ספר

שש משזר

חלק שלישי

שאלות ותשובות, מאמרים ובירורי דינים
על חלק אורח חיים, יורה דעה אבן העזר וחושן משפט

חיברתיו וערכתיו בחמלת ה' עלי
שניאור ז. בלאאמו"ר הרה"ג ישראל שליט"א **רווח**
רב קהילת משכן התורה, אלעד
וראש המכון למצוות התלויות בארץ
ומח"ס "קצירת השדה" "שביתת השדה" "חלקת השדה" - ה"כ,
"תולעת שני" - ד"כ, "עץ השדה" "תבואת השדה" ועוד

בהוצאת
המכון למצוות התלויות בארץ

שנת תשפ"ג

הסכמות לספרים הקודמים
ולספר שש משזר כרך ראשון
נתקבלנו מגדולי דורינו זצוק"ל.
ויבדל"א מחכמי ופוסקי הדור שליט"א,
ונדפסו במקומם, קחם משם ויערב לך

הספר נערך בסיוע והשתתפות
צוות המחלקה התורנית של
"המכון למצוות התלויות בארץ"
רבי **ישראל אנקווה** שליט"א
רבי **מנחם דרורי** שליט"א
רבי **דביר עמר** שליט"א

◆

הספר יו"ל
בסיוע משרד התרבות - מינהל התרבות

◆

©
כל הזכויות שמורות

המכון למצוות התלויות בארץ
ת.ד. 176 אלעד
טלפון: 03-9030580
פקס: 03-9030891
דוא"ל: m.torani@macon.co.il

לזכרון עולם בהיכל ה׳

ספר זה יוצא לאור

לעילוי נשמת זקני הגאון הגדול

הצדיק רבי **יעיש קריספין** [הגדול] זצ״ל

נפטר ביום כ״א מרחשון תרצ״ד[ה]

ומנוחתו כבוד בבית העלמין טביא-אידרנן

ולעילוי נשמת חתן נכדתו של אותו צדיק

מו״ז ירא השם וסר מרע

ר׳ יעיש ריוח בר איזה ז״ל

שנלב״ע ביום ו׳ אדר תשד״ם

ורעייתו הצדקנית

זהרה בת חנינא ע״ה

שנלב״ע ביום כ״ב שבט תשל״ז

ולעילוי נשמתם הטהורה

של מורינו הצדיק הרה״ג

מו״ז רבי **מסעוד ריוח בר איזה זלה״ה**

שנלב״ע ביום י״א אדר תשל״ט

ורעייתו אשת חבר

הרבנית **איזה בת סולטנה ע״ה**

שנלב״ע ביום כ״ט תמוז תש״ס

ולעילוי נשמתם של האנשים הכשרים

מור דודי ר׳ **דוד ריוח בר איזה ז״ל**

שנלב״ע ביום ט׳ אלול תשס״ז

מור דודי ר׳ **דוד ריוח בר זהרה ז״ל**

שנלב״ע ביום כ״ד אלול תשע״א

מור דודי המזוכך בייסורים **שמואל בר איזה ז״ל**

שנלב״ע ביום כ״א ניסן תשע״ה

מור דודי המזוכך בייסורים **יוסף יחיאל בר איזה ז״ל**

שנלב״ע ביום שב״ק י״ב כסלו תשפ״א

לעילוי נשמתו הזכה של האיש הכשר וירא השם שנזדכך בייסורים

מור חמי הר״ר **אליהו פרוור בן רחל ע״ה**

שנלב״ע ביום כה תמוז תשפ״א

לעי״נ ש״ב, שוחט ובודק ומשמש בקודש בעיר הבירה רבאט במרוקו

רבי **מנחם דהן בר תמו ז״ל**

שנלב״ע ביום ג כ״ח טבת תשפ״א

ולעי״נ התינוק **גיל-עד בן בתאל ז״ל**

שנלב״ע ביום ח׳ מנחם אב תשע״ט

ת.נ.צ.ב.ה.

בשער הספר

לְבַבְתִּנִי אֲחוֹתִי, כַּלָּתִי לְבַבְתִּנִי, בְּאַחַת בַּתְּחִלָּה וּלְבַסּוֹף בְּכֻלָּהּ
עַד שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ, נִרְדִּי נָתַן רֵיחוֹ, מָשׁוּל הוּא לְיוֹם מַתַּן תּוֹרָתוֹ

מתוך פיוט שכתבנו בס"ד לכבוד חתן וכלה

על החיבור של מתן תורה לחתן וכלה, יש אפשרות להבינו ולבארו בכמה אופנים, ובס"ד כאשר כתבתי הפיוט הלזה לכבוד חתונה בני שיחי', עלתה במחשבה מה שנאמר בתורה בחומש שמות (פל"א פס' יח) "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדת לחת אבן כתבים באצבע אלהים", ומצטט רש"י את דברי מדרש תנחומא, אלא שהביאם בחלקם, ונביא את כל דברי המדרש שיש בהם תוספת טעמים ותוספת ביאור לטעמים.

וז"ל המדרש בפרשת כי תשא (סימן טז) 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו':

א. ארשב"ל אדם שלמדו רבו את התורה עד שלא למדו היה הרב לומד ותלמידו עונה אחריו משלמדו אומר לו רבי נאמר אני ואתה, כך כשלמד משה את התורה א"ל הקדוש ברוך הוא בא ונאמרה אני ואתה שנאמר ככלתו לדבר אתו.

ב. דבר אחר ככלותו ככלתו כתיב, אמר רשב"ל אסור לתלמיד חכם להורות הלכה בצבור עד שיהו דברי תורה עריבין על שומעיהם ככלה הזו שהיא עריבה על בעלה ומתאוה להיות שומע את דבריה.

ג. א"ר לוי אמר רשב"ל מה הכלה הזו מקושטת בעשרים וארבעה מיני תכשיטין, כך ת"ח צריך להיות פקח וזריז בעשרים וארבעה ספרים. [וברבינו בחיי הביא הלשון: אמר רבי שמעון מה כלה זו צריכה כ"ד מיני קשוטין, שנאמר: (בראשית ב, כב) "ויבאה אל האדם", מנין 'ויבא"ה' ללמד שקשטה הקדוש ברוך הוא לחוה בכ"ד מיני קשוטים והם אמורים בישעיה, כך תלמיד חכם צריך שיהיה בקי ומקושט בכ"ד ספרים].

ד. דבר אחר, ככלתו מה כלה הזו צנועה בבית אביה ואינה מפרסמת עצמה עד שתכנס לחופה לומר כל מי שיודע בי כלום יבוא ויעיד, כך ת"ח צריך להיות צנוע ומפורסם במעשים טובים.

ה. ויתן אל משה ככלתו, א"ר אבהו כל ארבעים יום שעשה משה מלמעלן, היה לומד תורה ושוכח, לסוף אמר ליה רבש"ע הרי באו ארבעים יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקדוש ברוך הוא משהשלים ארבעים יום נתן לו את התורה במתנה שנאמר ויתן אל משה ככלתו.

ו. וכי כל התורה למד משה והלא כתיב (איוב יא) ארוכה מארץ מדה אלא כללים כללים למדה הקדוש ברוך הוא למשה שנאמר ככלתו.

ז. שני לוחות כנגד שמים וארץ וכנגד חתן וכלה וכנגד שני שושבינים וכנגד שני עולמים.

הגם, שבמדרש, אין האחרונים [אותיות ו-ז] נראים כטעמים נוספים לבאר 'ככלתו', מכל מקום אפשר שיש בהם גם טעם נוסף לבאר ככלתו, או לשון של כללים שהם מה שלמה משרע"ה. או שהם באים לרמוז על כלה וחתן שהם שנים וזה שני לוחות הברית.

והנה על הטעם החמישי היה נראה שצריך להבין הדברים, היאך היה משה שוכח, וכי במקום רוחני וגדול כזה, וביותר קשה, לאחר שלמד 'חברותא' עם הבורא ית' שמו, וכמבואר ברש"י שם על המילים 'לדבר אתו', מלמד שהיה משהשומע מפי הגבורה וחוזרים ושונין את ההלכה שניהם יחד', ע"כ. וא"כ לאחר שמש לא רק היה לומד אלא היה חוזר ומשנן והכל עם בורא עולם, איך שייך לשכוח תורה כזו? גם לגירסא הכתובה ברש"י אצלינו 'שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה' [כלשון המדרש כן הוא הנוסח בגמרא נדרים לח ע"א בדברי רבי יוחנן, יעוי"ש], גם זה צריך להבין, איך אפשר שבמקום שאין בו כל תפיסה או מיגבלה גשמית לא אוכל, לא שתיה, לא שינה, ועוד לימוד בחברותא עם קוב"ה, היאך שייך לומר שיש שם גבול של זמן, שמחמתו לא היה יכול להספיק? ובפרט שבפועל יודעים אנו שמקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ואפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה בסיני, וכ"ז מבואר במדרש ויקרא רבה (אחרי מות פרשה כב, א). אלא שישראל לא עצרו כח לקבלה כי אם משה לבדו, אך ישראל היו שומעים ושוכחים מיד כמו שאמרו ז"ל, או לאומרים (שבת פח ב) שפרחה נשמתם ולא נשאר בידם דבר (רבינו האלשיך הקד' ויקרא פרק ט). ובזה ביאר שם המשמעות של משה קבל תורה ומדוע כתוב שקיבל מסיני, יעוי"ש בדבריו הנפלאים. ובדברים אלו מתחזקת הקושיא, גם על ענין הזמן וגם על השכחה. וראה בדברי האלשיך הקד' כאן על הפסוק בפרשת כי תשא, ובדבריו הנפלאים תמצא יישוב על הקושיות הנז', בעומק ובהבנה נפלאה. ובס"ד חשבתי לבאר בדרך נוספת.

ואם תרצה לומר, שהמבואר בויקרא רבה שמשרע"ה למד כל חלקי התורה גם מה שתלמיד עתיד לחדש לפני רבו, היינו לאחר שנתן לו במתנה, וממילא זכר הכל. היא גופא דרושה הסבר, שהרי זה היה ביום הארבעים כמובא שם במדרש, ואם כן ביום אחד למד ושינן וזכר הכל, וחוזרת הקושיא למקומה, היאך תופס גבולות של זכרון והבנה באותו מקום, בלימוד עם קוב"ה, ואדרבה מוכח שביום אחד קיבל הכל [אא"כ נימא ששיחזר לו כל אשר שכח, וכעין הכתוב בדברי האלשיך הקד' עה"פ בפרשת כי תשא]. ובעיקר יש להבין מאי מהני הנתינה במתנה, וכי כאשר זה במתנה, היאך מועיל לזכרון, והיאך מועיל שיספיק את כל התורה.

ועל הקושיא האחרונה מה תועיל המתנה, שח לי מעלת ידידינו הדגול השקדן המופלא הגאון רבי ראובן נקאר שליט"א, שהוא ביאר זאת בדרך אחרת, וזה על פי דברי הגמרא בעירובין (דף נד ע"א) אמר רב מתנה, מאי דכתיב וממדבר מתנה, אם משים אדם עצמו כמדבר זה, שהכל דשין בו, תלמודו מתקיים בידו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים בידו. ומבאר רש"י שם בד"ה ממדבר מתנה, אם כמדבר הוא, תורה נתונה לו במתנה ולא ישכח. ע"כ. ולפי"ז יש לבאר שכאשר ביום הארבעים משרע"ה עומד לפני קוב"ה ואומר לו לשון גדולה של ענווה: רבש"ע הרי באו ארבעים יום ואיני יודע דבר הגם שאם שכח עדיין זכר הרבה מאד, אולם בענוותנותו המפורסמת של משרע"ה דיבר לפני הקב"ה, מייד השיב לו הקב"ה כיון ששמת עצמך כמדבר, הרי לך התורה נתונה במתנה שהיא סגולה שלא תשכח. ודפח"ח.

ואני כשלעצמי אמרתי שאפשר בס"ד לבאר הדברים, ע"פ מה ששאלתי במקו"א על נוסח התפילה במועדים, אתה בחרתנו מכל העמים וכו', וקדשתנו במצוותיך וכו', ובאמת כידוע שישראל הם שאמרו עשה ונשמע, ולאחר מיכן קיבלו ממנו ית' את התורה שהרי מלכתחילה חיזר על כל העמים. וכבר אמרתי ליישב אל נכון ע"פ דברי רבינו החיד"א בספרו כסא דוד (דרוש כו שבת כלה) שלמעשה את התורה רצה לתת רק לעם ישראל ומעולם לא עלה בדעתו לתתה לפני העמים, יעוי"ש בדב"ק הנפלאים. אלא שבס"ד אמרתי להוסיף ולבאר שיש בקבלת התורה שני חלקים החלק האחד הוא קבלת המצוות, שאותו אן בחרו עם ישראל. אולם יש חלק אחר של התקדשות במצוות, של חיבור פנימי ורגשי אל קדושת התורה, והוא בעומקה של לימוד התורה שזוכה האיש להתחבר אליה ואל נותן התורה. ולחלק זה לא היה די באמירת עם ישראל נעשה ונשמע, אלא זה חלק שאותו אפשר לקבל רק בסיוע ובמתנה מן שמיא, ועל חלק זה אנו אומרים 'אתה בחרתנו' 'וקדשתנו במצוותיך'. אפשר

שהוא החלק של 'כפה עליהם הר כגיגית' שהיה צריך ליתן להם חלק נוסף מעבר למה שקיבלו מעצמם ואמרו 'נעשה ונשמע'.

ולפי האמור, אמרתי שבס"ד גם כאן משרע"ה למד ושינן עם קוב"ה וזכר את מצוותיה והספיק את כל התורה כולה עד מה שתלמיד אחרון עתיד לחדש. אלא שהקשר הרוחני והרגשי אל התורה ואל נותן התורה שזוכה לו לומד התורה לעומקה, היה מקבל משרע"ה בכל מצוה לאחר שלמד אותה עם הקב"ה, שהרי למד מפי הגבורה, אולם לאחר זמן, נותר עם המצווה, ללא החיבור הרוחני של קדשנו במצוותיך, וזה אמר לקוב"ה בסוף הארבעים, שלא נשאר ממעלה גדולה זו שום דבר, ועל כך השיב לו בורא עולם, שהוא מקבל זאת ממנו כמתנה מיוחדת וזה הסייעתא דשמייא המיוחדת לה זכה משרע"ה במעמד זה, והוא מה שלעתיד יזכו עם ישראל כולו באתה בחרתנו מכל העמים, וכמבואר לעיל.

ובזה מתאים גם המשל של חתן וכלה, וכמבואר במדרש וברש"י שם, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שגם בחתן וכלה, יש את המסירה של הוריה לידי החתן, אולם מכאן ואילך הם יוצרים ומחדשים ומוסיפים את הקשר העמוק והריגשי בכל יום ויום, וכן הוא בתורה הקדושה לאחר קבלתה, העוסק בה ומתמיד בה, מידי יום מוסיף עוד ועוד את הקשר ותוספת הקדושה אל התורה ונותן התורה. והוא אשר כתבנו בפיוט לכבוד חתן וכלה 'משול הוא ליום מתן תורתו'.

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, על אשר זיכני לסיים כרך נוסף מסדרת שו"ת 'שש משזר' על ד חלקי השו"ע. אשר גם כרך זה כקודמיו, עוסק במכלול של שאלות שהגיעו בדרך הלימוד, במסירת שיעורים, וכמענה לשאלות שנשאלתי ע"י חברים המקשיבים לקולי, או בשבתנו במסגרות הלכתיות שונות של כשרות, או שאר עניינים.

בכרך זה הבאנו תשובות לשאלות רבות שעלו בזמן המגפה שהתחוללה בעולם לתקפ"ץ החל משנת תש"פ ואילך, וחלק מן התשובות כבר פרסמנו בספר 'כתר מלוכה' שהוצאנו לאור באותם ימים, וכאן הבאנו התשובות העיקריות ובמקום שצריך, הוספנו או הסרנו. יודע אני שרוב הכתוב כאן איננו חדש עבור הלומדים והעוסקים בתורתנו הקדושה, ובפרט בעניני המגפה שנכתב רבות כמעט בכל ענין, אלא שקיי"ל שאין בית מדרש ללא חידוש, וגם אם חידוש אחד ראוי יימצא בו, והיה זה שכרי. ותפילתי לפני השיי"ת שכשם שזכיתי ששאר הספרים שיצאו לאור עד כה, ב"ה התקבלו באהבה אצל לומדי התורה יהי"ר שנזכה שגם כרך זה יצטרף ויהיה לתועלת.

לסיום ברצוני לברך את האכסניה שבה אני עמל על הוצאת כל הספרים את "**המכון למצוות התלויות בארץ**", כאשר המכון הוקם על פי הוראתו של מרן הראש"ל הגאון רבי **עובדיה יוסף** זצוק"ל ועמד תחת נשיאותו עד אשר עזבנו לאנחות, וב"ה אשר לא השבית לו גואל. ומיום הקמתו זכינו והמכון עומד תחת הדרכתו של מורה דרכינו מו"ר הראשון לציון רבה של ירושלים עיה"ק הגאון רבי **שלמה משה עמאר** שליט"א, יהי"ר שה' יאריך ימיו מתוך שובה ונחת, וימשיך ללמד ולהדריך את עם ישראל תורה ודעת עד ביאת גואל ועד בכלל בשובה ובנחת.

וכאן המקום איתי לברך את כל חברי, רבני ועובדי המכון כל אחד בחלקו על העזרה והסיוע שלהם כל אחד בתחומו, ובפרט לרבני וחוקרי המכון אשר עמלו על התשובות המובאות בספר, והאירו הארותיהם ולעיתים רבות שילבתי מדבריהם בתוך התשובה עצמה, או כהערה למטה השארתי דבריהם גם אם הם שונים מכפי שחשבנו בס"ד ללמוד או להסיק, כדי שיעמוד לפני הקורא, והוא יבחר את אשר נראה בעיניו לאחר העיון. הלא הם הרבנים הגאונים רבי **ישראל אנקווה** שליט"א, חתני כבני רבי **דביר עמר** שליט"א, רבי **מנחם דרורי** שליט"א. יהי"ר שחפץ ה' בידם יצלח, וימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה, ויזכו לראות את זרעם זרע קודש עובד ה' ביראה וטהרה. ועמם כל צוות הנהלת המכון, רבניו, מפקחיו, עובדיו ללא יוצא מן הכלל, ואזכיר במיוחד את המסייעים לעריכת ספר זה שיצא מפואר ובכלי מפואר וערוך בטוב טעם ודעת, הרב **יקותיאל דהן** שליט"א מנהל המכון, ועמו העובד המסור והנפלא הר' **מיכאל אמרוסי** שיחי', בורא עולם יתמיד בריאותם, וירוו רוב נחת מכל יוצ"ח, ויזכו לשלום בביתם, לברכה ושפע בביתם, לראות בשמחת כל יוצ"ח מתוך קלות ונחת דקדושה.

לי נאה ולי יאה לברך ולהודות **להורי היקרים שליט"א**, על ההדרכות, והסיוע בכל עת ובכל שעה בעצה ובמעשה ברוחניות ובגשמיות, יהי רצון שיאריכו ימים ושנים טובים ובריאים ויזכו לרוות נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, וזה המקום להתפלל לפניו ית' שיזכה את מו"א שליט"א להמשיך ולראות ברכה בפרי עמלו "**משכן התורה**" במוסדות התורה הקיימים כיום בבניין הישיבה הקיים, והן בבנין החדש העומד להתחיל להיבנות בימים אלו, שיזכה להשלימו ולמלאותו בתלמידים ובבחורים שימלאו את חלל הישיבה בלימוד תורה ללא הפסק, ויזכה להמשיך ולהתמיד בתורתינו הקדושה כמעשהו היום כן יהיה בהמשך, לשקוד על דלתי התורה בכל חלקיה בעיון, ובלי מפריעים בעבודת הקודש כלל. וברכה מיוחדת למרת אימי תחי' הרבנית מרגלית בת איזה, שבורא עולם ישלח לה רפואה שלימה בכל איבריה וגידיה, ויחזק אותה ויתמיד לה בריאותה, ויזכו לראות בשמחת כל צאצאיהם מתוך נחת ובריאות.

ואחריהם בקודש לחמותי שתחי' אסתר בת שפרה מחברתו של מו"ח רבי **אליהו בן רחל** ז"ל, שתזכה לרוות נחת מכל יוצ"ח מתוך בריאות גו"נ, ותזכה לקבל שפע ממקור הברכות, ולראות בשמחת כל צאצאיה מתוך בריאות שלימה.

את הטוב שגמלנו אכיר, ועל זאת הוקיר, על אשר זיכני באשת חיל אשר ממש מסייעת ועוזרת בכל עת ובכל זמן, והיא רעייתי נוות ביתי הרבנית רחל תחי' אשר כמעט בכל אופן ומצב, מאפשרת לי לשבת ולעסוק בלימוד ובכתיבה, וכמעט שאיננה מטרידה אותי מאומה, בכל צרכי הבית, וברור ופשוט שרק מכוחה זה שאני זוכה לעסוק בתורה, לכתוב ולענות, להכין השיעורים ועוד. ואף היא מכניסה תורה ויראת שמיים בתלמידיה כבר רבות בשנים, אשריה ואשרי חלקה. יהי רצון שנזכה גם יחד לראות רוב נחת יהודית מצאצאינו שיחיו, אשר נתן לנו היי"ת, ונזכה לראותם ת"ח ויראי השם, הולכים בדרך ה'. ונזכה לראות בשמחתם מתוך בריאות גו"נ, אמן ואמן.

בברכת התורה

המחבר

תוכן ענינים

שו"ת שש משזר חלק שלישי

אורח חיים

סימן א צירוף עשרה למנין דרך מרפסות וחצירות נפרדות, באופן שרואים זה את זה וגדרי שביל המפסיק בין הרשויות ....יג

סימן ב כיצד לנהוג בהוצאה ובעלייה לתורה בזמן המגיפה לא תקפ"ן ....לח

סימן ג בבירור מציאות של כמה סוגי פירות וירקות לתקופת השנה לענין ברכת שהחיינו .... מא

סימן ד ברכת הנהנין לחולי קורונה שאיבד את חוש הטעם ....מד

סימן ה במדינות המחייבות לשרוף כל אשר היה עם חולה הקורונה בשהותו בבית החולים, אם מותר להביא עמו את התפילין, ולאחר מעשה מה יעשה כשהם מבקשים לשורפם....................מז

סימן ו אמירת ברכת מעין שבע במניינים הארעיים שנקבעו בחצירות או מרפסות .... מט

סימן ז האם בתום המגיפה עם חזרת עם ישראל לבתי הכנסת, יצטרכו להשלים את הפרשיות שחסרו בשבתות שעברו....................נא

סימן ח הנחה של תבשיל לח שהצטנן, בשבת לתוך תנור גרוף וחייבים להגישו בחום שהיס"ב, באיזה אופנים יש להתיר....................נד

סימן ט האופנים השונים היאך לברך ברכת האילנות בימי המגפה ובפרט למבודדים ....נח

סימן י תענית בכורות כאשר אין אפשרות להגיע ולהיות יחד עם המסיים....................ס

סימן יא אישה מבוגרת אם יכולה להיעזר בעובדת הזרה בבדיקת חמץ .... סג

סימן יב קבוצת יהודים שנתקעו באי לבד עם גויים, וביקשו הוראות כיצד לעשות הפסח, כאשר אין להם מוצרים כשרים כלל בנמצא, וכשלו כל הדרכים להעביר להם מזון .... סה

סימן יג קטנית שלא עומדת למאכל אדם, או קטנית שהשתנתה, האם מותרים בשימוש בפסח ודין קוקה קולה זירו אם המשקה כשר למהדרין גם לפסח....................סט

סימן יד דינם של כלי זכוכית בימינו, אם השתנה משהו מפני שאר המרכיבים שבהם ודין הזכוכית הקרמית, ואופן הכשרת כיריים קרמיות ואינדוקציה....................פו

סימן טו בכמה עניינים מדיני חודש ניסן, ברכת אילנות בעציץ ובגידולי מים, דיני הפסח וליל הסדר....................ק

סימן טז בדיקת חמץ בחצרות ובשטחים פתוחים ומסתעף לדיני אכסדרה, גגות הבתים ועוד .... קג

סימן יז שימוש בתוכנת 'זום' בליל הסדר כדי לשמח המבודדים .... קכג

סימן יח האם קיום מצות 'שמחה' לאשתו במועד הוא רק בבגדים ותכשיטים וכיצד נכון לנהוג בזמן המגיפה אשר חנויות רבות היו סגורות....................קלג

סימן יט המותר והאסור ביום טוב שני של גלויות בלוויה וקבורה של תלמיד חכם שנפטר מהנגיף הזה ל"ע....................קלז

סימן כ האם אפשר להקל בזמן המגפה בכמה ממנהגי האבלות הנהוגים בימי ספירת העומר .... קמו

יורה דעה

סימן א בדין צער בעלי חיים בדגים....................קנג

סימן ב כשרות של רטבים המכילים ירקות עלים שלא נבדקו מחרקים קודם עיבודם....................קס

סימן ג בירקות עלים לאחר קיצוץ והקפאה אם אפשר להתירם .... קסו

סימן ד אם יש צורך בבישול ישראל בייצור של קוסקוס אינסטנט .... קע
סימן ה איסור בל תשחית עם שיירי הפת ואם יש היתר להשליכו בשני כיסויים .... קעז
סימן ו בגוי שהכניס ידו ליין להוציא זבוב שנפל ותפסו הרב בידו והוציאה לחוץ .... קעט
סימן ז בענין חציצה במיעוט המקפיד באופן שאי אפשר להסיר את החציצה .... קפה
סימן ח האם גם בהפסק טהרה אפשר לתלות במכה שיש לאשה באו"מ .... קפט
סימן ט מהו שטחו של הפול, ונפ"מ לענין תלייה עד כגריס לטומאה .... קצב
סימן י במדינה בה יש סגר של השלטונות, והיציאה היא ביום לצורך חיוני, ושואלות הנשים אם יכולות לטבול במקווה ביום השמיני, ומאימתי מותרות לבעליהן .... קצד
סימן יא תשובה לב' שאלות בעניני טהרה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ .... קצח
סימן יב ברית מילה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ היאך יעשה המוהל מציצה, ואב הנמצא בבידוד היאך יברך ברכת להכניסו בבריתו של אאע"ה .... רב
סימן יג מצות כתיבת אות בספר תורה לנשים, ואם יכולות למנות שליח על כך .... רד
סימן יד בעניני כיבוד הורים וביקור חולים בזמן המגיפה לא תקפ"ץ .... רי
סימן טו דינים הלכה למעשה הנוהגים אצל הילדים ביום ליקוט עצמות אביהם .... רטו

אבן העזר

סימן א אם מותר לאדם לשמש מיטתו בזמן המגפה, או שצריך לשתף את עצמו בצער הציבור .... רכג
סימן ב באיש ואשה שנישאו ללא מעשה קידושין, ועל הכתובה חתמו עדים פסולים, כיצד יתקנו הדבר .... רכו
סימן ג היאך יעשו חופה בזמן הסגר מחמת הנגיף, כאשר אסרו כינוס בעשרה .... רמב
סימן ד האם מחמת השמירה מכל מגע בזמן המגיפה, נכון להימנע מתקיעת כף שעושים עם החתן .... רמט
סימן ה באיש הבא לברר אם אשתו נאסרה עליו מחמת שהודתה בפניו על מעשיה המכוערים .... רנב

חושן משפט

סימן א מה הדין לגבי תשלום לביה"ס. מעונות. אולמות. חברות הסעה. שכירות מבנים. ועוד. האם חייבים לשלם למרות שלא השתמשו ולא קיבלו שירות .... רסז
סימן ב מי שביטל טיסה כי אינו רוצה לחזור לבידוד, מי נושא בעלות הביטול .... רעט
סימן ג מי שאובחן כחולה בנגיף, ויצא לרשות הרבים ונדבקו אנשים ממנו, ונגרם נזק לאדם או לממון, האם חייב בתשלומין .... רפב

תוכן ענינים מפורט .... רצה

אורח חיים

אורח חיים

סימן א

צירוף עשרה למנין דרך מרפסות וחצירות נפרדות, באופן שרואים זה את זה וגדרי שביל המפסיק בין הרשויות

החילותי בס"ד בששה ימים לחודש ניסן
והשלמתי עד מא למטמונים תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

הנה שאלה זו ששלחה רום מעלתו, קיבלנו באופנים רבים מאד, מן הארץ ומחו"ל, ועיקר הענין כאשר נאסרו הכינוסים גם בשטחים פתוחים, האם יש דרך להתפלל בציבור בפועל, באופן שיש אפשרות לומר קדיש ולא רק לענות קדיש או קדושה, או באופנים שאינו שומע כלל אלא מתפלל בשעה שהציבור מתפללים. ובימים אלו שנפשם של השואלים דאבה עליהם מבידודם, מרגישים הם צורך נפשי גדול מאד וכמיהה גדולה להתפלל לפני היי"ת והן אל כביר לא ימאס תפילת רבים, ועל כן שואלים הם איך אפשר ליישם דבר זה, ומאידך לעמוד בתנאי הרשויות של הבריאות, שכולם ללא יוצא מן הכלל מחויבים להם, ובמהלך השאלות עלו כמה אפשרויות:

א. לגבי בתים הפרטיים, יצאו כל בני משפחה לחצר שלהם, ובצירוף היוצאים לחצרות יתקבצו למנין, כך שמחד אין עוזבים את מקומם, ומאידך הם עשרה, ואיירי בחצרות הסמוכות זו לזו, כאשר ביניהן מפרידה גדר, מסוגי רשת או קנים שיכולים לראות מחצר למישנהו. או לחילופין יש חצר אחת גבוהה מהשניה ורואים אלו את אלו. ושאלו אי שרי למיעבד הכי.

ב. בבתים משותפים בבנין מגורים, היו שהציעו שיצאו בני המשפחות למרפסות, ויצטרפו אלו עם אלו דרך המרפסות, ושאלו על אופנים שונים של מרפסות, כאלו שאפשר לעבור מאחת לשניה, או לחילופין שאין כל מעבר ורק רואים אלו את אלו. ועוד שאלו מה הדין כאשר זה בקומות שונות, ואין כולם רואים את כולם, אלא חלקית. ועוד הוסיפו לשאול האם אפשר גם לצרף את אותם שנמצאים במרפסות בבתים שממול או מהצדדים כאשר, כביש או רחבה וכיו"ב מפריד בין הבתים.

והנה עיקרי דין זה להלכה מבוארים בטוש"ע או"ח (סי' נה), ומקור הדיון נפתח בדברי הגמרא בפסחים (דפ"ה ע"ב) לגבי קרבן פסח שיצא חוץ לחבורתו, כותבת המשנה, מן האגף ולפנים, כלפנים, מן האגף ולחוץ, כלחוץ. החלונות ועובי החומה - כלפנים. ואומרת הגמרא: אמר רב יהודה אמר רב, וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ומבאר רש"י וכן לתפלה, העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה, והעומד חוץ לפתח, אין מצטרף. ועל דברי ריב"ל שאינה מפסקת מבאר רש"י, שאין הפסק לפני המקום, שהכל גלוי וידוע לפניו, ואין סתימה לפניו. כלומר לדברי רש"י בדעת ריב"ל אין כלל הפסק לפני המקום, ובכל גוונא מצטרפין כמובן גם שלא ברואים אלו את אלו, כיון שזה כלל בידינו שאין מחיצה מפסקת. אולם רבותינו בעלי התוס' פליגי אדברי רש"י ולאחר שהביא את דבריו (בד"ה וכן לתפילה) כתבו, פי' בקונטרס לענין צירוף ואין נראה דבאלו נאמרין (סוטה דף לח ע"ב) משמע סוגיא

דגמרא דהלכה כר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ובפרק כל גגות (עירובין צב ע"ב) משמע סתמא דגמרא דמחיצה מפסקת לצירוף דקאמר, ט' בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ולענין שופר ומגילה נמי לא מצית לפרש דתנן בהדיא בפ' ראוהו ב"ד (ר"ה דף כז ע"ב) היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה אם כוון לבו יצא. ונראה לר"י דהכא מיירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מברך דאין מחיצה מפסקת לריב"ל ולרב יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה, אבל שופר לא בעי עשרה.

והנה כדעת רש"י בביאור ריב"ל, כן כתב פסקי רי"ד עמ"ס פסחים, דהיינו שלדברי ריב"ל אפשר גם צירוף, ואין סתימה מפסקת, אולם כתב שלמעשה הילכתא כרב יהודה אמר רב, שהרי כך מוכח בפרק כל גגות גבי חצר גדולה שנפרצה לקטנה תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין. פי' מפני שהקטנה נמשכת אחר הגדולה ואין הגדולה נמשכת אחר הקטנה. וכל שכן הכא דאיכא שער ודלתות דלא מצטרף מן האגף ולחוץ.

מאידך כדעת רבותינו בעל התוס', כן כתב האגודה (מס' פסחים פ"ז סימן סד) שדעת ריב"ל רק על לענות קדיש וברכו ביחיד, אבל לעניין צירוף בעינן שיהיו במקום אחד. וכן משמע ברבינו חננאל שכתב על הסוגיא בפסחים שם, דאיירי לגבי ברכה, ומשמע שבצירוף כו"ע יודו דלא מהני.

ורבינו הרמב"ן ביאר שגם ריב"ל לא פליג שמצטרפין אלא על העומד שם כנגד הפתח בחצר קטנה שלפני הבית שהיה דינם להצטרף, כדאמרינן בשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין, אלא שרב יהודה סובר שדלת הפתח מפסיקה ככותל שמפסיק בין שני בתים ואין מצטרפין, ורבי יהושע בן לוי סובר כיון דדיורי בית בחצר כבית אחד הוא וכיון שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואף על פי שהפתח עומד לסגור אין מחיצה של ברזל מפסקת בבית אחד, וכן נראה בשני בתים נמי העומדין תוך חלל הכותל מצטרפין, ואין האגף מפסיק בשביל הדלת שאין מחיצה של ברזל מפסקת, אבל העומד חוץ לכותל המפסיק בין שני הבתים אין מצטרפין **דדיורין חלוקין אין מצטרפין לעולם**. ושוב הקשה מדברי הירושלמי (פרק שלשה שאכלו) שבזימון כן מהני בשני בתים, וכתב שאפשר ששם איירי שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה. ולי נראה שאין אותו הירושלמי הולך על דרך גמרתנו, שאם אין צירוף בשני בתים לעולם אין בהם צירוף בין לברכת זימון בין לתפלה וקדושה, והירושלמי עצמו לא נתברר לי. ובהמשך כתב שיש דרך אחרת לפרש, שרק לענין תפילה וברהמ"ז דבעינן במקהלות ברכו אז לא מהני גם לריב"ל שני בתים, אבל בזימון שלשה מצטרפין אפי' בשני בתים כדרך הירושלמי, ולזו הסברא אפשר בצבור ושליח צבור בגדולה ויחיד בקטנה שעונה עמהם דהא איכא מקהלה ואיהו חזי לאיצטרופי, וכן בשתי חבורות שבזו כדי זימון בשם ובזו כן מצטרפות הן ומזמן אחד לכולן, אלא שחזר על דבריו שדברי הירושלמי אינן מחוורין. אמנם בתו"ד כתב שם גם לגבי תפילה שמסתברא דבית וחצר בין גדולה ובין קטנה דיורי בית בחצר לעולם, ותשעה בבית ואחד בחצר מצטרפין ואפילו בית קטן וחצר גדולה. יעוי"ש.

גם רבינו המאירי הביא מחלוקת זו ובתחילה הביא דעת רש"י, שלדעת ריב"ל מהני גם צירוף גם בלא שרואים זא"ז, והביא שיש שפוסקים כך להלכה שאין פרגוד ננעל בפני הקדוש ברוך הוא והכל גלוי לפניו. ומאידך הביא קושיית התוס' מהסוגיא בעירובין, ולכן מחלקים בין צירוף ובין עניית קדיש וקדושה שיכול לענות, כל שיש עשרה עם הש"ץ, והוא שמאחורי הכותל יוצא בה ידי חובת תפלה צבור וקדיש וקדושה וברכו ושאר דברים שאין נאמרין ביחיד, והלכה כר' יהושע וכן כתבוה ופרשוה גדולי המפרשים והוא שאמרו בברכת כהנים (במסכת סוטה לח ע"ב) שאף אותם שיש מחיצה בנתים בכלל הברכה ואפי' לא נפרצה לה ושאין שם פתח ואפי' רחוק ממנה כל שקולו של שליח צבור נשמע לשם.

ולענין צירוף מיהא דוקא בצבור בגדולה ושתהא האחרת נפרצת לה במלואה או שהפרצה ביתר מעשר ואלמלא כן אף על פי שיש שם פתח אין בה צירוף וכל שכן מבית לעליה, וכו'. ושוב הביא החילוק של הרמב"ן שגם ריב"ל דיבר היכא שרואין אלו את אלו שמצטרפין, שלדעת רב הפתח מפסיק ואינו כשתי חבורות שבבית אחד ולר' יהושע כיון שדיורי הבית בחצר כבית אחד הוא וכל שמקצתן רואין זה את זה מצטרפין ואף על פי שהפתח עומד לינעל על זו הוא אומר אפי' מחיצה וכו' וכמו שפרשנו אבל כל שהם בתים חלוקים שכותל מפסיק אף על פי שפתח פתוח ביניהם הואיל ודיורין חלוקים הם אין מצטרפין לעולם. וכי ההיא דעירובין תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין אחד בגדולה ותשעה בקטנה אין מצטרפין ואף זו דוקא בחצר קטנה שלפני הבית או שהוא בתוך הבית אבל שני בתים לא אף על פי שפתח פתוח ביניהם, ואף על פי שלענין זימון בשתי חבורות שהזכרנו שמצטרפין אמרו בתלמוד המערב וכו', ומ"מ מבית לחצר מצטרפין אף אם החצר גדולה שדיורי בית בחצר לעולם, ונראה שאף לתפלה כן, וכו'.

הראית לדעת שכדעת רבותינו בעלי התוס' כן פסקו רוב הראשונים, וכן כתבו כדבריהם גם באו"ז (הנ"ד להלן) וכן כתבו עוד ראשונים על הסוגיא כאן [ראה בתוס' הר"ש משאנץ ועוד], וכ"כ מפרשי הש"ס רבותינו הרשב"א והריטב"א על הסוגיא בעירובין (דל"ב ע"א). וכן פסק להלכה רבינו הרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"ז) ומרן השו"ע סי' נה (סעי' יג) שצריכים להיום כל העשרה במקום אחר ושליח ציבור עמהם.

והנה מש"כ הרמב"ן בדעת ריב"ל שהתיר צירוף בתפילה מחמת שרואין אלו את אלו, ראה לרבינו הראבי"ה (ח"א, ברכות סי' קלד) שכתב שכמו דשרי צירוף לזימון, כך הדין נמי אם שליח ציבור עומד לבדו והצבור עומדין לבדן, דבעינן שיעמדו יחדיו, דאם רואים זה את זה הרי הם כמו בבית אחד. וסיים, ואם יש להם עשרה מבחוץ ועוד יש עשרה ושליח צבור בבית הכנסת נראה דאפי' אין רואים זה את זה יכולים לענות קדיש וברכו לכולי עלמא.

ובדומה לזה כתב רבינו הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' לו) עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמרו דקרו לבירה בית. וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת. ומפנה לפנה ממקום אחד למקום אחר שבבירה דהיינו מאיגרא לארעא.

ומאידך בספר אור זרוע (ח"ה דיני קריאת שמע סי' ה) הביא מתשובות הגאונים על דברי ריב"ל הנז' לעיל דאיירי באופן שבתוך ביה"כ יש עשרה, ואז אותם שבחוץ יוצאים בתפילה של הש"ץ, ובהא ודאי הילכתא כריב"ל, אבל להשלים לעשרה אותם שבחוץ אינם מצטרפין, וכו', דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, וכיון שאינם בבית אחד אינם נראים כעשרה, וכדין זימון לגבי שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין משמע אבל בשני בתים אף על גב דרואין זה את זה אין מצטרפין וה"ה לענין תפלה דמאי שנא. [ולכאורה אם תלה זב"ז, אי נימא שלמעשה קיי"ל שלגבי זימון כן מהני ברואין גם בשני בתים וכדברי הירושלמי, אם כן ה"ה גם לגבי תפילה, שכן השווה דיניהם, ודוק, וראה עוד להלן]. אלא שסיים שגם לדעת תשובת הגאונים, אם יושב בחלונות או בעובי ראש חומה בגגה, או באגף הרי זה מצטרף. הנה אם כן למדנו מדבריו, שמחד השווה הדין לזימון, וממילא אי נימא דבזימון מהני בשני בתים ה"ה הכא. ועוד שגם לדבריו התיר יושב בחלון או בראש החומה או האגף, וזה לכאורה באופן טכני מקום הפתוח שאינו כגגין ועליות, שהחידוש ש'אינם נגררים אחר תוכם להיות נידון כלפנים' וכלשון שו"ע הרב (סי' נה סעי' טז), וצריך לומר שהטעם דמהני הוא משום רואה, ודוק.

ובפסקי ריא"ז (מס' סוטה פ"ז) כתב, היתה מחיצה בבית הכנסת בין הכהנים ובין העם שלפניו אינה מפסקת, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת

בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן העומדין חוץ לכנסת הרי אילו בכלל ברכה כאילו היו בבית הכנסת, ומצטרפי' עם בני הכנסת כמו כן לתפילה להשלים עשרה, כמבואר בקונטרס הראיות בראיי' ג'. בד"א כשהיו תוך הכנסת ומחיצה מפסקת ביניהם, או שהיו בחצר הכנסת חוץ לפתחה שלכנסת, אבל אם היו בבית אחר אינן מצטרפין עם בני הכנסת לתפלה ולברכה. ובהערות שם כתבו שנראה קצת כשיטת רבנו באו"ז (הנ"ל) בשם תשובת הגאונים דהא דקאמר ריב"ל אפילו מחיצה של ברזל כו' היינו דוקא שש"צ ותשעה עמו בבית הכנסת שאותם שחוץ לביהכ"נ יוצאין בתפלת ש"צ כההיא כו' אבל להשלים לעשרה אותם שבחוץ אינם מצטרפין דתנן כו' וכיון שאינם בבית אחד אינם נראים כעשרה דתנן כו' ב' חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, משמע אבל בשני בתים אף על גב דרואין זה את זה אין מצטרפין וה"ה לענין תפלה דמאי שנא. ע"כ. ואפשר שכוונת המעיר היא מפני שסתם כאן [כלומר לגבי הנמצאים בשני בתים, שאינם מצטרפים, אולם אם חלק בבית הכנסת וחלק בחצר בית הכנסת להדיא בדברי הריא"ז שאף מצטרפים לעשרה]. ומ"מ להלכה כן מבואר בדברי זקינו הרי"ד דהלכה לא כדעת ריב"ל, והבאנו דבריו לעיל.

ומצאתי שתי תשובות לרבינו הרשב"ש (האחת בסי' לז, והשניה בסי' תעג) הנה בסי' לז דן לגבי הוראה שהורה מורה הוראה, שאם יש עשרה בצירוף של בית הכנסת והעזרה, ורואין אלו את אלו, שמצטרפין, והרשב"ש השיב שלא כדבריו אלא שאין מצטרפין. וגם בזימון לא איירי אלא כשיש שתי חבורות ובכל אחת יש כדי זימון בפנ"ע, ולכן מצטרפים. אבל אם יש בזה חמשה ובזה חמשה אין מצטרפין אפילו ברואין אלו את אלו. ויש הפרש בין צירוף של תפלה לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של ברכת המזון שבכל מקום יש כדי הצורך אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת א' מן החבורות ובזה צירוף כל דהו סגי, משא"כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום א' וליכא. ועוד הוסיף שיש חומרא בברכת המזון מאשר בתפילה, שהרי בתפלה כל שיש בבה"כ עשרה, כל העומדים בחוץ, אפילו אין שם עשרה יוצאים ידי חובת קדיש וקדושה וכל דבר שבקדושה, ואעפ"י שאין מקצתן רואים אלו את אלו דהלכה כריב"ל שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. מאידך בברכת זמון של ברכת המזון עד שיהיו מקצתן רואים אלו את אלו, כאשר בתפלה וכל דבר שבקדושה די ששמע קולו של ש"ץ אפילו אינו רואהו יצא י"ח שאפילו מחיצה של ברזל וכו'. והטעם בזה הוא, לפי שבברכת המזון כיון שאכלו כאחת נתחייבו בזמון ולא תספיק להם הברכה בלא זמון, ואם ברכו בלא זמון, ידי ברכה יצאו ידי זמון לא יצאו כדאיתא התם בגמרא. אבל השומע תפלה מה שחייב ביחיד חייב הוא בצירוף, ואם שמע דבר שבקדושה ואעפ"י שכבר התפלל ביחיד עונה אמן הוא, משא"כ בזמון שכיון שבירך בלא זמון שוב אין יכול לחזור דפרח מיניה תורת זמון ואין זמון למפרע. ולגבי תפילה חזר על דבריו גם בסי' תעג, שם נשאל אם יש בבית הכנסת תשעה בני אדם ויש בעזרה אנשים, ואמר השואל שאמרו לו שבבית הכנסת של ירושלים אין מצטרפין בני אדם העומדין בעזרה ומצריכין שיהיו עשרה בבית הכנסת. והשיב לו שיפה הם עושים בבית הכנסת של ירושלים, דמה שאמרו בפרק כל גגות תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרף, היינו דוקא בחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה כדאיתא התם וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהלכות תפלה, אבל בזולת זה אינו משלם. וכן אם יש תשעה בבית הכנסת ואחד בעזרה ושליח צבור עומד בתוך פתח בית הכנסת מצטרפים, וכן כתב הרא"ש ז"ל. [ומה] שנוהגין בקצת מקומות ששליח צבור עומד במגדל עץ שקורין בערבי א"ל מנב"ר והמחיצות יש בהם עשרה שהוא מצטרף עם הצבור, היינו טעמא לפי שאין המחיצות עולות עד הגג, כן כתב הריא"ף ז"ל בהגהותיו בהלכות ערובין, בספר עמודי גולה. ע"כ. כלומר למעשה לדעתו רואין אלו את אלו לא מהני לצירוף לא לתפילה ולא לזימון.

וכדבריו כ"כ האו"ז והב"ד לעיל. אולם מבואר מדברי הרמב"ן הנז' לעיל שזה כן מצטרף לזימון [רק חילק בין שלשה לעשרה יעוי' לעיל], וכן מבואר במאירי הנז' לעיל דהיינו גם לצירוף בזימון, וכן מבואר מדברי הרשב"א והראבי"ה הנז'. ועוד ראה לגבי זימון

בדברי הכלבו (סי׳ כה) ובאורחות חיים (ח״א הל׳ ברכהמ״ז) שגם בשתי בתים אם מקצתן רואין אלו את אלו או שמש א׳ ביניהם, מצטרפין, והאי דנקט בית אחד אורחא דמלתא נקט וכן מצינו בירושלמי וכו׳. ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה לכאורה שאין מצטרפין בשום ענין. ודוק בלשונם שכתבו ׳אלו מזמנים לעצמם ואלו לעצמן׳ ודוק. וכן יש לדוק בדברי ספר הפרדס (שער תיקון ברכות) שכשהן רואין אלו את אלו אפילו אין שמש ביניהם מזמנין ביחד, ׳ואם לאו אלו מזמנין לעצמן׳ והביא שכ״כ בעל העיטור והבה״ג. וכן לגבי ברכת חתנים גם כשהם בשני בתים שהם פתוחים זה לזה, היכא ששומעים אלו את אלו יכול לברך, והביא שכ״כ כן כתב ר״י והשר מקוצי, יעוי״ש.

והנה הגרעק״א (בסי׳ קצה ס״ק א) הביא את דברי הרשב״ש הנז׳, והוסיף שמדעת מרן הבית יוסף בסי׳ נה, דכתב ׳ואם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח ציבור תוך הפתח היה אומר א״א ז״ל שהוא מצרפן. נראה שלמד כן מדין צירוף לזימון שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן׳ מוכח אם כן שלמד שהדין כאן איירי על צירוף לשיעור זימון ולא כדברי הרשב״ש שיש כבר שיעור זימון בכל מקום והצירוף הוא רק לזמן יחד [כלומר שהנה הרשב״ש כתב בהאי לישנא: המשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם, וכל חבורה היתה חייבת בפני עצמה בלי שום צירוף ואלו רצו לברך לעצמם וכל אחת היתה יכולה לברך לעצמה, אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתיהן. ויש הפרש בין צירוף של תפלה ששאלתם לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של תפלה ששאלתם עליו הוא שאתם רוצים להשלים מנין עשרה באותם שבחוץ, וצירוף ברכת המזון הנזכר במשנה הוא שבכל מקום יש כדי הצורך אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת א׳ מן החבורות ובזה צירוף כל דהו סגי, משא״כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום א׳ וליכא]. הנה אם כן להדיא שדעת מרן הבית יוסף בדעת הרא״ש שכן ניתן ללמוד זה מזה והוציא מכך דש״ץ העומד בפתח מצרף לעשרה גופא ומשמע שגם לגבי זימון מיירי שהמברך מצרף אותם לעיקר השיעור, ודלא כהרשב״ש דהתם מיירי שיש בכל אחד שיעור צירוף בפנ״ע].

הנה אם כן מצינו גם לגבי זימון מחלוקת זו, ובזה ראינו לדעת מרן הבית יוסף אליבא דרעק״א דס״ל שהסוגיא היא על צירוף ממש לזימון, ומצטרפין גם לעשרה לזימון, ודלא כהרשב״ש. ולפי״ז שכל ההלכה והסעיף איירי גם לצירוף ממש אם כן הוא הדין בשני בתים, וא״כ מה שפסק בשו״ע (סי׳ קצה ס״א) שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינם מצטרפות. לכאורה איירי גם בצירוף ממש וכדבריו בבית יוסף. ואם כן שכך הדין להלכה, אז גם לדעת האו״ז ועוד שהזכרנו לעיל, דס״ל דתפילה וזימון דין אחד להם, רק דס״ל דלא מהני צירוף בשני בתים, אולם אי נימא דמהני בזימון, אם כן גם בתפילה לכאורה צ״ל אותו דין.

והלכה למעשה לגבי זימון ראה מש״כ הביאור הלכה בסי׳ קצה שם. וראה בספר הלכה ברורה (סי׳ קצה עמ׳ נח) ששפ״ד לסמוך על מרן בב״י אליבא דהגרעק״א, ואין לחוש ולענות בשם, כיון שדעת מרן הכי, ועוד שלא ברור שזימון בשם הוי כדין ספק ברכות שיש להקל, ראה שם.

והשתא דאתינא להכא, נשוב ונשנה האי דינא לגבי תפילה, ע״פ המבואר בשו״ע סי׳ נה, וראשית נפנה לדברי מרן בבית יוסף (סי׳ נה) שם הביא בתחילה דין האגף ואסקופת הדלת, והכריע כדעת רבינו ירוחם (נ״ג ח״ז כז) שהעומדים באסקופת בית הכנסת בעובי הפתח אין נמנין מן העשרה שלפנים בבית הכנסת שהרי אין אותו המקום מכלל הבית. ושוב כתב הדין לגבי עובי החומה ועובי השערים לגבי קרבן פסח, והביא מדברי רבינו ירוחם (שם דכ״ח) שבכל זה הוא הדין לבית הכנסת דגגין ועליות אינם בכלל בית, ומאידך החלונות ועובי הכתלים כלפנים. והוסיף, דאיירי כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. והביא מרן בב״י שם מדברי רבינו הגדול מהר״י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך. וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו כתב רבינו האיי מי שעומד

אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל [ולשון זה אינו בנמצא באו"ח הנמצא לפנינו, אולם גם הרדב"ז המובא להלן הביאו בתשובתו בלשון זה. וראה בחק"ל (סי' כז) שכתב שהוא חיפש ולא מצא ואפשר שתלמיד טועה כתבו. אולם כבר השיב על דבריו הגאון בעל איש מצליח זצ"ל והי"ד בקונטרסו הגדול על סוגיא דידן (שו"ת איש מצליח סי' יג במילואים בסוף אות יא בסוגריים)]. ועוד הוסיף מרן בבית יוסף שם, על דברי הטור בשם הרא"ש, שאם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח ציבור תוך הפתח שהוא מצרפן. וכתב דנראה שלמד כן מדין צירוף לזימון שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן כמבואר בסי' קצה. ושוב הביא דין החצרות שנפרצה הקטנה במילואה לגדולה, שאין גדולה נגררת אחר הקטנה ואין צבור נגרר אחר אחד. והוסיף מדברי רבינו ירוחם שאין להביא מכאן ראיה לאותם העומדים בעזרה ורוב העשרה עומדים בבית הכנסת שיצטרפו, שזה מיירי שנפרצה במילואה הקטנה, אבל בבית הכנסת יש מחיצות ביניהם והפתח כמו כן הוא כמו מחיצה עכ"ל וכתב ע"ז מרן ופשוט הוא. ועוד הביא האי דינא דמהר"י אבוהב ז"ל בענין צירוף התיבה שמצטרף החזן להשלים לעשרה, שהיא בטילה לגבי בית הכנסת שאינה אלא כמו תשמיש בית הכנסת, והמחיצות שיש לתיבה אינו אלא לנוי לא להבדל מחיצה בפני עצמה.וכ"כ הרשב"א. ועוד הביא שכ"כ הסמ"ק וטעמו שאף על פי שהן גבוהות עשרה כיון שאינן מגיעות לתקרת הגג מותרות. ולבסוף, הביא דברי הראשונים שכל האמור לעיל הוא לגבי צירוף לעשרה, אולם גם מי שאינו עמהם, עונה אחריהם כל דבר שבקדושה, וכן הסכמת רוב הפוסקים. והביא מהמהר"י אבוהב הא דאיתא בירושלמי שהשומע בביתו קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, ובשם רב אחא כתב והוא דליכא טינוף מפסיק בהדיא, והוא דליכא גוי מפסיק בהדייהו כך כתוב בא"ח עכ"ל.

וכדברים הללו פסק מרן השו"ע בסי' נה סעיפים יג-כ. יג. צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ. יד. מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. [הגה: גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף] טו. אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ושליח צבור תוך הפתח, הוא מצרפן. טז. חצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה, דהיינו שנפרצה קטנה במקום חיבורה לגדולה ונפל כל אותו כותל שהיה מפסיק ביניהם, ובגדולה נשארו משארית כותל זה שנפל פסים (פי' מעט כותל ישר ושוה) מכאן ומכאן, הגדולה כמופלגת מן הקטנה, ואין הקטנה מופלגת מן הגדולה אלא הרי היא כקרן זוית שלה. לפיכך, אם תשעה בגדולה ואחד בקטנה, מצטרפין שהקטנה נגררת אחר הגדולה והרי היא כאילו היא בתוך הגדולה, כיון שהרוב בגדולה, אבל אם היו תשעה בקטנה ואחד בגדולה, או חמשה בזו וחמשה בזו, אין מצטרפין. יז. היה שליח צבור בקטנה וצבור בגדולה, מוציאן ידי חובתן, שהוא נגרר אחריהם. אבל אם היה ש"צ בגדולה וצבור בקטנה, אינו מוציאן ידי חובתן, שאין הרוב נגרר אחר היחיד. יח. אם קצת העשרה בבהכ"נ וקצתם בעזרה, אינם מצטרפים. יט. ש"צ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ. ויש מי שכתב דהני מילי כשאין המחיצות מגיעות לתקרת הגג. כ. היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

והנה מרן השו"ע פסק ככל דבריו אשר ביאר והכריע בדבריו בבית יוסף, אולם נראה שבסעי' יד, הכריע כדעה השלישית ולא האמצעית, כאשר כמובא לעיל בב"י הביא ג' דעות דעת רבינו ירוחם שמכניס ראשו ורובו, דעת מהר"י אבוהב שמכניס את ראשו, ודעת האורחות חיים שמראה להם פניו. וכאן בשו"ע כך הכריע שדי במראה פנים. והן אמת שיש שרצו לומר שמלשונו בבית יוסף שכתב וכן כתב באורחות חיים, משמע דס"ל שהאו"ח ומהרי"א דבריהם שווים, אולם לענ"ד קשה לומר כן, שהלשון

מדבר בעד עצמו. ומש"כ וכ"כ היינו לגבי זה דלא בעינן ראשו ורובו אלא די בפניו לבד, אולם בהאי דינא אם מכניס או מראה, אין דבריהם שווים, ובשו"ע הכריע כדברי האורחות חיים שדי במראה פניו. ובאמת אפשר שלא נחלקו כלל, אלא צריך שיראו פניו, וכל שנראה מהחלון די בזה, ואם החלון עב כמו הכתלים העבים שאיירי בהלכה שם, בכה"ג על מנת שיראוהו צריך להכניס ראשו לתוך החלון ואז רואים אותו.

והנה רבינו הרדב"ז בשו"ת (ח"ג סי' תרנ) הביא גם הוא דברי הפוס', שאם יש חלונות מכניס ראשו בחלון ומצטרף עמהם, וכן כתוב בארחות חיים וז"ל כתב רבינו האיי מי שעומד אחורי ב"ה וביניהם חלון אפי' גבוה כמה קומות אפי' אינו רחב ד' ומראה להם פניו ומצטרף עמהם לעשרה עכ"ל. והוסיף דלא הצריך הגאון להראות להם פניו אלא להצטרף עמהם לעשרה, אבל לענין להתחשב כמתפלל עם הצבור בב"ה אפי' שלא יראה להם פנים, אלא שיעמוד בחלון או יכניס ראשו בחלון סגי והרי הוא נחשב עם הצבור דתנן בפרק כיצד צולין וכו'. עכ"ד. ובאמת שהדברים צריכים ביאור בכוונתו שלכאורה מכניס ראשו הוא המובחר ביותר, ויותר נראה ברור, שהחילוק הוא בין אם רואים בפועל לבין שהוא נמצא עמם בלא שרואים בפועל, כלומר חובת ראייה יש כדי להצטרף לעשרה, אולם בלא"ה כל ששומע די בזה, והשמיעה היא בעומדו ליד החלון או בתוכו לפי הענין המציאותי הנצרך כדי שמיעה, ותו לא מידי, ומוכרחים לבאר כן לפי סדר הדברים. וראיתי אמנם שדנו בספרי חכמי דורינו בביאור דברי הרדב"ז הללו, אולם הנראה ברור יותר כמבואר לעיל. וראה עוד בדברי הרדב"ז בשו"ת (ח"ו סי' ב אלפים קלט) שכתב תשובה על מי שתורתו אומנתו ויש לו בית סמוך לבהכ"נ ובו חלון גדול על בהכ"נ ובאותו בית קבע מקום ישיבתו ובית מדרשו אם הוא חייב ללכת לבהכ"נ, ואם לא הלך עובר על מה שאמר הנביא הוי על כל שכני הרעים וגו' או לא? וכתב שיותר טוב שיתפלל בבית מדרשו ובמקום קביעות למודו ממה שילך לבהכ"נ, והביא דברי הגמ' בברכות, ואת דברי הרמב"ם בהל' תפילה, והוסיף וכתב דע"כ לא נחלקו אלא במי שמתפלל תפלת יחיד אבל בנ"ד מתפלל עם הצבור אף על פי שאינו עמהם בב"ה ממש שומע קדיש וקדושה וחוזרת שלש תיבות של ק"ש וחוזרת התפלה ומתפלל עמהם כל התפלה מלה במלה אין ספק דבבית מדרשו עדיף וכ"ע מודו. עכ"ד. וכאן לא עסק מהצטרפות למנין, אלא מתפילה בציבור וכמבואר בדבריו. וממילא עיקר דבריו שרק כדי שיצטרף למנין בכה"ג צריך שיראה פניו, ובלא"ה אין צורך כלל.

אלא שלפי"ז שומה עלינו להבין ההבחנה בין עומד על המפתן לחוץ שאינו מצטרף ובחלון כן מצטרף, דאי נימא שהעומד במפתן איננו רואה ניחא, אולם אם רואה מה נפ"מ ביניהם. וכעין זה יש להבין החילוק דאי די לנו ברואה כדי להצטרף למנין, איך נסביר כל המקרים שכתב מרן בשו"ע לעיל דלא מצטרפין? והנה רבינו המהריק"ש (ערך לחם על דברי השו"ע בסי' נה) הקשה כבר קושיא זו והשיב 'ואפשר דלא דמי עומד מן האגף ולחוץ, דהתם יכול להכנס בלי טורח ולא נכנס. אי נמי הכא במכניס ראשו מן החלון מיירי'. כלומר לפי תירוצו הראשון אכן אין נ"מ באופן וצורך העמידה, אלא שכיון ויכול להכנס לכן חייבוהו, משא"כ בעומד בחלון למעלה. ולתירוצו השני, אכן גם בחלון איירי שמכניס ראשו לחלל ביה"כ, ואם אם הוא ממש עמהם, ובעומד על המפתן כולו בחוץ.

ובחיי אדם (ח"א כלל ל ס"א) גם הרגיש קושיא זו רק ששאלה על האמור בסעי' טז על חצר גדולה וכו' ולכן כתב שצ"ל שמראה פניו היינו מכניס ראשו ורובו, יעוי"ש. וממילא אה"נ גם במפתן אם יכניס ראשו ורובו, מהני, ואין הבדל בין חלון לבין דין זה, ורק חצר שאני. ובאמת שהדברים צריכים ביאור, שאם כן מה חלוקת הדינים הכא. ועוד לא כך מתבאר מדברי מרן בבית יוסף, ולא מכל נו"כ השו"ע.

וכעת ראיתי למרן החיד"א בספרו טוב עין (סי' יח אות לא) שבחלון שיש בו סורגים קבועים, כל שיש בנקבים מלא מקדח לאו סתימה היא, וכיון שהכא בראיה תליא מילתא, הרי הוא מצטרף, והביא הדברים בשם אחד קדוש בהגהה. ודבריו מוסבים על דברי מרן השו"ע כאן בסעי' יד לגבי חלון. הרי להדיא שאין צריך להכניס ראשו אלא בראיה תליא, וכיון שהוא חור שלא סתום ויכול לראות די בזה. ובאמת

שכבר בספרו מחזיק ברכה (או"ח סי' נה אות ח' הראשון) פתח בזה שיש ג מדות במרן בב"י רבינו ירוחם, מהרי"א והאור"ח, וכתב איך כתב מרן וכ"כ בזמן שהאו"ח מיקל שאין צריך להכניס אלא די במראה פניו, ועוד מדוע פסק מרן כדיעה זו של מראה פניו, ולא כדיעה מציעתא. ולכן איגד הדברים שגם למהרי"א סגי במראה פניו רק בחלון עבה דא"א, יכניס פניו כדי שייראו. ולכן פסק כדעתם. ושוב הביא דברי המהריק"ש הנז' לעיל, וכתב על תירוצו השני שלא משמע הכי. ושוב הביא דברי הרב מלכי בקדש (דף ק"י ע"ד) דכתב דמראה להם פניו היינו מכניס ראשו, וכתב שהוא עדיין עומד על מקומו, ולא שמיע ליה להסביר שהיינו מכניס ראשו. והביא מדברי הרב בית דוד (או"ח סי' לג) דגם הוא פשיטא ליה דסגי במראה פניו לחוד, ואי"צ שיכניס פניו. ושוב הביא את דברי שו"ת זרע אמת, שהיו על הדפוס בזמן שהדפיס את ספרו מחב"ר, וכתב שראה שהוא ס"ל שמכניס ראשו, אולם לא הזכיר את דברי האחרונים הנז' לעיל. הנה אם כן דבריו בספרו טוב עין עם דבריו במחב"ר אחד הם, ודי בראייה בעלמא כדי לצרף גם בשתי רשויות, והדברים ברורים ומפורשים. ושוב ראיתי כעת שכ"כ הגר"מ מלכה זצוק"ל בשו"ת מקוה המים (ח"ה סי' ז) שהפשטות בדעת מרן שדי בראיה ואין צורך להכניס את הראש, וכתב כמה הערות על דברי הרב זרע אמת, יעוי"ש.

אלא שכידוע ומפורסם, בספר מחב"ר נדפס פעמיים אות ח בסי' זה, ובאות ח' השניה, הביא את דברי שכנה"ג לגבי אראנדאדו שלמטה בחצר חברת ת"ת שבאיזמיר, ומתפללים שם ויש למעלה ה' ולמטה ה' שכתב שאינם מצטרפין. ומאידך הביא דברי הגאון אב"ד מצרים רבי יוסף הלוי נזיר זצ"ל בשו"ת מטה יוסף (ח"ב או"ח סי' יג) שדחה דברי השכנה"ג, וכתב שלמעשה אותם שלמטה ולמעלה מצטרפים ברואין אלו את אלו, וכן עמא דבר. ע"כ. וכתב החיד"א שהרב מלכי בקדש דחה דבריו והגם שאפשר לדחות את טענותיו על המטה יוסף, מכל מקום כתב שלדינא נראה כדברי שכנה"ג, שיש דוחק לומר שכל האופנים של הפתח והאגף, ועזרת הנשים איירי באין רואין, ועוד שכל דברי הרשב"א הנז' לעיל, אמרם בדרך אפשר וכו'. ושוב הביא דברי הרשב"ש, וכתב שנראה דמרן בהאי דינא דאגף ועזרה, לא חש להביא תירוצו השני של הרשב"א, אלא אטעמא קמא סמיך, [ודבריו שם על דברי מרן בבית יוסף שכתב שלומד מדין זימון בהאי דינא דהרא"ש, לכאורה דלא כדברי הגרעק"א שהזכרנו לעיל, ודוק]. ושוב הביא את דברי המהריק"ש שהזכיר לעיל מיניה, ואת דברי הא"ר שהביא דברי השכנה"ג ושתיק ומוכח שמסכים לדבריו, וכן כתב בזרע אמת, וכן נראה שנשאר בדבריו שפתח בהם שהעיקר להלכה כדברי שכנה"ג. ע"כ. אלא שהאמת שאין לתמוה מס"ק זה לאותו שלפניו, כיון שכל הדברים הם אחד, וכבר כתב בס"ק הראשון שהעיקר הוא דס"ל להלכה כתירוצו הראשון של מהריק"ש, ולכן כל שאיירי באגף וחצירות וגם בעזרה, צריך העומד להיכנס לבפנים, ובלא"ה לא מהני ואפילו רואין, אולם כל שאי אפשר אלא בטורח, סגי במראה פניו. והדברים מוכרחים מהמשך דבריו שכתב באות י [ואות ט אין הוכחה ממנה דשם איירי להתפלל עם הציבור ולא להצטרף וכמו שכתבנו לעיל בדברי הרדב"ז] שאם העומדים בואראנדאדו הנזכר וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לבהכ"נ או לת"ת ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה נראה דיש לסמוך בזה על הרב בית דוד דכפי מה שכתבתי לעיל מוכרח לחלק מדין חלון דסגי במראה פניו לדינים הנזכרים כחילוק מהריק"ש דמן האגף יכול ליכנס בלא טורח כנזכר והכא אם יש להם איזה סיבה קלה דהוא טורח קצת ומשתדלים להראות פניהם נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון והנה עמנו מהריק"ש והרב בית דוד ומהרימ"ט לפי מ"ש בשמו הרב בית דוד והפר"ח והרב מטה יוסף וכי האי גונא יש לדון דמצטרפין במראה פניו מן החלון ולפי האמור לעיל גם דעת מרן הכי. [ולהדיא התיר בשעת הדחק גם באופן של השכנה"ג שהוא גם בחמשה כאן וחמשה כאן, ולא רק באחד שנגרר אחר

תשעה, וכמי שרצו לומר כן]. וברור שזה דרך הביאור הפשוט בדברי מרן החיד"א[1].

ובאמת שכך מצאנו לגדולי האחרונים שכתבו להלכה שברואים אלו את אלו, מצטרפים גם לעשרה, גם ברשויות שונות, ראה לרבינו המהרי"ט בשו"ת (יו"ד ס"ג סי' ד) שכתב להשיב על כעין סוכת קיץ שבחצר בית הכנסת, וכתב שהיא רשות בפני עצמה, ואין בה קדושה, והוסיף: ואעפ"י שאמרו המפרשים דלענין צירוף עשרה לתפלה אפי' אם הראה פניו מחלון א' מצטרף, אף על גב שרשות לעצמו הוא, כדתנן אפי' חלון ד' על ד' בתוך עשרה מערבין ב' ואם רצה מערבים א', מ"מ מראה את פניו שאני שדומה כמצטרף להם, אבל היושב בתוך הבית שאם היה רשות א' היה מצטרף בין ער בין ישן כשיש שם מחיצה המועלת לכלאים ולשבת אינו מצטרף [וראה עוד להלן על דברי המהרי"ט הללו מה שהבאנו מהחק"ל].

וכן דעת המגן אברהם בביאורו על השו"ע בדין בחלון בס"ק יב, ולגבי התיבה בס"ק יד, ודוק בלשונו.

וכ"כ רבינו הפרי חדש (בסי' נה סס) בתחילה הביא את דברי הרשב"א בתשובה דכל שרואין זה את זה אפילו הם בב' בתים מצטרפין דומיא דזימון, והיינו דווקא בב' בתים, אבל בבית אחד אפילו אינן רואין זה את זה מצטרפין, מה שאין כן בזימון דאפילו בבית אחד בעינן רואין זה את זה. ודין חלון גבוה כמה קומות דוקא כשמראה פניו משם דאי לא, הוה ליה כגגין ועליות דלא מצטרפי. ודין תשעה בגדולה ויחיד בקטנה [סעיף טז], ודין שליח צבור בקטנה וצבור בגדולה [סעיף יז] מיתוקמו דווקא כשאינן רואין, ואפילו הכי אי הוו בבית אחד מצטרפי, דאלו ברואין זה את זה בכל גוונא מיצטרפו. ומה שכתב המחבר דין י"ט שליח צבור בתיבה וט' בבית הכנסת מצטרפין מפני שהיא בטילה לגבי בית הכנסת, מיירי אפילו באינן רואין זה את זה, ולהכי צריכי טעמא דהיא בטילה. ועוד הביא מדברי מהריק"ש ז"ל בספר ערך לחם הנז', שאם היו ט' בבית ואחד תוך הסוכה בחג נראה לי שהסוכה חשובה כפנת הבית שאינה עשויה לתשמיש המחיצה כי אם לשם מצות סוכה ומצטרפין, וכדלקמן גבי קידוש סימן רע"ג, וכתב שאין דין זה מחוור בעיניו [ורוב האחרונים הסכימו בד"ז עם הפרי חדש, ובא"א הנז' להלן נראה שצידד כדעת המהריק"ש. ובמשנ"ב ס"ק מט הביא שתי הדיעות ולא הכריע ביניהם. ופשוט דאיירי באינן רואין] עוד כתב כשיש ט' במקום אחד ועשירי אחר הוילון שפורסין לצניעות מצטרפי, והסכים עמו הפר"ח אלא שהוסיף שמסתבר דדוקא שפירסוהו לצניעות בעלמא אבל אי איכא תפילין או ספר תורה ופירסו סדין כי היכי דליהוי מחיצה ויוכל לשמש מטתו, מגו דהויא מחיצא להך מילתא הויא מחיצה נמי לצירוף עשרה ולא מצטרפי עכ"ד. הראית לדעת שהכי ס"ל להלכה שברואין מצטרפין ואפילו בשתי רשויות.

וכדבריו כן הוא בפרי מגדים (א"א ס"ק יג) שהביא דברי הפרי חדש הנז', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, וכל מה שכתב מרן בסעיף י"ז וי"ח וי"ט הכל מיירי באין רואין זה את זה, דברואין אפילו בשני בתים מצטרפין.

וכך נראה מלשון רבינו הצל"ח בספרו עמ"ס ברכות (דף ס ע"א) שהסתפק לגבי הא דאמרן על מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס להתפלל, שהוא שכן רע, האם מי שיש לו בית הכנסת אצל כותל ביתו וחלון פתוח לו שם לבית הכנסת, ומשם מראה פניו לצבור, שזה מצטרף עמהם לעשרה כמבואר בש"ע או"ח סי' נ"ה סעיף י"ד, אם מועיל זה להיות נחשב כאילו עומד בבה"כ, או דלמא אף דנחשב מתפלל בציבור מ"מ אינו נחשב נכנס לבית הכנסת. וכתב דלצורך אדם חלוש שקשה עליו טורח דוחקא דציבורא, אפשר להקל. יעוי"ש. והרי ברור שאם היה מכניס ראשו לבית הכנסת אינו חשיב כבר מדין ראיה אלא הוי כשוהה בתוכו ממש, ומה דקדוקו של הצל"ח, וע"כ

1. ומש"כ הרה"ג רבי אליהו עזריאל שליט"א במאמרו (מיום כב ניסן אל מעלת אחיו שליט"א) אודות נידו"ד, שהחיד"א באות ח בתרא, הוא המשנה האחרונה, אחרי כל האותיות הקודמות, ולאחר אותם שבאים אחריהם. אין אלו אלא דברים תמוהים, שהרי בסוף אות ח כתב: 'כמו שאבאר בסמוך' [שזה ההמשך הסמוך אות ח בתרא]. ובהמשך באות י פתח ואמר 'אם העומדים בואראנדארו הנזכר' [והיכן נזכר? באות ח בתרא, אם כן ברור שהוא אחריו]. ובהמשך באות יא לגבי הלזאראטו, גם הזכיר מפסקיו הקודמים, וזה ברור ופשוט.

דס"ל דמהני ראייה בלבד. וכן ראיתי שכתב לדקדק מדברי הצל"ח לנידו"ד בשו"ת משנה שכיר חאו"ח סי' לג, יעוי"ש.

וכ"פ להלכה האדה"ז בשו"ע הרב (סי' נה סעי' טז) שכל האי דינא של אגף וכו', איירי כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים, אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה.

וכן כתב הגאון רבי חיים משה אמארילייו בספרו דברי משה (ח"א סי' י), שכתב שאפשר להצטרף ברואין אלו את אלו, וכלשונו: שמראה פניו בכל ענין מצטרף, ובהמשך תלה דבריו גם בדברי הרשב"א, המהרי"ט, הפר"ח והבית דוד. ומה שהזכיר ראשו ורובו, היינו מה שכתב על דברי רבינו ירוחם, כנראה לכל מעיין שם, ופשוט. ומה שכתב בספר עיקרי הד"ט (סי' ג אות ג) בשם הרב דברי משה, שאינו מצטרף ברואין אלא אם מכניס ראשו ורובו, אחהמ"ר כתוב שם להיפך ממש בכל דבריו שם, ופלא גדול הוא. אמנם מה שהביא בהמשך מדברי הזר"א, אכן כך דעתו ונביאה להלן. אלא שהיה לעיקרי הד"ט להביא מתשובתו האחרת של הרב דברי משה בסי' כג, שם כתב כל הדברים להיפוך, שלא מהני רואין לענין תפילה ורק לענין זימון, ושלא כדברי המטה יוסף, ותשובתו זו היא האחרונה משנת תצט, ובסי' י הוא משנת הדע"ת, [ובסוגריים מרובעות הפנה לנאמר בסי' י ואולי זה מבן אחיו של המחבר שהיה תלמידו והגישו לדפוס], וקשה לחלק בין האופנים, ויעוי' בחק"ל סי' כט הנז' לקמן.

וכן ראיתי שכתב כדין פשוט הגאון רש"י שור זצוק"ל בספרו מנחת שי (ח"א סו"ס יח) לגבי מה שנשאל אם הנוסעים שיש בניהם מחיצות, וכתב שהדבר מבואר ברשב"א שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין לכל דבר שבקדושה, וכ"ז פשוט וברור, ואין להאריך בזה [אמנם יש לתמוה שלא הזכיר כל דיעות הראשונים והאחרונים האחרים מש"כ בזה, וכתבו כדבר פשוט ומוכרע שלא דנו לגביו, וצ"ע]. וראה בזה עוד בשו"ת לקט הקמח החדש (לרבי יעקב כץ, ח"ג או"ח סי' נה אות עד) מה שכתב בזה, ועוד ראיתי בעוד אחרונים שדנו בהאי דינא של רכבת או ספינה, יעוי"ש.

והנה רבינו הגר"א בביאורו על השו"ע (סי' נה סוס"ק לא) לאחר שהביא את דברי הרשב"א, כתב: 'אבל יש לדחות כל הראיות'. אמנם לא מבואר מדבריו דפליג על עיקר הדין. וכך מבואר בביאור הלכה לסעי' יט שכתב, ומ"מ נ"ל שאפילו לדעת הגר"א אין 'להחמיר לכתחילה' רק לענין צירוף. הרי דלא החשיבו כחולק על עיקר הדין[2].

והנה כמבואר לעיל בשכנה"ג החמיר באופן של העליות בת"ת של איזמיר, כשיש חמשה למעלה וחמשה למטה ואפי' שרואין זא"ז, והב"ד הרב אליה רבה (סי' נה ס"ק יג) ונראה שמסכים עמו. ומלבד כל הנז' לעיל שהבאנו כבר שדעתם שאין מצטרפין אף ברואין, עוד ראיתי שכן כתב באריכות מרובה הגאון מהר"ש לניאדו בשו"ת החדשות (סימן ו) שהביא שם את דברי השכנה"ג הנז', וכתב שמזה הטעם לא הביא מרן השו"ע טעמו השני של הרשב"א [לגבי תיבה, אלא הטעם שהיא בטלה], כיון דהרשב"א גופיה לא אמרה אלא בתורת אפשר ולאו למסמך עליה להלכה. והביא את דברי המטה יוסף הנז', ודחה דבריו והוא ס"ל שבחלון איירי בהכנסת הראש, ולא נותר אלא הרשב"א והוא אמר רק בדרך אפשר, ולכן הסיק שהיכא שיש שני בתים חלוקים אף על גב שיש חלונות ביניהם ורואין זא"ז אין מצטרפים אלא דוקא מי שמכניס ראשו בחלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם, ודון מינה ומינה לענין ברכת כהנים שאין הכהנים יכולים לעמוד בפנים ולברך דלא מהניא הברכה אפי' לאותם שעומדים בפנים ואפי'

---

2. ומכאן פלא מה שראיתי בכמה גליונות ומכתבים שציינו את הגר"א כדעה ברורה שחולק על רואין, וכך ראיתי שבפשטות ציין הגאון הראשון לציון בעל ילקוט יוסף שליט"א במכתבו מיום ה בניסן תש"פ ומנה את הפוסקים החולקים, ומנה ביניהם את הגר"א, ועוד במקו"א התפלא על המתירים איך לא ראו דברי הגר"א, אולם כאמור דעת הגר"א כלל לא כתובה שהוא חולק, והבדל גדול יש בין שאפשר לדחות לבין לחלוק בפועל, וכלשון הבה"ל הנז'. וכן יש לתמוה על מש"כ בגליון עיטורי מרדכי כהאי גוונא בשם הגרמ"ש קליין שליט"א, שכאמור אין דעת הגר"א מוכרעת עד שיש למנות מסייעת החולקים.

שיש שם עשרה בפנים שהרי ש"צ עומד מבחוץ, ולא מצינו ברכת כהנים במקום שאין ש"צ אפי' שיש שם עשרה, וזה פשוט ולית דין צריך בשש.

ובאריכות גדולה ראה לרבינו הגדול מהר"י חזן בספרו חקרי לב (או"ח א סימנים כה-כט) שהאריך מאד בהאי דינא של צירוף לעשרה, ובסימנים כה-כו, דן על האי דינא של הפתח אם כפנים או לחוץ, ובסי' כז, דן אם העומד על המפתן מכניס ראשו לבפנים אם מצטרף [ושם כתב לדייק מהמהרי"ט הנז' לעיל, ההיפך ממה שהבאנו לעיל ודייקו הפוסקים האחרים], ובסי' כח הביא את דברי המג"א, הפר"ח, והמטה יוסף וכתב שפשטות הסוגיות לא כדעתם, וכן ברור דעת רי"ו דרואים לא מהני בצירוף תפילה, ודברי הרשב"א הם רק כסניף. ומה גם שכנה"ג, והא"ר שהביא דבריו, הכי ס"ל שלא מצטרפים, וכן הסכים הרב מלכי בקודש, והכי נקטינן. ובסי' כט דן החק"ל, לגבי תשעה בביה"כ ואחד בארובה, והעלה כדבריו הנז' שאין מועיל, והביא דבריו של הרב דברי משה בסי' י', ושוב הביא דבריו הסותרים בסי' כג (ראה מש"כ לעיל) וכתב שהמשנה האחרונה היא העיקר. וכתב שהעיקר הוא כדברי המהריק"ש בטעמו השני שרק אם מכניס את ראשו, ולא לחלק בין אם יכול או לא יכול, שהעיקר כמו שהעלה לעיל מיניה שלא מסתמכים על היתר רואין כלל ואין לחלק בין אם יכול בטורח או לא. אולם שוב כתב להתיר בארובה על פי דברי הרא"ש שחלון הפתוח לגג הוי כחורי רשות היחיד, ולכן כתב שהיה מקום לומר ששפיר מצטרף גם בלא רואה, רק אין לסמוך על חידוש זה אלא בצירוף הרואין. ובסו"ד הביא דברי המחז"ב (הנז' להלן על הלזאריטו) ודחה את דבריו, וסיים שדבריו צ"ע בעיניו. הרי לך שהגם שדעתו ברורה בענין הרואין, מכל מקום צירפם גם לענין התפילה בצירופים נוספים, והתיר להצטרף לעשרה.

והביא את רוב דבריו הלכה למעשה בסידור בית עובד בדיני קדיש (פקודס 'הודו') מאות לא ואילך, והחזיק אחרי דבריו שלא להתיר ברואין, מאידך השמיט דין מסתכל בארובה, וראה להלן מש"כ על דבריו לגבי לאזריטו.

ועל דברי החקרי לב הללו האריך ביותר הגאון הקדוש רבי מצליח מאזוז זצוק"ל והי"ד בספרו שו"ת איש מצליח (ח"א סימנים יב-יג) כאשר את התשובות בסימנים אלו כתב בשנת תרצ"ב, ולסוף סי' יג הוסיף מילואים בשנת תשכט, והם קונטרס שלם גדול עצום ורב, בדינים אלו ונכתבו בעומק הסוגיות ובהיקף ענק וגדול. ועיקרי דבריו במילואים נסובים על דברי החקרי לב, כאשר הביא את אשר האריך החקרי לב בי"א הוכחות להוכיח שהעיקר כדעת שיבולי הלקט שהאגף כלפנים, ושלא כדעת מרן השו"ע, והרב איש מצליח, כתב עליו יב סימנים לדחות את הוכחותיו ואת דבריו, וסיכמם בכ"ב סיכומי דינים. ומה שקשור לנידו"ד יש שם בתשובה, כמה ענינים, האחד הוא מש"כ באות יב במילואים בד"ה ואמנם, שכתב לצרף בנידונו את דעת הפוסקים המקילים ברואין זה את זה אף בשני בתים, שמצטרפים בתפלה כמו בזימון. 'ורבים ונכבדים עומדים בשיטה זו. המ"א. הפר"ח. הפמ"ג. ר"ז. הרב בית דוד. והרב מטה יוסף, וכתב שכן עמא דבר. רמזתים לעיל אות ז' בד"ה והשמינית. ע"ש. ויש לצרף עוד אחד קדוש שהביא החיד"א בספר טוב עין סימן ח"י אות ל"א שכתב דהכא בראיה תליא מילתא. ורמזו הרב בית עובד שם אות מ"א והכה"ח סימן נ"ה ס"ק ע"ו. ע"ש. ועם שגם החולקים הם רבים וגדולים: הרשב"ש סימן ל"ז. הרב שיירי כנסת הגדולה סימן נ"ה. הרב אליה רבה שם סקי"ב. הרב מאמר מרדכי סקי"ד. הרב חיי אדם ריש כלל ל'. הרב זרע אמת ח"א א"ח סימן יו"ד. הרב דבר משה ח"א א"ח סימן כ"ג, והרב השואל שם מהר"י הלוי. מלכי בקדש דף ק"י. והרב חקרי לב. (ומהרי"ט ח"ב יו"ד סימן ד' שנסתייע ממנו הרב בית דוד לסברתו, החק"ל סימן כ"ז דייק ממנו בהפך). מכל מקום הנה מצינו להחיד"א במחזיק ברכה סימן נ"ה, דבסוף אות ח' (בתרא) הסכים עם המחמירים. ואפילו הכי באות יו"ד וי"א הסכים להקל אם יש איזו סיבה קלה דהוא טורח קצת, על פי דברי מהריק"ש וכו', והביאו הרב שלמי צבור דף פ' ע"ג והרב שערי תשובה סק"ז. ע"ש. והרב משנה ברורה ס"ק נ"ז שכתב: ובמקום הדחק אפשר שיש להקל ע"ש, אף על גב דמשמע דלא ברירא ליה, מכל מקום בשער הציון שם אות ס' ציין לביאור הלכה. ובביאור הלכה שם סי"ג כתב על

דברי הפר"ח והפמ"ג דלכתחילה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים ע"ש, משמע דהיכא דאי אפשר מודה שפיר להקל. ורק החק"ל סוף סימן כ"ט נראה שחולק בכל הענין. דהא קאי על דברי הרב מחזיק ברכה אות י"א בשני בתים של לאזאריט"ו, שכתב שם הרב מחזיק ברכה להדיא שאי אפשר בשום פנים להיות יחד, ואפילו הכי החמיר. ע"ש. ונגררו אחריו הרב בית עובד הנ"ל אות מ"ג ומ"ד והכה"ח סימן נ"ה אות ע"ח וע"ט. ע"ש. ומעתה במאי דקמן, לענין מי שעומד במפתן שיש בו ארבעה טפחים אם יצטרף לעומדים בעזרה, הנה אם יכול ליכנס, הא ודאי למשכוני נפשין אספיקא למה לן. אך אם יש איזו סיבה שאי אפשר ליכנס, אמינא בס"ד דכיון שלדעת יותר מעשרה אבירי ישראל [היינו המ"א וסייעתו הסוברים דברואים זה את זה מצטרפין אפילו בשני בתים, ומהריק"ש וסייעתו הסוברים דבמקום שאינו יכול ליכנס מיהא יש להקל, שם הערה 169], אפילו הוי רשות בפני עצמו, שפיר מצטרף מטעם רואים זה את זה, ורק החק"ל מחמיר, כיון דבהא החק"ל גופיה מספקא ליה, לא שבקינן פשיטותייהו דכל הנך רבוותא משום ספיקיה דהחק"ל. ואפילו אם כל הפוסקים המחמירים יאמרו כהחק"ל שגם בשעת הדחק אין להקל, שמא יודו בזה שמצטרף שיסברו כהצד שאינו רשות בפני עצמו. באופן דלהמקילים ודאי מצטרף, ולהמחמירים ספק. ואין ספק מוציא מידי ודאי'. ועוד שם בהמשך (בד"ה והנה הרב עצמו) כתב: אלא שנראה דעת הרב ז"ל שהחילוק בין עירוב לתפלה, הוא דוקא כשיש הכרח. כמו בסוף סימן כ"ה דקאי אהא דמוכח בשבת דף ט' [ע"א] באסקופה דאפי' הדלתות בשפה פנימית, כל עובי הפתח כלפנים לענין עירוב. ואילו גבי תפלה כהאי גוונא הוי כלחוץ כמ"ש שם הרב בראיות רבות. ולכך מוכרח לחלק. אבל הכא בגג שיש בו חלון, שאין לנו הוכחה לחלק בין עירוב לתפלה, סובר להקל בצירוף טעם רואים. כמי שאומר שיש לסמוך על זה במקום ספק. ודכוותה במאי דקמן יש לדמות לסמוך על זה אפילו לדידיה. והרב בית עובד בדינים השייכים לאמירת קדיש (קודם הודו), שהביא כל פרטי דינים שכתב החק"ל בזה מסימן כ"ה עד כ"ט, השמיט מדבריו דין הנ"ל בעומד על גג ביהכ"נ בארובה. ושמא לא ברירא ליה גם בזה, לסמוך להקל מטעם רואים. ולע"ד כיון דהחיד"א היקל אפילו משום סיבה קלה, והחק"ל שהחמיר אפילו כשאי אפשר, היקל בזה, אין להחמיר יותר מהם כשאי אפשר לירד. גם נלע"ד דאם אירע שאמרו קדיש בטעות, שחשבו שהיו עשרה בביהכ"נ, והרגישו שוב שלא היו רק תשעה, ואחד בחוץ ורואים זה את זה, יש לסמוך על המקילים ברואים ואין לחזור הקדיש. ע"כ דבריו ועיקרם שבשעת הדחק יש לסמוך על המתירים ברואים במקום שאי אפשר. ובדיעבד אהני אם הסתמכו על רואין בלבד.

ובספר ערוך השולחן ראיתי שכתב (סי' נה סעי' כ) כמה חידושי דינים בדבר זה, שאחר שהביא את דברי מרן לגבי חלון, ביאר בתחילה, שענין להראות פנים הוא דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא ועיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב (שמות לד, כט) כי קרן עור פניו. והביא שם דין עליית הגג אם מצטרפים לאותן שבבית וכתב שיש בזה מחלוקת, ואם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות באופן שרואין אלו שלמטה אותן שלמעלה וקשה עליהם לירד למטה מצטרפין זה עם זה, ולמרות שיש חולקים, אולי בשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר. מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בבהכ"נ אבל לא בעומד בבית בפ"ע כנלע"ד. וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר דכן משמע לשון הש"ע והבו דלא לוסיף עלה כן נלע"ד בדינים אלו. עכ"ד. ומבין ריסי עיניו ניכר שלא נחה דעתו כלל מדין הרואין, ולכן צמצם הדין ככל האפשר. ובאמת שהגם דלשון מרן הכי הוא, מכל מקום כמבואר לעיל בכמה מקורות, כתבו המתירים את דבריהם גם כאשר יש חמשה כאן וחמשה כאן, וראה לעיל.

ומצאתי לרבי מסעוד רקח בספרו מעשה רקח על הרמ' בהלכות תפילה (פ"ח) שהביא את דברי שכנה"ג על חצר שבחברת תלמוד תורה שבאזמי"ר יע"א שיש בו עליות ותחתיות ובעליות הבתים הם בפנים מכוונות אל הבתים של מטה ולצד חוץ מאותם הבתים שבעליות דהיינו לפנים בחצר יש שם מהלך כמו קורידו"ר בלעז ושם כעין מעקה שקורים ווארנדאד"ו ונשאל הרב ז"ל אם חמשה באותו הווארנדאד"ו וחמשה למטה אם מצטרפין, והסכים דלמעשה אין מצטרפין ושונה ההיתר של מהר"י אבוהב בתיבה, שהיא בטילה לביהכנ"ס שאינה אלא כמו תשמיש ביהכנ"ס וכו' משא"כ באותו נדון שאין עשוי לתשמיש החצר יעו"ש. ולפי זה כתב המעשה רקח, איכא לאסתפוקי בביהכנ"ס של נשים שבק"ק ספרדים שבויניציאה יע"א שהיא בנויה כלפי פנים ממש של ביהכנ"ס סביבות סביבות לה מכל רוחותיה והוא בנין גמור ונאה עשוי בתוך הביהכנ"ס וכלפי פנים יש בה כעין עמודים למטה שקורים קולוניט"י בלעז קטנים לנוי ולמעלה מהם שהוא מקום הראיה דרך שם הוא עשוי בחלונות מעשה רשת וסבכה שקורים גיילוזיא"י והם נפתחים ונסגרים ע"י הצירים כלפי מעלה והיה נראה לדמותו לדין הווארנדאד"ו שהביא הרב כנסת הגדולה שהרי היא כמו עליה של ביהכנ"ס ואינם מצטרפים וגם המחיצות האלו נראה שהם מחיצות גמורות שהרי בין הכל הוא עומד מרובה על הפרוץ ויש לחוש לסברת הסמ"ק ז"ל. וכתב, אמנם אחר העיון נראה שמצטרפים שהרי עיקר הטעם של הווארנדאד"ו היינו משום שהוא רשות בפני עצמו ואינו תשמיש לחצר וכמ"ש הרב ז"ל והכא בנידו"ד הוא עשוי בשביל וצורך הבית הכנסת שאין בית הכנסת בזמנינו שאין בו בית הכנסת לנשים המעט הוא אם רב וגם הוגד לי מאנשי אמונה שכמה פעמים עשו הלכה למעשה בפני כמה חכמים כשאין מנין בביהכנ"ס לצרף עמהם אותם שבביהכנ"ס של נשים ואין מוחה ומפקפק כלל ואפשר להליץ עליהם, מלבד האמור ממ"ש האורחות חיים בשם רבינו האיי שהביא הרב ב"י ז"ל שמי שעומד אחורי ביהכנ"ס וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה ע"כ וזה שהוא תוך ביהכנ"ס ממש לא גרע מאחורי ביהכנ"ס. ע"כ. הרי שהשווה דין זה של עזרת נשים להאי דינא של העומד בחצר ביה"כ שבחלון. ועוד הגיד לנו האיש, שכך הם נהגו הלכה למעשה, אמנם זה לגבי עזרת נשים, שהוא לצורך בית הכנסת. ואפשר שלא בכל גוונא של שתי רשויות.

ושוב ראיתי לגאון בעל מאמר מרדכי על (השו"ע ס"ק יד) שכתב שלמעשה אין לדמות תפילה לזימון, ולא בכדי השמיט מרן לגבי תיבה טעמו השני של הרשב"א ואין זה אלא משום דלא ס"ל האי דינא. ולכן כתב שלמעשה הכי נקטינן ואין לסמוך על דברי הפר"ח.

ובמשנה ברורה הל' תפילה סי' נה, מצאנו כמה התייחסויות לדין זה, בס"ק מח, הביא את דעת המחמירים ברואין בשם יש אומרים. ובס"ק נב, כתב את עיקר הדין שמצטרף ברואה, ורק כתב שיותר טוב אם יכול בנקל שירד לבית הכנסת כי יש חולקים. ובביאה"ל בד"ה ולחוץ, שאם רואים אלו את אלו מצטרפין, אלא שהוסיף וכתב שלכתחילה יותר טוב להחמיר שיכנסו לבפנים העומדים לחוץ אפילו אם רואין, דקולא זו להשוות בין תפילה לזימון, אמרה הרשב"א והוא לא כתב שם אלא בדרך אפשר. ובס"ק נז, הביא דברי הפמ"ג, שכל הסעיפים הנז' שם לגבי חצר, עזרה וכו', איירי בשלא רואין, כי ברואין אפילו בשני בתים מצטרפין, והוסיף ויש מחמירים אפילו ברואין. וסיים ובמקום הדחק אפשר שיש להקל. ועוד ראה בביאה"ל ריש סי' קצה, ויעוי' להלן, שיש צד שקל יותר בתפילה מאשר בזימון, ומזה הטעם נראה מדוע המשנ"ב בתפילה היקל יותר, ודוק.

ומאידך הרב כף החיים (סי' נה אות עה) הביא הדיעות השונות, וכתב שנראה להחמיר. ובהמשך באות עז-עח, גם נקט להחמיר בנידון של חצר הארנאדו שהביא השכנה"ג. ובאות עט, הביא דברי המחב"ר שהיקל לגבי לאזריטו, ואת דברי החק"ל שהחמיר בזה.

ועוד ראה בשו"ת שלמת חיים (סימן נא) שנשאל הגרי"ח זוננפלד על צירוף עשרה לתפילה ע"י שרואים זה את זה, והביא השואל דברי השו"ע בסי'

נה, ובסי' קצה, ואת דברי המשנ"ב בסי' נה וקצה, ושאל השואל שלפי"ז בדין מנין אולי צריך להחמיר אפילו אם קשה לו ליכנס בביהכנ"ס, ויש בזה ספק ספיקא להחמיר - אולי אינו דומה לזימון ואולי גם בזימון הלכה כרשב"ש והגר"א דבאופן זה אין מצטרפין. ובפרט בחזרת הש"ץ. אולם בביה"ל (סוף סי' רט"ו, ד"ה ולסור) הביא מהפמ"ג דאם אחד נוהג באיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים אין בו חשש דלא תשא, ולפ"ז אולי גם בחזרת הש"ץ אין חשש דלא תשא אחרי דבשו"ע פסק להקל. והשיב לו הגרי"ח זוננפלד, 'מי יכריע בזה, והסומך על השו"ע בשעת הדחק פשיטא דאין מזניחין אותו'.

וכ"כ להלכה הגאון רבי נתן גשטטענר זצ"ל בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' טו) שברואין אלו את אלו, אפילו בשתי חדרים, אפילו לדעת מרן הבית יוסף, מצטרפין, יעוי"ש.

והנה בספר ילקוט יוסף לגאון הראש"ל רבי יצחק יוסף שליט"א כתב בספרו (תפילה א, הערות סימן נ' סעיף ט' הערה לג) לגבי צירוף למנין ברואין אלו את אלו, שהביא דברי הרשב"א, וכן פסק המגן אברהם (סי' נה), דדמי לדין צירוף לזימון, דבמראה פניו בחלון מצטרף. וכן פסק במטה יוסף חלק ב' (סי' יג), וכן נראה דעת הרב בית דוד (אורח חיים סי' לג). וכן מבואר בשלחן ערוך (סי' נה סעיף יד) דכל שמראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. אלא שכתב לדון מה הכוונה בשו"ע אם מכניס ראשו או מראה להם פניו, והביא דעת מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ח) שאין צריך להכניס ראשו. וע"ש שהאריך בזה והביא בשם המהריק"ש ומהר"י אבוהב, והרב בית דוד. ובסוף דבריו ציין להרב זרע אמת חלק א' (סי' י') שכתב דלא מהני במראה להם פניו אלא צריך שיוציא ראשו מן החלון. והביאו עיקרי הד"ט (סי' ג' אות ב'). וכן העלה מהר"י חזן בספר חקרי לב חלק א' (סי' כז). והביאו בסידור בית עובד (דיני הקדיש אות מ'). אך מהפרי חדש (ס"ק יג), משמע דמהני. עש"ב. ובכף החיים תפס בדעת המחזיק ברכה דמהני. וכן פסק בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן. והביא עוד דעות, שאין מועיל ברואים אלו את אלו, האליה רבה (ס"ק יב), שיורי כנסת הגדולה, חיי אדם, ביאורי הגר"א [צירפו לאוסרים, למרות שרק כתב שבידו לדחות ההוכחות, ולא הכריע נגד, וכמבואר לעיל. ש.ז.ר], ועוד אחרונים. וראה בשו"ת חקרי לב חלק א' (אורח חיים סי' כח). ע"ש. ובכף החיים (אות עה). ושוב חזר והביא דברי החקרי לב. וסיים: ועדיין צ"ע בכל זה.

ועמו בקודש מעלת הגאון רבי דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה על השו"ע כאן בסי' נה (מאות לז ואילך) שם הביא בהיקף דיעות הפוסקים, וכתב שלמעשה אם היו בשני מקומות אפילו ברואין אינן מצטרפים, ובהערה שם (סוף אות ל בבירור הלכה) כתב, שלכאורה יש בזה ס"ס להקל שמא כדעת ריב"ל אליבא דרש"י שמצטרפין גם בלא רואים [ראה לעיל בתחילת דברינו], ואת"ל כדעת החולקים, שמא ברואין זה את זה מהני, וכתב שיש לפקפק על ס"ס זה, אולם אם יש עוד צירוף נראה להקל. ואכן להלן (אות לא) כתב להקל בסוכה מחמת זה. ועוד ראה שם בהמשך דבריו לגבי אגף, ולגבי חלון וכתב שדעת החולקים דס"ל בדעת השו"ע דלא מהני רואים אלא שמכניס ראשו, יותר מסתבר ולכן אין לעשות בזה גם ס"ס, כיון שמסתבר שדעת השו"ע להחמיר בזה, ואין לצרף צירופים נגד דעת מרן השו"ע, ודוק. ובאמת שקצת פלא להכריע כך, מלבד שכלל לא מסתבר שדעת מרן להחמיר בזה, ואדרבה מלשונו לא נראה כך, שאחרת לא היה נמנע מלכתוב ברור דין מכניס ראשו. ועוד שלגבי זימון נראה ברור יותר דמהני, ומרן מדמה לזימון בדינים אחרים, וכבר הגרעק"א כתב בדעת מרן שכן ס"ל דמהני. ולכל היותר הוי ספק, ומדוע לא יועיל כאן ס"ס, ועוד שכן כתב להדיא מרן החיד"א (הגז' סוף אות י) 'גם דעת מרן הכי', ואם כן מדוע לא שייך למימר ס"ס זה, בהצטרף שהכי ס"ל לשני גדולי הדורות שהכי ס"ל להשו"ע? ומכל מקום כך הכריע הרב הלכה ברורה הלכה למעשה.

ועוד יש לדעת שיש מי שהשווה הדין של ראיית מקום לגבי קידוש במקום סעודה להאי דינא דזימון, וראה בספר שבלי הלקט (ענין שבת סימן ע) ועוד בדברי הראשונים והאחרונים, ועוד חזון למועד לשנות גם פרק זה בעז"ה, ועוד עי' מש"כ בד"ז להלן בחלק ב של התשובה לגבי אופן הראיה, יעוי"ש.

סיכום הדברים והדין בשעת הדחק:

הנה כמבואר בריש דברינו, דעת רבי יהושע בן לוי, שאפילו מחיצת ברזל אינה מפסקת, ודעת רש"י והרי"ד, שזה איירי גם לגבי צירוף, דס"ל שאפשר להצטרף גם מאחורי כותל גמור. ואין דעת שאר הראשונים כך, אלא שכל דבריו איירי שאם יש שם עשרה שרי לענות לדבר שבקדושה, וכמבואר בריש דברינו.

מאידך כאשר לא נמצאים מאחורי כותל סגור, אלא אדרבה פתוח הוא ורואין אלו את אלו נחלקו בזה הראשונים והאחרונים. כאשר דעת האור זרוע, שהדין שווה לדין זימון וגם בזימון הוא סובר דלא מהני ברואים כאשר הם בשני בתים. ולפי"ז כתבנו שאי נימא דהעיקר שכן מהני בזימון אם כן לפי זה שהשווה האו"ז גם כאן בתפילה יודה. גם הרשב"ש כתב דלא מהני. ובביאור הגר"א כתב שיש בידו לדחות את הוכחות הרשב"א [אך לא דחה להדיא, כמו שציטטו בכמה מן הספרים, וכ"כ המשנ"ב שדבריו הם לחומרא]. וכך ס"ל למהריק"ש בתירוצו השני. וכ"כ הרב חיי אדם. וכ"כ בספר מלכי בקודש. זרע אמת. שכנה"ג. אליהו רבה [שהב"ד שכנה"ג בסתם]. דברי משה [בסי' כג, ובסי' י כתב להיפך]. עיקרי הד"ט. מאמר מרדכי. חקרי לב. מהר"ש לנייאדו. זכרון יהודה. בית עובד. כף החיים. ילקוט יוסף [נשאר בצ"ע]. הלכה ברורה [שאין מצטרפין אלא עם סניף נוסף].

מאידך דעת הראבי"ה שברואין אלו את אלו מצטרפין גם בשני בתים. וכ"ד הרשב"א [אלא שכתב דין זה בדרך אפשר]. כ"כ הרמב"ן בדעת ריב"ל [רק שס"ל שאין הלכה כמותו]. דעת רעק"א שהכי ס"ל להלכה למרן הבית יוסף. ובפנים כתבנו שלכאורה לגבי זימון כן העיקר בדעת מרן השו"ע ואם הדינים שווים אז ה"ה גם בתפילה, וזה יתאים לסברת האו"ז הנז' לעיל שהשווה ביניהם רק סבר שבזימון לא מהני. וכן נראה וכך מסתבר יותר לשון השו"ע לגבי חלון, וכ"כ מרן הרחיד"א שכך היא דעת מרן השו"ע. וכך ההסבר הנכון בדעת הרדב"ז כמש"כ לעיל. וכ"ד המהרי"ט. והכי ס"ל למהריק"ש בתירוצו הראשון שכשאי אפשר בנקל להיכנס, שפיר דמי להצטרף באמצעות רואין. וכן הכרעת הרב חיד"א שכשאפשר בנקל אין סומכים על רואים, אולם כשיש טורח שפיר סומכים על רואין. וכ"כ הבית דוד. וכ"כ המטה יוסף וכתב שכן המנהג. וכ"כ הפרי חדש. הפרי מגדים. וכן דעת הצל"ח. וכ"כ בשו"ע הרב. וכ"כ הגר"מ אמאריליו בשו"ת דבר משה (ח"א סי' י) [אולם בסי' כג, רוח אחרת עמו, שכתב שלא מצטרפין, ראה לעיל]. וכ"כ הרב מעשה רקח לגבי עזרת נשים שמצטרפים חמשה שבעזרה לאותם שבביהמ"ד. וכ"כ הרב מנחת שי. וכ"כ בערוה"ש [אלא שחידש דהיינו רק אחד ותשעה, ורק בחצר ולא בבתים שונים, ולא בעזרה. ויש בדבריו חידוש, שנראה שלא כדעתו בדברי גדולי אחרונים כנז' לעיל]. וכ"כ בשו"ת משנת שכיר. וכך הכריע שהעיקר להלכה במשנה ברורה, אלא אם יכול בנקל להצטרף. וכך הסכים בשו"ת שלמת חיים לגבי שעת הדחק. וכ"כ בשו"ת איש מצליח [ראה היטב בדברינו דלעיל, ודלא מי שלא עיין בדבריו כדבעי]. וכ"כ בשו"ת להורות נתן.

והנה אחר הודיענו ה' כל זאת, נראה לענ"ד שהנכון יותר לומר שרובא דפוסקים ס"ל להתיר בשעת הצורך והטורח, להסתמך על רואין. ואין בזה ענין לאשכנזים וספרדים כמו שראיתי שיש שכתבו, ואינו נכון כלל, כי יש שסברו לכאן ולכאן הן מהספרדים והן מהאשכנזים. והנה הגם שהעיקר יותר נראה להלכה כסברת וכדעת המתירים לצרף בכה"ג, אולם לא מחמת זה נקום ונעשה מעשה, מחמת ריבוי הדיעות של גדולי רבותינו שסברו שאינו מצטרף, אולם אחר שהכי ס"ל לשנים מרבותינו הראשונים, ויש מקום גדול לומר שהכי ס"ל למרן השו"ע [כדברי רעק"א ומרן החיד"א, והכי נראית דעת מרן לגבי זימון, ובב"י השווה הדינים], ואחר שכן סוברים הגדולים שברבותינו הפוסקים, ואחר ששנים מן הפוסקים העידו שכן המנהג במקומם [מטה יוסף ומעשה רקח], ואחר שבידינו ס"ס וכדברי הבירור הלכה, אם כן כולי האי, נראה שיש להתיר בשעת הדחק כגון המצוי בזמן זה שאסור התפילות, ושעת הדחק כדיעבד דמי, וכבר מילתם של הפוסקים אמורה, שהיכא שזה טורח, או

לא בנקל אפשר להקל, וקל וחומר היכא שאין כל דרך אלא בצירוף היתר זה.

וכל זה מבואר בדברי היתר של הרב חיד"א במחזיק ברכה שם (אות יא) שאחר שהביא הדיעות, ואחר שהכריע שהעיקר להחמיר, הסכים שכשיש טורח כגון הנמצא למעלה שיש להקל, והוסיף ואמר: לגבי לאזאריטו [שמכניסים להסגר בזמן המגיפה לארבעים יום] עד שיהיה ברור שהאנשים בריאים, וכתב: 'שאם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה ויש ששה בבית א' וד' בבית אחר והם חלוקים במספרם כמשפט, דמצטרפים דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות וכבר השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח ומראים להם פניה' הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף והכא נמי דכוותא וכל שכן הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה וכיון דאיכא כמה פוסקים **נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה** ומה גם כי אפי' בוארנאדאדו ועזרת נשים כתבנו בעניותנו דכל שהוא טורח קצת לירד לבהכ"נ והם מראים להם פנים יש לסמוך לומר דמצטרפים וכמש"ל וכ"ש וק"ו בנדון זה'.

הרי למדנו מדבריו שמצב זה של 'אי אפשר' הוא מצב ברור יותר וחמור יותר מאשר מצב של 'טורח', ולכן למדו החיד"א בק"ו, ולכן כתב שהגם שבטורח יש שחלקו, מכל מקום בדרגה זו של אי אפשר, כתב בשופי לסמוך על המתירים, ולא שימנעו מלהתפלל כל אותם ימים בציבור. ואמת שהרב חקרי לב המובא לעיל חלק על דבריו ואמר שלא נראה לו גם בכה"ג, מכל מקום המתבונן יראה שרבותינו האחרונים כגון הרב בית עובד שכתב בכל הסעיפים את דעתו שהיא להחמיר כדעת החולקים, בזה כתב סעיף בפ"ע וציין שהחיד"א התיר והחק"ל כתב שלא נ"ל, ולא הוסיף דעתו. וכן הוא בכה"ח, למרות מש"כ באות עה ובהמשך. באות עט הביא רק שני הדיעות בלא להוסיף דעתו, ולענ"ד כל זה לא בכדי, כיון שסברא זו של 'אי אפשר' גדולה מטורח רגיל. אלא שלסברא זו בעינן גדול בדורו, שיודע להבחין בדקות ההבחנה בהשארת בני אדם מ' יום בלא תפילה, ומי לנו גדול ממרן החיד"א בזה, ואכן כתב הכרעתו להתיר, וכבר כתב הרב בני יששכר במאמר חודש תשרי (מאמר ד דרוש יד אות לט) שהשב בתשובה מאהבה אי"צ חילוקי כפרה. ובאות מ' הביא את דברי מרן החיד"א שהלומד תורה לשמה אין צריך לד' חילוקי כפרה, וכתב להעיר עליו ממעשה דדוד, אולם כתב: 'כיון שפסק כן הרב הגדול הנ"ל בודאי היה לו ראיות, וקיימא לן כותיה בבית דין של מעלה'. ועל כן אומר אני שאחר שהכריע כן למרות שראה כל הדיעות החולקות והסכים להם כמובא באות ח (בתרא) עכ"ז התיר בשעת הדחק כזו, ודאי שבזה יש לסמוך על דבריו, ושלא כדברי החק"ל, ובזה אנו שומעים לראשונים ועוד עשרות מרבותינו האחרונים, וכמבואר לעיל.

ואל תשאל אותי מדין סב"ל, שהרי מרן החיד"א זצ"ל מארי דהאי שמעתתא דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, וכן בהאי דינא דס"ס, וכמבואר כל זה ביבי"א למרן זצ"ל בחלק א (או"ח סי' מ אות ג) ובחלק ט סי' כג ועוד, ועם כל זאת הכריע כאן שיש לסמוך על הפוסקים שמצטרפים, וזה לכל חלקי התפילה, לא לקיצורים, ולא חלקי תפילה, ולא רק קדיש או קדושה, וכ"ז מחמת שעת הדחק הגדולה.

זאת ועוד, שלענ"ד יותר מסתבר שהכי דעת מרן השו"ע וכמבואר ברעק"א ובמרן החיד"א שם, וסוף סוף, רבים מן האחרונים ס"ל לפסוק כדעת מרן אף בברכות, ולהורות לברך לכתחילה כדעת מרן, והגם שלהלכה לא קיי"ל הכי, מכל מקום כבר כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' טו) שהגם שכתב להלכה דאמרינן סב"ל נגד מרן מ"מ המברך אין מוחים בידו.

ועוד דהכא יש ס"ס כמבואר לעיל בדברי הרב הלכה ברורה, וכאשר דעת מרן הכי, גם הוא הסכים לגבי זימון דשפיר מברך, וגם אי נימא דהדבר נתון במחלוקת מכל מקום, כתב הרב הלכה ברורה שבהצטרף סניף שפיר דמי לברך וכגון מה שהורה לגבי סוכה, ואם כן נידו"ד יש בו שעת הדחק והוא

סניף גדול לצירופי, שכאמור הוא סניף הרבה יותר גדול מהיכא שהוא רק טורח.

וראה לשון הרב איש מצליח בקונטרסו הגדול: 'לא ראיתי מי שנשתמש בדין אגף משום ספק ברכות, דקיי"ל להקל אפילו נגד מרן ונגד הרוב וכיוצא. ונראה הטעם דלא מיבעיא לדעת הרדב"ז בחדשות ח"א סימן רכ"ט וח"ב סימן תרמ"ב וסימן תרס"ה, דכשהמחלוקת אינה בברכה עצמה, אלא בגוף המצוה, כיון דנקטינן להכשיר במצוה, גם הברכה נגררת אחריה ושפיר מברכין. דהשתא כמו כן בענין צירוף, כיון ששורת הדין נותנת להצטרף, גם בברכות חייבים. וע' למורנו הרב ישיב משה ח"א סימנים רנ"ד ש"ו של"ד מש"ה. אלא אפילו להחולקים וכדכתוב אצלנו במקום אחר בס"ד, הכא מודו **משום דלענין קדיש וקדושה, אין להקל דליכא משום לא תשא. וממילא גם בברכות החזרה, חייבים דלא ליהוו תרתי דסתרן**. כן נלע"ד'.

ולכן אמרתי על פי כל האמור, שיש להורות ולהתיר לכתחילה לקיים מנין בצירוף עשרה שהם 'רואין', ואחר זמן שמענו שכך דעתם של זקני רבותינו שליט"א, מפיהם ומפי כתבם, ומעשה שהיה כך היה, כאשר ביום ז' בניסן פירסמתי את דעתי הקטנה לשואלים שהילכו בה, כיצד לנהוג, ואמרתי להם את אשר כתבנו לעיל שבשעת הדחק כזו אפשר לסמוך לכתחילה להצטרף לעשרה כל שרואין אלו את אלו, ובאותו יום פורסמו דברים בשם מורינו הגאון הכהן הגדול מאחיו חכם שלום הכהן זצוק"ל, וביקשתי ממעלת ידידי הרה"ג רבי אמיר קריספל שליט"א לברר היטב את דעתו והשיב לי בכתובים את דעתו של הגאון (שליט"א) זצוק"ל בהאי לישנא: להלן כמה הנחיות שנמסרו ממרן ראש הישיבה נשיא מועצת חכמי התורה חכם שלום כהן זצוק"ל לגבי צירוף עשרה לתפילה בציבור בשעת הדחק גדולה כמו בימים אלו שבהם אי אפשר להתקבץ ולשהות במקום אחד עשרה אנשים: **א.** כאשר נמצאים עשרה אנשים במרפסות באותו בנין, וכולם רואים זה את זה, מצטרפין למנין. **ב.** וכן ניתן להצטרף מכמה בנינים כאשר אין רשות מבדלת ביניהם, ורשות מבדלת היינו כביש או שביל מעבר בין בנין לבנין. אמנם אם יש חצר או גינה המבדלת ביניהם עדיין מצטרפים. **ג.** כאשר יש רשות מבדלת בין בנין לבנין אין מצטרפין. **ד.** אם נמצאים חלק במרפסת וחלק בחצר הבנין או בחניון מצטרפין, כל זמן שאין רשות אחרת מבדלת ביניהם. **ה.** אם יש בבנין אחד עשרה שמצטרפין ביניהם, יכולין גם אחרים שנמצאים בבנין אחר להצטרף עימהם, אפילו אם יש רשות אחרת המבדלת ביניהם, ובתנאי שאין טינוף או גוי שמפסיקין ביניהם. **ו.** כל הנ"ל מועיל גם לגבי צירוף לברכת כהנים. **ז.** לגבי קריאת התורה, אם יש שלושה שיכולין לעלות ולקרוא בספר תורה מה טוב. ואם אין אפשרות, ניתן בשעת הדחק לסמוך על שיטת הגר"א שאומרים שומע כעונה גם לגבי קריאת התורה, ויכול אחד לברך אף שאינו קורא בספר תורה וישמע היטב את הבעל קורא ויכוין לצאת ידי חובה בקריאתו.

ושמחתי על דברים אלו כמוצא שלל רב, כיון שכך טרחנו על הדין וחשבתי שהוא דין אמת לשעת דחק גדולה זו. ועוד באותו יום המציאו לי הקלטה של מורינו ראש הישיבה הגאון נאמ"ן ס"ט, שגם הורה כהאי גוונא, לסמוך על 'רואין' לצירוף למנין [ויש לזכור שעל תשובת אביו הגדול באיש מצליח הנז' לעיל, הגאון שליט"א דן בזה עם אביו זצ"ל ואף הזכירו שם]. ואם כן על פי שני עדים יקום דבר וכך הורינו לציבור הלכה למעשה.

ושוב פירסם מורינו רה"י חכם שלום (שליט"א) זצוק"ל מכתב נוסף מכתב ידו מיום אור ליום ב לסדר והובא אל הכהן [כו ניסן תש"פ, זאת לאחר שיש שפירסמו שאין כך דעתו והטעוהו והוא חזר בו וכו'] ושם חזר וכתב וחיזק את דבריו הראשונים שהעיקר בשעת הדחק הזו, לסמוך על הפר"ח, החיד"א והמשנ"ב להתיר התפילה על ידי רואין בצירוף המרפסות, ובתנאי שאין רשות המפסקת ביניהם.

בין לבין פרסמו עוד תשובות ומאמרים רבים, וחלקם קיבלתי ועיינתי, ובאיזהו מקומן, אם היה מקום להאיר חלק מהדברים כתבתי במקומם לעיל ולהלן ובהערות של תשובה זו. אלא שעל כולם האיר וזרח מכתבו של הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף

שליט"א, ואחר זמן הוסיף עוד מכתב וחתם עמו אחיו הגאון רבי דוד יוסף שליט"א ראש בית המדרש יחוה דעת, ושניהם כאחד הביעו דעתם כפי שכתבו בספריהם הנז' ובו נכתבה הכרעתם שאין לצרף למנין באמצעות 'רואין', ועברתי על תשובתו של הראשון לציון שליט"א, כמה פעמים ושוב לאחר עיון בדבריו, ראיתי שבכל הכתוב למעלה יש תשובות ברורות לכל דבריו ואמריו, ועל כך אני אומר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ואני הקטן את אשר נראה לעניות דעתי כתבתי ואמרתי, שאפשר בשעת הדחק כזו לצרף מנין באמצעות 'רואין' וכ"ז כמבואר לעיל מפי מקורות ראשונים ואחרונים, מפי ספרים וסופרים, וכל זה הן למנהג הספרדים והן למנהג האשכנזים[3].

וכיון שצירוף זה לעשרה בשעת הדחק, הוא לכתחילה מנין של ממש על כל מעלותיו, הרי הוא חשוב תפילה בציבור ממש, ובוודאי שהוא עדיף על תפילה בשעה שהציבור מתפללים, שהגם שיש לזה חשיבות ודאי שאיננו חשיב תפילה בציבור, אלא שזוכה שתפילתו נשמעת ועולה עם תפילת הציבור, ובוודאי ששם אין בידו לא קדיש וקדושה, ולא אמן וחזרה, ופשוט. וגם נראה פשוט לענ"ד שזה עדיף משמיעה דרך הטלפון, גם אם נתעלם ממחלוקת הפוסקים שאסרו לענות כל דבר שבקדושה דרך הטלפון, ונימא כדעת רוב פוסקי הדור דשרי לענות, וכמו שהורה מרן הראש"ל זצוק"ל בכמה מקומות [וראה בספרו חזו"ע על ימים נוראים עמ' כא, שם מנה כעמיר גורנה את כל דעות הפוסקים בדין זה], מכל מקום לצאת י"ח כדין שומע כעונה, ס"ל למרן זצ"ל שלא יוצאים י"ח כגון במגילה או כל כיו"ב [ראה בחזו"ע פורים עמ' נו-נז]. ולכן יש להסתפק אי חשיב כמתפלל עם הציבור ממש, או רק דשרי לו לענות על דבר שבקדושה. אמנם מדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל משתי תשובותיו, מתבאר להדיא, שגם בלא רואה, אלא בשומע בלבד כגון מחלון ביתו בכותל הצמוד לביה"כ חשיב תפילה בציבור [ורק כדי להצטרף צריך שיראה פניו, וכמובא שם]. ועוד ראה בדברי הצל"ח הנז' לעיל ודוק. ועוד ראה בדברי הערוה"ש הנז' לעיל בסעיף שם ולהלן מיניה. ומכל מקום נראה ברור שבכה"ג שהוא נמצא ממש בי עשרה ושכינה שורה שם, ויכול בעצמו לומר דבר שבקדושה, כגון קדיש וכו', מה שלא יכול לומר באופנים אחרים, בכה"ג ודאי שיש להעדיף אופן זה, כ"ז הוא הנלענ"ד.

❖❖❖

בגדרי הראיה ושביל המפסיק

אחר הודיענו ה' כל זאת, ואחר מה שכתבנו לעיל שבשעת הדחק כמו המגיפה המצויה היום לתפ"ץ, ובזמן שנאסרו הכינוסים גם בשטח פתוח, שרי לכתחילה להתפלל באמצעות עשרה שרואין אלו את אלו, הגם שהם ברשויות נפרדות. אמרתי לדון בקצרה ממש, על כמה דינים, גם בגדרי הראיה, וגם על הפסק אם קיים בין הרשויות.

3. רק זאת אעיר אחהמ"ר מהדר"ג כמה גרגרים קטנים. א. מה שכתב בשם הגר"א כפסק מוחלט, כבר כתבנו לעיל שמעולם לא כתב כך, אלא שיש לדחות, וכ"כ הביה"ל בדבריו. ב. מה שכתב לחלק בין אחד לחצי חצי והביא סייעתא לדבריו מהכה"ח (אות עט) בשם המחב"ר, הנה אינני יודע למה כוונתו, הרי באות עט הביא להדיא את דברי המחב"ר בלאזארטו שם היה עובדא של ששה וארבעה, ולא תשעה ואחד, ולהדיא התיר גם בזה, ומעולם לא קיבל חילוק זה, ואמנם בערוה"ש כתב כך, אולם חלקו עליו הפוסקים וראה לעיל בכמה מהמקורות. וכל מה שהמשיך להביא מהמחב"ר, לא טרח להדגיש דאיירי רק בדאפשר בלא טורח, וק"ו בדלא אפשר. אך כשיש טורח התיר מחמת ראיה, ולא מחמת אחד או יותר. ודברי ערוה"ש, נסתרים מכל דברי הפוסקים שחלקו וס"ל דמהני גם בשתי רשויות וכמו שהבאנו לעיל. ומה שהביא מהחק"ל שחלק על המחב"ר בלאזארטו, ודחאם באריכות רבה, הנה דווקא בזה הגם שדחה דבריו לא דחאם באריכות רבה, שעיקר דבריו על שאר רואים ועל החלון, אולם על שע"ד כתב במילים ספורות ש'דבריו צ"ע בעיניו', והרב בית עובד והכה"ח אכן הביאו שתי הדיעות של המחב"ר והחק"ל, אך לא כתבו כל הכרעה כמו שכתבו בשאר הסעיפים, כי גם לדידם היה ברור שאופן זה של שעת הדחק שאני. ומה שכתב שאין לסמוך על ס"ס שמא כדעת רש"י בדעת ריב"ל או שמא הלכה כדעת המתירין ברואין, כיון שזה נגד מרן השו"ע. אחהמ"ר מרן החיד"א להדיא שדעת מרן כן לצרף, והבאנו הלשון בדקדוק לעיל, ועוד בהשוואה לזימון כן דעת מרן כך, וגם אם ספק, סו"ס בס"ס כה"ג מדוע א"א? ועוד שיש כאן צירוף אחר של שעת הדחק, וכ"ז כמו שביארנו בפנים. ומה שסיים מדברי הרב בית עובד, אינו ענין לכאן שדבריו שם על צירוף ברואין בלא סיבה, אולם בשעת הדחק, לא כתב מאומה חוץ מלהביא שתי הדיעות, כמבואר למעי' שם. ומה שכתב שרק לסומכים על המשנ"ב בכל הליכותיהם יכולים לסמוך ע"ז, אולם לא לדידן שקיבלנו הוראות מן השו"ע, אחהמ"ר מהדר"ג, לא הבנתי למה רק המשנ"ב לאשכנזים, וכי כל גדולי הפוסקים לא באים במנין, ולספרדים כל גדולי רבותינו שמנינו לעיל ומהם מגדולי הספרדים לא מצטרפים למנין המתירים, ומה שצירך דעת השו"ע לכאן, אין זה מובן, ויש בזה מחלוקת מה דעת השו"ע, וע"כ כל שיש ס"ס, או מנהג אף שהוזכר רק על ידי שנים מחשובי הפוסקים, ובעיקר שעת הדחק, יש להתיר בזה לכתחילה גם לדעת הספרדים.

א. לגבי גדרי הראיה, הנה אותם היוצאים למרפסות ביתם, הגם שהבית סגור, ואין מה שמחבר בין הבתים לילך מזה לזה אלא דרך רשות נפרדת, מכל מקום מהני הצירוף על ידי הראיה, וכמבואר בערוך לנר, לגבי עדות והשווה לנידו"ד, ראה לעיל בחלק הראשון של התשובה שהב"ד. אלא דאי בעינן שכל כת רואה את האחרת, ראה בדברי הערול"נ בחידושיו עמ"ס מכות (ד"ו ע"ב) שכתב שבתחילה נסתפק אם מה דאמרינן רואין אלו את אלו בעינן שמכל כת אחד רואה לאחד מכת האחרת, או אם סגי שאחד מכת זה רואה את זה אף שמכת האחר אין כאן מי שרואה לאחד מכת זה. אבל מדברי הריטב"א הוכיח דפשיטא ליה דבעינן אחד רואה בכל כת דאל"כ וכו' ולפ"ז גם מה דאמרינן בברכות (נ ע"א) בב' חבורות בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון, ג"כ בעינן דוקא שבשתי חבורות יש שרואין זו את זו, ויש נפקותא גם לדידן. ובפוסקים לא ראיתי זה מפורש ע"כ והוא ספק חדש. וראה עוד לרבינו הרש"ש עמ"ס מכות שם שכתב שמספיק שאחד מכת הראשונה יראה אחד מהכת השניה, אך אין צריך שגם אחד מהכת השניה יראה אחד מהכת הראשונה, והוא הדין לגבי צירוף בזימון שמספיק שאחד יראה ואין צריך שיראו זה את זה. ולגבי עדות כתב מרן הכס"מ בהל' עדות (פ"ד ה"א) שצריך שיהיו רואין זה את זה.

ויש לדקדק דלכאורה מהמבואר בסוגיא של עומד אחר בית הכנסת בחלון, דמהני ראיה, מוכרח שגם ברואה מאחוריהם ולא רק את פניהם, וגם הם לא רואים אותו אלא הם עם גבם אליו, אולם ודאי שראוהו ומחמת כן התפללו במנין שהרי צירפוהו. ומדברי מרן החיד"א בטוב עין שהבאנו לעיל שכתב דמהני גם במחיצה סרוגה שיש בה חור כמלא המקדח, מוכח דמהני גם כשהוא רואה אותם, אף אם להם קשה לראותו. ויעוי' בחוברת המעיין (לחודש תמוז תשס"ד) עמ' 33 ואילך, ומש"כ בעמ' 35 נסתר מדברי החיד"א בספרו טוב עין, יעוי"ש. ויש עוד להעיר ע"ד בכמה דברים שם, ועוח"ל.

והנה לגבי זימון שנינו בשו"ע (קצה) שיהיו רואין מקצתן אלו את אלו, ופשוט שיש לחלק ולומר ששם שיש רק ב חבורות, די שחבורה אחת רואה את השניה, וגם אם אחד מכל חבורה רואה. וממילא אם כאן מצטרפים כמה אנשים מכמה מרפסות, צריך שנציג אחד מכל מרפסת רואה את כל אחת מהחבורות או הבודדים שבמרפסות השונים, ואם הם בודדים, ודאי שצריך רואין 'אלו את אלו' כולם ממש כפשוטו, כך היה נראה בעיני פשוט. אולם ראיתי בעלון אספקלריא לפרשת תזריע מצורע תש"פ, מש"כ הגרי"מ וויל שליט"א בכמה שורות, כאשר בחלק העליון כתב שצריך 'נציג' בכל מרפסת שרואה 'נציג' מכל מרפסת אחרת, והפנה להערה שם כתב סברא מחודשת, לדמות זאת לדין קידוש במקום סעודה, וכתב בזה"ל: יש לחקור האם הראיה הופכת את הכל למקום אחד כביכול במקום שאדם מסתכל ורואה א"כ נחשב ששייך לשם וכביכול הרי הוא נמצא שם, או שהראיה מחברת את האנשים שרואים אחד את השני ויש כאן צירוף, ונפק"מ לענין אחד רואה את השני והשני רואה את השלישי אבל הראשון לא רואה את השלישי. ולענ"ד זה הנידון של קידוש במקום סעודה בריש סי' רע"ג לגבי מי שמקדש בבית אחד ואוכל בבית אחר אלא שבזמן הקידוש רואה את המקום שאוכל שם, שהרב שר שלום והר"ן (פסחים דף קא ע"ב) דימו קידוש במקום סעודה לזימון שאם רואה אלו את אלו הם מצטרפים, והובאו בטור שם [ובשו"ע הביא כשיטה] שהמקום נחשב מקום אחד כלומר מקום שרואים אותו נחשב כמו המקום עצמו, והדבר יתכן רק אם נאמר שהראיה מחשיבה את המקום שרואה כביכול נמצא שם כי הרי לא שייך צירוף למקום, ואם כן יתכן ששני יחבר שלישי כי זה נחשב כמו מקום אחד ממש. וכמובן שאין להקשות דא"כ יוכלו כל שני אנשים להסתכל אל ריצפה אחת ולהצטרף כי הצירוף שייך רק לגבי אנשים או לגבי מקום כשהנידון הוא המקום כמו בקידוש במקום סעודה ולא בתפילה שאין שום משמעות למקום בלי האנשים שבו. עכ"ד. אלא שיש להבין הוכחתו זאת, בשלמא לרואה, המקום שרואה, הוי כמי שנמצא שם והוי מקום סעודה, אולם זה שלא רואה, מהיכן יועיל

לו דבר זה, ולומר שהוא רואה את האחר שהוא רואה את המקום, אז גם הראשון רואה את השלישי 'דרך השני', זה חידוש גדול, וראה לשון שיבולי הלקט (ענין שבת סי' ע) ובתשובות הגאונים ז"ל מפרש הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה דוקא היכי דמקדש במקום זה וסועד במקום אחר שאינו רואה ממקום סעודתו את מקומו הראשון שקידש בו אבל אם רואה ממקום סעודתו את מקומו הראשון מותר כדאמרינן שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין שכיון שרואין זה את זה נעשו כמקום אחד וכמסיבה אחת ומצטרפין אף כאן שיושב במקום אחר ורואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ומותר ואם לאו נעשה כמקום אחר ואסור, ע"כ. כלומר הראיה יוצרת עבור הרואה שאוכל את הסעודה, את מקומו הראשון שם הוא קידש, אותו מקום נחשב כפינת הבית של אותו אחד. אולם היאך אפשר שייהפך למקום אחד עבור מי שיושב לסעוד במקום שלא רואה את מקום הקידוש, אולם כן רואה אדם אחר שהוא כן ראה את המקום. צא ולמד שבקידוש במקום סעודה יש מן הפוסקים שהסכימו דמהני ברואה את מקומו גם בשתי רשויות, משא"כ בזימון וק"ו בתפילה וכמבואר לעיל [ראה בדברי כה"ח סי' רעג אות יג. ומש"כ בענינו הב"ד לעיל. וראה עוד במשנ"ב רעג ס"ק ז ובשעה"צ ס"ק ח, ובביאה"ל ריש סי' קצה ודוק בכ"ז], ומ"מ עדיין נראה לענ"ד שהגם שיכול אדם לראות את מקומו ולהחשיבו כאותו מקום לגבי הגדרה של 'מקום סעודה', עדיין לא הופך אותו כאילו הוא שם ממש, שאם מישהו אחר רואה את האיש שרואה, שייחשב כאילו הוא ראה את אותו מקום, כך נ"ל פשוט לענ"ד.

וכן ראיתי כעת שכתב בעלון אספקלריא (לחג הפסח תש"פ עמ' נא בהערה) הגר"נ אייזנשטיין שליט"א, שאחר שהחיבור על ידי הראיה כדי שייחשב למקום אחד, אם כן הבית של ראובן מצטרף עם שמעון בראיה, וכן של שמעון ולוי, אולם היאך של ראובן ולוי?! ובהמשך בעמ' נג כתב לדון אי מהני צירוף על ידי הש"ץ כעין הא דמהני על ידי מזמן, וכעין מה דמהני בתפילה על ידי הש"ץ העומד בפתח ומצרף את אלו שבפנים ואת אלו שבחוץ [וראה בהערה מה שהביא מהזרע אמת. אלא שהיה לו להעיר שדברי הזר"א הם כיון דהוא פליג אעיקרא דדינא של רואים אלו את אלו, ואינו ענין לכאן]. וכן ראיתי בגליון עיטורי מרדכי הנז' לעיל דכתב דלא מהני בבודדים אלא אם כולם רואים את כולם ולא מהני שאחד רואה את השני שרואה את השלישי, ובהערה הביא שכן שמע מהגרמ"מ לובין שליט"א. ובעמ' 5 כתב שאם ש"ץ יעמוד בין הבנינים ויראה את כל אותם המתפללים שבשתי הבנינים לא מהני, שרק בפתח מהני. ובאמת שיש קצת מה להעיר כדרכה של תורה, אולם לענ"ד האמת היא שאחר דכל ההיתר של רואין גם בשתי רשויות הוא מחמת שעת הדחק, הבו דלא לוסיף עליה, וכיון שהעיקר הוא 'מראה פנים', וכשיש עשרה הרואים את הפנים של האחר הוי, כעשרה שהצטרפו לדבר שבקדושה [ראה לעיל מדברי הערוה"ש], ויכולים להתפלל, אחרת חסר במנין של עשרה [ובכה"ג עדיף שישמעו מהטלפון בימות החול שזה קרוב יותר לתפילה בציבור, ואם לאו שיתפללו עם הציבור בשעה שמתפללים המנין בכותל או אם יש מקומות נוספים].

ב. בדין הפסקה בין הרשויות, הנה בסי' נה, לא כתב מרן השו"ע או המשנ"ב מאומה בדין זה של הפסקה בין הרשויות, אולם מאידך לגבי זימון (קצה סעי' א) כתב השו"ע בהאי לישנא: 'ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין'. וכמו כן לגבי דינא דקידוש במקום סעודה שפסק מרן השו"ע (הנז' לעיל) דמהני רואה את מקומו כתב המשנה ברורה (ס"ק ז) שכל זה בתנאי שאין שביל היחיד שקבוע מפסיק ביניהם. ושתיקת המשנ"ב כאן בהל' תפילה אומר דרשני, כל זה הגם שהפמ"ג כתב כאן בהל' תפילה (סי' נה א"א ס"ק יג), שה"ה גם לתפילה. והוא פלא. וראשית נראה הדין הכתוב בזימון, הנה כאמור השו"ע כתב ששביל הרבים שמפסיק ביניהם, אינם מצטרפין בשום ענין. וכתב הט"ז (ס"ק ג) שלאו דווקא רשות הרבים, אלא גם שביל היחיד. והב"ד במשנ"ב (שם סי' קצה ס"ק ז) והוסיף מדברי הא"ר שהיינו בשביל קבוע גם בימות הגשמים וכדין המבואר לגבי פאה [אלא שהמשנ"ב

הזכירו בדרך אפשר]. והשתא אי נימא דהוא הדין גם לתפילה, אם כן מצוי הדבר שיתפללו אנשים בחצירות בתי הכנסת, ויש שביל שמפריד ביניהם כגון השביל המוליך לכניסה לבית הכנסת או כל כיו"ב. וכמו כן כשמתפללים בפארק, או במקומות נופש ויש שבילים בתוך החצר וכו', הלכה חשובה לדעת אם משאירים את מקום השביל פנוי, ומתפללים משני צידיו, אם הוי הפסק כשאין מנין שלם באחד הצדדים, ובאמת כך ראיתי בשו"ת משנה שכיר (או"ח סו"ס לד) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' מד) שעל פי דברי הפמ"ג הנז' כתבו להזהיר את המתפללים בשדות, ששכיח שיש שם שביל להילוך בני אדם, וברצונם שלא לעכב את ההילוך, מתחלקים המתפללים, איזה אנשים מעבר אחד של השביל ואיזה מעבר השני של השביל, והשביל ביניהם, דאז י"ל דאינם מצטרפים, וכדברי הט"ז בס"ק ב הנז', דזה מפסיק בין הרשויות לפאה ולשבת, וא"כ הה"ד כאן דחד טעמא הוא עם רה"ר עיין שם, ומבואר שם בש"ס, דשביל זוטא טובא דשקיל כרעא ומנח כרעא, וא"כ כ"ז מפסיק גם לתפילה, ויש לזהר בזה. ע"כ. ואפשר דמה שכתב לשון פושרת יותר של זהירות ויש לומר, היינו משום שמסתפק על עצם הדין לגבי ההשוואה לתפילה, או שהסתפק על שביל כהאי גוונא אם מפסיק, וראה להלן.

אלא שבאמת יש מקום לכאורה לחלק לאידך גיסא, שלענין תפילה שביל הרבים לא הוי הפסק, ודין תפילה יהיה כדין עדות המבואר בגמ' במכות (דף ו ע"ב) שם שנינו שאם שנים רואים כל אחד מהחלון שלו, מצטרפין לעדות, וחשיבי ככת אחת, ולכאורה זה גם אם רה"ר מפסקת באמצע בין שני החלונות. ולפי"ז הקשה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ג סי' קמח) אחר שהביא דברי מרן הב"י לגבי רה"ר שמפסקת לגבי זימון שצ"ע שבמס' מכות מבואר שלענין עדות כן מצטרפין. והב"ד בבאר היטב בסי' קצה (ס"ק ג) וכתב שאין משם ראיה. וכתב לעי' בספר יד אהרון, ושם כתב שאין לדמות הפסק זימון לכאן, שכאן אין דין הפסק בראיה, וכל שרואים אותה מעשה מצטרפת עדותם, משא"כ לגבי זימון יש דין הפסק בהראיה.

והן אמת שהרב ערוך לנר עמ"ס מכות (שם) אחר שהביא את דברי ההלכות קטנות, כתב שלק"מ, כיון שאפשר לומר דאיירי בחצר ולא הי' הפסק רשות הרבים [ודוק בדבריו אלו]. אכן בלא"ה י"ל דלא איירי שהב' חלונות היו זה כנגד זה ור"ה מפסיק ביניהם, אלא שהי' בבית א' או בב' בתים סמוכים זה לזה באופן שאין הפסק כלל ביניהם, רק שלא היו זה אצל זה בחלון א'. אבל בשיש ר"ה ביניהם י"ל דבאמת לא מצטרפים. ע"כ. כלומר למעשה ס"ל שגם לגבי עדות רה"ר מפסקת שלא ייחשבו ככת אחת, ורק בחלונות של אותו בנין או אותו צד, יחשבו ככת אחת, גם אם זה בבתים שונים כמובן. אך כאמור אחרים חולקים וס"ל שגם בעדות מהני משני צידי רשות הרבים, וראיתי שהביאו (דף על דף עמ"ס מכות ד"ו ע"ב) מדברי מח"ס כאריה ישאג שהביא משו"ת נשאל דוד (סי' ג) דיש לחלק בין עדות לזימון, דבעדות כתיב או ראה ואנו צריכים שיראו ביחד, וע"כ אם רואין אלו את אלו אף דרה"ר מפסקת, מ"מ הראיה נחשבת לראיה אחת ושפיר מצטרפין לעדות אחת, משא"כ לגבי זימון אנחנו צריכים שיצטרפו לאכילה וחבורה אחת, ובזה אם רה"ר מפסקת לא סגי במה שרואין אלו את אלו להיחשב כמו שאכלו ביחד, ולא מצטרפין לזימון, עיין שם.

ולפי כ"ז יש לומר שיש כמה בחינות, האחת היא 'ראיה אחת' ובראיה זו בכל גוונא ובכל האופנים כשרואים זה את זה יש 'ראיה אחת', ולכן באופן שכדי להיחשב כת אחת, צריך רק שיראו כאחד, שפיר דמי אף אם רה"ר מפסקת כדי שהם יצטרפו. משא"כ, אם הראיה יוצרת חיבור של ממש, כגון בזימון, כאן יש מגבלה שאם רשות הרבים מפרידה בין הבתים, א"א ליצור חיבור, כיון שיש פירוד גדול בניהם. ולפי"ז יש לדון לגבי תפילה, היאך יש לדון לגביה, אם כעדות או כזימון. והנה אופן שלישי הבאנו לעיל, לגבי קידוש במקום סעודה ברואה את מקומו, ששם בוודאי לא איירי על חיבור של האיש עם המקום, אלא שכדי שייחשב שהאיש והמקום נמצאים באותו מקום, בעינן ראיה והיא מועילה בזה, והכי לשון שבלי הלקט הנז' לעיל: 'שכיון שרואין זה את זה נעשו כמקום אחד וכמסיבה אחת ומצטרפין

[-בזימון]. אף כאן [-קידוש במקום סעודה] שיושב במקום אחר ורואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ומותר ואם לאו נעשה כמקום אחר ואסור', ובכל אופן הביא המשנ"ב דאיירי שאין שביל קבוע מפסיק, וצריך לומר שאכן אדרבה כאן מסתבר שכיון שצריך שהוא והמקום ייחשב כאחד, כל שיש דרך המפסקת, זה מונע את החיבור. ובזימון התחדש שלמרות שזה חיבור בין אנשים, מכל מקום הם קבעו להיוועד במקום אחד, ולכן גם אם יש חיבור ביניהם, אולם זה לא מהני כי הם אינם במקום אחד, אך בתפילה יש לעי' להיכן יש לדמותה.

והנה לשון השו"ע הנז' לעיל בסי' נה (סעי' יג) כתב: 'צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם', וכל זה בלא רואים וכמבואר במשנ"ב שם, שבבית אחד אפילו בלא רואים מצטרפין כיון שהם בבית אחד. ומאידך כתבנו לעיל שבאופן שמצטרפין על ידי 'רואין' זה גם בשני מקומות, ומה מעלת 'רואין' כשסו"ס הם בשני מקומות, כתבו הראשונים בהאי לישנא: 'דאם רואים זה את זה הרי הם כמו בבית אחד' [הראבי"ה הנ"ל]. 'שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין' [הרשב"א הנ"ל]. 'הכא בראיה תליא מילתא והרי הוא מצטרף [כשיש סורגים בחלון, החיד"א בטוב עין הנ"ל]. 'צירוף עשרה לתפלה אפי' אם הראה פניו מחלון א' מצטרף, אף על גב שרשות לעצמו הוא, מ"מ מראה את פניו שאני שדומה כמצטרף להם' [המהרי"ט הנ"ל]. והנה הגם שנאמר שכיון שרואים זא"ז יש עשרה כיון שיש ראיית פנים [וכדברי הערוה"ש הנז' לעיל, שענין ראיית הפנים הוא כיון דכל בי עשרה שכינתא שריא ועיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב 'כי קרן עור פניו'], מכל מקום הרי צריך שהעשרה יהיו במקום אחד, וכדי שייחשבו כל העשרה במקום אחד, לכאורה צריך שלא יהיה דבר המפסיק שלא מאפשר חיבור למקום אחד, ואם כן דרך הרבים או היחיד מפריע לאפשרות להתחבר, וצדקו דברי הפמ"ג הנז' שהשווה דין זה לדין זימון ולא לעדות. אולם מאידך גיסא, אין הכוונה שמחברם לבית אחד, אלא שבעצם הראיה די, ומבחינת הדין הוו כמו בבית אחד בלי ראיה, אולם אין צורך בחיבור, ולפי"ז אפשר שלא מפריע רשות המפסקת, ואולי מחמת זה שתק המשנ"ב ולא כתב כלום מהאי דינא, למרות שבזימון, ובקידוש במקום סעודה כתב את הגבלת הפסקה בין רשויות. ובאמת שמפשטות לשונות הראשונים הנז' לעיל, משמע שהראיה היא תנאי לתוצאה שהיא בית אחד, אם כן משמע שיש חיבור ביניהם, וממילא יש להיזהר ברשות המפסקת וכדברי הפמ"ג, אלא שאין זה מוכרח שאפשר שאין הכונה כאילו נצטרפו במציאות לבית אחד אלא שדינם שוה לאלו שנמצאים בבית אחד, כשם שבבית אחד יש ביניהם צירוף כך רואין אלו את אלו מצטרפין ונעשים אגודה אחת, וצ"ע כעת, ולכן אין לזוז מדבריו הברורים של הפמ"ג שהובאו על ידי רו"כ האחרונים.

ושוב ראיתי בדפים ששיכתבו שיעורו של הגרש"צ רוזנבלט שליט"א מחודש ניסן תש"פ, שכתב סברא זו שתפילה כן תועיל הראיה אפילו ששביל הרבים מפסיק, להבדיל מזימון [אלא שלא הזכיר מעניני עדות שהזכרנו לעיל], וטעמו ונימוקו עמו מחמת שהמשנ"ב השמיט זאת הגם שהפמ"ג כתב זה, וז"ל שם: 'ובאמת שיש סברא גדולה לחלק בזה ולומר שדין זה שרה"ר מפסיק נאמר רק בזימון, כי הנה חיוב הזימון נעשה מכח הקביעות והחיבור של כל המסובים, וכמו שמצינו (סי' קצג ס"ג) שהאוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אע"פ שאוכלים כולם בשעה אחת ומככר אחד כל שלא קבעו מקום לאכול אינם מצטרפין, והיינו אף כשאמרו 'ניכול לחמא בדוך פלן', כמבואר במשנ"ב (סי' קסז ס"ק סג), והטעם בזה משום שלא היה ביניהם קביעות יעו"ש. ודין זה אינו שייך בתפילה ששם מצטרפים גם אם לא קבעו מקום להתפלל בו, משום שבתפלה אי"צ שיהיה קביעות וחיבור בין כל המתפללים, וכל שנצטרפו עשרה מישראל שפיר אפשר לומר דברים שבקדושה כדילפינן בברכות (דכ"א ע"ב) מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. וא"כ לפי"ז אפשר לומר שגם דין זה שרה"ר מפסקת ביניהם מבטל את הצירוף של 'רואים אלו את אלו' אי"ז אלא גבי זימון, שע"י שהרה"ר עוברת ביניהם נפסק הקביעות והחיבור, משא"כ בתפילה שאין צריך קביעות וחיבור, אפשר שיועיל צירוף של רואים אלו את אלו אף כשיש רה"ר

עוברת ביניהם. ושורש חילוק זה מבואר בדברי הא"ר והפרישה שהביא הביה"ל בסי' קצה (ס"א ד"ה בשום ענין) לגבי בני החופה שאכלו בכמה מקומות, שנקטו הא"ר והפרישה שאף שמבואר בראשונים שבכה"ג כולם מצטרפים לברכת חתנים, עכ"ז לזימון שבסוף הסעודה אינם מצטרפים, והיינו לכאורה מהאי טעמא שלזימון צריך חיבור בעצם הסעודה משא"כ לברכת חתנים .ועוד הוסיף שם הוכחות נוספות'. הרי שנקט כצד אחד במה שהסתפקנו לעיל.

אלא שראיתי לרוב ספרי האחרונים ובמאמרים שנפוצו לאחרונה על ידי כמה ת"ח, דס"ל כדעת הפמ"ג בפשטות, ואפשר שסברו כמש"כ לעיל בצד השני שהראיה היא מביאה לתוצאה בפועל של 'בית אחד' וממילא אי אפשר שיהיה דבר המפסיק. ועוד ראה בדברי החשוקי חמד עמ"ס עירובין (דף עב ע"א) שכתב שביאור החילוק בין ברכת המזון לתפילה, הוא משום שלברכת המזון מספיק שקבעו לאכול יחד, ולכן אם קבעו אף שיש מחיצה ביניהם מהני כשרואים אלו את אלו, משא"כ בתפילה דצריך תפילת ציבור ורק ע"י צירופם יחד יהיו עשרה, דבברכת המזון מספיק "קביעות" כמבואר בשו"ע (סימן קסז סי"ג) משא"כ בתפילה בציבור, דמהות הציבור הוא שהם כולם יחד בלי מחיצות ביניהם, יעוי"ש. ומ"מ למעשה הגם שיש בדבריו הרבה טעם, והשמטת המשנ"ב בולטת, מ"מ הלכה למעשה ודאי דיש להורות כדעת הפמ"ג שלא מצינו מאן דפליג עליה להדיא לגבי תפילה.

ומה שהזכיר בסו"ד לגבי ברכת חתנים, כ"ה להדיא בט"ז שם ס"ק ג, שכתב שברכת חתנים שאני, ובזה אין הדבר תלוי ברשויות ולכן גם רה"ר איננו מפסיק. וכ"פ (ערוה"ש או"ח סי' קנה סעי' ב) שאם מפסיק בין שני הבתים רשות הרבים אינן מצטרפין בשום עניין אפילו רואין אלו את אלו ואפילו שמש אחד לשניהן ולאו דווקא רה"ר אלא אפילו שביל היחיד מפסיק ביניהם אין מצטרפין (ט"ז סק"ג) אבל בסעודת נשואין אין רה"ר מפסיק כיון דכולהו סעודת נשואין הוי (שם סק"ג) ויותר מזה נתבאר באהע"ז סי' ס"ב דאף אם אין רואין אלו את אלו ולא שמש אחד משמשן מ"מ מצטרפין ע"ש וכ"כ כאן הטור בשם הרא"ש ע"ש. אמנם בא"א (שם אות ג) כתב שהיינו דווקא לגבי ברכות החופה, אולם לגבי הזימון צריכים התנאים של סעי' א. וכ"כ עוד אחרונים והביא דבריהם בביה"ל שם. ויעוי' בספר חשוקי חמד (ברכות דף נ ע"א) שאחר שהביא דברי המשנ"ב (סק"ז) דה"ה אם שביל היחיד מפסיק ביניהם אינם מצטרפים. וכתב, צ"ע מה הדין בחתונת בר לופייני שהיתה מלאה במשתתפים מציפורי עד עכו ומילאו את כל הרחובות, האם גם אז שביל היחיד מפסיק, דאולי בשעת החתונה כל המקום הופך להיות בית משתה. ע"כ. ובוודאי שאין כוונתו לגבי ברכת חתנים שדיניה כבר אמורים ונפסקו וכנ"ל, אלא לגבי זימון, וספיקו שמא מחמת שיושבים על הרחובות עצמם, אפשר שאינם מפסיקים, כי הכל הפך להיות כאחד[4]. וכשראיתי הדבר אמרתי שמזכיר לי ספק כעי"ז מגיסו הגאון בעל דרך אמונה זצ"ל בהל' מתנו"ע (פ"ג ה"ג בביאה"ל בסוד"ה הרחב) שם הסתפק על שטח ירקות, שגדל בעונה אחת, ובאותה עונה הכל מלא, ואחר כך מסיים ועומד ריקן, האם חשיב כשביל קבוע דחוצץ או לא, ונשאר בצ"ע, יעוי"ש. [ועוד ראה שם מה שכתב לדון ברואים אלו את אלו במעגל סגור, שהסברא אומרת שצריכים ראיה טבעית ולא ראיה ע"י מעגל סגור. יעוי"ש]. ועוד ראה מש"כ בספרו עמ"ס עירובין (דף עב ע"א) לחלק בין עירוב חצירות שעירבו על ידי חלון, לבין תפילה ע"י חלון. ובוודאי שאין לומר מיגו דהוי רשות אחת לגבי עירוב, הוי רשות אחת לצרפם למנין, יעוי"ש.

והנה עלה בדעתי להוכיח מדברי מרן החיד"א הנז' לעיל לגבי לאזארטו, שמותר להתפלל גם כשדרך הרבים עוברת ביניהם, שהנה בתיאורו שם את חדרי ההסגר כתב שם: 'דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ **וגם הוא מעבר לרבים** ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות, וכבר השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף והכא נמי דכוותא וכל שכן

4. וראה בעלון אספקלריא (פסח) הנז' לעיל בעמ' נד בהערה כב, שכתב הגר"נ אייזנשטיין סברא זו לחלק בין רה"ר הנמצא בין רשויות, לבין

הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם' ע"כ. הנה אם כן למעשה התיר לסמוך על 'רואין' גם כשביניהם מעבר לרבים, ולכאורה להדיא דס"ל דלא כהפמ"ג. ואחר החיפוש מעט, ראיתי בכמה מן המאמרים של הת"ח שאכן השתמשו עם דברי החיד"א הללו שאינם כדברי הפמ"ג [ראה כדוגמא בעיטורי מרדכי הנז' בהערה 2 בסוד"ה ועי' בט"ז]. אולם לענ"ד אין מדברים אלו כל הוכחה, שהנה כפי שיבואר להלן דרך הוא מעבר לרבים ממקום למקום, כלומר מגיעים ממקום אחד ועוברים בו למקום אחר, אך כאן איירי במסדרון שבין חדרים, וכמקובל בכל בתי ההסגר ובדומה לבתי הכלא וכו', ואכן בא לתאר שם מדוע אין באפשרותם לצאת מן החדר, והסביר, שיש שומר, והממשלה אוסרת, ועוד גם אם ירצו המקום צר מלהכיל עשרה בני אדם [כלומר דרך צרה, ראה להלן], ואנשים עוברים בשביל כך שאינם יכולים לחוסמו גם אם היו רוצים או יכולים לצאת, ונתן לדרך זו כינוי של 'מעבר לרבים', אך איננה דרך הרבים, ואיננה חוצצת כלל, כיון שזה מסדרון שאליו נכנסים כשבאים וממנו יוצאים כשמסיימים ההסגר, והשומרים שוהים שם וכו', ואין מזה כל הוכחה ל-'דרך הרבים', כך נראה לי פשוט[5].

וזאת יש לדעת שהאי דינא של דרך שעושה הפסק, כתב בה רבינו הרמב"ם (בהל' מתנו"ע פ"ג ה"ג, ובפיה"מ) שיש ג' דרגות בהפסק זה, יש דרך יחיד, דרך רבים ויש שביל. דרך יחיד שרחב ארבע אמות, דרך הרבים שרחב שש עשרה אמה, והם מפסיקים אפילו אינם קבועים כל השנה. מאידך דרך יחיד פחות מארבע, ודרך הרבים פחות מט"ז אמה, יורד לדרגת שביל [ואין דרך הרבים יורד לדרגת יחיד, כיון שיחדוהו לרבים, וכ"כ בד"א שם ס"ק יט], ושביל רק אם הוא קבוע כל השנה חשיב כהפסק ואם לאו אינו מפסיק. וכל זה דעת הרמב"ם אולם דעת הראב"ד שאין תלוי ברוחב אלא בשימוש, ולכן גם ביחיד הרחב מארבע אם אינו רק לשימוש מקומי של בעלי השדות לצרכיהם ואינו למעבר לעוברי דרכים ממקום למקום, הוי כדין שביל. ולכאורה יש להשוות הדינים לנידו"ד, הגם שלכתחילה היה מקום לומר שפשטות לשון מרן שרק דרך הרבים מעכבת, שלכאורה היה לו לומר חידוש יותר גדול על דרך היחיד שמפסיקה, מ"מ בדברי הט"ז הנז', הערוה"ש, ועוד, כתבו שה"ה דרך יחיד, ומקורם היא הסוגיא דפאה וזה אם כן בדרך שביארנו לעיל, וכן כתב הא"ר (סי' קנ"ה ס"ק ג) לחלק בשביל בין קבוע ללא קבוע, והביא דבריו המשנ"ב (סי' קנ"ה ס"ק ז) אלא שהביאו בדרך אפשר. ובאמת שגם הא"ר בסו"ד כתב, וצ"ע. ואפשר שהסתפק אם להשוות לדברי הרמב"ם שם, או שצ"ע שהט"ז לא הזכיר מזה. ושו"ר באלף למגן (ס"ק ג) שכתב על דברי הא"ר 'ולפע"ד אין עניינו לשם, דכאן הקפידה בשביל שהוא רשות אחרת כנ"ל, ועיין בהשגות הראב"ד שם'. ובאמת לא זכיתי להבין הטענה, הרי כל השבילים והדרכים הללו הם מחמת הפסק רשויות, או הפסק שדות [כלשון הרמב"ם בה"ב שם] ועל כן הם נידונים כשטחים שונים לחיוב פאה על כל שדה בנפרד, והוא הדין על בני אדם הנמצאים בין צידי הדרך, שנחשבים כרשויות שונות, ואם כן אם אינו נחשב כהפסק בין רשויות, אינו הפסק לא לפאה ולא לזימון. ומה שכתב

כשמתפללים בתוך רה"ר, אז שפיר ניתן לדון את הבית ואת הדרך למקום אחד, ויש לדמותו לעשרה בני אדם שנמצאים בתוך דרך הרבים כגון בחניה, שלא דנים שמהלך הרבים ביניהם יחצוץ. וכתב לעי' בספר שערי ברכה פי"ט הערה כה-כו.

5. והנה בין שלל התשובות, צץ ופרח תשובתו של הרה"ג יעקב יוסף כהן שליט"א אל הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א, שם כתב שאין להוכיח מהשמטת השו"ע והמשנ"ב, כי ודאי א"א לדמות לחופה, דלא בעינן שם צירוף, אלא יש לדמות רק לזימון, וסמכו על הנאמר בסי' קצה. אלא שנעלם מעיניו לרגע, שלגבי קידוש במקום סעודה כן הביא המשנ"ב תנאי זה, ולא סמך על סי' קצה. ועוד לגבי עדות שם צריך צירוף לכת אחת ומ"מ מצטרפים גם אם יש רה"ר [אלא שכאמור יש לדון על צירוף אנשים וצירוף מקומות], ולא זכר ש'ר מכל זה.

ובהמשך הביא, את דברי החיד"א וכתב כדבר פשוט שמי שרצה להוכיח מדברי החיד"א טופל עליו דברים שלא התכוין וכו', ודחה את הדברים כאשר תיאר שהארבעה יצאו מחדרם והראו פנים בחלון של השׁשה, וממילא לא היה חוצץ ביניהם. עכ"ד. ופלא גדול יש להתפלא על דבריו, שכאשר יש לו קושיא על דבריו שם שכתב כדבר פשוט שדרך הרבים מפסיקה לתפילה, כדי שלא יקשה עליו מדברי החיד"א מעמיד אוקימתא בדבריו, היכן רואה זאת בדבריו? הרי יש שם שומר, שלא נותן לצאת, וכך כתוב להדיא החיד"א, ועוד שהדרך צרה, ולא מאשרת עמידה אלא מעבר וזה גם כתוב בחיד"א, וכל מה שכתב זה שעמדו בפתח שלהם שהוא נגד הפתח של אותם שממול, וכך התקיים בהם רואים אלו את אלו, אולם לצאת ממקומם מי ירשה להם כשיש שומר שלא מאשר להם לעמוד בחוץ כלל. וההסבר הנכון לענ"ד הוא מה שכתבנו לעיל, שכלל אינו דרך הרבים [לא מחמת גודלו ולא מחמת מטרתו], ואינו אלא מעבר פנימי לצורך המקום ולא חשיב כהפסק כלל.

וציין לראב"ד, לא הבנתי, שהרי הדיון בין הראב"ד לרמב"ם הוא מה הטעם שמפסיק בין השדות האם מחמת אופן השימוש או מחמת הגודל ומה נפ"מ לנידו"ד? ובכל גוונא דעת רבינו הרמב"ם איננה כדעת הראב"ד וכמבואר בנו"כ על דבריו שם. וצריך עוד להתיישב בזה.

אולם גם רבינו הרמב"ם ס"ל דלעיתים דבר שהיה אמור להפסיק לפי הכללים שכתב שם, מכל מקום כל שזה לצורך השדה עצמו, ולא למעבר לשדה אחר או למקום אחר, וכלשון הרמב"ם בפיה"מ על המשנה בפאה שם: 'שיהיה דרך בין שתי השדות אם לאיש אחד שעובר משם לגנו או לשדהו', וכדוגמא לזה הורה כך (שם ה"ח) שאילנות הנטועים בתוך שדה, אינם מפסיקים, כי ידוע שעושים זאת לצרכי השדה, ולא בשביל הפסק. ולפי"ז יש לחלק בין דרכים ושבילים המובילים ממקום למקום אם ליחיד אם לרבים, לבין הפסקות מקומיות של דרכים או שבילים פנימיים לצורכי השדה, ולא לעבור ממקום למקום. וממילא מזה הטעם, חצר, גינה, שביל פנימי למעבר בתוך השדה עצמו, ולכאורה גם חניה ועוד דוגמאות כה"ג, שאינן מעבר מצד לצד, אינן בכלל דרך או שביל שהוא הפסק. וכשם שאינו הפסק לפאה, ה"ה אינו הפסק לזימון ותפילה.

וראיתי בספר חשוקי חמד עמ"ס ברכות (דף כא ע"ב) שדן לגבי משפחה ללא מנין ששהתה בבית העלמין וביקשה לומר קדיש ולצרף, שני עובדי בית העלמין ששהו במרחק מהם, ושאלו ממנו אי שפיר דמי לצרפם, ולאחר שדן שבשטח פתוח אין בעיה וכו', הוסיף, ויתכן שאם מפסיק שביל של בית העלמין ביניהם, אין הוא מפסיק ויכולים הפועלים להצטרף למנין, כגון שביל העשוי רק למטרתו של בית העלמין כדי לאפשר גישה נוחה לכל חלקותיו. דדוקא שביל החוצה מקום ומשמש מעבר למקומות שמעבר לו, כגון כביש הנכנס לבית הקברות כדי לקשר בין מקומות שמחוץ לבית הקברות, הוא שמחלק את המקום לשנים ולא בשביל העשוי למטרותיו של המקום, וכל שכן כשהשביל אינו חוצה את בית העלמין לגמרי מעבר לעבר אלא מסתיים עד הגדר, ששביל כזה אינו מפסיק את המקום לשנים. וטעם החילוק הוא מכיון שמקור הדין ששביל היחיד מפסיק, נלמד מהלכות 'פאה', ששביל היחיד העובר באמצע שדה, מפסיק לפאה וצריך ליתן פאה לכל צד וצד, ויעויין בפירוש המשניות לרמב"ם (פאה פרק ב משנה א) 'שיהיה דרך בין שתי השדות אם לאיש אחד שעובר משם לגנו או לשדהו...'. ואם כן שביל של בית העלמין שאין מטרתו אלא לאפשר גישה נוחה לחלקות השונות, אינו מפסיק לענין צירוף למנין, וסיים בצ"ע. כלומר הוסיף עוד להגדרות של שביל כאשר כל מטרתו לחלק לשנים, אולם לא כשביל גישה בתוך המקום, ומעבר למה שהוסיף על עיקר שביל שהוא מעבר מצד לצד, וכדברי הרמב"ם בפיה"מ הנז'[6].

וראה בדברי המשנה ראשונה (עמ"ס פאה שם) שהביא לשון הרא"ש, שדרך היא הפסק, כאשר היא מקצה השדה עד הקצה, שלא ישאר ארבע אמות בלי הפסק, דאי לאו הכי חשיב כשדה אחת. ע"כ. הנה אם כן כאמור לעיל כל שאינו למעבר מצד לצד אינו חשיב כמפסיק בין השדות, ולכאורה אם הדינים שווים הוא הדין לגבי תפילה.

העולה לדינא:

א. לכתחילה יש להתפלל כאשר כל העשרה נמצאים במקום אחד, וללא מחיצות ובכך מקיימים לכתחילה את תנאי תפילה במנין.

ב. באם יש מנין, יכול מי שנמצא גם בחדרים סמוכים, לענות ולהתפלל כל דבר שבקדושה.

ג. כאשר יש שעת הדחק כמו המצוי בימינו [בזמן

---

6. ומש"כ הגר"א עזריאל שליט"א בתשובתו הנז' לעיל בהערה מס' 1, על דברי החשוקי חמד שדבריו נסתרים מדברי המפרשים (שהביא שם) שגם אם השביל הוא לצרכי בעל השדה, מכל מקום דין שביל עליו. עכ"ד. ובאמת במחילה לא ירד לסוף דברי בעל החשוקי חמד, שהרי הוא גופיה הביא דברי הרמב"ם בפהמש"נ, אלא כוונתו האם זו למטרת מעבר ממקום למקום, או בתוך המקום, וראה בדברי הראב"ד הנז' ובמש"כ על דבריו בכס"מ שם, וכן הוא ברמב"ם גופיה להלן בסעי' ח, שלמרות שאילנות נטועים בין הירקות, הכל נחשב לאחד והטעם כיון שידוע שזה לצורך השדה ולא לצורך הפסק. ועל כך הסתפק בחשוקי חמד שם, ודוק. ומה שהביא מכל הלשונות שם, היינו שגם אם זה רק ליחיד ממש לתועלת היחיד ממש, אך כל זה לצרכי מעבר לשדהו או לגינתו וכלשון הרמב"ם שם 'שעובר', אולם אם לא לצורך מעבר למקום אחר, אלא בתוך אותו מקום, איננו שביל המפסיק. וכך תדקדק היטב בלשון התפא"י שהביא שם מס"ק ו, ודוק.

המגפה לא תקפ"ץ], ואין כל אפשרות להצטרף עשרה במקום אחד, יכולים לכתחילה להתפלל בצירוף עשרה שרואין זה את זה אפילו אם הם ברשויות שונות, וכגון שכל קבוצה או יחידים נמצאים במרפסת שלהם, ורואין זה את זה [בבודדים צריך שכולם יראו את כולם, ובקבוצות די שמקצת מאנשי הקבוצה רואים מקצת אנשי הקבוצה האחרת]. והוא הדין בבתים פרטיים שיוצאים לחצרות, כל אחד לחצר שלו יכולים לכתחילה להתפלל ולהצטרף אנשים מחצר זו עם אחרת כל שהם 'רואין'. ובפנים הבאנו באריכות להוכיח שכן העיקר להלכה מפי ספרים וסופרים, ומפי רבותינו גדולי וחכמי הדורות, וכל זה אף למנהג הספרדים.

ד. אם יש בניהם רשות המפסקת, וכגון כביש בין בנינים, או דרך למעבר בין החצירות, בזימון נפסק שזה מפסיק, ויש פוסקים שהשוו זאת גם לתפילה, והגדרות ההלכתיות הם דרך הרבים [ט"ז אמה], דרך היחיד [ד' אמות], זה מפסיק אף אם אינם דרך קבועה בחורף ובקיץ. ודרך הרבים פחותה מזה, או דרך היחיד שפחותה מזה, דינם כשביל, והוא מפסיק רק אם הוא קבוע כל השנה.

ה. גינות, חצירות, חניות, או מסדרון פנימי, שאינם משמשים למעבר מצד לצד, אינם הפסק לענין 'פאה' ולכאורה הוא הדין לענין תפילה למשווים את דיניהם שאינם מפסיקים.

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

סימן ב

כיצד לנהוג בהוצאה ובעלייה לתורה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

ששה ימים לחודש ניסן תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

א. מה ששאלתם לגבי נישוק מזוזה ונישוק ספר תורה, ודאי שבימים אלו יש להימנע מלנשק מזוזות שגם אחרים מנשקים מלבדו. וכן בספר תורה בזמן הליכתו להיכל יש להימנע מלנשקו, אלא בשביל חיבוב המצוה יעשו פעולת הנישוק מרחוק. גם העולה לתורה לא ינשק את הספר גם לא באמצעות מטפחת הספר [אלא בנייר חד פעמי אם אין בעיית קרבה בזמן הקריאה].

שהנה להלכה הביא רבינו הרמ"א (יו"ד סי' רפה סעי' ב) את המנהג להניח היד על המזוזה ביציאתו ובכניסתו, ולא הזכיר נישוק המזוזה. אולם כידוע, רבינו האר"י מזכיר נישוק המזוזה והכוונות בזה [ראה למרן החיד"א בברכ"י סי' רפה ס"ק ד. ובספר יוסף אומץ סי' תנד]. וראה עוד בספר שומר דלתות ישראל (פ"א סעי' כב). וחיבוב מצוה זה שיש במזוזה, כך יש בספר תורה, ויש המראים חיבוב מצוה בתפילין ובשאר חפצי הקודש. והוא הדין למנשק יד רבו [ראה להלן], וכידוע. וברור שכל זה איננו עומד במקום סכנה, וכיון שיש חשש שיעבור הנגיף מאחד למשנהו באמצעות הרוק שיכול להישאר בנישוק, על כן ודאי שיש להימנע כל שאין דרך בטוחה לזה.

והנה לגבי ספר תורה מצאנו שהזכיר זאת הרמ"א (סי' קמט ס"א) שכך היה המנהג שהביאו התינוקות לנשק הספר תורה וכדי לחנכם ולזרזם במצוות. וכבר נהגו ישראל בכל אתר שגם הגדולים מנשקים את הס"ת, וכך נהג רבינו האר"י וכמובא בכה"ח (שם ס"ק

ז). וכ"כ בספר חסידים (סי' רנה) והביא דבריו המג"א (סי' קלט ס"ק יד), וכן הביאו עוד אחרונים. ועוד הוסיפו באחרונים שהמנשק גם יחבק את ספר התורה [ראה בשערי אפרים (שער י סעי' ד) ובתורת חיים (ס"ק ג)]. ובדינים והנהגות (פ"ו אות ח) מביאים שהחזו"א היה נוהג לנשק ולחבק את ספר התורה בהליכתו ובחזרתו, והיה מנשק את הספר תורה עצמו דרך המעיל, ובחיבוק בידיו על המעיל והספר תורה.

והנה, גם בימים כתיקונם אפשר לראות רבים שמנשקים הספר תורה באמצעות היד שמניחים ומנשקים את היד שנגעה בספר, ויש עושים באמצעות הטלית, ויש שמניפים ידם לכיון הספר תורה, ומנשקים יד זו ואין זה אלא סמל לחיבוב מצוה.

ובאמת שכידוע בספר יסוד ושורש העבודה הביא מרבינו האר"י שזה מנהג בורות, וכן כתב בקיצור השל"ה. אולם כבר כתב בשערי אפרים הנז', שמי שאינו יכול, ינשקנו בידו, וזה כעין שמנשקים את רושם הקדושה הנותר ביד שנגעה בספר, וכך באמת מנהג רוב העולם בנישוק המזוזה, ופוק חזי מאי עמא דבר, וכמה מפוסקי דורינו הזכירו החשש מחמת רוק של אחר. ואמנם ראה בהליכות שלמה (תפלה פי"ב ארחות הלכה הע' 68) שמרן הגרשז"א היה נוהג לומר שאין לחוש לסכנה בזה. אולם ראה בשו"ת ישא יוסף (ח"א סי' לג) שמרן הגריש"א זצ"ל היה מנשק את ספר תורה בריחוק מעט בלא נגיעה (וראה עוד בספר עדות לישראל עמ' קכג).

הרי לנו גם לנידו"ד שהוא שעת סכנה נכון כך לנהוג, וגם אם מנשק את הס"ת מרחוק גם בזה יש חיבוב מצוה וכנ"ל.

ב. ומה ששאלתם על קריאה בתורה, כאשר העולה לא סמוך לס"ת, כיצד יעשה, הנה בזה אמרתי שבספר תורה עומד [כנהוג ברוב קהילות הספרדים] יאחז הספר תורה עם מטפחת חד פעמית, ובעל הקורא יתרחק, ולאחר הברכה, יתרחק העולה בלא שיאחז את הספר תורה, ויתקרב הקורא ויקרא בתורה. ובספרי תורה שוכבים [כמנהג מרוקו וקהילות אשכנז], יכול לפתוח הספר על שולחן ארוך, וכך יאחז בספר בעמוד הימני שלו. ובשני האופנים, הגם שאם מתרחק העולה אינו יכול לקרוא עם הבעל קורא, מכל מקום בשעת הדחק דינו כדיעבד ואין זה מעכב. ואם כל עולה הכין את קריאתו תבוא עליו ברכת טוב.

לענין אחיזה בספר תורה. הנה קיי"ל להלכה בשו"ע (סי' קלט סעי' יא) שהקורא בתורה צריך לאחוז בספר תורה בשעת ברכה. ואופן האחיזה ראה במג"א (ס"ק יג) מה שהביא מכתה"ק (ספר הכוונות, מז, ג). וראה בט"ז (ס"ק ט) שכתב, אם רק בשעת ברכה, או גם קריאה. וראה עוד במש"ז שהביא מהנחלת צבי שני פירושים, או רק בשעת ברכה או רק בשעת קריאה, וסיים, שלכן מספק יחזיק עד סוף הקריאה, וכ"פ העולת תמיד על השו"ע שם. ובמש"ז הוסיף שיש פירוש שלישי שיחזיק ברצף מהברכה עד אחר קריאה, יעוי"ש. וכן משמע מלשון שער הכוונות שהובא במג"א וכן נראה מדברי הבא"ח (ש"ש, תולדות יח) שיש לאחוז בספר תורה משעת ברכה ראשונה עד אחר הקריאה.

אמנם ברור שבשעת הדחק, אפשר להעמידו על עיקר לשון השו"ע שבשעת הברכה צריך לאחוז, ויעשה באופן שיאחז במטפחת [חד פעמית וכהמלצת הרופאים], וכשיסיים יתרחק ויתקרב הקורא ויקרא הפרשה [או שהעולה יכין מראש קריאתו והוא יקרא].

והגם שאין הקורא קורא עמו, כיון שהתרחק מהכתב, מכל מקום בשעת הדחק אפשר להקל בזה. שהנה כידוע פסק מרן בשו"ע (שם סעי' ג) 'מי שאינו יודע לקרות, צריך למחות בידו שלא יעלה לספר תורה, ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות, לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו, אם כשיקרא לו ש"צ מילה במילה יודע לאומרה ולקרותה מן הכתב, יכול לעלות, ואם לאו, לא יעלה. ע"כ. יוצא לפי"ז, שאף אם צריכין לו כגון שהוא כהן אולם אינו יכול לקרותה מן הכתב, אינו עולה, וזה דלא כדברי הרמ"א שפסק (בסו"ס ג) כדעת המהרי"ל שעכשיו נוהגים לקרוא לסומא. ובאמת שכן כתב להדיא בעולת תמיד (שם) שלדעת מרן אין להעלות סומא גם אם צריכין לו שהוא כהן.

אולם כידוע, כתבו מגדולי רבותינו הספרדים שבזה התפשט המנהג גם בארץ ישראל להעלות סומא וכדעת מהרי"ל, והביא כל דבריהם בכף החיים (קלט, אות טו-טז), וכיון שזה המנהג, נהגו להעלותם ולא חששו לסב"ל במקום מנהג, מאידך ראה בשו"ת יחוו"ד למרן הראש"ל זצ"ל (ח"ד סי' יא) שכתב לדון אם חייב העולה לקרוא בלחש עם הבעל קורא, והעלה שם: 'העולה לספר תורה חייב לקרוא בפיו בלחש עם השליח צבור, ואינו יכול לצאת ידי חובה בשמיעה בלבד מטעם שומע כעונה, שבקריאת ספר תורה יש דין מיוחד לקרוא בעצמו. ואם אינו עושה כן יש לחשוש שברכותיו הן ברכות לבטלה'. והאריך שם בתשובה לדון מדוע יהיה דין שונה בס"ת מהדין הכללי בתורה של שומע כעונה, וביאר שם ע"פ המבואר בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' עה) שהרא"ש ומרן השלחן ערוך סוברים שיש חילוק בין קריאת התורה לשאר מצות שהלכה רווחת בהן שהשומע כעונה, שבקריאת ספר תורה לא תיקנו חכמים לברך ברכות התורה בצבור אלא כשקורא בפיו מתוך הספר תורה ולא בשמיעה בלבד מהשליח צבור, שהרי גם כל הצבור שומעים קריאת התורה מהשליח צבור ואינם מברכים, מפני שנפטרו מברכות התורה כשבירכו עם ברכות השחר ברכות התורה, ורק לקורא בספר תורה בצבור קבעו לו ברכה לעצמו, והיינו כשקורא בפיו, אבל על השמיעה בלבד לא תיקנו, ולכן אם אינו קורא בלחש עם השליח צבור נמצאת ברכתו לבטלה. ע"כ.

והנה הלכה למעשה לגבי סומא, ראה פסקי תשובות (סי' קלט סעי' ו) במנהג הספרדים בא"י. וראה בתשובת מרן ג"ע זיע"א אל הגר"י טראב בספרו יעטה מורה (ח"ד עמ' שמח במכתב משנת תשכ"ד) שכתב בהאי לישנא: בנוגע לעליית סומא לס"ת בתשו' זרע אברהם כ' שמנהג א"י להעלותו וכ"כ בהדיא הגר"י עטייה בקונט' אות לטובה (סי' לא) שהעידו לו מגידי אמת שמנהג א"י להעלות לס"ת הסומא בניגוד לד' מרן, ואף שיש אחרונים שפלפלו בד' הזרע אברהם והעמידו דבריו באופן אחר עיין שו"ת ויקרא אברהם ותעלומות לב (ח"א), מ"מ לדינא כדאי מהר"י עטייה לסמוך עליו בשעה"ד, כי לפעמים יש בזה הלבנת פנים ברבים וכבר נודע שיש הרבה פוסקים החולקים על מרן ומתירים וע' שו"ת תורת חסד מלובלין ואכמ"ל, ע"כ.

זמר בריה דמרנא, כב' הראש"ל הגאון בעל ילקוט יוסף כתב במהדו"ק (סי' קלט) שהמנהג להעלות סומא לספר תורה, והביא מדברי רבותינו הספרדים כמובא בכה"ח הנז' ומדברי מרן זצ"ל בשו"ת יחוה דעת הנז', והעלה: המורם מכל האמור, שמאחר ורבו האחרונים שהעידו שהמנהג בארץ ישראל וגלילותיה להקל בזה, על כן הנוהגים להעלות סומא לקריאת ספר תורה, ובפרט כשיש לו יארצייט או שמחה, יש להם על מה שיסמוכו, והנח להם לישראל במנהגם. ונודע מה שכתב בשו"ת תרומת הדשן, שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכן כתבו האחרונים. וראה בספר משא חיים למהר"ח פלאג'י, ובשו"ת רב פעלים. ומכל מקום אם יוכלו שלא להעלותו אלא לעליית מפטיר, או לעליית מוסיפין, עדיף טפי. ע"כ. אולם במהדו"ב (סס סעי' ו) כתב: ואף על פי שבמהדורא הראשונה כתבנו שהמנהג להעלות סומא לס"ת, כך היתה דעתו של מרן אאמו"ר (שליט"א), אך באחרונה חזר בו ולדעתו שלא להעלותו לספר תורה, ורק אם כבר עלה לא ירד. וראה בקונטרס אחרון עמ' שעב, הבהרה לסעיף זה. ודברי מרן מו"ר ועט"ר זצוק"ל ביביע אומר חלק ט (או"ח סי' פג) שם כתב הערות על ספר חיים לרבינו חיים פלאג'י זיע"א, ובאות ז הביא דברי המחבר ודברי רבותינו שבאר"י ובמערב ועוד תפוצות ספרד שהביאו שמנהגם היה להעלות סומא, והביא אל מול דבריהם שהיו מנהגים אחרים שלא העלו, ולכן העלה שבארץ ישראל אין מנהג ברור ושב ואל תעשה עדיף, אלא אם כבר עלה שלא ירד, כיון שיש לו על מה לסמוך, יעוי"ש. וראה עוד בספר הליכות מוסר (ח"ב עמ' קמו הובא גם בשולחן יוסף עמ' כ), שהתיר מרן זצ"ל לבעלי מוגבלויות לעלות לספר תורה שישתדלו לבטא שם ומלכות של הברכה כראוי, ואז יהיה מותר להעלותם לספר תורה.

ולכאורה אחר דקיי"ל ששעת הדחק כדיעבד דמי, נראה שבכה"ג יש מקום לסמוך על דיעבד זה ולהתיר כשאין ברירה אחרת. ויש כר נרחב למנהג

ארץ ישראל כפי שכתבו רבותינו הספרדים אף שאין זה כדעת מרן השו"ע.

ועל כל זה רציתי להוסיף שכך המנהג הפשוט בצפון אפריקה, להתיר להעלות סומא לספר תורה, וכ"פ הגאון רבי חיים משאש בספר נשמת חיים (עמ' קנז). וכ"כ מרן הגאון רבי שלום משאש זצ"ל בספרו שמש ומגן (ח"א סי' יא. וחלק ג סי' נה אות ט. וח"ד סי' כז) שהמנהג להעלות לתורה סומא ועם הארץ מדין שומע כעונה. וכך הביאו מנהג זה עוד מחכמי המערב, וגם בתוניס נהגו כך כפי שכתב בספר זה השולחן (עמ' רלז), וכן נהגו בלוב כמובא בספר נחלת אבות (עמ' נו). ואמנם זאת יש לומר שגם הגאון בעל שמש ומגן מסכים שלכתחילה יש לקרוא בלחש, כפי שציין לדברי מרן ביחווה דעת שם, רק שכתב להליץ על מנהג רוב העולם שמעלים גם עמי ארצות שאינם יודעים לקרוא ורק שומעים מהבעל קורא, יעוי' בדבריו בחלק א הנז'.

על כן להלכה ולמעשה, בוודאי שבימים כתיקנן יש לנהוג לקרוא יחד עם השליח ציבור ולא יכניס עצמו לספיקות, אולם באופן שאין אפשרות וכולם חוששים לבל יזיקו ולבל ינזקו, לאחר שיתרחק השיעור הנז' אם אין באפשרותו לקרוא מן הכתב יחד עם הש"ץ, ישמע ממנו כדין שומע כעונה, לאחר שאת הברכה קרא בסמיכות לס"ת ואחז בה כפי שנפסק בשו"ע, ובצורה בטיחותית כמבואר לעיל.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ג

בבירור מציאות של כמה סוגי פירות וירקות לתקופת השנה לענין ברכת שהחיינו

אסרו חג דשבועות תשע"ט

אל מעלת ידידי

הרה"ג **יאיר נאמן** שליט"א

מח"ס ברכה נאמנה

השלום והברכה!

במה ששאל כבודו על המציאות בכמה סוגי פירות וירקות לענין ברכת שהחיינו, אשתדל לענות על כל שאלותיו, ואני כותב לפי ידיעותי בתחום זה, ואולי כדאי לברר בעוד מקורות.

א. קיי"ל שברכת שהחיינו מברכים על פרי או ירק [כן המנהג] המתחדש מזמן לזמן, שאז יש באכילתו שמחה, משא"כ כאשר הוא נמצא כל השנה.

ב. את הברכה יש לברך, הגם שפרי דומה או ירק דומה, קיים בשווקים כשאיננו טרי, אלא משומר או מיובש, או קפוא או בתעשייה וכיו"ב, ובתנאי שטעם הטרי ניכר, ויש בו שמחה.

ג. גם סוגים שונים באותו פרי, כשיש שמחה גם בשני אפשר לברך שהחיינו.

לפי כל הכללים הנז' יוצא הלכה למעשה:

ענבים – בארץ ישראל יש את הגידול המוקדם, שתקופתו בסוף החורף, ומגיע מגידולי חממה בערבה, ונמשך עד סוף הקיץ, כאשר כל העת מגיעים זנים שונים וחדשים גם ישנים, ויש שטעמיהם שונים מאד, ובכל אופן גוון הטעם הוא בין חמוץ עד מתוק לחלוטין.

בארץ ישראל, קיימים כמה חודשים בתקופת החורף שאין כלל גידול של ענבים, אך קיים שיווק של ענבים בדרך כלל מהזן רד גלוב, שמשהים אותם באוויר מבוקר, וכך מצליחים להרוויח עוד חודשיים של שיווק, ועדיין יש חודשים חסרים, ולכן מייבאים

ענבים טריים בקירור, ממדינות החמות. ואז נמצא שכמעט או כל השנה, יש ענבים או מגידול טרי, או מאויר מבוקר או מייבוא. אולם בוודאות שהזן המבכיר הראשון שגדל בארץ ישראל והוא על פי רוב זן "פרלט" והדומים לו, הם הראשונים מהגידול הטרי, ואינם לא בייבוא ולא במבוקר, והם ניכרים בטעמם ובצורתם.

אבוקדו – אכן הם משווקים כטרי, ולאחר מיכן באוויר מבוקר, אולם יש תקופה שאינם נמצאים כלל בשווקים.

אבטיח – עדיין כחודשיים בשנה שאינם בשווקים.

תות שדה – נמצא רק בתקופת הגידול, לאחר מיכן השיווק רק בקפוא, וניכר היטב בטעם בין טרי לקפוא.

פסיפלורה – נותנת את פריה רוב השנה, כאשר בחורף יש הפסקה של חודשיים.

לימון ננסי – רוב השנה איננו נמצא בגידול, להוציא 4 חודשים בחורף, וגם אם הוא נשאר על העץ הוא מוגבל בזמן. ובהחלט כשמגיע החדש, לא קיים ישן בשווקים.

תפוז סיני – בדומה ללימון הננסי, וגם הוא נשאר תקופה ארוכה על העץ, אולם יש גבול לתקופה זו, ובהחלט כשמגיע החדש, לא קיים ישן בשווקים. ואין כלל צורך להכנס לדיון שכבודו כתב אם הוא נמצא תקופה קצרה בתוך התפוזים [הגם שזו עובדה נכונה], כיון שהוא שונה לחלוטין בזה שטעמו אחר, הוא נאכל עם קליפתו, מה שלא קיים בתפוז, ומי שאוכלו שמח בו שמחה שונה מתפוזים.

גידולי מים ועציצים:

א. לדידי פשוט שגם על גידולים אלו אפשר לברך שהחיינו, כל שגדל אפילו בגידולי מים, וק"ו בעציץ שאינו נקוב, ובן בנו של ק"ו בעציץ נקוב. והגם שברכתו שהכל מברך שהחיינו [ראה בפ"ג מספר קצירת השדה החדש בסעיף יט, ויעוי' בחזו"ע תרו"מ עמ' קכב].

ב. המצוי למעשה בגידולי מים: נבטים ונבטוטים, [רוב הנבטים הם גידולי אויר מבוקר בקירור ללא מים והנבטוטים גידולי מים]. גידולי הדרופוניקה של ירקות עלים [בודדים בעיקר חברות כמו גרופוניקס בכמה חממות בארץ, ועלי בודק] כאשר הרוב המוחלט בארץ גדל <u>באדמה</u> בתוך חממות. [יש לציין כי חלק גדול מההדרופוניקה, העלים נוטים על הקרקע כשהיא גלויה, ודינה כמחובר וכמבואר במל"מ בפ"ט מהל' ביכורים].

ג. שאר ירקות קשים, כמעט ולא מצוי בעציצים לא בנקוב ולא בשאינו נקוב, להוציא בשנת השמיטה שקיים ומצוי בירקות עלים, ומעט בירקות קשים.

ד. קיימים גידולים מיוחדים בעציצים ניידים של אפרסק כדי שיגיע כחודש מוקדם משאר החקלאים, ויעוי' בספרי שו"ת חלקת השדה חלק רביעי ערלה סי' ז מש"כ בזה.

פירות וירקות הנמצאים כל השנה:

מנהגינו לברך לכתחילה גם על ירקות חדשים ברכת שהחיינו.

ארטישוק – כשיווק טרי נמצא זמן מוגבל מאד. ועל כן האוכלים אותו טרי [כלומר את קצות העלים [לאחר ניקוי מתולעים] ושאר החלקים הנאכלים] ודאי מברכים שהחיינו. ומאידך על התחתית של הארטישוק קיים גם בשימורים וגם קפוא, ואם כי בשימורים הטעם שונה לגמרי מהטרי, בקפוא [תוצרת טרייה המוקפאת ומשווקת כל השנה] אני מסופק, ולמעשה אולי המרקם שונה ובזה כן אפשר להבחין בין קפוא לטרי, ומסתמא שזו האמת, ובפרט לרבים מיוצאי מרוקו, שאוכלים את התחתית כשהיא טרייה עם לימון וכו', ואז המירקם קשה, ואין אפשרות להגיע לטעם זה בקפוא.

רוביא, לוביא, פול ירוק, שעועית ירוקה, אפונה, במיה – כנ"ל הגידול הטרי מוגבל מאד, ומשווק כל השנה בשימורים או קפוא, ועדיין לכאורה יש מקום לחלק בגידולים הנז', בין הרכים כמו אפונה, לבין הקשים, שבטרי הם טעם ידוע ומוכר, כאשר הקפוא עובר בלאנצ'ר, ועובר ריכוך ואז מוקפא, וטעמו שונה

מהטרי. משא"כ הרכים, הוא רק בלא"ה גם בטרי, ויש לברר המציאות היטב.

שומר ולפת - עונתיים, אין מהקפאה או שימורים, ויש לברך שהחיינו על החדש.

כרובית וקולורבי - טריים הם בעונה מוגבלת, ואילו שווק בקפוא ובשימורים קיים כל השנה, ברור שההבדל במראה הוא גדול מאד בין טרי לקפוא [אפילו לאחר הפשרה], ההפרש בטעם קיים אך הוא מינורי מאד, ואני חושש לומר שהוא טעם ניכר ביניהם.

מילון – מצוי כל השנה כולה מגידול טרי [לאחר כניסת השיווק מהערבה הדרומית]. ואכן יש הפרש טעמים והפרש צורה בין המילונים הקיימים במהלך השנה. וצל"ע למעשה אם יש שמחה בסוגים השונים של המילון, ולמעשה צ"ע, ואני נמנע ולא מברך על המילון מאז שהוא קיים כל השנה בשיווק כשהוא טרי.

אגוזי קוקוס – הם ככל האגוזים עונתיים בלבד, את עיקר פירותיו הוא נותן בעונות החמות של השנה. זמן הפריחה שלו בחודש אפריל למנינם וההנבה בסוף הקיץ, וזאת יש לזכור שפירות אלו גדלים במדינות בהם האביב והקיץ ארוכים במיוחד, ולכן הוא מתאים לפיליפינים, אקוודור, סרי לנקה, מכסיקו, ועוד כיו"ב. כלומר זמן הבשלת הפרי הוא ארוך, עד שהוא ראוי לקטיף, ולכן אולי זה נדמה לאנשים שהוא מניב כל השנה, אך זה לא נכון, אלא הוא הוא מצוי בשלבים שונים על העץ רוב השנה, עד שהוא מוכן לקטיף. וברור מה שמגיע כשלם הוא מהגידול האחרון, כדוגמא המגיע אלינו בטו בשבט ממדינות אסיה, אלו פירות מסוף הקיץ שלפני כן. מאידך פיסות קוקוס, הם מיובשים ומתועשים, וטעמם שונה מטעמו של הקוקוס שלא מעובד.

אוכמניות – פרי עונתי.

אננס – ב"ה גידולו מתרחב בארץ, זמן הבשלתו של הפרי היא ארוכה מאד, [ראה מש"כ בשו"ת חלקת השדה חלק ראשון ערלה סי' טו. ובספר עץ השדה פ"ג סעי' יח], בדרך הטבעית שלו הוא נותן את הפרי בתקופת הקיץ. אולם בגידול המודרני כיון שהוא פרי פרתנוקרפי [=ללא הפרייה], מכוונים את פריחתו באופן מלאכותי, וכך יצרו הבשלה מדורגת שהוא יתן את הפרי רוב ימות השנה. מאידך בפועל על המדפים הוא קיים מגידול טרי של כל השנה המגיע ממדינות אחרות כך שלמעשה הוא קיים כגידול טרי כל השנה על המדפים או מתוצרת הארץ או מחו"ל.

פפאיה – פרי עונתי בלבד.

פיטאיה – שני הזנים הקיימים בשווקים, הם עונתיים בלבד. כאשר צמח הפיטאיה האדומה נותן את פריו פעמיים בשנה [ראה בספרי שביתת השדה פי"ד סעי' כז בהערה]. ובין לבין אין את הפרי הזה בשוק.

פיטנגו – פרי עונתי בלבד.

מקווה שהועלתי לכם במידע הזה עבור ספרכם החדש שעתיד לצאת לאור בקרוב, ויהי"ר שחפץ ה' בידכם יצלח.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ד

ברכת הנהנין לחולי קורונה שאיבד את חוש הטעם

ניסן חודש הגאולה תש"פ

לכבוד ידידי
הרה"ג רבי **אליהו ביטון** שליט"א
ראש כולל דרכי דוד

השלום והברכה!

אודות מה ששוחחנו, על כך שאחד הסימפטומים לנגיף זה, הוא שהחולה מאבד את חוש הטעם והריח, ואם כן יש לדון כאשר החולה שותה או אוכל אם יברך ברכת הנהנין במצב הזה שאינו מרגיש כלל טעם במה שאוכל.

הנה לגבי ברכת הריח, כ"ה להדיא בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים שכא): שאלת על מי שנתבטל ממנו חוש הריח, אם יכול לברך להוציא את אחרים אף על פי שהוא אינו מריח, דומיא דסומא שלא ראה מאורות מימיו. והשיב, דדברים פשוטים אני רואה, שאין בריח לא חובה ולא מצוה אין שם אלא ברכת הנהנין, וקי"ל מי שאינו מחוייב בדבר, אם היא ברכה של מצוה - מוציא את אחרים ידי חובתם, אבל ברכת ההנאה אינו כן, שלא מצינו זה נהנה וזה מברך, וברכת הבשמים במוצאי שבת אינה לא חובה ולא מצוה אלא ברכת ההנאה, וכיון שאינו נהנה אינו מברך וכו'.

אולם לגבי ברכת הנהנין, יש לדון האם הברכה היא על הנאת מעיים אף ללא הנאת החיך או דבעינן הנאת החיך עמה ג"כ, ומצאנו בזה לכאורה מחלוקת הפוסקים, ומכמה סוגיות אפשר ללמוד דין זה: מהסוגיא בברכות (דף לה ע"ב) לגבי שותה שמן זית, ומדברי הרמב"ם בהל' ברכות (פ"א ה"ג) שכתב: מברך על השמן זית 'שהכל' שהרי לא נהנה בטעם השמן ומשמע דמברך על הנאת מעיו לבד רק הברכה יורדת דרגא ומברך עליו שהכל. ומאידך, מביא רבינו מנוח שם, דרש"י ס"ל שכיון שלא נהנה אינו מברך כלל. ובשו"ע (סי' רב סעי' ד) אמנם פסק דאינו מברך כלל, אולם זהו מחמת דמזיק ליה, ולכאורה לא מטעם דחסר הנאה אלא אין כאן תועלת והזנה לגוף רק היזק. וראה בלשון רבינו המאירי על הסוגיא בברכות שם: השותה שמן זית לבדו הן לרפואה כגון חושש בגרונו הן שלא לרפואה אינו מברך כלל שאין כאן שום הנאה ואדרבה, לענין הזנה מיהא מזיק הוא לגוף. ויש מפרשים אזוקי מזיק ליה האדם לשמן, ר"ל, שהוא מפסידו אחר שאינו נהנה ממנו. כלומר, לביאורו הראשון משמע שאין כאן לא הנאה ולא הזנה ומשמע דוקא בכה"ג לא יברך אך אם יש הזנה לא נפטר מברכה. וראה עוד בשו"ע (סי' רד סעי' ז ואילך) לגבי סוגי אכילות שאינו תאב להם, כגון השותה מים להעביר אומצת בשר שנתקעה בגרונו שאינו מברך [וראה משנ"ב שאם זה שאר משקים מתוקים מ"מ יברך]. ולגבי מאכל או משקה לרפואה, שאם זה גם טעים ו'החיך נהנה מהם', מברך תחילה וסוף. וכן לגבי אכל באונס מחמת דבר צדדי כגון דבר איסור הנצרך לחולה, או דבר היתר לחולה האוכל בתענית, שחייב לברך. וברמ"א (סעי' ח), הביאו לגבי מי שאנסוהו לאכול והחיך נהנה, מכל מקום פטור מלברך כיון שהוא בע"כ. ולכאורה כאן יש הנאת החיך וגם הנאת מעיים, ומכל מקום פטור, כיון שהוא בע"כ ולא שייך לברך על הנאה כזו ויש חולקים [ראה משנ"ב ושעה"צ שם]. וראה במג"א (ס"ק כ) שלכאורה מסוגיא דבלע מצה יצא, רואים לא כך, ואין לומר דהכא איירי הרמ"א בדבר שנפשו קצה עליו, שאם כן ברור שפטור, שהרי אין הנאת החיך ואין צריך לברך על זה. וראה עוד בשעה"צ (אות לח) מה שכתב לחלק בין מצה שזה למצוה וסו"ס אכל לכן שפיר יצא י"ח, משא"כ לתת ברכת הודאה. ועוד הביא מה שתירצו אחרונים שכיון שזה מצוה בסוף נתרצה והוי כגט מעושה בסברת הרמב"ם יעוי"ש וראה מה שכתב הנפ"מ בזה.

וראה עוד בדברי המור וקציעה (סימן קלז) שהביא את דברי המג"א (ס"ס זה) בשם ש"ג, שהאוכל אכילה גסה מוציא אחרים והוא שנהנה גרונו באותה אכילה. עכ"ל. וכתב המו"ק: ולא ידעתי מניין לו דבעינן הנאת הגרון לענין ברכת המזון, היכא רמיזא והיכא כתיבא, אכילה ושביעה כתיבי. וכו', ואין דבר האכילה נקרא ע"ש הנאת הגרון, והיינו טעמא דמטעמת אין צריכה ברכה, ונ"מ דאפילו תחב לו חברו אוכלין לתוך פיו

בעומק הגרון או שבלע מאכלים שלמים בלי טעימת החיך והגרון, דבעי ברוכי כדכתיבנא לעיל, וכך נ"ל ברור כיון דשבע הוא מכל מקום. ותדע עוד, שהרי אפילו במצה דמצוה, אמרו שיצא אם בלעה שלמה, אף על פי שלא טעם מאומה. ואין לומר דהתם אדרבה גרע משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, זה אינו כלום, דודאי המצות שהן בהנאה צריכין להיות כדרך הנאתן, והלא מברכין עליה על אכילת מצה, הרי שקרויה אכילה, ואעפ"כ יצא י"ח אפילו בבליעה, כל שכן באכילה דרשות. וגדולה מזו אני אומר, דאכילת רשות קילא מינה, דאפילו כרוכה בסיב שבלעה מברך עליה אם שבע בטנו ממנה, דהכא גלי קרא דאשביעה קפיד ואין שביעת הגרון שביעה. וצריך עיון בזה, דשמא שביעת הבטן לחוד לא חשיבא כולי האי, אם אין עמה שביעת הנפש, ואין הנפש שבעה בזה האופן מהאכילה בלי הנאת החיך. ומכל מקום נראה שטעון ברכה לאחריו, אפילו יכנס לגדר ספק, אבל זה לא יוציא אחרים וכו', אמנם בבלע שלם אף על פי שלא נהנה הגרון, לית דין ולית דיין דמברך, דלא עדיף ממצה דמצוה, וכל היכא דאיהו מיחייב לברוכי, פשיטא דאתי נמי ומפיק לאחריני ידי חובה.

והנה מצאנו דברים מפורשים בזה, שכתב האגלי טל (מלאכת טוחן סי' סב) שכתב שברכת הנהנין הכל תלוי בהנאת מעיו בלבד, וגם ברכה ראשונה הכל תלוי בזה ולכן מטעמת פטור מברכה, וכמבואר במג"א (ר"י סק"ט) דאינה נקרא הנאה אלא בתוך מעיו. ומאידך ראה במנח"ח שלגבי ברכה אחרונה כתב שהוא על הנאת מעיים יחד עם הנאת הגרון. וראה עוד מש"כ האג"ט גופיה באבנ"ז (או"ח סי' קלד וסו"ס קנג) מה שכתב לבאר, ודוק היטב שבדבריו שם מתבארים הדברים שכתב באג"ט.

ומצאתי לגאון בעל שו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' נב) שם כתב תשובה לגאון בעל רבבות אפרים, על מי שמאכילים אותו מן הצד לבטנו, ובתוך דבריו נכנס לסוגיית הנאת החיך באכילה. והביא שם הרבה מן המקורות שכבר ציינו לעיל, ובעיקר דבריו שהיכא שיש לו הנאת גרון ללא הנאת מעיים יכול לברך, אולם להיפך אינו מברך. והוכיח מדין קמחא דשערי, ומדין שותה שמן זית, ומדין מטעמת [שעליה כתב לחלק וכבמג"א שם דלא מקרי הנאה אלא בתוך מעיו, וכן לשון הרא"ש לברכות י"ד כיון שאינו נהנה בתוך מעיו, וצריכין לחלק בין מטעמת שלא בא כלל לתוך מעיו, לא מקרי כלל אכילה לענין ברכה ואף שהחיך נהנה, ובין קמחא דשערי, אף על פי שקשה לקוקיאני, דצריך לברך על הנאת גרונו, כיון דסוכ"ס בא האכילה למעיו], ושוב הביא מדברי המנח"ח והאגלי טל הנז' לעיל ודחה את דבריו ואת ראיותיו, [ובאמת שמדבריו באבנ"ז הנז' הכל מתבאר], יעוי"ש באריכות.

והשתא ראיתי למרן החיד"א זצ"ל במחזיק ברכה (ר"ס סי' רד) שהביא מקונטרס ישן, שהאוכל חלמון ביצה כמות שהוא חי לצחצח הקול יברך כיון שהוא מזוני אף שאינו נהנה בטעם אכילתו. הרי להדיא שמברך על הנאת מעיים אף שאין הנאת גרון כל שאוכל כדרכו.

ובאמת שהדברים נראים ברורים בלשונו של מרן הבית יוסף (סי' רב בסוד"ה ומ"ש ומיהו) שכתב בהאי לישנא לגבי סוגיא דמטעמת, 'ובספר אהל מועד (שער הברכות דרך א נתיב ד) כתוב מטעמת אינה צריכה ברכה אפילו לפניה אלא אם כן היה שם כשיעור רביעית אבל בזה השיעור מברכת אף על פי שאינה בולעת כלום הואיל והחיך טועם, עד כאן לשונו. **ולי נראה דברכה לא בטעימת חיך תליא אלא באכילה תליא** כדכתיב (דברים ח י) ואכלת וברכת **ואכילה היינו הנאת מעיים** כדברי הרא"ש ז"ל, עכ"ל. וכעת ראיתי במה שכתב מרן זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' לג בסוף אות א) לדון לגבי מסטיק אם יש בו רק הנאת גרון או גם מעיים ונפ"מ אם יברך עליו, וכתב שאין להוכיח מדברי השו"ע שכתב "כל אוכלים ומשקים שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב והחיך נהנה מהם, מברך עליהם תחלה וסוף". שי"ל דשאני התם שאוכל ושותה מהם, ואיכא הנאת מעיו, שעיקר הברכה נתקנה משום הנאת מעיו, וכמ"ש הרא"ש (פ"ב דברכות סימן ו). וכ"כ בבית יוסף (סימן רי), שברכה לא בטעימת החיך תליא מילתא אלא באכילה תליא מילתא כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ואכילה היינו הנאת מעיים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות ח"ב

(סימן כז). ע"ש. אבל בנ"ד אפשר דלא חשיב הנאת מעיו, כיון שאינו אלא טעם בעלמא. ומ"מ לקושטא דמילתא כיון שהוא נהנה כל שהוא בכוונת אכילה, צריך לברך, שהרי אין שיעור כלל לברכה ראשונה. ולא דמי למטעמת שא"צ ברכה כמ"ש בש"ע (סימן רי), **דשאני התם דליכא כוונת אכילה כלל**, וכו', משא"כ כשמכוין לאכילה, מיד שנתן לתוך פיו, חלה ברכתו, ולכן המנהג פשוט להקל לדבר מיד לאחר שהכניס המאכל לתוך פיו, ואפילו קודם שהחיך יטעם. ע"ש.

ולפי"ז נידו"ד הגם שניטל זמנית חוש הטעם מן האוכל, מ"מ שונה לטיבותא, שכאן בשונה מכל המקומות שם החסרון הוא באוכל, או שדילגו לו על הגרון וישר עם שפופרת לגרונו, הכא האוכל אין בו חסרון כלל, ועוד שיש לו הנאת הלעיסה והבליעה בחיך, ויש לו כוונת אכילה, רק יש חסרון בטעם [ושאלתי מכמה וכמה חולים, שתיארו לי בתיאורים שונים את ההרגשה הזו, של חוסר הטעם, אולם דבר אחד מצאתי אצל כולם שטעם מלוח ביותר הרגישו, כלומר איבדו חוש הטעם חוץ מטעמים קיצוניים לפחות בחלקם]. ואפשר שבכה"ג שאוכל לרצונו, ולועס כדרך כל האדם, ועובר דרך החיך ובית הבליעה כדרך כל האדם, והוא טוב למאכל, ולא חלילה מזיק, בכה"ג יהיה חייב לברך, וכדברי רבינו הרמב"ם לגבי השמן, וגם מרן השו"ע יודה לדין זה זה כיון דהכא אינו מזיק אלא אדרבה הוא מועיל. ויהיו הדברים ק"ו מחלמון הביצה שכתב החיד"א לברך עליו.

וחיפשתי מעט לגבי נידו"ד, של חולה שאיבד את חוש הטעם, ומצאתי בספר מעון הברכה עמ"ס ברכות להגרי"מ שטרן רב ומו"ץ בעזרת תורה ואחיינו של מרן הגרשז"א שהביא (על הסוגיא בדל"ה ע"ב) בד"ה אסור ליהנות, שהביא שמרן הגרשז"א זצ"ל הסתפק אם אדם שאיבד חוש הטעם אם אוכל להשביע רעבונו, אם יברך ברכה ראשונה, שהרי לא נהנה, ונשאר בצ"ע. ובספר אב בברכה על פרק כיצד מברכין הביא שם (עמ' ל) עוד תוספת מילים מדברי מרן הגרשז"א, 'ושמעתי שיש נהגו לברך בכה"ג על כל דבר כדינו, וצ"ע'. ע"כ. וע"ע בספר שערי ברכה (סטילברג פי"ג הערה ב והערה ה). ומ"מ הנלענ"ד שהמנהג שנהגו אותם אנשים לברך נכון הוא.

העולה לדינא:

א. לגבי ברכת הריח, ודאי דאינו מברך, גם לא כדי להוציא אחרים.

ב. ולגבי ברכת הנהנין, הגם שאין הנאת חוש הטעם, אולם אין מדובר בבליעה או אכילה שלא כדרכה, אלא בלעיסה ובבליעת החיך, ובוודאי שיש הנאת המעיים שהוא שבע לאחר אכילתו. ולכן נלענ"ד, שהעיקר להלכה, שהוא חייב בברכת הנהנין.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ה

במדינות המחייבות לשרוף כל אשר היה עם חולה הקורונה בשהותו בבית החולים, אם מותר להביא עמו את התפילין, ולאחר מעשה מה יעשה כשהם מבקשים לשורפם

ט ניסן תש"פ

לכבוד מעלת ידידי
הרה"ג רבי **ניסים סבאג** שליט"א
דומ"ץ בעיר קזבלנקה מרוקו

השלום והברכה

במה ששאל ממני כבודו, על כך שיש כמה מן היהודים המתגוררים במדינת מרוקו של"ע חלו בנגיף הזה, ואושפזו בבית החולים, והראשון שבהם שיצא לא הרשוהו לקחת עמו את התפילין, כיון שהם שורפים את הכל. ושאלו ממני מה לעשות עם הגזירה הזו. והאם החולים החדשים יוכלו לקחת עימם את התפילין כשידוע שסופם לשריפה על ידי הרשויות.

הנה שאלה זו כבר נפתחה ונידונה אצל גדולי דורינו, ומצאתי לגאון מופת הדור בעל האגרות משה (או"ח ח"א סי' ד) שהביא מה ששאל ממנו הגאון רבי יצחק הוטנר שאלה כעין זו, והשיב לאסור להביא לבית החולים את התפילין וכתבי הקדש כיון שידוע שישרפום, וממילא אין לעבור איסור זה אף בשביל מצות תפילין דלמחר, וכו'. ועוד הוסיף, שלהביא שם הוא כמאבד בידם ממש ולא רק גרם בעלמא, דכי שרפה נאמר הא כל אבוד אסור והבאה לכאן הוא אבוד לתפילין כיון שסופן לישרף מצד זה. וראה במאמרו של הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שפורסם בגליון פעמי יעקב (חודש כסלו תשס"ח) מה שכתב באריכות לדון בדברי האגרות משה, ובפרט בזה שהמכניס התפילין האיסור יהיה בתוצאה ולא במעשה, וראה מה שדן בזה באריכות. ועוד כתב באריכות בדין זה הגאון מטשעבין בשו"ת דובב מישרים (חלק א סימן לט) שבתחילה רצה להתיר, לאחר שתיאר חשיבות מסירות הנפש על תפילין, ואם בנידו"ד יהיה מחויב להניח תפילין, ומה שהנכרי יעשה אח"כ לא חשיב הוא הגורם כנ"ל. אלא ששוב כתב שהיכא דיודע שבודאי יבואו לידי שריפה על פי החוק לא חשיב גרמא ואסור. ווהביא שכך הביאו לו מדברי מדברי הש"ך (יו"ד סי' רפו אות ז) דהיכי דעכו"ם רגילין ליקח מזוזות ונוהגין בהם מנהג בזיון אין לעשות מזוזות באותן פתחים עיין שם. והביא שם שכ"כ תשובה להלכה אחיו הגאון בעל החזון נחום (ח"א סי' ו). אולם בסוף התשובה של החזון נחום, הוא הביא שהוא שמע שהשאלה הנ"ל התפשטה ונפוצה על שלחן הגדולים שרובם חוו דעתם שידחה איסור שריפת ובזיון קדשים של תפילין מפני מצות הנחת תפילין של ימי החול, וכן נדפס כעת ספר אמרי דוד מהרב הגאון מסטאניסלאוו ז"ל שהורה ג"כ כנ"ל, יעוי"ש.

הנה אם כן מצאנו פתח לשאלתינו, שהרי יסוד האוסרים למרות שזה תוצאה שתהיה בהמשך, כיון שאין זה גרמא אלא מעשה שודאי יהיה על פי החוק שצריך לשרוף, אולם הנה בנדו"ד, אין הדברים ברורים, והגם שכך היה מגמתם, ואסרו על מי שהבריאו לקחת כלום, כי את הכל שורפים, מכל מקום לאחר שהציעו להם חלופות כמו שדיברו עמנו קיבלו את הדברים לעיון מחודש, וההוכחה הגדולה שעד עכשיו שבועיים לאחר השחרור עדיין התפילין נמצאים שם וממתינים להחלטה, מה לעשות, הרי שאין הדבר ודאי, ואם כאן בכה"ג יש את דברי הרשב"א עמ"ס שבת (דק"כ ע"ב בד"ה לעולם) לגבי גרם מחיקה דבכה"ג שאין זה ודאי שימחק חשיב רק גרמא ושרי.

ושוב ראיתי בתשובה לגאון בעל מנחת יצחק שהביא בתשובה אחת בחלק שלישי (סי' ג) שלא להביא התפילין עמו, כדי שלא לגרום בזיון גדול של שריפת תפילין. ובתשובה נוספת בחלק ד (סימן ח) דחב דברי השואל שמא זה לא ברי שישרפו דלמא ימציאו הרופאים רפואה חדשה, שהמחלה לא תהי' מדבקת, ויבטל הגזירה לשרוף הכל, ודחה דהוי מילתא דלא שכיחא שיתבטל ביני וביני, דאף דבזמן האחרון ממציאים הרופאים רפואות חדשות, מכל מקום נודע, דבנוגע לזהירות ממחלה המדבקת, המה מחמירים עוד יותר ויותר מדורות שלפנינו, וממילא הוי מציאות רחוקה שלא יבוא לידי שריפה כמבואר

בתשובה בח"ג שם. ושוב כותב שעורר אותו ת"ח גדול אחד, דאם מניעת התפילין יוכל לגרום צער להחולה, שנפשו עגומה עליו, לאיש ירא וחרד, על האי אפשרות לקיים מצוות תפילין, וחושש שלא להיות בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין ח"ו, וחלישת הדעת הזו, תוכל לפעול ג"כ חלישת בהבריאות של החולה, אז יש להקל להביא עמו התפילין, - והראה לי שכה"ג כתב לו הגה"צ מליובאוויטש (שליט"א) בנדון חולה אחד, שהי' שאלה בדבר אם מותר לו להתפלל וללמוד, ואחר שנו"נ בדין זה, כתב: 'וע"כ גם בנדון שאלתינו, אם מבקש התפילין, וידענו כי יצטער הרבה בלא הנחת התפילין, ויש לחוש לטירוף הדעת, א"כ כיון שגוף הדין רפיא בידינו, ורק שצדדנו דשב ואל תעשה עדיף, מ"מ בכה"ג, יש מקום להקל וליתן עמו התפילין לקיים המצוה, להניח דעתו, - **ומהנכון שגם ההבאת התפילין לבית החולים**, יהי' ע"י נכרי, דנעשה הגרמא ג"כ ע"י נכרי, וכו'. ועוד הוסיף לבסוף, שלכאורה לזהירות השמירה שלא תתפשט המחלה, מספיק אף לפי שיטת הרופאים גניזה בקרקע, והנה כמו אם הי' יכול להציל התפילין בלא שישרפו, ולפי דעת הרופאים יש סכנה להניחם, ואף להשהותם, בחדרו, יש לדון בזה, כמו בס"ת שבלה, דנותנין אותו בכלי חרס וקוברין אותו אצל ת"ח, כן בודאי יכולין לפעול אצל הרופאים, שיסכימו לגונזם בכלי חרס בקרקע, ואף שמביא אותם לכתחילה לידי גניזה, מ"מ בכה"ג שלא לבטל מצוות תפילין, בודאי נחשב לדיעבד כנלענ"ד. ע"כ.

הנה אם כן מצאנו כר נרחב בפרט בנידו"ד, להתיר הבאת התפילין עמו, וליישב דעת החולים שלא הפסידו יום בלא תפילין, ומרגישים צורך במיוחד בימים הללו לקיים את המצוות בפרט אותם שהם אדוקים בהם.

ושאלתי מן הרופאים כאן בארץ האחראים על המחלקה של נגיף זה בבית החולים מעייני הישועה ואמרו לי באמצעות האחות ירא"ש היא אוצרה, רעייתו של ידידנו רבי אליהו חסידוב שליט"א, שיש ליקח מייד עם ההבראה של החולה את התפילין, ולקחת מגבוני חיטוי, ולחטא את כל התפילין, הבתים, הרצועות וכו', ודי בזה. [ולבסוף אציין, שבירותי בזמן עריכת הדברים מה נעשה שם, ונתברר שהסכימו לעשות חיטוי, ולשחרר ללא שריפה וללא גניזה, וב"ה שכך היו פני הדברים].

העולה לדינא:

א. זה שהיה עליו לעזוב למלונית, והיה חייב לצאת, אמרתי לו שישאיר התפילין ברשותם, רק שיסכם עמם, שלא יעשו שום פעולה עדיין עד אשר יתבררו עוד דברים. ואם בסוף ישרפו, זה על דעת עצמם, והוא אין לו כל עוון.

ב. עוד הצעתי לסכם איתם, שיבדקו תחליף לשריפה, על ידי הטמנה של התפילין בכלי חרס אטום, ואת הכלי לקבור באדמה, שלכאורה גם הם מסכימים שדבר זה מהני, ק"ו מהמת עצמו.

ג. לגבי לקחת לכתחילה תפילין כאשר יש חשש לשריפה, הנה כאשר זה בוודאות ילך לשריפה, כתבו רוב הפוסקים שאין להתיר לקחתם עמו לבית החולים. ואמנם יש התירו כאשר זה עלול להכביד על החולה את מחלתו עקב הקושי הנפשי של אינו מניח תפילין.

ד. אמנם במקרה דידן, כיון שכפי הנראה יסכימו הרשויות לפשרות שהצענו, ולא יצטרכו לשרוף התפילין, הרי בוודאי שמותר, וגם אם חלילה בסוף יקרה שינוי, ויחליטו לשרוף, אין העון תלוי בצואר החולה כלל.

בברכת רפואה וחיים
שניאור ז. רווח

סימן ו

אמירת ברכת מעין שבע במניינים הארעיים שנקבעו בחצירות או מרפסות

נשאלתי שהנה החל מצמצום כמות המתפללים, החלו להתארגן מנינים בחדרים סמוכים, ובהמשך בשטחים פתוחים, ולבסוף דרך חצירות ומרפסות. ונשאלו מה דין ברכת שבע במקומות הללו אם שרי לומר ברכה זו במנינים אלו?

והנה מצאנו למרן הבית יוסף (או"ח סימן רסח) בזה"ל: 'כתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל בשם ספר המנהגות, דבבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרים לבוא שיהו ניזקין, לא אמרינן ברכה אחת מעין שבע. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סימן מ)'. וכן פסק בשו"ע (רסח ס"י) וז"ל: 'אין אומרים ברכה מעין שבע, בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו ניזוקין'. ואמנם כתב הט"ז והביא דבריו המשנ"ב (ס"ק כד): שכל זה כשמתפללין בביתם במנין וכ"ש אותן שמתפללין לפרקים במנין בבית, אבל כשיש קביעות על איזה ימים ויש ס"ת אצלם וכמו בירידים, דומה לבהכ"נ קבוע ואומרים. והוסיף המשנ"ב (בס"ק כה), שבבית הכנסת שאינו קבוע שאין אומרים, מ"מ במקום שנוהגין לאמרה אין למחות בידם כ"כ המ"א בשם הרדב"ז אבל הפמ"ג מפקפק בזה דהוי ספק ברכה לבטלה, ע"כ. ובהבנת הגדרים שכתב הט"ז הנז', ראה מש"כ ספר מאורי אור (דף קג ע"ב) שהיינו כאשר אותו מקום סגור לתפילה בלבד, ובין התפילות אותו מקום סגור ואין משתמשין שם שימוש של חול. ובספר אשל אברהם מבוטשאטש כתב (על השו"ע כאן), שאיירי שהמקום קבוע לאותם ימים רצופים לתפילה בציבור ולכל התפילות: שחרית, מנחה וערבית אבל אם רק לחלק מהתפילות, הוי סב"ל ואין לברך. וההגדרה של ימים הנז' בט"ז, ראה בשו"ע הרב שהכוונה לכמה שבועות, וכבר כתב המנחת יצחק (חלק י סימן כא) שלכאורה מהכא מוכח דלא מהני ימים שהרי אבל וחתן הוו כמה ימים, א"כ מוכח דבעינן כמה שבועות. ושוב יצא לדון אם באמת העיקר להלכה כדברי המשנ"ב דווקא אם יש ס"ת או אפשר להקל גם בלי ס"ת, ונראה מדבריו שם שהיכא שיש ס"ת אפילו באקראי סגי, והוא הדין כמה שבועות אפילו בלי ספר תורה. ועוד הוכיח משו"ת דבר משה דלא כא"א מבוטשאטש הנ"ל, אלא שגם אם מתכנסים קבוע רק לתפילה אחת.

ובספר פסקי תשובות הביא מנהג אשכנז שכל שאינו מקום קבוע לתפילה, אף שיש שם ספר תורה, אין אומרים ברכת 'מעין שבע'. ואם המקום קבוע לתפילה, יש הכותבים שאף באין ספר תורה, אומרים 'מעין שבע' [כ"כ הנועם מגדים (להפמ"ג) (חלק המנהגים אות ט'), ברכת הבית (שער מ"א סעי' ז'), שו"ת דבר משה (הובא בפ"ת ובמנח"י הנז' לעיל), ובשו"ת אג"מ (ח"ד סי' ס"ט), ובשו"ת מנח"י הנז' לעיל] ואפילו אין קביעות לימות החול, רק לשבתות. והוסיף שיש המקילים אפילו בקבוע רק לתפילת ערבית דלילי שבתות [הביא שם זאת מדברי המנח"י הנ"ל ומדברי שו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' מ"ז), שו"ת משנה שכיר (ח"א סי' ל"א), ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' ק"ל) בשם הגרח"ק (שליט"א) זצוק"ל שכתב על קבוצה המתארגנת לתפילה בכל ליל שבת בבית אחד מהם או בבית זקן וכדומה, וכיון שקבעוהו למקום תפילה לכמה שבתות, מיד בשבת הראשונה רשאים לומר 'מעין שבע'. ומאידך בשו"ת קנה בושם (ח"ב סי' מ"ח) מסיק בזה דשב ואל תעשה עדיף, מחשש ספק ברכה]. אבל במנין שאינו קבוע כגון בעלי שמחה שארגנו לעצמם מנין באולם, אין להם לומר 'מעין שבע' אלא בלי ברכה לפניה ולאחריה (ממגן אבות עד מעשה בראשית) ולאחר מכן קדיש תתקבל.

ובשו"ת מנח"י הנז', הביא מספר תהלה לדוד (סי' רסח סקי"ג) דאם כל הצבור או רובא מתפללין בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה טעם, אומרים ברכה א' מעין שבע, דבזה שייך שפיר הטעם דמאחרין לבוא. ומביא שכך נהגו בפועל כמה פעמים שהוצרך הציבור בפקודת הבד"צ שליט"א, לצאת ולמחות ברחובה של עיר, ונסגרו הבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואמרו ברחובה של עיר ברכת מעין שבע.

אולם כל האמור הוא למנהג האשכנזים, אך למנהג הספרדים, נראה ברור בדעת מרן השו"ע שבכל גוונא לא אומרים, ואפילו אם מתפללים במשך שנה

ברציפות בבית האבל תפילת ערבית של ליל שבת אין אומרים, וכ"כ מורינו הגאון רבי שלום משאש זצ"ל בספרו שמש ומגן (ח"ג או"ח סי' סא). וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ו או"ח ריש סי' ל). וכבר כתב רבינו יהודה עייאש בספר מטה יהודה שהמתפללים בחצריהם במנין, מפני שדרים רחוק מבית הכנסת קבוע, אין להם לומר ברכה מעין שבע אף על פי שהם ציבור, **שלא תיקנו חכמים ברכה זו אלא במקום תיבה וספר תורה של בית הכנסת קבוע**, ודלא כהט"ז דלפענ"ד ליתא, שכל מקום זולת ביה"כ, לא מיקרי קבוע ואין לאומרה. וכ"פ מרן זצ"ל בחזו"ע (שבת א עמ' סעג). וכ"כ באור לציון (ח"ב פי"ט סעי' ה) שאין לומר ברכה מעין שבע אם מתפללים שלא בבית הכנסת, אלא שהוא תלה זאת אם יש בבית ס"ת או לאו [להוציא את ירושלים, שחשובה כמקום שיש בו ס"ת. ובהערה שם דחה דברי מי שרצה לומר שיברכו על פי דעת המקובלים, חדא שהוא לא כהפשט וכמבואר בשו"ע, ועוד שאין זה מבואר ברבינו האר"י אלא רק דקדוק מדבריו בשעה"כ, יעוי"ש], והנה בהערה הביא את מקורו לתלות הדין אם יש ס"ת או לאו, בדברי מרן החיד"א בברכ"י (כאן אות ד). ועיינתי שם ולא מצאתי איזכור מענין זה, אלא ציין למעשה של הבית דוד, ולא הוסיף על דבריו מאומה, וכל עיקר דבריו הם מעניני ביה"כ קבוע כמו שכתב בתחילת דבריו ובסוף דבריו מדברי הרדב"ז, אולם אין התליה העיקרית מחמת ס"ת, וצל"ע. וכעת ראיתי למרן ביביע אומר (ח"ט סי' קמ אות קכז), שהביא דברי אור לציון הללו ותמה מדוע שינה מלשון מרן, שהרי הלכה למעשה אין הדבר תלוי אם יש או אין ספר תורה אולם לא העיר על מקורו. ובחזו"ע (שם) כתב, שגם בירושלים שיש לומר מעין שבע הכוונה היא רק בירושלים העתיקה שבין החומות, שבקדושתה חשובה כבית הכנסת, שם יאמרו מעין שבע בכל מקום וכדברי המזבח אדמה (סי' רסח) ולא לשאר ירושלים.

ומקרה כעין זה הנעשה בימי המגפה הזו לתקפ"ץ, היה בשנת התס"ח בשאלוניקי, ומתאר רבינו יוסף דוד מחכמי שאלוניקי בספרו בית דוד (חאו"ח סי' תקלז) שברחו אנשים משם לכפרים סביב שאלוניקי, ושאלו על ברכת מעין שבע. וכתב שלית בזה ספק, כיון שאין מדובר בביה"כ קבוע, ואף שזה בשדות והיה מקום לומר טעם המאחרין, בפועל ביאר שאין טעם זה. ועוד שאין גם ס"ת, והביא שם את דברי שיירי כנה"ג, שאפילו אם יש ס"ת לכמה ימים הסתפק בזה, ושוב סיכם עם דברי הרדב"ז על בית כנסת קבוע, ומשמע אם כן שזה עיקר טעמו, ועל כן אמר שלא יברכו, יעוי"ש.

העולה לדינא:

א. למנהג הספרדים, אין לומר ברכה מעין שבע, אלא בבית הכנסת קבוע בלבד [להוציא ירושלים בין החומות שהמנהג שם כן לומר]. ויש שכתבו שעל פי הקבלה יאמרו בכל מקום, אולם מנהג ישראל בכל אתר ואתר ברוב תפוצות העולם כדעת השו"ע שאין אומרים.

ב. למנהג האשכנזים, אם המנין נקבע לכמה שבועות, לכל התפילות, ויש שם גם ס"ת, כן מברכים. ונהגו להקל בתפילה קבועה גם אם אין ס"ת, וגם אם זה רק לתפילת ערבית של ליל שבת.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ז

האם בתום המגיפה עם חזרת עם ישראל לבתי הכנסת, יצטרכו להשלים את הפרשיות שחסרו בשבתות שעברו

הנה לאחר ההגבלות ועם התחזקות ההסגר חלק גדול מעם ישראל בארץ ובעולם כולו התפללו ביחיד. וחלק אחר התפללו במנין מרפסות או חצרות באופנים המותרים, אולם לא כולם היו מנינים עם ספר תורה. ובעז"ה בקרוב ממש יוסרו כל ההגבלות עם חלוף הרעה והמגפה, ואנשים שואלים לאחר שיחזרו ויקראו בספר תורה, כמה פרשיות יצטרכו להשלים האם כל מה שהפסידו עד כעת או רק את חלקם.

ודין זה נפתח בראשונים, והב"ד הרמ"א (או"ח סי' קלה סעי' ב) וכתב, שאם בטלו קריאה שבת אחת, לשבת הבאה קוראים אותה עם הפרשה השייכת לאותה שבת. ומקור דבריו הם מהאור זרוע (ח"ב הל' שבת סימן מה). ובשו"ת מהר"ם מינץ (סי' פה) דייק מהאו"ז שדווקא שבת אחת משלימים ולא שתי שבתות שלא מצינו שיקראו ג' פרשיות. והכנה"ג בהגה"ט (סי' רפב סק"ז) הביא דברי המהר"ם מינץ וכתב שה"ה אם הפסידו פרשה אחת, ובשבת הנוכחית אלו פרשיות מחוברות. וכ"כ המג"א (ס"ק ד) וכ"כ העו"ת (ס"ד) וכ"כ הדג"מ והפמ"ג על דברי הרמ"א שם. אולם מאידך בספר המנהגים והב"ד להלכה והסכים עמו הא"ר על השו"ע שם שישלים אפילו שתי שבתות שקורין מחובר כלומר ד' פרשיות. וכ"כ בשו"ת בית דוד (או"ח סי' קו) וכ"כ הרב מטה יהודה, וכן פסק להלכה הערוך השולחן (קלה, ו) וכ"כ בחזו"ע (שבת ח"ב עמ' שלא).

בנוסף לעניין דלעיל דנו הפוסקים ומהם העו"ת (שם) שלמד מתשובת המהרמ"מ שאם בבית הכנסת אחר בעיר קראו בתורה, גם בבית הכנסת הנוכחי יהיו פטורים מלחזור, למרות שאצלם לא קראו. ויש מי שלמד לפטור אפילו לא שמעו כלל [כן משמע מדברי הגר"ח פלאג'י בספר החיים סי' יב אות ב ודוק בדבריו], ויש מי שאמר שהציבור כן שמעו בבית הכנסת אחר, רק שבבית הכנסת הנוכחי לא הייתה קריאה, ואז אינם צריכים לחזור. אולם אם לא שמעו כלל, צריכים לחזור לשבת הבאה על הפרשה. וכ"כ מרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' ט אות ג בשם הא"ר שכך הביאור בעו"ת). וכ"כ הכה"ח (סי' קלג אות ו) להלכה. אולם גם את זה כתב לסייג מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה) שאם באותו בית הכנסת רוב הקהל שמע בקריאה שהייתה בבית הכנסת, ורק מעט אפילו יותר מעשרה לא שמעו כיון שיצאו למקום אחר ולא היה להם ס"ת שם, אינם צריכים לשוב ולקרוא את הפרשה שחסרה להם בשבת לאחר מיכן, וזאת מהטעם שהם נגררים אחר עיקר הציבור שכן קראו. כלומר הלכה למעשה אין ביה"כ אחד פוטר את השני, וחייבים המפסידים שהתפללו אך ללא ס"ת לשמוע את הפרשה לשבת הבא. ורק אם גם בבית הכנסת שלהם הרוב שמעו, והמעט יצא ולא שמע, הם נגררים אחר רוב המתפללים של אותו בית הכנסת [וראה בחזו"ע הל' שבת כרך ב עמ' שלב בסוף הערה שהביא דבריו אלו וכתב: וצ"ע. כנראה כוונתו להעיר מחמת שהם מנין שלם נפרד ומדוע יגררו אחרי אחיהם, ודוק]. ועו"ע בבן איש חי (ש"א פר' כי תשא ס"ו) שכתב להסביר את המעשה שהיה עם האר"י שהתפלל בביתו בעשרה בלי ספר תורה, ולא השלים. ובע"כ שסמך על בתי כנסת אחרים שמתפללים. וראה בהליכות עולם (ח"א עמ' רג) שתמה על דבריו, וכתב שהיה לו לבאר שהאר"י היה אנוס, יעוי"ש.

דין נוסף שיש לדון הוא אם החובה רק אם התפללו במנין ולא קראו בתורה, או גם אם התפללו יחידים. כאשר מחד נראה מוכח להדיא מהחיד"א הנז' לעיל בשו"ת חיים שאל, כאשר בפתח דבריו הביא מעשה שהיה בבית הכנסת בכפר שהיו רק תשעה מתפללים, ועשירי לא בא כי היה חולה, וכתב לדון אם ישלימו במנחה או בשבת הבאה, והכריע שישלימו בשבת הבאה. ומוכרח אם כן גם כאשר לא היה מנין שחייבים להשלים. וידידי הגר"י אנקווא שליט"א הוסיף שנראה דהחיד"א לשיטתו שחיוב קריאת התורה הוא חיוב על כל יחיד להצטרף לציבור הקוראים בתורה ולא חל חיוב רק כשיש עשרה, דהנה הוכיח בברכי יוסף שקריאת התורה הוא מצוה דרבנן (סימן קלה ס"ק א) מדברי הרשב"ש סימן כ"ד וז"ל, "מי שנשבע שלא יכנס לבית הכנסת לזמן קצוב אם הוא כנשבע לבטל את המצוה, ואם יכול לישאל תוך הזמן. תשובה, אינו כנשבע

לבטל את המצוה שאינה מצוה דאורייתא", והוכיח החיד"א "משמע שאף דלא שמע קריאת ספר תורה לא איכפת, דתקנה דרבנן היא". ואם נאמר שסבר החיד"א שקריאת התורה היא חובת ציבור איך הוכיח מהרשב"ש שקריאת התורה אינה מצוה דאורייתא, הרי עדיין יתכן לומר שזהו חיוב דאורייתא רק שאין החיוב חל אלא על הרבים ולא על כל יחיד ויחיד וממילא מי שלא בא לבית הכנסת לא חל עליו חיוב ולכן לא מיקרי נשבע לבטל מצוה דאוריתא, ומזה שהוכיח החיד"א לנידון דידיה משמע שסבר שחיוב קריאה מוטל על כל יחיד והנשבע שלא ילך לבית הכנסת מקרי נשבע לבטל מצות קריאת התורה, ורק מחמת שהוא תקנת חכמים חלה השבועה, שהשבועה חלה לבטל מצוה מדרבנן. וכן משמע בשבות יעקב (ח"ג סי' ו) שדן לגבי חובת השלמה בכפר שלפעמים יש בו מנין ולפעמים אין להם מנין, ופטר אותם מחובת השלמה כיון זה נעשה בקביעות ולא באקראי, ומוכח דלא פטר מטעם שלא היו מנין שהתקבצו במקום אחד אלא מטעם אחר. ומאידך ידועים דברי הגרא"ז מרגליות בספרו שערי אפרים (שער ז סעי' לט) שכתב שאם לא היו עשרה אין צריך להשלים לשבת הבאה, ורק אם היו עשרה ולא קראו באונס ישלימו לשבת הבאה. והוא הרחיב וביאר את דבריו בביאורו פתחי שערים (ס"ק ל) 'כנלענ"ד דדווקא היכא דבני חיובא הם לקרות אלא שאירע להם אונס. אבל היכא דלא הוו עשרה מעיקרא לאו בני חיובא נינהו, ואי"צ להשלים. דמעיקרא הכי אתקון חיוב הקריאה על מקום שיש שם עשרה דווקא'. וכדבריו כן פסק הגאון רבי שלמה קלוגר בספר החיים בהל' קריאת התורה (סי' קלה עמ' כ) שכיון שלא חל החיוב בלא עשרה, אינם צריכים להשלים בשבת שלאחריה, וסיים ששוב ראה שכן כתב בשער אפרים הנז'. ובאמת שרבות נפלאתי איך השער אפרים (בס"ק לא) מביא את דברי החיד"א בחיים שאל הנז' באריכות מילה במילה לגבי ההשלמה במנחה [רק שלא התחיל עם סיפור המעשה שהיה תשעה ואחד חלה וכו'], ולא ציין שבחיד"א כתובים הדברים להדיא שלא כדבריו, אלא שגם אם התפללו בלי מנין ישלימו לשבת הבאה. ועוד נפלאתי על הגאון רבי צבי הירש גרודז'ינסקי בספרו מקראי קודש [על הלכות קריאת התורה, כלל יג סעי' יא] שהביא האי מקרה של הכפר שתיאר החיד"א וכתב שישלימו בשבת הבאה, והוסיף שיש מי שפטר לגמר מלהשלים, וביאר בהערה יט, שכוונתו לשער אפרים, שחולק על החיד"א, וכתב שדבריו לא נראים כי התיקון הוא של מרע"ה לקרוא, וענין העשרה זה מדרבנן ומדין כל דבר שבקדושה, והוכיח דבריו שם, ולכן חלק על דברי השע"א, וכתב שלכן בשבת שחרית, גם אם אין מנין אלא רוב מנין, חל החיוב, וצריך לקרוא בשבת שלאחריה. והוסיף שכנראה השע"א לא ראה את דברי החיד"א ז"ל שאם היה רואה לא היה חולק. ובאמת הדברים הם פלא לומר שלא ראה דברי החיד"א, אחר שבהערה הבאה הביא השע"א דברי החיד"א בשלימותם, וצ"ע. וראה בספר תורת חיים לרבי יעקב שלום סופר ז"ל (סי' קלה אות ג) שכתב וז"ל, אם יש מנין וס"ת רק בא דבר שהיו מוכרחים להפסיק מלקרות או שלא להתחיל לקרות כלל, אז היו מחויבים לקרות רק לא יכלו א"כ יש להם להשלים בשבת הבא, אבל בכפר שלפעמים יש מנין ולפעמים אין מנין כשאין להם מנין אין מחויבים לקרות, דקרה"ת הוא רק ברבים והחיוב הוא רק כשיש מנין, אז אין מה להשלים. ועוד ראה בדברי הגר"ח פלאג'י בספר החיים (הנז' לעיל), שהביא מדברי הבית מנוחה שחילק בין אם לא היה מנין בכפר כלל שאז אין צריך להשלים, לבין אם היה רק שאחד חולה ולא הגיע שאז צריכים להשלים, וציין גם לדברי החיד"א הנז', יעוי"ש.

והנה מרן הגרע"י זצ"ל, דן בסוגיא זו בכמה מקומות, ראה ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' יז אות ו). ובחלק ט (או"ח סי' כח) ובחזו"ע שבת (כרך א עמ' שיד, וכרך ב עמ' שכט). ועוד תשובה נדפסה בשו"ת יחווה דעת חלק ז הנד"מ (סי' נ) שהשיב תשובה לנהריה על שבת אחת שלא היה להם מנין בבית הכנסת של המעברה בנהריה, והורה להם שבשבת הבאה יקראו את הפרשה הקודמת[7]

---

7. כדי שלא יהיה סתירה בדברי מרן הגרע"י זצ"ל שמצד אחד בתשובה בחלק ט' (שם) כותב להדיא שחובת קריאת התורה היא על הציבור ומצד שני משמע מדבריו בשו"ת יחוה דעת (ח"ז הנד"מ) שחובה להשלים אף ליחידים וכן בשו"ת ח"ט שם הביא המעשה בשנת תקמ"ז שהיה שלג גדול ולא התקיימו המנינים והביא מס' אחרונים שהשלימו הפרשה בשבת הבאה ולא העיר עליהם שאי"ז חובה גמורה לפי שלא היו במנין

[כהן יעלה ויקראו לו הפרשה הקודמת והנוכחית עד שני, ואפשר גם רק כמה פסוקים מן הפרשה החדשה, כמבואר בדברי הגרח"פ הנז' שיקראו ג' פסוקים בפרשה החדשה].

ובזמן הדפסת הדברים, פורסם מכתבו של מורינו ראש הישיבה הגאון, הכהן הגדול מאחיו חכם שלום הכהן (שליט"א) זצוק"ל, שכתב, שאותם שהתפללו יחידים אפילו קהילות שלימות אין צריכים להשלים, כי אין חובה אלא עם תפילה במנין [הרי שתפס עיקר כדברי רבי חיים פלאג'י והשע"א, ודלא כמקראי קודש, ולכאורה דלא כהחיד"א (אלא אם נחלק בין יחיד לרוב מנין), ודלא כמובא בתשובה ביחוה דעת בח"ז הנד"מ]. ולענ"ד יותר נראה שאם הציבור מסכים ואין טירחא ויודיעום שיש הפוטרים ויש המחייבים, ויסכימו על כך, בכהאי גוונא אין חשיב טורח ציבור, ושפיר דמי לצאת ידי כולם וישלימו את הפרשיות החסרות. אמנם, אם אין תנאים לכך כגון שהם בשמש הקופחת ואין אפשרות מעשית, ודאי שיש על מי לסמוך שלא ישלימו.

ובמכתב שם כתב שאם התפללו במניין ללא ספר תורה, כגון במנייני המרפסות כפי שהוא הורה להתיר בשעת הדחק (ראה לעיל סי' א שהבאנו דבריו), בכה"ג חייבים להשלים כל הפרשיות גם שמדובר במס' פרשיות.

ובאמת, לאחר שכתבתי כ"ז, ראיתי תשובה שכתב הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א בענין זה של השלמת הפרשיות, והביא שלמרות שמביאור הגר"א משמע שאי אפשר להשלים רק הפרשה האחת הסמוכה ולא כמה פרשיות [יעוי' בביאור הגר"א סימן קלה על סעי' ב שהשווה לתפילה. ובתפילה ראה דברי השו"ע סי' קח סעי' ד, ובביאור הגר"א על דבריו. וראה עוד בחי"א ובנשמ"א כלל כז, וכלל לא. ודוק בכ"ז], מכל מקום הביא מספר מעשה רב (אות לד) שכאשר יצא הגר"א מבית האסורים [שם כמובן התפלל יחיד ללא מנין] ביקש מבעל הקורא שיקרא לפניו את כל הארבע פרשיות שחיסר. וכן הביא מחוט המשולש שנהג הגאון רבי נתן אדלר. וכן הביא ממרן החזו"א (דיניס והנהגות קריאת התורה אות ז) שלאחר שהיה חולה כמה שבועות, ולא שמע קריאת התורה, קראו לפניו כל הפרשיות שהחסיר, וקרא לכהן עד שהגיעו לשני של פרשת השבוע. ע"כ. הרי שלמרות דעת השע"א הגרש"ק והגר"ח פלאג'י הנז' לעיל, מכל מקום נקטו הלכה למעשה שכן יש לנהוג כך, וכהוראת החיד"א, המקראי קודש ומרן הגרע"י ביחווה דעת הנז', וכן ראוי לנהוג לכתחילה, אא"כ אין אפשרות לכך, ובפרט כאשר התפילות עדיין ברחובה של עיר, והשמש קופחת ויש בזה טירחא דציבורא גדולה, שיש לסמוך שלא להשלים הפרשיות, אך אם אפשר יש לעשות טצדקי כדי שלא יגרעו פרשיות מסדר פרשיות התורה.

ושוב התפרסם מכתבו של הראשון לציון והרה"ר לישראל הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א, היום, יום כח ניסן תש"פ, ושם האריך להביא דיעות הפוסקים לכאן ולכאן, ולמעשה העלה כמו שכתבתי בעניותי לעיל, שנכון ורצוי בשבת זו לקרוא כל הפרשיות שחסרות, גם אותם שהתפללו כיחידים. אולם גם הוא הסכים, שאם אין תנאים בחוץ לקרוא הפרשיות כולם, המקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו.

וכעת בהכנת הדברים לדפוס [מ' למטמונים תש"פ] הגיע מאמרו של הראש"ל מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א רבה של עיר הקודש והמקדש, שם האריך והביא הצדדים לכאן ולכאן, ולמעשה העלה שאם התפללו ביחידות אינם צריכים להשלים הפרשיות וז"ל שם במסקנתו: 'וע"כ נלע"ד שבנידוננו שהיו מנינים שקראו חובת כל יום והתקיימה בזה תקנת משה ובית דינו, והנותרים היו ביחידות ועל היחידים לא חלה חובת הקריאה, (וגם אלו שהתפללו במנין מבית לבית ומרשות לרשות, אין להם דין צבור לענ"ד), וע"כ לא ישלימו אלא פרשה אחת שבזה אין מחלוקת, אבל ביותר מפרשה אחת דתלי באשלי רברבי, אין להיכנס למחלוקת, כאשר בלא"ה לא התחייבו, ואין עליהם חובת

ולא חל עליהם חיוב, ומבואר מדעתו שאם כיום הם ציבור שלא שמעו אף שבשעת החיוב לא היו מצורפין ולא חל עליהם חיוב קריאת התורה בשבת שעברה, הרי שעתה הם ציבור שחייבים להשלים ולשמוע כל התורה בציבור מתוך הספר. **ע"כ הערת ידידי הגרי"א שליט"א.**

השלמה׳. ושוחחנו מעט בענין זה ואמרתי לו את אשר נלענ״ד, והסכים שלמעשה אלו ואלו דא״ח, ולשני הצדדים יש גאונים ופוסקים, ובוודאי שגם מסקנת דברינו והנוהגים כך הלכה למעשה נכונים על פי ההלכה, ודעביד כמר עביד [אלא שבתשובתו זו לא הביא התשובה שנדפסה חדשה זה עתה ביחוה דעת חלק ז, במה שהשיב מרן זצ״ל לבית הכנסת בנהריה ששם התפללו יחיד, ומסתמא ברור שהיו מנינים אחרים בנהריה, ומ״מ אמר להם שיקראו גם הפרשה של שבוע שעבר, ולא חשש לטורח יעוי״ש].

העולה לדינא:

א. ציבור שהתפלל שבת אחת או אף כמה שבתות, ולא קרא בתורה, חייב להשלים הפרשיות בשבת בו חוזרים להתאסף. ואף אם חלק מבתי הכנסת כן התפללו, מכל המנינים שלא שמעו חייבים להשלים את הפרשיות.

ב. אולם אם התפללו שלא במנין, ואפילו אלפי אנשים כל אחד התפלל בודד לעצמו, נחלקו הפוסקים אם חלה חובת קריאת התורה, יש האומרים שחובת קריאת התורה חלה רק על ציבור ולא על יחידים והיות שמעיקרא לא חל עליהם חיוב אין חובת השלמה, וי״א שכיון שכיום הם ציבור שלא קיימו מצות קריאת התורה חייבים להשלים, והגם שאותם שאינם משלימים יש להם על מה שיסמוכו, מכל מקום יותר נכון ורצוי להשלים את הפרשיות. וקודם לכן יש לוודא שהציבור מסכים לזה, שבאופן כזה אין טורח ציבור.

ג. אופן הקריאה היא, יעלה הראשון [הכהן או זולתו] ויקרא או יקראו לו ברצף את כל הפרשיות שהחסירו מפרשת ויקרא או צו כל אחד לפי ענינו, וימשיכו לו עליית ראשון של פרשת השבוע, ומשם תמשיך הקריאה כסדרה.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן ח

הנחה של תבשיל לח שהצטנן, בשבת לתוך תנור גרוף וחייבים להגישו בחום שהיס״ב, באיזה אופנים יש להתיר

ששה ועשרים לחודש תמוז תשע״ט

אל מעלת ידידי

הגאון רבי **דוד אביטן** שליט״א

השלום והברכה!

הנה במה ששוחחנו אמש, ושלחתי לכב׳ כבר כמה מילים בכתב, אודות שימוש בתנור בשבת בדרכים שונות, ודבר המעשה הוא, שכבודו סייר בבית אבות שם נאמר לו שחייבים להגיש את דברי המאכל בחום של 80 מ״צ ואסור לפחות מזה. ולצורך זה משתמשים בכל מיני דרכים לחמם בשבת בתנורים הרגילים באמצעות שעון שבת. ואין המדובר רק במוצרים יבשים אלא גם בדגים עם רוטב וכיו״ב.

ועל אתר אמרתי לכבודו, שבדבר יבש או רובו יבש [לדעת המקילים] אין כאן איסור בישול כלל, וברובו יבש אולם רוצים הרוטב כמו שמצוי בדגים, יש כאן חשש לאיסור בישול אחר בישול בלח. אולם כל זה כשישימו על פלאטה דולקת או לתוך תנור דולק, אולם לתוך תנור שאיננו דולק, או פלאטה שאיננה דולקת ושוב תידלק לאחר זמן, בכה״ג אפשר להתיר בלח שכבר עבר בישול, ובפרט לצורך זקנים, שעפי״ר דינם כחולים, [וכמו שמצאנו לגבי שאר צומות שרוב ככל הזקנים שתשש כוחם מעיקר הדין פטורים מן

הצומות, וכמבואר בחזו"ע תעניות עמ' סה]. ועוד אמרתי לכבודו שנותר ענין של מיחזי כמבשל, ובכה"ג לגבי פלטה ניחא לרוב הפוסקים, אולם לגבי תנור שאני, ולכן אמרתי שיש אפשרות לתנורים כאלו עם התקני שבת, והיום זה כבר מפורסם בבתי חולים ועוד, ואם כן מה טוב להשתמש בהם, ולכאורה לאחר שיש כאלו התקנים, אם יעשו זאת בכשרות בלבד היינו לנעול את מקום הכפתורים, ולוודא שאין כל פעולה בפתיחת הדלתות, וכל פעולת חשמל, ובוודאי אם יוסיפו שלט האומר שזה תנור לחימום מותר בשבת, לכאורה אין בכל זה חשש, ואז יכניסו את האוכל [עדיף על ידי נכרי] כמה דקות לפני הפעלת התנור, והוא ידלק מאליו, ויוציאו לאחר החימום, ואחר כל זה בודאי שיהיה אפשר להתיר לצורך. והוספתי לכבודו שכיון שאני בדרכים שיעי' במקורות הדין ונשוחח שוב.

ואכן לפנות ערב כבודו שלח לי כדלהלן:

עיינתי קצת בענין תנור עם שעון שבת כו', כבקשת כת"ר ולהלן הסברות שמצאתי להקל:

א. שיורי ברכה (סי' שיח דין א), יש בו משום בישול אם נצטנן. בב"י מבואר דהרשב"א (שבת יח: מ ג) והר"ן (יט א ד"ה תנו) סברי דכיון דנתבשל כל צרכו מותר להחזיר אפי' נצטנן. וא"כ נראה דעל ידי עכו"ם שרי. וכמ"ש רבינו ב"י סי' שי"ד גבי שבירת פותחת תיבה על ידי עכו"ם, דאין להחמיר, כיון דאיכא מאן דשרי אף על ידי ישראל. מהר"ש שער אריה והרב מהרי"ל ואלי בהגהות כ"י.

ב. סברת החזו"א סי' לח אות ג, שהנחת תבשיל בתנור צונן שסוף חום לבא הוי גרמא ולא בישול בידים. ובעקבותיו בשש"כ פ"א אות ל"ב, מתיר בשבת על ידי גוי.

עד היכן להשתמש בזה, הרי זה שבות דשבות, ולדעת מרן מותר דוקא במקום חולי או מצוה. ומסתבר שיש להקל בבתי אבות, לתת לתנור גרוף (כלומר שמכסים את השעונים והמפסקים) תבשיל מבושל אפי' רובו רוטב, מהטעמים הנ"ל. בתנאי שההכנסה זמן מה לפני ההדלקה, נניח 20-30 דקות, וההוצאה מהתנור או שתעשה על ידי גוי, או על ידי ישראל אחרי שהשעון כיבה את התנור. [והאם גם בבתי אבות בכשרות מהדרין? ובעזה"י אברר עוד כיצד נוהגים]. ונאמר לי שהרב זולטי זצ"ל התיר בזמנו כהשש"כ הנ"ל. אלא כשלעצמי, שלא לבא בידים ריקות, אמרתי להעיר להלכה ולא למעשה, שלכאורה סברת החזו"א זצ"ל אינה מחוורת לי בענ"ד, משום שגרמא (כל ד' סוגי הגרמא שהזכיר שם באות א) הוא כשהתוצאה נעשית בגרמא, ולא בדרך כיבוי, אבל כשכל הגרמא היא רק בהכנה, והבישול הוא במקום וכדרך בישול אין זה נקרא גרמא, ולא מליבי אני אומר כן, אלא כי בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ל"א מבואר שלעיתים שינוי במעשה אינו שינוי גם לענין שבת, שאדם המעמיד קדרה בתנור כלאחר ידו והבישול היה אותו איכות בישול, חייב משום מבשל, והמרקד קמח על גבי שלחן חייב משום מרקד. ע"ש. ובזמנו כתבתי בזה בתנובת שדה, והבאתי מה שאמר לי אאמו"ר שליט"א בזה: הגם שמצינו שמלאכות כלאחר יד פטור, התם גוף המלאכה נעשה כלאחר יד, כהוצאה וכתיבה כלאחר יד, אבל אפיה גוף האפיה היא המלאכה, ומה שדחף הסיר לתנור כלאחר יד אינו שינוי במעשה המלאכה, אלא בהכנה למלאכה[8], וכן ריקוד קמח על גבי שלחן, בגוף מלאכת הריקוד אין כל שינוי. ואינו משום שסובר מהר"ח או"ז שצריך שינוי בתוצאה כלל, רק צריך שינוי בגוף מעשה המלאכה ובזמן מעשה המלאכה, ולא סגי בשינוי צדדי. וכמו אדם שיכניס חיטים לריחים כלאחר יד ויטחן כרגיל [או רחים של מים למ"ד], ודאי חייב, שהכנסת החיטים לריחים אינה מעשה מלאכת הטחינה, וכל שמלאכת הטחינה נעשית ללא שינוי לא חשיב מלאכה כלאחר יד. עכ"ד. ונוסף על כך בימינו דרך בנ"א להעריך שעון ולבשל לאחר זמן, ויש לא מעט תנורים שיש בהם "שעון מובנה" (טיימר) להדליק לאחר זמן. שלא היה קיים בזמן החזו"א, וכנראה גם לא בזמן הרב זולטי, אבל היום זה מצוי מאוד (הוספתי לומר רוב, כי לא בדקתי, אבל זה שכיח ביותר).

---

8. בחזו"א עצמו נראה (ב"ק ס"ס יד, שבת סי' לח סק"ב) דמלאכת בישול היא לא הבישול עצמו שנעשה מאיליו אלא עצם הנחת הסיר על האש זהו עצם המלאכה, וא"כ לשיטתו לא נפלאת ולא רחוקה היא לומר שאם מניח הסיר על האש בשינוי יהיה פטור. **י.א.**

עד כאן מה שכב' שליט"א שלח אלי.

ובאמת שעל הדברים האמורים יש ריבוי בכתובים, רק שנקדים הדברים הקצרים יותר, וראשית אעיר, שהטיימר המצוי ברוב התנורים היום זה להגביל את זמן האפיה והבישול כלומר מתי ייכבה, אבל לא כדי להתחיל את זמן האפיה או הבישול, כך שעל פי הרוב עדיין לא מצוי ולא שכיח.

אולם מה שכתבתם שההיתר הוא רק על ידי נכרי שיניח, הנה אמת נכון הדבר שכן כתב בשש"כ (מהדורה חדשה סעיף לג והערה פו-פז) שההיתר הוא לומר לנכרי. אולם ראה מה שהביא בסוף ההערה מדברי רעק"א סי' שיח על דברי המג"א ס"ק יא, שמשמע מיניה שבדבר שאין בו איסור בישול כעת, שמותר גם לישראל לשים כשאין הכירה פועלת. וכן הוא גופיה בשש"כ בפרק העוסק באמירה לגוי (פל"א סעי' ח והערה ל) הביא משו"ת בית אפרים (או"ח סי' כא בד"ה ולדינא) שאין איסור בישראל המעמיד קדירה כשאין שם אש [ונידון של לח שיש מחלוקת אם יש בו בישול אחר בישול, נראה מדבריו להדיא שמצדד להתיר לכתחילה גם על ידי ישראל, יעוי"ש].

והנה כבר מצינו שנחלקו בזה שני גדולי דורינו, כאשר דעת האור לציון (ח"ב פרק ל תשובה יח), שדבר זה אסור ובסו"ד כתב ששמא חיוב חטאת יש בדבר [וסוף דבריו צריכים הבנה]. ומאידך דעת מרן הראש"ל הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק י (או"ח סי' כו) שמותר אף לישראל לכתחילה לשים תבשיל לח שהצטנן על פלאטה או כיו"ב כשהיא כבויה ותידלק בהמשך על ידי שעון שבת.

ובתחילת דבריו הביא דברי מרן החזו"א שפעולה זו חשיבא גרמא, שכל גרמא שרי ואפילו איסור דרבנן ליכא, ועוד הביא מדבריו בהמשך שלדברי המרדכי לא התירו גרם כיבוי אלא במקום הפסד. ועוד שבלא"ה בנידונו יש לאסור מחמת שהרי יש איסור שהיה שמא יחתה, ואם כן כל שמונחת במקום שיש איסור צריך להסירה, יעוי"ש. ועל תחילת דברי החזו"א שנידו"ד חשיב גרם ומותר, הביא שם שכן כתבו עוד אחרונים, ובהם בשו"מ (תניינא ח"א סי' ה) ובמהר"ם שיק (או"ח סי' קנז) וכ"ז ע"פ שו"ת זרע אמת שכתוב שם להדיא דהיכא שלא עביד מעשה איסור בשעת מלאכה, רק שעשה איזה מעשה, ולאחר זמן על ידי אותו מעשה גרם שתיעשה המלאכה מאליה, זה גרמא המותרת לענין שבת. כלומר הכלל הוא שכל מלאכה שלא נעשית מייד אלא לאחר זמן פעולתו, נחשב גרמא, וממילא הוא הדין בנידו"ד של הפלאטה שתידלק לאחר זמן. והביא שם עוד שכ"כ הפני יהושע (ב"ק דכ"ב ע"א) כתב סופר (סי' נה) הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קפח) וכ"כ הגאון המהרש"ם כדעת הזרע אמת. והביא שם עוד רבים שכך סוברים, ויצאו גם לחלוק על דברי הגאון מברודי בספרו מחזה אברהם (סי' מא) שכתב להתיר כל גרמא חוץ מהבערה, שהיא נלמדת מדין לא תבערו אש ונשמע מזה שגם בגרמא אסור, כי שם לא נאמר לשון עשייה. והביא שם שהאחיעזר והחת"ס הגרשז"א ועוד דחו את דבריו.

ובהמשך דן משום גרמא שלא במקום הפסד, וכתב שהגם שהרמ"א כך פסק (סי' שלד סעי' כב) מכל מקום, כבר כתב שזו דעה יחידאה, והביא מהראשונים שחולקים על זה, ומזה שמרן סתם להתיר ולא חילק מוכרח שבכל גוונא שרי. והמשך הביא מדברי הצי"א (ח"ג סי' ו) שכתב לאסור שמא יגיס, וכתב לדחות את דבריו, והביא מדברי מרן הגרשז"א מספרו שולחן שלמה (שבת ח"א עמ' סב) שכתב מכתב לצי"א להקשות על דבריו אלו וגם על דברי הגרצפ"פ, שאיך התעלמו מדברים מפורשים שאין בכירה גרופה וקטומה איסור להשהות שאין חשש שמא יגיס וכו', יעוי"ש. ושוב הביא מדברי שו"ת זקן אהרון (וואלקין, ח"א או"ח סי' טו) שכתב לאסור, כיון שיש דרך לבשל בתנור חשמלי יש לאסור אפילו ע"י עכו"ם. ודחה דבריו, גם שאין דרך בפלאטה לבשל, ומה שכתב לאסור גם על ידי נכרי, זה תימה ובפרט שלכל היותר כאן זה דרבנן ואם כן הוי שבות דשבות במקום מצוה של סעודת שבת ושרי. ולבסוף הביא מדברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגרו"מ ח"ד או"ח סי' ס) דיש לאסור בישול על ידי שעון שבת, כיון שע"י שעון שבת אפשר להפעיל הכל בשבת גם בתי חרושת ועוד, ואין לך זלזול גדול מזה בשבת. וכתב ע"ד, שלכאורה מאי שנא מחשמל שכו"ע משתמשים על ידי השעון, ומאי שנא בישול או הבערה? וע"כ שלא אסרה תורה אלא עשייה אבל לא גרמא דשרי. וגרמא

בשבת קל מאמירה לעכו"ם ודלא כאגרו"מ שהשווה ביניהם, וכ"כ במנח"ש סי' כד, דגרמא בשבת קיל טפי מאמירה לעכו"ם. ולכן סיים דלא מסתפינא ואמינא שהוא היתר גמור וליכא למיחש למידי. והביא שם שכן כתב בשו"ת אורחותיך למדני (או"ח סי' סס) להתיר בזה. עכת"ד. יעוי"ש.

ובזה טמון גם סוד החילוק ממה שכבודו תיאר על שינוי בדחיפת הסיר על האש שנחשב כמעשה גמור, כי שם הדחיפה היא בשינוי אך זה מיד נדחף אל מעשה אסור דהבישול התחיל לאלתר. אולם הכא איירי במעשה היתר גמור, ורק לאחר זמן יבוא המעשה האסור, ולכן הכריע מרן זצ"ל שם דכה"ג חשיב גרמא [וראה עוד בשו"ת שמע שלמה ח"ה סי' ג ודוק].

והנה כל האמור בתחילת דברינו לעיל הוא במאכל שהוא לח ונתבשל ושוב נצטנן, שדעת השו"ע לחוש שיש בישול אחר בישול בלח, ודלא כדעת הרמב"ם, הרשב"א והר"ן דס"ל שאין בישול אחר בישול גם בלח. אלא שכל דברי מרן לאסור בישול אחר בישול, הוא בשל תורה ולא בדרבנן דספיקא לקולא, ומרן השו"ע כתב להחמיר רק בשל תורה וכמו שמוכח בסי' שיח סעי' טז לגבי האינפאנדה, שהגם שלאחר החימום יחזור להיות לח, מכל מקום אינו אלא גרם בישול והתיר ליתנו כנגד האש במקום שהיד סולדת. וכ"כ מרן זצ"ל בספר חזון עובדיה (ח"ד עמ' סעב-סעג). ואם כן גם בנידו"ד דהוי גרמא בכה"ג שהוי לח שכבר נתבשל מותר לכתחילה[9], ובנידו"ד שאיירי לצורך זקנים קיל טפי, ואם יעשו גם על ידי נכרי לית דין צריך בשש דשרי[10].

כ"ז הוא הנלענ"ד.

בייקרא דאורייתא
שניאור ז. רווח

---

9. לכאורה הא ניחא בפלטה חשמלית שאין דרך לבשל בה, אמנם בנידון דידן שמיירי להניח בתוך התנור, אף שאין חשש שמא יחתה דהסירו את הכפתורים, מ"מ עדיין קיים האיסור ד'מיחזי כמבשל' שהרי אסרו להחזיר אף בגרוף וקטום שאין חשש שמא יחתה משום מחזי כמבשל. אכן יש לומר דאין מיחזי כמבשל במחזיר על תנור שאינו דולק עתה כיון שאינו מתעסק עם אש וחום, ומה שידלק אח"כ אינו עושה מעשה. וכ"כ בספר שלמי יהונתן (סי' רנג ס"ה), ע"ש דתלה הדבר במחלוקת המ"ב והחזו"א בגדר חזרה, באופן דלדעת המ"ב יהיה מותר בכה"ג. אולם ראה בחזו"א (סי' לז סוף ס"ק כא) דנקט דהנותן במקום שסוף החשמל לבוא ואינו מחוסר מעשה דבעל בחירה חשיב נותן בתחילה בשבת במקום האש, כיון שסופו להגיע מעצמו, מעתה יתכן דאף לדעת המ"ב יהיה אסור ונחשב כחזרה למקום בישול ועל כן יש להעדיף לעשות כן ע"י נכרי דחשיב דבודאי בכל בית אבות יש זקנים הנחשבים כחולה שכל צרכיו נעשים על ידי גוי. **הערת ידידי הגרי"א שליט"א.**

10. ושוב שלח לי הרה"ג רבי דוד אביטן שליט"א בזה"ל: חוזר מביקור בבית אאמו"ר שליט"א, דברנו על דברי החזו"א זצ"ל, וצידד מאוד בסברתו, הזכרתי סברת מהר"ח אור זרוע, וחילק כדברי כבודו, ששם הבישול הוא מיידי, ואינו גרמא אלא מייד כלאחר יד. תוכד"ד הזכיר דיני נזיקין גרמא וגרמי וכו', שאלתי אם ח"ו מישהו מניח מטען עם שעון שיתפוצץ אחר זמן זה גרמא? העולם כבר רגיל בשעונים אלו, וזה שגרתי ביותר. וסומכים על זה לחלוטין כו'. ועדיין דעתו כהחזו"א, ודינא דגרמי אמרינן רק בנזיקין וכו'. ברם הסכים שלד' המג"א בסי' רנב, שהפורס מצודה וצד מיד חייב, (ומדמהו למדביק פת בתנור ונאפה אח"ז שחייב על שעת ההדבקה), לדידיה ודאי וכל שכן להניח קדרה על מקום שיש שעון מוכן, אין זה גרמא. אמנם נכון, פשט התוספות בדף י"ז דלא כמג"א וכו'. וכבר העיר בזה הבית אפרים סי' כ' (שציין כבודו), שראיית המג"א מהדביק פת בתנור אינה ראיה, כיון שדרך בישול הוא שלוקח זמן וכו', ואינו דרך צידה, אלא א"כ צד מייד דומיא דמשכן וכו'. כל זה כתבתי לאות שעיינתי קצת בדברים, וגם כת"ר שליט"א הרחיב והביא שהוא פלוגתא רבתי, והסכים שעל ידי גוי הוא יותר נכון (וכד' הברכ"י זצ"ל), ולדברי המפקח נוהגים כך למעשה בבתי אבות, להכניס על ידי גוי, אני מניח שכך צריך להמשיך. **ד.א.**

סימן ט

האופנים השונים היאך לברך ברכת האילנות בימי המגפה ובפרט למבודדים

יום שלישי כז ניסן תש"פ

לכבוד מעלת ידידי ורעי
הרב **חננאל כהן** שליט"א
מעיה"ק טבריה

השלום והברכה!

מה ששאל כבודו, על כך שר"ח ניסן כבר עבר, ורבים הם אותם המבודדים או חלילה נדבקו בנגיף. ובהמשך היו גם תחת מיגבלות של יציאה מן הבית להוציא 100 מטר הקרובים לבית, ונמצא שהרבה אנשים לא היה באפשרותם לברך ברכת האילנות, ושאלתם מה הדרכים לאפשר זאת, האם אפשר להביא לפניו ענף מאילן שיש בו פרחים מלבלבים? או שמא אפשר להביא לפניו אילן מלבלב יחד עם גושו הנמצא בתוך העציץ. או לחילופין אם אפשר להעביר לו בשידור חי באמצעות התוכנות המשדרות 'חי' [לא שידור חוזר] את האילנות המלבלבים, ויברך עליהם באופן זה?

והנה את מקור הדין שנינו בגמ' בברכות (דמ"ג ע"ב) האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. וכן פסק הרמב"ם היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך ברוך אתה ה' אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן רכו) היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר: בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם.

הנה הגם שפשטות הלשון הוא היוצא, וברמב"ם הדגיש לשדות משמע מחוץ לעיר או לגינות משמע אף בתוך העיר, מכל מקום כבר העיד הגר"ח פלאג'י בספרו מועד לכל חי (סי' א אות ז) שמנהג רבני קושטא לברך על הגדל בחצרות שלהם [ובכך היה מקיימים גם היוצא, שהרי יוצאים מהבית לחצירות], אולם מעיד שגם היו שהיו מברכים בעד החלון ולא היו יוצאים מביתם, ולא זזים ממקומם. אמנם סיכם שם שיש לחלק בין החלושים והזקנים שיעשו כך, לבין שאר הבריאים שרצוי שיצאו מחוץ לחצירות אלא אל השדות, וכל זה לדעתו בשו"ת לב חיים (סי' מה) שכך הדין שצריך לצאת מחוץ לעיר. אולם רוב הפוסקים כתבו שאפשר אפילו בגינות שבתוך חצירו, וכך כתב להלכה בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' ט), ופוק חזי מאי עמא דבר שכך נוהגים רבבות עמך ישראל בכל שנה ושנה.

וממילא בשנה זו עאכו"כ, שאפשר לכתחילה להסתפק בגדל בחצירות הבתים, ואף אם הוא מבודד או חולה יכול לעשות זאת דרך החלון וכמבואר במנהגם של רבני קושטא.

אלא שהברכה חייבת להיות על אילן ולא על ענף, שהרי זה הנוסח הברכה 'אילנות טובות' 'ליהנות בהם בני אדם' כלומר ליהנות מן הפירות שבסוף, וענפים אף אם יש בהם פרחים אין סופם להוציא פירות, והיאך יברך על זה? וזה שהדגיש הרמב"ם 'וראה אילנות פורחות וניצנים עולים' כלומר לא חשוב הפרחים יותר מאשר אילן פורח, וכך הדבר היה פשוט וברור לי, עד אשר ראיתי למרן בעל חזו"ע בריש הל' פסח, שהביא (ס"ק ג) את דברי המהרש"ם בדעת תורה (סי' רכו) שהביא מדברי הגאון בעל דעת קדושים, שגם על ענף עם פרחים מלבלבים אפשר לברך. ובחזו"ע כבר דחה את דבריו מלשונות הגמ' והרמב"ם הנז' לעיל, והביא עוד אחרונים שכתבו לדחות את הדברים, וכן עיקר.

אמנם אילן המחובר לאדמה אלא שאיירי בעציץ בין נקוב או איננו נקוב, ודאי שיכול לברך, שהרי סוף הפרח לפרי, שהרי האילן הוא ודאי נכלל באילנות טובות, וסופו ודאי שיהנו מפירותיו בני אדם. ויותר מזה בדברי הסכמה שכתבתי למעלת ידידי הרה"ג רבי שמואל טליאס שליט"א על קונטרסו 'הלכה ומנהג' שם הביא שאין לברך ברכת האילנות על הגדל במים, ועל כך כתבתי לו: מה שכתבת שאין לברך ברכת אילנות על הגדל במים, וכן מה שהבאת בהמשך לדון

על עץ הגדל בעציץ שאינו נקוב, הנה לא זכיתי להבין מה מקור הדין ומה טעם יש לחשוש בזה בכלל, וכי מדין ערלה, או מצוות הארץ או ברכת הנהנין אנו דנים כאן? ואין זה דומה אלא לארבע מינים שגדלו במים, שכתבנו שמותר להשתמש בהם למצות ד' מינים וכן העליתי בשו"ת חלקת השדה כרך א בקונטרס עציצים סי' ב. וכן בשש משזר חלק שני בחאו"ח סי' טו, שהתרנו ערבה גם אם תגדל כל גידולה במים [ראה שם בד"ה אלא שמ"מ], והסכימו עימי שם מרן מופה"ד זצוק"ל ויבדל"א מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א. וכיון שכן הדין בד' מינים, הוא הדין כן שם אילן יש על הגדל במים, או בעש"נ, הגם שיהיה חייב בערלה רק מדברי סופרים, אין שייך לכאן, אלא שם אילן לברך עליו אשר ברא אילנות וכו'. כנלענ"ד. ע"כ וכן עיקר. וכבר ציינתי לפני שם שכן ראיתי שכתוב בקובץ מבית לוי (פסקי בעל שבט הלוי, הל' פסח ניסן תשע"ט, פנ"ח סעי' ד) שכתב שם שניתן לברך גם על הגדל בעציצים בין נקוב או לא נקוב וכגון הגדל בגגות, ובהערה ביאר שהברכה היא על האילנות הפורחים ולא על האילנות היונקים יעוי"ש. וממילא טוב יעשו האחראים בערים, אם יעברו עם רכב עם אילן [או ב אילנות אם אפשר] עם פרחים מלבלבים ויזמינו אנשים לברך מחלונות ביתם או מן המרפסת, וזכות הרבים תלויה בהם.

ועצים אלו יכולים לקחת ממשתלות ולהשיבם אליהם, גם אם הם עדיין בשנות הערלה שלהם, כיון שלענין ברכת האילנות לא חיישינן לאילנות ערלה, כי הפרח של האילן אין נוהג בו ערלה ומותר לכתחילה ליהנות ממנו. ועוד שהברכה היא על כללות הבריאה, והארכנו בזה בשו"ת חלקת השדה (ח"א סי' א. ח"ג ערלה סי' א) ובספר עץ השדה (פ"י סעי' מ). ואם הוא עציץ נקוב ומקפיד על מנין שנותיו יש להזהר שלא ינתקוהו מחמת הברזל העב של הרכב, והוא הדין להיפך, ויש להקפיד להתמיד את מצבו של האילן שימשיך כל העת במצבו הראשון, [ועוד ראה בזה בעץ השדה (פ"ז) שהארכנו באופנים השונים].

ולבסוף לגבי אי שרי לברך על אילנות מלבלבים הנראים על מסך, שמועבר בשידור ישיר, הנה חשבתי לדמות את זה לנידון הרואה מלך בשידור חי, שהנה בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סימן כח) שכתב שהרואה את המלך בטלויזיא, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למי שרואה את המלך באמצעות מראה שאיננה ישירות, והביא שכ"כ בשו"ת דבר שמואל (סימן רמג). וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לה ס"ק יא). וכ"כ בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (סימן מו). ובספר פתח הדביר (סימן רכד סק"י) שם הביא שנסתפק בזה הגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי בתשובה כתיבת יד, והעלה שאין לברך מספק. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה חלק ב (סימן יח). וכן פסק בשו"ת באר משה שם. וסיים ביחו"ד שכן עיקר. וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' פד) שדן באופנים לבקר חולה לא בצורה פיזית, ובתו"ד כתב, ומה שנוגע לענין טעליוישען זה פשיטא דהוי רק כמו בבואה במראה מלוטש, דבודאי לא עלה על דעת שום אדם דיחייב בברכה ברואה מלך בטעליווישען, ועוד כתב שבנוגע לנד"ד שפיר צדקו דברי כת"ה, דאם יתפתח הטעליווישען לשימוש יחידים כמו הטעליפון כהיום ויהי' יכולת לראות החולה ולספר עמו, כדבר איש אל רעהו פנים בפנים, בודאי אין צריכים שיראה כל דבר על שיערו האמיתי, ואין נפ"מ אם הוי לי' כל דין ראיה. ולכאורה הגם שבימינו ב"ה החכמה התרבתה בעולם, ובימינו יש יכולת [טכנית] כמעט בידי כל אדם לראות ולספר עמו פנים אל פנים באמצעות מכשירים, יש צדדים להתיר ולהקל עוד יותר שייחשב ראיה, אולם עדיין אין זה נחשב ראיה ישירה אלא באמצעות דבר אמצעי ובכה"ג חסר בדין "רואה", ול"ד לשיירת המלך וסומא שמובא שבירכו, כיון שסו"ס היו ללא אמצעי בינם יעוי' שם.

העולה לדינא:

תשובה:

א. אין לברך על ענף מנותק מן האילן.

ב. אפשר לכתחילה לברך על פרחים המלבלבים שבאילן הנטוע הן בעציץ נקוב או שאיננו נקוב או אף בגידולי מים.

ג. גם אם לא שייך להיכנס אל המבודדים או החולים, אפשר להעביר עציצים אלו ברחבי העיר, על גבי רכבים, ואנשים יוכלו לראות מן המרפסות

או אף מן החלונות, לראות את הפרחים ולברך עליהם ברכת האילנות [גם אם העצים עדיין בשנות הערלה שלהם מותר לברך לכחילה, כיון שבפרחים אין דין ערלה, ומותר ליהנות מפרחים אלו ועוד טעמים נוספים].

ד. אין לברך ברכת אילנות כשרואה אילן מלבלב ואפילו בשידור חי.

בברכת והסירותי מחלה מקרבך

שניאור ז. רווח

סימן י׳

תענית בכורות כאשר אין אפשרות להגיע ולהיות יחד עם המסיים

ז ניסן תש״פ

נשאלנו כמה פעמים, אודות בכור, שאיננו יכול להגיע ולהשתתף בסיום מסכת בערב פסח, אם יש לו דרך להשתתף גם אם לא יהיה פיזית יחד עם המסיים בזמן הסיום, ובכל לפי המנהג להיפטר מתענית בכורות. ושאלה זו קיבלה משנה תוקף בזמן המגיפה לא תקפ״ץ שמצבינו הוא שעם ישראל בכל העולם כנוס בביתו, ורבים הבכורות שאינם יודעים איך לנהוג עם תענית בכורות, שהרי אין אפשרות להצטרף לסיומים עם האחר, עקב הסגר המוטל על בתי ישראל.

הנה תענית בכורות מקורה במס׳ סופרים (פכ״א ה״ג) וכן פסק בשו״ע (סי׳ תע סעי׳ א). אולם תענית זו, מנהג ולא חובה. ולכן, הגם שיש מי שהחמיר לגבי סעודת סיום מסכת אם פוטרת מתענית בכורות, כבר כתב השואל ומשיב (והב״ד בחזו״ע פסח עמ׳ רט) שהואיל ואין זה אלא מנהג וכבר נהגו להקל בזה, הנח להם לישראל, וכ״כ המשנ״ב (ס״ק י). והנה עיקר הסיום הוא סיום מסכת מן התלמוד בבלי ואפילו הקטנה שבהם עם הבנה בלימוד רש״י ומעט מהתוס׳ [וגם מס׳ תמיד בכללם הגם שחלקה בלי גמרא אלא משניות בלבד, וכ״כ באור לציון (פסח פי״ב בהערה לסעי׳ א)]. אולם ידועה דעתו של מרן בעל חזו״ע (שם עמ׳ רי) שהעיקר להלכה שבשעת הדחק גם סיום של משניות ואפילו מסכת קטנה עם פירוש רע״ב ומעט מעיקר תויו״ט, חשיבא סיום, אלא שכל זה לעצמו ולא להוציא אחרים ידי חובה.

אלא שאם אינו בר הכי, לכאורה יש מקום לומר שאם ישמע בקו טלפון סיום מסכת בשידור חי בזמן הסיום, ויעקוב אחר המסיים, ויבין את הסיום. ובתום השמיעה, יאכל כזית ממה שמונח לפניו, וישמע מעט דברי תורה שנאמרו על הסיום מאת המסיים וישוררו יחד על מנת שיהיה שמח בשמחת הסיום, בזה יפטור את עצמו בשעת הדחק זו מן התענית באופן זה. שברור, שאין בדין זה חיוב של 'שומע כעונה', ואין כאן דיבור שמוציאו ידי חובה כאילו הוא סיים, שהרי כל העניין כאן הוא השתתפות בסעודת מצוה, שהרי מעיקר הענין כל סעודת מצוה, מכל סוג שהיא כגון מילה, פדיון הבן וכו׳, מי שמשתתף שם, מותר לו לאכול משום שזו סעודת מצוה, וממילא לאחר מכן כבר איננו בתענית ומותר לו לאכול גם בביתו. ואם כן, הוא הדין בסיום מסכת, דחשיב סעודת מצוה, ובזה הוא נפטר. ומה החלק החשוב בסיום, אם הסיום עצמו או סעודת המצוה, ראה בשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סי׳ מה) שכתב על מה שנשאל, אם אדם היה אצל הסיום מסכת אבל לא אכל מהסעודה או להיפך, אצל הסעודה ולא אצל הסיום. וכתב, שבהיה אצל הסיום ולא אכל מהסעודה, כמה גדולי התורה אשר אספם בס׳ רבבות אפרים (או״ח סי׳ רל״ו) שדנו להחמיר והוא עפ״י המבואר בתשו׳ ארץ צבי (סי׳ עט) דיש ב׳ דינים בכל תענית, א. מצוה להתענות, ב. איסור אכילה, וע״כ, אף אם כבר אכל ול״מ תענית אבל מ״מ יש עוד

איסור אכילה, משא"כ בער"פ לבכורות יש רק מצוה להתענות, ואם כבר אכל, מ"מ שוב אין מצוה, וממילא אם לא אכל אין היתר לאכול, וכן מוכח מהמג"א (סי' תקס"ח סק"י) והובא באה"ט (סי' תקכ"ט) דבמקום שמותר לאכול על סעודת מצוה אינו תענית כלל ומותר לאכול אח"כ בביתו, משמע, הא אם לא אכל, אסור לאכול בביתו. אבל יש סוברים כיון דהוי יומא טובא כמבואר ביש"ש (ב"ק פ"ז אות ל"ז) אין חילוק בין אוכל במקום זה או במקום אחר ולכתחילה בודאי יש לאכול בסעודת הסיום קודם שאוכל בביתו. ולכתחילה נכון שיאכל שם במקום הסיום כשיעור ולא לסמוך על שתיית יי"ש וכיוב"ז ואם לא היה בשעה שסיים המסכת, ואם יסייע לעשות הסעודה י"ל דג"כ מהני. ע"כ. וכן ראיתי שדעת מרן הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה פסח פ"ח ה"א) שהשומע סיום מסכת ולא אכל מהסעודה מסתבר שיכול להפסיק את התענית, ובהערה הוסיפו, דאף שלכתחילה יש לטעום קצת מסעודת הסיום, מ"מ גם אם לא טעם, מסתבר דסגי בכך. ועוד הוסיף שגם אם המסיים לא מיסב עמם, מכל מקום עדיין זה סעודת מצוה. יעוי"ש. אולם מאידך ראיתי באור לציון (שם) שכתב, שבכדי שייחשב שאכל מסעודת מצוה צריך שיאכל כזית של מזונות, תמרים או יין, כדי שייחשב סעודה. ומרן בחזו"ע (שם עמ' ריג) כתב, שאין שמיעת המסכת לבדה מתירה לבכורים ללכת לאכול בביתם, אלא אם כן כל אחד טועם כשיעור כזית ובזה נפטרים [וכתב שם שמי ששולח לו שיביאו לו עוגה או יין ממקום הסיום לא מהני]. ועוד ראה שם שכתב 'כזית פירות' כי בפחות מכזית לא איבדו תעניתם, משמע שעיקר הקפידא היא על השיעור שיהיה כזית, ולא על סוג האוכל [ויש מי שכתב שהשיעור הוא בככותבת ראה תשובות והנהגות ח"ב סי' רי, ובחלק ה סי' קכו. וראה בחזו"ע ארבע תעניות עמ' כב, ובעמ' קיא ודוק].

הנה אם כן למ"ד שעיקר זה ההשתתפות בסיום ובשמחת הסיום, גם בלא הסעודה, אף שאוכל במקום אחר, אם כן, לו יצוייר שבטלפון מצליח להבין היטב הסיום ואף לשמוע את דברי התורה שמסביב, ואף לשמוח בשירים יחד עם המסיים והכל בשידור חי, וקל וחומר אם לו יצויר שרואה פניהם וממש מדבר ורואה אותם ושמח בשמחתם [ראה לעיל בסי' ט] אין להתעלם שיש בזה השתתפות בשמחה, ובשעת הדחק גדולה יכול לפטור עצמו מהתענית בשמחת סיום זו. אמנם אמרתי להוסיף על פי דברי הביאור הלכה, לגבי תשעת הימים שכתב על דברי השו"ע (סי' תקנא סעי' י) שגם סיום מסכת בכלל סעודת מצוה להתיר אכילת בשר, וכתב ע"ז הביאור הלכה שם: 'ומ"מ פשוט דאם אותן הבאים מסייעין לעשות הסעודה, בודאי מותר דהוא בכלל מה שאמר הגמרא תיתי לי דכי הוי מסיימי רבנן מסכת עבדינא יומא טבא לרבנן'. עכ"ל. ועל כן אמרתי שיסייע גם לקיים הסעודה של המסיים ובכך, יתווסף לו עוד צד של היתר.

ובאמת ראיתי לשנים מרבותינו שדיברו על כך, האחד הוא מרן הגרשז"א זצ"ל כמובא בספר הליכות שלמה (שם בהערה 6) שכתבו, שפעם אחת התיר בטלפון, אולם היתה לכך סיבה מיוחדת ולא פירטוה, כך שלמעשה א"א ללמוד מזה. ולאידך, ראיתי לידידי הגר"י נקי שליט"א בספרו 'מעין אומר' (ח"ג סי' נ עמ' סט) שענה לו מרן הגרע"י זצ"ל, שאי אפשר לשמוע בשידור חי, יעוי"ש מה שביאר במקורות.

אולם לענ"ד, אחר כל הצדדים שהזכרנו ואחר שבסופו של דבר גם השומע יזכה בריבוי שמחה, וגם ישתתף בסעודה של המסיים, וגם מתוך שמחה יאכל הוא כזית בביתו, אפשר דכל זה מהני, לפי הצדדים הדחוקים שהזכרנו לעיל. ובאמת שבמצב כעין השנה הזו, רצוי ונכון שלא להרבות בצומות כלל, וכמה טרחו פוסקי הדורות לדון אפילו הצום ביום הכיפורים בזמן המגיפה [ראה שו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סי' כג. ספר מקור ברוך ח"ב עמ' 1012 על המעשה המבהיל בוילנא של הדיינים שעלו עם ר' ישראל מסאלנט על התיבה ופתחו הצום. ועוד על מעשה זה בשו"ת אמת ליעקב לרבי יעקב קמינצקי (או"ח סי' שכח) ובאגר"מ (או"ח ח"ג סי' נא). ובספר קדוש ישראל עמ' נו, הביא גירסה אחרת מרבי אליהו לאפיאן למעשה זה, יעוי"ש. ובספר קדוש ישראל הביא עוד עובדות בעניני היום הקדוש בזמן המגיפה]. וכן הוא לגבי תשעה באב, כמובא באריכות בספר האלף לך שלמה (או"ח סי' שנא), שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רפט, רל) וק"ו בשאר תעניות, ראה בשדי חמד (אסיפת דינים, בין המצרים, סי' ב אות א). וכבר כתבו הפוסקים את

דברי המג"א שכתב (סי' תקעו ס"ק ג) דהאידנא אין מתענין כלל בזמן הדבר. ע"כ. ובמיוחד בזמן זה שאנו נמצאים, מרבים הרופאים לדבר על הצורך בריבוי שתיה, בכדי להכניס הנגיף, אם קיים חלילה בחלל הפה למעיים ושלא ייכנס למערכת הנשימה. ועל כן פשוט שיש לעשות כל טצדקי היכא דאפשר שלא יזדקקו לצום, בפרט שכאמור, צום זה מנהג הוא ולא חובה.

והשתא בזמן עריכת הדברים, הזדמן לפני קונטרס 'עיטורי מרדכי' (יו"ל ע"י הרב יעקב מרדכי מאיר שליט"א פ"ג סעי' ז) וראיתי שם, שעל בסיס האומרים מה עיקרו של הסיום, כתב לדון על אפשרות של שמיעה בטלפון. והביא מספר מועדי הגר"ח שפסק מרן הגרח"ק (שליט"א) זצוק"ל דלא מהני לפטור מתענית בכורות בשמיעה בטלפון. מאידך הביא משו"ת משנת יוסף (ח"ז סי' פג, וח"י סי' פ) שמועיל בשעת הדחק שמיעה על ידי טלפון, וראוי שיביאו לבכור עוגה שחילקו בסיום. והביא שכן שמע מהגרמ"ש קליין שליט"א, שבכור ששמע סיום דרך הטלפון נפטר מתענית. ושוב ראיתי כעת מכתב שהתפרסם מאחד מגדולי הפוסקים בארה"ב הגאון רבי צבי שכטר שליט"א ראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן שכתב בזה"ל: וכמדומה לי שבשנים כתקונם הרבה טסים להוריהם על פסח ויהיו במטוס (או בשדה התעופה) בבוקר בי"ד ניסן, וכבר נהגו להשתתף דרך הטלפון בסיום, וככה יעשו אף בשנה זו עכ"ל.

ועוד הראוני כעת מש"כ בשו"ת שבות עמי (ח"א סי' יג) בשם מורינו הגאון הנאמ"ן ס"ט, שאחר שכתב שהנכון להיות בפועל ממש בסיום, מכל מקום הוסיף, שסיום מסכת שעושים ברדיו בשירה וזמרה, פוטר את כל השומעים מתענית אבל שמיעת הסיום דרך הטלפון גרידא, אינה פוטרת. ע"כ. וצ"ל שעיקר החילוק הוא, שבשירה וזמרה שותף האיש גם לכל השמחה שמסביב. ולפי"ז אם גם בטלפון הוא משתתף בכלל השמחה והשירה וק"ו אם משתמש בתוכנת ראיה שרואים זה את זה , שודאי שהיא עדיפה, שהיא ללא חסרונות שיש בשידורים שהם לאח"ז, ורואה את הנוכחים והמסיים ושש ושמח עמם, בכה"ג שפיר דמי, וכמבואר לעיל.

העולה לדינא:

כיון שנותר עוד שבוע, ישתדל אדם לסיים מסכת ואפילו מהקטנות שבתלמוד בבלי כגון מסכת תמיד או מסכת הוריות וכיו"ב. ואם לא עלה בידו, ישתדל לסיים מסכת משניות עם רע"ב ועיקר תוס' יו"ט [לפחות בחלקו], ובכך יפטור עצמו מן התענית.

בשעת הדחק גדולה שאין לו כל אפשרות על כך, נראה להתיר לו להשתתף בשמיעת הסיום דרך הטלפון, ואף שאין הדבר לכתחילה, מכל מקום בשעה דחוקה זו, ועוד בזמן מגיפה שראוי שלא לצום כלל, יכול לצאת ידי חובה בזה ולפטור עצמו מן התענית ובתנאים הבאים:

א. ישלח מזונות או כיו"ב לבית המסיים או ישלם עליהם.

ב. בזמן הסיום, ישמע היטב וישתדל להבין את הסיום ואת הנאמר שם.

ג. בשעה ששומע דרך הטלפון את הסיום, ישמע גם את הד"ת הנאמרים יחד עם הסיום וגם השירה והזמרה בסעודת הסיום.

ד. יאכל כזית בביתו ממה שמונח לפניו [ואם אפשר, יביאו לו לטעום ממה שהיה בסעודת הסיום (אם הדבר מתאפשר ע"פ כללי הבריאות)].

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן יא

אישה מבוגרת אם יכולה להיעזר בעובדת הזרה בבדיקת חמץ

נשאלתי על ידי אשה מבוגרת המתגוררת לבד בביתה יחד עם עובדת זרה, והיא איננהניידת בכוחות עצמה, אלא על כסא גלגלים. האם היא יכולה להיעזר בעובדת זרה שעמה, בבדיקת חמץ. ומשנה תוקף יש לשאלה זו, בשנת המגיפה, שגם בנה שבד"כ מידי שנה מגיע אליה ועושה לה בדיקת חמץ. בשנה זו, עקב זה שהיא ב'קבוצת סיכון', אין מי שנכנס אליה, והיא שואלת כיצד תעשה את הבדיקה, ואם יכולה להיעזר בעובדת הגויה.

כתב רבינו הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ג הי"ז): והכל כשרין לבדיקה ואפילו נשים ועבדים וקטנים, והוא שיהיה קטן שיש בו דעת לבדוק. עכ"ל. ומקור הדין וטעמו מבואר בגמ' בריש מס' פסחים (דף ד ע"א) יעוי"ש. ומרן השו"ע (סי' תלג ס"ג) כתב: ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בע"ה. והביא המשנה ברורה את האמור לעיל בגמ' וברמ"מ, וז"ל (ס"ק ח): והנה מדינא יכול לסמוך בבדיקה אפילו על נשים ועבדים [ולא על שפחה נכרית שלנו] וקטנים, ומ"מ לכתחלה נכון שלא לסמוך אלא על אנשים ב"ח שהגיעו לכלל מצות דהיינו מי"ג שנה ואילך לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול ויש לחוש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה. והנה עבד בסתם, הוא עבד כנעני הקנוי לאיש הישראלי וחייב במצוות כאשה, אולם הדגיש המשנ"ב שלא איירי בשפחה נכרית שלנו ופשוט הוא, כיון דבימינו אין קבלת מצוות לשם עבדות, וממילא אין להם נאמנות. וכ"ה להדיא ברבינו הרדב"ז (ח"ד סי' אלף ש"ס, סי' רפט) והב"ד הכה"ח (אות כד) וביותר מזה כתב שהוא הדין אף בשפחות המתגיירות וז"ל: איברא דדינא דגמרא הוא דנאמנת דתניא הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים וכתבוה כל בעלי ההלכות וכו', אבל השפחות לא חמירא להו איסור חמץ ועצלניות נינהו ואיכא טורח כולי האי בודקות כל שהוא. ותו, שאני רואה כל השפחות בזמן הזה אינן מקבלות מצות כלל מדעתן ואעפ"י שאומרות הן מן השפה ולחוץ מפני שהם מכת העכו"ם ואינן חפצות לימכר לישמעאלים. תדע שהרי כאשר ייצר להם, יוצאות לדת ישמעאלים כמעשים בכל יום. ואל תתמה עלי שאני פוסק נגד מה שנראה מן הגמרא שאין זה פסק אלא חומרא שאני מחמיר כפי מה שראיתי בזמני זה והמחמיר תבא עליו ברכה. ע"כ. הנה אם כן, פשוט וברור שפועלים זרים של ימינו אינם בכלל כל זה.

אמנם מצאנו דין כעין זה, והארכתי בו בכמה מקומות, בענין 'מאמין על ידו' לגבי הפרשת חלה ותרומות ומעשרות, וראה בקצירת השדה (מהדו"ת כרך שני פי"ד סעי' כח) ובתנובות שדה (גליונות 141-142) במאמרו המקיף של ידידנו הגרמ"ל שליט"א מה שהאריך בזה. ועיקר הדברים הם, שאם הישראל מאמין ומסכים ומקבל את מעשה הגוי, והגוי הפריש, הרי שזה מהני, ולא מדין שליחות כי אין שליחות לגוי, אלא הוי כאילו הישראל מפריש, רק את מעשה ההפרשה עושה הגוי, והבאנו שם מדברי מרן הגרשז"א זצ"ל (מעדנ"א תרומות פ"ד הל' א-ג) שבמאמין על ידו אין מברך ע"ז לא השליח המפריש ולא בעל הפירות שפועל את חלות ההפרשה, מאחר שבשעה שפועל את החלות אין מעשה. אולם כתבנו שם שאם הבעלים נמצא בשעת מעשה ההפרשה שם, ובאותה שעה קורא שם, הוא מברך. יעוי"ש. וכל זה, הגם שפעולה רגילה של אחר שמפריש תרו"מ הוא משום שליחות, וקי"ל אתם לרבות שלוחכם, ומה אתם בני ברית וכו'. אולם הכא מדין אחר נגעו בו. ואם כן הוא הדין כאן אין הפעילות מחמת שליחות שלגביה יש מגבלה, של שליחות לגוי, וכו'. אלא בזה שעומדים על הגוי והוא עושה רק מעשה נקיון, ומסתכלים עליו, ואף במקומות שצריך להתכופף ואין בעלת הבית יכולה להתכופף עמה, מכל מקום היא עומדת על ראשה ומתבוננת שהיא עושה את המעשה כנדרש. ולכן נראה ברור דמהני. וראה בשע"ת (סי' תל"ג סקי"ז) שהביא דברי בעל הפנים מסבירות וז"ל שם (סי' יא): אבל מי שיש לו כמה בתים ויחפש היטיב בכל חור וסדק יבלה משך זמן כל

הלילה ויכלה הזמן, י"ל שלא החמירו בטירחא יתירה ומרובה כה"ג וסמכו על אשר רחצו וניקרו היטב תחילה בגומות וחורים ונזהרו שלא להכניס שם עוד חמץ וכו', ואפילו במקום אשר רוחצין ומנקרין ע"י עכו"ם מסתבר דנאמנים ע"ז דאנקיותא קפדי ולא מרעי נפשייהו כדאמרו בכל איסורי דרבנן וקי"ל דבדיקת חמץ הוא דרבנן, ע"כ. ומבואר שאם תגיד לעובדת הזרה לנקות הבית היטיב תוכל לסמוך עליה שניקתה כהוגן דאנקיותא קפדי ולא מרעי נפשייהו.

ועוד דהכא איירי בפועל, שהרי עובד זר ודאי חשיב כפועל של בעל הבית. וראה מה שכתבנו בזה באריכות בספר תבואת השדה (מהדו"ח פ"ז בהערה לסעי' יב) ובספר קצירת השדה (מהדו"ח ח"א פ"ו סעי' ו, בסוף ההערה) מש"כ לדון בהאי דינא של יד פועל כיד בעל הבית, ומה שהבאנו שם מדברי המחנה אפרים שיכול לתקן מעקה על ידי אומן גוי - והיהודי יברך עליו. ועוד הבאנו שם דברי המחנ"א דהאי דינא דאין שליחות לגוי נאמר רק בדברים דבעי שליחות, ולפ"ז בבדיקת חמץ שאינה צורך בה לשליחות אמרינן דיש שליחות לגוי, ובמש"כ לדון מה דעת מרן השו"ע בזה, יעוי"ש.

אולם למעשה בנידו"ד קל הוא מן הכל, כיון שהאשה בודקת בעצמה, ואף בודקת בפועל המקומות שהיא יכולה לבדוק הנמצאות בגובה של הישיבה שלה. ואת שאר המקומות שצריך להתכופף היא הולכת עמה, הרי שהדבר הוא לכתחילה, שהיא יכולה לברך ולבדוק מה שבאפשרותה ובשאר מקומות בבית תלך עם העובדת הזרה, והיא תאיר לה עם הנר ותראה שמנקה כהוגן, וכאן אין זה מדין שליחות, וכך נראה לי פשוט. ושו"ר שכ"כ בשו"ת ויקהל משה להגרמ"ש קליין (ס"ג עמ' תלג) וכתב שהיכא שבעל הבית עוקב אחריו, אין כאן ענין של נאמנות של הגוי. ומש"כ להסתפק בכהאי גוונא לגבי ברכה, לכאורה לפי מש"כ יכולה האשה לברך לכתחילה. כ"ז הוא הנלענ"ד.

העולה לדינא:

כיון שבאפשרותך להתנייד בבית עם כסא גלגלים, אז הנכון הוא, שאת תברכי את הברכה, ותתחילי בדיקה במקום אחד המתאים לך עם המגבלה, כגון באחת מהמגירות, ואז תעבירי את הנר לגויה, ותתניידי עמה ותעקבי אחריה כל זמן שהיא בודקת כפי הנצרך בכל המקומות שחייבים בדיקה, וגם את תבדקי עמה בעינייך בכל המקומות שאתה מצליחה ויכולה לבדוק. ובתום הבדיקה תאמרי 'כל חמירא' שזה כמובן מוטל רק על בעל החמץ.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן יב

קבוצת יהודים שנתקעו באי לבד עם גויים, וביקשו הוראות כיצד לעשות הפסח, כאשר אין להם מוצרים כשרים כלל בנמצא, וכשלו כל הדרכים להעביר להם מזון

הנה כשבוע לפני פסח קיבלנו שאלה, אודות יהודים אשר נמצאים באי סגור [ליד פיליפינים] אין יוצא ואין בא החל מהתפרצות המגפה. ועל מיני השתדלויות שעשו להעביר להם מזון כשר לא צלח, ושאלו כיצד ינהגו לגבי מצות, יין, שאר מוצרים, הכשרות כלים, קטניות ועוד.

לאחר שהובהר כי אין דרך לשלוח להם מוצרי מזון כשרים לפסח, שלחתי להם ההוראות כדלהלן:

יין – בארצות החמות משווקים בשוטף ענבים בעונה זו. ועל כן יכולים לכתחילה לסחוט ענבים, וכיון שללא פיסטור או תוספת של ביסולפיט יכול להתקלקל במהירות, על כן יכולים להקפיא היין, ולהוציא הכמות הנדרשת לפני כל סעודה, או לפי הצורך, וזה מהודר לכתחילה. [ויעוי' בתשובות והנהגות ח"ו סי' עה. וראה מה שכתבתי בשו"ת שש משזר (ח"ב או"ח סי' יג בד"ה ועוד רגע קט לגבי מיץ קפוא, ומה שהבאתי שם מדברי האור לציון].

אם לא בנמצא הענבים, שיקחו צימוקים [ואין לחוש למריחה שעליהם, שבד"כ אין עמו בעיית כשרות לפסח]. ויקחו צימוקים שאם יסחטום ייצא מהם לחלוחית של דבש. את הצימוקים ישרו יחד עם מים בשיעור, שהמים לא יהיו מרובים מן הענבים לאחר תפיחתם. ובתום השלושה ימים יסננו את המים וימשכום מהצימוקים. ומברכים על נוזל זה בורא פרי הגפן. אפשרות נוספת היא לבשל את הצימוקים עם המים ואחר כך לסחוט אותם היטב, דין הנוזל כדין יין שמברכים עליו הגפן. [ראה בכ"ז במשנ"ב סי' רעב ס"ק כב. ובחזו"ע פסח ח"ב עמ' יג].

למעשה סדר העדיפות. מיץ ענבים. יין צימוקים בשרייה. יין צימוקים בבישול.

מצות - אפתח בתיאור של שתוצאת מגפה שהייתה בזמן הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בספרו שו"ת שואל ומשיב (מהדורה שתיתאה סי' לח) שם דן בארוכה באיסור חדש אצל עכו"ם, ובסוף דבריו דן בשמירה של המצות מתחילה עד סוף או משעת לישה, וכתב: ועכ"פ לפע"ד בשנה זו שנת תרט"ז שהיתה שנה קשה והשמירה היא מחימוץ הרבה כי נראו בה איזה חטים מצומחים מפני שהי' חולי רע ר"ל בעת שקצרו ולא הספיק הזמן לעיין ולי היו שולחים זה כמה שנים מצה שמירה וכעת אין לי שמירה אף למצת מצוה נלפע"ד דא"צ היתר כלל דאינו רק חומרא בעלמא לפמ"ש וגם לא קבלתי עלי בנדר רק מפני ששלחו לי מבית אבי ע"כ אכלתי אבל לא קבלתי בתורת נדר. וכתבתי זאת ההקדמה לבל יפול ברוחם אחר שמידי שנה נוהגים רק במצה שמורה, שידעו שכך רצה הקב"ה וכבר היו מעשים כאלו עקב מגיפות אצל גדולי עולם.

והנה בהאי דינא של החיטים, יש לידע שהגם שבוודאי מצוה מן המובחר שמצוות מצוה יהיו מקמח שמור משעת קצירה, אולם אם אין אפשרות אפשר גם שהמצה תהיה שמורה משעת טחינה, אך בשעת הדחק כבר פסק השולחן ערוך, שאפשר אפילו ליקח קמח מן השוק. וכל זה נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תנג סעי' ד). ואמנם הפרי חדש (ס"ק ד) האריך לחלוק על דעת השו"ע וס"ל דאין יוצאים במצת מצוה אלא בשמורה משעת קצירה. מכל מקום רוב ככל האחרונים פליגי עליה מעיקר הדין וכן היה המנהג בהרבה קהילות במקומות שונים בעולם. הגם שהמנהג ודאי לא כך, אלא ליקח רק שמורה משעת קצירה למצת מצוה, ויש שכתבו שלכתחילה צריך שימור משעת קצירה כל המצה שאוכל בכל הפסח [לשון הברכ"י שם אות ח בשם שו"ת מהר"י ישועה]. אולם הלכה למעשה העיקר להלכה כדעת מרן השולחן ערוך שבשעת הדחק אפשר גם ליקח קמח מן השוק.

ועיקר הטעם דשרי ליקח מן השוק, דלא מחזקינן איסורא וכתב הט"ז בס"ק ג שאפי' במקום שנוהגים ללתות החטים אימר לא לתת בדרך שנתחמץ אף שאין אנו בקיאין. והוסיף המשנ"ב (בס"ק

כד) בשם האחרונים, שמסתמא אין שורין עד שתחמיץ אלא מציפין עליהן מים ומדיחין אותן וטוחנן מיד. ואף על גב דפסק השו"ע בסעי' ה שבימינו אסור ללתות, שאני הכא דהוא שעת הדחק, וגם שמא לא לתתו אלו החטין. ועוד הביא משם האחרונים דעכשיו שהמנהג לכבס את החטים ולהשהות אותם במים אסור ליקח קמח חטים מן השוק אפילו בשעת הדחק דהוי ממש כדגן שנטבע המבואר בסימן תס"ז ס"ב דאפילו בדיעבד אסור מדינא דש"ס וגרע מלתיתה, ואפילו לכל ימי הפסח אסור וכ"ש ליקח מהם למצת מצוה. והנה בפרי מגדים (ס"ק ג) בבואו להסביר את הט"ז שהתיר אפילו במקום שלותתים, שהיינו טעמו משום דהוה ספק ספיקא, שמא לא לתתי, ואם תמצא לומר לתתי שמא בדרך שלא נתחמץ. וכתב המג"א (ס"ק ח) בשם אב"ד דליסא, שבמדינתם שרגילין לרחוץ החיטים ושוהין אותם במים אסור ליקח קמח מן השוק דהוי ממש כדגן שנטבע וכו', וכן פסקו כל חכמי פראג שפעם א' הור' מור' א' ליקח מן השוק קמח וחזר בו וגזר תענית על שגגתו. וכ"כ הפמ"ג (ס"ק ח) בשם שו"ת צמח צדק (סי' לג) דלתיתה שלנו חמץ גמור הוא דשוהין הרבה במים, ולא דמי ללתיתה דש"ס. ואם ניכר מי מכבס, ורוב אין מכבסין, מותר ליקח שלא במקום קביעות כל דפריש כו'. ואם אינו יודע מי מהחניות מכבסין, אף בפירש אסור, שמא יקח מקבוע, כיון שאין איסור ניכר, יע"ש. וכבר הרב פרי חדש (סוף ס"ק ד), כתב על דברי השו"ע שמותר ליקח קמח מן השוק, שמסתמא תלינן שהמוכרים אינם לותתין, אבל אם ידע שאחד מהמוכרים לותת אסור לילך לחנות לקנות, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל אם המוכר מביא לבית הישראל למכור מותר ליקח ממנו, כיון שרוב המוכרים אינם לותתין כל דפריש מרובא פריש. והחק יעקב (ס"ק טז) אחר שהביא דברי הצ"צ הנז' ועוד, כתב ולענ"ד נראה לחלק, דדוקא מן אותן הטוחנין שבעיר או המוכרי קמח בקביעות אין ליקח, וכל שכן מן הנחתומים דיש להם סולת נקיה שאין ליקח מהם, אבל מותר לקנות מן בני הכפרים המביאין קמח בכל יום מן הכפרים דאין [להם] סולת נקיה, וכדאיתא להדיא בפרק כל שעה דף מ' [ע"א] מעיקרא מאי טעמא לא משום דלא לתתי ואם לתתי לא מחזקינן איסורא שלתתי בדרך שנתחמצו, וגם לא שייך גבייהו הטעם של צמח צדק מדין הקבוע, דכולהו ניידי בכל יום, הני אזלי והני אחריני נינהו, וכולם פירשו ממקום קביעותייהו, וכן הדבר נראה לעין שאין סולתן נקיה כל כך. ושמעתי שגם בימי מו"ח זקיני הגאון מהר"ש זצ"ל היה פעם אחת דחק בקמחא דפסחא והתיר לקנות מן השוק. ואפשר דגם כן בדרך שכתבתי. ואין להחמיר נגד משמעות פוסקים ראשונים ואחרונים כולי האי, ובפרט במצות שאינם של מצוה.

והנה על סמך כל הכתוב לעיל ראיתי הרבה מן האחרונים שכתבו שהקמח בימינו עובר לתיתה, וחמור הוא אף יותר מתקופת חז"ל כי שוהה עם המים והוסיפו עוד והחמירו בקמח כדין חמץ גמור לענין שעבר עליו הפסח, או למחמירים במכירת חמץ גמור, ועוד.

ובאמת נפלאתי עד מאד, איך כותבים דברים ללא בדיקה מקיפה ויסודית ועוד להורות ברבים דברים שלא שיערום אבותינו. שהנה המציאות שונה לגמרי, ראשית אין בעולם היום בטחנות קמח המסחריות, כלל מושג 'לתיתה', ולא 'השריה' במים, אולם כן קיים בחלק מסוגי הקמח 'הרטבה' במים, וזה רק בקמח שנטחן בטחינה גלילית [בין גלילים שטוחנים את הגרגרים], אולם טחינה בריחים או כל שיטה טחינה אחרת שאיננה טחינה גלילית, אין החיטים מורטבים כלל, כי אין המכונה יודעת לקבל חיטה רטובה. וגם בטחינה באמצעות גלילים, יש סוגי חיטה במדינות רבות בעולם שאחוזי הלחות הנדרשת בגרגר קיימת באופן טבעי ואין מרטיבים כלל, ועוד שלצורכי קמח מלא הרוב המוחלט מטחנות הקמח אינן מרטיבות קודם הטחינה, כיון שאין להם צורך בהפרדת הסובין מהגרגר [לדוגמא בארץ ישראל קמח מלא קיימים 2 טחנות שמרטיבות לעומת 8 אחרים שלא מרטיבים – נתונים שקיבלתי מהרב פנחס פרידמן אחראי על טחנות קמח בבד"ץ עדה החרדית]. ועל כולנה שגם בקמח הלבן בטחינה גלילית, שכאן בארץ מרטיבים את החיטה לא רק שזה לא בלתיתה כבתקופת חז"ל, ולא בהשריה כמים כמו

בתקופת הגאונים, אלא קיים חילזון הנוסע ובתוכו גרגרי חיטה, ובחלק העליון יש דיזות המשפריצות מים [למשך כ 5 שניות בלבד], והחיטים ממשיכים משם, לסילו שם הם יושבים כמות שהם במשך 8 שעות לפחות עד 16 שעות, ומשם יוצא לטחינה. כמות המים הוא במדוייק לפי ההזנה [כדי שיגיע ל 16% אחוז לחות כיון שבטבע יש 12 אחוז בארץ ו כ 14 אחוז בחלק מארצות חו"ל], שהוא 25cc לקילו קמח. שהוא כמות אפסית שאין בכוחה להחמיץ כלל. [וכדי לשבר את האוזן אספר מה שאמר לי הרב המפקח מטעם הבד"ץ הנז' לעיל, שהסילו המכיל 200 טון, כאשר הוא מתמלא בחיטים לאחר ההרטבה, יש בתחתית הסילו פתח, שבאם יש נוזלים כלשהו [כלומר הגזמה בהרטבה] שירד הנוזל למטה. והוא אומר לי שמעולם כפשוטו לא נזל מאומה], וברור לכל מי שעוסק בתחום שההרטבה המועטה הזו, כל מטרתה היא להספיג בסובין רטיבות, אשר איננה מגיעה ואיננה קשורה לגרעין המכיל את חומר ההחמצה כלל.

ועל כן פשוט וברור שכל ההיתר של שעת הדחק, קיים גם היום בשעה"ד ליקח קמח מן השוק, ומצב הקמח העולמי היום טוב עשרת מונים מתקופת האחרונים שהיה זמנם השרייה במים.

ועל כך אמרתי שיקחו קמח מלא, ששם רוב הטחנות בכל העולם אינם מרטיבים כלל. ובכהאי גוונא, יש את כל הספיקות הנז' לעיל בדברי הט"ז, הפמ"ג ועוד. שמא לא הורטב כלל, ואף אם הורטב לא בדרך שנתחמץ, ובאמת שגם בלי זה גם בקמח לבן יש את הס"ס, שמא לא הורטב כלל כי זה מטחינה שאיננה גלילית, וגם אם כן שמא לא בדרך שנתחמץ. [ומכאן הערה גדולה לכל החוששים למכור חמץ גמור, והגיעו להחמיר גם במכירה של קמח, או דורשים קמח שנטחן לאחר הפסח, ובאמת שכל זה איננה חומרא העומדת בגדרי החששות ההלכתיים, שהקמח מן השוק רחוק מאד מלהיות אפילו ספק חמץ, ודי בזה].

ואף את"ל שאולי חלק מן החיטים או בודדים מהם כן החמיצו משום מה, ואם כן תאמר שחמץ בפסח אסור במשהו, הנה זה ודאי שאינו, שהרי כבר הביא מרן בבית יוסף בסי' תסז את דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קנ) שענה בתשובה על שנה אחת שרבו הגשמים ונפלו על הערמות שבשדות עד שהיו קצת מן השבלים שעל הערמות מעלין צמחים. היש לחוש בפסח משום חמץ בחטים של אותו קציר? והשיב שאין לחוש לקמח הנמכר באותה שנה, שדבר תורה הולכין בכל מקום אחר הרוב ואפילו ברובא דליתא קמן כקטן וקטנה. וכל תבואה שתבוא לידינו אנו דנין אותה אחר הרוב ואין הרוב מחמיצין. ואפילו אותן ערמות שראינו שנפלו עליהם גשמים אנו תולין בהן להקל שמא לא נכנסו בהן מים אלא בשבולין העליונים אבל לא שבבטן הערמה. וכן הדבר ידוע וניכר לעין. ואפילו תמצא לומר שנכנסו שמא לא הספיקו להחמיץ שלא כל שבא במים מחמיץ ויעיד עליו הדעת. ועוד לתיתא תעיד שלותתין אפילו חטין ואפילו לכתחילה ואין אומרין כיון שבאו במים החמיצו. והוה ליה ספק ספיקא ולקולא. [וכמובן כל זה גם לדעת הרשב"א גופיה דכידוע ס"ל שחמץ בפסח חוזר וניעור] וכ"פ מרן השו"ע בסי' תסז סעי' ד. ועיקר הדברים גם דאיתא ס"ס ולקולא, וגם הוי לח בלח דקיי"ל שאינו חוזר וניעור, ואיירי באפאה לפני פסח. ודי בזה.

עבור מים שלנו, ושאר עניני אפיית מצה, והתנור לצורך האפייה, כמדומני שגם במצב הנוכחי כפי שתיארתם, הכל אפשרי גם לכתחילה.

שאר מוצרים, כגון פירות וירקות טריים יש ברשותכם ללא הגבלה. דגים תשתמשו בטריים המשווקים שם, ובאמת שגם רוב המעובדים כשאין שאלות של סימני טהרה, אין בעיה לפסח, אולם כיון שבחלקם יש, ואין בעיה של דגים טריים, אז כך עדיף.

שמנים, הנה בשמן זית כתית מעולה, אין בעיית כשרות לא לפסח ולא לכל ימות השנה, ואפשר לכתחילה לרכוש אותו גם עבור פסח [ואין לחוש גם למילוי אפילו אם זה באותם מסועים של מילוי, כי תוכנית הנקיון CIP, בכל העולם בין סוגי השמנים הוא מספק לניקוי גם לנידו"ד]. מאידך שאר שמנים, יש זיקוק עם חומצה שיש אפשרות לגביה עם חשש, ויש תוספים של ויטמינים שהממשלות

מבקשות להוסיף. ולכן כל שיש שמן זית, לכאורה יש בזה המענה הנדרש.

קטניות, זאת יש לידע כי באופן כללי גם אותם המקפידים שלא לאכול קטניות במצבים דחוקים אפשר להתיר, וכבר כתב הרב מכתם לדוד (סי׳ כ) על אחד שהגיע לכפר של ישמעאלים בערב פסח, והתיר לו לאכול קטניות, הגם שתמיד מחמיר ואפילו בלא התרה [רק שם כתב שאם אין איש להתיר לו, ולמעשה קיי״ל שאין צריך התרה בשינוי מנהג לזמן קצר, כמבואר בדגו״מ (סי׳ ריד) וכ״כ רבינו בעל המטה יהודה (סי׳ תקנא אות י) ועוד פוסקים], והוסיף שבכל אופן אם יכול ימנע מאורז, דגרע מכולהו. והב״ד בברכ״י ובכה״ח (סי׳ תנג אות יד) ועוד. רק יש לשים אל לב בענין כשרות הקטניות שהם יבשות ובלא כל תערובת או תוספת כלל. ובאמת שברוב ככל הבדיקות שאנו עושים היום לרוב סוגי הקטניות מידי שנה במעבדת המכון המקבלים מדגמים של מיני קטניות, אין מוצאים מיני דגן. להוציא האורז, שעדיין יש בנמצא גרגרי חיטה מעורבבים מעת לעת. וכן בכמון שמקורו מתורכיה יש בנמצא שבולת שועל [להבדיל באותו שמקורו מהודו, שנמצא נקי לחלוטין ומעולם לא נמצא בו מיני דגן ואפשר להשתמש בו לכתחילה לנוהגים היתר בכמון]. ולכן הנוהגים להשתמש באורז חייב לבדוק היטב הדק הדק היטב ג׳ פעמים גם בימינו קודם השימוש בו. ומסתמא שגם במקרה שלפניכם, שיש עמכם חסידים שמנהגם ומנהג אבותם שאינם אוכלים קטניות, בשנה זו שיש צורך עקב חוסר במאכלים כשרים לפסח, שיהיה מותר להשתמש בקטניות, וגם בלא התרה וכאמור לעיל. אמנם מאורז כן נכון להימנע שגזירתו קשה משאר מנהג הקטניות, וגם המציאות שלפנינו שלעיתים מוצאים גרגרי דגן באורז. וכפי הוראת המכתם לדוד הנז׳ לעיל, והארכנו בזה עוד בתשובה שהתפרסמה לדרשת שבת הגדול בשנה זו, שחולקה כמאמר ונאמרה ממרחק, עקב המגפה לתפ״ץ.

סיכום הלכה למעשה:

לקראת חג הפסח הקרב ובא, מי שנמצא במקום שאין לו שום מזון כשר, וצריך להכין המזון הבסיסי לחג הפסח ובפרט כל הנזקק לקיום מצוות החג, ינהג כדלהלן:

א. **יין** – א. יעשו מיץ ענבים מסחיטת ענבים טריים מקומיים או מייבוא. ב. יעשו מצימוקים המצויים שם, ולפי התהליך המובא בפנים.

ב. **מצות** – אם יש באפשרותם להשיג חיטים ויטחנו בעצמם לקמח, עדיף כך יהיה שמורה משעת טחינה, ואם לאו יקחו קמח מלא מן השוק, ויכינו מצות שמורות משעת לישה [ראה עוד במקורות. ואין צריך לעשות התרה, כיון שזה חד פעמי ולא שינוי מנהג קבוע].

ג. **סוכר, מלח ותבלינים** – הסוכר והמלח יכולים להשתמש ללא חשש. התבלינים יש לרכוש אותם בגרגירים ולטוחנם במטחנה ביתית שלכם כשל״פ.

ד. **קטניות** – גם הנוהגים להחמיר, באופן כזה מותר להם גם בלא התרה שימוש בקטניות. ויכולים להשתמש בכל הסוגים היבשים הנמכרים לאחר מיון. [וראה עוד בפנים לגבי האורז].

ה. **שמן** – שמן זית כתית מעולה מאושר לפסח ללא חשש.

ו. שאר מוצרים, יקח המוצרים הטבעיים הטריים מן הצומח, ומן החי שהם דגים טריים. ועוד פרטים ביארנו בפנים.

בברכת פסח כשר ושמח

שניאור ז. רווח

סימן יג

קטנית שלא עומדת למאכל אדם, או קטנית שהשתנתה, האם מותרים בשימוש בפסח ודין קוקה קולה זירו אם המשקה כשר למהדרין גם לפסח

עש"ק פרשת צו תש"פ

- ❖ מקורות הדין, הלכה ומנהג
- ❖ תערובת ושאר שימושים שאינם אכילה
- ❖ מה נכלל בהגדרת 'קטניות'
- ❖ קטניות שלא היו בזמן הגזירה ודין קטניות שאינם נאכלים בפ"ע
- ❖ קטנית שהשתנתה
- ❖ גידולים המתרבים על מצע חמץ וקטניות
- ❖ דין קטנית שהשתנתה ונפ"מ לממתיקים הנמצאים במשקאות קלים ועוד
- ❖ סיכום הדינים הלכה ולמעשה

א. מקורות הדין, ההלכה ומנהג

שנינו בגמ' מס' פסחים (ל"ה ע"א), על דברי המשנה אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל, וכו', מדייקת הגמ', הני אין, אורז ודוחן לא. מנהני מילי, אמר רבי שמעון בן לקיש, וכו', אמר קרא "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון [רש"י: אין עושין חמץ, ואם מחמיצין אותן, מסריחין]. מוסיפה הגמ', מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ובגמרא שם (קי"ד ע"ב) מבואר שגם המנהג הוא דלא כרבי יוחנן בן נורי, כאשר רב הונא ורבא היה אוכלים אורז בפסח. ומסכם שם רב אשי, שמע מינה, לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי. ע"כ מהגמ'.

וכהכרעה זו שאין מיני קטניות באות לידי חימוץ נפסק להלכה בלי ערעור ובלי פקפוק.

גם אלו שנהגו להחמיר ודאי לא חלילה שחששו נגד הנפסק בגמרא שזה אינו בא לידי חימוץ, אלא מטעמים אחרים שחששו להם, וכלשון מרדכי (פסחים רמז תקפח) שכתב בזה"ל: אמנם גיסי ה"ר יצחק מקורבויל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד, נראה לי לקיים המנהג ולאסור כל קטניות בפסח **ולא מטעם חימוץ כי טעות הוא בידם** כדפרישית, אלא משום גזירה הוא דכיון דקטניות מעשה קדרה היא ודגן נמי מעשה קדרה כדייסא אי הוה שרינן קטניות דילמא אתי לאיחלופי להתיר דייסא דאידי ואידי מעשה קדרה וגם מידי דמידגן הוא, כגון חמשת המינין כדאי' בב"מ (דף פט ע"ב) דקרי לקטניות מידי דמדגן, וגם יש מקומות שרגילין לעשות מהן פת כמו מחמשת המינין ולכך אתי לאיחלופי לאותם שאינם בני תורה. ולא דמו למיני ירקות כגון כרוב וכרישין וכיוצא בהן דהני לא דמו כלל לדגן ולא אתי לאיחלופי. ומנהג הגון הוא ליזהר מכל קטניות ומכל דבר שקורין ליגו"ם, וגם חרדל נכון לאסור משום דהוה מידי דמדגן אף על גב דתלמודא שרי אפי' אורז זהו דוקא בימיהם שהיו בקיאין כולן באיסור והיתר, אבל השתא בדורות האחרונים גזרו. ואפילו ליתנו במים רותחין נכון לאסור דילמא אתי ליתנו במים קרים עכ"ד הסמ"ק, וכתב המרדכי, שגיסו ורבינו ברוך ורבינו שמשון מאויירא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח, אבל ה"ר יחיאל מפרי"ז היה רגיל לאכול פול הלבן שקורין פיי"ש.

וכן פסק רבינו הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ה, א) וז"ל: 'אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני חטים שהן החטה והכוסמת, ושלשת מיני השעורים שהן השעורה ושבולת שועל והשיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון'. וכתב רבינו מנוח על דברי הרמב"ם שם וז"ל: וכתוב בספר המנהגות '**ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין** ועל כן נקראין חימצי'. ולא מסתבר לומר שיהיה המנהג תלוי באיסור כלל **שאין בשום קטניות בעולם שום חימוץ** אלא מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד שהרי כתוב ושמחת בחגך ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית. וכו'. ואעפ"י שנהגו, דהא

אמרינן בירושלמי פרק מקום שנהגו כל דבר שמותר וטועה בו באיסור נשאל ומתירין לו. אחר זה מצאתי כתוב שיש מין אחד הנקרא ויצאש והם מגרגרים של חטה שמשתנים בארץ בתבניתם וטבעם כמין הזונין שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך היושר וחוזרת זונין מלשון כי זנה תזנה הארץ. ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש ועל כן אסרו כל קטניות וזה הטעם יש לו. עכ"ד. [ובביאור הלכה ריש סי' תנג ביאר בדבריו שיש מיני חטים שבשנה שאינה כתיקונה משתנות ונראות כמיני זרעונים וע"כ אסרו כל מיני זרעונים. ולענ"ד יש לבאר עוד מצד המציאות, שלמעשה אין מוכר במציאות מיני דגן שמהפכים הצורה לצורת קטנית, אך בפועל נשאר דגן. אולם יש כן מציאות ידועה על דגני בר הגדלים בשדות של מחזור זרעים, כגון המצוי בשדות הכמון, שעולה בתוכם שיבולת שועל בר, מזריעות קודמות של שיבולת שועל רגיל, והם דומים בצורתם לגרגר כמון, וכל זה כמתואר בשו"ת שש משזר ח"א או"ח סי' ט, יעוי"ש].

וכן הביא כתוב מרן הבית יוסף (או"ח סי' תנג) את דברי הגהות מימוניות על הרמב"ם הנז' (הל' חומ"ץ פ"ה ה"א - מופיע בדפוס קושטא) שהביא את דברי הסמ"ק הנז' 'על הקטניות כגון פולים ועדשים יש נוהגים איסור לאכלם בפסח וכן ה"ר שמואל מאוירא, אבל ה"ר יחיאל ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר, וקשה מאד הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור (עי' פסחים נ ע"ב), ונראה **שלא נהגו בו איסור משום חימוץ דלא טעו אינשי בזה דתינוקות של בית רבן יודעין אותו**, דבפירוש אמרינן בגמרא (לה ע"א) דאינו ואפילו לבשל אורז וקטניות שלמות ג"כ אסרו משום לא פלוג בא לידי חימוץ אלא חמשה מינים בלבד, אלא אסרום משום דדגן מעשה קדרה וקטנית מעשה קדרה גזירה הא אטו הא, וגם יש מקומות שעושין פת מקטנית ואתי לאיחלופי בדייסא שהוא מעשה קדרה, אבל מיני ירקות דלא דמי לדגן כלל, לא אתי לאיחלופי. וגם פעמים תבואה מעורבת בהם ואי אפשר לבררו יפה. והחרדל כמו כן יש לאסרו בפסח משום דהוא מידי דמידגן (עי' נדרים נה.), אף על גב דבימיהם היה מותר, מכל מקום עתה יש להחמיר בדורות הללו שאינם בקיאים כל כך באיסור והיתר כדורות הראשונים כדפירש רב סעדיה גאון.

הנה אם כן למעשה כמה טעמים למדנו מדברי הראשונים הנז' להא דהנהיגו באותם מקומות לאסור הקטניות,

א. מחמת שהקטניות מעשה קדרה בדומה לדייסא של מיני דגן.

ב. קטניות הם מיני דמידגן בדומה לדגן [שעושים ממנו כרי].

ג. במיני קטניות עושים מהם פת, כמו שרגילים לעשות במיני דגן.

ד. שיש מיני דגן מעורבים עם הקטניות [מחמת תערובת בתלוש או מחמת מחזור זרעים באדמה (כדומה למצב הכמון מתורכיה ואיראן בימינו) או שמשנים צורתם וכמבואר לעיל].

ולמדנו עוד מדבריהם שאין צריך כל הטעמים אלא אף אם רק דמיון אחד גם הם אסרו וכגון חרדל שאסור רק משום דמידגן. ומחמת כל הנז' לעיל חששו שיבואו לטעות אותם שאינם בני תורה, ולכן אסרו הקטניות, ואפילו לא במים חמים באופן שאין חשש כי הרי זה חלוט, גם לא התירו. ולהלן נביא טעמים נוספים.

והנה הלכה למעשה, רבינו הטור (סי' תנג) כתב: 'אלו דברים שיוצאים בהן ידי חובת מצה, בחטין ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ושיפון, אבל לא באורז ושאר מינים, וגם אינן באין לידי חימוץ ומותר לעשות מהן תבשיל, וכן בכל מיני קטניות, ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין מתערבין בהן, **וחומרא יתירא היא זו ולא נהגו כן**, עכ"ל. ומרן בבית יוסף שם כתב בזה"ל: גם רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ג מא.) כתב אותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטניות מבושל בפסח **מנהג שטות הוא** זולתי אם הם עושים להחמיר על עצמם ולא ידעתי למה. עכ"ל. ושוב הביא דברי הגהמ"י והמרדכי, וסיים: **ולית דחש לדברים הללו זולתי האשכנזים**. אמנם רבינו הדרכי משה כתב על דברי הבית יוסף (אות

ג) **'ואנו בני האשכנזים נהגו להחמיר'** אלא שהגביל זאת רק לאכילה ולא להנאה, ונבאר להלן באות ב.

הנה אם כן גם רבינו הטור בתקופתו ובתקופת אבותיו טרם התקבלה גזירה זו של הקטניות אף אצלם, ולכן כתב על זה שזו חומרא יתירה. אמנם יש מרבותינו הראשונים, שכבר נמנעו מאכילתן, ואף הוסיפו שכך היה המנהג אצלם, וזה חזר והתפשט בכל מקומות האשכנזים, ועיקר התפשטות המנהג היה מימי המהרי"ל ואילך. והמנהג או חלק ממנו התפשט גם בחלק ממקומות ספרדים שונים, ולא בכל סוגי הקטניות אלא כל מקום ומנהגו ומנהג אבותיו וכדלהלן. ומכל מקום באשכנז התפשט האיסור בכל המקומות, וכמו שכתב הרמ"א בדרכי משה (שם). וכ"כ הפרישה על הטור, שהמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרין בדיעבד. וכ"כ הב"ח (על הטור) שכך נהגו, ואף החרדל דליכא מאן דפליג אהא דתנן (מ, ג) אין נותנין קמח לתוך חרוסת או לתוך החרדל דאלמא דהחרדל בעינו שרי, נמי נהגינן לאסרו דהוה ליה נמי קטנית, מיהו בנתערב בתבשיל בפסח שרי.

גם בשולחן ערוך (סי' תנג ס"א) פסקו מרן השו"ע והרמ"א לפי המנהגים השונים, כאשר מרן השו"ע כתב: אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון, אבל לא באורז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל. והרמ"א כתב: ויש אוסרים **והמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות**. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית, וזרע אקליז"א ואני"ס אליינד"ר אינן מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח, כן נ"ל. עכ"ל הרמ"א. וכתב הט"ז (שם ס"ק א) על דברי הרמ"א שהגם שאין זה אלא חומרא בעלמא, מכל מקום **אין לשנות מפני שנהגו כך**. וכ"כ בשו"ע הרב בריש סי' זה שכך נהגו שלא לאכול ואפילו ביו"ט אחרון. וכ"כ החיי אדם (כלל קכז אות א) שכך נהגו בכל תפוצות הגולה האשכנזים וכן במדינות פולין [שגם הם נחשבים אשכנזים] לאסור כל מיני קטניות, ואפילו לבשלם שלימים אסור. וכ"פ המשנ"ב (ס"ק ז) שלמעשה אין לשנות ואפילו באחרון של פסח ג"כ אין להקל בזה. להוציא בשעת הדחק ויבואר להלן.

ואמנם ידועה דעתו של החכם צבי כפי שמעיד בנו הרב מור וקציעה בריש סי' תנג, שהרבה צער נצטער אותו צדיק על חומרא זאת, והיה מתרעם ואומר אי איישר חילי אבטליניה למנהג גרוע הלז שהיא חומרא דאתיא לידי קולא ונפק מנה חורבא ומכשול, כי מתוך שאין מיני קטניות מצויים להמון לאכול ולשבוע, צריכין לאפות לחם מצה הרבה, בפרטות העניים ומי שבני ביתו מרובים ולא יספיקו להם תבשילים הרבה לשבר רעבונם, מוכרחים על כרחם להספיק להם מצה די לחמם לביתם וחיים לנערותם. מתוך כך אינם נזהרים בעיסה כראוי וכחובה, עושים אותה גדולה הרבה ושוהים עליה מאד. קרוב הדבר שנכשלים באיסור כרת ר"ל. גם המצות עומדים להם ביוקר ואין יד כל אדם משגת לעשותם די הצורך לבני ביתו, ולא ימצא להם אפי' די שבעם אף בלחם חמץ כל השנה, וקטניות נמצאים בזול בלי טורח ובהתר, ואתו לאמנועי משמחת י"ט, בסיבת חומרא שאין לה טעם וריח, לכן אשרי שיאחז צדיק דרכו, יתן אוכל למכביר ונפץ את עלולי החומרות הזרות אל הסלע. אלא שלא ערב אל לבו החכ"צ להתירו בלי הסכמת רבים. ומ"מ כותב בנו המו"ק שלמעשה בזמנו כבר כן אפשר לבטל שאין לחוש, ולכן כתב: על כן אני אומר בטח, המבטל מנהג זה של מניעת אכילת קטניות (והדומה לו ממנהגים גרועים כאלה) יהי חלקי עמו, הלואי יסכימו עמדי גדולי הדור במחוז הלז. הנני הנני להיות נטפל לדבר מצוה זו, וכל ימי הייתי עומד ומצפה מתי יבוא לידי ואפרסם דעת אמ"ה להפקיע חבל חומרות כאלו שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בהן. לקיים ותגזור אומר ויקם, ואקבענה בדפוס ואעשנה כיון להביאה לידי מעשה לתקוע בה מסמרות, לקבעה הלכה לדורות, לזכות את הרבים ולהסיר מכשול מדרך עמינו, בודאי למצוה רבה יחשב. עכ"ד שם. ועוד עי' מש"כ בספרו שאילת יעבץ (ח"ב סי' קמ"ז אות ד' וסי' ק"נ). ומאידך עי' בשו"ת זכר יהוסף לר' יוסף זכריה שטערן (ח"ג סי' קנ"ז) ובשו"ת מאמר

מרדכי לר' מרדכי זאב איטינגא (סי' ל"ג) שכתבו לחלוק על דברי המו"ק ומר אביו בעל החכ"צ, יעוי"ש.

והנה על קהילות הספרדים כבר כתב מרן בבית יוסף שלא נהגו בזה, אולם מנהגים שונים מצאנו בזה, כאשר רבינו הפר"ח (על השו"ע שם) כתב לתמוה, שלאחר שנסתם התלמוד היאך אפשר שנגזור גזירות מדעתינו, וכתב מצאתי להם סמך על כך מהגמרא בפסחים (מ ע"ב) ובתוספות שם. ומכל מקום כתב **שאין כן מנהגינו זולתי באורז** ששנה אחד אחר שנבדק ג' פעמים יפה נמצא בו גרעין חטה ומאותו היום והלאה לא אכלנוהו בפסח. ועוד ציין לדבריו בסו"ס תסג שם כתב: 'ומהכא שמעינן שמותר לעשות פנאדי"ס ממצה אפוייה ולא חיישינן למראית העין ואפילו באתרא דשכיחי עבדי דמזלזלין במצות'.

גם הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (סי' תנג אות א) כתב בשם שו"ת שערי ישועה (שער ו סי' ד) **שירא שמים לא יאכל אורז** מאחר שנתפשט איסורו בכמה קהלות. וסיים הברכ"י שכן נהגו שלמים וכן רבים. וכ"כ גם בספרו טוב עין (סי' ט אות ו) שכך **מנהג רוב התלמידי חכמים בירושלים שלא לאכול אורז**, וכן נהגו שלמים וטובים. ומכל מקום כתב שמה שכתב בשערי ישועה שפשט איסורו גם בקרב אנשי ספרד שאסרוהו לכל הקהילות, אינני יודע מאן נינהו.

גם הגאון רבי אלעזר הלוי טובו בספרו פקודת אלעזר (סי' נא) כתב שעכשיו גם הספרדים בירושלים נוהגים איסור באכילת קטניות. והביא דבריו הכה"ח (סי' תנג אות י), וכתב ע"ז, שעתה התרבו האוכלסים בירושלים וכל אחד מחזיק במנהגו, יש שאוכלים קטניות ויש שאינם אוכלים. [ובשו"ת שמע שלמה למו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א בח"ו או"ח סי' ד כתב, שמסתמא הפקודת אלעזר חי בירושלים עם רבני ועם קהלת חכמי המערב שהמשיכו את מנהגם ממרוקו שלא לאכול אורז וקטניות יבשות, וכך שאין הוכחה על מנהג שאר הספרדים בירושלים]. גם בשו"ת נחפה בכסף (ח"א דף קעה) כתב שאורז מותר וכו', אלא דנוהגים להחמיר וכן נוהגים הרוב בעיה"ק ירושלים, וכן ראוי לעשות, ואין למחות ביד המיקל.

וגם בארצות המערב שרוב ככל הקהילות נהגו איסור באורז [להוציא קהילות בודדות כגון חלק מקהילת בני ספרו שבמרוקו כפי ששמעתי מזקני קהילה זו ובראשם ממעלת ידידנו הדגול רבי יצחק בניזרי זצ"ל], זה מהשנים המאוחרות יותר [כ-300 שנה], ראה במש"כ הגאון רבי יעקב אבן צור בספרו שו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"א סי' ט), שהקהילות אוכלים אלא שהוא ועוד כמה חכמים היו נמנעים, עד שנודע לכולם שהיו הנכרים שם מערבבים זה עם חמץ גמור, יעוי"ש. וראה עוד בתשובות רבי יהודה בן עטאר (סי' ד) שלא אוכלים אורז בפסח כדי להצילך מפ"ח יקוש, מפ"ח ראשי תיבות: מורסן. פדואים [זו התערובת חמץ שהזכיר היעב"ץ הנז']. חיטים קלופים [הדומים לאורז], יעוי"ש והב"ד בספר שולחן אבותינו (שער ג סעי' לו). ומש"כ שם בהערה שטעמו של מנהג זה מפני שחששו לדעת רבי יוחנן בן נורי, אחהמ"ר אין זה נכון, וכבר נפסקה הלכה לא כך, וכמבואר להלן, אלא הטעם הוא משום שאר חששות, ולכן התירו באופנים מסויימים, והדברים ברורים ופשוטים, ופלא איך לא ראה לשונות כל הראשונים הנז' לעיל, וראה עוד להלן מש"כ מדברי הב"ח בריש סי' תנג. ועל מנהג יהודי המגרב, ראה עוד בספר אוצר המכתבים (ח"ג סי' תשעח). ובספר לקט הקמח (אות פ). ובשו"ת דברות אליהו (ח"ז סי' ו). ובשו"ת שמע שלמה (הנז' לעיל, וראה שם מעשה שהיה עמו בד"ה ובדידי). ועוד ראה במש"כ הגר"י בן נאים בספרו נוהג בחכמה (עמ' קס) שאין אוכלים קטניות כלל, והיו גם כמה משפחות שלא אכלו אפילו פולים לחים, יעוי"ש.

מאידך ראינו למנהג הרבה מקהילות הספרדים שנהגו לאכול בפסח, כמו שכתב בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ל) על מנהג בבל. וכ"כ בספר נהר מצרים (דף כח ע"א) על מנהג מצרים. וכך העידו על קהילות סוריה השונות, וכידוע כן נהגו בהרבה מקהילות הספרדים בעולם. ובספר נתיבי עם (בסי' תנג) מעיד שהמנהג בירושלים השתנה מאז הפר"ח והברכ"י ועיקר המנהג להתיר אורז, יעוי"ש. וכן כתב בספר עלי הדס (פי"ב) על מנהג תוניס. וע"ע לבא"ח (ש"א פר' צו סעי' מא).

אולם כל זה בוודאי בימים רגילים אולם כאשר יש שעת הדחק, ודאי שמעמידים על עיקר הדין בזה גם למקהלות האשכנזים, וכמו שכתב במור וקציעה (שם) שבשעת הדחק ודאי יש להתיר גם כל הקטניות באכילה. וכ"כ בחכמת שלמה (או"ח ריש סי' תנג) להתיר קטניות בפסח בעת הדחק, ודן שם באריכות בביטול של בית דין דבר של בי"ד אחר, והעלה דכל דהוי ספק אם הותנו יכולין לבטל דברי בית דין חבירו, ומכל שכן בתקנות אחרונים הוי כן, ויכולין לבטל מספק, ואתי שפיר. וזה ברור לפענ"ד. וכ"פ המשנ"ב (ס"ק ז), וז"ל: בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל כל המינים חוץ מה' מיני דגן, ומ"מ גם בכגון זה יקדים קטניות לאורז ודוחן ורעצקע שהם דומין יותר לה' מינים ושייך בהו טפי למיגזר [ופשוט דה"ה לחולה אף שאין בו סכנה דמותר לבשל לו אם צריך לזה] אלא דצריך לבדוק ולברור יפה יפה בדקדוק היטב שלא ימצאו בם גרעינים מה' מיני דגן. וכתב החת"ס בתשובה סימן קכ"ב דאפילו במקום שיש להתיר מ"מ יחלטנו לכתחלה ברותחין דכל מה דאפשר לתקן מתקנינן וכ"כ הח"א. עכ"ד.

האם ניתן לשנות ממה שנהגו - הרב כנסת הגדולה (הגה"ט או"ח סימן תנג אות ב) הביא משם הר"י הלוי ז"ל (סימן לח), דאם נהגו כן מפני שסוברין דאורז מחמיץ, מתירין להם בשאלה והתרה. ואם יודעין שהאורז אינו מחמיץ אלא שרצו להחמיר עליהם משום תערובת או משום גזירה דדילמא אתי לאחלופי בדייסא, אסור להתיר להם אפילו בשאלה. ואם החזיקו בני בניהם במנהג זה, אף על פי שהם סוברים שטעם החומרא היא משום דהוה ס"ל לאבתיהו דאורז מחמיץ, מאחר דהמתחילים בתחלה לנהוג שלא לאכלו לא היה מפני שהיו סוברים שמחמיץ אלא מטעם העירוב או מטעם הגזרה, **אין מתירין להם**. וכן כתב בעולת שבת על השו"ע כאן (ס"ק א). והרב פרי חדש כתב לדון בזה (בפרטי המנהגים תל"ו, ט) על הנוהגין שלא לאכול אורז בפסח אם יש להם התרה או לא, יעוי"ש.

אמנם הלכה למעשה לצורך חולי וכיו"ב אפשר להקל לספרדים שנהגו להחמיר באורז וקטניות על ידי התרה, וכמש"כ בחזו"ע (פסח עמ' פד) וראה מש"כ בהערות שם. אולם ללא צורך כלל, אין נכון לעשות התרה, וראה עוד במקורות הנז' לעיל, ובמובא בחזו"ע שם. ועו"ע בספר דברות אליהו הנז' לעיל, ובספר שמע שלמה הנז' לעיל, ובמעשה המובא שם.

ב. תערובת ושאר שימושים שאינם אכילה

הנה הבאנו לעיל מדברי הרמ"א בד"מ שהביא את דברי תרומת הדשן (סי' קיג) שאפילו שהמנהג להחמיר מכל מקום מותר להשהות מיני קטניות דמידגן בביתו אף על פי שנפל עליהם מים דבהא לא גזרינן משום שאר מיני דגן. וכן מותר להדליק באותן שמנים הנעשים ממיני קטניות, ואם נמצא גרגיר של קטניות בקדרה או בתבשיל לא מחמרינן כלל לאסור התבשיל דאיסור משהו אינו אלא בחמשת מיני דגן. ועוד הוסיף הד"מ מדברי המהרי"ל (הל' מאכלות אסורות בפסח עמ' קל סי' ט) שהמדליק בשמן שנעשה ממיני קטניות צריך ליזהר שלא לתלות במקום שנוטף על השולחן, וכתב על דבריו שאין המנהג כדבריו אלא תולין אותו על השולחן כבשאר ימות השנה ואין לחוש שמא יטיף על האוכל דאף אם נוטף אין לאסרו דמיני קטניות אינן חמץ כלל ואינם אסורים אלא משום מנהג ובכהאי גוונא ליכא למיחש.

אולם באמת שרבינו בעל תרומת הדשן סיים את תשובתו שם: **'אך כמדומה שהעולם נהגו איסור להדליק בשמנים שנעשו ממיני קטנית בפסח'**. אך נראה אם נמצא גרגיר של מיני קטנית בקדירה או בתבשיל, לא מחמרינן כלל לאסור התבשיל אפי' באכילה, דגזירה דאיסור משהו ליתא אלא בתבואה דה' מינים.

אלא שלהלכה רבינו הרמ"א (סי' תנג) לאחר שהביא שמנהג האשכנזים להחמיר בקטניות ואין לשנות, הוסיף בשם המהרי"ל, וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם. ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית. ולא הזכיר מדבריו שהעולם נוהג איסור. ועל דברי הרמ"א שכתב שאם נפלו לתבשיל אינן אוסרים, כתב הט"ז (ס"ק א) שהגם שבדיעבד אם נפלו בתבשיל לא אוסרים מכל מקום, אם נמצאו במצה אפויה אסורים. ואין

כוונתו מחמת שאוסרים, אלא מחמת שמעכב את האפייה, כדין ביצים שאין לערב במצה.

ועל ענין התערובת כתב הפרי חדש, שהא דכתבו שאינן אוסרין אם נפלו לתוך התבשיל. מסתברא דכיון דאיכא רוב היתר מבטלי, דלא עדיף מחלת חוץ לארץ (יו"ד סימן שכג סעיף א) שמבטלה ברוב ואוכלה, יעוי"ש. כלומר אין כאן ענין וצורך בביטול טעם, אלא מבטלה ברוב ודיו. וכן כתב בחק יעקב (ס"ק ו) שבתערובת מותר אפילו ליכא ששים גם כן מותר אפילו באכילה, וכן משמעות האחרונים. והגם שבתרומת הדשן (סו"ס קי"ג) משמע דדוקא בתערובת משהו אין לאסור, אבל פחות מכאן יש לאסור באכילה [אין הדברים להדיא שם, אולם מהא דכתב על איסור משהו, נראה שרק על כה"ג כתב להתיר, ודוק], מ"מ עיקר נראה לי כדעת האחרונים, כיון שבלאו הכי הוא חומרא והרחקה בעלמא, אך רוב עכ"פ בעינן, דאם לא כן לא מיקרי תערובת כלל, דהוי כאוכל התבשיל מקטניות עצמו. והפמ"ג (מש"ז על סעי' א) כתב גם הוא לדקדק מדברי תרוה"ד שההיתר הוא בתערובת משהו, ושוב הביא דברי הפר"ח, והחק יעקב הנז', ודברי האליה רבה (ס"ק ד) שמתירין כל שיש רוב היתר. [אלא שכתב לדחות את ההשוואה של הפר"ח לחלת חו"ל, וכתב שאין היתר להרבות עליו לכתחילה, יעוי"ש]. וטעם כל הקולות כפי שביארנו לעיל מדבריהם, שליכא למיחש לכל הענינים הללו כשזה חומרא בעלמא, והוסיף הגר"א בביאורו על סעיף זה, שבכהאי גוונא לא גזרינן וליכא מנהג.

וכ"כ במשנ"ב (ס"ק ח-יג), שכן המנהג שלא להחמיר באם נפלו לתערובת, כל שלא ניכרין, אולם אם ניכרים, צריך לזורקן כשמוצאן. וכל זה מיירי שיש עכ"פ רוב בהיתר דאל"כ לא מיקרי תערובות כלל והוי כאוכל תבשיל מקטניות עצמה.

ועוד סיים המשנ"ב שם, שמותר ליהנות מהם כגון להדליק מהם, וכ"ש להשהות אותם ואפילו כבר לתותים במים, כיון דלא נהגו איסור רק באכילה ולא בהנאה. ובאמת שכן העיד הגרחיד"א בברכ"י שם, שבארץ הצבי, גם המחמירים שלא לאכול שמן שומשומין, מכל מקום נוהגים להדליק בו.

ג. מה נכלל בהגדרת 'קטניות'

הנה לפי טעם גזירת הקטניות שציינו לעיל שהם, א. מחמת שהקטניות מעשה קדרה בדומה לדייסא של מיני דגן. ב. קטניות הם מיני דמידגן בדומה לדגן [שעושים ממנו כרי]. ג. במיני קטניות עושים מהם פת, כמו שרגילים לעשות במיני דגן. ד. שיש מיני דגן מעורבים עם הקטניות. אם כן, דברים שאין בהם כלל מכל החששות הנז', אין בהם לחוש לאיסור קטניות כלל.

והנה מצאנו שנזכרו להדיא במקורות דלעיל בכלל קטניות, האורז והדוחן, החומוס, השעועית, הפול והעדשים, החרדל, שומשום, הקנבוס וכלל משפחת הליגו"ם [Legumes שזה קטניות בלע"ז, גם בימינו נקרא כן בשפה האנגלית]. ומאידך מצאנו מיני קטניות שנזכרו להדיא להיתר, א. הדרכ"מ הנז' הביא מהמהרי"ל (עמ' קלה סי' כ) דמותר לאכול זרע אקליי"ה לרפואה דלא הוי מין קטניות. ב. מוסיף הדרכי משה, שנראה לו שהוא הדין הזרע הנקרא בלשון אשכנז אני"ס שמותר ואיננו מין קטניות. וכך הוא פסק להלכה בשו"ע (סי' תנג סעי' א) שאני"ס ואליינד"ר [שבת וכסבר] אינן מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח [ולכאורה הוא האניס המצוי גם בימינו המשמש להכנת משקאות חריפים כמו תוספת לערק ועוד, וכן משמש כתבלין למוצרי אפיה ותוספת למשקאות חמים, וכך שמו גם בלע"ז בשפות רבות]. ובשיירי כנה"ג (אות א) ביאר שאליינדרי הוא גד שהוא כוסבר, והביא מהמהר"ם מלובלין שטאטארקה, מין אורז הוא.

על דברי מרן בבית יוסף שם שכתב, 'אבל מיני ירקות דלא דמי לדגן כלל לא אתי לאיחלופי', כתב הרב מור וקציעה 'נראה דלא דייק הך לישנא דירקות, אלא ר"ל מיני זרעים, כשבת וקצח וכוסבר ודכוותייהו מיני תבלין, אף על גב דדמו קצת למין דגן, מ"מ משונים הם בתואר וידועים לכל, ניכרים בשמם וטעמם וצורתם, לכן אין לחוש למנעם מלאכלם בפסח אפי' למנהג אשכנזים המחמירים ביותר בדברים כאלו'. ומוסיף הרב מור וקציעה 'ואצ"ל שמותר גם להם קאפ"ע, שהוא פרי האילן, וטע [תה. ש.ז.ר.] שהוא עלה ירק, דלא שייכא בהו שום חומרא'. כלומר, הוא

החריג את הקפה שבלא"ה הוא פרי אילן [ויש שטעו בזה], וכן עלי תה שהם כעלי ירק. ועוד הוסיף שהוא הדין גם בגרגרים של שבת קצח וכוסבר שהגם שהם מיני זרעים ודומים במקצת לדגן, מכל מקום אינם בגזירת קטניות כיון שמשונים הם וידועים לכל.

היוצא מזה שגם סוגי גרגרים, **כגון גרגרי כוסברה, קימל, כמון ואניס, הגם שהם סוגים שונים והם מיני זרעים, מכל מקום אינם בגזירת קטניות כיון שמשונים הם וידועים לכל.** וכל זה גם אם לעיתים מעורב בהם מיני דגן, מ"מ אינם בכלל הגזירה ומותרים לאחר בדיקה, וכמו שמבואר להלן בדברי הט"ז.

רבינו הט"ז (ריש סי' תנג) הביא את הטעמים להחמיר בקטניות, מחמת התערובת ומחמת שראוי לעשות עיסה. ועל זה הוסיף, שאניס ואליינדר מותרים רק שצריך בדיקה רבה שלא יהיה בהם א' מה' מינים. מוסיף הט"ז, וקצח שקורין קימ"ל שמעתי מחלקין דאותו שקורין קרא"ם קימ"ל מביאי' אותו ממדינות אחרות אסור בפסח שגרעיניו דומין לדגן, אבל אותו הנקרא פעל"ד קימ"ל מותר בפסח לפי שאין צורתו כדגן, ובסי' תס"ד כ' רמ"א שחרדל אין אוכלין בפסח ואיני יודע למה ישתנה מעניס, ונראה הטעם לפי שגידול החרדל הוא בשרביטים דומה לגידול קטניות ע"כ הוי בכלל איסור קטניות. עכת"ד. כלומר, רבינו הט"ז **הוסיף לנו עוד שתי טעמים** לתוספת טעם לגזור, א. היכא שיש יותר דמיון פיזי לדגן יש מקום לחוש יותר, ב. הגדל בשרביטים יותר דומה למשפחת הקטניות ויש לגזור עליו.

והמג"א (ס"ק ג) הביא מספר יש נוחלין דס"ל שיש להחמיר שלא לאכול עני"ס וקימ"ל עד יום האחרון [ודלא כרמ"א שהתיר אניס]. ובחק יעקב על השו"ע הביא מספרו מנ"י שכתב שם שהכמון הנקרא קימל מותר ויש מחמירים, והביא את החילוק של הט"ז בין שני הסוגים, וסיים: **ולענ"ד אין להחמיר יותר דגם קטניות חומרא בעלמא הוא והבו דלא לוסיף עליה**, ע"כ. [ומכאן נפ"מ להלכה לגבי משקה הארק הנפוץ, אשר יש בו מעט ממיצוי האניס שנותן בו טעם, אשר על כן באחד המותגים המפורסמים ניתן לראות שהכיתוב עליה הוא כשר לפסח ללא הגבלה של קטניות, כיון שאכן האניס איננו קטניות ומותר וכמפורש ברמ"א ובט"ז. ומאידך אחד מהבדצי"ם החתום שם לא מוסיף ליד החותמת 'כשר לפסח' אך לחילופין לא כתב 'לימות השנה בלבד', וזה כנראה מכל כל האמור לעיל בגדר המיוחד של האניס שהוא יוצא דופן משאר קטניות והמג"א הביא מי שהחמיר בזה].

ובשערי תשובה ריש הסי' הביא מדודו, שהמין הנקרא פאסוליש [פולי שעועית] פשוט שהוא מין קטניות, והביא ראיות מהרע"ב בפירוש המשניות, ואף במקום שיש קצת דוחק אין להתירם במדינות אלו שלא יבואו לפרוץ גדר וכן עמא דבר. גם הכוסמת נזכר בפוסקים וקראוהו טטרקי או גריקע, וכן התירס נזכר בפוסקים וקראוהו קאקערוזי או טיריקישע וויץ.

והנה על טעמו של תרוה"ד לא לאכול קטניות משום דמידגן, כתב להעיר החק יעקב (ס"ק ה) ולפי זה באורז היה לנו להתיר, דלאו מידי דמידגן הוא, ולא דמי לקטניות בהא, כדאיתא בש"ס (נדרים דנ"ה ע"א) גבי הנודר מן הדגן, ע"ש. אך משמעות הפוסקים דאין לחלק בין אורז למיני קטניות. ועיין בב"ח (ד"ה אלו) דהסברא נותנת יותר להחמיר באורז לדעת רבי יוחנן בן נורי, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (דף קיד ע"ב), אך לית מאן דחש לה, והסכמת הפוסקים דכל זה הוא חומרא בעלמא, אך היכא דנהוג איסור נהוג ואין לשנות, ע"כ.

קטניות טריים – לגבי קטניות שעודם טריים ולחים בתוך השרביטים והתרמילים הירוקים שלהם, הנה כידוע קהילות המגרב נהגו ברובם המוחלט לא אכלו אורז ולא קטניות יבשות, אולם מ"מ רובם ככולם כן נהגו לאכל את הטריים והלחים כגון הפולים, שעועית ירוקה, אפונה ירוקה ועוד.

ובאמת שנראה הדבר פשוט שאין זה בגדר קטניות, ומצאתי בזה שכבר מחכמי האשכנזים כתבו כך, וכמו שראיתי לרבי אברהם אופנהיים מחכמי מנהיים שבגרמניה לפני כ 310 שנים, שכתב בספרו אשל אברהם על השו"ע: 'כתב בתשובת בית דוד (או"ח

סימן ריו), פולין חדשות אפשר דמותרין בפסח, מהא דקיימא לן (יו"ד סימן ריז סעיף ה) הנודר מירק אסור בפולין לחים. וא"כ דוקא הישנות הוי מידי דמידגן', ע"כ. ובאמת גם שאר טעמים שהתבארו לעיל מהראשונים ליכא בקטניות לחים אלו, מלכד טעמו של הט"ז שחשש להא דהם גדלים בשרביטים. אולם האמת תורה דרכה, שכשם שלגבי שביעית ותרו"מ הולכים בהם בתר לקיטה (ראה בספרי 'שביתת השדה' פ"י סעי' ה, ובהערה שם; 'קצירת השדה' ח"א פי"א סוף הערה 10). אלא שרבינו הרב חיד"א כתב בספרו ברכי יוסף (סי' תנג אות ג) שלכאורה יש מקום לפקפק על דברי הרב בית דוד למנהג בני אשכנז, שמחמירים אפילו בחרדל שדומה לקטניות, יעוי"ש.

וכעת מצאתי לרבי יעקב עמדין בספרו שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קמז אות ד) שכותב: 'ודכירנא כד הוינא טליא והי' אב"ד ור"מ פה הגאון מוה' צבי הירש זצ"ל שהחמיר מאד אפילו בפול המצרי ירוקים שנכבשו במלח בעודן לחין. והזרע, ר"ל פול הלבן, עדיין לא נראה בהם, ואסרן לאכלן בפסח. כך שמעתי אז ולא זכיתי לשאלו בעת ההיא, כי הייתי צעיר לימים'. ע"כ. ועוד עי' בזה בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סי' כה) שכתב: 'ובדבר שאלתו להתיר בפסח התרמילין של פולין ירוקין או גם הפולין הירוקין עצמן, ראיתי בשם הג' ר"א אפפענהיים דכתב אפשר פולין הלחין אינם בכלל קטניות, וראיה מנדרים נ"ד הנודר מן הירק אסור בפולין הלחין, ובר"ן שם דפולין הלחין בכלל ירק, וקטניות אינם בכלל ירק כמבואר שם במשנה, ואף דדבר חכמה הוא, מ"מ קשה לסמוך ע"ז לדינא כיון דבנדרים אזלינן אחר לשון בני אדם, עי' נדרים ל' ובכ"מ ולשון תורה וחכמים לחוד ולשון בני אדם לחוד' [ובאמת תמה אני שהתעלם מעניני מצוות הארץ לגבי לקיטה שזה משניות וכך נפסק ברמב"ם ובשו"ע, שבעודם לחים דינם כירק, וא"כ מוכרח שם להדיא דהוי כירקות ולא קטנית, ואינו ענין דווקא בנדרים, וצל"ע. ש.ז.ר.] וסיים החלקת יעקב, שלענ"ד אין להתיר, כי בעזהש"י אין הדחק כל כך להתיר דבר התמוה לרבים, עי' יו"ד סימן רמ"ב ס"י. ושו"כ שכן ראה בדברי הברכ"י בדחותו את הרב בית דוד [וכנז' לעיל]. ע"כ.

והנה לעיל הבאנו מדברי הגר"י בן נאים בספרו נוהג בחכמה (עמ' קס) שהיו במרוקו גם כמה משפחות שלא אכלו אפילו פולים לחים, יעוי"ש. אולם המנהג היותר נפוץ, לאוכלם ואדרבה הוא עיקר המאכל בימי הפסח. ובאמת שלי הקטן ברור שאף שאולי יש כאן גדרים של הרחקות מענין הקטניות, אולם האמת תורה דרכה שבעודם לחים ירקות הם, וכל שאינם יבשים אין בהם שום תערובת מיני דגן. ואמנם אפשר שזה נשמע תמוה לרבים החילוק הזה, ומשום זה חששו, אבל למעשה האוכלים את הפולים וכיו"ב כשהם לחים, ודאי אינם עוברים על מנהג אבותיהם שלא לאכול קטניות, אלא אם מנהג אבותיהם היה אחר.

ד. קטניות שלא היו בזמן הגזירה ודין קטניות שאינם נאכלים

תפוח אדמה - בדורות שלאחר הגזירה התעוררו מפעם לפעם, שאלות על מוצרים שונים שמא גם הם בכלל הקטניות שנאסרו, ונציין כמה מהם, האחד המפורסם הוא אכילת תפוחי אדמה, ובעיקר הנדון של ירק זה היה, כיון שעושים ממנו קמח תפו"א, ויש לחוש שדומה הוא לדגן ויבואו לטעות בו.

והנה מצאנו כבר התיאור הראשון שמתאר היעב"ץ בספרו שאילת יעב"ץ (שם): ובהיותי במנהיים רצו לאסור הפרי הארץ שקורין ערד עפפל או קארטופלין [תפוחי אדמה]. מפני שעושין מהם קמח ואני עמדתי כנגדם. ביודעי שאין הצבור יכולין לעמוד בזולתם. והוא מאכל עניים וראיתי המעשה כמה פעמים שבני הכפרים האכילו אותם לבני ביתם מאין להם לחם ומזון די. ונצחתי אותם ע"י אנשי הקהל שם שצוו על המורה שלא יאסור דבר חדש מה שלא אסרו הרבנים שישבו שם על כסא הוראה כי לא הי' בעת ההיא אב"ד שם. כי הר"מ מקלויז הרב מוה' מענדל יאנקוי ז"ל הי' שם למורה. ומה טוב אם יסכימו כל חכמי הדור לדעת אחת. **ומסופקני אם יבוא הדבר פעם אחת על מכונו בדור הזה שגברה הקנאה, ויראים יותר מן המנהגים כמפני גופי תורה.**

וגם הרב פרי מגדים (מש"ז על סעי' א) כתב והוא הדין מה שקורין ער"ד טאפלי"ן או ערד עפיל [תפו"א] דשרי, אם לא במקום שנהגו איסור.

וכבר דנו הפוסקים גם להתיר לעשותו קמח תפו"א ואף לאפות ממנו לפסח ואין לחשוש שיבואו לטעות בזה, ויעוי' בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ק או"ח סי' קכז) שכתב לאבד"ק דצעהלים, שרצה לאסור לעשות קמח תפו"א (למרות שאוכלים התפו"א), והוכיח לו להיתרא, וסיים: והנה באתי להדר אהתירא מפני שלא יהא בעיני אנשים ח"ו כחוכא, דהא ידוע כי גם אצל פרושים וחסידים אנשי מעשה נוהגין היתר מהני ערדעפפל לעשות אפילו שטארק ועושין ממנו "חרעמזליך" ובתוך מרק כעין חתיכות קטנות כידוע, וכמו שכתב שראה כן אצל הגה"ק אבד"ק מונקאטש זצל"ה, א"כ באיזה טעמים נבוא לאסור. וכיון דלפי עניות דעתי משכחינן התירא, ולצאת גם מידי חששא דמראית עין לתלות פתקא בלשון "ערדעפפל מעהל" "שמור מבלי חמוץ". ושוב בחלק הליקוטים (סי' לה) הביא את דברי רבו בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן קכ"ד) שנוטה להחמיר, ואין דרכי להתיר נגד דעת גדול שנדפס בספרו, עכ"ז נלענ"ד בענין שכתבתי שישימו על כל שק וחבילה פתקא ברשימה שהוא מתפוחי אדמה ושמור לשם פסח וכמ"ש במהר"ם שיק (או"ח סי' רלו), באופן זה אפשר דגם הגאון בעל ערוגת הבושם הי' מתיר.

ועיקר דבריהם היה מסוגיא שהזכיר הפר"ח לעיל להסביר היאך אפשר לגזור הקטניות לאחר שנסתם התלמוד, וביאר ע"פ הגמ' בפסחים בקדירא דחסיסי, יעוי"ש. אולם כבר הרב אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קיז) כתב שלמעשה פשוט **דתפו"א לא היו בכלל קטניות וגזירתם, דהרי רוב מאכלנו בפסח הם בין בעינם בין באופן מלאכותי, ומאין לנו כח להוסיף על הגזירה**. הרי על עיקר גזירת קטניות תמה הפ"ח, ולא נחה דעתו עד שמצא איזה סמך, והבו דלא לוסיף עלה.

בטנים - בדומה לתפו"א מצאנו דיון בסוגיית הבוטנים, כאשר כמה מגדולי דורינו כבר דיברו לגביו, כאשר בראשונה יש להם אמנם שרביטים, אולם אינם מיני דמידגן. ואינם מעשה קדרה, ולא נטחנים לפת, וכו', ומכאן יצא הגאון רצ"פ פראנק זצ"ל בספרו מקראי קודש (ח"ב סי' ס) לדון בהיתרים השונים של הבוטנים, ועוד הוסיף שאין גרגרי תבואה מצויים ביניהם, אולם הלכה למעשה כתב שהמנהג שאין אוכלים בוטנים, אולם מאידך התיר את שמן הבוטנים המופק מהם, לאחר שנבררו היטב [וגם אם נותר כלשהו בטל בשישים קודם הפסח ובלח קיי"ל שאינו חוזר וניעור], יעוי"ש.

וביותר מצאנו בדברי בעל האגרות משה (או"ח ח"ג סי' סג) שכתב לענות לשואל שתמה היאך רואה בהרבה מקומות שאוכלים אותו בפסח, למרות שעושין ממנו באיזה מקום גם קמח וגם שמע שנזרעין בשדות כשאר קטניות, והשיב לו האגרו"מ, שענין הקמח איננו כלל לאיסור, שהרי תפו"א עושים ממנו קמח לרוב, ולא חשו מעולם לאסור התפו"א באכילה. וגם הטעם של גרגרי תבואה ביניהם גם איננו כלל, שהרי הקימל מותר למרות שמעורב בו מיני דגן, ומ"מ הרמ"א התירו באכילה. ומאידך חרדל שאין בו הטעמים הנז' מ"מ נאסר. ועוד הוסיף שתפוחי אדמה שלא היו מצויים אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור. וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאוסרן, אולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלושים, עיין בב"י ר"ס תנ"ג, שהר"י קרא לזה מנהג שטות. ולכן גם הבוטנים לא אסרו בהרבה מקומות עוד מכ"ש. ובמקום שליכא מנהג אין לאסור כי בדברים כאלו אין להחמיר כדאיתא בח"י. ולאלו שיש להם מנהג ביחוד שלא לאכול בוטנים, אסור, אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור. וכן ראיתי שנותנים הכשר על שמן בוטנים מהאי טעמא.

וראה עוד בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן לז) ובשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ז) שגם כתבו להתיר. וכך העיד בקונטרס ימי הפסח שברוסיה התירו בוטנים בפסח. ועוד העיד שהגר"י אברמסקי וצ"ל היה נותן בוטנים למבקריו בפסח.

קינואה - עוד דוגמא בת ימינו מצאנו בגרגרי הקינואה, דיון שנפתח לפני כ 14 שנה, עת החל להיות נפוץ בעולם 'אם הדגנים' – קינואה, והיו שומרי תומ"צ שחששו שמא דגן הוא, ואחרים בירו אם הוא קטניות, ואכן בזמנה שאלני על מקורו והגדרתו הבוטאנית, מורי ורבי הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א, והשבתי לו ותיארתי לו הצמח, ועוד לאחר זמן תיארתי הצמח הזה בספרי תולעת שני כרך ד בערך 'קינואה' ועיקרי הדברים הם: הקינואה, מכונה "דגן-על", או "אם כל הדגנים", בשל עושרה התזונתי. הקינואה עשירה בחלבון זמין ואיכותי, ומספקת איזון כמעט מושלם בין שמונה חומצות האמינו החיוניות לגוף האדם, ואינו מיוצרות על ידיו. למעשה, מבחינה בוטנית, צמח הקינואה (Quinoa) איננו שייך לא למשפחת הדגנים ולא למשפחת הקטניות, אלא למשפחת הירבוזיים [הגדרת משפחתו שונתה במשך השנים כאשר במכתבי הראשון אל הראשון לציון מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א כתבתי שהוא שייך למשפחת הסלקיים, אולם הגדרה זו שונתה לאחר בדיקה ותיאום מדוייק של הצמח], וכל גרגיר הוא בעצם פרי של צמח ה- Chenopodium. הצמח הוא חד שנתי ומתנשא לגובה של 4 מטרים. הצמח גדל במישורים הקרים והיבשים ובעיקר במדינות דרום אמריקה. גרגיר הקינואה מזכיר בצורתו הכלאה של גרגירי שומשום ודוחן, צורתו כדיסקית וצבעו צהבהב. קיימים כ 1800 זנים של קינואה, חלקם בצבעים שונים כחום, שחור ועוד. הקינואה עטופה בשכבת חומר מבריק המגנה על הקינואה מפני מזיקים, ציפורים ועוד. לאחר הקציר, שהוא ידני בדרך כלל, הקינואה עובר דייש, הסרת הקליפה וייבוש, כדי שניתן יהיה לאחסנו לתקופה ארוכה. והנה מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א דן בזה בארוכה בספרו שמע שלמה, ח"ו סי' ד, ויראה שלמעשה נטייתו שאיננו קטניות, ואף אם הוא קטניות, כיון שלא בזמן הגזירה אין לחוש, אולם לתוספת זהירות הוסיף שאם אפשר לתקנו בחליטה עדיף, או לבודקו ג"פ. יעוי"ש. ובשיחה עם רבני OU אשר מדקדקים היטב בבירור המציאות, נאמר לי שהם סוברים בפשטות שאין בזה כל חשש קטנית [רק שמקפידים שיגיע עם כשרות לפסח מחשש לתערובת דגנים בשדות הגידול או בהובלות או במפעלי אריזה].

ליפתית/קנולה/לציטין - ליפתית (רעפס) הוא צמח חד שנתי, ממשפחת המצליבים ודומה לחרדל, פרחיו צהובים ולופתים את הגבעול [ומכאן שמו], זרעוני הצמח אינם נאכלים ואף מכילים חומצה המסוכנת לאדם, אולם עם פיתוח זנים עם כמות מזערית של החומצה החלו בשימוש בצמח זה. השימוש הוא לתעשיית השמן ולא למאכל כזרע עצמו. הדמיון לחרדל שלמרות שאין בו טעמי קטניות מכל מקום להלכה אסרוהו כשאר קטניות, וכדברי הט"ז הנז' לעיל, היינו משום שגדל בשרביטין. וכתב האבני נזר (בסי' סעג) שלפי"ז יש לאסור גם את השמן העשוי מהליפתית, כיון שאף הוא גדל בשרביטין. ועוד הוכיח מהחק יעקב (סי' תסד ס"ק ג) לגבי חרדל ששמו ביין לעצור התסיסה, שנאסר היין. והטעם שעשו החרדל כגופו של איסור, וכשאינו מתבטל אי משום דעביד לטעמא, אי שמשימין אותו בידים אסור. הכא נמי בשמן של הליפתית, שעושין מגופו שמן והוא בלי שום תערובות שאסור וכל שכן הוא. וכן המנהג בכל מקום לאסור ולית דין צריך בושש.

אלא שלענ"ד החילוק הוא גדול מאד, כיון שסוף סוף אין מדובר בדבר מאכל, שהרי החרדל אוכל הוא, משא"כ הליפתית איננה אוכל בפנ"ע, ואדרבה צריך לזקקה כדי להכשירה למאכל. ומדוע נגזור בה. ואמנם הן אמת נכון הדבר, שיש תערובת חיטה בשמנים [רק שאינם שווים כאשר בקנולה שהם גרגרים קטנים הם נופלים בניפוי, והחיטה לא נופל עמם אולם שברי חיטה נופל וכל ההיתר הוא אינו חוזר וניעור. משא"כ בסויה, שהוא נותר למעלה, והחיטה ושברי חיטה נופלים, והוא נקי יותר לאחר הניפוי. ושמן חמניות בדרך כלל נקי מכל מיני דגנים אחרים] אך ועדי הכשרות שנותנים כשרות לפסח לשמנים הללו משתדלים ביותר ליקח ממקורות נקיים יותר, ולבצע סינונים כדבעי, ואם בכל אופן נשארו גרגרים כלשהם, הרי שזה נתערב קודם הפסח, ובתערובת של לח בלח מנהג רוב ככל קהילות ישראל להורות שאין חוזר וניעור. ובשלמא בשמן של קטניות תאמר שזה

בכלל גזירת הקטניות הכללית, ומי שאסר בקטניות יאסור גם בשמן. אולם מאין לך לגזור גם על מוצרים שאינם מאכל, ואם לכתחילה לא גזרו, אין חשש גם בשמן היוצא מהם, ועל התערובת אם יש הרי שהיא בטילה וחוזר לדין הכללי של ביטול, וצריך להתיר כל שאיננו בגזירה הכללית של קטניות.

ויש להוסיף, שגם לשיטת הרב אב"נ בתשובתו שם לאסור שמן ליפתית, מ"מ כתב בהשמטות להל' פסח (סי' תקלג): 'אך אם יבשלו השמן תחילה בלא מים, שוב אינו בא לידי חימוץ ומותר, ונכון שיבשלוהו קודם הפסח' ע"כ. ובאמת שזו המציאות בתהליך ייצור שמן הקנולה, שהפעולה הראשונה היא חימום החומר היבש ל 80 מ"צ, ואם כן מצאנו היתר גם לשיטת האבני נזר. חשוב לציין שלאחר תהליך זה יש ייצור של השמן ולאחר תהליך נוסף הוא ייצור הלציטין. ואם כן לפי המציאות הזו, הלציטין מותר גם לשיטת האבני נזר, גם למחמירים באכילת קטניות.

ובאמת שבשו"ת עמא דבר (סי' סג) הביא תשובה מהגאון הראש"ל רבי מרדכי אליהו זצ"ל שהלפתית אינו נחשב כקטנית והשמן והלציטין המופקים ממנו יהיו מותרים בפסח אף למחמירים שלא לאכול קטניות ומוצריהם בפסח. ושם גם דן באופן הייצור יעוי"ש. ועוד ראה בספר סידור פסח כהלכתו בסוף הספר בפרק על קטניות, ובהוספות שבסוף הספר הוסיף לדון אם שייך להוסיף מדעתינו היום גזירה על מוצרים הללו, שלא נאכלים וגם לא היו בזמן הגזירה.

ומכאן מובן מדוע כאשר יש מוצרים המכילים לפתית, או לציטין, כותבים: 'לאוכלי לפתית' או 'לאוכלי לציטין', וזה בשינוי מהכיתוב של 'לאוכלי קטניות' וכאמור הרבה טעמים יש בזה, גם מחמת שהלפתית איננה קטניות וכעין החרדל שלהדיא בפוסקים שאיננו קטניות, רק אסרוהו מחמת דברים אחרים וכאמור. ועוד שאין פירותיו למאכל כלל. ועוד שכל ייצורו לאחר חימום גבוה, וא"כ בכהאי גוונא, ודאי שיש כר נרחב לפוסקים שזה מותר גם למחמירים שאינם אוכלים קטניות [ובשנת תש"פ ראיתי גם תמהתי לשמוע ששינו הכיתוב ובמקום כפי שרגילים: מכיל לפתית או כיו"ב, כתבו לאוכלי קטניות, וזה תמוה שהרי רבים שאינם אוכלים קטניות, אוכלים מוצרים שיש בהם לפתית ולציטין, וככל שניסיתי לברר מה אירע, לא עלה בידי].

שמן כותנה - בדומה לנז' לעיל קיים ייצור של שמן העשוי מזרעי מכותנה [צמר גפן], גם זרעים אלו אינם למאכל כלל, ואמנם הצמח עצמו שהוא הכותנה, נזכר במשנה בכלאים וברמב"ם ובשו"ע בהל' כלאים (פ"ה הי"ט) ובהבנת דברי הרמב"ם הללו לנידו"ד ראה מה שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלח), ושם דן הלכה למעשה על שמן זה, ומסקנתו לאסור מחמת שהחמירו בכל השמנים והתירו רק ההנאה ולא האכילה. ויש לענ"ד לדון בעיקר דבריו, ואין דומה לכאורה כל הנז' שם שהם הדברים הראויים לאכילה, לזרע זה שאיננו ראוי כלל. והגרצ"פ פראנק זצ"ל (מקראי קודש הנז' לעיל) כתב למעשה להתיר שמן זה, ואף נתן על זה כשרות לפסח, וכתב שגם הגאון רבי חיים סולובייציק התיר שמן צמר גפן. גם הגאון בעל אגרות משה זצ"ל התיר שמן כותנה, וכך היא דעתו הגדול של רבי יעקב לנדא זצ"ל מרא דאתרא דבני ברק, להתיר שמן זה ואף נתן עליו כשרות שנים רבות הוא ובנו הגרמי"ל זצ"ל.

וגם הלום ראיתי לגאון האדמו"ר מצאנז בספרו שו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קנו) שהאריך בדבר וכתב שדין שמן זה נפתח בגדולים, אולם למעשה הך תקנה דקטניות שאינה אלא מימי הראשונים לא עדיף מגזירות חז"ל דלא גזרינן בהו גזירה לגזירה, ובפרט שהספרדים לא קבלו כלל חומרא זו, וכמבואר גם בב"י, ושייך לומר אינהו מיכל אכלי ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה ודו"ק. והלכה למעשה כתב להתיר שמן זה, יעוי"ש.

ה. דין הגידולים המתרבים על מצע חמץ או קטניות

הנה בדין זה כבר כתבתי בכמה מקומות, ואציין הקל הקל תחילה, כאשר בכמה מקומות כבר כתבתי על דין הפטריות על מצע של חמץ הפטריות הגדלים בצורה תרבותית, בעיקר פקועית המאכל התרבותית [שאמפיניון]. הליך יצירת התפטיר [כלומר, רשת של תאים חוטיים המהווה את החלק הוגטיבי של

הפטריה] נעשה בצורה מאד סטרילית, המבטיחה נקיות לחלוטין ממחלות ומזיקים. את התפטיר "זורעים" בתוככי מבנים על גבי מגשים גדולים או בתוך עציצים שבתוכם יש מצע גידול "קומפוסט" [כלומר, פירוק של פסולת אורגנית ע"י אוכלוסיה מיקרוביאלית מעורבת בסביבה חמה ולחה. לאחר הכנתו הקומפוסט משמש בין היתר כמצע גידול לפטריות]. על הליך זה היו שחששו לימות הפסח מחמת שני דברים.

א. מחמת תערובת במצע גידול: שכיון והמצע שעליו מגדלים את הפטריות יש בו חלקי חיטה [קש חיטה], הם חוששים ואינם נותנים כשרות על מוצר זה לפסח, אולם האמת היא שאין בזה כל חשש [גם אם יש גרגרים ולא רק קש שאין בו ממש] כיון שאין כל השפעה של מצע הגידול על הפטרייה עצמה ועוד שהפירוק של כל מה שיש במצע הוא מושלם לחלוטין, והכל מעוקר לחלוטין, וההוכחה שמעולם לא צץ זכר לגידול אחר במצעים להוציא את הפטריות וכבר הורו בזה להיתר גדולי הדורות, גם אם כן הייתה השפעה מחמת זוז"ג ועוד, אך למעשה אין צורך בכל ההיתרים, אלא פשוט אין בזה כל חשש, וחשוב לציין שבימינו התהליך של הקומפוסט יותר סטרילי ועם חומרים מתכלים אחרים שאינם קש חיטה בכלל.

ב. זריעת הנבגים באמצעות גרגר חיטה: שחששו לכך ש"הזריעה" היא באמצעות גרגרי חיטה עטופים בנבגים, ומנבגים אלו צומחת הפטרייה (ניתן לראות תמונות בספרי 'תולעת שני' כרך ג) ויש שמחמת זה רצו לאסור בפסח, וחייבו שיהיה רק מדוחן, אולם האמת איננה כך כלל וכלל ואין בכך כל חשש, כיון שגרגרי החיטה אינם משפיעים כלל על הפטריה, ואין כל נפ"מ אם זה יהיה גרגר חיטה או אורז או דוחן או כל גרגר אחר, שאין זה אלא "גשר" בין התפטיר והקומפוסט, זאת ועוד, שהזרעים של החיטה או הדוחן הם לאחר עיקור ובישול גמור, והם אינם גורם משפיע כלל על הגידול, ובוודאות הפטריות אינן ניזונות מהם כלל. ומה שלאחר תום הגידול אין מוצאים את הגרגרים, זאת מכיון שהם מתעכלים עקב החום הפנימי של הקומפוסט. אך הפטריה עצמה אינה ניזונת ממנו כלל והם אינם אלא כלי עזר כיצד "לזרוע" את נבגי הפטריות שאינם אלא רשת כעין חוטים שלא ניתנים לזריעה אלא ע"ג גרגר קשיח, וזאת הטעם שמעולם לא ראינו שיבולת חיטה או דוחן מציצה מן הקומפוסט.

וזכורני שכאשר עסק מרן הגרע"י זצוק"ל, בהלכות ברכת הנהנין, קרא לי באמצעות בנו הגר"מ יוסף שליט"א, כדי לברר על אופן גידול הפטריות בימינו, שלכאורה כיום כפי המבואר לעיל הפטריות כן נזרעות בידי אדם, ואם כן יש לדון האם ברכתם תשתנה מברכת "שהכל" לברכת "בורא פרי האדמה", וכאשר נכנסתי אל הקודש פנימה הבאתי עימי את הפטרייה, את הנבגים, את התפטיר וכו', והסברתי שבפועל הפטריות אינן מפתחות מערכות של שורשים גם בימינו, ומה שכביכול "זורעים" אין זה זריעה אמיתית, וכמבואר לעיל. על אתר הורה מרן זצוק"ל, שאם כן אין הברכה משתנה והיא נשארת "שהכל" וללא שינוי, וכך פסק בספרו הלכה למעשה [טו בשבט, עמ' קנה]. ובמעמד זה גם שאלתי את מרן זצ"ל לגבי פסח, ואמרתי לו שלענ"ד אין כל חשש בזה לפסח, וכמבואר לעיל, והסכים עימי מרן זצ"ל שכן הדין הלכה ולמעשה.

וכך אני מורה הלכה ולמעשה. ובפרט לגבי פסח, שאופן קבלת המצע כיום הוא פלטות מוכנות שבפנים יש כבר הנבגים זרועים, כך שאין ברשות אף אחד, מוצרי חיטה, וגם אם הוא קיימת דינה כדין כופת שייחדה לישיבה שמותר ליהנות ממנה, וראה באריכות בשו"ת שש משזר חלק שני (או"ח סי' יא אות ו) ובתוך הדברים הבאתי את סברת רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, שכתב בדעת הרמב"ם: "אף דבאמת החמץ ראוי לאכילה ולא נפסל מאכילת אדם, וכדחזינן דחשב בכללם תריא"ק, ובהי"ב שם מבואר להדיא דתריא"ק ראוי לאכילה, אלא שאינו מאכל כל אדם, מ"מ כיון שנעשה מהחמץ חפצא כי האי שאינו מידי דמיכלא, שוב אינו בכלל אוכל לענין בל יראה, כיון דאין צורת חמץ שלו קיימת". נמצא שאף אם בעצם לא נפסל מאכילת אדם ממש, מותרת שהייתו והנאתו מטעם שהוא מיוחד לדבר שאינו

מידי דמיכלא. והוא הדין בנידו"ד, וכל שכן שהכא העטיפה של הקומפוסט איננה גריעא מהעטיפה של הטיט שלכו"ע שרי, והוא הדין הכא, ולענ"ד הדברים פשוטים.

חשוב לציין שגופי הכשרות הלכה למעשה העדיפו להחמיר, מכל מיני טעמים, אולם למעשה הם מקבלים את הפלטות מוכנות עם גרגרי קטניות [דוחן], ולא חששו לזה מחומרת קטניות.

[דיון נוסף לגבי דבר שהשתנה אשר כתבתי לגביו בכמה מקומות, זה סוגיית האינזימים, ראה בתשובה (שש משזר ח"ג יו"ד סי' יז) שכתבתי אודות הפטרייה הטיבטית המסתובבת בארץ בין בתים, וכל אחד מרבה אותה בחלב בביתו ונהנה מן המעלות הבריאותיות שלה, ודנתי לגבי העמדות הראשונות שהיו בחלב נכרי או חלב אסור לחלוטין של בהמה טמאה, ובתוך הדברים כתבתי לדון להיתר מחמת זוז"ג, וכתבתי על כך שעדיין יש לחלק בין כל המחמצות שמתערבות בחלב, ויש בחלב מה שיש בהם, ולכן יש מקום להתיר מחמת זוז"ג ובספק איסור גם לכתחילה, אולם בנדו"ד שמא יש להחמיר טפי, שהרי יש באיסור מה שאין בהיתר, דהלא כל עיקר הטעם ששותים משקה זה הוא כדי לקבל חיידקים בריאים שנמצאים דווקא בפטרייה זו, והם אינם קיימים כלל בחלב מצד עצמם. ואם כן אף שגם בחלב הרגיל יש לו האפשרות להחמיץ מחמת החיידקים שלו, מכל מקום אין בו בחלב רגיל מה שיש בפטרייה זו, ואם כן איך נאמר דזוז"ג בנדון דידן שעיקרו נעשה לשם החיידקים. ושמא יש לצדד דהוי כעין מילתא דעבידא לטעמא, שבכה"ג אף היד יהודה וסיע' שהתירו זוז"ג אף כשהאיסור בכחו להעמיד לבד, הרי בזה הסכים שאין לומר זוז"ג.

אולם באמת נראה דאין מה לחוש לזה כלל, שהרי החיידקים עצמם הם מותרים שהרי אינם ראויים כלל ואין בהם טעם כלל, ואינם נראים כלל, ולא אסרה תורה דבר זה. ויתרה מזו כל ענין האינזימים אינו ברור לאיסור, שאדרבה לכאורה מהיתר הדבש זה מוכרח להיתרא, וכך העליתי בתשובה אחרת שם (סי' טז) לגבי טל דבש וקפה לואק היוצא מבעלי חיים טמאים בצורה שלימה כמו שנכנסו, וכתבתי שם שהגם שיש אינזימים פעילים בתוך קיבת החיה או הכנימות, מכל מקום אין זה אסור, כי הרי בכל דבש ידוע ומפורסם כי יש בו חמשה אנזימים כאשר שלושה מקורם מן הדבורה [אינורטז, דיאסטז, אוקסידז], ושנים מקורם מהצוף שהיא הביאה [קטלז ופוספוטז]. הרי שגם בדבש דבורים ישנם אנזימים מן הדבורה שיוצאים עמה לדבש ולא חששו לזה, כיון שאין בו צורך כלל למהות הדבש ואינו משפיע כלל, אלא הוא מעורר תגובה בלבד אצל החומר הקיים שהגיע מבחוץ ולכן לא נאסר כלל. והוא הדין בנדו"ד, משום שככל הדברים הללו מצוי גם בפול הקפה, ותפקיד האנזימים הוא רק למהר תהליכים של פירוקים או הפרדות שונות, ואין כאן כל מקום לאסור את הפולים. ויתר על כן, הנה לעומת הדבש הלא הפולים הם דבר גוש, שהוא קל יותר ואף צורתו נשארת, ובזה הוא קל מהדבש שגם צורתו משתנה].

ועוד דוגמא כעין זה ממש, כתבתי לגבי סוכר במדינה מסויימת שיש שם מפעל אחד שיש לו רשת מפעלים, והם כמעט היחידים במדינה זו, וכל הציבור אוכל מסוכר זה הן לפסח והן לימות השנה, ובביקור שלי במקום ראיתי שלעיתים מוסיפים אנזים אלפא עמילז [שגדל על מצע לעיתים של קטניות כמו של חברה מפורסמת בסניף שלה בארה"ב, ולעיתים גם על מצע של חמץ בסניף של המפעל הזה בדנמרק], שכאשר הסוכר מגיע עם מולקולות ארוכות וכבדות יותר מדאי, מוסיפים את האנזים הזה כדי שישבור ויפרק אותו במקצת, ואזי יכולים לעבד את הסוכר הנוזל יותר טוב ויותר מהר בפילטר, וכתבתי שלמעשה מהרבה טעמים זה כשר לכתחילה, כיון שהאנזים מתערב עם הסוכר בעודו נוזל, בכמות של 0.000003 לכל ק"ג סוכר, שזהו ביטול עצום והתערובת היא בנוזל דהיינו תערובת של לח בלח, ואינו חוזר וניעור. ומלבד כל זאת כתבנו שלמעשה לא נותר מן האנזים מאום בסוף התהליך, כיון שכולו מתפוגג בתהליך חימום הסוכר שהוא 70 מ"צ בתחילה, ולאחמ"כ 90 מ"צ, ובתהליך הפרדת המים מהסוכר ה"ז מגיע לטמפ' של 100 מ"צ. וכל זה בנוסף

לאמור שאינזימים לא ברור איסורם אף אם אכלו מצע של חמץ [שהוא גלוקוז, וכאמור לעיל הוא לכל היותר חמץ נוקשה שדינו שונה] ולכן כתבתי שאין לערער אחרי מנהג המקום, והסוכר הזה מותר אף לכתחילה להשתמש בזה לפסח. [והן אמת כאשר דנתי בדבר עם רבני ארגון הכשרות של OU, לא הסכימו לכתוב על זה כשר לפסח, אלא אם יבוא מארה"ב ששם זה על מצע של קטניות, ועמדתם, שלגבי חמץ הם מסכימים שזה כשר לפסח, אולם לא כדי לכתוב על זה כשרות לפסח. מאידך בקטניות לכתחילה ס"ל דאין דינם כקטניות בכהאי גוונא, וכגון אספרטיים שגדל על מצע קטניות, ראה להלן].

ועוד בדין זה של אנזים שגדל על מזון של חמץ מצאתי תשובה מהרה"ג רבי ירמיה מנחם כהן שליט"א דומ"ץ בקהילת אנטוורפן במאסף תורני מהדרין (סוכות ה' אייר תשנ"א) וכתב שם שודאי טוב לקחת לפסח ממקום שיודעים שמקום האינזים וריבויו הוא על דבר כשר לפסח, אבל בדיעבד התיר על סמך כמה טעמים שיש מקום להתיר. יעוי"ש.

לכל הסוגיא האמורה משתייכים גם משפחת הממתיקים. כאשר עולם הממתיקים מחולק בין 'ממתיקים אלכוהוליים' כגון סורביטול מניטול ועוד. ובין 'ממתיקים מלאכותיים'. ויש ממתיק טבעי שהוא הסיטיביה. האספרטיים זה אנזים המורכב מחיבור של שתי חומצות אמינו: 'פניללין' ו'חומצה אספרטית'. חומצות האמינו הללו הם למעשה חלבונים המופקים בזמן אכילת האנזים את מצע הגידול שלו שהוא גלוקוזה, שיכול להיות מיוצר מחיטה או מתירס, ובמקרה דידן הוא מתירס. ממתיק נוסף שמוסיפים למשקה הוא אצסולפם-K שמשלבים אותו עם האספרטיים כדי לכסות על הטעם הלוואי שלו, והוא עשוי מחומר סינטטי בדומה לסכרין.

ברור אם כן שהוא רחוק מלהגדירו כקטניות שעליהם הייתה הגזירה, והוא לכל הפחות מוצר שהיה פעם קטנית, וכיום הוא מעורבב בחומרים נוספים שהופרש לבסוף ובתום ייצורו לפניכם אבקה לבנה יבשה, בעלת מבנה מולקולרי יציב.

ו. דין קטנית שהשתנתה ונפ"מ לממתיקים הנמצאים במשקאות קלים ועוד

הנה מכל המבואר לעיל, מתבאר שלכאורה הממתיקים כגון אספרטיים, מן הדין שיהיו מותרים גם לא לאוכלי קטניות, והגם שלגבי גדל על מצע חמץ לכתחילה נכון שלא להשתמש אלא בתחליפים, וכמבואר לעיל. אולם בקטניות שמעיקר הדין לא נאסר אלא כמות שהוא ולא בתערובת, ואף אם נותן טעם שרי, וכמבואר לעיל בראש דברינו. ואין נחשב כמערב בידיים שהרי מערב הוא לכל העולם, ובתוכם אוכלי קטניות, ולאחר שהתערבב הוי כמעורב מאליו ומותר גם לאשכנזים, וכל זה כמבואר בסידור פסח כהלכתו בפרק קטניות בהערה שם לגבי בית מלון שמתארחים בו גם ספרדים וגם אשכנזים, והצדק וההלכה עמו בזה. אולם כל זה בקטניות ודאי, אולם הכא כמבואר לעיל איירי במצע שהוא קטניות והשימוש הוא לא בו, אלא באינזים שאכל אותו. והוא עצמו כבר מעורב קודם השימוש בו, ואם כן יש מקום לכתחילה להתירו.

ובדידי הוי עובדא, בשנת תשס"ג כאשר החלו בתכנון ההכשרה לפסח של מפעל קוקה קולה בבני ברק, ונפגשו במפעל הגרמי"ל לנדא זצ"ל מרא דאתרא דב"ב, יחד עם יבדל"א מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א שכיהן אז כרב הראשי לתל אביב שהיא כשרות הרבנות המקומית במפעל שב"ב. שוחחתי אני הקטן במעמד כולם, על ענין הקוקה קולה דיאט, ושאלתי מדוע אין כשרות של הרב לנדא למהדרין לפסח, ומאידך אין כיתוב מגביל על המוצר כגון לאוכלי קטניות, והשיב לי הגרמי"ל זצ"ל שהטעם הוא מחמת שהוא סובר דכיון שהוא בגדר קטנית שהשתנתה אין מקום לכתוב לאוכלי קטניות. ושאלתיו שאולי הרבנות תל אביב נותנת הכשרות תכתוב הגבלה זו לתועלת מי ששואל או חושש, והשיב לי בהאי לישנא: אם הרבנות ת"א תחליט כך, אני אעשה מאמץ שזה יעבור לרבנות בני ברק, כדי שזה לא יהיה כתוב. ע"כ העובדות. ובאמת שאין במדובר בסתם עקשנות אלא עקשנות הלכתית גדולה יש כאן, שאין זה בכלל קטניות. וכידוע גם מערכת OU, גוף הכשרות הגדול בארה"ב מאשר

כבר שנים רבות על פי דעת רבותיו, את המוצר הזה לפסח ללא הגבלת קטניות. וכל זה מקורו, מחמת שזה לא הקטנית עצמה אלא מוצר שעבר שינוי.

והנה כפי שביארנו לעיל, אחד מן ההיתרים שנכתבו על ידי הפוסקים בחומצת הלימון להתירה בדיעבד במעשה המפורסם שהיה בחיפה, הוא משום שפנים חדשות באו לכאן, והזכרנו שם ברמז, ונכתוב כאן בתמצית עיקרי הדברים, כתב רבינו הטור (או"ח סי' רטז): מור, הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא י"א שהוא זיעת חיה והנכון בעיני שחיה ידועה היא ויש לה כמין חטוטרות בצוארה ומתקבץ שם תחלה כמין דם ואח"כ מתייבש ונעשה ממנו המור והרמ"ה היה אוסר לאכלו משום חשש דם וה"ר יונה כתב שאפשר ליתן בו טעם להתירו דפירשא בעלמא הוא אף על גב דתחלתו היה דם דבתר השתא אזלינן תדע שהרי הדבש אם נפל בו חתיכת איסור אף על פי שהאיסור נמוח בתוכו כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש, דיינינן ליה כמו דבש הכא נמי אף על פי שתחילתו היה דם בתר השתא אזלינן [וכותב הפרישה, שמסיק רבינו יונה ואף על פי שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר]. וא"א הרא"ש ז"ל כתב על דבריו ונ"ל דאפילו ראייתו צריכה ראייה. ע"כ. והגם שנראה שדברי הרא"ש חלוקים על רבינו יונה, מכל מקום בתשובות הרא"ש (כלל כד סי' ו) מבואר שהסכים עם דברי רבינו יונה. וכן הסכים להלכה הרדב"ז (ח"ג סי' תתקטו). ובשו"ת יחוו"ד (ח"ג סי' סג) בדיון על החומצת לימון אחר שהביא שאר הטעמים, הוסיף: ומלבד כל זה יש לצרף טעם נוסף על פי סברת רבינו יונה המובא בהרא"ש (ברכות פרק ו' סימן לה), בהיתר אכילת המוסק, שאף על פי שמתחילה היה דם, אין לחוש לכך, שיש ללכת אחר המציאות של אותה שעה, וכבר נשתנה ויצא מתורת דם, שהרי הדבש שנפל לתוכו חתיכה של איסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להפוך הדבר הנופל לתוכו לדבש, כדין דבש דנים אותו, והכל מותר. ע"כ. וראה בתשובת הרא"ש (כלל כד סימן ו), שנראה שמסכים לדברי רבינו יונה בזה. ע"ש. וכן הטורי זהב (סימן תסז סק"ו), המסתמך על דברי רבינו יונה אלה. וראה בחק יעקב ובמקור חיים ובישועות יעקב שם. ובשו"ת אבני נזר (סימן תסא אות ה), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק או"ח סימן כא אות ז), ובשו"ת אחיעזר (חלק יורה דעה סימן יא). והוא הדין לכאן שנשתנה מצורתו הרגילה ופנים חדשות באו לכאן בשמו ובמראהו ובטעמו. וכיוצא בזה התיר בהדיא מטעם הנ"ל בשו"ת מרחשת (חלק או"ח סימן ד) חומצת לימון שיש בה תערובת אבקת שמרי יין נסך, וכן התיר להשתמש בה בפסח אפילו אם היה בה חשש תערובת חמץ. ע"ש.

ועל דברי רבינו יונה, ראה מש"כ המג"א בשו"ע שם (ס"ק ג), והחק יעקב (סי' תסז ס"ק טז) ובמקו"ח מה שכתב על דברי החק יעקב. ובכל דבריהם יש נפ"מ אם גם שינוי טכני/מכני, נחשב שינוי או רק שינוי מוחלט. ועוד ראה בהגהות החתם סופר על השו"ע בסי' רטז שם מש"כ בדברי החק יעקב. ויעוי' בשו"ת מעשה חושב (ח"ו סי' א אות יח ואילך) שהסתמך על זה בפרט בגלוקוזה שכל דינה לכל היותר כחמץ נוקשה [ראה מה שכתבנו בשש משזר ח"ב או"ח סי' יא]. אמנם ראה בשו"ת אור לציון (ח"א סי' לד) שכתב שאכן כך ההלכה אולם רק היכא שהשינוי נעשה בידי שמים ובאופן טבעי, לבין אם נעשה בידי אדם שבכה"ג איננו אלא שינוי צורה. שאל"כ כל חיטים שאסורים משום חדש נתירם משום שינוי צורה אם נעשו קמח וק"ו אם נעשו פת, יעוי"ש. אולם האמת תיאמר, שזה פלא כל טענה זו לגבי נידו"ד של חומצת לימון, שגם אי נימא שכל דבריו נכונים להלכה (מה שלא נראה כך בחלק מהמקורות הנז' לעיל) מכל מקום הרי בחומצת לימון איירי בהפרשות חיידקים שאכלו מזון ומפרישים מזון אחר, ואין זה אלא יצירה טבעית של הקב"ה הזן את ברואיו, ואין מדובר רק בהפרדה מכנית, שאכן אם זו הפרדה מיכנית בין עמילן לגלוטן היה מקום לומר שזה מכני, אולם באופן אכילת האינזימים איננו אלא תוצאה של מוצר שהם מפרישים ואיננו מכני בלבד. ועכ"פ כל האמור אינו אלא לגבי חמץ גמור. אולם נידון דידן לגבי קטניות קמיירי, והוא גם פנים חדשות, וגם בתערובת שאיננו ניכר, ועוד צירופים רבים אפילו לגבי חמץ גמור שבכה"ג איננו אלא חמץ נוקשה, אם כן ק"ו בנידון דידן.

וממילא מובנת ונכונה גישתם של פוסקי ההלכה, דס"ל שאספרטיים שמקורו מקטניות, אינון נידון כקטניות, ומותר באכילה גם למחמירים באכילת קטניות.

ז. סיכום הדינים הלכה למעשה:

א. קטניות אינם חמץ שהרי הלכה למעשה אין מי שחושש להא דרבי יוחנן בן נורי, והסכמת כל הפוסקים שאורז ודוחן ושאר מיני קטניות, אינן מחמיצים ואין בהם כל איסור חמץ בפסח [ומי שכתב על מנהגי העדות השונות שהוא משום שחששו לדברי רבי יוחנן בן נורי, טעות הוא בידם].

ב. בטעם המנהג לא לאכול קטניות מצאנו בראשונים מספר טעמים לאותם שנהגו להחמיר באכילת קטניות בפסח: א. מעשה קדירה דומה לדייסא. ב. שעושים מזה כרי כמו דגן. ג. שעושים מהם קמח ופת. ד. שיש מיני גרעיני דגן שמצוי היה שמעורבים בקטניות. מ"מ לכל הטעמים אין בזה איסור הנאה וכ"ש חובת ביעור. מאידך ישנם ראשונים ופו' שכתבו כנגד המנהג להחמיר בזה.

ג. מנהג רוב קהילות הספרדים הקדום מדורי דורות לאכול קטניות בפסח וכפי פסק השו"ע. אך ישנם קהילות כעדת המערביים בני מרוקו ועוד, שמנהגם בידם שלא לאכול קטניות [להוציא כאשר הן לחות כגון פול טרי וכיו"ב].

ד. אורז, אף שהשו"ע מתיר זאת כשאר קטניות, בזה מצאנו מנהג שהיה רווח יותר גם בקהילות הספרדים שהיו נמנעים מאכילתו בפסח. וכפי שהרחבנו בפנים.

ה. דיעות שונות נאמרו אם ניתן לעשות התרה למי שהחמיר ולא אכל קטניות, על ידי התרת נדרים, ובפנים כתבנו שהעיקר להלכה שלצורך, כגון חולה אם יש קטניות שמטיבים עמו, שיכול לעשות התרת נדרים.

ו. מנהג האשכנזים קדום מדורי דורות שלא לאכול קטניות, וכפסק הרמ"א. ובשעת הדחק שאין לו מה יאכל או חולה שאיב"ס, פסקו האחרונים והמשנה ברורה, שניתן לאכול ואפילו אורז.

ז. תערובת קטניות, גם למנהג המחמירים בקטניות הדין הוא שכל שהתערבו הקטניות בתבשיל או ביבש ויש רוב רגיל כנגדו הרי זה מותר, כל שאינם ניכרים להדיא.

ח. גם למחמירים באכילה, מותרת ההנאה מקטניות ולכן מדליקים בשמן קטניות. וכן מותר לכתחילה להשהותם בבית ואע"פ שעברו לתיתה במים. ויש מי שכתב שכבר נהגו לא להדליק בשמן קטניות.

ט. בכלל קטניות, האורז והדוחן, החומוס, השעועית, הפול והעדשים, החרדל, שומשום, הקנבוס וכלל משפחת הליגו"ם [Legumes]. ובפנים ביארנו עוד סוגים שונים והדיעות השונות לגביהם, ועוד הבאנו את אשר הוסיפו האחרונים עוד גדרים חדשים בקטניות לחוש לגבם.

י. אניס וקימל, כתב רבינו הרמ"א שאינן בכלל גזירת קטניות, וכן הסכימו עמו רבים מן הפוסקים, ויש מי שחילק בין סוגי הקימ"ל השונים. ובאניס יש מי שכתב להחמיר אולם הדיעה הרווחת יותר שאין זה בכלל קטניות [ומכאן מדוע במשקה הערק כתוב כשר לפסח תחת כשרות הרבנות ועוד כשרות מחו"ל ומאידך הבד"ץ המקומי לא כתב לא ימות השנה ולא פסח, וכל זה מחמת מחלוקת זו]. כמו כן הכמון אינו בגזירת הקטניות לדיעות אלו [ולכן במרוקו הגם שלא אכלו קטניות יבשות, כמון היו אוכלים שאיננה בגזירה זו, אלא שיש בה תערובת של דגן ומזה יש להיזהר הרבה וכבר כתבנו בזה בכמה מקומות], וכל זה כפי שפירטנו בפנים.

יא. קטניות טריים ולחים, וכגון פולים ירוקים, שעועית ירוקה, אפונה ירוקה והדומה להם, הגדלים בתוך השרביטים והתרמילים שלהם,

אין להם דין קטניות אלא ירקות, הן לענין מצוות הארץ [שהולכים בהם אחר לקיטה ולא אחר שליש], וכן לענין נדרים ועוד. ומסתמא הוא הדין לענין גזירת קטניות, וכך כתבו להדיא מן הפוסקים, וכן מנהג בני מרוקו הגם שאינם אוכלים קטניות מכל מקום אוכלים כל הקטניות בעודם לחים. ויש מי שהתיר בזה לכתחילה גם למנהג האשכנזים [ושמעתי על קהילה בצרפת מבני אשכנז שכך נוהגים]. והגם שהלכתית פשוט שהעיקר להלכה כדעתם. מכל מקום הבאתי בפנים שיש מי שכתב להחמיר בזה למנהג האשכנזים, וכתבנו כמה אפשרויות להסביר זאת, וכמדומני שכך מנהג רוב קהילות אשכנז.

יב. מוצרים שונים לאחר גזירת קטניות:

תפוחי אדמה - אף שהיו מי שרצו לאסור בפרט מפני שעושים מהם קמח תפו"א, מ"מ רבו העומדים כנגדם שאין זה כלל מגזירת קטניות שהרי אינו מידגן וכו', ואין להוסיף על גזירה זו, וכן עמא דבר.

בוטנים - כתבו הרבה פוסקים שאין להם דין קטניות (האגר"מ והגרידי אס, והעידו שהגר"י אברמסקי היה נותן בוטנים למבקריו). אך יש שנהגו לא לאוכלם מפני שיש להם שרביטים בתחילתם. והגרצ"פ פראנק כתב שאע"פ שמעיקר הדין מותר, למעשה המנהג שאין אוכלים בוטנים, אולם מאידך התיר את שמן הבוטנים המופק מהם. וכן ראיתי שנותנים הכשר על שמן בוטנים בלי הגבלה לאוכלי קטניות.

קינואה - נראה למעשה שאין זה בכלל קטניות, [אף אם היה מקום לחוש לדמותו לקטניות, ודאי שזה מן החדש, ולא היה בזמן הגזירה]. ועוד ראה מש"כ בפנים.

לפתית/ליצטין - מסברא אין מקום כלל לאסור שמן ליפתית ואת הלציטין שמכינים ממנו, שהרי אפי' הליפתית עצמה [שאינה ראויה למאכל] אינה בכלל קטניות, וכן דעת הרש"ל הג"ר מרדכי אליהו זצ"ל. ואמנם האבנ"ז דימה זאת לחרדל ופסק לאסור, אך הוסיף שאם התבשל תחילה מותר. ובפועל שמן ליפתית בימינו עובר תהליך בישול בתחילתו ולכן צריך להיות מותר. למעשה, מקובל לציין לצד הכשרות 'לאוכלי לפתית' 'לאוכלי לציטין'.

שמן כותנה – העיקר להלכה שאינו בכלל קטניות, וכמבואר הטעם בפנים, ויש מי שהחמיר.

יג. קטנית שהשתנתה, בפנים הארכנו בדין גידולים כמו פטריות שמפניון הגדלים על מצע חיטה, ושם הסברנו שפשוט שזה לכתחילה כשר למהדרין שכל החומר מעוקר לחלוטין ואין לו השפעה כלל על הגידול, ולכן מעולם לא צמח ולו עשב אחד בין שלל הפטריות. ועוד הוספנו על דין מזון שהוא חמץ או קטניות שיש אינזימים שגדלים שם וזה מאכלם, האם דינם יהיה כדין המזון שהם אוכלים, וביארנו הדוגמא בתחליפי סוכר כגון המצוי במשקאות קלים ועוד, שחלקם אלכוהוליים, וחלקם מלאכותיים, ותיארנו את האספרטיים [המצוי לדוגמא בקוקה קולה זירו] שהוא אנזים המורכב מחיבור של שתי חומצות אמינו: 'פניללין' ו'חומצה אספרטית'. חומצות האמינו הללו הם למעשה חלבונים המופקים בזמן אכילת האנזים את מצע הגידול שלו שהוא גלוקוזה, שיכול להיות מיוצר מחיטה או מתירס, ובפועל המצוי בקוקה קולה, המזון הוא תירס. וביארנו שם שלמעשה זה רחוק מלהגדירו כקטניות שעליהם הייתה הגזירה, והוא לכל הפחות מוצר שהיה פעם קטנית, וכיום הוא מעורבב בחומרים נוספים שהופרש לבסוף ובתום ייצורו לפניכם אבקה לבנה יבשה, בעלת מבנה מולקולרי יציב. והבאנו הנהגות של ועדי כשרות שהלכה למעשה מאשרים זאת לפסח בלי שכתבו שזה רק לאוכלי קטניות, ויש שחששו מלכתוב על זה כשר לפסח בלי ההגבלה, וכמתואר במאמר בפנים.

בברכה

שניאור ז. רווה

סימן יד

דינם של כלי זכוכית בימינו, אם השתנה משהו מפני שאר המרכיבים שבהם ודין הזכוכית הקרמית, ואופן הכשרת כיריים קרמיות ואינדוקציה

מוצש"ק פרשת תזריע תשע"ט

לכבוד ידידי ורעי

הרב **יצחק רוזנצוייג** שליט"א

מותיקי המפקחים על הכשרת כלים באר"י

השלום והברכה!

מבוא

א. דין כלי זכוכית.

ב. דין כלי זכוכית עמידים.

ג. דין כלי זכוכית מעורבים עם חומרים נוספים.

ד. סוגי החומרים הנוספים בזכוכית רגילה ובזכוכית עמידה

ה. זכוכית קרמית וסוגי החומרים הנוספים

ו. כירים חשמליות וכיריים אינדוקציה

ז. הלכה למעשה אופן הכשרת כיריים אלו למנהגי העדות השונים

ח. סיכום הדינים העולים

מבוא:

הנה כב' שאל ממני כיצד מכשירים כיריים קרמיות או אינדוקציה לפסח. ומה הדין לבני אשכנז? ולאחר שהשיבותי לו שהשנה הגיע לידי מידע חדש על חומרי הגלם ועל אופן הייצור וכו', ואני מתעתד לסכם הדברים ובעז"ה לדבר על כך בדרשת שבת הגדול. ועל אתר כבודו השיבני שהוא שוחח על כך עם הרב צבי הכהן, שאמר לו שכנראה דין חרס יש לזה ולא זכוכית וכו'.

ובאמת שידעתי מדיעות אלו ואף אני חששתי להן כל שהדבר לא היה ידוע, למרות שגם אז היו לי צדדים לכאן ולכאן, אולם הפעם עלתה בידי לקבל את כל המידע הדרוש ולהלן עוד נדון לגביו.

ואמרתי נשנה פרק זה ממקורו שכן לענ"ד הרבה נוכל ללמוד, שגם בלי כל הידיעות החדשות, עדיין היה מקום לפשוט הספיקות הללו.

א. דין כלי זכוכית:

שנינו באבות דרבי נתן (פרק מא מ"ו) שלשה דברים בכלי חרס, בולע ואינו פולט, ואינו מבאיש כל מה שבתוכו. שלשה דברים בכלי זכוכית אינו בולע ואינו פולט, ומראה כל מה שבתוכו. במקום חם חם במקום צונן צונן. והגר"א שם מוחק התיבות ואינו פולט, והיינו כמבואר בנו"כ, שאם אינו בולע גם אינו פולט. אולם הוא גופיה בהגהות על השו"ע בסי' תנא (על סעי' כו) וז"ל: ובהדיא תניא באבות דרבי נתן, כלי זכוכית אינו בולע ואינו פולט וכו'. וכבר העיר על כך בביאור שני אליהו על התוספתא שם, שתימא שבביאור הגר"א על או"ח כן הביא הגירסא של אינו פולט. יעוי"ש. אמנם בביאורו בן אברהם על אדר"נ כתב שעדיין אפשר להשאיר הגירסא של לא בולע ולא פולט, והביאור הוא כך, בכלי חרס, הוא בולע הרבה ופולט מעט מעט, או שאינו פולט כלל על ידי הגעלה אלא על ידי בישול מעט מעט, והתורה העידה שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם. ואילו כלי זכוכית אינו בולע כמו כלי חרס אלא בולע מעט, ואת המעט הזה אינו פולט כלל, ולכן שייך למימר אינו בולע ואינו פולט, ובזה מיישב הקושיא הנז', והביא שם כן כתב הר"ן בפסחים (דף ל ע"ב) להדיא שכלי זכוכית בליעתם מועטה. וכן גרס רבינו הראבי"ה הב"ד להלן וכן היא הגירסא בעוד הרבה שהביאו דברי האדר"נ [ואגב בדברים הללו מיושבים כל מיני מחקרים שהוכיחו שיש בליעה בכלי זכוכית, וכל מיני שאלות ותמיהות הועלו, ואין בהם ממש, שכן כבר רבותינו הראשונים להדיא שיש בליעה אלא שהיא מועטת, ולענ"ד הייתי אומר שגם היא יש פליטה כלשהו בכל בישול, אין לחוש, כי פליטה שאינה נותנת כל טעם ואין כל אפשרות להבחין בה אלא בבדיקות מעבדה לא חיישינן לה, ודוק]. ואמנם גם לדעת החולקים בכלי זכוכית שאי אפשר להכשיר, מבאר הגר"א בהגהותיו שם את המשנה באבות דרבי נתן, דהיינו שלא בולע ולא פולט ככלי חרס, אך פחות כן, ולכן למעשה דינו ככלי חרס שאין לו הכשרה.

והנה למעשה להלכה, דעת רוב הראשונים והפוסקים ס"ל להלכה שאין כלי זכוכית פולט כלל, ועל כן אינו צריך הגעלה כלל, והכי ס"ל לרבינו תם (בתוס' על מס' ע"ז דל"ג ע"ב בסוד"ה קוניא) שכתב: לכך פר"ת קוניא היתוך כלי זכוכית שלא נתבשל כל צרכו והוא מן החול כמו כלי חרס כדאמרינן פ"ק דשבת (דף טו:) הואיל ותחילת ברייתו מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס כדאמרינן **ואף על גב דכלי זכוכית שלם לא בלע** הכא כיון דאין בו אלא חיפוי על החרס בלע וכן פירש הערוך. עכ"ל. וכ"כ בתוס' עמ"ס כתובות (דק"ז ע"ב). וכדעת רבינו תם, כך פסק רבינו הרשב"א (בתשובה סי' רלג. ועוד ראה במשמרת הבית על תורת הבית בית ה שער ו דס"ה ע"א בד"ה אמר הכותב). וכ"כ להלכה רבותינו הראשונים על הסוגיא בפסחים (דף ל ע"ב), והם רבותינו הרא"ש, המאירי והר"ן הנז' לעיל. [וכ"ה גם בתוס' הרא"ש עמ"ס כתובות דכ"ז ע"ב]. וכן פסק רבינו הראבי"ה (פסחים סו"ס תסד) וז"ל: "וכלי זכוכית ישנים שנשתמשו בהן חמץ או יין נסך שרי, דלא בלעי. והכי אמרינן בברייתא דאבות דרבי נתן שלשה דברים נאמרו בכלי חרס ושלשה בכלי זכוכית כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית. וטעמא משום דשיעי, כדאמרינן גבי לב שני לב דשיע, ולא בלע, ולא פליט. [וראה בהגר"א בהגהתו הנז"ל שכתב דלא קיי"ל הכי למסקנא, וראה במ"ש ר"ת עמ"ס פסחים (דף עד ע"ב בד"ה לג) שהא דמסקינן שיע ולא בלע הוא דיחויא בעלמא, ודוק]. וכ"כ להלכה בספר האשכול בח"ג ריש עמ' 141, ובדרשות מהר"ח אור זרוע כתב בסי' כא בהל' פסח שהכי ס"ל למהר"ם מרוטנבורק שכלי זכוכית אין צריך הגעלה. וכן כתב חד מקמאי רבינו שמואל ברבי משולם ירונדי בספרו אהל מועד בשער הפסח דרך ג נתיב ז וז"ל: "כלי זכוכית אין בולעין ואין פולטין לפי' א"צ שום הכשר". וכ"כ בספר המכתם עמ"ס פסחים (דף ל ע"ב) בבואו לחלוק על המתירים בכלי קרן, על כך שחשבום ככלי זכוכית שאינו בולע, וכו'. משמע שכך דעתו לכה"פ לגבי כלי זכוכית. וכ"כ להדיא רבינו ירוחם בנתיב חמישי חלק שני: וז"ל: ויש שאוסרים כלי שכוכית ישן להשתמש בפסח, וראשון עיקר דלא בלע [הכוונה הדיעה הקודמת שהביא שמותר]. וכן ראיתי שהביא כדבר מוסכם בספר הרוקח ספר הרוקח (הלכות יין נסך סימן תלא): ג' דברים נאמר בכלי זכוכית אינו בולע ואינו פולט, ע"כ. [ומש"כ בהל' פסח בסי' רמח, אינו סותר כלל, שהרי שם גם הזכיר מתכות וכו', וזה מדבר על צונן לכן הזכיר רק צונן. ועוד ראה מש"כ בסי' תפא לגבי הלוקח כלים מן העכו"ם ישנים שבזכוכית הזכיר רק טבילה]. וכ"כ הכלבו בסי' מח ותמה על הר"ף מדברי האדר"נ [ראה להלן שהבאנו את לשונו ומדבריו באורחות חיים]. וכ"כ הרשב"ץ (מאמר חמץ לרשב"ץ אות סו) וז"ל: וכלי זכוכית לענין טבילה כשהן נקחין מן הגוים. אמרינן בגמ' (ע"ז עה ב) שדינן ככלי מתכות. דכיון שאם נשברו יש להם תקנה בהתכה ולהחזירן לכמו שהיו. הרי הן ככלי מתכות. אבל לענין בליעתן נראה שאין צריכין הכשר. דכיון דאקושי לא בלעו כלל. וכן מצאו באבות דר' נתן (פרק מ"א ה"ו) כלי זכוכית אינן מבליעין ואינן מפליטין.

ועוד יש מרבותינו הראשונים שיש שמנאום כדעת רבינו תם, יש שהביאו מהרב אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סי' רנו) שכן דעתו שכך הביא שם מרבינו תם. אולם למעשה לעיל מיניה כתב בזה"ל: "וכלי זכוכית ככלי מתכות לענין שצריכין טבילה כדאיתא פרק בתרא דע"ז ומכאן נ"ל להביא ראיה **שאם נשתמש בהם איסור חם שדי להם בהגעלה** ואף על גב דמסקינן פ"ק דשבת לעולם לכלי חרס דמו ה"מ לענין טומאה אבל לענין הגעלה יש ללמוד מכלי מתכות שאנו מדמים להם אותם לענין טבילה דטהרה מטהרה עדיפא ליה כדאמר פ"ק דקדושין". כלומר אכן הסכים שאפשר להכשיר ואין דינם ככלי חרס, אולם יש להגעילם ולא לסמוך ללא הכשרה כלל, יעוי"ש ודוק.

ועוד ראיתי שאחרים הביאו שכן דעת האגודה בע"ז (פ"ב סי' כ) ובאמת שלשונו שם שכתב: מכאן פסק הרבי יחיאל דהני כוסות של זכוכית ששתה בהן כל השנה אסורים בפסח אפי' על ידי עירוי דהוי ככלי חרס, ורבינו אבי"ה כתב בסימן תס"ד דכלי זכוכית שיע ולא בלע, וראיה מאבות דרבי נתן [עי' פמ"א ה"ו] כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית. ע"כ. אפשר שהיה נראה שכך דעתו. אולם בפועל מצאתי שכתב עמ"ס מסכת פסחים (פרק

כל שעה) שכתב: "וכלי זכוכית יש גדולים שהתירו, וראי' מהא דאמרי' (באדר"נ הנז' לעיל) שלשה דברים נאמרו בזכוכית וכו' אכן ראיתי רבותי אוסרין אותם ככלי חרס עיין בסמ"ק, עכ"ד. ויותר משמע שכן דעתו.

וכן רבינו המרדכי עמ"ס פסחים (פרק כל שעה רמז תקעד) גם הביא דיעות הראשונים את דברי רבינו יחיאל מפאריש שס"ל להחמיר בכלי זכוכית ולבסוף הביא את דברי הראבי"ה וההוכחה מאבות דרבי נתן הנז' לעיל.

ואל מול ראשונים אלו, מצאנו את רבינו יחיאל מפאריש, שהביאו דבריו כמה מן הראשונים הנז' לעיל, דס"ל דהני כוסות של זכוכית ששתה בהן כל השנה אסורים בפסח אפי' על ידי עירוי דהוי ככלי חרס שתחילת ברייתם מן החול, וביאור דעתו ממה שכתוב באדר"נ הבאנו לעיל מש"כ רבינו הגר"א עי' שם. וראה לעיל שהביאו דבריו בכמה מן הראשונים. וכן הביא את דבריו בהגהות מיימוניות (בהלכות הגעלה הנמצא בסוף הלכות חמץ ומצה) וז"ל: מכאן היה אומר רבינו יחיאל דהני כוסות של זכוכית שנשתמשו בהן כל השנה אסור לשתות בהן בפסח לא על ידי עירוי ולא על ידי שכשוך והדחה משום דהוי ככלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם ואף על גב דאין משתמשין בהן בחמין אלא בצונן מ"מ יש לאסור.

וכדעתו כן ראיתי שכתב בריטב"א על מס' ע"ז (דל"ג ע"ב) שכתב: "וכן הדין בכלי זכוכית שכלי זכוכית לענין צונן דינן כמתכת אבל לענין חמין דינן ככלי חרס שאינם יוצאין מידי דפנם". וכן ראיתי שכתב בספר האגור (הלכות הגעלה (א) סימן תשלו) וז"ל: כתב הרשב"א בתשובותיו דכלי זכוכית אינן בולעין דחלקין הן עכ"ל. ואני המחבר ראיתי נוהגים חכמי צרפת ואשכנז שלא להשתמש בהן כל ימי פסח כי חושבים אותם לכלי חרס.

ועוד ראיתי לרבי אהרון הכהן [מלוניל], שבספרו אורחות חיים (הלכות טהרת כלים) כתב בזה"ל: כתב הראב"ד ז"ל כלי מתכות ושל אבן ושל זכוכית של גוים אפי' מכניסן לקיום אין צריכין רק הדחה וכן נמי דעת הרשב"א ז"ל לכלי מתכות וזכוכית מפני שאין בולעין בצונן. והר' אהרן הלוי כתב בדיניו ובפרק שני מע"ז וז"ל כלי מתכות לענין יין נסך וכן כלי זכוכית דינן ככלי עץ אבל כלי זכוכית לענין חמין דינן ככלי חרס ואם נשתמש בהן בחמין אסור וכן שום דבר אסור אין להם תקנה אלא בשבירה ואסור להשתמש בו ואפילו בצונן לפי שכלי כרס נאסרו בחמין וכן כלי זכוכית כיוצא בהן מתוך שאין להם תקנה עולמית להכשירן בחמין גזרו עליהן שלא להשתמש בהן אפילו צונן משום לא יבשל בהן ואף על פי שאם נבשל בהן לאחר שעבר יומו ואין כאן איסור תורה אעפ"כ כיון שאי אפשר להשתמש בהם אלא באיסור גזרו בהן. עכ"ד. ומאידך בספרו כלבו הוא כתב (סי' מח) והר"ף ז"ל כתב מיהו נהגו העולם שלא להשתמש בשום כלי חרש ישן בפסח, וגם בכלי זכוכית ישנים היה אוסר רבינו יחיאל ז"ל לא על ידי ערוי ולא על ידי הגעלה משום דהוי תחלת ברייתו מן החול והוי ככלי חרש שאינו יוצא מדי דפיו לעולם, ואף על גב דאין משתמשין בהן אלא בצונן משום שפעמים ששורין בהן פת ובולעין כמו כלי חרש ואינו יכול לצאת כלל, וכן אותן פלומיץ אסורין בפסח משום שפעמים שורין בהן פתן פירוש אותן פלומיץ הן כוסות של מאני דקוניא עכ"ל הר"ף ז"ל ותימה הא דהא תניא באבות דרבי נתן כלי זכוכית אין בולעין ואין פולטין ואלו הכלים השופין באבר שהן מאני דקוניא כשקונין אותן מן הגוי צריכין טבילה ככלי מתכות ודוקא כשעשוי לחזק אבל עשוי שלא לחזק לא, וכן כלי זכוכית ומברך על טבילתן ודוקא בכלי סעודה וה"מ בלקוחין אבל שאולין או שבורין או מושכרין אין צריכין טבילה, ונראה דמאני דקוניא של עץ אין צריכין טבילה משום דלנוי בעלמא עבדי להו.

וכן כתב להחמיר בספר איסור והיתר הארוך (כלל נח סי' ג) "וכלי זכוכית ספק הוא אם הוא ממין חרס הואיל ונעשה ממיני אדמה או אם הוא ממיני מתכת הואיל ויש תקנה לשבריו. והילכתא נותנין עליו חומרא זו וזו ואסור בהגעלה וצריך טבילה. וכן אוסר בסמ"ק להשתמש בפסח בכלי זכוכית ישן אפי' בהגעלה מטעם דתלמודא מדמי ליה לכלי חרסא" [ומש"כ בהערה שם בדעת הרוקח, ראה מש"כ לעיל בדעתו]. ומה שהעיר מרן זצ"ל בחזו"ע (פסח עמ' קנג) מדוע האו"ה לא העיר מדברי אדר"נ, באמת אין זה קושיא, שהרי בס"ק שלפני זה (סי' מו) כתב להדיא

להסביר שדברי אדר"נ איירי בצונן וז"ל שם: "וכ"ש כלי זכוכית ששתה בהן הכנעני כמה ימים דשרי ליה לישראל לקנותו ממנו להדיחו ולהטבילו ג' פעמים. דאמר באבות דר' נתן וג' דברים בכלי זכוכית וג' דברים בכלי חרס. כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו. משא"כ כלי זכוכית דשיע' היא והיינו מאיסור צונן ואין חוששין מספק לאיסור חם אבל היכא שידוע שבלע איסור חם אפי' משאר איסורין שאינה מחמץ למצה אסור אפי' בהגעלה כדאי' לקמן". הרי שלהדיא הביא את דברי אדר"נ וביארם דאיירי בצונן. וכ"כ בהגה' הסמ"ק (סי' רכב ס"ה) שנהגו העולם וכו', וגם כלי זכוכית היה אוסר רבינו יחיאל, ע"כ. וכ"ה בספר תרומת הדשן (סימן קלג) כתב, ואף על גב דראבי"ה מתיר שם משום דכלי זכוכית שיע הוא ולא בלע, כדאמרינן לגבי לב, נראה דלא סמכינן עליה. דהתם פ' כיצד צולין מפרש בשם ר"ת דההיא שינויא שאני לב דשיע דחויא בעלמא הוא, ואינו נשאר במסקנא כן, וכן המנהג באלו ארצות ולא כראבי"ה. וכ"כ תלמידו בספר לקט יושר (חלק א אורח חיים, עמוד פב ענין א). וכ"כ המהרי"ל (מנהגים הלכות הגעלה אות יז) וכן כל כלי זכוכית. כלי חרס הישנים אין נוהגים להשתמש בהן בפסח דאין להן תקנה לא בהגעלה ולא בליבון. וכ"כ בספר הנייר בהלכות פסח: "וכלי זכוכית אסור להשתמש בו בפסח אם לא שהצניעו מפסח לפסח בלא שום תשמיש בחול".

ועל הנז' יש להוסיף דיעה אמצעית שמצאנו בראשונים, והיא מה שהבאנו לעיל מדברי האור זרוע דס"ל שאפשר להם בהכשרה כלומר בהגעלה ככלי מתכות. וכ"כ בשיבולי הלקט (סדר פסח סי' רז) וכי מה ענין איסור בליעה אצל טומאה הרי כלי זכוכית שמקבלין טומאה ככלי חרס וטהרתן ככלי מתכות.

הנה למעשה מצינו מחלוקת ראשונים בהאי דינא דזכוכית, ורוב מנין ורוב בנין מהראשונים ס"ל שדברי האדר"נ הוא כפשוטם, ולכן ס"ל להלכה דכלי זכוכית אינם צריכים הכשר כלל אלא די בהדחתם. ויש דס"ל שצריכים הכשרה ומהני הגעלה, ושאר פוסקים סברו מן הדין או מן המנהג שאין להכשיר כלל כלי זכוכית. [ויש שכתבו שחומרא זו בכל השנה ויש שכתבו שחומרא זו רק לפסח נאמרה. ויעוי' בכנה"ג בהגהות הטור (סי' קלא ס"ק כה. ויעוי' מש"כ בשדי חמד באסיפת דינים מערכת ה אות כט. ויעוי' עוד בספר קהל יהודה (יו"ד סי' רכא). ובשו"ת זרע אמת (ח"ב יו"ד סי' מג). ובפמ"ג מש"ז סי' תנא ס"ק לא. ובספר הגעלת כלים עמ' שיב הביא חמש שיטות בדבר יעוי"ש].

והנה להלכה מצאנו שנחלקו בזה רבותינו הפוסקים, ועל פי זה גם מנהגי הקהילות, כאשר דעת מרן השו"ע (סי' תנא סעי' כו) כדעת רוב הראשונים וז"ל: כלי זכוכית אפילו מכניסן לקיום ואפילו משתמש בהם בחמין, אין צריכים שום הכשר שאינם בולעים, ובשטיפה בעלמא סגי להו. ומאידך הרמ"א כתב וז"ל: ויש מחמירין ואומרים דכלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו; וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו, ע"כ. הרי שגם הרמ"א לא כתב בסכינא חריפה כדעת החולקים, אלא קראם מחמירים, והוסיף שכן המנהג. [ואפשר שלכן הביא המקור מדברי הגהות סמ"ק והאגור ששניהם הזכירו מענין המנהג, ודוק]. ובחזו"ע (שם עמ' קנו) הביא כלל מהלכות קטנות (סו"ס רלג), שכל שפוסק כותב ויש מחמירים ולא ויש אוסרים, דע לך שדעת הפוסק ההוא נוטה עם המתירים. וכן הביא שכתב בברכי יוסף (או"ח סי' שטז ס"ק ה). ובחזו"ע (שם) ובספר הגעלת כלים (עמ' שיג) הביאו מדברי המהר"ם מבריסק שנתפרסמו בשו"ת שארית הפליטה (סי' כ עמ' 50) שכתב שדברי הרמ"א הם משום חומרא ולא מעיקר הדין, ולכן אין מקורו מרבינו יחיאל, שא"כ הול"ל ויש אוסרים, אלא לדינא גם הרמ"א מודה לבית יוסף, ולכן כתב לשון ויש מחמירים [וכתב שם שכ"כ בחוות יאיר שכשהרמ"א כתב לשון זה דעתו נוטה עם המתירים והוא בסי' קפה (ומש"כ סי' קפח לא מצאתי שם וכנראה כוונתו לסי' קפה), והוא כלל בידינו]. והטעם שיש להחמיר היינו משום שיתכן שגם כלי זכוכית בולע קצת ובחומרא דפסח חששו. ולכן כתב שם להתיר בכל שאר איסורים, וגם כתב שאין בזה מנהג, ואף אם תאמר שיש ספק מנהג, כיון שזה ברור שמצד הדין מותר, לכן בספק מנהג העמידהו על דין תורה. ולכן למעשה כתב שרק בחומרא דפסח, אין להתיר אפילו בהגעלה, אבל בכל שאר איסורים שרי בהגעלה. וכ"ז כתב גם לדעת הרמ"א כמבואר שם. ואמנם ראה

בלשונות הפוסקים שהזכרנו לעיל שיש שהחמירו גם בשאר איסורים. וגם בדעת הרמ"א ראה במשנ"ב (ס"ק קיד) ובעטרת צבי (ס"ק לט) שכתבו שדעת הרמ"א להחמיר מפני שחשש שדמו לכלי חרס. אולם לענ"ד אף אם הטעם מפני דחשש שדומים לכלי חרס מ"מ חשש לזה רק בפסח מפני חומרא דפסח, וכך נראה מדברי הט"ז שמחד כתב על דברי הרמ"א (ס"ק ל) דס"ל דכלי זכוכית ככלי חרס הוא, אולם מאידך כתב: "מ"מ פשוט שבדיעבד אין איסור כלל וכן במ"ש אח"כ לענין גשמעל"ץ דהאיסור הוא משום שנעש' מהיתוך זכוכית". וראה בפמ"ג (מש"ז ס"ק ל) שכתב בדעת הט"ז שמשמע דיעבד כלי זכוכית אין בולע כלל, אף בחמין, דשיע, ובלא הגעלה. וראה מה שהוא כתב על דבריו. ובאמת שזה מוכרח מלשונו של הרמ"א בדרכי משה שהיינו רק משום חומרא, דהנה ז"ל שם (סימן תנא, יט): "וכתב באגור (סי' תשלו) דכן המנהג שלא להגעיל שום כלי זכוכית וכן המנהג שלא להשתמש בשום כלי זכוכית הישנים אפילו ע"י הגעלה אמנם הר"ן בפרק כל שעה [כתב] כדברי ראבי"ה דכלי זכוכית אינם צריכים הכשר משום דשיעי ולא בלעי וכתב ב"י דכן המנהג וכן כתב הרשב"א והרא"ש והכי נקטינן עכ"ל. ובמדינותינו אין המנהג כדבריהם **ומיהו בדיעבד אין להחמיר כולי האי** כנ"ל ולעיל (דמ"א אות ד סוד"ה כלי) כתבתי דאף כלי שתייה שאינן של חרס נוהגים להגעיל ואין לשנות".

והנה אחר הודיע אותנו ה' כל זאת, אפשר לומר שבדרך כלל המנהג בזה על פי רוב נחלק לשניים כאשר מנהג הספרדים בכל אתר ואתר כדעת מרן השו"ע להתיר כלי זכוכית בלי הכשרה גם לימי הפסח. ומנהג האשכנזים לאסור כל כלי זכוכית ולא להכשירם אף על ידי הגעלה. וכבר העידו גדולי הרבנים הספרדים שמנהגם להשתמש בכלי זכוכית גם לפסח ללא הכשרה, וכך העידו הכנה"ג ובשכנה"ג (או"ח סי' תנא, יו"ד סי' קכד) הפר"ח (סי' תנא) שכן מנהג ארץ ישראל וגלילותיה. וכן העיד מורינו הגאון רבי שלום משאש זצ"ל (בכמה מקומות ראה דוגמא בשמש ומגן ח"ד או"ח סי' סא), שהמנהג בכל מרוקו גם אצל גדולי התורה להשתמש בכלי זכוכית לאחר שטיפה וניקוי ובלי הכשרה. וכ"ה לבני עדת תימן ראה בשו"ת עולת יצחק (ח"ב או"ח סי' קכא) ומאידך ראה בהגדש"פ עם מנהגי עדן שכתב בהל' הגעלה שטוב להשתמש בכוסות חדשים לפסח. וראה עוד לעיל מה שהבאנו מדברי השדי חמד, שכתב שלגבי פסח יש גם מהספרדים שמחמירים, ובאמת כ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' כט) שכן הוא מנהג בגדד להחמיר, והביא שיש שם מנהג עיר עמארה בעירק שנהגו כדעת מרן, וכתב להם שאין להם היתר כיון ששורשם מבגדד, ולכן אמר שחייבים בהכשר ע"י עירוי עי"ש. ועל סוג הכשר זה ראה מש"כ ע"ד בחזו"ע שם (עמ' קנג). וראה עוד בשו"ת אור לציון (הל' פסח עמ' קכו בהערה שס) ששמע מרבותיו שחששו בבגדד מחמת שהעיבוד השתנה ואולי היום כן בולע, וכתב שם שאם מחמת זה אדרבה העיבוד רק השתנה לטובה, ואין לחוש בכלי זכוכית, ומ"מ הביא שיש מנהגים לכאן ולכאן. אולם האמת צריכה להיאמר, שמנהג רוב העדות כדעת מרן שפסק כדעת רוב מנין ובנין של ראשונים ופוסקים שהתירו בכלי זכוכית בפסח בלא הכשרה. [ויש לציין שאמנם מצאתי שיש מי שהביא המנהג להחמיר בבני ספרד וצירף הטעם מפני שאפשר בקלות להשיג חדשים וכו', אולם לכאורה אם יש לאדם כלי יקר כגון כיריים וכיו"ב לא לזה נתכוונו ועוד ראה להלן בדברי הבית מאיר שהביא הרב חבלים בנעימים].

ומאידך לבני אשכנז כאמור הרמ"א הכריע להחמיר, וכך המנהג שנפוץ בכל מדינות האשכנזים, וכבר כתב המהר"ם מבריסק (הנ"ל) שנתפשט המנהג בכל בתי האשכנזים שלפסח לא משתמשים בזכוכית שהשתמשו בה חמץ, אע"פ שברור שלא השתמשו בה בחמץ חם. ועוד הוסיף: ומעתה עלינו לקיים מנהם אבותינו הראשונים ולא לזוז זיז כלשהו ממנהגם, ואין להכשיר כלי זכוכית לפסח למנהגם.

ואמנם יש מרבותינו האשכנזים שכתבו להלכה את הדרך האמצעית שהם דעת האו"ז ושבה"ל שהזכרנו לעיל דס"ל דמהני הכשרה לכלי זכוכית, וכך פסק הב"ח (סו"ס תנא) להלכה כדעתם וז"ל שם: וצלוחיות הן של זכוכית וקיתוניות הן של עץ וסבירא ליה לרבינו דזכוכית בולעין בחמין ואין להם היתר בהגעלה דהואיל ותחלת ברייתו מן החול הוה ליה

ככלי חרס דבהא גם ר"ת מודה וכן כתב ה"ר יחיאל מפרי"ש הביאו ב"י שאוסר בפסח כלי זכוכית דידן משום דשורין בו פתיתי לחם חם עם יין והכי נוהגים לאסרם בפסח. ואיכא למידק דלעיל בסימן זה (עמ' סד) לא הזכיר רבינו אלא כוסות וקיתוניות וכאן הזכיר גם כן צלוחיות דהיינו של זכוכית ואפשר דרבינו אתא לאורויי כאן אצל דין מאני דקוניא דכל אלו דוקא דתשמישן בצונן שרי אבל בתשמישן בחמין אפילו זכוכית שלם אסור בלא הגעלה ולאפוקי מפירוש רבינו תם בההיא דמאני דקוניא דמשמע דר"ת מתיר בזכוכית שלם אפילו השתמשו בו בחמין ולרבינו אסור. ע"כ. ובספר הגעלת כלים (עמ' שיא), הביא מספר מכשירי דפסחא (סי' נג) שכתב שנכון לפסוק כב"ח בגלל ששיטתו היא ממוצעת, ומ"מ בפסח רובם ס"ל כהרמ"א וכו' יעוי"ש. והביא שם שבספר תבואות שמש (ארח ממ"ש ספירא סי' כה) הקשה שמה יועיל הממוצע בזה, אם רוב הפוסקים עומדים בשיטה ג, והם רוב נגד שתי הדיעות אין לילך אחר הממוצע. ובאמת שלאחהמ"ר כפי שהבאנו לעיל, רוב מנין ורוב בנין נמצאים בדעה הראשונה, והדעה השניה מצטרפת אליהם, להוסיף את רוב הפוסקים דס"ל דמהני הכשרה לכלי זכוכית [ושו"ר למרן מופה"ד ביבי"א ח"ד או"ח סי' מא אות ח, שהביא דברי הב"ח ותמה על דבריו, ועוד הביא דברי הרב מכשירי דפסחא שכתב שבפסח הרוב נוהגים כהרמ"א שהדברים הפוכים יעוי"ש]. והרב תבואות שמש שם כתב שצ"ל שכוונתו להתיר היה משום ס"ס, ספק אם בכלל בולע, ואפילו אם בולע שמא פולט על ידי הגעלה, והא דהחמיר הרמ"א בכלי זכוכית לכתחילה שלא תועיל הגעלה, יתכן שחשש לסברת המחמירים שמא פקעי. והביא שם שהגאון רבי יצחק אלחנן מקובנא הסכים לדבריו להקל בשעת בדחק ובשעת הצורך גדול להגעיל כלי זכוכית. וגם המהרש"ם כתב לו (וגם מובא בשו"ת מהרש"ם ח"א סו"ס נג) להקל בדעת הדחק.

ב. דין כלי זכוכית עמידים:

הנה מכל הנז' לעיל נראה דיש לתלות בזה את דינם של הכלים העמידים בחום, כגון הנקראים "פיירקס". שמבשלים ואופים בהם על האש ובתנור.

ואם נימא שדברי האדר"נ הנז' לעיל לגבי זכוכית גם בחמין איירי, אם כן הוא הדין גם לגבי פיירקס. ב. אי נימא שהטעם דלא מהני בכלי זכוכית הגעלה מפני שהוא חס עליהם, אז במקרה דידן שלא חס עליהם שהרי מידי יום מכניסם לתנור ודרכם בכך, אם כאן גם הכא יהיה מותר בהכשרה גם לדידם, ולא גרע מכלי חרס שבהחזירו לכבשן כן מהני וכמבואר להלכה בשו"ע שם בסעי' א.

והנה לעיל ראינו בדעת מרן השו"ע שהיינו אפילו השתמש בהם בחמין, וכ"כ הפמ"ג (באות ל על דברי הט"ז והבאנו דבריו לעיל) וכך מתברר מעוד לשונות מן הראשונים וכמו שהבאנו לעיל. וכ"כ להלכה מרן מופה"ד בכמה מקומות והאחרון שבהם בחזו"ע הל' פסח עמ' קנה הערה מא. וכ"כ באור לציון הנז' לעיל בהערה, שלדעת מרן מותרים כלי זכוכית גם אותם שמשתמשים בהם על האש. ואמנם יש מי שכתב שבזכוכית על האש הוא בולע יותר וצריך הכשרה, וכ"כ הגרש"ק בטוטו"ד (תליתאה ח"ב סי' כה) וכ"כ המהר"ם שיק יו"ד (סי' קמא, אלא דס"ל דמהני הכשרה עי' להלן). אולם כאמור דעת הרב פמ"ג בדעת המתירים אינה כדעתם, וכן כתבו למעשה רבותינו הספרדים. וצ"ל שגם לדעת מי שהחמיר מבין רבותינו הספרדים, כגון הרב בן איש חי, הרי התיר על ידי הכשרה, ולפי"ז בנידו"ד יודה דשרי על ידי הכשרה וראה עוד באור לציון שם ודוק. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד סי' יג) דכלי זכוכית אלו בעי הכשרה, ולאחר הכשרה מותרים [ויעוי' בחזו"ע שם מש"כ ע"ד].

והנה הבאנו לעיל מדברי התבואות שמש שכתב שהרמ"א חשש לדעת המחמירים שמא פקעי, וכ"כ המהר"ם שיק הנז' לעיל, אחר שהסכים שיש בליעה, ציין שאפשר בהכשרה, אלא שאין שייכות של הכשרה בהגעלה ממש, אלא בעירוי "דעל גבי אש ממש לא מושכחת בזכוכית דפקע", עי' עוד בדבריו שם. ולמעשה כך מבואר בריטב"א (בפסחים הנז' לעיל) וז"ל: "והרא"ה ז"ל למד מכאן שכלי זכוכית שנשתמש בהן בחמין אסור, אף על גב דסגי להו בהגעלה שדינם ככלי מתכות לענין זה וכן להצריכם טבילה כשניקחים

מן הגוי, מכל מקום איכא למיחש דחייס עלייהו דלמא פקעי ולא שרינן ליה לכתחלה להגעילן".

הנה על פי זה מצינו לכאורה שיש להתיר לכו"ע שימוש בכלים אלו לאחר הגעלה, שממ"נ לדעת הסוברים שכלי זכוכית אינם צריכים הכשרה, אם כן זה גם בכה"ג וכאמור, ולמ"ד דבעי הכשרה, אם יכשירם בהגעלה שפיר דמי, ולמ"ד דלא מהני הכשרה בכלי זכוכית, מכל מקום הכא דלא חיישינן שמא פקעי, יש להתירם בהגעלה.

אלא דעדיין, יש האומרים שלדעת הרמ"א לא מהני הגעלה גם בכלים אלו שדינם כחרס ממש [יעוי' ספר הגעלת כלים עמ' תיט הערה שנה מה שהביא ששמע מהגאון בעל שבט הלוי זצ"ל, ויעוי' בספרו שו"ת שבה"ל (יו"ד, א, מג). הגם שיש לומר שאין כל סתירה אם הם כחרס שיהיה עדיין מותר בהכשרה כמדוקדק ממש"כ לעיל, והרי גם בחרס יש טעם בדבר וזיל בתר טעמא, ודוק]. אולם זאת יש לידע שבדיעבד גם לדעת הרמ"א בדיעבד אין להחמיר אפילו בלא הכשרה וכמבואר בדרכ"מ ובט"ז לעיל. וגם לחולקים, מ"מ לאחר הכשרה של כלי זכוכית ששימושו בחמין, הסכמת הפוסקים שמותר בדיעבד [וכ"כ במג"א (סי' תנא, מט). שו"ע הרב (סי' תנא סעי' עג). משנ"ב (סי' תנא ס"ק קנה)] וכן עיקר להלכה. אם כן בהצטרף כל זה נראה שלמעשה בכלים שדרכם לשימוש בחמין יהיה שרי לכתחילה להגעילם, דשונים הם מכלי זכוכית שאסרום כשלא היה דרכם בחמין [וכבר כתב המהר"י שטייף (סי' פח) בדרך אפשר שכלי זכוכית אלו שהאש אינו מזיקו אינם בכלל כלי זכוכית ומהני להם הכשרה, יעוי"ש].

והנה דין זה של כלים אלו כבר נדון בפוסקים האחרונים והביאום מרן זצוק"ל בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' מא) ובחזו"ע פסח (עמ' קנה בהערה מא). ובספר הגעלת כלים (עמ' תיח). כאשר דעת הפוסקים הנז' להלן להתיר גם לדיעות האשכנזים בהגעלה, והם מהרי"ל גרויברט בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סי' ו) שהתיר מחמת דבלא"ה רוה"פ כדעת השו"ע, שאי"צ הגעלה כלל, וגם לדעת הרמ"א כתב הבית מאיר דהיינו דווקא בכוסות שתיה שאפשר לקנות חדשים בדמים מועטים, ולא בחביות או כלים גדולים שהם הפ"מ, ולכן כתב להתיר בהגעלה ג"פ לפסח, ולא שייך בזה מנהג כי כלים אלו לא היו בימיו, עכ"ד. הגר"ח צימרמן בדעת חיים (סי' כא אות ג). וכ"כ בשערים המצוינים בהלכה (על קיצוש"ע סי' קטז אות ח). והביא שם גם את הכתוב מספר ירושת הפליטה סי' כ הנ"ל, שבאמת מותר להכשיר לכתחילה, אלא שרבני אשכנז רצו שלפסח יהיו כלים חדשים, אבל לשאר איסורים מותר לכתחילה. וכן פסק להלכה הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל במכתב לרב דיסקין רבה של פרדס חנה (הובא ביביע אומר באות י שם). אמנם הגרצפ"פ שם כתב שיש להגעיל ג' פעמים, וכ"כ ביביע אומר שם שיש לנהוג לדעת האשכנזים, והטעם כדי לצרף את דעת העיטור (שער הכשר בשר, והב"ד הטור בסי' קכא) דס"ל דאפשר להכשיר כלי חרס על ידי הגעלה ג' פעמים, אולם זה בכמה תנאים והראשון שבהם שיהיה מדרבנן כגון שאינו בן יומו, ויש שחילקו גם בדבריו בין האופנים השונים, ויש שחלקו על עיקרי דבריו, ולהלכה ודאי לא נפסק כך, אולם לאיצטרופי חזי. ועדיין יש לדעת שכל זה היכא שנבלע בהגעלה ולא היכא שנבלע על ידי האור דאז צריך ליבון ממש. ועוד ראה בהאי ענינא של ג' פעמים בענין אחר, במ"ש האורחות חיים (הלכות טהרת כלים) וז"ל: וכל כוס שישתה בו הגוי אסור לשתות בו ישראל אלא א"כ הדיחו ג' פעמים שילכו ממנו כל צחצוחי יין שבו. והטעם לג' פעמים משום גדר שמא לא שכשכו כולו בפעם ראשונה ושניה ויתקן בשלישית. וכן יעוי' היטב ודוק בספר ישכיל עבדי (ח"ה יו"ד סי' יג).

והנה בחזו"ע (שם) הוסיף וכתב שלאחר שדן להקל בכלי פיירקס בהגעלה גם לאשכנזים, דיבר על כך עם רעהו לבית הדין הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל והסכים עמו. ועל כן התפלאתי על מה שראיתי במאמרו של הגרי"מ ווייל שהתפרסם באספקלריא (גליון 106-107 תשע"ז, עמ' קיג) שדעת הרב אלישיב שלגבי פסח יש להחמיר אפילו בזכוכית עמידה לחום. ומקורו מקובץ תשובות ח"ג סי' פא. והנה עיינתי שם בפנים, וראיתי שהדברים להיפך שהביא את דברי הרב שו"ת חבלים בנעימים והסכים עמם שאפשר להשתמש לאחר הגעלה וגם לדעת הרמ"א. והנה בסוגרים מרובעות כתב המגיה, להגעיל מבשר וחלב ולהיפך.

ומכאן הסיק הגרי"מ וייל שלפסח יש להחמיר. וכל זה תמוה, גם דברי המגיה, שהרי בשו"ת בחבלים בנעימים איירי רק בפסח, ואדרבה בבו"ח כתב שכדאי לייחד שלא תשתכח חילוק הכלים. ועוד שהגריש"א הביא הדברים בסתם, ומאין לו למגיה לכתוב חילוק מדעתו. ובפרט שהסתמך רק על שו"ת אחד שהתיר רק לגבי פסח. וגם מה שכתב בשם הרמ"א שיש מנהג זה נכתב לגבי פסח. ועל כולנה שיש עדות מהימנה ממרן הגרע"י זצ"ל שהם דיברו יחד בזה לגבי פסח ועלתה אצלם ההסכמה שיש להתיר גם לאשכנזים, ולכן ברור לי שדברי המגיה הם ט"ס, והגרי"מ וויל נמשך אחרי הטעות הזו גם בספריו. ועו"ע בשו"ת מנח"י (ח"א סו"ס פו). ובשו"ת בית אבי (ח"א סי' קטו) שם כתב להחמיר לאשכנזים גם בהגעלה. אולם כאמור דעת רוב פוסקי דורינו שגם למנהג אשכנז שרי בהגעלה כלי זכוכית עמידים. וכ"כ בשו"ת צי"א (ח"ח סו"ס כ. ובחלק ט סי' כו) וכן העיקר להלכה ולמעשה.

נמצינו למידים שבכלי זכוכית עמידים, לדעת הספרדים אינם צריכים הכשרה כלל, וכדעת מרן השו"ע. ולמנהג בני אשכנז [וחלק מבני ע"מ שהחמירו בפסח בכלי זכוכית] סוברים רוב הפוסקים שכלים אלו דינם שונה, ומותר לכתחילה להגעילם לפסח, ויש שהוסיפו שיעשו זאת ג' פעמים וכ"ז כמבואר לעיל.

ג. דין כלי זכוכית מעורבים עם חומרים נוספים:

הנה בדין הנז' של כלי פיירקס, מצאנו שחששו חלק מן הפוסקים שזכוכית זו שעמידה באש, מעורב בה חומרים אחרים שאינם זכוכית, ולכן חששו על כלים אלו. ראה מש"כ הרב ישכיל עבדי שיש לחוש שמא מעורבב בכלים החדשים מזכוכית עפר וטיט ודינם ככלי חרס, ולכן כתב להתיר רק בכמה צירופים של אב"י והגעלה ג"פ וכו' כיעוי"ש, והוסיף שמכל מקום יש לברר היטב כדי לא להפסיד את ממונם של ישראל. ובשו"ת צי"א (ח"ח סו"ס כ) כתב: ועל אודות כלי הפיירעקס והדורלקס, הנה כפי שאמרתי מכבר לכתר"ה בע"פ שמעתי משיחת מומחים לאותו דבר שביצירתם מערבים אל תוכם גם חומר מתכתי. ובחלק ט (סי' כו) הביא מש"כ לו ד"ר יצחק שינרב מבית החולים שערי צדק, שמתכת ממש לא זכוכית רגילה ולא פיירקס ודוראלקס מכילים מתכת וגם לא מוסיפים מתכת בעת יצירת הזכוכית אלא רק במקרים מיוחדים של יצירת זכוכית צבועה, ואם הכוונה היא לתרכובות מתכתיות כמו תחמוצות של מתכות הרי גם זכוכית רגילה, ולא רק פיירקס ודורלקס, מכילה אחוז גבוה של תחמוצות כאלה, וע"ז פוסק פסקו, שהרי אפילו המחמירים ואומרים שאפי' הגעלה לא מהני לכלי זכוכית או שאומרים שצריכים הגעלה או מלוי וערוי, בכל אופן אין אף אחד משוה את הזכוכית למתכת אלא מחמירים מטעמים אחרים, וזהו, מפני שלתחמוצות כאלה אין שום תכונה משותפת למתכות. עוד מוסיף כבו' ומסביר שלפיירקס חומר אחר אשר מעניק לו את התכונה המיוחדת של אי רגישות כלפי שנויים דרסטיים של טמפרטורה, החומר הוא תחמוצת בורון אשר הוא חומר אל - מתכתי, אבל התרכובת המתכתי שבפיירקס הוא הרבה פחות מאשר בזכוכית רגילה.

ובאשר לדוראלקס הבלתי שביר כותב: אי אפשר להעניק לזכוכית את התכונה הזאת ע"י תוספת חומר מתכתי אלא כאן מיצרים את הזכוכית לפי שיטת יצור זהירה מיוחדת ורק ע"י העיבוד המכני המיוחד משיגים את תכונת האי - שבירות. עכת"ד. ובהמשך הוא דן מה המסקנות שלמעשה יוצאות וכותב בתשובה לדברי הד"ר, כתב לו הצי"א את דברי רבינו יונה שהסתפק אם כלי זכוכית הם ממין חרס שברייתו מן החול, או מן מתכה שיש תקנה לשבריו, כלומר דהיה ברור לרבינו יונה דאם הזכוכית אינו נחשב לחרס בהיות ויש תקנה לשבריו נחשב הוא למין ממיני מתכת. ומכאן, שגם תרכובות - מתכתיות שיוצרים מהם כלים כדוגמת כלי - הזכוכית, לפי אלו השיטות שמצריכים להם הגעלה (וזאת היא שיטה ממוצעת בין אלה שמחמירים שלא מועיל להם גם הגעלה כי דין כלי חרס להם לבין אלה שמקילים לגמרי שלא להצריך אפילו הגעלה). או כלים שאינם נבנים כצורת הכלי זכוכית דשיעי ולא בלעי (עיין ב"י טוא"ח סו"ס תנ"א) דאזי אליבא דכו"ע עכ"פ דין כלי - מתכות להם וצריכים הגעלה. ולכן סיכם שם שע"י הגעלה אפשר להתיר בכלי הדורלקס, ובזה ביותר בכלי הפיירקס, בהיות שאין בהם חשש של דילמא פקעי ודילמא

חייס, בהיות ודרך תשמישן בכך ע"ג האש, וההגעלה היא בכדרך תשמישן, וכבר פורסם פסק הלכה שפסק בזה גם הגאון הגרצ"פ פרנק ז"ל מי שהיה רבה של ירושלים, והוא: דכלי פיירקס שמבשלים בהם מותרים להשתמש בהם בפסח ע"י הגעלה ג' פעמים. ואין להאריך בכאן יותר.

וביביע אומר הביא מהרה"ג מהר"ש אפרתי זצ"ל שפירסם חוזר כשרותי בחודש כסלו תשכ"ב, והאריך בדברים לאסור בהחלט כלי הפיירקס בפסח גם לספרדים, ושוב חזר בו מחמת דברי מופה"ד מהרצ"פ פראנק זצ"ל, גאב"ד ירושלים שפסק למעשה, שכלי זכוכית פיירקס שמבשלים בהם, מותרים להשתמש בהם בפסח ע"י הגעלה ג' פעמים. ובסוף דבריו הביא ביבי"א בסוגריים שם, ומה שכותב מהר"ש אפרתי שם דמי יאמר דכלי זכוכית אלו חלקים כל כך, כמו שאר כלי זכוכית, כדי שיהיה בהם הטעם דשיעי ולא בלעי. כנראה שלא ראה כלים אלו, שהם זכים וצלולים מאד, וחלקים עוד יותר משאר כלי זכוכית. וגם המומחים אומרים שזיכוכם מהחול ביתר שאת ויתר עוז משאר כלי זכוכית, גורם להם לעמוד איתן בפני האש. וזה פשוט וברור. ע"כ. וכן כתב בחזו"ע (פסח עמ' קנה) שהוא שאל מאנשי מדע הבקיאים בדבר וענו ואמרו שאין ספק שהם כלי זכוכית בלא תערובת ע"כ. ובאמת שאין לדייק מכאן שאם היה תערובת הייתה בעייה, שהרי ההרכב שלו למעשה דומה לתערובת של זכוכית רגילה [שגם היא בתערובת] ובוודאי שלא לזה כיוונו אנשי המדע, אלא הכוונה, שום תערובת של חרס או מתכת וראה עוד להלן.

ובספר אור לציון (הנז' לעיל) גם כתב שלא כדעת האוסרים בלא הכשר (גם לדעת הסו"ע) מחמת שחששו שיש תערובת של עופרת, וזאת מהטעם שהתברר על ידי מומחים שאין הם שונים מכלי זכוכית אלא שעברו תהליך אחר. וכאמור יש תוספים, רק שאין מקורם מדברים של חרס ומתכת. אולם עוד כתב שם האור לציון, שבאמת גם אם יש בהם תערובת של קצת עופרת אין לאוסרם. [כלומר כי הולכים בהם לאחר הרוב שאינו עופרת].

ובאמת שסברא גדולה היא ויש לה מקור נאמן שיש לילך אחר הרוב בתערובת החומרים, והדברים נידונו באריכות אצל הגאון רבי משה מישל שפירא זצ"ל בספרו תבואות שמש סי' נג, ושם האריך בדין כלי פורצלן, ובתו"ד מאות ד ואילך דיבר בענין התערובת, ופשיטא ליה שהולכים בתר רוב התערובת, אף אם יש מעט שאיננו כשר להגעלה, ושוב בסי' צב השיב וחיזק את דבריו יעוי"ש. ולזה התכוון מרן בעל האור לציון, וסברא גדולה יש בדבר.

ועוד ראה בלשון מרן הבא"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' כח) שכתב לדון על כלים עם ציפוי שהגיע לבגדאד, והיה דיון לגבי הציפוי ממה עשוי אם מחרס או זכוכית, וכתב בזה"ל: "ומה שהביא עוד שם בדף ל"ז ע"ד מספר מהר"ם שיק שראה במכתבי העתים שהעידו האומנים דהצפוי הוא חרס ע"ש, הנה מלבד שאין לסמוך על עדות כזו שהיא כתובה במכתבי העתים מאחר דלא ידעינן שהכותב והמעיד הוא בר סמכה עכ"ז, הנה בודאי דאותם האומנים לא העידו שזה הצפוי כולו עפר אדומה כי אנחנו רואין בחוש הריאות בזה הצפוי אחר שנקלף מאיליו שיש בממשו חלקי זכוכית דקים מאד מאד, וא"א להיות כולו עפר אדמה אלא מעורב בו זכוכית בודאי, ועתה יש בזה ספק גדול לענין דופיו, דודאי יש לומר לא ארז"ל חרס אינו יוצא מדופיו בהגעלה אלא רק אם כולו עפר אדומה, **אבל אם מעורב בו זכוכית יוצא מדופיו בהגעלה, דאפילו אם יש שם עפר אדומה בודאי עכ"ז כיון דמוכרח שיהיה מעורב עמו זכוכית אפשר בכה"ג יוצא מדופיו בהגעלה**, ועוד דאיכא סניף בזה לומר כיון דהצפוי הוא כולו דק וקלוש כגלדי בצלים הנה מחמת דקותו שולט בו החום של ההגעלה, ולפי ערכו זה החום נחשב כחום הכבשן שמוציא דפיו של כלי חרס.

ועוד ראיתי מדברי הגר"מ שטיין שליט"א שהביא את דברי רבו הגאון בעל שבט הלוי, דס"ל שאפשר להגעיל שיש קיסר, ואין לחוש לדבק בשיעור 7% שיש בו, כיון דאזלינן בזה בתר הרוב והוא כלי אבן דמהני בהם הגעלה. והדברים הם כנ"ל.

ד. סוגי החומרים הנוספים בזכוכית רגילה ובפיירקס:

באמת שלמעשה האמת צריכה להיאמר שעיקר החששות היו מתוספת של חומרי מתכת או חומרי חרס. ובזה האמת היא כדברי הד"ר שכתב את הדברים אל הגאון בעל צי"א. ועל מנת להבין הדברים נקדים מעט על תעשיית הזכוכית.

הזכוכית מיוצרת במגוון גדול מאד. ואפשר לייצרה ממגוון ענק של חומרי גלם. הזכוכית הנפוצה ביותר לתעשייה הנפוצה ביותר של כוסות, בקבוקים, חלונות ועוד, היא זכוכית סילקטית, או זכוכית סודה, המרכיב של הסיליקה הטהורה, הוא החומר הותיק ששימש בעבר ומשמש היום המרכיב העיקרי והוא החול, והוא נמצא בכל סוגי הזכוכיות בין 65% ל 85%. אמנם כדי להתיכה זקוקים לחום של 2000 מ"צ, וכדי להפחית את החום בחצי, מוסיפים סודיום קרבונט שעושה פעולה זו. ולשני חומרים אלו מוסיפים את הסיד [סידן גיר]. התוספים ברוב סוגי הזכוכיות נע בין 5 עד 10 או קצת יותר. לדוגמא הזכוכית הרגילה והשימושית בתעשיית הבקבוקים, מורכבת מסיליקה [72.5%] נתרן [14.5%]. סידן [7.5%]. מגנזיום [3.2%]. אלומינה [1.5%]. אשלגן [0.7%]. תחמוצת ברזל [0.1%]. התוספים הללו נזקקים, כדי להוריד טמפ' העיבוד וכנ"ל, כדי להתאים למגוון שימושים של זכוכית, חלק מהתחמוצות גורמים גם לשינוי צבע הזכוכית.

כל הרכיבים הללו נכנסים לכור כבשן אחד בחימום של 1000 מ"צ, שם הם מגיעים להתכה, בהתקררות איטית, המולקלות מסתדרות לבד ויוצרות חומר גבישי המכונה "קוארץ". ובהתקררות מהירה המלקולות לא מספיקות להסתדר, ולכן מתקבל חומר קשה, ושומר חלק מתכונות הנוזל, וזה הנקרא זכוכית.

כל הרכיבים האבקתיים הנז' לעיל אינם קשורים לא לחרס וטיט, ולא לעופרת. כלומר כולם חומרים מן הטבע שתהליך העבודה איתם שווה לעיבוד זכוכית רגילה, כשהתוצאה היא אבקה אחת שממנה מייצרים את הזכוכית, שהיא שבירה, וניתן להתיך את כולה מחדש [ראה היטב לשון התבו"ש הנ"ל בסי' נג ובסי' צב. וגם הלשון היטב ברב פעלים הנז'. ובשו"ת צי"א בח"ט הנז' לעיל, כבר כתב לו הד"ר שכל הרכיבים הנז' נמצאים בכוסות הרגילים, ובהם לא העיר כלום, אלא לגבי הפיירקס שחשש שמשהו חדש בא לעולם, בעמידות שלו, יעוי"ש. ואגב גם בספר הגעלת כלים הביא את דברי התשובה, ולא חשש לשום אחד מהרכיבים שהזכיר שם בתשובה, וכן מרן מופה"ד הזכיר תשובה זו בחזו"ע הנז', ולא שינה מאומה בדעתו אפילו בפיירקס שאין צריך כלל הכשרה. ולמעשה בכל גוונא אין בזה כל חשש כי בכל סוגי הזכוכיות אחוזי החול הם רוב גמור עד רובא דמינכר, ודי בזה. ומלבד שכל הרכיבים הללו אין בהם עופרת ולא חרס, וכל הפירסומים מגיעים מחוסר בדיקה בזה.

ואל תתמה שיש חומר אלומינה או תחמוצת הברזל. וחשוב לידע שאלו מוצרים הנמצאים בטבע שכן תחמוצת ברזל לדוגמא היא תוצאת של חמצן וברזל [כמו חלודה] המופק לדוגמא מסלעים שיש בהם ברזל. אך אינם עופרת בפועל. וגם חומר האלומינה הוא תחמוצת קשה שמקורה במינרלים כשהנפוץ הוא קרונדום שהוא אחד החומרים בבניית הסלעים, והוא מקור חשוב לייצור אלומניום מתכתי. וגם כאן אין עופרת ואין ברזל, אלא יש חומר מינרלי שמצטרף לאבקה, שבסופו של דבר מתחבר עם כל השאר בייצור של הזכוכית [ובכל גוונא גם אם ירצה מאן דהו לחוש לאותו מעט ולא יסתפק בזה שהם אבקה אחת כעת, מכל מקום לכל היותר הם כלי אבן דדי להם בהגעלה ויעוי' עוד בשו"ת יצחק (יו"ד ח"א במפ' לסי' קמו אות ח) ובמחנה חיים (ח"ג יו"ד סי' כז) וביד יהודה (סי' סט ס"ק פא) ודוק]. ועוד דע, שחומר זה מאז ומתמיד היה בייצור הזכוכית וכממצא שהתברר במחקרים שנעשו לאחר התכם כוסות עתיקים [ראה להלן].

וכל האמור הוא בזכוכית רגילה כאשר כאמור הסיליקה בד"כ מעל 70% לתעשיית הכוסות הבקבוקים ועוד.

בתעשייה של זכוכית הפיירקס, המצב הוא דומה להפליא להלן המרכיבים של חברת Corning בארה"ב שהיא הייצרנית בעלת המותג

פיירקס: סיליקה [80.5%] בורון אוקסיד [12.9%] נתרן [3.8%]. אלומינה [2.2%]. אשלגן [0.4%]. סידן [0.1%]. תחמוצת ברזל [0.04%]. מגנזיום [0.05%]. הנה למעשה קיבלנו את אותם רכיבים לחלוטין של הזכוכית הרגילה, להוציא את התחמוצת בורון, שיש כאן ואין בזכוכית הרגילה [וזה ממש כדברי הד"ר שהתכתב עם בעל הצי"א הנז']. בור אינו בנמצא כבור טהור בפני עצמו, אלא בתחמוצות כגון תחמוצת בורית. הוספת תחמוצת זו מסייעת לעמידות של הזכוכית [בור הוא היסוד שיש לו כוח מתיחה הגדול בטבע]. כאשר מוסיפים את הבורון לזכוכית הוא מוריד את מקדם ההתפשטות התרמי של הזכוכית, ולכן היא יכולה לשמש כסיר בישול או כל טמפ' אחרת גבוהה, ולהישאר כזכוכית קשיחה ולא להתפוצץ.

הנה הלכה למעשה גם בחומרים אלו אין כל מקום לחוש, וממשיך דינם להיחשב כזכוכית גם מחמת שהרוב המוחלט הוא החול, וגם מחמת ששאר רכיבים אין בהם כל חשש לחרס, ובכה"ג אין לחוש ואפשר להשתמש או לספרדים בלא הכשרה או לאשכנזים לאחר הגעלה ג"פ.

וכאמור לעיל זה הביאור בדברי מרן הגרע"י זצ"ל וכן בעל אור לציון זצ"ל שבדקו עם אנשי מדע וכו', וברור שאין כוונתם שאין תוספים, שהרי הפיירקס ידוע לכל ומיוצר כמות שהוא כבר מלפני 100 שנה החל משנת תער"ה. וגם כל התוספות האחרים בזכוכית ידועים הם ומפורסמים היו לכל אחד, וברור שהדבר מותר גם כיון שרובו המוחלט נשאר מאותו חומר ללא שינוי, וגם שבשאר החומרים אין בהם שינוי הלכתי וכמבואר לעיל. ועוד שמעתי בהרצאה [הנז' להלן] תוצאות של מחקר של ד"ר מילר, אחד החוקרים החשובים בתחום, שלקחו כוסות מלפני מאות שנים לאורך כל אותם שנים עד לתקופה האחרונה, והם נבדקו ונמצא בהם כל החומרים הנפוצים היום בכוסות הרגילות כולל אלומינה ועוד, ושמחתי לשמוע את זה שלא יאמרו שמשהו השתנה בשנים האחרונות.

ה. זכוכית קרמית וסוגי החומרים הנוספים:

זכוכית קרמית, היא באמת תגלית יחסית חדשה יותר, ס"ה משנת תש"י, וזה שגילה ופיתח אותה מת בשנים האחרונות, והוא ריכז סביבו כמות של מומחים עולמיים בתחום זה, עיקר הפיתוח שלו הייתה בחברה בה הוא עבד שהיא חברת Corning. עם השנים התפתחו עוד חברות נוספות בגרמניה וביפן שגם החלו מייצרים חומרים אלו. היחודיות של זכוכית זו, היא שהגם שתחילתה במבנה של זכוכית, לאחר היתוך והוספת מרכיבים נוספים, וחימום, הוא נהפך לתכונות קרמיות. הייחודיות של המוצר הסופי שמחד הוא עם תכונות שאפשר בקלות לעבד אותו כמו זכוכית רגילה, ומאידך הוא עמיד לחום גבוה, ועוד תכונות מיוחדות, המקנות לו את האפשרות לשמש בסירי בישול, כפלטות וכיריים לבישול ועוד.

העומד מאחורי הרעיון של זכוכית זו, זה לקחת בין הזכוכית הרגילה ולשנות לה את המבנה, אל מצב זה אפשר להגיע רק כאשר יש נוקלאציה [מרכז גיבוש], שיכול להגיע בשילוב של שנים, עם תוספים, ועם תהליך עיבוד הכולל חימום ראשוני כשל זכוכית, קירור, ושוב חימום בטמפ' גבוהה יותר וקירור, זה תהליך שנותן חוסן מיוחד לזכוכית.

והנסיונות להגיע לפורמולה המדוייקת של הזכוכית הקרמית, הביאה לחששות שיש תערובות של חרס או קרמיקה בזכוכית, כך שאין מקום להתיר כלל, ואפילו לא בהכשרה והגעלה וכו'. ובאמת שנעשו הרבה נסיונות ולא עלה להגיע אל החברות הגדולות לקבל מהם את הרכיבים. והנה בס"ד הצלחתי לשמוע הרצאה של פרופ' אדגר ד. זנוטו שהוא היה מהקבוצה שהייתה גם עם מגלה הזכוכית הקרמית, וכאחד הבכירים בענף הוא מעביר הרצאות מיוחדות בתחום, ושם בתוך ההרצאה הוא הביא בצורה מסודרת את הרכיבים של החברות השונות ובעיקר הגדולות שביניהם, ולמעשה כולם פחות או יותר אותו דבר, ולכן אציין את החברה המפורסמת בעולם הנמצאת בארה"ב חברת Corning, שרשימת הרכיבים כדלהלן: סיליקה [68.8%] אלומינה [19.2%]. ליתיום [2.7%]. מגנזיום [1.8%]. תחמוצת אבץ [1%].

סודיום [0.2%]. פוטאסיום [0.1%]. בורו [0.8%]. טיטניום [2.7%]. זירקוניה [1.8%]. ארסניק [0.8%]. תחמוצת ברזל [0.1%]. תחמוצת קובלט [50-ppm], תחמוצת כרום [50-ppm]. חומרים אלו מותכים על מנת להפיק את הזכוכית, ויש מן החומרים [המלחים] שמוסיפים לאבקה לפני שלב החימום הנוסף.

הנה אם כן נמצאת לפנינו הפורמולה שחיפשו כדי לבדוק את החומר ממנו עשויה הזכוכית הקרמית, ושוב אנו מוצאים שיש רוב מוחלט לחומר הוותיק והעיקרי בזכוכית שהוא החול, וגם כל שאר החומרים אינם חרס ואינם עופרת כלל. אלא כולם אבקות מינרליות חלקם מן הסלעים או אחרים, ואינם משנים כל דבר בסוגיא ההלכתית של הזכוכית.

אם כן בזה התחלנו ובזה הסקנו, שלדעת השו"ע כל החומרים הללו די להם בניקוי ושטיפה היטב גם לפסח. ולדעת הרמ"א יש להחמיר בהם, אולם כיון שהם עמידים לחום, על כן גם הזכוכית הקרמית וגם הפיירקס, יכול להגעילם ולהכשירם לפסח, וכדעת רוה"פ הנז' לעיל גם לדעת בני אשכנז.

ו. כירים חשמליות וכיריים אינדוקציה:

עם התפתחות הזכוכית הקרמית, החלו להשתמש בה בתעשייות המיוחדות, וביניהם גם בתעשייה שהיא בעלת חום גבוה, ובתוך זה גם כיריים לבישול.

והנה כמבואר לעיל, זכוכית קרמית דינה כזכוכית עמידה רגילה, שלדעת רבותינו הספרדים ומנהג רוב הספרדים, שאפשר לנקותה ולהשתמש ללא הכשרה. ולדעת האשכנזים כיון שזו זכוכית עמידה אפשר להכשירה כדי להשתמש בה לפסח, וכן הורו רוב פוסקי דורינו האשכנזים. וכן יש לנהוג למנהג הספרדים שהחמירו בכל זכוכית כבני אשכנז.

אולם כדי שנעמוד על אופן ההכשרה, יש להבין את אופן הפעולה של הכיריים הללו, כדי שנוכל לראות את אופן ההכשרה.

כיריים חשמליות — הזכוכית משמשת כפלטה, כאשר סלילי החימום או נורת ההלוגן בהספק גבוה נמצאים מתחתיה ומופרדים מהמשטח, שלא כמו בעבר שהמשטח היה מתכתי, כאשר המשטח מתחמם לאט יותר מגז אך מתקרר גם לאט יותר.

כיריים אינודקציה — הזכוכית היא שווה לכיריים החשמליות הרגילות, ההבדל הוא מקור החום והתוצאה שלו. כלומר כאן מקור החום הוא ממוליך חשמלי שזורם דרכו זרם חשמלי. ובתמצית: חום זו תנועה של מולקולות החומר, כמה שהן זזות יותר מהר, אז "חם יותר". [במים מרוב שהם זזות הן כל כך מהר הנוזל נהפך לגז-אדים]. אלקטרומגנט חזק שמשנה את כיוון השדה המגנטי במהירות, באפשרותו להזיז את המולקולות בתוך מגנט אחר שבמקרה שלנו הוא הסיר [ולכן אין כל הסירים מתאימים], וככה הוא מייצר חום בצורה יעילה אך גם ממוקדת באופן שכל הסביבה של הסיר לא מתחמם כלל, אלא רק הסיר עצמו.

הנה אם כן לענין הכשרה בכל סוגי הפלטות הללו, אם נצליח להכשירם כנצרך דבר זה יועיל גם לדעת בני אשכנז או אותם המחמירים מהספרדים שהחמירו בזה בפסח.

ז. אופן ההכשרה של כיריים חשמליות ואינדוקציה:

הנה בזכוכית קרמית של סירים או שאר כלים, יכול להגעילה ברותחים ובזה הכשרה. אולם בזכוכיות אלו שמשמשים ככירים יש לדון על אופן הכשרם.

והנה על אופן ההכשרה של חצובה רגילה, מצאנו מחלוקת הפוסקים, שיש אומרים שדי בהדחה וניקוי ואין צריך הכשרה כלל. וי"א שדי לערות עליה מכלי ראשון, ויש אומרים שחייבת הגעלה ברותחין ויש אומרים שחייבת ליבון. ומקור הדין הוא, רבינו המהרי"ל שהביא את דבריו הרמ"א בסי' תנא (סוף סעי' ד) וז"ל חצובה צריכה ליבון. ע"כ. והרבה שאלות עולות על דין זה, ולמעשה זה מתומצת בדברי המשנה ברורה שם (ס"ק לד) "חצובה הוא כלי שיש לה ג' רגלים ומעמידין עליה קדרה או מחבת בתנור על האור כל השנה ואם רוצה להשתמש בה בפסח צריך ללבנה באור לפי שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האור. וזהו רק לכתחלה משום

חומרא דחמץ דבאמת שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו כמבואר ביו"ד סימן צ"ב ס"ח וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש **וע"כ בודאי די לזה בליבון קל** ובדיעבד אף אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל ג"כ אין לאסור.

מאידך מצינו דעת הרב מור וקציעה (סי' תנא) שכתב בהאי לישנא: "כתוב במהרי"ל (ובהגה דש"ע סעיף ד) כו'. חצובה צריך לבון. ותמוה בעיני דלמאי ניחוש לה, דאפי' את"ל שנשפך עליו חמץ לפעמים, הא קיי"ל אין כלי בולע מחברו בלי רוטב, וחצובה זו (שקורין דריפו"ס) עגולה בעלת ג' רגלים אין לה בית קבול (כו') [כלל] רק להעמיד עליה קדרה קערה או קומקום עשויה. והא הרמ"א הוא דפסיק בי"ד (סי' צ"ב וצ"ג) בשתי קדרות נוגעות זו בזו שאינן אוסרות וכ"ד בש"ך (בסק"ס). וגדולה מזו שמענו לבהג"ה שם דמתיר במחבת של חלב על קדרה של בשר, אף על פי שהזיעה עולה לה מהקדרה שתחתיה ומפעפע בודאי קצת אפילו הכי שרי לדידיה, כ"ש בכלי הלז שאין שם שום דבר בעין שיפעפע, ואפי' היה, האש שרפו. ואת"ל להצריכו הכשר משום חומרא דחמץ, **הלא דיה בהגעלה** מאחר שאף היא אינה אלא חומרא יתרה בודאי.

ודעה שלישית מצאנו שכתב בספר חזון עובדיה (עמ' קלז) שכיון שמה שחוששים הוא שלפעמים נשפך מן התבשיל חמץ על החצובה, אין זה אלא כעירוי בעלמא, ולכן **די להכשירה בעירוי מכלי ראשון** על החצובה [ולא חשש להא דמחממים לחם על החצובה כיון שאין זה רוב תשמישו]. יעוי"ש. [ולכאורה גם הגלישה היא רק לפעמים, ובאמת ראה באור לציון שכתב שלדעת מרן **אין צריך להכשיר כלל את החצובה**].

הנה בזה גם אם נסבור כדעה המחמירה המצריכה ליבון, בכה"ג קיי"ל להלכה שדי בליבון קל וכן הכרעת המשנ"ב ושאר פוסקים [ודלא כמי שרצה ללמוד שהיינו ליבון חמור, וראה בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' יז) שהבין דהכוונה לליבון חמור, מכל מקום גם הוא הסכים בסוף התשובה שאם א"א ללבנם כשיעור זה שיהיו נצוצות נתזים מהם יש להקל ללבנם שיעור שיהא הקש או חוט נשרף מצד הב' שאין בו גחלים כן יש להורות ע"כ. וכהכרעת המשנ"ב כן הורו למעשה הפוסקים הלכה למעשה, וכאמור כ"ז לחומרא ולא מעיקר הדין.

בשיעור של ליבון קל, מצאנו שתי דיעות י"א שהוא שיעור של יד סולדת בו, וי"א שיהיה קש נשרף עליו מצדו השני [או כעין נייר טישו שנחרך או משנה את צבעו כאשר שמים אותו על מחבת שעל האש] אולם למעשה בהדלקת הכיריים החשמליות חום הזכוכית בוודאות גמורה מגיע הרבה יותר מליבון קל, ובעוצמה של 3000 ואט, מגיעים לטמפ' של 550 מ"צ שזה הרבה יותר מליבון חמור.

ולפי"ז אם לאחר הניקוי היטב, מדליקים בהדלקה עצמית את הכיריים לעוצמה הגבוהה למשך זמן המבטיח שהגיע לחום הגבוה, הרי שבוודאות הכלי עבר ליבון קל [וכאמור בחלק מהכיריים גם ליבון חמור] והוא מותר וכשר למהדרין לכתחילה בשימוש בפסח, גם למנהג אשכנז ואין מה לפקפק בזה כלל.

אמנם בכיריים אינדוקציה, שאי אפשר להדליקם ללא שיש מגנט אחר על גבם, יש ליצור מצב של מגנט לאחר שטיפה וניקוי היטב מעל ומתחת, וייבוש מוחלט, ישימו על האינדוקציה סירים יבשים רחבים ככל האפשר, ובכך הכירה תידלק בכל עוצמתה על פני כל המשטח, ויש לוודא שהצליחו להגיע לליבון לכל חלקי הכירה [ואם יערה עליו מים רותחים על כל המשטח יחד עם אבן מלובנת חשיב כהגעלה ממש, ויהיה מהני בזה גם למנהג אשכנז לחלק מן הדיעות וכנז', ובפרט בנידו"ד שכל ההכשרה משום חומרא].

ובסיום ליבון הכירה החשמלית או האינדוקציה, נותר לטפל בקצוות הכירה, שהם קרים לעולם, ואין כל דרך לשים שם אוכל חם ממש כמות שהוא, אלא לכל היותר סירים המוזזים ממקומם, אם כן דינם כשתי כירות יבשות שאינן בולעות זו מזו אא"כ יש רוטב ביניהם. או לחילופין יש לחוש שנשפך מהסירי חמץ על אותם מקומות קרים, אם כן בזה יש להכשיר בעירוי מכלי ראשון, שיסיר את אשר נבלע בעירוי, ולכל היותר הרוצה להחמיר יעשה הגעלה

ממש וכמו שכתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סוס"י לח) שיערה על זה מים רותחים ויעביר אבן מלובנת על צדדי הכירה החשמלית. [וקודם שעושה פעולה זו ינתק את החיבור לחשמל]. ואל תתמה אם אפשר לעשות זאת על זכוכית, שהרי זכוכית זו מחזיקה גם עד 750 מ"צ. וקודם שהצעתי הצעה זו בדקתי זו על כיריים חשמליות וכיריים קרמיות, כאשר ליבנתי ברזל מלובן ושמתיו על קצוות כיריים אלו, ועוד הערתי על מים רותחים על הברזל והולכתיו על קצוות המשטחים, ונותרו שלימים. כך שבפעולה זו עושה הכשרה מהודרת לכתחילה.

וכאמור בתחילת דברינו כל האמור לעיל הוא למנהג בני אשכז, אולם לדעת הספרדים, אין כלל צורך בהכשרה של כיריים אלו העשויים מזכוכית קרמית, ודי בשטיפה, הדחה ונקיון היטב מעל ומתחת של הכיריים.

ח. סיכום הדינים העולה להלכה ולמעשה:

א. כלי זכוכית דעת רוב מנין ורוב בנין מן הפוסקים הראשונים והאחרונים כפשטות דברי האדר"נ שאינם בולעים ואינם פולטים [ובתשובה ביארנו אם הכוונה שאין בליעה כלל או מעט כן, יעוי"ש]. ויש מרבותינו הראשונים שסוברים שכיון שברייתו מן החול דינו כחרס, ויש שכתבו להסתפק מה דינו.

ב. הכרעת מרן השולחן ערוך, כדעת רוב הראשונים, ולכן גם אם השתמשו בחמין דינו בהדחה ושטיפה היטב ומותר הוא בשימוש בפסח. ורבינו הרמ"א כתב שיש מחמירין וכן המנהג באשכנז. וכתבו רוב ככל הפוסקים שדעת הרמ"א מעיקר הדין כמתירים, ורק שדעתו לחומרא כדעת האוסרים [י"א שרק לגבי פסח החמיר]. אמנם בדיעבד מותר גם לבני אשכנז [כ"כ הט"ז וכן הדין גם בחמין (פמ"ג בדעת הט"ז).

ג. מנהג רוב עדות הספרדים בכל המקומות, כדעת מרן השו"ע ומשתמשים בכלי זכוכית בפסח לאחר שטיפה, הגם שהשתמשו בהם בחמין בפסח. ויש מי שנהג להחמיר וחייב להכשירם לפסח [כ"כ הבא"ח את מנהג בגדד]. מאידך המנהג הנפוץ בכל ארצות אשכנז, שלא להשתמש בכלי זכוכית בפסח, ואין לשנות מן המנהג כלל.

ד. הרכיבים של כלי הזכוכית בימינו, הגם שיש בם תוספים, אין בתוספים הללו ממש, וביארנו בתשובה בפנים את כל הסוגים, וכולם מינרלים מן החול ויש מן הסיד ויש מן האבנים, וכולם נטחנים כאבקה גמורה, ומהם עושים החול. וכולם ניתכים וחוזרים לברייתם, ודינם כזכוכית רגילה. ועוד שבכל גוונא הרוב המוחלט הוא מן החול, ובכל גוונא אזלינן בתר רוב חומר, וכדברי התבואות שמ"ש (ספי"א), רב פעלים, אור לציון ועוד. ובעיקר שנתברר בבדיקות מעבדה של כלי זכוכית שנאספו במאות השנים האחרונות, שכמעט כל החומרים המוספים שיש היום, כגון אלומינה, ועוד, היו גם בזכוכיות אז. ועל כן הדין לא זז ממקומו.

ה. כלי זכוכית עמידים כגון פיירקס, יש בהם אותם רכיבים של זכוכית רגילה, כאשר מתווסף אליהם חומר נוסף (בורון) שגם הוא איננו מחרס או מעופרת, וגם בזכוכית זו הסיליקאט [החול] הוא הרוב המוחלט. כך שאין דינם משתנה. ולדעת הספרדים מותרים בשימוש לאחר שטיפה והדחה. ובזכוכית זו הלכה ולמעשה גם מן הספרדים שהחמירו וכן גם למנהג בני אשכנז, מותר בהגעלה, וכ"כ רוה"פ מחכמי אשכנז וכ"פ מרן הגריש"א גם לגבי פסח [ודלא כמו שכתב המגיה בספר קובץ תשובות לגריש"א], ועל כן להלכה יגעיל כלים אלו ויוכל להשתמש בהם לפסח. וטוב להגעיל ג' פעמים [יעוי' בפנים התשובה הטעם לדבר].

ו. זכוכית קרמית, ב"ה לאחר שנתבררו רכיבי הזכוכית של רוב החברות הגדולות המייצרות זאת בעולם, מתברר שגם כאן רוב החומר הוא הסיליקאט [החול], ושאר החומרים כשאר הזכוכיות, ובתוספות קטנות של חומרים מינרלים נוספים. ועל כן להלכה כלים העשויים מזכוכית

זו, דינם כשאר כלים העשויים כזכוכית רגילה ובלי שינוי כלל. וגם זכוכית זו שרי לכתחילה לאחר שטיפה והדחה לבני ספרד. ולאחר הגעלה מותר להשתמש בה גם למנהג בני אשכנז.

ז. כיריים קרמיות או כיריים אינדוקציה, פלטת הזכוכית שהיא עשויה מזכוכית קרמית, מותרת לכתחילה בשימוש לאחר שטיפה והדחה היטב לדעת הספרדים וכשאר כלי זכוכית. ואילו לדעת בני ספרד שהחמירו בכלי זכוכית ולדעת בני אשכנז חייבת בהכשרה קודם השימוש בה לפסח.

ח. אופן ההכשרה של כיריים אלו למנהג אשכנז, לכתחילה כמו חומרת הרמ"א שיש לעשות ליבון קל לחצובה, והוא בהדלקת כל הכיריים לחומם הגבוה ובעוצמה הגבוהה, ולאחר שהגיע לטמפ', מכבהו ובכך תם הכשרו לכתחילה לפסח. ובאינדוקציה שאי אפשר לחממו ללא סיר, לאחר הניקוי והשטיפה, ייבש היטב שלא יהיה כל רטיבות כלל. וישים את הסיר הרחב ביותר שלו בכל המקומות וילבן תחתיו עד שיהיה לו ברור שכל המשטח הגיע לחומו הגבוה. את קצוות המשטחים שהם קרים, ויש חשש לנפילת גוש חמץ כמו פתיתים, יכשיר לכתחילה בעירוי של מים רותחים עם אבן או ברזל מלובן, ואין לחוש לפיצוץ בזכוכית זו שיכולה להגיע לחום גבוה בלי שתתפוצץ.

כל זה הוא הנלענ"ד, והקב"ה יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

בברכת פסח כשר ושמח

שניאור ז. רווח

סימן טו

בכמה עניינים מדיני חודש ניסן, ברכת אילנות בעציץ ובגידולי מים, דיני הפסח וליל הסדר

מתוך הסכמה לקונטרס 'הלכה ומנהג' לרבי שמואל טליאס שליט"א

עש"ק פרשת שמיני, פרה תשע"ט

הנה הראני מעלת ידידנו הרה"ג רבי **שמואל טליאס** שליט"א מעיר התורה נתיבות, את הקונטרס החשוב **"הלכה ומנהג"** על הלכות פסח, ספירת העומר וחג השבועות. וראיתי שערך הכל כהרגלו בקודש, בתמצות הדינים ובהיקף הנושאים, וכבר איתמחי גברא בקונטרסים כעין אלו על מועדים אחרים, ואף בנושאים נוספים על הל' שבת, נישואין. והדברים כתובים ומבוארים היטב לכל הקוראים, אשריו ואשרי יולדתו. וכיהודה ועוד לקרא הריני להצטרף לברכת והמלצת הרב מרא דאתרא דנתיבות הגאון רבי פנחס כהן שליט"א וגם אני הקטן מצטרף לברך את הרב המחבר שליט"א, שהקב"ה יעזור לו על דבר כבוד שמו, להגדיל תורה ולהאדירה, ברוב שלווה בנחת, ויזכה להוציא עוד חיבורים טובים ומועילים למן כלל ישראל.

בעוברי בין בתרי הקונטרס, ראיתי להאיר ולציין כמה גרגרים שעלו לי בזמן העיון:

א. מה שכתבתם על עלייה לבית העלמין בחודש ניסן, ראה בספר נתיבי עם (עמ' רכד) שמנהג ירושלים היה לעלות לבית העלמין אם חל בו עת פקודה. וכן היה המנהג הנפוץ במרוקו לעלות לבית העלמין אם חל בו יום פקודת השבעה, החודש או השנה. ויעוי' בזה בשו"ת שמש ומגן (ח"ד סי' סו).

ב. אודות ברכת האילנות על עצי ערלה, הנה על הטעם שכתבת להתיר, אפשר להוסיף עוד מה שכתבתי באריכות בשו"ת חלקת השדה

ח"ג (ערלה סי' א) ובספר עץ השדה פרק י סעי' מ, שלמעשה נראה להתיר בפשטות, שהרי כל הברכה היא כאשר יש פרחים, ולא לאחר נפילתם, ובפרחים אין ערלה, עד כדי כך שהתיר רבינו הרדב"ז ליהנות מזה"ר [=פרחים] של ערלה, והארכתי שם בדין הסמדר והבוסר בדעת הרמב"ם והשו"ע, יעוי"ש, ומכל זה המסקנא היא שהעיקר להלכה שמותר לדינא לברך על עצי ערלה ללא חשש.

ג. מה שכתבת שאין לברך ברכת אילנות על הגדל במים, וכן מה שהבאת בהמשך לדון על עץ הגדל בעציץ שאינו נקוב, הנה לא זכיתי להבין מה מקור הדין ומה טעם יש לחשוש בזה בכלל, וכי מדין ערלה, או מצוות הארץ או ברכת הנהנין אנו דנים כאן? ואין זה דומה אלא לארבע מינים שגדלו במים, שכתבנו שמותר להשתמש בהם למצות ד' מינים וכן העליתי בשו"ת חלקת השדה כרך א בקונטרס עציצים סי' ב. וכן בשש משזר חלק שני באו"ח סי' טו, שהתרנו ערבה גם אם תגדל כל גידולה במים [ראה שם בד"ה אלא שמ"מ], והסכימו עימי שם מרן מופה"ד זצוק"ל ויבדל"א מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א. וכיון שכן הדין בד' מינים, הוא הדין כאן דשם אילן יש על הגדל במים, או בעש"נ, הגם שיהיה חייב בערלה רק מדברי סופרים, אין שייך לכאן, אלא שם אילן לברך עליו אשר ברא אילנות וכו'. כנלענ"ד[11].

ד. מה שכתבת בסדר מכירת החמץ, שהגוי נותן דבר מועט דמי קדימה פרוטה עבור קנין החמץ ופרוטה עבור שכירות מקום החמץ של כל אחד. הנה יש לחדד שנכון שיהיה עבור כל אחד, כלומר אם יש לרב 500 שטרות, רצוי שיהיו 500 פרוטות בעבור החמץ ו 500 עבור שכירות המקום. והגם שיש אומרים שדי בפרוטה אחת על החמץ והשכירות, מכל מקום, ויש אומרים שדי בפרוטה אחת על כל המוכרים, מכל מקום יותר נכון לענ"ד שיהיו שתי פרוטות בעבור כל מוכר. ועוד יש מקום להעיר שבימינו שהמטבע הקטנה היא 10 אג', נכון שיהיה שיעור מטבע לכל מוכר הגם שהוא פחות מ 10 אג', וכ"כ באגרו"מ או"ח סי' קנ.

ה. בהכשרת כלים, כדאי ורצוי להתייחס לכלים החדשים הקיימים היום במטבחים, כגון הכיריים החשמליות או האינדוקציה, וכן כלי עזר חדשים המצויים גם בבתים פרטיים, ויש חשיבות לפרט את אופן הכשרתם.

ו. לגבי מוצרים כשל"פ, העלית החשש לעמילן המוזרק בדגים, יש לידע, כי כמעט לא קיימת תופעה זו בתאריך כתיבת מכתב זה, כמובן לא בדגי בריכות בארץ שהוקפאו וכן דגי הים המקומיים, ובדגי ייבוא גם הקפואים להוציא טונה אדומה מווייטנאם שמצויים תוספים שיש לחוש לגבם לפסח, בשאר דגים גם באותם שיש בהם תוסף הינו פוספאט שאין בו חשש לפסח. ולכן בסתמא שיש דגים במקפיא, אין צורך לאסור אותם לפסח, אלא אם יש חשש ברור וידוע לגביהם, והארכתי בעניני החמץ בדגים בגליון לאפרושי מאיסורא מס' 8 הנד"מ לקראת פסח תשע"ט.

ז. מה שהבאת ממרן מופה"ד זצוק"ל בספרו חזון עובדיה עמ' פד, שמבני ספרד שהחמירו שלא לאכול אורז וכיו"ב, ורוצים לעשות התרה שאפשר להקל ולעשות להם, לענ"ד חשוב לצטט את הכתוב בסוגריים שם, שהם רוצים לעשות התרה "מחמת חולי וכיוצא בזה", ע"כ.

ח. לגבי המצרכים הכשרים לפסח, שציינת הרשימה מספר הליכות מועד, יורשה לי להוסיף, שגם בשנה זו בדקנו במעבדה של המכון שקיות ניילון ושאר כפפות ועוד, והכל נמצא עם טלק, וללא עמילן. ולענ"ד מוצרים

11. ושלחו לי דברי מי שהסתפק בזה מצד שכתוב "דנפיק" וכו' ובאמת שהדיוק תמוה, ולענ"ד פשוט שהדבר מותר גמור, וראה בחזון עובדיה על תלוש. ועוד ראה מבית הלוי על פסח (בספרי מחברים שונים על פסח) שגם התיר לכתחילה באינו נקוב וה"ה ככיו"ב. ובעוניי לא הבנתי את דעת האוסרים בזה כלל.

אלו אינם צריכים כשרות כלל לפסח. וכן כלי אלומניום, אין צורך כלל בכשרות לפסח, ומעולם לא הייתה בזה בעייה לפסח. וק"ו לכל מצרכי הקוסמטיקה והנקיון, שאין צריך אפילו להדר ולרוכשם עם כשרות לפסח. ולענ"ד גם בשפתונים ומשחת שיניים אפילו אם יש בו טעמים, עדיין אינם הופכים אותו ראוי לשתיה, והארכתי בכל זה בשו"ת שש משזר חלק ב או"ח סי' יא. [וציינתי שם הרכיבים השונים המצויים במוצרים הנז' וכן לגבי הסיגריות ועוד, יעוי"ש].

ט. לגבי השיעורים לליל הסדר, ראה מש"כ באריכות בספר שש משזר ח"ב או"ח סי' יב, שם הארכנו לבאר את השיעור לפי האומרים שהדרהם הוא 2.8 גרם. ועוד הארכתי לגבי שיעור ביצה היאך לשערה, וסיכמנו שם השיעורים לפסח ולכל השנה, וזאת יש לדעת שמי שמחמיר בשיעור של 25 גר' הוא בצירוף כל החומרות גם יחד בחישוב שיעור כזית. ואסכם לך את מש"כ שם העולה לדינא:

◆ מעיקר הדין דעת מרן השו"ע שכזית הוא בשיעור שליש ביצה. מכל מקום במצוות דאורייתא וכן לגבי ברכות, יש לחשב שיעור כזית בשיעור חצי ביצה. ויש להיזהר ולא לאכול בין שליש ביצה עד חצי ביצה, שלא להיכנס לספק ברכות.

◆ יש הסוברים ורבים הם שכזית הוא בשיעור קטן, כזית שמן בינוני המצוי בימינו ושיעורו כ-6 סמ"ק. ונכון להחמיר לענין ברכה אחרונה ולהיזהר שלא להכנס לסב"ל, ולהשתדל שלא לאכול אף שיעור זה אלא להפחית ממנו או לאכול בשיעור חצי ביצה.

◆ גם לדעת הפוסקים שחששו שהשיעורים נתקטנו, דעת רובם שלגבי כזית אין לחוש לזה, ומ"מ גם מי שנקט שגם בכזית יש לחוש וכן לגבי ביצה, מ"מ מסכים דהיינו ביצה בלא קליפתה וכמבואר בגמ'.

◆ המשנה ברורה נקט להחמיר ככל הצדדים לגבי כזית ראשון של המצה: שיש להכפיל את השיעור, וגם שיש לחשב בשיעור ביצה עם קליפתה. וכתב שלמעשה יש לחוש גם בכזית מרור לזה כיון שנתקנה הברכה על אכילת מרור, ואין אכילה פחות מכזית ועל כן יש להחמיר גם בזה, הגם שזה רק מדרבנן ובשאר מצות דרבנן אי"צ לחוש כנז'.

◆ הלכה למעשה לדעת השו"ע, לכזית מצה ראשון ושני יש ליקח כל אחד בשיעור חצי ביצה (25 סמ"ק, שהם כ-13 גרם מצות עבודת יד, ובמצות הרכות כ-40 גרם). למצוה של כורך ואפיקומן די בשיעור של שליש ביצה, שהם כ-10 גרם ברגילות, וברכות כ-30 גרם). מרור יש לקחת בשיעור חצי ביצה שהוא כאמור 25 סמ"ק (ובחסה הוא במשקל של כ-25 גרם).

◆ והרוצה להחמיר כדעת המשנה ברורה [שהוא דעת יחיד] שצירף את כל החומרות ביחד, אז בכזית הראשון של המצה יכפיל את השיעור, ויחשב שיעור ביצה עם קליפתה. ולכן יקח מצה בשיעור 50 סמ"ק שזה 25 גרם במצות עבודת יד הרגילות. ו 60 גר' במצות הרכות.

◆ רביעית יין שיעורה 75 סמ"ק שהוא שיעור ביצה ומחצה, ודי בזה, ואי"צ לדעת השו"ע להכפיל השיעורים כיון דלא ס"ל חשש זה. ולהפוסקים שחששו שנתקטנו השיעורים (וברביעית כל אותם פוסקים חששו, להבדיל מן הזית) – יש להכפיל ל-150 סמ"ק.

◆ על מנת שלא להכנס לספק ברכות (כנז' אות ד), על כן יש לקחת כרפס בשיעור שהוא פחות משליש ביצה, ונכון לחוש לפוסקים שחששו ששיעור כזית הוא בשיעור נפח הזית של ימינו ויש ליקח חתיכה קטנה פחות מנפח של 6 סמ"ק.

י. מה שכתבתם אודות תערובת מיץ ענבים ביין, ראה בשו"ת שש משזר שם (סי' יג) הארכנו במציאות של היינות המצויים בימינו שאפשר

לברך על כולם ללא יוצא מן הכלל, ברכת הגפן גם לדעת מרן השו"ע, ועוד הוספנו לדון אודות סוגי היין המהודרים לארבע כוסות, ושם בד"ה ועוד אוסיף אודות, כתבתי שמי שרוצה לערב מיץ ענבים עם יין כדי לדלל היין, נראה שצריך לנהוג בו כבמזיגת מים, דהיינו בשיעור תוספת של רבע או שישית מן היין, כל אחד כדעתו, ויש שכתבו לעשות מחצה על מחצה [ראה אור לציון פסח הערה ד' בד"ה ואולם]. יעוי"ש.

וכאן עמד הקנה במקומו, ואסיים מעין הפתיחה בברכה לידידי הרהמ"ח שליט"א שיזכה להמשיך ולהגדיל תורה ולהאדירה מתוך שלווה ונחת, בריות גופא ונהורא מעליא, אמן.

בברכת פסח כשר ושמח

שניאור ז. רווח

סימן טז

שני ימים לחודש ניסן תשפ"ב

בדיקת חמץ בחצרות ובשטחים פתוחים ומסתעף לדיני אכסדרה, גגות הבתים ועוד

הנה סוגיא זו מתעוררת ברוב הבניינים אשר להם חצרות, וק"ו בבתים פרטיים שלהם חצרות וגינות אשר משתמשים ושוהים שם כל השנה עם חמץ. ולכאורה חובת בדיקה ודאי שצריך לחול על מקומות אלו, אלא שאם כן, יש לידע איך במציאות שייך לבדוק לאור הנר חצירות גדולים ורחבים, ובפרט שבשעות החשיכה החצירות הללו חשוכים לגמרי מחד, ומאידך הם רחבים וגדולים, איך אם כן שייך לבודקם? ואם שפיר דמי לסמוך על אור יום, האם נכון לבדוק בי"ג ביום או בי"ד ביום?

ובזה החילותי, שנינו בגמרא בפסחים (דף ח ע"א) כמה דינים, שקשורים לסוגיא דידן:

אין בודקין לא לאור החמה, ולא לאור הלבנה, ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר. וכו'. אמר רבא, חצר אינה צריכה בדיקה, מפני שהעורבין מצויין שם. וכו'. אמר רבא: אכסדרה לאורה נבדקת. וכו' האי אור החמה היכי דמי? אי לבהדי ארובה - היינו אכסדרה, אלא לצדדין. וכו'. חורי בית העליונים והתחתונים, וגג היציע, וגג המגדל, ורפת בקר, ולולין, ומתבן, ואוצרות יין, ואוצרות שמן - אין צריכין בדיקה.

כפי הנראה מן הסוגיא, שחצר פטורה לגמרי מבדיקה מחמת העורבים. ומאידך אכסדרה חייבת בבדיקה, רק שלכתחילה נבדקת לאורה, אלא שכל זה היכן שהחמה נמצאת ולא בצדדים, ששם צריך בדיקה לאור הנר גם היכא שמהני לאור יום.

גג משופע וגג ישר, ואם דינו שווה לחצר:

אלא שעל האי דינא של פטור החצר מחמת העורבים יש להקשות מהמשך הגמרא, שם כתבה הגמרא שגג היציע פטור, ומבאר רש"י בד"ה וגג, 'אף על פי שהוא נמוך, הואיל ומשופע - אין צריך לבדוק, אבל שאר גגין שלהן לא היו משופעין'. ע"כ. לכאורה מבואר מדברי רש"י שבגגות ישרים חייב בדיקה, וצריך להבין ההבדל בין גג לחצר, שהרי בשניהם יש עורבים וכשם שחצר פטור מבדיקה כך צריך לפטור את הגג מבדיקה.

ובאמת כך ראיתי להרב תוס' רי"ד שהקשה על רש"י, 'וגג היציע פי' המורה וכו', וקשיא לי השתא חצר אינה צריכה בדיקה מפני העורבים כ"ש הגגין' ולכן כתב שהעיקר להלכה, שכל גג אין צריך בדיקה מפני העורבים, והחידוש של גג היציע שמפני שהוא

נמוך ועומד כנגד פתחי חלונות שבעלייה אין העורבין מצויין שם, ולכן כתבו לפטור מחמת השיפוע.

ושוב ראיתי שכן כתבו כדבר פשוט כמה מן הראשונים על הסוגיא, כ"כ בתוס' הר"ש משאנץ על הסוגיא כאן בפסחים, דאיירי שגג היציע איננו מגולה, כי אם מגולה לא צריך בדיקה מפני העורבים שמצויים שם, אלא איירי בתוך הבית. וכ"כ בתוספות רבינו פרץ על הסוגיא 'וא"ת תיפוק לי דאין צריך בדיקה מפני שהעורבים מצויין שם, וכו' וי"ל דמיירי שהוא עומד בתוך הבית וכו'. וכ"כ בפסקי הריא"ז (פסחים פ"א ה"ג) 'גג היציע אינו צריך בדיקה, ואף על פי שעומד אצל חלון עלייתו, וכל שכן שאר הגגין שהעורבים מצויין שם כמו שביאר מז"ה'. והרב שלטי גבורים (על הרי"ף כאן אות ג) הביא דבריו להלכה. וכן ראיתי שכתב הריטב"א על הסוגיא שם שהביא גרסת הרי"ט והגג והיציע, ולא גג היציע, ומסביר הריטב"א שאין הבדל איזה גג מדובר כי כל אחד מהם פטור, מפני שעורבים מצויין שם. הנה אם כן מכל האמור, דעת רוב הראשונים שכל גג פטור אם הוא גלוי מחמת עורבים ובאמת אין חילוק בין גג לחצר, ורק בדעת רש"י מצאנו לכאורה שכתב לחלק בין סוגי הגגות.

והנה להלכה רבינו הרמב"ם בהל' חמו"צ (פ"ג ה"ו) גרס 'גג היציע' וראה במה שכתב רבינו מנוח על דבריו, אולם לא ברורים הדברים ברמב"ם ודבריו שם סובלים לכאורה גם אם הגג מכוסה וגם אם מגולה. אולם רבינו הטור (סי' תלג) כתב להדיא 'גג היציע והמגדל שהוא משופע ואינו ראוי לתשמיש א"צ בדיקה אפילו הוא בתוך הבית' הרי שהדגיש שהחידוש הוא אפילו אם הוא בתוך הבית שאין היתר של עורבים, והוא כדברי רוב הראשונים. ובאמת שכך ביאר שם להדיא הב"ח על דברי הטור 'ומה שכתב אפילו הוא בתוך הבית. כן כתבו הסמ"ג (עשין לט קיז ג) והסמ"ק (סי' לח עמ' עג) והיינו משום דקשיא להו למה לא נקט סתם גג משופע אלא רבותא קאמר דאפילו גג יציע שבתוך הבית וכל שכן שאר גגין שהעורבים מצויין שם'. עכ"ד. וכן כתב הפרישה (על הטור שם בס"ק ד) 'והכא הכי פירושו גג של יציע וכאן אינו רוצה לומר שהיציע עומד חוץ לבית דאם כן פשיטא דאין צריך בדיקה בגגו דלא יהא אלא חצר, אלא רצה לומר אפילו עומד בתוך ביתו, ומה שכתב הטור אפילו הוא בתוך ביתו איציע נמי קאי, וכן כתב בשלחן ערוך בהדיא בסימן זה (סע' ה) עיין שם. וגם נראה דגג בתיהם אף שהיה שוה אין צריך בדיקה דומיא דחצר.

ובאמת שכן הוא לשון מרן השו"ע (סי' תלג סעי' ה) גג היציע וכו', אין צריך בדיקה אפילו הם בתוך הבית, עכ"ד. הרי שגם הוא הלך בדרכו של הטור ושאר ראשונים, וזה החידוש בגג היציע, שבשאר גגות, שבחוץ בלא"ה פטור ממה שביאר להלן סעי' ו. וכמובא לעיל כן ביאר הפרישה בדעת מרן השו"ע. וכך היה נראה פשוט בעיני. עד אשר ראיתי במשנה ברורה (שם ס"ק כג) שכתב לבאר את מש"כ מרן השו"ע על הגג שהם משופעים, הוסיף וכתב 'וגגי הבתים שלהם היו שוין ורגיל להשתמש עליהן וצריך בדיקה' ובשעה"צ (ס"ק ל) כתב שהמקור לדבריו הם דברי רש"י הנז'. ובאמת שהדברים הם פלא ממש, לאחר שכמובא לעיל דעת הסמ"ג, הסמ"ק, הר"ש משאנץ, רבינו פרץ, תוס' רי"ד, הריטב"א, הטור כפי הנראה להדיא מדבריו וכן ביארוהו הב"ח והפרישה, וכ"ה לשון מרן השו"ע, פלא גדול שהביא דברי רש"י נגד כל הראשונים ממש.

ולולי דמסתפינא, גם ברש"י הייתי מבאר שכך שלא יהיה דעת יחיד, שכוונתו הייתה להסביר הטעם שהיה צריך להוציא הגג המשופע, ועל כך ביאר, שסיבת הפטור הוא משום השיפוע, ואז אין בזה שימוש, למרות שזה בגובה הראוי לשימוש, ולכן הדגיש אף שהוא נמוך. והוסיף שסיבת פטור זה לא תתאים לשאר גגות שהם ישרים, ולכן לא כתבו המילה גג בסתם. אמנם לגופו של דין אה"נ גג פתוח יהיה פטור מבדיקה מחמת העורבים, וגם רש"י יודה לזה. ולכן למעשה לא מצאנו מי שהביא את דעת רש"י כדיעה חולקת, מלבד תוס' רי"ד הנז', שלמד הדברים כפי הנראה בפשטות מרש"י והקשה על דבריו. אבל לא אחר זולתו מכל הראשונים דלעיל, ולכאורה נראה שאין זה אלא מפני שלא ראו סתירה מדברי רש"י ז"ל על דבריהם. ולכן תמוה שרבינו

המשנ"ב הביא הדברים כדין פשוט, בזמן שדעת רש"י הוא דעה יחידאה.

ומכאן תמהתי גם על מה שראיתי בפסקי תשובות שכתב (סי' תלג סעי' ו) מרפסות פתוחות שבימינו, אף שדין חצר להם, מ"מ צריכים בדיקה בכל ענין, כיון שאוכלים שם במשך ימות השנה ורגילות להכניס בהם חמץ, אין לסמוך על הציפורים וכדו' שיאכלוהו, ודומה יותר למבואר בסעי' ה' (ובמ"ב סקכ"ג) לענין גגי הבתים שבימיהם שהיו רגילים להשתמש בהם וצריכים בדיקה. ע"כ. והדברים הם תימה שציטט הדין כפשוטו ולא הביא כל הראשונים הנז' לעיל, שכן סומכים על עורבים גם בגג ישר שרגילים להשתמש בו. ושבתי ועיינתי במקור הדין שהוא ציטט והוא המבואר בשו"ת קנין תורה (חלק שלישי סי' כג אות ב), ששם כתב לדון בדין המרפסות, והשיב, שוודאי חייב מצד צדדין, והוסיף בהמשך מה שתמהת לחייב הגגות כפי שכתב המשנ"ב, ומאי שנא מחצר, ועל כך מיישב שהפשטות היא מחמת שבגג היו רגילים לאכול יותר מן החצר, ובזה אין ספק עורבים מוציא מידי ודאי, עכ"ד. והנה על חצר כתבנו לדון על כך בהמשך. אבל תמיהה גדולה לי על גאון מופלא זה, שלא שת ליבו שכל הראשונים כותבים שאין כל חילוק ביניהם וגם שם עורבים מצילים מבדיקה וכדין חצר ממש, ולא כתב מדבריהם כלל. וגם בפסקי תשובות נמשך אחריו, ולא הביאו מאומה מכל הנז' לעיל. ולי הקטן דבריהם צע"ג. וכיון שאין זה עיקר נידוננו, לא תרתי לחפש עוד דיעות בראשונים ובאחרונים, אולם הדין נראה מאד ברור ופשוט להלכה ובפרט שכן מוכרח מדברי הטור והשו"ע, ושוב ראיתי שהרב כה"ח (סופר, אות מד) הביא את דברי הפרישה שגג שווה שהוא מגולה אי"צ בדיקה דהוי כדין חצר. ולא הביא שם שום דעה חולקת. וגם הרב ערוה"ש (סימן תלג ס"ד) כתב דיני גג גם המשופע וגם השווה, דאיירי כשהוא בתוך הבית, ולא על גג מגולה, ולכן כתב 'ואפילו אם היה גג כזה בתוך הבית כגון מגדל שגגו משופע א"צ בדיקה אבל כשגגו שוה צריך בדיקה אף על פי שגבוהים הרבה מפני שבבית כמה פעמים עומדים על הכסא ומשתמשים שם וכן נ"ל אצלינו על הגג השוה שתחת הגג המשופע שקורין בוידי"ם ועולין בו בסולם אם משתמשין בו לפרקים בכל השנה תשמישים הרבה צריך בדיקה ואם לאו א"צ בדיקה'. ע"כ. אלא שבמשנ"ב קשה לבאר כך, שכתב 'גגי הבתים' ודוק.

וכן נראה עיקר להלכה ולמעשה שגג מגולה דינו כחצר, ואמצעו של גג פטור מבדיקה, וחורין וצדדין דינו כחצר שחייב בדיקה ונבאר להלן.

דין החצר, ואם יש חילוק בין אמצעה לצדדיה:

והנה אחר שראינו כל זה, נמצינו למידים שחצר וגג מגולה, לכתחילה פטורים מבדיקת חמץ מחמת העורבים, וכך מבואר בלשון הגמרא 'אי"צ בדיקה', ובלשון הגמרא לא מצאנו חילוק בין המיקומים בחצר. וכמו"כ לא מצאנו חילוק בין אם שם ודאי חמץ או פטור רק אם מספק שיש חמץ.

אלא שרבינו הרמב"ם כתב בזה"ל: 'ואמצע החצר אינו צריך בדיקה מפני שהעופות מצויים שם והן אוכלין כל חמץ שיפול שם'. הרי שרבינו הרמב"ם הדגיש דווקא על אמצע החצר, משמע שצדדיה חייבים בדיקה, ומנא ליה חילוק זה? והן אמת שבגמ' הנז' שם לגבי ארובה שנינו שאם זה מתחת הארובה ממש זה כדין אכסדרה, אלא לצדדין ששם צריך לבדוק אפילו אם בודק באור יום או בחמה. וצ"ל דס"ל להרמב"ם דהאי דינא דלצדדין קאיירי גם אדין חצר, ולכן הדגיש אמצעה של חצר. ורבינו הגר"א (בביאורו על השו"ע שם בסעי' ו אות יא) הביא את דברי הרמב"ם וכתב על דבריו את דברי הר"ן שבא לאפוקי חורין שבחצר, והוסיף שלפי"ז מה שכתב רש"י על המשנה בדף ט ע"א (בד"ה שאם כן), בהא דלא חיישינן לחולדה שאם כן ניחוש לחמץ שתביא מחצר לחצר, ומסביר רש"י שאין הכוונה לחצר ממש, אלא כל בתי החצר קרוי חצר. ורומז הגר"א שלכאורה אפשר שהכוונה ממש חצר, רק החשש היה שתגרור לחורין שבחצר. ומוסיף הגר"א שם, שמקורו של הרמב"ם מהאי גמרא הנז' שבצדדין חייב בדיקה, והרמב"ם לא גרס ארובה, ולכן גם לא הביא דין ארובה בהלכותיו, ומפרש דין צדדין על חצר. וכן נראה מהרי"ף. ע"כ. וכן ראיתי שכתב בדעת הרמב"ם שלא גרס ארובה ולצדדין למד על חצר, בביאור חדש מספיק על הרמב"ם כאן.

וכבר הרב לחם משנה על הרמב"ם (שם) כתב להקשות שאם יש חילוק בין אמצע לצדדים, אם כן מדוע הגמרא בפסחים שם, כשהקשתה על הנאמר שם לעיל שאין בודקים לאור החמה, ומקשה הגמרא האי אור החמה היכי דמי? אי נימא בחצר, האמר רבא: חצר אינה צריכה בדיקה? ושואל הלחם משנה מדוע הגמרא לא תירצה שהכא איירי באמצעה של חצר, והכא איירי בצדדים שבחצר? ומיישב הלח"מ שיש לומר שתי' הגמרא אלא לצדדים, קאי גם אחצר. ע"כ. כלומר פשטות הגמרא שלפנינו, שהחילוק בין צדדים למתחת הארובה, היא כמות האור, כאשר אכסדרה שאורה רב, בכל מקום שהאור מרובה, בדיקה זו מהני, וגם בחורים, כשהאור ממול החור, הוא רואה מצוין אולם כל אשר בצדדים של החור [כמבואר ברש"י שם], שם אור החמה לא מהני וצריך לבדוק בפנים לאור הנר. אולם חצר אין הפטור משום חמה, כי הרי זה פטור לגמרי, אלא הפטור שלה משום עורבין מצויין, ואי נימא דלצדדין קמיירי גם על חצר, צ"ל שבחורים לא מצוי שהעופות יכנסו שם. כי צדדים ללא חור, איזה טעם יש לחלק, הרי העורבים מגיעים לאמצע החצר או לצדדים בשווה, ורק בחורים יש לומר דשאני. ובביאור רבינו מנוח על הרמב"ם שם, מביא גם הוא לדקדק מהרמב"ם שדווקא אמצע החצר, אבל בחורים צריך בדיקה, שאין העופות מצויים שם, וכן הסכים הראב"ד. אלא שהוסיף שיש חולקים, שהרי נראה לעין שהעופות כן נכנסים לשם ומקננים שם.

ותרתי מעט לחפש במפרשי הרמב"ם, וראיתי לגאון רבי רפאל יוסף רובי [מחכמי ירושלים שהיה חבר בית דינו של מהרי"ט אלגאזי], בספרו דרך המלך על הרמב"ם כאן בהל' חמו"צ, שהביא דברי הרב לחם משנה, וכתב שמה שכתב שדברי הגמ' לצדדים קאי גם אחצר, הוא דוחק גדול דמי הגיד לרמב"ם ומי הכריחו לפרש פי' זה כדברי הש"ס ולהוציא פשט הש"ס ממשמען דלא קאי אלא האכסדרא כמובן. ובהמשך כתב שאפשר שהמקור המשנה להלן בדף ט לגבי סוגיא שאין חוששין לחולדה, ושם מבואר גם לגבי חצר, ומוכח שחצר חייב בדיקה, וע"כ ששם איירי בצדדין. ושוב הביא את דברי רש"י ז"ל שביאר שחצר לאו חצר ממש קאמר, אלא כל בתי החצר נקרא חצר. ונראה דס"ל לרש"י כשיטת הטור, שלא חילק ופטר את כל החצר, גם הצדדים, ולכן ביאר שחצר היינו בתי חצר. ע"כ. ובאמת שלדברי הגר"א הנז' הכל כמבואר, שלא גרס הרמב"ם ארובה, וממילא לכתחילה האי צדדין אחצר קאי ולא אכסדרה, וממילא הכל ברור וקושיית הרב דרך המלך ליתא, ומאידך רש"י כן גרס הגמרא כמו שלפנינו לכן כתב לבאר שבתי חצר נכללים בחצר, והדברים מבוארים.

ועוד הביא שם הרב דרך המלך את דברי שלטי הגבורים (על הרי"ף כאן אות ז) שכתב מימוני וסמ"ג כתבו אמצע החצר א"צ בדיקה משמע דמן הצדדין צריך בדיקה, ורבינו [הרי"ף] והטור לא חילקו, ע"כ. הרי שלמד שלמעשה הכי היא דעת הרמב"ם וכן הסמ"ג שצדדי חצר חייבים בדיקה, ואילו דעת הרי"ף והרא"ש שכל החצר פטורה מבדיקה.

ועוד ראיתי בספר כתר המלך על רבינו הרמב"ם כאן, שגם הביא דברי הלחם משנה, וכתב שתירוצו דחוק, שאם כן למה הפסיקו עם אכסדרה [וכאמור לגירסת הגר"א לא קשה], ולכן כתב שלמעשה לא קשה, והוא על פי מה שכתב הר"ן שאין המדובר בצדדין אלא מדובר על חורים [ומה שהוסיף בשם הר"ן המילים, והכי איתא בירושלמי, ולמד מדבריו על הירושלמי לגבי חצירות (ראה להלן) ונו"נ בדבריו, לכאורה בגירסאות שלפנינו כיתוב זה מופיע לאחר בתי כנסיות ובתי מדרשות, ושם אכן זה ירושלמי מפורש], ואם איירי בחורין, ממילא לא שייך היה לגמרא לחלק בין אמצע לצדדים, כי הכל פטור. וחורין ודאי חייב לבדוק לאור הנר, כמו שאר חורין שבבית.

וכעין זה ראיתי לרבי חיים יעקב ז"ל מחכמי איזמיר ותלמידו המובהק של רבינו חיים אבולעפייא זצ"ל בספרו צרור החיים על הרמב"ם כאן, שגם יישב את קושיית הלחם משנה, שגם צדדים פטורים וכדין אמצעה של חצר, וממילא מובן מדוע הגמרא לא יישבה את קושייתה בחילוק בין צדדים לאמצע החצר. אלא שהוסיף: אך קשה דמדכתב רבינו אמצע החצר מוכח דדוקא קרקעית החצר לא בעי בדיקה אבל חורין שבכותלי החצר בעו בדיקה דמהתם לא

שקלי עורבים, א"כ מאי הקשו בגמ' דילמא התם הוא אמצע החצר והכא הוי בחורין שבכותלי החצר ובודאי חורין שבכותלי החצר גריעי טפי מאכסדרה שאורה רב. וק"ל. ואפשר שכוונתו שאפשר לחלק כדברי הרב כתר המלך שזה בלא"ה חייב וכדין בית.

הנה למעשה עד כאן מצאנו דעת הרי"ף שפטר חצר ולא חילק בין אמצע לצדדים. וכן דעת רבינו הטור. ויש המדקדקים שכן דעת רש"י כדעתם. ומאידך דעת הסמ"ג והרמב"ם לפטור רק את אמצעה של החצר, כאשר הר"ן ס"ל שזה בא למעט חורין, אבל שאר חלקי החצר הן אמצעה והן הצדדים פטור, כיון שעורבים מגיעים לכל מקום, ורק לחורין אין נכנסים. ורבינו מנוח על הרמב"ם מביא ב' דיעות או שזה בא למעוטי חורים כי עורבים לא מגיעים לשם, או שגם חורים בכלל כיון שהם מקננים שם, הרי שלא חשש כלל לאפוקי צדדי החצר. אמנם דעת הלחם משנה הנז' שזה בא לאפוקי צדדים, וכן לשון השלטי גבורים הנז' שאמצע בא לאפוקי צדדים. [הן אמת שאפשר לבאר בדבריהם שכוונתם לחורים שנמצאים בצידי החצר בדרך כלל, ולא להוציא צדדים שאינם חורים, וכך מתבאר מהאחרונים ראה להלן].

והנה רבינו הפרי חדש (סי' תלג סעיף ו) כתב, 'וכיון דטעמא מפני העורבים שמעינן דדוקא קרקעית החצר לא בעי בדיקה, אבל חורין שבכותלי החצר פשיטא דבעו בדיקה דמהתם לא שקלי עורבים. וזהו כוונת הרמב"ם והמחבר ז"ל שכתבו דאמצעה של חצר אינה צריכה בדיקה לאפוקי מהחורין שבכותל, וכן הבין הר"ן, ויש מי שהבין דצידי חצר בעו בדיקה דאמצעה של חצר דוקא וטעות הוא בידו' עכ"ד. והנה בספר דרך המלך (הנז') הביא דברי הפר"ח הללו, וכתב על דבריו 'ושאריה ליה מאריה דמשוי להשה"ג והל"ם טועים בזה הן אמת שמדברי הר"ן כן נראה כדבריו דלא מיעט אלא חורין וסדקין שבחצר יע"ש לא מפני זה נאמר דשני המלכים האלו טעו בזה'. ובאמת שכמבואר לעיל, אפשר גם בלשונם לבאר דלאו דווקא צדדים אלא חורים שבצדדים, כיון שסו"ס זיל בתר סברא, שהרי העורבים, הולכים רק באמצע ולא בצדדים, והרי עינינו רואות שלא כך, ואיזה סברא יש לחלק בזה. וכן הבינו בדעת הרמב"ם בספר כתר המלך וצרור החיים הנז' שזה בא למעוטי חורים ולא שאר צדדים. [וכעין זה ראיתי בפסקי הריא"ז [פ"א ה"ב אות ב] שכתב 'וכן חורין וסדקין שבבית, אותם שהם כנגד הארובה בודקין לאור היום, ואותן שלצדדין אינו בודקן אלא לאור הנר'. עכ"ד. הרי שביאר את סוגיית הגמ' שלנו 'לצדדים', דאיירי על חורים שבצדדים. אמנם שם איירי על אכסדרה או בית, אולם ה"ה אם נאמר דצדדים איירי גם על חצר].

וכן ראיתי שכתב החק יעקב (סימן תלג ס"ק יא) לאחר שהביא הרמב"ם והר"ן, כתב שגם דעת הרמב"ם כהר"ן שצדדים הכוונה לחורים שבצדדים, דאל"כ תקשה הסוגיא בפסחים שלא תי' כאן אמצע וכאן לצדדים, אלא ודאי דאף הרמב"ם מודה דמן הצדדים אין צריכה בדיקה, רק דאתי למעוטי חורין שבחצר דצריך בדיקה. והא דלא משני הש"ס הכי, משום דהתם ליכא אור החמה [וכבר הבאנו לעיל שכן כתבו כמה ממפרשי הר"מ, ראה לעיל]. וסיים הח"י כל זה נראה לי פשוט וברור בדברי הר"ן בכוונת דעת הרמב"ם, דלא כהב"ח שפירש דעת הרמב"ם נגד המשמעות הש"ס ושאר הפוסקים, עכ"ד. ולהלן הבאנו מדברי הב"ח.

ומקור הדין של רבינו הרמב"ם שלא כתב בסתמא דין חצר כמו רבינו הרי"ף, הנה כמבואר לעיל, או מחמת שגירסתו הייתה שונה, ולא גרס ארובה, וצדדים אחצר קאי. או מדברי המשנה בדף ט' שם איירי על חולדה הגוררת, שאין לחייב החצר בבדיקה מחדש, ומוכרח שיש חלק בחצר שחייב בדיקה.

והנה מצאנו שתי סוגיות בירושלמי שלכאורה משמע מדבריהם שחצירות בעי בדיקה, סוגיא אחת בריש מס' פסחים (דף א ע"ג) ר' יוסי בעי חצירות שבירושלים שאוכלים שם חלות תודה ורקיקי נזיר מהו שיהו צריכים בדיקה? ושואלת הגמרא שבלא"ה זה עובד בדיקה מידי יום כדי שלא יהיה נותר, ועונה הגמרא שכדי לא לחלק בין ביעור לביעור, לכן חייב בדיקה, ומשווה הגמרא שם לדין נדה כהנת שחופפת וסורקת קודם הטבילה. הרי שלמסקנא כדי לא לחלק בין החצרות הצריכו בדיקה לכל החצרות [והראב"ן

בשו"ת סי' ז כתב להוכיח מירושלמי זה, שגם לאחר ניקוי וכיבוד חייבים בבדיקת חמץ, יעוי"ש].

ועוד סוגיא נשנית בירושלמי שם (דף ג ע"ג) לגבי נאמנות הכותים על ביעור חמץ, 'אמר רבי יוסה הדא דתימר בבתים אבל בחצירות חשודים הן' ע"כ. הרי שגם בחצירות חייבים בדיקה. והנה הפני משה כותב על הירושלמי שם אבל בחצירות 'הצריכות בדיקה', הרי שהדגיש מה שצריך בדיקה. ובאמת ראיתי בביאור של רבינו יהושע בנבנישתי שדה יהושע על הירושלמי שהקשה קושיא זו להדיא, וא"ת בחצירות מאי ביעור שייך, והאמר רבא בפרקין דבבלי חצר אינה צריכה בדיקה? וי"ל דהא דאין צריך בדיקה היינו באמצעה אבל צדדיה צריך בדיקה כדכתב הרמב"ם והר"ן דאמצעה של חצר הוא שאינו צריך בדיקה, וחצירות דהכא היינו צדדין. ע"כ. אם כן בפשיטות ראינו מדבריו שגם מחבר את דברי הרמב"ם והר"ן כאחד וקורא להיפך האמצע צדדין, גם בדעת הר"ן. ואת דברי הירושלמי מבאר בפשטות דאיירי בצדדין. וצ"ל שזה כוונת הרב פני משה הנז'.

ולפי"ז צריך לומר שהוא הדין בדברי הירושלמי בחצירות שבירושלים, שגם שם נימא דאיירי לגבי צדדי החצר, וכן ראיתי שכתב בדרך המלך (הנז') בסוף דבריו, 'ויש לצדד ולומר דבתי החצרין קאמר או אפשר דצדי החצר קאמר'. וכן ראיתי שכתב בכתר המלך (הנז') דקאי על חורין שבחצר.

ושוב ראיתי בגליון הש"ס על הירושלמי, בהאי סוגיא דחצירות שבירושלים, שכתב דאף דחצר אינה צריכה בדיקה, מ"מ כיון שרגילין, לאכול שם, הוי ודאי חמץ, ובוודאי חמץ חייב לבדוק גם בחצר [וראה להלן מה שכתבנו בזה עוד], והוסיף שלפי"ז מובן המשך הגמ', שכיון שבודקים מחמת נותר כדבעי, תו לא הוי אלא ספק חמץ, ובזה סמכינן על העורבים שאכלוהו. עכת"ד. והנה על עיקרי דבריו שם דחשיב הכא ודאי חמץ, כתבנו להלן, מכל מקום כתב לחלק בין ודאי לחמץ, ויש בזה סייעתא לדין אחר שנבאר להלן. אולם מדברי הרב שדה יהושע, הפני משה, דרך המלך, כתר המלך ועוד, לכאורה מצאנו סייעתא גדולה לרבינו הרמב"ם את מקור החילוק בין אמצע החצר לצדדים, והדברים עולים בקנה אחד לפי דרכו בפסיקה של רבינו הרמב"ם וכמו שביארתי באריכות בכמה מקומות [כדוגמא ראה בשו"ת חלקת השדה חלק ה בחל' שביעית במאמר על מקור הדין שהנוטע בשביעית יעקור, בהערה 1 שם הארכתי לבאר האי כללא שהרמב"ם פוסק כירושלמי יעוי"ש].

וכמו שרמזנו לעיל הגם שרבינו הרמב"ם כתב להדיא שחצר פטורה דווקא באמצעה, וכדברי הסמ"ג, מכל מקום הרי"ף ורבינו הטור (סי' תלג) כתבו בסתם שחצר פטורה מבדיקה, וכן מצאתי שכתב הראב"ן בחידושיו לפסחים (בראש המסכת בד"ה כל מקום), בלשון סתם, שחצר אין צריך בדיקה, שהעופות מצויין שם. והנה על דברי הטור הביא מרן הבית יוסף הביא את דברי הר"ן הנז' דהיינו אמצעה של חצר אבל חורין צריכים בדיקה, והביא שכ"כ הרמב"ם שדווקא אמצעה של חצר. והב"ח על הטור, גם הביא את דברי הרמב"ם, והוסיף שכ"כ הסמ"ג והסמ"ק, והמהרי"ל (הל' בדיקת חמץ עמ' מו סי' יח) ומהר"י ווי"ל (סי' קלג). אלא שהוסיף שדעת הרי"ף (הנז') והרא"ש (סי' יג) ורבינו ירוחם והאגודה (פ"א סי' ט) כתבו בסתמא שחצר אין צריך בדיקה, וכדעתם כן כתב הטור. ומבאר הב"ח דנ"ל דדעת הרמב"ם ודעימיה דדברי הגמרא לצדדים קאי גם על חצר, ומסביר 'כלומר בחורין שבצדדין' במקום שאין אור החמה מאיר שם כל כך שאין לתלות שם בעופות צריך לבדוק לאור הנר דוקא וכו'. ע"כ. כלומר צירף ענין החמה והעופות, פי' שבחורים שבצדדין אין מצוי עופות, וחייב בדיקה, רק ששם אין לבדוק לאור החמה, כי אינה מאירה היטב שם, ולכן חייב לבדוק שם לאור הנר. [ולא כ"כ הבנתי בעניותי את השגת החק יעקב (הנ"ל) על דבריו, וכפי שביארנו בב"ח כך נראה שהבין פשוט המשנ"ב הנז' להלן].

ולהלכה פסק מרן השו"ע (סי' תלג סעי' ו) 'אמצעה של חצר אין צריך בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו'. הרי שהוא פסק כדעת רבינו הרמב"ם, ומסתמא פשטות דבריו כפי שכתב בבית יוסף על הטור, כדברי הר"ן דהיינו על חורים שבחצר, וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק כה) שלאו דווקא אמצע וה"ה לצדדין, ואתא לאפוקי

רק חורין שבצידי החצר, ובשעה"צ (ס"ק לד) ציין לדברי הב"ח, הח"י (ס"ק יא) והא"ר (ס"ק ח). וכן ראיתי עתה בעוד אחרונים שכתבו כך כדין פשוט, ראה בלבוש (סעי' ו) 'חורי החצר צריכין בדיקה, שאין העורבים מצויין בחורין' ועוד, וכך נראה פשוט ועיקר.

ועוד אביא לסיום מדברי הערוה"ש (סי' תלג סעי' ז) שכתב, וצדדי החצר אפילו בספק חמץ צריך בדיקה ורק אמצעה של חצר ששם העורבים מצויים א"צ בדיקה בספק אבל לא צדדי החצר, ואצלינו לא נהגנו כלל לבדוק בחצר מפני שאין אנו רגילין לאכול בחצר ועוד אצלינו הכלבים והחזירים מחטטין בחורין ואוכלין, ועוד דאנו רגילין לכבד החצר, ועוד דעד הפסח ברוב השנים עדיין אצלינו זמן החורף ואין מצוי כלל שימצא חמץ בחצרות שאין אוכלין בחצר מפני הקור ע"כ. הנה פתח בדבריו להחמיר בכל צדדים, אולם כשבא להליץ על מנהגם שלא בודקים, אמר שאצלם יש כלבים וחזירים שמחטטים גם בחורים, משמע שעיקר הבעיה היא החורים ולא צדדים רגילים, שבאמת אין סברא לחלק ביניהם לבין אמצע החצר, ורק בחורים יש מקום לחלק וכמו שהבאנו וביארנו לעיל.

אם כן לסיכום דין זה להלכה חצר איננה צריכה בדיקה לא באמצעה ולא בצדדיה, ורק בחורין שבחצר שאין עופות רגילים לבוא לשם, יש לבדוק, ובדיקה זו אין לעשותה לאור החמה, כי איננה מאירה היטב בחורים, אלא יש לבודקם לאור הנר, שיוכל לראות שם היטב.

האם רק בספק חמץ או התירו או גם בוודאי:

כתב הרב הקד' הרז"ך בספרו האגודה (פסחים פ"א סי' ט) 'אמר רבא חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבים מצויין שם, פי' אם יש שם ספק חמץ, אבל ודאי חמץ צריך לבער'. ומרן בבית יוסף והב"ח על הטור (כאן) הביאו שכן כתוב גם בסמ"ק. וכ"ה במהרי"ו (סי' קנג) 'אמצע חצר אין צריך בדיקה. אבל אם יש שם חמץ ודאי צריך לבערו כדאיתא בהגה' מיימוני. ומשום הכי יזהר קודם הפסח שלא ישליך התבואה בחצר לתרנגולים במקום שהוא לח שמא יחמיץ וישאר לשם בתוך הפסח וכ"ש שיזהר מזה תוך הפסח. ואותם שיש להם סוסים יזהרו כשנותנים להם האוור"ן בל"א שלא ישייר מידי בתוך האבוס לאחר שאכל דרירו מחמיץ כדאיתא במרדכי'. וכ"כ המהרי"ל (הל' מאכלות אסורות בפסח עמ' קלה סי' כא).

והנה רבינו הרמב"ם והטור, כשפטרו חצר, לא כתבו כל הגבלה לגבי ודאי חמץ או ספק חמץ. ולכאורה גם הראשונים הנז' לא כתבו שחייב לבדוק, אלא כתבו שחייב לבער, ויש לבאר לכאורה כוונתם, שהגם שחצר פטור מבדיקה, סו"ס היינו מחמת העורבים אולם אם בפועל העורבים לא אכלוהו, נשארת עליו חובת הביעור, ולכן חייב ליטול החמץ ולבערו. וזה שמביא מרן בבית יוסף (שם) דברי הגה' מימוני (על הר"מ בפ"ג אות כ) שכתב 'מיהו קודם זמן איסורו יכול להשליכו לכל מקום שהעורבים מצויים שם, הואיל ולא נאסר בהנאה, ובהא מיירי דחצר אין צריך בדיקה, ואם ימצא חמץ בחצר אחר זמן איסורו אסור להניחו שם כדי שיקחוהו העורבים דעיקר ביעור חמץ שריפה'. ומרן שהביאו על דברים אלו לכאורה מוכרח שזה ביאורו דשרי להשליך בוודאי חמץ לחצירו קודם הזמן כשהוא סומך על העורבים, ורק בדיעבד אם מצאו לאחר זמן האיסור ישרפהו, אך לכתחילה יכול להשליך לשם ובהכרח שאין צריך בדיקה על זה. וכך מדוייק לשון מהרי"ו, האגודה, הגה"מ ועוד.

והגם שמרן הבית יוסף הביא הדברים על דין בדיקה, והגם ששינה מן הנוסח שכתוב בכל הראשונים, שבוודאי חמץ חייב לבער, והוא כתב 'אבל בוודאי חמץ לא', ואפשר שכוונתו על הבדיקה שלא פטור מהבדיקה, מכל מקום המעי' ישר יחזה פנימו, שהוא השווה הדברים להגה' מימוני והוא כיון דבריו באופן ברור ופשוט, שמותר להשליך לחצר קודם זמן האיסור, ולא חייב בדיקה, ורק אם נשאר אמר לבער, והדין שווה. ובוודאי שאם כוונתו הייתה לחייב בדיקה, איך חיבר את דברי הסמ"ק לדברי הגה"מ, וזה פלא. והן אמת שהדרכי משה (ס"ק ד) כתב 'אמנם לקמן סי' תמה כתבתי דשרי לזרוק לחצר חמץ קודם זמן איסורו, א"כ כ"ש דאין צריך לבודקו' ולכאורה נראה שהבין מדברי מרן שכן מצריך בדיקה.

וכן הוא בשולחן ערוך (סי' תלג סעי' ו) כתב מרן השו"ע אמצעה של חצר אי"צ בדיקה וכו' 'וה"מ מספק חמץ אבל ודאי חמץ לא' והנה גם כאן לשון השו"ע לא ברור, שלא כתב אבל ודאי חמץ חייב לבדוק, אלא כתב 'לא' שמתפרש גם על הביעור, אלא שאה"נ אי בביעור קמיירי, תמוה זה שהזכיר מרן השו"ע דין זה הכא לגבי בדיקה. והרמ"א כתב על דברי השו"ע מה שכבר כתב בד"מ הנז': 'אבל לקמן סימן תמ"ה סעיף ג' מבואר דמותר להשליך חמץ במקום שהעופות מצויים, כל שכן שאין צריך לבער משם אפילו חמץ ודאי, עד לאחר זמן איסורו'. ואם כדברינו הנז', היה אפשר ליישב בקלות שהכא איירי לגבי חובת בדיקה, ושם לגבי חובת ביעור, אלא שאכן קשים הדברים להכניסם בלשון השו"ע כאן, שכתב הדברים לגבי בדיקה, ומה לדין ביעור הכא, ונראה שגם הרמ"א למד מהשו"ע דאיירי לענין בדיקה.

והב"ח על דברי הטור כאן, הבין כפשטות דאיירי על בדיקה, והוכיח כן מדין רפת ועכבר [וכבר חילקו האחרונים בין עורבים וכיו"ב שגם אוכלים וגם לוקחים עמם, לבין אותם שאוכלים במקומם]. ועוד הביא את דברי הגה' מימוני שהתיר להשליך חמץ במקום שיש עורבים, ועל כן כתב לחלק בין חצר השותפין שדינה כהפקר [ורבים האחרונים שחולקים על הב"ח בד"ז של חצר השותפין שאיננה כדין הפקר] ומותר להשליך שם, ומ"מ אם מצאו שם אחר זמן איסורו יבערנו כדינו דעיקר ביעור חמץ שריפה. לבין חצר פרטית של אדם שאסור להשליך, ושם חייב בדיקה כל שיש ודאי חמץ, וכותב שכ"ה דעת מרן הבית יוסף בשו"ע ובכך מיישב הסתירה לסי' תמה הנז'.

והנה אחר העיון בראשונים ובנו"כ, פניתי לראות דברי רבותינו מפרשי השו"ע, ומצאתי שכן כתבו כמה אחרונים וששתי על דבריהם, והראשון מצאתי את לשון החוק יעקב (ס"ק יג) שהאריך בזה והביא את לשון האגודה, והמהרי"ו והגה"מ והאריך להוכיח מלשונם שרק על ביעור הוא כוונתם וסיים בהאי לישנא: 'אלא ביאור דבריהם כך הוא, הא דחצר אין צריכה בדיקה היינו ר"ל מספק חמץ, דתלינן דהעורבים והעופות יאכלוהו. אבל אם יש ודאי חמץ ובזמן הביעור, לא אמרינן דלא יצטרכו לבערו בזמן הביעור לסמוך שהעופות יאכלוהו, אלא צריך לבערו, וכדעת הגהות מיימוני ממש. אבל ודאי קודם זמן הביעור מותר להניח שם חמץ על סמך שיאכלוהו, כלשון הגהות מיימוני שפסק לקמן סימן תמ"ה. והא דנקט בלשונם ברישא ספק חמץ, הוא הדין ודאי, אלא משום דלשון בדיקה לא שייך אלא על הספק, דודאי חמץ מה לשון בדיקה שייך (וכן כתב הב"י לקמן סימן תל"ח ד"ה ומ"ש רבינו שאם) רק הכנה לבערו למחר. וכן מוכרח ומבואר להדיא במה שכתוב בדברי מהר"י ווייל סימן קצ"ג, שכתב וז"ל, אמצע החצר אין צריכה בדיקה, אבל אם יש שם חמץ ודאי צריך לבערו כדאיתא בהגהות מיימוני. הרי להדיא דהרכיב שני הדעות יחד, וכמו שכתבתי. והאחרונים שגגו בזה, לפי שהב"י קיצר בהעתקת לשון הסמ"ק, לכן הבינו שהם דעות חלוקות, והשיגו על הב"י. ובאמת הכל הוא דעה אחת נצמדים יחד בלי שום פירוד כלל, וברוך ה' אשר האיר עיני בזה להבין דברי הראשונים, ומקום הניחו לי להתגדר בו, ופשוט הוא' הרי שלמסקנא גם בדעת הבית יוסף זו כוונתו וממילא גם בשו"ע, ואין סתירה אם כן בין סי' תלג לסי' תמה.

ובאמת שכך נראה פשוט גם שהבין הלבוש (סעי' ו) 'והני מילי מספק חמץ, אבל ודאי חמץ צריך לבערו אפילו מן החצר כשיגיע זמן איסורו, ולא יניחנו שם לאחר זמן איסורו אדעתא שהעורבים יאכלוהו, שהרי כל זמן שלא יאכלוהו הוא עובר עליו בבל יראה'. הרי שהוא שילב את שניהם לדין אחד, וכך הסכים להלכה. וכן נראה ברור דעתו של הרב אליה רבה (ס"ק ט) שכתב על דברי הלבוש 'בזה מיושב קושית רמ"א מסימן תמ"ה סעיף ג', ולכן השמיטו הלבוש ודו"ק (אליה זוטא סק"ו), ובספר חק יעקב (סקי"ג) העלים עיניו מזה' הרי שגם הלבוש הכי ס"ל. ובמג"א (ס"ק י) הקשה שאם זה נכון שיש לחייב בדיקה בחמץ ודאי מדוע לא תירצה שם הגמ' הנז' בריש דברינו, החילוק בין ודאי לספק שבודאי גם בחצר צריך בדיקה, ורק בספק אין צריך [וקושיא זו גם הקשה בחק יעקב הנז', וגם בדרך המלך הנז' לעיל בריש דברינו הקשה קושיא זו, ויישב דאין לשון בדיקה נופל על ודאי חמץ, יעוי"ש],

ולכן כתב המג"א 'אלא ע"כ אפי' ודאי חמץ א"צ בדיקה וכו', ואפשר דמ"ש הסמ"ק אבל ודאי חמץ לא, היינו דלא תלינן שמא אכלוהו, ואם העופות מצויים בחצר צריך לבדוק, אבל אם העורבים באין ממקום אחר לכאן אמרינן ודאי גררוהו למקום אחר'. ע"כ. וגם דבריו עולים בקנה אחד עם האמור לעיל. אלא שבא"ר גופיה האריך ליישב את דעת האחרונים מקושיות החק יעקב הנז', שחשבם לשוגגים כמש"כ בסוף דבריו, וחולק שם בכמה דברים על דברי החוק יעקב, ומוסיף שהוא מצא בספר אמרכל על קלף זה לשונו, נ"ל ברור דוקא בספיקא אין צריך לבדוק, אבל אם ידוע בודאי שהחמץ מונח בחצר צריך לבדוק, כדתנן חמץ שנפלה עליו מפולת וכו' אף שהכלבים מצויים שם, ומה לי כלבים ומה לי עורבים, אלא שאני התם כיון שהחמץ ודאי לשם, ועוד אמרינן דלא חיישינן שמא גיררה חולדה, משום דודאי חמץ מי יימר דאכלתם עכ"ל. ולכן כתב שהעיקר כהבנת הרמ"א אלא די"ל שבסי' תמ"ה שאני דמיירי במקום הפקר, כמפורש בהגהות מיימוניות, ומ"מ אם מצאו שם אחר זמן צריך לבערו שלא יאכל ממנו כשראוהו חמצו עדיין מונח שם. יעוי"ש.

ובמחצית השקל (ס"ק י) האריך לבאר דעת המג"א הא דאין ספק מוציא מידי ודאי, שאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ. ומשווה הדין לסי' תלח גבי עכבר, ומקשה המחה"ש הקושיא שהזכירו האחרונים הנז', מדוע הגמרא בפסחים לא יישבה את הקושיא מחצר, באופן שתחלק בין ודאי חמץ לספק חמץ והוסיף ואף על גב דבברייתא קתני אין בודקין ובוודאי חמץ לא שייך לשון בדיקה אלא לשון ביעור [ראה מה שהבאנו לעיל מדברי דרך המלך], מכל מקום הא באמת עכשיו אינו וודאי חמץ דהא אפשר אכלתיה, אלא דלא סמכינן על זה כיון דידעינן שהיה שם וודאי חמץ, וא"כ שפיר יפול על זה לשון בדיקה. ואף על גב דאכתי קשה למה אין בודקין לאור החמה, דהא לא גרע מאכסדרה וכמו שכתוב לענין ארובה אי להדי ארובה, מכל מקום זהו קושיא אחרת, אבל קושית הש"ס דפריך והאמר רבא אמצעה של חצר אין צריכה בדיקה לא קשה מידי, ולכן כותב 'אלא על כרחך אפילו ודאי חמץ אין צריך בדיקה' ומבאר דבריו מהאי כללא של אין ספק מוציא מידי ודאי, ומדוע יהיה פטור כאן, יעוי"ש. ועוד האריך שם המחה"ש לבאר את דברי המג"א מקושית החק יעקב יעוי"ש באריכות.

והט"ז (ס"ק ה) כתב על מה שהקשה הרמ"א מסי' תמה דיש לחלק ששם איירי להשליך לרחוב העיר, והכא איירי להשליך לחצר [וכתב הפמ"ג (ס"ק ה) שכל חצר במשמע אף של שותפין ודלא כהב"ח], ורק ר"ה והפקר שאני. ובפמ"ג כתב לדון בכללי ספק מוציא מידי ודאי בדרבנן ובדאורייתא, יעו"ש. ועוד כתב שם דהא דאמרינן לאחר זמן איסורו, הוא לאו דוקא, אלא כשיגיע זמן הביעור, עי"ש. ובמשנ"ב (ס"ק כו) ביאר שבוודאי חמץ חייב בדיקה, ובשעה"צ כתב שזה לא כדברי המג"א שכתב דאיירי לאחר זמן האיסור לגבי ביעור [ובאמת כמבואר לעיל הבאנו שכ"כ עוד אחרונים וכך נראה הפשט בב"י, ראה לעיל]. ובס"ק כח, הביא את יישוב האחרונים לחלק בין חצר שלו או של שותפין דאסור לזרוק על סמך עורבים, ואם זרק צריך לבדוק ולבער. לבין אם זרק במקום המופקר לרבים, ובשעה"צ (ס"ק לו) הביא שכ"כ הב"ח, הט"ז, הגר"א, אליה רבה, פרי חדש וחמד משה [להוציא מחצר השותפין שהתיר הב"ח והשיגו עליו האחרונים]. ובמקום מופקר לרבים כגון רחוב מותר להשליך שם חמצו ולהפקירו קודם זמן איסורו, ובשע"צ (ס"ק לז) ציין שכ"כ הט"ז, מג"א, חק יעקב, פר"ח והגר"א. ואם הוציא לשטח הפקר ולא אכלוהו העורבים ונשאר עד אחר זמן איסורו לא איכפת לן כיון שכבר יצא מרשותו דומיא דמוכר לעכו"ם קודם זמן איסורו [ויש לציין שאין כן דעת השו"ע גופיה שם בסי' תמה ס"ג שכתב שחייב לבער אם לא אכלוהו העורבים אפילו במקום הפקר, והגם שהמשנ"ב שם כתב שהאחרונים חולקים ע"ז, עכ"ז אין זה דעת מרן השו"ע].

המוגדר כוודאי חמץ:

והנה בהגדרת ודאי חמץ, מצינו שכתב הב"ח (שם), 'מיהו במקום שרגילין לאכול כל השנה דאי אפשר שלא יפול שום חמץ בשעת האכילה הרי יש שם ודאי חמץ ובודאי חמץ לא תלינן לומר שנאכל

הכל כל זמן שלא ידענוהו שנאכל׳. וכן ראיתי שכתב הגרעק״א הנז׳ לעיל (על הירושלמי) לגבי חצירות שבירושלים, שכיון שרגילים לאכול בחצירות הללו הוי ודאי חמץ, אולם המג״א (שם) כתב דהיינו דווקא אם אכלוהו סמוך לפסח אבל אם אכלו זמן רב קודם פסח וסמוך לפסח נשמר שלא יפול לשם חמץ א״צ לבדוק דלא מסתבר לומר וכו׳, ואפשר דכל ל׳ יום מקרי סמוך לפסח ולכן כ׳ במהרי״ל שלא ישליך חטים לתרנגולים במקום לח שלשים יום קודם לפסח. ובספר מקור חיים (ס״ק ז) כתב ׳ודאי חמץ היינו מה שהיה ודאי בליל י״ד אחר זמן בדיקה. אבל מה שהיה ודאי קודם לזה אפילו תוך שלושים לא מיקרי ודאי חמץ וא״צ בדיקה, ואפילו מקום שאוכלים שם כל השנה, דלא כט״ז ומגן אברהם. [ובהמשך כתב למעט מה שאדם הטמין בחורים לצורכו שזה לא מתמעט]. ובמשנ״ב (ס״ק כז) הביא את שתי הדיעות הללו. אלא שעל כל זה יש להוסיף ב׳ דברים, אחד שגם לדעת האומרים שרגילים לאכול הוי ודאי, מכל מקום כל שעשה עוד פעולה ודאי שמורידו לספק חמץ, וכגון החצירות שבירושלים וכמבואר ברעק״א בגליון הש״ס על הירושלמי הנ״ל ׳אף דבדיקת חמץ דווקא בלילה לאור הנר, משום דכיון דכבר נבדקות ביום מחמת נותר, תו לא הוי לכל היותר רק ספק חמץ, ותו לא צריכי בדיקה משום דעורבים אכלוהו׳. וכן מדברי הערוה״ש הנז׳ לעיל (סעי׳ ז) שלא נהגו כלל לבדוק בחצר מפני שאין אנו רגילין לאכול בחצר, וכו׳, ועוד דאנו רגילין לכבד החצר וכו׳, כלומר לאחר שרגילים ומכבדים לא נשאר אלא ספק חמץ וזה אף אם רגילים, ובפרט אם אוכלים לעיתים ולא רגילים לאכול.

ומכל זה, נחזור למה שהבאנו בתחילת דברינו להקשות על דברי הפסקי תשובות שכתב (סי׳ תלג סעי׳ ו) שמרפסות פתוחות שבימינו, אף שדין חצר להם, מ״מ צריכים בדיקה בכל ענין, כיון שאוכלים שם במשך ימות השנה ורגילות להכניס בהם חמץ, אין לסמוך על הציפורים וכדו׳ שיאכלוהו, ודומה יותר למבואר בסעי׳ ה׳ (וכמ״ב סקכ״ג) לענין גגי הבתים שבימיהם שהיו רגילים להשתמש בהם וצריכים בדיקה. ומקור דבריו מהמבואר בשו״ת קנין תורה (חלק שלישי סי׳ כג אות ג). וכבר תמהתי על דבריהם שגג דינו כחצר ממש, ועורבים מצילים בגג כמו בחצר, ואף שרגילים לאכול שם יש לוודא כמה רגילות זו, ואם כן האם אכלו בליל י״ד, אבל בלא״ה רגילים לכבד שם כמו בכל הבית, וממילא לא הוי אלא ספק חמץ, ובכה״ג לכו״ע סומכים על עורבים וכמבואר לעיל, ואולי בחורים אם יש במרפסת צריך לבדוק, אבל לא בכל המרפסת, ומה שפשוט להם לחייב בדיקה, לענ״ד נראה להיפך שפטור מבדיקה וכאמור.

אם לכתחילה אפשר לבדוק לאור יום והאם בי״ג או י״ד:

והנה אחר אשר הראנו ה׳ כל זאת, והשתא בחצירות שלנו גם המשותפים [להוציא דעת הב״ח] ובפרט בחצרות הפרטיים, שם נהוג לשבת ולאכול מידי פעם או עושים שם אירועים שונים, ובפרט שיש ילדים היוצאים לשחק שם וחמצם בידם וזה מעשים שבכל יום, ואדרבה לקראת פסח הם יותר יוצאים לשם ויותר אוכלים שם, כדי למעט את הבית מהיות חמץ, אם כן אי נימא דחשיב ודאי חמץ לחלק מן הדיעות [כי לדעת המקו״ח, הרי מקפידים שלא לאכול שם לאחר זמן הבדיקה, ועוד שמקפידים לכבד את המקום שם, ועוד טעמים יש להחשיב כספק חמץ] המחייב גם בדיקה של החצר [ולא רק ביעור כמו שראינו כמה מן האחרונים שכתבו], או אף אי נימא דהוי רק ספק חמץ ואמצעה של חצר פטורה מבדיקה, מכל מקום חורים שבצדדים חייבים בדיקה, ורבים הם החורים בחצירות. והשתא יש לדון היאך יבדוק אותם מקומות או אם חייב לבדוק את החצר היאך יעשה, שמא יבדוק ביום לאור החמה, או דווקא בלילה לאור הנר.

ונשנה פרק זה, שנינו בגמ׳ בפסחים (הנז׳ בריש דברינו), תנו רבנן: אין בודקין לא לאור החמה, ולא לאור הלבנה, ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה. וכו׳, האי אור החמה היכי דמי? אי נימא בחצר, האמר רבא, חצר אינה צריכה בדיקה, מפני שהעורבין מצויין שם. אלא באכסדרה, האמר רבא, אכסדרה לאורה נבדקת, לא צריכא, לארובה דבחדר. ודהיכא? אי לבהדי ארובה, היינו אכסדרה, אלא לצדדין. ע״כ. כלומר מסקנת

הגמ' שהיכן שהחמה מאירה ישירות בודקים לאורה, אולם לצדדים שאינה מגיעה, בודקים שם לאור הנר.

מאידך בירושלמי הנז' לעיל (פ"א ה"א) שנינו, אין בודקין לא לאור החמה וכו', וכי יש חמה בלילה? הדא אמרה אפי' ביום צריך לבדוק לאור הנר. לא סוף דבר בית שאין בו אורה אלא אפילו בית שיש בו אורה אפילו ביום צריך לבדוק לאור הנר. וממשיך הירושלמי ושואל האם ביום במבואות האפלין שאור הנר טוב שם ביום, האם אפשר לבדוק גם ביום עם נר [ראה בפנ"מ ובקרבן העדה שם שהביא ב פירושים לשאלה], ומשיב הירושלמי 'מיליהון דרבנין אמרין לא כמה דהוא מנהר בליליא הוא מנהר בימּמא' כלומר נר בלילה עדיף מנר ביום אפילו במקום אפל. ע"כ. לכאורה מסקנת הירושלמי שלכתחילה בודק בלילה לאור הנר, ומאידך אם בודק ביום יהיה הדבר מותר רק במקום חמה ממש, וגם שם רק עם אור הנר. ובהמשך הירושלמי מסתפק ר' ירמיה האם בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה, ושואל הירושלמי שפשוט, שהרי אוכלים שם בשבתות ובסעודת ראש חודש, ועונה הירושלמי שהספק שלו היה האם כיון שבתוך בתי הכנסת אורן מרובה [ובטוב ירושלים על הגליון, הוכיח מכאן שצריך בבתי כנסת חלונות מרובים] - ממילא ספיקו היה אם בודקים לאור החמה, או לאור הנר. והגם שלא נענה שם ר' ירמיה, מכל מקום נראה שזה ההמשך מן האמור שגם לאור חמה בודק עם הנר, ולכאורה כמבואר שם בירושלמי שהאור הדקיק של היום חודר גם למבואות אפלים ואין לו תועלת עם הנר אותו דבר כמו בלילה.

ולכאורה על פי הנראה, משמע שנחלקו בזה בבלי וירושלמי, כאשר בבלי התיר לכתחילה לבדוק אכסדרה או ממול ארובה לאור החמה, ובירושלמי משמע שגם ביום בודק לאור הנר, אולם כל זה בדיעבד ולא לכתחילה, כי לכתחילה אור הנר התועלת שלו המושלמת היא בלילה, וממילא גם מקומות שאורם רב נבדקים רק בלילה. ואמנם היה אפשר לדחוק ולומר שהירושלמי דיבר רק על הצדדים, ולא ממול אור החמה ממש [ואולי גם סברא יש כאן שהרי שרגא בטיהרא למאי מהניא] ורק צדדי הבית או בית הכנסת בודק לאור הנר, אך לא ממש ממול. וכן ראיתי שביאר המראה פנים על הסוגיא שם. אולם באמת שלא כך נראים פשטות הדברים בירושלמי, שלא הזכיר מחילוק זה כלל. ועל ספיקו של רבי ירמיה על בתי כנסת, ראה בקרבן העדה שהספק שלו היה שמא מחמת שאורם רב, די בבדיקה לאור החמה ודיו, או שמ"מ יוסיף גם לאור הנר, וכן כתב הפני משה שהספק שלו היה שמא יבדוק תחילה ביום לאור הנר, או כיון שאורן מרובה בודק רק לאור היום. ולא איפשטא. אמנם לעיל הוכרע בירושלמי שגם ביום ובבית שאורה רב, צריך לאור הנר [ועל הא שפשוט לו שבודק ביום רק הסתפק עם נר או ללא נר, לכאורה זה נגד דבריו דלעיל ונגד תקנת חכמים שבודקים אור ליד', וכך נפסק להלכה לבודקם בליל יד, כמבואר במג"א (ס"ק יט) חק יעקב (ס"ק כג) מקו"ח (ס"ק יד) עולת שבת (ס"ק ז) ועוד. ואמנם כתבו הפוסקים שם שאם לא בדק ליל י"ד, בודק ביום לאור החמה דהוי כאכסדרה. אבל בירושלמי זה משמע דלכתחילה בודק ביום. ואפשר שגם הכא איירי שלא בדק ובודק ביום, אולם לא כך משמע מלשונות נושאי כלי הירושלמי הנז'. וראיתי בפי' עלי תמר על הירושלמי, שביאר שזה כיון שבזמנם היקלו הגבאים בעיקר מפני שחששו מהחמץ שיביאו בבוקר, ולכן כך נהגו, יעוי"ש. ובספר מחזיק ברכה (אות י) הביא ממהר"י שפירא (בשו"ת בסוף מידושיו סי' יא) שכתב 'בזמנינו אינם נזהרים בזה רובם ככלם רק ביום י"ג מכבדים היטב ביום, וצידד למצוא סמך למנהג דסגי לכתחילה כשמכבד ומרבץ ביום לאור החמה. וציין החיד"א למה שכתב בברכ"י [נביא מדבריו להלן], וסיים: 'הרב הנזכר דיבר לפי מקומו, אמנם כמדומה לי דבגלילותנו נזהרים לבדוק בלילה בבתי כנסיות ובתי מדרשות לעשות בהם משפט כתוב'. ואפשר שיש כאן כעין סמך למנהגם שהיו בודקים ביום ולא בלילה בבתי כנסת, שכבר היה מנהג קדום כזה. אולם בוודאי שהנכון לכתחילה לנהוג ככתוב בפוס' הנז' ולבדוק כדין באור לארבעה עשר].

ועל עצם בדיקת בית הכנסת ביום כדין אכסדרה שאורה רב, ראה למרן החיד"א בספרו בברכ"י (אות י) שהביא דברי החק יעקב הנז', שכתב 'נראה דאם

לא בדק בליל י"ד בודק אפי' לכתחילה ביום י"ד לאור החמה, כמו אכסדרה שאורה גם כן רב. וכן מצאתי ראיתי במרדכי פ"ק דפסחים (סי' תקלה) בשם הירושלמי (פ"א ה"א)', עכ"ל. וכתב שדבריו אינם מכוונים, כי משמע מדבריו שס"ל למרדכי שהירושלמי כותב דשרי לכתחילה לבדוק בית כנסת לאור החמה, ובאמת שלדעת המרדכי איפשיטא בירושלמי דצריך לאור הנר כדי שלא לחלק בין ביעור לביעור, וכמו שמבואר כל זה לעיל (בברכ"י שם אות ה). וא"כ המרדכי בשם הירושלמי הוא הפך דברי הרב חק יעקב.

ואכן בס"ק ה האריך מאד מרן הרחיד"א בהאי סוגיא דנבדקת לאורה, והביא את דברי הטור, ודברי מרן בבית יוסף בשם רבינו ירוחם, ומה שהעיר עליו הב"י, שלא ביאר כל צרכו כי מש"כ שבבית אפילו אורו רב צריך לבודקו לאור הנר. מדין ארובה מוכרח שהיינו דווקא אבל באמצע החדר בודק לאור הארובה, והיה לו לפרש. והביא דברי השיירי כנה"ג שביאר שרבינו ירוחם למד מהא דכתיב אכסדרה בגמרא ולא בית שהוא חידוש גדול מוכרח שדווקא אכסדרה ולא בית ואפילו לא ממול הארובה. והשיב על דבריו, שסו"ס אכסדרה כולה נבדקת ללא נר, ובית רק חלקו לכן כתוב אכסדרה. ואיך רבינו ירוחם עביד דינ'א לנפשיה הפך התלמוד ויסבור דאף באמצע אינו בודק לאורו. ושוב הביא דברי המג"א, שעשה מחלוקת בין הטור שהתיר כנגד חלון, לבין רבינו ירוחם דס"ל שאסור לבדוק נגד החלון, והביא אחרונים שהלכו בדעתו, וכתב שהוא הוליד מחלוקת חדשה והמציאו מדעתו, ואכתי קשה שהשמיט רי"ו דין ארובה. ושוב כתב שהכל מבואר ברי"ו מה מקורו, ושם כתב שמקורו בירושלמי שאפי' ביום צריך נר אפילו בבית שיש בה אורה אם שכח ולא בדק, זולתי באכסדרה, עכ"ל. אם כן מקורו טהור בירושלמי. והביא שכ"כ הפר"ח מדנפשיה שמקורו בירושלמי. ושוב הביא דברי הפר"ח שבבתי כנסת שהגם שאורן מרובה כתב הירושלמי שבעינן לאור הנר, וע"כ שרק באכסדרה ושכוותה וכו'. ומקשה החיד"א שהרי סוגיית בתי הכנסת לא איפשטא בירושלמי. ורק דין חצירות שבירושלים נפשט שחייב בבדיקה כדי לא לחלק בין ביעור לביעור. אלא שלמעשה הביא שיש דרך נוספת לבאר בירושלמי ויצא לבאר שלמעשה יש אכן דרך לבאר שלא איפשטא, אולם דרך נוספת יש, שהירושלמי שפשט דין חצירות פשט גם דין בתי כנסיות, וממילא בשתיהם להלכה גם אם בודק ביום בודק לאור הנר. ורבינו מנוח על הרמב"ם (פ"ג ה"ו) כתב דבתי כנסיות וכו' ולא איפשיט, והמחמיר תע"ב, ע"ש. וביאור הדבר דהגם שאמרינן לא פלוג חכמים היינו על עיקר הבדיקה, ולא על אופן הבדיקה בזה מחלקים ולא אמרינן לא פלוג. או אפשר להסביר, שמקום שיש אור מרובה, השימוש בנר הקטן מיחזי כחוכא, בזה יש מקום לעשות הטוב והישר למקום הזה. וזו הדרך הראשונה. אולם הדרך השניה שהכרעת הירושלמי שלא לחלק הולך על שתי הספיקות, וגם ביה"כ וגם אכסדרה צריכה בדיקה לאור הנר. וכ"כ המרדכי [ודחה דברי קרבן העדה שתמה עליו שהירושלמי לא הכריע בבתי כנסיות, כי המרדכי סבר שזה פושט גם ספק זה]. והאריך להוכיח שצ"ל כדברי המרדכי, דכיון דפשטוה שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, א"כ גם באכסדרה צריך נר. ומבאר שם שאין מקום לחלק בין ביה"כ לאכסדרה לאחר שאמרינן לא פלוג, ולא כפר"ח ועוד שחילקו בין אכסדרה לבית שאורה רב. [והגם שעדיין יש מקום לחלק ולומר דאמרינן לא פלוג על סוגי בתים בין בית שאורו רב כגון בית הכנסת, או בית עם ארובה, לבית בלי כל זה. משא"כ אכסדרה דין אחרת יש לה, כי כולה אור ופרוצה לגמרי מצד אחד, ואפשר להפרידה ולומר שאין דינה שווה. אלא שקשה לי שעדיין נצטרך לבאר סוגיית חצירות ששם חייבו לבדוק לאור הנר, למרות שכולה פרוצה ומוארת לחלוטין, בכל אופן אמרו בירושלמי שכדי לא לחלק יבדוק אותה לאור הנר, וראה עוד להלן מש"כ בזה].

וכן ראיתי שהיה פשוט לו יותר שהירושלמי לאחר הספק השני מסיק גם על הקושיא הראשונה של בתי הכנסת בספר חזון עובדיה (פסח, בדיקת חמץ עמ' מט) בראש ההערה בדיון לגבי ביה"כ. אמנם מה שכתב בסוף לצרף את דעת שיורי קרבן מה שהקשה על המרדכי שהקושיא בירושלמי נשארת ולא איפשיטא, כאחד הטעמים מדוע לא לברך בבדיקת ביה"כ, זה צריך הבנה, שהרי ספק הירושלמי לא האם לא לברך

כלל, כי זה פשיטא וכמו שכתוב להדיא בירושלמי שם, אלא הספק הוא אם לבדוק לאור יום או לאור נר, וגם אי לא איפשטא, עדיין פשוט שחייב, ואם כן מה שייך לצרפו כדי לפטור? וצ״ע.

והנה אחר שראינו הסוגיא בבבלי והסוגיא בירושלמי, וב׳ הדרכים לבאר הירושלמי, והזכרנו מקצת מדיעות הראשונים והאחרונים לעיל, נבוא לרבותינו הפוסקים. הנה רבינו הרמב״ם (שם ה״ד) כתב אין בודקין וכו׳ ולא לאור החמה, בד״א בחורים וכו׳, אבל אכסדרה שאורה רב, אם בדקה לאור החמה דיו, ואמצע החצר אין צריך בדיקה וכו׳. ע״כ. ורבינו מנוח, הביא את דעת רש״י והראב״ד שבודק גם לכתחילה אכסדרה לאור יום, וכך פשטות הגמרא בבלי בפסחים הנז׳. אלא שציין שדעת הרמב״ם שזה רק דיעבד, כיון שהכל תחת הכלל של אין בודקים לאור החמה, ועוד שיש לבדוק בשעה שכולם מצויים בבתיהם ולכן ס״ל להרמב״ם שלכתחילה צריך לבדוק לאור הנר. ומרן הביא את דברי רבינו מנוח בתוספת מילים, לגבי מצויים בבתיהם הוסיף ׳אע״ג דליכא טעמא דאור הנר יפה לבדיקה׳ [שהרי אכסדרה אורה רב וזה מספיק לבדיקה ביום גם בלא נר של לילה]. ועוד הוסיף על האי כללא של אין בודקים לאור החמה, ׳כדאיתא בירושלמי׳ ובברכ״י שהבאנו דבריו להלן (בד״ה והנה בברכ״י) כתב שמטרת הציטוט הזה, כדי להסביר שגם כשבודק לאור חמה, צריך תוספת נר, יעוי״ש. [וראה בהגה׳ מימוני אות ג, שהביא כך גם הציטוט מהירושלמי שס״ל שגם לאור יום צריך נר] אמנם דעת הרב לחם משנה על הרמב״ם שגם הוא ס״ל שלכתחילה בודק אכסדרה לאור יום, ומה שכתב הרמב״ם לשון דיעבד, הוא לאו דווקא. ובאמת שאין כן פשטות לשונו המדוקדק של הרמב״ם, ופשטות לשונו שהוא רק דיעבד, וכדרכו פסק כדעת הירושלמי [וכמו שהבאנו לעיל בענין זה] הנז׳ שלא לחלק בין ביעור לביעור, ולכן למעשה הוא ז״ל ס״ל שבכל גוונא לכתחילה יש לבדוק אור לי״ד, ולא ביום.

ובפי׳ מעשה רקח על הרמב״ם (שם) הביא את דברי הכס״מ שהקשה שהרי בגמ׳ משמע שלכתחילה אכסדרה נבדקת לאור יום, ומהרמב״ם משמע שזה רק דיעבד, ומביא מה שמיישב שם. ומוסיף שלדעתו הוא לא מבין את התמיהה, שמהסוגיא מוכח שזו מצווה גמורה לבדוק לאור הנר, והגם דבאכסדרא ליכא טעמא דאור הנר יפה לבדיקה, למה ימנע לכתחילה מעשות המצוה כתקנה לבדוק לאור הנר. ושוב כתב שאת הסוגיא שמשמע מרבא שאפשר לבדוק לכתחילה יש להסביר שהיינו בדיעבד שלא בדק אור לי״ד. ומכל מקום כתב שאפשר להסביר את רש״י שכתב שלכתחילה ממש אפשר לבדוק לאור היום באכסדרה, כיון ששם אדרבה אור יום עדיפא לה, וליכא מצווה באור הנר, שאדרבה אור היום מצוותה דעדיפא.

ועוד ראה לרבי אהרון אלפאנדרי בביאורו מרכבת המשנה על הרמב״ם כאן, שהביא כתוב ממהר״י כהן ז״ל, להסביר שדברי הברייתא הם שלכתחילה אין בודקים לאור חמה, אולם בדיעבד שלא בדק יכול לבדוק לכתחילה לאור חמה, וזה מה שאמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת. וראה שם איך הוכיח מדברי הברייתא שא״א לומר שהיא מדברת לכתחילה, יעוי״ש.

ורבינו הטור כתב (סימן תלג): ׳והבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה ולא לאור החמה אפילו אם בודק ביום כגון שלא בדק בליל י״ד ובודק ביום י״ד אפילו הכי צריך לבדוק לאור הנר ומיהו אכסדרה כיון שאורה רב נבדקת לאורה ואפילו בחדר אין צריך נר כנגד החלון אבל מצדדין צריך נר׳. ובפשטות למדנו מדבריו, שגם בדיקה ביום צריך לאור הנר. להוציא אכסדרה, או ממול חלון גם בתוך בית.

ומרן בבית יוסף, ראשית הבהיר לשונו של הטור ׳אפילו אם בודק ביום׳ וביאר שהכוונה אפילו אם מוצא עצמו ביום ארבעה עשר ולא בדק עדיין אינו יכול לבדוק לאור החמה. ובדרכ״מ (הקצר אות א) ביאר באופן שונה, יעוי״ש. והביא מרן בב״י את דברי הר״ן בריש פסחים שיש אומרים שאם בא להקדים לבדוק בשלשה עשר שרשאי והוא שיבדוק לאור הנר שאפילו ביום צריך אור הנר כדמשמע בירושלמי (שם), וכן דעת הרז״ה (בפסקים כאן). וכתב על דבריו,

שאדרבה התם בירושלמי משמע שאם בא להקדים ביום שלשה עשר אינו רשאי. וכתב הב"י שדברי הרב המגיד (על הרמ' כאן) כהרז"ה [שהרי כתב א"נ שרוצה לבדוק מבעו"י וראה בספר צרור החיים על הרמב"ם מה שכתב על דברי מרן אלו בדעת המ"מ] ודעת הרא"ש (סי' יא) והטור נוטים לסברת הר"ן. וכ"ה דברי רבינו ירוחם (נ"ה ח"א לח ע"ג) וכן דעת הראב"ן. ומסיים הב"י, והכי נקטינן. ועל דין אכסדרה הביא דברי רבינו ירוחם (הנז' בעמ' לט) דדוקא אכסדרה אבל בית אחר אף על פי שיש בו אור הרבה צריך לבדקו לאור הנר. וסיים על דבריו שלא ביאר כל צרכו. ובביאור כוונתו ראה לעיל בד"ה ואכן בס"ק ה, מה שהבאנו דברי הברכ"י בדעתו, ואת דברי השכנה"ג. וראה בבגדי ישע על המרדכי (אות כח) שכתב שמרן הבית יוסף לא ראה את דברי רבינו ירוחם אלא בעמ' לט, כי בעמ' לח מפורש דס"ל כהירושלמי שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, עי"ש. וזה תימה שהרי בפיסקא לפני"כ מביא מרן להדיא דברי רבינו ירוחם בעמ' לח.

ורבינו הב"ח מפרש בדברי הטור, עפ"י הירושלמי שגם ביום י"ד אם שכח לבדוק, יבדוק לאור הנר מפני החורים ואפילו בבית שיש בו אורה, זולתי אכסדרה. והיינו דמסיק בירושלמי הדא אמרת אפילו ביום צריך בדיקה לאור הנר דעדיף טפי מאור החמה ופירוש זה בדברי רבינו ברור כאור החמה. וביום י"ג אין לבדוק כלל לדעת הטור. וכ"כ הרמב"ן להדיא בספר מלחמות (ד א) וכן משמע במרדכי הארוך. והביא דברי הרז"ה שס"ל להר"ן והרמב"ן בדעתו דשרי גם ביום י"ג, וכתב שלדעתו נראה שגם דברי הרז"ה אפשר לפרשן בדרך שהסביר את הטור, שלא תימא דביום י"ג קאמר דאין לבדוק אפילו לאור החמה ומכל שכן לאור הנר דלא אלא יבדוק ליל י"ד שהוא עיקר זמן הבדיקה ומינה אבל בי"ד עדיף טפי לבדוק לאור החמה, זה אינו אלא אפילו בי"ד אין לבדוק אלא לאור הנר אבל בי"ג אפילו לאור הנר נמי לא. ושוב הביא דברי הרה"מ דס"ל דאפשר בי"ג, אלא שכתב דלהלכה נקטינן כרוב גאונים דאין לבדוק כלל בי"ג אפילו לאור הנר ונראה שאפילו יהיה הבית אפל שגם ביום יוכל לבדוק יפה לאור הנר כמו בלילה אפילו הכי כדי שלא תחלוק בין ביעור לביעור. ובדין אכסדרה, הביא את הסוגיא שנראה לכתחילה בודקה לאורה, והביא שכ"כ רש"י והרי"ף, אבל הרמב"ם כתב שרק בדיעבד שבדק לאורה, דיו. וכ"כ הסמ"ג (עשין לט קיז ב) והסמ"ק (סי' לח עמ' עג) ונראה דסבירא להו דלשון לאורה נבדקת משמע דיעבד מדלא קאמר בודקין אותה לאורה. ודברי הרא"ש והטור סתומים בדין זה. ודעת רבינו ירוחם (נתיב ה' חלק א' דף לח ע"ג, לט ע"ג) דאין לבדוק בי"ג באכסדרה לאור היום, אלא אם כן שכח ולא בדק בליל י"ד, ואז בודק אפילו לכתחלה לאור היום ומבואר בדבריו שנמשך על פי שיטת הרא"ש. וסיכם שלמעשה נמצא שיש בזה שלש סברות לדעת רש"י והרי"ף אף ביום י"ג יכול לבדוק באכסדרה לאור החמה אפילו לכתחלה ולדעת הרמב"ם אפילו ביום י"ד לכתחלה לא יבדוק אלא לאור הנר וכן מבואר בסמ"ג וסמ"ק ועיי"ש, ולדעת רבינו ירוחם וכנראה שהיא דעת הרא"ש דוקא בי"ג לא יבדוק אבל בי"ד יכול לבדוק אפילו לכתחלה לאור החמה ומשמע לי דבי"ג אפילו בדקה לאור היום צריך לחזור ולבדוק בלילה לדעת הרא"ש ורבינו ירוחם. ולהלכה כבר כתב המרדכי דמפורש בירושלמי שגם במקום שאורו רב כגון אכסדרה ובתי"כ, צריך לבדוק בליל י"ד, שלא לחלק בין ביעור לביעור. ולמרות שהמרדכי מסיים שבתלמוד שלנו אכסדרה לאורה נבדקת דמשמע לכתחילה. מ"מ כותב הב"ח שלמעשה הלכה כרוב גאונים הסמ"ג והסמ"ק והרא"ש ורבינו ירוחם וכן באגודה (פ"א סי' א) ובר"ן (א ב ד"ה ואיכא) וכן הרז"ה (לפי פירוש הב"ח בדעתו) וכן כתב בצידה לדרך (מאמר ד כלל ג פ"ד) דכולהו סבירא להו דאין לבדוק ביום אלא אם כן לא בדק בלילה ואפילו בדיעבד לא מהני הבדיקה וכיון דהטעם הוא כדי שלא תחלוק בין ביעור לביעור אם כן אפילו באכסדרה ובתי כנסיות ומדרשות כך הדין.

ובביאור צרור החיים על הרמב"ם כאן, הביא דברי הרב המגיד, ודברי מרן בבית יוסף שכתב שדעת המ"מ כהרז"ה שגם ביום בודק לאור הנר כדמשמע בירושלמי. ודן באריכות בדברי מרן הב"י הללו, והביא דיעות הראשונים שחולקים על הרז"ה, את דברי הרמב"ן במלחמות ועוד. וכתב לבאר את הרז"ה שלא כהבנת מרן בבית יוסף את דעת הרז"ה, אלא שגם הוא ס"ל שביום י"ג לא יבדוק אלא יחכה

לעיקר המצוה שהיא בליל י"ד, רק שאם לא בדק בליל י"ד, יבדוק ביום וגם אז לאור הנר, יעוי"ש. והוא כביאור הב"ח הנז' את דברי הרז"ה.

ויש להוסיף שכן פסק להלכה בפסקי ריא"ז (פסחים פ"א ה"ג) וז"ל: 'ואף מי שלא בדק בלילה ובא לבדוק ביום אינו בודק אלא לאור הנר, כמבואר בקונטרס הראיות.

ומרן בשולחן ערוך פסק הלכה למעשה, כלשון הטור שגם הבודק ביום יבדוק לאור הנר, ומאידך כלשון הרמב"ם שאכסדרה נבדקת לאורה בלשון דיעבד, ולא לכתחילה שגם היא נבדקת לכתחילה בליל י"ד. וז"ל שם: 'הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה. ואם עבר ולא בדק ליל י"ד כשבודק ביום י"ד, לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר. ואכסדרה שאורה רב, אם בדקה לאור החמה, דיו. וה"ה כנגד ארובה שבחדר. ע"כ. ונושאי כלי השו"ע האריכו בד"ז, ראה במג"א שכתב (ס"ק א-ג) שלכתחילה אסור לבדוק ביום ואפילו בבית אפל ואפילו לאור הנר. וגם אכסדרה לכתחילה בליל י"ד, ואם לא בדק, בודק ביום לכתחילה לאורה. ובט"ז (ס"ק א-ג) כתב דלא מהני בדיקת י"ג, וגם אם כבר בודק ביום בדיעבד יעשה לאור הנר וכדברי הב"י. וגם אכסדרה נראה שדעתו נוטה לדעת הב"ח שלכתחילה לאור הנר בליל י"ד. ובנחלת צבי (ס"ק א), הביא דברי הבבלי והירושלמי, ודברי הראשונים, והסיק שהעיקר להלכה כדעת הר"ן וסיע' שלא להקדים ליום י"ג, וגם יום י"ד רק כאשר לא בדק בליל י"ד. אולם לגבי אכסדרה כתב שהעיקר כדעת הטור והרא"ש דשרי לכתחילה ולא כדעת השו"ע. ומסיים שגם מהירושלמי אין הכרעה [ודבריו אלו צ"ע מצד מסקנת הירושלמי שאין לחלק בין ביעור לביעור, אלא אי נימא כמש"כ להלן על הברכ"י שי"ל שלא חילקו בבתים, אבל אכסדרה דין אחר להם. יעוי"ש שהקשנו על כך מדין חצירות, ודוק].

ובלבוש כתב שם, כדברי הב"ח שאם בדק ביום י"ג, צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד. והחוק יעקב, הסכים כדעתם אם הקדים ליום י"ג, אולם אם בדק בליל י"ג לאור הנר, ונזהר שלא להכניס חמץ, אין צריך לבדוק פעם נוספת. ודלא כהב"ח שהפריז על המידה שאף אם בדק ליל י"ג צריך לחזור ולבדוק. וסיים שאם רוצה להחמיר על עצמו, על כל פנים לא יברך להכניס עצמו לחשש ספק ברכה. אך יחזור וישתמש בתוכה חמץ, ואז יוכל לחזור ולברך ולבדוק. והרב עטרת זקנים על השו"ע כאן הביא שיש מי שכתב אפילו באכסדרה ובתי כנסיות שאורן מרובה צריך לבדוק ליל ארבעה עשר אף על פי שכבר בדק בליל י"ג לאור הנר או ביום י"ג לאור החמה, והטעם, כדי שלא תחלוק בין ביעור לביעור. כי רוב הגאונים סבירא להו דאין לבדוק ביום אלא אם כן לא בדק בלילה, ואפילו בדיעבד לא מהני הבדיקה ביום י"ג, ובבית שיש בו אורה לא מהני בדיקה לאור היום אפילו בדיעבד, דדוקא באכסדרה אם בדק לאור החמה דיו אבל לא בחדרי הבית. ובלבוש משמע אפילו לכתחילה מותר לבדוק לאור היום באכסדרה, וכן כתב רש"ל (בהגהות הטור), וכן משמע בגמרא עכ"ד. וכדברי הלבוש כן כתב במקור חיים להלכה. ובעולת שבת (ס"ק א) גם כתב שלכתחילה בודק בליל י"ד וגם באכסדרה, ואם עבר ובדק ביום י"ג לאור חמה, צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד. יעוי"ש. ובשעה"ת (ס"ק א) הביא מהלק"ט (ח"א סי' קסג) שיכול לבדוק ליל י"ג. ועוד הביא מדבריו (ח"ב סי' קלד) שגם למי שיש רק אכסדרה ובודק לאורה גם בלא נר, ויכול לברך עליה, עי"ש.

ובמשנה ברורה (ס"ק א-ז) כן פסק להלכה שאם הקדים ובדק יום י"ג לאור הנר צריך לחזור ולבדוק ליל י"ד כתקנת חכמים ללא ברכה. ואם בדק בליל י"ג לאור הנר ונזהר היטב שלא להכניס חמץ א"צ לחזור ולבדוק. ואסור לדחות את הבדיקה ליום י"ד. וגם אכסדרה [וכתב שם כדעת הפוסקים שהיא עם ג' דפנות וקירוי, ודופן רביעית פתוחה לגמרי] לכתחילה בודק בליל י"ד לאור הנר, אולם אם עבר ולא בדק, בודק לכתחילה בחמה ואין צריך לנר [וזה דלא כהרבה מן הפוסקים שצריך נר גם ביום שלא לחלק, אלא אם נאמר שרק אכסדרה שאני וראה להלן בד"ה והנה הברכ"י מש"כ בזה]. ומכל מקום אם בודק ביום י"ד, יבדוק מוקדם משום דזריזין מקדימין. ועוד הוסיף שם שאין לבדוק לאורה ביום י"ג את האכסדרה, אלא יש להמתין לליל י"ד, ומכל מקום כאן זה שאני ולא יצטרך לחזור ולבדוק שנית.

והביא מהמג"א שמ"מ יחזור ויבדוק עכ"פ חדר אחד בלילה. ובס"ק ז הוסיף המשנה ברורה, שלאו דווקא ארובה, אלא ה"ה נגד החלונות שבכתלים, ודוקא נגד ארובה ונגד החלון ממש ששם אורן רב, משא"כ מן הצדדין אף ששם יש ג"כ אור אין דומה לאכסדרה, ועוד הוסיף את דברי המג"א שאיירי בחלון בלא זכוכית אבל כשיש בו זכוכית דינו כמן הצדדין. [אולם זאת יש לדעת שלא איירי בחלונות כעין שלנו שהם שקופים לחלוטין, כי בחלונות שקופים כעין של ימינו, כתב הגאון המהרש"ם (דע"ת יו"ד סי' יא סק"ג. והב"ד בחזו"ע עמ' לט) שבזכוכית של ימינו שהיא צלולה וזכה יש להקל לענין בדיקת חמץ]. וכן פסק להלכה בחזו"ע (עמ' מ) שהעיקר להלכה שהבודק בליל י"ג לאור הנר, אין צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד.

והנה הברכ"י שם (אות ג-ה) האריך מאד בהאי דינא של בודק לאור יום, ובדברי הירושלמי והבבלי, והביא מדברי רבותינו וכתב שדבריהם דחוקים. ועיקרי דבריו שאם בודק לאור יום כגון שלא בדק ליל י"ג, ובודק יום י"ד, מכל מקום יבדוק גם לאור הנר, וכך ביאר את דברי הטור. ובהמשך (אות ג) כתב לבאר ענין האכסדרה וסיכם שהעיקר להלכה שהיא שיש לה שלושה כתלים ודופן רביעי פרוץ, וכך כתבו שלושה מן הראשונים [הרשב"ץ במאמר חמץ דף כ"ד ע"ד. הריא"ז (הנ"ל אות ב). אורחות חיים (הל' חמץ ומצה אות ח)] ומאחר שכן, נקטינין דאכסדרא בעלת שלש לאורה נבדקת, תחת שלש אוריין תליתאי מרבוואתא קמאי דסברי הכי. ובהמשך באות ד הביא את סיכום דברי הב"ח ששלש דעות נאמרו בראשונים, כאשר דעת רש"י והרי"ף שאכסדרה בודק לכתחילה ביום י"ג לאורה. ולדעת הרמב"ם והסמ"ג אפילו ביום י"ד לכתחילה לא יבדוק אלא לאור הנר. ולדעת הרא"ש ורבינו ירוחם בי"ג לא יבדוק, אך אם לא בדק אור לי"ד בודק ביום לכתחילה לאור החמה. וכתב החיד"א שיש מקום לומר שדעת הרי"ף והרמב"ם כהרא"ש ור"י, וכמ"ש הרב פר"ח והרב מגן אברהם (ס"ק ג) והרב שיירי כנה"ג. והביא את דברי הלח"מ שכתב שס"ל להרמב"ם שלכתחילה נבדקת האכסדרא לאורה, והלשון אם בדקה לאו דוקא. ולפ"ז כתב החיד"א שמצינן למימר דכך סבר הראב"ד בדעת הרמב"ם, ומשו"ה לא השיגו. אמנם מסיק החיד"א שהעיקר בדעת הרמב"ם דבדיעבד דוקא קאמר, דאיהו דייק טובא בלישניה, ועל הרוב נקט לשון התנא או האמורא, והכא דקדק לשנות לשון המימרא לאשמועינן דבדיעבד מיירי. וכ"כ רבינו מנוח וכל האחרונים בדעת הרמב"ם, דדיעבד קאמר, אלא דבדיעבד דנקט פליגי האחרונים, כמבואר. ושוב הביא שכתב הראב"ד בספר תמים דעים (סי' רמ"ה, נדפס סב"ז הרי"ף ד א) דאכסדרא לאורה נבדקת היינו כשעבר ולא בדק אור לי"ד, ע"ש. וא"כ הבין הראב"ד בדברי הרמב"ם, דדיעבד דנקט היינו דוקא אם לא בדק בלילה, אבל ביום י"ד לכתחילה נבדקת האכסדרה לאורה. וכמ"ש הרב פר"ח וסיעתו. ומשו"ה לא השיג על הרמב"ם. אמנם בדעת השו"ע האריך להוכיח דס"ל כדעת הירושלמי, שלמעשה הכריע למסקנא שכדי לא לחלק בין ביעור לביעור בודק לאור הנר, גם אם נצרך לעשות זאת ביום [וזאת ההכרעה לגבי בתי כנסיות וגם לגבי חצרות דס"ל שהעיקר שהירושלמי בהכרעתו על החצרות מכריע גם בתי כנסיות, יעוי"ש]. וזה שכתב על לשון הרמב"ם באכסדרה 'דאיתיה בירושלמי' הגם שאין מילים אלו ברבינו מנוח, וזאת כיון דס"ל שדברי הירושלמי הם עיקר, וממילא כל בדיקה לאור חמה היא דיעבד, והיא לאור הנר. ובכך הוא מדקדק את שינוי הלשון בין מרן השו"ע לבין הרמב"ם, שמרן השו"ע כתב בלשונו (סעי' א) 'ואם עבר ולא בדק ליל י"ד כשבודק ביום לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר ואכסדרה שאורה רב אם בדקה לאור החמה, דיו' הרי שלמרות שכבר עוסק בדיעבד וכבר עוסק בי"ד אם כל זאת לא נקט לשון לכתחילה על אכסדרה, ובהכרח שהיינו מחמת שגם אז צריך לאור הנר. ושוב הוכיח גם מדבריו בכס"מ כנז' לעיל, וסיכם שכך נראה לו למעשה בדעת מרן. ובהערות שם על הברכ"י כתב ידידי הרה"ג רבי דוד אביטן שליט"א (הערה ה) שגם מהר"א ישראל בכסא אליהו (אות א) דקדק כן וכתב שגם דעת הרמב"ם כך היא, ודלא כר' מנוח, ע"ש. ובספר חקת הפסח (ס"ק ג) כתב שכדדיק רבינו מדברי מרן בשו"ע כן יש לומר בדברי הסמ"ג. ומאידך בספר אפי זוטרי למהר"א פינסו (סוף סעי' א) כתב לדחות דברי הרחיד"א משום

שמרן לא כתב 'אבל' אכסדרא וכו' אלא "ואכסדרא" וכו', משמע שאינו דין נפרד ולאו דווקא הוא, אלא לכתחילה לאורה נבדקת. וסיים בהערה שם, הרואה יראה שדבריו דחוקים והם רחוקים.

הרי שלהלכה, נראה מסקנת רוב הפוסקים שאין להקדים הבדיקה ליום י"ג, אלא לליל י"ד, ובדיעבד שלא בדק בליל י"ד, בודק ביום י"ד בבוקר, ואם בודק בתוך בתים, חייב לבדוק לאור הנר. אכסדרה, הגם שיש המתירים לבדוק לאור החמה לכתחילה, מכל מקום גם לדעתם זה ליום י"ד. ומכל מקום דעת רוב הפוסקים, שזה רק בדיעבד, דלכתחילה גם באכסדרה יש לבדוק לאור הנר באור לי"ד. ומכל מקום אם לא בדק, בודק לכתחילה ביום לאור החמה, ויש מן הפוסקים שכתבו שגם בזה כשבודק יבדוק לאור הנר, כדי לא לחלק. ויש מי שאומר שבכה"ג אין צריך לאור הנר, וכן הסכים המשנ"ב להלכה. ובפנים הערנו על דברי מרן הברכ"י שיש מקום לחלק ולומר שאכן לא פלוג, אולם זה בין הבתים, אך אכסדרה שונה היא במהותה. אלא שהקשנו על זה מחצרות שבירושלים שגם על זה נאמר לא פלוג. ושו"ר שכן פסק להלכה רבינו הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו סעיף ג) 'ואם שכח או נאנס ולא בדק בלילה יבדוק ביום תכף ומיד אחר תפלת שחרית. ותהיה הבדיקה לאור הנר, ורק באכסדרה שאורה רב אין צריך נר'.

הנה כל האמור לעיל הוא לגבי בתים שאורן רב, או אכסדרה. אולם חצר שמעיקר הדין פטורה מבדיקה לגמרי, ואף אם השתמשו בחמץ ודאי לא ברור שחייבים בבדיקה, שהרי רבים הלכו בדעתו של המקו"ח שרק אם השתמש בליל י"ד לאחר זמן הבדיקה נחשב לודאי. ועוד שבימינו מקפידים לנקות החצרות והגינות ולכבדן, ועוד שבימינו יש בגינות חתולים המרבים לאכול גם מן החורים, וכל זה מלבד בעלי כנף המצויים שם, אחר כל זה הדין חוזר לספק חמץ שפטור מבדיקה. ולכן גם אם מקפיד וכן בודק את החמץ, יכול לכתחילה לבודקה לאורה, ולצרף הדעות שאפילו באכסדרה שודאי חייבת יש המתירים לכתחילה לאורה ולא מצריכים בליל י"ד. וגם בבדיקת יום, נראה שפטור מלבדוק בנר, גם כאן בצירוף הדעות שפטור באכסדרה, וכהכרעת הפוסקים שהזכרנו לעיל וכן הכרעת האחרונים המשנ"ב והבא"ח. אמנם כאשר בודק בחורים שבחצר, ששם החמה לא מאירה לתוכם שם יצטרך להיעזר באור הנר [או פנס] כדי לעשות הבדיקה שם.

ונראה לעניות דעתי, שיש לחלק בין אכסדרה, גג ישר, לחצירות ושאר שטחים פתוחים. כאשר בנתונים של ימינו, האכסדרה וגגות ישרים, גם באופן שחייבים בבדיקה ואין היתר של עורבים, שפיר דמי לבודקם לאור הנר, שהם מקומות מוגדרים ומוגבלים, ובדרך כלל נוחים, ויש בהם תועלת לאור הנר, ויכול לקיים מצוות חכמים לאור הנר באור לי"ד, וק"ו בימינו שיש חשמל המאיר במקומות הללו, ושם בודקים בנחת ובלא חשש, והמקומות מרוצפים ונוחים לבדיקה. אולם בגינות ובחצירות, שם המקומות לא מרוצפים בדרך כלל, וחשוכים לחלוטין, ותועלת הנר הקטן שם מיזערי, ורוב עיסוקו של הבודק יהיה שלא ליפול לבורות, או להיפגש עם בע"ח, ולא בבדיקת החמץ. לעניות דעתי אדרבה נכון יותר לבדוק את החמץ לאור יום ואור החמה[12], ואז הבדיקה תיעשה בנחת, והן אמת שאם יש חורים או צדדים מכוסים, שם יבדוק לאור הנר או הפנס [שבחוץ הוא נוח יותר שלא יכבה כל העת], ובכעין זה נראה שאפשר לנהוג כך לכתחילה ואפשר דעדיף מלבדוק באור לי"ד, שמסתמא הבדיקה לא תוכל להיעשות כדבעי. ובפרט דחזי לאיצטרופי כל מה שכתבנו בפנים על עצם

12. לכאורה יש להעדיף שיעשה כן ביום י"ג בבוקר ושוב יזהר להכניס שם עוד חמץ, שאם ידחה הבדיקה ליום י"ד בבוקר, נכנס בכמה חששות. א. נכנס בחשש ביטול המצווה שציווהו לסיים את בדיקת כל הבית בליל י"ד ואין לאחרה עד הבוקר, ואף דקיי"ל שעת הדחק כדיעבד דמי, מדוע יכניס עצמו לכך לכתחילה. ב. מכניס עצמו בספק חיוב ברכה, שהרי הברכה שבירך בליל י"ד אזדא לה כיון שעשה הפסק ולא גרע ממי שיש לו בית וחנות והפסיק ביניהם שצריך לחזור ולברך (סי' תל"ב סק"ז, ע"ש דכו"ע מודו שאם הפסיק יברך ונחלקו מה נחשב הפסק), והן אמת שלא יוכל לברך כיון שיש אחרונים הפוטרים מחובת בדיקה בחצר כשיש שם עורבים ובע"ח כמו שהביא כת"ר ומ"מ מכלל ספק לא יצא. אבל אם יעשה כן ביום י"ג שפיר דמי, שנמצא בתחילת י"ד כל ביתו בדוק וכמו"כ לא תיקנו חובת ברכה לפני ליל י"ד, ומותר לעשות כן לכתחילה להקדים חלק מהבדיקה ביום י"ג כמו שמבואר מדברי השעה"צ בסי' תל"ג ס"ק נ"ו שאדם יוצא ידי חובתו בבדיקת י"ג אם נעשתה לאור הנר ובלבד שישייר חדר אחד לליל י"ד. ויש שהורו לעשות כן לכתחילה להקל מעליו העול בליל י"ד, ובלבד שישייר חדר אחד ליל י"ד לבדוק בו בברכה.

הפטור של חצר כמבואר בפנים. ומאידך הסוברים דשרי לכתחילה לבדוק לאור החמה היכן שאורו רב. כך הוא הנלענ"ד.

סיכום הדינים הלכה למעשה:

גגות ושטחים ישרים בתוך הבית:

א. גג משופע פטור מבדיקה מחמת אופיו שלא נוח להשתמש בו.

ב. גג ישר, אף אם אוכלים בו חמץ, מעיקר הדין דינו כחצר ופטור מבדיקה מחמת העורבים שנמצאים שם, ואולם בתנאים שחצר חייב גם שם חייב. ובפנים הבאנו שכן דעתם של ראשונים רבים, להוציא רש"י שנראה מדבריו לחייב בגג ישר. אולם בפנים ביארנו את רש"י באופן שגם הוא לא חולק בזה. ומכאן תמהנו על פסק המשנה ברורה, לחייב בדיקה בגג ישר על סמך דברי רש"י כאשר כולם כאחד ענו ואמרו שלא כדברי רש"י.

ג. באופנים שכן צריך לבדוק את הגג, אופן הבדיקה יהיה שווה לאופן בדיקת החצר אם לאורה או לאור הנר, ולכתחילה במושגי זמנינו שמקומות הללו, מרוצפים ונוחים לבדיקה, נכון לכתחילה לבודקה לאור הנר באור לארבעה עשר. ואם לא בדקם בודקם לכתחילה ביום ארבעה עשר לאור החמה, ונראה דאפשר לכתחילה להקל לבדוק לאור החמה בלא תוספת נר בגג, כמו שכתבנו לגבי אכסדרה, וכהכרעת המשנ"ב והבא"ח. להוציא החורים שיש לבודקם לאור הנר או הפנס.

ד. גג השווה בתוך הבית, כגון הנקרא בוידם או כיו"ב, כתב הערוה"ש, 'ואפילו אם היה גג כזה בתוך הבית כגון מגדל שגגו משופע א"צ בדיקה אבל כשגגו שוה צריך בדיקה אף על פי שגבוהים הרבה מפני שבבית כמה פעמים עומדים על הכסא ומשתמשים שם וכן נ"ל אצלינו על הגג השוה שתחת הגג המשופע שקורין בוידי"ם ועולין בו בסולם אם משתמשין בו לפרקים בכל השנה תשמישים הרבה צריך בדיקה ואם לאו א"צ בדיקה'.

חצר:

א. חצר אין צריך לבדוק, מחמת העורבים הנכנסים אליה. ובגמרא לא מצאנו חילוק היכן בחצר. אולם הרמב"ם הדגיש שהפטור הוא רק על אמצע החצר. וכ"כ הסמ"ג. הסמ"ק, המרי"ל, המהרי"ו ועוד. ומאידך הרי"ף, הטור וי"א שכ"ד רש"י, הראב"ן שהחצר פטורה בלא חילוק. י"א שכוונת הרמב"ם למעט הצדדים, וי"א שהכוונה למעט החורים שבצדדים, שאין עורבים מגיעים לשם. וי"א שגם לחורים אלו נכנסים בע"ח ומקננים שם. ולכן הכל פטור.

ב. ובפנים כתבנו שהעיקר להלכה, שגם צדדי החצר דינם כחצר ופטורים מן הבדיקה, ורק חורים שבצדדים חייבים בבדיקת חמץ. וכדעת הרמב"ם כן פסק מרן השו"ע, וכתב המשנ"ב שאין הכוונה למעוטי צדדים, אלא לאפוקי חורים שבחצר.

ג. אם יש בחצר גם בעלי חיים שמחטטים בחורים, כגון הכלבים והחזירים והחתולים, שמחפשים את מזונם, ואף מסייעים לחפור ברגליהם כדי להוציא את מזונם, לכאורה יהיה פטור מבדיקה גם בחורים [ראה ערוה"ש סי' תלג סעי' ז].

ד. כתב בספר האגודה שכל הפטור של 'חצר' הוא בספק חמץ ולא בוודאי חמץ, כי בוודאי חמץ חייב לבער. וכ"כ המהרי"ו. והגם שרבינו הרמב"ם לא כתב מזה מאום, אפשר לומר שהוא כתב על חובת בדיקה, והם דיברו על כך שאם הגיע הזמן ועדיין נשאר, יש חובת ביעור.

וראה מש"כ החוט שני (עמוד ס"ד) וז"ל, ולמי שקשה לבדוק את כל חפצי ביתו והארונות בליל י"ד בניסן מותר לו לבדוק את הארונות שמכניסים בהם חמץ בלילות הקודמים לליל י"ד אחרי שרוחצים ומנקים את המקומות הנ"ל בלילה לאור הנר ובלא ברכה, ובדיקה זו נעשית בקלות אחרי הכיבוד שרואים בהסתכלות בעין רגילה אם אחרי הנקיון יש עדיין פירורים הנראים מיד לעין וזוהי בדיקת חמץ כהלכתה, או יכול ליקח את המגירות והמדפים והכיסאות לאחר שכיבדם ורחצם היטב ולבודקם לאור היום בקלות שרואה בהסתכלות בעין רגילה ואז יכול להכניס למקומות אלו מצרכי מזון וכלים של פסח, ואז בליל י"ד אינו צריך לחזור ולבדוק. עכ"ל. **הערת ידידי הגרי"א.**

ה. בשולחן ערוך הזכיר דין זה בדיני הבדיקה, ולכאורה מוכרח מדבריו, שבוודאי חמץ חייב בדיקה גם בחצר וכיו"ב. וכן נראה שהבין הרמ"א בדבריו. ולכן הקשה מסי' תמה ששם מרן התיר להשליך חמץ לפני זמן איסורו במקום שהעופות מצויים. והב"ח כתב ליישב סתירה זו, ששם מדובר בהשלכה לחצר הפקר או חצר השותפים, וכאן חצר פרטית. ורבים מהאחרונים הסכימו עם החילוק הזה, להוציא את חצר השותפים שרוה"פ חלקו על הב"ח וסוברים שדינה כחצר פרטית, ורק למקום הפקר שאני. [ושם אם ימצאה אחר זמן איסורו, יש אומרים דלא איכפת ליה וכ"פ המשנ"ב כדעת אחרונים אלו, אמנם ציינתי שם שאין כן דעת מרן השו"ע בסי' תמ"ה, אלא שחייב לשורפו].

ו. יש מהאחרונים שלמדו גם בדעת השו"ע שבוודאי חמץ השינוי הוא רק לגבי חובת ביעור, אולם לא לגבי חובת בדיקה ולכן מותר להניח לפני זמן האיסור חמץ בחצר לטובת העורבים, ורק אם נשאר לאחר זמן האיסור צריך לבער. וכדעה זו כ"כ החו"י, הלבוש, המג"א ועוד. ויש אחרונים שחלקו וחייבו גם בדיקה בוודאי חמץ, וכ"כ הב"ח, וכ"כ בא"ר בשם ספר אמרכל, ועוד, וכ"פ להלכה במשנ"ב.

ז. בהגדרה של ודאי חמץ, הב"ח כתב שזה במקום שרגילים לאכול שם כל השנה. וכך הבאנו משם רעק"א שכתב על החצרות שבירושלים. והמג"א כתב שהיינו אם אכל חמץ סמוך לפסח, שזה שלושים יום קרוב לפסח. ובמקור חיים כתב שהכוונה רק אם אכל בליל בדיקת חמץ, אבל אם אכל לפני"כ אפילו בתוך שלושים יום לא נחשב ודאי חמץ אלא ספק.

ח. אם עשו פעולות מסויימות להסיר האוכל, נחשב הדבר רק ספק חמץ, וכגון אם רגילים לכבד את החצירות ולטאטא אותם, ולנקותם. ולכן גם בגגות, ובמרפסות פתוחות לחלוטין מצד אחד [אכסדרה, גם אם יש שלש דפנות ותקרה, אבל המקום פתוח בצד אחד שיש שמש מרובה, ובעלי חיים נכנסים ויוצאים מהמרפסת], הגם שהדרך לאכול שם, אולם כיון שעוברים ניקוי, אין זה אלא כספק חמץ, ופטור מבדיקה על סמך בעלי כנף הנמצאים שם. ומכל מקום אם יש חורים ופינות יבדוק שם לאור הנר בליל י"ד [ראה להלן]. וכ"ז דלא כמש"כ בשו"ת קנין תורה, והב"ד להלכה בפסקי תשובות, שחייבים במרפסות אלו כי רגילים לאכול שם, וביארנו בפנים.

ט. פשטות הסוגיא בבבלי, שאכסדרה נבדקת לכתחילה לאורה כלומר ביום, וגם כאשר יש ארובה או חלון [ללא זכוכית, ובפנים הבאנו שבזכוכיות החלקות והשקופות של ימינו כתב המהרש"ם שאפשר להקל], ממול אותו מקום נבדק לאורה, אולם לצדדים לא, ושם חייב לאור הנר. ומפשטות הירושלמי, נראה שלכתחילה בודק בלילה גם במקום אורה, וגם כשבודק ביום עושה זאת לאור הנר. עוד הסתפק הירושלמי אם בתי כנסיות שאורם רב, בודק לאור החמה או לאור הנר [ובפשטות לא פשט הירושלמי הספק, ויש אומרים שפשט עם הספק הבא]. ועוד הסתפק הירושלמי על חצירות שהיו אוכלים תרומה ובודקים כל יום מהנותר, והשיב הירושלמי כדי לא לחלק בין ביעור לביעור, לכן גם חצר זו חייבת בבדיקה כדי לא לחלק. וכאמור יש אומרים שכך נפשט גם בבית הכנסת שלא לחלק חייב בדיקה לאור הנר.

י. בבתי כנסת הבאנו שמשמע שהיה מנהג קדום של הגבאים לבדוק ביום י"ד מחמת החשש של הבאת החמץ על ידי תינוקות, ולכן נהגו לבדוק לאור היום, ויש שהקילו מאד בבדיקה זו, או יש שהסתפקו רק בכיבוד בית הכנסת, אולם למעשה, חייב לבדוק כדת וכדין וכמו שפסק מרן השו"ע, וי"א שיברכו על בדיקה זו, ויש שפטרו, ויש שכתבו שלמעשה הגבאי יכוון בביתו על הבדיקה של בית הכנסת [ובפנים השארנו בצ"ע מה שצירף מרן זצ"ל בחזו"ע את האומרים שהאיבעיא בירושלמי על בתי כנסת לא נפשטה,

שהרי הירושלמי לא הסתפק אם חייב או פטור, אלא הסתפק אם חייב לאור הנר או אפשר לאור חמה, אך פשוט שחייב בבדיקה, וממילא לא חזי לאיצטרופי דעות אלו, וצ"ע].

יא. יש מן הראשונים שס"ל דלכתחילה בודק אכסדרה וכיו"ב ביום וללא נר. ורבינו הרמב"ם כותב לשון של דיעבד דמהני, והכי ס"ל לרוב נו"כ הרמב"ם, אולם הלח"מ ס"ל שגם לרמב"ם שרי לכתחילה, ולשונו לאו דווקא. אלא שאין כן פשטות לשונו, וכ"כ המעשה רקח, ובמרכבת המשנה (אלפאנדרי) שלכתחילה בלילה, ואם לא בדק, אז לכתחילה ביום בודק לאור החמה. ורבינו הטור כתב שלא יבדוק לאור החמה, אלא בלילה ואם לא בדק בודק ביום לאור הנר, ומיהו אכסדרה בודק לאורה. ומרן בב"י והב"ח הביאו דיעות הראשונים בזה, לדעת רש"י והרי"ף אף ביום י"ג יכול לבדוק באכסדרה לאור החמה אפילו לכתחלה ולדעת הרמב"ם אפילו ביום י"ד לכתחלה לא יבדוק אלא לאור הנר וכן מבואר בסמ"ג וסמ"ק ועיי"ש, ולדעת רבינו ירוחם וכנראה שהיא דעת הרא"ש דוקא בי"ג לא יבדוק אבל בי"ד יכול לבדוק אפילו לכתחלה לאור החמה ומשמע לי דבי"ג אפילו בדקה לאור היום צריך לחזור ולבדוק בלילה לדעת הרא"ש ורבינו ירוחם. ולהלכה כבר כתב המרדכי דמפורש בירושלמי שגם במקום שאורו רב כגון אכסדרה ובתי"כ, צריך לבדוק בליל י"ד, שלא לחלק בין ביעור לביעור. ובדעת הרז"ה הבאנו כמה דרכים לבאר דעתו אם כדברי הב"י וכפי שהבין הרמב"ן, או כדברי הב"ח, וכ"כ בספר צרור חיים, יעוי' בפנים.

יב. מרן השולחן ערוך מחד פסק כטור, שלא יבדוק לאור חמה, ואם נאלץ לבדוק ביום יבדוק לאור הנר. ובאכסדרה כתב כלשון הרמב"ם שרק בדיעבד אם בדק מהני. והבאנו דיעות רבותינו האחרונים בזה להלכה, והבאנו הכרעת הפוסקים שהבודק ביום י"ג, יחזור ויבדוק בליל י"ד. אלא אם זה אכסדרה שנבדקה לאור החמה, שאין צריך לחזור ולבדוק. ובאכסדרה לכתחילה בודק אור לי"ד, ואם לא בדק יבדוק שחרית של י"ד מוקדם, ואין צריך באכסדרה לאור הנר. וכ"כ הבא"ח להלכה, וזה דלא כדעת הרחיד"א בברכ"י שכתב לדייק מלשון השו"ע שכן בודק לאור הנר גם באכסדרה. ובפנים ביארנו שאפשר לדחות האי חששא דלא פלוג במקרה של אכסדרה ולהבדיל בתוך בתים.

יג. למרות כל האמור לעיל, לעניות דעתי הדין נכון ואמת ויש לנהוג כך לכתחילה, גם באכסדרה, ובגגות, ומרפסות פתוחות, שהם מרוצפות ונוחות לבדיקה, ובימינו גם מוארות. אולם בגינות וחצירות חשוכות,

יד. שם המקומות לא מרוצפים בדרך כלל, וחשוכים לחלוטין, ותועלת הנר הקטן שם מיזערי, ורוב עיסוקו של הבודק יהיה שלא ליפול לבורות, או להיפגש עם בע"ח, ולא בבדיקת החמץ. לעניות דעתי אדרבה נכון יותר לבדוק את החמץ לאור יום ואור החמה, ואז הבדיקה תיעשה בנחת, והן אמת שאם יש חורים או צדדים מכוסים, שם יבדוק לאור הנר או הפנס [שבחוץ הוא נוח יותר שלא יכבה כל העת], ובכעין זה נראה שאפשר לנהוג כך לכתחילה ואפשר דעדיף מלבדוק באור לי"ד, שמסתמא הבדיקה לא תוכל להיעשות כדבעי. ובפרט דחזי לאיצטרופי כל מה שכתבנו בפנים על עצם הפטור של חצר כמבואר בפנים. וק"ו בהצטרף המתירים לכתחילה לבדוק לאור החמה את האכסדרה והחצר שהיא כמותה כך הוא הנלענ"ד.

בייקרא דאורייתא
שניאור ז. רווח

סימן יז

שימוש בתוכנת 'זום' בליל הסדר כדי לשמח המבודדים

ערב שבת הגדול תש"פ

בשנה זו שגזר הקב"ה על העולם את מגיפת הקורונה, אחת מן התוצאות היותר קשות היא תופעת הבידודים, בהם אנשים נותרים לבדם, וגם בזמנים שרגילים לשבת כאחד כגון שבתות וימים טובים, ואנו שומעים הקושי הגדול, ולפעמים ממש קשה מנשוא. וכעת בהתקרב ליל הסדר משתקף עוד יותר כאבם הגדול של המבודדים, ובפרט המבוגרים שבהם שנאלצים לעשות ליל הסדר לבד מאז עמדו על דעתם. וכאשר כולם מחפשים פתרונות על פי ההלכה להקל על כאב זה, צצה וגם ניצבה מכתב, מכמה רבנים שהתירו להשתמש בשידור חי בוידאו בתוכנה להעברת מסרים מידיים הנקראת 'זום'. וכמה טענות הלכתיות רשמו במכתבם, ונשאלתי אם הלכה למעשה אפשר להשתמש בזה לצורך גדול עבור מבודדים.

וכיון שלענ"ד הדבר הוא איסור גמור, אמרתי שאבהיר את דברי, ובראשית אפתח ואומר כי ברור שאין אני דן כלל בעניינים של פיקוח נפש או אף ספק קל של פיקו"נ, שבוודאי מותר והתירו אף איסורי תורה. אלא שאינני בטוח כלל איך שימוש בתוכנה זו תפתור את החשש ואת דיכאון המבודדים. לכאורה יתכן שהיא אף תגביר את החשש מחמת הגעגוע, וכבר כתב סברא זו מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א במכתבו מיום ר"ח ניסן אל הרב שלמה סופר שליט"א שם כתב שאין היתר להשתמש בזה, ועוד שזה לדעתו רק מוסיף צער ועוגמת נפש. ע"כ. אולם ברור שגם לו יצויר, שרק דבר זה יציל מפיקוח נפש, שלית מאן דפליג דשרי, עדיין נכון שלא להתיר בלי להיוועץ בחכם קודם לראות את האופנים האפשריים. ושוב שלחו לי את דברי הגאון רבי אליהו אברג'ל שליט"א אב"ד בירושלים וראש החתומים על המכתב, שהבהיר כמה פעמים שכל כוונתו היתה לאופן של פיקוח נפש וכן שלחו לי עוד רבנים שחתמו על המכתב ההוא שהוא נכתב לרבים שלא בידיעתם, שלא עלה בדעתם להתיר אלא במקום פיקוח נפש בלבד.

בנוגע לסוגיית הדלקת חשמל ביום טוב, אכן התירוה מגדולי רבותינו שבמערב, ומגדולי רבני אשכנז בחו"ל ובאר"י, וכך נהגו בזה בפועל בביתם [ראה תשובת הגאון בעל ערוך השלחן (שרי המאה ח"ה עמ' קיד) שכתב להתיר. וכ"כ לצדד להתיר הגאון רבי צבי פסק פראנק זצ"ל (ירחון קול תורה שנת תרל"ד חוברת א-ג), וכ"כ הגאון רבי רפאל בן שמעון בשו"ת ומצור דבש (או"ח סי' י), הגאון הראשון לציון רבי בן ציון מ"ח עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א סי' יט), הגאון רבי שלום משאש זצ"ל בכמה מקומות וראה כדוגמא בשו"ת שמש ומגן (ח"ב או"ח סו"ס ל, ח"ג או"ח סי' נז אות יב) שכתב שהדבר מותר וכך נהגו בבית של החכמים במרוקו ונתקבל שם להיתר ולא חששו מטעם נולד, ורק כשבאו לארץ ישראל החלו מתחסדים להחמיר בזה. ובשו"ת מים חיים (ח"א סי' נד, סי' קלג, ח"ב סי' שכו, סי' שמח), ועוד ראה בשו"ת מים חיים (ח"א סי' קלד) שכתב, שחקר הרבה על אופן פעילות הטלפון שהיה בתחילת המצאתו, ולפי תוצאות בדיקתו, ברור לו שבשבת זה איסור תורה, וביום טוב לשיטתו הדבר מותר, יעוי"ש. אולם מאידך אפשר לציין שהיו מחכמי מרוקו שהחמירו בענין החשמל בשבת, ואציין כאן עדותו של הגאון רבי יהושע ממן זצ"ל בספרו עמק יהושע (ח"ג או"ח סי' יא) אחר שכתב שדעתו לאסור הדלקת החשמל ביום טוב, הוסיף וכתב על דברי הגאון רבי יצחק חזן זצ"ל שההדיר את ספר זהב שב"א לרבי שמעון דיין זצ"ל, שם דן על היתר החשמל ביו"ט, ומרן הראש"ל זצ"ל בהקדמה כתב להעיר ממש"כ בספרו יבי"א. וכתב בהערה הרי"ח שגם הגאון בעל זהב שב"א נהג לאיסור ורק ללמד זכות על המתירים כתב את דבריו, וכתב על זה בעל עמק יהושע וסיפר, שבהיותו רב וראב"ד של העיר מראכש באו לביתו בחול המועד סוכות שנת תשכ"ז הגאונים בעל זהב שב"א והגאון רבי לחכם שלמה דהן והרב רבי יאיר סבג, וערכו ביקור חג, ונתגלגלה השיחה על החשמל ביום טוב, ועל שינוי המנהגים במרוקו ממקום למקום, והשיבו כולם כאחד שדעתם היא לאיסור, וכן המנהג אצלם

לאסור את הדלקת החשמל ביום טוב. ובאמת שרבים הם הפוסקים שהביאו את דברי המתירים ודחאום, וראה במש"כ בשו"ת צפנת פענח (סי' קעג), שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס), יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כו) שהביא את רשימת הרבנים האוסרים, אבן ישראל (ח"ט סי' סא אות יד) ועוד. והנה בסיס של כל המתירים הוא, שלאחר שאיסור הוצאת אש מיום טוב היא דרבנן, ולדעת רבינו הרמב"ם (יו"ט פ"ד ה"א) הוא מפני שהיה צריך להכין מערב יו"ט [ומה"ט התיר הברכ"י היכא שלא יכל להכין מעיו"ט, ראה להלן], ולדעת הראב"ד מפני שהוא נולד, וראה מש"כ ע"ד במ"מ ובנו"כ שם. וממילא הם ביססו את ההיתרים כדלהלן, שהכא כאשר ביו"ט זה כבוי והוא נצרך לזה [ראה במים חיים שם ודו"ק] לא נאסר להולידו ביו"ט. ועוד, שבהוצאת אש, כל האיסור הוא שמוציא יש מאין של אש חדשה, והכא יש כבר חשמל במערכת ואינו מוליד אש חדשה, ומה שמעבירו אל החוט האחר שמחמת זה מוארים הדברים הוי כמעביר מנר לנר, והוא מיפקד פקיד כשם שהתירו הכרם חמר וסייע' להשתמש בגפרורים ביום טוב, שנורא מיפקד פקיד. ועוד הוסיף בשו"ת מים חיים בסו"ס צד, שאף אי נימא דהוי נולד, מכל מקום הניצוץ הזה שנדלק ובין רגע אבד, איננו נראה לעינים ולא נאסר נולד כהאי גוונא, יעוי"ש. והגרצפ"פ בתשובתו בירחון הנז' כתב, דאף שהוא 'מוליד' - מ"מ לא מצאנו איסור מוליד אש ביום טוב אלא בידים ולא כשזה בגרמא. עכ"ד המתירים. אולם הפוסקים הנז' דחו את דברי המתירים, והעלו לאסור את הדלקת החשמל ביום טוב, כיון דלדידהו תוצאת האש מגיע רק לאחר החיבור בין החוטים והוי כאש חדשה, ולא ההעברה מאש קיימת, וכלשון היבי"א בסו"ד, שאין האש נמצא בחוטי החשמל, ואין שם אלא זרם וכח בעלמא, ממילא שפיר חשיב מוליד, ואסור להדליק החשמל ביום טוב. ושוב הביא סברת הגרצפ"פ להתיר מחמת שכפתור ההדלקה הוא מעשה גרמא וכמבואר שם וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ פ"ו אות י) הביא סברא זו, וכתב על היתר זה שהוא חלוש וקלוש, שנראה דלא חשיב כה"ג גרמא, מכיון שהכל נעשה תיכף ומיד עם לחיצת הכפתור, וגירי דיליה הוא. וכן לשון הרב מנחת אשר (ח"ב סי' לד אות ב): ובאמת שאין דבריהם מתיישבים על הלב כלל ועיקר, דרק זרימת החשמל יוצרת אנרגיה וחום ואור, וכל עוד אין חיבור בין המגעים החיובי והשלילי אין כאן כל זרימה של אלקטרונים ואין זה דומה כלל לפותח חלון להכניס אור קיים או פותח ברז להוציא מים קיימים'. ובאמת שכך נתפשטה בימינו ההוראה כמעט בכל הקהילות בעולם לאסור השימוש בחשמל ביו"ט, מפני שהוא כמוליד אש ביום טוב [ועוד טעמים נוספים ויבואר להלן, אלא שאיסורו מדרבנן, וכהכרעת רו"כ הפוסקים שגם יצירת יש מאין באש אסורה רק מדרבנן ודלא כדברי (הט"ז בריש סי' תקכ) ומהאי טעמא התיר הברכ"י בריש סי' תקב להוציא אש חדשה למי שנזדמן למדבר ואין לו אש מערב יום טוב יעוי"ש. וראה ביבי"א שם בתחילת התשובה].

ומה שהזכרנו לעיל לגבי גפרורים, גם הוא דיון מעין זה, שיש פוסקים שהתירו הדלקת גפרורים ביום טוב דלדידהו האש כבר נמצאת בגפרור, ובתנועה קלה נדלקים ולא כמו שנאסר בהוצאה מאבנים, וכך ס"ל לרב שואל ומשיב (מהדורא שתיתאה סי' סב). וכ"כ בשו"ת כרם חמר (ח"ב סי' לו). וכ"כ בשו"ת מצוף דבש (הנז). וכן הסכים הגאון רבי יצחק אבן דנאן בספרו ליצחק ריח בחלק הליקוטים (אות י סעי' ג) שאין נולד באש זו, כי הנורא מיפקד פקיד וכו'. וכ"כ בשו"ת מים חיים (ח"א סי' לד. וח"ב סי' לח). וכ"כ בשו"ת מקוה המים (ח"ו סי' כט). וראה עוד בשו"ת שמש ומגן (ח"ג סי' נז אות יא) שהביא מנהג שנהגו רבים במרוקו להקל בזה, אך כתב שבעלותו לארץ נהג להחמיר בזה זולתי בשעת הדחק, עי"ש [וידידי מוהרא"א אמר לי להוכיח מדברי רבי כליפה מלכה בספרו כף ונקי (בחלק שכחה ולקט סי' ל עמ' שלג) שכתב לגבי הטובאקו שהיה מדליק ביום טוב מנר דולק מערב יום טוב, ולא היה מדליק אש בשביל זה, ומוכרח שהחמיר בגפרורים, ונומיתי לו שאין מכאן כל הוכחה, שהרי רבי כליפה נלב"ע בשנת תק"כ כאשר זה בערך מאה שנה לפני המצאת הגפרור המסחרי הראשון בעולם]. אמנם רבים האחרונים שחלקו על דבריהם ואסרו, ומנאם בשו"ת יביע אומר (שם סי' כז ובח"ט או"ח סו"ס לא אות ו), וכך הוא המנהג הרווח בימינו. אמנם למעשה אחר שגדולי עולם התירו את החשמל והגפרורים, מצרפים דעתם להיתרא בסוגיות שונות,

וכמבואר בענין היתר אמירה לנכרי להדליק החשמל ביו"ט [כמבואר בחזו"ע יום טוב עמ' נג ודוק היטב בהערה], וכן לגבי טלטול הגפרורים [ראה למרן הגרשז"א במדור העיונים שבסו"ס שלחן שלמה על הל' יו"ט ח"א, בסו"ס טו].

ובאמת בדורינו אנו, מפורסם וידוע שהגדול בימינו שהיה הבקי הגדול ביותר בהבנת ענין החשמל הוא מרן ראש הישיבה הגרשז"א זצ"ל, שבאריכות מרובה האריך על סוגיא זו, והוב"ד במרוכז בספר שלחן שלמה הלכות יום טוב, בסוף חלק ראשון במדור העיונים, החל מסי' ז, סביב סוגיא זו, ובסי' ט ואילך סוגית החשמל ביום טוב, יעוי"ש היטב. ובסו"ס יב, כתב דהוי נולד גמור, בזה שנהפך מגוף חשוך לגמרי לגוף מאיר, והביא שם לחזק סברתו מדברי אחיו הגר"א אויערבך שלדעת רש"י והרע"ב שנולד הוא הוא משום דדמי או דמיחזי, כאילו עושה דבר חדש, ואם כן כל זה בנידו"ד ובוודאי אף אם אין בו שלהבת כלל [שאיננו נורת ליבון]. ושוב המשיך לדון בדברי הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל אם אליבא דהראב"ד הוי רק גרמא שלא נאסר ביום טוב, וראה שם בסימנים יג ואילך להסביר את צדדי האיסור גם לדעת הראב"ד.

והנה קודם שנמשיך, נכון להקדים כמה כללים בעניני החשמל והאיסורים העלולים להיות כרוכים בו:

א. איסור הבערה – באופן שיש חוט להט כגון נורת ליבון וכיו"ב, אסור בשבת מדאורייתא. וביו"ט מדרבנן לרוב ככל הפוסקים. כאשר אין חוט להט, איסור ההבערה בשבת מדרבנן.

ב. איסור בונה וסותר – דעת החזו"א ידועה ומפורסמת שכתב (או"ח סי' נ אות ט), שזה אסור משום תיקון מנא, וקרוב הדבר דזה בונה מהתורה, וזאת כיון שהחיים שהוא מפיח באמצעות החשמל והופכו מחוטים 'מתים' ל'חיים' – 'כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות' הרי זה באיסור 'בונה' [ודלא כמי שהבינו שהאיסור הוא של בניית הכלי והכשרתו לפעולה, וניסו לחלק בין סוגי הכלים] וכן להיפך, זה מלאכת סותר [ועי' ע"ד בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יא].

ג. מוליד – דיעה מפורסמת נוספת היא של הגאון רבי יצחק שמלקיס זצ"ל בספרו בית יצחק (השמטות ליו"ד סי' לא עמ' קנח) שם דיבר על שיחה בטלפון בשבת [כמה עניינים טכניים המובאים שם יובנו בהתאם לתקופה של שנת תרנ"ה, ועי' מנח"ש ח"א סו"ס ט] וכתב, שבחשמל בסגירת המעגל נולד כח האלקטרי, וזה אסור משום מוליד, וכמבואר ברמ"א או"ח (תקיא ס"ד) שאסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים, משום דמוליד בהן ריחא, ובמשנ"ב נפסק כדעת המג"א שאפילו בגד שמריח כבר אין ליתן עליו כדי שיריח יותר. ומ"מ אתרוג שהיה מונח מעיו"ט על הבגד ונטלו ממנו מותר להחזירו דאינו מריח יותר בשביל כך. ומאידך החיי אדם (יו"ט לג, יד) סובר שמותר ליתן עליו עוד ריח. ודוק ממחלוקת זו על עניני החשמל בתוספת זרם או המשכת מצב, וכבר דנו בזה הפוסקים לגבי מכשירי שמיעה ועוד כיו"ב). ובקובץ תורה שבע"פ (שנת תשכ"ז עמוד סא) הביאו תשובה מחתנו של הבית יצחק הגר"נ לוין זצ"ל, שהשיג על חותנו לגבי הא דאסר לשוחח בטלפון משום דמוליד זרם החשמל, שמה אסור לגבי ריח היינו טעמא כיון שהוא נרגש באחד מהחושים של האדם, אבל זרם אינו דבר המושג בחוש, יעוי"ש. ובחזו"ע (שבת ח"ה עמ' רמג טור ג) הביא מדברי האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון עמ"ס ביצה (דכ"ג ע"ב) שהרמב"ם לא אסר משום מוליד ריחא, וגם הרי"ף השמיט הסוגיא של סחופי כסא בשיראי, כיון דלהלכה נקטינן כשמואל שמותר לעשן פירות, וסיים ומיהו נהגו העולם לאסור, והוה כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור.

ד. מכה בפטיש – בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ד סי' פד) לגבי הרמקול כתב, שבמקום שנתחדש איזה דבר שעי"ז נשמע קול רם ומרחוק יש לחוש לאיסור תורה אולי של מכה בפטיש יעוי"ש. וכ"כ הגאון בעל משפטי עוזיאל (ח"א סי' יג) בבואו

לדחות דעת האור חדש שאין ברמקול איסור מכה בפטיש, כתב על דבריו שאין זה נכון, אלא שכל המכונות הללו שבלי הנעת כח החשמל אין ראוי לכלום, על ידי שמפעיל עושה אותם כלי והוי"ל מתקן מנא ואסור בוודאי. וסיים, שכלל גדול למדנו מהרמב"ם (שבת פכ"ג ה"ד), שהמתקן כלי באיזה אופן שיתקן חייב, יעוי"ש. וכן היא דעת הגאון בעל מנחת אשר (ח"א סי' ל ובהמשך שם, וחזר ע"ד גם בח"ב) שבסגירת מעגל חשמלי, גם לצורך מאור וגם לשאר צרכים יש בזה איסור של מכה בפטיש דאורייתא, ויסודו הוא מדברי הירושלמי שבת (דמ"ד ע"א) ודימה לדברי הרמב"ם בהל' שבת (פ"י הי"ז) שאסר מפיס שחין, מפני שזה מלאכת הרופאים. והגם שבפוסקים משמע דגדר מכה בפטיש גמר כלי הוא, אין הכרח מזה לדחות את המבואר ותרוויהו אית בהו, שעיקרה 'מלאכת גמר והשלמה' ופירשו חז"ל ברוחב דעתם, דכל גמר כלי בכלל משום חשיבות דהוי מלאכת מחשבת לאחד מל"ט כל דומה וכן דגמר המלאכה מפני חשיבותו אף שאינו המלאכות ודו"ק. ולכן לדעתו שם כל סגירת מעגל גם אם התוצאה היא 'לד' שאין הבערה, יהיה אסור מהתורה מחמת איסור מכה בפטיש שהוא מדאורייתא.

ה. עובדין דחול – רבים מן הפוסקים בדבריהם לגבי סוגיא זו, הזכירו איסור זה וצירפוהו לאופנים מסויימים, ולעיתים גם כאשר הדעת נוטה לאופנים מסויימים יש שכתבו לאסור משום סברא זו או דומה לה, וכגון מש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י ס"ס) שאינו מסכים עם ההיתר של שימוש במטול שקפים שדלוק מערב שבת, כי יש בזה איסור זלזול באיסורי שבת וטעמי כמוס להחמיר. וראה עוד להלן מה שהבאנו משו"ת שמע שלמה על דבריו. וראה עוד בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' לד סוף אות א) שאותם שהקצינו וכתבו שחשמל בשבת נאסר **רק** משום עובדין דחול, גורם למכשול גדול, כי עוד יתירוהו לכבוד הכנסת אורחים (כמבואר בסי' שלג סעי' א). ובכלל בהאי דינא דעובדין דחול, הביא משו"ת מהרש"ג (סי'

יג) שאין לנו גדרים ברורים בזה, ואין לנו אלא מה שאסרו חז"ל בזה [ויש לזכור שחז"ל כשקבעו איסור בזה, קבעוהו גם במקרי קיצון, וכגון האי דינא של רכיבה על בהמה ביו"ט שני לצורך לווית המת, שכידוע שוויהו כיום חול לגבי מת, והתירו איסורי תורה, ומכל מקום ברכיבה אסורה, וראה להלן סי' יט, שכתבנו שזה עיקר האיסור משום זילותא דיום טוב, וראה עוד מה שכתבנו שם לגבי תקיעת שופר בזמן לויה של חכם ביו"ט שני].

הנה אם כן בפעולות שאין נדלק חוט להט, כאמור לטעם הראשון הוי רק דרבנן, ולטעם דבונה ומכה בפטיש הוי איסור תורה. וכן הוא לכאורה לגבי סגירת מעגלים חשמלים, וכיו"ב.

אולם מאידך בהגברת זרם ושינוי זרם, נראה הסכמת רוב הפוסקים שאין בזה גם משאר טעמים, וכך מפורסמת דעתו של מרן הגרשז"א זצ"ל בכמה מקומות, וראה עוד להלן. ולכן התיר הזזת המאוורר למרות שינויים פנימיים שיש בזרם, כיון שזרם חשמל שלא מורגש בחושי האדם אין לחוש לו. וראה מנח"ש (ח"א סי' ט), שלחן שלמה (סי' שח הערה לד), וראה שש"כ (פי"ג סעי' מ), וראה חזו"ע (שבת ח"ו עמ' קכ), וראה עוד מש"כ בשו"ת כתר מלוכה (או"ח סי' יד) לגבי מענה לטלפון בשבת המגיע ממשרד הבריאות בתקופת הקורונה. וראה עוד בתשובות הפוסקים בסוגיית השימוש ברם קול, ראה יבי"א (ח"א סו"ס יט) ועוד הבאנו להלן מדבריו, ומ"מ להלכה הסכים כדעת מרן הגרשז"א שאין בזה חשש איסור בשבת, להוציא במקרים מסויימים, ראה להלן. וראה בשו"ת אגרו"מ (ח"ד סי' פד) ולכאורה חשש רק ברמקול דהוי דבר הניכר לעין בהגבהת הקול, ולא כשאר שינוי זרם שאינו ניכר לעין אדם וכך יש לדקדק בדבריו, וכך נראה מדבריו לגבי מצלמות אבטחה, יעוי' להלן. מאידך דעת הגריש"א (הובא בספר מאור השבת סי' יד סעי' סו) שיש לחלק בין עמידה ממול מאורר או חסימת המאוורר למרות שיש שינויים זרם כי זה לא בידיים ולא בכוונה. משא"כ בידיים שכתב לאסור והוכיח דבריו משו"ע הרב סי' סד סעי' ה, ובכמה ספרים דיברו שיש מקום לכאורה לחלק [ראה ארחות

שבת ח"ג עמ' פג הערה נח, ועוד]. וכ"כ לאסור הגר"נ קרליץ בחוט שני (שבת, קונטרס החשמל אות ט עמ' רה) כל פעולה שמגבירה זרם החשמל ולכן אסר לדבר בפני טייפ או רמקול וכו' ואפילו היו מופעלים מערב שבת. ובשו"ת שמע שלמה (ח"ט סימנים ב-ג) נראה כמצדד לאסור הגברת זרם במוצרי חשמל, יעוי"ש היטב.

לגבי איסור מוליד, איננו אלא בהולדה של דבר חדש, ש'העין רואה והלב חומד' והאדם יכול לחוות ולהנות ממנו ויש לו תועלת ממנו, אבל בשינויים אלקטרוניים שאין בהם תוצאה חשובה הנראית לעין, ופעילות המכשיר נמשכת כאילו מאליה, אין בזה איסור מוליד [לשון הרב מנחת אשר כנז' להלן]. אמנם בשו"ת מעשה חושב (ח"ח סי' א) כתב שלכאורה יהיה תלוי בדיעות לגבי מוליד ריח נוסף על זה שכבר קיים אם מותר או אסור (מחלוקת המשנ"ב והחיי"א כמבואר לעיל, ובשו"ע הרב בסי' זה כתב לחלק בין אם זה אותו ריח או ממין אחר) ולפי זה יש לדון אם להחשיב את תוספת הזרם כהוספה מאותו מין או לאו [אמנם ציין שבמצלמות אבטחה זה קל יותר כיון שבמרבית המקרים לא מתגברת כלל עוצמת הזרם כתוצאה מן השינויים הנעשים עקב מעבר האדם ואין בזה אלא שינויים בצורת העברת הזרם הקיים שעל ידם משתנה האור שעל המסך ומוקרנות התמונות ובכה"ג בודאי אין לחוש לאיסור מוליד. להוציא במצלמות המופעלות ע"י גלאי תנועה ומתחילות לפעול ברגע שגוף מסויים עובר דרכן הרי בודאי שהמעבר דרכן חמור בהרבה שכן עצם הכניסה לתוך טווח פעילותן מפעילה את המערכת, יעוי"ש]. וק"ו לפי האמור לעיל מדברי האו"ח הקד' שהובא בחזו"ע הנז' לעיל, שמעיקר הדין וההלכה קיי"ל שאין איסור כלל להוסיף ריח, וזה רק מצד דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, ולפי"ז ודאי שיש לצדד כדעת המתירים למימר שבהגברת זרם אינו אסור משום זה.

וכן לגבי איסור בונה, מעגלים זעירים המתחברים ומתפרקים בחלקיקי שניות ואין בהם כל נפק"מ ותוצאה חשובה וניכרת אין בזה איסור בונה. ובשו"ת מעשה חושב (ח"ח סי' א) כתב שגם לחזו"א אין לחוש לזה משני טעמים: האחד משום ששינוי בזרם קיים אין בו משום עשיית תכונה חדשה והשני משום שהשינויים דינם כשימוש בכלי ולא כהעמדת דבר על תכונתו.

וכך לגבי מכה בפטיש אין בזה איסור, כי אין בזה גדר מלאכה כלל במה שנעשה כאילו מאליו ובלא כוונה כלל. וראה בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' לב) שעל פי זה התיר בשעת הצורך שימוש במוצרים מסויימים למרות שיש בהם סגירת מעלים זעירים כגון אזיקים אלקטרוניים, GPS לזיהוי חולי אלצהיימר, טלפונים סלולארי לרופא, למרות שיש שינוי קליטה עם תזוזה. ועוד.

והשתא נתנה ראש ונשובה לענין החשמל ביו"ט והוא, שאף אי נימא כדעת המתירים דס"ל שאין איסור הבערה של אש חדשה, כיון שהוא כאש מצויה, ומעביר מנר לנר, מכל מקום סברת מוליד ביו"ט קיימת [אלא שהם לא חשו לזה וכלשון מרן הגר"ש משאש הנז', או כפי שכתב במים חיים הנז' לעיל, שזה ניצוץ שבין רגע היה ונעלם, אולם האמת היא שניצוץ זה החזיר לחיים חוטים 'מתים' והתוצאה הסופית היא מוליד וכדברי הבית יצחק שהסכימו עמו רבים מהאחרונים, והוא אסור מדרבנן]. ובנוסף יש לחוש משום בונה וסותר אליבא דהחזו"א. ומשום מכה בפטיש אליבא דמנחת אשר. ובאמת שלענ"ד לא בכדי למרות שמגדולי רבותינו אשר במערב כתבו להתיר, והם היו בכח תורתם ופסקיהם מרעישים ממלכות, עם כל זאת כבר בזמנם עמדו כמה מחכמי המערב ואסרו, או החמירו על עצמם או חששו להם ולבני קהילתם. וככל שעבר הזמן, מתברר שקול המון עם רב, וקול המון כקול שדי, שהיתר זה לא מתקבל בעולם, ולא בכדי, אלא כיון שחששות רבות קיימות בשימוש בחשמל ביום טוב, לכן לא התקבל היתר זה. ואחר שנתקבל לאיסור בכל מקום, אם יבוא אדם ויקל בזה, ודאי שמעבר לאמור הוי זילותא דיום טוב.

ועל הצעתם השניה והיא שידליקו מערב החג [וממילא אין הדלקה ביום טוב], ולדעתם נשאר רק חשש שמא ידליק ויכבה, ובחשש זה אפשר לסמוך על המתירים לכתחילה. והנה בהתאם לנזכר לעיל שבהגברה או שינוי של זרם דעת רבים מפוסקי

הדור שאין בזה סרך איסור לפי כל הטעמים הנז' לעיל, ולכאורה הדומה לזה הוא השימוש בטלפון (כנז' לעיל ממה שכתבנו בשו"ת כתר מלוכה), שם הבאנו שעיקר האיסור בשימוש בטלפון מחולק בין זמן החיבור או הרמת השפופרת, לבין השיחה הרצופה, שאם בזמן החיבור הראשוני יש הדלקות של נורות במרכזיה או במכשיר, או סגירת מעגלים ועוד כיו"ב, מכל מקום במהלך השיחה הפעולה היא רק הגברה של הזרם הקיים כבר שלדעת מרן הגרשז"א אין בזה חשש של הבערה וכבוי, יעוי"ש. ויעוי' בחזו"ע שם שאסר שימוש בטלפון ביום טוב, והפנה למש"כ בהליכות עולם (פר' תצוה אות ל) ששם כתב לאיסור מחמת הדלקת הנורה במרכזייה ולא מטעם הדיבור וכדברי מרן הגרשז"א. יעוי"ש. אלא שכל ההיתר שם היה בדיבור שהוא לצורך חולה, ואח"כ הוסיף לדבר בו דברי נימוסין וכתב להתיר, ובהערה בשש"כ (פל"ג הערה קיד) כתב לדון מחמת מוקצה יעוי"ש. ועוד מצאנו בדומה לזה, לגבי מכשיר שמיעה לכבד שמיעה שרוב ככל הפוסקים התירוהו בשימוש למרות שכידוע המדבר והמשמיע משנה את עוצמת הזרם על פי דיבורו, מכל מקום לאו כלום הוא כיון שאין כאן כל מעשה כיבוי והבערה, שהכל היה דלוק מערב שבת. וראה בזה מש"כ בשו"ת יבי"א בח"א הנז' לעיל, ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ט וסי' יא), שו"ת הר צבי (סי' קעג). ציץ אליעזר (ח"ו ס"ו. ח"ז סי"א, ח"ט סכ"א) באר משה (ח"ו קונטרס החשמל סי"ד). ומאידך עי' בשו"ת מנח"י (ח"ג סי"ז, אולם עי' מש"כ בסי' יח), ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סי' לח. ח"ו סי' טז), וכ"כ הגר"נ קרליץ בחוט שני (שם) לפי שיטתו לאסור הגברת זרם שיש לאסור שימוש במכשיר זה, והוסיף שלגבי אדם שמדבר וביניהם איש עם מכשיר אפשר להקל, אולם בשעת תפילה שמכוין הש"ץ להוציא את כולם גרע טפי. אלא שאין המנהג כדבריו, ולא שמענו שאדם המרכיב מכשיר שמיעה כדעת רוב חכמי הדור, שיש לש"ץ חשש איסור בזה, ובפרט שיש כל כך הרבה היתרים וצירופים בזה. ושוב ראיתי בארחות שבת (פכ"ו הערה לג) שכתבו שם, ששמעו ממנו בעל פה שנוהגין להקל בבעל תפילה. ובתחילת דבריהם הביאו גם מדברי מרן הגריש"א זצ"ל, שגם הוא אזיל לשיטתיה שיש איסור בהגברת זרם [לכה"פ בידיים] וממילא אסור לדבר אל אדם שיש באוזנו מכשיר שמיעה. אבל מותר להיות בעל קורא ובעל תפילה במקום שיש אדם עם מכשיר שמיעה, כיון שהוא משמיע את קולו לכלל הציבור, יעוי"ש. אולם כאמור המנהג הנפוץ אצל רוב ככל כבדי השמיעה הנזקקים לזה, להשתמש במכשיר זה, הדלוק מער"ש, וכדעת המתירים. וראה עוד בחזו"ע (ח"ה עמ' רמד) ששוב חזר על הדברים, והתיר השימוש במכשיר. והביא שם מספר נשמת שבת (ח"ו סי' שם) שהיה זקן אחד שנמנע מלהשתמש במכשיר זה, וקרא לו האדמו"ר מסאטמר זצ"ל ואמר לו דשפיר דמי להשתמש בזה לכתחילה, ומה שאסרו רמקול בשבת היינו משום הדימוי לרפורמים וכו', והוסיף המחבר דמוכח שהאדמו"ר לא חשש כלל להגברת זרם, יעוי"ש.

אלא שלהבדיל ממכונת השמיעה, מצאנו שיש הסכמת כולם כמעט ללא יוצא דופן שאסרו שימוש ברמקול בשבת למרות שמופעל מערב שבת, ולמרות שרוב הפוסקים בתחילה התייחסו לכיבוי והבערה בזמן השימוש ברם קול, שוב פעם לאחר שהתפרסמו דבריו של מרן הגרשז"א שאין בזה כל פעולת כיבוי והבערה, ואין כאן אלא שינוי זרם בלבד, מצאנו בזה כמה סברות לאיסור: הדעות הסוברות שיש איסור גם בהגברת זרם, פשיטא שהוא הדין גם כאן. ובשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' פד) כתב ארבעה טעמים לאיסור: א. דמכיון שאין הקול הוא ישיר, אלא שהוא קול הברה שנוצר לאחר הרושם של הברותיו, וזה חשש איסור תורה של מכה בפטיש, ואולי בונה. ב. שיש לעי' טובא, אם אין איסור תורה בהגברת זרם אפילו בלא הבערה [וראה בארחות שבת הנז' לעיל על ההבנה בדבריו כאן. ובשו"ת שמע שלמה (ח"ח סי' ג בד"ה ונתתי) למד דברי הגרמ"פ כפשוטם לאסור בכל גוונא כל הגברת זרם, יעוי"ש ודוק היטב]. ג. כיון שהרגילות שמחברים רק לפני החיבור בלבד ולא עורכים זאת מראש, לכן שלא כמו בשאר דברים הכא יש לאסור מחשש שיאמרו שחיברוהו קודם הדרשה או התפילה [ויש להבין טענה זו על ימינו אנו שהורגלו לשעון שבת להדליק באמצעותו מערכות שלימות, שבדרך כלל מופעלות רק לפני השימוש, וצ"ע]. ד.

שמא יתקן כלי שיר, כלומר כיון שיש רגילות לתקן את המיקרופון בתוך הדיבור, יש חשש כזה ועל כן אסור מדרבנן. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (הנז' לעיל) שיש בזה איסור של השמעת קול ומתקן מנא, אף אם אין ברדיו או בטלפון איסור הבערה או כיבוי. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סי' כו) גם כתב שאיסורו מדרבנן שמא יבוא לתקן כלי שיר. ועוד שהוי זילותא דשבת מחמת אוושא מילתא [השמעת קול]. ובשו"ת מנחת שלמה (סי' ט הנז') שאסור משום אוושא מילתא וכמבואר ברמ"א (או"ח סי' רנב סעי' ה) שאסור לתת חיטים לתוך ריחיים של מים מחמת השעת קול. אמנם בחזו"ע (שבת ח"ב עמ' רמא ריש טור א) כתב שדעת מרן הבית יוסף שזה מותר ואינו חושש להשמעת קול. ובחזו"ע כתב שכיון שפשט המנהג לאסור להשתמש ברמקול בשבת ויום טוב, כך יש לנהוג, והוי כדברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור שאין להתירם. יעוי"ש. ומאידך ראה בשו"ת שמע שלמה למו"ר שליט"א (ח"ח סימנים ב-ג) שם האריך והוא ס"ל שאין האיסור רק מחמת שמא יתקן כלי שיר, אלא יש בזה איסור של השמעת קול שאסרו חז"ל ודחה דברי הגרשז"א זצ"ל בכמה עניינים בזה, וס"ל דאדרבה מכח מה שאמרינן שלא יוצאים בזה י"ח מגילה וכו', כי אין זה קולו, מוכרח כי האדם יוצר יצירה המוציאה לבסוף קול אמנם דומה לחלוטין, אך קול הנגרם על ידי האדם הוא היוצר, ועל כגון זה אסרו חז"ל השמעת קול, ואין בזה נפ"מ אם הוא מיוצר בידי האדם או בהבל פיו דהוי ככוחו ממש. ועוד האריך לדמות זאת להקלטה על טייפ שגם הגרשז"א שם הסכים דאסור משום שהוא עושה כלי בדיבורו, ולפי"ז כתב שה"ה הכא, ומש"כ הגרשז"א לחלק, לא נראה בעיניו, ושוב כתב שעדיין צ"ע אם הגברת הזרם איננו בכלל איסור גמור, יעו"ש בדבריו.

הנה לפי כל האמור, ברור שנידון ה'זום', לכל הפחות דינו כדין הרמקול שיש הסכמת כל הפוסקים בדורות האחרונים לאוסרו, וכל הטעמים יש גם כאן. אולם לענ"ד כאן הדין חמור יותר, וזאת מכיון שבמצלמה יש יצירה חדשה בכל עת ובכל זמן, שהיא נקבעת לפי כל תזוזה ותנועה שלו, והוא זה שקובע אותה בפעילותו, וכמובן שכל זה לרצונו כי הרי זו המטרה שכעת יראוהו בתנוחה או באופן מסוים, וכל אשר נעשה מתחדש בכל רגע ורגע עד איפוס והדלקה כ 25 פעמים בשניה. וכל זה בנוסף לקול המושמע באמצעות המיקרופון בין שני הצדדים. וזאת יש לדעת שבכל תזוזה הוא מפעיל על ידי עדשת המצלמה מעגלים חשמליים רבים מאד שהם ממירים את התנועות והתזוזות למתח חשמלי שמומר לצבע, שמופיע על המסך כתמונה הרצויה. הרי שוודאי גם אם כל התאורה היא דרבנן [תאורת לד] וגם אם כל הפעולות הם המשך להדלקה הראשונה שהיתה בערב יום טוב, מכל מקום 'זום' היא מערכת הרוחשת פעילות בלי הפסקה של צילום ומיקרופון, כאשר את כל הפעלת המעגלית הרוחשת כל העת, ואת זה שבמצלמות הללו כל זמן מועט יש איפוס וחידוש, הרי יש כאן הפעלת מעגלים חשמלים כל העת, ויש כאן תוצאה של תמונה שנקבעה בידיים וברצון לכתחילה על ידי האיש שהמיר אותה ממתח חשמלי לצבעים שהתקבלו כתמונה הסופית, ויצירה זו שנוצרה בשבת, לא תימלט מאיסור דרבנן לעשותה בשבת. וכל זה מלבד הקול הנשמע במיקרופון שנאסר כאמור לעיל. ובוודאי שעקב הרגילות לטפל במחשב כדי להתאים או להגביר או להזיז, או לעשות פעולות שונות, בזמן השידור, או אפילו לעשות איפוס כללי, כל זה בחשש גדול גם כאן ובוודאי יותר ממיקרופון, ויש חשש שיבוא לתקן כלי וכמבואר לעיל בדברי האגרו"מ.

והנה סוגיית המצלמות, איננה חדשה ועלתה על שלחן מלכים בדור האחרון אודות מצלמות אבטחה, באופן כללי ובאופן מיוחד אודות המצלמות המותקנות בעיר העתיקה בדרך לכותל המערבי, ואלו מצלמות שעובדות כל העת ובוודאי דלוקות מערב שבת, והן עובדות ללא הרף. ומצאנו שכתבו בזה רוב ככל גדולי הדור האחרון. ראה בתחומין (כרך יד) שם הביאו מכתבם של הגאונים רבי משה פיינשטין זצ"ל, והגר"י נובירט זצ"ל, שהשיבו לשאלת ראש מכון צומת אם מותר לעבור תחת מצלמה כזו ובמכתב כתב לתאר את פעילות המצלמה שהיא מכוונת כלפי הפתח וע"ג מסך הנמצא בריחוק מקום רואים את כל שעין המצלמה רואה. מבחינה טכנולוגית יש זרם בתוך המצלמה, והיא סורקת את השטח המצולם

עשרות פעמים בשניה, נקודה אחר נקודה. חשוב לציין שאין כאן חומר שעליו נקלטת תמונה אלא סידור אלקטרוני בלבד שדואג שהנקודה במסך המתאימה לנקודה בשטח תהיה נסרקת בתדירות. הופעת אדם או חפץ כל שהוא תחת עין המצלמה פירושה שינוי הגוון שהמצלמה פוגעת, מלבן עד שחור וכל גווני הביניים. שינוי הגוון מתורגם במצלמה לשינוי קל במתח, ועי"כ לשינוי במסך. במנורת המסך נפלטים אלקטרונים ובכל נקודה שהם פוגעים במסך נוצרת מעין נקודת אור ע"י חומר זרחני, אשר 'אורו' נעלם מיד. עצמת ה'זריחה' תלויה במתח של המצלמה לפי התנאים בשטח. והשיב לו הגר"מ טנדלר: בקשר להשאלה לעבור לפני מצלמה שעומד בפתח איזה בנין, השיב מורי סבי (שליט"א) שמאחר שזה כתב שאינו מתקיים, ואפילו עדיף, הוא לכל היותר רק איסור דרבנן, ומאחר שמצד העובר רק הוי לכל היותר פסיק רישא דלא איכפת ליה, אז מותר. וגם מצד המסדר את המצלמה אין איסור מאחר שמסודר מקודם שבת. וחתם על זה גם בעל האגרו"מ. ומכתב נוסף הגיע מהגר"י נובירט זצ"ל שכתב לו שכיון וכתב זה אין לו קיום, ועוד, מי אומר בכלל שזה כתב, זה אלקטרודות בצורת אדם, והראיה ממחשב שכותבים עליו שם ה'. והוסיף שדיבר עם מרן הגרשז"א ואמר לו שאין מקום לחשוש כי אין זה כתב. אלא שסיים שעדיין יש לעיין ואנא תשובה, כי חוששני שמא בזמן שאין עוברים אין בכלל זרם, ורק ע"י שאדם עובר הוא גורם לזרם ומופיעה התמונה, ודבר זה מצוי היום ברמקול. וסיכם ראש המכון שם: שכפי שהתברר, מצלמות טלוויזיה במעגל סגור המקובלות בשוק פועלות ברציפות ואין בהן "ספף" הגורם להפעלתן רק כאשר מתרחשת תנועת אדם וכיו"ב.

ועוד ראה ב'תחומין' (כרך כה) בשאלה שהפנה רב הכותל והמקומות הקדושים לגדולי ישראל אודות מצלמות אלו, ואף הוא ערך תשובה בדין זה שהתפרסמה שם. ושם מופיעה גם תשובת הגרז"נ גולדברג שכתב דהוי פס"ר דלא ניחא ליה ואינו מתכוין ובדרבנן דמותר. והאריך לבאר למה אין בזה דין רושם, וביאר שבהקלטה על דיסקים הוי דרבנן, ובמעגל סגור, אפשר דאפילו מדרבנן שרי. ועוד הוסיף להתיר משום גרמא. אולם ראש מכון צומת האריך למעניתו שם דהוי בידיים ולא גרמא, כיון שזה מעשה מיידי ולא לאחר זמן, וכעין שכתב מרן הגרשז"א לגבי קרן אור/ חשמל/ ליזר בפתיחת דלת המעלית דהוי בידיים [וכעין שהבאנו לעיל מדברי מרן ביביע אומר חלק שני]. ובמאמר שם סוכם: שלמעשה המצלמות המצויות במקומות רבים לצרכי בטחון ופיקוח על הנכנסים והיוצאים, כך דרכן, ומבחינה זו הרי הן מלאכת מחשבת, ואין להקל בהן מצד גרמא. אכן יש היתר גמור להפעלתן בשבת בהסתמך על הטעמים הבאים, חלקם או כולם: **א.** אין כאן מלאכת כותב או רושם. **ב.** מבחינה חשמלית יש רק שינוי זרם ומתח [שכפי שכתב הגר"י נויבירט: שלפי דעת מו"ר הגרש"ז אוירבך זצ"ל אין בו כל איסור, והנ"ל אישר דבר זה גם לפי שיטת החזו"א זצ"ל, כי אין כאן לא בונה ולא סותר[ולא 'סגירת מעגל' או 'מוליד'. **ג.** מבחינת 'מלאכת מחשבת' הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, וכן כלאחר יד. **ד.** בדרך כלל יש צורך גדול להלך באותם מקומות, ולעתים לדבר מצוה.

ועוד תשובה נכתבה להשיב על שאלה זו והיא ממרן בעל יביע אומר (ח"ט או"ח סי' לה) שכתב להתיר, ובתחילת תשובתו כתב: כי העובר לפני המצלמה, אפילו אם היה מתכוין להצטלם במצלמה ההיא, **אינו עושה שום איסור דאורייתא**, וגרע ממאי דקי"ל (שבת ג: א) מסייע אין בו ממש, שהרי אפילו אם לא היה עובר שם, מכונת הצילום עושה את פעולתה באופן אוטומטי, ומצלמת את כל המתרחש ברחוב ההוא. ואחר שהאריך שוב סיים שלא שייך דין פסיק רישיה אלא כשהאיסור ניכר להדיא במעשיו. ולפי"ז כיון שההליכה עצמה אין ניכר בה שום מעשה איסור, אלא שנזדמן שיש שם מצלמה, אין לאסור בזה משום פסיק רישיה, לדעת הרשב"א, ובנ"ד דהוי פ"ר דלא ניחא ליה ובדרבנן יש לסמוך בודאי על הרשב"א להתיר. וגדולה מזו הביא משו"ת חשב האפוד ח"ג (סי' פג) בנידון שלו, שהשלטונות התקינו שבכל בית אשר ברחובות העיר, כשמתקרב אליו בלילה מי שהוא, נדלק אור חזק, והכוונה כדי להפריע לגנבים לשלול שלל ולבוז בז, ונשאל אם מותר לעבור בליל שבת על יד הבתים ההם, וגם כשהוא ממשיך בדרכו

האור נכבה, וכמובן שהאיש העובר לתומו הוא אינו מתכוין להדליק או לכבות, אלא שהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מכיון שיש תאורה מספיקה ברחובות העיר, וכתב לצרף דעת הרשב"א הנ"ל להקל בזה. וע"פ מה שהסביר בשלטי הגבורים כוונת הרשב"א, דאף דקי"ל פסיק רישיה ולא ימות אסור, זהו דוקא שבאותו מעשה שיש בו פסיק רישיה, אינו עושה עמו דבר היתר, אבל אם באותו מעשה שיש בו פסיק רישיה, עושה עמו מעשה היתר, ומתכוין לדבר ההיתר, אז אפילו בפסיק רישיה מותר. ומעתה כיון שההליכה ברחוב אין לה שום קשר עם ההדלקה או הכיבוי, ואינו מתכוין כלל לכך, וגם הוא פסיק רישיה דלא ניח"ל שאין בו איסור תורה, יש לסמוך על הרשב"א להתיר. ע"ש. גם בשו"ת שרגא המאיר חלק ח (סי' קלו) התיר בנידון זה, וצירף דעת הרשב"א הנ"ל ע"פ דברי הישועות יעקב הנ"ל ביישוב דברי הרשב"א, ולמד מזה לנידונו, שכיון שההליכה עצמה אין בה איסור, אלא שנזדמן על ידי הליכתו ברחוב הדלקת האור וכיבויו, לא שייך בזה האיסור דפסיק רישיה. ע"ש. וכ"ש בזה שיש להתיר, וזה ברור.

ועוד ראה בתשובת הגאון בעל שבט הלוי (קובץ בית לוי סי' סא, ושוב נדפס בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' סט) שכתב אודות תאורה זו שלפני הבתים, שלדעתו אין חשש איסור בזה, כיון שיסוד מלאכת שבת פעולת מלאכה, וגם שיהיה מלאכת מחשבת אבל מחשבת בלי מלאכה המצטרפת לזה לא אסרה תורה. **ולכן כשאדם אינו עושה כלום כפשוטו ממש, והולך לדרכו לפי תומו ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה, אף שבגרימתו נדלק אור או דבר כיו"ב בזה פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיו"ב שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה להתוצאה הנ"ל, ואין כאן פעולה של מלאכה**, ומובן דאין זה דומה לנדון השכיח היום שדלתות בית נפתחות ע"י עין אלקטרי ע"י הנכנס לתוכו **דבזה ודאי איכפת לי' בתוצאה של כניסתו ואסור**, משא"כ העובר ברחוב גרידא בלי שום ניחותא הנ"ל.

ותשובה נוספת אודות מצלמה כתב בעל שבט הלוי זצ"ל (ח"י סי' ס) לגבי בתי חולים בירושלים שבתוך חדר מתוקנת מצלמה המקרינה את כל מה שבחדר על גבי מסך הנמצא בחדר האחיות וכאשר נכנס אדם מוקרנת תמונתו ע"ג מסך, ושאל אם יש איסור לחולה או למבקריו להכנס לחדר בשבת, שהרי בזמן שנכנסים נקלטה תמונתו ונהפכת לזרם אלקטרי וחוזרת ונהפכת מיד לתמונה ע"ג מסך וכב' נו"נ קצת בזה. ושוב חזר על דבריו הנז', שאם אין אדם עושה שום פעולה של מלאכה דרך מעשה רק עומד והולך כדרכו ועי"ז גם בלי דעתו וכוונתו נעשית יצירת מעשה מאליה כהדלקת נר או פתיחת דלת או כעין שהציע כ"ת אין בזה עכ"פ מלאכה דאורייתא כי התורה אסרה מלאכת מחשבת דהיינו פעולת מעשה ומחשבת, ולא מצינו כזה בל"ט מלאכות ותולדותיהם דמשכן, ואינו דומה כמובן למלאכה גרועה ע"ד שכ' תוס' ריש שבת, אעפ"י שבודאי אסור מדרבנן, א"כ יש לצדד להשיטות דפס"ר בדרבנן מותר כאינו מתכוין סתם עיין או"ח סי' שי"ד במג"א ובפוסקים והארכתי בכ"ד. וגם כ"ז אם הכניסה וכיו"ב רק לצורך חולה או ביקור חולים כהלכה (וכל זה כולי האי ואולי במקום דא"א דרך אחרת). ואם מי שמבקר חולה ואינו מכוין כלל להפעיל עי"ז איזה הקרנה, והוי גם פס"ר דלא ניחא לי' עכ"פ לא איכפת לי' בדרבנן, **אבל שיעשה תנועה במתכוין יראה לאסור בפשיטות, דגם אם נימא דאינו בגדר כתיבה הוא בגדר תיקון גמור**, כעין יצירת שלהבת לדעת הט"ז בהל' יום טוב (סי' תק"ב ס"ק א).

והן אמת דראיתי למו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א בשו"ת שמע שלמה (ח"ו או"ח סי' ג אות ג) שהביא דברי השבט הלוי הנז', וכתב ע"ד דלא ברור גם אם עושה תנועה בכוונה, סוף סוף המצלמה מצלמת ואין בזה ממשות, ואיזו מלאכה היא זו? ולכן כתב שלזה התכוון השבט הלוי דהוי תיקון גמור, כלומר שעצם פעולת הזרם האלקטרי נהפכת לתמונה על גבי המסך אי אפשר לומר שאין בזה עשייה כלל, כיון דיש בזה יצירה של תיקון ולכן יש לאסור בפשיטות כל תנועה בכוונה. ושוב כתב על דבריו להעיר כדרכה של תורה, שסו"ס כיון שהמצלמה מצלמת בלי הרף ומצלמת כל דבר, מה לי אם מצלמת אותו או אם מצלמת משהו אחר

או מישהו אחר שעובר שם? ולכן כתב שיותר נראה לו שזה אסור משום זילותא דשבת, וכמו שכתב בסוף דבריו, לגבי הקרנה עם מטול שקפים שאין דעתו מסכימה עם המתירים, מפני הטעם הכמוס עמו. וכתב שאפשר שזה כוונת השבט הלוי גם הכא.

ובאמת שלענ"ד קלה כמות שהיא, ראשית לפי הנראה מתשובת מו"ר בשמע שלמה (ח"ח הנז' לעיל) אם כן בכל תנועה יש שינויי זרם, וכל שלא ניחא ליה, יש ההיתרים, אך בניחא ליה אכן עושה איסור לדידיה דס"ל לחשוש לאיסור וכמו שהסתייע מדברי האגרות משה והחוט שני. אולם גם בלי זה קצת קשה שאם זילותא דשבת היה טעמו של שבט הלוי, מדוע לא הזכיר טעמו הכמוס גם כאן, והכא לגבי צילום השתמש בלשון 'איסור בפשיטות', 'תיקון גמור', ואלו לשונות הלכתיים ולא לשון של איסור זלזול שבת, שמן הנכון היה לפחות להביא לשון זה גם בנידו"ד. ויותר נראה שכוונתו לאיסור ממש כאשר זה בכוונה, והוא ממש כמו שכתב מו"ר בש"ש ח"ח הנז' לעיל לגבי המיקרופון, דס"ל שמכיון והאדם יוצר יצירה המוציאה לבסוף קול אמנם דומה לחלוטין, אך קול הנגרם על ידי האדם הוא היוצר, ועל כגון זה אסרו חז"ל השמעת קול, והן הן הדברים גם כאן, האדם הוא היוצר הן את המראה והן את הכל, וקרוב הוא לעושה כלי בשבת, וכדברי משפטי עוזיאל הנז' לעיל והסכים איתם בש"ש שם. צא ולמד שבעל שבט הלוי הביא סיוע לדבריו מדברי הט"ז ושם (סי' תקב ס"ק א) כתב הט"ז יסוד בהל' יו"ט, שלא התירה התורה אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם רק שלא היה ראוי לאכילה בלא התיקון כמו בישול ואפיה, אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל נפש, דהיינו יש מאין, זה לא התירה התורה. כלומר יסוד דברי השבט הלוי, שכאשר יצרת יש מאין הדבר אסור, ולכן תמונתך שלא היתה אמורה להיות שם, נמצאה שם בפועל חרוטה ונשמרת, ומי התיר לך? אלא שלא ניח"ל וכו', וכה"ג מותר. אולם אם רצונך בזה, יצרת תיקון של יש מאין, והדבר אסור. ובשלמא כל שאינך חפץ בזה הוי אינו מתכוין ולא ניח"ל ובדרבנן דשרי, אולם אם נוח לו, ורוצה תמונה, וביותר מזה מטרת הזום כדי שיראוהו וישמעוהו בצד השני ואתה תראה ותשמע אותם, יש כאן יצירת יש מאין, שהוא אסור. [ואין הכוונה שדברי הט"ז הללו להלכה באופן שהוא כתבם, שהרי הט"ז ס"ל שאיסור זה של יצירת יש מאין בהבערה הוא מן התורה גם ביו"ט, והרי הסכמת הפוסקים לא כך, וכמבואר ביבי"א (ח"ב או"ח ריש סי' כו) ובמאורי אש למרן הגרשז"א (ריש פ"א) ועוד. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי ח"ג או"ח סי' נה בד"ה והנה ובד"ה הבא אחריו]. אלא כוונת הדברים הם, ללמוד יסוד בהגדרת הדברים, של כעין יצירת שלהבת, או יצירה יש מאין, וזו היצירה החדשה, שיש כאן ולכן היא אסורה, וכך נראה ללמוד בדברי שבט הלוי, וכדברי שאר הפוסקים שהזכירו מכה בפטיש, וזה הביאור כאן וזה האיסור כאן, גם אם הכל היה מופעל מערב שבת, כנלענ"ד, צא ולמד מדעתו של מרן בעל היביע אומר זצ"ל הגם שלהלכה להדיא בדבריו שהגברת זרם או שינוי איננו אסור וכדעת מרן הגרשז"א, מכל מקום כתב שאם רצונו וכוונתו להצטלם במצלמות אבטחה, איננו עובר איסור תורה, הרי שאיסור דרבנן עובר וכן כל שהתירו מחמת דלא ניחא ליה או אכפת ליה וכל השאר, הרי שאם ניחא ליה ואכפת ליה ולכך כוונתו שעובר על איסור, והוא אשר כתבנו לעיל.

ועל כל הנז' יש לציין את הזהירות הנדרשת בזילותא דשבת ובצביון שבת ויום טוב, צא ולמד שאפילו ביו"ט שני שהתירו כיום חול כבודו של מת, מכל מקום אסרו הרכיבה מפני זילותא דיום טוב, הגם שכל איסור הרכיבה הוא דרבנן, וכ"ז כמבואר להלן בסי' יט, ושם הבאנו את דברי הביאה"ל שיש בזה זילותא דשבת וחוצפא טבא, ובנידון החשמל כל פוסקי הדורות מאז המצאתו התאמצו לגודרו בגדרות זו לפנים מזו כדי שלא יחליקו במדרון חלקלק שיכול להפוך את יום השבת והחג ליום חול ממש. וראה בכל דברי רבותינו האחרונים הנז' לעיל, ועו"ע בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס אלעקטריק סי' פג), ודי בזה.

על כן ברור שחובה ויש לעשות כל מאמץ כדי ליישב את בעייתם ודעתם של אותם היושבים בבידוד, אלא שאת הפתרון יש למצוא באופן שיתיישב גם על פי כללי ההלכה המסורה לנו מדור דור, [ושמעתי מבני בכורי הרה"ח יחיאל נר"ו שהתקשר אליו איזה

יהודי מבוגר שהתלונן על כך שהוא עתיד להישאר לבד בליל הסדר, אז אמר לו דברים ששמע מפי אחד מהמגידים בחסידות חב"ד, שהאדמו"ר מלובבאויטש לאחר שבסוף חייו התאלמן מהרבנית, וככל שביקשו, הודיע שיעשה לבד בחדר שבבית מדרשו. ועוד גם את המזכיר שנלב"ע בימים אלו מחמת המגיפה הגה"ח רבי לייבל גרונר ז"ל, שכבר הודיע לבני משפחתו שהוא נשאר ליד האדמו"ר, שלחו חזרה לביתו. ולא הבינו הטעם, ואפשר שרצה לעשות זאת בבדידות, כדי ליתן כח לשנה זו בה רבים יצטרכו לערוך הסדרים לבד, ולא יתכנסו בצערם, אלא יעשו זאת בשמחה וטוב לבב, כי זה רצון הבורא ית'].

העולה לדינא:

אסור להשתמש בתוכנה זו, או בכל שאר מכשירים הדומים לזה, כדי לעשות 'שיתוף חברתי', גם אם המטרה היא נעלה וחשובה ביותר, ויש להשתדל למצוא כל הדרכים ולעשות כל מאמץ כדי ליישב את בעייתם ודעתם של אותם היושבים בבידוד, אולם לא בדרכים כעין אלו. ולא הותר השימוש במכשירים אלו ודומיהם, אלא למקרים שהם בחששות של פיקו"נ.

סימן יח

האם קיום מצות 'שמחה' לאשתו במועד הוא רק בבגדים ותכשיטים וכיצד נכון לנהוג בזמן המגיפה אשר חנויות רבות היו סגורות

ערב פסח תש"פ

כתב רבינו הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"א): החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב קרבן שלמים ביום טוב הראשון של חג בבואו להראות, והדבר ידוע שאין השלמים באים אלא מן הבהמה, ושתי מצוות אלו שהן הראייה והחגיגה **אין הנשים חייבות בהן**, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך", **ונשים חייבות במצוה זו.** וכותב הראב"ד: א"א, לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה. וראה בכס"מ ובלח"מ דנראה שגם הרמב"ם הכי ס"ל, כשמקור הדברים הם דברי אביי בקידושין (דל"ד ע"ב) שאשה בעלה משמחה, ומסביר רש"י, שאין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה קרי ביה "ושימחת". ובתוס' פירשו: אשה, בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה כלומר דמחוייב בעלה לשמחה בקרבן הוא שתאכל עמו. ועי' בלח"מ בהל' מעשה הקרבנות (פי"ד הי"ד) שכתב דהרמב"ם פליג על הראב"ד וס"ל להלכה כרבי זירא, ויעוי' בביאור הר המוריה על הרמב"ם בהל' חגיגה מה שכתב לבאר ומש"כ על הלח"מ ששכח מה שסתר עצמו בשני המקומות. ועוד ראה בספר יצחק ירנן על הרמ' בהל' חגיגה שגם ציין לסתירה בדברי הלח"מ והביא שכדבריו שם הכי ס"ל לפר"ח בספרו מים חיים. ועוד כתב להוכיח מהסוגיא שגם אביי חזר בו וס"ל שאשה חייבת בשמחה, עי"ש בכל זה. והרב פנ"י (עמ"ס קידושין סס) כתב, דודאי היכא שרוצית לעלות לרגל עיקר מצוה מן המובחר היא לקיים מצות שמחה בשלמים, אבל מ"מ אם אינה רוצית לעלות, אף על גב דלא מקיימה מצות שמחה מן המובחר, אפ"ה לא עברה אעשה דשמחה דמקיימת בשאר מיני שמחה, וכ"כ בעל המאור ז"ל [שזה בגדי צבעונים ופשתן הנז' ברש"י, שמזה הקשה התוספות על רש"י שהא דשנינו בפסחים (דק"ט ע"א) אנשים בראוי להם ביין ונשים בראוי להם בבגדי צבעונים, וההוא מילתא לא מיתוקמא אלא בזמן שאין בהמ"ק קיים, כדאמר התם דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין אבל בזמן שבהמ"ק

קיים אין שמחה אלא בבשר, יעוי"ש]. וכך פסק מרן השלחן ערוך (סי' תקכט ס"ג): חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו.

הנה אם כן, גם בימינו שאין שלמי שמחה, מכל מקום יש מצות עשה מן התורה לשמוח בי"ט בראוי לו ובמה שנהנה ממנו. ואשה יש לה מצוה מן התורה, ושמחתה היא בצבעונים וכו', וכ"כ בשו"ת שאגת אריה חדש (סי' סה) והביא דבריו בברכ"י, והביא דבריו בשע"ת ובמשנ"ב על השו"ע שם. ואמנם הגרעק"א בשו"ת (מהדו"ק סי' א) כתב שאשה ששכחה יעלה ויבוא בסעודה לא צריכה לחזור ולברך, כי היא מותרת בתענית שלא נאסרה אלא מפני עונג, והיא איננה מצווה על מצות תענוג, ולא מבעיא לראב"ד שאשה בעלה משמחה והיא אינה בחיוב, אלא אפילו להרמב"ם אליבא דהלח"מ במע"ק מכל מקום החיוב בשמחה שהיא אסורה בהספד ותענית, ולהיות לה שמחה בשתיית יין ובשר, אבל איננה מחויבת בפת.

מכל מקום להלכה כולם מסכימים שעל הבעל מוטל לשמח את אשתו, וקבעו חכמים שהיינו בבגדים ותכשיטים וכן פסק מרן בשו"ע שם. והנה כבר כתב המהרי"ל (יו"ט אות טו) שאם אין ידו משגת כל כך יקנה לפחות מנעלים חדשים, והב"ד האליה רבה על השו"ע ועוד נו"כ וכ"כ הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו חכמת שלמה על שו"ע שם, שמדברי הגמ' בכתובות (דס"ה ע"ב) מוכח דהוא הדין דיוצא י"ח אם קונה לאשתו ולבניו מנעלים חדשים מרגל לרגל אם אין ביכולתו לקנות יותר, ע"ש ודו"ק. ובאמת הלשון של 'לפחות' אינו ראוי על זמנינו דלעיתים מחירם יקר כמחיר הבגד, ובוודאי דיוצא בזה לכתחילה.

וראה עוד לשונו של הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע נד) שכתב: וכולל באמרו "ושמחת בחגך" מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ - נג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו "ושמחת בחגך".

ואמרתי כאן להעיר על מה שראיתי באחד המאמרים של הגאון הרי"ח סופר שכתב על לשונות הראשונים דלא כהתלמוד, ופורסם בקובץ מקבציאל (א עמ' נט) שכתב, דלכאורה מכאן רואים שלנשים משמחם במיני מתיקה, וזה לא כתלמודא. ועוד שאל שמה שהזכיר הרמב"ם לשחוק בכלי ניגון צ"ע מקורו, ע"כ. ובאמת דבריו צ"ע, שתחילת דברי הרמב"ם הם לצדדים קתני, שעניני הבגדים זה לנשים, ועניני מיני מתיקה זה לקטנים, ובוודאי שאפשר גם לתת מתיקה לנשים וכו', אבל עיקר השמחה היא כתקנה. וענין הכלי ניגון, אינו עולה על השמחה של האיש, אלא על ההמשך של הריקוד ששניהם שייכים לשמחת בית השואבה, כנ"ל ופשוט.

והנה השתא הכא, בשנת תש"פ שסגרו כל מקום שאינו חיוני מחמת המגיפה, אולם כן השאירו לקראת החג חנויות לממכר מוצרי חשמל, ואותם אפשר לרכוש גם בלא מדידה אלא לפי היכרות, ולפי"ז נראה שאם האשה תשמח באחד מן המוצרים הללו, או איזה מוצר לעצמה לטיפוח שלה מן אחד המוצרים, או לצרכי האפיה או הבישול דברים המקילים עליה ומשמחים אותה לכאורה ודאי שלא גרע משאר בגדים וגם בהם חשיב שמשמח את אשתו. והשתא אחר השיטוט מצאתי שכן כתב מרן הגרשז"א זצ"ל, הוב"ד בספר שלחן שלמה יו"ט חלק שני סוף הל' יום טוב (עמ' קיב הערה ה) ושם ענה לשואל, שבגדים לאו דווקא, אלא הוא הדין מיקסר ושאר כלים שימושים שהיא רוצה בהם. ועוד הוסיף שגם אם ביום טוב עצמו איננה יכולה להשתמש בזה, מכל מקום לית לן בה. ע"כ. ואולי יש לומר שלשון המובא בפוסקים 'תכשיטין' כולל בתוכו את כל קישוטי הנשים כגון הנקראים היום מוצרי קוסמטיקה וטיפוח, וכך מתבאר בלשון הרמב"ם בהל' אישות (פי"ג ה"ד), ושם הוסיף לגבי עשיר, גם כלי הבית, ודוק בכל דברים אלו לנידו"ד כי הכל עולה למקום אחד. ובאמת שגם מש"כ הרמב"ם 'תכשיטין' זה כבר תוספת על דברי הגמ' בפסחים שזה מקור הדין ששם כתוב רק בגדים, אלא שהכל הולך למקום אחד, וזה מה שעושה שמחה לאשה [ושו"ר שאפשר שמקורו טהור מן הירושלמי בפסחים כאן (פ"י ה"א) 'מסנים

וצוצלין' שפירוש צוצלין לחלק ממפרשי הירושלמי זה תכשיטין, אולם כמה מן המפרשים נקטו שזה בגדים קטנים].

והשתא ראיתי בשו"ת אום אני חומה להגר"מ גרוס שליט"א (ח"ג סי' רה) שדן אם קנה בגד שאינו צנוע שאינו יוצא בזה, ואף אם היא שמחה דהוי איסורא, ואף אם היא יכולה ללובשו בבית מכל מקום לא חשיבא לקיום מצות שמחה [להוציא אם זה בגדים שלכתחילה ראויים לבית שמשמע שם דאפשר], ושוב כתב שאפשר כיון שאין מצות השמחה בגוף החפץ, אלא שהם גורמים לשמחה [אפילו שאליבא דאמת אינם שמחה בעצמם כדוגמא הנז'], ונשאר בצ"ע. ולכאורה יש מקום לומר דיותר מסתבר כצד השני בדבריו דלא גרע משאר דברים המשמחים כנזכר ברמב"ם בסהמ"צ הנז' לעיל, ואף אי נימא שבבגד שאינו צנוע הוא עבירה, הרי שזה לכל היותר בגדרי מצווה הבאה בעבירה, אבל אינו מופקע מהמצוה, כיון שסוף סוף היא שמחה בזה, ואם אכן משתמשת בזה באופן המותר כגון בבית, אז זה רק מצווה ללא עבירה כלל, ולכאורה מהני להיחשב כמצות שמחה. ועוד יש לדון שאין בזה מצוה הבאה בעבירה כיון שהבגד הוא רק היכי תמצי למצוה - להיות בשמחה ולא המצוה עצמה, וכמו שכתב המנ"ח (מצוה א' אות ח) דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה בהכשר מצוה.

ושוב מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קכד) שכתב לדון אם אפשר לקיים שמחה ע"י נתינת פרחים לאשתו, או כששמע ממנה שיותר תשמח במכשיר אלקטרי לצרכי הבית מבגד ותכשיט, אם יוצאים גם בזה מצות שמחה? והשיב דכללא דהאי מילתא נתבאר ברמב"ם בספר המצות [שהבאנו לעיל], ובמרדכי פ"ק דביצה (סי' תרנ"ח) בשם ר"ת דלא אמרינן מתוך אלא היכא דאיכא צורך יום טוב קצת כגון ליטול לולב ולצאת בו וכו' ולטייל התינוק שיש שם שמחת יום טוב, וכעין זה בר"ן שם בלשון אחרת. והנה הצד השוה מהנ"ל דכל תוספת שמחה שבאה מחמת חדוות היום היא בגדר שמחת יום טוב וחלק מהמצוה, א"כ פרחים לכב' יום טוב יתכן שהם בגדר זה, וכן בגדים וכה"ג או רקידה או טיול לכב' השמחה של היום שגורם הרחבת הדעת, אבל נתינת מכשיר אלקטרי של שיחת נשים בעלמא שאינו פוטר מיסודי שמחה של היום כגון בגדים ומיני מתיקה וכהאי גונא. ובדבריו מצאנו חידוש, שלא די שיש לאשה שמחה, אלא צריך שיהיה קשר ליום טוב, לחדוות היום. ולכן מצד אחד החמיר שמכשירי חשמל, לא ייחשב כמצוות שמחה, אולם מאידך רקידה או טיול שמרחיב את הדעת ייחשב לשמחה. וכל זה משום שלמד דברי הרמב"ם בפיה"מ כפשוטם כמבואר לעיל. אולם באמת יש להעיר כדרכה של תורה, וכפי שכבר ביארנו לעיל שרבינו הרמב"ם והמרדכי מנו עניינים שונים כל אחד לפי ענינו, ואדרבה לגבי ריקוד וכלי לניגון כתב הרמב"ם במקדש **לבד**, ומאידך כתב הרמב"ם: 'מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. **ומזה** לאכול בשר וכו'', כלומר כתב 'ומזה' שזה כגון בשר, אולם ודאי שיש עוד דברים המשמחים. וכאשר הרמב"ם והשו"ע באו לציין האופן שבו הוא משמח את אשתו בקנייה לחג, שם הזכירו והדגישו קנייה ממונית 'כפי ממונו' ולא הזכירו במאום שאפשר גם לרקוד יחד או לטייל יחד. ואין הדברים בכדי, שהרי קיי"ל במדרש (אסתר רבה פרשה ג) רוצה אשה שתהא בבתים מצויירין ובגדים מצויירין מלאכול עגלים מפוטמין, כלומר לא אוכל אף שהוא עיקרו של מצות החג, אלא רוצה את השמחה שלה האישית שזה בגדים או תכשיטין, או שאר דברים אישיים שלה. ולפי"ז היה מקום לומר שגם כל האלקטרי שתחת אחריותה בממשלת המטבח שלה יכול שמשמח אותה, ובפרט שאותו מיקסר גם מסייע לשמח בחג, וגם מיקל עליה, ולכן יש מקום וסברא לדברי מרן הגרשז"א שגם מוצרי חשמל או כל משהו אחר שעושה לה שמחה, הוא בכלל הקנייה הזו. ואמנם כיון שהוא 'כפי ממונו' אכן אם אין לו ממון לרוב, יכול גם בדברים קטנים, ואם תקציבו הוא דל, אכן גם זר פרחים לכבוד יום טוב הוא מתנה הגונה, כי מקובל שיש שמחת חג בפרחים טריים לכבוד החג.

ועוד ראה בחוט שני - יו"ט (עמ' קפא), ובחוט שני - שבת (ד קובץ עניינים עמ' שכד) שם כתב שאם קנה בגד אפילו שראוי לחול המועד אך אינו ראוי ליום

טוב, אע"ג שיקיים בזה מצווה של חוה"מ, אבל חסר במצות שמחה של יו"ט. ועוד כתב שבגדים וכלים זה כולל גם קונה לה כלי בית או כלי אכילה נאים ליום טוב אם היא שמחה בהם, יעוי"ש. ומאידך בספר לקט הל' יו"ט (פ"א הערה ד) הביא ממרן הגריש"א זצ"ל, שגם אם יש לאשה כל בגדי יו"ט עדיין חייב לקנות לה בגד, ולא מהני קנייה של פרחים וכיו"ב. וזה דלא כדעת שבט הלוי הנז' לעיל, ודלא כחוט שני ומרן הגרשז"א שהתירו גם בשאר כלים. ועוד עי' בספר משנת יוסף חי"ג (סי' קעב). ובס' ימי שמחה (עמ' תרכ) תשובה מהגרח"ק שליט"א. ובס' הלכות חג בחג (יו"ט פ"א ס"ט).

ובשו"ת ויצבור יוסף להגר"י בר שלום זצ"ל (ח"ג סי' ג) כתב שכל דבר השייך לגופה הוא בכלל, ולכן אם נתן לה מעות שתעשה טיפול פנים מיוחד שהיא עושה, וזה לכתחילה כדין בגדים ותכשיטין, כיו שהוא בגופה ממש ולכבוד החג. אלא שגם הוא כתב שם בדרך אפשר, שהוא הדין בכלי גדול שזה לשימושה כגון מקרר או מקפיא [והביא שם מחוברת 'בר בי רב' של כולל בית דוד חולון חודש אדר ב תש"ס, שכתבו משמיה דבעל שבט הלוי שהשיב להם שכל מכשיר שהוא מכשיר אוכל נפש לחג, יוצא בו ידי חובה, ודוק בדברי שבט הלוי הנ"ל].

ועוד ראיתי מביאים מספר עלינו לשבח להגר"י זילברשטיין (במדבר עמ' תרלט) שבאה לפניו אשה שאמרה לו שהיא תהיה שמחה הרבה יותר אם בעלה יקנה לה מכשיר חשמלי מאשר יקנה לה בגד או תכשיט. והוא השיב לה שהדעת נותנת שזו שמחה מסוג אחר, ולא בכדי בהלכה נאמר בגדים או תכשיטין, שהתורה דורשת סוג שמחה זו בדווקא. ועוד עי' בשו"ת שערי חיים (רוטר ח"ג סי' סט) שכתב שעיקר הם הבגדים ותכשיטין, ושאר דברים הם רק בדיעבד, כי זה סוג שמחה אחרת. ומ"מ כתב שגם בבגד של יום חול יוצא י"ח ומה טוב אם תלבשהו בחוה"מ כשאיננו זילותא, כל שהיא שמחה בבגד זה. ולענ"ד יש לדון בדבריו, הגם שראיתי עוד שכתבו הכי, מ"מ בשלמא בגד הראוי ליום טוב, רק שהיא לא לבשה, ניחא הדבר, אך בגד שאינו ראוי ליום טוב, אפילו אם יש לה עדיפות ואפילו אם זו שמחה בשבילה, עדיין זו ודאי שמחה מסוג אחר של בגד חגיגי, שהיא רוצה לשמוח בבגד ביו"ט וכמו שאמרו שהאשה בעלה משמחה 'בבגדי צבעונין', והיינו שהאשה מתנאה בלבישתם ואין זה הנאת מלבוש בעלמא. אבל עכ"ז, יש פנים לדבריו כל שנאמר שבכל שמחה הנגרם לאשה, מקיים הבעל מצוות שמחה של אשתו, ויש עוד להתיישב בזה ועוד חזון למועד.

אלא שבאמת תמיד הסתפקתי אם יש צורך ללכת להכנס לחנות בגדי נשים או על ידי שליח ולקנות החפץ בפועל, או די בלתת מעות שבזה יקנו את החפץ, שהרי לא איירי הכא ב'הפתעה' אלא בשמחה, כלומר יצירת שמחה, וכאשר מביא לה את המעות שהיא קונה בזה את המוצר המדובר הרי שיש לה בזה שמחה. ואם הדברים נכונים, הרי שמרגע שהגיע הממון לידיה, אפשר דחשיב שקיבלה המתנה לידיה. ובלשון מושאלת אשתמש במה שכתבתי לדון באריכות בשו"ת חלקת השדה ח"ב (תרו"מ סי' לא) לגבי דיני מעשר עני אם יכול לתת לעני גם את דמיהן או בדווקא את הפירות, וגם אם אפשר בדמיהן אם חייב דווקא בשווין, ושם לאחר אריכות ולאחר שהבאתי שדמיהם בשווין רבים הפוסקים שכתבו דהוה נתינה, לכן אם אינו יכול לתת הפירות עצמם יכול לתת גם את דמיהן, יעוי"ש. ומעין זה גם כאן, הגם שלכתחילה חושבני שהגם שהלשון 'קונה' להם בגדים, מכל מקום אפשר שלשון זה נופל גם כשנותן מעות והאשה קונה את הבגד שהיא רוצה שהרי קניית הבגד נעשתה מכוחו. ולא מצאתי דבר זה להדיא, אולם ראיתי בירחון אור הכולל (כולל אור יצחק ניו יורק חוברת כב, עמ' ריז) הביא שם המעשה הנפלא בגמ' בחגיגה (ה ע"ב) על רב אידי, שהיה הולך שלושה חודשים מביתו כדי ללמוד יום אחד, והיה חוזר שלושה חודשים כדי להגיע לביתו לחג סוכות כדי לשמח את אשתו, וכתב בסוגרים שאולי היה קונה לה בדרך לביתו, או מניח לה מעות שתקנה בעצמה. ועי' עוד בשו"ת ויצבור יוסף הנ"ל ודוק. [ובסוף הדברים אציין שלא הצענו שהאשה תמחול לבעלה, כיון שאין היא יכולה למחול, שאין זה מחיובי הכתובה אלא זה חיוב של מצוה וכך מבואר בספר חוט שני (הנז' לעיל) ופשוט].

העולה לדינא:

מצוה זו חשובה היא ויש להחזיק בה, מעבר לחובת השמחה שחייב אדם לשמח את אשתו בחג, הרי שיש בה גם מעט מחובת הכרת הטוב הנפלאה לאם הבית, שכל כך טורחת לכבוד החג, ובכלל בכל ימות השנה. וקבעו חכמים שהיינו בבגדים ותכשיטים. והבאנו בפנים מחלוקת הפוסקים שיש אומרים שרק סוגים אלו בדווקא, ויש שכתבו שגם שאר קישוטים העולים על גוף האשה בכלל. ויש שכתבו שגם שאר כלי הבית בכלל. ולמעשה בשנת תש"פ שרוב בתי העסק סגורים [מחמת תקנות הממשלה עקב המגיפה לא תקפ"ץ], וגם רוב חנויות בגדים ותכשיטין סגורות, ואלו שבכ"ז פתוחות - הנשים חוששות להכנס שם לצרכי מדידת הבגד או התכשיט. כתבנו שיש אפשרות נוספת, והיא לרכוש כלי בית לשלחן יום טוב, או אף מוצרי חשמל לשימושה באם היא אומרת שהיא חפצה ושמחה בהם, וגם בזה מקיים את המצוה, ובפרט אם הם לצורכי יום טוב. ועוד, אפשר לתת לה מעות בשווי הבגד והתכשיט שהיא חפצה בו, והיא תמצא הדרך והזמן לרכוש את אשר היא מעוניינת, או אף אם תמתין עד שהסגר יבוטל, ותקנה את אשר היא רצתה, וגם בזה אפשר שמקיים מצות שמחה לאשתו. וראה עוד בפנים במקורות הדינים[13].

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן יט

המותר והאסור ביום טוב שני של גלויות בלויה וקבורה של תלמיד חכם שנפטר מהנגיף הזה ל"ע

הנה ביום טוב שני של חג ראשון של פסח, במדינת מרוקו נפל שר בישראל, רבי שלום איידלמן זצ"ל, שהקים עולה של תורה במרוקו מעל 60 שנה. ודורות שלימים של תלמידי חכמים חבים לו את חייהם הרוחניים, ובנוסף הקים שם בית מדרש לרבנים ודיינים. וחלה בנגיף הארור הזה, ונפטר ביום שישי א דחוה"מ בא"י ויום טוב שני בחו"ל. ומיד קיבלנו סדרה של שאלות [בטלפון שהגיע אל אחד הידידים שהיה שואל ממני], על אופן הקבורה והלוויה, והאם המנהג שהם נוהגים בלוויות לרבנים לתקוע בשופר, יכולים לעשות גם בלויה זו ועוד שאלות. ולאחר החג עוד הוסיפו לשאול בדיעבד על מת אחר שנפטר ביום טוב ראשון של חג כיצד היה נכון לנהוג.

קיי"ל להלכה בשלחן ערוך (או"ח סימן תקכו סעיף ד) שיום טוב שני לגבי מת, עשוהו חכמים כמו יום חול, וכפי שיבואר להלן רוב ככל המלאכות גם מלאכות דאורייתא הותרו לכבודו של מת גם על ידי יהודים. אולם בזאת נתחיל, מדוע לחלל עליו יום טוב, ולא ילינוהו עד לאחר החג, ובפרט תלמיד חכם גדול? והנה בנידוננו לא היה הדבר אפשרי כלל לדון בו, מחמת כמה טעמים והעיקרי שבהם שאין המדובר ברצון איש ואיש, אלא גזירת ממשלה היא שבזמן המגיפה לא ישהו המתים ויקברום בו ביום, ובוודאי שהסכנה מחייבת שלא יעשו לויה פומבית וכו'. אלא דקיי"ל שאין מלינים את המת, ואפילו כדי למעט באיסורים, וכמו שפסק מרן השו"ע (סס נסעי' ג)

---

13. לכאורה נראה חידוש גדול שיוצא ידי חובתו בכך, הגם שנניח שאין צורך שהאשה תלבש את הבגד ביו"ט וסגי בכך שקונה לה את הבגד, זהו מטעם שיש שמחה אף בשעת הקנין ורמז לדבר מהלכות שהחיינו שמעיקר הדין מברך בשעת קניית הבגד, אך לפני הקנייה אף שהמעות מזומנין בידה סוף סוף עדיין אין לה שמחה. ואף אם נחדש שבזמן שהמעות מזומנין בידה לקנות יש לה שמחה כאילו הבגד עצמו בידה, י"ל דכל זה שיכולה לקנות וללובשו תיכף ומיד, אבל בזמן שהחנויות סגורות לתקופה מסוימת, מנלן דגם בכה"ג יש לה שמחה מטעם שיכולה לקנות אחר שייגמר הסגר. וכעין זה כתבו הפוסקים שאף למ"ד שהצ'יק אינו ממון, מ"מ אפשר לקיים בזה מצות מתנות לאביונים, כיון שאפשר להגיע לממון על ידו 'בו ביום'. **הערת ידידי הגרי"א.**

שאסור להלין את המת ביום טוב ראשון כדי לקוברו ביום טוב שני שאז יהיה מותר אפילו על ידי ישראל, וכל זה מחמת דלא קיי"ל כהראב"ד דהכי עביד לצוות להשאיר ליום טוב שני, וכמבואר באורך בבית יוסף. ואם כבר הלינו המת, הגם שיש אומרים שיקנסוהו וגם ביום השני יקברוהו על ידי נכרים, מכל מקום האריך המשנה ברורה בביאור הלכה בריש הסימן, שהמת מה עשה שיקנסוהו? ועל כן העיקר להלכה שביום טוב שני יקברוהו על ידי ישראל. וראה בשו"ת מקוה המים (ח"ג סי' יח) מעשה שהיה עמו במרוקו, שנפטר אדם ביו"ט ראשון, ולשאלת הח"ק אמר להם לקבור בו ביום על ידי גויים, ולא רצו לשמוע לו המשפחה כי התבזו בזה, והשאירו ליום השני, והוא דן אם לקנוס על כך, והכריע לקבור על ידי ישראל כעיקר הדין, ולא נחה דעתו עד שראה הדין כתוב בביאור הלכה הנז'. ואם כן הדברים ק"ו שאין להלין מת מיו"ט שני להמתין לימות החול, וכבר הביא הרב כה"ח (סי' תקכו אות כה) את דברי שכנה"ג (הגב"י אות ה) והשלחן גבוה (אות ג) שאסרו לעשות כן. אמנם היה מקום לומר דבמקום שאם לכבודו עושים שפיר דמי להלינו וכגון שלאחר יום טוב, יהיו יותר קרובים וכו', ובאמת שראיתי במשנה ברורה מהדורת 'איש מצליח' שכתבו כדבר פשוט בהערה 1 שמותר להלינו לכבודו כדי שיבואו קרוביו וכמבואר בשו"ע סי' שנז סעי' א. והדברים הם צ"ע בעיני אחר שלא ראו דברי הגליון מהרש"א במקום ביו"ד שם, שהתירו להלין מפני כבודו, וכתב שכ"ז ביום החול דמותר, אולם ביום טוב שני אסור להלין לימות החול כדי שיבואו קרובים, והביא הדברים מתשובת עבודת הגרשוני (סי' עז) שהשיב על שאלה אם יפה עשו שקברו את החכם שלהם ביו"ט שני ולא דחוהו מחמת כבודו, והשיב שיפה עשו ולא הלינוהו כדי להמתין לאשתו ובניו וחביריו ותלמידיו, ועיקר הטעם שרק בימות החול זה נראה ביזוי אם אין מחכים, אולם ביום טוב, כולם יודעים שזה מחמת יום טוב, ולכן אין בזה כל ביזוי, ולכן אין להלינו שכידוע איסור גדול הוא גם בנגלה וגם בנסתר להלין את המת. עכת"ד. ומה שהביאו שם בהערה מדברי הבתי כנסיות, ועיינתי שם ולא מצאתי מאומה, מלבד מה שהסביר לדעת הראב"ד שהתיר לדחות מיו"ט ראשון לשני, את מעשה דדוד המלך ע"ה, יעוי"ש. ולכן העיקר נראה ברור שאסור להלין את הנפטר גם אם הוא חכם גדול מיום טוב שני ליום חול, בשביל לויה גדולה או מכובדת יותר. והן אמת דמצינו בשיטה מקובצת על מס' ביצה (דף ו ע"א) שכתב בתו"ד שבאדם כשר שיש בזיון לקוברו על ידי עכו"ם שרי להלינו ליום טוב שני, שאז יקברוהו על ידי ישראל. אמנם דברים אלו הם שלא כדברי מרן השו"ע בסעי' ב, שהכריע דהדבר אסור. וכבר כתב המשנ"ב שהיינו אפילו בתלמיד חכם, שהרי הא דהראב"ד התיר היה בתלמיד חכם וכמבואר במאירי, ועם כ"ז להדיא בשו"ע דלא כהכרעתו, וכן עיקר, וכ"כ בביאה"ל שהיא גופא הכרעת מרן השו"ע כפי שהביא בבית יוסף שם, דלא כדברי הראב"ד המאירי, וכן דלא כדברי השיטמ"ק שהולך כדעתם. גם הוסיף שגם מש"כ היעב"ץ להתיר להלין לכבודו, שגם זה נגד דברי השו"ע, יעוי' היטב בביאוה"ל שם. ואמנם הכה"ח ניסה ליישב את דברי השיטמ"ק ולחלק בין חכם גדול ונכבד והכל לעיני ראות המורה, יעוי"ש. אולם קשה להכניס הדבר בדברי השיטמ"ק שכתב 'אדם כשר' ותו לא, ומאידך המאירי כתב במעשה הראב"ד דאיירי בתלמיד חכם, והרי השו"ע הכריע שלא כדבריו, וצ"ע. ואמנם ראיתי בגשר החיים (פי"ז ס"ג אות א בסופה) הביא שיש אומרים שבאדם גדול אפשר לדחות מיו"ט א ליו"ט ב, או בכלל לדחות ליום חול, והביא בהערה שהגר"א במעשה רב בכלל פליג על השו"ע וס"ל שלכתחילה אפשר לדחות מיו"ט א ליו"ט ב בכל גוונא, אז בוודאי שאפשר לסמוך על זה בתלמיד חכם, או אף לדחות ליום חול. אלא שדברים אלו נגד הכרעת השו"ע. אמנם היכא שלא מצויים נכרים, העוסקים בזה, או שאין אפשרות להגיע לחברא קדישא וכו', ודאי שיש לדחות ליום טוב שני שיתעסקו עם המת בהיתר. ועוד עי' בשו"ת באר משה (חלק ג סי' מה אות ו-ז) ודוק.

ועוד רגע נדבר באותו ענין, על מש"כ הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בספרו אגרות משה (חלק ג סימן עו) שההיתר של חז"ל שיתעסקו ישראל עם מת ביום טוב שני, הוא פשוט שלא בשביל איסור לא תלין, ואדרבה כשמלינין בשביל כבוד שמים אין

איסור בזה, ואדרבה יותר כבוד לאדם שלא יתחלל אף יום טוב שני על ידו, ומטעם זה אסור לקבור מת בשבת ע"י נכרים אף שהוא רק איסור שבות דרבנן. אלא הטעם הוא משום בזיון דסרחון המת. ועל זה שיש בזיון למת שנתחלל יום טוב על ידו, הביא מדברי הערוה"ש שבלא"ה ביו"ט איכא מלאכות שהתירה תורה, אז אין הבזיון ניכר כל כך. והאגרו"מ כתב שם שהדבר פשוט דכיון דאיכא בזיון דיסרח המת, קבעו חכמים שהוא כיום חול, כלומר אין כאן איסור כלל, ואין לו בזיון כלל. ולפי"ז כתב היום שבימינו יש קרח ויש בתי קירור, אם כן ליכא יותר בזיון המת, וכתב שאם זה היה מצוי בימי חז"ל ברור שלא היו מתירין לקבור ביום טוב שני אף לא ע"י נכרים, אלא שמ"מ יש לומר דכיון שעכ"פ תיקנו, ההיתר נשאר אף שנסתלק הטעם. אמנם אחרי שאנו רואים שיצא מזה תקלות שעוברים על כמה איסורים בהודעת הלויה בקריאה בטלפון שהקרובים והמכירים יבואו ללוות את המת והרבה מהמלוים נוסעים במכונית מביתם עד מקום הלויה ואחר כך לבית הקברות, ונמצא שאלו שסדרו הלויה גרמו לעבור ואיכא איסור לפני עור דאף למזידין איכא איסור לפני עור, וגם הוא בזיון היותר גדול להמת שחללו ממש יום טוב שני באיסור בשבילו. לכן כתב שפשוט וברור שעל הנהלת עדת ישראל להודיע שאין מסדרין שום קבורה ביום טוב שני אף כשעי"ז יהיו שלשה ימים לפעמים שלא יוכלו לקבור. והסכים עמו מרן בעל חזון עובדיה (יום טוב עמ' קמ). והנה לגופו של דין ודאי שעלינו לשמוע לדברי רבותינו הגאונים ולקיימם הלכה למעשה במקום דאיכא חשש. אולם לעצם הענין ראינו לעיל מכמה פוסקים שהביאו ענין איסור הדחיה שלא מחמת בזיון אלא מחמת איסור הלינה בנגלה ובנסתר וכמבואר בעבודת הגרשוני. אלא שהל"מ היכא דאיכא חשש לחילול יו"ט להכרעת גדולי ישראל אנו שומעים, ובמקום שאינם בני תורה, שידחו הלויה לאחר יום טוב. וכל זה אינו קשור לנידו"ד שחייבים עקב המגיפה לקוברו בו ביום.

והנה כתב הכנה"ג והביאו דבריו נו"כ השו"ע [ראה מג"א (ס"ק ז), וביאר הדברים במחה"ש שם, וכן הוא במשנ"ב (ס"ק כד) ובכה"ח (אות לח)] שיש לחלק בין היכא שיש יהודים רבים או מועטים, כלומר דקיי"ל שאם מת נמצא בחצר אחת, מותר לעשות הכל באותה חצר, כיון שהם יודעים שלכבודו של מת הם עושים, אולם אין לעשות בחצר אחרת שיחשדוהו שלצורכו הוא מחלל יו"ט. ולכן בכה"ג יעשו המלאכות רק ע"י גויים. אולם אם יש יהודים מעטים או אדם מפורסם שכולם יודעים שהוא נפטר שרי לעשות כל הצרכים אפילו על ידי ישראל.

ועוד הערה נוסיף, שהנה כפי ששמענו הגאון מהר"ש אידלמן זצ"ל קנה והכין חלקת קבר בארץ ישראל, ואם כן היה מן הנכון להשהות קבורתו שהרי מצוה לקיים דברי המת, ועוד לקבורה בארץ ישראל וכידוע, והכי נפסק להלכה בנידו"ד שאם אין חשש שיסריח המת דיש להשהותו עד עבור יום טוב, וכ"כ המהרש"ל (בילס סי' יג), הט"ז (ס"ק ה), והמג"א (ס"ק קיח). וכן הביא להלכה המשנ"ב (ס"ק כג) והכה"ח (אות מג). אלא שלמעשה בנידו"ד לא היה הדבר אפשרי, כיון שעקב המגיפה הרופאים מחייבים לקבור את המת בו ביום.

הנה אם כן אחר שראינו שהיה צורך לקוברו ביום טוב שני, יש לנהוג הכל כפי המבואר בשו"ע בסי' תקכו מסעי' ד ואילך. וחשוב להדגיש שמנהג הספרדים בכל אתר ואתר כפי שפסק שם מרן שעושים הכל על ידי ישראלים ואפילו אפשר על ידי נכרי עושים על ידי ישראל, וכל זה דלא כרמ"א שכתב את מנהג האשכנזים לעשות על ידי נכרים גם ביום טוב שני [אא"כ אינם זמינים או שגורם לעיכוב או לבזיון כבוד המת], וכן המנהג בירושלים כדעת מרן השו"ע, וראה בגשר החיים שם, ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' קטו), ובחזו"ע שם. וכן מנהג מרוקו וכמבואר במקוה המים הנז' לעיל. אמנם לגבי חפירת הקבר, כבר כתב בגשר החיים שם שאחר שכבר נהגו שהגויים הם אלו שחופרים כל ימות השנה, ודאי שגם ביום טוב שני הם אלו שיעשו. ועוד מבואר בשו"ע שהתירו לכבודו של המת אפילו לחתוך הדס במחובר, ולעשות לו תכריכין וארון וכו' ומשכירין לו ספינה להוליכו ממקום למקום, דיום טוב שני לגבי מת, כחול שויוה רבנן. ומה שכתב מרן השו"ע לגבי ספינה, אינו סותר

את האמור בסעי' ז שם לגבי לרכוב על גבי בהמה ונבאר החילוק להלן.

והנה לגבי טהרת המת, הרשו הרופאים לעשות הרחיצה בבית החולים למרות הנגיף, והגיעו לשם ועשו טהרה תחת עיני הרופאים, והנה רבינו הרמ"א כותב (סו"ס א) לעשות הטהרה על עור או נסרים ולא בסדינים, אלא ששם איירי ביום טוב ראשון, אולם ביום טוב שני קיי"ל שמותר לטהרו בסדין כדרכו וכ"ה במהרש"ל בביצה שם, והב"ד המשנ"ב בס"ק כו, אלא שהוסיף להיזהר שלא יעשו סחיטה בידים. וכתב המשנ"ב שהסדינים יהיו נקיים דאי לא"ה שרייתו זה כיבוסו. וכך מצאתי לרבי חיים פלאג'י בספרו רוח חיים (סי' תקכו אות א) שכתב שכך מנהגם באיזמיר לעשות עם סדין ביום טוב שני. ואמנם ראיתי מה שכתב בגשר החיים (שם) לאסור שימוש בסדין משום סחיטה ואפשר שכוונתו רק ליום טוב ראשון, יעוי"ש. ולגבי סבון ראה מה שכתבנו בשו"ת כתר מלוכה או"ח סי' יב, לגבי שימוש בסבון ובשאר חומרי חיטוי בשבת. והנה מצאתי בדברי רבי חיים פלאג'י שם, שהגם שמנהגם באיזמיר להחמיר בשימוש בבורית בשבת, מכל מקום סו"ס יש חולקים, וביום טוב שני לגבי מת היה נראה דשרי, יעוי"ש. אולם בלא"ה יש בורית שהיא נוזלית, אולם ברור שאם זה מה שיש לפניהם ודאי דשרי להשתמש גם בבורית רגילה.

והנה לאחר הטהרה, אם היה אפשר, היו נושאים בידיהם או על כתפיהם עד בית העלמין, ושם היו מוצאים הקבר פתוח והיו קוברים היהודים ומכסים את הקבר, ככל הנהוג בשאר ימים עד תום הכיסוי שיש עליו כמין תל [וכ"ז גם למנהג האשכנזים וכמבואר במשנ"ב ס"ק כח]. ואחר הקבורה היו חוזרים לביתם לשמחת יום טוב אולם המציאות שבנידו"ד א"א לישא בכתף ואין ברירה אלא ליקח ברכב, כי כל עוד שיש דרך ליקח בכתף או בידיים, כף יש לנהוג גם מכבוד המת, וגם ביום טוב שני אין להתיר מה שלא לצורך, וכמבואר בדין זה בשו"ת איש מצליח (ח"ג סימנים לד-לה), אולם כאשר הדרך רחוקה, או בזמן המגיפה, בכל דרך לא יאשרו ליקח אלא ברכב, וכל הליכה ברחוב אסורה כי כל הדרכים בחזקת סכנה, בכהאי גוונא כתב מרן השו"ע שמותר להשכיר ספינה, או עגלה או בהמה, וכמבואר בסעי' ד ובסעיף ז. ושם כתב מרן שאסורים לרכב על הבהמה אפילו ביום טוב שני, ואפילו האבלים, אבל הקוברים שצריכים לקוברו אם אי אפשר להם, מתירים להם ביום טוב שני לרכב על גבי בהמה. וה"ה בספינה וכמבואר במשנ"ב שם. וכתב בגשר החיים (שם) שהוא הדין שמותר בימינו ברכב, ולכתחילה ינהג בו נכרי, ואם אין נכרי יסיעם נהג ישראל. וכן הסכים עמו להלכה בחזו"ע (יו"ט שם). ובגשה"ח שם כתב שקברנים הכוונה לארבעה עד ששה אנשים שזו הכמות הנדרשת לקבורה. וכל זה אף אם אין מנין לאמירת קדיש וכו'. וכל זה בהליכתם שזה לכבודו של מת, אולם בחזרתם הגם שהתירו למלוים לחזור אף אם יצאו מחוץ לתחום ביו"ט שני דשרי, שאם לא נמצאת מכשיל אותם לעתיד לבוא שלא ירצו לעסוק בצרכי המת וללוותו. מכל מקום הביא הביאור הלכה (סעי' ו) שאם יש קרוב, מקום יישוב יהודי, שישארו שם ולא יחזרו, ובכה"ג אין מה לחשוש על העת"ל [ועי' בביה"ל אם אנשי ח"ק המקבלים שכר גם אז יש לחוש על עתיד לבוא, וכן דן לגבי האבלים עצמם, יעוי"ש], ויעוי' בחזו"ע שם שכשהנהג נכרי מותר להם גם לחזור לביתם עם הנהג. יעוי"ש.

והנה בנידון דידן, הגם שאמרנו להם לעשות על ידי נכרי, מכל מקום בדיעבד התברר שלא היה אפשר אפילו על ידי נכרי, כיון שהיו צריכים ליקח גוי מזדמן, כי לא היה לפניהם גוי הנאמן עליהם מחמת המגיפה המשתוללת ואין אחד היודע מי המדביק ומי הנדבק. ועל כן לא היה שייך לנסוע עם נכרי כלל, והנהג הקבוע הגוי לא היה בנמצא. ובאמת שלכאורה בכה"ג שפיר דמי שאנשי החברא קדישא יסעו ברכב שיהודי אחד מהם יהיה הנהג וכמבואר לעיל שכשאין גוי שפיר דמי שיהודי יסע, ומצב כזה של המגיפה הוי כמי שאין גוי בנמצא. אמנם לשוב לביתם לכאורה לאחר הקבורה, אין היתר אלא שיחזרו ברגל. אמנם התברר שגם זה לא אפשרי מחמת ההגבלות עקב הסכנה ומחשש גדול על השוהים ברחוב, והיו חוששים מאד על בריאותם ולא רצו אנשי הח"ק לחזור רגלית מחמת הסכנה הרובצת בדרכים, ובוודאי

לא להישאר בשום מקום שאינו ביתם המוגן, בימי המגיפה הזו. ואמרתי נשנה פרק זה, שהנה כל איסור רכיבה ודאי שאינו חמור מאיסורי תורה אחרים שהותרו לצורך קבורה, כאשר כל איסור רכיבה הוא דרבנן וכבר הקשה זאת הט"ז, וראה מה שיישב וראה עוד להלן. אולם יעוי' במג"א (ס"ק טו) שכתב שהיינו טעמא מחמת זילותא דיום טוב, וה"ה דאסור לילך בספינה [כלומר שישראל נוהג בה, ראה תשובת הגרצפ"פ בגשה"ח ח"ב פ"ח]. ולכאורה זה מתחבר למה שכותב בס"ק טז מדברי כנה"ג, שמכל מקום אין לרכוב בעיר מפני האומות [היינו שלא יאמרו שמזלזלים בחג]. ובאמת שכבר המשנה ברורה הביא (ס"ק לז) טעם אחד שרכיבה על בהמה יכול להביא לחיתוך זמורה שהוא איסור תורה, ועוד שזה משום זילותא, ובשער הציון (ס"ק ג) מביא שטעם זילותא כתב המגן אברהם ואליה רבה והגר"ז, ומאידך בנהר שלום ובחמד משה תירצו דכל מה שהתירו הוא לכבוד המת אבל הכא אין הרכיבה כבוד, ואדרבא לילך ברגלים אפשר דאיכא כבוד טפי אלא דצערא הוא לחיים, ובשביל צערא דחיים לא נתיר שבות, עיין שם. וכתב השעה"צ, שגם תרוץ זה אינו מרווח, שהרי על כל פנים אי אפשר להם ללוות בשביל זה. ובבית מאיר תמה גם כן על המחבר ונדחק מאד. וכתב שם השעה"צ שבאמת ליישב דעת המחבר ביסודות חזקים אי אפשר בזה, שהרי על כל פנים איכא טובא מקדמאי שבאמת מתירין לרכוב וללוות, וכמו שמביא הרמב"ן בעצמו, וכן הובא בכל בו בשם חכמי נרבונא וכן במאירי, אלא שלהרמב"ן לא ניחא לה להתיר רכיבה, והראשונים מביאים שרבנו תם כעס מאד על הרוכבים, ואחריהם נמשך המחבר. והמחוור בכל הסברות הוא סברת המגן אברהם והאליה רבה ושאר אחרונים, וזכר לדבר יש, שהרי בשעת השמד סקלוהו למי שרכב, ומוכח שיש בזה זילותא וחוצפא טובא, עכ"ד. ומכ"ז יוצא שלדעת המג"א וסיע' היתר הרכיבה הוא רק מתי שיש טורח גדול, ומאידך לדעת הט"ז שטעם אחר עמו, יהיה מותר כמו שהוא כתב גם בטורח קצת וראה שם בביאה"ל בד"ה אם א"א. וכדעה זו להחמיר אם לא בטורח גדול, כ"כ גם הכה"ח (אות עה).

והנה ברור שהמלוים שהתירו להם הליכה בתוך התחום ביו"ט ראשון, וביו"ט שני הותר להם לא רק חוץ לתחום אלא גם חוץ לג' פרסאות ואף שאין בהם לצורך המת, אולם התירו מפני הכבוד. ועל אלה התיר מרן בשו"ע גם לחזור למקומם, כדי שלא יכשלו לעתיד לבוא שלא יתעסקו עם המת. אם כן כשם שהותרו תחומין כך הותרה רכיבה [כאשר עצם הרכיבה הותרה לקברנים] ושרי לחזור עם הבהמה למקומו. אלא אם כן כדברי הרדב"ז (ח"ד סי' קז, אלף קעט) שאם יש מקום מיושב מה צורך שיחזרו, וכפי שכתב הביאה"ל (שם). אולם שוב עיינתי בתוך דברי הרדב"ז ומצאתי לו שם שכתב להדיא לא כך וז"ל: ואף על גב דכתב בספר כל בו מעשה בבדרש במת שמת במקום אחד והתירו לשנים מן הקרובים ללוותו עד בדרש ולרכוב בדרך אך לא שבו באותו היום למקומם אך נשארו בעיר בדרש אותו היום. ומשמע מהאי עובדא דאסור לחזור, לא קשיא כלל: חדא, שלא רצו לשוב על רגליהם ורוכבים על סוסים לא התירו להם, דהבו דלא לוסיף עלה, **דדוקא בשעת שמלוין את המת התירו רכיבה אבל בחזרה לא התירו**. ותו, כיון שהיו במקום מיושב ויותר טוב ממקומם מה צורך שיחזרו וליכא הכא טעמא שלא תהא מכשילן אבל בנדון דידן שהבית הקברות הוא במקום שמם ומדבר ואפילו אילן אין שם להסתר מהשמש ואין שם לא מאכל ומשתה ודאי דאיכא טעמא שלא תהא מכשילן ולפיכך מותרין לחזור וכו', ע"כ. אולם הא גופא קשיא, אם החשש שמא נמצאת מכשילן לעתיד לבוא, מה יעשו אותם שאין להם מקום יישוב בדרך, ואין אפשרות להגיע בלא רכיבה? הרי אם לא תתיר להם חזרה, נמצאת מכשילן וכו'. ולכאורה נראה שכתב את שני הדברים כאחד, גם שלא יכולים לחזור אלא ברכיבה למקומם, ולמה לחזור אם יש להם מקום ללכת רגלי ליישוב יהודי? אולם בלא"ה אפשר להתיר להם לחזור גם ברכיבה, וחזרה עם נהג נכרי קל יותר מאשר רכיבה על בהמה. והנה באמת מצאתי לרבינו המאירי (עמ"ס ביצה שם) שכתב בהאי לישנא: ביום טוב שני אף של ראש השנה יתעסקו בו ישראל לכל צרכיו ואפילו היו שם עממין מזומנים ואף על פי שבשאלתות פירשוה דוקא בשאין שם עממין מה שאין כן בראשון שאף

באין עממין אין עושין על ידי ישראל בראשון, ודאי יפה כתבו דלעולם על ידי ישראל לא, אבל בשני סתם אמרו כחול שויוה רבנן אפילו יש שם עממין ואף מתים שמביאין אותם מעיר לעיר הותר על ידי הוראת גאונים לרכוב על סוס ולצאת חוץ לתחום אפילו של תורה ללוותו. וכן כתבוה גאוני ספרד בפסקי הלכותיהם ולשונם בזה: מותר ללוות את המת ביום שני של יום טוב אפילו חוץ לתחום, ופעם אירע מקרה במגדול קרוב לנו בשמיני של חג, ונמנו וגמרו לבא למחר עמו על סוסיהם ושלחו לנו אם נסכים עמהם, ושלחנו להם שהסכמנו עמהם אלא שהשליח נאנס בדרך ולא הגיע שם ונמנעו מלבוא אלא בהסכמתנו. ונראה לי דוקא לפי צורך שמירתו, הא דרך כבוד לבד **וכן החזרה מיהא יראה שאסורה אלא שקצת חכמי הדורות שבקאטאלונייאה ראיתי שהתירוה בהדיא שלא תהא מכשילן לעתיד** ואף אנו בגלילות אלו ראינו מי שהתירה למעשה כדברים שהתירו סופן משום תחלתן אלא שלעזה עליהם מדינה. הרי שלדעת המתירים חזרה שלא נמצאת מכשילן, היינו חזרה גם עם הסוס, ואחר שכך פסק השו"ע לגבי חזרה לביתם אף חוץ לתחום, כך הוא העיקר להלכה[14].

והשתא לפי כל האמור, היכא שלא היה בנמצא גוי שינהג ברכב, ולכן אנשי החברא קדישא נהגו בעצמם ברכב, לכאורה אותם כללים צריכים להיות גם בכה"ג ואם התירו לחזור יכול לחזור גם עם הרכב, שהותר בעבורו, שאל"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבוא. ובמקרה דידן שהכל כל כך דחוק, גם שאין להם היכן לשהות שם, ובנוסף מחמת הסכנה אסור להישאר שם כלל, וגם ללכת ברחובות אסור מחמת הסכנה. ואף אם תמצא לומר שיש להם בתים של יהודים אחרים בין בית העלמין עד לביתו של איש הח"ק, מכל מקום בימים אלו אין אנשים נכנסים אחד למקומו של השני, מחמת חששות הנגיף כידוע, וכל אחד ספון רק בביתו שלו, נראה דבכה"ג שרי לאנשי ח"ק לחזור למקומם עם הרכב שאיתו הם הגיעו.

ובהיותי חוכך בזה, עיינתי בדברי הבאר משה, שציטטו מדבריו כמה אחרונים, וראיתי שהאריך שם בכמה תשובות (חלק שני סימנים מה-מח) ממש בסוגיות אלו, ועיקרי דבריו לנידו"ד שמסכים דלמ"ד דשרי החזרה הוא אפילו ברכיבה, אולם הביא (בסי' מז) כמה לשונות ראשונים דלא ניחא להו בהיתר החזרה, עד אשר כתב שאילו היה רואה את דבריהם מרן הבית יוסף לא היה מתיר בפשיטות את החזרה, ולכן כתב כיון שההיתר לא ברור, על כן כשיש נהג נכרי ישובו עמו עד מקום שיש ישראלים אחרים שדרים ויתארחו אצלם. אולם אם זה כגון המקרה של הרדב"ז שיום טוב שני היה בערב שבת, בכה"ג אפשר להקל שיחזרו לביתם. ואם היה הנהג יהודי, יש להזהר מאד מאד להישאר בבית הסמוך לבית הקברות, ואם אין שם או שזה מקום שמם, שיסעו עד שיגיעו למקום יישוב ואפילו של נכרי, ולמעשה סיים שבכל זה אין לדיין אלא מה שעיניו רואות. עכ"ד. ובאמת שבמצב המגיפה הקשה הזו, אין בידינו לומר להם להתארח בביתם של אחרים, ולא להישאר בחוץ, ולא כל מקרה אחר, ולכן אחר שהותר להם ההליכה לצורך קבורת המת, אפשר לסמוך על סתמות לשון מרן השו"ע ולהתיר להם גם חזרה, שעינינו הרואות שבשעה קשה כזו שהמלאך המשחית מסתובב ברחובות, וחייב אדם לכנס רגליו, יש להתיר להם לחזור לביתם. ובפרט שגם נידון דידן איירי ביום טוב שני שהוא ערב שבת. והיי"ת יצילנו משגיאות. [אולם זאת אומר, שהיה מן הנכון לדעת אחר שיש שעת סכנה וכבר ל"ע נפטרו י"ב אנשים מן הקהילה לתקפ"ץ, שיש לדאוג לאחד מהנכרים המוכרים ועובדים עם הקהילה ויודעים מבריאותו, שיהיה מוכן ומזומן לצרכי הקהילה שעה דחוקה זו, ולא יצטרכו להגיע לדוחקים גדולים כל כך].

14. יל"ע בזה, שהרי פסק הרמב"ן והכריע כמותו מרן בשו"ע, דלא רצו להתיר רכיבה בשופי אף שהתירו למיגז ליה אסא, וביארו דבריו [כמובא לעיל] שברכיבה יש זילותא דיו"ט טפי, ומעתה יש לצדד דלא התירו סופן משום תחילתן אלא בדבר שהותר לכתחילה אבל במה שהותר מדוחק ורק היכא דלא אפשר, לא התירו אלא לכבודו של מת והבו דלא להוסיף עליה ולהתיר סופן משום תחילתן. אמנם מפשטות דברי המאירי משמע שסבר להתיר אף ברכיבה. אך המאירי הוא מאותם ראשונים שלא חילקו בין רכיבה לשאר דברים וכמובאר בער הציון ומי יימר דאף לדעת הרמב"ן כן הוא. אמנם ודאי כמש"כ כת"ר דשאני שעת הדחק כזו ובפרט בתחילתה שהיה חשש להסתובב ברחובות. **הערת ידידי הגרי"א.**

ועוד קיבלתי שאלה היאך ינהגו לאור מנהגם שם במרוקו לתקוע בשופרות בזמן לווית איש גדול, האם גם במקרה זה, יהיה הדבר מותר ביום טוב שני? והשבתי שלא יעשו זאת ביום טוב שני. וקודם שאבאר את דברי אביא את המקורות לתקיעת שופר זו, ראיתי בספר נוהג בחכמה לרבי יוסף בן נאים (ערך אבל, אות יג. ערך שופר אות ג), שם הביא שהיו נוהגים לתקוע בשופר תשעה שברים הרבה פעמים והרבה בני אדם. ועיקר הטעמים כמו שביאר שם, האחד כדי להודיע ברבים על פטירת הצדיק שעוד ועוד מהשומעים יצטרפו, וזה בהתבסס על דברי הגמ' במגילה (דכ"ט ע"א) והביא שכ"כ טעם זה רבי משה בירדוגו בספרו דבר משה. ועוד הוסיף טעם שהוא כדי לבלבל את השטן כי אז אית ליה רשותא, ומדוע דווקא אצל תלמידי חכמים הרי היה להם לתקוע בכל המתים? אלא כיון שבלווית תלמיד חכם יהיו בני אדם לרוב, לכן חששו עליהם מקטרוג השטן. והנה על פי זה אמרתי ראשית שבנידו"ד, כל הטעמים לא שייכים, גם כי אין יוצא ואין בא מביתו, והלויה יוצאת מבית החולים אל בית העלמין, ורק אנשי הח"ק יוצאים ללויה, וממילא בטל גם הטעם השני. אולם בלא"ה אם תאמר שמכל מקום יש להודיע זאת לרבים על פטירתו, מצאתי כעין זו שאפילו ע"י נכרי להודיע ברמקול על פטירה ולויה כתב מרן הגרשז"א זצ"ל (שלחן שלמה יו"ט ח"ב סי' תקכו עמ' ל בהערה למטה) שהגם שזה שבות דשבות ביום טוב, ומצד זה מותר. מכל מקום הוי זילותא דיום טוב, וגם יגרום צער לאנשים ביום טוב, יעוי"ש. אם כן הכא על ידי ישראל ועוד בתוך העיר בין האומות [ראה לעיל מש"כ בנידו"ז], וכעין זה וגדולה מזה ראינו לראבי"ה שכתב (ר"ה סו"ס תקמא) על מנהג שנהגו בראש השנה, שלאחר התפילה היו מריעין כדי להרשות לעם שילכו לבתיהם. אך פליאה הוא בעיני, דכיון דתקיעה היא שבות היאך יתקעו בלא מצוה כדי להרשות לעם שילכו לבתיהם. ע"כ. אם כן גם הכא הגם שהתירו כל צרכי הקבורה היינו לכבודו של מת ולא של החיים, וממילא למנוע מהשטן לקטרג על החיים, זה לא צרכי קבורה ולא כבודו של מת, והודעה ברבים כבר אמרנו שבצורה זו הוי זילותא דשבת אפילו על ע"י נכרי ואפילו בשבות דשבות וק"ו איסור שבות ע"י יהודי. כ"נ פשוט לענ"ד.

ואגב לסיום הדברים, אציין מה שהביא בשש"כ (כרך שני פס"ד הערה קמד) ששמע ממרן הגרשז"א זצוק"ל, דשרי לבקש מרופא תעודת פטירה ביו"ט שני כדי שיהיה אפשר בקבורה. ומשמע שם בבירור דהכוונה מרופא יהודי, שהרי מותר לו לסייע בכל הנדרש להיתר קבורה שהותר ביום טוב שני, וכמובן דאיירי שאין נכרי שנמצא כעת שם. וכך למד בדבריו בפסקי תשובות (תקכו, סעי' ה) דשרי ע"י יהודי אם אין נכרי. וכן למד בדבריו בחשוקי חמד עמ"ס ביצה (דף ו ע"א). ובאמת שהדין פשוט דכיון דשויהו כחול, ואי אפשר לקבור בלי האישור, לא גרע משאר כל צרכי הקבורה דשרי גם ליהודי לעשות ביום טוב שני. ולכן מה מאד תמהתי לראות בספר שלחן שלמה (יו"ט ח"ב עמ' פט בהערה ה בתחתית העמוד) שכתבו: 'ופשוט דהכוונה לבקש מנכרי, ולא שיכתוב או יחתום ישראל'. ולא הבנתי פשיטותם לאסור, מאי שנא משאר מלאכות הנעשות לצורך קבורה, והרי בלי זה לא יתנו האיש לקבורה, וצל"ע.

ולסיום דברי אדגיש, שכל אשר דיברנו לעיל הוא לגבי יום טוב שני בלבד, אולם לגבי יום טוב ראשון שגם שם נפטר ל"ע איש מהקהילה, ואין שייך כלל להלינו כיון שהחוק אוסר, בזה לית דין ולית דיין, וכל המלאכות יעשו על ידי עממין, ואסורה הרכיבה כלל, והכל כמבואר בסי' תקכו. ועל כן גם אי נימא שיש כאן שעת הדחק גדולה, ואי אפשר לילך רגיל, ההיתר היחיד הוא ליסע עם הרכב על ידי נכרי, וכמו שמבואר בגשר החיים (שם) שהביא את חידושו הגדול של הגרצפ"פ זצ"ל וביארו הגרצפ"פ את דבריו באר היטב בגשה"ח (ח"ב פ"ח, ונדפס גם בשו"ת הר צבי יו"ד סי' רלג) שהתיר לנסוע עם נהג נכרי בשעת הדחק גדולה, ושם ביאר הצדדים שרכב קל יותר מבהמה שאין חשש זמורה, ולהיפך שבשבת כעין זה הוא איסור תורה של הבערה, ולכן התיר בשעה"ד נסיעה על ידי נכרי. אולם בוודאי שלא ייאמר ולא ייזכר כל היתר לעשות מלאכה על ידי יהודי, ובוודאי שאין כל היתר ליהודי לנסוע עם רכבו לבית העלמין. ויש למצוא כל דרך

אחרת שיהודים מאנשי הח"ק יהיו גם בקבורה, למנוע בזיון המת, שיהיה עם גויים לבדם, וכדעת מרן השו"ע יהיה מותר להם רק להורידו לקבר ובזה לסיים, ומכאן ואילך כל הכיסוי וכו', ייעשה הכל על ידי גוי (ראה משנ"ב ס"ק יא. כה"ח אות ט, י, יז). ואם אין כל דרך להגיע לשם לא ברגל ולא עם נכרי, אין אני רואה היתר שיהודי ינהג ברכבו בשביל זה. ואף אם יסריח המת לא התירו משום בזיון כבוד המת שום דבר על ידי יהודים, ואף אם יבוא לידי בזיון גדול, כגון שהחג הוא ערב שבת, מכל מקום לא התירו מאומה על ידי יהודי, וכמבואר ברבינו הריב"ש (סי' תפז והב"ד בב"י) שגם ביו"ט ראשון הסמוך לשבת ואינו מוצא עממין בו ביום, הדבר ברור שלעולם א"א לעשות בי"ט ראשון ע"י ישראל אפילו בי"ט הסמוך לשבת ואפילו אם יסריח. ולכן כתב שבמקרה זה, אין תקנה אחרת אלא שיקבור את המת בחצר ביתו על ידי גוים, וביום ראשון לאחר שבת יעבירוהו לבית הקברות. או שיעשה לו בי"ט על ידי [עממין] ארון וישימהו בו ויחמרהו בחמר ובזפת כדי שלא יהא ריחו נודף ולמוצאי שבת יקברנו. עכ"ד.

אולם היה מקום לומר שבנידו"ד, שכל המלאכות כולם עושים הגויים, ורק המלאכות המותרים ייעשו ע"י ישראל, אולם מכל מקום מלאכה זו של נסיעה ברכב שאיסורה רק מדרבנן ביום טוב, נתיר לעשות מלאכה זו בשעה"ד כזו שאין נכרים, כדי לקיים מצות קבורה שהיא מן התורה, ואולי איננה מתקיימת כשאין יהודים שיהיו בקבורה, ובשלמא האיסור מן התורה, כתב בשו"ע הרב שלא אתי עשה דקבורה ודוחה עשה ול"ת דיו"ט, אולם לכאורה באיסור דרבנן, נתיר כדי לקיים מצוות קבורה. אולם ודאי שזה אינו, שהרי מצות קבורה מתקיימת גם אם היא נעשית על ידי עכו"ם, וכן מצאתי שכתב הרב חלקת יעקב (יו"ד סי' רג) להוכיח מהאי דינא של קבורה ביו"ט ע"י עממין שמזה מוכח דאף על ידי עכו"ם נתקיים המצוה כיון דעיקר מצוה היא תכלית שיהי' קבור בזה אין אנו צריכין שיהי' העכו"ם שליח שלנו רק כיון דעל ידי השתדלותינו נקבר המת, יהיה באיזה אופן שיהיה. ואם כן הוא הדין הכא, כל שאין אפשרות לנסוע עם גוי שהוא שמור מנגיף המגיפה, יש להיות בקשר עם הגוי של בית החולים שם אפשר לעשות טהרה [גם על ידי יהודי וכמבואר בשו"ע שם בסעי' א] ולהלבישו, ולשומו בארון כפי דרישת השלטונות [וגם הוי מקצת קבורה, כמבואר בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' כו), וזה מותר גם ביו"ט ראשון] ויעמדו גויים אלו בקשר עם הגויים של בית הקברות ויאמרו להם היכן לחפור ולקבור את הנפטר, שהתירו אמירה לגוי גם ביו"ט ראשון לצורך המת, ויסעו הגויים לבדם, ויעבירו הנפטר לעובדי בית העלמין הגויים שמצויים שם ויורידו את הנפטר ויכסוהו. ולכאורה מותר לומר לגויים שיצלמו כל טקס ההלוויה והקבורה, כדי שיראו לאחר החג שהכל נעשה כדת וכדין, ולא נהגו בבזיון המת, ובזה יהיה להם גם מירתת לגויים לעשות את הקבורה כפי שהם רואים ומכירים בכל לוייה שיש בבית העלמין. אך מעבר לזה אינני מכיר מקום להתיר בזה לנסוע לאותו מקום על ידי יהודי. צא ולמד, שאפילו ביום טוב שני דשוינהו כחול, והתירו אפילו איסורי תורה, מכל מקום אסרו רכיבה שהיא מלאכה דרבנן, דזילא בה מילתא, ואפילו לאבלים ואפילו לא לקדיש להוציא לקברנים כיון שמותר להם לקבור ביו"ט שני. אם כן ק"ו ביו"ט ראשון שגם לקברנים אסרו. והן אמת שהיה מקום לדון באם לא היו גויים כלל, ואין אפשרות להלין, ומחמת המגיפה, אם לא יקחו את המת בו ביום לא יתנוהו לקבורה כלל, בכה"ג היה מקום לדון בהיתר מלאכות, וכמו שדנו הפוסקים באופנים של מת מצוה ויש חשש שיאכלוהו הכלבים (ראה כה"ח תקכ"ו אות פא) או בזמן מגיפה שהיה צריך לעשות מלאכות ע"י נכרי גם בשבת (ראה רוח חיים לגר"ח פלאג'י סי' שכה אות ד), ובשו"ת אגרו"מ (ח"ד יו"ד סי' נה, שם התשובה אינה מושלמת). וכן בזמן שיש חשש שיביאו את הנפטר לשריפה גם התירו במלאכות מסויימות דרבנן [ראה גם בביאה"ל בסי' תקכו בד"ה מותר ודוק היטב], ואפשר אולי שגם רכב אם אין ברירה אלא ע"י ישראל ביום טוב, דהוי דרבנן אפשר להתיר, הגם שהכא זילא מילתא והוא דרבנן חמור יותר, אולם יש לצדד להתיר מכמה טעמים. והוא הדין כשהיו צריכים להציל מניתוחי מתים [ראה בגשה"ח הנז' לעיל]. אולם לא ראי זה כראי זה, ובמקרה דידן שכל החסרון הוא קבורה על ידי נכרים ללא יהודים אינני רואה כל מקום להתיר כהאי גוונא.

ושוב מצאתי בתשובה לרבי חיים פלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב או"ח סי' ריא) שם הביא מעשה שהיה בכפר ליד אזמיר, שמת יהודי ביו"ט ראשון, וביה"ק מחוץ לתחום, ואם יש בזיון לשלוח מסוף התחום עד בית העלמין ושיקברו הכל על ידי הגויים. וכתב לדון בכמה דברים, וכתב שאין אפשרות לשמועה, כי זקנו התיר לצאת מחוץ לתחום ביו"ט ראשון, ודן מצד איסור לינת המת, וכתב שלמעשה המובילים שעושים עבודתם יודעים שיקנסו אם יתנהגו בבזיון ויש לגבם מירתת, שיעשו עבודתם נאמנה, ואם אפשר ליקח מהשר אחד השומרים שילך עמהם, וכו'. הנה אם כן זה המצב הנמצא לפנינו לאחר שאין אפשרות ללכת ברגל, ולא עם גוי מחמת הסכנה, ישלחו הנפטר עם הגויים שיעשו את כל המלאכה הם לבדם [ושם כתב שגם מותר לדרוש על הנפטר בבית העלמין ביום טוב ראשון למלוים שהגיעו ברגלם כשזה בתוך התחום. ומותר גם ליקח הספר שממנו הוא דורש, כמו שהותר בכל יום טוב לטלטל השופר בר"ה או הס"ת, יעוי"ש].

העולה לדינא:

א. הנפטר ביום טוב ראשון, כיון שמחמת המגיפה אי אפשר לדחות את הקבורה וחייבים בו ביום, לכן, יטהרוהו הישראלים [על פי הנחיות הרופאים ובאופנים ההלכתיים שביארנו בפנים], ילבישוהו התכריכים, וישימוהו בארון, ומכאן ואילך הכל ייעשה על ידי הגויים. וכיון שבנידוננו, לא שייך לילך ברגל מחמת המגיפה, וגם לא ברכב הנהוג על ידי גוי [מחמת המגיפה], על כן יעשו תיאום בין הגויים המובילים לבין הגויים שבבית העלמין, בנוגע לקבורה, החפירה, ואופן הקבורה. ואפשר לבקש מהם שיסריטו את כל התהליך כדי שיהיה ברור שלא היה כל בזיון בכל מה שהוסבר להם. אולם חלילה וחס לנסוע על ידי ישראל לבית העלמין. וראה עוד במקורות.

ב. הנפטר ביו"ט שני, מלבד כל האמור, יש מקום להתיר בשעת הדחק הזו של המגיפה, גם בנסיעה על ידי ישראל, וראה מה שכתבנו במקורות עוד לגבי שאר המלאכות, ולגבי חזרתם לביתם, והדינים המיוחדים מחמת המגיפה של"ע משתוללת, ויש צורך להיכנס לדוחקים גדולים בכמה עניינים. ובפנים ביארנו עוד דינים הנובעים מחמת המגיפה, וכמה מהם שהוזכרו בקדמונים.

ג. הגם שמנהג המקום לתקוע בשופר בזמן לווית המת כשהוא תלמיד חכם, מכל מקום לא ינהגו בזה בלוויה גם ביום טוב שני.

כל זה הוא הנלענ"ד, והי"ת יצילנו משמועות רעות, ונשמע על ישראל בכל מקום שהם בשורות טובות, כי לי-ה עינינו צופיות, שיוציאנו מן הגלות בעוז ותעצומות, ויקבצינו מכל הגלויות, ואת עיר הקודש ובנין המקדש נזכה בעינינו לראות, אמן.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן כ

האם אפשר להקל בזמן המגפה בכמה ממנהגי האבלות הנהוגים בימי ספירת העומר

בעקבות הימים הללו, שבהם אנשים מסוגרים בביתם, ולא יצאו לעשות את רוב צרכיהם ואפילו החיוניים, ובביתם מוצאים עניינים שונים להפיג את צערם, ובפרט בבית עם ילדים שמעבירים את זמנם בשמיעת מוזיקה או אף עושים להם הפעלות עם מוזיקה, ונשאלתי אם בימי הספירה, יש להקל ממנהגי האבלות או בחלקם שהם מוסיפים יגון על יגונם. ועוד נשאלתי באם יאשרו למספרות לפתוח את שעריהם אם יהיו רשאים לילך להסתפר גם בימי הספירה.

ואמרתי לדון בשאלה זו בכמה פנים, והראשון לגבי תספורת:

אקדים ואומר, שאם נזכה וברחמיו הרבים תוסר המגיפה, וכבר בחול המועד יתירו את פתיחת המספרות, עדיף לאדם להסתפר במועד מאשר להמתין לעומר, והגם שבחול המועד אסור מדינא, ובספירת העומר זה ממנהג [כלשון מרן השו"ע בסי' תצג סעי' ב], מכל מקום, אין ספק שעדיף ונכון יותר להיות מסופר במועד, וקל וחומר לקראת יום טוב חג שביעי של פסח, אלא שלכתחילה חז"ל גזרו מחשש שלא יסתפר בערב יום טוב, וידחה לימי המועד, לכן אסרו התספורת במועד. אולם במקום שהתירו להסתפר במועד, כמו אותם המבוארים בסי' תקל"א (סעי' ד) כגון מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, שמותר לו להסתפר במועד אפילו על ידי יהודי, וכדרכו ובלי שינוי, וכמבואר בביאור הלכה שם, וזה עדיף מאשר שידחה לימי העומר [הגם שהם רק ממנהגא, וכמו ששמעתי שיש חכמים שהורו כך], שאין זה נכון על פי ההלכה, שהרי הוא ייכנס מנוול ליום טוב שני, וגם בימי המועד עצמם, ומי התיר לו זאת, אחר שיש מצוה להתגלח בערב יום טוב [כמבואר בשו"ע שם סעי' א]. ועוד כפי שיבואר להלן הגם שהלכה למעשה מותר בימי העומר, מכל מקום הטעם לא בריא כ"כ, על כן כאמור נכון יותר להסתפר בימי חול המועד. ואפשר שגם ע"פ הסוד עדיף בימי חול המועד שאז עדיין אין התגברות הדינים, מאשר בימי העומר שלאחר החג שיש התגברות הדינים, ולכן לא מסתפרים ע"פ הסוד עד ערב שבועות וכידוע. רק זאת אוסיף ואומר, שהיתר התספורת איננו מתיר את גילוח הזקן, שזה בלא"ה עושה כל אדם בביתו, והוא נשאר באיסורו בחול המועד כפי מנהג ישראל.

אמנם אם יעברו ימי המועד ועדיין לא נושע, ובימי העומר יפתחו את המספרות, יהיה מותר לכתחילה להסתפר בעומר [ולא תגלחת הזקן כמבואר לעיל]. ועיקר חילי מדברי הביאה"ל (על השו"ע סס) שהביא בשם הפמ"ג שאותם שהתירו להם בחול המועד גם בימי הספירה שרי דלא עדיף מחוה"מ. ואמנם על עצם ההשוואה העיר הגאון בעל אגרות משה (או"ח ח"ג סי' נו) שלא שייך זה בזה, שבחול המועד מותר מצד יפוי ומניעת צער וזה לא שייך בספירה שהוא מטעם אבלות שיש לנו להצטער ולא להתיפות. ועוד בעצם גם מה שהתירו בחוה"מ הוא משום כבוד המועד כיון דלא יכלו לגלח מתחלה שהיה בשביה ובבית האסורין וכדומה, ובימי ספירה יש לאסור. אלא שגם הוא כתב להתיר באופן שתכפוהו איסורי תספורת [וכגון מקרה דידן בשנה זו לתקפ"ץ שהמספרות סגורות זמן רב לפני פסח וגם במועד וייפתחו רק בימי הספירה], יש להתיר, דהא גם באבילות מותר, וכה"ג יש להתיר גם בספירה דלא חמיר מאבילות שאסור מדינא ומ"מ מותר בכה"ג, כ"ש בימי הספירה. עכ"ד. הרי שלמעשה גם לאחר השגותיו על הביאה"ל, לנידו"ד הסכים שמותר. ואעיקרא דדינא ראה למרן הגרי"ע זצ"ל בחזו"ע (יו"ט עמ' רסב אות מט) שהביא שכדברי הביאה"ל כתב מורינו המלאך רבי רפאל בירדוגו בשו"ת משפטים ישרים (סי' עו), שפעם אחת התיר לאסיר שיצא מבית האסורים בעומר, להסתפר בקל וחומר מימי חול המועד. אלא שבחזו"ע השיג על דבריהם מהא דיש לומר דהתם שאני דהתירו משום כבוד הרגל, אלא שסיים שכיון שבעומר אין זה אלא מנהג בעלמא, כדאים המקילים לסמוך עליהם.

אמנם כמו שכתבנו לעיל, במקרה דידן, אפשר להקל גם מחמת אבילות כיון דהוי כתכפוהו אבליו, שהרי היה לפני פסח, במועד וכעת בספירה, וכדברי

האגרו"מ, ואם כן הוא הדין הכא דשרי. אמנם על צד יותר טוב, אם אפשר ימתין לערב שבת דאז בכל גוונא ידועה דעת הרדב"ז שכתב (ח"ג סי' תרפז) שהוא ראה קהילות שהיו מסתפרים בכל ערב שבת לכבוד שבת קודש, יעו"ש ודוק. וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' עו) שכן הוא מנהג בני תימן.

ואם יאפשרו לפתוח קודם ר"ח אייר, אז על הצד היותר טוב, ימתינו לר"ח אייר שבנוסף לאמור לעיל לגבי ערב שבת, כתב הרדב"ז שם [זו עיקר תשובתו] שמנהג רוב העולם להסתפר בראש חודש אייר וכך הוא נוהג. וראה על ענין התספורת בר"ח מש"כ בחזו"ע (שם ס"ק נא) שהביא עוד פוסקים שכתבו כדעת הרדב"ז, הגם שלהלכה מרן השו"ע כתב שטעות בידם של המסתפרים בראש חודש. מכל מקום כאמור יש שנהגו להסתפר בראש חודש. ובחזו"ע שם כתב לדון על המקפידים משום צוואת רבי יהודה החסיד שלא להסתפר בר"ח, שיסתפרו כבר מער"ח. מאידך בעל אגרות משה (ח"ו או"ח סי' לו סוף אות ג) בזה"ל: ואין בר"ח אייר שחל בע"ש ובשבת שום איסור לאותן שנזהרים בצוואת ר' יהודה החסיד שלא להסתפר בר"ח אף לכבוד שבת, דבכה"ג מודים דמסתפרים כיון שלא היה יכול להסתפר מקודם לפי מנהגו. וכ"כ מעלת ידידינו הגאון הרמ"מ קארפ שליט"א (ספה"ע פ"ז הערה 51) בשם מרן הגריש"א זצ"ל. מאידך דעת בעל שבט הלוי, שהחוששים לדעת רבי יהודה החסיד, אינם יכולים להסתפר בראש חודש אייר וכ"כ משמו בקובץ מבית לוי (דיני פסח, עמ' עו).

ועל כל אלה, בשנה זו ששניהם מתחברים כאחד, קדושת שבת עם ראש חודש, כבר כתב המשנ"ב (ס"ק ה) שכיון שיש תוספת שמחה של שבת וראש חודש, יש להתיר להסתפר בערב שבת מפני כבוד השבת [והיינו לכל המנהגים השונים באופן ספירת ימי האבלות], ואם כן בשנה זו אם יהיה באפשרותו להמתין ליום שישי שהוא ראש חודש, יהיה מותר גמור להסתפר תספורת הראש בכה"ג. ומקור דברי המשנ"ב הם מהב"ח (סו"ס תצג) שכתב שכשמתווסף על ר"ח גם שמחת שבת אין להחמיר באבילות ישנה כולי האי ונושאין בו [ובוודאי שגם מסתפרין בו שדיניהם שוים כידוע]. והרב כה"ח (אות יב) הביא דבריו, והוסיף שכ"כ השכנה"ג, מג"א, פר"ח ועוד. אלא שבהמשך כתב שכ"ז למנהג בני אשכנז, ולא למנהג בני ספרד ההולכים כדעת השו"ע [ונראה מדבריו שהתכוין לדברי הב"ח הללו, ויש שלמדו אחרת בדבריו, ובשו"ת בית דוד המובא להלן מפורש להדיא שדעת הכנה"ג להתיר אף למנהג הספרדים שנהגו מימות הפסח עד לג בעומר]. אולם מדברי המשנ"ב נראה שזה אף למנהג הספרדים. והא"ר בסי' זה הביא שמנהג זקנו המהר"ש להחמיר בזה. אולם נראה לאחר שזה נזכר ברוב ככל הפוסקים, וכך הכריע המשנה ברורה, הרי שלבני אשכנז זו הכרעה ברורה להיתר [כמובן להוציא אותם הנוהגים ע"פ הסוד בכל ימי הספירה שאינם מסתפרים גם בר"ח שחל בע"ש], וכל זה גם לנוהגים במנהגי אבילות העומר החל ממוצאי פסח, כלומר אין זה סותר את הל"ג ימי הספירה, ויכולים לחזור ולהסתפר בזמן שרגילים בו כל שנה, וכך מבואר במשנ"ב הנז'.

ועל מנהג הספרדים הלכה למעשה בהאי דינא של ר"ח שחל בע"ש, הנה מן האמור נראה שדעת גדולי רבותינו הספרדים הכנה"ג והפר"ח להתיר כדעת הב"ח. וכ"כ המשנ"ב להקל גם למנהג ספרד להסתפר בר"ח שחל בע"ש. וכך ראיתי להדיא שכתב הגאון בעל האגרות משה זצ"ל בספרו (ח"ו או"ח סי' לו): חל ר"ח אייר בע"ש ובש"ק, מותר משום תוספת שמחה באותה שבת שהוא שבת ור"ח אפילו לאותן הנוהגים כמנהג ספרד כהמחבר באו"ח ריש סימן תצ"ג, ועיין במשנ"ב שם סק"ה בשם האחרונים. עכ"ל. אולם מאידך בכה"ח משמע שאין מנהג זה אלא לבני אשכנז, ולא לבני ספרד [אולם אפשר ללמוד בדבריו אחרת]. וכן מצאתי שכתב הגאון הנאמ"ן ס"ט על המשנה ברורה (מהדורת איש מצליח סוף חלק ה עמ' קל בהערות) שלא שמע על מנהג זה להתיר אצל הספרדים, וכתב שלדידן הספרדים יש מנהג אחד עד לד' בעומר, ואין לפרוץ גדר אפילו בער"ח אייר שחל בערב שבת. אולם כתב שמכל מקום אפשר להתיר למי ששלמו ימי אבלו אחרי פסח [שיש בזה מחלוקת ורבים המתירים בזה בלא"ה, ואכ"מ], שיהיה מותר לו להסתפר לכתחילה בערב שבת שחל בו ר"ח אייר, יעוי"ש. ואמנם מאידך ראיתי שהביאו מדברי מעלת ידידנו הרה"ג המופלא רבי אופיר מלכה

שליט"א בספרו הליכות מועד (פי"ג אות ח) דס"ל דשרי לכתחילה גם לבני ספרד להסתפר בער"ש שחל בו ר"ח אייר. אלא שהאמת היא שכד תידוק בדברי מרן בחזו"ע הנז', ניכר שלא נוחה דעתו מזה, הגם שהביא דברי הרדב"ז על ע"ש בנפרד ועל ר"ח בנפרד, וציין שבשעה"ד אפשר לסמוך רק על גילוח הזקן, ובהערה הרחיב בפרטים, והתעלם מהיתר מפורש זה שהזכירו הפוסקים. ובאמת שמעתי מנכדו עדות נאמנה שלא היתה דעת מרן זצ"ל נוחה בהיתר זה, ולכן לא הזכיר מהיתר זה כלל. ושוב שוטטתי למצוא מן הכתובים בדעתו של מרן זצ"ל, ונאמר לי שגם מו"ר הראש"ל מר בריה, הגאון בעל ילקוט יוסף כתב, שמנהג הספרדים להחמיר בזה, וחיפשתי ולא מצאתי, עד אשר צילמו ושלחו לי בס"ד את מהדורת תשע"ט (סי' תלג סעי' כט), וראיתי שכתב שם שמנהג הספרדים להחמיר, שמסתימת מרן מבואר דס"ל שאין חילוק בר"ח בין אם חל ביום שישי או לאו, ומכל מקום המיקל אין למחות בידו שיש לו על מה לסמוך, אולם השואל יש להורות לו שלא יסתפר, עכ"ד. והן עתה ראיתי דברים מפורשים שהביא ידידינו הגדול רבי יהודה נקי שליט"א בספרו החשוב שו"ת מעין אומר (ח"ג, פ"ג סי' ל) ששאל ממרן זצ"ל אם אפשר להקל בראש חודש שחל ביום שישי להסתפר בימי הספירה, והשיב לו: דעת מרן לאסור והרדב"ז מיקל, ואני לא מוחה במי שמסתפר עכ"ל. וראה היטב בהערה שם ודוק, והעיקר הוא שס"ל שדעת מרן השו"ע לאסור בכל גוונא ולכן סתם.

אלא שהשואל ישאל ויתמה, מה ראו על ככה להחמיר בדבר שאינו אלא מנהג? וכבר ראיתי לכמה תלמידי חכמים שכתבו תמיהה זו, ולא מצאו מזור. אולם האמת היא שלא רק סתימת השו"ע יש כאן, אלא מנהג קדמון יש כאן, וראשית אציין את דבריו המפורשים והברורים של הגאון רבי יוסף דוד אב"ד שאלוניקי ורבו של השלחן גבוה בספרו בית דוד (או"ח סי' רפא) שם הביא מעשה של חתן וכלה שקבעו חופה לפני פסח, ושוב הכלה חלתה ונאלצו לדחות את החתונה, ובאו לפניו אם יכולים לעשות בזמן העומר, והשיב להם שיעשו בערב שבת שחל בו ראש חודש אייר, וכל זה בהסתמך על הב"ח ושכנה"ג, ובוודאי שדברי שכנה"ג איירי גם על מנהג בני ספרד שמקפידים מלאחר הפסח עד לג' בעומר בנישואין ובתספורת. ושוב הוסיף, שמזה הטעם הסכימו להתיר בנידו"ד, כי התחילו הנישואין כבר לפני החג, אולם בלא"ה לא היינו מתירין, **משום שלא שמענו מעולם להתיר בשביל שבת וראש חודש, ואין ראוי לעשות חדשה בארץ, דבר שלא נעשה בעיר גדולה של חכמים וסופרים מעולם**. ובסוף דבריו סיים: ומטעם זה לא התרנו להם להסתפר, באם נהגו איסור תספורת עד לג' בעומר, משום דלא שייך בתספורת טעמא דכבר התחילו בנישואין דלא שייך טעם זה אלא לעשיית הנשואין אבל לתספורת לא שייך, דאין התספורת צורך הנשואין [ומש"כ לגבי לאסור תספורת, צריך ביאור, שהלא שווים הם, וכמבואר בפוסקים. ובכל גוונא השתא שהתירו להם להינשא, הוי יום טוב שלהם, ומדוע לאסור עליהם התספורת, וכמבואר ברמ"א (סי' תלג סעי' ג) לגבי בעלי הברית. וכן הסכים להלכה בחזו"ע (יו"ט עמ' רסד) ועוד הוסיף שם שה"ה חתן בר המצוה. ואמנם לא הזכיר חתן, אולם הוא ק"ו, וראה בהערה שם, וצריך עיון נוסף].

עכ"פ הנה מצאנו לגדול בדורו, שכתב שכן המנהג ומעולם לא שמענו להתיר את זה, ובזה יובנו מדוע רוב ככל חכמי הספרדים, לא ס"ל להלכה להשתמש בהיתר זה לבני ספרד, ובעיקר שכך המנהג כפי שכתבו, וגם אני הקטן אענה אחריהם, שמעולם לא הקלנו בזה בפועל להסתפר לא בער"ש ולא בר"ח ולא כששניהם חלו כאחד, וכל ימי גדלתי בין החכמים ולא ראיתי להם שנהגו בהיתר זה. ולכן לא נכון לשנות להם את המנהג ולפרסם להם היתר בענין זה. משא"כ מנהג האשכנזים דשרי לכתחילה להסתפר ולהתגלח ביום שישי שחל בו ראש חודש אייר.

אלא שכל האמור הוא בשנים כתיקנן, אולם בשנה זו כאמור בלא"ה יש להתיר תספורת הראש בימי העומר בכל זמן שבהם יפתחו אי"ה את המספרות וכמבואר לעיל, ולכן טוב אם יצליח ביום שישי שיש בו היתרים נוספים, אולם בלא"ה מותר בכל יום ובכל שעה, ואין זה סותר את ימי הספירה, כלומר יכולים הם

להמשיך בגילוח ותספורת הראש אם יהיה צורך, כפי מנהגם שבכל שנה.

והשני אמרתי לדון בהאי מנהגא שלא לשמוע שירים ומוזיקה בימי העומר, הנה מנהג זה שלא לשמוע שירים בימי העומר התקבל בכל קהילות ישראל, הגם שלא הוזכר מאומה מדין זה בשלחן ערוך, ותחילת המנהג לאסור, הוזכר במג"א (תלג ס"ק א) שנהגו לאסור ריקודין ומחולות של רשות. וכן הביא המשנ"ב (ס"ק ג וראה שעה"צ ס"ק ד). וכן הביא להלכה הרב כה"ח (אות ט). ובשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' מה) כתב לדון אי שרי בימינו לשמוע כלי זמר לאחר שחרב המקדש, ובתוך דבריו הביא משו"ת כפי אהרן (אפשטיין, סימן נג) שכתב, שהמקילים לזמר ולנגן בכלי שיר נראה שסמכו על מה שכתבו הטור והרמ"א, שלא גזרו אלא רק במשתה או במי שרגיל בכך כדרך המלכים וכו', ועל כל פנים בימי הספירה ובין המצרים יש לאסור מטעם אבלות ע"כ. ועוד הביא משו"ת חלקת יעקב (סימן סב אות ג), סברא גדולה להתיר, שהואיל ובשעה שגזרו לאסור הזמר לא היה הרדיו בעולם, ולא חלה עליו הגזרה, ואף על פי שכל מיני זמר אפילו אלו שנתחדשו אח"כ נכללים בגזרת חז"ל, מכל מקום ברדיו שאין המנגנים נראים לשומעים, והקול נשמע ממרחקים, נחשב כפנים חדשות ואינו בכלל הגזרה. ושוב חיזק את הדין בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' לד) שבימי ספירת העומר, שמבואר בשו"ע שמנהג כל ישראל שלא להסתפר ושלא לישא אשה בימים אלה מפני האבל על תלמידיו של רבי עקיבא שמתו מפסח ועד פרוס עצרת, וכן בימי בין המצרים, וכו' ולכן כתב המגן אברהם (סימן תלג סק"א, וסימן תקנא סק"י) שאסור לעשות ריקודים ומחולות בימים אלה, וכן כתבו האחרונים שם, לפיכך בודאי שאסור גם כן לשמוע בהם שירים עם כלי נגינה, ובודאי שיש להחמיר גם כן שלא לשמוע בהם שירים המלווים עם כלי נגינה דרך הרדיו או רשם-קול. ע"כ. וכן פסק הגאון בעל האגרות משה (ח"א סו"ס קסו): ובימי ספירה יש לאסור בזמרא דמנא אף להמתירין.

והנה פוסקי הדורות האחרונים הורו באופנים מסויימים שאפשר להתיר, וראה לידידי ורעי הגר"י נקי בשו"ת מעיין אומר (ח"ג פ"ג) אופנים רבים ששאל ממרן זצ"ל לגבי לימוד נגינה לפרנסה, להנאה, ושמיעת מוזיקה בערב שבת או מוצאי שבת [שם כתב ראוי שלא, ואם שומעים יעלים עין. ומאידך באמתחתי תשובה בכת"י של הגאון הנאמ"ן ס"ט שמתיר לשמוע בערב שבת אחר חצות, וכתב שם שכך הוא עצמו נוהג. ושו"ר שגם נמצא בספר מקור נאמן סי' תפד, להתיר בער"ש, ולא במוצא"ש (כי רוב העולם לא נזהרים בסעודה רביעית ובפיוטים של מוצא"ש), בר"ח כן, בפסח שני כן. וראיתי שאחרים כתבו להתיר במוצא"ש לכתחילה עד חצות שאור השבת עדיין מאיר, ראה שו"ת ויצבור יוסף להגר"י בר שלום סי' לו, ועוד ראיתי בכמה מפוסקי זמנינו שכתבו בזה ואכמ"ל]. סעודות מצוה, סיום מסכת, הילולא. ועוד דן שם לגבי ערוצי הקודש, ולא התיר להם להשמיע אלא שירים ללא כלי שיר [וואקלים]. ולגבי גן ילדים לגילאי 4-5, התיר לשמוע קלטות של שירי ילדים המלווים בכלי שיר. וכ"כ בחזו"ע (ארבע תעניות עמ' קנח) לגבי קייטנה לילדים שבמסגרת הפעולות משמיעים מוזיקה, ובלי זה קשה לנהל הפעילות, שיש להקל להם, יעוי"ש. וככל המופיע שם ובספרי האחרונים מבורר שהאיסור הוא להנאה, אולם כל שאינו להנאה, אלא ללימוד או פרנסה, או סיוע לקצב עבור התעמלות או הליכה, או סיפור שבין קטעיו יש מעט שירים, או קלטות תהילים שיש מעט נגינה המלווה את התהילים והיא חלשה עד איננה מורגשת ועוד מקרים כיו"ב. שירה וואקלית. פרקי חזנות [ראה צי"א (סט"ו סי' לג), מנח"י (ח"א סי' קיא), חזו"ע (ארבע תעניות ויום טוב), תורת המועדים (ספיה"ע וארבע תעניות), ילקוט יוסף (מועדים-ספירת העומר), הליכות שלמה (ספיה"ע פי"א) ועוד] כתבו להתיר לעיתים בכל גוונא ולעיתים בשעת הצורך יעוי' במקורות שם.

והנה בהליכות שלמה (פי"א הערה כב עמ' שס"א בהערה 52, 54) כתב להתיר לשמוע קלטות סיפורים שמשולב בהם גם שירים. ועוד מובא שם שהתיר נגינה בבית של חולנית כדי לחזק את רוחה, וביאר שאין הטעם בשביל שמחה אלא להקל מעליה הפחד.

ומכל זה למדנו, דהיכא שמחפשים ההיתר להפיג שיעמום, מסתמא שיש הרבה דרכים נוספות, כגון קלטות סיפורים שיש שילוב שירים, או כיו"ב. ואם

נדרשים לעשות פעילות עם ילדים שחייבים לשלב בה ניגונים [כל שאינו כולל מחול וריקודים שזה חמור יותר], גם מותר. וכל זה בלא היתר מיוחד לשנה זו. אולם בשנה זו שעם שלם יושב ספון בביתו ובוודאי שיש לו כל מיני דרכים להפיג חששותיו ופחדיו כל אחד בדרגתו, אולם אם אכן נמצא מי שהמוזיקה תפיג את פחדו, אז רצוי לוודא אם זה סוג מוזיקה שבלא"ה יש שהתירו גם בשאר שנים, כגון מוזיקה ללא כלי שיר [וואקלי], פרק חזנות, נגינות 'קלאסיות' וכיו"ב שפיר דמי לכתחילה [וכבר כתב רבינו המהר"ם שיק (יו"ד סי' שסח) לגבי אדם ששכר אומן של מוזיקה ללמד לבניו ובנותיו, ובינתיים מתה אמם, ושואל אם הילדים יוכלו להמשיך ללמוד המוזיקה, והשואל הציע, שיוכלו לעסוק בנגונים שהם שוברים לבו של אדם ואינם משמחים, ואם לא ילמדו בימי אבלם יהיה לו הפסד גדול כי הוא מוכרח לשלם להאומן שכרו בין ילמדו בין לא. והנה קודם שהחל לענות בתשובתו על המוזיקה, כתב: והנה באמת נגונים המעוררים הספד ובכי ונהי אין מקום לאסור. ומהמשך דבריו לגבי אבילות מבואר שאפילו שאינו מתכוין לשמחה אסור, יעוי"ש. אולם אם זה הפוך, שאלו שירים השוברים את לב האדם, התיר אפילו באבלות ממש ודוק מזה לנידו"ד]. אולם אם כל זה לא מסייע בעדם, וצריכים להפעיל מוזיקה, נראה דמותר. אלא שנראה לענ"ד דאם די לו בשמיעת האוזן, כלומר להשתמש באוזניות, עדיף בזה, מפני הסובבים והשומעים מבית ומחוץ גם אם אינם נזקקים, וגם שלא יבוא לידי זילותא ברשות הרבים שיאמרו התירו וכו'.

ובזמן הדפסת הדברים ראיתי שפורסם מכתבו של הראשון לציון הגר"י יוסף שליט"א (מיום כח בניסן תש"פ), ושם כתב שמותר לשמוע שירים שקטים שאינם מביאים לידי ריקוד, בשנה זו שאנשים נמצאים בביתם ונמצאים במתח ובצער. וכן שירי ילדים יש להתיר לשמוע מקלטת כל שקשה להרגיעם וכו', ועוד הוסיף בזה"ל: הנמצא בבידוד, ובא לידי דכאון ועגמת נפש, ואם ישמע הקלטות של שירים קצביים הדבר יקל עליו להוציאו מצער ודכאון, יש להקל לו לכתחילה לשמוע הקלטה של כלי שיר. וכל שכן מי שחולה ממש שאם יש צורך יש להתיר לו לכתחילה גם שירים בהקלטה מכלי שיר. ע"כ. וזה כמו שכתבנו לעיל. וחכם עיניו בראשו, לא לרוץ ולהתיר מה שאין בו תועלת אמיתית, ומאידך לא להיכנס לדכאון ואז לחפש פתרונות, אלא ינהגו בחכמה ובתבונה.

העולה לדינא:

שאלה זו, לא ניתן להשיב עליה בצורה כללית, כי היא פרטנית לכל אדם ולמצבו האישי. אולם עיקרי מנהגי אבלות, נוהגים ללא שינוי גם בימים טרופים אלו, אולם יש להקל בכמה פרטים וכדלהלן:

א. לגבי תספורת, אם ייפתחו המספרות כבר בחול המועד, עדיף להסתפר בימי חול המועד מאשר לדחות לימי ספירת העומר.

ב. אם יתירו רק בימי ספירת העומר, מותר יהיה להסתפר בעומר, ועל הצד היותר טוב אם אפשר יסתפר ביום שישי, שיש המתירים בכל גוונא לכבוד שבת. ואם יתירו קודם ר"ח אייר יסתפר ביום שישי שהוא ראש חודש אייר, שיש בו שתי קדושות דשבת ודר"ח [ובני אשכנז יכולים להתיר לכתחילה להסתפר ולהתגלח בער"ש שהוא ראש חודש אייר כמו בשנה זו, גם שלא בשעת הדחק כגון שנה זו].

ג. אין להתיר תגלחת הזקן לא בימי חול המועד ולא בעומר, הגם שתספורת אפשר להתיר בנתונים הנז'.

ד. בשמיעת מוזיקה יש להתיר לפי הצורך, כגון, כאשר זה מחמת הפעלה והפגת השיעמום, בד"כ קלטות עם סיפורים והפעלות וביניהם שירים, מספיק ומותר לכתחילה גם בשנים רגילות במקום צורך. ואם זה להרגעת לחצים בדרך כלל שירים רגועים יסייעו לזה, ואין צורך למוזיקה קצבית שיכולה להביא לידי ריקוד, ובמצבים שרק שירים אלו יכולים להרגיע שפיר אפשר להתיר, ומן הנכון לשמוע אותם באוזניות באזני הנזקק, ולא יישמע אצל מי שאינם נזקקים, וגם לא אוושא מילתא.

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

יורה דעה

יורה דעה

סימן א

בדין צער בעלי חיים בדגים

ג דחוהמ"פ תש"פ

לכבוד
מעלת חתני אהובי
רבי **דביר עמר** שליט"א
מועדים לשמחה

מה ששוחחנו אודות ענין הדייג להנאתו בימי המועד, ובתוך הדברים דיברנו בענין צער בעלי חיים בדגים, ונקטת שאין בהם איסור צער בעלי חיים בדגים, כאשר הסתמכת בכל כוחך על דברי הרב יד יהודה ביו"ד ריש סי' יג, ועל כך השבתי לך שיש כמה ראיות שלא כדבריו, גם בענין טלטול הדגים בשבת משום צעב"ח וגם מענין האכלתם קודם שיאכל האדם עצמו, שיש צער בעלי חיים גם בדגים. וביקשת גם לדעת אם יש להדיא גם שכתבו שלא כדברי היד יהודה. אז לעשות רצון צדיק, אכתוב מה שכבר דנתי בעבר ואוסיף על זה מעט דברים נוספים.

הנה בנדון זה של צער בעלי חיים בדגים יש כמה סוגיות שאפשר ללמוד מהם לנידו"ד.

ראשית דנים מהא דקיי"ל שדגים אסיפתם זו שחיטתם שנאמר כל דגי הים יאסף להם, והכי שנינו בגמ' בחולין (דף כז ע"ב), וכך פסק רבינו הרמב"ם להלכה בהל' שחיטה (פ"א ה"ג) וכן פסק הטור והשו"ע ביו"ד (סי' יג). וכותב הרמ"א שם: ומותר לאוכלם מתים או לחתוך מהם אבר ולאכלו, אבל אסור לאכלן חיים משום, בל תשקצו.

וכותב רבינו בעל פרי חדש, שדין זה הוא פשוט דכיון דלאו בני שחיטה נינהו דלא שייך בהו איסור אבר מן החי, ואמרינן נמי בסוף פרק גיד הנשה (קב, א) כל שאי אתה מצווה על דמו אי אתה מצווה על אבריו ורבנן לא משמע דפליגי בעיקר דינא ע"ש. ובתוספתא עמ"ס תרומות (פרק ט הלכה ו) נמי קתני אוכל אדם דגים וחגבים חיים, והיינו לומר דלא אסירי משום אבר מן החי וכגון לחתוך אבר ולרחצו היטב דלית ביה משום בל תשקצו וכדמוכח בפרק אמר רבי עקיבא (שבת פ, ב) ע"ש.

כלומר הא דדגים לאו בני שחיטה, ואין בהם אבר מן החי, כל זה נלמד מן הפסוקים, ומן הדרשות הנז' לעיל.

והנה מסוגיות אלו כתבו לדון מדברים אלו על נידו"ד של צעב"ח בדגים, האחד שיש שרצו לומר על פי דברי הרמב"ן על התורה (בראשית פר' א פסוק כט) 'ועם כל זה לא נתן להם הרשות בנפש ואסר להם אבר מן החי. והוסיף לנו במצות לאסור כל דם, מפני שהוא מעמד לנפש, כדכתיב (ויקרא יז יד) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא, כי התיר הגוף בחי שאינו מדבר אחר המיתה, לא הנפש עצמה. וזה טעם השחיטה, ומה שאמרו (ב"מ לב ב) צער בעלי חיים דאורייתא. וזו ברכתנו שמברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה". ועוד אדבר בענין המצוה בדם בהגיעי שם'. וכיו"ב כתב בספר החינוך (מצוה תנא) 'ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק, כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מדאי, כי התורה התירן לאדם למעלתו ליזון מהם ולכל צרכיו, לא לצערן חינם, וכבר דברו חכמים הרבה באיסור צער בעלי חיים בבבא מציעא (דל"ב ע"ב) ובשבת (קכח ע"א) אם הוא אסור דאוריתא, והעלו לפי הדומה שאסור מדאוריתא. וכן הביא הפרי מגדים בפתיחה להל' שחיטה בזה"ל: 'טעם מצוה זו הביא האליהו רבא בשם ספר החינוך דרוב דם יוצא מצוואר כדי שיצא הדם ועוד משום צער בעלי חיים ומוכיח מכאן דצער

בעלי חיים דאורייתא עיין בספר החינוך סימן ת"מ וכן בסכין פגום אסור משום צער בעלי חיים יעויין שם. אמנם כבר כתבו כולם שאין ליתן טעם על שום מצוה וכן חמש הלכות שחיטה אף שבקצת ספרים נמצאין טעמים עליהן אין להשגיח עליהם ובמקומו אבאר כ"א בעזה"י. ע"כ.

והנה מכל האמור לעיל רצו כמה מן הפוסקים ללמוד דלפי"ז כיון שהתורה התירה דגים בלא שחיטה, מוכרח שאין איסור צער בעלי חיים בדגים, ולכן הותרו בלא שחיטה. וכן כתב בשו"ת שיח יצחק (סי' שפז) אחר שהביא דברי הפמ"ג שמביא מדברי החינוך הנז' לעיל שטעם השחיטה משום צעב"ח, וז"ל: 'ומדהתירה תורה דגים באסיפה בעלמא, ש"מ דלא חשה תורה משום צעב"ח כשרוצים לאכלם. וברמ"א יו"ד שם מותר לחתוך מהם ולאכלו, אבל אסור לאכלן חיים משום בל תשקצו, ומדאסור לאכלן חיים רק מטעם בל תשקצו, ש"מ דמשם צעב"ח לית בהו בבא לאכלן חיים אם שכואב להם'.

ובאמת שלענ"ד הדברים קשים ביותר, וראשית כבר כתב הפמ"ג גופיה בסוף דבריו, אמנם כבר כתבו כולם שאין ליתן טעם על שום מצוה וכן חמש הלכות שחיטה אף שבקצת ספרים נמצאין טעמים עליהן אין להשגיח עליהם. ועוד לא הבנתי היאך בן פקועה פטור משחיטה, וכי אין בו צער בעלי חיים. ועוד היאך היה צד לפטור עוף בשחיטה מן התורה, וכי יש צד שאין צער בעלי חיים בעוף? אלא אם תאמר שיש במינם צער בעלי חיים ויש פטור מיוחד בבן פקועה. וכסייעתא לדבריו הביא שכן כתב הגאון בעל יד יהודה (לנדא על השו"ע סס נסי' יג).

והנה הרב יד יהודה שם כתב על דברי הרמ"א הנז' דכתב שמותר לחתוך מהם אבר ולאכלו, והקשה שעצם החיתוך לדג קודם מיתתו יש לחוש משום צער בעלי חיים, ואמאי לא חששו לאיסור זה שהוא מהתורה? ובתחילה הביא שבהגה' מרדכי התיר רק לצורכי רפואה, אולם רבותינו בעלי התוס' וכן הרמ"א כאן לא הגבילו זאת לרפואה. ולכן כתב הרב יד יהודה לחדש שאין חוששים לאיסור צער בעלי חיים, אלא בנפש שחששה התורה על נפשו ואסרה לאכול אבר מן החי, מפני שנפשו עוד בו, כמו כן חששה התורה שלא לצער נפש זה, אבל בדגים וחגבים שלא חששה התורה על נפשם והתירה לאכלן בעודן חי, כמו כן לא שייך בו צער בעלי חיים. וסיים דבריו שם: ולא מצאתי עדיין לאחד שהרגיש בזה. ובתו"ד כתב שם שלפי"ז כיון שלאחר שחיטה פרח לו איסור אבר מן החי [ראה יו"ד ריש סי' כז, ובש"ך ובט"ז שם ובשפ"ד ובגליון המהרש"א מש"כ בשם התבואות שור. ש.ז.ר.], ממילא כבר אין גם איסור צער בעלי חיים.

ובאמת שלכאורה אי משום היד הדחויה נטויה, ובכמה אופנים:

א. לא דיבר הרמ"א שם אלא על דבריו בדרכי משה, ששם הביא שיש איסור בל תשקצו ושאין איסור אבר מן החי, אלא שסתם דלא כדברי ההגהות מרדכי המובא שם שהתיר רק לרפואה, אלא שבכל גוונא שרי. וכלל לא איירי מעניני צעב"ח, ואכן כל שהדגים לא מתים עדיין יש צער בעלי חיים לאכלם כך[1].

ב. ועוד יש להוסיף שלפי דברי היד יהודה, נידו"ד לא שונה כלל בין דגים לבין כל בהמה, שהרי לאחר שציוותה תורה שאסיפה היא זו שמתירה בדגים, אין זה אלא מחמת השינוי באופי חיי בעלי החיים, ובדגים עם יציאה מן המים, הם עוברים התהליך למותם שלא בצער כפי שיש לחוש בשאר בעלי חיים, ולכן מרגע זה גם אם לא מת עדיין ודאי שדינו לכל היותר כמפרכסת, והרי אם כן פרח לו איסור אבר מן החי, ולדברי היד יהודה פרח לו גם צער בעלי חיים, ולכן כל עוד שהוא חי לגמרי,

1. ואמנם העיר חתני כבני הגרד"ע שליט"א, שבדרכ"מ הביא דברי המיימוני [שהוא מקור דבריו] שהעיר דהא דאיתא דדגים נאכלין חיים הוא לאו דוקא דהרי יש איסור בל תשקצו. וחזינן שבא לברר האם התירו אכילת דגים חיים והעיר דאסור וטעם איסורו משום בל תשקצו. ואם אסור גם משום צעבח למה שבק איסור דאורייתא ונחית לאיסור דרבנן של בל תשקצו. וטענתו נכונה, אי איירי שמכניס ידיו אל המים וחותך חתיכה מהדג, והדג ממשיך לחיות, שאז אין אבמה"ח, ומוכח שגם אין צעב"ח, ורק משום בל תשקצו יש בזה. אולם הפשטות דאיירי, שהוציאו הדג מן המים ועדיין לא מת, והוא מזדרז להוריד אבר ולאכול, ובזה כבר לא שייך צעב"ח, שהרי כבר נסתיימה 'שחיטתם'-אסיפתם, ורק משום בל תשקצו נשאר. כנלענ"ד בדעת היד יהודה וראה באות ב.

והוא עדיין במקום חיותו, בהחלט יש לומר שיש בו צער בעל חיים [ואהמ"ח אין בו, וראה בדברי מרן בבית יוסף ובדרכי משה, ובמשה שהביא מהרס"ג ובדברי הפרישה, ובהערות שם על הגירסאות השונות בב"י], ולפי"ז, כאשר הם במקום חיותם הגם שאין בהם אהמ"ח, יש בהם משום צעב"ח, אולם אם הם נאספו ממקום חיותם, הוי כעין שחיטה שמתירתם, וכמו שלאחר שחיטה אף במפרכסת אין צער בעלי חיים, הוא הדין בדגים לאחר אסיפתם אין בהם צער בעלי חיים, ומותר לחתוך מהם איברים. ולפי"ז יש לתמוה, היאך הסיק מכך להתיר שאין צער בעלי חיים בדגים כלל[2].

ג. הן אמת שגם לאחר דנימא שיש איסור צער בעלי חיים בדגים, שכאמור אין מתקבל על הדעת להתיר איסור דאורייתא של צער בעלי חיים מה שלא נכתב במקורות רבותינו הגאונים ראשונים ואחרונים. אולם ברור שכל אשר נזקק האדם לצורכו והנאתו מותר, ולכן שרי להכות את הדג, כדי להשלים את מיתתו, וכן התירו לחתוך ממנו חתיכות לצורך הנאת האדם, וכן להסיר את הקשקשים שלו קודם מיתתו, ובזה אין צורך להגיע להיתרים כפי שיבואר להלן, בדברי הרב מאונגוואר שאינם אלא הסרת קליפה ואין בזה צער בעלי חיים.

ד. עוד דרך נוספת לבאר את דברי הרמ"א הוא על פי דברי הרב עבודת הגרשוני (סי' יג) יעוי' להלן מה שכתבנו בזה.

וכבר כתב הגאון מאונגוואר בתשובתו המובאת בסוף התשובה בשו"ת שיח יצחק, שכל הסוגיא של קשקשים אינה נוגעת לצער בעלי חיים, כיון שאינם אלא קליפות ואינם תפוסים וכו', יעוי' שם. ולא חפץ להתיר מחמת שאין איסור צעב"ח בדגים. ועוד הוסיף שגם היכא שאין צעב"ח אסור מידת אכזריות, ויש לומר שאין כאן אכזריות, כי אכזריות רק באם האדם מכיר ורואה כאבם ואינו מרחם עליהם, אבל בדגים כפי השערת האדם שדם מועט בדגים לית להו כאב גדול, גם לא נשמע קול כמו בשאר בע"ח דצועקים מכאבם, אין זה אכזריות. ע"כ. ולכאורה אם איירי דבכל גוונא אין בדגים צעב"ח מחמת שאין כאבם גדול, מה יש לומר זה גם זה, אלא ע"כ שגם אם אין צעב"ח עדיין אסור אכזריות, ובכה"ג אין אכזריות. אולם בגוונא שיש צעב"ח, או אין צעב"ח אך עדיין יש אכזריות שפיר דמי לאיסור. ואמרתי להביא דוגמא, שדג שנתלש ממקור חיותו כדי להוציאו למאכל, או לשאר הנאות האדם [שהרי הותר צער בעלי חיים להנאת האדם, רק באופן ההמעט את צער הבעל חי], ועושה כל מעשה לקראת השלמת הנאתו לאחר שנתלש ממקור חיותו, כבר מותר, גם אם זה כולל חיתוכו, או הורדת קשקשיו, אולם אם הדג נתלש ממקור חיותו מעצמו, ואין האדם מתכוון ליהנות ממנו ורואה הדג מפרפר למוות אם לא יחזירהו למקור חיותו ודאי יש בזה אכזריות גדולה וחייב ומוטל עליו לרחם עליו ולהחזירו למקור חיותו, וראה עוד בזה להלן מה שכתבנו.

וכבר הביא הרב יד יהודה את דברי הגאון בעל דעת קדושים (הגאון רבי אברהם דוד מבוטשאטש) **מש"כ** ביו"ד סי' כה. והנה עיינתי שם בדבריו ומצאתי ממש שכיוונתי לדבריו הקד' שכתב שם על דברי השו"ע שצריך לבדוק בסימנים אחר השחיטה, וכתב שכיון שזה להנאת האדם, שכתב שאין צער בעלי חיים אם הבהמה או העוף משתהה למות, ויכול לקרוע עור הצוואר להבחין אם נשחט כראוי, או לקרוע בראש העוף להמיתו, אלא שעדיף לבחור במיעוט צער ולקרוע העור. ובהמשך כתב שהיה מקום לומר שמא לאחר השחיטה שאין אבר מן החי הותר גם צער בעלי חיים בזה. אולם מייד כתב שם שאין הסברא כן, ושייך צער בעלי חיים גם לאחר שחיטה, ואסור לעשות צער בחינם, אלא אם זה להנאת האדם. ולפי"ז הוא הדין בנידו"ד, לאחר שהדג כבר נאסף ודרכו למיתה, כל אשר יש צורך בו, לצורך מאכלו שרי, אולם לא מחמת

2. ועל כך העיר חתני כבני הגרד"ע שליט"א, שלכאורה ההנחה דאין דין שחיטה בדגים בגלל שעם יציאת מן המים חשובים כמפרכסת, צ"ל שהא גופא לא קיבל היד יהודה. אלא דס"ל דלא חשובים כמפרכסת מיד עם יציאתם מן המים ולכן השווה שעת אסיפתם לשעת חיותם. שברור שאם ס"ל כפי שכתבנו בפנים, שאין לדבריו כלל מקום. ולפי"ז ס"ל ליד יהודה שאין צעב"ח אף בחיות הדג. ע"כ.

שהותר בו צער בעלי חיים שאיסור חמור הוא, ואפילו שהוא לאחר אסיפה.

וכן מצאתי שכתב הגאון בעל משנה אחרונה על המשניות במס' עוקצין (פ"ג משנה ח) על מחלוקת בית הלל ובית שמאי, על דגים מאימתי מקבלין טומאה, וכתב שם: ומשמע, דלב"ה אפי' יבש כסלע, נהי דבשבת חייב עליו, אינו מטמא טומאת אוכלין כל זמן שהוא חי, אע"ג דיכול לאוכלו ואין טעון שחיטה לא אכלי להו אינשי בחיים דאיכא משום בל תשקצו, כדאיתא ביו"ד סי' יג, ואיכא נמי צער בעלי חיים. עכ"ד. הרי להדיא דגם הוא ס"ל דאיכא צער בעלי חיים בדגים לאוכלם חיים.

והנה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רטז ולהלן נביא עוד מדבריו) כתב להוכיח מרבינו החינוך שכתב (מצוה תקנ) שענין האיסור של לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, טעמו הוא משום צער בעלי חיים. ולפי"ז הא דקיי"ל ברמב"ם בהל' כלאים (פ"ט ה"א וה"ח) שאסור לחרוש בעז ובשיבוטא [דג], ולמעשה אף בשני מיני דגים אסור, ומוכרח שגם בדגים יש צער בע"ח, יעוי"ש.

וב"ה שזיכני ומצאתי דברים מפורשים במרנא רבינו החתם סופר (ח"ו סי' כד) שהביא דברי החינוך בטעם השחיטה שהוא צעב"ח וכתב בהאי לישנא: 'ועוד טעם זה דהחינוך קשה לאומרו **דא"כ דגים וחגבים מאי איכא למימר ולמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה מאי איכא למימר** אע"כ אין לבנות הלכה על דברים כאלו. עכ"ד. הרי להדיא כדכתיבנא לעיל שאי אפשר להוכיח מענין השחיטה לענין צעב"ח, ועוד והוא העיקר לנידו"ד, שלהדיא בחתם סופר כדבר פשוט שיש איסור צער בעלי חיים גם בדגים.

וכן מפורסם מש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' יז) שנשאל אם צריך להאכיל כלב או חתול קודם שהוא יאכל, והשיב שם, שלא יודע מה ספיקו של השואל, שהרי כולם בכלל בפרט לענין צער בעלי חיים. ואם משום דמשמע לשואל דליכא איסורא אלא בהנהו דבני מלאכה נינהו שאינו בדין שיעשה ולא יאכל [ולהלן והבאנו שדעת האשל אברהם והחבלים בנעימים שלא כסברא זו]. ומספקא עלך מילתא אי הני בני מלאכה נינהו, הרי גם חיות אלו חשיבי בני מלאכה, וכן הוא בעופות דחשיבי בעלי מלאכה, ואפילו בדגים נחשבו בתלמוד בני מלאכה, כדרחבה שהנהיג בעיזא ושיבוטא, וה"ה שחייב להאכילן. ובאופן שמזונותיהם עליו הוא מחויב, אפי' בבעלי חיים דלא חזו למלאכה. נמצינו למדים מדבריו שענין האכלת בעלי החיים קודם למאכלו שלו, הוא משום צער בעלי חיים והדגים בכלל. ועוד לו תשובה נוספת להלן בסי' קי, ושם נראה שאכן הסכים שרק אותם שהם בני מלאכה יש בהם צער בעלי חיים, אולם כתב שגם כלב וחתול בכלל, ושם לא הוסיף דגים, ואפשר שסמך על מה שכתב בסוגרים לעי' לעיל סי' לז. ואפשר שלכן כאשר בא להוציא מהכלל הוציא את השלשול שבים, ולא הוציא דגים, כיון שבדגים מצאנו שהם בני מלאכה, ואילו בשרצי המים לא מצאנו ולכן הם יוצאים מן הכלל, וכדין שאר שקצים ורמשים [ועל מעשה דרב עם העכברים כתב ששזה בדרגת חסידותו. וכ"כ הרמ"ע מפאנו (סי' קז) שגם בעופות יש צער בעלי חיים, יעוי"ש. וכן לשון שו"ע הרב בחו"מ (לעב"ח סעי' ג) שבכל בעלי החיים יש צער בע"ח וכ"ה לשון הקיצוש"ע הבאנו להלן].

והשתא אחר שראינו דעתם של רוב גדולי הדורות שהעיקר הוא שיש צער בעלי חיים גם בדגים, יבוארו דברי רבינו הרמ"א הנז' בתחילת דברינו, באחד מן הדרכים שביארנו לעיל, או שכל דבריו על עיקר העיסוק של השו"ע בסי' זה, שהוא אבהמ"ח ולא עסק כלל בעניני צעב"ח. אלא שמאעיקרא לא קשיא, כיון שכאמור גם לדברי היד יהודה, אפשר להשאיר איסור צעב"ח בדגים, ורק לאחר האסיפה דהוי כמפרכס, דינו כבהמה מפרכסת לאחר שחיטה שאין בה צעב"ח לדידיה דיד יהודה. ואף שלהלכה דעת הדעת קדושים שבכל גוונא איכא צעב"ח, מ"מ איכא למימר שלאחר שהדג בדרכו למיתה, שרי לכתחילה לעשות כל מלאכה הנצרכת לו לקראת ההנאה מזה, כגון להשלים מיתתו בהכאה על ראשו וכו' וכמבואר בדע"ק לעיל לגבי העוף, ואף ששם מספיק קריעה, מכל מקום בדג שרגשותיו פחותים אפשר במכה על ראשו, או חיתוכו שאין בהם כאב גדול ואין בזה מידת אכזריות וכמבואר בדברי הגאון מאונגוואר הנז' לעיל. ועל כל האמור לעיל מצאתי סברא נפלאה שאפשר

להוסיף כאן, והם דברי הרב עבודת הגרשוני (סי׳ יג), שכתב בתוך דבריו בזה״ל: ׳ולענ״ד **דצער ב״ח לא שייך אלא בב״ח בחיים חיותו** כגון רובץ תחת משאו או לחסום שור בדישו או לעקר ב״ח וכיוצא בזה אבל מי שנוחר את הבהמה במקום שיוכל לשחטה אין בזה משום צער ב״ח וכי הבהמה אחינו הוא לברור לה מיתה יפה?!... **אלא ודאי צער בעלי חיים לא שייך אלא לבעל חי בחיים כנ״ל**. ע״כ. ואם כן לאחר שהדג כבר נאסף ממקום חיותו והוא בדרכו למוות, אין לו עוד איסור אם ימיתהו במיתה נוספת שתהיה מוחלטת, ודוק.

והנה עיינתי מעט באחרוני דורינו, ומצאתי כמה שדנו בסוגיות אלו וראיתי לגאון בעל משנה הלכות זיע״א שדן בזה בשתי תשובות האחת רחבה יותר והיא בשו״ת בחלק שישי (סי׳ רטז והיא נכתבה לרב מאיר כץ והובא גם בספרו תשובות הפוסקים הנז׳ להלן) ומצאתי שם הרבה ממה שכתבנו לעיל בס״ד, שכבר נכתבו על ידי הגאון בתשובתו שם, שנשאל אם יש להאכיל דגים שהוא מגדל באקווריום, קודם מאכלו שלו, והשיב שמדברי הרמ״א הנז׳ אין הוכחה, כיון שזה לצורך בנ״א ולכן מותר. וכתב להוכיח הדין מכלל דין דמפרכסת ומדין בן פקועה. כפי שכיוונתי בעניותי לעיל. ועוד הוסיף שלדעתו גם בדגים יש צער בעלי חיים, והוכיח מכמה סוגיות האחת בגמ׳ בב״ב דע״ד בסוגיית סירוס הזכר של הלוייתן שלא יהיה לו צער, יעוי״ש. ועוד הוכיח מהסוגיא בב״ק הנז׳ לעיל על המנהיג בעיזא ושיבוטא, וכתב להוכיח מדברי החינוך שאם הטעם משום צעב״ח ומאידך יש איסור בזה, מוכרח שגם בדגים יש איסור צעב״ח וכמו שביארנו לעיל. והוסיף עוד שם לדון בדברי היעב״ץ הנז׳ לעיל. ועוד הוסיף וציין שחוץ מטעם צעב״ח שחייבים מחמת זה לתת אוכל לבעלי החיים קודם שהוא אוכל, יש את טעמו של היד אפרים (או״ח סי׳ קס״ז) שהטעם משום דכל אדם אין להחזיק עצמו לזכאי שפעמים אין לו זכות רק שאוכל בזכות הבהמות כדאיתא במדרש בעובדא דאלכסנדר ואמר התם מקרא דאדם ובהמה וכיון שאוכל בזכות הבהמה ראוי להקדימה תחלה ע״ש ובבנין אריאל בפסוק למות שם אנחנו ובעירנו. וכתב דלפ״ז ודאי אין נפ״מ בין בהמה לדגים לכ״ע. ע״כ.

הרי ששפתיו ברור מללו ככל אשר כתבנו לעיל ובכל הקשור לנידו״ד כך היא הכרעתו שיש איסור צער בעלי חיים בדגים.

ועוד חזר על דבריו בתשובה נוספת בחלק יב (סי׳ תל) שכתב לדון בשאלה אם מותר לצוד דגים בחכה, והשיב שמותר לדוג ולצוד, והגם שהעיקר להלכה שיש צער בעלי חיים גם בדגים, מכל מקום אין קפידא איזה סוג דייג או חכה הא משתמש, אלא כל שקל לו לצוד הוא יכול לצוד, כי צערו וטרחתו קודמת.

וכן ראיתי לגאב״ד אנטוורפען בספרו שו״ת מגדנות אליהו (ח״א סי׳ לד) שכתב בקצרה ממש לדון אם יש חובה להאכיל דגים קודם שהוא אוכל, או דילמא שדין זה נכתב רק על בהמה, והשיב שלפי מה שכתב בספר חרדים (פי״ד או ט) ושאילת יעב״ץ (סי׳ יז) שהטעם הוא משום צער בעלי חיים, א״כ נראה שגם דגים בכלל. [ומש״כ שזה ׳נראה׳ קצת צ״ע שהרי להדיא ביעב״ץ שם שחייב להאכיל גם את הדגים, ואם כן זה מפורש].

ועוד מצאתי תשובה לגאון רבי נפתלי הופנר זצ״ל (הובא בספר תשובות הפוסקים סי׳ ט תשובה ג) שם כתב בתחילה את דברי האשל אברהם מבוטשאטש (סי׳ קסז סעי׳ ו) שהחובה להאכיל קודם אכילת עצמו היא גם בבעלי חיים שאינם בני מלאכה [ומה שכתב בהערה שם הרב המחבר שביעב״ץ הכי ס״ל דדווקא מה שהם בני מלאכה. הנה אין זה ברור ביעב״ץ רק הגיב לשואל שאם הוא חושב כך, אז עדיין גם החיות שהזכיר והעוף והדגים הם בני מלאכה, יעוי״ש]. ועוד הוסיף בתשובה שם, שאין קשר בין איסור צעב״ח לבין אופן השחיטה. ואדרבה איסור צעב״ח חל בזמן חיותו של הבע״ח ולא מרגע שחיטתו. ועוד שאופן השחיטה זה גזירת הכתוב. ועוד כתב שאין קשר בין צעב״ח לאבר מן החי, כיון שאמה״ח קשור לשחיטה. ועוד סיים שם שגם להבנת היעב״ץ עדיין כיון שמזונות הדגים מוטלים אליך, בכל גוונא אתה חייב משום צער בעלי חיים שיש גם בדגים, יעוי״ש.

וכן ראיתי עתה לעוד גדול בדורינו בספרו שו״ת קנין תורה בהלכה (ח״ה סי׳ פח) שם כתוב לדון בהאי דינא של דגי קרפיון שיפתחו אותם ללא קשקשים,

ובתחילה דן מצד סימני טהרה, ובהמשך כתב שמכל הפלפולים אי אפשר לחדש ולהתיר דג בלא קשקשים, והוסיף ועוד י"ל שמצד איסור בעלי חיים אסור לתמוך במעשים החדשים, וכתב להוכיח מהא דדג משיר את קשקשיו בעלותו מן המים הוא בזמן שהוא בכעס, מוכח שזה מצערו, וכו', והנה הגם שיש לדון על עיקרי דבריו מדוע יש צער בזה לדג? וכי אין בריאה של דג ללא קשקשים? והרי אין כאן הדיון על קשקוש כלומר הורדת קשקשים מדג שגם בזה הנטיה שאין בזה צעב"ח וכמבואר לעיל, אלא יצירה חדשה ללא קשקשים [אמנם כידוע שיש דגים שבאופיים הם שחיינים חזקים ויצר להם הי"ת קשקשים גדולים כדי שיתאימו לאופי חייהם וכמו שהארכתי לתאר זאת בכמה סוגי דגים בספרי תולעת שני חלק שני [ראה במהדו"ח ערך 'שמייגלה' ועוד בדגים נוספים. ואכן בדגים כאלו שישאר להם אופיים, אך קשקשים לא יהיו להם בכה"ג לכאורה יקשה עליהם]. אולם בכל הקשור לנידו"ד היה פשוט לו שיש צעב"ח גם בדגים.

וכן מצאתי כעת שהרב חבלים בנעימים (ח"א כללי סוגיות הש"ס סוף סי' מג) הביא האי סברא שהביא היד אפרים מהיעב"ץ שדווקא בבני מלאכה יש צעב"ח ודחה הדברים שלמעשה צעב"ח יש בכל סוגי בעלי החיים, יעוי"ש שכך דייק ממש"כ בספר חסידים. וכן מצאתי שכתב בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סי' יג) בסוף התשובה, שאין לחלק בין בעלי החיים ובכולם כולל החיות הטמאות יש חובת הקדמת המאכלים, וגם הוא דקדק מספר החסידים ממש"כ על הגמלים אצל עבד אברהם, יעוי"ש. ובאמת כך הוא לשון הקיצוש"ע (ריש סי' קצא) 'איסור מן התורה לצער כל בעל חי'.

ועי"ע בספר חכמה ודעת להגר"מ שטרנבוך (בראשית פ"א פכ"ט) שכתב להוכיח לשיטת רש"י דאיכא צער בע"ח גם בדגים, יעוי"ש. ועו"ע מה שיש לדקדק מתשובת הרוגוטשובר בתשובתו הנדפסה בשו"ת צפנת פענח החדשות (סי' נה והתשובה נדפסה גם בגליון פעמי יעקב גליון י).

וכ"כ הגאון בעמח"ס אהלי שם באו"ח הל' בציעת הפת (סי' קסז עמ' שכד ואילך) שהעיקר להלכה שיש צער בעלי חיים בדגים וליכא קושיא כלל מהא דפטור משחיטה, וחייב להאכילם כשאר בהמות וחיות קודם שהוא אוכל, יעוי"ש.

וכן ראיתי במדור מכתבים למערכת לגליון מריח ניחוח לידידי הריחמ"א שליט"א גליון קד, שהביא שכ"כ בספר חיכו ממתקים (סי' תקלג הערה לג)משמו של הגאון רבי ניסים קרליץ זצ"ל שאסור לדוג דגים לשם תענוג מחמת צער בעלי חיים. וגם החולקים אין זה משום שהתירו צעב"ח אלא התועלת לאדם המותרת גם אם נסוב צער לבעל חי.

ועו"ע בספר חשוקי חמד עמ"ס ע"ז (די"ג ע"א) שהביא הדיעות השונות. ובספר נפש כל חי כתב בסי' ג (סעי' א) שיש איסור צער בעלי חיים גם בדגים. ובהערה הביא שכן דעתו הגדול של חמיו הגאון אב"ד טבריה הגרא"ד אויערבך שליט"א, ובסוף הספר הביא את תשובתו של הגרא"ד אויערבך שליט"א לגבי טלטול של דג שנולד או דג שמת, וכתב לדון על טלטול מוקצה במקום צער בעלי חיים שכידוע יש מחלוקת אחרונים בזה (סי' שה סעי' יט במג"א ובא"ר שם), אלא שנתפשט המנהג להקל ע"פ החזו"א (או"ח סי' נב), ומכאן יצא לדון באופני השאלות שהיו לפניו, וכל זה לאחר שכתב שנראה שענין צער בעלי חיים שייך גם בדגים, יעוי"ש.

ועוד ראה בספר ראש השרביט עמ"ס ברכות (דף מ ע"א) מה שהביא מהמקורות דלעיל לדון על נתינת מאכל לדגים קודם אכילתו, והוסיף לדון על צעב"ח בדגים מדבריו ומדבריו מו"א בספרו אוצרות אורייתא (על פר' חיי שרה), וכתב בראש השרביט לחדש, ע"פ דברי הפמ"ג (או"ח סי' שח) שבשבת לכו"ע איסור צער בע"ח הוא מן התורה מדכתיב למען ינוח, וכיון שרבותינו בעלי התוס' כתבו (ב"ק דנ"ה ע"א בד"ה המנהיג) שמקרא דלא ינוח כולל גם דגים, אם כן יוצא חידוש דבשבת יהיה צריך להקדים מזון הדגים לכו"ע גם לדעת היד יהודה, יעוי"ש.

ועוד ראה בשו"ת מזרח שמש לידידינו רם המעלה הגרנ"מ (ח"ב סי' יח) מה שדן בצעב"ח בדגים. ועוד ראה בספר הלכתא מאורייתא (חלק ב סי' מ). ועוד דיונים כעין אלו מצויים בספרי אחרונים נוספים. ולא עת האסף כעת.

והנה בשיחתינו הראשונה ציינתי לפניך עוד דין נוסף שהובא בשמירת שבת כהלכתה (במהדורה החדשה פכ"ז סעי' כח) כתב שאם דג קפץ מתוך האקווריום בשבת והוא עדיין חי, מותר להחזירו לתוך המים משום צער בעלי חיים. ויש אוסרים. והביא שם בהערות שהצדדים אם התירו מוקצה משום צעב"ח והביא המחלוקת אחרונים בזה (סי' שח סעי' יט במג"א ובא"ר שם ובמשנ"ב ס"ק ע), אלא שנתפשט המנהג להקל ע"פ החזו"א (או"ח סי' נב אות טז). ובהמשך בסעי כט הביא הששב"כ על דין מת דג באקווריום שיש מקום להקל להוציאו מפני הפסד גדול, והביא האחרונים שדנים בזה. וכתב שם בהערה שם, שיש לעי' למה אין בזה משום צעב"ח שימותו שאר הדגים, וכמו שהתרנו מוקצה. ע"כ עיקרי דבריו. הרי שנקט דין זה לדבר פשוט שיש צער בעלי חיים בדגים.

ושוב מצאתי למרן רבינו בעל חזון עובדיה בספרו על הל' שבת (ח"ג עמ' קכא) שהתיר להזיז אקווריום כאשר השמש זורחת בתוקף, וכל זה מפני צער בעלי חיים שיש לדגים, והביא הדיעות השונות, והכריע להקל במוקצה מחמת צער בעלי חיים. הרי לך שגם הוא פשיטא ליה שיש צעב"ח בדגים.

ובהמשך, הביא לגבי ההיתר ליתן מזונות לדגים, והדין להחליף מים דאסור, ולהוסיף מים דשרי. ושוב הביא דברי השבט הלוי בח"א (סי' סב אות א) שאם יש דג שמת באקווריום, ויש חשש ינזקו אחרים על ידו שרי, להוציאו כיון שהוא ראוי לכלבים, וכ"כ בחשב האפוד (ח"א סי' נ) והביא את הששב"כ ואת ההערה שהעיר מדוע לא פשוט להתיר מחמת צעב"ח, וכתב על דבריו שהוא לא זכר את דברי היעב"ץ (סי' קי) שאין איסור צעב"ח אלא באותם שהם בני מלאכה. אלא שהביא מייד שמספר חסידים ועוד פוסקים מוכרח שיש צער בע"ח גם באינם בני מלאכה. וכאמור למעשה כן הכריע בחזו"ע שם שיש צער בע"ח גם בדגים.

ובאמת כמו שהערנו לעיל, רבים ציטטו היעב"ץ דס"ל דדגים שאני, אולם המעי' שם בסי' יז ובפרט בדבריו בסוגריים שם, ימצא כתוב שגם האומר שזה מחמת בני מלאכה גם בדגים יש במינם עושי מלאכה, וכן בחתולים וכו', ומסתמא כיון שהם בני מינם, נקט שבכולם חשיבי בני מלאכה, ואיכא לגבם צער בעלי חיים, להוציא חרקי ושרצי מים, וזה שבסי' קי, הוציאם מהכלל. ולפי"ז למעשה לא היה צריך להרחיק מרן החזו"ע זיע"א עד ספר חסידים, אלא גם בדברי היעב"ץ גופיה בסי' יז הכי מבואר, וכאמור לעיל. וזה שהמתבונן יראה שמרן רבינו זיע"א ציין לסי' קי, ולא לסי' יז.

וכעת ראיתי שכן כתב להעיר בספר בחוקותיך אשתעשע במערכת הדלת בערך 'דגים' שהביא מספר אהל תורה לרב הצדיק רבי דב קוק שליט"א, שכתב להסתפק אם חובת האכלה קודם המאכל של האדם הוא גם בדגים, ונשאר בספק. וכתב המחבר שלדעתו ודאי דשייך קדימת המאכל של הדגים למאכלו. ושוב הביא שכן כתב ביעב"ץ שהוא הדין בעופות ודגים, ובסוגריים הביא דברי החזו"ע והעיר על דבריו שהרי היעב"ץ אומר שכן הדין למעשה גם בדגים, יעוי"ש. וראיתי בהסכמת הראשון לציון מר בריה דרבינא בעל הילקוט יוסף שליט"א שכתב להעיר על הערת המחבר, שלא ירד לשיפולי דבריו של מרן בחזו"ע שכן הביא דברי היעב"ץ, יעוי"ש. אולם האמת שלא שמו על לב שמרן זיע"א כיון את דבריו לסי' קי, ולא לסי' יז. ובסי' קי אכן זה להדיא שרק בני מלאכה, ושם אכן הוציא השלשול שבים, ולכל הפחות היה על הששב"כ להביא שיש דיעות אחרות שס"ל שאין צעב"ח בדגים. מכל מקום למעשה גם מרן זיע"א ס"ל שגם בדגים אמרינן צעב"ח וכמבואר לעיל.

ובסיום הדברים ראיתי מש"כ בספר סדר יעקב (לגר"י ורסנר או"ח סי' קנט) שכתב לדון על דין צעב"ח בדגים, והביא דברי היעב"ץ, והביא דברי הנפש כל חי שהזכרנו לעיל ודברי הגרא"ד אויערבך, וכתב שנעלם מאלו שדברו בזה היד יהודה אז ציטט מדבריו. ושוב הביא את דברי החת"ס, אולם כתב שראיית היד יהודה גדולה [ולעיל הבאנו עוד מרבותינו שפסקו להדיא שלא כדברי היד יהודה, וגם הבאנו הדרך ליישב הראיה של היד יהודה]. והוא מסכם שכיון ושמע שלדגים יש דם קר, לא

שייך בהם ענין של צער [ויש לידע שמעבר לכך שכל הפוסקים שהזכרנו לעיל שיש צער גם לדגים, ועוד יש לציין שגם מחקרים האחרונים של אוה"ע שיש לדגים צער וכאב, ואין כן המקום לציין כל דבריהם, והרוצה ימצאם בספרי המחקר המעודכנים]. ולכן כתב לדחות את דברי השש"כ, ואין להחזיר הדגים לאקוריום ואפילו שהדגים ימותו, וכתב לחלק בחגבים שאולי יש להם דם חם, יעוי"ש. ובאמת שאין דבריו נכונים להלכה, וגם הס"ס שעשה שם לחומרא איננו נכון ואדרבה הספק הוא לצד השני, וכמבואר בחזו"ע, והנכון יותר להלכה שיש צער בע"ח גם בדגים. וכל אשר אין דרכו למיתה כלומר שלא הוצא מן המים כדי למות, שאז מותר למהר מיתתו כמבואר לעיל, כאשר הדג קפץ מן המים מותר להחזירו גם מפני צעב"ח שהוא מן התורה ודוחה מוקצה דרבנן, וכך פשטה ההוראה להתיר מוקצה משום צעב"ח וכהוראת החזו"א.

העולה לדינא:

א. גם בדגים הן גדולים והן קטנים, העיקר להלכה שיש בהם איסור צער בעלי חיים.

ב. מכל מקום כל שזה לצורך האדם מותר צערו של הדג, ולכן גם אם הדג מפרכס מותר, להורגו במכה נוספת, או אף להוריד קשקשיו, או להתחיל חיתוכו לצורך בישולו וכו'.

ג. חובה לתת האוכל לבעלי החיים קודם שהוא ניגש למאכלו, וגם הדגים בכלל חובה זו.

ד. דגים שמצטערים בשמש בקופחת עליהם בחוזקה מותר להזיז בשבת האקווריום למקום צל.

ה. דג שקפץ מאקווריום לחוץ, והוא עדיין חי, מותר להחזירו בשבת למים וכן העיקר להלכה ולמעשה.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ב

כשרות של רטבים המכילים ירקות עלים שלא נבדקו מחרקים קודם עיבודם

יג סיון תשפ"ב

לכבוד
הרב **אפרים אנסבכר** שליט"א
כשרות סטאר קיי ישראל

השלום והברכה!

אודות מה ששאל כבודו אם רטבים הנושאים חותם כשרות על ייצורם, אולם לא טופלו היטב בעניני הנקיון מן החרקים, האם מוצרים הללו מותרים או אסורים באכילה כאשר הם לפניך?

ובכן, בסוגיא כעין זו, כבר כתבתי בכמה מקומות להלכה, ראה כדוגמא בשו"ת שש משזר חלק א, יו"ד סי' ח' לגבי שימורי פטריות כשהם חתוכות. ושם בסי' ט' ובסי' יב לגבי היתר עשיית ריבה מתות שדה ללא בדיקה יסודית מחרקים. ובשו"ת שש משזר חלק שני יו"ד סי' ט אודות ריבות וקונפיטורות מסוגי פירות שונים. והלכה למעשה כתבתי סיכום הלכתי עבור הרבנות הראשית לישראל מח' הייבוא, לבקשתם לסכם דיני הריבות והקונפיטורות השונות מסוגי הפירות השונים. ומכל המקומות הללו צא ולמד את עיקרי התשובות לשאלותיך.

ואקדים ואתאר את הבסיס של המוצר אשר לפנינו, שהוא רטבים מסוגים שונים המיוצרים מחומרי גלם שונים וביניהם אחד או שנים מן

המרכיבים כוללים מחית של ירקות עלים, כגון סלרי, סלרי, פטרוזיליה. ובאחד הסוגים מעורבב ירק הבזיליקום כשהוא קצוץ דק ביותר [אולם מעבר לגודל המצוי במחית כלומר מעל גודל של 3 מ"מ לחתיכה]. כל חומרי הגלם עוברים עיבוד כדלהלן, והמוצר הסופי הוא רוטב המשמש לתוספת למאכלים כגון לפסטה וכיו"ב.

התהליך במפעל כפי שקיבלתי לבקשתי, כולל שימוש משטחי גידול אשר בבעלות המפעל ונמצאים בקרבת מקום למפעל, הם משתמשים בעונת גידול קרירה לגידול העלים. לאחר הקטיף, התוצרת עוברת בדיקת איכות, לאחר מיכן במערכת שטיפה חזקה באורך של כ 30 מטר. ומשם נכנס למערכות טחינה וקיצוץ, והמשך שימוש לפי סוג המוצר.

גודל העלים המצויים ברטבים הנ"ל לפי בדיקה שעשינו במעבדה נמצא בשני סוגי רוטבים [דיטריני ופיצוטולו] חתיכות עלים זעירות ביותר [פחות מ 3 מ"מ], והכמות ביחס לשאר המרכיבים נמוך. ומאידך ברוטב השלישי שהוצג בפנינו הנקרא 'רומא' מרכיב הירק מצוי יותר וגודל חתיכות הירק גדולים יותר [מעל 3 מ"מ ובגדלים שונים כאשר הממוצע כ – 5 מ"מ לא נמצא גדול מעל 8 מ"מ].

תוצרת זו של ירקות העלים, כמובן מעורבבת יחד עם שאר המוצרים שבמוצר שעיקרו הוא עגבניות [בין 72% עד 97%] ותוספת של בצל, שמן ותבלינים. כל התוצרת מעורבבת במכונה עד להפיכה לחומר אחיד שהוא רוטב נוזלי עם חתיכות מוקשות מהחומרים הנז' לעיל. כל התוצרת עוברת בישול של ממש בתהליך, עד ההפיכה של כלל החומרים לרוטב הנמצא לפנינו. בנוסף בסוף התהליך התוצרת עוברת פיסטור לפי בקשת הלקוח. ע"כ תיאור המוצר.

ובטרם ניגש לענין ההלכתי אסיים עם נתון מציאותי חשוב, כל המוצרים עברו בדיקה ב 3 מעבדות הלכתיות הבקיאות בתחום החרקים [ובמקרה זה ההדגשה חשובה, כיון שבדיקה של כל צנצנת כזו על תכולתה, ולאחר אופן עיבודה לוקח זמן רב ובממוצע זמן של שעה ויותר גם לבקיאים מאד, ואחרים שיותר איטיים ציינו שכל צנתנת ארכה להם הבדיקה 4 שעות]. רוטב דיטריני נבדקו 7 צנצנות ובכולם נמצא נקי. רוטב פיצוטולו נבדקו 7 צנצנות ונמצא בצנצנת אחת חרק 1. רוטב רומא נבדקו 7 צנצנות ונמצא ב 2 צנצנות 2 חרקים. ע"כ תיאורי הבדיקה וממצאיה.

הדיון ההלכתי על מוצרים כעין אלו:

לעניין ההלכתי, לכאורה ברור שלפנינו מוצר שיש בו בעודו בגידולו חרקים, וברור שבמוצר הסופי שלפנינו אין בו רוב נגיעות ואולי גם אין מיעוט המצוי.

הנה בחלקי השו"ת פזורים, ספיקות כעין אלו, לגבי ריבות, קונפיטורות, סלטים, ממרחים, פטריות חתוכות, ועוד. וברשותך אציין כאן את היסוד של צירוף הספיקות בעניני חרקים, והם דברי מרן השולחן ערוך (יו"ד סי' פד סעי' ח-ט) וז"ל: כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים, לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת. ואם שהה הפרי אחר שנעקר י"ב חדש, אוכל בלא בדיקה. שכל בריה שאין בה עצם, אינו מתקיים י"ב חדש. ומכל מקום צריך לבדקן... עבר ובישל תוך י"ב חדש, בלא בדיקה, אם יכול לבדוק, בודק. ואם לאו, מותר. ואם נמצאו קצת בקדירה, משליכם, ואוכל השאר. ויש מי שאומר דהני מילי שלא נמצאו אלא אחד או שנים, אבל שלושה או ד', הכל אסור, עכ"ד. ומקור הדין כתב הש"ך שם (ס"ק כט) שהוא מדברי הרשב"א בתוה"ב הקצר (ב"ג פ"ג) שכתב וז"ל: אם יכול לבדוק בודק ואם לאו יראה לי שמותר. הא למה הדבר דומה, לבא זאב ונטל בני מעיים של בהמה דמעמידים אותה בחזקת היתר (וכדלעיל סי' לו ס"ה) ועוד שהרי יש כאן שתי ספיקות, ספק היה שם רחש או לא, ואת"ל היה - שמא נמוח ונתבטל. ואע"פ שאמרו בריה אינה בטלה (וכדלקמן סי' ק) לא אמרו אלא בריה שלימה אבל מחויה בטילה, ולפיכך כל שיש בה שני ספיקות אפי' באיסור תורה הולכין בו להקל עכ"ל. וכתב האו"ה (סס סוף דין ג) והיינו שלא הוחזקו פי' בסתם, אבל פרטיים במדינה שהוחזקו בכך הוי ודאי ולא ספק. עכ"ל. וכ"נ מדברי מהר"ם מלובלין בתשובה (סי' כז) ע"ש, עכת"ד הש"ך. הנה אם כן לדברי האו"ה ברור שכל ההיתר שכתב מרן השו"ע שאם אי אפשר לבדוק אחרי האכילה

שהתבשיל מותר, הוא רק באופן שאין ודאי חרקים, אולם היכא שיש ודאי חרקים אין כאן ס"ס להתיר ובכה"ג יש לאסור את התבשיל. [ועל מש"כ הרשב"א שאפילו באיסור תורה וכו', לכאורה הרי נידו"ד אינו איסור תורה, כיון שלא איירי במוחזק בוודאות אלא במיעוט המצוי שאין חובת בדיקתו אלא מדרבנן, ועוד אף אי איירי בשיש חרק ודאי, עדיין הא דאינו בטל בתערובת אינו אלא דין דרבנן ולקולא, ועי' מש"כ בזה בכה"ח (סוף אות פג). ומה שהאריך בזה בספר 'חוקותי תשמורו' (פרק כט סעי' טו בהערה יט בד"ה 'ובעיקר'). עי"ש.

אלא שסו"ס הרשב"א הביא ב' טעמים: גם מדין שמעמידים בחזקת היתר וכדין בני מעיים, וגם הא דהוי ספק ספיקא. ולכאורה נראה שהרשב"א עצמו סמך על הטעם הראשון שהרי התיר גם אם מצא קצת חרקים שיכול לזרוק והתיר את שאר המאכל, והרי איירי במצא ג חרקים ומוכח שהחרקים לא נימוחו וא"כ ליכא ס"ס, ומוכרח שהסתמך על הטעם הראשון. אמנם לדעה השניה שהיא דעת הר"ן בשם הראב"ד שאם כבר מצא שלשה חרקים שיש לאסור הכל, משמע שהוא סמך לגמרי רק על הטעם של ס"ס, ולכן היכא שיש חרקים מוכח שלא נימוחו וממילא אין ס"ס. וכן מבוארים להדיא הדברים בדברי הראב"ד והר"ן והביא דבריהם מרן בב"י (בד"ה כתב הרשב"א), וכן ביאר הש"ך (ס"ק לג). ולפי"ז אחר שמרן השו"ע הביא בדעת הסתם את דברי הרשב"א, שאם מצא קצת זורקן ולא חילק בין מצא פחות משלושה או יותר. ואת דעת הר"ן הביא בשם יש מי שאומר, אם כן מוכרח שהעיקר להלכה דס"ל למרן השו"ע כדעת הסתם שהיא דעת הרשב"א, וכידוע בכללי הפסיקה שבדברי השו"ע כשמביא סתם ויש - הלכה כסתם. וא"כ נראה שאפשר לסמוך ולהקל גם על הטעם הראשון ברשב"א שמעמידים בחזקת היתר. ומכאן שיש ללמד צד זכות נוסף והוא, הא דרגילים לצרף בכל עת ובכל שעה את הס"ס הנז"ל שמא נימוח וכו', ולכאורה המציאות מורה שע"פ רוב בבישול גרידא אין החרקים נימוחים ובפרט כשהם בתוך הירקות או הפירות, ואפילו באפיה כשהחרקים אינם ממול אש ממש כגון שהם בתוך העיסה, או שהם חבויים בתוכֵי העלים ולא ממול מקור אש ממש, הם אינם נימוחים, ואם אינם נימוחים נשמט לו עיקר ההיתר כיון שאין כאן ס"ס. אולם אם דברינו אמת ואפשר לסמוך גם על הטעם הראשון ברשב"א להתיר בדיעבד כשכבר נתבשל ואין יכול לבדוק אחר כך, כיון שמעמידים בחזקת היתר, אם כן בזה יכולים אנו וללמד זכות גם לא נימוח. ועו"ע צד זכות בד"ז במ"ש מו"ר הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' סג) עי"ש. והלכה למעשה חשוב להדגיש, שכל זה איירי בדומה לסירכות הריאה שאינם אלא בגדר מיעוט המצוי, אולם היכא שהוא בחזקת נגוע, ודאי שאין מקום להתיר ואין חזקת היתר הנצרכת כדי להתיר, ופשוט.

ואם בנידו"ד, מתקיימים התנאים של הס"ס, הנה בתוצרת שלפנינו, יש לנו כמה ספיקות הלכתיות, שאפשר לצרפם לכתחילה, כאשר המוצר כבר לפנינו.

א. הגידול באיזור ובעונה קרירה, שמשפרת את מצב החרקים.

ב. שטיפות גדולות שהתוצרת עוברת.

ג. קיצוץ וטחינה, שבכל גוונא משאירה ספק שמא נימוח [דו"ק היטב בתשובה שם].

ד. עירבוב נוסף של המוצר עם שאר הרכיבים, שגם שם יש מקום לספק שאם עוד נותר, שמא התרסק.

ה. בישול בטמפ' גבוה ובתהליך ארוך. שהוא היתר גמור בדיעבד לאחר שזה נעשה.

ו. פיסטור של המוצר בחום גבוה מעל יס"ב, פעם נוספת לאחר תום הייצור. וגם הוא מוסיף לנו ספק נוסף שמא החרק התפורר אם הוא נותר.

וברור אם כן שהכא בכל גוונא, לאחר כל התהליך המוקדם אנו משאירים בידינו מוצר שהוא ספק נגוע, ובתום תהליך הבישול, מצטרפים כל שאר הספיקות, וברור שמוצר זה מותר באכילה. והוא ההיתר המופיע בשולחן ערוך הנז' לעיל. וכיון שהמוצר כבר לפנינו, וכיון שנעשה במפעל של נכרי, ונעשה כדרך ייצורו ונעשה עבור כלל העולם והיהודים בתוכם [שהרי הכשרות היא שנתית לכל המפעל, ולא

לייצורים מיוחדים] הרי שבצירוף כל הספיקות המוצר כשר לכתחילה. ואוסיף עוד נימוקים להלכה, שכבר כתבתי אותם להלכה ולמעשה בכל העניינים הללו של ריבות ופירות מעובדים או קפואים, ומסתמא יהיה הדבר לתועלת, הגם שאין ללמוד מכך הכרעה הלכה ולמעשה לכל מקרה אלא יש להתייעץ, כיון שבמציאות אין הדברים תמיד שוים זה לזה.

א. תוצרת שרובה נגועה, חובת המיון והבדיקה היא מן התורה. ואם מיעוטה נגוע, כל שזה פחות ממיעוט המצוי פטור מבדיקה. ומעל מיעוט המצוי חייב בבדיקה מדרבנן. [שיעור מיעוט המצוי, מנהג הפוסקים כדעת המשכנו"י שהוא 10% לחומרא אך לא מעיקר הדין, וכן דעת מרן הגרשז"א זצ"ל. ומרן הגרע"י זצ"ל, וכן העיקר להלכה, ויש מהפוסקים שהקלו יותר ויש שהחמירו יותר].

ב. עבר ובישל או עיבד באופן שהתוצרת שינתה צורתה אם המוצר הסופי עבר עיבוד באופן שאין כל אפשרות שנשארו חרקים כלשהם שלימים כגון ממרח חומוס מגרגרי קטניות ועוד, המוצר הסופי מותר לשימוש אצל הצרכן, ואפילו אם התוצרת מסוג שהרוב נגוע.

ג. אם בישל תוצרת שהיא מוחזקת בנגיעות [רוב נגוע] באופן שבמוצר הסופי אין ודאות שהחרקים נימוחו, אולם יש ספק שמא נימוחו, אם יכול לבדוק או לסנן את התוצרת שפיר דמי, ואם איננו יכול יש להורות שהכל אסור. [ומכל מקום ראה מה שכתבנו בתולעת שני פ"ז הערה 21 ודוק היטב].

ד. אם בישל את התוצרת שיש בה פחות מרוב נגוע אולם מיעוט המצוי הוא נגוע, והבישול איננו ממרח מוחלט, אך הוא עבר בישול שיש בו ספק שמא נימוח. אם יכול לבדוק בנקל, חייב לבדוק. ואם הבדיקה קשה, הרי שהוא פטור מבדיקה והתוצרת מותרת באכילה מחמת שיש כאן ספק ספיקא, ספק שמא היה חרקים? ואם היה שמא נימוחו, ובס"ס התירו אפילו באיסור תורה [וקל וחומר כאן שהא דלא בטילי החרקים ברוב אין זה רק איסור דרבנן] – כ"כ הרשב"א בתשובה סי' קיג. כ"ד הר"ן בשם הראב"ד. וכן פסק השו"ע בסי' פד סו"ס ט. [ובספק ספיקא אם חייב לבדוק ראה מה שכתבנו בספר עץ השדה דיני ערלה בפרק יב בסעי' ג ובהערה 3 שם לגבי האי דינא של הנפסק כאן בשו"ע לגבי חרקים בסי' פד סעי' ט, ובדברי הרמ"א, ומש"כ לחלק בין איתחזק איסורא, ובין ספק שקול לספק שאינו שקול, ראה שם ודוק היטב].

ה. מה שכתבנו שכל שיכול לבדוק, צריך לבדוק, היינו כל שיכול לבדוק בנקל וכלשון הרשב"א (עמ"ס חולין ט ע"ב) "ואם אינו בודק הוי כמעלים עין מן האיסור לפי שבנקל יוכל לראות אם יש סירכא" ע"כ. ומובא טעם זה בפרמ"ג בפתיחה לסי' ל"ט ובפמ"ג שם שפתי דעת סק"ב וכן הוא לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך בית שני שער ג' "אבל בסרכות שבריאה הואיל והדבר מצוי וניכר לעינים הצריכו לבדוק אחריהם לכתחילה" ע"כ. וכ"ה בריב"ש סי' קס"ג ועוד. ועוד מצינו בפוסקים דהיכא דיש טורח מרובה בבדיקתה לא חייבו בדיקה, וכמבואר בפמ"ג (פתיחה לס' ל"ט בשם המנחת יעקב), וכן כתב שם הפמ"ג בהמשך דבריו גם הטעם בבדיקת הריאה דהוי בלא טרחא ולכן מבררינן. אבל כל היכא דאיכא טורח גדול לא חייבו בדיקה. וכן כתב בתבואות שור סי' א' סק"ג יסוד זה דכל היכא דאיכא טירחא חשוב כדיעבד כלא אפשר, ואף לענין מיעוט המצוי, וזכורני שיש לשון בשפ"ד שבדיקה בשמש חשיבא כטירחא. ואם כן ברור ופשוט שבדיקה לממרח או ריבה או רוטב מכל סוג שהוא חשיב טירחא מרובה, ואפילו אם יש חתיכות פרי בפנים עדיין נחשב לטירחא מרובה, וזה שמומחי המעבדה יכולים לבדוק גם את המימרח ולאתר את החרקים, זה לכו"ע טירחה מרובה ביותר, שלא חייבו בכה"ג של עבר ובישל ללא בדיקה מוצר שאינו בחזקת נגוע וכאמור, [וכ"כ מעלת ידידנו הגרמ"מ קארפ שליט"א בתשובתו לגבי פרוסות ההרינג בהיתר אכילתם לצרכן, והבאתי דבריו בשו"ת שש משזר ח"א קונטרס תולעים בדגים

סי' יג, יעוי"ש. ובמציאות שלפנינו שזמן בדיקת צנצנת אחת שווה לבדיקת ארגז שלם ויותר של ירקות עלים, ומזקיקה מומחים של ממש בזיהוי חרקים זעירים בתוך רוטב ושאר מיני חתיכות דומות של שאר עלים ותוצרת חקלאית, עד שבאחד המעבדות כתבו שכל צנצנת לקח להם זמן בדיקה של 9-5 שעות (400 גרס), ואין אפשרות אפילו להגדיר טירחה מרובה זו].

הנה אם כן בתוצרת שלפנינו, בתום כל התהליך האמור, בוודאות שלפנינו אין מוצר שהוא רוב נגוע וההוכחה שלאחר בדיקה יסודית של 21 קופסאות רק 3 נמצאו עם 3 חרקים בודדים, אם כן תוצרת זו חייבת בבדיקה רק מדרבנן היכא שאפשר לבדוק לאחר הבישול, ובמקרה שלפנינו לא שייכת הבדיקה אלא במאמץ וטורח רב ביותר, ואם היה חובת בדיקה מן התורה היה מקום לחייב גם כה"ג שמא יפגוש בממשו של איסור, וכמבואר כל זה בשש משזר ח"א במו"מ שכתבתי שם עם הגרמיי"ל לנדא זצ"ל. אולם הכא שחובת הבדיקה היא מדרבנן, באופן של סוג המוצר שלפנינו שהבדיקה קשה מאד מאד, בכה"ג לא חייבו חכמים בבדיקה, וכמבואר במקורות דלעיל.

ומלבד האמור בסוג תוצרת שלפנינו יש ריבוי ספיקות המצטרפות כאחד, שמלכתחילה שכאמור יש לנו כמה ספיקות הלכתיות, שאת כולם אפשר לצרפם כאחת, אם בגידול, שטיפות, קיצוצים ובישולים עד הגעה לשלב הרוטב, והגם שלא הכל מתרסק כמו שמצאנו בכל אופן שלושה חרקים שלימים, אבל מובן וברור לכל יודע דבר שזה מיעוט ממש, ולכן יש כאן את כל הצירופים ההלכתיים הנז' לעיל.

ובכל האמור אין קשור כלל לסוגיית 'אין מבטלים איסור לכתחילה' שהרי הנכרי מייצר זאת במפעל שלו, עבור כל העולם וכל הרוכשים, ואיננו עושה ייצור מיוחד עבור ישראל, או עבור יהודי אחר, גוף הכשרות נותן את ההכשר על המוצר הסופי ברמת כשרות שנתית, על כל מה שהגוי עושה עבור כולם, וכל התהליך הוא לשם המוצר שזה צורתו, הרי שהמוצר הסופי כשר לכתחילה, ואפשר לכתחילה לאוכלו. וכבר כתבתי בתולעת שני כרך א בפרק ו, על אופנים רבים כעין זה, וראה שם בהערה 16, שכתבתי ממסקנת הסוגיות, בזה"ל: 'ולפי"ז הוא הדין בתעשיות שונות במזון כגון: ריבות, רטבים, שייקים ועוד העשויים מפירות שונים, ועושים להם שטיפה היטב, אלא שאינה בהכרח מושלמת, ושוב טוחנים או מבשלים או שניהם גם יחד, בכה"ג לכאורה על פי המבואר כאן זה מותר לכתחילה'.

ומה שהדגשתי לגבי זה שאין הנכרי מתכוון לבטל אלא מייצר לכל העולם, וגם זו צורת הכנת המוצר, כמובן שכל כוונתי לגבי 'אין מבטלים איסור לכתחילה', ואתמצת את הדין ותלמד ממנו לסוגיא שלפניך.

א. אם יהודי מכין תבשיל, מתוצרת שיש לה חזקת נגיעות, חייב לבדוק לכתחילה ולא להסתמך על הטחינה-ביטול, כי אין מבטלין איסור לכתחילה, אולם אם זה רק ספק אם יש איסור אף אם יש מיעוט המצוי שנגוע כתב רעק"א (בשו"ת במהדו"ק סי' עז) "נ"ל להקל היכא דנראה דרוב עכ"פ נגד המתולעים". וכ"כ הכנה"ג (בהגה"ט סי' לט אות טז), שהאיסור לבטל איסור לכתחילה היינו בודאי איסור אבל בספק איסור מבטלין. וכ"כ בשו"ת חתם סופר חיו"ד סוף סימן סב שבספק איסור מותר לבטל לכתחילה. ועו"ע בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' לו). **וכל ההיתר של דין זה הוא אף במאכל שאין דרכו בטחינה** [ראה עוד בתולעת שני ח"א פ"ו סעי' טו ואילך].

ב. דבר שדרכו בטחינה, והעושה אינו מכוין כלל לשם איסור, ולשם ביטול החרק, אלא לשם מלאכתו שדרכו היא בכך, ראה בשו"ת הריב"ש סי' שמט שהתיר לבטל, כיון שאינו מכוין לבטל האיסור עיי"ש. וראה בפת"ש (סי' לט ס"ק ד) שהביא שדעת הט"ז שגם היכא שאין כוונתו לבטל שאמרנו שמותר, היינו דווקא אם אי אפשר בענין אחר, דאל"ה אסור. ומביא שם שדעת הפמ"ג שאף אפשר בענין אחר רק שזה

טרחה גם כן מותר. ומביא מספר בית יהודה שעפ"ז נראה שבמאלינ"ש שמצוי בהם תולעים רבים וטורח לבדוק אחד אחד, נראה שמותר לסחוט וכו'. וראה בתולעת שני שם מש"כ לחלק שבמקום שהוא מעונין להפריד האיסור מההיתר וליהנות רק מן ההיתר זה מותר גמור לכתחילה, ולכן מותר לעשות יי"ש או ערק ושאר דברים, וכן מותר ליתן ירקות מתולעים בתוך בד וליהנות מטעם הירק הנסחט. אולם במקרה שרוצה לערב ולטחון את הכל כולל החרקים, דבר זה אסור, אא"כ א"א בענין אחר או שזה טירחה, ואמנם היכא שזה רק ספק איסור וגם עושה בדיקה קלה, יש להתיר לכתחילה. [והגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה כתב לגבי הזאפרן (יו"ד סי' קיד סעי' יג) שכיון שדרכו רק בעירבוב חשיב כאי אפשר בדבר אחר, וכך ביאר את הט"ז כאן, עי"ש ודוק].

ג. כל האמור לעיל, איירי ביהודי, אולם גוי המבטל לעצמו את האיסור, כגון בעל מפעל שעושה ריבות מתותים, ועושה את הריבות עבור כל הקונים, אף אם לו יצויר שאין דרכו בטחינה, מכל מקום אצל גוי שהוא בעל הבית [ולא גוי העובד במפעל יהודי], **מותר לכתחילה לקנות ממנו ואין לחוש כלל אף שעשה הכל ממוצר שהוא אפילו בחזקת נגוע** ואין מקום לאסור מחמת הא דאין מבטלין איסור לכתחילה וכ"כ בשו"ת דבר שמואל (אבהע"ז סי' רפו) לגבי היתר רכישת שמן הנעשה מזיתים מתולעים, ובמחזיק ברכה (סי' פד אות לה) ערך השולחן (אות ח) זבחי צדק (אות קי"ג) המהר"י בן לב (חידושי דינים דס"א), שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (ח"א יו"ד סי' קכג) שם כתב שאצל הגוי אין כל איסור, והיהודי כבר קונה לאחר הביטול ומותר גמור הוא. ועוד נזכר בפוסקים נוספים, וכן עיקר.

העולה לדינא:

רוטב המכיל ירקות עלים, שעברו שטיפות במערכות שטיפה, אולם ללא טיפול מקצועי היעיל בעניני חרקים [הגם שהגורם הכשרותי במקום מורה על דרך שטיפת המוצר על מנת לייעל את הנקיות מחרקים, והדבר הוא רק לתוספת ולתועלת], והתוצרת עוברת קיצוץ, בישול ארוך, עד להפיכה של רוטב עם שאריות של חתיכות. באופן ובסוג המוצר המתואר לעיל, והמוצר נעשה במפעל של גויים עבור העולם והיהודים בכללם, וכך אופן צורת עשייתו, מותר לכתחילה לרכוש מוצר זה ולהשתמש בו כמוצר כשר כפי הכרעת רבותינו הפוסקים כמבואר לעיל. ואין כל צורך בבדיקה של המוצר לפני השימוש [וכמבואר בפנים]. ואף אם כן בדקו ונמצא חרקים בודדים כגון הנז' לעיל, אין זה מעלה ומוריד, לעצם ההיתר ההלכתי כפי שנפסק להלכה בשו"ע. ועל כן נראה פשוט שהלכה ולמעשה מוצרים כעין ריבות ורוטבים הנמצאים בארץ ישראל עם כשרות, גם אם לא נעשה כל הנדרש בחומר גלם לטפל בעניני חרקים, מכל מקום המוצר הסופי כשר לכתחילה ואין כל מניעה הלכתית לאשרו עבור ציבור שומרי הכשרות, וללא צורך בחובת בדיקה נוספת כלל, והכל כמבואר לעיל.

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

סימן ג

בירקות עלים לאחר קיצוץ והקפאה אם אפשר להתירם

יום ה' י' סיון תשע"ט

לכבוד
הרב **יצחק פנחס קאליש** שליט"א
מנהל המחלקה למצוות הארץ
הרבנות ירושלים,

כמענה לשאלותיך, הריני להשיב:

א. עלי כרוב קפואים:

כתבתם על הידוע ומפורסם אודות עלי כרוב לאחר הקפאה עמוקה, הפשרה ושטיפה יעילה, שמקובל שלאחר התהליך הנכון הם בחזקת נקיים, ומאושר להשתמש בהם לכתחילה למילוי וכיו"ב, וציינתם שלאחרונה קמו עוררין על זה וביקשתם לשאולה חוו"ד.

ובכן, כבר בספרי תולעת שני חלק ג, בערך "כרוב" הבאתי פתרון זה, בהאי לישנא: יש שיטה נוספת שפורסמה ע"י ועד כשרות מפורסם, באמצעות הקפאה וכמבואר לקמן, אולם לענ"ד שיטה זו טובה רק במידה ובכרוב מצויים רק תריפסים שאחיזתם מתרפה לאחר שהם מתים [באמצעות ההקפאה], וכמו כן באמצעות ההקפאה ולאחר ההפשרה החלקית העלים מתרככים ומתיישרים והבדיקה קלה יותר. אולם שיטה זו לא תועיל אם יש כנימות עלה על גבי הכרוב, שבאמצעות החדק הם נתפסים בעלה חזק מאד. וכל זה אף לאחר שהם מתים. אולם אפשר שכיון ועיקר הנגיעות היא בתריפסים, וכנימות העלה הם בדרך כלל חיצוניים ולא חודרים פנימה, אם כן לאחר הסרת העלים החיצוניים, עיקר החשש הוא מתריפס, ועל כן המליצו על השיטה הבאה: א. מסירים את ה – 4 העלים העליונים. ב. מקפיאים את הכרוב כשהוא שלם למשך יממה לפחות. ג. לאחר מיכן מפשירים חלקית את הכרוב [שלא יתרכך הרבה]. ד. מפרידים את העלים ושוטפים כל עלה משני צידיו כולל הקיפולים תחת ברז מים חזק. ה. עושים בדיקה מדגמית של כמה עלים בכרוב לבן כנגד מקור אור או בכרוב אדום תחת מקור אור לראות שאכן הניקוי הועיל ולא נותרו חרקים.

אולם זאת יש לדעת בספר "הלכות תולעים" (עמ' 150) לא הסכים לשיטת ההקפאה כיון שלדבריו אין העלים מתיישרים לגמרי, ולדבריו עדיף בהשריה במי מלח או לאחר בישול שהעלים מתרככים, עכ"ד. וסיימתי שם ששיטה זו עדיין צריכה אצלי בדיקה ועיון. למעשה נראה ברור, שאם בוודאות יש נגיעות רק של תריפסים [אחר בדיקת מידגם בקליטה], ויש משגיח שמבצע את כל האמור לעיל בדיוק, נראה שזה מותר לכתחילה לנהוג כך. רק צריך לידע שהמשגיח באותו מקום יודע לבדוק היטב לפני כן ואחרי כן את בדיקות המידגם כדבעי.

ב. מדליוני תרד:

לאחר שפירטתם את התהליך, ושהמנהג לאשר זאת ברבנות ירושלים, הוספתם שקמו על זה עוררין ושוב שאלת חוו"ד הדלה.

ובכן לשאלה זו יש כמה חלקים, והקל שבהם הוא במה שסיימתם בהאי דינא של ביטול איסור לכתחילה, כיון שבנידו"ד איירי במוצר שדרכו בטחינה, ראה בשו"ת הריב"ש סי' שמט שהתיר לבטל, ומש"כ בפת"ש (סי' לט ס"ק ד) שהביא שדעת הט"ז שגם היכא שאין כוונתו לבטל שאמרנו שמותר, היינו דווקא אם אי אפשר בענין אחר, דאל"ה אסור. אמנם בספר בית יהודה כתב שעפ"ז נראה שבמאלינ"ש שמצוי בהם תולעים רבים וטורח לבדוק אחד אחד, נראה שמותר לסחוט וכו'. כלומר דינו בא"א בענין אחר. ועוד עי' מש"כ הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה לגבי הזאפרן (יו"ד סי' קיד סעי' יב) שכיון שדרכו רק בעירבוב חשיב כאי אפשר בדבר אחר, וכך ביאר את הט"ז כאן, עי"ש ודוק. וכל זה באיסור ודאי ולא בספק איסור, כנידו"ד שעובר שטיפות רבות, ובכל עת וזמן יש לך צד שהעלים הללו מן הנקיים שהמכונה ניקתה אותם, ובספק איסור קיי"ל כדברי הכנה"ג (בהגה"ט סי' לט אות טז), שהאיסור לבטל איסור לכתחילה היינו בודאי איסור אבל בספק איסור מבטלין. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סוף סימן סב).

והכא דאיירי בשל גוי, קיי"ל שבגוי לא שייך למיקנס בגלל ביטול איסור, וכך כתבתי להלכה בהאי דינא של גוי לגבי ביטול איסור לכתחילה בתעשיית הריבה, ושם בהסתמך על דברי הרשב"א המפורסמים וכיון שבענין שדנתי שם יש גם ס"ס שמלבד הקיצוץ יש בישול, כתבתי להתיר באופנים מסויימים, ולא חששנו שם לביטול איסור, כיון דאיירי שם בשאלה על חברה בצרפת של גויים, והבאתי שכן כתב הגאון בעל הבית שלמה מסקאלא (אבה"ע סי' ח) שבגוי לא שייך כלל למיקנס, וכלשונו שם: "מכל מקום נראה דאף במבטל איסור דוקא בישראל שמבטל דעביד איסורא, על כן שייך קנס לאסור למי שנתבטל בשבילו, אבל בנכרי הזורק איסור לתוך היתר שלו אף שעושה בשביל ישראל למכור או ליתן לו במתנה, לא שייך קנס ומותר אף למי שנתבטל בשבילו, דודאי אף אם נכרי סירס בהמות או עופות שלו וידוע שעושה כן בשביל למוכרם לישראל או שהרוב ישראל ועל דעת הרוב עושה, לא אישתמיט בשום פוסק לאסור בכה"ג. ועל כרחך לא דמי לאיסור שבת ויו"ט דאמרינן דאם נכרי עשה מלאכה בהם בשביל ישראל דאסור לישראל בכדי שיעשו, ורוה"פ כתבו הטעם דשמא יאמר הישראל לעשות לו מלאכה, וזו דשבת ויו"ט חמור בזה מכל האיסורים, אבל הכא שאני. עכת"ד[3]. [הגם שלמעשה אסר הסירוס ע"י גוי מחמת הערמה, ראה מש"כ בשו"ת שש משזר ח"ב חלק אבה"ע סי' א]. אלא שיש מקום לומר דבשלמא, בנידון של הריבה, לעולם יש לך ס"ס להתיר שמא היה או לא היה [כלומר אם הועיל השטיפה או לאו הגם שללא שטיפה המוצר הוא בחזקת "הוחזקו פרטיים במדינה" (כמו שכתב הש"ך על דברי הרשב"א בדברי מרן שם בסי' פד)], ואת"ל שהיה ונשאר, מכל מקום שמא נימוח בבישול. ולפי"ז בנידו"ד שאין בישול אחר כך, אתה נשאר עם הטעם הראשון ברשב"א, אלא שלמעשה כבר כתבתי בכמה תשובות בשו"ת שש משזר כרך א (יו"ד סימנים ה ואילך), שיש מקום ללמד זכות ולהקל בכה"ג גם ללא ס"ס, ולהסתמך רק על טעמו הראשון של הרשב"א שמעמידים בחזקת היתר היכא שא"א לבדוק אח"כ, גם אם אין ההיתר השני של נימוח, כיון שכן פסק מרן השו"ע כאשר הביא דעה זו בסתם, ואת הדעה השנייה בתורת י"א, וידוע הכלל בדברי השולחן ערוך דקיי"ל שהלכה כסתם. יעו"ש בכ"ז באר היטב.

אלא שלמעשה בנידו"ד יש גם את הספק השני, אמנם לא של בישול אלא של קיצוץ, ובכה"ג לענ"ד יש לחלק בגודל הקיצוץ, בגדלים רחבים קשה להתיר זאת לכתחילה, ובקיצוץ דק ממש אפשר להתיר גם לכתחילה בבואך לקנות מוצר מוגמר מן הגוי. והנה במפעלים כגון אלו בבלגיה ועוד מדינות באירופה, עשינו הרבה בדיקות בחו"ל כאשר צוותי המעבדה שלנו נוסעים לשם כבר שנים רבות, ומבצעים שם לעיתים מאות בדיקות, ושוב כאן במעבדה בארץ, והתוצאות מאד מגוונות, אבל מלמדות, שעדיין יש בעיות, ואציין כמה דוגמאות: לאחר **קיצוץ לגודל 6 מ"מ נבדקו** דגימות. ובממצאים: דגימה 1: אקרית שקופה. דגימה 2: טריפס. דגימה 3: טריפס. דגימה 4: טריפס. דגימה 5: זחל טריפס. דגימה 6: טריפס + זחל טריפס. דגימה 7: טריפס. דגימה 8: טריפס. דגימה 9: כנימת עלה. דגימה 10: זחל עש שלם + פסוקאי. מאידך בקיצוץ של 1 מ"מ, אמנם יש חרקים קטנים מזה, אולם עדיין הקיצוץ הוא מאסיבי וגדול, ובכה"ג אכן בבדיקות אלו כמעט ולא נמצא חרק שלם. לפי"ז יש לחלק הסוגיא לשני חלקים:

בקיצוץ גדול של 1-3 ואולי אפילו 4-6 יש מקום להתיר בדיעבד שכבר נעשה, את השימוש במוצר אף לכתחילה, ובהסתמך על הס"ס של רבינו הרשב"א, ובתנאי שהיו פעולות מוקדמות של שטיפה וכו', אולם אין ראוי לתת כשרות מהדרין על מוצר זה. וחילי הוא ממה שהתיר לנו בזמנן מרן הגריש"א זצ"ל לגבי פרוסות הרינג בס"ס שמא היה, ואם לאו שמא נחתך לפרוסות (הגם שהם רחבים), ואף פטר מחובת בדיקה כיון שהנגיעות רק מיעוט המצוי, וממילא זה רק

3. וחתני כבני הגרד"ע הוסיף כאן: יש לציין שבערך השולחן (סי' צט ס"ק ח) וכן בזרע אמת מ"ז) וברדב"ז (ח"ג תקמ"ז) כתבו שאם מרבה הגוי בשביל ישראל אסור וכן הוכיחו מדברי שו"ת הרשב"ש (סימן תק"ס) [וז"ל: אלמא כל שהדבר נודע שבשביל ישראל מוסיפין אסור משום געולי גוים דהוה כאומר לו עשה לי דאסור, ואם אינם מוסיפין בשביל ישראל שרי] ומדברי הרשב"ץ (ח"ג סי' י'). אלא שמרן זצ"ל ביביע אומר (ח"ז סי' ז אות ב) הכריע מפי ספרים וסופרים שהעיקר להלכה להקל בזה, וכן הכריע למעשה המהר"ם מלובלין (סי' ק"ד), יעוי"ש.

דרבנן, ובדרבנן לא הטריחו אם הבדיקה קשה מאד, כגון בפרוסות הרינג שזקוקים לתאורה מיוחדת. אולם הדגיש לא לתת על זה כשרות מהדרין. (והוצ"ד בתשובת ידידי הגרמ"מ קארפ שליט"א בספרי שו"ת שש משזר חלק ראשון יו"ד סי' יג) ולפי"ז הוא הדין בנידו"ד, לאחר הטיפול בתרד וקיצוצו אפילו בחתיכות גדולות, יש הס"ס ומותר באכילה, ופטור מבדיקה. [אף אם יבדקו ימצאו חרקים, מכל מקום הוי טורח רב, ואין חובה לעשות זאת אם מידת הנגיעות איננו רוב נגוע, וכמבואר לעיל ובתשובות הנז']. אלא שאין לתת כשרות למהדרין לתוצרת זו, ויותר רצוי שבעולם הכשרות לא להשתמש בדברים של בדיעבד.

מאידך בקיצוץ של עד 1 מ"מ, הדבר מותר לכתחילה, ולאו דווקא מחמת ס"ס, אלא מחמת אופי המוצר עצמו, שהוא מותר גמור, ולמעשה כאשר המוצר מונח לפניך, אתה יכול לתת לו כשרות מהודרת, ולהשתמש בו לכתחילה. כיון שיש בו הרבה צירופים, והוי ממש כמו שהתירו לתת כשרות ליין, למרות מאות החרקים שבו, בזמן הסחיטה וכן הוא המציאות בתבליני עלים מיובשים, שמתירים לכתחילה משטחים רגילים בצירוף הייבוש והטחינה. [הגם שלמעשה שם לצערי הייבוש התקלקל מאד, ונותרים חרקי שדה רבים וכבר התרענו על כך בעבר], ולכן כל שהתהליכים כמו שציינת במכתב, ובעיקר יש פיקוח על הקיצוץ [אציין שפעם משגיח ביטל ייצור כי התחייבו ל 1 מ"מ ובפועל נמצאו חתיכות רבות של 3 מ"מ], יש היתר לכתחילה להשתמש במוצר.

ואם תשאל הגם שיש חלקי חרקים מכל מקום, בטירחא רבה ועצומה, יש אפשרות למצוא אותם בטורח רב, וקיי"ל שבכה"ג אמנם אין דין בריה, אולם כן יש דין "ניכר" ואינו בטל, וכדברי מרן השו"ע ביו"ד סי' קד גבי עכברא דדברא, וכתבתי לדון בזה בכמה מקומות (יעוי' שש משזר ח"א יו"ד סי' ה) והבאתי שם גם דברי מרן החזו"א (תולעים, סי' יד ס"ק ו בד"ה ושיעור נימוח) שכתב: "ושיעור נימוח, היינו שאין העין מכירתו כלל, והלכך מתבטל כדין יבש ביבש, אבל אם העין מכירתו כשיפגשנו, אע"ג שאין כח באדם לחפש אחריו חשיב כאיסור ניכר ואינו בטל". ודקדקתי שם מדברי הערוה"ש שהבאתי שם, שחתיכות שרץ שנראות כחתיכות בשר, אין זה נקרא ניכר ובטל. ואע"ג שבהתאמצות או בדיקות שונות ניתן להבחין ביניהם, מ"מ אנו מתבוננים במונח כמות שהוא לפנינו, אם הוא נראה כחתיכה בין החתיכות והעין הרגילה אינו מבחינה ביניהם דינו כאינו ניכר. אולם אם העין מבחינה ביניהם רק שקשה להגיע אל החתיכות עקב התערובת הגדולה חשיב כניכר ואינו בטל.

אם כן למעשה נידו"ד היו ודאי חרקים וכל ההיתר זה הטחינה, ובכה"ג אם כן לאחר מאמץ אפשר לזהות ויש לאסור. ובאמת שהדברים ארוכים מאד, וראה מה שהארכתי בספר תולעת שני בחלק א [במהדורת תשע"ט, ראה בפרק שני סעי' ד] ומה שהבאתי דברי הפוסקים על חרק הניכר בעין ואינו מזוהה כחרק אלא בזכוכית מגדלת, מה שהבאתי שם מפוסקי הדורות האחרונים בהאי דינא. אלא שכבר כתבתי בשש משזר (ח"א סס) לגבי טפיל לרניאה בדגי קרפיון לאחר שנחתך, אך מקומו עדיין ניכר גם במראה וגם במישוש, שכתבתי להחמיר בזה, והתייחסתי שם לתשובה אחרת שכתבתי אודות פטריות חתוכות, שיש מקום להתיר באכילה בייצור המיוחד שנעשה שם, וטעם החילוק הוא משום שבנידו"ד [של לרניאה בדגי קרפיון שהוא נידון השאלה ושם איירי דידעינן שהוא נמצא] יש ודאי חרק, והשאלה אם יש תערובת או לא. אולם בפטריות יש צד שאין כלל נגיעות, ואם יש - זה כמות כ"כ קטנה, כך שאין חובת בדיקה כלל ודו"ק. ואם כן כל המבואר גם בדברי החזו"א היינו היכא שיש ודאי חרקים, והדיון מה דינו כשניכר במאמץ, ומה דינו כשניכר כלכלוך ולא כחרק. אולם אם מלכתחילה יש ספק אם נמצא או לא נמצא, כגון שכבר עבר שטיפות טובות, ושוב התבשל או נקצץ, בכה"ג לכתחילה לא חל חובת בדיקה, ולכתחילה מותר לאכול. זאת עוד, שבאמת בין חתיכות פחות מ 1 מ"מ למצוא חלקי חרקים אין טירחה בעולם גדולה מזו, וכבר כתבנו בכמה מקומות [ראה בשו"ת שש משזר ח"ב הנז' לעיל] שכתבו הפוסקים שבכה"ג שזה רק דרבנן כי אין רוב נגיעות, אין כלל חובת בדיקה. ובענין הביטול, בריה הוא ודאי שלא, וניכר מסתמא הוא בגדר של אינו ניכר לרוב בני אדם וכדברי

שבה"ל הנז', ולכן למעשה, מה שנהגו ברוב ככל ועדי הכשרות בארץ ובעולם, להשתמש בעלים מיובשים, או קפואים, כשהם קצוצים מתחת ל 1 מ"מ הוא נכון להלכה ולמעשה גם לכתחילה.

ג. עלי בייבי שטופים:

הנה בזה לא הבנתי את דבריכם, שהרי חובת שטיפת ירקות עלים גם אותם שהיא תחת פיקוח מהודר, היא חובה גמורה, ולעיתים מן התורה. וזאת כיון שבמציאות של ימינו ובפרט בתאריך כתיבת המכתב, אין כמעט מוצר נקי מחרקים היורדים בשטיפה כגון זבובים או תריפסים וכיו"ב, [די אם אציין שלדוגמא אמש רצינו להדגים יעילות ממוצר שהוא מוחזק ומפורסם בנקיותו הטובה, לפני קבוצת משגיחים, והיא החברה הותיקה בארץ ישראל, ונמצאו שם 10 תריפסים בראש חסה אחד], ועכ"פ על פי רוב באחד משני ראשי חסה תמיד יימצא חרק אחר, מה שזה אומר שחובת שטיפה היא מהתורה, אולם אין צורך בבדיקה, כיון שהטיפה היא יעילה ומבטיחה שאם תיעשה בהשרייה עם סבון וכו' הכל יימצא נקי. ולהבדיל מירק פתוח שמלבד שיש חרקים שאינם יורדים בשטיפה אלא במאמץ רב, גם יש חובת בדיקה על כל עלה.

מאידך בירקות שטופים מצאנו עד היום שיש חלוקה ברורה, יש סוגי ירקות שאפשר לקחת אותם אפילו משטחים מבוקרים אך לא בחממות והם יעילול לאחר שטיפה כגון הכרוב לאחר שטיפה בג'קוזי. ושם אכן פטור מבדיקה או שטיפה נוספת. ויש חסה עלים ישרים, שאין אפשרות משטחים פתוחים אך הנלקח מחממות ועובר שטיפה, המוצר הסופי מאושר ופטור מבדיקה.

אולם מצאנו כי חסה אייסברג קשה מאד וגם לאחר שטיפות עדיין יש נגיעות, ולכן בדרך כלל הרבה ייצורים של חסה אייסברג אנו חוזרים על השטיפה עוד ועוד, עד שיימצא נקי לחלוטין ואז מאשרים. ובדומה לאייסברג ואף יותר חמור ממנו, אלו עלי ביבי, שהם קשים מאד לשטיפה ברמת ג'קוזי, ורק ברמה פרטנית על כל עלה אפשר להגיע להבטחה של נקיון. וכבר עשינו מעשה ובדקנו ירקות עלים במשך 5 שנים ברציפות של "ירקות ללא תולעים" ואצרף לך את הטבלה המסכמת באם תחפצו בכך, המביאה התוצאות בכל סוגי הירקות עלים, אולם בעלי ביבי כולם בתוצרת לאחר שטיפה ומגידול מיוחד ונמצא בהם נגיעות של בין 13 עד 38 אחוז נגיעות בחרקים היורדים בשטיפה, ובאופן מפתיע נמצאו שם גם אחוז גבוה של חרקים שאינם יורדים בשטיפה. על כל פנים חובת ההשריה בחומרי השריה ושטיפה היטב בבית היא מחוייבת על פי ההלכה, בכל הירקות עלים כולל אותם שבפיקוח, ובלי יוצא מן הכלל. ואין לסמוך כלל על שטיפה בג'קוזי של עלי בייבי וחובה לדרוש מהמשגיח בכל מקום לשטוף כדבעי, ואם המלון לא מסכים, אז המוצר הזה לא יהיה באותו מקום, כ"ז הוא הנלענ"ד.

בברכת התורה

שניאור ז. רווה

סימן ד

אם יש צורך בבישול ישראל בייצור של קוסקוס אינסטנט

יום רביעי יב תשרי תשפ"א

לכבוד הרב החשוב
העומד על משמר הכשרות
רבי **יגאל בן עזרא** שליט"א

שלום וברכה!

אודות מה ששאלני כבודו, על קוסקוס אינסטנט האם יש להקפיד לגביו על 'בישול ישראל', כאשר בפועל יש ועדי כשרות שכך נוהגים ויש שלא חששו לזה. ושאל כבודו מה הנכון לנהוג בזה.

וראשית אציין, שהקוסקוס מקורו מסולת של חיטת דורום, כאשר התהליך המסורתי כולל, יצירת גבישים אחידים, באמצעות מים קרים, ומעבר בנפת סולת, ואז מכניסים לסיר עם חורים היושב על סיר אחר שבתוכו יש מים שמעלים אדים בזמן הרתחתם ואדים אלו מרככים ונותנים גיבוש לגבישים שנעשו. לאחר 20 דקות, מורידים מוסיפים מים קרים וחוזרים שוב על התהליך לעוד 20 דקות. ובסוף התהליך מוסיפים שמן ומלח, והקוסקוס מוכן, כאשר בזמן ההגשה מוסיפים עליו מרק הכולל ירקות ובשר או דגים כל אחד כפי רצונו.

מאידך בקוסקוס אינסטנט, חצי מהתהליך הראשון נעשה במפעל, כלומר לאחר עשיית הבצק במערבל, יצירת גבישים וההעלאה על המסוע, מסועים אלו עם הגבישים נכנסים לתעלה שבתוכה אדים המגיעים מקיטור, חום האדים הוא כ 105 מ"צ, והתהליך הוא כ 14 דקות, בתום תהליך זה גבישי הקוסקוס רכים ומוכנים יחסית לאכילה. המשך התהליך הוא קירור, וכניסה לתעלה ארוכה של 'דרייר' שזה אויר חם שמטרתו לייבש את הגרגרים שהתרככו, והופך אותם להיות קשים כבתחילה. ושוב על מנת להכינם בבית כמאכל הסופי, יש להחזירם לרכותם, ואמנם אין צריך בבית תהליך של איוד שכבר נעשה במפעל, אולם ריכוך יש בו צורך, ותהליך זה מומלץ בהוראות היצרן וכך נעשה בפועל, באמצעות מים רותחים [ומוסיפים גם שמן ותבלינים] למשך 5 דקות ושוב מים רותחים ל 5 דקות נוספים, והקוסקוס מוכן. כמובן את טעמו הסופי הוא מקבל מתוספת המרק עם שאר הירקות והבשר או הדגים שכל אחד עושה בביתו לפי טעמו.

הנה אחר שראינו כל התהליך, היה מקום לחוש ולומר שיש לאסור קוסקוס כזה שעבר תהליך של בישול במפעל והיה מוכן לאכילה, מחמת בישול עכו"ם.

אולם האמת תורה דרכה שיש לדון להיתר לכתחילה בקוסקוס הנ"ל מחמת כמה ענינים, האחד שהגם שהגוי בישלו, מכל מקום הישראל משלים הבישול בביתו והוא לכו"ע בישול שמשביח כהוגן את המאכל. ועוד שבמפעל מחזיר המאכל לקשיותו, ואולי יש לומר שהבישול הראשון הלך לו וצריך בישול חדש. והשלישי שאין מדובר בבישול במים חמים אלא באדים העולים מן הקיטור, והגם שבכל אחד מן ההיתרים היה מקום לדון, אולם בהצטרף שלושתם כאחד נראה בבירור להתיר לכתחילה, להשתמש בקוסקוס זה, לאחר שהישראל גומר את מלאכתו בביתו כמבואר לעיל. ונדון בקצרה בשלושת הדברים הנז'.

א. גוי שבישל כמאב"ד וישראל גמר מלאכת הבישול:

כתב רבינו הטור ביו"ד סי' קיג שגוי שבישל את המאכל בשיעור של מאב"ד [ובב"י באות ח שם הביא מחלוקת ראשונים אם הוא חצי בישול או שליש בישול, וכתב שם שלגבי איסור בישול עכו"ם שהוא דרבנן אפשר לסמוך על הדיעות המקילות ובנידונו שם של ישראל שהתחיל הבישול הקולא הוא בשליש בישול, וא"כ בנידו"ד שהגוי התחיל והישראל גמר הבישול אם כן חצי בישול הוא הקולא, ודוק. ושו"ר שכ"כ בדרכ"ת סוס"ק סא] דעת הרשב"א (תוה"ב בית ג שער ז) בשם ר"ח לאסור. וכן הסכים הר"ן וכן כתב רבינו הריב"ש (סי' תקיד). ומאידך דעת רבינו הרא"ש שרק לקולא מחשיבים מאב"ד למבושל ולא להחמיר, ולכן אף אם הגוי בישל כמאב"ד ובא היהודי וחיתה וגמר מותר. וכדעת הרא"ש כן הסכימו

המהר"ם מרוטנבורג, ורבינו פרץ בהגה' הסמ"ק והמרדכי. ומרן בבית יוסף כתב שנקטינן כדעת הר"ח והרשב"א להחמיר כי דברי ר"ח הם דברי קבלה, והרא"ש הוא דעת יחיד. וכבר תמה ברמ"א בדרכי משה (ס"ק ה) איך כתב שהוא דעת יחיד אחר שיש עוד 3 מן הראשונים שבד"כ דרכם להחמיר בכ"מ וכאן כתבו להקל, והמה בתראי ועליהם יש לסמוך, ובפרט בבישול גויים שאיסורו מדרבנן. ובאו"ה (כלל מג אות ט) כתב שכן המנהג. וכ"כ למעשה הדרכ"מ שם. ואמנם המהרש"ל כתב שדברי הרשב"א והר"ח הם עיקר ולא השאיר פתח כלל, אולם מרן בבית יוסף נקט דרך אמצע שהגם שדברי הר"ח עיקר מכל מקום בשעת הדחק או ערב שבת או ערב יום טוב או הפס"מ, כדאי כל אותם פוסקים שמתירים לסמוך עליהם באיסור זה שהוא דרבנן. וכך נחלקו הלכה למעשה מרן בשו"ע (סי' קיג סעי' ט) שהתיר רק בהפ"מ ובשעה"ד, והרמ"א התיר בכל ענין והביא רבים מן הראשונים שכתבו כך והוסיף שכך המנהג.

ובאמת קצת צ"ע אחר שלמעשה רוב הראשונים הכי ס"ל דשרי גם לאחר מאב"ד, ויש עוד מגדולי הראשונים שלא הביאם מן בבית יוסף ובהם הרא"ה [הבאנו להלן בד"ה ואמנם], וכן כתב תלמידו רבינו הריטב"א עמ"ס ע"ז (דף לח ע"א) ותמה על הרשב"א, והם מצטרפים לעוד ראשונים רבים הנז' לעיל בטור ובב"י והנז' בדרכ"מ וברמ"א על השו"ע, ובאמת שיש לתמוה על לשונו של הבית יוסף שכתב שדעת הרא"ש הוא דעת יחיד וכתמיהת הדרכ"מ. ויש לעי' אם יש מקום לומר שאילו היה רואה מרן השו"ע דעת כל הראשונים הנז' היה חוזר בו, ובפרט באיסור דרבנן, או דילמא כיון שדעת הר"ח הם דברי קבלה בכל גוונא הלכה כדבריו, אלא שגם שם הוסיף מרן ועוד שדעת הרא"ש היא יחידאה, ועדיין צל"ע כעת. וכבר הרב פר"ח כתב על דברי השו"ע הללו שאין הלכה כדבריו בזה, יעוי"ש. וכ"פ להלכה הרב ערך השולחן (טייב) (סי' קיג ס"ק י) להתיר כל שהישראל גמר המלאכה אפילו בישל הגוי יותר ממאב"ד. אולם מרן רבינו בעל יבי"א כתב שלמעשה העיקר לדידן כדעת השו"ע [ראה להלן שהבאנו דבריו בכמה מקומות], ואין להקל אלא בצירופים נוספים.

עכ"פ הלכה למעשה נמצינו למדים, שבנידו"ד שבכל הבתים הקונים קוסקוס אינסטנט מתייחסים אל המוצר כדבר שאי אפשר ואינו ראוי עדיין לאכילה המתאימה והרגילה של המוצר, ומשלימים את הבישול במים רותחים, ורק אחר כך מוסיפים התבלינים ושאר מוצרים נלווים. ואם כן לדעת הרמ"א חשיב שפיר לכתחילה בישול ישראל במלאכה זו, ולדעת מרן רק בשעה"ד או בהפס"מ.

ואמנם נכון אמת הדבר, שגם אם ישרו את הקוסקוס במים קרים הוא יתרכך, אולם לענ"ד זה ברור וזה פשוט שלא בריכוך גרידא אנו עסוקים, אלא בהשלמת תהליך כדי שיתאים לקוסקוס המקורי, ולא מבעיא מבחינת הזמן של האיוד שעבר מחצית הזמן הרגיל בעשייה ביתית, ולכן גם הוראות היצרן בכל המפעלים שאנו עוסקים בהם בכשרות המייצרים מוצר זה, ההוראה היא אחת כמבואר לעיל מים רותחים למשך עשר דקות, ורק אז תוספת של התבלינים וכו', וכל זה כדי שהמוצר לא רק יתרכך, אלא יגיע להיחשב כמוצר העיקרי שהוא מיועד לו וזה הקוסקוס, ולא בצק רך. וזאת יש לדעת שאין מי שמסתפק שקוסקוס מאכל חם עם ריכוך גמור ועוד עבודת השבחה לאחר שקונים הגרגרים של הקוסקוס המוכן, אם כן בוודאי שיש כאן השבחה של ישראל. והרוצה ילמד דין זה מקל וחומר מדברי הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל (ח"ג סי' מה) לגבי שימורי תפו"א שעברו בישול גמור בקופסת שימורים, ושוב נמכרים קרים, וכדי להשתמש בהם שוב מוציאים מן הקופסא וחייבים לבשלם שנית שבלי זה אינם ראויים, וכתב שם שהגם שמדברי הרא"ש משמע שהתיר רק אם הבישול היה כמאב"ד, אבל אם כבר התבשל לגמרי לא כתב להתיר, מכל מקום הביא שם את דברי הרא"ה (בדק הבית ג,ז) דכל שגמרו ביד ישראל מותר ואפי' בנגמר בשולו כל זמן שמצטמק ויפה לו וכן עיקר עכ"ד. ועוד כתב שם שכן דעת האו"ה (הנז' לעיל) שאם משביח בבישול שני אף על פי שכבר היה נאכל ברווח ע"י בישול הראשון מ"מ כיון שמוסיף שבח ע"י בישול שני מותר, שכל שמצטמק ויפה לו ומותר, וכן משמע בתחלת דברי האו"ה מדכ' דאם תתיר גם בחוזר ומטגנן בבית כדי לאכלן חמין אין זה

נקרא גמר בישולן, דמשמע להדיא דרק כשבישול השני לצורך לאכלן חמין בלבד דבעצם הבישול לא הוסיף דבר, וכן מדכ׳ האו״ה אין זה נקרא גמר בישולן או משביח ביד ישראל דמוכח להדיא דמשביח ביד ישראל מותר גם בשגמר בישולן כבר. וסיכם שם: ׳היוצא מזה להלכה דלדידן לא מבעיא בגמר בישול ע״י ישראל אחר בישול עכו״ם כמאכל ב״ד דמותר, אלא גם אחרי גמר בישול גמור, ולא הוסיף רק מצטמק ויפה לו דמותר כדעת הרא״ה והאו״ה הנ״ל, ומכ״ש לדידן דמותר אם נתייבש וחזר לקדמותו דנתבטל בישול הראשון. ובנ״ד אם ע״י הקירור הגדול שהזכיר כב׳ יש ביטול בישול והא דמבשלים אותו לא כדי לאכול חמין בלבד אלא להחזיר בישולו יש מקום להתיר, אבל אם הבישול דעכשיו עיקרו רק לצורך חימום אין בידינו שום היתר וכמבואר באו״ה שם׳. והן אמת שכל אשר כתב שם הוא לדעת הרמ״א להלן נברר דעת מרן בזה.

וזכורני שהיה מעשה כעין זה עם טרפאש [כמהין] במפעל עם כשרות במרוקו, שקרתה תקלה והגוי הדליק את הדודים שמבשלים את הכמהין, ועד שזה נתפס כבר התבשלו הכמהין. והיה דיון הלכתי כיצד לנהוג בכה״ג, ואחר שנתברר שהכל היה בטעות ממש, הסכימו בועד הכשרות לדון בסוגיא. ואחר כל זה כתב לי הרה״ג רבי אליהו גרינשטיין ששוחח עם הגאון רבי צבי שכטר שליט״א מגדולי הפוסקים בארה״ב, שכתב שלמעשה הכא דאיירי בהפ״מ כיון שבקופסת שימורים אזלא ליה הבישול הראשון, ובוודאי שכדי להגיע לתועלת של האכילה המצויה שלו, עושים בישול שני בבית שהוא משביח, הגם שהבישול הראשון היה כל צרכו, וז״ל הדברים שכתב לי: ׳דברתי עוד ביום ששי עם הרב שכטר שליט״א, והוא הסכים לסמוך על שיטת הרא״ה דמהני בישול ישראל אף כשנתבשל כל צורכו אבל עדיין מצטמק ויפה לו, (כמו שהובא בספר שבט הלוי) במקום הפסד מרובה. ועיין גם בדרכי תשובה שיש עוד אחרונים שפוסקים כשיטת הרא״ה. ואף שבועד הכשרות שלנו בעבר לא רצו לסמוך על זה, אבל בשעת הדחק כזה, שפיר יש לסמוך עליו׳. וזה כדברים הנז׳ לעיל. [הגם שנכון להיום לאחר כמה שנים שאני אוכל כמהין כשהם טריים וחיים לאחר הקילוף וטעמם כטעם הפטרייה ממש, ולעניות דעתי ראוי הוא להיאכל כמות שהוא חי בדומה לשאר פטריות, אלא שלמעשה אפשר שאין רגילות לאכול כך סוג פטרייה זה, ועדיין צריך להתיישב בזה].

עכ״פ הראת לדעת, שבנידו״ד של הקוסקוס שיש כאן תוספת בישול של ממש ברותחים, ורק אחר כך מגיע לכדי כך ששם קוסקוס עליו לאכילה, ובוודאי שמשביח בכך, ובוודאי שגם אם יכול לאוכלו לאחר שריככו בצוננים, מכל מקום אין כך נוהגים בעולם ולא בכדי. ולכן זה ודאי חשיב שנסתיים בישולו על ידי ישראל, וחזרנו למחלוקת מרן והרמ״א כנז׳ לעיל.

ב. צירוף היתר שהבישול נעשה על ידי אדם שבכה״ג גם לדעת מרן שרי:

הנה בדין זה כבר דנו האחרונים, ונביא את הדברים בתמצית ממש, כאשר בשו״ת שם אריה (יו״ד סי׳ כג) הביא דעת השואל דס״ל שבישול בקיטור הוי כמעושן ולא כמבושל. והשיב לו שדעתו להחמיר בזה דמה לי הבל אש ומה לי הבל מים. ובספר דרכי תשובה (סי׳ קיג ס״ק טז) הביא את כמה דיעות אחרונים שהסכימו עם הרב השואל דלא הוי בישול, והוסיפו סברא נוספת שלא היתה מכונה זו בימיהם ולא היה בכלל הגזירה. ואחרוני הדור הקודם הוסיפו לדון בזה, ראה בשו״ת אחיעזר (ח״ד סי׳ לו) שהסכים להחמיר בזה כדעת השם אריה. ובס׳ תשובות והנהגות (ח״ג סי׳ רמז) כתב שכך היא דעת החזו״א. ומאידך דעת מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצוק״ל שאין בישול בהבל הבא מן הקיטור, וכ״כ הגאון בעל משנה הלכות (סי״ז סי׳ יז) להלכה והביא שם שכן שמע מהגאון רבי משה פיינשטיין זצ״ל, וסיים שבאיסור דרבנן אין להחמיר יותר מדי.

ומרן הגדול רבינו בעל יביע אומר זצ״ל בספרו שו״ת יביע אומר (ח״ה יו״ד סי׳ ט) כתב לדון לגבי שימורי סרדינים, ובתחילה דן לגבי דגים קטנים שלא עולים על שולחן מלכים וכתב שלפי״ז היה מקום להתירם בלא בישול ישראל, ושוב כתב להסתפק בזה על פי דברי הב״ח שהיינו דווקא בדגים שעתידים לגדול

וכעת משתמש בקטנים שבזה אין עולה על שולחן מלכים, משא"כ סרדינים שלעולם קטנים כן עולה על שולחן מלכים, וממילא סרדינים לעולם קטנים, ודינם כעולה על שו"מ, וכ"כ הרב מנחת יעקב (כלל עה ס"ק מה). וכ"כ הערוך השלחן (ס"ק כו) [ובהמשך הביא משו"ת שאילת שלמה ח"א סי' יט, שכתב שגם בסרדינים יש גדולים וקטנים וממילא י"ל שהקטנים אינם עולים על שו"מ, וביבי"א תמה עליו, שהרי הקטנים והגדולים מינים שונים הם וחלוקים בטעמם, וממילא הקטנים לעולם קטנים, וחשיבי עולה על שו"מ, וסיים שלמעשה צ"ע אם נאמר שההיתר בקטנים הוא לעולם בלא החילוק הזה של הב"ח. ולמעשה טענתו של מרן ג"ע צריכה ביאור לפי המציאות, שהרי סרדינים הם מין אחד ובספר תולעת שני ביארתי את החלוקה שלהם בעולם, אולם למעשה כולם מין אחד וגם הגדולים שבהם הם חשיבי קטנים לגבי שאר דגים. ובמציאות של ימינו באף חתונה בעולם לא מגישים דגים קטנים כאלו, ולא באף סעודה מכובדת ובוודאי לא אצל מלכים ושרים. וסוכ"ס גם אם טענת הב"ח נכונה, הלכה למעשה ובמציאות אין הדגים הללו בימינו עולים על שו"מ, וההיתר של מרן השו"ע הוא ברור ופשוט במציאות של ימינו בכל סוגי הסרדינים, וצדקו בזה דברי המתירים. אמנם מוכרחים לציין כי בעבר בתקופות העוני והצנע גם בחתונות וגם באירועים ושבתות הגישו מן הדגים הקטנים הללו, וכבר מצאתי סימוכין לכך בספרים. אולם בימינו לא קיים הדבר, ואין נראה כלל שיש מקום לומר שסרדינים עולים הם על שולחן מלכים].

ולמעשה כתב ביבי"א שם, שעיקר טעמו להתיר הוא כיון שהבישול של הסרדינים נעשה בהבל הקיטור, הגם שבהמשך מתבשלים במים חמים עם הקופסא גם יחד [מסתמא כוונתו לפעולת הפיסטור המוכרת כיום] ונכנס שם לדון בדין מעושן בהבל ודין קיטור, לגבי בישול בשבת, בישול של בו"ח ולדין בישולי גויים, וכתב שלפי דברי הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פי"ז הי"ז) שמעושן אינו כמבושל לגבי בישולי עכו"ם. וכ"פ מרן הש"ע (סי' קיג סי"ג). א"כ ה"ה בדגים שהוכשרו לאכילה ע"י העישון של הקיטור, אף שהגוי גמר בישולם ברותחים, אינם נאסרים, כדין דבר הנאכל כמות שהוא חי שאין בו בישולי עכו"ם. ושוב כתב לדון אם למעשה בישול בקיטור דינו כמעושן, והאריך להוכיח שלכאורה שווים הם, והוסיף שגם אם הדבר ספק בידך מ"מ ספק בישולי גויים לקולא. וכתב שכ"כ הגר"ש וורטהימר בשו"ת שאלת שלמה ח"א (סי' יט), להתיר בקיטור, ודלא כמי שחלק שחשיב בישול על האש. ושוב הביא ביבי"א מדברי הרב שם אריה (הנז') ואת דברי הגהות זר זהב על האו"ה הנז' לעיל שהסכים כדעת השואל ודלא כשם אריה, וכ"כ בשו"ת אבן שתיה (חיו"ד סי' מז). ועוד הביא שם שכן פסק להלכה מורינו הגאון רבי דוד צבאח זצ"ל בספרו שו"ת שושנים לדוד (חיו"ד סי' כח), שנשאל אודות קופסאות הסרדינים והעלה להתיר, שאין זה בישול ממש אלא עישון, וקי"ל בסימן קיג שהמעושן אינו כמבושל בדין בשו"ג ומותר [וכך הורה לבני ישראל הגרים במרוקו ששימש בה כדיין בעיר הבירה רבאט, לאכול מאותם סרדינים המצויים שם לרוב במדינה זו]. ובמילואים הוסיף שם שכן מצא בשו"ת אהל משה צווייג (ח"ב סי' קיז) שג"כ הזכיר הקולא בסרדינים מטעם דהוי מעושן, ושאין חשש לשמן טמא. וע"ע בשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' קלח). וגם הלום ראיתי בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סי' ט - י) מ"ש בזה.

והגם שנראה שדעתו ברורה בהיתר הקיטור, מכל מקום מלשונות נוספים משמע שהתירם עם צירוף, וכגון ראה מה שכתב לדון ביבי"א (ח"י יו"ד סי' ח) לגבי אפונה קלויה או מבושלת, ובתו"ד אחר שכתב היתר של אפונים קלויים, כתב שכל זה לא במבושלים ששם ודאי שעומד באיסור בישול עכו"ם ודלא כדברי הישכי"ע, וכל זה אף לאחר שבישל הגוי כמאכל בן דרוסאי, זקוק הישראל להשלים בישולו בבית, מכל מקום כל ההיתר זה הוא לדעת הרמ"א או שאר פוסקים שכתבו כדעתו, אולם לדידן דקיי"ל כהשו"ע אין מקום להתיר, אחר שהגוי כבר בישל כמאכב"ד. אלא שהוסיף וכתב שיש לצרף ההיתר של עושים למכור בשוק, שאין חשש קירבה של חתנות [וזה היתר כללי לכל ייצור במפעל] ואפשר לצרף זאת כצד להתיר בנידונו. ובספר הליכות עולם

(ח"ז עמ' קיז) שוב חזר על עיקרי דבריו שאין להתיר לאחר שגוי כבר בישל כמאב"ד, וסיים: ואם כן נראה לדכתחילה אין לקנות קופסאות אלו [שימורי אפונה מבושלים] אלא אם כן ידוע שנתבשלו על ידי קיטור, שיש לצרף דעת המתירים. עכ"ד.

וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק שכתב לצרף היתר זה ראה בשו"ת בח"ג (סי' כו) ובח"י (סי' מג). ועוד ראה בשו"ת שבט הלוי בתשובה הנז' לעיל באות א, שסיים בהיתר שימורי תפו"א, שיש לצרף עוד שלושה היתרים הגם שאין נפסקו להלכה, ואחד מהם מנה את הקיטור [ולענ"ד זאת כוונתו, ולא כמי שר"ל שכוונתו שאין אפילו אפשרות לצרף היתר זה].

א"כ הלכה למעשה שבנו לנידו"ד שהגם שהגוי מבשלו יותר ממאב"ד, מכל מקום אין הבישול אלא באדים שמקורם מן הקיטור, ובכה"ג גם לדעת מרן השולחן ערוך שרי. ולא מיבעיא לדעת רבותינו הספרדים שנטו קו מדעת השו"ע והתירו בכל גוונא ובהם רבינו הפר"ח וערך השולחן. ולדעת הרמ"א שרי בכל גוונא.

ג. גוי שבישל בישול גמור, ושוב החזיר המוצר לקדמותו:

אלא שבינדו"ד יש דין שלישי שיש לצרפו להיתר והוא צירוף חשוב מאד, והוא שהקוסקוס לאחר בישולו, חוזר ומתייבש והופך להיות קשה באופן שלא שייך לאוכלו כמות שהוא. ללא פעולה בבית של הישראל פעם נוספת. וממילא לכאורה הבישול הראשון הלך לו, כי הישראל חייב לעשות פעולה חדשה בביתו, וכיון שזה מחויב המציאות, יש לומר דחשיב בישול ישראל. ומקור דין זה מובא למרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ל) שם כתב בהאי לישנא: 'ילמדנו רבינו חטים ששולקים אותם הגויים עד שמגיעים למאכל בן דרוסאי וחוזרים ומייבשים אותם כדי לעשותן גריסין ושוב אינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר מוקימנא להו למאכל בן דרוסאי או דילמא כיון שנתייבשו כולי האי חזרו להתירן הראשון. תשובה: [חסר ההתחלה – אולם הכוונה למחלוקת בנתבשל כמאב"ד על ידי גוי שיש בזה מחלוקת והכרעת מרן להחמיר אלא אם כן שעת הדחק] - ומ"מ בשעת הדחק שהוא ערב שבת או ערב י"ט או שיש הפסד מרובה בדבר כיון דמידי דרבנן הוא כדאי הם הנך רבוותא דשרו לסמוך עליהם עכ"ל שם. ובכה"ג נראה לומר בנ"ד דכיון דאיסורא דרבנן היא. **ויש מתירים הני חטים כיון דמתייבשין כ"כ דאינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר והבשול הא' אינו ניכר בהם מותרים**. ואפשר שאפילו האוסרים בתבשיל יתירו באלו החטים כיון שאינן נאכלין אלא ע"י בישול מחדש, נאם הצעיר יוסף קארו. עכ"ל התשובה.

הרי שלמדנו מדברי מרן בתשובה שם, היתר מצוין כל היכא שחזרו וייבשו את המוצר. ובאמת שלכאורה כן מנהג העולם להתיר בורגול באכילה, הגם שהוא עובר את התהליך הנז' לעיל. בפועל מנהג בתי הדינים לאשרו ככשר, הגם שנעשה שלב זה על ידי נכרי. ולכאורה היתר זה תקף לכל כיו"ב, וכגון שבבי תפו"א [וכמבואר למרן ביבי"א ח"י יו"ד סי' ז, ראה להלן], ועוד כיו"ב.

אולם האמת תורה דרכה, שיש לעי' בכמה פנים על סוגיא זו גם במציאות, וגם אם כך היא ההכרעה הלכה למעשה. שהנה מצד המציאות יש להעיר, שאכן שבבי תפו"א מתייבשים עד כדי כך, שללא מים רותחים ממש לא יחזרו להיות ראויים לשימושם, ולכאורה בזה ניחא. אולם בורגול בימינו בשונה מזמנם, נאכל לא רק כמנה מבושלת באופנים שונים, אלא כתוספת לסלט, ולצורך זה הוא נאכל קר, ואין צריך השריה במים חמים בשביל זה, אלא השריה במים קרים, למשך זמן קצר [ראה להלן] ומקבלים את הבורגול כשהוא סיפח אליו את המים והוא מוכן לשמש כתוספת לסלט וכו'. ואם כן לפי זה יש מקום לומר שהדין השתנה בימינו.

ובאמת מצאתי לידידי השקדן המופלא הגאון הרמ"מ קארפ שליט"א בספרו משמרת הבית הל' בישולי עכו"ם פ"ב סעיפים סז-סח שם כתוב לדון על תשובת מרן באבקת רוכל הנז', וכתב שמזה יש ללמוד לכל מיני אבקות ושבבי תפו"א שאין ראויים לאכילה אלא ע"י השריה במים חמים שיש להתיר, וכדברי מרן שם והביאם להלכה הרב ברכ"י (סי' קיג ס"ק ד). אלא שבסעי' סח כתב שכל זה לא קשור

לבורגול, כי בימינו הוא ראוי לשרייה גם במים קרים, ולכן כתב שיש להחמיר בזה ואם כן משתמשים בזה אין להשתמש אלא עלי ידי בעירוי ושרייה של כלי ראשון. ובהערה הסביר, שהגם שהוא ראוי במים קרים מכל מקום אם משביח בכך יותר על מים חמים, י"ל דכעת הכשרו ותיקונו הוא על ידי ישראל. ולכן יש להתיר היכא שיקפידו להשתמש על ידי שרייה במים חמים.

אולם האמת ניתנת להיאמר שנכון אמת ויציב, שיש שימוש נפוץ של סלט 'טאבולה' ששם כאשר יש זמן משרים אותו במים קרים ולא חמים, ורק כאשר הזמן דחוק משרים במים חמים ל 5 דקות, אולם יש לזכור שאין זה מאכל בורגול, אלא זה סלט עשבים שמוסיפים לו בורגול, שלאחר ההשרייה הוא סופח מטבעו את כל הטעמים כולל של הלימון ושל העשבים ולכן הוא אכיל עמם, אולם אין זה הבורגול היכול להיאכל בפני עצמו. כלומר כמנה עיקרית של כל הסוגים כולם שבהם משתמשים לבורגול כגון המג'דרה והממולאים כולם עוברים מים רותחים ובישול ממש, ולא בכדי. ומעבר לכך יש הבדל מהותי בין שני סוגי בורגול האחד הוא הגס והבינוני, שאלו גם במציאות וגם בבדיקה עם העוסקים במלאכה זו, צריך בישול במים רותחים כדי להיות אכיל. ורק הבורגול הדק שהוא לאחר ריסוק ממש, שם הוא מתרכך או 20 דקות במים קרים או 5 דקות במים רותחים, ואז לאחר הריכוך הוא מרווה את עצמו, ומקבל את הטעמים הנוספים שהוא עמם בסלט. ויותר מכך נראה לומר שגם אם הישראל ריכך את הבורגול הדק לבדו במים קרים, אינני רואה בזה איסור כלל, כיון שלאחר הבישול והייבוש, והגריסה לעוביים שונים, ואינו ראוי למעשה ללא בישול נוסף. אולם כן אפשר את הדק לרכך ומהטעמים שיקבל יהיה ראוי להיאכל בסלט, אך עדיין הלכתית אין המוצר באופן כללי ראוי לאכילה בלי בישול, מחמת שהבישול הראשון הלך לו לאחר הייבוש. והוא נשאר על מתכונתו, כנלענ"ד כעת ואפשר שיש עוד להתיישב בזה.

ולכן לענ"ד מה שכתב שם שהבורגול בימינו אינו ענין לדברי תשובת האבקת רוכל, אין זה נכון הדבר. והדברים נשארים על מקומם, ואם היתר זה הוא להלכה ודאי שהוא נשאר על מקומו גם בבורגול. ופשוט וברור שהוא הדין בקוסקוס, והגם שגם הקוסקוס יכול להתרכך גם במים קרים, אולם אין זה ענין למאכל הקוסקוס שאותו לא אוכלים ללא בישול נוסף, וממילא ההיתר הוא גמור וברור.

בנוסף לכל הנז' כאן המקום לציין את דברי מרן ג"ע זצ"ל ביבי"א (ח"י סי' ז) בתשובה לבנו הגר"מ יוסף שליט"א לגבי בורקס ממולא בשבבי תפו"א, והביא שם את דברי מרן הנז' באבקת רוכל, שלפי"ד יש להתיר שהרי חייב הישראל לבשל פעם נוספת. והוסיף שכ"כ גם בספר לחם הפנים יו"ד (סי' קיג סק"ד) וכיון לדעת מרן בתשובה. וכ"כ בספר ברכי יוסף (בשיורי ברכה סי' קיג אות יג). ע"ש. ושוב כתב מה שהוקשה לו זמן רב, מדוע השמיט מרן ז"ל את תשובת הרשב"א בתורת הבית (דף פט ע"ב), שדייסא של גוים מותרת, לפי שהחטים נאכלים חיים ואין בהם דין בשולי גוים, וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ (ח"ג סי' יא). וכ"כ באיסור והיתר המיוחס לרבינו ירוחם (הנדפס בסוף ספר בן אברהם אבוקרא, אות סג וסד), ולפי"ז היה למרן להתיר מטעם זה שהוא מוסכם יותר. ועוד הוסיף לדון בד"ז מדין הכוסס את החיטה יעוי"ש. ועוד הביא בהמשך שכן הכריע מורינו הגאון רבי יצחק בן ואליד בשו"ת ויאמר יצחק (בלקוטי דיינים ליו"ד דף קד סע"ג) שהחטים נקראים בכלל דבר שנאכל כמות שהוא חי, ולכן תבשיל של חטים שנתבשל ע"י גוי אין בו משום בישולי גוים. וכ"כ מהר"י פלאג'י בספר יפה ללב ח"ג (סי' קיג סק"ב). אמנם הביא ביבי"א שדעת רבותינו בעלי התוס' במס' ע"ז (דף לא ע"ב ד"ה באתרא) שדייסא של גויים מותרת, ואף על גב דלא חזיא לכוס, מ"מ אינה עולה על שלחן מלכים. ע"ש. ומוכרח דס"ל שאינו נאכל חי ולא התירו אלא מחמת שאינו עולה על שולחן מלכים, וצ"ל שהכי ס"ל למרן באבק"ר. ועוד הביא מדברי השדי חמד (מע' בישולי גוים אות ט), ולמעשה כתב שאע"ג שמבושל עדיף מכל מקום כיון שעיקר אכילתו בפת, ממילא חי ומבושל שוים לענין ברכה כיון שגם כשאוכלו חי הוא טוב [ודלא כדברי השד"ח שהוא נאכל חי רק

ע"י הדחק] ואם כן לענין בישולי גוים אפילו דבר שהוא טוב מבושל יותר מהיותו חי, אין בו משום בישולי גוים, וכ"כ הריטב"א (ע"ז לח א) וז"ל, כל הנאכל כמו שהוא חי, פירוש שראוי לאוכלו כמות שהוא חי, ואף על פי שאין רגילות לאוכלו אלא מבושל. עכ"ל. וממילא סיים שקמה וגם נצבה ראית הרבנים ויאמר יצחק, ויפה ללב שהוכיחו מברכת הנהנין דחשיב כנאכל חי, וממילא אין בו בישול עכו"ם.

ובתשובה אשר בהליכות עולם (ח"ז פר' חוקת עמ' קי"ג ואילך) הוסיף עוד, אחר שכתב בגוף ההלכה שבורגול מותר מחמת שמתייבש ושוב לא ראוי לאכילה. אולם בהערה האריך מדברי הראשונים שהחיטים נאכלים חיים וביאר שם שצ"ל שהתוס' וסיע' והרשב"א וסיע' לא חלוקים במציאות אם חיטים נאכלים חיים, אלא שדעת התוס' כדעת המאירי והראב"ן שכיון ואין דרך רוב בנ"א לאכול חיטים חיים, אינה חשובה אכילה ויש בה משום בישול עכו"ם. מאידך הרשב"א וסיע' ס"ל כדעת הריטב"א שלענין בישולי גויים כל שאפשר לאוכלו חי, אע"פ שאין רגילות לאוכלו אלא מבושל, נאכל חי מיקרי. וסיים שם שלענין הלכה כיון דהוי מילתא דרבנן העיקר להקל כסברת הרשב"א וסיעתו שדין חיטים כדבר שנאכל כמות שהוא חי, ואין בהם משום בישולי גויים. וביותר מזה הוסיף לעיל מיניה, שכיון שהתשובה באבקת רוכל חסרה, אפשר שבהמשך הביא מרן את דברי הרשב"א הנז' שחיטים נאכלים חי, ועל זה עיקר סמיכתו, ומה שכתב להתיר הבורגול מחמת שנתייבש זה לרווחא דמילתא לדעת ההתוס' והר"ן דס"ל שלא חשיב נאכל חי. ע"כ עיקרי דבריו בב' המקומות הנז'.

אם כן יוצא הלכה למעשה שלענין הבורגול וכל מוצרי החיטים השלימים יש לנו צד נוסף וברור להתיר גם בלי היתר זה של נתייבש וק"ו בהצטרף היתר זה, ובזה יונח לנו לגבי הבורגול בלא ספק דשרי. אלא שכ"ז בחיטים ולא בקמח, וכמבואר להדיא ברשב"ץ הנ"ל (ח"ג סי' יא) שאחר שנטחנו אין הקמח נאכל כמות שהוא חי, יעוי"ש. אולם ההיתר של נתייבשו יציב וקיים גם לגבי הקוסקוס, וכמבואר לעיל.

מסקנא דמילתא:

א. תבשיל שבישלו גוי כמאכל בן דרוסאי, וישראל המשיך ובישלו אחר כך, לדעת רוב הראשונים אין בזה משום בישול גויים, וכך הכריע הלכה למעשה הרמ"א, הפר"ח ערך השולחן ועוד. אולם דעת מרן השו"ע כדעת הרשב"א לאסור בזה, אלא בשעת הצורך או הפסד מרובה. [ואף אם עשה הנכרי בישול גמור אלא שהבישול הנוסף של הישראל גורם לתבשיל להשביח יותר, וראה עוד מש"כ בפנים].

ב. אם הבישול הראשון נעשה באמצעות הבל קיטור, גם לדעת השולחן ערוך מותר אם הישראל המשיך בבישול אחר כך.

ג. גוי שבישל בישול גמור ושוב חזר וייבשו, העיקר להלכה שהמוצר מותר לכתחילה שאין מעשה הגוי נחשב, ולכן שבבי תפו"א מותר שחייב בישול נוסף של הישראל, וכן בורגול גס ובינוני שחייב מים רותחים, וגם בבורגול הדק שמשמש לסלט ויש המרככים אותו גם במים קרים, אין זה משנה הדין וההלכה וכמבואר בפנים. ובבורגול יש היתר נוסף והם סייעת הראשונים דס"ל שחיטים חשיב נאכל חי ואין בו משום בישול עכו"ם.

ד. קוסקוס אינסטנט, יש בו את כל ההיתרים הנז', ולכן ברור ופשוט שאפשר לתת לכתחילה כשרות מהדרין גם אם הבישול היה במפעל ללא שהישראל עשה את הבישול הראשוני. וכ"ז כמבואר בפנים.

ודע שאל תתמה אודות מה ששמעת שיש המצריכים בקוסקוס שזה יהיה בישול ישראל. כיון שאותם גופים גם שמענו שהם עושים 'בישול ישראל' בספגטי ואטריות, ושם לכו"ע אין צורך כי אין בישול בכלל, אלא ייבוש בלבד, ושם לכו"ע בלא בישול גמור בבית הישראל אינו נאכל כלל, ובזה לכו"ע אין צורך כלל. אלא

הדרך הנכונה היא, לנהוג לפי כל כללי ההלכה ובכשרות בד"ץ יש להקפיד גם על כללי ההידור ההלכתיים. אולם בנידו"ד אחר שהתקבלה ההכרעה כדעת רבותינו הפוסקים אודות מה שנזכר לעיל באות ג, הרי זה לכתחילה גם למנהג הספרדים. ועל זה יש להוסיף את הנז' באות א וב' שהם צירופים חשובים, ובהצטרף שניהם ביחד שרי גם לדידן בני ספרד לכתחילה, וכן העיקר להלכה ולמעשה.

כל זה הוא הנלענ"ד והיי"ת יצי"מ וימ"ן אמן.

בברכה ובהצלחה

שניאור ז. רווח

סימן ה

איסור בל תשחית עם שיירי הפת ואם יש היתר להשליכו בשני כיסויים

ערב הילולת מאור עינינו האוה"ח הקדוש תשפ"ב

לאחי ורעי

הרב **יאיר יגאל רווח** שליט"א

השלום והברכה

הנה מה ששאלת הבוקר ממני, המקורות לאיסור זריקת ותליית לחם ועוד, ואם יש היתר להשליך הלחם לאשפה באמצעות שקית או שתי שקיות.

ראשית יש לציין, הסוגיא בפסחים (דף קיא ע"ב), שתליית לחם הוי זלזול, ויש סכנה בדבר ומביא אותו לידי עוני. וכן במסכת סופרים (פ"ג ה"ד) על חומרת בזיון באוכלין המביא לידי עניות. ובספר הזוהר הדברים מפורשים (תיקוני זוהר תיקונא תמיסר ד"ל ע"ב) 'כל מאן דמזלזל בנהמא או בפירורין דנהמא דאינון טפי מכזית, עניות קא רדיף אבתריה'. ובגמרא בברכות (דף נ ע"ב) בין ארבעה דברים הנאמרים בפת, להדיא שאין זורקין את הפת.

וגם האחרונים הביאו האי דינא של איסור תליית לחם וכן פסק הרב כה"ח (יו"ד סי' קטז אות יד) ובבן איש חי (שנה שניה פרשת פנחס אות יב) שהתולה לחם בתוך סל, הוא קשה לעניות.

ולגבי זריקת לחם, יש לידע שהוא חמור הרבה יותר, כיון שהכא הסוגיא היא משום בל תשחית, וקיי"ל ברמב"ם (פ"ו מהלכות מלכים ה"י) שכל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, **ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית**, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם.

ונחלקו הפוסקים האם עובר איסור מן התורה ורק המלקות מדבריהם או כל האיסור מדבריהם, דעת השו"ע הרב (חו"מ הלכות שמירת הגוף והנפש סעיף יד) והמנחת חינוך (מצוה תקכט סק"ג) ושו"ת חת"ס (חו"מ סימן כז) ועוד דהוי איסור מן התורה רק שאין לוקין עליו. מאידך בשו"ת נודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן י) ובחיי אדם (כלל יא סעיף לג) ועוד כתבו שזה רק בהשחתת אילן, אך כל השאר זה רק דרבנן[4].

4. **וחתני הגרד"ע שליט"א** הוסיף: יש להעיר דמדברי הר"מ בספר המצוות (מצות ל"ת נ"ז) מבואר מדבריו להדיא דבל תשחית בכלים הוא מהתורה וז"ל: וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה. וכן כתב ברדב"ז (פ"ו ה"י) דלאו דבל תשחית הוא לאו דווקא בעץ פרי, והא דכתב הר"מ בהלכות דאינו לוקה הוא משום דהוא לאו שאין בו אזהרה. וכן מתבאר מדברי מרן בכס"מ (מלכים פ"ו ה"ח) וז"ל: 'בקמא פרק החובל (דף צ"א:) אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצציה ושקיל וטרי אהא ומייתי ראיה מקרא דרק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אלמא דמשמע ליה לגמרא דההוא קרא אפילו שלא במצור משתעי ואמרינן נמי פ"ק דקידושין (דף ל"ב) רב הונא קרע שיראי באפי רבה בריה למחזי אי קפיד אי לא קפיד ומקשה התם והא עבר משום בל תשחית ובשבת פרק מפנין (דף קכ"ט) אהא דאמרינן התם דאמוראי היו שורפים כסאות מעולות ביום הקזה לחממם ופריך והא עבר משום בל תשחית אלמא דשלא

וזאת יש לדעת שהעיקר להלכה שגם בהפקר יש כל האיסורים הנז׳ ולכן אם מישהו יפקיר את הלחם, עדיין לא יפטור אותו מבל תשחית, אם יבוא אחר וישחיתו, ומדקדוק לשון הרמב״ם הנז׳ מוכח שבכל גוונא עובר וכ״כ בדעתו הגאון בעל יהודה יעלה (ח״א סימן קסד). וכן מבואר בנודע ביהודה הנז׳, ובשו״ע הרב הנז׳ ועוד.

אלא שלמעשה כל בל תשחית היינו רק בקום ועשה, אך לא בשב ואל תעשה, ולכן אפשר להניח כמה ימים עד שיתעפש ויהיה מותר לזרוק את הלחם המעופש. [ראה בחזו״א בחי׳ על הרמב״ם בהל׳ מלכים הנז׳].

וכבר דנתי בכמה מקומות לגבי האי דינא של השלכה לאשפה באופן שאסור לעשות זאת, אם מהני באמצעות שני כיסויים, שמהווים כעין מקום בפני עצמו, ולא נחשב לביזוי יחד עם שאר הדברים המבוזים שבאשפה, ואחר כך ההשחתה נעשית מאליה. ויש לדמות הדין לתשמישי קדושה הנמצא בשני כיסויים, שהתירו תשמיש בזוי לידם [ראה כדוגמא בהל׳ ק״ש או״ח סי׳ רמ סעי׳ ו ובכל דברי האחרונים שם]. ודוגמא מזה לקחתי בכמה תשובות שכתבתי לאיסור חמור לזרוק תרומה מן הפירות, או תרומת חלה באשפה וחובה לקיים את מצוותה בשריפה או קבורה או לכה״פ להניח בפח תרומה עד שיתעפש ואז לזרוק באשפה. והארכתי בכ״ז בספר חלקת השדה חלק שלישי בהפרשת חלה סימנים א-ב ובחלק ד הפרשת חלה סימנים א-ב. ובספר תבואת השדה פ״ט סעי׳ י. ובקצירת השדה (מהדו״ק פט״ו סעי׳ יא) והבאתי את המתירים לשים בשקית אחת או שנים ודחיתי את דבריהם, כי מצוותה בשריפה, אולם הוספתי שמ״מ בזיון ודאי יש כאן. ואולי היה מקום להקל בספק טבל וכו׳ יעוי״ש. ולכן גם לגבי שביעית כתבתי בספרי שביתת השדה (במהד׳ תשפ״ב פרק יא סעי׳ כט הערה 30) שגם אם אין בזה משום הפסד לכאורה יש בזה משום בזיון, ולכן יש להניח בפח שמיטה נפרד.

ומכל האמור מוכרח שיש לחוש משום בזיון גם באריזה אחת או שתיים, ויותר מסתבר שאין מקום להתיר כלל לזרוק לחם או פירורין כל שיש בהם כזית, אלא יניח עד שיתקשו או יתעפשו, ואז יזרקו. והעיקר שלא יבוא לידי בזיון. [ולתת לבעלי חיים ודאי דשפיר דמי כל שאין האדם רוצה לאכול, הגם שזה ראוי לאכילה שלו, ולא כאן המקום להאריך]. אבל להתיר להדיא לזרוק אף בתוך שקית, ולזרוק עם שאר אשפה, לכאורה יש לומר דיש בזה בזיון ללחם.

וכעת ראיתי למרן הגריש״א [הובא בספר חשוקי חמד עמ״ס סנהדרין דף ק ע״ב ובפסקי תשובות או״ח סי׳ קעא] שכתב ללמד זכות על בעלי אולמות שיש להם טירחא וזורקים את המזון בלי למין את הראוי ושאינו ראוי, כי יש טירחא מרובה ויש בזה הוצאות מרובות, וראה בחשוקי חמד מה שדן בדברים. אך הדגיש בפסק תשובות שם שגם המקילים לזרוק שיירי מזון אף אם יהיה בהם יותר מכזית מחמת הטירחא המרובה מכל מקום להשתדל ולזרוק אותם לפח האשפה דרך כבוד דהיינו כשהם עטופים ומכונסים בתוך שקית ניילון בנפרד משאר טינופים ולכלוכים. וביאר בהערה 22 שם דנהי דליכא משום איסור בל תשחית והפסד אוכלין מ״מ ביזוי אוכלין איכא, כלומר לבזות אין היתר. והדגיש שם ששיורי אוכלין שבצלחות וכדו׳ כשאין דעת בני אדם סובלת לשמרן לאכילתו האחרת, הו״ל כנפסלו מאכילת אדם, ואין בהם כלל דין הפסד וביזוי אוכלין. וכל היתר זה הוא אפילו בשקית אחת. אלא שגם היתר זה הוא דחוק ביותר, והוא לבעלי אולמות שיש להם טירחא מרובה וגדולה, אולם לא שמענו היתר כזה ללחם וכי איזה טירחה מרובה יש להניחו עד שיתקשה או יתייבש או יתעפש ואז לזורקו? ונכון להיזהר בזה ככל האפשר ולמנוע ביזוי אוכלים ואיסורי בל תשחית, ותבוא הרווחה לעם ישראל שלא יבוא לידי חששות חלילה.

כל זה הנלענ״ד ובקיצור נמרץ, והיי״ת יצי״מ אמן.

בברכה

שניאור ז. רווח

במצור נמי איכא לאו דבל תשחית׳ עכ״ל. והינו שמוכיח הכ״מ כדברי הרמב״ם דהלאו מיירי שלא במצור מהא דמקשה הגמ׳ דבכלים איכא בל תשחית וע״כ דסבר דלא הווה אסמכתא אלא לאו ממש. ע״כ.

סימן ו

בגוי שהכניס ידו ליין להוציא זבוב שנפל ותפסו הרב בידו והוציאה לחוץ

מוצש"ק פר' וישב תשע"ט

לכבוד
הרה"ג **גבריאל קיסוס** שליט"א
רב מח' הכשרות ביה"ד קזבלנקה מרוקו

השלום והברכה!

הנה במה ששוחחנו ביום שישי עש"ק פר' וישב יחד עם חבר ביה"ד רבי שמעון זגורי שהיה עם כבודכם, על מעשה שהיה שהייתם ביקב שמייצר את היין הכשר לבני הקהילה במרוקו, וכאשר עליתם על הגשר לפתיחת המיכל שהיין הכשר מאוחסן בו, עמד עמכם בקירוב מקום בעל היקב שהוא מוסלמי, והנה נפל לתוך היין זבוב, ובצורה אינסטינקטיבית הכניס הגוי את אצבעו, על מנת להוציא את הזבוב, ובראות הרב שמעון זגורי את המעשה הזה, מיד תפס את ידו כאשר יתכן שראש הציפורן כבר נגע ביין, ועם אחיזתו את היד תפס הגוי את עצמו ומיד החזיר ידו אל החוץ בלא שהוציא את הזבוב. וכעת שאלתכם בפיכם אם יש מקום להתיר את היין הזה. ובתוך הדברים רציתם לדמות לאתרוג שנפל ליין וכו', ואמרתי לכם שיש לחלק בין הדברים, ואמרתי שאעלה את הדברים על הכתב, על מנת שיהיו לעיני כבו'. ומחמת שכפי שאמרתם הנכם חייבים להשיבם דבר ביום א הקרוב, על כן עזבתי כל שאר הדברים בהם אני עוסק וישבתי לכתוב לכבודו את אשר נלענ"ד.

קיי"ל להלכה דבעינן ג' תנאים שיהיה היין אסור וכמבואר בשו"ע יו"ד (סי' קכד סעיף י) 'מגע עובד כוכבים לאסור בהנאה צריך שלשה תנאים: אחד, שיתכוין ליגע, לאפוקי תינוק שנגע דלאו בר כוונה הוא, וכן לאפוקי נפל לבור ועלה מת; שני, שידע שהוא יין; ושלישי, שלא יהא עוסק בדבר אחר'. והאי דינא השלישי של עוסק בדבר אחר מצאנו בזה ב' אופנים שונים מה בכלל עוסק בדבר אחר שמותר בהנאה ומה בכלל מותר בשתיה, האחד הביאו מרן בבית יוסף (ס"י) וז"ל צריך שלשה תנאים לשיאסר בהנאה הא' שיתכוין ליגע שאם לא נתכוין ליגע כגון תינוק שנגע דלאו בר כוונה הוא וכן נפל לבור ועלה מותר בהנאה כיון דלא נתכוין ליגע. הב' שיודע שהוא יין שאם לא ידע שהוא יין אף על פי שהוא מתכוין ליגע מותר בהנאה וכדאיתא פרק רבי ישמעאל (נח.) גבי חרס גוי שהושיט ידו לחבית של יין וכסבור שהוא של שמן. הג' שלא יהא עוסק בדבר אחר כלומר שאין לו שום כוונה זולת הנגיעה אבל אם היתה לו כוונה אחרת כגון שהיה מכוין למודדו **או להתיז את הצרעה** או להוציא פרי או חפץ שהוא בתוך החבית של יין בכל הני גווני **מותר בהנאה** כמו שמבאר והולך'. עכ"ל.

והנה מקור הדין הוא במשנה במס' ע"ז (דף ס ע"ב) ושם שנינו דאיירי שמודד בקנה, וכן שהתיז הצרעה בקנה, ובאמת שכך פסק הרמב"ם להלכה (בפי"ב ה"ט) שעכו"ם שנפל לבור של יין והעלוהו משם מת, או שמדד הבור שיש בו היין בקנה, או שהתיז את הזבוב והצרעה מעליו בקנה, או שהיה מטפח על פי החבית הרותחת כדי שתנוח הרתיחה, או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור הרי זה מותר בהנייה בלבד, ואם עלה העכו"ם חי היין אסור בהנייה. הרי שכל ההיתר של היין בהנאה הוא רק כשזה בקנה אך לא ביד, שאז יהיה אסור גם בהנאה. וראה במחנה אפרים בהגה' על הרמ' שם שתמה "זה תימה דאפילו בשתיה יהיה מותר דהוי נגיעה ע"י ד"א שלא בכונת מגע", ע"כ. וכוונתו לדברי הרמב"ם בפי"ב יעוי"ש.

והנה בביאור לחם אבירים על הרמב"ם שם כתב ליישב, וז"ל: "ובלא"ה יש לתרץ דברי רבינו הנ"ל הגם דרבינו גריס נגע בחמרא, א"כ מוכח לפ"ז דמגע ע"י דבר אחר שלא בכוונה מותר בשתיה מכל מקום שפיר פסק דבחמתו אסור בשתיה, דהנה נחזי דרבינו פסק במדדו בקנה דאסור בשתיה ומותר בהנאה וזה מיקרי מגע ע"י דבר אחר בכוונת מגע ורבינו הלא סבירא ליה בזה דאסור אף בהנאה ועל כרחין צריך לחלק דלא דמי להדדי מחמת דשם היה כוונתו לדבר אחר היינו למדידה וזה לא מיקרי מגע בכוונה גמורה ומ"מ סבירא ליה לרבינו בזה דאסור בשתיה הגם דרבינו סובר דמגע על ידי דבר אחר שלא בכוונת

מגע מותר אף בשתיה מחמת דמדדו בקנה חמיר יותר ממגע ע"י דבר אחר שלא בכוונת מגע כלל היינו דיצא מכלל מגע שלא בכוונה ולמגע בכוונה גמורה לא בא לכן אסרינן בשתיה ומתירין בהנאה, לכן לפי זה יפה פסק רבינו דזרק בחמתו מותר בהנאה ואסור בשתיה הגם דשלא בכוונה הוא מכל מקום דומה זה למדדו בקנה. ולפ"ז יהיה נפק"מ בין תירוצו של הב"י להתירוץ הזה, כי לפי הב"י יהיה אסור בשתיה דוקא היכא דזורק דבר כבד, אבל בחפץ קל יהיה מותר בשתיה היכא דזורק בחמתו ולדידי אפילו זרק חפץ [קל] ג"כ אסור בשתיה דדמי למדדו בקנה, ורבינו לא סבירא כמ"ש המחבר בסימן קכ"ה סעיף ה' דפסק שם דחפץ שגלגל לבור בחמתו מותר אף בשתיה, ובסימן קכ"ד סעיף י"ט פסק המחבר בחבית דזרק בחמתו אסור בשתיה, ולפי מ"ש רבינו לא יסבור כזה". עכ"ד.

אולם זאת יש לדעת שנחלקו בזה הראשונים, ומנאם רבינו בבית יוסף (סס בד"ה ומ"ש בין מדדו בידו) והביא בתחילה את דברי הרשב"א (תוה"ב הקצר ב"ה ש"ג מג:) שכתב, היו זבובים או יתושים על פי החבית והתיזן בין בקנה בין בידו מותר בהנאה ואסור בשתיה. הרי שהתיר גם אם התיז הצרעה אפילו בידו, ולאו דווקא בקנה. אלא שלמעשה כבר כתב שם מרן בבית יוסף לפי האוסרים במדדו ביד בהנאה שהוא הדין להתיז את הצרעה ביד שהוא אסור בהנאה שלא אמרו במשנה שימכר אלא בהתיז בקנה דוקא. וכבר כתב שם מרן בבית יוסף לעיל בדבריו שם, דכיון דהרי"ף והרמב"ם ורש"י מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. ובאמת שכך הוא פסק להלכה בשו"ע בסי' קכד (סעי' יט) שדווקא במדד בקנה מותר בהנאה.

כמו כן יש לדעת שרבינו הטור לא כתב כן להלכה, וכן פסק הלכה למעשה בדרכי משה הקצר (ס"ק ט) וז"ל: "ולי נראה דהואיל והוא איסור דרבנן הלכה כדברי המקילין, ותו דבתראי נינהו וידעו טפי דברי הראשונים ופסקו להתיר, ואף רבינו הטור לא זכר כלל דברי הראשונים מכלל דפשיטא ליה דהלכתא להקל. ובאמת שכך כתב הלכה למעשה על דברי השו"ע שם בסעי' יט וז"ל: ויש אומרים דאפילו מדדו בידו, אינו אוסר בהנאה (הרא"ש והר"ן והרשב"א וטור ורא"ד ור' ירוחם), הואיל ובמלאכתו הוא עוסק; ויש להקל במקום הפסד".

הרי לנו שנחלקו בזה רבותינו הראשונים, אם התיז בידו הצרעה או הזבובים והיתושים, שיש שהתירו בהנאה ויש שאסרו בהנאה, ודעת מרן השו"ע לאסור בהנאה ודעת הרמ"א להתיר בהנאה. ואליבא דדעת רבינו הרמ"א כתב הש"ך (ס"ק מט) "ולדידן שרי אף בשתיה במקום הפסד וכ"פ הב"ח סס"ך וכן משמע בהדיא בתשובת רבי אליה מזרחי סי' נ"ו סוף דף פ"ה וכן בכל הסעיף כשכתב הרב מותר בהנאה לדידן שרי אף בשתייה כדלקמן ס"ק ע"א". וגם בס"ק שלאחריו הוסיף וכתב בתחילה את דברי הלבוש שכתב שהכרעת הרמ"א להקל במקום הפסד, היינו במקום הפסד מרובה, וכתב הש"ך שלדעתו שרי אפילו בהפסד מעט וכך מדוקדק מלשון הדרכי משה, וכן משמע מדברי הב"ח על הטור שם. ועוד הוסיף שלדידיה לא ס"ל כדעת הבית יוסף לדקדק בדעת הרי"ף והרמב"ם להחמיר מהא דהשמיטו הך ברייתא דמדדו בין ביד בין ברגל ימכר, וכתב להסביר שהם השמיטו מטעם אחר יעוי"ש.

נמצינו למידים להלכה, שבנידו"ד שהתיז הצרעה בידו, נכנסנו למחלוקת הפוסקים להלכה, ולדעת הרמ"א שמותר בהנאה במקום הפסד, הרי שבנידו"ד יהיה מותר וכשר היין אפילו בשתיה משני טעמים, האחד, שלדידהו התירו אפילו בשתיה במקום הפסד וכנ"ל, ועוד שבנידו"ד בכל גוונא יש להתיר גם בשתיה לדידהו, שהרי קיי"ל שכל היכא שהתירו בהנאה, בישמעאלי נחיתן חד דרגא ומותר גם בשתיה וכמבואר ברמב"ם (פי"ג הי"א) וכן פסק מרן השו"ע (סי' קכז סעי' ז). אולם כאמור לדעת השו"ע כל ההיתר בהתיז בקנה וכיו"ב, אולם היכא שהתיז הזבוב בידו אסור גם בהנאה וליתא להיתרים הללו.

אך הנה מצאנו דין נוסף הדומה לנידו"ד, והוא מהא דינא דסוגיא בע"ז גבי אתרוגא, דשנינו בסוגיא שם (דנ"ט ע"ב) ההוא אתרוגא דנפל לחביתא דחמרא, אידרי עובד כוכבים ושקליה, אמר להו רב אשי: נקטוה לידיה כי היכי דלא לשכשיך ביה, וברצוה עד דשייפא. ע"כ דברי הגמרא. ומבאר רש"י שם, כי היכי

דלא לשכשך - וליאסר בהנאה שאין מנסכין אלא ע"י שכשוך. וברצוה לחביתא עד דשייפא - כפו החבית לצד אחד עד שישפך יינך לתוך כלי אחר שימשך היין מן העובד כוכבים ואחר כך יוציאנה ותהא מותרת בהנאה החבית דכל זמן שידו תחובה ביין אם יוציאנה א"א לשמור שלא ישכשך ואף על גב שאנו אוחזין את ידו. ובתוס' שם בד"ה נקטוה, כתב שצ"ל שבהכנסת ידו אף על פי שהיה יודע שהוא יין אינו חשוב שכשוך לאסרו בהנאה מפני שהיה טרוד ליקח אתרוגו שלא יטנף ודמי למדדו ביד אליבא דרבנן שמותר בהנאה. ומיהו בהוצאת האתרוג הוצרך למינקט בידיה שאינו טרוד כל כך כמו בהוצאת ידו דמדידה דלעיל דהתם כל שעה אף בסוף מדידה הוא נותן לב על מדידתו אם מדד יפה הלכך אף בהוצאת ידו חשבינן ליה טרוד [ועוד הוסיף תוס' שם את דעת ר"ת שפי' דהכא בהכנסת היד סבור שהיא של שמן והויא כההיא דחרם דלעיל (דף נח.) דזה היה מעשה ואמרו ימכר, וכתב תוס' שדבריו דחוקים]. ועוד הביאו מדברי הרשב"ם דבשביל שנגע ביין מתחלה ליטול האתרוג לא מיתסר דמגע עובד כוכבים שלא בכוונה היה נוגע ביין אלא ליטול האתרוג נתכוין ולא בשביל ליגע ביין וכמו שסבור של שמן היא ונמצאת של יין דשרינן לעיל בהנאה אבל לאחר שנטל האתרוג היה לחוש שמא יתן דעתו וישכשך.

והנה בחידושי הרמב"ן כתב לסכם את דעת רש"י:

א. דאין ניסוך בלא שכשוך, ולכן מגע בלא שכשוך אסור רק בשתיה ולא בהנאה. ב. גם מגע גם על ידי דבר אחר ואפילו בלא שכשוך ואפילו בלא כוונת ניסוך אוסר את היין בשתיה ולא בהנאה. ג. אם שכשך אסור בהנאה, אולם אם שכשך בלא כוונה ליין, מותר בהנאה. ולפי"ז יש לבאר את הסוגיות, דבאתרוג נגע בלא שיכשוך ולכן מותר בהנאה, וכיון שטרוד באתרוג לא חיישינן שיבוא לשכשך, רק שאחרי שתפס האתרוג כבר איננו טרוד, ועל כן יש לחשוש שישכשך וצריך לתפוס ידו.

אלא שעדיין ישאר קשה על ההיתר של מדידה או התזת הצירעה, היאך התירו והרי יש שם שכשוך אמנם מעט, אבל הוא קיים. ואכן הרמב"ן כותב שם ולא נתברר לי מהו שכשוך זה לדבריו, דהיאך אפשר שיפול לבור או שיתיז את הצרעה מן היין וימדוד בידו או ברגלו בלא שכשוך, והוא עצמו כתב גבי כובא דכי דרי ליה אי אפשר בלא קרקוש, וכאן פי' שאם יוציא את ידו אי אפשר לשמרו שלא ישכשך ואף על פי שאנו אוחזין את ידו אלמא שכשוך בכל דהו הוי ואפי' מבפנים, עכת"ד בדעת רש"י. וכן הקשה על פירוש רש"י הר"ן כאן על הסוגיא וז"ל: "ואיכא למידק עלי' דא"כ הא דתנן נפל לבור ומדדו בקנה והתיז את הצרעה בקנה, כולה בשלא שכשך, והוא מן התימה האיך אפשר להתיז את הצרעה בקנה שלא ישכשך, וכ"ת שכשוך גדול בעינן והלא הוא ז"ל כתב כאן שאם יוציא את ידו א"א לשומרו שלא ישכשך, אלמא שכשוך בכל דהו הוי".

אלא שכבר מרן הבית יוסף גופיה כתב ליישב קושיא זו וז"ל (שם בד"ה ומש"כ בשכשוך) ומשמע לי דשכשוך אינו נענוע כל דהו שהרי כתב הרמב"ם בפי"ב (ה"ג) נטל כלי של יין והגביהו ויצק היין אף על פי שלא שכשך נאסר שהרי בא היין מכחו ואם איתא דנענוע כל שהוא הוי שכשוך כיון שיצק הרי שכשך שעל כרחו הוא מנענע היין בשעה שיוצק והיאך כתב אף על פי שלא שכשך. וכן משמע מדאמרינן גבי אתרוגא דנפל לחביתא דחמרא דאמר רב אשי נקטוה לידיה כי היכי דלא לישכשך משמע דאהכנסה לא קפדינן אף על גב שהוא מנענע היין מחמת הכנסת ידו וכן נראה מפירוש רש"י (נט: ד"ה ונקטוה) אלא שהר"ן (שם) דקדק עליו ממה שפירש הוא עצמו ז"ל בההוא עובדא דכל זמן שידו תחובה אם יוציאנה אי אפשר לשמרו שלא ישכשך ואף על פי שאנו אוחזין ידו ע"כ. אלמא שכשוך בכל דהו הוי אבל הכא היינו טעמא משום דכשהכניס ידו למינקטיה לאתרוגא הוי ליה מגעו שלא בכוונה דשרי ומשום הכי כל דלינקטוה לידיה כדי שלא יעשה מעשה מוכיח שהוא מתכוין לנסך וכו' ואכתוב לשונו בסימן זה (ל"ד.) אצל נפל לו שום דבר ביין והכניס ידו והוציאו וכו', ונראה לי דיש ליישב דברי רש"י שכתב דאי אפשר לשמרו שלא ישכשך ואף על פי שאנו אוחזים ידו היינו לומר דאי אפשר לשמרו מלשכשך שכשוך גדול יותר ממה שצריך לשכשך להוציא ידו, עכ"ל. הרי להדיא שס"ל למרן

השו"ע בדעת הרמב"ם ששכשוך היינו שכשוך גדול כלומר יותר מתנועת היין הקלה שיש בזמן מזיגה, או בזמן הכנסה והוצאת האצבע, ולפי"ז בהתזת צרעה, אף שמתיז את הצרעה כאשר אצבעו צפה על היין ומוציא האצבע לאחר שהתיז את הצרעה או הזבוב, מכל מקום הוי כל דהו, ולכן מותר. ואה"נ גם באתרוג אם היה מוציא אותו כמות שהוא, ללא שכשוך נוסף, לא היה חשש, אולם כיון שיש לחשוש שלא נצליח בכך, לכן אמרו שלא יוציא היד, אלא ירחיקו היין מידו בעזרת הטיית החבית.

ואמנם כבר כתב הרמב"ן שם, הר"ן שם, ראשונים נוספים וכן הביא מרן בבית יוסף שלמעשה יש בזה כמה דיעות, והרב מהר"ם שיק (מס' ע"ז סס) כתב לסכם שיש כאן ג שיטות, האחד זה דעת רש"י דמן הדין אינו אסור רק אם שכשך בכה"ג גזרו משום דלמא נתכוין לנסך, וכמ"ש הרמב"ם רפי"ב ממאכלות אסורות [ה"א], ובפני ע"ז שדרכן לנסך היינו בשכשוך, ולכן בעינן לעולם שכשוך, אלא אם חזינן דנגע חיישינן שמא שכשך ואפילו לא שכשך גזרו אטו שכשוך לאסור בהנאה רק היכא דבעבידתיה טרוד ואין כוונתו לנסך בכה"ג בנגיעה לא גזרו, דהא אפילו בכוונת ניסוך גופא גזירה ושלא בכוונת ניסוך הוי גזירה אטו כוונת ניסוך וגזירה נגיעה אטו שכשוך כל כי האי לא גזרו, אבל באם שכשך אפילו שלא בכוונת ניסוך גזרו דהוי רק חד גזירה. ולפ"ז הא דקיי"ל בכל מקום מגע שלא בכוונת ניסוך אינו אסור היינו במגע בלחוד, ואם היה בכוונה נאסר בהנאה אפילו בנגיעה, אבל בשכשוך אפילו בכה"ג ואפילו ע"י דבר אחר בשכשוך אסור, והכא בהאי אתרוגא חשיב בעבידתיה טרוד, וס"ל כת"ק דר"נ, ולכן בהכנסת ידו לחבית דהוי נגיעה אינו נאסר, משא"כ בשכשוך נאסר אפילו לת"ק דר"נ. והשני זו דעת הר"ן (דף כ"ז ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה ואיכא למידק עליה דא"כ הא דתנן וכו') דבין בנגיעה ובין בשכשוך חדא מילתא הוא, ולעולם בכוונה אסור בהנאה, והיכא דשלא בכוונה מותר אפילו בשכשוך. [ודעת המהר"ם שיק גופיה שגם רש"י הכי ס"ל, "ולי נראה דגם רש"י מודה בזה, דשלא בכוונת נגיעה דאפילו בשכשוך שרי דהיינו בנפל לבור או התיז את הצרעה, כיון שאין כוונתו לכך מה לי שכשוך או לא וכ"ש בהתיז את הצרעה י"ל דאין דרך ניסוך בכך, אבל בנגע משום דבעבידתיה טרוד אם שכשוך מחזי כמתכוין דהאי שכשוך אינו צריך לעבידתיה כמבואר זה בריטב"א הנ"ל. וזה נראה ברור בכוונת רש"י, וא"כ כל דברי רש"י נכונים ול"ק מה שהקשה הר"ן"]. והדעה השלישית היא דעתו המפורסמת של הראב"ד דס"ל, דבנגיעה בלא שכשוך מותר בהנאה ואינו אסור רק משום גזירת בנותיהם דהיינו בשתיה, ואם שכשך אסור אפילו בהנאה שמא נתכוין לע"ז כמבואר, כל זה בכוונה. ושלא בכוונה כל חד נחית דרגא בשכשוך אסור בשתיה, ובמגע מותר אפילו בשתיה. וא"כ גם כאן בהאי אתרוגא דהוי שלא בכוונה דעתיה כת"ק דר"נ דמותר בנגיעה ואפילו בשתיה. [וראה עוד בהמשך מש"כ ליישב עם דברי הראב"ד בהשגות (רפי"ב ממ"א ה"א) ומש"כ שדברי הרמב"ם והראב"ד עולין בקנה א', וגם הראב"ד אינו סותר ודלא כדברי מרן הכס"מ, יעוי"ש].

והנה למעשה מצאנו ברבותינו הראשונים שהביאו הדעות השונות, וראה ברמב"ן שכתב שלמעשה כל המכניס ידו ליין משכשך ומקרקש הוא, אלא פעמים שאינו מתכוין לכך, ומ"מ המודד והמתיז צרעה מקרקשין הן בודאי ויש באותו קרקוש כדי להתנסך. ובאתרוג ודאי כשהכניס ידו שכשך אלא שהיה בלא כוונה דומיא דמדדו ביד דמותר בהנאה, ורב תקנתא בעלמא אמר להו דלינקטוה לידיה שמא ינדנד ידו ביין שלא לצורך הוצאת היד והוי שיכשוך לדעת בכוונה הניכרת לעינים כדי לנסכו ויהא אסור בהנאה. וכן דעת רבינו הרשב"א על הסוגיא שם, דליכא הפרש בין שכשך ללא שכשך דכל מגעו שלא לצורך שכשוך קרינן ליה דאי איפשר בלא נדנוד כל דהוא, ומגעו אפי' בלא כוונת מגע ובלא כוונת יין מידי איסור שתיה לא יצאנו, והא דאמר להו רב אשי דלינקטוה לידיה כי היכי דלא לישכשך ואסר ליה עלייהו אף בהנאה קאמר להו, דלא דמי למטפח על פי החבית המרותחת דהתם כל עצמו אינו מתכוין בנגיעתו ובשכשוכו אלא להעביר הרותחת ולמלאכת בעל היין והנאתו מתכוין בכך, והילכך חזקה שאין משכשכו כלל לכוונת ניסוך בין בתחלה בין בסוף ומשום הכי מותר בהנאה,

אבל בשתייה לעולם אסור דכיון דנגע ביה גזרינן ביה, אבל כאן נהי דבתחלת הכנסת ידו לא נתכוין אלא לנטילת האתרוג מכל מקום כשיוצא ידו משם חיישינן דילמא עם יציאתו משכשך לשם ניסוך, ומשום הכי קאמר להו רב אשי דלינקטוה לידיה כי היכי דלא לישכשך עם יציאתו והוה ליה אסור אפי' בהנאה דהא לא שכשך לבתר דנקטיה לאתרוגיה. ומשום תחלת מגעו גם כן לא מתסר בהנאה מיהא דהא לנטילת האתרוג קא מכוין ולא לנסוך דומיא דמדדו ביד, ומדדו ביד לא חיישינ' דילמא בשעת הוצאת ידו משכשך ומנסך כענין שאמרנו באתרוג, דהתם כל עצמו מראה שלהנאת הישראל הוא מכוין ואם בכניסתו לא ניסך אף בהוצאתו כן, יעוי"ש.

ועוד ראה ברשב"א שם שהקשה, מסוגיא של יין שעומד להישפך וגוי בא להציל לבין מדידה בקנה שהתירו בהנאה. והביא משם הראב"ד שביין שהולך לאיבוד היו ישראלים שם כדי להציל ומדוע רץ הגוי, ולכן אסרו. והקשה על דבריו הרשב"א מהאי דינא של התיז את הצרעה והמטפח על פי החבית המרותחת האם נאמר שכל היכא דאיכא ישראל בהדיה ליתסר אפי' בהנאה, ואינו שהרי המטפח סתמא קאמרינן, יעוי"ש. כלומר שלמעשה ההיתר של מתיז את הצרעה הוא אפילו אם ישראל נמצא בהדיה של הגוי.

וכ"כ הריטב"א בחידושיו על הסוגיא, דלא כראב"ד וכתב על דבריו שאינם נכונים, והעיקר הוא החילוק בין כוונה לשלא בכוונה, ואין החילוק בשכשוך, ולזה הפירוש הסכימו כל המפרשים והסכימו רבותי ז"ל. וכ"כ הר"ן שם דלא כראב"ד, וכמו"כ דלא כדעת רש"י והרמב"ם דתליא בשכשוך, אלא הכל תלוי בכוונה אי מיחזי כמכוין לנסך או לאו. וכ"כ רבינו המאירי על הסוגיא שכל מגע בסבה הנכרת אינו אוסר בהנאה ובלבד שתהא הסבה נמשכת מתחלה ועד סוף מעשה היה שנפל אתרוג לתוך חבית של יין ובא גוי והכניס ידו לתוך היין ותפש באתרוג והרי יש כאן סבה נכרת שלהצלת האתרוג נתכון ומ"מ נאסר היין בשתיה שאין לך מגע גוי מותר בשתיה וחששו חכמי התלמוד שאם יחזור ידו ויוציאה ינסך בשכשוכו ויאסר בהנאה שמאחר שנעשית כונתו אפשר שבהוצאתו יכוין לנסוך שהרי כבר הלכה סבה הנכרת ונתנו עצה שיאחזו מהר בידו ויוציאו את היין דרך נקב או דרך הטייה ולא יאסר בהנאה על הדרך שכתבנו ודחה את דברי הראב"ד שהתיר בשתיה. ועוד הוסיף המאירי שם שראה מי שפירש שכל מגע שאין בו שכשוך שאינו אוסר עד שיפרוש שהפרישה עושה הנסוך, וכו', ולא יראה לי כן וכו'. ויש מי שפירש שמעשה זה לא נגע הגוי ביין אלא קודם שישקע האתרוג לקחו בידו בראשו האחד וצוה לאחוז בידו שלא ישכשך באתרוג ויעשה כמדדו בקנה לאסר בשתיה ואף על פי שאין הדברים נראין דרך פירוש שאם כן לא הוצרכו לומר נקטוה לידיה וברצוה עד דשפייא אלא שיטלו האתרוג מידו ותסתלק ידו בלא שום תנועה מ"מ לענין פסק יראה מדבריהם בכלי שהוא צף על פני היין ואחז בו גוי ולא שכשך עדין ואחזו ידיו או שגערו בו וראו שהניחו בלא שכשוך שמותר בשתיה ואף לענין פירוש אפשר שאלו יאמר נקטוה לידיה ויטלו האתרוג מידו שמא ינדנד היא ידו עמהם בהוצאת האתרוג מידו וישכשך.

ובספר פסקי רי"ד (על הסוגיא שם) כתב להסביר על האי מעשה דאתרוגא, שמגעו של גוי קורא שיכשוך, והאי דקאמ' שלא נישכשך ביה, משום שכל נגיעתו של גוי הכא הויא כמתכוין לדבר אחר, שכל כוונתו לא היתה אלא ליטול האתרוג, ודמי לכל הני דתנן במתני' נפל לבור ועלה, ומדדו בקנה, והתיז את הצרעה בקנה, והיה מטפח עלפי החבית מרותחת, שנגע בכוונה ביין אלא שהיה מתכוין לדבר אחר, ומפני זה התירוהו בהנאה, אף כאן נמי בין בשקיעת ידו בין בהעלאתה, כיון שאינו מתכוין אלא להעלות האתרוג, מותר בהנאה, אלא שהיה ירא שמא ינענע ידו ביין שלא לצורך העלאת האתרוג, ויאסרנו בהנאה משום דהוי מגע גוי בכוונה, משום הכי קאמ' להו רב אשי נקטוה לידיה, שלא ינענענה ביין כלל, שלא יהא עסוק כי אם בהעלאתו של אתרוג, ויהיה היין מותר בהנאה.

והנה אחר אשר השמיענו כל זה, נתנה ראש ונשובה, לדברי השו"ע שבסעי' יג התיר בהנאה אף שהכניס הגוי את ידו בפועל ממש בעומק כדי להוציא את האתרוג כיון שהוא טרוד בדבר אחר וזה מינכר, ולכן התיר בהנאה, וגם לגבי החזרה אין בעיה, רק שיש חשש שמא אז כבר לא טרוד לאחר שתפס את מה שרצה, על כן נתן להם העצה כאמור. אלא שלפי"ז לכאורה יש להקשות, מדוע בסעי' יט לא התיר אלא באמצעות קנה ולא בידו, והגם שהבאנו לעיל שיש חולקים והתירו גם בידו, מכל מקום דעת השו"ע שהתיר מדידה רק בקנה ולא בידו. ולכאורה כיון שטרוד במדידה, מדוע לא נתיר גם בידו, ובפרט ששם התירו גם בהעלאה, כיון שלא התכוין לנסך רק למלאכתו. והנה מצאתי בספר תפארת למשה (שכתב על השו"ע שם) את דברי הש"ך (ס"ק ל) שכתב לגבי פשט ידו להוציא דבר שנפל שם, שיש לחלק שסעי' יט כיון לנגוע ביין לצורך המדידה שלו, משא"כ בסעי' יג לא הייתה כונתו כלל ליין אלא להוציא דבר שנפל שם. ולפי"ז העלה שבהתזת צרעא כיון דלא נתכוין ליגע ביין רק בד"א דהוי הצרעא, אפילו ביד מותר בהנאה. והוסיף שם שלמ"ד שביד אסור בכל גוונא יש לחלק שבאתרוג אין כוונתו כלל ליין או לטובת או תועלת היין, משא"כ בצרעה כוונתו לצורך היין, והוי כמתכוין ליגע ביין.

והנה ראיתי שיש מקום להעיר, דהגם שבבית יוסף השווה דין מתיז צרעה לדין מדידה בקנה, מכל מקום בשולחן ערוך הביא בסעי' יט, את כל המקרים של מדידה, מטפח על החבית, וזרק בחמתו, והשמיט האי מקרה של מתיז צרעה, ומאי שייר דהאי שייר שהשמיט את זה. ואולי אפשר שמחמת האמור לעיל השמיט האי דין דצרעה, כיון שאין כוונתו אלא לצרעה ולא ליין. ועוד נראה שאין קל יותר מהתזת צרעה להגדיר שכשוך כל דהו, ועל כך כבר כתב מרן השו"ע דלא חשיב שכשוך, ואינו אסור בהנאה אלא בשתיה. וכל זה כאמור לדעת מרן וכדעת שאר הראשונים, אולם לדעת הראב"ד בלא"ה צריך להיות מותר אף בשתיה כמבואר לעיל. ועוד יעוי' בשו"ת תבואת שמש למורינו הגר"ש משאש זצוק"ל (יו"ד סי' לג) במש"כ שם, לגבי היתר בשעה"ד לגויים שנכנסו למיכל של היין לדחוף באמצעות מקלות את הנותר מן הסחיטה, הגם שנשאר מעט יין שם, והגם שאין המקרים דומים כלל, מכ"מ כמה כללים כתב שם, ויש בהם מעט נפ"מ גם לנידו"ד.

העולה הלכה למעשה:

בנידו"ד לא מבעיא דלעת הרמ"א שזה צריך להיות מותר בכה"ג שזה הפסד אף בשתיה וכדברי הש"ך הנז' בריש דברינו. אולם גם לדעת מרן השו"ע, בנידו"ד שיש לכם ספק כלל אם נגע בציפורן אצבעו ביין, וגם אם כן זה לא היה בגדר הכנסה אלא פחות ממתיז את הצרעה ובפועל לא הוציאה, אלא משך ידו עם תפיסת הרב את ידו, שזה בוודאי פחות משכשוך כל דהו שהתיר מרן כדעת הרמב"ם בהנאה. וכל זה מצטרף להא דהיה עסוק בדבר אחר, ואף שמרן החמיר שיהיה בקנה ולא ביד, מכל מקום השמיט דין זה לגבי צרעה, ויש לדקדק בזה כמבואר לעיל. ולמעשה נראה שבצירוף כל הנז' גם לדעת השולחן ערוך יהיה מותר בהנאה אפילו בנוצרי. ולפי"ז ממילא בישמעאל מותר היין גם בשתיה. [וק"ו בנידו"ד שיש כלל ספק אם הישמעאלי נגע בפועל ביין או רק ריחף מעליו, שבכל ספק כה"ג בישמעאלי קיי"ל לקולא ואפילו בשתיה שרי וכמבואר בהליכו"ע ח"ז עמ' קלו].

אלא שאמרתי שעל העתיד יש להזהיר את המשגיחים שאין להם כל רשות לעסוק במלאכתם, כל עוד שיש בסביבה נכרי ואפילו אם מהבעלים הוא, ולא בכדי יש שהחמירו ממידת חסידות שיהיה גם יין שלא ראהו הגוי, ולא רק שלא נגע בו, והגם שלגבי מוסלמי אין מידת חסידות זו וכידוע וכמובא בשער האותיות להשל"ה (אות לד), מכל מקום, יש בתועלת של חומרא זו להרחיק מן החששות ומהטעויות כגון אלו.

והיי"ת יצי"מ וימ"ן, אמן.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן ז

בענין חציצה במיעוט המקפיד באופן שאי אפשר להסיר את החציצה

מתוך שיעור לאברכים בעניני חציצה בטבילת נדה

יום א טו סיון תש"פ

מן התורה צריך שלא יהיה חוצץ בין הבשר למים, שנאמר ורחץ במים את כל בשרו, וכמבואר בגמ' בעירובין (דף ד ע"ב), ודרשו גם את הטפל לבשרו והוא השיער. ועוד הוסיפו הל"מ שרובו המקפיד עליו חוצץ, ושאינו מקפיד לא חוצץ. וחכמים גזרו על רובו שאינו מקפיד מחמת רובו המקפיד, וכן על מיעוט המקפיד משום רובו המקפיד. אולם על מיעוט שאינו מקפיד לא גזרו, שהרי אין גוזרים גזירה לגזירה. וכן פסק מרן השו"ע סי' קצח סעי' א. ומש"כ הרמ"א שלא תטבול גם בדברים שאינם חוצצים גזירה משום החוצצים, זו סברת הגהות שע"ד שפסקה הרמ"א אך השו"ע לא ס"ל הכי. ובאמת יש לדון מדוע לדעת הרמ"א זה לא הוי גזירה לגזירה, אמנם הלבוש כתב שזה אינו גזירה לגזירה דחדא גזירה היא וכו', אולם רבים כתבו שלא כדבריו, אלא כוונת הרמ"א לזהירות בעלמא, ומרן השו"ע לא חשש לזה. ובאמת שהדברים מבוארים בבית יוסף עצמו בסו"ס קצח לגבי חוטי צמר ורצועות שבראשה וז"ל, שאע"פ שחוטי צמר ורצועות שבראשה צריכה להרפותם מהי תיתי לן לגזור בהם אטו שמא לא תרפם דבר שאינו בגמרא ולא בפוסקים לגזור בכך וכו' ומשמע שכן דעת כל הפוסקים וליכא מאן דפליג במילתא, ע"כ. וכ"כ רבים מהאחרונים בדעת השו"ע, וכן הסכים למעשה בשבה"ל ובטה"ב. וכל זה לכאורה דלא כדעת מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א (ח"ג יו"ד סי' ח) שכתב שגם מרן מודה לרמ"א, וזה לכאורה נסתר מדברי מרן הבית יוסף, וביותר יש לדעת את מש"כ הרב זרע אמת (יו"ד סי' פו) שבטעות ההגהה היא על סעי' א לגבי מיעוט שאינו מקפיד, אלא ההגהה היא על סעיף ב' לגבי חוטין שחילקו בין שיער לצוואר, ועל כך העיר השע"ד שאם זה מפני זה דילמא מהדקי ולכן לכתחילה לא תטבול אך לא בשאר הגוף. ובטה"ב הוכיח שכן דעת הגר"א בביאורו לחלק בין שיער לשאר הגוף.

ואחר שיודעים אנו שמיעוט המקפיד הוא מדרבנן, היה נראה פשוט שמן התורה עלתה לה טבילה, אלא שכידוע חידושו של הגאון בעל שו"ת שואל ומשיב (ח"ג סי' קו) שי"ל כיון שמדרבנן גזרו על מיעוט המקפיד, ואמרו שלא עלתה לה טבילה, אז שוב יש לדונה שהיא טמאה מן התורה, וכאילו לא טבלה ואם אכלה קודשים נענשת בכרת. אולם כמעט מכל לשונות הפוסקים דבריו נסתרים [לשון השבה"ל ח"ד סי' קי] ולהדיא בדברי האחרונים שלא כדבריו, הן לגבי טבלה ומצאה מוך באותו מקום, והן לגבי אשה שהסתפקה אם היה לה חציצה בשערות ראשה, שהתירו מחמת שזה רק מיעוט בשערות דהוי דרבנן, ורובם מצטטים דברי הר"ש מקוואות (פ"ג מ"ג) לגבי ספק מים שאובין שוודאי יצא מידי טומאתו מדאורייתא, כמבואר שם. ואמנם יש מקום לחלק בין דיני חציצה שהם על הגברא והגזירה הייתה על הגברא ולכן יש להעמידו על חזקת טמא מן התורה, משא"כ בספק שאובין שאינן על הגברא, ושפיר נשאר מן התורה. ואמנם ידועים דברי רעק"א בדרוש וחידוש (מערכה ח) לגבי מי שתוקע בשופר בר"ה שחל בשבת, שהגם שעבר על שבות דרבנן מכל מקום יוצא ידי חובת שופר מן התורה, ובשו"ת פרי הארץ הוסיף שבמקרה כזה לא יברך שהחיינו ביום השני כיון שכבר יצא מן התורה ביום הראשון שחל בשבת. וממילא גם בנידו"ד יצאה האשה ידי חובה בטבילתה הראשונה, ולפי"ז תלה בטה"ב הדין כאשר חוזרת וטובלת אם תטבול עם ברכה כיון שנשארה בטומאתה או שתטבול בלא ברכה.

והנה לגבי טבילה עם דברים שאינם חוצצים, ודאי שבאי אפשר מתירים, כגון טבילה בבגדים רחבים במקום שיש בעיית צניעות שהתירו למרות שזה על רובה, ולא חששו מחמת בגדים הצמודים לגוף. וזה ברור היכא דאי אפשר דשרי, וגם לגבי מיעוט שאינו מקפיד, בשעת הצורך התירו לטבול וכידוע, וכגון היתרים רבים שנאלצנו להתיר בתקופת

הקורונה כאשר היו הקוסמטיקאיות סגורות, ונאלצו נשים להוריד לק ג'ל לבדן ועוד.

אולם במיעוט המקפיד שהוי דרבנן לשעת צורך, יש לדון אם העמידו חז"ל דבריהם גם בכה"ג. וראשית הדברים במה ששלח אלי מעלת הרה"ג האברך שוקד באהלה של תורה, מזכה הרבים בהפצת תורתינו הקדושה רבי יקיר ששון שליט"א מעיר ראשון לציון קונטרס על הלכות נדה ועוד מעניני טהרה וקדושת הזיווג, שהם פרקים מהספר הגדול צידה לדרך שכתב הגאון רבי מנחם אבן זרח תלמידו של רבי יהודה בן רבינו הרא"ש. ובהמשך אף היה תלמידו של מהר"י אבן שועיב והכל כמתואר בהקדמה. והנה ספר זה במקורו מכיל חמשה מאמרות שהולכים סביב דיני תורתינו הקדושה, ובמאמר השלישי בכלל החמישי יש תשעה פרקים על הלכות נדה, ואותם הפריד הרב העורך והמסדר שליט"א, והוסיף עליהם כמה פרקים נוספים מענין לענין באותו ענין. והכל עשה וסידר בטוב טעם ובמקורות נאמנים לדברי הגאון המחבר זצוק"ל, ועיטר את דבריו בציצים ופרחים, דבר דבור על אופניו. ובאחד המכתבים שצירף אלי היו דברי הגאון הראשון לציון בעל ילקוט יוסף שליט"א שהביא דברי חיזוק על שמירת הטהרה, והביא מדברי הזוה"ק על פרשת שמות. ובתוך דבריו ראיתי שכתב דבר פלא כלשונו על רבה של ירושלים אשר הורה למעשה לאשה הסובלת מכאבי אזנים שתתן ב' כוסות על ב' האזנים, וכתב שלאחר המחילה זו הוראה שגויה, והיה לו לעי' בטה"ב, שהיקל להרטיב את היד במי המקוה, ותכניס את האצבע לתוך האוזן באופן רפוי, או שתתן צמר גפן רטוב במי המקוה לתוך עומק אוזניה, אבל לא יעלה על הדעת להתיר עם ב' כוסות מהודקים על האזנים. עכ"ד. ומאידך ראיתי במכתב אחר של הגאון רבי חיים רבי שליט"א שכתב להליץ שאולי איירי רבה של ירושלים באופן דלא מועיל צמר גפן כי סכנה הוא לה, ולכן התיר.

ובאמת נפלאתי על הלצת הגר"ח רבי שליט"א, למה לעשות השערות ניתי ספר וניחזי, ובאמת אפשר שלא ידע באיזה ספר מדובר, ואולי גם לא ידע לאיזה מרבני ירושלים התכוין מו"ר הראשון לציון שליט"א, מן העבר או ההווה ואיזה מהם. אולם לאחר חיפוש מצאתי שכוונתו לדברי מו"ר הראשון לציון הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א רבה של ירושלים בימים אלו, וכוונתו למש"כ בספר מלאכת שלמה דיני כתובה ונישואין (סיו"ד סי' כג) והנה כשפתחתי מיד ראיתי התיאור ונחה דעתי, ראשית תיאר את כל הפתרונות המקובלים שאנו משתמשים בבתי הוראה משנים קדמוניות, לשים צמר גפן, עם טיפות מיוחדות, או עם שמן ולתת בעומק האוזן. אלא שבמקרה הזה הרופאה בעצמה שוחחה עם הרב ואמרה שבמצבה של האשה זה פיקוח נפש ואין כל דרך שהיא תטבול עם אחד מהפתרונות הנז'. ולא נשאר רק פתרון זה לשים ב' כוסות שהבלנית תחזיק חזק סביב האזנים, והאשה תטבול עם זה, וכך הוסכם, וטבלה ויצאה ב"ה ללא נזק. וכתב שם שכמובן כל כהאי גוונא צריך שאלת חכם, והוא תנאי קודם למעשה.

השתא אם כן אמת כל אשר אמר מדעתו לכף זכות הגאון רבי חיים רבי שליט"א, שאכן כך היא העובדה ממש. ואחרי המחילה הגדולה מהדר"ג של מורינו הראשון לציון בעל ילקוט יוסף שליט"א, במקרה דנן ההוראה איננה שגויה, ומקורותיה ברבותינו הפוסקים, ואף בטהרת הבית כתב כן את עיקרי הדברים.

והן אמת שכתב בשו"ת צפנת פענח (סי' סד) שכל ששמה חציצה כדי שלא יבואו מים אפילו אם זה מיעוט הוא חוצץ לטבילה, ולא מדיני חציצה, אלא כאילו חלק זה לא היה במים כלל [כ"ז אם כוונתו למנוע מים, ולא בדיעבד שטבלה ושוב שמה לב שהיה לה חציצה וכדבריו הוא גופיה בתנינא]. וגם השואל ומשיב הנז' ובמהדו"ק ח"א סי' קמב, כתב לאחר שהביא דברי הר"ש הנז', וכתב 'אמנם לכאורה נראה לפע"ד דבר חדש דהר"ש ס"ל דכל דתקנו חז"ל דלא עלתה לו טבילה על מיעוטו המקפיד שוב נשאר על חזקת טומאתו הראשונה דכל שהם גזרו דאינו מקרי טבילה שוב נשאר בחזקת טומאתו הראשונה'.

אלא שידועים דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' קלה) שכתב דמיעוט המקפיד הוא מדרבנן, והיכא דלא אפשר אוקמוה אדאורייתא. ואמנם הרב פתחא זוטא

(בפתיחה לסימן קל"ח אות י) פקפק על דברי הנו"ב ממש"כ המרדכי גבי גרב וחטטין שתמתין עד שתתרפא וכה"ג טובא בפוסקים ולא אמרינן במקום דאי אפשר מותר לטבול במיעוט המקפיד, אך כתב על דבריו בשו"ת שבה"ל (חלק ג סימן לה) שפשיטא דאין מדמין הדברים דודאי במקום שאין שעת הדחק גדול והפסד להמתין דחז"ל עמדו על גזרתם, אבל במקום דחוי לטבילת מצוה לגמרי וכהאי שלנו שהוא מקום עגונא ודאי דברי נו"ב הם כפשוטן, ודלא כבעל פ"ז הנ"ל שהוציא כוונת הנו"ב וראיתו מפשוטו. ושם הביא גם דברי הגאון בעל שו"מ שלכאורה זה חוזר לאיסור תורה וא"א להקל. וכתב דאפילו יהיבנא לי' חידושו של בעל שו"מ היינו במקום שעמדו בגזירתם וגזרו שכך צורת הטבילה ומאן דלא עשה כן כמאן דלא טביל דמי - אבל אנן קאמרינן דבהא דידן לא עמדו הגוזרים על גזירתם וכאשר הוכחנו מרש"י וריטב"א יבמות הנ"ל, ולדידי ק"ו נמי הוא משום כנ"ל, א"כ אין דברי השו"מ ענין לכאן, למה הדברים דומים למש"כ הרמב"ם בשרשיו בסה"מ ובה' ממרים דכל דרבנן נעשה דאורייתא משום לאו דלא תסור והקשו הקדמונים מכמה מקומות בש"ס דהקילו בדרבנן בספיקות וכיו"ב והתי' הכללי בראשונים דהמתקנים כך התנו מעיקרא להקל בספיקות וכיו"ב, וה"נ כך התנו להקל במקום דאי אפשר כלל והדברים פשוטים.

וכדברי הנוב"י כ"כ הגאון בעל אור שמח (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ו) שכיון שמיעוט המקפיד אינו אלא מדרבנן, י"ל שלא גזרו חכמים אלא היכא שיכול להסיר את הדבר החוצץ אבל אם אינו יכול, וכגון שם ה' הרשום על בשרו, בכה"ג לא גזרו ולא חוצץ. גם מרן הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (ח"ג עמ' סט) כתב על דברי השו"מ שלא זכה להבין דבריו אלו כיון שסו"ס דבר תורה איננו חוצץ ודבר תורה טהור הוא.

ובאמת מעשה כעין זה שהבאנו לעיל מספר מלאכת שלמה, הובא ממש אצל כמה פוסקים, ראשית כך הובא בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קלז) שם נשאל על אשה רכה בשנים שעשו לה הרופאים טיפול באוזניה, באופן שאמרו מומחים שכל ימי חייה אסור לבא מים או שום לחלוחית כי תהי' מסוכנת מאוד ואסורה לטבול במים ע"י נתינת מוך באזנה, רק צריכה להניח לכסות כל אזנה מבחוץ ע"י מומחה מעשה אומן, מהודק היטב סגורה ומסוגרת שלא יבא שום לחלוחית באזנה ועתה השאלה מה תעשה. ואחר שדן היטב בדיני חציצה והעלה שיש שלש חלוקות בגדר של מיעוט המקפיד, סיים: 'אבל בכמו נידון דידן דאומרים הרופאים דווקא להיות עליה ואי לאו היא מסוכנת מאוד, ועוד שמוכרח להיות כן כל ימי חייה שבכל עת שתטבול תהיה לעשות כיסוי טוב על האוזן ובאם לאו תהי' מסוכנת, שפיר אפשר לומר דאינו חוצץ מכל הטעמים הנ"ל, דמה שהוא לשמור מן הסכנה והוא מוכרח להיות בכל עת טבילתה הוי מיעוט שאינו מקפיד. עכ"ד. וכבר מצאנו כלל חשוב בדיני חציצה שכתב בעל החלקת יואב (ח"א יו"ד סי' ל) לדון באשה שאין מים יכול להכנס לאוזנה, ולכן רוצה להכניס גאזה לתוך אוזנה, ובתוך דבריו דן על מיעוט המקפיד, וכתב (בד"ה ובזה מיושב) 'וא"כ בנ"ד דא"א לה לטבול בלא הגאזע מחמת סכנה, שפיר לא גזרו במיעוט המקפיד במקום דלא אפשר'. וראה עוד בעיקר דבריו שם סיבה נוספת להתיר 'כל שרצונה שיהיה החציצה דבוק על גופה בשעת טבילה אינה חציצה מה"ת וכו', ואף דחזינן דחציצת רוב הגוף הוי חציצה מה"ת אף שיודעת מהחציצה בשעת טבילה, זה אינו דזה לא מיקרי רצון רק שאינה רוצה לטרוח להסירה עכשיו אבל לא במקום שרוצה דוקא שיהי' בשעת טבילה', ע"כ והוא הדין בנידון דידן שיש לה ענין שתהיה החציצה עליה בשעת הטבילה להצילה מן הסכנה.

וממש כעין שאלה זו דן בעל שבט הלוי (הנז' לעיל) 'אשה שעשו לה נתוח באזנה באופן שתוף האוזן נשאר פתוח לפנים הראש וכל הרופאים מומחים מענה אחד בפיהם כי אפילו טיפה אחת של מים לתוך האוזן מסוכן הוא לה, וכ"ת כבר הציע כל העצות שנזכרו בזה בספרן של רבותינו האחרונים בנדונים כאלה וכולם נדחו ע"י הרופאים הבקיאים במחלתה, ולא נשאר עצה אלא לכסות האוזן מבחוץ ע"י כסוי מהודק מאד' וכתב למעשה להתיר לאשה לטבול עם כיסוי זה, וכתב, דמה דגזרו חז"ל חציצה במיעוט המקפיד היינו במקום דלא יצא מזה בטול

המצוה לגמרי או שלא במקום סכנה, אבל במקום סכנה או במקום בטול מצוה לגמרי אולי לא העמידו דבריהם, וכאן אם תטבול בלי חציצה הזאת איכא סכנה גמורה. ועוד הוסיף לדון על היכא 'דניחא לה עתה לטבול בדבר חוצץ דוקא, אם א"א בלעדה י"ל דלא הוי חציצה כלל' ועוד חזר על דבריו בח"ד סי' קי על אשה שצריכה לטבול עם כיסוי לראשה בגלל ניתוח שעברה. וגם שם כתב להתיר מחמת הדברים הנז' לעיל, יעוי"ש. ובתוך כל דבריו בח"ב שם, הביא דברי החלקת יואב הנז', ודן בדבריו. ושוב הביא את תשובת אמרי יושר (ח"ב סימן פג) שדן בנידון הדומה מאד לנד"ד ומצדד שם להקל עפ"י מש"כ הרב השואל במקו"א, **דבניחא לה עתה לטבול בדבר חוצץ דוקא, אם א"א בלעדה י"ל דלא הוי חציצה כלל**, וכזה כתב גם בחלקת יואב שם, ועכ"פ במקום סכנה חזי לאצטרופי, וגם הוכיח דבמקום סכנה תמידית לכו"ע לא נקרא חציצה במקום סכנה, יעויין שם היטב מה שהוכיח בזה מריטב"א שבת ק"כ ע"ב, ושוב כתב שם מה שהעליתי במחשבה דבמקום שאין לה תקנה אחרת כלל, י"ל דלא החמירו חכמים להוציא אשה מבעלה. ואסמיך לה מדברי הרא"ה שבפמ"ג יו"ד בכללי ס"ס ומדברי התוס' כתובות נ"ח ע"ב יעוי"ש, אלא שהעיר שם מדברי הגאון מהרש"ם ח"א סי' ז' דמיאן בסברא זו לגמרי ודעתו דגם במקום עיגון גזרו על מיעוטו המקפיד. ושם דימה לרמ"ת, ובשבה"ל כתב לחלק בין הדינים, בין רמ"ת לנידו"ד, וסיים אבל בגזירה דידן כגון מיעוט המקפיד שהיא גזירה בפנ"ע אטו רוב המקפיד, ואם נשפוט בדעת חכמינו גוזרי הגזירה דבמקום סכנה וא"א לטבול לא גזרו גזירתם ונשארה טבילה זו טבילה גמורה כמו שהיתה קודם הגזירה ואין בה חשש כלל מפגיעה באסור תורה, בהא ובכה"ג ודאי דברי הגאון אמרי יושר וחלקת יואב מסתברים שבמקום עיגונא דאיתתא לא גזרו גזירתם והיא טובלת טבילה גמורה כתורה וכדעת חכמים. כן נראה בעניותי נכון בסברא אם כ"ת יסכים עמדי. ויש לצרף עוד להנ"ל מש"כ הריטב"א יבמות שם דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו חציצה דרבנן דרובא שאינו מקפיד, וה"ה במיעוט המקפיד, אף דודאי אין זה הוכחה גמורה דאולי דוקא גיורת מעוברת נקרא לא שכיחא ואין לדמות, מכ"מ לאידך גיסא הא דידן דאין לה תקנה כלל הוא ק"ו משם. ועוד כתב שם על הנוב"י ועל דברי השו"מ והבאנו דבריו לעיל.

וכעי"ז ממש הורה בעל ציץ אליעזר (ח"כ סי' לג) להתיר לאשה שעברה ניתוח בראש, ובזמן הכניסה למים תהיה חייבת לכסות מקום הניתוח בתחבושת מיוחדת שמונעת מים, ולאחר הטבילה מסירה את זה, וכתב שכבר העלה במקום אחר שזה מותר, אפילו כשהקפידה שתהא עליה רק בזמן הטבילה.

ובאמת שכ"כ והסכים להלכה מרן הראשון לציון רבינו בעל טהרת הבית זצ"ל בחלק השלישי (עמ' יד בד"ה איברא) שכיון שמיעוט המקפיד הוא מדרבנן, והיכא דלא אפשר אוקומוה אדאורייתא. וכן הביא מהנוב"י, ומשבט הלוי, ומחלקת יואב הנז', ומשו"ת עמודי אש ועוד. וכאשר שוחחתי עם מעלת ידידי הגר"י נקי שליט"א באיזה ענין, אמר לי בתוך הדברים שהיה מקרה שהביא לפני מרן זצ"ל על אשה שחיברו לה צינור המחובר לקנה וממנו היא נושמת, וזה יוצא מחוץ לגוף, וכדי לטבול היא צריכה לכסות בניילון כולל חלק מגופה סביב הצינור. והשיב לו מרן שתעשה כך ותטבול, וההיתר הוא מחמת דהוי במקום סכנה שלא הקפידו על מיעוט המקפיד.

ואם כן נמצאה הוראתו של מו"ר הראשון לציון ורבה של ירושלים נכונה וראויה על המקרה שהיה לפניו, וכדעת גאוני עולם אלו ובראשם מרן בעל טהרת הבית, דבמקום שיש סכנה וכדברי הרופאה איתה הוא שוחח באופן אישי, שוודאי יש להורות להתיר לה לכסות האוזניים בזמן הטבילה. ובאמת שהיושבים בבתי הוראה ומתעסקים בשאלות טהרה, נזקקים למענה בסוגיות דומות לאלו של מחלות ל"ע בכמה מקרים דומים, ומורים להלכה לאחר בדיקה הדק היטב ובאם יש צורך כגון מקום סכנה, כהוראת גדולי עולם הנז'.

סימן ח

האם גם בהפסק טהרה אפשר לתלות במכה שיש לאשה באו"מ

יום שלישי כב סיון תשע"ט

אל מעלת
ידידנו רם המעלה
הגר"ש קיסוס שליט"א
רב ומו"ץ בעי"ת אלעד
השלום וברכה!

במאי דבדיק לן מר, אודות אשה שבבוקר בדקה עצמה בחורים וסדקים, כדי לוודא שהיא כבר נקיה, ויכולה באותו ערב להפסיק בטהרה. ובערב הפסיקה בטהרה, ומצאה דימום של ממש, וניגשה מייד לאחות, שבדקה ואמרה לה כי יש לה פצע מדמם, ומשם הדם ולא משאר מקומות שהם נקיים מדם.

ושאל מאיתנו, שלכאורה אף אם הפצע ממש מדמם, אין סומכים לענין הפסק טהרה, ולפי"ז לא יסייע בידינו מה שאנו ידועים בוודאות שיש לה פצע מדמם, אולם מאידך הסתפק כבודו, שמא הבדיקה של הבוקר עלה לה להפסק טהרה, וממילא כבר יצאה בטהרה, ואפשר לסמוך על פצע שוודאי מדמם.

והנה עניתי על אתר לכת"ר שיכולה האשה לכתחילה לסמוך על דברי האחות שאמרה שיש פצע מדמם, גם למקרה דידן, ולא איסתעייא להסביר לכם הענין, אז אעלה את הדברים בקיצור על הכתב.

א. אם תולים במכה, גם בהפסק טהרה:

הנה בשאלה זו נחלקו הפוסקים כידוע, כאשר דעת החוו"ד (סי' קצו ס"ק ג) דלא מהני התלייה במכה בכה"ג כיון דצריכה בדיקה אחת שתוציא אותה מחזקת טומאה. וכ"כ הלחם ושמלה (שם ס"ק ד) סדרי טהרה (שם ס"ק יח) ועוד. וכ"פ להלכה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ק) שבט הלוי (ח"ט סי' קפד) ועוד מפוסקי זמנינו.

מאידך מפורסמת דעת הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' נט) שעיקר הפסק טהרה היא בנתינת הדעת שאין מקורה נפתח להוציא דם. ובשו"ת אבני מילואים (סי' כג) כתב שלפי"ז אשה שיש לה דם מכה במקור, ואינה יכולה להפסיק בטהרה, יכולה להפסיק על ידי שתתן דעתה. והביא דברי החוות דעת, וחלק על דבריו וחיזק דברי הנוב"י [וראה מש"כ בנוב"י שם סי' מו ודוק]. והחת"ס בשו"ת (יו"ד קעז) הביא דברי החוו"ד, וכתב שלגבי הפסק טהרה דינו דין אמת, כי כל העת עדיין עלינו לחוש שפתחה פתוח ומוריק דם ומה יועיל מחשבה של שעה אחת שלא נפתח מקורה. מאידך לספירת נקיים ס"ל דמהני בדיקה כהאי גוונא, יעוי"ש. אולם בסוף דבריו חזר וחילק בין כשמעיינה סתום והגיע יום וסתה, שיכולה לסמוך על בדיקה כה"ג וכדברי הנוב"י, לבין כשמעיינה פתוח, שאז צדקו דברי החוו"ד יעוי"ש. וכן פסק להלכה הרב טהרת הבית (ח"ב עמ' רלד) שמי שקשה לה בבדיקת עד יכולה לסמוך על בדיקה של הנוב"י וכן ראוי להורות ויש לה עמודי ברזל לסמוך עליהם. עכ"ד. [וכאן מקום חשוב להסביר, מה שנשאלתי מחתני כבני הרב דביר עמר שליט"א, דלאחר שקיי"ל דהאידנא נשים לאו בנות הרגשה נינהו, היאך אפשר לסמוך על בדיקה זו? ובאמת שאין זו קושיא שכד תדייק בדברי הנוב"י, יראה שכתב שתהיה נותנת דעתה אם תרגיש שדם יוצא מן המקור, ואין זה פתיחת פי מקור שאינן בנות הרגשה, ופשוט].

והנה בטה"ב שם הביא בהמשך את דברי הזכרון יוסף המפורסמים משם המהר"י תאומים לדון אם ענין הבדיקות הן מן התורה או מדרבנן, ומש"כ וספרה לה היינו אם לא הרגישה שראתה במשך ז' נקיים, ולא חיישינן שראתה ולאו אדעתה, כיון שרוב נשים פוסקות מלראות לאחר חמשה או ששה ימים מתחילת וסתן, אזלינן בתר רובא והגם שיש חזקה מכל מקום רובא וחזקה רובא עדיף. ושוב דוחה הדברים מדברי ראשונים ומכריע שהפסק בטהרה היא דאורייתא, ובזכרון יוסף כתב על דבריו שאדרבה מדברי הגמרא בנדה (דף טו ע"ב) מוכרח שסמכינן על החזקה שהרי להדיא בגמרא שם שמחשב ימי וסתה ובא עליה, ועוד הוסיף שגם לאשה עצמה יש רובא של הימים שהיא רגילה לראות ולא יותר, אם כן הוי מיעוטא למיעוטא ולא חיישינן אפילו לר"מ, ואין חזקה מבטל הרוב בכה"ג. ועמש"כ שם שסמוך מיעוטא לחזקה זה רק דרבנן. הביא על דבריו מו"מ הלכתי ארוך ובמה שדנו

בדבריו האחרונים ובמה שיש להוכיח מרבותינו הראשונים, ותלה הדין במחלוקת הראשונים אי קיי"ל דסד"א לחומרא מהתורה או מדרבנן, יעוי"ש באריכות מרובה, שבסופה חיזק את דברי הרב זכרון יוסף שם, ולכן כתב שאם עברו עליה הימים שרוב נשים אינן ממשיכות לראות יותר, וגם היא אינה רגילה לראות על פי הרוב יותר מימים אלו, שפיר יש לה לסמוך שמן התורה יצאה מחזקת טומאה, משום דרובא וחזקה רובא עדיף, ועוד שהרי אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, יעוי"ש. והביא שכ"כ האור שמח זצ"ל (בשו"ת יו"ד סי' ד). וכ"כ באבנ"ז (סי' רנג) שכתב שאם אינה רגילה לראות יותר משבעה ימים, מן התורה אינה צריכה הפסק, אלא מדרבנן ושפיר סמכינן על דברי הראב"ד שאינה צריכה חורים וסדקים יעוי"ש. וכ"כ בחלקת יואב (יו"ד סי' ל) וכתב שם שהוכחת הזכרון יוסף מסוגייא שמחשב ובא עליה, היא הוכחה חזקה וברורה. וכ"כ החזו"א ביו"ד (סי' פא) כדברי הזכרון יוסף, ומה שרעק"א דחה דבריו הם צ"ע, וגם הוא נשען על הוכחתו מהסוגיא דנדה, אלא שלמעשה על הפסק טהרה כתב דלא מהני לתלות במכתה, כלומר אף שיש לתלות, אבל הפסק בטהרה אין, אלא שאם יש לה זמן וסת, ועבר הזמן, אינה צריכה הפסק מן התורה וכדברי הזכרון יוסף, יעוי"ש. כך שלמעשה כתב בטה"ב להקל בזה, אפילו שלא כגון הא דהסכים החת"ס אם היה המכה כבר מימי טהרתה ושוב הגיע וסתה, וזה מפני שצירף ענין רובא דימי הוסת אצל רוב נשים, וכך סיכם להלכה ולמעשה.

הרי שלמעשה הדין והדבר תלויים במחלוקת הפוסקים, אם תולים במכה מדממת גם בהפס"ט, ומה שציינתם לפני על השבט הלוי, הן זה אמת וכפי שכתב בדבריו, וכן כתב נכדו בספר ידות הטהרה עמ' קלב.

ועוד רגע אציין את דברי הרב נפש חיה (יו"ד סי' מג) שכתב שאם בודקת בכל המקומות ומוצאת רק במקום אחד, דינו כהפסק טהרה שהרי אינה מוצאת אלא במקום מסוים. וראה בבדי השולחן (סי' קצו סעי' א בביאורים) שהסתפק אם דין זה הוא גם לדעת החוות דעת יעוי"ש. וראה עוד בספר דרכי טהרה (פרק ד אות ט) שיש לעשות כך ג"פ.

ב. הפסק בטהרה על ידי האחות:

אולם במקרה שלך, לענ"ד פשוט שיש להחשיב זאת כהפסק טהרה, שהרי בביקורה אצל האחות שהביטה לתוכה וראתה הפצע מדמם וראתה ששאר הריר שבצואר הרחם נקי, ואמרה לה שזה רק מהפצע, הוי ממש בדיקה על ידי אחרת דמהני. וראה בפסקי משנה הלכות (פרק ד, ה). וכך כתב בידות טהרה שם בסוף העמוד.

ויותר מכך, מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א במכתב שכתב למכון פועה (בשנת תשע"א) כתב שכדאי שהאשה תיבדק סמוך לשקיעה, ולאחר צאת הכוכבים, תיבדק על ידה פעם נוספת, ויעלה לה גם לבדיקת יום ראשון, ובכך תחסוך האשה תשלום כפול לבודקת. עכ"ד. ואמנם יש מי שחולק בדבר, דלא מהני בדיקת לילה ליום, ויש מי שכתב דמהני רק היה מוך דחוק כל העת, ולא רק בדיקת לילה, והדברים ידועים.

אם כן למעשה כאן ודאי דמהני אם האחות בדקה וכך אמרה.

ג. אם בדיקת הבוקר מהני:

ואעיקרא דמלתא נראה שבנידו"ד שפיר דמי להתיר לכתחילה, וזאת כיון שהבדיקה של הערב שהאשה עשתה, לא היא שהוציאה את האשה מחזקת טומאה, אלא הבדיקה שהיא בדקה בבוקר. והנה כפי שכבודו אמר, שחקר ממנה והיא אישרה שעשתה ממש בדיקת חו"ס, וממילא נמצא שזה עלה לה לעיקר הפסק טהרה.

שהנה כידוע נחלקו בזה רבותינו הראשונים, והביא דבריהם הטור (ריש סי' קצו) דעת הרשב"א שהבודקת עצמה שחרית, טהורה אע"פ שלא בדקה בבין השמשות. ומאידך הביא דעת הרא"ש שצריכה לבדוק בבין השמשות. וכתב שם מרן הבית יוסף, שלמעשה דברי הרא"ש הם לרווחא דמילתא ולא לפסק הלכה, ובמהשך הוסיף שאפשר לבאר דברי

הרא"ש בדרך אחרת, אולם מ"מ כתב שלומר שאפילו בדיעבד לא מהני אם בדקה שחרית, זה לא יעלה על הדעת. וכ"כ הראב"ד בספרו בעה"נ (שער הספירה עמ' סח). וכ"כ הרמב"ן (הל' נדה פ"ג ה"א). וכ"כ רבינו ירוחם הביא הב"י שם. וכן כתב הרמ"א על דברי השו"ע (ריש סי' קצו) שהמנהג לבדוק בביה"ש הוא לכתחילה, אבל בדיעבד מהני גם בדיקת שחרית. וראה עוד בנו"כ שם.

והנה גם אם המנהג בימינו, לבדוק קודם שקיעה, מכל מקום אם בפועל בדקה לפני כן בדקדוק ובחו"ס, מהני הלכה למעשה ועולה לה לבדיקת הפסק בטהרה. ואל תאמר לי שמזה שהיא בדקה בערב מוכרח שלא רצתה לבדוק בבוקר, זאת מחמת שבנידו"ד הרי כל בדיקת הבוקר שלה, היה כדי לראות אם היא מדממת או ראויה לבדוק אחה"צ, כי ידעה מה שלמדה שבדיקה עושים לקראת שקיעה, רק להכין עצמה בדקה בדיקה מקדימה, כדי לוודא שהיא נקייה, אם כן למעשה היא בדקה ממש כדי לבדוק שהיא נקייה ובדקה בחו"ס, וזה מהני ממש כהפס"ט, ואם לא הייתה חוזרה ובודקת שוב בערב, היה מועיל לה בדיקה זו, ואם כן, היא כבר יצאה מחזקת טומאה לכו"ע, וכל הבדיקה השנייה היא לאחר הפס"ט, ובכה"ג לכו"ע תלינן במכה המוציאה דם כפי שנבדק על ידי האחות. [ואין כל ענין של כוונה לשם בדיקת הפסק, אלא כל בדיקת חו"ס מהני גם אם כוונה לשבע נקיים ולא להפס"ט זה עולה לה ופשוט, וראה מה שכתבתי בשו"ת שש משזר ח"א יו"ד (סי' כג אות ג). וגם אינו ענין לדברי המעיל צדקה לגבי היסח הדעת, ודוק ואכמ"ל] .

העולה לדינא:

בנידון השאלה, שנאמר לאשה על ידי אחות שיש לה פצע מדמם, היא תולה בה לכתחילה, וממשיכה בספירה, וככל שיכולה תבצע את המשך הבדיקות בשבעה הנקיים, לפי העניין, ובכל אופן אם מתקשה יכולה תמיד להיעזר בבודקת טהרה לפחות ליום הראשון והשביעי, וכדאי לה לילך כל העת באופן שאינו מקבל טומאה שלא תיאסר מחמת הכתמים.

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

סימן ט

מהו שטחו של הפול, ונפ"מ לענין תלייה עד כגריס לטומאה

ב סיון תשע"ח

לכבוד הגאון הגדול
רבי **יצחק רצאבי** שליט"א

השלום והברכה!

אודות מה ששאל כת"ר שליט"א לקבל מעט פרטים מציאותיים על גרגרי צמח "פול" הנזכר בחז"ל, כאשר עיקר הנפ"מ היא גבי כתמים שאינם מטמאים את האישה עד שיעור של כגריס, כפי ששנינו במשנה (נדה נח ע"ב) "ותולה עד כגריס של פול".

הנה ראשית יש לידע כי סוגי הפול אינם אחד, אלא תחת כותרת זו נכללו גם בזמן קדמון וגם בימינו כמה סוגים.

כאשר כבר בחז"ל מצאנו שלעיתים קראו פול ללא שם ליווי, ולעיתים קראו לפול עם שם ליווי, כגון הא דשנינו בריש מס' כלאים הפול והספיר אינם כלאים זב"ז. או הא דשנינו בגמ' נדה (נח ע"ב) "עד כגריס של פול". ומאידך שנינו בכלאים שם, "פול המצרי והחרוב אינם כלאים זב"ז", וכן שנינו בגמ' נדרים (פ"ז מ"א) "הנודר מן הירק אסור בפול המצרי".

וכתב רבינו הרמב"ם בפיהמש"נ עמ"ס נדרים שם "ופול המצרי, מין ממיני הזרעונים שאינו נמצא אלא בארץ מצרים, וכך קורין אותו הרופאים הזרעון המצרי, ואינו הפול הידוע אצל ההמון". ובפיהמש"נ על מסכת כלאים (פ"א מ"א) ביאר הרמב"ם שפול הוא "אלפול" [כלומר, הפול המפורסם שנקרא כך לבדו], ובהמשך המשנה על פול הלבן ביאר שהוא, "אלפול אלאביץ'".

והנה לגבי פול המצרי מצינו חילוקי דיעות בין חוקרי ימינו שידם רב להם בזיהוי הצמחים, כאשר ד"ר יהודה פליקס בספרו "הצומח והחי במשנה" (ערך פול המצרי) סובר שהוא לוביה תרבותית, ששמו הלטיני: Vigna Sinensis Sari ובאנגלית Cowpea, והוא צמח תרבותי עתיק, שמוצאו מהודו וחבש. הצמח הוא חד-שנתי משתרע ומטפס. התפרחת היא של אשכול זקוף וצפוף פרחים בצבעים סגול, צהוב או לבן. התרמילים הם חלקים גליליים וארוכים. הצמח זקוק לחום ולכן גדל רק בקיץ. התרמילים הם ירוקים כמו השעועית הירוקה. בגרגירים הירוקים אפשר להשתמש כמו באפונה הירוקה. ניתן לאכול את תרמיליו הירוקים או את זרעיו לאחר שהתייבשו בדומה לאופן בו נאכלים גרגירי שעועית או אפונה. זיהוי הפול המצרי כלוביה מסתמך גם על הירושלמי (כלאים, פ"א ה"ג) "ההן פולא מצריי כד רטיב אינון צווחין ליה לובי, כד הוא נגיב אינון צווחין ליה פול מצריי. הדא אמרה גר מלובי צריך להמתין ג' דורות הדא אמרה היא לוב היא מצרים". נמצא לפירושם זה שלוביה נקרא בעוד הצמח טרי, ופול המצרי נקרא כאשר הוא יבש.

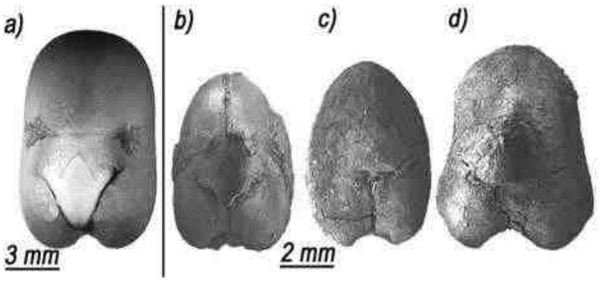
מאידך, ד"ר זהר עמר בפירושו הצומח והחי במשנת הרמב"ם בערך "פול המצרי" הלך בדרך אחרת כאשר הוא נטה לדעת כמה מן החוקרים שמדובר בצמח מים הנקרא נלמובו, ראה בדבריו שם, וכן הלך בדרך זו ח.צ. אלבוים, תשס"ח, מסורות הזיהוי של צמחי משנת כלאיים. אולם הדברים קשים להיאמר, שהרי אם הוא צמח מים כיצד יסבירו את דברי המשנה (שביעית, פ"ב מ"ט) "הבצלים הסריסים ופול המצרי שמנע מהם מים שלשים יום לפני ר"ה מתעשרין לשעבר ומותרים בשביעית". והיאך שייך למנוע מים מצמח מים. ועוד היאך יסבירו את דברי התוספתא עמ"ס שביעית (פ"ב ה"ד) פול המצרי שמנע ממנו מים שלשים יום לפני ראש השנה, מתעשר לשעבר ומותר לקיימו בשביעית אם לאו אסור לקיימו בשביעית ומתעשר לשנה הבאה, במה דברים אמורים בשל שקי אבל בשל בעל שמנע הימנו שתי מריעות דברי ר' מאיר וחכ"א שלש. ע"כ. כלומר, שאפשר שפול המצרי יהיה משל בעל. ואם כן איך שייך לומר שהוא צמח מים. ושו"ר מאמר נאה על הדף היומי במס' ר"ה (די"ג ע"ב) של ד"ר יצחק רענן, שגם דחה דברי המזהים עם צמח הנלומובו.

ועל כן נראה שכן העיקר והיותר נכון לזהות את פול המצרי כלוביה תרבותית. וגם לדעת הרמב"ם שכ' שאינו פול הידוע אצל ההמון, כל כוונתו רק להבדיל מהפול הרגיל המצוי היה במצרים לרוב והוא היה הנקרא פול בפי העם.

והפול הרגיל שקראו הרמב"ם "אלפול" הוא פול הגינה, ששמו הלטיני הוא Vicia Faba Major ובאנגלית שמו Broad Bean והוא ממשפחה של קטניות, צמח חד-שנתי גבוה, בעל פרחים קטנים ולבנים. מוצאו של הצמח ממרכז אסיה, ומארצות הים התיכון. כיום הצמח נפוץ בעיקר באירופה ובארצות הים התיכון. הפול כמעט ואינו ניתן להכלאה אפילו לא עם הקרובים אליו בגלל מספר הכרומוזומים השונים שלו. אולם כן יש טיפוח זנים לאורך השנים, שבאמצעות האבקה עצמית הגיעו לטיפוח זנים עמידים יותר למחלות, או אורך תרמיל גדול יותר, או זנים המתאימים לקטיף מכני [מצוי בעיקר בהולנד]. בארץ ישראל מגדלים בעיקר זני פול מזרח ים תיכוניים, מהזן הנפוץ יותר "דמשקאי" או "קפריסאי" או זן מבורר ומשובח שהושבח בבית דגן. הזנים שטופחו בארה"ב אינם מתאימים לגידול בארץ מחמת התנאים השוררים בארץ ישראל.

מבחינת גודל הפול [הגרגר], באופן כללי ניתן לומר שיש זרעים גדולים ויש קטנים, וכבקשת כת"ר לקחתי לבדיקה 3 סוגי גרגרים האחד פול גדול ירוק. האחר הוא פול גדול יבש, והשלישי הוא פול קטן יבש. כאשר הפול הגדול הירוק שטחו נמדד ל 27 מ"מ. הפול הגדול היבש שטחו נמדד ל 30.5 מ"מ. ומאידך הגרגר הפול היבש נמדד 11.5 מ"מ.

ואמנם לי אין ידוע בוודאות מהו הפול הקדמון שהיה בזמן המשנה שאליה התכוונה באומרה "פול" סתם, אולם בהחלט שלמעשה יש נפ"מ גדולה בזה.ושוב בחיפושי אחר חומר קדמון יותר מצאתי מאמר בשפה האנגלית שכותרתו: The onset of faba bean farming in the Southern Levant ובתוך המאמר הם מציינים שנמצאו בארץ ישראל כמויות גדולות של זרעי פול. והם התגלו ביפתחאל, אחיהוד, ונחל ציפורי. והם מציינים שם שזה נמצא בבורות אחסון, ונמצאו בגודל שווה. במאמר הם מתארים את הפולים הללו לפני אלפי שנים, ובתוך הדברים הם מציינים שהגודל שנמצא הוא כפי הנראה בתמונה, כאשר מצד שמאל זה הגרגר המצוי היום, ואילו מצד ימין הוא מה שנמצא.



והנה בבדיקה שאנחנו עושים לגרגר הקטן היבש, הוא נמצא בגודל של 2.8 מ"מ על 4.1 מ"מ ומכאן הגענו לשטח של 11.5 מ"מ. אולם אם נאמר שהמידה תהיה אפילו 2 מ"מ על 4 מ"מ הרי שהתוצאה היא שהשטח הוא 10 מ"מ בלבד.

לסיכום, אין בידי להקל על כת"ר ולהוכיח בוודאות אם הגודל הגדול היה ביניהם או הקטן, אולם אם הגדול היה ביניהם אז שטחו עד כ 30 מ"מ. ואם הקטן היה ביניהם אז הוא שליש משטחו כ 10 מ"מ ס"ה.

בברכה וביקרא דאורייתא

שניאור ז. רווח

סימן י

במדינה בה יש סגר של השלטונות, והיציאה היא ביום לצורך חיוני, ושואלות הנשים אם יכולות לטבול במקווה ביום השמיני, ומאימתי מותרות לבעליהן

כט ניסן תש"פ

לכבוד מעלת ידידי
הרה"ג רבי **ניסים סבאג** שליט"א
דומ"ץ בעיר קזבלנקה מרוקו

השלום והברכה

במה ששוחחנו על כך שבמדינת מרוקו הוטל סגר מחמת המגיפה הנוראה, ועיקר היציאה לצרכים חיוניים היא ביום, והגם שאם תתאמצנה תוכל לצאת גם בערב, מכל מקום עדיף להן בשעות היום, ושאלו לגבי טבילה במקווה ביום השמיני אם יהיה מותר לכתחילה, ואם יכולות לחזור תיכף לבתיהן ומאימתי מותרות לבעליהן.

הנה קיי"ל להלכה שנדה אינה טובלת אלא בליל שמיני דכתיב תהיה בנדתה, כל ז', וזבה טובלת גם ביום השביעי שמקצת היום ככולו, ועל כן מקשה הגמ' בנדה (דף סז ע"ב), דכיון ובימינו הנשים ספק זבות, אז ממ"נ יכולות לטבול ביום השביעי [כלומר אם נדה הרי בימינו סופרים שבעה ימים נקיים חוץ מימי הראייה, שהרי נדה דאורייתא לא סופרת שבעה נקיים, ואם כן יכולה בוודאות לטבול ביום], ואם יש להן דין זבות אם כן זבה טובלת ביום? ועונה הגמרא שזה תקנת חז"ל מחמת הספק, שתטבול ואחר תבוא אל בעלה, ואחר שישמש עמה, תראה דם, ותסתור את כל מנינה, ולכן אסרו. ומוסיפה הגמרא שכבר גזרו על כל טבילה ביום אפילו ביום השמיני שאין חשש שתסתור את מנינה, מכל מקום שלא יעשואה מחמת 'סרך בתה', כלומר שהבת שלה, לא תדע שזה יום השמיני, ותחשוב שמותרת טבילה ביום השביעי גם כן [ואף אם אין לה בת לא חילקו בזה, וגם יש לחוש מפני טעות של שאר נשים, וכמבואר ברמב"ם בהל' איסורי ביאה (פ"ד ה"ז) שהחשש מפני שאר נשים. וכ"כ הש"ך (קצז, ס"ק ח). וכ"כ בלו"ש (ס"ק ח) וכן עיקר], כל זה להוציא כלות שטובלות גם ביום השביעי כי אינן מגיעות לחופה אלא בלילה [ולכה"פ שהייחוד יהיה בלילה אף שהחופה בביה"ש ראה ששה"ל עמ' שט], וכ"כ המהרי"ל והב"ד הרמ"א (סי' קצז סעי' ג). ובשעת הדחק גדול מאד דנו הפוסקים להתיר גם באשה רגילה, ראה ששה"ל עמ' שי אות ב. ובשו"ת שבה"ל (יו"ד סי' קע אות ה). וראה מה שהאריך בזה בטהרת הבית (ח"ב עמ' תלט בד"ה ומה, ואילך), וכמה בתי הוראה התירו באופנים דחוקים אלו, כגון במושבים שלא היה בהם מקווה והטבילה הייתה בליל שבת, והייתה האשה טובלת וחוזרת לביתה סמוך לשקיעה ושוהה בבית חברתה עד אחר עבור בין השמשות. [ובוודאי שעד אז אף התראתה עם בעלה ברור שאסורה להיות עמו, כמבואר לעיל שלא תסתור את מנינה, ואף כל קרבה של חו"נ אסורים דלא פליגי וכמבואר בטה"ב (ח"ב עמ' תקו).

ומכל מקום מציינת הגמרא שם, שהאמוראים החריגו באופנים מסויימים לטבול ביום השמיני, כגון שהיה חשש מפני חיות רעות, או מפני צינה או גנבים או סגירת שערים, וכך ההכרעה להלכה ברמב"ם (שם הל' ח) 'היתה חולה או שהיה מקום הטבילה רחוק ואין הנשים יכולות להגיע לו ולחזור בלילה מפני הלסטים או מפני הצינה או מפני שנועלין שערי המדינה בלילה הרי זו טובלת ביום השמיני או בימים של אחריו ביום'. וכן פסק מרן השו"ע 'היכא דאיכא אונס, כגון שיראה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו, או שסוגרין שערי העיר, יכולה לטבול בשמיני מבעוד יום, אבל בשביעי לא תטבול מבעוד יום אף על גב דאיכא אונס'. והן אמת שרבינו הרמב"ם פתח באונס פרטי לאשה חולה, וסיים באונס כללי לכלל הנשים כגון ליסטים וכו'. ומאידך בשו"ע נקט רק מקרים של אונס כללי, אלא שגם הוא כתב לשון 'יראה'. ודין זה כבר נפתח ברבותינו האחרונים, ראה מה שהביא בפת"ש על השו"ע כאן מדברי החמודי דניאל דלא מהני אונס להתיר אלא באונס כללי בעיר, אולם רוב ככל הפוסקים חלקו על דבריו, והוכיחו דבריהם מהרמב"ם הנז', ויעו"ע בשו"ת שבה"ל (שם

ובטה"ב (סס עמ' תלג). והעיקר להלכה להתיר בזה גם באונס יחיד וביותר מכך הכריעו האחרונים להקל בשעת הצורך כגון שיש לה בבית ילדים גדולים ורוצה להסתיר הטבילה מהם ועוד, דאף אלו חשיב כאונס, דחמירא סכנתא לעמוד בסכנת ארור שוכב עם בהמה [שנאמר על מפרסמת טבילתה, וכ"ה לשון הרמ"א בשו"ת שלו סי' יט, שמחמת זה התיר לחפוף בלילה יעוי"ש], וכן כתב הרב פעלים (ח"ב יו"ד סי' לג) להתיר לטבול ביום השמיני מחמת זה יעוי"ש. ובטה"ב (סס עמ' תלה) הביא משו"ת כפי אהרון שכך היה המנהג בפועל בירושלים, אחר שהם היו גרים בצפיפות מרובה, ואם הייתה חוזרת בלילה היום יודעים מזה השכנים יעוי"ש. [ובטה"ב שם (עמ' תלח) הוסיף שלמעשה גם בסיבה כלשהי ובמקום צורך קצת, אפילו שאין אונס גמור, אפשר להתיר לטבול ביום השמיני, אלא שתשוב לביתה עם צאת הכוכבים, על ידי שתתעכב בבית הטבילה או תשהה אצל חברתה, יעוי"ש].

הנה אם כן בנידו"ד הוי ודאי כאונס כללי ולא רק באותה עיר אלא בכל העולם כולו, והגם שמי שרוצה להתאמץ כן פתוח בשבילה, מכל מקום חשיב כאונס כללי, ולא גרע מטעמא דאבולאי הנז' בגמ' בנדה שם שהתיר מחמת זה רבא לטבול ביום, והגם שיש נשים אם ירצו שיכולות לפתוח השערים [וכמו שביאר הרשב"ם והוב"ד באור זרוע סי' ט] מכל מקום כיון שקשה להן התירו להם. וכן לפירוש השני של רש"י שהיה בורות בדרך לטבילה, לכאורה אם רוצה יכולה ליקח אבוקה [ראה הרמ"א הנז' בשו"ת שלו], אלא ע"כ דחשיב כאונס גם בכה"ג. וה"ה בנידו"ד דחוששת האשה ליגע בדרכים ובכל מקום, ונפשה רגוע יותר ביום שיכולה להיזהר, ולכן פשוט דחשיב כאונס ומותר לה לכתחילה לטבול ביום השמיני.

ומה ששאלו עוד מתי יכולות לחזור לביתן ומאימתי מותרות לבעליהן, ונאמר לי על ידי השואלים שאמרה להם הבלנית שהורה אחד מהמוציי"ם מבית דינו של בעל שבט הלוי, שהאשה צריכה לחכות עד הלילה. ובאמת שלא הבנתי מה

כוונתו של אותו מו"ץ, אולם אקדים ואומר שעיקר הוראה זו במחלוקת נתונה, ואבאר את דברי, שהנה רבינו הרמ"א כתב (יו"ד סי' קצז סעי' ה) 'ומכל מקום לא תשמש אפילו בשמיני עד הלילה, ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה' ומקורו מבית יוסף בשם האגור, אולם המעי' בבית יוסף יראה שביאר דבריו ['פסק מה"ר שלמה אותן נשים שטובלות ביום צריכות להסתיר טבילתן מבעליהן שלא ישמשו עמה ביום ויבואו לידי ספק דאורייתא'] בשני אופנים, או דאיירי ביום השביעי [ולכן כתב שיכולות לבוא לידי ספק דאורייתא, שהרי בשמיני אין חשש כזה כלל, שהרי כבר ספרה את כל השבעה, וגם אם תראה דם לא תסתור]. או שאפשר שאיירי גם בטובלת ביום שמיני שצריכה להסתיר טבילתה, וכל זאת מגזירה מחמת היום השביעי שאז יכול לבוא לידי ספיקא דאורייתא, וסיים מרן בבית יוסף שם, שאם זה כוונתו, 'חומרא יתירה היא'. הרי שהרמ"א למד באגור כצד השני בדברי הבית יוסף, ולכן חשש גם ביום השמיני. אולם כבר כתב הגר"א שהעיקר כפירוש הראשון בבית יוסף שכוונת האגור רק על היום השביעי.

והנה רבינו הרמ"א כתב את דבריו, על תחילת דברי מרן בסעיף זה שאיירי על עבר וטבלה ביום השמיני בלא אונס. ולכאורה על זה הביא את דברי האגור שתסתיר את טבילתה, ואפשר אם כן שבמקרה של אונס שהתירו, היינו לכתחילה מותר ואינה צריכה להסתיר את טבילתה גם לרמ"א, ורק במקרה שאיננו אונס וטבלה דקיי"ל שעלתה לה טבילה מ"מ בכה"ג תסתיר את טבילתה עד הלילה. אולם שוב ראיתי בסדרי טהרה (ס"ק טז) שכתב על דברי הרמ"א שר"ל שאפילו טבלה ביום שמיני מחמת אונס אפילו הכי תסתיר טבילתה עד הלילה. והוסיף שאף שכתב הבית יוסף על האגור שממנו מקור דין זה שהוא חומרא יתירא, מכל מקום לא נחלק עליו. וכן כתב הב"ח. ע"כ. כלומר ס"ל שכוונת מרן בבית יוסף רק לומר שזו חומרא אך לא שבפועל דוחה דבריו. ובאמת שהכי ס"ל להב"ח בדעת הבית יוסף שכתב בסו"ס קצז, מיהו נכון דאף בטובלת ביום השמיני תסתיר טבילתה משום לא פלוג דשמא

פעם אחרת תהיה טובלת ביום שביעי וישמש עמה ביום ויבואו לידי ספק דאורייתא, וכן נראה מסקנת בית יוסף אלא שכתב דחומרא יתירא היא, וכן כתב בהגהות שו"ע (ס"ה) דאף בטובלת ביום שמיני לא תשמש עד הלילה ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה. ע"כ משמע דאינו חולק, רק כתב שזה חומרא יתירה.

וכן פסק להלכה בשו"ת רב פעלים (ח"ג יו"ד סי' לג), אחר שכתב שסיבת צניעות כמוה כאונס להתיר טבילה ביום השמיני, וסיים בזה"ל: על כן יש להתיר בנ"ד בהיכא דאיכא שכנים בחצר, או יש לה בנים גדולים דרים עמה, שתטבול ביום שמיני ותבא לביתה ביום, אך תסתיר טבילתה מבעלה.

אלא שמרן רבינו בעל היבי"א (ח"ה יו"ד סי' יט אות ד) כתב להוכיח שלשון 'חומרא יתירה' פירושה שאין לחוש לחומרא זו. וכן חזר על דבריו בספרו טה"ב (שם עמ' תלו) וכתב שברור שהרוצה להקל אפילו לכתחילה יש לו עמוד ברזל לסמוך עליו, והוא מרן שקיבלנו הוראותיו. ובוודאי שאין להורות לאחרים להחמיר בזה נגד מרן השו"ע. ועוד הביא שם שכן סתם הרב מהרי"ץ שאם יש אונס תטבול ביום השמיני ואין עליה איסור. והגר"י רצאבי בהגהותיו שם (ס"ק לא) כתב אבל לא תשמש עד הלילה. אבל לא צריכה להסתיר מבעלה כדברי הרמ"א, כיון דס"ל למהרי"ץ שאין כן דעת מרן בבית יוסף שדחה דברי האגור, וציין שם ליבי"א הנז'.

והן אמת שהנז' לעיל איירי כשטבלה האשה מחמת אונס, אולם שלא מחמת אונס אפילו היה קצת צורך בכה"ג הגם שכתב בטה"ב (בעמ' תלח הנז' לעיל דשרי לטבול ביום, מכל מקום כתב שבכה"ג תשהה בבית הטבילה או בבית חברתה עד שתחשך, וברור שכל זה היכא שאין אונס ולא הותר מעיקר הדין, בכה"ג צירף זאת אולם בלא"ה ברור שאין דעתו להחמיר נגד דעת מרן בבית יוסף. וגם מה שכתב בגוף ההלכה בטה"ב (עמ' תלג) שממידת חסידות טוב אם אפשר להסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה, לא כתב זאת אלא על האופן השני של צניעות שכתב שזה גם חשיב כאונס [ובזה לכאורה השווה מידותיו לפחות ממידת חסידות כדברי הרב פעלים הנז']. אולם במקרה שזה אונס גמור, וק"ו אונס כללי, הרי כתב דשרי אפילו בעוד היום גדול, ודבריו בהערה שמותר לכתחילה ואסור להחמיר לאחרים נגד מרן ברורים ופשוטים, והם יבארו היטב את הדברים כאן. כנלנע"ד פשוט בדברי מרן זצ"ל.

ועוד רגע אדבר בדברי מרן בטה"ב שם (עמ' תקו) שם כתב לדון הטובלת ביום השמיני כגון במקרה של אונס, שכתב הרמ"א להסתיר מבעלה, וכתב לדון אם כבר נודע לבעלה מה יהיה הדין האם יהיה מותר בשאר קריבות של חו"נ, וק"ו בזריקה מידה לידו וכו', והעלה שם שאין איסור בזה אחר שכל מה שחששו ביום השמיני הוא משום גזירה, הבו דלא לוסיף עליה, ועוד הוסיף שהרי הגר"א חולק על עיקר הדין, על כן נראה שאין לאסור חו"נ וק"ו שאר הרחקות. והנה פשוט וברור שכל הכתוב כאן הוא לדעת הרמ"א שאמר להסתיר הטבילה עד הלילה, ועל זה כתב שבדיעבד לא נאסרו שאר קריבות, אולם לדעת מרן מעיקרא ליתא, וזה פשוט, שהרי לא הזכיר במאומה דעת מרן בבית יוסף והחולקים אלא דעת הגר"א שהכוונה גם לחכמי האשכנזים, וזה ברור ופשוט.

והנה אחד מהשואלים שלח לי מדברי שו"ת אבני שוהם (ח"ג עמ' תשפז) שהבין שהטה"ב כוונתו בעמ' תצח, שהיכא דאפשר יש להחמיר שלא תחזור לביתה עד שחשכה, והוסיף וכתב שם, שמן הראוי להחמיר בזה ככל האפשר כדעת הרב פעלים גם באונס להסתיר את טבילתה, ורק בשעת הדחק יש להקל כדעת הבית יוסף. ועוד הוסיף, לגבי שאר קריבות, והביא דברי הטהרת הבי' הנז' בעמ' תקו, דס"ל שלדעת מרן הבית יוסף שאר קריבות מותר, אולם סיים שמכל מקום לכתחילה יש להימנע מנגיעה שהרי נכון להסתיר את טבילתה, עכ"ד. ואחהמ"ר מהדר"ג, היכן ראה זאת כתוב בטה"ב שהרי כל דבריו שם בדעת הרמ"א, וכלל לא לדעת מרן. שזה פשיטא דמותר לאחר שהתיר לכתחילה שלא להסתיר את טבילתה. וזה פשוט למעיין.

נמצא הלכה למעשה, שבנידו"ד שהוא אונס כללי ומפורסם, שרי לכתחילה לטבול בשמיני בעוד היום גדול. ולבני ספרד מותר לאשה לחזור לביתה, ואינה צריכה להסתיר טבילתה, אולם יימנעו מתשמיש עד הלילה [מדיני צניעות], אך שאר קריבות מותר, וכך דעת מרן הבית יוסף דלא חייש לגזירה ביום השמיני כמו ביום השביעי. אולם דעת הרמ"א שעל האשה להסתיר טבילתה מבעלה עד הערב, שחששו וגזרו ביום השמיני מחמת היום השביעי [ומכל מקום אם נודע לבעלה כתב בטה"ב, שיהיו מותרים בשאר קריבות, גם לרמ"א כיון שעיקר הדין היא גזירה הבו דלא לוסיף עליה]. ודעת הרב פעלים להחמיר גם לבני ספרד, שהאשה תסתיר את הטבילה עד הלילה. ומאידך דעת הגר"א כדעת מרן הבית יוסף שאין צריך.

העולה לדינא:

במצב הנוכחי, ובפרט שהוא אונס כללי לכל העולם, מותר לכתחילה לטבול ביום השמיני [ולא ביום השביעי].

לבני ספרד, מותרת האשה לחזור לביתה, ואסורים בתשמיש [משום צניעות שזה יום] ומותרים בשאר קריבות. ולדעת הרמ"א תסתיר האשה את הטבילה מבעלה עד הלילה היכא דאפשר. [ובימינו מחשש לשהות בחוץ, נכון שלא תשהה ותחזור לביתה, ואם יכולה תסתיר מבעלה, ואם נודע לבעלה מזה, אסורים בתשמיש גזירה מחמת היום השביעי, וכתב טה"ב שמ"מ גם לרמ"א מותרים בשאר קריבות].

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

סימן יא

תשובה לב' שאלות בעניני טהרה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

❖ היאך תנהג אשה בימי המגפה, לגבי טבילה, לעניני חציצה ועוד

❖ אם יכול הרב להמשיך ולראות עדי בדיקה או שעליו לחוש מפני המגיפה

חודש אייר ימי ספה"ע תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א
השלום והברכה!

א. היאך תנהג אשה בימי המגפה, לגבי טבילה, לעניני חציצה ועוד:

מה ששאלתם לגבי טבילת אשה אם יכולה להימנע מללכת למקוה בימים אלו, או אם יש פתרונות אחרים, הנה הגם שנכון וראוי לכבד אשה המפחדת לצאת מביתה בימים אלו, ובפרט למקווה טהרה, ובהסכמת הבעל והאשה אפשר לדחות את הטבילה עד שהאשה תהיה רגועה בצאתה אל המקווה. אולם חשוב לדעת שמי מקוואות הנשים עוברים חיטוי יומי, ובימים אלו אחר כל טבילה, גם המים, וגם כל חלקי החדרים ומקומות המגע של הידים. ולכן משרד הבריאות לאחר אישור והנחייה, אישר שהמקוואות יישארו פתוחים בנוהל זה ואין כל חשש בריאותי בזה אם שומעים להוראות. והנכון הוא שיש לבצע כל ההכנות בבית כדי למעט השהיה מחוץ לבית ככל האפשר. ובתוך המקווה יעשו ככל הנדרש במרחק מן הבלנית וללא מגע [כולל בצאתה מן המים שתפגוש בה בלא מגע].

והגם שבהלכה קיימת אפשרות לאשה לטבול בים או במעיין או בנהרות באופנים מסויימים. אולם כיון שיש בזה תקלות שיכולות לצאת מזה, ובפרט שמדובר במקומות מרוחקים, שגם אליהם הנסיעה לא ראויה, ולאחר שמשרד הבריאות הוא ורופאיו מאשרים את הטבילה באופנים כאלו ואומרים באופן הברור ביותר שאין כאן סכנה, הרי שלא נראה שצריך לחפש פתרונות אחרים.

בנוסף עקב זה שנשות המקצוע אינן עובדות, הרי שלנשים רבות, מבנה הציפורניים שלהם לא מושלם, או הלק ג'ל, וכיו"ב. ועליהן לדעת שבאופנים מסויימים זו חציצה שמעכבת, על כן יש לשוחח עם מורה הוראה לוודא את האפשרויות.

ומכל מקום נשים המפחדות בכל אופן לצאת מן הבית, ומעונינות לדחות את הוסת באמצעות גלולות, מותר לעשות כן לאחר התייעצות עם רופא.

נחלקו הראשונים אם טבילה בזמנה מצוה או לאו, וכמבואר בסוגיא בנדה (דף ל ע"א) וראה בתוס' שם (דף סט ע"א) וביומא (דף ח ע"א) ורבות נחלקו בזה הראשונים, ורבינו הטור הכריע (סי' קצז) שטבילה בזמנה מצוה, וכתב על דבריו בבית יוסף שסוגיין דעלמא לאו הכי, שהרי אין אשה טובלת כשאין בעלה בעיר, וכך המנהג. אלא שאם בעלה כן בעיר מצוה עליה לטבול משום פריה ורביה. והביא דברי הזוהר בפרשת משפטים (דף קיא ע"א) שנאמר שם על חומרת האשה של האי איתתא דמאחרת לבעלה עונה דליה למעבד צערה לבעלה. בר אי איהו לא חייש, ולא אשגח לדא. וכבר כתבו הפוסקים שגם אשה שלית בה פריה ורביה, ואינה ברת הולדה, כמו מניקה או זקנה וכו', מכל מקום חייבת לטבול משום מצות עונה, וראה באור החיים הקדוש ריש פרשת תזריע שביאר בזה ואת הנפש עשו בחרן, שהגם ששרה לא הייתה יולדת, מכל מקום הנפשות אשר עשו בזיווג, היו מולידים נפשות, שהיו באים לוולדות אחרים. וראה בשל"ה הקדוש (שער האותיות אות ק) שהדא הוא דכתיב על שרה אמנו "אין לה ולד" - לה לא היה אבל לאחרינא היה ממנה, ודוק בדבריהם הקד'. ולכן כתב שגם במעוברת או זקינה, מתהוה ממנה נשמה קדושה ואין נחשב לבטלה חלילה, יעוי"ש.

ויעוי' בשו"ת רב פעלים לרבינו יוסף חיים שכתב בחיו"ד (סי' לד) אם מותר לאיש מפני חסידות או כיו"ב לדחות טבילת אשתו לכמה לילות, והשיב שכל שהוא עושה כן ברצון אשתו שרי, ואף על פי שזה הענין אשר בעבורו דוחה מצות תשמיש אינו

אלא מדת חסידות, רשאי לאחר מצות תשמיש שתים ושלש לילות. יעוי"ש. וכל זה מבואר בזוהר שהביא מרן בבית יוסף שהדבר אסור, אא"כ איהו לא חייש, וכנ"ל, וראה עוד בטה"ב (ח"ג עמ' תמט, תלב, תקמה ועוד). ועל כן כתבנו שעל הבעל להתחשב ברגשות האשה באם קשה לה ומפחדת ביותר לצאת לבית הטבילה, שיסכים עמה לדחות מעט עד אשר תשתפר הרגשתה, ואינו עובר איסור בדבר זה. אולם ברור שאין זה אלא לכתחילה, וכל ההיתר בדחייה הוא לצורך, ובוודאי שלא יתגלגלו מזה ח"ו איסורים על הבעל, על כן נכון להראות ולהסביר בטוטו"ד את פירסומי משרד הבריאות, שהפיצו שאין כל חשש של מעבר הנגיף במי המקוואות המחוטאים היטב, וכן בשאר המקומות של המגע במקווה, שהבלניות קיבלו הנחיות לחטא בין טובלת לטובלת וכו', על כן אין לחוש, אלא שמן הנכון לצמצם שהייתה במקוה, כאשר תעשה את ההכנות בשלימות בביתה, ותקח עמה כל מה שהיא זקוקה לעצמה כגון המגבות, נעלי הבית ושאר דברים. ואת כל המקומות שצריך לבדוק מחציצה תבדוק בעצמה ככל האפשר ממול המראה, ומה שמחויבת לבדוק על ידי הבלנית תעשה זאת ממרחק.

וכבר פירסמו הרופאים והסכימו עמם רבני ישראל שאסור לאשה בבידוד לצאת לטבילה במקוה, וק"ו לאשה חולה, ועל כן על האשה הבריאה היוצאת לטבילה לדעת, שבאמת לאחר דשרי מצד הרופאים, ולאחר שהבלניות הכשרות עושות מלאכתן נאמנה ועושות חיטוי כנדרש, ולאחר שאין אותן נשים בחשש מגיעות, ממילא אין כל מניעה לבוא לטבול. ובכה"ג שרי למימר 'שומר מצוה לא יאונה לו כל רע', והגם שכמו שכתבנו בפתיחה לספר זה, קי"ל דהיכא דשכיח היזקא שאני, מכל מקום בנדו"ד שהרופאים מאשרים, ובמקום לא מצוי ההיזק, בכה"ג אמרינן דשומר מצוה לא יאונה לו רע.

והן אמת שיש אפשרות לטבול במקומות כשרים נוספים שאינן מקוה כגון ים או מעיין וכו'[5]. אלא שזהירות מרובה תלויה על ראש הטובלת בכמה עניינים בטבילה במקום זה, ועוד שהשמירה על הצניעות שם קשה, ובעיקר קור המים הוא גדול, והקושי לשמור על עצמה רפויה הוא גדול, ועל כן מן הנכון שלא להזקק לכל זה, אלא לטבול במקוואות טהרה המתוחזקות היטב, ומקפידים לחטא אותם כנדרש.

ומש"כ שבצאתה מן המים לא תיגע בה הבלנית, הנה למרות שהמנהג שכאשר אשה עולה מן הטבילה, הבלנית פוגשת בה, ומגישה לה מגבת תוך כדי נגיעה, או לחיצת יד או כל דרך אחרת, בזמן דחוק זה, שנזהרים מכל נגיעה בזולת אין צורך בנגיעה, ודי בראייתה את הבלנית הכשרה. ומקור כל דין זה, בשערי דורא שהביא רבינו הרמ"א להלכה (סי' קצח סעי' מח) וז"ל: ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או גוי, ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תחזור ותטבול. והנה בשערי דורא שם ביאר שזאת הסיבה שרבי יוחנן היה יושב על שערי טבילה שהנשים יפגעו בו לראשונה בצאתן וזרעם יהיה דומה לו. והנה מוכח מדבריו שדי לפגוע ראשונה בדבר טהור, ואין צריך נגיעה. אמנם ראיתי בלשון

5. ולא חלילה באמבטייה גם אם היא גדולה, וגם אם מכיל כמות של מים, וכל מה שפורסם על היתר כעין זה באמבטיה גדולה, אין זה אלא הבל וריק, שלא על פי ההלכה, ומה שתלה עצמו בדברי מורינו הגאון רבי שלום משאש זצ"ל שכתב על תקופת המלחמה הארורה ושם נאלצו להיות ארבעה חודשים בקרבה ממש אולם ללא טבילה, ויוצאים שם תקלות קשות, וחיפש ההיתר הגדול להשתמש באמבטייה גדולה בבית המרחץ בשעת הדחק, וגם אחרי כל הצידודים כתב שכל זה להלכה ולא למעשה, עד שיורה הראב"ד. הנה אם כן גם בלא להכנס לעומקם של דברים, איך אפשר להשוות זל"ז, ומה גם ששם איירי במים שהגיעו בשאיבה ישירה ולא כמו המקובל בימינו שרובא דכולא של המים שבימינו הם מים שאובין ממש, וכמו שהוכיח ידידי הרה"ג רבי יואל שילה שליט"א בקונטרסו על 'כשרות מי ברז', שבתחתית כמעט כל המשאבות יש כלי קיבול שנעשה בתלוש, ומטרתו לקבל את המים כדי שהמשאבה תמיד תהיה טבולה במים, וזה שאובים גמורים. והאריך להוכיח המציאות של ימינו במה היא שונה. ועוד כתב שמורינו בעל תבואות שמש בתשובה שם, הצריך שיהא מחובר למעיין כשפוה"נ - וזה לא מציאותי כלל וכלל, אף אם היינו מחשיבים מי תהום שאינם נובעים החוצה כמעיין - החיבור אליהם פסק מזמן, שהרי המשאבות לא פועלות ברצף. ובאמת שיש לדון הרבה בדב"ק של מורינו ורבינו בעל תבואות שמש, ולהשוותם למציאות של ימינו, והגם שבמרוקו הקלו כמה דברים בענייני מקוואות שלא כדעת מרן השו"ע, וכמובא באחרונים ראה מה שכתב הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו בקישו"ע שלו (הל' פסח), שבמקוואות יש דברים שנהגו להקל נגד פסק מרן, ועינינו רואות את המקוואות שם במלאח במקומות השונים [לא החדשים שהוקמו בשנים האחרונות] עכ"ז - לא קרב זא"ז נדונו של מורנו בעל תבואות שמש לנדון של זמנינו, ועוד עניינים שיש לדבר בהם ולחלק ביניהם, אלא שדי בזה.

הקיצור שו"ע (סי' קסב סעי' י) שכתב: עוד יש לה להיזהר, כשתצא מן הטבילה שתפגע בה חברתה ותגע בה וכו'. הרי שהקפיד גם על נגיעה. ושוב ראיתי בטהרת הבית (ח"ג עמ' קלא) שהביא את דברי הסדרי טהרה שהביא משם מעדני יו"ט שגרס בשע"ד 'שנוגעת' בחברתה, אולם הסד"ט הוכיח שמדברי השע"ד מהאי מעשה דר' יוחנן דמוכח שאין צריך נגיעה. ושוב הביא דברי הקישו"ע והביא שבמסגרת השלחן העיר על דבריו, יעוי"ש. עכ"פ ודאי שהלכה למעשה עיקר הקפידא היא על הפגישה הראשונה, בראייה של אשה כשרה, ולא של דבר טמא, ואין צריך בנגיעה, ומה"ט כתבנו שבתקופה זו יש לוותר על הנגיעה.

ובענין סוגיית החציצה, הנה בימים אלו נשות המקצוע [קוסמטיקאיות] אינן עובדות, ואשר על כן נשים צריכות לעשות מלאכתן לבד, ובדרך כלל לכל יש מענה, אולם יש דברים שלהם צריך אשת מקצוע, ומשאלות שהגיעו מתברר שבאמצעות ייעוץ טלפוני, באו כל השאלות על פתרונן, ויש להתארגן לכך מראש, כיון שכבר הגיעו שאלות מתוך המקוואות, שהיו בחשש חציצה גמורה.

ומה שכתבנו אודות גלולות לעיכוב המחזור, כך הוא הדין דמותר לכתחילה במצב זה, ובפרט מהסוגים שאינם מונעי הריון וכגון פרימולוט נור, אלא שיש להיוועץ עם רופא, אם הכדור מתאים למצב האשה וכו', וכל שיודעת שהוא טוב לה ומונע ממנה קבלת הוסת, שפיר דמי לקחתו לכתחילה, ואפילו ליוצאים לנופש ורוצה האשה להימנע מקבלת וסת, התירו, ק"ו בזמן זה. וגם אם התרופה היא מהסוגים האחרים, גם אפשר להתיר באופן זמני בשעת דחק כזו, עד יעבור זעם. ואכמ"ל במקורות הדין אולם הם ידועים למורי הוראה [וראה מש"כ בשו"ת שש משזר ח"ב אבה"ע סי' ב אות ה, ודוק].

ובתשובה אחרת כתבתי, שבמצב הנוכחי, ובפרט שהוא אונס כללי לכל העולם, ומפחדות יותר לצאת בלילה, שמותר לאשה לכתחילה לטבול ביום השמיני. וכיון שאיירי באונס כללי לכל העולם, לכן בחזרה לביתם לאחר הטבילה, מותרת האשה לחזור לביתה, ואסורים בתשמיש עד הלילה אך מותרים בשאר קריבות. ולדעת הרמ"א תסתיר האשה את הטבילה מבעלה עד הלילה היכא דאפשר [ובתקופה זו מחשש לשהייה בחוץ - תחזור לביתה, ואם יכולה תסתיר מבעלה, ואם נודע לבעלה מזה, אסורים בתשמיש גזירה מחמת היום השביעי, וכתב טה"ב שמ"מ גם לרמ"א מותרים בשאר קריבות].

ב. אם יכול הרב להמשיך ולראות עדי בדיקה או שעליו לחוש מפני המגיפה:

ומה ששאלתם אם מותר לרב להמשיך בבדיקת עדי בדיקה או שיש לחוש שמא יידבק חלילה, למעשה אין כל ענין להימנע מלבדוק עדי בדיקה. אמנם בזמן הבדיקה, יקפיד כל העת על הנחיות, שזה כולל חבישת מסיכה כולל על האף וחבישת כפפות. ובתום הבדיקה ישטוף ידיו היטב. ובדיקות שמגיעות ממי שהיא בבידוד או אפילו מחולה מאומתת, יעטה הרב על עצמו הגנה כדבעי בידיו ובמסכה על פיו ואפו וכנדרש, והבדיקה תהיה בתוך שקית אטומה שקופה שניתן להבחין היטב דרכה, ומייד בתום הבדיקה יבצע את השטיפות בסבון וכו' כמפורסם על ידי משרד הבריאות, ויזהר בכל כללי משרד הבריאות. ואין נכון לרב להימנע מבדיקה זו, בפרט בזמן זה שאנשים זקוקים זל"ז, ותפקידו של הרב חשוב בפרט בימים הללו, ויעמוד הקב"ה לימינו להצילו ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

הנה כאשר העדים מונחים לפניו, או כאשר מגיעה אשה אליו, ולא הוסיפה לו אזהרה שהיא בסיכון או נמצאת בבידוד או חולה ח"ו, הרי שאין לחוש שמא אשה זו חולה, שהרי הרוב המוחלט איננו כזה ולמה יחוש? והרי זה אפילו רחוק ממיעוטא דמיעוטא, ולמה יחוש? והן אמת שראיתי בתשובת הגרמ"פ באגרו"מ (ח"ג סי' קלג) שכתב לגבי לבישת מנעלים של מת, בהאי לישנא: משום דלסכנה יש לחוש אף לדבר שלא מצוי כלל, לכן אסר ללבוש גם מנעלים של אדם שמת דשמא מת ממחלה מתדבקת, ואף שלא שכיחא שלא ידעו שהיה חולה במחלה מתדבקת, מ"מ הא יש לחוש לסכנה גם לדבר שלא מצוי'. אמנם נראה פשוט שבמיעוטא דמיעוטא, לצורך בדיקה קצרה, ועוד שהוא נוהג בהגנה ככל האפשר, והוא

דבר מצוה להתיר אשה לבעלה [בסתם אשה שאינה ידועה כחולה, ואף בחולה, מ"מ מותרים הם באופן ששניהם חולים, או לשאר קריבות מה שכן אפשר, או שהיא לקראת תוצאה שלילית שתתיר לה הטבילה וכל כיו"ב] על כגון זה ודאי שיש לומר ששומר מצוה לא ידע דבר רע. ומצאתי כעי"ז לגאון בעל חשוקי חמד (עמ"ס יבמות דק"ד ע"א) שדן לגבי חליצה בנעל של מת אי שרי, וכתב שלפי הביאור בספר חסידים בגזירת נעליים של מת שזה משום סכנה של מחלה מדבקת [כמבואר באגרו"מ הנז'], נראה שבזמן קצר אין סכנה, וממילא פשוט שמותר לחלוץ בו, אמנם אפילו אם נאמר שיש בזה ענין סגולי של סכנה, מכל מקום בחליצה שהוא רק מצוה, שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומכל מקום יפדו הנעל תחילה, יעוי"ש.

והן אמת שבסתם אשה לכאורה אפשר להתיר גם אם לא מצוי לפניו כל הנצרך להגנה, שכן הרוב המוחלט בריאות הן, וכו' וכאמור לעיל. אולם מכל מקום ימגן עצמו ככל האפשר, אולם נראה שאם חייב להסיר הכיסוי לבחון טוב המראה שפיר דמי ומותר, בפרט ששאר ההגנות עליו, וכך עשיתי מעשה כמה פעמים. אולם באשה שהיא חולה ודאי, אסור חלילה להקל ראש בכל ההגנה ובמושלם ולחומרא, שהרי הרופאים שמצילים חיים וחייבים לעבוד גם עם מחלות מדבקות ואסור להם לברוח מתפקידם הקשה הזה, וכמבואר באריכות בשו"ת צי"א (חלק ט סי' יז קונטרס רפואה פ"ה) כאשר דן שם, אם רופא מותר לו או אפילו מחויב לטפל בחולה שנחלה במחלה מדבקת, ובתחילה דן בסוגיית ביקור חולים לחולים אלו, וכתב שברור שכל שהסכנה ודאית דאזי לא רק שאינו מחויב ליכנס בזה אלא גם אסור לו הדבר לסכן את עצמו בכך. אולם בנוגע לרופא אולי יש עוד לומר דבכלל הציווי הכפול של "ורפא ירפא" נכלל בכלל היתר לרופא גם על כגון דא, והיינו, דבציווי זה מצווה הרופא לרפא (מכיון שכבר ניתנה לו רשות לכך) בין חולה שחלה בחולי שאינו מדבק ובין שחלה בחולי מדבק, ואף על גב שיכנס עי"כ לידי סיכון עצמי. ועל כן יש לו לרופא בודאי לסמוך ע"ד הקדושים אשר בארץ המה כהרמ"א, הכנה"ג, החסד לאברהם וכיוצא, אשר דעתם הגדולה היא בכלל שלא למנוע מלטפל בהם, ומבטיחים על דברתם צדק שאם יעשו לשם שמים - לא יאונה להם כל רע. ועוד הוסיף, שמכיון שזהו גדרו של עולם ומנהגו שהרופא המכיר במחלות ובנגעי בני אדם מגיש להם להעזרה הדרושה, ואם לא כן, תבוא אנדרלמוסיא גדולה בקרב החולים והבריאים גם יחד, א"כ על כגון דא מכיון שנוהג כמנהגו של עולם ותיקונו אין בסיכונו זה כדי לרפאות החולים בכדי להחשיבו כמכניס א"ע באיסור בסכנה בכדי להציל חבירו. והוסיף, שבגשת הרופא לטפל בחולה כזה יש לו להתפלל תפלה מיוחדת לד' שלא יחשוב לו זאת לעוון מה שמכניס א"ע לסכנה עבור כן ויעמוד לימינו להצילו ולהצליחו במעשיו, וד' ישמע לבקשתו וישלח עזרתו מקודש לו ולחולה גם יחד, ולרופא - מצוה רבה תחשב לו הדבר.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רנא) שגם בחולה עם מחלה מדבקת מסוכנת, ובעיקר בזמן מגיפה ואסור לברוח מן העיר, רק שישמרו על עצמם ככל האפשר שלא להתדבק כתקנת הרופאים בימים הללו. והוכיח דבריו מדברי הגאון רעק"א המפורסמים שכך הנהיג אז בימי המגיפה [כמופיע באגרות רעק"א באגרת הסופרים].

ועוד ראה בספר שלחן יוסף (עמ' קנג) שהביא מספר רבינו (עמ' קס) שחובש שנקרא לבצע הנשמה, ואין לו מסכה שהוא חייב ללבוש כדי שלא להידבק מהמונשם באם הוא חולה במחלה מדבקת, מכל מקום אם נקרא להציל חיים ואין בידו המסיכה, מחויב להנשים אותו כיון שהסכנה הוא ספק קלוש.

אמנם ברור שכאשר איירי בחולה מאומת, בכה"ג גם הרופאים, וגם החובש וכל האחרים, צריכים ומחויבים למגן עצמם ככל אשר הם צריכים, כדי שיעשו את אשר הם מחוייבים וזה לטפל בחולים גם כאלו. וכן כתב בספר נשמת אברהם (חו"מ סי' תכו - מהדו"ב ח"ד סי' ריז), על האחיות והרופאים, שברור שחייבים הם לטפל במצבים אלו של מחלה מדבקת, שהרי לכך הם נכנסו למקצוע זה. והביא שם דברי הצי"א, והשבט הלוי הנז', והוסיף שכך אמר לו הגר"י נויבירט, שרופא שמסרב לטפל בחולה כזה, עובר על "לא תעמוד על

דם רעך". אולם הוסיף שאם זו סכנה ממשית - אינו חייב לסכן את עצמו אולם אם הוא רוצה - מותר.

ומדין זה נלמד לנידו"ד, שככל שיש לפני הרב עד בדיקה של חולה מאומתת, שיעטה על עצמו כל המיגון הנדרש על פי הוראת הרופאים [ו'יטה לחומרא' בכל הדרישות], ויבדוק את הבדיקה. צא ולמד, מביקור חולים במחלה המדבקת [ראה להלן] שהרי גם הפוטרים או האוסרים לבקר, הסכימו שכל שממגן את עצמו על פי הוראות הרופאים מותר, ויעמוד הקב"ה לימינו להצילו ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

ומלבד ענייני הרופאים מצאתי יותר מזה להגר"פ זביחי שליט"א בספרו שו"ת עטרת פז (ח"ג יו"ד סי' ז) שכתב תשובה ערוכה וארוכה לארגון חסד, ששאלו אם חובה עליהם להזדקק גם לחולים במחלקה מדבקת מסוכנת, ובתום דבריו אשר דן לגבי ביקור חולים ולגבי רופאים כתב: ועכ"פ אנשי חסד שזהו עיסוקם לטפל בחולים וגלמודים כי האי דאנשי החסד שבחברתכם היקרה חברת הקודש ה' ישמרם ויחייהם, שפיר שרי להו להתעסק אף בחולים כאלה שיש להם מחלות מדבקות קשות ומצוה רבה נמי איכא בהכי וכבר הבטיחו רבותינו הקדושים אשר בארץ דכל העוסקים במצוה זאת לשם שמים לא יאונה להם כל און וכל פגע ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ע"כ.

ואני אומר שזה הוא המוטל על הרבנים שיחיו בימים אלו, ללוות, הן בדיבור והן במעשה, הן בטלפון והן במכתב על כל סוגיו, פקס וכיו"ב, וכן להיענות לשאלותיהם של כל בני עירו או קהילתו, ובוודאי לאותם המבודדים, או אף החולים היושבים בביתם או בבתי החולים, וכן בנדו"ד, ועל כגון זה גם בזמן מגיפה, אמרינן, שומר מצוה לא ידע דבר רע.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן יב

ברית מילה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ היאך יעשה המוהל מציצה, ואב הנמצא בבידוד היאך יברך ברכת להכניסו בבריתו של אאע"ה

חודש אייר ימי ספה"ע תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

מה ששאלתם לגבי מוהל היאך יעשה המציצה בתקופה זו, הנה לגבי מציצה אם בשפופרת או בכלי כנהוג, לא כאן המקום לדון לעצם הענין שכבר פסקו גדולי הדורות למנוע המציצה ע"י שפופרת [ראה מהר"ם שיק (יו"ד סי' רמד), שדי חמד (קונ' המילה), הר צבי (יו"ד סי' ריד), אגרו"מ (ח"א יו"ד סי' רכג), מנח"י (ח"ג סי' קא), חלקת יעקב (יו"ד סי' קמח), נשמת אברהם (ח"ב עמ' קפג)] וברור שלמעשה אין להתיר בזה לאחר שנהגו בזה איסור מדורות. אמנם מאידך, הסכמת כולם שהיכא שיש סכנה אפשר למצוץ בכלי וכמבואר בספרים שם, וראה עוד בנשמת אברהם (ח"ד עמ' קכד ובשבה"ל ח"ח סי' רסז). וכך השיב מרן הגריש"א בספר וישמע משה (שם) שהיכא דברי היזיקא יש להקל. וכ"כ בספר תשובות והנהגות (כרך ג סימן תקג) שבאופן שיש איזה חשש סכנה ממשי למוהל או לתינוק, אפשר לעשות המציצה בכלי, וכפי ששמע ממרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שבבריסק היתה מגיפה דטוברקלוס (שחפת) ר"ל, ואמרו שעלול המוהל להדביק את התינוק או התינוק ידביק את המוהל, והתיר הגר"ח זצ"ל לעשות מציצה בפה בשפופרת קצרה מאד, שלדבריו הוי כגופו ממש, אבל כאמור זה רק

באופן שהוכח שיש איזה סכנה ממש ושכיח הזיקא, שבזה אין הפסוק דשומר מצוה וכו' עיין בפסחים (דף ח ב), עכ"ל. וה"ה בכל זה בנידון של תקופה דידן, כיון שהמגיפה הזו נמצאת בהרבה מקומות ואין אדם יודע על מחלתו גם בעבור כמה ימים, והחששות הם רבים, וכבר יצאה קריאה מיום ז ניסן תש"פ מהרב פרופ' אברהם שטיינברג ראש ועדת המוהלים ברה"ר לישראל, ושם כתב שבימים אלו המוהל יעשה מציצה רק בשפופרת, ויסיר המסכה רק לצורך זה בלבד, והיתר זה רק לימים אלו, ובאישור הרבנים הראשיים, וכן עיקר למעשה עד שיגאלנו היי"ת ממגיפה זו.

ואמרתי להוסיף לכם עוד ענין שנשאלתי לגבי אבי הבן הנמצא בבידוד, ואיננו נוכח בברית לבנו, היאך יברך ברכת להכניסו. והנה בכה"ג שאבי הבן לא נמצא נאמרו כמה מנהגים וכמבואר בשו"ע (סי' רסה סעי' א ברמ"א שם) שאדם אחר מברך שהרי בי"ד מצווין למולו, ונהגו שהסנדק מברך [וכך ראינו לברית לבנו של בן דודי האברך הרב זוהר סנדרוסי ז"ל, שנהרג בתאונת דרכים בזמן ההכנות לברית של בנו, וישב סנדק מרן הראש"ל זצ"ל, ובירך הוא את ברכת 'להכניסו']. אולם לכאורה אם אבי הבן נמצא, רק שלא במקום, שיברך הוא שהרי לא מצאנו מניעה שאבי הבן יברך בכל מקום, שכן ברכה זו מוטלת על האב, ואיננה ברכה על מעשה המילה, ומאי שנא אם האב יברך ממקומו את הברכה, והגם שהיא נתקנה בזמן המילה, 'להכניסו בבריתו של אאע"ה', לכאורה כל שיודע שכעת מתחיל הברית או שהוא בין החיתוך לפריעה כל אחד לפי מנהגו, יכול לברך במקומו אף שאיננו נמצא כאן. וידיעה זו יכול לקבלה באמצעות טלפון ששומע את כל שלבי המילה, ובהגיע שלב הברכה יכול לברך.

ואמנם היכן דהוי דבר שבקדושה או היכא דבעינן להוציא ידי חובה ועוד כיו"ב, נחלקו בזה הפוסקים וכבר כתבתי בזב במקו"א לגבי שמיעת סיום מסכת בתענית בכורות דרך הטלפון, וכידוע שגם בדברים שבקדושה דעתם של האגרו"מ (או"ח ח"ד סי' נא) ומרן הראש"ל זצ"ל בכמה מקומות ומקורות (ראה כדוגמא בדיני ימים נוראים עמ' כא) שאפשר לענות אמן ושאר דברים שבקדושה דרך הטלפון. ומקרה דידן פחות הוא, שהטלפון הוא רק למטרת ידיעה של עדים נאמנים שכעת יש ברית והוא יכול לברך במקומו, וכי מצאנו שהאב מברך רק במקום הברית? ובאמת מצאתי בתשובה למרן הגריש"א זצ"ל שהובאה בספר 'וישמע משה' לגר"מ פריד שליט"א (ח"א עמ' רנא) ששאל ממנו אם האב משתתף מרחוק אם יכול לברך ברכת להכניסו בטלפון והשיב לו דמותר. וכן זוכר אני שהיה מעשה אצל הגאון רבי חיים קנייבסקי (שליט"א) שישב סנדק אצל אב שהיה בבית האסורים, ובירך ברכת 'להכניסו' בטלפון, וכן שמעתי עוד מעשים כאלו.

והיה הדבר פשוט בעיני, עד אשר ראיתי לידידי הגר"י נקי שליט"א בספרו שו"ת מעיין אומר (ח"ד עמ' שס) ששאל כעי"ז ממרן זצ"ל אם יכול לברך טלפונית, והשיב לו שלא. ובהערה שם באמת הביא מכל הסברות שהזכרנו לעיל, והוסיף מדברי האבודרהם שברכה זו נתקנה מפני שהאב מצווה על בנו למולו ולפדותו וללמדו תודה ולהשיאו אשה, לרמוז, שמהיום ואילך מוטלות עליו מצוות אלו. ולפי"ז מה נפ"מ היכן נמצא האב, ושהיה פשוט לו שהרב יתיר, אלא שלא כך שמע ממנו ואיננו יודע טעמו. ע"כ. ואחר שלא נתגלה טעמו, ומסתבר יותר טעם המתירים, ואפשר שהיה סיבה מיוחדת שאין אנו יודעים, לכן יותר נראה ויותר מסתבר שיברך אבי הבן בטלפון, ואדרבה יסייע לו הדבר בבידודו להרגיש חלק למרות היותו בבידוד.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן יג

מצות כתיבת אות בספר תורה לנשים, ואם יכולות למנות שליח על כך

ג טבת תש"פ

יומא דהילולא דרבי דוד בן ברוך זיע"א

אל מעלת גיסי היקר

הרה"ג רבי **ברוך רפאל טולידאנו** שליט"א

השלום והברכה!

הנה בבוקרו של יום זה, קיבלתי את אשר שדר לן מר, מאמש שטרח לכתוב לאחר שובו מהכנסת ס"ת וסיום ש"ס בבלי בביתי, כאשר כבודו שמע שאמרתי שאני פועל בשליחות כולם להשלים אות בספר התורה, וכללתי בשליחות שלי גם נשים מבנות המשפחה שביקשו, וכבודו תמה על זה כבר באותו מעמד, שהרי אינן בנות חיובא. וז"ל הדברים שכתבתם שם: 'בענין מעשה רב שראינו שצרף כבודו את בנות המשפחה ונעשה להן לשליח לכתיבת סיום אותיותיה של התורה הקדושה [ומן הסתם כוונת מר מדינא דזכין לאדם שלא בפניו]. תמהתי עד מאד, והרי היה וודאי לנו לחוש להא דפסק ר"ת שכל שאינו מצווה אינו בכלל העשיה 'כל שאינה בקשירה אינה בכתיבה'. ואשה אינה בכלל עשית תפילין וציצית שהרי אינה מצווה בקיומה. ואם כן הוא הדין לענין כתיבת ס"ת שאינה מצווה בלימודה לא תהא בעשייתה, וכיצד צרפם מר לכתיבה ואדרבה גורעים הם שכתיבתם פסולה. ואמנם גיסנו הגדול הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א אמר להסביר, שאין זה שליחות ממש אלא לכבודן עשה. וזה תמוה, שהרי קיימא לן דדברים שבלב אינם דברים ודבריו של מר ברורים הם שבשליחותם קא עביד. ואף הרב אמר שם בדבריו שכשרות הן לכתיבה ללא ספק כלל. ויתכן דלא חייש מר להא דר"ת. וזכינו למעשה רב גדול בענין. ואולי. ע"כ.

ובכן ידידי הרב שליט"א, הדברים מעט ארוכים אולם גם ותיקים וכבר דנו בהם קדמונים, ובכל אופן לעשות רצון צדיק כעת במהלך הטיסה מארץ הקודש למדינת נכר, ניצלתי הזמן להשיב אל כבודו.

ראשית, הנה מה שפשוט לכם, לא פשוט לכמה מן הפוסקים, והגם שמסתמא כבודו לא דייק בלשונו, שכן לא אמרתי שהן כשרות לכתיבה, אלא שאלתי לכבודו מי אמר שהן פסולות? והתשובה האמיתית היא שלהלכה הם פסולות אולם לא לדעת כולם, וזה שעניתי לכם על אתר. אולם למעשה גם לא ברור שאם הן פסולות אז שגם אינן חייבות במצוות כתיבת ספר תורה. וגם אם אינן מצוות, ודאי שאין בעיה שימנו שליח, או שיהיה שותפים בכתיבת ספר תורה, וכל שכתב האיש אף אם בשליחות של אשה, זה לא מעלה ולא מוריד ולא פוסל, ואדרבה מועיל לאשה לחלק מן הדעות ואבאר את דברי בתמצית, ואם ירצה יוכל לעמוד על עיקרי הדברים בפוסקים שאציין להלן:

א. אם אשה פסולה לכתיבת ס"ת:

בראש דברי ירשה לי להביע פליאתי על שהבאתם דברי רבינו תם על ענין הכתיבה של אשה בס"ת, והרי זו גמרא מפורשת, ששנינו בגמ' במס' גיטין (דמ"ה ע"ב) ס"ת, תפלין ומזוזות שכתבן מין, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן, וכותי וישראל מומר, פסולין, שנאמר: וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. ועל דברי הגמ' הללו כתבו התוס' (שם בד"ה כל שישנו) מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה ואין נראה דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות דף מב.) ציצית בעובד כוכבים דדריש בני ישראל ועשו ולא בעובדי כוכבים מכלל דאשה כשרה ואמרינן נמי סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה (דף ח:) ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי, יעוי"ש. וכן פסק רבינו הרמב"ם בהל' תפילין (פ"א הי"ג) ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן אפיקורוס ישרפו, כתבן כותי או ישראל מומר או מוסר ביד אנס או עבד או אשה או קטן הרי אלו פסולין ויגנזו שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב.

וטעם הדבר שאשה פסולה בתפילין הוא כדברי רש"י על הגמ' שם, והב"ד הכס"מ דהיינו מפני שפטורה מתפילין מחמת שזה מ"ע שהזמן גרמא. ולפי"ז צריך להבין מדוע במזוזה לא, והרי גם ביתה של אשה חייב במזוזה, וכן הדין בס"ת שהיא חייבת בהרבה ממצוותיה, אלא שכבר ביאר הריטב"א שם על הסוגיא בזה"ל: שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה. פירוש כל שישנו בקשירת תפילין ישנו בכלל כתיבה וכל שאינו בקשירת תפילין אינו בכתיבה, ותפילין ומזוזה יליף לה מקרא גופיה דקאי בתפילין ומזוזה, ואפילו אשה דחייבת במזוזה אינה ראויה לכתיבה, ומדאינם בכתיבת תפילין ומזוזה משום דקדישי הוא הדין בספר תורה דקדישי טפי מינייהו. וכ"כ בפסקי רי"ד על הסוגיא שם, דאף על גב דאשה מיחייבא במזוזא כדתנן בברכות וחייבין במזוזה, כיון דאינה רשאית לכתוב תורה ותפילין אינה רשאית לכתוב מזוזה, דלא גריעא כתיבת מזוזה מכתיבת תורה ותפילין, וכל שפסול בזה פסול בזה. וברא"ש (סי' מו) כתב שהוא מחמת גזירה שווה יעוי"ש ויעוי' במהר"ם שיק על הסוגיא. ועו"ע בדברי המל"מ על הרמב"ם שם, ובמש"כ ע"ד בס' כבוד יו"ט על הרמב"ם בהל' תפילין שם.

הנה למרות האמור לעיל, רבינו הטור (ביו"ד סי' רפא) השמיט האי דין של אשה שאסורה בכתיבה ולהבדיל מתפילין שכן כתב (בסי' לט), וכתב רבינו הדרישה, שמוכרח מכאן דס"ל שמותר בס"ת ורק בתפילין הכי קי"ל להלכה [ואמנם מה שכתב שם שגם הרי"ף והרא"ש השמיטו גם כן מימרא זו, זה תימה שהרי להדיא הרא"ש עמ"ס גיטין כאן בסי' מה הזכיר להלכה דין זה גם בס"ת, וכן הוא ברי"ף בהל' תפילין, וצ"ע]. אמנם הערוה"ש בסי' רפא (סעי' י) כתב שהטור סמך על דבריו גבי תפילין בסי' לט, אך מאידך האגרו"מ יו"ד ח"א סי' קסד הביא דברי הדרישה כמות שהם, יעוי"ש. וע"ע ברבינו הש"ך (סי' רפא ס"ק י) הביא את דברי הדרישה, וכתב על דבריו שאינם מוכרחים.

אולם כל האמור אינו להלכה לאחר הכרעת מרן השו"ע להדיא בסי' רפא סעי' ג, שס"ת שכתבה אשה פסול, וכן העיקר להלכה ולמעשה.

ב. חובת אשה במצוות כתיבת ספר תורה:

רבינו הרמב"ם בסה"מ (מצוה יח ולאה בסו"ד שם) כתב שאין מצוה זו של כתיבת ס"ת נוהגת בנקבות [ויש אומרים ההיפך בדעת הרמב"ם שם, ראה להלן בדברי הערוה"ש]. וכ"כ בספר החינוך (מצוה תרי"ג), אלא שלכאורה יש לעי' שלמרות האמור בס"ק הקודם שלהלכה אשה פסולה מלכתוב עדיין אפשר שתהיה חייבת במצוה זו, ולכאורה אין זה סותר זה את זה, כי הרי גם לישראל יש מצוות רבות שאינו חייב בהם כמו עניני כהונה ונשים, ומכל מקום חובת הכתיבה עליו, אם כן גם אשה יש עליה מצוות רבות ששייכות לה, והגם שיש שאין שייכות לה, מדוע היא תופקע מעצם מצות כתיבת ספר תורה? ובאמת סברא זו כבר כתבה הרב שאגת אריה (סי' לה) והוסיף וכתב דכשם שבמזוזה נשים חייבות אף שאינן כשרות בכתיבה, הוא הדין בספר תורה, ומש"כ הרמב"ם לפטור את הנשים, כתב שזו תימה מנין לו זאת.

אלא שבשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ו) חלק על דבריו וס"ל שמה שזכרים חייבים בכתיבה הגם שיש הלכות שלא נוגע להם, זה מחמת שמ"מ הם חייבים ללמוד גם מה שלא שייך להם, משא"כ נשים אינן חייבות בלימוד תורה [ויעוי' היטב בדבריו, ובמה שהביא משם האגור, וראה מש"כ על דברי האגור הללו בביאור הגר"א (סי' מז ס"ק יד) וראה עוד בחידושי הגרי"ז בסוף מס' סוכה והדברים ארוכים ומפורסמים ואכמ"ל]. ועוד הוסיף טענה נוספת, שאם הן אסורות בכתיבה, ממילא היאך אם יכתבו? ואת"ל שימנו שליח הרי קיי"ל דליכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושלוחיה מצי עביד, ואם כן אף אם היא תמנה זה לא ישתייך אליה, אלא כמי שקנתה מן השוק ס"ת, ולדעת הרמב"ם בכה"ג של הקונה בשוק, לא חשיב קיום מצות ס"ת, ושאני מזוזה, שהוא חובת הבית, ולא הכתיבה היא המצוה כמו שהיא המצוה בס"ת.

אלא שבאמת על טענתו הראשונה יש הרבה לבע"ד לטעון, שהרי אשה במצוותיה חייבת, ובפרט לאחר דקיי"ל שהן מברכות ברכת התורה, וכדברי הגר"א הנז' לעיל והדברים ידועים, ואם כן שיש עליה חובת לימוד התורה בחלקה, אז סברת השאג"א שבה למקומה. ועל טענתו השניה, לענ"ד יש להשיב ונבאר להלן באות הבאה להלן.

ובגליון המהרש"א על השו"ע (סי' רע סעיף א) כתב על דברי מרן שכתב שמצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה, כתב המהרש"א: "מצות עשה על כל איש. ולא אשה, רמב"ם (ספר המצות, סוף מצות עשה). ובתשובת שאגת אריה דיני ספר תורה (סימן לה) פקפק על פסק זה של הרמב"ם, דאי משום דליתנהו בכל המצות אם כן גם ישראלים ליתנהו במצות כהנים ולפטרו ע"כ.

אלא שלאידך גיסא בערוך השולחן (סי' רע סעי' ה-ו) כתב בזה"ל: אם נשים חייבות בכתיבת ס"ת אינו מבואר בפוסקים, ואחד מן הגדולים כתב שחייבות [שאג"א סי' ל"ה] דכתיבת ס"ת אינו תלוי בת"ת שהיא מצוה בפ"ע, וראיה ברורה לזה דאם המצוה הוי רק משום ת"ת למה אינו יוצא בס"ת שהניח לו אביו, ואי משום שאינן מצוות על כל המצות הרי גם ישראלים אינם מצווים על מצות הכהנים, ואי משום שפסולות לכתוב ס"ת כמו שיתבאר ואי ס"ד שחייבות בכתיבתן למה פסולות בכתיבתן אך גם זה אין ראיה שהרי במזוזה נשים חייבות ועכ"ז פסולות לכותבן, אלא גזירת התורה היא ואין עניין זל"ז. עכ"ד. האמנם תמה על הרמב"ם שמדבריו במניין המצות מבואר שאין הנשים חייבות שכתב אחר כל המצות עשין שיש ס' מצות הנוהגות בזמה"ז וי"ד מהם אין הנשים חייבות בהן וקחשיב בתוכן מצוה י"ח שאינן חייבות ומצוה י"ח היא מצות כתיבת ס"ת [שם] ואני תמה בזה דאדרבא מהרמב"ם מבואר להדיא דנשים חייבות בה שהרי בפנים במניין המצות בכל מצוה שאינן חייבות כותב להדיא ומצוה זו אין הנשים חייבות בה ובמצוה זו לא כתב כן ע"ש ש"מ שחייבות ובהציוני אותיות שבסוף העשין נפלו טעות רבות שכתב שיש ששים מצות הנוהגות בזמה"ז ואין שם ס' וכתב דבי"ד נשים פטורות ואין שם אלא י"ב ע"ש ולפמ"ש גם דהך י"ח טעות הוא וחסר ג' והאמת כן הוא שחסר בשם מצוה ל"ז בטומאת קרובים בכהנים שאין הנשים חייבות ומצוה פ' מפדיון הבן שאין הנשים חייבות ומצוה רט"ו למול את הבן שאין הנשים חייבות וכולן ביארן הרמב"ם בפנים ובסופו בהציונים לא נמצאו ע"ש **ולפ"ז אדרבא ראיה דגם הרמב"ם ס"ל כן** [ויש מהגדולים שנמשכו אחרי דברי השאג"א וכתבו כן שהרמב"ם כתב שאין הנשים חייבות בכתיבת ס"ת וטעות הוא כמו שבררנו בס"ד אך הרא"ה בחנוך כתב דנשים פטורות ע"ש]:

אם כן למעשה בדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים היאך ס"ל. ובחינוך כתב להדיא שפטורה. ובשאג"א כתב להדיא שחייבת. ובשו"ע כתב המהרש"א לדקדק שפטורה האשה, וכן כתב בדעת מרן השו"ע הרחיד"א בברכ"י (סי' רע אות א) דס"ל שנשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת, ושוב הביא דברי השאג"א, וציין שם לדברי שו"ת מהראנ"ח (ח"ב סי' סד). ובספרו שיירי ברכה על סי' רע שוב הביא הדברים וכתב: "והן עתה אשו׳ר ברהטי׳ם דברי הרב [שאג"א] הנז' סימן ל"ה, ולא הזכיר דברי הרב החינוך. ומידי עברי חזיתיה להרב ז"ל מצדד אצדודי ומשכן עצמו לחייב הנשים נגד הרמב"ם. ואין לו ראיה גמורה. ויש לישב תמיהותיו, כאשר יראה המעיין. ודברי הרמב"ם ודעמיה כמנהגן של ישראל תורה" עכ"ל.

הנה אם כן אשה הרוצה להדר ולצאת ידי חובת הפוסקים שמחייבים אותה, אם כן כדי לקיים המצוה תהיה חייבת במינוי שליח שהרי היא לבדה אסורה בכתיבה להלכה. אלא שכאמור לכאורה יהיה זה מן הנמנע, ונבאר להלן.

ג. אם אשה יכולה למנות שליח שיכתוב לה ס"ת:

הנה כמו שביארנו לעיל הרב בית הלוי בטענתו השנייה טען שלא שייך כלל לקיים מצות כתיבת ס"ת על ידי האשה, שהרי בכתיבה פסולה, וממילא איננה יכולה למנות שליח. והנה מצינו שגם הרב מנחת חינוך (על דברי החינוך הנז' לעיל) כתב טענה זו, וכ"כ בס' בני בנימין שבסוף הרמב"ם לטעון על הרב שאג"א, ובאמת שעל טענה זו יש לבע"ד להשיב.

ראשית בוודאי שכל תוקף טענה זו, באם אין יוצאים ידי חובה אלא בכתיבה ממש או על ידי שליח ולא בקניה מן השוק [שהכי ס"ל לכמה פוסקים בדעת הרמב"ם וכך כתב הרמ"א על השו"ע בריש סי' רע. אמנם דעת רש"י איננה כך, וכך כתב הגר"א על השו"ע שם להלכה, וכן נראה דעת מרן הבית יוסף ראה בריש סי' זה. וראה עוד בערוה"ש (שם סעיפים ב-ג)]. אולם אם יוצאים גם בקניה מן השוק וק"ו אם טורחים לקנות הקלף ולשלם הסופר, חשיב קיום מצות כתיבת ס"ת, אם כן בכל זה מהני לאשה הרוצה לצאת י"ח הפוסקים שהיא חייבת בכתיבת ס"ת, גם בלי שתמנה שליח.

אלא שגם בלי זה בכלל, יש לומר שבנידו"ד של ס"ת כלל לא צריך שליחות וכל עבודת הסופר איננה מכוח שליחות ואין צריך לזה כלל, גם לדעת הרמב"ם, וראה בשו"ת בית שערים (חיו"ד סי' שסה) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קכז) לאחר שהביא את דברי המנח"ח הנז' דפליג על השאג"א תמה שכל דחייתו לא עולה יפה, דמדברי הרמב"ם מבואר דכתיבת ס"ת ע"י סופר אינו מדין שליחות כלל אלא ס"ל הרמב"ם ז"ל דעיקר דין מצות כתיבת ס"ת הוא שיכתוב בעצמו ואם אינו יכול לכתוב אז כותב לו ע"י אחר או קונה ס"ת אבל אין זה מתורת שליחות וראי' ממה שכתב הרמב"ם בסה"מ מצ' י"ח וז"ל הוא שצונו שיהיה כל איש ממנו כותב ס"ת לעצמו ואם כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, אם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכיר מי יכתבהו לו וכו' ע"ש. ויש להבין בדבריו הקדושים דלמה סידר דבריו קודם שיכתוב לו הס"ת בעצמו בידו ממש ואח"כ אם אינו יכול לכתוב יקנהו או ישכיר מי שיכתבהו דלפום ריהטא הי"ל לומר הוא שצונו וכו' ואם כתבו בידו וכו' אם אי אפשר לו לכתבו ישכיר לו מי יכתבהו דשלוחו של אדם כמותו ואח"כ אם אי אפשר לו יקנהו דהרי הקונה ס"ת מן השוק הרי הוא במדרגה האחרונה והוי כחוטף מצוה עד שהרבה פוסקים ס"ל דלהרמב"ם ליכא כלל מצוה בקונה ס"ת מן השוק ולמה הקדים קונה ס"ת מן השוק לשוכר מי שיכתוב לו ועוד מדכללינהו יחד וכתב ואם אי אפשר לו לכתוב בידו יקנהו או ישכיר לו מי יכתבהו משמע דכהדדי נינהו הקונה מן השוק והמשכיר מי שיכתוב לו דין אחד להם וזה ברור מאד בשיטת הרמב"ם. ושוב הביא דברי הרב בית שערים, וכתב שהוא ז"ל כתב דלכ"ע אינו בתורת שליחות. אבל המעיין במאירי בקרית ספר נראה דכתב מפורש דהוי בתור שליחות ונראה דהוא מחלוקת הראשונים ז"ל וכנ"ל. ע"כ.

אולם לענ"ד גם אי נימא דבעינן דין שליחות, עדיין יש לומר דשפיר אשה יכולה למנות שליח לקיים את מצות הכתיבה הגם שאיננה יכולה לכתוב בעצמה, כדי לצאת ידי חובה לדעת האומרים שאשה חייבת במצוות כתיבת ספר תורה.

ואבאר את שיחתי, שהנה סו"ס אחר שקיי"ל שנשים חייבות בלימוד התורה בהלכות השייכות להן, ולכן הם מברכות על התורה זאת אומרת שהן בוודאי נמצאות ושייכות בלימוד תורה, אם כן הגם שיש להן בעיה צדדית שאסור להן כתיבה מכל מקום אחר שהם קשורות לעיקר הדין הרי שהן יכולות למנות שליח. וכוחי וחילי מדברי הרב מחנה אפרים המפורסמים בהל' שלוחין ושותפין (ענינים סי' ט) שם הוא דן על ראובן שנשבע שלא לקדש את לאה ואח"כ עשה שליח לשמעון וקידשה אם היא מקודשת אם לאו, מכיון דאיהו לא מצי לקדשה שליח נמי לא מצי משוי כדאמרי' בנזיר כל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי עביד, או דלמא התם שאני דאיהו לא מצי עביד ואם עבד לא עשה כלום, אבל הכא כיון דאיהו נמי אם עבר ועשה מה שעשה עשוי שליח נמי מה שעשה עשוי, ובתו"ד הביא שם את דברי מוהראנ"ח ז"ל בח"ב שרצה לומר בנדון זה דכיון דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי מההיא דגמ', ולע"ד לא דמייא כמש"ל ואפי' תימא דאיהו לא מצי עביד משום איסורא דרביע עליה שליח מצי משוי, ודמייא לאותה שאמרו בפ"ק דקידושין דאין עבד מקבל גיטו מיד רבו שליח מצי משוי לר"ש בן אלעזר, ופריך ומי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ומצי משוי שליח והאמר רב הונא הני כהני שליחי דרחמנ' נינהו דאס"ד שליחי דידן מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדי ומצי עבדי שליח ומשני הכא בר שליחות הוא וכו' וה"ה נמי בנ"ד. עכ"ד. ולכאורה

ה"ה בנידו"ד האשה שייכא במצוה זו, אלא שיש לה הגבלה אחרת, ואם מתגברת עליה על ידי שליח, אין זה מעכב ושפיר דמי.

וכעי"ז ראיתי בחיבור דף על הדף (עמ"ס נזיר די"ב ע"ב) על דברי הגמ' דלא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד. והביאו דברי הט"ז (או"ח סי' תרעט), שאדם שקיבל שבת בפירוש לפני שהדליק נרות חנוכה, צריך לבקש מאחד מאנשי ביתו שידליק עבורו - בשליחותו. והביאו קושיא על דבריו שכתב בספר מרפסין איגרא - ענינים (ע' קכו) מהגמ' כאן הנ"ל, דמבואר דכל דבר שאין ביכולתו של אדם לעשותו, אין הוא יכול למנות שליח שיעשהו עבורו, ואם כן מכיון שהאדם שקיבל עליו שבת אינו יכול להדליק נרות חנוכה, כיצד הוא יכול למנות שליח על כך? והביאו על כך כמה תירוצים, ובניהם מש"כ הגאון הרח"פ שיינברג זצוק"ל, שאין אומרים "כל מילתא דאיהו לא מצי עביד - לא מצי משוי שליח" אלא כאשר המשלח אינו יכול לעשות את עצם המעשה, כגון ששולח שליח לקדש אשה שעדיין היא אשת איש, אבל בנידון דידן הלא המשלח יכול להדליק נרות חנוכה, אלא שיש מעכב צדדי מחמת שכבר קיבל עליו שבת, ובאופן זה יכול הוא למנות שליח. ע"כ. ולפי"ז הוא הדין בנידו"ד ששפיר אשה יכולה למנות שליח שיכתוב לה אות בס"ת.

עוד ראה בהגהות מעלת ידידי הגרד"א שליט"א על ספר ברכ"י (הנ"ל) שהביא דברי המהדיר לבית הלוי (ח"א סי' ו' אות ד) שכתב דלפי מ"ש בשערי יושר דלא אמרי' דמידי דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח אלא היכא דבעי' בעלים, ולא היכא דמהני מעשה השליח מצד עצמו. ולפי"ז אם אשה עשתה שליח לכתוב, מהני הגם שהיא אינה בכתיבה לכו"ע, דלא צריך בעלים לכתיבה. וראה מה שהעיר שם על דבריו, ויש להסביר הדברים לפי מה שביארנו לעיל ודוק. ובאמת שכעין האמור לעיל כבר דנו הפוסקים בכמה ענינים דומים, וראה דברי החת"ס (יו"ד סי' רעא) לגבי כתיבת ס"ת על ידי שליח של ממזר, ובאחרונים דנו בדבריו, ולא עת האסף.

ומה שרמזת בכתב ובע"פ שהא דצרפנו אותן בכתיבה זה גורע ומפריע. הנה אחהמ"ר מכבודו לא הבנתי, הרי ממ"נ אם אינה חייבת כלל, אם כן כלום לא מהני, ולא הועיל כלום, ואם ס"ל שהיא חייבת במצות כתיבת ס"ת הגם שפסולה מכתיבה, אם כן טוב עשינו שסייענו לה לצאת ידי חובת הפוסקים שהיא חייבת במצוה זו, ועל ענין אם יכולה למנות שליח למרות שאסורה בכתיבה כבר ענינו לעיל ודי בזה.

ומעשים בכל יום שכאשר עושים ס"ת לזיכוי הרבים או לכלל, או לבית הכנסת וכיו"ב, אז מוכרים אותיות גם לנשים ולא ראינו שבגלל ההצטרפות שלהן מעכב בקיום המצוה, וכבר כתב בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ג סי' תקכ) בקיצור, לאחר שהביא דברי האור שמח (הל' ס"ת פ"ז ה"א) על הספק אם יוצאים בס"ת של שותפין, וכתב שם שבכל גוונא גם אם יוצאים היינו דווקא שכולם יהיו בני חיובא. ע"כ, וכתב התשובות וההנהגות, שזה תמוה מאד, דהוא מדמה לחלה שנאמר עריסותיכם והדין דאם אחד אינו בר חיובא לא מצטרף, ואני תמה דלא דמי כלל, שבחלה סיבת החיוב היא עיסה של ישראל עם שיעור חלה, ולכן כשאין בחלק הישראל שיעור שפיר אין חיוב כיון דחסר בסיבת החיוב, אבל במצות כתיבת ס"ת החיוב הוא אקרקפתא דגברא מצד עצמו, ולמ"ד יוצאין בשותפות ס"ל דאף שאינו יכול ללמוד בו תמיד כרצונו שיש לו שותף, מ"מ סגי בשותפות לעוררו ללמוד תורה תמיד, וע"כ גם ביש לו שותף שפטור יוצא כיון דהוא שלו ללמוד בו לעתים ודי בכך, ומה לי אם השותף חייב ולומד בו אם לאו, ואדרבה מסברא שותף בר חיובא גרע שצריך הספר תורה לעצמו יותר כדי ללמוד תורה, מאשר שותף של אשה או קטן שאינו מפריע לו, וע"כ נלע"ד שאם יוצאין בשל שותפות מהני אפילו השותף אשה או קטן. יעו"ש וכן המנהג.

ד. שאר מלאכות בס"ת על ידי אשה:

בסוף דברי אמרתי להוסיף, שהנה ביארנו לעיל שלהלכה אשה שכתבה ס"ת הוא פסול, אולם יש לדון על שאר עיסוקים שאינם כתיבה אי שרי, וכגון הפרדת דיבוקים, תיוג או תפירה.

ובספר מעשה רקח על הרמב"ם אחר שכתב שאשה ודאי פסולה בכתיבה, יצא לדון אם אשה כשרה להפריד הדיבוקים ולתפור, וציון לשו"ת מהר"ם מלובלין (שו"ת מנהיר סימן ס"ח) דאם היו הדיבוקים במקום שעושה חק תוכות בפרידתן פסול אבל בלאו הכי האשה כשרה בין בגרירת הדיבוק בין בתפירה מעיקר הדין ובדיעבד דוקא, אמנם טוב וישר לחזור ולתפור בכשרות וכן הגרירה על ידי תיקון כל מאי דאפשר, ע"כ. וראה לגאון מחכמי אר"ץ רבי יצחק עטיה בספרו משרת משה על הרמב"ם ריש הל' תפילין, שהקשה על דבריו שהכשיר בדיעבד שהרי להלן בפ"ג הט"ז כתב בהדיא שאם חיפן כותי או תפרן פסולות וסיים דהוא הדין לכל הפסול לכותבן שלא יעשה אותן ע"כ הרי דקא משוה להו דכמו דבכותי אפי' בדיעבד פסולות ה"נ לכל הפסולין לכותבן ומשמע לכאורה דאפילו אשה. ונראה וודאי דאדרבה מהאי לישנא יש לסייע להאי דינא מדכתב ברישא שאם חיפן הכותי ותפר פסולות וודאי דהתם אפי' בדיעבד וקא מסיים לכל הפסול לכותבן שלא יעשה אותן פשיטא דכוונת דברי קדשו שלא יעשה לכתחילה אבל בדיעבד אם עשו יש להכשיר ומשו"ה לא מחתינהו בחדא מחתא או לימא והוא הדין לכל הפסול לכותבן דווקא והוה משמע דדינם ככותי ממש ומאי שלא יעשה אותן דקאמר אלא וודאי דיש להסביל בכוונת דברי רבינו דלקמן לסיועי לדברי המנהיר הנזכר וכאמור. יעוי"ש.

ולפי"ז יש לומר גם בענין תיוג על ידי אשה, דאי נימא שהעיקר להלכה כדברי הרמ"ע מפאנו (סי' לא בד"ה עוד) שפסול בתגין פוסל בקריאה, וגם לדעת הרמב"ם שללא תגין כשר, מ"מ אם כבר יש אז צריך שיהיה מחובר לאות ופוסל בלא"ה, אם כן גם האשה תהיה פסולה לתייג. משא"כ לדעת מרן החזו"א (או"ח סי' ח אות יא) שלהלכה הכריע שלא כדעת הרמ"ע מפאנו, אם כן בדיעבד אם אשה תייגה אפשר יהיה להכשיר. אלא שדברי החזו"א הם שלא כהכרעת רוה"פ שכדבריהם פסקו המשנ"ב (סי' לו ס"ק יג) והכה"ח (שם אות ח) ועוד.

העולה להלכה:

א. יש אומרים שנחלקו הראשונים להלכה אם אשה כשרה לכתיבת ספר תורה שדעת הרמב"ם ועוד שאשה פסולה ודעת הטור שאשה כשרה בס"ת. להלכה אין לאשה לכתוב אות בס"ת ואם כתבה הספר פסול גם בדיעבד.

ב. שאר מלאכות בס"ת, כגון תפירה או תיקון שאינו מעכב, לכתחילה לא תעשה ובדיעבד נראה שאינו פוסל את הס"ת [ותיוג ראה מש"כ בפנים].

ג. נחלקו הפוסקים אם אשה חייבת במצוות כתיבת ספר תורה [הגם שפסולה לכתוב].

ד. נחלקו הפוסקים על סופר הכותב ס"ת עבור מישהו מסויים האם זה מדין שליחות או לאו.

ה. לצאת ידי כולם נהגו למנות את הסופר כשליח, ועל כן גם אשה אם רוצה לצאת י"ח הפוסקים שהיא חייבת בכתיבת ס"ת רשאית היא למנות שליח שיכתוב בעבורה, ובוודאי למ"ד שרשאית גם בכתיבה, אולם גם להלכה שאיננה רשאית מכל מקום יכולה היא למנות שליח וכמבואר בפנים, ובוודאי שגם אי נימא שאינה יכולה למנות שליח, מכל מקום פשיטא שאין זה מעכב עבור האחרים, ולכן כאשר כותבים ס"ת לזיכוי הרבים רשאים גם נשים וקטנים לקנות אות בספר תורה ואין בזה כל עיכוב כלל.

כל זה הוא הנלענ"ד, והיי"ת ימ"ן ויראנו מתורתו נפלאות.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן יד

בעניני כיבוד הורים וביקור חולים בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

חודש אייר ימי ספה"ע תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

א. מה ששאלתם לגבי כיבוד הורים ומורים, אם צריך לספר לאביו כי הוא בבידוד או כי הוא חולה, או שגורם לו צער ועדיף לא לספר לו. ועוד שאלתם שאלה נוספת לגבי נישוק ידי אביו או רבו בתקופה זו. הנה אנכי אינני רואה מניעה מלספר לאביו על היותו בבידוד, שהרי גם אביו יודע שהרוב המוחלט של המבודדים בריאים ושלימים, ואין זה אלא משנה זהירות. ומאידך אם יש לו סימפטומים כל שהם, כל שאיננו יודע שהם קשורים למחלה, אין טעם לספר להם על כך, כל שאין לו דברים ברורים, שיכול לצערם בחינם. אמנם אם הוא חולה שאומת אצלו המחלה, מסתמא שאביו ידע מזה בהמשך, ולכן נכון יותר שהוא יודיע לאביו שהוא חולה, ושיבקש עליו רחמים שהוא יבריא, שתפילת אב חשובה היא. אלא אם כן חלילה יכול לסכן את אביו בהודעה זו.

הנה איסור צער להורים הוא ודאי ביטול מצות עשה של כיבוד ההורים. וביותר מכך ראיתי באחרונים שכתבו דהמצער אביו הוא בכלל ארור מקלה אביו ואמו, ולכן כתב בתשובות והנהגות (ח"א סי' תקכו), שאם אביו או אמו מבקשים ממנו להימנע ממעשה חסידות, עליו להימנע מכך כדי שלא לצערם. ולכן רבינו האריז"ל נמנע בחורף מללכת לבית הטבילה, כי כך ביקשה אמו, יעוי"ש. אופנים שונים של צער הורים והאיסור לנהוג כך מובא בגמ' בקידושין (דף לא ואילך). וכן ראיתי שכתב בספר בית לחם יהודא (יו"ד סי' רמ אות ח) וז"ל: בן שיודע שאביו ואמו מצטערים על שהוא מתענה, לא יתענה בתעניות שאינן חובה. וכן חולה שאמרו לו הרופאים שלא ישתה מים ולא יאכל דבר פלוני, ושאל האב לבן שיתן לו מים, ואמר לו: אם לא תתן לי לא אמחול לך לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, אינו מחויב לשמוע לו. ע"כ.

והנה בכל ענין של צער, יש לעיתים הצער הגדול יותר או הנלווה, שיש לשקול במאזני צדק מה להימנע ומה אדרבה שלא להימנע. שהנה כעין הכתוב כאן, הגם שמונע מאביו מים ומצערו מכל מקום זו טובתו הגדולה שלא לצערו יותר מכך. ולדבריו אלו צריך משקל של זהב לשקול בדקדוק, מה מותר ומה אסור. וראה כדוגמא בדברי מרן החיד"א שהביא בברכי יוסף (סי' רמ אות י) אם היה אביו חולה ואומר לו שישקהו דבר שמזיקו, אך באופן שודאי ליכא סכנה, ישמע לו. וכן משמע מספר החסידים (סימן רל"ד) שכתב דבמידי דסכנה לא ישמע לו, ומוכח הא אי ליכא סכנה אף שמזיקו שרי, והביא זאת מדברי מוהר"י מולכו. וראה בהערה שם לידידינו הגרד"א שליט"א שהביא מדברי מהר"ם בן חביב בספרו 'קול גדול' (סי' נד) שכתב דלא ישמע לו. ע"ש. וציטט עוד מדברי שו"ת ציץ אליעזר (ח"ה ברמת רחל פ"ה אות יא), שהביא סמך לדברי מהר"י מולכו, יעוי"ש. וראה למרן החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' רמ אות ח בד"ה ועוד קסה) שהביא מדברי השאילתות (פר משפטים) על האי דאמרינן שאב שמחל על כבודו - כבודו מחול, אולם על הכאתו וקללתו אינו מחול. והביא מחיבור קדמון, שגרס גם צערו שאיננו מחול, וראה שם בהערה 34 מש"כ ידידינו הדגול הגרד"א שליט"א.

ובענייני מחלה, ראיתי בפוסקים שכתבו לדון בבן היודע על מצבו הבריאותי של אביו שהוא קשה, והאבא מבקש שיגיד לו את מצבו המדוייק, האם יספר לאביו את הכל. וראיתי לגאון רבי בצלאל שטרן זצ"ל שכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' נה) שלגבי חולה במחלה הידועה, יש להעלים את דעת הרופאים מידיעת החולה. אבל כן להודיע לו על מצבו הקשה ועל שמחלתו רצינית, שעי"כ יתאמץ יותר בתפלתו, ויעשה את חשבון עולמו ויחשב עם קונהו מקירות הלב. ואז גם אם לא יזכה ח"ו להחלים ולהתרפאות ימות זכאי ואל ימות חייב ח"ו. אולם בן לכו"ע אינו צריך לציית לציווי אביו שמבקש להודיע לו במדויק דעת הרופאים, כי לא שייך בנ"ד לא מצות

כיבוד ולא מצות מורא והוא עפ"י המבואר בשאילתות דר"א (סוף שאילתא ס) האב שמחל על כבודו כבודו מחול, הני מילי כבודו אבל הכאתו וקללתו לא ע"כ. והביא משיורי ברכה (הנז' לעיל) שהביא גירסא גם צערו. ולא צערא דגופא בלבד, אלא גם צערא דנפשא כמבואר בשיו"ב (שם ד"ה אלא). וא"כ בנ"ד שאם יגיד לאביו את האמת המרה על דבר חוליו בודאי יצטער אביו הרבה, על כן אף שצוה לו אביו כן אסור לבנו לציית לו בזה, שהרי אין צערו מחול ונמצא מצוהו לעשות עבירה, ומכש"כ בנד"ד שלא מחל לו צערו בפירוש דגרע טובא, יעוי"ש. וכן ראיתי שכתב הראש"ל הגאון בעל ילקוט יוסף שכתב בספרו (הל' ביקור חולים ואבלות סי' ג הערה ב) בשם ספר שערים המצויינים בהלכה (ח"ב סימן קנג אות ב) שאם האב מבקש מבנו שיודיע לו על מצב בריאותו, והבן יודע שזה חולי מסוכן, אף שהאב גוזר עליו שיגיד לו אין לו לשמוע אליו, כדי שלא ליתרע מזליה. ועוד הביא ממש"כ בשו"ת בצל החכמה הנז', והביא גם מספר תוכחת חיים (פרשת תולדות) שכתב, ואפילו אם יודע באיזה דברים או עניינים הנוגעים לאביו או לאמו מצד כבודם או מוראם, כי בשמעם הדברים הם מצטערים בהם, הנכון לבנים שלא לגלות להם לא מבעיא בדברים הנוגעים להם ממש, אלא אפילו בדברים הנוגעים לאחרים באיזה עניינים ושמועות רעות וכדומה, שיודע בודאי כי בשומעם דברים האלו, אביו ואמו מצטערים עליהם, ויש אפשרות ביד הבנים שלא לגלות כדי שלא יצטערו, הנכון הוא שלא יגלו להם ותבא עליהם ברכת טוב. ע"כ. וסיים, שלכן אם אביו דורש ממנו שיגיד לו על מחלתו, אין לו לציית לו בזה, דהוי כאומר לו לעבור על דברי תורה.

והיה נראה לכאורה גם בנידו"ד שלא יספר הבן על מחלתו לאביו, שהרי זה ודאי יצער את אביו או אמו, אולם כמו שפתחנו בתחילת דברינו לעיתים צער שגורמים לאב הוא הנאתו האמיתית, כגון למנוע ממנו דבר המזיק לו וכו'. ואולי היה מקום לומר שבנידו"ד רחמי אב על בנים הוא דבר שיש רק לאב ואם, ואין לאיש זולתם, ובכה"ג הם יכולים לעורר רחמי שמים מרובים וכמו שאנחנו רואים בעוונותינו הרבים הורים שרואים בצרת ילדיהם מרעישים עולם בגשמיות וברוחניות למצוא מזור למחלתם של הילדים. ולכאורה כאן נראה שהדברים שונים.

וחיפשתי מעט בפוסקים, ומצאתי לגר"י זילברשטיין שליט"א שכתב בספרו חשוקי חמד (עמ"ס יומא דף ד ע"ב) שכתב לדון על אשה שחלה במחלה הקשה, וביקשה לא לספר זאת, ומ"מ בעלה מבקש לספר לאביה כדי שיתפלל עליה. ובתחילת תשובתו כתב על האיסור החמור של מגלה סוד. אולם כתב שנידו"ד שאני, ואם אין מצבו הרפואי של האב חמור [כלומר שלא ישפיע עליו לא טוב על האב, עד כדי כך שלא יוכל לצום ביום הכיפורים, ומצב בריאותו ידרדר, פשוט הוא שאסור לגלות לו, ויש לעשות הכל כדי להעלים ממנו את מחלתה], אז כדאי מאד לספר לאב, כי תפילת אב מתקבלת, וכמו שנאמר בתורה: "וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם" (בראשית לב א), וכתב הספורנו: כבר אמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך (מגילה טו), ולכן סיפר הכתוב ברכת לבן לבנותיו, להורות שברכת אב אשר היא על בניו בכל נפשו, בלי ספק ראוי שתחול יותר מסגולת צלם אלוקים המברך, באמרו "בעבור תברכך נפשי", (בראשית כז), וכו'. והביא שם מעשה מענין זה יעוי"ש.

ב. מה ששאלתם על נשיקת ידי הוריו ורבותיו, הנה מחד מצוה היא גדולה ובפרט בערבי שבתות, ובהגיעו אליהם ובפרידתם, אולם בימים אלו, יש להימנע מלעשות זאת, כשם שיש להימנע משאר מגע, ובפרט להורים מבוגרים וכדלהלן: הנה מנהג עתיק הוא לנהוג כבוד באביו וברבו לנשק ידיהם. וראה מה שכתב מהר"א פאפו בספרו חסד לאלפים (יו"ד סו"ס רמ) שבכלל הכבוד שינשק ידיהם בשבתות ובמועדים כנהוג ויתאווה לברכתם שמלבד שאפשר שברכתם תעשה פירות עוד בה שכר מצוה של כיבוד וראויה היא שתגן וכו'. ובפרט בנשיקת יד אם [בבא"ח ש"ש בראשית סעי' כט כתב ידי אביו וידי אמו] בליל שבת יש סוד כמ"ש משם האר"י ז"ל, לכן אם הם בעיר אחת לא יעבור מלילך אצלם לנשק ידיהם. וראיתי בספר כבוד הורים פ"ה סעי' ב בהערה שהמקור ממנו התפשט בכל ארצות ספרד, דווקא מקורו מארצות אשכנז, והביא זאת מספר מאה שערים למהר"א

קפשאלי (שער פד) שבהיותו בישיבת פדוא"ה יוצק מים על ידי רבותינו האשכנזים ראה מנהג מעולה ביניהם שבכל ע"ש ויו"ט אחר תפלת ערבית הולכים הבנים אצל אבותיהם ומשתטחים לפניהם וכורעים על ברכיהם ואבותיהם, ומנשקים כפות ידיהם, וכו' והביא למנהג כשר זה מהגמ' בע"ז (דף יז ע"א ובפירש"י שם). ועם הזמן נתפשט מנהג זה בכל תפוצות ספרד, יעוי"ש.

ומצאתי לרבי חיים פאלאג'י בספרו תוכחת חיים (בראשית עמ' קיב) שכתב: ונראה דכמו שהזהירה תורה בלאו דלא תונו עמיתו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה בגמרא דבאונאת דברים הכתוב מדבר דכל דבר וכל דיבור הגורם צער לחבירו עובר בלאו זה, כמש"כ החינוך (סדר בהר סי' שמא) דלאו דוקא בדברים אלא אפילו בשב ואל תעשה אם גורם לחבירו צער או בזיון כגון שהיה נוהג לכבדו באיזה מין כבוד או לנשק ידיו, ומונע ממנו בשב ואל תעשה, וההעדר הכבוד זה הוי בזיון וצער לחבירו, ואיכא איסור משום לאו דלא תונו איש את עמיתו, וכמ"ש עט"ר רבינו בעל החקרי לב (יו"ד ח"ג סי' פ, ראה שם בד"ה ודרך אגב) , אם כן כ"ש וק"ו דאסור לעשות כן לאביו ולאמו כדי לצערם או לבזותם או להקל מכבודם ואפילו יהיה בשב ואל תעשה שמלבד איסור לאו דלא תונו הרי הוא עובר על מצות כבוד או"א ומוראם וענוש יענש בכפלים השם יצילנו אמן, ע"כ מדברי תוכחתו של רבינו חיים פאלאג'י.

אלא שהאמת תורה דרכה, שכל זה כאשר מונע ממנו כבוד זה, כדי לצערם או לבזותם כלשונו של הגרח"פ זצ"ל, אולם ברור ופשוט שכאשר עושה זאת לכבודם כדי לשומרם ולשמור חייהם מפני המגיפה הרעה הזו, בוודאי שרק לכבוד הוא להם, ושכרו מרובה מן השמים, ולא גרע ממונע מאביו מים או אוכל, כיון שזה מזיקו וכמבואר לעיל. [וראוי לזכור את אזהרת משרד הבריאות להיזהר מכל קירבה להורים ולשאר מבוגרים מסכנה גדולה לחייהם, ויש להישמע ולדקדק היטב לכל ההוראות ובכל ספק לילך לחומרא].

ג. מה ששאלתם על מצות ביקור חולים אצל מבודד, הנה אין מצות ביקור חולים לאדם הנמצא בבידוד, כיון שאינו חולה. אולם יש מצות ביקור חולים למי שחולה בנגיף, אך אסור לבקרו מחשש סכנה כשם שאסור לבקר את כל החולים במחלות מדבקות. אלא אם המבקרים הם רופאים או ארגונים העוסקים עם חולים, שלאחר שיתמגנו היטב, יעשו את מלאכתם והשם יתברך ישמרם מכל נגע.

והן אמת שמצות ביקור חולים מן המובחר הוא ללכת לבית החולה ולהיות עמו, אולם באם הדבר לא מתאפשר הרי שהוא מקיים את המצוה [או את מרבית חלקיה] גם בשיחה בטלפון, ואם יש טלפון שגם רואה את פניו והוא רואה את פניו, יותר משובח הוא. וגם אם חיזקו באמצעות כתב או מכתב, מקיים מצוה בזה. וכן ה"ה למצות ניחום אבלים, שלכתחילה יש לעשותה בהליכה לבית האבל עצמו, אולם כשיש סגר כמו בימים הללו לתקפ"ץ יכול לצאת ידי חובת ניחום באמצעות הטלפון, וכדלהלן.

הנה רוב ככל המדברים בדין זה הביאו בראשית דבריהם את מה שכתב רבינו הרמ"א (שו"ת הרמ"א סו"ס כ) אודות מי שהשכיר בית לחבירו, ולפני הכניסה חלתה אשת השוכר במחלה מדבקת, והמשכיר רוצה לעכב את הכניסה שלא על דעת זה השכיר לו, והוי אונס שמחמתו הוא רוצה לבטל השכירות. והשיב הרמ"א שאין המשכיר יכול לבטל, ואף אם נאמר שמחלה זו היא אונס, וכ"ש שאין זה אונס, כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק, כולו הבל ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו, וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא הוה מידי דשכיח ואין בית אשר לא היה שם חולי זה, דמסיק כל אדם אדעתיה ואיכא למימר סבר וקיבל. עכ"ד. וכבר העירו רבים מן האחרונים שהרי קיי"ל שדבר בעיר כנס רגלך (ב"ק ס ע"ב), וכ"כ הרמ"א עצמו להלכה ביו"ד סי' קטז (סעי' ה). וביותר מזה, שהרי קיי"ל שכשאויר מעופש

אין אפילו להסתכל עליו כי הוא מדבק, וכך ביאר הרמב"ן את הפס' בפרשת וירא "אל תביט אחריך". ובהערות על שו"ת הרמ"א (מהד' מוסד) גם כתבו להעיר והביאו מקורות רבים שנזהרו וגם נקטו באמצעים שונים שלא תתפשט מחלה מתדבקת ורבים ברחו מעירם בעת עיפוש האויר, גם רבינו הרמ"א בעצמו ברח מקראקא לשידלוב בשנת שט"ז ושם חיבר את פירושו למגילת אסתר בשם מחיר יין בדרך פרד"ס ושלחו לאביו במשלוח מנות. כן הוא כותב בהקדמת החיבור: ואני משה בן כבוד אבא מרי הפרנס והמנהיג ישראל שליט"א הנקרא משה איסרלי"ש מקראקא, הייתי בתוך הגולה אשר נתגלינו מעירנו בשנת שי"ו לפ"ק מחמת עפוש האויר ל"ע והיינו גרים בארץ לא לנו בעיר שידלו"ב. עי"ש.

וכ"כ רבינו המהרי"ל (סי' ג) שמותר וטוב לברוח בעידן ריתחא ודווקא קודם שנתחזק ונתפשט. ועי' ג"כ שו"ת מהר"ם מפאדובה (סי' פו) בענין תלמיד שברח מעיר ווינציה בשעת הנגף אם חייב לשלם למלמד בעד ימי הביטול. ומסיק דפטור ואומר בזה בתוך דבריו: 'דזה שברח מאימת הנגף יקרא אונס בודאי דהירא ורך הלבב הוא מסוכן בעת הדבר ב"מ (בר מינן) כמפורסם אף כי רבים הם אשר הם אבירי לב ואינם מפחדים מ"מ אותם המפחדים מסוכנים הם ויש להם להמלט על נפשם, גם לא עלה דעת שום אדם סכנ' הדבר ב"מ, א"כ אינו שייך לומ' היה לו להתנות'. וציינו שם בהערות גם לדברי הישי"ש עמ"ס ב"ק (פ"ו סי' כו). וציינו גם לאוצר הספרות קראקא (תרנ"ג) בענין תקנת העיר קראקא על אודות שוכר בית שיש לו חולים במשפחתו, ובמאמרו של פ. ה. ווערטשטיין קדמוניות מפנקסאות ישנים שמביא תקנת הקהילות, שכל מי שמרגיש באיזה חולי המתדבק מחויב להודיע לקהל תיכף ומיד ולא יעלים שום דבר הוא וכל בני ביתו ואפילו המשרתים והעובדים בבית. ולכן כתבו שם שאולי כוונת רבינו 'שאין ההתדבקות מחמת אדם זה דוקא, אלא מן האויר'. ע"כ. אולם גם זאת אנו יודעים היום שאין המציאות כך, ומחלות מדבקות כן עוברות מאדם לאדם.

וראה עוד להרב כנסת הגדולה בהגה"ט (אות ג) הביא דברי הרמ"א ולא העיר עליהם. ומאידך המהר"י מולכן בספרו שלחן גבוה (סי' שלה סעי' א) כתב על דברי הרמ"א 'ומי ישמע לו להכנס בספק נפשות'. גם רבי חיים פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חו"מ סי' מט) דחה את עיקר דברי הרמ"א שחולי המגיפה אינו מדבק, והוכיח שהם מזיקים ומדבקים והביא דברי הרמב"ן ועוד. ובהשמטות (דף קד ע"א) הביא דברי השו"ג וכתב שכך המנהג שנשמרים הרבה שלא לבקר את חולי המגיפה. אולם הוא גופיה כתב בסי' מט שם (ד"ה ומ"מ נראה), שמי שכן נשארים ולא עוזבים את המקום, יש עליהם חיוב מצות ביקור חולים [ולזה התכוין הפסקי תשובה בח"ב סי' קע"ה, שדעת הגר"ח פלאג'י כדעת הרמ"א שיש מצות ביקור חולים, וסרה מעליו תמיהת החזו"ע (אבילות א עמ' יד בסוף טור א) ודוק]. ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רנא) כתב שסברא גדולא היא כדעת המחמירים שלא לבקר, וכתב על דברי רבינו הרמ"א, שמש"כ שנתבטל כל מצות ביקור חולים, הוכחה זו צ"ע, חדא דהא אנו דנים על שכיחי הזיקא ולפעמים סכנה ואיזה נתינת טעם הוא דא"כ נתבטל, ועוד דמחלות מדבקים הם עכ"פ בזמנינו מיעוט נגד סתם מחלות, ועוד דהא אפשר לקיים מצות בקור חולים גם בהם ע"ד המבואר בשו"ע יו"ד (סי' שלה ס"ח) דנכנסין בבית החיצון ושואלין ודורשין בו אם צריכים לאיזה שרות, וגם בלי לקרב אליו בצורה שיכולה להזיק, ואם באמת אפשר להזהר ע"ד באופן שאין חשש להתדבקות בודאי יש גם בזה מצות בקור חולים.

ובספר חזו"ע (הנז') הביא רוב הדברים הנ"ל וגם סיכם להלכה שאין לבקר חולה במחלה מדבקת, והביא עוד מקורות מן הראשונים והאחרונים שכן הוא להלכה. אלא שסיים כדברי השבט הלוי הנז' שהיכא שיש הגנה טובה של חלוקים ומסיכות לפי המלצת הרופאים יהיה אפשר לבקר, אלא שיש לנהוג כהמלצת רבינו האר"י שהמבקר בחולי המגיפה לא ישב אלא יעמוד והוא הולך ובא, והביא עוד מדברי החמדת ימים חל' ר"ח (דף קכג ע"ד) מדברי האר"י, יעוי"ש.

ועוד ראיתי לרבים מן האחרונים שדיברו בזה, וראה בשדי חמד (בכללים מערכת ב אות קטז) שהביא הדעות השונות וכתב שקשה להכריע בין הצדדים. ואחרוני דורנו עוד האריכו בזה. ומלבד האמור לעיל באות טז, ומש"כ כאן, ראה עוד מש"כ הראש"ל הגאון החסיד רבי מרדכי אליהו זצוק"ל בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ג יו"ד סי' כא) שלאדם רגיל אין חיוב ואפשר שאף אסור לבקר חולה במחלה מדבקת, להוציא הרופאים שצריכים, יעוי"ש. ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ד יו"ד סי' ג), ולעיל באות טז הבאנו משו"ת עטרת פז שגם כתב כך להלכה, אלא שהוסיף שאירגוני החסד, העושים חסדים עם החולים ומשמחים אותם, דינם כדין הרופאים, יעוי"ש.

ומסקנת הדברים כפי הנראה שמצות ביקור חולים ודאי קיימת גם בחולה שיש לו מחלה מדבקת, אולם בפועל אין לבקרו מחמת שאסור לאדם להכניס עצמו לספק סכנה, ודעת הרופאים ברורה, שביקור ללא כל ההגנות, היא סכנה גמורה. אולם מכל מקום, לו יצוייר, שיכול לבקרו באופן בטוח על פי הנחיות הרופאים, כגון בחדר החיצון, או ללבוש כל בגדי ומסכות ההגנה הנדרשות ושאר דברים, הרי שמקיים בזה מצוה מן המובחר של ביקור חולים. אלא שכבר הבאנו לעיל מדברי הגאון בעל מנחת יצחק (חלק ב סימן פד) שאף שקיום המצוה בשלימות לא הוי רק בהליכתו לבקרו בפועל, [דאז שייכים כל העניינים הנאמרים במצות ביקור חולים, שאיתא בש"ס ופוסקים (עיין טוש"ע יו"ד סימן שלה)], מכל מקום, באם אי אפשר לקיים כולם, מקיים גם כן המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה עניינים, שאפשר לעשות לטובת החולה על ידי דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי טלפון וכיו"ב. כלומר, הגם שנטילת אחד משישים יכולה להיות רק פא"פ ועוד כמה עניינים, כבר נהגו באופנים רבים להיפגש מן החדר חוצה, או בבית החיצון, או באמצעים אלחוטיים או על ידי שליח.

וראיתי להגאון רבי חיים פלאג'י בספרו תוכחת חיים (פר' ויחי עמ' רב) שהביא מספר תהילה לדוד ששאל שאלה זו, איזו תועלת יש בביקור חולים מחוץ לחדר, וגם מה שנוהגים על ידי שליח, והשיב שכיון ורואים שמתעניינים בו ובפרט אישים חשובים, מסייע להקל מעליו החולי, והוא מתכבד בהם וכו', יעוי"ש. ומזה מצאנו החשיבות לבקר חולים גם בדרכים אחרות שאינם מן המובחר. וכדומה לזה כתב הגאון בעל אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רכג) שאף שמקיים מצוה של ביקור חולים בטלפון, אינו שייך לומר שיצא ידי חובה, כיון שחסר בביקור זה עניינים האחרים שיש בבק"ח וכמבואר ביו"ד סי' שלה. ורק יצא מזה שאם א"א לו לקיים בהליכה לשם, לא נפטר לגמרי אלא צריך לבקרו במה שאפשר לו לכה"פ ענין אחד או שנים שהוא גם ע"י הטלפון. וכ"כ בשו"ת צי"א (ח"ה קונטרס רמת רחל סי' ח אות ו. וחי"ז סו"ס ו). וכ"כ בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סי' פג), שהגם שאין זה המצווה בשלימותה, מכל מקום מקיים בזה המצווה.

והנה במנחת יצחק שם כתב שאם יתפתח הטעליווישען לשימוש יחידים כמו שכבר נפוץ הטלפון גם ליחידים, ויהי' יכולת לראות החולה ולספר עמו, כדבר איש אל רעהו פנים בפנים, בודאי אין צריכים שיראה כל דבר על שיעורו האמיתי, ואין נפ"מ אם הוי לי' כל דין ראיה, כיון שסו"ס רואהו פנים אל פנים ויש בו מעלות רבות יותר. ולפי"ז בימינו, שהדבר אפשרי אפילו אצל חולים מבודדים שאפשר לשוחח עמם במכשירים שונים ולראות הפנים זה את זה, הוי שפיר יותר לכתחילה בביקור חולים.

ומה שהוספנו וכתבנו שהוא הדין לגבי ניחום אבלים, הנה במצוה זו ישנם שני עניינים: האחד, עם החיים לנחם את האבל ולהפיג את צערו. והשני עם המת, שנוח למתים שבביתם יתפללו וישמעו ד"ת ויתחזקו ויהיה זה לע"נ. ולכן, לגבי החלק הראשון אפשר לכאורה לעשותו גם בטלפון, אולם זה יועיל לחיים ולא למתים, וכ"ז מבואר בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מ אות יא), וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב יו"ד סי' תקפז) ובספר פסקי משה הל' אבילות (ח"ב פט"ו סעי' י). ושו"ר למרן זצ"ל בחזו"ע בדיני ביקור חולים (אבלות א סעי' ח) שהביא מדבריו ביחוה דעת הנז' לגבי ביקור חולים בטלפון, ובסו"ד הוסיף בקיצור, שלפי"ז נראה גם באבל שיושב שבעה בעיר אחרת, כל היכא דאפשר לנסוע אליהם לנחמם, בוודאי שיש לעשות כן, שבזה הוא גומל חסד עם החיים ועם המתים. אבל אם נבצר

ממנו, יש לו לנחמם דרך הטלפון או יכתוב להם מכתב תנחומין. ע"כ. אולם גם כאן יש לומר שיכול אדם להעביר מדבריו אל הציבור בבית האבלים, ולדבר בדברי תורה וחיזוק, ובזה יתחזקו הנוכחים ויעשו נחת רוח לנשמה, ולכאורה בזה יכול לעשות מצוה גם עם החיים וגם עם המתים. ובתקופה זו של המגיפה ראינו רבות כעין זה לצערינו, הן בהספדים על המת, והן בניחומים ובדברי תורה ברבים באמצעות הטלפון ללא נוכחות פיזית. וה' הטוב יכפר בעדינו, וינחמינו מאבלינו, ויוציאנו מצרותינו לרווחה.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן טו

דינים הלכה למעשה הנוהגים אצל הילדים ביום ליקוט עצמות אביהם

מוצש"ק פרשת יתרו תשפ"ב

לכבוד בני משפחתינו, **משפחת דהן** הכבודה שיחיו
בנים לשאר בשרינו רבי **מנחם דהאן** זצ"ל
שוחט ובודק למדינת מרוקו, ורב הקהילה בעיר הבירה
רבאט יע"א

השלום והברכה!

הנה בביקורי האחרון בביתכם אשר בירושלים עיה"ק, שאלתם ממני על דיני האבלות אשר עליכם לנהוג ביום העברת אביכם ז"ל למקום מנוחתו בירושלים עיה"ק.

ראשית, אפתח בזה שמצוה גדולה יש בהעברת נפטר מחו"ל לארץ ישראל, וראוי דודינו שיקבר באדמת ארץ הקודש, שהיא מזבח כפרה ומנוחת הנפש.

הלכה למעשה אתמצת את עיקרי הדין של אותו היום כפי אשר צריך לנהוג. וכיון שראיתי לכמה מספרי האחרונים העוסקים בדיני אבילות, שלא ציינו אלא סעיף אחד או שניים בדינים אלו, וחלקם אף הוסיפו שכיון שאין בזה כ"כ נפק"מ למעשה לכן לא האריכו בזה. ועל כן אמרתי שאמנה את עיקרי הדינים, כדי שנדע הדרך שיש לנהוג הלכה למעשה בשעה זו שאתם נזקקים לה.

חובת אבלות רק אם יודעים, ואין צורך להודיעם:

א. דין יסודי בכל האמור להלן שכל הכתוב הוא כאשר המשפחה יודעת את זמן הפינוי, אולם אם אין המשפחה יודעת את זמן הפינוי, כל האמור להלן אין הם חייבים בו. ואין כל חובה על החברה קדישא לעדכן את משפחת הנפטר, ואדרבה יפה יותר אם ינהגו אנשי החברה קדישא שלא יעדכנו את המשפחות את יום הפינוי, וכך לא יצטרכו לעשות כל הכתוב להלן, שהתורה חסה על ביטול זמנם של ישראל, וכ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שנג) והב"ד בפת"ש (יו"ד סי' תג ס"ק א) וכדבריו כן הורה מרן הגאון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל לרבנות הצבאית שנכון יותר ועדיף שלא להודיע את מועד זמן ליקוט העצמות, (ראה בחזו"ע אבלות ח"ג הערה ב בסוד"ה והנה בירושלמי). וכן כתב הגאון רבי שרייה דבילצקי זצ"ל לשלטונות צה"ל במלחמת יום הכיפורים, והובא בספרו זכרון בצלאל בקונטרס מתי מלחמה, בכמה מקומות שם (ראה בעמ' שכ ועוד).

ב. באם המשפחה יודעת את זמן ליקוט העצמות, נוהג עליהם דיני אבילות, וזה לשון מרן השו"ע (סי' תג סעי' א): המלקט עצמות אביו, או של שאר קרובים שמתאבלים עליהם, מתאבל עליהם

כל היום כולו, בכל הדברים הנוהגים באבל, בכפיית המטה ועטיפת הראש ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה. ולערב אין מתאבל עליהם, אפילו צרורים לו בסדינו. היה עומד ומלקט, וחשכה לו, מותר ביום שלאחריו. לפיכך אין מלקטין אותם סמוך לחשכה, כדי שלא יהיה נמצא שלא התאבל על ליקוט עצמות אביו. והוסיף רבינו הרמ"א בשם הרא"ש שכל זה באבילות, אולם אין אין נוהג בהם דיני אנינות עד הקבורה שלהם, אלא מיד נוהג אבילות.

דינים כללים בזמן הליקוט:

א. עם התחלת ליקוט העצמות, גם אם אינם רואים את הליקוט, אלא רק שמעו שמלקטים את העצמות, וכמבואר בשו"ע (שם סעי' ה), חייבים בני המשפחה הקרובים שעשו קריעה ביום הקבורה הראשון, לעשות קריעה גם כעת בזמן ליקוט עצמות, כ"כ בשו"ע (שם סעי' ג) ומקורו בברייתא באבל רבתי (פי"ג). וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות.

ב. הגם שיש דיני אבלות כאמור, מכל מקום אין עליהם דיני אוננות, ולכן מותרים בתפילה ובברכות וכו', ומותרים באכילת בשר ובשתיית יין. וכדברי הרמ"א שם על השו"ע בסעי' א. וראה בדברי הש"ך שם (ס"ק א).

ג. בזמן הליקוט עצמות, נכון שישבו בני המשפחה ומאנשי הקהילה, ויאמרו תהילים, ויתפללו, ויעשו השכבה וקדיש לעילוי נשמת הנפטר. כ"כ בחזו"ע (שם סוף עמ' רמו), [ומה שהביא שם מהחיד"א ומהגר"ח פלאג'י כוונת מרן זצ"ל על חשיבות הקדיש והלימוד בכל עת לעי"נ ההורים הגם שלא דיברו שם על ליקוט עצמות].

ד. קודם הליקוט אנשי החברא קדישא מבקשים את מחילת הנפטר, ושהם עושים לכבודו וכציווי תורתינו הקדושה, ויעשו כל מלאכתם בכובד ראש, יש לציין שגם אם הנכרים פותחים את הקבר, רק החברא קדישה יעסקו בליקוט העצמות והטעם הוא מחמת ההקפדה המבוארת בברייתא בא"ר (שם) ונפסקה בשו"ע (שם סעי' ו) שאין מפרקין את העצמות ולא מפסיקין את הגידין. וכתב בחזו"ע (שם עמ' רמו אות ג) שבחפירה, ובהריסת הבנין והמצבה שעל הקבר יכול להעסיק גויים ורק בליקוט העצמות יעסקו רק אנשי ח"ק.

ה. את מלאכת הליקוט עושים בנחת ונזהרים שלא לקרוע את הגידים המחברים את העצמות כמבואר בשו"ע (שם ס"ו).

ו. המלקטים את העצמות, אפילו הם רבים (ראה להלן מש"כ בסעי' יג) פטורים מקריאת שמע מן התפילה ומן התפילין, ומשאר מצוות, כיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כמבואר בשו"ע (שם ס"ט).

ז. אסור לבנים לעסוק בליקוט העצמות, וכאשר אם זה גוף המת אסור מן הדין, ואם זה עצמותיו מותר מעיקר הדין אבל נכון וראוי שלא ילקטם שלא יהיו בזויות עליו וכדברי ר' אלעזר בר צדוק כמובא בשו"ע (שם סעי' ז וסו"ס ח).

ח. גם אם מפנים גופת נפטר כאשר הבשר לא התעכל, ואפילו כולו קיים, יש לו דין ליקוט עצמות. ומש"כ מרן השו"ע שם (סעי' ז) שליקוט עצמות אינו אלא משיכלה הבשר, כבר כתב הש"ך (ס"ק ג) שהכוונה היא לענין שילקטם בעצמו, אולם לענין אבלות אף שלא כלה הבשר חייב להתאבל.

ט. כאשר הקבורה המקורית הייתה על הקרקע יש ליקח גם את תפוסת המת, שהוא בשיעור ג אצבעות, כ-6 ס"מ מהאדמה הקשה שתחת המת, ואם יש מעליה עפר תיחוח, אוספו, ועוד ג' אצבעות מהאדמה שתחתיו לעומק, כיון שהוא שספג מהליחה והדם של המת, ודין זה גם אם כבר עבר זמן רב והעפר התייבש. ומקור הדין הוא במשנה במס' נזיר (סד ע"ב) ובהמשך בגמ' וכמה שיעור תפוסה? נוטל עפר תיחוח וחופר בבתולה שלש אצבעות, ע"כ. וכן פסק רבינו הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ט ה"א ואילך) שתפוסת מת זה ג' אצבעות שיש לקחת בזמן הפינוי. וכן נזכר

בכל הראשונים, ראה רש"י ותוס' בנזיר ועוד. והן אמת שברשב"ם עמ"ס ב"ב (דף קא ע"ב) מביא הסוגיא במס' נזיר הנז', וכתב ג' טפחים, מ"מ זו לא הגירסא המצויה אצלינו ובכל הראשונים וכן פסק רבינו הרמב"ם שזה ג' אצבעות. ומזה תמהתי על מש"כ מרן החזו"א בהל' אבילות (סי' רט אות יד) שכשקברו שנים ויותר בגומא אחת וכו', כשמפנין נראה שיש להם תפושה ונוטלים עמהם את העפר ג"ט, ע"כ. ויותר נראה לי שזה ט"ס ויש לגרוס ג"א. וכן כתב להדיא החזו"א בטהרות (אהלות סי' כ אות ה) שהשיעור הוא ג"א, והוא פשוט. וכן תמהתי מה שראיתי שכתב כן להלכה בפסקי משה כרך ב (פרק יב סעי' לג) שהשיעור הוא ג טפחים, וכנראה שהעתיק זאת מדברי החזו"א שהביא בהערה שם, ואין זה אלא ט"ס, והעיקר שהוא ג' אצבעות, וכ"כ להלכה בגשר החיים פכ"ו סעיף ב אות ג, שהוא ג' אצבעות שהם לערך 6 ס"מ בעומק. וכ"ה פשוט.

והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רב) השיב לשאלה על אשה שנקברה בחצר, וילדיה רוצים להעבירה לבית הקברות, ודן שם בדבר הוצאת העפר כדי תפיסה, וכתב שלכאורה אף שעברו כמה שנים והעפר התייבש מ"מ י"ל דהכא לענין תפיסת המת כבר זכה בו המת בתחלה ונאסר העפר ולא פקע איסורו. ועוד הוסיף שהיכא שהוא בגדר הנמנע, וידוע שלא יניחו לעשותו הרי דעת הר"י סופט"ז דאהלות דדוקא לכתחלה נוטל תפיסתו והיכי דא"א לעשותו גם לכתחלה דינו כדיעבד כנודע. ע"כ. גם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קלו אות יב) השיב לגבי פינוי ארבעה מתים שנקברו יחד בזמן המלחמה, אל קבר ישראל וכו', ובאות יב כתב לגבי תפוסה שהנה בטושו"ע לא נזכר כלל דין זה. והביא דברי המהרש"ם שזה רק לכתחילה היכא דאפשר, יעוי"ש. אמנם למעשה על פי רוב אין המציאות דחוקה כמו שמתאר המהרש"ם שם, שלא יניחוהו לקחת, ולכן למעשה יש ליקח שיעור תפוסתו שהם ג אצבעות.

ואותם ג"א שיש ליקח, כתבנו שהם בעומק מתחת המת, וכ"ה לשון התוס' שם בנזיר (ד"ה כמה שיעור בשם הירושלמי) בירושלמי מפרש, שמוהל המת יורד בקרקע עד ג אצבעות. וכן הוא לשון הרמב"ם (שם) נוטל כל העפר התוחח שתחתיו, וחופר בבתולת קרקע שלש אצבעות. וכן ראיתי שכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' לה) שכתב באופן שהתיר לפנות את המת והוסיף בזה"ל: 'וניתן לבאר שכשיפנו עצמות המת צריך לעשות כדאיתא בנזיר (דף ס"ה) וברמב"ם רפ"ט מהט"מ שיקחו את כל העפר תיחוח שנמצא בקבר ולחפור בעומק שלש אצבעות בקרקע בתולה שבקבר וליקח את העפר ולקברו בקבר החדש. ולפלא שלא נתבאר זה בפוסקים. דכיון דאיתא בש"ס שם שבעפר ההוא נתערב קצת ליחות מן המת וזה שייך להמת. א"כ צריך לקחתו כי בודאי לא ניחא ליה שיהא מקצתו קבור במקום אחר. וגם דא"כ תקנה זו תהא קלקלה שאנו באים לפנותו כדי שלא יתבזה במקום זה בהמשך הזמן. ולזה אמרינן שיותר נוח לו צער ובזיון טלטול העצמות. ועתה עבדינן לו תרתי לריעותא שמטלטלין עצמותיו. וגם מניחין מקצת ממנו במקום שאינו משתמר. וגם כי עתה כשיפנו עצמותיו ודאי לא יהי' משתמר כי לא יחשבוהו עוד לקבר. ונראה מפשטות לשון הש"ס והרמב"ם דהנהו ג' אצבעות הם רק מתחת המת. אבל לא מצדדין. ומכ"ש לפי מנהגינו כשקוברים המת נותנים קרשים מן הצדדים ורק תחתיו אין נותנים שום קרש. ובפרט לפמ"ש הירושלמי הטעם והובא ברש"י ותו' בנזיר שם שמוהל המת יורד בעומק ג' אצבעות. זה בודאי רק למטה. ולא לצדדים כטבע כל דבר לח. ואם כל העפר שם הוא תיחוח בעומק וכמו שמזדמן לפעמים נראה שצריך לעשות כמ"ש בתשובת הגאון מהרד"א זצ"ל שבסוף שו"ת חות יאיר שצריך ליטול העפר תיחוח שיש להסתפק שהוא מן המת. ואח"כ ליטול בעומק ג' אצבעות מן העפר שנראה שהוא כבר עפר טבעי'. אלא שבהמשך דבריו כתב הדברי מלכיאל: 'ונראה דאף שבארנו שמן

הצדדים א"צ ליקח בעומק ג' אצבעות. בכ"ז את העפר תיחוח שיש שם צריך לקחת גם מהצדדים לפי ערך עובי גוף המת. דהא ודאי כבר נרקבו הנסרים וכן הבגדים וזה נשאר גם מן הצדדים. וגם אולי נקבר אז במקומו בלי שום נסרים. ואז יש לדון שיקחו גם בצדדיו כפי ערך עובי הגוף בעומק ג' אצבעות. אך פשטות לשון ש"ס דנזיר והרמב"ם לא משמע כן' ע"כ.

ובנקבר בארון, אם לא נרקבו הנסרים, לכאורה אין חשש לחלחול באדמה, ובאמת שהכל לפי המציאות, ויש בזה נפ"מ גם אם ייקרא ליקוט עצמות, וראה להלן. ובתקופת הקורונה, שהיה חוק במרוקו שחייבים לקבור עם ניילון אטום לחלוטין, מלבד הארון, וכבר הוצאו כמה מהנפטרים להעברה, והגם שהארון נמצא שבור הרבה פעמים מחמת כובד האבנים והחול, אבל לא יצאו נוזלים, אלא אותו ניילון אטום התמלא בנוזלים, כך שלמעשה לא יצאו נוזלים כלל, וממילא בכה"ג נראה ברור שלא נתפס כלום בקרקע ולפי"ז אין צורך ליקח מהעפר התיחוח ולא מג"א בעומק הקרקע. רק שבפועל בשיחה נאמר לי על ידי איש החברא קדישא שם שמנהגם בכל העברות בשנים האחרונות של נפטרי הקורונה, לחורר את הניילון שכל המוהל יוצא לתוך הקבר, ואז מרימים את הגוף, ואז חזרנו לכל האמור לעיל, שכעת יש ליקח כל העפר שנספגו הנוזלים שם, השייכים לתפוסת המת.

אימתי מתחילה האבילות ואימתי מסתיימת, ואם יש לישב גם ביום הקבורה:

מרגע תחילת ליקוט העצמות, נוהגים האבלים בכל דיני האבלות, כלומר, אסורים בנעילת הסנדל, ברחיצה, בסיכה, בעשיית מלאכה, בתשמיש המיטה ובשאר דיני אבלות. והאבלות מסתיימת, באותו יום של ליקוט העצמות, עם השקיעה. הגם שלא סיימו את מלאכת הליקוט אלא ממשיכים בערב או למחרת. דין זה מבואר בשו"ע (סס סעי' א). ולמרות שדיני אבילות כן חל, מכל מקום אין לזה דין אבילות של יום ראשון לענין לפטור לחלוטין מן התפילין, ובאמת שלהלכה נסתפק בזה מרן הגרשז"א ז"ל בספרו מנחת שלמה ח"ב (ס"ס נה ובמהדו"א סו"ס נו) בזה"ל: יל"ע אם יום ליקוט עצמות חשיב כאבלות יום ראשון לענין תפילין ויהא אסור להניחם, או אפשר דלענין תפילין אינו חמור יותר משאר ימי האבלות כדמצינן לענין תשעה באב. עכ"ל. אלא שלמעשה הכריע מרן הרב זצ"ל בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סי' מח) שהעיקר להלכה שמיד אחר קבורת העצמות יכול להניח תפלין בברכה. שאין זה יום מיתה שנאמר בו ואחריתה כיום מר. ורק בשעת ליקוט העצמות פטור מקריאת שמע ומתפלה ומתפילין ומכל מצות האמורות בתורה, וכמו שפסק בש"ע (סי' תג ס"ט) לגבי המלקטים.

לאחר שישבו באבלות ביום ליקוט העצמות, אין צריך לשבת פעם נוספת ביום הקבורה, והן אמת שיש מי שכתב לחייב לשבת גם ביום הקבורה, אולם דעת רוב ככל הפוסקים שרק ביום ליקוט העצמות יושבים ואין צריך לשוב ולישב ביום הקבורה. וגם אם לא ידע ולא ישב ביום ליקוט עצמות, אין צריך לישב ביום הקבורה, כי כל די האבלות נועד ליום ליקוט עצמות בלבד. והנה כדעת הי"א שיש לשבת גם ביום הקבורה הגם שישב ביום הליקוט, כ"כ מרן החזו"א (יו"ד סי' ריג), וכ"פ בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' רס). ובשו"ת משפטי עוזיאל כתב שהמנהג בירושלים להתאבל גם ביום הקבורה ולא מעיקר הדין אלא לתת כבוד לנפטרים. וראה עוד בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' נה, או במהד' אחרת סי' נו בד"ה והנה בס') לאחר שכתב להכריע שאם לא התאבל ביום הליקוט שוב אינו מתאבל, אפילו ביום הקבורה, והביא דברי הכל בו ותמה עליו, וסיים ששוב שמע שכשמביאים ארונות מחו"ל נוהגים הקרובים להתאבל ביום הקבורה כדין יום ליקוט עצמות, וצ"ע. ע"כ. אלא שכבר רבותינו הגאונים רבני ירושלים כתבו לא כך, וכ"כ הגרצפ"פ בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רלו) וכ"כ המהרי"ל דיסקין (קונט"א סי' ר) וכ"כ למעשה בגשר החיים (פרק כו סעי' ח). וכ"פ מרן הרב בספרו חזו"ע (ח"ג עמ' רמא) והביא שם שכ"כ בשו"ת בצל החכמה (סי' סה אות ד) וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ד סי' קי). ועוד ראה באריכות בקונטרס

מתי מלחמה הנז' בכמה דינים בד"ז וראה מה שסיכם כדוגמא בעמ' רצא סעי' יד אות ז, ודוק.

אם הקבורה הייתה בארון, אם יש דין ליקוט עצמות:

אם הקבורה הראשונה הייתה בארון, ומוציאים העצמות עם הארון, עם הארון סגור, ולא פותחים ומעבירים ארון וכיו"ב, ובמקום החדש שוב טומנים עם אותו ארון, העיקר להלכה שאין זה נחשב ליקוט עצמות, ואין צריכים להתאבל עליהם. ותחילה נפתח הדיון בדברי הירושלמי מועד קטן פ"א ה"ה), תני המעביר ארון ממקום למקום אין בו משום ליקוט עצמות, א"ר אחא, הדא דאת אמר בארון של אבן, אבל בארון של עץ יש בו משום ליקוט עצמות. א"ר יוסי אפילו בארון של עץ אין בו משום ליקוט עצמות. וראה בנו"כ המרא"פ ופ"מ שם, והביא הדברים באריכות בקונטרס מתי מלחמה להגר"ש דבילצקי שם, ובעמ' שיד סיכם הדיעות כדלהלן: לענין הלכה למעשה ופסק ההלכה בזה נמצאו בזה כמה וכמה דעות בפוסקים, דעת האגרות משה יור"ד ח"א סי ר"ס ודעת העמק ברכה בדיני אנינות ואבלות דגם בארון של אבן חייבים. דעת המאירי (מו"ק דף ח ע"א) וכ"פ החזו"א (יו"ד סי' ריג אות ג) דבשל אבן פטור אבל של עץ חייבים, והוסיף החזו"א שמתכת דינו כעץ. דעת המנחת אלעזר (ח"ד סי יב) והמשפטי עוזיאל (תניינא יו"ד סי ק"ל אות ג) והגרצ"פ בהר צבי בסוף טויור"ד ובשו"ת יו"ד (ח"א סי רלו) והכל בו אבלות (גרינוולד עמ' 314) דגם בשל עץ פטור, ולדעת השיירי קרבן בסנהדרין (פ"ו ה"ט) כן גם דעת הרמב"ם. ולבסוף הביא שדעת המראה פנים בסנהדרין שם שגם באפיקרסין [תכריכין או כיסוי] אין דין ליקוט עצמות. וכתב שלהלכה ולמעשה אפשר לפסוק לקולא דגם במעבירין באפיקרסין זאת אומרת בתכריכין או בכיסוי אין דין אבילות נוהג, דהלכה כדברי המיקל באבל, ובלבד שלא יהיה הכסוי נרקב או קרוע דאז הוי כאיננו וכבגלוי ממש. וגם נראה שלא יהיה שקוף מהטעם הנ"ל שאז הרי רואה את מצב המת. וסיים שכל זה אם נשאר כמות שהוא, אולם אם הוציאו או גילו או החליפו כיסוי, בכל כה"ג אין הכיסוי מעלה או מוריד והוי גלוי ממש.

וכ"כ בספר גשר החיים (פכ"ו סעי' ד אות יב) שיש שלושה חילוקים במעביר עם ארון, **א.** אם היה ליקוט עצמות בקבר הראשון, כגון שנקבר בלי ארון [ולכאורה גם עם ארון, רק שהוציאו מהארון, והחליפו או כיו"ב ש.ז.ר.], ושוב העבירו לארון והוציאו שוב במקום החדש והכניסו לקבר, מתאבלים רק ביום ההוצאה, ואין ליקוט אחר ליקוט. **ב.** אם נקבר בארון והביאוהו עם הארון למקומו החדש, ושם הוציאוהו מן הארון בזמן הקבורה כדי להעביר את גופו או עצמותיו אל האדמה, יום הקבורה נחשב ליום ליקוט עצמות. **ג.** אם הוצא עם הארון מהקבר הראשון, ונטמן עם אותו ארון בקברו השני, אין כאן כלל דין ליקוט עצמות ואין אבלות בזה. וכן פסק להלכה מרן ביבי"א (בח"ט הנז' לעיל). וחזר ופסק כן והביא מקורות נוספים בחזו"ע (פס עמ' רמא) והסיק שלמעשה הלכה כדברי המיקל באבל, ולכן גם בשל עץ אפשר להקל שלא לנהוג אבילות. [וכמובן יש להדגיש בכל זה, ששום דבר לא נתגלה, או נרקב והיה נראה ותיקנו מחדש וכו' דבכה"ג חשיב ליקוט כל שלא היה עם כיסוי, וכמבואר לעיל בדברי קונטרס מתי מלחמה].

וממילא במקרה דנן, שמנהג חברא קדישא במרוקו, להוציא המת מהארון, ובשנות המגיפה שנקברו המתים על פי החוק בניילון אטום, הצטבר ברובם ליחה מרובה בשקית, הם אף הוציאו כל הגופה או העצמות כל אחד כפי ענינו, והריקו כל הליחה אל תוך הקבר קודם ההוצאה [ראה לעיל לגבי תפוסת הקבר], ושוב בחדר הטהרה, עוטפים הנפטר בכמה שכבות של בדים, ושוב עוטפים עם ניילון מיוחד המתכלה לאחר כחודש, ומכניסים לתוך ארון חדש, ואותו שולחים לארץ ישראל. ואם כן בכהאי גוונא פשוט וברור שיום זה הוא הנחשב יום ליקוט עצמות וחייבים להתאבל באותו יום וכמבואר לעיל, ואין צריך להתאבל פעם נוספת ביום הקבורה באדמה בארץ ישראל וכמבואר לעיל [ומה ששלחו לי בשם אחד מן הגדולים שאמר לכם שיש להתאבל רק בארץ בשעת הקבורה ולא כאן במרוקו, אלה דברים לא מובנים כלל, ונגד כל המבואר בפוסקים וכמבואר לעיל, וכנראה שהשואל תיאר לו בצורה לא מדוייקת את השאלה, ואפשר שחשב שמביאים עם אותו ארון

לארץ ישראל, וכנז'. ולמעשה פשוט שצריכים אתם לנהוג האבלות ביום ליקוט העצמות וההכנסה לארון החדש, כמו שהבאנו מפי ספרים וסופרים, ואדרבה אינכם צריכים להתאבל בשנית בהוצאה מן הארון והקבורה בארץ ישראל].

דינים הנוהגים לאחר הלקיטה:

א. לאחר הלקיטה מניחים את העצמות דרך כבוד בארון עץ מיוחד, שבאמצעותו יועבר למקום מנוחתו. את העצמות חייבים לכבדם ולשומרם, כדין שומר מת. גם המשמר אותם פטור מן המצוות, ואם יש כמה שומרים, אז זה משמר וזה קורא ומתפלל, וכך מתחלפים. כמבואר בשו"ע (סס סעי' ט) ומש"כ 'המשמר את המת' ראה בבית הלל שהביא מהאשר"י שכתב המשמר את העצמות, וכתב שצ"ל שיש ט"ס כאן וצ"ל המשמר את העצמות ולא את המת, שדינו של משמר את המת נתבאר באו"ח (סי' עא סעי' ו). וכתב הש"ך (ס"ק ג) על דברי השו"ע שכתב 'המלקט עצמות, והמשמר את המת, והמוליך אותם ממקום למקום, פטור מק"ש ומתפלה ומהתפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, בין בחול בין בשבת, לא שנא עצמות קרובים לא שנא עצמות רחוקים, בין אם הוא בספינה או בדרך, ואפילו אם הם מלקטים רבים. ואם רצה להחמיר על עצמו, לא יחמיר, מפני כבוד עצמות'. שהכוונה אפילו יש רבים, רק על המלקטים, אבל במשמרים אם הם רבים, זה משמר וזה קורא. יעוי"ש.

ב. בליקוט עצמות, אין חובת לוויה אף אם השלד קיים. ואין איסור של 'בל תלין', כמו שיש במת אף ששלדו קיים, כל שאין הבשר קיים, שאין שייך לומר כי קללת אלוקים תלוי, כשהבשר איננו. וכך כתב בגשר החיים (סס אותיות ד-ה) אולם כבר נהגו ללוותם ולחלוק כבוד למת אלא שאין עומדים עליו בשורה, וכתב מרן השו"ע (סס סעי' ג) שמכל מקום הם אומרים תנחומים לעצמם.

ג. בעזרת ה' בהגיע הנפטר למקום קבורתו בארץ הקודש בירושלים תובב"א, הגם שאין אומרים קינות נהי תמרורים, על ליקוט עצמות, כמבואר בשו"ע (סס) מכל מקום, אומרים דברי כיבושין, ודברי קילוסין לקב"ה שהוא ממית ומחיה, ומצפים לרחמיו המרובים, בתחיית המתים בב"א כמבואר ברמ"א (סס).

ד. על האבלים לזכור את הנאמר בירושלמי במס' מועד קטן (פ"א סוף הל' ה) שהגם שהיו מתאבלים ביום ליקוט עצמות, מכל מקום 'למחר היה שמח, שנחו אבותיו מן הדין'.

ויהי"ר שלא תדעו עוד צער, ויבולע המוות לנצח, ומכאן ואילך חושבנא טבא, אמן ואמן.

בברכת התורה
שניאור ז. רווח

אבן העזר

אבן העזר

סימן א

אם מותר לאדם לשמש מיטתו בזמן המגפה, או שצריך לשתף את עצמו בצער הציבור

ימי העומר תש"פ

לאחר שהנגיף פשה בכל העולם כולו בשנה זו, ונהיה צרת רבים, נשאלתי אם מותר לחיות חיי אישות כרגיל, או שיש להשתתף בצער הציבור, כעין מה שאסרו בימי רעבון.

והנה קי"ל בגמרא (תענית די"א ע"א) אמר ריש לקיש, אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, שנאמר וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב. תנא, חסוכי בנים משמשין מטותיהן בשני רעבון. תנו רבנן, בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן, באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם, ומניחין לו ידיהן על ראשו, ואומרים: פלוני זה שפירש מן הצבור, אל יראה בנחמת צבור. תניא אידך, בזמן שהצבור שרוי בצער אל יאמר אדם, אלך לביתי ואוכל ואשתה, ושלום עליך נפשי, ואם עושה כן, וכו', אלא, יצער אדם עם הצבור. שכן מצינו במשה רבינו שציער עצמו עם הצבור, שנאמר וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, וכי לא היה לו למשה כר אחד או כסת אחת לישב עליה, אלא כך אמר משה, הואיל וישראל שרויין בצער, אף אני אהיה עמהם בצער, וכל המצער עצמו עם הצבור, זוכה ורואה בנחמת צבור. ע"כ. וראה בתוס' שם (בד"ה אסור) שאין זה אלא ממידת חסידות, כי אחרת היאך נולדה יוכבד בין החומות. וראה למרן בבית יוסף (סו"ס תקעד) שחילק מלפני לאחרי מתן תורה, והפס' מיוסף הוא אסמכתא, שהרי יוסף עצמו היה ללא בת ואם כן לא קיים מצות פ"ו, ומותר לו היה לשמש בשני רעבון, אלא על כרחך יש לומר שיוסף אכן לא נמנע, אלא שמייתורא דקרא שכתוב לאחר לידת הילדים בטרם תבוא שנת הרעב, דרשו שאם היה אחר כך היה נמנע, יעו"ש ובמה שהביא מדברי הר"ן ודחאו. ועי' מש"כ הב"ח בסו"ס רמ. ועי' עוד בט"ז (תקע"ד ס"ק ג) שם כתב דאין ההיתר של חשוכי בנים משום פ"ו, אלא משום צער, דצערם גדול מצער הרעבון וכו', ולכן התירו. אולם אם יש לו כבר בנים אלא שאין בת אין צערו גדול, ובכה"ג לא התירו לו לשמש בשני רעבון הגם שלא קיים מצות פ"ו, יעוי"ש. ועי' עוד בביאור המהרש"א על הסוגיא בתענית בחידושי הלכות ובחידושי אגדות. ועו"ע לרבינו המלאך רפאל בירדוגו בספרו משפטים ישרים (סי' פ) ודוק.

ודין זה הובא להלכה כאיסור דרבנן, ולא כמידת חסידות [כדברי התוס' הנז'], וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יח דף קסה ע"ב והב"ד מרן בבית יוסף ביו"ד סו"ס קנז) בסוגיא דמשומד שחוזר למוטב, כתב שם משם תשובות הגאונים שבאיסורים דרבנן כגון למלא שחוק פיו בזה"ז או לשמש מיטתו בימי רעבון וכו', אין עליו מלקות ולא נידוי, אלא קוראים אותו עובר על תקנות חז"ל, ע"כ. וכ"ה לשון הרמב"ם בהל' תעניות (פ"ג ה"ח) וכל מי שקיים מצות פריה ורביה **אסור** לו לשמש מטתו בשני רעבון. וכן לשון מרן בשו"ע (או"ח סי' רמ סעי' יב. ובסי' תקעד סעי' ד) **אסור** לשמש מיטתו בשני רעבון. וכן הוא לשון מרן בשו"ע באבן העזר (סי' כה סעי' ו). הנה אם כן הלכה למעשה בשני רעבון יש איסור דרבנן לשמש מיטתו, כדי להוסיף צער, להוציא בליל טבילה, ובלא קיים פ"ו, דאז בעילתו לשם מצוה ולא לשם הנאה, ובכה"ג התירו. ומש"כ ליל טבילה כן פסק מרן בשו"ע בסי' תקעד שם, והגם שבמג"א פליג על דבריו, מ"מ הסכימו האחרונים כדעת השו"ע וכמבואר במשנ"ב שם. ובכה"ח סי' רמ (אות פג). ולגבי חשוכי בנים

מסתימת לשון השו"ע 'לחשוכי בנים' לא מבואר הכוונה ואפשר להכניס בה שתי הדעות המבוארות לעיל, אולם מדבריו בבית יוסף מבואר להדיא שהיינו כל שלא קיים מצות פ"ו, וכמפורש ברש"י שם עמ"ס תענית שהוא משום פ"ו, ולכן אף אם יש לו כמה בנים ואין לו בת, שרי. וכ"כ להלכה הכה"ח (שם אות פג), אלא שיכוין בכל תשמיש לשם פ"ו. ויכול לשמש עמה עד שתתעבר וכמבואר בב"י שם, וכן הביא המשנ"ב סי' תקעד (ס"ק יז). ובחדושי הרש"ש עמ"ס תענית תלה דין זה בדין דשהה עמה עשר שנים ולא ילדה עי"ש. ועוד כתב המשנ"ב (שם) שה"ה אם יש לו ילדים מחללי שבת, וכוונתו בתשמיש שיוולדו לו בנים כשרים, מותר לשמש בשני רעבון, והב"ד בכה"ח (סי' תקעד ס"ק טו). ובסי' רמ הביא המשנה ברורה (ס"ק מו) מספר א"ר בשם ספר דברי דוד (פר' מקץ פמ"א ג) ומספר בית מאיר (אבה"ע סי' כה) (והביא דבריהם גם הכה"ח סי' תקעד אות פב-פג) שכל שיצרו תוקפו ויש חשש לשז"ל, ודאי מותר לשמש ואפילו שקיים פ"ו.

ומהסוגיא שם מתבאר שיש להתחשב בצער הציבור אפילו שלא אין הצער, והוא מגוף מעשה דיוסף שלא היה ברעב אלא מחמת הצער על אחיו, וכן מהמשך הסוגיא, וראה בר"ן ובריטב"א על הסוגיא. ובמהרש"א בחידושי אגדות, ובשפת אמת על הסוגיא. ויעוי' עוד במש"כ הנצי"ב בספרו מרומי שדה על הסוגיא, שבארץ ישראל היה מותר באותו זמן בתשמיש מפני שרוב העם שם לא היו רעבים, ורק בארץ מצרים היה רעב ממש, ולכן בא"י עוד היה מותר להם תשה"מ, עי"ש. ולא אמנע מלהזכיר את חידושו של הרב תורה תמימה על הפסוק הנז' בבראשית (פמ"א פס' ג) שכל האיסור הוא דוקא לאדם שאינו סובל מהרעב, כגון עשיר וכדומה. אך אדם רגיל, אין סברא להוסיף עליו צער של פרישות חוץ מצער הרעב, ולכן יוסף שהיה בעל האוצרות ולא סבל, היה עליו איסור זה, כדי שישתתף בצער הציבור. אך לוי בן יעקב, שהצטער מהרעב כמו כל אדם, לא נאסר בזה. ויש לדון האם לחלק כאשר קרוביו כן בצער ורוב העולם לא בצער, וראה בזה מש"כ באשל אברהם (בוטשאטש סי' רמ) ודוק.

והנה עד כאן עסקנו בשני רעבון שכן הוא לשון מרן השו"ע בכל מקום, אולם רבינו הרמ"א כתב (בסי' רמ שם) שה"ה בשאר צרות שהם כרעבון, והביא מקורו בירושלמי. ולכאורה מגוף הסוגיא מוכח שיש להשתתף בשאר צרות גם שאינן של רעב, וכמבואר בסוגיא על משרע"ה שהצטער עם הציבור ושם היה צער מלחמה ולא רעבון. ובדומה לזה מצאנו במדרש (ב"ר פרשה לא, יג) 'רבי יהודה בר סימון ור' חנין בשם רב שמואל בר ר' יצחק אמר, נח כשנכנס לתיבה נאסר לו פריה ורביה הה"ד ובאת אל התיבה אתה בניך לעצמך. ואשתך ונשי בניך לעצמו וכו'. אמר ר' אבון כתיב בחסר ובכפן גלמוד. אם ראית חסרון בא לעולם, וכפן בא לעולם, גלמוד, הוי רואה את אשתך כאילו היא גלמודה, שכן בכרכי הים קורין לנדה גלמודה'. ובנו"כ הביאו מדברי הרקנאטי שהטעם הוא, כיון שהקב"ה מתעסק בחורבן העולם, לא יתעסק אדם ביישובו ע"כ. וכן מובא בירושלמי מס' תענית (פ"א סוף הל' ו), ובקרבן העדה כפירוש הרקאנטי הנז', יעוי"ש.

הנה לכאורה מסוגיא זו מוכח דלאו דווקא שני רעבון, וגם לאו דווקא בדומה לרעבון אלא אף במלחמה, ולכאורה בכל חורבן המתרחש בעולם. ולפי"ז בנידו"ד שיש דבר ומגפה שאיננה במקום אחד בעולם, אלא בכל העולם כולו, ואין מדינה שאין שם חולים ומתים ממגפה זו, לכאורה צריך להימנע מתשה"מ, כדי להצטער בצער בציבור. ובפרט שכן פסק להלכה הרמ"א שם שה"ה גם בשאר צרות. אלא שבאמת מלשון השו"ע בכל המקומות משמע דהקפידא רק על שני רעבון, וחזר על כך ג פעמים במקומות שונים והדגיש שני רעבון, ובוודאי אם היה כך הדין גם בשאר צרות שהיה כותב זאת. וגם הרמ"א בלשונו הדגיש בשאר צרות שהם כרעבון. משמע לא לכל צרות.

וראיתי לכמה מרבותינו האחרונים שדיברו בזה, הראשון שבהם הם דברי שכנה"ג (בהגה"ט לסי' רמ אות ה) שהביא דברי הירושלמי הנז', ודקדק שבירושלמי לא נזכר כלל לשון איסור, אלא רק 'עשה אשתך גלמודה' שזה לשון חסידות, וממילא

בשאר צרות הגם שכך כתב בירושלמי היינו משום מידת חסידות, וזה דלא כדברי הרמ"א שמדבריו יש איסור גם בשאר צרות. והוסיף: 'ואני מתפלא שכמה פעמים גזרו בקושטא תעניות על הַדֶּבֶר ולא ראיתי נזהרים בזה'. ולכן כתב שגם הירושלמי לא אסר בכל הצרות שמתענין עליהם כרעבון, אלא דוקא צרות דומיא דרעב, כגון על הירקון על השדפון ועל החסיל והארבה והמזונות, שכל אלו דמו לרעבון, כדקאמר קרא בחוסר ובכפן גלמוד, דהיינו חוסר דומיא דכפן, אבל בצרות אחרות כדֶבר וכיוצא בהם דלא דמי לרעבון לא נאסר תשמיש המטה. והטעם בזה דלא מצינו איסור תשמיש המטה אלא בשני הרעבון, ולא נלמוד ממנו אלא מאי דדמי ליה לא שאר צרות שאינן דומות לרעבון, וכן מורה לשון הרב בעל המפה שכתב, והוא הדין בשאר צרות שהם כרעבון, וכו'. ושוב הביא את דברי רבי שמואל יפה שפירש חסרון בא לעולם בצורת דבר וחרב, ואחר כך פירש חסרון כיס שהוזלו המעות ודמי לרעבון. וזה הלשון האחרון מכוון למ"ש, **ואהך לישנא סמכו העולם ואינן פורשין מנשותיהן בזמן הדבר**. ושוב כתב שגם בשני רעבון זה ממידת חסידות, ולכן יש שלא פורשים מתשה"מ, והוסיף שאפילו אם יש לאסור, די לנו בשני רעבון שמצינו איסור בתלמוד שלנו, ולא בשאר צרות.

אלא שעל לשון הרמ"א שכתב 'שהם כרעבון' ראיתי שהרב עולת תמיד (רמ ס"ק ו) כתב לבאר שהיינו כגון אלו שביאר המחבר לקמן בהלכות תענית סימן תקע"ו שגוזרין עליהם תענית [ושם הרי מבואר בסעי' ב שדבר גם בכלל זה], ושוב כתב לעי' בשכנה"ג הנז'. ובלבוש בסי' רמ ראיתי שביאר את דברי הרמ"א שהם כרעבון לענין צרות שהם צרות רבים [ויעוי' בא"ר ובא"ז שם].

ואחרון שבהם ראיתי לגאון בעל אשל אברהם (בוטשאטש, סימן רמ סעי' יב) שם כתב על מה שהיה בזמנם על גזירת לקיחה בכח של בחורי ישראל לצבא במדינתם, שאם היו גוזרים גם פרישות מתשה"מ בעקבות גזירה זו, היה הדבר בגדר גזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, והיה חשש בזה חשש מכשולות עונות על ידי זה ח"ו. ולכן כתב שבימים שאין מחפשים את הבחורים שאין צריך לפרוש, והגם שרבים מעם ישראל בשביה, מכל מקום יש להקל בזה, אם במקומות אחרים, שיש להקל כי הולכים לפי העיר הנוכחית, אולם גם במקומות עצמם יש להקל כי אותם שכבר בשבי יש היסח הדעת מלבקש תחבולה עליהם. אולם גם בזמן שמחפשים מכל מקום יש צד היתר כי בכלל האחריות רק מעטים, ואין לדמות לרעבון, שרק צרה כללית לאנשים ונשים וטף כעין רעבון, וכו', ולמעשה נשאר בצ"ע, וכתב שהלכה למעשה בליל טבילה, ובפרט ששקטו מלחפש מותר. ושוב המשיך להביא הוכחה מהאי גזירה דמצרים שכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, הרי שלמרות הגזירה הקשה המשיכו להוליד ילדים, והיינו משום שהגזירה לא נגעה בכולם. ועפי"ז כתב גם כשיש מחלות ילדים כיון שאינה שייכת למבוגרים, וגם לאותם שיש ילדים בביתם, וכל זה כיון שאין כולם באחריות, ורעבון שאני שכולם בכלל זה, וגם העשירים לבסוף יורדים מנכסיהם בגלל הרעבון הכללי. ועוד האריך בזה בסברות ובהוכחות, ויעוי"ש היטב.

הנה אם כן למעשה אחר שדעת השו"ע יותר נראה בבירור שרק ברעבון אסרו לשמש ולא בשאר צרות, וגם לדעת הרמ"א לא כל הצרות בכלל, ולאותם דעות שרק הדומה לרעבון, אין הדבר בכלל, ואחר שהעד העיד בנו האיש רבינו הכנסת הגדולה שלא נהגו לאסור בזה בימי המגיפה בקושטא, לכאורה נראה שכן העיקר למעשה.

ושוב ראיתי שכן כתב הגדול בדורו רבינו יוסף דוד ראש חכמי שאלוניקי בספרו הגדול בית דוד (ח"א סי' לה) שהביא דברי שיירי כנה"ג מה שביאר ברמ"א, וכתב שאין להוכיח ממש"כ 'שהם כרעבון' לכלול גם שדפון וירקון, כיון ששפיר אפשר לבאר את זה כדברי הלבוש, שהיינו להשוות לרעבון באופן שהוא צרת רבים. ושוב כתב שלדעתו העיקר להלכה שדווקא ברעבון נאסר, ולא בשאר צרות ושלא כדברי הרמ"א, וזהו שסתם הטור וכתב רעבון, והטעם הוא כיון שרעבון מקורו בעצירת גשמים, שגם במניעתם

יש כעין ביטול פ"ו וכמבואר לענין הגשם, הוא הדין שיש כעי"ז גם בנ"א להימנע מזה. משא"כ בשאר צרות שאין טעם לענין זה של פ"ו. ומה שאמרו שהקב"ה עוסק בחורבנו של עולם שלא יעסוק אדם בישובו של עולם, על זה יש לומר בהדי כבשי דרחמנא למה לך. ועו"ע בדבריו שם.

ועי"כ אני אומר שסתימת דברי השו"ע, והביאור בדברי הרמ"א בדרך אפשר באופן שלא כולל גם דבר ומלחמה, ובהתצטרף העדות על המנהג שהעיד הרב כנה"ג שלא אסרו בזמן הדבר, כן נראה העיקר להלכה ולמעשה.

העולה לדינא:

גם בימי רעבון ל"ע, מותר לחיות חיי אישות במי שלא קיים פריה ורביה, או בליל טבילה, או שיצרו תקף עליו. ונחלקו הפוסקים האם איסור זה הוא גם בשאר צרות, ואם כן באיזה סוג צרות. רבותינו הרמב"ם, הטור והשו"ע סתמו וכתבו שהאיסור הוא בשני רעבון. והגם שהרמ"א כתב שה"ה בשאר צרות, מכל מקום כתב הכנה"ג שהמנהג שאין דבר ומגפה בכלל זה.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ב

באיש ואשה שנישאו ללא מעשה קידושין, ועל הכתובה חתמו עדים פסולים, כיצד יתקנו הדבר

תיאור המעשה

א. אם יש לחוש שקידשה בביאה
ב. אם יש לחוש מספק למ"ד שחופה קונה
ג. אם אין דינם כנשואים כלל אם יחזור ויעשו חופה וקידושין בברכות ובעשרה
ד. האם עליה למנות שבעת נקיים כדין תבעוה להינשא
ה. האם צריך לכתוב לה כתובה חדשה, ואם כן, איזו כתובה

סיכום הלכה למעשה

כב סיון תשפ"ב

לכבוד
מעלת ידידי היקר והנעלה
הרא"ח הכהן שליט"א

שלום וברכה!

אודות מה שדיברנו בכמה שיחות בחודשים האחרונים, על מה שהתברר לך, כי הוריך שנישאו זה לזה בעיר בוכארא, לכאורה לא נישאו כדת משה וישראל, שכן אביך שיחי' העיד בפניך כי מעולם לא קנה טבעת ומעולם לא נתן לאמך שום דבר כגון טבעת או דבר אחר למעשה הקידושין, להוציא ברישום האזרחי, שם אחותו נתנה לו טבעת שיתן לה, ולאחר הרישום החזירה לאחות הטבעת בחזרה, וטבעת זו ודאי לא הייתה בבעלותו ולא התכוון לקנותה לבעלותו, ואף דקיי"ל (סי' כח סעיף יט) שניתן לקדש אשה בטבעת שאולה באופנים מסוימים, ראה שם בבית שמואל דדוקא שמשאילה לזמן ידוע והייתה בהנאת הקישוט לזמן זה שוה פרוטה, ולא שמשאילה רגע כמימריה לזמן הרישום, ואף אם תהליך הרישום לקח זמן רב והיה בהנאה זו שוה פרוטה הרי לא היה שם כוונה לקידושין כיון שלדעתם הם כבר נשואים וגם האשה לא התכוונה לקבל הטבעת לשם קידושין, אלא לצורך הרישום שיהיה לה טבעת על היד ולכן החזירה מייד לאחר הרישום.

ועוד מתברר כי בסדר הנישואין שהיה מקובל שם, שהיו 2 טקסים רק עם בני המשפחה הקרובים ובצמצום בלבד, שזה טקס החופה בבית. וטקס רישום אזרחי ששם נוכחים החתן והכלה עם כמה קרובים

רלוונטיים מדרגה ראשונה. ולבסוף אירוע שלישי שזה המסיבה הגדולה לכלל האורחים שנעשה ברוב עם.

ושוב גם אנכי דיברתי עם מור אביך שיחי', ושמעתי ממנו את הדברים כנז' לעיל, כאשר בטקס החופה שהוא הפרט החשוב אצלינו, הוא מספר שטקס זה נעשה בחודש סיון תשל"ב, ומסדר הקידושין היה השוחט המקומי, שהחשיבוהו כאיש הרוחני החשוב במקומם, והיו סומכים על כל מעשיו, ושם אכן פרסו טלית כחופה. והיו ברכות [ואינו זוכר אם ברכת אירוסין או נישואין], וגם היה שטר כתובה שכתב אותו שוחט [וגם אתה העדת שראית את הכתובה בעבר בבית. אלא שכעת למרות החיפוש זה לא נמצא]. כמו כן הוא העיד שלא היו נוכחים אנשים זרים כלל, ומסתמא שהעדים היו האחים הגדולים או הדודים וכדרכם שם, לכבד את בני המשפחה המבוגרים לשמש כעדים. וכאמור ברור לו וגם לרעייתו שלא נתן ולא קיבלה שום דבר בזמן הקידושין ולא אמר לה כלל לשון קידושין או כעי"ז, ואע"פ שאין האמירה מעכבת שהרי עסוקין באותו ענין היו, מ"מ הנתינה ודאי מעכבת.

ומכאן עלתה לך השאלה היאך לנהוג בדין זה וכיצד להתנהג, והאם יש לעשות חופה וקידושין מחדש, ואם כן האם זה כולל עם ברכת אירוסין ונישואין, ומה דין הכתובה, וכו'.

ובאמת ידידי, מצב זה ידוע לבתי הדינים אשר מטפלים בעולים מרוסיה כבר שנים רבות, וידועים הדברים גם לגבי יהדות בוכארא שלצערינו הרב הגם שלפני שנים רבות יותר, היו דיינים מומחים שעשו קידושין וגיטין כהלכה. אלא שאחר שנים נחלשה ידיעת התורה והמצוות ונשתכח מהם עניינים רבים וקידושין וגיטין התרופפה הידיעה ביותר, וכבר אמר לי פעם מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א שאחר שנתוודע לקושי הגדול שהתברר בגיטין שהגיעו מבוכארא יצא לדרוש על הנעשה שם, והתברר שהקידושין באותם שנים שנחלשה ידיעת התורה מחמת הקומניזם ששלט שם באותה תקופה, וממילא השתמש בלשונו של רבינו הרדב"ז על יהודי חבש 'קלקלתם הוא תקנתם' ומחמת זה הצילו רבים מאיסורי ממזרות חמורים וכידוע ואכמ"ל. וראה דוגמת דברים בשו"ת שמע שלמה חלק רביעי, כאשר בסי' א הביא תשובת הגרח"ש רוזנטל שכתב על תיק שהגיע לפניהם על אשה שהתגרשה בבוכארה בשנת תשכ"ב, ובתוך דבריו כתב 'שלא נראה להוציא לעז על כל בני העדה הבוכרית שהם בני פנויה' אלא שבסי' ב' כתב לו מו"ר שליט"א, שאין זה חלילה הוצאת לעז, אלא בירור מציאות וכו', והוסיף שם שכך העידו חכמי העדה שהקידושין שם לא נעשו כדין ובפרט בעניני כשרות העדים, ועל כך הם התבטאו 'כבולעו כך פולטו', יעוי"ש.

וכן היה בערב שביעי של פסח בשנה זו, כאשר נפגשנו עמו וכבודו היה עימי, וחזר על אותם דברים ואמר לנו שהנכון לעשות קידושין כדת וכדין אולם ללא ברכות, ולעשות כתובה דאירכסא. עכ"ד. ולהלן אכתוב את הנלענ"ד לגבי הכתובה, אולם אבוא ממקור הדברים והדין ואכתוב ממש בתמצית.

א. אם יש לחוש שקידשה בביאה:

לכאורה אחר שלא נתן לה כלום כמעשה קידושין, אין כאן כלל מעשה קידושין וגרע מנתן לה טבעת של זהב ונמצא נחושת, או שנמצא פחות משוה פרוטה. ומקום איתי לומר, שחסרון זה הוא יש בו גריעותא ומעליותא לנידו"ד. ואבאר את דברי, דהנה במקדש בפחות משוה פרוטה שנינו בגמ' בכתובות (דף עד ע"א) שהמקדש בפחות משוה פרוטה ובעל, צריכה גט. והטעם כיון שבעל וקיי"ל שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ובאמת שלכאורה היה הדין צריך להיות כך פשוט, שהרי אשה נקנית או בכסף או בשטר או בביאה. לכאורה לפי זה אחר שהיה כאן ביאה, קנאה בביאה, וה"ה במעשה שלפנינו. אלא שיש לומר כדברי רבי אמי בגמ' שם, שאדם יודע שאין בפחות משוה פרוטה כל מעשה, ולכן אומדים שכיון ביאתו לשם קנין. והגם שרבי אמי חלק על מלוה ותנאי וס"ל שבכה"ג אין בעילתו עושה קידושין ולהלכה הרמב"ם פסק (הל' אישות פ"ז הכ"ג) כרבי אלעזר שגם במקרה של מלוה וכו' צריכה גט, דאמרינן אין אדם עושה וכו'. אולם הרמב"ם גופיה כתב שם שכל הטעם הוא גם לגבי מלוה, משום שכל

איש ישראל כשר לא יעשה בעילת זנות ובפרט שבידו לעשות בעילת מצוה כעת. כלומר אם אותו אדם כשר בידו לעשות בעילת מצוה, וגם במקרים האחרים, הוא מכוין לשם זה. וממילא בימינו שאין מי שמכוון לשם זה ואף לא לימדו אותו לכוין לשם קנין, אלא את קנינו הקידושין הוא עושה לאחר ההנחיות של מסדר הקידושין, וממילא בתום החתונה מבחינתו הכל הסתיים ואשתו קנויה לו כדין, וכל בעילתו לשם ביאת מצוה ולא לשם ביאה לצורך קנין. וכבר האריכו בזה הפוסקים אחרונים, לגבי נישואין אזרחיים ומעמדם, והביאה שבאה בעקבותם, אם יש לחוש לנישואין והכרעת כולם דלא לחוש להם, וגם מי שחשש הוא לגט לחומרא, אך לא יסף לחוש לעשות ילדים ממזרים אם הלכה והיתה לאיש אחר וכך כתב להדיא ראש המדברים להצריך את הגט הצפנת פענח (מהד' ורשא סי' כז) וראה עוד בשו"ת צי"א (ח"ג סי' יט, וכן עוד לו תשובות בחלקים ח וי"א) שאין בכל זה ממש כל עוד שלא גילו דעתם בפני עדים שמתייחדים לביאה לשם קידושין. וראה עוד באריכות מרובה למרן רבינו עובדיה זצוק"ל בספרו שו"ת יבי"א (ח"ו אבה"ע סי' א. ח"ז אבה"ע סי' ו-ז וח"ח אבה"ע סי' ה-ח) ולא הניח שם פוסק או סברא ואספם כאחד לאמר שאין בכ"ז ממש, ואין לחוש לביאתם כלל יעוי"ש.

ואל תתמה אפי' אם הביאה חשיבי, הרי אין עדי קידושין הכא כלל, שהרי היה מקום לחוש לפסק הרמ"א (סי' קמט סעי' א) לגבי מי שחזר ובעל את גרושתו בפני עדים, וכתב הרמ"א שה"ה אם ידוע לכל שבא עליה שהרי נשאה, שבכה"ג אי"צ עדים, וראה בבית שמואל שם, ויש מי שחולק על דבריו וראה לשונו של הב"ש שם (ס"ק א) שכתב בזה"ל: 'ממ"נ אם נשאה כדין נשואין תיפוק ליה שהיה קידושין, ואם לא נשאה כדין נישואין א"כ מהיכ' תיתי לומר דבועל לשם קידושין'. עכ"פ לפסק הרמ"א היה מי שרצה לחוש לביאה גם בנישואין אזרחים ונתבאר באחרונים הרבה בדין זה, יעוי' בדבריהם. אולם הלכה למעשה כאמור לעיל, לא אחד מהם חפץ שיהיה קנין בשעת ביאה ועל השוחט שסידר להם קידושין הם סמכו, ואין כאן כלל ביאה לשם קנין, וממילא, אין דינם כנשואים כלל, לא מחמת קידושין שלא קיבלה כלום לרשותה. ולא מחמת הביאה שלא כיוונו לשום קנין. ואינם אלא כדין פנוי ופנויה החיים ביחד, שנישאו בנישואין אזרחים בלבד כיון שקידושי השוחט שקידשם לא היה בהם ממש.

ואם תאמר בלא"ה אין מקום לחוש לביאה כיון שלא אמר לה הרי את מקודשת לי בביאה זו, כבר כתב הגאון רעק"א בשו"ת (מהדו"ת סי' נו בד"ה תו כתב רומ"פ) שמה שהביא השואל מהדרכי משה בסי' לג שבביאה קונה גם בלי שאמר הרי את מקודשת, התם שאני כיון שדנים מחמת שאין אדם עושה ביאתו ביאת זנות, ודעתו לקידושין והוי כאמירה ממש, והיינו כסוברים שגם בפנוי עם פנויה אמרינן שאאעבב"ז ובעל לשם קידושין, אבל למ"ד שהיינו דווקא במגרש את אשתו לנה עמו בפונדקי, אם כן בקידושי ביאה של ממש צריך לומר הרי את מקודשת לי בביאה זו, ובנידו"ד לא אחד אמר להם לכוון לשם קידושין, ולא אמר לה כלל הרי את מקודשת כיון שלדידיה ס"ל שהברכות שבירכוהו בזה הוא נשוי והיא מקודשת. ובוודאי לא הוסיף עוד לשם קנין קידושין את הביאה.

וראה בתשובת הגאון רבי חיים בלייח המופיע בשו"ת שערי רחמים (פראנקו ח"ב אבה"ע סי' טז) שם האריך באריכות גדולה ביותר בכמה ענינים שיש בהם נפ"מ גדולה לכל האופנים של נישואין שלא כדת האם יש להחשיב שאר הפעולות לשם קידושין, ותשובה זו נכתבה על תקופה בתלמאסן שם נהגו לקדש באזרחי לפני הנישואין, ובתקנות הציבור כתבו שכל המקדש לפני טקס זה, כספו מופקר, והיו שהפרו את הכללים, וקידשו בכל מיני דרכים, והיה גם עם חופה וגם יש שהוסיפו וכבר בעלו בעילת מצוה, וממילא נמצא שמי שפרץ גדר לא קידש את האשה עם ממון שהרי הפקירו את ממונו. ושם האריך לדון ויש כמה נפ"מ בדבריו שם לגבי אאעבב"ז, ומסקנתו שבכל הפסולים לאו דווקא במקדש פחות משוה פרוטה, אלא גם במקדש בעדים פסולים ועד אחד, אם בעל אח"כ אמרינן שאאעבב"ז, ואל תאמר היאך יודע הדינים שיכון שזה לא לשם זנות אלא לשם קידושין, שהרי עינינו רואות שרק ת"ח יודעי ספר יודעים ההלכות, ולא המון העם. ולכן כתב שלמעשה אין הכוונה שיודעים אלא דחיישינן שמא שמעו ממאן דהו

שאינה מקודשת ועל כן גמר ובעל לשם קידושין. יעוי"ש. אולם כאמור, בנידו"ד שאפילו החכמים שהיו במקומם לא ידעו, והיו מקדשים עם עדים פסולים ואדרבה היו מכבדים אותם להיות עדים, ממי ישמע? ועוד מי ילמד אותו שיש אפשרות לקנות האשה בביאה, אחר שאפילו בכסף שהוא הקנין הראשון לא ידעו ממנו. וכן ראיתי לו בהמשך התשובה שכתב שם, על הני בריוני שאנן סהדי שלא ידעו מעולם שיש קידושי ביאה, ובודאי שלא שייך גבייהו למימר שבעלו לשם קידושין. והגם שעל זה לבד כתב שהיה צריך להחמיר ולתת גט, אולם בצירוף שאר טעמים שם, פטר לחלוטין, יעוי"ש. ובתו"ד כתב שלא מצינו לשום פוסק שסובר שבביאה סתם קנה, אפילו לא כיוון לשם קידושין בביאתו. זולת המרדכי והביא דברי הדרכי משה בסי' לא, אולם היא סברה יחידאה ולית מאן דחש להא. וראה שם עוד על דבריו בדין זה.

ואמנם המחבר הגאון רבי רחמים פראנקו זצ"ל בתשובתו שנכתבה בסי' יז שם, פליג על דבריו ולהלכה חשש גם לקידושי כסף מחמת חוסר הכח להפקיע, וגם לבעילה שנעשית אח"כ, אולם גם שם עיקרי דבריו שיש לומר שהאנשים חושבים שאין כח בידי המתקנים להפקיע, וממילא אם הכניסה לביתו בדרך נישואין הוי"ל כמדבר עמה בעניני קידושין והוי"ל כאילו פירש ואמר לעדי ייחוד דדעתו לבעול לשם קידושין. והוא חש לרא"ה שכל שידוע לכל שנישאת צריכה גט אף שאין עידי יחוד, יעוי"ש. ובתשובת רבי חיים בלייח הנז' כתב שדעתו היא דעה יחידאה וכבר הריב"ש פליג עליה, אמנם כדברי המחבר שערי רחמים במקו"א הריב"ש צירף דעת הרא"ה, וראה עוד לעיל מדברי הרמ"א וממש"כ הבית שמואל שם בד"ז. וראה עוד בתשובת הר"ש בן אברהם בתשו' מיימוני (הל' אישות סי' יט), באדם הנשוי משנים רבות ונמצא שהקידושין לא היו בהן שו"פ, שצריך לחזור ולקדשה, ואפי' בא עליה לאחר שנתברר דליכא בקידושין שו"פ, ליכא עדי ייחוד, והו"ל כמקדש בלי עדים שאין חוששין לקידושין אפי' שניהם מודים. ומיהו גבי קטנה אשכחן ביבמות דאם בעל בגדלות אינה יכולה למאן, אלמא אף על גב דליכא עדי ייחוד ודבר שבסתם הוא כדאיתא עדים דמי. ע"כ. ועוד ראה בשו"ת פני יהושע (סי' א) במעשה שבא לפניו על אשה שנתעברה מאיש בליעל לאחר שנתגרשה מבעלה וחיו ביחד, וכו'. וכתב בתו"ד להוכיח מדברי הריב"ש לגבי מי שנשאת בנימוסי גויים, שדן מחמת הביאה, ולא מחמת החזקה שהוחזקו בעיר כנשואים, אלא שלגבי הביאה חיישינן כיון ששמא ידע שאין בחתונה שבנימוסיהם מאומה, ולכן בעל לשם קידושין, יעוי"ש. עכ"פ אי נהדר לנידו"ד לאחר שהיו אז במצב שאין יודעים כלל, ויצאו מהחופה שלהם להבנתם כנשואים, בוודאי שלא ראה שום צורך לכוון לקידושין בקנין ביאה, ובפרט שלא ידעו מזה כלל בעוה"ר שאפילו קנין כסף לא ידעו ממנו[1].

---

1. וכתב לי ידידי הגרי"א שליט"א בשולי התשובה בזה"ל: והנה מצינו סברא מחודשת בדברי החזו"א שצידד לומר שכונה לשם קידושין אינה מצריכה כונה למעשה קנין אלא כונה לקשר של אישות נחשבת לכוונה לקנין והחזיק בסברא זו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, כמו שהביא הרה"ג אברהם שרמן שליט"א (שורת הדין כרך טז עמ' צו): במכתב שהשיב מרן החזון איש זצ"ל לשאלת הר"ר שרגא פיבל הלוי שטיינברג זצ"ל ראש ישיבת תפארת ציון (מכתב השאלה ותשובת החזו"א הובאו בספר אור הנר, לגרש"פ הלוי שטיינברג, סוף מס' גיטין), האם בגט שסודר לזוג שהיו נשואים בנישואין אזרחיים יש להצריך המתנת ג' חדשים. והשיב החזו"א בזה"ל: "בדבר קידושין אזרחיים עדיין לא נסתיימה ההלכה, דכיון שאינם רוצים בזנות אלא בקשר קניני ואף שנזורו מדרך התורה, כל שעושים קנין מועיל מן התורה אף שדעתם שיהיה קנין אישי ולא תורי מ"מ מועיל. והלכך אם היה בחוזה חתום הבעל ומסר לה, אפשר לחוש לקידושי שטר, ואפשר דאין חסר כאן לשמה, כיון שנכתב לשם כך. גם בואם בדירה אחת אפשר שדעתם לאשר קשרם וקשה להכריע בחמורים כאלה. בכל אופן אין לפרוץ גדר בזמן הזה שיראו שהיא נשאת תוך ג"ח ויהי לעז ותהא פרצה".

החזו"א במכתבו זה, שהוא מקור יחיד להתייחסותו לתוקפם של נישואין אזרחיים, קובע, שכאשר איש ואשה באים לחיות יחד בדירה אחת לא למטרת זנות אלא להתקשרות אישית של הקמת משפחה, אף שהם לא פועלים ע"פ דרכי התורה, כיון שנעשה ביניהם קנין המועיל מן התורה בקניני אשה, כשטר או ביאה, אף שאין דעתם שיעשה ע"פ דיני התורה, הקנין מועיל. וקיים חשש שיש כאן קדושין שתופסים גם על פי דין תורה. אם נרד לסוף דעתו הגדולה של מרן החזו"א זצ"ל ניתן לומר, שכאשר איש ואשה מישראל חפצים להינשא ולהקים משפחה, אף על פי שעושים זאת שלא כדת משה וישראל, וגם הם עצמם אינם שומרי תורה ומצות, אם נעשה ביניהם מעשה קניני אשה ככסף, שטר או ביאה יש לחשוש שקנינים אלו פעלו קניני אישות, ויצרו זיקת קידושין ביניהם, למרות שבשעת מעשה הקנין הם לא כוונו שקנינים אלו יחולו ע"פ קניני התורה. עצם המעשה בעיניו שנעשה ביניהם מתוך רצונם לבנות קשר של נישואין. וכאמור, כתב החזו"א שקשה להכריע בחמורים כאלו והשאיר הדבר בספק.

וראה עוד שם שהביא דברים בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל: בשאלה שבאה בבית הדין בחיפה, בענין חיוב חליצה לאשה גרושה שחיה עם כהן

ב. אם יש לחוש מספק למ"ד שחופה קונה:

ואם תאמר שאחר שהיו יחד תחת טלית, למ"ד שחופה קונה, גם הכא נימא שזו חופה שהיא קונה, כבר שאל שאלה זו רעק"א (מהד"ת שם בסי' נה-נו) לגבי קידושין שארגנו כמה ליצנים לאדם לאחר ששתה מעט, וקידש בטבעת שאולה תחת חופה, והעיר הרב השואל אם יש לחוש למ"ד חופה קונה, וכתב דזה אינו רק באומר הרי את מקודשת לי בחופה זו, אבל בלא אמר לא, ובפרט עתה דכ"ע מקדשי תחת החופה בטבעת הרי דמסתמא אין מקדשין בחופה, ומעולם לא שמענו דאם אחר כיסוי הינומא או כשעומדים בחופה אם חוזרים דיצטרכו גט, והרי הנהוג לברך ברכת אירוסין קודם אירוסין משום עובר לעשייתן והו"ל לנהוג לקדש קודם ההכנסה לחופה דאם חופה הוא קנין, אין הברכה עובר לעשייתן א"ו דאין דעתם על קדושי חופה. ושוב כתב לדון מדין נופל על המציאה, ודין בונה בנכסי הגר, וכתב שלכאורה כל שמתכוונים לקנין כסף, אז קודם לכן כל הכניסה לחופה לא מכוין לקנות בה, אולם לפי"ז רצה לומר שאם נתן פחות משווה פרוטה, 'נהי דמ"מ לא הוי קדושי כסף, בזה נימא דבאותו רגע דמתכוונים לקנין קדושי כסף בפחות מש"פ הוי כנפילה דאין קנין, ומ"מ קונה בחופה כיון דמתכוונים לקדושין, ממילא הוי חופה קדושין' אלא שבהמשך דבריו שב וכתב 'אולם מ"מ לפי הסברא שכתבתי דבנ"ד לא מקרי ידיעה כלל, כיון דאפשר דלצחוק נתכוונו, אף דבראיה ממש לא סמכינן על האומדנא דלצחוק משום חומרא דא"א, מ"מ עכ"פ מכח האומדנא ליכא ידיעה על הנתינה, דשמא מה"ט עצמה לא רצתה למעשה לקבל קדושין, וא"כ גם על החופה לא הוי ראי' דאין כוונתם לקדושין רק ברגע דקבלת כסף לקדושין'. וכן עוד כתב בסי' שלאחריו (סי' נו) 'מ"ש מצד חופה קונה אין לחוש, כיון דלא אמר התקדשי לי בחופה, היינו דלא אמר הרי את מקודשת לי, ורומ"פ כתב על זה, דבדיבר על עסקי קדושין אין צריך לומר הרי את וכו', תמיהני, הלא אנכי כתבתי כיון דכולם הולכים לחופה להתקדש שם בכסף ולא רצה בקנין חופה, ולזה כ"ז דלא אמר הרי את מקודשת לי לא קנה, וכן מצאתי אח"כ בתשו' בית יעקב סי' נ"ה.

ולפי האמור יש לומר שאולי בנידוננו שלא היה כסף כלל, אפשר שכניסתם לחופה חשיבא כקנין, ולכה"פ מספק, וכמובא בשו"ע (אבה"ע סימן כו סעיף ג) אם הכניס אשה לחופה, אינה מתקדשת בכך. וי"א שהוא ספק. ואי נימא שכאן לא היה בפועל קנין אחר, אפשר דבכה"ג כן רצה בחופה שתקני ליה ולדעת הי"א החופה קונה לכה"פ מספק [ראה בטיב קידושין שם ובנו"כ, לגבי מה היא קונה בספק עי"ש], וכאן לכאורה גם בלי שאמר הרי את מקודשת לי בחופה זו, כי לא הייתה פעילות אחרת של קידושין שכיוונו לצאת בה ולא בחופה. אלא שהאמת צריכה להיאמר דאיירי באנשים שהיו בתקופה הקומוניסטית אשר לא ידעו כלל במה מקדשים, והיו סומכים לגמרי על האיש הרוחני שהיה במקומם, ומהיכן להם כל הקנינים הללו, ומבחינתם בברכת הגפן והברכות

בלי חו"ק, ומת בלא בנים. הם התחילו לחיות כבעל ואשה במרוקו, כשהרבנים שם סרבו לקדשם כדמו"י מחמת שהיו ידועים בקהל, האיש ככהן והאשה כגרושה. הכהן והגרושה ידעו שזו הסיבה שלא קדשו אותם, בכ"ז המשיכו לחיות כבעל ואשה והם המשיכו להתנהג כנשואים גם בישראל עד פטירתו. עדים העידו שהיו מוכרים כשומרי מצות. הכהן היה מתפלל באופן קבוע וכן עלה לתורה ככהן. האשה הצהירה שהיא שומרת מצות ושמרה טהרת המשפחה כל שהותם יחד כבעל ואשה. הכהן נפטר בלי להשאיר זרע ש"ק ויש לו אחים בארץ. האשה פנתה לביה"ד שיתיר לה להנשא כדמו"י, ובמידה ויפסק שהיא זקוקה לחליצה, היא עתרה לביה"ד שיזמן את היבם ע"מ שיחלצנה וישחררה מזיקת היבום אם קיימת. נצבה בפנינו השאלה האם נוצרה זיקת אישות שתזקיק חליצה כדי להתירה להנשא, כיון שהם הוחזקו כשומרי מצות ונאמרת בהם החזקה דאין אדם עושה בעילתו ב"ז, (רמב"ם, אישות סופ"ז), או שמא הכהן והגרושה לא נזהרו שלא תתחלל קדושת הכהונה, והכהן בביאתו עם גרושה לא חשש מביאת איסור, ובכגון זה י"ל כדברי הרדב"ז הנ"ל במי שמתייחד עם גרושתו והיא בנידתה שאינה צריכה גט ממנו, שאם אינו חושש לאיסור כרת אינו חושש גם לבעילת זנות.

הצגתי את הנדון בפני מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) ושאלתי האם ניתן להתיר למבקשת להנשא בלא חליצה או שיש להצריכה חליצה לחומרא. לגופא של שאלה פסק מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) יש להצריכה חליצה לחומרא ובזה להתירה להינשא, אם לא יתעוררו קשיים בעשית החליצה שעלולים לעגן את האשה ולא לאפשר לה להנשא. עיקר טעמו היה החשש שמא כיהודים שומרי מצוות כוונתם בביאה היתה לשם אישות, שהרי התנהגו כבעל ואשה ולא היתה דעתם לזנות בעלמא. וגם לא רצו להתנהג כך שיהיו חוטאים לפחות בעיני עצמם. ע"כ. והעולה מדבריהם שחזקה אין אדם עושה בעילת זנות אין זה שבהכרח כוונתם היתה ל'מעשה קידושין' אלא עצם זה שאין כוונתם לזנות בעלמא זהו גופא נחשב ככוונה לקידושין ולקשר של אישות. ואמנם הוא רק לחומרא והיכא דאפשר, אך מכלל ספיקא לא נפקא, ולפ"ז בנידון דידן שכונתם ודאי לא הייתה לזנות אלא לקשר של איש ואשתו, יש כאן לכה"פ צד קידושין.

והכתובה שכתבו להם גמר את הקנין בכלתו, ומהיכן יש לנו לומר שהוא יודע והוא רוצה בקנין חופה? וכבר כתב רבי חיים בלייח בתשובה הנז' לעיל שכיון שגם לדעת ר"ח חופה קונה רק מספק, לכן דווקא אם אמר בפירוש שדעתו לקנותה בחופה זו. אבל כי הכניס סתם, לא חיישינן, דילמא דעתו לקדשה בחופה. הרי דבר שלנו מסופק איך הוא ידע לגמור ולקדש אותה בזה. וגם הרב פראנקו זצ"ל בתשובה הנז' הגם שחלק על דבריו, לגבי חופה נראה שהסכים עמו, אלא שכתב שדי בשאר שני הקנינים שהזכיר לחוש שהאשה מקודשת, יעוי"ש. וראה עוד בתשובות והנהגות תשובות (כרך ג סימן תרמג) לגבי נישואין אזרחים שכתב 'והנה בעיקר דין נישואין אזרחיים ביארתי לעיל (סימן תרמב) שראוי לחשוש לרב הונא דאמר חופה קונה, ולדידיה כיון שהכניסה לביתו הוא כאשתו וצריכה גט, ולחומרא קיימא לן כוותיה וכמבואר באהע"ז (כ"ו), אבל בנ"ד האשה אומרת שבסביבתם אין בנמצא עדים כשרים שומרי שבת כלל, ואם כן אפילו יש כאן חופה חסר בעדים, שלא יתכן שהיו כשרים לעדות, ובנישואין אזרחיים כה"ג לכולי עלמא לא צריך אפילו גט'.

והנה למעשה אחר שבנידו"ד כל פעולת קידושין לא היה. וחופה לא קונה דמהיכי תיתי להם שיקנה, ובפרט שלדידן זה ספק ומהיכן להם זה ודאי. ושהביאה הייתה לשם קידושין, הרי הם אינם יודעים מזה כלל, ועוד שהרי סמך על השוחט שהשיאו כדת וכדין, ומאין לו לחשוב שצריך קנין נוסף. ועל הכל שלא היה כאן עדים כלל לא עדי קידושין ולא עדי יחוד, שהרי כולם פסולים הם, וזאת אנו יודעים, שהרי הם חשבום לכשרים שהרי החתימום על הכתובה. כך שאפילו לא ידע שיש לו חסרון.

והן אמת שראיתי לרבינו המהרש"ל בספרו ים של שלמה עמ"ס כתובות (פר' א סוף סי' טו) במקרה של אשה שנתקדשה בטבעת של נחושת, והיתה סבורה שהיא של זהב, וכן המקדש סבר שהוא של זהב, דהוי קידושי טעות, וכתב לדון האם לאחר שנודע הדבר, אי מפרישים אותה ממנו, עד שיקדשנה שנית, או לא, ואם צריך לחזור ולברך ברכת אירוסין ונשואין, אם לא. ופתח דבריו בתשובת ר' שמשון בר אברהם בתשובות מיימוני (הנז' לעיל) וכתב שיש שם שני תשובות הפוכות זו מזו, שבאחת (תשו' מימוני, אישות סימן יט) כתב שאפילו קידושין אינה צריך, ובאחת כתב (שם סימן יח) שצריך קידושין, רק ברכת חופה אינה צריך. והביא מה שכתבו לדון בזה בתשובות האחרונים. ועוד הביא מה שמצא בתשובות האחרונים שהורו לחומרא, לקדש פעם שנית, ושלא לברך, וגם לא לכתוב אפילו כתובה אחרת, כמו שכתב מהר"י וויל למהר"מ מינץ. ובתשובות מהרר"ז אופנהיים כתב, שיחזרו לקדש ולברך, אפילו יש לו כמה בנים, והביא כמה מעשים שראה ככה. ולאחר שהביא דבריהם ודן בדבריהם הביא המעשה דרש"י המובא בהגה' מרדכי (קידושין, סימן תקמו), כאשר בא מעשה לפני רש"י באחד שקידש, ונמצא אחד מעדי הקידושין קרוב, או לא היה שוה פרוטה, והשיב, אף על פי שצריך לקדש פעם אחרת, אין צריך לא כניסת חופה, ולא ברכה אחרת של אירוסין ונשואין, אף על פי שצריך לקדש פעם אחרת, ונמצא שהיתה החופה קודם הקידושין, מה בכך, הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה, אין הקידושין קידושין עד שיגדלו, ויבעלו, ואמרינן בפ' הכותב (לקמן נ' ע"א) קטן שהשיאו אביו, כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה, ואמר רב הונא, לא שנו אלא מנה מאתים כו', ונמצאת חופתו קודמות לקידושין, עד כאן לשונו. [ותשובה זו נמצאת בתשו' רש"י סי' קצז]. וכתב לדון שם בדברי רש"י, עד אשר ניסה לומר שאולי רש"י לא כתב להצריך קידושין אחרים, אלא כשלא בעל עדיין, קודם שנודע לו קידושי טעות, אם כן אי שרי ליה השתא לבעול בלא קידושין, הוי כמקדש בביאה. אבל לשון רש"י משמע, דבכל ענין מצריכינן ליה קידושין אחרים, ולא שרינן ליה לבעול, מטעם דפרישית, דלא דמי לקדושי קטנה, ואפשר דלא דמי לקידושי קטן וקטנה, שהרי קידש כמו שראוי לקדש, ומאחר שחכמים חשבו ליה למעליותא להשיאן סמוך לפרקן, אם כן טפי לא הוי ליה למעבד, אבל הכא שקידש קדושי טעות, אי לא יקדש קידושין אחרים, יאמרו, הרי גילה שלא רצה לקדש כראוי. ושוב הקשה מהסוגיא ביבמות (דף ק ע"ב) לגבי נישואי טעות, יעוי"ש. ולמעשה העלה שם

שאין צריך קידושין אחרים בכל קידושי טעות הללו, והוסיף שגם לא הבין מדוע מצריכים קידושין אחרים ומדוע לא יקדש בבעילה? ומסתמא הכא לא צריך עדי ביאה, מאחר שהיא אצלו, הכל יודעים כו', ואין צריך עדי יחוד, דדבר שבגלוי הוא, מאחר שאשתו היא, ומתיחדת עמו בחדר, אין לך עדי יחוד גדול מזה, וכו', ולכן מסיק שאין צריך לקדשה פעם נוספת, והוסיף שגם את"ל שיש לחוש למחמירים כיון שיצא מפי קדמאי ובתראי, מכל מקום אומר אני, שאין להחמיר, אלא היכא, דאינה מעוברת, אבל היכא דהיא מעוברת, קל וחומר אם יש לה בנים, אם נצריכה לקדושין אחרים בפני עדים, אוושא מילתא, ומוציא לעז ופגם על בניה, שהן נולדים מן הפנויה, אף שהן ראוים להיות כהנים גדולים.

מכל מקום כפי שכתב היש"ש רוב דעות הפוסקים וכ"ה להדיא ברבותינו הראשונים, וכ"פ הרמ"א בסי' סא (סעי' א) שלאחר קידושי טעות חוזר ומקדש, וק"ו בנידו"ד, שאינו דומה למקרה של היש"ש שקידש בטבעת רק שנמצאה נחושת, או טבעת שאולה, אלא איירי הכא שלא קידש אותה כלל ומעולם, וגם מעשה החופה והכתובה היה בעדים שהם קרובי משפחה ופסולים לעדות, ונראה א"כ שבכה"ג חובה על האיש לחזור ולקדש את אשתו, כדת וכדין, ויקנה לה טבעת חדשה, ויענוד לה לפני שני עדים כשרים ויאמר לה הרי את מקודשת וכו'. והגם שכבר מבוגרים הם ויש להם ילדים בלעה"ר, אולם אין עצה ואין תבונה נגד ה'.

ואציין כי כל אשר נקטתי גבי הטלית שיש לדונה כחופה, ידעתי אשר נחלקו בזה רבותינו הראשונים או שיטת המנהיג וסיע' שחופה היא פריסת טלית, או דעת בעל העיטור שהכלונסאות הם החופה, וי"א דהיא ההינומא, ולהלכה אנן קיי"ל כדעת רבינו הרמב"ם בפ"י מהל' אישות וכן פסק מרן השו"ע (אבה"ע סי' נה ס"א) שחופה היא 'שיביא אותה לתוך ביתו, ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום'. והגם שלדידן ברור שהעיקר כדעה אחרונה וכהכרעת מרן השו"ע [וכ"כ בשערי רחמים שהזכרנו לעיל שכן העיקר לדידן], מכל מקום כבר נהגו כל ישראל לעשות גם ההינומא, וגם לפרוס טלית וכ"ז להידור מצוה לצאת ידי כל הדעות, אך אין זה כלל מעיקר הדין. וכ"כ בביאור המנהג לדידן מרן רבינו בעל יבי"א (ח"ה אבה"ע סי' ח) וכ"כ מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א בשמע שלמה (ח"ג אבה"ע סי' יד אות ח)[2]. ומזה הטעם אותם שלא עושים חדר ייחוד, אין הכלה מכסה את ראשה בחתונה [שלאותם העושים חדר ייחוד, חובה גמורה על הכלה לכסות את ראשה בצאתה מחדר ייחוד, ואין כל מקום להקל בזה ואכמ"ל]. ומ"מ גם לדידן חשיבא החופה כתחילת נישואין ולכן די בכך כדי לברכם כבר בברכת הנישואין ובפרט שתחת החופה כבר בירכו את ברכות הנישואין, וכבר כתבו בזה באחרונים ולא כאן המקום.

אשר על כן כל אשר דברתי לעיל מחופה וכניסה תחת הטלית, היינו כי כך הייתה המציאות שם, אולם כל הנדון שווה הוא לגבי הכניסה לרשותו ממש דהויא חופה לדידן.

ג. אם אין דינם כנשואים כלל אם יחזור ויעשו חופה וקידושין בברכות ובעשרה:

והן אמת שלפי האמור לעיל, נראה דהקידושין לא חלו כלל, ואין בהם ריח קידושין כלל, דהרי זה ודאי גרע ממקדש בטבעת שאולה, או בפחות משוה פרוטה, או מקדש בעד אחד כשר, שיש שם 'קידושין כל דהו' [לשון הב"ח אבה"ע סי' סב בד"ה כתב בתשובות], לבין נידו"ד שאין אף קידושין כל דהו, ולפי"ז יש מקום גדול לומר שצריך לחזור ולעשות חופה וקידושין בברכות כדת וכדין. אולם למעשה אין לנהוג כך, אלא יעשה רק מעשה קידושין ואין צריך לחזור להכניסה לחופה ולא לברך ברכת אירוסין וברכת הנישואין. ואביא את עיקרי הדין בזה כפי שהובא בפוסקים ואשר נלענ"ד בנידו"ד.

2. ואכן בכמה חופות שהייתי עמו, אומר לעדים שכלל אין צורך שילכו לראות החתן מכסה את הכלה בהינומא שאין זה נצרך. ואגב הגם שהחופה לדידן העיקר הכניסה לבית, אין צריך בעדים על כניסתם לבית, כיון שכבר יראום למחרת יוצאים ונכנסים כאחד, וידוע לכל שנישאת, וראה מש"כ לעיל באות א.

וראשית צריך לומר דגם בנידו"ד מכל מקום יש צדדים כמבואר לעיל, שהאשה מקודשת, או מחמת החופה או מחמת הביאה שהם חיים יחד כאיש ואשה, והבאנו דבריהם לעיל. ועוד שבפועל לאשה זו תחת החופה כבר בירכו ברכת קידושין וברכת נישואין.

והנה בריש דברי הים של שלמה הנז' לעיל הביא מדברי הראשונים, ממעשה דרש"י שהוא לחזור ולקדש ללא חופה וללא ברכות. וכ"כ בתשו' רבינו שמשון ב"ר אברהם המובא בתשו' מימוניות, בשני סימנים שם, כאשר בסי' יח דן לגבי המקדש בטבעת שאולה, שכתב שיחזור לקדש אולם ללא ברכה, ובתו"ד כתב שם: 'ועוד דאפילו את"ל דקידושי טעות הוו, כיון דבעל אחרי כן קנה ותו לא בעיא ברכה דסגי בברכה שנעשית לשם אירוסין ונישואין ואף על פי שקידושי טעות ונישואי טעות הוי, כדמוכח בפרק המדיר (עג ב) כדתניא קדשה בטעות ובפחות מש"פ וכן קטן שקידש אף על פי ששילח סבלונות לאחר מכן אינה מקודשת ואם בעלו קנו, משמע דלא בעי טפי לא ברכה ולא מסירת חופה. וכו'. ועוד תניא פרק חרש ביבמות (קיג א) חש"ו שנשאו נשים פקחות אף על פי שנתפקח החרש ונשתפה השוטה אין להם עליהם כלום רצו לקיימם יש להם כתובה. והתם ע"כ קידושין קמאי לא הוו קידושין אפילו מדרבנן כדאמר התם דשוטה לא תקינו ליה רבנן קידושין, ובע"כ האי רצו לקיימה לאו משום דבעי קידושין חדשים דא"כ מאי למימרא, אלא בסתם בעילה נעשת אשתו ובהכי סגי. וכו'. **אלא ודאי כיון שעשו ברכה אקידושין כל דהו ואנישואין כל שהו לא חיישינן טפי**. וכו'. ועוד מסתבר דכלה בלא ברכה דאסורה היינו בלא חופה אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושין ברכה בשעת נישואין'.

ובסי' יט שם דן לגבי אדם שכבר נשוי ויש לו בנים ונמצאו הקידושין שאין בהם שווה פרוטה, ואמר לו שעל הבנים אין קפידא וראויין להיות כהנים גדולים אם היא אשת כהן דאפילו מביאה של זנות ראויים הבנים להיות כהנים גדולים. ומיהו צריך לחזור ולקדשה, ואפילו למ"ד בפרק המדיר (עג ב) קדשה בפחות מש"פ אם בעל קנה, האמר התם משום דאדם יודע דאין קידושין בפחות מש"פ ובעל לשם קידושין, אבל הכא היה סבור שיש בהן ש"פ. ואפילו בא עליה לאחר שנתברר דליכא ש"פ אי ליכא עידי יחוד ה"ל כמקדש בלא עדים ואין חוששין לקידושיו ואפילו שניהם מודים. וכו'. ומ"מ אפילו לא בעל אחר ששיערו שאין כאן ש"פ אין מברכין ברכת אירוסין ונישואין שלא תהא ברכה לבטלה. וכו'. ואף על גב דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, חומרא בעלמא הוא ולא גזור אלא היכא דבעי ברכה ולא במקום שאין מברכין מספק. ויתכן דאותה ברכה דמעיקרא תועיל כמו שמועלת ברכות קטנות לקידושין בעילות גדולות, ואף על גב דלא דמי כולי האי דהתם הוו קידושין דרבנן. ואשכחן דמועלת ברכת נישואין שנה אחת קודם נישואין דאמר בפ"ק דכתובות (ז ב) דביהודה מברכין ברכת חתנים בבית האירוסין משום דמתייחד עמה פעמים קודם נישואין והנישואין י"ב חדשים קודם תביעת הבעל. ואי משום דהכא הוו ברכת אירוסין ונישואין קודם קידושין, אשכחן כה"ג במקדש בביאה וכו'.

הרי שלמעשה לדבריו בכל גוונא, של טעות, ואפילו היכא שלא היה ביאה לאחר שנודע הטעות, וממילא מעולם גם לא הייתה ביאה לשם קידושין מכל מקום לא יחזור ויברך מחשש ברכה לבטלה, ועוד שהברכות דמעיקרא מועילות אף שהם קדמו לקידושין. וכ"כ בשו"ת מהרי"ו (סי' ז), ובפתחי תשובה ציין לתשובת הרדב"ז (ח"א סי' שעג) שגם הוא דן לגבי המקדש בטבעת שאולה, וכתב שצריך לקדש אותה פעם אחרת, אולם ללא ברכות, ואין כאן כלה בלא ברכה כיון שכבר ברכו לה ז' ברכות, ואף על פי שנמצאו הקדושין למפרע שאינם קדושין מ"מ כבר נכנסה לחופה והברכות חלו שפיר וכלה בברכה מקריא. תדע דכניסה לחופה הוא העיקר ולא הברכות שהרי המארס את האשה וכנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו לאחר כמה ימים עכ"ל הרמב"ם ז"ל. ופי' ומשמע דמותר לבוא עליה אחר החופה אפי' שלא בירך ברכת חתנים. וכן משמע מדכתב בראש הפרק והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות

משמע דוקא בבית חמיו אבל אם הביאה לביתו שהכניסה לחופה אעפ״י שעדיין לא בירך אין מכין אותו וזו כיון שכנסה לחופה וכתבו לה כתובה ובירך ז׳ ברכות אעפ״י שצריך לקדשה פעם אחרת לפי שאסור לבעול בלא קדושין מ״מ אין צריך לברך. ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דאין הסדר מעכב שאם שדך אשה והכניסה לחופה ובירך ז׳ ברכות ואח״כ קדשה הרי היא אשתו לכל דבר אעפ״י שאין ראוי לעשות כן לכתחלה ודבר זה עדיין צל״ע אבל בנ״ד שקדשה כבר אלא שטעו לומר שמקדשין בטבעת שאולה כזו, הדבר ברור אצלי שאין צריך לחזור ולברך.

והן אמת שבנידו״ד לא היה כל מעשה מלבד החופה, ואף כתובתה פסולה מחמת העדים שהיו קרובים, מכל מקום עדיין הכניסה לחופה ובירך כל הברכות כולן, סו״ס יש לומר דאין הסדר מעכב. והוא גם לשון רש״י בתשובה הנז׳ ׳אף על פי שצריך לקדש פעם אחרת, אין צריך לא כניסת חופה ולא ברכה אחרת של אירוסין ונישואין. ואף על פי שצריך לקדש פעם אחרת ונמצא שהיתה החופה קודם הקידושין. מה בכך, הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה אין הקידושין קידושין עד שיגדלו ויבעלו׳. וכ״כ עוד מן הפוסקים האחרונים, והכי הכרעת רבינו הרמ״א (סי׳ סא סעי׳ א) שבקידושי טעות אע״פ שחוזר ומקדשה, אין צריך לחזור ולברך שנית. וראה בב״ש שם בביאור הטעמים והנ״מ ביניהם, ועי׳ למהרא״ל צינץ בספרו יעלת חן בסי׳ ז׳ שביאר את הרמ״א גם למ״ד שברכות מעכבות. ובאוצה״פ בהערה כו, מה שהביאו להעיר על דינא של ברכות אינן מעכבות שאם חוזר ועושה אם היה הפסק ביניהם חוזר ומברך ועי״ש. אולם הכא קא סמכינן אדברי רבותינו זיע״א שהברכות הראשונות הועילו כשנאמרו תחת החופה. ועוד שבנדו״ד הגם שכתבנו שהביאה לא הייתה לשם קידושין ולא מהני מ״מ, יש בה מעט מן הקידושין, וכבר כתב תלמיד המהרי״ו רבינו המהר״ם מינץ בשו״ת שלו (סי׳ מט, א) אחר שהביא את תשובת הרשב״א הנז׳ לעיל, ששם כתב ״ועוד דאפילו את״ל דקידושי טעות הוו, כיון דבעל אחרי כן קנה ותו לא בעיא ברכה׳ וכתב המהר״ם מינץ דודאי לא סבר, דמועיל בעיל׳ לשוויי׳ קידושין, רק לענין זה מועיל דלא צריך עוד ברכה פעם שני׳, **דהבעיל׳ הוי קצת קניין**, והה״ל הברכה בשעת קניין. וכו׳, וגם כך כתב בסיום דבריו: ׳ומעתה, בהא סליקנא ובהא נחתינן, כיון דאיכא כמה חילוקי דיעות, אין להכניס בספק זה, כיון דאפשר לתקן. ויקח הבחור שוה פרוטה משלו, טבעת וכהאי גוונא, בפני עדים ויקדשנה פעם שני׳ קדושין גמורים, **אבל ברכה לא צריך, ויצא במה שברך בשעת הנישואין**, כאשר איתא בשני תשובת שהבאתי לעיל, וממילא לא צריך עשרה כיון דלא צריך ברכה, דהא דמצריך עשר׳ לנשואין, זהו משום ברכה, כדילפי׳ בפ״ק דכתובות, מניין לברכת חתנים בעשרה כו׳. ועוד וכו׳.

ומכל האמור שסו״ס גם בנידו״ד היה קצת קידושין בביאה ובחופה הגם שלא מהניא לשוויא קידושין, אולם מכל מקום לברכות מהני, ועוד שגם ברכות דמעיקרא מהניא, ועל כן אין לחזור ולברך בשעת מעשה הקידושין החדש.

ואמנם יש שכתבו שכן לברך וכן כתב היש״ש שהביא בשם המהרר״ז אופנהיים, שיחזרו לקדש ולברך, אפילו יש לו כמה בנים, והביא כמה מעשים שראה ככה. וכ״כ רבינו הב״ח (אבן העזר סימן סב) ׳כתב בתשובות מיימוני סוף הלכות אישות סימן י״ח ומביאו בהגהת מרדכי דקידושין (סימן תקמה) ע״ש תשובת הר״ש משנ״ץ דכשהיו קידושי טעות ונישואי טעות אין צריך לחזור ולברך שנית אלא יקדש שנית בלא ברכה מיהו נראה לשם דדוקא בדאיכא קידושין כל דהו ובנישואין כל דהו אבל היכא דליכא אפילו כל דהו צריך לחזור ולברך ברכת אירוסין ובתשובה הארכתי בס״ד (שו״ת הב״ח החדשות סי׳ פא)׳ ע״כ. ובתשובה שם דיבר על אופן שקידש אשה בטבעת שאינה שלו אלא לקחה ממשכון שהיה מונח אצל איזו אלמנה, ואחר מו״מ כתב: ׳ואין צריך לומר דבנידון דידן כולה איתנייהו בה דהשאילה הטבעת סתם והמקדש גם הוא קיבל הטבעת סתם ולא הודיעו לאשה שהוא שאול ושאינה מקדשה אלא בשוה פרוטה אלא סתם הי׳ מקדשה וסבורה שנותן לה לחלוטין ואין הקידושין קידושין כלל. ואפילו הרב רבינו שמשון מודה בזה **דצריך לחזור ולקדש קידושין שניים ולברך ברכת אירוסין ולכתוב כתובה מחדש ולחזור ולברך שבע ברכות** דלא אמר הרב אלא בזה לשון כיון דעשו ברכה אקידושין

כל דהוא ואנשואין כל דהוא לא חיישינין טפי עכ"ל אלמא להדיא דבנידון דידן דליכא קידושין ונשואין כלל פשיטא דצריך לקדש ולברך כל הברכות. עכ"ד. ובאמת שבמבט ראשון הדברים תמוהים שהרי כל כוונתם בקידושין כל דהו, שפירושו שיש קידושין קצת, שהרי ברור שברוב האופנים הנז' אין קידושין כלל, ורק יש ריח קידושין, או שיש ביאה שיש לחוש לה לגבי הברכה, וכמבואר להדיא בדברי המהר"ם מינץ הנז' לעיל בדעת רבינו שמשון, והרי מעשה דהמהר"ם מינץ גם במשכון היה, ועכ"ז כתב שלא יברך, וכל זה יש גם במקרה של הב"ח, ועוד שלפי סברתם שכתבו שהברכות הראשונות מהני, ה"ה הכא. ובאמת שראיתי שכבר העיר זאת בערוה"ש (סי' סא סעי' כ בסוף דבריו) שמלשונו של רבינו שמשון לא משמע כדבריו. וכן ראיתי באוצה"פ שהביאו שכן כתב בספר זכרון יהונתן (סי' ה) להקשות על דברי הב"ח. וכבר סיים על כך הערוך השולחן שגם היכא שהקידושין בבירור אינם קידושין אמרינן ספק ברכות להקל.

ואמנם גאון יעקב בירדוגו זצוק"ל אחיינו של רבינו המלאך רבי רפאל בירדוגו זצוק"ל בספרו שופריה דיעקב (אהע"ז סי' יג) שכתב על האי דינא ממש של האיש שקידש בטבעת שהייתה במשכון אצל מאן דהוא, ולקח ממנו כדי לקדש אשה, ודן שם לגבי הקידושין החוזרים, וכתב בסו"ד, שבנידונו שאינה אפי' ספק מקודשת וכו', ובודאי שאם רוצה הבעל לקיים שצריך קידושין אחרים וכו', וכיון שצריך קידושין אחרים ודאי דבעי כוס וברכה, וכו', דאע"ג דקיימא לן ספק ברכות להקל, נראה דהיינו היכא שהספק הוא אם דבר זה טעון ברכה או לא כגון בריה שאין בה שיעור דהוי פלוגתא אם טעונה ברכה או לא, אבל בזה שהספק הוא אי הקידושין קידושין או לא ומספק הצריכו חז"ל קידושין אחרים ובהם היא ניתרת לו ודאי דבעי ברכה וכ"ש היכא דודאי אין הקידושין קידושין וצריכה קידושין אחרים דפשיטא שצריך כוס וברכה. וכו'. אלא שמרנא פאה"ד הגרש"ם זצוק"ל בהערה (בסוף התשובה שם) כתב נראה שהרב זלה"ה פסק כן מדעתו וסברתו הרמת"ה ונתכוון לדעת מהר"מ מינץ בתשו' סי' מ"ט הביאו הרב"ש סי' ס"א סק"ז אמנם לפי פסק מור"ם סי' ס"א בהג"ה נר' דאין לברך ועי' מ"ש שם הב"ש. וכן נעשה מעשה בקידושי טעות שהיו בחורף כת"ד ע"פ הוראת חכמי הדור מהא דמור"ם ז"ל, שלום ס"ט. ועיקר הערתו שהשמיט דעת הרמ"א להלכה והעד העיד בנו האיש כי הלכה למעשה כך נהגו לחזור ולקדש ללא ברכה [אולם מה שכתב שנתכוון לדעת מהר"ם מינץ לא הבנתי כוונתו, הרי שם כתב להדיא שלא צריך לא ברכה, ולא עשרה, וצל"ע כעת].

וכן הכריע הבא"ח (רב פעלים ח"ג אהע"ז ג) בנדון שקידש בטבעת שאולה ללא ידיעת הבעלים וז"ל: פש גבן לברר בענין הברכה, ונראה ברור דאין צריך לברך לא ברכת ארוסין ולא ברכת נשואין, וכמ"ש הרב הכנה"ג (סי' כ"ח הגה"ט אות ס"ג) בשם מהר"ם מינץ ז"ל (סי' מ"ט), וכתב שכ"כ מהר"י וייל ז"ל, דהמקדש בפסולי עדות או בפחות משוה פרוטה, צריך לקדשה פעם אחרת, ואין צריך לחזור ולברך לא ברכת ארוסין ולא ברכת נשואין, וכ"כ מהר"א די בטון (סי' ס) וכ"ש כשבעל שמבואר בהגהות מרדכי בקדושין, והרדב"ז (ח"א סי' קפ"ה) שאינו צריך לברך ע"ש, וכן הוא בתשובת הרדב"ז ז"ל שהבאתי לעיל, דכל שכבר ברכו ז' ברכות אלא שנמצא קדושי טעות, כשחוזר ומקדש אינו צריך לברך ע"ש, ועיין למרן ז"ל (אהע"ז בסוף סי' ק"ן) שכתב מי שגירש אשתו בגט שיש בו פיסול דרבנן, או שהיתה ספק מגורשת ורוצה להחזירה צריך לקדשה, אבל אין צריך לברך ז' ברכות, והם דברי הרמב"ם בפ"י מה' גרושין, וכתב הרב המגיד משום דאין מברכין על הספק, ועיין ערך השלחן (סי' כט אות ז) מ"ש בזה ע"ש. עוד ראיתי להגאון חיד"א ז"ל בחיים שאל (ח"ב סי' ל"ח סוף אות נו) במי שקדש בטבעת שאולה, ונכנס לחופה, ואח"כ נודע לו שהיא שאולה והוצרך לחזור ולקדש דאין צריך לחזור ולברך ז' ברכות, כ"כ הכנה"ג בשם הרדב"ז וכו' והוא הוכיח כן להדיה מתשובת הרשב"א ז"ל הובאו בתשובות דשייכי לסדר נשים ותמה על הכנה"ג שלא זכר תשובת הרשב"א ז"ל זאת ע"ש, וראיתי להגאון חק"ל ז"ל (ח"ב אהע"ז סי' י"ג) שכתב במי שקדש אשה ע"י שליח, והשליח קדשה בטבעת שאולה מאשה בעולת בעל, דאין צד לפטור בלי קדושין אחרים, אך לענין הברכה נראה דצריך לחזור ולברך וכו', ומ"מ כיון שהכנה"ג באה"ע (סי' כ"ח הגה"ט) דעתו שלא לברך, וכן נראה דעת מהריק"ש י"ל הביאו

הרב ברכ"י ז"ל (סי' לד) וכן נראה מדברי שאר קצת פוסקים, דעתי לברך בלי שם ומלכות ע"ש, ואלו הרב הנ"ל ראה מ"ש הרב חיד"א ז"ל מתשובת הרשב"א לא היה כותב כן, באופן הדבר ברור לענין הלכה שצריך לקדש שנית בלא ברכה וכאמור לעיל, ע"כ.

בהא נחיתנא ובהא סליקנא, שחוזר ומקדשה קידושין גמורים, אולם ללא ברכה, וממילא לא צריך עשרה, ואין צריך להעמיד חופה [כמבואר במעשה דרש"י לעיל], וכמבואר לעיל גם החופה שנעשתה בקידושי הטעות הראשונים מהני, ועוד שכעת הוא מכניסה לביתו לאחר הקידושין המתוקנים ודי בכך. וכ"ז גם הקידושין הראשונים היו בקידושין פסולים בוודאי, כגון בעדים פסולים או שלא הביא לה קידושין כלל, כי מ"מ יש קידושין כל דהו, מחמת החופה או הביאה, ועוד דחיישינן לברכות הראשונות, וכמבואר להדיא במהר"ם מינץ הנז' לעיל, וכ"ה להדיא בערוה"ש דבכל גוונא אמרינן סב"ל. וכל זה דלא כמו שראיתי לידידי הגר"א בר שלום שליט"א בספרו משפט הכתובה ח"ז עמ' תקכב, שכתב שכאשר נתברר שהקידושין היו פסולים בוודאי כגון שני עדים פסולים צריך לחזור ולעשות הכל בברכה, יעוי"ש. אולם זה פלא, שברכות הראשונות להיכן הלכו? ועוד ודאי שיש קידושין כל דהו הכא מחמת הביאה וכלשון המהר"ם מינץ הנז' לעיל. ובאמת שגם ידידנו הרב שליט"א הזכיר שלדבריהם יש לומר שלא לברך, והוסיף גם את החזו"א (אבה"ע סג, אות כג) בצחות לשונו המסביר מדוע הברכות הראשונות עולות גם בקידושי טעות. ובכל גוונא יש לומר שגם כאן סו"ס על כלה זו נאמרו ברכות, ואפילו שזה היה מוקדם מהקידושין די בכך וכדברי הרדב"ז הנז', ויותר נכון לחוש לסב"ל וכדברי הערוה"ש ולא לברך כלל [ועוד ראה בבית שמואל על השו"ע בסי' מב ס"ק יז ודוק היטב].

ד. האם עליה למנות שבעת נקיים כדין תבעוה להינשא:

קיי"ל להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קצב ס"א) תבעוה לינשא ונתפייסה, צריכה לישב שבעה נקיים, בין גדולה בין קטנה, ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה, שמא מחמת חימוד ראתה טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו. ע"כ. כלומר גם קטנה שמסולקת דמים, עכ"ז לדם חימוד חיישינן. וכ"כ בפת"ש (ס"ק ג) בשם שו"ת גבעת שאול (סי' סה) דאף אם היא זקינה ומסולקת דמים צריכה לישב שבעה נקיים ע"ש. וכן הביא הרב חיד"א בשיו"ב (ס"ק א) מס' בית יהודה (ח"ב סי' סג). ובתשובות מקום שמואל (סי' לג) שה"ה במעוברת ממנו שכעת נושא אותה לאשה כשהיא מעוברת, שפשוט שצריכה שבעה נקיים וק"ו מקטנה. וכ"ה להדיא ברדב"ז (חלק ג סימן תכג) שהדבר ברור דצריכה למנות דאי מפני שהיא מעוברת לא גרעה מקטנה שלא הגיעה לראות דצריכה להמתין. ותו דכמה מעוברות רואות דם. ואם מפני שכבר היא רגילה בו אדרבה מהאי טעמא חיישינן שמא תראה דם חימוד כיון שהיא מכירתו מהרהרת בו וקרוב הדבר שתראה דם הילכך תמנה ז' נקיים כשאר נשים שתבעום לינשא וזו אינה צריכה לפנים כלל. וא"כ נראה לומר שה"ה הכא, כיון שתובעה להינשא, יש לחוש לדם חימוד, וצריכה לישב שבעה נקיים.

אלא שעדיין יש לחלק לכאורה, שכל דין זה שייך בתבעוה להינשא, כלומר שקודם לכן לא היו נשואים ביחד, ולא חיו כדרך כל הארץ, מידי יום ביומו, וגם לאחר שחיו, כעת תובע ממנו להינשא לו כדת וכדין, ולחיות עמו קבוע, ממילא יש כאן חימוד דנישואין גם אם פחות חימוד דביאה, כיון שכבר רגילים, וחידש הרדב"ז דאדרבה כשמכירים חיישינן טפי כיון שמהרהרת בו. וממילא לפי דבריו אלו בכל גוונא יש להחמיר ולמנות שבעה נקיים, וכגון מחזיר גרושתו מעוברת, שהיא גם גרושתו שמכירים היטב, והיה לה גם נישואין עמו, וגם מעוברת שהיא בחזקת מסולקת, מכ"מ חייבת בשבעה נקיים, ועל מחזיר גרושתו כבר פסק מרן השו"ע (סי' קצב ס"ה) שחייבת שבעה נקיים, והוסיף הרדב"ז שגם במעוברת חיישינן לחימוד, ובכ"ז ק"ו למניקה, שהרי קטנה מסולקת דמים בוודאי יותר מכל הני ומ"מ חיישינן לחימוד. וכבר כתב מרן החיד"א (שיו"ב קכב ס"ק ז) שדברי הרדב"ז הללו הם דלא כמו שכתב מהריק"ש (אהלי יעקב סי' קכה) שהיקל במחזיר גרושתו מעוברת, מחמת כמה טעמים, ובינהם גם מדברי הרופאים שמעוברת דרכה לתעב המשגל ולא חיישינן דחמדה. [והגם שבשיו"ב

כתב לתמוה על המהריק"ש שלא הזכיר תשובה זו של הרדב"ז. הביא שם בהערה מעלת ידידנו הגדול הגרד"א שליט"א, את דברי מרן החיד"א ביוסף אומץ (סי' פד) ששוב כתב התנצלות שחזר על דברי מהריק"ש ורואה שכן הביא דברי הרדב"ז. אולם באמת התמיהה נשארת במקומה, שהרי מהריק"ש הביא בתחילת דבריו תשובה אחרת של הרדב"ז (בדפו' שלנו ח"ד סי' רסג) לגבי מחזיר גרושתו, ואינה קשורה להאי דינא של מעוברת שהיא תשובה אחרת בסי' תכג, כפי שציינה הרב חיד"א שם, ולא ציינה המהריק"ש שם. ופלא שלא הרגישו מזה]. אולם עדיין יש מקום גדול לחלק, שאיירי או במחזיר גרושתו שהפסיקו איזה זמן ביניהם, או שהיה עם פנוייה והתעברה ועכשיו רוצה לכונסה לביתו, בכה"ג יש שינוי מן המצב הקודם ויש לומר שצריכים שבעה נקיים דחיישינן לחימוד. אולם היכא שחיים כאיש ואשה כדרך כל הארץ וכבר יש ילדים וכבר שנים רבות חיים כך, מניין שגם בכה"ג חיישינן לחימוד.

ובהשקפה ראשונה היה נראה לדמות האי דינא, לאותם שהיו נשואין בנשואין אזרחיים, או בלא נשואין וכעת חוזרים בתשובה, ורוצים להינשא כדת. שבזה מצאנו מחלוקת אחרונים, כאשר דעת מרן הגרע"י זצוק"ל בספרו טהרת הבית (כרך א עמ' תעז) כתב ללמוד מדברי הרדב"ז הנז' שאדרבה כאשר מכירים זה את זה חיישינן טפי שמהרהרת בו ותראה דם חימוד, ה"ה הכא, אם תובעה לינשא כדת וכדין יש לחוש לזה. [כלומר בעיקר יש לחוש לחמדת נישואין, הגם שפחות לחמדת ביאה שרגילים זה בזה]. אולם מאידך בשיעורי שבט הלוי (סי' קצג ס"ה) כתב: ובבעלי תשובה שחיו לפני כן יחד ללא חופה וקדושין או שנישאו בנישואין אזרחיים מסתבר דאין צריך ז"נ משום חימוד. ע"כ. וכתב על דבריו בטה"ב שם 'ולא כן אנכי עמדי, ולא מבעיא לרדב"ז וסייעתו שיש להחמיר, אלא אף לסברת מהריק"ש הרי גם הוא לא היקל אלא במעוברת וכו'. עכ"ד. ובאמת שבמהדורה מאוחרת יותר, כבר כתב לאחר הדברים האמורים בשבה"ל שם: 'והעירו מדברי הרדב"ז ח"ג סתכ"ג שכ' דהבא על פנוי' ונתעברה ובא לכונסה צריכה ז"נ, ואמנם יש לחלק אך למעשה צ"ע'. כך שלמעשה למרות דברי הרדב"ז נשאר השבה"ל בצ"ע, ועיקר הספק הוא לכאורה כיון שיש לחלק בין היכא שכונסה מחדש לביתו והויא תביעה דחיישינן לגבה על דם חימוד, לבין שהיא כבר בביתו, ואז לדידיה גם להרדב"ז אין צריך. אלא ששוב ראיתי לתלמיד בעל שבה"ל בעמח"ס טהרה כהלכה (פ"ט סעי' יד) שכתב להצריך שבעה נקיים, ובהערה 21 שם הביא דברי הרדב"ז והשיו"ב, וסיים בדברי השבה"ל הנז', וציין שלא הזכיר מדברי הרדב"ז והשיו"ב, וכתב: 'ולא הזכיר מכל הפוסקים הנ"ל ודיברתי עמו בזה והסכים עמי שלאור האמור אכן יש לתקן הפס"ד הנ"ל' [ואפשר שהוא התיקון המצוי לפנינו, רק ששם עדיין נשאר בצ"ע, ולא הכריע בוודאות שיש להצריך ז"נ כמו שהכריע בסי"ד שם]. ובספר נטעי גבריאל (פ"ד סי"ד) כתב להלכה ולמעשה שמי שהיה נשוי בנישואין אזרחים או בעלי תשובה שכעת רוצים להינשא כדת, שאין האשה צריכה ז"נ וטבילה מחמת דם חימוד, ובהערה שם הביא החילוקים כנז', והביא דברי הרב טה"ב ופליג אדבריו שם, וכתב לחלק כאמור.

וכן ראיתי שהסכים עם דעת המתירים באופן של בעלי תשובה הגאון הכהן הגדול רבי מסעוד הכהן זצוק"ל שמקורו קודש בתפילאלת והיה רב באלג'יר סמוך ונראה לרבי יוסף משאש זצ"ל בספרו פרחי כהונה (אבה"ע סי' יד) שכתב על מעשה שהיה בעירם על בחור ובחורה שלא הקשיבו להורים שלא הסכימו לחתונתם, והלכו וחיו ביחד, והיו חיים ביחד כאיש ואשה, עד אשר נתרצו ההורים לחתונתם, והסתפק בשלושה דברים והראשון שבהם אם חייבים למנות ז"נ מחמת דם חימוד. ובתחילה כתב ללמוד ממחזיר גרושתו אפילו מעוברת ממנו מוכח שהוא מחמת חיבת נישואין חיישינן לחימוד ולא מחמת חימוד ביאה. וא"כ הוא הדין בנידון שאלתו. אלא ששב וכתב שכל חובת מנין ז"נ ודם חימוד הוא היכא שהיו פרושים או עכ"פ אינם חיים מידי יום ביומו ביחד, ולכן בתבעוה לינשא, חיישינן לחימוד של נישואין. אולם כאשר דעתה עילויה ימים גם לילות והוי לה פת בסלה, אין חידוש חימוד מתחדש אצלה על הנישואין מה שלא היה בדעתה קודם לכן. ועוד הוסיף שלסברת הט"ז שאם מייד שנתפייס היו ביחד

אין חוש לדם חימוד, ולפי"ז ה"ה הכא מייד שתבעוה לינשא הרי הוא עמה, וכו'. יעוי"ש.

הנה אם כן היה מקום לומר שיש לתלות האי דינא בסוגיא זו, אם להצריך ז"נ או לא. אלא שלמעשה לענ"ד גם לסוברים שבנישואין אזרחיים ובעלי תשובה, יש לחוש לדם חימוד, בנידו"ד לכאורה כו"ע יודו שלא כך, שהרי חיבת ביאה ודאי שאין כאן, וגם חיבת נישואין אין כאן, שהרי הם נשואין גם כלפי הרשויות וגם כלפי כל המימסד וגם בינם לבין עצמם, וכל חיי האישות שהיו חיים יחד היה בקדושה וטהרה, ואין כאן כל תביעה חדשה שלו אליה להינשא, ודעתה עילוה כל העת בלא הפסק, אלא שצריכים לתקן טעות שנעשתה בנישואיהם, ואחר שאין גם חופה, ואין כוס ואין ברכות, איזה חימוד יש כאן? ולכאורה בכה"ג נראה דלכו"ע אי"צ לא ז"נ ולא טבילה מחמת חשש לדם חימוד.

והדברים לענ"ד מתבארים היטב מדברי הרדב"ז גופיה בתשו' אחרת, בח"ד (סי' רסג), שדן שם לגבי מחזיר גרושתו לאחר שנים או שלושה חודשים, אם יש לחוש לדם חימוד, וכתב '**ומיהו גם אני מודה שאם החזירה קרוב לגירושין בגוונא דליכא חמוד דמחזירה ואינה צריכה להמתין כלל** אבל אם עבר זמן כנ"ד איכא למיחש שמא תראה מחמת חמוד וכ"ש הוא. ועוד שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין. שהרי קטנה שלא הגיעה לראות צריכה למנות ז' ימים נקיים כ"ש גרושתו. ובסוף דבריו סיים: **ומסתבר לי שאם האשה יודעת וממתנת בכל יום שיחזירנה, תבועה ועומדת היא ודעתה עילויה ואין כאן תביעה חדשה ואינה מהרהרת בו שתבא לידי חמוד ודומה למי שיש לה פת בסלה.** אבל אם נתייאשה ממנו ושוב תבעה להנשא דצריכה להמתין ז' נקיים. עכת"ד. הרי להדיא שגם בתבעה לינשא יש גוונא שמסכים הרדב"ז שאין צורך בז"נ, ובוודאי באופן שהאשה יודעת וממתינה שיחזירה ודעתה עילויה. ואם כן מקרה דידן עדיף טפי מזה, שהרי ביחד נודע להם מן הבעיה, וביחד ביקשו הפתרון ההלכתי לסדר הבעיה, ובוודאי שהיא תבועה ועומדת כל העת עד שיתקנו הענין, ודעתה עילויה, ואין כל חשש לדם חימוד. כנלענ"ד פשוט.

ועוד ראיתי בטה"ב הנז' שהביא בסוף הקטע לעי' בספר דע"ת למהרש"ם בסי' קצב סעי' ה' מה שהביא משו"ת לשון הזהב וכתב וצ"ע ודוק. ובכן חיפשתי הספר ומצאתיו והוא שו"ת לשון זהב להגאון תלמיד בעל פני יהושע רבי דוד טעבלי הכהן שיף זצוק"ל ושם בספרו בח"א בחלק השו"ת (סי' יא במודפס לפנינו) 'במי שהי' מתנהג עם בת ישראל כאורח כל ארעא בלא חופה וברכת אירוסין ונשואין רק ע"י קידושין לבד ואח"כ נשאו לבם לשוב לאבינו שבשמים ולישא אותה ע"י חופה וברכה אם מחויבת למנות ז' נקיים כדין תבעה לנשא ונתפייסה וכו'. נראה בעיני דבר פשוט שאינה צריכה למנות ז' נקיים כיון שכל ביאה וביאה שבא עלי' הי' לשם אישות ויותר נחשבת כאשתו מפלגש וכו' **א"כ נראה שאין כאן חימוד חדש כיון שהי' מתנהג עמה כאיש עם אשתו והיא שומרת פתח נדתה והבו לה דלא לוסיף על תקנתא דרבנן.** הגם שכתבו הפוסקים המחזיר גרושתו צריכה למנות ז' נקיים אבל ל"ד לנ"ד דהתם שהיתה מסולקת ממנו לאחר הגירושין א"כ כשחזר ונשאה יש כאן חימוד חדש אבל הכא אין כאן חימוד חדש. ומה שרצית לצדד דלא פלוג רבנן בתקנתא, ז"א כיון שעיקר התקנה היא היכא דיש חשש חימוד מה שאינו בנ"ד. ועוד הוסיף שם שכיון שהיה כאן קידושין והוא בעל אחר הקידושין הרי היא כאשתו לכל דבר, א"כ הדבר פשוט כיון שהי' שמרה תמיד פתח נדתה אינה צריכה למנות עוד ז' נקיים מחמת חשש חימוד.

ולענ"ד זה ממש כמו שכתבתי בעניי לעיל לחלק בין הדברים, והם תואמים להגדרת הרדב"ז הנז' לעיל, וגם הכא הגם שלא היה מעשה קידושין גמור, אולם כמו שהארכנו לעיל קידושין כל דהו, ובנוסף חיו כאיש ואשה ושמרו בקדושה וטהרה וכעת באים לתקן טעות, אין נראה שזה בגדר תבעוה לינשא, ונראה פשוט שבכה"ג אין צורך כלל בז"נ, ובפרט שהמעיין היטב, ימצא בנידו"ד עוד צירופים

ממה שהזכירו הפוס' הנז' ואחר כל זה נראה פשוט שאפשר להקל לכתחילה ולא לוסיף בתקנתא דרבנן.

והנה אחר שאמרתי לפני הרב השואל את עיקר הדברים שלענ"ד יש לפטור מז"נ, אמר לי פרט נוסף שכל הדיון דהכא מעיקרא ליתא, והוא שלפני הרבה שנים כבר ניטל האם ממנה, וכך שלכאורה אין כלל מקום לחוש לדם חימוד. וממילא כל שלאחר שהוציאו את הרחם ודיממה, וספרה ז"נ וטבלה [אלא שאינה צריכה בדיקות וכ"ז מבואר באחרונים, וטובלת ללא ברכה. וראה בספר אוצרות הטהרה פ"ה סעי' קי ובהערה שם שהביא דעת רבותינו הפוסקים להלכה. והדגיש שם שהכוונה בניטל כל הרחם ולא נותר ממנו מאומה], אולם לאחר זה יותר איננה חוששת לדם כלל, וברור שה"ה לדם חימוד, וכ"כ להדיא בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קכג) שאין צריך ז"נ. אולם בשיעורי שבה"ל כתב וצריך שאלת חכם, וצ"ל כוונתו, ואפשר שהחכם יוודא שלא נותר מאומה מן הרחם. וראה עוד בששבה"ל סי' קצו (עמ' רפד). ועי' עוד בשו"ת חלק לוי יו"ד סי' פא שכתב לחוש אם יצא דם אף היכא שניטל הרחם כל שנשאר המקור. וראה עוד בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' נא) שכתב לחלק היכא שניטל כל הרחם לחלוטין דטהורה, לבין אם נותר קצת דדינה ככל אשה דעלמא. ושם עוד כתב לדון בנאמנות הרופאים שניטל כל הרחם לחלוטין. ובשו"ת נזר הקודש (אה"ע סי' ג). ויעוי' עוד בשו"ת מנח"י ח"א סי' קכה-קכו, ובח"ח סי' צג, שגם תיאר על פי הרפואה את כל התהליך והאפשרויות של דם לאחר הכריתה. ועוד עי' בספר שערי טהרה (ח"ג סי' נז) מ"ש מדברי מרן הגרשז"א זצ"ל, שאם נותר מקצת מן הרחם, דינה ככל אשה שסופרת נקיים וטובלת בברכה, יעוי"ש.

עכ"פ בנידו"ד, גם אם אין אנו בטוחים שהסירו הרופאים כל חלקי הרחם, מ"מ מצטרף כאן כל האמור לעיל שמעיקר הדין במקרה דידן אין חיישינן כלל לדם חימוד. ועל כן להלכה איננה צריכה ספירת ז"נ, ואיננה צריכה טבילה, קודם הקידושין החדשים.

ה. האם צריך לכתוב לה כתובה חדשה, ואם כן, איזו כתובה:

והנה בריש דברינו הבאתי שכאשר התראינו לפני מו"ר הראש"ל הג"ר שמ"ע שליט"א אמר שנחזור לעשות להם קידושין ללא ברכה, ולכתוב להם כתובה דאירכסא. והן אמת שהכתובה אשר עליה חתמו העדים שקרוב לוודאי פסולים היו, גם אבדה להם בשנים האחרונות, אולם מכל מקום, נידו"ד שלכתחילה לא היה מעשה קידושין, וגם העדים קרובים להיות פסולים, בוודאי דלא נכון לכתוב רק כתובה דאירכסא, שהרי איך אפשר לכתוב 'אתא קדמנא ואמר לנא מהודענא לכון ארי מן קדמת דנא אנסבית יתא אנתתי מרת וכו' כדת משה וישראל' והרי אין זה נכון לא שבאותו תאריך נשאה, שהרי לא היה קידושין, ובוודאי שלא כדת משה וישראל.

והן אמת שבתשובת המהרי"ו הנז' לעיל, כתב על קידושי טעות, שכשם שכשחוזר ומקדש אינו מברך בשנית, הוא הדין שאין צריך לחזור ולכתוב כתובה אחרת, וכתובה ראשונה קיימת והשיעבוד מתחיל מזמן הברכה, יעוי"ש. אמנם היכא שהעדים היו פסולים כמו בנידו"ד הגם שחוזר על הקידושין בלא ברכה, דסמכינן אברכה קמייתא, אולם מה שייך לסמוך על כתובה קמייתא כאשר עליה חתומים עדים פסולים. וגם לכתוב שהיא מקודשת כדת משה וישראל ולא היה מעשה קידושין כלל.

ובאמת שיותר נראה בעיני שיש לציין להדיא בכתובה שהיתה כתובה אחרת בזמן הקידושין הראשון, ולכתוב שהיה ספק במעשה הקידושין [ולנקוט לשון ספק, כי סו"ס יש אולי צד כל דהו וכדלעיל], וכן לנקוט שהיה ספק פסול בעדים [ולא לשון ודאי, כי אין אנו יודעים בוודאות שהעדים היו פסולים[3]], וכן לציין הכתובה הקדומה והסכום שהיה בה, ואם אין הסכום ידוע כי הכתובה לא לפנינו,

3. והגם שהעיד בפנינו שהיו כולם קרובי משפחה, כי הטקס הדתי היה נערך בתוך הבית פנימה, ורק הטקס החילוני והמסיבה היו בקול רעש גדול, אך הטקס הדתי, היה בחדרים פנימה ועם קרובי המשפחה המצומצמת בלבד. אולם עדיין נתקלתי בדוגמא כעין זו בזוג אחר שעלה מבוכארא, ששם העדים היו המחותנים, כלומר הורי הגיסים של החתן, שבכה"ג עדותם כשרה, ולכן גם כאן לא היה בידי בבירור לומר אחרת, למרות שאמר לי שכפי הנראה לו שקרובים ממש הפסולים לעדות היו עדים על הכתובה. אולם הספק עדיין נותר כאן.

על זה יכתוב לשון דכתבינן בכתובה דאירכסא, ויוסיף לו על זה הסכום החדש שרוצה לתת ויכלול בתוכו הכל ביחד. ובזה יבוא הכל על מקומו בשלום.

ושוחחתי על כך עם ידידנו הדגול הגר"א בר שלום שליט"א, ומייד אמר לי שחלילה לכתוב דאירכסא כי זה לא נכון, לכתוב כדת משה וישראל ולא היו נישואין כאלו בעבר, וציין לספרו משפט הכתובה כרך ז. ואכן ראיתי לו שכתב שם בעמ' תקכז[4], שזוג שחיו בלא קידושין ובלא כתובה אלא פנוי ופנויה שחיו ביחד וכעת חוזרים בתשובה, מסדרים להם הכל מחדש כולל כתובה חדשה מהזמן הנוכחי, כמו זוג חדש, כיון שנידונו שהיו קידושים רק שנמצאו העדים פסולים, מכל מקום היו קידושין כלשהם. ולכתוב כתובה רגילה לא נכון כיון שיש להם ילדים גדולים, ולא נכון סתם להוציא לעז על הילדים, שכאילו באו מפנוי ופנויה, כי אין זה נכון אלא שהתקדשו בטעות, ואין צריך להנציח את זה בשטר. ובגוף ההלכה שם כתב שגם א"א לכתוב כתובה רגילה מהעת הנוכחית, שהרי כבר התחייב לה משעת החופה שהייתה בזמן הראשון. ולהלן בעמ' תקכח כתב בסוגרים שם, שאין לכתוב כתובה שנמצא בה טעות או תחת כתובה דאירכסא, שזה שקר שלא נמצא טעות ולא אבדה והרי היא לפנינו והעדים פסולים, וציין שם שראה בעלון שיוצא בערב שבת 'אור יצחק' עלון מס' 117, שהביאו ממרן הגרע"י זצוק"ל שבמקרה שהיו עדים פסולים יש לעשות קידושין חדשים בעשרה, ולכתוב כתובה דאירכסא, וכתב שם שהכל נכתב שם מחיבורי שמועות ולא בדקדוק, שהרי אם אין ברכות אין צורך בעשרה, ועוד למה דאירכסא? ולכן כתב שיש לסדר כתובה כפי הכתוב בספר החיים והשלום (ח"ג סי' קא) ובספר שבט בנימין (סי' קפד).

ובנידונינו שגם אותה כתובה אבדה, אמרתי שיש לסדר הכתובה בהאי לישנא, ומספר פרטים כאן מיוחדים הם, כי במקרה שלפנינו הכי אירע, כגון שיודעים החודש ולא היום והתאריך בדיוק של הטקס הדתי, וכן לא זוכר הסכום שהיה בכתובה הראשונה. בנוסף כתבנו מהרייכי, מאתן, וכדין בעולת עצמו:

ב..... בשבת ..... לחדש ..... שנת ..... לבריאת עולם למנין שאנו מנין פה .....אנן סהדי דחתמין למטה איך מר ....אתא קדמנא והודה לנו הודאה גמורה מרצונו הטוב בלי שום אונס והכרח כלל ואמר לן מהודענא לכון דאנא נסיבית ית אנתתי מרת ...... ביום שאינו ידוע בתאריך שאינו ידוע לחודש .... שנת ..... לבריאת עולם, במתא בוכארא בקידושין וחופה. ואישתכח ספק פסול במעשה הקידושין ובעידי הקידושין, ולא יכילנא למישהי נפשאי בלא אתתא, וכדו חזרתי לעשות קידושין כדת משה וישראל. ובעינא למיכתב לה שטר כתובתא משום דאמור חז"ל אסור לאדם שישהה עם אשתו שעה אחת בלא כתובה. ובכן אמינא לה הוי לי לאנתו כדת משה וישראל, ואנא במימרא ובסיעתא דשמיא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס ואכלכל ואסובר ואכסה יתיכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומוקירין וזנין ומפרנסין ומכלכלין ומסוברין ומכסין ית נשיהון בקושטא. ויהיבנא ליכי מהרייכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי, ועלי מזונייכי וכסותיכי וסיפוקייכי ומנדע יתיכי כאורח כל ארעא. וצביאת אנתתא דא והות ליה לאנתו. ודא נדוניא דהנעלת ליה בשעת הקידושין הראשונים סך לא ידוע, והודה החתן הנזכר שקבלם ועלו ובאו לרשותו במושלם עד סוף פרוטה אחרונה, ולא ידיעא לנו כמה היה סכום הכתובה ותוספת דעבד לה באותה שעה. והשתא עוד הוסיף לה הבעל הנזכר בתאריך הנזכר בתחילת שטר זה, עד שנמצא עיקר כתובה ותוספת סך הכל .... ורצה והעלם על עצמו כנכסי צאן ברזל, שאם פחתו פחתו לו, ואם הותירו הותירו לו. וממשיך את שאר הכתובה כפי הנוסח המקובל.

כנלענ"ד, ששילוב כל הנז' לעיל בתוך הכתובה, יותר נכון ויותר מתאים למקרה והנדון שלפנינו.

סיכום הלכה למעשה:

בהא סליקנא, דמי שנשא את אשתו בימי הקומניסטים על ידי שוחט מקומי שלא היה בקי בהלכה, והשיאם בלא נתינת כסף או טבעת כלל, והעמידם תחת טלית, ובירך על הגפן ואת שאר הברכות, וכתב להם כתובה [שבינתיים גם אבדה]

4. ומה שכתב שם בעמ' תקכו, שכאשר הקידושין היו פסולים מחמת העדים, שיחזור ויקדש בברכה, ראה מה שכתבנו ע"ד, לעיל בד"ה בהא נחיתנא.

וחתמו עליה בני המשפחה הקרובים, שכך נהגו שם לכבד את הקרוב יותר לחתום על הכתובה. ושוב היום לאחר יובל שנים באים לשאול מה יעשו.

א. העיקר להלכה שאינם חשיבי כנשואים זל"ז, אמנם קידושין כל דהו יש בהם מחמת החופה והביאה אח"כ, ועל כן ישוב ויקדש את אשתו בטבעת חדשה מדיליה וכנהוג, ויקדשה בפני שני עדים כשרים. אולם אין צורך לחזור ולהכניסה לחופה, ולא לברך הברכות וממילא אין צורך בעשרה אנשים.

ב. וגבי שבעה נקיים, בכה"ג אין לחוש לדם חימוד, וכמו שביארנו בפנים, וכ"ז אף אם נחמיר בבעלי תשובה או בנישואין אזרחיים לחוש לדם חימוד, במקרה שלנו שדעתה עילויה כל העת, אין לחוש ואין צורך לספור ז"נ וטבילה. וק"ו במקרה שלפנינו שניטל האם שלה, אף שאיננו יודעים שנטלו הכל ולא ברירא לן אם לא נשאר מקצת, מכל מקום הכל מצטרף כאחד ואין צריך לספור ז"נ קודם הקידושין.

ג. את הכתובה יש לכתוב בנוסח מיוחד, בו האיש מצהיר את אשר אירע בתאריך ההוא [ובמקר דנן שאינו זוכר מדוייק יום החופה אלא תאריך המסיבה, יש לכתוב החודש והשנה, ובמקומו של היום יכתוב 'שאינו ידוע'] ויש לציין את אשר אירע, גם פסול במעשה הקידושין וגם הפסול בעדים, וגם יציין את הכתובה ההיא אשר אבדה ומה שהתחייב לה אז, וכיון שאינו זוכר, יכתוב שזה בסכום שאינו ידוע, ויציין את אשר מוסיף לה כעת ואת כל אשר עולה סך הכל, ויחתום על התחייבות כתובה זו לפני שני עדים כשרים. ובפנים הבאנו את הנוסח המדויק שיש להכין הכתובה.

חתמתי התשובה בס"ד ביום כח תמוז יום פקודת השנה למו"ח ר' אליהו בן רחל ז"ל, שהיה קובע עיתים לתורה בכל עת ובכל זמן, וניצל את כל זמנו הפנוי ממלאכה לתורה ותפילה. ויהיו הדברים לעי"נ.

והיי"ת יצי"מ וימ"ן, אמן.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ג

היאך יעשו חופה בזמן הסגר מחמת הנגיף, כאשר אסרו כינוס בעשרה

ו ניסן תש"פ

בימים אלו [ו ניסן תש"פ] הגבירו את האיסור להתכנס בחוץ בשום אופן וגם חתונות אסרו בכינוס והתירו רק ב 3, ונשאלתי האם יש דרך לעשות חופה, והאם אפשר לצרף עשרה באמצעות 'זום' או כל מערכת של שידור חי?

ראשית רבים שואלים בדין זה אם לדחות החתונה, כיון שאי אפשר ברוב עם הדרת מלך, ואי אפשר לשמח חתן וכלה כדבעי ועוד. וכל העת השיבונו להם שחלילה מלדחות החתונה ולבטל, כל שיש אפשרות לשמוח, ולכן כל זמן שהיה אפשר בחצירות, עם תזמורת או רמקול, וחברים משמחים פשוט שאין לדחות למרות שהחתונה הייתה מוגבלת באנשים, ושוב כשירדו עד עשרה איש, גם בזה אמרנו שלא לדחות, למרות העגמת נפש, מכל מקום שמחת חתן וכלה בבנין ביתם החדש מעלתו גדולה עד מאד. וכך פורסמו קריאות קודש של חכמי הדור שלא לדחות החתונות, וב"ה סברו וקיבלו ועם ישראל פתח את חצרותיו לחתנים וכלות, ושמחו על פי הנדרש. אולם כאשר פורסמה תקנה זו שאין אפשרות כינוס של 10 אפילו בשטח פתוח לחתונה [ובתקנות נרשם איסור כינוס של 2 אנשים שאינם מתגוררים באותו בית, ובנוסף נאסר על השתתפות בחתונות במרחב הציבורי], נשאלנו אם יש דרך הלכתית לערוך חופה בתנאים אלו, כיון שנשמעו קולות של ארגונים שמדוע בתקנות הבריאות מאפשר, והרבנים אינם מחתנים, ובשביל מה להקשות על זוג יותר, ובפרט שבדיעבד אין צורך בעשרה, וכו'.

ובאמת שאינם צודקים להלכה, ובשלמא ברית מילה שחייב בזמנה, התירו אפילו עד עשרה, למרות שמעיקר הדין אין חובת מנין [ראה לעיל בחיו"ד סי' יב] מכל מקום נישואין שאני, ועל כן כל שאפשר לעשותה כדת וכדין, ודאי שכך יעשו, בעיתו ובזמנו, והוא נכון מהרבה טעמים של בין אדם למקום ובין אדם לחבירו, אולם כאשר אין אפשרות, אז להבדיל מברית שיש מצוה לעשותה בזמנה, נישואין ודאי אין חובה, וכל שאי אפשר על פי תקנות הבריאות, יש להישמע להוראות, ולצמצם ככל האפשר את הסכנות, ויקבלו הזוג את גזירת הי"ת, וידחו הנישואין לזמן אחר.

ונשנה בקיצור פרק זה. הנה עצם מעשה הקידושין זקוק לשני עדים ולא יותר מזה, וכמבואר בשו"ע (אהע"ז ריש סי' כז), וגם הרב מסדר קידושין יכול להיות אחד מן העדים כמבואר בנחלת שבעה (סי' ג אות יא). אולם ברכת האירוסין מצאנו שנחלקו בזה רבותינו הראשונים והביאם הרא"ש בריש מסכת כתובות, כשדעת רב אחאי גאון שחייב עשרה, ודעת רבי שמואל הנגיד שאין צריך עשרה אלא ברכת חתנים ולא אירוסין. וכתב הרא"ש שדעת רב אחאי נראים בעיניו. וכ"כ המאירי עמ"ס כתובות (דף ז ע"ב). וכך כתבו האחרונים שכן דעת הרי"ף (ראה אוצה"פ סי' לד על סעי' זה). מאידך רבינו הרשב"א והריטב"א בכתובות (שם) ס"ל שאי"צ עשרה לברכת אירוסין וז"ל הריטב"א שם: 'וכתב הרב בעל העיטור דברכת אירוסין נמי צריכה עשרה דהא נמי על עסקי מקור היא וכן כתב ר' אחא גאון ז"ל, ולא נהירא מדלא אדכרו עשרה אלא לברכת חתנים, ועוד דקי"ל דקדושין בפני שנים וא"כ אתה מצריכן עשרה דהא מסתמא העומדים בשעת ברכה צריכים שיהיו בשעת קדושין, וכן השיב הנגיד ז"ל דלא חשיב עסקי מקור אלא בנשואין שהוא מותר לבעול'. ובערוה"ש (סי' לד סעי' י) כתב שכך משמע מהרמב"ם שלא צריך, כלומר מהא שהשמיט דין זה. ובטור הביא הדיעות ולהלכה פסק מרן השו"ע (סי' לד סעי' ד) ברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחילה. כלומר דחש לכתחילה לדעת הרא"ש, אך בדיעבד העיקר כדעת שאר פוסקים שאפשר גם בלי עשרה. וכ"כ בנו"כ השו"ע ראה בבי"ה, ובב"ש ובנח"צ ועוד. וכ"כ בערוה"ש הנז' שבדיעבד אי ליכא עשרה לא מעכב. אמנם המהראי"ל צינץ בספרו יעלת חן (דיני נישואין סי' ו אות ה) כתב בזה"ל: 'ואם כן נראה דאפילו תימא דיכול לקדש בפחות מעשרה ואין ברכת אירוסין מעכבת, מכל מקום אין לברך אותה בפחות מעשרה דהוי ספק ברכה, ודלא כמשמעות המחבר'. ובאמת כאן שדעת

מרן דבדיעבד שרי בלי עשרה, והכי דעת רוב ככל הפוסקים, והכי ס"ל לרוה"פ בדעת מרן להוציא דעת היעלת חן, נראה שהעיקר הלכה למעשה שאפשר לברך ברכת אירוסין בדיעבד גם בלא עשרה [ושוב ראיתי בהערה על דברי היעלת חן שהביאו מדבריו בספר טיב קידושין שיצא לאחר ספרו יעלת חן, ושם חזר המחבר וכתב שאם יש טורח מלקבץ עשרה, אין לו למנוע מלקדש ויברך בלא עשרה. אם כן גם הוא הדר הוא לכל חסידיו]. וממילא בימינו שהוי שעת דחק, יש לומר דכל שעת הדחק כדיעבד דמי, ויש להתיר לברך ברכת אירוסין בלא עשרה, כל שיש שני עדים על כל מעשה הקידושין, וכן כתב הערוה"ש (בסי' סב סעי' יא) 'אבל ברכת אירוסין אין עשרה מעכב כמ"ש בסי' ל"ד דהיא ברכת המצוה ככל ברכת המצות אבל לכתחלה גם שם צריך עשרה כמ"ש שם, ושלשה אפשר דגם שם מעכב דשלשה מוכרחים להיות החתן ושני עידי הקדושין', כוונתו להשוות לברכת אשר ברא שכתב הרמ"א שם שמכל מקום בעינן שלשה [אלא שאיני יודע אם התקנות של משרד הבריאות אישרו לעוד אחד חוץ מהחתן והכלה ומסדר הקידושין].

אולם ברכת נישואין דינה שונה מהאמור לעיל בברכת האירוסין, ובשלושה דברים יש לדון בהאי דינא האם בעינן בברכת חתנים עשרה. ואם כן מאיזה טעם זה, וכמה נפ"מ בזה. ועוד אם ברכות אלו מעכבות את החופה.

לגבי אי בעינן בעשרה בברכת חתנים, זה נתבאר בגמרא במגילה (דכ"ג ע"ב) ובגמרא בכתובות (ד"ז ע"א ואילך), וכן פסק הרמב"ם בהל' אישות (פ"י ה"ה) אין מברכים אלא בעשרה גדולים. וכן כתב הרשב"א (ח"א סי' קסז) במעשה שהיה בעיר שלא היה בה עשרה אנשים, והשיב שברכת חתנים אינה בפחות מעשרה [וראה עוד להלן]. וכן כתב הרשב"ש (סי' רלג) בסוף הסימן, שלגבי ברכת חתנים ברור שלא יברך אלא בעשרה [וראה עוד להלן]. וכן פסק בשו"ע (סי' סב סעי' ד) שאין מברכים ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין, וחתן מן המנין.

ואם בירך ברכת חתנים שלא בעשרה, אם ישובו ויברכו בעשרה את הברכות? ראה פתחי תשובה שהביא מהנוב"י (מהדו"ק סי' נו) שבדיעבד עלה לו הברכה גם לדעת הרשב"א וסיע' שברכות מעכבות. ומאידך הביאו שם לעי' בדברי נכדו הגאון הגר"א סגל לנדא בספרו יד המלך מש"כ על הרמב"ם בהל' אישות (פ"י ה"ה) ושם אכן חלק על דברי זקינו, וכתב שלסוברים דברכות מעכבות, אם בירך שלא בעשרה הרי שהם ברכה לבטלה וסיים בזה"ל: 'אבל בברכת חתנים דמוטל החיוב על החתן לברך הברכה בעשרה, אפשר לומר דכי בירך בפחות מעשרה אף בדיעבד לא עלתה לו הברכה, ולשיטת הסוברים דהברכה מעכבת גוף הנישואין הוי כמו שלא בירך כלל וצריך לחזור ולברך בעשרה, אך בעיקר דינא כבר כתבתי דלדעת רבינו ורוב הפוסקים אין הברכה מעכבת הנישואין כלל'. ועוד ראיתי בערוך השולחן (סי' סב סו"ס יג) שהביא דברי הנוב"י וכתב דלא משמע כן מכל הפוסקים. וציין שם בסוגריים לדברי נכדו יעוי"ש. וראה עוד בשו"ת יבי"א (ח"ג אהע"ע סי' ו אות ז) שהביא שם דברי הנוב"י, והוכיח דלא כדבריו מדברי בעה"מ על מס' מגילה, שכתב שבכל אלו וברכת חתנים בתוכם זה לעיכובא, יעוי"ש, וכך כתב להלכה שהברכות לבטלה ויש לחזור ולברך בעשרה.

והנה בטעם הדברים שצריך עשרה, הבאנו לעיל (יו"ד סי' ט) את מש"כ בפרקי דרבי אליעזר (פר' יט) כל עדות נאמנת לישראל, בעשרה. הכינור וכו' עדות ברית מילה בעשרה, עדות ברכת נשואין בעשרה שנאמר ויקח בועד עשרה אנשים. ע"כ. לכאורה אם כן הטעם לעשרה הוא כדי שיהיה עדות לישראל כלומר שיהיה לעדות ופרסום עושים זאת בעשרה. וכן כתב הערוה"ש (סי' סב סעי' יא) 'אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין ולא עבדים והחתן מן המניין דכיון דהם ברכות שמחה והוא שרוי בשמחה למה לא יהא מן המניין בין כשאומרים אותם בשעת נשואין ובין כשאומרים אותם בהמשתה אחר ברכת המזון ואף על גב דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה מ"מ כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים ומזכירין בניין ירושלים אין מדרך הכבוד להזכירם

בפחות מעשרה (ע' מגילה כג ב) וילפינן לה מקרא דבועז דכתיב ויקח עשרה אנשים וגו'. הרי להדיא בדבריו, שאין ברכות אלו חשיבא דבר שבקדושה, אולם כן צריך עשרה שתהיה שמחה, כלומר שישמחו כולם יחד עם החתן כאחד, וכיון שמברכים לכבוד הנאספים, אין מדרך הכבוד להזכיר בפחות מעשרה.

אלא שמאידך מצאנו דעת הגאונים להדיא לא כך, וכך מביא השיטמ"ק עמ"ס כתובות (דף ז ע"ב) 'גופא אמר רב נחמן כו' מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים. פי' סתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים דאי משום עדים או קנין בתרי סגיא ליה הא לא כנסן אלא לברכה בלבד **ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם כינס עשרה**. לשון הגאונים ז"ל'. ועוד ראה לשון החת"ס על הסוגיא בכתובות בד"ה שכתב בכמה מקומות שם דהוי דבר שבקדושה וז"ל שם: 'דלגוף **ברכת חתנים שהוא דבר שבקדושה** בעי' עשרה אנשים גדולים בני חורי' דוקא'. וראה עוד בביאור הפנ"י שם על הסוגיא.

והשתא לפי מה שביארנו לעיל לגבי המכשירים שמעבירים בשידור חי (או"ח סי' כו בתיאור פעולת מיכשור זה. וסי' יח לברך עליו בברכת האילנות. ובסי' כב לגבי סיום מסכת. וביו"ד סי' ט לגבי ברכת אבי הבן) וכתבנו שהלכה למעשה **להצטרף לעשרה** בדבר שבקדושה אי אפשר, וממילא לא שייך להעביר בשידור חי, ואפילו בזום שיהיו כל העשרה על מסך אחד לא יועיל, דבפועל כהאי גוונא לא מהני להיחשב כעשרה לדבר שבקדושה. ומאידך לריבוי שמחה אפשר שאם כולם כאחד רואים אז שמחים ביחד, אלא שלשון הערוה"ש דס"ל דברכת חתנים אינו דבר שבקדושה, מ"מ דבעינן עשרה שהברכה היא לכבוד הנאספים וכו', הכא שאין נאספים שיש לכבדם, נראה דבכל גווני ולכו"ע אין לברך ברכת חתנים על סמך שידור חי ואפילו בתוכנת 'זום' שכל העשרה נראים כאחד.

והנה עד כען ברירא לן שברכות חתנים אין לברכם בלא עשרה, ואם בירך להלכה הם ברכה לבטלה, ואין לברכם גם במקום טורח גדול או דוחק גדול [וראה לשון הרב מנחת יצחק (ח"ב סי' מב) ודוק]. ואם ברכת שהשמחה במעונו וברכת אשר ברא, כן אפשר בשעת הדחק, ראה לשון הרשב"ש בסוף התשובה הנז' 'אלא שבהשמחה במעונו ובאשר ברא ששון ושמחה וכו' יש שכתבו שאין לברכם אלא בעשרה, ויש שכתבו שאין צריכין עשרה, והרא"ש ז"ל סובר שאינן צריכין עשרה שהרי מברכין אותה כל שבעה אף בלא פנים חדשות'. ורבינו הרשב"א בתשובה הנז' גם כתב שאין לברך אפילו ברכת אשר ברא בלא עשרה והיא בכלל ברכת חתנים. ומרן השו"ע כתב בסוף הסעיף הנז' והדגיש חילוק כדלהלן, שכאשר אומרים ברכת חתנים בין בחופה בין אחר המזון חייב עשרה. אולם כאשר אומרים אחר ברכת המזון רק אשר ברא אפשר גם בלי עשרה והרמ"א הוסיף שמ"מ שלשה בעינן ע"כ. והאמת שמלשון מרן נראה שדווקא אחר המזון הוא דשרי, ולא בשעת חופה, אלא שזה תימה שהרי לשון מרן בבית יוסף להדיא דשרי לומר אשר ברא שלא בעשרה ודלא כהרשב"א, והרי הוא דיבר בזמן החופה. אלא על כרחך שהחילוק הוא שבשעת חופה נתקן שבע ברכות ולא חלק מהם, וכך ראיתי שכתב בערוך השולחן (סס סו"ס יב). ועוד ראה בשו"ת מנחת יצחק הנז' לעיל. ועוד יעוי' ביבי"א הנ"ל (אות ו) שהביא את דברי המקנה דס"ל שגם מרן מודה שבדיעבד לא יבטל עצמו מפ"ו אם אין מנין, אלא שישאנה בתורת פילגש, ועוד כתב וי"ל עוד מ"ש כלה בלא ברכה היינו בלא שום ברכה, אבל כיון שיכולים לברך ברכת אשר ברא דא"צ עשרה לית ביה איסורא. עכ"ל. אם כן לדבריו יש אפשרות לברך אשר ברא וזה מתיר את האשה לבעלה, וזה אפשר גם בשעת חופה ללא עשרה לדבריו. אלא שכתב ע"ד ביבי"א שם, ובדבר הצעתו האחרונה, יש להעיר קצת, כי בתשו' הרשב"א (סי' אלף קסז) מבואר שאף בר' אשר ברא אין לברך בפחות מעשרה. אולם אנן קי"ל בד' הרא"ש והטור והר"ן שכתבו דברכת אשר ברא אין צריך עשרה. וכ"נ בשו"ת הרשב"ש (ס"ס רלג). ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (אבה"ע סי' סב ס"ד). וע' במאירי ובס' חינא וחסדא (דקל"ט ע"ג). ע"ש. ואף על גב דקי"ל ספק בר' להקל אפילו נגד מרן, מ"מ במקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ונהגו לברך אשר ברא בפחות מעשרה, משלשה אנשים ולמעלה. וכמ"ש בס' פני יצחק אבולעפייא (מע' הברכות אות קג). ושכ"כ ה' בית עובד. ע"ש. אלא שיש לחלק בין

כשאומרים ברכה זו בשעת סעודה, לאמירתה בשעת החופה. וצ"ע. ועוד יש לדון שכל הז' ברכות מעכבות. ועוד ציין לדברי החיד"א בשו"ת חיים שאל שם שכ' ג"כ בדעת מרן כמש"כ, ועוד ציין לדבריו בספר כסא רחמים (ר"ש כלה) ששם העיר ג"כ ע"ד המקנה הנ"ל, דלד' מרן לא סגי בברכת אשר ברא, אלא בעינן ז' ברכות. ע"ש.

הנה אחר כל זאת, נשאר בידינו לקיים את החופה בעדים כשרים כנזכר לעיל, ולברך ברכת אירוסין בדיעבד בלא עשרה, ואת הנישואין יעשו בלי ברכת חתנים, ובזה יש לדון אם אחר שאין ברכת חתנים אלא בעשרה, האם ברכות מעכבות את החופה או לאו.

הנה במבט ראשון נחלקו בזה מרן הבית יוסף והרמ"א, שהנה מרן בבית יוסף (סי' סב) הביא את דברי הרשב"א הנז' על עיר שאין בה עשרה בני אדם לברכת נישואין ואי אפשר להביאם שם ממקום אחר והשיב ברכת חתנים אינה בפחות מעשרה. ומאידך הביא את דברי תרוה"ד (ח"ב סי' קמ) שהביא תשובת המיימוני (תשו' דשייכי להל' אישות סי' יח) דאין ברכות מעכבות דיעבד, דמסתברא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו בלא חופה אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושין ברכה בשעת נישואין וכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה עד כאן לשונו. וכתב על דבריו בב"י, דאין דבריו נראין דמה טענה היא זו דאין הכי נמי שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה ואין זה אלא כמכריח הדבר בעצמו. ורבינו הרמ"א בדרכי משה (אות ח) כתב שאין דבריו נראין אלא אין הברכות מעכבות כמו שנתבאר לעיל בסמוך, ומיהו לכתחלה יש ליזהר ולהדר אחר עשרה. ע"כ.

אלא שמצאנו את דעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים דלא ס"ל הכי [כלשון יד המלך הנז' לעיל] אלא שאין הברכות מעכבות ובעשה"ד יכניסנה לחופה בלא ברכות, ויש שכתבו כך גם בדעת מרן הבית יוסף. ראשית אציין את דברי הנו"כ ראה מש"כ הח"מ (ס"ק ג) שכתב ואם אין במדינה עשרה וא"א לו לילך למדינה אחרת רק בטורח גדול אז הוי כדיעבד וברכות אין מעכבות ויכניסנה לחופה בלא ברכה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים כמו שנתבאר למעלה סי' נ"ד. והב"ש (ס"ק ד) שהביא מח' הב"י והד"מ וסיים ואם א"א בעשרה אלא בטורח גדול הוי כדיעבד כמ"ש בת"ה טורח גדול הוי כדיעבד. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ד) ובדיעבד אינו מעכב, רק לכתחילה יש להדר אחר עשרה. ואם א"א בעשרה אלא בטורח גדול, הוי כדיעבד. וכן כתב רבינו המהרש"ל ביש"ש (כתובות פרק א סימן יג) 'ואני אומר, שאין הדבר צריך הכרע, שלא אמרו שאינו אלא בעשרה, ובפחות אינו יכול לברך, אבל לא אמרו שהברכות מעכבות'. וכ"כ רבינו הב"ח על הטור שם, אחר שהביא דברי הב"י כתב דאין לך דיעבד גדול מזה דאין שם עשרה וכי יעלה על הדעת דמשום ברכה דאינה אלא תקנת חכמים ואינה מעכבת לא תנשא אשה ויבטל מצות עשה דאורייתא דפרו ורבו והכי עיקר ואף על גב דבגמרא (כתובות ז ב) נפקא לן ברכת חתנים מקרא, אסמכתא בעלמא הוא כמ"ש התוספות (שם ד"ה שנאמר).

ועל כל אלה נשוב אל הראשונות שלהדיא ברבינו הרשב"ש הנז' לעיל, שרק את הברכות לא יברכו, אבל לעצם הנישואין הסכים, ואדרבה עוד הסביר כיצד לעשות הכתובה, וכמבואר שם. ובאמת המעי' היטב גם בלשון הרשב"א, יראה שכל דבריו היה אם יברכו ברכת חתנים או לא יברכו, אך אין הכרח שהנישואין עצמם גם לא יעשו, שהרי לא דחאם שלא יעשו נישואין כלל, אלא על הברכות כתב שלא יעשו. ולפי"ז אפשר שכל דברי מרן הם על תרוה"ד, וללא קשר לדברי הרשב"א כלל. ושוב ראיתי שכ"כ להדיא בספר יד המלך (הנז' לעיל) שלכאורה אין כל הוכחה מדברי הרשב"א, ואדרבה יש הוכחה להיפך שלעצם הנישואין כן הסכים מהא דלא העיר להם. וכ"כ השדי חמד הנז' להלן בדעת הרשב"א. ושוב עיינתי בדברי הערוה"ש הנז' לעיל (סו"ס יג) שגם כתב ללמוד בדעת הרשב"א שאין הכוונה שלא יעשו נישואין אלא שלא יברכו בפחות מעשרה. וכן ראיתי שכתב המהראי"ל צינץ בספרו יעלת חן (דיני נישואין סי' ו אות ג) שדעת הרשב"א על הנישואין עצמם דאפשר ורק על הברכות היו דבריו.

ועל כולנה יש להביא את דברי הנחלת שבעה (ח״א מהודשים סי׳ יב אות יא) והביא דבריו מרן ביבי״א (שם אות ו) שכתב דלדעתו פשוט שגם הב״י מודה בעיקר הדין דבכל התורה אין הברכות מעכבות את המצוה, אך הב״י חולק על הראיה שהביא תשו׳ מיימוני, דוכי תעלה על דעתך שאם אין עשרה במדינה שלא תנשא וכו׳, וע״ז כ׳ הב״י דאין דבריו נראין דמה טענה היא זו וכו׳, הרי שהב״י אינו חולק רק על הראיה אבל בעיקר הדין מודה. ע״כ. וכן ראיתי שהביאו באוצה״פ (סי׳ סב סעי׳ ד) את דברי השדי חמד (ברכות סי׳ ג אות ו) שכתב שאף הבית יוסף לא התכוין שלא תינשא כי זה לא הוזכר בשו״ת הרשב״א כלל. ומה שכתב הב״י לדחות אין כוונתו לדחות את הדין אלא את ההוכחה. וכ״כ בשו״ת משפטי עוזיאל (תנה״ע סי׳ סב), בדעת מרן הבית יוסף.

נמצינו למידים שנחלקו הפוסקים בדעת מרן הבית יוסף אי ס״ל דהוי לעיכובא או לאו. ואין הדברים ברורים שהם לעיכובא, אלא שכאמור לעיל דעת הב״ש שיש בזה מחלוקת גם לעיכובא בין הבית יוסף והרמ״א, וכ״ה הב״ח, ולכאורה כך הבין גם הדרכי משה בדעת הבית יוסף.

ובתוך דברי הב״ח הנז׳ לעיל הביא ראיה חזקה שצריך ליתן עליה תשובה, דאי נימא שזה מעכב גם בדיעבד, הרי שהדין נסתר מדברי הרמב״ם שפסק בהל׳ אישות (פ״י ה״ו) אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים. ומזה הוכיח שאין זה לעיכובא. ובאמת שזה לא רק הרמב״ם אלא הכי ס״ל למרן השו״ע להלכה (סי׳ נה סעי׳ ג) וכתב כלשון הרמב״ם ממש. וזו שאלה גדולה והוכחה גדולה שלמעשה בדיעבד אין ברכות מעכבות ואפשר לעשות החופה בשעת הדחק, שכל שעת הדחק כדיעבד דמו. והנה הלשון הוא ׳נשואה גמורה׳, ואין הלשון בכדי שהרי משמע שהוא לכל דבר, ואמנם הב״ש כתב (ס״ק ז) לכמה פוסקים הוי כנדה, שהרי קיי״ל שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. אלא שהוא גופיה כתב בסי׳ זה בס״ק א שלאו ממש כנדה ובדיעבד מהני. וכך הוא כתב בסי׳ סא (ס״ק ה). ובפת״ש (ס״ק ג) הביא מהרדב״ז (ח״ה סי׳ שני אלפים קכו) שעדיין לבוא עליה אסור ללא ז ברכות. אלא שהוא ציין שם שהוא סותר לדבריו (ח״א סי׳ קעב) דמותר לו לבוא עליה גם בלא ברכות, ודייק שם שהכי ס״ל להרמב״ם. הנה אם כן אי נימא שלשון נשואה גמורה הוא לכל דבר, הרי שלמעשה אחר שבדיעבד יכול לעשות החופה בלא ברכות, ויברך כמה ימים לאחר מיכן כשיתאפשר [ראה בערוהה״ש שם סעי׳ יב עד מתי יכול לברך] שסו״ס היא מותרת לו. אלא שאי נימא שהיא עדיין אסורה עליו, אם כן עדיין הברכות מעכבות, ולא יועיל גם בדיעבד.

והנה מרן ביביע אומר (שם בתחילת דבריו באות א ובהמשך אות ו) כתב לדחות שהכוונה שהיא אשתו לכל דבר היינו לענין קנין ליורשה, להיטמא לה ולהפר נדריה ולא לבועלה. יעוי״ש. וכל זה למעשה כאמור נמצא במחלוקת כאשר דעת הרדב״ז בדעת הרמב״ם דשרי גם לבועלה. וכן כתב השעה״מ (קונ׳ חופת חתנים סעי׳ ו). ועוד ראה בדברי הגאון רבי יונתן אייבשיץ בספרו בני אהובה על הרמב״ם בהל׳ אישות (פ״י ה״א בתחילת דבריו). וכ״כ הרב בית מאיר בדעת הרמב״ם (אבן העזר סימן נה סעי׳ א) ובתו״ד כתב, ׳הרי זו נשואה גמורה, ושיהא כונתו שעכ״ז אסורה לו, **חלילה להעלות כזה בלשונו הצח** ובפרט שעד כאן לא השמיענו בשום מקום דכלה בל״ב אסורה׳. ועוד יש באחרונים בזה, והדברים ארוכים.

אולם אחר כ״ז שנראה שדעת רוב הפוסקים לומר שברכות אינן מעכבות, וכך נראה דעת רוב האחרונים, וגם רבינו הרשב״א שהוא ראשון המדברים, הבאנו כמה וכמה שלמדו בדבריו שעל עצם הנישואין לא קפיד, כי זה שעת הדחק ואין עשרה, וכ״כ להדיא רבינו הרשב״ש, ויותר פשוט לבאר שברכות אינן מעכבות ולשון המוזכר ברמב״ם בשו״ע שאם נשא אשה בלא ברכה הרי שהיא נשואה גמורה כולל הכל גם שמותרת לו, אם כן בדיעבד מהני ושעת הדחק כדיעבד דמי, והיה מקום להתיר בלא ברכות חתנים עד אשר יתאפשר להם. וכן ראיתי שכתב מרן החיד״א בספרו כסא רחמים (הנז׳ לעיל בביאורו על משנה א) שהזדמן לו ספר המקנה שיצא חדש, והביא דבריו שהבאנו לעיל [וראה מש״כ על הרשב״א ודוק היטב

למש"כ לעיל], וכתב שם, ועוד הוה מצי למימר דאם הוא בעיר דליכא עשרה ולא בכל אותה מדינה ואינו יכול ללכת למדינה אחרת מסכנת דרכים או מדלית איסר [שאין לו ממון], הוי מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בה רבנן. ע"כ. הרי שכתב להתיר בשעת הדחק. וכך הכריע הלכה למעשה הרב בן איש חי (שופטים סעי' יד) 'ואם הוא במדינה דליכא עשרה בכל אותה מדינה, ואינו יכול ללכת לעיר מסיבות הכרחיות, יש לסמוך על המקילין שיעשו חופה שם ויברך אשר ברא דווקא, מיהו אחר הנישואין נזדמן להם שבאו האיש ואשתו לעיר אחרת, ילכו שניהם ויעמדו אצל חופה שיש באותה העיר, וישמעו שבע ברכות, ויתכוונו לצאת ידי חובה לעצמם גם כן. עכ"ל. ואמנם ביבי"א בסוף התשובה הביא דברי הבא"ח וכתב שזה לכאורה היפך דעת מרן שקיבלנו הוראותיו. אולם באמת שאין הכרח שזה נגד דעת מרן, שהרי גם הבא"ח כתב שחילו מדברי החיד"א הנז', ומרן החיד"א להדיא כתב גם לדעת מרן וכמבואר שם.

אולם למרות כל המבואר לעיל, עדיין שני נביאים נתנבאו בשפה אחת, האחד הוא מרן זצ"ל ביבי"א שעיקר שאלתו היה במקום שהממשלה אוסרת לערוך נישואין דתיים, והיה אפשרות או להימנע לחלוטין, או לברך שלא בעשרה, ואחרי שכתב שלא לברך שלא בעשרה, סיים שלדעתו יש לצדד שגם לא ישא בלי שבע ברכות [אך המתבונן יראה שלא כתב בסכינא חריפא]. והשני הוא מורינו רבי שלום משאש בספרו תבואות שמש (אבה"ע סי' קמח) שכתב שהמקרה שהוא נשאל להתיר ברכת חתנים שלא בעשרה, וכתב לדחות סברא זו במקרה שנשאל, והוסיף 'שגם לפי הדין אין מקום להקל וכן נראה מפשט דברי הפוסקים'. והמתבונן יראה שבאמת מעיקר הדין בשעת הדחק גדולה, יש מקום גדול לישא אשה בלא ברכות, ולסמוך על ראשונים ואחרונים, ולא ברור כלל שדעת הרשב"א ומרן הבית יוסף לחלוק על זה. ולכן לא נעל הדלת גם ביבי"א, רק צידד שלא לישא כלל. ונראה שחומרתו העיקרית מפני האי כללא שכלה בלא ברכה **אסורה** לבעלה כנדה, וזה עיקר טעמו להחמיר, אי נימא שפירוש הדברים כפשוטן, אולם גם הוא לא נעל דלת לפני המתירים כי יש ביאור אחר בדברים, והמתירים הם הרבים.

אלא שעדיין נראה ברור שכל מה דאמרנו לעיל שיש מקום להידחק זה במצבים דחוקים ביותר כמתואר לעיל בפוסקים, אך סוג שעת הדחק של ימינו אינו שווה למקרה שאין עשרה יהודים בכל המדינה כולה, או כיו"ב, שהרי בימינו בזמן הנגיף הזה לתפ"ץ שבודאי יש שעת הדחק גדולה מכל מקום, עדיין יש כמה אפשרויות לעשות גם על פי החוק, וכגון שיהיו הזוג יחד עם הרב ועם עד נוסף, בחצר אחת, ובחצר סמוכה יהיו משפחה [גרעינית כלשון תקנות הממשלה], שיש בה כמה גברים [שהרי אפילו כולם בני משפחה מצטרפים לעשרה ובוודאי שהחתן העדים ומסדר קידושין מן המנין], ועוד חצר מהצד השניה, וכל שאין שבילים ביניהם והם פתוחים זל"ז, הוי כרשות אחת לצרף האנשים זל"ז לדבר שבקדושה [וראה מש"כ בזה באריכות באו"ח סי' ד], וכיון שכולם רואים אלו את אלו, יש אפשרות לעשות בעשרה גם עם תקנות הממשלה. וגם אם לא ימצאו כך, הרי בעז"ה בקרוב ממש יעבור זעם, ויוכלו לעשות החופה ואפילו בימי העומר שפיר דמי, וכל זה עדיפא מאשר לעשות החופה בלא ברכת חתנים, כנלענ"ד, ונכון היא הוראת הרבנות הראשית לאסור חופות בלא עשרה לברכת חתנים, ודלא כמו שהשמיעו בארגונים שונים.

ועוד יש להוסיף, לגבי ברכת שבע ברכות אם צריך סעודה ואם צריך אכילת פת, שהנה יש הסוברים שאין צורך כלל בסעודת פת [והכי ס"ל לר"ן עמ"ס כתובות דף ז ע"ב ועוד ראשונים]. ויש ראשונים דס"ל דבעינן סעודת פת [כ"כ הפוסקים לדייק מדעת רבינו משולם בתוס' (עמ"ס פסחים דק"ב ע"ב בד"ה שאין), ועי' ע"ז בספר עצי ארזים סי' סב ס"ק יח. וכ"כ ביבי"א ח"ג אבה"ע סי' יא. ועוד ראה במאמר של הגאון בעל נטעי גבריאל בקובץ אור ישראל (לד, תשסד) מש"כ על הוכחה זו מהתוס', ועוד ראה שם מה שהוכיח מדעת הרמב"ם בתשובה] ויש מי שכתב שדי בשלושה מתוך העשרה שיאכלו פת [כ"כ הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' צג, ועוד מהאחרונים]. ויש

הסוברים שבעינן רוב של שבעה שאוכלים לחם [וכן הביא הפת"ש סי' סב ס"ק ח מהרב זכור לאברהם, וכ"כ עוד אחרונים], ובשו"ת יבי"א (ח"ג אבה"ע סי' יא) הכריע מרן זצ"ל שצריך סעודת פת [ומש"כ שם בדעת רב האי גאון, הגם שלא כתב שזה מעיקר הדין מ"מ כתב שאין זה מנהג יפה, יעוי"ש] ועוד כתב שיש לחוש לדברי האומרים שבעינן שבעה שיאכלו פת (או שיקבעו סעודה על פת כסנין), ובלעדי זה לא יברכו ז"ב, דכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל. ונכון שגם השלשה הנותרים הנמצאים שם יאכלו עכ"פ כזית פירות וכיוצא, להצטרף עמהם. ומ"מ הסומכים על מהרש"ק ומהר"ם אריק [שדי בשלושה שאכלו] הנ"ל אין למחות בידם שיש להם ע"מ שיסמוכו. ועוד כתב שם שהמברך צריך להיות מאוכלי הפת, יעוי"ש. וכל זה לכאורה לגבי שבע ברכות שבסעודה, ולא בחופה שהיא עיקר השמחה, ושם המברכים יכולים לברך גם אם אינם מאוכלי פת כלל, אולם לגבי שבע ברכות שאחר הסעודה, זאת יש לדעת את הדינים האמורים לעיל.

עכ"פ לנידו"ד, כמבואר לעיל הלכה למעשה שעת הדחק של ימינו איננו אופן הדחק המתואר בפוסקים הנז' לעיל שהתירו חופה בלא שבע ברכות או רק אשר ברא, ולכן נכונה יותר הוראת הרבנים שלא לעשות נישואין כלל בזה"ז, ואין להקל בלא עשרה אא"כ מתאפשר בחצירות סמוכים כמתואר לעיל בסו"ד. והיי"ת יצי"מ וימ"ן.

העולה לדינא:

א. מעשה הקידושין אי אפשר לעשותו כדת בלי שיש שני עדים כשרים. ומסדר הקידושין אם אינו קרוב משפחה של הזוג, יכול להיות אחד מן העדים.

ב. ברכת אירוסין לכתחילה יש לברך רק כשיש עשרה נוכחים [והחתן, מסדר הקידושין והעדים בכללם].

ג. ברכת נישואין חייב עשרה בלבד, ועשרה אלו צריכים להיות פיזית בסמוך לחופה אפשר גם במרחק 2 מטר כנדרש בתקנות, או בחצירות סמוכים, בכל אופן ששייך לצרף לדבר שבקדושה [כמבואר לעיל בחלק או"ח סי' ד], ואפשר לשמוח פיזית עם החתן והכלה. אולם אין מועיל לצרף עשרה ב'זום' כיון שאין מכשיר זה מצרף לדבר שבקדושה, וגם אינם שמחים פיזית עם החתן והכלה.

ד. אם אי אפשר למלא כל הדרישות הנז' על פי ההלכה, אין לערוך חופה כלל ויש לדחותה עד יעבור זעם. אולם אם הדבר כן אפשרי על פי ההלכה, נכון יותר שלא לדחות את החתונה, הגם שחסר 'ברוב עם הדרת מלך', מכל מקום ראוי יותר לקיים החתונה בזמן אף במיעוט משתתפים, ועליהם תבוא ברכת טוב ושלום וברכה בביתם.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ד

האם מחמת השמירה מכל מגע בזמן המגיפה, נכון להימנע מתקיעת כף שעושים עם החתן

חודש ניסן ימי העומר תש"פ

כידוע שמנהג רוב קהילות הספרדים לעשות שבועה בתקיעת כף עם החתן בו מתחייב לקיים את הכתוב בשטר הכתובה. וכעת עם ההגבלות מחמת הנגיף, יש שמירה יתירה מנגיעה של האדם בזולתו, ונשאלנו אם אפשר לוותר על תקיעת כף זו.

הנה נוסחי הכתובה עם שבועה עתיקות הם עד מאד, וענין השבועה כבר נזכר בפוסקים קדמונים, שהיו משביעים כשהיו רוצים שלא ישא אשה נוספת, שהרי בקהילות הספרדים לא נתפשט חרם דרבינו גרשום שלא לישא שתי נשים [וכמובא בשו"ע אבה"ע סי א סעי' י], ולכן היו משביעים באופן פרטי לאותם שרצו. ובצורה מסודרת בכל הכתובות כבר הזכיר זאת המהר"י בירב [לפני כ-500 שנה] ושם כתב (חדשות סי' עז) שבאלו המקומות, רובם ככולם נוהגים לכתוב עליהם בעת השידוכין, ומקבלים שבועה שלא ישדך ולא יקדש ולא ישא אשה אחרת עליה, וכיון שנתפשט מנהג זה ושבועה זו כמעט בכל הכתובות זה כמה שנים. ע"כ. ואחריו כ"כ מרן השו"ע זצ"ל הדברים בסדר החליצה באבן העזר (בדות מו, מופיע לאחר סי' קסט) שכיום כל אדם משביעין אותו בעת נישואין שלא ישא אשה על אשתו. וכל הטעם לשבועה זו, הריהי כמבוארת בסי' א באבה"ע, כאשר בסעי' י כתב שתקנת חדר"ג לא נתפשטה בכל מקום, וכ"כ בשו"ת שלו באבה"ע (כתובות סי' יד) 'כי הוא ספרדי שמעולם לא קבלו עליהם תקנת ר"ג'. ומיד בסעי' יא כתב שטוב לעשות תקנות בחרמות ונידויים שלא ישא אשה על אשתו. ומאז יש כתובות ברצף ברוב מדינות הספרדים לעשות השבועה, ואמנם באם לא היו רוצים לעשות השבועה כגון במקום דהתירו לשאת שתי נשים, ודאי שלא כתבו שבועה, ולכן במרוקו בכמה מקומות לא נמצאו כתובות עם שבועה. וכן בעוד חלק ממדינות צפון אפריקה. ויש מקומות שביטלו השבועה אחר זמן, כגון במכנס שבמרוקו שבשנת תק"ץ ביטלו את השבועה, מחמת שרצו לגדור מה שנפרץ באותו זמן באופן כללי השבועה, וכל האריכות בזה אך למותר כי כבר כתבו באריכות את הדברים, מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א בספרו שמע שלמה (ח"ה אבה"ע סי' כ), ועל מנהג מרוקו ראה עוד בספר נהגו העם (אבה"ע סי' סא). ובשו"ת עטרת שלמה סי' ל. ועוד על מנהגי כלל הערים במרוקו, ועל שאר הקהילות הספרדיות בעולם ראה באריכות ובדקדוק רב ובחקירות גדולות מש"כ מעלת ידידינו הגדול הגר"א בר שלום שליט"א בספרו הגדול משפט הכתובה (ח"ה עמ' קכא ואילך) שלא הניח פינה ומדינה שלא עסק בה. ועוד ראה בירחון אור תורה (שבט תש"ן עמ' שו) מדברי הגאון נאמ"ן ס"ט, שהביא מנהג מקומו שלא להישבע יעוי"ש. ומנהג הספרדים ברוב ככל המקומות לקיים שבועה זו, וכך הורו גדולי פוסקי הדור שלא לשנות שום מנהג בכתובות של הספרדים, וכך היה מורה מרן הגרשז"א זצ"ל, וכך הורה מרן הגריש"א זצ"ל כמה פעמים לראשי ישיבות שלא לעשות שום שינוי. וכן הורה הגרח"פ שיינברג זצ"ל. ומקובלנו שכך הייתה הוראתו של מרן הגרא"מ שך זצ"ל. וכך מורים רוב מנין ורוב בנין של ראשי הישיבות הספרדים, ורוב ככל חכמי וזקני הדור. וכל זה מובא באריכות במקורות הנז'. וראה עוד במשפט הכתובה (שם בפרק מב בחלק השני) ובמקורות שם, ובמכתב המובא בסוף הפרק. ועוד ראה בשו"ת מלאכת שלמה (ח"א אבה"ע סימנים עד-עח) וראה במכתב לבני התורה שכתב בסו"ס עד. וראה בשמע שלמה שם שהאריך להסביר שכל השבועה נועדה על ענין נשיאת אשה אחרת, ולא חוזרת על עיקר ענייני הכתובה, שזה כבר מחוייב ועומד, ובזמנם היה אכן רק על דף נפרד שם היה כתוב שזה רק על זה, אולם בימינו כבר הוא בדף אחד, ורשום בכתובה, על כל הנ"ל. וראיתי מכתב מהראשון לציון הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל אל הגרז"נ גולדברג שליט"א, אודות השבועה לבני ספרד, ושם חילק בין שני עניינים של 'שבועה' ו-'על כל הנ"ל' ואחרי שחיזק ענין חובת השבועה ושלא לעשות שום שינוי. שוב כתב על ענין שכתוב 'על כל הנ"ל' כשמקור השבועה היה על נישואי אשה אחרת: 'אמנם פעם חשבתי לתקן ולהוסיף וגם נשבע שבועה חמורה בלי על כל הנ"ל אלא לתקן

שישבע רק בענין שלא ישא אשה על אשתו, ואח"כ נסוגתי ואמרתי לעצמי **מי אנו קטני קטנים שנבוא לתקן נוסח הכתובה בארץ הנהוגה מדורי דורות, בשביל להקל על הבעל או מטעם שאינו נראה לנו, לפיכך יש להשאיר את הנוסח כמות שהוא ואין לתקן בו או לשנותו** ועיין בנוסח הכתובה שקוראים בחג השבועות שהוא מקדמת דנא ששם כתוב נשבע החתן וכו' ואולם לצערי יש משפחות או חתנים שחדשים מקרוב באו הרוצים להתחכם או להדמות או שרבניהם מתרעמים על הנוסח הזה ובזמן האחרון החלו גם בכתובות ספרדיות להשמיטו ולא כותבים שבועה כלל ועיקר ואפי' בלי על כל הנ"ל, הרבנים והחתנים עתידין ליתן את הדין לפני ארזי הלבנון גדולי עולם שקדמונו ולפני בורא עולם שמפסידים את האשה ומשנים מהנוסח המקובל מדורי דורות ומראים עצמם שהם יותר חכמים ונבונים מהדורות הראשונים שקוטנם עבה מכרסנו וד"ל. הדרנא לדינא הבאתי אפס מזעיר ולא הזכרתי את כל הפוסקים שכותבים שכן נהגו להשביע ויש שנהגו להשביע על כל הנ"ל ואין לשנות. עכ"ד.

והנה היה מקום לומר שלכאורה אחר שכבר כתובה השבועה בכתובה, ואחר שהחתן חותם עליה [כי כך מנהג הספרדים הנפוץ היום בכל מקום], ממילא לכאורה דינו כשבועה, ומצאנו הפתרון גם בלי תקיעת כף, ומצאנו מזור לפחד מלחיצת היד בין מסדר הקידושין לחתן. אולם למעשה אין הדברים נכונים, ואקדים ואומר על צורת השבועה שבימים עברו נהגו שהשבועה תהיה שבועה בה', וראה במקורות הנז' על ביטול השבועה במכנאס. וראה בטופס כתובות להגר"י רצאבי (עמ' מט) שהביא כתובה קדומה מגיברלטר שהיו משביעים בשם ה' יתברך, ועוד הביא מאיזור בתימן ששם היו משביעים בעל פה בשם ה' יתברך [אמנם אצל כלל יהודי תימן לא הייתה שבועה, וכמבואר שם]. וראה בספר משפטי הכתובה שם מעמ' קמג ואילך, שהביא שהיו שנשבעים בנקיטת חפץ, ויש שהחתן היה חוזר ואומר בפיו שהוא נשבע על כל האמור [והביא שכן המנהג בארגנטינה עד היום], והוסיף שם ששבועה יחד עם קנין סודר מגרעת כח השבועה, יעוי"ש.

אולם מנהג ישראל היום הוא לעשות קנין סודר, ועוד להוסיף השבועה בקריאה שקורא הכתובה אומרה, והחתן אפילו אינו מהנהן עליה, אולם כן נהוג לעשות תקיעת כף בין מסדר הקידושין לבין החתן. ומאידך מנהג רוב ככל המקומות שהחתן חותם על הכתובה, אם כן כאמור יש לומר שהוא תחליף לתקיעת כף לכל הפחות בשעת דחק זו.

והנה ראיתי בירחון מוריה (שמא-שמג חשון תשס"ט עמ' עז) שם שאל הגרי"ד גרוסמן שליט"א מאביו הגאון רבי ישראל גרוסמן זצוק"ל, מעשה שהיה בחתונה שערך, ואבי הכלה התעקש שהחתן יוציא השבועה בפיו ממש, ולמרות שהסביר לו הגרי"ד גרוסמן, שהרי זה כתוב בשטר 'וגם נשבע שבועה' והחתן חותם, עכ"ז לא הרפה אבי הכלה מבקשתו, וכשראה החתן שיש חשש לשלום בית, קפץ ונשבע. וכתב לדון שם הגריד"ג שמא חתימת החתן היא כשבועה ממש, והוי כהודאת בע"ד וכו'. ושוב כתב שהרי כאן איירי בנישואין שאין דין הודאת בע"ד כי הרי הוא חב לאחריני וכו'. והשיב לו אביו הגאון זצ"ל, מדברי הגאון בעל הנוב"י שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' סח) שם כתב בד"ה ועתה נדבר, 'ועתה נדבר בענין החרם והשבועה שנזכר בתנאים שקבלו הצדדים ואומר אני שאין כאן לא חרם ולא שבועה שהרי דבר זה ידוע ויעידו הנאמנים שזה הוא נוסחא דשטרא ומעולם לא נעשה שום שבועה או קבלת חרם חדש בפועל בעת כתיבת התנאים (זולת תקיעת כף ומזה נדבר בסמוך) והסופרים רגילים לכתוב דבר זה וטופסא דשטרי הוא. והנה אפילו אם היו הצדדים בעצמם כותבין בכתב ידיהם ממש שמקבלים שבועה או חרם דבר זה הוא מפורסם בדברי הפוסקים שאין שבועה חלה אלא בדיבור פה ולא בכתב ומקרא מלא הוא גבי שבועה כתיב לבטא בשפתים ואמרינן בגמ' גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו וכל שלא בטא בשפתיו לא חלה השבועה. [ובהמשך על התקיעת כף, כתב רק לדון שתקיעת הכף של הכלה, היה רק עניני הממון ולא על גוף הנישואין, יעוי"ש]. ועוד הוסיף הגרי"ג זצ"ל והביא שם מתשו' שב יעקב (ח"א סי' מט) ועוד שאין שבועה בכתב שאין ביטוי שפתים. ולכן כתב שצדק אבי הכלה שרצה לפי מנהגם להישבע, שיוציא החתן

בפיו. ע"כ. [וקצת פלא שלא הזכירו לא הרב השואל ולא המשיב על ענין תקיעת כף, שהרי בנידו"ד הנוב"י יסכים דהוי שבועה, אלא אם לא נהגו בזה, וצ"ע וראה עוד להלן].

ועוד ראיתי בתשובה נוספת של הנוב"י (מהדו"ק חו"מ סי' ל) וכתב שם באות י וחזר על דבריו דלא מהני בכתב דבעינן לבטא בשפתיים. ולהלן באות יג, הוסיף וכתב: וא"כ בנדון שלפנינו אם הקצין ר' וואלף, יודע בעצמו שלא קיבל עליו בחרם ולא בתקיעת כף פטור מעונש חרם ומעונש שבועה ות"כ. אלא שכל זה לדיני שמים או לענין לדיני אדם לחייבו מלקות לפי שעבר על שבועה, אבל לענין דיני ממונות שבין אדם לחבירו אין הב"ד משגיחין בו ובדבריו והודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכל מה שמתחייב על ידי שבועתו בפועל הכי נמי מתחייב בהודאה. וכן מבואר בחושן משפט סימן ר"ז סעיף י"ט בש"ע נדר ושבועה ותקיעת כף מהני אפילו באסמכתא וכתב רמ"א בהג"ה וכן אם כתב בשטר שקיבל עליו בחרם חמור ושבועה דאורייתא כמו שנתבאר בסי' זה סט"ו לענין בד"ח כנ"ל כו', עכ"ל רמ"א [וראה מש"ה בהערה שם].

הנה אם כן אם ימנע מתקיעת כף במקרה דידן מחמת חששותיו על הנגיף, הרי שגם אם יחתום לא יועיל לקיים מנהג הקדמונים שהרי אין כאן ביטוי שפתיים לדברי הנוב"י, ובשלמא בתקיעת כף, מהני כשבועה, וכמבואר בשו"ע (סי' רלט סעי' ג) 'תקיעת כף דינה כדין שאר שבועות ויש לה התרה', ובכך קיים מנהג הקדמונים לעשות השבועה. ואמנם יכול הוא לבטא בשפתיים שבועה גמורה ואז לא יצטרך תקיעת כף, אלא שבאמת לא נכון לעשות כך, כי אופן השבועה הנהוגה היום בכתובות, היא שבועה קלושה (כלשון הגר"ח פלאג"י בשו"ת חיים ושלום ח"א סי' ו), ולא נכון לשנותה, ויבואר עוד להלן. [ומ"מ אם היה עושה שינוי זה והיה עושה בביטוי שפתיים בלא ת"כ, אם צריך להעביר מחק על המילים בתקיעת כף ראה בשו"ת אדני פז (ח"ג אבה"ע סי' קכ) מש"כ לדון בזה עם הגאון הראש"ל רבי אליהו בקשי דורון זצוק"ל, ועוד ראה מש"כ הגאון נאמ"ן ס"ט במאמרו הנז'. וראה בספר משפט הכתובה עמ' קס, שאפשר להעביר על המילים והיכא דאפשר ראוי לקיים זאת, וראה בתשובת הגר"א בקשי דורון הנז' מש"כ בזה].

הנה אם כן ספרדי שנוהג כדעת רבותינו נ"ע, וצריך לקיים השבועה ולא נשבע בשפתיים, ואין החתימה על הכתב מהני וכמבואר לעיל מדברי רבותינו הנוב"י, שב יעקב ועוד, אם כן מן הנכון שיקיים את התקיעת כף כדין, ורק יעשה זאת במגבלות הבריאות כגון על ידי כפפות ועם מסיכה כנדרש, ובכה"ג אין לחשוש. והשתא ראיתי בשו"ת מלאכת שלמה הנז' (סי' עה) שנשאל על חתן ספרדי שלקח כתובה עם שבועה, אבל בפועל מסדר הקידושין לא השביע אותו ולא עשה עמו תקיעת כף, ודן אי חשיב כשבועה. ובתשובתו הביא מדברי הנוב"י (בחו"מ) וכתב שלדעתו שלא ישא ולא ישדך דינה כהתחייבות ממונית, ומהני גם כשנשבע בכתב ידו. ועוד הוסיף סברא נוספת יעוי"ש. אלא שגם הוא הסכים שיש לכתחילה לעשות את התקיעת כף, וצריך להתיישב להבין את הדברים היטב.

והשתא ראיתי בספר משפט הכתובה שכתב מערכה שלימה (שם עמ' קפז) וסיכם שכמעט כל הפוסקים ס"ל ששבועה בכתב אינה שבועה כלל. ואפילו המעט שחולקים מודים שכאשר אין זה שטר מיוחד לשבועה כמו הכתובה, ולא בלשון עבר וכשכתובה ע"י אחרים, ועוד שזה נוסח קבוע מודפס ולא בין שני אנשים, בכה"ג אין לחוש לחתימה זו כלל אם כן אין כל תועלת מחתימה זו להחשיבה כשבועה. ע"כ. אם כן לא נותר בידינו אלא תקיעת כף, ואם גם אותה יבטל, אין כאן שבועה כלל, ולכן חלילה מלבטל תקיעת כף שכמוה כביטול שבועה, שצעקו ככרוכיא חכמי הדור שלא לעשות זאת.

ואמנם זאת יש לדעת שגם לאחר תקיעת כף, עדיין השבועה של הכתובה נקראת קלושה יותר, ומכאן יצא בכמה מקרים מרן זצ"ל ביביע אומר, להקל עם שבועה זו [וכמבואר ביבי"א ח"ה אבה"ע סו"ס יג. ח"ז אבה"ע סי' ב אות ג. ח"ח אבה"ע סו"ס ב]. וכל זאת למרות שיש תקיעת כף, והגם שמרן השו"ע פסק שתקיעת כף דינה כשבועה כמובא לעיל, מכל מקום נחלקו בזה הראשונים, וגם בדעת

מרן השו"ע כתב רבי יוסף ידיד (שו"ת ימי יוסף ח"ב יו"ד סי' ט) שגם לדעת מרן תקיעת כף הגם שדינו כשבועה אולם קל הוא משבועה, וכמבואר בדברי השו"ע בחו"מ (סי' פז סעי' לד). ויש עוד צדדים נוספים לצדד להקל בבית דין בשעת הצורך בתקיעת זו בכתובה, וראה בדברי תשובתו השניה של הגאון ראב"ד זצ"ל שהובאה בשו"ת אדני פז הנז'. ובספר משפט הכתובה (סס עמ' רעד ואילך).

הנה אם כן הדרך היחידה שנותרה בפנינו לעשות שבועה ולהשאירה קלושה [כדי שישתמשו בזה בשעה"צ בבתי הדינין], היא באמצעות תקיעת כף. ולכן לא נכון לשנות מדרך זו כלל. וגם בימינו עקב הנגיף ומגבלות המרחק והמגע, יקיימו תקיעת כף עם כיסוי כפפה, ועם מסיכות כנדרש, ולא יעשו בזה שינוי.

העולה לדינא:

שבועה בכתובה הנעשית באמצעות תקיעת כף איננה מנהג אחרונים, אלא מנהג קדמון שהנהיגו בקהילות קדומות של רוב ככל קהילות המערב והמזרח, ואין הוא בהחלטת כל אחד לבטלו או לשנותו, וגם בימים אלו אין לשנות מזה מאומה. מה גם שאינני רואה טעם לשנות, שהרי יכול מסדר הקידושין והחתן לעטות על ידיהם כפפות חדשות, ויעשו את תקיעת הכף כנהוג. ואם החתן אינו רוצה בחופה להיות עם כפפות, יכול להימנע מלעשות זאת בחופה, ויעשו הקנין סודר, ותקיעת כף לפני החופה, עם ההגנות כנדרש. ובמעמד החופה אין צורך לחזור על השבועה.

בברכה

שניאור ז. רווח

סימן ה

באיש הבא לברר אם אשתו נאסרה עליו מחמת שהודתה בפניו על מעשיה המכוערים

יום שלישי כא אד"א תשע"ט

מעשה בא לפנינו בבית הדין שע"י "משכן התורה" ביושבינו במותב תלתא, ואתא קדמנא הר' מ.ח. ונפשו בשאלתו אם אשתו א.ח. מותרת או אסורה לו. ולהלן תיאור הדברים כפי שנשמעו מפיו.

הצדדים נשואים זל"ז משנת תשס"ב, ולהם ארבעה ילדים כאשר הקטן שבהם נולד לפני 9.5 שנים. בין הצדדים רוב הזמן היה שוכן השלום, ולעיתים היו מעלות ומורדות. האישה רוב הזמן בביתה כיון שמביתה היא מוציאה את פרנסתה. לפני כ 7 שנים הכניס לביתו תקשורת מקוונת עם סינון לצרכי עבודתו, ורעייתו ניצלה ענין זה כדי לפתוח כרטיס באתר היכרויות לציבור הדתי עבור אחותה הרווקה. ומכך נגררה לה התכתבות ושיחה עם בחור בשם יגאל שהיה חוזר בשאלה, ולדברי הבעל זה שיבש לה את דעתה בכל מיני השקפות פסולות ולאחר חצי שנה תמו ימי השיחות עם אותו מר יגאל לחלוטין. שוב לאחר זמן, נתפסה משוחחת עם בחור ששם משפחתו הוא מ. ולאחר שנתפסה לדבריה כפי שסיפרה לבעלה לא היה בזה מאום, והוא רק הטריד אותה, וזה הסתיים.

בשנה החולפת בסביבות חג הפסח הבעל ראה הודעה כתובה שנכנסה לטלפון של אשתו, מאדם בשם מ.ש. שהוא מכירו ולמד עמו בישיבה, וכעת הוא מלמד בחורים צעירים, ובשעות הערב הוא סופר סת"ם, והוא שאל אותה "מה שלומך" והוא מיד התקשר אליו לברר עמו מה זו הודעה זו, והוא השיב לו כי נשלחה בטעות, והוא הזהירו לבל יהין להתקרב או לשוחח עם אשתו. בערב ראש השנה האשה הנז' יצאה להליכה וכאשר

שבה, בעלה ראה בטלפון שלה שיחה יוצאת, שמקורה אל אותו מ.ש. והוא ביקש לברר מה זו השיחה הזו. ולאחר חקירה ודרישה שנמשכו ימים רבים, הודתה האשה כדלקמן: עד ערב סוכות – הודתה כי היו ביניהם רק שיחות ובמשך שנה בלבד. בימי חול המועד הוסיפה – כי הייתה פגישה עמו בביתו שלו פעם אחת. ובליל הושענא רבא – הודתה שהייתה קירבה גדולה של חו"נ, אלא שלהגיע למעשה עבירה ממש לא רצתה כלל, אלא שהוא כן בא עליה שלא לרצונה, ופגישות כעין אלו היו כמה וכמה פעמים. לאחר הושענא רבא, החליט הבעל, לחקור לעומק ככל יכולתו את אשר נעשה, ומאידך לא להתקרב אליה יותר, עד אשר יתבררו הדברים, ואכן מאז ועד היום הזה שעמד לפנינו כולל בלילות טבילתה, לא התקרב אליה מחמת שלא ברור לו אם אשה זו מותרת עליו. והוא בכלים שעמדו לרשותו הצליח להוציא פירוט שיחות של ארבע וחצי שנים אחרונות ומצא שיחות שהיא התקשרה אל אותו האיש ברצף בכל אותם ימים לעיתים פעמיים בשבוע ולעיתים פעמים רבות יותר. שיחות שנמשכו בין כמה דקות עד שיחות של 40 דקות ויותר. שיחות אלו רק מה שיוצא ממנה אל מ.ש. אולם להיפך אין באפשרותו לקבל ועל זה אין לו מידע. את המידע הזה 4.5 שנים הבעל לא חשף בפני אשתו עד רגע זה. עוד הוסיף שהצליח לעשות איכון לטלפון הנייד שלה, וגילה שטלפון זה שהה בביתו של מ.ש. זמן של 50 דקות. וזה הפעם שהיה הטלפון פתוח, והוא מעריך שבשאר הפעמים שהלכה אליו היה דורש מ.ש. שתכבה את הטלפון כי הוא מכירו שהוא חשש לדברים אלו.

עוד הוסיף, כי במשך החודשים הללו שכבר החלו לדבר על כך בגלוי, היא כבר הודתה שהיו ס"ה עשר פגישות ביניהם ובכל אותם פעמים הסכימה וברצון מוחלט על כל עניני הקירבה הכוללים חו"נ וכו'. וברוב ככל הפעמים היה גם מעשה ביאה אלא שלדבריה זה היה בניגוד לרצונה. ולבסוף הוסיף שפעם אחת אף הודתה לו שזה היה לרצונה. עוד הוסיף, שבשנה האחרונה הייתה באה אליו בדרישות חוזרות ונשנות שהיא רוצה גט. ועוד פעם התפרצה ואמרה לו: "אין ברירה – חייבים להתגרש". ועוד פעם אחרת תיארה לו שהגבר האידאלי הוא גבר גבוה וכו', ולמעשה בדיעבד הוא שם לב שהיא תיארה לפניו את דמותו של אותו איש הנז'. עד כאן כל הדברים אשר שמענו מפי הבעל, ששואל האם למעשה לאחר כל זאת אשתו מרת א.ח. מותרת לו אם לאו.

ובמעמד זה קראנו לאשה ושוחחנו עמה לבדה, ולהלן דבריה:

לפני כשנתיים החל אדם בשם מ.ש. להטריד אותי בטלפונים ובהודעות. וכל העת הייתי מנתקת לו ודוחה אותו. הוא הגיע מלכתחילה כביכול לרשום את ילדו למסגרת שהיא מנהלת, ומשם התגלגלו הרבה שיחות, והוא היה נוהג להחמיא כל העת [מה שבביתי לא קיבלתי] וזה גרר אותי להמשך הקשר איתו. הפגישה הראשונה הייתה בביתי במעון, זה היה כאשר הילדים ישנו, והוא היה בהפסקה בישיבה, שם היה רק קירוב וריצוי ולא יותר מכך. אולם בפגישה השנייה זה היה בביתו שלו בחדר השינה, ושם הסכמתי והתרציתי איתו לכל עניני הקירבה, להוציא את מעשה הביאה עצמה, ולכן כאשר רצה להרים את הבגדים התנגדתי לכך בתוקף, וניסיתי להודפו, אלא שלא יכולתי לו וכך עשה את רצונו, ולדבריה את זרעו שפך ארצה, ולא בתוכה, כך נראה לה [לא פחדה מהריון כיון שהיא עם התקן תוך רחמי]. ולשאלת בית הדין היאך שב ואירע שעשר פעמים נפגשו ובכל פעם נבעלה שלא לרצונה, ומדוע המשיכה להיפגש עמו? והשיבה שאיננה יודעת איך היא תמיד נמשכה לזה, ועדיין בכל הפעמים הסכימה ורצתה בכל עניני הקירבה, להוציא מעשה הביאה שבכל פעם התנגדה וזה היה שלא לרצונה. ולשאלת בית הדין מדוע לזה היא התנגדה השיבה שהיא הבינה שזה קו אדום. ושוב נשאלה האם מחמת שבזה תיאסר על בעלה, לא השיבה ברור אלא השיבה שאיננה בקיאה היטב מתי היא נאסרת ומתי היא עדיין מותרת. ולשאלת ביה"ד האם זה נכון שהוא הסביר לה שכל שהוא מזריע בחוץ איננה נאסרת על בעלה [כפי שבעלה סיפר בשמה לבית הדין] השיבה שהיא חושבת שאמר כך, ובכל מצב להבנתה הוא תמיד הזריע בחוץ. לשאלת בית הדין היכן התקיימו הפגישות התשובה הייתה שלעיתים בביתה ולעיתים בביתו, וציינה שלא נפגשה עמו מחוץ למקומות אלו. לשאלת בית הדין

האם הוא הבטיח לה שהוא יתגרש מאשתו ויתחתן איתה, היא השיבה בחיוב שכך אמר לה כמה פעמים. ועוד הוסיפה שאמר לה, שהוא היה עם אשה נשואה נוספת ועוד שתי בחורות, והוא אמר לה שהוא עזב את כולן למענה. לבסוף אמרה האשה, כי אכן מהושענא רבא שכל הענין התפוצץ, היא סיימה את כל הקשרים עם מ.ש. ואינם משוחחים כלל. ועוד באותו לילה של הושע"ר כשאמרה למ.ש. שבעלה עלה על הכל וצריך להפסיק היו לה טלפונים בכל הלילה כולל עד 4 בבוקר מטלפונים חסויים, שאולי חשבו שבעלה בתיקון של ליל הושע"ר, וניסה בכל מקרה לשוחח איתה.

בשלב זה נזכרה גם האשה שבעבר הייתה כבר הטרדה אחרת בעבר מטלפון לא מזוהה, והיא נגשה למשטרה על תלונה זו, והם איתרו את הטלפון והתברר כי זה היה בחור בשם א.מ. שהיה חבר של מ.ש. והמשטרה הזמינה אותם ולאחר התראה שוחררו שניהם. עוד הוסיפה, כי הם ניגשו לבית הדין הרבני פתח תקוה להתחיל עניני הגט, ושלחום אל עו"ס, ואל פסיכולוגים ועוד, ולשאלת בית הדין האם היא הודיעה למ.ש. כי הם מתחילים דיונים בבית הדין היא השיבה בשפה רפה, שכן היא עידכנה אותו [למרות שזה היה כבר בתוך הזמן שלדבריה הפסיקה לשוחח עם מ.ש.]. עוד נשאלה על ידי בית הדין, האם היא יודעת של מ.ש. נולד בן? והיא השיבה שכן היא יודעת, וזאת מכך שראתה את אשתו ברחוב ושכבר איננה בהריון. עד כאן דברי האשה.

ושוב נכנס הבעל, וראשית טפח על פניה שאין זה שנתיים כיון שיש לו רישומי שיחות שזה 4 וחצי שנים לפחות. והיא נבעתה מעט, עד אשר הסברתי לה בנחת שלכאורה אין זה עיקר הענין וכו', ואז השיבה אז יתכן שזה 4 וחצי שנים. על מה שבעלה אמר שפעם אחת זה היה ברצון, כי היא אמרה לו שפעם אחת אשה רוצה גם להרגיש איך זה עם גבר זר, ולכן פעם אחת כן רצתה בזה. האשה השיבה שאלו מילים שבעלה הכניס לה והוא רצה לשמוע דבר זה, אך היא בשלה מכחישה שהיה אפילו פעם אחת שזה ברצון. ועל מה שהתעקשה שלא שוחחה עם האיש מ.ש. מהושע"ר, ביקש בעלה לשבת בנפרד עם בית הדין והביא מקלט ששם בבית, ושם נשמעת האשה משוחחת שבועיים לאחר הלידה של רעייתו של מ.ש. [שזה מהחודש האחרון] שהוא התקשר אל גברת א.ח. ומבשר לה על לידת בנו. וכפי המובן מהשיחה הוא ניסה לשכנע אותה שלא להתגרש מבעלה והיא משיבה לו, שאיננה יכולה לעשות שקר בנפשה כי הוא מ.ש. חדר אל תוככי ליבה, ואת בעלה היא איננה אוהבת.

שוב בית הדין הכניס את שניהם והסביר לאשה היטב הדק הדק היטב, את חומרת הדברים שאם נבעלה לאחר ברצון היא אסורה על בעלה, ושיש כאן איסור גדול שהיא מכשילה אותו, והיא הרהרה וענתה שבוודאות זה לא היה לרצון. ובדרכם החוצה הלכתי עמהם, ושוב הסברתי חומרת הדברים לאשה, וענתה לי שאיננה יודעת להגדיר בדיוק מהו רצון ומהו אונס, והיא לא רוצה לגרום לו איסורים, וביקשתי שתחשוב עוד ותשיבני דבר. עד כאן התיאור של רוב ככל ישיבת בית הדין בשומעם את טענות הצדדים.

בנוסף לכל הנז' כמה ימים לאחר שמיעת הצדדים, זימנתי את מ.ש. אל ביתי שלא בישיבת בית דין, כדי לייסרו על מעשיו, ועימתתי אותו עם הנתונים, ולדבריו הן אמת נכון הדבר שהיא זו שיצרה עמו קשר לראשונה לפני 4 וחצי שנים, והיא זאת שרצתה ממנו שידבר עם בעלה שיהיה יותר אדיב אליה ויותר מחמיא לה וכו'. ומזה נהיו הרבה שיחות טלפון, ומזה גם הרבה פגישות, ואכן היו גם חו"נ וכל זה הוא הרגיש שהוא מסייע לה נפשית בזה. ואת ענין הבעילות הוא מכחיש בכל אופן לא ברצון ולא באונס. ועוד הוא הוסיף שהיו תקופות גדולות של הפסקות בשיחות ובמפגשים בין אחת לחברתה. עוד הוא אמר שבתקופה האחרונה יש נתק גדול, אולם היא כן ראתה אותו ברחוב לפני כשבועיים, והוא סיפר לה שנולד לו בן, ובעקבות פגישה זאת היה ביניהם שוב שיחת טלפון ושהוא ניסה לשכנעה שלא להתגרש וכו'. אחר זה שוחחתי עמו מעט מאזהרות תורתינו הקדושה ודברי חז"ל הקדושים בחומרת דברים אלו, והוריד ראשו וביקש תשובה גמורה על מעשיו, ונראה כמצטער על הראשונות וקיבל על עצמו להפסיק לעסוק בכל עבודת הקודש שהוא עוסק, ולהכנס ללימוד במסגרת

של לימוד מסודר, ולהתחיל בסדר תשובה כנצרך. שוב לאחר כמה ימים ביקש להיפגש עימי, והיה חשוב לו לספר לי עוד פרטים חדשים בכל הקשור לא.מ. שנזכר לעיל, ועוד משהו נוסף שהאשה א.ח. התוודתה לפניו. עד כאן דבריו, אלא שכאמור עדות זו לא נתקבלה בבית הדין, ורק מה שנאמר עמו במפגש הראשון שהיה בדרך וידוי על מעשיו שאני, וראה בזה מש"כ לקמן.

עד כאן דברי הבעל, האשה ומר מ.ש. והשתא ניתנה ראש לדון הלכתית בכל האמור לעיל.

כתב רבינו הרמב"ם (הל' אישות פכ"ד הל' טו-יח), כיצד היא יוצאה משום שם רע, כגון שהיו שם עדים שעשת דבר מכוער ביותר שהדברים מראין שהיתה שם עבירה אף על פי שאין שם עדות ברורה בזנות, כיצד כגון שהיתה בחצר לבדה וראו רוכל יוצא ונכנסו מיד בשעת יציאתו ומצאו אותה עומדת מעל המטה והיא לובשת המכנסים או חוגרת אזורה או שמצאו רוק לח למעלה מן הכילה או שהיו שניהם יוצאים ממקום אפל או מעלין זה את זה מן הבור וכיוצא בו, או שראו אותו מנשק על פי חלוקה או שראו אותן מנשקין זה את זה או מגפפין זה את זה או שנכנסו זה אחר זה והגיפו דלתות וכיוצא בדברים אלו, אם רצה בעלה להוציאה תצא ואין לה כתובה, ואין זו צריכה התראה. ובהל' טז, עוברת על דת משה או על דת יהודית וכן זו שעשת דבר מכוער אין כופין את הבעל להוציא אלא אם רצה לא יוציא, ואף על פי שלא הוציא אין להן כתובה, שהכתובה תקנת חכמים היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ולא הקפידו אלא על בנות ישראל הצנועות אבל אלו הפרוצות אין להן תקנה זו אלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ובהל' יז, מי שראה אשתו שזינת או שאמר לו אחד מקרוביו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזינת אשתו בין שהיה האומר איש בין שהיתה אשה הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה ויתן כתובתה, ואם הודת לו שזינת תצא בלא כתובה, לפיכך משביעה בנקיטת חפץ שלא זינת תחתיו אם ראה אותה בעצמו ואחר כך תגבה כתובתה אבל בדבר אחר אינו יכול להשביעה אלא על ידי גלגול.

ובהל' יח, אמרה לו אשתו שזינת תחתיו ברצונה אין משגיחין בדבריה שמא עיניה נתנה באחר, אבל אבדה כתובתה עיקר ותוספת ואבדה הבליות שהרי הודת בזנות, ואם היה מאמינה וסומכת דעתו על דבריה הרי זה חייב להוציאה, ואין בית דין כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינת אשת זה בפניהם ברצונה ואחר כך כופין אותו להוציא. עכ"ל.

הרי שהאיש חייב להוציא היכא שראה שזינת או שסומכת דעתו על אחד מקרוביו או קרוביה, או שאומרת מעצמה ומאמין לדבריה. ובלא"ה אפילו יש עדי כיעור שעשתה דברים מכוערים וכנז' לעיל, אם רצה בעלה להוציא יכול להוציאה בלא כתובה. ואם יש עדים שאשה זו זינתה אז בית הדין כופין את האיש להוציא אף אם איננו מאמין.

והנה בנידו"ד שהאשה הודית מעצמה על מעשיה לכאורה הם דברי הרמב"ם הנז' לעיל בהי"ח, שאין משגיחין בדבריה, וכן הוא גם לשונו של מרן השו"ע)אבה"ע סי' קטו סעי' ו) שכתב בזה"ל: אין עדים שזינתה, אלא שהיא אומרת שזינתה, אין חוששין לדבר זה לאוסרה, דשמא עיניה נתנה באחר. אבל איבדה כתובתה, עיקר ותוספת ומה שאינו בעין ממה שהכניסה לו. ע"כ. ונידו"ד לכאורה נראה שחזקה היא הטענה הכא לטעון שעיניה נתנה באחר, שהרי ציירה לפני בעלה את הגבר "האידיאלי" לדבריה, והוא אותו איש, ועוד ששוחחה איתו שיתגרש מאשתו ויהיה עמה, ולכאורה לפי"ז יש לנו לומר שאין חוששין לאוסרה וכמו שפסק מרן בשו"ע הנז'.

אולם למעשה יש לומר להיפך הדברים, שהרי כאן שלדבריה עשתה רק את מעשה הכיעור מרצונה, אך מעשה הביאה היה נגד רצונה, כי הבינה שזה "קו אדום", ואם כן היא ידעה שיש כאלו קוים שאינם אדומים ואפשר לדבריה לעבור אותם, והיינו שבאלו אין כופין עליו להוציאה, ואם כן מה שייך בזה עיניה נתנה באחר, וכי מי אמר לה שבעלה יגרשה בשביל זה, ולפי זה יש להאמינה ואין לתלות שעיניה נתנה באחר.

ומצאנו כעין זה שכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' יב) והב"ד (בפת"ש באה"ע שם ס"ק כא) שדוקא באומרת שזינתה אמרינן ענ"ב כיון דלמשנה ראשונה היתה אסורה לבעל י"ל דעיני' נ"ב שהיא יודעת שאסורה לבעלה ויגרשנה אבל באומרת שעברה על דת ששימשתו נדה וכיוצא לא שייך לומר ענ"ב כיון דאם הבעל רוצה לקיימה אין כופין אותו להוציא' (כדלעיל ס"ד) א"כ מאי אהנית לה להוציא לעז על עצמה דילמא לא ירצה הבעל לגרשה ומסתמא קושטא אמרה ומצו' לגרשה. ודלא כחכם אחד שכ' דגם באומרת ששימשתו נדה לאו כלום הוא דרק להפסיד' כתובתה היא נאמנת מצד הודאת בע"ד כמאה עדים אבל לאסרה עליו שיהא מצו' לגרש' אינה נאמנת דשמא ענ"ב וזה אינו עש"ה. וכ"כ בתשובת מהר"י הלוי בת' גאוני בתראי סימן כ"ו ושם כתב דאפי' היכא דאין רשאי לקיימ' וכופין אותו להוציא כגון בהתרה בה תחילה [והגם שמרן השו"ע פסק שם בסעי' ד, שהעוברת על דת יהודית תצא בלא כתובה, ואם אין עדים תשבע שכדבריהם, ואמנם גם אם יש עדים אם רצה לקיים אותה אח"כ, אין כופין אותו להוציאה, אלא שמכל מקום מצוה עליו שיוציאנה. עכ"ד השו"ע. ואל תתמה שהמהר"י הלוי כתב כאן שכופין להוציאה, היינו מחמת שהכי ס"ל גם בדין דלעיל בסעי' ד, וראה בפת"ש שם ס"ק יג שכתב: "אך בתשובת מהר"י הלוי סי' ל"ט ובת' נו"ב סי' כ"ו החליט דאחר התרא' אם עברה ודאי כופין והאריך להביא ראיות ע"ש. ועי' בס' ב"מ שהשיג עליו ודחה כל ראיותיו ומסיק הכלל לע"ד נראה דאין לזוז מן המבואר ברמב"ם ומשמעות כל הפוסקים ע"ש"] אפ"ה לא שייך לומר בזה ענ"ב דהא לאו דינא גמירי ולא ידעה שבשביל זה יגרשנה בודאי ע"ש עוד" עכ"ל. והנה על פי דבריו אלו יש לומר שכל עוד שאינה בטוחה שבעלה יגרשנה בשביל זה לא שייך לומר עיניה נתנה באחר. ועל כן גם בנדו"ד, הגם שמצד אחד אמרה לו "חייבים להתגרש" ואף הוסיפה לו כל מיני ביטויים שנראה שנתנה עיניה באחר, מכל מקום יותר היה נראה בזה שכמה פעמים חזרה ואמרה שאיננה יודעת בדיוק מה השלב שהיא נאסרת, ומתעקשת כל העת להישאר בכיעור ולא שהיה מעשה ביאה, וזה יותר נראה שלא רצתה שבית הדין יאסרו אותה עליו, אם כן לכאורה אנו שבים לומר שבכה"ג לא נימא שעיניה נתנה באחר, והיא נאמנת וכן חוששין לדבריה.

ואם תאמר שמכל מקום היא באה על עניני כיעור ולא על עניני דת יהודית, ובכה"ג ירא שמיים יחוש, מכל מקום לא גרע לדברי המהר"י הלוי דס"ל דגם בעוברת על דת יהודית לאחר עדים, כופין לגרש, ומכל מקום ס"ל דלא שייך לומר עיניה נתנה באחר, דלא כו"ע דינא גמירי, ואם כן גם הכא הוא הדין, ועוד שאין בטחון שבעלה יגרשה דהא אין כופין אותו כיון שלא היו עידי טומאה.

ועוי"ל שנידו"ד שאני, שהרי רבינו הרמ"א הביא שם מפסקי מהרא"י, שמה שפסק השו"ע שאינה נאמנת שמא ענ"ב, היינו דוקא שאין רגלים לדבר, אבל אם יש רגלים לדבר נאמנת, עכ"ד. ואם כן לכאורה נידו"ד ודאי חשיב דיש כאן רגליים לדבר שהרי ברשות הבעל שיחות שהתרחשו בין הטלפונים שלהם במשך 4 וחצי שנים, ואף ראה התכתבות של מ.ש. עמה, ועוד שיש לו איכון לטלפון המוכיח ששהתה בביתו מעל 50 דקות. וכבר כתב הבית שמואל (שם ס"ק כג) שאם ידוע שנתיחדה עם אחד ואמרה דזנתה נראה דנאמנת ועוד נכתוב להלן על דברי המרדכי בד"ז. ובנידו"ד הרי רגלים לדבר מקורם גם לולי אמירתה והודאתה וגם בלעדיה היה לנו אותם, ואף שאין בהם ידיעה ודאית, אך בהצטרף דבריה, יש להוציאה. זאת ועוד שדברי האיש מ.ש. שבדברו דברי וידוי וחרטה, הסכים לכל הפגישות הללו ולכל מעשי הכיעור שעשו ביניהם, וגם אי נימא שכדבריו שהכחיש מעשה הביאה, מכל מקום ודאי על הכיעור הוא הסכים והוא לבדו רגלים לדבר, ונמצא שהוא מסכים והיא מסכימה, ויש רגלים לדבר ואם כן יש לאוסרה [ראה בזה עוד להלן].

ועוד יש לומר שבנידו"ד, שהבעל אמר שהוא מאמין לכל מה שהיא מספרת לו, כיון שבעבר כבר תפס אותה בכל מיני דברים מחשידים, ועל העבר נראה שיותר הסתיר מאשר סיפר לפני בית הדין, אם כן בכה"ג כבר פסק השו"ע שם: "ואם היה מאמינה ודעתו סומכת על דבריה, ה"ז חייב להוציאה, אבל אין כופין אותו להוציאה". והגם ששמענו להדיא מהבעל שאשתו זו איננה דוברת אמת, לאחר שנמצאה דוברת

שקרים בקשר לזמן שהיא בקשר עם מ.ש. וגם מה שאמרה ששמעה על לידת בנו לאחר שראתה את אשתו שאיננה מעוברת, ובפועל נודע הדבר שממנו נודע לה הדבר בפגישה ברחוב ובשיחה בטלפון שהוקלטה, ועוד כמה פרטים שהבעל בוודאות איננו מאמין לה, אולם אין קשר מחוסר הנאמנות הזו, לבין זה שהוא מאמין לה על מעשיה, ובפרט שהכל בפעמים שונות, ובוודאי דפלגינן דיבורה, וכל שמאמינה, הרי זה חייב להוציאה. ואין זה חשיב אמתלא לחזור מדבריו שאמר שהוא מאמין, וזה כמבואר לקמן בסוף דברי הנוב"י.

ושוב ראיתי שיש להשוות הדברים עם דברי הגאון בעל הנודע ביהודה (סי' ע והב"ד בפת"ש סי' קטו ס"ק כה) גבי אשה אחת שאמרה שזינתה והבעל כבר אמר שמאמין לדבריה ושוב אח"כ חזרה האשה ואמרה שכיוונה להוציא ממון מהנחשד ושוב חזרה לדבריה הראשוני' ע"פ איומים מהב"ד ועכשיו אמר הבעל ששוב אינו מאמין לה כלל מאחר שפעם אומרת כך ופעם כך וגם הבעל נותן אמתלא לדבריו הראשונים שגם בראשונה לא הי' מאמין רק כדי להוציא ממון מהנחשד כפי שתבעו באמת וכאשר ראה שלא זכה בדבר הממון שוב אינו מאמין כלל. והאשה הנ"ל אינה רוצה להתגרש בשום אופן אף אם יעשו לה כל הכפיות ונגישות שבעולם לא תקבל גט. וחקרו הרבנים השואלים אם יכול הבעל לחזור מדבריו הראשונים שאמר שמאמין לה וא"כ שויא עליה חד"א. והוא ז"ל השיב דלכאורה אפילו אם הבעל אמר בשע' ראשונה שאינו מאמין ג"כ יש לדון באשה זו שאינה רוצה להתגרש בשום אופן אולי לא שייך בה עיניה נתנה באחר ומהראוי שתהא נאמנת אך באמת הדבר קשה לחלק בזה ובש"ע סתם ואמר אין עדים שזינתה אלא שהיא אומרת אין חוששין כו' וי"ל הטעם לפי מה דמסיק הר"ן בנדרים שם דגם למשנה הראשונה לא ע"פ דין היתה נאמנת כו' וא"כ כיון שנתבטל התקנה הראשונה ממילא לא מהימנא אפילו היכא דלא שייך ענ"ב.

וטרם שנביא את המשך דבריו, לכאורה זה סותר את אשר כתבנו לעיל דכל היכא דלא שייך עיניה נתנה באחר, היא כן נאמנת, ולדברי בעל הנו"ב אין זה כך. אולם באמת יעוי' מה שכתב הגאון בעל ברית אברהם (סי' עד אות א) דלכאורה יש הוכחה לדברי הנוב"י מתשובת צ"צ (סימן פח), אלא שבאמת אישתמיט להגאון נו"ב ז"ל דברי תשובת מהרי"ט (ח"א ס"ס לג) דמתרץ הך עובדא דתשובת הרא"ש שהובא בב"י ס"ס מו דהת' לא שייך ענ"ב שמעשים מוכיחין שחפיצה בבעלה כיון דטרחה לזייף גט מהראשון יעו"ש ובאמת גם על דברי הצ"צ הנ"ל פקפק עליו בתשובת כנ"י (סימן מה) ודעתו דבאופן שכופין לחלוץ נשאר בכלל התקנה דהימנוהו לעד יעו"ש. ועיין בת' הרמ"א סימן ל' שהובא בב"ש ר"ס מ"ה וא"כ ה"ה בזה היכא דלא שייך לומר דעושית כן מחמת דסניא להבעל ועיניה נ"ב י"ל דמהימנא. **וכיון שהנו"ב לא ראה דברי תשובת מהרי"ט הנ"ל להראשונים אנו שומעים** עכ"ד ע"ש. ואם כן הדברים מתאימים להא דכתיבנא לעיל. ועו"ע בבפת"ש (סוס"ק כה) מה שהביא מתשובות חת"ס ודוק.

ועוד המשיך שם הנוב"י שיש לדון בנידונו שהנואף התחיל להתודות אולי גם בלא אמירת הבעל שמאמינה יש לאסרה דהנה בתשו' חו"י משמע שאם הבועל אומר דרך וידוי אסורה ונראה כוונתו דהוא מיירי שגם היא אמרה טמאה אני וגם הבועל אומר דרך וידוי ומיחשב אמירתו דרך וידוי רגלים לדבר ומצטרף בהדי אמירה דידה ומהימנא ולפ"ז גם בנ"ד מיחשב וידוי הנואף רגלים לדבר. ושוב דוחה את דבריו, שבאמת זה אינו שהרי הנואף אמר שמעולם לא עשה מעשה גמור רק על פ"א מסופק אם עשה העראה ואין לומר כיון דעכ"פ הי' עמה במטה מקרי רגלים לדבר ז"א דהרי מבואר בתוס' (מס' יבמות דכ"ד, ומובא בחלקת מחוקק ס"ק כא) דאי איכא ג"כ טעמא להיתר אין אוסרין אותה ואף שהב"ש ס"ק כ"ג תמה עליו לדידי אין כאן תימה כו'. ועוד הוסיף שכל עיקר דברי הרמ"א בשם תה"ד שאם יש רגלים נאמנת אינו מוכרח כי הוכחת התה"ד מהתו' בכתובות ס"ג יש לדחות (עי' בת' ברית אברהם סימן פ"ח אות ו' ז' מ"ש בזה וע' עוד שם בסימן נ"ד אות י"א וגם בס' בית מאיר מזה) אלא שאיני כדאי לחלוק על תה"ד ורמ"א אבל עכ"פ יש לסמוך על הח"מ וכאן כיון שזה הנואף בא לקבל תשובה מסתמא

מתודה ממש וכיון שהוא אומר שלא עשה מעשה רק על פ"א מסופק אם הערה והיא אמרה שכמה פעמים ניאף עמה ממש מסתמא היא משקרת ולאפוקי ממון באה כאשר תבעה אח"כ היא ובעלה.

והנה לגבי נדו"ד שבעניני הייחוד והכיעור שניהם מסכימים כאחד, ולענין המעשה הם חלוקים [וכאמור לעיל כפי הנראה בעיני בדבר זה הסתיר המתוודה יותר מאשר גילה, אולם למעשה אין לזה חשיבות בנידו"ד וכפי שיתבאר להלן], וגם הכא נידו"ד שאני דאין האשה חוזרת בה ואומרת שזה מחמת ממון, כך שאין מה לתלות את דבריה, ולגבי ענ"ב, כבר אמרנו שלכאורה בנידו"ד אין מקום לומר טענה זו.

וסיים שם הנוב"י, שמעתה אין מקום לדון בנ"ד רק מצד אמירת הבעל שאמר שמאמינה ושוויא חד"א. אלא שהבעל חזר ואמר שעתה כיון שאינה עומדת בדבור א' אינו מאמינה, אולם כותב הנוב"י שזה לא מקרי אמתלא דכל אמתלא הוא שמעולם לא הי' כוונתו לאסור על עצמו, רק בשביל טעם אמר כך אבל זה מתחילה האמינה באמת, ומה שאמר שגם בפעם הראשון הי' כוונתו רק על ממון זה לא מקרי אמתלא דאין בידו להשים עצמו רשע שתבע ממון שלא כדין, ועוד שהרי גם לאחר שיצא חייב בדינו שתק ולא חזר בו תיכף. אמנם נראה דע"כ לא אמרינן שויא חד"א ואין בידו לחזור אלא בחוזר מעיקר דבריו, וגם בזה דוקא אם לפ"ד האיסור הוא בודאי כמו אמרה א"א אני שזה איסור בודאי, אבל כאן אף שהאמינה אעפ"כ לא ידע בודאי אלא שהי' חושש לדבריה, ועוד שגם עתה אומר שהי' חושש כ"ז שלא מצא שקר בפיה אבל כיון שאינה עומדת בדבור א' שוב למפרע אינו מאמינה, ועוד מאחר דכבר כתבתי דמצד הדין היא אינה נאמנת אפילו ברגלים לדבר או עכ"פ בנ"ד שיש ג"כ רגלים לדבר שמשקרת מצד דברי הנואף ורק יש לחוש מצד שהבעל אמר שמאמינה והוי כמו אמר לו עד דעלמא אשתך זינתה שאם האמינו וסומך על דבריו חייב להוציאה והרי להרבה ראשי המורים החיוב הזה הוא רק לצאת י"ש ע' בטור וב"י, וא"כ אין בידינו לכופו כיון שעתה אומר שאינו מאמינה וקמי שמיא גליא לכן נראה דיש לאיים עליו ולומר לו שאם מאמינה בלבו אסורה לו ואם הוא יעמוד בדבריו שחושדה שמשקרת אין נזקקין לו, ודי שלא להורות לו היתר בפירוש.

הנה אם כן גם בנידון דידן, שהבעל אמר להדיא שמאמין לה על אותו מעשה שהיא מספרת, ועל דברי הכיעור ודאי שמאמינה, אולם גם על מעשה הביאה, הגם שלדבריה היא מציירת זאת כאונס, הוא עומד על דעתו שאמרה לו שפעם אחת זה היה ברצון, והוא מאמין לה על זה. על כן מי יקל ראשו להורות בזה להקל. ובפרט שהכא גם כאשר תפסה בכמה עניני שקר מכל מקום, אינו חוזר בו מעיקר דבריו שמאמינה על אותו ענין, וכדברי הנוב"י אין זה חשיב כאמתלא.

וגם הנוב"י גופיה סיכם שם שיצא בתשובה זו מגדרו להקל יותר מדאי, יען כי כתבו השואלים שאם תתגרש יש לחוש לכמה תקלות ולכמה חרבות דתיפוק מיניה, עכת"ד, יעוי"ש. וכל זה אינו נמצא בנידו"ד.

הנה אם כן העולה עד כאן שהגם שאין בכוחנו לכופו לגרשה כיון שאין עידי טומאה, מכל מקום נראה שמצווה להוציאה ונראה שחייב לעשות כן, לאחר שהיא הודתה לפניו ויש רגלים לדבר והוא מאמינה.

והן אמת שכל דברי השו"ע הנז' גבי אשה שאומרת מדעתה ובעלה מאמין לה, איירי באומרת שזנתה, אולם בנידו"ד לא בהכי מיירי, אולם כדכתבינן לעיל למעשה הבעל אמר בפנינו שמאמין לדבריה גם על הפעם הבודדת שאמרה שהזנות כן הייתה ברצון, הגם שחזרה בה מדברים אלו כשהייתה לפנינו, ומודה שאמרה זאת, רק נתנה אמתלא לדבריה שבעלה רצה לשמוע זאת, ויל"ע אי חשיב אמתלא בכה"ג. ובלא"ה כבר שנינו לעיל בסעי' ד' שהוא הדין לגבי שאר עניני עוברת על דת יהודית, שהגם שאין כופין אותו להוציא מכל מקום על הבעל מוטלת מצוה לגרשה, והגם שיש מהראשונים שכתבו לחלק בין אם יש עדים או לאו, ויש שכתבו שהרשות לגרשה אולם מצוה אין אא"כ פרוצה ביותר שפרומה משני צדדיה (ראה חלקת מחוקק ס"ק יח סס), א"כ בנידו"ד על אחת כמה וכמה שאלו מעשה כיעור ממש ולא עוברת על דת יהודית, ולמעשה כך פסק השו"ע למעשה בסעי' ד שיש מצוה להוציאה. וכבר כתב הרמב"ם הנז' לעיל בתחילת דברינו שבכה"ג תצא ואינה צריכה התראה. וכן עולה מדברי מרן

השו"ע בריש סי' יא, לגבי מעשה כיעור, וכדכתב בבית שמואל (ס"ק ו) וז"ל: כ"כ הרמב"ם והסמ"ג דבעל רשאי להוצי' בע"כ, אבל אין כופין אותו ואין משיאין לו עצה להחזיקה, ועי' תשובת מהרא"ם דאפי' בזה"ז דאיכא חרם דרבינו גרשום, יכול להוציאה, כ"כ בתשובת מהר"ם מלובלין וכ"פ בט"ז ולא כרש"ל. וא"צ התראה כמ"ש ברמב"ם פכ"ד ה"א ועי' תשובת מהרי"ק שורש קל"ה.

וברמב"ם הנז' לעיל האריך לתאר הדוגמאות של מעשה כיעור, וכ"ה לשון מרן השו"ע בריש סי' יא, וכבר כתב בערוה"ש (סי"א ס"ז) שהרבה יש לדקדק מה נקרא דבר מכוער, דהנה ביחוד בלבד אינה אסורה אפילו נתייחדו לשם זנות דאין אוסרין על היחוד וגם להנחשד אין אוסרין ביחוד בלבד, ואם סגרו הדלת ודאי דהוי דבר מכוער. ומהרש"ל כתב אם ראו אותם שוכבים זע"ז בלבושים כל שלא ראו קירוב בשר אין זה אלא דבר כיעור דאין זה כדרך המנאפים, וכשראו קירוב בשר הוי טומאה ממש, דפיקת הדלת בחדרה או שדיבר עמה בקריצת עין, לא מקרי דבר מכוער. ונראה דאין בזה דבר כללי אלא דענין הכיעור הוא לפי ראות עיני ב"ד **אמנם הבעל בעצמו כשרוצה ליטהר צריך לחוש יותר אף אם מן הדין אין יכולין לכופו להוציאה.**

והן אמת שבנדו"ד אין עדים על מעשה הכיעור, אלא שמאמין לה על דבריה, ובדין של מאמין על מעשה כיעור, ראה בשו"ת אבנ"ז (סי' לו), שהביא דיון לגבי ע"א בכיעור שמאמינו כבי תרי, שדעת האוסרים את אשה על כיעור בלבד הוא רק הט"ז (קטו ס"ק יא) בלבד. אולם דעת שאר הפוסקים שאינה נאסרת, וכתב האבנ"ז להסתפק אם מכל מקום יש מצוה לגרשה, שהרי פשוט בפוסקים שאפי' עוברת על דת בלא התראה אף שאם רצה לקיימה מקיימה, מ"מ מצוה לגרשה ואין בו משום חדר"ג, וה"ה ראה בעצמו דמצוה לגרשה, דלא תהא שמיעה גדולה מראי', מ"מ י"ל במאמין כבי תרי דאפי' בזנות ממש אינו חייב רק לצאת ידי שמים, בכיעור אינו חייב כלל לגרשה. וכתב שמיהו לדעת הט"ז (שם) במאמין כבי תרי מה שאין כופין אותו משום שיכול לומר עכשיו אינני מאמין, אבל אם באמת מאמין אסורה עליו כמו בעדים ממש, וכן משמעות ראב"ד סנהדרין פרק זה בורר, הובא בשלטי גבורים שם שאלה לראב"ד עיין שם, וכן בהשגת ראב"ד פ"ד מהלכות קרבן פסח הלכה א' שלא השיג על הרמב"ם רק באינו מאמינו יע"ש, א"כ ה"ה במאמין לכיעור דחייב לגרשה. מיהו יש חולקין על הט"ז בפרט בזמה"ז שיש חדר"ג ואינו נאמן לומר שמאמין, הגם שהרמ"א סי' קע"ח (סעי' ט) כתב דיעות בזה, הנה הדעת שנאמן ציין מהרי"ק, ובמהרי"ק לא כתב רק באמרה טמאה אני לך דשוב אינו משועבד לה, ומה שציין רמב"ם תמוה, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל דין חדר"ג וכיוצא בזה השיג הח"מ על הרמ"א סק"ג, ע"כ כתב שבנידון של השואל נראה שאין לשואלו כלל אם מאמין לו רק לפסוק סתם שמותרת לו והדברים ברורים ופשוטים. אך מחמת שהבעל אומר שבעצמו ראה שיש לה קירוב הדעת גדול עם בחורים וביותר עם הנחשד שאם הי' עדים ע"ז הי' מותר לגרשה בע"כ, רק משום שאינו נאמן איכא חדר"ג, ע"כ אם הבעל ירצה לגרשה יודיעני ואתיישב שנית בדבר עכ"ד.

הנה למעשה אחר שיש רגלים לדבר, ואחר שהבעל עקב וגילה ממצאים מעצמו, וגם האשה הודתה בייחוד ובחו"נ, ואף שהלכה לכתחילה ומרצונה לזה, ורק ענין הבעילה, הגדירה זאת לפי סולם הדרגות שלה באונס, הגם דלא ברירא לן אם שייך לקרות לזה אונס, היאך לפגישות כעין אלו הלכה ברצונה יותר מעשר פעמים, ולא חששה לאונס, או דילמא אונס אצלה היינו שהיא "פאסיבית" כפי שהיה קצת משמע מדבריה. ואחר שבעלה מאמין לכל דבריה אלו, וביותר מאמין גם למה שאמרה לו שפעם אחת היה ברצון, ואם כן לית מאן דפליג דמחויב להוציאה, וגם אי נימא שבעלה מאמין רק על דבריה בלבד והיא כוונתה רק להשמיע לו את אשר חפץ לשמוע לה, כפי שנתנה אמתלא לדבריה, מכל מקום ספק גדול אם יש לקבל את דבריה שרק באונס נבעלה, כאשר להדיא פיה פתחה ואמרה ששאר כל הענינים הייחוד וחו"נ היה לרצונה ולתאוותה, ואם לא נאמין לדבריה האחרונים, הרי לאחר שבעלה מאמין לה, הרי שנאסרה עליו, ואם נאמר שהיא נאמנת רק על מעשה הכיעור בלבד, והוא לזה ודאי מאמינה, שהרי יש לו רגליים לדבר, ואם כן במאמין לה, אם כן מצוה עליו לגרשה.

ובאמת שעל עצם דבריה שבעילה זו באונס קמיירי, לכאורה ירצה השואל לומר שהכא הרי מדובר בבית ולא בשדה, ואין מקום לומר כלל שזה אונס. וראה בדברי רבינו הרמב"ם (הלכות נערה בתולה פ"א ה"ג): ואיזה הוא מפתה ואיזה הוא אונס, מפתה לרצונה ואונס שבא עליה בעל כרחה. כל הנבעלת בשדה הרי זו בחזקת אנוסה ודנין בו דין אונס עד שיעידו העדים שברצונה נבעלה, **וכל הנבעלת בעיר הרי זו בחזקת מפותה** מפני שלא זעקה עד שיעידו העדים שהיא אנוסה כגון ששלף חרב ואמר לה אם תזעקי אהרוג אותך. עכ"ד. אלא שכבר כתב בשו"ת בנימין זאב (סי' קלג) בתשובה בנידונו של אונס שהיה בבית שבעיר, שיש לדונו כדין אונס שבשדה, כיון דיחידה היתה בביתה דצעקה הנערה ואין מושיע לה ואפי' שלא נשמע קולה רק שאמה מצאה בוכה ונאנחה כשהיה מחזיק אותה ההוא נבל ולא היה בבית אחר זולתו והנערה דנינן לה כאלו שלף חרב עליה ואמר לה אם תזעקי אהרוג אותך ולפ"ז נרא' לע"ד לדונה כאנוסה אפילו שהיה הפועל ההוא בעיר כיון דאם היתה זועקת לא היה מי שיושיענה וכ"ש שהיתה צנועה שלא יצא עליה מעולם שם רע וכו'. ועוד יעוי' מש"כ הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל בספרו שמחת כהן (אבה"ע מהדו"ב סי' יג), ודוק.

אולם כאמור בנידו"ד היאך תאמר האשה שנאנסה, ושוב הלכה מרצון להתייחד עמו ולהתעלס עמו בכל מיני כיעור שבעולם, ורק הבעילה באונס. ושוב חוזר חלילה, וכמדומני, שאשה זו אינה יודעת גדרים של אונס, ואפשר שחשבה שאם היא פאסיבית חשיב הדבר כאונס, או ששקר דיבר פיה, ובאמת שאליבא דהלכתא כל אותן בעילות יותר נראה שנחשבים הם לרצונה ובפרט על פי הגדרות ההלכה כנז' לעיל. ובפרט שהמעשה קרה בתוך בנין מגורים ונראה ברור שאם הייתה זועקת היה נרתע ופורש.

אמנם על הא דכתיבנא לעיל דמצוה עליו לגרשה, מצאתי שכתב בכנסת הגדולה (אבה"ע הגה"ט סי' קטו ס"ק כג) וז"ל: אפילו איכא קלא דלא פסיק אינו חייב להוציאה בדיני אדם. מהריב"ל ח"ב סימן ו' בשם תשובת הרא"ש ז"ל, ובדיני שמים נמי דחייב להוציאה אי מהימן ליה כבי תרי היינו בעד טומאה, אבל לא בעד כיעור, וכדמוכח מלשון הרב בעל הטורים ז"ל שכתב, ואם יש עד אחד שזינתה כו' אבל מהריב"ל ז"ל בס"ב סימן ו' נסתפק בזה ולא הכריח. ומצאתי בתשובה כתיבת יד להר"ם אלבילדה ז"ל כתב, דמהר"ם בתשובה דנחנו נעבור חלוצים בתחלה כתב, **דבעד של כיעור אפילו בבא לצאת ידי שמים אינו חייב להוציאה.** ובסוף התשובה כתב, דחייב להוציאה והעלה ז"ל דמ"ש בסוף התשובה הוא בנדון דידיה שלא ילדה עד י"ב חדש. והר"ם איסרלאס ז"ל בתשובה סימן י"ב כתב, דמ"ש במרדכי ואי ליכא עידי כיעור אלא עד [אחד] אי מהימן עליו כבי תרי אסור לקיימה, הכי קאמר ואי ליכא עדי כיעור אלא עד אחד בזנות, אי מהימן עליו כבי תרי כו'. וע"ש בסימן ט"ז.

אם כן נראה שאפילו בע"א במאמינו כבי תרי, נחלקו אם חובה לגרשה או לאו, או אפילו לצאת ידי שמים אין צורך. אלא שעדיין י"ל דהכא שאני, שהרי הבעל ס"ל שמן הכיעור הזה הייתה הטומאה ואף ברצון, וכמו שאמרה לו לפחות על פעם אחת, ולכאורה בכה"ג כן יש לומר דמצווה לגרשה.

והנה כאשר שוחחתי על האי סוגיא דנידו"ד לפי מו"ר ועט"ר הראש"ל הגאון רבינו שלמה משה עמאר שליט"א, הוסיף לי שלמעשה יש לאוסרה מחמת דברי הרמ"א בסי' קעח (סעי' ג). והנה זה לשונו שם: אשה שנתייחדה עם אנשים בדרך, ובאה ואמרה: נתייחדתי ונאנסתי, י"א דנאמנת, במגו דאמרה, לא נבעלתי. וי"א דאבדה מגו שלה, הואיל ונתייחדה שלא כדין. והנה שני הדיעות הללו מקורם במרדכי בפ"ב דכתובות, וראה בפת"ש (שם ס"ק יג) שהביא מספר בית מאיר שכ' דבמרדכי מבואר שהדעה האוסרת שהיא רבינו שמחה אסר אפילו אם גם היחוד לא הי' ידוע אלא מפיה, אך דעת המתירין הוא אפילו היו עדי יחוד דכיון דאין אוסרין על היחוד שוב נאמנת במגו דלא נבעלתי. ומשמע נמי שם דרבו המתירין, וטענת רבינו שמחה שם דכיון שנתייחדה מרצונה שוב אין לה טענת אונס כההיא דפ' נערה גבי נשי מגנבי גנבי כו', לע"ד כבר מיושב בדברי ראבי"ה במרדכי שם כו' ע"ש. והנה מ"ש דבמרדכי מבואר שרבינו שמחה אסר אפילו אם

הייחוד היה ידוע רק מפיה, הנה המעיין במרדכי שם בפ"ב דכתובות יראה דאף דהאמת כן הוא שהמעשה היה שלא היו עדי יחוד ואעפ"כ רבינו שמחה אסרה, אך לא אסרה לחלוטין רק להמתין אולי יבואו עדים וכתב דדוקא גבי שבוי' הקילו שלא נחקור אחר עדים כו' ע"ש **ומשמע מדבריו דאחר שהמתינו זמן הראוי ולא באו עדי יחוד באמת מותרת גם לרבינו שמחה.** וכן מצאתי בת' נו"ב סי' ע"ח שכתב דהיינו דוקא ביש עדי יחוד כמבואר במרדכי בהדיא שדיעה שניה לא החמיר כשאין עדי יחוד לפנינו רק להמתין עד שנחקור אם נמצא עדי יחוד אבל בנ"ד (בעובדא דידיה) שכל בני העיר כאן ולא נמצא עדי יחוד כלל פשיטא שמותרת כו' ע"ש. וכ"כ עוד בנו"ב תניינא סי' כ"א בתוספות ביאור בנידון שנשאל באשה אחת שהודית לפני בעלה דרך תשובה שהלכה בדרך עם בחור א' ובמלון בדרך נאנסה ממנו. וכתב הא ודאי שאם בעלה אינו רוצה להאמינה כלל וחייש שמא עיניה נתנה באחר הרשות בידו אלא דאם בעלה יודע בודאי שהוא אהוב לה ואינו מסופק בה כלל שרצונה להפקיע עצמה ממנו וא"כ אין היתר מצד ענ"ב אם היא מותרת מטעם אונס לישראל משרי שרי הנה אם זה שנתייחדה עם הבחור אין ידוע לנו כלל רק מפיה הא ודאי הפה שאסר הוא הפה שהתיר ואין בזה פלוגתא **והב' דעות שהביא רמ"א בסי' קע"ח ס"ג הוא בידוע שנתייחדה** כו' ואף שבעובדא דא במרדכי לא היו עדי יחוד לפנינו מ"מ הרי באמת לא לחלוטין אסרה רבינו שמחה שם ולא החמיר אלא להמתין אולי ימצא עדים והיינו שם שתיכף ששבה מן העיר אחר הבעילה באה לפני רבותינו בזה שייך לחקור אבל בנד"ז שלפי הנראה כבר הוא זמן רב ראוי לחקור האשה מאיזה עיר הלכה עם הבחור וכמה זמן עבר ונראה אם אפשר לכתוב שם לחקור אם ימצא עדי יחוד. (כי תחלת הליכתה בדרך עם בחור לחוד הוה יחוד) אז תליא בהני שני דיעות שהביא רמ"א שם אבל אם לפי האומד לא ימצא עדים לא שייך להמתין ומותרת לכ"ע עכ"ד ע"ש. ועו"כ בסוף דבריו דלכאורה נראה דאם ידוע שנתייחדה אפי' ע"פ עדים פסולים שוב לית לה מגו דלא נתייחדתי ולא מהימנ' לדיעה זו, כמ"ש בתשו' הרא"ש הובא בש"ך (חו"מ סי' נח ס"ק יא) דלא אמרי' מגו שהי' מכחיש עדים פסולים ע"ש. אמנם בתומים כללי מגו אות י"ח מחלק דדוקא בעדים פסולים רק מגזה"כ ואינם בחזקת משקרים כגון נשים או קרובים אבל פסולים מחמת עבירה וכיוצא בהם דנפסלים מחמת דמשקרים שפיר אמרי' מגו שהי' מכחיש אותם ע"ש. ובזה א"ש דברי הנו"ב תניינא סי' י"ח במ"ש דאין עכו"ם מסל"ת נאמן להחמיר במקום שיש חזקת היתר וא"כ שפיר יש להאשה מגו גם על היחוד ע"ש ודו"ק.

אתה הראת לדעת שמחד רוב הדיעות הם סברת המתירים שהם הרבים וכמ"ש הפת"ש, והיא נאמנת במיגו דלא נבעלתי, ואף לדיעות האוסרים היינו כשיש עדי ייחוד אולם כשאין עדים והכל זה מפיה ממש לכאורה לא איבדה זה שיש לה מיגו. ואם כן הוא הדין לנידו"ד, והגם שהכא יש לו איכון לטלפון ששהתה בביתו חמישים דקות, מכל מקום יכולה היא לומר ששהתה שם עם עוד אנשים או באופן שאין ייחוד, ולכאורה על פי זה במקרה דידן אין הכרח כלל לאסרה לכל הדעות. וגם בלא"ה רבו דעת המתירים שאשה זו לא איבדה את המיגו שלה.

ואמנם מו"ר הג"ר שמ"ע ציין ואמר שכ"כ בספרו שו"ת שמע שלמה, במעשה שראו איש ואשה נכנסו מרצונם לייחוד בפרדסים, והנה השתדלתי לעי' ככל שהיה אפשר בתורתו המרובה בלעה"ר בכל תשעת חלקי השמ"ש ומצאתי בחלק שני (אהע"ע סי' י) ששני חוקרים פרטיים עקבו אחרי אשה וגבר שהיו הולכים למקום מחבוא בפרדסים וכו', ולא ראיתי שהביא שם את דברי הרמ"א לדון בדבריו, אך מ"מ התם איירי שיש עדי כיעור, משא"כ בנידו"ד גם על הייחוד אנו חיים מפיה, ולפי"ז לכו"ע נראה שעדיין יש לה מיגו וכנז'. ועוד יש להתיישב בזה.

עכ"פ הלכה למעשה ודאי דיש חילוק בין היכא דיש עדי טומאה, שהאשה נאסרת עליו וכופין עליו להוציאו. ואם היא מודה לפניו שנטמאה והוא מאמין לה, הרי זה חייב להוציאה אך אין כופין לגרשה. ואם יש עדי כיעור נחלקו הראשונים, ובפרט באופן דיש קדל"פ, ומכל מקום דעת הרמב"ם ומרן השו"ע דגם בכה"ג אינה נאסרת עליו, ורק אם רוצה יגרש ואף מצוה עליו לגרשה. וק"ו אם יש רק עד אחד על כיעור אף אם מאמינו כבי תרי [ראה ב"ש סי' יא ס"ק כה].

ואם הוא ראה בעצמו את מעשה הכיעור ראה באוצר הפוסקים ס"ק מג באריכות, ועיקר הסכמת הפוסקים שאין כופין עליו ואינה נאסרת, וראה שם שהביאו מספר שופריה דיעקב (חלק אבה"ע בסופו) למורינו רבי יעקב בן רבי יקותיאל ברדוגו זלה"ה מחכמי מקנאס, שאם זה רק כיעור אומרים לו אם תרצה קיים ואם תרצה תוציא. ועיינתי בתוך ספרו הק' וראיתי שם שהמעשה היה כדלהלן באחד שטען על אשתו שזינתה עם אחיו כי היה לן עמו בבית והרגיש בה שקמה מאצלו בחצות לילה והלכה אצל אחיו ושכבה עמו ומתוך תנועותיהם שהיו מתנועעים ומנשימים כדרך המנאפים הרגיש שנטמאה האשה הנז' עם אחיו והאשה כיחשה ואמרה ששקר טען עליה ואינו כ"א מתעולל עליה לפי ששנאה ואין דעתו נוחה הימנה. ושלחו לחכמי טיטוואן ישצ"ו לישאל ע"ז מה יהיה משפט הבעל הנז' עם אשתו. וכתבו להם פסק ארוך. ושלחו אלינו לחוות דעתינו. ולדעתינו האריכות בזה אך למותר שהדבר פשוט דלענין אם כופין להוציא. דבר ברור הוה דאין כופין אפילו אם ראה כמכחול וכו'. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל. דכללא כייל דאין כופין לדבר מדברים אלו עד שיבואו ב' עדים ויעידו שזינתה בפניהם ברצונה. ואח"ך כופין אותו להוציא. מבואר להדייא שזולת ב' עדים אין כופין בין באמרה לו בין בראה הוא או אמר לו א' מקרוביו וכו'. ודבריו ז"ל מוסכמים לכל ולא נמצא עליהם חולק כלל. והאריך להוכיח זאת, וסיכם שגם הטור אזיל ומודה לדברי הרמב"ם ז"ל, דבין באמרה לו בין בראה אינו חייב להוציאה, אלא לצאת ידי שמים. באופן שא"א להעלות על לב שיש חולק בזה על הרמב"ם ומה גם שיהיה מרן ז"ל מסכים עמו. ומה שדקדקו החכמים ישצ"ו משנוי הסדר, וממאי דלא נקט בבתרייתא נמי אין כופין בקמייתא, פשוט דס"ל הטור נקט ופירש בקמייתא אין כופין ומינה לבתרייתא, וגם בבתרייתא נמי הרי הוא כמבואר ממה שהאריך בלשונו חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה, ולא קאמר בקצרה יוציא ויתן כתובה לומר לך דאיסורא הוא דרביע עליה בינו לבין השמים ורמי חיובא עליה מעצמו להוציאה אבל ב"ד אין כופין ופשוט. באופן דלענין כפייה הלכה רווחת ופשוטה לפניה וכו' וכתובה על ספר חוקה דאין כופין. גם לענין אם בא לישאול אם יש עליו שום חיוב להוציאה לצאת ידי שמים מפורש יוצא ג"כ דאם דעתו סומכת על הרגשותיו ומתברר לו מהם יפה שודאי נטמאה אומרים לו שחייב להוציא ואסור לו לבא עליה ואם אין דעתו סומכת יפה, ואין הדבר ברור לו יפה מתוך הרגשו' שנטמאה ויש מקום בדעתו לדחות שאולי כיעור בעלמא הוא וגם מה שהיו מנשימין כדרך המנאפים יכול הוא לתלות ששגעון בעלמא היה כגון מיעוך דדין וכיוצא ומזה היו מנשימין או שאי' שנהגו כדרך המנאפים הוא בבגדו והיא בבגדה וסינר פתוח וכיוצא בזה מהשיגעונות אומרים לו אם תרצה קיים ואם תרצה הוציא. ולענין כתובה ותוס' אם רצה להוציא אנו דנים בכיוצא בזה שאם יש רגלים לדבריו אנו פוטרין אותו מהתוס' דאדעתא למשקל ולמיפק לא יהיב. ואם אין רגלים לדבריו אנו דנין לחייבו דדילמא משקר. ובנד"ז מבואר מהשאלה שאין שום רגלים לדבר ולכן בכל אופן שיהיה אם בא להוציא חייב לפרוע כל הכתו' עי' ותוס' ונדונייא. עכת"ד. הרי לך שפשוט שאף אם ראה מעשה כיעור בעיניו ובלא ספק הדבר עדיין תלוי ברצונו ובדעתו, שאם נראה לו שנטמאה הרי זה חייב להוציא ואם יכול לפרש שהיה זה מעשה כיעור בעלמא אינו חייב להוציאה ואם רוצה מקיים אותה.

ובמודה לפני בעלה שהיה מעשה כיעור והוא מאמינה, גם בכהאי גוונא כבר הזכרנו לעיל שאין נאסרת עליו, ובודאי שאין כופין אותו להוציא. והשתא ראיתי לרבינו הגדול הגר"ש משאש זצ"ל בספרו תבואות שמש (חלק אבה"ע סי' כא) שענה לשאלה מהעיר ליון בצרפת, ששם איירי באשה שהודתה לפני בעלה על כך שהגוי השכן אוהב אותה והיא אותו, אבל היא נשבעה לו בבית הכנסת שלא הגיעה עם הגוי עד הקצה האחרון, וכו'. והשיב להם הרב זצ"ל שלא ברור מה זה קצה האחרון, אולם אם כוונתה שהיה מעשה חידודין ונגיעת בשר, שכל זה מעשה כיעור, והוא מאמין לה על כך, אז יכול לגרשה אם לבו נוקפו שזינתה או שתזנה, אמנם כיון שאין התראה יש לה מיגו ולא תפסיד את כתובתה, אך לענין גירושין הדבר פשוט דיכול לגרשה ע"י פרעון כתובה כיון שהגיעה למידה זו למעשה חידודין עם הגוי, ולבו נוקפו שעשתה או

שתעשה איזה מעשה רע יותר והיא נתנה אצבע בין עיניה והפסידה נאמנותה ומן השמים גילו חטאיה.

והנה מול עיני כל העת נמצאים דברי התוכחה של מרן הראש"ל ג"ע הגרע"י זצוק"ל בספרו יביע אומר (ח"א סי' כא אות ד) על ביה"ד בחיפה, איך לא ידע ולא שמע מתשובת רבי דוד קונפורטי שהובאה בשו"ת דרכי נועם (אה"ע סי' מג) שכל טצדקי שאנו יכולים לעשות כדי להעמיד האשה בחזקת כשרות, עבדינן ואפילו בדברים הרחוקים מן הסברא. ועוד הביא כן שכ"כ עוד מגאוני הדורות ומחכמי ירושלים, ועוד הביא שם משו"ת באר מים חיים (אה"ע סי' א-ג) שאף אם היו עדי כיעור וניאוף, רק שכאשר העידו בבית הדין זה לא היה בפני בעלה, האשה מותרת ואפילו אם היא הודתה שזינתה. וכן הביא משו"ת פני יצחק (אבולעפיא סוף חו"מ סי' כו), והגדיל להביא מדברי שו"ת שפת הים להגר"י מאיו זצ"ל (אה"ע סי' א-ג) שאף לצאת ידי שמים אין חייב להוציאה. ועיינתי בפנים, וראיתי דאיירי באשה שבא גיסה לביתה, והשכנה ראתה ששלחה את הילדים מביתה, ונכנסה אחריה וראתה הנעליים בפרוזדור, ושוב נכנסה לבית התבשיל וראתה אותם שוכבים זע"ז, והלכה וקראה לשכנות, והם נכנסו וראו את הגיס מעלה עשן, והאשה עסוקה באפיה. ושאלו אם יש לאוסרה ובפרט שעל אשה זו בעבר היה עד אחד שראה מעשה כיעור. והשיב להם באריכות שיש ד דיעות אימתי לאסור האשה, דעת הרי"ף והרמב"ם ור"ת לפני החזרה שדווקא בעדי טומאה אוסרים את האשה ולא בעדי כיעור וכ"ש לא בעד אחד. הסברא השניה היא דעת רש"י שגם בעדי כיעור כופין להוציא ובתנאי שיש קלא דלא פסיק ואין לה בנים. אחרת אין כופין אלא כשיש עדי טומאה בלבד. הסברא השלישית היא דעת הרא"ש שביש לה בנים אין כופין להוציא אפילו בעדי כיעור ואפילו בקלא דלא פסיק, ובאין לה בנים ויש עדי כיעור וקלא דלא פסיק כופין להוציא. ובראה הבעל כיעור אין כופין אפילו שיש קדל"פ ואפילו אין לה בנים. והסברא הרביעית היא דעת ר"ת לאחר החזרה ונחלקו הפוסקים מה דעתו האם להוציא מידו בעדי כיעור אפילו יש לה בנים, ראה בטור, רש"ל וב"ח בסי' יא. ואחר כל זה דן בכל דבריהם ובענין נאמנות של עד אחד, וסיים: כללא דמילתא דאשה זו הנחשדת שרייא לבעלה שאין בעדות אשה ממש, ואף לא בעדות העד האחד שראה אותה זה כמה שנים שיצאת ממקום אפל ומצא שם אח"כ איש אחד אף ע"פ שהוא ע"א בכיעור אפי אי מהימן לבעל כבי תרי לא מיתסרא עליה, ואפילו בבא לצאת ידי שמים, וכן דנתי הלכה למעשה. עכ"ד. הרי שבמקרה זה של כיעור אף לצאת ידי שמים לא הצריך. וברור שכ"ז מחמת שלא הייתה עדות וכו', וכמבואר לעיל שבכה"ג מצוה לגרשה, ובוודאי שרשות בידו לגרשה גם אם אין כופין אותו להלכה.

אולם נשוב ונאמר שנידון דידן שאני, שהרי הם שנים העומדים לפנינו האחת היא האשה שהודתה לפני ביה"ד שיותר מעשר פעמים נפגשה מרצונה עם איש זר, ומרצונה עשתה עמו מעשה כיעור בכל פגישה, והגדילה לעשות שבכל פעם גם נבעלה לו, אלא שזה היה שלא לרצונה [כלומר לא צעקה ולא נלחמה כי "מה כח יש לאשה ממול האיש"], אלא שלמרות זה שוב חזרה ונפגשה עמו מרצונה הטוב, ועשתה עמו כל מעשה הכיעור שבעולם מרצונה הטוב, ושוב נאנסה על ידו בבעילה, ושוב הלכה מרצונה וכו', ויותר נראה שאשה זו במחשבתה להרויח כאן משהו, וגם היא יודעת שאינה דוברת אמת, שהרי אפילו מעט מן הדברים שאשה עושה כאשר היא נאנסת אשה זו לא עשתה, ובפרט שכאשר נשאלה בבית הדין מדוע חזרת מיוזמתך שוב ושוב, אמרה שאיננה יודעת להסביר את מעשיה. ומתוך שיחות נוספות שנעשה עמה, שהייתה אומרת לבעלה שחייבים להתגרש, ועוד שהייתה מתארת לו את הגבר האידאלי כדמותו של אותו איש זר, ועוד שהסכימה שאמרה לבעלה שלפחות פעם אחת זה היה לרצון, אלא שחזרה בה והסבירה שאמרה את זה מחמת שבעלה היה חפץ לשמוע את זה. וכיון שכמתואר בתחילת דברינו אשה זו נתפסה בחוסר דיוקים חשובים בלשון המעטה, הרי שנראה שהודאתה על מעשה כיעור ועל הבעילה היא הודאה אחת ושווה היא שהכל נעשה מרצון. ועוד שהעיקר הוא נאמנות הבעל שמאמין לאשתו על כל מה שסיפרה, הגם שתפסה בשקרים רבים, אבל בענין זה הוא מאמין לה בכל לב, לאחר שראה אצלה שיחות של ארבע וחצי שנים ביחד, ראה באיכון הטלפון לפחות

פעם אחת שהייתה בבית של האיש 50 דקות, ועוד הודעות טלפוניות שראה, ויותר מכך הוא אמר להדיא שהוא מאמין לה גם על הפעם הבודדת שלפחות היא סיפרה לו שזה היה מרצון, וכשהכחישה עוד התווכח עמה לפני בית הדין.

ובנוסף הנה אותו איש זר כשהיה לפני וייסרתי אותו על מעשיו, הודה בכל ענייני הכיעור והגם שבתחילה ניסה לתלות זאת בענייני עזרה וסיוע, מאד מהר השתנתה נימת קולו ונשמע מדבריו שענייני תאוה היו כאן, ואף הופיע בפני פעם אחרת ואמר שאיש אחר שהיה עמה בעבר, הוא זה שקישר אותו אליה, והיא אף סיפרה לפניהם על פעם אחרת שהיא התייחדה בעבירה עם שלושה אנשים במשרד בפ"ת, כלומר שמכל דברים אלו, מוכרח שרק ענייני איסור, מעשי כיעור ונאפופים היה במעשה אותו איש ואותה אשה. והן אמת שהודאותיו של אותו איש לא היו בפני בית דין אלא לפני לבד, מכל מקום יש לומר לפחות שעל ענייני הכיעור ודאי שאין הכחשה כלל, והוא יכול להצטרף, ועוד שלעיתים כן אפשר לקבל דבריו, וראה שו"ת שמע שלמה חלק שלישי (אבה"ע סי' ד אות ג) ודוק. ועוד דהכא שאני שהרי הוא אמר הדברים דרך וידוי וראה מש"כ לעיל מדברי הנוב"י ודוק.

הנה לסיכום הדברים, אשה זאת אומרת שפעמים רבות הייתה ושהתה מרצונה עם גבר זר שאינו בעלה, ועשתה עמו מרצונה כל ענייני כיעור שיש ועל כך מודה גם אותו גבר זר כשהתוודה לפנינו. ולכל זה הבעל מאמינה, ועל כך לבד שיש הסכמת כל הצדדים יש לומר לו עצה טובה שירא שמיים יגרשה, ואף מצווה עליו לגרשה שהרי מאמינה. אולם אחר שאשה זאת עוד הוסיפה ואמרה שברוב אותם פעמים גם נבעלה שלא לרצונה, וכבר ביארנו לעיל [בד"ה אולם כאמור בנידו"ד] שיותר נראה שכל הבעילות הללו היו לרצון, ובוודאי האחרונות שבהם, ודי בזה שהיא חזרה אליו מרצונה כל הזמן, וכבר הסברנו שם שאשה זו איננה מבחינה בגדרים של אונס ורצון, ואפשר שחשבה שאם היא פאסיבית נקרא "אונס" ואין כך הדין. ועל כל זה בעלה מאמין לה על כל אותן בעילות, וביותר מכך אשתו זאת שאמרה לו בעבר שפעם אחת כן היה ברצון והוא האמין לה לזה, ומה שבבית הדין חזרה ואמרה שהיא אמרה כי את זה הוא רצה לשמוע, קשה לומר שחזרה כעין זו חשיבא כאמתלא. אולם על כל פנים, די בכל הבעילות שהיא מודה בהם והוא מאמין לה לכל דבריה וכפי שאמר לפנינו שמאמין על כל אותן בעילות שהיא מספרת, די בזה כדי לאוסרה, וכפי שהבאנו בריש דברינו מדברי הרמב"ם והשו"ע: "ואם היה מאמינה וסומכת דעתו על דבריה הרי זה חייב להוציאה". והגם שאין בידינו לכופו לגרשה, כיון שאין עדי טומאה, מכל מקום חייב האיש לגרשה. וכל זה כמבואר לעיל.

כל זה הוא הנלענ"ד, והי"ת יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

בברכה

שניאור ז. רווח

ואחר אשר כתבתי את הנלענ"ד, ראו הפס"ד שאר הדיינים, והסכימו הלכה למעשה וחתמו על פסק דין, בזה"ל:

לאחר שהאיש מ.ח. אתא קדמנא לשאול דעת תורה, אם אשתו א.ח. מותרת לו או אסורה, הרינו להודיעו כי אשתו זאת נאסרה עליו וחייב הוא לגרשה, ועליו לפנות לבית הדין הרבני שיסדרו גט פיטורין, ובוודאי שיכול לגרש אשה זו גם בעל כרחה, שלא בכהאי גוונא נעשתה תקנת רגמ"ה. ע"כ.

ונחתם פסק הדין על ידי הדיינים. והלכו לפני ביה"ד הרבני, שסידרו להם ג"פ כדינה של תורה.

חושן משפט

חושן משפט

סימן א

מה הדין לגבי תשלום לביה"ס. מעונות. אולמות. חברות הסעה. שכירות מבנים. ועוד. האם חייבים לשלם למרות שלא השתמשו ולא קיבלו שירות

חודש אייר ימי ספירת העומר תש"פ

הנה שאלה זו נשאלנו בהרבה מאד אופנים שונים בזמן מגפת הקורונה לא תקפ"ץ, ובסיס השאלה האם יש לנגיף זה דין 'מכת מדינה', ומה הדין במכת מדינה. מה יעשו הורים לגבי תשלום שכר לימוד לילדיהם, אם עליהם לשלם, ואם כבר שילמו אם יכולים לבקש בחזרה. כמו"כ מה דין המעונות. אולמות אירועים. חברות הסעה. שכירות מבנים. ועוד. האם חייבים לשלם למרות שלא השתמשו ולא קיבלו שירות.

דין מכת מדינה נתבאר בגמרא בב"מ (דף קה: במשנה) לגבי חכירות שדה, וכך איתא שם: המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אם מכת מדינה היא, מנכה לו מן חכורו, אם אינה מכת מדינה, אין מנכה לו מן חכורו. ומבארת הגמרא היכי דמי מכת מדינה, אמר רב יהודה, כגון דאישדוף רובא דבאגא. עולא אמר, כגון שנשתדפו ארבע שדות מארבע רוחותיה. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שכירות (פ"ח ה"ה) השוכר או המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשתדפה, אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר, מנכה לו מחכירו, הכל לפי ההפסד שארעו, ואם לא פשטה המכה ברוב השדות אינו מנכה לו מחכירו, אף על פי שנשתדפו כל השדות של בעל הקרקע, נשתדפו כל השדות של השוכר או המקבל אף על פי שפשטה המכה ברוב השדות אינו מנכה לו מחכירו, שאין זה ההפסד תלוי אלא בשוכר שהרי כל שדותיו נשתדפו, ע"כ. ומש"כ המקבל ראה בדברי רש"י על הסוגיא 'הא ליתא אלא בחכרנותא דאי בקבלנותא מאי מנכה איכא, מה שימצאו יחלוקו'. ועוד ראה מש"כ נו"כ של הר"מ, ובבית יוסף (ריש סי' שכג) הביא דברי הרה"מ על הרמב"ם שכתב שכן הדין פשוט כדברי רש"י, ולכן תמה על הרמב"ם דכתב המקבל, ואולי מפני שלשון המשנה הוא כך 'המקבל' אחז לשון המשנה, ופירושו מקבל בשכירות או בחכירות ומכל מקום היה לו לבאר, עכ"ל. ובשו"ע (חו"מ סי' שכב ס"א) כתב השו"ע החוכר או השוכר שדה מחבירו, והדגיש זאת להוציא המקבל, וכמבואר בסמ"ע (ס"ק א) שם.

וכן מבואר דין זה לגבי שכירות בתים, דקיי"ל שמשכיר שהשכיר בית לחבירו ונפל הבית, שיש לחלק מה היה לשון ההסכם, ואם נפל לחלוטין או רק התקלקל שחייב לתקן והכל כמבואר בשו"ע בסי' שיב סעי' יז. וכתב שם הרמ"א דקיי"ל שנשרף דינו כנפל, אולם נשרף כל העיר, הוי מכת מדינה ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו, בין הקדים לו שכרו או לא והב"ד מהמרדכי. וראה שם בדברי הסמ"ע ס"ק לד, ובקצות החושן ובנתיבות שם באריכות לבאר את דברי הרמ"א. ומכל מקום לנידו"ד מוכח שכאשר יש מכת מדינה, מנכה לו מה שלא דר בו, ואם כן כל ההפסד על המשכיר בלבד, ואפילו הקדים לו את שכרו צריך להחזיר לו את כספו.

ועוד דין של מכת מדינה שנינו בריש סי' שכא (ס"א) לגבי חוכר שדה ויבש המעין, אך לא הנהר הגדול, אינו מנכה לו מחכירו, אבל אם זה מכת מדינה כגון שיבש הנהר מנכה לו מחכירו. וברמ"א שם הביא מהמהר"ם פאדווה (סי' לט) בזה"ל: והא דאמרינן אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכירו, הוא הדין בכל כיוצא בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי, והוי מכת מדינה, מנכה לו משכירותו. ואם אפשר לתקנו

על ידי טורח ותחבולות, אינו מנכה לו. ע"כ. והוסיף הרמ"א שכל מקום שמנכה לו אין חילוק במה שעבר או להבא. וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד, דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית (מרדכי פרק האומנין). ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כמו דאמרינן לעיל סימן ש"י לענין השוכר חמור ומת, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל, וכך ס"ל למהר"ם פאדוואה (הג"ה), אלא שמכריע הרמ"א שהסברא הראשונה נראה לו עיקר.

ועוד ראינו על האי דינא של מכת מדינה בפועלים, בשו"ע בסי' שלד (ס"א), שם איירי בשו"ע על השוכר את הפועל להשקות השדה מזה הנהר, ופסק הנהר בחצי היום, אם אין דרכו להפסיק, או אפילו שדרכו לפסוק והפועל יודע דרך הנהר, פסידא דפועל ואין בעל הבית נותן לו כלום, אף על פי שגם בעל הבית יודע דרך הנהר. אבל אם אין הפועל יודע דרך הנהר, ובעל הבית יודע, נותן לו שכרו כפועל בטל. וכתב הרמ"א שם, וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהן אינן יודעין, הוי פסידא דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית. ואם הוי מכת מדינה, עיין לעיל סימן שכ"א, עכ"ד הרמ"א. ומדייק הסמ"ע שם (ס"ק ג) מהא שהרמ"א ציין מראה מקום לסי' שכ"א ולא גם על סימן שכ"ב ששם מקור דיני מכת מדינה, נראה דלא בא כאן אלא לרמז על מה שכתב שם בסימן שכ"א סעיף א' דבמכת מדינה לפעמים יד הפועל על העליונה, וכמ"ש שם בשם מהר"ם דפסק כן במלמד, ועיין מה שכתבתי שם (סק"ו) עליו דלענ"ד אין דעת מהר"ם במרדכי כן, ע"ש שהארכתי. ע"כ. נמצא שלפי פירוש הסמ"ע דעת הרמ"א לחייב את המעביד בכל אונס שהוא מכת מדינה.

אולם בנתיה"מ שם (ס"ק א) נחלק עליו בפירוש דברי הרמ"א, והקשה שהרי מצינו שמכת מדינה מגרע כח הפועל כמו בחכירות (סי' שכא הג"ה) או בשכירות (סי' שכב הגה'), ואם כן פלא הוא שבסי' שכא לגבי מלמד, והכא לגבי פועל, מאלם כח הפועל שידו על העליונה. ולכן כתב הנתיה"מ: לכן נראה דאין דעת הרב כאן דבמכת מדינה משלם כל שכרו וכדעת המרדכי [ב"מ סי' שמ"ג] שהביא הרב בהגה"ה בסימן שכ"א [שם], דא"כ היה לו לכתוב בפשיטות ואם היה מכת מדינה חייב לשלם לו כל שכרו, שכאן מבואר עיקר דיני אונסי הפועל, וגם לקמן בסמוך כתב בעצמו דאם ברחו מחמת שינוי האויר הוי פסידא דפועל, אף דשינוי האויר הוא מכת מדינה כמ"ש הש"ך שם [סק"ג]. ולכך מסיק הנתיה"מ: אבל לענין לשלם כל השכירות ודאי דאף הרב סובר שפטור כמ"ש כאן, ולא הביא הרב בסימן שכ"א דברי המרדכי במלמד רק להוכיח דעתו דמכת מדינה שייך גם על להבא, שלא כמהר"מ פאדווה [סי' ל"ט] דס"ל דמכת מדינה לא שייך רק בלעבר ולא להבא, אבל אינו פוסק כוותיה כדמוכח כאן גבי מלמד באירע דבר שנפטר בעל הבית.

וכדי להסביר את טעמו של המרדכי שכן חייב לשלם למלמד במקרה של גזירת המושל, מבאר הנתיה"מ שם, שזה מחמת שהמלמד אסור ליטול שכר לימוד רק שכר שימור [כמבואר בנדרים דל"ז ע"א], וגזירת המושל אינו אונס על השימור רק על הלימוד, ולכך חייב הבעל הבית, כיון שלא נעשה האונס על הדבר ששכרו, אף שהשכירות של אלו הדברים היה רק בשביל כונת הלימוד, מ"מ נקרא עשה שליח שליחותו, כיון דבגוף הדבר ששכרו לא נאנס, וה"נ כן הוא, כיון שלא נאנס בגוף הדבר ששכרו לעשות דהיינו השימור, חייב לשלם, משא"כ במת או חלה הנער או שברח מחמת דבר, שנאנס מחמת גוף הדבר ששכרו שאין לו לשמור, פסק [המרדכי ב"מ סי' שד"מ שמ"ו] שפיר שפטור. ובזה אתי שפיר דברי המרדכי דבגזירת המושל חייב משום שהוא מכת מדינה, דאילו לא היה מכת מדינה רק שהיה האונס מה שלא יכול ללמוד עם הנער בהמלמד ולא בהנער, כגון שנשתתק המלמד, ודאי דהיה פטור מליתן השכר, וכיון שגזירת המושל הוא מכת מדינה לא חשיב אונס מחמת המלמד ולכך חייב.

וראיתי בהערות של מרן הגריש"א על מס' ב"מ (דף עז ע"א) על הסוגיא דאי לא עביד דפסיק פסידא דפועלים. דביאר דכיון שבעה"ב אנוס הוא, א"כ אין משלמים לפועל כשאינו עובד, ואף שגם הפועל מוכן לעבוד. ומכאן מוכיח רבינו יואל והובא בטוש"ע

בסימן של"ד ס"ד שהשוכר מלמד לבנו וחלה הבן, פטור מלשלם, אא"כ רגיל לחלות לעתים קרובות דאז הו"ל להתנות. ואם המלמד חלה, אין משלמים לו. ואם שילמו לו מראש בזה הוי מחלוקת, בסוגיא בקידושין (די"ז ע"א) לגבי עבד עברי שחלה שאין מנכים לו ויוצא בשש, וכתבו התוס' שאין ראיה מזה לפועל שאינו עבד, שיש בע"ע קנין הגוף ואמרינן נסתחפה שדהו. ומאידך י"א שדין פועל כעבד, אלא שקיי"ל שצריך להחזיר הכסף, דלא דמי לעבד. [ועיין שו"ע סימן של"ג ס"ה ברמ"א ובש"ך ובקצוה"ח שם]. והביא עוד הדברים הנז' של המהר"ם לגבי גזירת המושל ואת קושית הנתיה"מ מאי שנא מילד חולה, ותירץ הנתיה"מ שמלמד אסור לקחת כסף עבור הלימוד בתורה שבע"פ, אלא עבור שמירת הילדים, דיכול לומר שמוכן לשמור על הילדים. ולפי"ז הוסיף מרן הגריש"א שבמלחמת המפרץ שהיו בתי הספר סגורים דהוי זה מכת מדינה, וא"כ ודאי מצד הדין אם אין מנהג מיוחד ע"ז, אזי בסתם אין המורים והמורות יכולים לקבל שכר. ע"כ. הרי שנקט מרן הגריש"א להלכה כדברי הנתיה"מ שאף במכת מדינה אין חייבין לשלם לפועל.

והנה הסמ"ע הנז' שציין לדבריו שם בסי' שכא (ס"ק ו), באמת האריך שם על דברי הרמ"א וציין שהעיקר כדעת המהר"ם פאדווה בסוגיית מכאן ולהבא. ובדין על מי ההפסד כתב שגם לדעת המרדכי בשם המהר"ם אין מדובר שכל ההפסד על בעל הבית, אלא שגם על בעל הבית, כלומר יחלוקו, והטעם כיון דהיא מכת מדינה, דר"ל שבמכת מדינה שניהם שוין ואין לתלות במזלו של זה יותר מבשל זה, משו"ה מצינו בו דמנכין בהשכירות או יחלוקו באופן שיהיו שוין בהפסד. ואף שסתם המרדכי דבריו ולא כתב שיהיה גם ההפסד על הבעה"ב והיינו שיהיו שוים בהפסד, ולשונו אפשר לפרש דר"ל כל ההפסד על הבעה"ב, מ"מ כיון דלא פירש ג"כ דבריו לכתוב לשון דיהא משמע שיהא כל ההפסד, ניחא לן לפרש דבריו שכונתו שיהיו שוים, כדי לישב כל התמיהות שתמה עליו שם. ורבינו הש"ך שם (ס"ק א) הביא דברי הסמ"ע וחלק על דבריו וכתב שכל דברי הסמ"ע אינם מוכרחים, ומש"כ שגם דעת המהר"ם לגבי מלמד שההפסד על שניהם, זה אינו, ובאמת בעל הבית נותן לו את כל שכרו למלמד. אלא שהש"ך כתב לחלק בין דין המלמד שידו על העליונה, כיון שלא היה אפשר ללמוד עוד, והוי כמו על העבר, משא"כ בחנות וכה"ג דהחזיק החנות עדיין תחת ידו, אם כן היה יכול לחזור, וכיון שלא חזר, הרי שהוא מחל, ואין סברא זו שייכת במלמד ובבית שנשרף, יעו"ש.

ובאמת כבר בדרכי משה גופיה (בסי' שכא) הרגיש בקושית הנתיה"מ, ובתחילה הביא דברי המהר"ם פדאווה לגבי שכירות שכתב דאם הוא באמת בלתי אפשר לתקן כגון שיבש הנהר כולו, הוי מכת מדינה, אבל אם אפשר לתקן ע"י טורח או ע"י שום תחבולה אז לא הוי מכת מדינה והוי כלא נקצץ כולו. ואם הוא ספק בדבר, קרקע בחזקת המשכיר קיימא, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואח"כ הביא האי דינא דלהבא או על העבר ומה שהוכיח מחמור שמת בדרך, והקשה עליו הד"מ ממה שהשווה לדינא דחמור, דלא דמי דהתם אינו מכת מדינה אך דבר הוא מכת מדינה, והוסיף והביא את תשובת מוהר"ם שהביא המרדכי פרק האומנין (ב"מ סי' שמג) בדין מלמד שאי אפשר לו ללמוד מפני גזירת המושל ופסק שם דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על בעל הבית, דמשמע שם בהדיא דאף על מה שלהבא שייך מכת מדינה ולא יוכל בעל הבית לחזור בו. וביאר שם הרמ"א, דלא דמי לקרקע דאכלה חגב דמנכה לו מן חכירו ולא אמרינן דכל ההפסד על השוכר, די"ל דדוקא בקרקע שעדיין עומדת בחזקת המשכיר בזו אמרינן דגם הוא יפסיד, משא"כ בשאר משכיר, ולכך הוה כל ההפסד של שוכר, ע"כ. הרי שהרמ"א כבר הרגיש מזה וכתב לחלק בין קרקע שהיא בחזקת המשכיר, ולכן שניהם מפסידים, משא"כ בשאר אופנים שכל ההפסד על בעל הבית. אלא שעצם החילוק קצת לא מובן ולא מבואר, וכבר כתב בביאור הגר"א (שכא ס"ק ז) שגם לגבי מלמד צריך שינכה לו משכירותו כי אדרבה דינו כמכת מדינה שבקרקע, והביא דברי הרמ"א בד"מ, ואת דברי הסמ"ע הנז', וסיים על דברי הרמ"א שדבריו תמוהין ומרפסן איגרי, יעוי"ש.

הנה עד כאן, מחד ראינו שבמכת מדינה, ההפסד על המשכיר, וכך הבאנו לעיל מכמה מקומות, והכי ס"ל להלכה להגר"א בביאורו וכן הוא בנתיה"מ הנז' לעיל גם לגבי פועלים. אולם בדעת הרמ"א יש לחלק בין המקרים, בקרקע, ההפסד על המשכיר, ובפועל, ההפסד רק על השוכר שצריך לשלם לפועל שכרו במושלם, והסמ"ע כתב שבכל אופן ההפסד על שניהם, שבמכת מדינה אין לתלות בשל זה יותר משל זה.

ועוד ראה בדברי קצות החושן (סי' שכב ס"ק א) שהביא מתשובת מהר"ם מרוטנבורג (פראג סי' שפח) על ראובן ששכר בית משמעון לשני שנים והקדים ונתן לו השכר של שני שנים, ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פיקוח נפש וברח גם הוא והניח הבית ריקם, ואח"כ חזרו וגם הוא חזר ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון משיב ביתי היה לפניך ואתה ברחת ואיני משלם לך. וכתב המהר"ם שנראה בעיני טענת ראובן טענה ברורה לפי שמכת מדינה הוא. אף על פי כן יחלוקו ההפסד, שמעון ינכה לראובן חצי מה ששהה חוץ מביתו ושאר חצי ישלם לו, לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית, שהרי מיעוט הקהל נשאר ולא היה נפסד כלום, וכיון דאיכא לספוקי יחלוקו, עכ"ל. וכתב הקצוה"ח, הא דאמרינן הכא דאם פשטה המכה ברוב השדות הוי מכת מדינה ולא אזלינן בתר מיעוטא ואפילו כבר הקדים בשכירות צריך להחזיר, התם המכה באנשים ולא בבתים, וכיון דמיעוט אנשים נשארו אמרינן שהיה שוכרו זה שלא ברח, אבל הכא דהמכה בשדות וזו השדה נמי נשדפה בכלל הרוב, ואם היה משכיר זו השדה לאיש אחר גם כן לא היה משלם כיון דנשדפה. כלומר כתב לחלק שבמכת מדינה התלויה באנשים, יש לומר שיחלוקו, דשמא היה מצליח להשכיר ביתו לאלו שלא ברחו, משא"כ בשדות שהשתדפו אפילו בהקדים לו מחזיר את כל הכסף. ולפי"ז במקרה של המגפה בימינו שהיא גם באנשים לא תועיל סברתו, וכאן שהמדינות סגרו השערים, והשמחות והאולמות והמעונות ובתי הספר וכו' אינם פעילים כלל, בכה"ג באמת הוא פטור לחלוטין, והוי כדין בתים וחייבים להחזיר את הכל.

אלא שמקור תשובה זו איננה במהר"ם, אלא בראב"ן (בשו"ת שבתחילת ספרו סי' לח) ושם כתב בארוכה על שאלה זו, ועיקרי דבריו שהדין עם ראובן כיון דהוי מכת מדינה, ואין נפ"מ אם הקדים לו מעות או לאו. אולם כתב שם: 'ומיהו מנכה מן חכורו קתני ולא כל חכורו, דכיון דמכת מדינה היא, על שניהם הוי ההפסד, וזה יפסיד מחצה וזה יפסיד מחצה' וכן בהמשך 'דמכת מדינה להאי דשניהם הוא, לפיכך ההפסד על שניהם'. ועוד הוסיף שני חילוקים נוספים, שבחגב ובמעיין, המכה הייתה על השדות שהם בחזקת המשכיר, כלומר ההפסד שלו, אבל הכא המכה הייתה על שניהם כלומר לא רק הבתים ריקים, אלא גם האנשים יצאו לגלות. ובנוסף, בשדות יכול לומר המשכיר לשוכר אילו לא שכרת ביתי אז שמא היה שוכרו אחר מאותן שלא נגזר עליהם גלות שהרי נשארו מיעוט הקהל בבית ולא הייתי נפסד כלום, וכיון דאיכא לספוקי בהכי יחלוקו. כלומר לגבי נידו"ד, לטעם הראשון בכל גוונא ההפסד על שניהם, ובטעם השני יש לחלק בין המקרים, ובנידו"ד שהגזירה היא גם על האנשים וגם על בעלי האולמות והעסקים בשווה, ועל כן יש לחלוק בהפסד, ולטעם השלישי גזירת הנגיף חמורה היא, כיון שהיא על כולם ועל כולם נאסרו השמחות והלימודים וכו', וא"כ ההפסד יהיה רק על המשכיר או על הפועל.

וראיתי לאחד מגאוני הדורות בספרו המופלא חקרי לב (חחו"מ חלק ג סי' פא) שכתב לדון על מי ששכר ספינה להוליך סחורות ובני אדם לכמה מקומות, וביניהם לארץ ישראל. והוא השכיר כמה מקומות ישיבה לאחינו בני ישראל שרצו לנסוע לארץ ישראל, ודחק בהם וקיבל מהם הכסף מראש. ושוב אירעה מלחמה עם צרפת, ונאלץ היהודי להוציא סחורותיו מהספינה, וכעת תובעים ממנו שאר היהודים שלקחו מקום בספינה ושילמו מראש, וטענו נגדו שמזלו גרם וההפסד הוא שלו, ע"כ לשון השאלה. והחקרי לב דן באריכות בדיני אונסים, ושוב נכנס לדברי הדרכ"מ הנז' לעיל לחלק בין שכירות קרקע לשאר שכירות, ודברי הראב"ן, וסוגיא דיבש הנהר, ותשו' מהר"מ פדאווה ודן בדבריו ובדברי הרמ"א, ובד"ה אך כתב, שהעיקר כדברי הראב"ן שההפסד על שניהם, ושוב

כתב שאפשר לדחוק בהגה' מימוני שגם הוא הכי ס"ל שההפסד על שניהם, ומש"כ מור"ם בסי' שיב, ומוהרש"ך (ח"ג סי' קנח) ובתשו' חינוך ב"י (סי' ק) שבמכת מדינה הכל על המשכיר, אין זה אלא מחמת שלא ראו דברי הראב"ן המפורשים שכתב שההפסד על שניהם. אלא מאחר שמ"מ זו הכרעת מור"ם וגם בדעת הגהת מימוני הכי ס"ל, וכן במהר"ם פדאווה, וכן ס"ל להש"ך שהכל על המשכיר, אז מידי ספק לא נפק, ואם כן אם הקדימו התשלום המשכיר הוא המוחזק, ולכן יחזיר חצי מהשכירות וחצי ישאיר לעצמו. ועוד המשיך לדון לגבי מעשה השאלה הנז', יעוי"ש.

וראה עוד מה שכתבו לדון רבותינו חכמי המערב, על מקרה שיהודי קנה מונופול על שטחי טבק, מהמלך. ועשה חכירת משנה ליהודי אחר בשטחים שמחוץ לעיר. ולאחר מיכן היה שינוי בשווקים, ונתקלקלו השערים, כי הייתה הפקעה של השליטים. וכעת באו לדון לגבי התשלום על חכירה זו. ומורינו רבי יקותיאל ברדוגו בספרו שו"ת תורת יקותיאל (קניינים סי' ח) כתב למסקנא שהיהודי שחכר בחכירת משנה, יהיה פטור מלפרוע ולשלם את אשר התחייבו ליהודי הראשון בעל המנופול, והתחיל בזה שכל ענין המונופול איננו מכירה והוא דשלב"ל, וכל דינו הוא כחכירה, והביא הדין דלעיל לגבי חוכר שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה דקיי"ל שבמכת מדינה מנכה לו מחיכורו וההפסד על המשכיר, והביא את דברי הרמ"א, ואת מחלוקת הסמ"ע והש"ך היאך ההלכה וכמי ההלכה. ותחילה סיכם את דברי מהר"ם פדוואה והרמ"א כאשר לדעת מהר"ם פדוואה בנדון שהשכיר חנות למשך ז' שנים להלוות ברבית ואח"כ נפסק העסק ההלואה על ידי המלך, אלא שאיזה חדשים שתק השוכר ולא תבע, פסק המהר"ם קולא וחומרא, קולא לגבי החדשים הבאים, שיכול לחזור בו אף אם היתה מכה פרטית, כדין חמור ונשברה ואינה ראויה למלאכה, וחומרא לגבי החדשים שעברו, דמאחר שהיה יכול לחזור ולא חזר מחל. ואת דעת הרמ"א סיכם שגם מדבריו יוצא קולא וחומרא, קולא דאף במה שעבר יכול לנכות לו, וליכא למימר דמדלא חזר מחל דהוא סובר דלא היה יכול לחזור, אלא שמנכה לו כדין אכלה חגב או נשדפה דהיינו אם היתה מכת מדינה, וחומרא לגבי החדשים שמכאן ולהבא אם היתה מכה פרטית, אינו יכול לחזור. ולפי"ז כתב שבין לדעת המהר"ם ובין לדעת הרמ"א יש לפטור החוכרים, והביא כמה טעמים, ובתוך דבריו כתב שכיון שהוי מכת מדינה גם הרמ"א יודה מכאן ואילך, וממילא במקרה שלהם שהיה דבר כללי לעצור ענין המונופול הוי מכת מדינה, ופטורים מלשלם. והסכים עמו הגאון המלאך רבי רפאל בירדוגו זלה"ה וחתם עמו שם בתשובה, ומובא גם בספרו שו"ת משפטים ישרים (חלק א סי' תלה).

ועוד ראיתי לרבינו שאול ישועה אביטבול רב וראב"ד צפרו שבמרוקו לפני יותר ממאתיים שנה בספרו שו"ת אבני שיש (חלק א סימן נא) שהביא מעשה שהיה כאשר השלטון גזר על היהודים מגבלות קשות על המסחר, ובאו בעלי המסחר עם השכירים שלהם, השוכרים אומרים לקחנו אותם על מנת שתהיה עבודה לשוק לחוץ, וכעת הם בטלים ואין מה לעשות עמם, ואלו אומרים אנחנו כאן מזומנים לבצע עבודתינו, והמגבלות שהוגבלו מזלכם גרם. ואחר מו"מ פסק שהדין עם השכירים ולא יכולים השוכרים לבטל השכירות, דפסידא דבעה"ב הוא. והביא את חילו מדברי המרדכי שהביא הרמ"א הנז' לגבי המלמדים שגזר המושל שלא ילמדו, הוי מכת מדינה ויהיה הפסד של בעל הבית. אח"כ הביא שם הסתירה שכבר ציין לה הדרכ"מ הנז' לעיל, והחילוק שכתב בין קרקע שבחזקת המשכיר משא"כ שאר שכירות. והביא דברי הסמ"ע שהאריך לסתור דברי מור"ם והעלה דיחלוקו השוכר והשכיר בהפסד וכ"ז כמובא לעיל. וכתב, ומ"מ אנו אין לנו אלא דברי מור"ם, ומה גם שהרב ש"ך בסק"א דחה דברי הסמ"ע בב' ידים והביא עזר לדברי מור"ם מלשון הגהות אשירי, הרי דדינו של המרדכי מוסכם ואחרי דבריו לא ישנו. ושוב הביא שאחד מן השוכרים חזר והעמיד שכירו לפני א' מב"ד שבפאס יע"א שפסקו להם שיכול השוכר לחזור ולבטל השכירות מכאן ואילך, והטילו את כל ההפסד על הפועל ופטרו את בעה"ב שלא יתן כלום, וזאת כיון שהשוו את הדין לדין של חוכר שדה ואכלה חגב, שמנכה לו לפי מחכירו. והשיג על דברי בי"ד דפאס, שהרי שם היה המכה על שניהם, וגם

שם לא ביטלו השכירות לגמרי, ויהיה כל ההפסד על המשכיר או לא תתבטל ויהיה כל ההפסד על השוכר. אלא הדין דין אמת שיש להשוות לדין מלמד שכל ההפסד על השוכר, לכן אין להוציא השוכר מחיובו, וסיים שכאשר באים לפרוע להם כיון שהשכירים יושבים ובטלים לגמרי, אית לן למימר דלא יטלו כל שכרם אלא כפועל בטל, והכא בדין מלמד שאני שנוטל כל שכרו שדינו כעמילי דמחוזא דאי לא עבדי חלשי, יעוי״ש. ובאמת שיש לדון בדב״ק ולחלק בין מלמד לשאר פועלים, ועוד שכאן הבעלי בתים הם המוחזקים, ועוד שהסמ״ע שממנו הסתייע וחיזק פסקו בסוף דבריו, ס״ל דבמכת מדינה ההפסד על שניהם כמובא לעיל, והיאך הביא ראיה מדבריו לומר שהכא כל ההפסד על בעה״ב. וצ״ע.

ושיעור דמי פועל בטל שהזכרנו לעיל וכתב כאן באבני שיש, ראה בשו״ע (סי׳ שלג סעי׳ ג) ובש״ך שם (ס״ק ח) ששמין מי שהשכיר עצמו למלאכה זו כמה היה רוצה לפחות משכרו ולישב בטל. ובט״ז (ריש סי׳ שלג בד״ה שאינו) כתב שמצא בקובץ ישן שפועל בטל היינו חצי שכירות. וראה בפתחי חושן שכירות פ״י סוף הערה י, שהביא שמשמע מהרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ תתקפז) שהשיעור היא משכורת רגילה אלא שפוחתין קצת. יעוי״ש.

וכתב לי מעלת ידידי הרה״ג רבי ישראל אנקווה שליט״א, שלכאורה יש לומר שאפשר שכל דברי הט״ז הינם בתקופה קצרה, שכדאי לאדם לפחות מחצה משכרו, ע״מ לתת דרור לנפשו ומנוחה לגופו, אך בתקופה ארוכה כנידון דידן שכמה חודשים לא היו לימודים ופעילות חינוכית, י״ל שאומדנא דמוכח הוא שלא יסכים האדם לפחות כ״כ הרבה משכרו בזמן ארוך, ועל כן אף הט״ז יודה לדברי הרשב״א שהשיעור הוא כמשכורת רגילה ומעט פחות. ולענ״ד אין זה המדד של הזמן או גודל הפרוייקט, אלא העובדה שאדם עובד ומקבל שכר, והוא נשאל כמה מוכן לקבל בלי לעבוד, ומה שינקוב הוא פועל בטל, כי הרי אם תבוא לסברא של זמן, מחר אחר יחלק בסברא של גודל השכר או פרוייקט, וזה לא מצאנו, כי הרי סו״ס הוא לא עובד ולא סיפק מאומה, אלא שמתחשבים בזה שהייתה מכת מדינה, והיה אונס, וכולם נושאים בהפסד, וכל שהגדרת פועל בטל הוא חצי שכר, אין הבדל בין גודל הזמן או גודל השכר. צא ולמד ממעשה של הרב אבני שיש, ששם איירי בפועלים שכירים קבועים שלהם, יעוי״ש. וכ״נ בעיני דבר פשוט.

ועוד אציין לדברי החת״ס (ח״ה חו״מ סי׳ קסא. והב״ד בפת״ש ריש סי׳ שכא) על שוכרים ששכרו מהקהל זכות המכס שהוטל על קצבי העיר לתת מכל צאן סכום קצוב, ומחמת חולי שנפל בצאן מכר שר העיר כל צאנו והוזל מאד בשר הצאן ואין הקצבים יכולים למכור בשר צאנם עד יעבור זעם, ובינתיים החוכרים נפסדים, ורוצים להטיל ההפסד על הקהל שאדעתא דהכי לא שכרו, והביא בתחילת דבריו תשובת המהר״ם פדוואה הנז׳, לעיל. וביאר דס״ל לחלק בין מכת מדינה למכה פרטית, משא״כ בחמור ששכר כל יום ויום הוא בפני עצמו, ומשעה שנמצא המום יחזור, בין במכת מדינה ובין במכה פרטית, וזה קולא לשוכר, אבל יש בו גם חומרא שאם שתק ולא חזר, סבר וקיבל, ושוב אינו יכול לחזור על העבר, ובזה הסיר תמיהת הדרכי משה שהזכרנו לעיל. ובתו״ד דחה את דברי הנתיבות, שכתב לחלק שחמור ההפסד בגוף החפץ של משכיר, ובשדה ההפסד בפירות של שוכר, והחת״ס דחה, דהתינח אכלה חגב, אבל יבש המעין ונקצץ האילן מאי איכא למימר. וגם דחה את סברתו על מלמד דשאני כי הוא מקבל שכר על שימור ועל זה לא גזר המושל, וכתב שהיא סברא רחוקה מן הדעת, וגם לא קיי״ל הכי, אלא שכר פיסוק טעמים הוא נוטל. ועל כן כתב החת״ס שנדון המלמד דומה לחכירות שדה, שאין השכר והפעולה שוה בתחלת השנה כבאחרית שנה, שבתחלה צריך עבודה קשה יותר לחנך הנער, ולעומת זה בסוף השנה יש שבח משום שקל יותר ללמדו, ונמצא ששכירות המלמד לשנה אינו מתחלק בזמן שוה לכל השנה, ושכר כל השנה שייכי אהדדי, ולא דמי לסתם פועל שאפשר ליקח פועל אחר באמצע הזמן, ולכן במלמד כל השנה אפילו בתחלתה הוי כלעבר, ודברי המהר״ם פדוואה נכונים.

אולם למעשה, באורחות המשפטים (כלל ז סימן י) הביא דבספר הזכרון (עמ' נא) כתב החת"ס על מה שאירע אז שהמלמדים והתלמידים נתבטלו מלימודם מחמת המלחמה [מלחמת נפוליאון בקיסר האוסטרי, וברחו ממקומם ארבעים ושנים ימים], וכתב בענוותנותו, שדין תורה לא ידע, עד שיבוא מי שליבו שלם ויוציא דין לאמיתו. אבל הוא שילם לשכירים שלו שכרם מושלם בלי ניכוי כלל. ולקהל אמר לעשות על דרך הפשר, ישלמו חצי והמלמד יפסיד החצי, כי יש לומר שמזל שניהם גרם. כלומר ס"ל להלכה שהעיקר כדברי המהר"ם פדוואה דכל ההפסד על בעל הבית. אך מסברא נראה לו שאין להוציא, ולכן הלכה למעשה הורה להם להתפשר ולשלם חצי שכר.

ועוד אציין את דברי המחנ"א בהל' שכירות (עניינים, שכירות סימן ז) על מקרה ששכר בית לזמן ואחר כך ברחו מחמת המגפה. לכאורה נראה כיון דהוי מכת מדינה יפסיד המשכיר, והביא את דברי הראב"ן שהבאנו דבריו לעיל, והוסיף שלפי הירושלמי בגיטין (פ"ז ה"ו) על מי ששכר ספינה לעבור הנהר, ועד שלא עבר התייבש הנהר, שרב נחמן פטר מלהחזיר הממון, יש ללמוד מזה דאפילו היכא דהוי מכת מדינה דקי"ל דהוי פסידא דמשכיר, מ"מ אם הקדים לו השכר א"צ להחזירו, דהא נגב נהרא הוי מכת מדינה, והלכתא כרב נחמן כיון דעבד עובדא. ונראה דה"ט דכיון דהקדים לו השכירות נתרצה השוכר שיהא שלו לאלתר כמו שכתבו התוס' ז"ל בהאומנין גבי ספינה זו ויין זה דאם נטל לא יחזיר. ולא דמי לנשרף כל העיר שכתבו בהגהת מיימון דאפילו נטלו השכר יחזיר, דנשרף הבית דמי לספינה זו ויין סתם דהשוכר יכול לקיים תנאו, והמשכיר אינו יכול לקיים תנאו, וכדיהיב טעמא בהגהה שם משום דהשוכר אומר לו אנא הא קאימנא והמשכיר אינו יכול לקיים תנאו, אבל הכא אין העיכובא מצד המשכיר, שיכול לומר הא ביתא קמך. ועוד כתב שם, ונראה דמהאי טעמא כתב המרדכי דאם ברחו מחמת הדבר דצריך לתת כל השכירות, והביאו הש"ך (סי' של"ד), משום דס"ל דהמכה לא נגזרה על הבתים אלא על האנשים, והמשכיר אומר לו הא ביתא קמך.

והביא דבריו להלכה המהרש"ם (בשו"ת ח"ג סי' קלט) במעשה שהיה שם עם אחד שלקח שכירות מהקהל על רשיון על זביחת בשר, והיו רוכשים אצלו למרות שהחוק אישר רק בית מטבחיים אחד, וכעת עשה מאן דהו השתדלות אצל שר העיר, וחיזקו החוק רק לאותו בית מטבחיים ונתמעט הזביחה והוא רוצה לבטל ההסכם, והשואל דן אם זה מכת מדינה, והשיב לו המהרש"ם שלמעשה לא מוגדר כמכת מדינה. אולם בתו"ד הביא השואל את המחנ"א הנז' דבהקדים לו שכרו גם במכת מדינה אינו מנכה לו כלום, רק שתמה למ"ש הרמ"א סי' שיב סי"ד דבמכת מדינה אין חילוק בין הקדים שכרו או לא, והשיב לו שהמעיין במח"א ימצא שביאר לחלק בעצמו, דדוקא בנשרף כל העיר דדמי לספינה זו ויין סתם שהמניעה מלקיים תנאו הוא רק מצד המשכיר אבל השוכר עומד לקיים תנאו, לכן במכת מדינה מנכה אף שהקדים השכר, משא"כ היכי דהמניעה אצל שניהם בשוה כגון בברחו מפני המגפה או שנגזר מהאדון שלא ילמדו או שלא להלוות ע"י שגזר המושל שלא יעשו משפט להבע"ח כנידון הסמ"ע סי' שכ"א שהמניעה אצל שניהם שוה, לכן ס"ל דבהקדים שכרו גם במכת מדינה אינו מנכה כלום, יעוי"ש.

ועוד יעוי' מש"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' ג) שכתב לפטור את בני הקהילה ששכרו שו"ב וגורשו מן הכפרים דהוי מכת מדינה, ובוודאי שהם בחזרה, והביא שם דברי הנתיה"מ לגבי מלמד וכתב שדבריו צ"ע, יעוי"ש.

והנה בחסדי שמים לאחר חיפוש מצאתי לאחד מגדולי הדיינים והרבנים בעיר תוניס לפני כמאתיים שנה הלא הוא רבי עוזיאל ב"ר מרדכי אלחאייך זצ"ל בספרו משכנות הרועים שכתב מערכה שלימה (אות ש, סימן קפא, שכירות) ושם הביא השאלה בהאי לישנא: מודעת זאת אם תעלה חמת המלך מלכו של עולם, לפי רוב המעשה אשר עשו בני אדם, עברו ברית הפרו חוק חקת התורה, ישלח דבר"ו וירפאם, דבר כי יהיה בעיר, ומשניתן רשות למשחית והיה כצדיק כרשע כל הפוגע בו קוברו תחלה, ואח"כ קורא בפתקה של חוה, אי לזאת זריזין

מקדימין לברוח מן העיר פן יפגענו בדבר, ויש נספה בלא משפט, והולכים אל אחד הגנות והכפרים עד שוב חרון אף ה', ומנהג זה יסודתו בהררי קדש בס' בית אלקים לה' המבי"ט ז"ל, ועיין בתשו' הרשב"ש ז"ל סי' קצ"ה, עוד היום בכל גלילות טורקיאה אוחזין במעשה אבותיהם ועטרותיהם בראשיהם גאוני ארץ כמו שמבואר בספרי תשובותיהם עד כי חדל לספור, עמד השואל ושאל כדת מה לעשות במשכירי הבתים מהבעלים מה הן באותן הימים, אי הוי פסידא דשוכר ומחייב לשלומי לבע"ה משלם, או"ד פסידא דמשכיר דהויא כמכת מדינה ושוכר פטיר ועטיר, ואכתי מצי משכיר למימר אטו כלהו בני מתא אלו הן הגולין, ואת הוא דחיישת ולגרמך הוא דעבדת, ומלתא דרמיא עלך לשלם במיטבא, יורה המורה לצדקה דין אמת עפ"י התורה ויבא שכמ"ה. ע"כ לשון השואל.

והשיב לו הגאון זצ"ל שראשית יש לומר שהשאירו דירות ריקות, כי אם כל המטלטלין שם, אין מה לדבר, והם חייבים בתשלום השכירות המלא. ושוב נכנס בכמה סוגיות, ובסו"ד הגיע לסוגיא שלנו והביא דברי הש"ך בסי' שלד (ס"ק ג) על דברי הרמ"א שאם ברחו מחמת שינוי אויר הוי כשאר אונס והוי פסידא דפועל או המלמד. וכותב הש"ך שבתשובת מהר"מ פדאוה סי' פ"ו משמע דדוקא כשהמועט ברחו אבל אם הַדֶּבֶר חזק ב"מ שכולם ברחו הוי מכת מדינה וכמ"ש בהגהות אשר"י (פ' האומנין מא"ז) דאם הביטול מחמת גזירות המושל בעיר וא"א למלמדים ללמוד ה"ל מכת מדינה ונותן לו כל שכרו, ומשמע עוד שם דאף שהרוב ברחו לא הוי מכת מדינה, וכתב ע"ד הש"ך ואין דבריו נ"ל בזה לפע"ד דהא אמרינן בש"ס פ' המקבל דהיכא דאשתדוף רובא דבאגי הוי מכת מדינה והוא מוסכם מכל הפוסקים וכ"כ הטור לעיל ריש סי' שכ"ב, אלא נראה דנקט ש"ס המושל דהוי מילתא פסיקא משא"כ בחולי שהיו צריכין לראות אם הרוב חולים אבל אה"נ אם ידוע שהרוב חולים או שהרוב ברחו מהעיר הוי מכת מדינה כן נלפע"ד. ובסוגריים הביא מדברי המהר"מ מטיקטין (במרדכי דפוס קראקא בתחלת נזיקין) במי שהשכיר בית לחבירו ונכנס בו ואחר כך נתהוה שינוי אויר וְדֶבֶר ב"מ והוכרחו לברוח ופסק דצריך השוכר לשלם לו, ודבריו צ"ע לדינא.

וכתב הרב משכנות הרועים, שלדעתו לא דמיא כלל למכת מדינה, דאטו הבתים נלקו אלא הבני אדם, וכשרוצה לברוח היה לו למוסרה ריקנית, וכיון שפשע ולא מסרה אכתי ברשותיה קימא, ומשלם מן העליה המעולה שבנכסיו. וסיכם, אמור מעתה לדינא לדעת מור"ם ז"ל דגרירי אנן בתריה היכא דלא פליג אדברי מרן בש"ע, דהוי פסידא דמשכיר, והש"ך הביא דברי המהר"מ דס"ל פסידא דשוכר ע"ש. א"כ אם כבר הקדים השוכר דמי השכירות לא יחזור ויטול ואם עדין לא נתן לא יתן, ועוד הביא דברי המחנה אפרים הנז' שכ"כ בשם הראב"ן. והביא עוד את הוכחת המחנ"א מהירושלמי לגבי יבש הנהר שפטרו רב נחמן להחזיר את המעות, וכתב ע"ד שאין זו הוכחה כיון שטעמו של רב נחמן לא משום דכבר הקדים לו שכרו אלא שגם אם לא הקדים לו, הוא יהיה חייב לשלם לו [משום דס"ל כרשב"ג דכל עכבה שאינה ממנה הרי זה גט וכו' יעוי"ש], וקדימת דמי השכירות לא מעלה ולא מוריד, ודעתו לחייב לשוכר, וכך הוא כותב למסקנא, שהשוכר חייב, וכדעת המהר"מ מטיקטין שהביא הש"ך. והביא שם שכן כתב הכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף חושן משפט סימן ש"ב אות מו) על ראובן שהשכיר בית לשמעון ונכנס בו, ואחר כך נתהוה שינוי אויר או מיתת דבר בר מינן בעיר, ויצא שמעון בין היוצאים ורוצה לעכב שכירותו כפי מה שלא דר בבית. יש שהורה שהדין עם השוכר. ומהר"ם מטאקטין (בפסק שנדפס אחר מרדכי דמ"ק במרדכי שנדפס בקרקא) פסק שהדין עם המשכיר, ואין השוכר מעכב משכירותו כלום. וכתב הרב כנה"ג שכן הוא מנהג פשוט במקומותינו. וסיים המשכנות הרועים שגם אנחנו פה [-בתוניס] כך המנהג פשוט במקומותינו. ע"כ. וצ"ל שכל זה לדבריו דאמר דאין זה חשיב מכת מדינה כיון שלא הבתים נלקו אלא הבני אדם, אמנם כמבואר בקצוה"ח הנז' לעיל, הסברא שאין הבתים נלקו היינו משום שיכול להשכיר לאחרים. אם כן זיל בתר סברא, מתי שאין אפשרות חוקית לאף אחד וכל הפעילות סגורה לגמרי, בכה"ג גם אם הבתים לא לקו, צריך לומר דהוי מכת מדינה, ודוק. ואף לסברת המחנ"א ודעימיה שאי"ז משום שיכול להשכיר למיעוט שלא ברחו, אלא הסיבה שדבר לא

הוי מכת מדינה, משום שאין ההפסד נעשה בבתים אלא באנשים, מ"מ בשכירות של חנות או מקום עבור עסק או אולם בתקופת הנגיף אין להשתמש בסברא זו, שהרי השלטונות גזרו שלא לקיים פעילות הנ"ל בזמן המגפה, והרי זה כאילו ההפסד נעשה בבית עצמו, דאינו יכול לומר לו הא ביתי קמך.

ועוד מצאתי תשובה נוספת לאחד ומיוחד מגדולי רבני ג'רבא רבינו רחמים חי חויתא הכהן זצ"ל שכתב בספרו שו"ת שמחת כהן (חלק חו"מ סי' כה) על שאלה שקיבל מעיר תיטאוין מי שקנה את הגאבילה [-מכס] של היין מאת גזברי הקהילה לשנה אחת, וכל חודש ישלם כך וכך ובתוך השנה פרצה מלחמה באותו מחוז וכל העיירות נסגרו על מסגר כי הדרכים היו בחזקת סכנה ולא יכלו סוחרי היין להביא יין מן הערים הקרובות להם למכור בעיר, ונמשך הדבר הזה בערך שלשה חדשים ושוב גורש האויב מן המחוז ההוא ונפתחו הדרכים כמאז ומקדם, ורצה קונה הגאבילה לנכות להק"ק אותם שלשה חדשים שלא הובא יין לעיר וגזברי הק"ק טענו כי נסתחפה שדהו. ויש לברר הדין עם מי. והביא דברי השו"ע מכמה מקומות הנז' לעיל, והביא את דברי מור"ם ומדבריו בדרכי משה, לחלק בין שכירות קרקע שבמכת מדינה המשכיר מפסיד שמנכה לו מחכירו, לבין שאר שכירות שכל ההפסד על השוכר [מי ששכר את הפועלים, אבי התינוקות ששכר את המלמד, שוכר הגאבילה, או כל כיו"ב], והביא את דברי הסמ"ע, והחת"ס, וסיים 'ובלאו הכי אנן בתריה דמור"ם גרירי היכא דלא פליג על מרן, ולמור"ם ז"ל במידי דלאו שכירות קרקע כל ההפסד על השוכר, וא"כ בנדון דידן ההפסד על חוכר הגאבילה'.

והשתא דאתינא להכא נסכם הדיעות והשיטות לגבי מכת מדינה בשכירות:

דעה א: שבמכת מדינה כל ההפסד על המשכיר בלבד, כלומר הוא נושא בעלות של ההפסד בכל הדוגמאות דלעיל. **דעה ב:** שההפסד על שניהם, כלומר מזל שניהם הוא הגורם. **דעה ג:** שיש לחלק בין מקרקעין לבין שאר שכירויות. **דעה ד:** לחלק בין סוגי המכה אם היא על הבתים או רק על האנשים. ולגבי שכירות פועלים ראה להלן.

ולפי זה הגם שיש מרבותינו שבמערב שכתבו שהעיקר כדעת מור"ם כיון דלא פליג מרן אדבריו, ונראה שרובם הסכימו לחלק בין קרקע לבין שאר שכירות. ויש שכתבו שהעיקר להלכה כדעת הראב"ן שההפסד על שניהם. הנה אם כן ברור שלחייב את השוכרים לשלם לכתחילה, קשה מאד כיון שיכולים לומר קים לן כדעת הפוטרים [אולם אם הם השאירו שם כל חפציהם ואין אפשרות למשכיר להשתמש במקומו הרי שהם חייבים לשלם, וכמש"כ הרב משכנות הרועים בתחילת תשובתו הנז'. רק יש לדון לחלק בין האופנים ובסכומי התשלומים].

מאידך אם הם כבר הקדימו ושילמו, יכול המשכיר להשאיר את הכסף אצלו, [ויש אומרים שיכול להשאיר אצלו כל הסכום ויאמר קים לי כדעת המהר"ם טיקטין, וכמו המנהג שהיה במקומו של הכנסת הגדולה והרב משכנות הרועים, שכל ההפסד על השוכר. אלא שיש לחלק, שהרי אותם פוסקים ס"ל שהבריחה מחמת הדבר אינה נחשבת כמכת מדינה, כי יש שלא ברחו, ויש שיכלו להשכיר לאחרים, אולם בימינו, שהכל סגור לחלוטין על פי חוק, גם הם יודו שזה מכת מדינה, וכל ההפסד על המשכיר לדעת הרמ"א או על שניהם כדעת החולקים] ויכול לעכב אצלו מחצית מהסכום. והגם שדעת הרמ"א לפטור את השוכרים לגמרי, ויש מרבני המערב ותוניסיה דס"ל שאין המוחזק יכול לומר קים לי נגד הרמ"א, כמו שהביא מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בהקדמה לשו"ת יחוה דעת (ח"ה אות ו), מ"מ כבר כתב שם, שבארץ ישראל המנהג פשוט לדידן שהמוחזק שפיר יכול לומר קים לי נגד פסק הרמ"א. ולפנים משורת הדין ראה להלן.

והלכה למעשה גם בשאר שכירות שאיננה מקרקעין, כגון שכירות של כלים בגדים ועוד, נחלקו הפוסקים על מי ההפסד, ולכן לחייב לשלם אי אפשר. ומאידך אם הוא מוחזק, יכול להשאיר אצלו מחצית. ואם התשלום כולל גם הוצאות, יש להפחית מה שלא היו הוצאות, וכגון בהשכרת כלים לשמחות, נחסך

ההובלה, ושטיפת הכלים, וכן בהשכרת שמלות יש חסכון של ניקוי יבש, ומהנותר לאחר קיזוז מה שחסך יעכב מחצית הסכום בידו.

וראה בשו"ת יביע אומר (ח"ט חו"מ סו"ס יא) שכתב על בעל אולם שהיה מוחזק בכסף של אדם שהיה לו אונס פרטי, שהגם שהעיקר להלכה כדעת הרשב"א שהביא מרן בבית יוסף (סו"ס שיב) שהשוכרים צריכים לשלם הכל למשכירים הגם שהשוכר מת באמצע, וכאן שהמשכיר מוחזק ודאי שאינו צריך להחזיר, אלא שכיון והם לא השתמשו כלל עדיין, לכאורה הוי כדין דייר שעדיין לא התחיל אפילו שעה אחת של שכירות, שכתב הגרש"ק, שכן צריך להחזיר. אלא שמדברי הרשב"א לא משמע כך, ולכן אמר לפשר ביניהם, פשרה של שני שליש ושליש, ובלא"ה יש לנכות שליש כיון שזו ההערכה למה שבעל האולם חסך שהאולם היה פנוי, יעוי"ש. אלא ששם זה אונס פרטי, והכא איירינן במכת מדינה, שיש מקום לחייב את שניהם שההפסד הוא על שניהם שמזל שניהם גרם, ולכן כתבנו שיחצו ביניהם לפי המחצית האמיתית ללא מה שהיה מוציא וכעת לא הוציא [ולכאורה י"ל שאף אם נעשו הוצאות מיוחדות עבור הלקוח כגון תיקונים או תפירה, כי הרי החובה היא מדין גרמי, אולם הביטול כאן מחמת מכת מדינה, והוי מזיק בגרמי באונס (רמ"א סי' שפו ס"ק א) שפטור].

והרוצה לנהוג לפנים משורת הדין ראה להלן.

ושוב ראיתי מצילום שנשלח אלי מספר ווי העמודים להגר"י זילברשטיין שליט"א (גליון 79 עמ' נח) שכתב לגבי אולם שמחות, שעל בעל האולם להחזיר את הכסף לבעל השמחה, וכתב ע"ז ב' סברות, גם מחמת שמשרד הבריאות אסר על האולמות לקיים חתונות ואם יש חתונה הוא מקבל קנס, אם כן האונס בגללו, ובפרט שיש סברא שיפצו אותו על כך. ועוד שאין לו למעשה מה לעשות עם הנכס כי אסרו על כולם ואין לו על מה לקבל תשלום. ע"כ. ובאמת לי הקטן דבריו צ"ע, והרי ברור שהאיסור גם עם האנשים שלא להתכנס, והרי גם להם, כל מפירי הבידוד, ניתנו קנסות, ולא רק לבעל האולם. וגם הם עצמם מפחדים שלא להידבק, ולא רק בעל האולם. וברור ופשוט בעיני ששניהם מזלם גרם לאונס זה. ומה יענה על מה שהוא עצמו כתב עמ' לפני כן שהגם שבימינו אסרו גם השימור ממילא פטור מלשלם [וכדברי מו"ח מרן הגריש"א בהערות על מס' ב"מ שהזכרתי לעיל], אלא שלמעשה לא נחה דעתו מזה ולכן כתב לקיים דברי החת"ס הנז' בספר הזכרון, שיש לשלם מחצית, רק הוסיף כמו שכתבנו לעיל לקזז ההוצאות שלא נעשו, אם כן מאי שנא הכא? ומה תעשה עם מעון כשהכל סגור? ומדוע לא היא בעלת הקנס שאסרו עליה לפתוח את המעונות? ועוד שכאן בעל האולם מוחזק בממון? והאפשרות של פיצוי עתידי, הרי גם למעונות יתכן ויהיה פיצוי, ומה יודע כמה יהיה? לכן נלענ"ד שהעיקר כמו שכתבנו לעיל.

ובשכירים ופועלים, כאמור לעיל בדעת הרמ"א פשטות הדברים שצריך לשלם את כל שכרו, וכ"כ הש"ך ועוד. ומאידך הסמ"ע כתב גם בדעת הרמ"א שמשלם רק מחצית. וכן דעת רבים מן האחרונים. ויש שכתבו [החת"ס ונתיה"מ ועוד] לחלק בין סוגי השכירים והכל כמבואר לעיל. אלא שיש לציין שמכת המדינה של ימינו אינה מתאימה גם לסברות הנז' לעיל, כי הכל סגור ומסוגר לחלוטין, ועל כן כתב מרן הגריש"א זצ"ל לפטור מן התשלומים לחלוטין תשלומי מורים במלחמת המפרץ וכנז' לעיל. עכ"פ במכת מדינה כגון המצוי בימינו, קשה לחייב לשלם, אלא אם האנשים הללו מוחזקים כבר בכסף של מקבל השירות, אזי יוכלו להחזיק בשכרם וכפועל בטל, ויש מי דס"ל שיכול לתפוס כל הסכום ולומר קים לי כדעת הרמ"א שמגיע לי כל שכרי כפועל בטל ועוד הוסיפו שיכול לתפוס עד מעט פחות מהשכר המלא וכדברי הרשב"א הנז' לעיל, ועל כן הציעו שיתפוס 85 אחוז משכרו, והיתרה יחזיר לבעל הבית [וכך הבנתי מדברי ידידי הרה"ג ישראל אנקווה דס"ל הכי וזה כאחד מבתי הדינים בב"ב]. אולם לענ"ד נראה שלא כך, ופשוט שאין הפועל יכול לומר שאין מזלו גרם, שהרי העולם כולם שוה בשוה נכנס לסגר, ובזה לכאורה הדין שונה גם לדעת הרמ"א, ועל כן לענ"ד הנכון הוא שיחזיק רק את מחצית שכרו, וגם את זה כפועל בטל, והגם שלדעת הט"ז הנ"ל, זה מחצית, ולפי"ז אי נימא שההפסד על שניהם, והמקבל

צריך לקבל חצי, ומתוך זה שכר בטלה חצי, אם כן היה צריך לקבל רבע, או להשאיר בידיו רבע, אולם כיון שכאמור דברי הט"ז נסתרים לכאורה מדברי הרשב"א, לכן יותר נראה שהוא קרוב יותר למחצה, ושמעתי שיש בתי דינים שהורו באמת להחזיק עד 45% כלומר להוריד מעט ממחצית, ויש שהורו עד שליש דמיו, ודרך זו של שליש ושני שליש, נראית לענ"ד מבוררת יותר, אולם גם אם המוחזק ישאיר בידו כ 45% כהוראת כמה בתי דין, הוא נוהג נכון על פי ההלכה, כנלענ"ד.

אמנם יש ללמוד על דרך פשרה כמו שעשה 'מעשה רב' מרנא החת"ס [כמובא לעיל], שלמרות שלהלכה נראה בפוסקים שכל ההפסד על בעל הבית, ולכן היה צריך לשלם את הכל לשכירים במכת מדינה, וכך הוא סיפר שם שהוא נהג בפועל ושילם לשכירים שלו את הכל, מכל מקום כתב החת"ס דמסברא הדבר קשה שיוציאו ממון מבעל הבית, שהרי יש לומר שמזל שניהם גרם להפסד, ולכן היה מייעץ שיעשו פשרה, שישלמו חצי השכר למלמד וחצי השכר יפסיד. אולם כאמור לעיל יש לנכות מכל התשלום כדין פועל בטל, וממילא אין זה מחצית ממש, אלא פחות מזה בין רבע לפחות מחצי, וכמה דיעות בזה, ונכון יותר לעשות הפשרה של שליש ושני שליש, שיוציא מכיסו וישלם לפועל שליש משכרו, ותבוא עליהם ברכת טוב שלא העמידו את דבריהם על הדין, אלא נתפשרו ביניהם. ואמנם בבתי ספר ובגנים המשועבדים לממשלה ולמשרד החינוך, יש לנהוג לפי הוראותיהם בתשלומים וכמנהג המדינה. אולם כאשר אין הוראה או בבתי ספר שאינם צריכים לנהוג על פי הוראותיהם, נכון שינהגו כמבואר לעיל.

ועוד זאת אומר, שאם בית הספר או המעון קיבלו תקציב מיוחד מהמדינה לסייע להם מחמת ההפסדים, יש להביא כל הכספים הללו בשיקול ההפסדים, לפני שגובים גם את שליש השכר, ויתכן לעיתים שגם לפנים משורת הדין לא יצטרכו ההורים להתפשר ולשלם, מחמת שההפסד התכסה ממקום אחר.

מקומות לימוד או מעונות, חוגים וכו', שיכולים להשלים ימים בימי החופש הגדול וכו', יכול אותו מקום להציע להורים, להחזיר את מחצית הימים שחיסרו, וההורים ישאירו את שכר הלימוד המלא. וממילא נמצאת הפשרה הוגנת ונמצא ההפסד מחצה על כל צד [ראה מאמרו של הדיין הרב צבי יהודה בן יעקב בתחומין יב תשנ"א בהצעתו על הגנים שהושבתו בזמן מלחמת המפרץ]. אולם ברור שאי אפשר לחייב הורים לקבל פשרה זו, ואם הורה מתעקש לקבל החזר, יהיו חייבים להחזיר לו לפי המבואר לעיל, אם הם מוחזקים בכסף.

עוד יש לציין, כי ימי חופשה שהיו כלולים בימי החופש הללו, צריכים להיות משולמים במילואם, וכגון ימי הפסח אשר בחודש ניסן יש לשלם אותם, למרות שהמקומות היו סגורים בלא"ה מחמת הנגיף.

ועוד יש לציין שבתי ספר שהמשיכו המורים ללמד באמצעות הטלפון או מכשירים אחרים, על מנת לחייב את הצד המשלם, יש לוודא את כמות הזמן וכו', ובוודאי שאין שכרו במושלם כפי הלימוד הרגיל, לא מבחינת 'שמירה' על התלמידים, ולא מבחינת זמן הלימוד ואיכות הלימוד, וראיתי מי שחייב לשלם במושלם, ודבר פלא הוא.

עוד יש להעיר, שחנויות שעבדו דרך משלוחים, אינם יכולים להוריד כלום, כיון דאין זה מכת מדינה, שהרי כמבואר לעיל, בדרכים של טורח יכולים לעבוד, כעין בהיה מים מן הנהר הגדול הגם שיבש המעיין המוביל לשדה.

ועוד רגע קט אדבר אודות שכירות בתים, שבהרבה דברים יכולים להיות שוים לנז' לעיל, אולם בדרך כלל אין כאן טענה, שהרי מותר לכל אחר לשבת ולדור בביתו, ואם בוחר אדם לשהות במקום אחר, מצד מה יבוא ויטען? ועוד שכאמור לעיל, כל שמשאיר בבית את הרהיטים וכו', ודאי שאין בידו כל טענה והשכירות ממשיכה. אולם גם בלא טענה זו, הרי אין שייכות בין מכת מדינה לדירה המושכרת. אלא אם יש טענה של ממש, כגון מי שנסע לחו"ל והוא מנוע מלחזור, כי נסגרו הטיסות ואין באפשרותו לחזור אל ביתו, וזה מחמת מכת מדינה בכה"ג יש מקום

לטענתו, שהוא אנוס מלהגיע. והדבר מצוי הלכה למעשה, בדירות העומדות להשכרה עבור בחורי ישיבה, ובתחילת חודש ניסן אספו כל חפציהם, וטסו לבית הוריהם לחו"ל לימות הפסח, וכעת אינם יכולים לחזור, ושאלו, אם רשאים לבטל השכירות באמצע, ולמעשה כיון שלדידם באמת חשיב אונס, הדין נכלל במה שכתבנו לעיל ויהיו פטורים מלשלם. ועיקר הדין מבוסס על סוגיית שוכר שנאנס, וכמבואר ברמ"א בסי' שלד (סעי' ה) במחלוקת המהר"ם והרשב"א, ויעוי' בש"ך ס"ק ב, ולמעשה יכול המשכיר לומר קים לי כדעת הרשב"א ואינו צריך להחזיר הממון וכדברי הרמ"א וכן מבואר ברעק"א שם, יעוי"ש. אלא שכל זה היכא שזה אונס אמיתי כעין המקרה דלעיל של בחורים שחוזרים לביתם לשהות בבית הוריהם כל חג, וזה ביתם וזה מקומם, ואין באפשרותם להשאר בפסח בא"י, ולא היוצאים לטיול או היוצאים אפילו להוריהם, שסו"ס יש להם בתים, ורבים שעשו זאת באופן זה.

ולבסוף יש לציין, שמוחזק בכסף זה כשמוחזק בכסף בפועל. אולם אם בידו המחאות [שיקים] שקיבל מן הצד השני, אין זה דומה למוחזק, וראה להלן סי' ג. אמנם אם יגבה אותם, אף ללא רשות מהצד השני, הרי זה כתפיסה המועלת, ואנן טענינן ליה 'קים לי' שהממון שגבה מגיע לו, וכדעת המחייבים את שכנגדו לשלם לו, וא"צ שידע התופס שיש דעות כאלו, וכמו שפסק ביביע אומר (ח"ז, חו"מ סי' ג), 'שהעיקר כדברי רוב האחרונים דאף היכא דלא טעין המוחזק קים לי אנן טענינן ליה, בין כשהוא מוחזק מעיקרו, בין היכא שתפס, ואפילו בדעת מיעוט הפוסקים, כנגד הרוב'. אמנם בכה"ג אם יחזור השני ויתפוס אין מוציאין מידו, אכן כמו שכתבנו לעיל נכון מאד שיעשו פשרה בשליש השכר בהסכמת שניהם.

העולה לדינא:

א. העיקר להלכה שהנגיף שיש בימינו בשנה זו לתפ"ץ הוא מוגדר 'מכת מדינה', ונחלקו הפוסקים, האם המפסיד הוא רק המשכיר או שאר בעלי המקצוע, או גם הלקוח נושא בהפסדים, וכן יש שחילקו בין סוגי שכירויות השונות. ויש שחילקו בין סוגי השכירים השונים. על כן כל שעדיין לא שילמו הלקוחות, אין אפשרות לחייבם לשלם. להוציא אם השוכר לא רוקן את הדירה או העסק שאז אפשר לחייבו תשלום על כך. אולם אם כבר הקדימו ושילמו ממון, יכול המשכיר להותיר בידו עד מחצית ולהחזיר את היתרה.

ב. כאשר מדובר בשכר עבודה או פועלים הסכום הוא לא של פועל עובד אלא 'פועל בטל', וכמה דיעות יש בזה, והבאנו דבריהם במקורות, ולמעשה יש שהורו והתירו להחזיק בידו כל הסכום להוציא מעט שהוא 'פועל בטל', אולם כתבנו שהעיקר לא כדעתם, אלא שבמכה כעין המצויה בימינו ההפסד הוא בשוה על שני הצדדים, ועל כן אין יכול להחזיק יותר ממחצית, וגם מחצית זו איננה מכלל הסכום אלא כפועל בטל, ויש שכתבו שיכול להחזיק עד 45%, ויש שהורו עד שליש דמיו, ודרך זו של שליש ושני שליש, נראית לענ"ד מבוררת יותר, אולם גם אם המוחזק ישאיר בידו כ 45% כהוראת כמה בתי דין, הוא נוהג נכון על פי ההלכה, כנלענ"ד.

ג. בעלי אולמות וגני אירועים, צריכים להוריד את הוצאותיהם שלא בוצעו, ולהשאיר רק המחיר ב'מנה' של ההוצאות שכן נותרו, ואת הרווח שהיה אמור להישאר במנה, ואת זה יכול לעכב אצלו עד מחצית.

ד. מכל מקום גם אם לא שילמו עדיין לשכירים שאמרנו שאי אפשר לחייב, מכל מקום כתב רבינו החתם סופר להורות לקהל שיעשו דרך פשרה שישלמו חצי השכר, לשכירים [והוא בניכוי השיעור של 'פועל בטל' כשליש שכר].

ה. ראה עוד במקורות ובסיכום שהבאנו עוד מקרים נוספים ואופנים שונים, יעוי"ש, ויש לראות כל מקרה לגופו.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן ב

מי שביטל טיסה כי אינו רוצה לחזור לבידוד, מי נושא בעלות הביטול

חודש אייר ימי ספה"ע תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

מה ששאלתם לגבי מי שביטל טיסה כי אינו רוצה לחזור לבידוד, מי ישא בעלות הביטול, הנה במקרה זה שביטול הכרטיס, נעשה מחמת רצונו של האיש, ולא מחמת 'מכת מדינה' שהארכנו על דיניה בתשובה אחרת. חלים עליו כל דיני ביטול הכרטיס הרגיל אשר נקבע על ידי חברות התעופה, ועל ידי הרשות להגנת הצרכן, על פי כלליה והוא המנהג הקובע. מאידך לאחר הפסקת הטיסות, כל ביטול אמור להיות משולם בחזרה, מחברת התעופה כפי שפורסם [כל שהיא ביטלה טיסותיה, אולם אם היא לא ביטלה והמשיכה את הטיסות, אין האיש זכאי להחזר, אלא אם היא מאפשרת כפי שנהגו חלק מהחברות], הכסף מועבר אל הסוכן, שהוא מעביר ללקוח. ואין רשאי הסוכן לתפוס את דמי העמלה המגיע לו מכסף זה, כיון שהוא אמור לקבל עמלה זו מחברת התעופה, ועליו לתבוע את חברת התעופה ולא לקחת מן הלקוח.

אם טרח כדי להחזיר הכסף מחברת התעופה, באם אין זה מחובתו, ומלכתחילה התכוין לגבות את שכרו על עבודה זו, רשאי לגבות העמלה שלו, לפי גובה העמלה המקובל בשוק עבודה זו.

סוכן שהוציא הוצאות, ושוב ביטל הלקוח את הכרטיס, חייב מדין גרמי לשלם הוצאותיו של הסוכן. אולם אם אירע הביטול מחמת אונס, אין לחייב את הלקוח לשלם שהרי מזיק על ידי גרמי באונס נחלקו הפוסקים, והכריע הש"ך שפטור. אולם אם הוא קיבל הכסף והוא מוחזק בו לכאורה יכול להחזיק הוצאותיו שהוציא, ולומר קים לי כדעת המחייבים וישאיר הממון אצלו. אולם את העמלה שלו נראה שאין לו רשות לעכב, כיון שהוא קבלן שלא סיפק את אשר התחייב, והגם שזה מחמת אונס.

ודין זה לכאורה פשוט וברור כי כאשר הטיסות פועלות, והחברות בעולם עובדות, ועדיין אין כל החלטה על סגר או עצירה, והאיש מצד עצמו נמנע מלנסוע מחמת אי רצונו להכנס לבידוד, אין זה אלא בגדר ביטול עיסקה רגיל שחוזר בו הלוקח, וכאן כבר נקנה הכרטיס ונתינת כרטיס האשראי הוא כקנין גמור [סיטומתא] אצל סוכני נסיעות. ולכן יש לפעול לפי חוק הגנת הצרכן במפורסמים בענין זה. וכללי הביטול הם לפי התנאים של רוכש הכרטיס, והסוכן קנה לפי הוראות הלוקח, ולכן חלים כל כללי ביטול הכרטיס על הלקוח עבורו נרכש הכרטיס, וכלל מפורסם הוא אצל כל הרוכשים שיש כרטיסים יקרים עם אפשרות ביטול ללא תשלום, או תשלום מיזערי, ויש כרטיסים זולים שמחיר הביטול יקר או שלא מתאפשר כלל, והקונה נתן הכרטיס אשראי ושילם על דעת תנאי הכרטיס שאותו ביקש ואותו הוא אישר. ואמנם כבר כתב הח"ח בקונטרס שפת תמים (פ"ה בהנהגה, והב"ד גם באהבת חסד ח"א פ"י בהערה לסעי' יג) שיש חשיבות גדולה לכל אדם המבקש מאדם אחר שיעשה פעולה בעבורו, שיקצוב עמו המקח בתחילה, שאם לא כן עלול להביא לידי גזילה ועושק שכיר וכו', יעוי"ש. אולם מכל מקום כלל זה ידוע לכל שיש מחירים שונים ואופציות רבות בכרטיסים, והוי כמלאכה הניכרת וכמבואר בשו"ע חו"מ (סי' שלג סעי' א), שצריך לשלם לפועל. ובכל גוונא גם אם הסוכן כבר שילם את דמי הביטול, חייב המזמין לשלם את דמי הביטול הללו לסוכן, כי אלו הוצאות שנגרמו לו בגינו, וחייב עליהם מדינא דגרמי [ראה פסקי דין - ירושלים דיני ממונות, ח עמוד רעז ואילך], וכמבואר בשו"ע חו"מ (סי' שלג סעי' ח) 'אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ועשאו האומן, ואח"כ אינו רוצה לקחתו והוא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד חייב' ומקור הדין מהרא"ש בשו"ת שלו (כלל קד סי' ו).

וזאת יש לדעת כי הגדרתו של סוכן נסיעות הוא כמתווך בין חברת התעופה לבין הקונה, ודינו כקבלן שמקבל שכר על פעולתו, ולכן מחד כל שקיבל בקשה בלא תשלום דינו כפועל ששכרוהו באמירה בעלמא שנתבאר בש"ך (סי' של"ג ס"ק יד בשם הריטב"א) שיכול לחזור בו, ואם נשכר בקנין כגון המצוי בימינו באשראי דהוי קנין סיטומתא, נחלקו הש"ך וקצוה"ח (שם ס"ק ה) אם יכול הפועל לחזור בו. ובפסקי דין (ירושלים, ח עמ' רעט) כתבו שהגם דיכול מזמין הכרטיס לומר לסוכן [הפועל מכח שליחותו] לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, 'אולם בנידון דידן העיוות לא היה ברכישת הכרטיס או במחיר שלו, אלא באפשרות החזרה והביטול, שהכרטיס שהוזמן בשבילו ע"י הסוכן אינו מותיר אפשרות חזרה וביטול ללא תשלום, לא נראה שיש בכך עיוות בשליחות, שהרי השליחות היתה לרכוש כרטיס כדי לטוס בו, ושליחות זו התקיימה לשביעות רצונו של המזמין, ואילו האפשרות לבטל את הכרטיס ולחזור מהרכישה ללא תשלום לא עמדה מעולם במטרת השליחות, שהרי הרכישה לא נועדה להתבטל אלא להתקיים', ולענ"ד היום בימינו הדברים מחודדים הרבה יותר שיש מחירים שונים של כרטיסים שנובעים מאפשרות לבטל או לא, וברור לכל מי שמזמין טיסה, שהוא מקבל זול יותר כי אפשרויות הביטול קשים יותר, וקשה לטעון לתקוני שידרתיך וכו'.

אלא כאשר אירע אונס וכגון המצוי בימים אלו שהופסקו הטיסות, אז לכאורה גם אם היו הוצאות שהוציא סוכן הנסיעות, וביטל אותם הלקוח, הרי כל החיוב הוא מדינא דגרמי וכנ"ל, אם כן באנו למחלוקת הפוסקים האם מזיק בגרמי באונס חייב או פטור, ואחר הכרעת הש"ך (סי' שפו ס"ק א) שמזיק בגרמי באונס פטור, אם כן לכאורה אין לחייב את הלקוח לשלם, אחר שזה גרמי באונס. ולכן לכאורה באם חברת התעופה השיבה את הממון ללקוחות והוא ממון שוודאי שייך להם. אך לכאורה יש מקום לומר שעל הוצאותיו יכול הוא להחזיק הממון אצלו, בהסתמך על דיעות הראשונים דס"ל שגרמי הוא מן הדין ורבים הם, וגם אם הוכרע על ידי הש"ך כדעת האחרים, מכל מקום לכאורה יכול להחזיק הוצאות אלו שהוציא, ולומר קים לי כדיעות אלו.

אלא שלגבי עמלת הסוכן, לא מבעיא על העמלה שהוא מקבל בד"כ מחברת התעופה, שהוא אינו יכול לגלגל על הלקוח, אלא לכאורה גם העמלה שהוא בדרך כלל כן מקבל מן הלקוח עצמו, כגון במצוי היום שרוב חברות התעופה כבר לא משלמים עמלה לסוכן והם גובים את העמלה מן הלקוחות, והדבר גם פורסם ברבים, והכל יודעים שיש אפשרות לרכוש במקוון במחיר זול יותר, ומכל מקום אותם שמעדיפים לפנות לסוכני הנסיעות כדי שהם יטפלו בכל הצריך, הם מודעים ששם המחיר יותר יקר ממקוון ובכל זאת מזמינים שם, הרי שזה כאילו הותנה מראש שהסכום לתשלום כולל את עמלת הסוכן. ולא יועיל כי יאמר שכיון שלא נעשה קנין על גובה העמלה, הרי שהוא פטור מכך, שהרי כבר לימדנו רב האי גאון [תשובות הגאונים החדשות (עמנואל אופק סימן קכא) שערי צדק (ח"ד שער ו סי' ל) חמדה גנוזה (סי' קלה)] בדין ראובן אצטריך לזבוני ארעא דיליה ובעא שמעון למזבנה ואמר ליה ללוי זיל לגבי ראובן לזבונה מיני ואני נותן לך אגר טרחך כך וכך זוזי, ושקל וטרא ביניהון וטרח עד דאירצו להדדי וזבנה שמעון, ולבסוף קא הדר ביה בההוא אגרא דפסק ליה ללוי משום דלא הוה בקנין, דינא מאי. והשיב: 'כך ראינו שראובן חייב לשלם ללוי שכרו משלם שהרי קבל לו שכרו. ודאמר לא היה בקנין, דברים בטלים הם, אטו כל פועלים דעלמא וכל סרסורים בעו קנין, אלא בההוא הנאה שהוא הולך ובא בצרכו גמר ומשעבד נפשיה.

אלא שמכל מקום צריך לומר שאין לו לסוכן זה לגבות עמלה במקרה דינן, שהרי סוכן הוא מתווך בין החברה ללקוח ודינו כקבלן ולא כפועל, ותפקידו להביא את אשר הוזמן, וכל שבסוף התהליך לא הביא כרטיס שהוא שווה ערך, הרי שהוא לא סיפק את אשר הוא היה צריך, ואם כן לא מגיע לו העמלה שלו. ואף שהדבר לא היה תלוי בו אלא אונס הוא ומכת מדינה, מכל מקום כמבואר ברש"י ובראשונים על הסוגיא של מכת מדינה שאין דין זה נוהג בקבלן, והגם ששם הוא קבלנות על קרקע, מכל מקום לכאורה יש לומר שהסברא שווה

בכל קבלן, כל שלא סיפק את מה שהיה צריך, אין מקום לשלם לו כל עמלה. והייתי מסתפק בזה. והראה לי ידידי הרה"ג רבי ישראל אנקווא שליט"א שכעי"ז כתב בשו"ת באהלה של תורה (חו"מ סי' קח, אות ג), ועיינתי שם וראיתי ששם התייחס לקבלן שאחראי למימכר בצל מעודפי השוק, ולבסוף מחמת העודף נתקבלה הוראה להפוך האדמה ולהפסיד היבולים כדי שלא תהיה הצפה בשוק, והמושב טוען שלא מגיע לו כלום כיון שלא עמל השנה על שיווק הבצל, והקבלן טוען שההפסד לא רק עליו, והאריך בדיני פועל, אך סיים שבנידונו הקבלן אין דינו כפועל אלא כקבלן, שבכה"ג הביא הר"ן (עמ"ס ע"ז דע"א ע"א) מחלוקת לגבי קבלן שקיבל שדה לקצור והקדימוהו אחרים וקצרו, שדעת הראב"ד שצריך לשלם לו, כי העיקר זו התוצאה והיא נעשתה בזה שנקצרה השדה. ודעת הרמב"ן שפטור, כיון שסו"ס לא עשה כלום. ולפי"ז כתב שבמקרה שלו, גם לראב"ד פטורים מלשלם לו, כיון שלא הוא עשה ולא אחרים עשו אלא הכל הופסד, ממילא אין מקום לשלם לקבלן [אמנם במקרה שלו הקבלן עשה את שלו, שהרי הוא היה בשטח בזמן הוצאת הבצל והפיכת האדמה, והפינוי למזבלה, דן שישלמו לו לפי חשבון שעשה שם, יעוי"ש]. ע"כ. ועוד ראה שיטת מחודשת בדברי הריטב"א (ב"מ עט ע"ב) לגבי ספינה, מש"כ לגבי קבלן שהתחייב ועשה קנין, ואין עיכוב מצדו ואירע בו שום אונס, שאין לו להפסיד משכרו כלום, ע"כ. והכי ס"ל לגרעק"א (על הסוגיא שם ע"א). וראה בשו"ע (סי' שיא ס"ג), ודוק לנידו"ד.

ולגבי שכרו של הסוכן שעבד ממול חברת התעופה כדי שיחזירו את הכסף ללקוחות, לכאורה יש לבדוק אם זה חלק מתפקידו או לא, שאם זה חלק מחובותיו כלפי הלקוח, ודאי שחייב לעשות זאת, ואין לו רשות להחזיק בממון על טירחתו זו. ומאידך אם אין זה מחובתו וחשב מתחילה לעשות זאת בשכר, יכול הוא ליקח מזה את שכרו [וראיתי בבינת המשפט ח"ו סי' רסט שכתבו שיכול לבקש אם חשב כן מתחילה דבלא"ה אסור וכמ"ש בפתחי חושן (ח"ד, פ"ח הערה סה) והוסיפו שאם חשב כך מתחילה, ואין חובתו לדאוג לפיצויים יכול הוא ליקח שליש מן הפיצויים לטובת שכרו, אלא ששם זה פיצויים על עגמת נפש, וכאן הם מקבלים את עלות הכרטיס שהם שילמו, והדינים שונים, ויש לבדוק מה העמלה המקובלת בשוק בעבודת סוכני נסיעות, ובד"כ עמלה זו ידועה ואיננה נגזרת מסכום הכרטיס]. ורשאי הסוכן להתנות לכתחילה עם הלקוח שאם הוא רוצה שהוא יעשה עבורו את הביטול והפרוצדורה ממול חברת התעופה שהוא צריך לשלם על כך, ואם הלקוח הסכים וקיבל, כל תנאי שבממון קיים.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

סימן ג

מי שאובחן כחולה בנגיף, ויצא לרשות הרבים ונדבקו אנשים ממנו, ונגרם נזק לאדם או לממון, האם חייב בתשלומין

חודש אייר ימי ספה"ע תש"פ

לכבוד
מעלת הכהן הגדול מאחיו
הגאון הרב **גמליאל רבינוביץ** שליט"א

השלום והברכה!

מה ששאלתם לגבי חולה שאובחן כחולה, ויצא והזיק לאדם או לממון מה דינו, הנה חולה בנגיף שיוצא לרשות הרבים, הרי שהוא מסכן את הציבור ודינו כדין רודף, שיש להתרות בו, ולהכניסו אל ביתו אפילו בכח. ומצוה להודיע על כך לשלטונות שיכופו עליו בידוד לבל יזיק לרבים.

חולה בנגיף שהדביק אחרים, דינו כאדם המזיק, והיזקו נחשב כהיזק הניכר, ומעשיו הם אינם גרמא אלא מכח פיו וחייב משום אש וכדין אדם המזיק. ולכן כל שברור שאיש זה הוא המזיק, חובה עליו לשלם חמשה תשלומים של אדם המזיק אדם. ובזה"ז יכול האיש הנדבק לתבוע ולקבל מהמדביק שבת וריפוי אולם נזק, צער ובושת אין גובים בזמן הזה, וגם לבני אשכנז יכפוהו עד אשר יפייס את האיש הניזק.

חולה שיצא במזיד לרחובה של עיר, ומחמת שהותו נכנסו אנשים לבידוד, הרי שמעשיו הם גרמא, ופטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והדיינים יתנו לו תוכחת מוסר שיצא ידי חובתו לשמים, ואם קיבל מוטב ואם לאו, יאמר הדיין לפני שני בעלי הדין להכריז על החייב בדיני שמים.

חולה שנסע במטוס, או שהה במסעדה, ומחמת זה הוציאו הוצאות של חיטוי, ועוד הוצאות, מעשיו גרמו לנזק ולא נזק ישיר, ולכן דינו ככל דיני גרמא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

חולה שטעם בידיו ממאכל, וזרקו מחמת זה את האוכל, הרי שזה היזק בידים, אולם נחשב כהיזק שאיננו ניכר, ובמזיד חייב בנזק ובשוגג פטור. ואפשר לכופו לשלם, הגם שיש חולקים, כי אין אומרים קים לי נגד מרן השו"ע. וגם לבני אשכנז, בית הדין יאמר לו שראוי לו לשלם. אולם הנזקים הנלווים כגון אוכל חלופי, זה גרמא ודינו כנז' לעיל.

הנה זו הלכה פסוקה שמי שמצער את הציבור ומצער אותו, מותר למוסרו ביד עכו"ם אנסים להכותו, לאוסרו ולקונסו. אולם מפני צער דיחיד אסור למוסרו. וכל זה בצער, אולם במוסר אפילו בממון שרי אפילו ביחיד, וגם צער היינו כשלא רגיל בזה לצער. וכל זה מבואר בשו"ע וברמ"א ובנו"כ לחו"מ סי' שפח סעי' יב. והוסיף הרמ"א שם, שגם מי שעוסק בזיופים, ויש לחוש שיזיק רבים מתרין בו ואם אינו משגיח, יכולין למוסרו, וכותב הגר"א שם (ס"ק עד) שאיש זה גם הוא בדין רודף הוא, ואף שאין מתכוין, כמ"ש בההיא חמרא וכו', ואף שאינו רק גרמא כמו במסור שאף ע"י ממון קל כמו תיבנא, ואף שאינו רק חששא כמו במסור וכו'. ועי' סי' תכה ס"א בהג"ה וס"ב. ע"כ. וכוונתו לנאמר בסי' תכה על דין רודף את חבירו להרגו, והזהירוהו, והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה הרודף קטן, הרי כל ישראל מצווים להצילו באבר מאברי הרודף, ואם אינם יכולים לכוין ולא להצילו אלא א"כ יהרגו לרודף, הרי אלו הורגים אותו אף על פי שעדיין לא הרג.

נמצינו למידים, שיש דין של רודף להורגו, שיש להזהירו, ואם ממשיך מצווה להציל גם באמצעות פגיעה באיבריו ואם אם אפשר גם בהריגתו, ואפילו שלא הרג. ויש דין של מסכן את הציבור שדינו כרודף שמותר למוסרו למלכות, ולדברי הגר"א זה אף אם זה בגרמא ולא בכוונה, ואף אם זה על עניני ממון, ואף אם זה רק חששא. והוכיח את דבריו מהגמרא בב"ק (דף קיז ע"ב) לגבי מי שהעלה חמור לספינה וסיכן את הנוסעים דחשיב בעליו כרודף, אף שוודאי לא התכוין לכך, יעוי"ש.

הנה אם כן הלכה למעשה לאחר שיותר מארבע מליון איש חלו בעולם כולו, ורבבות אנשים מתו בעולם כאשר הממוצע העולמי עומד על 0.07% תמותה של החולים בנגיף זה [ובארצינו הקדושה ראינו ניסים ונפלאות כאשר המרחק הוא גדול שאחוז התמותה עומד על שיעור של 0.016%]. ואין אחד מהם שנדבק במחלה ללא שהוא נדבק מן הזולת, וכבר בדקו הרופאים ופרסמו צורות שונות של הדבקה ואפילו על משטחים ועוד שהזולת נוגע בהם ועוד כיו"ב. נמצינו למדים שודאי כל מי שחולה במחלה או אף יש חשש שהוא חולה במחלה, חייב להרחיק את עצמו ולקיים את הנאמר על הצרעת שהיא מחלה מדבקת 'בדד ישב מחוץ למחנה' [אין הכוונה בדד לחלוטין שהרי עם שאר מצורעים שרי לו לישב, ראה בארוכה מה שהביא בזה בספר תורת יעקב (סופר) על התורה בריש פרשת תזריע], ועוד צריך להודיע על כך ברבים להזהירם כדכתיב 'טמא טמא יקרא', ואם לא עושה כאן חובה להזהירו ולגרשו לביתו, ואם לא עושה כן פשוט שמותר למוסרו לרשויות כדי שלא יזיק לרבים. וכבר שנינו כעין זה במדרש ויקרא רבה (וילנא, מצורע פרשה טז סימן ג) ד"א זאת תהיה תורת המצורע הה"ד (איוב כ) אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע שיאו לרומא לעב לעננא כגללו לנצח יאבד מה גללים הללו מזוהמין אף הוא מזוהם וכו', רבי יוחנן ורשב"ל ר"י אומר אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות, ור"ש אמר אפי' מאה אמה, ולא פליגי מאן דאמר ד' אמות בשעה שאין הרוח יוצא ומאן דאמר ק' אמה בשעה שהרוח יוצא, רבי מאיר לא אכיל ביעי מן מבואה דמצורע, ר' אמי ור' אסי לא הוו עיילי למבואות של מצורע, **ריש לקיש כד הוה חמי חד מנהון במדינתא מרגם להון באבניא אמר לו פוק לאתרך לא תזהום ברייתא** וכו'. וכבר כתב בספר חסידים (סימן תרעג) על הפסוק 'לפני עור לא תתן מכשול' שלא ירחץ אדם שהוא מוכה שחין עם יהודי אחר שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך' וכתיב 'ולא תעמוד על דם רעיך'.

ועל כגון דא נאמרו דברי רבינו הרמב"ם בהל' רוצח (פ"א ה"ד, והל' יד ואילך) 'אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים, חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. **וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר, השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים**. כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אוזן חבירו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך. הרואה רודף אחר חבירו להרגו או אחר ערוה לבועלה ויכול להציל ולא הציל, הרי זה ביטל מצות עשה שהיא 'וקצותה את כפה' ועבר על שני לאוין 'על לא תחוס עינך' ועל 'לא תעמוד על דם רע'ך. אף על פי שאין לוקין על לאוין אלו מפני שאין בהן מעשה, חמורים הם, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם כולו, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו.

הרי שמחוייב האדם לשמור נפשו ולהסיר המכשולות, ואם לא עובר על איסורים חמורים, ואם אדם אחר רואהו, ולא מציל את האנשים מהאיש הזה, עובר הוא על איסורים אלו. וכבר כתב בזה הגאון בעל חמדת צבי (חלק שלישי סי' לא) ומנה שם את החיוב להודיע על מי שיש לו מחלה מדבקת שאינו שומר עצמו מלהדביק אחרים ומנה שם האיסורים בדבר זה, וסיכם דבריו: א. בין רופא בין כל אדם היודע שפלוני עושה מעשים שיש בהם ספק נפשות או שיש לו מחלה שע"י כך מסכן חיי אדם ואפילו חיי עצמו של אותו חולה, מחוייבים להודיע זאת למשטרה. ואם לא עושים כן הרי עוברים על לא לעמוד על דם רעיך, על לא לשים דמים, על ואם לא יגיד ונשא עונו. וכן ג' מצוות עשה ואהבת לרעך, השמר לך ושמור נפשך,

ולגבי עצמו ועשית מעקה. ב. אפילו אם אין כאן סכנת נפשות ואפילו לגבי הפסד ממון לפי השאילתות וגם לפי ספר חסידים שייך הלאו דלא לעמוד על דם רעיך וגם אם לא יגיד. ג. האדם בעצמו מחוייב לגלות שיש לו מחלה מדבקת וכדומה, שלא יגרום מחלה ונזק לאחרים ואם לא גילה הוא עובר על כל הנ"ל. יעוי"ש [ובתו"ד הביא שם מהצי"א שגם רופא מחויב להודיע זאת ואינו עובר על שבועת הרופא. וכ"כ מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' ס) שרופא הגם שהוא מוזהר על חוק הסודיות הרפואית, באופן שיודע על מי שרוצה להוציא רשיון נהיגה והוא חולה במחלה שיכולה לסכן את אותו ואת הסביבה במצב כזה מצוה עליו להודיע למשרד הרישוי, ואין בזה שום חשש איסור כלל וכלל].

הרי לך חומרת האיש החולה, ואפילו בספק ובחשש, איש כזה יש עליו דין רודף, וחובה להזהירו ולהתרות בו, ואם לא ישמע, חובה למוסרו לרשויות שיעצרוהו ולא יסכן את עצמו או את סביבתו.

אולם זאת עלינו לדון, אם חולה זה כגון הנגוע בנגיף הנמצא בזמנינו העובר מאיש לזולתו בנגיעה או דיבור, או כל שאר נוזלי הגוף, ובקירבה לכל אדם וכו', אם אותו איש יצא תוך כדי סיכון אנשים והתערבב עמם, ושוב אחד מהם נחלה האם יכול הוא לתבוע את החולה הזה, על נזקיו, הוצאות הריפוי שלו, על ביטולו ממלאכתו כל ימי מחלתו? וכן כיו"ב לגבי חברת התעופה בה נסע חולה שידע שהוא חולה ולא הודיע, ומחמת זה נאלצה החברה לנקות ולחטא את המטוס תוך השבתתו לכמה שעות, אם יכולה לתבוע נזקים אלו מחולה זה.

הנה אדם שהזיק אדם חייב בחמשה תשלומים, נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת. ומאידך אדם שהזיק ממון או להיפך חייב רק נזק. רבים הם דיני נזקי אדם, אולם ניגע בשנים מהם, האחד בו יש לדון האם נידון דידן חשיב כמזיק בידים, או גרמא ואז יהיה פטור מדיני אדם ככל גרמא בניזקין. ועוד גם אם חייבים, האם שייך בזמן הזה לתבוע חמשה תשלומים אלו.

בסוגיית גרמא, לכאורה יש סברא לומר שאין כאן פעולה ישירה אלא גרמא, שהרי ידוע לכל שהמחלה עוברת דרך האויר, כאשר החולה מתעטש או משתעל או מדבר וכיו"ב ומעביר לזולתו, ואף נשאר באויר לכמה שניות, והעובר מקבל זאת דרך אחד מנקביו אל מערכת הנשימה והוא ל"ע נחלה מכך [ולעיתים נדירות יותר הדבקה דרך מגע על משטחים שהשאיר עליהם החולה שאריות]. הנה אם כן יש לומר שיש כאן גרמא של האיש החולה, שהוא הוציא לבחוץ את הנגיף, והאחר קיבל זאת אליו, בסיוע האויר והרוח וכו', ואם כן שומה עלינו לפוטרו מכל חוב בידי אדם. וכבר שנינו כעי"ז בכמה מקומות בהלכה, ראה כדוגמא את סוגיית שיסוי כלב באדם שפטור מדיני אדם, וחייב בדיני שמים, וכמבואר בגמ' בב"ק (דכ"ג ע"ב) וברש"י שם שהוא פטור משום גרמא. וכ"פ הרמב"ם בהל' נזקי ממון בפ"ב הי"ט [וראה עוד בפ"י ה"ח, וראה ברה"מ שם ובאבן האזל, מש"כ ע"ד. ומש"כ בביאור הלכה למשה על הרמ' שם ודוק בכ"ז], וכך נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שצה סעי' א) לגבי משסה הכלב בחבירו, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ומבאר הסמ"ע (ס"ק א) שהטעם משום דהוי גרמא בנזקין ופטור. ולהלכה קיי"ל כחכמים שם שאפילו האדם השיך [לא רק שיסה] נחש בחבירו פטור מדיני אדם, כי הנחש הוציא בסוף מעצמו הארס, וכן פסק ברמב"ם שם. ועוד מצאנו דוגמא כעי"ז בנותן סם המות לפני בהמת חבירו, גם שם קיי"ל בגמ' (ב"ק דמ"ז ע"ב) דפטור מדיני אדם וחייב בידי שמים. וכ"פ הרמב"ם (בהל' נזקי ממון פ"ד ה"ב) וז"ל: 'הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאת והזיקה, אם היה גדר חזק ובריא חייב, ואם היה כותל רעוע פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וכן הנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים'. והאי דינא דפורץ גדר, מקורו בגמ' בריש הכונס (דנ"ה ע"ב), תניא, אמר ר' יהושע, ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן, הפורץ גדר בפני בהמת חבירו, והכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה, והשוכר עדי שקר להעיד, והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו. ומבאר רש"י דהוא מחמת דגרמא בנזקין ופטור. וברש"י ובתוס' שם (בד"ה אילימא) על המשך דברי הגמ'

שאי בכותל בריא חייב גם בדיני אדם, כתבו דאכותל קאיירי, ולא על הבהמה דבכל גוונא פטור דהוה גרמא בנזקין. אמנם כידוע דעת הרמב"ם שחייב גם על נזקי הבהמה כשיצאה והזיקה, ובתשובה שכתב לחכמי לוניל והב"ד במגדל עוז על הרמב"ם, כתב להשיב מה החילוק בין זה לבין הוציאוה ליסטים, ובדבריו כתב להכריח דע"כ אבהמה קאי ועל ההיזק שהזיקה דא"א לומר על הכותל דא"כ למה קתני בפני בהמת חברו, ועוד דלמה פטור בכותל רעוע ליחייב בדמי רעוע, ואם נימא דרעוע כ"כ דמצוה לסתרו אמאי חייב בדיני שמים, אלא ע"כ אבהמה ועל הנזק שהזיקה מדקתני לה אמתני', והא דקשה מהוציאוה ליסטים דדוקא הכישה אבל פרצו הדלת פטורים, היינו משום דליסטים אין מכוונים אלא לגנוב הבהמה ואין מכונים לפרוץ הדלת שתצא ותזיק אבל הפורץ גדר מכוין שתצא ותזיק ולכן חייב כדין כל מזיק. ובאריכות מרובה על שיטת הרמב"ם ראה באבן האזל על הרמב"ם שם, וראה בהלכה למשה שהאריך מאד בביאור השיטות השונות בסוגי זו. ובאבן האזל שם הביא מדברי ביאור הגר"א (חו"מ סי' שפו) שכתב שהרמב"ם מחייב משום דינא דגרמי והרמב"ם לשיטתו דאינו מחלק בין גרמי לגרמא [וכמבואר ברמב"ן בדיני גרמי, והב"ד בש"ך סי' תיח ס"ק ד, יעוי"ש] ורק דסובר דדינא דגרמי אינו חייב אלא במכוין להזיק וכו' יעוי"ש. והוסיף באבן האזל שם והקשה שלפי"ז שלדעת הרמב"ם הכא יהיה חייב יש להקשות מה נחלק בין דין זה של פורץ גדר בפני בהמת חבירו מדין המשסה כלבו של חברו ומנותן סם המות לפני בהמת חברו דפטור, וכתב לחלק, שנראה דכיון דהכלב לא היה נעול רק שגרם במה ששיסהו א"כ אינו ברור ההיזק משני טעמים חדא דאינו ברור שישתסה במה שמשסה אותו, ועוד דאפשר היה נושכו גם בלא ההשסה ע"כ לא דמי לפורץ גדר דאף דגם שם לא ברי היזקא אבל לפחות בלא הפרצה לא היה להבהמה באפשר להזיק, ונותן סם המות לפני בהמת חברו מבואר בגמ' בדף מ"ז דסם המות לא עבידה דאכלה, ולרב דפסקינן כותיה גם בשאר פירות דעבידא דאכלה פטור משום בור משום דהו"ל שלא תאכל וא"כ פטור מטעם זה גם משום גרמי ועיין בתוס' שם. [וראה מש"כ לבאר לשונו של הרמב"ם בתשובה לחכמי לוניל, שכתב שפורץ גדר חברו אין כונתו לגנוב ולא נתכוין אלא שתצא הבהמה ותזיק ויתחייבו הבעלים בנזקיה. ראה ביאורו שם, וסיים שמדרי הרמב"ם הללו רואים שגם מחשבה כזו חשיבא מתכוין להזיק, יעוי"ש]. ולהלכה ראה בטור בסי' שצו ובבית יוסף בסו"ד כתב שם שכיון שהרמב"ם יחיד בזה לא קיי"ל כדבריו. וראה בנו"כ, וראה עוד בשו"ע סי' שצו סעי' ד ובנו"כ שם. ובדיני גרמא בנזקין ראה באריכות מרובה בשו"ע סי' שפו, ובאריכות גדולה בש"ך בריש הסימן שם העמיד כללים גדולים בהאי דינא. ועוד ראה שם בש"ך ס"ק ג, על דברי הרמ"א שכתב כמה מקרים וכתב שהם פטורים שכולם הם גרמא בנזקין, הוסיף הש"ך: 'וכן משסה כלב בחבירו סי' שצ"ה ופורץ גדר לפני בהמתו סי' שצ"ו ס"ד והשולח את הבער' ביד חש"ו סי' תי"ח ס"ז וליבה וליבתו הרוח שם סעיף ט' וכופף קומתו / קמתו/ של חבירו לפני הדליקה שם סעיף י"א ותקע באזנו סי' ת"ך סכ"ח וכה"ג כולם גרמא נינהו ופטורין, עוד איתא בטור ופוסקים הנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם דלא הוי אלא גרמא וכ"כ הרמב"ם רפ"ד מהל' נזקי ממון ותימה שלא כתבו המחבר בשום מקום, ובש"ס פרק הפרה (דף מ"ט ע"ב) איתא דל"מ אכלה סם המות אלא אפילו אכלה עשב מאכל בהמה שהיא סם המות לה פטור ונראה דה"ה כשעירב סם המות במאכל הראוי לה פטור.

הנה מוכרח מכל הנ"ל שגם אם בוודאות נגרם נזק על ידי מעשה אדם, מכל מקום הוא עדיין פטור כל שהוא לא הגורם הישיר והבלעדי, כלומר אף אם הוא פרץ את הגדר, או שהוא נתן סם המות ואפילו אם עירב במאכל הראוי לה, או שהוא שיסה את הכלב או אפילו שהוא השיך את הנחש, מכל מקום הוא פטור מדיני אדם. ולפי זה צריך לומר גם בנידו"ד הגם שהוא הוציא רוח מזיקה מפיו מכל מקום, היא הלכה או האדם האחר בא אליה, ואז נכנסה אל פיו וממילא יש לומר דהוי כדין גרמא ויהיה פטור מדיני אדם.

ובשלמא אם היה אוחז את האדם ונושף לתוך פיו או עליו לחללי פניו, יש לומרר דהוי מזיק בידים, אולם בלא"ה צריך לפוטרו מדין גרמא. וכבר

כתב כעי"ז להלכה מרן השו"ע לגבי תשלומי שבת (חו"מ סי' תכ סעי' יא) בהאי לישנא: הכניסו בחדר וסגר הדלת עליו ובטלו ממלאכתו, אינו נותן לו אלא שבת בלבד. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו מלצאת, הוי גרמא בנזקין ופטור מדיני אדם. ומקור הדברים הם דברי הרא"ש (ב"ק פ"ח סי' ג, דפ"ה ע"ב) שבת דהדקיה באדרונא ובטלו ממלאכתו נותן לו דמי שבתו. ומסתברא דמיירי שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח גרמא בנזקין הוי כמו פורץ גדר בפני בהמת חבירו ויצאה ונאבדה דאמרינן לעיל בפ' הכונס (דף נה ב) דפטור מדיני אדם. ומה לי פורץ גדר ונאבדה ומה לי גודר בפניה ומתה ברעב. וכה"ג כתבו התוס' בפרק אלו הן הנשרפין (דף עז א) גבי כפתו במקום שסוף חמה לבוא או סוף צינה לבוא דפטור שאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם חייב. ע"כ. ולפי כל האמור ה"ה בענינו שיש לפוטרו מתשלומים.

ועוד היה מקום להעיר דהכא הוי היזק שאינו ניכר, שהרי קיי"ל בחו"מ סי' שפה סעי' א, שהמזיק את חבירו בהיזק שאינו ניכר כגון שניסך את יינו, פטור מן התורה, ומדרבנן חייבוהו כל שזה היה במזיד. אולם בשוגג וק"ו באונס פטור שלא קנסו אלא את המזיד. וראה בטור בסי' זה, ובבית יוסף שם, ובנו"כ על השו"ע כאן שיש מן הראשונים דס"ל שאין הדין כן בכל היזק שאינו ניכר אלא במטמא, מדמע ומנסך, יעוי"ש. ולפי"ז יש לתלות גם הדין כאן בהאי דינא של היזק שאינו ניכר. ואף אם חייב לצאת ידי שמים או רק שעונשו מן השמים, ראה במקור הדין בגמרא בגיטין (דנ"ג ע"א), וראה מה שדנו בזה הפוסקים, יעוי' בשו"ת כתב סופר (חו"מ סי' כד) ובשו"ת חכם צבי (הוספות סי' י). ובאמת ראיתי בספר אורות המשפט לגרי"צ אושינסקי מביה"ד ירושלים כתב שם (עמ' ל) לגבי קידושי בעל החולה במחלה מדבקת המועברת על ידי תשמיש, ופתח בזה שמצינו דוגמא לאיסור חבלה או נזק שאינו ניכר חיצונית כדוגמת הדבקה במחלה מדבקת שאין הנזק ניכר בגופו של הניזוק וכו' וסיים בזה שאדם המעביר מחלה מדבקת לאחר וכ"ש לאשתו שמעביר לה ישירות את המחלה גרע טפי מהנותן סם המוות לפני בהמה והוי ממש מזיק ישיר ואיסורו ברור. ועוד ראיתי לגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א בשו"ת ווי העמודים (גליון 79 עמ' עד) שכתב 'ואולי נחשב להיזק שאינו ניכר, וצ"ע'. ובאמת שלא כל כך הבנתי את הצד להחשיב זאת אינו ניכר, והרי אינו דומה, למטמא או מדמע או מנסך, או שהניח מתחת למיטה ופגם ברו"ר, או איסורים שנחמתם נאסר אוכל או כלי, שבכל אלו אין שינוי במוצר אלא מחמת ענינים הלכתיים, איך אפשר להשוות למצב דנן, בו אדם נהיה חולה, ומחלתו ניכרת לעין כל, וכל זה נגרם מהמחלה שהכניס בו החולה, איך אפשר לקרוא לזה היזק שאינו ניכר? ואף שצורת ההיזק איננה ניכרת, שהרי חיידקים הם שעברו ממקום למקום על ידי החולה, הנה זה ודאי אינו צד להחשיבו כהיזק שאינו ניכר. ואף שזה ניכר רק אחרי כמה שעות או עד יומיים כמו שמפרסמים המומחים, עם כל זאת ברור דחשיב ניכר מכעת, דלא גרע ממאכל או סם לפני בהמה, באופן שהוא חייב, שלא אמרינן דחשיב היזק שאינו ניכר, אף שהתוצאה היא לאחר כמה שעות [ושו"ר בשו"ת אורחותיך למדני, ראה להלן שהבאתי מדבריו, שכתב כן].

ושוטטתי מעט בדברי הפוסקים וראיתי בדברי הגר"י זילברשטיין בספרו חשוקי חמד עמ"ס ב"ק דנ"ו ע"ב בסוגיית המעמיד בהמת חבירו, לדון על חולה חצבת שהתרו בו שזה מחלה מדבקת ולא שמע אל המזהירים, ויצא ורקד בחתונות, והסתובב בבתי כנסת, והדביק אנשים רבים ולא יכלו לצאת מבתיהם, אם יכולים לתובעו. ולגבי החיוב על הנזקים ראה להלן שהבאנו את דבריו, אולם לענינו כתב 'ונראה דהוי היזק הניכר, שהרי לאחר כמה שעות ניכר מיד שהוא חולה וחומו עולה, ויש גם סימנים בגופו והרי זה היזק הניכר'. וכן ראיתי למעלת ידידנו הגר"א פרץ שליט"א שכתב בספרו חוקת המשפט (פרק י סעי' נט-ס) שחולה במחלה מדבקת אסור להסתובב בין הבריות כאשר נהגו להקפיד, ומש"כ לגבי חיובי תשלומים ראה מה שהבאנו מדבריו להלן, אולם לנידוננו כתב ודע כי אין לטעון שמשום שלא ניכרים החיידקים אין זה מזיק כי מסתבר שכל מזיק ואפילו ע"י שם נחשב מזיק וראה בקהילות יעקב ב"ק סי' מד. עכ"ד. ועיינתי בדברי הקה"י שציין שם, והם שם בסי' מה, ושם כתב על

מי שמזיק אחרים או הורגם על ידי שם או כישוף או כל מיני ענינים סגוליים, דפליג על מ"ד שאינו חשיב כמזיק בידים, אלא אה"נ אם יוכח שהוא הגורם יהיה חייב בכל התשלומים, ושוב כתב לחלק בין שלשה סוגים, של ענינים סגוליים יעוי"ש. אמנם למעשה אין זה כ"כ מנידונינו, אבל עכ"פ נראה פשוט וברור, שהמזיק את חבירו במחלה מדבקת כגון החצבת, או הקורונה וכיו"ב, זו מחלה הניכרת ובוודאי דינה כהיזק ניכר, וכך הוא פשוט, אמנם אכן אם הזיק לחפץ או מאכל, הוי דינו כהיזק שאינו ניכר ויבואר להלן.

ועל כן נותר בידינו מש"כ לעיל שיש לפוטרו מדין גרמא בנזקין דפטור. אולם שוב ראיתי ועיינתי שלכאורה קשה מאד לפטור בהאי דינא כדין גרמא, שהרי איש חולה שיוצא מביתו ויודע שכל הבל פה שיוצא מפיו הוא מדביק אנשים, הרי שבכל פתיחת פה, והוצאת הבל, הוא יורה חץ, שבהמשך מגיע אל האדם המקבל, וקשה מאד להגדיר זאת כגרמא, ויותר נכון לחייבו משום אש, ואשו משום חיציו שם נתחדש דין לחייב גם כשאין הנזק בגופו ממש. וכמבואר בשו"ע סי' תיח (סעי' יז), אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו, הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבתו ובריפויו ובצערו ובבשתו כאילו הזיקו בידו, שאע"פ שאשו ממונו הוא, הרי הוא כמו שהזיק בחציו, והוא שהיה האש ראוי להגיע שם למקום שהזיק בשעה שהדליק, אבל אם לא היה ראוי להגיע שם, כגון שהיה גדר ביניהם ונפל שלא מחמת האש, אפילו אם היה אפשר לו לגדרה, כבר כלו חציו ויש לו דין ממונו שהזיק אדם שאינו חייב אלא בנזק בלבד, ופטור מארבע דברים. והוא כדין המובא בשו"ע (שם סעי' ט) בדין שאחד הביא את האור, ואחד הביא את העצים, וכו' ליבה וליבתו הרוח, חייב. ואמנם מצינו למרן השו"ע שכתב בהל' נזקי שכנים (סי' קנה סעי' לד) מי שעשה גורן בתוך שלו, או קבע בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו, כדי שלא יזיקו. אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו, הרי זה חייב להרחיק, כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצוייה, שכל אלו כמי שהזיקו בחיציו הן. ואף על פי שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הוליכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו. ומאי שנא זמ"ז, ראה בש"ך על סי' תיח שם (ס"ק ד) ובנתיה"מ כאן בסי' קנה (ס"ק יח) כתב יסוד דארבעה אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייבין בתשלומין, אבל הני דחשיב בפרק לא יחפור, הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא. ולפ"ז לא קשה קושית הש"ך מסימן תי"ח, דכאן בסימן קנ"ה אי אפשר בשמירה כי אם בביטול רשות מתשמישין אלו, ולהניזק אפשר להרחיק ולשמור עצמו שלא יוזק, לא חייביה רחמנא, דרחמנא לא חייביה רק בשמירה, משא"כ בהך דסימן תי"ח דחייב מטעם אש והוי מד' אבות נזיקין, ולא שייך שם ביטול רשות, ואפשר למזיק לשמור שלא יזיק, ולא לניזק, חייב כמו בכל ד' אבות נזיקין. אם כן במקרה דידן אפשר למזיק לשמור את עצמו, והניזק אין באפשרותו לידע מי מזיק להישמר באופן אטום לחלוטין. בכה"ג חייב.

ואמרתי להשוות לעיקר הענין, למה שכתב ביבי"א (ח"ט חו"מ סי' ה) אודות ראובן שיש לו מכונית וביקש לנסוע בה לחיפה, ושכנו שמעון שאף הוא ביקש לנסוע לחיפה, ביקש מראובן שיקחנו עמו במכוניתו, ויעש כן, והנה באמצע הנסיעה חטפה תרדמה את הנהג ראובן, ואירעה תאונה קשה, ושמעון נפצע פצעים קשים, ואושפז בבית החולים כחודש ימים, והזמין רופאים מומחים לרפואתו, ועתה שהחלים, תבע את ראובן לשלם לו דמי ריפוי ושבת, וראובן טוען שהיה אנוס בדבר ולא נתכוון להזיק, ואינו חייב לשלם לו כלום, היאך הדין נוטה בזה? ופתח בזה דמאחר ששני הצדדים ספרדים שקבלו עליהם הוראות מרן, הרי שאפשר לגבות ריפוי ושבת גם בזמן הזה. ופתח בהאי דינא של אדם מועד לעולם, והגם שבאונס גמור פטור, מכל מקום כאן הוברר שראובן הנהג לא ישן ככל הצורך בלילה

שלפני הנסיעה, ולכן נרדם על ההגה, וגרם לתאונה, והו"ל תחלתו בפשיעה וסופו באונס שחייב, ובכלל, אונס שינה לא נחשב אונס, וכו'. וכאן נחשב כקרוב לפשיעה, שמפני שלא ישן ככל הצורך בלילה, נאנס בשנתו ביום, וע"י כך גרם לתאונה, ולכל היותר כשהרגיש בעצמו שהוא עייף, היה לו להפסיק את נהיגתו במכונית, ולנוח איזה זמן, עד שיווכח בעצמו שהוא יכול כבר לנסוע מבלי חשש שתחטפנו שינה. והרי הנוסע עמו, אליו הוא נושא את נפשו, ואחריות הנהג גדולה בזה הרבה יותר משומר שכר, שהרי יכול היה הדבר להסתיים באסון ממש, וכשנרדם בשעת הנסיעה הוי כחובל בידים. ועוד הוסיף שאין לומר דהכא הוי גרמא בעלמא, כי המכונית נסעה מאליה והתנגשה, ולא ידיו עשו כל זאת, וקי"ל גרמא בניזקין פטור (ב"ב כג א), שהרי כתב הנימוקי יוסף (בפ"ב דב"ק) גבי אשו משום חציו, וז"ל: ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן להדליק הנרות בע"ש עם חשכה, והדלקתן הולכת ונגמרת בשבת, ואי אמרינן אשו משום חציו הרי הוא כאילו הדליק בשבת, הא לק"מ, **שהחיוב משום חציו הוא כזורק חץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן המעשה למכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הכי הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזיר החץ, אלא ש"מ דלאו כמאן דהדליק השתא הוא אלא כמאן דאדליק מעיקרא בידים הוא, משעת פשיעה חשבינן ליה**, וכן הדין לענין הדלקת נרות מע"ש, על מנת שיהיו דולקות בשבת, כמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב. ע"כ. וכן כאן משעה שהדליק את המנוע של המכונית ע"מ לנסוע בה, נחשב בידים הוא, ולא גרמא. והביא דברי החזון איש (מועד סי' לו), שכתב, שהחורש בשבת ע"י מכונה, אף שהאדם לוחץ לחיצה אחת, ותנועת הגלגל נמשכת מאליה, מ"מ כל החרישה נחשבת גירי דיליה, ומעשה ידיו הם, וכמ"ש הנימוקי יוסף בדין אשו משום חציו. ע"ש. עכ"פ אין לומר שהעושה חבלה ע"י המכונית נחשב לגרמא, אלא כעושה בידים. ושלם ישלם המבעיר את הבערה. וחייב בשבת וריפוי.

ולכאורה הוא הדין הכא, מרגע שיצא ממקומו כשידע שהוא חולה, ויודע שהוא מדביק בהבל פה ושאר כל האופציות היוצאות מגופו, אין זה חשיב כגרמא, אלא כעושה בידים, ושלם ישלם המבעיר את האש. ואל תאמר שמא כיון שזה יוצא מהבל פיו אין זה חשיב ככוחו ממש, כיון דברור שכוחו הוא ממש, ואמרתי להשוות כעין זה, הגם שאין צריך לזה, למש"כ הראש"ל מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א בספר שמע שלמה ח"ח (או"ח סי' ב בד"ה ואחר ובעוד כמה מקומות) לגבי איסור הרמקול בשבת, דכל מה שעושה שינוי בהבל פיו הוי כוחו ממש, יעוי"ש. וכמובן שאין אני מביא דוגמא אלא מהביטוי ולא מההלכה שיש סברות לחלק.

ואחר שכך היה פשוט ונלענ"ד שיש לחייב בכה"ג ואין בזה פטור של גרמא, שוטטתי בדברי הפוסקים, ומצאתי בחשוקי חמד עמ"ס ב"ק (דנ"ו ע"ב) שדן לגבי חולה חצבת שהלך למקום ציבורי והדביק אנשים, ובתחילה דן שלא עשה מעשה בגופו של הניזוק, והמשיך בסוגיא של מעמיד בהמת חבירו, והביא דברי הרשב"א שחייב משום אדם המזיק, והסביר ע"פ החזו"א שבאדם המזיק חייב מדין אש, שאז התורה חידשה שאין צריך לעשות מעשה בגוף הניזוק. ולכן כתב שמי שיש לו מחלה מדבקת הוי כמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו שהלכה ואכלה שחייב, שהעיקר להלכה כדעת הרשב"א שחייב משום אדם המזיק, שהרי כך פסק השו"ע (סי' שצד ס"ג) המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו, המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה. וכן אם הכישה (פי' הכה אותה) עד שהלכה לקמת חבירו והזיקה, זה שהכישה חייב. והוסיף הרמ"א, שאפילו הפירות ברשות הרבים, דהוי כמזיק בידים וציין שהמקור הוא מדברי הבית יוסף בשם הרשב"א. [ועוד כתב בחשוקי חמד שם כתב דהוי היזק הניכר, והבאנו דבריו לעיל. ומ"מ סיים שיש לוודא שודאי נדבק ממנו, יעוי"ש].

וראיתי למעלת ידידנו הגר"א פרץ שליט"א שכתב בספרו חוקת המשפט (פרק י סעי' נט-ס) שחולה במחלה מדבקת אסור להסתובב בין הבריות כאשר נהגו להקפיד, וכתב בהערה שם שהטעם משום

היותו מזיק בגרמא שהרי לא ברי היזיקא כי אין זה ברור שידבקו ממנו בנ"א ויחלו, ולו יצוייר שברי היזיקא וההיזק יהיה ע"י החולה לבדו ולא ע"י הנדבק יהא חייב לשלם נזקו. ובסעיף ס כתב, מי שהסתובב בין הבריות והדביק בני אדם חייב לשלם לצאת ידי שמים. ובהערה ביאר שזה כדין גרמא וראה בש"ך סי' שפ"ו סעי' כ"ג ודע כי אין לטעון שמשום שלא ניכרים החיידקים אין זה מזיק כי מסתבר שכל מזיק ואפילו ע"י שם נחשב מזיק וראה בקהילות יעקב ב"ק סי' מד. עכ"ד. ומש"כ דהוי גרמא, ראה להלן שלענ"ד אין זה גרמא, ומכ"מ לענינו גם דעתו שאין זה חשיב כהיזק שאינו ניכר. ועיינתי בדברי הקה"י שציין שם, והם שם בסי' מה, ושם כתב על מי שמזיק אחרים או הורגם על ידי שם או כישוף או כל מיני ענינים סגוליים, דפליג על מ"ד שאינו חשיב כמזיק בידים, אלא אה"נ אם יוכח שהוא הגורם יהיה חייב בכל התשלומים, ושוב כתב לחלק בין שלשה סוגים, של ענינים סגוליים יעוי"ש. אמנם מש"כ שהכא איירי בגרמא, כתבתי לעיל שלענ"ד באם המחלה היא בהדבקה ישירה מאדם לאדם, צריך לומר דלא הוי גרמא, אלא הוי חיציו של האדם וזה אדם המזיק וחייב. כנלענ"ד.

והנה אחר שבירנו שאין זה חשיב כגרמא, אלא דינו כאדם המזיק, מחמת שאשו משום חיציו, והם אלו שפגעו באיש ועשאוהו לחולה, ולפי"ז יש לדעת דהגם דקיי"ל שאדם הפוגע באדם חייב בתשלום של חמשה דברים, מכל מקום בזמנינו כבר פסק מרן השו"ע (חו"מ סי' א סעי' ג) שאדם שחבל בחבירו, אין מגבים דיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל, נזק, צער ופגם ובושת וכופר, אבל שבת וריפוי מגבים. והרמ"א כתב שי"א (הוא הרא"ש) שאף ריפוי ושבת אין דנין. וסיים הרמ"א, ולא ראיתי נוהגין לדקדק בזה, רק כופין החובל לפייס הנחבל ולקנסו כפי הנראה להם וכמו שיתבאר בסמוך סעיף ה. כלומר לדעת הרמ"א כמש"כ כאן ולהלן בסעי' ה (וכ"כ הסמ"ע כאן), שאין כופין על השבת והריפוי על פי השומא רק כופין אותו לפייסו. וכך הוא לשון השו"ע בסעי' ה: אעפ"י שדיינים שאינם סמוכים בא"י אינן מגבין קנסות, מנדין אותו, עד שיפייס לבעל דינו, וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו, מתירין לו (בין נתפייס בעל דינו בין לא נתפייס). וכן אם תפס הניזק שיעור מה שראוי לו ליטול, אין מוציאין מידו. כלומר לדעת השו"ע מעבר לכך שכופים על פי שומא שבת וריפוי, גם על שאר הקנסות שאין דנים היום כגון נזק, צער ובושת, על האדם המזיק לפייס את בעל דינו שיתן את השיעור הראוי לו.

ושוב ראיתי לגאון רבי יעקב ריישר מגדולי הרבנים בפראג ועוד מקומות באירופה בעל המנחת יעקב על ספר תו"ח לרמ"א, שכתב בספרו שבות יעקב (ח"א סי' קעט) לדון אודות ראובן שתבע לשמעון שהכה אותו ופצע בו והביא עדים שהעידו שראו שהכה אותו ושמעון משיב שלכך הכה אותו לפי שראובן קרא אותו גנב ומחמת חימום לבבו הכה אותו כי יש בוטה כמדקרת חרב וראובן משיב אמת שקראתי אותו גנב ורוצה להראות עדים שגנב. ובתשובתו דן בזה מכמה פנים, ובתו"ד, כתב שלמעשה שיש לגבות עדות גם בזמן הזה, לדעת הרמב"ם והשו"ע שמגבין, והוסיף 'ובאמת בטעם הרמב"ם דגובין שבת וריפוי כבר האריכו כמבואר בלחם משנה ובני שמואל וגידולי תרומה דף שמ"א שהשיגו על הב"י ובספרי ישועות יעקב כתבתי דנ"ל דעיקר הטעם דהרמב"ם דאע"ג דנזקי אדם באד' אין דנין בז"ה מ"מ שבת וריפוי דבא לאח' מכאן ע"י גרמתו דהוי דיני דגרמי וכיון שדיני דגרמי דנין בזמן הזה גם זו בכלל ודנים, וכיון שדנים עליו ע"כ המנהג פשוט לגבות העדות. ובהמשך הוסיף על כלל עניני תשלום חמשת הדברים, וכיון שיש ענינים הנוגעים הל"מ, אביא תמצית דבריו, ועל מה ששאלת כיצד שמין החמשה דברים כי ראית חילוק דעות הפוסקים בזה, הנה א"צ שאלה לכאורה בזה דהא מבואר בשו"ע (כוונתו לדברי הרמ"א בסעי' ג, והשו"ע בסעי' ה) שכופין החובל לפייס הנחבל ולקנסו כפי הנראה להם, והביא מספרו ישועות יעקב לגבי חמשה תשלומים וביאר לגבי נזק שהעיקר כדעת הרמב"ם בפ"ב מהל' חובל ומזיק, ובשו"ע (סי' תכ סעי' יד) דכל שפשעה חייב בנזק אף שנתרפאת בשרו ונעשה צלקת, ובכל מקום, ודלא כמי שסובר שדווא במכה שעל הפנים. ולגבי צער, מבואר בשו"ע שהעיקר כדעת ר"י דאין גובין רק צער של שעת המכה ולא על צער הנמשך וכתב ליישב מה שתמה מרן בבית יוסף על הטור. לגבי ריפוי הביא את דברי המהרש"ל

(פר׳ החובל סי׳ מ) והסכים למחצית דבריו למה שכתב שהעיקר ליתן ליד ב"ד מה שאמדוהו וב"ד ישכור לו רופא, אפי׳ אם יאמר המזיק אשלם לו דבר יום ביומו אין שומעין לו כי יאמר הניזק לא אטרח אותו להביאו כל יום ויום לב"ד. אולם מה שכתב שאין נותנין שכר הרופא ליד הניזק ממש זה ודאי נגד משמעות הש"ס וכל הפוסקים דנקטו והרפוי והשבת נותנין מיד ליד משמע לידו ממש. ואין לחוש שמא יתרשל וכו׳, וכמבואר שם. ולגבי שבת הכל לפי מה שרגיל לעשו׳ אומנות. והביא מדברי המהרש"ל (פר׳ החובל סי׳ יא) שאם אינו רגיל במלאכה מחמת עשירות או מחמת עצלות, אינו נותן לו כלל. ועוד הביא מדבריו שכתב דלא שיימינן שום שבת אלא דמלאכה, אבל שבת שהיה יכול להסתחר ולהרוויח לא שיימינן דמי יודע אם יצליח. וכתב דדבריו תמוהים דאם כן גבי מלאכה נמי נימא הכי כי אין עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנותכדאי׳ בקדושין דף פ"ב. וכן הדבר מצוי שהעשירות יותר אצל הסוחרים מהבעלי מלאכות וכל לשון הפוסקים משמע דכל בעלי אומנות שמין השבת לפי מה שהוא דגם הסוחרים בכלל דלא כמהרש"ל שמחלק מסברות הכרס הא לך עיקר הדינים.

הראית לדעת שלדעת השו"ע חייבן מן הדין לשלם שבת וריפוי, ונזק ושאר קנסות משלם ומפייס לניזק. ולדעת הרמ"א אין גובין מן הדין אולם כופין אותו לפייסו ולשלם לו כפי ראות עיני הדיינים. ויש לידע שאם המזיק הוא ספרדי לא יוכל לברוח ולומר קים לי כדעת החולקים על מרן שכן קיי"ל להלכה שאין אומרים קים לי נגד מרן השו"ע וחייב לשלם ככל הנפסק והנדרש ממנו. ואחר שישלם שבת וריפוי יוסיף לו עוד לרצותו על הנזק, וכמבואר בשו"ע הנז׳ בסעי׳ ה. וגם לדעת החולקים ראה עוד בשו"ע במש"כ הסמ"ע (ס"ק ה) ובנתיה"מ (חידושים סק"ז) שאומדין כמה יתן עבור דמי רפואה וזהו הכל בכלל פיוס עי"ש. וראה עוד בפוסקים שאף שאין מגבין בבי"ד, מ"מ המזיק חייב חיוב גמור מן הדין ואם לא שילם גזלן הוא, אלא שהבי"ד אין כופין אותו בזה. אלא שודאי כל זה מותנה, שיכול הנדבק להוכיח שחולה זה הוא שהדביקו, ולא נדבק מלפני המפגש עם איש זה או אחרי המפגש עם איש זה, וזה פשוט.

והשתא בס"ד גדולה הזדמן לי לעי׳ בספר הגדול שו"ת אורחותיך למדני (ח"ב חו"מ סי׳ קנג), וראיתי שם שהלך בדרך שכתבנו בס"ד לעיל, שחולה במחלה מדבקת היוצא לחוץ וחבירו נדבק ממנו, וכתב שם שחייב משום אש, ודימה לחלק מהסוגיות שהבאנו לעיל והוסיף עליהם עוד כיד ה׳ הטובה עליו. ובהמשך דבריו, כתב דהוי היזק הניכר [כדכתיבנא לעיל בעניותי], ועוד כתב שנידו"ד אינו צריך כלל שיהיה ברי הזיקא, וכל מאי דאמרינן דבעינן ברי הזיקא כגון סוגיית שיסוי הכלב והנחש [כמבואר לעיל] הוא רק שם בדיני גרמי וגרמא, אולם במזיק על ידי בור ואש, אין צריך כלל שיהיה ברי הזיקא, שהרי גם בשורף על ידי אש, והלכה לשדה אחר, חייב למרות שלא ברי הזיקא, שמא תכבה בדרך, או תלך למקום אחר, מכל מקום חייב. ולכן חייב כדין אש וכלשון הרמב"ם בפרק יד מהל׳ נזקי ממון (פי"ד הט"ו) ׳אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו הרי המבעיר חייב בנזקיו ובשבתו וברפויו ובצערו ובבשתו כאילו הזיקו בידו, שאע"פ שאשו ממונו הוא הרי הוא כמי שהזיק בחציו׳. ושוב כתב לדון אם חייב גם בבושת, והכריע שלדעת מרן חייב גם בבושת אף שאינו מתכוין לכך. אלא שסיכם שכ"ז מעיקר הדין, אולם בזה"ז אין מגבין נזק, צער ובושת, ורק רפוי ושבת גובים, ולדעת הרמ"א אין גובין, אבל כופין את החובל לפייס. ע"כ עיקרי דבריו. וששתי על דבריו שהם בס"ד כמו שהעלינו לעיל.

אולם זאת יש לדון אם לא גרם לחולי לאיש, אלא גרם לבידודו, כלומר ביציאתו אל הרחוב, כאשר הוא יודע שהוא חולה, והוא גם יודע שכל מי שהוא יהיה בקירבתו יצטרך להכנס להסגר, ובפרט שיש היום איכון, והוא יודע מזה, ולמרות זאת יוצא לחוץ, ועקב קירבתו לאנשים, הם קיבלו הודעה ממשרד הבריאות על כך שהם חייבים להיכנס לבידוד לשבועיים ימים, אם כן לכאורה יכולים לתובעו על נזק זה, שהשבית אותם ממלאכתם? ונראה דבזה אין חייב לשלם לו שבת, שהרי למעשה מתברר שלא הזיק לו ולא הוציא עליו מהבל פיהו, ולכן למעשה הוא בריא ונשאר בריא

עד סופו, אלא שמשרד הבריאות מחייב כל מי שבא במגע עם חולה, להיסגר שבועיים ימים, אם כן אין זה אלא מעשה של גרמא, וקיי"ל שגרמא בניזקין פטור, והוא מה שפסק מרן בשו"ע (סי' תכ סעי' יא) 'הכניסו בחדר וסגר הדלת עליו ובטלו ממלאכתו, אינו נותן לו אלא שבת בלבד. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו מלצאת, הוי גרמא בנזקין ופטור מדיני אדם'. ואף במעשה גרמי פטור אדם מלשלם שבת כמו שפטור בשאר דברים, שרק נזק חייב בגרמי ולא שאר תשלומים, ולא רק במעשה גרמא פטרוהו, וכמבואר בטור בשם הרמ"ה וראה בקצוה"ח (סי' שפ ס"ק ג).

ועוד אמרתי שהוא הדין אם אותו חולה, גרם לחברת התעופה לחטא את המטוס מחמת שהותו ומגעו שם [שבתחילה חששו מאד במעבר במגע מה שלבסוף התברר כאפשרות נדירה יותר, ועיקר מעבר הנגיף הוא דרך חללי הגוף], וכן אם נכנס למסעדה ומחמת זה גרם להם נזק של סגירה, או צורך בחיטוי, או זריקת האוכל מחמת שלא נגע בו, כל זה פעולת גרמא, ואין אפשרות לתבוע בדיני אדם. ועוד שהוא היזק שאינו ניכר, שהנגיף אינו ניכר על המשטח, והולך הוא מאליו, ואינו משנה את המשטח כמו שמשנה את החולה וכמ"ש לעיל. ולכן ככל דיני גרמא, יהיה פטור בדיני אדם ויהיה חייב בדיני שמים. ועל כן צריך הדיין להודיע בנחת תוכחת מוסר שיצא ידי חובתו לשמים, ואם קיבל מוטב ואם לאו, יאמר הדיין לפני שני בעלי הדין להכריז על החייב בדיני שמים (לשון הסמ"ע מינך סי' קא).

אמנם לו יצויר שחולה היודע שהוא חולה, ועם כל זאת אכל מתוך סיר אוכל או טעם ממיני אוכל המוצגים לראווה וכיו"ב, ומחמת זה זרקו את כל האוכל, הרי שכאמור לעיל כל מעשיו של איש זה חשיבי כנזק, כי ידע ויצא למרות ההתראות הרופאים כפי שפורסמו ברבים, הרי שזה מזיק בידים ואין להחשיבו כגרמא, אולם עדיין היזיקו חשיב שאינו ניכר, כי הרי אין ניכר הנגיף בתוך סיר האוכל, ובכה"ג דינו כמו שהבאנו לעיל (בד"ה ועוד היה מקום) את פסק מרן השו"ע (סי' שפה סעי' א) שהמזיק את חבירו בהיזק שאינו ניכר פטור מן התורה, ומדרבנן חייבוהו כל שזה היה במזיד. אולם בשוגג וק"ו באונס פטור שלא קנסו אלא את המזיד. והבאנו שם שיש חולקים הסוברים שאין זה בכל היזק שאינו ניכר. ומכל מקום כל שהוא ספרדי ודאי שאינו יכול לומר קם לי נגד מרן בזה, ויהיה חייב לשלם הנזק לבעל הסיר, ואפשר להוציא זאת ממנו. ואם לאו ימליצו לו בית הדין שראוי שהוא ישלם, אולם יכול הוא לומר קים לי כדעת החולקים. אולם אם תפס הניזק תפיסה, יכול להשאירה אצלו גם לדעת החולקים. [ושו"ר בספר הנפלא משפטי התורה לפי סדר מס' בב"ק סי' ג, שכתב כעין זה לגבי בחור במחלה מדבקת שאכל מהסיר של הישיבה, וזרקו הסיר, ונאלצו לקנות אוכל חדש, שכתב לחייב את בחור בנזק כיון שמעשיו הם מזיד וחייב בהיזק גם אם לא ניכר, אלא שכתב שאי אפשר להוציא ממנו מחשש לדיעות החולקות, אולם כל זה לא אהני לן בני ספרד, וכאמור. ועוד כתב שגם אם הבחור מודה מעצמו, אינו חשיב כמודה בקנס שהוא פטור, יעוי"ש בדבריו הנפלאים. ועוד כתב שעל הקנייה החדשה שהישיבה עשתה יהיה פטור מחמת דגרמא בנזקין פטור, יעוי"ש].

העולה לדינא:

א. חולה בנגיף שיוצא לרשות הרבים, הרי שהוא מסכן את הציבור ודינו כדין רודף, שיש להתרות בו, ולהכניסו אל ביתו אפילו בכח. ומצוה להודיע על כך לשלטונות שיכופו עליו בידוד לבל יזיק לרבים.

ב. חולה בנגיף שהדביק אחרים, דינו כאדם המזיק, והיזקו נחשב כהיזק הניכר, ומעשיו הם אינם גרמא אלא מכח פיו וחייב משום אש וכדין אדם המזיק. ולכן כל שברור שאיש זה הוא המזיק, חובה עליו לשלם חמשה תשלומים של אדם המזיק אדם. ובזה"ז יכול האיש הנדבק לתבוע ולקבל מהמדביק שבת וריפוי אולם נזק, צער ובושת אין גובים בזמן הזה, וגם לבני אשכנז יכפוהו עד אשר יפייס את האיש הניזק.

ג. חולה שיצא במזיד לרחובה של עיר, ומחמת שהותו נכנסו אנשים לבידוד, הרי שמעשיו הם גרמא, ופטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים,

והדיינים יתנו לו תוכחת מוסר שיצא ידי חובתו לשמים, ואם קיבל מוטב ואם לאו, יאמר הדיין לפני שני בעלי הדין להכריז על החייב בדיני שמים.

ד. חולה שנסע במטוס, או שהה במסעדה, ומחמת זה הוציאו הוצאות של חיטוי, ועוד הוצאות, מעשיו גרמו לנזק ולא נזק ישיר, ולכן דינו ככל דיני גרמא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

ה. חולה שטעם בידיו ממאכל, וזרקו מחמת זה את האוכל, הרי שזה היזק בידים, אולם נחשב כהיזק שאינו ניכר, ובמזיד חייב בנזק ובשוגג פטור. ואפשר לכופו לשלם, הגם שיש חולקים, כי אין אומרים קים לי נגד מרן השו"ע. וגם לבני אשכנז, בית הדין יאמר לו שראוי לו לשלם. אולם הנזקים הנלווים כגון אוכל חלופי, זה גרמא ודינו כנז' לעיל.

והיי"ת יצילנו משגיאות. ונזכה לכוין לאמיתן של הלכות. ולראות מתורתו נפלאות, ובזכות העיסוק בתורה ובמצוות, יאמר למלאך המשחית להרפות, ואת כל החולים לרפאות, אמן.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח

תוכן ענינים
מפורט

תוכן ענינים מפורט

אורח חיים

סימן א

צירוף עשרה למנין דרך מרפסות וחצירות נפרדות, באופן שרואים זה את זה וגדרי שביל המפסיק בין הרשויות

תשובה זו השבתי לרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, וקיבלתיה באופנים רבים מאד, מן הארץ ומחו"ל, ועיקר הענין כאשר נאסרו הכינוסים גם בשטחים פתוחים, האם יש דרך להתפלל בציבור בפועל, באופן שיש אפשרות לומר קדיש ולא רק לענות קדיש או קדושה, או באופנים שאינו שומע כלל אלא מתפלל בשעה שהציבור מתפללים. ובימים אלו שנפשם של השואלים דאבה עליהם מבידודם, מרגישים הם צורך נפשי גדול מאד וכמיהה גדולה להתפלל לפני הי"ת והן אל כביר לא ימאס תפילת רבים, ועל כן שואלים הם איך אפשר ליישם דבר זה, ומאידך לעמוד בתנאי הרשויות של הבריאות, שכולם ללא יוצא מן הכלל מחויבים להם, ובמהלך השאלות עלו כמה אפשרויות: א. לגבי בתים הפרטיים, יצאו כל בני משפחה לחצר שלהם, ובצירוף היוצאים לחצרות יתקבצו למנין, כך שמחד אין עוזבים את מקומם, ומאידך הם עשרה, ואיירי בחצרות הסמוכות זו לזו, כאשר ביניהן מפרידה גדר, מסוגי רשת או קנים שיכולים לראות מחצר למישנהו. או לחילופין יש חצר אחת גבוהה מהשניה ורואים אלו את אלו. ושאלו אי שרי למיעבד הכי. ב. בבתים משותפים בבנין מגורים, היו שהציעו שיצאו בני המשפחות למרפסות, ויצטרפו אלו עם אלו דרך המרפסות, ושאלו על אופנים שונים של מרפסות, כאלו שאפשר לעבור מאחת לשניה, או לחילופין שאין כל מעבר ורק רואים אלו את אלו. ועוד שאלו מה הדין כאשר זה בקומות שונות, ואין כולם רואים את כולם, אלא חלקית. ועוד הוסיפו לשאול האם אפשר גם לצרף את אותם שנמצאים במרפסות בבתים שממול או מהצדדים כאשר, כביש או רחבה וכיו"ב מפריד בין הבתים.

והחילונו בסוגיא בפסחים (דפ"ה ע"ב) ובדברי רש"י ותוס' שם, ובמבואר בטוש"ע או"ח (סי' נה), והבאנו דעת רבותינו הראשונים לכאן ולכאן. והבאנו הל"מ דעת רבינו הרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"ז) ומרן השו"ע סי' נה (סעי' יג) שצריכים להיות כל העשרה במקום אחר ושליח ציבור עמהם.

ושוב הארכנו בביאור דבר מרן הבית יוסף ודקדקנו בדברי מרן השו"ע בסעיפים יג-כ. וכתבנו לדקדק על כך שבסעי' יד, הכריע כדעה השלישית ולא האמצעית, יעוי' בפנים. וכתבנו לדון מה הוא הנקרא מראה להם פניו, אם מכניס ראשו או מראהו. והבאנו לבאר באריכות דברי החיד"א במחב"ר ובאות ח שנפס שם פעמיים. והבאנו מגדולי האחרונים שכתבו להלכה שברואים אלו את אלו, מצטרפים גם לעשרה, גם ברשויות שונות, והבאנו את דברי החקרי לב, והבאנו את תמצית דברי הגאון בעל איש מצליח מש"כ על דבריו באריכות מרובה ובהיקף גדול ביותר, והל"מ כתב שבשעת הדחק יש לסמוך על המתירים ברואים במקום שאי אפשר. והבאנו עוד מרבותינו האחרונים וגדולי דורינו בהאי סוגיא, וסיכמנו הדין שהנכון יותר לומר שרובא דפוסקים ס"ל להתיר בשעת הצורך והטורח, להסתמך על רואין. ואין בזה ענין לאשכנזים וספרדים כמו שראיתי שיש שכתבו, ואינו נכון כלל, כי יש שסברו לכאן ולכאן הן מהספרדים והן מהאשכנזים. והנה הגם שהעיקר יותר נראה להלכה כסברת וכדעת המתירים לצרף בכה"ג, אולם לא מחמת זה נקום ונעשה מעשה, מחמת ריבוי הדיעות של גדולי רבותינו שסברו שאינו מצטרף, אולם אחר שהכי ס"ל לשנים מרבותינו הראשונים, ויש מקום גדול לומר שהכי ס"ל למרן השו"ע [כדברי רעק"א ומרן החיד"א, והכי נראית דעת מרן לגבי זימון, ובב"י השווה הדינים], ואחר שכן סוברים הגדולים שברבותינו הפוסקים, ואחר ששנים מן הפוסקים העידו שכן המנהג במקומם [מטה יוסף ומעשה רקח], ואחר שבידינו ס"ס וכדברי הבירור הלכה, אם כן כולי האי, נראה שיש להתיר בשעת הדחק כגון המצוי בזמן זה שאסור התפילות, ושעת הדחק כדיעבד דמי, וכבר מילתם של הפוסקים אמורה, שהיכא שזה טורח, או לא בנקל אפשר להקל, וקל וחומר היכא שאין כל דרך אלא בצירוף היתר זה. וכל זה מבואר בדברי היתר של הרב חיד"א במחזיק ברכה שם וכמו שביארנו בפנים. ומצב זה של 'אי אפשר' הוא מצב ברור יותר וחמור יותר מאשר מצב של 'טורח', וכמו שביארנו שם. ועוד כתבנו שם מדין סב"ל, והבאנו מדברי גדולי התורה מש"כ הכרעה הלכה למעשה בזה.

עוד כתבנו לדון לגבי גדרי הראיה, מה נחשב רשויות נפרדות ואימתי מהני הראיה. ועוד כתבנו לדון על שביל הרבים המפסיק בין העומדים אם מצטרפים הם, ומה מוגדר שביל הרבים, וכתבנו לדון מהרבה סוגיות הנזכר בהם דין של שביל הרבים, ולמעשה כתבנו שלכאורה כשם שלגבי פאה יש חילוק בין דרכים ושבילים המובילים ממקום למקום אם ליחיד אם לרבים, לבין הפסקות מקומיות של דרכים או שבילים פנימיים לצורכי השדה, ולא לעבור ממקום למקום. וממילא מזה הטעם, חצר, גינה, שביל פנימי למעבר בתוך השדה עצמו, ולכאורה גם חניה ועוד דוגמאות כה"ג, שאינן מעבר מצד לצד, אינן בכלל דרך או שביל שהוא הפסק. וכשם שאינו הפסק לפאה, ה"ה אינו הפסק לזימון ותפילה.

והלכה למעשה בעלינו בס"ד: **א.** לכתחילה יש להתפלל כאשר כל העשרה נמצאים במקום אחד, וללא מחיצות ובכך מקיימים לכתחילה

את תנאי תפילה במנין. **ב.** באם יש מנין, יכול מי שנמצא גם בחדרים סמוכים, לענות ולהתפלל כל דבר שבקדושה. **ג.** כאשר יש שעת הדחק כמו המצוי בימינו [בזמן המגפה לא תקפ"ץ], ואין כל אפשרות להצטרף עשרה במקום אחד, יכולים לכתחילה להתפלל בצירוף עשרה שרואין זה את זה אפילו אם הם ברשויות שונות, וכגון שכל קבוצה או יחידים נמצאים במרפסת שלהם, ורואין זה את זה [בבודדים צריך שכולם יראו את כולם, ובקבוצות די שמקצת מאנשי הקבוצה רואים מקצת אנשי הקבוצה האחרת]. והוא הדין בבתים פרטיים שיוצאים לחצרות, כל אחד לחצר שלו יכולים לכתחילה להתפלל ולהצטרף אנשים מחצר זו עם אחרת כל שהם 'רואין'. ובפנים הבאנו באריכות להוכיח שכן העיקר להלכה מפי ספרים וסופרים, ומפי רבותינו גדולי וחכמי הדורות, וכל זה אף למנהג הספרדים. **ד.** אם יש בניהם רשות המפסקת, וכגון כביש בין בנינים, או דרך למעבר בין החצירות, בזימון נפסק שזה מפסיק, ויש פוסקים שהשוו זאת גם לתפילה, והגדרות ההלכתיות הם דרך הרבים [ט"ז אמה], דרך היחיד [ד' אמות], זה מפסיק אף אם אינם דרך קבועה בחורף ובקיץ. ודרך הרבים פחותה מזה, או דרך היחיד שפחותה מזה, דינם כשביל, והוא מפסיק רק אם הוא קבוע כל השנה. **ה.** גינות, חצירות, חניות, או מסדרון פנימי, שאינם משמשים למעבר מצד לצד, אינם הפסק לענין 'פאה' ולכאורה הוא הדין לענין תפילה למשווים את דיניהם שאינם מפסיקים.

סימן ב

כיצד לנהוג בהוצאה ובעלייה לתורה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

תשובה לשאלה לגבי נישוק מזוזה ונישוק ספר תורה בזמן המגיפה, כשנזהרו ממגע מחמת חשש להדבקה. ואחר שהבאנו מקור המנהג, כתבנו שלמעשה יש מי שהיה נוהג לכתחילה בכל הימים לנשק ממרחק, וכתבנו שלמעשה בזמן שהוא שעת סכנה נכון כך לנהוג, וגם אם מנשק את הס"ת מרחוק גם בזה יש חיבוב מצוה.

ולגבי העלייה לתורה עקב המרחק בו נהגו על פי הוראות הרופאים, אם כן כאשר העולה לא סמוך לס"ת, כיצד יעשה, הנה בזה אמרתי שבספר תורה עומד [כנהוג ברוב קהילות הספרדים] יאחז הספר תורה עם מטפחת חד פעמית, ובעל הקורא יתרחק, ולאחר הברכה, יתרחק העולה בלא שיאחז את הספר תורה, ויתקרב הקורא ויקרא בתורה. ובספרי תורה שוכבים [כמנהג מרוקו וקהילות אשכנז], יכול לפתוח הספר על שולחן ארוך, וכך יאחז בספר בעמוד הימני שלו. ובשני האופנים, הגם שאם מתרחק העולה אינו יכול לקרוא עם הבעל קורא, מכל מקום בשעת הדחק דינו כדיעבד ואין זה מעכב. ואם כל עולה הכין את קריאתו תבוא עליו ברכת טוב.

והבאנו בפנים מקור המנהג לאחוז בספר התורה, והדין לקרוא עם השליח ציבור, והרחבנו לדין סומא בעלייה לספר תורה. והלכה ולמעשה כתבנו שבוודאי שבימים כתיקנן יש לנהוג לקרוא יחד עם השליח ציבור ולא יכניס עצמו לספיקות, אולם באופן שאין אפשרות וכולם חוששים לבל יזיקו ולבל ינזקו, לאחר שיתרחק השיעור הנז' אם אין באפשרותו לקרוא מן הכתב יחד עם הש"ץ, ישמע ממנו כדין שומע כעונה, לאחר שאת הברכה קרא בסמיכות לס"ת ואחז בה כפי שנפסק בשו"ע, ובצורה בטיחותית כמבואר לעיל.

סימן ג

בבירור מציאות של כמה סוגי פירות וירקות לתקופת השנה לענין ברכת שהחיינו

תשובה לרה"ג רבי יאיר נאמן שליט"א, על המציאות השוררת בצומח לענין ברכת שהחיינו ובפרט עם התקדמות החקלאות וגידול מינים בעיתים לא להם. וכמו"כ על מוצרים שקיימים בעונות שאין הרגילות לגדלם, ומגיעים מיבוא מחו"ל אם מונעים שהחיינו בתחילת העונה החדשה מהגדיולים החדשים בארץ ישראל. עוד השיבותי לו אודות גידולי מים, וכתבתי שפשוט שגם על גידולים אלו אפשר לברך שהחיינו, כל שגדל אפילו בגידולי מים, וק"ו בעציץ שאינו נקוב, ובן בנו של ק"ו בעציץ נקוב. והגם שברכתו שהכל מברך שהחיינו.

סימן ד

ברכת הנהנין לחולי קורונה שאיבד את חוש הטעם

תשובה לרה"ג רבי אליהו ביטון שליט"א אודות חולה בנגיף שאיבד את חוש הטעם והריח, אם יברך ברכת הנהנין במצב הזה שאינו מרגיש כלל טעם במה שאוכל. הנה לגבי ברכת הריח, כיון שאינו נהנה אינו מברך. אולם לגבי ברכת הנהנין, יש לדון האם הברכה היא על הנאת מעיים אף ללא הנאת החיך או דבעינן הנאת החיך עמה ג"כ, והבאנו בזה דיעות הפוסקים, והבאנו מדברי רבותינו הפוסקים ומדברי מרן הבית יוסף, והרחיד"א ועוד פוסקים. וכתבנו שלהלכה הגם שאין הנאת חוש הטעם, אולם אין מדובר בבליעה או אכילה שלא כדרכה, אלא בלעיסה ובבליעת החיך, ובוודאי שיש הנאת המעיים שהוא שבע לאחר אכילתו. ולכן נלענ"ד, שהעיקר להלכה, שהוא חייב בברכת הנהנין.

סימן ה

במדינות המחייבות לשרוף כל אשר היה עם חולה הקורונה בשהותו בבית החולים, אם מותר להביא עמו את התפילין, ולאחר מעשה מה יעשה כשהם מבקשים לשורפם

תשובה למעלת ידידנו הרה"ג רבי ניסים סבאג שליט"א מקזבלנקה, על כך שיש כמה מן היהודים המתגוררים במדינת מרוקו של"ע חלו בנגיף הזה, ואושפזו בבית החולים, והראשון שבהם שיצא לא הרשוהו לקחת עמו את התפילין, כיון שהם שורפים את הכל. ושאלו ממני מה

לעשות עם הגזירה הזו. והאם החולים החדשים יוכלו לקחת עימם את התפילין כשידוע שסופם לשריפה על ידי הרשויות.

והשבתי לו בס"ד ששאלה זו כבר נפתחה ונידונה אצל גדולי דורינו, ואחר שהבאתי מדבריהם סיכמתי לו שמצאנו כר נרחב לנידו"ד, להתיר הבאת התפילין עמו, ולליישב דעת החולים שלא הפסידו יום בלא תפילין, ומרגישים צורך במיוחד בימים הללו לקים את המצוות בפרט אותם שהם אדוקים בהם. והוספתי ששאלתי מן הרופאים כאן בארץ האחראים על המחלקה של נגיף זה בבית החולים מעייני הישועה ואמרו לי באמצעות שיש ליקח מייד עם ההבראה של החולה את התפילין, ולקחת מגבוני חיטוי, ולחטא את כל התפילין, הבתים, הרצועות וכו', ודי בזה. ומכל מקום כתבתי כמה הצעות שיציע לרשויות שם, ובה"ה התקבלו הדברים, ולא נשרפו ב"ה התפילין.

סימן ו

אמירת ברכת מעין שבע במניינים הארעיים שנקבעו בחצירות או מרפסות

בתקופת המגפה לתקפ"ץ שהחלו להתארגן מנינים בחדרים סמוכים, ובהמשך בשטחים פתוחים, ולבסוף דרך חצירות ומרפסות. מה דין ברכת שבע במקומות הללו אם שרי לומר ברכה זו במנינים אלו. הבאנו דברי מרן הבית יוסף בשם מהר"י אבוהב, הריב"ש ועוד. ואת פסק השו"ע. ומאידך דברי הט"ז והמשנ"ב. ודברי רבותינו הפוסקים האחרונים, וסיכמנו שלמעשה למנהג הספרדים, אין לומר ברכה מעין שבע, אלא בבית הכנסת קבוע בלבד [להוציא ירושלים בין החומות שהמנהג שם כן לומר]. ויש שכתבו שעל פי הקבלה יאמרו בכל מקום, אולם מנהג ישראל בכל אתר ואתר ברוב תפוצות העולם כדעת השו"ע שאין אומרים. מאידך למנהג האשכנזים, אם המנין נקבע לכמה שבועות, לכל התפילות, ויש שם גם ס"ת, כן מברכים. ונהגו להקל בתפילה קבועה גם אם אין ס"ת, וגם אם זה רק לתפילת ערבית של ליל שבת.

סימן ז

האם בתום המגיפה עם חזרת עם ישראל לבתי הכנסת, יצטרכו להשלים את הפרשיות שחסרו בשבתות שעברו

הנה לאחר ההגבלות ועם התחזקות ההסגר חלק גדול מעם ישראל בארץ ובעולם כולו התפללו ביחיד. וחלק אחר התפללו במנין מרפסות או חצרות באופנים המותרים, אולם לא כולם היו מנינים עם ספר תורה. ושאלו אותם מתפללים, לאחר שיחזרו ויקראו בספר תורה, כמה פרשיות יצטרכו להשלים האם כל מה שהפסידו עד כעת או רק את חלקם. והבאנו שדיון זה נפתח בראשונים, וברבותינו הפוסקים נחלקו הלכה למעשה, והבאנו מכמה מקומות למרן בעל יבי"א, ומשו"ת יחוו"ד ח"ז החדש הנדפס כעת, וביארנו ליישב את כולם לדבר אחד.

וסיכמנו למעשה, **א.** ציבור שהתפלל שבת אחת או אף כמה שבתות, ולא קרא בתורה, חייב להשלים הפרשיות בשבת בו חוזרים להתאסף. ואף אם חלק מבתי הכנסת כן התפללו, מכל המנינים שלא שמעו חייבים להשלים את הפרשיות. **ב.** אולם אם התפללו שלא במנין, ואפילו אלפי אנשים כל אחד התפלל בודד לעצמו, נחלקו הפוסקים אם חלה חובת קריאת התורה, יש האומרים שחובת קריאת התורה חלה רק על ציבור ולא על יחידים והיות שמעיקרא לא חל עליהם חיוב אין חובת השלמה, וי"א שכיון שכיום הם ציבור שלא קיימו מצות קריאת התורה חייבים להשלים, והגם שאותם שאינם משלימים יש להם על מה שיסמוכו, מכל מקום יותר נכון ורצוי להשלים את הפרשיות. וקודם לכן יש לוודא שהציבור מסכים לזה, שבאופן כזה אין טורח ציבור. **ג.** אופן הקריאה היא, יעלה הראשון [הכהן או זולתו] ויקרא או יקראו לו ברצף את כל הפרשיות שהחסירו מפרשת ויקרא או צו כל אחד לפי ענינו, וימשיכו לו עליית ראשון של פרשת השבוע, ומשם תמשיך הקריאה כסדרה.

סימן ח

הנחה של תבשיל לח שהצטנן, בשבת לתוך תנור גרוף, וחייבים להגישו בחום שהיס"ב, באיזה אופנים יש להתיר

תשובה למעלת ידידינו הדגול כב' הגאון רבי דוד אביטן שליט"א אודות אשר ראה בביקור כשרותי בבית אבות, שם נאמר לו שחייבים להגיש את דברי המאכל בחום של 80 מ"צ ואסור לפחות מזה. ולצורך זה משתמשים בכל מיני דרכים לחמם בשבת בתנורים הרגילים באמצעות שעון שבת. ואין המדובר רק במוצרים יבשים אלא גם בדגים עם רוטב וכיו"ב. ונו"נ עם הרב שליט"א שלכאורה לתוך תנור שאיננו דולק, או פלאטה שאיננה דולקת ושוב תידלק לאחר זמן, בכה"ג אפשר להתיר בלח שכבר עבר בישול, ובפרט לצורך זקנים, שעפי"ר דינם כחולים, ועוד כתבנו היאך להימנע ממיחזי כמבשל. ועוד כתבנו לדון מה הגדרת גרמא, ומה היתרו בשבת, ושהוא קיל טפי מאמירה לעכו"ם, וממילא באופן שהוא גרמא והוא לח שכבר נתבשל מותר לכתחילה, ובפרט בנידו"ד שאיירי לצורך זקנים קיל טפי, ואם יעשו גם על ידי נכרי לית דין צריך בשש דשרי. והבאנו שם כמה הערות מהרבנים שליט"א מהגרד"א ומהגרי"א, יעוי"ש.

סימן ט

האופנים השונים היאך לברך ברכת האילנות בימי המגפה ובפרט למבודדים

תשובה לרבי חננאל הכהן מעיה"ק טבריה, מה הם הדרכים לברך ברכת האילנות בתקופת המגפה כשאי אפשר לצאת מהבית וק"ו לחולים ולמבודדים. ואחר שהבאנו את מקור הדין מהגמרא בברכות ומדברי הרמב"ם והשו"ע, דיקדקנו מלשון היוצא, שהיה אפשר לומר

שהוא מחוץ לעיר, אולם הבאנו את דברי הפוסקים שמעידים שהיו מברכים על אילנות בחצר ביתם. וגם מי שכתב שזה לחולים וזקנים אולם לכתחילה יש לצאת בדווקא מחוץ לעיר. ועוד כתבנו שיש לברך על אילן שעתיד להוציא פירות ולא על ענף מלבלב שאינו עתיד להוציא פירות. ולמעשה כתבנו: **א.** אין לברך על ענף מנותק מן האילן. **ב.** אפשר לכתחילה לברך על פרחים המלבלבים שבאילן הנטוע הן בעציץ נקוב או שאינו נקוב או אף בגידולי מים. **ג.** גם אם לא שייך להיכנס אל המבודדים או החולים, אפשר להעביר עציצים אלו ברחבי העיר, על גבי רכבים, ואנשים יוכלו לראות מן המרפסות או אף מן החלונות, לראות את הפרחים ולברך עליהם ברכת האילנות [גם אם העצים עדיין בשנות הערלה שלהם מותר לברך לכחילה, כיון שבפרחים אין דין ערלה, ומותר ליהנות מפרחים אלו ועוד טעמים נוספים]. **ד.** אין לברך ברכת אילנות כשרואה אילן מלבלב ואפילו בשידור חי.

סימן י

תענית בכורות כאשר אין אפשרות להגיע ולהיות יחד עם המסיים

בדין בכור שאינו יכול להגיע ולהשתתף בסיום מסכת בערב פסח, אם יש לו דרך להשתתף גם אם לא יהיה פיזית יחד עם המסיים בזמן הסיום, ובכל לפי המנהג להיפטר מתענית בכורות. ושאלה זו קיבלה משנה תוקף בזמן המגיפה לא תקפ"ץ שעם ישראל בכל העולם היה כנוס בביתו, ורבים הבכורות שאינם יודעים איך לנהוג עם תענית בכורות, שהרי אין אפשרות להצטרף לסיומים עם האחר, עקב הסגר המוטל על בתי ישראל. והבאנו מקור הדין של תענית בכורות, ודברי השו"ע והאחרונים. וכתבנו שלמעשה כל שנשאר עוד זמן ואפילו מעט, ישתדל הבכור לסיים מסכת ואפילו מהקטנות שבתלמוד בבלי כגון מסכת תמיד או מסכת הוריות וכיו"ב. ואם לא עלה בידו, ישתדל לסיים מסכת משניות עם רע"ב ועיקר תוס' יו"ט [לפחות בחלקו], ובכך יפטור עצמו מן התענית.

ובשעת הדחק גדולה שאין לו כל אפשרות על כך, נראה להתיר לו להשתתף בשמיעת הסיום דרך הטלפון, ואף שאין הדבר לכתחילה, מכל מקום בשעה דחוקה זו, ועוד בזמן מגיפה שראוי שלא לצום כלל, יכול לצאת ידי חובה בזה ולפטור עצמו מן התענית ובתנאים הבאים: **א.** ישלח מזונות או כיו"ב לבית המסיים או ישלם עליהם. **ב.** בזמן הסיום, ישמע היטב וישתדל להבין את הסיום ואת הנאמר שם. **ג.** בשעה ששומע דרך הטלפון את הסיום, ישמע גם את הד"ת הנאמרים יחד עם הסיום וגם השירה והזמרה בסעודת הסיום. **ד.** יאכל כזית בביתו ממה שמונח לפניו [ואם אפשר, יביאו לו לטעום ממה שהיה בסעודת הסיום (אם הדבר מתאפשר ע"פ כללי הבריאות)].

סימן יא

אישה מבוגרת אם יכולה להיעזר בעובדת הזרה בבדיקת חמץ

אשה מבוגרת המתגוררת לבד בביתה יחד עם עובדת זרה, והיא איננה ניידת בכוחות עצמה, אלא על כסא גלגלים. האם היא יכולה להיעזר בעובדת זרה שעמה, בבדיקת חמץ. הבאנו בתחילה דברי הרמב"ם שהכל כשרין לבדיקה ואפילו נשים ועבדים וקטנים, והוא שיהיה קטן שיש בו דעת לבדוק. והבאנו מקור הדין מהגמרא בפסחים ומדברי השו"ע והאחרונים, ופירטנו דין העבד, ודין גוי ומאמין על ידו, ונידו"ד קל הוא מן הכל, כיון שהאשה בודקת בעצמה, ואף בודקת בפועל המקומות שהיא יכולה לבדוק הנמצאות בגובה של הישיבה שלה. ואת שאר המקומות שצריך להתכופף היא הולכת עמה, הרי שהדבר הוא לכתחילה, שהיא יכולה לברך ולבדוק מה שבאפשרותה ובשאר מקומות בבית תלך עם העובדת הזרה, והיא תאיר לה עם הנר ותראה שמנקה כהוגן, וכאן אין זה מדין שליחות, וכך נראה לי פשוט. ולכן כתבתי לדינא, שכיון והאשה יכולה להתנייד בבית עם כסא גלגלים, אז הנכון הוא, שתברך את הברכה, ותתחיל בדיקה במקום אחד המתאים עם המגבלה, כגון באחת מהמגירות, ואז תעביר את הנר לגויה, ותתנייד עמה ותעקוב אחריה כל זמן שהיא בודקת כפי הנצרך בכל המקומות שחייבים בדיקה, וגם היא תמשיך לבדוק בעיניה בכל המקומות שמצליחה. ובתום הבדיקה תאמר 'כל חמירא' שזה מוטל רק על בעל החמץ.

סימן יב

קבוצת יהודים שנתקעו באי לבד עם גויים, וביקשו הוראות כיצד לעשות הפסח, כאשר אין להם מוצרים כשרים כלל בנמצא, וכשלו כל הדרכים להעביר להם מזון

מעשה שהיה ושבוע לפני פסח קיבלנו שאלה, אודות יהודים אשר נמצאים באי סגור [ליד פיליפינים] אין יוצא ואין בא החל מהתפרצות המגפה. ועל מיני השתדלויות שעשו להעביר להם מזון כשר לא צלח, ושאלו כיצד ינהגו לגבי מצות, יין, שאר מוצרים, הכשרות כלים, קטניות ועוד. וביארתי בתשובה מוצרי המזון ההכרחים לצרכי הסדר, ולצרכי מחייה בימי החג, וכדלהלן. **יין** - **א.** יעשו מיץ ענבים מסחיטת ענבים טריים מקומיים או מייבוא. **ב.** יעשו מצימוקים המצויים שם, ולפי התהליך כפי שביארנו בפנים התשובה. **מצות** - אם יש באפשרותם להשיג חיטים ויטחנו בעצמם לקמה, עדיף כך יהיה שמורה משעת טחינה, ואם לאו יקחו קמח מלא מן השוק, ויכינו מצות שמורות משעת לישה [ראה עוד במקורות. ואין צריך לעשות התרה, כיון שזה חד פעמי ולא שינוי מנהג קבוע]. והארכנו לבאר שהאומרים שבימינו הקמח הוא ודאי חמץ אחהמ"ר טעות בידם, ואין זה נכון שבימינו אין לא לתיתה ולא השרייה בתוך מים, אלא יש חלזון הנוסע ובתוכו גרגרי חיטה, ובחלק העליון יש דיזות המשפריצות מים [למשך כ 5 שניות בלבד], והחיטים ממשיכים משם, לסילו שם הם יושבים כמות שהם במשך 8 שעות לפחות עד 16 שעות, ומשם יוצא לטחינה. כמות המים הוא במדוייק לפי ההזנה [כדי שיגיע ל 16% אחוז לחות כיון שבטבע יש

12 אחוז בארץ ו כ 14 אחוז בחלק מארצות חו"ל], שהוא 25cc לקילו קמח. שהוא כמות אפסית שאין בכוחה להחמיץ כלל. וברור וידוע לכל מי שעוסק בתחום שההרטבה המועטה הזו, כל מטרתה היא להספיג בסובין רטיבות, אשר איננה מגיעה ואיננה קשורה לגרעין המכיל את חומר ההחמצה כלל. **סוכר, מלח ותבלינים** - הסוכר והמלח יכולים להשתמש ללא חשש. התבלינים יש לרכוש אותם בגרגירים ולטוחנם במטחנה ביתית שלכם כשל"פ. **קטניות** - גם הנוהגים להחמיר, באופן כזה מותר להם גם בלא התרה שימוש בקטניות. ויכולים להשתמש בכל הסוגים היבשים הנמכרים לאחר מיון. [וראה עוד בפנים לגבי האורז]. **שמן** - שמן זית כתית מעולה מאושר לפסח ללא חשש. **שאר מוצרים**, יקח המוצרים הטבעיים הטריים מן הצומח, ומן החי שהם דגים טריים. ועוד פרטים ביארנו בפנים.

סימן יג

קטנית שלא עומדת למאכל אדם, או קטנית שהשתנתה, האם מותרים בשימוש בפסח ודין קוקה קולה זירו אם המשקה כשר למהדרין גם לפסח

לאחר שהבאנו את מקורות הדין, ההלכה והמנהג, סיכמנו כדלהלן: **א.** קטניות אינם חמץ שהרי הלכה למעשה אין מי שחושש להא דרבי יוחנן בן נורי, והסכמת כל הפוסקים שאורז ודוחן ושאר מיני קטניות, אינן מחמיצים ואין בהם כל איסור חמץ בפסח [ומי שכתב על מנהגי העדות השונות שהוא משום שחששו לדברי רבי יוחנן בן נורי, טעות הוא בידם]. **ב.** בטעם המנהג לא לאכול קטניות מצאנו בראשונים מספר טעמים לאותם שנהגו להחמיר באכילת קטניות בפסח: א. מעשה קדירה דומה לדייסא. ב. שעושים מזה כרי כמו דגן. ג. שעושים מהם קמח ופת. ד. שיש מיני גרעיני דגן שמצוי היה שמעורבים בקטניות. מ"מ לכל הטעמים אין בזה איסור הנאה וכ"ש חובת ביעור. מאידך ישנם ראשונים ופו' שכתבו כנגד המנהג להחמיר בזה. **ג.** מנהג רוב קהילות הספרדים הקדום מדורי דורות לאכול קטניות בפסח וכפי פסק השו"ע. אך ישנם קהילות כעדת המערביים בני מרוקו ועוד, שמנהגם בידם שלא לאכול קטניות [להוציא כאשר הן לחות כגון פול טרי וכיו"ב]. **ד.** אורז, אף שהשו"ע מתיר זאת כשאר קטניות, בזה מצאנו מנהג שהיה רווח יותר גם בקהילות הספרדים שהיו נמנעים מאכילתו בפסח. וכפי שהרחבנו בפנים. **ה.** דיעות שונות נאמרו אם ניתן לעשות התרה למי שהחמיר ולא אכל קטניות, על ידי התרת נדרים, ובפנים כתבנו שהעיקר להלכה שלצורך, כגון חולה אם יש קטניות שמטיבים עמו, שיכול לעשות התרת נדרים. **ו.** מנהג האשכנזים קדום מדורי דורות שלא לאכול קטניות, וכפסק הרמ"א. ובשעת הדחק שאין לו מה יאכל או חולה שאיב"ס, פסקו האחרונים והמשנה ברורה, שניתן לאכול ואפילו אורז. **ז.** תערובת קטניות, גם למנהג המחמירים בקטניות הדין הוא שכל שהתערבו הקטניות בתבשיל או ביבש ויש רוב רגיל כנגדו הרי זה מותר, כל שאינם ניכרים להדיא. **ח.** גם למחמירים באכילה, מותרת ההנאה מקטניות ולכן מדליקים בשמן קטניות. וכן מותר לכתחילה להשהותם בבית ואע"פ שעברו לתיתה במים. ויש מי שכתב שכבר נהגו לא להדליק בשמן קטניות. **ט.** בכלל קטניות, האורז והדוחן, החומוס, השעועית, הפול והעדשים, החרדל, שומשום, הקנבוס וכלל משפחת הליגו"ם [Legumes]. ובפנים ביארנו עוד סוגים שונים והדיעות השונות לגביהם, ועוד הבאנו את אשר הוסיפו האחרונים עוד גדרים חדשים בקטניות לחוש לגבם. **י.** אניס וקימל, כתב רבינו הרמ"א שאינן בכלל גזירת קטניות, וכן הסכימו עמו רבים מן הפוסקים, ויש מי שחילק בין סוגי הקימ"ל השונים. ובאניס יש מי שכתב להחמיר אולם הדיעה הרווחת יותר שאין זה בכלל קטניות [ומכאן מדוע במשקה הערק כתוב כשר לפסח תחת כשרות הרבנות ועוד כשרות מחו"ל ומאידך הבד"ץ המקומי לא כתב לא ימות השנה ולא פסח, וכל זה מחמת מחלוקת זו]. **יא.** כמו כן הכמון אינו בגזירת הקטניות לדיעות אלו [ולכן במרוקו הגם שלא אכלו קטניות יבשות, כמון היו אוכלים שאינה בגזירה זו, אלא שיש בה תערובת של דגן ומזה יש להיזהר הרבה וכבר כתבנו בזה בכמה מקומות], וכל זה כפי שפירטנו בפנים. **יב.** קטניות טריים ולחים, וכגון פולים ירוקים, שעועית ירוקה, אפונה ירוקה והדומה להם, הגדלים בתוך השרביטים והתרמילים שלהם, אין להם דין קטניות אלא ירקות, הן לענין מצוות הארץ [שהולכים בהם אחר לקיטה ולא אחר שליש], וכן לענין נדרים ועוד. ומסתמא הוא הדין לענין גזירת קטניות, וכך כתבו להדיא מן הפוסקים, וכן מנהג בני מרוקו הגם שאינם אוכלים קטניות מכל מקום אוכלים כל הקטניות בעודם לחים. ויש מי שהתיר בזה לכתחילה גם למנהג האשכנזים [ושמעתי על קהילה בצרפת מבני אשכנז שכך נוהגים]. והגם שהלכתית פשוט שהעיקר להלכה כדעתם. מכל מקום הבאתי בפנים שיש מי שכתב להחמיר בזה למנהג האשכנזים, וכתבנו כמה אפשרויות להסביר זאת, וכמדומני שכך מנהג רוב קהילות אשכנז. **יג.** מוצרים שונים לאחר גזירת קטניות: **תפוחי אדמה** - אף שהיו מי שרצו לאסור בפרט מפני שעושים מהם קמח תפו"א, מ"מ רבו העומדים כנגדם שאין זה כלל מגזירת קטניות שהרי אינו מידגן וכו', ואין להוסיף על גזירה זו, וכן עמא דבר. **בוטנים** - כתבו הרבה פוסקים שאין להם דין קטניות (האגר"מ והשרידי אש, והעידו שהגר"י אברמסקי היה נותן בוטנים למבקריו). אך יש שנהגו לא לאוכלם מפני שיש להם שרביטים בתחילתם. והגרצ"פ פראנק כתב שאע"פ שמעיקר הדין מותר, למעשה המנהג שאין אוכלים בוטנים, אולם מאידך התיר את שמן הבוטנים המופק מהם. וכן ראיתי שנותנים הכשר על שמן בוטנים בלי הגבלה לאוכלי קטניות. **קינואה** - נראה למעשה שאין זה בכלל קטניות, [אף אם היה מקום לחוש לדמותו לקטניות, ודאי שזה מן החדש, ולא היה בזמן הגזירה]. ועוד ראה מש"כ בפנים. **לפתית/ליצטין** - מסברא אין מקום כלל לאסור שמן ליפתית ואת הלציטין שמכינים ממנו, שהרי אפי' הליפתית עצמה [שאינה ראויה למאכל] אינה בכלל קטניות, וכן דעת הרש"ל הג"ר מרדכי אליהו זצ"ל. ואמנם האבנ"ז דימה זאת לחרדל ופסק לאסור, אך הוסיף שאם התבשל תחילה מותר. ובפועל שמן ליפתית בימינו עובר תהליך בישול בתחילתו ולכן צריך להיות מותר. למעשה, מקובל לציין לצד הכשרות 'לאוכלי לפתית' 'לאוכלי לציטין'. **שמן כותנה** - העיקר להלכה שאינו בכלל קטניות, וכמבואר הטעם בפנים, ויש מי שהחמיר. **יד.** קטנית שהשתנתה, בפנים הארכנו בדין גידולים כמו פטריות שמפניון הגדלים על מצע חיטה, ושם הסברנו שפשוט שזה לכתחילה כשר למהדרין שכל החומר מעוקר לחלוטין ואין לו השפעה כלל על הגידול, ולכן

מעולם לא צמח ולו עשב אחד בין שלל הפטריות. ועוד הוספנו על דין מזון שהוא חמץ או קטניות שיש אינזימים שגדלים שם וזה מאכלם, האם דינם יהיה כדין המזון שהם אוכלים, וביארנו הדוגמא בתחליפי סוכר כגון המצוי במשקאות קלים ועוד, שחלקם אלכוהוליים, וחלקם מלאכותיים, ותיארנו את האספרטיים [המצוי לדוגמא בקוקה קולה זירו] שהוא אנזים המורכב מחיבור של שתי חומצות אמינו: 'פניללין' ו'חומצה אספרטית'. חומצות האמינו הללו הם למעשה חלבונים המופקים בזמן אכילת האנזים את מצע הגידול שלו שהוא גלוקוזה, שיכול להיות מיוצר מחיטה או מתירס, ובפועל המצוי בקוקה קולה, המזון הוא תירס. וביארנו שם שלמעשה זה רחוק מלהגדירו כקטניות שעליהם הייתה הגזירה, והוא לכל הפחות מוצר שהיה פעם קטנית, וכיום הוא מעורבב בחומרים נוספים שהופרש לבסוף ובתום ייצורו לפניכם אבקה לבנה יבשה, בעלת מבנה מולקולרי יציב. והבאנו הנהגות של ועדי כשרות שהלכה למעשה מאשרים זאת לפסח בלי שכתבו שזה רק לאוכלי קטניות, ויש שחששו מלכתוב על זה כשר לפסח בלי ההגבלה, וכמתואר במאמר בפנים.

סימן יד

דינם של כלי זכוכית בימינו, אם השתנה משהו מפני שאר המרכיבים שבהם ודין הזכוכית הקרמית, ואופן הכשרת כיריים קרמיות ואינדוקציה

תשובה לרב יצחק רוזנצוייג שליט"א, לגבי כלי זכוכית בימינו, אם דינם שונה מחמת כל מיני שמועות, וכן לגבי סוגי הכלים החדשים כגון זכוכית קרמית וכיו"ב אם יש לחוש לחומר חרס המורכב שם. והבאנו מקור הדין לגבי כלי זכוכית כמבואר באבות דרבי נתן. והבאנו את הדיעות השונות ברבותינו הראשונים לגבי כלי זכוכית. ואת דעת הפוסקים הלכה למעשה, וסיכמנו הדינים **א**. כלי זכוכית דעת רוב מנין ורוב בנין מן הפוסקים הראשונים והאחרונים כפשטות דברי האדר"נ שאינם בולעים ואינם פולטים [ובתשובה ביארנו אם הכוונה שאין בליעה כלל או מעט כן, יעוי"ש]. ויש מרבותינו הראשונים שסוברים שכיון שברייתו מן החול דינו כחרס, ויש שכתבו להסתפק מה דינו. **ב**. הכרעת מרן השולחן ערוך, כדעת רוב הראשונים, ולכן גם אם השתמשו בחמין דינו בהדחה ושטיפה היטב ומותר הוא בשימוש בפסח. ורבינו הרמ"א כתב שיש מחמירין וכן המנהג באשכנז. וכתבו רוב ככל הפוסקים שדעת הרמ"א מעיקר הדין כמתירים, ורק שדעתו לחומרא כדעת האוסרים [י"א שרק לגבי פסח החמיר]. אמנם בדיעבד מותר גם לבני אשכנז [כ"כ הט"ז וכן הדין גם בחמין (פמ"ג בדעת הט"ז]. **ג**. מנהג רוב עדות הספרדים בכל המקומות, כדעת מרן השו"ע ומשתמשים בכלי זכוכית בפסח לאחר שטיפה, הגם שהשתמשו בהם בחמין בפסח. ויש מי שנהג להחמיר וחייב להכשירם לפסח [כ"כ הבא"ח את מנהג בגדד]. מאידך המנהג הנפוץ בכל ארצות אשכנז, שלא להשתמש בכלי זכוכית בפסח, ואין לשנות מן המנהג כלל. **ד**. הרכיבים של כלי הזכוכית בימינו, הגם שיש בם תוספים, אין בתוספים הללו ממש, וביארנו בתשובה בפנים את כל הסוגים, וכולם מינרלים מן החול ויש מן הסיד ויש מן האבנים, וכולם נטחנים כאבקה גמורה, ומהם עושים החול. וכולם ניתכים וחוזרים לברייתם, ודינם כזכוכית רגילה. ועוד שבכל גוונא הרוב המוחלט הוא מן החול, ובכל גוונא אזלינן בתר רוב חומר, וכדברי התבואות שמ"ש (שפירא), רב פעלים, אור לציון ועוד. ובעיקר שנתברר בבדיקות מעבדה של כלי זכוכית שנאספו במאות השנים האחרונות, שכמעט כל החומרים המוספים שיש היום, כגון אלומינה, ועוד, היו גם בזכוכיות אז. ועל כן הדין לא זז ממקומו. **ה**. כלי זכוכית עמידים כגון פיירקס, יש בהם אותם רכיבים של זכוכית רגילה, כאשר מתווסף אליהם חומר נוסף (בורון) שגם הוא איננו מחרס או מעופרת, וגם בזכוכית זו הסיליקאט [החול] הוא הרוב המוחלט. כך שאין דינם משתנה. ולדעת הספרדים מותרים בשימוש לאחר שטיפה והדחה. ובזכוכית זו הלכה ולמעשה גם מן הספרדים שהחמירו וכן גם למנהג בני אשכנז, מותר בהגעלה, וכ"כ רוה"פ מחכמי אשכנז וכ"פ מרן הגריש"א גם לגבי פסח [ודלא כמו שכתב המגיה בספר קובץ תשובות לגריש"א], ועל כן להלכה יגעיל כלים אלו ויוכל להשתמש בהם לפסח. וטוב להגעיל ג' פעמים [יעוי' בפנים התשובה הטעם לדבר]. **ו**. זכוכית קרמית, ב"ה לאחר שנתבררו רכיבי הזכוכית של רוב החברות הגדולות המייצרות זאת בעולם, מתברר שגם כאן רוב החומר הוא הסיליקאט [החול], ושאר החומרים כשאר הזכוכיות, ובתוספות קטנות של חומרים מינרלים נוספים. ועל כן להלכה כלים העשויים מזכוכית זו, דינם כשאר כלים העשויים כזכוכית רגילה ובלי שינוי כלל. וגם זכוכית זו שרי לכתחילה לאחר שטיפה והדחה לבני ספרד. ולאחר הגעלה מותר להשתמש בה גם למנהג בני אשכנז. **ז**. כיריים קרמיות או כיריים אינדוקציה, פלטת הזכוכית שהיא עשויה מזכוכית קרמית, מותרת לכתחילה בשימוש לאחר שטיפה והדחה היטב לדעת הספרדים וכשאר כלי זכוכית. ואילו לדעת בני ספרד שהחמירו בכלי זכוכית ולדעת בני אשכנז חייבת בהכשרה קודם השימוש בה לפסח. **ח**. אופן ההכשרה של כיריים אלו למנהג אשכנז, לכתחילה כמו חומרת הרמ"א שיש לעשות ליבון קל לחצובה, והוא בהדלקת כל הכיריים לחומם הגבוה ובעוצמה הגבוהה, ולאחר שהגיע לטמפ', מכבהו ובכך תם הכשרו לכתחילה לפסח. ובאינדוקציה שאי אפשר לחממו ללא סיר, לאחר הניקוי והשטיפה, ייבש היטב שלא יהיה כל רטיבות כלל. וישים את הסיר הרחב ביותר שלו בכל המקומות וילבן תחתיו עד שיהיה לו ברור שכל המשטח הגיע לחומו הגבוה. את קצוות המשטחים שהם קרים, ויש חשש לנפילת גוש חמץ כמו פתיתים, יכשיר לכתחילה בעירוי של מים רותחים עם אבן או ברזל מלובן, ואין לחוש לפיצוץ בזכוכית זו שיכולה להגיע לחום גבוה בלי שתתפוצץ.

סימן טו

בכמה עניינים מדיני חודש ניסן, ברכת אילנות בעציץ ובגידולי מים, דיני הפסח וליל הסדר

מתוך הסכמה לקונטרס הלכה ומנהג לרבי שמואל טליאס שליט"א, שם הארתי כמה תוספות, **א**. שמנהג מרוקו היה לעלות בחודש ניסן לבית עלמין אם היה חל בו יום פקודת השבעה, החודש או השנה,

ובספק נתיבי עם כתב שכן הוא מנהג ירושלים. **ב.** אודות ברכת האילנות על עצי ערלה, הוספתי את אשר כתבנו בס"ד בשו"ת חלקת השדה ח"ג, שלמעשה נראה להתיר בפשטות, שהרי כל הברכה היא כאשר יש פרחים, ובפרחים אין ערלה, ומבואר בפנים. **ג.** לגבי ברכת אילנות על הגדל במים, או על הגדל בעציץ שאינו נקוב, תמהתי שאינני מבין הדיון בכלל, ופשוט שאפשר לברך על זה ברכת האילנות, ואין בזה כלל מקום להסתפק. **ד.** לגבי מכירת חמץ כתבתי שהגם שיש האומרים שדי בפרוטה אחת על כל המוכרים בדמי הקדימה של הגוי הקונה. מכל מקום יותר נכון שיהיו שתי פרוטות בעבור כל מוכר בנפרד, אחת לשכירות מקום והאחרת בגין החמץ. **ה.** עוד הוספנו כמה הארות לגבי הכשרת כלים, ועל מוצרים כשל"פ בחששות של תוספים בדגים. **ו.** לגבי המצוטטים מדברי מרן מופה"ד זצוק"ל בספרו חזון עובדיה שמי מבני ספרד שהחמירו שלא לאכול אורז וכיו"ב, ורוצים לעשות התרה שאפשר להקל ולעשות להם, שלענ"ד חשוב לצטט את הכתוב בסוגריים שם, שהם רוצים לעשות התרה "מחמת חולי וכיוצא בזה". **ז.** עוד הארנו על מצרכים לפסח, כגון מצרכי חד פעמי כולל כפפות, שבדקנו במעבדה כבר כמה שנים, ואין אחד מהם מכיל עמילן, וכל האבקות הם טלק ולא יותר. וכן שאר חומרי החד פעמי. וכן מוצרי הקוסמטיקה וק"ו חומרי הנקיון, ראה בפנים. **ח.** עוד הארנו לגבי השיעורים של מצוות הסדר אם מחמירים ששיעור הדרהם פחות הוא. וביארנו בפנים ההנחיות הלכה למעשה, יעוי"ש. [הגם שכבר כתבתי בחלקת השדה ח"ה, שיותר מתברר ששיעור הגרא"ח נאה גם על הדרה"ם מדוייק יותר, שכל דבריו היה על משקל של דרהם שהיה משמש למשקולת, ולא למטבע, ולכן המטבעות שנמצאו אינם מעלים ואינם מורידים, ועוד צריך יישוב הדעת לזה, ואפשר להחמיר ללא ברכה מן השיעור הקטן ועם ברכה משיעור 3.2 גר' לדרהם, וזה לגבי הפרשת חלה ועוד]. **ט.** לגבי תערובת מיץ ענבים ביין, הבאתי מש"כ בשו"ת שש משזר (ח"ב סי' יג) שם הארכנו במציאות של היינות המצויים בימינו שאפשר לברך על כולם ללא יוצא מן הכלל, ברכת הגפן גם לדעת מרן השו"ע. ומי שרוצה לערב מיץ ענבים עם יין כדי לדלל היין, נראה שצריך לנהוג בו כבמזיגת מים, דהיינו בשיעור תוספת של רבע או שישית מן היין, כל אחד כדעתו, ויש שכתבו לעשות מחצה על מחצה.

סימן טז

בדיקת חמץ בחצרות ובשטחים פתוחים, ומסתעף לדיני אכסדרה, גגות הבתים ועוד

אחר שסוגיא זו מתעוררת ברוב הבניינים אשר להם חצרות, וק"ו בבתים פרטיים שלהם חצרות וגינות אשר משתמשים ושוהים שם כל השנה עם חמץ. כתבנו לדון על חובת הבדיקה שם, ובעיקר על האופן שיש אפשרות לבדוק את החמץ לאור הנר שם. והבאנו הסוגיא בפסחים לגבי חצר, יציע, גג ועוד. ולמעשה סיכמנו ההלכה לגבי גגות: **א.** גג משופע פטור מבדיקה מחמת אופיו שלא נוח להשתמש בו. **ב.** גג ישר, אף אם אוכלים בו חמץ, מעיקר הדין דינו כחצר ופטור מבדיקה מחמת העורבים שנמצאים שם, ואולם בתנאים שחצר חייב גם שם חייב. ובפנים הבאנו שכן דעתם של ראשונים רבים, להוציא רש"י שנראה מדבריו לחייב בגג ישר. אולם בפנים ביארנו את רש"י באופן שגם הוא לא חולק בזה. ומכאן תמהנו על פסק המשנה ברורה, לחייב בדיקה בגג ישר על סמך דברי רש"י כאשר כולם כאחד ענו ואמרו שלא כדברי רש"י. **ג.** באופנים שכן צריך לבדוק את הגג, אופן הבדיקה יהיה שווה לאופן בדיקת החצר אם לאורה או לאור הנר, ולכתחילה במושגי זמנינו שמקומות הללו, מרוצפים ונוחים לבדיקה, נכון לכתחילה לבודקה לאור הנר באור לארבעה עשר. ואם לא בדקם בודקם לכתחילה ביום ארבעה עשר לאור החמה, ונראה דאפשר לכתחילה להקל לבדוק לאור החמה בלא תוספת נר בגג, כמו שכתבנו לגבי אכסדרה, וכהכרעת המשנ"ב והבא"ח. להוציא החורים שיש לבודקם לאור הנר או הפנס. **ד.** גג השווה בתוך הבית, כגון הנקרא בוידם או כיו"ב, כתב הערוה"ש, 'ואפילו אם היה גג כזה בתוך הבית כגון מגדל שגגו משופע א"צ בדיקה אבל כשגגו שוה צריך בדיקה אף על פי שגבוהים הרבה מפני שבבית כמה פעמים עומדים על הכסא ומשתמשים שם וכן נ"ל אצלינו על הגג השוה שתחת הגג המשופע שקורין בוידי"ם ועולין בו בסולם אם משתמשין בו לפרקים בכל השנה תשמישים הרבה צריך בדיקה ואם לאו א"צ בדיקה'.

ועוד סיכמנו הדין לגבי חצירות: **א.** חצר אין צריך לבדוק, מחמת העורבים הנכנסים אליה. ובגמרא לא מצאנו חילוק היכן בחצר. אולם הרמב"ם הדגיש שהפטור הוא רק על אמצע החצר. וכ"כ הסמ"ג. הסמ"ק, המרי"ל, המהרי"ו ועוד. ומאידך הרי"ף, הטור וי"א שכ"ד רש"י, הראב"ן שהחצר פטורה בלא חילוק. י"א שכוונת הרמב"ם למעט הצדדים, וי"א שהכוונה למעט החורים שבצדדים, שאין עורבים מגיעים לשם. וי"א שגם לחורים אלו נכנסים בע"ח ומקננים שם. ולכן הכל פטור. **ב.** ובפנים כתבנו שהעיקר להלכה, שגם צדדי החצר דינם כחצר ופטורים מן הבדיקה, ורק חורים שבצדדים חייבים בבדיקת חמץ. וכדעת הרמב"ם כן פסק מרן השו"ע, וכתב המשנ"ב שאין הכוונה למעוטי צדדים, אלא לאפוקי חורים שבחצר. **ג.** אם יש בחצר גם בעלי חיים שמחטטים בחורים, כגון הכלבים והחזירים והחתולים, שמחפשים את מזונם, ואף מסייעים לחפור ברגליהם כדי להוציא את מזונם, לכאורה יהיה פטור מבדיקה גם בחורים [ראה ערוה"ש סי' תלג סעי' ז]. **ד.** כתב בספר האגודה שכל הפטור של 'חצר' הוא בספק חמץ ולא בוודאי חמץ, כי בוודאי חמץ חייב לבער. וכ"כ המהרי"ו. והגם שרבינו הרמב"ם לא כתב מזה מאום, אפשר לומר שהוא כתב על חובת בדיקה, והם דיברו על כך שאם הגיע הזמן ועדיין נשאר, יש חובת ביעור. **ה.** בשולחן ערוך הזכיר דין זה בדיני הבדיקה, ולכאורה מוכרח מדבריו, שבוודאי חמץ חייב בדיקה גם בחצר וכיו"ב. וכן נראה שהבין הרמ"א בדבריו. ולכן הקשה מסי' תמה ששם מרן התיר להשליך חמץ לפני זמן איסורו במקום שהעופות מצויים. והב"ח כתב ליישב סתירה זו, ששם מדובר בהשלכה לחצר הפקר או חצר השותפים, וכאן חצר פרטית. ורבים מהאחרונים הסכימו עם החילוק הזה, להוציא את חצר השותפים שרוה"פ חלקו על הב"ח וסוברים שדינה כחצר פרטית, ורק למקום הפקר שאני. [ושם אם ימצאה אחר זמן איסורו, יש אומרים דלא איכפת ליה וכ"פ המשנ"ב כדעת אחרונים אלו, אמנם ציינתי שם שאין כן דעת מרן השו"ע בסי' תמ"ה, אלא שחייב לשורפו]. **ו.**

יש מהאחרונים שלמדו גם בדעת השו"ע שבוודאי חמץ השינוי הוא רק לגבי חובת ביעור, אולם לא לגבי חובת בדיקה ולכן מותר להניח לפני זמן האיסור חמץ בחצר לטובת העורבים, ורק אם נשאר לאחר זמן האיסור צריך לבער. וכדעה זו כ"כ החו"י, הלבוש, המג"א ועוד. ויש אחרונים שחלקו וחייבו גם בדיקה בוודאי חמץ, וכ"כ הב"ח, וכ"כ בא"ר בשם ספר אמרכל, ועוד, וכ"פ להלכה במשנ"ב. **ז.** בהגדרה של ודאי חמץ, הב"ח כתב שזה במקום שרגילים לאכול שם כל השנה. וכך הבאנו משם רעק"א שכתב על החצרות שבירושלים. והמג"א כתב שהיינו אם אכל חמץ סמוך לפסח, שזה שלושים יום קרוב לפסח. ובמקור חיים כתב שהכוונה רק אם אכל בליל בדיקת חמץ, אבל אם אכל לפני"כ אפילו בתוך שלושים יום לא נחשב ודאי חמץ אלא ספק. **ח.** אם עשו פעולות מסויימות להסיר האוכל, נחשב הדבר רק ספק חמץ, וכגון אם רגילים לכבד את החצירות ולטאטא אותם, ולנקותם. ולכן גם בגגות, ובמרפסות פתוחות לחלוטין מצד אחד [אכסדרה, גם אם יש שלש דפנות ותקרה, אבל המקום פתוח בצד אחד שיש שמש מרובה, ובעלי חיים נכנסים ויוצאים מהמרפסת], הגם שהדרך לאכול שם, אולם כיון שעוברים ניקוי, אין זה אלא כספק חמץ, ופטור מבדיקה על סמך בעלי כנף הנמצאים שם. ומכל מקום אם יש חורים ופינות יבדוק שם לאור הנר בליל י"ד [ראה להלן]. וכ"ז דלא כמש"כ בשו"ת קנין תורה, והב"ד להלכה בפסקי תשובות, שחייבים במרפסות אלו כי רגילים לאכול שם, וביארנו בפנים. **ט.** פשטות הסוגיא בבבלי, שאכסדרה נבדקת לכתחילה לאורה כלומר ביום, וגם כאשר יש ארובה או חלון [ללא זכוכית, ובפנים הבאנו שבזכוכיות החלקות והשקופות של ימינו כתב המהרש"ם שאפשר להקל], ממול אותו מקום נבדק לאורה, אולם לצדדים לא, ושם חייב לאור הנר. ומפשטות הירושלמי, נראה שלכתחילה בודק בלילה גם במקום אורה, וגם כשבודק ביום עושה זאת לאור הנר. עוד הסתפק הירושלמי אם בתי כנסיות שאורם רב, בודק לאור החמה או לאור הנר [ובפשטות לא פשט הירושלמי הספק, ויש אומרים שפשטו עם הספק הבא]. ועוד הסתפק הירושלמי על חצירות שהיו אוכלים תרומה ובודקים כל יום מהנותר, והשיב הירושלמי כדי לא לחלק בין ביעור לביעור, לכן גם חצר זו חייבת בבדיקה כדי לא לחלק. וכאמור יש אומרים שכך נפשט גם בבית הכנסת שלא לחלק חייב בדיקה לאור הנר. **י.** בבתי כנסת הבאנו שמשמע שהיה מנהג קדום של הגבאים לבדוק ביום י"ד מחמת החשש של הבאת החמץ על ידי תינוקות, ולכן נהגו לבדוק לאור היום, ויש שהקילו מאד בבדיקה זו, או יש שהסתפקו רק בכיבוד בית הכנסת, אולם למעשה, חייב לבדוק כדת וכדין וכמו שפסק מרן השו"ע, וי"א שיברכו על בדיקה זו, ויש שפטרו, ויש שכתבו שלמעשה הגבאי יכוון בביתו על הבדיקה של בית הכנסת [ובפנים השארנו בצ"ע מה שצירף מרן זצ"ל בחזו"ע את האומרים שהאיבעיא בירושלמי על בתי כנסת לא נפשטה, שהרי הירושלמי לא הסתפק אם חייב או פטור, אלא הסתפק אם חייב לאור הנר או אפשר לאור חמה, אך פשוט שחייב בבדיקה, וממילא לא חזי לאיצטרופי דעות אלו, וצ"ע]. **יא.** יש מן הראשונים שס"ל דלכתחילה בודק אכסדרה וכיו"ב ביום וללא נר. ורבינו הרמב"ם כותב לשון של דיעבד דמהני, והכי ס"ל לרוב נו"כ הרמב"ם, אולם הלח"מ ס"ל שגם לרמב"ם שרי לכתחילה, ולשונו לאו דווקא. אלא שאין כן פשטות לשונו, וכ"כ המעשה רקח, ובמרכבת המשנה (אלפאנדרי) שלכתחילה בלילה, ואם לא בדק, אז לכתחילה ביום בודק לאור החמה. ורבינו הטור כתב שלא יבדוק לאור החמה, אלא בלילה ואם לא בדק בודק ביום לאור הנר, ומיהו אכסדרה בודק לאורה. ומרן בב"י והב"ח הביאו דיעות הראשונים בזה, לדעת רש"י והרי"ף אף ביום י"ג יכול לבדוק באכסדרה לאור החמה אפילו לכתחילה ולדעת הרמב"ם אפילו ביום י"ד לכתחילה לא יבדוק אלא לאור הנר וכן מבואר בסמ"ג וסמ"ק ועיי"ש, ולדעת רבינו ירוחם וכנראה שהיא דעת הרא"ש דוקא בי"ג לא יבדוק אבל בי"ד יכול לבדוק אפילו לכתחילה לאור החמה ומשמע לי דבי"ג אפילו בדקה לאור היום צריך לחזור ולבדוק בלילה לדעת הרא"ש ורבינו ירוחם. ולהלכה כבר כתב המרדכי דמפורש בירושלמי שגם במקום שאורו רב כגון אכסדרה ובתי"כ, צריך לבדוק בליל י"ד, שלא לחלק בין ביעור לביעור. ובדעת הרז"ה הבאנו כמה דרכים לבאר דעתו אם כדברי הב"י וכפי שהבין הרמב"ן, או כדברי הב"ח, וכ"כ בספר צרור חיים, יעוי' בפנים. **יב.** מרן השולחן ערוך מחד פסק כטור, שלא יבדוק לאור חמה, ואם נאלץ לבדוק ביום יבדוק לאור הנר. ובאכסדרה כתב כלשון הרמב"ם שרק בדיעבד אם בדק מהני. והבאנו דיעות רבותינו האחרונים בזה להלכה, והבאנו הכרעת הפוסקים שהבודק ביום י"ג, יחזור ויבדוק בליל י"ד. אלא אם זה אכסדרה שנבדקה לאור החמה, שאין צריך לחזור ולבדוק. ובאכסדרה לכתחילה בודק אור לי"ד, ואם לא בדק יבדוק שחרית של י"ד מוקדם, ואין צריך באכסדרה לאור הנר. וכ"כ הבא"ח להלכה, וזה דלא כדעת הרחיד"א בברכ"י שכתב לדייק מלשון השו"ע שכן בודק לאור הנר גם באכסדרה. ובפנים ביארנו שאפשר לדחות האי חששא דלא פלוג במקרה של אכסדרה ולהבדיל בתוך בתים. **יג.** למרות כל האמור לעיל, לעניות דעתי הדין נכון ואמת ויש לנהוג כך לכתחילה, גם באכסדרה, ובגגות, ומרפסות פתוחות, שהם מרוצפות ונוחות לבדיקה, ובימינו גם מוארות. אולם בגינות וחצירות חשוכות, שם המקומות לא מרוצפים בדרך כלל, וחשוכים לחלוטין, ותועלת הנר הקטן שם מיזערי, ורוב עיסוקו של הבודק יהיה שלא ליפול לבורות, או להיפגש עם בע"ח, ולא בבדיקת החמץ. לעניות דעתי אדרבה נכון יותר לבדוק את החמץ לאור יום ואור החמה, ואז הבדיקה תיעשה בנחת, והן אמת שאם יש חורים או צדדים מכוסים, שם יבדוק לאור הנר או הפנס [שבחוץ הוא נוח יותר שלא יכבה כל העת], ובכעין זה נראה שאפשר לנהוג כך לכתחילה ואפשר דעדיף מלבדוק באור לי"ד, שמסתמא הבדיקה לא תוכל להיעשות כדבעי. ובפרט דחזי לאיצטרופי כל מה שכתבנו בפנים על עצם הפטור של חצר כמבואר בפנים. וק"ו בהצטרף המתירים לכתחילה לבדוק לאור החמה את האכסדרה והחצר שהיא כמותה כך הוא הנלענ"ד.

סימן יז

שימוש בתוכנת 'זום' בליל הסדר כדי לשמח המבודדים

בתקופת הנגיף אחת מן התוצאות היותר קשות היא תופעת הבידודים, בהם אנשים נותרים לבדם, וגם בזמנים שרגילים לשבת כאחד כגון שבתות וימים טובים, ובהתקרב ליל הסדר משתקף עוד יותר כאבם

הגדול של המבודדים, ובפרט המבוגרים שבהם שנאלצים לעשות ליל הסדר לבד מאז עמדו על דעתם. וכמה רבנים פרסמו מכתב שהתירו להשתמש בשידור חי בווידאו בתוכנה להעברת מסרים מידיים הנקראת 'זום'. וכמה טענות הלכתיות רשמו במכתבם, ולענ"ד הדבר הוא איסור גמור, ובתשובה הבהרנו את הדברים. בתחילת דברינו הדגשנו שאין אנו עוסקים בפיקוח נפש אמיתי, ואף לא בספיקות שלו. ובפרט שבנידו"ד מסתמא שהצעתם זו לא תפתור הבעייה כלל, ומסתמא שהיא רק תגרע. ולאחר הקדמה זו נכנסנו לסוגיית הדלקת חשמל ביום טוב, שאכן התירוה מגדולי רבותינו שבמערב, ומגדולי רבני אשכנז בחו"ל ובאר"י, וכך נהגו בזה בפועל בביתם והבאנו בפנים את שמות גדולי רבותינו ומש"כ בזה. ועוד הבאתי עדויות על גדולי רבני מרוקו שאסרו את זה, ואף פירסמו זאת לרבים, ואין לומר שמנהג מרוקו כאחד היה להתיר שאין זה אמת. והוספנו לדון לגבי הגפרורים השימוש בהם ביו"ט. והבאנו כמה טעמים שיש לדון בהדלקה ביום טוב, **איסור הבערה** - באופן שיש הבערה או כאשר אין והאיסור מדרבנן בשבת. **איסור בונה וסותר** - דעת החזו"א ידועה ומפורסמת בזה שזה אסור משום תיקון מנא, וקרוב הדבר דזה בונה מהתורה, וכן להיפך, זה מלאכת סותר. **מוליד** - דיעה מפורסמת נוספת היא של הגאון בעל בית יצחק שבחשמל בסגירת המעגל נולד כח האלקטרי, וזה אסור משום מוליד. **מכה בפטיש** - בשו"ת אגרו"מ כתב לגבי הרמקול שיש לחוש לאיסור תורה אולי של מכה בפטיש יעוי"ש. וכ"כ הגאון בעל משפטי עוזיאל וכ"כ בעל מנחת אשר שבסגירת מעגל חשמלי, גם לצורך מאור וגם לשאר צרכים יש בזה איסור של מכה בפטיש דאורייתא, ולכן לדעתו שם כל סגירת מעגל גם אם התוצאה היא 'לד' שאין בו הבערה, יהיה אסור מהתורה מחמת איסור מכה בפטיש שהוא מדאורייתא. **עובדין דחול** - רבים מן הפוסקים בדבריהם גם לגבי סוגיא זו. לפי כ"ז בפעולות שאין נדלק חוט להט, לטעם הראשון הוי רק דרבנן, ולטעם דבונה ומכה בפטיש הוי איסור תורה. וכן הוא לכאורה לגבי סגירת מעגלים חשמלים, וכיו"ב. עוד הוספנו על דין דהגברת זרם ושינוי זרם, והבאנו דעת הסוברים שזרם חשמל שלא מורגש בחושי האדם אין לחוש לו להבערה. ומאידך הבאנו דעת הסוברים ששינוי זרם על ידי מעשה בידים, אסור. והבאנו מהרב שמע שלמה (ח"ט סימנים ב-ג) שנראה כמצדד לאסור הגברת זרם במוצרי חשמל, יעוי"ש היטב. ועוד הוספנו לדון בשאר הטעמים באופן של הגברת זרם, וכתבנו שמצד מוליד יש להתיר שאינו אלא בהולדה של דבר חדש, אבל בשינויים אלקטרוניים שאין בהם תוצאה חשובה הנראית לעין, אין בזה איסור מוליד. וכן לגבי איסור בונה, מעגלים זעירים המתחברים ומתפרקים בחלקיקי שניות ואין בהם כל נפק"מ ותוצאה חשובה וניכרת אין בזה איסור בונה. וכך לגבי מכה בפטיש אין בזה איסור, כי אין בזה גדר מלאכה כלל במה שנעשה כאילו מאליו ובלא כוונה כלל.

והשתא נתנה ראש ונשובה לענין החשמל ביו"ט והוא, שאף אי נימא כדעת המתירים דס"ל שאין איסור הבערה של אש חדשה, כיון שהוא כאש מצויה, ומעביר מנר לנר, מכל מקום על שאר סברות הבאנו שיש לחוש והוספנו שגם אם לא את כולם ודאי את חלקם, וככל שעבר הזמן, מתברר שקול המון עם רב, וקול המון כקול שדי, שהיתר זה לא מתקבל בעולם, ולא בכדי, אלא כיון שחששות רבות קיימות בשימוש בחשמל ביום טוב, לכן לא התקבל היתר זה. ואחר שנתקבל לאיסור בכל מקום, אם יבוא אדם ויקל בזה, ודאי שמעבר לאמור הוי זילותא דיום טוב. וגם אם ידליקו מערב החג ולא ביו"ט ולא יהיה אלא שינוי זרם שלדעת רוב הפוסקים אין בזה אפילו סרך של איסור, עכ"ז הארכתי לדון מדין טלפון, רמקול, מכשיר שמיעה ומצלמות, וכמבואר הכל בפנים. וכתבנו שברור שנידון ה'זום' לכל הפחות דינו כדין הרמקול שיש הסכמת כל הפוסקים בדורות האחרונים לאוסרו, וכל הטעמים יש גם כאן. אולם לענ"ד כאן הדין חמור יותר, וזאת מכיון שבמצלמה יש יצירה חדשה בכל עת ובכל זמן, שהיא נקבעת לפי כל תזוזה ותנועה שלו, והוא זה שקובע אותה בפעילותו, וכמובן שכל זה לרצונו כי הרי זו המטרה שכעת יראוהו בתנוחה או באופן מסוים, וכל אשר נעשה מתחדש בכל רגע ורגע עד איפוס והדלקה כ 25 פעמים בשניה, וכיון שרצונו בזה שיצולם ויראוהו בצד השני, יש כאן יצרת תיקון של יש מאין, והדבר אסור. והבאנו כעין לשון זה מהיבי"א לגבי המצלמות, ומדברי בעל שבה"ל **'אבל שיעשה תנועה במתכוין יראה לאסור בפשיטות, דגם אם נימא דאינו בגדר כתיבה הוא בגדר תיקון גמור'**, ועל כן ברור שחובה ויש לעשות כל מאמץ כדי ליישב את בעייתם ודעתם של אותם היושבים בבידוד, אלא שאת הפתרון יש למצוא באופן שיתיישב גם על פי כללי ההלכה המסורה לנו מדור דור.

סימן יח

האם קיום מצות 'שמחה' לאשתו במועד הוא רק בבגדים ותכשיטים וכיצד נכון לנהוג בזמן המגיפה אשר חנויות רבות היו סגורות

הבאנו מקור הדין לשמחה באנשים ובנשים, ודברי הרמב"ם ושאר ראשונים ופסק מרן השו"ע שחייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו. ע"כ. ומצוה זו חשובה היא ויש להחזיק בה, מעבר לחובת השמחה שחייב אדם לשמח את אשתו בחג, הרי שיש בה גם מעט מחובת הכרת הטוב הנפלאה לאם הבית, שכל כך טורחת לכבוד החג, ובכלל בכל ימות השנה. וקבעו חכמים שהיינו בבגדים ותכשיטים. והבאנו בפנים מחלוקת הפוסקים שיש אומרים שרק סוגים אלו בדווקא, ויש שכתבו שגם שאר קישוטים העולים על גוף האשה בכלל. ויש שכתבו שגם שאר כלי הבית בכלל. ולמעשה בשנת תש"פ שרוב בתי העסק סגורים [מחמת תקנות הממשלה עקב המגיפה לא תקפ"ץ], וגם רוב חנויות בגדים ותכשיטין סגורות, ואלו שבכ"ז פתוחות - הנשים חוששות להכנס שם לצרכי מדידת הבגד או התכשיט. כתבנו שיש אפשרות נוספת, והיא לרכוש כלי בית לשלחן יום טוב, או אף מוצרי חשמל לשימושה באם היא אומרת שהיא חפצה ושמחה בהם, וגם בזה מקיים את המצוה, ובפרט אם הם לצורכי יום טוב. ועוד, אפשר לתת לה מעות בשווי הבגד והתכשיט שהיא חפצה בו, והיא תמצא הדרך והזמן לרכוש

את אשר היא מעונינת, או אף אם תמתין עד שהסגר יבוטל, ותקנה את אשר היא רצתה, וגם בזה אפשר שמקיים מצות שמחה לאשתו. וראה עוד בפנים במקורות הדינים.

סימן יט

המותר והאסור ביום טוב שני של גלויות בלוויה וקבורה של תלמיד חכם שנפטר מהנגיף ל"ע

ביום טוב שני של חג ראשון של פסח, במדינת מרוקו נפל שר בישראל, רבי שלום איידלמן זצ"ל, ונפטר ביום שישי א דחוה"מ בא"י ויום טוב שני בחו"ל. ונשלחו כמה שאלות על אופן הקבורה והלוויה, והאם המנהג שהם נוהגים בלוויות לרבנים לתקוע בשופר, יכולים לעשות גם בלויה זו ועוד שאלות. ולאחר החג עוד הוסיפו לשאול בדיעבד על מת אחר שנפטר ביום טוב ראשון של חג כיצד היה נכון לנהוג. והבאנו הדינים שנפסקו להלכה בשו"ע, ממקורות הדין בש"ס ובראשונים, וסיכמנו הדינים למעשה: **א.** הנפטר ביום טוב **ראשון**, כיון שמחמת המגיפה אי אפשר לדחות את הקבורה וחייבים בו ביום, לכן, יטהרוהו הישראלים [על פי הנחיות הרופאים ובאופנים ההלכתיים שביארנו בפנים], ילבישוהו התכריכים, וישימוהו בארון, ומכאן ואילך הכל ייעשה על ידי הגויים. וכיון שבנידוננו, לא שייך לילך ברגל מחמת המגיפה, וגם לא ברכב הנהוג על ידי גוי [מחמת המגיפה], על כן יעשו תיאום בין הגויים המובילים לבין הגויים שבבית העלמין, בנוגע לקבורה, החפירה, ואופן הקבורה. ואפשר לבקש מהם שיסריטו את כל התהליך כדי שיהיה ברור שלא היה כל בזיון בכל מה שהוסבר להם. אולם חלילה וחס לנסוע על ידי ישראל לבית העלמין. וראה עוד במקורות. **ב.** הנפטר ביו"ט **שני**, מלבד כל האמור, יש מקום להתיר בשעת הדחק הזו של המגיפה, גם בנסיעה על ידי ישראל, וראה מה שכתבנו במקורות עוד לגבי שאר המלאכות, ולגבי חזרתם לביתם, והדינים המיוחדים מחמת המגיפה של"ע משתוללת, ויש צורך להיכנס לדוחקים גדולים בכמה עניינים. ובפנים ביארנו עוד דינים הנובעים מחמת המגיפה, וכמה מהם שהוזכרו בקדמונים. **ג.** הגם שמנהג המקום לתקוע בשופר בזמן לווית המת כשהוא תלמיד חכם, מכל מקום לא ינהגו בזה בלוויה גם ביום טוב שני.

סימן כ

האם אפשר להקל בזמן המגפה בכמה ממנהגי האבלות הנהוגים בימי ספירת העומר

לאחר שבשנת תש"פ בערב פסח הוכבד הסגר, והיו המספרות סגורות, ונשאלנו אם יפתחו בימי המועד אם עדיף להסתפר במועד או בעומר. ובכלל נשאלנו אם בימים אלו שאנשים מסוגרים בביתם, אם אפשר להקל בשמיעת מוסיקה בימי העומר כדי להקל את סבלם. והשבתי ששאלה זו, לא ניתן להשיב עליה בצורה כללית, כי היא פרטנית לכל אדם ולמצבו האישי. אולם עיקרי מנהגי אבלות, נוהגים ללא שינוי גם בימים טרופים אלו, אולם כן יש להקל בכמה פרטים: **א.** לגבי תספורת, אם ייפתחו המספרות כבר בחול המועד, עדיף להסתפר בימי חול המועד מאשר לדחות לימי ספירת העומר. **ב.** אם יתירו רק בימי ספירת העומר, מותר יהיה להסתפר בעומר, ועל הצד היותר טוב אם אפשר יסתפר ביום שישי, שיש המתירים בכל גוונא לכבוד שבת. ואם יתירו קודם ר"ח אייר יסתפר ביום שישי שהוא ראש חודש אייר, שיש בו שתי קדושות דשבת ודר"ח [ובני אשכנז יכולים להתיר לכתחילה להסתפר ולהתגלח בער"ש שהוא ראש חודש אייר כמו בשנה זו, גם שלא בשעת הדחק כגון שנה זו]. **ג.** אין להתיר תגלחת הזקן לא בימי חול המועד ולא בעומר, הגם שתספורת אפשר להתיר בנתונים הנז'. **ד.** בשמיעת מוזיקה יש להתיר לפי הצורך, כגון, כאשר זה מחמת הפעלה והפגת השיעמום, בד"כ קלטות עם סיפורים והפעלות וביניהם שירים, מספיק ומותר לכתחילה גם בשנים רגילות במקום צורך. ואם זה להרגעת לחצים בדרך כלל שירים רגועים יסייעו לזה, ואין צורך למוזיקה קצבית שיכולה להביא לידי ריקוד, ובמצבים שרק שירים אלו יכולים להרגיע שפיר אפשר להתיר, ומן הנכון לשמוע אותם באוזניות באוזני הנזקק, ולא יישמע אצל מי שאינם נזקקים, וגם לא אוושא מילתא.

יורה דעה

סימן א

בדין צער בעלי חיים בדגים

מו"מ הלכתי עם חתני כבני הרה"ג דביר עמר שליט"א אודות דייג לצרכי הנאה וממנו דיברנו בסוגיית צער בעלי חיים אם ישנו בדגים, כאשר הוא נקט שאין בהם איסור צער בעלי חיים בדגים, בהסתמך על דברי הרב יד יהודה, ואני הקטן לא כך נראה בעיני, והבאתי בפנים כמה ראיות שנוהג צעב"ח גם בדגים. והבאנו מקור הדין דדגים פטורים משחיטה, והבאנו מדברי הראשונים והאחרונים בזה, וסיכמנו למעשה **א.** גם בדגים הן גדולים והן קטנים, העיקר להלכה שיש בהם איסור צער בעלי חיים. **ב.** מכל מקום כל שזה לצורך האדם מותר צערו של הדג, ולכן גם אם הדג מפרכס מותר, להורגו במכה נוספת, או אף להוריד קשקשיו, או להתחיל חיתוכו לצורך בישולו וכו'. **ג.** חובה לתת האוכל לבעלי החיים קודם שהוא ניגש למאכלו, וגם הדגים בכלל חובה זו. **ד.** דגים שמצטערים בשמש בקופחת עליהם בחוזקה מותר להזיז בשבת האקווריום למקום צל. **ה.** דג שקפץ מאקווריום לחוץ, והוא עדיין חי, מותר להחזירו בשבת למים וכן העיקר להלכה ולמעשה.

סימן ב

כשרות של רטבים המכילים ירקות עלים שלא נבדקו מחרקים קודם עיבודם

תשובה לועד הכשרות 'סטאר קיי' ישראל, אודות רטבים הנושאים חותם כשרות על ייצורם, אולם לא טופלו היטב בעניני הנקיון מן החרקים, האם מוצרים הללו מותרים או אסורים באכילה כאשר הם כבר מוכנים לאחר העיבוד במפעל בחו"ל. אחר שתיארנו אופן העיבוד במפעל, ואחר שתיארנו אופן העיבוד במפעל, הבאנו דברי מרן השו"ע בעבר ובישל, אם צריך שתי ספיקות להתיר או די בספק אחד, והבאנו שמעיקר הדין דעת השו"ע שדי בספק אחד. ועוד הוספנו על דין ביטול איסור לכתחילה, ומה הדין כשאיירי בנכרי או במפעל המייצר לכולם וישראלים בכללם. ולמעשה כתבנו שרוטב המכיל ירקות עלים, שעברו שטיפות במערכות שטיפה, אולם ללא טיפול מקצועי היעיל בעניני חרקים [הגם שהגורם הכשרותי במקום מורה על דרך שטיפת המוצר על מנת לייעל את הנקיות מחרקים, והדבר הוא רק לתוספת ולתועלת], והתוצרת עוברת קיצוץ, בישול ארוך, עד להפיכה של רוטב עם שאריות של חתיכות. באופן ובסוג המוצר המתואר לעיל, והמוצר נעשה במפעל של גויים עבור העולם והיהודים בכללם, וכך אופן צורת עשייתו, מותר לכתחילה לרכוש מוצר זה ולהשתמש בו כמוצר כשר כפי הכרעת רבותינו הפוסקים כמבואר לעיל. ואין כל צורך בבדיקה של המוצר לפני השימוש [וכמבואר בפנים]. ואף אם כן בדקו ונמצא חרקים בודדים כגון הנז' לעיל, אין זה מעלה ומוריד, לעצם ההיתר ההלכתי כפי שנפסק להלכה בשו"ע. ועל כן נראה פשוט שהלכה ולמעשה מוצרים כעין ריבות ורוטבים הנמצאים בארץ ישראל עם כשרות, גם אם לא נעשה כל הנדרש בחומר גלם לטפל בעניני חרקים, מכל מקום המוצר הסופי כשר לכתחילה ואין כל מניעה הלכתית לאשרו עבור ציבור שומרי הכשרות, וללא צורך בחובת בדיקה נוספת כלל, והכל כמבואר לעיל.

סימן ג

בירקות עלים לאחר קיצוץ והקפאה אם אפשר להתירם

תשובה למחלקה למצוות הארץ ברבנות ירושלים, על עלים קפואים, מה הדרך שימוש בהם במקומות הכשרים, וביארנו שיטת הסוברים שהדבר יעיל בעלי הכרוב לאחר ההקפאה לבצע שטיפה ולהתיר העלים, ואת השיטות שפקפקו בזה. ועוד הוספנו על מדליוני תרד, שעברו שטיפות קיצוץ והקפאה, וזה פעולה שהמפעל עושה באופן שוטף, וזה מוצר שכד דרכו להיעשות, נכנסנו לדין דבר שדרכו בטחינה, ובמפעל של נכרי, וגם אם בעינן שתי ספיקות להלכה, מ"מ גם הכא יש ספק שני לאחר קיצוץ, וכתבנו לחלק שבקיצוץ גדול של 1-3 ואולי אפילו 4-6 יש מקום להתיר בדיעבד שכבר נעשה, את השימוש במוצר אף לכתחילה אלא שאין זה ראוי לתת כשרות על מוצרים כעין אלו בהסתמך על היתרים אלו. מאידך בקיצוץ של עד 1 מ"מ, הדבר מותר לכתחילה. ולכן למעשה, מה שנהגו ברוב ככל ועדי הכשרות בארץ ובעולם, להשתמש בעלים מיובשים, או קפואים, כשהם קצוצים מתחת ל 1 מ"מ הוא נכון להלכה ולמעשה גם לכתחילה.

ועוד הוספתי להשיב על עלי בייבי שטופים, שלאחר שראינו בוודאות שגם תוצרת שגדלה במבנים ובפיקוח, ונותרים שם חרקים היורדים בשטיפה, והשטיפה מהני אולם שונה בין מין למישנהו, ולבעלי בייבי שהם קטנים וחמקמקים, הם מאבדים התועלת של מערכות השטיפה, ולכן בבדיקות שעשינו מצאנו כמעט בקביעות חרקים ובממוצע של בין 13 עד 38 אחוז נגיעות בחרקים היורדים בשטיפה, ועל כן חובה גמורה להשלים את הנקוי בבית העסק כולל בחומרי השריה ושטיפה היטב ואין לסמוך כלל על שטיפה בג'קוזי של עלי בייבי וחובה לדרוש מהמשגיח בכל מקום לשטוף כדבעי, ואם המלון לא מסכים, אז אין להכניס מוצר זה לאותו עסק.

סימן ד

אם יש צורך בבישול ישראל בייצור של קוסקוס אינסטנט

תשובה לרבי יגאל בן עזרא שליט"א מבד"ץ בית יוסף, אודות קוסקוס אינסטנט אם יש להקפיד לגביו על 'בישול ישראל' בזמן ייצורו. ולאחר שתיארתי אופן הייצור, שהוא תהליך הכולל כניסה לתעלה שיש בה אדים המגיעים מקיטור כשמדד החום הוא כ 105 מ"צ, והתהליך הוא כ 14 דקות. אלא שבתהליך הסופי נכנסים למכונה שמטרתה לייבש את הגבישים כבתחילה, כדי שבבית הפרטי ישלימו את הבישול באמצעות מים רותחים. וכתבנו לדון בזה מכמה טעמים, וסיכמנו הדין: **א.** תבשיל שבישלו גוי כמאכל בן דרוסאי, וישראל המשיך ובישלו אחר כך, לדעת רוב הראשונים אין בזה משום בישול גויים, וכך הכריע הלכה למעשה הרמ"א, הפר"ח ערך השולחן ועוד. אולם דעת מרן השו"ע כדעת הרשב"א לאסור בזה, אלא בשעת הצורך או הפסד מרובה. [ואף אם עשה הנכרי בישול גמור אלא שהבישול הנוסף של הישראל גורם לתבשיל להשביח יותר, וראה עוד מש"כ בפנים]. **ב.** אם הבישול הראשון נעשה באמצעות הבל קיטור, גם לדעת השולחן ערוך מותר אם הישראל המשיך בבישול אחר כך. **ג.** גוי שבישל בישול גמור ושוב חזר וייבשו, העיקר להלכה שהמוצר מותר לכתחילה שאין מעשה הגוי נחשב, ולכן שבבי תפו"א מותר שחייב בישול נוסף של הישראל, וכן בורגול גס ובינוני שחייב מים רותחים, וגם בבורגול הדק שמשמש לסלט ויש המרככים אותו גם במים קרים, אין זה משנה הדין וההלכה וכמבואר בפנים. ובבורגול יש היתר נוסף והם סייעת הראשונים דס"ל שחיטים חשיב נאכל חי ואין בו משום בישול עכו"ם. **ד.** קוסקוס אינסטנט, יש בו את כל ההיתרים הנז', ולכן ברור ופשוט שאפשר לתת לכתחילה כשרות מהדרין גם אם הבישול היה במפעל ללא שהישראל עשה את הבישול הראשוני. וכ"ז כמבואר בפנים. וכל האמור הוא אף לכתחילה ושרי גם לדידן בני ספרד לכתחילה, וכן העיקר להלכה ולמעשה.

סימן ה

איסור בל תשחית עם שיירי הפת ואם יש היתר להשליכו בשני כיסויים

תשובה קצרה למעלת אחי היקר על המקורות לאיסור זריקת ותליית לחם, ואם יש היתר להשליך הלחם לאשפה באמצעות שקית או שתי שקיות. והבאתי לו המקור מהסוגיא בפסחים, ובברכות. והנאמר במס' סופרים ובזוהר, ומדברי הפוסקים ראשונים גם אחרונים. והבאנו הצדדים לקולא לזרוק מזון בלי מיון לבעלי האולמות שיש להם בזה טירחא מרובה למיין, אולם אם יש פירורים יותר מכזית, ודאי שיש לזרוק דרך כבוד, ולאחר כיסוי כנדרש, שגם אם במצבם אי משום איסור בל תשחית והפסד אוכלין מ"מ ביזוי אוכלין איכא. והוא היתר דחוק והוא לבעלי אולמות שיש להם טירחא מרובה וגדולה, אולם לאיש הפרטי לא שמענו היתר כזה ללחם, ויש להיזהר בזה ככל האפשר ולמנוע ביזוי אוכלים ואיסורי בל תשחית, ותבוא הרווחה לעם ישראל שלא יבוא לידי חששות חלילה.

סימן ו

בגוי שהכניס ידו ליין להוציא זבוב שנפל ותפסו הרב בידו והוציאה לחוץ

תשובה מוצאת אל רבני מחלקת הכשרות של ועד הכשרות בקזבלנקה שבמרוקו, על מעשה שהיה ביקב שמייצר את היין הכשר לבני הקהילה במרוקו, וכאשר עליתם על הגשר לפתיחת המיכל שהיין הכשר מאוחסן בו, עמד עמכם בקירוב מקום בעל היקב שהוא מוסלמי, והנה נפל לתוך היין זבוב, ובצורה אינסטינקטיבית הכניס הגוי את אצבעו, על מנת להוציא את הזבוב, ובראות אחד הרבנים את המעשה הזה, מיד תפס את ידו כאשר יתכן שראש הציפורן כבר נגע ביין, ועם אחיזתו את היד תפס הגוי את עצמו ומיד החזיר ידו אל החוץ בלא שהוציא את הזבוב. ושאלו אם יש מקום להתיר את היין הזה. ופתחנו בשלושת התנאים שיש כדי לאסור את היין, שיתכוין ליגע, שידע שהוא יין, שלא יהא עוסק בדבר אחר. וכתבנו לדון בהאי דינא של מתכוון להתיז את הצירעה, אם ההיתר דווקא בקנה או גם בידו, וביארנו החילוק מאתרוג שבא להוציא את שלו, ואין לו כלל מטרה ליין, לבין מתיז הצירעה מן היין שרוצה בטוב היין. ולמעשה הבאנו מן הראשונים והאחרונים ומדברי השו"ע והרמ"א, וכתבנו שלמעשה בנידו"ד לא מבעיא דלעת הרמ"א שזה צריך להיות מותר בכה"ג שזה הפסד אף בשתיה וכדברי הש"ך הנז' בריש דברינו. אולם גם לדעת מרן השו"ע, בנידו"ד שיש לכם ספק כלל אם נגע בציפורן אצבעו ביין, וגם אם כן זה לא היה בגדר הכנסה אלא פחות ממתיז את הצרעה ובפועל לא הוציאה, אלא משך ידו עם תפיסת הרב את ידו, שזה בוודאי פחות משכשוך כל דהו שהתיר מרן כדעת הרמב"ם בהנאה. וכל זה מצטרף להא דהיה עסוק בדבר אחר, ואף שמרן החמיר שיהיה בקנה ולא ביד, מכל מקום השמיט דין זה לגבי צרעה, ויש לדקדק בזה כמבואר לעיל. ולמעשה נראה שבצירוף כל הנז' גם לדעת השולחן ערוך יהיה מותר בהנאה אפילו בנוצרי. ולפי"ז ממילא בישמעאל מותר היין גם בשתיה. [וק"ו בנידו"ד שיש כלל ספק אם הישמעאלי נגע בפועל ביין או רק ריחף מעליו, שבכל ספק כה"ג בישמעאלי קיי"ל לקולא ואפילו בשתיה שרי וכמבואר בהליכו"ע ח"ז עמ' קלו].

סימן ז

בענין חציצה במיעוט המקפיד באופן שאי אפשר להסיר את החציצה

מתוך שיעור לאברכים על דיני חציצה, ובתחילה דיברנו על חציצה במיעוט שאינו מקפיד והבאנו מדברי השו"ע ומדברי הרמ"א, ושדעת מרן השו"ע איננה כדעת הרמ"א, ועוד הבאנו שיש אומרים שהגה' הרמ"א היא על הסעיף שלאחריו. ועוד הוספנו לדון אם במיעוט המקפיד שהוא חציצה מדרבנן, האם עלה לה טבילה מן התורה, והבאנו דברי השו"מ, והבאנו שהפוסקים הוכיחו מכמה מקומות שלא מדעתו. וכתבנו שלמעשה במיעוט שאינו מקפיד בשעת הצורך התירו. אולם במיעוט המקפיד והוא במקום שאי אפשר, כגון במקום חולי האוזניים, אם העמידו חז"ל את דבריהם גם כגון זה. והבאתי מדברי מו"ר שליט"א בספרו מלאכת שלמה, והבאתי מדברי בעל הילקוט יוסף על דבריו באחד המכתבים שתמה על דבריו, וכתבנו שצדקו מאד דברי מו"ר שליט"א, דכפי המתואר שם איירי באופן של פיקוח נפש בכניסת מעט מים לשם, ובכה"ג הבאתי כבר מגדולי ההוראה בדורות האחרונים שהתירו הלכה למעשה ועד דורינו אנו כן הורו למעשה בעל שבה"ל, בצי"א ומרן זצ"ל בטה"ב, וכן העיקר הלכה למעשה.

סימן ח

האם גם בהפסק טהרה אפשר לתלות במכה שיש לאשה באו"מ

תשובה על מעשה שהיה אצל אשה שבבוקר בדקה עצמה בחורים וסדקים, כדי לוודא שהיא כבר נקיה, ויכולה באותו ערב להפסיק בטהרה. ובערב הפסיקה בטהרה, ומצאה דימום של ממש, וניגשה מייד לאחות, שבדקה ואמרה לה כי יש לה פצע מדמם, ומשם הדם ולא משאר מקומות שהם נקיים מדם. ושאלו שמא הבדיקה של הבוקר עלה לה להפסק טהרה, וממילא כבר יצאה בטהרה, ואפשר לסמוך על פצע שוודאי מדמם. ובקיצור כתבנו לדון אם אם תולים במכה, גם בהפסק טהרה. והבאנו שלמעשה הדין והדבר תלויים במחלוקת הפוסקים, אם תולים במכה מדממת גם בהפס"ט. אלא שבנידו"ד פשוט שיש להחשיב זאת כהפסק טהרה, שהרי בביקורה אצל האחות שהביטה לתוכה וראתה הפצע מדמם וראתה ששאר הריר שבצוואר הרחם נקי, ואמרה לה שזה רק מהפצע, הוי ממש בדיקה על ידי אחרת דמהני. ועוד הוספנו לדון לגבי אותה בדיקה של בוקר, וכתבנו שלמעשה היא זאת שהוציאה את האשה מחזקת טומאה.

סימן ט

מהו שטחו של הפול, ונפ"מ לענין תלייה עד כגריס לטומאה

לבקשת הגאון בעל עולת יצחק שליט"א, בדקנו את קוטרם של גרגרי צמח הפול, כדי להשוות לדין כתמים שאינם מטמאים עד כגריס של פול. וראשית כתבנו מהם הסוגים השונים שבשם פול מכונים. וכתבנו שלמעשה העיקר והיותר נכון לזהות את פול המצרי כלוביה תרבותית והוא פול הגינה. ויש בו זרעים גדולים ויש קטנים, ובבדיקה ראינו שהפול הגדול הירוק שטחו נמדד ל 27 מ"מ. הפול הגדול היבש שטחו נמדד ל 30.5 מ"מ. ומאידך הגרגר הפול היבש נמדד 11.5 מ"מ. והבאתי מהספרות על פול קדמון שנמצא בארץ ישראל בבורות אחסון, והבאנו הגודל שלהם. ובגרגר פול קטן היבש, הוא נמצא בגודל של 2.8 מ"מ על 4.1 מ"מ ומכאן הגענו לשטח של 11.5 מ"מ. אולם אם נאמר שהמידה תהיה אפילו 2 מ"מ על 4 מ"מ הר שהתוצאה היא שהשטח הוא 10 מ"מ בלבד. כך שלסיכום, אין בידינו להוכיח בוודאות אם הגודל הגדול היה ביניהם או הקטן, אולם אם הגדול היה ביניהם אז שטחו עד כ 30 מ"מ. ואם הקטן היה ביניהם אז הוא שליש משטחו כ 10 מ"מ ס"ה.

סימן י

במדינה בה יש סגר של השלטונות, והיציאה היא ביום לצורך חיוני, ושואלות הנשים אם יכולות לטבול במקווה ביום השמיני, ומאימתי מותרות לבעליהן

תשובה למעלת ידידי הרה"ג רבי ניסים סבאג שליט"א דומ"ץ בעיר קזבלנקה מרוקו, על כך שבמדינת מרוקו הוטל סגר מחמת המגיפה הנוראה, ועיקר היציאה לצרכים חיוניים היא ביום, והגם שאם תתאמצנה תוכל לצאת גם בערב, מכל מקום עדיף להן בשעות היום, ושאלו לגבי טבילה במקווה ביום השמיני אם יהיה מותר לכתחילה, ואם יכולות לחזור תיכף לבתיהן ומאימתי מותרות לבעליהן. הבאנו דברי הגמ' שגזרו על טבילה ביום מפני סרך ביתה, והבאנו דדין הכלה שאני גם ביום השביעי, ויש שעות דחוקות שהתירו גם לאשה רגילה אפילו ביום השביעי, והבאנו הדברים בפנים. ומכל מקום נפסק להלכה שביום השמיני באופנים מסויימים החריגו והתירו הטבילה כגון שהיה חשש מפני חיות רעות, או מפני צינה או גנבים או סגירת שערים, והבאנו דברי הפוסקים להלכה, וסיכמנו שבמצב הנוכחי, ובפרט שהוא אונס כללי לכל העולם, מותר לכתחילה לטבול ביום השמיני [ולא ביום השביעי]. ולבני ספרד, מותרת האשה לחזור לביתה, ואסורים בתשמיש [משום צניעות שזה יום] ומותרים בשאר קריבות. ולדעת הרמ"א תסתיר האשה את הטבילה מבעלה עד הלילה היכא דאפשר. [ובימינו מחשש לשהות בחוץ, נכון שלא תשהה ותחזור לביתה, ואם יכולה תסתיר תבעלה, ואם נודע לבעלה מזה, אסורים בתשמיש גזירה מחמת היום השביעי, וכתב טה"ב שמ"מ גם לרמ"א מותרים בשאר קריבות].

סימן יא

תשובה לב' שאלות בעניני טהרה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

ב תשובות לגאון הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א א. היאך תנהג אשה בימי המגפה, לגבי טבילה, כאשר היא חוששת מללכת למקוה בימים אלו, ראשית כתבנו עמדת אנשי המקצוע שהחיטוי המבוצע הוא מצוין כנגד הנגיף. ובתוך המקווה יעשו ככל הנדרש במרחק מן הבלנית וללא מגע [כולל בצאתה מן המים שתפגוש בה בלא מגע]. והן אמת שיש אפשרות לטבול במקומות כשרים נוספים שאינן מקוה כגון ים או מעיין וכו'. אלא שזהירות מרובה תלויה על ראש הטובלת בכמה עניינים בטבילה במקום זה, ועוד שהשמירה על הצניעות שם קשה, ובעיקר קור המים הוא גדול, והקושי לשמור על עצמה רפויה הוא גדול, ועל כן מן הנכון שלא להזקק לכל זה, אלא לטבול במקוואות טהרה המתוחזקות היטב, ומקפידים לחטא אותם כנדרש. וחלילה להקשיב לאומרים שאפשר לטבול באמבטיה ואפילו היא גדולה, ומה שרצו לתלת עצמם באנשים גדולים, אין בזה מאומה, וכמבואר בפנים בהערה. ועוד בפנים ביארנו על האפשרות של דחיית הטבילה, או לקיחה של כדורים למניעת קבלת הוסת. בנוסף עקב זה שנשות המקצוע אינן עובדות, הרי שלנשים רבות, מבנה הציפורניים שלהם לא מושלם, או הלק ג'ל, וכיו"ב. ועליהן לדעת שבאופנים מסויימים זו חציצה שמעכבת, על כן יש לשוחח עם מורה הוראה לוודא את האפשרויות.

ומה ששאל אם מותר לרב להמשיך בבדיקת עדי בדיקה או שיש לחוש שמא יידבק חלילה, למעשה אין כל ענין להימנע מלבדוק עדי בדיקה. אמנם בזמן הבדיקה, יקפיד כל העת על הנחיות, שזה כולל חבישת מסיכה כולל על האף וחבישת כפפות. ובתום הבדיקה ישטוף ידיו היטב. ובדיקות שמגיעות ממי שהיא בבידוד או אפילו מחולה מאומתת, יעטה הרב על עצמו הגנה כדבעי בידיו ובמסכה על פיו ואפו וכנדרש, והבדיקה תהיה בתוך שקית אטומה שקופה שניתן להבחין היטב דרכה, ומייד בתום הבדיקה יבצע את השטיפות בסבון וכו' כמפורסם על ידי משרד הבריאות, ויזהר בכל כללי משרד הבריאות. ואין נכון לרב להימנע מבדיקה זו, בפרט בזמן זה שאנשים זקוקים זל"ז, ותפקידו של הרב חשוב בפרט בימים הללו, ויעמוד הקב"ה לימינו להצילו ושומר מצוה לא ידע דבר רע, והבאנו בזה עוד מהכנסת עצמו לסכנה בכה"ג אי שרי, ויעוי' בפנים.

סימן יב

ברית מילה בזמן המגיפה לא תקפ"ץ היאך יעשה המוהל מציצה, ואב הנמצא בבידוד היאך יברך ברכת להכניסו בבריתו של אאע"ה

לגבי מוהל היאך יעשה המציצה בתקופה זו, הנה לגבי מציצה אם בשפופרת או בכלי כנהוג, כבר פסקו גדולי הדורות למנוע המציצה ע"י שפופרת וברור שלמעשה אין להתיר בזה לאחר שנהגו בזה איסור מדורות. אמנם מאידך, הסכמת כולם שהיכא שיש סכנה אפשר למצוץ בכלי, וכבר יצאה קריאה מיום ז ניסן תש"פ מהרב פרופ'

אברהם שטיינברג ראש ועדת המוהלים ברה"ר לישראל, ושם כתב שבימים אלו המוהל יעשה מציצה רק בשפופרת, ויסיר המסכה רק לצורך זה בלבד, והיתר זה רק לימים אלו, ובאישור הרבנים הראשיים, וכן עיקר למעשה עד שיגאלנו הי"ת ממגיפה זו.

ואמרתי להוסיף לכם עוד ענין שנשאלתי לגבי אבי הבן הנמצא בבידוד, ואינו נוכח בברית לבנו, היאך יברך ברכת להכניסו. והנה בכה"ג שאבי הבן לא נמצא נאמרו כמה מנהגים וכמבואר בשו"ע ונהגו שהסנדק מברך והבאנו מעשה רב בזה. אולם לכאורה אם אבי הבן נמצא, רק שלא במקום, שיברך הוא שהרי לא מצאנו מניעה שאבי הבן יברך בכל מקום, שכן ברכה זו מוטלת על האב, ואיננה ברכה על מעשה המילה, ומאי שנא אם האב יברך ממקומו את הברכה, והגם שהיא נתקנה בזמן המילה, 'להכניסו בבריתו של אאע"ה', לכאורה כל שיודע שכעת מתחיל הברית או שהוא בין החיתוך לפריעה כל אחד לפי מנהגו, יכול לברך במקומו אף שאיננו נמצא כאן. וידיעה זו יכול לקבלה באמצעות טלפון ששומע את כל שלבי המילה, ובהגיע שלב הברכה יכול לברך. וכתבנו שכך יש לנהוג הלכה למעשה, והבאנו שכך פסק מרן הגריש"א וכך היה מעשה בפועל אצל הגרח"ק זצ"ל. והבאנו משו"ת מעיין אומר שהביא שמרן הורה לו שלא יברך בטלפון, אלא שכפי שכתב בהערה שם שהיה פלא בעיניו ולא ידע טעמו, ועל כן כתבנו שאחר שלא נתגלה טעמו, ומסתבר יותר טעם המתירים, ואפשר שהיה סיבה מיוחדת שאין אנו יודעים, לכן יותר נראה ויותר מסתבר שיברך אבי הבן בטלפון, ואדרבה יסייע לו הדבר בבידודו להרגיש חלק למרות היותו בבידוד.

סימן יג

מצות כתיבת אות בספר תורה לנשים, ואם יכולות למנות שליח על כך

תשובה למעלת גיסי הרה"ג רבי ברוך רפאל טולידנו שליט"א בו כתב לתמוה ששמע ממני שאני כותב אות בספר תורה בשליחות כולם וגם נשים מבנות המשפחה, ושאלת שהרי אינן בנות חיובא, שהרי פסק ר"ת שכל שאינו מצווה אינו בכלל העשיה 'כל שאינה בקשירה אינה בכתיבה'. ואשה אינה בכלל עשית תפילין וציצית שהרי אינה מצווה בקיומה. ואם כן הוא הדין לענין כתיבת ס"ת שאינה מצווה בלימודה לא תהא בעשייתה, וכיצד צרפם מר לכתיבה ואדרבה גורעים הם שכתיבתם פסולה. ועל כך השיבותי לו, שאם אשה כשרה לכתיבה או לא, הוא נמצא במחלוקת ראשונים, רק שלפני כן אמרתי לו שמה שהביא מר"ת הוא גמרא ערוכה בגיטין, אלא שלמעשה הטור גבי תפילין מנה אשה שפסולה ובספר תורה השמיט, וכתב הדרישה שמוכח שבס"ת מותרת בכתיבה. הגם שלהלכה הוכרע בשו"ע שס"ת שכתבה אשה פסול, וכן העיקר להלכה ולמעשה. ועוד המשכנו על חובת אשה במצווה זו של כתיבת ספר תורה, והבאנו בזה מחלוקת הפוסקים, אולם גם אם אשה רוצה להדר ולצאת ידי חובת הפוסקים שמחייבים אותה, אבל כדי לקיים המצוה תהיה חייבת במינוי שליח שהרי היא לבדה אסורה בכתיבה להלכה. ולכאורה זה מן הנמנע שהרי בכתיבה פסולה, וממילא איננה יכולה למנות שליח. והבאתי מכמה פוסקים שכתבו טענה זו. ובעניותי כתבתי את אשר נראה לי, כמבואר בפנים, ותלינו הדין אם הסופר עושה את עבודתו מדין שליחות או לאו, ולמעשה כתבנו גם אשה אם רוצה לצאת י"ח הפוסקים שהיא חייבת בכתיבת ס"ת רשאית היא למנות שליח שיכתוב בעבורה, ובוודאי למ"ד שרשאית גם בכתיבה, אולם גם להלכה שאיננה רשאית מכל מקום יכולה היא למנות שליח וכמבואר בפנים, ובוודאי שגם אי נימא שאינה יכולה למנות שליח, מכל מקום פשיטא שאין זה מעכב עבור האחרים, ולכן כאשר כותבים ס"ת לזיכוי הרבים רשאים גם נשים וקטנים לקנות אות בספר תורה ואין בזה כל עיכוב כלל. וכך המנהג. ולגבי שאר מלאכות בס"ת, כגון תפירה או תיקון שאינו מעכב, לכתחילה לא תעשה ובדיעבד נראה שאינו פוסל את הס"ת [ותיוג ראה מש"כ בפנים].

סימן יד

בעניני כיבוד הורים וביקור חולים בזמן המגיפה לא תקפ"ץ

מה שנשאלנו לגבי כיבוד הורים ומורים, אם צריך לספר לאביו כי הוא בבידוד או כי הוא חולה, או שגורם לו צער ועדיף לא לספר לו. ועוד שאלו לגבי נישוק ידי אביו או רבו בתקופה זו. והארכנו בדין ביקור חולים במחלה מדבקת, והאפשרויות האחרות בלי להסתכן, והבאנו בפנים גם כאן היאך להתנהג. ולספר לאביו, כתבתי שאינני רואה מניעה מלספר לאביו על היותו בבידוד, שהרי גם אביו יודע שהרוב המוחלט של המבודדים בריאים ושלימים, ואין זה אלא משנה זהירות. ומאידך אם יש לו סימפטומים כל שהם, כל שאיננו יודע שהם קשורים למחלה, אין טעם לספר להם על כך, כל שאין לו דברים ברורים, שיכול לצערם בחינם. אמנם אם הוא חולה שאומת אצלו המחלה, מסתמא שאביו ידע מזה בהמשך, ולכן נכון יותר שהוא יודיע לאביו שהוא חולה, ושיבקש עליו רחמים שהוא יבריא, שתפילת אב חשובה היא. אלא אם כן חלילה יכול לסכן את אביו בהודעה זו. ומה ששאלו על נשיקת ידי הוריו ורבותיו, הנה מחד מצוה היא גדולה ובפרט בערבי שבתות, ובהגיעו אליהם ובפרידתם, ובפנים הבאנו המנהג ממקורותיו. אולם בימים אלו, יש להימנע מלעשות זאת, כשם שיש להימנע משאר מגע, ובפרט להורים מבוגרים.

סימן טו

דינים הלכה למעשה הנוהגים אצל הילדים ביום ליקוט עצמות אביהם

דין זה התגלגל אלינו הלכה למעשה, בהעברת דודנו המנוח מחו"ל לארץ ישראל, וכמה מספרי האחרונים העוסקים בדיני אבילות, חסר בהם דינים מרובים של ליקוט עצמות, ויש שלא ציינו אלא סעיף אחד או שניים בדינים אלו. ראשית פתחנו שאין חובת אבלות רק אם יודעים, ואין צורך להודיע לאבלים כלל את יום ליקוט העצמות.

מאידך אם המשפחה יודעת את זמן ליקוט העצמות, נוהג עליהם דיני אבילות, כל היום כולו, בכל הדברים הנוהגים באבל. את האבלות מתחילים עם התחלת ליקוט העצמות, גם אם אינם רואים את הליקוט, אלא רק שמעו שמלקטים את העצמות. ועושים קריעה כל אותם שחייבים בקריעה על הנפטר. ואין עליהם דיני אוננות. בזמן הליקוט עצמות, נכון שישבו בני המשפחה ומאנשי הקהילה, ויאמרו תהילים, ויתפללו, ויעשו השכבה וקדיש לעילוי נשמת הנפטר. קודם הליקוט אנשי החברא קדישא מבקשים את מחילת הנפטר, ושהם עושים לכבודו וכציווי תורתינו הקדושה, ויעשו כל מלאכתם בכובד ראש, יש לציין שגם אם הנכרים פותחים את הקבר, רק החברא קדישה יעסקו בליקוט העצמות והטעם הוא מחמת ההקפדה בטיפול העצמות בנחת ונזהרים שלא לקרוע את הגידים המחברים את העצמות. המלקטים את העצמות, אפילו הם רבים פטורים מקריאת שמע מן התפילה ומן התפילין, ומשאר מצוות, כיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואסור לבנים לעסוק בליקוט העצמות, וכאשר אם זה גוף המת אסור מן הדין, ואם זה עצמותיו מותר מעיקר הדין אבל נכון וראוי שלא ילקטם. גם אם מפנים גופת נפטר כאשר הבשר לא התעכל, ואפילו כולו קיים, יש לו דין ליקוט עצמות. כאשר הקבורה המקורית הייתה על הקרקע יש ליקח גם את תפוסת המת, שהוא בשיעור ג אצבעות, כ-6 ס"מ מהאדמה הקשה שתחת המת, ואם יש מעליה עפר תיחוח, אוסף גם אותו מלבד ג האצבעות [ובפנים תמהנו על מי שכתב להלכה שיש לפנות ג טפחים שאיננו ברמב"ם ולא בשו"ע, והגירסא שיש ברשב"ם יש שלא גורסים כך ומ"מ אין זה להלכה]. ועוד ביארנו מהיכן לוקחים את תפוסת המת. ומה הדין כשאי אפשר ליקח, וכן פירטנו הדין בנקבר בארון ועוד. וכמבואר בפנים.

לאחר שישבו באבלות ביום ליקוט העצמות, אין צריך לשבת פעם נוספת ביום הקבורה, ואפילו אם ביום הקבורה שוב מלקטים ומגלים מן הארון לקבורה, ואין דין ליקוט אחר ליקוט. גם אם לא ידע ולא ישב ביום ליקוט עצמות, אין צריך לישב ביום הקבורה, כי כל די האבלות נועד ליום ליקוט עצמות בלבד. ליקוט עצמות שנמצאים בתוך ארון, אם רק מעבירים ארון ממקום למקום וימשיך להיקבר באותו ארון, אין לזה דין ליקוט עצמות. וכן בכיסוי כל שהוא אטום לא שקוף וק"ו לא רקוב, אין דין אבילות נוהג, אולם אם הוציאו או גילו או החליפו כיסוי, נחשב כליקוט עצמות וחייבים אבלות באותו היום. כמו כן אם נקבר בארון והביאוהו עם הארון למקומו החדש, ושם הוציאוהו מן הארון להעבירו לאדמה יום הקבורה נחשב ליום ליקוט עצמות. ועוד הוספנו כמה דינים הנוהגים לאחר הלקיטה, יעוי' בפנים.

אבן העזר

סימן א

אם מותר לאדם לשמש מיטתו בזמן המגפה, או שצריך לשתף את עצמו בצער הציבור

לאחר שהנגיף פשה בכל העולם כולו בשנה זו, ונהיה צרת רבים, נשאלתי אם מותר לחיות חיי אישות כרגיל, או שיש להשתתף בצער הציבור, כעין מה שאסרו בימי רעבון. והבאנו מקור הדין בשני רעבון כמבואר בגמרא בתענית, ואת דברי מרן בבית יוסף באו"ח סי' תקעד, והנו"כ על השו"ע בסי' זה. ולמעשה אחר מו"מ למדנו שדעת השו"ע יותר נראה בבירור שרק ברעבון אסרו לשמש ולא בשאר צרות, וגם לדעת הרמ"א לא כל הצרות בכלל, ולאותם דעות שרק הדומה לרעבון, אין הדבר בכלל, ואחר שהעד העיד בנו האיש רבינו הכנסת הגדולה שלא נהגו לאסור בזה בימי המגיפה בקושטא, לכאורה נראה שכן העיקר למעשה. וסיכמנו הדין, שגם בימי רעבון ל"ע, מותר לחיות חיי אישות במי שלא קיים פריה ורביה, או בליל טבילה, או שיצרו תקף עליו. ונחלקו הפוסקים האם איסור זה הוא גם בשאר צרות, ואם כן באיזה סוג צרות. רבותינו הרמב"ם, הטור והשו"ע סתמו וכתבו שהאיסור הוא בשני רעבון. והגם שהרמ"א כתב שה"ה בשאר צרות, מכל מקום כתב הכנה"ג שהמנהג שאין דבר ומגפה בכלל זה.

סימן ב

באיש ואשה שנישאו ללא מעשה קידושין, ועל הכתובה חתמו עדים פסולים, כיצד יתקנו הדבר

במעשה שהיה אצל בני זוג שנישאו בבוכארא ע"י השוחט המקומי, בלי מסירת טבעת או ממון מידו לידה. ועל הכתובה החתימו בני משפחה מדרגה ראשונה, וזה היה מצוי שם. ואמנם בטקס האזרחי שהייתה צריכה לענוד על היד לקחה מאחותה והחזירה לה. אולם לא יותר מזה, וקידושין וברכות נעשו תחת החופה. ושאלתם כעת לאחר חמישים שנה, מה דינם והאם צריכים קידושין וחופה מחדש? וכתבתי לדון בס"ד **א.** אם יש לחוש שקידשה בביאה **ב.** אם יש לחוש מספק למ"ד שחופה קונה **ג.** אם אין דינם כנשואים כלל אם יחזור ויעשו חופה וקידושין בברכות ובעשרה **ד.** האם עליה למנות שבעת נקיים כדין תבעוה להינשא **ה.** האם צריך לכתוב לה כתובה חדשה, ואם כן, איזו כתובה ולאחר מו"מ ודיון בכל אחד מן פרטי הדין העלינו להלכה ולמעשה בס"ד, שאיש זה שנשא את אשתו בימי הקומוניסטים על ידי שוחט מקומי שלא היה בקי בהלכה, והשיאם בלא נתינת כסף או טבעת כלל, והעמידם תחת טלית, ובירך על הגפן ואת שאר הברכות, וכתב להם כתובה [שבינתיים גם אבדה] וחתמו עליה בני המשפחה הקרובים, שכך נהגו שם לכבד את הקרוב יותר לחתום על הכתובה. ושוב היום לאחר יובל שנים באים לשאול מה יעשו. העיקר להלכה שאינם חשיבי כנשואים זל"ז, אמנם קידושין כל דהו יש בהם מחמת החופה והביאה אח"כ, ועל כן ישוב ויקדש את אשתו בטבעת חדשה מדליה וכנהוג, ויקדשה בפני שני עדים

כשרים. אולם אין צורך לחזור ולהכניסה לחופה, ולא לברך הברכות וממילא אין צורך בעשרה אנשים. וגבי שבעה נקיים, בכה"ג אין לחוש לדם חימוד, וכמו שביארנו בפנים, וכ"ז אף אם נחמיר בבעלי תשובה או בנישואין אזרחיים לחוש לדם חימוד, במקרה שלנו שדעתה עילויה כל העת, אין לחוש ואין צורך לספור ז"נ וטבילה. וק"ו במקרה שלפנינו שניטל האם שלה, אף שאיננו יודעים שנטלו הכל ולא ברירא לן אם לא נשאר מקצת, מכל מקום הכל מצטרף כאחד ואין צריך לספור ז"נ קודם הקידושין. את הכתובה יש לכתוב בנוסח מיוחד, בו האיש מצהיר את אשר אירע בתאריך ההוא [ובמקר דנן שאינו זוכר מדוייק יום החופה אלא תאריך המסיבה, יש לכתוב החודש והשנה, ובמקומו של היום יכתוב 'שאינו ידוע'] ויש לציין את אשר אירע, גם פסול במעשה הקידושין וגם הפסול בעדים, וגם יציין את הכתובה ההיא אשר אבדה ומה שהתחייב לה אז, וכיון שאינו זוכר, יכתוב שזה בסכום שאינו ידוע, ויציין את אשר מוסיף לה כעת ואת כל אשר עולה סך הכל, ויחתום על התחייבות כתובה זו לפני שני עדים כשרים. ובפנים הבאנו את הנוסח המדויק שיש להכין הכתובה.

סימן ג

היאך יעשו חופה בזמן הסגר מחמת הנגיף, כאשר אסרו כינוס בעשרה

לאחר שבימי המגפה הקשים אסרו כל כינוס שמעבר לשלושה אנשים, נשאלתי האם יש דרך לעשות חופה, והאם אפשר לצרף עשרה באמצעות 'זום' או כל מערכת של שידור חי? לאחר שהבאנו מקורות הדין של מעשה קידושין, חופה וסעודת חתנים, בכמה היא, וברכת האירוסין והנישואין באיזה כמות אנשים מותר לברך. סיכמתי הדין למעשה שמעשה הקידושין אי אפשר לעשותו כדת בלי שיש שני עדים כשרים. ומסדר הקידושין אם אינו קרוב משפחה של הזוג, יכול להיות אחד מן העדים. את ברכת האירוסין לכתחילה יש לברך רק כשיש עשרה נוכחים [והחתן, מסדר הקידושין והעדים בכללם]. את ברכת נישואין חייב עשרה בלבד, ועשרה אלו צריכים להיות פיזית בסמוך לחופה אפשר גם במרחק 2 מטר כנדרש בתקנות, או בחצירות סמוכים, בכל אופן ששייך לצרף לדבר שבקדושה [כמבואר לעיל בחלק או"ח סי' ד], ואפשר לשמוח פיזית עם החתן והכלה. אולם אין מועיל לצרף עשרה ב'זום' כיון שאין מכשיר זה מצרף לדבר שבקדושה, וגם אינם שמחים פיזית עם החתן והכלה. ואם אי אפשר למלא כל הדרישות הנז' על פי ההלכה, אין לערוך חופה כלל ויש לדחותה עד יעבור זעם. אולם אם הדבר כן אפשרי על פי ההלכה, נכון יותר שלא לדחות את החתונה, הגם שחסר 'ברוב עם הדרת מלך', מכל מקום ראוי יותר לקיים החתונה בזמן אף במיעוט משתתפים, ועליהם תבוא ברכת טוב ושלום וברכה בביתם.

סימן ד

האם מחמת השמירה מכל מגע בזמן המגיפה, נכון להימנע מתקיעת כף שעושים עם החתן

על מנהג רוב קהילות הספרדים לעשות שבועה בתקיעת כף עם החתן בו מתחייב לקיים את הכתוב בשטר הכתובה. וכעת עם ההגבלות מחמת הנגיף, יש שמירה יתירה מנגיעה של האדם בזולתו, ונשאלנו אם אפשר לוותר על תקיעת כף זו. והבאנו בפנים את מקור השבועה והמנהג שהיה כפי שמשתקף בכתובות העתיקות, והבאנו באריכות שחלילה לשנות ממנהג אבותינו, וכל אריכות בזה אך למותר, וכבר נתפרסמו הדברים מגדולי הדור הספרדים והאשכנזים כאחד, שלא לעשות שינוי לציבור הספרדי. ויש לדעת שאין זה מנהג אחרונים, אלא מנהג קדמון שהנהיגו בקהילות קדומות של רוב ככל קהילות המערב והמזרח, ואין הוא בהחלטת כל אחד לבטלו או לשנותו, וגם בימים אלו אין לשנות מזה מאומה. מה גם שאינני רואה טעם לשנות, שהרי יכול מסדר הקידושין והחתן לעטות על ידיהם כפפות חדשות, ויעשו את תקיעת הכף כנהוג. ואם החתן אינו רוצה בחופה להיות עם כפפות, יכול להימנע מלעשות זאת בחופה, ויעשו הקנין סודר, ותקיעת כף לפני החופה, עם ההגנות כנדרש. ובמעמד החופה אין צורך לחזור על השבועה.

סימן ה

באיש הבא לברר אם אשתו נאסרה עליו מחמת שהודתה בפניו על מעשיה המכוערים

מעשה בא לפנינו במותב תלתא, על צדדים שנשואים זל"ז משנת תשס"ב, והבעל תפס כל מיני כיעור שהיה לה עם כמה אנשים, ולאחר שחקרנו את האיש ואת האשה, הודתה על שיחות רבות, ועל קירבה גדולה של חו"ג, ועל ביאה שהיה שלא ברצונה, רק שחזרה על אותם מפגשים שוב ושוב ותמיד זה מסתיים במעשה עבירה אלא שלדבריה היה שלא לרצונה. ועוד פרטים רבים בדבריה, ומפורט בפנים. ופתחתי בדברי הרמב"ם בהל' אישות על היוצאת משום שם רע, והארכנו עוד בדברי הפוסקים. ולמעשה כתבנו שלמרות כל צדדי ההיתר שיש לחפש וכמו שהבאנו שם מדברי מרן הראש"ל ג"ע הגרע"י זצוק"ל בספרו יביע אומר לביה"ד בחיפה, את תשובת רבי דוד קונפורטי שהובאה בשו"ת דרכי נועם (אבה"ע סי' מג) שכל טצדקי שאנו יכולים לעשות כדי להעמיד האשה בחזקת כשרות, עבדינן ואפילו בדברים הרחוקים מן הסברא. ועוד הביא כן שכ"כ עוד מגאוני הדורות ומחכמי ירושלים. ויותר הביא שם מדברי שו"ת שפת הים להגר"י מאיו זצ"ל (אבה"ע סי' א-ג) שאף לצאת ידי שמים אין חייב להוציאה. אלא שכמו שכתבתי בפנים כל זה איירי בלא עדות, יעוי"ש. ובנידו"ד הם שנים העומדים לפנינו האחת היא האשה שהודתה לפני ביה"ד שיותר מעשר פעמים נפגשה מרצונה עם איש זר, ומרצונה עשתה עמו מעשה כיעור בכל פגישה, והגדילה לעשות שבכל פעם גם נבעלה לו, אלא שזה היה שלא לרצונה [כלומר לא צעקה ולא נלחמה כי "מה כח יש לאשה ממול האיש"], אלא שלמרות זה שוב חזרה ונפגשה

עמו מרצונה הטוב, ועשתה עמו כל מעשה הכיעור שבעולם מרצונה הטוב, ושוב נאנסה על ידו בבעילה, ושוב הלכה מרצונה וכו', ויותר נראה שאשה זו במחשבתה להרויח כאן משהו, וגם היא יודעת שאינה דוברת אמת, שהרי אפילו מעט מן הדברים שאשה עושה כאשר היא נאנסת אשה זו לא עשתה, ובפרט שכאשר נשאלה בבית הדין מדוע חזרת מיוזמתך שוב ושוב, אמרה שאינה יודעת להסביר את מעשיה. ומתוך שיחות נוספות שנעשה עמה, שהייתה אומרת לבעלה שחייבים להתגרש, ועוד שהסכימה שאמרה לבעלה שלפחות פעם אחת זה היה לרצון, אלא שחזרה בה והסבירה שאמרה את זה מחמת שבעלה היה חפץ לשמוע את זה. וכיון שכמתואר בתחילת דברינו אשה זו נתפסה בחוסר דיוקים חשובים בלשון המעטה, הרי שנראה שהודאתה על מעשה כיעור ועל הבעילה היא הודאה אחת ושווה היא שהכל נעשה מרצון. ועוד שהעיקר הוא נאמנות הבעל שמאמין לאשתו על כל מה שסיפרה, הגם שתפסה בשקרים רבים, אבל בענין זה הוא מאמין לה בכל לב, לאחר שראה אצלה שיחות של ארבע וחצי שנים ביחד, ראה באיכון הטלפון לפחות פעם אחת שהייתה בבית של האיש 50 דקות, ועוד הודעות טלפוניות שראה, ויותר מכך הוא אמר להדיא שהוא מאמין לה גם על הפעם הבודדת שלפחות היא סיפרה לו שזה היה מרצון, וכשהכחישה עוד התווכח עמה לפני בית הדין. ובנוסף הנה אותו איש זר כשהיה לפני וייסרתי אותו על מעשיו, הודה בכל עניני הכיעור והגם שבתחילה ניסה לתלות זאת בעניני עזרה וסיוע, מאד מהר השתנתה נימת קולו ונשמע מדבריו שעניני תאוה היו כאן, ואף הופיע בפני פעם אחרת והוסיף דברים נוספים שהיא סיפרה לו מן העבר, עכ"פ מכל דברים אלו, מוכרח שרק עניני איסור, מעשי כיעור ונאפופים היה במעשה אותו איש ואותה אשה. והן אמת שהודאותיו של אותו איש לא היו בפני בית דין אלא לפני לבד, מכל מקום יש לומר לפחות שעל עניני הכיעור ודאי שאין הכחשה כלל, והוא יכול להצטרף, ועוד שלעיתים כן אפשר לקבל דבריו, וראה שו"ת שמע שלמה חלק שלישי (אבה"ע סי' ד אות ב) ודוק. ועוד דהכא שאני שהרי הוא אמר הדברים דרך וידוי וראה מש"כ לעיל מדברי הנוב"י ודוק. אם כן לסיכום הדברים, אשה זאת אומרת שפעמים רבות הייתה ושהתה מרצונה עם גבר זר שאינו בעלה, ועשתה עמו מרצונה כל עניני כיעור שיש ועל כך מודה גם אותו גבר זר כשהתוודה לפנינו. ולכל זה הבעל מאמינה, ועל כך לבד שיש הסכמת כל הצדדים יש לומר לו עצה טובה שירא שמיים יגרשה, ואף מצווה עליו לגרשה שהרי מאמינה. אולם אחר שאשה זאת עוד הוסיפה ואמרה שברוב אותם פעמים גם נבעלה שלא לרצונה, וכבר ביארנו לעיל [בד"ה אולם כאמור בנידו"ד] שיותר נראה שכל הבעילות הללו היו לרצון, ובוודאי האחרונות שבהם, ודי בזה שהיא חזרה אליו מרצונה כל הזמן, וכבר הסברנו שם שאשה זו איננה מבחינה בגדרים של אונס ורצון, ואפשר שחשבה שאם היא פאסיבית נקרא "אונס" ואין כך הדין. ועל כל זה בעלה מאמין לה על כל אותן בעילות, וביותר מכך אשתו זאת שאמרה לו בעבר שפעם אחת כן היה ברצון והוא האמין לה לזה, ומה שבבית הדין חזרה ואמרה שהיא אמרה כי את זה הוא רצה לשמוע, קשה לומר שחזרה כעין זו חשיבא כאמתלא. אולם על כל פנים, די בכל הבעילות שהיא מודה בהם והוא מאמין לה לכל דבריה וכפי שאמר לפנינו שמאמין על כל אותן בעילות שהיא מספרת, די בזה כדי לאוסרה, וכפי שהבאנו ברייש דברינו מדברי הרמב"ם והשו"ע: "ואם היה מאמינה וסומכת דעתו על דבריה הרי זה חייב להוציאה". והגם שאין בידינו לכופו לגרשה, כיון שאין עדי טומאה, מכל מקום חייב האיש לגרשה. וכל זה כמבואר בפנים.

חושן משפט

סימן א

מה הדין לגבי תשלום לביה"ס. מעונות. אולמות. חברות הסעה. שכירות מבנים. ועוד. האם חייבים לשלם למרות שלא השתמשו ולא קיבלו שירות

הנה שאלה זו נשאלנו בהרבה מאד אופנים שונים בזמן מגפת הקורונה לא תקפ"ץ, ובסיס השאלה האם יש לנגיף זה דין 'מכת מדינה', ומה הדין במכת מדינה. מה יעשו הורים לגבי תשלום שכר לימוד לילדיהם, אם עליהם לשלם, ואם כבר שילמו אם יכולים לבקש בחזרה. כמו"כ מה דין המעונות. אולמות אירועים. חברות הסעה. שכירות מבנים. ועוד. האם חייבים לשלם למרות שלא השתמשו ולא קיבלו שירות. ואחר שביארנו דין מכת מדינה, מהמבואר בגמרא בבא מציעא לגבי חכירות שדה. הבאנו דבי רבינו הרמב"ם, הבית יוסף והשו"ע. והבאנו סוגיות נוספות באותו ענין, וסיכמנו למעשה: **א.** העיקר להלכה שהנגיף שיש בימינו בשנה זו לתפ"ץ הוא מוגדר 'מכת מדינה', ונחלקו הפוסקים, האם המפסיד הוא רק המשכיר או שאר בעלי המקצוע, או גם הלקוח נושא בהפסדים, וכן יש שחילקו בין סוגי שכירויות השונות. ויש שחילקו בין סוגי השכירים השונים. על כן כל שעדיין לא שילמו הלקוחות, אין אפשרות לחייבם לשלם. להוציא אם השוכר לא רוקן את הדירה או העסק שאז אפשר לחייבו תשלום על כך. אולם אם כבר הקדימו ושילמו ממון, יכול המשכיר להותיר בידו עד מחצית ולהחזיר את היתרה. **ב.** כאשר מדובר בשכר עבודה או פועלים הסכום הוא לא של פועל עובד אלא 'פועל בטל', וכמה דיעות יש בזה, והבאנו דבריהם במקורות, ולמעשה יש שהורו והתירו להחזיק בידו כל הסכום להוציא מעט שהוא 'פועל בטל', אולם כתבנו שהעיקר לא כדעתם, אלא שבמכה כעין המצויה בימינו ההפסד הוא בשוה על שני הצדדים, ועל כן אין יכול להחזיק יותר ממחצית, וגם מחצית זו איננה מכלל הסכום אלא כפועל בטל, ויש שכתבו שיכול להחזיק עד 45%, ויש שהורו עד שליש דמיו, ודרך זו של שליש ושני שליש, נראית לענ"ד מבוררת יותר, אולם גם אם המוחזק ישאיר בידו כ 45% כהוראת כמה בתי דין, הוא נוהג נכון על פי ההלכה, כנלענ"ד. **ג.** בעלי אולמות וגני אירועים, צריכים להוריד את הוצאותיהם שלא בוצעו, ולהשאיר רק המחיר ב'מנה' של ההוצאות שכן נותרו, ואת הרווח שהיה אמור להישאר במנה, ואת זה יכול לעכב אצלו עד מחצית. **ד.** מכל מקום גם אם לא

שילמו עדיין לשכירים שאמרנו שאי אפשר לחייב, מכל מקום כתב רבינו החתם סופר להורות לקהל שיעשו דרך פשרה שישלמו חצי השכר, לשכירים [והוא בניכוי השיעור של 'פועל בטל' כשליש שכר]. ובפנים הבאנו עוד מקרים נוספים ואופנים שונים, יעוי"ש.

סימן ב

מי שביטל טיסה כי אינו רוצה לחזור לבידוד, מי נושא בעלות הביטול

תשובה לגאון הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א לגבי מי שביטל טיסה כי אינו רוצה לחזור לבידוד, מי ישא בעלות הביטול, הנה במקרה זה שביטול הכרטיס, נעשה מחמת רצונו של האיש, ולא מחמת 'מכת מדינה' המבואר לעיל. חלים עליו כל דיני ביטול הכרטיס הרגיל אשר נקבע על ידי חברות התעופה, ועל ידי הרשות להגנת הצרכן, על פי כלליה והוא המנהג הקובע. מאידך לאחר הפסקת הטיסות, כל ביטול אמור להיות משולם בחזרה, מחברת התעופה כפי שפורסם [כל שהיא ביטלה טיסותיה, אולם אם היא לא ביטלה והמשיכה את הטיסות, אין האיש זכאי להחזר, אלא אם היא מאפשרת כפי שנהגו חלק מהחברות], הכסף מועבר אל הסוכן, שהוא מעביר ללקוח. ואין רשאי הסוכן לתפוס את דמי העמלה המגיע לו מכסף זה, כיון שהוא אמור לקבל עמלה זו מחברת התעופה, ועליו לתבוע את חברת התעופה ולא לקחת מן הלקוח. ואם טרח כדי להחזיר הכסף מחברת התעופה, באם אין זה מחובתו, ומלכתחילה התכוין לגבות את שכרו על עבודה זו, רשאי לגבות העמלה שלו, לפי גובה העמלה המקובל בשוק עבודה זו. סוכן שהוציא הוצאות, ושוב ביטל הלקוח את הכרטיס, חייב מדין גרמי לשלם הוצאותיו של הסוכן. אולם אם אירע הביטול מחמת אונס, אין לחייב את הלקוח לשלם שהרי מזיק על ידי גרמי באונס נחלקו הפוסקים, והכריע הש"ך שפטור. אולם אם הוא קיבל הכסף והוא מוחזק בו לכאורה יכול להחזיק הוצאותיו שהוציא, ולומר קים לי כדעת המחייבים וישאיר הממון אצלו. אולם את העמלה שלו נראה שאין לו רשות לעכב, כיון שהוא קבלן שלא סיפק את אשר התחייב, והגם שזה מחמת אונס. ובפנים הבאנו עוד פרטים ומקורות הדין.

סימן ג

מי שאובחן כחולה בנגיף, ויצא לרשות הרבים ונדבקו אנשים ממנו, ונגרם נזק לאדם או לממון, האם חייב בתשלומין

תשובה נוספת לגאון הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א לגבי חולה שאובחן כחולה, ויצא והזיק לאדם או לממון מה דינו, והבאנו ראשית דברי מרן והרמ"א בסי' שפח, והוספנו על גדרי אדם המזיק, וסיכמנו הלכה למעשה **א.** חולה בנגיף שיוצא לרשות הרבים, הרי שהוא מסכן את הציבור ודינו כדין רודף, שיש להתרות בו, ולהכניסו אל ביתו אפילו בכח. ומצוה להודיע על כך לשלטונות שיכופו עליו בידוד לבל יזיק לרבים. **ב.** חולה בנגיף שהדביק אחרים, דינו כאדם המזיק, והיזקו נחשב כהיזק הניכר, ומעשיו הם אינם גרמא אלא מכח פיו וחייב משום אש וכדין אדם המזיק. ולכן כל שברור שאיש זה הוא המזיק, חובה עליו לשלם חמשה תשלומים של אדם המזיק אדם. ובזה"ז יכול האיש הנדבק לתבוע ולקבל מהמדביק שבת וריפוי אולם נזק, צער ובושת אין גובים בזמן הזה, וגם לבני אשכנז יכפוהו עד אשר יפייס את האיש הניזק. **ג.** חולה שיצא במזיד לרחובה של עיר, ומחמת שהותו נכנסו אנשים לבידוד, הרי שמעשיו הם גרמא, ופטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והדיינים יתנו לו תוכחת מוסר שיצא ידי חובתו לשמים, ואם קיבל מוטב ואם לאו, יאמר הדיין לפני שני בעלי הדין להכריז על החייב בדיני שמים. **ד.** חולה שנסע במטוס, או שהה במסעדה, ומחמת זה הוציאו הוצאות של חיטוי, ועוד הוצאות, מעשיו גרמו לנזק ולא נזק ישיר, ולכן דינו ככל דיני גרמא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. **ה.** חולה שטעם בידיו ממאכל, וזרקו מחמת זה את האוכל, הרי שזה היזק בידים, אולם נחשב כהיזק שאינו ניכר, ובמזיד חייב בנזק ובשוגג פטור. ואפשר לכופו לשלם, הגם שיש חולקים, כי אין אומרים קים לי נגד מרן השו"ע. וגם לבני אשכנז, בית הדין יאמר לו שראוי לו לשלם. אולם הנזקים הנלווים כגון אוכל חלופי, זה גרמא ודינו כנז' לעיל.

ת.ו.ש.ל.ב.ע