), גרסינן בירושלמי ולא כן תנינן אל תעש עצמך וכו' אימר ידע ר' יוחנן דאיתתא כשירה הות, בגין כך גלי לה. אמר ר' מתנא בגיל דלית דינא עמיה אמרינן לה מילתא. וכתב בעל העיטור ז"ל מהאי ירושלמי שמעינן דהיכא דאי שתיק מחייב, אסור לגלות דינו כי היכי דלפטר מדינא בטענתיה. אבל אי לא מסדר טענתיה אלא דינא הוא דמחוי ליה, מצי מחוי ליה. והא דגמ' דילן נמי לא הוה דינא עמיה דהא לא קייץ וכו' ומשום הכי אית ביה משום עורכי הדיינין כשאינו קרובו. א"נ בקרובו כשזה אדם חשוב. ושמעינן מיניה דכל שהוא קרובו ולא הוה האי אדם חשוב מותר לגלות לו דינא ואע"פ דלית דינא עמיה אלא בטענה דאגמריה. והוא דלא ליגמריה שיקרא. עכ"ל.

ח. טרם אכלה לדבר אוסיף כי הנה בתיו"ט על המשנה באבות הנ"ל כתב וז"ל הר"ר יונה הובא במדרש שמואל לא דיבר כאן במלמד טענות של שקר לחבירו, כי אדם כזה הוא רשע ועבירה גדולה היא זו. והכא

במילי דחסידותא עסקינן'. אלא במי שמסדר וכו' ואמר 'שאיין ראוי לעשות כן' כי יחשדוהו. ע"כ. וברבנו יונה שלפנינו ליתיה ללשון הכא במילי דחסידותא עסקינן, אבל מסיים שאינו ראוי לעשות כן. ומשמע דאיסורא ליכא. אולם ברמב"ם בפיהמ"ש כתב "והזהירם מהדמות להם וכו' ואע"פ שידע בו שהוא עשוק וכו' עם כל זה 'איין מותר לו' שילך וילמדהו טענה וכו'". והרי שסובר דאיסורא נמי איכא. וכן כתב להדיא הריטב"א הנ"ל בשם בעל העיטור "מהא ירושלמי שמעינן דהיכא דאי שתיק מחייב, 'אסור' לגלות דינו כי היכי דלפטור מדינא כטענתיה". וכן נראה מפירש"י והר"ן שפירשו אדם חשוב שאני, לפי שלמדין הימנו ויש שיעשו כן אף שלא לקרובים. ובשלמא אם נאמר שבאינם קרובים איסור הוא, משו"ה יש לאדם חשוב להימנע מלייעץ לקרובו אע"פ שהכתוב אומר ומבשרך אל תתעלם, לפי שילמדו ממנו לעשות כן אף למי שאינם קרובים ויעברו איסור. אבל אי רק מילתא דחסידותא הוא, אטו עליו להימנע מלקיים ומבשרך אל תתעלם רק כדי שאחרים לא יעברו על מילתא דחסידותא. ובפרט שאינו ודאי שאחרים ילמדו ממנו לעשות כן. וכן נראה ממה שכתבו הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין הי"א) והש"ע (חו"מ סי' יז ס"ט) 'וצריך להתיישב בדבר זה הרבה' שלא יהיה כעורכי הדיינים. והוא לשון השייך יותר באיסורא.

העולה מן האמור:

א. מותר לטוען רבני ליעץ ולסייע לבעל דין, ובלבד שהסיוע הינו אך ורק בעריכת טענותיו וראיותיו העובדתיות וההלכתיות.

ב. אבל אם ע"פ הנתונים העכשוויים הדין עם הצד שכנגדו, אסור ליעצו לנקוט במהלך אשר ייהפך את הדין לצידו (אע"פ שאם יבצע הבעל דין מעצמו ומדעתו את אותו מהלך אין בו שום רמאות והוא תקף מבחינה הלכתית. עי' דוגמאות בכתובות נב: ופה:). שהרי מפסיד את זולתו.

ג. ואולם, אם הבעל דין הינו קרובו של המייעץ, הרי הכתוב בישעיה (נח, ז) אומר "ומבשרך אל תתעלם". ולפיכך, כשם שמותר לבצע פעולה כנ"ל לטובת עצמו, כן מותר ליעצה לקרובו. ואם המייעץ אדם חשוב שכאשר יודע שהשיא עצה זו, יבואו ללמוד ממנו ולהשיא עצות דומות אף לשאינם קרובים, אסור הוא להשיא עצה זו אף לקרובו.

סימן ב

אם רשאי התובע לעכב את הנתבע שיטען טענותיו בעצמו ולא יביא מורשה לייצגו בדין

בדבר אם רשאי הנתבע למנות טוען רבני או עו"ד לייצגו בפני בית הדין בשעת הדיון בעניינו, או שנכלל זה בהא דאיתא בש"ע (חו"מ סי' קכד) שאין הנתבע יכול למנות מורשה לייצגו בדין, אלא רק התובע.

א. בגמ' מכות (ו:) הנהו לעוזי דאתו לקמיה דרבא אוקי רבא תורגמן בינייהו. והיכי עביד הכי, והתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, רבא מידע הוה ידע מה דהווא אמרי ואהדורי הוא דלא הוה ידע. ע"כ. ומלשון הנהו לעוזי 'דאתו לקמיה' דרבא, משמע שאותם לועזים היו בעלי דינים ולא עדים. ואי לאו שרבא היה מבין שפתם ורק שלא ידע להשיבם בשפתם היה אסור לשומעם ע"י מתורגמן. ומוכח דהא דתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן אינו רק בסנהדרין אלא ה"ה בכל בית דין. ועוד מוכח דהא דקאמר במשנה על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן אינו רק בעדים ומשום דהוי עד מפי עד, אלא גם בבעלי דינים. והטעם צ"ל שהוא משום בירור הדין לאמיתו. שכאשר הדיין שומע

המעשה והראיות מפי הבע"ד עצמו יכול לדייק ולדקדק בדברים ששומע ולהעמידם על אמיתתם יותר מכשהוא שומעו מפי אמצעי אשר יכול גם להוסיף וליפות הדברים שלא כאמת הצרופה.

וכן פסק הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"ח) וז"ל לא יהיה הדיין שומע מפי התורגמן, אלא אם כן היה מכיר לשון בעלי דינין ושומע טענותיהם. ואם אינו מהיר בלשונם כדי להשיב להם, יעמוד התורגמן להודיע אותם פסק הדין ומאיזה טעם חייב זה וזכה זה. עכ"ל. וכתבו הרדב"ז והכס"מ שם שמקורו מהגמ' הנ"ל ומפרש הנהו לעוזי דבעלי דינים הוו כפשט הלישנא דאתו לקמיה דרבא. וכ"כ הר"ן ריש פרק שבועת העדות בדעת הרמב"ם. ובמרדכי פרק המפקיד דקדק מדברי הרמב"ם אלו שאין ממנין אנטלר (מורשה) לא התובע ולא הנתבע. אבל הרמב"ן בחי' לשבועות (ל). כתב בד"ז וחזינא פלוגתא בי דייני, שרב נתן בעל הערוך למד מהירושלמי סנהדרין גבי כהן גדול דנין אותו, ופריך וימנה אנטלר, ומשני הגע עצמך נתחייב שבועה וכי אנטלר נשבע, אלמא דמצי לשווייה שליח וכ"כ רבינו חננאל. אבל איכא דפליג ואמר אינו רשאי. שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן טענות של שקר. והתם משום יקרא דכהן גדול ושלא לבזותו דכתיב וקדשתו קאמר שימנה אנטלר. וכן כתב רבינו הגדול (הרי"ף) ז"ל בתשובתו שאין נתבע רשאי למנות שליח ושכן מצא בתשובה לרבינו סעדיה גאון ז"ל. ע"כ. גם דעת הר"י מגאש ז"ל מוכח כסברת האוסרים שהרי כתב (והביאו הרמב"ן בתחילת דבריו) דמדאמר בגמ' (שבועות ל). וכי תימא אשה לאו אורחה לבוא לב"ד משום כל כבודה בת מלך פנימה, משמע שנשים יקרות דאית להו דינא לא מזלזלינן בהו למיתי לבית דין אלא משדרינן להו ע"י שלוחי בית דין. ושכן היה רבו רבינו יצחק ז"ל. ע"כ. ומוכח שסובר שהאיש אינו יכול למנות שליח. ועיי"ש ברמב"ן שגם תלמיד חכם שתורתו אומנותו וזילא ביה מילתא למיזל קמי דיינא לערער בהדי עם הארץ, רשאיין בית דין לשגר לו דברים ע"י שלשה בית דין דכבוד תורה עדיף. אמנם מבואר שגם לנשים יקרות ולת"ח לא התירו לשגר שלוחיהם הממונים מטעמם לבית הדין, אלא רק שבית הדין ישלח את שלוחיו (והיינו ג' אנשים וכמש"כ הרמב"ן והיינו כדי שיהיו ב"ד שומעין קבלת הדברים מב"ד אחר) כגון סופרי הדיינין שישמעו הטענות מפייהם וישמעו לב"ד וכמבואר כ"ז ברמב"ן שם. והטעם פשוט, ששליחו של הבעל דין עצמו יש לחוש בו יותר שיטען טענות של שקר.

ובטור (סי' קכד) הביא הפלוגתא הנ"ל בקצרה והוסיף שכדעת הסוברים שאין הנתבע מצי לשווייה שליח סובר גם הרמ"ה שכתב דמצי התובע למימר ליה לאו בעל דברים דידי את ולא ניחא לי למיקם לדינא בהדך. ואינו יכול לכופו לתבוע את מי שאינו רוצה. ע"כ. ונמצא שיש ג' שיטות בראשונים בדין מורשה. א. דעת הרמב"ם שבין התובע ובין הנתבע אינם רשאים למנות מורשה שייצגם בבית הדין. ב. דעת רב סעדיה גאון והרי"ף והר"י מגאש והרשב"א בתשו' (ח"ו סי' רי וח"ב סי' שצג והביאו הב"י. ועיי"ש בב"י מה שהביא עוד מתשובת הרשב"א ח"ו סי' רי ד"ה ולענין התובע) והרמ"ה והרא"ש והטור, שרק הנתבע אינו רשאי למנות מורשה, אבל התובע רשאי. ג. דעת בעל הערוך ורבינו חננאל, שגם התובע רשאי למנות מורשה.

וכתב מרן הב"י בבדק הבית, ולענין הלכה, כיון דכמה רבוותא סברי דאין ממנין אנטלר לנתבע מיהא הכי נקטינן. וכן פסק בש"ע (סי' קכד) וז"ל, הנתבע אינו יכול למנות מורשה שיבא לבית הדין וישיב בעד לתובע והוא ישב בביתו. ונשים יקרות שאין כבודן לבא לב"ד, משגרין להן סופרי הדיינים ויטענו בפניהם. וכיוצא בזה עושים לתלמיד חכם שתורתו אומנותו וזילא ביה מילתא למיזל לב"ד ולערער בהדי עם הארץ. ע"כ.

ב. ולכאור' צריך להבין החילוק שבין התובע שרשאי למנות מורשה לבין נתבע שאינו רשאי, שאם חוששים אנו לטענות שקר במי שאינו בעל דבר, בשניהם איכא למיחש. וראיתי בב"ח (ר"ס קכד) שהקשה דבתובע שמינה מורשה, בלא קנין ומבלי שיכתוב לו זיל דון ואפיק לנפשך (כמבואר בסי' קכב ס"ח), הא

פשיטא דמצי הנתבע למימר ליה לאו בעל דברים דידי את. והסיק דבתובע ודאי כיון שבא להוציא ממון מיד המחזיק, צריך שיקנה הממון לשליח ולכתוב לו זיל דון ואפיק לנפשך. ורק בנתבע שלדעת החולקים וסוברים שגם הנתבע יכול למנות מורשה, כיון שאינו מקנה לו שום דבר, א"צ אלא עדים שעשאו שליח וכו' עיי"ש. וא"כ י"ל לפי דבריו, שלפי הנפסק בש"ע כמ"ד שרק התובע מצי למנות מורשה, ביאור החילוק הוא, שבאמת א"א למנות מורשה דחיישינן לטענות שקר. אבל התובע הואיל ומקנה לו את הממון שתובע, הרי מעתה המורשה הוא הבע"ד, משא"כ בנתבע שבא לפטור עצמו ואינו מקנה דבר למורשה, הרי נשאר הוא הבע"ד, וזה שלוחו. ובשליח חיישינן לשקר.

והפרישה (ס"ק א) כתב בביאור החילוק שבין התובע לנתבע, ע"פ דברי הרשב"א בתשובה (ח"ו סי' רי) שאם הנתבע ימנה מורשה הרי אינו בוש מהתובע לשקר, ונמצא מדת אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו לוקה. וא"כ י"ל דהני מילי בלוח הנתבע שבוש מבעל חובו לפי שעשה לו טובה, משא"כ בשלוחו, אבל במלוה אי חיישינן שיאמר המלוה למורשה לטעון שקר, הרי גם כשיטען בעצמו ג"כ יטען שקר, כיון שאינו בוש מהלוח. וכתב ראייה לזה עיי"ש.

אך קשה לי ע"ז, שא"כ דווקא בלוח ומלוה יהיה לנו לומר שאין הנתבע יכול למנות מורשה, אבל בשאר טוען ונטען כשותפים וגוזל ומזיק וכו' דליכא לסברת אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו הוה לן למימר שגם הנתבע מצי לשוויה שליח. ומסתמת הפוסקים משמע שכל נתבע לא מצי לשוויה שליח. (פי' זה חזר בעל הפרישה וכתבו בסמ"ע סק"א. אמנם בשינוי לשון עיי"ש. וצ"ע). וגם מה שכתב עוד בפרישה שם טעם אחר וז"ל, והיותר נראה דשאני תובע שהוצרכו לתקן שיוכל לתבוע ע"י מורשה כדי שלא יהא כל אחד נוטל ממון חברו וילך לו למדינת הים, ויבוא לידי נעילת דלת, לפיכך תקנו שיתן הרשאה לשלוחו ויכתוב לו זיל דון ואפיק לנפשך ועי"ז נחשב הוא עצמו תובע לנפשו. ומשו"ה לא פליגי ויכול להעמיד מורשה בכל ענין. משא"כ בנתבע דליכא נעילת דלת, וגם לא שייך ביה הקנאה לנפשו למיהוי הוא בעצמו בעל דבר. ע"כ. ממש"כ ויבוא לידי נעילת דלת נראה דר"ל שאם לא יהיה רשאי התובע למנות מורשה, לא ירצו בעלי ממון להלוות מחשש שמא יטול הלוח ממנום וילך לו למדינת הים והם טרודים בעסקיהם ולא יוכלו לדלוק אחריו. וגם ע"ז ק"ק, שאם תיקנו למלוה התובע למנות מורשה כדי שלא לנעול דלת בפני לווי, מפני מה רשאי גם תובע שאינו מלוה למנות מורשה. ושמא ר"ל שתיקנו כן לנעול דלת בפני עושי עולה שלא יהא כ"א נוטל ממון חברו שלא כדין וילך למדה". ועי' במש"כ הריב"ש (סי' רלה) ומהרשד"ם (סי' תלט) ושער המלך (סי' קכב ס"ק ג).

והנראה בביאור טעם החילוק שבין התובע לנתבע ע"פ מש"כ הרשב"א בתשו' (ח"ב סי' שצג) וז"ל, אין הנתבע יכול למנות טוען שיטעון מעצמו שום טענה. כי מי שאינו יודע האמת, איך יטעון ויאמר כך וכך היה והוא לא ידע. ע"כ. ונראית כוונתו, שכיון שהדרך הוא שהתובע בא לב"ד ומספר טענותיו ותביעותיו ולאחר מכן על הנתבע להשיב על כל טענה וטענה, הרי בשלמא התובע יכול למנות מורשה ולספר לו את אשר קרה ולמנות תביעותיו אחת לאחת, ויבוא המורשה לב"ד ויספר הדברים כפי ששמען ויפרט התביעות ללא שינוי. אבל אם הנתבע ימנה מורשה, הרי גם אם הוא יספר למורשה מנקודת מבטו את אשר קרה ויסביר לו מדוע לדעתו הצדק עמו, מ"מ הואיל ותפקיד מורשה הנתבע להשיב על טענות אשר שומע, הרי כמעט אי אפשר שלא ישמע פרט שהנתבע לא התייחס אליו בדבריו, ויבוא להשיב ככל העולה בדעתו, ואינו חש לשקר לפי שאינו בעל דין ומעיז פניו. וכמו שכתב הרשב"א בתשו' האחרת (ח"ו סי' רי) שאם הנתבע ימנה מורשה הרי אינו בוש מהתובע לשקר, ונמצא מדת אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו לוקה.

ג. וצריך להבין דעת מרן השלחן ערוך ז"ל, שבבית יוסף כתב ז"ל, "ומדברי הרמב"ם נראה שאין ממנים אנטלר (מורשה) בשום פנים לא התובע ולא הנתבע. שכתב לא יהיה הדיין שומע מפי התורגמן אלא א"כ היה מכיר לשון בעלי דינים ושומע טענותיהם" ע"כ. ודלא ככל הראשונים הנ"ל שדעתם לחלק בין התובע שיכול למנות מורשה לנתבע שאינו יכול למנות מורשה, וא"כ היאך כתב בש"ע סי' יז (ס"ה) את דברי הרמב"ם כלשונו, ואילו בסי' קכד כתב שרק הנתבע אינו יכול למנות מורשה. ובשלמא להטור שאף הוא סותר עצמו לכאורה במקומות אלה י"ל דאפשר שסובר כמש"כ הב"ח בסי' קכד שהמחלוקת שנחלקו בדין הנתבע, שי"א שיכול למנות מורשה וי"א שאינו יכול, והסכמת כו"ע בתובע שיכול למנות, אינו אלא דוקא כשמי שממנה את המורשה אינו רוצה לבוא בעצמו לביה"ד, וכדדייק תחילת דברי הרמב"ן איכא מ"ד 'אי בעי איניש דלא למיתי בב"ד' מצי לשווייה שליח וכו'. אבל אם גם הממנה בא לביה"ד לכו"ע אין יכול למנות שליח, בין בתובע ובין בנתבע. וזהו שכתב הרמב"ם לא יהיה דיין שומע מפי התורגמן אלא א"כ היה מכיר לשון ב"ד ושומע טענותיהם וכו', דהוא מיירי כשהתובע והנתבע באו לב"ד והעמידו מליץ בינותם, דבכה"ג אינם רשאים. עכת"ד. וא"כ אפשר שמש"כ הטור בסי' קכד שאין הנתבע יכול למנות שליח דמשמע שהתובע יכול למנות, הוא כשאין הממנה בא לבי"ד, וכדדייק לישנא דהרמב"ן שהעתיק הטור. ואילו בסי' יז מיירי שבאים הבע"ד לב"ד ולפיכך אינם יכולים למנות שליח. אבל מלשון הב"י משמע דלא ס"ל חילוק הב"ח שהרי לאחר שכתב דברי הרשב"א בתשו' שאין הנתבע יכול למנות מורשה, כתב ומדברי הרמב"ם נראה שבין התובע ובין הנתבע לא מצו לשוויי אנטלר בשום פנים, הרי דסבירא ליה שנחלקו הרמב"ם והרשב"א, שלהרשב"א רק הנתבע אינו רשאי למנות מורשה אבל התובע רשאי, ולהרמב"ם בין התובע ובין הנתבע אינם רשאים 'בשום פנים'. וא"כ היאך העתיק במקום אחד לשון הרמב"ם ובמקום אחר כתב שרק הנתבע אינו יכול למנות שליח.

ושוב ראיתי בפרישה סי' יז (ס"ק ט) שעמד על סתירה זו והסיק מכח זה להיפך מהבנתנו עד כה. ז"ל, וצ"ל דס"ל הב"י דלרבותא נקט שם רבינו (הטור) נתבע, דהתובע פשיטא דאסור להעמיד מורשה כיון דיכול ליתן כח ורשות על תביעתו לאחר ולהקנות לו הממון ואז לא יהיה עליו שם מורשה אלא שם בעל דבר. אלא אפי' נתבע שאין בידו להקנות שום דבר שיחול עליו הקנין דכח ורשות, והוא אמינא דמותר למנות מורשה במקומו, קמ"ל.

ולענ"ד זהו דוחק גדול בלשונם של הראשונים, וריהטא דלשון הרמב"ן והטור ומשמעות דברי הרשב"א בתשו' שכתבנו לעיל סוף אות ג' הוא שדוקא נתבע קאמר שאינו יכול למנות שליח, וכן מבואר בתשו' האחרת להרשב"א שהעתיק הב"י ז"ל, נראה לי כדברי הגאונים שאמרת "שאף הנתבע" ממנה אנטלר. ע"כ. ומוכח להדיא שלחולקים על הגאונים רק הנתבע ממנה אנטלר. וכן מורה פשוטות לשון הש"ע סי' קכ"ד, הנתבע אינו יכול למנות מורשה. וכשבא לפסוק הלכה, בודאי שכל כי הא היה לו לפרש ולומר אף הנתבע אינו יכול וכו', אלא הדבר ברור שרק הנתבע קאמר, אבל התובע יכול למנות מורשה. והדרא קושיא לדוכתא. וצ"ע. ואפשר שכתב בסי' יז לשון הרמב"ם בסתמא מתוך שסמך על מה שיפרש במקום שעוסק בעיקר הדבר שהוא סי' קכד דה"מ בנתבע. ודוחק. ומ"מ לענין הלכה בודאי שהעיקר לדינא הוא כמש"כ בסי' קכד שהתובע רשאי למנות מורשה ולא הנתבע, לפי שהוא מקום הדין. וגם בבדק הבית שבבית יוסף סי' קכד לאחר שכתב שמדברי הרמב"ם שבין התובע ובין הנתבע אינם רשאים למנות אנטלר, כתב, ולענין הלכה כיון דכמה רבוותא סברי דאין ממנין אנטלר לנתבע, הכי נקטינן.

ד. ומעתה יש לנו לברר על מה סמכו בזמנינו שבין התובע ובין הנתבע ממנים מורשה שייצגם בביה"ד. ובשלמא בתובע הממנה מורשה ואינו מגיע בעצמו לביה"ד, הרי בזה לכו"ע רשאי למנות שליח. ואף אם

מגיע גם הוא לבה"ד, הרי לדעת מרן הש"ע גם בכה"ג רשאי למנות שליח וכמשנ"ת (אמנם לבני אשכנז עדיין יש לעיין לפמש"כ הסמ"ע והש"ך בשם הד"מ, והב"ח מסברא דנפשיה, שאם התובע בעצמו בא לביה"ד, אינו רשאי למנות מורשה. והרי בדרך כלל נהוג שהתובע מגיע עם פרקליטו לביה"ד). אבל בנתבע הממנה מורשה לייצגו בבית הדין, הא קיי"ל להלכה בסי' קכד שאין הנתבע רשאי למנות שליח.

ובשלמא היכא דלא אפשר, כגון שאין הדיינים מכירים שפתם של בעלי הדין ואין שם דיינים אחרים המכירים שפתם, י"ל שסמכו על מש"כ הב"ח (סי' יז ד"ה לשון) שדוקא בדיני נפשות ילפינן מקרא דמפיהם ולא מפי כתבם שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, ואם שמעו אין שמיעתן שמיעה. אבל בדיני ממונות אין איסורו אלא מדרבנן, ורק לכתחילה. ועובדא דרבא (מכות ו:): מיירי שהיה אפשר בדיין אחר המכיר בלשונם ומשו"ה פריך והתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי תורגמן. ולעולם היכא דלא אפשר, כגון בני איטליה ובני תוגרמא הבאים במלכותינו ואין כאן מי שיכיר לשונם כל עיקר, שומע הדיין אף לכתחילה. דבכי הא לא תקינו רבנן. ע"כ. וכעין זה השיב הרדב"ז (ח"א סי' שלא) לשואליו על מה סמכו הדיינים בזמן הזה שמעמידים תורגמן, והשיב, יפה סמכו שהרי לפי הראשונים שמפרשים עובדא דרבא שהלועזים שבאו לפניו היו העדים ומשו"ה פריך והתנן שלא תהא סנהדרין וכו' והיינו מפני החיסרון דעד מפי עד. אבל בעלי דינים מותר לשמוע, אתי שפיר. ואפי' לדעת הרמב"ם ודעימיה שמפרשים בבעלי דינים, נמי אתי שפיר, שהרי איסור זה שלא ישמע מפי התורגמן דרבנן בעלמא הוא והיכא דאפשר אפשר אבל היכא דליכא מאן דידע לישנא דהנהו לעוזי, שומעין טענותיהם מפי המתורגמן. דכיון דלא שכיח כולי האי ואיכא פסידא לבלי דינים, לא גזרו רבנן. עכ"ד. אך כל זה לא יעלה ארוכה למנהג זמננו, שאפילו שהדיינים מבינים שפת בעלי הדינים, וכרוב המקרים, ג"כ ממנים הצדדים מורשים שייצגום בדין.

והנה בפרישה סי' יז סק"ט הקשה על לשון הרמב"ם לא יהא הדיין שומע מפי המתורגמן אלא אם כן היה מכיר בלשונם ושומע טענותיהם וכו', שמהלשון 'אלא אם כן' משמע שאם מכיר בלשונם מותר אפילו לשמוע טענותיהם מפי המתורגמן, וזה אינו, שהרי כתב 'ושומע טענותיהם' שמשמע ששומע מפי בעלי הדינים. ועוד, שאין טעם לדבר למה יהא מותר בכהאי גוונא, ועוד, שא"כ היה לה לגמ' להעמיד עובדא דלעוזי בכה"ג שרבא הבין לשונם. וצריך לומר דהכי קאמר, אין לו להעמיד מתורגמן אא"כ מכיר ושומע הטענות מבעלי הדינים בפועל, ואז מעמיד מתורגמן כדי להשיבם וכמו שכתב אח"כ. וכולה חדא מילתא היא. והיותר נראה דתרתני קאמר, בתחילה אמר לא יעמיד מתורגמן אא"כ היה מכיר לשונם לשומעם ולהשיבם, ושומע הטענות מפיהם, אלא שהבע"ד רוצים שמלבד דבריהם שדברו בפני הדיינים יעמוד מתורגמן וימליץ דבריהם. וקאמר שמתירים לעשות כן אף אם הדיין מבין היטב דבריהם ורק שהם רוצים לטובתם להעמיד מתורגמן. ואח"כ כתב שכשאין הבע"ד מבקשים מתורגמן אלא שהדיין זקוק לו מחמת שאינו יודע להשיב, שגם זה מותר. עכ"ד. וכ"כ בסמ"ע (ס"ק יד) בקצרה כפירושו השני שאם טוענים הבע"ד עצמם בפני ביה"ד רשאים שניהם להעמיד אח"כ מורשה מטעמם שייצגם בהטעמת וניתוח הדברים. והנה אע"פ שסברא גדולה יש בזה, שכיון ששמע עיקרי העניין והטענות מפי בעלי הדינים ותשובותיהם זל"ז הרי יכול לעמוד על אמיתות דבריהם (והרי זהו החיסרון בשמיעת מורשה, שמא יאמר דברים שאינם נכונים) ומה בכך שאח"כ יעמדו פרקליטיהם וינסו להוכיח צדקתם בטענות וראיות מהעובדות וההלכה, ואדרבה בכך האמת תתברר יותר, מ"מ הרי בש"ע מוכח להדיא שפירש דברי הרמב"ם כפירוש הראשון שכתב הסמ"ע דכולה חדא מילתא היא, ואין חילוק בין אם טענו קדם פרקליטיהם או אלו. שבש"ע (סי' יז ס"ו) שינה מעט מלשון הרמב"ם וכתב, לא יהיה הדיין שומע מפי המתורגמן אם היה מכיר בלשונם ושומע טענותיהם. אבל אם אינו יודע בלשונם כל כך שיוודע להשיב להם להודיעם פסק הדין

מותר להעמיד מתורגמן. ע"כ. הרי שהרגיש באי ברירות לשון הרמב"ם וכתבו ע"פ הבנתו (ובודאי שפירש ולא שגרס בספרי הרמב"ם כפי שהעתיק בש"ע, כיון שבסי' קכד העתיק לשון הרמב"ם כגרסת הטור בסי' יז). ונמצא שלדעת מרן השו"ע אין ראיה להתירם להעמיד מתורגמן אף אם טענו הם לפניו.

אמנם בפרישה סי' יז (ס"ק ט) כתב, ומה שנוהגים עתה בזמנינו לדון הלועזים ע"י מליץ בינותם אף שהדיין אינו מכיר לשונם כלל, היינו טעמא, כיון שבזה"ז הדיינים קבועים הו"ל כקבלו עליהו, וכל מלי שרי בדקבלוהו עליהו, וכדאמרינן נמי לעניין עדות בסי' כח, וכן לעניין שאין דנין בלילה ואם קבלוהו עליהם שרי כדלעיל סי' ה'. ע"כ. וכ"כ בסמ"ע (ס"ק יד) שכיון שבאים הלועזים בפני ב"ד קבועים הו"ל כקבלו עליהו לדון ע"י מתורגמן ואין לאחר קבלה כלום. ע"כ. ומשמע שסובר שאין האיסור שישמעו הדיינים מפי מורשה אלא מצד בעלי הדין. ר"ל שלפי שמוטל על הדיין לברר הדין לאמיתו לטובת אותו שהצדק עמו, אסור הוא לשמוע הטענות מפי אדם אחר מלבד בעלי הדין. ומפני כך, כל שמקבלים עליהם שני הצדדים ומסכים כל צד שישמעו הדיינים דברי הצד שכנגדו מפי מורשה, רשאים הדיינים לעשות כן ולשפוט עפ"ז. שכיון שנושא דיונם הוא ממון הרי קבלתם כמחילה זה לזה. ובספר התומים (סי' קכד ס"ק א) כתב שהכנה"ג הביא בשם משפטי שמואל שאפי' יתפייס התובע אין שומעין מפי מורשה הנתבע, שאיסור הוא לשמוע מפי מתורגמן ולדון עליהם. ודחה התומים דבריו משאלת הירושלמי בדין הכהן הגדול שאינו דן ואין דנין אותו, וימנה אנטלר. ומה שכתב הר"ן לתרץ משום יקרא דכה"ג, קשה, וכי בשביל כבודו נעשה איסורא ח"ו והרי אין חולקין כבוד וכו', אבל אם נאמר שאם קבלו בעלי הדין עליהם והתרוצו שישמעו בה"ד מפי המתורגמן מותרים הדיינים לעשות כן, אתי שפיר. שבודאי התובע מתרצה שלא יעמוד הכהן הגדול בעצמו בביה"ד, שכבודו מוטל על הכל, דוקדשתו כתיב, ואם כן ודאי מוחל ואנן כייפינן ליה למחול והוי קבליה עליה ושרי.

ומעתה הואיל ודין זה דשמיעת הדיינים מפי מתורגמן תלוי ברצונם של בעלי הדין, א"כ י"ל שכשם שכתב הסמ"ע שלועזים הבאים בפני ב"ד הקבוע בעיר שאינו מבין שפתם אע"פ שלא קבלו עליהם בפירוש שישמעו הדיינים מפי מתורגמן הרי זה כקבלוהו עליהם, כן בזמנינו שהמנהג שכל צד ממנה מורשה הרי ביאתם לבית הדין בשתיקה הוי כקבלו עליהם בפירוש שאע"פ שמבינים הדיינים שפתם יוכלו לשמוע מפי המורשה.

אך לפ"ז יצא, שאם התובע (אשר בלא"ה רשאי להעמיד מורשה וכנ"ל) מתנגד שישמעו בית הדין את טענות הנתבע מפי מורשה, יכול לעכב. וכן ראיתי בש"ך סי' קכד (ס"ק א) שלאחר שהביא דברי הד"מ והב"ח שאפי' לתובע לא התירו למנות מורשה אלא כשאינו בא בעצמו לביה"ד, אבל אם בא לביה"ד צריך לטעון בעצמו (וכבר נתבאר שאין כן דעת מרן הב"י), כתב, לפ"ז מה שנוהגים עכשיו שהתובע טוען בצירוף מורשה בביה"ד נגד הנתבע היה נראה דהיינו כמש"כ הסמ"ע בסי' יז סקי"ד שמה שבזה"ז דנים לועזים ע"י מתורגמן הוא משום דהוי כקבלוהו עליהם לדון כן, א"כ ה"ה הכא. אלא דלפ"ז קשה דא"כ אם הנתבע מעכב יהא אסור. ועוד גם לנתבע יהא מותר כשאין התובע מעכב והרי נהגו עכשיו שאפי' הנתבע מעכב, הב"ד מרשים לתובע לטעון עם מורשה ולנתבע אין מרשים כלל. אלא נראה כמש"כ הסמ"ע שם מתחילה שיש חילוק בין נותן הבע"ד כח ורשות למתורגמן שנחשב הוא הבע"ד ומותר, ובין לא נתן לו כח ורשות. וא"כ מסתמא התובע נותן לזה שעומד עמו כח ורשות, ולגבי נתבע לא שייך נתינת כח ורשות דאינו יכול לעשות מורשה אפי' אינו עומד בפני ב"ד. עכ"ד הש"ך. והרי שלסברת הסמ"ע שסתמא דמילתא הוי כקבלו עליהם להדיא, אם האחד מתנגד יכול לעכב. ומש"כ הש"ך בסוף דבריו לישב מנהגם לא יעלה ארוכה למנהגנו כיום שגם הנתבע מעמיד מורשה ועל כרחין יש לנו לחזור לדברי הסמ"ע

הראשונים שכיון שכן המנהג ובאים לביה"ד בשתיקה הוי כקבלו עליהו להדיא, וא"כ הדרינן לדוכתין שכל שהתובע מתנגד לרצון הנתבע למנות מורשה, לא יהיו הדיינים רשאים לשמוע טענות הנתבע אלא מפי עצמו.

ונראה שאע"פ שבסי' כח סכ"ג מבואר שאם רצו הציבור לתקן תקנות השונות מדיני סדרי הדיון וכגון שדי יהיה בקבלת עדות ע"י שני הסופרים כדי לגבות על פיהן או שתחשב חתימת הסופר לשנים תחת העד הנוסף שנפטר, וכעין זה מבואר בעוד מקומות שביד הציבור לתקן תקנות מעין אלו, מ"מ מסתבר שאע"פ שפשט המנהג ששני הצדדים באים עם פרקליטיהם לבית דין אין בזה די כדי להחשיבו תקנת הציבור. שתקנת הציבור אינה אלא כשתקנו להדיא, אבל מנהג שנתפשט, תוקפו רק להחשיב את הבאים בשתיקה לב"ד כאילו הסכימו להדיא כמנהג שגם הנתבע ממנה מורשה. וא"כ כל שמתנגד הצד שכנגדו, אין בידו לכופו. ואפשר שאם עיקר המשא ומתן של הדיינים לברר וללבן את הדבר הוא עם הנתבע, והמורשה מטעם הנתבע אינו המייצג העיקרי אלא כמבהיר ומוסיף, אין התובע יכול לעכב. הנלענ"ד כתבתי וה' יאיר עיננו בתורתו אמן.

סימן ג

אם מותר לרכוש כרטיסי הגרלה

שאלה: בדבר רכישת כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס, אם יש לחשוש בזה לאסמכתא דלא קניא והוי גזל מדרבנן כמשחק בקוביא. ואם אסור, יש לדון במי שרוכש כרטיסים אלו אם נפסל לעדות בעצם רכישתו אף אם לא זכה בממון או דווקא אם זכה דאז הוי גזל, ואם נפסל הרי אינו רשאי להיות עד בקידושי אשה ועל מסדרי הקידושין להקפיד על עדים שאינם משתתפים בהגרלות אלו. ואם העיד אם הקידושין אינם תופסים. ואם יש חילוק בין הגרלה על רווח ממון לבין הגרלה על חפץ שהזוכה יקבלו, ומה הדין בהגרלות הנעשות לשם חיזוק אירגוני תורה וצדקה וחסד.

תשובה: תנן בסנהדרין (כד): ואלו הפסולים לעדות המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וכו'. אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא. אבל יש להן אומנות שלא הוא, כשרין. ובגמ' משחק בקוביא מאי קא עביד, אמר רמי בר חמא משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא ("אסמכתא, היינו דבר דאינו נותן לו מדעתו, אלא סומך על דבר שאינו. שסבור שהוא יכול לנצח ופעמים שמנצחים אותו". רש"י. והיינו שלפי שאסמכתא לא קניא הרי הוא כגזלן, והתורה אמרה אל תשת רשע עד). רב ששת אמר כל כהאי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עוסקין בישובו של עולם. ופירש רש"י שם דלרב ששת כשאין לו על מה לסמוך כשסבור שיזכה, כגון הכא שהדבר לא תלוי בו אם יזכה, אינו אסמכתא ולא גזילה הוא. לפי שנותן מתוך ידיעה שאפשר שלא יזכה והוי נתינה גמורה. ואסמכתא היא רק היכא שנותן מתוך שסומך על דבר שתלוי בו עצמו וסבור שיעמוד בכך, וטעה במחשבתו ולא עמד בכך. כאותן דוגמאות שהביא רש"י שם. דבכהאי גוונא כל נתינתו הייתה בטעות והוי גזל מדרבנן. והוסיפה הגמ' שם לבאר דאיכא ביניהו היכא דגמר אומנותא אחריתי. דלרמי בר חמא פסול לעדות משום דעכ"פ הוי גזלן, ולרב ששת אינו פסול לעדות. ונחלקו אם רבי יהודה במשנה בא לחלוק על חכמים וא"כ הלכה כחכמים דבכל גוונא פסול, או שבא לבאר את דבריהם וא"כ הלכה כביאורו של רבי יהודה שאם יש לו אומנות אחרת כשר.

וממש"כ רש"י בביאור דברי רב ששת דהכא "גמר ואקני ולא גזילה היא", משמע בפשטות דהטעם שהמשחק בקוביא נפסל לעדות לרב ששת אע"פ שאין בו איסור גזל הוא משום שאינו עוסק בישבו של עולם ומתוך כך אדם חסר אחריות הוא ועלול בקל להיכשל בעדות שקר.

אבל הרמב"ם כתב בהלכות עדות (פ"י ה"ד) "המשחק בקוביא פסול לעדות. והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא. הואיל ואינו עוסק בישבו של עולם הרי זה בחזקת שהוא אוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל. וכן מפריחי יונים פסולים לעדות. ולא יונים בלבד אמרו אלא אפילו המשחקים בבהמות ועופות ואומרים כל (בעל חיים) הקודם את חברו או כל הנוצה את חברו יטול בעליו את שניהם, וכל כיוצא בזה. והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה, כל אלו פסולים לעדות מדבריהם". משמע שפוסק כרב ששת שאינו אסמכתא, אבל מ"מ אבק גזל יש כאן. והואיל ואינו עוסק בישבו של עולם הרי כל פרנסתו מאבק גזל, ונהי דאבק גזל אינו פוסל לעדות, הני מילי שיש בידו אבק גזל דרך אקראי, אבל אדם שכל פרנסתו מאבק גזל פסול לעדות מדרבנן.

אולם בהלכות גזלה (פ"ו ה"י) כתב הרמב"ם "המשחקים בקוביא, כגון אלו המשחקים בעצים או בעצמות וכיוצא בהם ועושים תנאי ביניהם שכל המנצח את חברו יקח ממנו סכום מעות, הרי זה גזל מדבריהם. ואע"פ שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח מעות בחינם דרך שחוק (ר"ל דרך משחק), הרי זה גזלן. וכן המשחקים בבהמות או בעופות ומתנים ביניהם שכל מי שתנצח בהמתו או העוף שלו או שתמהר לרוץ יותר יקח ממנו כך וכך, הכל אסור וגזל מדבריהם הוא. והמשחק בקוביא עם הגוי, אין בו איסור גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים. שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ובישבו של עולם". ומשמע שפסק כרמי בר חמא דהוי אסמכתא דלא קניא והוי גזל מדרבנן. וכן דייק הטור (סי' שע) מדבריו וז"ל "וייראה שפוסל משחק בקוביא משום גזל, אפילו שיש לו מלאכה אחרת. ועל כן מחלק בין משחק בקוביא עם הגוי או עם ישראל. ואדוני אבי (רא"ש פרק זה בורר סי' ז) פוסק שאינו פסול אא"כ אין לו אומנות אחרת, ואותו (ר"ל ובכאי גוונא) פסול אפילו משחק עם הגוי" עכ"ל הטור. וכבר תמה ע"ז הרב המגיד וז"ל "תימה אצלי, דהא משמע בפרק זה בורר דהיא אוקימתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קני, אדחייא, וקיימא לן כרב ששת דאמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יהיב ליה. והטעם שהם פסולים לעדות מפני שאין עוסקין בישבו של עולם וכגון שאין להם אומנות אלא הוא ולא שנא גוי ולא שנא ישראל. וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם. וצ"ע. וכל שכן שרבנו עצמו פסק בפרק י' מהלכות עדות (ה"ד) שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פרק שואל (קמ"ט): ומנה גדולה כנגד מנה קטנה, אף בחול אסור, מאי טעמא משום קוביא" עכ"ל.

והכסף משנה בהלכות עדות (פ"י ה"ט) כתב ליישב דברי הרמב"ם דלעולם ס"ל כרמי בר חמא דהוי אסמכתא ופסול לעדות אפילו יש לו אומנות אחרת משום דהוי גזל מדבריהם. ומש"כ בהלכות עדות שאינו פסול אלא אם כן אין לו אומנות אחרת, מיירי במשחק עם גוי שאין בו משום גזל וכמש"כ הרמב"ם בהלכות גזלה, ואפילו הכי אם אין לו אומנות אחרת פסול משום שאינו עוסק בישבו של עולם והרי הוא בחזקת שמשחק עם ישראל, אע"פ שלא ראינוהו שמשחק עם ישראל, סתמו כודאי. אי נמי, דהכא אפילו במשחק עם ישראל עסקין. אלא שאינו משחק בקוביא על מעות, רק משחק בעלמא. ולכן אם היה לו אומנות להתפרנס לא היינו חושדים אותו שמשחק גם על מעות לפי שדרך העשירים שבגמר מלאכתם משחקין להעביר השעה. אבל כיון שאין לו אומנות, סתמו שמשחק במעות. ואע"פ שלא ראינוהו מעולם

שמשחק במעות, סתמו כודאי. והאריך הכסף משנה להוכיח את הדברים ולהכניסם בלשונות הרמב"ם הכא והתם ולבאר הסוגיה לדעת הרמב"ם.

אולם הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (ח"א סי' עג) ביאר בדעת הרמב"ם שמצד דיני גזלה הלכה כרמי בר חמא דמשחק בקוביא הוי אסמכתא והרי הוא גזלן מדבריהם, וכדמוכח מהגמ' שבת (קמט:). שמנה גדולה כנגד מנה קטנה אסור משום קוביא. אבל ס"ל להרמב"ם דאין די בזה לפוסלו לעדות לפי שהמשחק בקוביא מורה היתר לעצמו משום שמדעתו נותן לו את ממונו. וכיוון שהוא סבור דבהיתרא קא עביד אין לנו לפוסלו לעדות. ולפיכך רק אם אינו עוסק בישובו של עולם נפסל לעדות. ונמצא שהרמב"ם פוסק כרמי בר חמא דקוביא הוי אסמכתא משום דהיא דשבת (קמט:). אתיא כוותיה, ופוסק בטעמא דמתניתין שפסול לעדות כרב ששת משום שאינו עוסק בישובו של עולם. וכעין זה כתב המהרשד"ם (יו"ד סי' פד) שגם לרב ששת דס"ל דהוי אסמכתא וגזל דדבריהם, מ"מ אם יש לו אומנות אחרת אינו נפסל לעדות משום שמרצונו נותן לו את ממונו. וע"ע בחי' הר"ן סנהדרין (כו:). ובלחם משנה (פ"י מהלכות עדות ה"ט) ובסמ"ע (ריש סי' שע).

והגר"א בחו"מ ס"ס רג ביאר בדעת הרמב"ם דס"ל כרמי בר חמא דהמשחק בקוביא הוי אסמכתא ואעפ"כ אינו נפסל לעדות אלא רק אם אין לו אומנות אחרת משום דהלכה כרבי יהודה. וכדמוכח מכמה סוגיות דהלכה כרמי בר חמא והלכה כרבי יהודה. וטעם הדבר דאע"ג דהוי אסמכתא מ"מ אינו אלא אבק גזל ובאבק גזל אינו נפסל לעדות אא"כ פרנסתו ממנו כדאמר רבי יהודה. ודייק כן מלשון הרמב"ם. וביאר לפ"ז בדעת הרמב"ם שכשמשחק עם העכו"ם אינו נפסל לעדות לפי שאין כאן גזל כלל. עיי"ש כל דבריו. וכעין זה כתב הגאון בעל טורי זהב (סי' לד ס"ט"ז) אלא שכתב דס"ל להרמב"ם שהלכה כרב ששת אלא שלרב ששת יש במשחק בקוביא אבק גזל ודלא כרמי בר חמא דסובר דהוי גזל גמור דדבריהם, רק שלעדות אינו נפסל מזה לבד אא"כ אין לו אומנות אחרת וכל פרנסתו מאבק גזל. והגר"ח בשו"ת רב פעלים (ה"ב יו"ד סי' ל) הביא דבריו והוסיף שכעין זה כתב האורים ותומים (ס"ק טו), ושכן פירש גם הגאון בעל מרכבת המשנה את דעת הרמב"ם, והסכים הגר"ח עמהם. ובכנסת הגדולה (סי' לד הגהב"י אות טו) כתב שמהרימ"ט ושלטי הגבורים ומהרשד"ם ובני שמואל כתבו ליישב את דברי הרמב"ם ועיי"ש מש"כ הוא בזה.

ב. אולם התוס' (עירובין פב.) כתבו "אע"ג דמסקינן דפליגי רבנן עליה דרבי יהודה, הלכה כרבי יהודה כדפסיק בפרק זה בורר (כו:). אמר רבי אבהו הלכה כרבי יהודה. ומכאן משמע דשרי לשחוק בקוביא. דאפי' לרמי בר חמא דמפרש טעמא דמשחק בקוביא פסול משום דאסמכתא לא קניא, היינו לרבנן. אבל לרבי יהודה דמכשר היכא דגמיר אומנות אחריתי, קסבר דכהאי גוונא לאו אסמכתא היא. וטעם דלא הוי אסמכתא, כדפירש בקונטרס פרק זה בורר (כד:). משום דלא דמי לההיא דבבא מציעא (קד:). אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזי, דהתם הוי בידו ולהכי לא גמר ומקני, דמעיקרא כי אתני אדעתא דלא יהיב ליה והוי אסמכתא דטועה וסבור שלא יבוא לידי כך. אבל הכא לא סמיך אמידא משום דלא ידע אי נצח או לא" עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרא"ש (פרק זה בורר סי' ז, ופרק איזהו נשך סי' ע). והבית יוסף (סי' רז) האריך להביא שיטות הראשונים בזה, ונחלק עם הטור בביאור שיטת התוס' והרא"ש היכא שהמוכר מקנה ללוקח על תנאי שאם תעשה דבר פלוני תקנה, אם הוי אסמכתא.

והביא עוד מש"כ הרמב"ן בחי' לבבא בתרא (קסח.) לחלק בין מתנה על עצמו כגון אם אתן או לא אתן לבין מתנה על אחרים כגון אם תיתן או לא תיתן. שהמתנה על עצמו הוי אסמכתא וכל אסמכתא שבתלמוד בדרך זה תמצא אותם. אבל המתנה על אחרים כיון שאין קיום התנאי תלוי במתנה גמר ומקני. וזה אינו

קרוי אסמכתא אלא זהו תנאי בני ג'ד אם לא יעברו ונתתם (במדבר לב, כט) וזה דרך כל התנאים שבתלמוד
בדיני ממונות. וטעמא ברירא הוא, דמימר אמר איהו מקיים תנאיה ואזיל, דאיהו קים ליה בנפשיה טפי
מינאי, הלכך גמר ומקנה. וזהו שאמר רב ששת גבי משחק בקוביא דלאו אסמכתא הוא כיון שאינו תלוי
בו. עכת"ד.

והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תתלג) נתחבטו חכמי הדורות ראשונים ואחרונים בענין האסמכתא מהו
הדבר הנקרא אסמכתא ובמה הוא תלוי. והסיק הרשב"א שרק היכא שמתנה דרך קנס כגון אם לא נתתי
מכאן ועד יום פלוני החזר לו שטרו (ב"ב קסח). וכדומה, הוי אסמכתא. אבל כל שמתנה בדבר שנראה
שאומר בדוקא, כגון אם תלד אשתי זכר יטול מאתיים ואם נקבה יטול מנה, ילדה זכר נוטל מאתיים, נקבה
נוטל מנה (ב"ב קמ:). ולדבריו פירש הבית יוסף שם (סי' רז) שבזה נחלקו רמי בר חמא ורב ששת בפרק זה
בורר, דלרמי בר חמא אע"פ שאינו דרך קנס הוי אסמכתא דלא גמר ומקני ולרב ששת כל כהאי גוונא,
כלומר שאינו דרך קנס, לאו אסמכתא היא.

ג. ובשלחן ערוך הלך מרן ז"ל בדרכו של הרמב"ם. שבהלכות עדות (סי' לד ס"ט"ז) כתב "מפריחי יונים בישוב
פסולים וכו' וכן משחק בקוביא והוא שלא תהיה לו אמנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם
הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל". ואילו בהלכות גזילה (סי' שע"א וס"ב) כתב "יש דברים
שאסרו חכמים משום גזל והעובר עליהם הרי זה גזלן מדבריהם. מפריחי יונים ומשחקים בקוביא. מפריחי
יונים כיצד וכו'. המשחקים בקוביא כיצד, אלו המשחקים בעצים או בצרורות או בעצמות, ועושים תנאי
ביניהם שכל הנוצח את חברו באותו שחוק יקח כך וכך. וכן המשחקים בבהמה או בחיה ועושים תנאי
שכל שתנצח בהמתו או תרוץ יותר יקח מחברו כך וכך, וכן כל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור וגזל
מדבריהם הוא". ובסעיף ג' שם הוסיף עוד "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו משום
גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים. שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וישובו
של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אלא אם כן אין לו אומנות אחרת". ומשמע דס"ל לדינא כביאורו
בדעת הרמב"ם שמש"כ בהלכות עדות שאינו נפסל לעדות אלא באין לו אומנות אחרת היינו דוקא באינו
משחק על מעות ולכן רק כשאין לו אומנות אחרת סתמו כודאי שיש זמנים שמשחק על כסף ולכן נפסל
לעדות (א"נ מיירי במשחק על מעות עם גוי. דבכה"ג אינו נפסל א"כ אין לו אומנות אחרת).

והרמ"א בהגהה (סי' שע"ג) כתב "אבל אם יש לו אומנות אחרת אפילו משחק עם ישראל אינו פסול.
וכבר פשט המנהג כסברא האחרונה לשחוק בקוביא, ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא". וכעין
זה כתב עוד הרמ"א והרחיב בסי' רז (סי"ג) על מש"כ הש"ע שתנאים שעושים בני אדם ביניהם אם יהיה
כך או אם תעשה כך אתן כך, אע"פ שנהיה ועשה, לא קנה, לפי שעדיין דעתו סומכת שמא יהיה או שמא
לא יהיה. וכתב ע"ז "הגהה, ויש אומרים דג' חילוקין בדיני אסמכתא. דכל מה שאין בידו ותלוי ביד אחרים,
הוי אסמכתא ולא קנה. ומה שיש בידו לעשות, אם לא גזים, לא הוי אסמכתא וקניא. אבל אם אין בידו
לגמרי ולא ביד אחרים, כגון המשחק בקוביא וכיוצא בו, שאינו יודע אם ינצח או לא ואפילו הכי התנה,
ודאי גמר ומקני מספק. במה דברים אמורים, כששוחקין במעות מוכנים, אבל אם שוחקין באמנה, אין
מוציאין ממנו מה שהפסיד". עד כאן קיצור דבריו.

הא קמן דמרן הש"ע פסק להלכה כמסקנה העולה מביאוריו בדעת הרמב"ם, שהמשחק בקוביא עם
ישראל על מעות, פסול לעדות גם אם יש לו אומנות אחרת שמתפרנס ממנה. ולדעת הרמ"א אינו נפסל
אלא אם כן אין לו אומנות אחרת.

ד. ומעתה יש לנו לדון אם השתתפות בהגרלה על סך גדול של מעות או על חפץ מסויים, דמי למשחק בקוביא ותליא בפלוגתא זו אי הוי אסמכתא דלא קניא.

והנה במשתתף בהגרלה המאורגנת על ידי ארגוני תורה וצדקה וחסד, י"ל דכוונתו גם על המצוה ולכו"ע גמיר ומקני משום דדעתיה שגם אם לא יזכה יוקדש הסך שנתן לצדקה. ובפרט כאשר ההגרלה על חפץ ולא על ממון, וכמו שכתב בשו"ת רב פעלים (י"ד סי' ל) שבכה"ג כיון שהזוכה אינו נוטל את ממונם של המשתתפים בהגרלה, אלא את החפץ מיד בעליו לאחר שהוא נוטל ממון מכל המשתתפים, והם לא עשו קניין בחפץ כדי שנאמר שנעשה שלהם, אין כאן חשש. ואפשר שגם לבעל החפץ אין איסור כי הם נתנו ממונם מרצון וגמרו ומקנו ליה והוא מוחזק בהם. ושכן עשו מעשה תלמידיו של הגאון בעל חוות יאיר על דעתו לערוך גורל על כוס כסף מוזהב, כמובא בשו"ת חוות יאיר (סי' סא). ורק בהגרלה שהזוכה נוטל שלשים רופיות (מטבעות) תמורת רופיה אחת שנתן, הרי הוא נוטל את ממון המשתתפים בהגרלה ואסירא משום דהוי אסמכתא. עד כאן תורף דבריו. וקל וחומר כאשר ההגרלה על החפץ נעשית על ידי ארגוני תורה צדקה וחסד דודאי אין בזה חשש כלל. ועיין עוד בברכי יוסף (סי' ער) שמותר למכור ספר תורה על ידי גורל כדי להעלות דמי מכירתו, ושכן נהגו בכל ערי איטליה ורבני איטליה עשו מעשה בעצמם.

ולכאורה לפי זה יש לאסור לדעת מרן הש"ע רכישת כרטיסי מפעל הפיס משום אסמכתא דלא קניא כיון שמגרילים ממון. ואע"פ שנותנים הרבה מהכנסותיהם לענייני ציבור, מ"מ מכיון שנותנים גם למטרות שאין רוח התורה נוחה מהם, אי אפשר להסתמך על כך ולומר שהרוכש ירא השמים גמר ומקני משום שנותנים לצדקה.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז חו"מ סי' ו) הביא מש"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח י"ד סי' ה סעיף ג) להתיר לקנות כרטיס הגרלה של מפעל הפיס משום דשאני ממשחק בקוביא שהסכום עליו שיחקו הוא ממון הפרטי של המנוצח, ומוכרח לתת למנוצח את מה שקצבו ביניהם, ולפעמים אף מפסיד את כל ממוןו על ידי השחוק בקוביא, והוא אינו נותן לו מכל לבו. משא"כ בהגרלה של מפעל הפיס שאוספים סכומים גדולים מן המשתתפים בהגרלה ואינו עניין של נצחון שלוקח מה ששייך לחבירו אלא עניין של מזל, וכמו שנוהגים לערוך הגרלה על ספר תורה או על מגילה בנרתיק כסף וכדומה והביא דברי הברכי יוסף הנ"ל שהתיר לערוך הגרלה על ספר תורה. והשיג עליו מרן בעל היביע אומר שנעלם ממנו מש"כ הגרי"ח בשו"ת רב פעלים הנ"ל לחלק בין הגרלה על חפץ לבין הגרלה על ממון. והסיק שאסור לספרדים ועדות המזרח להשתתף ברכישת כרטיסי מפעל הפיס (וכ"ש כרטיסי ארגוני ספורט מחללי שבת, שמסייע ביד עוברי עברה). ורק האשכנזים שקיבלו אליהם דעת הרמ"א יכולים לסמוך עליו בנד"ד, שהרי התיר אפי' שחוק בקוביא, ובני אשכנז יוצאים ביד רמ"א (אמנם הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ב י"ד סי' ל ד"ה מיהו האדם) פירש דברי הרמ"א שרק אינו נפסל לעדות אבל לכו"ע אסור לשחק בקוביא עיי"ש). והניף ידו בשנית לאסור איסור להשתתף בהגרלת הפיס בשו"ת יביע אומר חלק י (חי"ד סי' נח אות כג).

ה. ואין להוכיח דעל כרחין גם לדעת מרן הש"ע יש גורלות שמותר להשתתף בהן ולא נעל דלת לחלוטין בפני כל סוגי הגורלות, ממש"כ בבית יוסף י"ד (ס"ס ריח) דרבנו ירוחם כתב (ני"ד סוף ח"ד) בשם רבנו פרץ הנודר או הנשבע שלא יצחוק שום צחוק, אסור להטיל גורלות, ולא שום אדם בשבילו. ודוקא מנה גדולה כנגד מנה קטנה (ר"ל דווקא על כה"ג יש שם גורל) כדאמרין בפרק שואל (שבת קמט:): אין מטילין חלשים בשבת משום קוביא עכ"ל. והביא עוד מש"כ בתשובה שבסוף חזה התנופה הנשבע שלא יצחוק בשום שחוק, השחוק הנקרא בלעז אפושטא"ר בכלל. ועיקר השבועה היתה להימנע מכל שחוק שמביא לידי

הפסד ממון עכ"ל. ופסק כן בש"ע (סי' רי"ז סמ"ח) ז"ל "מי שנדר או שנשבע שלא יצחוק שום צחוק, אסור להטיל גורלות ולא שום אדם בשבילו. וכן אסור להמרות עם חברו שקורין אפוסטאר". והיינו שמשחק על ממון כמוכח ממקור הדין, ומשמע שאם לא היה נודר או נשבע הוה שרי לשחק בהם. דיש לדחות דבלא"ה נמי אסור, אלא שע"י שנדר או נשבע יצא מאיסור גזל דדבריהם ונכנס לאיסור נדרים ושבועות דאורייתא. א"נ אתי למיסר גם באופן דשרי מצד משחק בקוביא כגון היכא שמשחק על חפץ ולא על ממון וכמש"כ ברב פעלים המובא לעיל דשרי בכה"ג, ואתי למימר דהיכא שנדר או נשבע גם בכה"ג אסירא.

ו. ומ"מ נראה לענ"ד דטעמא דרובא דעלמא הנוהגים להקל ברכישת כרטיסי הפיס, וכמעט שאין פוצה פה ומצפץ, לפי שיש לחלק בין המשחק בקוביא לנד"ד, דמשחק בקוביא דהוי גזל דדבריהם או עכ"פ אבק גזל, מיירי במשחק עם אדם אחד או עם אנשים מועטים, כדרך המשחקים בקוביא בזמנם וכלשון הרמב"ם בהלכות גזלה (פ"ו ה"י) "ועושי תנאי ביניהם שכל הנוצח את 'חברו' באותו השחק יקח ממנו כך וכך". וכן הוא בשלחן ערוך (ר"ס שע). וגם הגרי"ח דאסר בשו"ת רב פעלים המובא לעיל להשתתף בהגרלה על ממון מיירי בכמה עשרות משתתפים בלבד, דבכהאי גוונא שרבים סיכויי לזכות נותן ממנו מתוך שסומך על כך שיזכה, ולכן הוי גזל מדבריהם או לכל הפחות אבק גזל. משא"כ בהגרלת הפיס שהרבה רבבות משתתפים בו וסיכויי לזכות מועטים ביותר, יודע הוא בבירור שמניח מעותיו על קרן הצבי והוי כמעות הפקר גמור שנותן ומפקיר בדעה צלולה, מתוך תקוה בעלמא שאולי בכל זאת יתמזל מזלו ויזכה בסך רב על ידי נתינה זו שמפקיר. וכל כהאי גוונא י"ל דלכו"ע אינו גזל אף לא מדבריהם ואף לא אבק גזל. (ואף שהסכום גדול ביותר, מ"מ זהו רק המדרבנו להיות מוכן להפקיר מתוך תקוה קלושה שמא יזכה, אבל אינו גורם לו לתת ממנו רק מתוך שסומך שיזכה. שהרי הסך הגדול אינו מגדיל את אחוזי סיכויי הזכיה. והא דיש רבים שזוכים בסכומים קטנים, ובזה סיכויי זכייתו רבים יותר, נראה דזה אינו גורע. שמלבד שנראה שעדיין סיכויי הזכיה בזה בסך ממשי שכדאי לתת ממון ולהשתתף בהגרלה בעבורו אינו כסיכויי הזכיה במשחק בקוביא עם מועטים כדרך שהיה בזמנם, עוד י"ל שלפי שבשביל הסכומים הקטנים לא היה נותן מעותיו כלל, נמצא שכל הרוכש כרטיס הגרלה רוכש על דעת הסכומים הגדולים שסיכוייהם מועטים (והסכומים הקטנים נועדו לעודד את מי שלא זכה בפרסים הגדולים שישוב וירכוש שוב ולא יתייאש ממה שאיבד מעותיו. ולכן מחזירים לרבים העולים בגורל רק את מחיר הכרטיס שרכשו). ונמצא שקלקלת הגרלת הפיס היא תקנתו. שבגלל שהסיכויים לזכות מועטים, אין בממון שנותן לרכישת הכרטיס חשש גזל, משום דהוי כהפקר גמור).

וגם הא דכתב הריב"ש בתשובה (סי' תלב) שעצם השחק בקוביא יש בו איסור לכו"ע, ואפילו לרב ששת דס"ל שאין בו איסור מצד אסמכתא, מ"מ בודאי שהוא דבר מכווער ומתועב ומשוקץ, ורבים חללים הפיל, ומפורש בירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד) שמי שנדר שלא לשחק בקוביא אין מתירין לו את נדרו. עכת"ד. נראה דזהו דוקא במשחק בקוביא לפי שמקדיש לזה זמנו ומחשבתו ומתעסק במשחק, ובפרט אם משקיע עצמו וכל ממנו בזה, וה"ה הנמשך אחר הגרלות הפיס ומשקיע עצמו וממנו בזה עד שמכלה מעותיו והורס חייו וחיי בני ביתו, אבל הרוכש כרטיס הגרלה ופונה לעיסוקיו כדרך רוב ככל בני האדם המשתתפים בהגרלות אלו, אין זה בכלל הדברים החמורים שכתב הריב"ש.

ז. ונראה שאף לדעת האוסרים רכישת כרטיסי פיס מ"מ אין בכך כדי לפסול לעדות. דמעשים בכל יום אף אצל האוסרים שכשמחזרין בשעת החופה אחר עדים כשרים ששומרים תורה ומצוות להעיד על הקידושין, לא מדקדקים לברר אם אינם רוכשים כרטיסי פיס, ואם איתא דפסילי לעדות, הגם דפסילי משום גזל דדבריהם הא קיימא לן שהמקדש בפסולי עדות דאורייתא אין קידושין, והמקדש בפסולי

עדות דרבנן צריכהגט מספק או שיחזור ויקדש בפני עדים כשרים כדאיתא בש"ע אבה"ע (סי' מב ס"ה). וטעמא דמילתא י"ל כדאמרן שאינו דומה ממש למשחק בקוביא דהתם לא גמר בדעתיה כלל להקנות והוי גזל דדבריהם. ובפרט שלהרבה מהראשונים והרמ"א דפסק כוותייהו כל האיסור במשחק בקוביא הוא דווקא כשאין לו אומנות אחרת וכל פרנסתו מכך. וגם להרמב"ם איכא עקולי ופשוטי בביאור כוונתו ולדעת הרדב"ז ס"ל להרמב"ם שאפילו המשחק בקוביא כיון דסבור דבהיתרא קא עביד אינו נפסל לעדות אא"כ אינו עוסק בישובו של עולם. וכן להגר"א והט"ז והאורים ותומים והרב פעלים ועוד בדעת הרמב"ם אינו נפסל לעדות משום דהוי רק אבק גזל ובאבק גזל אינו נפסל לעדות אא"כ כל פרנסתו מכך. וחזי לאיצטרופי כל זה שלא להוציאו מחזקת כשרות (עיי"ש ברב פעלים ח"ב יו"ד סי' ל שדן בשוחט המשחק בגורלות באופן האסור אם נפסל לשחוט, והסיק שלפי שאין אומנותו בכך אינו נפסל לעדות וכ"ש שאינו נפסל לשחיטה). ועוד נראה טעם נכון דלכו"ע אינו נפסל לעדות, דפסולו של המשחק בקוביא אינו אלא משום שכאשר זוכה בגורל נוטל ממון אחרים אשר הוא ממון שלא גמרו בדעתם לתת לו ומשו"ה הוי גזל דדבריהם. ואע"פ שלא ידוע לנו שזכה ונטל ממון אחרים, מ"מ חזקתו של המשחק בקוביא שפעמים מפסיד ופעמים מרוויח והוי סתמו כודאי שנטל ממון שלא כדין. אבל המשתתף בהגרלת הפיס שסיכויי הזכיה קלושים, סתמו כודאו שלא הרוויח, שאף הזוכים בסכומים קטנים אינם רבים ביחס למספר המשתתפים בהגרלה, והרבה מהסכומים הזוכים הם רק במחיר עלות הכרטיס, ואפילו המשתתפים מידי שבוע בשבוע בהגרלה רובם אינם מרוויחים בסיכום שנתי, ולפיכך י"ל דמ"מ אינו פסול לעדות. אמנם נראה שאף בידוע לנו בודאות שהרוויח אינו נפסל לעדות גם לדעת האוסרים, מטעמא דאמרן.

ח. העולה מן האמור, שאין להשתתף ברכישת כרטיסי הגרלה על סך ממוני המוגרל בין בודדים, משום איסור משחק בקוביא דהוי אסמכתא לפי שמשתתף בהגרלה רק מתוך שסומך על כך שיזכה כיון שרבים סיכוייו לזכות, אבל לא גומר בדעתו לתת את ממונו, ולכן בנטילת הממון הוי גזל מדרבנן, וממילא ברכישת הכרטיס יש משום לפני עיוור בדרבנן שמכשיל את הזוכה ליטול ממון שיש בו גזל מדבריהם. אבל בהגרלה בין המונים כהגרלת מפעל הפיס שמשתתפים בה הרבה רבבות בני אדם, י"ל שמכיון שכל משתתף יודע שסיכוייו לזכות מועטים מאד, הרי זה כמפקיר בידועין את ממונו מתוך תקוותו הקלושה שאולי יזכה, וגמר ומקני את הממון שנותן עבור הרכישה, לפי שגומר בדעתו שביחס לסכום הגדול כדאי לו להפקיר סכום זה שמן הסתם לא יחזור. לפיכך נראה שגם בן עדות המזרח המיקל להשתתף בהגרלת הפיס, יש לו על מה שיסמוך. ועכ"פ די בטעם זה שלא לפסול לעדות את המשתתפים בהגרלת הפיס, גם לדעת האוסרים, וכמעשים בכל יום שמוחזקים בכשרות לעדות קידושי אשה ולכל עניין. ובהגרלה על חפץ לכו"ע מותר להשתתף, ובפרט כשהוא לצורך חיזוק התורה הצדקה והחסד דשרי לכתחילה וטוב ונכון לעשות כן לעודד את הציבור להרים תרומתם. וטוב יעשו אנשי הנהלת מפעל הפיס אם ייעדו את כל הסך המוקצב לסיוע לקהל, שיינתן רק למטרות שרוח חכמים נוחה מהן, ובכך מלבד התועלת העניינית שלא לחזק את הפסול, גם ממילא לכו"ע מותר יהיה להשתתף בהגרלתם [ומ"מ עצה טובה למיקל לרכוש כרטיסי הגרלת הפיס שיאמר קודם לכן בפה מלא שרוכש על דעת שאם לא יזכה מייעד את הסך שנותן לענייני צדקה וחסד שרוח חכמים נוחה מהם. ובדיבור זה מחזק יותר את גמירות דעתו לתת מעותיו בלב שלם. אמנם התועלת בזה אינה אלא רק לעניין שלא יהיה בכלל לפני עיוור שמכשיל את הזוכה ליטול ממון שלדעת האוסרים יש בו חשש גזל, ועי"כ גמר ומקני בלב שלם. אבל אם הוא עצמו יזכה, לא יועיל דיבור זה לדעת האוסרים].

אבל זה ברור שכל ההיתר הוא רק כשמוציא ממון מועט במידה במשקל ובמשורה באופן שאינו מורגש בממונו כהוצאה, כרכישת כרטיס הגרלה שמחירו זול, אבל להוציא סך רב עבור כרטיסים רבים או

הימורים שונים כאותם שוטים המאבדים כל ממונם מתוך דמיונות שוא שיזכו בסכום גדול עד שמתמכרים לדבר ולווים והורסים את חייהם וחיי משפחתם, הרי זה וכל כיוצא בו כגון אותם המשתמשים בחומרים המביאים לדמיונות שוא, אינו רק מנוגד למצוה מן התורה אלא הוא נגד כל מצוות התורה המחנכות את האדם לחיי אמת נכונים וטובים ומאוזנים מתוך יישוב הדעת ושמחת אמת, ואלה כל חייהם כסלות ומחשבת הוללות ודמיונות במחשבה ובמעשה. וראוי לאדם שינהג כדרך אדם מן היישוב המשתדל להשיג צרכיו על פי דרכי ההשתדלות הראויים והסבירים, ולאחר שעשה את המוטל עליו ישים מבטחו בה' יתברך שכל אשר קצב עבורו בראש השנה (עי' ביצה טז, א) יתן לו בדרכים הנראות לו יתברך, שהרי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט ולא יפלא ממנו דבר. וכדברי רבנו בחיי בחובות הלבבות (שער הבטחון פרק א) כי מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח שיהיה לבו סמוך ובטוח במי שהוא בוטח עליו שיעשה הטוב והנכון בעבורו. ועל האדם מוטל לעשות רק את דרכי ההשתדלות הסבירים. ויה"ר שהי"ת ישפיע עלינו ועל כל בית ישראל שפע טוב ממרומים, שלא יצטרכו בניו זה לזה ולא לעם אחר, אמן.

סימן ד

בדבר המעכב תשלום שכר דירה לאחר שהגיע מועד התשלום, אם עובר משום בל תלין או שאין שייך איסור זה אלא במעכב שכר שכיר

בס"ד ט' סיון תשנ"ט לפ"ק.

שאלה: בדבר שוכר דירה קשה יום, ונפשו בשאלתו אם איסור בל תלין שייך גם בשוכר המאחר לשלם למשכיר דמי שכר הדירה, או שמא איסור זה שייך רק בשכר שכיר, שהמעביד מאחר לשלם לשכיר העובד אצלו.

תשובה: תחילה יש להקדים שהדין בזה הוא דווקא באופן שתבעו בעה"ב לשלם, ויש לו מעות לשלם, ואינו משלם. הא לאו הכי אפילו בשכר שכיר אינו עובר בבל תלין וכדאיתא במשנה (בבא מציעא קיא). אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים יש בו משום ביומו תתן שכרו (דברים כד, טו), ויש בו משום לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר (ויקרא יט, יג). אימתי, בזמן שתבעו. לא תבעו, אינו עובר עליו. ובגמ' (קיב). תנו רבנן לא תלין פעולת שכיר יכול אפילו לא תבעו תלמוד לומר 'איתך', לדעתך. יכול אפילו אין לו, תלמוד לומר 'איתך', שיש איתך. וכן פסק בש"ע חו"מ (סי' שלט ס"י) וז"ל אין בעל הבית עובר משום בל תלין אלא אם כן תבעו השכיר. לא תבעו, או שתבעו ולא היה לו מעות ליתן לו וכו' אינו עובר. ע"כ. אמנם בספר שער המשפט (שם) כתב שרק לאו אינו עובר אבל עכ"פ חייב לשלם בזמנו אע"פ שאינו תובעו. וכ"כ הגאון בעל החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"א פ"ט ס"יא) בשם ספר חבל יוסף ועיי"ש בנתיב החסד (ס"ק כט) דייק ממשמעות הלשון בתורת כהנים שאם בא הפועל אל בעה"ב לאחר שכילה מלאכתו, הוי כאילו תבע ממנו שכרו בפירושו. ורק משום כיסופו לא תבעו בהדיא.

ב. ועתה הבא נביא לנידון השאלה אם יש איסור בל תלין במעכב שכר דירה. והנה ממה שפירט התנא דמתני' ואמר אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים יש בו וכו' ולא תני נמי אחד שכר קרקע משמע דשכר קרקע או שכר דירה אינו בכלל האיסור. וכן כתב הטור (סי' שלט) בשם הרמ"ה שעל שכר קרקע אינו עובר בבל תלין משום דדרשינן אשר 'בארצך' ולא ארצך. ובבית חדש (שם) ביאר דבריו "פירושו דמדכתיב לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך, דרשינן מיעוטא 'אשר

בארצ'ך ולא ארצך. כלומר שכר מטלטלין (ואדם ובהמה) שהם בהארץ ולא שכר הארץ עצמה. וכתב כך הרמ"ה משום דבפרק המקבל (קיא): דרשינן בברייתא אין לי אלא שכר אדם מנין לרבות בהמה וכלים תלמוד לומר בארצך, כל שבארצך. כלומר אשר בארצך לא איצטריך ולא אתא אלא לרבות בהמה וכלים. והשתא קשה למה לא תני בברייתא נמי שכר קרקע דמרבין ליה מיתורא דאשר בארצך כל אשר בארצך, וניחא ליה להרמ"ה דלא דרשינן אלא כל אשר בארצך דהיינו כל השכר בדבר המטלטל בתוך ארצך שהיא הקרקע, אבל אין בכלל דרשה זו ארצך עצמה. דבשכר קרקע אינו עובר "עכ"ל. עכת"ד. ובש"ע (סי' שלט ס"א) כתב דעת הרמ"ה בלשון יש מי שאומר וז"ל "מצוה לתת שכר שכיר בזמנו. ואם אחרו עובר בלאו. אחד שכר אדם או בהמה או כלים. אבל על שכר קרקע יש מי שאומר שאינו עובר". ע"כ ומשמע שלפי שלא ראה עוד מי שכתב כן כתבו בלשון יש מי שכתב וכדרכו בכמה מקומות. אבל הכי ס"ל למרן הש"ע לדינא שאין בשכר קרקע איסור בל תלין.

ג. אולם הגר"א בביאורו (שם) כתב ע"ז "והוא תמוה, דזהו אליבא דתנא קמא דברייתא (דיליף גזירה שוה שכיר שכיר. כתיב לא תעשוק שכיר וכתוב לא תלין פעולת שכיר, מה כאן בלא תעשוק איתרבאי בהמה וכלים, אף בבל תלין בבהמה וכלים ג"כ עובר) אבל תנא דמתניתין לא יליף שכיר שכיר. ויליף מאתך כל שפעולתו אתך ואף קרקע במשמע. וקיימא לן כמתניתין כמש"כ בפ"ד דיבמות וכן פסק הרמב"ם (פ"א משכירות). ואף לתנא דברייתא אינו מוכרח למעט קרקע מבארצך (דאפשר שאף קרקע בכלל בארצך) וצ"ע. ע"כ. והנה עוד יש להעיר על דברי הרמ"ה ז"ל ומרן הש"ע ז"ל מדאיתא בברייתא בתורת כהנים פרשת קדושים (ב, ט) וז"ל, לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר. אין לי אלא שכר האדם, שכר הבהמה והכלים מנין, שכר הקרקעות מנין, תלמוד לומר לא תלין פעולת כל דבר. ע"כ. ולאחר שלא מצינו להדיא לא במשנה ולא בברייתא למעט קרקעות, ובתורת כהנים מרבה קרקעות, היאך ע"י דיוק נימא דפליגי. ובאמת שבסמ"ג (לאוין קפא) וביראים (מצוה רסג) מוכח דס"ל דלא פליגי ורק שהתנא לא הזכיר קרקעות. שבסמ"ג כתב שנינו שם (במשנה ב"מ קיא). אחד שכר בהמה וכלים יש בהן משום ביומו תתן שכרו ומשום לא תלין שנאמר בארצך כל אשר בארצך כן מפרש בגמ', ואע"פ שזה המקרא אינו מדבר בשכיר לילה מ"מ שכיר לילה לומד שם בגזירה שוה שכיר שכיר. בתורת כהנים תניא אין לי אלא שכר האדם שכר הבהמה וכלים וקרקעות מנין ת"ל לא תלין פעולת שכיר פעולת כל דבר במשמע. ע"כ. וכן הוא בספר היראים (מצוה רסג). ובפרט יקשה למרן הש"ע ז"ל שלאחר שהסמ"ג והיראים הביאו דברי התורת כהנים ומשמע דס"ל שאף התנא דמתני' ס"ל כן (וכמש"כ הגר"א) הו"ל למרן הש"ע לפסוק לחומר במילי דאורייתא ועכ"פ היה לו להביא בב"י את הברייתא בתורת כהנים ודברי הסמ"ג והיראים בזה בשם התורת כהנים. ויותר משמע לומר שלא ראה את דברי הסמ"ג והיראים בזה בשם התורת כהנים ואילו ראם היה פוסק להחמיר בספיקא דאורייתא. ובפרט שלא ברור לומר שהרמ"ה גופיה ראה דברי התורת כהנים וסובר שהתנא דברייתא דתורת כהנים פליג אתנא דמתני'. ואפשר שאף הרמ"ה אילו ראה כן להדיא בתורת כהנים לא היה כותב לדייק אחרת מהברייתא ואף הוא היה פוסק לדינא שיש איסור בל תלין בשכירות קרקע. לפיכך נראה שאין להקל בדין זה שהוא מילי דאורייתא.

וכן ראיתי שכתב בספר שער המשפט (סי' שלט ס"ק א) שמשום שלא הובא בטור ובבית יוסף שום חולק על זה לכך כתב המחבר דין זה בסתם. והא דכתבו בלשון יש מי שאומר זהו משום שלא מצא דין זה מבואר בשאר פוסקים וכמו שכתב הסמ"ע בס' טז (ס"ק ח). ובאמת בסמ"ג (לאוין קפא) ובספר יראים לרא"מ (מצוה רסג) ביארו לשון התורת כהנים שגם קרקעות בכלל האיסור וכן הוא בתורת כהנים שלפנינו. לכן אין להקל באיסור לאו דאורייתא. עכת"ד. וכן כתב להחמיר הגאון חפץ חיים ז"ל בספרו אהבת חסד

(ח"א פ"ט ס"ה). ובהגהות מהרי"ד לתורת כהנים (פרשת קדושים פרשתא ב אות ט) כתב עיין בחו"מ סי' שלט דבקרקות אין עובר. ועי' ערכין (כט). מקרקעי דחוצה לארץ כמטלטלי דארץ ישראל דמי וכו'. אמנם בפסיקתא זוטרתא לא הוזכר שכר קרקעות אבל בסמ"ג לאוין קפ"א הובא גם קרקעות. והעלה שבעל נפש יחמיר על עצמו גם בשכר קרקעות עכת"ד. וכבר נתבאר שגם במקום שלא הזכיר התנא קרקעות אינו ראייה דס"ל לחלק בין מטלטלין לקרקעות.

ד. ובנידון השאלה שמדובר בשכר דירה ולא בשכר קרקע בעלמא יש להוסיף עוד מש"כ בספר קצות החושן (סי' שלט ס"ק א) שאע"פ שכתבו הטור בשם הרמ"ה והשו"ע שאין איסור בל תלין בקרקע משום דכתיב כל אשר בארצך ולא בארצך, מ"מ לדעת הפוסקים דבית מקרי תלוש כיון שהוא תלוש ולבסוף חיברו, הרי יש בעיכוב שכר דירה איסור בל תלין. ואפילו לפי מש"כ הרמ"א בס"י צה דבית הוה ליה דין קרקע עיי"ש עדיין יש לחלק בין דיני ממונות דמיירי ביה התם, לאיסורא. דלענין איסורא תלוש ולבסוף חיברו י"ל דלכו"ע דין תלוש הוי. ועי' ש"ך סי' צה ובקצוה"ח שם ס"ק ג. וסיים, ולכן נראה לענ"ד דהכא לענין איסור בל תלין שהוא איסור דאורייתא יש לחוש לדעת הפוסקים דהוה ליה דין תלוש. ועמ"ש בס"י שיז ס"ק ג. עכת"ד קצות החושן.

ה. מסקנא דמילתא גם במעכב תשלום שכר דירה יש איסור בל תלין. והוא שתבעו בעל הבית ויש לו לשלם ואינו משלם וככל דיני איסור בל תלין המבוארים בשו"ע חו"מ סי' שלט עיי"ש. אמנם גם באינו תובעו רק לאו אינו עובר, אבל עכ"פ חייב לשלם בזמנו אע"פ שאינו תובעו. לפיכך טוב ונכון להנהיג לכתוב בחוזה או לפחות להתנות על פה בעת ששוכר דירה שרשאי השוכר לעכב דמי השכירות עד זמן מסויים המוסכם גם על המשכיר, כדי להינצל מאיסור בל תלין. וה' יצילנו משגיאות, ומתורתנו יראנו נפלאות אמן.

סימן ה

אם מותר להלוות ללא עדים וללא שטר

בס"ד. כ"א סיון תשנ"ט לפ"ק.

עמדתי ואתבונן בדבר מה שנהגו רבים להלוות ממון ללא עדים וללא שטר, ובפרט בסכומים קטנים, אם יש להם על מה שיסמכו.

תשובה: בגמ' סוף פרק איזהו נשך (ב"מ עה:) אמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. וריש לקיש אמר גורם קללה לעצמו שנאמר תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק. ופירש"י עובר משום לפני עור, שעולה על רוחו של לוח לכפור. ור"ל אמר גורם קללה, כשתובעו וזה כופר, הכל מקללין אותו ואומרים שהוא דובר על צדיק עתק. ע"כ. והנה מדלא נקט בגמ' 'אמר ריש לקיש' וגורם קללה וכו' אלא 'ריש לקיש אמר' גורם קללה וכו' משמע שריש לקיש חולק על רב יהודה אמר רב, וסובר שאין בזה איסור משום לפני עור אלא רק עצה טובה שלא ילוה בלא עדים משום שגורם קללה לעצמו.

עוד איתא שם בגמ' דרב אשי שלח לרבינא בערב שבת לישדר לי מר עשרה זוזי דאתרמי לי קטינא דארעא למיזבן שלח ליה ניתי מר סהדי ונכתוב כתבא שלח ליה אפילו אנא נמי שלח ליה כל שכן מר דטריד בגירסיה משתלי וגורם קללה לעצמי. ע"כ. ומדלא א"ל כ"ש מר וכו' ואעבור על לפני עור, דחמיר טפי, אין להביא ראייה דס"ל לרבינא שהמלוה שלא בעדים אינו עובר משום לפני עור, דזה ודאי שלא חשד ברב אשי שיעלה על רוחו לכפור אלא רק שמא ישכח. ובזה ליכא משום לפני עור וכדמוכח מדפירש"י לעיל שעובר משום לפני עור משום שעולה על רוחו של הלוה לכפור ולא פירש

שמא ישכח הלוה שלוה, שהוא יותר מצוי משיעלה על לבו מחשבת רשע לכפור. ואע"פ שהמכשיל את חבירו בעבירה וחבירו שוגג עובר המכשיל בלפני עיור וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ תרומות פ"ו משנה ג, וכ"כ התוס' ע"ז ו: ד"ה מנין, מ"מ הני מילי היכא שנעלם האיסור מחבירו והוא מכשילו שיעבור בשגגה. אבל הכא שרק יש לחשוש שמא ישכח שלוה אין הדבר מוטל על המלוה שלא ישכח הלוה. אלא הלוה שנטל ממון צריך להיזהר שלא ישכח ואין המלוה עובר בלפני עור אם שכח זה וכמש"כ בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' מח. אמנם בלחם משנה פ"ב ממלוה ולוה ה"ז הקשה על פירש"י שא"כ אף המלוה בעדים יעבור על לפני עור כיון שיכול לטעון פרעתי שהרי קיי"ל דאין צריך לפורעו בעדים. ומשום כך פירש שכוונת רש"י שעולה על רוחו לכפור היינו ע"י שישכח, ולפי דעתו הוא אמת שלא הלוהו. וזהו שעולה על רוחו לכפור. אמנם פשט לשון רש"י מורה כהפרי יצחק. וע"ע בזה בשדי חמד מערכת ו' כלל כו אות יג.

ושו"ר שבפולא חריפתא על הרא"ש שם (אות ק) כתב דמדלא רצה רבינא להלוות לרב אשי בלא עדים וא"ל הטעם משום שגורם קללה לעצמו ולא אמר משום לפני עור, איכא למשמע דהלכתא הכי דהא רבינא בתראה הוא. ונפקא מינה שאם אותו אדם איננו חושש להיות כגורם קללה לעצמו, ומלוה בלא עדים, איננו עובר על דברי חכמים. עיי"ש כל דבריו. ולפמשנ"ת אין להוכיח מזה שרבינא ס"ל כר"ל. דפשיטא שלא יחשדנו שיעלה על רוחו לכפור ומשו"ה לא א"ל מטעם לפני עור. ולעולם אימא לך דסבירא ליה תרוויהו עובר על לפני עור וגורם קללה. וכעין זה פירש הב"ח (ר"ס ע) דרב אשי הבין שמסרב רבינא להלוותו משום לפני עיור ומשו"ה קשיא ליה אפילו אנא נמי דחלילה לתלמיד חכם שיעלה על רוחו לכפור ורב ודאי לא קאמר אלא במלוה לעם הארץ, והשיב לו רבינא שחושש רק משום שגורם קללה לעצמו עכת"ד. (אמנם מש"כ דרב אשי קשיא ליה וכו' בגמ' מבואר שרק ביקש לנסותו לראות אם צדקו דברי האומרים שמקיים רבינא כל דברי חכמים. וכוונת הב"ח דרב אשי עשה עצמו מבין כן ושלא לשואלו לבודקו). ובאמת שגם בפולא חריפתא שם בסוף דבריו הרגיש בזה ודחה ראיתו.

ב. והרי"ף (ס"פ איזהו נשך) והרא"ש (שם סי' פ) העתיקו לדינא לשון רב יהודה אמר רב שהמלוה בלא עדים עובר משום לפני עור והשמיטו דברי ר"ל שגורם קללה לעצמו ומשמע דס"ל הלכה למעשה שיש איסור מן הדין להלוות שלא בעדים. וכ"פ הרמב"ם אלא שהוסיף גם הא דאמר ריש לקיש וגורם קללה לעצמו. וז"ל (פ"ב ממלוה ולוה ה"ז) "אסור לאדם להלוות מעותיו בלא עדים ואפילו לתלמיד חכם אלא אם כן הלווהו על המשכון. והמלוה בשטר משובח יותר. וכל המלוה בלא עדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול וגורם קללה לעצמו". ומשמע דסובר דלא פליגי רב יהודה וריש לקיש. א"נ פליגי, והלכה כרב לגבי דריש לקיש, אלא דאיכא גם להא דגורם קללה לעצמו וכדמצינו בעובדא דרבינא. וכ"פ הטור (סי' ע) שאסור להלוות בלא עדים אפילו לת"ח אא"כ הלווהו על המשכון. ואם עשה שטר הרי זה משובח. וכתב הבית יוסף שם והא דאמרינן התם שרבינא לא רצה להלוות לרב אשי אלא בשטר וכו', משמע דלפנים מן השורה הוא דעבד הכי אבל מדינא בעדים סגי וכדרב יהודה. וכ"פ בש"ע (שם ס"א) וז"ל "אסור להלוות בלא עדים ואפילו לתלמיד חכם אלא אם כן הלווהו על המשכון. והמלוה בשטר משובח יותר (לפי שמוזכר בו סכום ההלוואה. סמ"ע ס"ק ד). וכל המלוה בלא עדים עובר משום לפני עור לא תתן מכשול וגורם קללה לעצמו".

ג. ומעתה יש לתמוה על מה סומכים הנוהגים להלוות בלא שטר ובלא עדים. ובפולא חריפתא הנ"ל כתב בתחילה שלפי שרב יהודה וריש לקיש פליגי ולריש לקיש הלוה בלא עדים רק גורם קללה לעצמו אבל אינו עובר איסור, א"כ אפשר שעל דעת ריש לקיש סמכו העולם שאין מדקדקים להלוות בעדים. ושוב הביא דברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שמבואר בדבריהם דאיסורא איכא ביה, וכתב ומסתברא שסברתם לפסוק כרב, ודריש לקיש להוסיף בא, ולא הוצרכו (הרי"ף והרא"ש) להעתיקו. (ועי' במש"כ מהר"ם

שיף שם על דבריו). אמנם החיד"א בספר יעיר אוזן (מערכת האל"ף אות ק"ג) הביא מש"כ הריטב"א בחידושי למגילה (כח). בהא דאיתא התם תיתי לי דלא עבדי שותפות בהדיה גוי וז"ל הריטב"א "וכי תימא מאי רבותיה, דהא איסורא דאורייתא הוא ובכלל לא ישמע על פיך. והנכון דההיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מידת חסידות בעלמא וכענין שאמרו אסור לאדם שילוח מעותיו בלא עדים (ב"מ עה:) ואסור להלוות בריבית. מורי נר"ו. עכ"ל. והו"ד בשדי חמד (מערכת הה"א אות פח). ומבואר שמפרש סוגיה דידן שאינו אלא ממידת חסידות להלוות דוקא בעדים. וכתב ע"ז השדי חמד "ובזה יש להפך הרבה בזכות הרבה מאד בזמן הזה שאין נזהרים להלוות בעדים או בשטר דיש להם סמיכת חכמים מש"כ הריטב"א בשם רבו. ומ"מ פשוט דצריך להיזהר בזה כיון דמשמעות דברי הפוסקים הוא דנקטינן כרב יהודה דאמר עובר בלפני עור, וגם משמעות דבריהם דאסור מן הדין. וכבר האריכו בזה שני גדולי דורנו יצ"ו, האחד, בשו"ת בן יהודה סי' קנג וקנד כתב דאסור מן הדין לדעת גדולי הפוסקים ויישב המנהג בדוחק לסוחרים המלווים זה לזה ולווים זה מזה ואין רצונם שאחרים ידעו מעסקיהם וכו', והשני הרב מזל שעה בליקוטים דף קד ע"ד. עכת"ד עיי"ש.

ד. ונלענ"ד עוד ללמד זכות בזה, שהנה לכאור' קשה בעיקרא דהאי דינא מפני מה כל המלוה בלא עדים עובר בלפני עור, וכדנקט בגמ' 'כל' מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר וכו', הא עינינו הרואות שרוב הלווים כשתובעם המלוה פורעים חובם, ולא עולה על דעתם לכפור אע"פ שלוו בלא עדים ובלא שטר. ואף אותם מיעוט שאינם פורעים, בדרך כלל אינם כופרים בהלוואה אלא רק דחוקים ומתנצלים על שמתקשים לפרוע. והיאך אפשר שמשום מיעוט שאינו מצוי יעבור זה בלפני עור מיד כשמלוה בלא עדים ושטר. והול"ל שהמלוה בלא עדים עלול להיכשל בלפני עיור אם יכפור זה ולא יפרענו. ועוד קשה לשון הגמ' 'כל מי שיש לו מעות' ומלוה אותן שלא בעדים עובר וכו' והו"ל לומר בפשטות המלוה מעותיו שלא בעדים עובר וכו'. וביותר קשה הלשון בהא דאיתא אח"כ בגמ' ת"ר שלשה צועקין ואינן נענין ואלו הן מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים והקונה אדון לעצמו ומי שאשתו מושלת עליו. הרי שבאחרון לא אמר ומי שיש לו אשה ואשתו מושלת עליו ומאי שנא ברישא דנקט מי שיש לו מעות ומלוה אותן וכו' הא פשיטא דביש לו מעות מיירי והיה לו לומר המלוה מעותיו שלא בעדים ותו לא. ובפשטות היה הנראה לענ"ד בביאור הגמ' ובדעת הרי"ף והרא"ש (שרק העתיקו לשון הגמ'), שאין האיסור להלוות שלא בעדים אלא למי שהוא בעל ממון הרבה ויש בידו מעות עומדין. ובהא קאמר שכיון שהוא ידוע כעשיר שאינו צריך לפרנסתו את כל המעות שיש לו, בכה"ג כשמלוה שלא בעדים עולה על רוחו של הלוה לכפור כיון שמורה היתר לעצמו שמה יתן ומה יוסיף סך זה לעשיר כמותו אם אפרענו, בעוד שלי ולבני ביתי הוא צורך גדול ורב. ובכה"ג ידעו חכמים שכאשר יתבענו זה העשיר, אם אין לו עדים שהלווה גורם לו ללוה שיתחמק ממנו ובלבו פנימה מורה היתר לעצמו שלא לפרוע. וזהו דנקט "מי שיש לו מעות" ומלווה אותן שלא בעדים עובר וכו'. אבל באדם מן השורה המלוה לחבירו, כיון שהרוב פורע אף כשלווה שלא בעדים, אין המלוה עובר בלפני עור. אלא שממש"כ הרמב"ם (פ"ב ממלוה ולוה ה"ז) "אסור לאדם להלוות מעותיו בלא עדים וכו' וכל המלוה בלא עדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול וגורם קללה לעצמו", והש"ע (סי' ע"א) העתיק לשונו, מבואר דס"ל שהמלוה בלא עדים עובר בלפני עור בכל אופן. ואע"פ שאם כוונת הרי"ף והרא"ש דלא כהרמב"ם היה לו לפסוק כב' מתוך ג' עמודי ההוראה, הא הם סתמו דבריהם ורק העתיקו לשון הגמ', ופסק כדברי הרמב"ם שפירש דבריו. ובחפשי בזה מצאתי את שאהבה נפשי בחידושי הרש"ש על דברי הגמ' שם וז"ל "כל מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים וכו'. אולי בא לומר דדוקא מי שיש לו ממון הרבה כי אז יש חשש שמא יכפור הלוה בו כפרש"י. אבל אם אינו אמיד כ"כ לא חיישינן לשמא יעיז הלוה בפניו לכפור". ע"כ. וכעין זה כתב בספר ערך ש"י

(ס' ס"א ד"ה ותמהני) להגאון ר' שלמה יהודה מסיגט דמיירי במי שיש בידו מעות המיועדים להלוואה ורגיל להלוות וז"ל "ותמהני שלא ראיתי אנשי מעשה נזהרין בזה. ולולא לשון הפוסקים י"ל דזה לשון הגמ' כל מי שיש לו מעות וכו' ויש לדייק דהוה ליה למימר המלוה בלא עדים וכו' דודאי אינו מלוה רק מי שיש לו אלא דחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו ולא שכיח כל כך שיכפור ולכן כופר בכל פטור מה"ת משבועה. רק מי שיש לו מעות מיוחדין להלוותן ורגיל בכך, בין הרבה פעמים (שמלוה) יזדמן לוה שיכפור. אבל מי שאין לו מעות מיוחדים להלוואה רק מלוה באקראי, לא חשו. לכך דייק מי שיש לו מעות ומלוה אותן. אמנם הטור וש"ע שינו הלשון". ע"כ. ומ"מ איכא בהא לימוד זכות על המון העם המלווים באקראי לחבריהם בלא עדים.

ה. ובספר ערוך השלחן (חו"מ ס' ע"א) כתב ומה שאין נזהרים עתה בזה, ולוויים זה מזה גמ"ח בלא עדים ובלא שטר, משום שמכירין זה את זה ונאמנין זה לזה ויודע המלוה שלא ישכח ולא יכפור לו. נראה לי. עכ"ל. וכבר השיגו לנכון בשו"ת ציץ אליעזר (ה"ז ס' מז) שטעם זה דחוק מאד דאטו איכשר דרא ויותר נאמנים היום מבזמנם, ואטו בזמנם מי שהסכים להלוות לחבירו בלי עדים לא הכירו והאמינו שלא יכפור לו. וע"ע שם בשו"ת ציץ אליעזר שהביא דברי האחרונים ללמד זכות על המנהג לפי דברי הריטב"א שאינו איסור אלא רק מידת חסידות שלא להלוות בלא עדים ובלא שטר. ושכ"כ גם בשו"ת דברי מלכיאל (ה"ד ס' קלו) והביא ראיה מהגמ' שאינו אלא מדת חסידות מדאיתא התם (ב"מ עה:): אמרו ליה רבנן לרב איש קא מקיים רבינא כל מה דאמור רבנן שלח ליה בהדי פניא דמעלי שבתא לישדר לי מר עשרה זוזי דאיתרמי לי קטינא דארעא למיזבן וכו'. וקשה היאך ביקש לבדקו בזה אם נזהר בדברי חכמים וכי עלה על דעתו שיעבור איסור גמור כבשר עוף בחלב וטלטול בכרמלית וכדו', ומה בין זה לזה. וגם מה הרבותא שאמרו לו דמקיים רבינא כל מילי דרבנן והלא העובר על דברי חכמים חייב מיתה. אלא ודאי שאמרו לרב אשי דנזהר רבינא בכל מילי דרבנן ואפילו בדברי חסידות ומשו"ה ביקש לבדקו אם נזהר שלא להלוות בלא עדים ובלא שטר שאף זה אינו אלא מדת חסידות. וסיים הדברי מלכיאל כן נראה ברור שעל זה נסמך מנהג ישראל ואם אינם נביאים בני נביאים הם. ע"כ. והוסיף עוד בשו"ת ציץ אליעזר שלפי טבעי בני האדם בזמנינו, כשמבקש הלואה ומלוהו שלא בעדים חוסך ממנו בוושה אזיל סומקא וכו' וד"ל. ומובן שזהו רק במי שמוחזק לנאמן והחכם עיניו בראשו ע"כ. ומדויל ידיה משתלם ליה וכמו שהעיר לנכון על הערוך השלחן דאטו בזמנינו איכשר דרא ונעשו ביישנים יותר מבזמנם. ועוד שא"כ לכל הפחות ירשום שלוה ויחתום בינו לבינו מבלי להעמיד עדים על כך (עי' מש"כ בזה בשו"ת מהרשד"ם סי' כג ובש"ך ס' ע"א ק"ב).

ולענין הלכה הגם שיש בכל הני טעמי שהובאו לעיל בכדי ללמד זכות על המנהג להלוות ללא עדים וללא שטר, מ"מ מאחר שהרמב"ם (פ"ב ממלוה ולוה ה"ז) והטור (ר"ס ע) והש"ע (שם) כתבו שאסור להלוות בלא עדים ואפילו לתלמיד חכם א"כ הלוהו על המשכון, והמלוה בשטר משובח יותר, כן יש לנהוג לכתחילה. ואע"פ שבגמ' איתא 'עובר' בלפני עיור והריטב"א פירש שאינו אלא מדת חסידות, ובשו"ת דברי מלכיאל כתב להביא מהגמ' ראיה מוכחת לכך, והאחרונים הוסיפו עוד צדדים להקל, מ"מ קשה לבאר כן בדברי הרמב"ם והטור והש"ע שכתבו לשון איסור ומשמע דס"ל שאיסור גמור הוא. ואין כל הני טעמי דאמרו אלא לימוד זכות על המנהג, אבל ירא שמים יקפיד להלוות על פי המבואר בש"ע. ויה"ר שהי"ת יאיר עינינו בתורתו שנזכה לכוון לאמיתה של תורה ולא ניכשל בדבר הלכה, אמן.

הלכה כסדרה

הקדמה

תבענה שפתי תהלה, כי תלמדני חקיך. אודה ה' בכל לבב על כל אשר הטיב עמי בחסדו, ומשחר נעורי זיכני להסתופף בהיכלי התורה והיראה בישיבה הקדושה והמרוממת "פורת יוסף" בשכונת גונן ובעיר העתיקה בעיה"ק ירושלים ת"ו, בראשות הוד כבוד מורנו, ענק האמת הצרופה, הגה"צ רבנו שלום כהן שליט"א. ואף גם זאת ברחמי וברוב חסדיו הצילני זה פעמיים מירדי בור. על הכל מודים אנחנו לך.

יחודו של חיבור זה הוא בהקיפו כל הלכה על סדר השו"ע החל ממקורותיה במקרא בגמרא ובראשונים ז"ל, דרך דברי הטור הב"י ונו"כ ושאר אחרונים, ועד דברי גאוני זמנינו שליט"א. שכן מאז חיבר מרן הבית יוסף ז"ל את חיבורו הגדול על הטור, ובו קיבץ את כל קדמוניו, נוספו דבריהם של רבותינו האחרונים ז"ל ויבלחטו"א בחיבוריהם הרבים והרחבים, והמבקש לברר הלכה שאינה מהעניין שעוסק בו בלימודו, פעמים רבות נלאה לבררה במקורותיה כדבעי. נראה, כי במתכונת עריכה זו יוכל כל המעוניין בכך ללמוד את ההלכה במקורותיה בספר אחד החל מהמקרא והגמרא ועד גאוני זמנינו, בין בלימוד על סדר השו"ע, ובין בבירור הלכה העומדת על הפרק.

יחד עם זאת, הוקפד על הופעה נוחה לקריאה, ובלשון קצרה ובהירה, באופן שיתאים גם ללימוד בדרכים ובמקומות המתנה וכדו', למען יוכל כל בן תורה אשר עדיין לא זכה ללמוד הלכות נחוצות אלו באופן יסודי בגמרות וראשונים עם טור וב"י ונו"כ ושאר אחרונים, לפחות ללמוד כ"ז בקצרה ובהספק מהיר. ובטוחני שהעושה כן יחוש יחס אחר לגמרי לדינים אלו, בידעו יסודותיהם ופרטיהם בחצריהם ובטירותם, איזהו מעיקר הדין ואיזהו חומרא, וכיצד לנהוג בשעת הדחק, ואימתי אין להקל בשום אופן. וגם הלומד בעיון כראוי אפשר שימצא מקום עיון בחיבור זה במקומות המשא ומתן כדרכה של תורה, וכן כסיכום ומראה מקומות.

ראשית חיבור זה בנתנית הלב לעובדה כי ישנם בני תורה יקרים הנשואים לא מעט שנים, ועדיין לא למדו מימיהם באופן יסודי את ההלכות הנוגעות ליסוד טהרת בית ישראל. ורבים חיים יחד שנים של סמך ההלכות אשר נלמדו סמוך לנישואיהם, לימוד אשר מלבד היותו בד"כ שטחי ומקוצר, נלמד הוא בד בבד עם טרדות ההכנות והסידורים, והתוצאות מי ישורן. ובכמה מקרים נודע על טעויות מדהימות ביסודות הדברים, ובמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך.

אשר על כן עלה בס"ד ברעיוני ליסד שיעור שבועי בהלכות טהרה ביום הקדושה לאברכים צעירים, מחד - ברמה גבוהה כראוי למעלתם, ומאידך - בהספק גדול ככל הניתן. ואמנם, בחסדו יתברך, החילונו בריש קיץ תשנ"ג לפ"ק במסירת שיעור בפני אברכים יקרים וחשובים ע"פ סדר השו"ע כאשר על כל סעיף נלמדים בקצרה יסודותיו בגמרא ובראשונים ומאמר הנו"כ ושאר ספרים עד גדולי מחברי זמנינו, עם ההשלכות האקטואליות של כל דין, בפירוט שיטות גדולי ספרד ואשכנז והבדלי המנהגים למעשה, וב"ה שנשא הדבר חן בעיני הבאים.

בסמוך לשיעור הראשון הוצע לכתוב סיכום כל שיעור ליתר תועלת, וכך נעשה. ומכאן נולדה המחשבה לזכות ציבור נוסף ע"י הוצאת סיכומים אלו לאור לאחר בדיקתם בעיון מחדש, בצורת חיבור על השו"ע.

חיבור זה הינו ראשון בסדרת חיבורים על סדר השו"ע במתכונת זו אשר ברצות ה' ייצאו לאור. ומכיון שדיני ההרחקות נושא בפני עצמו הם, ורבים בהם הפרטים במיוחד, הרי הם יוצאים לאור בכרך נפרד. ויה"ר שיהא חיבור זה לנח"ר בפניו ית'.

התודה והברכה לאכסניה של תורה, בית המדרש לדיינים שע"י מוסדות "אמרי דוד" בירושלים עיה"ק ת"ו, בראשות הגאון רבי משה מרדכי פרבשטיין שליט"א חבר בית הדין הרבני נתניה, ובניהולם המסור של הרב משה רחלזון שליט"א, הרב אביגדור בורשטיין שליט"א, והרב יהושע ריינמן שליט"א. ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלימה מעימו, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה עד ביאת גו"צ בב"א.

כפל תודה וברכה למוסדות "אמרי דוד" על אשר במסגרת המכון להוצאת ספרים שעל ידם רואה ספר זה אור. יעמוד על הברכה ידידי הרב מאיר אסולין שליט"א מראשי המכון ומחברי ביהמ"ד, אשר משקיע מאונו ומרצו להצלחת המכון ויצירותיו, ואשר סייע רבות להוצאת ספר זה לאור. יברכו ה' בכל מילי דמיטב, ויזכה לרוב נחת מכל יו"ח. אמן.

יזכו לכל מילי דמיטב משפחת סויסה הי"ו, אשר על שם ראש משפחתם הצדיק המקובל ר' דוד סויסה זצ"ל הוקמו המוסדות, ובפרט יבורך בנו ר' ציון הי"ו אשר עומד לימנם של מוסדות התורה בא"י במסירות רבה.

מודים על העבר להגאון ר' גדעון בן משה שליט"א, אשר עמד, עם הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א, בראש בית המדרש עת נלמדו ונתבררו שם הלכות אלו. יזכה ה' להגדיל תורה ולהאדירה, ויפוצו מעיינותיו חוצה ברוב טובה וברכה. אמן.

הנני להביע תודתי להגאון רבי יצחק רביע שליט"א ראש הכולל בשיבת "פורת יוסף" בעיר העתיקה, וכן לידידי הרה"ג חו"ב רבי יורם מימון שליט"א, אשר הואילו בטובם להקדיש מזמנם היקר ועברו על רוב ככל הספר. יה"ר שימלא ה' משאלות לבם לטובה, ויברכם בכל מילי דמיטב. אמן.

וכאן מקום איתי להביע תודתי וברכתי לידידי האברך היקר והחשוב, אציל הנפש וזך המידות, הרב רענן לוי שליט"א ממשותפי השיעור הקבועים, אשר יגע ועמל בהכנת הדברים לדפוס, ולא חסך שום טורח להוציא דבר נאה ומתוקן מתחת ידו, ברך ה' חילו, ויזכו הוא ונו"ב תחי' לרוב טובה עד בלי די מתוך אושר ושמחה ורוב נחת מכל יו"ח. אמן.

תודה מיוחדת וברכות מאליפות לרעייתי הדגולה מנשים באהל תבורך, על מסירותה המיוחדת למען חיזוקי ועלייתי במעלות תורתנו הקדושה. ממקור הברכות תבורך בבריאות איתנה ונהורא מעליא באושר וברוב נחת יחד מכל יו"ח. אמן.

באתי עה"ח אור לכ"ז אלול תשנ"ד

פה עיה"ת ביתר עילית ת"ו

זמיר כהן

סימן קצה

א. א) חייב אדם לפרוש מאשתו ב) בימי טומאתה עד שתספור ותטבול (ואפילו שהתה זמן ארוך ולא טבלה תמיד היא בנדתה עד שתטבול. ב"י בשם פוסקים). ג) ולא ישחוק ולא יקל ראש עמה (אפילו בדברים) (טור וב"י בשם רשב"א מאבות דר' נתן) שמא ירגיל לעברה. ד) אבל מותר להתייחד עמה, דכיון שבא עליה פעם אחת תו לא תקיף יצריה (לשון עצמו):

הלכה כסדרה

א) חייב אדם לפרוש וכו': באבות דר' נתן (פ"ב) איתא: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה. יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, (ר"ל שיחת שעשוע ודברי הרגל. מאירי נדה סד.) תלמוד לומר לא תקרב. יכול ישן עמה בבגדיה על המטה, תלמוד לומר לא תקרב". ובתורת כהנים פרשת אחרי מות (פי"ג ס"ב), "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה. אין לי אלא שלא יגלה ערותה. מנין שלא יקרב, תלמוד לומר לא תקרב. אין לי אלא נדה וכו' מנין לכל העריות תלמוד לומר לא תקרבו לגלות".

לדעת הרמב"ם (פכ"א מאי"ב ה"א) דרשות אלה הינן דרשות גמורות. ולפיכך כתב שהמחבק והמנשק אחת מן העריות דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר עובר באיסור תורה וחייב מלקות שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה. ובספר המצוות (לא תעשה שנג) פירש דבריו יותר וכתב להדיא דנדה ושאר עריות שווים לענין זה וכדמוכח בבב"א הנ"ל. אבל הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שם חולק וסובר שאין מלקות בעריות אלא בביאה גמורה או בהעראה אבל קירוב בשר אין איסורו אלא מדרבנן, והדרשות שבבב"א אסמכתא בעלמא הם. ומרן השו"ע ז"ל פסק באה"ע"ז (סי' כ' ס"א) כדעת הרמב"ם שכל קירוב בשר אסור מן התורה ולוקין עליו. (והנה אף שלשון הרמב"ם שחייב ונישק "דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר", עי' בב"י יו"ד סי' קצ"ה שנטה לומר שלדעת הרמב"ם אפי' חולה האשה בחולי שיש בו סכנה אסור לבעלה הרופא למשש את דופקה וכדו', ואפי' אין שם רופא אחר. דהוי אביזרייהו דגילוי עריות שהדין הוא ירהג ואל יעבור. וסיים בצ"ע. ועיין בש"ך לקמן סי"ז סק"כ שחילק בדעת הרמב"ם בין קירובה דרך חיבה לנגיעה שאינה דרך חיבה. ויבואר ביתר הרחבה במקומו לקמן בעז"ה).

ב) בימי טומאתה: נקט לשון טומאה אע"פ שאינו שייך לאיסור הנדה על בעלה, אלא לענין קדשים וטהרות ובזמן שדיני טומאה וטהרה נהגו. [ומ"מ מן הראוי שלא יאמר הבעל לאשתו בימי איסורה "את טמאה ולכן.. ואפי' לא יאמר "את אסורה", שכן עלול לפגוע ברגשותיה העדינים בלא"ה בזמן זה. אלא יאמר "אנחנו אסורים זע"ד"].

ג) ולא ישחוק ולא יקל וכו' (אפילו בדברים): באבות דר' נתן (פ"ב והובא לעיל ס"ק א') יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, תלמוד לומר לא תקרב. ופירש המאירי נדה סד. דברים בטלים, ר"ל שיחת שעשוע ודברי הרגל. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (בית ז' ריש שער ב') דברים בטלים, כלומר דברי הרגל.

והנה לדעת הרמב"ם והשו"ע הנ"ל שדרשה זו דרשה גמורה היא והקירבה דחיבוק ונישוק אסורה מן התורה, לכאורה אף הקירבה בדיבור צריך איסורה להיות מן התורה, שהרי התנא

בחדא מחתא מחתינהו לכולהו. ואולם בריש פרק כא מאיסורי ביאה כתב הרמב"ם "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחייב ונישק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מן התורה שנאמר וכו'. ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות וכן לשחוק עמה או להקל ראש וכו', ומכין המתכוין לדבר זה מכת מרדות". עכ"ל. וכדבריו כתב בשו"ע אה"ע"ז סי' כ סעיף א', וסי' כא סעיף א'.

ומבואר שאיסור השחוק וקלות ראש אינו אלא מדרבנן, וה"ה לנדה וכמש"כ הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה שנג) וברי"ש פ"ד מאיסורי ביאה שהנדה הרי היא כשאר כל העריות. וכן משמע מלשון השו"ע שכתב "שמא" ירגיל לעבירה משמע שאינו אלא גזירה דרבנן. ובפשטות היה נראה לחלק בין דברים בטלים שכתב באבות דר' נתן (שר"ל דיבורי הרגל לתשמיש וכדמשמע מדברי הרשב"א והמאירי)

שזהו האסומן התורה לפי שקרוב לתשמיש כחיבוק ונישוק, ובין שחוק וקלות ראש בעלמא שאין איסורם אלא מדרבנן. אך שא"כ עכ"פ יקשה מפני מה לא כתבו הרמב"ם והשו"ע שלוקין על דברי הרגל כעל חיבוק ונישוק. והנראה עיקר שבכל גוונא אין איסורו אלא מדרבנן, שהרי באבות דר"נ איתא עוד "יכול ישן עמה בבגדיה ת"ל לא תקרב", ואיסור זה ע"כ אינו אלא מדרבנן וכדלקמן ס"ק לד. (אמנם אין זה הכרח גמור כיון שהתנא חילקו בבבא נפרדת, ואילו דיבור כללו עם חיבוק ונישוק).

אין הכוונה שמוותרים לדבר רק בענייני משא ומתן וצרכי הבית (וכדמשמע בבדי השולחן סק"ט), שהרי על הפסוק "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" אומרת הגמ' (עירובין סג:) זה הישן בקילעא (בחדר. רש"י) שאיש ואשתו ישנים בה. ואמר רב יוסף ואפ"ל באשתו נדה. ומוכח שאע"פ שאסורים בקרבה מ"מ ישנם דברים שבצנעה שעונג לה הדיבור בהם ומוותרים לדבר, וכמש"כ המהרש"א שם. והיינו כל שאינו שחוק וקלות ראש או שיחה העלולה להביאם לעבירה, מותרים לדבר, אע"פ שנמנעים מלדבר שיחה אישית זו על יד אנשים אחרים. (וכגון להתעניין בשלומה ובכאבה ובסיבת מצב רוחה וכד').

ומהאמור כאן נלמד שגם האופנים המבוארים בפוסקים להיתר בדיני הרחקות, וכגון להעביר תינוק מידו לידה או מידה לידו כשהתינוק נמשך מאליו וזורק עצמו מזל"ז, וכן למסור זל"ז חפץ ע"י זריקה כלפי מעלה ונופל אל השני וכמבואר כל זה לקמן (ס"ק ח ע"ש), וכגון המבואר לקמן (ס"ק כח) שאפילו לאוסרים ישיבה יחד ע"ג ספסל המתנדנד, מותרים לעמוד יחד ע"ג ספסל המתנדנד, היינו דוקא כשאין המסירה והעמידה בכה"ג נעשים דרך שחוק, אבל דרך שחוק אסור מפני שמרגילים לעבירה. וכן כל כיוצ"ב.

בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנב) הסתפק במה שכתבו הב"ח והראשונים שלא ידבר עמה דברים בטלים אם כוונתם רק לדברים המרגילים לערוה או שכל ריבוי דברים מותרים אסור וכדאיתא באבות (פרק א משנה ה) אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו ק"ו באשת חברו, ובאבות דר' נתן יש שגרסו באשתו נדה אמרו, ומשמע שכל ריבוי שיחה אסור לפי שמרגיל לערוה. עכת"ד. ומש"כ בשם הב"ח והראשונים שלא ידבר עמה דברים בטלים, כן הוא הלשון באבות דר' נתן המובא בס"ק א, וכללו בכלל האיסור דלא תקרב. והנה הלשון שלא ידבר עמה דברים בטלים לא משמע ריבוי דברים אלא סוג דיבור שהוא דברים בטלים. וכן מבואר להדיא מדברי הטור וז"ל, ולא מתשמיש לבד אלא משום דבר לא יתקרב אליה, אפילו בדברים אם מרגילים לערוה לא ידבר "בהם" עמה. וכן הוא בש"ך ס"ק ב. וכן פשטות הרמ"א, וכמבואר במאירי נדה סד. שהביא בשבט הלוי שם וז"ל, דברים בטלים ר"ל שיחת שעשוע ודברי הרגל. וכ"ה בתורת

ב. ה) לא יגע בה אפילו באצבע קטנה (ו) ולא יושיט מידו לידה (ז) שום דבר. ולא יקבלנו מידה שמא יגע בבשרה: ח) (וכן על ידי זריקה מידו לידה או להיפך, אסור). (ב"י ס"ס קנד, והגהות שערי דורא בשם מהר"ם):

הלכה כסדרה

הבית לרשב"א. ומשמע שמעיקר הדין אין איסור בריבוי דברים כל שאינו דרך שחוק וקלות ראש ולא דברי הרגל. ומ"מ בודאי שראוי שלא להרבות בדברים אם לא שיש צורך בכך. ופשוט שאם מכיר בעצמו שריבוי בדברים מרגילו לעבירה אסור מעיקר הדין.

ד) אבל מותר להתייחד דכיון וכו': כן הוא בכתובות (ד). לא שנו אלא שלא בעל, אבל בעל אשתו ישנה עמו. עיי"ש. ובתורת השלמים (סק"א) כתב שאין טעם זה מספיק להתירם בייחוד, שהרי אשה שזינתה שנאסרה על בעלה אסורים בייחוד אע"פ שכבר בא עליה. אלא דוקא מפני שעתידה אשתו הנדה להיות מותרת לו וגם בא עליה פעם אחת להכי התירום. וכן הוכיח הסדרי טהרה (ס"ק ב) מדין הרואה דם מחמת תשמיש ג"פ שנאסרה על בעלה ואסורין בייחוד, לעיל קפ"ז סי"ב.

ה) לא יגע בה וכו': בתנא דבי אליהו (פט"ו) ובשבת יג. מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וכו' ומת בחצי ימיו. והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ואמרה להם כתיב וכו' בעלי ששנה הרבה ושימש ת"ח הרבה מפני מה מת בחצי ימיו. ולא היה אדם מחזירה דבר. פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה משיחה כל אותו מאורע. אמרתי לה בתי בימי נדוּתך מהו אצלך, אמרה לי ח"ו אפי' באצבע קטנה לא נגע בי. בימי ליבונך מהו אצלך, שמא הבאת לו את הסכין שבידך ונגע בך אפי' באצבע קטנה וכו', אמרה לי אכל עמי וישן עמי ולא עלתה על דעתו דבר אחר (תשמיש). אמרתי לה ברוך המקום שהרגו שהרי אמרה התורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. ע"כ. הרי להדיא שבימי איסורה אסור ליגע בה אפי' באצבע קטנה.

ומ"מ בנודע ביהודה (יו"ד סי' קכ"ב) התיר לבעל ואשה הגרים בכפר שאין שם יהודים זולתם שיהיה מי שישגיח עליה בשעת הטבילה, שיעמוד הבעל בעת טבילתה ויראה שמכוסה כולה במים. שהרי שני גדולי הדור מהרי"ק והשר מקוצי היו מסתכלים בנשותיהם סמוך לטבילתן לראות אם אין בהן רגב. ואפי' ליגע בה ולסייע בדחיפתה במים התיר אם אי אפשר בעניין אחר. שאעפ"י שלשיטת הב"י שכל נגיעה אסורה מן התורה ואע"פ שאינה נגיעה של חיבה הכא נמי אסור, מ"מ הרי לה"ש"ך שפשט המנהג כמותו כל נגיעה שאינה של חיבה אינה אסורה אלא מדרבנן, וא"כ הרי טעם האיסור הוא שמא יבואו להרגל דבר וכשאר הרחקות, ובנידון דידן יש לומר שבשעה זו לא חיישינן לכך, דלא שביק היתרא שמיד בעלותה מן המים תהא מותרת לו. (ועיי' לקמן סעיף יז).

כתב התשב"ץ (ח"ג סי' נח) שיש להתרחק מליגוע בבגדיה בעודה לבושה בהם. והוסיף החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' לח), שאם נוסעים יחד בעגלה יזהרו שלא יגעו מלבושיהם זה בזה.

ו) ולא יושיט וכו' ולא יקבלנו וכו': בתוס' שבת (יג: ד"ה בימי) כתבו שרש"י היה נוהג איסור להושיט מפתח מידו לידה בימי נדותה. ונראה לר"י שיש סמך לזה מסדר אליהו דקתני אמר לה שמא הבאת לו את השמן שמא הבאת לו את הפך. ומיהו התם מסיים ונגע בך באצבע קטנה. ע"כ. ודעת הרמב"ם כתב המגיד משנה (פכ"א מאישות ה"ח) "שממה שכתב רבינו ואינה נותנת אותו (את כוס היין) בידו כדרכה תמיד, נראה ששאר הדברים יכולה היא להושיט מידה לידו". ע"כ. והיינו שפירש מש"כ בתנא דבי אליהו כמו שדחו התוס' שכל שאלתו היתה אם ע"י ההושטה נגע בה. וכן דעת היראים (סימן כו) שאין איסור הושטה מידה לידו אלא בכוס של יין שמזגה, וכמבואר בגמרא כתובות (סא). שאסורה במזיגת הכוס. ובספר התרומה (סימן פט) כתב שאין ראייה מהגמרא אלא רק לאסור הושטת כוס של יין. וגם מסדר אליהו אין ראייה לאסור כל דבר אלא רק מאכל ומשקה. והתשב"ץ (ח"ג סי' נח) כתב שבגמ' משמע שלא אסרו להושיטו מיד ליד אלא מאכל ומשקה כגון מזיגת הכוס ומ"מ רש"י היה נזהר שלא למסור אפי' מפתח מידו לידה. וכן נהגו. ע"כ. ובסי' ר"ל הביא התשב"ץ דברי הרמב"ן (הלכות נדה פ"ח ה"ה) שאסור להושיט שום דבר מיד ליד והסיק כדבריו. וכ"פ הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ז' שער א') והרא"ש בכתובות (סא). וכשיטתם פסק מרן השו"ע שהושטת כל דבר מיד ליד אסורה. (ומש"כ בשו"ע הטעם שמא יגע בבשרה, כן הוא ברשב"א שם וברבינו

ירוחם. אבל בתשובה (ס' אלף קפ"ח) כתב הרשב"א הטעם, שלפי שלבו גם בה בקריבות מועטת איכא למיחש להרגל עבירה).

ז) שום דבר: כתב הב"י בשם רבינו ירוחם, "העידו על רש"י שלא היה רוצה לתת מפתח מידו לידה, וכן נכון להחמיר אפילו בדבר ארוך שמא לא יזהר בטוב ויגע בבשרה". וכן משמע מהרשב"א שכתב בתורת הבית הקצר (שם), "לא יגע באשתו נדה אפילו באצבע קטנה. ולא יושיט מידו לידה שום דבר שמא יגע בבשרה". וכלשונו כתב מרן בשו"ע. ומדכתבו "שום דבר" משמע אפילו דבר ארוך.

ולפ"ז לכאורה יש להחמיר שלא להרים או להוריד ביחד עגלת תינוק וכדו' בחדר המדרגות או אל האוטובוס וכדו', וכן כל משא כבד. וכ"כ האגרות משה (ח"ב ס' עה) להחמיר עוד שלא לדחוף ביחד מטה ושאר כלים כבדים (וכ"ה בבדי השולחן ס"ק כ"ו). אבל בטהרת הבית (ס' י"ב ס"ג) התיר בשעת הדחק כשא"א בעניין אחר (שאם אפשר בע"א, כגון שתיתול האשה התינוק בידה והבעל יוריד את העגלה, יעשו כן). להרים או להוריד ביחד. והטעם כתב במשמרת הטהרה שם שמעיקר הדין היה להתיר כל הושטה כיון שהרמב"ם והיראים ועוד מתירים. ורק מכיון שלעומתם הרא"ש והרמב"ן ועוד אוסרים, הואיל ולא מילתא דטריחא כולי האי להזהר שלא להושיט מיד ליד ראוי להחמיר אף בספיקא דרבנן. ועכ"פ גם מרן לא כתב לשון איסור אלא "לא יושיט מידו לידה". והיינו דרך סייג וגדר והרחקה. ולכן במקום שיש טורח ולא סגי בלא"ה, יש להקל. עכת"ד. [ולי צ"ע, שהאיך אפשר לדייק ממה שלא כתב מרן לשון איסור אלא "לא יושיט", שהיינו דרך סייג וגדר והרחקה, הא גם בתחילת הסעיף כתב "לא יגע בה אפי' באצבע קטנה" ולית מאן דפליג שהוא איסור גמור כמבואר בראשונים, ונטיית מרן בב"י לומר שאפילו בלא חיבה הוא איסורא דאורייתא. ולדברי טה"ב אטו כל הושטה מיד ליד בשעת הדחק תהא מותרת.] גם בדרכי טהרה (פ"ה ס"ב) נקט להקל בזה כשא"א בעניין אחר. אולם שם משמע שטעם היתרו משום שיש לחלק בין הושטת חפץ מיד ליד לבין הרמתו ביחד ממקום זה והנחתו במקום אחר. (שבזה יש פחות חשש שיגעו זב"ז וגם ליכא חיבה כולי האי כהושטה).

כלה שפירסה נדה קדם חופתה, לדעת המהרי"ל לא יענוד החתן את הטבעת על אצבעה, שלא יגע בה. אלא תזקוף אצבעה ויניח הטבעת ליפול באצבעה. ובשדי חמד כתב שתלבש כפפות וכך יתן את הטבעת על אצבעה. ובשו"ת בית יהודה (אהע"ז ס' לג) כתב שיתן לה הטבעת ע"י אחר. אבל באור זרוע (ח"א ס"ס שמ"א) איתא שתקבל הטבעת מידו. שכיון שעדיין לא נתקדשה לו ועדיין אינה מותרת לו לבוא עליה, לית לן בה אם יגע בה. ע"כ. וכן הכרעת אחרונים רבים (כנה"ג ס' ס"ב. שו"ת בנין ציון ס' קל"ט, זבחי צדק ח"ב עמ' קכ"ו, וכ"כ טהרת הבית ס"ב ס"ג ודרכי טהרה פ"י). והוסיפו עוד טעמים, שבפני רבים הוא, והנתינה רגע כמימריה, דליכא למיחש בכה"ג להרהור. ושלא לפרסם הדבר בפני הרבים, ולבית יהודה הא מצוה בו יותר מבשלוחו. ומ"מ כתבו שיזהר החתן ככל שיוכל שלא ליגע בבשרה באותה שעה ורק יתן הטבעת בראש אצבעה (המושטת כדרכה) והיא תכניסנו למקומו.

אשה נדה הרוצה להגיש את התינוק למילה אל בעלה הסנדק, מנהג האשכנזים להחמיר שהיא תגיש את התינוק לאחר והוא מוסרו לבעלה. אבל מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (ס' פה) העלה להקל ע"י שיתנו התינוק ע"ג ב' כריות, ואוחזת היא כשידיה מתחת לב' הכריות והבעל נוטל הכרית העליונה עם התינוק. וכתב הטעם שהרי הרמב"ם והיראים ועוד מתירים להושיט מיד ליד, ובנד"ד שהוא מצוה, וברגע קטון, ופעם אחת בכמה שנים, וע"י שינוי, ואין חשש שיגע בבשרה, יש להקל. וכתב בטהרת הבית (ס' י"ב ס"ו) שכן מנהג הספרדים. ועיין בספר דרכי טהרה (פ"ה עמ' מג) שציין מספר מנהגים בזה.

ח) וכן על ידי זריקה וכו': בדרכי משה (סק"א) ובב"ח הביאו בשם המהר"ם מרוטנבורג שאותם הזורקים מפתח או מעות אל יד נשותיהם בימי נידתן, ראוי לגעור בהם. שהרי בין השינויים המוזכרים בכתובות ס"א שנהגו נשות האמוראים גבי מזיגת הכוס והגשתו לבעל, לא הוזכר היתר דזריקה. ופסקו כן להלכה הרמ"א בהג"ה והב"ח בסוף דבריו. אבל דעת התשב"ץ (ח"ג ס"י נח) שאין האיסור בהושטה אלא ע"י חיבור שבהושטה מיד ליד אבל לזרוק מיד ליד מותר. וכ"כ המהריק"ש (סי' קצ"ה) "וע"י זריקה אין להחמיר". וסיים, "ובלבד שלא יהיה דרך שחוק". ע"כ. ומה שכתב המהר"ם מרוטנבורג להוכיח מדלא נזכר בגמ' כתובות השינוי דזריקה, כתבו האחרונים שיש לדחות דכיון שבכוס יין מיירי שהוא דבר הנשפך הרי א"א בזריקה. (וליישב קצת דברי המהר"ם ז"ל י"ל שעכ"פ היה להזכיר השינוי כיון דשייך בכוס שאינו מלא ובזריקה קלה מקרוב. א"נ ר"ל שלא מצינו בגמ' שינויים המתירים הושטה אלא אלו. ואי שרי שינוי דזריקה הו"ל להש"ס להזכירו עכ"פ גבי דברים אחרים. ועיין בב"ח לשון המהר"ם). וכתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' פ"ה) שאע"פ שהרשב"ץ ומהריק"ש מתירים, נראה לי הדל שנכון להחמיר הואיל ונפק מפומיה דמהר"ם לאסור ושכן בארץ הצבי נזהרים בזה. ע"כ. וכן פסק הרב בן איש חי (ש"ש צו כ"ב) וז"ל, ואפ"ל לזרוק חפץ מזה לזה, אסור. ע"כ. אבל בטהרת הבית (משמרת הטהרה סי' י"ב ה') כתב שי"ל בזה ספק ספיקא להקל. שמא הלכה כהרמב"ם ועוד שאפ"ל הושטה מיד ליד מותרת, ואם תמצא לומר שהלכה כהרמב"ן והרשב"א וסייעתם שאוסרים הושטה מיד ליד, שמא הלכה כהרשב"ץ ומהרימ"ט ועוד שע"י זריקה מותר. ובספק ספיקא בדרבנן בודאי שיש להתיר. ומ"מ סיים שהמחמיר תע"ב. ע"כ. אמנם לזרוק כלפי מעלה וברדתו היא תקבלנו כתב החיד"א בברכי יוסף שנראה לו להקל. שכיון שאף לזרוק מיד ליד התירו התשב"ץ ועוד, אגן דאסרינן תסגי לן להחמיר כשזורק להדיא מיד ליד. וכ"כ הפת"ש בשם הכרתי ופלתי להתיר בזה לכו"ע. ואע"פ שבסדרי טהרה (סק"ד) כתב שאף שמעיקר הדין יש להקל ככרתי ופלתי מ"מ אין להתיר, כתב במשמרת הטהרה שם שגם המחמירים בזריקה מיד ליד, במקום צורך יסמכו על המתירים בזריקה כלפי מעלה. והבו דלא לוסף עלה.

בתורת השלמים (סק"ב) דייק מלשון הרמ"א שעל בגדיה מותר לזרוק. ובבדי השולחן (סק"ל) למד מהט"ז שמותר לזרוק מכלי לשני או אל כלי שביד השני. עיי"ש. ובשיעורי שבט הלוי (מהדו"ב רנ"ח) החמיר בכ"ז. ונראה שבצירוף הס"ס הנ"ל יש להקל (ובלבד שלא יהיה דרך שחוק וכמבואר בדברי המהריק"ש הנ"ל ובס"ק ג).

בשו"ת התשב"ץ (ח"ג ס"י נ"ח) כתב שמותר ליטול התינוק מיד אשתו נדה דחי נושא את עצמו. וכ"כ בסימן ר"ל, אלא ששם הוסיף: "והיא אינה עושה כלום אלא התינוק עצמו הוא יוצא מחיק אימו ובא לחיק אביו". ע"כ. והקשו האחרונים דמה שייך חי נושא את עצמו שהוא דין מיוחד בשבת וממשכן גמירי לה (וכמש"כ התוס' שבת צד. ד"ה שהחי), לדיני הרחקות. ועוד, סוף סוף יש לחוש שיגעו זב"ז. וצריך לומר שלא נתכוון התשב"ץ אלא ללשון מושאל, וכוונתו שאינו נוטל את התינוק מאשתו אלא התינוק נושא את עצמו ויוצא מזרועות אימו אל אביו, וכמו שפירש הוא עצמו דבריו בסימן ר"ל ובכה"ג ליכא נמי למיחש שיגעו זב"ז. ולפ"ז אפ"ל התינוק גדול ויודע ללכת, אם אינו מושך עצמו אל אביו אסור ליטלו הימנה. ועי' פת"ש סק"ג. ובשו"ת שבט הלוי (סי' צ"ב) כתב שנראה שהרשב"ץ לא כתב כן אלא לשיטתו שסובר שמותר לזרוק מיד ליד, אבל לאוסרים בזריקה לא גרע הושטת תינוק מדין זריקה. וסיים, ושוב הראוני שגם הברכי יוסף הביא דברי הרשב"ץ (שהתיר הושטת תינוק אע"פ שדעת הברכ"י לאסור זריקה.), ומ"מ הנלע"ד כתבתי. ע"כ. וכ"כ בשיעורי שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנ"ג) והוסיף, ועוד דהיום שנתרבו הסייגים והגדרים בהרחקות יותר מבזמנם ודאי יש להחמיר גם בזה. ע"כ. ובמשמרת הטהרה (סי' י"ב אות ד') כתב מדנפשיה שלכא' י"ל שהתשב"ץ לשיטתו שמתיר בזריקה, ולעולם האוסרים בזריקה יאסרו גם הושטת התינוק היוצא מחיק

אימו אל אביו. ודחה דשאני זריקה שבאה מכח האשה וגרע טפי, משא"כ תינוק הנמשך מעצמו י"ל דלכו"ע שרי. וכן מוכח בברכי יוסף שאסר בזריקה ובכ"ז העתיק דברי התשב"ץ להקל בנטילת התינוק. ומ"מ ה"מ במקום צורך אבל דרך שחוק הוי דרך חיבה ולכו"ע יש להחמיר. ולאחינו האשכנזים טוב להחמיר בכל גוונא דאפשר דדמי לזריקה דנקטי כהרמ"א להחמיר. ע"כ.

בטהרת הבית (סי' י"ב סעיף ח) כתב שלא ינשק הבעל את בנו הקטן שביד אשתו נדה. ושכן נכון להחמיר שלא להאכילו בעת שאשתו מחזיקה בו. ואם יש הכרח להאכילו כשהוא בזרועות אימו, יש להקל, ובלבד שיזהרו שלא יגעו זב"ז. ובדרכי טהרה (פ"ה ס"ב) כתב, יש מחלוקת אם מותר לאחד מבני הזוג לנשק תינוק הנמצא בידי השני. וכל אחד ישקול בדעתו, אם דבר זה מביאו לידי חיבה או קירבה או הרהור אסור. ע"כ.

בפת"ש סק"ד כתב בשם המנחת יעקב בשו"ת שאסור לאשה נדה להסיר נוצה וכדו' מבעלה ע"י נפיחה בפיה, והביא ראיה מאמיר שאמר לאותו אדם שהסיר הנוצה ממנו, פסול אני לשמש לך כדיין (כתובות ק"ו), וכתב שיש חולקים. (ואת הראיה יש לדחות, דודאי יש בהסרת הנוצה משום שוחד. אך הרי אפשר שאין זה דרך חיבה האסורה בדיני נדה אלא דרך שירות) וכתב הבן איש חי (ש"ש פרשת צו כ"ב) שנכון להחמיר. ובטהרת הבית (סי"ב אות י') העלה להתיר מן הדין במקום צורך והמחמיר תע"ב.

אשה נדה שהדליקה נרות שבת מנר שבידה, שבסיום ההדלקה אסור לה לכבותו לפי שאז מקבלת שבת עליה וכמ"ש מרן השו"ע בסימן רסג סעיף י' לדעת בה"ג, מותר לבעלה לכבות הנר שבידה בנפיחת פיו, שאין בזה חיבה כלל. (משמרת הטהרה ח"ב עמ' קד ושכ"כ בשו"ת באר משה ח"ד סי' סג)

בבן איש חי (ש"ש פר' צו סכ"ב) כתב, ודאי אסור שתניף עליו במניפה להביא לו רוח קר, כי זה הוי דבר חיבה אע"פ שאינה נוגעת בו. עכ"ל. ומ"מ הדבר פשוט שלהפעיל מאורר המונח כנגד בעלה מותר.

בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנ"ד) כתב להחמיר שלא יקראו בספר אחד, שמא יגעו זה בזו. ובמשמרת הטהרה (סי' י"ב אות י"ג) כתב ע"ז שאין לנו להוסיף חומרות שאין להם זכר בדברי חז"ל. והכל לפי העניין, אם יכולים להזהר היטב שלא יגעו זב"ז יש להקל. ואף משום חיבה אין כאן שלא אסרו חז"ל אלא חיבה המביאה לידי הרגל עבירה.

מותר הבעל לסובב הכפרות בעיוה"כ מעל ראש אשתו נדה, ואין לאסור שמא יגע בה בהושטה מיד ליד, דשאני התם שמוסר החפץ לידה יש לחשוש שמא יגע בה. (משמרת הטהרה פ"ב אות י"ב)

ללכת תחת מטריה אחת בימות הגשמים, כתב במשמרת הטהרה (שם) שאם יכולים להזהר שלא לנגוע זב"ז וכגון שילכו בריחוק קצת זה מזה, יש להתיר. ושכ"כ בשבט הלוי עמ' רנ"ח. עכ"ד. והנה בשבט הלוי מהדו"ב עמ' רנ"ד חזר בו וכתב שיש להחמיר דומיא דמש"כ המאירי נדה סד. לענין עמידה בסמוך לה במקום המרגיל. ע"כ. ויש לדחות ראייתו דהמאירי לא מיירי אלא בשכיבה במטה, יעוי"ש.

מותר לתת לאשתו מתנה כתכשיט וכדו' בימי נדותה, שדוקא שיגור כוס יין שיש בו קירוב דעת ביותר שנותן דעתו עליה אסרו חז"ל (משמרת הטהרה שם אות י"ג). אכן מתנה מיוחדת לקירוב לבבות כגון מתנה קודם יום הטבילה ממש, אסור. ויש להשכיל לפי הענין אימתי אסור בכיוצא בזה (שבט הלוי מהדו"ב עמ' רנ"ד). ואם צריך לפייסה שתלך לטבול יש להתיר לפייסה במתנה. אך לא ידבר עמה דברים המרגילים לעבירה (משמרת הטהרה שם). ומ"מ הדבר ברור שאם ע"פ הענין נראה לו שעצם נתינת המתנה תרגילים לעבירה, אסור ליתנה בכל גוונא.

מוותר להביא לביתו פרחים לשבת אפילו ביום טבילתה. שאין זה מתנת חיבה לה, אלא לכבוד השבת קדש. (שבט הלוי מהדו"ב עמ' רנ"ד, ומשמרת הטהרה סי' י"ב סק"ג) ונראה שאם אין דרכו לקנות פרחים לש"ק, מן הראוי שיאמר בכניסתו שקנה פרחים לכבוד הש"ק.

כתב הגרי"ח בספר בן איש חי (ש"ש צו כ"ב) שבשו"ת יד אליהו (ס"ס סה) ומהר"ש קלוגר בשיירי טהרה (דף נד ע"ד) כתבו שאסור לבעל להדליק סיגריה או נר או להתחמם משלהבת שביד אשתו נדה. וכ"כ בפת"ש (ס"ק ג) בשם היד אליהו ומטעם שההבל מחבר. ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנג) כתב שגם בלא הטעם דההבל מחבר לכאורה גוף מעשה ההדלקה הוא מעשה חיבה קצת. וסיים, ויש להחמיר גם בלי נגיעה. וזה לשון טהרת הבית (סי' יב ס"ט) לא ידליק הבעל סיגריה שבפיו מגפרור או נר שביד אשתו נדה, שיש בזה משום חיבה. ונכון להחמיר שלא ידליק נר שבידו מנר שבידה. ע"כ. כתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנג), להחזיק נר הבדלה ודאי שרי, דמה שהוזכר נר לאיסור הוא משום השלהבת המחברת, ובהבדלה מחזיקה רק כדי שיברך ויראה ביד ואין חיבור. ע"כ. וכ"פ בטהרת הבית (שם).

כתב בשו"ת בית יצחק (אה"ע ח"ב סי' יח) מותר לתת גט לאשתו כשהיא נדה, כיון שעומדים להפרד. וכתב בשו"ת שמש צדקה (יו"ד סי' סד) שאשתו נדה שמתה מותר בעלה לטפל בטהרתה ובקבורתה וליגוע בה. ומ"מ אם יש מי שיטפל בה המחמיר תע"ב שעכ"פ יש בזה משום צניעות.

ג. ט) לא יאכל עמה על השולחן, י) אא"כ יש שום שינוי שיהיה שום דבר מפסיק יא) בין קערה שלו לקערה שלה יב) לחם או קנקן, או שיאכל כל אחד יג) במפה שלו: הגה יד) וי"א הא דצריכין הפסק בין קערה שלו לקערה שלה היינו דוקא כשאין אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה, אבל אם אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה סגי אם אוכלת בקערה בפני עצמה וא"צ היכר אחר (הגהות אשירי בשם ר"י והגהות אלפסי) וכן נוהגין. טו) י"א שאסור לו לאכול משירי מאכל שלה (מצא בקונטרס דהלכות נדה) כמו שאסור לשנות משירי כוס שלה, וכמו שיתבאר:

הלכה כסדרה

ט) לא יאכל עמה על השולחן: במשנה שבת יא. כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. ופירש רש"י וכ"ש טהור עם הזבה מפני שמתוך שמתחדים יחדיו יבוא לבעול זבה שהיא בכרת.

לדעת רמב"ם (פ"א מא"ב הי"ח, ופ"ז מטומאת אוכלין הי"א) אינם אסורים אלא לאכול יחד בקערה אחת. והשיג עליו הראב"ד שאפילו על שלחן אחד במפה אחת אסור ושכן נוהגים. וכ"כ המגיד משנה בשם הרמב"ן והרשב"א. והרא"ש (שבת פ"א ל"ב) כתב, ומה שרגילים עכשיו לאכול עם אשתו נדה על שולחן אחד, לפי שבימיהם היו רגילים לאכול כל אחד לבדו על שלחן קטן, וכשאשתו אוכלת עמו על אותו שולחן קטן נראה דרך חיבה. אבל האידנא שכל בני הבית אוכלים על שלחן אחד אינו דרך חיבה. ויש שעושים היכר ביניהם, והוי כמו שנים שאוכלים זה בשר וזה גבינה. ע"כ, והביאו הב"י. והנה הטור כתב כדברי אביו הרא"ש לחלק בין שולחנות שלהם לשולחנות שלנו, וסיים, "ובלבד" שיעשו שום היכר כגון שפורס לו מפה לבד וכו'. ע"כ. והרי שמצריך היכר ולא סגי ליה בחילוק שכתב הרא"ש המובא בב"י לחלק בין שולחנות שלהם לשולחנות שלנו ורק שצ"י שיש שעושים היכר ביניהם. אמנם בפסקי הרא"ש בקצור הלכות נדה (סוף נדה) כתב, "וזהו בימיהם וכו' אבל האידנא שכל בני הבית אוכלים על שולחן אחד, אוכלת עמו על השולחן. אבל יעשו קצת היכר שישעו שולחנות שלנו וכו'. ע"כ. וכן הוא בתשובת הרא"ש (כלל מ"ז). ונמצאים דברי הטור בשיטת הרא"ש אביו. אמנם המאירי (סוף פ"ט דנדה) והריטב"א (שבת י"ג) כתבו לחלק בין שולחנות שלהם לשולחנות שלנו, וסיימו להדיא שלפיכך בשולחנות שלנו מותרים לאכול

בלי שם היכר. והשו"ע פסק שאסורים לאכול על אותו שולחן כדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א וכדברי הטור (והרא"ש) שגם בשולחנות שלנו צריכים לעשות היכר.

י) אא"כ יש שום שינוי: בשו"ע כתב ב' אפשרויות של שינויים. א. להניח דבר המפסיק בין קערה שלו לקערה שלה. ב. שיאכל כל אחד במפה שלו. ומקורם בראשונים והובאו בב"י שלמדו כן מדין שנים האוכלים על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה, שמתירים בכה"ג. והנה בב"י הביא דברי רבינו ירוחם שכתב ב' שינויים אלה, והוסיף: ויש מתירים שתשנה היא ולא תשב במקומה. ע"כ. ואע"פ שכתב בלשון יש מתירים, העתיקו רוב האחרונים שינוי זה להלכה. ומהם הסד"ט, הלחם ושמלה, הקצשו"ע, וכן גדולי זמנינו בחיבוריהם. אמנם הרב בן איש חי (ש"ש צו כ"ב) כתב לסמוך ע"ז רק בשעת הדחק. עיי"ש. ומ"מ הדבר פשוט שלא שייך היתר זה אלא באשה שיש לה מקום ישיבה קבוע בימי טהרתה. (ואם דרך מספר ימי טהרתה ומספר ימי איסורה להיות שווים או כמעט שווים, נראה דהנכון שלא תשב בימי איסורה במקום מסויים אחר בקביעות. שא"כ נמצא ששינוי המקום אינו היכר הואיל וגם מקומה זה הוא מקום קבוע ואינו מרגיש שיושבת במקום שונה. ואפשר דאזלינן בכה"ג בתר המקום המוכיח שזהו מקום קביעותה, כגון לצד בעלה, להחשיבו למקום קביעותה. ושאר המקומות הרחוקים יותר לשינוי).

יא) בין קערה שלו לקערה שלה: בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנה) כתב שאפ"ל אינו בין הצלחות ממש אלא מרוחק מעט. ע"כ. וכן המנהג. ועכ"פ יקפידו שיהא מונח אל מול בין שניהם כפשטות לשון השו"ע והראשונים.

יב) לחם או קנקן: היינו דוקא כשאין אוכלין מן הלחם או שותין מן הקנקן, שאל"כ לא הוי היכר (ט"ז סק"א ועוד אחרונים). וקנקן שאין דרכו להיות על השולחן, חשיב היכר אע"פ ששותין ממנו (תורת השלמים סק"ג ועוד אחרונים). ונלמד כל זה מדין ההיכר בשנים שאוכלים על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה.

והנה בהלכות בשר וחלב (יו"ד ס' פ"ח) כתב הרמ"א בדרכי משה (ס"ק א) בשם האיסור והיתר וההגהות אשרי בשם א"ז שצריך שההיכר יהיה בדבר גבוה קצת כמנורה וקנקן. וכן מסקנת האחרונים. ולפ"ז לכאורה הכא נמי כשאוכל עם אשתו נדה על שולחן אחד היה לנו להצריך דבר הגבוה קצת להחשיבו היכר. וכ"כ בבדי השולחן ס"ק מא. אמנם המנהג להקל גם בדבר נמוך כטבעת וכדו'. וכתב בשבט הלוי (מהד"ק עמ' רנ"ט) ליישב המנהג שכן משמע סתימת הפוסקים כאן שלא כתבו תנאי זה. והגר"ע יוסף שליט"א במשמרת הטהרה (סי' י"ב עמ' קי"ט) כתב שאף שאין ראייה מסתימת הפוסקים, שילמד סתום מן המפורש, מ"מ י"ל שכיון שלהרמב"ם וסייעתו אין האיסור אלא מקערה אחת, ולאחרים אין האיסור אלא על שולחנות קטנים שלהם ולא בשולחנות גדולים, לפיכך יש להקל בהיכר כל דהו. ע"כ. ואף בשבט הלוי מהדו"ב (עמ' רנ"ה) הוסיף טעם זה. עיי"ש. ומ"מ נראה שאין זה אלא לימוד זכות על המנהג, ולמעשה היכר דאפשר ראוי להקפיד על היכר הגבוה קצת וכדין ההיכר בבשר בחלב.

יג) במפה שלו: או שיגלה אחד מהם מעט מן השולחן ויניח צלחתו שם. (ש"ך סק"ו בשם רבינו יונה)

יד) הגה וי"א הא דצריכים וכו' אבל אם וכו': כתב הב"ח שאף לסברה זו תרתי בעינן: א. שבימי ההיתר יהיה דרכם לאכול בקערה אחת ועכשיו אוכלים בב' קערות. ב. שיהיו בני הבית אוכלים עמהם על אותו שולחן (והובא בש"ך סק"ז עיי"ש). ומשמע שבאחרים אוכלים עמהם על השולחן לא סגי, וצריכים להניח היכר. ובמשמרת הטהרה (פי"ב עמ' קט"ו) הביא דברי הרא"ה בבדק הבית (דף קס"ד ע"א) וז"ל: "ונראים דברי האומר שדוקא כשאוכלים שניהם בפני עצמם, או שיושבים סמוכים, אבל אם היו שם אחרים שאוכלים ומפסיקים ביניהם מותר". עכ"ל. ושכן הכריע הריטב"א (שבת ג). כדברי הרא"ה שכתב, "וכל היכר דאיכא

בניו וב"ב ודאי שרי". ע"כ. ואע"פ שהרשב"א במשמרת הבית (שם) כתב על דברי הרא"ה שמעולם לא שמענו דבר זה, ואם יבואו לידי הרגל לאכול שניהם בקערה אחת מי מעכב, ואם תאמר שהמסובים שם יזכירום וימנעום, מאין הם יודעים שהיא נדה וכו', וסיים, אלא שעכשיו נהגו לאכול עמה על השולחן בלא שם היכר. ע"כ. והרי שמצריך היכר אע"פ שאחרים מסובים עמהם, מ"מ כיון שמרן לא גילה דעתו בזה, נראה שבצירוף כל הסברות הנ"ל (הרמב"ם והמאירי) יש להקל אף בלא היכר. וכמש"כ המהריק"ש בהגהותיו שהמנהג להקל בשולחן גדול עם כל בני הבית. עכת"ד משה"ט. (והנה מה שכתב שהכרעת הריטב"א כהרא"ה, הן אמת שאעיקר הדין להקל באחרים אוכלים עמהם שווים הם. מ"מ לדינא חילוק יש ביניהם, שהרא"ה לא התיר אלא כשיושבים אחרים ביניהם אבל לא סגי שיישבו עמהם באותו שולחן, והריטב"א התיר בכל עניין. וא"כ לכאורה י"ל שהואיל והרשב"א אוסר לגמרי, ואף הרא"ה שהתיר לא התיר אלא ביושבים ביניהם. מנא לן להקל כהריטב"א לגמרי ולהתיר בכל גוונא שיושבים עמהם. אמנם מדברי הרשב"א נראה שאף הוא מודה שכשיושבים אחרים עמהם ליכא חיבה ורק חשש שיגיעו לידי הרגל לאכול זה מצלחתו של זו. וא"כ מסתבר שבזמנינו שאין רגילות שהאחד נוטל מצלחת זולתו אף בימי ההיתר, ליכא למיחש למידי ואף הרשב"א יודה להקל. (וכעין סברא זו כתב מרן החיד"א בברכי יוסף והביאו משה"ט שם) ואע"פ שאפשר שיודה לרא"ה ולא לריטב"א, מ"מ כיון דלכו"ע שרי ורק חזרנו למחלוקת הרא"ה והריטב"א אי בעינן יושבים ביניהם, הואיל ואינו אלא איסור דרבנן, ולהרמב"ם והמאירי הנ"ל מותרים בלא שום היכר נראה דיש להקל אפילו כשאננם יושבים ביניהם. ושור"ר בשבט הלוי (מהדור"ב עמ' רנ"ח) שכתב שיש לדייק ברא"ה שאין הכרח דבעי שאחרים מפסיקים ביניהם דווקא, עיי"ש. ודוחק.) [וע"ע בשבט הלוי שם שביושב עמהם אולי בעינן דווקא קטן המציל מיחוד שהגיע לכלל דעת ויודע טעם ביאה ויבוא לספר, והוא מבין ט, וי"א אפי' מבין ה'. ואם יושב ביניהם ממש ודאי מהני בכל קטן כשאינו רגיל לישב ביניהם.] ולמעשה, מנהג האשכנזים להחמיר להניח היכר אע"פ שאחרים מסובין עמהם אם לא במקום צורך גדול כגון שמתארחים ועלולים אחרים להרגיש ויש בושה (שבט הלוי שם). והספרדים נוהגים להקל בלא היכר, ואפי' אין האחרים יושבים דוקא ביניהם. [אמנם הרב הבן איש חי (ש"ש פר' צו כ"ה) היקל רק במקום צורך גדול עיי"ש ובספר דרכי טהרה].

כתב הב"ח, עוד ראיתי שטות גדול שמנתחין חתיכות קטנות בקערה אחת הוא נוטל אחת והיא נוטלת אחת עד גמר אכילה. ושיבוש גדול הוא, דפשיטא דחשיב אכילה מקערה אחת. וכתב ע"ז הט"ז (סק"ב), אבל מ"מ משמע דכשמימין קערה עם החתיכות גדולות וכל אחד נוטל מן הקערה ומשים לפניו על כלי מיוחד ואוכל משם, אין בזה איסור, כיון שאין האכילה מיד עם לקיחתו מהקערה שלוקחת גם היא. ע"כ. והסברא הפשוטה שלא דוקא מונח כלי אחר לפניו, אלא ה"ה מניח לפניו על השולחן (כגון פרוסת לחם) ואוכל ממה שלפניו. דזיל בתר טעמא, והרי אינם אוכלים מאותה קערה אלא ע"י הפסק שמניחים במקום אחר. וכן משמע בסדרי טהרה (ס"ק ח). ועוד נראה פשוט שאע"פ שנקט הט"ז חתיכות גדולות (והיינו כגון מנות עוף וכד'), ה"ה זיתים, עוגיות, פיצוחים, וכדו' ונוטל אחדים מהם ומניח לפניו ואוכל מעט מעט דשרי. וחתיכות גדולות דנקט אינו אלא דוגמא למניח לפניו ואוכל. וכן מבואר באחרונים. ונסתפקתי אם די שרק האחד יתן לצלחתו, שהרי זה כנוטל מצלחתה כשאוכלת ממנו ונותן לצלחתו. וגרע משיריה דשרי ע"י שמוריק לכלי אחר. ומסתבר להחמיר.

וצלחת מרכזית שרבים נוטלים ממנה ואוכלים, בתשובות משאת בנימין (סי' קי"ב והביאו הפתחי תשובה סק"ה) כתב שאין לך הפסק גדול מזה ומותרים שניהם לאכול עם האחרים מאותה קערה מבלי שיניח קערה מבלי שיניח אחד מהם קדם לפניו. וכתב ע"ז הפת"ש שנראה לו שמדינא יש לאסור בזה לפמש"כ הרמ"א שאסור לו לאכול משירי מאכל שלה, וא"כ אע"פ שאחרים אוכלים עמהם, הרי אי אפשר לדקדק

שתמיד יפסיק אחר בין נטילתה לנטילתו. ע"כ. ובמשמרת הטהרה (סי' י"ב עמ' קט"ז) כתב לחלק, שדווקא בשיריה שהיא אכלה ממנו לבדה אסר הרמ"א, משום דאיכא חיבה. אבל מאכל שאכלו ממנו אחרים מלבדה הרי אין כאן חיבה במה שהוא אוכל השיריים ואין לאסור. ובפרט שמנהג רבים מבני ספרד להקל באכילת שירי מאכלה וכמש"כ הב"י בבדק הבית בשם הארחות חיים שהתיר בזה. וא"כ גם הנוהגים להחמיר בזה הבו דלא לוסיף עלה ויש להקל כשאחרים אכלו גם הם מאותה צלחת. וכן עיקר.

ולמרוח מריבה או חמאה וכדו' על הלחם לאחר שמרחה היא על לחמה, הנה בדרכי טהרה (פ"ה ס"ד) החשיב את המרגרינה כאותם מאכלים שהדרך לאוכלם ישירות מהצלחת המרכזית שאסורים בזה אחר זה אלא יש להעבירם קודם לצלחת אישית. עיי"ש. ולפי מה שנתבאר שכלי אחר שנקט הט"ז לאו דווקא הוא, ואם מניחו לפניו על השולחן ג"כ

ד. טז) לא ישתה (ז) משירי כוס ששתתה היא: יח) הגה אם לא שמפסיק אדם אחר ביניהם (טור בשם סמ"ג), או שהורק מכוס זה אל כוס אחר אפילו הוחזר לכוס ראשון (הגהו' מיימוני בשם רא"ם ורוקח סי' ש"ח ומרדכי ואגודה פ"ק דשבת). יט) ואם שתתה כ) והוא אינו יודע ורוצה לשתות מכוס שלה, אינה צריכה להגיד לו שלא ישתה (שם). והיא מותרת לשתות מכוס ששתתה הוא (גם זה שם). כא) ואם שתתה מכוס כב) והלכה לה, י"א שמוותר לו לשתות המותר. דמאחר שכבר הלכה אין כאן חיבה:

הלכה כסדרה

חשיב הפסקה, א"כ נראה פשוט שה"ה במריחה על הלחם הרי זה גופא חשיב הפסקה בין אכילתה לאכילתו ושירי. וכן ראיתי בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנ"ו ד"ה ובעיקר) שכתב מטעם זה להקל. והוסיף שמכיון שאינו אלא רק מכשיר את הפרוסה לאכילה, אינם נחשבים כאוכלים מקערה אחת. וכן העלה להקל בספר בדי השולחן (ס"ק נא) וכתב הטעם שכיון שהדרך לאכול ממנו מעט מעט הרי אינו נעשה שיריים באכילתה כשם שלחם גדול שפרסה ממנו פרוסה לא נימא שנעשה שיריים באכילתה. עיי"ש ובביאורים. וכן באגרות משה (חיו"ד סי' צ"ב) העלה להקל ורק שסיים שאע"פ שמן הדין אין לאסור, טוב להחמיר בזה, עיי"ש טעמו. ולפי מה שנתבאר שהרי זה כמניח לפניו על השולחן יש להקל. וכן העלה הגר"ע יוסף שליט"א במשמרת הטהרה (סי' י"ב עמ' קי"ח).

ובעיקר דין זה שצריך היכר כשאוכלים על אותו שולחן, אע"פ שבמשנה (שבת יא.) שהיא מקור הדין, הלשון לא "יאכל" הזב עם הזבה, כתב בספר המנהיג שה"ה שתיה. ששתיה בכלל אכילה. ויש להסתפק אם כוונתו לשתית יין דוקא וכדין מזיגת ושילוח הכוס, או לכל משקין וכדין שתית שירי הכוס שלה. ובבדי השולחן (ס"ק ל"ב) כתב שהאיסור בזה הוא גם באכילת עראי ושתית עראי, שכן משמע מסתימת הפוסקים. וכן אמר לי הגאון ר' ישראל יעקב פישר זצ"ל. ודעת הגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל שאין האיסור אלא באכילת קבע.

טו) י"א שאסור לו לאכול משירי מאכל וכו' יתבאר בעז"ה בסעיף הבא (ס"ק כב).

טז) לא ישתה משירי כוס וכו': בהגהות מיימוניות (פי"א מאיסורי ביאה אות ל) כתב, "אפילו לשתות ממשקה שבכלי ששתתה ממנו כתב הרא"ם דאסור כדמשמע התם גבי עובדא דתנא דבי אליהו דאמרה אכל עמי ושתה עמי וכו'. ועל כל דבריה השיב לה ברוך המקום שהרגו. משמע שעל כל אלה נענש, שאל"כ למה הזכיר אותו בגמרא". ע"כ. והסמ"ק והטור כתבו שמוותרים לשתות בכוס אחד בזה אחר זה. וכתב הב"י שכן סוברים גם הרמב"ם והרשב"א והרא"ש ורבינו ירוחם והסמ"ג וספר התרומה, שהרי לא הזכירו

שום איסור בדבר כלל, ושכן כתב המרדכי בשם הראב"ה שמותר שאין זה שותה עמה ממש (ר"ל שאין זה כאכילה יחד מאותה קערה). ע"כ. (וע"פ גרסת הספרים שלפנינו במרדכי שבועות ס' תשמ"ג הראב"ה הוא מהאוסרים. וכן מבואר להדיא בראב"ה ח"א ס' קע"ג. ועי' לשון המרדכי לקמן ס"ק כ"ב.) והיינו שהרא"ם פירש דשתה עמי על כרחך היינו בזה אחר זה, שהרי א"א לשתות מאותו כוס ביחד, וכיון שעל כל דבריה השיב לה ברוך המקום שהרגו, מוכח שאסור. אמנם התוס' שבת י"ג: כתבו שיכול להיות שלא הקפיד אלא על השכיבה. עיי"ש. ועוי"ל שאפשר ששתה עמי היינו על אותו שולחן (ועי' לעיל ס"ק י"ד), וע"ז אמר לה ברוך המקום שהרגו. ולעולם לשתות בזה אחר זה מאותו כוס מותר. ומ"מ סיים הב"י שנוהגים העולם כדעת הרא"ם שלא לשתות משירי כוס ששתתה הנדה. וכן פסק בשו"ע.

יז) משירי כוס: אם חזרו ומילאו את הכוס לאחר ששתתה היא, כתב הש"ך (סק"ט) שמ"מ אסור לו לשתות מכוס זה הואיל ושותה משיריה. וכ"פ בדרכי טהרה (פ"ה ס"ד). ובספר טהרת הבית (משמרת הטהרה ח"ב עמ' קכ"ג) כתב שכיון שרוב הפוסקים מתירים שתיית שירי הכוס שלה ומה שסתם השו"ע להחמיר אינו אלא מפני שכן נהגו, א"כ י"ל שכיון שחזר ומילאו הוא עכ"פ היכר כל שהוא והבו דלא לוסף עלה, ושכ"פ כמה אחרונים. ע"כ. ולפי מש"כ הב"י "ואנו נוהגים להדיח הכוס בין שתיה דידה לשתיה דידיה ומנהג כשר הוא", יש להעיר דכ"ש הכא שלא רק שלא הודח אלא גם נותרו שיריה, שבודאי נהגו להחמיר בזה. וכן ראוי לנהוג.

יח) הגה אם לא שמפסיק וכו' או שהורק וכו': ז"ל הרמ"א בדרכי משה (ס"ק ד) ומנהגינו כדעת ספר המצוות להפסיק אדם אחר ביניהם וכו', ואפילו אי ליכא אדם אחר שיפסיק, מ"מ יורק הכוס לכלי אחר ויחזור וישפכנו. ע"כ. ומה שכתב יורק הכלי וכו' כן כתב בהגהות מיימוניות (פי"א מאי"ב אות ל) וז"ל, "אבל אם הורק זה המשקה ששתתה מכלי זה לכלי אחר אפילו הוחזר לכלי ראשון מותר לו לשתות ממנו אחר שנשתנה כשהורק מכלי לכלי". ע"כ.

כתב המרדכי (פ"ק דשבת ס' רל"ז) שכל האופנים שכתבו הפוסקים להתיר שתיית שירי הכוס שלה, גם לכתחילה מותר לעשות כן כדי שיהיה מותר לו לשתות שייריה. וכן מבואר מלשון הרמ"א בדרכי משה הנ"ל, וכ"כ בבדי השולחן (ס"ק ס"ז) ומשמרת הטהרה (ס' יב עמ' קכ"ג).

יט) ואם ששתתה והוא אינו יודע: כ"כ בהגהות מיימוניות (פי"א מאיס"ב אות ל). ומשמע שאם יודע, אע"פ שלא ראה כשתתה ממנו, אסור. אבל המרדכי פ"ק דשבת (ס' רל"ז) כתב שכשם שהצעת המטה לא נאסרה אלא בפניו, ה"ה נמי איסור השתיה משירי שלה אינו אלא כשתתה בפניו. וכתב במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קכ"ג) שאע"פ שדעת הרמ"א לאסור, הואיל ועיקר איסור שתיית שירי הכוס שלה אינו אלא מפני המנהג וכנ"ל, המקילים בכה"ג שלא ראה ששתתה מהכוס כדעת המרדכי, יש להם על מה שיסמכו.

כ) והוא אינו יודע וכו' אינה צריכה וכו': ואם יודע ששתתה ממנו אך אינו יודע שפירסה נדה, צריכה להודיעו כדי שלא ישתה. (לחם ושמלה סקי"ג, וטהרת הבית ס' י"ב סט"ז).

כא) ואם ששתתה מכוס והלכה לה וכו': כ"כ בדרכי משה (ס"ק ד) בשם קונטרס של הלכות נדה שאם הלכה לאחר ששתתה או אכלה מותר הבעל לאכול או לשתות המותר דאין כאן חיבה. ובפתחי תשובה (סק"ז) הביא מתשובת יד אליהו (ס' ס"ד) שאם חזרה באמצע שתייתו, מותר לגמור. וכן אם פירסה נדה באמצע אכילתו, מותר לגמור. ע"כ. והנה בספר יד אליהו כתב טעם ההיתר שכיון שהתחיל בהיתר, הואיל והותר הותר. וכשם שמצינו בשו"ע (או"ח ס' קס"ח ס"ה) שהואיל והותר לבעה"ב הנזהר מאכילת פת עכו"ם, לבצוע על הפת של עכו"ם משום כבוד אורחו שאינו נזהר בכך, הותר לאכול ממנו כל אותה סעודה. והרב

חיד"א בברכ"י (או"ח סי' ע"א) כתב שיש לחלק בין אכילת פת עכו"ם שבתחלת אכילתו הותר האסור עליו, דבזה דוקא אמרינן הואיל והותר הותר, לניד"ד שלא הותר שום איסור אף בתחילה, שהרי כשאינה שם או כשהיא טהורה אין עליו שום איסור, ומהיכא תיתי לומר בכה"ג שכשנתחדש האיסור יהא הוא מותר להמשיך. והגאון ר' יוסף חיים זצ"ל בשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' י"ט) הביא דבריהם והוסיף ראיות מכ"מ כדעת היד אליהו, ולבסוף הסיק להתיר מטעם די"ל שמאחר שהלכה האשה, פקעה ופרחה אותה החיבה שהיתה באותו שיוך ששיירה וכאשר חזרה האשה תו לא הדרה אותה החיבה. ע"כ. ונראה פשוט שלפי טעמו של הרב פעלים אין להתיר אלא דוקא באופן הראשון שכתב הפת"ש בשם היד אליהו, דהיינו ששתתה והלכה וחזרה ובאה לאחר שכבר התחיל

לשתות משווריה. אבל באופן השני שכתב, שפירסה נדה באמצע אכילתו, אין להתיר. שכיון שכשהתחיל לשתות משווריה בפניה איכא חיבה (וכדמוכח מהלחם ושמלה שהובא לעיל (סק"כ), שגם כשהיא טהורה ושותה משווריה, איכא חיבה. דע"כ משו"ה צריכה להודיעו שפירסה נדה כדי שלא ישתה), ואותה חיבה הרי לא אזלא, ומה בכך שרק לאחר שהתחיל לאכול פירסה נדה. ושור"ר במשמרת הטהרה (סי' י"ב עמ' ק"ל) שכתב לאסור בכה"ג, ומסתבר שטעמו כמשנ"ת. עיי"ש.

כב) והלכה לה: בספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רנ"ט) הסתפק אם סגי ביצאה מאותו החדר או דוקא כשיצאה מהבית וכתב שאפשר שיש להקל אפי' יצאה רק מהחדר. ולענ"ד הדבר ברור דסגי ביצאה מאותו חדר, שהרי במקור הדין במרדכי בשם הראב"ה (שבועות סי' תשמ"ג) כתב: נדה ששתתה בכוס ונשאר בו קצת, והלכה לה, קבלתי מרבתי להתיר. דאין זה שותהעמה ממש, דבאכילה ושתיה אין קרובי ביאה יותר מהצעת המיטה דשריא שלא בפניו. עכ"ל. (ואינו כגרסא שהיתה לפני מרן הב"י ז"ל, "הלכה" בתחת הלמ"ד) קיבלתי מרבתי" וכו', ומתוך כך כתב דעת המרדכי בשם הראב"ה בין דעות המתירים שתיית משווריה. ולפי גרסאות ספרים דידן דעת הראב"ה להתיר רק כשהלכה ואינה שם. וגרסת ספרים דידן עיקר שכן איתא להדיא בספר הראב"ה (ח"א סי' קע"ג). ובהכי א"ש טפי סוף דבריו.) הרי להדיא שהשווה שתיית הבעל שיוירי שתיית אשתו שלא בפניה, להצעת המטה ע"י האשה שלא בפניו, והרי פשוט שכל שאינו נמצא בחדר מותרת בהצעת המטה וכדלקמן בשו"ע סי"א, וה"ה לשתיית משווריה שמוותר אם אינה באותו החדר. וכן מצאתי בטורת הבית (סי' י"ב סי"ח) וז"ל, אם אכלה או שתתה והשאירה מהם ו"ויצאה לחדר אחר", מותר לו לאכול וכו'. ובמשמרת הטהרה שם דקדק כן מדברי המרדכי הנ"ל. עיי"ש. וכתב עוד שאפי' נמצאת בחדר, אם הפנתה פניה לצד אחר, מותר בעלה לשתות משווריה שתייתה. וכדין הצעת המטה דשרי שלא בפניו, וכתב בספר חזקת טהרה (סי"א) שדי אם הפנתה פניה לצד אחר, דליכא חיבה. ומדברי מרן הב"י סימן זה (ד"ה כתב א"א הרא"ש) משמע קצת דלא מהני חזרת פנים או עצמת עיניים. ועכ"פ בניד"ד שבלא"ה דעת רוב הפוסקים להתיר שתיית משווריה הכוס שלה, כל שהחזירה פניה די בכך. עכ"ל. ובספר בדי השולחן (בביאורים ד"ה ואם שתתה) כתב דלא מהני החזרת פניה, דכל שהוא רואה אותה חיישינן להרגל דבר. עיי"ש. ומ"מ נראה שאם הוא מחזיר פניו, שרי. דכל שכן הוא מדין הצעת המטה בפניו דאסור מן הדין לכו"ע וכדאיתא בגמ' כתובות סג. ואפ"ה שרי ע"י שמחזיר פניו ואינו רואה שמצעת מטתו וכדלקמן בסעיף י"א.

כתב הב"י, "אנו נוהגין להדיח הכוס בין שתיה דידה לשתיה דידיה. ומנהג כשר הוא". והרמ"א בדרכי משה (ס"ק ד) כתב ע"ז, "ומנהגינו כדעת ספר המצוות להפסיק אדם אחר ביניהם, ולא מצריכין לכוס הדחה". ע"כ. ובאור כוונתו שמנהגם שאם שיירה בכוס יפסיק אחר ביניהם, ואם לא שיירה לא מצריכין לכוס הדחה (עיי"ש כל דבריו). וז"ל הש"ך (ס"ק ט) "אם שתתה היא כל הכוס ומלאוהו נראה דמותר. וכ"מ בב"ח.

ואע"ג שכתב ב"י אנו נוהגין להדיח הכוס בין שתיה דידה וכו', אנו לא נהגין הכי". ע"כ. וראוי להחמיר כמנהג שכתב הב"י.

מין הב"י בבדק הבית הביא דברי הארחות חיים (ח"ב עמ' קל"ז), "ולאכול זה מה שהותיר זה, מותר". ובשו"ע משמע שפסק כן להלכה שכתב "לא ישתה משיורי כוס ששתתה היא". ומשמע ששיורי מאכלה מותר. וכתב הסדרי טהרה (סק"ח) טעם החילוק, שבאכילה כיון שאפשר לאכול ביחד מאותה קערה והם אוכלים בזה אחר זה, תו ליכא הרגל דבר. אבל בשתיה שאי אפשר אלא בזה אחר זה, הרי יש בזה חיבה ויש לחוש להרגל דבר. ועוד שבשתיה דרך העולם להקפיד

ה. כג) לא כד) ישב כה) במטה כו) המיוחדת לה כז) אפילו שלא בפניה: כח) הגה ואסור לישב על ספסל ארוך שמתנדנדת ואינה מחוברת לכותל כשאשתו נדה יושבת עליו (מרדכי פ"ק דשבת בשם צפנת פענח בשם רש"י). ויש מתירים כשאדם אחר מפסיק ויושב ביניהם (אגודה פ' תינוקת ות"ה סימן רנ"א). (כט) וכן לא ילך ל) עם אשתו לא) בעגלה אחת או בספינה אחת לב) אם הולך רק דרך לג) טיול כגון לגנות ופרדסים וכיוצא בזה. אבל אם הולך מעיר לעיר לצרכיו מותר אף על פי שהוא ואשתו הן לבדן. ובלבד שישבו בדרך שלא יגעו זה בזה (כל זה בת"ה סימן רנ"א):

הלכה כסדרה

יותר שלא לשתות בזה אחר זה מאותה כוס וכמבואר בשו"ע או"ח סי' ק"ע סט"ז, וכששותה אחריה מראה חיבה. משא"כ במאכל שאין דרך העולם להקפיד כ"כ שלא לאכול אחרי אחר מאותה קערה, וליכא חיבה. ע"כ. והרמ"א בדרכי משה (ס"ק ד) כתב בשם קונטרס של הלכות נדה שאכילה דינה כשתיה לענין זה. וכן פסק בהגה בסעיף ג בשם יש אומרים. וכתב ע"ז הש"ך שם (ס"ק ח) שלפי שהרמ"א בדרכי משה כתב דין זה בשם קונטרס שמצא על כן כתב דין זה בשם י"א. אבל לפענ"ד מכל אותם ראשונים שכתבו הדין דלא ישתה משיורי כוס ששתתה היא מוכח להדיא דכל שכן שלא יאכל משיורי מאכלה. ואדרבה שתיה נלמד מאכילה. עכ"ד. ומהב"י והשו"ע מוכח שדעתו להתיר אכילת שיורי מאכלה וכו"ל. ומש"כ הש"ך שהוא כ"ש משיורי שתייתה, יש לחלק כמש"כ הסדרי טהרה הנ"ל. ולדינא, יוצאי ארצות אשכנז נוהגים איסור בזה כדעת הרמ"א. גם הגאון ר' יוסף חיים בספר בן איש חי (ש"ש צו אות כ"ב) השווה דין אכילת שיורי מאכלה לדין שתיית שיורי שתייתה. וכ"פ בספר דרכי טהרה (פ"ה ס"ד). אבל הגר"ע יוסף שליט"א בטהרת הבית (סי' י"ב סי"ז ובמשמרת הבית שם) כתב שיש להורות להקל כדעת מין שקבלנו הוראותיו. וכן עיקר.

כג) לא ישב וכו': כתב הראב"ד בבעלי הנפש (עמ' כ"ט) שנראה מדברי רבינו האי גאון שאסור לישן על מטתה של נדה אפ"ל בשעה שאינה במטה משום הרגל. וכתב על זה הרשב"א בתורת הבית (דף קס"ד ע"א) "ונראים הדברים. שהרי אפילו להציע מטתו בפניו אסור משום הרגל עבירה, כל שכן לשכב על מטתה ממש שיש הרגל יותר". ע"כ. והנה כשהביא בטור דין זה הוסיף ב' חומרות. וז"ל, ולא "ישב" במטה במיוחדת לה "אפ"ל שלא בפניה", ואין צריך לומר שלא ישן עמה במטה וכו'. ע"כ. וכתב ע"ז הב"י, וכתב רבינו דאסור אפ"ל שלא בפניה דהרהור איכא אפ"ל שלא בפניה. ואע"ג דהראב"ד לא אסר אלא לישן על מטתה, משמע לרבינו דה"ה דאסור לישב עליה דבישיבה עליה נמי איכא הרהור ומצד הרהור יבוא לידי הרגל עבירה. עכ"ל. אולם הב"ח שהתקשה גם הוא מנא ליה להטור להוסיף איסור ישיבה, כתב, "ונ"ל דטעות סופר הוא וצ"ל לא ישן, ובספרים אחרים כתוב לא ישכב והיא הגרסא הנכונה וכ"כ בת"ה וכו' ודלא כמש"כ בשו"ע לא ישב במטה וכו'". ע"כ. וכ"פ הש"ך (סק"י) מדהעתיק דברי הב"ח להלכה שדוקא שכיבה

אסורה אבל ישיבה מותרת. אך בחידושי הגהות הנדפס בטור (סק"ג) הביא הערת הב"ח על הב"י, וכתב: "ולענ"ד רוח קדשו דבר בו שנוסחא נכונה היתה לפני הרב ב"י שכן מצאתי להדיא בספר היראה לרבינו יונה ז"ל וז"ל: ואסור לבעלה לישב ע"ג מטתה אע"פ שאינה בבית עכ"ל. והרבה פעמים מצינו שהטור דרך בעקבות הספר הזה. ולכן הדין עם הרב ב"י". עכ"ל. וכן פסקו הט"ז (סק"ו), והרב בן איש חי (ש"ש פר' צו אות כ"ג), ורוב האחרונים, להחמיר שגם לא ישב על מטתה ואפ"י שלא בפניה. וכן עיקר.

כד) לא ישב וכו': אבל היא מותרת לישב על מיטתו. אולם אם תהא מותרת גם לשכב על מיטתו, נחלקו הפוסקים. שהט"ז (סק"ו) כתב, ונראה דכ"ש שהיא לא תישן על מיטתו דיש (אצלו) טפי הרהור בשכבה ובקומה אבל ישיבה בעלמא מותר לה על מטה שלו דהיא לא מרגלה ליה. כן נראה לי. ע"כ. ובתורת השלמים (סק"ז) כתב שדברי הט"ז אינם מוכרחים כלל, ומדברי הפוסקים משמע שהיא מותרת אפ"י לישן על מיטתו משום דהיא לא מרגלא ליה. וכן יש קצת ראייה ממה שהיא מותרת לשתות משיווי הכוס ששתה הוא ממנו. ע"כ. ומשמע שמתיר אפ"י בפניו. וכ"פ מרן החיד"א בשו"ת ברכה. אבל הרב בן איש חי (ש"ש פר' צו אות כ"ג) סתם לאסור שתישן היא על מיטתו. ומשמע אפ"י שלא בפניו. ובספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' ר"ס) כתב ששלא בפניו אפשר להקל. ובטהרת הבית (ח"ב משה"ט עמ' קל"ד) כתב שלדינא בשכיבה שלא בפניו הדבר ברור להקל. וכתב עוד שבמקום צורך יש להתיר אפ"י בפניו כדעת מרן החיד"א דאזלינן בתר הוראותיו ובפרט שמדברי הראשונים מוכח כדבריהם להקל. ואף גם זאת שהמאירי כתב שאף לגבי הבעל חומרא יתירה היא הא דלא ישכב במיטתה והבו דלא לוסף עלה להחמיר גם באשה. עכת"ד. וכעין זה כתב בספר בדי השולחן (ס"ק עט) שבשעת הדחק יש לסמוך על המקילים אפ"י בפניו.

כה) במטה: וה"ה כרים וכסתות ושמיות המיוחדים לה (חכמת אדם כלל קט"ז סי' ה). ובדרכי טהרה הוסיף שה"ה מעיל רחצה (המיועד גם לגברים באופן שאין בו משום שלא ילבש). ובספר כף החיים להגר"ח פלאגי' (סי' ד' אות ח') כתב שלא ינגב ידיו במגבת שנגבה היא ידיה. ובשו"ת יביע אומר ח"ו (יו"ד סס"כ) כתב ע"ז דחומרא בעלמא היא והמחמיר יחמיר לעצמו. וכ"כ בטהרת הבית (ח"ב עמ' פ"ח) והוסיף שאפילו אם מגבת זו מיוחדת לה אין בזה איסור כלל. וע"ע שם בעמ' קל"ה דה"מ במטה העשויה למשכב ולתשמיש, אבל כסא נח גדול המיוחד לה מותר לו להסב עליו. ע"כ. גם בשו"ת באר משה (ח"ה סי' קמ"ב) התיר לנגב ידיו במגבת שלה, והתיר עוד (ח"ד סי' ע"א) להשתמש במברשת השינים שלה. ואולם הדבר ברור שאם יודע שעלול לבוא ע"י השימוש בחפציה להרהור, אסור.

כו) המיוחדת לה: היינו בימי טהרתה שאם פעמים שישנה היא במטה זו, ופעמים הוא, מותר לו לישון בה בימי טומאתה כיון שאינה מיוחדת לה. וכתב בספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' ר"ס) שאם המטה מיוחדת לה, אין ראוי בימי הטומאה לייחד לה את המטה השניה כדי שיהא הוא מותר לישון במיטתה. ומ"מ אם נצרך להחליף, שרי. אלא דצ"ע שיעור הזמן, אם סגי אפ"י בלילה אחד שתישן היא במטה האחרת, (ועי' לעיל ס"ק כד דה"מ שלא בפניו אם לא במקום צורך) ובלילה הבא יהא הוא מותר לישון במיטתה הקודמת, כיון שהחליפו על דעת שיהיה כן בקביעות, או דבעינן ג' לילות. ע"כ. ועי' בדי השולחן ס"ק פ"א.

כתב בספר מאורי אור (קן טהור ק"מ ע"א) שאם מניח מצע שלו על מיטתה מותר לשכב עליו, דסגי בהיכרא כהאי גוונא. ע"כ.

הדבר פשוט שמייוחדת לה אינו אלא כשכבר ישנה במטה זו. אבל אם עדיין לא ישנה אלא שקבעו בדיבור שמטה זו תהא מיוחדת לה, מותרים לחזור בהם וישן בה הוא.

ספה המשמשת ביום לישיבה לבני הבית ולאורחים, ובלילה מסירים את כריות המשענת ומוציאים את המטה התחתונה, אם דרכה לישון במטה הנפתחת הדבר פשוט שמותר בעלה לשבת ביום או לישון על המטה העליונה אע"פ שהמטה התחתונה למטה (וכ"ש הוא ממש"כ המאורי אור הנ"ל. ועי' שבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"ב). ואם דרכה לישון במטה עליונה, בספר שבט הלוי (שם) החמיר בזה לפמש"כ הפתחי תשובה בשם החכמת אדם שאסור לישב על הכרים שלה, וא"כ אע"פ שאין לאסור משום מטה המיוחדת לה כיון שמשנתנית צורתה, מ"מ חשיב כר שלה ויש לאסור. אבל במשמרת הטהרה (סי' י"ב עמ' קל"ד) ובדרכי טהרה (פ"ה ס"ה) העלו להקל שכיון שמשנתנית צורתה אין לחוש להרהור. ועוד, שהואיל ויושבים שם ביום גם אנשים אחרים א"כ אינו חשיב מיוחד לה. וכן עיקר. ואם לא משנתנית צורת הספה בלילה וישנה עליה בלילה כפי שהיא ביום, לטעם הראשון אסור ולטעם השני מותר. וכתב בדרכי טהרה (שם) שיש להקל בשעת הדחק.

כז) אפי' שלא בפניה: בפתחי תשובה (סק"ט) כתב ונראה פשוט שאם אינה בעיר כלל, מותר. ע"כ. ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' ר"ס) כתב דמסתבר שהוא דוקא כשנוסעת למרחקים אך לא כשנוסעת חוץ לעיר בלבד. ע"כ. ונראה דבזמנינו שע"י אמצעי התחבורה הרחוק כקרוב, לא במרחק מהעיר תליא מילתא אלא באם יודע שיתכן שתחזור לעיר באותו היום. שבכה"ג יבוא להרהר בה ושמא תשוב (אפי' לאחר שיקום ממטתה) ויבואו לדבר עבירה. ואם יודע שלא תשוב באותו היום מותר דליכא הרהור. ומסתבר שכונת שבט הלוי, במה שכתב שנוסעת למרחקים, דהיינו מקומות רחוקים שאי אפשר שתשוב משם באותו היום.

כח) הגה ואסור לישב וכו' ויש מתירים כשאדם וכו': מקור הדין במרדכי (שבת פ"א סי' רל"ח) בשם רש"י, "אסור לו לישב על כסא ארוך אשר אשתו נדה יושבת עליו". ובתרומת הדשן (סי' רנ"א) כתב בשם אחד הגדולים שאין איסור זה אלא בספסל תלוש (לפי שהיושבים מרגישים זה את זה) אבל לשבת יחד על ספסל המחובר לכותלי הבית מותר. וכתב עוד בשם ספר הלכות נדה שהוראה זו חומרא בעלמא היא. ובאורחות חיים (ח"ב עמ' קל"ו) כתב שאסור לשבת בספסל המתנדנד אם אשתו נדה יושבת עליו. וסיים, ויש מתירין אם יושב אדם ביניהם. ובספר האגודה כתב אדם או תיבה או שום דבר אחר. ע"כ. ואע"פ שבדרכי משה הביא דברי האגודה, בהגה משמע שלהלכה הצריך הפסק אדם דוקא. [המנהג למעשה בדין זה דיישבת הספסל יבואר לקמן בעז"ה].

בתרומת הדשן הנ"ל כשביאר טעם החילוק שבין איסור הישיבה על ספסל אחד, להיתר הנסיעה יחד בעגלה, כתב, שדוקא ישיבה על ספסל ביחד נראה דרך חיבה שכן דרך אוהבים להתועד יחדיו בכהאי גוונא. אבל עגלה שדרך זרים לשכור יחד עגלה, אין בנסיעה יחד דרך חיבה ומותרים הבעל ואשתו נדה לנסוע יחד בעגלה אפי' הם לבדם. עכת"ד. ונראה שטעם זה "שדרך אוהבים להתועד יחדיו בכהאי גוונא". אינו אלא לפי תחילת דבריו שדין איסור הישיבה יחד על ספסל הוא אפי' בספסל המחובר שאינו מתנדנד. אבל לפי מה שכתב בסוף דבריו בשם אחד הגדולים, וכדקיי"ל להלכה, שהאיסור אינו אלא בספסל תלוש המתנדנד (וז"ל תרומת הדשן סי' רנ"א, "שאלה. אשה נדה מהו שתשב עם בעלה על העגלה ללכת מעיר לעיר בדרך זה שלא יגע בה כלל כגון הוא לפניו והיא לאחור. תשובה. יראה דשרי. וכן ראיתי מועתק מספר אגודה דשריא. ואע"ג דכתב מרדכי בפ"ק דשבת בשם ספר הפרדס משמו של רש"י שאסור לישב על ספסל אחד שאשתו נדה יושבת עליו, והך נמי דמי להאי, נראה דאין לדמות להוראה זו אלא מילתא דדמייא לה לגמרי, שאין בה סברא לחלק. דבהלכות נדה כתב עליה דהוראה זו חומרא בעלמא היא. וא"כ נוכל לחלק דדוקא ישיבה על הספסל ביחד נראה בדרך חיבה שדרך אוהבים להתקבץ יחד ולהוועד בכה"ג, אבל ישיבה בעגלה שדרך בני אדם נכרים להתקבץ כמה פעמים לבא יחד ולהצטרף לשכור עגלה בין כולם ללכת בה מעיר לעיר לאו מילתא דחיבה היא כלל. דאפילו אם עכשיו אין בעגלה אלא האיש ואשתו וגם עגלה שלהם

היא, מ"מ לאו דרך חיבה הוא. וכן שמעתי שחילק אחד מהגדולים דלעיל והיה נוהג להתיר לישב יחד על הספסל כשהוא מחובר בכותלי הבית כמו שרגילים לעשות באצטבאות בבית החורף ובבית הקיץ והיה אומר דאין לאסור אלא כשהספסל תלוש". ע"כ.) הרי טעם האיסור חזק יותר, שכיון שמרגישים זה את זה בישיבתם איכא למיחש להרהור וכמש"כ הט"ז (סק"ו), או משום שהרגשת השני בשעת הישיבה הרי הוא כנגיעה וכמש"כ הש"ך בנקודות הכסף. (ומש"כ בנקודות הכסף שם אי נמי וכו', נראה דאינו אלא לחלק בין ישיבה על מיטתה לישיבה על הספסל שיושבת עליו, אבל אינו טעם נוסף. עיי"ש ודו"ק. ועי' בדי השולחן בצינונים ס"ק קע"ג. ולפמשנ"ת א"ש. ובדרכי טהרה (פ"ה ס"ו) חיבר סברת הט"ז עם סברת תרה"ד ולכאורה הוא שלא לצורך. ומש"כ באות ב' הטעם שמא יגעו, מהש"ך משמע שעצם הרגשתם זא"ז בנדנדו הוי כנגיעה.)

ואם הוא יושב קודם אם מותרת היא לישב אחריו, לכאורה מלשון הפוסקים שכתבו האיסור בבעל שלא ישב בספסל שאשתו נדה יושבת עליו, משמע שהיא מותרת לישב בספסל שהוא יושב. וכמש"כ בתורת השלמים סק"ז בדין ישיבה על מיטתה. אך לסברת הש"ך שהנדנדו המניע שניהם יחד הוי כנגיעה הרי בכל גוונא הוי כנגיעה ויש לאסור. ואף להט"ז שסובר דהאיסור הוא משום הרהור, הרי הט"ז עצמו פליג לעיל אתורת השלמים, ומשמע שסובר שאין לדקדק מלשון הפוסקים שנקטו האיסור בדידה, וא"כ אפשר שגם להט"ז לדינא בכל גוונא איכא למיחש להרהור. ועוד שכיון שהספסל מתנדנד, לכאורה י"ל שלאחר שתשב היא על הספסל שיושב, בכל תזוזה שיעשה הרי מתנדנד הספסל שהיא יושבת עליו ומרגיש בישיבתה ואתי לידי הרהור. ולא נראה לחלק בזה בין ישיבה דמעיקרא לתזוזה שאח"כ. ע"כ נראה שבכל גוונא יש לאסור. ומה גם שהסברא נותנת שנדנדו הבא מחמתה אליו כשיושבת היא אחריו, מביאו יותר להרהור. וכן משמע סתימת האחרונים שלא חילקו.

מהארחות חיים הנ"ל שתלה הדבר בספסל המתנדנד, משמע שאם אינו מתנדנד אע"פ שהוא תלוש ואינו כבד, שרי. וא"כ מסתבר שאע"פ שבתרומת הדשן חילק בין ספסל תלוש למחובר, עיקר החילוק בין מתנדנד לאינו מתנדנד. ומחובר אינו אלא היכי תימצי לאינו מתנדנד. וכעין זה כתב בבית לחם יהודה וז"ל, "ועל הקורות ארוכות הנקצצות לבנין ושוכבות בצדי רה"ר זו למעלה מזו, מותרין. דכובדן קובעתן וכמחוברין דמיא". ע"כ. וע"פ המבואר צ"ל דמש"כ דכובדן קובעתן לאו דוקא הוא וה"ה ספסל שאינו כבד אם אינו מתנדנד, שרי. וכן יש לפרש לשון הרמ"א, שמתנדנדת ואינה וכו', שמתנדנדת "מחמת" שאינה מחוברת לכותל. ולפ"ז אם מתנדנד אע"פ שמחובר, אסור. ועי' בשו"ת אגרות משה ח"ב סי' עז, ובבדי השולחן ס"ק פו.

בב"י כתב שחומרא זו של ישיבת ספסל לא נהגו בה הספרדים. וששמע שהאשכנזים נוהגים בה. והגאון ר' יוסף חיים זצ"ל ברב פעלים (ח"ג יו"ד סי' יז) כתב שאע"פ שמרן הב"י כתב שהספרדים לא נהגו חומרא זו, מ"מ פה עירנו בגדד נהגו בחומרא זו שאין אשה נדה יושבת על ספסל המתנדנד עם בעלה ביחד, אע"פ שאינם נוגעים זב"ז. ע"כ. וכ"פ בבן איש חי (ש"ש צו כ"ג) וכ"כ בדרכי טהרה (פ"ה ס"ד עיי"ש). אבל הגר"ע יוסף שליט"א העלה בטהרת הבית (סי' י"ב ס"כ) להקל בזה וכמש"כ מרן בב"י. (ובשבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"א כתב שנהרים בישיבת הספסל דאפי' בלי נדנדו אסור אם אינו קבוע מחמת כובדו. עיי"ש טעמו.)

ולשיטת האוסרים נמצא שהבעל ואשתו נדה אסורים לשבת יחד באוטובוס ע"ג ספסל אחד אשר ריפודו גורם להרגשת היושב האחר, אם לא שישב ילד ביניהם. ובשבט הלוי עמ' רס"ב היקל בכה"ג בשעת הצורך בכל דבר המפסיק כיון שעיקרו קבוע. וה"ה במכונית במושב האחורי המיועד למספר נוסעים אם ריפודו כנ"ל. ואם הספסל שבאוטובוס אינו מרופד, או שריפודו קשיח באופן שאין היושב מניע ואינו מרגיש את

זולתו, בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ב) כתב שלכאורה הדבר תלוי בטעם האיסור, דאם משום דכשמתנדנד מחמתו הוי חיבה, א"כ כל זה כשהנדנד מחמתו, אבל באוטובוס הספסל קבוע ורק האוטובוס זז. אבל טעם דחשש נגיעה לכאורה אין לחלק. ובשו"ת אגרות משה (ח"א סצ"ב וח"ב ספ"ג) מיקל, ויש מחמירים. עכ"ל. ולפ"מ שנתבאר שלשון הש"ך בנקה"כ מורה שאין הטעם בספסל המתנדנד דחיישינן שמא יגעו, אלא עצם הרגשתם זא"ז בנדנד הוי כנגיעה, א"כ נראה פשוט דה"מ בנדנד הבא מחמתו, אבל בנדנד הבא מחמת הנגיעה הרי אינם מרגישים זא"ז ולא הוי כנגיעה, וש"י בכה"ג. והחזו"א זצ"ל במכתב (נדפס בראש ספר טהרת בת ישראל) המליץ כשנוסעים באוטובוס שהיא תשב במושב הפנימי לצד החלון והוא בחיצוני באופן שיוכל הוא להזהר מנגיעה גם בסיבובי הדרך וכדו' ע"י שיצדד עצמו לאויר האוטובוס. (והיינו אפ"י בב' מושבים נפרדים).

ובמכוננית שהכניסה לתוכה מלווה בנדנד המכוננית, בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ב) כתב שהוי כספסל המתנדנד וצריך דבר המפסיק. והגר"ע יוסף שליט"א בטהרת הבית (ח"ב משמרת הטהרה עמ' קמ"ה) כתב שגם לאוסרים בספסל המתנדנד אין להחמיר בזה, וכמש"כ בתרוה"ד לחלק בין ספסל שדרך האוהבים להתוועד בכה"ג והוי דרך חיבה לעגלה שאינו דרך חיבה עיי"ש. ולפמשנ"ת לעיל שמדברי תרוה"ד מוכח שחילוק זה מיירי ע"פ הבנתו את דברי המרדכי כפשוטם דמיירי בספסל שאינו מתנדנד, י"ל דאין ללמוד היתר לנד"ד. דשמא לא חילק כן להתיר הנגיעה בעגלה אלא בעגלה שהיתה בזמנם שאינה מתנדנדת בכניסה אליה, וזהו שחילק בין ספסל שדרך האוהבים להתוועד בכה"ג והוי דרך חיבה, להתכנסות (ונגיעה) בעגלה שאינה דרך חיבה. אבל במתנדנד שטעם האיסור הוא מפני שההרגשה בנדנד מביאה לחיבה או משום דהוי כנגיעה, לעולם אימא לך שכל שמרגיש בה ע"י הנדנד, אסור. ואולם בספר בדי השולחן (ביאורים ד"ה וכן) כתב סברא אחרת להקל בזה ע"פ מש"כ בתה"ד שאיסור הישיבה בספסל חומרא הוא ואין אוסרים אלא מילתא דדמיא לגמרי, וכיון שלא מצינו שאסרו בזה אלא כשיושבים במושב אחד, מנ"ל לחדש איסור בנדנד כנד"ד. (עיי"ש שכתב כן לחד פירושא ברמ"א, ונטה להקל אף לפי שני, וכן הכריע לדינא.) ולפ"ז ה"ה שמוותרים להכנס למעלית אע"פ שהיא מעלית הנעה בכניסה אליה.

בספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ב) כתב שמוותר לעמוד יחד על ספסל המתנדנד (באופן שאין חשש לנגיעה) כיון שאין זה דרך עמידה. ע"כ. ופשוט שה"מ כשאינו דרך שחוק.

כט) וכן לא ילך וכו': בתרומת הדשן הנ"ל סיים, אמנם ללכת עם אשתו נדה דרך טיול לגנות ולכרמים וכיוצא בזה, לא ברירנא להתיר. ע"כ. והרמ"א הכריע להחמיר. ולפי מ"ש הב"י שהספרדים לא נהגו החומרא דישיבת הספסל י"ל דהכא נמי שרי. שהרי בתרומת הדשן מבואר שאע"פ שחומרת ישיבת הספסל דבר ברור הוא לו, מ"מ ההליכה ביחד בעגלה דרך טיול לגנות ופרדסים אינו ברור שמותר, הרי שהטיול קל מישיבת הספסל. וא"כ לנוהגים כדעת המקילים בישיבת הספסל, כ"ש שמוותרים לנסוע יחד לטייל בגנות ופרדסים ומ"מ ראוי להחמיר בזה, וכמו שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ה) שירא שמים לא יטייל עם אשתו נדה בעגלה.

ל) לא ילך עם אשתו בעגלה אחת: בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"א) כתב שמשמעות הרמ"א שאיסור זה הוא אפ"י ביושב ביניהם אחר, ומה שהזכיר בסיפא שהם לבדם, קמ"ל דבכה"ג שהולך לצרכיו שרי אפ"י לבדם. ושבחכמת אדם (כלל קט"ז ס"ה) מתיר כשיש אדם שמפסיק

ו. לא יישן עמה במטה אפילו כל אחד בבגדו ואין נוגעין זה בזה לד): הגה ואפילו יש לכל אחד מצע בפני עצמו (ב"י דלא כרבינו ירוחם). ואפילו אם שוכבים בב' מטות והמטות נוגעות זו בזו, לה) אסור (מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ):

הלכה כסדרה

ביניהם. וסיים, וקשה להכריע בדברים אלו, ועי' תרוה"ד. ונראה דכשאחרים הולכים עמהם יש להתיר בטיול ואפי' אינם ביניהם, ע"י דבר המפסיק ביניהם. עכ"ד. ולענ"ד נראה שאף דעת הרמ"א כחכ"א להתיר כשיושב ביניהם אחר. ומה שכתב דברי היש מתירים כשאדם אחר מפסיק ביניהם בתחילת דבריו דמיירי בדין ישיבת הספסל, ולא בסופם שיהא קאי גם על טיול, היינו משום שהאגודה שהוא מקור הדין מיירי בספסל, וסמך הרמ"א על מש"כ וכן "לא ילך עם אשתו" דמשמע שניהם לבדם. וכן הסברא נותנת שכל שיש אחר עמהם ויושב ביניהם, תו ליכא קירוב הדעת הבא אליהם מטיול בגנות ובפרדסים.

לא) בעגלה: בערוך השולחן (סק"כ) כתב שאפי' לילך לטייל ביחד אינו נכון משום שיש בזה קירוב דעת וחיישינן לתקלה. ע"כ. אבל בשו"ת אגרות משה (ח"ב יו"ד סי' פ"ג) כתב שאינו רואה בזה שום חשש איסור. שמה שכתב הרמ"א לאסור לנסוע יחד בעגלה לטיול, זהו מצד שיושבים ביחד ולבם פנוי ואינם טרודים בשום דבר, יש לחוש יותר משום קירוב דעת וחייבה. אבל טיול בהליכה ברגל אין שום חשש בזה. ע"כ. וכ"כ משמרת הטהרה (ח"ב עמ' קמ"ד) שדברי ערוך השולחן חומרא יתירה היא ואין להוסיף חומרות מדעתנו. ע"כ.

יש שרצו לומר ע"פ סברת האג"מ הנ"ל, שאם הבעל הוא הנוהג במכוננית, מותרים מעיקר הדין לנסוע יחד לטיול בגנות ובפרדסים, שהרי אין לבו פנוי, וטרוד בנסיעה, ולא גרע מטרדת ההליכה. וא"כ אע"פ שהיא לבה פנוי, אין בכך כלום שהרי איהי לא מרגלא ליה. ויש לדחות, ואין להקל.

לב) אם הולך רק דרך טיול וכו': במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קמ"ח) דייק מלשון הרמ"א שאם רק הוא הולך לצרכיו ולעסקיו, והיא נלוית אליו לשם טיול בלבד, מותר. והטעם שכיון דבעבידתיה טריד אין לחוש להרגל עבירה. ושכ"כ כמה אחרונים. עיי"ש.

לג) טיול כגון לגנות וכו': כתב הגאון ר' יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' י"ז): משמע שדוקא טיול בגנות ובפרדסים שאז מתעוררת החייבה ביותר, אסור. אבל ללכת לטייל עם אשתו בעגלה לבקר חברים, אע"פ שאין לו עסק וצורך בדבר, מותר.

לד) לא ישן עמה וכו': בגמ' שבת י"ג ע"א, "איבעיא להו נדה מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו. ת"ש וכו', ת"ש ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה אסור. שמע מינה. ופליגא דר' פדת דא"ר פדת לא אסרה תורה אלא קורבה של גילוי עריות בלבד. שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה". ע"כ. ופירש"י גילוי עריות, תשמיש ממש. ושאר קורבה ואפי' קירוב בשר, מדרבנן. והיא בבגדה אפי' מדרבנן ליכא למיגזר. והריטב"א בחי' (הוצ' מה"ק) כתב ע"ז, ולי נראה דחס ושלום שיאמר ר' פדת שיהא קירוב בשר מותר בעריות ובנדה וכ"ש באשת איש. והכי פירושו, ופליגא דר' פדת אהך ברייתא וכו' אבל הוא בבגדו והיא בבגדה איסור דרבנן הוא, וכן הלכה. עכ"ל. ואפי' לרש"י שפי' דלר' פדת הוא בבגדו והיא בבגדה, מותר, וכלל נקוט בידינו מרס"ג שכל היכא דנקט בגמ' לשון "ופליגא" אין הלכה כדעה הראשונה אלא כאחרונה, מ"מ הכא גם לרש"י אסור וכדעה הראשונה וכמש"כ בחי' המיוחסים

להריטב"א שכיון דפשט תלמודא לבעיין מעיקרא לאיסורא, אע"ג דאמרינן בתר הכי ופליגא דר' פדת, נקטינן לאיסורא. דלא שבקינן פשיטותא דמעיקרא משום ספיקא דר' פדת. וכן פסק הרמב"ם ע"כ. וכן משמעות מסקנת הגמ' שם דאמר עולא אפי' שום קורבה אסור (ומש"כ שם ופליגא דידיה אדידיה, כבר כתבו התוס' והריטב"א שם שלעצמו היה מיקל מפני שהיה יודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור, שצדיק גמור היה). ובעובדא דתנא דבי אליהו שם שאמר רב יצחק בר יוסף סינר מפסיק בינו לבינה היה, ואפ"ה אמר לה ברוך המקום שהרגו.

לה) הגה ואפי' יש לכל אחד וכו' ואפי' וכו' אסור: כתב רבינו ירוחם בשם הר' שלמה בן הרשב"ץ שאם המטה רחבה ואינם מתקרבים זה לזה מותרים לישון באותה מטה ובלבד שהיא תישן במצע (במזרן) מיוחד לה והוא במצע מיוחד לו. וכתב הב"י שמדין הספסל וממה שכתב המרדכי בשם הר"מ שאפי' רגלי המטה האחת נוגעת בחברתה צריכים להזהר שלא לישון במטות אלו בלא שישימו הפסק ביניהם, משמע דליתיה להאי דינא שכתב רבינו ירוחם. ובב"ח כתב ע"פ דברי התוס' שמש"כ הטור שאפי' כל אחד בבגדו ואין נוגעים זב"ז אסורים לישון יחד, היינו שאין נוגעים זב"ז בקירוב בשר אך נוגעים בבגדיהם. אבל אם רחוקים זמ"ז ואינם נוגעים זב"ז כלל, וכגון שהמטה רחבה מותרים לישון יחד. ומ"מ סיים שלפי מש"כ המרדכי כ"ש שיש להחמיר בזה וכמו שפסק בשו"ע והכי נקטינן. ע"כ.

וכתב במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קנ"ג) שלפי דברי הב"ח נמצא שבשתי מטות נפרדות הנוגעות זו בזו וכל אחד ישן בבגדו על מטתו ואינם מתקרבים זה לזה, אין איסור מן הדין אלא חומרא יתירה היא. שלא אסרו בגמ' אלא במטה אחת ומתקרבים זה לזה. ונפק"מ שאין להחמיר בזה אלא מה שמפורש להדיא בפוסקים ולא יותר. וכמו שכתב כיוצא בזה בשו"ת תרומת הדשן (סי' רנ"א) הנ"ל. ואף שמרן הב"י הביא להלכה בזה דברי המרדכי בשם הר"מ שלא יהיו רגלי המטה נוגעות זב"ז ודחה מש"כ הרשב"ש, אפשר שאילו ראה דברי הרשב"ץ שהתיר לא היה כותב כן. ומכ"ש לפמש"כ בשו"ת אדמת קדש להעיר על דברי הב"י שאפשר שהר"מ והרשב"ש לא פליגי וכו'. ע"כ. ולענ"ד יש להעיר בזה, דבשלמא אם נפרש דברי המרדכי בשם הר"מ ש"צריך להזהר" בב' מטות, היינו מצד חומרא, שפיר. אבל ע"פ הסכמת הרב שליט"א שמרן הב"י ז"ל פירש דברי הר"מ דמעיקר הדין קאמר, א"כ לאחר שפסק מרן ז"ל כהר"מ להלכה היאך נאמר אנו שאין ד"ז אלא חומרא יתירה. ואם משום שלא ראה מרן ז"ל דברי הרשב"ץ, לענ"ד אין די בזה להקל לאחר שראה דעת החולקים, רבינו ירוחם בשם הר"ש בן הרשב"ץ, ואפ"ה הסכים עם הר"מ לאסור. (ומש"כ ומכ"ש לפ"מ שיש שהעירו על מרן הב"י שאפשר שלא פליגי, שהר"מ שאסר מיירי באופן שהמצעות (המזרנים) של ב' המטות נוגעות זב"ז שיש לחוש שבאנס השינה יגעו זה בזה. והרשב"ש מיירי במטה רחבה שיכולה להכיל ב' מצעות בריווח ולכן התיר. הנה מלבד שפירוש זה דוחק בלשון הר"מ שלפ"ז מיירי דוקא בנוגעות המצעות זה בזה וזה עיקר טעם האיסור והמרדכי בשם הר"מ כתב רק "ורגלי (המטה) האחת נוגעים בחבירתה", עוד קשה לי מאד הראיה מכאן שאדרבה לפי זה גם רבינו ירוחם (אשר ע"פ הבנת הב"י ז"ל מיקל כעין דעת התוס' שהביא הב"ח), מודה להר"מ שבב' מטות הסמוכות זל"ז ומצעותיהן נוגעים זב"ז האיסור הוא מעיקר הדין).

במשמרת הטהרה שם סיים, "ומכיון שמעיקר הדין אין לאסור אלא במטה אחת ומצע אחד ומתקרבים ומתחממים ונהנים זה מזה וכמש"כ התוס' והב"ח, הא לאו הכי מותר, וגם המהריק"ש התיר לדין (הספרדים) באופן שיש שתי מצעות (ואינן נוגעות זב"ז), לכן יש להקל כשיש הפרדה כל שהיא בין המטות". ע"כ. וכבר נתבאר מה שיש להעיר בזה. ומ"מ הדין ודאי דין אמת שהרי מקור האיסור בב' מטות סמוכות הוא במרדכי בשם הר"מ, ושם הלשון, ורגלי האחת "נוגעת" בחבירתה. משמע שכל שאינן נוגעות זב"ז,

שרי. וכ"כ הפת"ש סקי"א בשם המקור חיים (סקל"ג) שבהפרש כל שהוא בין מטה למטה מותר. וכן דקדק בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ג) מלשון הרמ"א. אמנם כתב שם שהנסיון מורה שבלי הפסק ממשי אין תועלת כיון שיכולים להגיע ולנגוע זב"ז או ע"י הכרים והכסתות. ושם בעמ' רס"ד הביא עוד ד' שיטות בזה א. בשם האריז"ל, שיעור שהכרים והכסתות לא יגעו זב"ז. ב. כדי מעבר אדם בין המטות. ג. כדי שלא יגיעו בהושטת יד. ד. מרחק אמה. וסיים, ולכתחילה יש להפסיק שיעור אמה. ובחדרים קטנים שא"א להחמיר בהפרש אמה יש להשתדל כשיעור מעבר אדם או שיעור שלא יגיעו בהושטת יד. ובשעת הדחק יש לסמוך על המקילים בהפרש כל שהוא וכפשטות הרמ"א והפוסקים. ע"כ. ובספר דרכי טהרה (פ"ה אות ז) כתב שמעיקר הדין צריך להרחיק שיעור שלא יגעו השמיכות זו בזו. וראוי להרחיק עד שלא יוכלו לנגוע זה בזה ע"י הושטת יד תוך כדי שינה. ואם א"א להרחיק את המטות שיעורים אלו ירחיקו כל שהוא ויניחו בין המטות לוח עץ או כרית וכדו' שתמנע נגיעה תוך כדי שינה. ע"כ. ובקונטרס טהרת המשפחה כתב בשם גאוני הונגריה שלא די בהפסק כל שהוא בין המטות אלא צריך הפסק יותר גדול כגון להעמיד ארגז לילה להפריד בין המטות. (ובשבט הלוי (שם) כתב, ונהגו להשים תיבה או ארון קטן בין המטות). וכתב ע"ז במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קנ"ד), ואין לזה כל יסוד בהלכה. והמחמיר יחמיר לעצמו אבל אין להורות כן לאחרים. ולא תוסיפו פן תגרעו. ע"כ.

כתב בספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ג) שמטה גדולה כב' מטות, אף אם רוצים לישון בה יחד רק בימי טהרה, ובימי האיסור ישן הוא במטה אחרת, אין להשימה בבית משם מראית העין.

בפתחי תשובה (סקי"א) כתב בשם המקור חיים (סקל"ג) שמלשון המרדכי (שהוא מקור דין האיסור בב' מטות הנוגעות זב"ז), "ורגלי האחת נוגעת בחברתה" משמע דדוקא אם רגלי המטות נוגעות זו בזו אסור, דאז שוכב האיש והאשה פנים נגד פנים ויכולים להסתכל זה בזו ויכול לבוא לידי הרגל דבר. משא"כ אם ראש המטה נוגעת ברגלי חברתה וכ"ש ראש המטה בראש חברתה שאין יכולין לראות זה פנים של זו מותר. אלא דמ"מ העולם נוהגים כסתימת לשון הרמ"א שכתב והמטות נוגעות זו בזו אסור דמשמע שבכל ענין שנוגעים זה בזה אסור. ע"כ. (וצריך להבין כוונתו במש"כ דדוקא אם "רגלי" המטות נוגעות זו בזו אסור וכו', משא"כ אם "ראש" המטה נוגעת ב"רגלי" חברתה וכו'. שלכאורה הא בראש המטה נמי איכא רגליים, ומנ"ל לדקדק חילוקו מלשון המרדכי. ויש לפרש בזה ב' פירושים. א. כנראה לכאורה, שבתחילה מיירי במטות הסמוכות זל"ז מצדיהן. ולפי שדרך המטות בזמנם היה שמלבד רגליהן הנראות מהצדדים היה כמין לוח מחובר בראשן ובמרגלותיהן. לכן דקדק ממש"כ המרדכי ש"רגליהן" נוגעות, דהיינו שהמטות סמוכות זל"ז מצדיהן. אך שא"כ לכאורה יש לדחות דאפשר שבזמן המרדכי רגלי המטות היו נראות מכל צד, וא"כ אפשר שמש"כ "ורגלי האחת נוגעת בחברתה" הוא אף לאורך המטות ולא דוקא מן הצד. ושפיר אתי מנהג העולם גם לפ"מ דאיתא במרדכי. ב. והוא הנראה נכון בכוונת המקור חיים, שמש"כ דדוקא אם "רגלי המטות" וכו' ר"ל מרגלות המטות. שדוקא אם מרגלות מטה זו סמוכה למרגלות חברתה אסור המרדכי. ד"ורגלי האחת" שכתב היינו מרגלות האחת וכן משמע ממש"כ אח"כ להתיר כשראש המטה נוגעת ברגלי חברתה. שעל כרחך היינו מרגלות חברתה. ואף שזה הנראה נכון בכוונת דבריו, עדיין יש להשיב על דקדוקו מהמרדכי. וצ"ע.)

במרדכי הנ"ל כתב שאם רגלי המטה האחת נוגעת בחברתה, לא ישכב הוא במטה אחת ואשתו נדה באחרת, "אם לא ישימו הפסק בינתיים". ופשטות לשון "אם" יותר משמע שבאותו אופן דמיירי ברישא שרגליהן נוגעות זב"ז כתב שהפסק מתירן. והיינו דשימת הפסק חפץ קאמר ולא הפסק דהפרדת המטות. [ונראה פשוט שאע"פ שבדין אכילה על שולחן אחד נהגו להקל בהפסק חפץ כל שהוא ואע"פ שאינו גבוה וכמשנ"ת לעיל ס"ג עיי"ש, הכא אף אם איתא להאי דינא אין להקל אלא בדבר הגבוה ומפסיק ממש בינו לבינה. דבשלמא התם י"ל דסגי בהיכר המזכירם שהיא נדה, אבל הכא כיון שבשנתו אין דעתו צלולה עליו מסתבר דבעינן הפסק ממשי ולא היכר בעלמא.

(ועי' לעיל ס"ק י"ב בד"ן ההיכר דאכילה על שולחן אחד שראוי להקפיד על היכר הגבוה קצת) וכן משמע קצת מדנקט המרדכי "הפסק" ולא "היכר". או "הפסק להיכרא". [ועי' תוס' שבת י"ג: ד"ה מטה, ובב"ח הנ"ל. וע"ע בתשב"ץ ח"ג סי' מ"ב. ולמעשה צ"ע.]

בש"ך סקי"א כתב, מיהו במטה של עץ או של בנין מותר שם עם אשתו, הוא במטתו והיא במטתה. וכ"כ הר"מ אלשקר בתשובה סי' צ"ג והוא מפרק הדר דף ס"ג: הישן בקילעא שאיש ואשתו שם וכו'. ע"כ. ועי' בסדרי טהרה סקי"ג שתמה ע"ז דמה נפשך, אם בנוגעים המטות זב"ז מיירי, הרי מהמרדכי והרמ"א מוכח שגם בשל עץ אסור. ואם אינם נוגעים, פשיטא שמותר. וכתב שכבר עמד ע"ז בספר א"מ וכתב שם שעיין בשו"ת מהר"מ אלשקר ושם מיירי בב' מטות הנמצאות תחת כילה. ואפשר שחסר בדברי הש"ך (ואולי צ"ל מיהו בכילה שעל מטה של עץ וכו'). ולפי שהיה מקום לומר שאע"פ שישנים כל אחד במטתו ואין מטותיהם נוגעות זב"ז, מ"מ כיון שכילה פרוסה מעליהם ומקיפתן מד' רוחות הוי דרך חיבה, קמ"ל דשרי. וזהו שהביא ראיה מהישן בקילעא שאיש ואשתו ישנים שם עליו הכתוב אומר וכו' ואמר רב יוסף אפי' באשתו נדה. והרי שמותרים לישון יחד בקילעא. אמנם ראייתו תמוהה דקילעא היינו חדר וכמו שפירש"י שם. עכת"ד הסד"ט. ועי' בברכי יוסף (שיו"ב סקט"ז) שהרגיש בקושיה מפירש"י וכתב שרבינו יהונתן פירש קילעא דהיינו כילה. ושם"מ לדינא רש"י ורבינו יהונתן לא פליגי דלכו"ע שרי בהא. עיי"ש.

אע"פ שהמטות נפרדות, ואינן נוגעות זו בזו אסורים לישון תחת שמיכה אחת. (דרכי תשובה סקל"ג בשם האריז"ל).

מטות נפרדות ורק לוח אחד שבראשן מחברן, כתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ג) ודאי להלכה שרי כיון שנפרדות. אבל מיעצים לא לעשות כן וזו מידת חסידות בעלמא, וראוי להמנע. ואם אינן מחוברות בראשן בקרש אחד רק עומדות בעלמא ליד ראש אחד, הואיל והמטות רחוקות ואין קרש מחברן, אין מקום לחשוש. ע"כ.

ב' מטות הנוגעות זו בזו, אך האחת גבוהה וחבירתה נמוכה, וכגון מטה כפולה הנפתחת, בבדי השולחן בביאורים דן בזה, וסיים, ולמעשה צ"ע. עיי"ש. ובטהרת הבית (סי' י"ב סכ"ה) פשט להתיר ע"פ מש"כ הפתחי תשובה (ס"ק י"א) שעד כאן לא החמיר הרמ"א במטות הנוגעות זו בזו אלא דוקא במטות שלהם שלא היו מוקפים נסרים למעלה, והיו נראות כמטה אחת. אבל במטות שלנו שהן מוקפות נסרים למעלה וניכר שהן ב' מטות, מותר. והוא הדין לנידון דידן במכל שכן. (ואפי' למה שכתב הטהרת ישראל (סכ"ז) על דברי הפת"ש שהמנהג להחמיר בזה בניד"ד יודה להקל וכו' עיי"ש).

אע"פ שהמטות נוגעות זו בזו, אם אינה במטתה, מותר הוא לשכב במיטתו. שהרי במרדכי כתב שלא ישכב הוא באחת ואשתו נדה באחרת. הא אם אינה שוכבת במטתה מותר הוא לשכב במטתו. וכן כתבו בספר זה השולחן (עמ' נ"ג) ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ד) בשם החזון איש זצ"ל.

אין ראוי לנהוג להשאיר את המטות מחוברות ביום ובלילה בימי הטהרה, ולהפרידן ביום ובלילה בימי האיסור. לפי שיש לאדם להיות צנוע, ובאופן זה עלול להיות ניכר לבני הבית ולמבקרים אימתי ימי הנדות או הטהרה. אלא או יניחן נפרדות גם בימי האיסור וגם בימי הטהרה בעת הצורך בימי ההיתר יקרבו וישבו וירחיקו (וזהו העדיף), או יניחן מחוברות תמיד, ובלילות ימי האיסור ירחיקו וישבו ויחברו בבקר.

כתב הב"ח (והעתיקו הט"ז. ונדפס שלא במקומו בס"ק ז' במקום ס"ק ו'), מצאתי בהגה' סמ"ק ישן בשם מהר"ר פרץ, אשה נדה יכולה לשכב על סדיני בעלה. ונזהרות מסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר

משכבת זרע של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה. אלא דמשכבת זרע של איש אחר קפדינן אהבחנה גזירה שמא ישא אחותו מאביו כדאיתא ביבמות (מב.). עכ"ל. והיינו שבספר בן סירא כתוב שאימו נתעברה מש"ז של ירמיהו באמבטי. (ואשכחן כה"ג בגמ' חגיגה ט"ו. "שמא באמבטי עברה". ופירש"י, שהטיח שם אדם שכבת זרע ונכנס במעיה.) וז"ל ליקוטי מהרי"ל (דפ"ה ע"א), "דבן סירא נולד מזרע ירמיהו. כי בת ירמיהו היתה רוחצת אחר אביה באמבטי חמין וקלטה זרע אביה ונתעברה וילדה. והכל מעידים עליה מרוב חסידותה שלא זינתה, אך הסכימו הכל שבאמבטי שרחצה קלטה וכו' והפכו שמו לקרוא בן סירא בגימטריא ירמיהו". עכ"ל. ושמע מינה מדברי מהר"ר פרץ ד' דינים. א. ולד הנולד מהזרעה מלאכותית באשה נדה (שהזריקו לרחמה זרע בעלה בזמן נידתה) אינו פגום כיון שאין כאן ביאת איסור. ב. ולד הנולד בכה"ג מאשת איש שהזריקו לרחמה ש"ז מאיש אחר, אינו ממזר. ג. הבן מתייחס לאביו ואסור לישא אחותו מאביו. ד. ומינה שאביו מקיים בזה מצות פו"ר (ועי' חלקת מחוקק אה"ע סי' א' סק"ח ובית שמואל שם סק"י). [ובדבר עובר מהזרעה מלאכותית שנולד ביום השבת אם מלתו דוחה את השבת עי' לקמן]. אולם בברכי יוסף (סי' סס"ק י"ד) כתב, מצאתי בקובץ ישן נושן כת"י על קלף מתשו' הראשונים ובו פסקים למה"ר שלמה מלונדון וכתב וז"ל, "אין אשה יכולה לרחוץ ביום טבילתה במרחץ שרחץ בו בעלה שמא תתעבר ויהיה הולד בן הנדה". ע"כ. וזה נראה היפך מהגהת רבינו פרץ הנ"ל. ויש לחלק קצת. עכ"ד הברכ"י.

ולענין דינא אם נשים שאינן יכולות להתעבר מסיבות שונות מותרות להתעבר ע"י הזרעה מלאכותית, הנה אם הזרע מאיש אחר, הדבר ברור שאסור. שאפי' לסוברים שהולד כשר לגמרי, הרי יש לחוש שמא ישא אחותו מאביו. ואפי' אם ידוע עכשיו מיהו אביו, ברבות הימים עלול הדבר להשכח. וכן הכרעת הפוסקים. (עי' בשו"ת מערכי לב סי' ע"ג שכתב שהוא איסורא דאורייתא שנא' ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע". ועי' יביע אומר ח"ב אה"ע סס"י א'. ושיעורי שבט הלוי מהדור"ב עמ' רס"ה.) ואם הש"ז של הבעל, ראשית יש לדון גם כשאין ההזרעה המלאכותית בימי הנדוה, מצד הוצאת הש"ז אם אינו חשיב הוצאה לבטלה.

ובשו"ת תשובה שלמה (ח"ב אה"ע סי' ד') כתב שכיון שבתחלה מוציאו לבטלה, לא מהני מה שאח"כ יכניסוהו ברחם האשה. אבל בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רס"ח) נשאל באדם שדר עם אשתו יותר מעשר שנים ואין להם בנים וע"פ דברי הרופא אפשר שתתעבר ע"י שהבעל יתן זרעו לצנצנת והרופא יקלחו לרחם האשה. והשיב, שי"ל שאין זה בגדר השחתת ז"ל כיון שאפשר שאותו הזרע לא ילך לאיבוד וכו', ומ"מ לחומר הענין יש לחקור עוד מרופא מומחה גדול, ואם גם הוא יסכים לזה אז לפע"ד יש להקל. ע"כ. (וע"ע במש"כ בסוף דבריו ויובא לקמן בע"ה.) וכן דעת השבות יעקב שכתב (סי' ס"ה ס"ו) שאין לסמוך על רופא אחד אא"כ שנים אומרים כן. עיי"ש.

ובשו"ת משפטי עוזיאל (אה"ע סי' י"ט) כתב שכיון שלא ימלט שלא יהיו טיפות לבטלה, ממלא הוא נלכד באיסור שז"ל. עיי"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"ב אה"ע סי' א' אות ז') כתב ע"ז, ולפע"ד אין דבריו מחוורים. שהרי גם ע"י תשמיש בהכרח שיאבדו איזה טיפות. וכבר אמרו רז"ל בנדה (לא.) ארחי ורבעי זרית מלמד שאין האדם נוצר מכל הטפה אלא מן הברור שבה. וע"ע ביומא (מז.). וכיון שהמטרה היא לצורך פו"ר יש להתיר בזה. והרי משום פו"ר דעת כמה אחרונים להתיר לאדם לבדוק עצמו אצל הרופאים בהוצאת שז"ל. ועי' בשו"ת משפטי עוזיאל (אה"ע סי' מ"ב) שגם הוא העלה להתיר בזה ומכ"ש כאן וכו'. ע"כ. עיי"ש. ועי' בשו"ת אגרות משה אה"ע ח"א סי' ע' וח"ב סי' ט"ז וסי' י"ח שמהגמ' יבמות ע"ו מוכחשגם כשמותר, אינו אלא ע"י תשמיש ולכלי או ע"י הרהור. אבל לא ביד או בכלי. עיי"ש.

וכשהזרעה המלאכותית בימי הנדות, כבר נתבאר שבפשטות הדבר תלוי במחלוקת הגה' סמ"ק בשם מה"ר פרץ ומה"ר שלמה מלונדון. ובשו"ת יביע אומר הנ"ל (אות י') כתב שע"פ כללי הפסיקה הלכה כרבינו פרץ. עיי"ש. ובשו"ת מהרש"ם הנ"ל כתב, ומה ששאל אם מותר בימי נדתה, אף דלפי מש"כ בהגה' סמ"ק אין בזה קפידא, מ"מ אין דעתי מסכמת לעשות כן אלא בימי טהרתה. וגם בזה לא התרתי אלא בשהתה עשר שנים ולא ילדה ויבא לידי גירושין והתורה התירה למחוק ה' בשביל השלום. ומחומר האיסור רצוני שיסכימו לזה עוד שני רבנים יראי ה'. ושלא לעשות מעשה רק על פי חקירת חכם וירא ה' אשר יראה הענין שהוא שעת הדחק גדול וכתורה יעשה. עכ"ל. גם החזון איש זצ"ל בתשו' (הובאה ב"האיש וחזונו" עמ' לג) כתב שאי אפשר להתיר הזרעה מלאכותית בימי הנדות (וסיים, אבל אפשר להתיר להפסיק בטהרה ביום הרביעי קדם שקיעת החמה ויום החמישי יהיה הראשון לספירת ז' נקיים, ויש ביד הרפואה לאפשר את הנקיון ביום הרביעי. כי ג' ימים מספיק להזלת מותר הדם שבגוף, ורק מחמת חולשת האם נמשך האורח. ע"כ.) וכן דעת הגר"ש ואזנר שליט"א (בספר שיעורי שבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"ב) לאסור הזרעה מלאכותית בימי הנדות וטעמו משום דאיכא פגם. אולם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ב סי' י"ח נשאל בדבר אשה אשר לפי דברי רופאים מומחים היא מוכשרת לקבל הריון רק ביום השמיני ויום התשיעי מתחילת וסתה, והשיב להתיר להזריק זרע הבעל לרחמה ע"י מזרק, ע"פ דברי הגה' סמ"ק בשם ר"פ וכהסכמת הב"ח והט"ז והב"ש. ומה שאיתא באוצר הפוסקים בשם בר ליואה ועוד ספר שפליגי ע"ז בזרע של אחר שהוא ממזר, הם הבל והוא נגד הר"פ ורבובתינו האחרונים עמודי ההוראה, וממילא בשל הבעל אף שהיא נדה אין שום פגם בולד. וממילא אין להחמיר ולהצריכה טבילה אחר שבעה מראיתה קדם שבעה נקיים (וכשאלת השואל) משום שיכול לבוא מזה קלקול להקל גם לשמש עם בעלה והוי חומרא דאתי לידי קולא. וכן פסק הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"ב אהע"ז סי' א' להתיר ההזרעה המלאכותית בימי הנדות, אלא שעליהם להקפיד שלא יתחלף זרעו של הבעל בזרע של איש אחר. וחשידי הני רופאים שיחליפו את הש"ז. וכאשר הנסיון הורה. ע"כ. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' נ"א שער ד' פרק י' שדן בזה ונטה לאסור עיי"ש. ובשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ס.

ובדבר זרע של נוכרי, בשו"ת אגרות משה אהע"ז ח"א סי' ע"א כתב שיש להתיר הזרעה מלאכותית בזרע של נכרי. שכיון שהולד יהיה יהודי כיון שאמו ישראלית אין לחוש לכלום דאין לו יחוס לאב הנכרי אף אם היה דרך ביאה וכ"ש הכא שאינו דרך ביאה אלא כמאמבטי. ולכן יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערים מאד בהשתוקקם לולד. ע"כ. וע"ע במה שכתב

ז. לא יסתכל לו) אפילו בעקבה ולא במקומות המכוסים שבה לז): (אבל מותר להסתכל בה במקומות הגלויים לח) אע"פ שנהנה בראייתה) (ב"י בשם הרמב"ם):

הלכה כסדרה

באה"ע ח"ד סי' ל"ב אות ה' שאינו מתחרט מכל מה שכתב, שהכל אמת וברור לדינא. (על אף הרעש הגדול שהתעורר על דבריו. עי' אה"ע ח"ב סי' י"א בפתח תשובתו) אבל למעשה לא הוריתי לעשות כן מטעם שלענין קיום מצות פו"ר לבעלה אין זה כלום, והאשה היא אינה מחוייבת, ושייך שיצא מזה קנאה גדולה לבעלה ולכן אין זה עצה טובה. ואם אחד עשה כן, הולד כשר אף לכהונה. ע"כ. ופירש יותר כוונתו לדינא במכתב שנדפס בספר צבי חמד וז"ל, שלכן פשוט לכל וכו' ומחמת זה בשאלה החד פעמית שבא לידי אסרתי, וחלילה לשום רב להורות היתר בנידון זה מתוך ספרי וכו' והן יצא מכשול וכו' צריך לגדור גדר שלא יתירו

זה בשום אופן אף רב היותר מובהק. עכ"ל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, והובא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' נ"א שער ד' פ"ה. ועיי"ש עוד שיצא בחריפות לומר שאין להתיר ד"ז בשום אופן מכמה סיבות יעויי"ש.

הגרש"ז אויירבאך זצ"ל במאמרו בקובץ נועם ח"א (עמ' קנ"ג) נטה לומר שהנולד מהזרעה מלאכותית אין מילתו דוחה שבת משום שכל שאין האשה מסייעת לבעל בהזרעתו אין אני קורא בה אשה כי תזריע, וכו'. עיי"ש. וכן פסק למעשה הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין למולו בשבת. אבל הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' כ"ד אות ה) לאחר שהביא דבריהם העלה שיש למולו בשבת. עיי"ש. ואכהמ"ל.

לו) לא יסתכל וכו' ולא במקומות וכו': בגמ' נדרים (כ.) המסתכל בעקבה של אשה, הויין ליה בנים שאינם מהוגנים. אמר רב יוסף, ובאשתו נדה. אמר ר' שמעון בן לקיש, עקבה דקתני, במקום הטנופת. שהוא מכוון כנגד העקב. ע"כ. והראב"ד בבעלי הנפש (עמ' יט-כ) כתב בזה ב' פירושים א. ריש לקיש קאי אדרב יוסף, ולקולא קאמר, שאפי' באשתו נדה אינו נענש אלא כשמסתכל במקום הטנופת. ב. ר"ל ורב יוסף פליגי בפירוש הברייתא. שרב יוסף מעמידה באשתו נדה ועקבה כפשוטו, ור"ל מעמידה באשתו שאינה נדה ואפ"ה אם מסתכל במקום הטנופת, נענש. ולדינא לא פליגי. והסיק, ונקטינן כתרוייהו לחומרא, שאסור להסתכל בעקב אשתו נדה, ומן העקב נלמד לכל מקום המכוסה שבה. ואסור ג"כ להסתכל בה במקום הטנופת אע"פ שאינה נדה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ן (הל' נדה פ"ח ה"ד) שאסור להסתכל במקומות המכוסים של אשתו נדה, וכן דעת הרשב"א בתורת הבית (ב"ז ש"ב).

אבל הריב"ש בתשובה (סי' תכ"ה) והרוקח (סי' שי"ז) כתבו שאסור להסתכל באשתו נדה במקום התורף. ומשמע שפירשו כפירוש הראשון שכתב הראב"ד שריש לקיש קאי אדרב יוסף, וקאמר שהאיסור באשתו נדה אינו אלא במקום הטנופת. הא בשאר מקומות המכוסים, מותר. והנה הרמב"ם (פכ"א מאיס"ב ה"ד) כתב, מותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואע"פ שהיא ערוה. ואע"פ שיש לו הנאת הלב ממנה בראיה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לידי מכשול. עכ"ל. והראב"ד בהשגות שם כתב, "אבל לא במקום הסתר שלה, והכי איתא בנדרים". (וע"פ מש"כ בבעלי הנפש בפשטות צ"ל שלכל המקומות המכוסים קרי מקום הסתר שלה.) וכתב ע"ז המגיד משנה, "ובנדרים לא הזכירו אלא במקום הטנופת. ולא הוצרך רבינו לבאר איסורו שכבר כתב לעיל שלא ישחוק ולא יקל ראש עמה וכ"ש ההסתכלות באותו מקום". עכ"ל. ומשמע שמפרש דעת הרמב"ם שמותר להסתכל במקומות המכוסים שבאשתו נדה וכדעת הריב"ש והרוקח הנ"ל.

אולם הב"י בסימן זה כתב שמהטור והרשב"א שאסרו להסתכל במקומות המכוסים, משמע, שבשאר מקומות שאין דרך לכסותם, מותר להסתכל בה. ושכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב מותר אדם להביט באשתו נדה אע"פ שהיא ערוה וכו'. ע"כ. והרי שמפרש דברי הרמב"ם במקומות המגולים ודלא כהמגיד משנה הנ"ל.

ובברכי יוסף (אה"ע סי' כ"א סק"ב) הקשה שלכאורה מרן סותר דברי עצמו, שבב"י פירש דברי הרמב"ם שלא התיר להסתכל אלא במקומות המגולים שבאשתו נדה, ובב"י באה"ע (סי' כ"א) העתיק דברי המגיד משנה בביאור דברי הרמב"ם שהביא הטור שם, ובשו"ע שם (ס"ד) כתב לשון הרמב"ם ם להלכה ומשמע שנתכוון למה שכתב שם בב"י כפי' המגיד משנה. וכתב הברכ"י שי"ל דמרן אזיל לטעמיה ביו"ד שכתב דעת הטור והרשב"א שמקומות המכוסים הרי הם בכלל מקום התורף. ולפי זה סבר שמש"כ הרב המגיד הא בשאר מקומות שרי, היינו במקומות הגלויים דוקא. ע"כ. וכתב ע"ז במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קנ"ט) ותמיהני שאיך עלה על דעתו הרחבה לרפאת שבר על נקלה ולפרש דברי הרב המגיד דמיירי במקומות

המגולים, והרי הוא בא לדחות השגת הראב"ד שאוסר בכל מקום סתר שבה, וע"ז כתב שבגמ' לא הזכירו איסור אלא במקום הטינופת. ע"כ.

ובמשמרת הטהרה שם כתב ליישב הסתירה בדברי מרן הב"י, וז"ל, "ולכן היה נראה לומר שאף שדעת מרן לקושטא דמילתא דמדינא אין לאסור אפילו במקומות המכוסים וכדייק הרב המגיד לנכון בדעת הרמב"ם, מ"מ למעשה ראוי להחמיר בדבר כדעת הראב"ד, ולכן כתב בלשון "לא יסתכל" ולא בלשון שאיסור". [וכן פסק בטהרת הבית שם (סכ"ו), "מותר לאדם להביט ולהסתכל ביופיה של אשתו נדה וכו' ומ"מ יש להחמיר שלא יסתכל בה במקומות המכוסים, ועליו תבוא ברכת טוב". עכ"ל]. ולפע"ד אחמה"ר אינו כן. שאף אם ניתן לפרש בלשון מרן ז"ל בשו"ע שאין איסורו אלא מצד חומרא, הרי בב"י כאן משמע להדיא שמפרש דברי הרמב"ם שלא התיר להסתכל אלא במקומות הגלויים, אבל במקומות המכוסים, מעיקר הדין אסור. וז"ל מרן ז"ל בב"י, "ולא יסתכל בעקבה ולא במקומות המכוסים שבה. בפ"ב דנדירים המסתכל בעקבה וכו'. משמע לרבינו (הטור) דכל מקומות המכוסים שבה הוו בכלל מקום התורף. וכ"כ הרשב"א בת"ה דמן העקב נלמד לכל מקום מכוסה שבה. ומ"מ משמע דבשאר מקומות שאין דרך לכסותן, מותר להסתכל בהן. וכן נראה ממה שהתירו לה להתקטש בימי נדותה כדי שלא תתגנה על בעלה, וממה שכתב הרמב"ם מותר אדם להביט באשתו נדה ואע"פ שהיא ערוה ואע"פ שיש לו הנאת הלב ממנה בראיה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי מכשול". עכ"ל. והרי שלגבי המקומות המכוסים לא כתב צד היתר, ועל דברי הטור שאסר כתב שכן גם דעת הרשב"א בתורת הבית מבלי להזכיר דאית מאן דפליג. ורק כשדייק מדנפשיה להתיר ההסתכלות במקומות הגלויים, מה שלא הוזכר בראשונים הנ"ל להדיא להתיר, נסתייע מדברי הרמב"ם שהתיר להביט באשתו נדה, ומשמע שמבאר היתרו בכהאי גוונא. ומפני כך נקט בשו"ע לשון הטור שלא יסתכל בעקבה ולא במקומות המכוסים שבה, לפי שסובר שאף הרמב"ם לא פליג ע"ז. ודוחק לפרש דברי הב"י בעניין אחר. והנראה לפע"ד שכל היכא שיש לפנינו מקום אחד שמרן ז"ל העתיק בב"י פירוש מאחד ממפרשי הרמב"ם, והוא עצמו במקום אחר פירש דברי הרמב"ם באופן אחר, ובשו"ע סתם כהרמב"ם, כפירוש עצמו של הב"י יש לנו לנקוט לדינא (אע"פ שבמקום שסתם בשו"ע העתיק בב"י פירוש האחרים החולקים על פירוש עצמו שבמק"א) כיון שבודאי זהו שתפס לעיקר בדברי הרמב"ם וממילא לדינא. וכ"ש בנידון דידן שמרן גילה דעתו להדיא לדינא בשו"ע בסימן זה וכתב כפירושו בב"י ודלא כהמגיד משנה. וכבר אשכחן כעין זה שבשו"ע סתם ולא נתכוון לפירוש המ"מ שהעתיק בב"י שם, אלא לפירוש עצמו שחלק בכס"מ ופירש דברי הרמב"ם בע"א, וכפי שגילה דעתו במק"א בשו"ע. [והוא בחו"מ סי' ל"ה גבי דברים שמעיד בגדלותו על מה שראה בקטנותו. שכתב בב"י דלדעת הרא"ש והר"ן אינו נאמן לומר שיצאה בהינומא כמנהג הבתולות אלא א"כ יש עמו עד נוסף שגם ראה בגדלותו. "אבל המגיד כתב פט"ז מאישות (הכ"ה) שדעת הרמב"ם דלא קאי (רב הונא, שאמר והוא שיהיה גדול עמו) אלא אזה כתב ידו של אבא (אבל שיצאה בהינומא, א"צ עד גדול עמו). ע"כ. ובשו"ע שם ס"ה כתב בסתם "ונאמן לומר זכורני באשת פלוני שנעשה לה כמנהג הבתולות כשנשאת". ובפשטות משמע שכוונתו כהמ"מ שא"צ גדול עמו (ועי"ש בסמ"ע ובש"ך). ואעפ"כ בשו"ע אה"ע סי' צו סט"ו כתב שאינו נאמן אלא בצירוף גדול שראה בגדלותו, וכפירוש עצמו בכס"מ דברי הרמב"ם דלא כהרב המגיד. והרי שאע"פ שהעתיק בב"י דברי המ"מ בביאור סתימת לשון הרמב"ם מבלי לחלוק על ביאורו, ובשו"ע שם סתם כסתימת הרמב"ם, לא נתכוין לפירוש המ"מ אלא לפירוש עצמו שפירש במקום שאחר. והנ"ל כן. ודו"ק].

במשנה ברורה (סי' ע"ה סק"ז) בשם הפמ"ג חילק בדין מקומות המגולים באשה שאינה אשתו, בין הסתכלות כדי להנות, שאסורה, לראיה בעלמא לפי תומו בלא הנאה, שמוותרת. [ומקומות המכוסים כזרועותיה וכה"ג אסור אף בראיה בעלמא]. עיי"ש. וכן משמע לשון הרמב"ם (פכ"א מא"ב ה"ב) והשו"ע (אה"ע

סי' כ"א ס"א) כל המסתכל באצבע קטנה של אשה "ונתכוון להנות", כאילו נסתכל במקום התורף. ע"כ. (וכן חילקו בין ראייה להסתכלות בשטמ"ק כתובות י"ז. גבי כלה, ובארחות חיים סי' נ"ז גבי קשת, ובספר יוסף אומץ סי' תע"ד גבי לבנה, ובמגן אברהם סי' קכ"ח ס"ק ל"ה גבי כהנים עיי"ש). ובבדי השולחן בביאורים (עמ' ערה) נסתפק אם דין מקומות המכוסים באשתו נדה כדין מקומות הגלויים שבכל אשה שיש חילוק בין הסתכלות לראיה, דכיון שמותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי הרהור, או שמא דינה כאשה אחרת ממש לענין זה. ודן בדבר וסיים בצ"ע. ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ה) כתב, "ובמקומות המכוסים דאסור להסתכל, אע"פ שיתכן שיש הבדל בין ראייה להסתכלות בהתבוננות, אך קשה להבדיל בזה ואין ביניהם אלא כחוט השערה". ע"כ. ולפע"ד הבדל גדול וברור יש ביניהם, שהמסתכל הרי הוא בוחן את הדבר, ורואה הרי זה כמביט לתומו מחלון רכב נוסע, ועצים חולפים על פניו, שהרי הוא רואם אך אינו מתבונן בהם. וזהו הגדר המותר במקומות הגלויים שבאשה אחרת. והוא הדין נמי במקומות המכוסים שבאשתו נדה, כגון שעובר בחדר שישנה בו ובשנתה נשמת כיסוי ראשה ונתגלה שערה, או כשמשוחח עמה כשאין גרביים לרגליה. שבתמונה הכוללת הנקלטת בעינו יודע ששערות ראשה או רגליה אינן מכוסות, אך אין עינו ודעתו נתונים להם, דשרי. ואפשר לסמוך בזה על הכרעת שיקול הדעת להבדיל בכל כה"ג בין ראייה להסתכלות. וכ"נ דעת המשנב"ר הנ"ל, שאם יש לאסור המקומות המכוסים שבאשתו נדה מטעם שקשה להבדיל ביניהם, אף בדין המקומות המגולים שבאשה אחרת היה לנו לומר כן, ולא היה למשנב"ר לכתוב חילוק זה לדינא. ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ג) כתב שלפי מה שכתב לעיל שדעת הרמב"ם והמ"מ והרוקח והריב"ש להתיר הסתכלות במקומות המכוסים שבאשתו נדה, הגם שלענין מעשה יש להחמיר בזה, הבו דלא לוסף עלה לאסור אפילו ראייה בעלמא. ע"כ. ולפמשנ"ת לעיל דעת הרמב"ם נתונה במחלוקת ולפי' מרן הב"י ז"ל דעתו לאסור וכדעת הרמב"ן והרשב"א והטור הנ"ל. וכ"פ בשו"ע. ומ"מ לדינא נראה שהואיל ובגמ' הלשון כל "המסתכל" בעקבה וכו' וכן העתיקו הפוסקים, אין לאסור אלא דרך הסתכלות אבל ראייה בעלמא שרי. וכמו שדקדקו הפוסקים הנ"ל גבי כלה וקשת ולבנה וכהנים.

לפמשנ"ת שאיסור ההסתכלות במקומות המכוסים שבאשתו נדה הוא מעיקר הדין, הואיל והנסיין מראה שהנמצא בחדר הלידה בעת לידת אשתו לשם חיזוק רוחה, מביט בה, ואף במקומות המכוסים שבה המגולים בהכרח בעת הלידה כבדר"כ שרגליה מגולות, וקשה לומר שהבטה זו בעת הלידה (תוכל להיות רק בגדר ראייה הנ"ל, על כן נראה שאין להקל לבעל לשהות עם אשתו בחדר הלידה בעת לידתה, אם לא במקום שעלולה להסתכן אם לא ישהה על ידה (בין מצד הטיפול בה ע"י צוות ביה"ח, ובין מחמת מצבה הנפשי). ורק בזמן הצירים כשכל גופה מכוסה אפשר להקל לשהות על ידה ובלבד שיזהר לצאת קדם שיגלו המקומות המכוסים שבגופה. (אמנם אם מכיר בעצמו בודאות גמורה שיוכל לשהות בחדר הלידה גם בעת הלידה מבלי להסתכל כלל במקומות שדרכם להיות מכוסים, אי אפשר לאסור. אך דבר זה קשה מאד מצד המציאות. וקשה להקל למעשה אא"כ צוות חדר הלידה מקפידים שגם רגליה יכוסו ע"י שרוול וכדו', ומכיר בעצמו כנ"ל, שבכה"ג במקום צורך יוכל לעמוד ע"י ראשה). ובטהרת הבית (סי"ב סכ"ח) כתב מותר לבעל להיות נוכח בחדר הלידה בעת שאשתו יולדת, כדי להשגיח וכו', אולם אסור לו להסתכל בה בשעת יציאת הולד, אלא יהפוך פניו לצד אחר. ע"כ. וכ"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באג"מ (ח"ב מיו"ד סי' ע"ה). אבל בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ה) כתב שיש למנוע מזה, ואע"פ שאינו מסתכל ורק בזמן הצירים מותר כדי לחזקה. ע"כ. והגר"י וייס זצ"ל במנחת יצחק (ח"ה סי' ל') כתב שיש לאסור להכנס לחדר לידה של אשתו אע"פ שאינו מסתכל במקום התורף. זולת אם יש חשש סכנה אם לא יהיה הבעל נוכח שם, שאם נתיר להם תמיד שמא יבואו לידי מכשול. ע"כ.

לז) ולא במקומות המכוסים: מהרוקח (סי' שכ"ד) מוכח שהזרועות חשיבי מקומות המכוסין. וכתב הגאון ר' יוסף חיים זצ"ל בעוד יוסף חי (בא א') שהואיל והמנהג בבגדאד שאין הנשים מכסות את הזרוע עד המרפק, הרי מקום זה אינו חשיב מקומות המכוסין.

כתב הפמ"ג (מש"ז סי' ע"ה) ששוק באשה ערוה הוא רק מהארכובה ולמעלה. והחזו"א (ס' ט"ז אות ח') העיר ע"ז מהתוס' מנחות ל"ז, ומ"מ סיים שבגמ' לא נתבאר שגם הפרק התחתון הוי ערוה ותלוי הדבר במנהג וכמש"כ הפמ"ג, וקשה להכריע בדבר. ע"כ. ובשו"ת שבט הלוי (או"ח סי' א') הסיק שגם מן הארכובה ולמטה הוא בכלל שוק באשה ערוה, וכ"כ במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ה).

כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באג"מ (יו"ד ח"ב סע"ה) שמקומות המכוסים לענין זה היינו דוקא אותם המקומות בגופה שדרכה לכסותם אף כשהיא לבדה עם בעלה בבית. אבל המקומות שאין דרכה לכסותם כשהיא לבדה עם בעלה, אע"פ שהם מכוסים כשהולכת בשוק, מותר הבעל להסתכל בהם בעת נדוניה כיון שהוא רגיל בראייתם ואינם מביאים אותו לידי הרהור. ולפ"ז אם האשה אינה מכסה שערותיה בהיותה בביתה עם בעלה, אע"פ שמכסה כשהולכת בשוק, מותר לבעלה להסתכל בשערותיה בעת נדוניה כיון שהוא רגיל בראייתו. ע"כ. וכתב ע"ז במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ו), ואע"פ שיש פוסקים אחרונים שמחמירים בזה ע"פ הזוה"ק, אין זה אלא ממדת חסידות. ולכן אין לאסור לבעל להסתכל בשערותיה של אשתו נדה כשאינה רגילה לכסות בהיותה בירכתי ביתה. ע"כ.

לח) אבל מותר להסתכל במקומות הגלויים: מלשון זה דהרמ"א והב"י משמע שאפי' הסתכלות דהיינו התבוננות ג"כ מותר במקומות הגלויים. ובסדרי טהרה (סקט"ו) כתב בשם שערי דורא שאף בפניה ובמקומות הגלויים לא יתן עינו בה יותר מידי פן יתקלקל עמה. וכתב ע"ז במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ד) וחומרא יתירה היא ולית דחש להא. כי אנו אין לנו אלא דברי רבותינו הפוסקים הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והרוקח והמגיד משנה והריב"ש והטור והשו"ע שכולם מתירים בזה. וכן עיקר. והרוצה להחמיר בזה יחוש לעצמו ותע"ב. ע"כ.

אמנם הדבר ברור שאם יודע שאם יתבונן בה עתה הרבה, יבוא להרהור, אסור. וכמו שאמרו בע"ז כ: ונשמרת מכל דבר רע, שלא ירהר אדם ביום וכו'. והרי כבר כתב הרמב"ם טעם היתר ההסתכלות במקומות הגלויים שהואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי הרהור. הא כשיודע שאפ"ה יבוא להרהור אסור. ופשוט. וכ"כ בדי השולחן (ס"ק קי"ז) ושבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ה).

כתב בבדי השולחן בביאורים (עמ' רע"ו) נראה שמותר להסתכל ג"כ בבגדי צבעונין שעליה, אע"ג דאסור כה"ג בשאר עריות כדאיתא באה"ע סי' כ"א. דהא בב"י כתב דהא דשרינן ליה להסתכל ביפיה מקורו הוא מהא דהתירו לה להתקשט כדי שלא תתגנה על בעלה. והרי בהא דהתירו לה להתקשט נכלל ג"כ לבישת בגדי צבעונין כדאיתא להדיא בשבת ס"ד: וא"כ יש ללמוד מזה ג"כ דשרי להסתכל בבגדי צבעונין שעליה. עכ"ל. וכ"פ בטהרת הבית (סי"ב סכ"ז).

בגמ' שבת י"ג. פשט רב יוסף שאסור לישון עם אשתו נדה במטה אחת אפי' הוא בבגדו והיא בבגדה, מדהקיש הפסוק ביחזקאל אשה נדה לאשת איש (ואת אשת רעהו לא טימא ואל אשה נדה לא יקרבו). ובפתי תשובה (סק"י) נסתפק לפ"ז אם יש לאסור גם שמיעת קול זמר של אשתו נדה, כשם שאסור לשמוע קול זמר של אשה אחרת כדאיתא בברכות (כ"ד). קול באשה ערוה. ונטה לאסור וסיים בצ"ע. והנה מצינו דברים האסורים באשה אחרת ומותרים באשתו נדה על אף ההיקש, כיחוד וכהסתכלות במקומות המגולים. ועי' משמרת הטהרה (ח"ב סי' י"ב אות כ"ט) שדן בד"ז אם י"ל אין היקש למחצה. ולמעשה, הערוך

השלחן (סכ"ג) והלחם ושמלה (סק"כ) והבן איש חי (ש"ש צו אות כ"ה) פסקו לאסור לשמוע קול זמר של אשתו נדה. וכ"כ בדי השולחן (ס"ק קי"ט) ודרכי טהרה (פ"ה אות ח'), והוסיפו שלפ"ז אף בזמירות שבת לא תשמיע קולה. (ואם יש אורחים, אע"פ שהיא טהורה אסורה מעיקר הדין לשיר בקול הנשמע. כמבואר בשו"ע אה"ע סי' כ"א ס"א) אמנם בבן איש חי כתב שאם התינוק בוכה הרבה וכדי להשקיטו ולהרדימו צריכה לשיר שיר ערש כפי שהוא מורגל, ואין מקום לבעל לילך לשם, יש להקל.

אולם במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ט) כתב, שכיון ששמיעת קול זמר באשה קילא מהסתכלות באשה, שהרי שמיעת קול באשה פנויה התירו כמה אחרונים (פמ"ג ופרישה ובית שמואל וחת"ס), ואילו הסתכלות באשה פנויה אסורה, כמבואר ברמב"ם (פכ"א מא"ב ה"ג), א"כ י"ל כיון שהסתכלות באשתו נדה מותרת (במקומות המגולים) כ"ש שמותר לשמוע קול זמרתה. והטעם שכיון שעתידה להיות מותרת לו, אין לחוש להרגל עבירה. ושכן דעת שו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' נ"ח) להקל. ושכן כתב התועפות ראם על היראים (סי' כ"ו אות ק"ל) להקל מטעם שמהמקום שלמדו בגמ' (ברכות כ"ד) קול באשה ערוה מתבאר שדין הקול כדין ההסתכלות שנא' כי קולך ערב ומראך נאווה. וכיון שההסתכלות באשתו נדה מותרת ה"ה שמיעת קול זמרתה. ע"כ. ומ"מ בטהרת הבית שם סיים, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ולשמוע קול נגינת אשתו נדה בכלי נגינה (באופן המותר. כגון בחוה"מ או בשמחת חתן וכלה) מותר לכו"ע. (יעו"ב במשמרת הטהרה ח"ב עמ' ק"ע).

בברכי יוסף (או"ח סי' רי"ז סק"ג) כתב שיש מי שכתב שאסור להריח בבשמים של אשתו נדה, שאע"פ שהיחוד עמה מותר, בזה יש להתרחק משום שלבו גם בה ושמא יבא לידי קירוב בשר. ונראים דבריו. ע"כ. והביאו פת"ש סק"א. וכ"כ הרב בן איש חי (ש"ש פר' צו אות כ"ה). וכתב שאפי' הסירתם מעליה (כגון בושם הספוג בבגדים שלבשה, או שושנה וכדו' שקישטה עצמה

ח. לט) ראוי לה שתייחד לה בגדים לימי נדותה כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה:

הלכה כסדרה

בה. אסור להריח בהן. וכ"כ הט"ז (או"ח סי' רי"ז סק"ג). ומ"מ מותר להריח מותר בשמיה שבכלי. שדוקא בבושם שנשתמשה בו על גופה יש לחוש להרגל עבירה. וכ"כ בערוך השלחן (סכ"ג) ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קעה) בשם כמה אחרונים. (ואגב יש להעיר במש"כ בטהרת הבית שם עמ' קע"א סעיף ל' שאם לקחה מהבושם שבצלוחית, מותר בעלה לקחת מהבושם שנשאר בצלוחית להריח "או לסוך בו פניו וידיו". ע"כ. דה"מ בבושם שאינו מיוחד רק לנשים. שאל"כ איכא בשימוש בו משום לא ילבש. ולהריח שרי בכל עניין).

אמנם במשמרת הטהרה העיר על דברי האחרונים הנ"ל מהמבואר בשו"ע או"ח (סי' רי"ז ס"ד) שאסור להריח בבשמים התלויים בצואר ערוה או שאוחזת בידיה או בפיה, שמא יבוא להרגל נשיקה או קירוב בשר. ובאה"ע (סי' כ"א ס"א) כתב מרן שאסור להביט ביופיה של אשה שהיא ערוה, "ואפילו" להריח בבשמים שעליה אסור. ע"כ. ומשמע שאיסור הריח קל מאיסור ההסתכלות, וכיון שמותר להסתכל באשתו נדה כ"ש שמותר להריח בבשמים שעליה. ומטעם שהואיל והיא עתידה להיות מותרת לו לא חיישינן שמא יבואו לידי מכשול. ומ"מ כתב שראוי להזהר בזה לחוש לדברי הברכי יוסף והאחרונים הנ"ל. אולם אין לאסור אלא בעודם עליה אבל לאחר שהסירתם מותר להריח בהם ולברך עליהם, שכיון שהטעם מבואר בשו"ע שמא יבא להרגל נשיקה או קירוב בשר, הרי ה"מ בעודן עליה אבל אין זה שייך כשהסירתן, וכמבואר ברד"א שהביא הב"י שם (שהוא מקור הדין) שכתב טעם האיסור שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר מפני שהאף קרוב לפה. ע"כ.

בספר בדי השולחן בביאורים (עמ' רס"ד) נסתפק אם יהא אסור להריח בבשמים שביד אשתו נדה אם אינם מיוחדים לה, וכגון שאוחזת בידיה כלי הבשמים כשמבדיל במוצ"ש. דאף בזה איכא למיחש שמתוך שמתקרב אליה להריח יבוא לידי קירוב בשר, או שמא שכיון שאין הבשמים מיוחדים לה אינו נמשך אבתרה על ידם. וסיים שכן משמע קצת מרהיטת לשון הפוסקים שלא אסרו אלא בשמים המיוחדים לה. וצ"ע. ע"כ. ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קע"ה) פשט להיתר וכתב שבספר סוגה בשושנים (עמ' רי"ח) חילק בזה בין בשמים שריחם נודף למרחוק, שאז יש להתיר, לבשמים שצריכה לקרבם אל בעלה שיוכל להריח בהם, שבזה יש להחמיר משום הרגל נשיקה או קירוב בשר וכמש"כ הרד"א. ע"כ. וכתב ע"ז משמרת הטהרה שלפי מש"כ לעיל לחלק בין אשתו נדה לשאר ערוה יש להתיר במקום מצוה. ומ"מ היכא דאפשר טוב שתניח הבשמים על השולחן, והוא יקחם להריח בהם. ומהיות טוב אל תקרי רע. ע"כ.

לט) ראוי לה שתייחד וכו': כן הוא לשון הטור, וכ"כ הרמב"ן בהלכות נדה (פ"ח ה"ח). וכתב הב"י שכן נראה ממה שפירש"י בפ' המדיר (עב.). ובפ' עשרה יוחסין (פ). אהא דאמר רב יהודה הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה, "הוחזקה נדה בשכנותיה, שראוה לובשת בגדי נדות". ע"כ.

ובתורת השלמים (ס"ק י') תמה על הטעם שכתבו הטור והשו"ע (והרמב"ן) שהוא כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה, שבגמ' כתובות (ס"ה): איתא מותר בלאות לאשה למה לה, אמר רחבה שמתכסה בהן בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה (ופירש"י שלא תתגנה על בעלה, בימי טהרתה בלובשת בגדים שלבשה בימי נדות). ומשמע שזהו הטעם שהיו מיחדות בגדים לימי נדות. ויש כמה נפקותות לדינא בין הטעמים. וצ"ע. ע"כ. וכוונתו דנפק"מ היכא שבעלה אינו מקפיד על כך, שלטעם הש"ס אינה צריכה ליחד בגדים לימי נדתה ולטעם הטור לא שנא (סד"ט סקט"ז). ועוד נפק"מ, שלטעם הש"ס בימי הז' נקיים שמעיניה סגור אינה צריכה ליחד בגדים, שמה בכך שתלבש בימי טהרתה בגדים אלו הנקיים. וכן אם טמאה נדה רק מחמת כתם אינה צריכה ליחד בגדים, ולטעם הטור לא שנא (לחם ושמלה סק"ז). ועוד יש להוסיף דנפק"מ באשה המגינה על בגדיה באיזה אופן ויודעת שלא ייטנפו מדמיה, וכרגיל בזמנינו, שלטעם הש"ס אינה צריכה ליחד בגדים לימי נדותה, ולטעם הטור לא שנא.

ובסדרי טהרה (סקט"ז) כתב שבאמת לפי מה שכתב הב"י שהטור למד כן מהא דאמרינן הוחזקה נדה בשכנותיה וכו', קושית הרב קושיה עצומה היא דמנא ליה דמהאי טעמא הוא, הא מפורש בש"ס טעם אחר. אלא נראה דהרמב"ן והטור כתבו כן מסברא דנפשיהו. שכיון שמצינו שבקושי התיירו לה להתקשט בימי נדתה אלא שלא תתגנה על בעלה, אלמא דהקישוט מביא לידי הרגל דבר, משו"ה ראוי לעשות זכירה והיכרא. עכ"ל. ולפענ"ד דברי מרן הב"י ז"ל מיושבים, ודבריהם ז"ל צע"ג. דהנה במשנה כתובות ס"ד: איתא, "נותן לה כלים של חמישים זוז בימות הגשמים והיא מתכסה בבלאותיהן בימות החמה והשחקים שלה". ופירש"י והשחקים שלה אף ומבואר דשחקים דמתני' היינו מותר בלאות דהברייתא. שלאחר שנשתמשה בבגדים בימות הגשמים ובבלאותיהן בימות החמה, משתמשת במותר בלאותיהן בימי נדותה. ומשמע שלאחר שנשתמשה בבלאות בימות החמה שוב לא היו ראויין כל כך ללבישה מחמת שבלו ביותר ומשו"ה קרי להו "שחקים" ו"מותר בלאות", ועל כרחך שהשימוש בימי נדתה לא היה אלא להציל הבגדים העליונים מטינוף ע"י השימוש בבלאות מתחתיהן. וכן משמע לשון הרמב"ם פי"ג מאישות ה"א וז"ל, והשחקים "והם מותר הכסות" הרי הן שלה כדי שתתכסה בימי נדותה. ע"כ. משמע שהכסות כבר נתקלקל ומותריו שימשה בימי נדותה. וזהו פירוש שלא תתגנה על בעלה שפירש"י, שע"י שבגדיה העליונים נשארין נקיים לא תתגנה על בעלה בראותו אותה בבגדים אלו בימי טהרתה. ומעתה כיון שבקרעי בגדים הנסתרים מתחת בגדיה עסקינן, בודאי שאין זה טעם לצורך בייחוד

בגדים לימי נדותה, ומשו"ה כתב הב"י מקור הדין שתייחד בגדים לימי נדותה מהא דהוחזקה נדה בשכנותיה דמשמע שהיה נהוג ללבוש בגדים עליונים מיוחדים. וע"ז כתבו הרמב"ן והטור שהטעם שנהגו כן הוא להיכרא שהיא נדה.

ומ"מ כתבו הא דתייחד בגדים לימי נדתה בלשון "ראוי" ולא בלשון "חיוב", חדא, לפי שלא נזכר להדיא בגמ' דין זה. ועוד שבגמ' בכתובות הנ"ל מוכח שאינו חיוב שהרי הטעם שמחוייב לתת לה בלאות הוא כדי שלא יטנפו בגדיה העליונים וכשתלבשם בימי טהרתה תתגנה על בעלה, הרי שמעיקר הדין מותרת ללבוש בימי טהרתה בגדים שלובשת בימי נדותה. (ובהכי א"ש טפי לשון רש"י שם שפירש שלא תתגנה על בעלה, בימי טהרתה "בלובשת" בגדים שלבשה בימי נדותה. ע"כ. דהיינו באשה שלובשת אותם בגדים ואינה חוששת להחמיר ליחד בגדים לימי

נידותה).

ומה שלא נזהרים כ"כ בזמנינו בזה כתב במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קע"ז) בשם כמה אחרונים שהוא מכיון שהפוסקים לא פסקו דרך חיוב אלא רק שראוי לעשות כן. ע"כ. ומ"מ הדבר פשוט שגם בזמנינו ראוי ונכון לנהוג כן. ודי בבגד אחד מיוחד, ואין צריך לייחד כל הבגדים, כיון שהיכר בעינין והא איכא. וכמש"כ הט"ז (יו"ד ס"א סק"ב) ועוד. וכן א"צ שיהיה בלאות, שגם בגד נאה ומקושט אם הוא מיוחד לימי נדותה חשיב היכרא, וכמש"כ בתורת השלמים (סק"י). ועי' סעיף ט' בשו"ע. ומדנקט "שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה" משמע שצריך שיהיה בגד עליון (עי' שבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"ו).

ט. מ) בקושי התירו לה להתקטט בימי נדתה אלא כדי שלא תתגנה על בעלה:

הלכה כסדרה

מ) בקושי התירו וכו' אלא כדי שלא תתגנה על בעלה: בגמ' שבת (ס"ד): תניא, והדוה בנדתה, זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין. עד שבא ר' עקיבא ולימד, אם כן אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה, אלא מה ת"ל והדוה בנדתה, בנדתה תהא עד שתבוא במים. ע"כ. והרי"ף במסכת שבועות (פ"ב) והרא"ש במסכת נדה (פ"י ס"ה) הביאו ברייתא זו להלכה, וכ"פ הרמב"ם (פי"א מאס"ב הי"ט) והרמב"ן (הל' נדה פ"ח ה"ח) כר' עקיבא שמותר לאשה להתקטט בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה.

ובתורת השלמים (סק"א) הקשה שמלשון ר' עקיבא "א"כ אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה" משמע דאזיל לשיטתיה במשנה גיטין (צ). שרשאי הבעל לגרש את אשתו אפי' רק מחמת שמצא נאה הימנה. [ודלא כב"ש דאמרי שאינו רשאי לגרשה א"כ מצא בה ערות דבר, ודלא כב"ה דאמרי אפילו הקדיחה תבשילו רשאי לגרשה. אבל רק מחמת שמצא נאה הימנה אינו רשאי לגרשה.] וא"כ לדידן דלא קיי"ל כוותיה, אף כאן יש לנו לאסור עליה להתקטט בימי נידתה. ותירץ בשם הלחם חמודות שאע"פ שקיי"ל להלכה שאינו רשאי לגרשה מחמת שמצא נאה הימנה, מ"מ יש לחוש שע"י שתתגנה עליו ישים לה עלילות דברים עד שיגרשנה. ע"כ. ובמשל"מ (פי' מגירושין הכ"א) כתב תירוצו זה ע"פ המבואר בירושלמי (סוף גיטין) זקנים הראשונים וכו' אמר להם ר' עקיבא אם אתם אומרים כן אף היא מביאה עצמה לידי כעירות והוא נותן בה עיניו לגרשה. ואתיא דזקנים כבית שמאי ודר"ע כבית הלל. ע"כ. והרי מבואר

בירושלמי להדיא שאפי' לבית הלל מותרת להתקטט כדי שלא תבוא לידי כעירות ויתן בה עיניו לגרשה וישים לה עלילות דברים כהקדחת התבשיל וכדו' ויגרשה.

נסתפקתי בכוונת לשון הטור והשו"ע "בקושי התירו וכו' אלא כדי שלא תתגנה על בעלה", אם הוא רק טעם להיתר ומשהותר הותרה לגמרי להתקשט וכדרכה בימי טהרתה, או שר"ל גם שיעור למדת ההתקשטות המותרת, שלא התירו לה אלא שיעור שיודעת שבכך לא תתגנה על בעלה. ולשון הרמב"ם (פי"א מאי"ב הי"ט) "מותר לאשה להתקשט בימי נדתה, כדי שלא תתגנה על בעלה". משמע בפשטות שמותרת לגמרי קאמר וכדרכה בימי טהרתה.

אמנם הגר"א בביאורו כתב על דברי השו"ע, "ובאבות דר' נתן (פ"ה) כל המנבלת עצמה בימי נדתה רוח חכמים נוחה הימנה וכל המתקשטת וכו', ומשמע דאף לר' עקיבא, מדאמר אין רוח חכמים נוחה הימנה". עכ"ל. ור"ל שאילו לזקנים הראשונים, הרי איסורא איכא ומדאמר רק אין רוח חכמים וכו' משמע אף לר"ע שהתיר ההתקשטות קאמר דאין רוח חכמים נוחה הימנה ונמצא לפ"ז שראוי לאשה להחמיר שלא להתקשט בימי נדותה כדרכה בימי טהרתה. ואין מסתבר לומר שכוונת האבות דר"נ שגם לר"ע אם מנבלת עצמה ממש, רוח חכמים נוחה הימנה שהרי ר"ע חייש לגירושין ומפני מה תהא רוח חכמים נוחה מאותה שאינה חוששת לזה, אלא ר"ל שפוחתת ממה שדרכה להתקשט וקרי להא מנבלת עצמה. וכן משמע בפירש"י (שבת סד): שפירש דברי הגמרא כדי שלא תתגנה, "התירו לה" קצת" קישוטים נאים". אמנם מפירושו משמע שלהתקשט כדרכה בימי טהרתה אף איסורא איכא. ובספר בדי השולחן (ס"ק קכ"ב) כתב וכיון שלא התירו לה אלא בקושי נכון למעט בזה כפי האפשר. ובאבות דר"נ אמרו וכו'. ע"כ. גם בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ו) ציין לדברי הגר"א בשם אבות דר"נ.

אולם במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' ק"פ) העיר על דברי הגר"א, שבהגהות מיימוני (פכ"א מאי"ב)

י. מא) כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לו, חוץ מב) ממזיגת הכוס (מג) שאסורה למזוג הכוס (מד) (בפניו) (בית יוסף. וכן משמע ממרדכי פרק קמא דשבועות וכן משמע מדברי הפוסקים) ולהניחו לפניו על השלחן. (מה) אלא אם כן תעשה שום היכר כגון שתניחנו על השלחן ביד שמאל, או תניחנו על הכר או על הכסת אפילו ביד ימינה:

הלכה כסדרה

גרס באבות דר"נ כל המנבלת עצמה בימי נדותה "אין" רוח חכמים נוחה הימנה, ואפי' לגרסת

הגר"א י"ל שאפשר שאין רוח חכמים נוחה הימנה היינו שאיסורא נמי איכא וכמש"כ המהראנ"ח (ח"א סי' קי"ח) והמהרשד"ם (חו"מ סי' שי"א) לפרש כל אין רוח חכמים וכו' שבש"ס. ובאור זרוע (ח"א סי' ש"ס) כתב לפיכך אין לה להתנוול בימי נדתה שמא תתגנה בעיניו ויגרשנה, הלכך אשה מתקשטת בימי נדתה. ע"כ. וסיים במשמרת הטהרה (שם עמ' קפ"א) ונראה שאינה רשאית להחמיר על עצמה שלא תתקשט. שאם היא מתגנה עליו, היא גורמת לו מכשול לשנאתה, ובטל שלום בית. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' ק"ג) שאסור להמנע מלהתקשט כדרכה. ומ"מ אם אין דרכה להתקשט בימי טהרתה עליה להמנע מלהתקשט בימי נדתה. זולת בגדי צבעונין וכיוצא שרגילה בהם תמיד. ואם היא רגילה להתקשט בזמן טהרתה ובעלה אומר שאינו מקפיד כלל עליה אם לא תתקשט בימי נדתה, כתב בספר שערי טוהר שבכה"ג לא תתקשט כלל. ולי נראה שבדורות הללו שהפריצות רבה בעולם, יש לחוש פן יתן עינו באשה אחרת ואין אפוטרופוס לעריות. (ר"ל שאע"פ שלא תתגנה בעיניו, יש לה להתקשט כדי שתמצא חן בעיניו ולא יבוא ליתן עיניו באחרת) צא ולמד ממה שאמרו בתענית (כג): בהווא עובדא דאבא חלקיה נכדו של חוני המעגל ששאלוהו מה טעם יצאה אשתו לקראתו כשהיא מקושטת. והשיב להם כדי שלא אתן עיני באשה אחרת. עכת"ד משמה"ט. עיי"ש.

מא) כל מלאכות וכו' חוץ וכו' א"כ וכו': בגמ' בכתובות (סא.) אמר רב הונא, כל מלאכות שאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה. חוץ ממזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. ומזיגת הכוס, שמואל מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא. אביי מנחא ליה אפומה דכובא. רבא אבי סדיא (מראשותיו). רב פפא אשרשיפא (ספסל). ע"כ. וההיתר בשינויים אלו הובאו להלכה בסמ"ג וברשב"א וברא"ש ובטור. והב"י כתב בסוף דבריו, "והרמב"ם כתב סתם בפ"א (מאי"ב הי"ט) דמזיגת הכוס אסור, ולא חילק בין ע"י שינוי לשלא ע"י שינוי, ואפשר שטעמו משום דמשמע ליה שלא התירו ע"י שינוי אלא לאדם גדול דומיא דהנך רבנן שהיו זכורים וחרדים לדבר ה' ביותר ולא יבואו לחטוא. אבל לא לשאר כל אדם". ע"כ. ובספר לחם ושמלה (סק"י) ועוד אחרונים השיגו על דברי מרן הב"י ז"ל שנעלמו ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם בהלכות אישות (פכ"א ה"ח), "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס וכו', ומוזגת את הכוס ואינה נותנת אותו בידו אלא מנחת אותו על הארץ או על הכלי או על השולחן והוא נוטלו". ע"כ.

מב) ממזיגת הכוס: בהגהות מיימוניות (פי"א מא"ב אות נ') כתב, "נראה דמזיגה האמורה בגמרא היינו דוקא מזיגה במים אבל מזיגה מן הכלי כמו שאנו עושים אין נראה בזה קירוב דעת. ומיהו על השולחן נראה דאסור אם לא ע"י שינוי כדשמואל דמחלפא ליה. ומיהו ר"ח פירש מוזגת ואח"כ מחלפא ליה, ולפ"ז היה מותר. עכ"ל. וצריך להבין דבריו מהו "על השולחן" (אם לכוס שעל השולחן או שיושבים על השולחן ואפילו הכוס בידה), ומה השתנה ע"פ פירושו ר"ח.

ונראית כוונתו שמפרש הא דדביתהו דשמואל דמחלפא ליה בידא דשמאלא, דהיינו במזיגה. שהיתה מוזגת ביד שמאל כדי שיהיה שינוי במעשה המזיגה. ודאביי דמנחא ליה אפומא דכובא, הרי הוא שינוי בהושטה. ונמצא לפ"ז שהחיבה דמזיגת הכוס היא במזיגה ובהושטה יחד ולא רק בהושטת המזוג, דמשו"ה כשנעשה שינוי במזיגה לבדה שרי אף בלא שינוי בהושטה וכן להיפך. ולפיכך כתב שנראה לאסור מזיגה מן הכלי אל הכוס שעל השולחן שכיון שמצינו דהוי דרך חיבה במזיגה, הגם שזהו במזיגת יין במים, מ"מ גם במזיגת יין לכוס בכה"ג שמונח על השולחן בסמוך אליו מסתבר דהוי דרך חיבה ואסור (ואע"פ שאינה מושיטה, מ"מ מזיגה כה"ג הוי ככוללת בתוכה הושטה). אך בודאי דזה אינו אלא בלא שינוי, אבל בשינוי וכגון שמוזגת מן הכלי ביד שמאל, מותר. דלא גרע ממזיגה במים דמוכח מהא דדביתהו דשמואל דסגי בשינוי במזיגה. אבל לר"ח שפירש דמחלפא ליה אינו בעצם המזיגה, אלא דוקא בהושטה, שכן אפילו תמזוג בשינוי אינו מתירה להושיט כדרכה לפי שהחיבה דמזיגת הכוס אינה במזיגת הכוס אלא בהושטת המזוג ובו דוקא בעינן שינוי, א"כ הואיל ולא אשכחן דרך חיבה במזיגה אין לנו לאסור מזיגה מן הכלי כלל.

והנה גם בדברי הרא"ש (כתובות פ"ה ס"י כ"ד) מבואר דמזיגה האמורה בגמ' היינו מזיגת היין במים, וז"ל, ולי נראה דהכא במזיגת הכוס לא היתה נותנת הכוס לידו אפילו דרך שינוי, אלא מוזגת לו הכוס כדרך שנותנים מים בכוס היין וכו'. ע"כ. אמנם מהרב המגיד שכתב ודוקא מזיגת כוס של יין "אבל של מים מותר", קצת משמע שפירש דמזיגה היינו הנתינה מן הכלי אל הכוס.

ולענין הלכה, בערוך השולחן (ס"ק י"ג) כתב שגם מזיגה מן הכלי אל הכוס אסורה. וכן משמע דעת הב"ח המובא בש"ך ס"ק יג ודעת הש"ך שם. וכ"ה בבדי השולחן (ס"ק קל"א), וכן מנהג יוצאי ארצות אשכנז. ובספר דרכי טהרה כתב (פ"י עמ' נ"ב) שכן נוהגים (היינו גם יוצאי ארצות ספרד). אבל במשמרת הטהרה משמע בכמה מקומות שנקט כדבר פשוט שדוקא מזיגת היין במים הוא דאסור, אבל מזיגה מן הבקבוק אל

הכוס, מותר. וכן שמעתי מפי המחבר שליט"א. ולענ"ד נראה שהגם שמדברי הרא"ש שלא פירש לאסור גם מזיגה מן הכלי משמע שמתיר, מ"מ הואיל ולא מצינו שהתיר להדיא ולדברי ההגהות מיימוניות כל המפרש דמחלפא ליה היינו במזיגה אפשר שיאסור מזיגה מן הכלי אל הכוס שעל השולחן, וא"כ אפשר שאף להרא"ש והרשב"א אסור בכה"ג, ע"כ נראה דיש להחמיר שלא למזוג מן הבקבוק אל הכוס המונח על השולחן. ובפרט שכן המנהג גם בקרב יוצאי ארצות ספרד וכמש"כ בדרכי טהרה. אמנם פשוט שהמותר במזיגת היין במים ה"נ מותר. ולפיכך הנוהגים שהאישה דוקא מוזגת היין לקידוש אל הגביע המונח במקומו על יד בעלה ובושים בזמן נדתה לשנות ממנהגם לבל יורגש הדבר אצל המסובים, ואף ביד שמאל אינה רוצה למזוג פן ירגישו, העצה שיצא הבעל מהחדר מאיזה סיבה ואז תמזוג היא, וכדלקמן דשרי בכה"ג. וה"ה בליל פסח שנוהגים למזוג לבעה"ב. ועי' שבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"ז. (ועי' במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קס"ז) דהא דהטור והשו"ע כתבו דין זה דמזיגה אע"פ שידוע שהינות שלנו שאינם חזקים כ"כ אינם צריכים מזיגה, הוא ע"פ מש"כ הב"י או"ח (סי' קפ"ג) שאע"פ שהינות שלנו א"צ מזיגה, מ"מ מנהג העולם למוזגם, וזהו ע"פ מה שכתב הרמב"ם (ספ"ז מברכות) וכיון שהגיע וכו' נותן לתוך הכוס מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה. ומשמע להו שאין לך יין שאינו יותר ערב במים מבלא מים. ע"כ. ולפמשנ"ת י"ל עוד שכיון שגם ההגהות מיימוני' פירש דמזיגה שבגמרא היינו במים ומ"מ אסור מזיגה מן הכלי לכוס שעל השולחן, משו"ה כתבו הטור והשו"ע דין זה ונקטו לשון מזיגה בסתם ע"פ הרגילות שלמזיגה מן הכלי קוראים בשם מזיגה וכדמוכח בהגה"מ שגם בזמנו נקרא כן.) והנה הגם שלשון הגמרא "מזיגת" הכוס, מוכח בגמ' שם שיש איסור גם בהושטה כדרכה כדמפרש שהיו נשות אותם האמוראים מושיטות להם את הכוס בשינוי. ונחלקו הראשונים באופן ההושטה האסורה, שמהרמב"ם שכתב (פכ"א מאישות ה"ח) "ומוזגת את הכוס ואינה נותנת בידו" משמע שדוקא ליתן לידו אסורה (וסובר ששאר דברים מותרים ליתן מיד ליד וכמש"כ הרב המגיד שם וכדאיתא לעיל סעיף ב') אבל להניח לפניו על השולחן מותרת בלא שום שינוי. וכן משמע דעת רבי אליעזר ממיץ בספר היראים שלאחר שכתב דלא בעי שינוי אלא כששניהם יחד מזיגה והושטה וכו' כתב, "ואע"פ שבספר לא הזכיר אלא הושטת כוס של יין שהוא דבר של חיבה, היה נזהר רש"י (מחזור ויטרי עמ' תרח) אפילו ליתן מידו לידה מפתח או חפץ אחר". עכ"ל. ומשמע שפירש הושטת הכוס האסורה דהיינו לידו, הא על השולחן מותרת להניח בלא שינוי. אבל הרא"ש כתב "ודביתהו דשמואל היתה מוזגת המים ביין ביד שמאל ומנחת הכוס על השולחן ואינך היו מוזגות בימין ולא היו נותנות הכוס על השולחן". וכן הוא לכל הראשונים המוזכרים לעיל בסעיף ב' שאוסרים נתינת כל דבר מיד ליד ועל כרחק נתחדש האיסור במזיגת הכוס שאף הנחה על השולחן אסורה בלא שינוי. מטעם דהוי דרך חיבה טפי. וכשיטה זו פסק בשו"ע לעיל ס"ב וכאן. (ומ"מ מש"כ הרא"ם שם דמזיגה בלא הושטה ולהיפך שרי, קושטא הוא אף לדין במכ"ש, וכדמוכח בב"י שהביא דברי הגהות מיימוניות בשם הרא"ם מבלי חולק.)

מג) שאסורה למזוג הכוס ולהניחו לפניו וכו': בב"י הביא בסתם דברי ההגהות מיימוניות (פי"א מא"ב אות נ') בשם הרא"ם, דלא בעי שינוי אלא כשעושה היא שניהם יחד, המזיגה וההושטה. אבל מזיגה בלא הושטה או הושטה בלא מזיגה שרי אפילו בלא שינוי. ע"כ. והב"ח (ד"ה כל מלאכות) כתב שממה שכתב בספר התרומה שאף בהושטה בלבד אם אין בו שינוי אסור במאכל ובמשתה, יש לאסור הבאת הצלחת המיוחדת לבעלה ולהניחו לפניו על השולחן אע"פ שאינה יוצקת לפניו (וכ"ש שאסורה בהושטת הכוס אע"פ שאינה מוזגת לפניו). והשיג עליו בספר לחם ושמלה (סק"ט) שלא אסור ספר התרומה אלא הושטה מידה ליד בעלה ולהיפך, אבל לא דיבר בהנחה על השולחן לפני בעלה. (וז"ל ספר התרומה (סי' פ"ט) ואפילו ליתן מפתח מידו לידה יש נזהרים. וקצת משמע שאסור מהגמרא כתובות (סא). דביתהו דאביי מנחא ליה אפומא דכובא, דרב פפא אשרשיפא, ש"מ שמידו לידה אסור. אך מורי רבינו אומר שאין משם ראייה

לאסור אלא הושטת כוס של יין שהוא דבר של חיבה. וגם ממה שאמרו בסדר אליהו רבה, שמא הבאת לו את הפך שמא הבאת לו את השמן ונגע בך, אלמא שלא היה מקפיד אלא במאכל ומשתה. והמחמיר מלהושיט שום דבר מידו לידה תבוא עליו ברכה. ע"כ.) וכן הלכה שדווקא כשמוזגת וגם מניחה לפניו אסור. וכדמוכח לשון השו"ע. אמנם דעת הב"ח והש"ך (ס"ק י"ג) שיש להחמיר אף בהגשה בלא מזיגה ואפילו במאכל. וכן מנהג יוצאי ארצות אשכנז. ועי' בדי השולחן ס"ק ק"ל.

מד) (בפניו) ולהניחו לפניו וכו': כתב הב"י, נראה דמזיגת הכוס שלא בפניו שרי כדאמרינן גבי הצעת המטה. ולרבנותא נקטו בגמרא שלא בפניו גבי הצעת המטה דהוי חיבה טובא ואפ"ה שרי, וכ"ש מזיגת הכוס שרי. ועוד דלא גרע מעל ידי שינוי דשרי אפילו בפניו. וכן נראה מלשון המרדכי במסכת שבועות. ע"כ. ובב"ח הביא דבריו וכתב, מיהו נראה דאע"פ דהמזיגה שלא בפניו, אם מניחתו על השולחן בפניו, אסור. וכן משמע מלשון רבינו (הטור) שאמר שאסורה למזוג לו הכוס ולהניחו לפניו על השולחן. שהיה לו לומר שאסורה למזוג הכוס בפניו ולהניחו לפניו על השולחן. ומדלא אמר הכי, אלמא דאפי' מזגה שלא בפניו אם מניחה לפניו על השולחן אסור. ואף להגהות מיימוני דדוקא בדאיכא תרוייהו מזיגה והושטה הוא דאסור, מודה הוא דבהניחה על השולחן לפניו, אע"ג דהמזיגה שלא בפניו אסור. ע"כ. ובספר בדי השולחן (ס"ק קל"ג) דקדק עפ"ז מדנקט בשו"ע לשון הטור משמע שסובר כהב"ח שהנחה בפניו אסורה אע"פ שהמזיגה היתה שלא בפניו. והרמ"א שהוסיף מילת "בפניו" בא לחלוק על דברי השו"ע ולומר שדווקא כששניהם, המזיגה וההנחה, בפניו הוא דאסור, אבל אם אחד מהם שלא בפניו, מותר. עכת"ד. אבל במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קפ"ד) כתב להוכיח שדעת מרן השו"ע כהרמ"א שאם מזגה שלא בפניו מותרת להניח בפניו. והוא ע"פ המבואר ברא"ש (פ"ה דכתובות ס' כ"ד) וברשב"א (תורת הבית הקצר דיני פרישה) ועוד שאם המזיגה היתה בשינוי אע"פ שמניחה בלא שינוי, שרי. וכן להפך. והרי כתב הב"י "דלא גרע שלא בפניו מע"י שינוי דשרי". וכיון דשינוי מהני בחד מהנך, ה"ה דשלא בפניו מהני בחד. עכת"ד. (ולפ"ז מש"כ הטור והשו"ע "לפניו" גבי הנחה, לא נתכוונו אלא לומר את מקום הנחתה, אבל לא נחתו כלל לדין שלא בפניו. ולענין עיקר הוכחת משה"ט עיין לקמן בדין שינוי במזיגה או בהנחה.) וכ"פ הש"ך (סקי"ד) להקל כשחד מהנך נעשה שלא בפניו. ודעת הרב בן איש חי (ש"ש צו כ"ד) משמע להחמיר כב"ח. וכ"פ הלבוש להדיא, וכן דעת הקיצור שו"ע (סי' קנ"ג ס"ב). ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ז) כתב "ולמעשה מנהג העולם להחמיר כש"ך (עיי"ש שמפרש דעת הש"ך כהב"ח) להחמיר בין במזיגה לפניו לחוד ובין בהושטה לפניו לחוד". ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קפ"ה) כתב שאין אצלינו מנהג כזה, וממלא יש להורות להלכה ולמעשה שאם מזגה שלא בפניו מותרת להניחו לפניו על השולחן ללא שום שינוי. ולכן בליל פסח שנוהגים שבעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות (וכמש"כ הרמ"א או"ח סי' תע"ג ס"ג), אם רוצה אשתו למזוג הכוס שלא בפניו ולהניחו לפניו על השולחן מותר אפילו בלא שינוי. ע"כ.

כתב הב"י בשם הרשב"א בתורת הבית הקצר, מזיגת הכוס, בכוס של יין. שהוא המרגיל לדבר ערוה. ע"כ. וכתב ע"ז הב"י ונראה מדבריו שכל המשקין מותרין חוץ מן היין. ופירש בדרך זו גם דברי המגיד משנה שכתב (פי"א מאיסו"ב הי"ט), "ודוקא מזיגת הכוס של יין, אבל של מים מותר". דמים וה"ה שאר משקין. עיי"ש. וכן מבואר במאירי (כתובות יד.) להדיא, וז"ל, "ואין איסור אלא במזיגת כוס של יין, אבל של מים או שכר מותר". ובש"ך (ס"ק י"ג) הביא דברי הב"ח בשם ספר התרומה שאף בהושטה בלבד כשאין בו שינוי אסור במאכל ובמשתה. וכתב ע"ז הש"ך ולפי זה משמע דמחמיר ג"כ בשאר משקין. ע"כ. וכבר כתבנו לעיל השגת הלחם ושמלה ועוד אחרונים שספר התרומה מייירי בהושטה מידה לידו ולא במזיגת והנחת הכוס לפניו, ולהושיט מידה לידו בודאי שאסור אף שאסור מאכל ומשקה. (ועיין לעיל ס"ב דיני הושטה). אמנם

במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קפ"ו) כתב שראה בתשובות בעלי התוספות שחילקו בין יין שכר ודבש שיש בהם שמחה ויבואו לידי עבירה, למים שאין בהם שמחה, ושכן נטה לחלק גם בספר המנהיג. ומ"מ לדינא פסק בטהרת הבית (ס' י"ב אות ל"ג) שדוקא מזיגת יין אסרו אבל שאר משקין מותר אפילו בפניו. וכן משמע בבן איש חי (פר' צו אות כ"ד). אבל בספר שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסז) כתב, "מזיגת שאר משקין לכאורה דינם כיון, וכמו דמחמירים במאכלים. ומזיגה ממש של מיץ עם סודה, אע"ג דאינו דומה ליין אפשר דבזמן הזה הוא דרך חיבה כמו יין בזמנם, ויש מקום להחמיר". עוד כתב שם, "הבאת מים בעלמא או סודה מותר, אבל בשאר משקאות קלים או מים ותמצית יש מקום להחמיר". ע"כ.

ולמעשה ליוצאי ארצות ספרד יש להורות לקולא בשאר משקין בין במזיגה מן הבקבוק ובין במהילה כקפה בחלב וכמין עם סודה, ומניחה על ידו כדרכה. אמנם במהילת משקאות חריפים ראוי להחמיר.

מה) אלא אם כן תעשה שום היכר וכו': כן מבואר בגמ' המובאת בריש הסעיף. והנה כבר נתבאר לעיל שמדברי ההגהות מיימוניות (פי"א מא"ב אות נ') בשם ר"ח משמע שדעת הר"ח דבעינן שינוי דוקא בהנחה, לפי שפירש שגם השינוי המוזכר בדביתהו דשמואל שהיתה מחלפא ליה בידא דשמאלא, היה שינוי בהנחה. אבל הרא"ש (כתובות פ"ה ס' כד) כתב, "ודביתהו דשמואל היתה מוזגת המים ביין ביד שמאל ומנחת הכוס על השולחן, ואינך אמוראי היו מוזגות בימין ולא היו מניחות הכוס על השולחן אלא אבי סדיא או אשרשיפא". ע"כ. ולפירושו נמצא ששינוי במזיגה ג"כ מהני. וכן מבואר דעת הרשב"א בתורת הבית הקצר (דיני פרישה) וז"ל, "ומזיגת הכוס שאמרו, אם שינתה בו להיכר מותר. כיצד, מזגה לו ביד שמאלה והניחתו לפניו על השולחן, או שמזגה לו אפילו בימין כדרכה והניחתו על הספסל וכיוצא בזה שאין דרכה לעשות כן בימי טהרתה, הרי זה מותר." ע"כ. וכן דעת ההגהות מיימוניות וכו"ל. (והנה הרמב"ם פכ"א מאישות ה"ח כתב היתר השינויים הנזכרים בגמרא והשמיט הא דמחלפא ליה בידא דשמאלא, והובאו דבריו בתחילת הסעיף. ולא משום דלא ס"ל לדינא השינוי דיד שמאל, אלא משום שפירש דביתהו דשמואל היתה מקילה להושיט בשינוי דיד שמאל את הכוס מידה לידו, ולשמואל שרי בכה"ג, ושאר האמוראים חולקים ואוסרים הושה מיד ליד אפילו ע"י שינוי, והכי קי"ל ולפיכך השמיטו. א"נ דביתהו דשמואל היתה מחמירה למזוג ביד שמאל וגם להניח ביד שמאל, ושאר האמוראים חולקים וסוברים דשינוי בהנחה לבד סגי, והכי קי"ל ולפיכך השמיטו. משמרת הטהרה ח"ב עמ' קפ"ב).

ולכאורה לפ"ז מדנקט בשו"ע כל סוגי השינויים ובכללם הא דמחלפא ליה בידא דשמאלא רק בעניין ההנחה, משמע לכאורה שסובר כהר"ח דשינוי במזיגה לא מהני. וא"כ ק"ק שפסק דלא כהרא"ש ובפרט שהרשב"א עמו והביאם בב"י (ומה גם שבב"י הגירסה במקום ר"ח, ר"ת). והנראה דגם דעת מרן השו"ע להתיר ע"י שינוי במזיגה, ונקט השינוי דשמאל בהנחה וה"ה במזיגה. שבב"י כתב דברי הרא"ש להדיא ושכן כתב הרשב"א, ואחרי שכתב דינים אחרים (עיי"ש) הביא דברי הגהות מיימוניות בדין מזיגה מן הכלי ששם אגב הוזכרו דברי ר"ח. ולפי שכתב להדיא דברי הרא"ש והרשב"א ולא הזכיר שיש חולקים, לא דקדק בלשונו בשו"ע והעתיק לשון הטור ככתבו. ועדיין צ"ע. [וראיתי בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ז) שכתב, "שינוי מהני בין במזיגה ובין בהושה. אך במזיגה צריך שינוי גדול כגון שתמזוג בריחוק מאד שלא כרגיל ואח"כ יקח בעצמו". ולא ידעתי מנא ליה להצריך שינוי גדול במזיגה יותר מבהושה. ואם שינוי מועיל במזיגה די שתמזוג ביד שמאל].

בבדי השלחן (עמ' רע"ח ד"ה שאסורה) כתב, "יש לחקור היכא שעברה ומזגה לו הכוס והניחתו לפניו על השולחן אם שרי להתנהווי מיניה ואיסורא דעבדה עבדה, או דלמא עיקרא דאיסורא הוא שלא יהנה ממעשיה אבל כל שלא נהנה ממעשיה ליכא בזה דרך חיבה ומתקן האיסור למפרע ויש לו לשפוך מן הכוס

לתוך כוס שני. והנה הפוסקים השמיטו דין זה וקצת נראה מזה שדעתם כצד הראשון שאם עברה על זה מותר לו להנות ממעשיה. ועדיין צ"ע. ע"כ. ובספר חזקת טהרה (עמ' רצ"ט) כתב שאם מזגה לו הכוס בלי שינוי או שהציעה מטתו בפניו, לא ישתה מהכוס ולא ישן באותה מטה עד שתחזור ותעשה בשינוי הואיל ועברה על איסור דרבנן, וכדין עבר ושהה באו"ח סי' רנג ס"א. ואפשר שכאן אפילו בשוגגת ראוי להחמיר הואיל ובידה לתקן הדבר שתחזור ותעשה שינוי. ע"כ. אבל בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסו) כתב בשם אחרונים, דכל האיסור הוא בעצם מעשה ההושטה, אבל הושטה שהיתה באיסור אינה אוסרת את המאכל, וגם אין צריך לבטל את ההושטה. ע"כ. ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קפח) חילק לדינא בין אם עשתה כן מתוך כוונה למצוא חן בעיניו שבזה לא ישתה מן הכוס שהוא אלא יעבירונו לכוס אחר כדי שיהיה שינוי והיכר בדבר, לבין אם עשתה כן בשגגה שיש להקל בדיעבד לשתותו. שהואיל ולדעת הרמב"ם וסיעתו אין איסור במציגת הכוס אלא כשמוסרת את הכוס מידה לידו אבל להניח לפניו מותרת לכתחילה בלא שינוי, בדיעבד מיהא יש לסמוך

יא. (מו) מז) אסורה (מח) להציע (מט) מטתו (נ) בפניו. (נא) ודוקא (נב) פריסת הסדינים והמכסה שהוא דרך חבה, אבל הצעת הכרים והכסתות שהוא טורח ואינו דרך חבה, שרי. ושלא בפניו הכל מותר, אפילו הוא יודע שהיא מצעת אותם:

הלכה כסדרה

עליהם. ובפרט במציגת היין של זמנינו שבלא המציגה ראוי לשתיה. ומכל מקום מהיות טוב גם בזה יעבירונו לכוס אחר וישתה. ע"כ.

מו) אסורה להציע מטתו בפניו: בגמ' כתובות הנ"ל (סא). אמר רב הונא, כל מלאכות שאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה. חוץ ממציגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. והצעת המטה, אמר רבא לא אמרן אלא בפניו, אבל שלא בפניו לית לן בה. ע"כ.

מז) אסורה: אע"פ שהגמרא והטור והשו"ע נקטו איסור זה באשה, בספר האשכול (סי' מט) מבואר שה"ה שהבעל אסור להציע מטת אשתו. והטעם לפי שגם בזה יש לחוש להרגל דבר. (ואדרבה, בבעל הסברא לאסור יותר, שכיון שאינו מחוייב בהצעת המטה, בהצעתו הוי דרך חיבה טפי. כ"כ בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסח). ויש להשיב ע"ז וכדמשמע מלשון האשכול). וכן כתבו לדינא הערוך השולחן (ס"ק י"ד) והחכמת אדם (קטז ס"י) וטהרת הבית (סי' י"ב סל"ח) ושבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ז) ובדי השולחן (ס"ק קל"ט). (והא דנקטו הגמרא והפוסקים האיסור בדידה, לפי שדרך האישה להציע המטה, ומחוייבה כלפי בעלה הוא). ואם אינה מרגישה טוב ויש צורך שהבעל יציע מטתה, יעשה כן שלא בפניה (גדר שלא בפניה כדלקמן).

מח) להציע: היינו הכנה לשינה. אבל סידור המטה לאחר השינה, מותר אפילו בפניו. לפי שרק בהכנת המטה לשינה איכא חיבה המרגילה, משא"כ בסידור המטה בבקר שהוא עניין של טורח ועבודה. ועוד שאינו לצורך שימוש הבעל, אלא ליפוי הבית. ולכן אפי' החלפת הסדינים מותרת בבקר, לפי שהוא מעבודות הבית ואינו חיבה. (שבט הלוי מהדו"ב עמ' רס"ח, וטהרת הבית סי' יב סעיף לז. ועי' בדי השולחן ס"ק קמ"א, ובספר טהרת עם ישראל במלואים עמ' קכז)

כתב הראב"י (ח"א סי' קע"ג עמ' קצ"ה) שדוקא מציגת הכוס הותרה ע"י שינוי, אבל הצעת המטה חמורה יותר ואסורה אפילו בשינוי. וכ"פ הב"ח (ד"ה כתב א"א הראש).

מט) מטתו: בבדי השולחן (ס"ק קמ"ב) כתב, ונראה שאסורה גם כן להציע בפניו ב' מטות (שאינן כל אחת מהן מיוחדת לו או לה) אחת לו ואחת לה, אע"פ שאין ידוע בשעת ההצעה איזו מהן לבעלה.

נ) בפניו: במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קצ"ה) ובבדי השולחן בציונים (ס"ק רנ"ה) כתבו שאם מחזיר פניו לצד אחר באופן שאינו רואה הצעת המטה, מותר. ודקדקו כן מלשון הרשב"א בתורת הבית (בית ז' שער ב') וז"ל "והצעת המטה שלא בפניו מותר. ואע"פ שהוא יודע שהיא מציעתה, אין בכך משום הרגל כל כך אלא כשהיא מציעתה והוא רואה". ע"כ. ומוכח שכל שאינו רואה מותר. וכ"כ בספר חזקת טהרה (בדרך ישרה אות ג') ונסתייע מהגמ' בסנהדרין (קא): "ומאי וזה אשר הרים יד במלך, שחלץ תפילין בפניו". ופירש"י שהיה לו לפנות לצד אחר. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' ל"ח סי"א) וז"ל, "לא יחלוץ תפילין בפני רבו. אלא יפנה לצד אחר מפני אימתו ויחלוץ שלא בפניו". ע"כ. וכתב עוד במשמרת הטהרה, "אלא שלכאורה יש להעיר ממה שכתב בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ט דין ו') שאם הבעל חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו. רק שתזהר ביותר שתוכל מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו. שמאחר שאין לו זולתה, אי אפשר שלא תשמשנו. ע"כ. ואם איתא הרי אפשר שיחזיר פניו או יעצום עיניו בשעת הצעת המטה. וביותר יש להעיר ממש"כ מרן הב"י (בד"ה כתב א"א הרא"ש) שהביא התשובה הנ"ל, וכתב, שגם הרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה מותרים היכא דאי אפשר בענין אחר, וכדדייק לישנא שתזהר ביותר שתוכל. ואם איתא הרי אפשר בענין אחר שתציע המטה באופן שאינו רואה, או שעוצם עיניו או שמחזיר פניו. וצ"ע. ומ"מ נראה להלכה שיש לסמוך יותר על דברי הרשב"א הנ"ל כיון דהוי מילתא דרבנן, ובפרט כשיש עוד סניף להתיר. "עכ"ל משמרת הטהרה. והנה מש"כ לסמוך במילתא דרבנן על דברי הרשב"א כנגד הרא"ש והב"י לכאורה הוא נגד כללי הפסיקה שהרא"ש הוא אחד מג' עמודי ההוראה וכמש"כ מרן הב"י, ושאונו קיבלנו עלינו הוראות מרן הב"י. אולם לדינא נראה להקל. דהדיוק מהרא"ש והב"י אינו מוכרח, ש"ל שהוצרכו להשמיענו דהיכא שאי אפשר שיעצום החולה עיניו כגון שהוא חרש ואינו שומע שאומרים לו לעצום עיניו או שנשתבשה דעתו וכדו', וא"א בענין אחר, מותרת להציע מטתו בפניו.

נא) ודוקא פריסת הסדינים והמכסה וכו' אבל וכו': במשנה כתובות (נ"ט): "ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת ואופה וכו', הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת וכו', שלש, אין מצעת לו המטה ואין עושה בצמר. ארבע, יושבת בקתדרא". ע"כ. ובגמ' (סא). "אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו". ע"כ. וברש"י שם הרגיש בסתירה מהמשנה שאינה מצעת לו המטה אפי' שהכניסה רק שלש שפחות, לגמרא שאע"פ שבארבע אמרו יושבת בקתדרא מ"מ מצעת לו המטה, ופירש, "מצעת לו המטה, לפרוס סדינים ולבדן דבר שאינו טורח. ומשום דמילי דחבה ניהו כדי שתתחבב עליו. ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר של טורח ובכפיה, הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל". ע"כ. ובגמ' שם משמע שהגדרת ג' דברים אלו האסורים משום חיבה באשה נדה, שווים להגדרתם בדין הנ"ל. וכן מבואר בתוס' כתובות ד: ד"ה והצעת המטה. ונמצא לפ"ז שאין האשה אסורה בהצעת מטת בעלה בפניו אלא בפריסת סדינים ולבדן (לבדין הן השמיכות. וזהו "המכסה" שבשו"ע), אבל כרים וכסתות (-מזרנים. ועי' תויו"ט מקואות פ"י מ"ב), מותרת אפי' בפניו.

אולם בתוס' הנ"ל הביאו גרסא אחרת במשנה. שבמקום "אין מצעת לו המטה" יש שגרסו "ואינה מצעת המטה". וכתבו לפ"ז אין ראייה שיהו תרי גווני הצעה. דמתני' דקתני הכניסה לו שלש שפחות פטורה מהצעת המטה היינו שפטורה מהצעת שאר המטות, ובגמרא איירי בהצעת המטה לבעלה לבדו שבזה

נשארת בחיובה תמיד. ע"כ. והיינו שלפ"ז חייבת בהצעת מטת בעלה בין בפריסת הסדינין והלבדין, ובין בסידור הכרים והכסתות. וממלא נמצא שאשה נדה אסורה בכל זה, שהצעת המטה בכל אופן הוא דרך חיבה.

וכגרסת רש"י ופירושו פסקו הרא"ש (כתובות פ"א ס' ט, ובתוספותיו שם ד"ה והצעת) והמרדכי (שבועות פ"ב ס' תשמ"ג), וכ"פ מרן השו"ע. אבל הש"ך סקט"ז ציין לעיין באהע"ז ס' פ' ס"ח. ופירושו האחרונים שכוונתו לומר שיש לחוש לסברא הראשונה שכתב הרמ"א שם בדין הכניסה שפחות דנקטי כגירסא האחרת שהביאו התוס' הנ"ל, ומימלא ה"נ אין חילוק בין סדינים ושמכות לכרים ומזרנים שבכולהו יש להחמיר שלא תציע מטת בעלה בפניו. וכן

יב. נג) נד) אסורה ליצוק לו מים לרחוץ פניו ידיו ורגליו אפילו אינה נוגעת בו. נה) ואפילו הם מים צוננים:

הלכה כסדרה

העלה בלחם ושמלה (ס"ק כ"ה) להחמיר גם בכרים וכסתות. והרב בן איש חי (ש"ש צו אות כ"ה) הביאו וכתב ע"ז "ונראה לי דנכון להחמיר בזה היכא דאפשר". אבל בטהרת הבית (ס' י"ב סל"ז) העלה להקל כדעת השו"ע ורוב האחרונים, וכ"כ בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רס"ח) ובדי השולחן (ס"ק קמ"ו).

ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קצה) כתב: "ומה שכתב בספר שבט הלוי לצדד להחמיר בכרים וכסתות של זמנינו שאינן כבדות כל כך, ואין בהם טורח ומעשה עבדות, לפע"ד כיון שעל כל פנים אין מעשה חיבה אלא בהצעת הסדינים והמכסה, אין להחמיר גם בזמן הזה". ע"כ. והנה מש"כ בשם שבט הלוי להחמיר בכרים "וכסתות", הוא באמת דבר תימה להחמיר במזרנים, שאפילו אותם העשויים מספוג בלבד נראה פשוט מסברא שדי בטורח הצעתן להחשב טורח המבטל את החיבה. ומצאתי שמש"כ בשם שבט הלוי זהו ע"פ ספרי שבט הלוי ממהדו"ק (עמ' רעב), אבל במהדו"ב (עמ' רסח) תיקנו וכתבו כרים בלבד, ונמצא שלכו"ע מותרת להציע בפניו את המזרנים המצויים כיום.

ואולם מש"כ במשמרת הטהרה להקל אפי' בכרים שלנו מטעם שאע"פ שאין בהם טורח מ"מ אין בהם חיבה, אחהמ"ר מכתר"ה לענ"ד נראה שכיון שברש"י שהוא מקור הדין, וברא"ש שהביאו להלכה, הוזכר בחילוק שבין סדינין ולבדין לכרים וכסתות שאלו דברים שאינן טורח ואלו דברים של טורח, בפשטות משמע שהמצאות הטורח בהצעת המטה הוא סיבת העדרות החיבה, ובהעדר הטורח באה החיבה בהכרח, וא"כ הכרים בזמנינו שאינם ממולאים בבלאות בגדים וצמר גפן וכדו' אלא קלים לנשיאה ואין בהם טורח, לכאורה יש בסידורן במקומן משום

מעשה חיבה ויש לאסור. ובפרט שלכמה ראשונים ואחרונים איכא איסורא גם בהצעת כרים וכסתות בפניו, ואע"פ שהן כבדים, וכמשנ"ת לעיל.

נב) פריסת הסדינים והמכסה: היינו פריסתן וסידורן כראוי, אבל הנחת שמיכה או סדין

בצורה מרושלת ע"ג המטה באפן המצריך סידור נוסף, נראה דשרי. ולהניח הכרית המצויה כיום במקום הנכון, ע"פ המבואר לעיל יש להחמיר.

הכנסת הכר והשמיכה בציפית וציפה שרי, דזה חשיב רק כהכנה להצעה, וגם אין נצרך שיעשוהו על מטה. (שבט הלוי מהדו"ב עמ' רסח)

נג) אסורה ליצוק וכו': בגמ' כתובות הנ"ל אמר רב הונא, כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה. חוץ ממזיגת הכוס, והרחצת פניו ידיו ורגליו, והצעת המטה. ע"כ. וכתב הרשב"א בתורת הבית (קסד ע"ב) שאפ"ל אם הוא רוחץ עצמו והיא מוצקת, אסור. שאילו לרוחץ פניו בידיה ממש פשוט דאסור, דאיכא קירוב בשר, ואף בלא רחיצה אסור שהרי אסור לנגוע בה אפ"ל באצבע קטנה. וכ"כ הרמב"ן בחידושו לכתובות (סא.), והרא"ש (פ"א ס"ח), והריטב"א (ד:), והמאירי (שם). אבל הראב"ה (ח"א ס"קע"ג) והאור זרוע (ח"א ס"ש) פירשו האיסור ברוחצת פניו ידיו ורגליו בידיה דווקא. ולשיטתם מותרת ליצוק והוא רוחץ. ומאידך, דעת רבינו יונה בספר דרשות הנשים, והאשכול (ח"א עמ' קיז), שאפ"ל לתת קיתון של מים וכלים בפניו כדי שירחץ בהם, אסורה. ואע"פ שאינה יוצקת עליו.

ובשו"ע כתב "אסורה ליצוק לו מים לרוחץ פניו ידיו ורגליו", והט"ז (ס"ק ח) למד מלשון זה דס"ל להשו"ע שאסורה ליתן מים בכלי כדי שהוא ירחץ ממנו, ואע"פ שאינה יוצקת עליו. והקשה שמהרשב"א משמע שהאיסור אינו אלא כשיוצקת עליו אבל מותרת להכין ולהגיש בפניו מים לרחיצה. (דמדכתב הוא רוחץ והיא מוצקת משמע דבשעת רחיצה שלו היא יוצקת, ולא שהיא מכינה לו תחילה קדם רחיצתו. ותו, דאם תפרש שגם זה אסור, קשה, מנא ליה לאסור זה, דהא כתב אח"כ הוכחה שאין לפרש הרחיצה בידה, מכח קירוב בשר, שמע מינה דמיירי כאן במידי דלאו קירוב בשר דהיינו שיוצקת בשעת רחיצה. ואין להקשות דהא גם דבר זה שיוצקת בשעה שהוא רוחץ ג"כ אסור בלאו חיבה דרחיצה אלא מטעם דנוגעת בו ע"י המים, יש לומר דזהו מגע על ידי דבר אחר שהיא נוגעת בכלי והכלי במים והמים בידו, סלקא דעתך דשרי, קמ"ל דאסור משום רחיצה שמביאה לידי חיבה. וכן נ"ל מלשון התלמוד שאמר הרחצת פניו ידיו ורגליו אסור והיה לו לומר דנתינת מים לרחיצה אסור. עכ"ל הט"ז.) והסיק, אלא ודאי כדפרישית דאין איסור בנתינת מים לחוד. ע"כ. ולכאן יש להעיר על פירושו בדעת מרן השו"ע, שאפשר שמה שכתב אסורה ליצוק לו מים וכו' אף הוא לא נתכוון אלא ליציקה עליו, וכן משמע קצת מדנקט לשון יציקה ולא נתינת המים בפניו וכלשון רבינו יונה שאוסר בנתינה בלבד. ועוד שהלשון "אפילו אינה נוגעת בו" משמע שיכולה ליגוע בו בשעה שיוצקת וחדש שאסורה אפילו שיוצקת מבלי ליגוע בו, וזה שייך ביציקה עליו. אבל אם בהכנת המים מיירי והחידוש שאע"פ שאין שייך בהכנה נגיעה, אסור, היה לו לומר "אע"פ שאינה נוגעת בו". ודו"ק. ובפרט שבב"י כתב דברי הרשב"א מבלי להזכיר חולק, ומסתבר שלדבריו נתכוון בשו"ע. והש"ך העתיק דברי רבינו יונה לדינא לאסור נתינת קיתון של מים וכלים שירחץ בהם רגליו מפני שהוא דרך חיבה. וכן פסק הגאון ר' יוסף חיים זצ"ל בספר בן איש חי (ש"ש צו כה) שאסורה לתת בפני בעלה קיתון של מים והכלים לרחיצת פניו ידיו ורגליו מפני שהוא דרך חיבה. וכ"כ בספר בדי השולחן שיש להחמיר בזה, וכ"כ בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסט) שלמעשה מחמירים כהש"ך. אבל בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד ס"י יט סק"ג) כתב שכיון שכדברי הט"ז מבואר להדיא להקל בחי' הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי והרא"ש והרשב"ץ בודאי דהכי נקטינן. וכן שב ופסק בטהרת הבית (פי"ב סל"ט) שמותרת להכין מים לרחיצת פניו ידיו ורגליו ואפילו הם מים חמים. ע"כ. וכן עיקר לנוהגים כדעת מרן השו"ע, וכפי שנתבאר שכן פשוט דעתו ז"ל.

והנה מלשון רבינו יונה אסור לתת "לפני בעלה" קיתון של מים וכו' משמע שאפילו לשיטה זו לא נאסרה להכין מים לצורך רחיצתו אלא כשנותנת בפניו. אבל אם מכינה שלא בפניו ובא אח"כ ורוחץ, מותר. וכן מבואר להדיא בספר האשכול (ח"א עמ' קיז) וז"ל, "והרחצת פניו ידיו ורגליו שלא בפניו מותר להביאם אע"פ שהוא בא ורוחץ בהם ויודע שהיא הביאתם." ע"כ. ומוכח שסובר כרבינו יונה שאוסר הכנת המים לרחיצה, ומ"מ הכנה שלא בפניו התיר. וכן כתבו האחרונים.

בשׁו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ק) כתב שאפילו לט"ז ודעימיה שמתירים הכנת מים לרחיצה היינו דווקא בהבאת מים בעלמא, אבל אסורה לכו"ע להכין מים באמבטיה לרחוץ כל גופו, דזה הוי דרך חיבה ביותר. וכ"כ בשיעורי שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסח) אלא ששם הוסיפו שאינה אסורה אלא בפניו, ושם הוא לצורך רפואה שרי גם באמבטיה. ע"כ. ומבואר שהכנת המים באמבטיה שלא בפניו מותרת אפי' באינו חולה. וכן כתב בשׁו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ע) שהכנת המים באמבטיה שלא בפניו לא הוי חיבה יותר מהצעת המטה שלא בפניו. וסיים, ומיהו אם אין צורך המחמיר תבוא עליו ברכה, ובלבד שלא יבוא לידי מחלוקת והפרת שלום הבית. ע"כ. אולם בשׁו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' כט) כתב שלדעת המתירים הכנת המים לרחיצה אין חילוק בין הכנתם לרחיצת פניו ידיו ורגליו לבין הכנת המים באמבטיה לרחיצת כל גופו. ומה שכתב בשׁו"ת שבט הלוי שאסור הכנת האמבטיה לרחיצת כל הגוף מפני שיש בזה דרך חיבה ביותר, אין דבריו מוכרחים, שאין זה אלא דרך שירות ועבדות וכל שאינה יוצקת עליו המים אין זה דרך חיבה ומשרא שרי. עכ"ד. וכן שב ופסק בטהרת הבית (סי' יב סעיף לט. ועי"ש במשמרת הטהרה). אמנם שם סיים שטוב שתעשה כן שלא בפניו. ע"כ. (וראה לעיל בסעיף י"א אם די בעצימת העינים להחשב שלא בפניו).

נד) אסורה: בספר האשכול (סי' מט, עמ' קיז) כתב שכמו שהיא אסורה בהרחצת פניו ידיו ורגליו, כן הוא אסור בהרחצת פניה ידיה ורגליה. וכן כתבו החכמת אדם וערוך השולחן (ס"ק יד). ובערוך השולחן הוסיף שקל וחומר הוא לגבי הבעל שאסור.

לדעת המנחת יצחק ושבט הלוי הנ"ל הסוברים שלכו"ע אסורה בהכנת מים באמבטיה בפניו לצורך רחיצת כל גופו בודאי שגם הוא אסור להכין עבורה בפניה, וכמו שכתב בערוך השולחן הנ"ל שאיסור ההרחצה בבעל חמור מבאשה. (אמנם מסתבר שמ"מ שלא בפניה, מותר.) ולדעת היביע אומר הסובר שהמתירים הכנת המים לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו מתירים גם הכנת המים באמבטיה לצורך רחיצת כל גופו, אף הוא מותר להכין מים באמבטיה עבורה אפילו בפניה, וכמו שכתב בטהרת הבית (סי' יב סעיף מ). ומ"מ סיים, וטוב שיעשה כן שלא בפניה. ובמשמרת הטהרה שם ביאר, שאע"פ שכשהוא מכין עבורה יש לומר שהדבר חמור יותר מכשהיא מכינה עבורו, שיבוא להרהר בה, מ"מ י"ל שמכיון שעתידה להיות מותרת לו ויש לו פת בסלו אין לחוש בזה להרהור. וכל שכן כשעושה כן שלא בפניה. ע"כ.

בספר בדי השולחן כתב בשם כמה אחרונים שאיסור זה הוא בין ברחיצה של רשות ובין ברחיצה של מצוה כגון נטילת ידיים של שחרית או לסעודה. וכתב, ונראה שה"ה לנטילת מים אחרונים. ומבואר שם (לשיטת המחמירים בהכנה) שאפי' רק מכינה לו המים ואינה יוצקת, אסורה בכל זה. אבל בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסט) כתב, אמנם פשוט דהכנת מים לצורך נט"י של שחרית או לסעודה ואף לצורך מים אחרונים שרי, דאין זה מעשה רחיצה אלא מעשה מצוה. וי"ל דאפי' אם להש"ך אסור להכין לצורך רחיצת הידים, הכא שרי דהוי רק להעביר הטומאה או למצוה. וכ"כ במשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קצח) שאפי' המחמירים כרבינו יונה והש"ך, בנט"י של מצוה יש להקל. וכן עיקר.

בבדי השולחן בציונים (ס"ק רפה) דקדק מלשון רבינו יונה המובא בש"ך, "דאסור ליתן קיתון של מים וכלים שירחץ בהם רגליו", שאפי' בהרחצת רגליו בלבד יש לאסור. ובעטרת זקנים בשם הרש"ל מבואר לאסור ברחיצת ידיו לחוד, וכ"פ שם לאסור פניו או ידיו או רגליו. ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסט) כתב בשם הפרי דעה דדוקא לצורך רחיצת רגליו אסור לפי שקרוב יותר לעבירה מרחיצת ידיו, אבל י"א דגם לרחיצת ידיו אסור. עי"ש ובסוף דבריו כתב אמנם בספר דרשות הנשים (לרבינו יונה) שלפנינו מפורש דאסורה לתת בפני בעלה קיתון של מים וכלים כדי שירחוץ בהם "פניו ידיו ורגליו". ע"כ. ולפ"ז אין ראיה מרבינו יונה

לאסור רחיצת רגליו כשאינו עם רחיצת פניו וידיו. והנה במהר"ח אור זרוע בפסקי הלכה (עמ' צא) כתב דלא מבעיא שאסורה לנגוע בו בשעת רחיצה אלא אפילו לשפוך על ידיו והוא רוחץ אסור. ומשמע שעל ידיו בלבד נמי איכא איסור (וכן משמע קצת מהמאירי כתובות ד ע"ב, ומהרשב"א בתורת הבית הנ"ל). ולמעשה יש לאסור גם בהרחצת פניו לבד או ידיו לבד. (לנוהגים איסור אפילו בהכנה

הכא נמי בהכנה, וכ"מ מדברי האחרונים בדין נטילת ידים של מצוה. ולנוהגים איסור דוקא ברחיצה

ממש ה"ה כאן).

יג. נו) כשם שאסורה נז) למזוג לו כך הוא אסור למזוג לה נח) ולא עוד אלא נט) אפילו לשלוח לה כוס ס) יין, אסור. סא) לא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס אחר אם הוא מיוחד לה. סב) אבל אם שותים הם מאותו הכוס ושתית איהי אבתריהו, לית לן בה:

הלכה כסדרה

המחמירים בהכנת המים לרחיצה יכולים להקל בהכנה על ידי שינוי. אולם לצקת למקום שרוחץ אין להקל אף על ידי שינוי. ואע"פ ששינוי מהני במזיגת הכוס כמבואר בסעיף י', בהרחצת פניו ורגליו (וכן בהצעת המטה בפניו) לא מהני שינוי. וכמבואר בדברי הב"ח (ד"ה כתב) שתמה מפני מה כתב הרא"ש בדין החולה רק שתזהר אשתו ככל שתוכל מהרחצת פניו ורגליו ומהצעת המטה בפניו ואילו מזיגת הכוס השמיט, ותיקן, "במזיגת הכוס יש לו היתר בקצת שינוי כגון להניח לפניו על השולחן ביד שמאל או על הכר וכיוצא בו, אבל הצעת המטה ורחיצת פניו אין להם היתר כשעושה בפניו". עכ"ל. ומ"מ בהכנת המים לרחיצה, גם הנוהגים כדעת האוסרים יכולים להקל על ידי שינוי וכנ"ל. וכן פסק בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסט) ובטהרת הבית (ח"ב משמרת הטהרה עמ' קצט).

כתב הט"ז (סס"ק ח), "פשוט לי דגם זה הוא בכלל האיסור, שאם הוא רוחץ מכלי שיש בו נקב למטה, ובשעת רחיצתו היא יוצקת מים לכלי דגם זה מקרי הרחצה כנ"ל". עכ"ל. ור"ל שאינו נחשב הכנת מים לרחיצה אלא כיוצקת על ידיו בשעה שרוחצם דאסור לכו"ע. וכתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רסט) שיש ללמוד מדברי הט"ז בקל וחומר, שאסור שתשפוך מים לתוך קערה רחבה, אע"פ ששופכת בצד אחד והוא רוחץ בצד שני והמים אינם נשפכים עליו להדיא. שאם על ידי נקב אוסר הט"ז כל שכן בכהאי גוונא ששייך נגיעה ממש. וכן משמע מדכתב הט"ז האופן המותר שהוא בהכנת המים לרחיצה, משמע שברחיצה ממש אין אופן של היתר.

וכתב עוד שם, שאם הוא מחזיק ספל בידו מתחת הברז, והיא פותחת הברז עבורו, אע"פ שאינו על ידיו, יש מקום להחמיר גם להט"ז. עכ"ד.

ואם מניח ידיו מתחת הברז, בפשטות לכו"ע יש לאסור שהיא תפתח את הברז כדי שירחץ

ידיו. ואע"פ שאינה אלא מסלקת את החוסם בפני המים ואינה יוצקת ממש על ידיו, מ"מ כיון שהמים באים מכחה, דרך חיבת רחיצה היא, וכעין שאסר הט"ז לצקת מים לכלי שיש בו נקב אע"פ שאין המים באים לידי ישרות ממנה. וכן פסק בטהרת הבית (ח"ב משמרת הטהרה עמ' קצט) ושכן כתב הצמח צדק (סי' קצה סי"ב) שכל שהמים באים מכחה אסור. וכתב עוד במשמרת הטהרה, אבל אם היא פותחת את הברז של המים ואח"כ הוא נותן ידיו תחת הברז לרוחצם, לדין דנקטינן כרוב הפוסקים וכדעת הט"ז, יש להתיר. אבל לנוהגים כדעת רבנו יונה והש"ך, יש לדון, כיון דהוי גרמא ושפיכה ראשונה שבאה מכחה

חלפה הלכה לה ואלו מים אחרים הם. ומ"מ נראה שיש להחמיר בזה לדידהו משום שעכ"פ יש בזה משום חיבה וקירוב דעת. וכ"כ בספר חזקת טהרה (דרך ישרה סק"ד) ובבדי השולחן (ס"ק קנה) ובספר סוגה בשושנים (עמ' קנ) ולכן טוב שתעשה זאת שלא בפניו או שתפתח הברז ביד שמאל, שבהכנת המים יש להקל ע"י שינוי. עכ"ד (ועיין לעיל בדין הרחצה ממש ע"י שינוי).

נה) ואפילו הם מים צוננים: המאירי בכתובות (ד:): כתב שיש אומרים שאין איסור הרחצת פניו ידיו ורגליו אלא במים חמים אבל צוננים מותר, ושיש אוסרים. ומשמע שם שסובר כדעת המקילין. אבלהרשב"א בתורת הבית (קסד ע"ב) כתב שאיסור זה הוא אפילו בצונן. וכן פסק השו"ע.

נו) כשם שאסורה וכו': בגמ' כתובות (סא.) מבואר שאשה נדה אסורה למזוג את הכוס לבעלה אם לא ע"י שינוי וכמו שנתבאר בסעיף י'. וכתב הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ד' שער ב') "כשם שאסור לה למזוג לו את הכוס, כך אסור לו למזוג לה". ע"כ. וכתב ע"ז הב"י, "טעמא דמסתבר הוא, דכי מזיג איהו נמי איכא למיחש להרגל דבר", ע"כ. והגר"א בביאורו (ס"ק י"ז) כתב שדין זה נלמד מהא דאסור הבעל לשגר לה כוס יין. (ר"ל שמהמשך לשון הרשב"א, "ולא עוד אלא אפילו" לשלוח לה כוס יין אסור, משמע שסובר שבשיגור הכוס יש יותר סברא להקל מבמזיגת הכוס, וא"כ י"ל שלמד הרשב"א שהואיל ומצינו איסור בשיגור הכוס (וכדלקמן), כ"ש שיש לאסור מזיגת הכוס דחמיר טפי).

נז) למזוג: לפי מה שנתבאר לעיל בסעיף י' שעיקר מזיגה היינו עירוב מים ביין, אך גם כשמוזגת מבקבוק וכדו' אל הכוס בפניו בעיני שינוי כגון שתמזוג ביד שמאל, הכא נמי יש לאסור שלא ימזוג לה בין את היין במים ובין מהבקבוק אל הכוס. וע"י שינוי מותר. שכן משמע הלשון "כשם" שאסורה וכו' שדינו שווה לדינה גם להקל. ועי' בספר בדי השולחן עמ' רפא' בביאורים ד"ה כשם.

ולפ"ז הוא הדין נמי שאם מוזג לה שאר משקין מלבד יין, לדעת טהרת הבית הנ"ל שהיקל במזיגת האשה לבעלה שאר משקין אף הוא מותר למזוג לה, וכמו שכתב בפרק יב סעיף לה. ולשבט הלוי שהחמיר בשאר משקין הכא נמי יש להחמיר.

ונראה שהוא הדין נמי שכשם שמוותרת האשה למזוג לבעלה אפי' יין אם אחרים מניחים לפניו, כן אף הוא מותר למזוג עבורה אם אחרים מניחים לפניו, ובלבד שמוזג בשתיקה ואינו מרמז שיתנו לה את הכוס, שאם מרמז וכ"ש אם מבקש שיתנו לה הרי זה שילוח הכוס ואסור.

ולפי מה שנתבאר שם שבין לשו"ע ובין לרמ"א אם מוזגת בפניו אך מניחה שלא בפניו, מותר (עיי"ש), הוא הדין נמי שאף הוא מותר למזוג לה בפניה אם ההנחה שלא בפניה, וכגון שיוצאת מהחדר לאחר שמזג ומניח את הכוס על השולחן במקום מושבה. ואע"פ שאסור בשילוח הכוס, היינו דוקא כשמקבלת את הכוס משילוחו, שזה הוי דרך חיבה אע"פ ששלח שלא בפניה כגון שנמצאת בחדר אחר. משא"כ כאן שחוזרת ומוצאת את הכוס במקומה. [אולם אע"פ שהיא מותרת גם להיפרך, דהיינו למזוג שלא בפניו ולהניח בפניו, הוא אסור בזה. כיון שבבעל יש איסור נוסף שאינו באשה והוא איסור שילוח הכוס, ועי' בספר בדי השולחן בביאורים ד"ה כשם.] ולמחמירים שם הכא נמי יש להחמיר.

נח) ולא עוד אלא אפילו וכו': כתב הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הפרישה עמ' כ') שמדברי רב אחאי גאון בשאלתות (פר' אחרי מות ס' צו) נראה שנדה אסורה לשתות מכוס בעלה. ולא ידענא מאי טעמא, ואי איתא להא מילתא, בכהאי גוונא בלחוד הוא דאיתא, במיחד לה כסא וקא משדר לה ניהלה משום דקא יהיב דעתיה עליה וכדתניא במסכת כלה המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת מפני שדעתו רבה

עליה, דבר אחר, מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמיא. ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה ולא שנא כוס אחר, היכא דקא מייחד לה ומשדר ניהלה אסור. דהא מעייל דעתיה עילוה. מיהו היכא דקא שתו מההיא כסא ושתייה איהי נמי בתרייהו לית לן בה. ע"כ. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (בית ז' שער ב'), והאשכול (סי' מט).

נט) אפילו לשלוח וכו': מדנקט "לשלוח לה כוס של יין" מבלי לפרט מיהו המוזג משמע שאף אם אחר מזג, אסור הבעל לשלוח. וכ"כ בבדי השולחן (ס"ק קס"ב).

ס) יין: בבדי השולחן (ס"ק קס"ג) כתב בשם הצמח צדק שגם כוס של שאר משקין חשובים אסור לשלוח לה, ואינו מותר אלא כוס של מים משום דלא חשיבי. ע"כ. (ועיי"ש בציונים ס"ק רח"צ) ופשטות הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ז' שער ב') והשו"ע שכתבו "כוס של יין" שאין אסור בשיגור הכוס אלא בכוס של יין בלבד. וכן עיקר.

סא) לא שנא וכו' כוס אחר: כן מבואר בראב"ד הנ"ל.

סב) אבל אם שותים וכו' לית לן בה: כן כתב הראב"ד הנ"ל. ומשמע שדווקא אם אחרים שותים מהכוס ששולח קודם שהיא תשתה, מותרת לשתות אחריהם. אבל לא די במה שהבעל עצמו ישתה מהכוס קדם שמשגר אליה. אבל הפרישה (אות יא') כתב כשם הרשב"א, אם הוא מיוחד לה, פירוש לאפוקי היכא דקא שתה איהו מההוא כסא ושתייה איהי בתרייהו לית לן בה. ע"כ. ולפ"ז די בכך שישתה הוא עצמו לפניו בכדי לבטל את החיבה שיש בשילוח כוס המיוחד לה, לפי שאין חיבה זו קיימת אלא בשיגור כוס המיוחד לה לבדה מבלי שאף אדם שתה לפניו. והסברא קשה, שאדרבה ע"י ששתה מכוס זה ואח"כ שיגרו לה טפי איכא חיבה והנה בתורת הבית להרשב"א שלפנינו הלשון כמש"כ בשו"ע. ולכאן צ"ל שטעות דפוס נפלה בנוסחת הרשב"א שהיתה לפני הפרישה, שהרי מקור הדין הוא בראב"ד שתמה על דיברי השאלות שאסר על האשה לשתות משיירי כוס בעלה, וכתב ע"ז ואי איתא להאי מילתא בכהאי גוונא בלחוד הוא דאיתא, במייחד לה כסא וקא משדר וכו'. הרי שהעמיד דברי השאלות שאסורה לשתות משיורי כוס בעלה, במשגר לה את הכוס לאחר ששתה. ואיך אפשר שהרשב"א שלקח מהראב"ד דין זה יכתוב ששתיית הבעל הוא סיבה להיתר השיגור.

ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קצ"ב) הביא דברי הפרישה בשם הרשב"א וכתב שיש לפרישה סיוע שיש בו ממש מדברי המאירי נדה (עמ' רעח) שלאחר שהביא דברי השאלות ושהראב"ד פירש דבריו במייחד לה ושולחו אצלה, כתב, "ומיהו כל שאינו מייחדו לה אלא שהוא שותה והיא אחריו, הן בכוס של ברכה הן בכוס אחר, אין בזה כלום". עכ"ד משמרת הטהרה. ולענ"ד פשטות המאירי מורה שסיום דבריו "כל שאינו מייחדו לה" היינו שאינו מייחד ואינו משגר לה, אלא ששותה הוא ומניח הכוס לפניו והיא נוטלתו ושותה, וקאמר דזה שרי הואיל ואינו משגר לה את הכוס (וכדאיתא ברמ"א בסעיף ד' שהיא מותרת לשתות מהכוס ששתה הוא) שהרי בתחילת דבריו כתב שהראב"ד פירש דין השאלות שאסורה לשתות מהכוס ששתה הוא, במשגר לה את הכוס, והיאך אפשר שיסיים "ומיהו אם שתה הוא והיא אחריו" מותר אפילו בשיגור, ועל כרחק דלאו בשיגור קא מיירי.

על כן נראה שאין להקל בשיגור הכוס אלא רק כששתו אחרים ביניהם, אבל לא סגי במה ששתה הוא.

ומעתה נמצא שהנוהגים שהמסובים טועמים לאחר הקידוש מכוסו של המקדש וקשה שבימי הנדות אחרים יטעמו מן הכוס בין שתיית הבעל המקדש לטעימת אשתו, הדרך הנכונה שיניח הבעל את

הכוס לאחר ששתה ממנו, על השולחן לפניו, והיא תיקחנו ותשתה. שכיון שאינו משגר לה, מותר. וכ"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב ס"ס פג) וז"ל, ובדבר אם מותר לאשה נדה לשתות מכוס הקידוש לאחר ששתה בעלה המקדש, הנה בס"י קצה ס"ד

יד. כל אלו ההרחקות צריך להרחיק בין בימי נדוטה (סג) בין בימי ליבונה שהם כל ימי ספירתה. (סד) ואין חילוק בכל אלו בין רואה ממש למוצאת כתם: הגה (סה) ויש אומרים דאין להחמיר בימי ליבונה בענין איסור אכילה עמה בקערה (הגה במרדכי בשם ראב"ה) וכן נוהגין להקל בזה. ויש להחמיר:

הלכה כסדרה

איתא שהיא מותרת לשתות מכוס ששתה הוא, ואין חולק על זה, ואם כן מותרת לשתות מכוס הקידוש ששתה ממנו בעלה. ובמשמרת הטהרה (ח"ב עמ' קצג) השיג על דבריו שלא העיר מלשון הטור והשו"ע שכתבו "ושתיית איה אבתרייהו" שמשמע לכאורה שהיא לא תשתה אחריו מיד. וכתב, ונראה דפשיטא ליה שהוא לאו דווקא וכמו שכתבו הפרישה והמקור חיים הנ"ל. ומ"מ היה לו להעיר בזה. עכ"ד משמה"ט. ואח"כ אנכי תמה, שדיברי הטור והשו"ע הנ"ל בסעיף י"ג מיירי במשגר לה את הכוס, שבזה אינו מותר אלא בשותים אחרים ביניהם. אבל בסעיף ד' דמיירי ביה האגרות משה הן לא כתב הרמ"א אלא שהיא מותרת לשתות שיירי הכוס ששתה הוא, והיינו באופן שאינו משגר לה, וזהו נידון האגרות משה שאינו משגר לה אלא מניח לפניו את כוס הקידוש ששתה ממנו והיא נוטלתו ושותה, וע"ז קאמר דשרי, ומשנ"ה לא העיר מדברי השו"ע בסעיף יג, ולעולם דברי השו"ע דווקא הם, וכפשטם.

ובטהרת הבית (סי' יב סל"ו) כתב, אסור לשלוח לה כוס של יין וכו', אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה אחריהם, מותר. ונראה שהוא הדין בכוס של הקידוש בשבת ויום טוב שהוא שותה תחילה, ואחר כך היא שותה, ואחריהם כל בני הבית, משום חיבוב מצוה, שיש להקל בזה. ע"כ. ולפי מה שנתבאר שגם הרשב"א והמאירי לא התירו לשגר לה את הכוס אע"פ ששתה הבעל ממנו, נראה שאין להקל בשיגור הכוס אלא בכ"ג שאחריה שותים שאר המסובים, שבזה י"ל שאינו נחשב כוס המיוחד לה כיון שידוע הוא שגם אחרים ישתו ממנו. (ומה שכתב בשו"ע וכן הוא בראב"ד ושתיית איה אבתרייהו דמשמע דוקא אם שותים לפניה, היינו בסתם שיגור, אבל בקידוש שהמעמד מוכיח שעתידיהם הכל לשתות מכוס זו, אין זה חשיב מיוחד לה ושרי אע"פ ששותים אחריה). אבל אם שניהם לבדם אסור לשגר לה אע"פ ששתה הוא לפניה. אלא יניחנו ע"ג השולחן בסמוך אליו והיא תטלנו.

והנוהגים בכל שבת שלאחר שקידש וטעם מוזג מכוס הקידוש לכוסות אחרים, אם נמצאים שניהם לבדם, בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' ער) כתב שנוהגים למזוג יין לכוס אחרת והיא לוקחת לעצמה, דאין זה שיגור כיון שהכוס במקומה עומדת ואינו שולח לה ושרי אפילו בכוס מיוחדת לה. וגם אינו נקרא מזיגה אלא שפיכה בעלמא דעיקר מזיגה היא עם מים. אמנם יש לפקפק במנהג זה. ואפשר דכיון ששופכים מעט כדי טעימה בלבד אינו נחשב מזיגה כלל אפילו אם שפיכה בעלמא כמזיגה. דבכוס קטנה או מעט לכוס גדולה אינו בכלל מזיגה, ואפשר דגם אינו בכלל שיגור ועדיין צ"ע. עכ"ל. ועיין לעיל שיש להקל בזה. ואם אחרים מסובים עמהם, ימזוג לכמה כוסות עבור כולם והיא תיקח אחד מהם. וזו הדרך הטובה ביותר. (ועדיף אפילו מהיכא ששותים אחרים ביניהם מן הכוס ואח"כ משגרו אליה, שבכה"ג כתב בשאלת יעב"ץ (ח"א סקכ"ו) שאמנם עיקר ההלכה כשו"ע שהתיר בזה אבל ראוי להחמיר שאפילו כשותים אחרים ביניהם לא ישגר הכוס אליה. והוכיח כן מבבא מציעא פז. עי"ש.) וכ"כ בשבט הלוי שם. והנה בבדי השולחן (ס"ק קס"ז) כתב "ונראה שאפילו שולח כמה כוסות כל שאשתו תשתה לבדה מאחד מהם אסור אע"פ שלא ייחד מהם

לאשתו". ע"כ. ואינו נראה. שהרי בראב"ד וברשב"א ובשו"ע מבואר להדיא שאין האיסור דשיגור הכוס אלא במיחד לה כוס ומשגרו. ומ"מ אין זה עניין לנידון דידן כיון שאינו אלא מוזג את יין הקידוש אל הכוסות המונחים לידו ואינו משגרם ושרי לכתחילה לכו"ע.

סג) בין בימי ליבונה: בגמ' שבת יג: בעובדא דההוא תלמיד, אמר לה אליהו, בתי בימי נדותך מה הוא אצלך, אמרה לי חס ושלום אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. בימי ליבונך מהו אצלך, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה על דעתו דבר אחר. אמר לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה. שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. ע"כ. ובתוספות שם (ד"ה בימי ליבונך) כתבו ע"ז, "לא משום שיש לחלק בין נדות לליבון, דהא אמר רבי עקיבא בפרק במה אשה יוצאה (שבת סד:) הרי היא בנדתה עד שתבוא במים. אלא לפי שידע אליהו שכך היה המעשה. ורבינו חננאל ורש"י פירשו בפרק אע"פ (כתובות סא.) גבי שמואל מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא, היינו בימי ליבונה. ואין נראה כדפירשתי. עכ"ל עיי"ש. וכדעת התוס' כתבו הרמב"ן בחידושיו לשבת (יג:) והרא"ש כתובות (סא.) שאין לחלק בין ימי הנדות לימי הליבון. וכתב הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה עמ' יח) שאע"פ שדברי רבינו חננאל חומרא הם, שאוסר מזיגת הכוס בימי הנדות אפילו בשינוי, "לדעת חומרא הבאה לידי קולא היא, שמיקל בימי ליבון יותר מבימי נדות ויבוא לזלזל ביותר בימי ליבונה. ואין ראוי לעשות כן". עכ"ל.

סד) ואין חילוק בין וכו' למוצאת כתם: כן כתב הרשב"א בתורת הבית הקצר, שבעלת כתמים עשאוה חכמים כרואה לרוב הדברים חוץ מעניין קביעות וסת. ע"כ.

בסדרי טהרה (ס"ק כ) הקשה שמלשון השו"ע משמע שבכל הדינים המבוארים בסימן זה, ובכללם הא דסעיף ח' שראוי שתייחד לה בגדים לימי נדותה, אין חילוק בין רואה ממש למוצאת כתם. וקשה, א"כ היאך מלקין כשהוחזקה נדה בשכנותיה על ידי שראוה לובשת בגדי נדות, ודלמא לבשה משום כתם שאינו אלא איסור דרבנן. ועיין בשבט הלוי (מהדו"ב עמו' ער) כמה תירוצים בזה. ומ"מ לכל התירוצים ראוי שתלבש בגדים מיוחדים לימי הנדות גם כשאסורה רק משום כתם.

סה) וי"א דאין להחמיר בימי ליבונה וכו' וכן נוהגים וכו' ויש להחמיר: בדרכי משה (סק"ח) כתב, "אמנם מצאתי בהג"ה בשם ראב"ה וז"ל, אחר ימי ליבון ליכא הרגל עבירה, וטוב לאכול עמה כדי שתרצה לטבול אם יכולה לטבול". עכ"ל. ועל זה ראיתי מקילין בימי ליבונה ואין לסמוך על זה וראב"ה יחיד בדבר זה. עכ"ל הדרכי משה. [אמנם בספר הראב"ה ח"א סי' קעג מבואר שהמיקל הוא זקיניו הראב"ן (וכן הוא בראב"ן סי' שלה) והראב"ה פליג עליה ואסר. וכתב שהתיר משום דהוה סבירא ליה דהא דחששו להרגל עבירה הוא שמא יתקפנו יצרו ויבוא עליה באיסור במזיד. וליתא, דטעמא הוא מתוך שרגיל עמה לאכול ישכח שהיא נדה ויסבור שטהורה היא, ויבא עליה. ואם כן אין חילוק בין תוך ז' נקיים לאחר ז' נקיים, ואדרבה כמה שמתרחקים ממנה ימי טומאה יותר מהרה ישכח ע"כ.] ויש להעיר שמלשון הרמ"א בהגה משמע שדעת המיקל, להתיר אפילו בתוך ימי הז' נקיים, וכתב שכן נוהגין להקל אלא שיש להחמיר. אך מלשון ההגה בשם הראב"ה שהביא בדרכי משה משמע שאף הוא לא התיר אלא לאחר הז' נקיים קודם שתטבול. וכן מבואר להדיא בראב"ה בשם הראב"ן וז"ל, "ראיתי שפסק רבנו זקני מנוחתו כבוד שבודאי שבז' ימי ליבונה שעדיין אינה יכולה לטבול יש לחוש להרגל עבירה. אבל לאחר שעברו ז' ימי הנקיים והיא ראויה לטבול מותר לאכול עמה. שאין לחוש להרגל עבירה". עכ"ל. והב"ח (ריש סי' קצה) השיג על הנוהגים להקל, שאף המיקל לא התיר אלא לאחר ז' הנקיים לקיים כדי שתתרצה לטבול, וגם ליכא הרגל עבירה כיון שהיא טובלת לערב. וכתב, וגם זו סברא קלושה היא ואין שומעין ליחיד להתיר איסור המפורסם בכל

טו. סו) אם ה וא סז) חולה סח) ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו. סט) רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו:

הלכה כסדרה

החיבורים. ולכן יש לדרוש ברבים דאיסורא קא עבדי הני האוכלים יחד מקערה אחת בימי ליבונה. ומצאתי בהגה (היא הגהת מהרש"ל והביאו הדרישה ס"ק א) ואנשים האוכלים עם נשותיהם בימי ליבונה שלא ירגישו בני הבית, שיבוש הוא ועוברים על דברי חכמים ונתקבצו כל הקהילות ועשו חרם על זה. ע"כ. והש"ך (ס"ק יז) הביא דברי הב"ח וסיים בדברי הראב"ן (ס"ס של"ה) שהנהגין לאכול יחד לאחר כלות הז' נקיים הוא מנהג כשר ונאה דשוב ליכא הרגל עבירה אלא הרגל מצוה. דכיון דמצי למטבל לא שביק היתרא ואכיל איסורא. ומשמע שדעת הש"ך להקל בזה כראב"ן. וכו' משמע דעת תורת השלמים (ס"ק י"ד), וכן כתב בסדרי טהרה (ס"ק כ"א) וז"ל, האחרונים כתבו שאין להקל כי אם ביום השביעי של נקיים דשוב ליכא למיחש להרגל דבר. ע"כ. ובבדי השולחן (ס"ק קעה) העיר לנכון שאף לשיטתם מיירי כל זה שיש בידה לטבול. אבל אם יש איזו מניעה שאינה יכולה לטבול, באותו הלילה אסור לאכול עמה.

דלא שייך בזה לא שביק היתרא ואכיל איסורא.

אולם פשוט הראשונים הנ"ל (המובאים בס"ק סג) שלא חילקו בימי הליבון בין היום השביעי לשאר ימים ובין אכילה באותה קערה לשאר הרחקות נראה שסוברים שאסורים בכל ההרחקות גם ביום השביעי כמו שכתב הראב"ה להדיא לחלוק על הראב"ן. וכן משמע דעת מרן השו"ע והרמ"א לאסור גם ביום השביעי אכילה יחד מאותו קערה, וכן דעת הב"ח הנ"ל, והט"ז (ס"ק ט), והחיד"א בברכי יוסף (שיורי ברכה ס"ק ט), וערוך השולחן (ס"ק ג) ועוד. וכן הכריעו בטהרת הבית (ח"ב סי' יב סעיף מא, ובמשמרת הטהרה שם), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו יו"ד סי' קכט אות כה) [ובשיעורי שבט הלוי מהדו"ב עמו' רעא, עיי"ש]. ובבדי השולחן (ס"ק קעה), וכן עיקר.

סו) אם הוא חולה וכו' מותרת לשמשו רק שתזהר ביותר שתוכל וכו': ז"ל הרא"ש בתשובה (כלל כט), "מי שהוא חולה ואשתו נדה ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו, רק שתזהר ביותר שתוכל מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו. שמאחר שאין לו זולתה אי אפשר שלא תשמשנו". ע"כ. והביאו הטור וז"ל, כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה שאם הוא חולה ואשתו נדה ואין לו מה שישמשנו זולתה מותרת לשמשו רק שתזהר ביותר מהרחצת פניו ידיו ורגליו וכו'. ע"כ. והשמיט מלת "שתוכל". ועיין לקמן במה שכתב בזה הב"י. ובשו"ע כתב כלשון הרא"ש.

בבית יוסף כתב על דברי הרא"ש הנ"ל, "ואיכא למידק, מאחר שהוא כותב שתזהר מהרחצת פניו והצעת המטה, מאי נינהו שאר תשמישים שהיא אסורה לעשות לו אם היה לו מי שישמשנו, הא כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה חוץ מג', הנך תרי ומזיגת הכוס. ואפשר דמזיגת הכוס בלבד הוא דקא שרי לה מפני שאין לו מי שישמשנו. אלא דלישנא דמותר לשמשו לא משמע דליהוי משום תשמיש חד לחודיה. ואפשר דמשום דהרחצת פניו והצעת המטה נמי שרו היכא דאי אפשר בענין אחר וכדדייק לישנא דתזהר ביותר שתוכל. אלא דלפי זה לא הוה ליה לרבינו (הטור) להשמיט תיבת שתוכל. ושמא י"ל דשאר תשמישים דקא שרו לה אם אין לו מי שישמשנו היינו להושיט מידו לידה כל דבר. וכן נראה שהיה מפרש מה"ר איסרלן שכתב בתרומת הדשן (סי' רנב) שאסור לבעל ליגע באשתו החולה כשהיא נדה לשמשה כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה. ואע"פ שכתב הטור ביו"ד בשם הרא"ש בתשובה ואם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה מותרת לשמשו, נוכל לומר דרוצה לומר שימוש

בלא נגיעה כגון להושיט לו דבר מידו לידה וכן שאר שימושים שהם בנגיעה ע"י דבר אחר. ואפילו אם תמצא לומר דר"ל כגון להקימו ולהשכיבו ולסומכו ומשום דלאו מילי דחיבה ניהו כהרחצת פניו והצעת המטה בפניו אלא מילי דעבדות ניהו, מ"מ אין ללמוד היתר לנידון דידן, די ש' לומר דוקא כשהוא חולה והיא בריאה שרי כיון דחולה הוא ליכא למיחש להרגל עבירה דאין יצרו מתגבר עליו מפני שתשש כוחו, אבל כשהיא חולה והוא בריא איכא למיחש להרגל כבירה, שמא יתגבר יצרו עליו ויפייסנה". עכ"ד הב"י. (והנה בביאור שני הצדדים שכתב תרומת הדשן לפרש דברי הרא"ש, יש לכאורה להסתפק אם מה שכתב וכן שאר שימושים שהם בנגיעה על ידי דבר אחר כוונתו להתיר אפילו נגיעה בו ע"י הפסק בגד. וממילא בצד השני שבא לפרש שהרא"ש מתיר יותר וכתב ואפילו את"ל דר"ל כגון להקימו ולהשכיבו ולסומכו וכו' כוונתו להתיר נגיעה בבשרו אפילו ללא הפסק בגד. או שמא כוונתו במה שכתב וכן שאר שימושים שהם בנגיעה ע"י דבר אחר. שאינו מרגיש את ידה כלל וכגון האכלה בכפית מריחת משחה ע"י קיסם וכדו'. וממילא בצד השני שמתיר יותר, אפשר שלא התיר להקימו ולהשכיבו ולסומכו אלא ע"י הפסק בגד. ונראה שהביאור האחרון הוא הנכון. שאם כביאור הראשון שלצד הראשון בתרומת הדשן מותרת ליגוע בו ע"י הפסק בגד, הרי גם לצד זה מותרת להקימו ולהשכיבו ולסומכו בכה"ג ומהו שכתב אח"כ "ואם תמצא לומר דר"ל כגון להקימו ולהשכיבו ולסומכו" דמשמע שרק לצד זה השני יש דרך היתר בזה. ולביאור השני נ"חא וק"ל). ומדברי מרן הב"י משתמעת דעתו ז"ל בב' שאלות. א. אם הרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו מותרים כשאי אפשר בעניין אחר, ויבואר לקמן (ס"ק ט) בעז"ה. ב. אם היתר שימוש הבעל בשאר מלאכות הוא רק בשימוש בלא נגיעה, וכגון שמושיטה לידו, וכן כשאינה נוגעת בו אלא ע"י דבר אחר, (כמריחת משחה ע"י קיסם, האכלה בכפית, וכדו'). או אפילו כשנוגעת בו כגון להקימו ולהשכיבו ולסומכו בהליכתו וכדו'. שממה שכתב קודם שהעתיק דברי התרומת הדשן "ושמא יש לומר דשאר תשמישים דקא שרו לה אם אין לו מי שישמשנו היינו להושיט מידו לידה וכן נראה שהיה מפרש וכו'", משמע בפשטות שסובר כצד הראשון שבתרה"ד שלא הותר אלא הושיטה מידו לידה, והוא הדין שאר שימושים שהם בנגיעה ע"י דבר אחר וכמש"כ בתרומת הדשן שדינם שווה לענין זה. אבל נגיעה ממש אפילו ע"י הפסק בגד וכגון להקימו ולהשכיבו אסורה, ואפילו אין לו מי שישמשנו זולתה. [ואין להקשות ע"ז ממש"כ בב"י על דברי רבינו ירוחם בשם הגאונים. "מי שהוא חולה ואשתו נדה לא תרחץ פניו ידיו ורגליו ולא תציע לו את המטה. ושאר המלאכות מותרות לעשות" וכתב הב"י, מה שכתב ושאר המלאכות מותרות. איני יודע מה בא ללמד, דהא אפילו הוא בריא הוי שרו שאר מלאכות, דאם להתיר מזיגת הכוס לא הוה ליה למימר שאר המלאכות בלשון רבים. ע"כ. ואם איתא, היה לו לפרש שבא להתיר הושיטה מידו לידה ונגיעת ע"י דבר אחר, ש"ל דלשון "מלאכות" לא משמע ליה הכי, שאלו תשמישין הן ולא מלאכות].

אולם בטהרת הבית (ח"ב משמה"ט עמ' רט) ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעא) דקדקו מלשון מרן הב"י בשו"ע לקמן סעיף טז, "אשה חולה והיא נדה אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה". משמע שמש"כ בסעיף טו שאם הבעל חולה מותרת לשמשו היינו אפילו להקימו ולהשכיבו ולסומכו. ומתוך כך הסיק במשמרת הטהרה שם שמרן חזר בו בשו"ע ממה שכתב בב"י, וסובר שמותרת לשמשו אפילו ע"י נגיעה, שכיון שתש כחו אין יצרו מתגבר עליו כל כך, וכמסקנת תרומת הדשן שמחלק בזה בין אם הוא חולה לבין אם היא חולה. והואיל וכך ס"ל למרן בשו"ע, הכי נקטינן. ע"כ. וכ"פ הגרי"ח ברב פעלים (ח"ג יו"ד סי' יב), וכן משמע בחכמת אדם (כלל קטז סי' יא) שכתב דין אשה והבעל כבשו"ע, וכ"כ בבדי השולחן (ס"ק קעו), וכן עיקר.

ומ"מ כתבו בטהרת הבית ובשבט הלוי ובבדי השולחן שם דהיכא דאפשר לא תיגע בבשרו ממש אלא ע"י הפסק בגד, וכדאשכחן בירושלמי (סוטה פ"ג) שהקשו בהא דהכהן מניח ידו תחת ידה ומניפה, ואין

הדבר כעור, ותירצו מביא מפה. (והקשו ואין הדבר חוצץ, אלא בכהן זקן. ואת"ל כהן ילד, אין יצה"ר מצוי לשעה. ע"כ הירושלמי.) ובשבט הלוי (שם עמ' ערב) כתב שאפילו אם רק יש תועלת יותר בלי הפסק בגד, מותרת אף ליגוע בבשרו ממש. [ויש שכתב שהפסק בגד היינו דווקא בד בעלמא וכדו' שאינו כפפות, אבל כפפות בטל ליד ולא חשיב הפסק, וכמש"כ התוס' סוכה (לז.). שאע"פ שצריך להחזיק הד' מינים בידו ללא שום חציצה, בית יד אין בו חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר דאינו חציצה. ובשבט הלוי שם דחה דבריו דלא דמי, דלענין לקיחה יש לומר דבית יד בטל, אבל הכא י"ל דבכל גונא הוי חציצה.] ולפי מה שנתבאר לעיל שמפשוטות דברי התרומת הדשן משמע שאפילו לצד המיקל יותר צריך הפסק בגד, אין להקל אלא היכא דאי אפשר כלל בלא הפסק בגד. וכן משמע לשון הרב פעלים הנ"ל "ורק תזהר שתהיה נגיעתה בו ע"י הפסק דבר אחר שלא תגע בבשרו ממש". עכ"ל.

סז) חולה: אין המדובר שחולה בחולי שיש בו סכנה, שבזה מותרת משום פקוח נפש. וגם לא במיחוש בעלמא, שבזה אין היתר. אלא בחולה שאין בו סכנה דהיינו שחלה כל גופו. (משמרת הטהרה ח"ב עמ' ריג, שבט הלוי מהדו"ב עמ' רעא, בדי השולחן ס"ק קע"ז, ועוד).

ולפ"ז נמצא שסומא אפילו בשתי עיניו שיכול להסתדר בענייניו בכחות עצמו, אסור לאשתו בזמן נדתה לסומכו ולהשכיבו כשהוא בריא, ואף לא להושיט מידה לידו, וגם כשיוצא לרשות הרבים אסורה אשתו נדה להחזיק בידו להוליכו בדרך ואפילו בהפסק מפה. ובשעת הדחק תיטול בידה בגד או מקל והוא יחזיק בצידו השני. (משמרת הטהרה ח"ב עמ' ריג בשם אחרונים).

סח) ואין לו מי שישמשנו זולתה: כן הוא לשון הרא"ש בתשובה הנ"ל. וכתב ע"ז בתשובה הב"י, ונראה בהדיא דכל היכא דאיכא מי שישמשנו אפילו על ידי הדחק, לא שרינן לה לשמשו כלל. ע"כ. ומ"מ כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' ב) שאינו מחוייב לשכור מי שישמשו. ודוקא אם היא חולה ואין מי שישמשנה אלא ע"י שכירות מחוייב לשכור ולא ישמשנה הוא. (ומש"כ בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' יב בשם הרדב"ז שאם הוא חלה מחוייב לשכור, הוא טעות דפוס.

כתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעא) ועל ידי אחות בבית חולים, על פי המבואר באחרונים באבן העזר (סי' כא ס"ה) דכל שהוא דרך שירות אינו בכלל משתמש באשה, לכן עדיף על ידי אחות ואסור על ידי אשתו נדה שבה אסרו גם מה שאינו קירבה. אך מה שהוא דרך חיבה והתקרבות יתירה כרחיצת פניו ידיו ורגליו שהוא בגדר שימוש באשה, צ"ע.

סט) רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת וכו': כן הוא לשון הרא"ש בתשובה הנ"ל. ודקדק הב"י (הובא לשונו לעיל ס"ק סו) מדבריו שאם אי אפשר בענין אחר ונצרך החולה שאין בו סכנה לרחיצת פניו ידיו ורגליו או הצעת המיטה בפניו, מותרת גם בזה. [והנפק"מ בין אלו לשאר דברים וכגון להשכיבו ולהקימו ולסומכו וכדו' צריך לומר, שבשאר דברים כל שאין לו מי שישמשנו אפילו ע"י הדחק, אינו צריך לדחוק עצמו ולקום או לשכב לבדו מבלי עזרה, משא"כ בענייני החיבה כהרחצת פניו ידיו ורגליו או הצעת המיטה בפניו וכדו' רק אם "אי אפשר בענין אחר" (כלשון הב"י) מותרת לעשותם] אמנם הטור הביא דברי אביו הרא"ש וכתב "רק שתזהר ביותר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו". ועיין בדברי הב"י הנ"ל שדן מה הם שאר תשמישים שמשמע מדברי הרא"ש שהיא אסורה לעשות אם היה לו מי שישמשנו, וכתב, "ואפשר דהרחצת פניו וכו' נמי שרו היכא דא"א בענין אחר וכדדייק לישנא דתזהר ביותר שתוכל, אלא דלפ"ז לא היה לרבינו להשמיט תיבת שתוכל. ושמא י"ל דשאר תשמישים וכו'". עכ"ל. ומדסיים ושמא י"ל וכו' משמע דלא ניחא ליה בתירוצו הקודם ובמה שכתב לדייק מדברי הרא"ש להקל כשאי אפשר, כיון שמהטור שהשמיט תיבת "שתוכל" משמע שפירש דברי הרא"ש לאסור בכל ענין הרחצת פניו וכדו'. ומ"מ מאחר שבשו"ע תפס לשון הרא"ש

"שתזהר ביותר שתוכל" ולא לשון הטור שהשמיט תיבת "שתוכל" משמע שהכריע לדינא כפשט דברי הרא"ש שכל היכא שאי אפשר בענין אחר מותרת אפילו בהרחצת פניו וכדו'. וכן עיקר לדינא. (ובפרט כשהוא חולה בחולי המצריך רחיצה וכדו' באופן שאם לא ירחצוהו קיים חשש שתסתבך מחלתו ועלול לבוא לידי סכנה, שזה ודאי נידון כחולה שיש בו סכנה. ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ד ס"ב).

יש להסתפק בדין מזיגת הכוס אם הוא כהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו שהרי כל אלה מילי דחיבה ניהו וכדאיתא בגמרא כתובות סא., או דלמא מדהשמיטו הרא"ש והשו"ע מזיגת הכוס משמע דס"ל דמזיגת הכוס כשאר דברים הוא. ובב"י הנ"ל (ס"ק סו) כשדקדק בדברי הרא"ש מאי ניהו שאר תשמישים כתב, "ואפשר דמזיגת הכוס בלבד הוא דקא שרי לה מפני שאין לו מי שישמשנו, אלא דלישנא דמותר לשמשו לא משמע דליהוי משום תשמיש חד לחודה". ע"כ עיי"ש. ולא ברור מתוך דבריו אלו מהי מסקנתו לדינא. ובש"ך (ס"ק יח) כתב, "אבל מזיגת הכוס אשכחן היתרי טובי כדלעיל ס"ק יג. ב"ח. ונראה דאפילו למה שכתבתי שם דנכון להחמיר הכא בחולה שרי". עכ"ל הש"ך. ור"ל שכיון שאשכחן היתרי טובי לא הוצרך לומר שתזהר בו ביותר כיון שבקל יכולה למזוג בהיתר. ולעולם אף דין מזיגת הכוס כרחיצה והצעת המטה. (וכן הוא פשוטות הב"ח שציין הש"ך וז"ל "ותימה למה לא כתב הרא"ש תזהר ביותר במזיגת הכוס בפניו, וי"ל דמזיגת הכוס יש לו היתר בקצת שינוי כגון להניח לפניו ביד שמאל או על הכר וכיוצא בו, אבל הצעת המטה ורחיצת פניו ידיו ורגליו אין להם היתר כשעושה בפניו ולכך כתב שתזהר מהם ביותר שתוכל להזהר". עכ"ל. ולפ"ז מה שסיים הש"ך ונראה וכו' ר"ל שאפילו שכתב שם בכמה אופנים שנכון להחמיר, הכא בחולה שרי. ומכאן יש להעיר על החוות דעת שכתב (חידושים ס"ק ט), "אבל מזיגת הכוס לחולה שרי לכו"ע. ש"ך". ונמשך אחריו הבאר היטב (ס"ק יב), ומשמע שפירשו דברי הש"ך שכיון שאשכחן היתרי טובי מוכח דמזיגת הכוס קיל טפי מהנך ומשו"ה שרי בחולה בכל ענין. ופשוטות הש"ך והב"ח לכאורה אינו כן דלבריהם הו"ל לש"ך לומר אבל מזיגת הכוס דאשכחן היתרי טובי שרי, והלשון אשכחן היתרי טובי משמע שאינו אלא נתינת טעם מפני מה לא כתבו. וכן הבנת הסדרי טהרה ס"ק כב עיי"ש, וטהרת הבית סי' יב סעיף מה, ושבת הלוי מהדו"ב עמ' ערב, ובדי השולחן ס"ק קפב.) והחכמת אדם וערוך השולחן כתבו דמזיגת הכוס שרי במקום חולי וקיל טפי מרחיצה והצעת המטה מפני שאין בו חיבה כל כך כמותם. והעיקר לדינא שאין להקל אלא ע"י שינוי וכדין הבריאה.

אם ידו הימנית של הבעל פגועה ונתונה בגבס באופן שאינו יכול להניח באמצעותה תפילין על זרועו השמאלית, כתב בספר טהרת הבית (ח"ב עמ' ריב במשמרת הטהרה) שמותרת אשתו נדה להניח לו תפילין, ותזהר מאד שלא תגע בבשרו. ואין לחוש שיתגבר יצרו עליו כיון שהוא חולה ותש כחו. וגם ראויה המצוה שתגן עליו. ושכן העלה בשו"ת באר משה (ח"ד סי' ו). [ועיי"ש עוד שאע"פ שהיא מניחה לו התפילין, ואשה פטורה ממצות תפילין, מ"מ יכול לברך להניח תפילין].

בשו"ת רב הפעלים (ח"ג יו"ד סי' יב) נשאל בדבר אשה מניקה ששמשה עם בעלה וראתה דם בעד שלה, ונאסרה מחמתו, ובעלה חלה ונפל למשכב ואין לו שום אדם להקימו ולהשכיבו ולהושיט לו דבר הצריך, והוא עני ואינו יכול לשכור משרת, אם מותר שתטבול אשתו בתוך השבעה נקיים כדי שתוכל לשמשו, ולא יסמכו על אותה טבילה בשביל ביאה אלא רק לשימוש דוקא, ואחר שבעה נקיים תחזור לטבול לצורך ביאה. והשיב הגרי"ח ז"ל, "נראה דלא אריך למעבד הכי. אלא תשמשנו בטומאה בלתי טבילה כאשר התירו בפירוש שתשמשנו נדה. ולא מצאתי כתוב המצאה זו שתטבול תוך ז' נקיים בעבור שימוש דוקא, והיינו טעמא ודאי, משום שחיישינן כיון דידע שטבלה יתגרה בו יצר הרע בעת שיהיה בו קצת כח ויבוא עליה על סמך טבילה זו ולא ימתין עד שתטבול אחר ז' נקיים. ואע"ג דזו האשה דנידון דידן טומאתה

היתה מכח שראתה טיפת דם, וזו חומרא שקיבלו עליהם בנות ישראל שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים וכנזכר בגמרא, מ"מ אחר דקיבלו עלייהו נתחייבו מן הדין ואסורה לטבול בתוך הז' נקיים מחמת חששא הנזכרת דשמא יבוא עליה על סמך טבילה זו. ואע"ג דחולה ותש כח הוא, אפשר לאחר איזה שעות יתחזק ויבריא שיוכל לבוא עליה, לכן לא שבקינן לה למעבד הכי". והוסיף הגרי"ח ז"ל לחזק דבריו במש"כ הריב"ש (סי' תכה) המובא בקצרה בב"י סוף סימן קפ"ג, שמה שלא תיקנו טבילה בפנויה כדי שלא ישלבו בה רבים, הוא מטעם שכיון שאין איסורה אלא מדרבנן, אדרבה, אם היתה טובלת היה בה מכשול שהיו מקילים באיסורה. וכמו שאירע לאותו תלמיד שמת בחצי ימיו מפני שהיה מיקל לישן עמה בימי ליבונה לאחר שטבלה לטהרות, וכתב הרמב"ן שביטלו טבילה זו דקודם הז' נקיים שנהגו בה לטהרות משום דהויה חומרא דאתיא לידי קולא להקל באיסורא דרבנן כמו שנכשל אותו תלמיד. ע"כ. ובספר טהרת הבית (ח"ב עמ' ריד במשמרת הטהרה) הביא דבריו בקצרה וכתב ע"ז, "ולכאורה יש לדחות שדוקא שם גדרו גדר שלא יבוא מכשול לרבים דלאו כו"ע זהירי באיסור דרבנן. וגם הוא דבר ההוה ורגיל, ובזמן הזה אין שום צורך בטבילת הפנויות, מה שאין כן כאן שהוא דרך מקרה שהבעל חולה, וצריכה לנגוע בו להקימו ולהשכיבו ולהאכילו ולהשקותו, אולי עדיף יותר שתטבול בסוף שבעה ימים לראייתה שתהיה טהורה מן התורה, ומכיון שהוא חולה ותש כחו אין לחוש שמא יתקפנו יצרו, וכמו שכתבו התרה"ד ושאר פוסקים, ולא חששו פן יחליף כח ויתחזק ויבריא ויבוא עליה. וכיוצא בזה כתב בשו"ת יפה נוף בשם האגור שאם חל ליל טבילתה בעונה הסמוכה לוסתה, יכולה לטבול משום שאר קריבות ולא חיישינן שמא יבוא עליה וכו' ויש לחלק. ועיין בשו"ת משיב הלכה אודות אשה אבילה והגיע זמנה לטבול ובעלה חולה וכו' ויש לומר וכו' ואין זה ענין לנידון הרב פעלים הנ"ל וכו'. ומכל מקום נראה שאם

אפשר שתעלים ממנו שטבלה כדי לשמשו בהיתרא דאורייתא עדיף טפי. ופרט אם לא תוכל להימנע מנגיעה בבשרו בהרחצת פניו וידיו ורגליו וכדומה. ודו"ק. עכ"ל משמרת הטהרה. והנה מה שכתב שבנידון דידן כיון שהוא חולה ותש כחו אין לחוש שמא יתקפנו יצרו וכמש"כ בתרוה"ד ושאר פוסקים ולא חששו פן יחליף כח ויתחזק ויבריא ויבוא עליה, לכאורה החילוק מבואר, דהתם החשש פן בשעה שמשמשתו בחוליו יתגבר עליו יצרו מחמת זה, וע"ז קאמר שכיון שתש כחו אין לחשוש לכך. ואף שאפשר שלאחר כמה שעות יתחזק אין לנו לחשוש שיבוא עליה כיון שלאחר שניתחזק שוב אינה משמשתו והרי יודע שהיא נדה. משא"כ בנידון דידן החשש פן לאחר שיתחזק הואיל ויודע שטבלה מורה היתרא לנפשיה ובא עליה. ומה שסיים שאם אפשר שתעלים ממנו שטבלה כדי לשמשו בהיתרא דאורייתא עדיף טפי, אחה"מ לפענ"ד קשה לסמוך על כל הנשים שלא יספרו לבעליהן שטבלו, ואם לא תספר בשעת חוליו מפני פחדה שתיאסר לשמשו אם יידע, תספר לאחר שיבריא. וכיון דדינא הוא שמוותרת לשמש

טז. אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה (ויש אומרים דאם אין לה מי שישמשנה מותר בכל (הגהות שערי דורא והגהות מרדכי פרק קמא דשבת בשם הר"מ). וכן נוהגים אם צריכה הרבה לכך) (ע):

יז. אם בעלה רופא, אסור למשש לה את הדופק (עא): הגה ולפי מה שכתבתי דנוהגין היתר אם צריכה אליו דמשמש לה, כל שכן דמותר (עב) למשש לה הדופק אם אין רופא אחר וצריכה אליו ויש סכנה בחוליה (כך דקדק הב"י מלשון הרמב"ן סי' קכ"ז) ועיין באו"ח סי' פה אם מותר לנדה ליכנס לבית הכנסת, (עג) ולהתפלל (עד):

הלכה כסדרה

כשהיא נדה את בעלה החולה וכמש"כ הראשונים ז"ל ונפסק בשו"ע, מפני מה תתחסד אשה זו ותבוא להכנס לחשש איסור. הלכך נלפענ"ד דלעלמא יש להורות שלא יטבלו ותשמשנו בנדתה כעיקר הדין, ורק לאשה אחראית ויראת אלוקים מאד שבודאי לא תספר לאחר שהוזהרה, יכול המורה להורות שתטבול בתוך ז' נקיים.

(ע) אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה וכו' וי"א דאם וכו' מותר וכו' וכן נוהגין אם וכו': כן

חילק בתרומת הדשן (סי' רנב. והובאו דבריו לעיל ס"ק סו) בין היכא שהבעל חולה ואין אחר מלבדה לשמשו, שבזה דוקא כתב הרא"ש שמוותרת לשמשו, לפי שכשהוא חולה ותש כחו אין לחוש שבנוגעה בו יתגבר יצרו עליו ויבוא לדבר עבירה, ובין היכא שהיא חולה שאסור הבעל לשמשה. שכיון שהוא בריא יש לחוש שיתגבר יצרו עליו ויפייסנה. (ולשיטה זו אם יש חשש סכנה אם לא ישמשנה, יתבאר בסעיף שאח"כ בעז"ה).

אבל בדרכי משה (ס"ק ו) כתב על דברי תרומת הדשן, "אמנם בשערי דורא בהג"ה כתב דיש מתירין אפילו היא חולה עכ"ל, ואני מצאתי ההג"ה במרדכי פרק קמא דשבת (סי' רלז אות ה) וז"ל, כתב הר"מ, אותן שנזהרין ליגע בנשותיהן נדות כשהן חולות, זהו חסידות של שטות. "עכ"ד הדרכי משה. וכן פסק הרמ"א בהגה. והנה בדברי הר"מ שכתב בהגהת מרדכי לא נתבאר אם היתר הנגיעה באשתו נדה החולה הוא דוקא כשחולה בחולי שיש בו סכנה או אפילו בחולי שאין בו סכנה, אמנם בהגהת הרמ"א בסעיף יז לכאורה משמע שלא הותר ד"ז אלא כשחולה בחולי שיש בו סכנה. ועיין לקמן בביאור שיטת הרמ"א.

(עא) אם בעלה רופא וכו': בתרומת הדשן הנ"ל כתב בשם גדול אחד דאשה חולה ובעלה רופא אסור למשש לה הדופק. וכתב ע"ז הב"י, "ונראה מדבריו שאפילו כשאין רופא זולתו אסור. וגם בתשובות להרמב"ן (סימן קכ"ז) כתב אסור לבעל למשש דופק אשתו נדה. ואע"פ שלשון השאלה היה כשיש שם רופאים אחרים אלא דבעלה ניחא לה משום דמזומן תדיר, נראה דלמאי דאסר לא שאני לן בין יש שם רופאים אחרים לאינם. ומיהו אם החולי מסוכן ואין שם רופאים משמע קצת מדבריו דשרי משום פקוח נפש, אלא דאיכא למימר דלטעמיה אזיל דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם דנגיעת ערוה אסורה מן התורה, הכא אע"פ שיש בו פיקוח נפש אפשר דאסור משום דהוי אביזרא דגילוי עריות. וצ"ע. עכ"ל מרן הב"י ז"ל. והנה לפ"ז, לאחר שבאבן העזר סימן כא פסק מרן בשו"ע כדעת הרמב"ם שכל קירבה לערוה אסורה מן התורה, וכאן בב"י השווה דין הנדה לשאר עריות, וכתב שכל נגיעה ואפילו לשם רפואה הוי בכלל אביזריהו דגילוי עריות דיהרג ואל יעבור, לכאורה נטיית דעתו ז"ל לומר שאסור הרופא לבדוק ע"י נגיעה את אשתו החולה כשהיא נדה, וכן אסור לבדוק ע"י נגיעה כל אשת איש ואע"פ שאינה נדה, ואפילו במקום פיקוח נפש. (ובאשת איש יש לאסור לכאורה לפ"ז אפילו בדיקה שע"י הסתכלות במקומות המכוסים, כדמוכח בגמ' סנהדרין עה ע"א ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, וכמש"כ הר"ן והנימוק"י להוכיח מכאן שהסתכלות במקומות המכוסים הרי היא בגדר גילוי עריות והביאם הש"ך להלכה בסי' קנ"ז סק". ועיין במובא לקמן מהרדב"ז ומהגר"א).

ואולם בש"ך (ס"ק כ) הביא דברי הב"י וכתב ע"ז, "ואין נראה, דודאי אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה כמש"ל סי' קנ"ז ס"ק י', מה שאין כן הכא. וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדופק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים וכן עושים שאר מיני משמושים על פי דרכי הרפואה. אלא הדבר פשוט כמו שכתבתי. וזה נראה דעת הרב, דלעיל בסי' קנ"ז משמע מדבריו כהרמב"ם וכמו שכתבתי שם בס"ק י', וכאן היתר משוש הדופק. מ"מ באין סכנה אסור לבעלה למשש הדופק כשהיא נדה וכדאיתא בתשובת

הרמב"ן ובדברי הרב. עכ"ל. [ובתורת השלמים (ס"ק טו) כתב לדחות דברי הש"ך דמ"מ כיון דלהרמב"ם איכא איסור מדאורייתא כשנהנה מנגיעתה בקירוב בשר, א"כ אפשר דאסור למשש לה הדופק דקרוב הדבר לבוא לידי איסור תורה, ושכן משמע בדברי הרמב"ן עצמו שם דלמאן דאמר דכל קריבה אסור מדאורייתא יש להחמיר בזה, ויש לדחות דבריו דהן הש"ך לא התיר אלא במקום סכנה, וכיון דלאו פסיק רישיה הוא שיבוא לאיסור תורה אין לאסור במקום סכנה. ומהרמב"ן אין הכרע דשמא לא אסר למ"ד דכל קריבה אסורה מדאורייתא אלא במקום חולי שאין בו סכנה (לשון הרמב"ן יובא לקמן בעז"ה. ועיי"ש במה שאכתוב מהבית שמואל). ומש"כ עוד בתורת השלמים דאין ראייה מהמנהג שהרופאים ממששים דופק אשת איש או נכרית אע"פ שיש רופאים אחרים נוכרים, "דיותר יש לחוש באשתו נדה שלבו גס בה מבאשה אחרת וכמו שכתב בתשובת הרשב"א סי' אלף קפ"ח ובהג"ה בשו"ע אבן העזר סימן כ"א", כבר השיבו בסדרי טהרה (ס"ק כד) "דהרשב"א בתשובה שם והרמ"א בהג"ה לא מיירי אלא במה שאסרו חכמים משום הרגל דבר, ובהא הוא דשייך לחלק בין אשתו נדה דלבו גס בה לאשה דעלמא, אבל מה שאסור מן התורה משום קריבות ערוה ודאי חמירא אשת איש מאשתו נדה ואין לחלק ביו לבו גס בה או לאו, ומדחזינן מעשים בכל יום שהרופאים ישראלים ממששים בדופק ושאר מיני משמושים שמדרכי הרפואה אפילו לאשת איש, מוכח דאינו אסור מן התורה. וכן כתב בספר כרתי ופלתי שדברי הש"ך ברורים, ומסיים, וכן נוהגין שאשה שיש לה מכה בבטנה וכל מקום תורפה, רופאים רואים אותה וזה ודאי בגדר גילוי עריות כדאמר בש"ס ימות ואל תעמוד ערומה, אלא ודאי כדאמר הש"ך דזה במלאכתו עוסק". ע"כ].

והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן ב) כתב על מש"כ בתרומת הדשן שאסור לבעל ליגע באשתו החולה בזמן נדתה ואסור אף למדוד לה את הדופק, שאין הדברים אמורים אלא בזמן שאין לה מי שישמשנה אלא הוא, דמחייבין ליה לשכור אשה שתשמשנה, אבל כשאין מי שישמשנה כלל, וכי ניחנה שתמות, אין זה דרכי נועם. ואם תאמר הרי ערוה וכל אביזרהא אמרינן ימות ואל יעבור כדאמרינן בסנהדרין עה ע"א גבי העלה ליבו טינא, לא קשה כלל, דהתם בא החולי מחמת העבירה ולפיכך ימות ואל ידבר עמה, אבל הכא לא בא החולי מחמת העבירה. עכת"ד. ומכלל דבריו לכאורה נפקא לן השגה נוספת למש"כ הב"י דלהרמב"ם אפשר שיהיה הבעל אסור לבדוק דופק אשתו נדה אפילו במקום סכנה ומשום דהוי אביזרהא דגילוי עריות, די"ל שכיון שאין החולי בא מחמת העבירה לא הוי בכלל אביזרהא דגילוי עריות.

אמנם בגר"א (ס"ק כ) כתב במקור הדין שכתב השו"ע בסעיף טו, אם האשה חולה והיא נדה אסור לבעלה ליגע בה לשמשה כגון להקימה וכו', וז"ל, "דאפילו בפיקוח נפש אסור, כמש"כ בפרק ב' דפסחים (כה ע"א) בכל מתרפאים חוץ וכו', ובעצי אשירה ליכא אלא לאו בעלמא, אלמא אפילו לאו דג' עבירות אין מתרפאין בהן. ובסנהדרין עה ע"א בשלמא למ"ד וכו', אלמא אפילו לאו דלא תקרבו כהאי גוונא, אסור". ע"כ. והיינו שעל כרחק הלאו דעצי אשירה דע"ז והלאו דלא תקרבו דעריות חד דינא אית להו. שכיון ששניהם בכלל ג' עבירות חמורות ע"כ שדינים שווה. וא"כ בנידון דידן נמי נאמר, שכשם שבעצי אשירה אין מתרפאין אפילו במקום סכנה ואע"פ שהחולי לא בא מחמת העבודה זרה, הוא הדין נמי באיסורא דגילוי עריות אין מתרפאין אפילו במקום סכנה ואע"פ שהחולי לא בא מחמת הערוה.

בשו"ת פני יהושע (ח"ב אהע"ז סי' מד) תמה שהיאך אפשר לומר שהרמב"ן בתשובה שהתיר מישוש הדופק במקום סכנה, לשיטתו בספר המצוות שאיסור הקירבה לעריות הוא מדרבנן, משא"כ להרמב"ם שסובר שאיסור הקירבה מה"ת, אסור, והרי בתשובה זו פתח שאפשר שאיסורו מה"ת ואפ"ה מתיר במקום סכנה. [ואע"פ שבספר המצוות פסיקא ליה להרמב"ן שאיסור הקירבה לעריות מדרבנן, הרי ידוע שהתשובות המיוחסות להרמב"ן אינן אלא תשובות הרשב"א וכמש"כ מרן הב"י עצמו בהקדמתו לב"י. ומאי דפשיטא ליה להרמב"ן לחד גיסא ולהרמב"ם לאידך גיסא, מספקא ליה להרשב"א. (וכבר תמהו כמה אחרונים בזה על מרן הב"י שבהקדמתו כתב שתשובות הרמב"ן אינן אלא תשובות הרשב"א, וכאן כתב שהרמב"ן בתשובה לשיטתו בספר המצוות אזיל. עיין משמרת

הטרה ח"ב עמ' רטז). וזה קיצור לשון התשובה המיוחסת להרמב"ן (סי' קכז), "מסתברא שאסור למשש הדופק שלה. חדא, שאפשר שכל קריבא דאורייתא כדאמר בשבת (יג) מקיש אשה נדה לאשת רעהו. ואפילו למי שאוסר משום לך לך אמרינן לנזירא (בגמ' שם), אף על פי כן איסור דרבנא איסור הוא. ואף על פי שהוא חולי שאין בו סכנה, לא נתיר בו איסור דרבנן. שלא כל השבותים שוים, שהרבה שבותים וכו'. ועוד, שהרי יש בעיר רופא כמותו ובמקום שיש היתר ואיסור אין מאכילין לחולה איסור ואפילו של דבריהם. ואפילו בחולה שיש בו סכנה אין מתירים בלא אומדנא שהחולה צריך אומדנא אלא אם כן הדבר ברור שהוא מסוכן לאותו דבר אם לא ניתן לו מיד כהיא דיבמות סתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב. ע"כ.] והנה בבית שמואל אבה"ע סי' כ (ס"ק א) כתב שהרמב"ן סבירא ליה דחיבוק ונישוק אפילו בחיבי כריתות או מיתות בית דין אינו אלא מדרבנן, וכתב בתשובה אפילו אם אינו עושה כן דרך חיבה סבירא ליה לרמב"ם דמדאורייתא אסור, והוא סבירא ליה דאסור מדרבנן. והיינו מה שכתב הבית יוסף ביו"ד סוף סי' קצה לשיטת הרמב"ן. והש"ך השיג עליו בחנם. עכ"ד הבית שמואל. ומשמע שפירש דמאי דאיתא בסוף התשובה לחלק בין חולי שאין בו סכנה לחולי שיש בו סכנה אינו אלא למ"ד שאיסור הקירבה מלבד ביאה אינו אלא מדרבנן, אבל למאי דפתח דאפשר שכל קירבה אסורה מה"ת וא"כ יש לאסור מישוש הדופק, היינו אפילו כשחולה בחולי שיש בו סכנה. וכן משמע בתורת השלמים (ס"ק טו) שפירש כן, והובאו דבריו לעיל עיי"ש. ולפי פירוש זה אתו שפיר דברי הב"י מהשגת הפני יהושע (ולענין הלכה עיין לקמן).

עב) הגה ולפי מה שכתבתי דנוהגין היתר וכו' כ"ש דמותר וכו': כבר נתבאר בסעיף הקודם מקור דברי הרמ"א בהגהת מרדכי ובשערי דורא בשם הר"מ, שאותם הנזהרים ליגע בנשותיהם נדות כשהן חולות זהו חסידות של שטות. והנה הרמ"א הוסיף כמה תנאים להיתר, שדוקא אם אין לה מי שישמשנה, ודוקא אם צריכה הרבה לכך, וכמו שכתב בסעיף טז. וכאן לכאורה הוסיף עוד תנאי שדוקא אם יש סכנה בחוליה. אך שא"כ קשה מפני מה לא הקדים לכתוב תנאי זה בסעיף טז ללמדינו שאינו מותר לשמשה אלא אם כן חולה בחולי שיש בו סכנה. (ובשבט הלוי מהדו"ב עמ' רעג ס"ק ב הקשה שבסעיף טז ובריש דבריו בסעיף יז כתב הרמ"א "אם צריכה" ומשמע שאפילו נגיעה מותרת כשצריכה אע"פ שחולה בחולי שאין בו סכנה. ובהמשך דבריו כתב אם יש סכנה. וכתב "ויש לחלק דהתם אי אפשר באופן אחר". ור"ל דכשא"א באופן אחר שרי אע"פ שאין סכנה בחוליה. והוא דוחק. שא"כ מש"כ צריכה אליו בריש דבריו בס"ז, ומש"כ צריכה אליו בסוף דבריו, אין פירושו שוה.) והנראה נכון בדעת הרמ"א שפירש דמה שהתיר הר"מ שבהגהות מרדכי לשמש את אשתו נדה החולה, הוא אפילו אם חולה בחולי שאין בו סכנה. שאם דוקא בחולי שיש בו סכנה היה לו להר"מ לפרש כן. וזהו שסתם הרמ"א להתיר בסעיף טז. ולפי שפשטות השו"ע שם שאוסר הוא דמיירי בחולה בחולי שאין בו סכנה, דומיא דסעיף טו דבודאי מיירי שהבעל חולה בחולי שאין בו סכנה וכמו שנתבאר שם, לפיכך לא ראה הרמ"א צורך להזכיר בדבריו דין החולה בחולי שיש בו סכנה ולהשיג על השו"ע שאוסר אפילו בכה"ג. והניח דין זה לסעיף יז ששם כפל השו"ע הדין דסעיף טז ורק שינה משימוש למישוש הדופק ועל כרחך הוא לרמז למה שכתב בב"י בדין זה דמימוש הדופק שדעתו ז"ל נוטה לאסור כל נגיעה באשתו נדה ואפילו חולה בחולי שיש בו סכנה ואין שם רופא אחר, וע"ז השיג הרמ"א שלפי מה שכתב בסעיף טז שנוהגין היתר כשחולה בחולי שאין בו סכנה ואין מי שישמשנה וצריכה אליו, כל שכן שמוותר למשש לה הדופק אם אין רופא אחר וצריכה אליו ויש סכנה בחוליה.

ואם כנים הדברים, נמצא שדעת הרמ"א להתיר הנגיעה באשתו נדה החולה אע"פ שהוא חולי שאין בו סכנה ובלבד שצריכה הרבה לכך ואין לה מי שישמשנה. וכן משמע בדרכי משה הארוך (ס"ק ו'), שלאחר שהביא דברי התרומת הדשן שחילק בין אם הוא חולה שמוותר למששו ובין אם היא חולה שאסור

לשמשה, והיינו בחולי שאין בו סכנה וכמשנ"ת לעיל, כתב, "אמנם בשערי דורא בהגה כתב דיש מתירין אפילו היא חולה. ואני מצאתי הגה וכו' אותן שנזהרין מליגע בנשותיהן כשהם חולות שזהו חסידות של שטות". עכ"ל. ומבואר שפירש דעת המתירין לשמשה, באותו האופן שאסר תרה"ד דהיינו שחולה בחולי שאין בו סכנה. ומדהביא דבריהם בהגה משמע דהכי ס"ל לדינא. וזה אינו כביאור הש"ך הנ"ל שכתב בסוף דבריו, מ"מ באין סכנה אסור לבעלה למשש הדופק כשהיא נדה וכדאיתא בתשובת הרמב"ן "ובדברי הרב".

אמנם הצמח צדק בפסקי דינים (סי"ז) ובשו"ת בית שערים (יו"ד סי' רעד) כתבו לחלק בין שימוש למישוש דופק. שהצמח צדק כתב שמישוש הדופק אין להתיר אלא במקום סכנה אבל שלא במקום סכנה אסור, כיון שיש כמה ספיקות בתועלת הדבר דשמה לא יבחין בחוליה, ואף אם יבחין שמה לא יידע מה רפואתה. אבל להשכיבה ולסומכה מותר אפילו שלא במקום סכנה. והבית שערים חילק בין שימוש דהשכבה וסמיכה שאם לא יזהר עלול להזיקה ונמצא טרוד במלאכתו ולפיכך מותר אפילו שלא במקום סכנה, ובין מישוש הדופק שכיון שאין חשש נזק וקלקול לה אינו טרוד במלאכתו כל כך ויש לחוש שיבוא להרהור ולהרגל דבר. ולפענ"ד פשוט לשון הרמ"א בסעיף יז משמע שרק בא לחלוק על דברי השו"ע ולא לחלק בין דין השימוש לדין מישוש הדופק.

וגדר מה שכתב הרמ"א שאינו מותר לשמשה אלא כשאין מי שימשנה, הנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד אלף עו) כתב שאם הבעל חולה אין צריך לשכור אדם שימשו כשאין מי שימשנו חנם כיון שמדינא מותרת לשמשו. אבל כשהאשה חולה חייבים אפילו להוציא ממון. ונמצא שמה שכתב הרמ"א שאם אין לה מי שימשנה מותר הבעל לשמשה היינו שלא מוצאים מי שימשנה אפילו בתשלום. אמנם בשיעור ההוצאה שחייבים להוציא ממון, כתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' ערב ס"ק ג) דצ"ע, שאם החיוב משום איסור דקירוב עריות שהוא בלאו, הרי בלאו חייב ליתן אפילו כל ממונו כדי שלא יעבור האיסור, ובפוסקים דנו אם הוא הדין באיסור דרבנן (עי' פתחי תשובה יו"ד סי' קנז ס"ק ד בשם חוות יאיר). והכא האיסור מדרבנן שהרי אינו דרך תאוה. אמנם לא מסתבר שצריך למסור בזה כל ממונו, אך כשאפשר צריך לשכור אחות. עכ"ד שבט הלוי.

ולענין הלכה אם חולה אשתו כשהיא נדה בחולי שיש בו סכנה, לנוהגים כדעת הרמ"א הדבר פשוט שאם אין לה מי שימשנה אפילו בממון, מותר לשמשה אפילו ע"י נגיעה בכל תשמיש שזקוקה לו. ואם אפשר ע"י דבר המפסיק כגון כפפות וכדו' עדיף טפי. וכמש"כ בפתחי תשובה (ס"ק יז) בשם המקור חיים.

ולדין דאזלינן בתר דעת מרן השו"ע, הנה כבר נתבאר שמהגהת הרמ"א משמע שפירש מש"כ השו"ע לאסור מישוש הדופק שהוא אפילו כשחולה בחולי שיש בו סכנה, ופסק בשו"ע כנטיית דעתו בב"י דנגיעה בעריות אע"פ שאינה של חיבה הוי אביזרייהו דגילוי עריות ויהרג ולא יעבור. אולם בספר ערוך השולחן (ס"ק כו) כתב שרבותינו בעלי השו"ע תרוייהו סבירא להו שבמקום סכנה מותר. ואף על פי שרבינו הבית יוסף בספרו הגדול מסתפק שאולי לדעת הרמב"ם שאיסור קריבה היא מן התורה אין להתיר אף במקום סכנה, מכל מקום בשו"ע פשיטא ליה שיש להקל וכמו שכתב הרמב"ן. וכן כתב הרדב"ז בתשובה שכל שבמלאכתו עוסק לית לן בה. והרי המנהג פשוט שרופא מומחה בודק הנשים בבית הסתרים כשצריך לכך, ומשום שעוסק במלאכתו. וכן כתבו הש"ך והכרתי ופילתי שכל שאינו דרך תאוה וחיבת ביאה מותר. וכן הסכימו לזה כמה גדולים ודלא כהבית שמואל אבן העזר סי' כ. עכ"ד. והיינו שמפרש מש"כ מרן השו"ע בסעיף ט"ז וי"ז לאסור שימוש ומישוש דופק אשתו נדה החולה, דמיירי שחולה בחולי

שאינן בו סכנה, דומיא דסעיף ט"ו שהוא חולה, דמיירי שחולה בחולי שאין בו סכנה. אבל אם חולה אשתו בחולי שיש בו סכנה, מותר. ואע"פ שבב"י נטה לאסור מישוש דופק אשתו נדה החולה בחולי שיש בו סכנה, בשו"ע חזר ופשט להתיר ומטעם שאינו דרך תאוה וחיבת ביאה. וכן כתב בשו"ת זרע אמת (ה"ג יו"ד סי' קטז) שבשו"ע נראה שנטה להתיר אפילו במקום סכנה. אמנם הוא ז"ל פירש סיבת ההיתר מטעם אחר שאף להרמב"ם יש לומר שכיון שלא נאסרה הקריבה לעריות מן התורה אלא משום גדר וסייג שלא יבואו להרגל דבר, אבל אין הקריבה אסורה מצד עצמה, א"כ אינו אביזרא דגילוי עריות ממש וש"י במקום סכנה. אמנם בשו"ת תורה לשמה (ס"ס תצד) נראה שלא פשיטא ליה לומר שמרן חזר בו בשו"ע ופשט להתיר במקום סכנה. ומ"מ לדינא הכריע הרב תורה לשמה להקל. וז"ל, "ומ"מ לענין הלכה אם בא לשאול צריך להורות לו שאין זה בכלל יהרג ואל יעבור כיון שגם מרן לא כתב כן אלא בדרך אפשר". ע"כ. ובספר טהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה עמ' רכג) צירף עוד לסניף להקל דבעיקר מאי דפשיטא ליה למרן הב"י ז"ל שדין נדה כדין כל העריות שדינם יהרג ואל יעבור דעת כמה אחרונים שאין הדבר כן, ומהם הפני הושע (בשו"ת ח"ב סי' מד), והאבני נזר (יו"ד סי' תסא אות י'), והחלקת יואב (יו"ד סי' כט) והגאון ר' יצחק אלחנן (בתשובה שהובאה בספר מור ואהלות), ועוד.

העולה למעשה, אם חולה אשתו בחולי שיש בו סכנה ואינו משיג מי שישמשנה אף בשכר, מותר הבעל לשמשה בכל תשמיש שזקוקה לו ויש חשש סכנה אם לא ישמשנה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה, וכל שכן שמותר בכה"ג להאכילה בכפית ולהושיט תרופה או מאכל ומשקה מיד ליד וכדו'. ומ"מ כל שצריך ליגע בה, אם אפשר ע"י הפסק בגד או כפפות ללא נזק, יעשו כן.

ולענין הלכה אם חולה אשתו בחולי שאין בו סכנה, לנוהגים כדעת הרמ"א כבר נתבאר שאין דברי הרמ"א ברורים ושאפשר שדעתו להקל לשמשה בעצמו אם צריכה הרבה לכך ואינו מוצא מי שישמשנה אפילו בשכר. ולהצמח צדק יש חילוק בין סוג שימוש שיש ספיקות בתועלתו כגון מישוש הדופק, דאסור, לשימוש שהתועלת בו ידועה כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה, דשרי. ולהבית שערים יש חילוק בין שימוש שטרוד בו הרבה כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה לפי שחושש פן יזיקנה, דשרי, לשימוש שאינו טרוד בו כ"כ כגון מישוש הדופק, דאסור. וז"ל שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעד על דברי הש"ך שאסר למשש הדופק כשאין סכנה), "ויש אחרונים שמקילים אפילו כשאין סכנה. אבל גם הרמ"א כתב בסעיף יז אם יש סכנה. (ובב"ח או"ח ריש סימן שכ"ח מובא מרבינו תם לענין חולה שיש בו סכנה בשבת דכמעט כל חולה שאין בו סכנה אפשר שיבוא לידי סכנה). ומ"מ כתבו הרבה גדולי האחרונים דאפילו בחולה שאין בו סכנה שרי כשיש צורך גדול". ע"כ.

ולמעשה במקרים רבים אם יזניחוהו יש חשש שתבוא לידי סכנה ובכה"ג מותר לשמשה אם אין מי שישמשנה אפילו בשכר. ואם אין חושש שתבוא לידי סכנה אם ימנע מאותה פעולה, יוצא ארצות אשכנז המיקל במקום צורך גדול ואין מי שישמשנה אפילו בשכר, יש לו על מי שיסמוך. ולדין דאזלינן בתר דעת מרן השו"ע, לאחר שבשו"ע פסק כדעת התרומת הדשן והתשובות המיוחסות להרמב"ן שאסור הבעל ליגע באשתו נדה החולה כדי לשמשה ואסור למשש לה הדופק, נהי דאם חולה בחולי שיש בו סכנה ואינו מוצא מי שישמשנה אפילו בשכר נקטינן להקל שישמשנה הוא וכנ"ל, מ"מ אם חולה בחולי שאין בו סכנה אין להקל כלל, שבודאי שבזה דעת מרן לאסור. וז"ל ספר טהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה עמ' רכד) "ועיין במסגרת השולחן על יורה דעה (דף קנא ע"ג) שכתב, שאמנם הש"ך והאחרונים לא התירו למשש הדפק אלא במקום סכנה, מכל מקום דעתנו נוטה להתיר בשעת הדחק אפילו שלא במקום סכנה, כי כן מוכח מתשובת הרדב"ז חלק ד' (סימן ב') הנ"ל. עכת"ד. אולם לפע"ד נראה שאין להקל בזה שלא

במקום סכנה, מכיון שמרן פסק בשלחן ערוך בסכינא חריפא שאם בעלה רופא אסור למשש לה הדופק, והיינו על כל פנים שלא במקום סכנה, ומשמע מסתימת דבריו שאפילו בשעת הדחק הדין כן, ואין לנו לזוז מהוראת מרן השולחן ערוך שקבלנו הוראותיו. ואף הרמ"א בהגה לא היקל אלא במקום סכנה, וכן פסקו הש"ך, והפרי דעת, והסדרי טהרה, והחוות דעת, והחכמת אדם, והמלבושי טהרה, והערוך השולחן, והצמח צדק, והבית שערים הנ"ל. וכן כתב בספר מקור חיים (ס"ק סא), והוסיף, שהורו המורים שאף במקום סכנה יש להניח בגד דק על הדפק, ורק אז מותר לבעלה למשש הדפק על הבגד המפסיק, כשאין רופא אחר כמותו. ע"ש. ואף על פי שהרדב"ז נטה קו להתיר אף שלא במקום סכנה, ושכן כתב בספר כפתור ופרח, וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן קיח), אנו אין לנו אלא הפוסקים הנ"ל ומרן השולחן ערוך שקבלנו הוראותיו, שאין להקל שלא במקום סכנה. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק חלק ה' (סוף סימן כז). ע"ש. ואף על פי שהגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (סוף סימן קטז) כתב להקל גם שלא במקום סכנה, אם אין שם רופא אחר הבקי כמו הבעל, וסמך בזה על דברי הרדב"ז הנ"ל. ע"ש. וכנראה שגם הגאון רבי חיים פלאגי' הסתמך על כך להקל בשעת הדחק, מכל מקום להלכה אין לנו להקל בזה נגד מרן. ואף לשמשה להקימה ולהשכיבה שלא במקום חשש סכנה, מאחר שמרן פסק בשלחן ערוך לאסור, (וכדעת התרומת הדשן סימן רנב הנ"ל), כן עיקר לדין הספרדים ועדות המזרח שקבלנו הוראות מרן. ושלא כמו שכתבו כמה אחרונים להקל, ובכללם גם הגאון רבי חיים פלאגי' הנ"ל. וכן ראיתי להגאון רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל חלק ג' (סימן ת') שפסק, שאם האשה חולה בחולי שאין בו סכנה, אין לנו לזוז ממה שפסק מרן השולחן ערוך שאסור לבעלה ליגע בה כדי להשכיבה ולהקימה ולסומכה. ואם הוא חולי שיש בו סכנה, יש להקל בזה, וכמו שכתב הרדב"ז בתשובה. ואף על פי שהרדב"ז היקל גם בחולי שאין בו סכנה, אנו אין לנו אלא דברי מרן השולחן ערוך שקבלנו הוראותיו. ועל כל כיוצא בזה נאמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. (סנהדרין:ו:) ע"כ. והניף ידו שנית כן בשו"ת שואל ונשאל חלק ז' (חלק יורה דעה סימן קפא). ע"ש. ודבריו נאמנו מאד. ומכל מקום להושיט חפץ או תרופה או מאכל ומשקה מידו לידה, נראה שהדבר פשוט להיתר, שבמקום חולי אין להחמיר בהרחקות כאלה. ואף בנגיעה על ידי דבר אחר, כהנעלת מנעל והתרתו וכיוצא בזה, מותר לכל הדעות. (וכן כתב בספר בדי השולחן סימן קצה ס"ק קפו). וכן מותר להטיף לה טיפות עינים כשהיא חולה בעיניה ואין מי שיטיף לה אלא בעלה. ואם אין לו מי שיסייע לו לפתוח עיניה בשעה שמטיף לה טיפות עינים, יעשה כן בהפסק בגד, וכמו שכתב בשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סימן רעד). ע"ש. וכל שיש חשש שאם לא ישמשנה יכבד עליה חוליה ותבוא לידי סכנה, יש לדונה כחולה שיש בו סכנה, וכמו שמתבאר מדברי הרדב"ז בתשובה חלק ד' (סימן ב'). ע"ש. עכ"ל משמרת הטהרה. והנה ממש"כ שמוותר לבעל לפתוח את עיניה לשם הטפת טיפות עינים ע"י הפסק בגד אם אין לו מי שיסייענו, משמע קצת שדעתו להתיר שימוש שע"י נגיעה שאינה של חיבה בחולי שאין בו סכנה ע"י הפסק בגד ואפילו שידו חשה בבשרה. וכן נראה עיקר. שכיון שלהלכה נקטינן כמש"כ הש"ך דנגיעה שאינה של חיבה אינה אסורה אלא מדרבנן, ובגמ' שבת יג ע"ב משמע בפשטות דלמאן דפליג אדר' פדת (וקיי"ל כוותיה) דוקא שינה יחד במטה בקירוב בשר אסור מן התורה, אבל הוא בבגדו והיא בבגדה אינו אסור אלא מדרבנן (ועיי"ש וברש"י ד"ה גילוי) וכ"כ הריטב"א בחידושי שם (מהדורת ה"ק) ד"ה ופליגא. וע"כ שאיסור הנגיעה ע"י הפסק בגד אינו אלא מדרבנן. וא"כ י"ל דנהי דנקטינן לאסור נגיעה שאינה של חיבה במקום חולי שאין בו סכנה ואע"פ שאינו אלא איסורא דרבנן, מ"מ הואיל וכל האיסור הוא גזירה שמא יבוא לידי חיבה ועבור איסור תורה, (דמשו"ה רופא דעלמא שאינו בעלה מותר לבדקה, דהואיל ובעבידתיה טריד ואין ליבו גס בה לא חששו שמא יבוא לידי חיבה בנגיעתו וכדלקמן) וכשנוגע בה בהפסק בגד אף אם יבוא לידי

חיבה אינו עובר אלא איסורא דרבנן, והוי כגזירה לגזירה, במקום חולי ואין שם מי שיסייענו נראה דאפשר להקל. וזכר לדבר איכא בירושלמי סוטה ריש פרק ג' עיי"ש. ומ"מ אין להקל אלא במקום צורך גדול.

אשה נדה החולה ושוכבת במטה בבית חולים, ומבקשת או שצריכה שיגביהו את מטתה או ינמיכה, אפילו אם חולה בחולי שאין בו סכנה מותר הבעל לעשות כן, בין בפעולה חשמלית ובין בפעולה ידנית כיון שאינו נוגע בגופה. וכ"פ בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעג) ובשו"ת באר משה (ח"ד סי' עד). ואפילו החש להחמיר בשימוש אשתו החולה בחולי שאין בו סכנה גם ע"י הפסק בגד, הכא עדיף טפי כיון שאינו נוגע בגופה כלל אלא רק מפעיל את מנגנון המטה ובכך מגביהה או מנמיכה. וכ"פ בספר טהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה עמ' רכו) והוסיף דהוי גם כעין ספק ספיקא שמא הלכה כדעת הרדב"ז והבשמים ראש שאף כשאין סכנה מותר, וכ"כ בערוך השולחן אליבא דהרמ"א, וכן פסקו הרוח חיים והמסגרת השולחן, ואת"ל שהלכה כדברי התרומת הדשן ומרן השו"ע להחמיר, שמא בכהאי גוונא דהוי נגיעה ע"י דבר אחר יש להתיר. וסיים שמ"מ טוב שיכרוך ידיו במפה או שילבש כפפות, לתוספת היכר. וכמו שכתב בשו"ת באר משה.

בדבר אשה חולה הצריכה להבדק אצל רופא, הנה לפי שרבים מקילים בכל זה שלא כדין, ובהרגש מיחוש קל בזמן הריון ושלא בזמן הריון הולכות מיד לרופא להבדק במקומות המכוסים ובאותו מקום, נאריך בזה קצת. ותחילה נעתיק דברי גאוני זמנינו שליט"א בחיבוריהם.

וז"ל שבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעד), "הנה אע"פ שהש"ך והפלתי הסכימו להקל בבדיקות הרופאים, אך אינו היתר ללכת שלא לצורך, וודאי יש להדר ללכת לרופאה אם אפשר, ואף כשיש רופא בחנם ורופאה בשכר יש ללכת לרופאה, ואם אי אפשר באשה רופאה או שהרופא מומחה יותר וכפי שבמציאות יש מעט רופאות ואינן מומחות כ"כ, מותר לילך לרופא, אך לא לבקר אצל רופא מוחזק בפריצות וחשוד מפורסם על העריות. ואין ללכת שלא לצורך והרבה פעמים על דבר קל כשינוי וסת או איחור הוסת מעט, או בזמן ההריון אין ללכת כל כמה שבועות כי אין בזה צורך, ומותר רק לבדוק אם אין איזה מקרה ח"ו או כשרואה דם ח"ו וכן קודם הלידה, וריבוי ההליכה גורם הורדת מעטה הצניעות ואיבוד ממונם של ישראל, והרופאים בודקים שלא לצורך לתאוותם אע"פ שהרופא במלאכתו עוסק, אמנם פשוט דבמקרים רבים יש מצוה וחיוב ללכת לרופא, והוא לפי הצורך, והדברים מסורים ללב וכן יש להזהיר ולהתריע על המנהג הרע שאשה שמיד אחר הנישואין לא נפקדה עוד בזרע של קיימא, מתחילה ללכת לרופאים לטיפול ממושך ומצריך כל מיני בדיקות, ויש בזה קירבה דעריות שלא לצורך, וכבר היו בזה מכשולים, ועוד דבר חמור בזה שהרופא מחייב את הבעל בבדיקת זרע ואין בזה היתר עכ"פ בשנים הראשונות אחר הנישואין, ולא רק שאין היתר לאשה שאינה מצווה, אלא גם לבעל שמצווה על פו"ר לא מצינו היתר, והקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים ולפעמים בא בארוכה, וצריך להתפלל ולשמור הלכות נדה כראוי ולשמור על עונה, ורק אחר כמה שנים אפשר ללכת לרופא, וצריך שאלת חכם מתי ללכת לרופא. (שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קפ"ו וח"ד סי' קס"ז). עכ"ל.

וז"ל שו"ת באר משה (ח"ג סי' קנב אות טו) "ורע עלי המעשה שכל אשה צעירה שמרגישה מיחוש קל הולכת מיד לרופא כדי שיבדקנה באותו מקום בגילוי ערוה בכל מיני אופנים שונים, ואף שהבנין ציון חלק א' (סימן עה) כתב שהרופא במלאכתו הוא עוסק, מובן מאליו כמה טעם חלוש הוא זה, ובפרט אצל הרופאים של זמנינו, הרחוקים מיראת שמים, אך גם לדבריו חלילה להקל בכל מיחוש קל. ומעיד אני עלי

שמים וארץ שפעמים רבות עלה בידי להשפיע על כמה נשים להמנע מכך, על פי מה שהסברתי לבעליהן חומר האיסור, ותלית שמעו לקולי, והכל הלך למישרים”.

וז”ל ספר טהרת הבית (ח”ב בהערה למשמרת הטהרה עמ’ רכא), “ודע שאף שהסכימו האחרונים לדברי הש”ך שהטעם שנהגו הרופאים למשש הדופק לאשת איש, משום שאף לדעת הרמב”ם אין לאסור אלא קריבת בשר לשם תאוה, אבל הרופא במלאכתו הוא עוסק, וכתבו הכרתי ופילתי והסדרי טהרה ועצי ארזים שכן המנהג פשוט שאשה שיש לה מכה במקום התורף הולכת אצל הרופאים להבדק אצלם ולקבל טיפול מתאים. וכן כתב בשו”ת בנין ציון חלק א’ (סימן עה), שהואיל והרופא עוסק במלאכתו אין בזה משום נגיעת ערוה. וכן כתב גם בדרכי תשובה (סימן קנז סק”ח), שמעשים בכל יום ובכל המקומות שאשה שיש לה כאב ברחם הולכת לרופא והוא בודק אותה באצבעו, או שמכניס שפופרת ומכשירים אחרים באותו מקום, ומסתכל היטב במקור ערותה, כדי לדעת מקום המכה להעלות לה רפאות תעלה, ולית דחש להא משום גילוי עריות, והיינו טעמא משום שהרופא באומנותו עוסק, והאשה והרופא אינם מתכוונים כלל לשם תאוה וזנות ח”ו, אלא לצורך רפואה, לפיכך אין בזה חשש איסור כלל. ע”ש. אולם פשוט שזהו דוקא במקום כאב וחולי, ובמקום שאין שם אשה רופאה הבקיא בדבר, ובדלית ברירה התיירו לאשה החולה הסובלת ממכאובים להסתמך על הטעם הנ”ל, ולהבדק אצל רופא מומחה, אולי תצמח ישועה על ידו למצוא לה רפאות תעלה, אבל כשאין הדבר נחוץ כל כך, אלא מיחוש בעלמא שאפשר להתגבר עליו, אין להקל בזה כלל, ובודאי שעל ידי כך היא מורידה מעליה מסוה הבושה ומעטה הצניעות, וכבר אמרו חז”ל (נדרים כ.): “ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, זו בושה, שהבושה מביאה לידי יראת חטא, ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני”. לפיכך נשים שהן בהריון ההולכות להבדק מדי פעם בפעם בתקופת הריון אצל רופא גבר, להווכח בהתפתחות העובר, מנהג מכוער הוא, ואין רוח חכמים נוחה מהן, והרי יוכלו להבדק אצל רופאות, ואפילו בשכר, ולא יבדקו על ידי רופא גבר ואפילו בחנם. ומצוה לפרסם הדברים ולהשפיע על בנות ישראל להמנע מכך ולא יזלזלו בכבודן ובצניעותן. וכבר הזהירו חז”ל: “הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו” (חולין מד:). עכ”ל ספר טהרת הבית. והנה מה שכתב “אולם פשוט שזהו דוקא במקום כאב וחולי ובמקום שאין שם אשה רופאה הבקיא וכו” משמע קצת שמתיר אפילו שלא במקום חשש סכנה. ושאלתי את מרן המחבר שליט”א אם דעתו להקל באפן שבודאי לא תבוא לחשש סכנה וכגון שיש דלקת עור במקומות המכוסים שבגופה, והשיב להקל מטעם שהרופא במלאכתו הוא עוסק וכמש”כ בשו”ת בנין ציון בשם כמה אחרונים שזהו טעם מנהג העולם שאשה שיש לה מכה בבטנה וכל מקום תורפה שרופאים רואים אותה. והוספתי לשאול על דבר בדיקה בתקופת ההריון באולטרא סאונד וכדו’ שאין כאן מחלה כלל אלא רק מעקב לבחון אם אין כאן איזה חולי, והשיב להקל מהטעם הנ”ל.

ולכאו’ יש להעיר בזה, שהנהגה ז”ל שו”ת בנין ציון (סי’ ע”ה), “על דבר השאלה אם מותר לרופא ישראל ליילד את אשת אחיו במקום שיש רופאים ישראלים ונכרים אחרים שבקיאם בדבר. תשובה, אם נחליט שיש כאן איסור ערוה כיון דלדעת הרמב”ם יש בנגיעה בבשר ערוה לאו, והשו”ע פסק כוותיה, א”כ אין להתיר לרופא ישראל ליילד אפילו אשת איש דעלמא שאינה ביחוד לו ערוה, אלא במקום שיש סכנת נפשות ובאי אפשר על ידי נכרי משום פיקוח נפש. אז לכאורה יש לחלק בין אשת אחיו וכו’. אמנם כפי הנראה מהשאלה לא נסתפק השואל בזה אם מותר לרופא ישראל ליילד במקום שיש גם רופאים נכרים מוכנים לזה עד שאין כאן היתר פיקוח נפש, ויש להם לסמוך על מש”כ הש”ך יו”ד סי’ קצ”ה טעם למה שנהגו הרופאים ישראל למשש הדופק של אשת איש, שגם להרמב”ם לא אסור רק נגיעת בשר לשם תאוה,

אבל כשעוסק במלאכתו לא עיי"ש. וא"כ הכא נמי מותר לרופא לילד כיון שבמלאכתו הוא עוסק. ואע"ג דשדי נרגא בהיתר זה הבית שמואל סי' כ' וחולק על הש"ך דאפילו אינו עושה דרך חיבה אסור להרמב"ם מה"ת, מכל מקום כבר השיגו עליו העצי ארזים והכרתי ופלתי והסדרי טהרה והסכימו עם הש"ך דאם עוסק במלאכתו ליכא איסור נגיעת ערוה. והכרתי ופלתי כתב שכן נוהגין שאשה שיש לה מכה בבטנה וכל מקום תורפה שרופאים רואים אותה. ואף שלפי ענ"ד כל רופא ירא אלקים טוב עושה להרחיק מליד במקום שיש אחר, שעכ"פ מכוער הדבר ויבוא לידי הרהור, עם כל זה הנוהגין היתר בדבר יש להם על מה שיסמוכו. "עכ"ל. ומבואר שכל חיליה להתיר הוא מהש"ך וסיעתיה. והנה הש"ך גופיה סיים שבחולי שאין בו סכנה אסור לבעל למשש את דופק אשתו נדה. וכן מבואר בשו"ת המיוחסות להרמב"ן (סי' קכ"ז) וז"ל, מסתברא שאסור למשש דופק שלה וכו', ואע"פ שהוא חולי שאין בו סכנה, לא נתיר בו איסור דרבנן". וא"כ לכא' ה"ה באשת איש החולה בחולי שאין בו סכנה אסור לרופא ישראל לבדוקה. דלא נתיר בו איסור דרבנן. ואולם באמת דברי הש"ך לכא' צריכים לימוד, שבתחילה כתב, "ואין נראה וכו' וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדופק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים אע"פ שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים וכן עושים שאר משמושים ע"פ דרכי הרפואה", והנה פשוט שכיון שיש רופאים אחרים נכרים היכולים לרפאותה כרופאים הישראלים, אף אם חולה בחולי שיש בו סכנה הרי היא לגבי הרופא הישראל כחולה בחולי שאין בו סכנה, (וכמש"כ בשו"ת בנין ציון הנ"ל) ואפ"ה התיר לבדוקה, ובסוף דבריו כתב שבחולי שאין בו סכנה אסור לבעל למשש את דופק אשתו נדה. והנראה נכון בכוונת הש"ך שמש"כ בסוף דבריו שבחולי שאין בו סכנה אסור "לבעלה" למשש הדופק כשהיא נדה, בעלה דוקא קאמר, שכיון שלבו גס בה יש לחוש שאע"פ שעוסק במלאכת הרפואה, בקל יבוא ע"י נגיעתו להרהור ולחיבת ביאה, ומשו"ה אינו מותר אלא בחולי שיש בו סכנה. ואה"נ שגם בחולי שיש בו סכנה, אם יש רופא נכרי או רופאה מזומנים ומומחים כמותו באופן שאין לו עדיפות מצד הטיפול, הוי כחולי שאין בו סכנה ואסור לבעלה לבדוקה, ונכלל כל זה במש"כ הש"ך "מ"מ באין סכנה אסור לבעלה וכו'" ולא כתב בחולי שאין בו סכנה. אבל לרופא שאינו בעלה קאמר הש"ך בתחילת דבריו שמותר מעיקר הדין לבדוקה אע"פ שיש רופאים נכרים או רופאות, אע"פ שבזה חולי שיש בו סכנה הרי הוא כאין בו סכנה, וממילא ה"ה שמותרים לבדוק אשה החולה בחולי שאין בו סכנה. והטעם שכיון שנגיעת הרופא אינה נגיעה של חיבה, ונגיעה שאינה של חיבה אינה אסורה אלא מדרבנן, במקום חולי לא גזרו ואפילו בחולי שאין בו סכנה. [וראיה מוכרחת לזה שכוונת הש"ך לחלק כן בין בדיקת אשתו נדה לאשת איש ונדה דעלמא, שאם כוונת הש"ך רק לחלק בין חולי שיש בו סכנה לחולי שאין בו סכנה בין באשתו נדה ובין באשה דעלמא, נמצא שבחולי שיש בו סכנה מתיר לרופא לבדוק את אשתו נדה אע"פ שיש רופא נכרי, וכתב כן להתיר אליבא דהרמב"ם שסובר דנגיעה של חיבה אסור מה"ת, וא"כ בודאי דשרי בכה"ג להרמב"ן הסובר שכל נגיעה אינה אסורה אלא מדרבנן. והרי באותה תשובה (קכ"ז) כתב הרמב"ן, "ועוד שהרי יש בעיר רופא כמותו, ובמקום שיש היתר ואיסור אין מאכילין לחולה איסור אפילו של דבריהם. ואפילו בחולה שיש בו סכנה אין מתירין בלא אומדנא וכו'". ומשמע שאפילו בחולי שיש בו סכנה לא התיר אם יש רופא אחר, וכ"כ הב"י בדעת הרמב"ן וז"ל, נראה דלמאי דאסר לא שאני לן בין יש שם רופאים אחרים לאינם. ומיהו אם החולי מסוכן "ואין שם רופאים" משמע קצת מדבריו דשרי משום פיקוח נפש. עכ"ל. ועל כרחק שהרמב"ן והש"ך לא כתבו לאסור בחולי שאין בו סכנה אלא דוקא באופן שדיברו בו דהיינו בבדיקת הבעל הרופא את אשתו נדה אבל רופא דעלמא מותר לבדוק אשת איש ונכרית אפילו בחולי שאין בו סכנה ומהטעם שנתבאר, שנגיעה שאינה של חיבה אינה אסורה אלא מדרבנן ובמקום חולי אפילו שאין בו סכנה לא גזרו, ורק בבעל מ"מ אסור שכיון שליבו גס בה יבוא מתוך נגיעתו להרהור ותהא נגיעתו דרך תאוה וחיבת ביאה, משא"כ רופא דעלמא שאין לבו גס בה ובעבידתיה טריד. וכן יש לדקדק קצת מלשון הרמב"ן שכתב בזה"ל, "ועוד שהרי יש בעיר רופא כמותו", ולא כתב שיש רופא נכרי כמותו,

ומשמע שרופא אחר שאינו בעלה שרי לבודקה. [וכחילוק זה כתב בפשטות בדעת הש"ך בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' נ"ד. עיי"ש].

ובדרכי תשובה (סי' קנ"ז ס"ק ח') כתב שבספר דברי יוסף (ח"ג סי' תתקי"א) כתב שהיה ירא להתיר לילד ע"י רופא את האשה שהיתה מקשה ללדת כמה ימים עד שהגידו לו שהדבר נוגע לנפשות ועמד על המחקר אם יש היתר שהרי אין מתרפאין בגילוי עריות. וסיים שהמיקל בזה בספק נפשות לא הפסיד. וכתב ע"ז הדרכי תשובה, "ותמהני שלא זכר במה שהאריכו כמה גדולי הפוסקים הראשונים והאחרונים ברואה דם מחמת תשמיש דלהלן סימן קפ"ז אם יש לסמוך על בדיקת הרופאים שאומרים שיש לה מכה בצדדי הרחם, ולא עלה על דעת שום פוסק ואחד מגדולי המחברים שהאשה אסורה לשאול לרופא ולעמוד לפניו שיכניס אצבעו באותו מקום לבדוק משום גילוי עריות, וכן במש"כ הנודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' ס"ז) באשה שיש לה פארפא"ל והרופא מכניס לה טבעת של שעווה בתוך הרחם ולא כתב כלל שיש איסור וכו' ודוקא אשה תכניס הטבעת וכו', ובעל כרחך כיון שאין הרופא והאשה מכוונים לשם תאוה וזנות רק לצורך רפואה והרופא באומנותו עוסק אין בזה שום חשש גילוי עריות. וכן מעשים בכל יום ובכל המקומות שהנשים שיש להם איזה מיחוש על עסקי נשים הולכים לרופא והוא בודק אותה בהכנסת אצבעו באותו מקום ומרגיש מיחווה ונותן לה סממנים. "עכ"ל.

ומ"מ למעשה נראה שהואיל וכל ההיתר להבדק אצל רופא אינו אלא מחמת דבעבדיתה טריד ואין נגיעתו דרך תאוה וחיבת ביאה, ובעלמא נגיעה שאינה של חיבה אסורה עכ"פ מדרבנן ורק במקום חולי שרי, בזמנינו שבעוה"ר הפריצות רבתה בעולם, והכובד ראש והיראה אשר בד"כ חשו הרופאים בדורות הקודמים בעת טיפולם בנשים אינם מצויים כ"כ היום, ובקל אפשר שיגיע להרהור ונגיעת בדיקתו תהא דרך תאוה, בודאי שראוי מאד להקפיד שלא ללכת להבדק אצל רופא יהודי אלא דוקא אצל רופאה או אצל רופא נכרי. ולא מבעיא אם חולה בחולי שאין בו סכנה, אלא אפילו חולה בחולי שיש בו סכנה אם יש רופאה מומחית כמו הרופא, ואין עיכוב בהשגתה, באופן שאין שום חיסרון בטיפול אצל הרופאה בודאי שראוי מאד להקפיד בזה. ובפרט לדידן דאזלינן בתר הוראות מרן הש"ע ז"ל, שנטיית דעתו בב"י לאסור להבדק אצל רופא אפילו בחולי שיש בו סכנה אע"פ שאפשר שתמות, משום דהוי אביזריהו דגילוי עריות שיהרג ואל יעבור. ונהי דבהא קיי"ל להקל מטעם שאפשר שחזר בו בש"ע או מטעם שסיים בצ"ע ונקטינן כהש"ך וכמשנ"ת לעיל, מ"מ היכא דאינו פיקוח נפש כבחולי שאין בו סכנה או אפילו שיש בו סכנה אבל יכולה להשיג רופאה מומחית באופן שאין שום חסרון בטיפול אצלה, נראה דיש להחמיר. ומ"מ ללכת לרופא המפורסם כשטוף תאוות ופרוץ בעריות, אסור מן הדין.

ולפי מש"כ הר"ן והנימוקי יוסף דמהוהא שהעלה לבו טינה ואמרו חכמים ימות ואל תעמוד לפניו ערומה (בסנהדרין עה ע"א) מוכח שהסתכלות הוי אביזריהו דגילוי עריות ויהרג ואל יעבור, והובאו להלכה בש"ך סי' קנ"ז ס"ק י', וכ"כ הכרתי ופלתי והסדרי טהרה בסימן זה ס"ק כ"ד, נראה שה"ה שאם צריכה להבדק במקומות המכוסין אפילו בהסתכלות בלא נגיעה, כגון בדלקת עור וכדו', ראוי להחמיר להבדק אצל רופאה דוקא. ובפרט אם הוא במקומות המקרבים הרהור. אמנם אם הבדיקה במקומות המגולים וללא נגיעה, נראה דאפשר להקל גם בחולי שאין בו סכנה להבדק אצל רופא. ואפילו יכולה להשיג רופאה ורק רוצה לחסוך טורח כיון שהרופא מזומן. דמסתבר שהסתכלות זו דידיה במקום המכה, הוי כראיה בעלמא דאחרים דשרי וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' עה ס"ק ז', והובאו דבריו לעיל בסעיף ז') בשם הפמ"ג.

ולענין הבדיקות בתקופת ההריון, הנה יש רופאים המבצעים בדיקה פנימית ללא סיבת כאב וחולי, וביררתי אצל רופא מומחה ואמר לי שבדיקה זו מיותרת. וא"כ צריכה לסרב. אמנם בבדיקות שגרתיות של "אולטרא סאונד" ו"מוניטור" וכדו', אע"פ שרצוי ללכת לרופאה דוקא, ובפרט שאין צריך לזה מומחיות רבה, מ"מ אפשר ללכת לרופא שהרי עיקר מבטו במסך שבצד ומעביר המכשיר על גופה כמעט ללא נגיעה וללא הסתכלות. ובסקירת מערכות שבבדיקת "אולטרא סאונד" חשוב יותר שיהיה מומחה ומותר ללכת לרופא (ובודאי שאם יש חשש בעיה חובה ללכת לרופא אם הוא מומחה יותר מהרופאה). אולם אין להרבות בבדיקות אלו. ויש רופאים האומרים שרצוי בדיקת "אולטרא סאונד" בכל שליש הריון משני השלישים האחרונים ורופא מומחה אמר לי שחשוב רק בין השבוע העשרים לשבוע העשרים ושתיים להבדק ב"אולטרא סאונד" בסקירת מערכות לפי שאז ניתן לזהות בעיות שאפשר כיום לטפל בהן ולרפאותן, והשאר מיותר אם אין סימן לבעיה.

ולענין חשש יחוד עם הרופא באופן שמותר ללכת לרופא, כתב בשבט הלוי (מהדו"ב עמ' ערה, ובאריכות בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' קסז), "העיקרים בזה שלא ללכת אלא בזמן הביקורים הקבועים לרבים דשכיחי רבים ובעבדייתיה טריד. וראוי ללכת עם אשה כשרה שתחכה לה שם. וכן אפשר שבעלה ילך עמה, אך נראה שאינו נכון שהרי צריך להמתין בחדר ההמתנה עם נשים פרוצות ותקנתו קלקלתו. וכן תשתדל שלא לסגור דלת חדר הטיפול, ועל כל פנים שלא לסגור במפתח. ולא להאריך בשיחה עם הרופא בשעת הטיפול ולא אח"כ, רק במה שנצרך ביותר". ע"כ.

עג) ועיין באו"ח סי' פ"ח אם מותר לנדה ליכנס לבית הכנסת: כתב בהגהות מיימוניות (פ"ד מהלכות תפילה אות ג) "הנשים נהגו סלסול בעצמן ופרישות בעת נדתן שאין נכנסות לבית הכנסת. ואף כשמתפללות אין עומדות בפני חברותיהן. וכן ראיתי בדברי הגאונים בלשון ברייתא, ואינו בתוספתא שלנו. וכשר המנהג". ע"כ. והובא בב"י או"ח סי' פח, ובדרכי משה כאן (ס"ק ח). ובדרכי משה כתב עוד בשם השערי דורא שלא תיכנס לביהכ"ס כל הימים שרואה בהן עד שתתלבן, ורש"י מתיר להכנס לביהכ"ס. ע"כ. וחילוק זה בין הימים שרואה בהן, לימי הליבון אע"פ שלא טבלה, מצינו גם ברוקח (סי' שיז) שהעיד שכן מנהג הנשים, וז"ל, "ומנהג נשים בעוד שרואות שאינן הולכות לבית הכנסת, ואין בו איסור". ע"כ. ומש"כ בשערי דורא שרש"י מתיר להכנס לביהכ"ס, כן הוא בספר האורה (עמ' קסז) ובמחזור ויטרי (ס"ס תצח). ואע"פ שהתיר, סיים שם, "אבל מקום טהרה הוא ויפה הן עושות". ע"כ. ובב"י ובד"מ שם הביאו בקצרה דברי מהרא"י בפסקים וכתבים (סי' קלב) שהתיר בימים הנוראים וכה"ג שרבות מתאספות לביהכ"ס, שילכו גם הנדות, כדי שלא יתעצבו. ואלו דברי מהרא"י שם, "בהלכות נדה של מורי דודי הקדוש מהר"א ז"ל הגיה מאור זרוע הגדול בשם הגאונים, שמשמע שאיסור גמור לנשים להכנס לבית הכנסת בימי נדתן. אך באור זרוע קטן כתב רק שיש נשים שנמנעות בזה ויפה הן עושות. הא קמן שזריזות ופרישות בעלמא היא. ולכן התרתי לנשים בעת נדתן להכנס לבית הכנסת בימים הנוראים לשמוע תפילה וקריאת ס"ת. וסמכתי על רש"י שהתיר בזה, משום נחת רוח לנשים. כי יהיה להן עצבון רוח ושברון לב כשרואות שהכל באות לבית הכנסת להיות יחד עם הציבור, והן יעמדו חוץ לביהכ"ס. וכמו שהתירו כיוצא בזה לעשות סמיכה וכו' כדי לעשות נחת רוח לנשים". עכת"ד.

ולענין הלכה, מרן הבית יוסף באו"ח שם כתב, "והשתא נשי דידן לא נהוג להמנע כלל מלהכנס לבית הכנסת". (וסיים בשם רבינו ירוחם שהנהוגים שהיולדת צריכה להזהר מלהכנס לבית הכנסת עד שיעברו ארבעים יום לזכר ושמונים לנקבה, מנהג טעות הוא, וצריך למחות בידם). והרמ"א בהגה לשו"ע באו"ח שם כתב שהעיקר כדעת המתירים, אבל המנהג במדינות אלו שלא להכנס לבית הכנסת בימים שרואה בהן, ובימי ליבון נהגו

היתר. ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכה"ג שרבים מתאספין לילך לביהכנ"ס, מותרין לילך לביהכנ"ס כשאר נשים. ע"כ. ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעג) כתב שיש מקומות שנהגו שלא להכנס לביהכנ"ס. והיו שנהגו להכנס לביהכנ"ס, ורק לא להסתכל בכתב של ספר התורה, וכן מנהג ישראל. עכ"ד. וז"ל ספר טהרת הבית (ח"ב במשמרת הטהרה עמ' רה) "והנה אף שלענין כניסה לביהכנ"ס רבים מאחרוני רבני אשכנז מחמירים בכך, וכמבואר בשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סי' לח), ובשו"ת מהר"ם שיק (אבה"ע סי' פז), ובשו"ת שם משמעון פולאק (יר"ד סי' כד), ועוד. וגם בכמה מקומות של הספרדים יש שנוהגות להחמיר שלא להכנס לביהכנ"ס בימי ראיתן, וכמו שכתב מהר"י בן יעיש בשו"ת בן אברהם (יר"ד סי' ד). וכן כתב הגאון ר' חיים פאלג'י בשו"ת חקקי לב (או"ח סי' ס"ג) שכן נהגו במקומם. וכן כתב בספר זכרנו לחיים (ח"ב מערכת ב' אות א'), אולם בארץ ישראל ובמצרים ובכמה מדינות נוהגים להקל בזה וכמו שכתב מרן הבית יוסף. וכ"כ הגאון ר' אליהו חזן בשו"ת תעלומות לב (ח"ג סי' נז). וגם בכמה מקומות של אחינו האשכנזים נהגו להקל, וכמו שכתב בספר שבט הלוי. ונהרא נהרא ופשטיה". ע"כ.

בחכמת אדם (שער משפטי ארץ סי' ח') כתב, "והכותל המערבי שנשאר הוא כותל העזרה שהיה לאחורי בית קדשי הקדשים י"א אמה" ע"כ. וכן משמע מדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ב סי' תרצא) שהכותל המערבי אינו שריד החומה אשר הקיפה את הר הבית, אלא שריד מכותלי העזרה. ולדבריהם נמצא שאסור לבעל קרי ולאשה נדה (ומימלא כל הרווקות בכלל, שהרי בזמנינו אינן טובלות, משום סייג) להתקרב אל שטח רחבת הכותל המערבי, שהרי ניצבים בשטח הר הבית, ותנן במסכת כלים (פ"א מ"ח), "הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות וילדות נכנסות לשם". ובפסחים (סז ע"ב) מבואר שבעל קרי בכלל האיסור. אולם בשו"ת אבני נזר (יר"ד סי' תנ) כתב שהכותל המערבי אינו מכותלי העזרה אלא מחומת הר הבית, ונמצא שהקרב אליו מצידו החיצון נמצא מחוץ לשטח הר הבית. וכ"כ הגאון ר' צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי (יר"ד דף רעא ע"ב), שהרי מקובל אצלנו משנות דור ודור להתפלל אצל הכותל המערבי, ואילו היה כותל העזרה הרי כל טמא שטומאה יוצאת מגופו כגון קרי ונדה וילדת אסור להכנס להר הבית. ע"כ. וכן העלה בשו"ת יביע אומר (ח"ה יר"ד סי' כז) על פי חשבון המרחק שבין כותל העזרה ובין אבן השתיה, שהוא לכל היותר היה כשלשים ושמונה אמות, והמרחק שבין הכותל המערבי ובין אבן השתיה הוא למעלה ממאה וששים אמה, ולכל הפחות למעלה ממאה ושלושים אמה. ועל כרחק שהכותל המערבי הוא שריד מהחומה אשר הקיפה את הר הבית, ושכן כתבו אחרונים רבים. וסיים, שהדבר ברור להתיר לגשת לכותל המערבי אף למי שטומאה יוצאת מגופו בלי טבילה כאשר פשט המנהג, ומנהג ישראל תורה הוא. וכל המחמיר בזה להמנע לגשת אל הכותל בגלל סיבת טומאה היוצאת מגופו אינו אלא מן המתמיהין. עכ"ד. וכ"פ בטהרת הבית (סי' יב סמ"ג). ומ"מ נראה שהנוהגות להחמיר שלא להכנס לבית הכנסת בימים שרואות בהם, הכי נמי יש להן להחמיר שלא להכנס לרחבת הכותל המערבי באותם הימים. שכיון שרחבת הכותל מקום תפילה קבוע הוא, לא גרע מבית הכנסת לענין זה.

בפתחי תשובה (ס"ק יט) כתב וז"ל: "נהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נדתן, ומנהג נכון הוא. חמודי דניאל בכת"י. ע"כ. ולכאורה משמע שנהגו כן כל ימי נדתן ולא רק בימים שרואות בהם. וכן מבואר להדיא בחיי אדם (סוף כלל ג') שכתב, "ונראה לי שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו". ובשבט הלוי (מהדו"ב עמ' רעג ס"ק ה) כתב שיש שהקשו על דברי החיי אדם דמאי שנא זה מלהכנס לבית הכנסת שאין מחמירין אלא בימים שרואות בהם, ותירץ דלענין בית הכנסת הוי רק משום מיאוס וגנאי ואינו משום גוף הטומאה, ולכן נהגו רק ביציאת דם, אבל לגבי בית החיים מבואר דהצירוף של טומאת נדה וטומאת מת חמיר טפי ולכן אין ללכת עד הטבילה. (וכתירוצו משמע ממש"כ החיי אדם (כלל קלח סי' ה) שבעל

קרי יזהר מאד שלא יכנס לבית הקברות לפי שאז החיצונים מתדבקים בו). וסיים, אבל יכולות לילך ולעמוד חוץ מד' אמות לקברים. ופעמים מקילים לצורך כשאינה שופעת. עכ"ד.

והנה לפ"ז נמצא שהבתולות שאינן טובלות עד יום חופתן אין להן ללכת כלל לבית הקברות ואפילו בימים שאינן רואות בהן. ורק במקרים מיוחדים אפשר להקל וכמש"כ בשבט הלוי בסוף דבריו. אולם בספר טהרת הבית (סי' יב סמ"ד) כתב, "יש נשים שנוהגות להחמיר בימי ראייתן שאינן הולכות לבית הקברות. אולם במקום שנהגו שהנשים בימי ראייתן אינן נמנעות מללכת לבית הכנסת רשאיות גם כן ללכת לבית הקברות. וגם הנוהגות להחמיר לא החמירו אלא בימי ראייתן, אבל בימי ספירת שבעה נקיים יש להקל. ואפילו בימי ראייתן מותר להן ללכת לבית הקברות ביום השבעה, וביום השלשים, וביום פקודת השנה, ובהקמת המצבה, וכן בימים שרגילים לבקר בבית הקברות כגון בערב ר"ח ניסן ובערב ר"ח אלול וכיוצא בזה". ע"כ. ובמשמרת הטהרה שם כתב על דברי החיי אדם שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו, שחומרא יתירה היא, ומסתבר שאין להחמיר בדין בית הקברות יותר מדין קדושת בית הכנסת, ושכן מצא בספר באר מרדכי. ובשו"ת פרי השדה חילק שבבית הקברות החיצונים נדבקין בהן בזמן טומאתן כל זמן שלא טבלו. וכתב עוד במשמרת הטהרה דמ"מ נראה שבימים המיוחדים שנוהגים הכל ללכת לבית הקברות, כגון בהקמת המצבה וביום פקודת השנה וכיוצ"ב, יש להקל אפילו בימי ראייתן שלא לגרום להם עצבון רוח כעין מה שכתב מהרא"י בפסקיו (סימן קלב), ושכן כתבו כמה אחרונים, ומשום כך גם הבתולות שאינן טובלות רשאיות ללכת לבית הקברות שלא בימי ראייתן. וביום פקודת השנה וכיוצ"ב יש להתיר גם בימי ראייתן.

עד) ולהתפלל: כתב הרמ"א בדרכי משה (ס"ק ח), "זה לשון שערי דורא, וגם אין לה להחמיר ולהזכיר את השם כל ימי נדותה, ולא ליכנס לביהכנ"ס כל ימי ראייתה עד שתתלבן. ובאגור, ואני מחבר ראיתי במדינות נוהגים ליכנס לביהכנ"ס ועונים כל דבר שבקדושה, רק נזהרות שלא לראות בס"ת בשעה שהחזן מראה לעם. עכ"ל. וכן הוא בזאב סי' רנ"ג. והאידנא במדינותינו המנהג כשערי דורא". עכת"ד הרמ"א בד"מ עיי"ש. וכן כתב בהגה לשו"ע או"ח סי' פח וז"ל, "יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לביהכנ"ס או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר. ויש אומרים שמוותרת בכל. וכן עיקר. אבל המנהג במדינות אלו כסברא הראשונה". עכ"ל. ויש להעיר בזה שמהשערי דורא שכתב שאין לה להזכיר את השם כל ימי נדותה, ולא להכנס לביהכנ"ס כל ימי ראייתה עד שתתלבן, משמע להדיא שמחלק בין הזכרת השם שאסורה בו כל ימי נדותה ואפילו שפסקה לראות, ובין הכניסה לבית הכנסת שאסורה רק בימי ראייתה. ובהגה חיבר שניהם וכתב שיש שכתבו שאין לאשה נדה "בימי ראייתה" ליכנס לביהכנ"ס או להתפלל או להזכיר השם. (ושם במקור הדין בסוגריים צויין "הגהות מיימוניות פ"ד", ואינו מדוייק. עיי"ש בהג"מ אות ג' ואות ה'. וידוע שהמקורות שבסוגריים אינם מהרמ"א, על' ריש שו"ע חו"מ הוצאת "מורשה להנחיל", ובאמת מקור הדין הוא בשערי דורא, וכדמשמע בפשטות ממש"כ הרמ"א גופיה ביו"ד שהמנהג כשערי דורא וכאן כתב שהמנהג כסברא ראשונה). וצ"ע.

ואולם הרי"ף בסוף פ"ג דברכות כתב על המשנה "זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע צריכין טבילה ור' יהודה פוטר", וז"ל, "מהא מתניתין שמעינן דזבין וזבות ונדות וילדות כולהו חייבין בתפילה. דדייקינן טעמא דזב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע הוא דצריכי טבילה, הא זב שלא ראה קרי ונדה שלא פלטה שכבת זרע אין צריכין טבילה לדברי הכל. וכן הלכה". עכ"ל. וכן כתב הרא"ש שם (אות נח). ובברכות (כב ע"א) תניא, ר' יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה. ומעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם וקורא למעלה מרבי יהודה בן בתירא (לפי שבעל קרי היה. רש"י). אמר לו בני פתח פיך ויאירו דבריך,

שאינן דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה', מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינם מקבלין טומאה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מתפילה ה"ה) שבטלה תקנת טבילה לתפילה לפי שלא פשטה בכל ישראל, ולא היה כח בציבור לעמוד בה. וכן פסקו בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קע) שאשה נדה מתפללת ומברכת כל הברכות בימי נדתה כבימי טהרתה. וכן פסק מרן השו"ע באו"ח סי' פח שכל הטמאים קורין בתורה וקורין ק"ש ומתפללים. וכן פסק ביו"ד סי' קפב סעיף ט' וז"ל, כל הטמאים אפילו נדות מותרים לאחוז בספר תורה ולקרות בו. ובמגן אברהם (סי' פח ס"ק ב) תמה על האוסרים להזכיר את ה' ולהתפלל בימי הראיה וז"ל, צ"ע, דהא יש אומרים דנשים בברכת המזון דאורייתא, וא"כ איך יוכלו להפטר ממצות עשה דאורייתא במנהג שאין לו יסוד. לכן נראה לי דעכ"פ תשמע ברכת המזון מאחרים. ואי ליכא אחר תברך ברכת המזון בעצמה בלחש. וכל שכן קידוש דהוה דאורייתא. ע"כ. גם הפרי חדש שם כתב שחייב כל איש להזהיר את בני ביתו לברך ולהתפלל אף בימי ראייתן. שמי הוא זה אשר יוכל לחלוק על התלמוד והפוסקים.

ובספר תורת חיים (סי' פח ס"ק ד) הביא שבשו"ת בשמים ראש (סי' קיט) כתב שדמים השותתין מהאשה בזמן נדתה, הרי הם כשכבת זרע וכמי רגליים. ולפיכך אשה נדה כל זמן שדמיה שותתין אסורה להתפלל ולברך שום ברכה. ולכאורה הרי זה מקור וטעם לדברי הרמ"א ודלא כמש"כ המגן אברהם שמנהג זה אין לו יסוד. והעיר התורת חיים שהדבר ידוע שיצאו עוררין על יחוס הספר בשמים ראש לרבותינו הראשונים. ומהרדב"ז בתשובה (ח"א סי' שטו) מוכח שדמי הנדה אינם אלא כדם מכה ולא כמי רגליים.

ולמעשה פסקו רוב ככל האחרונים שהנדה חייבת להתפלל ולברך כל הברכות שהאשה חייבת בהן. ובטהרת הבית (סי' יב סמ"ד) הוסיף שאפילו אם נהגה כבר להחמיר, עליה לבטל מנהגה אפילו בלא שום התרה ולהתפלל ולברך כל הברכות.

הלכה כסדרה

קיצור פסקי דינים

על שלחן ערוך יורה דעה סימן קצה

סעיף א:

א. חייב אדם לפרוש מאשתו בימי טומאתה עד שתספור ותטבול במקוה כראוי.

ב. פרישה זו אינה רק מתשמיש, אלא גם משאר קריבות וכדלהלן.

ג. אסור לשחוק ולא להקל ראש עמה אפילו בדברים. וכן אסורים בכל שיחה העלולה להביאם לעבירה. אבל מותרים לדבר שאר דברים, ואפי' הוא נושא שנמנעים מלשוחח עליו ליד אנשים אחרים.

ד. ומכ"ש שאסורים בחיבוק ונישוק ושאר ענייני קירבה.

ה. ומ"מ מותרים להתיחד בחדר אחד. שכיון שבא עליה פעם אחת, וגם עתידה להיות מותרת לו, תו לא תקיף יצריה.

סעיף ב:

ו. לא יגע בה אפי' באצבע קטנה, ואפי' כשאינו בדרך חיבה .

ז. אולם אנשים שלרגל עסקיהם וכדו' נמצאים במקום שאין מקוה בכל אותו האיזור, ומוכרחים שתטבול בים או בנהר, ואין שם יהודים זולתם שתהיה מי שתוכל לראותה שטובלת כראוי, מותר לבעלה לעמוד שם בשעה שטובלת להשגיח שטובלת כראוי. שכיון שמיד בעלותה מן המים תהיה מותרת לו, לא שביק היתרא. ומ"מ פשוט שאין להקל אלא בשעת הדחק וא"א בעניין אחר .

ח. יש להתרחק שלא יגע בבגדיה בעודה לבושה בהם, ואפי' באופן שאינה מרגישה כלל בנגיעתו. וכן היא תתרחק שלא ליגע בבגדיו בעודו לבוש בהם. וכן יזהרו שלא יגעו בגדיהם זה בזה .

ט. לא יושיט מידו לידה שום דבר, וכן היא לא תושיט מידה לידו, שמא יגעו זב"ז. ויש להזהר בזה אפי' בחפץ ארוך שמא לא יזהרו כראוי ויגעו זב"ז .

י. אולם בשעת הדחק ואי אפשר בעניין אחר, כגון להרים עגלת תינוק אל האוטובוס ובאופן שאין אפשרות שהיא תיטול התינוק בידה והוא ירים את העגלה וכדו', וכן לטלטל או לדחוף ספסל כבד שאין הוא לבדו מסוגל לטלטלו או לדחפו, ואין שם אחר שיסייעו, יש להקל ולהרים או לדחוף שניהם יחד .

יא. וכן מותר החתן לענווד הטבעת על אצבע הכלה שפירסה נדה. ובלבד שיזהר ככל שיוכל שלא יגע בבשרה באותה שעה, אלא יתן הטבעת בראש אצבעה (המושטת כדרכה) והיא תכניסנה למקומה .

יב. אשה נדה הרוצה להגיש את התינוק למילה אל בעלה הסנדק, מנהג יוצאי ספרד להקל ע"י נתינת התינוק על גבי ב' כריות, ואוחזת היא כשידיה מתחת הכריות, והבעל נוטל הכרית העליונה עם התינוק. ויוצאי אשכנז מחמירים בזה. אלא נוטל אחר התינוק מיד האשה ונותנו לבעל .

יג. נכון להחמיר שלא לזרוק שום חפץ מידו לידה או מידה לידו. ודעת הרמ"א לאסור בזה. ומ"מ יש להקל לזרוק חפץ כלפי מעלה וברידתו היא תקבלנו ובלבד שלא יהא דרך שחוק וקלות ראש. וכן מותר לזרוק בכובד ראש מידו אל כלי שבידה, או מכלי שבידו אל ידה .

יד. תינוק היוצא מחיק אמו ומטיל עצמו לחיק אביו, יש המדמים דינו לדין זריקה שלאוסרים או למחמירים בזריקה הכא נמי יש לאסור או להחמיר. ויש חולקים וסוברים שלכו"ע מותר. וטוב להחמיר. ומ"מ גם המקילים לא הקלו אלא במקום צורך, אבל לעודד התינוק דרך שחוק לקפוץ מחיקה אל חיק בעלה, לכו"ע אסור .

טו. לא ינשק הבעל את בנו הקטן שביד אשתו נדה .

טז. וכן נכון להחמיר שלא להאכילו כשהוא ביד אשתו נדה. ובמקום צורך כגון שהתינוק מסרב לאכול אלא אם כן הוא בזרועות אימו, וכ"ש שאינו בקו הבריאות כ"כ, מותר לאביו להאכילו כשהוא בידה, ובלבד שיזהרו שלא יגעו זב"ז .

יז. נכון להחמיר שלא תסיר האשה נוצה וכדו' מבעלה ע"י ניפוח בפה. וכן הוא ממנה .

יח. אסור לאשה להדליק סיגריה שביד בעלה, וכן אסורה להניף במניפה מול פני בעלה לצורך השבת אויר, אבל מותרת להפעיל את המאוורר לצורכו.

יט. לקרוא בספר יחד, אם יודעים שיוכלו להזהר היטב שלא יגעו זב"ז, מותר.

כ. מותר הבעל לסובב הכפרות בעויה"כ מעל ראש אשתו נדה.

כא. מותרים ללכת יחד תחת מטריה אחת בימות הגשמים, ובלבד שילכו בריחוק קצת זמ"ז באופן שלא יבואו לנגיעה.

כב. מותר לתת לאשתו נדה מתנה כתכשיט וכדו'. אולם מתנה מיוחדת לקירוב לבבות כגון מתנה קודם יום הטבילה ממ, אסור. ויש להשכיל לפי העניין אימתי אסור בכיוצא בזה. ואם צריך לפייסה שתלך לטבול יש להתיר לפייסה במתנה. ומ"מ אם ע"פ העניין נראה לו שנתנית המתנה עלולה להביאם לעבירה, אסור ליתנה בכל גוונא.

כג. מותר להביא לביתו פרחים לשבת אפי' ביום טבילתה. ונראה שאם אין דרכו לקנות פרחים לש"ק, מן הראוי שיאמר בכניסתו שקנה פרחים לכבוד השבת.

סעיף ג:

כד. לא יאכל עמה על אותו שלחן. מבלי שיעשו אחד מהשינויים הבאים, כדי שיזכרו איסורם. א. יניחו דבר מפסיק בין צלחותיהם. ב. יאכלו כל אחד במפה נפרדת, או האחד במפה והאחר על השולחן בלא מפה. ג. אם יש לה מקום קבוע, תשנה מקומה בימי האיסור. כל אחד משני השינויים הראשונים עדיף מהאחרון.

כה. אם מניחים דבר להיכר, מן הראוי שיהיה דבר הגבוה קצת כמנורה או קנקן. והמנהג להקל גם בדבר נמוך כטבעת וכדו'.

כו. וצריך שיהיה דבר שאין דרכו להיות על השולחן בסעודה ואז הוי היכר אע"פ שמשתמשים בו בסעודתם. ואם אינם משתמשים בו באותה סעודה, הוי היכר אע"פ שדרכו להיות ע"ג השולחן בסעודה. וצריך שידעו שניהם מהו ההיכר.

כז. המנהג להקל אפי' אין הדבר המפסיק מונח בין צלחותיהם ממש, ועכ"פ יקפידו שיהא מכוון מול בין צלחותיהם

כח. אם אחרים מיסבים עמהם באותה סעודה, מנהג יוצאי אשכנז להחמיר להניח היכר, אם לא במקום צורך גדול כגון שמתארחים וחוששים שירגישו האחרים באיסורם ויבואו לידי בושה. ויוצאי ספרד נוהגים להקל כשאחרים עמהם שלא להניח היכר ואפילו אין האחרים יושבים ביניהם ממש. ויש מחמירים שלא במקום צורך גדול.

כט. אסורים לאכול שניהם יחד מאותה הצלחת. ואם מונחת לפנייהם צלחת שבה מנות עוף, לחמניות, פרוסות לחם, וכן כל דבר שכל אחד נוטל מהצלחת המרכזית ומניח בצלחתו או לפניו על השולחן ואח"כ נוטל משם ואוכל, מותרים לעשות כן, לפי שבאופן זה אינם נחשבים אוכלים מצלחת אחת. לפיכך אם מונחת לפנייהם צלחת ובה זיתים, עוגיות, פיצוחים וכדו', לא יטלו ויאכלו מיד, אלא יניחו בצלחתם או לפנייהם על השולחן ואח"כ יטלו מעט מעט ויאכלו.

ל. צלחת מרכזית שמלבד שניהם גם אחרים נוטלים ממנה ואוכלים, מותרים שניהם לאכול ממנה ישירות

לא. מותרים שניהם ליטול מאותו ממרח למרוח על לחמם .

לב. גם אם שותים שניהם יחד על אותו שלחן, צריכים לעשות היכר. וה"ה אם אוכלים יחד על אותו שלחן אכילת עראי כעוגיות או פיצוחים וכדו'. והמיקל בכל זה (מלבד בשתיית יין) יש לו על מי שיסמוך .

סעיף ד:

לג. לא ישתה משירי כוס ששתתה היא . ואם שתה אחריה אדם אחר מותר הבעל לשתות אחריו מאותו הכוס . וכן אם הורק הכוס לכוס אחר, מותר הבעל לשתות ואפי' הוחזר שוב לכוס הראשון . לפי שבאופנים אלו אין חשש חיבה בשתיית שיוריה. ואפי' לכתחילה מותרים לעשות כן כדי שיוכל לשתות .

לד. אם חזרו ומילאו את הכוס לאחר ששתתה היא, י"א שאפ"ה אסור לו לשתות ממנו . ויש מתירין . וטוב להחמיר .

לה. אם אינו יודע שהיא זו ששתתה מכוס זו ואלו שייריה, אינה צריכה להודיעו. לפי שכשאנו יודע אין חשש חיבה

לו. אם יודע שאלו שירי שתייתה, אבל לא ראה כשתתה, אסור לשתות שיוריה . והמקילים בזה מיוצאי ארצות ספרד (כהמרדכי), יש להם על מה שיסמכו .

לז. אם יודע ששתתה ממנו, אך אינו יודע שפירסה נדה, צריכה להודיעו כדי שלא ישתה .

לח. אם שתתה מהכוס ויצאה מהחדר, מותר לו לשתות שיוריה . ואפי' שבה וחזרה, מותר לו לסיים שתייתו. שמאחר שיצאה פרוחה החיבה, וכשחזרה תו לא הדרה .

לט. אולם אם התחיל לשתות שיוריה בפניה בזמן טהרתה, ובאמצע שתייתו פירסה נדה, צריכה להודיעו כדי שיפסיק לשתות .

מ. יש נוהגים להחמיר להדיח הכוס בין שתייתה לשתיתו, ומנהג כשר הוא .

מא. יוצאי ארצות אשכנז נוהגים איסור באכילת שיורי מאכלה כבשתיית שיורי שתייתה, וכדעת הרמ"א . אבל ליוצאי ארצות ספרד יש להורות שמותרים באכילת שיורי מאכלה כדעת מרן השו"ע .

סעיף ה:

מב. לא ישב במטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה . אבל היא מותרת לישב על מטתו אפילו בפניו . וכן מותרת לשכב על מטתו שלא בפניו. ובשעת הדחק יש לסמוך על המקילים שתשכב במיטתו אפי' בפניו .

מג. ואם המטה אינה מיוחדת לה, דהיינו שאף בימי טהרתה פעמים שישנה היא במטה זו ופעמים הוא, מותר הבעל אפי' לשכב במטה זו, ואפי' בפניה .

מד. יש מתירים לשכב במטה המיוחדת לה אם מניח מצע המיוחד לו על מטתה .

מה. כשם שאסור לשכב ולישב על מיטתה כך אסור להשתמש בכרים וכסתות המיוחדים לה . (ואם פעמים הוא משתמש בהם ופעמים היא, מותר וכנ"ל.) וכן לא ישתמש במעיל רחצה המיוחד לה . (והיינו אע"פ שאין בו משום "לא ילבש", וכגון שמיועד גם לגברים וגם לנשים. שאל"כ בלא"ה אסור.) אבל מותר לנגב ידיו במגבת

המיוחדת לה, וכן מותר להשתמש במברשת השיניים שלה וכדו'. ואם מכיר בעצמו שעלול לבוא ע"י השימוש בהם להרהור, אסור מעיקר הדין.

מו. ספה המשמשת ביום לישיבה לבני הבית ולאורחים, ובלילה מסירים את כריות המשענת ומוציאים את המטה התחתונה. מותר לבעל לשבת או לשכב ביום ע"ג המטה העליונה אע"פ שדרך האשה לישון בה בלילה. וכ"ש אם דרכה לישון בלילה במטה התחתונה. ואם לא משתנית צורת הספה בלילה וישנה עליה בלילה כפי שהיא ביום, בשעת הדחק יש להקל אף בכה"ג לבעל שישב או ישכב ע"ג ביום, שכיון שביום מיועדת גם לשאר בני הבית ולאורחים, ליכא הרהורא.

מז. אם אינה בעיר מותר לישן במיטתה. אולם. אם יודע שיתכן שתשוב באותו היום, אסור. לפי שיבוא להרהר בה, ושמא תשוב ויבואו לדבר עבירה.

מח. יש אומרים שאסור לבעל לשבת על ספסל שמתנדנד, כשאתו נדה יושבת עליו, (וכן להיפך) אם לא שישב אדם ביניהם. וכן מנהג יוצאי ארצות אשכנז. וכתב הב"י שהספרדים לא נהגו בחומרא זו. ויש שכתבו שבדורות האחרונים גם הספרדים נהגו להחמיר בזה. וטוב להחמיר היכא דאפשר.

מט. לנוהגים איסור בישיבה ע"ג ספסל המתנדנד, יפורטו הדינים הבאים:

א. אם הריפוד גורם לנדנוד בשעת הישיבה והרגשת האחר היושב, גם אם גוף הספסל אינו מתנדנד, דינו כספסל המתנדנד.

ב. ולפ"ז מושב מרופד אחד המיועד לשנים או יותר, באוטובוס או במכונית, דינו כספסל המתנדנד ואסורים לשבת

יחד בלא אדם המפסיק ביניהם. ויש מקילים בזה בשעת הצורך ע"י חפץ המפסיק הואיל והספסל מחובר לרכב. ואם הספסל אינו מרופד מותרים לשבת זה ליד זה אע"פ שמתנדנדים מחמת הנסיעה ובלבד שיזהרו שלא יגעו זב"ז. והמומלץ בכה"ג (וכן בב' מושבים נפרדים) שהיא תשב במושב הפנימי לצד החלון והוא בחיצוני באופן שיוכל הוא להזהר מנגיעה גם בסיבובי הדרך וכדו' ע"י שיצדד עצמו לאויר האוטובוס.

ג. ומ"מ מותרים להכנס למכונית אע"פ שהכניסה מלווה בנדנוד המכונית הגורם ליושב שירגיש בנכנס. וה"ה שמוותרים לעלות או לרדת במעלית. וכן מותרים לעמוד יחד על ספסל המתנדנד, (באופן שאין חשש נגיעה) ובלבד שלא יהא דרך שחוק.

ד. הנוהגים איסור בישיבת ספסל המתנדנד בלא שישב אדם ביניהם, אסורים גם לנסוע יחד לטייל בגנות ובפרדסים בלא שישב אדם ביניהם. והנוהגים להקל בישיבת ספסל המתנדנד, אע"פ שמעיקר הדין מותרים גם בטיול בגנות ובפרדסים מבלי שישב אדם ביניהם, מ"מ ראוי שיחמירו בזה.

נא. ולטייל בהליכה בגנות ובפרדסים, מותר.

נב. אפילו בנסיעה, אם הוא נוסע לצרכיו ולעסקיו, והיא נלוית אליו לשם טיול בלבד, מותר.

נג. דוקא טיול בגנות ובפרדסים אסור, אבל טיול יחד לשם ביקור חברים, אע"פ שאין לו עסק וצורך בדבר, מותר.

סעיף ו:

נד. אסור לישון עמה באותה מטה. ואפי' בב' מטות נפרדות אלא שנוגעות זו בזו אסורים לישון. ואיסור זה הוא מעיקר הדין.

נה. אין הבדל בצורת מגע המטות בין אם מונחות זו לצד זו באופן שצידיהן נוגעות זו בזו, ובין אם מונחות לאורכן. וכן אין הבדל כשמונחות לאורכן בין אם ראש המטה למרגלות חבירתה או לראשה, בכל אלו אם נוגעות זב"ז לא ישן הוא באחת ואשתו באחרת.

נו. לכתחילה ראוי להרחיק את המטות שיעור שהשמיכות לא יגעו זב"ז. וכשאי אפשר להרחיק שיעור זה די בפחות עד הפרדה כל שהיא.

נז. אין להניח בבית מטה אחת גדולה כב' מטות, ואפי' רצונם לישון בה יחד רק בימי ההיתר, משום מראית העין. [וטוב לחוש למראית העין גם בב' מטות נפרדות אשר לוח אחד בראשן ולוח במרגלותיהן ונראות מטה אחת, ורק שניתן להרחיקן זמ"ז ע"י מסילה הקבועה בהן].

נח. אין ראוי לנהוג להשאיר את המטות מחוברות ביום ובלילה בימי הטהרה, ולהפרידן ביום ובלילה בימי האיסור. לפי שיש לאדם להיות צנוע, ובאופן זה עלול להיות ניכר לבני הבית ולמבקרים אימתי ימי הנדות או הטהרה. אלא או יניחן נפרדות גם בימי האיסור וגם בימי הטהרה ובלילה בעת הצורך בימי ההיתר יקרבן וישבו וירחיקן (וזהו העדיף), או יניחן מחוברות תמיד, ובלילות ימי האיסור ירחיקן וישבו ויחברן בבקר.

נט. אע"פ שהמטות נפרדות ואינן נוגעות זו בזו, אסורים לישון תחת שמיכה אחת.

ס. אם המטות עומדות נפרדות, אך מחוברות ללוח עץ אחד שבראשן ונמצא הוא מחברן, מותרים לישון בהן כיון שנפרדות. ויש מחמירים ממידת חסידות.

סא. ב' מטות הנוגעות זו בזו, אך האחת גבוהה וחבירתה נמוכה, כגון מטה כפולה הנפתחת, מותרים לישון בהן.

סב. אע"פ שהמטות נוגעות זו בזו, אם אינה במטתה, מותר הוא לשכב במטתו.

סג. אם המטות נפרדות, אע"פ שכילה פרוסה מעליהן, מותרים לישון בהן.

סעיף ז:

סד. אסור להסתכל במקומות המכוסים שבה. ודין רגלה וכ"ש שיער ראשה כדין מקומות המכוסים שבה. וזרועה עד סמוך למרפק בכלל מקומות הגלויים הוא.

סה. הסתכלות היינו הבטה בהתבוננות. אבל ראיה דרך העברה בעלמא ואין דעתו נתונה לאשר רואה, אינה אסורה.

סו. מותר להסתכל אפי' דרך התבוננות במקומות הגלויים שבה. ואם מכיר בעצמו שעלול מתוך כך לבוא לידי הרהור, אסור.

סז. וכן מותר להסתכל בתכשיטים ובבגדי צבעונין שעליה ע"פ המבואר בסעיף הקודם.

סח. באופן כללי אין להקל לבעל לשהות עם אשתו בחדר הלידה בעת לדתה, לשם חיזוק רוחה, אם לא במקום שעלולה להסתכן אם לא ישהה על ידה (בין מצד הטיפול בה ע"י צוות ביה"ח, ובין מחמת מצבה הנפשי). ורק בזמן הצירים כשכל גופה מכוסה אפשר להקל, ובלבד שיזהר לצאת קדם שיגלו המקומות המכוסים שבגופה. אמנם אם מכיר בעצמו בודאות גמורה שיוכל לשהות בחדר הלידה גם בשעת הלידה מבלי להסתכל כלל במקומות שדרכם להיות מכוסים, אי אפשר לאסור. אך דבר זה קשה מאד מצד המציאות. וקשה להקל אא"כ צוות חדר הלידה מקפידים שאפי' רגליה יהיו מכוסות ע"י שרוול וכדו', שבכה"ג יוכל לעמוד על יד ראשה. ויש אוסרים בכל גוונא מלבד כשיש חשש סכנה, שמא יבואו לידי מכשול.

סט. לשמוע קול זמר של אשתו נדה, הרבה פוסקים העלו לאסור. ויש מתירים. וראוי להחמיר. ואם התינוק בוכה הרבה וכדי להשקיטו ולהרדימו צריכה לשיר שיר ערש כפי שהוא מורגל, ואין מקום לבעל לילך לשם, יש להקל אף לדעת האוסרים.

ע. אולם לשמוע קול ניגונה בכלי נגינה (באופן המותר כגון בחוה"מ או בשמחת חתן וכלה) מותר לכו"ע.

עא. אין להריח בבשמים שעל אשתו נדה. ולאחר שהסירתם מעליה (כגון בושם הספוג בבגדיה או שושנה וכדו' שקישטה עצמה בה), מותר. ויש מחמירים. ולהריח במותר בשמיה שבכלי, לכו"ע מותר.

עב. ובשמים שאוחזת בידה בשעת ההבדלה, אם הם בשמים שריחם נודף למרחוק, מותר. ואם צריכה לקרבם אל אפו, יש להחמיר היכא דאפשר שתניחם והוא יטלם בידו.

סעיף ח:

עג. אע"פ שאין חיוב מעיקר הדין, ראוי שתייחד האשה בגדים לימי נדוטה כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה.

עד. אין צריך שתייחד כל בגדיה, ודי בבגד אחד מיוחד, ובלבד שיהיה בגד עליון.

עה. בגד זה אין צריך שיהיה בלוי, שגם בגד נאה ומקושט אם הוא מיוחד לימי נדוטה, מזכירים שהיא נדה.

עו. כשמייחדת בגד לימי נדוטה, הדבר פשוט שיש לה להודיע לבעלה שזהו המיוחד לימי נדוטה, שהרי טעם היחוד שיהיו שניהם זוכרים שהיא נדה.

סעיף ט:

עז. בקושי התירו לה להתקשט בימי נדוטה, אלא כדי שלא תתגנה על בעלה. לפיכך אסורה להתקשט בימי נדוטה יותר מהשיעור שדרכה להתקשט בימי טהרתה.

עח. כשם שמורין לה שלא תתקשט בימי נדוטה יותר מהשיעור שדרכה להתקשט בימי טהרתה, כן מורין לה שלא תפחת בימי נדוטה מהשיעור שדרכה להתקשט בימי טהרתה. ואם אשה חכמה היא היודעת להכיר היטב בנפש בעלה, ויודעת בודאות גמורה שלא יפחת חינה בעיניו אם תצמצם מעט, רשאית לצמצם, אבל אינה רשאית שלא להתקשט כלל.

סעיף י:

עט. כל המלאכות שדרך האשה לעשות לצורך בעלה, עושה גם בימי נדותה, מלבד ג' המלאכות המעוררות חיבה. ואלו הן: א. מזיגת הכוס. ב. הצעת המטה בפניו. ג. הרחצת פניו ורגליו. וכדלהלן.

פ. עיקר פירוש מזיגת הכוס הוא שיפור היין שבכוס על ידי יציקת מים אליו. אולם גם יציקה מבקבוק היין אל הכוס יש לאסור. ויש מתירים מזיגה זו. והמיקל יש לו על מי שיסמוך.

פא. אינה אסורה במזיגת הכוס אלא בצירוף הושטה, דהיינו שמוזגת ומניחה את הכוס על יד בעלה. וכן כשמוזגת את הכוס או אל הכוס המונח על יד בעלה שהרי זה כמזיגה והושטה יחד. אבל אם היא מוזגת ואחר מושיט או אחר מוזג והיא מושיטה, מותר. ומנהג יוצאי ארצות אשכנז להחמיר בכל אופן שלא להניח לפני הבעל את כוסו, ואפילו את צלחתו שיש בה דבר מאכל.

פב. אע"פ שהיא מוזגת וגם מניחה את הכוס, אם אחד מאלו נעשה על ידה שלא בפני בעלה, מותר. וטוב להחמיר שלא תניח את הכוס בפניו אע"פ שמזגה שלא בפניו. וכן מנהג יוצאי ארצות אשכנז.

פג. מזיגת הכוס בשינוי מותרת. ודי בשינוי במזיגה לבדה, וכגון שתמזוג ביד שמאל, או בהנחה לבדה, וכגון שתניח את הכוס על השולחן ביד שמאל, או שתניחנו על כסא וכדו' ואפילו ביד ימין.

פד. אין איסור מזיגת הכוס אלא בכוס של יין, אבל מזיגת שאר משקין מותרת אפילו מוזגת בפניו ומניחה לפניו. ואין הבדל בזה בין מזיגת המשקה מן הבקבוק והכנת קפה וכדו', ובין מזיגה שעל ידי מהילה כגון חלב בקפה וכדו'. אולם במזיגת משקאות חריפים יש לחלק בין מזיגה מן הבקבוק שמותר, ובין מהילתן זה בזה או במיץ לימון וכדו' שראוי להחמיר. ויש מיוצאי ארצות אשכנז הנוהגים להחמיר גם בשאר משקין. ומזיגת והגשת מים או סודה לכו"ע מותר.

פה. בדיעבד אם מזגה והניחה את כוס היין בפניו, הדבר תלוי. אם עשתה כן מתוך כוונה למצוא חן בעיניו, לא ישתה מן הכוס, אלא יעבירונו לכוס אחר כדי שיהיה שינוי והיכר בדבר, ואח"כ ישתה. ואם עשתה כן בשגגה, מותר לשתות ממנו. והמחמיר גם בזה להעביר לכוס אחר, תבוא עליו ברכה.

סעיף יא:

פו. אסורה להציע מטתו בפניו. ודוקא פריסת הסדין והשמיכה, וכן הנחת הכרית המצויה בזמנינו שאינה כבידה כל כך, אבל הצעת מזרן על גבי גוף המטה שהוא טורח ואינו דרך חיבה, מותר. ושלא בפניו הכל מותר, אפילו הוא יודע שהיא מצעת אותם.

פז. לסדר את מטתו בבקר, מותרת אפילו בפניו.

פח. אסורה להציע את מטתו בפניו אפילו על ידי שינוי.

פט. אסורה להציע בפניו שתי מטות, אחת לו ואחת לה, אע"פ שאין ידוע בשעת ההצעה באיזו מטה יישן הוא.

צ. אינה אסורה אלא להציע מטתו בפניו, אבל להניח בפניו שמיכה או סדין בצורה מרושלת על גבי מטתו באופן שצריך עדיין סידור, מותר.

צא. הכנסת הכר והשמיכה בצפיית וציפה, מותר אפילו בפניו.

צב. שלא בפניו לכתחילה היינו שאינו בחדר, אבל במקום צורך די שיעצום עיניו או יחזיר ראשו לצד אחר

צג. כשם שהיא אסורה להציע מטתו בפניו, כן הוא אסור להציע מטתה בפניה .

סעיף יב:

צד. אסורה ליצוק לו מים לרחוץ פניו ידיו ורגליו אפילו אינה נוגעת בו , ואפילו הם מים צוננים . ודוקא שיוצקת על ידיו או רגליו ממש, אבל להכין מים בכלי לצורך רחיצתו והוא רוחץ, מותרת . ויוצאי ארצות אשכנז מחמירים גם בזה .

צה. איסור זה אינו דוקא ברחיצת פניו ידיו ורגליו יחד, שאפילו ידיו בלבד או רגליו או פניו, אסור .

צו. גם לשיטת המחמירים בהכנת מים לרחיצה, מותרת להכין מים שלא בפניו ובא אח"כ ורוחץ .

צז. וכן מותרת גם לשיטה זו להכין עבורו מים לרחיצה אפילו בפניו, אם עושה כן בשינוי . כגון שפותחת את הברז ביד שמאל, או שממלאת את הנטלה במים לצורך רחיצת ידיו ואינה מניחתו על השיש וכדו', אלא על הרצפה או על כסא וכדו'.

צח. וכן מותרת גם לשיטת המחמירים, להכין עבורו מים לצורך נטילה של מצוה כגון לצורך נטילת ידיים של שחרית או לסעודה, ואפילו לצורך מים אחרונים .

צט. יש אומרים שאפילו לשיטת המתירים הכנת מים בפניו לצורך רחיצתו, אסורה להכין מים בפניו באמבטיה לצורך רחיצת כל גופו . ויש מתירים , וכן עיקר. ומכל מקום טוב שתעשה כן שלא בפניו .

ק. אסורה לפתוח את הברז לצורך רחיצת ידיו, אם ידיו כבר מונחות מתחת הברז. אבל מותר להכניס ידיו למים הזורמים לאחר שפתחה היא את הברז. והמחמירים בהכנת המים יש להם להחמיר גם בזה. ולכן תפתח הברז שלא בפניו או ביד שמאל וכנ"ל .

קא. כשם שהיא אסורה בהרחצתו כך הוא אסור בהרחצתה . והאופנים הנזכרים להיתר בה, מותרים גם בו .

סעיף יג:

קב. כשם שהיא אסורה למזוג לו את הכוס כך הוא אסור למזוג לה . והאופנים הנזכרים להיתר בה, מותרים גם בו .

קג. אסור לשלוח לה כוס של יין המיוחד עבורה. ואין הבדל בין אם הוא מזוג או אחר .

קד. אין איסור שילוח הכוס אלא בכוס של יין, אבל שאר משקין מותר .

קה. איסור שילוח הכוס הוא בין בכוס ששולחו מבלי שישתה ממנו ובין אם שתה הוא ממנו. אבל אם אחרים שתו ממנו, מותר .

קו. לפיכך אסור לבעל לשלוח את כוס הקידוש לאשתו, אלא יניחנו לידו והיא תטלנו מעצמה ותשתה. ואם אחרים עתידים לשתות אחריה מכוס הקידוש, הואיל ובמעמד זה של קידוש הדבר ברור שישתו אחריה כנהוג, אין זה נחשב כוס המיוחד לה ומותר לשגרר אליה. והנהגים שלאחר שמקדש וטועם מוזג

לכוסות אחרים לצורך כל המסובים, יעשה כן מבלי לייחד כוס עבורה, והיא תקח אחד מהם. אמנם מעיקר הדין מותר גם למזוג לכוס המונח לידו אע"פ שהוא מיועד עבורה לפי שאינו שולחו לה. לפיכך אם שניהם לבדם מותרים לעשות כן. והעדיף יותר (באופן זה ששניהם לבדם ואינו מוזג לאחרים) שיניח את הכוס ששתה ממנו לידו והיא תיטלו מעצמה ותשתה.

סעיף יד:

קז. כל אלו ההרחקות צריך להרחיק בין בימי נדוטה דם, ובין בימי ליבונה שהם הימים שפסקה מלראות וסופרת שבעה נקיים. ואפילו חלף זמן רב לאחר שפסקה מלראות צריך להזהר בכל דינים אלו עד שתטבול במקוה טהרה כדין.

קח. וכן אין חילוק בכל זה בין אם נאסרה מחמת שראתה דם המחזור או מחמת שמצאה כתם דם האוסר.

סעיף טו:

קט. אם הבעל חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו אע"פ שנוגעת בו כגון להקימו ולהשכיבו, להלבישו ולהנעילו, לסומכו בהליכתו, וכדו'. וכל שכן שמותרת להאכילו בכפית, ולהושיט מידה לידו ומידו לידה, וכדו', כל שצריך לכך.

קי. אולם תזהר ככל האפשר שלא תשמשנו באחד משלשת התשמישים שיש בהם חיבה, דהיינו, מזיגת הכוס, הצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. (אם לא שעושה כן באופן המותר, כגון שמוזגת את הכוס בשינוי, או מצעת את המטה שלא בפניו, או יוצקת מים על ידיו לצורך נטילת ידים לסעודה, שכל אלו מותרים גם בבעל בריא וכמו שנתבאר לעיל). ואם אין ברירה, [כגון שצריך לרחצו ואין אחר שירחצנו], מותרת לשמשו גם בתשמישים אלו.

קיא. אע"פ שמותרת לשמשו אפילו בנגיעה, אם אפשר לשמשו ללא נגיעה בבשרו ממש אלא על ידי הפסק בגד או כפפות, תעשה כן. ואם אי אפשר אלא על ידי נגיעה בבשרו ממש, מותר.

קיב. חולה המדובר כאן הוא אע"פ שחולה בחולי שאין בו סכנה. ואולם דוקא אם נפל למשכב וזקוק לאחרים שיסייעוהו, אבל אם מתחזק והולך כבריא חלים עליו כל דיני ההרחקות.

קיג. כל ההיתר הנזכר לעיל הוא דוקא אם אין אחר שישמשנו זולת אשתו נדה. אבל עליהם לעשות כל מאמץ להשיג אחר שישמשנו. ומכל מקום אינם חייבים להוציא ממון עבור זה.

קיד. אם ידו הימנית של הבעל פגועה ונתונה בגבס, באופן שאינו יכול להניח באמצעותה תפילין על זרועו השמאלית, מותרת אשתו נדה להניח לו תפילין. ותזהר מאד שלא תיגע בבשרו. (ואע"פ שהיא מניחה לו התפילין, ונשים פטורות ממצות תפילין, מ"מ יברך להניח תפילין).

קטו. סומא, אפילו הוא סומא בשתי עיניו, אם יכול להסתדר בענייניו בכחות עצמו, אסור לאשתו בזמן נדתה לסומכו ולהשכיבו כשהוא בריא, ואף לא להושיט מידה לידו, וגם כשיוצא לרשות הרבים אסורה אשתו נדה להחזיק בידו להוליכו בדרך אפילו בהפסק בגד. ובשעת הדחק תיטול בידה בגד או מקל והוא יחזיק בצידו השני.

סעיף טז - יז:

קטז. כל הדינים הנ"ל אמורים דוקא בבעל החולה בזמן שאשתו נדה וצריך שישמשוהו, אבל אשה החולה בזמן נדתה דיני שימושה חמורים יותר, לפי שכשהבעל חולה תש כוחו ואין כל כך חשש להרגל עבירה, אבל כשהיא חולה והוא בריא יש יותר לחשוש פן יתגבר עליו יצרו בעת שמשמשה ויפייסנה ויבואו לדבר עבירה.

קיז. לפיכך אם האשה חולה בחולי שאין בו סכנה אסור הבעל בשום פנים ואופן ליגוע בבשרה בין כדי לשמשה כגון להקימה ולהשכיבה או לסומכה בהליכתה, ובין לצורך ריפוייה כגון למשש לה את הדופק, או למרוח משחה בידו על בשרה. אלא ישמשה בניהם ובנותיהם או חברותיה וכדו'. ואם אינו מוצא מי שישמשה ישכור אחות וכדו' שתשמשה. ובמקום צורך גדול ואינו מוצא מי שישמשה אפילו בשכר, המיקל מבני אשכנז יש לו קצת על מי שישמוך. אולם בני ספרד אין להם להקל כלל. ועיין לקמן ס"ק קיט.

קיח. ואולם הדברים אמורים רק באופן שאין חשש סכנה כלל. והיינו שאף אם לא ישמשה אותו שימוש אין שום חשש שתבוא לידי סכנה. אבל במקרים רבים אם יימנעו מלשמשה כדי צורכה עלולה לבוא לידי חשש סכנה, ובאופן כזה אם אינם משיגים מי שתטפל בה אפילו בשכר, או שהעיכוב עד שימצאו מי שתטפל בה עלול להביאה לחשש סכנה, מותר לבעלה לשמשה.

קיט. אע"פ שאסור הבעל ליגוע באשתו נדה החולה בחולי שאין בו סכנה, מ"מ בשאר הרחקות אפשר להקל במקום צורך ואין שם מי שישמשה. לפיכך מותר בכהאי גוונא להושיט לה חפץ או תרופה או מאכל ומשקה מידו לידה, וכן מותר להאכילה בכפית או למרוח משחה בקיסם וכדו' על בשרה או להנעילה נעליה ולחולצם, הואיל ואינו נוגע בבשרה אלא על ידי דבר אחר. (וטוב שיעשה כל זה בהפסק בגד, לתוספת היכר.) ובמקום צורך גדול מותר ליגוע בה ע"י הפסק בגד וכגון שצריך לסייעה לפתוח עיניה כדי להטיף טיפות עינים, וכדו', ואע"פ שחש בידו בבשרה. ויזהר וישמר שלא יגיע בנגיעתו לנגיעה דרך חיבה ותאוה.

קכ. אם חולה אשתו נדה בחולי שיש בו סכנה, ואינו מוצא מי שישמשה אפילו בשכר, מותר הבעל לשמשה בכל תשמיש שזקוקה לו ויש חשש סכנה אם לא ישמשה. לפיכך מותר בכהאי גוונא להקימה ולהשכיבה ולסומכה בהליכתה אע"פ שנוגע בבשרה. וכל שכן שמותר להאכילה בכפית ולהושיט תרופה או מאכל ומשקה מידו לידה וכדו'. ומכל מקום כל שצריך ליגוע בה, אם אפשר על ידי הפסק בגד או כפפות ללא נזק בתועלת פעולתו, יעשה כן.

[קכא. אשה החולה בחולי שאין בו סכנה וצריכה להבדק אצל רופא, אם הבדיקה במקומות המגולים וללא שיגע בבשרה, מותרת ללכת לרופא. אבל אם צריך ליגע בבשרה כדי לבדוקה, ואפילו במקומות המגולים, או שצריך להסתכל במקומות המכוסים, ראוי מאד להקפיד שלא להבדק אצל רופא אלא דוקא אצל רופאה. וביותר יש ליוצאי ארצות ספרד להקפיד בכך. וכל שכן שאשה ההולכת בזמן הריונה להבדק ללא סיבת כאב וחולי אלא רק למעקב אחר התפתחות העובר, שיש לה להקפיד להבדק אצל רופאה. ובדיקה פנימית בתקופת ההריון ללא כאב וחולי, מותרת היא בדרך כלל. ובבדיקת "אולטרא סאונד" וכדו' שעיקר תשומת לב הרופא נתונה למסך וכדו' אפשר להקל. ומ"מ טוב להחמיר היכא דאפשר.]

ואולם אם מרגישה כאבים ויש רופא, ועד שתגיע לרופאה קיים חשש שמצבה יחמיר ועלולים היא או העובר להגיע לחשש סכנה, ואפילו לספק חשש סכנה, תבדק אצל הרופא. והוא הדין אם הרופא מומחה והרופאה אינה מומחית כל כך, כל שקיים חשש סכנה ואפילו ספק חשש סכנה, תבדק אצל הרופא.]

קכב. אשה נדה מותרת להכנס לבית הכנסת ואפילו בימי הראיה . ויש שנהגו להחמיר שלא להכנס לבית הכנסת בימי ראייתן , ויש שנהגו להכנס לבית הכנסת ורק לא להסתכל בכתב של ספר התורה . ונהרא נהרא ופשטיה. ואפילו הנוהגות להחמיר שלא להכנס לבית הכנסת בימי ראייתן, בימים הנוראים וכהאי גונא שרבות באות לבית הכנסת מותרות אף הן להכנס לבית הכנסת .

קכג. וכן מותרת אשה נדה להכנס לרחבת הכותל המערבי אפילו בימי ראייתה . והנוהגות להחמיר שלא להכנס לבית הכנסת בימי ראייתן, יש להן להחמיר גם בזה .

קכד. נהגו הנשים שלא להכנס לבית הקברות בימי נדתן . ואפילו בימי ספירת השבעה נקיים, שכבר פסקה מלראות, טוב שלא תכנס עד שתטבול . ולפ"ז הרווקות בזמנינו אין להן להכנס לבית הקברות, שהרי אינן טובלות לאחר שרואות. ואולם הני מילי שרוצה האשה נדה בסתם יום להכנס לבית הקברות כדי להתפלל וכדו', אבל בימים שיש לה עוגמת נפש אם לא תכנס, כגון בימי השבעה והשלשים, ויום פקודת השנה, והקמת המצבה, ובערבי ר"ח ניסן ואלול, וכן אם באה ממרחק לבקר בקברי הוריה ופירסה נדה, וכדו', מותרת להכנס לבית הקברות אפילו בימים שרואה בהם . ואם אינה נכנסת לתוך ד' אמות של הקברות מותרת בכל ענין .

קכה. אשה נדה חייבת להתפלל ולברך כל הברכות שהאשה חייבת בהן, ואפילו בימי ראייתה . ואם נהגה להחמיר שלא להזכיר שם שמים בימי ראייתה, עליה לבטל מנהגה אפילו בלא התרה ולהתפלל ולברך כל הברכות.

קונטרס והיה כעץ שתול

הקדמה

על דרכי החינוך לצעירים בגיל הישיבה הקטנה

הנני בזה להציג כאן כנספח את אשר עימי בכתובים זה כמה וכמה שנים ולא אסתיעצא מילתא להוציא לאור עולם, באשר לדרכי הנהגה הראויים עם בני תורה צעירים מצד הצוות החינוכי של הישיבה הקטנה בגיל זה שההתמודדות בו קשה ביותר, ודוקא בו יש להקפיד ביותר שלא לנקוט בדרכי חינוך הגורמים ח"ו להשניא על הנער המתבגר את לימוד התורה הקדו' ושמירת מצוותיה. אלא אדרבא, יש לנקוט בדרכים המקשרים בתודעתו את התורה והמצוות עם מתיקות והנאה ושמחת גיל בכל דבר שבקדושה. ושמעתי ממקור נאמן כי מרן החזו"א ז"ל פסק הלכה למעשה שילד שקיבל חינוך משובש אשר גרם להשניא עליו את עבודת ה', הרי הוא תינוק שנשבה לא פחות מילד שגדל בבית המנותק מן היהדות. ולצערנו רבים חללים נפלו על אף שניתן היה למנוע את נפילתם על ידי גישה נכונה.

בדחילו ורחימו הנני מגיש את הפרקים הבאים, אשר היו למראה עיני הגה"צ הגר"ש וולבה זצ"ל בעל ה"עלי שור" שאישרם וקילסם בהתפעלות רבה, וגם מורנו המשגיח הגרמ"ח שלנגר שליט"א כתב להם דברי ברכה בהם מודגשת חשיבות החינוך ליסודות האמונה וההשקפה הטהורה. פרקים אלה נבדקו והוגהו עתה שוב מחדש כמצרף כסף, ויוצאים לאור בס"ד עם תוספת מועטה. ויה"ר שיקויים בתלמידינו

ובצאצאינו הכתוב 'והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פרו יתן בעתו, ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח', אמן.

המחבר

הגה"צ כמה"ר משה חיים שלנגר שליט"א

משגיח רוחני בישיבת "פורת יוסף"

ירושלים העתיקה

בס"ד, טבת תשנ"ז

דברי ברכה

הרה"ג ר' זמיר כהן שליט"א, אברך - כמדורשו, מפירות ההילולים של בית-מדרשו ישיבת "פורת-יוסף" בעיר העתיקה בירושלים ת"ו ועתה ראש כולל "אמרי דוד" בעיר ביתר, מחה"ס החשוב "הלכה כסדרה" בדיני ההרחקות (י"ד ס' קצ"ה) - הביא לפני חוברת קצרה בשם "והיה כעץ שתול", שהיא מעוטת הכמות אך רבת חשיבות - בענין החינוך בישיבות לצעירים האמורות להניח את היסודות האיתנים להמשך הגידול התורני המבורך בישיבות הגדולות בשלב הראשון ולחיי תורה בכללות.

קראתי את החוברת מתוך ענין רב ונלענ"ד, עפ"י נסיוני בנושא, שהרב המחבר שליט"א העמיק להבין ולהבהיר את הבעיות העיקריות המתעוררות והקיימות בחלק מהישיבות הללו, המטפלות בתלמידים בשנות הגיל הרגישות, שלהן השפעה מכרעת על התפתחות הטבעית, השכלית והרוחנית של תלמידיהם. טיפול בצעירים בתקופת חייהם זו דורשת תבונת-לב, מומחיות ומסירות מרובות מצד המחנכים - הרמ"ם והמשגיחים הרוחניים לשם הצלחת תלמידיהם - חניכיהם.

המחבר שליט"א הצליח לקלוע אל המטרה בתיאור מדויק למדי של המצב המצוי בחלק ממקומות התורה האלה וכן בהצגת הרצוי והמבוקש, הן ביחס לצד החינוכי המוטל על כתפי המחנכים והן ביחס לצד הלימודי שגם אותו יש לכוון במגמתיות חינוכית בנוסף לחתירה הראויה להישגים בתלמוד-תורה.

בדבריו המלבבים של המחבר שליט"א מתגלית הבנה בכוחות-הנפש של הנערים הצעירים והכרת הלבטים הקשים המלוים אותם בדרך החתחתים של שנות התבגרותם, בפרט אם הם באים מתוך סביבה כפרנית ועוינת. דבריו רצופים לא רק בדברי בקורת נוקבים הנאמרים בטוב-טעם ובלשון עדינה, על אף הכאב הכן הבוקע ממאמרו; אלא הוא מעלה גם עצות והצעות מעשיות מועילות להגיע על פיהן למטרה הרצויה, מתוך תקווה ועידוד לשאוף להצלחה במשימתם הקשה של רועי צעירי צאן-הקדשים של עם-ישראל. המאמר נכתב בסגנון בהיר ונוח לקריאה המוסיף לשכנוע הנובע מאמיתות הדברים מצד עצמם.

ראויה לציון מיוחד הדגשת החשיבות של החינוך ליסודות האמונה ולהבהרת ההשקפה התורתית הנכונה בלבבות החניכים הצעירים, באשר מקובל לחשוב - בטעות - שאלה ייקנו ממילא, ללא התמקדות מכוונת, בקנין-אגב על תלמוד-תורה ובהימצאות בחברה כשרה. ואמנם נכון הוא שללא שני אלה לא תועלנה הטפות, הסברות והבהרות ערטילאיות בעניני אמונות ודעות, אך חיזוקים חשובים אלה צריכים לחול על דברים מפורשים ומוסברים, בפרט בתקופתנו, תקופה שבה נתונים הנערים בנסיונות קשים באשר

להתחזקות פנימית אמיתית ביסודות יהדותנו ודרכיה. (וראה בספרו הנפלא של מרן בעל "קהילות-יעקב" זצ"ל - "חיי עולם" הדגשת גישה זו).

והנני מברך את הרה"ג המחבר שליט"א, שדבריו יעשו רושם, כדרך הדברים היוצאים מן הלב, ויזכה לעידודם של גדולי הדור בתורה ובחינוך שיחזקו את דבריו ויסכימו על פי דעתם הרחבה דעת-תורה להפיצם בינות המופקדים על מלאכת-הקודש של חינוך הצעירים, כדי לסייעם בעבודתם לחנך את תלמידיהם ולגדלם לדור בריא ברוחו, עוסק בתורה בגדלות, מתוך שמחה של אהבת ה' ואהבת עמו ישראל!

בידידות ובהוקרה נאמנות משה חיים שלנגר(משגיח בישיבה)

פרק א

גורמי הסיכון וחובת הזהירות

המתבונן בטבע שכלם של אנשי העולם הממוצעים, מגלה כי העולם בכלל, ועולם הילדים בפרט, מתחלק לשני טיפוסים. יש הקולט כראוי את אשר לומד, והוא הנקרא חכם, ויש שגם יודע להתבונן בדברים במבט חדש, להעמיק בהם, לחקור ולדרוש במשא ומתן עם עצמו ועם סובביו, ואפילו לבנות רעיון חדש. זהו הנבון.

ישנם הורים שזכו להתברך בילד נבון. בתחילה, ברכותו, הם שמחים על פיקחותו של בנם, על היקף תפיסתו ועומק הבנתו הרבה יותר מהרגיל בגילו. ואינם שמים לב אז, כי בעתיד אפשר שמעלתו תהיה קלקלתו - אם לא תנותב כראוי.

בדרך-כלל ילד נבון הוא גם ילד חוקר ואינו מקבל דברים כמובנים מאליהם. לעיתים הוא גם בעל נפש סוערת - בפרט בגיל ההתבגרות. משום פקחותו אך טבעי הוא שיעלו בדעתו שאלות ואפילו ספקות בנושאים נכבדים שונים שעד עתה הוא לא נדרש אליהם משום רגילותו ושיגרתו בהם, ואם אינו מקבל מעצמו או מאותם שבסביבתו הטבעית - בית או מקום לימודים, תשובה המניחה את הדעת ומרגיעה את הנפש, הרי סערת רוחו ופקפוקיו עלולים להשתלב עם היצרים המתחדשים בגיל ההתבגרות, והסכנה במצב כזה ברורה. סכנה זו גוברת שבעתיים, אם גם נושא הוא מטען של כעסים על הוריו או מוריו, בין אם בצדק ובין אם שלא בצדק.

לפיכך, הורה ומורה לילד נבון צריך להיות ער לצורך להעניק לילד זה את המפתחות ואף את הכלים הנדרשים להתמודדות עם מצבים כאלה.

יש להדגיש צורך זה בפרט במשפחה שגידלה בס"ד כמה וכמה ילדים חכמים וטובים, ללא שום בעיות חינוכיות או אמוניות, והנה בא לעולם ילד שכבר מרכותו ניכר עליו כי פיקח הוא במיוחד. ההרגל בחינוך הטוב שפעל את פעולתו בכל הילדים, עלול להכניס את ההורים לשאננות כי גם זה ילך (ואף במכל שכן הוא!) בדרכם הטובה של אחיו.

והניסיון מראה כי לא כן הוא. ובבתים נפלאים רבים שהכל פעל כשורה בכל הילדים, נדהמו הכל לגלות לפתע אחד מהבאים הופך קערה על פיה. ופעמים שהוא דווקא מי שתלו בו תקוות יותר מכולם שיצמח לגאון ולתפארת.

לכן החכם עיניו בראשו, והעצה לכל הורה, ובפרט אם רואה שבס"ד זכה שאחד מילדיו ומכל שכן כל ילדיו, פקחים ונבונים מעל הממוצע, הרי עוד מהגיל הצעיר של ילדיו יראה כיצד לנטוע בלבם שתילי האמונה בה' ית', ובתורה מן השמים, והישארות הנפש, והשגחה פרטית, ושכר ועונש. על ידי שיעלה מידי פעם בדבריו על שולחן השבת או בסתם שיחות חולין, מאמרי יסוד שאינם מכבידים (בתוכנם ובזמן המוקדש להם), מתוך דוגמא אישית של התפעלות מה"מבשרי אחזה אלוך", מפלאי הבריאה ומדרכי ההשגחה, בשילוב המחשות וסיפורים ומשלים נאים. אך יהיה זה בעת אורה נעימה עם ילדיו, בבית או בטלול, בשעות רוגע בתוך הזמן או ברגעי אחדות ושלווה מיוחדת של המשפחה בימי בין-הזמנים.

אמנם יש להדגיש שצריך להיזהר במאד מאד שלא להיכנס לחקירות ודרישות פילוסופיות יזומות של דיוני שאלות ותשובות בענייני אמונה, אשר סכנתן גדולה וקלקולן קרוב מתקנתן. וכמו שהעיד בספר עליות אליהו (תולדות הגאון מוילנא זצ"ל יב ע"א) "והפילוסופיה בעניינים רוחניים הבנויים רק על השכל האנושי הרחיק (הגר"א) מחצרות התורה והאמונה". (ועל במה שכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קעט ס"ה ס"ק יג) על דברי הרמב"ם). והריב"ש כתב בתשובה (סי' מה) "ואנחנו מקבלי האמת, דעתנו שהתורה שלנו היא שלימה, שבאה אלינו במעמד הר סיני מפי הבורא ובאמצעות אדון הנביאים ע"ה, והיא למעלה מהכל. וכל חקירתם אפס ותוהו לערכה וכו'". והוסיף: "ואין להביא ראיה מהרמב"ם ז"ל, כי הוא למד קודם לכן כל התורה כולה בשלימות, הלכות ואגדות תוספתא ספרא וספרי וכוליה תלמודא בבלי וירושלמי, וכמו שנראה מספר משנה תורה שחיבר. וכדי להשיב לאפיקורוס עשה ספר המורה (מורה הנבוכים) לסתור הראיות וכו', ולפי שהיו בזמנו הרבה מישראל נבוכים בעיקרי התורה וכו'". עיין שם כל דבריו. וכן האריך הגה"ק רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב בעל ה"בני יששכר" בהוספות לספר "סור מרע" לצאת חוצץ כנגד המבססים אמונתם על חקירות ודרישות, והביא מה שהעיד היעב"ץ שבגזרות השמד אותם שהעמידו אמונתם על חקירות השכל המירו כבודם ביום זעם, ודווקא אותם פשוטים אשר אמונת האל תקועה בלבם ירושה מאבותינו עמדו באמונתם והקדישו ברבים את קדוש ישראל.

אבל זה ברור שזה דווקא לעניין שלא לעורר וליזום חקירות פילוסופיות ואפילו לא דיון של שאלות ותשובות פומביות בענייני אמונה הגם שהמטרה לחזק. שפעמים אצל חלק מהשומעים השאלה הקצרה מובנת, ואילו התשובה המורכבת והעמוקה מטבעה בעניינים כאלה, לא נתפסת כראוי בדעתם. אבל במקום שרואים אצל הבן המתבגר שאלות וספקות, אין להתעלם מהן, ובודאי שלא לדחותו בגערה שאין לשאול שאלות כאלה. אלא ישיבוהו באהבה ובמתנות. ובפרט בדורנו שמחוץ תשכל חרב, ולפתח חטאת רובץ, על ידי מסיתים ומדיחים למיניהם בפיתויים יצריים ובטענות הבל של כפירה רח"ל, פשוט וברור שחובה מוטלת על ההורה והמחנך להתייחס בכובד ראש לכל שאלה אמונית המועלית על ידי הילד. ואם ההורה או המחנך לא עסק בשאלות אלה משום שאינו מוטרד ולא הוטרד מהן מעולם, ישיב בסבר פנים יפות לנער השואל כי שאלתו טובה וכי יברר עבורו את התשובה. ולא יתעצל בזה אלא יבדוק מפי ספרים ומפי סופרים וילבן את התשובה באופן המניח את הדעת, וישיב לנער דבר. (ובדורנו דור התשובה, אפשר לברר שאלות כאלה אצל העוסקים בקירוב, שבודאי כבר ביררו שאלות כגון אלה ותשובתם מוכנה. ועיקרי השאלות המצויות בירתי בס"ד בספר "מסע אל האמת").

אולם זהו באשר למענה לילד במשפחה או לתלמיד בישיבה הנצרך לכך באופן פרטי, שיש להשיבו כדי סיפוקו בבחינת "חנוך לנער על פי דרכו". אבל כאשר מדובר בישיבה שלימה, שאז אי אפשר לדעת את המתרחש בלב כל תלמיד ותלמיד פנימה, אמנם בודאי שאין בשום פנים ואופן להיכנס בפרהסיה, בשיעורים ובשיחות, לחקירות ושאלות בענייני אמונה. אך מאידך, מכיון שהנסיון מראה בוודאות גמורה

שבכל ישיבה ישנם כאלה שמקננות בלבם, מתוך טבעם הסקרן והחוקר או מסיבות אחרות, ספקות ותהיות, הרי על צוות הישיבה מוטל לעוזרם מתוך חכמה וזהירות גדולה כמבואר להלן.
אך נפתח תחילה בהסבר בעייתיות גיל ההתבגרות.

פרק ב

הצגת בעייתיות הגיל

גיל תלמיד הישיבה הקטנה, שלש עשרה - ארבע עשרה עד שש עשרה - שבע עשרה, הוא כידוע גיל המעבר מן הילדות אל הבגרות, בין בגוף ובין בנפש. בגיל הילדות, כלומר עד גיל שלש עשרה, הילד מטבעו "סומך" על מלמדיו ומחנכיו וכמעט אינו שואל את עצמו מתוך אחריות "מה יצא לי מלימוד זה". הוא יודע כי עליו להגיע לכתה בזמן, ללמוד את הדברים, לדעתם, ולהתנהג כראוי. אם הוא מצליח לעמוד בכך, הרי הוא חי בתחושה פנימית כי עושה הוא את הטוב והראוי עבורו. בגיל זה איננו מרגיש צורך לערוך סיכום ומאזן של השגיו וידיעותיו על מנת לבחון את מדת התועלת אשר יפיק מהשקעתו המרובה בהם, והאם אמנם יפיק מהם תועלת.

לא כן הוא בתקופת המעבר לגיל הבגרות. העולם בכלל, וחיי הפרטיים בפרט, משנים את צורתם בעיני רוחו. הכל מתחיל להיות מואר לפתע, ופרטים שונים בעולם אשר היו עמומים עד כה, או בלתי נראים לחלוטין, הופכים להיות בולטים וברורים מאד.

המוסכמות הידועות ופשוטות אצלו כי כל העולם קבוע ומצומצם, וכי יש לקבל את העולם הסביבתי כפי שהוא ולהניח לחיים הפרטיים לזרום באפיקים אשר נחקקו ונקבעו על ידי אחרים, מפנות את מקומן להבנה חדשה כי העולם רחב ובר תנועה, וכי עלי לבחון את מדת התועלת אשר אנכי מפיק לעצמי ממעשי, ולהחליט על הטוב ביותר עבורי. או אז מתעוררות גם השאלות הנוקבות: מי אני? מה מהותי? ומהו תפקידי בחיי הפרטיים בפרט, ובעולם בכלל.

מלבד שינוי נפשי-מחשבתי מהותי זה, מתרחשים בגיל זה שינויים מסויימים גם בגוף ועמהם מתחזק היצר.

נמצאנו למדים מעתה שכמעט כל חניך מתבגר שרוי הוא מצד עצמו וטבעו, בהתמודדות כפולה האחת נפשית-מחשבתית, והשניה גופנית-יצרית.

וזאת יש לדעת: אם ישכיל המחנך, להביא את דעת חניכו להכרה אמיתית כי בבחירתו בדרך התורה ועבודת ה' ית' עושה הוא את הנכון ביותר ואת הטוב ביותר עבורו, ובד בבד עם זה, יצליח לנטוע בלבו אהבת תורה מתוך תחושת מתיקות ונועם תורתנו הקדו', הרי בזה הביאו להצלחה ולנצחון בשתי ההתמודדויות: כלפי זו הנפשית-מחשבתית, שלם הוא בדעתו עם מעשיו ואדרבה נתעלה יותר! שאת אשר עשה במצות אנשים מלומדה עושה הוא עתה בבחירה שבהכרה. וכלפי זו היצרית הרי לבו הדורש קירבה, מתענג מנועם מתיקות התורה, חש אהבה ללימודו, ומלא סיפוק.

בפרקים הבאים יוצעו בעז"ה דרכים מעשיות להקניית ב' יסודות אלו.

פרק ג

דרך הקניית ההכרה הנכונה

ישיבה אמנם אינה סמינר לחזרה בתשובה של מחללי שבת ח"ו. משום כך השיחות והועדים בישיבה נאמרים ברמה גבוהה כיאה לבני תורה. ואולם, אל לנו להתרשם יתר על המדה מחזות הבן תורה בגיל זה. יכול להיות נער בעל חזות חיצונית מובהקת של בן תורה, הוא אף יכול לומר סברות נכונות בסוגיא, ועדיין אפשר שבתוכו מקנן ספק מטריד אם אמנם יש בורא לעולם. הוא שומע על הנשמה ואינו יודע מי ומה היא, ואם אמנם צריך הוא וחשוב עבורו שיהיה אכפת לו ממנה. וכן ע"ז הדרך בהרבה מיסודות היהדות.

יש נער פעיל ותוסס. בעל נפש סוערת וחוקרת, וכל זמן שלא יקבל תשובות אשר יניחו את דעתו נתון הוא בסכנת מעידה. ויש דומה לו הנראה שקט בחיצוניותו אך אכול ספקות ויצרים. ויש בינוני הזורם בדרך התורה אך יתחזק ויתחשל עת היות יסודות היהדות ברורים ונהירים לו. ויש האמון מטבעו או מתוצאת חינוך ביתו עלי האמונה התמימה בבורא ית' ובתורתו הקדו', והרי הוא עוסק בלימודו ובדרך התורה כשהוא בד"כ שלם עם עצמו.

רבים מאד מבני הישיבות בגיל זה בדורינו משתייכים לאחד משלשת הקבוצות הראשונות. וככל שנדמה בדעתנו כי הגענו למספר האחוזים הנכון בזה, עדיין אין אנו קרובים לאמת.

לפיכך חובה מוטלת על המשגיח הרוחני להכין עצמו בהוכחות ובסברות, במחקרים ובנתונים, הנאמרים בדרך כלל בפני ציבור המסופק באמונתו רח"ל, ולשוחח בהם מידי פעם עם תלמידיו. השיחות יהיו בעיקר בנושאים: מציאות הבורא ית', תורה מן השמים, נשמה, שמירת המצוות לטוב לנו, אחריות האדם למעשיו (שכר ועונש), עם ישראל, גאולה, והעוה"ב. ברור כי על הדברים להיות מוגשים לא בנושאים שיש לחזקם מחמת הספק העלול ליפול בהם בקרב המאזינים, שהרי בבני תורה עסקינן. ושיחה על ספק לכאן עלולה להתפס בצורה שאכן ח"ו יש צד להסתפק. אלא רק כמידע משום דע מה שתשיב. כמו כן אין להכנס לנושאים אשר מן הסתם אינם עולים בדעת הנערים, כגון השקר המוכח מתוך דתות השקר וכדו'. למותר לציין כי יש לשמור על רמת שיחות בדרגה הראויה לבני תורה. לפיכך הנכון לשוחח על רעיון גבוה בנושא המדובר, ולגלוש מתוכו אל שלב ההוכחות והחיזוקים כאשר המאזין חש שהדברים הועלו ונכנסו בדרך אגב, ולאחר הסברם והדגשתם הדק היטב, בבהירות ובקצור לשון, יש לנסוק שוב אל על.

נער היודע ומאמין באמונה שלמה שאין עמה ספק כלל, כי יש בורא לעולם אשר נתן במעמד רם ונישא ספר הוראות לשימוש נכון בעולם, וכי העוסק בלימוד ספר זה עושה את הדבר המרום והנשגב ביותר, והטוב ביותר עבורו, הרי הוא שליו ורגוע בנפשו ובמחשבתו, שלם עם מעשיו, ואף הנה כבר הוכן היסוד בלבו לבנות על גביו אהבת הלימוד.

פרק ד

הקניית אהבת תורה

מבוא: "אהבה" היא כיסופי הנפש להתקשר עם השלם בעיניה. כיסופין אלה נובעים מתוך תשוקתה להיות שלמה באותה שלמות. וסבורה היא, בטעות או בצדק, כי ע"י התקשרות זו תגיע או לפחות תיגע בשלמות הנרצית בעיניה.

דרגות דרגות יש בהתקשרות, וכגודל האהבה כן גודל הכאב מכל פרידה. יש נמוך אשר שלמות מראה חומרי היא השלמות הנרצית בעיניו. ויש גבוה ממנו, ששלמות שכל אנושי היא השלמות הנרצית בעיניו, והרי הוא אוהב את החכם המשכיל. ויש מרומם יותר, ששלמות המדות היא הנרצית בעיניו, והרי הוא אוהב את מתוקן המדות. ויש נעלה מכולם אשר כל אלה חיוורים בעיניו וכאין נחשבו לעומת השלם מכל השלמות, הוא הבורא ית'. והרי הוא אוהבו, וכוסף ומתאוה להתקשר ולהידבק בו ית', הולך בדרכיו ושומר מצוותיו. ונמצא הוא הוא צועד בדרך אל השלמות. וככל שקרב הוא אליה, כן האחרים אשר אינם בקרבת דרגתו, אוהבים אותו ושואפים לדבקה בו.

קביעת ההרגש המוחלט באדם כי הנה זוהי השלמות הנרצית, מוכרע ע"י אחד מן השנים - א. על ידי השכל שואף השלמות, הבוחן ודן, ומסיק בהתפעלות הדעת: הנה זו השלמות אשר יש לכסוף אליה, ונמצא פלוני המתוקן בה, הוא האדם השלם. ב. על ידי הרגש. אשר בהיות לאדם רגשות טובות ונעימות ממצב או מאדם כל שהוא, הרי הוא מסיק - בטעות בד"כ, ולעיתים בצדק, - כי זוהי השלמות הרצויה, שהרי בה חשים בטוב.

ובהצטרף שניהם, התפעלות השכל משלמותו של זה, ונעימות הרגש מן השהיה בחברתו - אין לך אהבה גדולה מזו.

אהבת תורה:

לאור הדברים הנ"ל, כדי להקנות לחניך אהבת תורה, ראשית יש ללמדו - עד כמה שיד שכלו (ושכלנו) מגעת, את שלמותה. הן שלמותה מצד היקפה ועומקה, והן שלימותה מצד רוב מעלתה וכחה, לגודל כותבה ונותנה. כן עליו לדעת כי בעוסקו בתורת האלקים הרי הוא משלים את עצמו-נשמתו. לזה האחרון יועיל לימוד קטעים מ"דרך עץ חיים" להרמח"ל (נדפס בסוף מסילת ישרים), וכן ח"ד פ"ב בספר דרך ה' להרמח"ל, וכיו"ב. ובהצטרף הרגשת הלב במתיקות ונועם בלימוד התורה, אל ידיעת השכל בשלימות התורה והשתלמות עצמו בלימודה, הרי נער זה נקשר בעבותות אהבה אל לימודו, והרי הוא כבר נטוע בחצרות בית ה'.

שלימות התורה מצד היקפה (גודלה, סידרה, ודרך השתלשלותה):

לא מעט צעירים שוהים בישיבה מזה חודשים רבים, ואף לשנה ושנתיים הגיעו, והרי הם עוסקים במשך זמן זה בעיון מעמיק בתורה הקדו', ולמרבה הפלא מצוי שעדיין אין להם היכרות עמה. מעולם לא התבוננו מקרוב בששת הנושאים שבתורה המחולקת לששה סדרים, ואף לא הבחינו והגדירו לעצמם את העובדה הפשוטה כי התורה מקיפה בהוראותיה את כל חלקי החיים (- לטוב לנו). מימיהם לא למדו כדבעי את סדר השתלשלות התורה שבע"פ, ואינם יודעים כי התנאים הקדושים המוזכרים במשנה אינם אלא מוסרים את אשר קיבלו מרבתיהם בתורה שבע"פ ורבתיהם מרבתיהם עד משה רבינו מפי הגבורה. ורק שבדור שלאחריהם הועלתה התורה שבעל פה על הכתב והוזכרו המקבלים האחרונים אשר בדורם התרבו המחלוקות מחמת כמה סיבות. אף פעם לא נתנו לב לראות את ההבדל שבין צורת החיבור ההלכתי של הרי"ף והרא"ש לזה של הרמב"ם, וגם הטעמים אשר הביאו את מחברי המשנה והתלמוד והיד החזקה והב"י והשו"ע נעלמו מהם. אינם יודעים כי השו"ע חובר על סדר ארבעת הטורים של רבינו יעקב בן הרא"ש, ויש שאף אינם יודעים מי קדם למי, הרי"ף למהרש"א או המהרש"א להרי"ף. ולא זו אף זו, יש שאף אינם יודעים להבחין בין משקל חיבורי הרמב"ן והרשב"א ז"ל לבין חיבורי ר' חיים מבריסק ור' אלחנן וסרמן ז"ל.

מן היסודות אשר יש להשתית את לימוד הנער עליהן, הוא הכרת חלקי התורה, סדר השתלשלותה מסירתה וקבלתה מדור לדור, הכרת החיבורים היסודיים אשר חוברו על ידי גדולי הדורות, שמות מחבריהם, תקופתם לערך, וקדימתם או איחורם לאחרים. על כל נער להכיר את הקדמת הרמב"ם ליד החזקה, לדעת מי הם עמודי ההוראה על פיהם פסק השו"ע, וסיבת חיבור הרמ"א את ספר המפה. עליו לדעת לפחות בכללות במה עוסק כל טור מארבעת הטורים והשו"ע, וכי המשנה ברורה על ששת חלקיו חובר רק על חלק אורח חיים שבשולחן ערוך. כן יש לו לדעת כי בחלק אורח חיים נכתבו הלכות היום יום על פי סדר נכון. תחילה סדר היום, השכמת הבוקר, ציצית, תפילין, ק"ש, תפילה, נשיאת כפיים, קריאת ס"ת, נט"י, סעודה, ברהמ"ז ושאר ברכות, מנחה וערבית. לאחר סדר היום נכתבו שאר הלכות ימי השנה לפי סדר תדירותן, שבת ועירובין, ור"ח. ואח"כ הלכות מועדי השנה לפי סדרן בשנה החל מר"ח ניסן. פסח, ספירת העומר, שבועות, הלכות יו"ט וחיה"מ, תשעה באב (ושאר תעניות), ר"ה, יוה"כ, סוכות, חנוכה, פורים.

מידע יקר ערך זה ניתן לשלבו בשיעורים ועדים ושיחות. והיודעו ומכירו ניגש לכל נושא חדש שלומדו, כאורח המגיע לעיר שסייר בה פעם. שאע"פ שבודד הוא אין אימת הניכור עליו. מה אומלל הוא הנער אשר עליו לגלות כל זאת לבדו מתוך נסיונו העלול להתפרס על פני עשרות שנים, רצופי טעויות, מבוכה, ואיבוד זמן.

שלימות התורה מצד רוב מעלתה וכחה:

האריכות כאן בזה תהא אך למותר. וכל ת"ח ירא אלקים בודאי ובודאי שיש באמתחתו מדברי חז"ל להלהיב הלבבות בדבר רוב מעלת וכח התורה הקדו'. רק נציין לאוצרות הטמונים בספר נפש החיים להגר"ח וולוז'ין זצ"ל שער ד' פ"ו ופ"י עד סוף הספר. והעיקר אינו אמירת הדברים כמצטט בעלמא אלא המחשתם והחייאתם במדת האפשר עד הרגשתם בחוש. וככל שלקוצר הדעת וחולשת האמונה הדברים נראים רחוקים יותר, כן יש להרבות בדוגמאות וחיזוקים. [וכגון מש"כ שם פי"א ז"ל, "והאמת בלי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחד ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותוהו ח"ו". ע"כ. לאחר ציטוט הדברים ומקורם במקראות ומאמרי חז"ל המובאים שם, יש להוסיף כגון זה: "נתאר לעצמנו כי לפתע נופל פחד ורעש בעולם מפרסום ידיעה כי בכור אטומי מסויים בארה"ב הופעל בטעות מנגנון השהיה של פצצת אטום אשר יש בכחה להחריב את כל העולם. כידוע יש פצצות שבכחן להחריב את כל העולם כמה פעמים רח"ל. ובעוד עשרים וארבע שעות היא אמורה להיות מופעלת, ואין ידוע דרך לעוצרה. והנה כל בני האדם מדברים רק על כך, ורואים ברחובות התפרצויות בכי ופחד איום ונורא. והנה לאחר עשרים ושלוש שעות שמחה וצהלה בכל העולם. קבוצת מומחים הצליחו לנתק את מערכת ההפעלה. והסכנה חלפה! כמה תשבחות וכבוד ויקר יקבלו אנשי אותה קבוצה בכל מקום בעולם, ומה רבה זכותם ומעלתם בשמים, הן את כל נפשות ישראל בעולם ואת כל אנשי העולם הם הצילו!]

הקב"ה מכריז ואומר: אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמת! "שוקי עמודי שש" אלו תלמידי חכמים. למה נמשלו לעמודים, שהם עמודי עולם, הם המעמידים את העולם! מה רבה זכותו של הנמנה על אותה קבוצה המצילה את כל העולם מכיליון! והרי המכריז על כך אינו ראש מדינה בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר. אלא אלקים חיים ומלך עולם!". (בחלק הראשון הומחשה משמעות חורבן העולם. ובמשפטים האחרונים חוזקה האמונה). ישמע חכם ויוסף לקח].

מתיקות ונועם בלימוד:

הרגשת מתיקות ונועם בלימוד תלוי בעיקר בצורת הלימוד של הר"מ המלמד. אם מלמד הוא ביובש, כלומר: א. נצמד הוא בשיעורו רק לביאור הכתוב בספר הנלמד. אינו מקדים הקדמות, ואינו מרחיב במתן רקע ובדוגמאות מחיי היום יום. ב. שפתו יבשה ללא מלות התפעלות וללא ביטויי שמחה ועונג. ג. פניו חתומות בשעה שמלמד וקולו מתכתי ויבש. הרי כמעט שאין סיכוי שאי מי מתלמידיו יתענג על לימודו.

אך אם מגיש הוא את הדברים בחיות ובחדוה, מקדים הקדמה ונותן רקע לנושא הנלמד, ממחיש את הדין בדוגמאות הלקוחות מחיי היום יום, מתפעל מגדלות גדולי הדורות מעתיקי השמועה, ומתענג על מתיקות עומק ויפי הסברות. הרי בזה הוא מרומם את תלמידיו ומביאם לאהוב את לימודם, להתענג ולהנות ממנו.

פרק ה

בפיך ובלבבך לעשותו

פשוט וברור שככל שהר"מ והמשגיח ושאר אנשי צוות הישיבה הינם בעלי אישיות מרוממת ומתוקנת במידותיה ובהנהגותיה, כן נקל יותר על הנער - החניך לעצב את אישיותו הרוחנית, ולהתרומם במעלות העבודה הראויה. אך הנה דבר זה הוא מן הדברים שאין להם שיעור קבוע, לכל, אלא איש איש על פי עבודתו וכברכה אשר חננו ה'. ואולם, שתי תחושות הכרחי הוא ביותר שיהיו קבועות תמיד בלב כל אחד ואחד מן הצוות: אחריות, ואהבה.

אחריות

"אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך, מלאכת שמים היא! ושמא אתה חסר אות אחת או מיותר אות אחת, נמצאת מחריב את כל העולם כולו" (עירובין ג.).

המופקד על חניך, הרי הוא לבלר החורט בלב חניכו ומעצב את יחסו לערכי הרוח. מפליא לגלות עד כמה חנן הי"ת את הצעיר, ואפילו עודו ילד, בחיישנים עדינים הקולטים שדרים נסתרים הטמונים בין השיטין של טון ונגינת דיבור המחנך, ושפת פניו ותנועותיו, אשר על פיהן קובע החניך אם המדבר מזדהה עם דברי עצמו ומרגישם בנפשו, או שמא רק "תפקידו" הוא לומר כן.

המבהיל הוא, שבדרך כלל דברי המחנך אינם נמדדים אצל החניך על פי מדת אמתתם מצד עצמם, אלא על פי מדת הזדהות המחנך עם דברי עצמו (!). שאם הוא שאינו מרגיש את שאומר, מה לי ולדבריו, הוא בדידו ואני בדידי.

קיבלנו מרבתינו ז"ל כי "כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא" (סנהדרין לז). ואם כך בקיום הגשמי ק"ו בקיום הרוחני, שהרי "המחטיא את האדם קשה לו יותר מן ההורגו" (ספרי כי תצא, קי"ז). נמצא כי מבנה הישיבה, על פי דעת תורת אמת, הרי הוא מבנה המלא עולמות מלאים. יזכור נא המחנך מידי יום בהכנסו לשם, את דברי ר' ישמעאל לר' מאיר: "הוי זהיר במלאכתך. שמלאכתך, מלאכת שמים היא! שמא אתה מחסר אות אחת או מיותר אות אחת, נמצאת מחריב את כל העולם כולו".

מון האחריות המוטלת על המופקדים על חינוך צעירי ישראל, היא חובת תפילה תדירית כנה מעומקא דליבא לחי העולמים, כי כל נער יצמח ויהיה עובד ה' אמיתי. כן יש לעורר על חשיבות ההתייחסות בכבוד ובסבלנות לכל שאלה הנשאלת ברצינות ע"י חניך ובפרט בגיל הישיבה הקטנה. (שמעתי מאחד העוסקים הותיקים בקירוב רחוקים, כי באחד המקרים לאחר שהשיב תשובה מקיפה לשואל שאלה בעיקר מעיקרי האמונה כשהלה מאזין ברוב קשב, אמר לו השואל: שאלה זו הטרידה אותי רבות בצעירותי. כששאלתי את המלמד בת"ת, תשובתו היתה סטירת לחי. את תשובתך ניתן "להמיס" ולהסביר לילד בגיל שנים עשרה בכלים שלו. מדוע צריך הייתי להתגלגל כעשרים שנה בחיים ריקניים כאשר טירדת השאלה ועלבון התשובה מלווים אותי עד אשר הגעתי אליך?!).

אהבה

"נאמנים פצעי אוהב, ונעתרות נשיקות שונא" (משלי כז, ו). הפעולה המוכיחה ביותר למקבלה, כי נותנה חש שנאה כלפיו, - היא המכה הניתנת בצורה שאינה רק מכאיבה, אלא גם פוצעת. ואילו הפעולה המוכיחה ביותר למקבלה, כי נותנה חש אהבה כלפיו, - היא הנשיקה. ובכל זאת, מלמדנו הכתוב כי אם המקבל כבר קבע בדעתו התייחסות ברורה כלפי הנותן, שכבר מוגדר הוא אצלו בתואר "אוהב" או "שונא", הרי שאין ממש בפעולות אלו. ואדרבה, נאמנים פצעי אוהב, ונעתרות נשיקות שונא.

מה רבה חשיבות התדמית הראשונה אותה מצליח הר"מ או המשגיח ליצור בלב חניכו! עם כניסת הר"מ לחדר השיעורים ביום הראשון ללימודים, עת נעוצות בו עשרות זוגות עינים, עליו להקדין חום ואהבה. תלמידיו יקלטו את תחושתו האמיתית כלפיהם על פי שלוות פניו, מבטו הרך והאוהב, החיוך המעודד שבקצות שפתותיו, ואפילו צורת הליכתו למקומו. ומן אותו היום והלאה, עליו לשוב ולהוכיח עוד ועוד במעשיו, בדיבורו, ובהנהגותיו, כי עומד הוא באהבתו הרבה אותם.

זאת ועוד, מלבד ידיעתם כי אוהב הוא את תלמידיו בכללות, על כל תלמיד ותלמיד להיות משוכנע כי רבו אוהבו באופן פרטי. זאת ניתן להשיג על ידי פיתוח קשר אישי עם כל תלמיד. קשר כזה נוצר ע"י התעניינות אוהדת (לא חיטוט מטריד!), היכרות, סיוע שיש עמו הקרבה, שבח (על הישגי העבר), עידוד (על היכולת בעתיד), הקרנת הבנה, והענקת התחושה כי "כל מגמתה היא שיהיה לך טוב, והריני מוכן להקריב מעצמי לשם כך".

פרק ו

הנהגת ההורים

עיקר קונטרס זה נכתב עבור צוות הישיבה הקטנה, לפי שעיקר הקשר השוטף של הנער בגיל הישיבה הקטנה הוא עם מלמדיו ומחנכיו, ומעט עם הוריו. דבר הנובע מעצם שהיית הנער בישיבה במשך רוב שעות היום, וקל וחומר כאשר הוא מתגורר בפנימיית הישיבה. ואעפ"כ, אין למעט כלל וכלל בחשיבות הקשר הטבעי והעמוק אשר חש הנער כלפי משפחתו והוריו, וביכולתו של קשר זה לתרום לנער במצבים וברבדים אשר כמעט אין אפשרות כניסה לצוות הישיבה אליהם.

באם לא ראו ההורים את האמור עד פרק זה, מן הראוי לעיין קודם ההמשך בפרק הראשון העוסק בהסברת בעייתיות הגיל וסיבותיה.

כשם שעל המחנך לסייע לנער בהתמודדותו בשתי חזיתות: הגופנית-יצרית והנפשית-מחשבתית, אף על ההורים כן.

החזית הגופנית-יצרית:

הנער המתבגר זקוק בדרך כלל לסיוע ולהדרכה בבעיות הכרוכות בהתבגרותו, בתחילת תהליך התבגרותו. לפיכך יש הממליצים להורה שהיחס בינו לבין בנו הוא יחס לבבי, והוא חש כי הוא יכול לשוחח עם בנו בלי להתבייש, שיבינו ויסביר לו מה זה מקרה לילה, שלא יהיה מופתע. (וכן האם עם בתה בהגיעה לגיל שנים עשרה בדבר תופעת הבגרות הצפויה אצלה). באותה שיחה יש מקום לאב להרחיב ולהסביר שהזרע הוא כח קדוש שעל ידו הוא עצמו יהיה אב בעתיד. החפץ חיים היה רגיל לדבר עם בנו כשהגיעו לגיל חמש עשרה, ולהסביר להם פעם אחת את כל מה שקשור להתבגרות. התנהגות, איסור של הוצאת זרע לבטלה וכו'. הילד-נער צריך פעם אחת לשמוע בפירוט את כל ההלכות הנוגעות לענין זה. (ויש שהקדימו לדבר פעם אחת ובזהירות רבה לאחר גיל תשע ולפני גיל הבר מצוה, לפי שאז עדיין אינו בר יצרים אלה). אמנם יש מגדולי ישראל שאמרו לי שלא נהגו לשוחח בזה עם ילדיהם. ונראה שהכל לפי האב והילד.

מגורים בפנימיה: אם אין הכרח גמור אין לשלוח ילד למגורים בפנימיה. ילד אשר יש לנתקו ממכשירי קלקול שבבית או ממשפחה ירודה וכדו', עדיף לו שיתגורר בפנימיה הישיבה. אך ללא שיקולים רוחניים כאלה ודומיהן יש לעשות כל מאמץ שלא להוציא ילד מן הבית על אף אי הנוחות שבהליכה או בנסיעה מידי יום אל הישיבה וממנה. בקרב בני גיל זה אשר אין דעתם מיושבת עליהם, די ברקב אחד כדי להפיל חללים רבים. ואין לומר "אני מכיר את בני היטב. הוא שליו ותם לב ורחוק מקלקול איני חושש עליו". יש לדעת כי התנום החיצוני (וגם הפנימי!) אינו ערובה כלל. בפרט שעצם הרחוק מן הבית גורם לשינוי התחושות הפנימיות וחיפוש אחר תחליף לחום האימהי והמשפחתי. טענת "הוי גולה למקום תורה" אינה שייכת כאן, שזהו דווקא כאשר בישיבה הרחוקה יתעלה יותר בתורה וירא"ש, ואין סיכון רוחני בריחוק זה כהיום שמתגוררים בפנימיות.

יחס המשפחה: בין אם הבן מתגורר בפנימיה ובין לאו, יש לזכור כי בגיל הבגרות זקוק הוא ביותר להקרנת חום ואהבה מאימו, מאביו, ומכל סובביו. על כן, בכל עת בואו יש לקבלו בחיוך מאושר, להתעניין בשלומו (ומידי פעם - גם בקורותיו) בלבביות כנה, ולספר לו מחוויות הבית והמשפחה מתוך תחושת שותפות מלאה וקשר עמוק.

החזית המחשבתית-נפשית:

אם הקשר בין ההורים לבנם הוא קשר בריא, והוא משוכנע באהבתם אותו ובדאגתם הכנה לעניניו, הרי שביד ההורים הכח בעוצמה שאין כדוגמתה אצל אחרים, להעביר אליו מסר כי בעוסקו ובעלייתו בתורה וביראה עושה הוא את הדבר החשוב והטוב ביותר עבורו. מסר זה אינו מועבר ע"י דרשות והרצאות, אלא בהתייחסות כללית: במאור פנים, במילי שבח רבים, בהדגשת השמחה שבתלמיד חכם שבבית, באושר המציף על שזכינו שבנינו עוסק בתורה, בשאלה הלכתית אשר האמא "לפתע" נזקקת בה לעזרת הבן-תורה שבבית, וכדו'. הכל לפי הנער והדרך המדברת אליו ומעבירה את המסר: אתה עושה את החשוב ביותר והטוב ביותר!

כבוד: גם אם האב סבור כי בנו "ילד", מ"מ בדיבוריו עמו יהא סגנונו בכבוד והערכה כדבר עם בנו ה"איש". האב יודע מתוך נסיונו כי ביחס לגדול, נער זה ילד הוא. אך הנער איננו יודע לצפות את גדילתו העתידה. וכשהוא מודד את עצמו ביחס לעברו בהיותו ילד, הרי בנערותו גדול הוא. ואם מתייחסים אליו בכבוד כאל גדול וכפי הרגשתו את עצמו, הרי טוב לו והוא מאושר וטוב לב.

גערות והערות: על פי המבואר, דעת לנבון נקל שאין לגעור ולנזוף בנער כבעת ילדותו, אלא לשוחח עמו כעם ידיד, לנתח את הבעיה מתוך אהבה, ולבסוף לחפש יחד, ולהציע פתרון.

פיקוח: הנער אוהב עצמאות ובדרך כלל מעוניין בפרטיות, לכן אע"פ שעל ההורים לפקוח עין צופיה ולהיות מעודכנים במצבו, עליהם לעשות זאת בחכמה רבה לבל יסבור כי הם מחטטים בענייניו. חיטוט יתר מביא לריחוק.

הצעת עזרה: לעיתים הנער נבוך בבעיה, וכלל לא עולה בדעתו כי יש ביכולתו להיעזר בהוריו. טוב לנצל אוירה לבבית בעת שיחה עמו ולהכניס משפט בדרך אגב: "אם תפגוש בעיה שתחשוב שאולי אוכל לעזור לך, תוכל תמיד לשוחח איתי עליה. על כל בעיה ובכל ענין".

התייעצות: אל להורים להמנע מלהתייעץ. אם נתקלים הם בבעיה שאין הם יודעים כיצד להתמודד עמה או שהם חוששים שמא אינם מתמודדים עמה כראוי, בל יהססו לפנות אל מבין בחינוך על פי דעת תורה. שכן בנפשות עסקינן.

תפילה: יש לזכור תמיד כי לאחר כל ההשתדלויות אין שום בטחון כי אכן עמלינו ישא פרי כרצוננו. הכרחית היא התפילה מעומקא דליבא לסייעתא דשמיא. וגם זה הוא מן ההשתדלות, אלא שזו ההשתדלות המוכרחת מכל. שמעתי מתלמיד מובהק להגה"צ ר' מאיר חדש זצ"ל כי כשנכנסו אחדים מתלמידיו ובקשו הדרכה בנושא חינוך ילדים אמר להם: "צריך סייעתא דשמיא". וכששבו וביקשו שבכ"ז צריך גם הדרכה שב ואמר: "צריך סייעתא דשמיא". וכך שוב ושוב. ורק לאחר שחש שקלטו את רצינות כוונתו, הדריכם. והדברים מאירים למתבונן.

ויה"ר שיקויים בבנינו מקרא שכתוב: והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו, ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח, אמן.