ספר

אהל יעקב

שאלות ותשובות

מבית ההוראה

מענה לשאלות המצויות

פסקי הלכות, ליקוטי דינים ומנהגים

כולל תשובות רבות מפוסקי דורנו שליט"א

נכתב בעזרת החונן לאדם דעת על ידי

יעקב אהרן בלאאמו"ר הר"ר טלי זצ"ל **סקוצילס**

פעיה"ק ירושלים תובב"א

מזכרת משמחת נישואי בנינו היקרים

הרב **משה דוד וחדוי סקוצילס** שיחיו

ט"ו כסלו תשפ"ז

מהדורת טללי אור

לע"נ אוהב התורה הר"ר טלי סקוצילס זצ"ל

הן ידוע מאמר החכם כשם שאין לבר בלא תבן הרי אין לספר ללא שגיאות, ועל כן אבוא בבקשה בפני כל יודעי דת ודין כי נתקלו בענין הטעון תיקון יודיעוני ויאירו עיני ונתקנו אי"ה במהדורות הבאות.

©
כל הזכויות שמורות למחבר

הערות והארות יתקבלו בשמחה באמצעות דואר, על פי הכתובת:
משפחת סקוצילס
רח' סנהדריה המורחבת 138/27
ירושלים 97371
כתובת מייל:
Yaakov.skoczylas@gmail.com
וכן ניתן להשיג את הספר הנ"ל אצל המחבר בכתובת הנ"ל
וכן במספר: 02-581-8408 052-765-4468

וכן ניתן להשיג שאר ספרי המחבר:
הל' מליחה בב"ח תערובות, הרחקות נדה,
טבילת והגעלת כלים, יין נסך ועבודה זרה, ליל הסדר,
חופה וקידושין, כיבוד אב ואם, כבוד ספרים וגניזה,
שבע ברכות, חוקת הטהרה, שו"ת מציון תצא תורה,
פסקי הוראה, קובץ תשובות ופסקים, שו"ת אהל יעקב



הסכמת
מרן הגאון רבי **אביגדר** הלוי **נבנצל** שליט"א

HaRav Avigdor Nebenzahl

הרב אביגדר יחזקאל נבנצל

רב בירושלים העתיקה תובב"א
מח"ס ביצחק יקרא
מציון מכלל יופי
שיחות לחמישה חומשי תורה ומועדים

בס"ד, תאריך

שמחתי לשמוע כי הגאון ר' **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א עומד להדפיס מחדש את חיבוריו הנודעים אהל יעקב, לעי"נ אביו הר"ר טלי סקוצילס זללה"ה אשר רדף צדקה וחסד ואהב התורה בכל מאודו, ובנוסף הניף ידו בחיבוריו בהלכות יין נסך ובהלכות ע"ז, וכן מוציא תשובות ופסקי הלכה בהרבה ענינים.
וכבר איתמחי גברא כת"ח גדול ומורה ודאין, ואיתמחי קמיעא בספריו הנפלאים אשר בהם דולה מים מבארות עמוקים מפי ספרים ומפי סופרים בשאלות המצויות, ומלבן השיטות בהיקף גדול ובסברא ישרה, ולבטח יביאו רוב תועלת למעינים בהם. והנני לברכו כי כה יתן ד' וכה יוסיף שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה מתוך נחת והרחבה, ויפוצו מעינותיו חוצה עדי מלאה הארץ דעה, בב"א.

הסכמה הגאון רבי אשר ווייס שליט"א

אשר זעליג וייס

כגן 8

פעיה"ק ירושלם ת"ו

בס"ד

תאריך



בס"ד כ"ט שבט תשפ"ד

הן ראיתי את הספרים הנפלאים של הגאון המצוין

מורה המובהק מהו"ר **יעקב סקוצילס** שליט"א

על הלכות טבילת כלים, והאמת כבר איתמחי גברא בספריו היקרים,

ומכירו אני זה זמן רב כמורה הוראה מובהק

התפעלתי מן ההיקף בספרים האלה.

בטוחני שרבים יהנו לאורו, ויפיקו תועלת רבה מספרים האלה.

ברכתי למחבר היקר שליט"א שיזכה עוד רבות,

להגדיל תורה ולהאדירה, לראות נצח הטהורה.

באהבה, אשר ווייס

הסכמת הגאון רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א

קהל נחלת יצחק ד'הומנא

CONGREGATION NACHLAS YITZCHOK

141-43 73RD AVENUE

KEW GARDENS, HILLS, N. Y. 11367

NOACH ISAAC OELBAUM
RABBI
AUTHOR OF SEFORIM
MINCHAS CHEN

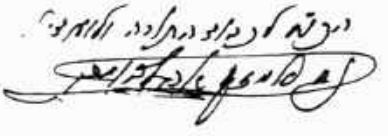
נח אייזיק אהלבוים
בעהמחבר מנחת חן
רב ואבד"ק קק"ק נחלת יצחק
בקיו גארדענס היללס, נ. י.

בס"ד יום ו' עש"ק פ' אחרי קדושים כ"ב למב"י תש"פ לפ"ק

ביומי הספירה, יתברך מפי הגבורה, לכבוד מע"כ ידידי החשוב והמפואר, הרה"ג חריף ובקי בחדר"ת ומרביץ תורה ברבים, כש"ת מו"ה **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א, ראש כולל ומו"צ בירושלים עיה"ק, מחבר ספרים החשובים "אהל יעקב" בכמה מקצועות בהלכה.

בשורה טובה ונעימה הגיע אלי לשמוע שכבוד ידידי נ"י מתכונן בעו"ה להדפיס אידרא ספרו החשוב "**אהל יעקב**" שזכה מע"כ שנתקבל הספר בקרב כל ישראל, ורבנן ותלמידיהון שבחו והודו לשמו, ואולם היוצאת הספר בזה הפעם הוא לזכרו הטהור של אביו היקר מאד, ה"ה הרופא המהולל בתשבחות, איש האשכולות, מלא חכמה ומדע, ת"ח ויר"ש מופלג, ורב פעלים לצדקה וחסד, מו"ה **טלי סקוצילס** זצ"ל, נודע בשערים, ובפרט בשכונתנו "קיו גרדנס היללס", ודבר חשוב מאד עשה בזה, שהרי הופעת הספר הזה יהי' תיקון היותר גדול לעילוי נשמתו בגן עדן, וכמ"ש ביוסף אומץ דכל ענין התפילות והקדישים אכן תיקון זה אינו אלא לעמי הארצות, אבל ליימוד התורה מועיל שבעתיים מכל התפילה וע"י כן מכניסים את המת לגן עדן, ואם הבן מחדש חידושי תורה אין ערך לכבוד שזוכה אביו ע"י בן בישיבה של מעלה, וכן מבואר בדברי הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (סי' י"ז) שע"י מעשיהם הטובים של הבנים מעלים ההורים במדריגות עולם האמת עולם שכולו טוב, וראה גם כיו"ב בדברי רבינו מהרח"י בשער הכוונות (דרוש הקדיש דף ט"ו ע"ב) מש"כ בשם רבינו האר"י ז"ל בזה.

ויהא רעוא שימליץ טוב לכל משפחתו וכל מכיריו ולכל ישראל, ויזכהו השי"ת להמשיך עבוה"ק בהרבצת תורה והוראה, ולחבר עוד ספרים חשובים מתוך הרחבת הדעת ושמחה ונחת מכל יוצ"ח להגדיל תורה ולהאדירה.





הסכמת הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א

מתתיהו דייטש
רב שכונת רמת שלמה
דומ"צ העדה החרדית
פעיה"ק ירושלים תובב"א
בעמח"ס שו"ת נתיבות אדם

י"ג למנב"י תש"פ, פעיה"ק ת"ו
יו"ד דמרנא מו"ח הגה"צ רבינו משה בהגה"צ רבי יעקב זצוק"ל

הן כבר נודע למשגב באהלי תורה ויראה הספרים הנפלאים והחשובים **'אהל יעקב'** מלאים זיו ומפיקים נוגה, אוצר בלום בעניני הלכה למעשה בכמה מקצועות חשובות בתוה"ק בעניני או"ח ויו"ד, אשר זכה לזכות את הרבים מתוך יגיעה עצומה בעומקה של תורה לילות כימים, מעכ"ת ידי"נ הרב הגאון המובהק צמ"ס, מורה ודאין ומרביץ תורה ותוראה, כש"ת מוה"ר **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א רב ומו"צ בבית התוראה יד הרט"ה וראש כולל להוראה פעיהקת"ו. – וטילי מיתבדרן בבית מדרשא ודבריו נהירין ומאירין בספירים, ורבים גדולים וטובים רבנן ותלמידיהון מברכים עליהו ברכת חנהנין, כאשר מתבשמים מנועם דבריו הנאמרין בטוב טעם ודעת בעומק וברוחב, בבקיאות רבה ובסברות ישרות ונכוחות, לברר ההלכות חדק היטב ממקורן בש"ס ופוסקים ועד ההלכה לטעשה, וחכל ערוך ומסודר בטוב טעם ודעת תורה נכונה כדת וכהלכה, וידענא בהרבה אחלי תורה והוראה שקבעו שיעורים כסדרן בספריו היקרים לדעת המעשה אשר יעשון והדרך ילכו בה.

ועתה, קול מבשר ואומר, כי בעו"ה עומד להוציא לאור במהדורא חדשה ומפוארה כל כדרת הספרים בהידור רב ובהוספות חשובות, לעי"נ אביו הנערץ וחדגול מרבבה האי גברא רבא ויקירא, הרופא המוהולל בתשבחות, הרב ר' טלי וללה"ה – שהיה מלא וגדוש במעשי חסד וצדקה, דבוק בתורה ויראה, מדקדק בדקדוקי החלכה מתוך שמחה של מצוה, רחום ומוקיר רבנן, ורבים נתנו ממנו עצה ותושיה – ומשוש לבו חי' תורתו של בנו הגאון המח' שליט"א שעמד ליטינו לתמכו ולסעדו למען יוכל לשבת בבית ד' ולהגות בתורה מתוך הרחבה – ואין לתאר עוצם השמחה האדירה שחיה לו בכל ספר חדש שהוציא בנו לאורה ושמח על כך כמוצא שלל רב, ומענה בפיו "זה חלקי מכל עמלי" – ובודאי תחי' הופעת הספרים במהדורא בתרא זו לעילוי נשמתו בגנזי מרומים במעלות קדושים ושהורים על כנפי השכינה הק' – וימליץ טוב בעד בנו חביבו שליט"א שמקיים "מכבדו בחיים–מכבדו במותו" כי אין בבוד וזכות יותר מכבוד התורה, ובפרט בזיכוי הרבים בדברי הלכה לאמיתה של תורה.

והברכה אחת היא לידי"נ הגאון המחבר שליט"א יזכהו חשי"ת להמשיך עבוה"ק מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש ושפע נחת מכל יו"ח חי"ו, יחד עכב"ב הח' הע"י, ולילך מחיל אל חיל לחבר עוד חיבורים יקרים לזיכוי הרבים, וזכות אביו הצדיק וללה"ה תגן בעדו ובעד ביתו ובעד אמו הח' שתחי' מנב"ת אשת חיל רבת המעש לחסד וצדקה, ובעד כל בני המשפחה וכלל ישראל להיוושע בכל הישועות ברו"ג מתוך רחמים וחסדים אכי"ר.

הכו"ח בידידות לבבוד התורה הק' ועמלי' בטהרה



הסכמת הגאון רבי בן ציון קוק שליט"א

בן ציון הכהן קוק
ראש בית הוראה הכללי ירושלים
רב דק"ק אבי עזרי פתח תקוה
מח"ס ציוני הלכה

בס"ד, ג' לחודש זיו התשע"פ

אהובי וידיד נפשי הגאון המובהק **רבי יעקב סקוצ'ילס** שליט"א
מראשי המשיבים בבית ההוראה הכללי פעיה"ק ירושלים

ספרי 'אהל יעקב' התקבלו בבית המדרש, מפורסם שמם ומפורסם שם מחברם, מאירים את עיני הלומדים בבקיאות העצומה בכל נושא, בהיקף כל פרטיו להקל על המחפש למצוא מבוקשו.

כשמם כן הם, שהתחברו מתוך שקידה והתמדה באוהלי יעקב "ויעקב איש תם יושב אוהלים" אוהלי התורה. מחברם עמל בתורה בהתמדה עצומה, ללא עצלות וללא לאות, מחפש ובודק בכל הספרים קדמונים ואחרונים, מזכך נפשו במ"ח קנייני התורה, ובראשם מידות טובות, ענווה וסבלנות, בשימוש חכמים רב, הם שזיכו אותו בסיעתא דשמיא **לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועתה מוציא סדרת ספרים בהלכות איסור והיתר לעילוי נשמת אביו ידידנו נבלחט"א הבלתי נשכח ד"ר טלי זצ"ל.**

בחז"ל אמרו "אין עושים נפשות לצדיקים", הצדיקים לא צריכים מצבה מאבני שיש יקרות, "דבריהם הם הם זכרונם" הדיבורים הטובים, ההנהגות הטובות שלהם והבנים שהעמידו הם המצבה המפוארת שלהם. ואכן זכה ד"ר טלי להעמיד מצבה מפוארת במעשיו הטובים, ובמשפחה שהעמיד. כרופא גריאטרי טיפל בקשישים במסירות, נשא כל אחד מהם על ליבו, תעיד העובדה שלא הוצרך למחשב לזכור פרטיהם, האמין שהם יכולים להאריך ימים והעניק להם את כבודם הראוי. זכה באמונם של גדולי ישראל. כולנו מכירים לו טובה על המסירות למרן רבינו הגאון הגרי"ש אלישיב זצוקללה"ה. בשנותיו האחרונות של רבינו היה מבקרו תדיר ומתאמץ להקל עליו באמצעות הידע המקצועי הרחב שרכש. האיר פנים לכולם. אהבת תורה ומסירות לשמירתה זיכו אותו בבן השוקד ב'אהלי יעקב', גדול בתורה הזוכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא שהעיד באוזנינו כי למרות שאביו עסק בעולם העשייה, מעולם לא אמר לו אפילו ברמז שהיה מעדיף לראותו בעשייה, אדרבה, נתן תמיד ההערכה והחיזוק להמשיך בדרך לימוד התורה.

אכן זכה אביך להבין חשיבותה ושבחה של תורה. ספריך הם כבוד גדול לו זצ"ל ולאמך תבלחט"א השותפה בכל העשייה המבורכת הנ"ל, כדברי הקצשו"ע (קמ"ג, כ"א) "מי שהוא רוצה באמת לכבד את אביו ואת אמו יעסוק בתורה ובמעשים טובים שזהו הכבוד הגדול להאבות שאומרים הבריות אשרי לאב ואם שגדלו בן כזה".

זכות זו תעמוד לך ולמשפחתך היקרה, צלח רכב על דבר אמת ויפוצו מעייניותיך חוצה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
בן ציון הכהן קוק

מנחת יצחק 18 ירושלים | 02-5384565

מכתבי הסכמה וברכה
שקבלתי לשאר ספרי אהל יעקב

הסכמות שקבלתי מהרבנים הגאונים זצוק"ל

הגרי"ש אלישיב זצוק"ל

הגר"נ קרליץ זצוק"ל בעל החוט שני

הגרח"פ שיינברג זצוק"ל ר"י תורה אור

הגרנ"צ פינקל זצוק"ל ראש ישיבת מיר

הגרי"י ליברמן זצוק"ל במח"ס משנת יוסף

הגרי"פ פיינהנדלר זצוק"ל במח"ס אבני ישפה

הגר"י רוטה זצוק"ל בעל עמק התשובה

הגרז"נ גולדברג זצוק"ל אב"ד בית דין י-ם

הסכמות ומכתבי ברכה שקבלתי מהרבנים הגאונים שליט"א

הגר"א נבנצל שליט"א
רבה של עיר העתיקה בעל ביצחק יקרא

הגר"ש רוזנברג שליט"א
אב"ד בית דין בני ברק

הגרנ"א אהלבוים שליט"א
אב"ד דה'ומנא מח"ס מנחת חן

הגר"מ בראנדסדורפער שליט"א
אב"ד ומח"ס היכל הוראה

הגרי"מ שטרן שליט"א
בעל אמרי יעקב משנת הסופר אב"ד בב"ב

הגרי"א פארכהיימער שליט"א
דומ"ץ בית מדרש גבוה דלייקווד

הגרב"צ הכהן קוק שליט"א
ראב"ד בית הוראה הכללי ומח"ס ציוני הלכה

הגרש"א שטרן שליט"א
בעל שביבי אש אב"ד בבני ברק

הגר"מ דייטש שליט"א
אב"ד רמת שלמה ומח"ס נתיבות אדם

הגרש"מ אריאלי שליט"א
מרא דאתרא אהל יצחק קווינס

הגר"י וואזנר שליט"א
ראב"ד חסידי סקווירא ומח"ס חיי הלוי

הגרי"מ שטיינמעטץ שליט"א
אב"ד סקווירא בארא פארק מח"ס משיב נבונים

הגר"ש פעלדער שליט"א
במח"ס שיעורי הלכה ודומ"ץ בית מדרש גבוה דלייקווד

הגר"צ ריבלין שליט"א
דומ"ץ עדה החרדית

הגרי"י יוסף שליט"א
במח"ס ילקוט יוסף הראשון לציון לישראל

הגר"א שלזינגר שליט"א
אב"ד גילה ומח"ס שואלין ודורשין

הגר"צ שרלין שליט"א
מרא דאתרא רמת אשכול

הגרי"י לרנר שליט"א
במח"ס שמירת הגוף והנפש

הגרא"ש שטיגליץ שליט"א
אב"ד קרית צאנז ביתר עילית

הגאון רבי עמרם פריד שליט"א
ראש בית הוראה בבני ברק

הגאון רבי אשר וויים שליט"א
מח"ס מנחת אשר ואב"ד דרכי תורה

דברים אחדים

אהלל **ה**בורא **י**וצר **ה**כל, בכל לשונות הלל והודאה, כי הרבה טובות אלי והגדיל חסדו עלי, נתן חלקי בחיים וחשקי בתורה, וזיכני לשבת בבית ה' מעודי ועד עתה, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, להסתופף ולשמש בצל חכמים, גדולי ההוראה זצוק"ל ויבלחט"א, ונוסף על זה, זיכני ללמד תורה ברבים ולהורות לשואלים דבר ה' זו הלכה. ולעת הזאת, ימלא פי תהילה לבורא עולם, בעומדי בשערי הוצאת ספר זה, ספר "**אהל יעקב - מבית ההוראה**", אשר בו נתקבצו הרבה תשובות ופסקי הלכה, כפי שהשבתי בקצרה לשואלים בנידונים שונים, ובאו כאן על סדר השלחן ערוך.

רוב הנידונים שבספר זה, זכיתי בחמלת ד' עלי להתעורר להם במהלך השנים ע"י שואלים חשובים, בפרט בבתי ההוראה שזיכני ד' יתברך לישב ולשמש בהם. ראשית כל זה החלי בבית ההוראה **יד הרמה** בראשות מורי ורבי הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א גאב"ד רמת שלמה ומח"ס נתיבות אדם, אשר זה לפני למעלה מעשור שנים שזכיתי לישב בבית ההוראה תחת צל קורתו הרמת"ה, ולקבל מפיו דרכי ההוראה למעשה.

וכמו כן **בבית הוראה הכללי** בעיה"ק ירושלים ת"ו בראשות מורי ורבי הגאון ר' בן ציון קוק שליט"א, אשר כבר נודע באהלי שם בפסקיו והוראותיו המפורסמים בספריו "ציוני הלכה" ועוד, וגם זוכה אני להתייעץ עמו תמידין כסדרן כיצד להשיב לשואלים הלכה למעשה.

ולאחר מכן **בבית ההוראה שע"י כולל להוראה** בעיר קדשנו ירושלים תובב"א, אשר זיכני השי"ת בטובו זה כמה שנים לשרת בקודש בראשות הכולל שהוקם בשנת תש"פ, ובו חבורת אברכים בני עליה, העמלים בהתמדה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועומדים בכור המבחן על הסוגיות הנלמדות ביורה דעה ואורח חיים, החל משורשן בגמ' וראשונים, טור וב"י, שו"ע ונושאי כלים, ועד להכרעת גדולי זמננו, ותלי"ת ניכר הדבר כי יודעים הם להשיב הלכה ברורה בהיקף גדול, וברוב תבונה מיטיבים לדמות מילתא למילתא ולכוון לאמיתה של תורה, כאשר חלק מתלמידי הכולל אף נקראו לכהן בקודש כמורי צדק בבתי הוראה ברחבי ארה"ק בס"ד.

במסגרת בית הוראה נכבד זה, נתקבלו הרבה שאלות חשובות, והשבנו עליהן בדיבוק חברים בס"ד, כאשר חלק מן התשובות כבר נתפרסמו על גבי במות שונות בהיכלי התורה.

סדר הדברים היה באופן שבכל פעם תיכף לאחר שהשבתי למבקשים דבר ה' זו הלכה, השתדלתי להתיישב בדברים כדרכה של תורה, ללבן הצדדים לכאן ולכאן, עם הנראה בעניי בהכרעת ההלכה, וגם לרבות ההנהגה למעשה כמובא בספרי הפוסקים ובתשובות רבותינו גדולי ההוראה שליט"א, והעליתים על הכתב למען יעמדו למשמרת, ויהיו לתועלת

לכשתתעורר שוב שאלה זו או בדומה לה. לרוב בא המשא ומתן בקצרה, ופעמים באריכות קצת, כאשר תחזינה עיניכם מישרים.

וזאת למודעי, כי בתחילה רשמתי כל זה לעצמי, אך חזקו עליי דברי חברי, בהם מורי הוראה, שבמשך הזמן חזרו ואמרו שחשוב מאד להוציא תשובות אלו לאור עולם, לתועלת המשיבים ולומדי ההלכה למעשה. גם כמה מן התלמידים בבית מדרשנו ביקשוני להוציא תשובות אלו, כדי להיעזר בהן ולקבל דרכי הוראה למעשה. ואף כי ידעתי מך ערכי ומיעוט ידיעותי בש"ס ופוסקים, ופשיטא שאין מקומי בין מחברי השו"ת, מכל מקום התרתי לעצמי לפרסם שאלות ותשובות אלו, כיון שעל פי רוב התייעצתי בדבר הקשה עם רבותינו גדולי ההוראה ובראשם מורי ורבי גאון ישראל **מרן הגר"א נבנצל שליט"א**, אשר זכיתי לשמשם בשימוש חכמים במשך קרוב לשני עשורים בס"ד, כה יוסיף ה' עוד כהנה וכהנה לאוי"ט, והכריעו עבורי במאות שאלות המצויות שנשאלתי בהן, ובדברי רבותינו בודאי שתימצא תועלת גדולה למבקשי ההלכה, וכבר אמרו ז"ל בגמ' ברכות (דף ז', ב') גדולה שימושה יותר מלימודה.

ודע כי מצויים בספר זה גם הרבה שאלות אשר פתרונן מפורש בדברי הפוסקים, ובאמת שהיה מקום לתמוה מה טעם יש להכניס תשובה על ענינים המפורשים, ניתי ספר ונחזי. אכן התשובה לכך היא, כי מאחר שאנשים שואלים גם בדברים הפשוטים, הרי מוכח בבירור שאין הדברים פשוטים כל כך לכל אחד. והסיבה לזה היא כי לצערנו יש רבים שאינם בקיאים בהלכות המפורשות, ולפעמים כשאדם רואה הלכה בספר של שאלות ותשובות קצרות, הדבר עשוי לעוררו ללמוד ולדעת לכל הפחות את הדברים המפורשים. והתורה נמנית בראש הדברים הצריכין חיזוק, שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו (ברכות דף ל"ב, ב' ורש"י).

והמעיין יראה כי בדרך כלל הוספתי גם מדברי הפוסקים, והבאתי מה שנחלקו הפוסקים בדברים מפורשים, וזאת כדי להרחיב את הידיעות גם בדברי פוסקי זמננו.

הנה מצד דרכן של תשובות, כדי לייסד כראוי כל תשובה ועל מנת שהקורא יבין היטב את הסוגיא, בודאי יש להאריך בכל תשובה, החל משורשה בגמרא ופוסקים, ראשונים ואחרונים, עד פוסקי זמננו. אולם תכלית הכתבים שלפניכם אינה כן, אלא רוב התשובות כתובות בקצרה ממש, ועיקר עניינן הוא רק להראות בקצרה סברות האוסרים והמתירים בכל שאלה, ולהציע בה פסק לדינא. ויש בזה צד תועלת, כי כאשר בתוך התשובה מוזכרות סברות המבוססות על סוגיית הגמ' ועל הכרעת גדולי הפוסקים, בדרך כלל הדבר פותח שער להבין הלכה למעשה. אבל בכל אופן, המעיין בזה הספר בכל תשובה שהיא, אם חפץ הוא להבין הסוגיא על בוריה, אזי מוכרח הוא לעיין היטב בכל המקורות.

אכן ידוע מה שכתב המשנה ברורה בסוף הקדמתו "כי המעתיק את הדברים בקיצור, יוכל להוולד מזה כמה קלקולים", ובאמת, כבר עוררוני כמה פעמים שיש מעיינים בתשובות שכתבתי, הן בקצרות והן בארוכות, שבהן מובאות הכרעות מגדולי ההוראה, וסומכים עליהן להלכה מבלי לעיין בגוף המקורות המצויינים שם. יתרה מכך, יש המדייקים מהן להורות

בשאלות אחרות שטועים לדמותן, מבלי להכיר כלל את סוגיות ההלכה ואת שורש כל סברא. פשוט הדבר כי משגה חמור הוא, שכן לא באתי כאן לפסוק הלכה למעשה, אלא רק להציע דרך בפני המורה והלומד שיוכלו לקבל תועלת מתשובות אלו, וכן מהמובא בהן בשם רבותינו גדולי ההוראה, אשר חלק מהוראותיהם ניתנו בעל פה ולא על מנת להחקק בספר, ובודאי שלא על מנת להקיש מהם למקרים אחרים. על כן אכפול בקשתי שלא לפסוק הלכה מתוך תשובות קצרות אלו, ועל אחת כמה וכמה שלא לדמותן לנידונים אחרים, גם אם לפום ריהטא נראים הדברים כשווים, וישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם.

ואני תפילה לפני נותן התורה כי לא תצא תקלה מתחת ידי ח"ו, ויתקבלו הדברים בבי מדרשא ויהיו לתועלת למעיינים בהם.

הנה כשזוכה האדם ללמד לאחרים, יש בכך תועלת גדולה, וכאשר למדנו מדברי חז"ל בגמ' עירובין (דף נ"ג, א') דאמר רבינא, בני יהודה דגלו מסכתא [למדו לאחרים. רש"י], נתקיימה תורתן בידם. בני גליל דלא גלו מסכתא, לא נתקיימה תורתן בידם. דוד גלי מסכתא שאול לא גלי מסכתא. דוד דגלי מסכתא [כדאמר בברכות (דף ד', א') שהיה יגע בתורה ומורה הוראות וכו'. רש"י], כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו, שאול דלא גלי מסכתא, כתיב ביה ובכל אשר יפנה ירשיע [לא היה זוכה להורות כהלכה. רש"י].

ובגודל חשיבות לימוד הלכה למעשה, דרשו חז"ל בגמ' ברכות (דף ח', א') על הפסוק בתהילים (פרק פ"ז, פס' ב') אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, והיינו דא"ר חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד.

ובשערי תשובה (סימן תקמ"ה ס"ח ד"ה מי ששלחו) הביא וז"ל, "ובברכי יוסף (ס"ק ב') כתב תשובת כת"י מהר"י הלוי ממרוי"ש שהיה קדמון ושואל שאלות מן השמים ומשיבים לו, ושאל (שו"ת מן השמים סימן ל"ב) אם מותר לכתוב פירוש פסוק או הלכה בחוה"מ, והשיבו לו, אוהב ה' שערי ציון המצוינים בהלכה שמחדשים חידוש בהלכה ומעמידים אותם על בוריין, אותם שערים נאהבים יותר מכל משכנות יעקב, וכל אותם החושבים מחשבות וסברות בהלכה חמורה ובפוסקים החמורים, אהוב ונחמד לפני המלך העליון, ואם על אבידת כסף הותר מלאכה בחול המועד, כ"ש וכ"ש שיש לחוש על אבידת המרגליות היקרות שהם סברות ומחשבות התורה היקרה שיש לכתבם שלא ישתכחו ויאבדו, וכל הכותב אותן מקבל שכר עליהם, זה פירשו לי ושמו בפי אמת", עכ"ל.

ספר זה יוצא לאור עולם בתת השי"ת שמחה באהלנו, יום כלולות בננו היקר, מופלג בתורה ויראת שמים ובכל מידה נכונה, החתן הרב **משה דוד** שיחי', עב"ג הכלה המהוללה מ' **חדוה פריידא** שתחי' בת מחותני הנכבד הגאון המופלג רבי **חיים שמחה רוס** שליט"א, מרביץ תורה

לעדרים בישיבת קיבוץ דטלז סטון בראשות הגרי"א שפירא שליט"א. מה אשיב לד' כל תגמולוהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ד' אקרא.

ויש לרמוז לשמחת חתן וכלה, כי "**ספר אהל יעקב - שאלות ותשובות מבית ההוראה**", עולה בגימטריא כמנין "**לרגל יום שמחת משה דוד וחדוה פריידא סקוצילס - בשעה טובה מוצלחת**". גם נרמז בזה עידן יום שמחת לבם, כי הנ"ל עולה בגימטריא גם כמנין "**מועד לזמן הנישואין - ליל חמשה עשר לחודש כסלו, ה' אלפים תשפ"ז**", חושבנא דדין כחושבנא דדין.

יהא רעוא שיעלה הזיווג יפה, ויזכו החתן והכלה להקים בית נאמן בישראל, על אדני התורה והיראה, ויראו דורות ישרים ומבורכים, ונזכה לרוות רוב נחת ושמחת לב, מהם ומכל יוצ"ח שיחיו, יחד עם רעייתי הצ' תחי' העומדת לימיני כל הימים, לאורך ימים ושנים, דשנים ורעננים.

בזאת אודה להשי"ת אשר זיכני בטובו זה כמה שנים, לעמוד על משמרת הקודש, בראשות "**כולל להוראה**" בעיר קדשנו ירושלים תובב"א, ובו אברכים מצויינים בני עליה, אשר חשקה נפשם בתורה, ועמלים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכאמור לעיל, חלק מן התשובות המובאות כאן, נמסרו במסגרת **בית ההוראה שע"י הכולל**.

כמו כן רוכשים האברכים קנין במסכתות הש"ס ומרחבי ההלכה, במסגרת הלימוד אחר הצהרים, בהכוונת ידיד נפשי, גדול העומד על גביהם, חריף ובקי טובא, ידיו רב לו בש"ס ופוסקים, ה"ה הג"ר **משה יהודה לייב קופלוביץ** שליט"א בעמח"ס שו"ת ידון משה, אשר דמותו הנפלאה מרוממת את חכמי ורבני הכולל בשאיפות לגדלות ולבקיאות בתורה, וגם על הנלמד בסדר זה מתקיימים מבחנים קבועים על מנת לעודד את ידיעת הנלמד, ותהא התורה חקוקה על לוח לבנו, וכדאמרו ז"ל (קידושין ל' א') ת"ר ושננתם, שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור מיד.

וכל המפעל הגדול הזה נעשה לעילוי נשמת אבי מורי ורבי, רודף צדקה וחסד, איש האשכולות, הר"ר **טלי** ב"ר אברהם **סקוצילס** זצ"ל, אשר אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב את התורה ולומדיה, בוז יבוזו לו. בטובו עמד לימיני כל הימים, עודדני להשקיע עצמי באהלה של תורה וליווני בעצה ותושיה, בעידוד ובתפילה, ברוחניות ובגשמיות. יתן ד' ובקרוב יקיץ וירנן עם שוכני עפר בב"א.

ואני תפילה כי נזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ולכוין לאמתה של תורה, וכל רבני הכולל, האברכים החשובים שליט"א, יזכו לרוב ברכה בעמלם ויגיעתם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בכל מקצועות התורה, וימשיכו עוד כהנה וכהנה להגביר חיילים לתורה מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת, יחד עם בני ביתם שיחיו, ובכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו. ברכה מיוחדת אשגר לתמכין דאורייתא, הנדיבים היקרים שיחיו, אשר לולא עמידתם האיתנה לימיננו, לא

היה קיום לבית מדרשנו, יתברכו ממרומים בברכה השמורה למחזיקים בעץ החיים, יראו רוב הצלחה בכל מעשי ידיהם, וימלא השי"ת כל משאלותיהם לטובה ולברכה כל הימים.

בפתח שערי הודאה, אודה בראשונה בחרדת קודש וביראת הרוממות להוד מעלת מורי ורבי **גאון ישראל מרן הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א** אשר בענוותו הגדולה משיב לכל שאלותי זה רבות בשנים, אם בכתב ואם בעל פה, וזיכני ד' זה מכבר להוציא לאור חלק מתשובותיו אשר השיב לי בכתי"ק, בספר "מציון תצא תורה" חלק א', ובחסד השי"ת כי גבר עלי, נתקבל הספר באהבה ובחיבה בין תופשי התורה ושוחרי ההלכה, וגם בספר זה זכיתי להביא תשובות רבות ממנו, מהן הרואות את אור הדפוס לראשונה, ועוד חזון למועד להוציאם לאור עולם בס"ד בתוך החלקים הבאים של ספרי מציון תצא תורה.

יש לציין, כי חלק מן השאלות שאלתי מעצמי לפני מרן שליט"א כאשר נתעוררתי לזה ע"י השואלים בס"ד, וחלקם נתבקשתי על ידי גדולי תורה ומורי הוראה ועמך ישראל בארץ ובגולה לשאול לדעת תורתו של מרן שליט"א, ואת אשר השיב מיהרתי להעלות על הכתב, והרי הם לפניכם היום ברכה.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים להוסיף ימים על ימי מלך, מאן מלכי רבנן, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, בהמשך הרבצת התורה והנחלתה בטהרתה, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, עד ביאת גוא"צ בב"א.

ברכתי תעלה לראש משביר, מעלת כבוד מורי ורבי, מחשובי מורי ההוראה, הגאון רבי **צבי ריבלין** שליט"א רב שכונת נוה צבי בעיה"ק ירושלים ת"ו, אשר תחילת דרכי בהוראה לפני רבות בשנים היתה במחיצתו, וזכיתי לשמשו בשימוש חכמים, בבית ההוראה 'מנחת יצחק' שע"י העדה החרדית פעיה"ק, והקדיש שעות ע"ג שעות לאלפני בינה ולהדריכני בנתיבות יושר ואמת. ואף עתה ניאות כי כמה מחכמי ורבני בית מדרשנו ישבו לפניו בשימושה של תורה והלכה. והריני מברכו שיזכה להמשיך בהרבצת התורה וההוראה עוד רבות בשנים, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא.

ברכות שמים מעל, לכבוד מעלת מורי ורבי, מחשובי בעלי ההוראה, הגאון רבי **מתתיהו דייטש** שליט"א רב ואב"ד שכונת רמת שלמה בעיה"ק ירושלים ת"ו ובעמח"ס שו"ת נתיבות אדם, אשר זכיתי לשבת לפניו בשימושה של תורה והלכה, ולקבל מפיו דרכי ההוראה למעשה, ותמיד עודדני להוציא ספרים לאור עולם. אין לי אלא לברכו, שיאריך ימים על ממלכתו ויזכה להמשיך בהרבצת התורה וההוראה, ולהעמיד תלמידים הגונים, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, לאורך ימים ושנים.

שלמי תודה וברכה למורי ורבי, ראש בית הוראה הכללי בעיה"ק, הגאון ר' **בן ציון** הכהן **קוק** שליט"א אשר זכיתי לשמש בבית ההוראה שבראשותו, ואף עומד בקשרי תורה והלכה עם חו"ר הכולל להוראה, המקבלים מפיו דרכי הוראה למעשה. הריני מברכו מעומקא דליבא

שיזכה להרביץ תורה והוראה עוד רבות בשנים, ולהמשיך לזכות את הרבים בספריו החשובים מתוך בריות גופא ורוב נחת מכל יוצ"ח. הודאה מיוחדת לבנו ידידי היקר הר"ר **שלמה** הי"ו, העומד לימיני ומסייע בעדי בכמה וכמה ענינים, ואף נטל הרבה תשובות בהלכה אשר העליתי על הכתב בס"ד, והפיצם לאלפים לזיכוי הרבים. זכות התורה תעמוד לו, וימלא ד' משאלות לבו לטובה.

שפתי לא אכלא מלהודות לידידי עוז הגאון רבי **אברהם שרגא שטיגליץ** שליט"א חבר הבית"צ דביתר עילית, רב קהילת צאנז וראש בית ההוראה "נזר הוראה", אשר מזה תקופה זכינו שמגיע מדי שבוע לבית מדרשנו כולל להוראה, לישא וליתן בהלכה עם האברכים חו"ר הכולל שליט"א הקשורים עמו בעבותות, ומקרין מהודו עליהם, בבקיאותו העצומה בכל חלקי השו"ע בדרך ההוראה המסורה, וזוכים עי"ז לשימוש חכמים בתכלית השלמות. יתברך מפי נותן התורה בהמשך הרבצת התורה וההוראה עוד רבות בשנים מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

ישא ברכה מאת ה', כבוד הגאון רבי **נח אייזיק אהלבוים** שליט"א גאב"ד דק"ק נחלת יצחק בקיו גארדענס הילס, נ.י. מח"ס מנחת חן, מגדולי הפוסקים בארה"ב, שבמשך כל השנים משיבני תשובות בהירות בסוגיות קשות בכל מקצועות ההלכה למעשה, ובמהלך השנים זכינו להוציא את ספריו הבהירים, חוקת הטהרה, חוקי החיים על הלכות אבלות ופסקי מנחת חן על סדר השו"ע. הריני לברכו בברכת הדיוט כי ימשיך להנהיג את קהילתו הקדושה ביד רמה, ולהרביץ תורה לרבים מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

חסדי ה' אזכיר, אשר גמלני כרחמיו וכרוב חסדיו, וזיכני ליצוק מים על ידי גדולי הרבנים ומורי ההוראה ולשמשם בשימוש חכמים, וכאן המקום להודות למרנן ורבנן, אשר זכיתי לקבל תשובותיהם במשך השנים.

בזאת אעלה בסילודין את זכרו הטהור של עמוד ההוראה **מרן הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצוק"ל**, אשר מיום בואי לשבת תחכמוני בעיה"ק ירושלים ת"ו, זיכני השי"ת להסתופף רבות בצילו ולהתחמם לאורו, ולהתפלל במחיצתו דבר יום ביומו, ובטובו הטה חסדו אלי והשיב לשאלותי בענוות חן. בחרדת קודש אזכיר גם את חתנו הגדול שר התורה **מרן הגאון רבי חיים קניבסקי זצוק"ל** אשר זכיתי והאיר פניו אליי ובסבלנות מופלאה השיב לשאלותי במשך שנים רבות. יהי רצון שימליצו טוב לפני כסא הכבוד עלינו ועל כל בית ישראל, עדי נזכה לגאולת עולמים בב"א.

כמו"כ זכינו לתשובותיהם של הגאונים הגדולים, רבי **יוסף ליברמן** זצ"ל מח"ס משנת יוסף, רבי **שריה דבליצקי** זצ"ל (כאן המקום להודות להרה"ג יוסף שוב שליט"א אשר טרח להמציא בידי תשובות הגרש"ד), ויבלחט"א רבי **משה שטרנבוך** שליט"א, רבי **יצחק זילברשטיין** שליט"א, רבי **עזריאל אויערבאך** שליט"א (גם תשובותיו מהרה"ג ר"י שוב הנ"ל ותשוחח"ל), רבי **יהודה טשזנר** שליט"א אב"ד אופקים ת"ו ומח"ס שערי תורת הבית, רבי **אליהו שלזינגר** שליט"א רב שכונת גילה פעיה"ק ומח"ס שואלין ודורשין, רבי **שמאי קהת גרוס** שליט"א

דומ"ץ מחזיקי הדת ומח"ס שבט הקהתי, ועוד הרבה תשובות שקיבלנו מתלמידי חכמים נוספים שליט"א.

בפה מלא שבח והודאה הנני מודה בכל לב למשפחתי היקרה. ראשית, אזכיר לברכה את אמי מורתי מרת **דבורה** שתחי', המסורה למעני עד מאד ותומכת בי כל הימים, כדי לאפשר לי לישב בשלוה באהלה של תורה, ותפילותיה מלוות אותי ואת בני ביתי כל הימים. יתן ד' ויעלו לרצון דברי התורה שבספר זה לזכותה ולהצלחתה, יחד עם בעלה היקר, כהן שדעתו יפה, יקר רוח ורב תבונות, הר"ר **אוריאל זאב פריסר** הי"ו, ויאריכו ימים ושנים מתוך בריאות איתנה ורוב נחת מכל צאצאיהם.

כאן המקום להודות לחמותי מ' **אביגיל מרים פריש** שתחי' וכן לגיסי כאח לי הרב **אברהם פריש** שליט"א, על תמיכתם בנו לאורך כל השנים. יתברכו ברוב נחת מכל יוצאי חלציהם, וימלא ד' כל משאלות לבם לטובה ולברכה. מצבת זכרון אציב בזאת למורי חמי, איש החסד והמעש, הרב ר' **משה דוד** ב"ר אברהם **פריש** ז"ל, אשר רוחו הכבירה חופפת עלינו, ויהי רצון שיעמוד לגורלו לקץ הימין במהרה בימינו אכי"ר.

ברכות יחולו על ראש אחי היקרים והמסורים, אנשי תורה וחסד, הלא הם ר' **משה מנחם** הי"ו ומשפ', ר' **אבנר** הי"ו ומשפ', ר' **אלי גרשון** הי"ו ומשפ', וגיסי כאח לי השוקד על התורה ועל העבודה, הרב **יוסף יעקב גורבץ** שליט"א יחד עם אחותי **רחל שרה** שתחי', אשר חב אני להם הודאה מרובה עבור תמיכתם ועזרתם במשך השנים למען הוצאת הספרים לאור, יתברכו ממקור הברכות ברוב נחת מכל יוצ"ח עמו"ש, בבריאות איתנה והרחבת הדעת, וימלא השי"ת כל משאלות לבם לטובה ולברכה.

ובצאתי מן הקודש, אברך ואהלל את רעייתי הצ' מנב"ת מרת **חנה מאלא** שתחי', אשר עומדת לימיני בכל עת במסירות מופלאה, ונוטלת על עצמה את עול הבית, ועל ידי כך הנני זוכה להימנות בין יושבי בית המדרש, יזכינו השי"ת לראות רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלצינו, ולגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם.

יעקב אהרן סקוצילס

פעיה"ק ירושלם תובב"א
כסלו תשפ"ז

תוכן הענינים

אורח חיים

הלכות השכמת הבוקר

סימן א בענין כיוון שעון מעורר לשעה מוקדמת המפריעה לחברי החדר ..... א

סימן ב אכילה כשיוצא מן הבריכה ..... ה

סימן ג להשיב ברוך השם כשראשו מגולה בבריכה ..... ו

הלכות ציצית

סימן ד ציצית גופיה - סגירה עם טיק-טוק - ZIPPER ..... ז

סימן ה שנים החליפו טלית אחרי כניסה לבית הכסא מהו לענין ברכה ..... ח

סימן ו לקחת כובע וחליפה בלי רשות כדי להתפלל ..... י

הלכות תפילין

סימן ז בענין השתלת שיער אם על ידי כך מתבטל מהנחת תפילין של ראש ..... יב

סימן ח בענין צביעת אחורי וחודי הרצועות של תפילין ..... טו

סימן ט תפילין שכתוב עליהם שאין להשתמש ללא רשות - האם מותר להשתמש בהם כשאין לו אחרות ..... יז

הלכות תפילה

סימן י התפלל ואח"כ מצא צואה יבש בבגדו אם צריך לחזור ולהתפלל ..... יט

סימן יא אושפז בבית חולים עם קטטר מהו לענין דברים שבקדושה ..... כא

סימן יב שתיית קפה באמצע פסוקי דזמרה ..... כב

סימן יג אם חייב לברך ברכת התורה לפני לימוד אלף בית עם בנו ..... כג

סימן יד האם מותר לדבר ע"י נענוע השפתים בלבד במקום שאסור להפסיק ..... כד

סימן טו שעון מעורר אם הוי כשומר לק"ש ..... כה

סימן טז לאחוז תינוק בידו כשמתפלל - להפסיק באמצע שמו"ע להשתיק תינוק שמטריד אותו ..... כו

סימן יז כוננית הצלה שיצאו לקריאה באמצע שמונה עשרה ..... כח

סימן יח כמה הוראות בענין לכוון כנגד ארץ ישראל בתפילה ..... כט
סימן יט בעל תשובה אם יכול להתפלל בלשון לע"ז - אנגלית וכדומה ..... ל
סימן כ אכילה בסעודת חתונה לפני מעריב ..... לא
סימן כא להתפלל שמונה עשרה עם מגפיים ..... לב
סימן כב אם עדיף להתפלל ביחידות או בבית הכנסת שאין בו מחיצה ..... לד
סימן כג אם מותר בדברי קדושה במקום שיש תינוק שספק אם הוא מטונף ..... לו
סימן כד שכח יעלה ויבוא אם צריך ללבוש תפילין בשעת תשלומין של שמונה עשרה ..... מ
סימן כה ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו במעריב ..... מב

הלכות קריאת התורה

סימן כו לכבד קרוב משפחה שחולה אלצהיימר בעליה לתורה בשמחה משפחתית ..... מו
סימן כז ילד שיש לו קשיים בקריאה (דיסלעקצי"ע) אם יקרא בתורה בבר מצוה שלו יש חשש שיקרא בעל פה ..... מז
סימן כח חשש עין הרע בין ב' אחים גרים בעליה לתורה ..... מח

הלכות ברכות

סימן כט שתה מיץ רימונים וכדומה אם מברך שהחיינו על פרי רימון ..... מט
סימן ל כיסוי סכין חד פעמי ומספרים בעת ברכת המזון ..... נא
סימן לא טעה ובירך על המחיה אחרי ענבים אם יצא בדיעבד ..... נב
סימן לב הבולע תרופה עם מים בתענית אם צריך לברך ..... נג
סימן לג עשה הבדלה על קפה עם חלב ונזכר שהוא בתוך שש שעות לאכילת בשר ..... נה
סימן לד שכח לברך שהחיינו על פרי ונזכר באמצע אכילתו ..... נו
סימן לה חשש חציצה אצל נשים שיש להם לקה בציפורנים ..... נח
סימן לו להאכיל הורים חילונים אוכל אם לא יברכו ..... נט

הלכות שבת

סימן לז הלבנת שינים בשבת קודש ..... סא
סימן לח להכין צנימים בשבת על גבי תבנית הפוכה וכדומה ..... סב
סימן לט להניח תבשיל על גבי פלטה מכובה שמחובר לשעון שבת שיפעיל באמצע השבת ..... סג

סימן מ התחלת זמן קריאת שמו"ת ממנחה גדולה או אחרי שהתפלל ..... **סד**

סימן מא קרא בטעות את התרגום לפני הב' פעמים של מקרא אם יצא בדיעבד ..... **סו**

סימן מב אם מותר לקרוא תרגום באנגלית למי שקשה לו קריאה..... **סז**

סימן מג לצוד יתוש או דבורה שמפריע עם כוס באמצע שבת..... **סט**

סימן מד כמה שאלות המצויות בהלכות שבת למי שעורך קידוש..... **ע**

סימן מה קטן שלא שמע הבדלה אם יבדיל ביום ראשון..... **עב**

סימן מו הסרת קשקשים מבגד בשבת ..... **עג**

סימן מז הכנת סושי בשבת ..... **עה**

סימן מח עד בדיקה אחרי שפסקו עליו בשבת אם הוא מוקצה..... **עז**

סימן מט נטילת ריטלין בשבת ..... **עט**

סימן נ ביקש מגוי לעשות משהו בשבת ולא עשה..... **פב**

סימן נא הדפסת פרסומות בעלונים המיועדים לקריאה בשבת..... **פג**

סימן נב האם מותר לומר לגוי לעשות מלאכה כדי להציל אחר מאיסור בשר בחלב..... **פג**

סימן נג אמירה לנכרי לכבות אזעקה שנפעלה בשבת ..... **פה**

סימן נד שמיעת חדשות בשבת בעת מלחמה..... **פו**

סימן נה לשפוך מים רותחים לתוך כוס הפלא ..... **פז**

סימן נו חילוני שנוסע בשבת בפנסים כבויים אם מותר להעיר לו..... **פט**

סימן נז גוי של שבת שאומר במסיח לפי תומו שהוא יהודי אם ניתן לבקש ממנו לעשות מלאכה בשבת..... **פט**

סימן נח אב להסיע אשתו לבית חולים בשבת אם יכול להביא ילדיו להורים שלו לפני כן..... **צב**

סימן נט אחרי גשם סוער אם ניתן לסמוך על העירוב מלפני שבוע..... **צג**

סימן ס להזמין ממלצר בשבת כשהוא יכתוב..... **צד**

סימן סא לבקש מקטן או ממי שלא מקפיד לפתוח פקק בשבת עבור עצמו..... **צד**

סימן סב כאבים בבטן ורוצה להרגיע אותם עם בבקבוק חם בשבת..... **צז**

סימן סג האם מותר להניח בצל במיטה כדי להקל על הצינון בשבת ..... **צז**

סימן סד בענין מי שמוכרח לקחת עמו תפילין בשבת..... **צט**

סימן סה השכרת רכבים לנכרים בשבת ..... **ק**

סימן סו מי שסובל מדכאון אם מותר לטלטל הכדורים ברה"ר בשינוי ..... **קא**

סימן סז האם יש אפשרות להוליך את כרטיס הרב קו בשבת למקום שיזדקקו לו במוצאי שבת ..... **קב**

סימן סח בענין הנחת מפות על השלחן כשמגיעות לרצפה ושומר קופסאות מתחת השלחן ..... **קג**

סימן סט שימוש באטמי אוזניים בשבת ..... **קה**

סימן ע לקח סיר מעל גבי הפלטה והניחו על השיש ושם לב שהוריד הסיר שאינו צריך עד מחר ..... **קח**

הלכות פסח

סימן עא הכינה אוכל לפסח עם טבעת שעונדת על ידה ולשה בצק עמו במשך השנה ..... **קיז**

סימן עב מים מינרלים למים שלנו עבור אפיית מצות ..... **קיח**

סימן עג בנידון חולי ה"ציליאק" שאסור להם מצה של חטים, אם יש להם לאכול מצה ממינים אחרים, שיבולת שועל וכו' ..... **קיט**

סימן עד ביצה קלופה אם מותרת באכילה אחרי ליל הסדר ..... **קכ**

סימן עה לבקש מנכרי להודיע לרבים שיש מוצר אחד של פסח שאסור באכילה ..... **קכא**

סימן עו טיגון בצל לפסח בשמן של קטניות - מה דין הכלים ..... **קכב**

סימן עז כוס של אליהו אם טעון טבילה ..... **קכג**

סימן עח שתיית ד' כוסות עם קש (קשית) ..... **קכה**

סימן עט מאיזה גיל חובת חינוך לד' כוסות ..... **קכו**

סימן פ הנחת כל סוגי יין על השלחן ברכת הטוב ומטיב ..... **קכו**

סימן פא כלים שנשתמשו בהם למצה שרויה (געבראקטס) אם טעון הכשרה למי שמקפיד ..... **קכז**

סימן פב שינוי המנהג לענין אכילת מצה שרויה ..... **קכח**

סימן פג לחרוך מצות על גבי אש ביום טוב ..... **קכט**

הלכות ספירת העומר

סימן פד בענין מנהג אבילות לנשים בימי ספירת העומר ..... **קלא**

סימן פה אם מותר ללמוד או ללמד לשורר בכלי זמר בימי הספירה ..... **קלג**

סימן פו תספורת בערב שבת קודש שחל בראש חודש אייר ..... **קלד**

הלכות חול המועד

סימן פז כיבוס בחול המועד עבור אורחים שמגיעים ..... **קלה**

סימן פח אם אשה יכולה לגזוז ציפורן גדולה בחול המועד כשחוששת שתפצע ממנה בשעת בדיקות טהרה ..... **קלו**

סימן פט יהודי שעובד בשפה טעריפיסט - therapist speech אצל נכרים בחול המועד ..... **קלח**

סימן צ מילוי אותיות בהכנסת ספר תורה בחול המועד ..... **קמ**

הלכות בין המצרים

סימן צא שילם לקורס של מצילים ודחו הלימוד רק אחרי ראש חודש אב ..... **קמג**

סימן צב קטנים שקשה להם להירדם בלי שירים מהו בבין המצרים ..... **קמד**

סימן צג עוזרת גויה לעשות מלאכה בבית ישראל בתשעה באב ..... **קמו**

סימן צד אם מותר לנשים לשים אודם או איפור בט' באב ..... **קמו**

סימן צה כיבוס ורחיצה במוצאי תשעה באב ..... **קמז**

סימן צו רחיצה מיד אחרי תשעה באב בחל ביום חמישי ..... **קמח**

סימן צז כמה תשובות ופסקי הלכות בט' הימים וט' באב ..... **קמט**

הלכות תענית ואבילות החורבן

סימן צח הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה ..... **קנד**

סימן צט אשה שהגיע לכותל המערבי וחייבת לקרוע על חורבן המקדש אם אפשר לקבוע בבית הכסא ..... **קנז**

הלכות ראש השנה

סימן ק האם מותר לתקוע ביו"ט לצורך קטן שלא הגיע לחינוך ..... **קנט**

סימן קא קנה מחזורים ובסוף לא היה צורך בהם והחזירם בחנות אם פטור מלשלם ..... **קס**

סימן קב חזקת בעל תפילה במנין בבית פרטי ..... **קסא**

סימן קג מאכלים בתערובת חומץ בראש השנה ..... **קסא**

סימן קד עירוב תבשלין למי שאין צריך לעשות מלאכות לצורך יום טוב ..... **קסב**

סימן קה מי שאין לו בגד להפסיק בינו לקרקע מה יעשה בכריעות בתפילות בימים נוראים ..... **קסג**

סימן קו הפסק אמירת יישר כח כהנים בין תקיעות ..... **קסד**

הלכות יום כיפור

סימן קז הסובל מהפרעת או סי די OCD מהו לענין צום ביום כיפור ..... **קסה**
סימן קח אם מותר לרחוץ הפה במי פה במקום צער ביום הכפורים..... **קסו**
סימן קט רחיצה כדי למנוע פצעים ביום הכפורים ..... **קסז**
סימן קי הקיא באמצע יום כיפור אם מותר לשטוף הפה..... **קסח**
סימן קיא חולה אלצהיימער אם צריך לצום ביום כיפור ..... **קסט**
סימן קיב אם מותר לבלוע כדורי תרופות ביום כפורים ..... **קעא**
סימן קיג בענין אכילה לזקן חולה אשה לפני הבדלה במוצאי יום כיפור ..... **קעב**

הלכות סוכה וארבעת המינים

סימן קיד קנה ב' אתרוגים לאביו ולעצמו האם חייב לתת את המהודר לאביו ..... **קעב**
סימן קטו מפצירים בבן שלא לישן בסוכה..... **קעג**
סימן קטז פטור מסוכה כששומע מהחזאים שאמור לרדת גשם ..... **קעה**
סימן קיז סוכה שאין מקום אלא לאחד בנו שהגיע לגיל חינוך או אורח גדול ..... **קעח**
סימן קיח גדר תיומת יבשה ושנשרפה על ידי החמה..... **קפג**
סימן קיט נוי סוכה שכתוב על האריזה שמיועד ליום אידם אם מותר לתלותם בסוכה ..... **קפד**
סימן קכ בניית סוכה כשגורם רעש בשעות המנוחה ביום ובלילה..... **קפו**
סימן קכא ס"ת שנמצא פסול בשמחת תורה, האם צריכים כל הקהל לחזור ולעלות לתורה ..... **קפט**
סימן קכב זמן קריאת פרשת וזאת הברכה שמו"ת..... **קצ**
סימן קכג קריאת וזאת הברכה אחרי חתן בראשית..... **קצא**
סימן קכד תחילת זמנה של פרשת בראשית ..... **קצב**
סימן קכה עמידה בשעת ההקפות בשמחת תורה ..... **קצב**
סימן קכו טלטול ספר תורה בשמחת תורה..... **קצד**

הלכות חנוכה

סימן קכז הדלקה בקומה גבוהה מול בנינים ..... **קצה**
סימן קכח בחורי ישיבה היכן אם יכולים להדליק בחדר אחר ממקום השינה ..... **קצו**

סימן קכט נשפך השמן אחרי שבירך על הנרות לפני שהדליק אותם ..... **קצז**
סימן קל להמתין להוריו בשביל הדלקת נרות חנוכה ..... **קצח**

הלכות פורים

סימן קלא מי שנמצא בשבת במקום שאין מנין לענין פרשת זכור ..... **ר**
סימן קלב משלוח מנות לאדם שאינו מברך על המאכל ..... **רא**
סימן קלג לקיים מצות משלוח מנות לחולה אלצהיימר ..... **רא**
סימן קלד בקבוק חשוב של מים מינרלים אם נחשב מנה א' ..... **רב**

יורה דעה

הלכות מאכלות אסורות

סימן קלה אשה חולה אנורקסיא צריכה ללכת למוסד ולאכול אוכל לא כשר ..... **רד**
סימן קלו לבלוע דם שעל השפתיים יבשות ..... **רה**
סימן קלז להאכיל קטן מאכל של הכשר שלא מקובל על ההורים ..... **רז**
סימן קלח להאכיל קטן בכלי לא טבול ..... **רח**

הלכות בשר בחלב

סימן קלט אכל אורז שהתלכלך מכפית מלוכלך עם רוטב בשרי ..... **רט**
סימן קמ המתנת ו' שעות במאכל פרווה שנאפה עם בשר ברוטב בתנור אחד ..... **רי**
סימן קמא אם לתקן החשמל בבנין שגרים שם גוים, כי שמא גורם לבישול בשר וחלב ..... **ריא**
סימן קמב תבשיל שנתנו בו סוכר ואח"כ נמצאו בסוכר ג' נמלים ..... **ריב**
סימן קמג קומקום או מיחם פרווה שנשפך עליו חלב או בשר ..... **ריד**
סימן קמד זבוב שנפל לתוך הטשולנט או לתוך המרק או לתוך כוס קפה ..... **רטו**

הלכות בישול עכו"ם

סימן קמה בישול עכו"ם בגוי שהסיר קדירה מהאש באמצע הבישול ..... **ריז**
סימן קמו גוי שהכין חביתות ונכבה האש מתחת המחבת ומיד הוא הדליקו שוב ..... **ריט**
סימן קמז חשש בישול עכו"ם בחלב שעשוי מאורז ..... **רכא**
סימן קמח מיקרוגל (microwave) אם יש בזה חשש בישול עכו"ם ..... **רכד**

סימן קמט פלטה של שבת שלא היתה מחובר לתקע והיו עליה דגים חיים ועכו"ם חיברו ונתבשלו אם נאסרו משום בישול עכו"ם ..... **רכה**

סימן קנ מאכל שנתעלם מן העין - להשאיר עובדת זרה בבית ישראל..... **רכז**

סימן קנא מאכל שנתבשל על ידי גוי שנתגייר ..... **רכט**

סימן קנב להשאיר מאכלים במקרר בבית חולים ..... **רל**

הלכות טבילת כלים

סימן קנג גר שהתגייר אם צריך לטבול הכלים שלו..... **רלא**

סימן קנד כפיפת תבנית אלומיניום אם מועיל להיות נחשב כמעשה יהודי עשה את הכלי ..... **רלב**

סימן קנה סיר גדול שפירקו ידיות אם פטור מטבילה..... **רלג**

סימן קנו עוגה שהוכנה בתבנית שאינה טבולה ונזכר באמצע אפייתה..... **רלד**

הלכות יין נסך

סימן קנז האם מותר לטעום יין שעומד למכירה בשוק שרבים מצויים שם ..... **רלו**

סימן קנח לקנות סתם יינם כדי לזרוק אותו לפח כשמטרתו להרוויח כרטיס טיסה בחינם..... **רלח**

הלכות עבודה זרה

סימן קנט להרכין ראשו לכומר שמלובש עם שתי וערב..... **רמ**

סימן קס לצורך פרסום או פרנסה אם מותר ליהודי להעמיד עץ אשוח בחנות שלו..... **רמב**

סימן קסא ישראל שקיבל פרחים מגוי ביום חגם ..... **רמה**

סימן קסב כניסה לוותיקין סיטי ברומא City Vatican ..... **רמו**

סימן קסג תנ"ך של מסיונרים שיש בתוכו פסוקים עם דברי מינות אם טעון שריפה או גניזה ..... **רמח**

סימן קסד להשתתף בקבוצת נשים להורדת משקל עם נוצרים..... **רמט**

סימן קסה אם מותר לרופא יהודי שעובד בבית חולים נוצרי לכנות כומר בכינוי כבוד ..... **רנ**

סימן קסו להצטרף לביטוח בריאות מארגון של נוצרים ..... **רנ**

סימן קסז הוראה למעשה בשהיית בובות בבית ישראל בזמנינו - אם צריך לפגום הבובה או לא..... **רנב**

סימן קסח לצלם את שקיעת החמה ..... **רנח**

סימן קסט מכירת נברשת לכנסיה של נוצרים - CHANDELIER ..... **רנט**

סימן קע שהיית ראש שייטל בלי לפגום אותו..... **רס**

סימן קעא כניסה לאולם לצורך בחירות (להצביע) VOTING בבית ע"ז כנסיה..... **רסא**

סימן קעב להכניס גוי לעבוד בבית כשעונד על צוארו שרשרת של צלב שחושש שמשתחווה לו..... **רסג**

סימן קעג לשדך גוים לנישואין..... **רסד**

סימן קעד יחוד עם נכרי מחשש שפיכות דמים ..... **רסה**

סימן קעה לפתוח עסק של יצירת מצוה קינדער אם יש איסור להכין הבובות על ידי גוי ..... **רסו**

סימן קעו כרית עם דיסקיות מתהפכות לעשות בו צורת שמש וירח pillows Sequin ..... **ער**

סימן קעז אשה דתיה שעובדת בעיצוב והפקות שמחות אם יכולה להפיק אירוע של ריקוד מעורבים..... **ערה**

סימן קעח משלוחים בחברת אובראייטס - UBEREATS אם יש בזה חשש לפני עור..... **רעו**

הלכות לא תחנם

סימן קעט איסור לא תחנם באמירת ברכה והצלחה או מזל טוב אחרי קנין שעשו עם גוי במכירת חמץ..... **רעט**

סימן קפ לתת לנכרי אוכל שאינו כשר או שיש איסור מצד לא תחנם..... **רפ**

סימן קפא להמליץ טוב בשבח אומן גוי - כגון רופא משרתת וכדומה ..... **רפא**

הלכות רבית

סימן קפב להלות כרטיס אשראי ולרוויח גם מהנקודות שהצטברו על ידי הקנייה של הלוה..... **רפד**

סימן קפג ישיבה שרוצה לסייע למלוה בהסכמת הכנסת בחורים ובחורות לישיבה או סמינר..... **רפה**

סימן קפד גביית תוספת 3% במי שקונה במסעדה עם כרטיס אשראי..... **רפו**

סימן קפה היתר עיסקא על הלואה שאין כוונתו להתעסק בה - ומי שאין לו שום מסחר..... **רפח**

סימן קפו להתפלל עבור הצלחת המלוה..... **רצא**

סימן קפז שמירה על ילדים יום אחד תמורת שישמרו עבורו ב' ימים ..... **רצג**
סימן קפח לתת חיבוק למלוה - וגדר האיסור של אמירת שלום למלוה..... **רצה**
סימן קפט להשתמש עם גמרא של המלוה בשיעור דף יומי ..... **רחצ**
סימן קצ מתנה לבר מצוה של בנו של המלוה..... **ש**
סימן קצא להחזיר יותר משום שאין לו עודף - change the Keep ..... **ש**
סימן קצב לוה ב' ביצים ונמצא בא' מהם דם אם רשאי להחזיר ב' ביצים למלוה..... **שא**
סימן קצג חשש רבית בין אב לבנו במתנות לבר מצוה..... **שט**

הלכות כתובת קעקע

סימן קצד חיוב הסרת כתובת קעקע..... **שיא**
סימן קצה איפור קבוע..... **שיב**

הלכות לא ילבש

סימן קצו אם בחורה רווקה יכולה ללבוש הבעקטש"א של האדמו"ר מריבניץ לסגולה למצוא שידוך..... **שטו**
סימן קצז אם מותר להלביש קטן בבגדים המיוחדים לקטנה, או להיפך..... **שיח**
סימן קצח גבר להשתמש עם איפור של נשים להסיר פצעים לצורך תמונות בשמחה וכדומה ..... **שכ**
סימן קצט בענין אם מותר לקצר שער לבן מתוך שחור ..... **שכא**
סימן ר צעיר שהתלבן השערות אם מותר לצבוע אותם מפני הבושות ..... **שכד**
סימן רא מריחת משחה שמונע גידול זקן..... **שכז**
סימן רב להקטין אף של בחור על ידי ניתוח פלסטי ..... **שכט**
סימן רג אשה שעובדת כאחות בבית חולים ומחייבים אותה ללבוש מכנסי עבודה ..... **שלא**

הלכות נדה

סימן רד בענין לבדוק טבעת נובה אם יש עליו טיפת דם בשעה שמוציאה מהגוף..... **שלד**
סימן רה בעל נרדם במטת אשתו טהורה ובאמצע השינה היא פירסה נדה אם חייבת להעיר אותו..... **שלז**
סימן רו מוך דחוק אם מועיל במקום הפסק טהרה כשחסר בדיקת חו"ס ..... **שמב**

סימן רז חיוב בדיקות חו"ס לאשה שסובלת מ"וגיניזמוס" VAGINISMUS ..... **שמה**

הלכות נדרים

סימן רח נדר שלא יחזור למקום פלוני משום השפעה הרע ואח"כ נאלץ להשתתף בשמחה משפחתי ..... **שנ**

סימן רט אשה מקפידה לאכול דוקא חלב ישראל וכעת היא בהריון ומתחשק לה מאוד להשיג כמה מאכלים של חלב סתם, אם צריכה להתיר נדר ..... **שנג**

הלכות כיבוד אב ואם

סימן רי גדר פטור אשה נשואה מכיבוד הוריה..... **שנד**

סימן ריא כיבוד אשת אביו ובעל אמו - הורים חורגים-מי קודם להגיש להם שתיה ..... **שנה**

הלכות צדקה ומעשר

סימן ריב ביטול הוראת קבע..... **שנו**

סימן ריג הנוסע במונית כדי למנוע מהסתכלות אם יכול לשלם מכסף מעשר ..... **שנט**

סימן ריד אם מותר לקבל צדקה מנשים - וכמה יכולים לתת בלי ידיעת בעליהם ... **שס**

סימן רטו הבטחת מתנה לעני לצורך חתונה וכדומה והתבטל השידוך אם חייב לקיים הבטחתו ..... **שסב**

סימן רטז שותפים שהסתכסכו ואחד רוצה לוותר על חלקו בעסקה אם יכול לנכות מכספי מעשר..... **שסה**

סימן ריז הרגיל להפריש מעשר ושכח אם יכול לסמוך על התרת נדרים בראש השנה ..... **שסו**

סימן ריח לתת מתנה למלמד מכספי מעשר ..... **שסז**

הלכות ברית מילה

סימן ריט תינוק הנולד על ידי הפרייה חוץ גופית .I.V.F אם עושים ברית בשבת..... **שסח**

סימן רכ ברית מילה בשבת אם קרובי המשפחה יחללו שבת כדי להגיע ..... **שסט**

סימן רכא סנדק שיש לו אלצהיימר ..... **שעא**

הלכות כבוד ספר תורה ספרים וגניזה

סימן רכב האם אפשר לכבד נדיב שאינו שומר תורה ומצוות לכתוב אות בס"ת שתרם..... **שעא**

סימן רכג למכור ספר תורה לבית כנסת קונסירווטיבי ..... **שעב**
סימן רכד להצטלם עם ספר בידו לצורך התמונה ..... **שעג**
סימן רכה להדגים דוגמאות עם ספרי קודש ..... **שעה**
סימן רכו עלים שנתלשו מאבני הכותל אם מותר לשמור אותם לסגולה ..... **שעה**
סימן רכז אם מותר להניח עלונים של שבת בתוך האשפה או שחייבים גניזה ..... **שעז**
סימן רכח ארון הקודש בבית הכנסת שהוא ישן ורוצים לקנות חדש אם הישן טעון גניזה ..... **שעח**
סימן רכט אם מותר להניח חבילות טישו על גבי הבימה בבית הכנסת ..... **שעט**
סימן רל פתח ארון הקדוש ונפל בתוכו ספר תורה אם צריך לצום - וכן מי שספר תורה נפל ברצפת הרכב שלו ..... **שפ**
סימן רלא הצלת כתבי הקודש מביזיון-נזרק בטעות כתבי קודש לתוך מיכל של פח אשפה ..... **שפב**

הלכות מזוזה

סימן רלב במקומות בחו"ל שיש שכנים גוים אם כדי להוריד המזוזות מפחד שיקלקלו אותם ..... **שפג**
סימן רלג מי שמוכר ביתו לחילוני האם מותר לו להסיר את המזוזות ..... **שפד**

הלכות פדיון הבן

סימן רלד יום ל"א שחל בשבת מתי עושים הפדיון הבן ..... **שפו**
סימן רלה נולד על ידי מלקחיים או וואקום אם פודין הבכור ..... **שפז**
סימן רלו בעלת תשובה שנולד לה בן בכור אם היא יכולה לברך על פדיון הבן ..... **שצ**
סימן רלז אם מותר להשתתף בפדיון הבן ביארצייט ..... **שצ**
סימן רלח אם חתן או כלה יכולים לקבוע תאריך החופה שלהם ביום היארצייט של הוריהם ..... **שצב**

הלכות חלה

סימן רלט אכל רוב חלה לפני שהפריש ממנו אם מועיל להפריש ממה שנשאר ..... **שצג**
סימן רמ הפרשת חלה מעיסה של לחם מחמצת ..... **שצד**
סימן רמא מי ששכח להפריש ממצות מצוה ונזכר בליל הסדר ..... **שצה**
סימן רמב בירך המוציא בליל שבת ואשתו אמרה לו אוי! אולי שכחתי להפריש חלה מהחלות ..... **שצז**

הלכות אבילות

סימן רמג קיבל על עצמו ללמוד משניות עד השלשים ופגע בו רגל ..... **שצט**
סימן רמד זמן התחלת אבילות למי ששלח מת לאר"י ורואה את הלויה דרך מסך ..... **ת**
סימן רמה בענין חולה וזקן שקשה לו לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה ..... **תב**
סימן רמו שמו"ת בשבת בתוך השבעה ואם מותר עם פירוש רש"י ..... **תח**
סימן רמז אבל רח"ל בתוך השבעה או בתשעה באב אם מותר ללמוד הלכות טומאת כהנים ..... **תט**
סימן רמח כיסוי כל מראות בבית אבל בתוך השבעה ..... **תי**
סימן רמט אשה שמצווה בניה לשרוף הגוף ולא לומר קדיש אם יש אבלות ..... **תיא**
סימן רנ אבלה בתוך השנה לקנות פאה נכרית ..... **תיג**
סימן רנא בענין רב בית הכנסת אם מותר לדרוש בשבת בתוך השבעה ..... **תיג**
סימן רנב יארצייט בשנה בפשוטה כשנפטר בשנה מעוברת ..... **תיט**

אבן העזר

הלכות הרחקות מן העריות

סימן רנג אשה שעובדת בחינוך מיוחד אם מותרת להחזיק יד של ילד לצורך לימוד כתיבה ..... **תכא**
סימן רנד בבייביסיטר להפריד קטנים שמתקוטטים ביניהם על ידי נגיעה ..... **תכג**
סימן רנה אם מותר לאשה לשאול או לשכור בגדים מקרובות משפחה וכיו"ב ובעלה מסתכל בבגדי צבעונים של אחרים ..... **תכד**
סימן רנו בענין צלם או פועל אחר לעבוד באולם של בנות בקייטנה כשהם שרים ..... **תכו**
סימן רנז כיסוי ראש לאלמנה וגרושה ..... **תכח**
סימן רנח גרושה בתולה אם צריכה לכסות ראשה ..... **תלא**

הלכות יחוד

סימן רנט בחורה ספרדיה לחזור מחתונה מאוחר בלילה באוטובוס עם הרבה אנשים ..... **תלא**
סימן רס אם שומרים שישנים מועילים לשמור מאיסור יחוד-שומר שנטל כדור שינה ..... **תלג**
סימן רסא יחוד עם ב' גברים א' כשר וא' פרוץ בשעות היום ..... **תלד**

סימן רסב ישן והוא עובר על איסור יחוד אם חייב להעיר אותו ..... **תלו**
סימן רסג אם מותר לבעל לצאת בלילה להתפלל מעריב ולהשאיר אשתו עם אחיו ..... **תלז**
סימן רסד גר שהתגייר אם מותר להתייחד עם אמו ואחותו ..... **תלט**
סימן רסה היתר יחוד כשנותנים מפתחות לשכנים במקרים דחוקים מאוד ..... **תמ**

הלכות נישואין

סימן רסו אם חייב לגלות שהוא ביטל שידוך בעבר ..... **תמג**
סימן רסז נישואי קטנה לפני אחותה הגדולה ..... **תמד**
סימן רסח האם בחור יכול לשקר ולומר שאינו הולך להפגש ..... **תמה**
סימן רסט אם הורים של גיורת יכולים להיות שושבנים שלה בחופה ..... **תמו**
סימן רע מי ראוי לסדר חופה וקידושין ..... **תמח**
סימן רעא קידש אשה בטבעת שיש בו יהלומים אם צריך לחזור ולקדש שנית ..... **תמט**
סימן רעב חתן וכלה שמתענים ביום חופתם אם יכולים להשתתף בפדיון הבן ולאכול שם ..... **תנ**
סימן רעג עד קידושין שהעיד ויודע שעבר עבירות ועדיין לא שב בתשובה ..... **תנא**
סימן רעד גר שהתגייר אחרי שהשתתף בחתונה אם יכול להיות פנים חדשות ..... **תנג**
סימן רעה טעה בברכת משמח חתן וכלה, ואמר עם הכלה ..... **תנח**
סימן רעו ברכת שבע ברכות בליל השמיני כשתחילת הסעודה ביום השביעי ..... **תנט**
סימן רעז מאימתי מונים ז' ימי המשתה ..... **תס**
סימן רעח שבע ברכות לזוג שחזרו בתשובה אחרי שחיו ביחד ..... **תסא**
סימן רעט מחותנים להעיד על הקידושין ..... **תסה**
סימן רפ ברכות בחופה על ידי ב' אחים ..... **תסו**
סימן רפא מי שנתברר לו שכתובתו פסולה שנים רבות אחר שנכתבה, אם מותר לו לדור עם אשתו עד שיכתוב לה כתובה חדשה ..... **תסו**
סימן רפב פנים חדשות שהגיע לסעודה ועזב לפני ברכת המזון אם מברכים ז' ברכות ..... **תסז**
סימן רפג רקד בחתונה או רק אמר מזל טוב אם נחשב כפנים חדשות ..... **תסח**

חושן משפט

סימן רפד חשש בל תלין בתשלום על ידי צ'ק ..... **תעא**
סימן רפה ביטול תור אצל פסיכולוג או רופא או פאנית ..... **תעג**

סימן רפו ילד שבר חלון לדירה שכורה מי צריך לשלם ..... **תעד**
סימן רפז לשקר לאנשי ביטחון בשדה התעופה שלא הביא דברים עבור אחרים.... **תעד**
סימן רפח בענין לאו לא תהיה לו כנושה לגבי שכירות והלואה-ליקוטי הלכות למעשה ..... **תעו**
סימן רפט לקרוא עיתון של חבירו בלי רשותו ..... **תפא**
סימן רצ השתמשות עם משקאות במקרר של בית המלון בלי לשלם..... **תפג**
סימן רצא קיבל שכר ללמוד משניות לעילוי נשמת ואח"כ ביקשו ממנו ללמוד לעילוי נשמת עוד נשמה ..... **תפה**
סימן רצב האם מותר להחזיר לחנות בגד שעטנז כדי לקבל בחזרה את הכסף ..... **תפו**
סימן רצג לספר לאחרים על רב שכבר לא פוסק נכון או על רב שטעה בדבר הלכה ..... **תפז**
סימן רצד השאיל מטריה לצורך יציאה בגשם והרוח העיף אותו ונשבר ..... **תפט**
סימן רצה האם מי שגר בקומת קרקע בבנין מגורים חייב לשלם עבור החזקת המעלית ..... **תפט**
סימן רצו הניח כוס קפה על השלחן ונשפך ע"י אחר ונתלכלך כובע, מי חייב ..... **תצ**
סימן רצז שומר שהטריף כלי שהופקד אצלו..... **תצא**
סימן רצח עובד שייצר תוכנה למחשב SOFTWARE DATABASE ופטרו אותו מעבודה אם יש לו בעלות על התוכנה..... **תצג**
סימן רצט גבאי בית הכנסת שלח מישהו לקנות שתיה והיה מבצע בחנות וקנה בעצמו עוד וזכה לפרס למי זה שייך ..... **תצד**
סימן ש תשלום לאומן שלא תיקן מכשיר חשמלי אבל זה עבד מאליו אם חייב לשלם-ומה הדין אם תיקן אבל לא כראוי..... **תצז**
סימן שא נסע עם מונית ובאמצע שמעו אזעקה ועיכב את הנסיעה האם צריכים לשלם עבור הזמן שחיכו ..... **תצח**
סימן שב האם חייב לשלם למורה נהיגה עבור שעות שהיו תקועים בפקק תנועה..... **תצט**
סימן שג מסר מזוזה להגהה או תיקון ונפסל על ידי הסופר או המגיהה אם חייב לשלם ..... **תק**
סימן שד האם מותר לשקר לעני כדי שיסכים לקבל צדקה..... **תקא**
סימן שה הכניס מעשר כספים למעטפה ונאבד ..... **תקב**
סימן שו הזמין שדכן עבור נכדו על מי חל חיוב דמי שדכנות..... **תקג**

סימן שז כמה מגיע לבחור שהציע שם של חבירו לשדכן ..... **תקד**

סימן שח מלמד שלקח חפץ מתלמיד והניחו בחדר מלמדים ונאבד האם חייב הוא לשלם ..... **תקה**

סימן שט גננת בביתה אם מותר לה להתעסק בביתה באפיית חלות וכדומה בעת שהתינוקים ישנים ..... **תקז**

סימן שי לקצר דרך בנין מגורים בלי רשות מהדיירים ..... **תקט**

סימן שיא הערות מצויות למעשה בדיני השגת גבול המצויות ..... **תקיב**

סימן שיב זכויות יוצרים במדריך טלפונים ..... **תקיג**

סימן שיג שינה בבית מלון ללא רשות ..... **תקטו**

סימן שיד תשלום וועד הבית אם יש משום הלנת שכר ..... **תקטז**

סימן שטו אחד השאיר קופסא עם חפצים שלו בבית הכנסת ואחרי שבועיים זרקו אותו הגבאי אם חייב ..... **תקיט**

ענינים שונים

סימן שטז עקירת עץ פרי שמזיק לשכנו ..... **תקכ**

סימן שיז אם יש לאשה מעוברת למנוע מלברר את מין הולד על ידי אולטרסאנד ..... **תקכא**

סימן שיח זירוז לידה מתי מותר או אסור ..... **תקכב**

סימן שיט חשש עין הרע ורוח רעה אצל מעוברות ..... **תקכד**

סימן שכ אם מותר לגלות למישהו שפלוני התגרש או שהוא גרוש או שביטל שידוך ..... **תקכה**

סימן שכא האם חוששים לעין הרע בזמנינו להלכה למעשה ..... **תקכו**

סימן שכב הוזמן לחתונה האם חייב להשתתף כמו בברית מילה ..... **תקכט**

סימן שכג מופע קסמים SHOWS MAGIC ..... **תקכט**

סימן שכד מי ינהל הירושה כשיש אח אחד שוטה ..... **תקל**

סימן שכה למכור או לתרום ספרים קדושים בספרייה באוניברסיטה של נכרים .... **תקלא**

סימן שכו הגישו בסעודה בשרית גלידה ונודע אח"כ שהיה חלבי אם צריך להודיעם ..... **תקלב**

סימן שכז האם מותר לספר לפלוני שאני הייתי במקום נופש שלא מקובל ללכת ופגשתי פלוני שם ..... **תקלג**

אורח חיים

הלכות השכמת הבוקר

סימן א

בענין כיוון שעון מעורר לשעה מוקדמת המפריעה לחברי החדר

שאלה: בספר אהל יעקב פסקי הוראה חלק א׳ (סימן א׳) הבאנו את השאלה שנשאלנו אודות מי יטול ידיו בבוקר ליד מטתו ועל ידי כך הוא יעיר את אשתו וכדומה, האם עדיף לו ליטול בבית הכסא או בחדר אחר ועל ידי כך יצטרך ללכת יותר מד׳ אמות ממטתו, או ליד המטה, והבאנו דעות לכאן ולכאן. והבאנו שם נדון דומה לזה בבחור שמכוון את השעון מעורר לשעה מוקדמת ומפריע לחברי החדר בזה.

וכעת נשאלתי לדון בשאלה זו מצד הל׳ נזקי שכנים דהיינו כשבחורים נמצאים בחדר ביחד בפנימיה ואחד מהם רוצה לקום מוקדם יותר מהזמן הרגיל של חברים שלו, האם מותר לו להכין שעון מעורר אם על ידי כך החברים יתעוררו מזה.

תשובה: והנה בנידון דידן יש לברר כמה פרטי דינים הנוגעים בסוגיא דהל׳ שכנים, א) אם מותר למחות בחבירו כשעושה דבר לצורך מצוה. ב) מהו הגדר של צורך מצוה לענין זה.

והנה מקור הדין שאין השכנים יכולים למחות בשכן שעושה מצוה ומשם עולה קול (רעש) וכדומה, מהמג׳ במסכת בב״ב דף כא. מבואר דיהושע בן גמלא התקין שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר וכו׳, ומשום תקנה זו פסק רבא דלא יכולים בני החצר למחות במי שבא ללמד תורה לתינוקות בחצרם.

ודנו בראשונים באיזה אופן תיקן רבא שלא למחות במלמדי תינוקות, ואי דין זה נאמר בכל דבר מצוה. דהנה אמרינן בגמ׳ דאפשר למחות ב״סופר דמתא״ ופירש״י מלמד תינוקות העיר ומושיב מלמדים תחתיו והוא מורה את כולם איך יעשו ויש שם קול גדול, והקשה הרמב״ן הו״ד בבית יוסף דכיון דמצוה שרי כ״ש דהוי הרבה. ותירץ דכיון דלכל עשרים וחמשה תלמידים צריך מלמד, א״כ במקום כזה דהוי יותר מחמישים תלמידים תו לא הוי מצוה מן המובחר מאחר שצריך להושיב שני מלמדים, ולכן יכולים למחות.

והבית יוסף (ריש סימן קנ״ו) כתב לתרץ דאכן כוונת רש״י דאפשר למחות רק

שמושיב שם מלמדים להורות למלמדי התינוקות איך לעשות דלא הוי לימוד תינוקות אלא לימוד למלמדי תינוקות, אך במלמדי תינוקות לא יכול למחות אפילו דהוי יותר מחמישים. ולהדיא כתב הטור דאפילו הן רבים.

וברבינו ירוחם נתיב ל״א הובא בבית יוסף שם, וכן בתשובת הריטב״א (סוף סימן כ״ז) פסק דלא יכולים למחות בכל מילי דמצוה ולא רק במלמדי תינוקות תורה, והריטב״א שם הוסיף בז״ל: ה״ה לעשות מדרש להרביץ תורה או לדרוש בו לרבים כדי להגדיל תורה ולהאדיר, שלא תשכח תורה מישראל דכוליה חד טעמא הוא. וכך פסק בשו״ע (סימן קנ״ו סעיף א׳).

בספר כנסת הגדולה הגהת הבית יוסף אות א׳ כתב על כל זה וז״ל: אמר המאסף רואה אני דהריטב״א פליג על רבינו בעל הטורים ז״ל שדעת רבינו בעל הטורים שהוא הדין בכל מילי דמצוה בכל מצוה שיהיה, אבל מתוך דברי הריטב״א ז״ל יש לומר דלאו דוקא בכל מילי דמצוה אלא רק במדרש לתורה שלא תשתכח תורה כעין תקנת יהושע בן גמלא אבל לשאר מצוות מבואר דנקט דהרבצת תורה הוה כאשר מצוות, ואין זה כמו המצוה דלימוד תינוקות. ובספר אורח מישור תשובות ופסקים (עמוד מ״ו) העיר דמלשון הריטב״א שכתב להדיא הטעם כדי שלא תשתכח תורה, וזה לא שייך בשאר מצוות.

והנה מצאנו בעצם ב׳ טעמים מדוע שכנים לא יכולים למחות בנזק שנגרם על ידי עשיית מצוה, א) משום שעשיית מצוה הוא בכלל החיובים של הקהל, וכמו שאפשר לכפות את כולם לעשות המצוה, ה״ה שאפשר לכפות על ההפרעה שנגרם מהמצוה. ב) או משום שבמצוה לא תיקנו חכמים להקפיע זכותו של האדם לעשות בביתו כרצונו, אף שזה מפריע לשכנים. וכמובן שיש בזה נפק״מ דלטעם הראשון אין דין זה אלא במצוה המוטלת על הקהל, משא״כ בנידון דידן שהוא ענין פרטי, ואילו לטעם השני, כיון דסוף סוף ההפרעה באה מעשיית מצוה בתוך רשותו הפרטית, אין זכות לשכנים לעכב על ידו, אע״ג שהיא מצוה פרטית, וראה עוד בספר החשוב שו״ת שערי שלמה חלק א׳ (סימן י״א, י״ג).

אולם בנידון דידן יש לדון אם בכלל יש זכות טענה של אחד הדיירים שדר בבית א׳ שאולי אין בכלל הסברא לומר שמותר לו לעשות תשמישים שלו לצורך מצוה בבית שלו אף אם נגרם רעש על ידו כיון שהוא עדיין בביתו משא״כ בנידון דידן שהוא נמצא בבית א׳ אולי אין זכות טענה ויכולים למנוע מהם. והנה לעיל הבאנו מקורות מראשונים שהתירו לעשות רעש בביתו הפרטי אפילו שישמעו אחרים מבחוץ וזה יפריע להם, מיהו יש לדון אם בכלל מצאנו מקור להתיר עשיית רעש בבית או חצר משותף אם יפריע לאחרים, הרמ״א (סימן קנ״ו סעיף ב׳) כתב דכל מה שעושה בביתו וחנותו אפילו לכתחילה אינן יכולים למחות, ומשמע מדבריו דדוקא בביתו הפרטי מותר אבל במקום משותף אסור כמ״ש במחבר. אולם מדברי ביאור הגר״א שם (ס״ק י׳) לא נראה כן, דציין לדברי תוס׳ דף כא ד״ה

וגרדי, ושם מוכח דלא רק בביתו שרי אלא גם בחצר המשותף עי' שם.

וראה בשו"ת אמרי יעקב חלק ב' (סימן קכ"ז) שנשאל בשאלה דידן והעיר על דברי תוס' שציין בביאור הגר"א, ועוד כתב דנראה דגם לדברי הגר"א בהבנת הרמ"א דס"ל להתיר עשיית רעש לא רק בביתו הפרטי אלא גם בחצר המשותף, מ"מ גם לדעתם אין זה אמור אלא בחצר השותפים שאינו מיועד בעיקר לשינה (עי' חזון איש יו"ד סימן קס"ח ס"ק ו'), אבל לעשות רעש בדירה עצמה של שותפים שעומד לשינה, בזה לכו"ע יכול השותף למחות בו, אם הרעש הוא כזה שאין דרכו בכך.

והנה באמת ראיתי שלכאורה יש מדברי הלבוש מקור בהדיא להחמיר בנידון דידן, שהרי בפתחי תשובה (סימן קנ"ו ס"ק א') הביא מדברי הלבוש וז"ל: דוקא בני המבוי או בני החצר שדרים יחד שחצר אחד, ואינם דרים יחד בחדר אחד או בבית החורף אחת כנהוג במדינות אלו מחמת דוחק דירה, נ"ל ודאי שכל אחד יכול למחות בחבירו, אפילו להיות מלמד תינוקות של ישראל תורה באותו בית חורף שהוא דר שם עמו, שזה ודאי אין דעת רוב העולם סובלתו, ועל דעת זה לא נשתתף עמו בדירה זו, אם לא שהתנה עמו מתחלה. והביא דבריו בערה"ש (סעיף ה'), ולפי זה פסק בשו"ת אמרי יעקב שם דה"ה בנידון דידן, דאם השעון גורם רעש גדול כזה שהוא מעיר את שאר הישנים בחדר בזמן מוקדם מאוד, שלא מקובל בישיבה לקום כ"כ מוקדם, וזה גורם הפרעת שינה לשאר הבחורים ודאי יכוים למחות, דבאותו חדר אין את הקולא של ת"ת או מצוה, דלא נשתתפו אדעתא דהכי ושפיר יכולים למחות בו, וראה עוד בספר אמרי יעקב חו"מ (עמוד קס"ו, קפ"ה בביאורים שם).

ובשו"ת שערי שלמה חלק א' (סימן י"א אות ב') הביא את דברי הלבוש וכתב, ובכל זמן יש לדון מה נחשב שאי אפשר לסבול, וגדר אי אפשר לסבול בזמנינו הוא שונה הרבה מדורות קודמים, והרבה דברים נחשבים בזמננו אי אפשר לסבול, וכולם נחשבים כחולים לגבי רעש גדול וריח חריף וכיוצא בזה. וע"כ בבית משותף ודאי שלא השתתפו לעשות שם דבר שאי אפשר לסבול, אף שאינם דרים בחדר אחד, דבזמנינו גם באותו בנין נחשב אי אפשר לסבול ויכולים השכנים למנוע זאת על פי דין, דאדעתא דהכי לא נשתתפו.

אמנם כעת ראיתי בשו"ת שפתי נבונים חלק ב' (סימן מ"ג) שנשאל בזה והאריך שם עם בקיאות וחריפות בסוגיא הנ"ל וגדר צורך מצוה וכדומה, ובסוף התשובה דן אם יש טענה בין הבחורים אחרים כיון דאולי אדעתא דהכי הגיעו לישון בחדר א', ואחרי שדן שאולי לצורך מצוה אי אפשר למחות כתב בזה וז"ל: אכן באמת נראה דבנידון מכח כמה סיבות אי אפשר להתירו משום דין זה, ראשית כל הרי חבירו שישן איתו הוא גם כן בן ישיבה כמותו, וטענתו בפיו שאם הוא מעירו כ"כ מוקדם הוא עייף מאוד במשך כל היום ואינ יכול ללמוד כל היום כדבעי, וא"כ טענתו שמונעו מלהעירו הוא גם כן לצורך מצוה, ומה חזית שצורך לימוד התורה של הקם מוקדם עדיף על חבירו שישן איתו ועוד

נראה דיש לחלק דכתבו הפוסקים (לבוש ערה"ש) שדין זה של מלמדי תינוקות הוא דוקא בדירה אחרת אבל באותו דירה כן יכול למחות, ומקור דבריהם הוא מדברי הלבוש שם "אותם הדרים בבית חורף אחת כנהוג במדינות אלו מחמת דוחק דירה, נ"ל וודאי של א' יכול למחות בחבירו אפילו להיות מלמד תינוקות של ישראל תורה באותו בית חורף שהוא דר שם עמו, שזה ודאי אין דעת רוב העולם סובלו ועל דעת זה לא נשתתף עמו בדירה זו אם לא שהתנה מתחילה", וא"כ בנידון דידן שהוא בחדרו ממש כן יכול למחות וכמבואר, אך באמת נראה שאדרבה מדברי הלבוש מצינו למידק שאינו יכול למחות, כיון שכל בחור שישן בפנימיה בא לישון שם אדעתא דהכי שאולי יהא בחורים בחדרו שיקומו בבוקר לפניו, וא"כ כיון שאדעתא דהכי בא הוי כאילו התנו איתו מפורש ואינו יכול למחות וכמבואר מתוך דברי הלבוש, ומ"מ נראה שאם הוא קם בשעה מוקדמת מאוד שבדרך כלל לא מצוי שיקומו בחורים באותו שעה נראה פשוט שיכול למחות.

והנה יש לעיין עוד האם ניתן להקל בכל הנ"ל כיון שהוא רק גרמא ולא הוי המעשה קול בעצמו כגון פטיש וכדומה, שאולי ניתן לומר שאין ביד חברים למחות במה שעשה בגרמא. שהרי אינו עושה את ההיזק בידים, וכתב בשו"ת אמרי יעקב שם דודאי דהך סברא ליתא, וראשית כל הא כתבו הפוסקים דאף דקיימא לן בגרם היזק דפטור מדיני אדם, אבל מ"מ יש איסור תורה לעשותו כמ"ש במנחת פתים (שפ"ה ס"א), ועוד בלאו הכי הרי מהסוגיא עצמה מוכח להדיא דליתא להאי סברא, דהרי מה שיכול למחות בחבירו משום קול רעש הנכנסים הרי גם שם אינו עושה בעצמו הדבר, רק גורם הוא על ידי שהוא נעשה אומן או גרדי וכדומה, שענין זה מביא אח"כ את הרעש, ועל כך זה יש בידם למחות נגדו ופשוט.

ויש לדעת עוד דדין הנ"ל נאמר גם היכא שרוב הבחורים שבחדר נתרצו לזה, רק יש אחד שאינו מסכים גם כן רשאי הוא למחות ולעכב הדבר, וכמו שכתב המחבר (סימן קנ"ו סעיף ב') דאפילו נתרצו לו כולם חוץ מאחד, אותו אחד מעכב עליו וע"ש בסמ"ע (ס"ק ו') דכן הוא בכל דבר חוץ תקנת הקהל דאז אזלינן בתר רוב. עוד ראוי להוסיף שפשוט שאין בעל השעון יכול לטעון לחבירו בחדר שישימו לעצמם באזנים אטמי אזניים, דודאי דאין זה בכלל הדין דהניזק צריך להרחיק עצמו, עי' שם.

ולענין דינא ראה הכרעות הפוסקים שהבאנו בפסקי הוראה חלק א' שדעתם נוטה לחלק בין שעה סבירה קודם התפילה לשעה מוקדמת ביותר, והכל תלוי לפי מנהג אותה ישיבה. ויש להוסיף דבשו"ת אמרי יעקב שם העלה דאם בחור רוצה להכין שעון מעורר בחדרו שיצלצל מוקדם לפנות בוקר בשעה שלא מקובל לקום בישיבה, וזה מפריע לחבירו מפני שזה מעיר אותם משנתם יכולים הם להתנגד לזה, ואפילו אם יש רק בחור אחד בחדר שאינו מסכים לזה רשאי להתנגד. ובשו"ת שפתי נבונים העלה שלצורך מצוה אין השכנים יכולים למחות. והיתר זה לדעת רוב הפוסקים הוא גם במצוה שאינו מוטל על הציבור. ולכן מותר לבחור ישיבה להכין

שעון מעורר לקום מוקדם בחדרו בפנימיה ואין חבירו יכול למחות. אך אם רוצה לקום מוקדם ביותר בשעה שבדרך כלל אינם קמים יכול למחות.

סימן ב

אכילה כשיוצא מן הבריכה

שאלה: בדבר השאלה לגבי אחד שיוצא מהבריכה ורוצה לאכול איזה מאכל מה עליו לעשות, האם צריך ליטול ידיו והאם צריך לכסות ראשו?

תשובה: הנה אע"פ שהם דברים מפורשים, נשיב לך בקצרה כיון שהסתפקת בדבר, דהנה הלכה מפורשת היא באו"ח סימן ד' (סעיף י"ח) אלו דברים צריכין נטילה במים וכו' והנוגע בגופו בידו. ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל, אם תלמיד חכם הוא, תלמודו משתכח, ואם אינו תלמיד חכם, יוצא מדעתו, ע"כ. וכתב במשנ"ב שם דהיינו במקומות המטונפות שיש בהם מלמולי זיעה. ועל כן בפשטות ודאי שמי ששהה בבריכה ולא נזהר במיוחד שלא לגעת בידיו בגופו, צריך נטילה.

אמנם בכף החיים (סימן ד' ס"ק פ"ה) כתב דאם רחץ היטב מקומות המכוסים עד שלא נשאר שם מלמולי זיעה ונגע בהן אין צריך לנקות ידיו. אכן בספר הליכות שלמה פסק הגרשז"א זצ"ל דלא חילקו בזה רבנן ובכל אופן שנגע במקומות אלו חייבו חז"ל ליטול ידיו. וכבר הרחבנו בענין פלוגתת הפוסקים בטעם חובת הנטילה אחר נגיעה במקומות המכוסים, ועכ"פ לדינא נראה שדעת רוב הפוסקים להצריך נטילה גם אם נגע במקומות נקיים. ולכן מי שיוצא מהבריכה ורוצה לאכול איזה מאכל יש לו ליטול ידיו או לנקותן במידי דמנקי לפני שמברך, מפני שנגע במקומות המכוסים, למרות שהמקומות שנגע בהן נקיות ואין בהם טינוף או זיעה.

ומלבד זה יש מקום לדון האם בריכה נחשבת כבית מרחץ, שבזה קיי"ל שהיוצא מבית המרחץ צריך נטילה משום רוח רעה אפילו לא רחץ ואף אם לא נגע בשום דבר, אמנם כבר כתבו הפוסקים (ראה פסקי תשובות ועוד) שבמקום שאין בו את זוהמת המים כגון אמבטיות ביתיות וכדומה אין בו דין בית מרחץ, ומסתבר דבריכות בזמנינו לא גרעי מדין זה, אף שיש שם ריבוי של אנשים שמשתמשים בזה.

וטפי מן דין נראה דכיון שאין מתרחצים שם ערומים אין לו כלל שם בית מרחץ, דבגמ' משמע דכל החילוק בין החדרים החיצוניים והפנימיים תלוי בדין זה. וצ"ע לדינא כיון שיש בזה עוד הרבה נפק"מ לענין הזכרת שם שמים ואמירת או אפילו הרהור בדברי תורה. ובאמת לא מצינו לגדולי הפוסקים שנמנעו מלדבר או לברך בעת שהותם במרחצאות או בים, ומסתבר שלא החשיבוהו כבית מרחץ. [ואולי עדיין הדבר תלוי אם הבריכה נמצאת בחדר סגור או

במקום פתוח, ולפי זה בבריכה פרטית סגורה יהיה מקום להחמיר בזה, וצ"ב לדינא]

עוד הערה יש לעורר, שבשעה שמברך צריך לכסות ראשו, ואם אין לו כיפה כגון שהוא על שפת המים, ובגדיו רחוקין ממנו, אם הוא שעת הדחק יש מקום להקל לכסות ראשו בידו. והטעם נראה דאע"פ דקיימא לן מדברי המשנה ברורה (סימן ב' ס"ק י"ב) שלכתחילה לא סגי לכסות ראשו בידו דיד וראש חד גופא נינהו, אלא יכסנו עם השרוול, אך כשלבוש בגד ים וקשה לעשות כן, יש מקילים בשעת הדחק לכסות בידו כמ"ש במ"ב שם. וראה בספרי אהל יעקב פסקי הוראה חלק א' (סימנים ד-ה) מש"כ בענין הזהירות בכיסוי הראש וההרהור בדברי תורה במקומות אלו.

וראה עוד במשנה ברורה (סימן ע"ד ס"ק כ"ב) דדוקא בשעת הדחק מותר לברך כשממתניו ולמעלה הוא ערום, ולכן אם הוא עדיין לבוש בבגד ים, נכון לעטוף גופו בבגד או עכ"פ במגבת בשעה שמברך משום כבוד הברכה.

סימן ג

להשיב ברוך השם כשראשו מגולה בבריכה

שאלה: בדבר השאלה במי שפוגש את חבירו בבריכה או בחוף ים מגולה בראשו, האם מותר לענות לחבירו "ברוך השם" אם חבירו שואל בשלומו כשהוא עם ראש מגולה?

תשובה: נלענ"ד שאין כאן חשש ומותר. והנה בנידון אמירת שלום בגילוי ראש, מבואר בסימן פ"ד דבחדר אמצעי שבמרחץ שמקצת בני אדם עומדים ערומים ומקצת בושים, אסור לדבר שם גברי תורה אבל מותר בהרהור וכן בשאילת שלום. ולכאורה כל מקום שמותר להרהר בתורה מותר לומר שלום.

במשנה ברורה (סימן פ"ד ס"ק ג') הביא דעת הפרישה דמה שהתירו לומר שלום בחדר אמצעי היינו דוקא כשכולם עומדים שם לבושים, אבל נגד ערוה ממש אסור, ואף לפי החולקים על הפרישה שמתירים לומר שלום במרחץ כנגד אנשים שעומדים ערומים, היינו שהן מצוין שם, אבל לקרות כנגד ערוה אסור לומר שלום. ולענין גילוי ראש לא ברור. אכן בשו"ת אגרות משה חלק ד' (סימן מ' אות כ") החמיר לומר שלום בראש מגולה. ומ"מ לומר שלום למי שראשו מגולה היקל בשעת הדחק.

בספר הליכות שלמה הל' תפילה (פרק ב' דבר הלכה ס"ק כ"ו) היקל בזה כיון שאין אנו מכוונים בזה לשם שמים וגם אין בזה שאלת שלום כלל אלא דרך נימוס בעלמא. וכ"כ לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

ולענין נידון דידן בשו"ת אבני ישפה חלק א' (סימן י"ג) דן בזה והיקל לומר ברוך השם בבית המרחץ, כי תיבת השם אינה שם קדוש שאסור לאומרה בבית המרחץ,

דאפילו כינוי רשאי לומר שם כמבואר (סימן פ״ה סעיף ב׳). ואף שהמשנה ברורה צידד לומר שהרחום ירחם עליך, אסור כמו שאלת שלום, ולכאורה ה״ה באמירת ברוך השם דמוכח שכוונתו לשם ה׳, מ״מ יש לחלק דשאני התם שאמר הרחום ויש כאן כינוי שמשמעותו ברורה. אבל לומר השם עדיף שאין כאן כינוי דאינו מתאר את הקב״ה רק מרמז לשם שמים שאינו רצה להזכירו ולכן מותר בבית המרחץ, ולכאורה ה״ה בנידון דידן דמותר בגילוי ראש, וראה בספר שושנת ישראל (עמוד רמ״ג) שהאריך בכל זה.

הלכות ציצית

סימן ד

ציצית גופיה - סגירה עם טיק-טוק – ZIPPER

שאלה: נשאלתי אודות ציצית חדשים שמשווקים בשוק שיש להם כפתור או ריצ׳רץ שאפשר לסגור אותו בצדדים עד שזה כאילו מחבר את הארבע ציציות ביחד כיון שהוא נסגר עד סוף תחתית הבגד, והסתפקו הרבנים האם יש בזה בעיה או צריכים להעיר למוכרים לא לייצר ציציות כאלו?

תשובה: והנה מבואר מסוגיא ארוכה בהל׳ ציצית (סימן י׳ סעיף ז-ח) שמלבוש צריך להיות פתוח לגמרי כדי שיהיה ודאי נחשב כד׳ כנפות שיהיה חייבים בציצית, ואילו אם הם סתומים לגמרי יש חשש שאינו בגד של ד׳ כנפות ופטור מציצית. אלא שיש לדון אם יותר קל לסגור ריצ׳רץ עד סוף הבגד האם זה נראה כבגד סתומה או לא. ואת״ל שהוא נראה כסתום האם יש כאן איסור מראית עין, ואם כן כמה הוא השיעור שצריך להחשב כפתוח לענין זה למנוע מחשש מראית עין. כי הרי בגד בודאי עשוי מד׳ כנפות, אלא שיש לדון כשהוא מחובר מה דינו.

איתא במגן אברהם (סימן י׳ ס״ק י״ב) שהביא בשם הלבוש שאין לעשות טלית קטן קרסים למטה מהחגור דהוי כסתום, והביא את תרומת הדשן שכתב דקרסים לא חשיבי חיבור לענין כלאים אם לא שנכפפין מאוד שאינו יכול להתירן אלא על ידי מעשה וכתב דאפשר דמ״מ אסור מפני מראית עין ומשמע דאסור מפני מראית העין אפילו ברובו פתוח כמ״ש רעק״א, ואם כן בנידון דידן יש לאסור להמגן אברהם מפני מראית עין, עד שיפתחו אותו מספיק לשיעור שאין חשש מראית עין.

אמנם המשנה ברורה וביאור הלכה הביא את דברי האליהו רבה ושאר האחרונים שתמהו על המגן אברהם וס״ל דבקרסים שנפתח בניקול לא שייך מראית עין והביא בשם רעק״א דההולך בטלי קטן תמיד תחת בגדיו ואף כשהוא ברשות הרבים הוא

בהצנע יש לומר דלא שייך בזה מראית העין, ויש לדון בזה לפי המציאות.

ומכל מקום ראיתי בשו״ת שבט הקהתי חלק ב׳ (סימן ט׳) שהעלה שיש להקל בזה לחבר הרצרץ או לחצנים, דנראה דמה שאוסר הלבוש לחבר בקרסים משום מראית העין, משום דיברו דהקרסים נכפפין הרבה ואינו יכול להתירן אלא על ידי מעשה וע״כ אסור אפילו אם נפתחין בניקול, וכן משמע בחידושי רעק״א, ולפי זה הנהי לחצנים דכולם נפתחים בניקול לא שייך לאסור משום מראית העין.

ועוד דהא דאסור הלבוש היינו כשיש קרסים מלמטה מהחגור עד סוף הבגד מחובר כיון שיש הרבה קרסים מהחגור ולמטה, אבל בשאלתנו דיש רק לחצן אחד למטה דודאי ליכא לימטעי דרוב הטלית מחובר, וודאי לא שייך לאסור משום מראית העין שיסברו שרוב מחובר, ועל כן אף לשיטת הלבוש ומגן אברהם יש להתיר.

ולפי כל הנ״ל העולה לדינא, מותר לכתחילה לחבר כנפי הטלית קטן למטה בלחצן או ריצ׳רץ, ואפילו אם הציציות קרובים ואין הפסק אלא של משהו כיון שכל החשש הוא משום מראית עין, וכבר נתבאר שאין חשש מראית עין בנידון דידן.

ולענין אגב, יש שהעירו שעדיין ראוי ליראים ושלמים למנוע ממלבוש את הציצית הנ״ל, ובפרט באופן קבוע, דהנה אף שלא מצאנו איסור ללבוש טלית קטן סמוך לבשרו, כמבואר במשנה ברורה (סימן ח׳ ס״ק כ״ו) שעיקר מצות טלית קטן ללובשו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות, מכל מקום יש לעיין הם יש בזה איזה חסרון שמשום כך ראוי למנוע מללבוש אותו, כיון שאולי יש בזה איזה בזיון ללבוש הטלית קטן על גבי בשרו.

והנה כבר הובא בספר הליכות שלמה הל׳ תפילה (פרק ג׳ הלכה י״א) שמרן הגרשז״א זצ״ל פסק שמותר טלית קטן על בשרו ולא חשיב ביזוי מצוה, שהרי לובשו כדרך שלובש שאר בגדים. ומכל מקום אף שמעיקר הדין רואים שאין שום חסרון מללבוש בגד כזה, מכל מקום אפשר להוסיף שיש הידור למי שמונע מללבוש אותו כיון שבספר כף החיים (סימן ח׳ אות מג) הביא שהאריז״ל היה לובש הטלית קטן למטה משאר מלבושיו על גבי חלוקו. וכן נוהגים כמה יריאים והוא מאחר והטלית קטן לא מתלכלך משום הזיעה, הרי זה בודאי כבוד למצוה יותר. אולם כל זה אינו אלא להידור, כיון שכבר הזכרנו שאין בזה שום איסור מעיקר הדין.

סימן ה

שנים החליפו טלית אחרי כניסה לבית הכסא מהו לענין ברכה

שאלה: נשאלתי אודות דבר מצוי ששנים יוצאים לבית הכסא באמצע התפילה, וכשיוצאים כל אחד לוקח טלית של חבירו, אך בסוף התפילה שמו לב שהטלית

שייך למישהו אחר, והחזירו שניהם הטלית לבעל הטלית הנכון, האם כשחוזרים ומתעטפים בטלית שלהם צריכים לברך שוב אולי היה כאן היסח הדעת?

דין פושט טליתו וחוזר ומתעטף אם צריך לברך שנית

תשובה: והנה בדיני פשט טליתו וחזר ולבשה, מתי נחשב כהיסח הדעת ומתי לא, נציין בקצרה, שכתב בשו"ע (סימן ח' סעיף י"ד) שאם פשט טליתו אפילו אם היתה בדעתו לחזור ולהתעטף בה מיד, צריך לברך עליו כשיחזור ויתעטף בה. אבל הרמ"א כתב שאין לברך אם היה בדעתו לחזור ולהתעטף בה, והביא עוד יש אומרים שדוקא אם לבש טלית קטן מועיל דעתו, וראה ביאור הדבר במשנה ברורה (ס"ק ל"ח). ובכף החיים (סימן ח' אות נ"ב) ועוד, כותבים שגם בני הספרדים נוהגים בזה כדברי הרמ"א, שלא לברך שוב משום ספק ברכות להקל.

במשנה ברורה (ס"ק ל"ז) ביאר טעם הדבר, כיון שבעת הפשיטה היתה דעתו תיכף ללבשה, וכן עשה , לא הוי הפשיטה הפסק. ואפילו אם שינה מקומו בינתיים, כגון שפשט אותה לפני שנכנס לבית הכסא וכל כיוצא בזה, לא הוי השינוי מקום בזה הפסק, כיון שחזר ולבש אותה טלית עצמה. ואינו דומה למה שהסכימו הפוסקים (סימן כ"ה סעיף י"ב) שאם פשט תפילין אדעתא ליכנס לבית הכסא, דהוי הפסק על ידי זה, דשאני התם כיון שבית הכסא אסור בתפילין הוי הפסק גמור. אבל טלית, שמדינא אין איסור להכנס לבית הכסא, עם הטלית, רק דאינו נכון לעשות כן, לכן לא הוי הפסק.

דעתו לחזור ולהתעטף בטלית אחרי הפשטה

ואם בעת הפשיטה לא היה בדעתו ללבשה מיד, אלא רק לאחר זמן אף שאח"כ חוזר ונתעטף בה מיד, לכו"ע צריך לחזור ולברך, ואפילו אם נשאר עליו טלית קטן. כי תיכף שפשטה אזדה לה המצוה. וה"ה להיפך, אם בעת הפשיטה היה בדעתו ללבוש מיד ואח"כ נשתהא איזה זמן והסיח דעתו, גם בזה צריך לחזור ולברך, אפילו אם נשאר עליו טלית קטן. ראה עוד במשנה ברורה (ס"ק ל"ח). ואם פשט אותה בתוך התפילה אפילו בסתמא הוי כמו שפשט אותה על דעת לחזור, אך אם קפלה והניחה בתוך כיסוי, הוי כמו שפשט אותה בפירוש על דעת שלא לחזור.

גדר היסח הדעת בהפשטת טלית-היסח הדעת בטעות

ולפי כל הנ"ל יש לעיין בנידון דידן אם נחשב כהיסח דעת מלבישת הטלית או לא, היות וכאן ההיסח הדעת היה בטעות, וראיתי שמורינו המהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן ח' סעיף י"ד) חקר שאם פשט הטלית בטעות ונזכר שיש עוד תפילת מוסף לפניו, לדינא הוא הביא דברי המגן אברהם (סימן ק"צ ס"ק ג') דאם בירך בטעות ברכה אחרונה על כוס ברכת המזון ודעתו היה לשתות עוד, אין צריך לברך ברכה ראשונה על מה ששותה אח"כ, וכתב שיש לחלק בין התם להכא בטלית, שכאן צריך שיהיה דעתו דוקא לחזור וללבוש, ובכה"ג על כל פנים לא היה דעתו לזה וממילא צריך לחזור ולברך, משא"כ התם כל זמן שלא היה דעתו להפסיק אין

צריך לברך שנית. וכן נראה מדברי הט״ז יו״ד (סימן י״ט סעיף ח׳).

אולם ראה עוד בערוך השלחן (סימן קע״ט סעיף ו׳) שיש דעות בזה, אם היסח הדעת בטעות נחשב היסח הדעת או לא. ואם נימא דהיסח הדעת בטעות לא הוי היסח הדעת בנידון דידן יש להורות שאין לברך שנית על לבישת הטלית שלו. וכן שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאין זה היסח הדעת בכלל, גם לא בטעות כיון שדעתו תמיד היה ללובשו להמשך התפילה, וכבר הזכרנו לעיל שאם דעתו להתפלל עם הטלית שוב אין כאן היסח הדעת כלל, ולא צריך לברך שנית.

העולה לדינא: שנים שנכנסו לבית הכסא והחליפו להם את הטלית, וכל אחד לבש את הטלית של השני, נראה כשחוזר להתעטף בטלית של עצמו לא הוי היסח הדעת ולא צריך לברך שוב.

סימן ו

לקחת כובע וחליפה בלי רשות כדי להתפלל

שאלה: לפי מה דאיתא באו״ח סימן י״ד לגבי לשאול ספרים של חבירו בלי רשות, יש לעיין האם מותר לאחד לקחת כובע וחליפה של מישהו אחר בלי רשותו כדי להתפלל עמו ומדובר במקרה שמתקרב השקיעה ורוצה להתפלל מנחה עם כובע וחליפה אבל אין לו כעת משלו?

תשובה: יתפלל בלי כובע וחליפה. והנה יש אריכות גדולה בסוגיא הנ״ל בענין ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה.

איתא בשו״ע או״ח סימן י״ד סעיף ד׳: מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. הגה: וה״ה בתפילין, אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו.

וכתב המשנה ברורה ס״ק י״ג: טלית חבירו, פי׳ שלא מדעתו דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה דוקא באקראי אבל בקביעות אסור. ואפילו באקראי דוקא באותו מקום אבל להוציאו מביתו לבית הכנסת או איפכא אסור דאפשר שמקפיד עליו והוי גזל. ועיין בפמ״ג שכתב דבכל גווני ראוי ליזהר כשבעליו עמו שישאלנו ואין סומכין על החזקה במקום שיכולין לבררו בקל וכ״ש אם יודע בו שהוא מקפיד, עכ״ל.

אולם פוסקי זמנינו נוטים לומר שהדבר הוא להיפך, שבזמנם תפילין היו זולות ואנשים לא הקפידו אם אדם אחר ילבש תפילין באופן חד פעמי. וכן טלית שארגו בבית והיה בידם לתקנו אם נקרע או לארוג טלית אחר, לא כ״כ הקפידו אם אחר ילבשנו. אבל ספרים היו ביוקר (שהיו צריכים לכתוב כל ספר בכתב יד, והיה טרחא גדולה לכתבם)

ואנשים הקפידו אם אחר ישתמש בספרו בלא הסכמתו, שמא יקרע.

אולם כיום הדבר הוא להיפך, תפילין הם יקרות ואנשים לא שמחים אם אחר ילבש התפילין שלו, אבל ספרים הם בזול ולא כ״כ מקפידים אם אחר ילמד בהם, אם הוא ספר מצוי.

וטעם שני, משום שכיום מקפידים מאוד על נקיות, ולכן אנשים מקפידים אם אחר ילבש טליתו או תפילין, משום נקיות (שמזיעים עם זה). אבל ספרים שאינו לובשם אין חסרון של נקיות ולא מקפידים כ״כ אם אחד ילמד בהם קצת.

היוצא עפ״י מסקנת דבריו והכרעת רבים מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים שיש להתרחק כל מה שאפשר מלקיחת טלית או תפילין של חבירו שלא בידיעתו, וזאת מחמץ כמה הגבלות שיש להיתר זה וכן כמה תהיות וספיקות שלא נתבררו ובפרט כמה מהם.

המציאות בזמנינו מוכחת שרבים הם המקפידים שלא ילבשו ציצית ותפילין שלהם ללא רשותם, וכשהבעלים מקפידים לא אמרינן ״ניחא ליה לאיניש וכו׳״, ואפילו אם יש מיעוט המקפידים יש לחשוש שמא הבעלים אחד מהם, דאין הולכים בממון אחר הרוב.

רבותינו הראשונים והשו״ע והפוסקים הגבילו את הלוקח שמוטל עליו להחזירם בשלימותם ובנקיותם כפי שלקחו, ואפילו לקפלם כסדר קיפולם הראשון, ואסור לו להוציא לבית אחר, ואסור לו להחזיקם אצלו בשעה שאפשר שהבעלים זקוקים להם, ואם לא קיים אחד מהגבלות אלו הרי זה גזל בידו, ואפילו אם באונס לא נתקיים אחד מהגבלות אלו לא יצא ידי חובת המצוה למפרע, עכת״ד הפסקי תשובות, וע׳ שם את המקורות לכל זה.

היוצא מדברינו שאין לקחת כובע או טליתו של אחר כדי להתפלל, ולכאורה ה״ה כדי לברך ברכת המזון.

אולם מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שאדם שכח מעילו וכובעו שם ימים רבים, ומן הסתם כבר התייאש מהם, והסיכוי שיבוא לקחת אותם הוא קלוש. והסימן לזה הוא כאשר הם מלאים אבק מרוב הזמן. וכובע ומעיל כאלו מותר ללבשם לתפילה, אחר שינקה אותם בהורדת האבק. ומצד הדין לכאורה יכול לקחת אותם לעצמו, ויעשה בזה טובה לגבאי בית הכנסת על שמפנה להם את המקום.

ומו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שבכה״ג אסור לקחת את הכובע בלי רשות, ולכן יתפלל בלי כובע וחליפה. וכך פסק הגאון רבי שריה דבליצקי זצוק״ל והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א (רשימות הגר״י שוב שליט״א). והגר״י זילברשטיין שליט״א כתב לי שאם הלובש הוא אדם שמזיע, וכהיום האנשים מקפידים על כך, נראה שאין להתיר.

הלכות תפילין

סימן ז

בענין השתלת שיער אם על ידי כך מתבטל מהנחת תפילין של ראש

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי מהרבה אנשים לאחרונה, ובפרט שהתחילו בטורקיה לעשות את הטיפול שמוצאים מהאדם שתלים של שערות ושותלים אותם במקום הקרחת, ובעיקר לוקחים מהעורף כיון שאזור זה יש התנגדות להורמון DHT שגורם לנשירה אצל גברים. ולכן הרבה ירא שמים שואלים אודות בעלי קרחת שנאלץ לעשות השתלת שיער, ועל ידי כך לא יכול להניח תפילין של ראש לכמה ימים עד שבוע, וגם הדבר כרוך בעוד שאלות הלכתיות, האם מותר לעשות את זה על פי הלכה, כמובן שיש צורך בדבר, או משום פרנסה אפילו ספק קטן שישנה לו את ריוח הפרנסה, או לצורך שידוכים וכדומה אם על ידי כך יתבטל ממצות תפילין של ראש ולהנכס לשאלות אחרות הלכתיות?

תשובה: והנה זה כבר כמה שנים שאני מורה בשאלה דידן על פי מה ששימשתי את מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, והוא פסק שיש לו צורך הגון לעשות את השתלת שיער, יכול לעשות כן אע"פ שעל ידי כך יתבטל ממנו כמה ימים עד שבוע מלהניח תפילין של ראש, וכמובן אם יש אפשרות לסדר את הטיפול לפני חול המועד, שאז ממילא לא מניחים תפילין עדיף טפי. ובס"ד נבאר את ההוראה למעשה בקצירת האומר.

בביאור יסוד ההיתר לעבור את הטיפול בשער אע"פ שעל ידי כך הוא מתבטל ממצות תפילין של ראש, היה נראה שהוא מבוסס מתחילה בסוגיא שאיתא בשו"ע (סימן ל"ח סעיף ט') לגבי מי שמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו נכונה, פטור מתפילין מפני שאסור להסיח דעתו מהם. וכתב במגן אברהם (ס"ק י"א) שאפילו מפני הקור פטור אם אין דעתו מיושבת עליו. ולכן בנידון דידן, שאינו יכול לכוון טוב כיון שהוא מפחד שמא יהרסו אצלו את כל הטיפול על ידי הנחת התפילין, ממילא הוי דומה למי שמצטער ואינו יכול לכוון טוב ויש אצלו חשש היסח הדעת מהתפילין, ושפיר נחשב כאחד שהוא פטור להניחם.

אמנם הכא נשאלת השאלה, שאע"פ שיש מקום לדון שאותו איש שעובר בטיפול של השתלת שיער הוי כמו שאר פטורים, מ"מ מהיכי תיתי שתהיה מותר להכניס את עצמו בתוך המצב הנוכחי שעל ידי כך יגרום לו להיות פטור מלהניח תפילין של ראש.

ועוד יש לדון האם אחרי שבן אדם מניח תפילין וקיים את המצוה האם זה נחשב אצלו שהוא בתוך זמן של חיוב, או שנחשב אצלו עכשיו שהוא בזמן של פטור מתפילין, וא"כ עכשיו שעומד לעשות את הטיפול הרי הוא עושה את זה בזמן שהוא פטור מתפילין, וממילא לא מחדש אצלו שהוא גרם לבטל ולפטור את עצמו ממצות עשה.

ונראה לי שאפשר לבאר את ההוראה להקל בזה על פי מה שמצאנו כמה דוגמאות בש"ס ופוסקים אודות מי שרוצה לעשות מלאכה או מעשה בזמן של היתר או בזמן של פטור, ומותר לו להתחיל ולעשות כן אע"פ שבאמצע המלאכה או המעשה יתבטל מלקיים התורה, וכגון מדברי הבית יוסף (סימן רמ"ח) בשם הריב"ש מי שיוצא להפלגה בספינה שצריך שיהיה ג' ימים קודם השבת כדי שלא יהא נראה כמתנה לחלל שבת, מ"מ מותר לו להפליג ג' ימים לפני כן.

עוד ניתן להביא דמות ראיה ליסוד הנ"ל ממה שכתב בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן רה) בענין ההיתר לאשת כהן שהיא מעוברת בזכר, מותר לה להכנס לתוך הבית חולים לפני הלידה, ומה שאחר כך התינוק יהיה במקום שיש טומאת מת מותר שזה בגדר ספק פיקוח נפש שמותר בטיפול וכדומה. וכמו שדומה למי שיוצא לדרך יותר מג' ימים לפני השבת אפילו שיש חשש לחילול שבת באופן מסויים.

וכמו כן מצאנו עוד ראיה ממה שנפסק להלכה בהל' תפילין (סימן ל"ח סעיף ז') שחתן וחבריו וכל בי חופה, פטורים מלהניח תפילין משום שמצוי שכרות וקלות ראש ושיכור הרי הוא פטור מן התפילין, אם הוא באופן שאינו יכול לדבר לפני המלך. ולפי זה, יש לעיין איך התירו לשמח חתן וכלה הרי יש חשש שיפסיד תפילין אלא שאז צריך לומר שהוא נמצא בזמן שמותר לו לשתות וכדומה, ושאינו צריך את התפילין, ולכן רואים שוב אותו יסוד, שאם איירינן בזמן שהוא פטור מלהניח תפילין אין שום איסור להתעסק בטיפול אף שיגרום לו לבטל מהמצוה אח"כ.

ובנוסף לכל הנ"ל נביא את דברי מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל הובא בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן ל') שאמר חידוש עצום, ואע"פ שאין הלכה כמותו בענין זה, מ"מ בודאי שחזי לאצטרופי לשאר סברות ללמד זכות למי שצריך לעבור את הטיפול הנ"ל.

דהנה בעיקר מצות תפילין מביא בבה"ל (ל"ז) מחלוקת אם מה"ת חייבין כל היום, או מה"ת יוצאין לרגע ומ"ע קיומית שאר היום ע"ש מחלוקת הפמ"ג וישועות יעקב, וממרן הגריז"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שמעתי שאין חיוב כל יום כלל, רק המ"ע תמידי ולא תלוי ביום כלל, וכשם שאם ביטל מקצת היום כך מה"ת כל היום, ואינה מצוה התלוי מדי יום ביומו כלל, ועיין ב"קרן אורה" ס"פ התכלת כדברי מרן זצ"ל. (וכפי שקבלתי, מרן זצ"ל לא הניח תפילין בחוה"מ, שלא חשש לביטול יום במ"ע, ודקדק לאחר יום טוב להניח יותר זמן לזכות אז במ"ע יותר).

אמנם דבריו א"ש אם תפילין נחשבים מ"ע שלא הזמן גרמא ונוהג מה"ת גם

בלילה, אבל למ״ד שאינו נוהג בלילות (כרמב״ם) לכאורה החיוב יום יום, וכפי ששמעתי מרן זצ״ל לא העלה בזה דבר ברור, והבאתי ראייה מתוס׳ מנחות (לו: ד״ה ושמרת) שדנו בציצית אם לברך בלילה ״לשמור״ כמו שמברכין כשמסלק בשקיעה על תפילין שאינו נוהג בלילות, והקשיתי דיש לחלק דדוקא בתפילין בגמר היום בטלה המצוה שחיובו כל יום, שפיר כשמסלק מברכין לשמור חקיך, אבל בציצית המצוה נמשך למחר שאין זה מצות יום ביומו מצוה אחרת יום יום כמו בתפילין ולכן אין מברכין, אלא מוכח שגם בתפילין אף שאינו נוהג בלילות אין מצוה אחרת יום ביומו, רק מצוה אחת תמידי שאינו נוהג בלילות, ולא עוברין במיוחד על ביטול יום בתפילין, ומיהו אפשר שמדרבנן אין לבטל יום בלי תפילין, שזהו קבלת מלכות שמים שלימה, וא״ש דהתוספתא סוף ברכות דמשמע שמצותה כל יום היינו מדרבנן.

ושמעתי שהגר״ח מבריסק זצ״ל נמנע להניח תפילין כשיש איזה ספק איסור, ולכן באבל ביום ראשון כגון שמת ביום ונקבר בלילה או למחר שנחלקו הפוסקים אם להניח תפילין או לא, נהג לא להניח, ולא חש שמבטל יום מתפילין שאינו חיוב יומו.

ונראה ראייה לדבריו ממנחות (שם ובתוס׳ ד״ה אי) שבשבת מותרין בתפילין בחצר, ואף דקי״ל דשבת ויו״ט לאו זמן תפילין על כרחך דהיינו דפטור אבל רשאי להניחו שלא לכוונת קיום מצות תפילין. ומאידך איתא שם בגמרא דבין השמשות לא חולץ ולא מניח, ועל כרחך דהיינו משום דמיירי כשמכוון למצוה, ולכן אסור בלילה להניח, אבל אם מונח בבין השמשות דספק והוא שוא״ת מותר, הרי שבמקום ספק אינו חולץ אבל אין להניח תפילין, אף שיכול להניחן בתנאי דאם לילה אינו מכוון לקיום מצות תפילין, וכשאינו מכוון לשם מצות תפילין אין חשש איסור בהנחתן, והרי דבספק אף שעלול לבטל המ״ע לא חיישינן לכך, ועיין בש״ע (ל״ח ס״ק י״ג) במנודה ומצורע שאסורים בתפילין מספק, והאחרונים חולקים עד שבפתחי תשובה (של״ד ס״ק ב׳) מסיק שט״ס בש״ע, ולדברינו הדברים מאירים וכשיש ספק איסור לא מניחים תפילין, והטעם יש לפרש שאינה חיוב כל יום ויש למנוע להניח בספק איסור וכמש״נ, ועיין עוד מש״כ בזה במועדים וזמנים ח״ג סימן רס״ז יעוש״ה, ובמש״כ בח״א סימן תר״פ, עכ״ל.

נמצא מכל הנ״ל, שמותר לערוך טיפול השתלת שיער אחרי שהניח תפילין באותו יום, ואין לחשוש בזה שיפסיד כמה ימים הנחת תפילין ויניח רק תפילין של יד ויברך להניח תפילין כמבואר (סימן כ״ו סעיף א׳), ותמיד אני מורה שאם יש אפשרות לכתחילה לעשות את הטיפול לפני חול המועד שאז ממילא לא מניחים תפילין הוי עדיף טפי. אך אם אין זה שייך וכדומה, אפשר להקל ולערוך את הטיפול כנ״ל.

ואם הרופאים מסכימים שאפשר להניח בקלות את התפילין על גבי הראש לזמן מה כדי לומר ברכות ובקריאת שמע, נראה שעדיף לעשות כמה שאפשר [ושמעתי שיש כמה שכבר העידו שעשו כן להניח אותו

לזמן קצר ללא לחץ על הראש ועברו את הטיפול ולא נהרס כלום בס״ד]. ועוד נראה פשוט שאחרי ההשתלה היות והשער נהפך להיות חלק מהראש, אין חשש חציצה כלל כשמניח תפילין של ראש, וראה בספר חשוקי חמד מסכת בכורות דף מג:.

ומאפס פנאי לא יכולתי להאריך כעת, כיון שיש עוד כמה שאלות הלכתיות שצריכים בירור כשעושים טיפול הנ״ל, כגון זהירות מלעבור על האיסור של השחתת פאת הראש, וכמו כן עצם הטיפול שהוא ליופי לבאר מדוע אין כאן חשש לא ילבש, וכמו כן מהו ההלכות המצויות למי שאינו יכול ללבוש כיפה, מה יעשה לגבי תפילה ברכות וכדומה. ובעזרת השם עוד חזון למועד.

סימן ח

בענין צביעת אחורי וחודי הרצועות של תפילין

שאלה: בזמנינו אני רואה בבית הכנסת שיש אנשים עם רצועות בתפילין שהם שחורים בב׳ צדדים ורציתי להבין האם זה חומרא או שזה הלכה למעשה או שאין צורך בזה ואפשר להישאר כמו ההמון עם שרוכשים רצועות עם צבע שחור מבחוץ ולא בצד הפנים, והיות והרבה אבות שואלים אותי האם לרכוש עבור הבנים שעומדים לפני הבר המצוה רצועות בצבע שחור יש לעיין מה ראוי לומר בזה?

תשובה: הנה מאחר שנשאלתי בזה הרבה אמרתי לבאר בקצרה את השיטות שדנו בזה, דהנה הלכה למעשה המנהג שצובעים את החוץ שחור והפנים להשאיר לא צבוע, אך יש שהחמירו בזה בתור חומרא שיש בזה כמה מעלות, ומי שעושה כן יש על מה לסמוך להחמיר, אבל אינו חייב לעשות כן, ונשתדל לבאר בקצרה מהו הטעם הדבר.

מובא בגמ׳ במסכת מנחות דף לה. אמר ר׳ יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני והגמרא שואל, שהרי ראינו בברייתא שרצועות יכולות להיות ירוקות או שחורות או לבנות, ואם כן מדוע ר׳ יצחק אמר דוקא שחורות שהוא הלכה למשה מסיני. הגמ׳ מתרץ שאין כאן קושיא, כאן מפנים וכאן מבחוץ, כלומר מבחוץ צריך להיות שחור דוקא, ובמפנים בכיוון העור, יכול להיות בכל צבע.

הרמב״ם הלכות תפילין (פרק ג׳ הלכה יד) כתב אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הן אם היו ירוקות או לבנות כשרות. וכן פסק בשולחן ערוך סימן לג סעיף ג׳ אבל מצד פנים יעשה מאיזה צבע שירצה חוץ מאדום. אמנם הרמב״ם כתב דנוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות, הקציצה והרצועה כולה, מכל מקום המשנה ברורה הביא בשם הבית יוסף ודרכי משה שאין אנו נוהגין כהרמב״ם לצבוע את צד הפנים.

הנה יש לבאר קצת את דברי הרמב״ם ואת המנהג של אלו שקונים רצועות עם

צבע שחור בצד הפנים. הרי הרמב״ם כתב שיהיו ״כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה״. ועל זה כתב הבית יוסף כלומר שגם אחורי הרצועות יעשה שחור, ולא נהגו כן, וכן בדרכי משה הביא בשם האור זרוע שצריך להשחיר הרצועות בין מבפנים ובין מבחוץ, אבל גם הדרכי משה סיים על זה דלא נהגו כן.

בשאלות ותשובות הרדב״ז חלק ה׳ (סימן אלף תכו) גם כן ביאר בכוונת הרמב״ם כמו הבית יוסף וזה לשונו: ומכל מקום למדנו שמי שמצא לקיים נוי המצוה, יצבע גם אחורי הרצועה שחור, והכי משמע מדברי הרא״ש. והטעם מסתברא הוא שיהיה שחור גם אחורי הרצועה, כיון שהלכה למשה מסיני הוא שיהיה פני הרצועה שחור, ממילא ידעינן שהשחור מובחר בתפילין, אם כן נויה הוא שיהיה הכל שחור, אפילו אחורי הרצועה ואיך יעלה על לב לומר שהלבן ברצועה עדיף מהשחור, עד שיאמר שהוא גנאי שיהיה שחור.

ולכן יש פוסקים שאומרים שאפילו אם אין חיוב בדבר, בודאי שיש מעלה בדבר, או משום כמו שכתב הרמב״ם, או משום שמרויחים את חומרת הקסת הסופר שכותב שגם חודי הרצועות צריכים להיות שחורים, ואולי גם זה הלכה למשה מסיני. ועוד יש אומרים שמרויחים על ידי כך את דברי המשנה ברורה (סימן לג ס״ק יט) שאם נתמעכו ונתיישנו השחורת צריך להשחירן מחדש, ודבר זה שכיח במקום הידוק הקשר, וכתב המשנה ברורה דצריך ליזהר בזה מאוד, ולפי זה כתב כמה פוסקים אם יצבעו הרצועות משני צדדין ירויחו קצת, ואולי אפשר לומר שמי שיעשה כן תבוא עליהם ברכה.

אמנם עכשיו נביא את דברי הפוסקים שמעוררים על הנוהגין כן ומסבירים מדוע אכן הבית יוסף ודרכי משה כתבו שאין נוהגין לצבוע גם בצד הפנים. בשאלות ותשובות שבט הלוי חלק ט׳ (סימן טז) הקשה על מי שמחמיר בזה מאחר והבית יוסף והרמ״א וכל הבאים אחריהם לא כתבו כן אפילו להידור בעלמא, אע״פ שהם עצמם הביאו את דברי הרמב״ם והאור זרוע.

וכן מוכח מדברי השולחן ערוך הרב שכתב בודאי היה להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה, ואם כן למה לן לשנות פני ההלכה, אע״פ שכל הראיות הנ״ל, הן נכונות, סתימת הפוסקים הוא יותר ממפורש שלא נהגו כן גם המדקדקים ולכן יחיד שרוצה לנהוג כן תבוא עליהם ברכה, אבל להנהיג כן דרך הוראה אין צורך.

וכן בשו״ת שבט הלוי חלק י״א (סימן קסח) שהביא קושיות על הרמב״ם, דמצד אחד פסק שהלכה למשה מסיני, שצריך לצבוע רק צד חיצוני ולא צד פנימי, והאיך המשיך אח״כ וכתב ז״ל ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות, הקציצה והרצועה כולה, ובפרט שכשידוע שהרמב״ם אינו מביא דבר שאין לו מקור מדברי הגמרא והיכן המקור לנוי הזה.

ולכן כתב לתרץ שיש גירסא ברמב״ם ״וגנאי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות, ולא ונוי הוא לתפילין״. והכי מדוייק בהנהגות מיימוניות וכן העתיק הברוך שאמר את דברי

הרמב״ם. וכן גירסא זו מתאימה עם מה שכתב התוס׳ במסכת מנחות דף לה. ד״ה ברצועות שחורות דיש שעשו בתים של תפילין לבנים, דלא בעינן שחורות אלא רצועות משמע שהקפידו לעשותם דווקא לבנים ולא שחורים, והיינו כדי שלא יהיה גנאי. אמנם הרא״ש כתב דמכל מקום יש נוי לתפילין שהכל יהיה שחור, והיינו כגירסת הרמב״ם לפנינו.

ועוד, לפי הגירסא הזה שיש נוי בדבר, כשכתב הרמב״ם ״הקציצה והרצועה כולה״ אין כוונתו לאחורי הרצועה, אלא למשך אורכה בצד חיצוני, גם מה שהוא יותר משיעור אורך הרצועה, ועל זה כתב הרמב״ם שיש נוי שכל אורך הרצועה יהיה שחור.

וכן מדברי הטור סימן לג מדויוק שהביא את הרמב״ם אבל השמיט סוף דבריו, ואם באמת הוא נוי שכל הרצועה תהיה שחורה למה השמיט פרט זה, אבל אם הגירסא היא שהוא גנאי שכולה יהיה שחורה ניחא.

למעשה גדולי ישראל לא הקפידו בזה כך אמר הגרי״ש אלישיב והגר״ח קניבסקי בשם החזון איש. אך הגאון רבי אהרן יהודה לייב שטיינמן זצ״ל אמר שיש בזה חומרא לקיים ב׳ צדדים שחור כיון שהצבע לא יורד בקלות כיון שהוא מחדיר את הצבע לכל עובי הרצועה, ולכן יש באמת היום בחורים שקונים תפילין עם צבע בב׳ צדדים, אבל חשוב מאוד להדגיש שיש בזה רווח שמרויחים דברי הרמב״ם ועוד כמה הידורים, אבל אין בזה שום חיוב או מנהג, רק באתי לבאר את הצדדים והמנהגים בזה. וכן הביא הגאון רבי משה שטרנבוך שליט״א בספרו שאלות ותשובות תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן כ״ב) דלדעת הרמב״ם יש להשחיר שני הצדדין. וכן בכתבי הקודש להאריז״ל כתב להשחיר שני צדדין. וכן נהג המהרי״ל דיסקין. ויש להדגיש שאין לזה אלא מעלה וחומרא בעלמא, אבל מנהג בכלל ישראל הוא כמו שכתב בבית יוסף ורמ״א ומ״ב שלא צריכים לצבוע ב׳ צדדים, אבל מי שרוצה הרשות בידו ומרוויח בזה כמה שיטות.

סימן ט

תפילין שכתוב עליהם שאין להשתמש ללא רשות - האם מותר להשתמש בהם כשאין לו אחרות

שאלה: בדבר השאלה אודות מעשה אצל אדם שלא היו בידו תפילין במשך כל היום, וסמוך לשקיעת החמה הגיע לבית כנסת ומצא שם זוג תפילין. והנה בדרך כלל בודאי מותר להשתמש בתפילין ללא רשות, כמו שכתב השו״ע או״ח (סימן כה סי״ב): ׳מותר לברך על תפילין שאולין׳, וכתב המ״ב (ס״ק נג) הטעם: ׳דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה׳. וכן כתב בסימן יד סקי״ג לענין טלית. אולם אותם תפילין שמצא היה

כתוב עליהם בפירוש: ׳אין להשתמש ללא רשות׳, והנה אם לא יניח תפילין אלו תשקע החמה ויפסיד מצות הנחת תפילין ליום זה. האם בכהאי גונא מותר להשתמש בתפילין [ונאמר שבעל התפילין לא התכוין לאסור על אחרים להניח את התפילין גם אם עי״ז תתבטל המצוה לגמרי, אלא רק באופן הרגיל שיוכלו לטרוח ולמצוא אחר שישאיל להם תפילין], או שמכיון שבעל התפילין אלו אסר אותם בשימוש, מוטב שיבטל הנחת תפילין משייכשל באיסור גזל חלילה.

תשובה: בספר וישמע משה לידידי הגר״מ פריד שליט״א כבר בירר אצל כמה גדולי הוראה את השאלה הנ״ל אם כתוב על התפילין שאין להשתמש בלי רשות, וחלק מהם הורו במקרה דידן שיש לומר שבסתם כוונת בעל התפילין היא שאסור להניח את התפילין וליטלם עמו למקום אחר שמתפלל שם, שזו היא דרך ההשאלה הרגילה - בין אם משאיל ספר ובין אם משאיל טלית ותפילין - נוטלם עמו למקום שרוצה להשתמש בהם, ואת זה נתכוין הבעלים לאסור. אבל להניח אותם במקום זה בלבד לא היה דעתו לאסור, ויש לסמוך על אומדנא זו ולהניח את התפילין.

וביאר יסוד הדברים נראה שהטעם דמכיון שחז״ל קבעו שניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בודאי אמרינן דניחא ליה, ואף שהוא כתב דלא ניחא ליה, הרשות ביד בית דין לומר שלא נתכוין לאופן המסויים הזה, ובכהאי גונא בודאי ניחא ליה.

בספר שדי חמד (ח״ה עמ׳ 143) חקר בענין זה מה הדין בדבר שחז״ל אמרו דניחא ליה לאיניש והוא עומד וצווח דלא ניחא ליה, האם הולכים אחרי גילוי דעתו או אחרי מה שחז״ל קבעו דניחא ליה. והביא בזה מחלוקת הפוסקים. ומכל מקום בנידון דידן שיש לצדד שגם הבעלים לא נתכוין לאסור באופן כזה [שתתבטל המצוה או שמניח במקום וכנ״ל] יש לסמוך על דעת המקילים ולהניחם במקומם.

נציין שיש כמה רבנים שליט״א שרצו להחמיר במקרים מסויימים ונציין את זה כאן, ולמעשה יש לעשות שאלת רב כשמודבר על בן אדם שמתרשל מלהניח תפילין בזמן. כי הרי אם הסיבה שלא הניח תפילין היא מחמת היותו אדם בלתי מסודר, כמו הרבה בני אדם שנזכרים כמה דקות קודם השקיעה שלא הניחו עדיין תפילין דר״ת, ומחפשים איזה תפילין שיניחו, אצל אלו בודאי הקפידא של הבעלים היא קפידא גמורה, שהרי הוא עלול ברשלנותו שלא להחזיר את התפילין למקום שבו היו וכדו׳, ואסור להם להניח את התפילין. אמנם אם הסיבה היא לאונס שאירע עמו, והוא אדם מסודר ומאורגן בדרך כלל, יש להקל ולהניחם במקום ולא יזיזם כלל ממקומם אפילו לזמן קצר. וגם בזה קשה להתיר בתפילין דר״ת שאין בהם חיוב גמור, אלא רק בתפילין דרש״י שחייבים בהם חיוב גמור מן הדין.

לדינא נראה שיש להקל במקום שתתבטל המצוה ולהניח את התפילין במקומם ולהחזירם מיד כמות שהיו, ואם מדובר על בן אדם שהוא מתעצל מלהניח תפילין יש לעשות שאלת רב.

הלכות תפילה

סימן י

התפלל ואח"כ מצא צואה יבש בבגדו אם צריך לחזור ולהתפלל

שאלה: בדבר השאלה אודות אחד שהתפלל ואח"כ ראה בבגד התחתון שלו צואה יבש שאינו נודף ריח רעה האם צריך לחזור להתפלל. ועוד מה הגדר שצריך לקנח את עצמו כדי שלא תהיה משהו או להסתפק אם יש משהו בפי הטבעת.

תשובה: והנה מאפס פנאי נברר בקצירת האומר את ראשי הפרקים והכללים בשאלה המצויה דידן. והנה איתא בגמ' במסכת ברכות דף כה. אתמר, צואה על בשרו, או ידו מונחת בבית הכסא, רב הונא אמר מותר לקרות קריאת שמע. רב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה. ורב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע. מאי טעמא דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, ע"כ. ופירש הרא"ש (סימן מ"ה) מחלוקתם בצואה מכוסה. ולענין איפליגו קמאי, דעת הר"ח ואור זרוע כרב חסדא, אולם דעת הרי"ף ורבינו יונה והרא"ש כרב הונא, ולענין הלכה בשו"ע (סימן ע"ו סעיף ד') פסק להקל וז"ל: היתה צואה על בשרו ומכוסה בבגדיו, או שהכניס ידיו בבית הכסא דרך חור ואינו מריח ריח רע, יש מתירים לקרות ויש אוסרין. ויש אומרים שלא התיר המתיר בצואה על בשרו, אלא במקום שהיא נכסה מאליה בלא מלבוש כגון אצילי ידיו, ונכון לעשות כדברי המחמיר. ולענין הלכה נראה דנקט בעיקר להקל בכל זה אלא דנכון לחוש להחמיר בזה זה, ולכן אם אחד יש לו לכלוך על בגדיו אפילו שהוא מכוסה לכתחילה יש להסירו לפני התפילה מכמה טעמים וכדאי לבדוק בתחילת היום שאין לכלוך לכתחילה. אולם כל זה באופן שאין ריח רע יוצא משם, דאם יוצא ריח רע אסור לקרוא ק"ש ולומר דברי קדושה כמבואר כל זה (סימן ע"ט).

וראה במשנה ברורה (סימן ע"ו סעיף ד') שבשעת הדחק יש לסמוך על המתירים אם הצואה על בשרו או בגדיו ומכוסה, ואין ריח רע נודף, אך כמובן שיש להזהר שלא יהיה שום צואה על בגדיו, ובפסקי תשובות הביא שכל זה אם יש שם ממשות של צואה, אבל אם אין שם אלא חזותא בעלמא הוי כלכלוך זיעה, ואין בזה חשש, וראה עוד בשו"ת שרגא המאיר חלק א' (סימן כ"ט).

והנה יש לעיין בזה שהרי אף שהוא מכוסה אבל מדוע אין כאן חשש של ריח רע כי הרי מי שמתקרב לבגדיו התחתון יריח את הצואה שיש בו באמת ריח רע אע"פ שאינו נודף. אולם ראיתי בספר חוט שני הל' והיה

מחניך קדוש (עמוד קנ״ג) שכתב שיש לדון בריח רע, דבפשטות מקרי ריח שמרגישים אותו ולא שצריך לחפש אחיו, ועל כן לפי זה מי שהיו ידיו מטונפות ורחצם וכשמגע איתם לחוטם אזי מרגיש ריח רע, אין נראה שיהיה זה נקרא ריח רע, אמנם יש לומר דהוי ריח שאין לו עיקר. וכן לענין צואה המכוסה, ומ״מ כשמריחין ליד הכיסוי מרגישים הריח, אין זה נראה שיהא נקרא ריח רע, ואם יהא כזה מידת ריח ליד חוטמו כגון על פניו, באמת גרע טפי.

בגדר צואה בפי טבעת: נפסק לדינא (סימן ע״ו סעיף ה׳) שאם היתה לו צואה בפי הטבעת, אפילו שהיא מכוסה אסור לו להתפלל וללמוד ובסימן פה מ״ב (ס״ק ט״ו) הוסיף אפילו להרהר בדברי אסור אפילו אם אינה נראית כשהוא עומד ונראית כשהוא יושב. וזה מצוי שלא תמיד מקנחים היטב, וצריכים לשים לב לזה. וכתב במשנה ברורה (סימן ע״ו ס״ק י״ח) שאע״פ שהוא מכוסה, חייב לחזור ולהתפלל כיון דפי הטבעת שאני שמקומה נפיש זוהמא טפי, על כן יש לו לאדם להתעורר ולראות תמיד שיהיה נקי ולרוחצו במים, שלא ישאר בו משהו של צואה. אך אין זה חובה רק עצה טובה.

ולענין הגדר של קינוח הנצרך להסיר ספק מחשש צואה בפי הטבעת, מדינא דגמ׳ שבת דף פא. סגי עם ג׳ קינוחים, ואע״פ שאנו נוהגים לכתחילה לקנח עד שיצא הקינוח נקי, מכל מקום אין מקום לעצבנות ומועקה שמא לא נתקנח יפה ולהרבות בקינוח, ואדרבה העושים כן יצא שכרם בהפסדם כי גורמים להחליש שרירי פי הטבעת ולחוסר שליטה על נקיון גופם כהוגן, ויש לזכור כי בכל מצב של ספק צואה בפי הטבעת נקטינן לקולא מכח כמה צדדים, ראה באשל אברהם, אך הקנה בושם זצ״ל בספרו שו״ת קנה בושם חלק א׳ (סימן ז-ט) החמיר בזה ראה שם. ומה שכתבנו לעיל להקל על פי הקהלות יעקב בספרו קריינא דאגרתא חלק א׳ (סימן שע״ג) וראה עוד בספר דעת נוטה חלק א׳ (עמוד רכ״א) שנשאל מאחד שרצה להקל על פי הנ״ל אף שמצא שניסה לעשות כן ועדיין לא יצא עדיין נקי, וכתב הגר״ח קניבסקי זצ״ל שיכול לסמוך עליו זה, ועוד נשאל שם איך אפשר להקל אם יודעים בבירור שאינו נקי, והשיב שמיירי בסתמא.

ולענין אגב מצאתי לנכון להביא פסק הלכה למעשה בשאלה דומה המצויה מאוד ומשם נוכל להקיש לנידון דידן, בשו״ת אמרי יעקב חלק א׳ להגרי״מ שטרן שליט״א (סימן ל׳) נשאל אודות חולים וזקנים סיעודיים שי שספק אם הם נקיים כיצד נוהגין לגבי קר״ש ותפילה ולימוד התורה. ופסק לדינא דאף שיש חשש שמא יש להם צואה באותו מקום, מ״מ מותר להם לקרא ק״ש ולעסוק בתורה ושאר דברי קדושה, אולם פשוט דכל מה שאפשר לעשות לכתחילה שיהיו נקיים כל הזמן ראוי להשתדל בו, ואם הצואה אינו בפי הטבעת אלא סביב אותו מקום בזה קיל, דשם אפילו בודאי נמצא צואה יש מקום להקל בשעת הדחק. וראוי להזכיר מה שכתב בשו״ת דברי חיים חלק ב׳ (סימן ט׳) דקינוח ג׳ פעמים עושה אפילו עם הארץ, ולכן ודאי דכל הנידון שלנו מיירי באופן שיש חשש של צואה בעין, אבל היכא שרק אינו מקונח

לגמרי ונקי ממש, זה אין לחוש מדינא כדברי הדברי חיים.

ועוד דבר לענין אגב אודות עוד שאלה שנשאלתי בבית הוראה בענין מעשה שהיה שנכנס אדם זקן לבית המדרש והיה מריח ממנו ריח חזק של מי רגלים שכנראה היה ספוג בבדים שלו, והוא היה עומד באמצע שמונה עשרה, מה יעשה אי יש לו להמתין או לסיים תפלתו.

והנה מבואר בשו"ע או"ח (סימן ע"ט) דאם נפלו מי רלגים על בגדיו אפילו יש בו טופח על מנת להטפיח אם הוא מכוסה בבגדו מותר לומר קר"ש, אכן פשוט דזהו דוקא אם אין לו ריח המסריח, וכמש"כ בפמ"ג (ומובא בהקדמה של המשנה ברורה סימן ע"ט מאמר התשיעי) דהגם מי רגלים מן התורה אינו אסור רק כנגד העמוד, היינו דוקא כשאין מסריחין עי' שם, ונמצא דאם מריח ריח רע אסור לו להמשיך השמונה עשרה.

ואם ימתין עד שיצא הזקן מבית המדרש יהא יותר מכדי לגמור את כולה, ומבואר (סין ק"ד סעיף ה') דחוזר לראש, כיון שהיה מחמת אונס, וע"כ יש להתרחק עד המקום שאינו מריח, ואין צריך להתרחק ד' אמות ממקום שכלה הריחף כיון שהוא מכוסה נקרא ריח רע שאין לו עיקר, והגם שיש סוברים דגם במכוסה נקרא ריח רע שיש לו עיקר, וכמו שמבואר (במשנה ברורה שם מאמר השביעי) והביא בזה סתירת הפמ"ג עי' שם, אכן בנידון דידן שהמי רגלים ספוג בבגדו, וגם הוא מכוסה יש לומר דלכו"ע נקרא אין לו עיקר, כ"כ במח"ס שו"ת חיי הלוי שליט"א.

ומה שנסתפק מעכ"ת אי מותר משום זה לעבור לפני המתפללים, עי' מש"כ בחיי הלוי חלק ד' (סימן י"א אות ב') בשם הגה"ק מבוטשטאש דיש להקל בה באופן שצריך לילך לצורך מצוה כגון לענות קדושה וכש"כ שצריך לצאת שלא לעבור בל תשקצו, וע"ע מש"כ שם בזה.

סימן יא

אושפז בבית חולים עם קטטר מהו לענין דברים שבקדושה

שאלה: נשאלתי מאחד שמאושפז בבית חולים אחרי ניתוח, ומחובר לגופו עם קטטר שדרכו נוטף ויוצא השתן דרך צינור לשקית, האם מותר לו לומר דברים שבקדושה ולקיים מצוות באותו זמן שמחובר לזה וקרוב לשקית.

תשובה: והנה יש להורות במקרה כזה כמ"ש גדולי ההוראה זצ"ל שאם אין ריח רע, מותר לחולה לומר דבר שבקדושה ולקיים מצוות ואף בזמן שנוטף ממנו השתן, ויש לדאוג שם הקטטר עשוי מגומי צריך לכסות, ואם עשוי מפלסטיק אינו צריך כיסוי, ואם ניתן לכסותו בקלות או להפריד אותו ממנו מה טוב. והטעם למה שהתירו, משום דמי רגלים שהם שותתים איסורם רק מדרבנן וכיון שהמי רגלים מכוסים על ידי הקטטר בעצמו, והחולה אנוס

בדבר, דאם לאו הכי לעולם לא היה יכול לקיים מצוות ודברים שבקדושה לכן התירו. וכל זה כתב בשו"ת אגרות משה חלק א' או"ח (סימן כ"ז) ובספר נשמת אברהם (סימן ע"ו) בשם הגרשז"א זצ"ל ובשו"ת ציץ אליעזר חלק חלק ח' (סימן א'), וראה בספר אשי ישראל (פרק נ"ב סעיף י"א) יתר מראה מקומות ופרטי דינים בכל זה.

סימן יב

שתיית קפה באמצע פסוקי דזמרה

שאלה: נשאלתי מאחד שראה תופעה חדשה שיש אנשים שנכנסים להתפלל שחרית בבית הכנסת ומברכים על קפה שלהם לפני התפילה, אך באמצע התפילה ממשיכים לשתות קצת מכוס הקפה שלהם, ויש לעיין האם מותר לעשות את זה, כי הרי בודאי שקיימא לן בשו"ע סימן נ"א שאסור להפסיק בדיבור באמצע פסוקי דזמרה אלא שיש לעיין כיצד מסתכלים על שתייה באמצע האם זה גם נחשב כהפסק ואסור או לא?

תשובה: ראשית כל נציין את מה שכבר הורה לי שאם אחד מאוד צמא וצריך לברך על שתיה או אוכל באמצע פסוקי דזמרה כבר הורה לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שאסור לברך באמצע פסוקי דזמרה (אא"כ אין לו ברירה כגון שלא יכול להתפלל בלי זה).

ובשו"ת רבבות אפרים חלק ו' (סימן כ"ט) כתב שאין לברך על שום מאכל באמצע פסוקי דזמרה אא"כ הוא מוכרח לכך משום חולשה או לצורך בריאות וקשה לו להתפלל. ולפי זה פשוט שאם מישהו לא מרגיש טוב או חלש מאוד יש מקום להקל לשתות ואפילו לברך באמצע הפסוקי דזמרה, אלא שבנידון דידן אין כאן מישהו חלש או חולה שצריך חיזוק לצורך תפילה או לצורך ריפוי, ויש לעיין במה סמכו אלו שמקילים בזה.

ובנידון דידן יש לדון האם מעשה הוי הפסק בתפילה, ובאמת שיש כמה מקומות בהלכות תפילה והל' ברכות שרואים חומר דבר מלעשות מעשים באמצע ברכה או תפילה, ולכן מעשה אכילה דומה לזה, וכך הביא בספר שדי חמד בשם ספר פתח דביר שאפילו באמצע פסוקי דזמרה אסור לשאוף טאבק ולדבריו שזה הוי הפסק כל שכן בשתיית קפה. ולפי זה ועוד טעמים שאינני יכול להאריך בזה אסור להמשיך לשתות באמצע פסוקי דזמרה, וכך הורה לי כמה מגדולי ההוראה שליט"א, וכמובן מי שאומר שהוא חייב את זה לצורך התפילה, יש לו על מה לסמוך, אלא שלרוב כל אחד יבחון בעצמו האם באמת הוא חייב את זה ולא יכול להתאפק עד סוף התפילה או לא, ובפרט שכבר שתה קצת קפה לפני התפילה. ולענין אגב, יש מעוררים שאסור אפילו לשתות עם תפילין ולכן הקפידו גם מצד זה, אך אינני צריך לזה כי כבר אסרו הפוסקים בכל זאת גם בלי תפילין אלא עצם השתיה הוי הפסק.

וכבר העירו כמה גדולי ישראל שלא מבינים איך אנשים לא מתביישים להקל בזה באמצע התפילה בלי הוראות היתר ממקור מוסמך, ועולה לדינא שאם אין מישהו שצריך לשתות לצורך תפילה או חיזוק גופו וחלישתו, אסור לשתות באמצע פסוקי דזמרה, ויש לעורר על כך שלא יבוא לידי בזיון בתפילה ובבית הכנסת.

סימן יג

אם חייב לברך ברכת התורה לפני לימוד אלף בית עם בנו

שאלה: נשאלתי על ידי אבא אחד, שיש לו צורך לפעמים ללמוד עם בנו הקטן א"ב לפני שהוא מברך ברכת התורה, אם צריך ברכת התורה לזה, וכן נשאלתי מאלו שמלמדים בעלי תשובה אותיות אלף בית לפני תפילה האם צריכים לברך ברכת התורה לפני כן, ושורש השאלה אם לימוד א"ב הוא גם כן לימוד התורה ובכלל לימוד מקרא שהאב חייב מה"ת, או דזהו רק הכשר לת"ת ולא דמי ללימוד מקרא גופא דהיא המצוה, וע"כ א"צ ברכת התורה לזה, ויש לעיין למעשה?

תשובה: והנה עיקר ההלכה מובא בשו"ע (סימן מ"ז סעיף ב') שצריך לברך ברכת התורה לפני מקרא משנה וגמרא, וכן למדרש. ולגבי פסוקים ראה בשו"ע (סימן מ"ו סעיף ט') שחוששים לדעות המחמירים לברך לפני כן. הא חזינן שמה שנכלל בלימוד התורה חייב לברך ברכת התורה לפניו, וכן נראה שאפילו תהילים שאומרים אותו דרך תחנונים הגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה שלא צריכים לברך ברכת התורה לפני אמירת תהילים כיון שהוא לא לימוד התורה אלא דרך תחנונים. ויש לעיין האם לימוד אותיות שהוא גם לשם לימוד הקריאה לתפילה אבל גם ללימוד קריאת התורה גם כן נכלל כלימוד התורה או רק כמו איזה הכשר ללימוד התורה.

ובאמת שיש בהלכה הרבה נפק"מ בזה אם נחשב כתלמוד תורה, ואחד מהם נציין מה שנשאלתי אם מותר ללמוד עם בנו אותיות אלף בית בתוך שבעה של אבילות או באמצע ט' באב, והורה לי מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א שכיון שאין שמחה בלימוד אותיות כשמחת התורה, ממילא מותר ללמוד עם בנו בזמן אבילות וכדומה, ואילו בברכת התורה שאינו תלוי בשמחה בהחלט הוא נחשב לענין הקטן כלימוד התורה שלו וצריך אביו לברך ברכת התורה לפני הלימוד.

ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ד' (סימן י"ז) כתב דנראה להוכיח שפטור מלומר ברכת התורה לפני כן מהא דאיתא מנדרים לז. שמותר ללמד לתינוקות מקרא בשכר מפני שכר שימור או נגינות ופיסוק טעמים, ולכאורה אמאי לא קאמר דשרי משום שכר לימוד א"ב, שעל זה מותר ליקח שכר שאינו בכלל מקרא, אע"כ מוכח דבאמת זה הוי בכלל מקרא ואסור ליקח ע"ז שכר, אבל יש

לדחות דהתם מירי בגיל מבוגר יותר דל״ש לומר שמלמדו א״ב ולהכי נקט טעם נגינת טעמים או שכר שימור.

ואולם נראה דאדרבה יש להוכיח שאכן הוא כן חייב וכן ראוי לעשות, ממה שכתב הרמ״א בהלכות מלמדים (רמ״ה סעיף ח) דילד כשמלאו לו ג׳ שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה. והגר״א שם מביא מקור לדברי הרמ״א מהא דאמרו במדרש תנחומא בפר׳ קדושים דשלוש שנים ערלים יהיו לכם הכתוב מדבר בתינוק דעד שלוש שנים הוא כערל ואינו שייך במצוות, ולכאו׳ היינו דוקא בגוף המצוה שייך לומר כיון שהוא כערל אין שייך במצוה אבל א׳ ב׳ שהוא רק הכשר ללימוד, שייך אף בפחות מכן, וע״כ מבואר דעת הרמ״א דס״ל דלימוד אותיות התורה זהו ג״כ בכלל מצוה דתלמוד תורה, ונכלל בכלל מה שמחוייבים ללמד בנו מקרא, שבזה גם מלמדו לקרוא.

מיהו כיון שהעולם אינו מכוין לזה שזהו תלמוד תורה ומדמין שזהו רק הכשר, הרי דומה לתחנונים שיש בהם דברי תורה שיש פוטרין מברכת התורה, עיין בשו״ע ס״ס מ״ו, ובמ״ב שם ס״ק כ״ז, שלמעשה נהגו להחמיר בזה. ולמעשה נראה דראוי לברך ברכת התורה קודם לכן ולכוין בלימודו עם הילד לקיים מצות ת״ת, אבל בשעת הדחק כששואל ממנו על איזה אות כיצד לקוראה אינו צריך למנוע מפני ברכת התורה, שיש לו על מה לסמוך שאין מתכוונים למצות ת״ת וכמ״ש.

ונמצא להלכה למעשה, לכתחילה אב שמלמד בנו אותיות אלף בית יש לו לברך ברכת התורה לפני הלימוד.

סימן יד

האם מותר לדבר ע״י נענוע השפתים בלבד במקום שאסור להפסיק

שאלה: אחד שעומד באמצע ברכות קריאת שמע, והנה בנו ניגש אליו ובפיו שאלה דחופה שעליו לקבל מענה עליה לפני שנפרד מאביו, נשאלתי האם מותר לו לענות לו באמצעות נענוע השפתים בלבד, בלא להוציא אויר מפיו כלל, האם דבר זה חשוב דיבור ואסור או דלא חשיב אלא כעין רמיזה או קריצה בלבד, שמותרת לדבר מצוה מפרשה שניה ואילך כמבואר במ״ב סימן סג סקי״ח.

תשובה: יסוד השאלה בהא דפסק השו״ע בהלכות קריאת שמע [סימן סב ס״ג]: צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו, ואם לא השמיע לאזנו, יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. וכן פסק בסימן קפה ס״ב לענין ברכת המזון. וכתב המ״ב בב׳ המקומות דאם הרהר בלבו לא יצא דהרהור לאו כדיבור דמי. ויש לדון מהו גדר להוציא בשפתיו שהזכיר השו״ע שיצא בדיעבד, האם די בנענוע השפתים לחוד, או שחייב להוציא הבל מפיו

ובלאו הכי לא חשיב דיבור כלל אלא הרהור גרידא. ונ״מ גם בנידון דידן האם נענוע שפתים נחשב הפסק במקום שאסור להפסיק. ונראה לדינא שאינו נחשב כהפסק כל זמן שלא הוציא משהו מפיו.

הנה בשו״ת שבט הקהתי ח״ו סימן עא דן בזה, והביא בשם כמה אחרונים שהוציא בשפתיו נחשב דיבור רק אם חתך ההברות כראוי בה׳ מוצאות הפה, אלא שעשה זאת בקול נמוך כ״כ שלא השמיע לאוזניו, ובזה פסק השו״ע שיצא בדיעבד, אבל אם לא חתך ההברות כלל בה׳ מוצאות הפה, אלא בנענוע שפתיו בלבד, בזה בודאי לא יצא דלא חשיב דיבור כלל, וא״כ גם לא חשיב הפסק במקום שאסור לדבר. וציין למש״כ בלקט הקמח החדש סימן סב, דמדבריו עולה שיוצא בדיעבד ידי חובת קריאת שמע בקריאה כזו, ולדבריו ייחשב דיבור כזה הפסק.

והגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט״א הובא בשו״ת וישמע משה אמר שאין נ״מ בין אם הוציא הבל מפיו או לאו, והעיקר הוא דאם הדיבור הוא באופן כזה שרוב בני אדם מבינים מה שאומר חשיב דיבור לענין הפסק, דמכיון שהוא דיבור לרוב בני אדם אין זה כבוד המלך שידבר כך בשעה שהוא עומד לפניו ועוסק בעבודתו. ואם רוב בני אדם אינם מבינים דבריו אלא אנשים מומחים וחכמים שיודעים לקרוא תנועת השפתים יש להקל דזה לא חשיב דיבור כלל. והגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט״א אמר שאם הוציא הבל מפיו חשיב דיבור לכל מילי, ואם לאו לא חשיב דיבור בין לענין קריאת שמע ובין לענין הפסק במקום שאסור להפסיק.

סימן טו

שעון מעורר אם הוי כשומר לק״ש

שאלה: האם סומכים על שעון מעורר להיות שומר לענין ק״ש?

תשובה: נראה שאין לסמוך על שעון מעורר במקום שומר לגבי קריאת שמע, כיון שאפשר לכבות אותו ולהמשיך לישון, ועדיין צ״ע לדינא.

והנה כוונת השאלה הוא מה שקיימא לן לגבי אכילה ושינה לפני חיוב תפילה שאין להתחיל סעודה לפני התפילה שמא ימשך ולא יספיק להתפלל וכדומה כמבואר בסימן רל״ה, ואם ממנה אדם שאינו מן המסובים כשומר מותר לו להתחיל אע״פ שכבר הגיע זמן התפילה.

ודנו הפוסקים האם שעון מעורר שמצלצל נחשב כשומר לענין זה, בספר שבות יצחק חלק ב׳ (פרק כ״ג אות ג׳) הביא דעת הגרשז״א זצ״ל שיכול לכוון לעצמו שעון מעורר שיצלצל, ועל ידי זה יזכור להפסיק את סעודתו. ולענין שינה הורה שאינו מועיל שעון מעורר להיות כשומר כיון שיש לחוש דאע״פ שיתעורר ירצה לנמנם עוד קצת

וישקע בשינה, ובספר אשי ישראל (פרק כ״ז הערה ס״ד) הביא עוד מדעת הגרשז״א זצ״ל שאפילו אם מניח שעונו ביד השניה לא מהני להיכר.

אמנם נראה בספר לקט קמח החדש (ס״ק ס״ו) שהיקל בזה, וכן בשו״ת תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן נ״ב) נראה שהתיר לסמוך על שעון מעורר אחרי שחזר לישון בעלות השחר.

ובספר נקיות וכבוד תפילה (פרק י׳ הערה 71) הביא ששמע מגדולי הוראה כולל בעל שבט הלוי זצ״ל שפסק שאפשר לסמוך על שעון מעורר לשומר אף שהלך לישון אם אכן מתעורר מזה.

סימן טז

לאחוז תינוק בידו כשמתפלל - להפסיק באמצע שמו״ע להשתיק תינוק שמטריד אותו

שאלה: שאלה מצויה שמקבלים הרבה מנשים צעירות, הוא כשהם נמצאים הרבה זמן עם התינוקים שלהם ומתעורר כמה שאלות המצויות בהלכות תפילה, למשל האם מותר להחזיק את התינוק בשעה שמתפללים. ומה הדין לגבי תינוק שבוכה והאשה נמצאת באמצע שמונה עשרה האם מותר לה להשתיק את התינוק שמטריד אותה?

תשובה: והנה כתב השו״ע (סי׳ צ״ו ס״א) כשהוא מתפלל לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו. והמ״ב (סק״א) הביא מהפמ״ג דה״ה בשעת קריאת שמע ופסוד״ז. והנה המ״ב (סק״ד) הביא מהברכי יוסף דה״ה שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת התפלה. ונראה מזה דלאחוז תינוק בידו פשיטא דאסור ומפני שלבו עליו שלא יפול, וגם שבדרך כלל התינוק מבלבל אותו ואינו יכול לכוין, אלא שחידשו דאפילו להושיב תינוק לפניו ג״כ אסור. אולם היכא שאם לא יאחז התינוק בידו לא יוכל להתפלל כלל, ודאי עדיף להתפלל כך בחסרון כוונה משלא יתפלל כלל.

ולענין מי שתינוק שלה בוכה ורוצה להשתיק אותו באמצע שמונה עשרה, הנה כתב השו״ע (סי׳ ק״ד ס״א) לא יפסיק בתפלתו. וכתב המ״ב (סק״א) ואפילו רמיזה בעלמא אסור, אם לא לתינוק הבוכה מותר לו לרמז לו בידיו כדי שישתוק ולא יטרידו מתפלתו, ואם אינו מועיל ירחיק את עצמו ממנו ולא ידבר עמו, ע״כ.

והוא מדברי השערי תשובה, וטעם הדבר דמותר לרמוז לו מבואר שם דכיון שמטרידו אינו יכול לכוין בתפלתו כראוי ולכן הו״ל צורך התפלה עצמה. ובכפה״ח (סק״ג) כתב בשם המחזיק ברכה דאם תינוק מטרידו יכול לעשות תנועה בקול להשתיקו. וכתב הכפה״ח דטעמא דמסתבר הוא, דיותר

טוב להשתיקם בתנועת קול משיטרד בתפלתו או יצטרך להרחיק עצמו.

אכן הערוך השלחן שם (ס״ד) תמה מאד על עצם דין זה שהתירו לרמוז לו בידיו או להרחיק עצמו, וכתב דאף שהוא צורך תפלה א״א להתיר, וכשתינוק בוכה ומבלבלו יתחזק בתפלתו ומן השמים יעזרוהו, ע״כ. ולכן אין למהר להקל בזה.

אולם כדברי המ״ב הביא בספר לקט הקמח החדש (סי׳ ק״ד) שאם תינוק בוכה בבהכ״נ באמצע שמו״ע יש שמניחים אותו כיון שחושבים שאסור להפסיק, אבל באמת חייבים להפסיק ולהוציאו מבהכ״נ עד שלא יהיה קולו נשמע להמתפללים. והביא עוד בשם החזו״א זצ״ל שהורה באופן שלא רצה הילד לילך בעצמו לבית הכסא, שיפסיק אביו בתפלתו וילך עמו. ובהליכות שלמה (פ״ח ה״ה) כתב שאם רמיזה לא מהני וא״א להתרחק מהם, אז מותר לגשת אליהם ולהשתיקם בלי להפסיק בדיבור, ע״כ. [ולכאורה הכוונה שמשתיקם ע״י שנותן להם צעצועים או מיני מתיקה וכדומה. הרי שלא התיר רק הליכה אלא גם לעסוק בדבר אחר (שהוא יותר הפסק מהליכה) ס״ל דלא הוי דינו כהפסק].

וכל זה הוא כעין מש״כ המ״ב (סק״ב) בשם החיי אדם (כלל כה, ט) דהעומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפלה, מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעיין שם בספר. ואם מותר לשאול הדין צ״ע, ונ״ל דמותר. ע״כ. ועי״ש בנשמת אדם שביאר טעמו. וה״נ מותר להפסיק בהליכה כדי להתפלל בכוונה.

ונמצא דבאופן שאשה מתפללת בביתה ובאמצע שמו״ע ילד בוכה ומטריד אותה, או שהילדים מתקוטטים וכה״ג שמטריד אותה, ודאי אם אפשר לה להתאמץ ולכוין עדיף טפי, אבל אם א״א לה לכוין תרמוז בידיה וכה״ג (דודאי רמיזה עדיף מתנועה בקול). ואם רמיזה לא מהני תעשה תנועה בקול. ואם גם זה לא מהני, מותר לה לילך למקום אחר שלא יטריד אותה שם. אך בכל אופן לא תפסיק בדיבור. ואם יודעת שאף אם תלך למקום אחר מ״מ לא תוכל לכוין בתפלתה מחמת שיודעת שהתינוק בוכה וכה״ג, עדיף טפי שתחזיק את התינוק בידה בשעת התפלה.

להפסיק בתפלתו לרמוז לבנו להתפלל כראוי

ועוד יש מסתפקים באופן שעומד באמצע שמו״ע ורואה שבנו יותר גדול טועה בתפלתו, וכגון שמתפלל של שבת ביו״ט וכדומה, אם מותר להראות לו שיתפלל כראוי. באג״מ (או״ח ח״ד סי׳ טז) דן באריכות באופן שהכריזו בטעות והקהל יהיו נכשלין בברכות לבטלה, ומסיק דבשעת הדחק כה״ג מותר להכריז כראוי באמצע שמו״ע בין ברכה לברכה. ולפ״ז ה״נ בנידון דידן מותר כדי להציל את בנו מברכה לבטלה, וכל שכן הוא, כיון שאינו מפסיק בדיבור רק רומז לו. ובפרט אם דבר זה מטריד כוונתו, מותר. אך עדיין יש לעיין באופן שאינו מתפלל בטעות אלא שאינו מתפלל כלל (דבזה ליכא משום ברכה לבטלה), אם מותר לרמוז לו שיתפלל.

ובספר חנוך לנער (פי״א הערה י) נסתפק בזה, וכתב דאפשר אם דבר זה מטרידו

מותר לרמוז לו. אך באמת אין זה היתר פשוט, דהרי הערוך השלחן ס״ל דגם רמיזה הוי הפסק, וא״כ אין להתיר בנקל. ובאמת י״ל דכשיגדיל הבן יתרגל להתפלל כראוי וא״צ לעוררו כל פעם באמצע התפלה.

ולכן כדאי להקפיד בזה כפי מה שכתב בספר אשי ישראל (פל״ב הערה מה) מהג״ר יהושע נויברט זצ״ל במח״ס שמירת שבת כהלכתה, דמסתבר דרק בין ברכה לברכה מותר, ע״כ. אך י״ל דהא דיש מעלה בין ברכה לברכה היינו דוקא בדבר שהוא משום הפסק וכדי שלא יקלקל תפלתו, אבל הכא דאין הנידון משום הפסק דיבור אלא משום חסרון כוונה, אין חילוק בזה, ואדרבה י״ל דעדיף שלא להמתין עד סוף הברכה, אלא יסלק הטרדא מיד כדי שיוכל לכוין כהוגן גם בשאר הברכה.

סימן יז

כוונת הצלה שיצאו לקריאה באמצע שמונה עשרה

שאלה: נשאלתי מאנשי הצלה שיצאו לקריאה באמצע שמונה עשרה והוא שהה שם כשעה וזוכר איפה הוא עמד בתפילה, האם הוא צריך להתחיל שמונה עשרה מתחילה, או שיכול להמשיך עם הברכה שמשם סיים. וכמו כן שאל לגבי שאר הפסקים באמצע תפילת פסוקי דזמרה או ברכת קריאת שמע?

תשובה: מבואר מדברי השו״ע (סימן ק״ד ט״ז), והטעם כיון שכל הפסק נחשב להפסק גדול, בשמונה עשרה.

שאם הפסיק איש הצלה באמצע שמונה עשרה, אם לא שהה כדי לגמור כולה, חוזר לראש הברכה שהפסיק, ובג׳ ראשונות ואחרונות חוזר לתחילתם, ואם ההפסק היה בשיעור זמן אמירת כל שמונה עשרה, חוזר לראש התפילה, דשונה הפסק בשמונה עשרה, כיון שיש מחמירים בכל אופן לחזור לראש. וכך רואים מדברי המשנה ברורה (ס״ק

ולענין אם יצא באמצע פסוקי דזמרה חוזר למקום שהפסיק. וראה עוד במשנה ברורה (סימן נ״א ס״ק ז׳) שאם הפסיק באמצע, כשחוזר יאמר פסוקים שלפני אמירת ויברך דוד וכך יאמר ״ברוך ד׳ לעולם אמן ואמן ברוך ד׳ מציון שוכן ירושלים ברוך ד׳ אלוקים אלוקי ישראל עושה נפלאות לבדו, וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן, ועל ידי זה נחשב כאילו אמר ברכה לפני ואחרי פסוקי דזמרה.

כמובן שיש לעורר לאנשי הצלה שאם יוצאים באמצע התפילה אחרי ברוך שאמר, אין לדבר דיבורים מותרים שלא לצורך פעולת ההצלה כיון שעומד לאחר ברכת ברוך שאמר, שאין להפסיק שם בדיבור.

סימן יח

כמה הוראות בענין לכוון כנגד ארץ ישראל בתפילה

שאלה: הרבה פעמים אנשים מסתפקים היכן לכוון כנגד ארץ ישראל כשעומדים ומתפללים בחוץ או במטוס או בשדה התעופה וכדומה, ורציתי לכתוב כאן כמה הוראות למעשה בדין של לכוון בשמונה עשרה כנגד מזרח.

תשובה: והנה כתב המחבר (סי׳ צ״ד סעי׳ א׳) בקומו להתפלל אם היה עומד בחוץ לארץ יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל. ובהגה (שם בסעי׳ ב׳) ואנו שמחזירין פנינו למזרח מפני שאנו יושבים במערבה של ארץ ישראל ונמצא פנינו לארץ ישראל וכו׳, ומי שרוצה לקיים אמרם הרוצה להעשיר יצפין או להחכים ידרים מכל מקום יצדד פניו למזרח. ועי׳ בלבוש הובא באחרונים שיצדד פניו לדרום, ואם מתפלל בבהמד״ר ששם מתפללין לרוח אחרת, צריך להתפלל כמו הצבור אלא שיהפך פניו לצד מזרח ועי׳ במ״ב (ס״ק י׳) עיי״ש.

ואם הצבור מתפללין למערב ואם הוא יתפלל למזרח יתפלל אחוריו להההיכל והציבור, יצדד עצמו לדרום או לצפון, כן שמעתי שהורה כמה גדולי ההוראה זצ״ל, ובאמת לפי מה שכתב הט״ז אם מתפלל לצד מערב א״צ לצדד, אבל עיין בכף החיים (שם אות א׳) שאפילו אם מתפלל למערב ומצדד פניו לדרום ממילא נחשב קצת לצד אר״י, כיון שאר״י עומדת במזרחית דרומית ממדינתנו. וע״ע שם (באות ז׳) כמ״ש בזוה״ק (פ׳ שמות דף ה:) דלעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי של ביהמ״ק. אבל היושבים במערב א״י אסור להתפלל לצד מערב חוץ במדינה השוכנת לצד מזרח אר״י, וע״כ אם עמד לצד מערב יש להפך פניו, אבל יש לומר שאם כל הצבור מתפללין לצד מערב גם לפי שיטתו אין להפך גופו מהצבור, וע״כ יצדד פניו לצד דרום.

נראה שבמדינות בארה״ב אין צריך לצדד כ״כ לרוח דרומית כמו במדינת אירופא״ע משום שהדבר פשוט שכשעומד מרחוק אפילו במעט צידוד, נמצא פניו כנגד ירושלים, משא״כ המדינות שאינן כ״כ רחוקות מא״י צריכין לצדד יותר, וכמו״כ המדינות שהן יותר קרובות לא״י, צריכים הרבה יותר לצדד שיהא נמצא פניהם כנגד ירושלים.

במדינת יפן צריך להתפלל לצד מערב, אפילו לשיטת חזון איש שלענין שבת ויו״ט נקרא יאפן לצד מערב א״י, לכאורה הדבר פשוט שזה דוקא לענין מאיזה מקום מתחיל היום, אבל לענין להתפלל לצד אר״י פשוט שצריך לחשוב מאר״י חצי העולם לצד מערב אר״י מתפללין למזרח וחצי העולם לצד מזרח אר״י מתפללין למערב.

ולענין מי שנוסע במטוס לפי מה שכתב המג"א (ס"ק י"ד) וכן מפשטות השו"ע (סעי' ד' ה' ו' ז') נראה פשוט שאדם הנוסע במטוס וכדומה וכשיושב יוכל לכוין יותר מותר לו להתפלל מיושב, ובפרט שבזה ינצל ג"כ מלהתפלל כנגד ערוה מגולה, ע"י שיצדד גופו לצד האחר. ובכל מקום הכל לפי הענין, וכבר הורה הגרשז"א זצ"ל שיש להתפלל רק בישיבה ואין לעמוד ולעשות הפרעות וכדומה, וראה עוד בשו"ת חיי הלוי (ח"ו סי' י"ז).

סימן יט

בעל תשובה אם יכול להתפלל בלשון לע"ז - אנגלית וכדומה

שאלה: נשאלתי מבעל תשובה שקשה מאוד לקרוא בלשון הקודש, והוא רוצה להתחיל להתפלל שמונה עשרה וכדומה בלשון לע"ז כמו אנגלית, האם מותר לו, או שראוי לומר לו להתאמץ להתפלל בלשון הקודש?

תשובה: כתב המחבר (סי' ק"א סעי' ד') יכול להתפלל בכל לשון שירצה והני מילי בציבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש. וכתב בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח ח"א סי' ט') בענין תפלה בלשון לע"ז שחלילה להתפלל כן בציבור בבהכ"נ, וכן מבואר בשו"ת ח"ס (או"ח סי' פ"ד פ"ו) דדוקא באקראי מותר, ומובא במ"ב (ס"ק י"ג), וע"ע בבה"ל (סי' ס"ב) שכתב דבר פלא דמה שמותר להתפלל בלשון לע"ז היינו דוקא באותו לשון שמדברים באותו מקום. ובערוך השלחן (סי' ק"א ס"ט) כתב עוד חידוש גדול דתפלת שמו"ע בכל אופן אסור להתפלל בלשון לע"ז.

אמנם עי' בביה"ל (שם ד"ה יכול) שכתב וז"ל וכתב במגן אברהם בשם הספר חסידים דמוטב להתפלל בלשון שמבין אם אינו מבין בלשה"ק, ומוכח בספר חסידים (סימן תקפ"ח) דהיינו דוקא אם הוא י"ש ורצונו בזה הוא רק כדי שיתפלל בכונה אבל אם אינו בכי האי גוונא יתפלל בלה"ק והטעם כי לה"ק יש לו סגולות רבות מכל לשונות והוא הלשון שהקב"ה מדבר בו עם נביאיו כמו שכתב הרמב"ן בפ' תשא וחז"ל אמרו בלה"ק נברא העולם כדכתיב לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת וגם כשתקנו כנה"ג את נוסח התפלה היו ק"ך זקנים ומהם כמה נביאים והמה נימנו על כל ברכה בתיבותיה ובצירופי אותיותיה בכמה סודות נעלמות ונשגבות וכשאנו אומרין דברים אלו כלשונם של כנה"ג אף שאין אנו יודעין לכוין מ"מ עלתה לנו תפלתינו כהוגן כי התיבות בעצמן פועלין קדושתן למעלה משא"כ כשמתפללין בלע"ז עכ"ל.

אכן בשעת הדחק לאיש שהוא בעל תשובה ורוצה בדוקא להתפלל בלשון שמבין נראה דיש להתירו כפשטות ההלכה, אמנם דוקא כשמתרגם נוסח התפלה של אנשי כנה"ג, וכתב בשו"ת אגר"מ (או"ח ח"ד סי' ע'

אות ד׳) דאם מסדר לעצמו נוסח חדש ודאי לא יצא עיי״ש.

העולה לדינא: בשעת הדחק לבעל תשובה הרוצה להתפלל בלשון שמבין, נראה דיש להתירו דוקא באופן כשמתרגם נוסח התפלה של אנשי כנה״ג, ואם מסדר לעצמו נוסח חדש לא יצא.

סימן כ

אכילה בסעודת חתונה לפני מעריב

שאלה: בתקופת הקיץ רוב החופות הם סמוך לשקיעה, ועד שמגיעים ליטול ידים לסעודה, בדרך כלל כבר הגיע זמן ק״ש של ערבית, או ממש סמוך לזמן זה, ויש לדון האם חייבים להתפלל מעריב לפני שנוטלים ידים לסעודה זו, בפרט שהיא מוגדרת כסעודה גדולה וחמיר טפי מסעודה קטנה.

תשובה: כ׳ בשו״ע (סי׳ רל״ה ס״ב) אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק״ש של ערבית, והסביר המ״ב (סקט״ז) טעם הדבר שמא ימשך בסעודתו, ופעמים ישתקע עי״ז גם בשינה וישכח לקרות ק״ש, ומ״מ טעימה בעלמא, מיני פירות או אפילו פת בכביצה שרי. עוד כ׳ המ״ב (סקי״ח) בשם המ״א שאם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל, ליכא אסורא להתחיל לאכול, אפילו אם כבר הגיע זמן ק״ש.

והנה ההיתר הזה של שומר לא מהני בסעודה גדולה, משום דשכיחא שכרות כמבואר במ״ב (סי׳ רל״ב סקכ״ט), אבל לכאורה הכל תלוי במציאות, משום שבמקום שאין שותין משקה המשכר בכלל בסעודה, אין לחוש לכך. עוד יש לציין שכל ההיתר של שומר הוא רק בתנאי שהשומר בעצמו אינו אוכל (מ״ב סי׳ רל״ה ס״ק י״ז), ולכן אם יש לו פאלאפון, יכול לבקש מחבירו שאינו שם, שיצלצל אליו להזכירו להתפלל.

אמנם יש מי שרצה להקל בלי שומר באופן שבעלי האולם סוגרים את האולם לפני סוף הזמן, אבל מביאים בשם מרנן הגרשז״א והגריש״א זצ״ל דאין לסמוך ע״ז, דיש לחוש שישכח כל החיוב לקרא ק״ש ולהתפלל, ולכן צריך להקפיד דווקא למנות שומר, וגם זה בתנאי שהשומר אינו אוכל, ויש עצה שבעל האולם ימנה שומר להזכיר לכולם אחרי הסעודה, אבל יש להסתפק, דאם ההיתר להתחיל לאכול הוא משום שבעל השמחה מינה שומר, אפשר הוא צריך להודיע ברמקול לכל האורחים שהוא מינה שומר, דאל״ה אם האורחים אינם מודעים לכך והם אוכלים לפני שהתפללו מעריב בלי למנות שומר, הרי זה בגדר נתכוון לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר טלה.

והנה יש שרצו ללמד זכות על המקילין בדבר, לפמש״כ המ״ב (בהקדמה לסי׳ תרס״ט) דיש קולא של רבים מדכרי אהדדי,

ולא יבואו לשכוח תפילת מעריב, וכ״כ באשל אברהם מבוטשאטש (סוסי׳ רל״ב מהדו״ת), ובשו״ת בצל החכמה (ח״ג סי׳ פ״ח - פ״ט וסי׳ צ״ג) האריך להוכיח דלפ״ז יש להתיר לאכול בסעודה שיש שם רבים לפני שהתפלל מעריב, אבל כתב (שם סי׳ צ״ג סק״ה) שהקולא הזו לא מהני בחתונה להני אנשים שעוזבים לפני סוף הסעודה ואין מי שיזכירם, ועוד הוסיף דלא מהני רק במקום שאין נוהגים לשתות משקה המשכרת בסעודות כאלה, דאילו שותין משקה המשכרת, לא מהני מדכרי אהדדי דשמא ישתכר ולא יוכל להתפלל.

דרך אגב יש להעיר, דאם מתארגן מנין למעריב בצידי האולם באמצע החתונה, פסק מרן הגרשז״א זצ״ל דאין לחוש משום העוסק במצוה פטור מן המצוה, דאינו חייב להתעסק בכל רגע ורגע בשמחת חתן, דהרי יש עוד משמחים אחרים, וכמו שדרך אנשים להתעסק בזמן זה גם בשאר דברים, כש״כ שמותר להתעסק בתפילה, ואפילו בתפילה בציבור (שלמי שמחה עמוד שט״ו).

סימן כא

להתפלל שמונה עשרה עם מגפיים

בדבר השאלה שהסתפקת אודות מי שלובש מגפיים בגשם ונכנס להתפלל ולוקח לו זמן מה להוריד אותם ועל ידי כך הוא יאחר קצת להתחיל שמונה עשרה עם הציבור כגון במנחה, האם מותר לו בכה״ג להתפלל עם המגפיים או יש בזה בזיון יותר מדאי וחסרון בהכון שכדאי להשקיע הזמן מה כדי להורידם?

תשובה: והנה בדיני היכון לתפילה ראה בשו״ע (סימן צ״א סעיף ה׳) שכתב שלא יתפלל ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמוד לפני הגדולים אלא בבתי רגלים. ולענין הלכה למעשה מצאנו כמה חילוקים בדבר בכל סוגי נעליים, יש מהן שמחמירים ללבוש בשעת התפילה ויש שמיקילם, ונפרט את הפרטים בס״ד כדי להגיע למסקנא הלכה למעשה לגבי המגפיים ונוסיף בלי נדר כמה פרטים שמסתעפים מכל זה .

מבואר מדברי השו״ע שעמידה בתפילה, צריך שתהיה בלבוש מכובד, הראוי ללבישה באותו מקום לפני שר או מלך, על כן, אין להתפלל בבגדי שינה או בבגדים תחתונים, כשאין מעליהם כיסוי נוסף. ויש להגדיש מתחילה דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר אבני ישפה הל׳ תפילה שבמקרה שמחמת שינוי הבגדים למשהו יותר מכובד תגרום הפסד בתפילה בציבור אין להפסיד בשביל כך תפילה עם הציבור.

ולפי זה בנידון דידן ועוד דוגמאות שדומים לזה יש להדר בלבוש הראוי לפני המלך, ולכן להסיר המגפיים לכתחילה וללבוש נעליים רגילים שא׳ רגיל לעמוד לפני המלך, כל זה במידה ויש זמן ויכול להתפלל

בכוונה כראוי, אבל בנידון דידן שלפעמים מגיעים קרוב מאוד לזמן תחילת התפילה, ויש גשם סוער בחוץ ועל ידי הורדת המגפיים והלבשת המגפיים זה גורם קצת עגמת נפש ואפילו חוסר בכוונה בתפילה משום כך, לכן יש לדון האם ניתן להתפלל שמונה עשרה עם המגפיים.

והנה במגן אברהם (ס״ק ה׳) הביא בשם המהר״ם מינץ (סימן ל״ח) שלא להכנס במנעלים לבית הכנסת, ויש לעיין במה כיוון המגן אברהם. הברכי יוסף (סימן קנ״א סוף ס״ק ח׳) הבין כוונתו כמו דאיתא בשו״ת הרשב״ש (סימן רפ״ה) שהנהיג שלא ליכנס לבית הכנסת במנעלים, מכיון שבארצות המזרח לא מופיעים בפני השרים במנעלים, עי׳ שם. אמנם במחצית השקל שם פירש, דכוונתו על ה״שטיוולין״ שהם מנעלים גבוהים [מגפיים]. וכתב דאם המנהג שמופיעים במנעלים כאלו לפני השר, מותר ליכנס איתם לבית הכנסת. וכתב הברכי יוסף (ס״ק ו׳) שבארצות המזרח שמופיעים בפני השרים יחפים בלי נעלים, מותר גם להתפלל כשהוא יחף, אבל אם הוא נוהג סלסול בעצמו ואינו מופיע בפני השרים יחף, כי אם בנעלים, צריך להתפלל גם כן במנעלים, אם כן גם בנידון דידן במגפיים הדין כך.

בספר לקט הקמח החדש (סימן צ״א ס״ק ח׳) כתב דנמצא מכל הנ״ל דלדעת הרשב״ש אין להתפלל בשנעשיך הם ערדליים שלובשים על הנעלים בחורף בזמן השלג והגשם. וכן יש לעיין אם מותר להתפלל בקאלושן ערדליים דקים וקטנים, כיון דבזמנינו שולפים אותם בפרוזדור כשנכנסים לביתו של אדם חשוב, וכל שכן כשמופיעים לפני שרים, אם כן בודאי שלא יתפלל בעודם ברגליו ,אלא יחלוץ אותם. זולת אם מתפלל במקום רק שאם יחלצם לא יוכל להתפלל בכוונה, דהוי כבדיעבד, ומותר לו להתפלל בלי שישלפם. ואפשר דהוי כמו לענין אפונדתו, שאם יש לו בתוכו מעות ואין לו כיס להטמינם או כיוצא בזה ומפחד שיגנבו לו את הכסף כשהיא עליו דהוי כבדיעבד ויש לעיין בזה.

עוד כתב שם לגבי נעלי שלג, אין האנשים זהירים להורידם בשעת התפילה, ואי אפשר לומר שהטעם הוא מאחר שאינם רגילים להופיע בפני שרים אלא רק לפני סתם אנשים מכובדים, ואז הם אינם מסירים אותם, וממילא בשעת התפילה גם כן לא צריכים להורידם, דזה אינו, דאף דמלשון הפוסקים משמע שתלוי הדבר באופן בו הולכים לפני שרים, מכל מקום מלשון השלחן ערוך משמע שזה תלוי אם הולכים כן לפני הגדולים. אבל לגבי המגפיים שבמדינות אלו כשבאים לביקור לאיזה בית, המנהג הוא לשלוף אותם, קשה למצוא היתר להתפלל בהם, ומותר רק באופן שחושש שאם יניחם בחוץ יגנבו, או שיחליפם בשל מישהו אחר, כי הפחד הזה יטרידו בתפילה ביותר. ואף באופן זה, אם יכול לשולפם כשהוא יושב בבית הכנסת במקומו, ויהיו אצלו כל זמן התפילה באופן שלא יצטרך לפחד שיגנבו אותם עדיף טפי, וצריכים לחפש זכות על זה כי אין נזהרין בזה כלל, עכ״ד .

ולכן להלכה למעשה יוצא שבימות הגשמים מותר להתפלל במגפיים אם קשה לו

לפושטו או אם לוקח לו זמן מה שמפריע לכוונה בתפילה, ועי׳ בערוך השלחן (סוף סעיף ו׳). וכן הורה לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א, וכן דעת הגרש״ק גרוס שליט״א בספרו אורח כהלכה (עמוד פו).

אח״כ ראיתי בספר מסורת משה חלק ד׳ (עמוד כ״ד) שהעלה כדברינו הנ״ל וז״ל: השיב רבינו שבדואי כדאי להחמיר להסיר כיסוי הנעליים העשוי מגומי קודם שמתפלל שמונה עשרה, דהלא מדיני הכון יש להתלבש כעומד לפני המלך, ורק שנוהגים להקל בזה מצד שלהרבה אנשים זהו טרחה גדולה להסירם מצד קושי המעשה ומצד בזבוז הזמן, ומאחר זה רק הוי מעלה בתפילה אינו לעיכובא ומקילים, אבל בודאי מן הנכון להחמיר בזה.

סימן כב

אם עדיף להתפלל ביחידות או בבית הכנסת שאין בו מחיצה

שאלה: בדבר אשר נשאלתי מאחד שנסע לטיול והגיע למקום שגרים שם לא הרבה יהודים אבל יש להם בית הכנסת ובאותו בית הכנסת אין מחיצה בין הגברים לנשים האם עדיף לו להתפלל בביתו ביחידות או בבית הכנסת עם מנין בלי מחיצה, ואף שכבוד השואל נמצא בארה״ב ואמרתי שיש לו לשאול את הרבנים שם, מ״מ הוא ביקש ממני כאן בארץ הקודש לשמוע את דעתי כפי מה שקבלתי כששמשתי את גדולי ההוראה שליט״א.

תשובה: והנה באמת קיימא לן מדברי החז״ל בכמה מקומות שבכל מקום שיש קיבוץ גדול של אנשים ונשים, כגון אנשים ונשים המגיעים לבית הכנסת להתפלל, או שמגיעים למקום מסויים לשמוע שיעורי תורה וכדומה, חייבים להעמיד מחיצה ביניהם. ולכאורה זה מבואר מהגמ׳ במסכת סוכה (דף נב.) שקיימא לן איסורא דתערובות אנשים ונשים משום שזה מביא לידי איסור, וכגון שם דבשמחת בית השואבה עשו תיקון גדול שלא יתערבו האנשים עם הנשים, וכן איתא שם דגם בהספד יש למנוע מתערובות וקלות הדעת. וכן מבואר שם דיש חובה בבית הכנסת להעמיד מחיצה בין האנשים לנשים. ועי׳ בשו״ת אגרות משה חלק א׳ או״ח (סימן מ״א).

באמת אף במקום שאינו לדבר שבקדושה וכגון מי שנוסע בנופש ויש שם תוכניות משותפות לכולן, יש לכאורה חובה לעשות מחיצה בין האנשים לנשים. וכן מבואר בדברי הט״ז או״ח (סימן שט״ו ס״ק א׳) שבעת הדרשה יש חובת מחיצה בין האנשים לנשים, ומה דלצורך קירוב רחוקים יש לפעמים שמקילים בזה למסור שיעורים בפני אנשים ונשים, היינו משום דהוא בגדר עת לעשות לה׳ וכמו שביאר החזון איש או״ח (סימן ט״ז ס״ק י״א) לענין קריאת שמע כנגד שערות מגולות.

ויש לעיין עד היכן הדברים שחייבים במחיצה, בעיקר השתתפות וכינוסים שמתערבים אנשים ונשים וכגון בעת שמחה כמו בחתונה או שמחת תורה או שאר ענינים, שמסתבר שמרגישים שיצר הרע שולט שם, והדבר הכי כדאי הוא למנוע היצר הזה, הנה כדאי להחמיר ולעשות מחיצות, ולכן בהספד שהוא הפוך משמחה, לכאורה אין חיוב, והכל לפי הענין, וכל אחד שמכיר בעצמו או בציבור צריך לשים לב לזה שלא להכשל או להכשיל ח״ו אחרים. ועי׳ בשו״ת ויברך דוד חלק ב׳ (סימן א׳) ובשו״ת אז נדברו חלק י״ג (סימן נ״ג).

ובספר קב ונקי (חלק א׳ סימן תקי״א) כתב בדבר תלמיד חכם שהציעו לו להיות רב בבית הכנסת שאין בה מחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, והוא חושב שהוא יכול להשפיע על הציבור, פסק החזון איש שאם הרב משער שתוך השנה יצליח להשפיע עליהם לעשות מחיצה כדת וכדין מותר לו לקבל את הרבנות, ואם לאו אל יקבל, ויש להרב להודיע לרבים שבזמן הקרוב המצב ישתנה ויהיה מחיצה כדי שלא תגרם חילול ה׳ שמכהן כרב במקום שאין שם מחיצה. ובענין עשיית מחיצה באוטובוס בין גברים ונשים ראה בספר מסורת משה חלק ג׳ (עמוד ש״י).

והנה לענין נידון דידן ראיתי בשו״ת מנחם משיב (סימן ט׳) שכבר נשאל בזה והשיב שטוב שיתפלל ביחידות אפילו בראש השנה ויום הכיפורים מלילך לבית הכנסת כזה כי ראית ערוה אפילו ברשות אחרת אסור כמבואר במגן אברהם סימן ע״ה ופמ״ג שם.

ולכן לדינא נקטינן כן וכן הורה מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר יבקשו מפיהו חלק ג׳ (עמוד שצ״ח) שאסור להתפלל בבית הכנסת שאין בו מחיצה אפילו כשאין שם נשים אפילו אם באופן רשמי בית הכנסת נחשב אורטודוקסי. ואפילו אם יש בו מחיצה אסור להתפלל בו עד שגובה המחיצה יהא כשיעור מחיצה המבואר בשו״ת אגרות משה חלק א׳ (סימן לט-מ), אלא יתפלל ביחידות בביתו. וכן הורה לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

וכן מוכח מתשובות אגרות משה או״ח חלק ה׳ (סימן י״ב) שבדיעבד אין להתפלל שם.

אך יש לציין במקרה מסוים של חשש כיבוד אב ואם וכדומה, בספר מעדני שלמה עמוד יט הורה הגרשז״א זצ״ל לאחד שביקר אצל הוריו ובית הכנסת דשם לא היתה המחיצה גבוהה כשיעור, שיתפלל עם הציבור. ודוקא משום כיבוד אב היקל בכה״ג. ומ״מ בלי הטעם של כיבוד אב וצורך גדול אין להקל בכלל.

העולה לדינא: מי שנמצא במקום תפילה בית הכנסת וכו׳ ואין שם מחיצה, עליו להתפלל ביחידות ולא במנין במקום כזה, ובמקום שעת הדחק גדול כגון במקום כיבוד אב המיקל להתפלל שם עם הוריו יש לו על מה לסמוך.

סימן כג

אם מותר בדברי קדושה במקום שיש תינוק שספק אם הוא מטונף

שאלה: בדבר השאלה בזמנינו שהקטנים לובשים חיתולים (diapers), נמצא דאף אם הוא מטונף הוי זה דין צואה מכוסה. והיינו, שבמקום שאין ריח רע יוצא ממנו, מה הגדר בזה לענין הרחקה מהם או מתי חייבים לבדוק אותם, כדי ללמוד או להתפלל או לברך בבית כשמסתובבים עם החיתול.

מקור שצריך להרחיק מצואה ומיל רגלים כשרוצה לומר דבר שבקדושה

תשובה: הנה אסור לומר דברים שבקדושה כגון תפלה, ק"ש דברי תורה וכו', כנדד צואה ומי רגלים וכיוצא בהם דכתיב "כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך...והיה מחניך קדוש וגו'" ודרשו חז"ל שבכל מקום שה' מתהלך עמנו דהיינו בשעת אמירת דברים שבקדושה אסור שיהיה במחנינו צואה ומי רגלים וכל דבר שנודף מהם ריח רע מחמת עיפוש, ראה בביאור הלכה בהקדמתו לסימן ע"ט סעיף א', ובשו"ע (סימן פ"ו).

אולם מי רגלים שלא נודף מהם ריח רע אין איסור לומר דברים שבקדושה כנגדם מהתורה אלא רק כנגד העמוד, וכשנמצאים על הרצפה האיסור מדרבנן. ראה בשו"ע (סימן ע"ו סעיף ח'), ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ד) הביא דעות במי רגלים ששותתים אם האיסור מהתורה או מדרבנן. ובגמ' ברכות דף כ: מבואר הטעם שהאיסור מהתורה במי רגלים רק כנגד העמוד ולא אחר שנפלו לארץ כיון שכתוב ויד תהיה לך על אזנך ויצאת שמה חוץ, וכתוב ויתד תהיה לך על אזנך וכיסת את צאתך, הא כיצד מתרצת הגמ' כאן בגדולים וכאן בקטנים כלומר שבקטנים כתוב ויצאת שמה חוץ ולא כתוב שצריך לכסות משמע שכל האיסור מהתורה כנגד העמוד שאז צריך לצאת החוצה.

צואה ומי רגלים מכוסים

צואה ומי רגלים שמכוסים ולא נודף מהם ריח רע אין איסור לומר דברים שבקדושה כנגדם אף אם נראים כגון שמכוסים בכיסוי שקוף, כיון שכתוב בתורה וכיסת את צאתך, וכיון שמכוסה מותר. כך מתבאר מדברי השו"ע (סימן ע"ו סעיף א'), ודין זה שונה מערוה כיון שבערוה האיסור אם נראית הערוה ולכן כשמכוסה בכיסוי שקוף אסור כיון שנראית אבל בצואה וכיוצא בה האיסור שלא יהיה במחניך ולכן אם מכוסה מותר כי אין זה נחשב מחניך.

ריח רע שיוצא ממקום הטיטול

אולם אם יש ריח רע יוצא ממנו, נחלקו הפוסקים אם נידון כריח רע שיש לו עיקר שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, או דכל זמן שאין מגיע אליו הריח א"צ להרחיק, וכמו שהביא הביאור הלכה (בהק' לסי' ע"ט, בדין השביעי). ומבואר שם בביה"ל דכיון דהוי ספק בדין דאורייתא, צריך

להחמיר. ונמצא דבנידון דידן אם יודע שיש ריח רע יוצא מהטיטול צריך להחמיר ולהרחיק ממנו, ואף אם אינו מרגיש בריח רע, עדיין יש לדון אם צריך לחשוש שבאמת הוא מטונף ויש ריח רע יוצא ממנו אלא שאינו מרגיש בו מחמת שהוא רחוק ממנו ואילו היה קרוב לו היה מרגיש בזה.

והנה כתב השו"ע (סי' ע"ו ס"ז) ספק אם צואה בבית מותר לקרות, דחזקת בית שאין בה צואה. ספק אם צואה באשפה אסור, משום דחזקת אשפה שיש בה צואה. וכתב המ"ב (ס"ק כ"ג) דאם מצוי קטנים בבית צריך לבדוק, ע"כ.

ועוד כתב המחבר (שם ס"ח) שאם קרא ק"ש במקום שראוי להסתפק בצואה ומצאה אח"כ צריך לחזור ולקרות. ובמ"ב (ס"ק ל"א) כתב דהיינו עם הברכות, וגם ה"ה לענין תפלה. עוד כתב שאם כשהשלים תפלתו ומצא צואה עבר זמן תפלה אין משלימה בתפלה אחרת דפושע היה ואין תשלומין אלא בנאנס, ע"כ. וע"ע בביאור הלכה (ד"ה צריך לחזור) שהביא שהאחרונים מסתפקים אם הא דצריך לחזור הוא מה"ת או מדרבנן, וסיים וז"ל, ואעפ"כ לכו"ע אם הוא במקום המטונף אף שא"א לו לצאת משם לכתחלה מוטב לו שלא יתפלל כלל דעובר בזה על איסור דאורייתא, עכ"ל. ולפ"ז ה"נ לכאורה צריך לבדוק.

אולם כתבו הרבה פוסקים דבזמנינו שהנידון רק בצואה שהוא מכוסה וכנ"ל, א"צ לחשוש מספק, דהוי ספק ספיקא, שמא אין שם צואה, ואפילו יש שם צואה ויוצא ממנו ריח, שמא הדין דצואה מכוסה אין צריך להרחיק מריחו ד' אמות, וממילא כל שאינו מרגיש עכשיו בריחו, מותר.

דברי הפוסקים שדנו אם צריכים לבדוק את התינוק לפני שמברכים או שסומכים על ספק ספיקא

והנה דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הובא בספר הליכות שלמה על תפילה (פרק כ' סעיף ד') היא דמותר להביא לבית הכנסת תינוק מחותל הלבוש בבגדים, ואין צריכים לחוש שמא יעשה צרכיו, הואיל ואף כשיש צואה, יש מתירים אם היא מכוסה ואין מריחים ריח רע, ולכן אף בזה כיון שהוא מכוסה לגמרי, כל שאין מרגישים ריח רע כלל מותר, ועי' שם בהערה י' שכתבו דרבינו לא חש לזה אפילו בביתו כשעשה קידוש וכדומה אא"כ היה ריח.

ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן ר' אות ב') שכתב ולענין לחשוש על תינוק שהולך בטיטולים שיש לו צואה אע"פ שאין מריח שום ריח גם כשעומד אצלו, פשוט שאין צריך לחשוש, חדא דכיון שאין שום ריעותא לפנינו דהא לא מריח גם בעמדו אצלו א"כ איסורא מספיקא לא מחזקינן דבכה"ג הוא ספק הנוטה לרוב היתר וגם את"ל דיש צואה תוך הטיטול מ"מ הטיטול מכסה אותו ומה גם שהוא רק ספק בעלמא, אבל אם יש ודאי צואה פשוט מאוד דלהלכה הוא כריח רע שיש לו עיקר.

וראה עוד בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ו' סעיף י"ד) שכתב דמותר לקרות ולהתפלל ליד תינוק שמסתובב עם חיתול אם אין יוצא ריח רע משום דכל שהצואה מכוסה

ואין יוצא ריח רע שרי, ואם אינו יודע אם התינוק מלוכלך או לא אינו צריך לבדוק אותו משום דמבואר בשו״ע או״ח סימן ע״ו סעיף ז׳ דאם יש ספק צואה בבית מותר לקרוא, דחזקת בית שאין בה צואה, משא״כ ספק צואה באשפה שיש חזקת צואה אסור לקרות לפניו, ותינוק הרי הוא בחזקת שאין בו ריח, ועוד יש כאן כמה ספיקות ספק אם מלוכלך ואת״ל שכן מלוכלך ספק אם הריח יוצא מחוץ לחיתול, ואפילו אם יש ריח כיון דאינו מריח שמא הלכה כהסוברים שצואה מכוסה דינו כריח שאין לו עיקר, אבל אם התינוק מלוכלך רק אינו יודע אם יש לו ריח או לא צריך לבדוק כיון דהוי כצואת אשפה שיש לו לכלוך, עכ״ד. וכ״כ בספר אשי ישראל (פנ״ב הערה עא), והוסיף דאף דאיכא לברורי, מ״מ היכא שאף אחר הבירור ישאר ספק אחד שמא הלכה דצואה מכוסה אין דינו כריח רע שיש לו עיקר, א״צ לברר, וכמש״כ הפוסקים (הובאו בפת״ת יו״ד סי׳ ק״י בכללי ס״ס סקל״ה). [והנה בשו״ת הגרעק״א (סי׳ עז) מצדד דבמקום שאפשר בהיתר גמור צריך לברר גם בכה״ג שישאר ספק אחד, וכעי״ז כתב הפמ״ג (יו״ד סי׳ פ״ד מש״ז סק״ח), וה״נ הרי אפשר לבודקו ולעשות בהיתר גמור. אך י״ל דלא אמרו אלא במקום שאם יבדוק פעם אחת יתברר הספק, משא״כ בנידון דידן שבכל שעה יצטרך לבדוק אם יש שם צואה, נראה שיודו שלא חייבוהו לבדוק], כך העיר בשיעור הלכה להגר״ש פעלדער שליט״א, ולמעשה העלה להלכה כשאין ריח רע נודף מותר לברך ולהתפלל ולסמוך על ספק ספיקא.

ובספר זאת הברכה (עמוד ק״נ) הביא בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאין לחוש ללכלוך ויכול לברך כל זמן שאינו יודע שיש צואה, אמנם דעת הגר״נ קרליץ זצ״ל הובא בספר נקיות וכבוד תפילה (פרק ו׳ הערה ע״א) דצריך להחמיר לבדוק התינוק, וכן בזאת הברכה שם מביא בשם הגר״מ אליהו זצ״ל שיש להחמיר משום תינוק מוחזק שיש לו צואה.

וראה עוד מה שכתב בספר חוט שני הל׳ תפילה (עמוד קנ״ה) שאם תינוק מלכלך בבגדיו, אם בדקו קודם שעמד להתפלל או להזכיר שאר דברים שבקדושה, אין צריך לחזור ולבדקו באמצע הפילה כל זמן שלא ראה ריעותא לחוש, כגון שעושה התינוק תנועות. אבל מה שיודעים שבמשך שעה זו צריך לעשות, זה לא הוי ריעותא. אף שלא נתבאר הגדר בזה עד אימת שייך שתועיל בדיקה. וכן אם שייך כאן איזה חזקה שלא לכלך. ולענין אם יש לומר ספק ספיקא ספק אם יש כאן צואה כלל, ואת״ל שיש כאן צואה שמא מכוסה הוא דהיינו שאין הריח יוצא מן הכיסוי, אפשר דהוי ספק ספיקא. ולענין מעשה יש לסמוך כשבדקו קודם התפילה שלא לבדוק באמצע התפילה בלא ריעותא וכנ״ל. ומה שאומרים על החפץ חיים שלא הניח תינוק לידו אלא עטוף בשמיכה, אינו אלא זהירות.

תינוק שיש להסתפק אם הוא מטונף, ואף אם הוא מטונף מ״מ שמא אין הריח יוצא לחוץ והוי ספק ספיקא, לכאורה הוי ספק ספיקא מעליא, ודמי לספק אם נכנס הארי ולא לספק אם נשבר העצם קודם ושמא

לא יצא לחוץ שכתב הש"ך (סימן ק"י כללי ס"ס ס"ק י"ד) דהוי ספק בעצם הגוף ואפשר מיד להתחיל בשמא יצא לחוץ, דהכא הוי שפיר שני ספיקות וכל ספק מצד עצמו יש לו דינים אחרים. אמנם אם אפשר לברר לכאורה מותר, ועל כן תינוקות המובאים לבית הכנסת לכתחילה אין להכנס להתפלל בקרבתם, אבל אם באמצע התפילה באו למקומו ואי אפשר לברר, בזה יש לסמוך על הספק ספיקא, וגם שמסתמא בדקום קודם שהביאום.

תינוק העושה צרכיו בבגדיו, דינו כאשפה שמצוי שם צואה, ומ"מ אם הולך עם טיטול אין צריך לחוש מלומר אצלו דברי קדושה כיון שהוא מכוסה ואם היה ריח היה כבר מרגיש, ואין צריך לחוש שמא יש ריח בסמוך לתינוק ועדיין ליכא ד' אמות ממקום שכלה הריח, דאין זה מצוי דבדרך כלל אם יש ריח מרגישים שפיר.

ויש לומר דאף אם אין התינוק הולך עם טיטול, מ"מ הרי מי רגלים הוי ספק דמותר אף באשפה משום דהוי דרבנן, וצואה כנ"ל. ולכאורה ה"ה בטיטול דחשיב כיסוי שמשמש גם ללבישה, וצ"ע אם לאחר שנתלכלך לגמרי אם חשיב כיסוי, עכ"ד.

נמצא שלפי רוב הפוסקים בצואה שהוא מכוסה וכנ"ל, א"צ לחשוש מספק, דהוי ספק ספיקא, שמא אין שם צואה, ואפילו יש שם צואה ויוצא ממנו ריח, שמא הדין דצואה מכוסה אין צריך להרחיק מריחו ד' אמות, וממילא כל שאינו מרגיש עכשיו בריחו, מותר.

אם לבישת הטיטול כשיש בו צואה דינו כגרף של רע

ומעתה יש לדון עוד מטעם אחר, די"ל שהטיטול עצמו שיש בו צואה דינו כגרף של רעי, וכמש"כ בספר הליכות שלמה (הל' תפלה פ"כ ה"ה) כיון שכבר יש בו צואה הרי הוא מיוחד לצואה ואינו עומד אלא לשימוש זה. ובספר שיעור הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א הביא שכן נראה משו"ת אגרות משה וז"ל: ולכאורה כן יוצא מדברי האג"מ (או"ח ח"ד סי' קו אות ב) שכתב לענין חיתולים של בגד, שאחר שכבסם מותר לקרות כנגדן כיון שיוצאין כל הבליעה אשר בהם. וכתב עוד דלא דמי לעביט של עץ דאסור לקרות כנגדו, דהתם כיון דהדרך להשאירו כן הוי מאוס, והוי כבית הכסא דאף שאין בו צואה אסור משום המאיסות, משא"כ חיתולים שהדרך לכבסן ולנקותן, מותרים, ע"כ. ולפ"ז בחיתולים שלנו שאין מכבסין אותן ונשארים במיאוסן לעולם, באמת הוי דינם כגרף של רעי.

ובספר וזאת הברכה (פט"ז, ברכה כנגד צואה אות ג) כתב ששמע בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל שאין לחיתול דין גרף של רעי כיון שהוא עומד ליזרק ואין לו דין כלי, ע"כ, וכך הביאו בשמו בספר נקיות וכבוד בתפילה (פרק ו' הערה 67). ולבד מה שקשה לסמוך על דבר שהוא מפי השמועה, גם מסברא אין לחלק בזה דמהי"ת שצריך כאן דין כלי, אלא מסתבר דגם דבר העומד ליזרק יש דין גרף של רעי. וכן משמע מדברי החזו"א (או"ח סי' יז סי"א) שכתב דדבר שהזמינו לגרף ועדיין לא נפנה עליו קורא כנגדו, וכן ניירות שהזמינן

לקינוח קורא כנגדן, ע״כ. ומשמע דאחר שקינח בהן שוב דינם כגרף אף שאין משתמשין בהם אלא פעם אחת ועומדין ליזרק.

וא״כ שוב אין זה ספק צואה מכוסה אלא דין ספק צואה ממש, דהרי גרף של רעי דינו כצואה עצמה (כמבואר בסי׳ פ״ז ס״א), וממילא אין כאן אלא ספק אחד שמא יש בו צואה. ולכן אם התינוק לובש רק טיטול בלי מכנסיים אין לקרות כנגדו עד שיבדקנו, אבל אם לבוש עם עוד בגד שמעל הטיטול, מותר לקרות כנגדו דשוב הוי ספק צואה מכוסה ואין צריך לחשוש לה, וכנ״ל, כך העיר בשיעור הלכה של הגר״ש פעלדער שליט״א.

העולה לדינא: טיטול שתינוק לבוש בו נחשב ככיסוי לצואה ומי רגלים, ואין צריך להרחיק ממנו כשאין ריח נודף ממנו. ואם נודף ריח רע ממנו צריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח. ואם התינוק מסתובב בבית עם טיטול וגם מכנסיים מעליו אם אין ריח רע נודף אין חיוב לבדוק אם הוא עשה לפני שרוצה לברך או להתפלל או ללמוד תורה כשהוא נמצא בחדר. אולם נראה שיש להחמיר לבדוק תינוק את הטיטול אם הוא מסתובב בבית בלי מכנסים שמכסים את הטיטול, ואף בזה מי שמיקל לברך בלי לבדוק כשאינו מכוסה עם מכנסיים יש לו על מי לסמוך.

סימן כד

שכח יעלה ויבוא אם צריך ללבוש תפילין בשעת תשלומין של שמונה עשרה

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי מאחד ששכח יעלה ויבוא בראש חודש ורק אחרי שחלץ התפילין שם לב לזה, האם הוא צריך להניח תפילין עוד הפעם לפני שאומר תפילת שמונה עשרה בתשלומין?

תשובה: והנה בנידון דידן נראה שהדין תלוי כיצד דנים תפילה ששכח להזכיר יעלה ויבוא האם הוא נחשב כלא התפלל, או שהוא כן נחשב כתפילה אלא שחסר שם הזכרת המאורע ולכן בתשלומין הוא ישלים את מה שחסר מחלקו בתפילה, ונפק״מ אולי בנידון דידן אם אינו נחשב כהתפלל בכלל אולי עדיין לא התפלל עם תפילין, או שמא יש לומר שבודאי כבר קיים מצות תפילין עם תפילה אלא שיש לו להשלים את החסר ולא תלוי בכלל אם יהיה נחשב אח״כ כהתפלל שמונה עשרה בלא תפילין.

ומעתה נבוא לבאר את צדדי השאלה וההלכה למעשה, תוס׳ במסכת ברכות דף כו: ד״ה טעם כתב בשם ר״י, דהמתפלל מנחה של ראש חודש ושכח להזכיר ראש ודש בתפילתו ולא נזכר מכך עד הלילה לא יתפלל ערבית שתים, דהרי כשיתפלל תפילת תשלומין לא יחזור ויזכיר של ראש חודש, ואם כן, מה הועיל בחזרתו,

הלא מנחה התפלל מקודם, וראש חודש לא יזכיר גם בתפילת תשלומין, אבל דעת חכמי פרובינמצ״ה הובא ברבינו יונה ברכות דף יח. נקט דיתפלל שני פעמים ערבית, דכיון שלא התפלל מנחה כדין הרי הוא כמי שלא התפלל כלל קודם לכן, ובט״ז (סימן ק״ח ס״ק י״א) הביא המח׳ הנ״ל עי׳ שם. ובשו״ע (סימן ק״ו סעיף י״א) פסק שאם שכח להזכיר את ראש חודש במנחה, יתפלל שנית ויתנה, שאם חייב להשלים תפילתו, הרי הוא מתפלל שנית לתשלומין ואם לאו הרי הוא מתפלל שנית בתורת נדבה.

ראיתי בקובץ מדריך להוראה חלק ו׳ (עמוד קפ״א) שהגאון הגדול בעל שבטי ישראל שליט״א כתב בזה תשובה, ושם הזכיר מח׳ הנ״ל ורוצה לומר שלכאורה הוא תלוי בחקירה הנ״ל, וביאר יסוד הדברים, בפשטות הדבר תלוי זה בזה, דלדעת התוס׳ המתפלל ולא הזכיר של ראש חודש חשיב כמי שהתפלל והחסיר דבר מה מתפילתו, ולכן עליו לחזור ולהתפלל כדי להשלים הזכרה זו שהחסיר, מה שאין כן לדעת החכמי פרובינצ״ה כל ששכח להזכיר היום בתפילתו הרי הוא כמי שלא התפלל כלל, ומתפלל שנית כדי לקיים מצות תפילה שלא קיים עד עתה.

ולפי זה, אם התפילה הראשונה ששכח לומר בה יעלה ויבוא אינה נקראת תפילה כלל, הרי החוזר ומתפלל שנית מפני ששכח יעלה ויבוא צריך להניח תפילין שנית, אבל להסוברים דתפילה דלא הזכירו בה את היום יש לומר דהחוזר ומתפלל אינו צריך להניח תפילין בשעת חזרתו, דהא ידי חובת תפילה יצא כבר, ואינו מתפלל עתה אלא כדי להזכיר של ראש חודש, ולא מצינו בשום מקום דהזכרת ראש חודש צריכה להאמר כשהאדם מעוטר בתפילין, ואין לנו לחדש חובה זו מעצמינו.

אמנם מרן הגר״א נבנצל שליט״א הורה לי להניח התפילין, ולכאורה הוא הבין כדעה א׳ מהראשונים הנ״ל, ועוד יותר המגן אברהם (סימן ס״ו ס״ק י״ב) כתב דמי שאין לו תפילין בשעה שהציבור מתפללים, ויהיה לו אחר כך, מוטב שיתעכב מלהתפלל עד שיבואו אליו התפילין, כדי שיקרא קריאת שמע ותפילה עם התפילין, הרי שמעיקר הדין ראוי להתפלל כשהוא לבוש בתפילין, ונראה שהוא מדין קבלת עול מלכות שמים שלמה.

אח״כ ראיתי בספר תפילה כהלכתה (פרק א׳ סעיף נ״ח) הביא דעת הגרשז״א זצ״ל אודות מי ששכח יעלה ויבוא וחוזר ומתפלל, לכתחילה יחמיר להתפלל שנית במנין לחוש לשיטת חכמי פרובניצ״ה דהשוכח להזכיר עניני של יום בתפילתו חשיב כמח שלא התפלל כלל. ובהערה קכ״ד הביא שהגרשז״א זצ״ל כתב עוד מזה שאף שהשוכח יעלה ויבוא חשיב לכמה שיטות כלא התפלל כלל, וצריך להתפלל במנין, מ״מ אינו מחוייב לילך עד מיל או ד׳ מיל לצורך זה. הא חזינן היטב שיש לחוש לשיטות שלא נחשב כהתפלל כלל וממילא צריך ללבוש התפילין לכתחילה כדי לקיים אותם שיטות.

ולכן נראה לי שפסק להלכה למעשה בנידון דידן דהשוכח להזכיר מעניינו של יום, בודאי לכתחילה יחזור ויניח תפילין כשחוזר ומתפלל. אבל אם יש לו איזה מניעה שאינו

יכול להניח תפילין מחמתה, כגון שהמנין שבו הוא מתפלל עומד להתחיל תפילת מוסף, ואם ישתהה הרבה בחזרת התפילה לא יספיק להתפלל עמהם, הרי הוא רשאי לסמוך על דעת הסוברים דהתפילה הראשונה חשובה לתפילה אף שלא הזכיר בה מענייננו של יום, ובפרט דגם אם נאמר דהתפילה הראשונה אינה חשובה לתפילה, אפשר דאין חיוב להתפלל בתפילין אלא לקרוא קריאת שמע עם תפילין. וכשהוא חוזר ומניח תפילין קודם שחוזר ומתפלל, יברך שנית על התפילין, שהרי כבר הסיח דעתו מלהניחם.

סימן כה

ברכת אשר יצר אחרי עניית ברכו במעריב

בדבר השאלה המצויה כשאחד מגיע להתפלל מעריב ומרגיש שצריך לפנות ממש לפני תחילת ברכו האם מותר לו לומר עם הציבור ברכו-ועוד אם יצא לעשות צרכיו וחזר האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח"כ או שצריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה.

תשובה: והנה התשובה מתחלק לכמה פרטים, א) מהו הגדר של מי שצריך לנקביו מה מותר לומר והאם יש חילוק בין גדולים לקטנים. ב) מהו הגדר של הפסק אחרי אמירת ברכו, ועוד כמה פרטים.

היה צריך לנקביו והתפלל אם תפילתו תפילה

והנה נפסק בשו"ע (סימן צ"ב סעיף א') על פי הגמ' במסכת ברכות דף כג: שאם היה צריך לנקביו אל יתפלל דכתיב (עמוס ד, יב) "היכון לקראת אלוקיך ישראל" וכתיב (קהלת ה, יז) "שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלוקים". ואמרו חז"ל שאמר הקב"ה שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני, וממשיך הגמ' ושו"ע שם שאם התפלל תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. והני מילי כשאינו יכול לעמוד לשיעור הילוך פרסה. אבל אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה יצא בדיעבד, אבל לכתחליה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחילה יפה. רמ"א: וכל הנצרך נקביו אסור אפילו בדברי תורה, כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים.

ומצאנו שנחלקו בראשונים ובאחרונים מה הטעם שמי שמתפלל כשנצרך לנקביו תפילתו נחשבת כתועבה, וכן מצאנו שנחלקו האחרונים האם תפילתו נחשבת כתועבה דוקא אם היה נצרך לגדולים או אפילו לקטנים, ויש לעיין האם המח' תלויים זה בזה כמ"ש בסמוך בס"ד.

במגן אברהם (ס"ק א') כתב שכל הדין הנ"ל היינו דוקא לגדולים, אבל לקטנים בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל, וכן פסק החיי אדם (כלל ג' דין ה'), אולם האליהו רבה ודרך החיים נקטו שאפילו לקטנים צריכים לחזור ולהתפלל. ובמ"ב (ס"ק ב') הביא את המח' הנ"ל, ובשו"ע הרב (סעיף א') הכריע

כדעת המגן אברהם שאין צריך לחזור אחרי קטנים.

והנה בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ז' הערה ט"ו) כתב דלכאורה המח' הנ"ל תלוי במח' ראשונים בטעם הדבר מדוע תפילתו נחשבת כתועבה. הרמב"ם הל' תפילה (פרק ד' הלכה י') כתב הוטעם משום דמי שהוצרך לנקביו אסור להתפלל משום שהדבר מטרידו. ולדבריו אין נפק"מ אם נצרך לגדולים או קטנים, אבל לדעת הגהות מיימוני הטעם משום שכיון שצריך לנקביו גופו משוקץ, ונחשב כאילו מתפלל כנגד דבר מטונף שכתב שם בשם רבינו שמחה שאסור להוציא אפילו שאר דברי תורה מפיו כל זמן שגופו משוקץ מחמת שיהוי נקביו. והרמ"א לעיל הביא את דברי רבינו שמחה, ולדבריהם יש לומר דדוקא בגדולים, שהאיסור לקרות דברי תורה ותפילה כנגדן הוא מן התורה כמובא במסכת ברכות דף כה, לכן תפילתו תועבה, אבל בקטנים שאסורים מדרבנן אין לומר שתפילתו תועבה.

נמצא שנחלקו הפוסקים אם עבר והתפלל כשהיה נצרך לנקביו צריך לחזור ולהתפלל אפילו אם היה צריך לקטנים לכתחילה, אא"כ היה יכול לעמוד שם שיעור פרסה. וכן כל דברי תורה אסור לומר בשעה שצריך לנקביו, ובדיעבד יש מקילים אחרי קטנים והמיקל כדעתם יש להם על מי לסמוך, ולענין לכתחילה כגון בנידון דידן יש לעיין אם אמירת ברכו כלול בתוך האיסור לומר תפילות כשצריך לנקביו, או דוקא ק"ש ותפילה ולימוד התורה בעל פה וכדומה.

האם האיסור להתפלל כשצריך לנקביו הוי תפילה

המשנה ברורה (ס"ק ו') על דברי הרמ"א בשם רבינו שמחה שנקט שאפילו לדברי תורה יש להחמיר בזה, הוסיף דכ"ש קר"ש ושאר ברכות, ולענין בדיעבד הביא מקילין שלא צריכים לחזור. וראה עוד בביאור הלכה שם. ובדעת תורה כאן הביא מספר חסידים שבכלל זה היינו כל התפילות ובקשות, והתפילות שלפני פסוקי דזמרה ואחרי שמונה עשרה וכדומה, שיש בהם אזכרת אחד משבעה שמות הקדוש שאינם נמחקים. הא חזינן שלומר ברכו את השם המבורך לכאורה כלול בזה. אולם לענות אמן כבר הכריע מרנן הגרי"ש אלישיב והגר"מ הלבארשטאם זצ"ל הובא בספר הכון שמותר לענות אמן בכל ענין, ואף אמן יהא שמיה רבה. הרי לנו כדבר ברור שאמירת ברכו כולל בו שם השם ולכן אם אינו יכול לעמוד שיעור פרסה וצריך לנקביו אפילו לקטנים אין להקל בזה ולומר עם הציבור ברכו אלא ימתין עד סוף מעריב לשמוע ברכו עוד הפעם.

ולענין אגב, יש לעורר שהפסק להלכה למעשה משתנה בין בני אשכנז לבני ספרד לכאורה, והנה בשו"ת אור לציון שם העיר שבאמת יש עוד נפקא מינה בין המח' לרמב"ם והגהות מיימוני, לגבי לימוד התורה כשנצרך לנקביו, שלהרמב"ם הטעם משום טירדה, א"כ לענין לימוד התורה אין איסור, שהרי אין איסור ללמוד תורה כשהוא טרוד, ויכול לדחות עצמו מעט כשנצרך לנקביו, משא"כ לדעת ההגהות מיימוני, שהטעם משום שגופו משוקץ, א"כ יש לאסור גם

לענין לימוד תורה, ולכן מה שכתב הרמ״א שכל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים, היינו דוקא לפי הטעם שהביא מהגהות מיימוני. וכן צריכים לנהוג בני אשכנז, אבל בני ספרד שנוהגים תמיד כדעת הרמב״ם, וכמ״ש מרן בשו״ת אבקת רוכל (סימן ל״ב וסימן ק״מ) שקהילות ספרד נוהגות על פי הרמב״ם וקיבלוהו עליהם לרבן, יכולים להקל, וכמ״ש בחקרי לב חו״מ (סימן ד׳) שבמקום שאין ראיה מדברי מרן נקטינן כדעת הרמב״ם, וראה עוד בספר סדר המחנות פרק כ״ד הערה ט׳) שהביא הנ״ל וכתב דלכתחילה גם בני ספרד יש לנהוג להחמיר כדברי הרמ״א ומ״ב, אולם יש לצרף הדברים הללו לסניף עי׳ שם. ולפי הנ״ל כ״ש שיש מקום להקל לבני ספרד לכתוב דברי תורה כשצריך לנקביו. ולבני אשכנז ראה בזה בשו״ת להורות נתן חלק ז׳ (סימן ע״ז) וכן לגבי סופר סת״ם אם מותר לכתוב שם השם, ראה בספר פסקי תשובות (סימן צ״ב סעיף ה׳).

המסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שיעשה צרכיו

יש לעיין בכל המקרים הנ״ל וכדומה להם אם אחד מסתפק אם יכול להמתין שיעור פרסה לפני שצריך לעשות, האם מותר לו לומר ברכו ושאר תפילות או שיש להחמיר מספק. והנה מצאנו שנחלקו הפוסקים האם האיסור כאן של בל תשקצו הוא מן התורה או מדרבנן, ולהלכה קיי״ל שהוא מדרבנן, ולכן יש לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן נקטינן לדינא ראה בספר סדר המחנות (פרק כ״ד סעיף ז׳) שפסק דאם מסופק אם יכול להעמיד עצמו שיעור הילוך פרסה יש להקל שדינו כיכול להעמיד עצמו. ועוד הוסיף שאינו עובר משום בל תשקצו אלא באופן שאם לא יעמיד עצמו יצאו נקביו מאליהם, וראה עוד בשו״ת שבט הקהתי חלק ה׳ (סימן כ״ח).

הפסק לברכת אשר יצר אחרי שהציבור התחיל ברכו

והנה בנידון דידן שמאוד מצוי בשעה שמתחילים מעריב שמרגיש שצריך לנקביו ולא יכול להמתין שיעור פרסה, יש לעיין מה יעשה אותו אחד שהלך לבית הכסא לעשות צרכיו וחזר אחרי אמירת ברכו האם מותר לו לברך ברכת אשר יצר אח״כ או שצריך להמתין עד אחרי שמונה עשרה. ויש לדון מה הדין של אחרי ברכו האם הוא דומה לאמצע קר״ש שאסור להפסיק או כבין הפרקים שיש מקום להפסיק, ובאמת הדבר נפסק בהדיא בשו״ע (סימן רל״ו ובמ״ב ס״ק א׳) שאחר ברכו כאמצע הפרק דמי, ואין לחלק בין שחרית לערבית. ולפי זה צריך להזהר מאוד שלא לספר אחר ברכו דערבית אפילו קודם שהתחיל לברך הברכה ראשונה, אם דעתו להתפלל אז מעריב אם הציבור, ובעו״ה הרבה אנשים נכשלין בזה. וראיתי בספר אשרי האיש חלק א׳ (פרק מ״ב סעיף ז׳) ששאלו את מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל אם אחד כבר אמר ברכו במעריב והיה בדעתו לברך אח״כ אשר יצר, האם יפסיק ויברך עכשיו. והשיב שאסור להפסיק ד״אשר יצר״ יכול להגיד אחרי התפילה.

באמת המשנה ברורה (סימן ס״ו ס״ק כ״ג) הביא מהדרך החיים שאפילו אם

יטיל מים אין לברך אשר יצר בין הפרקים אלא אחרי התפילה. ולפי זה היה נראה דכ״ש בנידון דידן שכתב המ״ב שדינו כאמצע הפרק שאסור להפסיק. וראיתי אח״כ בשו״ת באר משה חלק ג׳ (סימן כ׳) שפעם אחד הגיע אליו באמצע התפילה אחרי אמירת ברכו לפני ברכת יוצר אור ושאל אם מותר לברך אשר יצר, ורמז לו שאסור להפסיק לברך ברכת אשר יצר וצריך לברך רק אחרי התפילה, ויש לעיין למעשה אם אחד חושב שישכח אם יכול להקל, אבל נראה למעשה שאין להקל כיון שיכול תמיד לומר ברכת אשר יצר כל עוד שלא מרגיש שצריך לעשות עוד הפעם. וראה עוד בשו״ת באר משה שם (סימן י״ח) מה שכתב קצת חריפות על מה שצריכים לעורר על חטאת הקהל בלא יודעים מחמת חסרון ידיעה לא להפסיק אחר אמירת ברכו בתפילת מעריב עי׳ שם.

בשו״ת רבבות אפרים חלק ז׳ (סימן פ״ב) דן בש״ץ שבטעות אמר שיר המעלות חצי קדיש ושכח לומר והוא רחום, והסתפקו הציבור אם מותר להם לומר והוא רחום לפני שמתחילים לומר ברכת מעריב ערבים, והביא ששמע מבמח״ס קנין תורה זצ״ל שאמירת והוא רחום לא הוי דיבור ומותר לומר אחרי ברכו, וכן נראה להורות. אבל אם התחילו לומר ברכת המעריב ערבים, בודאי אסור להפסיק לומר והוא רחום. ועוד הביא שם דאלו עונים אמן אחרי ברכו נראה דזה טעות אבל יש סוברים שכן אומרים עי׳ שם.

לכוון לענות לברכו ולא בכדי להתחיל עם הציבור

יש לעיין בעצה הידוע ששמעתי פעם בשם גדולי הוראה שבמקרה שאחד רוצה לענות ברכו עם הציבור והוא צריך לצאת לבית הכסא במקום שמותר לו, או שכבר נכנס לבית הכסא ולפני אמירת ברכת אשר יצר שומע מהש״ץ שמתחיל לומר ברכו, יש עצה לכוון לא להתחיל עם הציבור על ידי עניית ברכו. והנה כך הורה לי למעשה במח״ס שבט הקהתי שליט״א בכה״ג, ואח״כ מצאת שבשו״ת אבני ישפה חלק ג׳ (סימן כ״ו) נשאל שם בדיוק בנידון דידן, ודן שם במה שכבר כתבנו בתחילת התשובה, ובסוף הוסיף שגם אם כוון בברכו שרצונו להתחיל ברכות ק״ש, עדיין יוכל לה]סיק ולהמתין למנין אחר. והטעם בזה דכל שלא התחיל בפועל ברכות ק״ש, יתברר למפרע שאין כאן הפסק כיון שלא היה שום המשך. וכן נראה שאם כוון לענייה בעלמא ולא היתה דעתו להתפלל כעת, ושוב נתחרט ורוצה להמשיך בברכות ק״ש, רשאי לעשות כן ותחשב לו מעלה בדומה לסמיכת ברכו לברכות ק״ש. והטעם, דכל שבפועל ענה ברכו ואחריו ברכות ק״ש, לא מגרע הכוונה כ״כ.

ויש להקשות שהרי מה שיש עצה לכוון לענין בעלמא מצילה אותו שיהיה ראשי לדבר, וא״כ חזינן שהכוונה קובעת, יש לומר שהכוונה מאפשרות לו שלא היה לו עון כיון שהחליט לבטל את סמיכה לברכות ק״ש, אבל יכול שוב להתחרט על החלטתו ולהתפלל, וגם תהיה לו איזו מעלה כיון שבפועל היתה כאן עניית ברכו.

והביא שם שמצא בקובץ מבקשי תורה (סיון תשנ״ה כרך ג׳ קובץ ט״ו) פסק בשם

הגרשז״א זצ״ל מי שאומר פסוקי דזמרה והש״ץ כבר הגיע לאמירת קדיש ובכו, יזהר לכון שאינו רוצ הלצאת ידי חובתו באמירת ברכו מכיון דאמירת ברכו תחילה ברכת יוצר אור היא, וא״כ שוב לא יוכל להמשיך לומר פסוקי דזמרה, הא חזינן שמועיל כוונה לא לצאת כדי שלא יהיה איסור הפסק.

ולכן הסיק שם לדינא, יכוון שעונה ברכו כענייה בעלמא בלי שזו תחילת ברכות ק״ש, ורשאי לומר אשר יצר תיכף. ואע״פ שיפסיד עיקר מעלת סמיכת ברכו לתחילת ברכות ק״ש, אבל מסתבר שאינו חייב בזה כי מצות אמירת אשר יצר חלה עליו קודם לכן. ולכן נראה שיכוון בברכו לענייה בעלמא ולא כתחילת ברכות ק״ש ויאמר אשר יצר. ואח״כ יתחיל ברכות ק״ש. אמנם אם לא הספיק לומר והוא רחום יענה ברכו ויכוין לצאת ולא יאמר והוא רחום, כי אין להפסיד ברכו של חובה משום והוא רחום, עכ״ד.

דינים העולים למעשה:

הנצרך לנקביו בין גדולים ובין לקטנים לכתחילה אסור להתפלל או לומר ברכות ושם השם ואפילו ללמוד תורה.

בדיעבד אם עבר והתפלל תפילתו תועבה אם לא היה יכול לעמוד שיעור פרסה, ולענין קר״ש ושאר ברכות ברכת המזון יש מקילים בדיעבד. וכל זה לגדולים ולקטנים יש מקילים בדיעבד שאינו חוזר ומתפלל ויש לסמוך על המקילים.

המסופק אם יכול לעמוד שיעור פרסה מותר להתפלל ולברך וללמוד תורה.

אמירת ברכו את השם המבורך דינו כשאר ברכות שאסור לומר אותם כשצריך לנקביו.

אחרי אמירת ברכו במעריב דינו כבאמצע הפרקים ואסור לומר אפילו אשר יצר, אבל יכול לומר והוא רחום לפני ברכת מעריב ערבים, ויש מתירים לומר אמן גם כן.

הלכות קריאת התורה

סימן כו

לכבד קרוב משפחה שחולה אלצהיימר בעליה לתורה בשמחה משפחתית

שאלה: מתעורר שאלה לא נעימה בשבת בר מצוה או אפרוף כשמגיע קרובי משפחה של בעלי שמחה, ובתוכם גם קרוב כגון סבא או דוד של החתן שהוא רח״ל חולה באלצהיימר, וכעת נשאלת השאלה האם הוא יכול להעלות לתורה, מצד אחד אולי דינו כמו שוטה שאין לתת לו עליה, ומצד שני אולי הוא עדיין יודע לומר את הברכות, ואת״ל שהוא כמו שוטה האם יש כאן ענין של כבוד הבריות, שהוא יתבזה מזה, ואם זה נחשב צורך להתיר במקום שיש חשש איסור להעלות אותו לתורה?

תשובה: והנה מתחילה נפרט בקצרה אם עולה לתורה שאינו יודע לקרוא או אינו מבין לשון הקודש יכול להעלות לתורה, ברמ"א (סימן קל"ט סעיף ג') הביא שהמהרי"ל כתב שעכשיו קורא סומא, כמו שאנו מקרין בתורה לעם הארץ. ובמשנה ברורה ביאר שאף שאינו יודע קרוא וכתיב, כיון שכשהיום הבעל קורא קורא מתוך הכתב, שוב לא מקפידין על העולה, משום דשומע כעונה. אולם המגן אברהם (ס"ק ד') כתב שבעינן עפ"כ שיודע לומר אחר הבעל קורא מילה במילה, ובזה יכול לעלות לתורה, אף שלמעשה אין אומר אחר הבעל קורא אלא שותק ומקשיב.

והטעם כיון שהוא לא יכול לקרוא מתוך הכתב מצד סומא או זקן או חולה או עם הארץ, ויוצא ידי חובתו מדין שומע כעונה, שוב אין מעלה בזה שיאמר בפועל יחד עם הבעל קורא, אדרבה אפשר שעדיף שישתוק וישמע, דהכא צריך דין שומע כעונה ויחשב כאילו הוא קורא מתוך הכתב. וראה עוד בערוך השלחן (סימן קל"ט סעיף ז').

ובנידון דידן בדרך כלל התשובה לשאלה הנ"ל תלוי, ויש להסתפק אם חולה אלצהיימר נחשב כמישהו שהוא בר דעת, כי הרי הפמ"ג (סימן קל"ט ס"ק ב') כתב ששוטה לא יעלה לתורה, וגרע מסומא ועם הארץ דמקילין למרות שאין יכולים לקרות עם הבעל קורא. ואף אין ליתן לו הוספה על ז' הקרואים. אך מישהו שיכול לבוא לבית הכנסת לכאורה עדיין דינו כבר דעת אף ששוכח הרבה דברים, ושפיר ניתן לתת לו עליה לתורה, ובפרט שהוא יכול לומר את המילים בקול וברור.

סימן כז

ילד שיש לו קשיים בקריאה (דיסלעקצי"ע) אם יקרא בתורה בבר מצוה שלו יש חשש שיקרא בעל פה

שאלה: בדבר השאלה אודות בחור בר מצוה שיש לו קשיים בקריאה שהוא בשם דיסלעקצי"ע ויש חשש שאם הוא יקרא בתורה בציבור, יש לחוש שיקרא איזה מלים שלא מתוך הכתב, ומצד שני לא לתת לו להכין עבור הקריאה הוא חשש בושה עבורו ובפרט שהוא הכין הרבה זמן כדי ללמוד את הקריאה.?

תשובה: והנה נכון שעל פי דברי הגמרא במסכת גיטין דף ס. ובמסכת תמורה דף יד: דברים שבכתב אי אפשר לאומרן בעל פה, ולפי זה חייבים לקרוא מתוך הכתב מהספר תורה ולא לומר את הפסוקים בעל פה, ולכן יש לעיין אם ניתן להקל בכה"ג על הדין המוזכר מדברי הגמרא. וכמו כן בראשונים והאחרונים (סימן מ"ט) ראינו לגבי הדין הנ"ל, אלא שנראה במקרה כזה כיון שכבר הזכירו כמה אחרונים באורח חיים (סימן מ"ט) שבדיעבד יצאו קריאת פסוקים בעל פה, לכן במקרה כזה אף לכתחילה מותר להעלות את החתן בר מצוה

כיון שהוא בודאי נחשב כבדיעבד דמי. ובפרט אם יתבזה מפני כל הציבור, וזה יכול לגרום לו עגמת נפש עצומה, שיכול להשפיע עליו לכל חייו, ומי יודע עד היכן הדברים מגיעים.

והרי קיי"ל, (עיין גט פשוט סימן קכ"ט ס"ק מ"ג), דשעת הדחק כדיעבד דמי, עיין בשדי חמד (פאת השדה מערכת ד' כלל ל', וכללים מערכת השי"ן כלל פ"ג), וגם סומכין על שיטת יחידאה, (בגמרא נדה דף ט' ע"ב), **ובשדי חמד** (מערכת י' כלל ל"ב, ובמערכת כ"ף כלל ק"ו).

ועוד בברכי יוסף (או"ח סימן מ"ט אות ב'), כתב שם מפורש דבשעת הדחק ובדיעבד יצאו, ולכן נראה שלכתחילה בנידון דידן מותר להעלות אותו לתורה ואין שום חשש.

ודרך אגב נציין להוראה שפסק לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, אודות בחור שהיה לו קושי גדול בקריאה והיה מגמגם הרבה, והוא רצה להתאמן לומר הברכות לפני קריאת התורה, וכל פעם לומר אותם בדיוק עם שם השם, וכיון שהיה בזה תועלת גדול ובפרט מפני כבוד הבריות, מו"ר שליט"א פסק להתיר לו, ולכאורה זה דומה למה שפסק רבו הגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה הל' תפילה.

סימן כח

חשש עין הרע בין ב' אחים גרים בעליה לתורה

שאלה: נשאלתי מרב בית הכנסת שבשבת אצלם בבית הכנסת היה שמחה משפחתית, וכמעט כל המתפללים הם האבא עם בניו, האם יש מקום להקל להעלות לתורה אב ובנו זה אחר זה, או שני אחים זה אחר זה. כבר הארכתי בעבר על הנושא שנפסק בשו"ע (סי' קמ"א ס"ו) יכולים לקרות שני אחים זה אחר זה, והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע, והסביר המ"ב (סקי"ח) דמן הדין אין חשש איסור בדבר, ולכן אם קראוהו וכבר עלה לא ירד, אבל לכתחילה אין מניחים לקרות משום עין הרע. ובמשנה ברורה ועוד אחרונים, הם חוששים לעין הרע. אלא שבנידון דידן היה נושא חדש ממש, היות והשאלה הוא בנוגע לב' אחים תאומים, אבל הם גרי צדק, שהתגיירו ועכשיו עושים להם בר מצוה ומשום מה לפי עומס הכיבודים יצא להם שהכי נוח הוא לתת את האחים התאומים ב' עליות זה אחר זה, או שמא יש לומר היות והם לא נחשבים כאחים על פי התורה, אין כאן חשש עין הרע, מאידך גיסא יש חשש משום שבעניני עין הרע איננו מבנים בנסתרות וכדאי להקפיד בכל זאת.

תשובה: והנה כמו שכתבנו כבר כ' המ"ב (סקי"ט) דאין להקל אפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע (וכ"כ השערי אפרים שער א' ס"ל, וברכ"י סי' קמ"א סק"ו, וקצשו"ע סי' כ"ג סי"ג, דלא כשיטת הערוה"ש שם ס"ח שהיקל בזה). עוד יש לציין, שמרן בעל האגרות משה זצ"ל פסק (הובא במסורת משה ח"א עמוד מ"ב), דגם במנין פרטי יש לחוש משום עין הרע, ואפילו

אם הוא שעה״ד, דלא מצאנו שום קולות בשו״ע, משא״כ בקריאת לוי אחר לוי דמצאנו שהקילו בשעה״ד (סי׳ קל״ה ס״י).

אמנם יש להסתפק אם העין הרע תלוי בקריאת השמות של האב ובנו, או של שני אחים, או שהוא תלוי במציאות שאנשים רואים שהם עולים (ונ״מ היכא דכל המנין הוא של סבא ובנו ונכדיו), דהרי הא״ר (סי׳ קמ״א סוסק״ז) כ׳ בשם האמונת שמואל, דלפי מנהג אשכנז שאומרים ״יעמוד שביעי״ ואין מפרטים את שמו, מותר לקרות שני אחים לששי ולשביעי, אבל המ״ב (שם סקכ״א) כ׳ דהיינו דווקא במקום שאין נוהגים לקרות העולה לשביעי בשמו, דאל״ה אם לא יקראוהו בשמו במקום שהמנהג לקרותו בשמו, זה גופא הוי היכר טפי.

הרבה אחרונים מביאים מש״כ בשירי כנה״ג (הגהות ב״י סי׳ קמ״א סק״ה - סק״ז) שהסביר שהעין הרע הוא משום שקוראים בתורה סמוכים זה לזה, ולא משום ששמותיהם שוים, ונ״מ טובא: א. אם הם אחים מן האם ואין שמות אביהם שווים, ב. אח קטן יכול לעלות אחרי אח גדול אע״פ ששם אביהם שוה, ג. אב ונכדו אסורים לעלות זה אחר זה אע״פ שאין שמותיהם שווים, ד. אם קוראים בשני ס״ת יש להקל אע״פ שקוראים בשמו.

אמנם דברתי עם מרן הגר״א נבנצל שליט״א והוא אמר לי שצריך להורות לזה לקולא כיון שהתאומים הם פשוט לא נחשבים כאחים ממש לענין יהדות, על פי התורה, אלא הם אחים סתם, ולכן מעיקר הדין כל החשש הוא בין אחים מן האב ואם וכאן אין כאן אב ואם יהודים, ממילא חסר להם שם של אחים על פי הלכה ושפיר נוכל להתיר להם לעלות אחד אחרי השני. ולכן אע״פ שיש מקום לומר היות ועין הרע שייך כאן כיון שיש אנשים שרואים אחד שעולה מיד אחרי השני והם אחים, מ״מ במקרה שהוא דחוק וגם בנידון דידן שאינו נחשב כאח על פי התורה, שפיר ניתן להקל, ודלא כמו מי שרצה להחמיר בזה.

הלכות ברכות

סימן כט

שתה מיץ רימונים וכדומה אם מברך שהחיינו על פרי רימון

שאלה: בדבר השאלה לגבי מי ששתה מיץ רימונים או תפוזים וכדומה בתחילת השנה או כשהפרי מצוי האם מברכים על זה שהחיינו, ובעיקר שואלים יותר מזה האם אחד ששתה מיץ רימונים טרי שנעשה מרימונים של העונה החדשה, האם יכול אחר כך כשאוכל בפעם הראשונה את פרי הרימון לברך עליו שהחיינו או לא.

תשובה: והנה לענין הלכה למעשה נלענ"ד שאי אפשר לברך שהחיינו על מיץ רימונים וכדומה, ובמקרה ששתו במשך השנה מיץ רימונים ואח"כ אוכל רימון אפשר לברך אז ברכת שהחיינו על הרימון אע"פ שלפני כן שתה מיץ רימונים.

ויסוד ביאור הדברים, דאיתא בשו"ע (סימן רכ"ה סעיף ה') דאם בירך שהחיינו על ענבים, כשישתה יין חדש אינו חוזר ומברך שהחיינו. ויש אומרים שצריך לברך. ובמשנה ברורה (ס"ק ט"ו) כתב דכל מה שהביא בשו"ע היינו כשהוא תירוש, שהוא יכר שהוא יין חדש, אבל אם אינו שותהו עד שהוא יין אפילו לא בירך שהחיינו על הענבים אינו מברך עליו שהחינו אף שהוא יודע שהוא יין חדש, משום דאינו ניכר בין חדש לישן.

ולפי זה הוא הדין בכל פרי חדש עשאוהו מיץ, שאינו ניכר אם זה מפרי חדש או ישן, אין לברך על זה ברכת שהחיינו, אף שעדיין לא בירכו שהחיינו על אותו פרי. עוד טעם ניתו לומר שאין לברך שהחיינו במיצי פרי משום שכבר דנו באחרונים שהמיץ הוא כזיעה בעלמא, וברכתו שהכל ואין עליו דין פרי כלל, עי' בכל זה בשו"ת שבט הקהתי חלק ד' (סימן ע"ג) ובספר שהחיינו (פרק ב' סימן קכ"ד).

אולם לענין נידון דידן אם כבר שתה מהמיץ פרי ואח"כ אכל באותה שנה את פרי אחרי ששתה המיץ, יש אומרים דאע"פ שלא מברכים שהחיינו על מיץ, מ"מ ביאר בספר שהחיינו שם על פי ספר הלכה ברורה (שאינו תחת ידי) שנחלקו הפוסקים לענין מי שלא בירך שהחיינו באכילה ראשונה אם יברך באכילה שניה, והכרעת הפוסקים דלא יברך משום ספק ברכות להקל, ולפי זה יש לומר כיון שמי פירות חשיבי כזיעה בעלמא ואין בהם חיוב שהחיינו ממילא הרי זה כשתה משקה אחר, ועכשיו שבא לאכול מאותו מין שממנו נסחטו אותם מי פירות חשיב כאכילה ראשונה, ומאידך כיון שהמיץ בא מגוף הפרי חשיב כאותו מין ואינו מברך באכילה שניה, עי' שם.

מאידך מצאנו בפוסקי זמנינו שטענו להיפך, מאחר ולא מברכין על מיץ פרי ברכת שהחיינו כיון שאינו אוכל את גוף הפרי, ממילא אח"כ כשאוכלים את גוף הפרי יכול לברך שהחיינו כיון שעדיין לא אכל הפרי.

ולענין דינא: כתבנו לעיל ושצריך לברך שהחיינו בשעת אכילת הפרי ולא הפסיד הברכה בזה ששתה מיץ רימונים, כיון דמיץ רימונים הרי הוא כזיעה בעלמא. וכן הסכים הגאון הגדול רבי נסים קרליץ זצ"ל ויבלח"ט במח"ס שו"ת שבט הקהתי.

סימן ל

כיסוי סכין חד פעמי ומספרים בעת ברכת המזון

שאלה: האם נוהגים לכסות סכין חד פעמי בעת ברכת המזון? ואם תמצא לומר שכן, האם גם מספריים צריכים לכסות בעת ברכת המזון?

תשובה: והנה נוהגים לכסות הסכין בשעת בהמ״ז, ונהגו שלא לכסותו בשבת ויום טוב.

המשנה ברורה (ס״ק יא) הביא מהבית יוסף ב׳ טעמים האחד דברזל מקצר ימי האדם ואינו דין שיהיה מונח על השלחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם דע״כ כתיב לא תניף עליהם ברזל וע״כ אחר שגמר אכילתו ורוצה לברך בהמ״ז מכסה הסכין וטעם שני בשם רבינו שמחה לפי שפעם אחד הגיע אחד לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית ותקע סכין בבטנו וע״כ נהגו לסלקו בשעת ברכה.

במגן אברהם (ס״ק ד׳) כתב שאם הטעם להסיר את הסכינים הוא משום שברזל מקצר חיים, אם כן ההקפדה היא דוקא על סכין העשויה מברזל ולא על סכין העשויה ממתכת אחרת. והפמ״ג הסתפק בזה, אכן ראה בשו״ת שבט הלוי חלק א׳ (סימן ר״ה) שהביא דעות בזה ולפי טעם השני בודאי אין חילוק בין ברזל לשאר מיני מתכות, כל שיכול להמית בו את עצמו צריך לכסות. ויש לדון לגבי כל מיני סוגי סכינים אם צריכים לכסותם, ולגבי חד פעמי לכאורה לא יכולים ממש להרוג, ובכל אופן הכריע מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שיש להקפיד בזה גם כן. וכן ראיתי בספר בכרמי יהודא שהגר״י שפירא זצ״ל פסק שנכון להחמיר אפילו בסכין חד פעמי.

ולענין אגב מצאתי לנכון ללקט כמה דינים שעולים מדברי הפוסקים שראיתי שכבר האריך בזה בדרשו מ״ב (סימן ק״פ שם) וכן מעוד ספרי הפוסקים לתועלת הענין. יש לעיין בכל דיני הסרת סכין מעל השלחן בעת אמירת ברכת המזון, האם צריכים דוקא סילוק מהשלחן או אפשר לכסותם לגמרי, ואת״ל דסגי ליה בכיסוי האם צריכים לכסות כל הסכין אפילו ידית שעשויה מעץ וכדומה או דוקא החתיכה של ברזל וכו׳.

והנה לפי הטעם של חשש הריגה אין מספיק לכסות את הסכינים אלא צריכים להסירם מעל השלחן, וכן דקדק הגר״נ קרליץ זצ״ל הובא בספר חוט שני הל׳ שבת חלק ג׳ (עמוד רכ״ו), וכן נראה מדברי הכף החיים (ס״ק ט״ו) על פי האריז״ל. אכן באשל אברהם מבוטשאטש נראה שאין צריך לסלק אותם דוקא אלא מספיק לכסותם, וכן פסק הגרח״פ שיינברג זצ״ל, והוסיף דוקא החלק של מתכת צריך לכסות, וכך נהג מרן הסטייפלר זצ״ל לתחוב את סכין החלק של הלהב מתחת המפה. וכן ראיתי בספר בכרמי יהודא שפסק

שאין צריך לכסות אלא מקום של הברזל בלבד.

ומה שכתב בשו״ע שאין צריך להקפיד בכיסוי סכינים בשבת ויום טוב עוד הביא במ״ב דרשו בשם הגר״ח קניבסקי שליט״א שאפילו בסעודת שלישית אין צריך להסירה אפילו אם מברך במוצאי שבת. אכן בחול המועד כן דעתו שצריך לכסותו.

בטעם שלא צריכים לכסות את הסכינים בשבת כתב במגן אברהם (ס״ק ד׳) משום דטעם כיסוי הסכין הוא דהשלחן דומה למזבח שנאמר בו ״לא תניף עליהם ברזל״, ואין בונים מזבח בשבת עי׳ שם. ולפי זה גם בכל הלילות בימי החול אין צריך לכסות, דאין בונים את בית המקדש בלילה כדאיתא בשבועות דף טו:, כך כתב בספר נפש חיה הובא בלקט הקמח החדש (סימן ק״פ סעיף ה׳).

בספר בכרמי יהודא להגר״י שפירא זצ״ל מובא שהשיב בזה שלפי הטעמים היה נראה דדינו כסכין, אבל לא שמע מעולם קפידא בזה. ועוד הביאו שם שכל דין הנ״ל של כיסוי סכינים היינו אפילו סכינים שעיקר מטרתם למרוח ממרחים וכדומה ולא לחיתוך, ואין לחלק ביניהם. ועוד הובא שם שמה שאנו לא מקפידים לכסות שאר כלי ברזל כגון כפית או מזלג אע״פ שהמשנה ברורה הביא טעם שאין להעלות ברזל על השלחן, והטעם משום שכלים אחרים כמו כפית אינם של ברזל בדרך כלל וגם המנהג הוא דוקא בסכין כמ״ש בשו״ע.

סימן לא

טעה ובירך על המחיה אחרי ענבים אם יצא בדיעבד

שאלה: בדבר השאלה אודות מי שאכל תמרים או ענבים וכשבא לברך ברכה מעין שלוש אחרי אכילתו טעה וברך ברכת ״על המחיה״ של חמשת מיני דגן במקום ברכת ״על העץ״, [והוא הדין אם פתח כדין ״על העץ״ ורק בחתימה טעה בשגרת לשונו וחתם ״על המחיה״, שהרי החתימה מעכבת את הברכה], האם צריך לחזור ולברך או שיצא בדיעבד?

תשובה: בגמ׳ ברכות (יב, א) מפורש שאם בירך ברכת המזון אחר אכילת תמרים יצא בדיעבד ידי חובתו מכיון שתמרים מיזן זייני. וכן פסק השו״ע (סימן רח סי״ז) שאם ברך ברכת המזון על אכילת תמרים או על שתיית יין יצא ידי חובתו. וכתב המ״ב סקע״ז דדוקא בתמרים ויין, אבל אם ברך ברכת המזון אחר אכילת תאנים וענבים וזיתים ורימונים לא יצא ידי חובתו אף בדיעבד.

ולפ״ז פשוט שאם ברך אחר אכילת ענבים ברכת ״על המחיה״ בודאי לא יצא ידי חובתו, דאין ברכה זו שייכת אלא במידי דזיין כחמשת מיני דגן ולא בפירות. אמנם לגבי אם אכל תמרים יש להסתפק האם כשם שיוצא בברכת המזון יוצא גם בברכת ״על המחיה״, או שברכת ״על המחיה״ אינה

כוללת כל מידי דזיין אלא חמשת מיני דגן בלבד, ואינה שייכת כלל על תמרים אע״ג דזייני.

אולם במח״ס שבט הקהתי שליט״א פסק שיצא ידי חובתו בברכת ״על המחיה״ מכיון שתמרים מיזן זייני כחמת מיני דגן. והביא סמך לדבריו מדברי המדרש תלפיות שכתב דרשב״י בעת שהיה במערה היה ניזון מחרובים בימות החול ומתמרים בשבתות. והנה בזוה״ק איתא שרשב״י קיים ג׳ סעודות בשבת גם במשך השנים שהיה במערה, ואם נצרף את הדברים זה לזה נמצא שיוצאים באכילת תמרים ידי חובת סעודת שבת. וראיתי שכך פסק הגר״ח קניבסקי זצ״ל.

אולם מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א הסתפק בזה, ונראה שהכי טוב הוא לא לחזור ולברך על העץ מכיון שלא מצאנו שברכת ״על המחיה״ פוטרת תמרים אלא ברכת המזון בלבד, אין זה פשוט לומר שיצא, ומכל מקום מידי ספיקא לא נפקא וספק ברכות להקל ולכן לא יחזור ויברך ״על העץ״. ומכל מקום אם יכול לצאת מאחר שמברך ״על העץ״ ראוי לעשות כן.

סימן לב

הבולע תרופה עם מים בתענית אם צריך לברך

שאלה: מי שצריך לבלוע רפואה בתשעה באב ושותה מים כדי לבלוע התרופה, אם צריך לברך על המים.

תשובה: הנה זה פשוט ונפסק להדיא בשו״ע (או״ח סימן רד סעי׳ ז) דחיוב ברכת שהכל על המים ולאחריו בורא נפשות אינו אלא אם שתה מים לצמאו, אבל השותה שלא לצמאו כגון שחנקתיה אומצא ושותה מים להעביר האומצא אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו. ולכאורה הוא הדין בנדון דידן כיון שאינו שותה לצמאו וכל כוונתו אינה אלא לבלוע את הרפואה אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו.

אכן עיי״ש במשנה ברורה (ס״ק מ) שכתב דלא דווקא שכוונתו לשתות לצמאו ממש, אלא אפילו בסתמא כל שהחיך נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברך, דאם אינו צמא כלל לא היה החיך נהנה ממנו, ועיי״ש בשער הציון (ס״ק לד) שהוכיח כן מהא דאיתא בגמרא (ברכות לו, א) גבי שמן זית דמברך בורא פרי העץ, ומוקים לה בגמרא שם בחושש בגרונו ושותה שמן זית על ידי אניגרון ל׳רפואה׳, דהוה אמינא כיון דאינו שותה אלא לרפואה אינו מברך, קמ״ל דכיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי, ע״כ, הרי מבואר דאף אם אין כוונתו בשתיית השמן אלא לרפואה מ״מ כיון שנהנה מברך, וקשה א״כ למה בחנקתיה אומצא אינו מברך, ומחלקים הראשונים דמים שאני, משום דבמים אם אינו צמא אין לו הנאה כלל מהם.

נמצא לפי זה דאף במים הסיבה שאינו מברך הוא משום דבדרך כלל אינו מרגיש טעם, אבל כל שהוא מרגיש הנאה משתית המים צריך ברכה, דכל היכא שהוא צמא קצת ומרגיש שהחיך נהנה משתיית המים אפילו שהמים בעצמם אין בהם טעם וגם הוא לא הייתה כוונתו לשתות לצמאו אלא לעניין אחר, מ״מ כיון שנהנה בחיכו מהשתיה חייב לברך לפניה, ואם שתה כשיעור יברך גם לאחריה בורא נפשות, וא״כ כל שכן בנדון דידן שמרגיש צימאון גדול מהתענית צריך לברך.

אולם ראיתי בספר חשוקי חמד (כתובות נא, ב, וכן הוא בספר אשרי האיש חלק א סימן לו) בשם הגר״ש אלישיב זצ״ל שכתב דכיון דבוודאי דעתו שלא להנות מן המים מפני התענית, וכל הנאתו היא שלא לרצונו, א״כ צריך לומר דהדבר תלוי במחלוקת שנחלקו התוס׳ (שבת כט ד״ה בלבד) והר״ן (חולין לב, א מדפי הרי״ף ד״ה אביי אמר) בעושה דבר שלא לרצונו והוה פסיק רישא שיהנה אי חשיב הנאה או לא.

והנה יש לדון אם לוקח את התרופה בבוקר בזמן שעדיין אינו צמא כל כך למים, מ״מ מהני ליה מה ששותה עכשיו שלא יהיה צמא לאחר זמן, ונסתפקו האחרונים בזה אם על הנאה כזו חייב לברך, או שמא אין נחשב שותה לצמאו אלא אם הוא צמא עכשיו ונהנה עכשיו מהמים אבל מה שיבא לו תועלת לצמאון שיבוא אח״כ לא. ובאמת ספק זה אינו דווקא בשותה יום התענית אלא בכל זמן באם השתיה ששותה עכשיו אינה לצמאון שצמא עכשיו ושותה כדי שלא יהיה צמא אחר זמן, וכמו שרגילים הרבה לשתות הרבה לפני התענית או לפני שיוצא לדרך וכדומה כדי שלא יצמא אח״כ בדרך או בתענית, יש להסתפק אם בכהאי גונא נחשב לשותה לצמאו. וספק זה נפתח בגדולים, ה״ה הגאון הק׳ מבוטשאטש באשל אברהם (סימן רד סעי׳ ז) עיי״ש ז״ל: אולי לצמאו כולל גם כשכוונתו בסגנון ׳עד דצחית שתה׳, כיון דבשביל צמאון שותה ואינו בסגנון שתיה גסה, ושלא לצמאו, היינו כשלא יועיל לצמאון גם אח״כ מצד שמופלג מצמאון, ע״כ. היינו, דקשיא ליה דאם נאמר כן דמי שכוונתו שלא יצמא אח״כ הוה כמי ששותה עכשיו לצמאו, א״כ איך יתכן אופן ששותה שלא לצמאו, הרי תמיד בסופו של דבר נהנה מן השתיה שלא יצמא אחר זמן, על זה כתב דמשכחת ליה באופן שהוא שבע כל כך משתיה דאף לצורך אח״כ אינו צריך לשתות, ומבואר בדבריו דאין הספק אלא באופן שהוא צריך עכשיו לשתות לצורך אח״כ עכ״פ, אבל אם מרגיש רוויה גדולה ואף לצורך אח״כ אינו צריך לשתות, אף דבכל גווני יבוא אחרי הרבה זמן צמאון לגרונו, מ״מ בכהאי גונא וודאי אינו צריך לברך. ובנדפס בשו״ע שלנו אין הכרעה לכאן או לכאן, אבל בדעת תורה (סימן רד סעי׳ ז) כתב בזה״ל: בכתבי הדעת קדושים ז״ל כתב דגם אם שותה כדי שלא יצמא אח״כ י״ל דצריך לברך, וכמו שאמרו ז״ל (ברכות סב, ב) עד דצחית שתה, והעיקר נראה לברך רק כשהוא צמא כבר עכ״ד. הנה מבואר דבכתבי הרה״ק מבוטשאטש שהיו לפני המהרש״ם הכריע

בספק הנ״ל, ודעתו נוטה להלכה שלא לברך אלא כשהוא צמא כבר עכשיו, לא כששותה כדי שלא יצמא אח״כ.

אכן עיין בשו״ת שבט הלוי (חלק י סימן מב) שהביא מה שתמהו האחרונים שהאשל אברהם סותר את עצמו, ולמעשה הורה לדינא שגם אם שותה כדי שלא יצמא אח״כ מ״מ יש לברך, וכך נראה להורות הלכה למעשה. וכך שמעתי להורות ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א היות ומן הסתם הוא שותה גם למנוע את הצמאון אח״כ יש לו לברך על המים.

היוצא לדינא: מי שצריך לבלוע רפואה בתשעה באב וא״א לו לבלוע בלי שתיית מים אף דאינו שותה לצמאו אלא כדי לבלוע הרפואה מ״מ כיון דעכשיו הרי הוא כבר צמא מאוד ובוודאי נהנה חיכו מהמים צריך לברך.

סימן לג

עשה הבדלה על קפה עם חלב ונזכר שהוא בתוך שש שעות לאכילת בשר

שאלה: שאלה מצויה ששואלים בשבתות בחורף במי שרגיל או שרוצה לעשות הבדלה על קפה עם חלב, וסמך על הדעות שהוא נקרא חמר מדינה, וכשסיים את ההבדלה ועמד לשתות את הכוס נזכר שבאותה שבת אכל את סעודת השבת בשעה מאוחרת ועדיין לא חלפו שש שעות מעת אכילת הבשר. מה עליו לעשות כעת?

תשובה: מכיון שכמה מהפוסקים חילקו בין אם הוא עומד בתוך שעה מאכילת הבשר לבין אם עברה כבר השעה הראשונה יש להביא את דברי הפוסקים בענין זה.

כתב השו״ע יו״ד (סימן פט ס״א): אכל בשר, אפילו של חיה ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות. והרמ״א כתב: והמנהג הפשוט במדינות אלו, להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת, ואוכלין אחר כך גבינה. ומסיים הרמ״א: ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות, ע״כ.

והט״ז (סק״ב) הביא את דברי מהרש״ל שתמה על קולא זו וכתב: ואם אי אפשר למחות ביד בני אדם שאינן בני תורה, אבל בבני תורה ראוי למחות ולגעור בהם שלא יקילו פחות משש שעות ע״כ. וכן הביא הש״ך (סק״ח): וכ״כ מהרש״ל דכן ראוי לעשות לכל מי שיש בו ריח תורה ע״ש. וגם הלבוש כתב דאסור לאכול בפחות משש שעות. והפמ״ג כתב בשפתי דעת: והמנהג דממתינים ו׳ שעות ואין לפרוץ גדר.

ולענין שיעור טעימת הכוס אחרי הבדלה, הנה הפוסקים כתבו בפשיטות שצריך אחד המסובים לשתות כמלוא לוגמיו מן הכוס, וז״ל שו״ע הרב בהלכות קידוש (סימן רעא סכ״ה): אבל בהבדלה ובשאר כל הדברים הטעונים כוס, מודים הגאונים

שאפילו לכתחלה די בטעימת אחד מהמסובין כמלא לוגמיו, ע״כ.

אמנם בהלכות ברכת המזון הביא בשו״ע הרב (סימן קצ ס״ד) מחלוקת בשורש החיוב של שתיית הכוס של מצוה, ומסיים: וכן בהבדלה אם לא טעם כמלא לוגמיו א״צ לחזור ולהבדיל, שספק ברכות של דבריהם להקל כסברא האחרונה, ע״כ. ומכל מקום גם לדעה זו חייב לטעום כל שהוא כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה כמבואר שם.

ועל פי הנ״ל הסכימו גדולי הפוסקים שאם טעם משהו מן הכוס יצא בדיעבד ידי חובתו וא״צ לחזור ולהבדיל.

ונלענ״ד שאף אם הוא בתוך שעה ראשונה מעת אכילת הבשר ונזכר קודם ששתה, יטעום משהו מן הכוס כדי שלא תהא ברכתו לבטלה ולא ישתה יותר, וכך כתבתי בספרי אהל יעקב הל׳ בשר בחלב, וכן הסכימו כמה מגדולי ההוראה שליט״א. ואם הוא לאחר שעה ראשונה יטעום מלא לוגמיו, דיש לסמוך על המקילין בהפסקת שעה בחלב אחר בשר כדי לצאת ידי חובת הבדלה לכתחילה ולא בדיעבד. ובפרט שתוס׳ חולין דף קה סובר שאם עושים סילוק ובירך בין בשר לחלב שפיר דמי, ולכן במקום ברכה לבטלה קבלתי להורות לסמוך על זה לטעום משהו.

סימן לד

שכח לברך שהחיינו על פרי ונזכר באמצע אכילתו

שאלה: בדבר השאלה במי שאכל פרי ושכח לברך שהחיינו האם יכול לברך אח״כ, בין שנשאר מאותו הפרי ובין שלא נשאר מאותו הפרי?

והנה בדיני ברכת שהחיינו המבוארים בסימן רכה כתב בבית יוסף בשם רבינו מנוח שלענין ראיה אם לא בירך בראיה ראשונה אינו מברך בראיה שניה, ואילו האגור הביא את הסמ״ק שאין דבריו מסתברים וממילא יכול לברך על ראיה שניה של אותו דבר. וכן פסק הרמ״א (סימן שכ״ה סעיף ג׳) מי שלא ברך בראיה ראשונה, יברך בראיה שניה. ומיירי התם לגבי מי שרואה פרי חדש שמתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו ואפילו רואה ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה. ויש לעיין האם מדמים ראיה לאכילה לענין מי ששכח לברך שהחיינו כשאכל את הפרי.

במגן אברהם (ס״ק ט׳) כתב דהוא הדין לדידן דמברכין בשעת אכילה, אם לא ברך באכילה ראשונה יברך באכילה שניה. ומבואר מדבריו שבדעת הרמ״א שמברכים על הראיה השניה אם שכח לברך בראשונה, ה״ה לענין אכילה אם שכח לברך בשעת אכילה ראשונה יכול לברך בשעת אכילה שניה.

והנה הרדב״ז (חלק א׳ סימן קל) הובא במגן אברהם נקט שאין לברך על אותה אכילה עצמה בעוד שלא נתעכל הפרי, הרי דוקא כשכבר גמר אכילתו אלא שלא נתעכל

הפרי עדיין במעיו אז אין לברך, אבל עד שלא גמר אכילתו אף שלא בירך מיד בתחילת אכילתו, שפיר מברך על מה שיוסיף לאכול. ובאמת זה יותר מפורש ברדב"ז חלק א' (סימן שיט) שכתב דלכן לא יברך אע"פ שלא יתעכל הפרי עדיין יען ברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על הראייה במה שלבו שמח ואחר שאכלו אינו רואה את כל מאומה בידו לברך עליו. שוב הוסיף ומ"מ הכל מודים שעיקר הברכה על הראיה כבר עברה, מבואר דכל זמן שלא עברה הראינה והיינו שיש מהפרי עדיין מאומה בידו שפיר מברך באמצע אכילתו ואע"פ שכבר אכל קצת קודם שנזכר לברך.

וכן נראה מדברי המשנה ברורה (סימן רכ"ה ס"ק יא) שכתב עי' בפמ"ג שכתב דלכתחילה נכון לברך שהחיינו קודם, אח"כ יברך ברכה הראויה לה, וה"ה אם טועם מעט ואח"כ מברך שהחיינו אפשר דגם זה טוב הוא. והנה כאן רצה הפמ"ג לתת עצה שלא תהיה ברכת שהחיינו הפסק בין ברכת הפרי לאכילה, ולכן הציע קודם שיטעם מעט ואח"כ יברך שהחיינו. וא"כ מוכח מכאן שבזה שטעם לא הפסיד כלל ברכת שהחיינו ואע"פ בלשון אפשר, הוא משום שלכתחילה נכון שכל האיכלה תהיה לפני השחיינו ולכן הסתפק אם נכון לאכול מעט לפני השהחיינו.

בפמ"ג (סימן רכ"ה א"א ס"ק ז') כתב שאם מברך ברכת הנהנין ואוכל מעט ואח"כ מברך שהחיינו אפשר דנמי נכון הוא, ומשמע מדבריו דאפילו לכתחילה מהני לברך שהחיינו אחר שאכל מעט מהפרי החדש.

מכל הנ"ל נראה שכל זמן שעוסק באכילה ראשונה, והיינו כל זמן שלא בירך ברכה אחרונה יברך שהחיינו על מה שיאכל עוד, ובתנאי שלא הסיח דעתו למאכלו עוד, כי כל זה נקרא שעת אכילה ראשונה. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה חלק ב' (סימן יז) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וכן בשו"ת בצל החכמה חלק ה' (סימן כז אות ב') כתב שנראה שגם מי שאוכל פרי חדש ושכח ולא בירך שהחיינו בתחילת אכילתו, ונזכר באמצע אכילתו, שיברך שהחיינו בשעה שנזכר שהכל אכילה אחת וכמו בלבש בגד חדש ורואה מקום הנס או את ים הגדול. וראה עוד בשו"ת מהר"ם שיק או"ח (סימן פ"ט), ובספר החשוב שהחיינו (פרק א' סעיף ט').

וראה עוד בשו"ת כתב סופר או"ח (סימן כה) שכתב דאין לומר דכיון שאכל מעט הפסיד ברכת שהחיינו כיון שבאכילה מועטת עדיין לא מתיישבת דעתו ואין היא מספקת אותו ובודאי ששמח לאכול עוד וכיון שהשמחה עדיין קיימת שפיר יכול לברך אפילו שאכל מעט אבל אם אכל שיעור באכילה זו אינו יכול לברך שהחיינו שוב, עכ"ד. ומ"מ ראינו כבר לעיל כסתימת רוב הפוסקים שהתנאי הכא הוא דכל עוד שלא הסיח דעתו מאכילה ולא נגמר מאותו המין שפיר ניתן לברך שהחיינו.

העולה לדינא: שאם אוכל פרי חדש ולא בירך עליו שהחיינו ונזכר באמצע אכילתו רשאי לברך בשעה שנזכר כל זמן שעודנו אוכל ממנו או מאותו מין.

סימן לה

חשש חציצה אצל נשים שיש להם לקה בציפורנים

שאלה: אשה שיש לה לקה על הציפורנים, ויש לה סדק שהיא מקפדת על המיעוט של לקה שיש לה בציפורנים, האם מותר לה ליטול ידים או שיש כאן חציצה של קפידא, ואת"ל שיש כאן חציצה, אבל מה הדין אם אשה זאת מקפידה רק ללכת לחתונה אבל צאת החוצה עם זה לרשות רבים אין שום קפידא, האם היא יכולה ליטול ידים בכה"ג?

תשובה: לענ"ד נראה שזה אכן יותר קל מטבילה, ולכן אם אינו מקפידה לצאת עם זה בחוץ אפשר להקל. והנה בביאור הדברים אודות השאלה המצויה מאוד, שיש לנשים לקה ששמים על הציפורנים, ובעיתים קרובות, יש בצבע איזה סדק או שמתחיל להימחק קצת עד שנראה מוזר ורק חלק של הציפורן הוא צבוע ויש נשים שממש מקפידות על זה, ולכן הוי מיעוט המפקיד, שחוצץ לענין נטילת ידים לסעודה?

ולענין מהו הגדר והזהירות הנדרשת למנוע מחשש חציצה בנטילת ידים. בשו"ע (סימן קס"א סעיף א') נראה מדבריו שכל שחוצץ בטבילה חוצץ בנטילה, כגון צואה מתחת הציפורן שלא כנגד הבשר והבצק שתחת הציפורן אפילו כנגד הבשר, וכן שאר דבר שנדבק ביד ומונע המים מלהגיע ליד חוצץ.

והטעם שצואה חוצץ תחת הציפורן, ואילו כנגד הבשר אינו חוצץ, כתב במחנה ישראל (סימן כ"ט) כיון שהוא דבר מועט אין דרך בני אדם להקפיד עלי זה. וצואה שנזכר כאן היינו זוהמת הציפורניים שדרך להתקבץ שם, אך בצואה ממש אפילו כנגד הבשר חוצץ, ראה במשנה ברורה (ס"ק ב').

עוד מבואר שם שאם הדבר שעל היד הוא במיעוט היד, וגם אינו מקפיד עליו, ואין דרך בני אדם להקפיד על כך, אינו חוצץ, אך ברוב היד אף שאינו מקפיד עליו חוצץ.

ולענין צבעי שנשאר על ידיו כתמים של צבע במיעוט הנטילה, אינו חוצץ כיון שאין מקפיד ולא אזלינן בתר רוב העולם שמקפידים על זה, כיון שמי שאומנותו צבעי אינו מקפיד. והוא הדין סופר או שאר בעלי אומנות שאינו מקפידים על כתמים בידים שאינו חוצץ.

והנה יש לעיין בגדר הקפידא, האם הצבעי למשל צריך שלא יקפיד בכל אופן כגון אפילו בשבת או כשמגיע לחתונה, או הכוונה של השו"ע ומשנה ברורה הוא שהיות וזה דבר מיעוט אצלו ואינו מקפיד עליו באופנים הרגלים של חייו ממילא לא נחשב כמקפיד לענין נטילת ידים, אע"פ שיש לו הזדמניות שהוא אכן כן מקפיד.

ולענין נידון דידן יש לעיין טובא מדוע לקה לא נחשב תמיד כחציצה. הנה הרא״ש הל׳ מקואות (סימן כ״ז) כתב נשים הצובעין עצמן, נראה שאינו חוצץ, כי הוא נוי להן, ואינן מקפידות אלא עשאוהו במתכוין, ועוד שאין בו ממש אלא חזותא בעלמא. והובא בבית יוסף ביורה דעה (סימן קצ״ח סעיף י״ז), והנפקא מינה בין הטעמים, הוא בדבר שנעשה לנוי אבל יש בו ממשות כגון לקה, דלפי טעם הראשון לא הוי חציצה, וכתב האגרות משה יו״ד חלק ג׳ (סימן ס״ב) כתב דמשמע מדברי הט״ז שם שכל טעם לחודיה סגי להתיר שלא יחצוץ. וכ״כ בשיעור שבט הלוי הל׳ נדה (עמוד שכ״ד) שצבע שהנשים צובעות על הידים, מעיקר הדין אינו חוצץ דהוא לנוי.

אכן בנידון דידן יש להבחין טובא, כי הרי אם נפגם הצבע במקצת או שנקלש הרי שוב אינו לנוי ואדרבה היא מקפדת להסירו, ובזה נראה שהוי חציצה.

אכן הציעו לי כמה תלמידי חכמים שאולי הדבר אכן תלוי, שאם האשה מקפידה לצאת לרחוב עם הלקה שנראה ככה אע״פ שלחתונה היא לא רוצה ללכת, לכאורה לא הוי חציצה. כי אין להביא ראיה מחתונה או משבת קודש שאנשים רגילים להקפיד יותר בגלל האירוע, ובשאלה של דרבנן, יש לתת הגדרה יותר כפי אם בן אדם מקפיד על זה באופן הרגיל כגון לצאת לרחוב, וראיתי שכן הוא דעת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל הובא בקובץ לתורה והוראה חלק ז׳, שמודדים את הקפידא אם האשה מקפידה לצאת לרחוב עם סדק בלקה שעל הציפרונים. ולפי זה, אשה שלקה שלה התחיל להיות יותר חלש או שיש סדק וכדומה, והיא לא מקפידה לצאת עם זה ככה לרחוב, אינו חוצץ לנטילת ידים לסעודה. מיהו אם היא מקפידה אפילו לצאת החוצה עם הלקה בודאי שנחשב חציצה. וכך הסכים לכל הנ״ל מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

בנוסף לכל הנ״ל במקרה שאכן יש חציצה יש ליטול ידים על היד שאינו עם סדק בציפורן, ולכסות את היד שיש את החציצה שהוא מיעוט ומקפיד, עם נייר טישו וכדומה או שישתמש עם היד שאין בו חציצה לנגוע במאכל. ראה במשנה ברורה (סימן קס״א ס״ק ס״ט), שכתב בשם החיי אדם שאם אי אפשר ליטול מים והוא חשוב שעת הדחק, יאכל סעודתו על שכורך מפה על ידו.

סימן לו

להאכיל הורים חילונים אוכל אם לא יברכו

שאלה: בעל תשובה שאל שהרי ההורים שלו חילונים ולא מברכים לפני שאוכלים, מותר להם להגיש להם אוכל לקיים מצוות כיבוד אב, ואין חשש בזה שלא מברכים לפני שאוכלים.

תשובה: הנה מחמת עומס השאלות בס״ד נצטרך לכתוב בקצירת האומר

ממש, דהנה בענין איסור להאכיל יהודי מאכל כשיודע שלא יברך האם אסור משום לפני עור או לא, בשו״ע (סימן קס״ג סעיף ב׳, קס״ט סעיף ג׳) נראה שאסור להאכיל למי שלא יטול ידים משום לפני עור, וכן להאכילם משום לפני עור. ולפי זה נראה שאסור לתת להם לאכול משום לפני עור. המגן אברהם (סימן קס״ט ס״ק ו׳) כתב שאם יודע בבירור שאינו מברך אסור ליתן לו אפילו בתור צדקה דאז עובר משום לפני עור. אמנם הב״ח כתב דאפילו יודע בו שהוא ע״ה גמור ולא יברך כלל, לא יבטל מפני כך מצות צדקה. וכתב באליהו רבה שאין מח׳ אלא המגן אברהם מיירי שאינו מברך מחמת רשעות ובזה מודה הב״ח.

הנה במקום שיש חשש שלא יברך הדין מבואר בהדיא באו״ח (סימן קס״ט סעיף ב׳) שמותר לתת לעני מאכל אף באופן שיש ספק אם יברך. מיהו באופן שיודע בודאי שלא יברך על המאכל מצד הל׳ כיבוד אב ואם אינו חייב לתת לו המאכל, אך בשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן ל״ה אות א׳) כתב שכדי שלא יעורר אצלו שנאה מותר, וביאר דאף דאיתא בפוסקים שלא לתת מאכל לפני מי שאינו מברך משום שאתה מכשילו, מ״מ אם זה מקובל שאם לא יתן לו יעורר הדבר שנאה, הרי אנו מכשילים אותו באיסור של לא תשנא את אחיך בלבבך, שתהיה שנאה ללומדי תורה וכדומה, וכן הובא בשמו בספר נשמת אברהם שם, וראה עוד בספר נזר ים חלק שו״ת (סימן ל״ט).

ומרן שליט״א במשנה ברורה ביצחק יקרא הוסיף שמותר להאכיל חילוני כדי להפרישו משנאת ישראל, והוא הדין כדי להפרישו מאיסור אכילת מאכלות אסורות שיאכל במקום אחר, אבל לקנות לו דבר מאכל, דעתו שאם אפשר ראוי להתחמק מכך מבלי שיפגע.

אמנם בספר הלכות כיבוד אב ואם (עמוד קכ״א) הביא שפסק מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאבא שאינו שומר תורה ומצוות ואינו מברך על האוכל, אסור להאכילו ואפילו בעת חוליו. וע״ע בקובץ תשובות חלק א׳ (סימן כ׳) ובספר חשוקי חמד שבת (ל״ז ע״ב).

ונראה כדעת רוב הפוסקים להתיר, ובפרט בחשש ביזיון לאביו וכדומה, ומי שיכול לקיים מה שכתוב בשו״ת אגרות משה חלק ה׳ או״ח (סימן י״ג אות ה׳) מה טוב, שבפעם ראשונה שמביא אוכל יש לומר בדרך נימוס אם אפשר לברך, או העצה של הסטייפלר בקריינא דאגרתא, שיש לברך בקול רם אולי הוא יבין מזה שצריך לברך לפני האכילה, והכל לפי הענין.

והנה יש להעיר שיש כמה מקרים שלא שייכים בכלל לאיסור לפני עור על פי דברי הגמ׳ מסכת ע״ז דף ו: שאם יש אפשרות ליהודי לקחת מאכל מעצמו אין חשש לפני עור, ואם יהודי מביא לו אוכל לאכול ויודע שאינו מברך לפני כן, נשאר כאן שאלה של סיוע לעשות עבירה. ויש לדון האם אצל חילוני שייך איסור מסייע ככל יהודי, או דינו כגוי שקיימא לן (יו״ד סימן קנ״א) שאין חשש מסייע לדבר עבירה.

ובאמת ששאלה דידן מצוי מאוד אצל מי שיש בעבודה שלו קביעות בין עובדים כגון במזכיר פרטי של מעסיק חילוני וכן בהרבה מקרים של נתינת ומכירת מאכל לחילוני יש צד היתר משום שיכול להשיג את המאכל מנכרי אחר וא״כ אין כאן איסור לפני עיוור ונשאר רק איסור מסייע, ויש לעיין האם קיימא לן שאסור עדיין לתת מאכל למי לשלא יברך משום מסייע לדבר עבירה או שמא אין איסור בחילוני בחוטא בקביעות רח״ל.

והנה שיטת הש״ך והדגמ״ר (יו״ד סי׳ קנ״א סק״ו) שאין איסור מסייע במומר שחוטא בקביעות ובנכרי, ועי׳ מג״א סי׳ שמ״ז סק״ד ומשנ״ב שם סק״ז ושעה״צ שם סק״ט, וכתבו האגרו״מ (יו״ד ח״א סי׳ ע״ב) והגרי״ש אלישיב זצ״ל (קובץ תשובות ח״א סי׳ כ׳ וסי׳ מ׳ וח״ב סי׳ כ״ח) שיש לסמוך על דברי הש״ך בהצטרף עוד צדדי היתר (שאין כאן סיוע ישיר- וזה צד היתר להשכיר דירה לחילונים), אבל כאשר נותן להם מיני מתיקה שלא היו אוכלים אותם כלל בלעדיו א״כ יש כאן ממש לפני עיוור גמור ואין לעשות כן בשום אופן, ועי׳ גם המנחת שלמה (ח״א סי׳ ל״ה) והשבט הלוי (ח״ד סי׳ י״ז) לא התירו כי אם בצירוף שיטת הש״ך ודגמ״ר ובמקום שיש חילול ה׳ לפי הענין.

אולם ראה עוד בספר הליכות שלמה הל׳ תפילה (פרק ב׳ הערה 80) שנראה מדבריו לגבי העובד במקום שיש עובדים חילונים לידו והרגילות שאם אוכלים ממתקים ׳מכבדים׳ לטעום גם לאלו שסביבו [או שמצוי שהעובדים האחרים מבקשים והנימוס מחייב לתת להם], צריך להימנע מלאכול ממתקים ופיצוחים לידם.

הלכות שבת

סימן לז

הלבנת שינים בשבת קודש

שאלה: בחורה התקשרה לבית הוראה עם שאלה בהלכות שבת, שהרי לאחרונה היא התחילה הפרשה של שידוכים, הרופא שינים הביאה לה הלבנות לשיניים STRIPES WHITNING, והיא הסתפקה האם מותר לה להשתמש בהם בשבת קודש גם כן, כיון שיש או חשש צובע או מלבן בשבת?

תשובה: והנה בזמננו הלבנת שיניים הוא מצוי מאוד, בשבת קודש יש לדון אם ניתן להשתמש בהם מב׳ חששות, חשש מלאכת מלבן במשכן לקחו צמר וליבנו אותו, אך שם במשכן ליבנן דבר רך כמו צמר, ואילו שיניים הוא דבר קשה, ראה במשנה ברורה (סימן ש״ב ס״ק מ״א).

ומצד החשש של צובע יש לדון בזה, שהרי לענין צובע לא מצאנו חילוק בין דבר קשה לדבר רך, בכל אופן אסור לצבוע אפילו דבר קשה. ויש מקום לדון שהרי מן התורה יש איסור צובע, ראה בגמ׳ שבת דף צד., אולם בשער הציון (סימן ש״ג ס״ק ס״ה) נראה שלצבוע בגוף האדם הוא דרבנן.

מיהו בנידון דידן יש סברא חזקה לומר שאין כאן פעולה של ליבון והצבעה בכלל, אלא כל מטרת המדבקות המתלבנות הוא לנטרל את הליכלוכים שמונעים את הצבע הלבן הטבעי בשן להופיע כרגיל, ולכן הפסים לא צובעים בכלל את השינים, הם רק מכניסים כמיכעלים שיכולים לשמור על הגוונים של לבן.

עוד נראה לי, שאין להחמיר כאן כיון שאם מניחים פס אחת של הלבנת שינים למשך השבת קודש, אין כאן שום שינוי ניכר כלל, כי הרי זה לוקח תמיד איזה שבוע לפחות לראות שינוי.

אולם זה לא פשוט לומר סברא כזה להתיר בשופי ובפרט שאין הכל שווים לכל אחד ואחד. ולכן יש מורין לכתחילה למנוע מלהשתמש בזה בשבת, ויש להשתמש בזה בערב שבת ומיד במוצ״ש במקום כיון שיש חשש צובע. והטעם שחוששים לזה הוא על פי דברי השו״ע (סימן ש״ג סעיף כה) שאסור לאשה להעביר משהו על פניה אע״פ שאינו מוסיף צבע אך כיון שהוא משאיר צבע אדום על הפנים אסור משום צובע, ומשם נראה שאין חילוק לדינא איך נצבע העור, אלא כל עוד שהצבע השתנתה הרי זה בחשש צובע ואסור.

העולה לדינא: לכתחילה יש למנוע מלהשתמש עם הלבנות שינים בשבת קודש, והמיקל להשתמש בהם יש להם על מה לסמוך.

סימן לח

להכין צנימים בשבת על גבי תבנית הפוכה וכדומה

שאלה: הייתי אורח אצל משפחה בשבת וראיתי שהם מחממים את החלות ופרוסות חלות על גבי הפלטה בשבת עד שהם מתייבשים לגמרי ונהיו כצנימים, והסתפקתי אולי יש בזה משום איסור בישול בשבת או שאר איסור?

תשובה: מעיקר הדין וכך נקטו כמה מגדולי ההוראה שיש להקל ומותר לחמם חלה בכה״ג עד שנהיה צנימים ואין בזה שום חשש, ומורין בזה שהמיקל יש לו על מה לסמוך, אך יש לדעת שיש שהחמירו בזה, אך עיקר ההוראה הוא כדעות המקילים.

ובביאור ההוראה, שיש מקילים בזה מצאנו בעיקר ב׳ טעמים, א) יש פוסקים שהתירו לעשות צנימים כשנתנו על גבי קדירה או תבנית הפוכה על הפלטה או הבלעך כיון שהוא דבר יבש ואין בישול אחר בישול. ואפילו מי שכתב שיש לאסור את זה

משום מכה בפטיש באוכלין, מכל מקום הרי הכריע המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן שי״ח ד״ה והדחתן) שלהלכה לא נאמר איסור מכה בפטיש באוכלין. וכן אין כאן משום צליה אחר אפיה דלא אסרו רק בישול אחר צליה או להיפך, אמנם לא אסרו צליה אחר צליה, או אפיה אחר אפיה, וכן לא אסרו צליה אחר אפילה כן הוא באליה רבה (ס״ק י״ז) ובמשנה ברורה (ס״ק מ״א).

ב) עוד טעם כתבו הפוסקים להקל כמו שכתב במהרש״ם בספרו דעת תורה שמה שכתב הרמב״ם שכל שריפה גוף קשה או להיפך אסור, היינו רק בכלים אבל לא באוכלים לפי שהוא דרך אכילה, וכן פסק הגרי״ש אלישיב זצ״ל והגרי״י פישר זצ״ל הובא בספר מאור השבת.

אמנם יש עדיין פוסקים שהחמירו בזה ראה בשו״ת שואל ומשיב חלק בק סימן כ׳) שהחמיר על פי הרמב״ם, וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק א׳ סעיף ע״א).

ולענין אגב, חלה שמניחים על גבי קדירה שיש בתוכו בשרי, ומבחוץ הוא נקי אך הניחו אותו ישירות עליו, כיון שהוא נ״ט בר נ״ט אסור לאכול כדי קליפה של החלה עם חלבי, אמנם עם דגים מותר לאוכלו הגם שיש מחמירים בשביל נ״ט בר נ״ט בשעת בישול, מכל מקום רעק״א כבר כתב ביורה דעה סימן קטז שאין בזה חשש בשעת בישול ושפיר יכול לאכול אותו חלה עם דגים, ואכמל״י.

סימן לט

להניח תבשיל על גבי פלטה מכובה שמחובר לשעון שבת שיפעיל באמצע השבת

שאלה: כל שבוע שואלים אודות מי שרוצה לקחת מאכל ותבשיל שמבושלים כל צרכם האם מותר להניחם מערב שבת ע״ג פלטה שמחובר לשעון שבת שידלק באמצע השבת ויחמם אותם רק אז באמצע השבת?

תשובה: בקיצור הדברים נציין ראשית כל לכבוד היארצייט השבוע של החזון איש זצ״ל את דבריו המפורסמים שענין הנ״ל נפתח כבר בדברי החזו״א ז״ל (סי׳ ל״ח ס״ק ב׳) שכתב: כשיש לו תנור הניסק ע״י חשמל, והכין מע״ש שעון לפתוח החשמל בשעה ידוע, אסור להעמיד הקדירה ע״ג התנור קודם שנפתח החשמל וכו׳, וכן אם הקדירה ע״ג כירה מע״ש באופן האסור, כגון בשיל ולא הגיע למב״ד חייב לסלק את הקדירה ע״כ, ובהמשך שם ד״ה והלכך כתב, דאף אם העמיד קדירה מע״ש במקום שחום החשמל יבוא בשבת אסור וכו׳, דחום החשמל חשוב כאינה גרופה וכו׳, מיהו בע״ש מותר ליתן בתנור סגור כמו שמותר ליתן לאינו גרוף בהיתר של שריק עכ״ד, וכעי״ז כתב עוד (סי׳ ל״ז סוס״ק ל״א) וז״ל: אם סוף אש לבוא לתנור כמו מכונה חשמלית שהוכן מע״ש לבוא בשעה פלונית, אסור

ליתן לתוך התנור (פי׳ בשבת) קודם שבא האש אפילו תבשיל שבשל כל צרכו, ואפילו הוא חם, וכדין איסור חזרה דחשיב כמשהה בשבת וכו׳ עכ״ל, ומשמע דדוקא אם מניח התבשיל בשבת עצמו אסור, אבל במניח מע״ש יש להתיר עכ״פ במבושל כ״צ.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ט סי׳ נ״א אות ב׳) נמי מייתי דברי החזו״א וכתב דאם התבשיל מבושל כל צרכו ומונח שם מע״ש אין בו איסור, ומסיק וז״ל: ופשוט דבכה״ג דלא נשאר רק גדר מיחזי כמבשל בתחלה דלא שייך זה כשאינו עושה שום מעשה, והקדרה עומדת מע״ש על הכירה, לא ניתן לכתוב מרוב פשיטות עכ״ל.

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ד סי׳ כ״ו אות י׳) לאחר שהביא דברי החזו״א הנ״ל כתב: דנראה מדבריו דאם מעמיד מע״ש היכא דאין כאן חתוי כגון סגור שרי, מיהו הוא מאריך שם לחלוק על החזו״א, והנה שם בין הראיות שכותב המנח״י להחמיר, זה פלוגתת הראשונים שהובא ברמ״א (רנ״ג ס״ב) די״א דכל שהוא סמוך לחשיכה אם הוא סמוך שאם נצטנן הקדירה א״א להרתיחה מבעוד יום דינו כמו בשבת עצמו, ויש מקילים והמנהג להקל אך טוב להחמיר במקום שא״צ כ״כ.

מיהו יש לעיין בדבריו, דחוץ מזה שהרמ״א עצמו כתב דהמנהג להקל, אבל בעיקר קשה דגם לדעת המחמירים, הרי זה אמור בפשטות דוקא בכירה שאינה גרופה וקטומה, כמ״ש המ״ב (שם ס״ק עג), אך גם אי נימא כדעת התהל״ד שם דס״ל דבכל גווני יש להחמיר לדעת המחמירים, מ״מ זה אמור דוקא כשנותן בע״ש ע״ג כירה שיש בה כעת אש, אבל כמו נדו״ד שבע״ש הפלטה אינו דולק, פשוט הדבר דלכו״ע אין בו שום חשש איסור, דבזמן שמניח את הקדרה והתבשיל אין לפנינו כלל כירה, דכירה בלי אש אין לו שם כירה, ופשוט.

ובאמת דלפי מה שנתקבל המנהג הפשוט, דפלטה דינו כגרוף וקטום, דהרי לא שייך בכלל לשנות מדת חומו, א״כ אפילו אם התבשיל אינו מבושל כל צרכו נמי יש לצדד להתיר הדבר, וכדקיי״ל (רנ״ג ס״א) דכל שהוא גרוף וקטום שרי בכל גווני, גם שאר ראיותיו של המנח״י ז״ל שהאריך שם אינם מוכרחים כלל להמעיין, ולכן לענ״ד העיקר כמ״ש החזו״א ומרן השבט הלוי זצ״ל, דעכ״פ במבושל כל צרכו ודאי יש להתיר להפעיל שעון שבת בזמן שהישראל אינו עושה שום פעולה בשבת, ולדידן הרי המנהג פשוט דפלטה נחשב לגרוף וקטום.

סימן מ

התחלת זמן קריאת שמו״ת ממנחה גדולה או אחרי שהתפלל

שאלה: שאלה מאוד מצויה לגבי הלכות שנים מקרא ואחד תרגום הוא האם מותר להתחיל לקרוא שמו״ת מזמן מנחה גדולה אפילו שלא שמע עדיין קריאת התורה,

או רק אחרי שהקשיב לקריאה של פרשה הבא בשעת תפילת מנחה מותר להתחיל להעביר את הסדרה?

תשובה: והנה בשו"ע (סימן רפ"ה סעיף ג') כתב וז"ל "מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור" לענין קריאת שמו"ת, ועי' במשנה ברורה (ס"ק ז') שהביא שמאחר שמתחילין במנחה בשבת לקרות פרשת השבוע נחשב שוב הקורא כקורא עם הציבור ולכן מה שכתב המחבר מיום ראשון הוא לאו דוקא, ובס"ק ח' שם הביא שיש אומרים דמן המובחר הוא לקרותה בערב שבת, אולם אחרים סוברים שגם מי שקורא מתחילת השבוע נחשב כמצוה מן המובחר, וכן מובא במעשה רב שכן נהג הגר"א בכל יום לקרוא תיכף אחר התפילה מקצת מהסדרה שמו"ת ומסיים בערב שבת. וגם אני ראיתי את מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל נוהג דבכל יום לפני התפילה היה מעביר קצת מהסדרה עד ערב שבת לפני תפילת מנחה.

ועי' בשער הציון (ס"ק י"ב) שכתב בודאי שיוצאים אם קרא שמו"ת מן המנחה ולמעלה. והנה לענין זה שאפשר להתחיל שמו"ת לאותו שבוע משעת מנחה האם הוא דוקא אחרי ששמע אותו פרשה במנחה בשבת או שמא אחרי שעבר מנחה גדולה אע"פ שלא שמע קריאת התורה אפשר כבר להתחיל שמו"ת לשבוע הבא.

והנה ראשית נראה לי כדבר פשוט שאפילו אם נאמר שאפשר לקרוא שמו"ת מזמן מנחה גדולה לפני ששמע קריאת התורה, מ"מ הרי זה דוקא אם סיים את הפרשה של אותו שבוע, משום דקיימא לן דאין להקדים פרשה לפני השבוע, וכאן הוי שלא כסדר.

ובספר הליכת חיים (עמוד צ"ד) הביא דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א שאף אם הגיע זמן המנחה, והוא עדיין לא התפלל מנחה לכאורה לא יכולים להתחיל מצות שנים מקרא של שבוע הבא עד ששומעים את הקריאה במנחה, אכן בשש"כ (פרק מ"ב סעיף ס') בהערה שם כתב דמסתבר דלפי הראשונים דס"ל דיכולים להשלים הפרשה מזמן המנחה, היינו מזמן מנחה גדולה שראוי כבר לקרוא הפרשה החדשה, ובספר ביכורי חיים פרק ב' הביא שם מבעל מחבר ספר מאור השבת שליט"א דיש להסתפק אם תלוי בזמן הקריאה של מנחה אף אם הוא לא קרא עמהם, או דוקא בהתפלל מנחה ושמע הקריאה.

ועוד לפי מה שכתב בקצות השלחן (סימן ע"ב) בדי השלחן (ס"ק ז') דלפי הראשונים שאומרים שאפשר להשלים את הפרשה רק עד שבת במנחה, דאם התפלל כבר מנחה בציבור ושמע קריאת התורה בציבור, או אם אין לו רק מנין אחד וכבר התפללו מנחה, או שבכל בתי כנסיות שבעיר התפללו כבר מנחה אע"פ שהוא לא התפלל עמהם תו לא הוי משלים פרשיותיו עם הציבור, לפי זה בנידון דידן בכה"ג אמרינן דשפיר הוי משלים פרשיותיו עם הציבור.

ועי' בשו"ת מנחת חן חלק ב' (סימן י"ז אות ה') שהאריך בזה והעלה לדינא להחמיר ולהמתין עד ששומעים את הפרשה בקריאת התורה של מנחה ולא להקל מזמן מנחה

גדולה. וכן הורה לי מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א.

ושמעתי מכמה מורי הוראה שליט״א להחמיר למעשה שלא להתחיל עד ששומעים קריאת התורה במנחה, ולא סגי במה שהציבור כבר שמעו קר״ת ממנחה גדולה. ועוד שמעתי ממורי הוראה שבעצם לכתחילה צריכים להתחיל דוקא אחרי ששמע קר״ת, אבל מי שיודע שבאמצע השבוע יהיה לו טרדות הזמן וכדומה שאולי לא יספיק לגמור את הפרשה בזמן אפשר לסמוך ולהתחיל שמו״ת אפילו מזמן מנחה גדולה.

אולם מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שפסק שמותר לקרוא את שמו״ת מזמן מנחה גדולה מכיון שהציבור כבר התחילו פרשה זו הוי ״עם הציבור״, ולמה צריך להמתין שיסיימו הקריאה. וכיון שנחלקו בזה גדולי ההוראה, בדרך כלל אני מורה שבודאי יש להמיקל על מה לסמוך, ומי שיכול להמתין ולהחמיר כשיטות המחמירים יותר עדיף טפי, והכל לפי הענין ולפי ההשערה אם הוא יספיק לסיים את זה בהמשך אותו שבוע או לא.

סימן מא

קרא בטעות את התרגום לפני הב׳ פעמים של מקרא אם יצא בדיעבד

שאלה: נשאלתי מאחד שהיה באמצע לעבור הסדרה, והוא בטעות התחיל עליה מסוימת בקריאת התרגום, ואח״כ קרא ב׳ פעמים של המקרא, והסתפק האם הוא יצא בדיעבד את המצוה של שמו״ת, או היות ולא קרא את המקרא אפילו פעם א׳ לפני כן לא יצא אפילו בדיעבד?

תשובה: מצאנו שנחלקו הפוסקים בזה, ולדינא אני נוהג להורות שיצא בדיעבד, וכפי שנבאר בס״ד.

והנה בדיני שמו״ת (סימן רפ״ה) רואים שלכתחילה יש לקרוא ב׳ פעמים מקרא ואח״כ תרגום, וירא שמים יקרא גם רש״י. המשנה ברורה מביא מגדולי האחרונים את המעלות הגדולות שיש בקריאת תרגום אונקלס, אך הוא הביא גם שלא יקרא התרגום תחילה ואח״כ מקרא. אלא יקרא לכתחילה שנים מקרא מקודם ואחר כך תרגום. ובשער הציון (ס״ק י׳) הביא שאם לא עשה כן וקרא תרגום בין הב׳ פעמים מקרא הוא יצא בדיעבד, כמדומכח בלבוש. ויש לעיין האם הוא כתב כן דוקא שאם קרא תרגום לפני הב׳ פעמים של מקרא לא יצא בדיעבד, או אפילו בזה יצא בדיעבד כיון שסוף סוף קרא ב׳ פעמים מקרא ותרגום, רק היה חסר את הסדר הנכון.

עי׳ בערוך השלחן (סעיף ג׳) שכתב דיש להסתפק אי בעינן דווקא שנים מקרא מקודם ואח״כ תרגום או שיצא כשקרא מקרא ותרגום ומקרא, ומדברי הלבוש מתבאר שכן דעתו שכתב נ״ל שאם אדם קורא אחד מקרא ואחד תרגום לבדו ואח״כ כשקורין הפרשה

בבהכ״נ קורא עם החזן מלה במלה הרי זה קיים שנים מקרא ואחד תרגום ע״ש הרי שכתב מפורש דהתרגום יכול להיות באמצע, ואף שכתב שם דרבינו הב״י לא ס״ל שיצא בזה זהו משום דס״ל דלא יצא מהש״ץ ע״ש אבל לא מפני שהתרגום באמצע. אמנם השער הציון (ס״ק י׳) כבר כתב דיוצא אף בקורא תרגום באמצע, כדמוכח בלבוש בהדיא, וכן דעת הקצות השלחן (סימן ע״ב ס״ק א׳) וכן דעת עוד כמה פוסקים, ויותר מזה מצאנו במחצית השקל (סוף ס״ק א׳) שנקט דצריך להסמיך תחלה ב׳ פעמים מקרא ולא יפסיק ביניהם בתרגום. והקצות השלחן עצמו הסתפק אם יצא אם טעה וקרא תרגום לפני ב׳ פעמים מקרא, ויש שס״ל שכדאי לחזור על העליה אם טעה ככה בכה״ג, כך מביאים בשם הגר״ח קניבסקי זצ״ל.

ועי׳ בשו״ת ציץ אליעזר חלק ט״ו (סימן ז׳ אות ד׳) שנשאל לענין אם הסדר מעכב בשמו״ת, וכגון א׳ שקרא מקרא ואח״כ תרגום ואח״כ מקרא, והשיב דלכאורה יצא, ויש הוכחה במה שנפסק שיכולים לצאת אחד מקרא כשקורא יחד עם הבעל קורא בעת קריאת התורה. והרי בפמ״ג משב״ז (ס״ק א׳) כתב דלא יקרא תרגום ואח״כ מקרא וגם שלא כסדר, אלא יקרא מקרא תחילה ואח״כ תרגום. ומשמע מדבריו דלא כדכתבנו לעיל שיצא.

אמנם המשנה ברורה שם משמע דס״ל שיצא, דהרי כתב דלא יקרא א׳ מקרא וא׳ תרגום ויכוון לשמוע מהש״ץ וכו׳, אם לא שקרא אז גם כן בפיו. ואיך יצא אם קרא אז גם כן בפיו, הא יוצא שקרא תרגום באמצע, אלא משמע מזה שהיה פשוט ליה להמשנה ברורה שזה לא מעכב, אך לפלא שלא הזכיר מהפמ״ג שלא ס״ל כן.

בספר חוט שני הל׳ שבת חלק ד׳ (עמוד קט״ו אות ב׳) הביא שהחזון איש העדיף לקרוא פעם מקרא ואח״כ תרגום ואח״כ מקרא פעם ב׳, והיינו כשצריך את התרגום כדי להבין את המקרא כדי שלכל הפחות פעם הב׳ של המקרא יהיה על ידי הבנת התרגום, והא דנזכר שנים מקרא דמשמע דהתרגום הוא אחר השנים מקרא היינו כשזוכר הפירוש של המקרא. ושמעתי ממו״ר הגר״א נבנצל שליט״א, שאם קרא אפילו תרגום לפני ב׳ פעמים מקרא שפיר יצא בדיעבד, וכן אני מורה.

סימן מב

אם מותר לקרוא תרגום באנגלית למי שקשה לו קריאה

שאלה: נשאלתי מבעל תשובה א׳ שבתחילת דרכו בלימוד בישיבה התקשה הרבה בקריאה, ומצד אחד מאוד רוצה לקיים מצות שמו״ת כדין, ומצד שני לוקח לו הרבה זמן ואינו מבין בכלל שום מילה של התרגום, ורוצה לדעת אם יכול להתחיל לקרוא הפסוקים של המקרא ותרגום של אנגלית ולצאת ידי מצות שמו״ת.

תשובה: והנה יש לברר את הדין מכמה פרטים, א) האם חייבים להבין את התרגום, תלוי לכאורה אם תקנת שמו"ת היה כמו קריאת התורה, שמתקן לקרות, וטעם הדבר כדי לומר את הפרשה או התקנה הוי כלימוד התורה ממש. ובזה מצאנו שנחלקו הפוסקים אם דינו כלימוד התורה או לא, וכבר הארכתי בזה בספרי בהל' שמו"ת. ב) יש לדון כאן אם צריכים להבין את התרגום, וגם בזה נחלקו הפוסקים, הגרי"ש אלישיב והגר"מ קליין זצ"ל ועוד כמה פוסקים נקטו שאינו יוצא אם אינו מבין קריאת התרגום. מאידך בספר הליכות שלמה הל' תפילה (פרק י"ב ס"ק מ"ח) הביא דעת הגרשז"א זצ"ל שפסק דאף מי שאינו מבין כל כך לשון התרגום לא גרע מנער בן י"ג שנה שגם הוא אינו מבין לשון התרגום על בוריו ואעפ"כ יוצא בכך, אולם לכתחילה בודאי צריך לקרוא את התרגום ולהבין אותו היטב. וכן בשו"ת יחוה דעת חלק ב' (סימן ל"ז) הובא בשש"כ (פרק מ"ב הערה רט"ו) כתב דאף מי שלא מבין כל כך תרגום עליו לקרוא את הפרשה שמו"ת.

לפי זה היה מקום לומר שעדיף לומר לבעל תשובה הנ"ל שיקבל איזה מעלה בזה שקורא תרגום בלי שהוא מבין את זה, ולכן מי שרק לא מבין בכלל אבל יכול לזרום ולקרוא באופן רגיל, עליו לקרוא את התרגום לכתחילה ובס"ד במשך הזמן יתרגל ויבין יותר.

מיהו לגבי הבחור הנ"ל שיש לו קושי בקריאה בכלל אם מותר לו בשעת הצורך הנ"ל לצאת ידי חובתו בקריאת התרגום באנגלית, שאלתי את מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, ואמרו שלא יוצאים בזה כלל אף בכה"ג.

אולם עי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן רס"א) שכתב להסכים לבעל תשובה אחד כאן שמצותו לקרוא שנים מקרא, ויקרא התרגום אנגלית, כיון שאינו מבין כלל רש"י ותרגום, שאף לפוסקים דהתרגום יש לו מעלה שניתן בסיני עי' ב"י סימן רפ"ה מ"מ כ"ז הוא כשמבין התרגום לכה"פ מעט אבל כשאינו מבין כלל מוטב שיקרא פירש"י או תרגום ללשון לעז.

וכן בספר יגל יעקב (דרדק) הביא מהגר"ד פיינשטיין זצוק"ל בשם אביו בעל האגרות משה זצ"ל שמי שאינו מבין תרגום אפשר לקיים התרגום באנגלית. והורה לי כמה מגדולי הוראה שליט"א שיכול לקרוא התרגום באנגלית. אבל בודאי שאונקלס עדיף כיון שניתן בסיני כמו שהדגיש במשנה ברורה. אבל לאיש כזה שהקריאה קשה עליו בודאי שיכול לקרוא התרגום באנגלית.

ולענין שאר מפרשי התורה וכדומה במשנה ברורה (ס"ק ה') כתב שמי שאינו בר הכי להבין רש"י ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו המבארים את הפרשה על פי פירוש רש"י ושאר חכמינו זצ"ל הבנוים על יסוד התלמוד.

ובשו"ת אבני ישפה חלק ח' (סימן ס"ה ענף ז') כתב שנראה שיוציאם ידי תרגום במפרשים כגון רמב"ן רשב"ם דעת זקנים מבעלי התוס', וטעמו משום דכולם מפרשים את התורה ומביאים דברי חז"ל, ומה

שהפסקים הזכירו דוקא רש״י הוא משום שרש״י מאוד נפוץ, והוא הדין שאר מפרשים, עכ״ד. ובענף ו׳ שם הביא מה שכתב במשנה ברורה בס״ק ד׳ שאם אם קראה בשאר לעז שהוא מפרש רק את המילים לא יצא שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. ולפי זה נראה שלא יוצאים בתרגום של הרב אריה קפלן זצ״ל שנקרא באנגלית ״דה ליבינג תורה״ LIVING THE TORAH שהרי בעיקרו הוא תרגום, ואינו מפרש כמו רש״י, ומאידך נראה שיוצאים מספר מעם לועז על פי המשנה ברורה (ס״ק ה׳). וראה עוד מה שכתב לבעל אבני ישפה זצ״ל בשו״ת מנחת אשר חלק א׳ (סימן י״ג).

סימן מג

לצוד יתוש או דבורה שמפריע עם כוס באמצע שבת

שאלה: נשאלתי בשאלה מצויה באמצע שבת קודש בן אדם מבחין שנכנס יתוש לתוך הבית, במקרה שאין לאף אחד חשש אלרגיה וכדומה, אלא שיש רק חשש לצער הגוף והפרעת מנוחת הנפש, האם יש מקום להקל ולכסות את היתוש עם כוס לצודו עד מוציא שבת?

תשובה: והנה נראה שיש לחלק את השאלה לכמה אופנים, ראשית כל אם מישהו יש חשש אלרגיה וכדומה דבר שיכול לגרום לפיקוח נפש, אז בהחלט מותר לצוד וגם מותר להרוג בכה״ג. כמבואר בשו״ע (סימן שט״ז סעיף י׳) וראה עוד בזה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ״ה סעיף א׳).

יתוש או זבוב וכדומה שמעופפים בבית ומפריעם למנוחת הנפש, נראה שאסור לצודם בשבת. והטעם, שלא התירו צידה דרבנן כשכוונתו להבריח מעליו אלא במקום שיש צער הגוף על ידי שהרחש עוקץ, כמבואר במשנה ברורה (ס״ק ל״ז) גבי פרעוש דמשום צער העקיצה לא גזרו רבנן על איסור צידה. אכן כשיש צער הנפש ולא צער הגוף לא התירו הצידה אפילו שכל הצידה כאן הוא צידה דרבנן דהרי אין במינו ניצוד.

וכן לגבי מקק או שאר רחשים אשר נמצאים לבית אפילו כשגורמים לבהלה וחרדה לבני הבית לא התירו בזה צידתן, דרק כשיש צער הגוף וכגון פרעוש שנותן עקיצה כשעומדת על גופו, מבואר בשו״ע שהתירו את צידתו לחוד, משא״כ כשאין צער הגוף לא התירו צידתו וכן אסור להורגו מחמת זה כמבואר בביאור הלכה ד״ה מותר. דרק לגבי כינה דיש בו משום צער הגוף ומאיסותא התירו הריגתן כשנוצר מזיעת אדם, משא״כ מקק ושאר רחשים לא התירו הריגתן. וכן במקרה כזה אפילו דבורה שמעופפת בבית גם כן לא התירו צידתה אפילו כשיש חשש שתעקוץ דהרי בפרעוש מבואר שאין היתר לצודו רק כשעומד על גופו או על בגדו מבפנים ולא כשמעופף סתם בבית.

אמנם במקרה דידן שיתוש נמצא בבית בליל שבת באופן שיודע לא שאחד מילדיו

ייעקץ, וכל שכן במקרה כזה שרואים כמעט שבטוח שהם ייעקצו מישהו בבית וזה גורם להם צער לפי הניסון. נראה שעל פי הפסק בשו״ע (סעיף ט׳) שאם פערוש נמצא על בשרו ועוקצו מותר לצודו ואסור להרגו. ומבואר בפוסקים במשנה ברורה שם דמשום צער של עקיצה לא גזרו חכמים על איסור צידה דרבנן שהרי אין במינו ניצוד ומותר לצודו ולהשליכו.

והט״ז (ס״ק ח׳) התיר לצודו גם אם הוא עומד על חלוקו מבפנים משום דמצוי לבוא לידי עקיצה, ומכאן אפשר ללמוד לנידון דידן כגון אחד שיודע שבאם נמצא בביתו יתוש בלילה אזי אחד הילדים יקום בבוקר כשהוא נעקץ, אזי הוא בדיוק כמו פרעוש שנמצא על בשרי שמותר לצודו, אלא שדרך הפרעוש היה שרק שהוא נמצא על בשרו או על בגדו מבפנים עוקצו, וכאן לגבי יתוש גם כשמעופף בבית באופן, הוה כנמצא על בשרו ולכן יש להתיר הצידה אף אסור להורגו כמבואר במשנה ברורה (ס״ק לח), וכן הסכימו להתיר בספר מאיר נתיבות (סימן שטז).

סימן מד

כמה שאלות המצויות בהלכות שבת למי שעורך קידוש

קיפול מפיות בצורה מיוחדת

שאלה: האם ואיך מותר להכין מפיות מיוחדת בצורה מסוימת בשבת קודש?

תשובה: הנה בכל דיני קיפול בשבת ראה במשנה מסכת שבת דף קי״ג, וכן בשו״ע (סימן ש״ב סעיף ג׳) מבואר דראוי לימנע מלקפל בשבת מפיות של נייר בצורה מיוחדת כגון פרח וכדומה, אם נעשה בחוזק. אבל לעשות קיפוליהם פשוטים לנוי בלי שום משמעות מיוחדת כגון קיפולי אקורדיון מותר. אף באופן שיש להימנע מלעשותן בשבת, אם נעשו בערב שבת מותר לפותחן בשבת ואין בזה משום סותר. ובספר שש״כ (פרק י״א סעיף מ״א) כתב דדומה לבנין אף שעשויות להתפרק בו ביום, וראה עוד שם (פרק ט״ז הערה ס״א) שחילק בין זה לאבני לעגו, שאין בהן חשיבות בנין כיון שנעשה כצעצועי ילדים משא״כ דבר שגם מבוגרים עושים.

ומה שכתבנו שאין איסור לקפל לעשות צורות נוי בעלמא, ראה במשנה ברורה (ס״ק י״ח) כיון שאין בקיפול זה קיום, אינו בכלל מתקן ומותר. וראה עוד בשו״ת באר משה חלק ח׳ (סימן קל״ד) ושו״ת שבט הלוי חלק ה׳ (סימן ל״ה).

ולענין מפיות של נייר המקופלות בצורה פשוטה מבעוד יום שנפתחו, מותר להחזירן בשבת לקדמותן, כיון שקיפול נייר אין בו משום תיקון מנא. ואף מפיות של בד אין בזה איסור קיפול בגדים שלא נעשה לתיקון רק לשימוש זמני בלבד. כך הורה הגר״ש מילר שליט״א הובא בספר שושנת ישראל הל׳ נישואין (פרק י״ד סעיף כ״ח). והיינו

דבקיפול בגדים יש תיקון בבגד, משא״כ היכי שהוא רק לשימוש חד פעמי ואח״כ יכבסו אותו ויתבטל כל הקיפול אין כאן תיקון חשוב על ידי הקיפול, וכל זה דלא כמ״ש בשש״כ (פרק י״א סעיף מ״א) שכתב דמפית בד שנפתחה אין לחזור ולקפלה שוב.

חיבור כוסות פלסטיק עם רגל

שאלה: האם מותר לחבר כוסות מפלסטיק עם הרגל של הכוס בשבת או שיש חשש בונה בשבת?

תשובה: הנה נלענ״ד שלכתחילה יש לחבר לפני שבת כוסות המיועדים לפירות חתוכים וכדומה, שמחברים הכוס עם רגל ארוך, ואם שכחו להכינם לפני שבת, המיקל לחברם יש לו על מי לסמוך.

וטעמא דמילתא דהנה מה שיש לסמוך על צדדים להתיר בדיעבד, הרי הוא על פי דברי הבית יוסף (סימן שי״ז) שהרכבת ב׳ חלקי הכלי מותר לחברם ואין חשש תיקון מנא אם הוא על מנת לפרקם תמיד, או שהיות והוא לשימוש חד פעמי יש אומרים שאין חשש תיקון מנא. ולכן בכוסות אלו שהם חד פעמיים שמרכיבין חלק העליון להרגל שהוא הבסיס מותר להרכיבם בשבת.

ויש מקשים על הנחה הנ״ל מדברי הגמ׳ במסכת ביצה דף לג: הקוטם קיסם חייב אע״פ שחוצץ את שיניו רק פעם אחת ואח״כ זורקו, הלא הכא מדוע יש להתיר כשזורקים אותו ולא חוששים לתיקון מנא. ובאמת דשאני התם בגמ׳ לגבי קיסם שמתקן את גוף הקיסם ונמצא שעשה כלי חדש, וכיון שכך שימושו לפעם אחת הרי זה עושה כל גמור, משא״כ בהרכבת ב׳ חלקי כלי אינו מתקן או משנה מידי בגוף הכלי, אלא הרכבת שני דברים היא עשיתו, וממילא כשהרכבה היא רפויה אין ההרכבה חשובה כעשיית כלי אלא כשמרכבים החלקים לעולם.

ומה שסומכים על המקילים כיון שהוא חיבור שלא נעשה על מנת להתקיים, ולכן אינו נחשב חיבור גמרו של עשיית כלי. וגם באופן שזורקים אותו מיד אחרי השימוש לאשפה, אף שלא מפרידים אותם בפועל, מ״מ מתירים כיון שאין לו שום רצון או צורך שישארו מחוברים.

אמנם לכתחילה בודאי שיש להכינם לפני שבת, ובפרט שבשו״ת מחזה אליהו חלק ב׳ (סימן י״ג) ביאר באריכות את הנושא, והעלה שאין בסברא הנ״ל מספיק כדי להתיר את הדבר, אלא יש לאסור את חיבור שני חלקי הכלי הללו, ואף יש בכך איסור דאורייתא, וזאת משום שלמעשה כוונתו להרכיב את הכלי לעולם, ואין בכוונתו להפריד את חלקי הכלי זה מזה. והוסיף שם בתשובה, שאף אם מחליט להפריד את שני חלקי הכלי זה מזה בגמר השימוש, מכל מקום יש לאסור את הדבר לכל הפחות מדרבנן שכן יש לחוש שמא ישכח וישאיר את הכלי מחובר. אמנם אדם שדרכו לפרק את התמיד אחרי גמר השימוש, יש להתיר לו לחבר את חלקי הכוס על מנת להפרידם.

לחתוך גלילת מפות ניילון על ידי גוי

שאלה: אם שכחו להכין מפיות ניילון לכסות את השלחנות לסעודת

שבת, האם מותר לחתוך את המפיות מהגליל בשבת?

תשובה: אסור לקרוע את הגליל בשבת משום חשש קורע בשבת, ועל ידי גוי יש מקום לדון וכדאי לשאול שאלת רב לפני כן. במשנה ברורה (סימן ש"מ ס"ק מ"א) כתב שהקורע נייר לקרעים כדי לקנח חייב משום קורע, והוא חיוב דאורייתא, ולכן אפילו אם נניח שיש צורך גדול לקרוע מ"מ אין להקל באיסור דאורייתא על ידי גוי. ומה שכתב בביאור הלכה שם (סעיף י"ג ד"ה אין) בדעת הרמב"ם דקורע אסור מן התורה רק אם יש תיקון בב' החתיכות שנקרעו זה מזה, הרי בנידון דידן איכא תיקון שהרי הגליל עומד ליחתך לחתיכות ואם כן כשחותך יש תיקון גם בהגליל, שהרי על ידי זה שוב אין צריך לקרוע החתיכה הבאה מב' צדדיה.

ובספר החשוב שושנת ישראל הל' נישואין (עמוד נו) הביא מהגר"ש מילר שליט"א העיר שבדיעבד יש לסמוך על דברי השו"ע הרב הובא בביאור הלכה דליכא קורע בעור שהוא גוף אחד. ולדבריו הה"נ בחתיכת פלסטיק מגליל ליכא דאורייתא. והוסיף עוד שאם הגוי היה צריך להכין הפלסטיק מבעוד יום אם כן מה שעושה בשבת הוא לצורך עצמו לתקן מה שפשע, ושרי ליהנות מזה ראה בביאור הלכה (סימן רע"ו ד"ה לצרכו).

סימן מה

קטן שלא שמע הבדלה אם יבדיל ביום ראשון

שאלה: ילד בן שבע שהלך לישון לפני הבדלה האם ביום ראשון הוא צריך לשמוע הבדלה - ומה הגיל שצריך להתחיל עד י"ג שנים בזה במקרה שישן והפסיד אותו?

תשובה: נראה שיש לו לומר הבדלה ביום ראשון, ואין לומר אלא ברכת המבדיל וברכת היין, ולא ברכת מאורי האש ובשמים, והמיקל בזה לא לחזור ולומר הבדלה ביום ראשון יש לו על מה לסמוך.

והנה כתב בשו"ע (סימן רצ"ג סעיף ג') מי שהוא אנוס כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה יכול להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ולהבדל מיד, וכן אסור בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים. ובמשנה ברורה (ס"ק ט') כתב בשם האחרונים דאין לעשות כן דדבר תמוה הוא לרבים גם שמא יבואו להקל במלאכה, ובפרט בימינו דנוהגין לעשות תמיד כרבנן שמתפללין מנחה עד הערב, בודאי מדינא אסור להקדים מעריב במוצאי שבת, ואף דבערב שבת יש מקילין היינו משום דמצוה להוסיף מחול על הקודש, משא"כ במוצאי שבת, ובשער הציון הביא כן מהמרש"ל וב"ח ושא"א דאין לעשות כן להבדיל בשבת אחר פלג המנחה משני טעמים, דדבר תמוה הוא לרבים, ושמא יבואו להקל במלאכה, וכ"כ בבאר היטב דהמהרש"ל וב"ח אוסרים, ובאמת הב"ח מביא בשם המהרש"ל דנהגו שלא לעשות כן.

ועי' עוד בשו"ע הרב (סעיף ג') שגם כן כתב דאין לעשות כן, וכן פסק בכף החיים שם (ס"ק ח') בשם עוד אחרונים. הרי מבואר מכל הנ"ל דאע"פ שמדינא יכול לעשות כן, המנהג שלא לעשות כן כיון שהוא תמוה לרבים ולכן אין עצה לומר לקטן להבדיל ביום שבת לפני שהולך לישון.

ועוד מצאנו במשנה ברורה (סימן רצ"ט ס"ק כ') שכתב דאפילו אחד שלא יכל להבדיל עד יום שלשי עדיף שיבדיל ביום שלשי, ולא בשבת מבעוד יום עי' שם. ועוד מצאנו בספרי הפוסקים שהחמירו בזה הרבה לא להבדיל ביום השבת, ראה בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן נ"ד) ושו"ת שרגא המאיר חלק ו' (סימן ס"ד), ולכן בכה"ג אין עצה להבדיל ביום אלא רק למחר ותלוי לפי הגיל, וכ"כ בתשובה במח"ס מנחת חן שאין להבדיל בשבת ומדוע צריך להכנס להיתר דחוק של השו"ע במקרה כזה שיכול להבדיל ביום ראשון.

ולפלא שבספר קובץ הלכות הל' שבת חלק א' (פרק כ"א סעיף כ"ד) כתב שאם קטן צריך ללכת לישון לפני צאת השבת יש לו להבדיל קודם שהולך לישון, ואם אז לא הבדיל יבדיל ביום ראשון בבוקר. ובהערה שם מהגרי"א פארכהיימער שליט"א ציין דהרי בספר אמת ליעקב (סימן תקנ"ו) כתב שיש להבדיל ביום א' בבוקר, ועי' עוד בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סימן ה' אות ע"ב).

ומו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאם הוא הגיע לגיל חינוך הוא צריך לומר הבדלה ביום ראשון.

אח"כ ראיתי בספר דברי חכמים (עמוד קצ"ב) שמרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל סבר דמצד הדין אין חייבין להבדיל בבוקר, אלא דאם רצו הוה ליה כמנהג טוב. ואולי זה דומה למה שכתב בשו"ת בצל החכמה חלק ה' (סימן קס"ט) שלא שמע לחנך קטנים על תשלומין במצוה שיש לה תשלומין כשלא קיימה בזמנה.

ועוד הביא שם שהגרח"פ שיינברג זצ"ל פסק שיש לחנך אותם לומר הבדלה ביום ראשון. והוסיף שקטן יכול לאכול קודם הבדלה ביום א' בבוקר, ונראה שהוא על פי המשנה ברורה (סימן רס"ט ס"ק א') שמותר להאכיל קטנים בשבת לפני קידוש ואסור לענותם, והוא הדין הכא.

סימן מו

הסרת קשקשים מבגד בשבת

שאלה: מצוי אצל מקצת אנשים שבאמצע שבת קודש מוציאים קילופי עור הנקרא "קשקשים" על החולצה שלהם או חליפה וכדומה, והרי ידוע את האיסור משום מלבן לנקות אבק מבגד שחור כיון שהוא חשש מלאכת מלבן דומה לכיבוס ואסור בשבת, ויש לעיין האם זה גם אסור כמו אבק או לא?

תשובה: והנה מבואר מדברי הרמ״א (סימן ש״ב סעיף א׳) דמותר להסיר הנוצות מן הבגד, וכתב על זה המשנה ברורה (ס״ק ז׳) דאינו דומה לליבון, שהרי אין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר, אלא עומדים מלמעלה ולכן מותר אפילו בבגד שחור וחדש שמקפיד עליו.

ויסוד גדול רואים מדין הנ״ל, שיש ב׳ מיני לכלוכים על הבגד יש לכלוך שעל ידי זה נתלכלך הבגד, וזהו כשנלכלך על ידי אבק ועפר ומים. אמנם יש ליכלוך שרואים על הבגד שהוא דבר זר ונפרד ממנו, וכמו שנתלכלך מנוצות או טיט דלא מקרי בגד מלוכלך רק בגד שיש עליו לכלוך.

ולכן באופן כזה מותר להסירו כיון שאין הבגד מתלבן על ידי זה שהרי הם דברים זרים שעלו על הבגד, משא״כ באבק ועפר. ובזה יבואר היטב החילוק בין אבק מים עפר שזה יש הרבה תנאים להתיר הניעור, לנוצות וטיט, שמותר להסירן ולא נצרכו אלו התנאים.

ולפי זה יהיה מותר באופן שמבואר להסירם וכן באופן שנפל הבגד על הרצפה ונתלכלך מדברים זרים כשער וכדומה, שמותר להסירן.

ובטעם שאין איסור בהסרת הנוצות וכן כל הדברים שהתירו להסירם משום טלטול מוקצה, הרי בשו״ע הרב (סעיף ג׳) משמע לפי הטעם שכתב בזה, דרק בנוצות שכבר היו לפני זה בכר או בכסת אינם מוקצה, דבשאר דברים כקילופי עור או שערות וחוטים וכדומה יהיה אסור להסירם בידו מחמת איסור מוקצה.

וראה עוד בביאור הגר״א (ס״ק ט׳) שהביא ראיה לדברי הרמ״א מהירושלמי, והוסיף שכן מסתבר מדברי הרש״י בטעם האיסור של ניעור אבק מבגד שחור שהוא משום שהאבק מקלקל מראיתן משא״כ בחיוורי, א״כ כל שכן בנוצות שאין מקלקל מראיתן ושרי, וכן במשנה ברורה (ס״ק ז׳) סתם בזה להתירא, וביאר בשער הציון (ס״ק ט׳) שמה שכתב המגן אברהם בשם הספר זכרונות שחשש בזה לאיסור דחשבו כמו ניעור מן האבק, ועי׳ בביאור הגר״א שנראה שמסכים לדעת הרמ״א, והוכיח שגם רש״י סובר כן ועל כן במ״ב סתם להקל.

מיהו בערוך השלחן (סעיף ט׳) אחרי שהביא דברי הרמ״א והמגן אברהם כתב שבודאי דלא נחלקו ביניהם, אלא תלוי אם מקפיד או לא, ואם מקפידים גם הרמ״א החמיר בזה כמ״ש המגן אברהם בשם ספר הזכרונות, אמנם כבר העלנו שלא פוסקים כדברי הערה״ש ולכן נראה להתיר.

בשו״ת אבני ישפה חלק ד׳ (סימן מה ענף ג׳) נשאל בזה וכתב שמסתבר להתיר על פי דברי המשנה ברורה, אולם לכאורה צ״ל שזה באמת תלוי אם אפשר להבריש אותם בקלות עם היד או לא, כי אם קשה להסיר את הקשקשים מהבגד ורק על ידי איזה קושי יכולים להסיר את הכל, אכן יש להחשוש שהם קצת תחובים בתוך הבגד וממילא יהיה אסור. אולם בכמה ספרי הזמן הביאו דברי המשנה ברורה ולא הביאו חילוק הנ״ל.

שאלתי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א והחמיר להסיר את הקשקשים בשבת, ושאלתי מדוע הוא מורה להחמיר, הלא הקשקשים דומים ממש לנוצות והמשנה ברורה היקל, והוא השיב לי שלמעשה במציאות רואים שהם דבוקים, ואינו דומה ממש לנוצות.

אמנם המנחת יצחק חלק ה׳ (סימן לח) כבר הביא את דברי החזון איש (סימן מ״ז ס״ק ט״ו) שמתיר כיון שהוא בטל להגוף להדבר היתר, וכן כשהדבר היתר עיקר כשמוציא המועט מיקרי תיקון ההיתר, ולכן אין בו גם משום מוקצה.

וביתר ביאור יש לבאר, דכל זמן שהוא על הבגד אין זה מוקצה כיון שהוא בטל להבגד, ולכן כשלוקחו בידיו לוקחו בהיתר, וממילא אח״כ כבר מותר לו לזרקו. וכך פסק לדינא בספר מאיר נתיבות (עמוד ז׳). ואין כאן מקום להאריך לעת עתה באיסור שכתב בספר שש״כ שאסור לגרד את הראש כדי לקלף קילופי עור קשקשים עי׳ שם.

סימן מז

הכנת סושי בשבת

שאלה: נשאלתי אודות שאלה המצויה מאנשים שרוצים להכין סושי בשבת קודש, שיש להבחין מחשש כמה מלאכות, ממחק בורר מכה בפטיש, ובונה, ויש לעיין האם מותר להכין את זה בשבת, ואם תמצא לומר שאסור האם קייטרינג יכול להרשות לגויים לעמוד בעמדה בשבת ולהכין את הסושי עבור קידוש בשבת וכדומה?

תשובה: והנה היות ואינני יכול להאריך לעת עתה, ובפרט שכבר דנו במאכל החדש כמה מגדולי ההוראה, לא נשאר לי אלא להביא את דבריהם החשובים, והצדדים להקל או להחמיר והנה בנידון דידן יש לעיין מחשש בונה באוכלים בלבד, חוץ משאר חששות שהזכרנו לעיל שאולי יותר קל להתיר אותם, אך מצד בנין באוכל, הרי כתב הרמב״ם (הלכות שבת פרק ז), הביאו המגן אברהם (סימן שיט ס״ק יח), והמשנ״ב (סימן שי״ט ס״ק סג), העושה גבינה בשבת, חייב משום ׳בונה׳ שכל המקבץ חלק אל חלק, ודיבק הכל עד שיעשה גוף אחד, דומה לבנין. וכתב המגן אברהם (סימן שמ ס״ק יז), שאיסור ׳בונה׳ באוכלים הוא רק כאשר מתכוין ליפותו ולהשוותו כמו בגבינה. ולכן המדבק עיגולי דבילה, אסור רק משום ׳מעמר׳ ואין איסור משום ׳בונה׳, שאין כוונתו ליפותו ולהשוותו.

על פי זה, הורה הג״ר שמואל הלוי ואזנר זצ״ל (שבט הלוי חלק ו סימן כט), לגבי חיתוך מאכלים בצורה מיוחדת, או בהכנת בצל וביצים בשבת בצורה מיוחדת, אם ננקוט להחמיר ולאסור בונה בגבינה אפילו על מנת לאכול בו ביום, יש מקום להחמיר בזה משום

סרך בונה לכתחילה, ובפרט באופן שמעורב בהם משקה המדבק אותם כאחד, והוא מוסיף להשוותם וליפותם בצורה.

מאידך מבואר במהרש״ם (דעת תורה או״ח סימן שכא ד״ה ומותר עמוד ריז), הביאו בשביתת השבת (מעמר ס״ק יב), שאין חשש בונה בהכנת ביצה עם בצל, שאינו חיבור חזק, ומתפרק בקל, וכיון שכל המטרה היא על מנת לאכלו מיד, אינו דומה לבנין כלל. והאברך החשוב הרה״ג מענדל אברומסון שליט״א במח״ס בני אברהם ושא״ס, ציין שבספר הלכות שבת בשבת חלק א׳ (עמוד תשלב-תשלג), נראה מדבריו שמותר להכין סוש״י בשבת, וכן הסכים הגרי״ש אלישיב, ראה בהערה שם. וכן דעת הגרפ״א פאלק להתיר, עיין בספר הלכות למעשה (כריכה רכה, מרב גארדאן) עמוד לח-לט ובהערות שם, וכן בפיה פתחה בחכמה (כריכה קשה) חלק א עמוד ריז-ריח.

ומה שהביא מהרש״ם בדע״ת מרשב״א שמוכח שלא כדברי המג״א, כן התיר הגר״ע יוסף בחזון עובדיה שבת חלק ד עמוד רעז-רעח והביא כמה ראשונים כדעת הרשב״א ולכן חולק על החיי״א וקיצוש״ע, ובאמת לפי הרב קארפ בהלכות שבת בשבת אין שום ק׳ על המג״א ואה״נ מודה לרשב״א, עכ״ד.

אמנם הגאון הגדול רבי אשר זעליג וויס שליט״א במח״ס מנחת אשר כתב תשובה להחמיר בזה הובא בקובץ אור השבת (כרך כט עמוד כח), ראוי להחמיר ויש להימנע מהכנת סושי בשבת, מחשש שדומה למגבן שחייב משום בונה, ובסושי אינו קיבוץ וחיבור בלבד אלא מייצר בגלגול מאכל ושם חדש, ומאידך יתכן שאין כאן חיבור גמור. אך ברור לו שאין חשש תופר בהכנת סושי, שאינו חיבור ודיבוק של ממש, אלא הלחות גורמת לדיבוק מסוים שנפתח בקלות, ואינו אפילו תפירה שאינה מתקיימת. וכן הוכיח באריכות (קובץ אור השבת כרך כט עמוד לט), שיש חשש איסור בונה ואין להכין סושי בשבת, ולא מצינו תנאי של בנין חזק, וכל דיבוק אוכל זה לזה הוא בכלל בונה. וכך הסכים לזה עוד כמה מורי הוראה שליט״א.

נמצא מכל הנ״ל שלכתחילה בודאי שיש להחמיר בזה ולא להכין סושי בשבת, ואף שיש כאלו שמקילים להרשות לגוי להכין את זה בקידוש בשבת כמו שמצוי בקייטרינג מסויימים, מכל מקום אין להקל בזה לכתחילה בלי שאלת רב מוסמך.

סימן מח

עד בדיקה אחרי שפסקו עליו בשבת אם הוא מוקצה

שאלה: מורה הוראה שקיבל מראה בשבת וכבר פסק עליו, האם יש לו לזרוק אותו מהר לפח, מחשש מוקצה, או היות ותמיד יש לו מה להראות לתלמידיו ללמוד ממנו, אין בו משום מוקצה?

תשובה: והנה לכאורה יש לדון בזה בכמה אופנים ופרטים. ראשית כל יש דון מצד עד בדיקה שהוא נקי ועוד לא השתמשו בזה, האם יש בו דין מוקצה או לא. לכאורה הדבר פשוט שעד בדיקה עוד לפני שימושו אינו מוקצה בכלל היות והוא חזי להשתמש בו ככל בגד נקי שאין בו דין מוקצה, ופוסקי זמנינו כבר העירו שאין בזה שום חשש לפני שהשתמשו בו, ראה בספר אהל שרה חלק ב׳ (פרק א׳ הערה ז׳) ובספר חק וזמן (פרק א׳ הערה כט) בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל, ובספר חוט שני הל׳ נדה (סימן קפ״ח ס״ק ח׳).

אמנם יש לעיין טובא מה הדין של אותו עד בדיקה אחרי שהרב כבר פסק עליו, האם יש לו דין כמוקצה או לא. לכאורה היה נראה שמאחר והוא מאוס וזורקים אותו לפח הוי ככל בגד שנתלכלך שהוא מוקצה כיון שאינו ראוי לשימוש. וזה מבואר מדברי הגמ׳ במסכת שבת דף קנד: דאין ליתן כדים של דבש על גבי כרים וכסתות משום דמינטפי וקמבטל כלי מהיכנו, ופירוש רש״י דשוב אינם ראויים לבו ביום לכלום, הא מבואר שעצם זה שאינו ראוי לשימוש במציאות הוי סיבה לאסור ולהחשיב את העד בדיקה כמוקצה אחרי שפסקו עליו.

והנה יש שהעירו (ספר סוכת חיים) שיש לעיין בעד בדיקה שיש עליו ממשות דם האם הוי מוקצה, דלכאורה אם הדם הוא מוקצה, מדוע העד לא נעשה בסיס. דבשלמא אם יש רק מראה בעלמא וכצבע, י״ל דבטל לגבי העד, ואין זה נחשב שהעד מחזיק שום דבר, אבל באופן שיש עליו ממשות, צ״ע מדוע לא אמרינן דהעד נהי׳ בסיס, דהרי רצונו שישאר עליו בכדי להראותו לחכם.

ואפי׳ באופן שהמוקצה לא הי׳ על הבסיס בכניסת השבת, מ״מ כל זמן שעדיין עליו, שפיר נאסר הבסיס, ובפרט שזהו מקומו המיוחד של המוקצה.

ולענין טלטול מטפחת אף, כתב הא״א מבוטשאטש (מהד״ת סוף סי׳ ש״ט) דהא דהמטפחת לא נהיה בסיס ללכלוך שבתוכה, היינו משום שאין כוונתו שיהיה מונח דוקא שם, דהרי גם בשעה שמטיל הליחה מהחוטם על המטפחת ואינו רוצה להטילה בידו והונחה הליחה מרצונו על המטפחת, מ״מ אח״כ ניחא לי׳ שתפול מהמטפחת, וזה נחשב שאינו מונח עלי׳ ברצונו שאין צריך שהמוקצה יהי׳ על ההיתר.

מיהו סברא זו לא שייך בעד בדיקה, דהרי ודאי שרצונו שהממשות יהי׳ על העד

וישאר שם, וא״כ לכאו׳ העד נאסר מיד בטלטול משום בסיס למוקצה מחמת גופו. ויש לומר שכיון שהממשות מתייבש על העד ונדבק לו, הוי כדבר אחד, וא״א לומר שהעד בסיס למה שמונח עליו, דהרי אין כאן ב׳ דברים, אלא הכל כחפץ אחד, ובכה״ג מסתכלים כפי עיקר החשיבות והיינו העד ולא ההפרשה שעליו, עכ״ד. ולכאורה לא צריכים להגיע לכל זה כי הרי עיקר סיבת האיסור הוא משום שהבגד אין בו שימוש יותר והוי כדבר מאוס דומה לגרף של רעי שאסור בטלטול, ובדבר מאוס לא אומרים שיש דבר אחד שהוא בטל לדבר שני, אלא שהבגד נהיה מלוכלך וממילא אינו ראוי לשימוש, והכי קיימא לן שהוא מוקצה אחרי שפסקו עליו.

ולענין הלכה למעשה שמעתי להורות ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאחרי שבדקו איתו ופסקו עליו יש בו דין מוקצה מחמת מיאוס, וכן בעל שש״כ כתב בקונ׳ אוהל שרה שאם אין עוד צורך בעד הבדיקה להראותו לחכם, או אחרי שהראתה אותו לחכם, יש לומר שהוא מוקצה, דהוי כגרף של רעי, כיון שהוא מאוס בעיניו. ויש לומר שגם בבית החכם הוא יזרוק אותו תיכף לאשפה ואל יחזירנו לשואלת להוליכו לבית.

ומיהו אם יש מה ללמד אחרים אינו מוקצה.

ולכאורה זה פשוט לכו״ע, ובאמת שמצאנו כעין זה לגבי גט אחרי שהתגרשו ועדיין מה ללמוד ממנה אינו מוקצה כלל, ראה במשנה ברורה (סימן ש״ז ס״ק ס״ג).

והנה מצאתי לנכון לכתוב בקצרה סיכום הדינים העולים מזה למעשה עם תוספות הערות ופרטי הדינים הנוגעים לחשש מוקצה במראות דמים באמצע שבת קודש. כשאשה בודקת את עצמה ומסופקת אם המראה טהור או לא, מותר להראות העד לחכם בשבת ויום טוב ואין בזה משום טלטול מוקצה. והטעם הוא כי גם בספק טריפה שרי להביא לחכם בשבת ויום טוב וכל שכן זה דאף על הצד שהמראה טמא סוף כל סוף יש מדה על העד בנוגע לנקיותה ודומה לפיסת נייר שכתוב עליו מספר טלפון דלא הוה מוקצה, וכך כתב בספר שלמי יהודה בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל.

מיהו אם אשה זרקה עד לפח אשפה בשבת

ואח״כ נמלכה להוציאו מן האשפה ולהראות לחכם יתכן שהוא מוקצה. וכל שכן אם זרקה אותו לאשפה בערב שבת ובשבת נמלכה ורוצה להראותו לחכם דהוי מוקצה. בספר שלמי יהודה (פרק ח׳ ס״ק ס״ה) הביא מהגרי״ש אלישיב זצ״ל דאף בזריקתו בשבת הוי מוקצה היות ובזמן הזה אין עומד עוד לשימוש. אכן בספר שערי טהרה (סימן ע״ג) כתב דאם יש בעד ג׳ על ג׳ יתכן דאינו מוקצה אף לאחר שהחכם פסק על המראה, ובספר שושנת ישראל הביא שהגר״ש מילר שליט״א הסתפק בזה.

עוד חידוש נציין מספר שושנת ישראל

אודות הוצאת מראה דרך רשות הרבים ביום טוב להראותו לחכם, והעלה שם שמותר להוציא עד ביום טוב דרך רשות הרבים להראותו לחכם אם יש בזה צורך היום. ומ״מ אסור להחזירו לביתו דזה ודאי אין בו צורך היום, וה״ה אם הכתם על בגד תחתון אסור להחזירו לביתו.

ביאור הדברים הוא, שאם הספק הוא אם נעשית נדה בימי טהרה או ביום הוסת ודאי הוי צורך היום לדעת אם מותרת עתה לבעלה. אכן אם היא עומדת למשל ביום ז׳ מז׳ נקיים ורוצה לדעת אם הבדיקה עלתה יפה ויכולה לטבול בלילה, צ״ע אם זה נחשב צורך היום. והצד להקל דאולי מה שרצונה לדעת עכשיו אם היום נקי חשוב צורך היום אף שתכלית הידיעה לצורך מוציו״ט, כשם שמותר להביא ספר ביום טוב דרך רשות הרבים כדי ללמוד ממנו דבר שנוגע לו למוצאי יום טוב. וכן שמע מהגאון רבי שלמה מילר שליט״א דהיות ובלאו הכי שיטת רש״י במסכת ביצה דף יב. דמותר להוציא אף שאינו צורך היום, יש למיקל על מה לסמוך, ומ״מ אין להקל כי בשעת הדחק.

ועוד כתב שם שאם עד הבדיקה מונחים בשקית סגורה מותר לקרוע השקית בשבת דרך קלקול כדי להשתמש בהעדים. וכן בימים ששופעת דם אפשר להקל ולהסיר את הנייר הדבוק על הפד, ולהדביקו לבגד התחתון.

סימן מט

נטילת ריטלין בשבת

שאלה: שאלה מצויה מאוד וחוזר על עצמו תמיד הוא, האם מישהו שצריך ליטול כדורי ריטלין יכול לקחת אותו בשבת קודש, אולי דינו ככל כדור תרופה שאסור ליטול בשבת קודש כמ״ש בהלכות שבת (סימן שכ״ח סעיף א׳) מחשש גזירת שחיקת סממנים. או שמא אפשר לומר שהיות ואינו מרפא את הבן אדם הוי כמאכל בריאים שמצאנו שאין איסור רפואה בשבת כמבואר במסכת ברכות דף לח. ובשו״ע (סימן שכ״ח סעיף ל״ז).

תשובה: והנה לענין ההוראה למעשה נחלקו הפוסקים בזה, יש מגדולי הפוסקים שהתירו למי שצריך ליטול כדור ריטלין לצורך ריכוז ושאר צרכים בשבת. ואע״פ שיש כאלו שרצו להחמיר מכל מקום בודאי שאם הוא לא יכול לתפקד בלי זה מותר בשבת.

ביאור הדברים הנה ״ריטלין״ הוא תרופה לאותם הסובלים מבעיות קשב וריכוז, הנקרא ״ADHD״, ומשמשת כתמריץ להפרעות קשב וריכוז - ונראה דיש להתיר הזקוקים לכך ליטלם בשבת מכמה טעמים, ראשית כל יש להתיר והיינו משום דכל מה שגזרו חז״ל רפואה משום חשש שחיקת סממנים, היינו דוקא בחולה, - אולם בני אדם אלו הסובלים מבעיות קשב וריכוז, אינן מוגדרים כחולים. ויוצאים ובים ועושים כל פעולותיהם כאחד האדם, אלא שיש אצלם עודף תעלות במוח באזורים שאחראים על הקשב וריכוז, ותפקידו של חומר הנמצא בתרופות הללו אינה מרפאת, אלא מעמידה הגוף על מכונו, - ואע״ג דגם במקום מיחוש בעלמא גזרו חז״ל על שחיקת סממנים, אעפ״י שמתחזק והולך כבריא, היינו משום דסו״ס גם מיחוש הוא מקצת חולי, אבל

הבעיה הנ״ל אינה מוגדרת כמקצת חולי, דאלו הבני אדם כשרוצים לעשות שאר פעולותיהם, הרי הם כשאר בני אדם, ואעפ״י שהישיבה במקום אדח קשה להם, וכן כשרוצים להרכז קשה להם. והתרופה עוזרת להיות יותר התמקד FOCUSED. מ״מ אין זה מוגדר כחולי פנימי, ולכן גם האוסרים לקחת ״ויטמינים״, בנידון דידן שרי, דהתם פעולת הויטמין היא לחזק את גופו, וכל חיזוק הגוף הוי בכלל גזירת שחיקת סממנים, וכמבואר במג״א (סי׳ שכ״ח סעי׳ ל״ז), וגם לא דמי לאותם הסובלים מבעיות נפשיות, דזהו חולי נפשי, אבל בניד״ד נפשם בריאה עליהם, וכן גופם.

ונראה דיש לדמות האי מילתא לענין מה שדנו גדולי פוסקי זמנינו אי מותר לקחת ״כדורי שינה״ בשבת, דהגרש״ז אויערבאך כתב בספר שלחן שלמה (סי׳ שכ״ח אות נ״ז) להתיר למי שיש לו נדודי שינה לקחת כדורים כדי להירדם, כיון שאין הכדורים הללו מרפאים, אלא מביאים שינה לאדם, - והביא ראי׳ לזה ממה שכתב באשל אברהם (מבוטשאטש סי׳ שכ״ז) שמותר לרחוץ את הראש ביין - שרף כדי שישן, משום דהרדמה לא נחשבת לרפואה.

וכן כתב בספר קצות השלחן [סוף סי׳ קל״ח, בבדי השלחן עמ׳ צ״ט] להתיר לקחת כדורי שינה למי שאינה יכול להירדם בלילה, דאין זה רפואה לחולי, דהעדר שינה אינה חולי, והתרופה אינו מרפא אלא משכר שמביא שינה, - והביא ראי׳ מהא דכתב השו״ע (סי׳ שכ״ח סעי׳ מ״א), מי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן ומלח, מותר לסוכם בשבת, דמה שמפקח שכרותו ממנו אין זה רפואה, עיי״ש במשנ״ב ס״ק קכ״ז בשם ט״ז וא״ר, - א״כ ה״ה דמותר לקחת כדורי שינה להביא שינה, ועי׳ עוד שם בקצות השלחן שצירף עוד להקל דבזה״ז קיל קצת גזרת שחיקת סממנים, דאין בקיאין בזה. וכ״כ בשו״ת באר משה ח״א (סי׳ ל״ג אות י״ט דהעדר שינה אינה חולי).

ועוד יש לצרף לסניף להתיר לקחת ״ריטלין״ בשבת, והיינו דעת הגר״ש קלוגר ב׳ החיים (סי׳ שכ״ח ריש פ״ו) דכל רפואה שהתחיל כבר לקחתו קודם השבת ליכא בה משום גזירה דשחיקת סממנים, ועי׳ בס׳ אורחות רבינו (ר״ד, רט״ו) בשם החזו״א כעי״ז, וכן בקובץ קו ההלכה - עיון ההלכה (כסלו תשע״ח) הביא ששמע פעמים רבות מהגר״נ קופשיץ, שהגרא״ל שטיינמן הורה בשם החזו״א שכל התרופות שרגילים לקחת אותם בימות החול אין איסור לקחתן בשבת, והיינו גם באופן שאי לקיחת התרופה בשבת לא תפריע לכל הטיפול, וביאר הגרנ״ק שסברת החזו״א היתה דכיון שרגיל לקחת את התרופה, א״כ לא חיישינן שיבוא לשחוק סממנים, שהרי הוא רגיל בתרופה זו, ואינו בהול ולא חיישינן שיבוא לעשות מלאכה.

ועוד יש סברא נוספת להתיר, גם לדעת הגר״מ פיינשטיין באגרות משה או״ח (ח״ג סי׳ כ״ג) דפליג על קולא הנ״ל, וס״ל דלא מהני היכא שאינו חולה ממש גם אם התחיל ליטלן קודם השבת, מ״מ כפי הנשמע, אם לא יטלו כדור הנ׳ל׳, הרבה פעמים עלולים הם מאד להתנהג באופן מוזר אם זה בדרך היפר-אקטיבי, או שאר הנהגות שפוגע בכבודם, א״כ לדברי מהר״ח או״ז (סי׳ נ״ז)

דאדם שיש לו צרידות בקול הו״ל בכלל חסרון כבוד הבריות, ואנשים אלו ק״ו די״ל כן, ועכ״פ אפשר לצרף ענין זה, והמקילים בודאי יש להם על מי לסמוך, וכ״כ בשו״ת אמרי יעקב (סי׳ נ״ד) בסופו.

ובאמת מצאנו בדומה לזה שפסק הגרש״ז אויערבאך לענין הסובל מנזלת, דכל שיש בו משום כבוד הבריות, כגון שהליחה נוזלת מן האף, יש להקל לעשות טיפול לרפואה, הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק ל״ד ס״ק נ״ב), ועי׳ במשנ״ב (סי׳ ש״ב ס״ק ו׳) ושעה״צ (ס״ק מ״ד), וסי׳ ש״ח (ס״ק ס״ב), ושעה״צ (ס״ק קי״ד), וסי׳ שי״א (ס״ק ז׳, וס״ק י׳), וסי׳ ש״ב (סעי׳ א׳, וסעי׳ י׳), וסי׳ שכ״ב (ס״ק י״ד), וסי׳ שכ״ח (ס״ק צ׳).

ועוד יש מקום לצרף עוד היתר אם הוא באופן שהוא רוצה לקחת את הריטלין כדי שיוכל להתפלל או ללמוד כהוגן, לפי מה שכתבו כמה מפוסקי זמנינו להתיר לקיחת תרופות בשבת לצורך מצוה, עיין מה שכתב בזה בשו״ת שבט הלוי ח״ט (סי׳ ס״ז), דיש יסוד לזה, ממש״כ הרדב״ז ח״ג (סי׳ תר״מ) להוכיח דגזירה דשחיקת סממנים קי״ל אפילו משבות דשבות באמירה לגוי, דשחיקת סממנים רק בגדר גזירה בעלמא לא בגדר שבות, וא״כ כיון דקיי״ל באו״ח (סי׳ ש״ז סעי׳ ה׳) דשבות דשבות באמירה לגוי מותר בצורך מצוה או צורך גדול, מכש״כ כה״ג לצורך מצוה, וכ״כ בשו׳ת מנחת יצחק ח״א (סי׳ ק״ח): עפ״י המבואר בתשו׳ הרדב״ז הנ״ל, בנדון חולה שאין בו סכנה אם מותר לשתות משקה המשלשל בשבת, ובזה האריך להוכיח מהרמב״ן והרשב״א והר״ן ז״ל, דאם מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה, כ״ש שיהא מותר לשתות סמנין, דלית בהו אלא משום שחיקת סמנין, דאמירה לנכרי שבות, והא נמי גזירה דרבנן בעלמא הוא, וקילא טפי מאמירה לנכיר בשבות דרבנן עיי״ש, וא״כ אם מותר אמירה לנכרי בשבות דרבנן לענין מצוה, כש״כ דשרי ליקח סמנין הנ״ל, עיי״ש.

ואפילו מי שרוצה להחמיר בזה בשבת, בהזדמנות זו אמצא פה לנכון להודיע ולפרסם עצה נפלאה להתיר עפ״י הלכה לקחת תרופות בשבת, דבר אשר לא ידוע לכל, והלא בזה מצינו פתח גדול לכל אותם אנשים, שסובלים מכמה מיחושים, ומחמירים על עצמם בשבת שלא ליקח סממנים ומצטעירם הרבה, - הועצה בזה היא להכין הכל מערב שבת על ידי שישבור או יפרר התרופה ולערבו בתוך מאכל או במשקה, באופן שלא יהי׳ ניכר בשבת שאוכל לרפואה.

ויסוד ההיתר הוא ממה שמבואר בשו״ע (סי׳ שכ״ח סעי׳ כ״א) ״שורה אדם קילורין בערב שבת ונותן ע״ג העין בשבת, שאינו נראה אלא כרוחץ וכו׳, ולא חיישינן משום שחיקת סממנים, דכיון שלא התירו לו לשרותן אלא מערב שבת איכא היכרא״, - ומצינו למידן מזה, שבאופן שלאחרים אין נראה שעוסק ברפואה, וגם כלפי עצמו עושה היכר ושינוי, לא גזרו משום שחיקת סממנים.

ומכאן הסיקו גדולי הדורות האחרונים עפ״י דברי הראשונים למי שמצרך לו לקחת תרופה מסויימת בשבת, אך נמנע משום שאינו בגדר חולה כל גופו או נפל

למשכב, שיש לו עצה על ידי שיערבב התרופה בתוך מאכל או משקה, באופן שאין ניכר שלקוח תרופה, ויוכל לקחתה בשבת, - אלא שצריך להשתדל מאד לכתחילה לעשות הפעולה של הערבוב מערב שבת. אמנם אם הוא ממש לא יכול לתפקד בלי לקחת את הכדור, שפיר ניתן להקל לקחת אותו גם כן בשבת קודש, ומה שכתבנו לכתחילה הוא לרווחא דמילתא למי שרוצה לחשוש למחמירים.

סימן נ

ביקש מגוי לעשות משהו בשבת ולא עשה

שאלה: מה למעשה לגבי מישהו שביקש מגוי לעשות מלאכה בשבת, באופן שהיה אסור לומר לו, אבל בסוף הגוי לא עשה את זה, האם עבר על אמירה בלבד, או דוקא אם קיים את הציווי של ישראל?

תשובה: והנה נראה דאם אמר לו בשבת תלוי בטעמי האיסור, דאם האיסור הוא משום ודבר דבר, הרי עבר על ודבר דבר, ואם האיסור הוא משום שליחות בודאי לא עבר כלום. ואם האיסור הוא משום שמא יעשה הוא בעצמו יש לחקור דאפשר כ"ז שלא עשה לא חיישינן שמא יעשה הוא בעצמו. אבל כפשוטו בטעם זה יהא אסור, וכ"כ בשו"ת התעוררות התשובה (ח"א סי' קל"ד) וז"ל, כיון דחששו חז"ל אם יצוה לו יבוא לעשות בעצמו, א"כ בכל גוונא עשה איסור באמירתו, אבל לפי מה שמביא הסמ"ג דרשה דכל מלאכה לא יעשה ע"י אחרים, וכתבו הפוסקים דהוה רק אסמכתא, וכיון שרק ע"ז סמכו רבנן לאסור לצוות לנכרי לעשות, היינו בעבר באמת הנכרי מלאכה עבור הישראל על שבות, אבל אי לא לא, אבל באמת יש לכוון להמכילתא פשוטו, וכסברת הסמ"ג, דאם עושה הנכרי המלאכה ע"י ישראל עובר בלא יעשה, ואם מצוה לו לבד ולא עשה ע"כ ציווי אז באמת רק מדרבנן אסור וכו', עכ"ל. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ס"ה אות ה).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קט"ו) כתב וז"ל, ומה ששאל בענין אמירה לגוי שבות, אם אמר לגוי לעשות מלאכה ולא עשה האם עבר על שבות. כבר ידוע דאיכא ג' טעמים באמירה לעכו"ם, דרש"י בע"ז כתב משום ודבר דבר וכו', וברמב"ם וכו' משום גזירה שמא יעשה בעצמו, ויש עוד טעם ג' משום שליחות לעכו"ם לחומרא וכו', והשתא לטעם שליחות האיסור רק כשעשה ממש, אבל לטעם ודבר דבר פשיטא דגם בלא עשה ה"ה דבור של חול, ולטעם הרמב"ם יש לצדד בזה. ועי' בתשובות חת"ס או"ח סי' ס' דהטעמים לא פליגי, ולכו"ע אית להו גם טעם רש"י, א"כ פשיטא דאיסור האמירה מצד עצמה, עכ"ל.

סימן נא

הדפסת פרסומות בעלונים המיועדים לקריאה בשבת

שאלה: נשאלתי אודות עלונים שבועיים שיוצאים כל שבוע לכבוד שבת קודש, האם ראוי לפרסם חברות עסקים וכדומה שרוצים לתרום את העלון השבועי ולפרסם את עצמם, או היות ויש לעיין אם מותר לאנשים לעיין בפרסומת כזה בשבת, אולי עדיף להשמיט את זה?

תשובה: והנה נביא בקצרה כמה הערות בשאלה דידן, בגמ׳ בשבת דף קמ״ח ודף קטז: רואים שיש איסור שטרי הדיוטות לעיין בחשבונות או אגרות של ממצוא חפציך, וכך נפסק להלכה (סימן ש״ז סעיף י״ב) זימן אורחים והכין להם מיני מגדים וכתב בכתב זימן וכמה מגדים הכין להם אסור לקורתו בשבת, משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ובשו״ע הרב (סעיף כ״ב) ביאר דהיינו שטרי חובות ומקח וממכר ומשכונות וחשבונות וכל כיוצא בהם מחפצים האסורים לעשות בשבת אסור לקרותם בשבת משום ממצוא חפצך, ולפי זה נראה שיש חשש שטרי הדיוטות בקריאת מחירים או פרסומות של חברות עסקים וכדומה, ולכן נראה שראוי להימנע מלהכניס פרסומות בשולי הגליון היות וזה מכשיל את הרבים לעיין בהם בשבת. [ואם הפרסומת הוא על דבר מצוה כגון אבות ובנים לימוד במוצ״ש ושאר מצות נראה דשרי להדפיסם לכו״ע]

אולם אם הוכנס פרסומת בעלון אין זה אוסר את החלק של הדברי תורה שבו מלקרוא בו, ברם כל זה הוא רק אם העלון מיועד לדברי תורה וכך ראיתי בשו״ת אבני ישפה חלק א׳ (סימן ע״ו) בשם הגרשז״א זצ״ל וכן מבואר בשו״ת מנחת אשר חלק א׳ (סימן י״ט) ובחלק ב׳ (סימן כ״א) ובספר פיה פתחה בחכמה לבעל מחזה אליהו זצ״ל, שרק אם הקורא יודע שעתיד להיכשל בקריאת הפרסומת יש לו להמנע מלעיין בעלון אבל עצם קריאת הדברים המותרים לא נאסר.

סימן נב

האם מותר לומר לגוי לעשות מלאכה כדי להציל אחר מאיסור בשר בחלב

שאלה: נשאלתי אודות מעשה שהיה כאן בארץ ישראל משפחה שלחה בערב שבת עוגה יקרה עבור חבורת בחורים שנסעו לשבת, ולאחר תפלת קבלת שבת נזכרו שהעוגה היקרה שנשלחה לחבורה היא חלבית, ויש אותו סוג עוגה בחזקת פרווה,

ואפשר שלא סומן על העוגה שהיא חלבית, והבחורים יכולים להיכשל ח״ו לאוכלה לקינוח אחר סעודת שבת הבשרית. ושאלו האם מותר להם לומר לגוי שיתקשר לגוי שיודיע לבחורים שהעוגה חלבית?

תשובה: והנה יש מקום לומר שהדבר מותר, דכתב הרמ״א בסימן רע״ו ס״ב: יש אומרים דמותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דמותר אמירה לאינו יהודי אפילו במלאכה גמורה במקום מצוה. [ר״ן בשם העיטור]. שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לאינו יהודי להדליק נרות לצורך סעודה... ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו. [עכ״ל הרמ״א]. והגם שכתב המשנה ברורה שם בס״ק כ״ד, דהשל״ה החמיר בזה גם בצורך גדול, הרי מיד בס״ק כ״ה כתב, שאם נקרע העירוב, מותר לומר לגוי לתקן העירוב, כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול, וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים. [עכתו״ד המ״ב שם]. ועל פי זה גם בנידון דידן כיון שיש בזה מניעת איסור ומכשול דרבים, מותר לומר לגוי להודיע לבחורים על כך.

ואפילו שבנידון שלנו הוא רק בגדר ספק מכשול לרבים, מכל מקום נראה להתיר בזה, לפי שעצם מעשה ההתקשרות של הגוי בטלפון היא מלאכה האסורה מדרבנן, ובמקום מצוה, צער, הפסד, התירו שבות דאמירה לנכרי כשהמלאכה עצמה שבות ואסורה מדרבנן, ומה שהגוי מביתר יכול להניע את רכבו ויעשה מלאכה דאורייתא לצורך זה, אין זה ענין שלנו, כיון שלא אמרנו לו באיזה אופן יודיע לבחורים, ועוד שלדעת החוות יאיר אין איסור אמירה לנכרי אלא כשהנכרי עצמו עושה האיסור, ולא כשאומר לנכרי שיאמר לנכרי אחר לעשות האיסור, כמובא במשנה ברורה סימן ש״ז ס״ק כ״ד, והגם שהמ״ב מביא שם את דעת העבודת הגרשוני שחולק בזה, וכך נוטה שם דעתו להורות, הרי מסיק שם בשם ספר החיים שבמקום הפסד גדול אפשר להקל, ואין לך הפסד גדול מזה הצער והעגמ״נ של המשפחה החוששת שהכשילו את הבחורים באיסור בשר בחלב. ויש להדגיש שלפי כל הנ״ל נראה שמותר לומר לנכרי בכל מקרה של חשש מכשול, וזה מצוי אם מישהו שלח סלט בשרי כגון שמצוי סלט עם בשר COLDCUTS מעורב עם רוטב שבטעות הוא חלבי וחשבו שהוא פרווה, שרוצה למנוע מהאורחים מלאכול אותו על ידי גוי שמודיע להם, וכבר היו מעשים כאלו השם ישמור.

אולם כמובן אם אפשר להשיג גוי שיאמר לעוד גוי, זה בודאי עדיף, אבל אם אי אפשר לומר אמירה לאמירה, עדיין יש להקל בזה. וכן הסכימו לזה עוד כמה גדולי ההוראה שליט״א.

ואע״פ שיש פוסקים שרצו להחמיר להתיר לומר לגוי בשבת, כיון שהם טענו שיש כאן רק חשש שמא יאכלו את העוגה אחרי שעה מאכילת בשר כגון שהסעודה ארוך וכדומה, ואז רק מצד המנהג אסור לאכול גבינה בתוך שש שעות אחרי שעבר

שעה אחת, כמ״ש הרמ״א יו״ד סימן פ״ט סעיף א׳, ולכן דבר שאסור רק מצד המנהג לא רצו להתיר אמירה לנכרי, מכל מקום עדיין על משמתי אני עומד ביחד עם עוד גדולי ההוראה כיון שיש כאן רבים כמות של בחורים ואורחים ויש חשש ששייך להכשלה של רבים ואי אפשר לומר סברות כאלו שיהיה סיבה להחמיר.

ולכן מכיון שהעוגה נשלחה לרבים ויש חשש מכשול דרבים שמא אחד מהם יאכלנה עם בשר וכדו׳, יש להתיר מצד סברת בעל העיטור שהבאנו לעיל, ולכתחילה לבקש אמירה לאמירה אם זה שייך בקלות להשיגם. וידידי הגר״מ פריד שליט״א הביא בספרו שו״ת וישמע משה שכמה מורי הוראה שליט״א הסכימו להקל בזה.

סימן נג

אמירה לנכרי לכבות אזעקה שנפעלה בשבת

שאלה: מי שיש לו אזעקה בתוך ביתו והוא נדלק באמצע השבת מאוחר בלילה, האם מותר לבקש מגוי לבוא בשבת לכבות את האזעקה ובפרט שהוא מרעיש בקול גדול?

תשובה: נראה שאם נדלק אזעקה בשבת, והוא מרעיש הרבה ונראה שמפריע לשכנים וכדומה, מותר לומר לנכרי לכבות את זה בשבת.

והנה הרמב״ם הל׳ שבת (פרק ו׳ הלכה ט-י) כתב שדבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר הרבה או מפני מצוה. וכך נפסק בשו״ע (סימן ש״ז סעיף ה׳). ועי׳ במגן אברהם (ס״ק ז׳) שדן להתיר אמירה לנכרי במקום פסידא באיסור דרבנן. וכן בספר תוספת שבת (ס״ק י״ב) פסק כהמגן אברהם, שמותר לעשות שבת במקום הפסד גדול, וכן נקט השו״ע הרב (סעיף יב). האליה רבה (ס״ק י״ד) השיג על המגן אברהם והמ״ב הביא את המח׳ ביניהם בסימן ש״ז ס״ק כ״ב, ולא הכריע, אמנם לקמן (ס״ק ס״ח) משמע שכן פסק כדברי המגן אברהם במקום הפסד גדול, ולעיל (סימן רמ״ז ס״ק י״ח) נראה מדבריו שהוא היקל בזה אפילו במקום הפסד בעלמא.

ולענין נידון דידן, כבר הזכרנו בכמה מקומות את ההכרעות של גדולי ההוראה זצ״ל, שאע״פ שיש מחמירים כדברי החזון איש לגבי חשמל בשבת שיש בזה חשש איסור בונה ומלאכות דאורייתא, מ״מ בעל האגרות משה והמנחת יצחק ועוד, נקטו שלענין איסור אמירה לנכרי, דנים את חשמל כמלאכה דרבנן, ולכן בנידון דידן הוא שאלה של שבות דשבות. ואם ניתן לומר שיש כאן איזה הפסד וצער בדבר כבר יש מגדולי האחרונים לסמוך עליהם.

בערוך השלחן (סימן ש״ז סעיף יח) כתב שדבר מלאכה, ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו

יהודי לעשותו בשבת. והוא שיהא שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר הרבה או מפני המצוה. ומשמע מדבריו שאפילו לצורך הפסד בעלמא שפיר ניתן להקל, ולכן בנידון כזה שיש הפרעה לשכנים וצער נדון כמו הפסד ושרי.

וראיתי אח"כ בספר דברי חכמים (עמוד רכא) שהביא מה ששמע מהגר"נ אלפרט זצ"ל שאם נדלקה האזעקה בטעות, מותר לומר לנכרי לכבותו, דהוי שבות דשבות במקום מצוה או צורך גדול, כיון שזה מפריע מאוד למנוחת הנפש שלו ושל אחרים.

וכן בספר מסורת משה חלק א' (עמוד עז) הביא שמרן בעל האגרות משה זצ"ל אמר כיון שזו אמירה לצורך עונג שבת, שהקול מפריע לשכנים כשהוא עושה רעש חזק מותר לומר לנכרי, ובפרט שהאחרונים פסקו להתיר שבות דשבות במקום צורך גדול.

יש להוסיף עוד פסק שראיתי בספר קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי שליט"א הל' אמירה לנכרי (עמוד רצו) שבית שנשאר מערכת האזעקה שבו מחובר ודלוק בשבת, אסור לומר לנכרי לנתקו, אבל מותר לרמז לו שלא בדרך ציווי בשבת לנתקו. והוא על פי דברי השו"ע (סימן שז סעיף י"ט) שמותר לרמז לנכרי בשבת לעשות מלאכה שאין גוף ישראל נהנה ממנו בשבת, ולכן לכבות מערכת האזעקה מותר לרמז לנכרי בזה. ובמקרה כזה מדובר לכבות מערכת שמחובר ודלוק ולא עושה רעש, רק שהוא רוצה שזה לא יגיע למצב שיהיה את הרעש ולענין רמיזה התירו.

סימן נד

שמיעת חדשות בשבת בעת מלחמה

שאלה: נשאלתי מאנשים שנמצאים כאן בארץ ישראל באמצע זמן של מלחמה, האם אפשר לשמוע לחדשות כשמחדשים אותם בשבת על ידי ישראל מומר מחלל שבת?

תשובה: והנה בענין לשמוע חדשות ברדיו שנפתח ע"י יהודי מומר בשבת רח"ל גם היכא שפתח הרדיו לעצמו, כבר השיב בזה בשו"ת 'הר צבי' חאו"ח (סי' קפג), דגם באופן שהמומר לא ראה אותו ולא הדליקו אלא בשביל עצמו, גם אסור ודאיסור הנאה ממעשה שבת קיים גם בהנאת קול וא"א להתיר. ובפרט שעומד בחוץ לעיני כל ישראל ונהנה מחילול שבת בשעת חילולו שהוא מחזק בזה ידי מחלל שבת במעל ונראה כאילו הוא נהנה בביטול המצוות ובועט בהם.

וכ"פ בשו"ת 'מנחת-יצחק' (ח"א, סי' קז), ודכך איתא בפרמ"ג לענין מומר שהדליק נר לצורך עצמו, דאסור לכל העולם וה"ה לענין שמיעה, דאין לחלק בין שמיעה לראיה.

ובכך נוטה לאסור שם גם בתחנת רדיו של נכרים בסתם ראדיות שבעולם, כיון

דיש הרבה ישראלים בין הפועלים או בין המשדרים הקולות והן דכפי הנהוג מודיעים ע״י הרדיו כל השמות המדברים והמזמרים, צריכים לברר בכ״פ אם אינם ישראלים, ומי הוא אשר יכול להיזהר בזה. ועוד, שייך בזה, איסור השמעת כלי שיר. ודו״ק.

ואולם בעת מלחמה אם צריך לדעת הוראות מפני הסכנה, הנה במלחמת המפרץ שנת תשנ״א כאשר היה צורך להאזין להוראות גם בשבתות כדי לדעת אם ח״ו ישנה התקפה כימית מצד האויבים רח״ל, הורה בזה כבר מרן הגר״ע יוסף זצ״ל, שאפשר להדליק את הרדיו מער״ש בקול חלש במעט, ויניח עליו שמיכות באופן שקולו לא ישמע, ובעת האזעקות יסיר השמיכות מעליו ויאזין להוראות (ילקו״י הל׳ שבת ס״ח, עמו׳ קי״ח).

והנה כיום ישנו אמצעים לזה, שמשאירו דלוק ומתחיל לפעול רק בעת הצורך, כדי לשמוע את מה שצריך מפני הסכנה ח״ו. ויותר מזה עוד סיבה שלא צריכים להקל ולהביא לזלזול בשבת, הוא מאחר והיום כל הפלאפונים מצלצלים לפני כן ונותנים התרעה שמגיע אזעקה, ולא צריכים לדעת יותר מזה באמצע שבת קודש כדי שיכול להגיע למקום מוגן בזמן.

סימן נה

לשפוך מים רותחים לתוך כוס הפלא

שאלה: יש כוס שמצוי לאחרונה בשם פלא כוס, שכאשר שופכים לתוכו מים רותחים מקבל הכוס מבחוץ מיני צורות וכיתובים, או שמתגלה תמונה של אנשים וכדומה, ויש לעיין האם מותר לשפוך מים רותחים בתוכו בשבת קודש אולי יש חשש כתיבה מחיקה או צובע?

תשובה: נראה שאין חשש ושרי. ומי שמחמיר לא להשתמש בזה תבוא עליו ברכה.

ובביאור יסוד ההיתר יש לבאר בהקדמה מאיזה אופן יש לחשוש למלאכת כותב מוחק או צובע. הנה הכוס שיש לו תמונה מוטבעת עליו ומכוסה עם חומר שהוא צבע שחור וכדומה, יש לעיין האם שייך איסור כתיבה במה שמגלה את התמונה שבעצם מוטבעת ונמצא שם כל הזמן, ובאמת יש אולי לדמות את זה למה שהובא במשנה ברורה (סימן ש״מ ס״ק י׳) שהביא בשם הב״ח שאם אחד מסיר שעוה על גבי אותיות ועל ידי כך התגלה האותיות יש חשש כותב בשבת וחייב. ובביאור הלכה שם ד״ה שעל הקלף פסק כדעת הב״ח. ולפי זה יש לומר שגם בכה״ג יש חשש איסור וחייב לשפוך מים רותחים בשבת. אולם לכאורה אין לדמות נידון דידן להתם, ששם עושה מעשה בידים כדי לגלות את האותיות, משא״כ כאן עיקר מטרתו לשפוך מים לתוך כוס ולא לגלות את התמונה.

ומעתה לפי זה שאין חשש כותב, יש לעיין האם ניתן לדמות את נידון דידן עם מה שמצוי במשקפיים שמתחלפים בשמש אם יש חשש צובע שהשמש מחליף את הצבע של המשקפיים כשיוצא לחוץ לשמש, ואולי נידון דידן דומה להתם. הנה מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ג (סי' מ"ה) נשאל ע"ד סוג משקפיים שנקרא "פוטוגרייי" שמחליפות צבע כשהולך בין חושך לאור, ובין אור לחושך, והשיב וז"ל: איני רואה בזה איסור לא משום צובע ולא משום מתקן מנא, דהא לא נצבע כלום מדבא מראה הראשון בחזרה, וכן חוזר חלילה כמה פעמים, עכ"ל. ולבסוף העלה האגרות משה אח"כ עוד סברא כנ"ל, דלכן אין שייך בזה צובע משום דכן הוא תכונת המנא שמכסה בשמש ומתהוה בצל, ועל ידי כן מתהוים ממילא חליפות הצבעים, עכ"ד. ובחוט השני (פרק כ' דף קנ"ז), ובארחות שבת (פרק ט"ו סעי' ס"ו), ובשמירת שבת כהלכתה (פרק י"ח סעי' י"ח, ס"ק ע'), דכיון דאין לצבע הזה כל קיום כיון שמיד הצבע חוזר ומשתנה, וכן חוזר חליל הוא כעשוי לנעול ולפתוח תמיד, עי' (סי' ש"מ ס"ק י"ז, במ"ב).

והנה הסברא שהעלו הפוסקים שזה דבר שחוזר על עצמו שוב ושוב ואין בזה חשש מלאכה, מצאנו עוד בסימן ש"מ ס"ק ט"ז) שהמשנה ברורה דן אודות ספר שכתוב על חודי דפיו אותיות או תיבות שיש בזה מחלוקת אם מותר לפתוח אותו ספר ולסגור אותו בשבת. למעשה פסק המשנה ברורה להקל כיון שהוא עשוי לנעול ולפתוח תמיד וכך המנהג, ומ"מ סיים דנכון להחמיר כשיש לו ספר אחר, ולכן גם כאן ההיתר בנוסף למה שכתבו הפוסקים שאין מלאכה, יש להתיר כיון שהדרך שלו בכך תמיד להתגלות כששופכים עליו מים חמים וא"כ רק כשיש לו כוס אחר יש מקום לומר שמי שמחמיר תבוא עליו ברכה, וכך הורו כמה גדולי הוראה ובפרט שיש כמה גדולים שהחמירו לגבי המשקפיים. אולם לדינא נראה להורות למעשה שבודאי אפשר לסמוך להקל.

והעולה מכל הנ"ל, שמותר להשתמש בכוס שמשתנה צבעו מחמת מים חמים דרוב הסברות שכתבו הפוסקים להתיר משקפיים מחליפות צבע, הלא שייכים גם כאן בניד"ד, ומה ששם המשפיע הוא השמש או הצל, כאן בניד"ד המשפיע הוא המים חמים, ולכן ברור דגם בנידוננו אין זה בגדר צובע כלל, כי אין כאן חומר ממשי של צבע, כי המכשיר כבר מכיל בתוכו את חומר הכימי שגורם התחלפות הצבע בתהאם להחום שמגיע אליו, וא"כ אין לדבר כזה כל מבוא לגדר של מלאכת הצביעה (כלשון הציץ אליעזר חי"ד סי' ל"א), וכשיטת הגדולי פוסקים הסוברים כן.

סימן נו

חילוני שנוסע בשבת בפנסים כבויים אם מותר להעיר לו

שאלה: מי שהולך בדרך בשבת ורואה איך שחילוני נוסע עם רכבו (רח"ל) ושכח להדליק את הפנסים (מנורות) האם מותר לו להעיר לו שהם מכובים ועל ידי כך ידליק אותם?

תשובה: כן, זה פיקוח נפש, שלא ידרוס אחרים. ידוע שמרן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, תמיד אמר בשאלות כאלו שיש לנסות לדבר אל ליבו שבאמת התורה לא מסכימה לנהוג בשבת, אבל אם אתה כבר נוסע אפשר להעיר לו כדי למנוע חשש פיקוח נפש, ובפרט אם ילדים קטנים נמצאים בכביש והנהג לא ישים לב להם ח"ו.

ומצאנו מקורות מדברי הפוסקים שלנסוע בלי פנסים מביא לידי סכנה, ולכן התירו הפוסקים כשיש היתר לנסוע בשבת כגון לצורך חולה, אפשר גם לכוון את הפנסים כדי למנוע חשש סכנה ח"ו. שנסיעה בלי הפנסים הוא סכנה, כ"כ בספר שש"כ פ"מ סעי' נ"ה וז"ל, בשעת נסיעה בלילה (לצורך חולה שיש בו סכנה), מותר לכוון את פנסי המכונית לפי הצורך כדי למנוע סכנה, ואם אפשר ידליקם מיד כך שלא יהא צורך לכוון אותם כאשר תבוא מכונית אחרת כנגדו וכו' עי"ש. והורה לי מו"ר הגרא נבנצל שליט"א שיש להקל בזה כיון שהוא חשש פיקוח נפש.

וכ"כ בספר תורת היולדת להגר"י זילברשטיין שליט"א, ובפ"כ סעי' ג' בעמוד קמ"ה וז"ל, בשעת נסיעה בלילה מותר לכוון פנסי חזית המכונית לפי הצורך כדי למנוע סכנה, ואם אפשר ידליקם בשינוי עכ"ל עיי"ש. ולכן ההוראה המקובלת בשאלה כואבת כזה הוא להתיר לישראל אחר לומר ליהודי מחלל שבת להדליק את הפנסים, למרות שהוא גורם לו לעשות עוד פעולה של חילול שבת, כיון שהוא במקום פיקוח נפש.

סימן נז

גוי של שבת שאומר במסיח לפי תומו שהוא יהודי אם ניתן לבקש ממנו לעשות מלאכה בשבת

שאלה: גוי שנמצא בבית ישראל ועושה מלאכות כדרכו, והגיע שאלה שמותר בהלכה לבקש ממנו לעשות עבור ישראל כגון שבות דשבות במקום מצוה וכדומה, הוא אמר במסיח לפי תומו לישראל, שהרי תדע לך שאמא שלי היתה יהודיה, האם

הוא נאמן ואז אסור להקל לעשות על ידו אמירה לנכרי?

תשובה: הנה התעורר שאלה למעשה בגוי שהוא עובד זר אצל משפחה יהודית, ובמשך הזמן רגיל אצלם לעשות כל מלאכה שמותר לגוי לעשות בשבת בבית ישראל, ויום אחד הגוי הגיע אל בעל הבית באמצע שבת ואמר לו "אתה יודע שאמא שלי יהודיה", ואכן הבעל הבית חשב לרגע, אם ככה הרי קיימא לן באבן העזר (סימן ד') שאם גוי בא על בת ישראל הולד כשר ואם כן דינו כישראל ואסור לו להניחו לעשות מלאכה בשבת בתור שהוא גוי, ויש לעיין האם הוא נאמן בזה או לא.

והנה מתחילה יש לדון טובא בסוגיא של מסיח לפי תומו, האם גוי נאמן לחומרא, ואת"ל שלא נאמן, אולי זה נחשב כבידו לגייר וממילא יש לחשוש לדבריו לפחות לחומרא. ואמרתי ראשית כל לברר אצל מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, והשיב לי שאכן יש לחשוש לדבריו לחומרא, ואין להשתמש איתו בתור גוי באופן שמותר לבקש מגוי לעשות מלאכה עבור ישראל. ואולי בטעם הדבר לחשוש לחומרא הוא כיון שהוא אומר שהוא יהודי, אולי שוב יש לו נאמנות לומר במסיח לפי תומו. ועוד יש לדון לחשוש לחומרא כיון שאם הוא אכן יהודי, הרי הוא מחלל שבת ואינו שומר תורה ומצוות שגם כן לא נאמן לענין דינים.

ומעתה לפני שנדון לגבי אם גוי נאמן בכה"ג במסיח לפי תומו, יש לציין מה הדין אם אדם זר מגיע וטוען שהוא יהודי האם מאמינים בו, הש"ך (סימן רס"ח ס"ק כ"א) כותב שהמנהג להאמינם אפילו להשיאם לישראלית, ובקובץ תשובות חלק א' (סימן קל"ג) כותב בשם האחרונים שזה דוקא אם רואים שהוא מתנהג כמו יהודי, אבל בלאו הכי וכ"ש אם רואים שהוא תמיד מתנהג כמו גוי אין להאמינו. ובנידון דידן זה פשוט יותר, כי הרי הגוי בחזקת גוי וכך הוא מתנהג, ויש לדון כאן רק מצד מסיח לפי תומו אם יש לחשוש לדבריו או לא.

והנה נבוא בקצירת האומר ממקור הדין של נאמנות של גוי במסיח לפי תומו וכפי שכבר הארכתי בספרי הדל אהל יעקב הל' תעורובת (סימן צ"ח). איתא בגמ' במסכת בב"ק דף קיד: אמר רב אשי אין גוי מסיח לפי תומו נאמן לפי תומו אלא בעדות אשה בלבד.

רוב הראשונים מבארים שאע"פ שמצאנו לגבי הסוגיא של טעימת קפילא, שאם נפל איסור לתוך היתר מין בשאינו מינו, סומכים על גוי הטועם את התבשיל במסיח לפי תומו. והקשו הש"ך והט"ז ריש (סימן צ"ח) שהרי איך סומכין עליו הרי קיימא לן שאינו נאמן אלא לעדות אשה בלבד. והש"ך מתרץ מאחר ובתערובות מין באינו מינו איכא למיקם עלה, להטעימו לקפילא סמכינם עליו, ולכן עכ"פ אם אין סברא הנ"ל שאפשר לברר את הטעם, לא סומכים על עכו"ם במסיח לפי תומו בדאורייתא.

הט"ז (יו"ד סימן קכ"ב ס"ק ד') דן לגבי כלי עכו"ם שקיימא לן דסתם כלים אינם בני יומם, מכל מקום אם שאל ואמר שהוא בן יומא, המהרש"ל החמיר בזה, אך הט"ז הסיק דאין להאמינו בכל גווני, גם לחומרא.

וכמו כן הש"ך הביא בשם מהרלב"ח שאין להאמינו.

אמנם ראיתי שכבר קידם בנידון דידן בשאלה דומה בשו"ת אחיעזר להגרח"ע גראזינסקי זצ"ל חלק ג' (סימן כ"ז) שנשאל אם עכו"ם יאמר שאמו היתה ישראלית והוא מהול מילדתו אם דיבורו די להחזיק שהוא יהודי, והשיב דפשוט וברור הדבר שאינו נאמן אחרי שהוא מוחזק עד עתה בחזקת גוית ולא הסתפק שום אדם בעולם לומר שהוא יהודי.

ולכן מבואר מדבריו שאפילו היה מהול אינו נאמן כיון שהוחזק לפנינו שהוא עכו"ם, וכיון שהוא נגד החזקה אינו נאמן גם כן לחומרא כמו בניודן דידן דאין צריך לחוש שהוא יהודי ואסור להכשילו בחילות שבת אלא דנו עוד כעכו"ם בין להקל ובין להחמיר.

ואפילו אם אכן כן נאמן, הרי קיימא לן מדברי הש"ך (יו"ד סימן קנ"א ס"ק ו') שאין איסור לסייע לעוברי עבירה מחללי שבת וכדומה, וממילא יש לסמוך על דבריהם שאין לחשוש לדבריו. וכן הסכים לזה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן שצ"א), שאין להתייחס למה שאומר כי יתכן דמה שאומר שאמו יהודיה הוא משום שאבי אמו היה יהודי ואולי הוא חושב משום כך שהוא יהודי בגלל סבא שלו.

והנה אח"כ ראיתי בשו"ת אמרי יעקב חלק ד' (סימן צ"ח) שנשאל בזה והביא שם את דברי השו"ע יו"ד (סימן ט"ז סעיף י"א) שאפילו לחומרא אין לחוש לדברי העכו"ם, אפילו אם אומר לפי תומו, ואפילו באיסור תורה. ואפילו באיסור דרבנן לקולא לא סומכין על נכרי במסיח לפי תומו, כפי המבואר ביורה דעה (סימן ס"ט סעיף י') ונו"כ שם.

ועוד נראה לומר בנידון דידן לא הוי בגדר מסיח לפי תומו, דודאי יש לומר דמה שאמרה שאם אמה היתה יהודיה שאין זה אלא שרצתה להתחנך ולמצוא חן בעיני היהודים שגם היא שורשה מיהודים, אבל אין זה בגדר מסיח לפי תומו ופשוט.

נמצא מכל הנ"ל לענין הלכה למעשה, שאם אשה גויה אמרה למשפחה יהודית שעובדת אצלם שאם אם אמה היתה יהודיה, אין זה כמסיח לפי תומה, ושפיר אפשר להמשיך להשתמש עמה בתור שבת גוי. גם אילו זה היה כמסיח לפי תומה אין לה נאמנות. גם אם היא בגדר מהימנת יש לצרף הפוסקים דס"ל שצ"ל מהימן לכל דבר כמ"ש באבן העזר (סימן קט"ו סעיף ז').

סימן נח

אב להסיע אשתו לבית חולים בשבת אם יכול להביא ילדיו להורים שלו לפני כן

שאלה: אב שצריך להביא את אשתו לבית החולים בשבת קודש, האם בדרך לשם יכול להסיע ברכב שלו את התינוקות אצל חמיו?

תשובה: הורתי לו שמותר, כיון שזה פיקוח נפש להשאיר אותם לבד.

והנה הגמרא במסכת יומא דף פד: הובא במשנה ברורה (סימן שכ"ח ס"ק ל"ח) חידש לנו שמותר לחלל שבת כדי להוציא ילד מבית נעול בשבת, מחשש שיסתכן מפחד, ולכן אסור להשאיר ילדים קטנים לבדם בבית, משום סכנה, ולכן יש לסדר לפני שבת מי שישמור עליהם בעת לצורך. ובמקרה שאין מישהו בבית היולדת שיכול לשמור על הילדים, מותר להקיץ שכן כדי שישמור על הקטנים.

ולכאורה אפילו במקרה שאין שכנים יהודים כדי לשמור על הילדים, אלא נכרים וכדומה, אם היולדת תדאג הרבה אם ישאירו את הילדים איתם, נראה שמותר להסיע את הילדים למקום שהיא תהיה בטוחה במי ששומר עליהם כדי ליישב את דעתה.

ובמקרה שאין שכן או מישהו אחר שישמור על הילדים ומקום היחיד זה להביא אותם להורים של היולדת, מותר אפילו לבעל להסיע אותם למקום זה שישמרו אותם, כמובן שכל זה אם אכן נמצא סכנה לילדים שהם בגיל קטן שהוי סכנה, ופשוט. וראה עוד בספר תורת היולדת (פרק י"ב הערה א') בשם בעל שבט הלוי זצ"ל. וראה עוד בספר יד ליולדת (פרק ד' אות ז') ובשיעורי הגר"ש פעלדער שליט"א בהלכות מעוברת ויולדת.

ולכן לדינא נראה, שיש להקפיד שלא להשאיר ילדים קטנים בבית לבדם, ובודאי שיש לסדר להם מערב שבת את האפשרות להשגחה על הילדים. ואם לא סידרו זאת מראש, מותר להביאם לבית ההורים וכדומה אפילו על ידי עצמו כיון שהוא מצב של פיקוח נפש, וכך הורה לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

סימן נט

אחרי גשם סוער אם ניתן לסמוך על העירוב מלפני שבוע

שאלה: היה גשם סוער בשבוע האחרון, האם אפשר לסמוך על בדיקת העירובין מלפני שבוע ולא לחשוש שהתקלקל העירוב כל עוד שלא יודעים, או שמא זה דומה לציצית שלא סומכים כל פעם על הבדיקה של שבוע שעברה שאין סומכין על חזקה בדבר שעלול להיפסל?

תשובה: בספר אגרות חזון איש חלק ג׳ (סימן ק״ה) כתב שהיות ועירוב הוא דבר שאפשר להתקלקל בקלות אין לסמוך על החזקה שלפני שבוע בדקו אותו והוא היה חזק ועמיד. אולם בשו״ת דובב מישרים חלק ב׳ (סימן כ״ח) חלק על זה וכתב להקל. ויש עוד שמעוררים שהחזון איש התייחס לעירוב במקום שיש צורת הפתח רעוע אבל עירוב חזק כמו שמצוי בשכונות לכאורה הוא יודה שיש חזקה שהוא כשר עדיין ולא התקלקל כיון שהוא מאוד חזק.

ומכל מקום לכתחילה בודאי שראוי לבדוק את העירוב אחרי שיורד גשם סוער כיון שיכול לוולד כל מיני קלקולים ועדיף לא לסמוך לכתחילה על החזקה. וכמו כן מצאנו לגבי ציצית שלא סומכים על הבדיקה של אתמול לראות שהחוטים נפרדים וכשרים, כפי שכתב במשנה ברורה (סימן ח׳ ס״ק כ״ב).

בשו״ע הרב כתב לבאר מדוע צריכים לבדוק את הציצית אע״פ שמסתבר שלא נפסל כל יום, בכל אופן צריכים לכתחילה לבדוק אותם בכל יום, כי אחרת אף אחד לא היה בודק אותם לעולם והיו סומכים על החזקה וכשיבוא היום שיש באמת שאלה בחוטי ציצית לא יבדקו אותם. ולפי זה יש לומר לגבי העירוב כדאי לבדוק אותו אם יש אפשרות.

ולכן יש הרבה מורי הוראה שמורין למעשה שאם באמצע שבת יורד הרבה גשם או שלג ואי אפשר לבדוק באותו עת את העירוב, יש לסמוך על החזקה כיון שהעירוב של השכונה בדרך כלל חזקה מאוד. אך לפני שבת אם יורד הרבה שלג ויש לפעמים כל מיני שינויים או קלקולים בחוטי העירוב וכדומה, לכאורה אם יש סבירות גדולה שהעירוב התקלקל עדיף לא לסמוך על החזקה ולטלטל אא״כ יש אפשרות לבדוק את זה שהכל תקין.

מומלץ בכל שאלות כעין אלו לברר עם המומחים האם העירוב אמור להשאר חזק אחרי גשם סוער וכדומה, ואם כן לפי זה ברוב מקרים אפשר לסמוך על החזקה, וכך הורה לי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

סימן ס

להזמין ממלצר בשבת כשהוא יכתוב

שאלה: נשאלתי מיהודי ירא שמים שנסע לבית מלון כאן בארץ ישראל, ומישהו העיר לו שם באמצע שבת, מדוע הוא מסכים לגוי המלצר לכתוב את הדברים שהוא מזמין בשבת קודש, הרי הוא גורם לו לכתוב בגללו, ויש בזה איסור בשבת, ולפחות זה זלזול שבת, וכעת אני מתכונן ללכת שוב לאותו בית מלון שיש להם מלצרים גויים, ורציתי לדעת אם באמת יש למנוע מלהזמין דברים כאלו, ולסמוך על מה שיביאו לי או שאין איסור בכלל בשבת.

והנה באמת שמעתי שיש פוסקים שמעוררים אחרים למנוע מזה, והטעם ונימוק שלהם הוא שהרי הוא מזלזל בשבת לגרום לגוי לכתוב את ההזמנה שלו, ואין כאן היתר של שבות דשבות במקום מצוה.

אולם לענ"ד נראה שמורין בזה לקולא, וכפי ששמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שמותר ואין חשש זלזול כיון שכל מה שכותב הוא החליט לעשות כן כיון שהוא לצרכו, רק כדי לזכור מה שמזמינים ממנו, וזה רצונו ולאו דוקא בגלל המזמין היהודי. ביאור הדבר שכיון שלא בקשו מן המלצר לכתוב מה שרוצים להזמין, מה שהוא כותב הוא עושה זאת על דעתי' דנפשי', שהרי הוא חושש שמא הוא ישכח את ההזמנה. אם הי' לו זכרון טוב לא הי' צריך לכתוב, אבל אינו סומך על הזכרון שלו ורוצה לכתוב, לכן מותר לומר לו בשבת מה רוצים להזמין, אף שיודעים שהוא עומד לכתוב.

סימן סא

לבקש מקטן או ממי שלא מקפיד לפתוח פקק בשבת עבור עצמו

שאלה: בדבר השאלה במי שמקפיד לא לפתוח פקקים בשבת כשיטת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ועוד, ולא מפני שלמד את הסוגיא ויצא לו להחמיר מן התורה, אלא משום חומרא, וכעת הוא נמצא בבית מלון בארץ ישראל ושם כל המלצרים יהודים, והוא שכח לפתוח את הבקבוקים שלו לפני שבת כי לא היה לו אפשרות, וכעת מסתפק היות והוא משתדל להקפיד לא לפתוח בקבוקים כדעות המחמירים, האם מותר לבקש מקטן לפתוח בשבילו או למישהו שסובר שמותר לו לפתוח את הפקקים?

תשובה: נלענ"ד להורות שאם זה פקק שמדינא אסור לפתוח בשבת אסור לומר לילדים, ואילו אם מונע מלפתוח את הפקקים בשבת משום חומרא בעלמא,

נראה שאפשר להקל לתת לקטן או למישהו אחר לפתוח אותו.

והנה נתעוררתי מזה מאחר וראיתי בשו״ת מנחת אשר חלק א׳ (סימן י״א אות ה) שהסיק שאם שכח ולא פתח את הבקבוקים לפני שבת נוכל לפתוח אותם על ידי קטן כיון שהגרשז״א היקל בזה ניתן לסמוך עליו. ובאמת הנני מעתיק מה שכתב לי הגאון רבי יוסף ליברמן זצ״ל וז״ל הנה כידוע בפתיחת פקק המוברג בשבת נחלקו בזה גדולי הדור, שדעת הגרש״ז אויערבאך זצ״ל וסייעתו היתה לאיסור, כבספר שמירת שבת כהלכתה (ט, יז). ודעת הראב״ד הגאון ר׳ ישראל יעקב פישר זצ״ל בספרו אבן ישראל וסייעתו הוא להיתר. אמנם בקטן יש צד להקל, כי הקטן אינו פותח לצורך הפקק, אלא לשתות את מה שבתוך הבקבוק. שוב ראיתי בספר פסקי תשובות (שי״ד ה, הערה 14) שמביא בשם מרן הגאון בעל השבט הלוי זצ״ל שאפשר להתיר לפותחן על ידי קטן. והאריך בשו״ת חוות יאיר (סימן קכ״ב) באיש ירא שמים שאביו נהג פרישות יתירה בתעניות וכו׳, דאין בנו חייב לנהוג כמותו, שאל״כ איך מצאנו ידינו ורגלינו בכל דוד שהיו חסידים מופלגים ואין בניהם הכשרים נוהגים כמותם, ועוד שגם בחיי אביהם יתחייבו, וא״כ יהיו חמורים מאביהם דלאביהם מהני התרה משא״כ לבניהם. וכ״כ הפתחי תשובה (יורה דעה סימן רי״ד ס״ק ה׳) בשם שו״ת זכרון יוסף חלק יורה דעה (סימן י״ד) דאם בן לא התחיל מעולם כמנהג של אביו אין הבן מחוייב להתנהג בפרישות ההיא, עי׳ שם.

וא״כ אין על האב חיוב לחנך את בנו במנהג פרישות שלו גם בענין זה. כמו דאין חיוב לחנך הקטן להידור נר חנוכה כהביאור הלכה (סימן תרע״ה, ג׳ ד״ה ולדידן). ואמנם שכתבנו בס״ד בשו״ת משנת יוסף חלק ו׳ (סימן כ״ט) שאב המהדר להיות בבית הכנסת מעשרה ראשונים, יחנך גם בניו לזה. שאני התם שרבי יהושע בן לוי אמר לבניו (ברכות ח) קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא, כי היכי דתורכו חייב, הובא בטור (סי׳ צ׳). וזה שייך גם בקטנים, וא״כ בודאי יש לחנך קטן להשכמת בית המדרש שחרית וערבית שעל ידי זה מזכהו לאריכות ימים. אבל לא לשאר פרישות, אם לפי דעת גדולים אין בזה חילול שבת.

אח״כ ראיתי בספר מאור השבת חלק ה׳ (עמוד תפ״א) ששאל את מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שהאם מותר לומר לקטן לפתוח בקבוק יין, כיון שיש רבנים המקילים אפילו לגדול לפתוח בקבוק יין. וטען המחבר שם הרי איתא במגן אברהם (סימן רס״ט ס״ק א׳) לענין ליתן לקטן לאכול בשבת בשחרית לפני קידוש, וז״ל: וכ״ש דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש דהא יש אומרים אפילו גדול מותר לאכול כמ״ש הראב״ד, עכ״ל. והשיב מרן זצ״ל שאסור לומר לקטן שיפתח בקבוק יין או סודה בשבת, ואף שיש רבנים שמקילין לגדול לפתוח בשבת בקבוק יין או סודה, מ״מ אין להתיר, כיון שזה מעשה איסור של מלאכה, ואין לומר לקטן לעשות מעשה איסור.

ואין ראיה ממה שכתב המגן אברהם (סימן רס״ט ס״ק א׳), שמותר להאכיל לקטן

בשבת בשחרית לפני קידוש, מחמת שיש אומרים דאפילו לגדול מותר לאכול. דשאני התם שאינו מעשה איסור של מלאכה, אלא איסור אכילה לפני קידוש בשבת בשחרית, מה שאין כן בנידון דידן שזה מעשה איסור של מלאכה אפילו שיש הסוברים להקל, אפילו לגדול. וזה דומה למה שביאר הגרשז״א זצ״ל מדוע הוא היקל לקטנים לצבוע בחול המועד כיון שהיכן שיש מח׳ ראשונים כמבואר לגבי סימן רס״ט לא חייבים לחנך, הא משמע התם לגבי הל׳ חול המועד שהיה מקום לצדד שמא הוא לצורך המועד ושמא אינו מעשה הדיוט של הקטנים וכו׳, ממילא אפשר להביא ראיה משם, אבל לתת לקטן לעשות מלאכה ממש אין להביא שום ראיה מהתם להכא שיש מח׳ הפוסקים בענין פתיחת פקקים. ומ״מ כבר הזכרתי שיש כמה גדולי הפוסקים שהתירו לתת לקטן לפתוח את הפקק ובמקום ששכחו אפשר לסמוך עליהם בפרט שסיבת הדבר שמקפיד

והנה אם אחד שמקפיד לא לפתוח בקבוקים או משום שסובר שאסור מדינא או משום ששמע שיש להחמיר, האם מותר לו לבקש מאחרים שמקילים בזה לפתוח את הבקבוק עבורו או לא. באמת לפני הרבה שנים שמעתי שהגר״י בעלסקי זצ״ל מאוד הקפיד בזה וטען שמי שעושה כן עובר באיסור של לפני עור. אכן יש לדון בכמה ענינים בזה, ראשית כל האם קיים איסור לפני עור במקרה שאחד מקפיד על איזה הלכה והשני לא, דהנה ידועה מה שכתב בשער המלך (פרק ט׳ הל׳ אישות הל׳ טז) והוכיח כן משיטה מקובצת נדרים דף צ: שאפילו אם אחד מקפיד והשני לא עדיין קיים איסור של לפני עור. מיהו בהמבי״ט חלק א׳ (פרק כא) כתב להקל בזה, וכן בשו״ת כתב סופר יורה דעה (סימן ע״ו) חולק על השער המלך ודחה ראייתו מהשיטה מקובצת, ואדרבה הביא כמה הוכחות להיתירא, ומ״מ קשה להקל נגד השער המלך באיסור דאורייתא, וכאן בענין הפקקים דנים מצד איסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן כתב בשו״ת מנחת שלמה (סימן מ״ד) שאף השער המלך יודה דמותר.

אח״כ ראיתי בספר פיה פתחה בחכמה חלק א׳ (פרק ז׳ הערה טז) הביא פסקי בעל מחזה אליהו זצ״ל שמי שסובר שמעיקר הדין הרי היא מותר ומחמיר רק כדי לחוש לכל השיטות בכה״ג אין בו משום לפני עור, ומותר לו למסור את הבקבוק למי שנוהג קולא בזה כדי שהוא יפתחנו בעבורו, וכן מי שלא בירר בעצמו את ההלכה אלא נוהג להחמיר בדבר רק משום שכן פסק לו איזה רב שאיננו רבו המובהק, בכה״ג נמי אין בו משום לפני עור, וכן מי שמסתפק בהלכה ומחמיר על עצמו מחמת ספיקא הוא נמי יכול להקל בזה, ובאמת שכך הגדיר הגר״י בעלסקי זצ״ל בספרו שלחן הלוי בירורי (סימן י׳). אכן נציין שדעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל להחמיר בזה אפילו אם נוהג רק לחומרא לא לפתוח הפקקים, אך נראה לי שיש להורות להקל בזה כשלא היה לו הזדמנות או שכח לפתוח את הבקבוקים.

סימן סב

כאבים בבטן ורוצה להרגיע אותם עם בבקבוק חם בשבת

שאלה: בדבר השאלה אודות אשה שהרגישה כבר לפני שבת כאבים בגופה, והסתפקה אם היא יכולה להכין בשבת קודש בקבוק חם מגומי וכדומה כדי להניח אותו במקומות שיש לה את הכאבים.

תשובה: והנה במקרה שאחד סובל מכאבים חזקים מאוד, ויש חשש ממש לכל מיני שאלות חמורות כגון בעיות בכליות וכדומה, מחללים את השבת עבור חולה כזה. ואם אין חשש חשש סכנה אלא שמצטערים מזה יכולים לקחת תרופה נגד הכאבים. ולענין שאלה דידן, שבס"ד אין לה כאלו כאבים ורק צריכה להרגיע את השריר או הכאב מפני שכואב לה, נלענ"ד שיש להקל ולהשתמש עם בקבוק עם מים חמים [כמובן בשבת צריכים לראות שאין מים קרים בתוך הבקבוק מלפני כן אלא לשפוך מים חמים מהקומקום ואח"כ אפשר להוסיף מים קרים בתוכו].

ויסוד היתר הנ"ל, דהנה איתא בגמ' במסכת שבת דף מ: "ובלבד שלא יבא קומקומוס של מים חמין וינחנו על בני מעים בשבת. ורש"י פירש שמא ישפכו עליו, ונמצא רוחץ בשבת בחמין. ותוס' פירש לא יביא משום רפואה, וגזרו אטו שחיקת סממנים. בשו"ע (סימן שכ"ו סעיף ו') כתב דאסור ליתן על גבי בטנו כלי שיש בו מים חמין. וביאר המ"ב שם (ס"ק י"ט) שלפי רש"י אם החמין בכלי סגור שרי, ואילו לפי תוס' גם בכלי סגור אסור דמחזי כרפואה. וסיים שלצורך גדול אפשר להקל, וכן דעת בעל שבט הלוי הגר"ח קניבסקי זצ"ל פסק דבזמנינו היות שאף בריאים משתמשים עם בקבוק חם שוב אינו מחזי כרפואה ומותר לכתחילה ליתן בקבוק חם על המיחוש אפילו בלי צורך גדול. וראה עוד בשש"כ (פרק ל"ד סעיף י"א) אם סובל מכאבים חזקים מותר להשתמש עם בקבוק עם מים חמים, וכן בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק ל"ו שאלה א'), ובספר ארחות שבת (פרק כ' הערה קפ"ז).

העולה לדינא: מי שסובל מכאבים חזקים בטנו בשבת יכול למלאות בקבוק עם מים חמים ולהניחו במקום הכאב.

סימן סג

האם מותר להניח בצל במיטה כדי להקל על הצינון בשבת

שאלה: בימי החורף רבים הסובלים מצינון, וישנן דברים שאנשים רגילים לעשות כדי להקל על הצינון ואינם בגדר רפואה ממש, כגון לחתוך בצל ולהניח אותו

במיטה עם הסובל מצינון, כדי שינשום בעת שישן את אדי הבצל, וזה מיקל על תופעות הלוואי של הצינון. ויש לעיין האם מותר לעשות כן בשבת, וזה מכמה צדדים: א. האם דבר שאינו ע"פ דרכי הרפואה [תרופת סבתא], הוא בכלל גזירת שחיקת סממנים. ב. האם רפואה שנעשית בדרך הרחה בלבד יש בה משום גזירת שחיקת סממנים. ג. האם העובדה שבצל הוא מאכל בריאים הוא סיבה להתיר להשתמש בו גם בדרך הרחה, שזה אין דרך בריאים לעשות.

תשובה: ראיתי שכבר העלה שאלה זו על ידי ידידי במח"ס שו"ת וישמע משה בשלחן של כמה גדולים ולמעשה הדבר יוצא להתיר לפי כמה מגדולי ההוראה וטעם הדבר הוא היות ובצל הוא מאכל בריאים ומותר לאוכלו, מותר גם להשתמש בו להרחה.

וראיתי שעוד כמה פוסקים שהתירו ס"ל דהיות שלא יעלה על הדעת לאסור לשתות כוס תה עם לימון ודבש למי שכואב לו הגרון, או לאכול פירות הדר למי שחסר לו ויטמין C, והטעם משום שהוא מאכל בריאים ואין הדבר ניכר שעושה כן לרפואה, והכי נמי בנידון דידן יש להתיר להניח הבצל.

והנה בספר נשמת שבת [חלק ה סימן שצ"ג]: נשאל במי שנצטנן ונסתם חוטמו עם ליחות, האם מותר להריח וויקס. תשובה: יש להחמיר, ויש מי שמיקל, ע"כ. וביאור המחלוקת, דהמקילין מדמים דין זה להכנסת פתילה לפי הטבעת, שכתב השו"ע סעיף נה דאין לחוש משום רפואה רק שלא ישיר נימין, ע"ש. והטעם, דאין הפתילה עושה רפואה אלא גורמת לפתיחת הנקב, וכך הריח החריף גורם לפתיחת החוטם מצואת האף. והאוסרים מדמים דין זה להא דכתב המג"א שם [סקנ"ה] שאסור לעשות קריסטי"ר [חוקן] בשבת משום גזירת שחיקת סממנים. ואמנם הדעת תורה כתב שהמג"א לא אסר לעשות קריסטי"ר במים בלבד, רק אם מערבים בו סממנים וכדו' המרפאים, ולפ"ז בודאי אין מניעה להריח הוויקס בשבת. ובספר כף החיים כתב בשם שו"ת פדה אברהם שריחא לאו מילתא היא לענין איסור עשיית רפואה בשבת. וכ"כ בשו"ת באר משה [ח"א סימן לג] להקל.

אמנם נזכיר כאן שיש פוסקים שחששו לזה וטעמם לאסור מהא דכתב הבאר היטב [סימן שכח סק"ל] בשם שו"ת הלכות קטנות וז"ל: ומכאן יש להתיר לנשוף בחוטמו עשב הטיטו"ן [טבק] בשבת, אע"פ שינשוף אותו בשביל הנזילה, כיון שרוב העולם נושפין אותו בחול, ע"כ. וכן כתב בשערי תשובה [סק"ל]: ועיין בשו"ת מים רבים כתב גם כן להתיר לשאוף טאבק"ו בנחיריו, אף על פי שעושה כן לפי שעלול במיחוש הראש, כיון שנתפשט שאיפת הטאביק הגדולים וקטנים משום תענוג או משום ריחא, ולא מוכחא מלתא דעביד לרפואה, ע"כ. ומשמע דוקא בטבק שדרך להריח בו בחול שלא לרפואה, אבל בצל שאין דרך להריחו שלא לרפואה אסור.

מיהו כבר הזכרנו שהרבה גדולי הוראה התירו להשתמש עם הבצל ולא חששו לזה מכמה טעמים שהזכרנו לעיל, ובודאי שמי שמיקל בזה יש לו הרבה על מה לסמוך.

סימן סד

בענין מי שמוכרח לקחת עמו תפילין בשבת

שאלה: נשאלתי כאן בארץ ישראל מאחד היוצא למלחמה שלוקח עמו תיק עם כל הדברים הצריכים לו ולוקח עמו גם את התפילין ומניחם באותו תיק, כיצד יעשה בשבת, כי אם יניחו שם באיזה מקום יבא ח״ו לידי זלזול, האם מותר לו ליקחם עמו או אסור משום מוקצה והוצאה בשבת, או שמא עדיף שלא יקח עמו התפילין כלל, ולא יניח תפילין אף בחול?

תשובה: הנה בשאלה זו כבר עמד החפץ חיים בספרו מחנה ישראל (חלק א פרק לא ס״ק ב), ועיי״ש שכתב דחפצים שיש ציווי הממשלה שיקחם עמו מותר לו לקחתם עמו בשבת [עיי״ש דמשמע מדבריו דאפילו אם לא הוה פיקוח נפש, מותר], וחפצים שלו שאין עליהם ציווי מהממשלה שיהיו לו החפצים ההמה אסור לישא אותם בעצמם עמו, אך אם נושאם יחד עם שאר החפצים שמוכרח לישא אותם מצד הציווי אפשר דאין על זה איסור, ומסיק שם דאם יש לו מעות וירא להניחם שם או לתתם ליד אחר - שלא יגזלוהו ממנו, יתפרם בבגדו בערב שבת דשוב אין זה רק הוצאה כלאחר יד ובמקום הפסד יש להתיר, וכן לעניין תפילין שלו יש לו לעשות כן אם אין לו עצה אחרת, ובדיעבד אם לא תפרם בערב שבת בבגדיו נראה דיש לסמוך במקום הדחק כזה על ההיתר הנ״ל שיניחם בתוך יתר החפצים שמוכרח לישא אותם מצד הציווי, וישאם ביחד ולא ישא החפצים הנוספים ביד בפני עצמו, עיי״ש. וכן בנדון דידן שיש להם חפצים שהם חייבים לקחתם עמם, אם יכול לתופרם בבגדיו באופן שיהיה הטלטול כלאחר יד יעשה כן, אבל אם אי אפשר לתופרם בבגדיו, יש להתיר לו לנושאם ביד אחת יחד עם מה שנוטל עמו בהיתר. וכך הביא בשו״ת משיב נבונים חלק י׳.

והגם דהרי בזה שמוסיף על משאו דברים שאין מחוייב לקחתם עמו, הרי הוא מרבה בשיעור מלאכת הטלטול. עיי״ש (בהערה א) שציין למה דמשמע בגמרא (מנחות סד, א וביומא פד, ב) דאם מתכוון להעלות דגים וגם התינוק שנטבע אין בו משום מלאכה בשבת, ומותר אפילו לכתחילה כמו שכתב הר״ן פרק י״ג דשבת (לח, א מדפי הרי״ף ד״ה הא למה), וכן הדין בשאר מלאכות כדמוכח מדברי הרשב״א שהובא בהר״ן.

ובעיקר הדבר אי שייך איסור רבוי בשיעורים במלאכת הוצאה, עיין באור שמח (על הרמב״ם הלכות שבת פרק יח הלכה א) שכתב דמרבה בהוצאה, כגון שצריך להוציא לחולה אוכל כגרוגרת והוציא שתי גרוגרות חייב על הגרוגרת השניה, והוכיח כן מהא דתנן בפרק המצניע (שבת צ, א) המוציא

קופת הרוכלים אע״פ שיש בה מינים הרבה אינו חייב אלא אחת, אכן עיין בשו״ת הר צבי או״ח (חלק א סימן קעז) מה שהקשה על דבריו, דלא מוכח מידי. ובהערות הגרי״ש אלישיב על מסכת שבת (צ, א) הוכיח מהתוס׳ (שם ד״ה המוציא קופת הרוכלין) דאדרבה אין שייך נדון מלאכת הוצאה לרבויי שיעורים כלל ואינו שייך לפלוגתת הר״ן והרשב״א כלל, עיי״ש.

מבואר עכ״פ מכל זה דהיה מקום להתיר בשופי לקחת את התפילין בתוך התיק שמניח שם את החפצים שחייב לקחתם מפני פקוח נפש, אכן כבר הורה זקן, מרן החפץ חיים בספרו מחנה ישראל הנ״ל, דלכתחילה אם אפשר יתפור את התפילין לבגדו, אבל אם אי אפשר יכול להכניסו לתיק כנ״ל.

סימן סה

השכרת רכבים לנכרים בשבת

שאלה: יהודי שיש לו חברת השכרת רכבים האם מותר להשכיר לגוי רכב ביום שישי למשך כמה ימים שבודאי ינהג עם הרכב בשבת וכו׳?

תשובה: הנה איתא בגמ׳ במסכת עבודה זרה (דף כא:) והובא להלכה בשו״ע (סימן רמ״ג סעיף א׳) לא ישכיר אדם מרחצו לנכרי מפני שנקרא על שמו, ונכרי זה עושה בו מלאכה בשבתות וימים טובים, דהיינו דאף שמלאכת השוכר הנכרי הרי נעשית לצורך עצמו בלבד ולא בשביל הישראל כלל, מ״מ הואיל וידוע לרבים שהמרחץ שייך לישראל, לכן חששו חז״ל שאנשים יטעו לחשוב שבאמת לא היתה כאן שום שכירות, אלא הנכרי הוא פועל של הישראל ועושה את המלאכה בשליחותו.

אכן הפוסקים כתבו דהיינו דוקא במרחץ וכדומה שאין רגילים להשכירו לאחרים ולכן אית בה משום מראית עין שיחשבו שהנכרי הוי שליח, משא״כ באותם דברים שרגילים להיות נשכרים לאחירם, לית ביה מראית עין והשכרתם לנכרי מותרת, כך כתב בסעיף ב׳.

ולענין השכרת כלים וכלי מלאכה במגן אברהם (סימן רמ״ו) מבואר שחשש מראית העין שייכת גם כן בכלים ולא רק בקרקעות.

מדברי הגמ׳ והראשונים שם הובא שיש כמה אופנים שלא חששו למראית עין, אם דרך העיר להשכירו היכא שרוב אנשי העיר רגילים להשכיר דברים כאלו לאחרים הוי השכרתה לנכרי מותרת. עוד, אם אין שמו של ישראל נקרא עליו היכא שאין הישראל הבעלים של העסק אלא שכרו מנכרי, מותר לחזור ולהשכירו לנכרי אחר וכן אפילו כשהעסק שלו אך מעולם לא הפעילו בעצמו אלא השכירו מיד לנכרי אחר, הרי זה מותר, ראה ברמ״א (סימן רמ״ג סעיף ב׳ משנה ברורה ס״ק י״ד).

עוד מצאנו בסימן רמ״ו סעיף ב׳ שמבואר שאם מפורסם שמשכירו היכא שכבר כמה שנים שדרכו להשכיר עסק זה ומפורסם שזהו רגילותו.

בפוסקים מבואר הלכה נוספת על פי הגמ׳ במסכת שבת דף יט. שכל כלי מלאכה אף אם אינו מפורסם שהוא שייך לישראל, אסור להשכירו לנכרי בערב שבת, והיינו משום דבכה״ג מיחזי שמלאכת הנכרי עם הכלי בשבת, נעשית בשליחותו של ישראל. בשו״ע (סימן רמ״ו סעיף א׳) נראה שאם שוכרים אותו ביום רביעי או חמישי לא שייך הך איסורא.

לענין דינא, יש פוסקים שנקטו שאסור להשכיר רכב וכדומה לנכרי בערב שבת, ואף היכא שידוע שרכב זה מיועד להשכרה כגון שכתוב עליו שם של החברה של השכרת רכבים, נראה שהוא שלוחו של ישראל, ויש שנותנים עצה שיהא ההשתמשות ביום השבת בחנם, ואז הוי ההשכרה מותרת אפילו בערב שבת, דמאחר שכבר אין הישראל נהנה מהשתמשותם בזה בשבת, לכן כבר לית ביה משום חשש של מיחזי כשלוחו.

אולם, כמה מגדולי הפוסקים הבינו מדברי הדברות משה מסכת שבת הערה קל״א למרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל, שחידש דין דהכל תלוי ההתחלה המלאכה ששוכר בו הוי בשבת, דאם התחיל במלאכתו בערב שבת אין איסור להשכירו בערב שבת, ומאידך אם ידוע שיתחיל בשבת תהא אסור להשכירו לו אף ביום ראשון. ואמנם לא מבואר כן מדברי השו״ע והפוסקים, מ״מ בודאי שאפשר לסמוך על דבריו, וכך הורו כמה מגדולי ההוראה בחו״ל.

סימן סו

מי שסובל מדכאון אם מותר לטלטל הכדורים ברה״ר בשינוי

שאלה: נשאלתי מאחד שהוא חולה בדכאון, ולפעמים הוא צריך לקחת כמה כדורים במשך היום בשבת, הוא נמצא לפעמים במקום שאין עירוב כגון בעיר מנהטן או בברוקלין ופוסק שאין שם שום עירוב והוא כרשות הרבים ממש שאסור בטלטול, ושאל אותי אם הואיכול לשאת את הכדור להרגיע מחלת הדכאון מתחת הכובע שלו?

תשובה: באנו להשיב בקצרה ממש, מישהו שסובל מדכאון ומשום כך צריך ליטול כדורים במשך כל יום, דינו כחולה שאין בו סכנה, והדין הוא מובא בשו״ע (סימן שכ״ח סעיף י״ז) שמותר לעשות מלאכה בשינוי אבל רק במלאכה דרבנן, ואם כן לפי זה היה נראה לאסור לטלטל בשינוי לעבור על מלאכה דאורייתא כמו טלטול ברשות הרבים.

אולם אמרתי לו שיש מקום להקל בזה, והוא, שאם אין גוי שיטלטל עבורו את הכדור, יש מקום להקל שהחולה בדכאון עצמו יכניס את הכדור בין הכובע לראשו או

בין בגדיו לגופו וכדומה. והטעם כיון שיש כמה גדולי הפוסקים שהתירו לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי לחולה שאין בו סכנה אף אם הוא עצמו יכול לעשות את זה כשאין שם גוי, לכן התרנו לו לעשות את זה, וכך שמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, ושוב ראיתי שכך הורה רבו הגרשז"א זצ"ל בשש"כ (פרק ל"ג הערה י"ח) וכן בשו"ת שבט הלוי.

לפי זה אם אחד סובל מדכאון או שאר צורך שדינו מוגדר כחולה שאין בו סכנה, והוא יצטרך ליטול הכדור באמצע שבת במקום רחוק שאין עירוב, מותר לו לשאת את זה בשינוי אף ברשות הרבים.

סימן סז

האם יש אפשרות להוליך את כרטיס הרב קו בשבת למקום שיזדקקו לו במוצאי שבת

שאלה: נשאלתי כבר כמה פעמים מיהודים רבים שרגילים ללכת לכותל המערבי בשבת אחר הצהרים, ואחרי תפילת מעריב הם חוזרים לביתם, ובעבר היתה חברת אגד מתחשבת באלו שהגיעו לכותל בעצם יום השבת ומאפשרת להם לחזור באוטובוס ללא תשלום. אולם בשנים האחרונות התבטל ההסדר הזה, ומי שאין ברשותו אמצעי תשלום צריך לחזור ברגל. וכמובן שההליכה קשה ובפרט לאנשים מבוגרים, ונפשם בשאלתם האם ניתן להוליך את כרטיס הרב קו לכותל המערבי ביום השבת בדרך היתר, כגון שיניחוהו בעגלת התינוק שמוליכים עמם לכותל המערבי, וכך יוכלו להשתמש בו לנסיעה בחזור מהכותל לביתם.

תשובה: קודם שנברר הדין נגדיר מהו סוג המוקצה שאליו משתייך כרטיס הרב קו, ויש בזה ג' צדדים: א. מוקצה מחמת חסרון כיס - מכיון שמקפידים שלא להשתמש בו לשום תשמיש מלבד התשמיש שהוא עומד אליו. ב. כלי שמלאכתו לאיסור - מכיון שהוא מיועד לצורך נסיעה באוטובוס האסורה בשבת. ג. מוקצה מחמת גופו - מכיוון שאין לו כל תשמיש היתר בשבת והרי הוא כעצים ואבנים.

ונחלקו פוסקי זמנינו בזה, יש שנקטו שהרב קו הוא בגדר כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי אין מקפידים עליו שלא יגעו בו הילדים, וכלי כזה שיד הכל ממשמשת בו אין לדונו כמוקצה מחמת חסרון כיס אלא ככלי שמלאכתו לאיסור. ויש שחששו שהוא עדיין מוקצה מחמת חסרון כיס.

ולנידון דידן, הסכמת כל הפוסקים שבין אם דין הרב קו כמוקצה מחמת חסרון כיס ובין אם דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, אסור לטלטלו בשבת אפילו בטלטול מן הצד, כגון שיניחנו מערב שבת בעגלת התינוק, ובאופן שלא תיעשה העגלה בסיס לדבר האסור - שיניח שם עמו דבר יקר ערך שאינו מוקצה ויהיה שם כל בין השמשות, מכל

מקום אסור להוליך את העגלה עם הרב קו בתוכה בשבת, דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, ויש ע״ז חובת ניעור, וחייב מן הדין לנער את הרב קו מן העגלה קודם שיטלטלנה בשבת.

ומכל מקום במח״ס שבט הקהתי עצה לזה הובא בספר וישמע משה, שיניחו את כרטיס הרב קו מערב שבת בתוך נעל שינעלו בשבת בהליכה לשם, וטלטול הרב קו בעת שהוא מונח בתוך הנעל אינו מוגדר כטלטול מן הצד אלא כטלטול בגופו, ולדעת המ״ב טלטול בגופו מותר לכתחילה אף לצורך דבר האסור, כגון שמצא מעות בשבת, אם יכול לטלטלם בגופו למקום המשתמר אין איסור בדבר. [אמנם לדעת החזון איש גם טלטול בגופו אסור לצורך דבר האסור, ורק אם המוקצה מפריע לו מותר לו לסלקו מדרכו ע״י טלטול בגופו. ומ״מ נראה שגם החזון איש לא אסר רק בדבר שדרך לטלטלו בגופו, כגון לבעוט באבנים ברגליו, שדרך טלטול האבנים גם בימות החול היא ע״י בעיטה ברגלים, אבל בנידון דידן נראה דגם להחזון איש שרי].

עוד נציין עצה נוספת, ממה ששמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א, שאם כותבים או מדביקים דברי תורה חידוש בהלכה וכדומה על גבי הרב קו ועושה כן בעיקר המטרה לעיין בדברי תורה גם בשבת קודש, הרי זה יתיר לו להשאיר את הרב קו בתוך הכיס שלו, וזה עצה המועילה למנוע משאלות של מוקצה ובפרט שהוא מייחד את זה לפני שבת לשימוש של היתר שהוא לימוד הדבר תורה ממה שכתוב על הכרטיס.

סימן סח

בענין הנחת מפות על השלחן כשמגיעות לרצפה ושומר קופסאות מתחת השלחן

שאלה: בדבר השאלה המצויה בעריכת קידוש בשבת, ובפרט אצל עזרת נשים, שלוקחים מפות ופורסים אותם על גבי שלחן בד׳ רוחות ומגיעים עד הרצפה ולפעמים אף מאכסנים שם קופסאות וכו׳ שלא רוצים שיראו אותם, ויש לדון האם יש בזה איסור משום עשיית אהל.

תשובה: והנה בשו״ע (סימן שט״ו סעיף ז׳) כתב דמותר להניח ספר אחד מכאן ואחד מכאן על גביהן. והוסיף הרמ״א הואיל ואין צריל לאויר שתחתיהן. ובט״ז שם (ס״ק ז׳) כתב משה הטעם נמי שרי לפרוס מפה על השלחן וקצות המפה תלויות למטה מן השלחן מכל צד, דאין בזה משום אהל כיון שאין צריך לאויר שתחת השלחן. ועוד, כיון שמה שמונח על השלחן אין בו אהל, מותר גם היוצא ממנו. והביא ששמע שיש מחמירים בזה והוא מפריז על המדה, ע״כ. והביאו המשנה ברורה (ס״ק ל״א).

לפי מה שכתב במשנה ברורה שם (ס״ק כ״ב) בשם הט״ז דכשעושה ד׳ מחיצות אסור אפילו אינו משתמש תחתיו, כיון שראוי להשתמש שם יהא אסור בנידון דידן בכל ענין, ראה בשונה הלכות (סימן שטו סעיף ז׳). ולדבריו נמצא שאם פרס על השלחן מפה נמצא שעושה גם מחיצות (צידי המפה וגם גג על ידי פתיחת השלחן) שזה נחשב עשיית אהל. אולם יש לדון מאחר ונחלקו הפוסקים בזה אם הוא מיועד לכסות מה שתחת השלחן או לא, כי הרי כמה פוסקים נקטו שאפילו בד׳ מחיצות כל שאינו משתמש תחתיו מותר, ואף שהמשנה ברורה כתב דנכון להחמיר יש לומר דהיינו רק לכתחילה שאם יש לו עצה לעשותו שלא כסדר דמותר לכו״ע יעשה כן, אבל בנידון דידן לא שייך לעשותו שלא כסדר ואין צריך להחמיר.

מיהו אם דעתו להניח קופסאות ריקות תחת השלחן אסור שהרי עושה אהל עם מחיצות שנעשו להשתמש באויר שתחתיו, ואין להתיר מפני שעשה הגג לפני המחיצות והוי כעושה אוהל מלמעלה למטה דשרי (עי׳ בשו״ע סימן שטו סעיף ג׳), דזהו נאמר רק כשמשנה מסדר הרגיל וכמ״ש בשער הציון (ס״ק נו) אבל כאן הדרך להעמיד הגג תחילה על ידי פתיחת השלחן ואין עושה דרך שינוי, וממילא אסור. אמנם יש להדגיש שכל זה דוקא אם חשב מתחילה להניח קופסאות מתחת השלחן, אבל אם זה שהעמיד השלחן לא עשה כן על דעת להניח תחתיו אלא שהמלצר מניח שם הקופסאות יראה דמותר דאין זה אהל הנעשה להשתמש תחתיו. והטעם כיון שכל מה שמצינו אהל שאסור הוא דוקא אם נעשה בכוונה תחילה כדי להשתמש שם תחת האהל, אבל בנידון דידן אם לא חשבו בכלל לעשות כן, אלא בסוף החליטו להניח שם קופסאות כיון שהמקום היה פנוי אין איסור.

[וראה עוד בספר החשוב אהל עראי בקיצור הלכות (עמוד שפ״א) שהעלה שאם פורסים מפה על גבי השולחן וקצוות המפה נופלים עד סמוך לארץ ועל ידי זה נעשה מקום לנערים לשחק כמו אהל ומשחקים תחתיו לכאורה לדעת המשנה ברורה (סימן שט״ו בסוף) שהביא את דברי החיי אדם שאסר להכניס מגירה שנשמטה מהשלחן אם יש בעומק חללה טפח הואיל והשתא בהכנסתו עושה מחיצות וגג, יפסוק בכה״ג גם כן לאסור, אך החזון איש (סימן נ״ב ס״ק י״ד) שהקשה על המשנה ברורה נראה שמותר לדבריו בכה״ג. מיהו שמא אף לדעת החזון איש אסור, אבל אם פרסו מפה שמייפה את השלחן מלמעלה ומן הצדדין. וגם אחר גמר המשחק אפשר להשאיר את המפה הזו כי יש בזה נוי להשלחן בזה יתכן לצדד להתיר לכו״ע, עי׳ שם.]

אכן ראיתי בספר קובץ הלכות הל׳ שבת חלק ב׳ (פרק ל״ג סעיף יא) שפסק הגר״ש קמינצקי שליט״א שמותר לפרוס מפה על השלחן באופן שקצות המפה תלויות למטה מן השלחן מכל צדדיו ונוצר כעין מחיצות המגיעות לארץ, ונקט כהנך אחרונים שפסקו שאם אינו צריך לאויר תחתיו אין חשש. מיהו כבר העיר שם הגרי״א פארכהיימער שליט״א דומ״ץ בית מדרש גבוה לייקווד, שהרי היום בשמחות נוהגים להניח שם קופסאות ריקות וכדומה וא״כ זה נחשב שמשתמשים תחתיו

וגם המפה הוי מחיצה שלא יראו האורחים את הקופסאות, וכן שמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א שיש להחמיר בנידון דידן.

והנה יש לדון בשאלה דידן האם המפה אכן נחשב כמחיצה אחרי שרואים שהוא מתנענע ברוח ואינו נחשב כמחיצה. ובספר מגילת ספר הל׳ שבת (סימן י״ז ס״ק ט״ז) דן בזה והעיר, שנראה להתיר מטעם דמסתבר שהמחיצות שהצריכו הראשונים צריכות להיות קבועות ולא סגי במחיצות שנעות ונדות ברוח, ואף שלגבי כילת חתנים שאין בגגה טפח מבואר בגמ׳ שאם לאחר כלות השיפוע היא משולשלת טפח בזקיפה הוי האי טפח מחיצה וכן שיפוע מלמעלה נחשב לגג וחזינן שאותו טפח נחשב למחיצה אף שהוא נד ברוח, שאני התם דהוי אהל גמור והאיסור הוא בעשיית הגג לבד ואין צורך באותו טפח שאינם אהלים גמורים לא נאסרה עשייתם אלא אם כן עושה גם מחיצות קבועות שאינן נעות ונדות, ושוב הביא מגן אברהם (סימן ש״א ס״ק נ״א) בענין המנהג שלא לתת הטלית על הבריט״ל שלא יהיה הטלית מכאן ומכאן כמו דפנות ומשמע שדעתו וכן במחצית השקל דגם זה נחשב למחיצות, וצ״ע, עכ״ד.

אח״כ ראיתי בספר החשוב שושנת ישראל הל׳ נישואין (פרק ה׳ הערה יד) הביא מהגר״ש מילר שליט״א אב״ד טורונטו שצידד שאין לאסור זה משום עשיית אהל כיון שאין המחיצות עומדות ברוח מצויה. אך שוב הביא מדברי המשנה ברורה שם שמבואר דגם במפה שעל גבי השלחן שייך עשיית אהל וצ״ע. ועוד לפי החזון איש שמחיצות שעומדות בבית ואין נדין ברוח מפני שאין שם רוח, נחשבות כמחיצה אע״פ שאם היו עומדות בחוץ היו נעין ברוח. ולמעשה שמעתי גם ממרן הגר״א נבנצל שליט״א שאי אפשר להקל אפילו אם המפות מתנענעים ברוח.

סימן סט

שימוש באטמי אוזניים בשבת

שאלה: בדבר השאלה אם מותר להשתמש עם אטמי אוזניים העשויים מספוג או משעוה בשבת, או שמא יש איזה חשש.

תשובה: נלענ״ד שלכתחילה בודאי שיש לחשוש לאיסור ממרח או תיקון כלי בשימוש של פקקי אוזן העשוי משעוה, ומצאנו באחרונים באו״ח (סימן שי״ח סעיף ו׳) במי שדוחק שעוה לסתום בקבוק וכדומה יש חשש ממרח, כ״כ המגן אברהם והביאו דבריו במ״ב שם, ומה שדנו שם האחרונים לגבי בצק אם דינו כשעוה לענין ממרח עי׳ שם. עכ״פ לענין נידון דידן נראה לי שקשה להקל בזה, ועדיף להשתמש עם הספוג שאינו עושה צורה שמתקיים, כנלענ״ד בביאור הדבר.

אמנם שאלתי עוד אם יש למקילים על מה לסמוך, דהנה בספר שש״כ (פרק י״ד

סעיף מ״ה) כתב לגבי האטמים שקלי השינה מכניסים לאוזניים כדי למנוע הפרעות בשעת שינתם, גם אם הם עשויים משעוה וכדומה, מותר להשתמש בהם בשבת וביום טוב, ואפילו שמורחים אותם לכל שטח נקב האוזן, ואין בכל משום איסור ממרח. וכך הביא מהגרשז״א זצ״ל שאין חשש ממרח או תיקון מנא, אולם הביא שם אחרים שהקילו רק להשתמש באטמי אוזניים שאין בהם שעוה.

וכן ראיתי בשו״ת שרגא המאיר חלק ה׳ (סימן כז) שהתיר להשתמש בזה רק הכינו לזה בערב שבת, כי בשבת עצמו אין לחשוש לממרח אחרי שכבר הכינו אותו בערב שבת, וראה עוד בזה בשו״ת משנת יוסף חלק ה׳ (סימן ע״ז) שנשאל בזה והעלה וז״ל: שאלה נחוצה לרבים הצריכים לאטום אוזניהם נגד רעש כדי שיוכלו לישן, בפרט בש״ק ששינה בשבת תענוג. ופקקי האוזניים הנפוצים עשויים משעוה וצריך למעך ולגלגל אותן להתאימן לאוזן, ואח״כ למרוח מלמעלה כדי לאטום מבחוץ, אם רשאים לעשות כן בשבת.

ונקדים שמלאכת בנין אינה רק בבנין ממש, או בעושה כלי חדש (כתוס׳ שבת קב: וכן נפסק להלכה). אלא גם באוכלין מצינו שהמגבן גבינה חייב משום בונה (שבת צה, רמב״ם ז, ו י, יג). וכמו״כ ממחק שכ׳ הרמ״א (סו״ס שכא) ומותר להחליק האוכל בשבת ולא הוי ממחק הואיל ואפשר לאכלו בלא זה. וכ׳ המג״א הא אם א״א לאכלו בלא זה אסור. ובמשנ״ב מבואר דאיסורו מדרבנן, ונסתפק הפמ״ג דאפשר דאפילו לאותה סעודה אסור. — והיינו דממחק שייך בכל דבר, במחליק עור כמו שהיה במשכן, ובמה שדומה לזה הוי תולדה או שבות דרבנן בכל דבר. וכ״כ הרמב״ם (יא, ו) שהממרח שעוה או זפת וכיו״ב מדברים המתמרחים עד שיחליק פניהם חייב משום ממחק עכ״ל. — ואמנם בנדו״ד לא ברור שזה בגדר ״עד שיחליק פניהם״ כי אינו רואה את אזנו איך שסותמו ואם הוא מחליקו, רק מרגיש שסתום, וזה יכול להיות אפי׳ אם אינו מוחלק וממורח היטב. אבל לחשוש בעינן, דמסתמא כשאזנו סתומה הפקק מוחלק.

ומצאנו ממחק בסבון במשנ״ב (שכו סק״ל) שכ׳ שאסור מה״ת, ובונה מצאנו באוכלין בעשיית ביצים עם בצלים שכ׳ בקיצור שו״ע (פ, כה) שיזהר שלא להשוותם וליפותם, ומקורו ממג״א (שם סקי״ז) דהוי בונה. ובדעת תורה (סו״ס שכא ד״ה ומותר להחליק) תמה דאם אין בנין בכלים כש״כ באוכלין. ובהערת המו״ל (שם) מתרץ עפ״ד הרשב״א (קב:) דהא דאין בנין בכלים הוא בכלי עשוי שרק מחברו ומפרקו, אבל העושה כלי מתחילתו אין לך בנין גדול מזה (וכמש״כ תוס׳ קב: הנ״ל) וכמו״כ מגבן עושה גבינה מתחילתה ולכן נחשב לבונה עיי״ש. — ואכתי אפשר לחלק דבעושה כלי או מאכל דרך בנין שייך בו בונה, אבל בביצים ובצל המאכל נעשה ממיעוך הביצה וחיתוך הבצל ותערובת שמן, שאין בזה בונה, וההשואה והיפוי הוא ממחק ולא בונה, אא״כ גמר את עירוב התערובת ע״י יפוי דאז עשה הבנין הזה באוכלין דרך בנין, ואולי משום כך

מחמיר בקיצור שו״ע (הנ״ל) שמא יגמרו דרך יפוי ובנין.

וא״כ בפקקי אזניים אם מעגלם ומשוה אותם לצורך אזנו הוא בנין המתקיים לאותה שבת, ואפילו יותר מזה, ולא הוי בנין ארעי (כביצה לב:). ואח״כ כשממחק מבחוץ לאטום האוזן יש חשש ממחק.

ואפילו להכין הפקקים בערב שבת, ולא למרח רק לדחוק על האוזן, באופן שלא יהי׳ בונה ולא ממחק, ג״כ משמע דאסור, ממש״כ בשו״ע (שיד, יא) ובמשנ״ב (סקמ״ו) דכשיש חשש ממרח אסור אפילו אם אינו מכניס בנקב אלא בהנחה בעלמא. [ויש מין זול עשוי מספוג ואין בו החששות הנ״ל].

בספר ארחות שבת (פרק ח׳ סעיף לד) כתב לחלק בין שימוש אטמי אוזניים העשויים מספוג לבין העשויים משעוה, שהחמיר להשתמש בשעוה, וכתבו בהערה מג שם ששמעו מבעל מחבר שש״כ זצ״ל שהגרשז״א זצ״ל התיר רק שימוש של ספוג וכדומה ולא של שעוה, אך קשה לומר כן כי הוא עצמו הדפיס במהדורה חדשה שהגרשז״א בדוקא התיר שאין חשש ממרח וצ״ע. בספר שבות יצחק חלק י״ד (פרק ו׳ סעיף ד׳) הביא דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל שהחמיר משום תיקון מנא, ובהערה שם צידד שלכאורה אין חשש תיקון מנא לגבי העשויים מספוג.

מיהו בתור לימוד זכות, אע״פ שלא נתברר לנו היטב סברת המקלים שאין חשש תיקון מנא או ממרח, ומה שהתירו פוסקים אחרים היינו מערב שבת עצמו, מ״מ עדיין יש על מה לסמוך כי ראינו בספר קובץ הלכות להגר״ש קמינצקי שליט״א (פרק מ״ב סעיף ח׳) פסק שמותר להשתמש בהם בשבת ואין חשש ממרח או תיקון מנא, וטעמו עי׳ שם שרצה להוכיח מדברי האחרונים בסימן שיח סעיף ו׳ שאין חשש ממרח בדבר שהוא תופח מאליו, ולכן כיון שמיד שמרפה לחיצתו מהפקק מיד הוא חוזר ומתפשט ותופח, זהו גופא אופן פעולתו, שלוחצין אותו היטב כדי שיוכל להכניסו לתוך האוזן. ומיד מתפשט ותופח ועל ידי זה ממלא כל חלל האוזן, ועל כן אין בזה נדנוד ממחק, עכ״ד. נמצא שיש עוד שלא חששו לתיקון או ממרח, ומי שלא יכול להרדם בלי זה וגורם לו צער בשבת קודש יש לו על מי לסמוך. ואח״כ פגשתי את מרן הגר״א נבנצל שליט״א ושאלתי אם הוא יכול לברר הקולא של רבו הגרשז״א זצ״ל ואמר שהוא גם שואל מהו ההיתר, אך לא אמר שיש להחמיר בזה כי הרי רבו התיר, אבל לא ברור לו מדוע היקל, עכ״ד.

סימן ע

לקח סיר מעל גבי הפלטה והניחו על השיש ושם לב שהוריד הסיר שאינו צריך עד מחר

שאלה: בדבר השאלה שאחד ישב באמצע סעודת שבת ועל הפלטה (או בלע"ך) היה מונח ב' קדירות אחד של מרק לליל שבת ואחד עם טשולנט עבור סעודת שבת למחר בבוקר. הבעל הבית רצה להגיש את המרק לאורחים שלו והוריד את הקדירה מעל גבי הפלטה והניח אותו על השיש שבמטבח והסיר ידו ולא חשב בכלל להחזירו על גבי הפלטה. כשעבר כמה דקות והאורחים היו מוכנים לאכול את המרק הוא הרים את המכסה של הקדירה ולפלא הוא ראה שהוריד בטעות את סיר של הטשולנט שהיה כבר מבושל כל צרכו אבל הסתפק אם מותר לו להחזיר אותו על הפלטה כיון שלא היה לו שום תנאים הנצרכים לדיני חזרה בשבת. אח"כ הבעל הבית הלך לבית רב אחד בשכונה שלו והציע את ספיקותיו, והרב הורה לו שיקח קטן להחזיר את הקדירה על גבי האש, ע"כ המעשה. כששמענו זאת לא ידענו מדוע לתת פסק הלכה למעשה כזה לומר לקטן לעשות מעשה בידים שאולי יש מן הפוסקים שאוסרים את זה לגמרי, וצ"ע, ולכן אמרנו שנברר את הנושא הלכה למעשה ובנפרט עצות להנהגה הראויה במקרה כזה.

תשובה: נלענ"ד שבכה"ג ובפרט במקום צורך אורחים, שאין כאן חשש להחזיר את הקדירה על גבי הבלע"ך או פלטה או שאר דבר שהוא גרוף וקטום. ואף שראיתי שיש מחמירים בזה, מ"מ מנהגינו להקל כדעת המקילים. ואין לבקש מקטן לעשות מעשה שהוא בעצמו יכול לעשות. ועוד, במקרה שיש קדירה מלאה שיכול להחזיק את הקדירה עליו מותר להחזיר אף למחמירים את הקדירה של טשולנט על גבי קדירה מלאה, ויש אומרים שאפילו על גבי קדירה ריקנית מותר להניח על גביו הקדירה לכתחילה אם מבושל כל צרכו ועדיין רותח או לדעת הרמ"א (סימן שי"ח סעיף ט"ו) בחום שנאכל מחמת חמימותו, ובס"ד נבאר כל פרט וטעמי ונימוקי בסמוך.

תנאי חזרה

והנה סוגיא ארוכה נמצא בריש פרק כירה אודות כל דיני שהיה וחזרה, ולגבי הדין שנפסק למעשה איתא בשו"ע (סימן רנ"ג סעיף ב') שאם אחד נוטל קדירה מעל גבי האש, אסור לו להחזירה על גבי האש בשבת משום שבנטילתו נתבטלה השהייה הראשונה, והרי זה כמו שנותן לכתחילה על גבי האש בשבת דאסור, ראה במשנה ברורה (ס"ק נ"ה). אולם כשיש כמה תנאים מותר להחזיר את הקדירה על גבי האש ואלו הן, א) הכירה (אש) צריך להיות גרופה וקטומה. ב) בשעה שנטל את הקדירה מעל גבי האש, היה בדעתו להחזירה. ג) שעדיין מחזיק את הקדירה ולא

הניח את הקדירה מידו על גבי שיש או קרקע וכדומה.

אכן כל הנ״ל הוי תנאים לכתחילה להתיר חזרה, מיהו מצאנו מח׳ גדולה בין הפוסקים מה הדין בעת הצורך שעת הדחק וכדומה האם ניתן להקל אם לא מלאו את כל התנאים הנ״ל. בביאור הלכה (סימן רנ״ג ד״ה ודעתו להחזירה) הביא כמה ראשונים שנקטו שאפילו אם אין דעתו להחזיר כל עוד שהוא מחזיק את הקדירה ולא הניחו על גבי הקרקע וכדומה אפשר להחזיר הקדירה, וה״ה אם היה דעתו להחזיר את הקדירה והניח אותו על גבי השיש או קרקע וכדומה הכריע המ״ב שבעת הצורך יש לסמוך על הנך ראשונים שעדיין התירו בכה״ג להחזיר את הקדירה. מיהו בנידון דידן יש לעיין במה נוכל להקל הרי יש רק תנאי א׳ שהמאכל מבושל כל צרכו והפלטה גרופה וקטומה, ולא מצאנו פוסקים שהתירו לעשות חזרה בכה״ג, אלא צריכים לפחות דעתו להחזיר או שעדיין נוטל את הקדירה בידו. ויש לעיין בכה״ג אולי במה שטעה והוריד את הקדירה אולי שאינו נחשב כסילוק ממש ואינו נחשב ״כאין דעתו לחזור״ כי לא היה לו דעתו להדיא על אותו קדירה אלא על הקדירה הנכונה, ובסמוך נביא מה שעולה לנו למעשה אם נוכל לומר כן או לא.

ומעתה נמצא שלעת הצורך יש מקום להקל להחזיר קדירה על גבי פלטה חשמלית וכדומה אם היה דעתו לזה או לפחות עודו בידו. ולכן בכה״ג מצד דיני תנאי חזרה אין כאן וממילא יש לצדד לאסור.

ולענין אגב בהיתר של חזרה אם לא הניחו על גבי הקרקע יש לעיין האם כל סילוק מידו על דבר אחר נחשב כסילוק לענין זה כלומר שהוא כקרקע או לא. וראיתי חידוש פסק הלכה למעשה מאת הגאון רבי שלמה מילר שליט״א אב״ד טורנטו וגאב״ד בית הוראה דלייקווד, הובא בספר שבת שלמה חלק א׳ (פרק ט״ו סעיף ו׳) שפסק בעת הצורך כל שהוא מחוזר לקרקע כגון שיש שבמטבח, או מדף שהוא מחובר לקרקע, חשיב קרקע לענין זה, ואם אינו מחובר לקרקע אפילו שולחן כבד ביותר, לא נחשב כהניחה על גבי קרקע אלא על גבי ספסל. אמנם בספר חוט שני חלק ב׳ (פרק כ״ז אות א׳) פסק הגר״נ קרליץ זצ״ל שאם הניח הקדירה על גבי שיש המצוי בזמנינו במטבח, נראה שאין לזה דין קרקע לענין זה אלא רק כמטה וספסל, הוא דקרקע הוא מקום הנחת הקדירות לאחר שסיימו להתעסק בהם ולכן חשיב שהסיח דעתו מהם, אבל כשמניח על גבי מטה וספסל לא חשיב עדיין שמסיח דעתו מהם כיון שבאלו המקומות עדיין מתעסקים בקדירות, וה״ה מקום השיש הוא מקום התעסקות בקדירות ואין זה מקום הנחתם לאחר שגומר מלהתעסק בהם וכ״ש אם הניחן על גבי השלחן.

שיטת הר״ן - איסור חזרה דוקא כשהוריד לפני שבת

והנה ידועים שיטת הר״ן פרק כירה דף יז: המובא ברמ״א (סימן רנ״ג סעיף ב׳) שפסק לדינא שכל האיסור של חזרה אינו אלא כשנטלו מן הכירה מבעוד יום ולא החזירו עד שחשכה, אבל אם לקחו משם משחשכה

(משך כל השבת) אפילו אם הניחו על גבי קרקע מותר. כלומר דהא דבעינן דעתו להחזיר ועודו בידו היינו אם לקח את הקדירה לפני שבת, אבל כירה גרופה וקטומה בודאי דבעינן כמ״ש במשנה ברורה (ס״ק ס״ג). טעם ההיתר של הר״ן כתב במשנה ברורה (ס״ק ס״ד) מכיון שלא היה הנטילה בשבת נראה חזרתו כפועלה חדשה והוי כנותן לכתחילה ומבשל, משום הכי מצרכינן עכ״פ דעתו להחזיר ועודו בידו כדי שיהיה ניכר שאינו אלא חזרה. ואפילו אם הניחו על גבי הקרקע ולא היה דעת מותר להחזירו כיון שהכל יודעים שכבר עמד הקדירה על האש ונתבשלה כבר.

ויש לעיין היטב בדעת הר״ן שהרי הרמ״א פסק שיש להחמיר דלא כדעת הר״ן, ועוד האם נוכל לצרף את דעת הר״ן להתיר בכה״ג כסניף להקל, או שמא נוכל לצרף חידוש של הר״ן דוקא להקל בדיעבד בדברים אחרים כמו מי שחסר לו תנאי אחד וכדומה אבל לא מי שחסר לו כל התנאים.

והיה נראה מדברי הביאור הלכה שם וכן בחזון איש (סימן ל״ז אות י״ב) שהא דמצרפים את שיטת הר״ן היינו אם הניחו את הקדירה על גבי הקרקע, אם עדיין היה דעתו להחזיר אבל אם לא היה דעתו להחזיר ולא היה עודו בידו, לסמוך על הר״ן בלבד להקל להחזירו לא אמרו.

אמנם מצאנו כמה מגדולי הפוסקים שהקילו בזה ולסמוך על הר״ן בלבד, לעת הצורך, ובמקרה דידן יש עוד כמה סברות להקל כמ״ש בסמוך. בספר שש״כ מהדו״ח (פרק א׳ סעיף כ״ב) הביא שכבר דן בזה עם מרן הגרשז״א זצ״ל ושם הורה הלכה למעשה שאם שתי קדירות עומדות על גבי האש, באחת נמצא תבשיל המיועד לסעודת הערב ובאחת תבשיל המיועד לסעודת הבוקר, וטעה והסיר בערב את הקדירה עם התבשיל המיועד לסעודת הבוקר, מותר להחזירה על גבי האש המכוסה, בתנאי שהאוכל שבה היה מבושל כל צרכו ולא נצטנן לגמרי. וטעם הדבר, כיון שבכה״ג טעה, בודאי שיש לסמוך על שיטת הר״ן, ועוד יש לומר דהוה באמת כדעתו להחזיר, כיון שלא כיון כלל להוריד את הקדירה מעל גבי האש. וכן מצאתי בשו״ת אבן ישראל (חלק ח׳ סימן כ׳ אות ז׳) שנשאל בזה וז״ל מה ששמע שהתרתי למי שהוריד בטעות בליל שבת קדרת הטשאלנט במקום הקדירה שצריך לאכול בלילה, שיכול להחזיר, זה נכון, עכ״ל. ובספר הליכות אבן ישראל הל׳ שבת (עמוד ש׳) הביאו שבעל פה הורה הגרי״י פישר זצ״ל דכל שנעשה בטעות אין כאן סילוק, ולכן אף דבעינן דעתו להחזיר וכאן לא היה דעתו להחזיר, מ״מ מותר להחזיר דטעות לא מיקרי סילוק. וכמו כן ראיתי בקובץ מבית לוי חלק ח׳ הל׳ שהיה וחזרה (סעיף ח׳) שפסק מרן בעל שבט הלוי זצ״ל שבכה״ג לא יחזירנה לכתחילה על גבי האש רק ישים אותו על גבי קדירה אחרת שעומדת על גבי האש, וכשאי אפשר יש להקל להחזירו על גבי האש ולסמוך על הר״ן, וכן כיון שיש לומר שאם הוריד את הקדירה בטעות אין כאן חסרון של סילוק כיון שבודאי על הקדירה הזאת רצה להמשיך את השהיה הראשונה ולא להפסיקו, ממילא ניתן להקל.

נמצא שיש כמה מגדולי הפוסקים זצ״ל שהתירו בכה״ג לסמוך על דעת הר״ן בלבד, ואפילו שלא היה דעתו להחזיר או עודו בידו. ומלבד זאת נמצא עוד סברא חזקה לומר שאין כאן בכלל חסרון של דעת וסילוק כיון שטעה. ספר שביתת השבת (דיני שהיי׳ והטמנה סקמ״ז) כתב דבמקום שהרבה מעמידים קדרותיהם בתנור אחד ולקח אחד קדירה שלא ע״מ להחזיר כי הי׳ סבור שהיא שלו, ואח״כ ראה שאינה שלו, נראה מאחר שנטילתו היתה בטעות אינו נאסר להחזירה למקומה. וכן פסק הגרח״פ שיינברג זצ״ל (הל׳ שבת במטבח). וכן שמעתי להורות ממו״ר הגר״מ דייטש שליט״א גאב״ד רמת שלמה ומח״ס נתיבות אדם.

סברת האוסרים

אמנם מצאנו כמה מגדולי הפוסקים שהתירו כאן לבעל הבית להחזיר את הקדירה על גבי אש מכוסה, מ״מ ישנם חולקים ומהם גם מגדולי הפוסקים ויש לדון מהיכן הביאו ראיות לזה ואם ניתן עדיין להקל או שכדאי להחמיר. בביאור הלכה (סימן רנ״ג ד״ה ולא הניחם) הביא מה שכתב בחידושי רעק״א דאפילו אם זה המניח (על הקרקע) הי׳ אדם אחר שאין הקדירה שלו, ג״כ מועיל המעשה שלו לאסור שוב להחזיר ע״ג כירה, ולא שייך בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אך אם עודו בידו ורק בעת שסילק מהכירה לא היה בדעתו להחזירו, אם מחשבתו מועלת לאסור שוב להחזיר, זה תלוי במחלוקת הראשונים, ע״ש שהאריך. הרי דס״ל לרעק״א דאם אחר נטל הקדירה מעל גבי הכירה ועודה בידו ואין דעתו להחזיר, תלוי במחלוקת הראשונים אם יכול לאסור דבר של חבירו. עי׳ עוד בשו״ת בצל החכמה (ח״ד סי׳ קל״ז אות י״ח) דאסור להחזירה.

אולם האבי עזרי (פ״ג מהל׳ שבת ה״י) כתב דלכו״ע יש לאסור, ע״ש. וראה עוד במה שדן בדבריו בספר מנחת אריאל (פרק כירה שם). ולענין אגב לפי דבריו במקרה שנפלה הקדירה מאיליו אם שרי להחזירה, ברור שאפי׳ אם נפל מאיליו ג״כ אין להחזירו, שעכ״פ אין כאן דעת ע״מ להחזיר כמבואר באבי עזרי שם. [וי״ל דזהו דוקא לשי׳ דס״ל דמעשה נטילת קדירה אוסר, אבל לדעת רעק״א דס״ל דגם המחשבה שדעתו שלא להחזיר אוסר, י״ל דאם נפלה הקדירה מאילי׳ שרי להחזירה, ויש לעיין בזה, וכמ״ש בספר מנחת אריאל]. והנה הגרי״ש אלישיב זצ״ל (שבות יצחק עמוד קעז) כתב כדעת האבי עזרי דכל שמחזיר הקדירה מן הקרקע הוי כשהיי׳ חדשה, ואין נפק״מ איך הגיעה הקדירה לקרקע. אולם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל (ששכ״כ פ״א הערה ס״ט) כתב דאם נפלה הקדירה לארץ שרי להחזירה, ע״ש.

בספר שבות יצחק הל׳ שהיה וחזרה (עמוד קע״ד) הורה שבכה״ג אסור להחזירה וטעמו על פי מה שכתב רעק״א (סימן רנ״ג) והובא גם כן בביאור הלכה ד״ה ולא, שכתב דאפילו אם המניח היה אדם אחר שאין הקדירה שלו, גם כן מועיל מעשהו לאסור להחזיר על גבי כירה, ולא שייך בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, לפי זה ה״ה כאן שהבעל הבית הוריד את הקדירה מעל גבי האש נחשב כסילוק ממש אסור להחזירה. וכן בספר חוט שני שם כתב שאם הוריד מעל

האש בטעות קדירה והניחה על גבי קרקע, או אם נפלה הקדירה על גבי הקרקע דינו כאין דעתו להחזירה, וראיה לזה הוא ממה שהביא בביאור הלכה בשם רעק״א שאפילו אם זה המניח היה אדם אחר שאין הקדירה שלו גם כן מועיל המעשה שלו לאסור שוב להחזיר על גבי כירה, ולא שייך בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והטעם הוא דעצם המציאות שנמצאת הקדירה בקרקע הוי סילוק והפסק שהיה הראשונה. והכי נמי כשהניחה בטעות או שנפלה מעצמה על גבי קרקע דסוף סוף איכא סילוק, עכ״ד.

הערה מהפוסקים על ראיה מרעק״א

בשו״ת אבן ישראל שם כתב דהנה יש לעיין אפילו אי נימא כשיטת תוס׳ במסכת יבמות דף פג: ד״ה אין אדם, שכדי לאסר דבר שאינו שלו תלוי במחשבה, הא בנידון דידן כדי שיהא מותר להחזיר צריך שיהיה כאן דעת להחזיר, וזה לא היה, ולמעשה הקדירה סולק מהאש בלא שיהא דעת להחזיר, ומוכח מדברי הרעק״א דבעצם האי הלכתא אין הדין שצריך דעת להחזיר, אלא דבעינן שלא יהיה דעת שלא להחזיר, וזה השני שאינו בעלים לא יכול לעשות. או יש לומר בדרך אחר קצת, דבאמת בעינן דעת להחזיר, אלא דבעינן שלא יהיה דעת שלא להחזיר, אלא דכל שאין דעת הפוכה, ממילא נשאר הדעת והרצון הראשון של הבעלים שיהיה הקדירה עתה על האש, וממילא יש כאן דעת להחזיר, דדעת השני אין לו כח לאסור, ולכן מותר להחזיר הקדירה.

והנה הנידון ברעק״א היה כשהשני הוריד על מנת שלא להחזיר, ובזה מסיק דתלוי במח׳ הראשונים בין תוס׳ ור״ש במסכת כלאים (פרק ה׳ משנה ו׳), אבל בנידון דידן שהוריד בטעות הקדירה מהאש, וכאן הרי אין כונה הפוכה שלא להחזיר, דהא בטעות הורידה, אלא דיש לדון שלא היה דעת להחזיר, ולפי מה שנתבאר מדברי רעק״א אין זה חסרון במה שאין דעת להחזיר וכשנתבאר דכל שאין דעת הפוכה ממילא הוי דעתו להחזיר, ולכן מותר להחזיר לכו״ע, וכיון דנקטינן להלכה דדעתו להחזיר מועיל אף בהניח על גבי הקרקע, נמצא דבכל ענין שהוריד בטעות, מותר להחזיר.

וכמו כן ראיתי בספר מגילת ספר הל׳ שבת (סימן א׳ אות י״ב) שכתב דרעק״א נקט בפשיטות שבנידון דידן לא המחשבה לבדה אוסרת את החזרה אלא מעשה העקירה של הקדירה בצירוף המחשבה שלא להחזיר, ולכן כתב שהשאלה של ראובן שלקח סיר של שמעון תלוי במח׳ הנ״ל. ומדברי רעק״א מוכח גם דלא בעינן דעת חיובית להחזיר אלא העיקר שלא תהיה דעת חיובית שלא להחזיר, שהרי דעת רעק״א דלפי תוס׳ מותר להחזיר הקדירה כיון שגם באופן זה אין אדם אוסר דבר של חבירו, ואע״ג שאין כאן דעה חיובית להחזיר אין זה חסרון.

ולכן בנידון דידן שהסירו הקדירה בטעות אף שהיה מעשה עקירה בידים מ״מ המחשבה שלא להחזיר היתה בטעות ויש לדונו כאילו לא היתה כאן מחשבה כלל ואף שלא היתה מחשבה חיובית להחזיר מותר להחזיר וכדמוכח רע״א, ובפרט אם לא הניחו על גבי קרקע ממש ודאי שיש להקל בזה בצירוף דעת הר״ן שהביא הרמ״א בסעיף ב׳.

נתינה לכתחילה על גבי קדירה מלאה או ריקנית

והנה יש לעיין טובא בדעת המחמירים דאעפ״כ ברוב מקרים יש כאן עצות על פי דיני חזרה ונתינה לכתחילה המתבארים (סימן רנ״ג סעיף ה׳), דעת הרשב״א היא שמותר להניח סיר מבושל כל צרכו עדיין רותח או צונן והוא יבש על גבי סיר מלא על גבי האש. דהנה משמע מדברי המגן אברהם (סימן רנ״ג ס״ק כ״ו) דדבר יבש מותר ליתן לכתחילה על קדירה ריקנית. וכן משמע בחיי אדם (כלל כ׳ סעיף י״א). וכן פסק באבן ישראל (ח״ט הערות על המ״ב), ע״ש.

אך הפמ״ג (בא״א סקל״ג) כתב לחלק בין סעיף ה׳ לסעיף ג׳ באופ״א, ולכן ס״ל דלא שרי ליתן לכתחילה בשבת ע״ג קדירה ריקנית, ומותר רק להחזיר, דהוי כגו״ק. וכ״כ בביאור הלכה (ד״ה ויזהר). וגם החזו״א (סי׳ ל״ז אות ט׳) ס״ל דאסור ליתן לכתחילה בשבת, משום דהך סמיכה גרע מליתן כנגד המדורה, דלסמוך אצל התנור הוא בגזירת חכמים טפי. וכן פסק בשו״ת אז נדברו (ח״ו סי׳ י״ט אות א׳).

להניח על קדירה מלאה

בביאור הלכה (ד״ה ויזהר) כתב דלכאו׳ סותר המחבר את עצמו, דלקמן סעיף ה׳ העתיק לדינא את הרשב״א וכו׳, דמותר ליתן לכתחילה בשבת, דאף שהקדרה התחתונה עומדת על האש, כיון שהיא מפסקת ומעמיד הקדירה עלי׳ אין דרך בישול בכך, ועדיפא מכירה גו״ק וכו׳, ומצאתי בדגול מרבבה שנדחק בזה וכו׳, אח״כ מצאתי בפמ״ג שיישב זו הקושיא בטוב טעם, והוא דבסעיף ה׳ שאיירי בעומדת ע״ג קדירת חמין או תבשיל, לא נחשב כלל כעמוד ע״ג כירה, ולהכי מותר אף ליתן לכתחילה בשבת, משא״כ בענייננו שהקדירה ריקנית ועומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהי׳ כ״כ חום, נעשית הכירה עי״ז רק כשאר כירה גו״ק דאסור ליתן עלי׳ תבשיל לכתחילה וכו׳. מבואר מדברי הפמ״ג (א״א סקמ״ב) דקדירה מלאה מותר להניח ע״ג תבשיל אפי׳ נתינה לכתחילה. וכ״כ בתוס׳ שבת (סקמ״ב).

והדגול מרבבה תי׳ החילוק בין סעיף ג׳ לסעיף ה׳ באופ״א, דהתם מיירי בפנאדי״ש דהוא דבר שאין דרכו לאפות על גבי כירה, וניכר שאינו נותנו שם אלא לחממו, ולכן לא גזרינן שמא יחתה, אבל בסעיף ג׳ מיירי בדבר שדרכו לאפות ע״ג כירה, ולכן אסור בנתינה לכתחילה, ע״ש. ומבואר דלא ס״ל בחילוק הפמ״ג, ואסור בנתינה לכתחילה גם בקדירה מלאה. אך כתב בתהלה לדוד (סקי״ח) דגם הדגול מרבבה מסכים לדינא דנתינה ע״ג קדירה מלאה מותר גם נתינה לכתחילה, ע״ש. ולפי״ז כו״ע מודים דבקדירה מלאה מותר ליתן לכתחילה בשבת.

ובביאור החילוק בין קדירה ריקנית וקדירה מלאה, הנה הבאנו לעיל דברי הפמ״ג והביאור הלכה דכתבו דנתינה לכתחילה מותר רק בקדירה מלאה ולא בקדירה ריקנית. וי״ע מה החילוק ביניהם, והא הטעם דמותר בקדירה מליאה הוא משום דאין דרך בישולו בכך, והרי גם בקדירה ריקנית אין דרך בישולו בכך. והנה הביאור הלכה הוסיף סברא לזה, דמותר לכתחילה

להניח תבשיל על גבי קדירה מליאה, משום דלא נחשב כלל כעומד ע״ג כירה, ואינו דומה לקדירה ריקנית שעומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהי׳ כ״כ חום, דהתם אינו נחשב רק ככסוי לאש הכירה, ומשו״ה הכירה הוי כגו״ק, אבל עדיין נחשב כחלק מהכירה שאסור להחזיר עלי׳ לכתחילה בשבת.

והחזו״א (סי׳ ל״ז סוף אות ט׳) ביאר זה באופ״א וז״ל, אבל באמת כל שהתחתונה מלאה היא בולעת חום הכירה, ואין החום עולה לעליונה, אלא מחום הקדירה, והלכך גרע ממפסיק בקדירה ריקנית, דהתם חום הכירה סלקא למעלה, עכ״ל. ומבואר שיסוד ההיתר בהעליונה אינו משום שמפליגה להיות מקום חדש, אלא שכל שהקדירה מליאה הרי שבולעת את חום הכירה ומעבירתו לקדירה שעליה, ונמצא שהמניח על קדירה מליאה אינו מקבל חום ישיר מהכירה, משא״כ במניח על קדירה ריקנית שחום הכירה עולה למעלה, ונמצא שהניח הקדירה במקום שמקבל חום ישיר מהכירה, בזה יש לאסור. ועי׳ בשו״ת אז נדברו (ח״ב סי׳ כ״ב).

נתינה לכתחילה ע״ג בלעך

לענין נתינה לכתחילה ע״ג בלעך, לכאורה זה תלוי בהנ״ל, דכמו בקדירה ריקנית כתבו הפמ״ג והביאור הלכה דאסור ליתן נתינה לכתחילה, כן ה״ה ע״ג בלעך אסור ליתן בנתינה לכתחילה, דודאי לא עדיף מקדירה ריקנית. ולדעת הדגול מרבבה דלא חילק בין קדירה ריקנית לקדירה מליאה, רק חילק אם דרך לאפות זה באופן הנ״ל, יש להקל בנתינה לכתחילה ע״ג בלעך במאכל שאין דרך לאפותו שם. וכן לדעת המחצית השקל דחילק בין דבר יבש לדבר שיש בו לחלוחית, לכן י״ל דמותר בנתינה לכתחילה ע״ג בלעך במאכל שהוי דבר יבש.

והנה רוב הפוסקים ס״ל דאסור להניח נתינה לכתחילה ע״ג בלעך, וי״ל דס״ל כדעת הביאור הלכה ולכן אין כאן מקום להתיר. אך בשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ ט״ו) נשאל בענין מחזי כמבשל אם מותר בשבת לקחת חלה ושאר מאפה ולשים על הבלעך כיון שאין אף אחד שאופה כן. והשיב וז״ל, עי׳ סי׳ שי״ח סעיף ט״ו, ולמעשה אם הוא דבר יבש אע״פ שאין חשש שמא יחתה כיון שע״י הבלעך נחשב גו״ק, מ״מ הנהוג הוא לתתו גם על הבלעך שלא ע״ג האש לכתחילה על כל פנים, עכ״ל. ומשמע דבאמת יש סברא להקל, אך נוהגין שלא להקל.

ובמאור השבת (ח״ב סי׳ ח׳ ס״ק קט״ז) הביא מהגרש״ז אויערבאך זצ״ל, דהשאיל לו השואל שמעתי בשם מרן שליט״א שמותר להניח בשבת חלה לכתחילה על גבי פח המכסה את האש או על גבי פלטה חשמלית ואין לחוש משום מיחזי כמבשל, ולא שמעתי טעם, ואפשר שטעמו הוא כיון שאין דרך לאפות כה״ג חלות וגם א״א במציאות באופן כזה לאפות חלה, ולכן לא שייך מיחזי כמבשל, עפי״ז הי׳ נראה להוסיף דא״כ ה״ה דמותר להניח קוגיל יבש ע״ג פח המכסה את האש ללא שום כלי, כיון שאין הדרך וגם א״א לאפות קוגיל בלא כלי, משא״כ בכלי שפיר מחזי כמבשל. והשיב וז״ל, נכון כיון שזה יבש ואפוי, אך טוב לא להניח ממש נגד האש וכו׳, עכ״ל. ופעם אחר

השיב בזה וז״ל, הרי אין רגילים כלל לאפות חלה ועוגות או קוגיל על פח שעל הכירה, וכיון שלא מיחזי כאופה כמו שמותר להניח בתחילה דבר יבש מבושל על מיחם שעומד ממש על האש משום דהפסקת הקדירה כיון שאין זה מקום שרגילים לבשל קיל טפי מגו״ק כמבואר בסי׳ שי״ח, וה״נ בנידון דידן, עכ״ל. ושוב העיר לו השואל דמש״כ בענין הנחת פת ע״ג הפח דכיון שאין רגילים כלל לאפות חלה ועוגות או קוגל על פח לא מיחזי כאופה, לכאו׳ היא ממש חילוק הדגול מרבבה הנ״ל שדחה הביאור הלכה ע״פ הב״י. והשיב וז״ל, מצד הסברא נלענ״ד שאם מותר להחזיר תבשיל ומים שלא נצטננו לגמרי והם פחות מיד סולדת, כ״ש דמותר חלות ועוגות שניכר שאין זה לאפות רק לחממן, ולא שייכי לאיסור תורה כלל וכלל, אך כיון שמהאחרונים (חוץ מהדגול מרבבה) משמע קצת שאוסרים, הנני חוזר ממה שאמרתי שמותר, עכ״ל. והגרח״פ שיינברג זצ״ל (כתבי הגר״י טאפלין שליט״א) פסק דמותר ליתן נתינה לכתחילה על הבלעך כיון דאין דרך בישול בכך.

בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ ע״ד אות לב)
נשאל היכן מותר להניח על הבלעך בשבת דבר יבש המבושל כל צרכו והוא צונן לגמרי. תשובה, דוקא על מקום שא״א לבא לידי יד סולדת אפי׳ כשיהיו שם כל היום מותר, אבל על מקום שאם יהיו שם זמן גדול יהי׳ היד סולדת אסור דבנצטנן לגמרי אסור חזרה אף ביבש כהמג״א (סקל״ו) וכו׳. והאדמו״ר מצאנז זצ״ל פסק דיש להחמיר מלהניח לכתחילה בשבת דבר יבש שנתבשל כל צרכו כגון חלה שהוציאה מהמקפיא על הטס, אפילו בסביבות האש ואף במקום שאין הטס יס״ב. וכן פסק הגרי״ש אלישיב זצ״ל. והטעם כתב החזו״א (סי׳ ל״ז סק״ח) שאין למסור לכל אחד תורתו בידו, ואין כאן מחיצה המגדרת בין מקום האסור למקום המותר, דהיינו שלא חילקו בין מקום למקום באותו תנור, שלא למסור לכל אחד תורתו בידו. וכן פסק הגר״נ קרליץ זצ״ל הובא בספר תורת המלאכות (עמוד קט). ועי׳ עוד בשו״ת חשב האפוד (ח״ב סי׳ ק).

ובשו״ת שבט הלוי (ח״א סי׳ צ״א ד״ה מאחר)
וכן פסק הגר״מ פיינשטיין זצ״ל דמותר ליתן על גבה נתינה לכתחילה (כן אמר הגר״ש פירסט שליט״א לידידי במח״ס סוכת חיים שליט״א, ועי׳ עוד בשו״ת ודברת בם חלק א׳ סימן ס״ד שהביא כן משמו). וכן פסק הגרש״ז אויערבאך זצ״ל (ארחות שבת פ״ב הערה קיג), וטעמו דאיסור קדירה ריקנית נאמר רק כאשר היא לבדה מהוה כיסוי על האש, אך אם האש כבר מכוסה והקדירה הריקנית הונחה כדי לשנות מדרך הבישול, הרי זה קיל טפי ומותר ליתן על גבה בתחילה.

אולם בשבט הלוי (שם) הביא דהחזו״א חולק ואוסר, ועי׳ גם בשו״ת אז נדברו (ח״ג סי׳ י״ד) שאוסר. וביאר משום דבלעך על גבי אש שלנו הוי רק ככיסוי על האש, וכשמניח על הבלע״ך קדירה ריקנית הוי כאילו האש מכוסה בב׳ כיסויים, וכשמניח תבשיל על גבי קדירה ריקנית העומדת על בלע״ך עדיין נחשב כמניח על גבי כירה גו״ק, שאסור כשמניח לכתחילה בשבת [ועי׳ לקמן בעניני קדירה מלאה שביארנו ב׳ סברות בזה]. וכן

פסק הגרי״ש אלישיב זצ״ל לאסור ליתן עליה נתינה לכתחילה (ארחות שבת פ״ב הערה קי״א).

נמצא מכל הנ״ל שמצאנו מח׳ גדולה בין האחרונים אם מותר להניח סיר שנתבשל כל צרכו ושאר דבר יבש על גבי קדירה ריקנית על גבי האש בשבת או דוקא על גבי קדירה מלאה. וכן מצאנו שגדולי הפוסקים הקילו למעשה להניח על גבי הפסק קדירה אפילו שהוא ריקה, ולפי זה בנידון דידן אם שייך במציאות להניח סיר כבד וגדול מלא עם טשולנט על גבי קדירה ריקנית או מלאה שיכול להחזיקו לכן אף בכה״ג שטעה והסירו מן האש בשבת אף המחמירים שאוסרים להחזירו יודו שמותר ככל דבר יבש או לח חם מותר להניחו בחזרה על גבי הפסק הנ״ל.

דינים העולים

א. טעה והוריד סיר מעל גבי הפלטה והניחו על גבי השיש והבחין שהוא לקח את הסיר שלא צריך אלא למחר כגון הטושלנט וכדומה, אף שיש מחמירים להחזירו על גבי הפלטה, מ״מ קבלנו להורות בכה״ג להקל כדעת כמה פוסקים שאין כאן חשש חזרה.

ב. לכתחילה בתנאי חזרה צריכים לבשל את האוכל כל צרכו, ושהאש תהיה גו״ק, ושיהא עודו בידו ודעתו להחזיר על גבי האש המכוסה.

ג. הניחו תבשיל על גבי הקרקע או השיש או שלחן וכדומה והשאיר את ידו עליו, בדיעבד אע״פ שלא היה דעתו להחזיר יכול להחזיר אם צריך לכך. וכן בדיעבד אם סילק ידו מהקדירה אבל היה דעתו להחזיר יכול להחיזרו על גבי הפלטה [ובלבד שלא התקרר המאכל לדעת השו״ע פחות מיד סודלת בו, ולדעת הרמ״א אם עדיין נאכל מחמת חמימותו]

ד. מותר להניח תבשיל יבש או לח שעדיין נאכל מחמת חמימותו לדעת הרמ״א על גבי סיר מלא עם אוכל על גבי האש וכגון על גבי סיר של מרק או סיר איטי עם טשולנט וכדומה.

ה. נחלקו הפוסקים אם מותר להניח דבר יבש או לח חם על גבי קדירה ריקנית, יש גדולי הפוסקים שמיקלים בזה ויכול לסמוך עליהם, והמחמיר תע״ב.

ו. יש פוסקים שהקילו לעשות נתינה לכתחילה על גבי בלעך שלא במקום האש.

ז. יש פוסקים שהקילו בארה״ב לעשות נתינה לכתחילה על גבי פלטה חשמלית שאין מבשלים עליו אבל באר״י במציאות הם הרבה יותר חמים וממילא אין להקל בזה כלל, וצריך להניח קוגל או שאר דבר יבש בשבת בבוקר על גבי קדירה ריקנית או מלאה לפי מנהגו. כך שמעתי מבעל רבבות אפרים זצ״ל ששמע כן מבעל האגרות משה זצ״ל והדפיסו בספרו שו״ת רבבות אפרים חלק ח׳.

הלכות פסח

סימן עא

הכינה אוכל לפסח עם טבעת שעונדת על ידה ולשה בצק עמו במשך השנה

שאלה: לפני פסח התקשרה אשה לבית הוראה עם שאלה חמורה שהכינה כמה קוגלים ושאר תבשילים לפסח, וראתה אח"כ ששכחה להסיר את הטבעת שלה שבדרך כלל היא לובשת אותה בשעת לישת בצק במשך השנה, וכעת ראתה בתוך הסדקים מה שנראה אולי כחתיכת בצק, האם מותר לה לאכול את האוכל שהכינה לפני פסח בפסח, או שיש להחמיר מחשש משהו בפסח ואסור כיון שחוששים לחוזר וניעור בפסח.

תשובה: והנה כבר כתבנו בכמה מקומות בספרי הדל אהל יעקב, אם צריך בכל ערב פסח להכשיר ולערות מים חמים על גבי טבעות של כל השנה, והבאנו שיש נוהגים לערות על זה מים חמים מחשש בליעות חמץ, אבל מעיקר הדין מספיק לשטוף אותם ודיו בכך.

ובנידון דידן יש לצדד להקל מכמה טעמים:

א) יש להסתפק בכלל אם נכנס פירור של חמץ, שבדרך כלל אין נכנס פירורים לטבעת, ואף שמצאו דבר שנראה כחתיכה אין זה ברור כלל בכדי לעשות ספק, ואף אם נכנס שם חמץ ספק אם נגע במאכל של פסח, ואת"ל שנגע הרי זה ספק בכלל אם החמץ נותן טעם ואין לחשוש לחוזר וניעור.

ב) דקיימא לן (סימן תמ"ז סעיף ד') בשו"ע שאם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בששים, שוב אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים, והרמ"א כתב ונוהגין כסברא ראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח, ובמשנה ברורה שם ושאר אחרונים נראה שחששו לכל תערובות ובפרט אם חזרו ואפו את התבשיל בפסח עצמו. אולם כל זה היינו בחמץ שנתערב לפני פסח והוא ראוי לאכילה, אבל בכגון חמץ נוקשה או חמץ שנותן טעם לפגם לכו"ע אינו חוזר וניעור, ועיין בביאור הלכה ד"ה ונתבטל שנסתפק בזה, מיהו בשער הציון (סימן תמ"ז ס"ק קנ"ב) כתב להדיא שאם נתערב קודם הפסח ונותן טעם לפגם קודם פסח מותר לא אמרינן שחוזר וניעור. ומקור הדברים מבואר במקור חיים שכתב לחלק בין חמץ לחמץ נוקשה.

ולפי זה פשוט שאף את"ל שיצא מהטבעת פירור חמץ לכאורה אותו פירור הוי או בפשטות כנותן טעם לפגם, בסיבה פשוטה ששוטפים כלים עם סבון ודברים שפוגמים מאכלים [בפרט לפני פסח שמנקים הרבה עם כל מיני חומרים חריפים], ולכן אין לחוש

בכלל לחוזר וניעור בכה״ג אפילו אם ודאי נפל לתוך התערובות.

ג) עוד ניתן לצרף כאן מה ששמעתי ממורינו הגאב״ד רבי בן ציון הכהן קוק שליט״א, ששמע ממרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאע״פ שקיימא לן שחמץ אוסר במשהו ואינו בטל אפילו באלף, מ״מ יש בשיעור של האלף גבול, ואם יש כנגדו כמה אלפים שפיר בטיל.

וכל זה הוא דוקא לפני הפסח, ובתוך פסח אם ראו לכלוך שאולי הוי בצק בתוך הטבעת והכינה עם הידים תבשלים וכדומה באמצע הפסח, כיון שהוא ספק משהו באמצע פסח יש להחמיר, מיהו אם הטבעת היתה נקייה וכל החשש הוא רק מצד מה ששכחה להכשיר את הטבעת לפני פסח, בזה נוהגין להורות להקל בזה אפילו באמצע פסח, וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי חלק ו׳ (עמוד ק׳) עם כמה צדדים להקל.

העולה לדינא: אשה שהכינה אוכל לפסח ושכחה לנקות את הטבעת שלה ומצאה אחרי בישול כל הקוגלים ותבשילים שיש שם לכלוך שנראה כחתיכת בצק, נראה להקל ולאכול את המאכלים בפסח. ואם אירע באמצע פסח יש להחמיר ולא לאכול מהם, אולם אם הטבעת היתה נקייה אפילו אם אירע באמצע פסח מותר הכל באכילה. וכך הסכים עמי מורינו הגאב״ד דבית הוראה הכללי הגרב״צ הכהן קוק שליט״א.

סימן עב

מים מינרלים למים שלנו עבור אפיית מצות

שאלה: נשאלתי מאחד שעומד לפני ערב פסח ורוצה לאפות מצות ואי אפשר להשיג מים שלנו הכשרים על פי דין, והעצה היחידה שעומדת בפניו היא להשתמש רק עם קנקנים של מים מינרלים שלנו כל הלילה ושמרו אותם, האם ניתן ללוש עם זה הבצק עבור המצות.

תשובה: הנה ראינו נידון גדול בספרי האחרונים לגבי מים מהברז וכדומה שלנו בלילה אם אפשר להשתמש בהם או לא, ונלענ״ד שבכה״ג אם הוא שעת הדחק יש מקום להקל להשתמש עם מי הברז או מים מינרלים. מיהו לענין הנהגה הראויה יש למנוע מזה. וראה בדעות המקילים בספר הליכות שלמה ובהליכות אבן ישראל ובשו״ת אור לציון.

וכבר קידם היטב בספר פסקי תשובות מהדורה חדשה (סימן תנ״ה אות ח׳) תיאור המציאות מדוע יש להחמיר בזה אפילו במים מינרלים. והנה ברוב המקרים מי הברז מגיעים ממאגרים מגולים, או דרך צינורות המגולים לקרני השמש, או מדודים שעל גגות הבתים שהמים שם מתחממים בשמש, ואין להם קשר וחיבור למעינות, ומים תלושים שנתחממו בשמש עד שנעשו פושרים שוב אסור ללוש בהם אם לא בשעת הדחק ואחרי שנצטננו, ראה במשנה ברורה (ס״ק כ״ט).

עוד טעם הרי בזמנינו מי הברז מעורב בחומרים כימיים שונים להשמדת חיידקים וכדומה, ויש חשש גדול שהם גורמים להחמיץ, כמו במים המעורב בהם פלפלין וסיד המבואר בשו"ע שאפילו משהו גורם להחמיץ, אמנם יש שלא חששו לכך, בפרט בשעת הדחק כשצריך כמות גדולה של מים, והתירו להשתמש במי הברז לאחר ששהו בכלי במשך הלילה.

ומשום טעם הראשון יש לימנע מלהשתמש במים שבבקבוקי ומיכלי מים מינרלים, כי הגם שיתכן שאין בהם תוספות כימיים, מכל מקום עלול להיות ששהו אצל החנוני וכדומה בחוץ כחום היום ונתחממו בשמש עד כדי חמימות הרוק, ושוב אין להשתמש בהם אפילו נצטננו ושהו לילה שלם במקום קריר, אא"כ הוא שעת הדחק.

סימן עג

בנידון חולי ה"ציליאק" שאסור להם מצה של חטים, אם יש להם לאכול מצה ממינים אחרים, שיבולת שועל וכו'

שאלה: נשאלתי ממי שסובל מחולי CELIAC האם מותר לכתחילה לאכול מצה ממינים של שיבולת שעול?

תשובה: הנה חולי הציליאק שאין ביכולתם לאכול מצה העשויים מחטים, ויש ביניהם שאם אוכלים הם עלולים להגיע למצב של פיקוח נפש, ויש שרק גורם להם כאבים חזקים, - והנה מעיקר הדין מבואר בשו"ע (סי' תנ"ג סעי' א') דאפשר לצאת מצות אכילת מצה בחמשה מיני דגן כגון שיבולת שועל, וכוסמין. - אלא דא עקא שלאפות מצות משאר מיני דגן (חוץ מחיטה) אין התירו ברור כל כך, עי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' מ"ט) אם משום שאינו חביב כמו חיטים, או משום שאין לנו מסורת בזה מחכמי הדורות הקודמים איך ליזהר בהם בעת אפיה שלא יחמיצו, - ויש שכן מתירין [עי' בשו"ת לבושי מרדכי תנינא (סי' קע"ח)] לאכול מצות ממינים הנ"ל בשעת הדחק ויוצאין יד"ח מצה בהן, ועל נידון זה כבר דנו הרבה מגדולי האחרונים, - ועי' עוד בחוברת קול תורה (חלק נ"ט), דברי הרב וועסטהיים שכתב שדן בזה עם בעל מנחת יצחק, והסכים עמו שעכ"פ לחולים אפשר לעשות מצות משאר מיני דגן - אלא שאין לשאר בני משפחה לאכול מזה, וכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

והגאון רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א במח"ס מנחת חן כתב לדון אם מה שאנו קוראים לו היום שיבולת שועל הוא השיבולת שועל שעליו אמרו חז"ל שהוא מחמשת מיני דגן, ואחד מן החוקרים רצה לומר שאין זה השיבולת שועל של זמנינו, אמנם כבר החליטו גדולי ההוראה הגר"מ פיינשטיין והגרי"ש אלישיב זצ"ל שאין לחוש לדבריו, וכ"כ הגאון רבי משה שטרנבוך בתשובות והנהגות ח"ה (סי' ק"ל).

אולם הגר״מ שטרנבוך מצמצם את ההיתר שהתירו לחולה לאכול מצות משבולת שועל, משום שזהו דבר חדש שנתחדש רק בימינו, ולכן אינו מתיר אפילו לחולה לאכול רק כפי השיעור שחייב למצת מצה, אבל לענין לעשות בשופי ככל מצות אין להתיר.

אמנם גדולי הוראה לא מסכימים עם הגר״מ שטרנבוך, עי׳ בשו״ת לבוש מרדכי תנינא (סי׳ קמ״ח), ושו״ת חשב האפוד ח״ג (סי׳ ט׳), ושו״ת שרגא המאיר ח״ה (סי׳ ג׳) דבמקום חולי או במקום שאין חטים מצויים מותר לאכול מצה גם משאר המינים, ואין צריכין לצמצם באכילתו.

ובקובץ מורי׳ שהוקדש כולו לעניני פסח, פסק הגר״י זילברשטיין (נדפס שם בעמ׳ קכ״א) דכיון שאין בו חשש סכנה אלא רק תוצאה של שלשול ופריחה וכו׳, יש לו לדחוק לאכול כזית מצה, עיי״ש. - ויש להעיר דאין זה פשוט כלל שאין בו סכנה, והכל לפי הענין, ויש להתייעץ קודם עם הרופאים איך להתנהג בזה.

סימן עד

ביצה קלופה אם מותרת באכילה אחרי ליל הסדר

שאלה: בדבר השאלה בליל הסדר, אודות מי שהשאיר ביצה קלופה בליל הסדר האם מותר לאוכלו למחרת בבוקר, כי הרי אסור לאכול בצל וביצה קלופה?

תשובה: הנה איתא בגמ׳ מסכת נדה (דף י״ז.) שחמשה דברים דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו, האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה.

אלא דיש לעיין בזה מאחר שמצאנו דבכמה עניני סכנה הקילו הפוסקים בליל הסדר מכיון שהוא ״ליל שימורים״, וא״כ לכאורה ה״ה הכא שיש מקום להקל, או שמא אין להביא ראיה להקל לכל עניני סכנה.

ובאמת ראינו שנחלקו הפוסקים בזה, בספר פסקי אליהו חלק א׳ (סימן ט׳) השיב לעני המניח מביצה קלופה שבליל שימורים על ליל ב׳ של פסח דאין חשש ר״ר באכלו בליל ב׳, וכן דעת הגר״פ עפשטיין ראב״ד ירושלים.

וכ״כ בשו״ת רבבות אפרים חלק ה׳ (סימן תקכ״ג) דבליל פסח דמשומר מן המזיקין אין חשש של ביצה קלופה. ובספר נטעי גבריאל (פרק צ״ה הערה נ״ח) הביא מסידור תהלה לדוד מנהגי הרה״ק מהרמ״ם מלעלוב זצ״ל (עמוד תקצ״ז) שכתב דאין צריך לחוש בליל פסח להניח ביצה קלופה כל הלילה מחשש סכנה כיון שהוא ליל שמורים.

מיהו עי׳ הגדה של פסח להגרי״ש אלישיב זצ״ל סוף (עמוד ל׳) וז״ל ״המהרי״ל דיסקין זצ״ל פסק לענין ביצים קלופות בליל פסח שנתערבה בהם ביצה אחת שנולדה ביו״ט, דבטילה ברוב, ולא הוי ככל ביצה שנולדה ביו״ט דהוי דבר שיש לו מתירין,

דכיון שאם ימתין עד מוצאי יו״ט יאסרו משום ביצים קלופות שעבר עליהם הלילה דאסורות משום רוח רע, ויש שהשיבו עליו [כמדו׳ הג״ר פנחס עפשטיין זצ״ל בתשו׳] שבליל פסח כיון שהוא ליל שימורים אין לחשוש לרוח רעה ואין לאסור ביצים קלופות, ושוב הו״ל דבר שיש לו מתירין. אבל אין זה נכון, דאטו יהיה מותר להניח אוכלין תחת המיטה בליל פסח, וכן אטו אין צריך ליטול ידיו בבוקר של פסח, עכ״ל. וכן נקט בשו״ת דברי יציב חלק ב׳ (סימן ט״ז אות ח׳) שכתב דאין ללמוד מכאן להקל טפי בליל הסדר.

ועי׳ בשו״ת שבט הקהתי חלק ב׳ (סימן רמ״ז אות ב׳) שכתב, אודות השיעור של ״עבר עליהם הלילה״, דנראה דלא בעי שיעבור כל הלילה מהשקיעה עד עלות השחר. מיהו זה ודאי שאם עבר רק חלק מהלילה דלא נאסר, דאם נאמר דנאסר אם עבר עליהן רק חלק מהלילה א״כ אי אפשר לשתות בלילה כוס מזוג או לאכול ביצה ושום קלוף בלילה דהרי עבר עליהן קצת מהלילה, אלא ע״כ דהרוח רעה שורה עליהם בסוף הלילה, וראיה לדבר כמ״ש באו״ח (סימן ד׳) לגבי רוח רעה שיש אומרים ששורה בסוף בלילה, ועל כן יש להזהר דלא יקלוף בסוף הלילה ביצים ושום באופן דברגע של עלות השחר יהא השום והביצה קלופים. והביא עוד ששמע מעד נאמן דהרה״צ ר׳ יעקב לאנדוי זצ״ל אב״ד בני ברק הקפיד דבבתי חרושת שהיה תחת השגחתו דלא ישאירו בשעת העלות השחר ביצה קלופה ולא יפתחו אז הביצים.

ומהאי טעמא בליל הסדר אם הניח הביצה שעל הקערה קלוף אסורה לאכלו בבוקר דאע״ג דהוי ליל המשומר מן המזיקין מ״מ מי מעיד דמשומר גם מרוח רעה. ועוד מבואר דהרוח רעה באה בסוף הלילה כשנסתלק הלילה והיום בא ואז כבר עבר הלילה המשומר מן המזיקין.

סימן עה

לבקש מנכרי להודיע לרבים שיש מוצר אחד של פסח שאסור באכילה

שאלה: מעשה שהיה במקום ששכרו עשרות בתים לצורך חג הפסח, דומה למלון אלא שכל אחד נמצא בביתו הפרטי ומקבל שירות ממלצרים ואוכל שהזמינו לכבוד הפסח, בליל הסדר שחל בשבת חילקו את כל האוכל לכל הבתים, ואחרי התפילה המשגיח הגיע לבית הכנסת לומר שיש רכיב אחד במוצר אחד שהתגלה שאסור לאכול אותו בפסח, אך כולם כבר חזרו לביתם והיו שם מאות אנשים ויהיה קשה מאוד להגיע אצל כולם בזמן. כעת הסתפקו אם מותר לבקש מנכרי ללכת עם רמקול ולומר לכולם שאסור לאכול את המוצר והמלצרים הנכרים שעומדים לשרת את היהודים יקבלו טלפון וכדומה שאסור לאכול את המוצר וצריכים לזרוק אותו. השאלה היא היות והוא דאורייתא האם מותר לבקש מנכרי לעשות כן כיון שיש חשש מכשול?

תשובה: לענין אמירה לנכרי, אע״פ שחכמים אסרו לומר לנכרי לעשות מלאכות עבור ישראל, מ״מ יש אופנים שהתירו, הרי באיסור דרבנן התירו בכמה אופנים לומר לנכרי לעשות מלאכה באיסור דרבנן והוא נקרא בדברי חז״ל כשות דשבות במקום מצוה או צורך מסוים שהתירו, כמבואר בשו״ע (סימן רע״ו סעיף א-ב, סימן ש״ז סעיף ה׳). האופנים הידועים הם במקום שיש קצת חולי, או צורך הרבה כגון שיש הפסד גדול או במקום מצוה, כיון שכל איסור אמירה לנכרי הוא מדרבנן, אם האיסור שהנכרי עושה הוא מדרבנן, בכה״ג לא גזרו חכמים.

הרמ״א (סימן רע״ו סעיף ב׳) הביא את שיטת העיטור שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה במקום מצוה, וכתב שם שאינו סומך על דברי העיטור אלא במקום צורך גדול כיון שרוב הפוסקים הראשונים חולקים עליו. והמשנה ברורה (ס״ק כ״ד) הביא מדברי השל״ה הקודש ועוד, שאפילו בצורך גדול לא התירו לבקש מנכרי לעשות מלאכה דאורייתא, ולכן לדבריו אסור לבקש מנכרי לעשות מלאכה דאורייתא גם כשיש צורך גדול.

מיהו בנידון דידן אע״פ שהוא גם רק צורך גדול ולדבריהם אסור לומר ציווי לנכרי בשביל זה, מ״מ בנידון דידן שפיר ניתן לומר לנכרי, כי הרי המשנה ברורה (ס״ק כ״ה) כתב שבמקום שרבים יכולים לבוא למכשול מותר אמירה לנכרי אפילו במלאכה דאורייתא, כגון לתקן העירוב שנקרע על ידי נכרי שיקשרנו בקשר דאורייתא, שבמקום מצוה דרבים סמכינן על שיטת בעל העיטור שהתיר אמירה מפורשת לגוי לצורך מצוה במלאכה דאורייתא. ואף שהרמ״א התיר לסמוך על בעל העיטור בכל צורך גדול בכל זאת המ״ב החמיר בזה, אבל כשיבואו לידי מכשול של רבים אז המשנה ברורה מודה להתיר.

לפי זה אם בליל יום טוב של פסח התברר שמרכיב באחד ממוצרי הפסח שנמכר לרבים הוא אסור באכילה, מותר לומר לנכרי לעבור במכונית או להתקשר למלצרים הגויים, להודיע הדבר שלא יבוא לידי מכשול ח״ו.

סימן עו

טיגן בצל לפסח בשמן של קטניות - מה דין הכלים

שאלה: מעשה באחד שנוהג לבשל את כל מאכליו לפני הפסח כדרכם של הרבה מדקדקים, אולם מכיון שעשה זאת זמן מה לפני החג כאשר עדיין היה החמץ בבית התחלף לו בטעות השמן המיועד לחג בשמן קטניות שבו הוא משתמש בכל ימות השנה. והורו לו מורי הוראה שאין עצה לבצל זה לחג הפסח ואסור להשתמש בו בחג, ושאלתו בפיו האם המחבת יצאה מכלל שימוש לגבי חג הפסח, או שיש עצה להכשירה.

תשובה: הנה נראה שהמחבת מותרת בשימוש בפסח, כיון שיש הרבה פוסקים שסוברים שקטניות שאין רגילים לאוכלם כמות שהם אלא לעשות מהם שמן [כמו שמן קנולה וכיו״ב] אין בהם איסור משום קטניות, וכן היא משמעות דברי שו״ע הרב סימן תנג ס״ד ע״ש. ואע״פ שרוב האשכנזים מחמירים בזה, מכל מקום יש להתיר בליעה בספק קטניות.

ועוד טעם להתיר ע״פ מש״כ החיי אדם כלל קכז ס״א: ומכל מקום בדיעבד אם נפל דבר מאלו לתוך התבשיל, מותר אם יש רוב בהיתר כנגדם ואינו בעין. ומה שהוא ניכר, יזרוק, ע״כ. הרי דס״ל דטעם קטניות אינו אוסר אפילו במאכל שנפלו לתוכו שהוא טעם ראשון, כ״ש כשנתנו טעם בכלי והכלי במאכל דבודאי יש להתיר את המאכל, וא״כ אף אם נחמיר בבצל עצמו שבלע טעם השמן [ואולי חשיב שהשמן נמצא בעין לפנינו ואסור גם להחיי אדם], מכל מקום אין להחמיר במחבת.

בכף החיים (סימן תנג סקכ״ז) הביא מחלוקת לעניין בליעת קטניות בכלים, ולאחר מעת לעת יש להקל ולסמוך על דעת המתירים. והוסיפו הפוסקים דאף את הבצל עצמו אין צריך להשליך לפח ויכול להקפיאו ולהשתמש בו לאחר ימי הפסח. וכך העלו לדינא כמה מגדולי ההוראה שליט״א בשו״ת וישמע משה חלק ז׳.

סימן עז

כוס של אליהו אם טעון טבילה

שאלה: נשאלתי האם כוס המיוחד לכוס של אליהו בליל הסדר צריך טבילה או לא. הספק קיים רק לגבי אנשים שנוהגים שלא לשתות בעצמם מכוס זה כלל, אלא בסוף ליל הסדר מחזירין את היין שבו לתוך הבקבוק, וכיון שאין משתמשים בו לצורך סעודה כלל, מסתבר שאינו צריך טבילה, או שמא חייב לטבול את הכוס כיון שהוא לא גרע משאר כלי אוצר שנוהגים לטבול אותם בלי ברכה?

תשובה: והנה ראיתי מי שכתב, שכוס של אליהו צריך טבילה אף אם אין שותים בו, משום שאפשר להשתמש בו למאכל אחר [היינו לשתות בו], וכמ״ש הש״ך (יו״ד סי׳ קכ ס״ק יא), דמטעם זה כתב הרמ״א (שם) שלכתחילה יש להטביל סכין של שחיטה, אף שמיוחד לאוכל שאינו ראוי לאכילה, מפני שאפשר להשתמש בו למאכל אחר שראוי לאכילה.

אכן נראה דדמיון זה אינו נכון, שהרי המייחד סכין לחתוך בו קלפים אינו צריך להטבילו כמבואר בשו״ע (שם סעי׳ ח), אף שאפשר להשתמש בו לצורך סעודה. וצ״ל דדברי הש״ך, דיש להטביל הסכין של שחיטה מפני שאפשר להשתמש למאכל אחר, נאמרו דוקא בסכין של שחיטה, דהשימוש בו

גם כעת הוא להכנת אוכל, אלא דלא נחשב כלי סעודה משום שאוכל זה הוא בשר שעדיין אינו ראוי לאכילה, ולזה מהני מה שאפשר להשתמש בו למאכל אחר כדי לחייבו בטבילה, אבל בכוס של אליהו שאינו מכין בו היין לשתייה כלל, לא די בזה שאפשר להשתמש בו למאכל אחר כדי להחשיבו כלי סעודה.

ובאמת ראיתי בספר חשוקי חמד להגר״י זילברשטיין שליט״א במסכת עבודה זרה על (דף ע״ה: עמוד תקי״ג) שהביא שם כמה סברות, א׳, לכאורה אינו דומה לכוס ששותים ממנו משום שהדרך הוא לא לשתות מאותו כוס של אליהו, וממילא לא הוי כלי סעודה. ועוד אפשר שזה דומה לכוס שעשוי לקיום שיש אומרים שטבילה צריכה, עי׳ ברעק״א. אך מטעם זה בלבד לא יכלנו לברך כיון דהוי ספק, אולם בנוסף לזה יש לטובלו מ״מ עם ברכה מאחר דלמחרת משתמשים בו לקידוש, וגם שאולי ישתמש בזה בעתיד.

ונראה שמה שרצה לדמות כוס של אליהו לכלי אוצר, דצריך טבילה בלא ברכה, שהרי משתמשים בו להחזיק יין בשעת הסדר. אך באמת נראה דלא דמי כלל לכלי אוצר, דבכלי אוצר החזקת האוכלים בכלי מסייעת מיהא לאכילה בשעת הסעודה, שעל ידם האוכלים מוכנים אצלו כשרוצה לאכול מהם, ולכן בזה י״א דכלי אוצר נחשב ככלי סעודה, אבל בכוס של אליהו שאינו מסייע כלל לשתיית היין, אלא מחזיקים בו היין לזמן מה, אין טעם להחשיבו לכלי סעודה, ופטור מטבילה.

אמנם הנוהגים שלא להחזיר את היין שבכוס של אליהו לתוך הבקבוק, אלא שופכים ממנו את היין לכוסות אחרות לצורך שתייה, בזה יש לומר דנחשב הכוס של אליהו ככלי סעודה, משום שמשתמש בו לצורך שפיכה לכוסות שמהן ישתו, ולכן בכה״ג יש להטבילו בלא ברכה.

הטעם שאין לברך על הטבילה הוא, משום שאף בכה״ג יש לומר דעדיין לא נחשב הכוס של אליהו ככלי סעודה, דסוף סוף עיקר השתמשותו של הכוס היא להחזיק יין במשך זמן הסדר, ומה שמשתמשים בו לשפוך היין לכוסות אחרות, אין זה עיקר השתמשותו של הכוס, רק שמאחר שכבר נמצא היין בתוך הכוס של אליהו, שוב שופכים היין לכוסות אחרות כדי לשתותו. וכיון שאין הדבר ברור שיש בזה חיוב טבילה, לכן יש להטביל הכוס בלא ברכה.

ובקובץ תל תלפיות (ס״ז) הביא שם הגר״מ גרוס שליט״א שהגרי״ש אלישיב זצ״ל פסק דכוס של אליהו הנביא, כשלא משתמשים בו לשום צורך אחר אלא לכוס זה, והוא מחוץ לארץ, שמצד עצמו טעון טבילה, יטבילו בלא ברכה.

סימן עה

שתיית ד' כוסות עם קש (קשית)

שאלה: נשאלתי כמה פעמים מאנשים שקשה להם לשתות הרבה או בתוך זמן קצר כששותים מהכוס עצמו, אבל על ידי שתיית עם קשית שי יותר קל להם, אלא שיש לעיין בזה האם זה נחשב שתיה כדרך חירות שנדרש לקיים מצות ד' כוסות או לא?

תשובה: והנה כבר דנו בזה גדולי הדור, ולרוב יצא לדינא שאין לשתות יין לד' כוסות עם קש, אע"פ שיש אומרים שהוא נחשב כדרך שתייה, מ"מ כיון שחסר שתיית רביעית בבת אחת אין לעשות כן. מיהו לקטנים שהגיעו לחינוך אין קפידא.

במשנה ברורה עם הערות ביצחק יקרא להגר"א נבנצל שליט"א כתב בסימן תע"ב משנה ברורה (ס"ק ל"ד) וז"ל שתיה על ידי קשית כנהוג היום צ"ע אם הוי דרך שתיה, ואף ביום כיפור צ"ע אם חייב כרת. ומקור הספק הוא כדאיתא במסכת סוטה (דף יח.) בענין מים המרים, "בעי רבא השקה בסיב מהו, בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך, או אין דרך שתיה בכך, תיקו". הספק רק למ"ד שכדי אכילת פרס בשתיה הוא כמו באכילה, דאם לא כן אין שיעור בכדי שתית רביעית בשתיה בקשית, עכ"ל.

בשו"ת משנת יוסף חלק ט"ו (סימן נ"ג) כתב אודות שאלת דידן, אם אפשר לשתות ד' כוסות בליל הסדר של פסח עם קשית.

העיקר תלוי בשלימות הכוס, ובין שלא יהיה פגום, כשו"ע (סי' קפב וסי' ערב), ובשתיה שתהא מלא לוגמיו, או רוב הכוס, ובבת אחת בלא בהפסק גדול בינתיים (רמ"א סי' תעב סעי' ט, ובמשנ"ב סקל"ד). אבל צורת השתיה לא מבוארת, כגון למשל אם יכול לקחת היין שבכוס בכף ולשתות מהכף, לא מצאתי לע"ע שיהא אסור [ונפק"מ לחולה שצריך להשקותו בצורה כזו]. וא"כ מסתבר שגם בקש, דרך שתיה היא בכך כל השנה להרבה אנשים. אבל כמובן שהידור שישתה מהכוס עצמו בדרך נכבד בלי מציצת קש, ולא יהיה נראה עליו כמשא וכעין הא דאי' (פסחים נז.) שכה"ג כרך ידיו בשיראי ונענש קשה מאוד ע"ז, אם כי לא דומה לשם דהוי דרך בזיון, משא"כ הכא שעושה כן רק להקל עליו השתיה, מ"מ יהדר לשתות מן הכוס עצמו אא"כ הוא זקן או חולה שאינו יכול בלא"ה מפני הקושי.

סימן עט

מאיזה גיל חובת חינוך לד׳ כוסות

שאלה: מאיזה גיל צריכים לחנך הקטנים בשתיית ד׳ כוסות?

תשובה: והנה בשו״ע הרב (סימן ב סעיף כ״ה) כתב, שגיל חינוך לד׳ כוסות הוא מעת שיודעים הם מענין קדושת יום טוב אז ראוי לחנכם לקידוש שאומרים על הכוס. ולענין הגיל כתב במשנה ברורה הל׳ קידוש (סימן רס״ט ס״ק א׳) שהוא כבן שש או שבע כל אחד לפי חריפותו.

ובשו״ת אבני ישפה חלק ד׳ (סימן ס״ו) נשאל בזה לגבי ילד בגיל ארבע אם יש ענין לתת לו ד׳ כוסות, וכתב דהמקום להסתפק בזה הוא על פי מה שכתב המשנה ברורה (סימן שמ״ג ס״ק ג׳) שמצות עשה, גיל חינוך הוא לפי ענין המצוה, ולכן קטן היודע להתעטף אביו קונה לו טלית וכו׳. וא״כ הרי גם קטן שהוא פחות מגיל חינוך יודע לשתות ד׳ כוסות.

אמנם בשו״ע (סימן תע״ב סעיף ח׳) כתב וז״ל צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא. וכתב המשנה ברורה שם (ס״ק כ״ד) פירוש שיאמר ההגדה בינתיים. וכיון שהקטן ביותר אינו בר הכי לומר ההגדה א״כ הוא גם פטור מד׳ כוסות כי לא יוכל לקיים פרטי המצוה. ועוד יש לומר שכל שאינו מבין סיפור יציאת מצרים, אינו חייב במצות ד׳ כוסות ושאר מצוות של ליל הסדר. וכן משמע ממה שכתב הרמ״א (סימן תע״ב סעיף ב׳) שקטן שאינו יודע מה שמספרין בלילה מיציאת מצרים מותר להאכילו מצות בערב פסח. וקשה, דגם אם אינו מבין יקיים מצות אכילת מצוה, אלא ע״כ צריך לומר דבהא תליא, ואם אינו מבין ממילא פטור משאר המצות. ושוב ראה שבחק יעקב (סימן תע״ב ס״ק כ״ד) כתב בהדיא שגיל חינוך הוא בן חמש או שש.

סימן פ

הנחת כל סוגי יין על השלחן ברכת הטוב ומטיב

שאלה: שאלה שמתעוררת אצל הרבה אנשים כל שנה, דהנה לפעמים בליל הסדר באמצע הסעודה, אדם שותה יין משובח ביותר שלא טעם כששתה ב׳ כוסות הראשונות, וכן לפעמים אחרי ששתה הכוס הראשון, ואינו ערב לו כל כך, ורוצה לשתות סוג יין אחר לכוס השני, ויש לעיין האם חייב לברך עליהם ברכת הטוב והמטיב והאם ראוי לברך עליהם?

תשובה: והנה בשו״ע או״ח (סימן קע״ה סעיף ב׳) נפסק שמברכים הטוב ומטיב

על כל שינוי יין מן הסתם אפילו אינו יודע שהשני משובח מהראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו. ובמשנה ברורה (ס״ק ב׳) כתב דבליל פסח טוב לכתחילה שלא לשתות עוד מין אחר של יין בתוך הסעודה כדי שלא יצטרך לברך עליו הטוב והמטיב, ובשער הציון שם כתב שאם הכוס הראשון לא היה ערב לו אין צריך לברך הטוב והמטיב על יין שלא היה השלחן. וראה בשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן י״ח הערה 6) מה שהקשה על השער הציון.

ולענין דינא המשנה ברורה (ס״ק ד׳) כתב שאם היה הבקבוקים בביתו ודעתו לשתות עוד דברים אפילו שלא היו לפניו, אין לברך הטוב והמטיב. וראה עוד בכף החיים שם (ס״ק י׳) ובשו״ת מנחת יצחק חלק ט׳ (סימן י״ד) ובספר מעדני יום טוב חלק ד׳ (סימן קט״ז).

סימן פא

כלים שנשתמשו בהם למצה שרויה (געבראקטס) אם טעון הכשרה למי שמקפיד

שאלה: נשאלתי מאברך שהוא נוסע לחמיו לפסח, אך הוא מקפיד לא לאכול שרויה, ואילו חמיו מיקל בזה, והוא הסתפק האם מותר לו לאכול מהכלים שלו כיון שהוא נזהר לא לאכול מצה שרויה, ולכן האם הוא צריך לומר לו להכשיר את הכלים לפני כן כיון שהוא מקפיד לאכול אותו בפסח?

תשובה: והנה כדי לברר שאלה הנ״ל יש לברר דין זה האם מה שלא אוכלים שרויה בפסח הוא משום שזה נחשב כחמץ ממש או לא. בספר חזון איש (סימן מ״ט ס״ק ט״ו) דן במי שנוהג שלא לאכול מצה שרויה בפסח, אבל נוהג להקל לאוכלו ביום טוב אחרון של פסח בחו״ל, אם חל יום טוב אחרון בשבת האם מועיל עירוב תבשילין להתירו להכין מאכל מצה שרויה בערב שבת, שהוא יום טוב, או לא. כי עיקר הסברא להתיר משהו על ידי עירוב תבשילין הוא אולי יבוא אורחים ויהיה להם אוכל ראוי לאכילה, אבל כאן לא שייך סברא זו, שהרי אסור לו לאכול מצה שרויה בשביעי של פסח.

והעלה החזון איש שאלו שמקפידים לא לאכול שרויה, אינם אוסרים מצד הדין, רק זה בתורת חומרא, שהרי אם לדעתם זה אסור מצד הדין, אם כן אסור אף בשביעי של פסח. וכן מבואר בשו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן מ״ט) וכן עוד הרבה אחרונים נקטו שהוא רק חומרא בעלמא.

נמצא נלענ״ד היות והוא רק חומרא דעלמא לא צריכים להעיר לחמיו להכשיר את הכלים, כיון שאין הבליעות כאיסור חמץ אלא כחומרא שבמצב של אורחים או שאר צורך לא צריכים להכשירם. והוא על פי מה שכתב הרמ״א (יו״ד סימן ס״ד סעיף ט׳) שבני ריינוס שהורה להם זקן אחד להתיר מותר

למי שמקפיד להשתמש בכלים שלהם. הרי נמצא מדבריו שאם האיסור רק משום מנהג, לא נאסר הטעם בכלים. ולכן פסק הגאון רבי דוד פיינשטיין זצ״ל בשו״ת ודברת בם חלק א׳ (סוף סימן קל״ח) שמותר לאשכנזי לבשל בתוך סיר של ספרדי שבלוע מקטניות, ואף שיש שחששו לזה מ״מ בספר אמת ליעקב הביא שיש לסמוך על דברי הרמ״א הנ״ל. ולפי זה נראה שלענין שרויה בודאי שנוכל להקל. וכך שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שבכה״ג לא צריכים להכשיר את הכלים לפני שימוש של החתן.

סימן פב

שינוי המנהג לענין אכילת מצה שרויה

שאלה: עוד נשאלתי הרבה פעמים מאלו שהקפידו לא לאכול שרויה, האם מותר לשנות את מנהגם, כגון אשה שנשואה עכשיו למי שלא מקפיד על שרויה מה עליה לעשות?

תשובה: הנה לענין מי שהיה מנהגו להיות נזהר שלא לאכול מצה שרויה ונמצא אצל מי שאינו נזהר, [וכגון ההולך לחותנו], יש להסתפק אם יכול לשנות מנהגו ואם צריך התרת נדרים. ועי׳ בשע״ת (סי׳ תס ס״ק י) שכתב לדון במי שקיבל חומרא על עצמו אם צריך התרת נדרים. אמנם התם לא מיירי אלא שאותו האיש קיבל החומרא על עצמו, דיש לדון אם יש לזה דין נדר וצריך התרת נדרים וגם מהני, או שאינו אלא קבלת חומרא ואינו צריך התרת נדרים, אבל בדבר שהוא מנהג אבותיו שלא קיבל על עצמו כלל, יתכן לומר דלא שייך בזה התרת נדרים. ועי׳ בשו״ת הריב״ש (סי׳ שצט) ובפתחי תשובה (יו״ד סי׳ ריד ס״ק ה) דמבואר דלא מהני התרת נדרים כיון דהחיוב לנהוג כמנהגו לא הוי משום נדר. וע״ע בשו״ת אג״מ (או״ח ח״ג סי׳ סד) שציין להפתחי תשובה לענין מצה שרויה. ועי׳ בספר מעשה איש (ח״ב עמ׳ קיא, וח״ג עמ׳ קלו) שהביא סתירות מפי השמועה אם שייך התרת נדרים לענין מנהג מצה שרויה.

אולם בספר מעשה איש (ח״ב שם) הביא שהסטייפלער עשה היתר נדרים לעצמו כדי לאכול מצה שרויה. ועי׳ בספר הליכות שלמה (פ״ד סעי׳ יט) שהביא מהגרש״ז אויערבאך זצ״ל דבמקום שיש צורך חשוב לפי ראות עין המורה, יכול לשנות מנהג של מצה שרויה ע״י התרת נדרים. ולמעשה נראה שהמנהג להקל במקום הצורך ע״י התרת נדרים.

בספר דברי חכמים (עמוד שי״א) הביא שמרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל פסק שמי שכל השנים נהג להקפיד שלא לאכול מצה שרויה בפסח ורוצה לשנות מנהגו, אם טעם מה שנמנע מאכילה שרויה היה משום חשש חימוץ, אין צריך התרה. והוסיף, דבאמת אין בסיס לחומרא זו בימינו. אמנם אם נהג כן משום מנהג אבותיו צריך התרת נדרים.

וכן בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ג' (סימן ס"ד) כתב שבן שנהג במנהג אבותיו להחמיר במצה שרויה וכן הוא מנהג מקומו, אין הבן מחויב להחמיר רק אם כבר התנהג הבן כך גם בגדלותו, ואז אם רוצה לשנות צריך להתיר כדין התרת נדרים.

ובספר הליכות האיש הביא שהגרי"ש אלישיב זצ"ל אכל מצה שרויה, וכן פסק תמיד שאין ענין להחמיר בזה כלל.

והנה בחיי אדם (כלל קכז סעיף ז') כתב וז"ל: דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור מחמת שהיו סוברים שהוא איסור ועכשיו נתברר לו שהוא מותר, או שהיה סבור שהוא איסור גדול ונתברר לו שאין איסור כל כך, אע"פ שיש אומרים דצריך התרה, כבר כתב הרמ"א יו"ד (סימן רי"ד סעיף א'), דנהוגין כסברת האומרים דאינו נדר כלל ואין צריך התרה.

וכן בספר הליכות שלמה (פרק ד' סעיף כ') פסק שאיש ואשה שמוסרות אבותיהם שונות בענין אכילת קטניות או שרויה וכדומה, על האשה לנהוג כבעלה בין להקל ובין להחמיר, ואינה צריכה התרת נדרים. וטעמא דמילתא כיון שאשה משועבדת לבעלה וצריכה לנהוג כמותו בכל דבר, ואין דינה כמי שהולך ממקום למקום שצריך התרה, דכיון שעתידה אשה להנשא לבעל, מעיקרא אין חלקין עליה חיובי מנהגי בית אביה אלא עד שעה שתנשא לבעלה. ומכל מקום כיון שעיקר הדבר הוא מפני שיעבוד לבעל, רשאי הבעל אם רוצנו בכך למחול על שעבודו כדי שתמשיך האשה לנהוג כבית אבייה.

העולה לדינא: מצאנו דעות בין הפוסקים אם יכולים או צריכים להתיר נדר למי שהקפיד לא לאכול שרויה ועכשיו רוצה להפסיק, ולדינא נוהגים לומר שיש להתיר נדר.

סימן פג

לחרוך מצות על גבי אש ביום טוב

שאלה: בדבר השאלה החשובה אם מותר ביום טוב לחרוך מצות על גבי האש כדי לעשות אותו שלם ללחם משנה.

תשובה: והנה ראשית כל צריכים להעתיק מה שכבר כתבתי בספרי הדל בגדר מתי נחשב המצות כשלמים ומתי לא, ומ"מ יש שכתבו שלא ידעו בכלל אם זה מועיל לעשות אותו כשלם, ונביא כאן עיקרי הדברים לתועלת הענין. והנה באמת ראיתי שכבר האריך בזה היטב בספר החשוב סידור פסח כהלכתו (פרק א' הערה 13) ונציין משם את דבריו החשובים לתועלת ולהבנת הענין. עי' באו"ח (סימן רע"ד) מדיני לחם משנה, וכיון שהמצות דקות ושוברים קצת בצדדי המצות, ובמיוחד לאופים בערב פסח רק שלש מצות, ולפעמים קשה למצוא מצות שלימות, לכן נביא כאן גדר של "שלימות", דלפעמים חושבים שאי אפשר לקיים לחם משנה עם מצות שבורים, אמנם האמת היא שכן יכולים וכמ"ש בסמוך.

והנה בספר סידור פסח כהלכתו שם חילק את הגדרים להי חלקים:

א) אם יש חסרון מועט במצה, דהיינו שחסר פחות מאחד חלקי ארבעים ושמונה הרי זה נקרא שלם לכמה ראשונים, ואע"פ שיש מחמירים אם מצה חסר משהו לא נחשב כשלם, מ"מ במצות יד שלנו שרגיל שיש מקומות שנשברים קצת, וכגון מקומות נפוחים, או שעל ידי טלטול קצת נופל ממנה פירורים הרי זה לא מעכב להיות כשלם, ועי' בערוך השלחן (סימן רע"ד סעיף ה').

ב) מצה שנשרף חלק ממנה או בצד או באמצע ועומד להחתך ועדיין לא חתכו את השרוף, יוצאים בה ידי לחם משנה.

ג) מצה שנסדקה או נפסקה באמצע ואינו בולט לעין שהם שני חלקים אם בהרמת חלק הקטן שנפסק במצה יוכל להרים את כל המצה הרי זה נקרא שלם, עי' בשו"ע או"ח (סימן קס"ז סעיף א') ובמגן אברהם (ס"ק ה'). וצ"ב אם גם במצות יד שלימות שלפעמים שני החלקים במצה מרוחקים אחד מהשני בצורה בולטת, אם גם בזה אנו אומרים שהוא חשיב שלם לפי שיכול להרים את הכל בפעם אחת.

ד) מצה שנשברה לשנים אם יכול לחברה באיזה חיבור שהוא שלם יהיה ניכר שנפסקה הרי זה חשיב שלמה, וראה בערוך השלחן (סימן רע"ד סעיף ה') שביאר הטעם שצריך שיהיה שלימה משום שהוא דרך כבוד, וכשאינו ניכר שהוא שבור הרי זה עדיין דרך כבוד.

ה) ולענין אם מותר לשרוף את המצה כדי שידבק ויהיה שלם עי' בספרו הלכות המועדים (פרק ד' ס"ק ז') וכן אם מותר לעשות כן ביום טוב עי' שם.

ובספר אשרי האיש (עמוד ת"ד) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם יש לו מצות שלימות, ודאי שראוי ליקח ללחם משנה מצות שלימות ממש, אם אין לו, אפר לקחת גם אם חסר משהו, ובכלל שלימות ללחם משנה אין זה לעיכובא. אך חתיכת מצה שרופה אינה מצטרפת לכזית.

ולענין מה שהסתפקת אם מותר לעשות כן ביום טוב, כבר קידם את זה בתשובה בספר הליכות שלמה הל' פסח (פרק י' סעיף ג') שמרן הגרשז"א זצ"ל כתב שאם מצה נשתברה בקצותיה, נראה שאין לחרכה ביום טוב כדי שיהא לה דין שלימה, משום איסור מתקן, וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בהגדה של פסח שלו (עמוד 25). וראה עוד בכתבי קהילות יעקב החדשים (סימן קי"ג) דכ' שלא מצינו מקור לעצה זו של הבהוב וחריכה בפוסקים, אך אולי הרי זה כחיבור לחם ע"י קיסם דיש אומרים שנידון כשלם, יעויי"ש.

ולענין מה שהסתפקת על הצד שמותר לחרוך את האש האם מותר לכבות את האש ביום טוב, והנה בשו"ע (סימן תקי"ד סעיף א') כתב דאסור אף אם אי אפשר לו לבשל הקדירה בענין אחר, וכמו שמבואר בבית יוסף. וטעם הדבר כתב במשנה ברורה (ס"ק ד') בשם הרא"ה דלא חשיב כיבוי זה צורך אוכל נפש מפני שאין הכיבוי מסייע כלום לאוכל נפש אלא שמונע ההיזק על ידי כיבויה. והביא עוד מהר"ן בשם הרמב"ן,

דאף דעכ״פ לא גרע ממכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מבעוד יום דקיימא לן דשרי בכה״ג, מ״מ ס״ל דלאו כל מכשירי אוכל נפש התירו אלא דוקא אותן שהן קרובין יותר לתיקון המאכל.

אולם דעת הרמ״א שם להתיר באופן שאי אפשר לו לבשל בענין אחר, והטעם כמו שכתב במשנה ברורה (ס״ק ז׳) דס״ל דזהו צורך ממש ומותר הכיבוי כמו שהתירה התורה לאפות ולבשל. והיינו דלא חשיב כלל כמכשירין אלא כצורך אוכל נפש גופא. ומבואר דגם לדעת הרמ״א אם אפשר לו לבשל בענין אחר, אסור. וביאר המגן אברהם ס״ק ב׳ דהיינו לא רק באופן שיש לו אש אחר הדולק כבר, אלא גם אם אפשר לו להדליק אש חדש אסור לכבות. וכ״כ באליה רבה (ס״ק ג׳) בדעת הלבוש, וכ״כ המשנה ברורה ס״ק ו׳. והטעם דכיון דהבערה מותרת ויש עצה אחרת לתיקון המאכל, נמצא דהוי אפשר בענין אחר ושוב אין להחשיבו כאוכל נפש ממש אלא כמכשירין ואסור.

וראה בשו״ת אגרות משה חלק א׳ או״ח (סימן קט״ו) וחלק ד׳ (סימן ק״ג) שכתב דמותר לכבות אף שיכול להדליק אש אחר, דאין חילוק בין הדלקה לכיבוי כיון שגם כיבוי מותר לצורך אוכל נפש.

וכל הנ״ל הוא רק כשמכבה לצורך המאכל שישאר חם ולא ישרף או ירתיח, אבל אסור לכבות משום שהאש מחמם את הבית, או משום שחס על הגז וכדומה, דזה אינו שייך כלל לאוכל נפש. וכמו כן אם עומד לאכול מאכל זה בקרוב ואין צריך להאש כדי שישאר חם, גם כן אסור לכבות. ואין לומר שאם ישרף המאכל והוי לצורך אוכל נפש, דהא שפיר אפשר לו לסלק הקדירה מעל האש, וממילא אין בכיבוי זה זה צורך להאוכל.

הלכות ספירת העומר

סימן פד

בענין מנהג אבילות לנשים בימי ספירת העומר

שאלה: כל שנה נשים שואלים למעשה מהו מנהגי האבילות שהם צריכים לשמור בימי ספירת העומר, ובעיקר לגבי גילוח ותספורת, האם מותר להם ובפרט לצורך שידוכים?

תשובה: דין אשה לענין תספורת בימי ספירת העומר לא נתבאר בפוסקים לאיסור או להיתר, והנה לגבי אבלות איתא במסכת שמחות (ברייתות מאבל רבתי פרק ב הלכה א) ז״ל: במכילתא אחריתי דאבל תניא כל מה שיש באיש יש באשה חוץ מתספורת, ע״כ. ועיין בתורת האדם לרמב״ן (שער האבל - ענין האבלות) ז״ל: יש מחכמי הצרפתים ז״ל שפירשו נטילת שער זה שהתירו באשה במעברת סרק על פניה

וטופלתו בסיד, וכן במעברת סכין על פניה של מטה, אבל תספורת ממש לשער ראשה אסור כל שלשים אפילו באשה, שהרי אין דרכן כל ימות השנה בתספורת אלא מגדלות הן שער כלילית ולמה יתירו להן בימי אבלות, ודברי טעם הם ונראין הם, ע״כ. אכן עיין בספר אורחות חיים (הלכות אבל) שהביא דברי הר״י מקורביל ז״ל שכתב דהאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה, ומשמע דהיינו תספורת, עיי״ש. וכן הוא דעת הרמב״ם (הלכות אבל פרק ו הלכה ג) והרי״ף (מועד קטן יד, ב) אבל התוס׳ (יבמות מג, ב ד״ה במקום) והרא״ש (שם פרק אלו מגלחין סי׳ נג) החמירו כדעת הרמב״ן.

ולהלכה נחלקו בזה המחבר והרמ״א (יו״ד הלכות אבלות סימן שצ סעי׳ ה) דעת המחבר כדעת הרמב״ם והרי״ף דאשה מותרת בנטילת שיער אחר השבעה, ודעת הרמ״א לאסור. וכן גבי ימי בין המצרים עיין בפרי מגדים (משבצות זהב או״ח סימן תקנא ס״ק יג) שכתב דאשה אסורה בתספורת בין המצרים, דבתספורת שוין איש ואשה לאסור, וציין להמבואר ברמ״א הנזכר דאשה אחר ז׳ אסורה בנטילת שער, עיי״ש. גם בשו״ת נודע ביהודה (יו״ד סימן צט) כתב לאיסור עכ״פ בשבוע שחל בו תשעה באב עיי״ש. וה״ה בימי הספירה דלדידן דאזלינן בתר הכרעת הרמ״א, אסור לנשים לגלח שערן בימי הספירה.

אכן באמת גם לעניין אבלות דימי בין המצרים מצינו בפוסקים שחלקו על הפרי מגדים ונקטו להלכה להקל בתספורת לנשים, עיין שו״ת פנים מאירות (חלק ג סימן לז). וכל שכן לעניין תספורת דדעת הרי״ף והרמב״ם והמחבר להקל בלאו הכי דמותר לה להסתפר לצורך שדוכין, וזה אפילו באבלות וכל שכן בימי ספירת העומר. ועוד שהרבה כתבו שמקילים יותר בספירת העומר מאשר בימי בין המצרים

וכל זה לעניין גילוח ממש, אבל לעניין מיעוט שיער גבות וריסי העיניים ודאי קיל טפי, דהסרת שיער הגבות וריסי העיניים כתבו כמה אחרונים דאינו בכלל תספורת כלל, וכ״כ בספר בין פסח לשבועות בשם הגרש״ז אויערבאך והגר״ש ואזנר זצ״ל. והגם דהביא שם בשם הגר״מ פיינשטיין להחמיר, מ״מ בכהאי גונא שצריכה ליפות עצמה לצורך שדוכים הוה צורך גדול וצורך מצוה דבוודאי שרי. וכן העלה בטוב טעם ודעת בשו״ת משיב נבונים חלק י׳.

העולה לדינא: בימי הספירה יש מקום לומר דלכו״ע אין איסור בתספורת לנשים. ועל כן נראה להקל לצורך גדול או צורך מצוה. ולגלח שערות הגבות או ריסי העיניים בימי ספירת העומר נראה פשוט להקל לצורך.

סימן פה

אם מותר ללמוד או ללמד לשורר בכלי זמר בימי הספירה

השאלה: השבוע שאלו אותי כמה אנשים שמנגנים בכלי שיר, שרצו לדעת אם מותר להם להמשיך לנגן או ללמוד לנגן בכלי שיר כגון גיטרה או תופים, אם יש בזה איסור בימי הספירה או לא?

תשובה: הנה לענין בין המצרים כתב הביאור הלכה (סי׳ תקנא סעי׳ ב ד״ה ממעטים) בשם הפמ״ג דמי שפרנסתו כלי זמר אצל עכו״ם בבית המשתה יראה דכדי פרנסתו שרי. ומבואר מדבריו דבלאו היתר דפרנסה אסור, אף שאין כוונתו לשם שמחה. ולפ״ז יש לומר דה״ה נמי לענין מי שמתלמד לשורר בכלי זמר שאסור לעשות כן בבין המצרים, ומסתברא דה״ה בימי הספירה. אלא דבאמת יש חילוק גדול ביניהם, דהתם באופן שכתב הפמ״ג, הרי נכנס לבית המשתה ומזמר שם וכל המצב שם הוא של שמחה וממילא מעורר שמחה גם אצלו אף שאין כוונתו לכך, משא״כ הכא דאין זה לשם שמחה כלל אלא לשם לימוד, י״ל דשרי גם בלא היתר דפרנסה.

ובאג״מ (או״ח ח״ג סי׳ פז) כתב לענין אחד שרוצה ללמד לשורר בכלי זמר, שאם הוא לצורך פרנסה מותר אף בימי ספירה כיון דלדידיה אי״ז ענין שמחה. ואם הוא להנאתו אסור אף ללמד, דגם זה הוא הנאה, והרי המנהג לאסור בימי הספירה בעניני שמחה, ע״כ. ולולא דבריו לכאורה הי׳ אפשר לומר דאף אם עושה לשם הנאה מותר, דסו״ס כל שהוא כדי ללמד אינו לשם שמחה, ואי משום שעושה גם לשם הנאה, הרי הנאה עצמה אין בה איסור. וכן מצאתי בשערים מצויינים בהלכה (סי׳ קכב ס״ק א) בשם שו״ת זכר שמחה (סי׳ סז) שכתב לענין לימוד מוזיק לתלמידים דיש להקל, דלא דמי לבתי משתאות שהוא לתכלית שמחה שלהם, משא״כ להתלמד אינו בגדר זה כלל. ולכן יש להתיר במקום הפסד ודבר האבד הן מצד תשלומין הן מצד הזמן, ע״כ, וכן הוא דעת המהר״ם שיק שהתיר איפה שיש הפסד ממון. וכ״כ במועדי ישרון (עמ׳ 128) בשם קובץ נועם (חלק יא עמ׳ קצה, ובהע׳ 18 בסוף הספר) שהביא מהג״ר אליהו מאיר בלוך זצ״ל דמותר בימי בין המצרים כיון דאינו אלא לימוד, עיי״ש, ומסתברא דה״ה בימי הספירה.

ונראה דאם הוא עדיין בהתחלת לימודו שאינו מלומד כ״כ להיות לו שמחה במה שהוא משורר, יש להתיר אף בלא הפסד ממון, כיון דאינו נחשב אצלו אלא לטורח של לימוד, אבל לאחר שהוא רגיל ובקי בדרגא שכבר יש לו שמחה בזה, אין להתיר אלא במקום הפסד ודבר האבד. אמנם בודאי אם יכול לדחות הדבר עד לאחר ימי הספירה, יש לו לעשות כן מהיות טוב אפילו אם הוא עדיין בהתחלת לימודו, אך אם יש צורך

בדבר יש להקל. ומי שפרנסתו ללמד לאחרים מותר ללמד להם, דבודאי אין לו שמחה כשמלמד למתחילים.

וכן מצאתי בספר אשרי האיש (פרק סח סעי׳ ט) מהגרי״ש אלישיב זצ״ל, שהתיר בבין המצרים עכ״פ עד ר״ח במקום הפסד בכה״ג שאינו יודע לשורר היטב, וכ״ש כאן בימי הספירה. והנה בשו״ת מהר״ם שיק (יו״ד סי׳ שסח) כתב דאם אינו עושה לפרנסה אלא סתם לשם שחצניות, אין להתיר מצד הפסד ממון, דאדרבה יש הפסד ממון בזה גופא שמאבד ממונו על דברים שאין בהם שום תועלת. וגם אסור לעשות כן מצד זכר לחורבן, ע״כ. ואולי אם לומד כדי לשמח בשמחה של מצוה יש להתיר.

סימן פו

תספורת בערב שבת קודש שחל בראש חודש אייר

שאלה: איך פוסקים למעשה בערב שבת קודש שחל בראש חודש אייר האם מותר לגלח או להסתפר?

תשובה: ההוראה המקובלת אצל הרבה גדולי ההוראה שליט״א הוא שראש חודש אייר שחל בערב שבת, אע״פ שיש נוהגים להקפיד לצוואת רבי יהודה החסיד שלא להסתפר בכל ראש חודש אף כשחל בערב שבת, מכל מקום קיימא לן להורות להתיר להסתפר אפילו למי שמקפיד לצוואת רבי יהודה החסיד, כיון שלא היה יכול להסתפר לפני כן לפי מנהגו של ספירת העומר. ובביאור הדברים נראה שהרי כתוב במשנה ברורה (סימן תצ״ג ס״ק ה׳) ובכף החיים בשם האחרונים שמותר להסתפר ערב שבת לכבוד שבת ראש חודש. והטעם כיון שיש כאן תוספת שמחה שבת וראש חודש ולכן יש להתיר להסתפר בערב שבת לכבוד שבת וראש חודש.

אולם לפי הצואה של רבי יהודה החסיד הובא במשנה ברורה (סימן ר״ס ס״ק ז׳) שאוסר לגלח ולהסתפר בראש חודש, כמ״ש שם יש מקומות שאין מגלחין ואין נוטלין ציפורנים בראש חודש אפילו שחל בערב שבת קודש כי כן צווה ר״י החסיד, אפילו בערב שבת שחל בראש חודש יש להקפיד. ולפי מנהג זה בערב ראש חודש אייר שחל בערב שבת יש להחמיר.

אמנם בשו״ת אגרות משה או״ח חלק ו׳ (סוף סימן ל״ו) כתב שבראש חודש אייר שחל בערב שבת לא נאסר התספורת מטעם צוואת רבי יהודה החסיד, מכיון שלא היה יכול להסתפר לפני כן לפי מנהגו. וכך פסק מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בשו״ת ישא יוסף חלק ד׳ (סימן קי״ח).

בנוסף לכל הנ״ל בספר קובץ מבית לוי (עמוד שמא) הביא דעת בעל שבט הלוי זצ״ל שאם חל ראש חודש אייר בערב שבת, הנוהגים כצוואת רבי יהודה החסיד מותרים

להקדים ולהסתפר ביום חמישי אחר חצות. וציין לספר כף החיים (סימן תצ"ג ס"ק מ"ז) שהביא משכנה"ג ועוד אחרונים שמקילין בזה, ולכן יש מורי הוראה שמתירים להתחיל להסתפר בשופי בליל שישי אחרי השקיעה והמיקל בזה יש לו על מה לסמוך.

הלכות חול המועד

סימן פז

כיבוס בחול המועד עבור אורחים שמגיעים

שאלה: בדבר השאלה מאחד שהזמין אורחים לביתו לשמחת תורה, ושם לב שאין לו מספיק סדינים ומצעות נקיים לשים על המיטות שלו עבור האורחים והסתפק האם מותר לכבס אותם בחול המועד בכה"ג שידוע שאסור לכבס בחול המועד, ואולי בכה"ג יש מקום להקל לצורך אורחים, וצ"ע.

תשובה: והנה נלענ"ד שמי שיכול להסתדר עם הישנים יעשה כך ולא יכבס, ואם קשה לו יש להמיקל על מה לסמוך.

דהנה בשו"ע (סימן תקל"ד סעיף א') כתב שאין מכבסין במועד. אפילו לצורך המועד, והטעם כדי שיכבס מערב יום טוב לצורך יום טוב ולא יכנס למועד כשהוא מנוול. והוסיף שמטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג ,ובגדי קטנים ומי שאין לו אלא חלוק אחד מכבסין כדרכם. והמגן אברהם (ס"ק ב') הביא הטעם מהטור מדוע התירו לכבס מטפחות ידים וכדומה, והוא מפני דאפילו אם כבסן לפני הרגל חוזרים ומתלכלכים. וכתב שם דאפילו אם יש לו הרבה שרי, דאל"כ הוי דומיא להיתר של אין לו אלא חלוק אחד. ולפי זה בזמנינו שלא נוהגים להחליף אותם כל יום נראה לאסור לכבסן במועד, כיון שמספיק להם בכביסה מערב יום טוב, וכן הובא במשנה ברורה (ס"ק ד'). אולם אם נוהגים להחליף אותם כל יום יש להקל.

ולכן נראה לדינא שמי שרוצה לכבס מגבות ידים או מגבות עבור לייבש כלים וכדומה כיון שגם הם מתלכלכין תדיר והדרך להחליפן כל יום כמעט יש להקל לכבס אותם. וכ"כ בספר שש"כ (פרק ס"ו סעיף ס"ו) שדברים אלו מותר לכבס אותם לפי הצורך במועד אם אין לו מספיק לצורך המועד והוא רגיל להחליפם כמה פעמים במשך החג. ולענין מגבות עבור רחיצה, במשנה ברורה (ס"ק ו') כתב דמה שמסתפגים בהן כשיוצאים מבית המרחץ, בזמנינו ראוי להחמיר. ונראה הטעם כיון שלא נוהגים להחליפם כל יום. ובספר חוט שני (עמוד רל"ו) כתב לענין מטפחת הספג, דבמקומות ציבורים או שרבים בני הבית וצריכים להחליף הרבה במועד, מותר ואין כאן החומרא של הבית יוסף בשם הכלבו שהביא המ"ב שם.

ולענין נידון דידן, לפי הטעם הנ״ל נראה שיש לאסור כיון שלא מחליפים אותם כל יום אפילו אם הם מתכלכלים תדיר. והנה יש לדון בנידון דידן להתיר מכמה טעמים אחרים, כפי שיבואר. אולי ניתן להקל כיון שזה נחשב כצרכי רבים, ראה בספר שש״כ (פרק ס״ו הערה רס״ג). ועוד, שאולי יש להתיר כיון דבדרך כלל אם לא יכבס אותם יצטרך לקנות חדשים, וממילא הוי כדבר אבד.

אכן כמה מגדולי הפוסקים החמירו בזה אפילו לצורך אורחים ולכן החמירו בזה שצריכים לקנות חדשים, או שאין להקל בכיבוס, ובפרט שמה שיש שהקילו הוא לצורך רבים לכאורה כמה אורחים לא נחשב כרבים. ולכן אני מורה שמי שיכול להחמיר בזה מה טוב, והמיקל יש לו על מה לסמוך לפי הענין כשיש לו אורחים.

סימן פח

אם אשה יכולה לגזוז ציפורן גדולה בחול המועד כשחוששת שתפצע ממנה בשעת בדיקות טהרה

שאלה: בדבר השאלה מאשה שיש לה צפורן גדולה שמפריע לה היות והיא צריכה לעשות הפסק טהרה היא חוששת שעל ידי הצפורן הגדולה היא תפצע את עצמה או תישרט את מקום הבדיקה. האם מותר לה לגזוז אותו בחול המועד.

תשובה: נלענ״ד שמותרת לגזוז את הציפורנים בחול המועד שמפריעים לה וחוששת מהם שיגרום שריטות וכו׳ בשעת הבדיקות בהפסק טהרה או ז׳ נקיים, ונבאר טעמי ונימוקי בס״ד.

בשו״ע (סימן תקל״ב סעיף א׳) פסק שמותר ליטול צפורנים בין ביד בין ברגל אפילו במספרים. וברמ״א שם כתב אבל יש מחמירין ואוסרין וכן הוא המנהג להחמיר שלא ליטלן בין בסכין בין במספרים אם לא לצורך מצות טבילה שנוטלן כדרכן בחול.

והנה מקור המח׳ הנ״ל איתא במסכת מועד קטן דף יז: ת״ר כשם שאמרו אסור לגלח במועד כך אסור ליטול צפרונים במועד דברי ר׳ יהודה, ור׳ יוסי מתיר. וכשם שאמרו אבל אסור לגלח בימי אבלו כך אסור ליטול ציפורנים בימי אבלו דברי ר׳ יהודה, ורבי יוסי מתיר. אמר עולא הלכה כרבי יהודה באבל, והלכה כרבי יוסי במועד, שמואל אמר הלכה כרבי יוסי במועד ובאבל.

עוד איתא בגמ׳ שם אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דר׳ יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטופריה צפרניים בשיניה וזרקינהו, שמע מינה תלת ש״מ מתר ליטול צפרנים בחולו של מועד, וש״מ אין בהם משום מיאוס ש״מ מותר לזורקן.

וכתב בנימוקי יוסף וכן ברי״ף וראב״ד והרמב״ן להתיר נטילת צפורנים במועד במספרים, מהא דלא אמר שמואל

שמע מינה ארבע דדוקא בשינים אבל בגנוסתרי לא אלא ודאי במספרים שרי, והא דשקלינהו לטופריה בשיניה, משום דהוה בי מדרשה דלא שכיחי גנוסתרי. בטור כתב דעת ר׳ יהודה שדוקא בסכין מותר ולא במספרים.

והנה בטעם סברת המחמירים כתב במשנה ברורה (ס״ק ב׳) בשם הלבוש דסוברין דבזה שייך גם כן הטעם כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, ויחתכם בערב הרגל. ובלא גזירה זו היה מותר משום דיפוי הגוף הוי צורך, כמו שמצאנו לענין תספורת. שמי שתולש שער מראשו או זקנו אסור, כיון דאין בו משום יפוי אסור משום גוזז, וא״כ הכא נמי אם אינו נוטל צפרניו אלא קוצץ איזה ציפורן בשיניו אסור. [דרך אגב, לענין מה שכתב במשנה ברורה ס״ק ג׳ דבשיניו מותר ליטול צפרניו, יש לומר דהיינו באופן שהם גדולים, ויש בזה צורך המועד, דבכה״ג אין האיסור אלא משום גזירה משום גזירה שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, ובשיניו לא גזרו, משא״כ באופן דליכא צורך המועד כלל אסור מדינא משום מלאכה במועד. ובשיעורי הלכה הביא מה שמטו משמיה דהגרי״ש אלישיב זצ״ל דה״ה לענין קציצת צפורן בשיניו, באופן שאינו מרגיש שעושה כן מותר, אף דאינו צורך המועד. וכן נראה שאותן שרגילין לקצוץ צפורניהם בשניהם, נכללים בהיתר זה].

ולענין מי שנטל צפרניו בערב יום טוב, או אפילו כמה ימים לפני החג אלא שכיון לצורך יום טוב כדי שלא יהא מנוול ביום טוב, כתב במשנה ברורה שמותר בכה״ג ליטלן בחול המועד. בערוך השלחן (סעיף ב׳) כתב דמי שנטל צפורניו קודם הרגל, ולא היה לו בערב טוב מה ליטול, ונתגדלו בחול המועד, מותר לו ליטול בכל אופן שירצה, כי הרי לא נכנס לרגל כשהוא מנוול. ועוד כתב שם דבשעת הדחק מי שהיה טרוד הרבה קודם הרגל יכול ליטול צפרניו בחול המועד. ולפי זה אם במקרה דידן לא גדל לה ציפורן מספיק לפני היום טוב ורק באמצע גדל לה אפילו בלי צורך או חשש פציעה בשעת בדיקה וכו׳ אפשר לסמוך על דברי הערוך השלחן, וכן הביאו אותו להלכה בספרי הזמן שער המועדים ושיעורי הלכה ועוד.

ועוד חידוש דרך אגב אנו מורין לגבי קטן, שאין צריך להחמיר בנטילת צפרנים אם שכחו או לא הספיקו לפני חול המועד לגזוז, והטעם משום דלא חמור מתספורת דמותר לקטן כדאיתא בשו״ע (סימן תקל״א סעיף ו׳).

ולענין נידון דידן להלכה למעשה נלענ״ד שמותר לה לגזוז את הציפורן שמפריע בעשיית הבדיקות, והוא על פי הטעמים הנ״ל, ואת״ל שאין לנו דברי הערוך השלחן כגון שגם לפני היום טוב היה קצת גדול, מ״מ אם בא לתקן רק ציפורן א׳ שחוששת שתפצע על ידו, מותר בחול המועד. ואח״כ ראיתי כדברי בספר חוט שני הל׳ חול המועד (עמוד רכ״ז) שכתב לגבי מי שיש לו צפורן המפרעת לנעול המנעל, יש להקל ליטלה בחול המועד, וטעמא דמילתא משום דיש לומר דהאיסור שלא יכנס למוד

כשהוא מנוול שייך כשעכשיו הולך לתקל על ידי נטילתם, משא״כ צפורן אחת שמסיר משום צורך. ויש לצרף לזה דעת הסוברים דבצפורנים ליכא תספורת. וכן כתב שם שמותר להסיר צפורן שיש תחתיה חשש חציצה לנטילת ידים. וכן לצורך רפואה ודאי מותר ליטול הצפורן. וכן מוהל אם צריך לתקן הצפורן לעשות פריעה בחול המועד ודאי דשרי.

העולה לדינא: שמותר לאשה שיש לה ציפורן א׳ או יותר גדולים שמפריע לה או תפצע בשעת בדיקת הפסק טהרה ושאר בדיקות, שמותרת להסירם בחול המועד עם כלי.

סימן פט

יהודי שעובד בשפה טעריפיסט - therapist speech אצל נכרים בחול המועד

שאלה: מישהו שעובד בתחום של שפה טיעריפי, והוא שכור לעבוד אצל גויים האם מותר לו לעבוד בזה אצל גויים בחול המועד, כי הרי כתוב בשו״ע שאסור לעשות מלאכות בחול המועד, כגון עבודה וכדומה, אא״כ הוא לצורך המועד או דבר האבד או לצורך מצוה ועוד כמה טעמים, לכן יש לעיין במישהו שיכול לעבוד בימים אחרים, ולקחת ימי חופשה בחול המועד במקום לעבוד באותם ימים, האם מותר לעשות כן אצל הגויים?

תשובה: ראשית כל נציין מה שכתב בכף החיים (סימן תכ״ט ס״ק ו׳) בשם השל״ה הקדוש, שראוי ללמוד מסכת מועד קטן בחול המועד וכן בכל זמן וזמן המסכתות השייכות לו, שיש בו הלכות חול המועד. והטעם הביא שם בכף החיים על פי מה שאמרו חז״ל (סנהדרין דף קא) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם שנאמר (משלי טו, כג) ״ודבר בעתו מה טוב״. ובפרט שהלכות חול המועד לא כל כך ידועים וברורים להמון עם, לכן מצאתי לנכון להציע כמה שאלות למעשה שנשאלתי בהם בעבר ולהרבות קצת בהבנת חלק מהלכות חול המועד.

והנה מתחילה יש לציין בקצרה במה שדנו הפוסקים אם בכלל יש איסור או היתר לעבוד בחול המועד, כשיש אפשרות לקחת ימי חופשה בחול המועד, במקום לקחת ימי חופשה בימים אחרים כגון בקיץ וכדומה.

והנה בביאור צדדי הספק דאם יעבוד יחשב כמכוון מלאכתו למועד, או אפשר דזה לא נחשב שמכוון מלאכתו במועד, רק אם עושה כן בשביל שרוצה לעבוד בחוה״מ דוקא, שאז הוא פנוי מעסקים אחרים, אבל אם גם בלא״ה הי׳ עושה המלאכה בזמן ההוא, כמו כאן שגם בלא חוה״מ הי׳ עבוד בזמן ההוא ומקבל חופשו בקיץ, שאז נוח לו יותר, אין זה נחשב כמכוון מלאכתו למועד.

כפשוטו נראה דלא שייך בנידון זה משום מכוון מלאכתו במועד, דכוון

מלאכתו היינו כשצריך לעשות איזה מלאכה ויכול לעשותה קודם המועד ודוחהו למועד, משא"כ בנידון דידן, הרי עובד בכל יום במלאכה אחרת, ונמצא שאינו דוחה המלאכה למועד, ואע"פ שיש לו אפשרות לקחת חופש במועד וממילא לא יצטרך אז לעבוד, מנלן דצריך האדם לעשות תחבולות לפני המועד שלא יהי' לו דבר האבד במועד שיצטרך לעשות בגללה מלאכה. וכ"כ בפשיטות באשל אברהם (בוטשאטש סוף סי' תקל"ט) שאין צריך לעשות תחבולות למנוע ממנו דבר האבד במועד.

אך בשו"ת באר משה (ח"ז סי' ס"ט) כתב דאסור, דזה נחשב כמכוון מלאכתו במועד, וצריך לקחת את החופשה בימי חוה"מ. וכ"כ במועדים וזמנים (ח"ד ריש סי' ש"א). והוסיף שם דאם הבעה"ב אינו מסכים בשום אופן לתת לו את חופשתו בחוה"מ, לפי שהוא זקוק לעבודתו בימי חוה"מ, הפועל צריך לבקש ממנו חופשה בלי תשלום, ואם אינו מסכים ומזהירו שאם לא יבוא לעבודה בימי חוה"מ הוא יפטר אותו, הרי זה כדבר האבד, שיפסיד את פרנסתו, ומותר לו לעבוד בחוה"מ, ע"ש.

והגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בס' זכרון שלמה אות י"ח) פסק ג"כ שאסור, אלא שהתיר מטעם אחר וז"ל, עובד שכיר מותר לקבל חופשתו בקיץ כשיש לו איזה סיבה לקבלה אז דוקא (כגון שרוצה ללכת בקיץ להרים), אף שיודע שעי"ז יוכרח לעבוד בחוה"מ, ואינו נחשב כמכוון מלאכתו במועד (אבל מצד מדת חסידות יש מעלה שלא לקבל חופשתו בזמן הקיץ כדי שלא יצטרך לעבוד בחוה"מ), אבל אם אין לו שום סיבה לקבל החופשה בקיץ צריך לקבלה בחוה"מ דוקא, עכ"ל.

ובספר שש"כ (פרק ס"ז סעיף י"א) כתב בזה וז"ל: עובד שכיר במשרה, העלול להפסיד מקום עבודתו, אם יתחמק מעבודתו בחול המועד מותר לו לעבוד גם בחול המועד, ואם בעל הבית מסכים לתת לו חופשה בחלק מימי חול המועד, אסור לו לשכיר לעבוד באותם הימים. וכן מי שרגיל לעבוד שעות נוספות לשם תוספת משכורת, בחול המועד אסור לו לעבוד שעות אלה.

מי שאינו יכול לקבל חופשה בחול המועד על חשבון החופשה השנתית המגיעה לו מכיון שיש לחוש שיאבד את פרנסתו אם לא יופיע לעבודתו, הרי זה נחשב לדבר האבד ומותר לו לעבוד גם בדבר שבעצמו אינו דבר האבד. ומאידך גיסא ודאי שאסור למעביד שלא ליתן חופשה לעובדיו בחול המועד, שכן מעיקר הדין אסור לו למסור להם עבודה בו, אלא א"כ לא יהיה להם מה לאכול אם לא יעבדו.

וכן בסעיף י"ד שם כתב דעובד עצמאי חייב להשתדל לכוון את ימי החופשה שלו לימי חול המועד, ואף עובד שכיר הזכאי לחופשה חייב להשתדל לקבל חופשה בימי חול המועד, ואל לו להביא בחשבון שבקחתו חופשה בימי חול המועד הוא מפסיד את שעות העבודה המוקצרות הנהוגות בחול המועד במפעלים ומשרדים רבים, שכן הפסד זה אינו נחשב לדבר האבד. אבל אין העובד השכיר חייב להפסיד יום עבודה נוסף, דהיינו אם המעביד מתנה מתן כל יום חופשה בחול

המועד בויתור על שני ימי חופשה בימות החול, שכן יהיה בשבילו בזה משום דבר האבד.

אמנם לכו״ע אם הגיע חול המועד לפני שניצל את ימי החופשה אסור לו לעבוד בחול המועד דעתה אינו דבר האבד, וכמ״ש האמת ליעקב ובששׁ״כ שם.

ולפי זה, יש לדון בנידון דידן במקרה שהתירו הפוסקים לעבוד, אף שעדיין קיימא לן מדינא דגמ׳ ושו״ע שאסור לקבל שכר על עבודה בחול המועד אפילו כשהמלאכה מותרת בחול המועד, כמו שרואים אצל הגמ׳ מועד קטן דף יט שכותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו ולאחרים בחינם אבל לא בשכר. אולם אף שהיה מקום לומר להחמיר בזה אא״כ זה בודאי לצורך רפואה, ויש מקום להחמיר לצורך גויים כיון שאין זה לצורך יהודי, מ״מ נראה שיש להקל כשיש צורך בכך מאוד לעבוד כיון שיש מקילים לקבל שכר על דברי שלא מוגדר כמלאכה ממש, כגון זה ללמד את הקליענט שפה.

המשנה ברורה (סימן תקמ״ב ס״ק א׳-ב׳) כתב שמלאכות המותרות כגון כל דבר שהוא לצורך המועד דבעי שינוי, וכן ההדיוט שהתירו לו לתפור כדרכו וכן כמו דברים שאסרו משום טרחא אף שאינה מלאכה ממש. אבל בשכר אסור, דקבלת שכר במועד כעובדא דחול דמיא, ובספר חוט שני דייק מלשון המשנה ברורה דרק עבור מלאכה אסור לקבל שכר, אבל מה שאינו מלאכה כלל מותר לקבל עליו שכר. ואף שיש פוסקים שהחמירו, מ״מ שפיר ניתן לסמוך על המקילים כשיש צורך בכך.

סימן צ

מילוי אותיות בהכנסת ספר תורה בחול המועד

שאלה: נשאלתי מאחד שאביו היה מוזמן להכנסת ספר תורה בחול המועד אך היות ולא היו טיסות מפני המלחמה הוא לא הצליח להגיע לארץ ישראל, אך ביקש מבנו להשתתף שם ולכתוב אות במקומו היות והוא שילם להשתתף בכתיבת אות. למעשה התגלה שהספר תורה מכניסים אותו לבית כנסת שיש להם כבר כמה ספרי תורה, והסתפק הבן האם מותר לו ללכת ולכתוב אות. ושאלתי את מרן הגר״א נבנצל שליט״א וכתב לי להורות שעדיף לעשות אחר המועד, ולכן אם עושים את זה בכל אופן אין לכתוב בספר תורה אפילו רק למלאות את האותיות החלולות. ולפני שנבאר את ביאור ההלכה נקדים עם הקדמה קצרה באיזה מלאכות התירו ומתי התירו מלאכות בחול המועד.

איסור מלאכה בחול המועד

בענין איסור מלאכה בחול המועד כתב בשו״ע (סימן תקל סעיף א׳) חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר במקצתן. וכתב במשנה ברורה (ס״ק א׳) והנה בעיקר איסור מלאכת חול המועד יש דעות בין הראשונים, יש שסוברים שהוא מדברי סופרים, מפני

שמצינו בתורה שנקראו מקרא קדש, והרי הוא זמן חגיגה במקדש, לפיכך אסורים בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימות החול שאין בהן קדושה כלל, ומ״מ לא החמירו בו כיו״ט ממש וכו׳, והרבה פוסקים סוברים דהוא מן התורה, והא דהקילו בכמה דברים הוא על פי הרשות שניתן לחכמים מן התורה במלאכת חול המועד לפי צורך הענין להתיר. ומאוד יש להזהר שלא להקל יותר ממה שהתירו חכמים דאמרו חז״ל (פסחים דף קיח) המבזה את המועדות כאלו עובד עכו״ם. וראה בביאור הלכה שם שהאריך בזה דאף דבשו״ע תפס כשיטת המקילין דעיקרו הוא דרבנן, אפשר שלא ראה כל הני ראשונים שהביא ועכ״פ אין למהר להקל כי אם לצורך גדול.

איזו מלאכות אסורות בחול המועד ואיזה מותרות

בדרך כלל רוב המלאכות האסורות בשבת ויום טוב אסורות גם בחול המועד, אלא שמצינו בפוסקים שיש חמשה אופני היתר, אבל כל שאינו ברור שהוא בכלל אחד מהאופנים האלו, צריך להחמיר בו כדברי האסור בחול המועד. ועצם הסיבה שמצאנו מקום להקל במקום הצורך הוא שיש ראשונים שס״ל שהוא איסור דרבנן.

א) מלאכת אוכל נפש: והנה ביום טוב לא הותרה מלאכת אוכל נפש אלא ממלאכת לישה ואילך, אך בחול המועד הותרה כל מלאכת אוכל נפש לצורך המועד כמבואר במשנה ברורה (סימן תקל״ג ס״ק א׳). ואפילו בדבר שהוא מלאכת אומן מותר לצורך אוכל נפש כמבואר במשנה ברורה (סימן תק״ל ס״ק א׳).

ב) דבר שהוא צורך המועד: אף שאינו מלאכת אוכל נפש, ובאופן זה הותר רק מלאכת הדיוט ולא מלאכת אומן.

ג) דבר האבד: ובזה הותרה אף מלאכת אומן, אם לא כיון מלאכתו במועד וכמבואר בשו״ע (סימן תקל״ז), ומה שקיימא לן כוון מלאכתו במועד נראה מדברי השער הציון שהוא מי שעושה במזיד רק בחול המועד דוקא. ובאמת לא חילקו חכמים בדבר האבד, בין הפסד מועט להפסד מרובה. וכל שנחשב הפסד בעיני בני אדם דיני כדבר האבד. כך מבואר מדברי הרמב״ן מסכת מו״ק סוף דיני יו״ט וחוה״מ. ובדרך אגב, בפסקי הלכות של מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל כתב שאסור לעשות מלאכה בחול המועד כדי להנצל מביטול תורה לאחר המועד, ולכן יש לדון בכל ענין לגופו. וכן לענין אם נחשב כדבר אבד אם צריך לקנות חפץ במקום לנקות אותו וכו׳ נראה מדברי השער הציון (סימן תקמ״א ס״ק טז) שעדיף לקנות מאשר לסמוך על היתר של דבר אבד, וקנייה לא נחשב כדבר אבד.

ד) צרכי רבים: באופן זה הותרה מלאכת הדיוט אפילו שלא לצורך המועד, ומלאכת אומן הותרה רק לצורך המועד ורק בדבר שהוא לצורך גוף האדם כמבואר בשו״ע (סימן תקמ״ד ומ״ב שם).

ה) פועל שאין לו מה לאכול: בזה מותר לעשות מלאכה אפילו שלא לצורך

המועד, כמבואר (סימן תקמ״ב סעיף ב׳ מ״ב ס״ק ו׳).

אמנם יש דברים שאסרו חז״ל לעשותם בחול המועד משום גזירה, אף שמצד איסור מלאכה בחול המועד היה אפשר להתירם. והם גילוח ותספורת, גזיזת ציפורנים, וכן כיבוס בגדים והטעם בכל אלו כדי שיעשו קודם המועד ולא יניחם לעשותם במועד ויכנס לרגל כשהוא מנוול.

והנה בנידון דידן לגבי הכתיבה בהכנסת ספר תורה, יש לדון בשאלה דידן בכמה אופנים, א) האם מותר לכתוב במועד לצורך מצוה. ב) אם יש עוד ספרי תורה בבית הכנסת האם מותר לכתוב בכלל בחול המועד.

כ׳ בשו״ע (סי׳ תקמ״ה ס״א) אסור לכתוב בחוה״מ, ואפילו להגיה אות אחת בספר אסור, ולצורך רבים יש אוסרים כל שאינו לצורך המועד, ויש מתירין, והקשה השעה״צ (סק״א) למה אסור לו לכתוב כשהס״ת הוא שלו, ועי״ז יקיים מצות כתיבת ס״ת, ומאי שנא מכתיבת מזוזה שמותר לו לכתוב לעצמו כשהוא לצורך המועד.

ולכאורה יש מקום לחלק בין מזוזה שהוא צריך אותו במועד, לס״ת שנסתפקו האחרונים אם מחוייב שיהיה לו ס״ת כל רגע מחייו, דאפשר המצוה היא שיהיה לו ס״ת משך ימי חייו, אבל אינו חייב לקיים את המצוה כל רגע ורגע מחייו, ונ״מ טובא בבחור שנהיה בר מצוה, האם הוא חייב מיד לקיים מצות כתיבת ס״ת, או ע״י ספרים אחרים לפי השיטות שמקיים המצוה בהם, אבל בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ שצ״ה סק״ו) ובשו״ת מהרש״ג (ח״ב סי׳ ר״ה) כ׳ דעיקר המצוה היא הכתיבה, וגם אם מאחר לכתוב ס״ת, אין זה נחשב כביטול מצוה, חוץ ממה שלא קיים זריזין מקדימין למצוות, ולפי שיטתם מובן היטב למה לא התירו לכתוב ס״ת בחוה״מ, משום שיש נ״מ בין כתיבת ס״ת לכתיבת מזוזה.

מילוי אותיות הס״ת בחוה״מ

הכה״ח (סי׳ תקמ״ה סק״ו) הביא שמותר למלאות אותיות חלולות שהסופר כבר הכין בס״ת אם רוצים לקרא מהס״ת ביו״ט, משום שאין זה מוגדר כמעשה אומן אלא כמעשה הדיוט (וכ״כ בשש״כ פס״ח סי״א בשם הארחות חיים, אבל הוסיף דראוי לסיים את כל מלאכת הכתיבה לפני יו״ט).

אמנם יש לציין שהערוה״ש (סי׳ תקמ״ה ס״ה) כ׳ דאלו המסיימים כתיבת הס״ת בחוה״מ, עבירה גדולה בידם (ואפשר כ״כ כשכותבים האותיות ממש, ולא רק ממלאים אותיות חלולות).

אמנם יש לדון טובא בהיתר למלאות האותיות החלולות שבס״ת, דאם הס״ת כבר כשר בלי מילוי החלל, א״כ מעיקר הדין אין צורך למילוי החלל לצורך המצוה, וכ׳ בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ד סי׳ צ׳) דאין שיעור לעובי האותיות, ויש כאן צורת אות כשרה, וכן פסק בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ג ח״א סי׳ ש״צ), ואילו בשו״ת יד יצחק (ח״ג סי׳ רס״ז) כ׳ דאות חלולה אינה כתיבה תמה.

אבל מאידך גיסא אם האותיות החלולות הן כבר כשרות, לכאורה אין המילוי יותר ממעשה הדיוט ולא מעשה אומן, ומעשה

הדיוט לצורך המועד שרי, וכבר דן בשאלה זו בשו"ת חיי הכהן (הג"ר יוסף ב"ר יואל הכהן ז"ל מווארשא - נדפס בשנת תרל"ח - עמוד פ"ב: ד"ה הסופר - הובא בנטעי גבריאל על כתיבת והכנסת ס"ת עמוד ק"ה), ונטה להקל מה"ט שמילוי האותיות אינו כ"כ כתיבה, ולצורך הכנסת ס"ת יש להקל, וע' בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' נ') שרבים נהגו להקל בהכנסת ס"ת בחוה"מ.

בשו"ת שבט הלוי חלק ג (סימן צ"ו) וז"ל:

נשאלתי ממשפחה אחת שאבדה את בנה ר"ל ויום היאר"צ חל בהושענא רבא ורוצים ביום זה להכניס ס"ת חדש לבית הכנסת אם מותר לגמור גם הכתיבה כנהוג למלאות האותיות מפאת איסור מלאכת חוה"מ, הנה חפשתי וראיתי בס' מנחת יום טוב בה' חוה"מ סי' ק"ד ס"ק ל' אות י' מביא כיו"ב מתשובת בית יצחק יו"ד להקל בזה אם לא כתבו קודם יום טוב דודאי לכתחילה צריך לגמור הכל קודם יום טוב, והדבר נבנה על פי סברא דדרך הסופרים שעושים עצם צורת האותיות כבר לפני הגמר ובנ"ד קודם יום טוב ונשאר רק למלאות האות אינו מעשה אומן ודימה למש"כ מפמ"ג סי' תקמ"ה דלהפריד תיבות וכן להעביר קולמס מותר בחוה"מ, ואף שאולי יש לחלק בזה דמילוי התיבות עכ"פ כתיבה חדשה היא וצריך ג"כ אומנת יד כידוע מ"מ כדאי הגאון בית יצחק לסמוך, והיות המשפחה מחמת רוב צערם רצו דוקא למלאות התיבות ביום היאהרצייט דהיינו בהוש"ר הנחתי להם ע"פ היתר הגאון בית יצחק בתנאי שלא יעשו פרסום כנהוג בהכנסת ס"ת רק בצנעא שלא יבא מזה זלזול המועד, עכ"ל.

וכן בספר אשרי האיש (או"ח חלק ג' עמוד ס"א)

הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל לגבי כתיבת אותיות בהכנסת ספר תורה, שהתיר רק אם אין ספר תורה אחר. וא"כ מותר לעשות את ההכנסת ספר תורה בחול המועד, ויקראו בו מיד.

הלכות בין המצרים

סימן צא

שילם לקורס של מצילים ודחו הלימוד רק אחרי ראש חודש אב

שאלה: בדבר השאלה של אחד שהקדים ושילם לקורס של שחיה ללימוד להיות מציל - והוא רוצה לקבל עבודה מזה בעתיד, לצורך פרנסה, ולמעשה לא נזדמן שיכול ללמוד שחיה לצורך המציל אלא עד אחרי ראש חודש אב, ויש לעיין האם מותר לו ללמוד קורס הצלה בשחיה בתוך הט' הימים?

תשובה: והנה כבר הזכרנו כמה פעמים את דברי המהר"ם שיק יו"ד (סימן שס"ח) שמצדד להקל לענין לימוד חכמת

המוזיק לפרנסה בתוך שנת אבלו, ויסוד ההיתר בנוי על דברי הפמ"ג (סימן תקנ"א משב"ז ס"ק י') שהתיר לנגן אצל גויים לצורך פרנסה שזהו חייהם, והבין המהר"ם שיק בפמ"ג שמיקל גם אחרי ראש חודש אב עד תשעה באב, ודלא כמו שכתב בדרך החיים שהבין שהיקל רק אחר ראש חודש אב כמו שהביא הביאור הלכה ריש (סימן תקנ"א).

ונידון דידן לענין לשחות במים קיל מכלי זמר, דזמר אסור מדינא דגמרא דמשנכנס אב ממעטין בשמחה, משא"כ לגבי רחיצה עד תשעה באב הוא רק ממנהגא.

אמנם אין ההיתר אמור אלא כשהוא אכן לצורך פרנסה, והיינו שיש במחשבתו לקבל להיות שומר עוד בקיץ הזו, אבל בדרך כלל באמצע הקיץ שוב אין מבקשין שומר דכבר סידרו עצמם כל אחד קודם הקיץ, ולצורך שנה הבאה למה לא ימתין עד אחר תשעה באב.

ולכן לדינא אנחנו מורין להחמיר בזה, ואע"פ שיש שהסתפקו בזה אולי אפשר להתיר משום שאין כוונתו לתענוג אלא רק ללימוד או לשם התעמלות. מכל מקום הרי קיימא לן שגם אסור לשחות בבריכה מראש חודש אב אפילו אם אינו שוחה לשם רחיצה אלא לשם התעמלות וכדומה, וכך מבואר מדברי המשנה ברורה (סימן תקנ"א ס"ק צ"ה) לגבי טבילת מקוה בערב שבת, דהנוהג לטבול בכל ערב שבת מותר, ומי שמבטלה לפעמים מפני טרדת עסקיו או מפני הצנה אסור., והנה התם נמי אינו לכוונת רחיצת תענוג ונקיות ומכל מקום לא הותר בכל אופן. ובשער הציון (ס"ק צ"ח) כתב דאף כשהותר לטבול במקוה היינו דוקא שלא בחמין, דבחמין בודאי רחיצה של תענוג היא. ומבואר מכל זה דאף שאינו לשם רחיצת נקיות ותענוג, מכל מקום אסור, ולפי זה פשוט שאסור לשחות במים אפילו לשם לימוד, וכיון שכבר הוכנו שאין להתיר מצד הפסד פרנסה, נמצא לדינא להחמיר בזה.

סימן צב

קטנים שקשה להם להירדם בלי שירים מהו בבין המצרים

שאלה: ילדים קטנים שרגילים לישן רק ע"י שמיעת ניגונים מקלטת, וקשה להם להירדם בלא זה, האם מותר לעשות להם כן בימי בין המצרים?

תשובה: והנה יש לדון אם צריכים להחמיר אף לקטנים שלא הגיעו לחינוך לגבי שירים רגילים בלי סיפורים, כי הרי יש מקום לומר שאף שיש מקילים לקטנים להסתפר עד שבוע שחל בו תשעה באב, מ"מ אולי שמעית כלי שיר הוי דומה לאכילת בשר ושתיית יין שאסרו אף לקטנים שהגיעו לחינוך, ואילו לא הגיעו לחינוך יהיה תלוי במח' המגן אברהם ודגול מרבבה אם מחמירים בקטן שלא הגיעו לחינוך באכילת בשר ויין, והמשנה ברורה (ס"ק ע') הכריע

לחומרא ואולי ניתן להחמיר גם בקטן שלא הגיע לחינוך לא לשמוע כלי שיר, ולמעשה בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ או״ח (סימן כ״א אות ד׳) כתב דדוקא בהגיע לחינוך יש להחמיר, ועי׳ עוד בספר שושנת ישראל (פרק א׳ סעיף כ״ד). אמנם בנידון דידן כבר פסק לי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאפשר להתיר להורים להדליק שירים עבור ילדים שקשה להם להירדם בלי זה.

וכן ראיתי תשובה יפה בשו״ת משיב נבונים חלק י׳ שכתב נראה לענ״ד דבנדון דידן להניח לקטן לשמוע ניגונים כדי שיישן פשוט דיש להתיר, א׳, דכאן עיקר כוונה אינה לשמחה ותענוג אלא כדי שיוכל התינוק לישן, וכעין זה בשו״ת מהרש״ג (חלק ד סימן קכה) עיי״ש שכתב שמי שהוא עלול בטבעו לבא לידי עצבות ורוצה לשמוע מזמרים דרך פלאגרף כדי להפיג צערו בוודאי אינו עובר על איסור שמבואר במגן אברהם (או״ח סימן תקס ס״ק י׳) בשם מהרי״ל דעשאוני בניך ככינור, עיי״ש. וכן בספר הליכות שלמה (פרק יב) כתב להקל בשמיעת טיי״פ אם אין המטרה אלא להפיג בדידות, דאטו מי גרע ממי שיש לו חטטין בראשו שהתירו לו לסוך ראשו כיון דאינו עושה כן לשם תענוג, והכי נמי הרי אין המטרה לשמוע אלא להקל מפחד או מבדידות עיי״ש. ונראה לענ״ד דהוא הדין בנדון דידן בקטן שאינו יכול לישן בלא לשמוע ניגונים בטייפ דאין איסור.

ואין נראה לומר דהגם דאין חיוב חינוך בזה, מ״מ הא מבואר בשו״ע (או״ח סימן שמג) דהגם שאין הוא מצווה על חינוך מ״מ יש איסור ליתן לקטן בידיים ספינן איסור בידיים, וא״כ לכאורה אפשר משום זה הטעם אסור. זה אינו, א׳, דדעת הרשב״א וסייעתו דכל איסור ספיה הוא רק בדברים שאיסורן מדאורייתא אבל דברים שאסורים מדרבנן אין בהם איסור ספיה וכן הוא דעת הרבה פוסקים להלכה, וכל שכן בנדון דידן דהוא רק מנהג בעלמא דלא אמרינן איסור ספיה בידיים לקטן. גם דעת הרבה פוסקים דאיסור ספינן בידיים הוא דווקא בדבר שאסור מעצמו, אבל איסור התלוי בזמן אין בו איסור ספיה בידיים, ובנדון דידן הוא ג״כ איסור התלוי בזמן, ופרט דדעת כמה פוסקים דבאיסור דרבנן לצורך התינוק לכו״ע אין בו איסור ספיה בידיים, על כן מכל הנ״ל נראה להתיר, ואפילו בקטן שהגיע לחינוך אם אין יכול לישן ג״כ יש להקל.

היוצא לדינא: קטן הרגיל לישון ע״י שמיעת ניגונים, וקשה לו לישן בלא זה מותר להשמיע לו שירים בעת שהולך לישון, ולענ״ד נראה דאפילו אם הגיע לגיל חינוך אין איסור אם אינו יכול לישון בלא זה.

סימן צג

עוזרת גויה לעשות מלאכה בבית ישראל בתשעה באב

שאלה: כל שנה שואלים אותו שאלה, יש אנשים עם עוזרת בית גויה שעושה מלאכות במשך השבוע, ומסתפקים מהו לענין עשיית מלאכה בט׳ באב בבית ישראל?

תשובה: הנה כתב המחבר (סימן תקנ״ד סעיף כב) דאפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה מותר על ידי אינו יהודי אפילו בביתו. ובביאור הלכה ד״ה על ידי עכו״ם, כתב בשם ספר מטה יהודה דהיינו דוקא אם נתן לו קודם ט׳ באב, וכתב דצ״ע כיון דליכא היסח הדעת על ידי זה.

ונראה דעכ״כ אותן שיש להן עוזרות שעובדת בכל שבוע, ובאת מעצמה בט׳ באב, מותר להניח לה לעבוד, כיון שבדרך כלל היא כבר יודעת מה לעשות ואין צריך לצוות לה על כל דבר ודבר, רק לומר לה לנקות חדר פלוני וכדומה, בודאי אין בזה משום היסח הדעת. וכך העלה בשיעורי הלכה להגר״ש פעלדר שליט״א.

ואף שכתב במשנה ברורה (ס״ק מו) דאם אוושא מילתר, אסור אפילו על ידי עכו״ם, ומשמע בשער הציון (ס״ק נ׳) שכל שהוי פרסום אסור אפילו על ידי עכו״ם. מכל מקום נראה שכל שהעכו״ם עושים בקבלנות, והיינו שמתנה עמו שיעשה איזה מלאכה בשכר קצוב, ואינו משכירו לאיזה זמן, בכה״ג מותר לעשות על ידי עכו״ם, שהרי מצינו בשו״ע אורח חיים (סימן רמ״ד סעיף א׳) לענין שבת דמעיקר הדין מותר בקבלנות, ולא אסרו אלא במקום חשד, ובודאי מותר לענין ט׳ באב. ולכן מותר לפועלים לבוא לעשות כיסוח דשא וכדומה, ובאופן ששכר אותם בקבלנות כמו שבאמת רגילין לעשות.

סימן צד

אם מותר לנשים לשים אודם או איפור בט׳ באב

שאלה: מה הדין לגבי נשים שרוצים לשים אודם על השפתים או איפור בט׳ באב, האם יש בזה איסור סיכה?

תשובה: בשו״ע (סימן תקנ״ד סעיף א׳) כתב דסיכה אסורה בט׳ באב, ובמשנה ברורה (ס״ק כח) כותב דסיכה מקרי דבר שדרכו לסוך בו כגון בשמן או בחלב בבורית וכדומה. וכבר כתבו הפוסקים לענין דאודרנט, שכיון ששמים אותו למנוע ריח רעה אין חשש בט׳ באב, אלא שיש לדון לגבי אבקה או אודם אולי הוי ממש דומה לסיכה. ובאמת שכבר העירו הפוסקים מדברי הגמ׳ במסכת יומא דף עו: שהרי סיכה אסורה

משום שהוי כשתיה, ולכאורה האיסור הוא רק בדבר שסף על בשרו ונכנס לתוכו, ולכן גם במיני משיחה כמו ואזלינן וכדומה, אסור, ולא בדברים שמניחים על בשרו בלבד. ולכן נקטו פוסקי זמנינו שאין חשש מצד סיכה ומכל מקום יש כאן איסור אחר שאסור לנשים לשים אודם או איפור, והוא מדין אבילות שהרי כתוב שאשה לא תכחול ולא תפרקס בזמן אבילות, וכן ביורה דעה (סימן שפ״א סעיף ו׳) כתב דאשה לא תכחול ולא תפרקס בימי אבלה דאסור כרחיצה, ובש״ך (ס״ק ד׳) כתב דחמור יותר מרחיצה דהכא אסור גם לאחר השבעה, אם לא באשת איש, ורחיצה מדינא מותר, ולפי זה בנידון דידן יש להחמיר ולאסור משום דיני אבילות שאסור לשים איפור או אודם בט׳ באב.

סימן צה

כיבוס ורחיצה במוצאי תשעה באב

שאלה: כולם שואלים היות ובשנה זו חל תשעה באב ביום חמישי, יש לברר ממתי מותר להתרחץ ולכבס בגדים לאחר ת״ב?

תשובה: והנה, לשון המשנ״ב [סי׳ תקנ״ח סק״ג] הוא ׳וכשחל תשעה באב ביום חמישי שאז יום עשירי הוא ערב שבת מותר בכל זה לכבוד שבת׳. ולא פירט אם ההיתר בליל מוצאי התענית או רק ביום שישי בבוקר. ואף שמעיקר הדין אסרו רק אכילת בשר ושתיית יין במוצאי התענית, ולא שאר מנהגי אבילות, אך נהגו להחמיר בשאר מנהגי האבילות גם בליל מוצאי התענית וגם למחרת עד חצות.

ובאליהו רבה ועוד אחרונים כתבו שאם חל ביום חמישי מותר ביום שישי בשחרית מפני כבוד שבת, והמשמעות היא שבמוצאי תשעה באב אסור.

ויש שפירשו בדבריהם, שבעבר לא היו מצוי שמסתפרים ומכבסים בלילה ולכן כתבו לשון ׳שחרית׳ כי אז הוא הזמן הראשון הראוי לתספורת, אבל אה״נ גם בלילה מותר. ובפרט שיש צורך בזה כמו אצל רוב כלל ישראל שיש להם הרבה כביסה.

בשו״ת מחזה אליהו חלק א׳ (סימן פ׳) הוכיח שמותר דהמקור להקל בזה הוא על פי הגמ׳ בסוף מסכת תענית דכשתשעה באב חל בשבת מותר לכבס ביום ה׳ וכל שכן שמותר לאחר תשעה באב, לכבוד שבת, ומבואר דאפילו ביום ה׳ מותר לכבס וכל שכן בליל שישי.

ולכן מורין לדינא שאם תשעה באב חל ביום חמישי כמו השנה, אין צריך להמתין עד חצות של יום ו׳ לכבס בגדים אלא מותר לכבסן בשנה זו מיד אחרי תשעה באב.

ועוד חידשו גדולי ההוראה שבזמן שמכבסים מותר לכבס את הבגדים שאינן לצורך שבת קודש.

סימן צו

רחיצה מיד אחרי תשעה באב בחל ביום חמישי

שאלה: האם מותר לרחוץ מיד אחרי תשעה באב שחל ביום חמישי, או שיש להחמיר כמ״ש בשו״ע אחרי כל תשעה באב יש להקפיד לא לרחוץ עד חצות בי׳ מנחם אב?

תשובה: יש מן הפוסקים שהתירו לרחוץ מיד אחרי תשעה באב אם עושים כן לכבוד שבת ולא מתכוננים לרחוץ שוב לכבוד שבת ביום שישי, כך הורה הגר״ש קמינצקי שליט״א הובא בספר קובץ הלכות.

ובביאור ההוראה נראה דהנה כתב הרמ״א הל׳ שבת (סימן רס״ב) שילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו וזהו כבוד השבת וע״כ לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד, ובכל זאת כתב במשנה ברורה (ס״ק ה׳) שאם רוחץ בחמין ביום חמישי לא הוי לכבוד השבת אא״כ אי אפשר לו לרחוץ בערב שבת, אז כל כמה דמקרב לשבת טפי מעלי, וכת בערוך השלחן (סימן ר״ס סעיף ו׳) דעדיף לרחוץ אחר חצות שיותר ניכר שהוא לכבוד שבת, ולכן בנידון דידן בודאי מבחינת כבוד השבת עדיף לקחת מקלחת אחרי חצות בערב שבת. אמנם כל זה בכל יום שישי רגיל, אבל במוצאי תשעה באב שהמשנה ברורה כתב שאסור ברחיצה אולי יש להחמיר כך. אולם כיון שלא רחצו במשך ט׳ ימים רגיל הרי אנשים מצטערים לרוב אחרי ט׳ באב, וממילא במקום צורך בודאי שאפשר לרחוץ מיד אחרי תשעה באב, וכך הורה הגרשז״א זצ״ל הובא בספר שלמי מועד (פרק צ״ג). והוא על פי דברי השו״ע (סימן תקנ״ח) דרק בתורת מנהג מחמירים למנוע מאכילת בשר ויין במוצאי ט׳ באב, והמשנה ברורה הוסיף את החומרא של רחיצה, ולכן במקום צורך וצער בודאי שלא צריכים להקפיד על החומרא ומותר לרחוץ מיד אחרי הצום.

ולכן כמה מגדולי ההוראה וכך אני מורה ובא פוסק שבזמן הזה שמצטערין אפשר להקל ברחיצה מיד אחרי תשעה באב מטעם הנ״ל ובפרט שהרבה מקילים ברחיצה בתוך ט׳ הימים כשיש צער הרבה כל שכן במוצאי ט׳ באב.

אולם נלענ״ד שאין להורות היתר ללכת לחוף ים או לבריכה לרחיצה של תענוג עד אחרי חצות ביום שישי, ולא ללמוד להתיר שחיה בבריכה מההיתר שכתבנו לעיל לגבי רחיצה במקום צער מיד אחרי ט׳ באב. [וכמובן מי שקיבל היתר מרב מוסמך להתעמל או ללמד שחיה בט׳ הימים במקום שאינו עושה רחיצה של תענוג, יהיה מותר לו לעשות כן לפני חצות יום, ופשוט הוא]

סימן צז

כמה תשובות ופסקי הלכות בט' הימים וט' באב

לקנות בגדים אחרי ט' באב עבור קייטנה לבחורים

שאלה: יש בחורים שגומרים את הזמן בראש חודש אב ויש כאלו שנוסעים למחנות קייטנה מיד אחרי ט' באב בחור כזה שאמא שלו לא הספיקה לקנות לו בגדים האם מותר לה לקנות לו הבגדים אחרי ראש חודש אב-כי קשה מאוד לקנות אח"כ כיון שבי' אב הבחור כבר נוסע מהבית?

תשובה: נלענ"ד לא, ונבאר בקצרה את ההוראה למעשה. באיסור קניית בגדים חדשים בט' הימים ראינו להחמיר בזה על פי דברי הרמ"א (סעיף ז'), וכתב המשנה ברורה (ס"ק מ"ט) דאפילו אם דעתו שלא ללבושן עד אחר ט' באב מ"מ אסור, ודומיא למאי דאסרינן לענין כיבוס אפילו במכבס להניח. ואיסור זה אינו אלא בבגדים חשובים, אלא כל בגד חדש אסור לקנותו. וראה עוד בשו"ת אגרות משה חלק ג' או"ח (סימן פ') שכתב שאם אין לו מנעלים המותרים בט' באב ושכח לקנותם קודם, מותר לקנותם בט' הימים. ושמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א להחמיר בכה"ג.

אמנם נציין שיש פוסקים שהורו שמי שנוסע מביתו תיכף ומיד אחרי ט' באב יש להקל לקנות בגדים חדשים מראש חודש אב כשיהיה קשה לו לקנותן אח"כ אבל לא בשבוע שחל בו, וכן דעת הגר"ש מילר שליט"א הובא בספר שושנת ישראל, והטעם כי מבואר בשער הציון (ס"ק מ"א) שהכריע לאסור באופן כזה לכבס על ידי ישראל בשבוע שחל בו, ומ"מ כיון דהוי שעת הדחק אפשר להקל כדמצינו בשאר שעת הדחק דאסור בשבוע שחל בו ומותר לפני זה. ונראה שמי שצריך להקל יש לו על מה לסמוך.

ויש לעיין בנידון דידן האם הדין ישתנה באופן שיש יריד גדול לבגדים כאלו האם מותר לקנותם או לא. ולענין האיסור של משא ומתן המשנה ברורה (ס"ק י"א) כתב דאם יש יריד הוי כדבר האבד ושרי אם מוצא אז בזול יותר. אולם בבגדים חדשים יש לומר דאסור בכל ענין, דאין זה רק מדין משא ומתן של שמחה אלא בנוסף עוד איסור מיוחד של לקנות בגדים. אכן בקונ' שיעורי הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א הביא ששמע מהגר"י גוסטמאן זצ"ל דגם בגדים מותר אם הוא דבר האבד, ומ"מ כל זה דוקא באופן שהוא בזול הרבה ושלא יזדמן מבצע כזה אח"כ.

ילדים לאכול מיץ ענבים בקרחון

שאלה: האם ילידים קטנים יכולים לאכול שלוק קרח ICES שעשוי ממיץ ענבים אם לא הגיעו לחינוך או עדיף שלא, דבר כזה מאוד מצוי בקייטנות שלפעמים לא שמים לב איזה טעם קנו?

תשובה: בדרך כלל מורין בזה שאפשר להתיר לילדים שלא הגיעו לחינוך. כבר נהגו שלא להאכיל בשר ויין גם לילדים שלא הגיעו לחינוך, וכמ״ש המשנה ברורה (ס״ק ע׳) בשם הדגול מרבבה דלא כהמגן אברהם, והביא ראיה מדמצניעין סכין של שחיטה ומוכח דגם לקטנים שלא הגיע לחינוך אין מאכילין בשר. וע״כ יש למנוע מליתן לקטנים איגלו שנעשה ממין ענבים או עוגיות שנילושו במין ענבים.

ובספר נשמת ישראל (פרק כ״ג הערה 320) הביא דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאפילו משקה עם פרי ממש בטעם ענבים אפילו אם ברכתו שהכל אסור לשתותו בט׳ הימים, וכן על פי הנ״ל אין לאכול קרחון שעשוי ממין ענבים ממש, אבל לקטנים מותר.

סידור הבית אחרי חצות בט׳ באב

שאלה: בט׳ באב האם מותר לסדר את הבית אחרי חצות אם הוא לא מסודר מחמת סעודת מצוה שעשו כמה ימים לפני כן וכל השולחנות וכסאות לא מסודרים, או שהוא מלאכה שאין לעשות?

תשובה: והנה מצאנו כמה טעמים לאיסור מלאכה וכיבוד הבית בט׳ באב, המגן אברהם והובא במשנה ברורה (סימן תקנ״ד ס״ק מ״ג) כתבו משום היסח הדעת, ולכן אחרי חצות שהוא קל יותר הקילו קצת, וכתב הר״ן בסוף מסכת תענית דמה שלא דומה ט׳ באב למנהגי אבילות שאצל אבל לא עושה מלאכה כל השבוע מדינא ואין קולות יותר ולכן הכא מדוע מקילין אחרי חצות, הלא גם שם לענין אבילות מצאנו שיש זמנים יותר חמורים כגון תוך ג׳ ימים ראשונים וכדומה. ויש עוד טעמים כגון שט׳ באב נקרא מועד, או מפני שהוא משום עינוי של היום.

לענין הלכה למעשה בערוך השלחן (סימן תקנ״ד סעיף כ״א) רואים שמותר לכבד את הבית אחר חצות ומ״מ אם אפשר להימנע מזה כל היום מה טוב.

אכן על ידי עוזרת גויה הלא מדברי השו״ע וביאור הלכה שם רואים שיכולים לעשות מלאכה על ידה כשצריכים לזה אחרי חצות אפילו אם ביקשו ממנה בט׳ באב עצמו, והביא בביאור הלכה שם שיש אומרים שדוקא אם ביקש לפני ט׳ באב מותר, והעיר על זה הביאור הלכה דהרי ליכא היסח הדעת בזה וממילא מותר.

ולענין הדחת כלים פסק שם שאין להדיח כלים עד אחר חצות ואפילו על ידי מכונת כלים ראוי להמנע, וגם אחרי חצות אין לה להדיח כלים בידים רק מה שצריך למוצאי התענית, אבל להדיחן במכונה או על ידי כפפות מותר בכל ענין. והטעם כי בלי צורך אין להרטיב את הידים אפילו בלי כונת רחיצה כדמוכח מזה שאין נוטלין כל היד לנטילת ידים כמבואר בסימן תקנ״ד סעיף י׳ אף שאין מתכוין לרחיצה.

רחיצה בי׳ אב לפני חצות במקום הצורך

שאלה: אחד שיש לו טיסה בבוקר בי׳ באב לפני חצות האם מותר לו לעשות מקלחת בבוקר לפני הטיסה כיון שחושש שיש לו ריח לא טוב ויצטרך לשבת עם אנשים זרים במטוס ומתבייש מזה או שצריך

להמתין עד שמגיע למקום שטס שם שממילא תהיה אחרי חצות ולהתקלח שם?

תשובה: והנה לענין רחיצה אחרי ט׳ באב עד חצות בי׳ אב יש להחמיר לכתחילה לא להתרחץ כיון שעדיין הבית המקדש נשרף עד חצות בי׳ מנחם אב, וראה בזה בשו״ע (סימן תקנ״ח סעיף א׳) ובט״ז (ס״ק א׳) ובמשנה ברורה (ס״ק ג׳). ומה שכתב בשו״ע (סימן תקנ״א סעיף ד׳) שמותר מיד אחר התענית, כבר השיבו שהיינו לעשות רחיצה של נטילת ידים וכדומה ולא רחיצת כל הגוף, וראה בביאור הלכה שם ד״ה עד חצות, ובשו״ת רבבות אפרים חלק א׳ (סימן שפ״ז). ובמקום שיש הרבה זיעה וליכלוך ובפרט במקום כבוד הבריות פשוט שמותר להעביר את כל הליכלוך וכן לעשות רחיצה רגילה, עי׳ בשו״ת תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן ר״ס). וכך שמעתי מהגר״א נבנצל שליט״א שבמקום הצורך וכבוד הבריות מותר להתרחץ.

ולמעשה בכל אופן במקום הצורך מותר לעשות כל הדברים שהחמירו בהם לכתחילה לחומרא לא לעשות כגון רחיצה וכדומה, וראה בספר חוט שני הל׳ שבת חלק ב׳ (עמוד שכ״ח) ובשו״ת רבבות אפרים חלק ה׳ (סימן שע״ז).

בנייה בי׳ אב לפני חצות

שאלה: פועלים שבונים דירה האם מותר להם לבנות אפילו ביום י׳ אב בבוקר לפני חצות?

תשובה: כבר הורו גדולי הפוסקים שמותר לתת להם לבנות אפילו לפני חצות בי׳ אב.

תספורת במוצאי תשעה באב

שאלה: האם מותר להסתפר מיד אחרי ט׳ באב?

תשובה: בהגהות ברוך טעם (סימן תקנ״ח) הקשה על לשון המגן אברהם שכתב דכשחל תשעה באב ביום חמישי הכל מותר לכבוד שבת, דלכאורה כיון שיכול להסתפר אחרי חצות אין להקל קודם לכן, ולא דמי לדעה שהביא השו״ע (סימן תקנ״א סעיף ד׳) דכשחל תשעה באב בשבת קודש יש להקל לסהתפר ביום ה׳ וערב שבת קודש לפני תשעה באב לכבוד שבת, כי התם שכל ההיתר הוא רק משום כבוד שבת, מה לי יום חמישי ומה לי יום שישי, משא״כ כשחל ביום חמישי הרי אחרי חצות בערב שבת קודש אין איסור בכלל להסתפר, ולכן כיון שאפשר להסתפר בערב שבת קודש אחרי חצות בהיתר גמור, מדוע נתיר לו להסתפר נגד המנהג.

ולמעשה נהגו שלא להסתפר במוצאי תשעה באב עד ערב שבת קודש בבוקר, אבל אין צריך להמתין עד חצות היום, ומכל מקום אם אי אפשר להסתפר בערבת שבת קודש ביום, מותר להסתפר מיד במוצאי ט׳ באב כיון שהוא כמו שהתירו כיבוס לעיל שסוף סוף הוי צורך שבת קודש.

כלי שיר בעשירי באב

שאלה: האם מותר לשמוע לשירים מוזיקה מיד אחרי הצום של ט׳ באב?

תשובה: כתב במשנה ברורה (סימן תקנ״ח ס״ק ב׳) שאם עושים סעודה במוצאי תשעה באב, בלילה שלפני החתונה אין זו סעודת מצוה ולכן אין לאכול שם בשר, ומכל שכן שלא יהיה שם כלי שיר עד אחר חצות יום עשירי, ואם כן לפי זה בודאי אסור לשמוע מוזיקה וכדומה במוצאי תשעה באב בערב שבת קודש עכ״פ עד חצות היום ואין זה בכלל בהיתר של כבוד שבת.

בעל ברית בתשעה באב כיצד נוהג

שאלה: נשאלתי מאחד שעושה ברית בשעה טובה ומוצלחת בט׳ באב, והסתפק בכמה דברים בענין לבישת בגדי שבת וכדומה, ונברר בקצרה את הדינים הנוגעים למעשה לבעלי ברית בט׳ באב?

תשובה: הדינים המבוארים לגבי מי שהוא בעל ברית בתשעה באב נמצאים בשו״ע (סימן תקנ״ט). ומה שעולה לדינא הוא כך, שבעל ברית מותר ללבוש בגדי שבת בשעת המילה בתשעה באב בזמנו, אבל מחוייב לפושטן אחר המילה וכן אסור בכל שאר איסורי תשעה באב. כך כתב במשנה ברורה. ובביאור הלכה כתב שאסור לנעול נעלי עור, ואף שיש מקילין בזה מכל מקום ההוראה למעשה הוא להחמיר. וכוונת בעל ברית הוא אבי הבן המוהל והסנדק אבל הקוואטאר אסור בלבישת בגדי שבת.

אולם אשה שהיא קוואטאר שמביאה את התינוק לבית הכנסת מותרת ללבוש בגדי שבת כ״כ בשערי תשובה (סימן תקנ״א) לענין ט׳ הימים ונראה דאף בתשעה באב יש להקל.

אכילת בשר מיד אחרי תשעה באב

שאלה: בליל שישי אני רגיל תמיד לאכול טשולנט לכבוד ליל שישי, מה הדין שמוצאי ט׳ באב נגמר בליל שישי, האם מותר לאכול בשר?

תשובה: כתוב בהדיא סימן תקנ״ח שאסור לאכול בשר ויין עד חצות היום של י׳ באב, אולם אם עושים סיום מותר לאכול סעודה עם בשר בלילה ולהזמין מי שרוצים. הביאור הלכה מביא מספר מאמר מדרכי שתבשיל של בשר מותר מי במוצאי תשעה באב, ולכן מותר לאכול מאכל שנתבשל ביחד עם בשר כשאין שם בשר בתוכו.

תשעה באב שחל ביום חמישי אם מותר לבשל לכבוד שבת

שאלה: הרבה נשים שואלים ובפרט שתשעה באב חל ביום חמישי האם הם יכולים לבשל לכבוד שבת בתשעה באב?

תשובה: והנה כתב בשו״ע (סימן תקנ״ט סעיף י׳) נוהגים שלא לשחוט ולשא להכין צרכי סעודה עד אחר חצות, וביאר הלבוש הובא בביאור הלכה כדי שיהא יושב ושומם באבילות של ירושלים להתעסק ולהתאונן בנהגי וקיינות ולא בדברים אחרים

המשמחים ומסיחים מן האבילות. המשנה ברורה כותב שם שאם יש סעודת מצוה בלילה מותר לשחוט ולהכין האוכל אפילו לפני חצות לכבוד הסעודה.

והמשנה ברורה סימן תקנ״א ס״ק ס׳ כתב שאם תשעה באב חל ביום חמישי לכו״ע מותר לשחוט אחר חצות לכבוד שבת, ועל סמך זה פסק בעל שבט הלוי זצ״ל שמותר לבשל אחר חצות יום לצורך שבת קודש שהזמן דחוק לו.

עוד חידוש נציין שנשים שהם מכינות אוכל לשבת קודש אחרי חצות בתשעה באב ומשום כך לרוב צריכות לרחוץ את בשר וכדומה ועל ידי זה הנשים רוחצים את כל ידיהם והרי אסור ברחיצת כל ידיהם בתשעה באב. מכל מקום כתב המשנה ברורה בשם המגן אברהם שאין זה רחיצה של תענוג וממילא מותר, ולפי זה הנשים לא חייבות ללבוש כפפות בזמן שרוחצים את המאכלים ונראה שאף בחמין מותר לרחוץ את האוכל, ראה בכף החיים (סימן תקנ״ד ס״ק מו).

מי שאינו צום בט׳ באב האם מותר לו לעלות תורה

שאלה: נשאלתי מאחד שקיבל פסק שאינו צריך לצום בט׳ באב האם מותר לי לעלות לתורה בתפילה?

תשובה: מי שאינו מתענה לכתחילה לא יעלה לתורה בין בשחרית ובין במנחה אפילו אם חל התענית ביום שני או חמישי, ראה במשנה ברורה (סימן תקס״ו ס״ק י״ט). ואם הוא אכל פחות משיעור אז מותר לעלות. ואם הגבאי קרא בטעות למישהו שאינו צם בדיעבד אם הוא יום חמישי או שני כמו השנה יכול להעלות

ואם הוא ביום אחר או בתפילת מנחה נחלקו הפוסקים אם עולה, ובשעת הצורך יכול להעלות, ראה במשנה ברורה (סימן תקס״ו ס״ק כ״א) ובשער הציון (ס״ק כ״ד).

שאלת שלום

שאלה: שמעתי אנשים אומרים שאסור לומר שלום בט׳ באב וזה נשמע לי חידוש שמפני הנימוס אי אפשר לומר שלום, האם זה נכון?

תשובה: קיימא לן שאסור בתשעה באב בשאלת שלום ויש שהחמירו אפילו לומר בוקר טוב או לילה טוב, או לומר להתראות, כמו שמצאנו בהל׳ אבילות יורה דעה (סימן שפ״ה). אולם אין לטעות לחשוב שאסור לומר המילה hello כי זה מותר שאין בזה דרישת שלום בכלל, וראה במה שכתבנו באריכות בספר חוקי החיים (סימן שפ״ה).

וכיון שהאיסור הוא על השואל ועל הנשאל, לכן מי שנמצא בחוץ לארץ שהוא מתקשר בטלפון למי שהוא בארץ ישראל אין לומר שאלת שלום וכן בן ארץ ישראל אף שסיים ט׳ באב אין לומר שאלת שלום למי שאצלו עדיין ט׳ באב.

אולם מותר לומר מזל טוב או רפואה שלמה כיון שאין זה אלא ברכה בעלמא ולא דרישת שלום. וכמו כן מותר לתת לחיצת יד, ראה בספר גשר החיים (פרק כא).

ולענין ניחום אבלים בתשעה באב, כתוב בשו״ת אגרות משה חלק ה׳ או״ח

(סימן כ׳ אות כב) שאין הולכים לבית האבל בתעשה באב לפני חצות כדי לנחמו ולדבר על לבו, אבל יכול לומר המקום ינחם וכו׳, אף לפני חצות ואין בזה משום שאלת שלום.

הלכות תענית ואבילות החורבן

סימן צח

הגיע לכותל מוצ״ש ולא קרע וחזר תוך ל׳ אם חייב בקריעה

שאלה: אברך ירא שמים התקשר לבית ההוראה הכללי עם שאלה מצויה שהרי הגיע לכותל במוצאי שבת קודש והיה לבוש בבגדי שבת, והוא שכח או סבר שפטור מקריעה, כעת הוא חזר לכותל בתוך שלשים יום מאותו מוצ״ש האם הוא חייב בקריעה?

והנה יש לדון בשאלה דידן לפי מה שנחלקו גדולי הפוסקים האם חייבים לקרוע במי שמגיע לכותל המערבי במוצאי שבת או לא. ומתחילה נציין למח׳ ואח״כ נשתדל בס״ד לבאר מה הדין אם אחד היה חייב בקריעה וחזר תוך שלשים אם חייב לקרוע שוב, או אם אחד היה פטור מקריעה ושכח לקרוע וחזר תוך שלשים אם כעת הוא חייב בקריעה.

בקונ׳ שריד בית מקדשנו הובא בספר פנינת המקדש (עמוד שס״ו) כתב במוצאי שבת צריך לקרוע ואין להקל אף בלבוש בגדי שבת. וכן שמעתי מהגרי״ש אלישיב זצ״ל. ובספר הליכות אבן ישראל (עמוד שצ״ד) הביא דעת הגרי״י פישר זצ״ל פסק שבמוצאי שבת צריך לקרוע. וראה עוד בשו״ת משנת יוסף חלק י׳ (סימן צ״ד) שגם כן העלה דבמוצ״ש אין פטור מקריעה.

אמנם בקונ׳ שם הביא מבעל המעיל שמואל הגרש״א יודלביץ זצ״ל להקל בזה, ובשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן ע״ג עמוד תל״ו) שהעלה שיש פנים בהלכה לפטור מקריעה גם במוצאי שבת כל שלבוש בבגדים שלבש בשבת. וכן נקט הגר״א נבנצל שליט״א הובא בספר ירושלים במועדיה הל׳ בין המצרכים (עמוד רמ״ה) שלפי המנהג שכשאין אומרים תחנון אין קורעים, אין צריך לקרוע במוצאי שבת לפני חצות הלילה.

והנה בשו״ע (סימן תקס״א סעיף ה׳) כתב שמי שהיה במקום המקדש וקיים חיוב קריעה, ושוב בא לשם תוך שלושים יום, הרי הוא פטור מקריעה. ויש לדון מה הדין אם ראה מקום המקדש ושכח לקרוע וחזר בתוך ל׳ יום האם עדיין פטור או לא.

ואם ננקוט כדעות הס״ל שבמוצאי שבת היה פטור יש לעיין מה הדין במי שהגיע לכותל בזמן שהיה פטור מקריעה, ושוב בא תוך ל׳ יום, האם כעת הוא חייב לקרוע. וכבר נשאל בזה בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ (סימן נ״ב אות ד׳) לענין אם ראה בשבת ויו״ט פעם ראשון ואח״כ ראה תוך ל׳ לראייתו בשבת פשוט לענ״ד שצריך לקרוע,

דהא לא דמי כלל למה שפוטר המגן אברהם (סימן תקס"א ס"ק ו') לגבי מי שנולד בירושלים. ובמגן אברהם סובר דמי שבא לירושלים שחייב לקרוע כשיראה אך שהיה בשבת שהיא אסור לקרוע אינו פוטרו וכיראה למחר ואיזה ימים אחרי כן, צריך לקרוע. ואף אם יאמרו איזה אינשי שיש מנהג שלא לקרוע בכה"ג, הוא טעות ואינו מנהג אף אם האמת שנהגו. וכן נקט לדינא בשו"ת שלחן הלוי חלק א' (פרק ט"ז שאלה ד'). וכן נקט בשו"ת משנת יוסף חלק ט' (סימן קמ"א).

אמנם בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ע"ג) פסק להלכה למעשה שבכה"ג פטור מקריעה, דלא מבעיא אם ראה לראשונה בשבת ויו"ט, כיון דבשעה שראה וחל עליו חובת קריעה היה אסור להצטער מפני שבת או יו"ט, דשוב אינו חוזר ומתחייב אפילו בראיה שניה אם היא עדיין תוך ל' יום וכו', אלא אפילו בחול המועד גם כן נראה דלגמרי פקעה מיניה חובת קריעה, ואינו קורע לא במועד ולא אחר כך. וכן דעת הגר"ש דבליצקי זצוק"ל. וראה עוד מה שכתב בזה בביאור יסוד הנ"ל בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן של"ד), וכן בחלק ד' (סימן קל"א) וז"ל: ויש לעיין בעיקר הדין אם לא קרע בשעת ראיה אם קורע אח"כ, שהרי החורבן עדיין לפנינו, וכמו כן יש לדון בראה מקום המקדש בשבת אם קורע במוצאי שבת, וכ"ש בניד"ד יש לעורר בער"ש אם חייב לקרוע אח"כ באותו יום דשמא בשעת ראיה היה חייב ונפטר בזה, ובזכרוני שבשו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל מצדד בזה שאולי חייב אחר כך. וממ"א ס"ס תקס"א משמע שקטן שראה בקטנותו והגדיל פטור שהרי ראה תוך שלשים, ולפי זה הוא הדין כשראה בשבת לא יתחייב אח"כ ששוב אין מצטער בראיה תוך שלושים, אבל יתכן שבאותו יום (ואף בלילה שלאחריו) חייב לקרוע מכח ראיה דאותו יום שמירותו עליו ועדיין הוא בצערו. אמנם אף בקריעה על המת מצינו שנחלקו בזה החתם סופר והתפארת למשה דהחתם סופר בתשובות יו"ד סי' שכ"ג ס"ל דכל קריעה שאינה בשעת החימום ממש שוב אינו קורע ואינה אלא קריעה של תפלות, אך לדעת התפארת למשה יכול לקרוע על מתו אף במוצאי שבת אם היה היציאת נשמה בשבת, וכתב דזהו כל זמן שלא נקבר, והובא מדבריו בפת"ש סימן ש"מ ס"ק ג' וא"כ ה"נ אפשר דיש לדמותו שבאותו יום ממש עדיין מרירותו וצער החורבן עליו, ועוד שהרי החורבן לפנינו, ואפשר שלעולם חשיב כמו שלא נקבר, אך לדעת החת"ס בודאי פטור. (וע' עוד בזה בפת"ש שם סקט"ו), וכיון שבענין קריעה על המקדש נהגו בזמנינו בכמה קולות עמש"כ במועדים וזמנים חלק ז' סימן רנ"ח, נראה שגם בזה הקילו, ואם לא קרע בשעתו תו אינו קורע. (ואולי יש לצדד שבפעם ראשונה מריר כאבל, ודומה לזה כקריעת אבילות, ואח"כ חייבו חז"ל כל שלשים יום, ומצותה בשעתו דוקא ובנדחה נדחה).

ולענין הלכה למעשה ראיתי בספר פנינת המקדש (עמוד שס"ב) שהביא ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל כי גם אם מסברא נראה לחייב בקריעה, כהדעה הראשונה לעיל, מ"מ לא נהגו כן, ואין עושים קריעה לתוך שלשים לראיה, גם אם היא היתה בזמן האסור בקריעה. וכן הוא בספר הערות על

מסכת מועד קטן דף כ:, שאמר הגרי״ש אלישיב הגם שיש מהאחרונים שהצריכו לקרוע בכה״ג, מכל מקום המנהג להקל בזה. וכן הובא עוד בספר מעדני שלמה (עמוד קע״ט) כי אין נוהגין בזה כהאגרות משה. אולם מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שיש להורות שחייב בקריעה אפילו כשחוזר תוך ל׳ יום.

ובנידון דידן אף את״ל שננקוט כדעות הס״ל שבמוצ״ש היה פטור, אז באותו זמן שכח לקרוע, ולכן יש לדון מה הדין כששכח לקרוע ביום שהיה חייב, ואח״כ הגיע שוב למקום המקדש תוך ל׳ יום האם חייב כעת לקרוע.

ושוב בשו״ת מנחת שלמה שם דן בזה גם כן וכתב שם צדדי הספק, וז״ל: נתעוררתי לחשוב דאולי כמו ברואה ים הגדול או מלך או אילני דמלבלבלי בניסן, הרי מסתבר שאם עבר ולא בירך בפעם ראשונה, דמברך שפיר בפעם ב׳, אע״ג שעדיין הוא תוך ל׳ לראיה ראשונה. והכי נמי גם כאן, אפשר דבכל פעם שרואים את המקדש בחרבנו ראוי להצטער ולקרוע, אלא שא״כ נמצא כל הבגד קרעים, ולפיכך לאחר שכבר קרע שוב אינו חוזר וקורע, אבל אם לא קרע בפעם הראשון אפשר דבראיה שניה שפיר צריך לקרוע אפילו בתוך שלשים. והעלה לדינא שיותר מסתבר כמו בקריעה על מת צריך להיות דוקא בשעת חימום, כך גם כאן שיערו חכמים שרק ראיה ראשונה הוא דחשיב שעת חימום, ולא מה שחוזר ורואה אח״כ תוך ל׳ יום. וכך נקט הגרי״י פישר זצ״ל. וראה עוד בשו״ת אבני ישפה חלק ב׳ (סימן נ״ד).

שוב ראיתי בשו״ת אבני ישפה חלק ח׳ (סימן ק״ב) שנשאל בזה והביא את דברי שו״ת אגרות משה שם, וכתב שהוא חידוש גדול בעיניו, שהרי כיון שהוא כבר היה בכותל והוא לא עשה את הקריעה באותו היום, הוי כעת כאשר הוא ראה את הכותל בפעם השניה הוא עדיין תוך ל׳ יום ולא קורעים. ודין ל׳ יום נמדד לפי זמן הראיה, שהרי רק אחר ל׳ יום שלא ראה האדם חייב לקרוע, ומה שלא קרע בפעם הראשונה הרי זה כעבר יומו בטל קרבנו, ולא יועיל לקרוע כעת כיון שזה עדיין תוך ל׳ יום מראייתו. ולכן בשאלה שאחד הגיע לכותל ביום חול ושכח לקרוע, וחזר שבוע אח״כ אין לו לקרוע בפעם הזאת עד שלא יעבור ל׳ יום בלי לראות את הכותל.

ובספר פנינת המקדש (עמוד ש״ס) הביא מהגרפ״א פאלק זצ״ל דודאי שאין לקרוע בראיה שניה תוך שלשים יום לראיה ראשונה, הגם שלא קרע בפעם הראשונה ומשום שחיוב הקריעה הוא דוקא בשעת חימום, וכמו דאיתא או״ח (סימן רכ״ב סעיף א׳) דמברכים שהחיינו על שמועות טובות, דפשוט הדבר שאין לברך אלא דוקא בשעת השמועה ממש, כשמרגיש השמחה בלבו, ואינו יכול לברך ברכת שהחיינו על שמועה טובה, ששמע לפני כמה ימים, כך הוא הדין הכא דדוקא בפעם ראשונה שראה המקומות הנ״ל לאחר ל׳ יום הוא מרגיש צער אמיתי, ודוקא אז הוא חייב בקריעה. [ואף שיש חולקים על הסברא הנ״ל כמו ששמעתי ממרן שר התורה הגר״ח קניבסקי שליט״א שאם עדיין מרגישים את השמחה יכול לברך שהחיינו, מ״מ ההכרעה לדינא הוא מה שנוהגים למעשה].

עוד הלכה פסק הגרא״פ פאלק זצ״ל שאפילו אם אחרי הראיה הראשונה יצא מארץ ישראל לגמרי, ושוב חזר לארץ הקודש ובא תוך ל׳ יום למקום המקדש אינו קורע. וביאר שם, דהדבר דומה להלכה שיש חיוב לברך על ראיית הרים וכיו״ב, דהדבר פשוט כי מי שראה דברים המחייבים ברכה, ולא בירך, ויצא לארץ אחרת, ושוב חזר אל הארץ הראשונה תוך שלושים, שאינו מברך עתה. והוא הדין לענין חיוב קריעה על ראיית מקום המקדש, דכל שראיה זו היא תוך שלשים יום לראיה קודמת, אין לקרוע, גם אם לא קרע בפעם הקודמת, ואף יצא מן הארץ וחזר אליה, עכ״ד.

העולה לדינא: מי שהגיע למקום המקדש במוצאי שבת, והוא שכח לקרוע או שסבר שפטור לקרוע את בגדי שבת שלבש, ושוב חזר למקום המקדש תוך ל׳ יום מאותו מוצ״ש פטור מלקרוע שוב הבגד שלובש אע״פ שבפעם השניה שהגיע בתוך ל׳ יום הוא מהימים שחייבים לקרוע.

סימן צט

אשה שהגיע לכותל המערבי וחייבת לקרוע על חורבן המקדש אם אפשר לקבוע בבית הכסא

שאלה: נשאלתי מאשה שהגיע לכותל המערבי, והיא לא גרה בארץ ולא היתה שם תוך ל׳ יום, וחייבת לקרוע בגדיה על חורבן המקדש, משום מה היא לא הרגישה נוח מספיק לקרוע בפני אנשים, ולכן חיפשה מצאה צנוע הכי קרוב שהוא היה בבית הכסא, ואח״כ היא הסתפקה היות והיא מקיימת מצוה להתאבל על חורבן הבית, אולי אסור לה לקרוע בתוכו, או שמא אין זה כל כך חמור כמו קיום מצות חיובת, ובפרט שיש אומרים שבבית הכסאות שלנו קיל טפי, וצ״ע?

תשובה: מתחילה הסתפקתי בזה כיון שיש לצדד כנ״ל, אך בירורתי אצל מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א, ואמר לפסוק לה שאסורה לעשות את זה בתוך בית הכסא, כמו שמקפידים לקיים כל מצוה בתוך הבית הכסא, ולכן יצא ממנו להחמיר בזה. [וידוע היום שאפשר על ידי מחיר קטן לרכוש חולצה שמיועדת לזה מחוץ לכניסת הכותל]

אמנם אני הקטן שמעתי שהיו כמה מורי הוראה שהתירו את זה, כמובן כשאין עצה אחרת, ולכן באתי לבאר מהו צדדים להתיר בכה״ג. הנה שורש השאלה האם מותר לקיים מצוה במקום שאינו נקי או אסור, ויש לדון באיזה סוג מצוה מדובר. ומתחילה יש להביא את החקירה הידועה האם קריעה על מקום המקדש היא בכלל קיום המצוות, ואם הוא ככל קיום מצוה אי שרי לעשותם במקום מטונף.

דהנה מבואר בתרומות פ״א מ״ה ובירושלמי שם האילם והערום ובעל קרי לא יתרומו משום הברכה, אבל אם תרמו תרומתם תרומה, וכ״ה בב״מ קיד: וברש״י,

עיי״ש. וכעי״ז בחלה ב, ג, האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה, וכ״ה בברכות כד. וברש״י שם וברמב״ם ברכות ט, א, שהנדון מצד הברכה, ואין חסרון בעצם קיום המצוה, וכן משמע בדמאי א, ד, הדמאי מפרישין אותו ערום, ובשבת כג. דייקו מזה שא״צ לברך על הדמאי, וכן ׳מחללין דמאי במרחץ מפני שאינו טעון ברכה׳, ושוב משמע שכל הנדון הוא מצד הברכה, אבל אין חסרון בקיום המצוה, ומבואר שאין להמנע מלעשות מצוה מצד מה שהוא עומד במצב מבוזה.

והרחיד״א בס׳ טוב עין (יח, לז) הביא הספק לגבי קיום מצוה בעומד נקי אבל המקום מטונף, והוכיח במישור מקידושין לב: שהמעכב לקיים קימה והידור מפני זקן במרחץ ובית הכסא, הוא ממה שכתב קרא ׳תקום והדרת׳ ׳קימה שיש בה הידור׳, ומשמע שלולי הפסוק, כן מותר לקיים מצוה במקום מטונף.

וראה עוד בביאוה״ל בסי׳ תקפח שמסברא היקל לעשות מצוה במקום מטונף, ולא זכר לכל הנ״ל אך הביא ממט״א לדקדק לאסור מצד שאינו יכול להרהר שם כוונת המצוה והרי היא הרהור בד״ת דאסור במקום מטונף, ועוד שקיום המצוה עצמו נחשב עבודה כמו לימוד תורה, וראיה לזה שבר״ה לג. איתא שאסור לצחצח שופר של ראש השנה במי רגלים, מפני הכבוד, ומשמע דאפילו הכשר מצוה אסור לבזותו, וכ״ש המצוה עצמה, עכת״ד.

והובא דברי החיד״א בספר דרכי תשובה (סי׳ י״ט ס״ק כ״א) וכתב שיש לחלק בזה, בין מצוה חיובית למצוה קיומית, שלולב ואתרוג ושופר, שהם חיוב על האדם, אין לקיימם במקום הטינופת, אך שחיטה שהיא מצוה קיומית ואינה חובה על האדם לעשותו, אפשר לקיימה אף במקום הטינופת. והנה בנידון דידן אולי אין זה נכנס כלל בגדר עשיית מצוה, רק שיש עליו חיוב לעשותו.

ואכן איך שיהיה, כל שהמדובר שאינו יכול לקרוע בפני אנשים, יהא מותר אף לכתחילה, וכמו שכתב הטוב עין בהדיא שם, דכשאי אפשר מותר בזה. ופשוט דכל זה המדובר באופן דליכא משום אמירת הברכה במקום הטינופת, וגם ליכא משום הרהור מדברי תורה במקום הטינופת.

ועוד סברת המתירים מצרפים ענין בית הכסא של זמננו, ידוע שלרוב הפוסקים דינו כבית הכסא דפרסאי בברכות כ״ו. ואפילו אינו, סוכ״ס האסלה עצמה היא מחיצה, אבל החדר של זמננו בדר״כ נקי ובזה אעפ״כ דנכון להחמיר שלא לומר שם דברים שבקדושה, כאילו הוא גרף של רעי משום שצורתו מוכיח עליו והוי בזיון לומר שם דברי קדושה, מ״מ בדיעבד היכא דעבר וברך והתפלל שם, א״צ לחזור ולהתפלל, (וע׳ בחזו״א או״ח סי׳ י״ז סק״ד וסקי״א) ואכמ״ל.

לכן אפילו קריעה על אב ואם שמברכים עליה ברך דיין האמת, בדיעבד אם נעשתה בבית הכסא של זמננו, א״צ לחזור ולקרוע. וכ״ש קריעה על ראיית מקום המקדש שא״צ לקרוע שוב.

אבל יותר מזה יש להסתפק אם נכון הדבר מפני שהיא בתוך מבנה סגור וכבר אינה רואה את מקום המקדש וה׳חימום׳ התקרר

מעט, וכבר דנו בדבר מהרי"ל דיסקין (קו"א סימן ה' אות קפה) ואגרו"מ (ח"ה סימן ד' אות ל"ז ומנחת שלמה ח"א סימן ע"ג) אם נשאר חיוב קריעה גם אחרי שכבר אינו רואה את מקום המקדש.

העולה לדינא, שמי שצריכה להקל לקרוע בבית הכסא יש לה על מה לסמוך, אבל לכתחילה בודאי נכון למצוא מקום ואין עצה אחרת ולא לקרוע בתוך הבית הכסא.

הלכות ראש השנה

סימן ק

האם מותר לתקוע ביו"ט לצורך קטן שלא הגיע לחינוך

שאלה: בעל תוקע מומחה, שחזר לביתו ביו"ט של ראש השנה ביקש ממנו בנו הקטן שעדיין לא הגיע לחינוך שיתקע עבורו בשופר, מכיון שהוא לא היה בבית הכנסת בשעת התקיעות. האם מותר לתקוע עבורו?

תשובה: נראה שאין היתר לתקוע בשופר אלא לצורך קטן שהגיע לחינוך דחשיב שפיר צורך מצוה, אבל לצורך קטן שלא הגיע לחינוך לא חשיב צורך מצוה ואסור לתקוע ביו"ט אלא לצורך מצוה. ואולי ראיה לדבר, דבראש השנה (לב, ב) תנן: אין מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו. והגמ' (לג, א-ב) מקשה סתירה בלשון המשנה, דמדתנן אין מעכבין משמע שלכתחילה אין מורים להם לתקוע, ואח"כ תנן אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו דמשמע שמותר לכתחילה, ומתרצת: לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. הרי שבקטן שלא הגיע לחינוך אין מתעסקין עמו שילמד לתקוע, אלא דאם הוא נוטל את השופר מעצמו ותוקע אין מעכבין על ידו.

בהמשך לשאלה הקודמת יש להסתפק האם מותר לתקוע עבור בתו הקטנה שכבר הגיעה לגיל חינוך. דהנה המנהג הפשוט שתוקעים עבור נשים למרות שאינן חייבות בשופר מן התורה כדין מצות עשה שהזמן גרמא, וכן פסק השו"ע (סימן תקפט ס"ו): וכן אחר שיצא כבר יכול לתקוע להוציאן. וביאר המ"ב (סק"ט) הטעם דיש להם מצוה בשמיעת שופר כדין מי שאינו מצווה ועושה, ולמנהג בני אשכנז אף מברכות על המצוה כמ"ש התוס' קידושין (לא, א ד"ה דלא): מכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות לגמרי. אבל קטנה שקיום המצוות על ידה הוא מדין חינוך, יש לומר שאין דין לחנך אותה לקיום מצוות עשה שהזמן גרמן, וא"כ אין מצוה בדבר ואין היתר לתקוע עבורה, או דלמא לא שנא.

ונראה בפשיטות שניתן לתקוע בשופר עבור קטנה, וטענה זו שאינן בכלל חינוך למצוות עשה שהזמן גרמא אינה טענה, דפוק חזי מאי עמא דבר, והמנהג הרווח בקרב בני אשכנז שבנות קטנות מברכות על נטילת לולב ולישב בסוכה. וא״כ גם לענין תקיעת שופר יש מצוה קצת בחינוכן לשמיעת שופר ומותר לתקוע עבורן. ומכל מקום יש לומר לקטנה שלא תברך על השופר אלא תשמע בלא ברכה.

בספר חנוך לנער מאת הגרי״י בלוי זצ״ל (פכ״ב ס״ז) כתב שלא יתקעו בשופר עבור בנות קטנות ביו״ט, אבל למעשה אין להורות כן אלא מותר לתקוע עבורן וכנ״ל.

סימן קא

קנה מחזורים ובסוף לא היה צורך בהם וההחזירם בחנות אם פטור מלשלם

שאלה: מעשה באדם שבא לקנות מחזורים לפני ראש השנה, והתנה עם בעל החנות שאם לא יזדקק להם יחזירם לאלתר, אולם בסופו של דבר לא התאפשר לו להחזיר את המחזורים עד לאחר ראש השנה, וכעת מסרב בעל החנות לקבלם וטוען שלפני ראש השנה היה יכול למוכרם, וכעת אין לו מה לעשות בהם ואדעתא דהכי לא הסכים לקבלם. והקונה טוען שמחזורים יש להם שימוש תמיד, ואם לא מכרם השנה ימכרם בשנה הבאה, ואין זה כאתרוגים לאחר סוכות שאין בהם חפץ, ומכיון שלא התנה עמו להדיא שיחזיר לפני ראש השנה חייב לקבלם גם לאחר ר״ה. הדין עם מי?

תשובה: כבר הורו הפוסקים בשאלה דומה הובא בשו״ת וישמע משה חלק ז׳ שהקונה פטור מלשלם למוכר, דמכיון שהמוכר יוכל למכור את המחזורים בשנה הבאה לא נגרם לו כל נזק בהחזרת המחזורים. וכן הסכים הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי זצ״ל.

ועוד יש ללמוד דין זה בק״ו מהא דקיי״ל בסימן שסג ס״א גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, וכ״ש בנידון דידן שהמחזורים עדיין ראויים להימכר בשנה הבאה במחיר מלא. וכמו כן בא החמץ לידו בגזילה, ואילו כאן באו המחזורים לידו בהיתר, שהרי הודיע למוכר שיתכן שלא יזדקק להם ויחזירם.

ולכאורה כבר עמד בשאלה זו הפתחי תשובה בחו״מ סימן שסג סק״א וז״ל בקצרה: עיין בפמ״ג או״ח [סימן תרנ״ו] במשבצות סק״א שכתב דאם גזל אתרוג שוה הרבה והשיבו לו אחר החג, י״ל דמצי פטר נפשיה בטענת הרי שלך לפניך כמו בחמץ ועבר עליו הפסח, עי׳ שם.

סימן קב

חזקת בעל תפילה במנין בבית פרטי

שאלה: במשנ״ב (סי׳ תקפא סק״א) מביא מהאחרונים המנהג שמי שהתחיל להתפלל או לתקוע פעם אחת אין ליתן המצוה לאחר.

מעשה שהיה, שבמשך כמה שנים התקיים מנין לתפילות הימים הנוראים בבית פרטי, בשנה אחת עלה ברצון בעל הבית להחליף את הבעל תפילה, וטענתו שלא שייך להחזיק בביתו הפרטי, והכל נעשה מתחילה על דעתו, ועכשיו הוא רוצה להחליף את הבעל תפילה. והשאלה הגיע לשולחנו של הרב.

תשובה: שאלה דידן ביררו עם מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל והוא הורה דהצדק עם הבעל תפילה, וכיון שיש לו חזקה, אי אפשר להעבירו מחזקתו, כי הש״ץ הוא דבר כללי לכל המנין, ועל זה לא שייך בעלות, ואינו מועיל מה שהמנין התקיים בבית פרטי.

סימן קג

מאכלים בתערובת חומץ בראש השנה

שאלה: הרבה שואלים במה שהביא המשנ״ב (סי׳ תקפג סק״ה) שיש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש״ט וכדומה, לסימן טוב, ועי׳ מטה אפרים (ס״ג) שעל כן יש נמנעים מלאכול כל מאכלים ותבשילים שיש בהם מרירות, האם אכן מחמירים לאכול אפילו כל תערובות שיש בתוכו חומץ?

תשובה: כבר הורה הגרי״ש אלישיב זצ״ל ועוד גדולי הוראה דאין חשש לאכול מאכלים שיש בהם תערובת של חומץ בראש השנה. ובפשטות הכוונה דרק מאכל שהעיקר הוא החומץ הוא בכלל המנהג, אבל מאכל אחר, שיש בו קצת תערובת של חומץ אינו בכלל המנהג. וכך כתב לי בתשובה בעל מחבר אבני ישפה זצ״ל, אמנם יש מורי הוראה שהחמירו גם בזה, ולכן כל אחד יעשה כפי מנהג אבותיו.

סימן קד

עירוב תבשלין למי שאין צריך לעשות מלאכות לצורך יום טוב

שאלה: שבת שהוא אחרי יום טוב כמו השנה שבת יוצא אחרי ראש השנה, תקנו חז״ל לעשות עירוב תבשילין כדי להתיר בישול ביום טוב לצורך שבת, ותמיד שואלים האם מישהו שמכין כל האוכל שלו בערב ראש השנה (יום טוב) הוא לא צריך לבשל ביום טוב לצורך שבת, האם הוא צריך לעשות עירוב תבשילין?

תשובה: והנה יש מקרים שנחלקו האחרונים אם צריכים לעשות עירוב תבשילין כשאינו חושב לעשות מלאכות, ולכן יש מקרים שעושים עירוב תבשילין עם ברכה ויש מקרים שעושים בלי ברכה, וכפי שנפרט בס״ד. כתבו הרבה פוסקים האחרונים שתקנו לעשות עירוב תבשילין רק מי שיש לו צורך בו כדי לאפות ולבשל, ראה בשו״ת מנחת שלמה חלק ב׳ (סימן נ״ג), שעיקר מצות חכמים אינו אלא באופן שצריך לעשות ההיתר. אולם בספר מאמר מדרכי (סימן תקכ״ז ס״ק י״ח) הסתפק לענין מי שאין לו שום צורך לאפות ולבשל ביום טוב לצורך שבת, או משום שיש לו כל האוכל מוכן לפני כן, ואף שכל אחד יצטרך להדליק נרות שבת וזה מלאכה, מ״מ נחלקו הפוסקים אם הדלקת נרות צריך עירוב תבשילין, ראה בשו״ע (סימן תקכ״ז סעיף י״ט), ומדבריו נראה שלא שאין חיוב לעשות עירוב, אלא גם מי שרוצה לעשות עירוב אין לו לברך. ולכן לפי דבריו מי שלא צריך לבשל כלל, אף שמדליק נרות שבת, מ״מ אין לו לעשות עירוב תבשילין בברכה.

עוד נידון מצוי, שלפעמים אנשים מכינים כל האוכל לפני יום טוב, וכל השאלות שעולה להם בהכנה לשבת הוא לעבור על דברים ששנויים במח׳, כגון שיש תבשיל לח שיש ראשונים שלא חוששים לבישול דומיא דמאכל יבש, ורק אנו נוהגים להחמיר כמ״ש ברמ״א (סימן שי״ח סעיף ט״ז). וכן עוד מקרים שיתכן שאין איסורים ממש, כגון חזרה או נתינה לכתחילה בשבת, שיש לומר דביום טוב מותר לבשל להדיא לצורך יום טוב ולא נאסר כלל. ובאמת שיש הרבה גדולי הוראה שנקטו שאף אם לא עושים מלאכה, אבל יש לחשוש לבישול אחר בישול או חשש מחזי כמבשל, יש לעשות עירוב תבשילין בברכה, אמנם שיש פוסקים אחרים שלא נקטו לעשות עירוב עם ברכה, מ״מ יש לעשות מעשה שכן יעבור בודאי על בישול כגון לחמם מים חמים באופן שאין חשש חשמלי וכדומה, שעל ידי כך תוכל לעשות עירוב תבשילין בברכה, והכי קיימא לן.

עירוב תבשילין למי שמתארח אצל אחרים כגון בנים נשואים אצל הוריהם וכדומה

ולענין מי שמתארח אצל ההורים שלו, בשו״ע (סימן תקכ״ז סעיף י׳) כתב שאי אפשר לצאת בעירוב של חבירו אם לא שיזכה לו על ידי אחר, אולם אשתו ובני ביתו

הם נטפלים לו ומותרין לאפות ולבשל על ידי עירובו אע״פ שלא עירבו לעצמן ולא זיכה להן על ידי אחר, כמ״ש במשנה ברורה (ס״ק נ״ו). ויש לעיין במה שמצוי שבן נשוי מגיע לבית הוריו ליום טוב, והם אינם סומכים על שלחן אביהם, או בנים בישיבה שלא דרים בבית וחוזרים ליום טוב, האם עליהם לעשות עירוב תבשילין לבד. הגר״ח קניבסקי זצ״ל שאל את החזון איש את השאלה הנ״ל והשיב לו שכיון שאין לו צורך לעירוב זולת הדלקת הנר לא יברך, אמנם הגרי״ש אלישיב זצ״ל נקט שבכה״ג בהחלט הבנים הנשואים גם כן נטפלים לאביהם ויכולים לסמוך על עירוב שלו, אולם היות ויש מח׳ בכמה פוסקים בזה, מי שרוצה להחמיר על עצמו יעשה עירוב בלי ברכה כשמתארח אצל הורים שלו, והרוצה לברך ולעשות עירוב לבד יש לו על מי לסמוך.

סימן קה

מי שאין לו בגד להפסיק בינו לקרקע מה יעשה בכריעות בתפילות בימים נוראים

שאלה: מצוי מאוד באמצע תפילה בראש השנה ויום כיפור, שבן אדם שם לב שאין לו בגד או נייר להפסיק בכריעות, והרבה שואלים האם יש בעיה ליפול על פניו על רצפה של בית הכנסת בלי הפסק בגד או נייר, ועוד פרטי דינים בכריעות בתפילת ימים נוראים?

תשובה: והנה כתב הרמ״א או״ח (סימן קל״א סעיף ח׳) אסור לכל אדם ליפול על פניו בפישוט ידים ורגלים אפילו אין שם אבן משכית. וכו׳ וכן יעשו ביום הכיפורים כשנופלין על פניהם, אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע, וכן נוהגין. ובמשנה ברורה (ס״ק מ׳) כתב, דכל האיסור הוא בפישוט ידים ורגלים ודוקא על רצפת אבנים.

הרמב״ם הלכות עבודה זרה (פרק ו׳ הלכה ז׳) כתב וז״ל: ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים, להבדיל בין פניהם ובין האבנים. ומוכח דכל האיסור הוא רק בנוגע להפסק בין פניו לקרקע, אבל לא במקום הברכיים. ויש להעיר שהעולם מציעין בגדים תחת ברכיהם ולא בין הפנים לקרקע, וזה טעות, כי עיקר נפילת אפים הוא שצריך הפסק בין פניו לקרקע.

ואע״פ שעיקר האיסור של נפילת אפים ארצה הוא על רצפת אבן, מנהג העולם להחמיר להשים חפץ אף על רצפת קרשים, ראה במטה אפרים (סימן תרכ״א סעיף יד).

ולענין שטיח הקבוע ברצפת בית הכנסת, אם שפיר נחשב כהפסק למי שלא הביא איתו נייר או מגבת, בשו״ת לבושי מרדכי (או״ח סימן ק״ד) אוסר, דיש לגזור דבר שאינו קבוע אטו דבר קבוע, ועוד סברא הוא דכיון שהדרך להשאירם שם בטל אצל הקרקע ולא

נחשב כהפסק ביו לבין הקרקע. וכן החמיר בהליכות שלמה תפילה (פרק י״ט סעיף ח׳), שאף שמעיקר הדין מותר להשתחוות על גביו, המנהג להחמיר.

העולה לדינא, שמנהג ישראל להניח בגד להפסיק ביו לקרקע בשעת כורעים בתפילת עלינו לשבת במוסף וכן בסדר העבודה ביום הכיפורים, ואף שטוב להקפיד בזה, אם אין לו בגד אחר יכול לכרוע, אך תשתדל להשתמש עם הטלית וכדומה להפסיק בין פניו לקרקע.

סימן קו

הפסק אמירת יישר כח כהנים בין תקיעות

שאלה: אחרי ברכת כהנים בראש השנה כשנוהגים לומר יישר כח אחרי הברכת כהנים האם יש חשש הפסק בדיבור לומר לו ״יישר כח כהן״ כיון שעדיין לא שמעו מאה קולות של תקיעת שופר?

תשובה: הנה לענין האיסור לעשות הפסק בדיבור בין התקיעות ראה בשו״ע (סימן תקצ״ב סעיף ג׳) שכתב לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, מיהו בענין התקיעות והתפילות אין הפסק. והמשנה ברורה (ס״ק י״ב) כתב, דהתפילות אין הפסק, בין תקיעות דמיושב ולמעומד שרי לכתחילה להשיח בענינם.

הרי מבואר מדברי האחרונים שאין להפסיק בשום דבר שלא מחלק התפילות או לצורך התקיעות, ויש לעיין האם צריכים להקפיד בזה בזמן של ברכת כהנים שהוא אחרי תקיעות דמעומד, במשנה ברורה לא מצאנו שאסור להפסיק אלא רק עד אחר התקיעות דמעומד. אמנם בכף החיים (סימן תקצ״ב ס״ק יז) כתב דאין להפסיק עד אחר כל התקיעות שתוקעים אחר התפילה, וכן מבואר בשו״ת אגרות משה או״ח חלק ב׳ (סימן ל״ו) כתב שראוי לא להפסיק עד סיום מאה קולות. ולפי דבריו מי שחושש לא להפסיק כלל אפילו אחרי תקיעות דמעומד, יש לעיין אם אמירת יישר כח כהן הוי הפסק.

והנה בספר מטה אפרים (סימן תקצ״ב סעיף י״א) כתב שציבור שמתכוונים לפקוד את הש״ץ והמקרא ותוקע בפקידות שלום ואומרים להם אשר כח וכן לכהנים כשחוזרים למקומן מן הדוכן והוא כהחזקת טובה, ויש עוד טעמים בזה ראה בשו״ת מנחת חן חלק א׳ מה שהאריך בזה. ולפי זה, יש מקום לומר שאמירת אשר כח הוי חלק מהתפילה, והאגרות משה זצ״ל הובא בספר דברי חכמים אמר סברא הנ״ל שאף אם עדיין לא השלימו את השמיעת מאה קולות, מ״מ אמירת יישר כח הוי חלק מהתפילה ועל כן לא הוי הפסק.

ולפי הנ״ל יש להוסיף עוד הלכה פסוקה בפוסקים, שמותר לברך ברכת אשר יצר בין התקיעות במיושב ובין לתקיעות

דמעומד, הלכיות שלמה להגרשז״א זצ״ל, ויש פוסקים שהתירו אפילו לומר תהילים כיון שזה חלק מהתפילה, אך ללמוד בפה אסור מלבד הלכות שופר.

הלכות יום כיפור

סימן קז

הסובל מהפרעת או סי די OCD מהו לענין צום ביום כיפור

שאלה: כל שנה מתעורר שאלות מצויות שוב ושוב בבית הוראה ולרוב חוזרים על עצמם כל שנה, ומורין כל שאלה לפי הענין ולפי ההוראה המסורה לנו מרבותינו גדולי הראשונים והאחרונים עד פוסקי הדור, אך לפעמים מתעורר גם שאלות חדשות אודות אנשים שסובלים בחולי הנוגע בנפש, וכגון מי שסובל מכפייתיות שנקרא או סי די OCD, שיש להם פחד ודאגה גדולה, הגורמת לאדם לעשות דבריו שוב ושוב בכדי להפחית את הדאגה והפחד. ולפעמים אנשים כאלו סובלים הרבה בקיום מצוות כגון שנוטלים ידים הרבה פעמים או שחוששים שאין להם גוף נקי להתפלל וכדומה. ולענין צום יום כיפור, קבלתי שאלות בעבר מאנשים שסובלים מזה מחשש שמא יבלעו את הרוק שלהם ושמעו שיש ויכוח בין האחרונים אם מותר לבלוע את הרוק, וזה לפעמים יכול להטריד אותם במשך כל היום, ולמנוע מהם מלהתפלל ולתפקד כרגיל, ולכן שואלים האם עדיין חייבים לצום, ואם כן, האם מותר לקחת כדור כדי להרגיע את עצמם?

תשובה: בדרך כלל ההוראה למעשה למי שסובל מ״או סי די״ או מבולבל מחוסר ריכוז, בדרך כלל יכול להתענות כרגיל, ואין חשש שהצום יחמיר את ההפרעה, וגם אין חשש שיהיה בגדר סכנה, אלא הוא כאדם שאיכות חייו מעורערים. אך לפעמים המצב הנפשי, מעורר קשיים בקיום הלכות התענית, כגון לגבי בליעת הרוק וכדומה.

אכן זהו רק לגבי אדם הסובל מאו סי די בלבד. אבל אם המצב מתלווה יחד עם תופעות חמורות, כמו דכאון קשה וכדומה, יש לדון בכל מקרה לגופו, ויש להתייעץ עם רופא מומחה ועם מורה הוראה, האם יש חשש מחמת הצום. ואנשים שהם לוחצים לפני הצום, אבל אין להם מחלה נפשית מוגדרת, אלא הם רק בלחץ, אפשר לייעץ שיטול כדור קלונקס [קלאנפין] לפני התענית, שזה מועיל להרגעה. ואם מרגיש מאוד לחוץ באמצע התענית, אם הוא במצב שכל גופו מעוורער מחמת זה, מותר לבלוע את הכדור ביום כיפור ללא מים.

ולדינא אדם שסובל מהתופעות מותר לו ליטול תרופות בשבת וביום טוב, וכמו ברוב התרופות המיועדות לבריאות הנפש אין לדלג על תרופות נגד או סי די

משום שזה עלול לגרום שהתרופות לא יפעלו כתיקונם. אך לפעמים אפשר ליטול את התרופות לפני ואחרי הצום, ולחזור למחרת לסדר הרגיל של נטילת התרופות ובלבד שעושים זאת בהתייעצות עם הרופא כדי לוודא שזה לא עלול לגרום נזק למטופל.

כיון שאדם הסובל מהתופעות אינו נחשב כחולה שיש בו סכנה, לכן מותר לו ליטול את התרופה דוקא בלא מים. ואפילו אם אינו יכול ליטלו בלי מים מכל מקום אסור לו לבלוע את התרופה עם מים, ואף לא עם מים מרים. אמנם אם ההפרעה היא במצב חמור, עד שחייב היום יום מתבלבלים ממנה, הריהו נחשב כחולה בכל הגוף ומותר ליטול את התרופה עם מים מרים.

אנשים הסובלים מהפרעות או סי די טרודים יותר משאר אדם לגבי בליעת הרוק ביום כיפור, ולפעמים עסוקים כל היום לרוק ולהקיא, כדי שלא לבלוע בטעות את הרוק, ולא לבלוע את המאכל שעולה בגרונם. וכבר נתבאר מהרבה פוסקים אף שיש מי שהחמיר בכל הדבר מותר לכתחילה לבלוע את הרוק ביום כיפור, ולכן רב שנשאל על דבר זה ביום כיפור, עליו להורות באופן ברור שזה מותר לכתחילה ללא חשש. וראה בספר שבטי ישראל הל׳ יום כיפור שנעזרתי ממנו הרבה בתיאור המציאות להרבה מקרים ולחידושים הוראות למעשה.

סימן קח

אם מותר לרחוץ הפה במי פה במקום צער ביום הכפורים

שאלה: האם מותר לרחוץ הפה עם מי פה שהוא דבר שאינו ראוי לשתייה במקום צער ביום הכפורים?

תשובה: והנה באמת זו טענה חזקה שכיון שהמי פה אינם ראויים לשתייה שהרי הם מרים מאד, ועוד הוא רק רוחץ את פיו ואינו בולע המי מפה, אולי יש מקום לדון להתיר.

והנה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תריב סע׳ ט׳ כתב וז״ל: הגה: שתה משקין שאינן ראויין לשתיה, כגון ציר או מורייס וחומץ חי, פטור; אבל חומץ מזוג, חייב עכ״ל. ושם בסע׳ ו׳ כתב וז״ל: ואסור ביו״כ לטעום דבר להפליט, אפילו עצי בשמים; וע״ל סימן תקס״ז סעיף ג׳ בהג״ה עכ״ל.

והלכה זו מבוארת יותר בשולחן ערוך אורח חיים הלכות תענית סימן תקסז סעיף ג וז״ל: מי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית בת״צ, לא כשר למעבד הכי; אבל בתענית יחיד שרי, כיון שפולט; ואפילו יש במים שרוחץ יותר מרביעית. הגה: ומותר ללעוס עצי קנמון ושאר בשמים ועץ מתוק, ללחלח גרונו ולפלוט, מלבד ביום הכיפורים דאסור עכ״ל.

הרי מפורש שאסור ביום הכפורים לרחוץ הפה עם דבר נעים שהרי זה דומה ללחלח גרונו ולפלוט שאסר הרמ״א.

אלא שעדיין יש לחקור שמא כיון שאין המי פה ראויים כלל לשתיה, שוב אין להחמיר בו גם לענין יום הכפורים.

אבל נ״ל שאף שיש להקל בשאר צומות אין להקל ביום הכפורים שהרי האכילה ושתיה בה היא מן התורה, ולכן אין לרחוץ הפה אף במי פה שאינם ראויים לשתיה. ושו״ר שכוונתי לדברי השו״ת דובב מישרים ח״א סי׳ קכ״ד, וכך הורה בשו״ת אבני ישפה.

סימן קט

רחיצה כדי למנוע פצעים ביום הכפורים

שאלה: יש בני אדם הרוחצים עצמם בכל יום כדי למנוע פצעים. ויש לעיין אם מותרת רחיצה כזאת ביום הכפורים שהרי אין לו כעת פצעים אלא שהוא רוחץ עצמו כדי למנוע פצעים.

כבר כתב המ״ב תרי״ב ס״ק י׳ שרחיצה עבור רפואה גמורה מותרת ביום כפור. עוד כתב שהרחיצה אסורה אם הוא מקום שיש איסור רפואה בשבת, והיינו אם מוכח מילתא שהוא מכוון לרפואה וכמבואר בהלכות שבת.

אלא שהרמ״א בסעיף ד׳ כתב שאסור לרחוץ העינים אף שהיא קצת לרפואה ע״ש. והמ״א שם ס״ק ד׳ כתב וז״ל: אבל משום רפואה גמורה מותר לרחוץ דלא גרע ממי שרגליו כהות וכ״מ בב״י בשם סמ״ק עכ״ל.

וראיתי במחצית השקל על המ״א הנ״ל שהביא את דברי הב״י בשם הסמ״ק וז״ל: כתב סמ״ק אומר הר״מ שמותר לאדם לרחוץ עיניו במים ביום הכפורים מפני שהוא רפואה לעיניים כדאי׳ פ׳ ח׳ שרצים ורפואה מותר ביוה״כ עכ״ל. ובאמת דברי המ״א הם קשים, שהרי הוא מגיה על דברי הרמ״א שאסר לרחוץ העינים וכתב שהוא התכוון רק למקום שאינה רפואה גמורה אבל רפואה גמורה מותר, ושוב כותב שרחיצת העינים הם רפואה גמורה. אם כן היה צריך להתיר לרחוץ את העינים ביום כפור אבל בדברי המ״א משמע שהוא מסכים עם הרמ״א שאוסר.

ולכן נ״ל שכוונת המ״א שאצלנו רחיצת עינים לא נחשבת כרפואה ולכן אסור לרחוץ ביום כפור. אבל אפשר ללמוד מדברי הסמ״ק שהיכן שהוא נחשב כרפואה גמורה אז מותרת הרחיצה ביום כפור.

והנה המחצית השקל הנ״ל הקשה עוד קושיא, והיינו שבכל רחיצה ביום כפור למה לא נאמר שהוא מוכח מילתא לרפואה, שהרי יש איסור רחיצה ביום כפור, ואם בכל אופן מישהו רוחץ הרי בהכרח שהוא רוחץ לרפואה, אם כן תמיד הוא מוכח מילתא לרפואה ביום כפור. ולכן תירץ המחה״ש שבאמת הרחיצה שהתיר המ״א היה בחולה בכל גופו שמותר לו לקחת תרופות בשבת ויום טוב.

אבל לא ידעתי מה קשה לו למחה״ש שהרי אף שרחיצה אסורה ביום טוב, אבל

ישנה רחיצה שהיא מותרת, והיינו אם היא רחיצה להוריד הלכלוך או רוח רעה של שחרית, או אם הטיל מים ושפשף. וכיון שכל הרחיצות האלה מותרות, לא שייך לומר שכל רחיצה מוכח מילתא שהיא לרפואה ביום כפור. ולפי דברינו אין צורך לדחוק שהמ״א איירי ברחיצה של אדם שחולה בכל גופו, אלא בכל אדם וכיון שהוא מכוון לרפואה גמורה מותר לו לרחוץ ביום כפור.

ובענין שאלתנו בענין בני אדם הרוחצים עצמם בכל יום כדי למנוע פצעים. ושאלנו אם מותרת רחיצה כזאת ביום הכפורים שהרי אין לו כעת פצעים ואינו רוחץ עצמו אלא כדי למנוע פצעים. נראה שיש להחשיב את זה כמו רפואה גמורה, כיון שהוא יודע שהוא סובל מפצעים באופן תמידי, ועל ידי הרחיצה הזאת הוא בודאי מונע את הפצעים וע״כ היא מותרת ביום כפור. וגם אין איסור מצד מוכח מילתא לרפואה וכמו שבארנו שיאמרו שהוא מלוכלך ורוחץ להסיר את הלכלוך, וכך השיב לדינא בעל האבני ישפה זצ״ל.

סימן קי

הקיא באמצע יום כיפור אם מותר לשטוף הפה

שאלה: בדבר השאלה שהקאת באמצע הצום ביום כיפור האם מותר לשטוף את הפה באמצע הצום?

תשובה: הנה כתב הרמ״א (סימן תרי״ג סעיף ד׳) אסור לרחוץ פיו ביום כיפור כמו שנתבאר לעיל סימן תקס״ז סעיף ג׳. ובמשנה ברורה (ס״ק י״א) ובמקום צער יש להתיר רחיצת פה במים בכל תענית ציבור רק שיזהר ביותר לכפוף ראשו ופיו למטה שלא יבא לגרונו ואפילו בט״ב יש להתיר כשהוא לו צער גדול וביום כיפור יש להחמיר גם בזה.

אמנם בחיי אדם הלכות תענית (כלל קל״ב סעיף ב׳) ונראה לומר דבמקום צער גדול יש להתיר אפילו בת״ב רחיצת הפה במים רק שיזהר ביותר לכפוף ראשו ופיו למטה שלא יבוא לגרונו, וביום כיפור יש להחמיר בזה בכל מה דאפשר והמ״ב לא העתיק התיבות בכל מה דאפשר.

וע״כ כשיש צורך כגון מעוברת וכדומה שמקיאה ויש הרגשה מאוד לא נעימה בפה יש להקל לשטוף את הפה ובאופן שכופפת ראשו שלא יבלע. ואם יש לו מים מרים לשטיפת הפה עדיף לשטוף בהם.

והנה כמה מפוסקי זמנינו העלו שרחיצה מותר בזה, שהרי רוחץ רק להסיר הלכלוך, ורק סיכה אסור ביום כיפור גם כדי להעביר הזיעה לבד, כיון דבסיכה החמירו ביותר, וא״כ בשביל איסור רחיצה היה לן להתיר בזה, אולם רחיצת פיו יש איסור נוסף מחשש שיבלע, וכמו בכל תענית, ואף למי שמקילים בכל תענית לשטוף פיו, מ״מ ביום כיפור לכו״ע אסור.

ומ"מ כאן באופן של הקאה שאי אפשר לקנח פיו, והוא מאוס מאוד, מזה לא מיירי הפוסקים, וכן מוכח בכמה פוסקים דגם ביום כיפור שאסור בכל גווני, זהו רק כשאפשר בענין אחר, ולא בהקאה, אך גם בהקאה ישטוף רק במי מרים, ויכפוף פיו, ואז אף אם יבלע בטעות לפחות אינו איסור תורה.

אח"כ ראיתי בשו"ת שבט הקהתי חלק ד' (סימן קס"ו אות ב') שנשאל בזה, והביא דנראה לו שיש לצדד להקל, הגם דקיימא לן ביום כיפור וט"ב אסור לשטוף הפה, ואפילו במצטער הרבה דמתיר החיי אדם להדיח אפילו בט' באב, אבל ביום כיפור מסיק דיש להחמיר בכל מה דאפשר. מ"מ בנידון דידן הטעם להקל נראה, דהנה הרמ"א (סימן תרי"ג סעיף ד') כתב דנהגו להחמיר דאסטניס אינו מקנח פיו במים, ומ"מ בשו"ע הרב שם מובא באחרונים להלכה דאם יש לכלוך על פניו או לפלוף על גבי עיניו מותר לרוחצם והטעם כיון דאיסור רחיצה ושאר עינוים חוץ מאכילה ושתיה ומלאכה הכל דרבנן, והנה מה דאסר המהרי"ל להדיח פיו הוא גם כן מחשש שמא יבלעו משהו, א"כ נהי דאסרו להדיח פיו משום ריח רע אבל אם יש לכלוך של הקיא ומצטער יש להתיר שידיח ויחזיק פיו למטה שלא יבלע ויש לצרף גם כן דאפילו אם יבלע קצת מים מ"מ המים נפסלו משתיה על ידי הקיא דמעורב בו, ומכל הני טעמים צידד להקל להדיח פיו במים ויחזיק פיו כלפי מטה שלא יבלע, ובלבד שיסכימו עמו גדולי הוראה. והא חזינן לעיל שגדולי הוראה הסכימו להקל בזה לפי הענין כשמצטער הרבה מזה כנ"ל.

סימן קיא

חולה אלצהיימער אם צריך לצום ביום כיפור

שאלה: חולה אלצהיימר האם הוא חייב לצום ביום כיפור?

תשובה: והנה לגבי חולה אלצהיימר ל"ע אם צריך לצום ביום כיפור, הרי ידוע שכדי לפעול תפקוד המוחי של כלי הדם במוח יש חשיבות לשתיה, ואולי גם באכילה. ולכן חולה אלצהיימר קשה להגדיר בכתב מאחר ויש כמה דרגות בזה ובפרט אם הוא חולה עד שאינו מבין שהיום הוא יום כיפור, והוא במצב של דמנסיה לגמרי שאז יש לדון לתת לו לאכול כרגיל.

אולם חייבים להדגיש מה שזכיתי לשמוע מאאמו"ר זצ"ל שהיה רופא מומחה לזקנים, וכמו שכבר פרסמתי בשמו בספרי אהל יעקב הל' יחוד, שחולה אלצהיימער בדרך כלל יש לו כח וחשק, וגם יש לו רצונות כמו בן אדם בריא, אבל יש לו חסרון בהבנה מסביבו להבחין בין דבר לדבר, אבל מצד החולי לא ראינו במיוחד סיבה לפטור אותו מתענית. מיהו לפני יום כיפור כשהתייעצתי אתו לגבי חולי אלצהיימר, בדרך כלל לא היה לו פסק שווה לכל חולה, והוא דן כל חולה לגופו.

מיהו אם הוא זקן שבריא בגופו, רק שיש לו חולי של אלצהיימר שאינו יכול להבחין איזה יום הוא בדרך כלל אומרים לו שהוא צריך לצום ביום כיפור, והכל לפי הענין. וראה בזה בשו"ת שרגא המאיר חלק ה' (סימן כ"ב).

עוד ראיתי במדריך להוראה חלק ג' (עמוד ל"ד) שהביא ראב"ד דסקווירא הגרי"י אייזנברגער שליט"א מח"ס שבטי ישראל דעת רופא שחולה אלצהיימר אין סיבה שלא לצום, ודעת הרב שם הוא, שחולה הנ"ל בשעה שהוא במצב של שטיון פטור מתענית. אמנם אין לספות לו בידים לאכול, לכן כשאין מבקש לא יתנו לו רק אם משתולל שצריך לאכול, אז אם אפשר יאכיל אותו על ידי גוי, או על קטן, וכשאי אפשר יניח לפניו על השלחן ויקחנו בעצמו.

ובשו"ת אבני ישפה חלק ט' כת"י כתב בזה וז"ל: נשאלתי מאברך בענין אביו שסובל ממחלת הדימנציה, והיינו שהוא שוכח כל הזמן מה שנאמר לו, וכגון שיאמרו לו שהיום יום כפורים, ואחר דקה הוא כבר שכח שזה יום הכפורים.

ורופאו אמר שאין לו ספק שהוא צריך לאכול ביום הכפורים כיון שיש לו כמה מחלות שהן קשות ויש בהן פקוח נפש, אך הרופא החרדי היה מסופק אם צריך לאכול פחות פחות מכשעור או יאכל כדרכו שהרי שמא אדם זה נחשב כשוטה שאינו חייב במצות ויכול לאכול כהרגלו.

אמנם אין נראה לי שמותר לתת לשוטה לאכול ביום כפור, שהרי יש לנו כלל שאסור לספות בידים לקטן איסור, וה"ה גם לשוטה וחרש שיש להם דין אחד. וכן מפורש בשו"ת חתם סופר או"ח סי' פ"ג. ואם כן אף אם יש לו דין של שוטה, אין זה מתיר לנו להאכיל אותו כהרגלו אם מצד הבריאות שלו די לו לאכול פחות פחות מכשעור. וכ"כ באמרי בינה דיני שבת סי' ט, ובפמ"ג פתיחה כוללת ח"ב, וכ"מ ברשב"א גיטין נה:.

ועוד קשה לומר שאדם זה שסובל מדימנציה נחשב כשוטה, שהרי שוטה הוא זה שלן בבית הקברות וקורע בגדיו, אבל איש זה אינו עושה דברים אלה אלא שנאבד ממנו כח הזכרון ולכן הוא צריך טפול צמוד שמא יאבד או ישכח לאכול או ללכת לשירותים, אבל עדיין אין זה השוטה שהזכירו חז"ל. ולכן נראה לי שמצד מחלה זו אין כאן סיבה לאכול ביום כפור. ונראה שה"ה לאדם שיש לו אלצהיימר דינו שוה להנ"ל.

ולמעשה יש כמה סיבות להחמיר שחולה אלצהיימער חייב לצום ביום כיפור, כמובן שיש מקרים שיכול להיות מסיבות אחרות שהוא מוגדר כחולה מסוכן שאז חייב לאכול, אבל אי אפשר לכתוב משפט אחד לכל חולה אלצהיימער, ותמיד צריך שאלת חכם בזה, ורק באנו לעורר שלפעמים אחד שיש לו אלצהיימער ובעצם מרגיש בסדר חייב לצום.

סימן קיב

אם מותר לבלוע כדורי תרופות ביום כפורים

שאלה: רבים שואלים בעניני אנטיביוטיקה שהם התחילו לקחת לפני יום כפור אם הם רשאים לבלוע הכדורים גם ביום כפור.

תשובה: והנה נשיב בקצרה ממש על פי דברים המפורשים בשו"ע ונו"כ דהנה חולה שאין בו סכנה מותר לו לבלוע תרופה בלי מים אם צריך בכך, ראה במשנה ברורה (סימן תרי"ג ס"ק י') וסימן תרי"ד ס"ק ב') שמבואר שכל רפואה שמותר לעשות בשבת מותר ליטול ביום כיפור, ולכן אחד שיש לו כאבים חזקים ביום כיפור, מותר לבלוע כדור אקמול וכדומה בלי מים. וכן אחד שלוקח אנטיביוטיקה למשך שבוע וכדומה יכול לקחת את זה ביום כיפור, ולמעשה יש לברר עם הרופא אם מותר לקחת את הכדור לפני ואחרי יום כיפור כדי שלא יצטרך ליטול אותו באמצע הצום. וראה עוד בספר חוט שני הל' יו"כ (עמוד קס"ה).

ואם התרופה אינה מרה, ראה בספר שש"כ (פרק ל"ט סעיף ח') שהביא בשם הגרשז"א זצ"ל שאם התרופה אינה מרה יעטוף אותה בנייר דק (טישו) ויבלענה עטופה, דזה ודאי מקרי אכילה שלא כדרכה. עוד כתב בשש"כ שלפי השאגת אריה ואחיעזר יש לעשות כן גם בתרופה מרה, שאם בולע התרופה אמרינן אחשביה לאכילה, משום שרוצה בעצם התרופה, אבל על הטישו אין אחשביה, אך למעשה נקטינן כשאר אחרונים שחולקים על השאגת אריה.

ובשו"ת אבני ישפה חלק ט' כת"י כתב וז"ל: ואמרתי שידוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים, אבל לפי ענ"ד דעת המ"ב להתיר לבלוע כדורי תרופות ביום כפור. ולמדתי דבר זה מדברי המ"ב סי' תרי"ב ס"ק ט"ו שכתב לענין דברי השו"ע שם סע' ו' שאם אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה שהוא פטור וכתב שם וז"ל: ומ"מ לכתחילה יש איסור בזה וכן באוכלים שאינם ראויים לאכילה יש איסור לכתחילה מדרבנן ואפילו בחצי שיעור מהן ג"כ יש ליזהר לכתחלה עכ"ל.

והרי כל התרופות שאין בהם טעם נחשבים כאוכלים שאינם ראויים לאכילה כיון שלא ניתן לאכול אותם כלל וכלל. ואף שיש בזה איסור דרבנן, אבל כיון שהכדורים הם פחות משעור של ככותבת, פסק המ"ב שהדין הוא שיש להזהר לכתחילה, אבל כיון שמדובר בחולה, ודאי שמותר לו לבלוע כדורים שהרי לא החמירו בחולה להזהר לכתחילה. ובאמת יש מקום להקל גם אם לא נפל למשכב וכגון שהוא בצער כמו כאב ראש. אבל כל זה הוא בבליעה בלי טיפה אחת של מים. ובספר הליכות שלמה הל'

יוכ״פ פ״ה הערה יז (עמ׳ 60) כתב בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל שמי שאינו מסוגל לבלוע כדור בלי מים רשאי לשתותו עם מים שנפגם טעמם ע״י - סבון וכדו׳.

סימן קיג

בענין אכילה לזקן חולה אשה לפני הבדלה במוצאי יום כיפור

שאלה: נשאלתי מזקן שקשה לו להמתין שיעשו עבורו הבדלה עד שיחזרו מבית הכנסת האם מותר לו במוצאי יום כיפור לשתות לפני ששומע הבדלה?

תשובה: במשנה ברורה (סימן תרכ״ד ס״ק ג׳) מבואר דכל העינוים מותרים קודם שהבדיל על הכוס, אם הבדיל בתפילה או אמר ברוך המבדיל בין קודש לחול. וכל מה שאסרו היינו כמ״ש בשו״ע (סימן רצ״ט) שרק אכילה ושתיה אסורה לפני הבדלה, אבל מותר לשתות מים קודם הבדלה.

ובאמת כבר פסקו גדולי ההוראה זצ״ל להתיר לשתות מים. ובספר הליכות שלמה (פרק ה׳ סעיף כ״ג) שהצמא מותר לו לשתות מים קודם שהבדיל על הכוס אם הבדיל בתפילה או שאמר ברוך המבדיל. ובהערה שם הביא מהגרי״ז מבריסק הסתפק בזה, ובשואל ומשיב כתב דמותר. ובספר אשרי האיש חלק ג׳ (פרק כ״א סעיף כ״ח) הביא שבמקום צורך מותר לשתות מים. וראה עוד בשו״ת אור לציון חלק ב׳ (פרק כ״ב שאלה ז׳) כתב דלזקן או חולה אפשר להתיר לשתות קודם הבדלה תה או קפה בלי סוכר. ומותר לשים סכרין בכוס.

הלכות סוכה וארבעת המינים

סימן קיד

קנה ב׳ אתרוגים לאביו ולעצמו האם חייב לתת את המהודר לאביו

שאלה: כל שנה שואלים אותי שוב באותו שאלה המצויה אודות מי שביקש מבנו לקנות לו אתרוג, והבן קנה ב׳ אתרוגים כשאחד מהם מהודר יותר מהשני, האם הבן מחויב מדיני כיבוד אב ואם לתת את המהודר יותר לאביו, או לא חייב?

תשובה: בדרך כלל אני מורה בזה שאפילו שנחלקו בזה הפוסקים, בודאי שמי שיכול להדר להחמיר בכיבוד אב אפילו אם הוא רק לצורך הידור מצוה בודאי שעדיף, אבל מעיקר הדין פטור מהל׳ כיבוד אב מלתת את השלו, אלא שאני חושב שיש בזה עדיפות.

והנה בביאור ההוראה כתב בשערי תשובה (סימן תרנ"ח ס"ק ב') בשם השכנה"ג דמי שרוצה לקנות לולב ואתרוג, ואחד רצה לקנותו בעד חכם גדול הדור, שאין צריך להניח לפני הגדול, דמה שציונו ה' אין חולקין כבוד לרב, דיותר קרוב אצל עצמו לעשות המצוה שצונו הקב"ה. וכן בבכורי יעקב סוף (סימן תרנ"ז) הביא דבריו והוסיף דלטעם זה ה"ה באביו אין צריך לנהוג כבוד בזה, דהא אין חוב לכבד אביו משל עצמו אלא משל אביו, וא"כ אין חיוב לכבדו במצוה של הקב"ה.

וכדעות האלו כך פסקו הגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה הל' סוכה (פרק י"א הערה 4), וכן דעת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל הובא בספר סוכת חיים הל' ד' מינים (עמוד רס"ה). ועוד הביא שם מה שראה בשו"ת חקי חיים חלק ד' (סימן קל"א) דאם המהודר עולה יותר מהאינו מהודר, פשוט שאין לו לוותר וליתן המהודר לאביו, כיון דקיימא לן דכיבוד הוא משל אב, אלא אפילו באופן שאביו מרוצה לשלם הדמים בעד אתרוג המהודר, או שהדמים של שניהם שווים, מ"מ אין לו לוותר על הידור מצוה, כי להרבה שיטות הידור מצוה הוא מן התורה, ואף לשיטות שהוא מדרבנן, לא מצינו שעליו לוותר אף לא על מצוה דרבנן משום כיבוד אב.

אמנם מצאנו כמה פוסקים שהכריעו אחרת שהבן חייב לתת את האתרוג המהודר לאביו, וכ"כ בחשוקי חמד מסכת סוכה (עמוד שנ"ז) וטעמו כי מצות כיבוד אב הוא דאורייתא, וכאן הרי לא יתבטל ממה שנאמר חייך קודמים, כי יכול לקיים שניהם, לקחת לעצמו אתרוג מהודר ואת המהודר יותר יקנה לאביו כדי לקיים מצות כיבוד אב. וכך שמעתי להורות ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

ועוד כתבו כמה פוסקים למעשה שאף לדברי השערי תשובה שם אם אביו תלמיד חכם ומהדר במצוות ראוי ליתן לאביו את האתרוג המהודר ויטול לעצמו את הפשוט, אולם אם אביו אינו תלמיד חכם והיה קונה עבור עצמו מלכתחילה את האתרוג הפחות מהודר אין הבן צריך ליתן לו את היותר מהודר ויכול ליטלו לעצמו.

העולה לדינא: שאם קנה ב' אתרוגים מהודרים ואביו מעוניין ביותר מהודר, אף שיש אומרים שאינו חייב לתת לאביו את המהודר מדין כיבוד אב, מ"מ בודאי שראוי לנהוג כך ולוותר.

סימן קטו

מפצירים בבן שלא לישן בסוכה

שאלה: כל שנה שואלים אותי בחורים ולפעמים נשואים, שההורים שלהם מבקשים מהם שלא ישנו בתוך הסיבה, או מחשש הצטננות או שאר סיבה שמפריע להם בזה, והם מסתפקים האם אכן צריכים להקשיב להם, או היות והוא מצות של

ישיבת הסוכה, האם לא מוכנים לבטל את המצוה, האם צריכים לשמוע להורים כשמפצירים מהבן לא לקיים את המצוה בלי שום סיבה מוצדקת?

תשובה: והנה לכאורה הוא הלכה מפורשת ביורה דעה (סימן ר"מ סעיף ט"ו) א"ל אביו תעבור על ד"ת במצות עשה או בלא תעשה ואפילו דרבנן לא ישמע לו. וזה מדין כיבוד אב שאינו דוחה חיוב מצוה, אבל לצער הוריו הוא ענין כשלעצמו, וכתב הבית לחם יהודה שם דבן שיודע שהוריו מצטערים כשמתענה לא יתענה תעניות שאינן חובה. אך כל זה לא דמי לנידון דידן, שיש מצוה לבן לישן בסוכה, ואסור לישן חוץ לסוכה ושומר מצוה לא ידע דבר אא"כ בצינה גדולה, וזה דומה לתענית חובה שלא ישמע לאביו שלא להתענות.

וכתבו הפוסקים בסימן ר"מ (סעיף כ"ה) דאם אביו מצטער ודואג שלא ילמד במקום שהבן רוצה מפני שחושש לסכנה אין צריך לשמוע לאביו. והכא נמי בדידן, אלא דבתלמוד תורה יש ענין מיוחד דילפינן מיעקב אבינו שפטור מכיבוד אב ואם, אבל הה"ד בכל חיובי תורה. דאיבעי ליה לאותוביה דעתי, ולא שייך לומר דהוריו פחדנים ביותר ולכן ישמע להם, דאדרבה יאמר דלכבודם מכניס תנור לסוכה ולהרגיעם יקבל ברכת צדיק.

שוב ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' כ"א, חלק ג' סימן קכ"ח בהוצאה חדשה) וז"ל, נראה לי דאם היושב בסוכה איננו מצטער בעדו, כגון שאביו דואג ואין לו ישוב הדעת אולי יתקרר בנו מחמת הצינה פטור, דלא הוי תשבו כעין תדורו דגם מביתו היה יוצא באופן זה, עכ"ל. כלומר, דכיון דוודאי שבן בביתו לא היה ישן כאשר אביו מצטער, שוב לא הוי כעין תדורו, ממילא פטור הבן מסוכה. ויש לעיין בבן שחשקה נפשו בתורה ללמוד בלילות, ואביו מצוהו ללכת לישון, מה יעשה הבן על פי ההלכה, ויש לעיין בכל זה עוד, וראה בשו"ת משנת יוסף חלק י' (סימן ק"ה).

ועי' בספר מעדני שלמה פסקי הגרשז"א זצ"ל שנשאל שם אודות בעל תשובה אשר בני משפחתו לועגים על מה שיושב בסוכה ומצערים אותו בכך, האם אפשר לפטור אותו מישיבת סוכה בזמן כזה משום מצטער פטור מן הסוכה, והשיב הגאון זצ"ל על פי רבינו יונה ביסוד התשובה הנדפס בסוף ספר שערי תשובה "מי שמבזים אותו על קיום המצוות, אל יניח המצוה מפני הבושה, אלא יעז פניו ויקיים אותה מצוה ולא ישים לב לאלה המלעיגים עליו, כגון המתארח אצל בני אדם שאינם רגילים באכילת סעודה שלישית, שלא יתבייש, אלא יאמר למארחו שים כזית לחם ואסעוד כמצוות בוראי עלי", והוא הדין הכא שלא ישים לב למלעיגים עליו מלקיים מצות סוכה.

ומענין באותו ענין (בסימן ק"ו) שם הביא מספר הליכות שלמה מועדים (פרק ט' הערה 140) שנשאל אודות אברך בשנה ראשונה אם חייב לישן בסוכה, וגם בבחור שאמא שלו אלמנה ולא רוצה לישן בבית

לבד, אם מחויב לישן בסוכה, והשיב דלגבי האברך בשנה ראשונה פסק דלא שמענו להקל בזה, ואילו בבחור צריך לישן בבית עם אמו האלמנה.

סימן קטז

פטור מסוכה כששומע מהחזאים שאמור לרדת גשם

שאלה: בדבר השאלה המצויה בימי הסוכות, ששומעים מחוזי מזג האויר שאמור לרדת גשם במשך הלילה, האם מותר על סמך זה לכתחילה לילך לישון מחוץ לסוכה.

תשובה: נלענ״ד שאם הוא רואה עצמו שזה מעונן מאוד ונראה שכל רגע אמור להתחיל לרדת גשם אפשר להקל לכתחילה לישון ולאכול בביתו, משא״כ אם רק שמע מחזאים שאמור לרדת גשם אין לישון ולאכול בבית עד שיורד גשם ממש, וכך קבלתי להורות ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א. בקצירת האומר נבאר בס״ד טעם הדבר ונימוקי עמי.

תנן מתני׳ במסכת סוכה דף כח: ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה. ובגמ׳ שם דף כט. תנא משתסרח המקפה של גריסין, ופירש רש״י ממהרת לקלקל בגשמים מעט. ולדעת רוב הפוסקים אינו תלוי בתבשיל שהאדם אוכל בפועל בשעת ירידת הגשמים, אלא לעולם הדבר נמדד בשיעור ירידת הגשמים בהיתה מקפה של גריסים מתקלקלת מחמתם, דהיינו תבשיל שאינו רך ולא עב וממהר להתקלקל כמ״ש רש״י. וכ״כ בטור ורמב״ם. הדרכי משה (סימן תרל״ט ס״ק ז׳) כתב שמי שאינו בקי בזה השיעור יתן אל לבו אם הוא מצטער באותו ענין שבצער זה היה יוצא מביתו, רשאי לצאת גם כן מסוכתו, כ״כ ברמ״א (סימן תרל״ט סעיף ה׳).

ובטעמא דמילתא בפטור בשעת הגשמים, מבואר בדברי הראשונים והאחרונים שטעם הפטור מחמת ירידת הגשמים הוא מדין מצטער, וכן מבואר מדברי הדרכי משה שם, וכן ממה שכתב ברמ״א שם שבלילה הראשון חייב לאכול כזית בסוכה אפילו אם יורדים גשמים, וזה על פי מה שכתבו הראשונים שמצטער חייב בסוכה באכילת לילה הראשון. ובביאור הדברים יש מביאים מה שכתב בביאור הגר״א (סימן תרל״ט ס״ק כ״ב) שמבואר מדבריו שפטור בשעת ירידת גשמים אינו כשאר דיני מצטער, אלא כשיורדים גשמים פקע מן הסוכה שם סוכה ואין שום ענין שישב בה, ומהאי טעמא גם בלילה הראשון שמצטער חייב בסוכה, מכל מקום בשעת ירידת הגשמים אין ענין לאכול בה כיון שאין לה שם סוכה. ואף שיש שמקשים על דברי הגר״א מדברי הרשב״א שיין ששם בתשובה (חלק ד׳ סימן עח) כתב טעמו כיון שכתוב בתורה תשבו כעין תדורו אין מקום לחלק בין לילה ראשון לשאר לילות, מבואר שכן הוי דומיא דשאר פטור של מצטער, ולכן קשה מדוע כתב הגר״א שאין שם סוכה עליו, ומ״מ הרבה הבינו כן

בדברי הגר"א אף שיש קושיא מדברי הרשב"א שציין, ראה במועדים וזמנים חלק א' (סימן פו אות ב').

הנה מפשטות הסוגיא והפוסקים היה נראה שאין פטור מדין מצטער ביריד הגשמים עד שירדו הגשמים שיקלקלו את המקפה. בשו"ע לא מצאנו הכרעה בזה, מיהו בחידושי הריטב"א (דף כט.) חידש שאפילו אם עדיין לא התחילו לאכול וראה שהשמים מתקדרים בעבים וגשמים עומדים לרדת רשאי לאכול חוץ לסוכה ואין מטריחים אותו לעלות עד שיגמור את כל סעודתו.

ויש לעיין האם ניתן ללמוד מדברי המשנה ברורה הכרעה בנידון דידן, בשו"ע (סימן תרל"ט סעיף ה') כתב שדוקא אם יורד טיפות גשם ומקלקל התבשיל פטור מלשבת בסוכה. במשנה ברורה (ס"ק ל"ג) כתב דמכל מקום אם אינם יורדים למקום שיושב שם צריך לאכול בסוכה בעוד שעדיין אינם יורדים עליו ועל שלחנו ואפשר דאפילו ברכת לישבת בסוכה יכול לברך. מדבריו נראה שיכול לברך ברכת לישבת בסוכה ואף שיודע שעוד מעט ירד יותר גשם עדיין צריך לאכול בסוכה. ונראה שלא חשש לברכה בכה"ג.

לענין חידוש הנ"ל מדברי הריטב"א בספר דעת תורה להמהרש"ם לא הביא את החידוש של הריטב"א, אולם הביא את דבריו לחשוש מלברך, אך לא מלפטור מלשבת בשבת. בספר ביכורי יעקב (סימן תרל"ט ס"ק כ"ח) הובא בשער הציון (ס"ק ס') כתב שאם יש בדעתו של אדם לאכול מאכל שאם יאכלנו בסוכה יקרש מחמת הקור, פטור מלאכולו בסוכה, ומ"מ סוכה חייב לאכול את שאר מאכליו בסוכה, וכגון פת של המוציא שהיא יותר מכביצה צריך לאכול בסוכה דוקא, ולא יצא מהסוכה על סמל המאכלים הנקרשים שיאכל אח"כ.

בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן קצ"ט) הביא ראיה מדברי הביכורי יעקב שבמקרה דידן אי אפשר להקל, וממילא צריך להתחיל לישון בסוכה. וכן בכמה ספרי הלכה הביאו ראיה להחמיר מהביכורי יעקב. אכן בשיעורי הלכה להגר"ש פעלדער שליט"א כתב להעיר שלכאורה אי אפשר להביא ראיה כי אינו דמי כלל, דהתם כל מאכל דיינין ליה בפני עצמו, ולכן אע"פ שאת המאכל הנקרש מחמת הקור מותר לאכלו מחוץ לסוכה, מ"מ אין זה היתר לענין שאר מאכלים. משא"כ שינה כולה אחת היא, ובזה יש לומר דכיון דלאחר שירדו הגשמים הרי יפטר מלישון שינה זו בסוכה, א"כ אינו חייב גם להתחיל לישון אותה בסוכה.

ולענין הלכה, מצאנו שהרבה פוסקי דורינו דנו בשאלה, בשו"ת שבט הלוי חלק ז' (סימן קצ"א אות ב') כתב דסתימת כל הפוסקים דלא כמ"ש בריטב"א, וכן בשו"ת שבט הקהתי חלק ג' (סימן קצ"ב אות ג') כתב ששאל את הגרי"ש אלישיב זצ"ל אודות מי שכשהולך לישון רואה שקדרו השמים בעבים ובעוד שעה וכדומה ירדו גשמים, ושהיה לו שכל זמן שלא ירדו גשמים מחויב לישון בסוכה. וכן בספר סוכה ארבעת המינים כהלכתם (עמוד קס"ט) הביא בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל שאם ירדו גשמים ופסקו ועדיין לא הלך לישון אך נראה שעוד זמן מועט ירדו שוב, שאם עכשיו לא יורדים

גשמים צריך לחזור לסוכה וכשירדו גשמים יצא.

והנה יש לעיין האם ניתן לחלק להקל יותר לגבי שינה מחוץ לסוכה יותר מאכילה, לגבי שינה יש סברא נוספת משום שיש יותר צער וטירחא לקום משנתו כשכבר ישן כשיורדים הגשמים מאשר לעמוד וללכת לביתו באמצע האכילה. ובאמת ראיתי בספר חוט שני הל׳ סוכה (עמוד רמ״ז) דבכ״ג אין צריך לישון בסוכה, דכיון שנראה שבעוד זמן מועט ירדו הגשמים, שוב אין דרך אדם ללכת לישון במקום שעלול להירטב באמצע שנתו, משום הכי לא הטריחוהו לישן. ואילו באכילה יש שהחמירו.

נמצא מכל הנ״ל, שנחלקו הפוסקים אם ניתן להקל במי שרואה שאמור לרדת גשם כל רגע, אם ניתן לאכול ולישן בבית, ומי שרואה שעוד כמה דקות ירד גשם, יש סברא להקל אפילו באכילה בבית כיון שיש צער להכנס לשבת ולאכול ובתוך זמן קצר ממש יצטרך לצאת. וכדברי מרן הגר״א נבנצל שליט״א ששמעתי מפה״ק להקל בזה, כן ראיתי עוד בספר שושנת ישראל הל׳ סוכה (פרק ז׳ סעיף ה׳) בשם הגר״ש מילר שליט״א אב״ד טורנטו שאם לא יהיה לו זמן אלא להתחיל את סעודתו ויצטרך לגומרה מחוץ לסוכה.

והנה לענין נידון דידון אם סומכים על החזאים שאמרו שאמור לרדת גשם, ראשית כל לפי הפוסקים שהחמירו כשרואים עננים הרבה בשמים גם במקרה של חזאים לא ניתן להקל בזה. ולכן אם שמע מהחזאים שעתידים לרדת גשם, בודאי צריך לישון בסוכה עד שיורד גשם ממש. וכך הורה הגרי״ש אלישיב זצ״ל דאי אפשר לדעת בודאות אם ירדו גשמים, והחזאים הם כנביאי שקר, ולכן בודאי חייב לישן בסוכה. וכן בספר קובץ הלכות כתב שאין לסמוך על החזאים.

בספר שושנת ישראל הביא את דברי הגרי״ש אלישיב זצ״ל, וכתב ששמע מהגר״ש מילר שליט״א שמסתבר דבמקום שרואין שעל פי רוב אינן טועין בזה ובקיאי במלתא טובא שאני, ועכ״פ אם כבר התחיל לטפטף מעט אף שעדיין לא חדרו לתוך סוכתו אין לו לחשוש שמא יפסק ומותר לו לישון בבית.

העולה לדינא: מי שרואה ענינים הרבה בשמים ונראה לו שכל רגע אמור לרדת גשם, לכתחילה יכול לאכול בביתו אם הוא מצטער מזה, כמובן שאם הוא יכול לאכול קצת בתוך הסוכה ואין בזה צער כדאי לעשות מה שיכול. ולישון בסוכה בכה״ג קיל טפי. ואם שומע מחזאים שאמור לרדת גשם אין להקל לאכול ולישן בביתו עד שממש יורד גשם.

סימן קיז

סוכה שאין מקום אלא לאחד בנו שהגיע לגיל חינוך או אורח גדול

שאלה: נסתפקו הלומדים ושאלו בבית ההוראה אודות מי שיש לו אורח בליל סוכות ובבית יש לו בן שהגיע לחינוך ואין לו מספיק מקום בסוכה שישנו גם האורח וגם בנו הקטן בסוכה, מה עדיף האם עדיף שהאורח תישן בסוכה ויקיים האורח מצוה דאורייתא ועל ידי זה לא יוכל לקיים הבעל הבית מצות חינוך בנו, או שמא עדיף להכניס בנו בסוכה לישן ויקיים האב מצות חינוך והאורח יהא נחשב כאנוס כיון שאין לו מקום.

כמו כן יש להסתפק כשיש לאב ב׳ בנים אחד בגיל בר מצוה וא׳ בגיל חינוך ויש מקום רק לאחד מהם האם עליו להכניס את הקטן כדי לקיים חינוך הבנים למצוות או לא.

- א -

תשובה: והנה כדי לבאר ב׳ צדדים לנידון דידן, לכאורה עלינו להשוות החיובים ולראות איזה מהם יותר חמור. והנה קיימא לן שהמצוה של חינוך לקיום מצות על יד קטן שהגיע לגיל החינוך הוי מצוה וחיובו מדרבנן, ואילו לתת לגדול הזדמנות לקיים מצות שינה סוכה הוא חיוב מדאורייתא, ומקור הדבר ממה דאיתא במסכת סוטה (דף כא.) שכל אחד ואחד מישראל נעשה ערב על חבירו שישמרו את כל המצוות, עשה ולא תעשה, וכן לומדים את ענין של ערבות בגמ׳ במסכת שבועות (דף לט.) דכתיב וכשלו איש באחיו (ויקרא כו, לז) ודרשינן איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה.

ולפי זה כאן שיש מצד אחד חיוב דאורייתא לדאוג שכל אחד מישראל יקיים מצוה שחייב בו, אפשר שזה עדיף ממצות חינוך לבנו שדרגת החיוב היא רק מדרבנן.

וליסוד הנ״ל ראינו במשנה ברורה (סימן תרנ״ה בשער הציון ס״ק ה׳) שכתב בתוך דבריו דהא אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצות התורה ואם יחסר לו הרי הוא כאילו לי ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחבירו בקידוש וכדומה.

ונמצא שמצד אחד אע״פ שאין לאביו חיוב לחנך את האורח לקיום מצוות, מ״מ הרי הוא ערב לו שיקיים את חובתו ככל איש ישראל ומוטל על האב לדאוג במידת האפשר לראות שגם חבירו יקיים המצוה, ומאידך החכמים הטילו חיוב על אביו לחנך את בנו כמ״ש במתני׳ במסכת סוכה (דף כח.) שנשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה מעשה וילד כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן. ובגמ׳ שם ילפינן כן מדכתיב ׳אזרח׳ להוציא את הנשים, ומילת ׳כל׳ באה לרבות הקטנים. והיינו בקטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. ומטעם זה קיימא לן במשנה ברורה

(סימן תר״מ ס״ק ה׳) שאסור להאכיל קטן בידים חוץ לסוכה, אפילו לאדם אחר, או לצוות לו לאכול מחוץ לסוכה, וחיוב זה הוא חיוב מדרבנן, ואילו ערבות מקורו מן התורה. והגם דיש סוברים שמצות חינוך הוא מצוה מדברי קבלה דכתב חנוך לנער וכו׳ ראה בחיי אדם (כלל ס״ו) ובספר טורי אבן במסכת (חגיגה דף ו. ד״ה ובא שמואל), דבימי שמואל כבר גזרו על חינוך קטן ויש שסמכו גם כן אקרא מצות חינוך, מ״מ כולם הוי אסמכתא בעלמא דסתמא דש״ס ופוסקים ס״ל דחינוך הוי דרבנן, א״כ ודאי דמצות ערבות שהוא מן התורה קודם לחינוך דהוי דרבנן.

- ב -

ולמה שנתבאר הרי ב׳ החיובים של ערבות ושל חינוך מטרתם אחת והיא שצריכים לדאוג שאחרים יקיימו מצוות, ובמצות חינוך אע״פ שהיא מוטלת על האב מ״מ יסוד המצוה היא להרגיל את הקטן למצות כדי שיהא מחונך ורגיל במצות וכמ״ש רש״י במסכת סוכה (דף ב:).

אלא שלפי זה יש לעיין, דהרי חיוב לחנך את בנו הוא כעין חיוב לדאוג שבן ישראל יקיים מצוות, וא״כ כן נהי שהגדול מקיים דאורייתא, מכל מקום מצד החיוב וכלפי האב שני העניינים שוים מדוע יש להעדיף את האורח הגדול מאשר הבן הקטן שהגיע לחינוך.

וראיתי יסוד הדברים מאת הגר״נ קרליץ זצ״ל בספרו חוט שני (הל׳ סוכה עמוד רנ״ה) שאע״פ ששני חיובים מוטלים על האב ויש כאן אותה מטרה, מ״מ אין לנו לדון איזה חיוב מוטל יותר, אלא יש לדון איזו תוצאה וקיום מצוה יהיה יותר, וכיון דעל ידי קיום הערבות יתקיים המצוה דאורייתא של הגדול בשינה בסוכה, ואילו על ידי קיום החינוך יתקיים דין דרבנן יש לומר שיש להעדיף את הקיום דאורייתא מאשר את קיום הדרבנן.

וזכר לדבר שמקדימין את הצד שהתועלת תהיה יותר גדולה מהא דבמסכת קידושין (דף כט:) ת״ר ר׳ יהודה אומר, אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו, ורש״י ביאר דהאב רוצה שיצליח ממנו ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם ילמוד בנו והוא יטריח אחר מזונות ויספיקנו. הא מבואר מדברי הגמ׳ שמצד עצם דיני קדימה אזי חובת הלימוד של האב קודמת לבנו כמו בכל המצוות, מ״מ אם התועלת יותר גדולה תהיה מן הבן יש ליתן ולהקדים את בנו לעשות המצוה ולא הוא.

- ג -

וכהצד הנ״ל שיש להעדיף לתת להגדול לישון בסוכה, כן דעת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל (בשמעתתא דמשה) ובספר חוט שני שם, וכן כתבו לי כמה מגדולי ההוראה שליט״א.

וכעין זה ראיתי בספר חוט שני הל׳ סוכה (פרק י״ב עמוד רנ״ה) שדן בשאלה דומה לגבי ב׳ אחים אחד מעל גיל בר מצוה ואחד פחות והגיע כבר לגיל חינוך ויש מקום בסוכה רק לאחד מהם לישון, והאריך בזה והסיק למעשה דמכיון שיש עליו ב׳ חיובים א׳ מדין חינוך וא׳ מדין ערבות, וצריך להכריע ביניהם, עלינו לראות לפי התוצאה

באיזה אופן תצא אל הפועל תוצאה חשובה יותר, ומכיון שבמעשה של הבן הבר מצוה יהיה קיום של מצות עשה דאורייתא ובמעשה של הבן הקטן יהיה קיום רק של מצות חינוך מדרבנן, יש להעדיף את המעשה של הגדול על המעשה של הקטן.

- ד -

ויש לדון עוד, דהרי איתא בגמ׳ במסכת סוכה שעל חינוך לבנו האב מחויב להוציא הוצאות שהרי קונה אביו לבנו לולב ותפילין, ואילו משום חיוב ערבות אין חיוב לקנות עבור חבירו אתרוג וכדומה במקרה שלחבירו אין לו כסף, כמבואר בפמ״ג (סימן ל״ז) ובביאור הלכה שם.

מיהו נראה שאין לומר כן כי כל הנ״ל היינו במצוה שצריך להוציא הוצאות כדי לקיים אותה ואילו בנידון דידן אין צריך להוציא הוצאות רק צריך לתת לו מקום שכבר מוכן לו בסוכה. וממילא מחויב מן התורה מטעם ערבות להשתדל לתת לחבירו לקיים את המצוה.

ראיתי שיש שרצו להביא ראיה לספק הנ״ל מדברי המגן אברהם (סימן תרנ״ח סוף ס״ק י״א) שכתב בשם המטה משה, וז״ל: אדם שיש לו אתרוג מיוחד ובעיר אחרת אין להם כלל, מוטב שישלחנו לשם והוא יברך על אתרוג הקהל, עכ״ד. ואע״ג שכתבנו לעיל דאינו מחויב להוציא הוצאות בשביל חיוב ערבות מ״מ יש לומר דס״ל להמגן אברהם דזה ששולח להם אתרוג משלו לא הוי הפסד כהוצאות בשבילו דהא נשאר לו האתרוג של הקהל וכמ״ש לעיל.

ובשערי תשובה (ס״ק י״ב) הביא מהבית יעקב דזה רק כשאין לכל העיר אתרוג, אבל יחיד שאין לו אתרוג אינו מחויב לשלוח אע״ג דהשולח יכול לשאול אתרוג, אולם האליה רבה השיג עליו, והסיק לדינא דאף משום יחיד הדר בישוב כיון דאין לו אתרוג יש לשלחו, ואע״ג שכתב כמה אחרונים בדברי המגן אברהם דמצוה דרבים שאני ואין צריך לתת ליחיד, מ״מ הרי לנו דברי השערי תשובה שכן הוא מסתבר.

- ה -

במחצית השקל (סימן תרנ״ח סוף ס״ק י״א) כתב דבזמן הזה שרוב פעמים אחר עבור כמה ימים מנהג על ידי רוב משמוש בני אדם אתרוג של הקהל מתקלקל, אפשר אינו צריך לשלוח לחבירו אתרוג שלו. הנה מבואר מדבריו שלא כל כך פשוט לוותר, כלומר שבכל האופנים הנ״ל יש לדון דאע״פ שיש כאן חיוב מן התורה של ערבות וחיוב מדרבנן שמוטל על אביו של חינוך, מ״מ במקרה כגון דא שיש לו אפשרות לקיים את המצוה מדרבנן של חינוך מאשר המצוה מן התורה לוותר לאחר לקיים חיובו מן התורה, והרי נחלקו האחרונים בזה אם עדיף לוותר על קיום מצוה מדרבנן כדי שהשני יקיים את המצוה דאורייתא, ולפי זה יש צד לומר שאין עדיפות לתת לאורח הגדול לישון בסוכה.

ובאמת כבר ידוע ששאלה זו נשאלה קמיה דמרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל, בין באופן שיש אפשרות להכניס בנו או אורח ובין במקרה שיש ב׳ בנים א׳ גדול וא׳ קטן שהגיע לחינוך ויש מקום רק לאחד מהם, ופסק בב׳ מקרים האלו שיש להקדים את בנו

הקטן שחיוב חינוך קודם וכך פסק בנידון דומה לגבי אתרוג שיש לתת את האתרוג לבנו הקטן מאשר אורח גדול כיון שזו מצוה המוטלת על האב בעצמו אע״פ שהוא רק מדרבנן ועדיף ממצותו של אחר דמדאורייתא. הא חזינן שמרן זצוק״ל למד בפשיטות כאותם אחרונים שהזכרנו לעיל שבמקום שצריך להוציא הוצאות כדי שהשני יקיים את המצוה עדיף לקיים את המצוה שמוטל עליו.

[**מיהו** נראה לי שעל פי היסוד שהזכרנו לעיל קשה לומר פסק הלכה כזה בנידון דידן לגבי שינה בסוכה, כי הכא ליכא הוצאות שמפסיד כדי לקיים את המצוה כי הסוכה מוכנה והשינה בסוכה אינה מפסדת הוצאות רק גורמת שהוא לא יקיים את המצוה בשלימותו כיון שבנו הקטן לא ישן שם, ולכן אין להביא ראיה מאחרונים הנ״ל ואולי במקרה של האתרוג עצמו יש מקום לדון יותר].

וכן כתב חתנו הגר״י זילברשטיין שליט״א, שפעם שאל להגאון ישראל הגרי״ש אלישיב זצ״ל והשיב לו שמצות חינוך קודמת לדין ערבות, לפי שבמצות חינוך מוטלת בעיקרה עליו, ואילו המצוה של חבירו מוטלת בעיקר על חבירו, ולכן על האדם להקדים את בנו הקטן לכל אדם. ודימה דין זה למי שיש לו חוב מחמת הלואה וחוב מחמת ערבות, ויש בידו מעות רק עבור אחד מהם, שבודאי עליו להקדים ולשלם את החוב שמחמת עצמו שמוטל בעיקרו עליו לחוב שמחמת הערבות שמוטל בעיקרו על חבירו. ויתר על כן אמר הגרי״ש אלישיב דאף במקרה של ב׳ בנים שיש להם בסוכה מקום רק לאחד מהם וא׳ מעל י״ג ואחד פחות מי״ג שיש לתת לילד הקטן מקום לישון מאחר ויש לו חיוב לחנך את הבן והגדול ידאג לעצמו לישן באיזה סוכה אחרת.

ועוד יש לחזק ולהוסיף סברא שדין ערבות רק אחרי שהאדם עשה את המוטל עליו מצד עמו בשלימות, ולכן כל זמן שהוא קיים את הדין של חינוך לא מוטל עליו דין ערבות והוא צריך לחנך את בנו הקטן לישון בסוכה. ובפרט שדין ערבות הוא חיוב כללי על כל אחד מישראל, ואילו חיוב חינוך הוא חיוב פרטי שהאב מחוייב על בנו הקטן, ובודאי שהחיוב הפרטי קודם לחיוב הכללי. וראה עוד בספר הקטן והלכותיו (פרק כ״ט אות י׳) וכן בשו״ת שבט הקהתי חלק ה׳ (סימן ק״ח). והנה בעלון שו״ת וישמע משה שנת תשע״ו פרשת האזינו שאלה ה׳ דן בזה והביא שהגר״מ גרוס והגרמ״ש קליין שליט״א נקטו כן והוסיפו שדין ערבות רק אחרי שהאדם עשה את המוטל עליו מצד עצמו בשלימות, ולכן כל זמן שהוא קיים את הדין של חינוך לא מוטל עליו דין ערבות והוא צריך לחנך את בנו הקטן לישון בסוכה. וכן הסכימו הגאונים רבי יעקב מאיר שטרן ורבי שמואל אליעזר שטרן שליט״א, והוסיפו שדין ערבות הוא חיוב כללי על כל אחד מישראל, ואילו חיוב חינוך הוא חיוב פרטי שהאב מחוייב על בנו הקטן, ובודאי שהחיוב הפרטי קודם לחיוב הכללי.

הנה הגר״מ שטרנבוך שליט״א בשו״ת תשובות והנהגות חלק ה׳ (סימן רי״ד) הביא דברי הביאור הלכה (סימן ל״ז) והוסיף

וז״ל: ולע״ד נראה דאף שחיוב מצות חינוך מדרבנן הוא בקטנותו (שאז חיובו חמור מאד שכיון שהילד אינו מבין, ממילא האחריות היא עליו לבד), אבל קיום מצות חינוך הוא גם בגדלותו, שמצות חינוך שנאמר (במשלי כב) חנוך לנער ע״פ דרכו, אינו בקטן לבד, אלא גם כאשר הוא גדול, ומפו׳ כן בקידושין (ל א) וז״ל חנוך לנער ע״פ דרכו פליגי בה רבי יהודה ורבי נחמיה חד אמר משיתסר ועד עשרים ושתים, וחד אמר מתמני סרי ועד עשרים וארבעה ע״ש היטב ברש״י, ומה שמברך עליו כשהגדיל ברוך שפטרני מענשו של זה, ברכתו על שפטרו ״מענשו״, והיינו שמבואר ברמב״ם (רפ״ו מהל׳ תשובה) ״יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים אין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות כקניניו, וכתיב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש״, וכשבנו נעשה גדול, כבר אין הבן נענש על חטאי האב שזה רק בבניו הקטנים שהם כקניניו, וע״ז מברך ברוך שפטרני מהעונש המיוחד הזה, (ויש עוד לפרש שמברך שפטרני ״מענשו״ שמשהגדיל יש לו בזה שותף שהוא הבן עצמו, ולכן לא נענש עליו כמקודם שאז האחריות היתה עליו לבד).

וכיון שמקיים מצות חינוך גם בבנו גדול וכמ״ש, לכן נלענ״ד דעדיף שיתן לבנו גדול לקיים בזה מצוה דאו׳ וגם מקיים מצות חינוך מאשר שיתן לבנו הקטן שאינו אלא מצוה דרבנן (וע״ע מש״כ בח״ג סי׳ קכ״ז דאפי׳ ליתן לאחר שאינו בנו שמחויב מדאו׳, עדיף מליתן לבנו קטן ע״ש.

ויש לפרש עוד שכבר ביארתי בכמה מקומות שיסוד חיוב חינוך קטן הוא מדאו׳, שמדין המ״ע ללמד בנו תורה מחויב לחנכו, שעיקר לימוד התורה כדי להביא לידי מעשה שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, ואם חייב ללמד בנו תורה כדי שידע לקיים מצוות כ״ש שצריך לחנכו למצוות להרגילו לעשיית המצוות, ורק שמה״ת אין חייב לחנכו יום יום או בכל פרטי המצוה, כגון בזמנה, שחיובו רק כפי הבנת האב היאך יתרגל לקיים המצוות, ובאו רבנן וחייבו קטן כגדול ממש יום יום ובכל פרטיה.

ולפי״ז י״ל נמי דכיון שהאב מחוייב ללמד את בנו תורה גם כשהוא גדול (עיין בשו״ע הגר״ז הל׳ ת״ת שאפילו הבן גדול ונשוי חייב ללמדו תורה ואפי׳ בשכר כשיש לו), י״ל דאם חייב ללמדו תורה כדי שידע לקיים מצוות, כ״ש שחייב לדאוג לו כל אימת שמחויב לקיים מצוה שיוכל לקיים מצותו, שאם אין לבן גדול האפשרות לקיים בעצמו נשאר החיוב על האב.

ולפי זה אמת הדבר שאם הבן גדול עליו לדאוג בעצמו כיון שהוא מחויב במצוה, אבל אם אינו מצליח להשיג לעצמו, אביו חייב לחנכו, והוא קודם לקטן דכיון שהגדול מחויב מדאורייתא חמיר טפי החיוב על האב לדאוג שיקיים המצוה, ואם כן אם שניהם בבית הכנסת והגדול יכול להסתדר באחר והקטן לא, נותן לקטן, אבל כשאינם במקום שיש לולב, בודאי הגדול קודם, עכ״ל.

אולם ראיתי עוד בספר קובץ הלכות להגר״ש קמניצקי שליט״א הל׳

סוכה (פרק י״ד סעיף י״ז) שפסק לגבי הנידון כשיש מקום רק לאח הגדול או הקטן שיש להכניס לסוכה את האח הגדול, והמו״ל שאל אותו מדוע הרי יש חיוב לחנך את הקטן והגדול ידאג לעצמו, והשיב לו שם דכיון שהגדול חייב מן התורה ודאי יש להניח להגדול לישן בסוכה. מיהו כבר כתבנו לעיל כדעת רוב הפוסקים וכדעת מרן הגר״א נבנצל שליט״א שיש להורות למעשה שדין חינוך קודמת לדין הגדול והוא ידואג בשביל עצמו.

סימן קיח

גדר תיומת יבשה ושנשרפה על ידי החמה

שאלה: מצוי מאוד ששואלים אותי ביום טוב ראשון של חג הסוכות אנשים שיש להם לולב והתיומת היתה נראית לו כיבשה, וכאשר ראיתי את זה אמרתי לו שהוא לא נחשב כיבש, ואולי המראה כזו הגיע מהשמש, ויש לעיין האם עלה שנתייבש על ידי השמש הוי כחסרון של יבש שפוסל את הלולב אפילו העלה האמצעית כפי שיטת הראב״ד אשר הו״ד במשנה ברורה?

תשובה: והנה איתא בשו״ע (סימן תרמ״ה סעיף ה׳) לולב שיבשו רוב עליו או שדרתו פסול. ושיעור היבשות משיכלה מראה ירקות שבו ולבינו פניו. רמ״א: ויש אומרים שלא מקרי יבש אלא כשנתפרך בציפורן מחמת יבושתו וכן נוהגין במדינות אלו שאין לולבין מצויין. ובמשנה ברורה (ס״ק כ״ב) הביא דעת הראב״ד שאם עלה העליונה התיומה יבש פסול.

אולם בחזון איש (או״ח סימן קמ״ה ס״ק י״א) כתב שאם רק העלה האמצעי התייבש וכל העלים נשארו בלחותם מודה הראב״ד שכשר, ואפילו אם יבשו רוב עלי הלולב ראשם כשר, ורק באופן שיבשו רוב העלים וכל עלה ברובו פוסל הראב״ד אם גם התיומת התייבשה. וטעמו משום שהראב״ד דיבר על לולב שיבשו רוב עליו, ועל זה כתב שאם התיומת העליונה נשארה בלחותה הריהו מצילה את כל הלולב. אמנם אם התיומת הייבשה בשיעור כזה שבמיעוך מעט התפורר ותיפול, הרי זה פסול, משום שחוששים לו כאילו נקטם.

ולענין אם התיומת נשרפת על ידי החמה ראיתי בספר הליכות שלמה (פרק י׳ סעיף ג׳) שהביא פסקי הגרשז״א זצ״ל בזה שאם נשרף ראש התיומת מחמת השמש, אין זה בכלל יבש, וכשר לכתחילה אף להסוברים שיבשות התיומת פוסלת בכלשהו, כיון שהלולב כולו עומד במראהו הירוק ולח הוא, הרי דלא כלתה לחלוחיתו מחמת עצמו, ואין זה נקרא יבש, וכשר. וכן כתב בשו״ת עמק התשובה חלק ה׳ (סימן מ״ב אות ג׳) שאין זה בגדר יבש, דעדיין עלה יפה הוא, ובתוכו יש לחות, ורק בראשו נעשה חום מהשמש, ואין זה נחשב יבש.

ועי׳ עוד בשו״ת תשובות והנהגות חלק ג׳ (סימן קפ״א אות ה׳) וז״ל הידור הוא שלא יהא יובש כלל בראש התיומת גם מחמת

השמש, וצריך שמראה שלו יהיה ירוק, אבל לחוש ביבש משהו לענין פסול נראה דרק אם מראהו נתלבן נפסל, אבל כשצבעו חום מהשמש וכדומה לא נפסל, וצריך שיהא ניכר שיבש לרוב בני אדם בלי שימת עין מיוחדת בדיוק, דלא גרע מכל פסולי הדר שכך נבדקים. וכיון שהפסול משום נקטם נראה שאין להחמיר אלא אם היבשות בשני חלקי העלה כבנקטם, וגם שיעור יבשות היינו כשנעשה לבן דוקא, ולא ידעתי למה המהדרין מבזבזים זמן רב למצוא לולב שראשו יהא כולו ירוק, ואולי זהו יופי והידור ללולב.

ונראה דמה שפורסם שמרן הגרי״ז מבריסק חשש לפסול בזה, וכן שבנחלק מעט ונראה משהו רווח לחשוש שפסול כהימנק (ראה להלן אות ד׳), או במראה ברוי״ן בראש התיומת מהשמש לחשוש שפסול משום יבש, ודלא כהמנהג להקל בזה משום שרביתיה כן, הנה מרן זצ״ל לא חש כלל לפסול מדינא, רק חיפש בעצמו לולב מהודר שאין בו מקום אפילו לחקור על כשרותו, והפוסקים התירו, והוא לא חולק להורות שפסול, רק חיפש בלי הוראת היתר, ומזה נהגו כן גם כמה מתלמידיו, ובמק״א צידדתי שההידור אינו רק ביופי, אלא גם בכשרותו שנראה לעין מיד שאין בו פגם, יש בזה מצות ואנוהו כמו יופי, עכ״ל.

סימן קיט

נוי סוכה שכתוב על האריזה שמיועד ליום אידם אם מותר לתלותם בסוכה

שאלה: נשאלתי מהרבה אנשים ממה שמצוי מאוד בשוק נוי סוכה, שמוכרים מנורות קטנות וכדומה שהם צבעוני שבעצם מוכרים אותם במשך השנה לגויים לכבוד חגם, האם יש איסור להשתמש בהם לנוי סוכה, האם יש בזה איסור של עבודה זרה?

תשובה: נוי סוכה שכתוב על גבי אריזתם שהם מיועדים ליום חגם של הגוים, וכן נרות שכתוב על גבי הקופסא שהם מיועדים להדלקה בבית ע״ז שלהם, אין בהם חשש של נוי ע״ז, כיון שנעשים בבתי חרושת לצורך מכירה וכל הכיתוב נעשה לפרסומת לצרכי מכירה בלבד, ועל כן מותר לתלותם בסוכה ולהדליק בהם נרות שבת.

ובביאור ההוראה נראה על פי והנה נראה על פי דברי השו״ע שם שמותר, כיון שאפילו נוי של ע״ז לא נאסר כל זמן שלא נשתמשו בהן לנוי, וכן נראה מדברי החתם סופר הובא במשנה ברורה (סימן קנ״ד סעיף י״א). ועוד מדברי השו״ע לקמן (סעיף י״ג) דנרות ושעוה של אלילים ותכשיטי כהנים אסורים למצוה משום שמאיס, שם מיירי דכבר השתמשו בהם לע״ז, אלא שנתבטל דמותר להדיוט, מ״מ למצוה איסרי משום דמאיס, וראה עוד בביאור הגר״א שציין

לדברי הגמ׳ ע״ז דף מג. אבל בלא נשתמשו בו עדיין לע״ז אין לאסור.

בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן נ״ז) העלה כמ״ש וביאר משום שאין איסור אלא דוקא שכבר היה בבית ע״ז שלהם, והוכיח כן מדברי המרדכי עי׳ שם, ואם רק הזמינו אותו לע״ז לחוד אין נאסר, דהזמנה לע״ז לאו מילתא היא. והוסיף דאין להחמיר הכא משום שנעשו בבית חרושת לשם ע״ז עצמה וא״כ יש בה יותר מהזמנה, משום דידוע דבתי חרושת עושים לצורך כל דבר וגם כיון שהוא מעשה מכוניות ואין יד אדם נוגע בעשייתן אין כאן מחשבה הפוסלת והקופסאות שמצויר עליהם שהם לצורך ע״ז שלהם נעשה לפרסומת מכירה כידוע שם.

ובספר וישמע משה חלק ב׳ (עמוד רנ״ח) נשאל בזה מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל והשיב שמדינא אין איסור דהרי הזמנה לאו מילתא הוא, אבל אפילו הכי אין זה יפה לקשט את הסוכה בקישוטים שנעשו לעטר את העבודה זרה רח״ל. וראה עוד בשו״ת שבט הקהתי חלק ב׳ (סימן רט״ו) ובחלק ג׳ (סימן קצ״ו אות ד׳), ובספר שמחת ישראל הל׳ סוכה (פרק ט״ז הערה 860).

והגר״י בעלסקי זצ״ל פסק לגבי מכירת מנורות הנ״ל או עץ אשוח וכדומה שבזמנינו לא נוהגים לעבוד אותם ואינם אלא זכר לדבר, ולכן מדינא מותר למכור אותם, אך לכתחילה צריך למנוע מזה כל שאפשר אא״כ תגרום חשש איבה וכדומה והכל לפי הענין על פי שאלת חכם.

וכעת ראיתי בשיעור הלכה להגר״ש פעלדר שליט״א הל׳ סוכה (פרק כ״ב סעיף יב) כתב שיש לדון האם מותר לתלות בסוכה שרשראות של נורות חשמל צבעוניות, שנעשו כדי לתלותן על האילנות, שאותם נוהגים הגוים לקשט בחגם. דהנה כתב בשו״ע או״ח (סימן קנ״ד סעיף י״א) נרות שעוה שנתנם עכו״ם לעבודת אלילים, וכיבן שמשן (כיבה אותן השמש של הע״ז) ונתנם או מכרן לישראל, אסור להדליקם בבית הכנסת. וביאר המשנה ברורה (ס״ק מ״ד) דאסורין לגבוה משום דמאיס. והוסיף המשנה ברורה (ס״ק מ״ה) דהוא הדין לכל הדלקה של מצוה, כגון הדלקת הנר דשבת ודחנוכה, או ללמוד לפניהן דאסור, ולפי זה יש לדון דיתכן דגם אסור לתלותם בסוכה כדי לקשטה.

אמנם שם מדובר באופן שכבר השתמשו באותם הנרות בפועל לע״ז, ולכן הם אסורין לגבוה אף לאחר שביטלום, משום דמאוסין, אבל הזמנה לחוד אינה אוסרת, וכמו שכתב המשנה ברורה וז״ל ואם לא הודלקו עדיין מעולם ומכרן שמשן לישראל מותר אף לגבוה, דלא חל עלייהן דם נוי ע״ז מעולם. ואם כן נורות כאלו שנרכשות בחנות, דמעולם לא השתמשו בהם בפועל לע״ז, מותר מעיקר הדין לתלותן בסוכה. אך מ״מ נראה דאם ניכר שנעשו עבור חג עובדי הע״ז, אין ראוי לתלותם בסוכה, עכ״ד.

יהודי שרוצה לסחור עם נרות צבעונים

והנה לענין נידון דידן מתעורר שאלה שבמשך השנה יהודי סוחר בכל מיני נרות כאלו, האם מותר לו למכור את זה לנכרי שעומד להשתמש איתם לכבוד חגם?

בשו״ת שבטי ישראל חלק א׳ (סימן כ״ג) נשאל אודות נרות צבעונים שרוצה למכור לחנוונים וידוע שנרות אלו משמשין בהן לתיפלות של עכו״ם, ולפעמים משתמשים בהם גם לענין של היתר, אם מותר למכרם או שמא יש לחוש שהחנווני ימכור אותם לבתי תיפלות. והאריך לבאר הכל בטוב טעם ודעת בסוגיא של לפני דלפני ועוד, וצירף לדינא כמה סברות שעל כן אפילו בעל נפש אינו צריך להחמיר בזה עי׳ שם.

ובספר מראות יחזקאל חלק א׳ (עמוד תנ״ו) נשאל הגר״י רוטה זצ״ל אודות אם מותר לישראל לקנות נרות המיועדים לעבודה זרה מגוי, ולמכרן לגוי אחר. ומה הדין במי שיש לו חנות של נרות ובאים גוים לקנות אם מותר לעשות כן. והורה שם למעשה שאם הגוי קונה ממנו הרבה שניכר שקונה אותם לסחורה מותר. ובשאלה הב׳ הורה שאם יש לו חנות שבאים אנשים לקנות ובתוכם גם גויים, ורוצים לקנות נרות שידוע שהם ליום חגם, אם אינו יכול להמנע מלמכור להם נרות, ישתף עמו גוי בחנותו ויתנה עמו מתחילה שחלק הנרות יהיה שלו, ופועל גוי יושיט להגוי הנרות בעת המכירה. ועי׳ עוד בשו״ת עמק התשובה חלק ח׳ (סימן צ״ד).

סימן קכ

בניית סוכה כשגורם רעש בשעות המנוחה ביום ובלילה

שאלה: שאלה מצויה שחוזרת על שלחן הרבנים בחודש תשרי הוא כשיש אנשים שרוצים לבנות ולסיים את בניית הסוכה בביתם או בחצר בנין שלהם ויש רעש גדול מזה, ולמעשה השכנים מעכבים את הבנייה כיון שזה מאוחר או בין שעות המנוחה, והבונים טוענים שבניית סוכה זה עבור מצות סוכה, וממילא אי אפשר למחות נגד רעש שנגרם על ידי הבנייה, האם הצדק עם מי.

תשובה: והנה שאלה דידן כבר דשו בו רבים מן הפוסקים שכתבו תשובות חשובות בענין בניית סוכה בשעות מנוחה, הכל מבוסס מסוגיות הגמ׳ במסכת בב״ב דף כ: ומהראשונים והאחרונים שדנו בכל הנידון של רעש שנגרם על ידי פעולה שעשו לצורך מצוה וכדומה לו, ולתועלת הענין נציין כאן את דברי הפוסקים בזה ומסקנתם להלכה למעשה.

והנה בשו״ע (סימן קנ״ו סעיף א׳) כתב שאם ביקש לעשות רופא או אומן להקיז דם בני המבוי מעכבין אותו, ובסמ״ע (ס״ק ג׳) בביאור דברי המחבר מה שכתב רופא או אומן, רצה לפרש דהרי כדברי רש״י שכתב מוהל אי אפשר לומר, דהרי השו״ע לקמן (סעיף ג׳) כתב בהדיא דלדבר מצוה אי אפשר לעכב, ולכן פירש שרופא כוונתו שהוא לרפאות גופות בני אדם, ואומן הכוונה שמקיז דם.

הט״ז (ס״ק א׳) הקשה על דברי הסמ״ע דמה תיקן הסמ״ע בתירוצו דמיירי ברופא

גופות הלא זה גם רופא והוה מצוה. וראה בערוך השלחן (סעיף ד׳) וכן בספר פעמוני זהב שכתבו דכיון שיבואו גם גויים להתרפאות אצלו, ובהם ליכא מצוה שפיר יכולים השכנים לעכב משום ריבוי הדרך של העכו״ם. ולכן כתבו שם שלדעתם דברי הסמ״ע שרירים וקיימים, אלא דהחילוק הוא אם נפרש רופא מוהל הוי כל עסקו אינו אלא למצוה וכל כניסה ויציאה הוא של מצוה, אבל רופא של גופות עשוי לראות עכו״ם וישראלים, ואם כן הגם דלגבי כניסת הישראלים כניסה של מצוה היא עם כל זה יכולים לעכב עליו מצד כניסת שאר עכו״ם שאין ברפואתם מצוה. ולפי זה העיר בשו״ת ציץ אליעזר חלק י׳ (סימן כ״ה פרק ל׳) שבמקרה שאין גויים מצויים רק אנשי ישראל הוה מצוה שאין ביד השכנים לעכב.

ועוד כתב בט״ז שם שמה שכתב רבינו מילי דמצוה כגון לחלק צדקה או להתפלל, להורות דדוקא בעינן מצוה התלוי בצירוף אנשים כמו אלו דחשיב, משא״כ כשאפשר לו לילך לבתי האשנים שצריכין לכך מעכבין עליו שלא לעשותו מוהל אם הוא בענין שיבואו הרבה אנשים לביתו.

וראה עוד בחתם סופר חידושיו במסכת ב״ב דף כ: שתמה על דברי הט״ז שכתב דרופא נפשות ואומן מוהל הולכים לבתי אחרים ולא מגיעים החולים לבית הרופא, כי הרי במציאות בדרך כלל הרופא מקבל את החולים ולא הולך לבתיהם, כי איך יודע הרופא שיש חולה בביתו עי׳ שם. ובספר עמק המשפט חלק ג׳ (עמוד רס״ה) כתב דכהיום כיון שהסדר שהחולים באים לקופת חולים והדבר עולה ממון הרבה להביא הרופא גם להט״ז אין זה חשיב אפשר.

והנה יש לעיין אם באמת בניית סוכה חשיב כדבר מצוה שאין בני החצר יכולים למחות ברעש שנגרם ממנו, או שמא יש לומר דאינו חשיב כמצוה כי המצוה היא רק בישיבה בסוכה. הרמ״א (סימן קנ״ו סעיף ב׳) כתב דכל מה שעושה בחנותו ובביתו אפילו לכתחילה אין השכנים יכולים למחות, אבל הוסיף בשם הריב״ש אם הם חולים והקול מזיק להם יכולים למחות, ומקובל אצל פוסקי זמנינו שהיום שנחלשו הדורות הכל חולים אצל שינה, וכל אדם יכול למחות ולמנוע משכינו שלא יעשה רעש בשעות המקובלות למנוחה ושינה.

ובשו״ת מנחת פרי חלק ו׳ (סימן ה׳ אות ב׳) נשאל בזה והביא שם דאמנם החזון איש (סימן י״ג ס״ק י״א) כתב וז״ל: נראה דאין דברי ריב״ש אלא בעשה דבר שאינו עיקר דירה כמו בעושה אריגה וכיו״ב שאין זה מצוי בכל אדם ולא ברוב בני אדם אבל אם עושה דברים שרוב בני אדם עושין ולפעמים תשמישן ודיבורן משמיע קול שמפריע את החולה אינו יכול למחות אף אם החולה קדם, ורשאי אדם לבנות בית אצל חבירו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה ואין החולה יכול לעכב עליו דהרי אינו חייב לצאת מדירתו, עכ״ל. וכתב שם במנחת פרי דבניית סוכה ודאי לא הוי חשיב חלק מתשמישי הבית ויכולים לבנותה ביום ולשכור פועל וכדומה.

והנה יש טוענים דהרי בפתחי תשובה (ס״ק א׳) הביא שם תשובת חתם סופר חו״מ

(סימן צ״ב) שכתב דלא קאמרי שיכול לעשות רעש לצורך מצוה אא״כ יתבטל המצוה דאם לא ילמדו יתבטלו או שאר מצות המוטלים על הכל אבל הכא פרנסת בניו ובני ביתו אינה מוטלת על שכניו, עכ״ד. ולפי זה יש לדון לענין סוכה שהיא מצוה פרטית שלו, אבל אינה מוטלת על השכנים, וגם אין חשש שיתבטל המצוה כיון שיכול לבנות ביום, ולפי״ז אין להתיר משום צורך מצוה וכן העלה בשו״ת אבני נזר שרק במצוה שיש חשש שיתבטל אי אפשר למחות בידם.

ובשו״ת אבני ישפה חלק ד׳ (סימן קט״ו) כתב על טענה הנ״ל שהרי קיימא לן דכל ישראל ערבין זה לזה וכולם צריכים לדאוג שכל אחד יקיים את המצוה של סוכה, אבל כוונת החת״ס לאפוקי פרנסה. אבל לענין לעשות רעש בחצר אינה נחשבת דבר מצוה, דכאן בעינן דבר מצוה שמוטלת על שכניו, ופרנסה אינה נכנסת לגדר הזה, אבל סוכה היא מצוה שמוטלת על שכניו כיון שכל ישראל ערבים. ובחידושי חת״ס שם כתב בהדיא דדוקא מצוה שמוטלת על הציבור ולכן יתכן שזו כוונתו כאן. וראה עוד בשו״ת משיב נבונים חלק ה׳ (סימן ס״ג).

והעלה לדינא שם שאף שיש מח׳ בראשונים אם הלכה זו היא בכל דבר מצוה, אבל כיון שהשו״ע הכריע דהוי בכל דבר מצוה, ועוד שיכול לומר קים לי כדעת השו״ע כמ״ש בשו״ת להורות נתן חלק ג׳ (סוף סימן ק׳), לכן שפיר מותר לבנות סוכה גם מאוחר בלילה, והסכים לזה מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל, אלא שאמר שאם יש אפשרות לעשות במקום אחר אין היתר להרעיש. והסתפק קצת שמא סוכה יכול לעשות במקום אחר וסברו זו דומה לדברי הט״ז שם. גם הוא הוסיף שאין להרעיש מאוחר מדי אלא כמנהג המדינה, ובספר נחלת צבי (סימן א׳) כתב שבזמן הזה מנהג המדינה הוא עד אחד עשרה בלילה. וכן בספר פסקי הגרי״ש חו״מ (הל׳ נזקי שכנים אות י״ב) פסק דבמקום שיש חוק מהמדינה שלא להרעיש מאוחר בלילה במקום מגורים [כגון במקומות שלנו אחרי 11:00 בלילה] אסור מצד הדין להרעיש בשעות אלו, ולכן אין להרעיש בשמחות וכדומה בשעות אלו.

[ולמעשה מה שהביא שם שאם יכול לעשות במקום אחר כמ״ש בט״ז שאין היתר לגרום רעש, מ״מ הרבה מקרים אין באמת מקום אחר לעשות את הבנייה כגון שאחד בונה סוכה במרפסת שלו והכל לפי הענין].

ובשו״ת מנחת פרי שם כתב דהגם שכתב בספרו מנחת פרי הל׳ סוכה (סימן תרכ״ה) דאפשר דבניית הסוכה נמי מצוה, אך אין להתיר בכה״ג משום כך כיון שהחתם סופר שם כתב דוקא אם מוטל על הציבור, ולכן החמיר בכה״ג, ולא הבין כמ״ש בשו״ת אבני ישפה שכל ישראל ערבין אלא אדרבה שמצות בניית סוכה לא הוי מצוה שמוטלת הציבור, ואין השכנים חייבים לקבל עליהם היזק זה משום צוה דרמיא עליו, והביא עוד שראה מהגר״נ קרליץ זצ״ל דעכ״פ בשעות המקובלות למנוחה ביום ובלילה ביד השכנים לעכב, ובר מן דין יכול לבנות את הסוכה ביום על ידי שישכור פועל וכדומה.

עוד ראיתי יסוד חשוב מוכרע למעשה בספר החשוב משפט צדק הל׳ שכנים (סימן כ״ד סעיף ז׳) שכתב דרעש בלילה או בשעות המנוחה אסור ולפעמים אפילו דיבורים לא קולניים כשנעשים צמוד לחלון חדר שינה מזיקים הם, וכל שכן רעש שאינו מקובל לעשותו בבנין מגורים בכל שעות היום. וציין למה שכתב בכסף הקדושים (ס״ק א׳) דסבר שניתן להתנגד להכאת הפטיש בלילה, כיון שאין זו דרך מגורי בני אדם. וכן שמע מהגר״נ קרליץ זצ״ל שהכלל הוא שכל שההיזק חריג ניתן להתנגד לו גם כשעושהו מביתו. ובכל מקום, אם במקרה של בנייה וכדומה השכן מצטער מהרעש, והמרעיש יכול להתרחק או להפחית את רמת הרעש בלי הפסד או טירחה, יש חיוב לעשות זאת גם אם אין איסור לעשותו, וסיים שכך המנהג, ומנהג עוקר הלכה עי׳ שם.

ובספר אורח מישור תשובות ופסקים הל׳ שכנים (עמוד מ״ח) הביא יש מי שכתב שאדם אינו רשאי לבנות סוכתו ולהרעיש לשכנים, משום האי התירא דצורך מצוה. משום דכל ההיתר דצורך מצוה היינו דוקא באופן שאין המצוה יכולה להתקיים אלא באופן זה, אבל אחד שבונה סוכתו ויכול לבנות גם בזמן שאין הזיק לשכנים ודאי שמחוייב בזה ואין בזה היתר דמצוה, כיון שאין מצוה לעשות דוקא באופן שהוא מזיק לשכנים וא״כ שעושה בזמן זה לא הוה מצוה. וכן שמע מהגאון רבי פנחס שוב שליט״א דפשוט שאסור.

סימן קכא

ס״ת שנמצא פסול בשמחת תורה, האם צריכים כל הקהל לחזור ולעלות לתורה

שאלה: אירע בשמחת תורה בבית כנסת שספר התורה שבו קראו פרשת וזאת הברכה לכל הנמצאים [שחוזרים וקוראים הפרשה כמה פעמים עד שיעלו כולם לתורה], נמצא פסול בפסול גמור - שנמצאה אות ל קטועה ומחולקת לשנים - הוי״ו לחוד והכ״ף לחוד. ונתעוררה שאלה האם צריכים כל הקהל לחזור ולעלות לתורה בס״ת אחר או שיצאו במה שקראו ועלו לתורה בספר זה למרות שהיה פסול.

תשובה: והנה נקדים עם יסוד הדין לגבי אם נפסק האות בשו״ע (סימן לב סט״ז) כתב השו״ע: נפסק אחת מהאותיות, הגה: הפשוטות, כגון וי״ו זיי״ן או שנפסק רגל (הנו״ן) וכיוצא בה, אם תינוק שאינו לא חכם ולא טפש יודע לקרותו, כשר. ואם לאו, פסול. וכתב הרמ״א: מיהו אם אנו רואים שלא נשאר צורת האות כתקונו, פסול אף על פי שהתינוק קורא אותו כהלכתו. וביאר המ״ב ס״ק נב, דהשו״ע מירי כשהספק הוא האם יש באות את השיעור הדרוש, כגון וי״ו שנפסקה וספק אם נקראת כוי״ו או כיו״ד, וכן נו״ן פשוטה וכ״ף פשוטה וכדו׳. אבל אותיות שמורכבות מכמה איברים, וכשנפסק

אחד מהאיברים חסר בצורת האות, כגון אל"ף שנפסק אחד היו"דין שלה, או פ"א שנפסק היו"ד שלה, בזה הספר פסול ולא מהני קריאת תינוק רק שיועיל תיקון. והוא הדין בנידון דידן, למ"ד שנפסק הוי"ו מהכ"ף בודאי פסולה ולא מהני קריאת תינוק להכשיר את הספר רק לשיועיל תיקון אח"כ.

רוב הפוסקים בזמנינו הורו במקרה כזה והדומים לזה שכולם יצאו בדיעבד בעליה שלהם, ולא צריכים להעלות ולקראות שוב, ויש ג' טעמים לפוטרם מלחזור ולקרוא בתורה: א. דעת הרמב"ם ידועה שבכל קריאת התורה אם לאחר הקריאה נתברר שקראו בס"ת פסול אין צריכים לחזור ולקרוא שנית. ב. דעת הפנים מאירות ח"ב סימן טז להכשיר את הספר בקריאת תינוק גם בכה"ג, וכתב המ"ב סימן קמג ס"ק כה שאם כבר קראו סומכים בדיעבד אפילו על שיטה יחידאה וא"צ לחזור ולקרוא. ולכן אם אכן תינוק קורא את הלמ"ד כראוי, יש לסמוך על סברת הפנים מאירות ולא לחזור ולקרוא. ג. כתב החיד"א במחזיק ברכה, שס"ת חדש שנמצא בו פסול בפעם הראשונה שקראו בו יצאו ידי חובה ואין צריך לחזור ולקרוא, ונימוקו עמו דקי"ל חתן אין רואים לו נגעים בשבעת ימי המשתה לו ולכסותו ולביתו, וס"ת חדש הרי הוא כחתן בתוך ימי המשתה ואין רואים לו נגעים. ועפ"ז י"ל דבשמחת תורה שהוא זמן החתונה הגדולה, ומסיימים בו הקריאה בחמשה חומשי תורה, אין רואים בו פסול בס"ת, ויש להכשיר הקריאה בדיעבד אם קראו בס"ת פסול, וכך פסק בעל שבט הקהתי שליט"א ועוד מורי הוראה הובא בשו"ת וישמע משה חלק ז'.

סימן קכב

זמן קריאת פרשת וזאת הברכה שמו"ת

שאלה: כל שנה שואלים הרבה מתי מותר לקרוא שמו"ת פרשת וזאת הברכה, האם גם בזה אפשר לקרוא אחרי שהציבור שמע קריאתו בשבת במנחה, או לא, כי לפעמים כמו השנה יוצא בלא יקראו את הפרשה בפועל עד עוד שבועיים, ולכן אולי היות ואין הקריאה שלו סמוכה לקריאת של מנחה בשבת, אולי צריכים להמתין עד הושענא רבה?

תשובה: והנה כתב במשנה ברורה (סימן רפ"ה ס"ק י"ח) שיש לקרוא וזאת הברכה שמו"ת בהושענא רבה, ויש שכבר העירו סתירה בדבריו ממה שכתב (סימן תרס"ט ס"ק ד') דפוסקים שבליל שמחת תורה יקרא הפרשה (וזאת הברכה) שנים מקרא ואחד תרגום, שעתה הוא זמנה, עכ"ל. וכן בארחות חיים (הל' קריאת ס"ת סי' נח) כתב וז"ל, ונהגו להסדיר הפרשה של וזאת הברכה כל אחד בביתו בליל יום ט' בחו"ל שנים מקרא ואחד תרגום, עכ"ל.

וראיתי מבארים שאפ"ל דעיקר כוונתו בסי' תרס"ט הוא לפרש דלא ידחה

קריאתה למחר כמו בכל שבת, שכתב בשו״ע סי׳ רפ״ה סעיף ד׳ דמצוה מן המובחר להשלים אותה קודם שיאכל בשבת, או ישלימה עד המנחה, דדוקא בשבת דעלמא שאינו מתחיל בקריאת פרשה האחרת עד המנחה יכול לקרותה בשבת עד המנחה, אבל בשמחת תורה כיון שבשחרית גומרים פ׳ וזאת הברכה, ומתחילים מיד בקריאת פ׳ בראשית, א״כ אם יאחר לקרותה למחר קודם שיאכל, כבר הפסיד קריאתה מן הדין, דכיון שכבר התחילו הציבור בקריאת פ׳ בראשית כבר עבר זמנה כמו לאחר מנחה בשבת, ולכן כתב דצריך לקרותה קודם לכן.

והנה יסוד ספק הנ״ל הוא האיך אפשר לקרוא שמו״ת אם לא קוראים את הפרשה בשבוע הבא, והאריך בזה בשו״ת קנה בושם חלק א׳ (סימן ט״ז) והעלה לדינא שאין יכולים להקדים ולקרוא פרשת וזאת הברכה כי אם בהושענא רבה או בשמחת תורה, משום שפרשת וזאת הברכה אינה תלוי׳ בשבת כשאר הקריאות, והיא קריאת היו״ט של שמחת תורה, ולכן א״א להתחיל ולקרוא פרשה זו כי אם בשמחת תורה או סמוך לו.

אמנם מעיקר הדין אני נוהג להורות בזה כפי ששמעתי מפה״ק של מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שהיות וכבר שמעו את הקריאה שלו שבת במנחה, אפשר לומר אותו מיד אח״כ. מעיקר הדין נראה שאפשר להתחיל ולקרוא פרשת ״וזאת הברכה״ שמו״ת מזמן שקראו הציבור פרשה זו בשבת במנחה, בשו״ע (סימן רפ״ה סעיף ג׳) כתב שיתחיל לומר שמו״ת מיום ראשון, והמשנה ברורה כתב שלמעשה היות וכבר שמעו הקריאה במחנה בשבת אפשר להתחיל לעבור את הסדרה.

ומעתה, אע״פ שיש סברא להחמיר להמתין עד הושענא רבא או שמחת תורה, מ״מ כבר הזכרנו שגדולי הוראה פסקו לומר מיד אחרי ששומעים ממנחה בשבת, ועוד ניתן להוסיף שאין רצוי להשאירה לכתחילה לשמחת תורה, כי בדרך כלל, טרודים בריקודי ההקפות ושמחת היום ועלולים להפסיד המצוה, כי אין תשלומין לזה אחר החג, ולכן מכיון שיש מקום גדול לומר שמו״ת אחרי ששמעה הקריאה במנחה עדיף לסמוך על זה.

סימן קכג

קריאת וזאת הברכה אחרי חתן בראשית

ולענין קריאת וזאת הברכה אחרי ששמע חתן בראשית, הרי קיימא לן שעד שמחת תורה אפשר להשלים את השמו״ת, ויש לדון האם על ידי קריאת חתן בראשית כבר נחשב סיום השנה לקריאת התורה, ואי אפשר להשלים את הפרשה של וזאת הברכה.

נראה שההוראה למעשה הוא בזה דשפיר מקרי קריאה עם הציבור כל יום דשמחת תורה, משום דתחילת קריאת פרשת בראשית בשמחת תורה יש לומר דהוא רק צורה ואופן של סיום התורה, ומ״מ פרשת בראשית גם יכול להתחיל כיון שכבר

התחילו, ושייך לומר דשני הפרשיות מקרי עם הציבור, ואף שיש חולקים בזה, מ״מ קיימא לן להקל, וכ״כ בספר קצות השלחן ובספר חוט שני.

סימן קכד

תחילת זמנה של פרשת בראשית

שאלה: בדבר השאלה המצויה אם אחרי שמיעת חתן בראשית שהוא תחילת קריאת פרשת בראשית יכול כבר בבוקר לומר שמו״ת של פרשת בראשית, או אפשר שלא נחשב כקריאה עם הציבור שהציבור התחילו לקרוא את הפרשה כיון שלא קראו אותו בקריאת התורה במנחה?

תשובה: אף שיש מחמירים להמתין לקריאה של שני חמישי או מנחה בשבת או לפחות להמתין עד אחרי מוצאי שמחת תורה, מ״מ ההוראה המוקבלת הוא להקל בזה דקריאת שמו״ת של פרשת בראשית, נראה שאפשר להקל לקרותה משמחת תורה מזמן שהתחילו לקרות פרשת בראשית, ואע״פ שאין זה כקריאת התורה של יום שני וחמישי, מ״מ הרי כבר התחילו לקרות פרשת בראשית, ותוקפו כקריאת מנחה בשבת שכבר התחילו מחדש. וכ״כ בשש״כ (פרק מ״ט הערה קי״ח) שיכול לקרוא מעת שעלה החתן בראשית לתורה ואף קודם מנחה, ואף אם חל בשבת יכול להתחיל ולקרוא שמו״ת של פרשת בראשית מעת שעלה החתן בראשית. ועי׳ בשו״ת מנחת אשר חלק א׳ (סימן י״ג). ויש לציין שאין להתיר להתחיל שמו״ת לפרשת בראשית לפני שמחת תורה, אפילו במי שיש לו טענה שיקח לו הרבה זמן לעבור גם על כל רש״י, כיון שאין סברא להתחיל אם לא התחילו לקרוא את הפרשה בכלל.

סימן קכה

עמידה בשעת ההקפות בשמחת תורה

בשעת ההקפות בשמחת תורה, האם צריכים לעמוד כשרוקדים עם הספרי תורה?

תשובה: הנה מעיקר הדין יש לעמוד כשמרקדים עם הספרי תורה סביבות הבימה, ואפילו בין ההקפות יש לעמוד אם ישנם אנשים שמחזיקים ומתהלכים עם הספרי תורה, ואם קשה לו לעמוד כל הזמן יש לימוד זכות להקל לשבת בכמה אופנים.

עי׳ בערוך השלחן (סעיף ה׳) שכתב, דיש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות שנוטלים כל הספרי תורות מההיכל ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות ורק מתחלפין מיד ליד, ולכאורה אסור לישב עד

שמחזירין אותן להיכל ולא נהגו כן, וגם טירחא גדולה היא שלפעמים שוהין כשני שעות. ונראה דבעת שמסבבין עם הס״ת סביב הבימה מחויבים לעמוד שזהו כמו שהס״ת עוברת, אבל בין סיבוב לסיבוב כשמחזיקין הס״ת בידיהם אין צריך לעמוד דאז הוה כס״ת על מקומה דכשהיא על מקומה במנוחה ודאי שאין צריך לעמוד מפניה. ועי׳ בכף החיים (סימן תרס״ט ס״ק ל״ב) שהביא דעל פי קבלה יש ענין גדול שיהיה אחד עומד על ידי הבימה כל זמן ההקפות וספר תורה בידו וכל העם ושאר הספרי התורה מרקדין סביבו.

אמנם בפוסקים כתבו לימוד זכות לזה שיושבים בעת ההקפות, עי׳ בשו״ת בצל החכמה חלק ה׳ (סימן קל״ט) ובשו״ת תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן שי״ט) שהביא עוד צדדים להקל משום דדוקא כשהולך הס״ת לדרכו יש חיוב לעמוד אבל כשהגיע למקומו אף שמסבבים בו סביב הבימה מקומו מקרי ואין חיוב לעמוד, ובפרט למי שחלש קצת.

ובספר צדקה ומשפט (פרק ט״ז הערה ל״ז) הביא בשם הגרשז״א זצ״ל דאפשר דדוקא בעת ההקפה הראשונה שהיא מעיקר הדין צריך לעמוד, ובששׁ״כ (פרק כ״ד הערה קי״ח) מלמד זכות בשעת הדחק על ידי אנשים שעומדים זה ליד זה פחות מג׳ טפחים בעיגול סביב ובעיגול פנימי שם האנשים עם הספרי תורה בידיהם, אם כן האנשים שבעיגול החיצוני הרי הם כמחיצה ואם כן מותר לשבת, ועי׳ בשו״ת תשובות והנהגות שם מה שכתב לענין מחיצה על ידי אנשים.

ועי׳ בשו״ת אגרות משה חלק א׳ יורה דעה (סימן קע״ה).

ובספר קובץ הלכות של הגר״ש קמנצקי שליט״א הלכות סוכה (פרק מ״ד סעיף ה׳) פסק דלכתחילה אין לישב כשהספר תורה חוץ לארון ביד המחזיקין אותו, והעולם נהגו להקל בזה, ויש מקום להקל בין ההקפות כשעומדים עם הספר תורה במקום אחד ואין מסתובבים עמהם, וכן באמצע ההקפות יש מקום להקל כשהס״ת נמצא בתוך המחול הפנימי או במקום שאינם נראים לו בהדיא, ובכל אופן במקום הצורך וכגון שהוא עייף וקשה לו העמידה אפשר להקל כמנהג העולם. והביא שם בהערה ה׳ שאף שאפשר להקל על פי סברת הגרשז״א זצ״ל מחיצת בני אדם, מ״מ עדיף לכתחילה לא לשבת כיון דלא מצוי כל כך שישארו כל הס״ת בתוך המחול הפנימי לזמן ממושך, ולכן עדיין צריך להזהר.

עוד הביא שם סברת בעל שו״ת בצל החכמה (חלק ה׳ סימן קל״ט) הנזכר לעיל שסברתו להקל מחמת שהרי כל החיוב לעמוד מפני ספר תורה נלמד מק״ו מרבו, ומאחר שבהלכות כבוד רבו (סימן רמ״ב סעיף ט״ז) מובא ברמ״א שנוהגים לעמוד מפניו רק שחרית וערבית, לכאורה ה״ה הכא שאין חיוב לעמוד יותר מב׳ פעמים בשביל הספר תורה בשמחת תורה. והעיר עליו שם דהרי מהנושאי כלים שם בסימן רמ״ב מבואר דאף הרמ״א יודה שיש מקרים כגון בפני אחרים שיצטרכו לכבד רבו ולעמוד מפניו יותר מב׳ פעמים ביום, וכמדומה שכן נוהגים הרבה מבני אשכנז, ועוד בשבת עומדים בשחרית ומנחה ב׳

פעמים שהוא ארבע פעמים ביום ולכן לכאורה יש מקום גדול לחלוק על סברתו.

ובסיום דבריו הביא שהגאון רבי שמואל קמנצקי שליט"א פסק שאם הספרי תורה נמצאים באמת במקום אחד בין ההקפות ואין מסתובבים עמהם שפיר דמי לישב, אך באמת שכמה פעמים המחזיקים אותם הולכים עמהם ממקום למקום גם בין ההקפות ובכה"ג, אין נכון כ"כ להקל, ומ"מ אם אין רואים הספר תורה בהדיא אפשר להקל.

ובספר קובץ בנתיבות ההלכה הל' ס"ת (עמוד 334) הביא שם פסקי בעל הקנה בושם זצ"ל שפסק שמותר לישב כאשר אנשים מפסיקים בינו לבין הספר תורה, ואף הוא עצמו נהג כן בשמחת תורה שהיה מתיישב מחוץ למעגל הרוקדים, ואמר דמאחר שאנשים חוצצים בינו לבין הספר תורה מותר לישב.

סימן קכו

טלטול ספר תורה בשמחת תורה

שאלה: שאלה מצויה שאנשים מעוררים בשמחת תורה הוא היות ויש איזה איסור לטלטל ספר תורה ממקום למקום, לכן מהו הלימוד זכות שעושים כן לצורך קריאת התורה בשמחת תורה או לצורך ריקודים?

תשובה: שו"ע או"ח (סימן קל"ה סעיף י"ד) כותב שאין מטלטלים ספר תורה ממקום למקום שלא לצורך. ולכן בני אדם החבושין בבית האסורין אין מביאין אצלם ספר תורה אפילו בראש השנה ויום כיפור כדי לקרות בו קריאת התורה. וטעם האיסור משום שהוא בזיון לספר תורה להביאו לאנשים, כי כבודה של תורה היא שצריכים ללכת אל הספר תורה.

וראה במשנה ברורה שם שהביא שה"ה שאסור לטלטל עבור חולה, והביא שיש מקילים בכל זה כיון שאנוסים הם, וראה היטב בביאור הלכה ד"ה אין מביאין. ובמשנה ברורה (ס"ק מ"ז) כתב טעם האיסור מפני שהוא זלזול לספר תורה להביא אותו לאנשים ולא שהאנשים מתקרבים אליו.

ובספר צדקה ומשפט (פרק ט"ז הערה ג') הביא מספר דעת קדושים שלצורך הספר תורה מותר לטלטלו, ואף דבדעת קדושים מסתפק אם מותר להוציא לחוץ כדי לראות כנגד השמש אם אין האות מופסקת, כבר הכריע במקדש מעט להתיר ואף לטלטלו לבית המגיה, וכן משמע מדברי האחרונים בשם הירושלמי שכל עיקר הקפידא היא שלא לטלטל לצורך אנשים, ועוד הביא במקדש מעט בשם שו"ת גור ארי' יהודה שמתיר לטלטל ספר תורה כדי להראות את יופיו.

נחזור לענינינו שנהגו העולם להתיר להוציא ספרי תורה בשמחת תורה לחדרים ובתים אחרים לצורך קריאת התורה כיון

שזהו כבודה של תורה, וכך פסקו בכף החיים (ס״ק פ׳) ובספר צדקה ומשפט (פרק ט״ז סעיף ו׳) ושו״ת אגרות משה חלק א׳ או״ח (סימן ל״ד). וכן במשנה ברורה (סימן תרס״ט ס״ק ט׳) הביא נידון בזה לענין הקפות ולמעשה לכבוד התורה כבר נהגו להתיר להביא ספרי תורה ממקום למקום כדי לרקוד עמהם בשעת ההקפות, קצרתי מאוד כיון שכל פרטי דינים הנוגעים בזה כבר כתובים בספרי הדל אהל יעקב הל׳ כבוד ספר תורה.

הלכות חנוכה

סימן קכז

הדלקה בקומה גבוהה מול בנינים

שאלה: מי שבא מחוץ לארץ לכמה ימים בחנוכה וישן בדירה בקומה חמישית ויש בנינים באותו גובה מולו איפה הוא צריך להדליק נרות חנוכה?

תשובה: מצאנו בדברי פוסקי זמנינו שדנו לגבי שאלה דידן במי שחלון ביתו גבוה מקרקע של עשרים אמה ברשות הרבים, אלא שיש מסביבו בתוך עשרים אמה לחלון ביתו או מול חלון ביתו האם יוצאים להדליק בכה״ג, וכדברי רבינו ראיתי שכן דעת בעל השבט הלוי זצ״ל בספרו שו״ת שבט הלוי חלק ד׳ (סימן ס״ה) שכתב, דכיון שהמנהג להדליק בחלון הסמוך לרשות הרבים, וגם יש היכר גמור לבני ביתו, וגם השכנים הגרים בבתים שמסביב הם בתוך עשרים אמה לחלונו, אין לשנות מהמנהג ויש להדליק ליד החלון, וכן דעת הגרח״פ שיינברג זצ״ל שיש מעלה יתירא להדליק ליד החלון במקום פתח ביתו כי האנשים מסביבו או מולו הוי כרשות הרבים, עי׳ בספר חידושי בתרא (סימן תרע״א סעיף ז׳). ובשו״ת מציון תצא תורה חלק א׳ (תשובה קי״ח) הבאנו דעת הגר״א נבנצל שליט״א שידליק בחלון מול הבנינים.

ובספר הליכות אבן ישראל (פרק מ״א סעיף י׳) כתב דמי שדר בבנין רב קומות וביתו גבוה למעלה מכ׳ אמה, אם כנגד הבנין יש בנין אחר רב קומות, שפיר יכול להדליק בחלון ביתו, דהבנינים האחרים שהם ג״כ גבוהים מהני להחשיבו רשות הרבים לענין פירסום נר חנוכה. וטעמו כי עכ״פ האנשים מהבנינים האחרים רואים, ולגבי דידן הוה כמדליקים בבית בפנים דמהני. ועי׳ בספר מועדי הגר״ח (תשובה תר״ט).

אמנם דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל לא כן וכמובא בספר פניני חנוכה פרק ד׳ (עמוד ס״ח) שאין האנשים מסביבו כרשות הרבים, וכן נקט הגרשז״א זצ״ל הובא בספר ארחות רבינו חלק ג׳ (עמוד י׳) שאין הבתים שמסביב נחשב כרשות הרבים, וכן דעת הגר״נ קרליץ זצ״ל הובא בספר חוט שני הל׳ חנוכה (עמוד ש״ז).

אמנם מאחר ויש כמה מגדולי הפוסקים שהקילו בזה, נוהגים להורות לבני חו״ל בפרט שרגילים להדליק בפנים שאף בביקורים בארץ ישראל ונמצאים בדירות בקומה גבוה וכדומה ויש בנינים מולם יכולים להדליק ליד החלון מול הבנין.

סימן קכח

בחורי ישיבה היכן אם יכולים להדליק בחדר אחר ממקום השינה

שאלה: כל שנה בחורי ישיבות שואלים הרבה שאלות לגבי מקום הדלקתם בחנוכה, ויש ששואלים אם צריכים להדליק דוקא בחדר שלהם ששם יושנים או אפשר להדליק גם בחדר אחר בישיבה?

תשובה: מאחר שכבר דנו בזה גדולי הפוסקים אני יביא רק מצקת מדבריהם כי כאן חידושים אלא רק מה שכבר חידושי גדולי ההוראה שמפיהם אנו חיים.

הנה מצאנו כמה דעות בפוסקים היכן בחורי ישיבה נוהגים להדליק, בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ (סימן י״ד) כתב שנוהגים להדליק בחדר שישנים בו, וכן דעת עוד פוסקי זמנינו. ואילו בשו״ת תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן שמ״א) הביא בשם הגר״א קוטלר והחזון איש זצ״ל שהמנהג שהבחורים מדליקים במקום שאוכלים, ועי׳ עוד בספר אמת ליעקב או״ח (סימן תרע״ז) להגאון רבי יעקב קמינצקי זצ״ל.

מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שיכולים להדליק בחדרים אחרים בישיבה ולאו דוקא בחדר ששם יושנים, וכן הוא דעת בעל השבט הלוי זצ״ל בשו״ת שבט הלוי חלק ג׳ (סימן פ״ג) וז״ל בישיבה עצמה ובפרט במקום שהבחורים לנין ג״כ שם אין הבדל אם מדליק במקום השינה או במקום אכילה כיון דשניהם בבית א׳ כמו דאין הבדל בבית פרטי אם מדליק בחדר זה או בחדר זה, ובישיבות גדולות נראה דיותר יש להדליק בחדרם כיון דמיוחד להם מבחדר האוכל דאיכא רבוי אוכלוסין ואינו ניכר כ״כ, וע״פ הנ״ל יראה בענין שאלתו אם יכולים להדליק בביה״מ דיראה כן דאפשר להדליק גם בביה״מ כיון שהוא באותו בית ששוהה ואוכל שם והוא כחדר א׳ בדירה פרטית גם אין שום חשד אם לא ידליק בחדר אוכל, וגם הביה״מ נקרא בי רבנן על שם שדרין שם כל היום ושוהים שם כבביתם וע״כ מותר להם גם לאכול ולשתות שם כמבואר בש״ס מגילה ובאו״ח סי׳ קנ״א ס״א ועיי״ש בס״ד.

ולענין בחורי ישיבות יראה דאם שוהים שם כל היום ואפי׳ אין אוכלים רק סעודה א׳ מותרים להדליק שם דהא כ׳ הב״ח סי׳ תרע״ז דהא דבעינן אוכל בקביעות במקום א׳ ולא מהני כשאוכל סעודה א׳ בדרך עראי אצל חבירו דזהו משום חשדא מבני ביתו שיאמרו שלא הדליק כשלא ידליק במקום שרגיל מוכח מזה דמעיקר הדין הי׳ די גם אם אוכל סעודה בודדת במקום שהוא עכשיו, וכל זה

לא שייך בבחורי ישיבות שהם קבועים בישיבה ואין זה עראי וגם לא שייך חשד בני ביתם כמובן, - ובזה נפתרו בעזה״י כל השאלות שיש בנדון זה, עכ״ל.

סימן קכט

נשפך השמן אחרי שבירך על הנרות לפני שהדליק אותם

שאלה: נשאלתי מאחד שהכין את המנורה עם הנרות והשמן והפתילה כראוי, ובירך הברכות, וקודם שהתחיל להדליק נפלה המנורה ונשפך השמן והוצרך להכין המנורה מחדש, ונשאלה השאלה האם חייב לחזור ולברך או שעדיין יוצא בברכה הראשונה שברך.

תשובה: והנה בנידון דידן נחלקו הפוסקים אם מברכים עליו שנית או לא, אך קבלנו להורות שההוראה הוא שלא מברכים שנית אחרי שממלא את המנורה עם שמן חדש, וטעמא דמילתא מתבאר כבר מדברי השו״ע בהלכות ברכת הפירות (סימן רו ס״ו) כתב השו״ע: נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. והרמ״א הוסיף: רק שלא היה עליו דעתו לאוכלו. ועיין ביאור הלכה שם שלדעת השו״ע צריך לחזור ולברך אף אם היה דעתו להדיא לאכול גם מיתר הפירות, מכיון שעיקר הברכה היתה על הפרי שבידו. ולדעת הרמ״א אם היה בדעתו לאכול מפירות אחרים אינו צריך לחזור ולברך.

ועיין מ״ב (סימן תקפה סק״ד) שכתב: אם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר א״צ לברך אבל בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך, ע״כ. ולפי מה שנתבאר הדבר פשוט שאם היו שני השופרות לפניו בשעת הברכה והיה בדעתו לתקוע בשניהם אינו צריך לחזור ולברך, לא מיבעיא לדעת הרמ״א בסימן רו, אלא גם לדעת השו״ע שם, עכ״פ מודה בברכת המצוות.

ובנידון דידן אם היה השמן לפניו בשעת הברכה אינו חייב לחזור ולברך דדעתו היה בשעת הברכה גם על השמן שבבקבוק. וכן שמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א ועוד גדולי הפוסקים.

אמנם יש פוסקים שרצו להביא ראיה שאם אין השמן מונח לפניו בשעת הברכה צריכים לברך שנית, ויש ראיה מהמ״ב בהלכות קידוש (סימן רעא סקע״ח) שאפילו אם קידש על יין ונמצא חומץ והיה לפניו יין על השלחן והיה בדעתו לשתות ממנו בסעודה, אינו צריך לחזור ולקדש, דהוי כאילו אמר את הקידוש על כל היין שמוכן לפניו על השלחן, אלא ימזוג כוס יין וישתה ויצא ידי קידוש. וא״כ ה״ה כאן שאם השמן לפניו חלה הברכה על כל השמן ואינו צריך לחזור ולברך אלא ימלא שמן במנורה וידליק. אמנם אם אין השמן מונח לפניו בשעת הברכה חייב לחזור ולברך קודם ההדלקה.

והנה אולי אפשר לתלות את המח׳ בין פוסקי דורינו במש״כ הכה״ח בסי׳ תרע״ו ס״ק י״א, בשם הגר״ח פלאג׳י והכרם שלמה, שאם יברך ברכות נ״ח וראה ששכח לשים שם שמן, אם היה שמן לפניו, א״צ לחזור ולברך, וכמש״כ הט״ז בהל׳ קידוש סי׳ רע״א ס״ק י״ט, לענין מי שקידש על כוס, ונמצא שהיה מים, אם היה לפניו יין על השולחן, א״צ לחזור ולברך בפה״ג עיי״ש, ובספר מאורות נתן סי׳ ס״ו הק׳, דשאני התם שדעתו היה לשתות עוד יין, ולכן שפיר חלה הברכה על הבקבוק שלפניו, משא״כ בנד״ד לא היה דעתו כלל על השמן שבבקבוק, והחיי אדם בהל׳ קידוש כתב להדיא שאם לא חשב לשתות עוד יין בסעודתו לא יצא אפילו כשהבקבוק לפניו, וצריך לחזור ולברך בפה״ג, ולדבריו ה״ה כאן ולא איכפת לנו שיש לו שמן בבקבוק וכמו שטענת, אבל המ״ב שם בס״ק ע״ח הביא מהרדב״ז בשו״ת ח״ג סי׳ תל״ז, שסגי אם היו חלות על שולחנו, אף שלא היה דעתו על החלות כלל, אבל בשעה״צ שם כתב שמבואר בדרך החיים לא כך, וגם לא מסתברים דברי הרדב״ז, עוד ראיה יש בהל׳ ציצית סי׳ ח׳ מ״ב ס״ק ל׳, שגם אם הבגדים היו לפניו אם בירך על אחד לא פטר האחרים אף שהיו לפניו, וע״ע מ״ב סי׳ תרנ״א ס״ק נ״ו, ובשעה״צ ס״ק ע״ד, ולמעשה כשלא היה לפניו עוד שמן, ועדיין לא הדליק לכו״ע צריך לחזור ולברך, (אבל רק ברכת להדליק, לא שעשה נסים ולא שהחיינו שהם ברכת השבח), וכשהיה לפניו עוד שמן אף בתוך בקבוק, נכנס למחלוקת הפוסקים, וסב״ל ולכאורה היה כדאי לי להוסיף שעדיף לשמוע הברכה מאחר כשאפשר וע״ע בהל׳ ר״ה סי׳ תקפ״ה מ״ב סק״ד, אבל בודאי מי שלא מברך יש לו על מה לסמוך עליו, וכפי שכבר הורו בזה כמה גדולי הפוסקים.

בירך על טבילת כלים ונשבר כלי שבידו אם צריך לברך על שאר הכלים

לפי הנ״ל נראה שבשאלה שנשאלתי אודות אחד שהגיע לבור מקווה לכלים, ושם בירך על הטבילת כלים והראשון שבידו נפל ונשבר, אם צריך לברך שנית על שאר הכלים או אפשר לסמוך על הברכה הראשונה שבירך ועל שאר הכלים כיון שהם היו שם לפניו בשעת הברכה. וקיימא לן גם בכה״ג שאין צריך לברך שנית עבור שאר הכלים.

סימן קל

להמתין להוריו בשביל הדלקת נרות חנוכה

שאלה: נשאלתי מאברך ירא שמים שהוריו מתארחים אצלו בימי החנוכה ואינם מדליקים בנפרד אלא יוצאים בהדלקתו, ואירע שהם מתעכבים מלהגיע עד לאחר זמן ההדלקה ומבקשים ממנו להמתין עם ההדלקה עד שיבואו, האם הוא חייב להמתין עבורם, או שיכול להדליק בזמן כפי שנוהג?

תשובה: הנה לא כאן המקום להכנס לנידון אם הוריו יוצאים בהדלקתו כאשר

עדיין לא באו לביתו אך יודעים ששם יהא מקומם ללילה זה, וגם אין הנידון כאן אם מהני כלל הדלקת הבן להוציאם ואי הוי להם דין אכסנאי. השאלה היא גם אם הוריו מתארחים אצלו לכל החנוכה וכעת הם מאחרים מלהגיע, שמעיקר הדין אינם צריכים להיות כלל בשעת ההדלקה, אבל להם חשוב להיות ולראות את ההדלקה של הבן, האם עליו להמתין עבורם.

ויסוד השאלה לדעתי הוא במה שיש להסתפק מה הדין במצוה קיומית, כגון מצות ציצית שאין לו טלית קטן, וחפץ לילך לקנותו, ואביו רוצה שיבוא אליו כעת לשרתו, ועי״ז יתבטל ולא יוכל לקיים מצות ציצית [ויש לדון אי בשיהוי זמן חשיב ׳עוברת׳ כיון שכל רגע מקיים מצוה, ועכ״פ ייתכן לדבר זה כגון שהוא בערב שבת טרם סגירת החנות או שנוסע למקום רחוק שאין בו ציציות ואם לא יקנה עכשיו יתבטל זמן רב מהמצוה], לענ״ד הדבר פשוט שאביו קודם, דהואיל ואינו מחויב במצות ציצית, א״כ כיבוד אב קודם, ואין זה בגדר לעבור על דברי תורה שהרי אינו מחויב בזה, וז״ל מהרי״ט (קידושין ל״ב ד״ה אבא) וכולכם חייבים בכבודי לבטל כבודם מפני כבודי, הילכך אין חילוק בין מצוה קלה למצוה חמורה, הואיל ואביו נמי ״חייב לקיים אותה מצוה״ עכ״ל, הרי דדוקא במצוה חיובית אמרינן שזה דוחה כיבוד אב ואם ופשוט.

וכ״כ בשו״ת חות יאיר (סי׳ רי״ד הובא בפ״ת ר״מ, כ״ג) בענינו בזה״ל: דכולם מצוה דגופיה נינהו עשה או לא תעשה, משא״כ שיניח לת״ח ללמוד בביתו אף כי ודאי טוב וישר הוא, מ״מ אינו חובה ולא מצוה דרמיא עליה כלל עכ״ל. וע״ע בכל זה בספר יושרי הורי (שם).

בשו״ת אמרי יעקב חלק ב׳ (סימן ע״ז) כתב דנראה שאמנם כל זה דוקא היכא שאביו מבקשו שיבוא אליו לשרתו, אבל אם אביו מתנגד סתם שילך עם ציצית, ואפילו אם רק מתנגד שהציצית יהיה בחוץ (ע׳ סי׳ ח׳ סי״א ומ״ב ס״ק כ״ה) בודאי שא״צ לשמוע בקולו.

נמצא בנידון דידן שרוצה לעשות מצוה קיומת עליו להמתין לאביו, וראיתי עוד בשו״ת מעין אומר (ח״ג פ״ז סי׳ ט׳) שדן במי שהוריו באים מחו״ל ומטוסם נוחת ב7 בערב ובקשו ממנו הוריו להמתין עם ההדלקה, והוא נוקט להלכה דמהני הדלקת הבן להוציאם (וגם מיירי לדעת המחבר שיוצאים בנר בעל הבית לבד), וכתב שבכה״ג מקרי ׳אין המצוה עוברת׳ שאף שלכתחילה יש להדליק בזמן מכל מקום בדיעבד מצוותה כל הלילה ועליו להמתין להוריו.

ולענין ההוראה הנ״ל שונה ממה ששואלים כל שנה שאברך שחל ליל טבילה של אשתו, ולא יכולה להיות בבית בזמן הדלקת נרות, (באופן שאין חשש שלום בית) האם הוא יכול להדליק בזמן אע״פ שאין אשתו שם, וכבר כתבנו במקום אחר במי שבזמן הדלקה אין אשתו נמצאת בבית באופן שאי אפשר לה לחזור הבית בזמן הדלקת נר חנוכה, האם ידליק הבעל בזמן או ימתין עד שתבוא, דלפי מה שיוצא מהרבה פוסקים, דיש ענין גדול להדליק בזמן שקבעו חז״ל, א״כ הדין שהבעל ידליק מיד בזמן, וכל שכן אם הבעל מאותם שמדליקין אצל החלון

הפתוח לרה״ר, דיש צד דבכי האי גוונא מחוייבים מעיקרא דדינא להדליק כמו בימי חז״ל, ודאי שהבעל ידליק בתחילת הזמן ולא ימתין עד שתבוא, ואשתו תהא יוצאת ממילא ע״י הדלקת הבעל, וכ״כ הגר״ש איידר (בהל׳ חנוכה עמ׳ 34) ששמע כן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל דכך יש לנהוג (לא להמתין על אשתו), אם לא במקום חשש שלום בית.

וכמו כן מספרים מהג״ר נחומקה מהוראדנא זצ״ל שהמתין לאשתו להדלקת נר חנוכה, ואסמכה אהא דאמרינן במס׳ שבת (דף כ״ג ע״ב) נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו - וזהו ממש מה דמטו משמי׳ דהג״ר משה פיינשטיין הנ״ל, דלכתחילה ידליק הבעל בזמן שקבעו חז״ל, ולא ימתין עד שתבוא, אם לא במקום שיש חשש שלום בית, אז יחכה לה בהדלקת הנרות, וידליק לאחר התחלת הזמן, וכ״כ בשו״ת מנחת חן חלק ג׳ (סימן מ״ב).

הלכות פורים

סימן קלא

מי שנמצא בשבת במקום שאין מנין לענין פרשת זכור

שאלה: נשאלתי ממי שנמצא בשבת זו פרשת זכור במקום שלא יהיה לו מנין, מה עליו לעשות ואיך יקיים מצוה דאורייתא של זכירת זכר עמלק?

תשובה: המנהג להורות שמי שנמצא בהכרח במקום שאין שם מנין אין צריך לנסוע לעיר אחרת כדי להיות שם בשבת אם זה כרוך בטירחא מרובה או בהוצאות. וכן אין מחייבין אותו להוציא כסף כדי להסיע מנין אנשים עם ספר תורה ממקום אחר לבוא לשבות שם בשבת זו. והוא על פי השו״ע (סימן תרפ״ה סעיף ז׳) שמבואר דבני הישובים שאין להם מנין חייבין לטרוח להכנס לעיר כדי לשמוע זכור. ואם כן לפי זה גם מי שצריך להיות במקום שאין מנין או חולה וכדומה צריך לטרוח לקיים מצות זכירת זכר עמלק, אך היות והמגן אברהם כבר יישב את המנהג שאין נהעולם נזהרים כל כך בפרשת זכור משום דס״ל שאפשר לקיים המצוה גם בקריאת התורה בפורים. ואם כן עכ״פ בשעת הדחק חולה וכדומה, יכולים לסמוך על זה. וכן היה מורה מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שיכול לסמוך על הדעות שאין בזה ביטול מצות עשה דאורייתא ויסמוך על הקריאה של פורים.

ולפי זה גם מי שחולה שאין בו סכנה או מי שאינו מרגי שטוב וקשה עליו ללכת לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור, יש מקום להקל עליו לצאת ידי חובת המצוה בקריאת התורה דפורים שקורין ויבא עמלק או בקריאת זכור בשבת פרשת כי תצא בהמשך

השנה. ובשבת פרשת זכור, יקרא פרשה זו מתוך חומש לצאת ידי חובת הסוברים שיוצאים בזה, אבל אין צריך לקרות מן הספר תורה אף אם יש לו ספר תורה פרטי בבית.

סימן קלב

משלוח מנות לאדם שאינו מברך על המאכל

שאלה: נשאלתי אם מותר לתת משלוח מנות למי שיודע שאינו מברך על האוכל. כי הרי בשו״ע (סימן קס״ג וקס״ט) רואים שיש איסור לתת מאכל למישהו שלא נוטל ידים או מברך עליו, משום לפני עור, ואף שהמשנה ברורה כותב שאם יש ספק אז מקילים, מ״מ יש לעיין מה עושים כשיודע שאחד בכלל לא מברך ואין ספק בזה האם צריכים למנוע מלתת לו משלוח מנות, ולמעשה קשה, כי הרי לפעמים מדובר על מישהו שרוצים לקרב אותו או שהוא שכן וכדומה?

תשובה: קבלתי להורות מגדולי ההוראה שמותר לשלוח מנות לאדם שאינו מברך על אכילתו, ומה טוב אם אפשר לומר לו בדרכי נועם שיברך על המאכלים.

וכך ראיתי בספר הליכות שלמה עוד של״ה הערה 31 שנשאל שם להגרשז״א זצ״ל אם מותר לשלוח לפועלים משלוח מנות שיש לחוש שלא יברכו על המאכל, והשיב דשרי משום דודאי מצוה גדולה היא, אולם מן הראוי לשדלם בדרכי נועם לברך על אכילתם. ובשו״ת רבבות אפרים חלק ו׳ סימן שפ״ו הביא שם תשובה מבעל משנה הלכות זצ״ל שפסק דמותר לשלוח לאנשים שיש לחוש שלא יברכו, ואח״כ כתב שעדיף אם אפשר להניח פתק בתוך המשלוח מנות להזכיר את המקבלים לברך על המאכלים, ולכתוב איזה ברכה מברכים ואולי יהיה תועלת לכמה מהם שיברכו. ודעת הגר״נ קרליץ זצ״ל, פסק דאין לחוש שלא יברכו כיון שאפשר לתלות שיתנו המאכל לאנשים אחרים ולא יאכלו את זה.

סימן קלג

לקיים מצות משלוח מנות לחולה אלצהיימר

שאלה: האם מקיימים מצות משלוח מנות לחולה אלצהיימר?

תשובה: הנה מתחילה יש לבאר מדוע צריכים לשלוח משלוח מנות, התרומת הדשן סימן קי״א כתב הטעם הוא כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות דאולי לא יספיק לו סעודתו הרי חבירו מסייעו, ויש אומרים דלפי זה לכאורה זהו כוונת השו״ע שהזכיר הך דינא דוקא בסימן תרצ״ה דינים הנוגעים לסעודת פורים, ודלא כמתנת אביונים שמובא בסימן תרצ״ד, עי׳ בשו״ת

שבט הקהתי חלק א׳ סימן ר״ג. ואילו בספר מנות הלוי כתוב הטעם הוא כדי להרבות שלום וריעות,

הגר״י זילברשטיין שליט״א בספרו שעורי תורה לרופאים חלק ג׳ (עמוד 482) כתב שאין לתת לחולה אלצהיימר משלוח מנות, וטעמו דהרי הב׳ טעמים שנאמרו במצות משלוח מנות, א׳ שיהא לו מזון לקיים מצות סעודת פורים, או להרבות אחוה ורעות, וכיון שאין עמו רעות ואחוה כיון שהוא חולה באלצהיימר, אין הוא יכול לקיים מצות סעודת פורים, כי הכוונה מעכבת כמבואר בפמ״ג.

סימן קלד

בקבוק חשוב של מים מינרלים אם נחשב מנה א׳

שאלה: נשאלתי מאנשים שרוצים להכניס בקבוק ספורט של מים מינרלים בתוך המשלוח מנות עם עוד מאכל, האם זה נחשב כמנה א׳ או לא, מצד אחד הוא בקבוק חשוב מצד שני הוא מים ואין למים חשיבות.

תשובה: קבלתי להורות בזה כרוב הפוסקים שחששו שאין בזה חשיבות, ובביאור הדברים שמקום הספק דהרי המגן אברהם כתב דמועיל מנה על ידי משקה, ולכן יש לעיין האם זה כולל מים גם כן או דוקא משקאות חשובות יותר. והנה עצם חסרון של מים הוא שאינם בגדר מנה, שהרי הם ניתנים לכל אדם בחנם. וכל מי שרוצה כוס מים מקבל ולא מבקשים ממנו לשלם על כוס מים. ואם כן איך נקרא לזה בשם מנה, כאשר הוא דבר שמחלקים אותו בחנם. ואחד הטעמים של משלוח מנות שמוזכר בפוסקי כידוע הוא משום להרבות ריעות, והרי המקבל מים עוד עלול לשנוא את הנותן עבור חוצפתו, ששולח לו דבר שהוא בחנם בכל מקום. ולמעשה מסתבר שלא יוצאים ידי חובת מצות משלוח מנות במים.

בשו״ת אבני ישפה חלק ו׳ (סימן ק״ז ענף ג׳) דן בזה, וכתב דלפי מה שכתב לענין מים שהחסרון משום שהוא בחנם ובכל מקום, לכאורה לגבי מים מינרלים יש לדון שמאחר שהם עולים כסף, שפיר יועילו למשלוח מנות. אלא שיש חסרון גם במים מינרלים, שכיום מחזיקים בהרבה משרדים מכונה של מים מינרלים עם כוסות לשתיית הציבור, וכל מי שרוצה לשתות מים אלה מותר לו לקבל מים בחנם. ועוד יש חוק היום במדינה שחייבים בעלי המשרד להחזיק מכשיר כזה לשרות הציבור. וכיון שמים מינרלים הוא דבר שבקלות מקבלים אותו בחנם, נראה למעשה שלא יי״ח בו במשלוח מנות, שהרי הערך שלו ירוד כי כל מי שרוצה יכול ללכת לאיזה משרד וישתה, ונמצא שאין כאן כ״כ ריבוי שלום וריעות כיון שנתן לו דבר שיכול בעצמו לקבל בקלות. ואף שיש כמה גדולים שהקילו בזה, מ״מ רוב רובם של פוסקי זמנינו חששו שאין בזה חשיבות.

ובשו״ת משנת יוסף חלק י״ג כתב לי הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצ״ל

תשובה בזה וז״ל: בתשובה על השאלה אם יוצאים י״ח משלוח מנות במים מינרליים שקורין ״מי עדן״ [שלא מורגש בהם טעם, אלא שהם מי מעיין, דהיינו מים זכים, ולא מהמשאבות של העיריה וחברת המים], שנמכרים בבקבוקים ועולים אפילו על שולחן מלכים בסעודות חשובות.

לכאורה אין להחשיבה למנה, דתנן (בעירובין כו: ובגמ׳ ברכות לה:) הנודר מן המזון מותר במים ובמלח, ונפסק להלכה (יו״ד ריז, יט), ובפורים ״מנות״ בעינן, ואינו יוצא במתנה הכי חשובה, אא״כ היא מנה הראויה לאכילה מיד דוקא, שזה פירוש המלה ״מנות״, כמו שנתבאר אצלנו בס״ד במשנת יוסף בכמה מקומות.

אבל לגבי שיתופי מבואות לעירוב בשבת, הגם שאין מערבין במים כנ״ל, מ״מ נפסק בשו״ע (או״ח שפו, ה) שמשתתפים בכל מיני מאכל ולא במים לבדם, ולא במלח לבדו, אבל אם עירבם [למים ומלח] יחד משתתפים בהם, ובמ״ב (שם) כיון שראויים לטבל בהן הפת או שאר מזון. - דהיינו שיש אופן שגם מים ומלח בכלל מזון, אם הם באים לטיבול [כמו בליל פסח כרפס במי מלח]. - ולפ״ז באופן שכתבתם ששולח מנה אחת ״סנדביץ״ שהם ב׳ פרוסות לחם במילוי בפנים, ויחד עם זה בקבוק ״מי עדן״ שנותנים לאוכל טעם באכילתו ושתייתו יחד, יתכן ויוצא בזה משלוח מנות. דמים מינרליים חשובים יותר ממים פשוטים שאומרים שמקורם מבאר ומעיין, ועולים על שולחן מלכים.

שוב ראיתי כעת בקובץ ״נתיבות ההלכה״ (לד, עמ׳ 233) תשובות הגאון הגר״ח קנייבסקי שליט״א שנשאל אם יוצא יד״ח משלוח מנות במי סודה והשיב, אולי. - הרי דמסופק אפילו במים שגזים מעורבים, וא״כ במים לבדם יש יותר ספק, ולכתחילה בודאי לא יסמוך על זה.

יורה דעה

הלכות מאכלות אסורות

סימן קלה

אשה חולה אנורקסיא צריכה ללכת למוסד ולאכול אוכל לא כשר

שאלה: שאלה מצויה לצערינו הרב מתעורר מנערות שסובלים מחולי הנקרא אנורקסיא, שהוא מחלת הגוף והנפש ביחד, ויש מקרים שהם ממש של פיקוח נפש, ויש מקרים פחות חמורים שבודאי נחשבים כגדר של חולי אבל אין בזה סכנה, ובכל זאת יש תזונאיות שהם ממליצים ללכת עם חברות למסעדות כדי להתרגל לאכול ולפעמים לצורך הענין או שהם מסכימות לאכול מאכלים מסוימים שאין בהם הכשר, ויש להבחין מתי ואיך התירו לה לאכול אוכל שאינו כשר כיון שיש בזה תועלת גדולה לרפאות אותה מהחולי, או שהוא בודאי מותר כיון שהוא פיקוח נפש, והכל תלוי לפי הענין, ויש לבאר מהו המציאות וההלכה למעשה בזה?

תשובה: והנה יש להבחין בכמה נקודות כדי להשיב בשאלות כאלו, ראשית כל לגבי השקפה אינני בא להכניס לעת עתה אם ראוי לשלוח יהודיה שומרת תורה ומצוות למוסד של גויים אולי תקבלי משם השפעות גרועות מאוד. אלא שבאתי לבאר את החלק ההלכתי מצד ההורים לשלוח מישהי במצב כזה ללכת למוסד או למסעדה כדי לרפאות את עצמה מהחולי הנ"ל. וכבר ידוע דברי החתם סופר או"ח (סימן פ"ג) לענין להכניס שוטה למוסד של גויים לצורך רפואה ושם יש מאכלות אסורות דאף ששוטה פטור ממצות, מכל מקום יש כאן איסור ספייה שאסור לתת לשוטה כמ"ש בפמ"ג (סימן רס"ו ס"ק ד').

ומתחילה הוא רצה להקל מכמה טעמים, א) כיון שהכניסו אותו למוסד של גויים הרי הגויים הם שמאכלים אותו ואנחנו לא מצווים אותו להאכיל אותם מאכלות אסורות. ב) מטעם מוטב שיחלל שבת אחד אם על ידי זה יכול להתרפאות. ג) ספייה מותר לצורך מצוה.

מכל מקום למעשה הוא החמיר בזה שיש להוציא השוטה משם קודם שהוא נהיה גדול. ועוד החמיר למעשה כיון שיש חשש טמטום הלב ועל ידי כך זה מוליד טבע רע. ואף שהאגרות משה חלק ב' אורח חיים (סימן פ"ח) כתב שאם מדובר על שוטה שלא יתרפא ממצב שלו יש להקל מכל מקום יש

לעיין טובא במקרה דידן שאינה בגדר שוטה ויכולה להתרפאות בעתיד.

ובאמת לפני שנתמקד בנידון דידן נזכיר שבשבט הלוי ועוד כמה פוסקים העירו על דברי החתם סופר שהרי לפי הטעם שיש מתירים לחלל שבת אחד אם יצא מזה תועלת לחולה אפילו במקום טמטום הלב ואם כן מדוע יש חשש טמטום הלב. ולכן נמצא להלכה למעשה לגבי שוטה שאכן כן ניתן להקל בזה לפי הענין.

אך כל זה לגבי שוטה, אמנם מה שנוגע אלינו שהרי הנערה לא שוטה כלל, ולכן הרבה יותר חמור המקרה, ולכן אם יש עצה אחרת אז יש חשש ספיה ולפני עור לתת לה לאכול מאכלות אסורות.

אכן למעשה, במקום שיש פיקוח נפש שזה למעשה מצויה מאוד שיש לנערות האלו פיקוח נפש בודאי אפשר להקל לצורך הריפוי כמבואר אורח חיים (סימן שכ״ח סעיף י״ד). ואף אם אין פיקוח נפש יש מקום להקל בזה כיון שבמקום חולי אם הוא הדרך להגיע לרפואה יש מקום להקל בזה.

אולם חשוב מאוד לציין שתמיד יש לחפש אחרי עצות אחרות ובפרט שהחתם סופר חשש בכל זאת לטמטום הלב, וכן נציין שבשו״ת דברי מלכיאל חלק א׳ (סוף סימן כ״ח) כתב שאם אפשר להשיג אוכל כשר אף ביוקר חייב לעשות כן. וכמו כן יש לבדוק בכל מקרה מה המצב של השקפה שם. וכיון שנידון דידן מאוד מאוד רגיש, אין להורות מכאן אלא אם כן מבררים עם רב מוסמך לפני כן.

נמצא מכל הנ״ל, נערה שחולה אנורקסיא רח״ל אם הרופאים מגדירים את זה כפיקוח נפש ולתהליך הרפוי היא צריכה לאכול מאכלות אסורות מותר לתת לה וכמו כן לשלוח אותה למוסד כזה. אך אם אין זה בגדר פיקוח נפש אלא כחולי שאין בו סכנה אך צריכה טיפול תמידי, יש חיוב לחפש אחרי אוכל כשר אפילו אם הוא ביוקר יותר, ובכל מקרה חייבים להתייעץ עם הרב של המשפחה כדי להבחין כיצד לנהוג למעשה.

סימן קלו

לבלוע דם שעל השפתיים יבשות

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי בו הרבה פעמים אודות מה שמצוי אצל אנשים ששפתיים שנבקעו מחמת הקור וכדומה, ומצטער בשפתיים היבשות, ורוצה להרטיב השפתיים בלשונו, האם מותר לעשות כן או היות ולרוב יש שם קצת דם ועל ידי כך מלקלק הדם אולי יש איסור אכילת דם?

תשובה: והנה במסכת כתובות (ס.) ובמס׳ כריתות (כא:) תנינא דם שעל ככר גוררו ואוכלו, של בין השיניים מוצצו ובולעו

ואינו חושש, ומובא להלכה בטור שו״ע (יו״ד ס״ס ס״ו) והנה בכתובות פירש רש״י מוצצו דהא ליכא דחזיה ליה, עכ״ל, ולכאורה יש לדקדק מלשון זה דכל ההיתר הוא משום דליכא דחזי ליה אבל באופן שיכול לראות את הדם כגון על השפתיים הוי כמו דם שעל הככר ואסור, אבל בכריתות פירש רש״י וז״ל דם שעל הככר אע״ג דלאו ככנוס דמי וליכא איסורא מיהו מצות פרוש יש בו אבל של בין השיניים דאכתי מחובר הוא אפילו מצות פרוש אין בו ומוצצו ואינו חושש ולא ככונסו דמי, עכ״ל, ומלשון זה משמע שדם שעל השפתיים אין בו איסור כיון שהוא עדיין מחובר, ולכאור׳ הרי דברי רש״י סותרים זה לזה.

ובלשון הרא״ש יש לעיין, שזה לשונו (כתובות פרק אע״פ סי׳ י״ט) תניא דם שעל הככר גוררו ואוכלו משום דאתי לאחלופי בדם אחר כיון שפירש, שבין השיניים מוצצו ובולעו עכ״ל, ולכאורה מלשון זה היה נראה שאין הטעם משום מראית העין אלא משום גזירה שיאמר שגם דם אחר מותר, אולם נראה שגם לפי זה יש להתיר בדם שעל השפתיים כיון שעדיין לא נפרש מגופו לא אתי לאחלופי בדם אחר, אבל האמת יורה דרכו שגם מה שכתב הרא״ש דאתי לאחלופי זה גם כן נכלל בטעם משום מראית העין, דעיין ברש״י (בכריתות שם) גבי דם דגים שכנסו בכלי דאסור, כתב רש״י שם דהרואה אומר שמותר לאכול דם, עיי״ש, ועיין בשו״ת קרן לדוד (או״ח סי׳ ס״ד) על מה שמצינו בכמה מקומות בש״ס לשון חשדא ובכמה מקומות לשון מראית העין וכתב דמראית העין אין הפירוש שיחשדו את העושה שעובר על איסור אלא שחיישינן שהרואה יאמר שאין בזה איסור ומותר לעשות כן, עיי״ש.

ובשו״ת חיי הלוי חלק א׳ (סימן נ״ב) האריך בכל הנ״ל והעלה דלפי זה לכאורה הוא הדין אם יש לו מכה על אצבעו שהוציא דם גם כן מותר למוצצו שגם בזה ליכא חשש משום מראית העין שהלא כל אחד רואה שהדם בא מאצבעו, וכן נראה מלשון התוספות בכריתות (שם ד״ה דכוותה) שלא אסר רק במטפטף הדם מאצבעו וכבר נפרש, עיי״ש, ושוב ראיתי בדרכי תשובה (יו״ד סי׳ ס״ו ס״ק ס״ח) שהביא מחלוקת האחרונים בזה ושכמה אחרונים נסתפקו בזה לדינא, עיי״ש, וע״ע שם שמביא מהיד יודא דבאצבע המטפטף דם מלבד שיש בו משום מראית העין יש בו גם משום שיקוץ וגם חשש דכל היוצא מטמא טמא, עיי״ש.

אמנם נראה דאפילו לדעת המחמירים בדם שעל אצבעו מודים בדם שעל השפתיים דמותר, דדוקא בדם שעל אצבעו שרואה שמכניס אצבעו שיש עליו דם לתוך פיו יש חשש שלא ידע שהדם בא מאצבעו רק היה האצבע מלוכלך בדם אחר [ובפרט שידים עסקניות הן] אבל כשמלחך השפתיים כל הרואה יראה שהדם בא משם, ונראה שזה כוונת הכנה״ג (המובא בדרכ״ת הנ״ל) שכתב שבאצבע אע״פ דמוכח דמיניה קאתי אפילו הכי שייך מראית העין, עיי״ש, וגם מה שכתב היד יודא לאסור משום שיקוץ יש לומר שבשפתיים אין בו שיקוץ שבזה אין אדם משקץ כל כך כידוע, אבל עדיין נשאר החשש שכתב היד יודא שכל היוצא מטמא טמא,

אמנם עיין בדרכ"ת (שם ס"ק ס"ו) שהביא מהמ"מ (הלכות מאכלות אסורות פ"ב ה"ג) שכתב דאפילו לשיטת הרמב"ם שסבירא ליה שבשר אדם הוא בעשה ג"כ מודה דדם לא נכלל בהאיסור, דהכלל שכל היוצא מטמא טמא אינו שייך רק באיסור לאו ולא בעשה כמו אכילת בשר אדם, עיי"ש, ועל כן נראה שעכ"פ במקום צער יש להקל ללחך השפתיים אפילו כשיש עליו דם והגם שיכול למצוץ ולפלוט שבזה אינו עושה איסור וכמו שכתב בכנה"ג (המובא בדרכ"ת סוף ס"ק ס"ח) אולם לאדם שיש לו צער ובכל שעה ושעה צריך ללחך השפתיים עם לשונו וקשה לו לפלוט בכל פעם נראה שאין להחמיר עליו, עכ"ד.

ולענין דם שיוצא מהפה בטיפול שיניים אין לחוש בטיפול שינים אצל רופא שינים לדם שיצא מהפה ונמצא על המכשירים, ובסיום הטיפול יש להקפיד להריק ולהסיר את כל הנוזלים שבפיו ולא לבלוע את הדם, וישטוף את פיו ודיו בכך וזה לכאורה על פי הנ"ל שדם שנפרש מהשיניים אסור משום מראית העין, ומצוי מאוד שהרופא מוציא מכשיר עם דם ומחזירו לפיו, ואעפ"כ מותר בצירוף כמה היתרים. בחלק מהטיפולים אין זה פסיק רישא שיהיה דם כזה ואנו מתכוין לזה, ואפילו במקרים שאכן פסיק רישא שיצא דם על המכשירים, מ"מ הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה שהרי דם הוא מאוס שהוא שקץ.

סימן קלז

להאכיל קטן מאכל של הכשר שלא מקובל על ההורים

שאלה: נשאלתי הרבה אודות מאכל שההכשר שלו אינו מקובל על האב, האם יתנם לבניו הקטנים, שהרי אמרו חז"ל (יבמות קיד:) לא תאכלום קרי לא תאכילום. דשמא האב רק מחמיר על עצמו, אך אינו חושש שיש בזה פקפוק של איסור, ושאלה זו מצויה בפ שמקבל מתנות עם מאכלות מכמה הכשרים, ובין ההכשרים יש שאינו מקובל עליו. - ואם אינו נותנם לילדיו, מה לעשות עם זה.

תשובה: אם האב אינו משתמש בהכשר זה ע"כ שחושש שאינו ראוי לגמרי לאוכלו, א"כ למה יתן לבניו הקטנים. הגם שלדעתו מסתמא כשר בדיעבד. גם שקיי"ל בשו"ע (או"ח סי' שמג, א) דלהאכילו בידים אסור לאביו אפי' איסור דרבנן, ולא רק להאכילו בתוך פיו אסור, אלא אפי' רק להניח לפניו שיאכל אסור, כמש"כ המשנ"ב (שמג, ה) שאסור ליתן לתינוק מאכל אפי' לשחק בו, כמו חגב, שמא ימות החגב והקטן יאכלנו. וכשנותן לו ממתקים עם הכשר שאינו הכי טוב ה"ז כאילו מאכילו בידים. וכתב המג"א (סי' תרטז, סק"ב) ע"מ שכ' שם בשו"ע שקטן בן ט' שנים מחנכים אותו, וז"ל: פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב וכו', מ"מ נראה לי דלא יתן להם לאכול דהו"ל כאילו מאכילו נבילה בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה

וכו׳, משא״כ כאן דהאכילה בעצמה אסור והוי כנותן לו נבילה, אלא כשאוכל אינו צריך להפרישו, עכ״ל. משמע מלשונו דאפילו אינו מאכילו לתוך פיו בעצמו, אלא מניח לפניו והקטן אוכלו מעצמו, ג״כ אסור.

ולפעמים יש בהכשרים שאינם מקובלים עליו, גם חששות דאורייתא, כגון ערלה, טבל, שימורי דגים וכדו׳. הגם שמתיר הבאר היטב (תרטז, סק״ד) והמשנ״ב (סק״ה) לתת לתינוק קטן דבר שיש בו חשש חמץ בפסח. מ״מ זהו רק בתינוק שהוא חולה עיי״ש.

חוץ מזה הרי כל ענין חינוך הוא לחנך את התינוק איך להתנהג בגדלותו, דילמא אתי למיסרך, כמו בקטן במוצ״ש שחל בליל ת״ב שאין מטעימים לו כוס ההבדלה. - וא״כ ודאי צריך לחנך את התינוק שידע לאכול בהכשר המקובל על אביו, כדי שכשיגדל קצת ישאל והתעניין באיזה הכשר אוכל.

סימן קלח

להאכיל קטן בכלי לא טבול

שאלה: האם נכון להאכיל קטן בצלחת של זכוכית או מבקבוק של זכוכית שלא טבלו אותה, כיון שחיוב הטבילה הוא רק מדרבנן. ובאופן שא״א עכשיו לטובלה והקטן צריך לאוכל.

תשובה: אכילת קטן אינו אכילתו בלבד אלא זו השתמשות האב, שצריך להאכיל את בנו, וא״כ חל האיסור על האב לא להאכיל מצלחת שאינו טבולה. - ואפי׳ אם הקטן אוכל בעצמו, הרי ענין הטבילה לצאת מטומאת עכו״ם לקדושת ישראל, וכמו שמקפידים על קטן לא להניקו ממינקת נכרית (יו״ד סי׳ פא), הכא נמי לא יתן לו לאכול מכלי שיש עליו טומאת עכו״ם.

ואמנם טבילת כלים לרוב פוסקים דרבנן (כביו״ד סי׳ קכ), ובכלי זכוכית לכו״ע הטבילה רק מדרבנן, כמבואר בספרי אהל יעקב בדיני טבילת כלים, בכל זאת טומאת עכו״ם יש גם בדרבנן. - אמנם באופן שצריך לאכול עכשיו ואין לו אפשרות אחרת, ה״ז מותר בדיעבד. וגם ידוע מש״כ החזון איש (מועד סי׳ נט, ד) דכל קטן הוא בגדר חולה שאין בו סכנה.

הלכות בשר בחלב

סימן קלט

אכל אורז שהתלכלך מכפית מלוכלך עם רוטב בשרי

שאלה: נשאלתי במקרה המצויה ביותר לגבי אחד שאוכל בשלחן אחד אורז ועוף עם רוטב, ויש שלוקחים אורז ביחד עם עוף ויש שלוקח רק אורז עם אותו כפית שהוציאו את העוף עם רוטבו, האם אחרי אכילת האורז [שלא ראה בזה צבע כתום מהרוטב] צריך להמתין שש שעות ככל תבשיל של בשר או לא.

תשובה: איתא ברמ"א (סימן פ"ט סעיף ג') שאם אכל מאכל פרווה שנתבשל בסיר בשרי בן יומו אין צריך להמתין שש שעות אח"כ, והקשה הש"ך (ס"ק י"ט) דהרי מה חידש כאן הרמ"א הלא יש לנו סימן שלם (סימן צ"ה) של דיני נ"ט בר נ"ט שאין לאכול מאכל שנתבשל בסיר בשרי עם חלבי, אבל בדיעבד מותר, כ"ש שאין צריך לומר שאין צריך להמתין שש שעות אח"כ.

והשיב הש"ך שבא הרמ"א לחדש לנו כאן שאפילו אם נתבשל מאכל פרווה בסיר מלוכלך קצת דלאוכלו עם גבינה אין לעשות, ולאכלו זה אחר זה מותר. וביאור הפתחי תשובה (ס"ק ז') דמיירי שאין ששים נגד שיירי הבשר, שאם לא כן הרי כבר נתבטל הבשר בירקות ומותר אף לאכלם יחד, וכיון שאין ששים נגד הבשר אסור לאכלו עם גבינה אבל בזה אחר זה מותר אע"פ שיש טעם וממשות של בשר, ולדינא פסק החכמת אדם (כלל מ' דין י"ג) והערוך השלחן (סעיף י"ג) ועוד אחרונים כדעת הש"ך.

ובביאור דברי הש"ך כתב ביד יהודה (פירוש הארוך ס"ק ה') שהמבשל ירקות עם בשר או שנותן בשר בתבשיל ניכר ממעשיו שכוונתו שיהיה זה תבשיל של בשר, ואפילו אם לא נתן בו בשר בידיים אלא רק לא בירקות, הרי שרוצה שיהיה התבשיל של בשר, מה שאין כן כשלא הדיח יפה ונשאר מעט מהבשר, שדרך בני אדם להדיח הקדרות משום שרוצה לאכול הירקות עם טעם של בשר, בכה"ג אינו נחשב כתבשיל ואין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה.

ולפי זה לדינא נראה שה"ה לגבי אחד שאוכל אורז שהוציאו מהצלחת עם כפית מלוכלך בבשר שלא גרע ממה שכתב בש"ך. ועוד בספר דרכי תשובה (ס"ק מ"ב) בביאור דברי היד יהודה שם, כתב שאם נשאר להדיא שומן או בשר לתוך התבשיל הפרווה, אם אכל התבשיל ולא הרגיש בו טעם בשר מותר לאכול אחריו גבינה דאף דבעלמא אין סומכין על טעימת ישראל, מ"מ בזה יכולין לסמוך, עכ"ד. בנוסף לכל הנ"ל

הוספנו שאם לא טעם שום טעם של בשר עוף באורז בודאי סמכינן להקל ולא להמתין שש שעות.

העולה לדינא: מי שאכל אורז בכפית שהייתה מלוכלת עם רוטב בשרי, לא צריך להמתין שש שעות אחריו.

סימן קמ

המתנת ו' שעות במאכל פרווה שנאפה עם בשר ברוטב בתנור אחד

שאלה: מקרה מצויה שנשאלים בה כל שבוע אודות אחד שמחמם תבנית עם תפוח אדמה בתוך תנור אחד עם תבנית של עוף עם רוטב, האם צריכים להמתין שש שעות אחרי אכילת התפוח אדמה, לפי המנהג שממתינים ו' שעות אחרי תבשיל של בשר.

תשובה: והנה אם העוף ייצר זיעה הרי התפוח אדמה בלע טעם בשר על ידי הזיעה, ויש לדון האם דינו כתבשיל של בשר בכה"ג או לא. ובאמת כבר ראינו מדברי האחרונים שהתייחסו לשאלה דידן אם צריכים להמתין שש שעות אחרי אכילת מאכל שבלע טעם בשר על ידי זיעה או לא. באשל אברהם (אופנהיים, סימן קעג) הביא משו"ת פרי הארץ בעל פרי הארץ בחלק ב' (סימן י"ד) שנשאל על משקה שנעשה באופן זה, והוא שנותנין בקדירה מרק תרנגולת ומי ורדים וסמנים ועשבים, ובתוך הקדירה משימים כוס ריקן, וטחין הכיסוי שלא יצא ההבל, ומרתיחין אותו, עד כי ההבל עולה ומזיע הכיסוי, והזיעה נופלת לתוך הכוס כו'. בכיוצא בזה. וכתב חדא, דאין להחמיר כי אם במרק בשר עצמו, וחיך אוכל יטעם, לכן לטעם רש"י יש להחמיר, אבל לכולי עלמא בזיעה בעלמא לית ביה לא טעם בר ולא תרנגולת, דבטל טעמו על ידי תערובתו, ולא מטעם הסמ"ק עי' שם, דהא ליכא למיקם על טעם הבשר כלל. ומכל שכן דבשר עוף עצמו אינו אלא מדרבנן, תסתיים אי מחמירנן במרק גופיה. וסיים הרב הנ"ל דאפילו קינוח והדחה אין צריך מדינא, אלא דהמחמיר תבוא עליו ברכה, עכ"ל. וכן הובא בעוד אחרונים שאין ממתינים אחרי זיעה.

וכן שמעתי בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דיש להקל בזה, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א הודפס בשו"ת מציון תצא תורה חלק א'. וכן דעת הגרז"נ גולדברג זצ"ל שהיקל בזה משום שיש ספק אם היה זיעה, ועוד מדוע יהיה יותר גרוע ממ"ש הש"ך (ס"ק י"ט) שיש להתיר אפילו אם נתבשל בקדירה שהיה בה היה קצת ממשות של איסור. ועי' שו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן ריי"ז), וכן היקל בספר ילקוט יוסף (סימן פ"ט סעיף מ"א). והגר"י שוב שליט"א אמר לי שכן דעת הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א. וכן היקל בשו"ת מנחת פרי חלק ו' (סימן ע').

והגר"י טשזנר שליט"א כתב לי וז"ל אחר אכילת תבשיל של בשר (היינו כגון תפוח אדמה שהתבשל בסיר אחד עם בשר

ואוכל התפוח אדמה בלא בשר) צריך להמתין בינם לאכילת חלב שש שעות לא מדינא רק מצד מנהג (כדאיתא ביורה דעה סימן פ״ט סעיף ג׳). ונראה שכל זה, רק אם התבשלו ממש ביחד, אבל כשצלו אותם בתנור אחד באופן נפרד, כל מין בתבנית אחרת, ואין טעם בשר מורגש בתפוח אדמה, אין צריך להמתין שש שעות, ורק לא לאכלם ביחד עם חלב.

אמנם שמעתי בשם הגר״מ שטרנבוך שליט״א שיש להמאכל דין כתבשיל של בשר שצריכים להמתין שש שעות לפני אכילת חלב, והוסיף עוד דאפילו אם לא היה זיעה אלא ריחא לבד יש לו דין כתבשיל של בשר. וכן החמיר בזה בשו״ת ויען דוד חלק ח׳ (סימן פ״ט-צ׳). ומ״מ הסכמת רוב הפוסקים כדברי הגר״א נבנצל שליט״א להקל.

סימן קמא

אם לתקן החשמל בבנין שגרים שם גוים, כי שמא גורם לבישול בשר וחלב

שאלה: בדבר השאלה שהתעורר בכולל להוראה ירושלים, אודות אחד שבא לתקן החשמל בבנין שגרים שם גוים, או יהודים שאינם שומרים דיני בשר וחלב, כי שמא הם מבשלים בחשמל, ויש להם על הכיריים מאכל שהוא עשוי מבשר וחלב, וכעת על ידי התיקון ידלק התנור ויעבור על בישול בשר בחלב.

תשובה: והנה ישנם שסוברים דמבואר מהחומרא של הרמ״א (סימן פ״ז סעיף ו׳) שאסור לחתות תחת קדירה של גוי שמא תעבור על איסור בישול בב״ח בבליעות של הגוי, ולכן על פי זה יש שרצו לומר בנידון דידן שיהא אסור נמי לכתחילה לתקן הפסקת חשמל בשכונה או בבנין של גוים. ולענין אגב, כך הורה הגרי״ש אלישיב זצ״ל, ולענין משהו דומה שאלו אותו אודות מפעל של בשר, שגוי רוצה לשכור את המפעל עם כל מכונותיו, ורוצה להכניס לתוך הכלים הבשריים קצת חלב, באופן שהחלב נותן טעם לתבשיל, ואין הבעלים חוששים משום בב״ח על מה שיבשלו אח״כ, כי יכשירו את המכונות באופן שלא ישאר חשש בב״ח ואז יחזרו לבשל בהם בשר כבתחילה, אלא ששאלתם הוא שהמכונות מורכבים באופן שרק הישראל הבעה״ב יכול להפעיל את המכונות, ויצטרכו הם להפעיל המכונות בשביל הגוי כשירצה לבשל שם בב״ח, האם יש בזה חשש בישול בשר בחלב, והשיב הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאסור לישראל להפעיל המכונות כיון שעל ידי זה הרי הוא מבשל בשר בחלב ואפילו שהוא לצורך הגוי.

אמנם הגר״א נבנצל שליט״א הורה לי לגבי מי שגר בבנין עם גוים והפסיק החשמל בכל הבנין שמותר לו להדליק החשמל ואין לחשוש שיש בשר בחלב שמבשל בבתיהם של הגוים והשיב שמותר. וכן ראיתי בשו״ת חיי הלוי חלק ו׳ (סימן ק״ח אות ד׳) שאין שום חשש שאחד הגוים מבשל כעת בשר וחלב, וזה חשש רחוק.

ובספר ליקוטי אבני ישפה כתב שם לא נראה לי לאסור תיקון החשמל בבנין של גוים כיון שיש כאן כמה ספיקות. שמא הגוים אינם מבשלים כעת. ואף אם הם מבשלים, שמא אינם מבשלים בשר וחלב. ועוד יש לומר שנחשב אינו מתכווין שהרי תכליתו הוא לתקן החשמל בבנין ולא לבשל בשר וחלב. וכיון שהוא חשש רחוק כך נוהגים להורות כדעות המקילים.

סימן קמב

תבשיל שנתנו בו סוכר ואח"כ נמצאו בסוכר ג' נמלים

שאלה: כמעט כל שבוע נשים שואלים בבית הוראה, שהכינו תבשיל ונתנו תבלין בתוך המאכל ולאחר קצת זמן מצא בו כמה נמלים בתוך התבלין או הסוכר שהשתמשו בו, וכעת מסתפקים היות ולמדו בבית ספר שאם מאכל יש בו לפחות ג' נמלים וכדומה הרי הוא מוחזק בתולעים ואסור באכילה כיון שהוא מוחזק כמ"ש בשו"ע יו"ד סימן ק' סעיף ד', לכן לכאורה הוא הדין לגבי הסוכר, או שמא יש לומר שכיון שהוא נמלים והם לא גדלו ביחד עם הסוכר, אולי באמת הגיע ממקום אחר ואינו דומה למאכל שמוחזק בתולעים, ויש לתלות שמה שראתה בתוך השקית סוכר הוי מעלמא, ואין לחשוש שמא התבשיל מלא עם תולעים ומותר אם לא רואים שום נמלים בתוך התבשיל, וצ"ע?

תשובה: בשו"ע יורה דעה (סימן ק' סעיף ד') כתב ירקות מבושלות שנמצאו בהם ג' תולעים הירקות אסורים, ואם נמצאים בתוך רוטב או על גבי בשר וכדומה יסנן או ישטוף ויבדקנו ומותר. הטעם דמאחר שנמצאו ג' הוחזק שיש שם עוד ואינן ניכרות, והב"ח רוצה להחמיר אפילו בב' כיון דלרבי הוי חזקה בתרי זימני, וחולק עליו הט"ז דלא קיימא לן כן אלא בספק נפשות אבל בשאר דוכתי קיימא לן דתלתא זימני הוי חזקה.

בחכמת אדם (כלל ל"ח סעי' כ"ב) כתב, ואף שהב"ח בסימן ק' הביאו הט"ז מחמיר בתרי זימנא הוי חזקה הרי כתבו כל הפוסקים והראב"ד דאי אשתכח תלתא וכן כתב בהדיא בתורת הבית וזה לשונו, ואם נמצאת אחת או שנים בקדירה משליכין ואוכל את השאר ולפי זה הדבר ברור כמו שכתב הט"ז שטעות סופרים הוא בתשובת רשב"א שהביא הבית יוסף וצריך לומר שלשה פעמים.

ולפי זה יש לדון בנידון דידן היות ומצאו ג' נמלים לכאורה דינו כשאר ירק וכדומה שנחשב כמוחזק ונגוע בנמלים, וכל הסוכר אסור באכילה ואם השתמשו בו לצורך תבשיל כולו אסור ככל דבר בריה שאינו בטל אפילו באלף. אכן יש לעיין טובא האם ניתן לחלק בין ירק שנגוע עם תולעים לבין סוכר שנכנס לתוכו נמלים שלא נולדו שם אלא הגיעו מבחוץ האם זה מגרע החזקה ונחשב כאינו מוחזק כיון שהגיע ממקום אחר ולא נולד עם או בתוך הירק או הסוכר וכו'.

והנה הט״ז (סימן פ״ד ס״ק י״ז) וכן בסימן נ״ז (סוף ס״ק כ״ג) הביא את דברי המהרש״ל שפסק שנמלים וכדומה נחשב כהגיעו מעלמא ולא מבתוך הירק, ולכן אינו נחשב כמוחזק אפילו אם מצאו ג׳ ויותר, וכך הביא במגן אברהם ופמ״ג בכמה מקומות וכן הביא החכמת אדם. וכ״כ בערוך השלחן (סעיף ע״ו).

ויש חולקים על סברא זו ומביאים ראיה מדברי רבינו הב״י בא״ח סי׳ תס״ז שהביא שם בשם הכלבו דכשנמצאו ג׳ שעורים בתבשיל בפסח הוחזק התבשיל בשעורים ואסור אפילו לא נתבקעו [עי׳ פ״ת בשם ח״י ומקום שמואל], האמנם יש מהגדולים שכתב שם מדלא הביא רבינו הב״י שם דין זה בש״ע ש״מ דס״ל דבדבר דאתי מעלמא לא אמרינן חזקה זו (מג״א שם סקי״ב). ובאמת מדברי הרי״ף ז״ל בפ״ב דפסחים יש ראיה לסברא זו דהנה כתב שם דלאסור התבשיל בעינן נתבקעו דווקא אבל השעורים עצמם אסורין אפילו לא נתבקעו וכתב בזה״ל לא אסרינן להוא בישולא דמשתכחי ביה תרי ותלת שערי אא״כ נתבקעו עכ״ל הרי מפורש דגם בג׳ שעורים לא אמרינן דהוחזק התבשיל בשעורים [ותמיהני שלא הביאו דברי הרי״ף וצ״ע לדינא], ע״כ.

וכמו כן במי ששפך סוכר לתוך עיסה של דגים וגיבלה היטב, ואח״כ מצא בתוך הכלי של הסוכר נמלים, ונסתפק אולי נפלו נמלים גם לעיסת הדגים, וקיימא לן דבריה אפילו באלף לא בטל. לפי מה שהבאנו לעיל הט״ז ועוד ניתן להקל בזה, ואח״כ ביררתי אצל מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א והורה לי שמותר, וטעמו מכיון שאין ראיה שבסוכר שהכינו היו נמלים.

אמנם ידידי הגאון רבי משה בראנסדופער שליט״א בספרו היכל הוראה חלק ד׳ נשאל בכגון דא, והשיב וז״ל, והוריתי לה שהדבר פשוט שכל הקוגל אסור באכילה, לפי שהסוכר שהוסיפו לו הוא מוחזק בתולעים, על דרך שכתב בשו״ע יורה דעה הלכות תערובות סימן ק׳ ס״ד דירקות מבושלות שנמצאו בהם ג׳ תולעים, הירקות אסורים. וכתב שם הש״ך בס״ק י״א דמאחר שנמצאו ג׳ תולעים הוחזק שיש שם עוד ואינן ניכרות, וכמו כן בנ״ד כיון שרואה יותר משלשה נמלים בשקית הסוכר שממנה שפכה לתוך העיסה של הקוגל כבר הוחזק שיש שם נמלים והקוגל אסור באכילה, וכן הוריתי הלכה למעשה.

ואל תשיבני מדברי הט״ז יורה דעה סימן נז ס״ק כ״ג שכתב (עפ״י הבנת היד יהודה בפי׳ הקצר שם אות ח״י) דתבשיל שיש בו תולעים כיון שטבע הירקות לגדל תולעים אמרינן דאם מצא ג׳ תולעים יש לו חזקה שהוא מתולע, אבל דברים שאפשר שנפלו שם מעלמא אף אם ימצאו שם ג׳ לא הוי חזקה, וא״כ בנ״ד נמי נימא דאפילו שנמצאו עכשיו שלשה נמלים מאן יימר לן דגם קודם היו שם נמלים והסוכר הוא בחזקת מתולע דסו״ס הנמלים לא מינה קא רבו אלא מעלמא קא אתו.

והנה אמת ונכון הדבר דהנמלים נמי מעלמא קא אתו, אלא דשאני טבעם של נמלים מטבעם של זבובים וכדומה דהנמלים כך דרכם שכשהן מוצאות את מאכלן הן באות

בהמון רב לקחת ממאכלן, ואם אנו מוצאים עכשיו שלשה נמלים ודאי כבר קודם היו שם משא״כ הזבובים ובעלי הכנף דאפשר דרק עכשיו נפלו לשם וכן מבואר להדיא בפרי תואר כאן סק״ו הובא בדרכי תשובה סקמ״ט דבנמלים שפיר יש לחוש אף אם מעלמא קא אתו, וע״ע בדרכי תשובה סי׳ פד ס״ק קמג שהביא דברי הפרי תואר בסקכ״ב שכתב להדיא לחלק בין נמלים לתולעים ואין להקל אלא במיני תולעים הלבנים וכדומה להם דבוודאי מעלמא קא אתו ואין במינם מצוי שימצאו רבים בבת אחת אבל הנמלים שיש במינם הרבה ואיכא חששת רבים אית לן להחזיק כל התבשיל בחזקת מתולע ע״י שנמצאו בה ג׳ תולעים.

אמנם לענין הלכה למעשה נלענ״ד שלא צריכים להחמיר כמו שהעלה בספר היכל הוראה, ובפרט בשעת הדחק שראיתי בשם הגרי״ש אלישיב והגר״נ קרליץ זצ״ל שסמכו על דברי הט״ז. ועוד אח״כ מצאתי בשו״ת הר צבי (יורה דעה סימן עז) בדין תולעים. עובדא הוה בשק של קמח, שנפוהו ביום ו׳ עש״ק, ואח״כ ביום א׳ לקחו ממנו מעט קמח לעשות ממנו שאור להחמיץ את העיסה, וכעבור ערך שעה אחת, לאחר שעירבו השאור בתוך העיסה, ואפו ממנה לחם, לקחו מהשק עוד קמח ונפוהו שנית ומצאו בו שלשה זבובים קטנים, וניכרים שרחשו מהחטים שנמצאו שמה בתוך החדר, ונשאלתי מה דין הלחם.

והורית׳ להיתר, ע״פ דברי הט״ז (סימן פד ס״ק יז) והמג״א (או״ח סימן תסז) שבתולעים דאתי מעלמא לא איתחזק בג׳ זימני וא״כ הוי ס״ס דילמא לא היו תולעים בתוך קומץ השאור ודילמא נימוחו.

נמצא שמצאנו עוד מגדולי ההוראה זצ״ל שנקטו לפסוק בדברי כאלו כדעת הט״ז, ולכן נלענ״ד במקום הפסד גדול של מאכלים או מנה חשובה שהכינו לשבת קודש שפיר ניתן להקל ולסמוך על הט״ז שהנמלים הגיעו מעלמא וממילא אין חשש חזקת נגוע ומותר. אח״כ שמעתי מהשכן שלי הגר״מ ויא שליט״א במח״ס בדיקת המזון כהלכה שלפני כארבעים שנה שאל מרן בעל שבט הלוי זצ״ל בנידון דידן, והיה שאלה בערב שבת והיקל לו לצורך המאכלים לכבוד שבת.

סימן קמג

קומקום או מיחם פרווה שנשפך עליו חלב או בשר

שאלה: מצוי מאוד שאנשים מתקשרים אלי עם שאלה מצויה שמונח מיחם למים חמים על גבי השיש שלהם, והוא מיועד לשתית קפה עם חלב, ולפעמים רואים בפרט בשבת כשמורידים את הסיר עם טשולנט או מרק בשרי שניתז טיפת ממנו על גבי המיחם הפרווה, ונשאלת השאלה האם מותר לשתות מהמים לקפה עם חלב, או צריכים להכשיר את המיחם לפני שימוש עם חלבי.

תשובה: והנה כדי להשיב את השאלה, צריכים להרחיב בהרבה נושאים שאין לנו את המקום והזמן לעת עתה, אולם נציין בקיצור מה ומדוע מורין בזה למעשה. להלכה למעשה אני תמיד מורה שמתחילה זה תלוי האם זה מיחם שעשוי ממקשה אחת של מתכת, או שהוא מחים חשמלי שיש כמה שכבות וSTYRAPHOM באמצע, שאז לכאורה אין שאלה כלל כיון שהמים נמצא בתוך שכבה פנימי שאין הטיפת בשר מגיע לשם כיון שיש הפסק בין השכבות. ואת"ל שהוא עשוי ממתכת אחיד, יש לדון שלכאורה כל המתכת יש חשש שבלע בשר ואף שיש ששים בתוך המים לבטל את הטיפה, מ"מ המיחם עצמו הוא עדיין כסיר בשרי, ולפי מנהג האשכנזים אסור להשתמש בסיר בשרי אפילו שעבר כ"ד שעות לכתחילה לאכול אותו מין השני.

ולכן במקרה כזה אסור לכתחילה להכין כוס קפה עם מים שחיממו בסיר בשרי אינו בן יומו. אולם יש לדון אם אפשר להקל כיון שהכלי תמיד משתמשים בו בשפע ולכן יש מקילים שהכלי לא נאסר, ועוד שכל השאלה הוא רק נ"ט בר נ"ט שאינו בן יומו, ואם אין כלי אחר כמו כאן שאין מיחם אחר מותר לכתחילה לקחת מים מהמיחם הזה אחרי שעבר מעת לעת ולהשתמש בו לצורך הכנת כוס קפה עם חלב. כך העלה בבינת אדם, ועוד הרבה אחרונים. קצרנו מאוד כיון שיש כמה נושאים גדולים ואולי בס"ד בהמשך נרחיב בנפרד בסוגיות האלו.

סימן קמד

זבוב שנפל לתוך הטשולנט או לתוך המרק או לתוך כוס קפה

שאלה: מצוי מאוד שניגש אלי לומד בבית מדרש עם קפה רותח וזבוב שנפל לתוכו, ונפשו בשאלתו, מה עליו לעשות עכשיו, האם מותר לשתות את הקפה גם אחרי שמוציאים את הזבוב, והאם יש מקום להחמיר בכלל, כיון שהכוס קפה הוא חום של כלי שני, ויש לעיין בזה כיצד מורין הלכה למעשה, וכמו כן אם מצאו זבוב בתוך טשולנט רותח מה עושים לדינא?

תשובה: והנה במקור הדין יש לציין מה האיסור לשתות קפה או לאכול טשולנט אם נפל לתוכו זבוב ולא מצאו אותו האם אסור לאכול את כולו או שפיר נתבטל הזבוב. הרי נפסק בשו"ע (יו"ד סי' ק' ס"א) שבריה אפילו באלף לא בטילה וא"כ אסור לאכול את כל הטשולנט או לשתות כוס קפה. אבל יש לציין שהטור כ' די"א שבריה בטילה בתתק"ס (960), ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל, וכן נקט הב"י להלכה שאינה בטילה, והוסיף הערוה"ש (שם ס"ג) שרוב רבותינו הסכימו דבריה אפילו באלף לא בטיל, ולכן אע"פ שדעת רבינו שמשון בעל התוס' (תרומות פ"י מ"ח) והרשב"א (תורת הבית בית ד' שער א' ד"ה ומן הדברים) ס"ל ע"פ הירושלמי (שם ה"ה) דבריה בטילה בקרוב לאלף, דהיינו אחד בתתק"ס, וטעם שיטתם הוא משום שמבואר

במתני׳ שם דציר של דג טמא שכבשו עם דג טהור, אוסר עד ט״ז פעמים בציר של דג טהור, וכיון שהציר אוסר ט״ז פעמים, החמירו בגופו של בריה ששים פעמים ט״ז, והוא תתק״ס, בכל זאת רוב רבותינו הסכימו דאינה בטילה אפילו באלף, וכן שיטת הרמב״ם (הל׳ מאכלות אסורות פט״ז ה״ו) והטור והשו״ע.

אבל יש להסתפק, דאפילו אם נימא שזבוב יש לו חשיבות של בריה, הרי הרמ״א (סי׳ ק״ג ס״א) כ׳ שדברים החשובים כבריה, אם אינן פגומים בעצמן, אע״פ שפוגמין התבשיל, אינן בטלין אפילו באלף (פי׳ דדין בריה מתייחס לתערובות גופה, ולכן אם הבריה נמצאת בשלימותה, אז אפילו באלף לא בטילה, אבל דין פליטתה כשאר איסורים, שאוסרת עד ששים אם טעמא לשבח), והט״ז (שם סק״ב) כ׳ דבכל זאת אם נסרחו ונתקלקלו בטלו חשיבותם, ואפילו אם נתבשלו ואינו מכירן, גופן בטל ברוב. אבל בבריה שהיא פגומה מתחילת ברייתה, כגון זבוב ותולעת ונמלים שמאוסים מצד עצמם, אע״פ שהסריחו אח״כ, כ׳ הבית מאיר (שם ס״א) ופר״ח (שם סק״א - הובא בפמ״ג שם משב״ז סק״ב) וביאור הגר״א (סק״ב) דיש להחמיר ולהחשיבם כבריה, דהרי גם בתחילה הם כעפר בעלמא, ואפ״ה אסרה התורה, א״כ ה״ה בנסרחו.

אבל מאידך גיסא הפמ״ג (סי׳ ק׳ שפ״ד סק״א) וחוו״ד (שם ביאורים סק״ג) ס״ל דיש להקל, דאם נסרחו בטלה תורת בריה (וכן משמע בשו״ת שבט הלוי ח״ז סי׳ קכ״ג סק״ז ד״ה ור״ל), וכתב הערוה״ש (סי׳ ק״ג סי״א) דלפ״ז במילבי״ן או תולעים המאוסין בעצמן, וכן זבובים ופרעושים וכיוצא בהן, כשנאבדו בתבשיל ואינם ניכרים, בטלים לגמרי, וציין שם שבזה לימד זכות על כלל ישראל (ע״ש סי׳ ק׳ סי״ז).

הרי מבואר שאם הזבוב נפל לתוך הטשולנט אעפ״י שהוא מאוס, בכל זאת נחשב כבריה, ורק אם נסרח ונתקלקל בתוך התבשיל, נחלקו הפוסקים אם בטלה חשיבותו, ולמעשה יש ללמד זכות על המקילין בכה״ג.

והנה אם מצא את הזבוב והוציאו, אבל ראה שחלק ממנו עדיין נשאר בתוך הטשולנט, אין ע״ז שם בריה (ע׳ חכמת אדם כלל נ״ג ס״ג ובינת אדם סי׳ נ״ג), ובפרט אם נתרסק צורתו ע״י הבישול כל הלילה, דהרי אפילו אם היה שלם אינו נחשב כבריה אם נפסד צורתו (חכמ״א שם ופמ״ג שפ״ד סק״ו), וא״כ אם מה שנשאר אינו ניכר הרי הוא בטל בששים, אבל אה״נ אם מה שנשאר הוא בעין ועדיין ניכר, חייב לסלקו ואינו בטל, ושייך לסלקו ע״י סינון. ולמעשה לכתחילה צריכים שיהא ששים כנגד טעם של הזבוב כיון שחוששים לדברי הש״ך (סימן ק׳ ס״ק ז׳) ושאר אחרונים שהחמירו. אולם בדרך כלל כמעט בכל מקרה יהיה ששים כקפה או בטשולנט.

והנה יש להעיר, שאם מצאו הזבוב בכוס קפה, הרי הקפה הוא בכלי שני, וקיי״ל דכלי שני אינו מבשל כמבואר בשו״ע (יו״ד סי׳ ק״ה ס״ב), ואמנם השו״ע מביא מחלוקת אם הוא מפליט ומבליע, וסיים דראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה, אבל הט״ז (שם סק״ד) הביא שהמהרש״ל חולק על

השו"ע וס"ל דשפיר בולע ואוסר את כולו כמו בכלי ראשון, ולהלכה הט"ז פסק כוותי' כשאין הפסד מרובה, וכן שיטת הפר"ח ופמ"ג שם (משב"ז סק"ד), אמנם הפמ"ג (שער התערובות ח"ב סוף פרק א') כ' שדברים המאוסים אינם אוסרים בטעמם כמבואר בראשונים, והוסיף דבאיסור דרבנן יש להקל גם בלא הפסד מרובה, משום שנחלקו הפוסקים לגבי כלי ראשון, והשו"ע מיקל בדיעבד, ואפילו לפי הט"ז שהחמיר, בכל זאת היקל בהפסד מרובה, לכן בדרבנן שומעין להקל, וכן נקט גם הבית מאיר (סי' ק"ה ס"ב), ולפ"ז בנד"ד שנפל זבוב לתוך כוס קפה, כיון שהוא כלי שני והטעם הוא פגום, יש להקל גם כשאין ששים בקפה כנגד הזבוב.

העולה לדינא: מי שראה זבוב נופל לתוך כוס קפה רותח או לסיר טשולנט רותח, צריך להסירו משם, ואם לא מצאו אותו אח"כ בשעת הדחק אפשר לאכול את הטשולנט ולסמוך שהוא פגום ואינו אוסר, וראוי לסנן אותו כמה שאפשר. ואם הוא בשבת קודש יש להזהר מאיסור בורר בסינון.

הלכות בישול עכו"ם

סימן קמה

בישול עכו"ם בגוי שהסיר קדירה מהאש באמצע הבישול

שאלה: במעשה שהיה שגויה שמנקה בבית ישראל, וראה קדירה על האש, וכיבתה את האש באמצע הבישול כדי לנקות מסביב הכיריים, ולא יודעים אם התבשיל כבר התבשל כשליש בישולו, והיה סבירות שלא הגיע לשליש בישול עדיין, ואח"כ החזירה את הקדירה והדליקה את האשה ונגמר הבישול, אם התבשיל נאסר משום בישול עכו"ם או שיש מקום להתיר.

תשובה: והנה יסוד השאלה במעשה שהיה הוא, האם יש כאן ביטול מעשה הראשון של הישראל, ובפרט שלא יודעים אם התבשיל כבר הגיע לשליש בישול טרם שהסירה את הקדירה מהאש, או שמא אין כאן ביטול מעשה ישראל כיון שבלאו מעשה הגויה התבשיל היה מתבשל לגמרי על ידי מעשה ישראל. ויש לדון דאף את"ל שלא הגיע התבשיל לשליש בישול, אולי עדיין נוכל להתירו כיון שיש אומרים שהוא נחשב ככולו מעשה ישראל.

המחבר בשו"ע (יו"ד סימן קי"ג סעיף ח') כתב על פי דברי הגמ' במסכת ע"ז דף לח. שאם נתן ישראל קדירה על האשה וסילקה, ובא גוי והחזירה אסור אא"כ הגיע למאכל בן דרוסאי שהוא שליש בישולו כשסילקה. ובש"ך (ס"ק י"ב) וט"ז (ס"ק ט') הביא שהרשב"א והמחבר בסעיף י"א מוכח מדבריהם דלאו דוקא שהישראל סילקה, אלא ה"ה אם הנכרי סילקה מעצמו מאיזה סיבה והחזירה דאסור מפני שביטול הנחת הישראל

כשסילקה מעל האש ואח״כ כשהחזירה נחשב בישול חדש על ידי נכרי בלבד.

שיטת הב״ח, שהוא חולק על דברי הרשב״א והשו״ע דאם סילקה הנכרי מעצמו והחזירו שרי, דבלא מעשה הנכרי היה מתבשל ממילא, ומי ביקש מידו שיסלקנו ויחזירנו, ובגמ׳ לא אמרו אלא שהישראל סילקו מעל האש והניחו בסל ובא גוי והחזירו על האש, והתם הוא דאסור, אבל בשסילקו גוי מעצמו ושוב החזירו אין שם איסור.

הט״ז שם חולק עליו וכתב שאין ראיה מדברי הגמ׳ דכל שכן הוא אם סילק הנכרי שיש לאסור כיון שהגוי עצמו ביטל מעשה ישראל ועשה מעשה מחדש, ממילא עקר שם ישראל ממלאכה זו וזה גרע ממה שנעקרה ממילא על ידי ישראל.

אמנם הש״ך שם כתב שהרשב״א והמחבר החמירו בזה לשיטתם שצריך שישראל ישתתף בעיקר הבישול, אכן לפי הרמ״א סעיף ז׳ שמיקל אם הדליק ישראל האש או השליך קיסם, פשיטא דשרי. ואף שכתב הש״ך (ס״ק ח׳) בשם הר״ן דיש לחלק דלא מועיל קירוב בישול אלא בשעה שיש שם אש הראוי לבשל, מ״מ כיון דלא סלקו הישראל רק העכו״ם נראה דדמי מיהת לקיסם וכה״ג.

בביאור דבריו נראה, שמה שמעמיד הישראל לבשל הקדירה מתחילה על אש הראוי לבשל, הוי מעשה חשוב ולא גרע מהשלכת קיסם או שאר קירוב בישול שעושה ישראל, ואף שהופסק בישול ישראל באמצע לגמרי על ידי נכרי אין זה מעכב, דמי ביקש זאת מידו שיסלקנו ויחזירנו ואין בידו לבטל מעשה ישראל, ואין קירוב דעת במה שמחזירו רק לתקן מה שעוות.

ולפי זה שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א להתיר את התבשיל, ואף שבספר חלקת בנימין כתב שיש להחמיר כדברי השו״ע, ועוד הקשה על דברי הש״ך מדוע מדמה את נידון דידן לדברי הרמ״א בסעיף ז׳ של קיסם, דהרי לכאורה הכא גרע טפי שהופסק הבישול לגמרי ולא נשתתף כלל בבישול החדש שלאחר החזרת הנכרי, וסיים בצ״ע.

מ״מ מה שנטקינן להקל הוא על פי דברי הש״ך לא קשה כלל, דהרי כי אם מועיל היכר כל דהוא כמו השלכת קיסם שרק מקרב הבישול לרגע, ועיקר האש והבישול מתחלתו עד סופו עושה הנכרי והישראל משתתף בו רק בקיסם כל דהוא אפילו הכי מותר, כל שכן אם הישראל עושה מעשה גדול כהתחלת בישול על האש הראוי לבשל, שנחשב מעשה גדול להתיר ואין כח ביד נכרי לבטל אותו.

ואע״פ שבפרי חדש ולבוש וכנסת הגדולה החמירו דלא כהש״ך, מ״מ הפרי תואר (ס״ק י״ב) הכריע כדברי הב״ח, ובמקום צורך כזה יש לסמוך על הש״ך שעיקרו מדרבנן, ובפרט שיש ספק אולי התבשיל כבר הגיע לשליש בישול, ואת״ל שלא הגיע בספיקות בבישול עכו״ם מקילים יותר, ושפיר נוכל לצרף סברת הש״ך כמו ששמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א. וכמו כן שיש

לצרף את זה מעיקר הדין מה שנמצא בבית ישראל.

ונראה עוד שיש להוסיף לרווחא דמילתא, שבשו"ת אבני נזר יו"ד (סימן צ"ט) חידש שיש להקל אפילו אם גוי הניח את הקדירה על גבי הקרקע בדעתו להחזירו, כי הרי בשבת מחמירים בזה מספק דאיסור שבת חמור וקרוב לבוא לידי איסור תורה, אבל בבישולי עכו"ם דמיקלים בספק ניקל גם בזה. וכל שכן במעשה דידן שהניחה על גבי השיש ששם גם בהלכות שבת לא נחשב סילוק לפי הרבה אחרונים, ומכל הנ"ל שפיר אומרים להתיר את התבשיל בדיעבד.

סימן קמו

גוי שהכין חביתות ונכבה האש מתחת המחבת ומיד הוא הדליקו שוב

שאלה: בדבר השאלה אודות מה הדין אם גוי מכין חביתות (כגון במה שמצוי בסעודת ברית מילה בארה"ב), והאש מתחת המחבת שנדלק מתחילה על ידי ישראל נכבה באמצע הטיגון, ומיד אח"כ הגוי הבחין בזה והוא עצמו הדליק את האש שנית, האם הביצים אסורים באכילה והמחבת טעון הכשרה, או היות ומדברי הרמ"א (סימן קי"ב סעיף י') עולה לדינא שאם אפה בתנור שנדלק על ידי ישראל ועדיין נשאר חם מחמת החום הראשון שפיר נחשב כהשתתפות של ישראל, ויש לעיין האם בכה"ג נוכל להקל גם בבישול עכו"ם כיון שהמחבת בודאי נשאר רותח מחמת ההדלקה הראשונה על ידי ישראל, ולפי דברי הרמ"א אולי נוכל להקל גם כן בכה"ג?

תשובה: והנה בשו"ע (סימן קי"ב סעיף י') הביא בשם המרדכי מעשה וז"ל: (מרדכי מסכת ע"ז סימן תת"ל) ומעשה בא לידי על התנור שאפו בו ישראל ג' פעמים ביום, והכשירו התנור על ידי זריקת קיסם, ובכל פעם שהיו אופין היו חוזרים להסיק התנור ולהכשיר, ובאפיה האחרונה לא הכשירו התנור, והוריתי דאפילו הכי פת שנאפה באחרונה מותרת דכיון שהכשירו אותו בשאר הסיקות, וגם באפיה האחרונה נשאר קצת בעין מן הגחלים הבועורות מן הסיקות הראשונות שהכשירו התנור, ודאי מותר, אע"פ שלא זרק ישראל קיסם באפיה האחרונה, דהא זריקת הקיסם אינה מעלה ואינה מורדת בתוך ההיסק, ואפילו הכי אנו סומכין עליה כבני בבל. ה"נ בהאי עובדא, כיון דאיכא קצת גחלים מן שאר היסקות הראשונות שהכשריו בו התנור, הפת מותרת. ומ"מ לא רציתי לעשות מעשה להתירה.

וטעמו של המרדכי מובא בבית יוסף בעיקר דכיון שהכשיר התנור בהסיקות הראשונות ובדרך כלל נשאר מקצת מן הגחלים בוערים גם באפיה זו השלישית, אם כן הרי זה כאילו זרק קיסם כעת באפייה זו, ונפסק בשו"ע שם על פי המרדכי להלכה למעשה שאם ישראל הכשיר תנור בשני היסקות ראשונות, ובהיסק שלישי לא הכשיר, אם יש עדיין גחלים בוערות מההסיקות

הראשונות, ואפה בו גוי פת של ישראל, מותר.

ולפי דברי השו״ע בכה״ג שנכבה האש מתחת המחבת היות ומה שנשאר במחבת הוא רק חום של מעשה הישראל, ממילא כבר לא מועיל להכשיר הפת לדברי השו״ע על פי המרדכי.

בספר כף החיים (ס״ק נ״ד) כתב דה״ה אם הכשירו בפעם הראשונה ולא הכשירו בפעם הב׳ דמותר מטעם שיש קצת גחלים בוערים מהיסק הראשון. ואם אינו בענין זה דהיינו שאין נשארין גחלים מהיסק ראשון כגון שגורפין התנור מהגחלים לצד פי התנור ועל ידי כך כל הגחלים כלים שם ונעשים אפר, אז אפילו הסיקוהו בקיסם כמה פעמים אין מועיל כלום, וצריך קיסם בכל פעם ופעם.

ועוד הביא בכף החיים (ס״ק נ״ח) שלהספרדים אין לנו אלא דברי מרן זצ״ל וכן העיקר כיון שהספרדים קיבלו החומרות של השו״ע. ובס״ק ס׳ שם הביא דבשעת הדחק אפשר לסמוך על הרמ״א, ועי׳ בדרכי תשובה (ס״ק ס״ו), ובשו״ת אור לציון יורה דעה חלק א׳ (פרק ל״ג שאלה ז׳).

נמצא מכל הנ״ל שנחלקו השו״ע והרמ״א האם החום שנשאר בתנור ממעשה של הישראל מתיר גם מבישולי גוים, מדברי השו״ע שפסק כדברי המרדכי פשוט שאין להקל כיון שהוא צריך שישאר גחלים בוערות מההיסקות הקודמות, ולכן אף שנשאר חום בתנור או במחבת ממעשה ישראל אינו מתיר כלל מאיסור בישול עכו״ם.

אולם יש לדון להתיר על פי דברי הרמ״א שם, שהרי הרמ״א פסק כדברי האו״ה, ועיקר מה שהוסיף האיסור והיתר על דברי המרדכי הוא דאף במשך יום אחד עדיין יש סברא להקל, וטעמו משום דבתוך מעת לעת מחימום התנור לאפיית הפת יש לומר דהדבר ברור שתנור שהוסק בתוך מעת לעת נוח להתחמם אח״כ יותר מתנור שלא הוסק כלל במשך היום משום שהחום נמצא בתוך כותלי התנור, ולכן הכשר הראשון של הישראל מהני לזה כיון שלא עבר יום שלם. וה״ה לענין החום בתבשילים, שאם גוי מדליק שוב את האש לאחר שכבתה הדלקת הישראל, ממשיך אותו חום והרתיחה של הישראל, דהרי כאשר הגוי מדליק את האש תחת הקדירה, כעת הקדירה תרתח יותר מהר מחמת מעשה הישראל, וזה היכר מספיק כדי להתיר בישול עכו״ם,, דומה להיתר מפורש מדברי הרמ״א (סימן קי״ג סעיף ז׳) של זריקת קיסם.

ומעתה יש לדון טובא לפי המציאות בכלים דידן, מצד אחד לכאורה היה מקום להחמיר בכה״ג כיון שלענין תנור כבר העירו הפוסקים להחמיר כיון שאין בתנור חום מההדלקה הראשונה, ואולי יש מקום לומר שבמציאות אחרי שנכבה האש מתחת המחבת הוא מתקרר יותר מהר מאשר תנור, ואם כן לפי הפוסקים הנ״ל היה מקום לומר שצריכים להחמיר מחשש שהתקרר המחבת, וראיתי איזה ספר שהעיר כך.

ועוד הרי בערוך השלחן (סעיף כ״ז) כתב דכל מה שמובא בשו״ע ורמ״א (סימן קי״ג סעיף ז׳) הוי קולות גדולות ורק בשעת הדחק

יש לסמוך על זה, אבל לכתחילה צריך אחד מהשלשה תנאים המובא בגמרא, דהיינו היסק התנור או חתיית הגחלים או ליתן הפת בתנור, ולפי דבריו מצאנו טעם נוסף להחמיר שפשוט לא מקילים את הקולות של הרמ"א, וכך למדו כמה פוסקים מדבריו, שאין להשוות את הקולא של הרמ"א לענין פת לגבי בישול עכו"ם שהתיר הרמ"א זריקת קיסם, כיון שזריקת קיסם לא דומה לזה. [אמנם כבר הבאתי בספרי הדל אהל יעקב שיש להעיר דהרי כתב הערה"ש (סעיף כ"ו) מבואר מדבריו שבודאי חום הכלי הוי דומה לקולת הרמ"א של זריקת הקיסם, ואכמל"י]

ומ"מ אף שראינו פוסקים שהחמירו בכעין זה לדינא כמבואר בשו"ת תשובות והנהגות חלק ג' (סימן רמ"ז), מ"מ נלענ"ד שבמקרים כעין אלו, שמטגנים תמיד על גבי אש פתוח, המחבת מתחמם הרבה כפי המציאות, ואף כשנכבה, ומדובר על שניות ממש, שהגוי שם לב להדליק את האש שוב, בודאי שבמציאות ניתן לומר שהמחבת עדיין נשארה רותח מחמת האש מההדלקה של ישראל, וכיון שכבר מבואר מכמה מקורות שהרמ"א התיר לענין פת ה"ה לענין בישול, ובירורתי עם מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, והסכים עמי שיש להקל בכה"ג כיון שבפשטות נשאר חום אם הגוי הדליק את האש סמוך אחרי שנכבה וכן הוא המציאות, והוא על פי דברי האו"ה הובא ברמ"א שם.

ועוד היה נראה לי על פי כללי בישול עכו"ם שמקילים בספק, וכאן שהתעסקו בביצים סביר מאוד לומר שהביצים כבר היו מבושלים לפחות כמאכל בן דרוסאי, שפיר ניתן לצרף את זה לספק ספיקא, ושפיר ניתן להקל בכה"ג, והכל מותר.

סימן קמז

חשש בישול עכו"ם בחלב שעשוי מאורז

שאלה: נשאלתי מאחד שרצה לקנות קופסא של חלב שעשויה מאורז מחו"ל, ושמע שיש חשש בישול עכו"ם אע"פ שיש עליו הכשר שהכל כשר, אבל ועדת ההכשר מסתמכת על השיטות שאין בישול עכו"ם בזה, והשאלה היא האם באמת ניתן להקל בזה או לא?

תשובה: והנה יש לדון בחלב שנעשה מאורז כגון שמבשלים את האורז שהוא מאכל שעולה על שלחן מלכים כמ"ש, ואח"כ המוצק הופך לנוזל, האם אומרים שנתבטל האורז בחלב ולא נאסר, או שמא האורז שנאסר על ידי בישול גוי נשאר כך תמיד. ובאמת לכאורה יש להביא ראיה במה שפסק הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם יש כאן כללי תוס' שהתבואה נתבטל במים אין חשש בישול עכו"ם, ולכן אם החלב מאורז הוי רוב מים אולי יש מקום להקל על פי זה בלבד. ועוד ראיתי בספר שלחן מלכים שם שמה שהגרי"ש אלישיב זצ"ל הקפיד על בישול ישראל בחלב סויה, אך מאידך היו אחת

מועדות הכשרות באר״י שקיבל הוראה ממרן הגרי״ש להקל מטעם שיטת התוס׳, והגר״י אפרתי שליט״א נשאל אם קיים כאן סתירה בדעת מרן זצ״ל. והשיב לו שהרי הועד הכשרות שאלו דוקא על ייצור סויה שרק המשקה מופק ממנו, בלי חלקים מסיסים מתוך הסויה, ולכן נוכל להקל כדעת התוס׳. משא״כ אם ייצור שבו המוצק הופך לנוזל והחלקים המסיסים מתוך הפולים נשתים, והוי דברים שאינם נאכלים חיים, וממילא אסורים.

ועוד סברא מצאתי להקל בזה הוא עפ״י מה שפסק הגר״י בעלסקי זצ״ל שאם תהליך הייצור של החלב הנ״ל עשוי בשלב א׳ כגון שמבשלים האורז עד שנעשה משקה, בכה״ג לא מתייחסים לבישול על האורז אלא רואים מיד את המשקה שהוא לא הוי דבר שעולה על שלחן מלכים, אמנם הורה כדבר פשוט שאם התהליך לא קיים בשלב אחד אלא בהפסקים אחרי הבישול וכדומה אז יש לחוש להחמיר. ולמעשה לא ידוע לי מדוע לא היקל בכל אופן על פי דעת תוס׳ כנ״ל, ועדיין יש לעיין בזה אצל ועדות הכשרות.

אח״כ ראיתי בספר עץ חיים פסקי הגרי״א פארכהיימער שליט״א (עמוד ע״ה) שנשאל אודות משקה העשויה מאורז שעצם המשקה אינו עולה על שלחן מלכים האם מחמירים בזה כיון שאורז כן עולה. ופסק שם לדינא שבתחילה טוחנין את האורז ואח״כ מבשלין אותו וזה אינו עולה על שלחן מלכים ואח״כ כשגומרין אותו אינו על ידי בישול ולכן אין צריך שתהא בישול ישראל. וראה עוד בחלק בירורי הלכה בספר עץ חיים (עמוד תשי״ז) שכתב בנוגע למשקה הנקרא בלע״ז dream rice שהיה נראה להתיר כמו שכתב בתוס׳ בשכר דעצם המשקה לכאורה אינו עולה על שלחן מלכים. אמנם יש לדון לאסור מאופן של הבישול שהרי בתחילה מבשלים את האורז בקדירה ואורז עצמו עולה על שלחן מלכים וא״כ יש לומר שכבר נאסר אז. אלא שהביא שם ששמע מחברת ועד הכשרות u.o. דכיון שמערבבים בתוכו דברים שגורמים לאורז להיות כמו נתמעך באופן שבודאי לא נחשב כעולה על שלחן מלכים, לכן אפילו אם לא נעשה כן אלא אחרי שכבר נתבשל האורז כמאכל בן דרוסאי כיון שהוא בסדר בישול אחד וסוף הבישול אינו ראוי לעלות על שלחן מלכים חשיב כמאכל שאינו עולה על שלחן מלכים, כדברי הגרי״י בעלסקי זצ״ל.

וחשבנו אולי לצרף עוד סברא להקל על פי מה שכתב לחדש בשו״ת מנחת אשר חלק ג׳ (סימן נ״ד) אודות שאלה שנשאל לגבי משקה הנקרא ״סאקי״ sake שהוא ממקור מיפן והוא נעשה מאורז המתבשל בקיטור עד לכדי מאכל ב״ד, ואח״כ מניחים אותו במשטח כיממה עם תוספת חומרים שונים הגורמים לתסיסה ושוב מערבים אותו במים ושמרים עד שהוא מתפתח לאלכוהול אם יש בזה משום בישול עכו״ם כיון שתחילת הייצור הוא מבשל אורז. והוכיח שם באריכות עם מקורות שבישול שאינו מיועד להכשיר את המתבשל לאכילה אין בו משום בישול עכו״ם, והביא עוד יותר ששמע ממקור נאמן שהגרי״ש אלישיב זצ״ל היקל בחליטת ירקות כדי להשמיד את החרקים שעליהם על ידי גוי בהסתמך על מה שאין

הכוונה להכשיר את הירקות לאכילה בצירוף דעת המקילים דאין בישול עכו"ם בקיטור. ובנידון של המשקה הנקרא סאקי אפשר דדומה דבישול אורז אינו להכשירו למאכל אלא להכשירו להמשך התהליך שסופו משקה אלכוהול. ואף שיש מקום לטעון דבנידון דידן גרע טפי דמ"מ הבישול נצרך כדי להכשירו למאכל בסוף התהליך, מ"מ נראה טפי דגם זה דומה לכל הנ"ל כיון שאין זה דומה כלל לבישול המקובל מדורות עולם שכל עניניו להכשיר את האוכל לאכילה מיידית, עכ"ד. ובאמת סברא הנ"ל מסרתי לכמה מורי הוראה ואמרו לי שזה דחוק קצת וקשה לומר אותו סברא בעלמא כדי להכשיר את המשקה באכילה. וברשימות הגר"י שוב שליט"א הביא שהגר"ש דבליצקי זצוק"ל פסק להחמיר בזה, ואילו הגר"ע אויערבאך שליט"א פסק שאין בזה משום בישול עכו"ם, ומן הראוי לעשות שאלת חכם לברר כיצד לנהוג למעשה.

והגאון בעל מנחת חן שליט"א כתב בתשובה לפקפק בהיתר זה, וז"ל, הנה יסוד ההיתר על ה"רייז חלב" הוא שמבשלים אותו אורז ואח"כ טוחנים ומערבבים אותו עד שנעשה כעין חלב, והרי האורז עולה על שולחן מלכים, וא"כ לכאורה יש שאלה של בישול עכו"ם, וידוע שהרב בעלסקי זצ"ל התיר את זה, כיון שיש חסרון במהות הבישול, כלומר שבישול האורז לא נועד להכשיר את האוכל לאכילה, אלא להכשירו ולהכינו לתהליכים נוספים שרק ע"י כולם ראוי יהי' לאכילה, - הנה היתר זה שאנו מסתכלים על בישול האורז בתורת הכנה ארוכה לגמר האוכל שנעשה חלב, והרי אז כבר אינו עולה על שולחן מלכים, - הנה היתר זה לא ברירא לי כולי האי.

דהנה כתב בשו"ת נחלת שבעה (סי' ע"א), "ולהכי שרי נמי לאכול אותן פרעצי"ן שעושין בימי העינוי שלהם, שמבשלין אותן תחלה בעודן עיסה ואחר כך נאפה כשאר פת של נחתום, משום דהבישול לא אהני ולא מידי, דאי אפשר לאכלן על ידי הבישול ההוא, דלא סגי להו בלא אפייה, וא"כ הבישול מאי אהני, ולכן מותרים כשאר פת של נחתום, רק הצנועין מושכין את ידיהם".

ומבואר מדבריו, דיסוד ההיתר שלו אינו משום דהאפייה מבטלת את הבישול, אלא משום דהבישול "לא אהני ולא מידי", כיון שאין התבשיל ראוי לאכילה ע"י הבישול כשלעצמו.

הרי מבואר להדיא מדברי הנחלת שבעה שלא התיר את הפת ע"י שמסתכלים על סוף התהליך שהיתה אפייה ומתעלמים מההתחלה שהי' בישול, וכמו שאמר הרב בעלסקי זצ"ל, אלא דיסוד ההיתר הוא משום דהבישול "לא אהני ולא מידי", ואשר נמצא לפי"ז דבנידון דידן הרי האורז שנתבשל הוא ראוי לאכילה ועולה על שולחן מלכים, א"כ היכן פקע איסור בישול עכו"ם.

ולא עוד אלא גם לפי מה שדן ג"כ בשאלה הנ"ל (של הנחלת שבעה) התפארת ישראל (ע"ז פ"ב, יכין ס"ק נ"ב) יש להסתפק אם דומה לנידון דידן, שכתב שם, "פרעצעל שמבשלו העכו"ם ואח"כ אופהו, נ"ל דבמקום שנהגו היתר בפת נחתום, שרי,

דאתא אפייה ומבטל בישול״. הרי שגם התפארת ישראל מתיר מאכל זה, אבל מטעם אחר, משום דאתא אפייה דישראל ומבטל בישול עכו״ם, ומעתה בניד״ד לענין ״רייז חלב״, הרי גם לדברי התפארת ישראל אין מזה כדי היתר, שהרי אין כאן אפייה לאחר הבישול, עכ״ד בעל מנחת חן שליט״א, ועיין שם בהמשך התשובה שדן להתיר מחמת סברות אחרות של בישול בקיטור ובישול בבתי חרושת, והובאו בספר פסקי מנחת חן.

סימן קמח

מיקרוגל (microwave) אם יש בזה חשש בישול עכו״ם

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים במה שיש גוים שעובדים בבית ישראל ומחממים אוכל בתוך מיקרוגל האם דינו כמו אש ששייכת לבישול עכו״ם, או לא?

תשובה: ראשית כל צריכים להדגיש שכל האיסור בבישול עכו״ם הוא דוקא אם מבשלים משהו שאינו נאכל חי ועולה על שלחן מלכים יור״ד (סימן קי״ג סעיף א-ב), אמנם אם כל מה שעובד גוי בא רק לחמם אוכל שכבר מבושל, אין שום איסור אפילו על אש עצמו, כיון שאין בישול אחר בישול גם בבישול עכו״ם, וראה בספרי אהל יעקב הל׳ מאכלי עכו״ם אריכות בכל זה.

והנה גזירת בישול עכו״ם נוהגת רק באופן שנתבשל המאכל באש או תולדותיה, ולא כאשר הכין גוי את המאכל לאכילה על ידי דרכי הכנה אחרים, כגון עישון, מליחה, וכבישה. ומעתה יש לדון לגבי בישול במיקרוגל, האם נחשב כבישול על גבי אש, וממילא נכלל בגזירת בישול עכו״ם, או שנחשב כמין בישול בפני עצמו, וא״כ יתכן שאינו נכלל בגזירה זו.

והנה בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ נב) דן לגבי שבת, אם בישול במיקרוגל נחשב כמו בישול באש ואסור מן התורה, או שנחשב כמו בישול בחמה שמותר בשבת כמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ שיח סעי׳ ג). וכתב וז״ל, מה שבישול בחמה אינו נאסר משום תולדות האור, הוא משום שאינו דרך בישול, ולכן במיקרוגל שטוב לבשל בו כמו באש ממש, ודאי יש למילף מבישול דאור דהיה במשכן, עכ״ל. הרי שנקט שבישול במיקרוגל נחשב בישול גמור, ולדבריו י״ל שיש בו גם משום בישול עכו״ם.

אך יש לדחות, שאפשר שזהו רק לגבי בישול בשבת שהוא איסור תורה, שמסברא י״ל שכל בישול גמור נחשב תולדה של מלאכת מבשל ואסור, אבל לגבי בישול עכו״ם י״ל שאף אם נימא שבישול במיקרוגל נחשב בישול גמור, מ״מ הרי אינו בישול באש, אלא הוא אופן בישול שונה, וכיון שבישול עכו״ם אינו אלא גזירה דרבנן, י״ל שגזרו רק על בישול של אש, כיון שזה היה מצוי בזמנם, ושוב אין אנו יכולים לחדש גזירות מעצמינו על אופני בישול אחרים.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח יו"ד סי' קפה) דן אם יש בבישול במיקרוגל משום בישול עכו"ם, ומסיק דחלילה להקל בזה, משום שגזירת בישול עכו"ם לא היתה על מלאכת בישול שעשה נכרי, אלא על בישוליהם, שגזרו להתרחק מהם משום שמביאים לידי חתנות, וא"כ מה איכפת לן בצורת ואיכות הבישול, אלא כל מה שנתבשל באופן הרגיל, ובני אדם אוכלים מאכל זה בתורת תבשיל, נכלל בגזירת חז"ל, ולא הוציאו מכלל זה אלא עישון כבוש ומליח, שאינם הכנת תבשיל רגיל, ע"כ. וכן הובא בספר הליכות שלמה (פסח, פ"ז הע' 44) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, וכן בספר שבות יצחק (ח"ו פ"ו אות א) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שיש בבישול במיקרוגל משום בישול עכו"ם. ולכן למעשה אין להקל בזה.

סימן קמט

פלטה של שבת שלא היתה מחובר לתקע והיו עליה דגים חיים ועכו"ם חיברו ונתבשלו אם נאסרו משום בישול עכו"ם

שאלה: בדבר השאלה אודות אשה שהניחה ערב שבת על הפלטה שהיו מונחים שם המאכלים לצורך שבת, כמו טשולנט וקוגל, והניחה שם גם דגי סלמון שהיו חיים לגמרי, ולאחר שכבר הדליקה נרות וקיבלה שבת, הבחינה שהפלטה אינה תקועה, וקראה לנכרי והוא סידר הדבר והדגים נתבשלו עד סעודת שבת, ונשאלת השאלה האם מותר לאכול הדגים, דהרי נעשה כאן בישול עכו"ם?

תשובה: והנה יש להקדים דאף על פי דישנם אנשים שאוכלים דג הסלמון בלי בישול כלל, רק שהוא חתוך דק ומתובל בתבלין וכיו"ב כמו שמצוי מאוד בסושי, מ"מ כבר קבלתי מהרבה גדולי ההוראה שליט"א דלא נעשה עי"ז כדבר שהוא נאכל חי שאין בו משום בישול עכו"ם, וכדמוכח ברמב"ם ושו"ע (קי"ג, י"ב) דדגים דאף שהם נעשים ראויים לאכילה ע"י מליחה, מ"מ יש בהם משום בישול עכו"ם, ורק אם באמת מלחם הישראל ואח"כ בישלם הנכרי מותרים ע"ש, וא"כ פשוט דה"ה בנדו"ד, דהרי אין דרך בני אדם לאכול סלמון כך בלי תיבול ובפרט פרוסות עבות וכו'.

עוד ראוי להקדים דאף שהאשה קיבלה כבר שבת והיה גם בהשמ"ש, דודאי גם הציבור כבר קיבלו עליהם שבת, מ"מ קיי"ל דמותר לומר לנכרי לעשות כל מלאכה שהוא לצורך מצוה, או שהוא טרוד ונחפז עליה (רס"א ס"א), וע"ש במ"ב (ס"ק י"ז, י"ח) וביה"ל ד"ה אין מערבין, וראה בתהל"ד (רס"א אות ד') מה שתמה על השו"ע הרב [וע"ע שבט הלוי (ח"ז סי' ל"ה) דקבלת שבת של הבעל מבעוד יום חל עי"ז שבת גם על אשתו, ופליג על האג"מ ע"ש] וא"כ קריאת הנכרי לחבר את הפלטה לשבת שריא הדבר בלי פקפוק.

והנה בעיקר השאלה ששאלו אותי הוא במה שהסתפקו אם הגוי לא חושב שהוא מבשל מאכלים, אלא הוא חושב שהוא רק בא לעשות מעשה חימום האם מותר לאכול את המאכל. למעשה, לענין בישול עכו"ם נראה דיש להתיר הדבר מכח דין הגמרא (ע"ז ל"ח ע"א) והשו"ע (קי"ג ס"ה) דעכו"ם שבישל ולא נתכוין לבישול מותר, וכגון שהצית אור באגם כדי להעביר החציר ונתבשלו עי"ז החגבים, וכן אם חרך הראש להעביר השער דמותר לאכול ראשי האזנים שנצלו עי"ז ע"כ, וכתב בס' חקר הלכה ומעתיקו הדרכ"ת (קי"ג ס"ק מ"א) בזה"ל: פשוט דאם הגוי נתכוין לבשל דבר שנאכל כמו שהוא חי, או מאכל שכבר נתבשל כמאכל בן דרוסאי, ובישול זה שאינו נאכל כמו שהוא חי לא נתבשל עדיין, דהוי כלא נתכוין לבישול עכ"ל, וא"כ לפי"ז ה"ה בנדו"ד דהואיל וכוונת הנכרי היה עבור המאכלים שכבר היו מבושלים כדי לשמרם לשבת שידוע הדבר, א"כ מה שנתבשלו עי"ז הדגים היה בלי כוונה כנ"ל, ומותרים הם באכילה.

אמנם נראה להוסיף בזה דבר, והיינו דהיתר זה אמור רק כשהדגים היו מכוסים עם נייר כסף וכיו"ב ולא היו נראים שהם חי, אבל אם הם היו מגולים שהנכרי ראה אותם שהם חיים ואינם מבושלים, הגם דהיו שם על הפלטה עוד דברים שכבר נתבשלו מ"מ לא מועיל הדבר, דהרי היה כאן כונה גם עבור הדגים החיים ויש בהם משום בישול עכו"ם, ולא אמרינן דאזלינן בתר רוב התבשילים שמונחים שם, דכיון שיודע דישנם שם גם דגים נאסרים הם משום בישול עכו"ם.

ונראה להביא ראיה לענין זה דלא אזלינן בתר רוב, מהא דכתב הטור (קי"ג, ה') וז"ל: אבל אם אינו מכוין לשם בישול, כגון שהסיק התנור ליבש בו כלים והיה בו בשר ולא ידע בו ונצלה מותר וכו', אבל אם כיון לשם בישול כגון שהסיק התנור לבשל בו, והיה בו בשר תחילה ונצלה, אע"פ שלא כיון לזה הבשר שהרי לא ידע בו אפ"ה אסור, לפיכך אם ידע שהיה בשר בתנור אפילו חממו ליבש בו כלי אסור, חיישינן שמא כיוון גם לבישול כיון שידע בו עכ"ל.

והנה יש להוסיף, דהא שהישראל הניח הדגים על הפלטה הקר דבר זה אין בו כדי להתיר הדבר, דהגם די"א דגם זה סגי להתיר כדלהלן, אבל להלכה אין לסמוך ע"ז, דהנה כתב השו"ע (סעי' י') הניח ישראל ע"ג גחלים עוממות שלא היה ראוי להתבשל עליהם כמאכל בן דרוסאי, ובא עכו"ם והפך בו ונתבשל אסור עכ"ל, וכן מסיק הפר"ח (ס"ק י"ג) וז"ל: ואם הניחו ישראל במקום שלא היה מתבשל לפחות כמאכל בן דרוסאי יש לאסור אפילו בדיעבד עכ"ל, וכ"כ הפרי תואר (שם ס"ק י') להחמיר.

אמנם לפי מה שכתב הרמ"א (סעי' ז') דמהני חיתוי באש (דלא כהב"י שם) בזה נחלקו בו הפוסקים, דעיין ש"ך (ס"ק ח') דהביא דדעת האו"ה ותו"ח להקל ודלא כהשו"ע סעי' י', אך מסיק דלענין דינא צ"ע, כיון דבש"ס איתא בהדיא דהיכא דהניח ישראל בשר ע"ג גחלים ובא עכו"ם והפך בו אסור אם לא היה מתבשל בלא סיוע העכו"ם, וכ"כ הפוסקים אלא דהאו"ה והרב מקילין ומטעמא

דמדמי להו לקיסם וחיתוי, וי"ל דלא דמי עכ"ד של הש"ך.

מיהו גם אילו היינו סומכים להקל על תחילת דברי הש"ך, שכתב דלאו"ה יש להתיר האי דין השו"ע (סעי' י'), אם ישראל הניח הבשר ע"ג גחלים עוממות, מ"מ מסתבר דשאני התם דיש עכ"פ אש וגחלים שעליהם הניח הישראל הבשר, וזה הוי כמעשה חשוב כמו חיתוי האש, אבל כמו נדו"ד שישראל הניח הדגים ע"ג פלטה כבויה, בזה מסתבר דלכו"ע לא מועיל הדבר, וכ"ש לפי מה שהש"ך עצמו מסיק דגם בדין השו"ע דסעי' י' צ"ע אם אפשר להקל, ובפרט דידוע שהגר"א (ס"ק י"ח) פליג על הרמ"א ע"ש, ולדעתו העיקר כדעת הב"י בשו"ע.

העולה להלכה: אם הדגים שהיו על הפלטה היו מכוסים כרגיל (עם נייר כסף וכדומה) שלא היה ניכר שהם דגים חיים, אף שהתבשלו ע"י העכו"ם שחיבר את הפלטה לשבת מותרים הם באכילה, כיון שהעכו"ם לא ידע שהוא עשה פעולת בישול רק שמירה על החום, וכך הסכים עמי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

סימן קנ

מאכל שנתעלם מן העין - להשאיר עובדת זרה בבית ישראל

שאלה: שואלים אותי כל שבוע, (ולפעמים לצערי לא שואלים אותי.....) אודות מה שהרבה נוהגים להשאיר גוי בבית ישראל לבד לעשות נקיון ונשארים ביחוד עם המאלכים והכלים האם יש היתר לעשות דבר כזה או יש חשש שהיא מחליפה את מאכל או משתמשת עם הכלים?

תשובה: הנה כבר הארכתי בכל זה בספרי אהל יעקב הל' מאכלי עכו"ם, וכאן נביא הדברים בקיצור ממש, כ' בשו"ע (יו"ד סי' קי"ח ס"י) המניח עובד כוכבים בביתו, ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס (ואפילו אם היוצא ונכנס הוא קטן בן ט' שנים - רמ"א יו"ד סי' קט"ו ס"א וש"ך וט"ז שם - ואפילו באיסורים דאורייתא סגי בקטן כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ס"ט ס"י), או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר, ולא חיישינן שמא החליף אפילו אם הוא נהנה בחליפין..... לפי שהוא מתיירא בכל שעה לאמר עתה יבוא ויראני, אבל אם הודיעו שדעתו לשהות אסור, ואם אינו נהנה בחליפין מותר בכל ענין, דלא חיישינן שמא החליף להכשילו, כיון שאין לו הנאה בדבר.

לפ"ז יש לדון טובא באופן שאין בעלי הבית חוזרים מעבודה במשך כל היום ואין שום היתר של יוצא ונכנס, ויש לעיין במה סומכים אנשים להשאיר את הגוי לבד בבית.

כ' בשו"ע (יו"ד סי' קי"ח ס"ב) יש להחמיר שלא להניח הקדרות אצל השפחות כשאין ישראל בבית ואינו יוצא ונכנס (פ' תוך שיעור מיל - ע' חלקת בנימין בביאורים שם ד"ה

ואיזו), והסבירו הש"ך (סקל"ז) והגר"א (סקל"ו) דמקור האי דינא הוא ברא"ש, ושם מבואר דמיירי כשבעל הבית הולך להתפלל בביהכנ"ס, וכ' דאע"פ שמצד הדין א"צ לחוש, אב"א משום שאינן מרויחות במה שיחליפו, ואב"א כיון שלא אמר כמה זמן יהיה בבית הכנסת, מ"מ כ' הפוסקים דיש לדחות שני ההתירים, דלטעם הראשון יש לחוש שמא תטיל איזה איסור בתבשיל כדי להשביחו, ותרויח בזה משום שגם היא תהנה יותר מהמאכל (אמנם לפי סברא זו, יכול להיות נ"מ אם הנכרי אינו אוכל מהתבשיל שהמשפחה מכינים עבור הזקן, דבכה"ג אין לחוש כיון דבלא"ה אינו נהנה ממנו), ולטעם השני יש לחוש שיודעת כמה זמן דרכו לשהות בביהכנ"ס, אבל לפ"ז בנד"ד שהזקן אינו יכול לחזור לביתו לבד, בודאי יש לחוש (וע"ע בערוה"ש שם סל"ה).

והנה הפוסקים כ' כמה דרכים שיש לצדד להקל, אבל הקולות אינם מתירים כל היכ"ת כמו שיתבאר. כ' בשו"ע (יו"ד סי' ס"ג ס"ב) יש מתירים בשר שנתעלם מן העין אם מצאו במקום שהניחו, והרמ"א כ' דהמנהג להקל כסברא זו, והוסיף הט"ז (סק"ג) דווקא שמצאו במקום שהניחו, אבל אם מצאו במקום אחר, אפילו אם הוא בביתו, אסור אם אין לו בו סימן או טביעת עין.

לפ"ז אם השאיר תבשיל בתוך סיר על הפלטה בש"ק, צריך להקפיד לעשות סימן (ע' רמ"א יו"ד סי' קי"ח ס"א), אמנם אינו כ"כ קל במציאות לעשות סימן על סיר, ולכן יש שיעצו שיתקינו מצלמות בבית שמצלמות כל מה שנעשה, ויזהירו הנכרי שאסור לו לנגוע במאכלים העומדים על האש, ויודיעו לו שיש מצלמות בבית, ובחלקת בנימין (סי' קי"ח סק"ק) הביא ראיי' שיש לסמוך על מצלמות בכה"ג, דהרי מבואר ברמ"א (יו"ד סי' קכ"ט ס"א) לגבי מי שהשאיר נכרי בחנות יין שלו, דאפילו אם סגר הדלת, מ"מ אם יש שם סדק או חור שיכולים לראות בתוכו, חשוב כפתוח. ולפ"ז אם הנכרי יודע שבעה"ב יכול להסתכל ולראות כל מה שהוא עושה בביתו של הזקן, כבר מירתת מלהחליף המאכלים, ואע"פ שהרמ"א (יו"ד סוסי' ק"ל) כ' שסדק או חור בדלת לא מהני בלילה, היינו משום שהנכרי בטוח שהישראל אינו עומד בחוץ בלילה כדי להסתכל, אבל במצלמה אין נ"מ בין יום ללילה, וא"כ יש להקל גם בלילה.

יש לציין דבכל אופן כשנכרי נמצא לבד בבית, ואין הבעה"ב או אחרים נכנסים ויוצאים, יש גם חשש לגבי הכלים, ובדיעבד פסק באג"מ (יו"ד ח"א סי' ס"א) דיש להקל אחרי שעבר זמן מעת לעת משום דספק דרבנן כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' קכ"ב ס"ט), אמנם כתב שם שצריך להזהר שלא להשאיר נכרית לבד בבית כשיש חשש שתבשל בכלים של הישראל, אבל יש לציין דאה"נ אם הנכרי אינו מבשל כלל בכלים של בעה"ב, וגם אין לו רשות להביא אוכל לבית, וכל מה שהוא אוכל הוא מבעל הבית, יש לימוד זכות גדול להקל, וכבר האריכו פוסקי זמנינו בשאלה חמורה זו, ע' שו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קצ"א) ובשו"ת ויען דוד (ח"ו סי' קט"ז) ובשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' נ"א) ובשו"ת עמק התשובה (ח"ט סי' פ"ו) ואכמ"ל עי' בספרי.

סימן קנא

מאכל שנתבשל על ידי גוי שנתגייר

שאלה: נשאלתי מגר צדק שהתגייר, ולפני שעבר את כל תהליך הגרות שלו הוא בישל אוכל בהיותו גוי, כעת הוא שאל האם מותר לו לאכול את המאכל שהוא בישל עבור עצמו, או היות והוא היה אז בשעת הבישול גוי, הדבר נחשב כבישול עכו"ם ואסור, או שמא יש כאן צד להתיר, היות ובשעת שהוא היה גוי לא היה חל עליו שום איסורים של חתנות מבישול עכו"ם, ממילא אין שום איסור שחל על האוכל ושפיר יכול לאכול את זה?

תשובה: והנה הזכרנו שבעיקר איסור בישול עכו"ם מצינו ב' טעמים, או משום חתנות או שלא יהא רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילו דבר טמא, ראה בגמ' עבודה זרה דף לח. ולכאורה ב' טעמים אלו לא שייכים אצל גר.

מיהו יש לעיין בזה שגזרו חז"ל על בישולי עכו"ם האם הגזירה חלה בשעת הבישול או דוקא בשעת אכילת המאכל שנתבשל על ידי עכו"ם, ולכאורה גר שנתגייר ובישל מאכלים בעת היותו גוי וכעת נתגייר, הוי נ"מ בין ב' צדדים אלו, ויש מקום לצדד שהכל מותר. אכן יש מאידך צד לומר לכאורה להחמיר מאחר שמצאנו כמה דוגמאות של לא פלוג לענין בישול עכו"ם.

והנה מצאנו להרא"ה בבד"ה (בית ג' שער ז') שכתב דנכרי המבשל לחולה בשבת אין לחוש לאיסורא דבישולי עכו"ם, ומותר לבריא לאכול מתבשילין אלו במוצ"ש, דאין קירוב דעת בתבשיל שנעשה לצורך חולה, ולא השוו חכמים את מידותיהם באיסור זה דלפעמים אסרו ולפעמים התירו, עכ"ד. והביאו הרמ"א להלכה בסוף הסימן (סעיף ט"ז).

ולפי זה יש ללמוד, שלא אסרו בזה חכמים בכל גווני משום דינא דלא פלוג, אלא הדין חלוק בזה בכל מקום לפי ענינו. וכן נראה מדברי הרשב"א במשמרת הבית (שם), שהאריך לפלפל בעצם דברי הרא"ה אם אכן אין קירוב הדעת בתבשיל שנעשה לצורך חולה, ומוכח מדבריו דבעיקרא דהאי דינא הסכים עמו שאם אכן לא יבוא הדבר לידי קירוב הדעת אין סיבה לאוסרו, ולדבריהם ה"ה דיש להקל בזה לענין גר.

באמת מצאתי מח' אחרונים בזה בשו"ת לב אריה חלק ב' (סימן כ"ה) שהחמיר בזה, ואילו בשו"ת אבני זכרון (סימן פ"ח אות א) היקל בזה. וסברת המקילים שם מפני שלא שייך לומר גביו הואיל ונאסר לא פקע איסורו, משום שלגביו לא נאסר לעולם, שהרי בגיותו היה מותר לו לאכול ממה שבישל וכעת התבשיל שנתבשל נשאר בהיתרו. ובאבני זכרון נוטה לומר דלא זו

בלבד שלגוי עצמו מותר, אלא אף אחרים יכולים לאכול מתבשילו כיון שאין איסור חתנות במי שבישל התבשיל.

בשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ד אות ז') כתב לגבי גר שנתגייר והיה לו כלים שלא בישלו בהם רק ירקות ומאכלים כשרים, יש להסתפק אם גזרו בכה"ג בזה משום בישול עכו"ם שיצטרך להגעיל הכלים, וכתב שם שלמעשה בדרך כלל צריכים להגעיל הכלים כיון שמן הסתם השתמשו בהם גם לאיסור.

ולכן נראה לי היות ונחלקו בזה האחרונים, לכתחילה כשאין שום הפסד ראוי לו להחמיר בזה. ומעיקר הדין המיקל בזה יש לו על מי לסמוך.

סימן קנב

להשאיר מאכלים במקרר בבית חולים

שאלה: אברך התקשר לבית ההוראה לגבי אשתו שבס"ד היא הולידה ומאושפזת בבתי חולים, ומשאירים כל מיני מאכלים במקרר המרכזי בבית חולים - לכתחילה ודאי עדיף שיהא חותם עליו או לכל הפחות לכתוב עליו שזה פרטי, אך בדיעבד יש כמה צדדים להקל שמותר לאכול המאכלים.

והטעם בזה דהא קיימא לן בסימן קי"ח שאם אין הנאה לחליפין אין לאסור, והכא מסתבר שרוב המשתמשים במקרר הניחו שם את מאכליהם, ואם כן מדוע שגוי ירצה לאכול משל אחר יותר משל עצמו, ועוד דמכיון שבדרך כלל הרבה אנשים מסתובבים שם הוי כעין מעבר לרשות הרבים דמהני בדיעבד להיתר כמבואר לעיל שם סעיף ז'. ותלוי בכל ענין בפרטי המקרה.

המאושפז בבית חולים ומביא מאכלים מהבית, אם שייך בהם חשש החלפה [כגון בשר משובח או שאר מאכלים שיש בהם כמה איכויות] ויש לחשוש שהנכרי או החילוני יחליפו באיכות פחות טובה, העצה לזה היא שידביק את הכלי ויעשה לעצמו סימן בהדבקה [בבשר ודגים יעשה שתי הדבקות כאלו, ובשאר מאכלים יעשה הדבקה אחת], ומותר לקרוע את ההדבקות בשבת. ואם עבר ולא עשה הדבקות כאלו, בין בבשר ודג ובין באשר מאכלים, המאכל מותר בדיעבד. וטעם הדבר, משום דבפשטות נכרי שירצה לאכול מהבשר יקח ויאכל ולא יחליף, וכל ענין ההחלפה שייך בנכרי שנשלח עם חתיכת בשר שאם חסר חתיכה הוא יצטרך לשלם או בישראל ונכרי הדרים יחד בבית שאם יחסר לישראל חתיכת בשר ודאי שהנכרי לקחו, אבל בבית חולים אם נכרי ירצה את הבשר הרי שיקח ויאכל ולא יחליף באחר, וכל מה שיש לדון שהנכרי ירצה להחליף זה רק משום חשש רחוק מאוד שבעל הבשר שיראה שלקחו לו בשר יבקש מהנהלת בית החולים לחפש במצלמות מי לקח בשר שזה רחוק מאוד שיתנו לו לראות בשביל דבר קטן כזה.

ולמעשה הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלכתחילה אין להשאיר קדירה שאינה מודבקת וחתומה, אבל בדיעבד אין המאכל

נאסר מפני הטעם הנ״ל שאין כל כך חשש להחלפה.

עוד יש לציין שבחלק מבתי החולים מסתובבים בחדר האוכל מדי פעם גם בלילה, וא״כ יש להתיר בדיעבד מפני שהוא מקום שרבים מהלכים בו, שהוא היתר בדיעבד, אלא שאין למהר להתיר ע״פ זה מפני שבהרבה בתי חולים חדר האוכל ריק לגמרי.

הלכות טבילת כלים

סימן קנג

גר שהתגייר אם צריך לטבול הכלים שלו

שאלה: גרי צדק שואל אותי אחרי הגיור שלו האם הם צריכים לטבול את הכלים שברשותם, יסוד השאלה הוא היות וכל הטעם שמחייבים טבילה הוא כיון שמעבירים את הכלי מטומאת גוי לטהרת ישראל, אולי גר שקנה כלים בהיותו גוי בודאי חייב לטבול את הכליו, או שמא יש לומר שפטור מלטבול את כליו כיון שאומרים שחפציו נגררים אחרי גופו לענין הטבילה שלו בשעת הגיור, ולכן מה ראוי לעשות למעשה?

תשובה: הנה כבר כתבתי באריכות בספרי אהל יעקב הל׳ טבילת כלים, ונביא הדברים בקצרה, שהרי באמת לא מצאנו בקדמונים שכתבו שגר צדק חייב לטבול את כליו, אבל בשו״ת האחרונים דנו בזה, ומצאנו פוסקים לכאן ולכאן, ולכן נוהגים להורות לטבול את הכלים בלא ברכה.

סברת המחייבים אותם לטבול את הכלים, כיון שעכשיו הכלים שלו נכנסו לקדושת ישראל ויהיה חייב כמו כל ישראל, כך העלה בפשיטות בשו״ת שבט הלוי חלק ד׳ (סימן צ״ב). וכן הורה הגרי״ש אלישיב זצ״ל, ועוד מורי הוראה. וכן זכיתי לשמוע מהגאון האדיר רבי אברהם גנחובסקי זצוק״ל שראוי למי שמטפל בגרות שלו להודיע לו שהוא חייב לטבול את הכלים שלו.

אכן בשו״ת מהרש״ג (ח״ג סי׳ מ״ח ד״ה ואעורר) כתב דיש סברא טובא למה הפוסקים לא הזכירו החיוב טבילה של כלי גר שנתגייר, משום דסיבת חיוב טבילת כלים אינה משום בליעות איסור, אלא חידוש התורה דילפינן ממדין, ולכן בעינן דומיא דמעשה שהי׳, וממילא החיוב הוא רק אם הכלים יצאו מרשות זה לרשות אחר, מרשות נכרי לרשות ישראל, אבל בעכו״ם שנתגייר דהכלים נשארו ברשות הראשון אלא שהבעלים הם הם שנשתנו שמתחילה הי׳ נכרי ועתה נעשה ישראל, אפשר בכה״ג אין חיוב טבילה דאינו כמעשה שהי׳, ולכן אע״פ דלפ״ז יש סברא לפטרו מטבילת כלים, בכל זאת יטביל כליו בלי ברכה.

האבני נזר הובא בספר שם משמואל פרשת מטות פסק דאין צריך לטבול את כליו כיון דחפציו נגררין אחר גופו, ודלא כהמחמירים, ולכן הורה למעשה לטבול הכלים בלי ברכה.

וכן הגר״ע יוסף זצ״ל בספרו הליכות עולם חלק ז׳ (עמוד רס״ט) פסק לגבי גרים שהתגיירו כדת, שאין הכלים שלהם צריכים טבילה, לאחר שיכשירו אותם כדת, כי חלות הקדושה שחלה עליהם כשנתגיירו, חלה גם על הכלים שלהם, הילכך אין צריכים טבילה. וכן העלה בשו״ת מנחת אשר חלק ג׳ (סימן סו) להגר״א ווייס שליט״א.

העולה לדינא: גר שהתגייר כיון שנחלקו הפוסקים אם חייב להטביל את הכלים שלו, כדאי לטבול אותם אבל בלי ברכה.

סימן קנד

כפיפת תבנית אלומיניום אם מועיל להיות נחשב כמעשה יהודי עשה את הכלי

שאלה: אני יודע שיש כמה שיטות אם צריכים לטבול תבניות חד פעמיות שיטת האגרות משה שרק אם עומד לשימוש כמה פעמים, ויש שהחמירו אחרי שימוש הראשון, ויש שהקילו בזה, אבל השאלה שלי, האם למנוע משאלות של חיוב טבילה יועיל אם יהודי כמוני יקפל את התבנית לעשות אותו מקופל ואז הוא יהיה ללא שימוש וליישר אותו אח״כ ואז ייחשב כאילו ישראל עשה את הכלי ותמיד תהיה פטור מטבילה גם לשימוש הרבה פעמים?

תשובה: שאלה זו נלענ״ד פשוט שאינו נחשב כמעשה אומן של ישראל וממילא לא מועיל לכלום לענין טבילת כלים, וכך שמעתי מכמה גדולי הוראה שליט״א.

אמנם ראיתי בשו״ת עמק התשובה חלק ח׳ (סימן צ״ב) נשאל לענין כלים אלו הדקים שנעשו על ידי גוי, האם יש היתר להשתמש בהם על ידי שישראל כופפן וחוזר ופושטן, דהרי לענין טבילת כלים הנעשה על ידי גוי החיוב הוא מפני מעשה שעשה הגוי, וכל שמבטל מעשיו של עכו״ם הרי הוא בטל, והוי כמו בישול עכו״ם שאם הניח עכו״ם קדירה על גבי האש ושוב סילקו ישראל וחזר ונתנו לא מיקרי כבר מעשה עכו״ם, והכי נמי בזה.

ועוד הרי דין זה לא דומה לטומאה דתלוי במגע, שאם חזר ותיקנו שוב עוד פעם ראוי לקבל טומאה ושייך לומר דחזרה לקדמותה, משא״כ בטבילת כלים הדבר תלוי במעשה, ושוב כשנעשה על ידי ישראל תו לא שייך כבר ענין טבילה בזה. ולכן לענין דינא נראה לומר דכלי כזה מועיל ביטול מעשה של הגוי על ידי שיכולין לכופן ולחזור ולפשטן והוי נחשב כתיקון ישראל שפטור מן הטבילה, עכת״ד.

ועי׳ בשו״ת חשב האפוד חלק ג׳ (סימן ע׳) שכתב, רב אחד מפורסם הורה דאם

כופפים כלי זה וחוזרים ומיישרים אותו, נתבטל מלהיות כלי הנעשה על ידי עכו"ם ונהפך להיות כלי יהודי שפטור מטבילה, אכן אני מרגיש אשר השקעת הדפנות לתוכן אפילו טענה קלה קשה לראות בזה, כי הרי סיגנון כלים אלו דוקא להיות נכפפים וחוזרים ומתפשטים ואין בזה שום קפידא, וזה יכול להיות אף בכלים חדשים בשעת קנייתם, והרי כבר פשט המנהג אשר אם קונים כלים אלו רק לשימוש חד פעמי אין טובלים אותם, והוא מיסודו של הגאון בעל אגרות משה, אבל אם חושבים להשתמש בכלי כזה הרבה פעמים, פשט המנהג להטביל אותם, ואין אני רואה ענין לחלוק על זה, עכ"ד.

ושוב מצאתי שם (סימן קט"ו) הערות מאת בנו של המחבר זצ"ל אות ג' שהביא דברי אביו שאין בכפיפת הכלי ביטול כלי בכלל, והוסיף דהרי הפמ"ג או"ח סימן תנ"א משב"ז ס"ק ו' כתב דהקונה בלע"ך מעכו"ם ומנקבו ועושה ממנו רי"ב אייזי"ן יטבלנו בלא ברכה, דדוקא לוקח כסף מעכו"ם ועושה ממנו גביע פטור מטבילה, דפנים חדשות באו לכאן, אבל השינוי מבלע"ך לרי"ב אייזי"ן אינו שינוי גדול וצריך טבילה, ולפי זה אם זה נחשב כשינוי גדול כדי לפטור מטבילה, כ"ש כפיפת הכלי לא נחשב כשינוי מספיק כדי לפטור טבילה, אפילו אם נימא דאין עליו תורת כלי בשעת כפיפתם, וכדברי הפמ"ג, עכ"ד.

סימן קנה

סיר גדול שפירקו ידיות אם פטור מטבילה

שאלה: קניתי סיר ענק ויש בו ידיות אם נביא אותי למומחה שיעשה החלמה ויסיר את הידיות ויחבר אותם שוב על ידי החלמה האם זה פוטר את הכלי מטבילה?

תשובה: והנה בספר דברי יעקב להגר"י בלוי זצ"ל מובא שהיה מעשה שהיה שרצו להביא כלי אלומניום מסין ולמכור אותו במחיר זול מאוד, אלא שטענו שאם יהא חייב בטבילה לא יהיו קופצים על כלים אלו, ולכן חיפש דרך לפטרו מטבילה, והעולתה העצה שהכלי יגיע לכאן מחו"ל בלי הידיות, והישראל ירכיב את ידיות, והשיב להם שכן הוא עצה טובה, ואע"פ שהרבה רבנים חלקו עליו, הוא עומד על דברו שזה נחשב גמר מלאכה על ידי ישראל כמו שמצינו לענין טומאה כמבואר בגמ' במסכת חולין דף כה:. ורצה להביא ראיה לדבריו שהם נכונים מק"ו בנידון של החכמת אדם (כלל ע"ג דין י"ג) שמדובר בכלי שכבר נתחייב בטבילה, ואפילו הכי מצאו דרך להוציאו מתורת כלי על ידי נקב כל שהוא, כ"ש בכלי שעדיין לא נתחייב בטבילה, שעדיין לא בר לרשות ישראל, וכשהא לרשות ישראל עתה בא לחייבו בטבילה מדין כלי והרי אינו כלי.

ואילו בקונ' טהרת הכלים הנ"ל הביא שפסק הגר"נ קופשיץ שליט"א לגבי כלים

שמביאים מחו״ל וההרכבה הסופית של המנגנון החשמלי בכלי נעשית באר״י, כגון מתקני מים מסוימים שמביאים החלקים מחו״ל ומרכיבים אותם על ידי ישראל, אין לפוטרם מטעם שזה נחשב כגמר מלאכה על ידי ישראל דסוף סוף עיקר עשיית הכלי היתה על ידי הגוי.

ולענין דינא נוהגים להורות לקולא שהרי זה נחשב כגמר כלי על ידי ישראל, וכמו כן בשו״ת מציון תצא תורה חלק א׳ כבר הזכרנו תשובות מרן הגר״א נבנצל שליט״א שסכין שישראל חיבר את הידת עם הלהב, נחשב כגמירת כלי על ידי ישראל ופטור מן הטבילה, וכן במח״ס שבט הקהתי שליט״א כתב לי דנראה כיון שהישראל גמר הכלי פטור מטבילה דבלי הקתא אי אפשר להשתמש עם הסכין, וכן פסק הגר״ע אויערבאך שליט״א (רשימות הגר״י שוב שליט״א).

וכן הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט״א גאב״ד גילה ומח״ס שו״ת שואלין ודורשין, כתב לי מסתבר דאין צריך טבילה גם בגלל שיש גמר מלאכה של ישראל וגם בגלל דמה שצריך להטביל הוא מכל מאכל והלהב עכשיו כבר אינו כלי מאכל, דרק סכין שבחוץ הוא הכלי שמשתמשים ולא הכלי שבתוכו.

סימן קנו

עוגה שהוכנה בתבנית שאינה טבולה ונזכר באמצע אפייתה

שאלה: נשאלתי אודות מעשה שהיה באדם שהכין עוגה והכניסה אותו לתנור בתוך תבנית אפיה, ובאמצע האפייה נזכר שהתבנית נקנתה מנכרי ולא הוטבלה, וכעת הוא שאל אותי האם הוא יכול לתת לעוגה להמשיך את האפיה שלו, עד סוף האפיה, או כיון שהכלי לא טבול אולי כל רגע שהוא משאיר את העוגה בתוכו זה נחשב שהוא משתמש עם כלי שלא טבול שזה אסור, וגם בנידון כזה אסור?

תשובה: והנה יש לדון בנידון דידן שהרי תוס׳ במסכת עבודה זרה דף עה: וכן בשו״ע יו״ד (סימן ק״כ סעיף ט״ז) כתבו שאף שיש חיוב לטבול כלים דומיא דטבילת גר להוציאו מטומאתו וטהרתו, מ״מ אין בכלי חדש בליעות של איסור, ולכן בדיעבד אם מישהו בישל אוכל בלי שלא טבול אין האוכל נאסר. אולם בנידון דידן יש לעיין טובא, שנכון שהעוגה מותר באכילה, אבל אולי יש כאן עדיין איסור מדרבנן להמשיך להשתמש עם כלי שלא טבול, וכאן באמצע האפיה עדיין נשאר זמן שצריך להשתמש עם הכלי, ואולי זה שימוש שנאסר. יש שיטה ידוע של המהרי״ל דיסקין שהתיר להשתמש עם תוכלה של כלי אחסון כיון שמה שמוציאים תכולה מהכלי כגון כלי זכוכית של קפה מותר להוציא את התוכלה כיון שהוא רק ריקון ולא מעשה השתמשות לענין טבילת כלים, אבל בנידון דידן אין התבנית דומה לכלי אחסון והשימוש שלו הוי שימוש של ממש.

אולם לענין הלכה למעשה, קבלתי להורות ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שנראה שיכול להמשיך במעשה האפייה, ואינו צריך לאבד את האוכל. שהרי אף שכתב להדיא בביאור הלכה (סי' שכג ס"ז ד"ה מותר, הנ"ל) שיש איסור השתמשות מדרבנן, עכ"ז לכו"ע לא נאסר המאכל ע"ש, וכיון דאין כאן בליעת איסור, וכבר התחיל באפייה, לא מסתבר שנצריכו להפסיק באמצע ולאבד המאכל שאין בו שום איסור, דהלא אף שאסרו חז"ל ההשתמשות לכתחילה, לא גזרו שבדיעבד יש לאבד המאכל. ואם נאסור כאן את המשך מעשה האפייה נמצא שהמאכל נאבד, וזה לא היה בכלל גזירתם.

ועוד שמעתי שיש מורי הוראה שהוסיפו שיש סברא לומר שכאן יותר קל מדברי המהרי"ל דיסקין בריקון בקבוק, כי שם הרי עושה מעשה בידים להשתמש בבקבוק, אבל כאן המעשה כבר נעשה, ורק הנידון האם צריך לבטל מעשיו על אף שהעוגה תתקלקל, או שיכול להשאיר את המצב כמות שהוא בשב ואל תעשה כדי שלא להפסיד העוגה. ויש צד גדול שמותר לעשות כן, כי אף שטבילת כלים לרוב פוסקים מדאורייתא, מ"מ איסור זה הוא איסור קל, כמ"ש פתחי תשובה בב' מקומות (ס"ק ה' וס"ק י"ד) ואפשר גם לצרף הפוסקים שס"ל שאין איסור להשתמש בכלי אלא מדרבנן.

אמנם אח"כ ראיתי בשו"ת אמרי יעקב חלק ג' (סימן צ"ב) שדן בזה והשיב, אחרי שהביא דברי הביאור הלכה (סימן שכ"ג) לגבי איסור דרבנן להשתמש בכלי שלא טבול, ואף שבאיסור דרבנן בשב ואל תעשה לא מצאנו דין הפסד ממון, מ"מ הכא הרי עשה מעשה בידים, שהכניס לתוך התבנית עוגה כדי לאפותו, ולכן אף הוא זה כלי זכוכית כמו פיירקס וכדומה, חייב להפסיק מעשה האפיה ולהוציא משם גם אם זה יפסד ויצטרך לזרקו. מיהו ישנה עצה שיקנה התבנית לעכו"ם במתנה, או להפקירו כיון שיש מח' הפוסקים אם מועיל להפקירו, אולם בלי עצות האלו חייב להפסיק מעשה האפיה, עכ"ד.

אולם למעשה כבר הזכרנו שבכה"ג נקטינן כסברת המקילים בשאלה של דרבנן ויש כמה מגדולי הפוסקים לסמוך עליהם בפרט לא לאבד את העוגה אפילו שאין בזה הפסד גדול.

הלכות יין נסך

סימן קנז

האם מותר לטעום יין שעומד למכירה בשוק שרבים מצויים שם

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי לאחרונה אודות אחד שעבר בשוק מחנה יהודה בירושלים והגיע לחנות שמוכרת יינות, והמוכר דתי אבל בשוק מסתובבים כל מיני אנשים וגם גויים, ויש לו בחנות שלחן עם בקבוקים פתוחים שנותן לציבור לטעום כדי לדעת אם טעים לקנייה, האם מותר לטעום מבקבוקים האלו הפתוחים או שיש לחוש לסתם יינם כשאינו מבושל.

צדדי השאלה שיש לדון בהם

תשובה: והנה כדי לברר מהו ההלכה למעשה יש לחלק את השאלה לב׳ נידונים, במה שיש להסתפק אם נכרי נגע ושתה מיינות האלו האם זה נחשב ספק בסתם יינם ושרי. ועוד את״ל שאין להקל משום ספק בסתם יינם, ויש חשש אמיתי שגוי נגע בבקבוק, האם ישראל יכול לטעום סתם יינם ולפלוט אותו או שיש לחוש שמא יבלע ממנו ואסור.

ספק אם נגע גוי סתם יינם אם נאסר היין

והנה בשו״ע (סימן קכ״ד סעיף ט״ו) כתב לגבי עובד כוכבים שוטה שנכנס לבית שיש בו חבית של יין ונכנס ישראל אחריו, ומצא היין יוצא דרך הנקב שהברזא תחובה בו מותר אפילו בשתיה. ומשמע שהברזא לא נשמטה ממקומה אלא שנתרופפה אחיזתה בחבית והיין יוצא דרך שם ותלינן שמחמת שטותו זרק כלים על הברזא ונתנדנדה, ונראה שהוא הדין אם מצאנו את הברזא מושלכת על הרצפה יש לתלות כן, אבל אם הברזא בידו של השוטה שמא אין להתיר ולתלות שנפלה הברזא על הרצפה אלא תלינן שהוציאה בידו ונאסר היין בשתייה.

והנה בש״ך (ס״ק ל״ג) כתב דמשמע מדברי השו״ע דכל היכא דלא ידעינן אי ידע או לא, תלינן להקל בעינן סתם יינם, וכ״כ בשו״ת הרא״ם (סימן נ״ו) דהיכא דאיכא לספוקי אי נגע בכוונה או לא תלינן להקל בענין יין נסך משום דהוי גזירה דרבנן, ובשל סופרים תולין להקל, וכן משמע מדברי הרא״ש (פרק ד׳ סימן יב) גבי חבית דאשקל ברזא שכתב על דברי הראב״ד וכיון דאיכא למיתלי להיתר אמאי אסרינו ליה מספק, עי׳ שם. וכן ראה בשו״ע (סימן קכ״ה סעיף ז׳) שתלינן לקולא.

ויש לעיין האם דוקא במקרה כזה שיש להסתפק אם ידע שזה יין מקילים כמ״ש גם בחכמת אדם (כלל ע״ו דין י״ב), או כשלא כיון לנגוע ביין דוקא נקטינן ספיקא להקל, או שמא כל ספק שמתעורר אם בכלל נגע בבקבוק הזה של יין גם כן מקילים.

ובחתם סופר (סימן קכ״ג ד״ה ועוד מלבד) וכן בדרכי תשובה (ס״ק ע״ד) נראה מדבריהם שגם במקרה שכל הספק הוא שמא לא נגע בכלל ביין יש לתלות בדרך היתר להקל באיסור סתם יינם, אא״כ הוא התייחד עם היין שאז לכאורה אין להקל משום ספק, ולפי מה שהעלה מדברי הש״ך נראה כדבריהם שהיות וכל האיסור הוא דרבנן יש להקל בספיקו, ולכן אם קיים ספק אמיתי שמא לא נגעו ביין יש להקל.

אם תולין להקל גם כשיש רגלים לדבר

מיהו נלענ״ד שאע״פ שמסוגיא הנ״ל ניתן להקל בספיקות בסתם יינם, אבל אם יש רגלים לדבר שמסתבר שהגוי כן נגע ביין לכאורה אין לתלות לקולא, ובפרט שעומד ליד החנות שלחן עם בקבוקים שמיועד שיגיעו קונים ויטעמו מהם, ואין שם משגיח שבודק מי מרים את הבקבוק ומוזג ומי לא. אשר על כן נראה לי שקשה להקל בזה. והטעם נראה פשוט שמאחר וכל הקולא של הסעיף הנ״ל בנויה על היסוד שניתן לתלות שהוא לא כיון למה שהוא עושה, כל זמן שאין סיבה לתלות כגון דא שמסתבר שהוא מקום שפתוח לכולם ומן הסתם כן נגעו בהם גויים, ממילא נראה שקשה להקל בזה. וראה עוד בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן נ״ג) במה שמצא מקום להקל דוקא במומר שיש להסתפק אם אסר את היין, ולא צידד להקל לגבי ספק אם גוי נגע את היין.

טעימת סתם יינם ואח״כ פולט

ומעתה נשאר לנו לדון מאחר ומסתבר מאוד שאין כאן תליה כי רחוק הספק, ומן הסתם היין נאסר משום סתם יינם, האם בכל זאת יהודי יכול לטעום ולפלוט יין נסך.

והנה הרמ״א ביורה דעה (סימן ק״ח סעיף ה׳) כתב על פי תשובת הריב״ש (סימן רפ״ח) שאסור לטעום מסתם יינם של גויים, אע״פ שאינו בולעו. וכתב הש״ך (ס״ק כ״ד) שהוא הדין בכל איסורי אכילה אפילו אינם אסורים בהנאה נמי אסור לטעום. וכ״כ באחרונים שם וכפי שכבר הארכתי בספרי הדל אהל יעקב הל׳ תערובות. והוסיף הפמ״ג שם שאפילו לחיכה בלשון אסור. וראה עוד בפתחי תשובה (סימן צ״ח ס״ק א׳) ובשו״ת מנחת יצחק חלק ח׳ (סימן ס״ח).

ואע״פ שראיתי מי שלימד זכות על טועמי יין לצורך פרנסתם, כפי שכתב בשו״ת שם משמעון (סימן א׳) דכיון דלגבי כמה דברים חזינן שלא החמירו הפוסקים כל כך בסתם יינם כמו בשאר איסורים, הובא בדרכי תשובה (סימן ק״ח ס״ק צד).

מיהו בשו״ת זרע אמת חלק ב׳ (סימן מ׳) החמיר בזה אפילו במקום פרנסה, ולכן במקרה דידן שאין שום צורך בזה בודאי שאין להקל לטעום את הסתם יינם אפילו אם הוא רק ספק סתם יינם כיון שהוא קרוב לודאי שגוי נגע בבקבוקים באופן שיאסור את היינות. וכן הסכים עמי מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א שיש להורות במקרה דידן לחוש באמת שהוא נהיה סתם יינם ואין להתיר לטעום סתם יינם אע״פ שיפלוט אותו מיד, כל שכן אם יבלע את היין אסור.

העולה לדינא: חנות שמעמידים בחוץ שלחן

בלי השגחה עם יינות לא מבושלים לצורך טעימת הציבור יש לחשוש שמא נגע בהם נכרי ואסר את היינות בשתיה, והוא הדין בטעימה על מנת לפלוט.

סימן קנח

לקנות סתם יינם כדי לזרוק אותו לפח כשמטרתו להרוויח כרטיס טיסה בחינם

שאלה: התעורר שאלה אצל חנות של גוים המוכרים סתם יינם, וכל הקונה ארגז של יין מקבל כרטיס טיסה לנסוע לארה״ב, האם מותר לישראל לקנות היין ולזורקו לאשפה, (או לחזור ולמכור לנכרים), והעיקר הוא עושה כן במטרה לקבל כרטיס טיסה כמתנה בחינם.

תשובה: והנה בנידון דידן יש לבאר את התשובה מב׳ צדדים, לקנות מאכל ומשקה אסורה כלול בתוך האיסור של סחורה במאכלות אסורות, אבל כיון שסתם יינם קיימא לן שהוא איסור דרבנן, הלא קיימא לן ביו״ד (סוף סימן קי״ז) דאין איסור סחורה בדברים אסורים באיסור של דבריהם, הרי בסתם יינם הרמ״א (יו״ד סי׳ קכ״ג ס״א) הביא דעות אם יש להקל ליהנות מסתם יינם, ולמעשה הש״ך (יו״ד סי׳ קכ״ד סקע״א) מתיר ליהנות מסתם יינם בהפסד מרובה, וכן פסק השעה״צ בהל׳ פסח (סי׳ תס״ז סקנ״ז) להלכה. וגם החכמת אדם (כלל ע״ה סי״ד) כתב ע״פ הרמ״א הנ״ל, כיון שעכו״ם בזה״ז אינם רגילים לנסך לע״ז, אמנם יינם אסור משום גזירת חתונות, אבל מותר בהנאה, ובמקום צורך יש לסמוך ע״ז, ולכן מותר לגבות בחובו סתם יינם, וכן אם עבר וקנה, מותר, אבל לכתחילה ראוי לאסור, שלרוב הפוסקים גם בזה״ז סתם יינם אסור גם בהנאה, וכן ראוי לכל בעל נפש להחמיר, ויצליח (וראיתי בשבילי דוד שכתב, דעל זה אנו מתפללים ״ותן פרנסתינו בהיתר ולא באיסור״), וסיים שבכל מקום שאין הפסד ראוי להחמיר ולאסור בהנאה, רק אין בידינו למחות ביד העושין מו״מ בסתם יינם, כיון שיש מקילין אפילו לכתחילה, וכש״כ בעתים הללו שהעניות מצויה.

וכן כתב בשו״ת מהר״ם פדואה (סימן ע״ו), ואע״ג דבנדון דידן אינו מרויח מעצם היין, ולא שייך בזה איסור הנאה, שהרי הריוח יבא רק בגרמתו, מכל מקום יש להחמיר לדברי הרמ״א, שמא יבא לשתות, (שזה עיקר האיסור של סחורה בדברים אסורים), דטעם שהחמיר ביין יותר משאר איסורים דדבריהם, שאדם להוט אחריו, עיין בבל״י (הובא בדרכי תשובה בסי׳ קכ״ג סק״ח), ובשו״ת מהר״ם פדואה (שם) כתב וז״ל, וכן בהגה ברא״ש וז״ל, ולא שישהנו אצלו בחביות ליישנו, ואפילו בבית נכרי אסור לשהותו, ואע״פ שאנו מתירין אותו בהנאה משום וכו׳, כמה שירחיק ירחיק ונכון מאד עכ״ל.

ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' נ') כתב וז"ל, בהסכמת דורנו שלא יתעסקו שום מו"מ בסתם יינם וכו', וכבר עלה בדעת הקדמונים ה"ה וכו' למחות בידם מו"מ זה, כגון הגאון מהרמ"א וכו' אסרתי להם לקנות לכתחלה סתם יינם וכו', טוב להחמיר (א"ה שכתב רמ"א כנ"ל) במקום שהציבור יכולין לעמוד בה עכ"ל, ועיי"ש דמחמת שפרנסתם היתה תלויה בזה, התיר רק בדרך הערמה ליתן להם מעות בהקפה וליטול יין בחובם, ולא לעסוק ביין אף כשכל פרנסתו תלויה בזה, איברא דבשו"ת פרי השדה מתיר לשאת וליתן בסתם יינם, ונראה שנהגו כן במדינתו, אך אנו אין לנו אלא דברי הרמ"א והש"ך.

עוד ניתן לדון כאן מצד איסור להנות מסתם יינם מצד הרוצה בקיומו של הסתם יינם, אך לענין רוצה בקיומו, הלא פסקיה הרמ"א (סוף סימן קל"ב), דבסתם יינם אין לאסור משום זה, והנה בלבוש, (אות ז', הביאו בדעת תורה סימן קל"ג שם) כתב, דנהגו לסחור בסתם יינם, ובשו"ת מהר"ם שיק גם כן לימד זכות משום דהוי הפסד, וכמו שכתבו התוספות, (בבא מציעא דף ע' ע"ב ד"ה תשיך) דבזמנינו הכל נחשב שעת הדחק לפי שיש עלינו מס מלך ושרים והכל הוי כדי חיינו, אך כתבו דירא שמים כשאין הפסד יחמיר.

ועוד יש לדון בזה משום בל תשחית, דהגם שאסור בשתיה לישראל, סכ"ס ראוי לנכרים וכו'.

ולכן נראה שאין להקל בזה כיון שיש כמה חששות, ובפרט שאין לזה הפסד מרובה כי אף אחד לא מפסיד אם הוא לא קונה יין כדי להרוויח כרטיס טיסה ואכמ"ל.

לקנות מחנות של יהודי שמוכרים שם סתם יינם

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' שצ"ז) כתב שראוי ליזהר לא לקנות אלא בחנות שמוכרים יין כשר לבד, ולא לקנות ב"סופר סל" וכדומה שבבעלות יהודים אם מוכרים שם סתם יינם, משום דלשיטת הטור והשו"ע (יו"ד סי' קכ"ג ס"א), סתם יינם אסור בהנאה, ואע"פ שהרמ"א מיקל שבזמננו אין איסור הנאה, אבל הוא מסכים שלכתחילה חייבין להחמיר, והש"ך הנ"ל מיקל בהפסד מרובה.

נמצא שעכ"פ לכתחלה חז"ל החמירו בסתם יינם כיין נסך ממש, והלוא יין נסך תופס את דמיו מה"ת, והקונה יין נסך - הדמים שנותן למוכר, הם באיסור יין נסך ממש, וא"כ חנות שמוכרים יין נסך, כשמשלמים עבור היין הזה, הוי הדמים באיסור של יין נסך (ע' בחכמ"א סוף הנ"ל - שכן ראוי לכל בעל נפש להחמיר שסתם יינם כדין יין נסך ויצליח), ומסברא ברור שאם דינו כנסך תופס את דמיו, וא"כ למוכר שקיבל הכסף הוי איסור ממש. לפ"ז כשיהודי קונה בחנות זו, אפילו אם קונה יין כשר או שאר דברים, ומקבל עודף בחזרה, עלול להיכשל בכסף של איסור סתם יינם, שהדמים נתפסים באיסור כמוהו, וציין שם למה שדנו הפוסקים בשאלה כעין זו בדמי שביעית בחנויות שאינם מקפידים בפירות שביעית.

אבל למסקנא לימד זכות, משום שגם בסתם יינם שהחמירו בו חז"ל, היינו דווקא כדין ע"ז ותקרובותיה, אבל לא החמירו בו

לאסור אף חליפיו, וטעם הדבר, שחילופי ע״ז גופא לא חמור כע״ז, דהרי חילופי חילופין מותר.

ולהלכה סיים, דבסתם יינם של נכרים שבינינו שאינם עובדי ע״ז, נראה לצדד טפי להקל בחליפיו, כיון דלא חמיר כע״ז גופא כדחזינן מחליפי חליפין, מיהו המחמיר תע״ב, דהא איכא מגדולי הראשונים דס״ל שמעיקר הדין סתם יינם כיין נסך ממש, וכן ע״פ סוד סתם יינם פוגם מאד כע״ז, גם בעכו״ם שאצלנו אף באמונתם הטפילה, ולכן יש להחמיר שתופס את דמיו, ומ״מ יש לימוד זכות על מה שנהגו להקל בזה.

הלכות עבודה זרה

סימן קנט

להרכין ראשו לכומר שמלובש עם שתי וערב

שאלה: אחד שהגיע לפגוש כומר שמלובש עם שרשרת של שתי וערב או שאר סימנים של עבודה זרה, כגון בן אדם נמצא ליד כנסיה של נוצרים האם מותר לו להרים כסף או חפץ שנפל ממנו אם זה נראה שהוא משתחוה בפני הכנסיה או השתי וערב?

תשובה: והנה איתא בגמ׳ מסכת עבודה זרה דף יב. ישב לו קוץ ברגלו בפני עבודת כוכבים או שנתפזרו לו מעות לפניה, לא ישוח להסיר הקוץ וליטול המעות מפני שנראה כמשתחוה לה, אלא ישב או יפנה אחוריו או צדו לצד אלילים ואח״כ יטול, וכך הובא להלכה ביורה דעה (סימן ק״נ סעיף ב׳). ובפרישה (ס״ק א׳) כתב דלפי מה שקיימא לן ברמב״ם הל׳ שבת (פרק כ״ב הלכה כ׳) דכל דבר שאסור משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, ה״ה כאן אפילו אין שום אדם רואהו אסור, והובאו דבריו בש״ך (ס״ק א׳).

ובגדר איסור השתחוה בפני ע״ז אין לנו חילוק בין אם עושה בפישוט ידים ורגלים, או אפילו רק משתחוה קצת, דכנגד ע״ז כל השתחויה אסור, עי׳ במנחת חינוך מצוה כ״ח (ס״ק ב׳).

וכל זה איירי כשאין כונתו כלל להשתחוות אלא להתכופף בלבד, ומ״מ אסרו משום מראית העין. אבל אם משתחווה ממש לע״ז הרי זה איסור גמור מן התורה, ובמנחת חינוך (מצוה כ״ח ס״ק א׳) הוסיף שהלאו שלא להשתחוות לעבודה זרה עובר אפילו אינו משתחוה לשם עבודה, ואינו עובד אותה כלל, רק עושה כן דרך שחוק וכדומה, מ״מ כך הוא גזה״כ דאסור דבר ההשתחווה לפני ע״ג וכיוצא, ועי׳ עוד שם (ס״ק ד׳).

ולפי כל הנ״ל נראה שמי שצריך להגיע לפגישה עם כומר והוא עונד בצוארו שתי וערב, אין להרכין ראשו אפילו מה שנהוג בדרך כבוד, ואם הוא חושש לאיבה

יש מי שמתיר בשעת הדחק להרכין ראשו בפניו. ובביאור ההוראה נראה על פי הרמ"א (יו"ד סימן ק"נ סעיף ג') כתב וז"ל, שרים או כהנים שיש להם צורת עכו"ם בבגדיהם וכו', אסור להשתחוות להם, או להסיר הכובע לפניהם וכו' (תה"ד סימן קצ"ו), ויש מקילין בדבר, הואיל וידוע שגם העובדים עכו"ם אינם מסירים הכובע או משתחוים לעכו"ם, רק להשר (מהרי"ו), וטוב להחמיר כסברא הראשונה עכ"ל.

וז"ל תרומת הדשן (שם), כומר וכו' שיש לו צלם או שתי וערב קבוע בבגדו או בכובע, ובא יהודי כנגדו לכבדו להשתחוות לו, ולהסיר מצנפתו מפניו, שרי או אסור, תשובה, יראה דטוב ליזהר ולמנוע בכל היכולת מלהשתחוות נגדו בכה"ג, דהשתחויה היא מן העבודה שחייב עליה כרת ומיתות ב"ד לכל ע"ז שבעולם, אפילו אינה עבודתה בכך, וכן זכורני וכו', אותן הכומרים שתי וערב קבוע להם בסרבולים, כשהיו היהודים באים אצלו בשביל עסקיהם, ידע שלא יכבדוהו בעבור התועבה שכנגדו בפניו, היה רגיל לכפול הסרבל ולכסותה כדי שיוכלו לכבדו וכו' עכ"ל.

וז"ל מהרי"ו (פסקים אות כ"ח), ונראה דמותר להסיר המטרון מעל ראשו נגד הגלחים שקורין וכו', אע"פ שיש להם שתי וערב בסרבליהם, כיון שהגוים עצמם אין נוהגין להסיר המטרון נגד השתי וערב, א"כ כשיהודי מסיר המטרון גם אין נראה כאילו מסיר נגד השתי וערב, וכן שמעתי שהורה מהר"י ז"ל אופנהיים עכ"ל, ואמנם לא הזכיר מענין השתחויה.

אך בתרומת הדשן (שם) כתב וז"ל, אמנם מצאתי ממש כנדון זה העתקה משו"ת מהר"י אופנהיים וז"ל, על אודות הכומרים שיש להם צלם קבוע לפניהם בבגדיהם, אם מותר לקום בפניהם ולהסיר הכובע, נ"ל שמותר להשתחוות להם ולקום מפניהם ולהסיר הכובע נגדיהם, מאחר שאין עושין עצמן ע"ז, ואין נעבדים, אלא מפני גדולתם שהם שרים, לא מפני שתי וערב שלהם, וראיה (מפרק ד' מיתות) דקאמר, להם אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה לאדם כמותך, יכול אדם נעבד כהמן ת"ל לא תעבדם, אלמא מותר להשתחוות למי שאינו נעבד, אבל מ"מ יעצים עינים בכל היכולת וכו'.

ואיכא למימר, דודאי שרי להשתחוות לאדם שאינו נעבד, ובלבד שאין לו שום צלם בפניו, שלא יהא נראה כמשתחוה לצלם, והכי איתא בתוספות (פרק כלל גדול) לחד שינוי, דלהכי לא השתחוה מרדכי להמן וכו', דשתי צלמים היו לו להמן על לבו וכו', וה"ה בצלם בבגדו, דאע"ג דיש לתלות דבשביל הגדולה משתחוה ולא בשביל הצלם, לא שרי, ושמא י"ל וכו' כנד"ד דרגילות הוא טובא להשתחוות לשרים ולשלטונים, חשיב שפיר אינו נראה, וצ"ע גבי הא דכתב, (א"ה מהר"י אופנהיים) לעיל משתי וערב וכו', מהא דכתב המרדכי (ריש פרק כל הצלמים) בשם ראבי"ה, דשתי וערב שנושאים לזכרון, לא מחמירין בהו, וכן אלו השרים אין להם שתי וערב אלא להודיע שהם מאותה המדינה וכו', אבל בענין נראה כמשתחוה להם אפשר אין לחלק, הנלע"ד כתבתי, עכ"ל תרומת הדשן, ובפרישה (שם) דבמראית עין אפילו בחדרי

חדרים אסור, ונמצא דהתרומת הדשן חולק על המהרי"א.

והנה בגמרא (שבועות דף ט"ז ע"ב), השתחויה זו פישוט ידים ורגלים ע"כ, ולכן לא הבנתי למה יהיה אסור להרכין ראשו, (והחיוב בע"ז ודאי רק בכריעה, וכשראשו על הארץ, (עיין ברמב"ם פ"ז מהלכות ע"ז ה"ח ובמפתח), ואינה ה' לידי ספר שיורי ברכה למרן החיד"א ז"ל (יו"ד סימן ק"נ אות ד') שכתב וז"ל, דאיסורא רבא דחמיר טובא איכא בהסרת הכובע וקצת שחיה, מכ"ש וק"ו מדין ב', (א"ה ר"ל ישב לו קוץ ברגלו, דבודאי לא מיירי בפישוט ידים ורגלים), אע"ג דלא מקרי השתחויה אלא בפישוט ידים ורגלים, דאז יש מיתה וכרת ממש, ולשון התרומת הדשן אינו מדוקדק, אמנם נראה דעל עיקר השתחויה קאמר, עיין בדבריו, ודוק היטיב עכ"ל.

ולע"ד ממה שכתב התה"ד וז"ל, דרגילות הוא טובא להשתחוות לשרים ולשלטונים עכ"ל, וכי הדרך להתפשט על הארץ בידיו ורגליו, ועל כרחך בהרכנה מיירי, ואפ"ה מחמיר, אך להשיורי ברכה לשון התה"ד משמע השתחויה ממש וצ"ע.

ועכ"פ בשעת הדחק, (כגון שהמטרה היא פדיון שבויים וכדומה), שאם לא ירכין, ובאופן שהמניעה מלהרכין לפגיעה ייחשב, והרי המהרי"ו ומהר"ם אלשקאר והמהר"י אופנהיים מקילין להשתחוות ממש, וגם הרמ"א כתב רק דטוב להחמיר, נראה באופן כזה יש להקל בהרכנת ראשו בלבד, ובפרט דהרגילות בתנועה זו, כך הורו כמה מגדולי ההוראה שליט"א. אולם נציין ששמעתי מגדולי הוראה שלא רצו להקל אף במקרה כזה של שעת הדחק של פדיון שבויים.

סימן קס

לצורך פרסום או פרנסה אם מותר ליהודי להעמיד עץ אשוח בחנות שלו

שאלה: הנה מתעורר שאלה שמצוי הרבה בארה"ב לגבי אלו יהודים שיש להם או חנות או בנין מגורים וכדומה ולקראת החגים של הנוצרים שכולם נוהגים להעמיד עץ אשוח מסתפק אותם יהודים האם יש בזה איסור להעמיד עץ אשוח בחלון ראוה וכדומה, ובפרט בבנין מגורים שרק גויים גרים שם וההודי הוא הבעל הבית, או חנות שרק גויים קונים שם, האם ניתן להקל בזה ובפרט שהוא כדי למשוך קונים וכדומה.

תשובה: והנה מצאתי להביא סמך למה שהורינו להחמיר בזה אפילו במקום הדחק, ממה שדן בספר אוצר רבי חיים ברלין יורה דעה (סימן ק"י) שנשאל באופן שישראל עצמו לקח את האלילים של שכנו הגוי ברשות והניחם בחנותו. והביא גמ' במסכת ע"ז דף יג. רבי נתן אומר יום שעבודת כוכבים מנחת בו את המכס מכריזין ואומרים כל מי שנוטל עטרה ויניח ברשאו ובראש חמורו לכבוד עבודת כוכבים יניח לו

את המכס, ואם לאו אל יניח לו את המכס, יהודי שנמצא שם מה יעשה, יניח נמצא נהנה לא יניח נמצא מהנה. ופירש רש״י ותוס׳ שם שהכוונה שנהנה מהריח, והא דמניחין לו מן המכס לא נחשב שנהנה מהע״ז כיון שהמעות שלו, ולא נהנה מע״ז אלא מבריח פורעים מרכושו, והוא מבריח ארי, אבל לא נהנה ממש. ומעיר הגאון רבי חיים מברלין זצ״ל מדברי הטור (סימן קמ״ט) שכתב דהא דנמצא נהנה הוא משום שמניחים לו את המכס, הרי דלדבריו גם הצלת ממון נקרא הנאה, ובב״ח העלה שגם תוס׳ ס״ל כך. עי׳ עוד בט״ז (ס״ק ב׳) מה שכתב בזה, ועי׳ עוד מה שכתב רבי חיים מברלין לגבי להחזיק ע״ז כדי להציל עצמו ממיתה וכדומה כמבואר (סימן קנ״ז). ולמעשה הביא הגר״י זילברשטיין שליט״א את פסק הנ״ל לגבי שאלה שנשאל לגבי מי שרצה להניח דבר של ע״ז בחנות שלו כדי להציל את עצמו, ודן בזה אם מותר להשתמש עם ע״ז כדי להציל את חייו, ויש מקום להקל בזה. אולם בנידון דידן שאין כאן רק צד להרוויח ממון לא נראה לנו שיש מקום להתיר זאת. ואע״פ ששמעתי שהגאון רבי ישראל בעלסקי זצ״ל בירר את הענין ויצא שהעץ אשוח למעשה הפסיקו לעבוד אותו עצמו, רק מניחים אותו לזכר לדבר, מ״מ מכוער הדבר מאוד שיהודי יחזיק אצל חנות שלו עץ כזאת, וכן כתב לי הגר״א שלזינגר שליט״א שאסור לעשות כן.

הגרנ״א אהלבוים שליט״א במח״ס מנחת חן כתב לי ובזה וז״ל: א) נראה דמעיקר הדין מותר להעמיד בתוך החנות עץ האשוח (tree x-mass) דאין זה סמל דתי של עבודה זרה, ולכו להלכה יש מקום להקל, ויותר טוב אם למעשה יכול לקיים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. וכן נקט להלכה בשו״ת דברי דוד חלק א׳ (סימן י״ח) בנידון מנורת אלקטרי צבעוניות אשר מיוצרים במזרח הרחוק, וכפי הנשמע עיקר יצורים נעשה לצורך קישוט עץ האשוח ביום אידם של הנוצרים, האם מותר להשתמש במנורת אלו, והאם מותר לקשט בהם את הסוכה או לתלותם בבית הכנסת. וכתב שם דבהיות שאין האשוח אלא סמל בעלמא, ואינו עובדים לו, קל וחומר שנוי העשוי לו אינו נאסר, וכמ״ש מרן בשו״ע (יורה דעה סימן קל״ט סעיף י״א) שמלבושים שלובשים הכהנים שנכנסים לבית האלילים, נוי שלהם הוא ואינו צריך ביטול, ואמנם גבי הדלקתם בבית הכנסת אסר מרן (שם סעיף י״ג) וכתב שתכשיטי הכהנים לא יתקן טליתות ולא שום דבר מצוה משום דמאיסי, אבל הכא שאני לפי שלא נשתמשו בהם לעבודה זרה מעולם.

ב) וכ״כ בחתם סופר תשובה או״ח (סימן מ״ב) שמותר להדליק בבית הכנסת נרות של בית ע״ז שלא הודלקו מעולם כיון שאין זה אלא הזמנה, וגם נתבטל על ידי מכירה, וכ״כ בכף החיים (סימן קנ״ד אות פ״ג) וכ״כ במהרש״ם בדעת תורה שם.

ג) וראה בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן נ״ז) שדן אם מותר להדליק נרות קטנות שמיועדים להדליק בבית התיפלות של עכו״ם, וכתוב על הקופסא. והשאלה אם יש בזה ביזוי מצוה, והשיב להקל עפ״י דברי החתם סופר הנ״ל, וסיים שאף שנעשה בבית החרושת לשם ע״ז עצמה, וא״כ יש בזה יותר מהזמנה, מ״מ אין להחמיר בזה כיון שידוע

שבתי החרושת עושים לצורך כל דבר, וגם שהוא מעשה מכונות ואין יד אדם נוגעת בעשייתן, ומה שמצוייר על הקופסאות שהם לצורך ע״ז אינו אלא פרסומת, ולכן התיר להדליק הנרות לכתחילה בית הכנסת, עכ״ד, וכ״כ בספר שערים מצויינים בהלכה חלק ג׳ (עמוד רמ״ח).

ד) ועל פי הנ״ל, הוסיף בשו״ת דברי דוד שם וכתב וז״ל: ומינה למה שנשאלתי בדים קרטון מבושם בצורת אשוח העשוי לתלייה ברכב אם מותר לתלותו, או לאו, ולפי מה שנתבאר שאין האשוח נעבד, אלא הוא סל בעלמא ליום חגם, אין לחוש כלל ועיקר, ומותר לתלותו להריח בו, ע״כ.

ה) והדברים יותר מפורשים בשו״ת בית אבי יו״ד (סימן צ״ט) שכתב: בהשקפה ראשונה חשבתי שזה ענין של עבודה זרה ממש, כיון שאותו האיש שנתלה על עץ ולכן נקרא ליל חגיהם ״ניתל״ וכו׳, אבל כאשר התחקיתי בזה אין לזה שום שייכות לעצם העבודה זרה של התלוי׳, ק מנהג הגויים בלי שייכות להתלי׳, ואין זה רק מנהג לנוי ולקישוט הבית, ולא שייכות למשמש עבודה זרה, ולא נעבד כלל, ולא מתפללים אלי׳, רק עיקרו לעטר ולקשט את הבית בלי שמץ של עבודה זרה, ולא לפולחן דתי כלל.

ו) הבית אבי הוסיף, כי הדברים מוטעמים על פי דברי הרמ״א שהתיר צורת שתי וערב שתולים העל הצואר מכיון שאין זו עבודה זרה אלא זכרון (סימן קמ״א סעיף א׳) וה״ה עץ האשוח המקושט, שלא נעשה לעבודה זרה אלא לנוי בעלמא, ומסקנתו לכן בנידון דידן אין צורך להשתדל אצל הגויים שיסורו העצים בכניסת הבית (שדר בו גם יהודי) כיון שבאמת אינו עבודה זרה, רק סמל וקישוט להבית, אין זה שמץ של עבודה זרה, וידוע שהעמים בזמן הזה אינם פתאים לעבוד לעץ ואבן. דאם בזמן חכמי התלמוד לא היה כבר ולא היו העמים עובדים לעבודה זרה ולהתפלל, רק משום מנהג אבותיהם, מכל שכן עכשיו בזמנינו שהעמים המה מלומדים ונאורים, בודאי אין כוונתם במעשיהם שמץ של עבודה זרה עכ״ד.

ז) ועוד יש ללמוד היתר מעיקר הדין להעמיד עץ האשוח במכל שכן ממה שהתיר האגרות משה יורה דעה חלק א׳ (סימן פ״ט) לסחור בבולים שיש עליהם צורת שתי וערב, מכיון שנעשו לנוי ולא לשם עבודה זרה: באחד שמסחרו הוא למכור סטעמפס לאלו האוהבים לקבל סטעמפס מכל המדינות ויש מדינות שמציירים על הסטעמפס כומרים ושתי וערב שלהם אם מותר לו לסחור בזה. והשיב וז״ל: הנה לע״ד אין לאסור דהם רק כהצורות שעל המטבעות שכתבו התוס׳ והרא״ש בשבת דף קמ״ט (ד״ה ודיוקני) שמותר, כדמשמע מר׳ מנחם בר׳ סימאי שקרו ליה בנן של קדושים משום דלא הוי מסתכל בצורתא דזוזא, מכלל דאחריני הוו מסתכלי, וכתבו הטעם משום דרק בשויה לשם עבודת גלולים אמר שאסור להסתכל בה אבל כשנעשה לשם נוי מותר עיין שם. וטעם זה שייך אף בצורות שעל הסטעמפס שלא נעשו אלא לנוי ולסימן כמו על המטבע.

וא״כ כ״ש בעצי האשוח שאינו נעבד כלל, ואין זה רק מנהג לנוי ולקישוט הבית והוא רק סמל בעלמא ליום חגם אין לחוש כלל.

סימן קסא

ישראל שקיבל פרחים מגוי ביום חגם

שאלה: מה הדין בנכרי ששלח פרחים ליהודי ביום חגם, האם מותר להשתמש בהם.

תשובה: בעיקר דינא שנתינת מתנות ביום חגם, הנה ג׳ ימים לפני חגם אסור לקנות מהם כל דבר, וכן אסור למכור להם דבר המתקיים, אבל מותר למכור להם דבר שלא יתקיים עד יום חגם. וכן אסור להשאיל ולשאול מהם, ואסור להלוותן מעות בלא רבית. וביום חגם אפילו בדיעבד אסור בהנאה. וכתבו הפוסקים שבזמן הזה מקילים בכל דינים אלו, ומכל מקום יראה להחמיר במקום האפשר, וראה כל זה מתני׳ ריש מסכת ע״ז ובגמ׳ דף ו: ובראשונים שם. ונחלקו הראשונים לגבי כללי האיסור וההיתר, ובשו״ע (סימן קמ״ח סעיף א-ב) פסק כשיטת הרמב״ם שמחמיר טפי מרש״י ורבנו תם. ומה שמקילים בזמן הזה מבואר בסוף הסימן דהיינו כיון שאינם עובדי ע״ז וגם משום איבה, ולכן הקילו אפילו ביום חגם, והרמ״א בסעיף י״ב הוסיף דאפילו בזמן הזה בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם.

וביום חגם עצמו מעיקר הדין אסור לשלוח להם דורון ולקבל מהם דורון ביום חגם. מיהו בזמן הזה מתירים גם באיסור זה. אבל האופן המובחר לכתחילה הוא לשלוח הדורון באופן שלא יגיע להם ביום חגם, כגון שיגיע בערב ני״י יא״ר. ראה כל זה בשו״ע (סעיף ה׳) וברמ״א (סעיף י״ב). ובספר חיי הלוי חלק ז׳ (סימן ל״ז אות י״ד) כתב שאצל כ״ק מרן מהר״ד מסקווירא זצוקלה״ה כשהיו באים עכו״ם שיתפלל בעבורם והניחו מעות, לא היה משתמש במעות הללו, וקודם הני״י יא״ר היו קונים מתנות ממעות אלו ליתן להשומרים והשררות וכדומה.

ולענין נידון דידן כבר דנו גדולי הפוסקים, הנה בשו״ת חיי הלוי חלק י׳ (סימן קי״ט אות ד׳) נשאל אודות עורך דין גוי ששלח ליהודי פרחים ביום חגם, והסתפק השואל אע״פ שלא הוי איסורי הנאה אולי נקרא דבר מאוס וע״כ אין נכון להשתמש בהם לכבוד שבת, כמו שמבואר ביורה דעה (סימן ק״ד) לגבי שמן שנפל בתוכו עכבר שאין להדליקו בבית הכנסת משום הקריבהו נא לפחתך. אמנם נראה דמה שלוקח הפרחים לביתו לכבוד שבת אין זה בכלל האיסור הזה, ואינו דומה לנרות מצוה ואפילו אם נאמר לחוש גם בזה, נראה פשוט דמה שהגוי שולח לכבוד החג שלהם אינו בכלל הדברים שמשתמשים בהם לע״ז, שהרי לא הביא הפרחים מהתיפלות שלהם, ואין זה רק מן הנימוס והמנהג שלהם לשלוח מתנות בימים אלו, וממילא אין לחוש בכלל.

וכן בשו״ת משיב נבונים חלק ו׳ (סימן מ״א) נשאל בזה וכתב דנראה שאם הישראל קיבל את הפרחים יום או יומיים לפני חגם,

וכוונת הגוי אינה אלא לצורך המסחר וכדומה, בזמן הזה אין איסור ליהנות מזה. וכן כתב מרן הגר״א נבנצל שליט״א להקל בזה אם הנכרי אינו אומר שזה לשם אותו האיש. וכן פסקו מרנן הגר״מ שטרנבוך והגר״ע אויערבאך שליט״א להקל בזה כדהובא ברשימות הגר״י שוב שליט״א.

בשו״ת מנחת פרי חלק ו׳ (סימן ק״ה) גם כן נשאל בזה ודן אם מותר להשתמש עם הפרחים לשבת קודש, דומיא למה שכתב במשנה ברורה (סימן קנ״ד ס״ק מ״ו) לגבי מנורות שהיו בבית אלילים שלא להשתמש בהם לצורך מצוה כנר שבת ונר חנוכה. ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן נ״ז אות א׳) שהביא בשם החתם סופר דדוקא אם הנרות היו בבית הע״ז שלהם דאסירי לגבוה ולכל דבר מצוה אבל נרות נאים ויפים שהבתי חרושת עושים אותם להדליק בבית תיפלתם מותרים גם לנר שבת וחנוכה. ויש להוסיף דאמנם נפסק ביורה דעה (סימן קמ״ח סעיף ה׳) דנכרי ששלח ביום חגם דורון לישראל לא יקבלנו, ואם א״א שלא יקבלנו משום איבה לא יהנה ממנו כמובא בבאר היטב (ס״ק ח׳) בשם הטור והש״ך בנקודות הכסף, מ״מ כתוב בדרכי תשובה (ס״ק ו׳) בשם ספר בית דוד הספרדי דהחו״ל אין אסור רק ביום אידם ולא ביום שלפני כמבואר שם בשו״ע (סעיף ד׳), ועוד דקיימא לן דנכרים בזמן הזה אינם בקיאים בטיב ע״ז אלא מנהג אבותיהם בידיהם, והוסיף בשם השלחן גבוה דבסתם עכו״ם אף בעובדי ע״ז, מותר לקבל ממנו וליהנות ממנו אף ביום אידם, עכ״ד.

סימן קסב

כניסה לוותיקין סיטי ברומא City Vatican

שאלה: שואלים אותי הרבה לאלו שמבקרים מדינות שונות ברחבי העולם כגון רומה ושם נמצא המקום המפורסם וותיקין סיטי, האם מותר לבקר באותו מקום שאולי יש לזה דין של כנסיה שעבדו שם ע״ז, והשואל הדגיש לי ששמע שיש בזה חילוקי דעות, והרבה טועים בזה שאין בזה חילוקי דעות אלא שהוא אסור או שהוא מותר, ולא יצא דבר ברור כיצד לנהוג בזה למעשה?

תשובה: קבלתי להורות מגדולי ההוראה שליט״א להחמיר בנידון דידן. ונבאר בס״ד בקצרה נשאלתי כבר כמה פעמים אם מותר לבקר את הותיקן (vatican) ברומא - ונראה שהדבר תלוי במה שכתב הרמ״א (סימן קמ״ט סעיף ב׳) לענין כניסה לחצר של עבודת כוכבים בשם שני ״יש אומרים״ וז״ל: יש אומרים דדינו כעיר של עבודת כוכבים (טור בשם הרשב״א), ובזמן שאין העובדי כוכבים מתקבצים שם לתרופתן מותר ליכנס שם (טור בשם רבינו יונה והרא״ש) ויש אומרים שבכל ענין אסור (ש״ך ס״ק ה׳) ואפילו שלא ביום האיד, אם אין דרך עובד בו למקום אחר, אבל כשדרך עובר למקום אחר, לכולי עלמא מותר, וכן המנהג פשוט לילך דרך

אותו חצר למקום אחר (רשב״א) ומכל מקום מדת חסידות הוא להתרחק מלילך בו אם יש לו דרך אחרת קצר כמוהו (ד״ע וכן משמע בספר חסידים).

וישנם כמה נפק״מ בין שתי השיטות המובאים ברמ״א בשם ״יש אומרים״ נפקא מינה ראשונה בשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ד (סימן צ״א) כתב בענין אם מותר להכנס רק לחצר כנסיה או מסד אך ורק כדי להשקיף משם על הנוף, דהנה הרמ״א יורה דעה (סימן קמ״ט סעיף ב׳) פוסק בזה וז״ל: חצר של עבודת כוכבים יש אומרים דדינו כעיר של עבודת כוכבים ובזמן שאין העובדי כוכבים מתקבצים שם מותר ליכנס שם, ויש אומרים דבכל ענין אסור אם אין דרך עובר בו למקום אחר עכ״ל.

וידוע דהיכא שהרמ״א כותב יש אומרים, ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, וא״כ למדנו מכאן שאסור מדינא בכל ענין ליכנס לחצר של עבודת כוכבים אפילו בזמן שאין העובדי כוכבים מתקבצים שם לתרופתן, והגר״א (שם ס״ק ז׳) מציין המקור לכך גם מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות (עבודה זרה דף יא:), ורק להשתמש בהחצר כדרך מעבר למקום אחר שצריך לילך מותר מעיקר דדינא להשתמש בכזאת, אבל משום מידת חסידות יש להחמיר שלא ליכנס לחצר אפילו לשם מטרה כזאת אם יש לו גם דרך אחרת קצר כמוהו שיוכל לשמש לו כתחליף למקום המעבר.

ונפקא מינה שניה בין שני היש אומרים המובאים ברמ״א לענין כניסה לחצר הותיקן (vatican) ברומא שלא ביום חגם, שלפי היש אומרים הראשון יש להתיר כניסה לחצר של עבודת כוכבים בזמן שאין העובדי כוכבים מתקבצים שם לתרופתן, ולכן מותר להכנס לחצר הותיקין בימי חוץ מיום ראשון שהוא יום אידם, אולם לפי היש אומרים השני המובא ברמ״א שבכל ענין אסור להכנס לחצר עובדת כוכבים אם אין דרך לעבור שם, יש לאסור להכנס לחצר הותיקין בכל יום משום שהוא לא בנוי לעבור דרך שם למקום אחר.

ודע דאסור להכנס לבית של עבודה זרה (כנסיה) אפילו בזמן הזה כשאין שם צלמים, כ״כ בהחלט בשו״ת פרי השדה חלק ב׳ (סימן ז׳) להגר״א דייטש, שנשאל על אודות אנשי ציבור יהודים שנעדו ביום הזכרון של אחד משרי המדינה, ונכנסו לבית תיפלתם לטקס אשכבה, והשיב שאין ספק שעברו על איסור חמור שיש בו שורש העון של עבודה זרה, שאפילו במקום איבה אין מקום להתירו כלל, ואוי לדור שכך עלתה בימיו לעבור על עון גדול כזה, ובודאי שצריכים כפרה ועליהם לחזור בתשובה גמורה, והקב״ה יסלח להם כי לכל העם בשגגה, ע״כ. ועי׳ עוד בזה בשו״ת ציץ אליעזר שם. כך הורה בתשובה הגאון רבי נח אייזיק אהלבוים שליט״א במח״ס מנחת חן.

ובשו״ת משנת יוסף חלק ט״ו (סימן קכ״ו) נשאל בזה וז״ל: בדבר שאלתך אם מותר לבקר במוזיאון שבתוך הוותיקן, שיש אומרים שכלי המקדש [השלחן הטהור, המנורה הטהורה וציץ הקודש] שהוגלו לרומי וידי זרים שלטו בהם, נמצאים שם.

בעונותינו ועונות אבותינו באו פריצים וחיללו אותם ונמצאים כלי הקודש בשבי, ובוותיקן שורה הקלי׳ ואין ליכנס לשם, וכמש״כ הרמב״ם בפי׳ המשניות (ע״ז א, ד) וז״ל: יש לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, ר״ל בית תפלתם, אשר הוא בית ע״ז בלא ספק, הרי זו העיר אין מותר לעבור בה בכונה וכו׳, ואם זה הוא דין העיר, קל וחומר בית ע״ז עצמו שכמעט אסור להביט בו, וכ״ש לקרב אליו, וכ״ש להיכנס אליו, ע״כ. והובא בש״ך (יו״ד סי׳ קמט סק״א).

וראה אריכות דברים בשו״ת משנ״י (ח״ח סי׳ קלב) בענין כלי המקדש בזה״ז, ושם (בהערה) מה ששמעתי מפי זקן (מסיח לפי תומו, שעשה עלי רושם מהימן) שבצעירותו ביקר ברומי בכל הלשכות ועתיקות הוותיקן, וכן חקר ודרש אצל הפקידים הממונים על העתיקות, ואין שם שום דבר מכלי המקדש. וזה מוכיח את המובא באנציקלופדיות שונות, שמרומי הוגלו כלי המקדש לבזינץ (קושטא בירת תורכיה) שנלחמה עם רומי ושללה את אוצרותיה, י״א שישר מרומי הוגלו לקושטא, וי״א שהעם ההוני (ששלטו בצפון אפריקה) שלום, וממלכת ביזנץ שללו מהם, ומביזנץ י״א שבאו לידי יהודים שהביאום לא״י, וגנזום בעפר א״י, ומקומם לא נודע לאיש, עד כי יבוא תשב״י. וראה עוד שם במילואים (בסוף הספר עמ׳ רעא).

ועל כן נקוה תקוה טובה שבמהרה יחזרו למקומם ונקדשם בקדושת עולמים בב״א, וכנבואת ירמיה (כז, כב) על כלי בית ראשון הנותרים, בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה׳ והעלתים והשיבותים אל המקום. וראה עוד בשו״ת יחוה דעת חלק ד׳ (סימן מ״ה).

סימן קסג

תנ״ך של מסיונרים שיש בתוכו פסוקים עם דברי מינות אם טעון שריפה או גניזה

שאלה: נשאלתי מאחד שהגיע לבית מלון ובתוך החדר מצא שם ספר של כפירה ממש של עובדי ע״ז, ניו טעסטעמענט וכדומה, והסתפק האם הוא צריך להשליך אותו מהחדר על פי ההלכה שנפסקה ברמ״א יו״ד סימן קנ״א סעיף י׳, שאסור לישראל לשכור חדר מגוי כשיש בתוכו עבודה זרה?

תשובה: ולענין דבר המצוי לשכור חדר בבית מלון בחו״ל כגון מה שמצוי בארה״ב ויש בתוך החדר ספר אמונה שלהם, ראה בשו״ת ראש פינה (עקשטיין, חלק א׳ עמוד רמג) שדן בזה, והעיר דלכאורה לפי הרמ״א כאן שאסור לישראל לשכור דירה דיש שם עבודה זרה, וספר זה הוא דברי כפירה ממש, יהיה אסור לשכור חדר במלון. מיהו יש לומר שכיון שקרוב לודאי שאף אחד אינו מעיין בתוך הספר, שהרי הוא נראה כחדש ממש, נמצא שאין הספר כי אם ״מזומן״ לצורך

עבודה זרה, ולגבי עבודה זרה אמרינן הזמנה לאו מילתא הוא. ועוד יש לומר שהאיסור שכתב הרמ״א הוא רק בצלם עבודה זרה, אבל ספר זה הגם שכתוב שם דברי כפירה מ״מ אין עובדים לו. וכן שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאין חשש בכה״ג לשכור חדר בבית מלון שיש בתוכו ספרי כפירה וכדומה.

ומעניין לענין באותו ענין, נשאלתי הרבה מאנשים שנשלחים אליהם ספרים כאלו לבתיהם מכל מיני מסיונרים וכדומה, ולפעמים הם מלאים עם פסוקים מתנ״ך מעורב במשך כל הספר, ונסתפקו האנשים האם מותר להם לזרוק אותו בפח אשפה, או צריכים לגנוז אותם?

תשובה: כבר דנו בזה גדולי האחרונים, ידוע תשובה מהר״ם שיק או״ח (סימן ס״ו) שהחמיר בזה כיון שמעשה דפוס הוי כלום היינו שהוא כח כוחו ולא מתייחס למעשה של המין, והיות ויש שם פסוקים עם שם השם צריכים לגנוז את כל הספר, אמנם בשו״ת אגרות משה חלק ב׳ יו״ד (סימן קל״ז) הכריע לשרוף את הספר ולא טעון גניזה כלל כיון שהם מודפסים ביחד הפסוקים עם הדברי מינות, וזה בזיון גדול להשאיר אותם ביחד, וצריך לשרוף אותם אף שעל ידי כך נשרפו את כל הפסוקים גם כן כיון שזה כבוד להפריד אותם עם הדברי מינות, וכך שמעתי להורות מכמה גדולי הוראה שנכתב הספר על ידי מין ולא טעון גניזה כלל, ראה עוד בשו״ת אבני ישפה חלק א׳ (סימן ר״ד).

סימן קסד

להשתתף בקבוצת נשים להורדת משקל עם נוצרים

שאלה: נשים שאלו אם יכולות להצטרף עם קבוצה של נשים נוצרים שעובדים קשה להוריד מהמשקל שלהם מה שנקרא דיאטה, אבל הם שמו לב שבכל פגישה בסוף הם הנוצרים אומרים תפילה שהאלוקים שלהם יעזרו להם להצליח להוריד מהמשקל, ויש לעיין האם מותר להשתתף ולהצטרף בקבוצה כזאת?

תשובה: אסור לנשים להשתתף בקבוצה של הורדת משקל ולהצטרף עם נשים הגויים שמתפללים שהאלוקים יעזרם בזה כך היה הוראת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל הובא בספר מסורת משה חלק ד׳ יו״ד (אות נד), וציין עוד שם לשו״ת אגרות משה או״ח חלק ב׳ (סימן כ״ד) שכתב מרן זצ״ל שאע״פ שיש מושג של תפילה אצל גוים, אם אמרו שם אלהים, והכוונה לאיזה ע״ז אסור להתחבר לתפילה זו.

סימן קסה

אם מותר לרופא יהודי שעובד בבית חולים נוצרי לכנות כומר בכינוי כבוד

שאלה: התעורר שאלה לרופא יהודי ירא שמים שעובד בבית חולים של נוצרים, ושם מכנים לשון כבוד לכומר "פאטער" father ולכן במקרה שרופא יהודי וכדומה עובד במקום בו נמצא כומר ורגילים לכנותו שם בכינוי של כבוד האם מותר לו לומר באנגלית את המילה פאטער כפי שרגילים לכנותו?

תשובה: שאלתי שאלה דידן למו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א והוא השיב לי שאין בזה שום חשש כיון שאין בזה משמעות של שמות ע"ז וכדומה, ולכן מותר לו בדרך כבוד לומר את הכינוי של הכומר שרגילים בו באותו מקום.

וכן ראיתי עוד בספר חשוקי חמד ריש מסכת ע"ז וכן בספר קב ונקי חלק א' (סימן רנ"ו) שנשאל בזה וכתב שיתכן למצוא היתר שיחשוב הרופא על "אבא" שבשמים, וכמו שמצינו ברמ"א (סימן קנ"ז סעיף ב') דאע"ג שאסור לומר שהוא עובד כוכבים, מכל מקום יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפין. והעכו"ם יבינו שהוא אומר שהוא עובד כוכבים. והוא יכוון לדבר אחר. ועי' שם בש"ך (ס"ק י"ח) שרואים בש"ס שת"ח יכול לומר עבדא דנורא אנא, כדי ליפטר מן המס, שהוא לשון דמשתמע לתרי אפי, דנורא הוא עבודת כוכבים, הנקראת נורא, והת"ח דעתו לשמים, שנקרא אש אוכלה.

ומרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר שאם לשון אבא נהפך לשם תואר לכומר כמו שכתב הרע"ב תחילת פרקי אבות על אבטליון שהוא אב לטליא לקנים, אולי מותר לומר לו כך, כי שמו אבא, ואין בזה כוונה שהוא באמת אבא, אבל אם עדיין לא נתפשט האבא לתואר, אלא צריך לומר לו אבא כאילו הוא אב לכולם, צ"ע אם אפשר להתיר. הגם שכוונת הרופא תהיה לשמים, כי סוף סוף הוא מכתירו בתואר כבוד שהוא אבא לבריות.

סימן קסו

להצטרף לביטוח בריאות מארגון של נוצרים

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי מאנשים בחו"ל אודות ארגון נוצרי הנקרא SHARE HEALTH LIBRITY, שהוא כמו ביטוח בריאות, שכל התשלומים החדשיים הולכים לפאנ"ד אחד, וכשחבר הארגון צריך לרופא, משלמים מהפאנ"ד. ולאחרונה

שביטוח הבריאות הוקר מאוד פה בארצות הברית, ולהיות חבר בארגון זה הוא זול ביותר, רוצים הרבה יהודיים להשתתף בארגון זה. אך כדי להיות חבר צריכים להאמין בה׳ ובתורתו (שהם קוראים בייב״ל), ולעוד כמה עקרונות, אבל אין צריכים להאמין באותו האיש, אם יש בזה איסור של השתתפות או הודאה לעכו״ם, האם מותר להצטרף לארגון כזה עבור ביטוח בריאות?

תשובה: יש לדון, א) במה שמקבלים מש״כ בBIBLE, כשזה יוכל לכלול הברית החדשה, ב) וגם במה שמקבלים שכל אחד יוכל לעבוד באופן שלו, (ויש גם לפרשו, ע״ד שיכולים ח״ו לעבוד כעבודתם, ויתכן שזה כוונתם),

בגמרא (נדרים דף ס״ב ע״ב), שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא וכו׳ ע״כ, וש״מ דמותר להשתמש בדיבור הכולל ע״ז בלישנא דתרי אנפי, וברמ״א (יו״ד סימן רנ״ז סעיף ב׳) מהנמו״י (פרק הגוזל), אך כתב וז״ל, וכ״ז לא שרי רק במקום סכנה, ות״ח מותר גם לפטור מן המס, (בבאה״ט ס״ק י״ד), והביא מהמהרש״ל, דהיינו כשרוצים לגזול ממנו והוא פטור ממס, ועיין בפתחי תשובה (ס״ק י״ח).

ולענין מייקר שם של ע״ז, עיין ביו״ד (סימן קמ״ז סעיף א׳), דאסור להזכירה בשמה, וה״ה בכינוי, עיין שו״ת מהר״מ שיק (חיו״ד סימן קע״א), וכתב בנדונו שעשה עבירה שהזכיר מנין השנים שלהם, דאפילו אם אינו מזכיר הע״ז ממש בכתב או בדיבור, ע״י המנין הזמן של הע״ז עולה על הזכרון עיי״ש. ויצא הדבר באיסור.

ובדרך אגב, בשו״ת ויען דוד חלק י״א הביא ששמע מאביו זצ״ל, ששמע מהר״ר שמואל יעקב רובינשטיין ז״ל, רב בפאריז, בעמח״ס שארית מנחם, שראה אצל האדמו״ר מליובאוויטש זצ״ל מסירות נפש ממש, דכשהיה במלחמה בצרפת היה בבית מלון, בשעה שהיה חלק תחת הנאצים ימש״ו, והיה נרשם שם שהוא ארטאדאקס, ואצל הנאצים היה פשוט שהוא מדת של ארטאדאקסן יווני, שהוא שם של קבוצת נוצרים מיוחדת, ואמנם מלת ארטאדאקס כוללת גם לשון של חרדים (יהודים), ונשאל אם צריך להודיעם שאינו נוצרי, ולפי ספרי ליובאוויטש בסוף הודיעם, ועיין בזה בדרכי תשובה (שם אות ס״ג).

ואמנם העירוני, דהיות דבמכתב זה הוזכר שזה הולך בדרך הנוצרים, ואצלם לשון בייבע״ל כולל הברית החדשה, ואדרבה זה העיקר שלהם, נמצא שכותב שמודה בע״ז.

אח״כ ראיתי בקונ׳ קובץ הלכות פסקי הגר״ש קמינצקי שליט״א הודפס בשו״ת בגדי חמודות חלק א׳ (עמוד תמ) פסק אודות נידון הצטרפות לביטוח ״מעדישער״ MEDISHARE ״ליבערטי האלט שער״ וכדומה, שכדי להתקבל ביטוח צריך לחתום שמאמין בכמה משרשי אמונתם, ולרשום לאיזה כניסה ולאיזה כומר הוא שייך, וגם לחתום שמאמין בכל דברי הבייל BIBLE, ולפעמים כלול בו גם כן דברים מפורשים שהם כפירה ממש, אין להקל בזה, ואפילו באופן דמשתמע לתרי אנפי, ואם רוצה להשתדל להצטרף אצלם, ירשום בהדיא שהוא שייך לבית כנסת ושיש לו רב ושהוא

מאמין בתורת ה׳ וכדומה, ובלאו הכי אין להקל בזה.

בשו"ת ודברת בם חלק ג׳ (סימן קס״ז) הביא מהגר״ד פיינשטיין זצ״ל לגבי ביטוח שדורשים לחתום דמודה על הרעיונות של דתיהם, שהיינו שכל מי שחותם על זה מסכים לעשות הכל כפי גדרי החברה על פי דתיהם ועל דינא דמלכותא, וגם שמסכים לדתיהם. ולכן גם בהפסד מרובה אין מקום להקל דכיון דהוי כמודה על ע״ז שלהם, והגם דכולם יודעים דאינו אמת אלא כדי להציל ממון הרבה מכל מקום הוי כמעשה שמודה על ע״ז שלהם, ואין מקום להקל בזה כיון שצריך דווקא לחתום כן, עי״ש.

העולה לדינא: אין לחתום עם ביטוח בריאות ששייכת לדת שלהם ובפרט כשרוצים שהחברים יודה לזה.

סימן קסז

הוראה למעשה בשהיית בובות בבית ישראל בזמנינו - אם צריך לפגום הבובה או לא

שאלה: נשאלתי הרבה במשך השנים אודות הדין של שהיית צורת אדם בבית ישראל האם מותר להשאיר בובה שלימה בבית ישראל או שחייבים לפגום אותו. ובאמת שיש בזה אריכות גדולה כמ״ש בסמוך, ולענין הלכה למעשה קבלתי להורות בזה שלהמיקל יש הרבה על מה לסמוך להשאיר את הבובה שלימה בלי לפגום אותו בכלל, ובפרט אם הוא בובה יקרה מאוד. ונברר הטעמים והנימוקים של ההוראה.

תשובה: הנה מצאתי לנכון להרחיב קצת בסוגיא דידן להבנת הענין ולכן נציין כאן שוב ממקור הגמ׳, הנה בגמ׳ במסכת עבודה זרה (דף מ״ג ע״ב) הביא הפסוק ׳לא תעשון אתי׳, לא תעשון אותי, דהיינו שאסור לעשות פרצוף אדם, ופירוש אותי היינו בדמות שאני מתראה בו לנביאים, ובתחילה רצה הגמרא לומר שאין האיסור רק על העשייה, אבל אם אחרים [גויים] עשו לו יהא מותר להשהותו. והקשה הגמ׳ שם והא רב יהודה דאחרים עשו לו, וא״ל שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיני׳ דידן, ע״כ.

וכתבו התוס׳ (ד״ה סמי) טעמא דמילתא משום שיש לחוש שיחשדוהו שעבר על לא תעשון, והגמ׳ מתרץ שם דאירי בחותמו בולט, ופירשו הראשונים משום חשד דעבודה זרה, וראה עוד ברא״ש (פרק ג׳ סימן ה׳), וכ״כ בטור יורה דעה (סימן קמ״א) וראה בביאור הגר״א שם (ס״ק כ״א בסופו) שכתב דדעת התוס׳ והרא״ש שמדרבנן אסור להשהותן משום חשדא דעשייתן עי׳ שם, וכבר העירו על דברי הגר״א דהרי תוס׳ כתב בהדיא שהחשש הוא משום עבודה זרה ולא משום לא תעשון, ועי׳ בשו״ת חיי הלוי חלק א׳ (סימן נ״ח) ובחלק ב׳ (סימן ע״ב אות ג׳).

וראה עוד בבית יוסף שם שכתב בשם הר״ן שאמנם האיסור בעשיה הוא אפילו במבוזין אבל האיסור להשהות בביתו היינו דוקא על המכובדין. ולפי זה יש מקום היתר לדון לגבי משחקים כגון בובות שעושין הגויים ואין חשש רק על עצם איסור שהייתן, דאם אינן יקרין ואין מקפידים עליהן לזורקן על הארץ יש לומר דהוי כמבוזין, וראה בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן קס״ח אות ב׳). ובשו״ת חיי הלוי (שם) כתב עוד יותר מזה דאפילו לשיטת האחרונים שלמדו בדעת הרמב״ן שהביא הטור שבצורות אדם יש איסור דאורייתא בעשייתם ויש גם איסור דרבנן בשהייתן משום חשד דלא תעשון, מ״מ בבובות שלנו יש להתיר טפי, וטעם הדבר משום שהרי כל האיסור אינו רק שיחשדו אותו שעשה הצורה בעצמו, אבל בכלי משחק האלו ידוע לכל שאין עושין אותן בעצמו.

והנה הזכרנו כבר לעיל דברי המהרי״ט חלק ב׳ יורה דעה (סימן ל״ה) ד״ה ומסתייע שכתב לפרש דברי הרמב״ם שכתב דהא דאסור לעשות צורות לנוי היינו דבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש, לאפוקי דרך ארעי לפי שעה כגון שמשחק בהן או להתלמד דשרי דלא אתי למטעי, וכתב על זה המהרי״ט לפי דרכנו למדנו באותן הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהן, הואיל ולא בדרך קבע עבידא שרי. ולפי זה יש לומר אפילו באופן שיש חשדא בעשייתן גם כן אין איסור להשהותן, שהרי במבוזין שעומדים לצרכי משחק אין איסור אפילו לעשותן לפי דעת המהרי״ט.

ועוד ראיתי שיש מצרפים עוד תירוץ מהגמרא שם דהובא ברמ״א שם (סעיף ד׳) שאין חשדא ברבים, ולכן גם אלו צורות נעשה לרבים, וכולם יודעים שלא נעשה לעבודה זרה, וממילא הוי כאילו שרבים יודעים מזה וליכא חשדא, ואע״פ שהחתם סופר כתב בתשובה או״ח חלק א׳ (סימן ס׳) דדוקא דבר ששייך לרבים ליכא חשדא משום רבים, ולא דבר ששייך רק ליחיד והרבים יודעים מזה, מ״מ לגבי הבובות והמשחקים שנעשו מתחילה לצורך מכירה לרבים, יש לומר דלכו״ע הוי כרבים.

ובנוסף על זה יש לצרף סברת החכמ״א שהובאה לעיל דבזמה״ז אין כלל איסור שהיה על צורת אדם בעלמא, כיון שידוע שאין עובדין אותו.

וראה עוד שם בנו״כ, ובפתחי תשובה (ס״ק י׳) שמציין לדברי היעב״ץ ועוד אחרונים שדנו אם יש איסור אפילו בצורת הראש לחוד או דוקא כל הגוף, דשיטת היעב״ץ היא דאם ניכר פרצוף הפנים כמו שנעשו המטבעות לכו״ע אסור, וע״כ באותן הצורות שנעשו לנוי ומבקשין להשחיתם יש להשחית החוטם או העין, וראה עוד להלן בענין במה פוגמין, ובשעת הדחק יש להקל גם במכובדין, כך הסיק בשו״ת חיי הלוי שם, ועי׳ עוד בחכמת אדם (כלל פ״ה דין ו׳) שכתב דבזמן הזה אין חשד להשהותן כיון שאין דרך לעבוד עבודה זרה בצורות אלו.

ולדינא פוסקים רבים מקילים בזה מהטעמים האמורים שיש מקילים בזה, ראה בשו״ת מציון תצא תורה חלק א׳ מה שכתב לי הגר״א נבנצל שליט״א, וכ״כ

בשו״ת חיי הלוי שם, ושו״ת ויברך דוד חלק א׳ (סימן צ״ט), אך בקובץ עם התורה חלק ג׳ (עמוד צה אות ג׳) הביא שהגר״מ פיינשטיין זצ״ל פסק שיש להוריד אבר כגון אף או אוזן של הבובה. ובשו״ת חיי הלוי חלק ז׳ (סימן ל״ז אות ב׳) הביא את מה שציין כבר בחלק ג׳, וכן ציין לספר שערים מצויינים בהלכה (סימן קס״ח אות ב׳) וכן הביא משו״ת פרי השדה חלק ג׳ (סימן ל״ח) טעם אחר להתיר, דכיון שדרך התינוקות לגלגלם על הרצפה ממילא הוי כמבוזים שמותר. וכן הביא ששמע מבעל הבאר משה זצ״ל שפסק לגבי בובות שאינם יקרים רק כמה דולרים שודאי מותר, ואם יקרים כמו שלשים דולר זה חשוב ואסור אא״כ יפחת מהם איזה דבר.

ונציין כאן עוד דעות שהחמירו בזה, דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל בכל זה הו״ד בספר אשרי האיש יורה דעה חלק א׳ (פרק י׳ סעיף כ״א) שמה שעושים בובות בשביל הילדים שישחקו בהם, אמנם המהרי״ט רצה לחדש שזה כעשיית עראי ואין כאן עשייה חשובה ולא נאסר, אך האחרונים חלקו עליו בזה והוי שאלה באיסור דאורייתא, ואסור. וכעין סברא זו יש באו״ח סימן ש״ח סעיף מ״ה, שמשחקי ילדים הם מוקצים בשבת, דכיון שעשויים לזמן הוי כמאן דליתא, והרמ״א שם חולק. ודע שכשמשחית בובה שלא תהיה כצורת אדם צריך שישחית עינו או כלל צורתו, אך להשחית את האוזן בלבד אינו מתירו כיון שאינו משחית פני הצורה ממש. ובובה של חתיכות, לפי כל הדעות עובר בעשייתה ממש באיסור דאורייתא של לא תעשון אתי, ובקיומה איסור דרבנן של חשדא, עכ״ל. עי׳ עוד בספר מנשים באהל פסקי הגרי״ש (אות נ״ב). וכן בספר בית כהלכה (עמוד 361) שהביא שם בהערה מה שטען שלא הבין דברי החתם סופר עי׳ שם.

עוד ראיתי בספר בית דוד יורה דעה (סימן ע״ה) לגבי נידון מעשה שהביאו בשמחת תורה לבית הכנסת דמות אדם בולטת העשויה לנוי או לשחוק, וכתב שם למחות על כך, דהא אף השהיה אסורה. ואף דבשל רבים לא שייכא חשדא, ומשום הכי קיימא לן דמותר להחזיק צורות שבמדור התחתון בבית הכנסת, היינו דוקא כגון צורת חמה ולבנה, דאיסור השהייה הוא משום חשדא, אבל בצורת אדם אין האיסור משום חשדא דעבו״ז, אלא משום חשש שעבר על לא תעשון [כמבואר בדברי הגר״א לעיל ועיי״ש], ומה יועיל מה שמשהנו במקום רבים, ועי׳ עוד בשו״ת נהרי אפרסמון יורה דעה (סימן קי״ד).

ובספר חוט שני הל׳ פסח (עמוד רל״ה) כתב לגבי מי שיש לו בובה שלימה, אפילו הראש בלבד, אם הוא צורה בולטת של פרצוף הפנים, לכתחילה יעשה בה פגימה הניכרת, כגון באף או בעין באופן שיהיה ניכר שהוא חסר, ומ״מ אין לגעור על אלו שמקיימין צורות אלו, אך ראוי להחמיר לפגום בהם פגימה הניכרת. ובובה שחסר לה אוזניים אפשר שאין נחשב כחסרון, אחרי שכל צורת הפנים קיימת. ואם יש צורות הפנים עם ב׳ עיניים ועם אוזן אחת, אפשר דמיקרי צורה שלימה, ורק כשיש עין אחת הוי חצי צורה ומותר. וישנם בובות שבמקום העיניים יש חור, ונראה כמו עין, ונראה

דחשיב עין כיון שנראה כעיניים ואסור לעשותם.

ובראש של בובה בלי שאר הגוף, שאין בה צורה בולטת של החוטם והפה אלא רק מצוייר בה האברים, חשיב רק כציור, ולפי פסק השו״ע אין בזה איסור, ואם מחמירים בציור וכמ״ש הש״ך, א״כ אסור לעשותו אא״כ פוגמו, עכ״ד ספר חוט שני.

אמנם כבר הבאנו דרוב הפוסקים מקילים בראש בלא גוף, עכ״פ לגבי איסור שהיה, בצירוף סברת החכמ״א והסברא דהוי מבוזין.

ולתועלת הענין נציין כמה מראה מקומות חשובים בנידון דידן, שו״ת ויברך דוד חלק א׳ (סימן צ״ט) ספר שו״ע המקוצר חלק ד (סעיף קמ״ה הערה ל״ג-ל״ד) שו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תת״ד), שו״ת שבט הלוי חלק ז׳ (סימן קל״ד), שו״ת יביע אומר חלק ג׳ יורה דעה (סימן ח׳), דרכי תשובה (סימן קמ״א ס״ק כ״ז). שו״ת משנת יוסף חלק ח׳ (סימן י״ד) וחלק י״א (סימן קמ״ו).

אח״כ ראיתי בספר מעדני שלמה מהדורה חדשה (עמוד רנ״ב) שהביא שם דעת הגרשז״א זצ״ל אם מותר להחזיק בובה של ילדים שהוא בצורת אדם בתוך הבית, ואמר שזוכר עוד מילדותו שהיו כאלו שהחמירו, אך רובם הקילו בזה, והטעם להקל הוא היות וזו צורה גרועה בעצמותה, וגם לא נעשה כדי לעובדה ולא לשם צורת אדם באמת כמו בפסל, וגם יש לצרף לזה דעות הפוסקים כמו החכמת אדם שס״ל דבזמן הזה אין עובדים לצורות ולכן מותר להשהותם. מיהו לעשות פסל גמור כגון מה שעשו בבתי חולים הדסה פסל של אדם ממש, דבר זה אסור מן התורה.

והוסיף שם שכבר שאלו את הגרשז״א אודות אותם דמויות אדם הנמצאים במוזיאון אם יש להתירם, והמתיר רצה לסמוך על מה שמביאים בשם הגר״ש סלנט זצ״ל שאמר שכיון שצורת אדם צריכה להיות מושלמת, לא מצוי שעושים צורת אדם ערום לגמרי רק כשהוא בלבוש, ולכן סובר שיש להתיר דאין זה צורת אדם. אולם לדינא אין זה נכון, כי צורת אדם היינו הצורה של האדם הרגילה כפי שנראית לפנינו, ואמר מרן שהלכה למעשה דבר זה אסור בהחלט.

ובדעת האגרות משה זצ״ל ראיתי בקונטרס עם התורה (שם) ובספר רשומי אהרן חלק א׳ (עמוד ל״ז) הביא דעתו שיש להקל כשיטת החכמת אדם בעניין הבובות שאינו צריך לעשות בהם שום מום, ובכל זאת כדאי להחמיר ולעשות שריטה עליהם. וכן ראה בספר מסורת משה חלק ג׳ (יורה דעה אות ע״ח) שהביא שאע״פ שהחכמת אדם כותב סברא יפה מ״מ זה חידוש ולכן כדאי להחמיר, ועוד הביאו שם שהיה מורה לשואלים שכדאי לעשות איזה קלקול להבובה כמו להסיר אוזן וכדומה, כך שמע ממנו תלמידו הגר״ש פירסט שליט״א.

ועי׳ עוד בשו״ת יחוה דעת חלק ג׳ (סימן ס״ד) שהקיל לקנות בובות לצורך תינוקות לשחק בהן. וראה עוד בשערים מצויינים בהלכה (סימן קס״ח ס״ק ב׳).

וראה במשנת יוסף (חלק י״א סי׳ קמ״ו) שכתב שהעולם מקילים בבובות למשחק

ילדות שהוא צורך גדול, כי אחרת אי אפשר לסבול השעמום שלהם, ובזה משחקות בשקט ומתלמדות לדאוג לתינוקות, אבל יש לקטום ראש האף עפ״ד החת״ס המובאים בסעיף להלן. וראה עוד בספר פסקי בושם יו״ד שהביא שם שבעל הקנה בושם זצ״ל היה מתעורר אנשים שלא ידעו את ההלכה הנ״ל להחזיק בובה שלימה בבית והיה מעורר אותם לחסר אף או אוזן ממנה. וכן נהג בביתו כשקנו ׳בובה׳ לבנותיו הקטנות, שהיה חותך את האוזן, וכשליבן היה כואב ודואב על השחתת וקלקול הבובה, היה מסביר להן בטוב טעם שיוכלו להבין, שכן היא ההלכה שאסור להשהות פרצוף שלם של אדם, ולכן הוא משחית את צורת הבובה, ספר היכל הוראה (ח״א סימן קט״ז). וכמבואר בשו״ע (סימן קמ״א סעיף ד׳) שאסור לעשות צורת אדם אפילו לנוי, וראה בנו״כ (שם) דאפילו אם עשאם אחר אסור להשהותם, וכן כתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קס״ח סעיף ב׳) וז״ל, וכן אסור לצייר צורת אדם, ואפילו רק פרצוף בני אדם לחוד נמי אסור, ואפילו להשהותה אסור, עד שיקלקל אותה קצת, ודוקא בצורה שלימה דהיינו בשתי עינים וחוטם שלם וכו׳. וראה עוד במדריך להוראה חלק ג׳ (עמוד קצ״ט) אריכות בכל זה.

ועוד קיבלתי תשובה ארוכה בזה מאת הגרנ״א אהלבוים שליט״א בעהמ״ח ספר מנחת חן, ונציגה כאן דברי תשובתו להשלמת הענין.

א) הנה במסכת עבודה זרה דף מג: מבואר שאסור לעשות צורת אדם בולטת, ויעויין בסמ״ג לאוין כ״ב, שאפילו פרצוף אדם בולט בלי הגוף אין לעשות. אולם תוס׳ והרא״ש שם כתבו שלא אסרו בגמרא עשיית אנדרטי אלא משום שהיא צלם דמות אדם בכל גופו, אבל צורת הפרצוף בלבד בלא גוף מותר, ואפילו היא צורה בולטת. וכן פסק בשו״ע יורה דעה (סימן קמ״א סעיף ד׳ והלאה) שאסור לצייר צורת אדם אפילו לגוי, ואפילו אם עשאה גוי אסור לישראל להשהותה בביתו, במה דברים אמורים אסורים כשהיא צורת בולטת, אבל כשהיא שוקעת כגון אותם שאורגים בבגד או שמציירים בכותל, בסממנים מותר לעשות. ובשו״ע הוסיף שם סעיף ז׳ שאף בצורה בולטת לא אסרו אלא דוקא כשהיא צורה שלימה בכל איברי׳, אבל פרצוף אדם בלי גוף אין בו שום איסור לא בעשייתו ולא בשהייתו, ע״כ.

ב) אולם מצינו חילוקי דעות בזה, דהנה הגאון בתשו׳ מהרי״ט יורה דעה (סימן ל״ה) העלה לאסור אף בפרצוף אדם בלי גוף והוכיח כן מדברי מהר״ם מרוטנבורג בתו׳ יומא דף נד:, עוד ראשונים וגם בשו״ת שאילת יעב״ץ חלק א׳ (סימן ק״ע) שאף התוס׳ והרא״ש לא התירו אלא בשהי׳ אבל לעשות צורת אדם בולטת אפילו בלא גוף אסור, אכן הגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים חלק ב׳ (סימן קע״א) העלה שהעיקר כדברי השו״ע שפרצוף אדם בלי גוף מותר אף בעשייתה.

ג) ולמעשה נראה להקל בהני בובות העשויות לצורך תינוקות לשחק בהן שמותר לקנותם ולהשהותן ברשותו, ויסוד הדברים הוא לפי מה שכתב בחכמת אדם (כלל פ״ה סעיף ו׳) וז״ל: ונ״ל דצורת אדם בזמן הזה מותר להשהותו דכיון דאינו אלא משום

חשד, וידוע דבזמן הזה אין עובדין לצורת אדם ואותו שנעבד עושין אותו משונה, וכן מתלמידיו הנעבדין יש בכל אחד מהן סימן, ואלו ודאי אסור להשהותן, אבל שאר צורת אדם ומכ״ש גם סימא עינו וכיוצא בו דאין בו משום חשד.

ד) וכיוצא בזה כתב הגאון בעל נחל אשכול על ספר האשכול חלק ג׳ (סימן ז׳) שלפי מה שכתב רבינו בעל האשכול שאין איסור תור אלא בעשיית צורת אדם בולטת, ולא בשהיה, וכן דעת רוב הפוסקים, יש ללמד זכות על חכמי ישראל שלא מיחו בעשירי עם שיש להם בחדרי משכבתם צורות אדם בולטות, שכיון שכל האיסור הוא משום חשד עבודה זרה, ולא היתה גזירה כללית, שהרי התירו בנשיא לפרקים ולהתלמד ולהבין ולהורות ובזמן הזה שאפילו גוים אין עובדים לצורת אדם, אין כאן חשד לעבודה זרה, וכמ״ש בכה״ג התוס׳ ביצה דף ו., ולכן יש מקום להתיר, ושוב מצא כן בחכמת אדם (כלל פ״ה), ע״כ.

ה) וגם יעויין בשו״ת מהרי״ט יורה דעה (סימן ל״ה) שכתב וז״ל: ומה שפסק הרמב״ם שאסור לעשות צורת אדם בולטת לנוי, זהו בדבר קבוע, שיטעו לומר שיש בהם ממש, משא״כ צורות העשויות פי שעה דרך עראי, כגון להתלמד בהן או למשחק בהן מותר, דלא אתי למטעי בהו, ולפי דרכנו למדנו שאותם פרצופים שעושים לתינוקות לשחוק בהן, הואיל ואינם עשויים בדרך קבע כאנדרטי, שרי, ע״כ.

ו) וכיוצא בזה מצאנו עוד בשו״ת פרי השדה חלק ג׳ (סימן ל״ח) שנשאל אם מותר לסחור בחנות באלו הצורות הנקראות ״בובות״ שהן תבנית אדם בולטת, והביא ראיה להתיר ממה שפסק בשו״ע (סימן קמ״א סעיף ג׳) המוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה או דרקון, אם הכלים מכובדים כגון נזמים וטבעות אסורים, שבודאי נעשו לשם ע״ז. ואם הכלים מבוזים כגון כוסות ששותים בהם מותרים. שלא נעשו אלא לנוי. ולפי זה גם הבובות שעיקר עשייתן לתינוקות לשחק בהן, ודרכן לגוללם בטיט ואשפה ובמקומות מלוכלכים ומטונף הוו כמבוזים שאין דרכם לעבדם, ומכיון שאין בזה שום חשד של עבודה זרה מותר, ושוב הביא דברי המהרי״ט הנ״ל.

ז) וכ״כ הגאון הנצי״ב בספר עמק שאלה (סימן נ״ז אות ג׳) שאחרי שהאריך בזה סיים בזה״ל היוצא מזה, דהתוס׳ והרמב״ם והרמב״ן והר״ן כולהו ס״ל דלא חיישינן לחשדא דעשייה, וכן דעת רבינו השאילתות, ובכה״ג והכי נהוג להשהות אפילו צורת אדם שלם. ומשום דבזמן הזה ליכא חשדא דעבודה זרה כמ״ש הר״ן ובביאורי הגר״א (סימן קמ״א ס״ק י״ח) וכן כתב הנצי״ב עוד בספר שו״ת משיב דבר יורה דעה (סימן י״א) וכ״כ להקל בשו״ת יחוה דעת חלק ג׳ (סימן ס״ד).

ח) ואף שיש מחמירים בזה וס״ל שצריכים לפגום הצורה באוזן או בפנים, עי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ז׳ (סימן קל״ד). ובשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תנ״ד) מ״מ שהנוהגים לקנות בובות לילדים הקטנים לשם שחוק ושעשוע יש להם על מה שיסמוכו.

ט) ולהמחמירים נראה שאף בכה״ג שהיד או הרגל של הבובה תמיד יוצא בקלות אסור לו להחזירם היות שהוא גומר צורת אדם, עי׳ בשו״ת שבט הלוי שם (אות ד׳).

סימן קסח

לצלם את שקיעת החמה

שאלה: נשאלתי מאחד שמטייל ובזמן השקיעה רוצה לצלם אותו, והסתפק אם מותר לצלם אותו כיון שיש על ידי כך עשיית צורת שמש ירח וכוכבים, האם גם על ידי צילום זה אסור או לא?

תשובה: נביא כאן תשובה קצרה מאוד, מאחר וכבר הארכתי בכל פרטי הדינים העולים למעשה בספרי אהל יעקב הלכות עבודה זרה סימן קמ״א. הנה כ׳ בפ׳ יתרו (כ׳ י״ט) ״לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, לא תעשו לכם״, ודרשו חז״ל בר״ה (כ״ד.) ובע״ז (מ״ג.) לא תעשון אתי, לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום, כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ולהלכה פסק הרמב״ם (הל׳ ע״ז פ״ג ה״י) וז״ל אסור לעשות צורות לנוי ואע״פ שאינן ע״ז, שנאמר ״לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב״, כלומר צורות של כסף ושל זהב שהן לנוי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה, ואין איסור לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד... והוא שתהא בולטת... ואם צר לוקה. אבל אם היתה הצורה משוקעת או צורה של סמנין כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות, או צורות שרוקמין באריג, הרי אלו מותרות... וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומלאכים, שנאמר ״לא תעשון אתי״, לא תעשו כדמות שמשין המשמשין לפני במרום, ואפילו על הלוח עכ״ל.

נחלקו הראשונים בזה, ולהלכה נפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ קמ״א ס״ד) כשיטת הרמב״ם דאסור לעשות צורת אדם אפילו לנוי, במה דברים אמורים בבולטת, אבל בשוקעת כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנין מותר לעשותם, וצורת חמה ולבנה וכוכבים אסור בין בולטת בין שוקעת. והנה להלכה הכי קיי״ל מעיקר הדין, אבל הט״ז (סוסקי״ג) כ׳ אע״פ דציור הוא עדיף ממשוקעים דאין בציור שום ממשות, מ״מ אותן שמציירים במחזורים בתפלת גשם צורות י״ב המזלות, לא יפה הם עושים כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות, אבל בנקוה״כ השיג על הט״ז, וכ׳ דהדבר פשוט דשרי כיון שהוא להבין ולהורות, ועוד דאינו צורה גמורה.

וראה בשו״ת שבט הלוי (ח״ז סי׳ קל״ד סק״ו) שנשאל אם מותר לצלם החמה לפני שקיעתה, וכתב דיש להסתפק אם יש בזה איסור תורה כיון דבמעשה הצילום הצורה נרשמה מאליה, ואפשר אין זה בגדר ״לא תעשון״, אבל בכל אופן יש איסור להשהות תמונה כזו בביתו. וכן בספר מסורת משה חלק ג׳ (עמוד רי״ג) הביא שמרן הגר״מ

פיינשטיין זצ״ל אסר לצלם את הלבנה והשמש מצד לא תעשון אתי. וכמו כן בשו״ת מנחת יצחק חלק י׳ (סימן ע״ב) דן בזה והסתפק אם הצילום הוי דבר של קיום או לא, והחמיר בזה לדינא.

אמנם שו״ת תשובות והנהגות חלק ז׳ (סימן קמ״ז אות ג׳) ונשאל בזה אם נחשב כציור השמש במה שמצלמים עם מצלמה, והשיב דנראה לו שרק ציור בסממנים שיש רושם של ממשות הסממנין על גבי הנייר אסור, אבל תמונה שעל ידי צילום אין כאן שום רושם של ממשות הציור על הנייר נראה דמותר. וכמו שלא ראינו שנוהגים להחמיר ליזהר שלא לצלם אדם אף שנחלקו הקדמונים אם מותר לצייר תמונות אדם, וע״כ דלא מדמינן צילום לציור בסממנין, וא״כ הכא נמי דמותר לצלם את השמש. ואף שיש מח׳ בדבר הרוצה להקל בזה לצלם את השמש ולהשהות את התמונות בבית יש לו על מה לסמוך.

סימן קסט

מכירת נברשת לכנסיה של נוצרים – CHANDELIER

שאלה: נשאלתי אודות מכירת כל מיני חפצים לכנסיות של נוצרים, או לעשות עבודות בתוך אותו מקום, ולאחרונה התעורר שאלה אודות מי שיש לו עסק של תאורה ומכירת נברשות וכדומה, והזמינו ממנו כנסיה של נוצרים האם מותר לו למכור להם את זה לצורך הכנסיה שלהם, והאם מותר לו או פועליו להתקין אותו בתוכו?

תשובה: להלכה למעשה אני מורה ובא שמותר לו למכור להם, כיון שהמאור אינו מיוחד לצורך העבודה זרה עצמו, אולם לקבוע ולתלות את זה שם אסור כי אסור להיכנס לבית עבודה זרה, אבל יש מי שמיקל לשלוח פועליו הגוים אם יש הפסד מרובה מזה.

ובביאור סברא ההיתר הנה מבואר ביורה דעה (סימן קמ״ג סעיף ב׳) שאסור לבנות עם העכו״ם כיפה שמעמידם בה אלילים, דאסור להנות העבודה זרה, ובש״ך (ס״ק א׳) ביאר דאפילו אין הבית עצמו נעבד אסור, כיון שמהנה לאליל, וחולק על הב״ח דסבירא ליה דדוקא בשנעבד הבית עצמו אסור, ומכל מקום מבואר שם דרק כשהוא תשמיש לאליל אסור, אבל תשמיש דתשמיש מותר, ועל כן מותר לבנות טרלקין שיעמידו בו כיפה לעבודה זרה, ואם כן המאורות הוי כמו טרקלין לכיפה, שנעשה ליפות החדר ולא העבודה זרה לעצמו, והוי תשמיש דתשמיש דאינו אסור.

ומכל מקום לכאורה היינו כשיש כבר מאורות מתוקן בחדר, והמאור הנאה הלז נעשה ליפות, אבל כשזה נעשה להאיר שם, הרי זה דומה למה שכתב הט״ז (ס״ק ב׳) דמכאן אור לעשות חלונות לבית עכו״ם, לבית עכו״ם להחדר שהעכו״ם בתוכו, ואם כן הכי נמי כשמתקן להאיר שם הוי כחלונות,

כיון שצריך להאיר את החדר, אבל מצד אחר יש לומר דדוקא חלונות דמתקן וגומר בזה החדר עצמו הוי תשמיש ואסור, אבל לחבר איזה דבר להאיר שם, הוי תשמיש דשתמיש ויהא מותר. ומסתברא דכיון דמחוברים להבנין, וכך הדרך לעשות שיאיר שם, דהוי חלק מתיקון החדר עצמו, אולם נראה שזה נראה חלק מתיקון החדר עצמו, ויש מקום להחמיר, ראה בדרכי תשובה (ס״ק ה׳).

אולם כל הנ״ל היינו לענין לבנות להם, אבל למכור להם דברים הנצרכים לעבודה זרה הרי מבואר ברמ״א יו״ד (סימן קנ״א סעיף א׳) אף דברים שהם צריכים לע״ז אם יש להם אחרים לקנות מהם נהגו להקל, ובעל נפש יחמיר לעצמו, וביאר הש״ך (ס״ק ז׳) דבזמן הזה הוי ע״ז שלהם בשיתוף, ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור. ואף שיש הרבה חולקים כבר כתב בשו״ת תשורות ש״י דרק לבנות להם לא רצה להקל, וכל שכן בדבר שהוא תשמיש דתשמיש בודאי יש לסמוך למכור להם.

ומה שכתבתי שיש להחמיר לעשות את העבודה שם הרי בשו״ע יו״ד (סימן קמ״ט סעיף א׳) כתב דאסור ליכנס אפילו ליריד של עכו״ם, וקיימא לן שבמקום שאין סכנה כלל בודאי שאין שום היתר לכל הדעות להכנס לתוכו. ולענין לשלוח פועל נכרי, מבואר מדברי הדרכי תשובה (סימן קמ״ג ס״ק ו׳) להחמיר, ויש פוסקים שהקילו בזה, אך אין לסמוך על זה אא״כ יש בזה הפסד מרובה לא לקבל את ההזמנה.

סימן קע

שהיית ראש שייטל בלי לפגום אותו

שאלה: נשאלתי במה שמצוי מאוד אצל נשים שיש להם שייטל ומניחים עליו על חפץ הנקרא ראש שייטל, שהוא צורת פנים של אשה, האם מדין שהיית צורה שלמה של ראש צריך לפגום אותו לכתחילה, או שאין איסור כלל?

תשובה: בעבר כבר הארכנו בנידון האריך בראשונים ובפוסקי זמנינו לגבי שהיית בובה לילדות, ושם הבאנו מח׳ גדולה בזה ולימוד זכות למקילים לא לפגום את הבובה אמעריקען דוול.

בנידון דידן המקום להסתפק אם יש מקום להחמיר בכלל הוא במה שנחלקו הראשונים אם האיסור ליצר אדם הוא אפילו רק כשמיצר ראש בלי גוף או דוקא ראש ביחד עם הגוף.

כבר הזכרנו שנחלקו תוס׳ והרא״ש עם הסמ״ג, אם ראש בלא גוף אסור משום צורת אדם, ופוסקים רבים החמירו בזה, אמנם כבר הבאנו שלגבי איסור שהיה שהוא דרבנן, בצירוף סברת החכמ״א להקל בזמה״ז, וכן הסברא דהוי מבוזין, וגם אינו ממש כצורת אדם מכמה בחינות, וע״כ יש

להקל בזה לכו״ע. וכך שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א להקל בזה לכתחילה.

ובשו״ת מחזה אליהו חלק ג׳ (סימן ע״ג ענף א׳ אות ז׳) כתב בנוגע לראש של פאה (Head Sheitel) לענ״ד הגם שיש שמחמירים גם בזה לשבור אף או אוזן פשוט הוא דאין מקום להחמיר בו כלל הגם דאינו עשוי פרקים פרקים. דחפץ זה עשוי מקלקר (פוליסטירן) ואין שום חשיבות, ולא יעלה על דעת ואף אדם להשתחוות לו. וגם הוא דבר שרק מפעל יכול לייצר אותו ולא אדם הפרטי. ונוסף לכל הוא ראש בלבד בלי גוף דלדעת הרא״ש אין בו משום לא תעשון וכן פסק בשו״ע, עכ״ד.

העולה לדינא: אע״פ שנחלקו הראשונים אם קיים איסור בעשיית ראש בלא גוף, ולכן יש לדון בראש שמחזיק פאה שאח״כ נראה כראש של אדם, מ״מ אין חשש בזה, ואין צריך לפגום את הראש הזה אפילו כשמניחים את הפאה עליו.

סימן קעא

כניסה לאולם לצורך בחירות (להצביע) VOTING בבית ע״ז כנסיה

שאלה: נשאלתי מיהודי ירא שמים שגר במקום בארה״ב שבקרבת מקום של ביתו הוא יכול להצביע רק בקומה התחתון BASEMENT של כנסיה של נוצרים, ויש מקומות שבחדר צדדי בכניסה של הכנסיה מעמידים שם הקלפי שיכולים להצביע עבור נשיא ארה״ב, והוא שאל ובפרט השנה ששמע שרבנים מכל ארה״ב מעודדים להצביע עבור לטראמפ לנשיא ארה״ב, ולכן השואל לא רק למנוע מלהכנס להצביע לבחירות נשיא ארה״ב, האם יש היתר להכנס לכנסיה לצורך זה ולהצביע במעמדים של הקלפי בחדר צדדי או בקומה אחרת ממקום התיפלה?

תשובה: הנה נפסק בשו״ע יו״ד (סימן קמ״ט-ק״נ) על פי דברי הגמ׳ במסכת עבודה זרה דף יב, יז, שצריך התרחקות מדרך של עבודה זרה, וה״ה שאסור להכנס למקום ע״ז. והנה בכמה סוגי׳ במסכת ע״ז מבואר כנ״ל שצריך להתרחק מבית ע״ז ד׳ אמות, ועוד אסור להכנס אפילו לעיר שמתקבצים שם ליריד ביום חגם, ובש״ך (ס״ק א׳) הביא בשם הרמב״ם דפשיטא לפי זה שאסור להכנס בבית עבודה זרה וכמעט שאסור גם לראותו. וכן מבואר בסימן קמ״ב סעיף י׳ שמצוה להתרחק אפילו מד׳ אמות של דרך אלילים. ורק במקום פיקוח נפש מצאנו לקמן (סימן קנ״ז סעיף ג׳) שמותר לברוח לתוך בית עבודה זרה, וכן הובא בחכמת אדם (כלל פ״ד דין ט״ז).

ולענין נידון דידן יש לעיין טובא, שהרי עיקר האיסור להכנס לבית ע״ז היינו במקום שעושים את התיפלות עצמו, כלומר מקום התפילה של הנוצרים, ולכן יש לדון במקרה כזה שמעמידים את קלפי במקום אחר בתוך אותו בנין, אולי ניתן להקל יותר במקום

הצורך בפרט שצריכים לספור כל קלפי של יהודי. ובאמת שכבר דנו בזה גדולי ההוראה זצ״ל והעלו לדינא, שמבקום צורך ובפרט אם יש כניסה נפרדת, מותר להכנס לתוכו אם מצביעים בחדר שסמוך לכנסיה, כגון בקומה התחתון או שאר חדרים בתוך אותו מבנה שבדרך כלל מיועדים לשימושים אחרים ולא לצורך התפילות שלהם.

כך הורה מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל הובא בספר רשומי אהרן, ועוד הוסיפו תלמידו הגאון רבי שמואל פירסט שליט״א שמרן זצ״ל הורה למישהו שהיה צריך להשתתף בפגישות של MEETINGS AA לצרוך טיפול בחוליה של השתכרות, ומקום היחיד שהיה קרוב לביתו לטפל בזה היה בחדר אולם שבתוך כנסיה של נוצרים, שהתיר לו להשתתף שם כיון שאותו חדר לא הוי מקום של ע״ז בכלל.

ולכן נראה לי, כפי שציין השואל משמש האולם גם לכל מיני וועידות וכינוסים שאין להם שום קשר עם אליל שלהם, וגם נכנסים בפתח אחר מהפתח שנכנסים בו לטומאה, ונראה שבזה אין להחמיר, בפרט במקום הצורך. ולכן בנידון דידן דאי אפשר ולא קא מכוין לא מצאתי שום מקום לאסור להשתתף בבחירות לפי מה שהבנתי שהפתח לבית ע״ז עצמו אינו הפתח לאולם, וכך הסכים להורות לקולא הגר״מ שטרנבוך שליט״א במח״ס תשובות והנהגות.

אמנם גם אם הם נכנסים לטומאתם דרך אותו פתח, כיון שלכתחילה מיוחד ומיועד לאולם לא נקרא פתח ע״ז, שהרי משתמשים בו גם כפתח לאולם לכל מיני וועידות, וכאן דלא ניחא ליה וניכר כן שהרי בא לשם רק ביום הבחירות וביום זה משמש כפתח לאולם לבחירות נראה שאין לאסור, מיהו נראה שכדאי להשפיע על השלטונות ולהסביר להם שאין אנו נכנסים דרך טומאה, אבל בנדון דידן שכבר מאוחר מכדי לשנות, מותר לבחור באולם שניכר היום שאינו נכנס אלא למטרה זאת ואין לאסור, כנלע״ד. וכן הסכימו עמי כמה מגדולי ההוראה שליט״א שניתן להקל בזה.

העולה לדינא מכל הנ״ל, שאם המקום היחיד שיש להצביע במקום מגורים הוא באולם שבתוך מבנה של כנסיה של נוצרים, במקום הצורך מתירים לו להכנס לשם כדי להצביע, ולכתחילה אם יש כניסה נפרדת, מה טוב, ואם לאו, מותר אפילו להכנס בכנסיה העיקרי כדי להגיע לחדר צדדי.

סימן קעב

להכניס גוי לעבוד בבית כשעונד על צוארו שרשרת של צלב שחושש שמשתחווה לו

שאלה: מצוי מאוד והרבה שואלים אודות מה שיש נכרים שתולים צורת שתי וערב על צוארם, ויש נכרים (כגון עובדים זרים מהודו) שמשתחווים לפסל קטן שמביאים אתם, ויש להסתפק אם חייבים למנוע מהם מלהכניסם לביתו.

תשובה: מקום הספק הוא משום דשנינו במתני׳ בע״ז (כ״א.) ונפסק להלכה בשו״ע (יו״ד סי׳ קנ״א ס״י) דאסור להשכיר בית לנכרי (פי׳ אפילו בחו״ל) מפני שמכניס לתוכו אלילים בקבע, אבל הרמ״א הוסיף דהאידנא נהגו להשכיר אף לדירה כיון שאין נוהגין להכניס עבודה זרה בבתיהם. הש״ך (סקי״ז) הקשה על הרמ״א, דהא חזינן שמכניסים עבודה זרה בבתיהם אפילו בקבע, ותי׳ דאפשר בזמן הרמ״א לא היו נוהגים להכניס ע״ז בבתיהן בקבע כמש״כ הרא״ש בע״ז (פ״א סי׳ כ״ב), אבל כ׳ דיותר נראה שסומכים על התי׳ השני של הרא״ש, דנהי דלדידן שכירות לא קניה, אבל כיון שיד האומות תקיפא, ובדיניהם שכירות נחשב כמכר, א״כ נחשב כאילו הנכרי מכניס ע״ז לבית של עצמו, והביא דהכי מבואר בעוד ראשונים.

לפ״ז בא״י בודאי אין היתר לגוי שעובד כמטפל אצל יהודי להכניס ע״ז לבית היהודי, ואפילו בחו״ל, אם הגוי ישן יחד עם הזקן בביתו, ואין לו דין של שוכר כלל, ג״כ אסור, ולכן צריך למנוע מהעובד זר מלהכניס דבר שנחשב כעבודה זרה לבית של הישראל.

אבל עדיין צריך לדון בנכרי שתלוי בצוארו צורת שתי וערב. ברמ״א (יו״ד סי׳ קמ״א ס״א) מבואר שצורת שתי וערב שמשתחוים לה, דינה כצלם ואסורה בהנאה, אבל מה שתולין בצואר לזכרון לא מקרי צלם ומותר, והש״ך (סק״ו) הוסיף דהיינו דווקא כשידוע לנו שלא השתחוה לו, אבל אם לא ידוע לנו, לא גרע מאם מצא כלים שעליהם צורת ע״ז שהכלים אסורים, דכיון שהדרך לעבוד אותה צורה, חיישינן שמא הכלים נעבדו כמבואר בשו״ע (שם ס״ג), ואע״פ שהחת״ס שם מביא בשם הריטב״א בע״ז דהאידנא אין משתחוים לצורות הללו הנמצאים על הכלים, מ״מ שפיר משתחוים לצורת שתי וערב כמו שהוא.

אמנם הדרכי תשובה (שם סק״ז) הביא מש״כ בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ ע״א) שבחג הסוכות בשנת תרי״ב עבר המלך דרך לבוב, ושלח מדליה לאנשים שרצה לכבד, ובתוכם גם היה יהודי, ועל המדליה היה שתי וערב, והיהודי שאל אם מותר לו ללכת בו, וכתב השו״מ דכיון שהרמ״א פסק שאם תולין בצואר לזכרון לא מקרי צלם, א״כ כשהמלך שולח רק לכבוד ואינו מתכוון רק למזכרת אהבה שנשאו חן בעיניו, י״ל

דאין לחוש, ובפרט שהוא מכבוד המלך, אבל למעשה נשאר בצ״ע. לפ״ז יש מורין שנראה בנד״ד, דלא מיבעי העובד זר מהודו שיש לו פסל, שבודאי חייבים למנעו מלהכניסו לביתו, אלא גם התכשיט של שתי וערב התלוי על צוארו, לפי הש״ך אסור אם אינו יודע שלא עבדו.

אמנם בספר מנחת אשר (שמות, סימן כ׳ אות ו׳) שנשאל הרבה פעמים אודות נידון הנ״ל אם חייבים לומר לגוי להסיר מעצמו את השרשרת הזה, והנה בשו״ת הרשב״א חלק א׳ (סימן קע״ז) כתב דגוי שנכנס לבית ישראל ועבודה זרה בידו אין הישראל מצווה להוציאו דלא תביא תועבה אל ביתך, אבל כשהגוי הביא את שלו אין הישראל מצווה בו. אמנם בכנסת הגדולה הובא בדרכי תשובה (ס״ק כ״ד) כתב דלא התיר הרשב״א אלא בדרך ארעי ולא בדרך קבע, ועוד כתב בשם אחד דאפשר שלא התיר הרשב״א אלא כשגוי הכניס שלא מדעת הישראל, אבל מדעת ישראל אסור.

ומ״מ בנידון דידן שלא מדובר בעבודה זרה שעובדין אותה אלא בסמל של עבודה זרה והגוי עונדו על צוארו מדעתא דנפשיה ולא מדעת ישראל אין אנו מצווים למחות בו. ובפרט לאיבה גדולה, וכמו שחששו החכמים מפני האיבה.

וכך מורין למעשה, היות ואין כאן אלא סמל לע״ז אין חשש של לא תביא תועבה אל ביתך, ושפיר ניתן להקל ובפרט במקום איבה. אולם בגליון אחר בעזרת השם נרחיב עוד באיסור וכיצד לנהוג אם אשה זרה מהודו וכדומה מגיע לעבוד בבית ונותנים לה חדר וידוע שהיא הכניסה שם פסל שממש עובדת לו, איך אפשר להשאיר אותה בבית או שצריכים לסלק את זה ואותה אא״כ היא זורקת את זה לפח, ועוד חזון למועד.

סימן קעג

לשדך גוים לנישואין

שאלה: אני שדכנית מוכרת באזור איפה שאני גרה, ושמעו אלי בן אדם שהתקשר אלי ואמר שהוא מחפש אשה מסוימת לצורך שידוך, אך אחרי הרבה זמן של דיבורים, השדכנית שמעה ממנו שהוא גוי, היא הסתפקה האם היא יכולה לשדך בין ב׳ גויים?

תשובה: לפני שנביא את ההוראה למעשה, נציין שהתעורר השאלה, עקב הלימוד מדברי הדף יומי דף כו לגבי הולדת גוים, האם זה חלק מהאיסור לגרום להוליד יותר גויים או לא.

בספר כנסת הגדולה הגהות הטור (סוף ס״ק ו׳) כתב שיש להסתפק אם מותר להיות שדכן בין נכרי לנכרית, וכתב בשם המהר״ם חלאווה דאסור והוכיח כן מן הירושלמי, וכתב שישראל נהגו בו היתר והנח להם לישראל.

בשו"ת זרע אמת חלק ג' (סימן ק"ו) הביא דברי הכנסת הגדולה וכתב שכוונתו לדברי הירושלמי שהביא הרמ"א שם, שאסור ללמדו אומנות, ועל זה כתב דיש לחלק טובא, כי בשידוך אינו אלא גרמא בעלמא, ולכן מסיק להתיר, וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סימן קפ"ה). אולם יש מחמירים בזה כיון שכבר הורה בשו"ת מהר"ם חלאווה. ועוד יש לדון אולי יש חששות אחרות הכרוכים במי שמתעסק בשידוך עם גוי.

וכעת ראיתי שדנו בזה הפוסקים, ובספרי הגר"י זילברשטיין שליט"א הביא שאולי על ידי לשדך גויים יעברו על איסורים של לא תחנם כדי לשבח גוי, וכן יעברו על איסור של מיילד את הגויים מדברי הגמ' ע"ז דף כ"ו. וראה עוד בשו"ת עמק הלכה להגר"ט גולדשטיין זצ"ל מה שהאריך בזה.

וראה עוד בספר ממעונות אריות (עמוד תרל"ב) שהעלה על פי האחרונים להחמיר להיות שדכן לגוי, ובפרט שקיבל החוות יאיר שלא יצא נקי, והשומעים יבוא עליהם ברכת טוב. ועוד הוסיף לענין ליתן עצה לגוי, שבשו"ת ערוגת הבושם חלק יו"ד (סימן רל"ה סוף ד"ה ומדבריהם) שהעלה שעצה רעה מותר ליתן לגוי משום דהאיסור להכשיל גוי בעבירה הוא רק משום שהישראל המכשילו שותף בעשיית האיסור ואין הטעם משום נתינת מכשול לגוי מצד עצמו ולכן מותר להשיא עצה רעה לגוי, ורק עצה טובה אסור כמבואר בגמ' בבא בתרא דף ד'.

נמצא מכל הנ"ל שנראה דעדיף לא לשדך בין ב' גויים מכמה טעמים.

סימן קעד

יחוד עם נכרי מחשש שפיכות דמים

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים מאנשים כאשר יש צורך להשיג עובד זר גוי, כגון שהוא המטפל של אלמן זקן וכדומה, והוא גר יחד אתו בדירה, או כשמזמינים עובד זר לעבוד בבית והוא לבד עם בעלת הבית וכדומה, צריך לדון אם עצם היחוד של היהודי עם נכרי מותר, דהרי שנינו במתני' בע"ז (כ"ב.) וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קנ"ג ס"ב), לא יתייחד ישראל עם עובדי כוכבים מפני שהם חשודים על שפיכות דמים, ואם כן, איך מצאנו היתר לעשות דבר כזה שהוא כל כך מצוי ולא שמענו שאנשים מקפידים על זה בכלל?

תשובה: והנה המ"ב (סי' כ' סק"ז) מביא בשם הח"א (כלל י"א סמ"ב) דבזה"ז נכרים אינם חשודים על שפיכות דמים, ולכן אע"פ שנפסק בשו"ע בהל' ציצית (סי' כ' ס"ב) אין מוכרים טלית מצוייצת לעובד כוכבים, שמא יתלווה עם ישראל בדרך ויהרגנו, מ"מ הח"א כ' דבזה"ז אינם חשודים על שפיכות דמים (ומ"מ אסור למכור ציצית לעכו"ם מסיבה אחרת ע"ש), והסביר הח"א (בבינת אדם על

החכמ״א כלל קכ״ו סוסקט״ז) דעכשיו אינם חשודים על כך כיון שמכין ועונשים ע״ז, וכן הקילו בשו״ת חוות יאיר (סי׳ ס״ו) ובתפארת ישראל (ע״ז פרק ב׳ אות ה׳), ונ״מ טובא בזה לגבי יחוד עם רופא נכרי. ולמעשה כבר פסקו גדולי זמנינו, מרן הקה״י זצ״ל (הובא בדבר הלכה סי׳ ט״ו ס״ד) ומרן הגרשז״א זצ״ל (הובא בנשמת אברהם מהדו״ב ח״ב יו״ד סי׳ קנ״ג סק״א) שבזה״ז אין לחוש שיהרגנו, משום שהדבר יתפרסם והמלכות מקפדת ע״ז.

אמנם הכה״ח (או״ח סי׳ כ׳ סקי״ב) הביא מש״כ הח״א, וחולק על הקולא, וכ׳ דגם בזה״ז יש לחוש, וכבר שמענו כמה וכמה פעמים שעשו, וגם בקשו לעשות ר״ל, ודברי חז״ל אינם זזים ממקומם עכתו״ד.

מ״נ יש לחלק בזמנינו היות ויש אימת המלכות, וכך ראיתי בשו״ת שבט הקהתי (ח״ד סי׳ שכ״ו) שכתב דהכל תלוי במנהג המדינה, שאם אימת המלכות והשלטונות על התושבים, ומי שרוצח חייב מיתה, שם אין הנכרים חשודים על שפיכות דמים, אבל במדינות שאין אימת המלכות עליהם, ואיש הישר בעיניו יעשה, ואפילו אם יתפשו אותו ברציחה אין עונשו במיתה אלא במאסר, אז חשידי על שפיכות דמים כמו שנפסק בשו״ע, וצריך להשמר שלא להתייחד עמהם.

אמנם יש סברא אחרת להקל להתייחד עם עובד זר, כיון שהוא מתפרנס מטיפולו בזקן, והרי כ׳ הרמ״א (יו״ד סי׳ קנ״ה ס״א) לגבי האיסור להתרפאות מן הנכרי מחשש של שפיכות דמים, דהיינו דווקא כשעובד בחנם, אבל אם מקבל שכר מותר משום שמפחד שיפסיד את שכרו, וסיים הרמ״א דכן נהגו להקל, ואמנם הש״ך (סק״ו) הביא שהמהרש״ל והב״ח חולקים על הרמ״א וכתבו שהוא חידוש, בפרט שבגמ׳ אין חילוק בין רופא בשכר לרופא בחנם, ועוד דגדולה השנאה, אבל הש״ך חולק על ראיותיהם והסיק דהעיקר כשיטת הרמ״א, ולפ״ז גם בנד״ד, כיון שהעובד זר מתפרנס מזה, א״צ לחוש כלל, וכך פסק לדינא במח״ס מעדני יום טוב הגרי״ט זנגר שליט״א.

סימן קעה

לפתוח עסק של יצירת מצוה קינדער אם יש איסור להכין הבובות על ידי גוי

שאלה: נשאלתי במה שמצוי מאוד בזמנינו משחק בובות של ילדים קטנים שהוא עשוי מחברה שהבעלים יהודים, והם שכרו פועלים גויים להכין בבית חרושת את הייצור של בובות בצורת אנשים יהודים, כגון בן אדם עם זקן פאות ושטריימל או אשה עם מטפחת וכדומה והוא בשם מצוה קינדער והדומה לזה, ונשאלתי שהרי באיסור צורת אדם יש ב׳ נידונים, א) איסור שהיית צורת אדם. ב) איסור לייצר צורת אדם. ואם כן כיצד מותר ליהודי לבקש מגוי לעבור על איסור דאורייתא לצורך פרנסה, וצ״ע גדול?

תשובה: והנה כדי להשיב בקצרה על השאלה החשובה והמצויה צריכים לחלק בין האיסורים. בספרי האחרונים כבר האריכו ואני הבאתי אריכות בזה בספרי אהל יעקב הלכות עבודה זרה, לגבי בובות שמיועדים למשחק וכדומה, היות וכל האיסור הוא חשד שמא יעבדו בהם עבודה זרה, בדבר שמיועד למשחק אין חשד שמא יעבדו אותם ואנשים לא רגילים לעבד אותם, ולפי זה התירו גדולי ההוראה שאפשר להשהות את הבובות בבית בלי לפגום אותם כיון שהחכמת אדם ועוד גדולי האחרונים פסקו שדברים שמיועדים למשחק אין שום חשד שיעבדו אותם, ואע"פ שיש שהחמירו לפגום אותם כדי להתיר שהייה בבית, מ"מ ההוראה שקבלנו להורות הוא כדברי המקילים.

אמנם, כל זה מצד איסור שהייה, כלומר שמותר לקנות מה שכבר עברו וייצרו, ובפרט אם אין חשש לפני עור, כידוע שגוי מייצר אותו בבית חרושת, אבל איך מותר ליהודי להיות בעל הבית על חברה שמבקש מגוי לעבור על איסור דאורייתא של ייצירת בובות בצורת אדם שלם.

והנה יש לדון האם שייך איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים כמו איסור שבות של מלאכה שנעשה על ידי גוי בשבת או לא, ובאמת בגמ' בב"מ דף צ' הסתפק בזה אם שייך איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים או לא. ולענין דינא רואים מדברי תוס' וכן הש"ך ביורה דעה (סימן קמ"א ס"ק כ"ג) וביורה דעה (סימן רצ"ו) שהכריע להחמיר שיש איסור אמירה לנכרי גם בשאר איסורים ובפרט בנידון דידן לבקש ממנו לייצר צורת אדם. ולפי זה יהיה אסור ליהודי לפתוח עסק ולבקש מפועלי גויים להכין את הבובות שהם בצורת אדם שלם מדין איסור אמירה לנכרי באיסור דאורייתא בשאר איסורים. אא"כ האופן של הייצור תהיה שיפגמו בגוף הבובה שלא יהיה משהו שלם.

האמת שגם עוד מגדולי האחרונים החמירו לאסור אמירה לנכרי בשאר איסורים, אמנם ידוע שיש תשובה בשו"ת חתם סופר יו"ד (סימן קכ"ח) שהקיל על ידי נכרי, אולם בדרכי תשובה (סימן קמ"א ס"ק ל"ב) כבר תמהו עליו וכן שאר האחרונים ולא סמכו על דבריו להקל בשופי.

מיהו היה מקום ללמד זכות על מי שרוצה לפתוח עסק לייצרת בובות מצוה קינדער על ידי גויים. ונקדים שכבר ראיתי מי שהעיר על זה בשו"ת מחזה אליהו חלק ג' (סימן ע"ג) כתב שיוצא מכל דברינו שאין להקל לעשות בובה ובפרט כאשר היא כולה מקשה אחת, ומזה תמהיתי שיש בעולם יהודים המייצרים איש קטן הנראה כיהודי ירושלמי עם שטריימל ולפעמים מחזיק בידו כינור עשוי מזכוכית, פלסטיק או עץ ומניחים אותו כקישוט בחדר ונראה פשוט שאסור לייצר צורת אדם כזה, וכן אסור לקנות דבר כזה מהמייצרים משום דהוי לפני עור, מאחר דגורם על ידי הקניה שיעשה היצרן עוד דברים כאלו למכור וכו', ומי שכבר יש לו דבר כזה בדיעבד אין איסור להשהותו בביתו כיון שהוא לא יעבד אותו או ישתחוה אליו בכלל.

אולם נלענ״ד שמה שמצוי בינינו היום מצוה קינדער או קינדער וועלט וכדומה העשויים בדמות פסלים של אנשים קטנים בצורת שונים ונעשים מיוחד לסוחרי יהודים, אע״פ שנעשה על ידי פועלי גויים, ויש בזה שאלה חמורה מאוד, מ״מ נראה שיש לימוד זכות גדול כיון שלרוב אין הצורות שלימות, שאין בה ריקום אברים לא הידים ולא הרגלים, ואפילו בהני שנעשו באופן שיהא ניכר כאילו יש לו אצבעות, אין זה רק רושם וחקיקה מועטת, ואינו ריקום אצבעות באמת, וכמו כן בשאר אבריו, כגון האזנים שאינו רק חתיכת פלסטיק במקום אזנים, וכן החוטם אינו עשוי באמת בצורת חוטם עם נקבים, ואברים כאלו נעשו רק כצורה אחת, שיהא נראה כאילו יש לו צורות אברים, ואין לאסרו ובפרט על ידי אמירה לנכרי. וכן ראיתי בשו״ת חשב האפוד חלק ב׳ (סימן קטו) שפסק להתיר אפילו למי שמחמיר לעשות צורה שהוא כמעט שלם של אדם, שעל ידי נכרי בודאי אפשר לסמוך ולהקל ולהכין כזה צורה, ולכן כיון שאין הצורה שלם ממש כמ״ש לעיל שיש חוסר ריקום אברים, ממילא על ידי נכרי אפשר להקל. ובפרט שיש מקילים באמירה לנכרי בשאר איסורים, ואפילו הבית שמואל (אבן העזר סימן ה׳ ס״ק ט״ז) כתב להחמיר בתורת חומרא, ולכן יש לצרף שבמקום הפסד פרנסה וכדומה בודאי שיש לצרף מגדולי האחרונים שרק חששו להחמיר לאיסור אמירה לנכרי ולא להחמיר כשאין הגוף שלם ממש.

עוד נלענ״ד להוסיף שאם אין מציאות הדברים שתיארתי נכונים, אלא שיש לכל בובה קטנה ריקום אברים וכדומה, ובודאי נחשבים כגוף שלם שאפשר להתיר עשייתו רק אם פוגמים אותו, יתכן שיהיה מותר לבקש מגוי לומר לגוי אחר לייצר את זה [ואם יש שותף גוי והוא נותן פקודה לפועלים איך להכין אותם בודאי שנחשב אמירה לאמירה], וטעמי ונימוקי כי הרי בדיני אמירה לנכרי בשבת שם כולי עלמא מודי שיש איסור דרבנן, מ״מ המשנה ברורה (סימן ש״ז ס״ק כ״ה) הביא מח׳ גדולה בין גדולי האחרונים האם קיים איסור אמירה לאמירה במלאכת שבת. ואע״פ שרק רצה להתיר במקום הפסד וכדומה.

ולכן בנידון דידן נלענ״ד שבכה״ג יש לסמוך ולהתיר כיון שהוא חידוש שהחמירו באמירה לנכרי בשאר איסורים, בצירוף עוד מח׳ הנ״ל בדין אמירה לאמירה, בצירוף הסברא לומר שאולי אין כאן גוף שלם ועל ידי גוי שפיר יש על מה לסמוך ובפרט שיבקש מגוי לצוות גוי אחר בייצור הבובה, ושפיר יש לסוחרי היהודים האלו לסמוך להתיר, וכל זה בנוסף שאולי יש לו שותף גוי שהתנה עמו לקחת הרווחים מזה וכדומה, ואכמל״י.

ועוד מצאתי לנכון לצרף את מה שכתב בזה ידידי הגר״פ סאמעט שליט״א במח״ס שו״ת פירות הדר ומו״צ בעדה החרדית. הנני בזה על דבר השאלה, במי שעוסק במסחרו עם משחקי ילדים, ומייצר חתיכות שעשוי מצורות של אנשים מסוימים שהם יהודים, כגון יהודי לבוש עם שטריימל, וכדו׳, ובזה השאלה האם מותר לו להזמין אותם בהזמנה מיוחדת ולבקש מגוי שיעשוהו בשבילו.

ויסוד השאלה בזה דהלא קיימא לן לדינא בשו״ע (יו״ד סי׳ קמ״א סעיף ד׳), דאסור לעשות צורת אדם לבדו, אם הוא בולטת. וכבר כתב הש״ך בשו״ע שם (ס״ק כ״ג), דכל שאסור לישראל לעשותו, אסור לומר לגוי לעשותו.

והנה הגם דלכאורה בנוגע בנידון דידן ליכא בזה איסור, הואיל שחסר בריקום האיברים, דהרי כגון האוזן היא רק כנקודה קטנה כדמות ודוגמא לאוזן, וכן העינים והפה והחוטם, וכבר כתב השו״ע שם (סעיף ז׳), דהאיסור הוא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה. אבל כבר הביא בפתחי תשובה שם (ס״ק י׳) בשם שו״ת שאילת יעב״ץ (ח״א סי׳ ק״ע), דהכוונה היינו על ראש שלם אטום בלי צורת פנים ניכרת, וכהאי גוונא ודאי לא סגי בלא גוף, אבל ראש וגוף בהדדי בדמות אדם שלם, אע״פ שאין הצורה ניכרת בתבנית הפרצוף אלא כגולם, אף על פי כן נראה כגוף אדם בקומה זקופה ואסור.

הנה כידוע שבדין אמירה לגוי, שלא באיסור שבת רק בשאר האיסורין, נחלקו הראשונים בזה לדינא, שנסתפקו בזה בגמרא (ב״מ צ׳ ע״א), האם אסרו חכמים בזה או לא. והביאו הראשונים דעת הראב״ד, שנקט בזה לקולא. ובתוס׳ (ע״ז מ״ג ע״ב ד״ה שאני) נקטו בזה לחומרא, ומחמת כן תמהו בזה, דאם כן איך ציוה רבן גמליאל לגוי לעשות לו צורות האסורות לישראל לעשותן, ותירצו, שמאחר שהוצרך רבן גמליאל צורות אלו לצורך מצוה, הותר לו לעשותם על ידי אמירה לגוי. ודעת הריטב״א (ע״ז מ״ג ע״ב ד״ה אלא), שאיסור זה שלא לעשות צורות המשמשים במרום, אינו אלא חומר בעלמא, ועל כן לא נאסרה בו אמירה לגוי אע״פ שבשאר האיסורין אזלינן בהו לחומרא. ובמאירי (ע״ז מ״ב ע״ב ד״ה דין אחרים) כתב, דאם היתה הצורה פחותה או חסרה, מותר בכהאי גוונא באמירה על ידי גוי.

והנה אם כי לדינא קיימא לן בזה כשיטת הש״ך לאסור באמירה לגוי, אכן בנוגע לענינינו בסוחר לצורך פרנסתו, יש לסמוך בזה על שיטת המאירי, שהרי חסר בריקום האיברים, ואף דשאר הפוסקים לא חילקו בכך, מכל מקום יש לסמוך להקל בהצטרף לזה באמירה לגוי שיאמר לגוי אחר, דכתב המשנה ברורה (סי׳ ש״ז ס״ק כ״ד) בשם מהר״ש קלוגער בספר החיים, להתיר בזה במקום הפסד גדול, משום דהוי ליה שבות דשבות, והנה הגם שמהר״ש קלוגער עצמו בשו״ת שנות חיים (סי׳ ל״ח) כתב, דמפקפק בהיתר זה דאמירה דאמירה, אבל כאן יש עוד צירוף לזה שנוכל לסמוך בזה גם כן על שיטת הריטב״א בפרטות בדין זה דמתיר לומר לגוי לעשות לו צורות האסורות, ושיטת הראב״ד בכללות דמתיר אמירה לגוי בשאר האיסורין.

סימן קעו

כרית עם דיסקיות מתהפכות לעשות בו צורת שמש וירח pillows Sequin

שאלה: בדבר השאלה המצויה בזמננו שיש כרית עם דיסקתים קטנים כאלו שיש בהם שתי צבעים וכשמעבירים את היד על הכרית רואים צבע אחד ואם הופכים עם היד רואים צבע אחר, וכבר דנו פוסקי זמנינו לגבי כתיבה בשבת וכדומה. ושאלו אותי מה הדין אם בצד אחד רואים צבע שחור ובצד השני מייצר שמש וכוכב האם דבר כזה אסור או מאחר ואינו מתקיים כלל אלא אחרי כמה שניות זה יכול להפוך בהעברה של היד מותר?

והנה מכיון שלא היה ברור לי הדין, בירורתי עם כמה מגדולי הוראה שליט"א ויצא כדרכו של תורה שיש שהחמירו בזה ויש שהקילו, ומאחר והיה נלענ"ד הקלושה שיש להקל בזה, באתי לבאר כפי הבנתי את צדדים להחמיר וצדדים להקל בזה, וכיצד עולה להלכה למעשה.

מקור הדינים

אי' במס' ראש השנה (כ"ד ע"א) ובמס' ע"ז (מג ע"א), דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו, שבהן מראה את ההדיוטות, ואומר, הכזה ראית או כזה.

ובגמ' שם הקשו ומי שרי, והכתיב לא תעשון אתי - לא תעשון כדמות שמשיי. ודנו בזה בכמה צדדים. ושוב הקשו, ועשייה גרידתא מי שרי, והתניא, לא תעשון אתי - לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון חמה ולבנה, כוכבים ומזלות. ותירצו שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו, ופירש"י דהיינו נכרים.

ושוב הקשו, והא רב יהודה, דאחרים עשו לו, ואמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, סמי עיניה דדין. ותי' התם חותמו בולט הוה, ומשום חשדא, כדתניא, טבעת, חותמו בולט - אסור להניחה ומותר לחתום בה. חותמו שוקע - מותר להניחה ואסור לחתום בה.

והקשו, ומי חיישינן לחשדא, והא ההיא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא, דהוה ביה אנדרטא, והוו עיילי רב ושמואל ואבוה דשמואל ולוי ומצלו התם, ולא חיישי לחשדא, ותי' רבים שאני.

ועוד הקשו והא רבן גמליאל יחיד הוא, ותי' בג' אופנים: כיון דנשיא הוא שכיחי רבים גביה. איבעית אימא, דפרקים הוה. ואיבעית אימא, להתלמד עבד, וכתיב לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות. ע"כ דברי הגמ'.

צורות בולטות ושוקעות

והביא הב"י דמה שכתב הטור בשם רבינו תם דבצורת חמה ולבנה וכוכבים ומזלות אין חילוק בין בולטת לשוקעת, כן

כתבו התוספות (מג: ד״ה והא ר״ג) והרא״ש בפרק כל הצלמים. ודקדקו כן מדפריך והא רבן גמליאל יחיד הוה ולא משני ליה דצורת לבנה דעשה רבן גמליאל לא היתה בולטת, ולכן אמרו דבחמה ולבנה ומזלות אין חילוק בין בולטין לשוקעין, שהרי נראין בעינינו כשקועים ברקיע הילכך בשוקעין נמי אסור. וכן פסק הרמב״ם ז״ל בפ״ג מהלכות ע״ז.

והר״ן כתב בפרק כל הצלמים (מג:) דהך ברייתא דטבעת שחותמה בולט, איכא מ״ד דלא כדמות שמשי מרום שאסרה תורה לעשותן איתניא, דרחמנא לא פליג בין בולטת לשוקעת, אלא בשאר צורות היא שאע״פ שמותרות מן התורה בין לעשותן בין לקיימן, כל שהן בולטות אסורות מדרבנן ומשום חשדא, וכשהן שוקעות מותרות בדליכא חשדא. וכן נמי צורות שבמדור התחתון שאסרה תורה לעשותן, היכא שלא עשאן הוא אלא שאחרים עשו לו, אם הן בולטות אסור לקיימן מדרבנן ומשום חשדא נמי, ואם שוקעות מותרות, דאיסור תורה ליכא שהרי אחרים עשו לו, ומשום חשדא ליכא כיון שהם שוקעות.

ולשון אחר אמרו שכל הצורות שאסרה תורה דוקא בולטות אסורות אבל שוקעות מותרות, וכל שאר הצורות בין שוקעות בין בולטות מותרות, והא דתניא טבעת שחותמה בולט וכו׳ באותן צורות שאסרה תורה מיתוקמא דבהנהו איכא לאיפלוגי בין בולט לשוקע, אבל שאר כל הצורות בין בולטות בין שוקעות מותרות, והוא ז״ל הכריע כלשון ראשון, ע״כ דברי הבית יוסף.

ונמצא דיש ג׳ דעות בדבר:

א. דעת התוס׳ והרמב״ם - דבצורות שמשי מרום המשמשים ברקיע כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות אין חילוק בין בולט לשוקע, בין לגבי עשיה ובין לגבי שהיה. ורק בצורת אדם שאסורה אף היא מן התורה, שם יש חילוק בין בולט לשוקע, שבולט אסור אפילו בשהיה, ושוקע מותר אפילו בעשיה. וכן הוא השיטה העיקרית לדינא כפי נפסק בשו״ע וברמ״א ובשאר נושאי כליהם.

ב. שיטת הרמב״ן והיא השיטה הראשונה שהובאה בר״ן - דכל הצורות האסורות מדאורייתא אסורות בין בולטות ובין בשוקעות, ורק במקום שאסור מדרבנן כגון באיסור שהיה או בעשיית צורות אחרות שאינן נלמדים מהפסוק ואסורים משום חשדא, בזה יש לחלק בין בולטות לשוקעות. ולדבריו יש חומרא גדולה דאסור לעשות צורת אדם מן התורה אפילו בשוקעות. והביאו הט״ז (ס״ק י״ב) וכתב דיש לחוש לדבריו באיסורים דאורייתא. ומאידך יש לשיטתו מקום להקל באיסור שהיה מדרבנן של חמה ולבנה כוכבים ומזלות באינן בולטות.

ג. שיטה השניה המובאת בר״ן - דכל הצורות אסורות רק בבולטות, ובשוקעות אין שום איסור כלל בין בעשיה ובין בשהיה בכל הצורות שבעולם. ובר״ן דחה שיטה זו, ואף הטור והשו״ע לא הביאוה.

ההיתרים של – מקום רבים, פרקים, להתלמד

וכתב הטור (בסוף סימן זה) וז״ל, ואף בבולטת נמי לא אסרינן אלא ליחיד, דטעמא משום חשדא שיחשדוהו שמכוין לאליל הלכך בשל רבים דלא שייך בהו חשדא או אפי׳ של יחיד והיא עשויה פרקים או עשאה להתלמד בה שרי. ורב אלפס אינו מתיר אלא כשהוא להתלמד, אבל אינו להתלמד אפילו של רבים ושל פרקים אסור, וכ״כ הרמ״ה. וא״א הרא״ש ז״ל כתב כסברא ראשונה. עכ״ד הטור.

וכתב עליו הב״י, וז״ל ומ״ש לחלק בין יחיד לרבים ובין של פרקים לשאינה של פרקים ובין להתלמד לאינה להתלמד. מבואר בגמרא שהבאתי, ומשמע דכל הנך תלתא תירוצי דקאמר תלמודא הלכתא נינהו ובכל חד מהנך גווני שרי, וכן נראה מדברי הרא״ש ז״ל (סי׳ ה׳) שכתבם. אבל הרי״ף (יח:) כתב ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום כגון חמה ולבנה וכוכבים, להתלמד שאני דכתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, ולא חילק בין יחיד לרבים ובין של פרקים לשאינה של פרקים וגם לא הזכיר היתר דאחרים עשו לו כלל.

וגם הרמב״ם ז״ל בפ״ג מהלכות ע״ז (הל׳ י-יא) לא חילק להתיר בדברים אלו וכתב הר״ן (יט.) שנראה שהם סוברים דכיון דלקושטא דמילתא היא דלהבין ולהורות שרי, מעתה ליכא למימר בדרבן גמליאל דאחרים עשו לו, ומידחיין הנהו אוקימתי דאחרים עשו לו ודפרקים ע״כ. ומכל מקום על הרמב״ם ז״ל יש לתמוה שהוה ליה לכתוב דלהתלמד מותר לעשותן.

ומסוגיא זו למדו הראשונים והפוסקים את כל דיני איסור עשיית צורות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ובשו״ע (סימן קמ״א סעיף ד) כתב שאסור לעשות צורת שמש ירח וכוכבים בין בבולטות ובין בשוקעות, והטעם כתבו הראשונים מפני שצורת האדם נראית לעינינו כשהיא בולטת, ועל כן לא אסרו אלא בדוגמתה, משא״כ צורות החמה והלבנה והכוכבים אינם נראים לעינינו כשהם בולטים, ועל כן אסור בכל גווני. וראה בט״ז (ס״ק י״ג) בשם תוס׳. וראה בספר החשוב דמות הגוף אריכות בכל ההלכות האלו. הרמ״א שם כתב דבשל רבים אין חשדא, וכבר ביאר בש״ך (ס״ק כ״ז) שדבר פשוט הוא שאין היתר לעשות צורות הללו ברבים אלא שיש היתר להשהותם ברבים. וסיים בשם רבנו ירוחם דאף על גב דברבים ליכא חשדא, מכוער הדבר להם.

כרית עם דיסקיות מתהפכות הלכה למעשה

והנה לכאורה יש לדון נידון דידן מב׳ חלקים, א) האם יש כאן כתיבה ב) האם יש חשש צורת שמש וכדומה כשאינו עומד להתקיים. מצאנו צד קולא בכל צורת שמש וירח במה שהצורה נעשה בדבר או מדבר שאינו מתקיים, שיש פוסקים שאמרו שלא חל עליה שם צורה, והטעם כיון שהוא דומה לפרקים פרקים, עי׳ בדרכי תשובה (ס״ק כ״ז) בשם הכנסת הגדולה דס״ל דכל דהוי ארעי ואין דעתו לקיימו אינו בכלל איסורא דלא תעשון אתי, וכ״כ המהרי״ט ביו״ד סימן ל״ה סד״ה ומסתייעא, וכן מסתבר דלא עדיף

מהעשוי פרקים פרקים דמותר הגם דהוי לפעמים לקיימא, ק״ו בנידון דידן דהוי הרכבה ארעית.

ודמות ראיה לכל הנידון הוא מה שכבר דנו פוסקי זמנינו לגבי אוכל שנעשה בצורה של שמש וירח שכבר כתבנו במקום אחר להקל בזה כיון שאינו עומד להתקיים. ובשו״ת מחזה אליהו חלק ג׳ (סימן ע״ג) כתב בנידון דומה דהגם דהוי מאכלים שיכולים להתקיים לאורך ימים ושנים כמו ביסקוויטים ואגוזים מ״מ מאחר דעומדים לאכילה הרי הם עומדים להתפרק ומצד זה הרי הם כמו כל דבר העשוי לפרקים פרקים שלא יתפרק מעצמו ומ״מ הוי חיבור היות והוא עומד להתפרק, כך הוא בכל דבר מאכל.

ועי׳ או״ח (סימן שכ״ב סעיף ד׳) ״אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי״ כגון שעושה קיסם לחצוץ שיניו מדבר שהוא מאכל בהמה וק״ו שהוא מכל אדם, לא חל עליו שם כלי להתחייב עליו משום מכה בפטיש. ומסביר הר״ן דהטעם הוא משום דאוכלי בהמה הוי דבר שאינו מתקיים, ומשמע דכל מין מאכל בהמה דבר שאינו של קיימא הוא. ולכאורה קשה מהא דדייק המ״ב (סימן שי״ז ס״ק ל״ד) מלשון הרמב״ם דתבן וקש יש הם משום עשיית קשר של קיימא דלא מינתק מאליו כשמתיבש. וצ״ל דכדי להיות כלי להתחייב עליו משם מכה בפטיש בעינן שהדבר יהיה עומד להתקיים ולא להתפרק ולכן כל האוכלים מופקעים מלהיות כלי דאינם עומדים להתקיים משום שעומדים להיות נאכלים. משא״כ בקושר שרק אם הקשר עומד להיות ניתר או להנתק מעצמו אז הוי קשר שאינו של קיימא אבל מחמת שיאכל אין זו סיבה שלא יחשב הקשר כקשר של קיימא דסוף סוף הקשר הזה לא יתירו אותו. ובנידון דידן שהצורה של האוכל עומדת להתפרק ודאי חשיב שהחיבור והאיחוד של העוגה עומד להתפרק ולא עדיף מפרקים פרקים. הא חזינן יסוד הדבר שכל דבר שעומד להתפרק ואינו מקויים אינו חל עליו שם צורה לענין זה.

אמנם מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי להחמיר בזה, ונראה לבאר דבריו והן שאר האוסרים שלכאורה יש לחשוש כאן מב׳ טעמים, א) שיש מחמירים אפילו בדבר שאינו מתקיים. ב) מאחר ויש חוששים לזה לכתב ממש, כגון לגבי הלכות שבת, ה״ה לענין יצירת ירח וכוכבים וכדומה שנחשב ככתוב ויש בזה איסור.

והנה בשו״ת מנחת יצחק חלק י׳ (סימן עב) נשאל מהא דקי״ל דאסור לעשות דמות חמה בין בולטת בין שוקעת וכו׳ יש להעלות דין פשוט שאסור לצלם חמה, (שיש מצלמים במצלמה בשעת השקיעה), אך נסתפקתי אם עצם הצילום אסור, כיון שבשעת הצילום נקלט ע״ג סרט הצילום תמונה הפוכה, היינו השמש תופיע ע״ג סרט הצילום ״נקודה שחורה״, ואולם השתא לא חשוב שעושה דמות חמה, והגם שפשוט שאח״כ יהי׳ אסור להפוך את זה לתמונה מ״מ יש נ״מ לדינא, שכן הסרטת סרט ע״ג הקיר וכו׳ עושים ע״י סרט הצילום באופן שמקרינים עליו אור וע״י כך נראית דמות חמה ע״ג הקיר, ונסתפקתי אולי זה מותר, אך יש צד לאיסור שהתמונה המופיעה על הקיר

אולי היא אסורה, אף על פי שאינה מתקיימת, (שכן ע״י כיבוי המכשיר מיד נעלמת התמונה) עכ״ל.

והשיב שם וז״ל: הנה קיי״ל בשו״ע (יו״ד סי׳ קמ״א סעי׳ ד׳) אסור לצייר צורות וכו׳ בד״א בבולטת אבל בשוקעת כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנין מותר לעשותם, וצורות חמה ולבנה וכוכבים אסור בין בולטות ובין שוקעות וכ׳ ע״כ לשון המחבר, והנה כל הפוסקים כתבו דמה שמציירין בסממנים דינה כשוקעת, ועי׳ בדרכי תשובה שם (ס״ק ל״ו), הביא תשו׳ בית שלמה (ח״א מיו״ד סוף סי׳ ל״ה) דאף שהרמב״ם והשו״ע כתבו דציור בסממנים הוי כשקוע זה דוקא בציור שאין ממשות הצבע ניכר למעלה וכו׳ עיין שם, ואם כן בצורות חמה ולבנה דאסור אפי׳ בשוקעת, אסור אף בציור שאין בו ממשות, ועי׳ בתשו׳ דברי מלכיאל (ח״ג סי׳ נ״ח) מש״כ בנודע לצורת אדם עיין שם, ונראה פשוט דבגוף הצילום אין חילוק בין מתקיימת לאינה מתקיימת דאף זה בכלל עשי׳ היא, וא״כ עצם הצילום ג״כ אסור, וכמו״כ התמונה שמופיע ע״ג הקיר אף על פי שאינה מתקיימת אסור, ועיין עוד בדרכי תשובה (שם ס״ק נ״א): כ׳ בס׳ מקור מים חיים ודע דבאיסור עשיית חמה ולבנה בעיגול נראה בפשיטות מכל הפוסקים דאסור אפילו בחצי עיגול וכו׳ ע״כ.

ובמח״ס מנחת חן שליט״א כתב על זה וז״ל: ולענ״ד היה נראה לפקפק על דבריו במה שרוצה לדמות ציור של תמונה על הקיר על ידי סרט, להא דאסרינן ציור חמה ולבנה אף בסממנים שאין ממשות ניכר למעלה, דלכאורה אין בזה דמיון כלל, דאף דאסרינן לצייר חמה ולבנה אף בסממנים שאין ממשות ניכר למעלה, היינו משום שסוף סוף יש מציאות של צבע, ואע״פ שאין מציאות הצבע ניכר למעלה, מ״מ יש חפצא של צבע שצייר בו חמה ולבנה ובכלל עשיה היא, משא״כ בעשיית צילום של סרט על הקיר, הלא אין בזה חפצא של ממש כלל והוא רק צורה הנראית בעין על ידי הקרנת אור מאן יימר שזה בכלל עשיה היא, והוי רק תמונה בדאית.

ועוד יש להעיר על המנחת יצחק ממש״כ בדרכי תשובה (סימן קמ״א ס״ק כ״ז) שהביא מהכנה״ג דבאותן הפרצופות שעושין לתינוקות לשחוק, וכן אותו שעושין המשחקין לשחוק אין שום חשש, הואיל ולא עבדינהו דרך קבע הוי ליה כמו עשאה להתלמד בה שכתבו דשרי, עי׳ שם. הרי מבואר דכל דלא נעשה בדרך קבע מותר ואין בו משום חשש וא״כ לפי זה ה״נ בצילום על ידי סרט דלא הוי דרך קבע כלל שהרי אינו מתקיים. גם כן צריך להיות מותר.

וכל זה להלכה, אבל למעשה שמענו שיש גדולי בעלי הוראה שמחמירין בזה, אע״פ דלא הוי דבר המתקיים, ולכן נראה דעכ״פ לכתחילה מההיות טוב להחמיר בזה, וכן נראה בכל שאלות הנוגעים לציורי שמש שאינו להתקיים.

הגאון רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט״א מח״ס ויען דוד כתב לי בזה: ביורה דעה (סימן קמ״א סעיף ד׳), דהאיסור לעשותם, והנה בגמרא (ביצה דף כב:), ואין מניחין את המוגמר ביו״ט, ושל בית רבן גמליאל מניחין

וכו׳, ולא היו מניחין את המוגמר ביו״ט, אלא מביאין וכו׳ ופוקקין נקביהן מערב יו״ט, למחר כשהאורחים נכנסין פותחין את נקביהן ונמצא הבית מתגמר מאליו, אמרו לו א״כ אף בשבת ותר לעשות כן ע״כ, ולפי זה יש לומר דה״ה כשהצורות כבר נעשו, והעברת היד מגלה אותן.

איברא דיש לחלק, דבמוגמר היו רק מסלקין הכיסוי, משא״כ בנידון דידן בידיו משנה הצורה.

ואולי יש לדמות למש״כ הפמ״ג (או״ח סימן ש״מ מ״ז ס״ק ג׳) לגבי כתב מסתורין, וז״ל: ואותן הכותבים דבר סתר בחלב וכו׳, ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר, וכשבא לחבירו נותן אותו אצל האש ושלהבת ומתחמם, וניכר הכתב ההוא, (עיין בירושלמי כעין זה), יש לומר דחיוב חטאת ליכא, ומ״מ מדרבנן אסור דדומה לכותב וכו׳ עכ״ל, וכתבתי (חלק א׳ סימן נ״ה אות ג׳), דשאני התם, דבלי האש לא נגמר הכתב, והוי רק חצי דבר, משא״כ בנידון דידן שכבר נגמר.

וכבר דנו בנדפס על דפי הספר מבחוץ, לענין כתיבה בסגירת הספר, עיין מש״כ (חלק א׳ סימן ע׳) משו״ת הרמ״א (סימן קי״ט) דשרי, ועיי״ש וה״ה בנידון דידן.

גם יש לדמות למשקפיים שצבעם משתנה באור השמש, שהתירו ללובשם בשבת, עי׳ בשו״ת בצל החכמה.

ואם הנידון המוצא, עיין (יו״ד סימן קמ״א סיעף א׳) ובש״ך (ס״ק ט״ז), דבזמן הזה אין לחוש, ואם להשהותם משום חשד, בט״ז (ס״ק ו׳) משמע מחשש שמא נעבדה, ועיין בפתחי תשובה דבמקומות אלו יש להקל, שאין הדרך לעבוד להם כלל, ואם נעשה בדפוס אין לחוש כלל (בפתחי תשובה שם). ובעצם הצורה, עיין בדרכי תשובה (ס״ק מ״ו שם).

הגרש״ק גרוס שליט״א מח״ס שבט הקהתי כתב לי שאין חשש שאינו מתקיים ויש לעיין מה הדין לגבי שבת, מדינא לכאורה אין חשש אבל לכתחילה לא יעשנו. וכן כתב לי הגר״א שלזינגר שליט״א להקל בזה ואין בזה חשש ציור שמש וירח.

סימן קעז

אשה דתיה שעובדת בעיצוב והפקות שמחות אם יכולה להפיק אירוע של ריקוד מעורבים

שאלה: בדבר השאלה של אשה ירא שמים שמאוד מצליחה בעובדת עיצוב והפקת שמחות ואירועים, מה שנקרא PLANNER PARTY, ופנו אליה אנשים לא שומרי תורה ומצוות שירצו לעשות אירוע עם ריקודים מעורבים, ולכן היא הסתפקה היות וכבר ראינו כמה חמור הדבר הזה מהמבואר בגמ׳ בסמכת סוכה דף נב. וכבר צווחו גדולי הדורות על הפירצה הנוראה והקילקול שיש בדבר שהיאירוע תהיה עם ריקודים מעורבים גברים ונשים ביחד, כמו שכתב החפץ חיים בעצמו בסימן של״ט בביאור הלכה ד״ה

להקל בכל. ולכן יש לעיין האם מותר לעבוד באירוע כזאת או שיש איסור לסייע ביד עוברי עבירה?

תשובה: והנה כבר הזכרנו כמה פעמים שבשאלות כאלו אין חשש לפני עור כיון שהם יעברו על העבירות האלו גם בלי המעצבת הזאת כמבואר בגמ׳ עבודה זרה דף ו:. אלא שיש לנו לדון מצד מסייע בידי עוברי עבירה, נראה לי שבכה״ג היא יכולה לקבל את העבודה, ויש לבסס את ההוראה על כמה ענינים ובפרט שזה במקום פרנסה שלה.

בשו״ת בנין ציון חלק א׳ (סימן ט״ו) פסק שלא שייך איסור מסייע בידי עוברי עבירה אלא כשמסייעו בשעת מעשה עבירה, שאדרבה בזמן העבירה אז יש מצוה להפרישם, ולא לסייע אבל אם מסייעו קודם מעשה העבירה מותר.

ועוד מה שהיא מארגנת את כל העיצוב של האירוע גם אין לחשוש לעבירה כיון שאין קשר בין העבירה לאכילת האוכל שהיא מעצבת וכו׳.

ואף אם תמצא לומר שכל עריכת אירוע הזאת הוא עצמו עבירה כיון שלא שומרים על הלכות פשוטות, נביא את דברי מרן בעל האגרות משה זצ״ל ביורה דעה (סימן ע״ב) לגבי השכרת אולם לאירוע מעורב שכתב שמסתבר שבדבר שעיקרו הוא למעשה היתר, כגון השכרת אולם שהוא לעשות בו חתונות אירועים סעודות וכדומה, רק שיעשו שם גם מעשה עבירה כגון ריקודים מעורבים, אין להחשיב השכירות שהוא איסור, שאם כן היה לנו לאסור למכור קדירות וקערות לעבורי עבורי מפני שמבשלים בהם בשבת ומאכלות אסורות, אלא בעל כרחך שכיון שעיקר הדבר אינו בשביל האיסורים לא אסרו בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה כשאין איסור משום לפני עור.

ואף כאן העיצוב והפקת האירוע הוא לצורך החתונה שמהות הענין של חתונה אינו איסור והריקודים בעבירים הוא האיסור שאין עיקר העבודה שלה קשורה לעבירה בכלל, ולכן מותר במקום פרנסה שלה לקבל את העבודה.

וכל זה בנוסף למה שיש פוסקים שמקילים לפי הצורך שאין איסור מסייע לעובדי עבירה כמו שכתב בש״ך יורה דעה (סימן קנ״א ס״ק ו׳) וכן הביאו שיטתו בעוד כמה גדולי הפוסקים לסמוך עליו במקום צורך.

סימן קעח

משלוחים בחברת אובראייטס - UBEREATS אם יש בזה חשש לפני עור

שאלה: נשאלתי לאחרונה מכמה צעירים בארה״ב שחיפשו להרוויח קצת כסף בצד, וראו שהיות ויש להם רכב או אופנע משתלם להם לעבוד בחברת UBER EATS שזה חברת משלוחים של אוכל ממסעדות טריפות לאנשים בעיר. זה קרה

כמה פעמים שקיבלו הזמנות מבתים של יהודים, או שהגיעו לבית של מזמין שלא ידע שהוא יהודי ואז ראו מזוזה בדלת, והסתפקו האם יש כאן איסור לפני עור או מסייע לעוברי עבירה? ועוד, לפעמים יש הזמנות אצל גויים שרוצים תבשילים של בשר וחלב שהתבשלו ביחד שאסור בהנאה, האם מותר להנות מהכסף שמקבלים עבור משלוח על כאלו תבשילים?

תשובה: אני מורה בשאלות כגון אלו שיש לחפש עבודה אחרת ולא לסמוך על הצדדים המקילים שהם מיועדים לשאלות של צורך גדול ולא לכתחילה. ואבאר בס״ד טעמי ונימוקי עמי.

והנה מתחיל עלינו לברר לפני השאלה של חשש לפני עור או מסייע לידי עוברי עבירה, האם בכלל מותר ליהודי להתעסק עם מאכלות אסורות, אולי זה נכלל באיסור של סחורה במאכלות אסורות המובאים בשו״ע יו״ד (סימן קי״ז) שאסור לסחור במאכלות אסורות שמא יבוא לאוכלו, ויש לדון האם הובלות משלוחים שייכים לאיסור של סחורה או לא.

בספרי אהל יעקב הבאתי מה שכבר דנו בזה בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק א׳ (סימן נ״א) נשאל אודות עגלון ישראל שהתירו לו להוליך בשר חזיר כיון שאין לו חלק בגוף האיסור, ונקט דכן יש להורות. וכך נוהגים להורות כדבריו ולכן בנידון דידן אין כאן שאלה מצד הובלת מאכלות אסורות, אלא שיש לדון אם ניתן להקל מצד לפני עור ומסייע לעוברי עבירה.

ולענין לפני עור, ישנם כלל גדול הובא במסכת עבודה זרה דף ו: שאין איסור לפני עור לו תתן מכשול נוהג אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא, כלומר, שאין אפשרות לאדם לעבור העבירה, אלא שעל ידי הישראל זה המכשילו בכך. אבל אם העובר יכול לעשות זאת בלעדיו, כגון המושיט כוס יין לנזיר, באופן שהנזיר יכול ליטלו מעצמו, אין המכשיל עובר על לפני עור לא תתן מכשול. ולפי זה כיון שכל אחד יכול ללכת לבד לקחת את האוכל האסור באכילה ממסעדה וכדומה, לכן אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול.

אולם גם בזה יש לדון מצד האיסור דרבנן של מסייע לידי עוברי עבירה שהוא אסור מדרבנן, וכמבואר מדברי התוס׳ במסכת שבת דף ג. שאפילו באופן שאין איסור משום תרי עברי דנהרא, שאין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, מ״מ אסור מדרבנן מיהא איכא וכמו כן כך כתב הרא״ש והר״ן שם.

מיהו היות ומדובר במזמינים מחללי שבת יש לציין לדברי האחרונים שחידשו שאין איסור מסייע להם כיון שהם כמו גויים לענין זה, השו״ך (ס״ק ו׳) כתב לחדש שלישראל מומר אע״פ שאסור להכשילו באיסור משום לפני עור, מ״מ אין איסור מסייע כיון שמומר דינו כנכרי לענין זה. אמנם בדגול מרבבה שם פירש דברי הש״ך במומר, שסובר שאיסור מסייע נובע מחיוב להפרישו מאיסור, ורק מי שאינו יודע מהעבירה שייך חיוב להפרישו ממנה וכן אסור לסייעו בעבירה, אבל במומר שיודע מהעבירה אין זה שייך, ובמשנה ברורה (סימן

שמ״ז) כנראה שהחמיר בזה כפי שמובא בשער הציון שם, מ״מ כמה מגדולי הפוסקים נקטו שאפשר להקל במקום הצורך, ולפי זה, במקרה דידן שאין בזה צורך לקבל כזה עבודה מדוע להקל לו, ואדרבה אין להקל אם מגיעים לבית שיש שם מזוזה ולהשאיר את האוכל כיון שזה רק במקום צורך ממש, ואע״פ שבשעת מעשה יש מקום להקל ולתת את האוכל כיון שיש אחרונים שמתירים לסייע למומר, מ״מ אין להורות למעשה לקחת עבודה כזאת.

ולענין אם מישהו בכל זאת עובד במשלוחים האלו, והוא מביא את תבשיל שהוא בשר בחלב, למעשה, הכרעת הפוסקים שיש לסמוך בדיעבד על דברי הדגמ״ר והחת״ס ז״ל שבשר נבילה בחלב מותר בהנאה, ומסתמא רוב הבשר שלהם הוא בשר נבילה, ושפיר מותר ליהודים לעבוד לפרנסתם בבתי תמחוי של גוים אף שמגישים המה בב״ח או במשלוחים כזה, וכל זה מעיקר הדין אך עדיין לא מומלץ לסמוך על בדיעבד.

ואפילו באופן שאין הבשר בשר נבילה, דן בשו״ת ציץ אליעזר (חלק יז, סימן לג) להתיר, עפ״י דברי הדרכי תשובה (סימן פז, ס״ק יא) שהביא בשם ספר ישרי לב חידוש רבתי, שמאכלים של בשר בחלב שנתבשלו ע״י נכרי מותר בהנאה, ועל פי זה דן להתיר בשר בחלב שבישל הנכרי לעצמו שמותר בהנאה, שהרי הנכרי יכול לאכלו, ולא שייך חשש זה. וממילא הכי נמי בנידו״ד, הואיל והנכרים מבשלים הבשר בחלב בעצמם, אין בזה איסור הנאה.

ואכן יש חולקים על זה, מ״מ יש מקום להתיר מסברא אחרת, והוא על פי מה שהגיע לפני זמן מה בא שאלה הלכה למעשה, ביהודי שעובד במסעדה של נכרים , ושאל האם מותר לו לעבוד שם, שהרי הוא נהנה מאיסור בשר בחלב המוגש שם לפני הנכרים בתוך שאר מיני המאכלים הנמכרים שם, והיינו דהרי משכורתו הוא ממה שמגיש להם האוכל כבקשתם.

והתשובה תלוי דאם לפי המציאות דשם הוא שאפילו אם ישתמט מלהגיש לפני הסועדים את מנת הבשר בחלב לא יפחיתו לו בעה״ב ממשכורתו, מותר לו להמשיך לעבוד שם. ולמדנו כן מהמבואר בגמ׳ ע״ז (דף סב ע״א), לענין שכר יין נסך שאסור בהנאה, שהמשכיר חמורו לנכרי להביא עליה יין נסך אסור, אבל אם שכרה הנכרי לישב עליה, אע״פ שהניח עליה גם יין נסך, מותר בהנאה, כיון שעיקר השכירות לא היה בשביל יין נסך. וכן נפסק בשו״ע (יו״ד, סימן קלג, סעיף ב), עיי״ש. ויסוד ההיתר מבואר בש״ך (שם, ס״ק ה) שכיון שאם לא היה מניח עליו את היין נסך לא היה מנכה לו משכרו, לכן מותר.

ועפי״ז יש לומר נמי בניד״ד, שאם המציאות הוא שאם ישתמט מלהגיש את הבשר בחלב לא ינכה לו בעה״ב משכרו, הרי זה מותר להמשיך לעבוד במסעדה זו, שבאופן זה נמצא שאינו נהנה מבשר בחלב, ובפרט בצירוף שיטת הרמב״ם ז״ל דבשר נבילה בחלב מותר בהנאה, כמש״נ. והגרי״ש אלישיב זצ״ל הסכים לסברא הנ״ל.

אולם לענין הוראה למעשה, נראה שהכי טוב לא להתעסק בפרנסה בדברים כאלו, כי כל ההיתרים הם דחוקים ורק מורין אותם בענין בדיעבד, וכיון שיש מקומות אחרים להשיג פרנסה מכל הטעמים הנ״ל יש להחמיר בזה ולא לקחת עבודה של משלוחים של חברת אובר אייטס.

הלכות לא תחנם

סימן קעט

איסור לא תחנם באמירת ברכה והצלחה או מזל טוב אחרי קנין שעשו עם גוי במכירת חמץ

שאלה: בדבר השאלה שאירע האי שתא בבית מורינו הגאב״ד רבי בן ציון הכהן קוק שליט״א בעת מכירת החמץ, שא׳ מהנוכחים שם בירך את הגוי אחרי הקנין בברכת ברכה והצלחה ומזל טוב, ות״ח א׳ העיר שהרי זה איסור דאורייתא של לא תחנם, ואני הקטן טענתי על פי הפסק ממרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר אשרי האיש יו״ד (פרק י׳ סעיף ל״ב) שמותר לומר ״ברכה והצלחה״ לנהג מונית גוי שלקחו, ואין לחשוש משום לא תחנם, דאדרבה זה יגרום שמחר יקח ישראל אחר ביותר חפץ לב. ולכן נלענ״ד שהוא הדין בנידון דידן שאין בזה חשש ספק דאורייתא אפילו, שהרי מאי שנא נהג מונית מגוי שעומד במכירת חמץ עם רב שבודאי יש ענין לברך אותו בדרך הנימוס וכדומה כדי שיתיחס תמיד לישראלים באופן הכי טוב, ואין כאן ספק לדעתי.

וביתר ביאור בדבר כבר הזכרנו בספרי הקטן אהל יעקב הל׳ לא תחנם דהנה כבר ראינו שהיכן שיש תועלת מותר לתת מתנה לגוי וכן לשבח גוי כמ״ש בחזון איש הל׳ שביעית וראה עוד בדברי הט״ז (קנא, סק״ח) דאם מכירו לא הוה עלייהו שם מתנה אלא כמכירה, שהרי ישלם או כבר שילם לו, וע״ע בשו״ת אבן פינה (א, קו).

אלא שיל״ע בדין ברכה לגוי באופן שאינו מכירו. והנה זה ברור שאין איסור לברכו בשלום, שהרי זה פשיטא דמותר, כפי שמפורסם על רבן יוחנן בן זכאי שהקדים לומר לכל אדם שלום ואפילו לגוי (ברכות יז), אבל לגבי ברכה אחרת עיי׳ במגן אברהם (אורח-חיים קפט, סק״א) שכתב שיש להימנע מלברך גוי כשאין מוכרח לכך משום איסור של לא תחנם, וכ״כ במגן האלף (על החסד לאלפים סי׳ קפט). ועיין בזה בט״ז (יורה-דעה רלב, סקי״ד). ועיין בזה באהלי שם (סי׳ כ).

ומ״מ אומר המגן אברהם (אורח-חיים שמז, סק״ד) דמותר לומר לגוי בשעה שעובד במלאכתו, תצליח במלאכתך. וראיתי דכתב בביאור הדבר בשו״ת עטרת פז (חלק

ראשון, כרך ג סוף אבן-העזר ה עמוד קעז) דזה משום דרכי שלום. ועיין בשו״ת במראה הבזק (ו, סב) דכתב: ״בתחילת השנה האזרחית מותר לברך נוצרי בשנה טובה״. וע״ע בשו״ת בית שערים (אורח-חיים סא) דניתן לברך גוי (וע״ע בספר חשוקי חמד עמ״ס פסחים עמוד קפד. ובמסכת יומא עמוד שמה).

כמו כן, כאשר מיירי בגוי שעושה טובות ליהודי מצינו שהתירו להתפלל לרפואתו כמובא בשו״ת חיים ביד לגר״ח פלאג׳י (לג), ונראה דדבריו מתבססים על הספר חסידים (תשצ) שכתב: ״אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים, יכולים לבקש להקב״ה שיקל בדינו״. ועיין בזה בדרכי תשובה (יורה-דעה קנא, סקכ״ט). עוד בעניין תפילה על גוי חולה.

הרי פשוט לנו שאין בזה חשש איסור דאורייתא בכלל באופן שהגוי הנ״ל מוכרים עמו החמץ ומברך אותו רק בדרך הנימוס וניתן להקל בנידון זה שיש בו תועלת כהכרעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל.

סימן קפ

לתת לנכרי אוכל שאינו כשר או שיש איסור מצד לא תחנם

שאלה: מצוי לפעמים כשנוסעים במטוס וגוי יושב ליד ישראל, והישראל מקבל מנה לא כשירה, האם הוא יכול לתת את זה לגוי שיושב לידו או להחזיר את זה לביתו כדי לתת את זה למשרתת גויה שעובדת אצלו? תשובה: בגמ׳ במסכת עבודה זרה דף כ. הביא דלא תחנם היינו דלא תתן להם חן והוי סיוע לרב דאמר רב אסור לאדם לומר כמה נאה עכו״ם זו. ולהלכה נפסק בשו״ע יורה דעה סימן קנ״א סעיף י״א שאסור לתת מתנת חנם לעכו״ם שאינו מכירו. וטעם האיסור הביא בספר החינוך מצוה תכ״ו משום שיש להתרחק מדרך הגוים, ויש שלמדו ולא תתן להם חן כגון לומר כמה נאה עכו״ם זה ויש שלמדו דלא תחנם כגון לתת להם מתנת חנם. וכן נפסק להלכה בשו״ע חושן משפט סימן רמ״ט סעיף ב׳. ומדברי הנו״כ ביורה דעה שם נראה שאם יש תועלת לעצמו או שיש מדרכי שלום לתת מתנה לגוי, אין בזה איסור של לא תחנם, ועוד ניתן להתיר על פי דברי החק יעקב באו״ח (סימן תמ״ח ס״ק י״ב) שפסק לגבי נתינת חמץ לנכרי מדוע אין בזה איסור דלא תחנם, והביא ב׳ תירוצים או דמיירי במכיריו, או כיון מאחר דחמץ אסור בהנאה ואין לו שווית מזה בכלל, ולא הוי שום הפסד לא נכלל באיסור לא תחנם במקום שאין שום הפסד להישראל.

ולכן בנידון דידן שאין שום הפסד על ידי נתינת המתנה להגוי כיון שבלאו הכי לא יאכלנו אם כן בין כך ילך לאיבוד ויזרקנו, ולכן יש להקל ולתת את זה להגוי שיושב לידו. ועוד הביא שם דבאמת יש סברא להקל יותר דאפילו לדעת החתם סופר שחולק על החק יעקב הנ״ל שאפילו במקום שישראל לא מפסיד כלום עדיין חל האיסור של לא תחנם,

נראה דהיינו דוקא בנידון דמיירי שם לגבי שחרור עבדו שעל ידי השחרור הוי הפסד להישראל בשיעור דמי עבדו, וכיון שהישראל מפסיד את השוויות פסק החתם סופר להחמיר, משא״כ כשישראל נותן להנכרי דבר שבעצם אין בו שום שוויות כגון חמץ בערב פסח, או אוכל שלא כשר על מטוס שילך לאיבוד אין על זה שום שם נתינה בגדר מתנת חנם.

אמנם יש לעיין שאולי דוקא לגוי המכירו כדברי הט״ז ניתן לתת לו המתנה ולא לגוי שיושב לידו שאינו מכירו. אולם גם בזה יש פוסקים שהקילו וכך מורין, כיון שבדרך כלל יש בזה משום דרכי שלום ליתן להמתלוה עמו, ומבואר בשו״ע (או״ח סי׳ שכ״ה ס״ב) דמותר ליתן לעכו״ם כשיש בזה דרכי שלום, וע״ע בשו״ע (יו״ד סי׳ קנ״א סי״ב) דמותר לפרנס ענייי עכו״ם משום דרכי שלום.

סימן קפא

להמליץ טוב בשבח אומן גוי – כגון רופא משרתת וכדומה

שאלה: האם מותר לשבח מעלות שיש לאומן גוי, או נשיא ארה״ב וכדומה?

תשובה: כבר הארכתי בכל זה בספרי אהל יעקב הל׳ לא תחנם, ונרשום כאן טעם קצר מדוע מותר לשבח אומן גוי כגון משרתת גויה להמליץ עליה לאחרים וכדומה.

הפסק להלכה למעשה הוא כמ״ש בספר נשמת אברהם בשם הגרשז״א זצ״ל לגבי לשבח רופא גוי, והוא על פי החזון איש שכבר הזכרנו לעיל שמותר לשבח גוי לתועלת ישראל אחר. וכן דעת הגר״ח קניבסקי זצ״ל הו״ד בספר לא תחנם (פרק ג׳ הערה ז׳), לגבי לומר שבח על פועל עבור ישראל אחר, כיון שלא משבח את הנכרי בשביל מעלות שיש לו, אלא מתכוון לטובת הישראל. וכן העלה בשו״ת משנת יוסף חלק י״ב (סימן קמ״א) להקל בזה, שנשאל שם אודות לאו דלא תחנם לגבי עובדים זרים שעובדים בניקוי הבית ובסיעוד לזקנים תשושים וכדומה, ולפעמים צריכים לתת להם מתנה או לשבח מעשיהם שעובדים במסירות ודיקנות וכדומה, האם זה אסור משום לא תחנם.

והביא שם את דברי השו״ע ונו״כ, והעיר דמדברי הט״ז (ס״ק ח׳) נראה פשוט שאם נהוג שבמשך העבודה נותנים להם משהו לאכול או לשתות, או שלבסוף כשמשלמים להם נותנים להם איזה פירות וכדומה, זה ממש כדברי הט״ז כי זה נותן הישראל לטובת עצמו, כדי שימשיך בעבודתו.

והוסיף דנראה דרק לשבח אותו בכללות אסור, כמה נאים אתם ומעשיכם, אבל לשבח פעולת עבודתו אינו שבח שלו, אלא שבח המלאכה, שעושה עכשיו לישראל, שהיא נקיה ונאמנה, והישראל נהנה מזה דעל

ידי זה מעודדו לעבוד טוב. וכך מבואר מלשון החינוך מצוה תכ״ו.

ומסוף דברי החינוך שם פירש שאסור לשבח אותם ואת מעשיהם בכללות, למשל שאומה זו ישרה וטובה היא, דבזה חיישינן שיתדבק בם, אלא א״כ הוא משבחם באופן שעל ידי זה משמע דאומת ישראל משובחת מהם, כגון שאומר גוי זה ועמו אינו כגרועי האומות הגונבים ומשקרים, אבל למעלת ישראל לא הגיעו.

ולפי זה כתב, דאין לומר לעובד או עובדת זרים כמה אנשים נעימים אתם או חכמים או מוצלחים, אלא רק את פעולת עבודתם שעושה עבור הישראל מותר לשבח, כגון כמה טוב עשית דבר זה וכדומה. או אם מוסיף ואומר לו אתם כמעט כמו יהודים, אז מותר, דבזה מדגיש דישראל עדיף ממנו.

עוד עי׳ בספר נשמת אברהם (יורה דעה סימן קנ״א) שהביא ששמע מהגרשז״א זצ״ל לפי דברי הש״ך (ס״ק י״ג) אם זה לתועלת של היהודי מותר, וכן מותר משום דברי שלום, וצריך לשקול כל דבר בפני עצמו.

ועוד הביא שם את דברי החזון איש (יורה דעה סימן ס״ה אות ד׳) ובשביעית (סימן כ״ד ס״ק ד׳) שהתיר להדיא לתת חן לגוי כשהדבר נעשה לתועלת ישראל.

ולכאורה צריך ביאור מכל מה שנתבאר לעיל בדין חניה בקרקע שהחזון איש אסר להדיא מדין לא תחנם גם כשזה בא לתועלת ישראל. ועוד מה שהביא שם החזון איש בשם הר״ן, הר״ן עצמו איירי באמת במתנת חינם ולא בנתינת חן.

אלא דלפי מה שנתבאר אתי שפיר, דיש לומר בכוונת החזון איש דכשיש לישראל תועלת מהחניה שנותן לעבודתו מותר, שזו הרגשה של חנינה של פעולתו, אבל אינו מחוננו אותו בעצמו. משא״כ חניה בקרקע אפילו שזה לתועלת הישראל מ״מ במציאות מחנה אותו על אדמת אר״י. והגם שהחזון איש לא הזכיר חילוק זה בין נותן חן לו לעצמו, או רק לפעולתו, אבל דברים מסתברים הם, ונפק״מ גדול למעשה איך להתנהג עם העובדים הזרים אשר כל המקומות הפרטיים והציבוריים מלאים מהם כנ״ל, עכת״ד.

בשו״ת חיי הלוי חלק א׳ (סימן נ״ט) נשאל אם מותר לומר למישהו אחר על גוי שהוא עובד טוב ולשבח את המעלות שיש בו בעבודה, והעלה למעשה שנראה דמותר לומר בדרך שבח להשי״ת ב״ה שהזמין לי עכו״ם כזה, וכן אם מכוון באמירתו שיבא מזה תועלת לו או לחבירו, אבל בלא זה אסור.

ועי׳ עוד בשו״ת משנה הלכות (ח״ז סי׳ קט״ז) שכתב וז״ל ״ומה שתמה מה שאמרו ז״ל חכמה יש באוה״ע, הנה ודאי יש להם חכמים ואומנים רופאים גדולים, ומי שצריך להם מותר להתרפאות מהם, אם אין לחוש לסכנה, כגון באומן שאין מרע אומנותו, וגם אם חבירו ישראל אחר צריך לרופא, נמי מותר לומר לו שגוי זה בקי באומנות הרפואה בטוב שיש לסמוך עליו, והוא לטובת ישראל חבירו, אבל לא לשבח את הגוי ולשבחו במעשיו ח״ו, ואדרבה אני רגיל לומר ״א-גוי א-רשע אבער וואס קען מען טוהן ער איז א-בעל מקצוע״, וממילא לגוי אינו משבח,

אלא מראה מקום הוא לו״ עכ״ל. וע״ע מש״כ בזה בשו״ת בית שערים (יו״ד סי׳ רכ״ז), ובספר חידושים וביאורים (ע״ז כ׳ ע״א ד״ה לא תחנם), ובתשובות והנהגות (ח״ד סי׳ קצ״ז). עי׳ עוד בשו״ת יביע אומר (ח״י יו״ד סי׳ מ״א אות ז׳), מש״כ בשם הגאון מקוטנא בשו״ת ישועות מלכו (יו״ד סי׳ נ״ה), ובחזו״א (שביעית סי׳ כ״ד סק״ד, וביו״ד סי׳ ס״ה אות ד׳). וע״ע בשו״ת בצל החכמה (ח״א סי׳ מ״ו).

והנה בשו״ת ציץ אליעזר חלק ט״ו (סימן מ״ז) נשאל לגבי אמירת שבח על רופא גוי, דשם הסיק שמותר. ובספר נשמת אברהם יורה דעה (סימן קנ״א) דן בזה והביא את לשון השו״ע ביורה דעה (סימן קנ״א סעיף י״ד) שהוא מדברי הרמב״ם פרק י׳ הלכה ד׳ שיש איסור לשבח את מעשיהם, ולפי זה יש לעיין איך אנו משבחים את מעשיהם ואת הדברים שהם מחדשים יום יום בשטח הרפואה, המדע וכו׳. והאם יהיה גם אסור לחולה לשבח את הטיפול הטוב שהוא קיבל מרופא או אחות או בית חולים של עכו״ם. והלא פתח ר׳ יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו, תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות. אמנם בחידושי הגר״א שם כותב: ודאי דאסור לומר כמה נאה על עכו״ם, אלא דאמר כן שמוטב לדור תחתיהם מאשר תחת אומה אחרת וכדאמר לעיל, תחת נכרי ולא תחת חבר וכו׳, ורשב״י סבר אפילו לשבחם אסור וכדמסיים כל מה שתקנו לא תקנו אלא וכו׳, עכ״ל. והגאון רבי עובדיה יוסף זצ״ל בספרו מאור ישראל שבת לג: כתב ליישב שדוקא לשבח לאיש עכו״ם פרטי אסור, אבל אומה אשר עם ישראל חוסים בצלה, ועל ידי שבח שמשבחים אותה בפני ישראל על מעשיה, יהיו מתפללים בשלומה של מלכות שפיר דמי. וכמו ששנינו במסכת אבות פרק ג׳ משנה ב׳ הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו. וכן נאמר בירמיה ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם והתפללו בעדה אל ד׳ כי בשלומה יהיה לכם שלום, עכ״ל.

אך ראה בשו״ת הרמב״ם פאר הדור (סימן קמ״ג) שכותב שדעת אריסטו היא תכלית דעת האדם מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלקי עד שישיגו את מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה ממנה, עכ״ל. וכ״כ בתפארת ישראל אבות סוף פרק ג׳ בשבחו את חוקרי אומות העולם. אמנם כותב התורה תמימה פרשת ואתחנן [ז, ב], שאיסור לא תחנם הוא דוקא על ז׳ עממין, אך לא משמע כן מפשטות הש״ס והפוסקים.

ומה ששואלים אותי הרבה האם מותר לשבח נשיא ארה״ב וכדומה כשאין בזה תועלת, ואם ניתן לומר שתמיד יש תועלת שאנשים ירצו לבחור אותו וכדומה. כבר הבאתי מחמירים בספרי הדל, וכעת הגיע לידי שו״ת אמרי יעקב חלק ד׳ (סימן ק״א) והוא נשאל בדיוק באותו נידון שם, והעלה לגבי נשיא של מדינה או ראש עיר נכרי, שמתנהגים בחסד ליהודים, אף שאינם עובדי ע״ז, מכל מקום אסור לשבחן ואת מעשיהם. ויש בזה משום לא תחנם, וזה אמור כשאנשים מדברים סתם ביניהם, אבל במקום שאיכא דרכי שלום שרי. כמו כן אם מכוין בלבו לשבח בזה להקב״ה נמי מותר, אבל ראוי לומר להדיא כגון זה חסד הבורא שהנשיא עושה כך וכך, או שלב מלכים ושרים ביד ד׳.

הלכות רבית

סימן קפב

להלות כרטיס אשראי ולרוויח גם מהנקודות שהצטברו על ידי הקנייה של הלוה

שאלה: נשאלתי מאנשים שמלווים את הכרטיס אשראי שלהם לאנשים אחרים כדי להשתמש עם הכרטיס אשראי, ובחו״ל בפרט ברוב הכרטיסים מצטבר נקודות לצורך שימוש של הנחות ורכישת מוצרים וכדומה על ידיהם, אלא שהסתפק השואל אולי יש כאן איסור ריבית לקבל בחזרה את הסכום שהוא השתמש בו, והמלוה מרוויח גם כן נקודות בנוסף, האם יש בזה ריבית או לא?

תשובה: והנה לכאורה יש לומר דאע״פ שבעל הכרטיס מרויח מעיסקה זו, מ״מ כיון שאינו רבית שבבאה מלוה למלוה מותר כמבואר ביורה דעה (סימן ק״ס סעיף י״ג), אבל יש לדחות, דהרי מבואר בשו״ע שם דלא יאמר הלוה למלוה פלוני יתן בשבילי, ואע״פ שאותו פלוני יתן הכסף מכיסו, בכל זאת כתב הרא״ש (בב״מ פרק ה׳ סימן מ״ז) דזה נראה כשלוחו של הלוה, שיתן רבית למלוה ואסור משום הערמת רבית.

ובכל זאת נראה שבנידון דידן יש להקל, או משום דהא דנראה כשלוחו, היינו דוקא כשהלוה אומר ״פלוני יתן בשבילי״, אבל כשאינו אומר לו כן, והפלוני אינו נותן הריבת משום שראובן לוה כסף משמעון על ידי שימוש בכרטיס אשראי, אלא בגלל עצם השימוש בכרטיסו של שמעון, א״כ אינו נראה כשלוחו של ראובן ושרי, כיון שאינן הרבית מוגדרת מלוה למלוה. ועוד יש לצדד דיש לחלק בין היכא שפלוני נותן רבית בשבילי, לבין נידון דידן שפלוני נותן נקודות, בין אם היתה הלוואה ובין אם לא היתה הלואה, דהרי עיקר הסיבה שחברת האשראי נותנת הנקודות אינה דוקא למי שקנה בקרדיט ולוה הכסף, אלא גם אם הרכישה היתה שלא בהלואה, בכל זאת כדאי להם חלק נקודות ללקוחותיהם כדי לדרבן אנשים לקנות בכרטיס אשראי, ועל ידי הם ירויחו האחוזים של העמלות שהם גובים מכל החניות ובתי עסק.

עוד ניתן להתיר את זה על פי מה שכתב הט״ז (סימן קע״ב ס״ק י׳) שאין איסור רבית במה שנגרמה טובה למלוה כל שלא מתחסר הלוה בכל, וכ״כ הט״ז (סימן קע״ג ס״ק כ״ד). ועי׳ עוד בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י״ב ס״ק כ״ה). וכך שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א להורות להקל בנידון דידן כיון שאין בזה רבית הבא מלוה למלוה וגם שמעון אינו מרויח הנקודות משום שהלוה לראובן אלא משום שלוה מחברת הכרטיס.

סימן קפג

ישיבה שרוצה לסייע למלוה בהסכמת הכנסת בחורים ובחורות לישיבה או סמינר

שאלה: נשאלתי מאחד שהוא עשיר מוצלח בס״ד ויש לו קשרים לישיבות וסמינרים חשובים, הוא לפעמים מלוה סכומים גדולים לסמינרים וישיבות לעזור להם, והסתפק במה שרגיל לבקש מהם שיקבלו כל מיני סוגי בחורים ובחורות למוסדות שלהם ובפרט שהם מרגישים שחייבים לו הכרת הטוב ומצייתים לבקשתו ומקבלים בחורים ובחורות למוסדות שלהם, האם יש בזה חשש רבית או לא?

תשובה: באמת מצאנו שנחלקו הפוסקים בענין אדם שהלווה סכום גדול לישיבה, ומבקש שיעשו עבורו טובה ויכניסו לישיבה בחורים ולסמינר בחורות שהוא חפץ שילמדו שם. ומקום הספק הוא היות והישיבה זקוקה לו ולהלוואתו הניתנות בעין יפה מפעם לפעם, והוא המלוה יכול לנצל את קשריו הטובים עם הנהלת הישיבה וללחוץ עליהם לקבל את בן ידידו שהישיבה אינה מעונינת לקבלו מסיבותיה שלה, או שמכיון שהנאה זו של השפעה על קבלת תלמידים לישיבה שוה כסף, שהרי ההורים היו מוכנים לשלם הרבה כסף למי שיצליח להכניס את בנם לישיבה, נמצא שהמלוה קיבל ריבית מן הישיבה בעבור הלואתו. ואמנם אין כאן שאלה של ריבית דאורייתא שהרי היא ריבית מאוחרת, ומכל מקום יש לדון האם יש לאסור מדרבנן או לאו.

בספר שו״ת וישמע משה כבר דן בשאלה דידן והביא שם מכמה גדולי הוראה שרצו להקל וביאור הדברים דמכיון שהמלוה לא התנה את נתינת ההלואה בזה שתהיה לו השפעה בענין קבלת תלמידים לישיבה לא חשיב ריבית. ובפרט שהוא לצורך מצוה אין כאן חשש להחמיר בכלל, ראה בשו״ע (סימן ק״ס סעיף י״ח), אך מצד צורך מצוה בלבד לאו כולי עלמא מודה להקל כיון שלא תמיד הוא מקרה של צורך מצוה וצריכים לדון כל מקרה לגופו.

ועוד המשנה למלך בהלכות מלוה ולוה (פ״ז הי״א ד״ה כתב מרן) אחר שהביא מחלוקת האם טובת הנאה ממון או אינה ממון, ונ״מ אי חשיב הלואה בריבית, מסיק וכתב: ואם לא התנה בשעת הלואה, ובתוך הזמן רוצה לתת לו מלאכה, נראה דלמ״ד טובת הנאה ממון אם אינו רגיל אסור, ולמ״ד דאינה ממון שרי, ע״כ. והכי נמי י״ל דמכיון שלא התנה כן בשעת הלואה, אלא כעת לאחר שכבר נתן את ההלואה הוא מבקש טובה זו, וגם הוא לדבר מצוה שרוצה לעזור לבחור להתקבל לישיבה שיוכל ללמוד בה תורה, יש להתיר את הדבר.

והגאון הגדול רבי דוב לנדו שליט״א אמר שגם בנידון זה יש להקל מטעם דאם היינו אומרים שגזבר הישיבה נחשב כבעלים

על רכוש הישיבה היה מקום לדון דשמא יש כאן חשש ריבית בקבלת התלמיד לישיבה ע״פ דרישת המלוה. אבל לכאורה אין כאן בעלות ממונית, ואותו אדם בהנהלת הישיבה שמורה על קבלת התלמיד לישיבה לא קיבל מעולם הלואה מאדם זה, אלא שהישיבה קיבלה ממנו הלואה וטובת הישיבה היא לשמור אתו על קשר טוב וכדו׳, ממילא אין כאן ריבית מלוה למלוה ואין חשש איסור בדבר.

והגאון רבי פינחס וינד שליט״א אמר שלדעתו באמת יש בזה שאלה של ריבית, וזה תלוי בכמה פרטים: א. האם יש כרגע הלואה או לא, שאם הנהלת הישיבה חייבת כעת כסף לאותו אדם זה חמור יותר מאשר אם כרגע אין חוב ורק מקוים לקבל ממנו הלואות כמו שקיבלו בעבר. ב. אם מדובר בבחור טוב שהתקבל בישיבות אחרות ורק הוריו רוצים דוקא בישיבה זו שהיא נחשבת לטובה יותר, אין זו כ״כ הנאת ממון, אבל אם הבחור בעייתי שהנהלת הישיבה נמנעת מלקבלו בגלל הקשיים שיש בהחזקתו בישיבה, אז יש לראות את זה ממש כהנאת ממון שהישיבה נותנת לגביר. ג. הרבה פעמים הראש ישיבה אומר מפורש לגביר שהוא עושה זאת מחוסר ברירה כי אינו יכול לסרב לו, וזה מחמיר את הבעיה כי הוא אומר בפיו שיש כאן כעין אגר נטר.

והעצה היעוצה היא שהגביר לא יבקש זאת מהנהלת הישיבה באופן ישיר, אלא ישלח אדם שלישי שיבהיר להנהלת הישיבה שהגביר אינו מעונין לבוא בדרישה כזאת להנהלת הישיבה מחמת חשש איסור ריבית, אבל מכל מקום קבלת הבחור תגרום לו קורת רוח, והוא מבקש מהנהלת הישיבה לשקול שנית את הענין. ודבר זה יש להתיר בצירוף צורך מצוה, כי במצב כיום בחור שאין לו ישיבה והוא מסתובב ברחוב הוא קרוב לפיקוח נפש מבחינה רוחנית, ה״י.

סימן קפד

גביית תוספת 3% במי שקונה במסעדה עם כרטיס אשראי

שאלה: בדבר השאלה אודות מסעדה א׳ שנפתחה וקבעו שמי שקונה בכרטיס אשראי צריך להוסיף עוד 3% ואילו מי שמשלם עם מזומן אין צריך להוסיף עמלות, האם יש חשש רבית לדרוש עמלות למשתמש בכרטיס אשראי?

תשובה: והנה בנידון דידן יש להבחין האם מותר לשלם לחנות יותר ממה שעולה כשמוסיף עבור העמלות, שאז יש לדון לאיסור רבית ממש כיון שהוא מוסיף כסף כדי שיכול לקבל הנוחיות של האשראי.

והנה בספרי הפוסקים מצאנו בעיקר שיש ג׳ סוגי תשלומים בכרטיסי אשראי, א) באשראי רגיל, החברה מחייבת את חשבון הלקוח בתאריך קבוע, ומזכה את החנות בתמורה, ובזה אין שום חשש של רבית,

משום שלא מיבעיא אם החברה מעבירה את הכסף לחנות אחרי הגביה מחשבון הלקוח, דבכה"ג אין שום הלואה ללקוח, אלא אפילו אם היא מזכה את החנות לפני התאריך הקבוע שבו היא גובה מהלקוח, וא"כ הלקוח מרויח מהארכת זמן הגביה, בכל זאת אין בזה איסור רבית, כיון שהלקוח לא מוסיף עבור תשלום זה, כך פסק הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

ב) כמו כן, יש אפשרות לחלק סכום עיסקה בהסכמת המוכר, ובכה"ג המוכר מגיש את שובר התשלום לחברה ומסמן שם שהעיסקה היא בתשלומים, והחברה גובה מחשבון הלקוח מידי חודש בחודשו את חלקי הסכום, ובמקביל מעבירה את התשלומים לחנות מידי חודש בחודשו. גם באופן תשלום זה אין חשש רבית, כיון שאין כאן הלואה, ואע"פ שהחברה מחייבת את הלקוח בתוספת תשלום סימלי של חצי דולר או יותר עבור פעולה מיוחדת זו בכל חודש משך זמן התשלומים, אין זה אלא בגדר עמלה עבור פעולה, כמו שגם הבנקים גובים עמלה עבור כל פעולה שנעשית בחשבון.

ג) אולם, יש עוד דרך הנקראת "קרדיט-CREDIT", והיינו שהקונה מבקש פריסת תשלומים, וחברת האשראי מסדרת עם הבנק הלואה בתוספת רבית ללקוח, ומחייבת את הלקוח מידי חודש בחודשו בקרן וברבית, ומאידך המוכר מקבל את התשלום בבת אחת. ולכן בסוג תשלום כזה צריכים להגיע להיתר עיסקא.

ומעתה, בנידון דידן מאחר וחברת האשראי מורידה לעצמה כמה אחוזים מהסכום שהיא אמורה לשלם למוכר, לפעמים המוכר גובה תשלום נוסף ממי שמשלם בכרטיס אשראי ולא המזומן בגלל האחוזים שחברת האשראי גובים ממנו. וראיתי שנחלקו פוסקי זמננו בזה, בספר תורת רבית (פרק י"ז הערה מ"ב) כתב שכיון שהמוכר מציג לכלל הלקוחות שתי אפשריות לתשלום, אין להקל בדבר אא"כ יש בחנות זו היתר עיסקא, דהרי זה נחשב שהמוכר אומר ללקוח שאם ישלם במזומן, המחיר הוא מאה, ואם בהקפה, הוא מאה ועשר, כיון שבסופו של דבר מתחייב הקונה בגלל ההקפה לשלם יותר לבעל החנות, הרי זה אסור, ומ"מ מותר לשלם לו במזומן במחיר הנמוך.

אמנם נקטינן לדינא כמ"ש בספר ברית יהודה עיקרי דינים (עמוד קס"ח) וכן קבלתי להורות מגדולי ההוראה שליט"א, שאין שום חשש רבית לשלם כמה אחוזים יותר מהמחיר של מזומן, משום שתוספת התשלום למוכר נחשבת כעמלה, שהרי המוכר בעצם אינו גובה סכום גבוה יותר בגלל הפרש הזמן שבין העיסקא לבין קבלת התשלום בפועל, אלא את דמי הטיפול שמשלם לחברת האשראי עבור הגביה מהבנק וכו', ולכן אין בזה שום איסור רבית.

ובביאור הדבר נציין בקצרה, שכבר קדמו גדול הפוסקים בסברא הנ"ל להקל לחייב עבור הוצאות וכדומה, ראה בשו"ת בית אפרים (סימן מ"א) ומהרש"ם חלק ג' (סימן קכ"ד), ובשו"ת דובב מישרים חלק א' (סימן י') שמבואר מדבריהם שאם מוסיפים במחיר עבור ההוצאות והטירחא והאחריות, והתוספת הוא כפי השיעור הרגיל והטירחא עבור הטירחא והוצאות.

וכן בספר ברית יהודה (פרק כ״ב ס״ק ו׳) כתב שם דנראה מדברי הבית אפרים דאפילו אם אין המוכר מפרש שהתוספת היא עבור ההוצאות והטירחא, כל שיש סיבה שעל ידה יכולים לתלות ההוספה שלא באה מחמת המתנת המעות, הרי זה מותר כיון שרבית דרך משא ומתן אינו אסור אלא מדרבנן לא גזרו כשאין הרבית ניכרת, וראה עוד בספר שם (פרק ט׳ סוף ס״ק י״ז). ומ״מ נראה מדבריו שלכתחילה עדיף לפרש בחנות שגובים את התוספת של 3% בגלל ההוצאות. ואם אין שומה ידועה כגון בנידון דידן שיש כרטיסים שגובים שלש ארבע או שתי אחוז, כבר העיר בספר חלקת בנימין (סימן קע״ג ס״ק י״ג) על פי המהרש״ם שם שמותר להעלות המחיר ביותר מכדי שוויהן אם אינו מעלהו הרבה. ואחרי כתיבת כל זה ראיתי בספר החשוב משנת הרבית מילואים (פרק ז׳ אות ב׳) שהאריך בכל זה בטוב טעם ודעת, והביא את הצדדים לכאן ולכאן כפי המציאות בארה״ב.

העולה לדינא: מוכר שמציג ב׳ מחירים אחד במזומן ואחד בכרטיס אשראי שהוא בתוספת קצת, נראה שאין חשש רבית אם הסיבה שדורש תוספת זה עבור ההוצאות והטירחא וכדומה, ולכתחילה אפשר לפרש בחנות שמחייב יותר עבור ההוצאות של הכרטיס אשראי מה טוב. ולפי זה, בנידון דידן מותר לחנות לחייב תוספת של 3% לקונים אוכל בכרטיס אשראי על פי הנ״ל.

סימן קפה

היתר עיסקא על הלואה שאין כוונתו להתעסק בה - ומי שאין לו שום מסחר

שאלה: בדבר השאלה המצויה בפרט במה שמצוי אצל הבנקים בבעלות ישראלים וכן בחו״ל כשעושים הלואה לצורך עסקים בין ידידים או שותפים וכדומה, וצריכים להגיע להלואה עם רבית שמותר רק על ידי היתר עיסקא, ושאלו שהרי יש לדון טובא, דהרי כל ההיתר של הלוואה בהיתר עיסקא הוא רק אם באמת מתעסק בכסף שלוה מהמלוה, ולפ״ז לכאורה אין שום היתר ללוות מהבנק כדי לקנות מוצרים במכולת או לקנות שלחן וכסאות או לקנות ספרים, וא״א להסתמך על ההיתר עיסקא אא״כ יש לו השקעות אחרות, ולכן אם מישהו לוה כסף בהיתר עיסקא ואינו מתעסק בכסף למסחר וכדומה, אלא קונה לעצמו גם רכב או שאר חפצים וכדומה, היכן התירו את זה, ודבר זה מצוי מאוד, ונשתדל לבאר בקצרה אם ניתן ללמד זכות לזה?

תשובה: והנה לכאורה יש לדון בתרי אנפין, אב״א משום ריבית, ואב״א משום גזל. בשאלה של ריבית, אמר מרן הגרשז״א זצ״ל דיש ללמד זכות אם נאמר שדמי ההתפשרות שמשלם הלוה הוא כדי לפטור א״ע מחיוב שבועה, והיתר זה שייך אפילו אם הלוה יודע שלא הרויח שום דבר, אבל עדיין אין הדבר כ״כ פשוט שמותר ללוה

לכתחילה לקבל הלואה כזו כשיודע שלא יתעסק בה (ע׳ ספר נתיבות שלום על ריבית בקונטרס הית״ע סק״ט), וע׳ בשו״ת שבט הלוי (ח״ח סי׳ ק״צ ד״ה ובתשובת) שכ׳ דהלוקח הלואה בהיתר עיסקא בלי להוציאה באיזה עסק, כל מה שנותן הוא ריבית ואסור. לגבי השאלה של גזל, כאשר הלוה קיבל כסף כדי להתעסק בהם ולא להוציאם לצרכי ביתו, הסביר מרן הגרשז״א זצ״ל (שם סקי״ב) דנותן המעות אינו מקפיד על הלוה בזה, כיון שיודע שמסתמא הלוה יתן לו הרווחים אפילו אם לא התעסק עם המעות ולא הרויח, וא״כ מאי נ״מ לו בזה אם הלוה משתמש במעות הללו לצרכיו.

אבל כמה אחרונים נתנו עצה [שו״ת גינת וורדים (יו״ד כלל ו׳ סוסי׳ ח׳) ושו״ע הרב (הל׳ ריבית סמ״ג) וחכמ״א (כלל קמ״ג ס״ה)] שהלוה יקנה למלוה מנכסיו הנושאים רווחים בסכום העיסקא, ונמצא שיש כאן עיסקא גמורה שנושאת רווחים לטובת המלוה, ואמנם הני פוסקים ס״ל הכי דווקא כשהצדדים אמרו כן במפורש, ולא בשטר הית״ע שלנו שלא כתוב שם ענין זה, אבל בשו״ת אמרי יושר (ח״א סי׳ ק״ח) חידש דכיון שהמלוה ולוה רוצים להלוות וללוות בהיתר, מסתמא דעתם שאם הלוה ישתמש בכסף לצרכיו הפרטיים, שמקנה למלוה חלק מנכסיו, אבל אין זה כ״כ פשוט כאשר בפועל לא עשו קנין ביניהם, ועוד דעל פי רוב אין ללוה סחורה שנושא רווחים חוץ ממניות או תכנית חסכון בבנק, והיאך יקנה אותם למלוה. אלא שיש מלמדים זכות שהלוה יכול להקנות חלק מדירתו למלוה, ואע״פ שאינו מקנה לו בחוזה וטאבו, מ״מ כשהמלוה ולוה יר״ש לכאורה יש כאן כוונה גמורה לקנין.

אבל אם אינו מקנה לו חלק מהדירה, יש היתר אחר שכ׳ בשו״ת שו״מ (מהדו״ק ח״ג סי׳ ק״ס) שנשאל ממלמד שאין לו שום מסחר רק מה שמקבל משכורת כמלמד, והי׳ צריך להשיא בנו ולא הי׳ לו כסף, ורצה ללוות כסף בהית״ע כדי להשיאו, ויחזיר החוב משך הזמן ממשכורתו, ונסתפק השואל אם יש איזה היתר כיון שאינו מתעסק בהלואה זו בשום עסק, ופסק שם דאפילו אם קנה אוכל בכסף שלוה, יכול להחשיבו כעיסקא, דמכח הכספים הללו הרויח ממון, שאם לא הי׳ לו מה לאכול לא הי׳ יכול להרויח לפרנסתו, ונמצא שמעות הללו גרמו לו רווחים, וזה נחשב כגורם לו רווחים בעקיפין, ולכן מותר לו להשתמש בכסף ההלואה לחתן את בנו, ובנוסף לכך יש לו רווחים אחרים שע״י שבנו יתחתן לא יצטרך לשלם עבור מחייתו, כיון שלא נשאר סמוך על שלחנו, וע׳ בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ רט״ז וסי׳ רנ״ב) שהביא השו״מ ופסק כן לדינא (וע״ע בשו״ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח״ג סי׳ קל״ז).

אבל הרבה פוסקים חולקים על סברא זו, דסו״ס לא הרויח בכסף ההלואה ומה שהרויח בעקיפין אינו מתיר איסור ריבית (ע׳ שו״ת אמרי יושר ח״א ס׳ ק״ח ושו״ת מהרש״ג ח״א יו״ד סי׳ ד׳ ושו״ת תשורת שי ח״א סי׳ פ״ח).

מרן הגריש״א זצ״ל (הובא בנתיבות שלום על ריבית בקונטרס הית״ע סקי״ז) הסביר ההיתר קצת אחרת מהשו״מ והמהרש״ם, והוא דאם יש ללוה נכס או תכנית חסכון וכדומה שנושאים רווחים, ואם לא הי׳ משיג ההלואה, הי׳ צריך למכור הנכסים או תכנית חסכון ולא הי׳ מרויח מהם מכאן ואילך, א״כ

ההלואה שקיבל הוא כדי שיוכל להרויח בהשקעות אחרות. אבל כל ההיתר הזה הוא רק במי שיש לו שאר עסקים או דירה בשווי של ההלואה, וגם שהי׳ מוכן למכור הנכס או התכנית חסכון כדי לקנות אוכל, אבל אם הדבר ברור שגם אם לא הי׳ מקבל ההלואה בהית״ע לא הי׳ מוכר הנכס, אין להקל. ולכן פסק מרן הגריש״א זצ״ל דאין להחשיב דירתו כנכס לגבי עיסקא בהלואות קטנות דאנן סהדי שלא הי׳ מוכר דירתו כדי לקבל כסף בסכומים קטנים, אבל אם לוה סכום גדול, כיון דבכה״ג הי׳ מוכר דירתו, יכול לסמוך ע״ז.

היתר עיסקא לצורך רכישת דירה

לפ״ז יש להסתפק מה ההיתר ללוות כסף בהיתר עיסקא כדי לקנות דירה כאשר אינו עושה שום עיסקא בכסף שמקבל למשכנתא.

בשו״ע הרב (הל׳ ריבית סמ״ב) כ׳ וז״ל וכל זה כשאותן המעות שמקבל הן עצמן עיסקא שמתעסק בהן להרויח, ואינו מוציא אותן ביציאותיו, אבל אם הוציא יתר מחצי המעות שהן הלואה ביציאה שאין בה ריוח, כגון לצורך פרנסתו (כוונתו לאוכל וכו׳) או דירתו או פרעון חובו... הרי זה ריבית גמורה עכ״ל.

והנה בשו״ת חשב האפוד (ח״א סי׳ נ״ג) דן בשאלה זו והביא דרבים מקילים משום דאע״פ דההלואה היא לצרכי הוצאות הבית, אבל סוף סוף הוא מרויח בזה משום שעי״ז נשאר לו כסף אחר להשתמש במסחרו, וא״כ בעקיפין נחשב כהלואה לצורך מסחרו, וכ׳ דאמנם סברא קלישה היא, אבל יש לצדד להקל מסברא אחרת דכשלווים כסף מהבנק, אין כאן מלוה שאחראי באופן אישי על הכסף ששייך שהאיסור ריבית יחול עליו, דלא החברים ולא המנהלים ולא הגזבר אחראים באופן אישי, והביא שהגאון מטשעבין זצ״ל הסכים דיש להקל בצירוף הני סברות. וזה כעין סברת הנ״ל משו״ת שואל ומשיב.

ונראה שאף לפי הפוסקים שהחמירו דלא כשואל ומשיב מהרש״ם וחשב האפוד, ולדבריהם נמצא שמי שאין לו עסקים אחרים ולוה כסף במשכנתא לצורך רכישת דירה, אינו יכול לסמוך על השואל ומשיב והמהרש״ם, מכל מקום צריך לומר סברא שמקילים דכיון דיש התייקרות הדירות, א״כ כשקונה דירה הרי הוא משקיע בדבר שמחירו יעלה מעלה מעלה, ואמנם לפעמים המצב הוא שאין הדירה עולה כ״כ הרבה כמו האחוזים שצריך לשלם לבנק עבור ההלואה, אבל יש עוד לצרף סברא דאם הי׳ צריך לשלם לבנק שכירות עבור מה שהוא גר בחלק של הבנק בדירה כמו בכל עיסקא, הרי בדרך כלל דמי השכירות בנוסף להתייקרות הדירה מכסים את דמי ההתפשרות שהוא צריך לשלם לבנק. אבל אם הוא לוה כסף מהבנק כדי לקנות דירה על נייר מהקבלן, ואינו יכול לגור שם אלא בעוד כמה שנים, אז א״א לצרף שכר הדירה, אבל בדרך כלל קניית דירה כזו באמת היא השקעה ונחשב כעיסקא.

סימן קפו

להתפלל עבור הצלחת המלוה

שאלה: נשאלתי מאחד שלוה כסף מפלוני, האם מותר לו להתפלל עבור המלוה, שהמלוה יצליח בעסקיו, או שיש בזה חשש רבית דברים, כי הרי הוא רוצה שהמלוה יצליח או כדי שהוא יריווח כסף שבעתיד יכול להלוות יותר ממנו, או סתם להטיב את המלוה עם תפילה והוא אולי תוספת על החזרת החוב ואסור משום רבית דברים, ויש לעיין בזה.

תשובה: לענין הוראה למעשה מורין בדרך כלל שמותר להתפלל עבור המלוה שיצליח וגם להזכיר בתפילתו את זכות ההלואה, כי כאשר אינו מדבר ישירות אל המלוה אין בזה מחזי כריבית. אבל לא יאמר הלוה למלוה התפללתי עבורך, כאשר דיבור זה לא היה נאמר לולי ההלואה, וכל שכן שאין לומר תלוה לי כסף ואני יתפלל עבור ההצלחה שלך.

ובאמת הגיע אלי פעם מעשה שהיה עם יהודי שעדיין לא שמר תורה ומצוות אבל הוא שמע על שכן שלו שהוא צריך הלואה, והגיע אליו ואמר לו שיתן לו הלואה רק מאחר וכעת הוא הימים הנוראים והוא עצמו לא מגיע לבית הכנסת אבל מאמין שיעזור לו אם יתפלל הרי הוא מוכן לתת לו ההלואה בתנאי שיתפלל עבור הצלחתו לשנה הבא בראש השנה, והסתפק הלוה האם מותר לו לעשות כזה דבר או שמא יש כאן איסור רבית.

איתא בגמ' (ב"מ עה.) תניא רבי שמעון בן יוחא אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום, ת"ל נשך כל דבר אשר ישך אפילו דיבור אסור. ולדינא כתב הרמב"ם (פרק ה' הלכה י"ג) **ובשו"ע** (סימן ק"ס סעיף י"א) דאם לא היה רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו שלום. ואם היה רגיל להקדים לו שלום קודם לכן מותר, דמה שמקדים לו שלום עכשיו אינו מחמת ההלואה.

בשו"ע הרב (סעיף ט') כתב וז"ל: ואפילו לדבר דבור טוב בשביל ההלואה או בשביל הרחבת זמן אסור, כגון להקדים לו שלום אם לא היה רגיל מתחילה להקדים לו, ואין צריך לומר לקלסו בפניו או להודות ולהחזיק לו טובה או לברכו בפניו על שהלוהו או על שהרחיב לו זמן שנאמר נשך כל דבר אשר ישך אפילו דבור אסור, עכ"ל. מבואר דאיסור רבית דברים הוא רק בפניו אבל שלא בפניו רשאי לקלסו ולברכו. והטעם דאף שהמלוה נהנה כששומע אח"כ שהלוה קילסו ובירכו הוי הנאה דממילא ולא חשוב הנאה ממלוה ללוה.

ראיתי שיש להעיר דהנה אי' בגמ' (קידושין ח:) א"ר יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה

משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון. והקשו תוס׳ וא״ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו, ויש לומר דדייק מדכתיב ושכב בשמלתו וברכך ואי לא הוי קונה ליה א״כ כשמברכו העני הוי ליה רבית דברים. והיינו דאם לא קונה המשכון הרי המשכון של הלוה וכשמברך את המלוה מחמת ההלואה הרי זה רבית דברים. מבואר לכאורה דאף שמברכו שלא בפניו על שהחזיר לו את כסותו הוא רבית דברים, וכדמשמע סתמא דקרא ושכב בשמלתו וברכך.

ובאמת הסכמת גדולי פוסקי דורנו היא שכל מה שאסרו משום רבית דברים הוא אפילו כשאינו אומר כך בפניו. מיהו יש לעיין דהרי בשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן כ״ז) כתב שמותר לתת מתנה למלוה עבור ההלואה אם המלוה לא ידע כל שהלוה הוא הנותן. הא מבואר דאף אם המלוה יהנה ממתנה זו אלא שלא ידע שהלוה נתן את המתנה עבור ההלואה מותר. ולפי זה יש לומר דכיון שהתורה אומרת ושכב בשמלתו וברכך הרי שהמלוה יודע שמברכו ובכה״ג איכא איסור רבית. אולם דברי הגרשז״א חידוש דלכאורה יש איסור על הלוה להנות את המלוה בדבר שלא היה עושה לו אם לא הלוהו ומהיכי תיתי לומר שכל האיסור הוא רק כשהמלוה יודע שהוא מהלוה. ומ״מ ברבית דברים ודאי הדברים נכונים שכל האיסור הוא רק כשהמלוה יודע דבזה נהנה מעצם ידיעתו וכשאין המלוה יודע מותר לברכו ולקלסו.

והנה נלענ״ד שיש בזה איסור רבית דברים, ואח״כ ראיתי בספר מרבה תורה (סימן ק״ס ס״ק כ״ט) שכתב בפשיטות שאסור לבקש מהלוה להתפלל עבור המלוה אבל מותר ללוה לומר למלוה הלויני ואתפלל בעדך ורק אסור לומר על מנת עי׳ שם טעמו. וכן כששאלתי את מרן הגר״א נבנצל שליט״א אם יש כאן חשש רבית השיב לי בתשובה שבהחלט יש כאן איסור רבית. וברשימות הגר״י שוב שליט״א כתב מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ״ל שמעתי דמותר, ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א שמעתי דאסור.

אח״כ ראיתי בספר שו״ת וישמע משה לידידינו הגר״מ פריד שליט״א חלק ד׳ (סימן קי״ג) שכבר דן בשאלה דידן ובירר אצל כמה מגדולי הפוסקים שליט״א, ולמעשה הגר״ח קניבסקי הגרי״מ שטרן והגר״מ גרוס שליט״א ועוד פסקו שבודאי יש בזה חשש רבית. ויש שהביאו טעם על מה שהזכרנו בכמה מקומות משו״ע (סימן ק״ס סעיף י״ב) ובט״ז (ס״ק ה׳) ושו״ע הרב (סעיף י׳) שיש איסור לציית למלוה בתנאי של ההלואה.

והגר״פ וינד שליט״א אמר שאם המלוה אינו מבקש כלום מן הלוה פשוט שמותר ללוה להתפלל עליו מעצמו, ומותר לו אפילו לומר לו לאחר מכן, התפללתי עליך. אולם אסור למלוה לבקש ממנו בתנאי להתפלל עבורו. ויש להסתפק האם האיסור רק אם מעמיד זאת כתנאי לקבלת ההלואה או גם אם נותן את ההלואה בכל מקרה רק מבקש מן הלוה שיתפלל בעדו, האם גם בזה יש חשש איסור רבית דברים, וצ״ע.

ונראה לי להוסיף שיש לחלק בין אם המלוה מתנה מראש שיתן לו הלואה בתנאי שיתפלל לבין מלוה שנותן הלואה בכל זאת רק בתורת בקשה ביקש ממנו אם יכול גם לכוין על הצלחתו וכדומה, שאם רק מבקש ממנו ולא מתנה בתנאי מתחילה ניתן להקל, וזה על פי מה שפסקו לי כמה מגדולי ההוראה שליט״א לגבי לימוד משניות לזכות המלוה שאם רק מבקש ממנו לעשות כן ולא מתנה עמו אין חשש רבית, וראיתי בשו״ת וישמע משה שם שהסכים לסברא הזאת הגרמ״מ שפרן שליט״א.

וכמובן עוד מקום שניתן להקל להתפלל עבור הצלחת המלוה אם הלוה היה רגיל לעשות כן מלפני ההלואה, ממילא אין חשש אפילו אם המלוה חזר וביקש ממנו לעשות כן, וכן דעת הגרש״א שטרן שליט״א להלכה למעשה.

ע״כ הזכרנו מח׳ בין הפוסקים בזה והיכי תימצא מתי ניתן להקל, אלא שיש לציין דבספר וישמע משה שם הביא כמה גדולי הוראה שפסקו שאין בזה חשש בכלל כי הרי לא נותנים למלוה כלום רק הקב״ה שולח לו את הברכה וממילא אפילו בתנאי אין חשש רבית, ומ״מ רוב הפוסקים חששו גם לזה ובפרט שנתן את ההלואה רק בתנאי.

ולסיים עם חידוש נוסף שראיתי בספר סדר הרבית חלק ב׳ (תשובה י״ג) שכתב שם אודות התשובה שהזכרנו משו״ת אגרות משה לגבי כתיבת הנצחה למלוה עבור הוצאת ספרים, ורצה ללמוד מדבריו דאע״פ שהמלוה נהנה במה שמפרסם וכותב לו ברכה אין זה רבית דברים ורק בלשון תודה אסור. והטעם כיון שמודה לו הרי זה רבית מלוה למלוה אבל כשכותב בסתמא ברכה למלוה אין זה חשוב מלוה למלוה ומותר דאח״כ כשרואה זאת נהנה מאליו. ולפי זה ה״ה לגבי להתפלל להצלחת המלוה, אף אם יודע למלוה שהלוה יתפלל להצלחתו או לרפואתו כל שלא הודיע לו לא חשוב רבית מלוה למלוה אלא הוא הנאה דממילא המותרת, עכ״ד. ולמעשה מידי מח׳ הפוסקים לא נפקא ולכן מן הראוי להחמיר בזה אא״כ הוא רוצה להתפלל עבורו בלי שהמלוה יבקש ממנו וכדומה.

סימן קפז

שמירה על ילדים יום אחד תמורת שישמרו עבורו ב׳ ימים

שאלה: השאלה שמתעוררת בהרבה מקרים הוא במה שמצוי כששכן אחד רוצה לנסוע לנופש וביקש מהשכן שלו לשמור על ילדים והתנה עמו שאם הוא צריך אח״כ לנסוע לנופש אפילו ליומיים הוא ישמור על ילדיו האם יש בזה חשש ריבית?

תשובה: תנן (ב״מ עה.) אומר לחבירו נכש עמי שיעקור עשבים לא טובים עמי היום ואנכש עמך למחר, ולא יאמר נכש עמי ואעדור עמך, והטעם כי מותר להחזיר לו מלאכה שווה ולא כבידה יותר. ונחלקו הראשונים בפירוש המתני׳ אם האיסור דוקא

כשמלאכה כבידה יותר אע״פ ששווה באותו שוויות, ויש ראשונים שנקט שהעיקר תלוי בשוויות ולא בכבידות המלאכה.

ונחלקו האחרונים אם האיסור קיים דוקא אם מתנה בתחילה לעשות מלאכה לחבירו על מנת שחבירו יעשה עמו אחרת שיותר כבידה. בחידושי מהרא״ל צינץ כתב שדוקא אם מתנה מתחילה, ובלאו הכי מותר. והטעם כיון שיש חיוב ממון יכול לפטור אותו ביותר, ויש אומרים שדוקא בממון מחזי כרבית אבל גבי ניכוש ועידור לא מתחזיא כרבית. אולם בגידולי תרומה שער מ״ו חלק ג׳ אות כ״ד והובא בדרכי תשובה נקט שאפילו אם לא התנה מתחילה אסור.

והנה מבואר מדברי השו״ע (סימן ק״ס סעיף ט׳) שהאיסור לעשות מלאכה עבור מלאכה שנעשתה בשבילו הראשון היינו כששוה יותר או קשה יותר, אלא שיש לעיין מה הגדר אם המלאכות הם אותו מחיר אלא שלאחד הוא קצת יותר קשה או שיש טירחא יתירא האם גם זה אסור.

בחכמת אדם (כלל קל״א דין י״ג) כתב שאסור לומר לחבירו עשה עמי מלאכה היום ששוה דינר, ואני אעשה עמך בשבוע אחר מלאכה ששוה שנים או מלאכה שהיא יותר כבידה. ומבואר להדיא שיש שני אופנים לאיסור או ששוה שנים או שהיא כבידה יותר, ואם היא כבידה אסור אפילו כשאינה שוה שנים, ועי׳ היטב בספר ברית יהודה (פרק י״א סוף הערה ב׳) מתי בנידון דידן יש שאלה רבית ומתי אין.

וא״כ במעשה של החלפת דירות באותו שוויות ואותו גודל אלא שלאחד יש מעלית ולשני אין מעלית כתב בספר התשובות חלק ב׳ (שאלה קפ״ו) דלפי זה אף שאינו שווה יותר, מ״מ עצם הדבר שיש תועלת בדירה השני יותר מהראשונה משום המעלית נחשב לאיסור. [ואף שמבקום אחר כתב שאם מה שמוסיף אינו מוגדר כדבר אחר לגמרי לית בזה איסורא, מ״מ נראה דתוספת מעלית לגבי שכירות דירה נחשבת לפעמים כדבר אחר לגמרי, ותלוי במקומות].

וה״ה לענין לשמור על ד׳ ילידם אחרי ששמרו בשבילו על ג׳ ילדים והתנו בכך יש לומר שיש חשש רבית, משום שזוהי רבית של נכש עמי ואעדור עמך, ויש עצה שהמשפחה של שלשה ילדים תשמור תחילה על המשפחה של ארבע ילדים ובאופן זה אין כאן כלל רבית, ויש להדגיש שכל זה איירי דוקא כאשר מקפידים זה על זה ומתחייבים זה לזה, ולכן נחשב הסכם כזה להלואה, אבל אם אין בזה הקפדה והתחייבות מותר.

ובספר רבית לאור ההלכה (עמוד ר״י) כתב דנראה דכל הדינים האלו הוי בדרך תנאי אבל אם נעשה בדרך גמילת חסד הדדי ששני הצדדים מעוניינים לעזור כל אחד לשני שוב אין לחוש בזה שהאחד עושה לשני מלאכה כבידה יותר בגלל ההמתנה, בפרט אם רק החליטו לעזור האחר לשני וטרם סוכם מי יעזור קודם ומכל מקום טוב ליזהר בכל מקרה להדגיש שאינם עושים זאת בתורת התחייבות. לכן שכנות וידידות שדרכן לגמול חסד זו לזו, אע״פ שידוע שגם השניה תשמור את ילדי הראשונה בעת הצורך אין

זה חשש רבית גם אם תשמור אותם למשך זמן ארוך יותר ממה ששמרה הראשונה וגם אם ילדי השניה הם בגילאים הדורשים פיקוח הדוק יותר וכדו׳.

בספר חוט שני (פי״א עמוד פ״ח) כתב שדין זה מצוי בכמה אופנים כגון כמה אמהות שכל אחת שומרת את ילדי חברתה או עובדים שאחד מבקש מחבירו שישלים משמרתו בזמן אחר, אם לא התנה עמו על מנת שיעשה תמורת מלאכה זאת מלאכה יותר כבידה מותר. אך אם התנה עמו שיעשה תמורת מלאכה זו מלאכה יותר כבידה בזמן אחר או זמן יותר ארוך כגון שהאם ששמרו על הילד שלה תשמור על יותר ילדים וכדומה או על אותו מספר ילדים רק יותר זמן אסור. ולכן אם מתנים בעל מנת שיעשה עמו מלאכה כבידה יותר צריך לשלם עבור ההפרש של המלאכה היותר כבידה כך שאינו משלם לו יותר ממה שקיבל.

מיהו נראה שבשכנות שלא מקפידות זו על זו שכל אחת שומרת ילדי חברותיה בלי שום התחייבות שהאחרות תפרענה כשהיא תצטרך לעבודה זו רק שעושות הן בדרך גמילת חסד בלי חשבונות דלא שייך איסור זה למיחש דילמא ילד של זו טיפולו כבד יותר מזו או שזו יש לה שני ילדים וזו רק אחד דהואיל ואין כאן שום התחייבות תו לית ביה שייכות הלואה כל עיקר ואין כאן רבית מיהו אם עושות חשבון להתחייב זו כנגד זו שפיר שייך הך איסורא ויש להזהר בזה. ולכן בנידון דידן יש להחמיר כיון שהתנו מראש להתחייב לשמור על ילדיו. ולדינא כ״כ לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א שיש חשש רבית בכה״ג.

והנה בנידון דידן קיימא לן מדברי הפוסקים שליט״א וכן מבואר מסוגיא הנ״ל שיש איסור רבית לשמור על ילד א׳ בתמורה שמחר ישמרו על ב׳ ילדים וכדומה במקום שיש התחייבות ביניהם, וכן להחליף דירה עם דירה יותר גדולה. ולכן יש עצה או לא להתנות עם השכן שיש להקל אם אין התחייבות, או שהשכן עם ילד א׳ ישמור מתחילה על ב׳ הילדים של שכן השני שאז אין רבית אח״כ אם זה אפשרי. או שינסו לעשות באותו שבוע שאז אין אגר נטר וממילא אין חשש ריבית.

סימן קפח

לתת חיבוק למלוה - וגדר האיסור של אמירת שלום למלוה

בדבר השאלה מאחד שלוה כסף מפלוני והוא טיפוס שנוהג מטבעו לתת חיבוקים למי שלא ראה כל כמה זמן, והסתפק האם מותר לו לתת חיבוק למלוה שלו. ומתוך הדברים הסתפקתם בגדר אמירת שלום למלוה ובפרט למי שרגיל בכך אם יש בזה איסור או לא.

תשובה: והנה כתב ברמב״ם (הל׳ מלוה ולוה פרק ח׳ הלכה י״ב) וז״ל: מי שלוה

מחבירו ולא היה רגיל מקודם להקדים לו שלום, אסור להקדים לו שלום, ואין צריך לומר שיקלסו בדברים או ישכים לפתחו, שנאמר "נשך כל דבר" אפילו דברים אסורים, עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (סימן ק"ס סעיף י"א) אם לא היה רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו.

והנה הרמב"ם חידש איסורים שאינם מוזכרים בגמ', כגון להשכים בפתחו, ובספר תורת רבית (פרק ד' בירור הלכה ד') הסתפק במקור הדבר, וכתב מדברי חז"ל ברכות דף יד. שאסור ליתן שלום לחבירו קודם שיתפלל, וזה כולל האיסור להשכים לפתחו, וצריך לומר טעם האיסור דכמו שמכבדו כשמקדים לו שלום, ה"ה שמכבדו כשמשכים לפתחו.

בספר מעדני יום טוב חלק ו' (עמוד ק"ט) כתב שיש מקום לבאר שהרמב"ם בא להחמיר ולאסור להשכים לפתחו גם אם היה רגיל בכך לפני ההלואה, דומיא דקילוס שאסור בכה"ג, ואינו דומה לשאילת שלום דשרי אם היה רגיל בכך לפני ההלואה. צדדי הספק הם האם האיסור להקדים שלום הוא משום שמכבדו, וממילא כשרגיל בכך אינו בכוונה לכבדו, או שמא האיסור להקדים שלום הוא דהוי גדר ברכה שמברכו עבור ההלואה, ונפקא מינה ביניהם אם יהיה אם מותר ללוה לחבק את המלוה או לתת יד למלוה בהקדמה, שאין בזה לשון של ברכה, ומ"מ יש בזה משום דרך כבוד.

יש שרצו להוכיח דנתינת היד אסור ברבית כמו שהוא אסור בשוחד, דבשניהם נוהג אותו סוג איסור, רבית דברים ושוחד דברים, והרי שנינו בכתובות דף קה: היכי דמי שוחד דברים, כי הא דשמואל הוה עבר במברא, אתא ההוא גברא יהיב ליה ידיה (ונתברר ששמואל היה צריך לדונו בדין תורה). אולם הדרכי תשובה (ס"ק ע"ו) הביא מספר מרבה תורה דבלשון חז"ל מדוייק דהאיסור הוא נתינת שלום בפה דוקא, ומה שנותנים יד זה לזה דרך כבוד אין חשש בדבר, ואין לדמות האיסור שוחד לרבית, בפרט דבסוגי' התם פרש"י שנתן לו יד כדי לסומכו כשעבר הגשר, ולכן החמיר שמואל כיון שנהנה ממנו.

ויש לעיין בנידון דידן אם חיבוק דומה לנתינת יד שאת"ל ששוים הם הרי לנו שאין בזה משום איסור אמירת שלום למלוה, ואף את"ל שאין לדמות נתינת יד שהוא דבר יותר פשוט ושקט לנתינת חיבוק שמראה הרבה יותר כבוד ושלום, מ"מ נלענ"ד שבנידון דידן ניתן להקל ממה שנחשב כרגיל בזה כפי המציאות שתיארתם שהלוה הוא בן אדם שמראה חיבה כך להרבה אנשים ובפרט למי שמכיר.

ובביאור ההיתר של רגיל, הרמב"ם ושו"ע כתבו בהדיא שאם רגיל לומר שלום אין חשש רבית דברים, ולענין אגב ראה בדרכי תשובה (ס"ק ע"ב) שהביא מספר מרבה תורה ס"ק כ"ז סוף אות ג' שכתב די"ל דברגיל ליתן לו שלום אם כעת לא יתן לו שלום יהי' לפניו בזיון וגדול כבוד הבריות שדוחה אף ל"ת ובודאי שרי אף אם אומר לו אח"כ בינו לבין עצמו שבשכר מעותיו הוא עיין שם ולא הבנתי מה בזיון וכבוד הבריות שייך במה שיכול לומר לו אח"כ שבשכר

מעותיו הוא הלא יכול ליתן לו שלום ולא יאמר לו כלום מזה.

ובגדר של רגיל להקדים לו שלום, מצאנו בכמה מקומות בש"ס ופוסקים שרגיל הוא ב' או ג' פעמים וכך הביא בדרכי תשובה (ס"ק ע"ג) מספר מרבה תורה שם אות ה' שכ' דמלשון הש"ס והפוסקים נראה פירושו שהוא רגיל ב' או ג' פעמים אבל אם לא הי' רגיל להקדימו רק פעם א' הוא פלוגתת הראשונים עיין שם. ומאידך בביאור הגר"א (ס"ק יד) הביא תוספתא בב"מ סוף (פרק ו') ר"ע אומר קשה רבית שאף שאלת שלום רבית, כיצד והוא שלא שאל בשלומו בימיו עד שלוה הימנו, וכן מבואר בירושלמי, משמע שאם שאל בשלומו פעם אחד כבר הותר לשאול בשלומו גם אחרי שלוה ממנו.

בספר מעדני יום טוב (עמוד ק"י) כתב דנראה לו דיש מח' בדבר, ואע"פ שקיימא לן דאיסור רבית דברים הוא דרבנן, מ"מ ראוי לנהוג כמ"ש הפמ"ג בהל' עירובין (סימן שס"ח א"א ס"ק א') שהביא כמה שיטות בגדר של רגיל, וסיים דעכ"פ בג' פעמים ודאי מיקרי רגיל, והגם שיש מקום לחלק בין הל' עירובין להל' רבית, מ"מ מחמת חומר האיסור של רבית, אינו ראוי להקל אא"כ היה רגיל להקדים שלום למלוה לפני שהלוה לו, פירש שכבר הקדים לו שלום ג' פעמים, וראה עוד בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י' הערה ק"ט).

ובאמת מצאנו כמה דרכים בפוסקים שנוכל להקל בזה, וכן במקרה דומה לגבי שאלת שלום למי שרגיל, בספר ברית יהודה (פרק י"א הערה ס"ב) חידוש שהרי ההיתר של רגיל הוא משום דבכה"ג אינו ניכר שמקדים לו שלום משום שהלו לו, ולכן אם נולדה סיבה לאחר ההלואה שאפשר לתלות בה למה מקדים לו שלום, הוי כמו רגיל, ולכן אם נעשה שכנו או קרבו אחרי ההלואה מותר לו להקדים שלום למלוה.

יש לדון בכה"ג להקל בזה מעוד טעם, אם הלוה הכיר את המלוה לפני ההלואה ולא היה מקדים לו שלום, אסור לו להקדים לו שלום אחרי שהלוהו משום שהדברים ניכרים שעושה כן משום רבית, אבל באופן שהלוה לא הכיר את המלוה עד היום, ועכשיו שהלוה לו כסף הוא מכירו אם הרגלו של הלוה להקדים שלום לכל מי שמכירו במקצת, בספר רבית לאור ההלכה (פרק ח' הערה ג') הביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שמותר לו גם להקדים שלום למלוה בכה"ג. ולפי זה נראה שגם מי שרגיל לתת יד או חיבוק לכמעט כל מי שמכיר כשרוצה לומר להם שלום עליכם יש להקל אפילו כשאינו רגיל לעשות כן לאותו מלוה לפני ההלואה. וראה עוד בספר ברית יהודה עיקרי דינים (פרק י' הערה ק"ט) ובספר משנת יוסף סוגיות ביורה דעה (עמוד ק"ו).

ולענין עוד כמה פרטים באמירת שלום, ראה בספר תורת רבית (פרק ד' הערה י"ב) שכתב דאם המלוה הקדים לומר שלום ללוה בודאי מותר להשיבו שלום, דאין זה בשביל מעותיו שהלוהו אלא שעונה למלוה, ואדרבה מבואר בברכות דף ו: שאם חבירו נתן לו שלום ולא החזיר לו שלום נקרא גזלן, והוסיף

עוד בבירור הלכה אות ב׳ דלפי מה שכתב המהרש״א שם דמנהג דרך ארץ נהגו שהמשיב כופל שלום ממילא אם המלוה מקדים שלום ללוה לכפול לו שלום, כיון שכן נהגו ואין זה מושם שהלוה לו.

עוד הוסיף שם שאם המלוה רגיל לומר לו שלום, מותר ללוה להקדים לו שלום, דהרי בגמ׳ שם אמר רב הונא כל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר בקש שלום ורדפהו.

סימן קפט

להשתמש עם גמרא של המלוה בשיעור דף יומי

שאלה: בדבר השאלה שהסתפקתם במה דאיתא בשו״ע סימן ק״ס סעיף ז׳ אין ללוה להנות מהמלוה, ומעשה שהיה שנשאלתי למעשה אודות לוה שהגיע לשיעור דף היומי במקרה ששם היו גמרות לכל אחד מהמשתתפים ולא היו גמרות נוספים, ומצא גמרא שלא בשימוש והשם בפנים היה של המלוה שלו, האם מותר לו להשתמש בגמ׳ הזה במשך השיעור של הדף יומי?

תשובה: והנה תוס׳ במסכת בב״מ דף סד: כתב שצריך המלוה להזהר מלהנות מהלוה שלא מדעתו כל זמן שמעותיו בידו, וביאר הדברים היא שחידשו כאן דאע״פ שהנאה זו אינה באה מחמת ההלואה שהרי אפילו אם לא היה מלוהו היה מהנהו בכך אפילו הכי אסור דהואיל ונהנה שלא מדעתו נראה שסומך עליו דבשביל מעותיו שבידו יסבול לו, וכתב בפרישה שיש בזה משום מראית עין משום דנראה כנהנה מחמת ההלואה. ובספר חלקת בנימין הוסיף דאע״פ שאין הכל יודעים שהלוה לו מ״מ לא חילקו חכמים באיסורם.

עוד ראינו בתוס׳ שאפילו בדבר שאין הלוה חסר מחמת הנאתו דבלאו הכי לא הוצרך להשתמש בו לעצמו ולא היה משכירו לאחרים וכן אפילו אם המלוה אין לו הנאה כ״כ שלא היה שוכר אותו דבר אצל אחרים, וכן אפילו אם הוא דבר שהכל רגילים להשאיל לחבריהם בחנם.

לדינא כתב בשו״ע (סימן ק״ס סעיף ז׳) שצריך המלוה להזהר מליהנות מהלוה שלא מדעתו כל זמן שמעותיו בידו אפילו בדבר שהיה עושה לו אף אם לא הלווהו אבל אם נהנה ממנו מדעתו מותר בדבר שהיה עושה לו אף עאם לא הלוהו ובלבד שלא יהא דבר של פרהסיא כגון לדור בחצרו ולהשתמש בעבדיו. וראה עוד לקמן סימן קס״ו סעיף א׳.

והנה עוד נתחדש לנו בדין זה דאע״פ דמצאנו בעוד כמה דינים שאם היה רגיל להשתמש בדברים של הלוה לפני ההלואה שאין חשש רבית, מ״מ שאני הכא כיון שזה בפרהסיא ורבים יודעים מזה, נראה כרבית, וכן ראינו בספר שערים מצויינים בהלכה שכתב כן לגבי כל דבר מפורסם כמו מכונית משא ששם הלווה עליה וכדומה.

וכבר כתב בש"ך (סימן קס"ו ס"ק א') בשם הרא"ש שיש אומרים היכא דידוע שקודם ההלואה היו אוהבים זה את זה שהיו משאילים חצר זה לזה אם היו צריכים מותר להשאיל גם לאחר הלואה, ואינו אסור אלא רק בסתם בני אדם וכ"כ המרדכי ושאר פוסקים ונראה דלא שרי בכה"ג אלא דברים שאינן של פרהסיא כגון השאלת בהמה או כלים.

ולענין השתמשות בדירה עיין בספר חוט שני הל' ריבית (עמוד נ"ח) שפסק לפי הנ"ל דנראה דאב המלוה לבנו כספים מותר לבן לתת לאביו את דירתו לשבת או לימות בין הזמנים כפי הנהוג, דאף דהוי דברים של פרהסיא, מ"מ דברים שמוכח שאין זה משם המתנת המעות אלא משום שכך נוהגים קרובי המשפחה זה בזה הרי זה מותר.

עוד כתב שם מעשה שהיה בהורים שהשיאו את בנם לכלתם, והיה באפשרותם ליתן להם דירה לדור בה בחינם ולא במתנה, ויהי היום רצו החתן וכלתו לקנות את הדירה מן ההורים ונתנו להורים תשלום ראשון של חמישים אלף דולר. והנה באדם זר אסור להם להתגורר בדירה כמבואר כאן אמנם הכא נראה שמותר להם להמשיך להתגורר בדירה שהרי רואים שגם קודם הקניה דרו בדירה ומוכח מזה שאין זה משום המתנת מעות אף דהוי מילתא דפרהסיא.

והנה לגבי נידון דידן יש לעיין האם נידון דידן קיל טפי או לא, שהרי מצד אחד כבר מבואר בדברי האחרונים סמ"ע (סימן ע"ב ס"ק ו') ובש"ך (שם ס"ק ח') שאפילו להשתמש בספר של הלוה אסור, וכך כתב בברית יהודה (פרק י"ג סעיף ח'), ומאידך הוסיף שם דלכאורה נראה דבאופן שמותר ליקח טלית ותפילין של חברו שלא מדעתו, כמבואר באו"ח (סימן י"ד) נראה דמותר גם להשתמש משל הלוה בענינים האלו. ואע"ג שמדברי הש"ך חו"מ שם משמע דדמיא לספרים מדעתו, והרי משמע שם שבספרים אף מדעתו אסור, מ"מ נראה דכיון שלכל אדם מותר ליקח טלית ותפילין שלא מדעתו אינו נראה כסומך על הלואתו והוי כרגיל. וכבר כתב בשו"ע הרב (סעיף י"ב) שאם היו אוהבים זה לזה כ"כ שהיו רגילים להנות זה מזה שלא מדעת יש להתיר.

ובספר חלקת בנימין (ס"ק נ"ז) הביא בשם גידולי תרומה שכתב דקודם ההלואה או אחר פרעון ההלואה מותר ליהנות שלא מדעתו דאין הרבית ניכרת דיאמרו דגם בלא ההלואה היה משתמש ולא גזרו על רבית מוקדמת או מאוחרת רק כשניכר הדבר, עי' עוד בספר משנת רבית (פרק ג' סעיף כ').

ולדינא ביררנו אצל גדולי ההוראה שליט"א, מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיכול השתמש עם הגמרא בכה"ג. וכן הורה הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א, וכן כתב לי הגרש"ק גרוס שליט"א במח"ס שבט הקהתי שאם המלוה אינו מקפיד שילמוד מהגמרא שלו מותר.

סימן קצ

מתנה לבר מצוה של בנו של המלוה

שאלה: שאלה מצויה שמגיע תמיד לבית הוראה הוא אודות אנשים שמלווים כסף ליהודים, ולפעמים המלוה עושה שמחה יש כאלו לויים שלא מכירים את המלוה לפני ההלואה, ובכל זאת מגיעים ומביאים מתנות או שמופיעים בשמחה שלי, האם מותר להם לעשות את זה, או שיש חשש רבית דברים?

תשובה: למעשה קיימא לן (סימן ק"ס) שאסור ללוה לשלוח מתנה לרגל השמחה שיש אצל המלוה אא"כ היה רגיל בכך לפני ההלואה, ומ"מ מותר ליתן מתנת בר מצוה לבנו של המלוה כשנותנה לו אחר שכבר הגדיל, דאז האב אינו זוכה במתנה (כמבואר ברמ"א חו"מ סי' ע"ר ס"ב), אבל גם זה רק בתנאי שהמלוה לא היה קונה ספר כזה לבנו (כגון גמ' לצורך הלימוד בישיבה), משום שממתנה זו אין הנאת ממון למלוה, דאל"ה קמשתרשי ליה (ברית יהודה עיקרי דינים פ"י סמ"ג), אבל בחלקת בנימין (סי' ק"ס סקצ"ח) העיר, שאם יש בנתינת המתנה להבן משום כבודו של האב - וזה שכיח מאוד שעיקר סיבת נתינת המתנה היא כדי לכבד את האב ולא הבן בעצמו - אסור משום רבית דברים, אא"כ בשמחות הקודמות, הלוה נתן מתנות לבני המלוה, דבכה"ג הרי דינו כשאר רבית דברים דשרי אם הוא רגיל בכך.

בברית יהודה (הנ"ל) הסתפק למה עצם בואו לשמחת המלוה אינו נחשב כרבית דברים, דהרי מכבדו בהופעתו שם, אא"כ הוא רגיל להשתתף בשמחות של המלוה, או שהבחור הבר מצוה או החתן הם ידידים שלו, ואז אע"פ שגם האב המלוה יהנה, אין לאסור בהנאה דממילא כזו. עוד יש צד לומר, דאפשר יש להקל משום שאחרי שהמלוה הלוה לו, הם נהיו ידידים, וממילא הוא מגיע להשתתף בשמחת המלוה מחמת הידידות ולא מחמת ההלואה.

סימן קצא

להחזיר יותר משום שאין לו עודף - change the Keep

כתבו הפוסקים שאם הלוה מחזיר למלוה יותר ממה שלוה ממנו משום שאין לו הסכום המדוייק (למשל שלוה ממנו 99 ש"ח ויש לו שטר של 100 ש"ח), אם ידוע לכל שאין כוונתו משום אגר נטר, אלא למתנה בעלמא כדי למנוע טירחא לחפש מי שיפרוט לו השטר של מאה ש"ח, הדבר מותר, וכמו"כ מה שנוהגים לעגל סכומים קטנים, אע"פ שמחזיר לו יותר ממה שקיבל, הואיל ורגילים בכך שרי (ע' ברית יהודה עיקרי דינים פ"ד

הערה ט', ונתיבות שלום עמוד פ"ז ד"ה לוה, וחלקת בנימין סי' ק"ס סוסקל"ג), והוסיף בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' פ"ח סק"א) שאם יאמר למלוה שיתן העודף לצדקה בשביל מצוותו של הלוה, בודאי אין חשש, אבל ע' בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ע"ו, וחי"ג סי' ס"ה סק"ב) שהתיר רק אם אין דרך אנשים להקפיד בסכומים קטנים כאלו. וראה בכל זה בספרי אהל יעקב הל' ריבית כמה פרטי דינים חשובים הנוגעים למעשה.

ומענין לענין באותו ענין, תמיד שואלים אותי אנשים שלוו כסף ממלוה וכעת בשעת הפרעון לא זוכרים בדיוק כמו היה הסכום, ולכן רוצים להוסיף קצת כסף כדי למנוע מספק האם מותר להוסיף בשעת הפרעון את הכסף, או שיש איסור משום רבית?

תשובה: הראב"ד (בתמים דעים סי' ס') כ' שאם משלם סכום מסויים מספק שמא הוא חייב סכום כזה, אינו נחשב כשכר המתנת מעות כיון שרק משלם מחמת הספק, ולכן אין בזה משום רבית, ומ"מ י"א דלרווחא דמילתא יאמר למלוה שאם אינו חייב לו, נותן לו המעות במתנה גמורה (ברית יהודה עיקרי דינים פ"א הערה י"ג), ואע"פ שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' ק"ס ס"ה) שאם אומר לו בשעת לקיחת הרבית, אני נותנו לך במתנה, אסור לקבלו ממנו ואפילו ברבית דרבנן (ש"ך שם סק"ו), מ"מ כ' האחרונים (ע' שו"ת אבני נזר חו"מ סי' כ"ג, ושו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קס"א, וח"ט סי' פ"ח סק"ב) דבממון שיש ספק אם חייב לו, יתנו לו במתנה, משום שכל האיסור של רבית הוא רק כשנותן לו היתרה לפרעון החוב של רבית, ולא כשמשלם לו מחמת ספק שמא חייב לו בדין.

סימן קצב

לוה ב' ביצים ונמצא בא' מהם דם אם רשאי להחזיר ב' ביצים למלוה

שאלה: בדבר השאלה המצויה כל שבוע בין ב' שכנים שאחד לוה מהשכן שלו כמה ביצים ומוצא בתוכו א' עם טיפת דם והוא נוהג לא להשתמש עם כל הביצה אפילו בחלק בלי הדם, והסתפק הלוה האם מותר לו להחזיר למלוה ב' ביצים אע"פ שבמציאות רק השתמש עם ביצה א' שמא יש כאן חשש רבית כאילו לוה א' ומחזיר שנים שהוא איסור משום סאה בסאתיים, ואמרנו שנבאר בקיצור את ההלכה למעשה בזה על פי דברי הפוסקים שליט"א.

תשובה: והנה כבר הארכנו בספרי אהל יעקב הל' רבית בנידון של הלואת סאה בסאה ונציין בקיצור לכמה יסודות במקור ההלכה, והנה יש להדגיש שהדין של סאה בסאה נוגע דוקא לציור של סאה בשביל סאה כגון אחד שלוה בקבוק קולה על מנת להחזיר לו בקבוק קולה, ולא כדוגמאות

אחרים ששאלתם אודות לוה בקבוק פתוח או שקית חלב פתוחה ורוצה להחזיר בשעת הפרעון בקבוק שלם.

עיקרי דין הלוואת סאה בסאה

תנן בפרק איזהו נשך (דף עה.) וז״ל: לא יאמר אדם לחבירו הלוני כור חטין ואני אתן לך לגורן, הרי למדו מכאן שיש איסור להלוות דבר מאכל וכדומה לחבירו הנקרא הלואת סאה בסאה. והטעם שאסרו משום שיש חשש דבזמן החזרה יתייקר המאכל וכדומה ונמצא שמחזיר לו יותר ממה שלקח. וראה עוד בזה בגמ׳ דף סג:. הרי כל האיסור בהלואת סאה בסאה הוי דרבנן, דאי מן התורה מותר כיון דאזלינן בתר שעת ההלואה כמ״ש הרבה ראשונים, וכן מוכח מדברי רש״י דף סב. ד״ה אינהו, דהא סאה מסר ליה, וראה עוד מה שכתב הראשונים בריש פרק איזהו נשך. בספר חזון איש (סימן ע״ב אות ד׳) כתב על הגמ׳ בדף סב. שמכיון שאילו גזלו סאה חטים אינו חייב להשיב לו סאה חיטים אלא שיעור דמיה כשעת הגזילה, נמצא שלא גזל ממנו אלא שויה, וה״נ בהלואה אם ישיב לו יותר הוי רבית, ומ״מ לא הוי רבית קצוצה דהא אזלינן בתר שעת ההלואה אלא איסור דרבנן.

הגמ׳ בדף עה. הביא שם כמה היתרים בהלואת סאה בסאה, וז״ל וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשיה דמים שמא יוקרו חטין ונמצאו באות לידי רבית. אמר רבי יהודה אמר שמואל זו דברי הלל אבל חכמים אומרים לוים סתם ופורעים סתם. ופירש רש״י לוין ככרות סתם בלא קציצת דמים שלא החמירו לדקדק באיסור סאה בסאה כל כך. הא מדברי החכמים למדו כמה ראשונים שלא הקפידו בהלואת סאה בסאה אפילו אם החזיר דבר מועט יותר. ויש חולקים על בזה וכמו שהביא בבית יוסף (סימן קס״ב). ובביאור ההיתר של יעשנו דמים נפסק בשו״ע (סימן קס״ב סעיף א׳) שבהלואת סאה בסאה אפשר לעשותו דמים שאם יתייקרו יתן לו אותם דמים ואם לא עשהו דמים ונתייקרו נותן לה דמים שהיו שווים בשעת ההלואה ואם הוזלו נותן לו הסאה שהלוהו. וראה עוד בפתחי תשובה בשם הבית אפרים ובחוות דעת שם.

היתר נוסף איתא במשנה שם וז״ל: אבל אומר הלויני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח״ כיון דיש לו שפיר דמי משום שהפירות שבידו של הלוה נקנים למלוה וברשותו הוקרו, כ״כ רש״י בפרק ד׳ דף מד:, דהא סאה בסאה דרבנן הוא ובכה״ג לא גזרו. ובגמ׳ שם הביא שיטת רבי יצחק דקיימא לן כוותי׳ דאפילו אם יש לו רק סאה לוה עליה כמה כורין, וביאר רש״י שם הטעם כיון דכאשר לוה סאה על סמך סאה שברשותו נקנית למלוה שהרי עדיין יכול הלוה לאוכלה או למכרה, ואח״כ לפרוע לו חטים שיקנה בשוק, אם כן יכול גם הלוה לחזור וללוות על סמך אותה סאה פעמים רבות. ונחלקו בעלי התוס׳ שם אם צריך לומר בלשון קני בזה אחר זה או לא וראה בבית יוסף (סימן קס״ב סעיף ב׳). ויש מפרשים הטעם של ההיתר של ״יש לו״ משום שאנו רואים כאילו לוה סאה כנגד הסאה שבידו ונמצא שיש בידו עתה שתים, ואח״כ לוה שוב שתי סאין כנגדן וכן לעשות, ראה במגיד משנה (פרק י׳ הלכה ב׳). ואין אם לו מאותו המין,

אע״פ שיש בידו מעות שיכול לקנות בהם כל אותו המין אסור, כ״כ בבית יוסף ובש״ך (ס״ק ה׳) ודלא כמ״ש הט״ז וראה ברעק״א.

מדברי הגמ׳ הנ״ל ראינו עוד חידוש בדין של יש לו, והוא שאפילו אם אין לו אלא רק מעט מאותו המין סגי ליה, וכ״כ בשו״ע סעיף ב׳ והטעם כיון שהאיסור הוא מדרבנן הקילו בכל דהו, ראה בבית יוסף, ולשון הגמ׳ היא אפילו אם יש לו רק טיפה אחת של יין, רשאי ללוות עליה כמה כדים, וה״ה אם יש בידו חטה אחת יכול ללות עליה כמה סאין שירצה. ועוד טעם לזה ראיתי בספר רבית לאור ההלכה (פרק י״ד הערה ט״ו) שאמר הגרב״צ אבא שאול זצ״ל שהטעם הוא משום שטיפת יין ראויה לשתיה, וא״כ בשאר דברים כל שהמעט שיש לו ראוי לאכילה או לשימוש, הרי זה חשיב כיש בידו ורשאי ללות עליו.

עוד היתר מובא בגמ׳ בדף עב: שאם יש למוצר הזה שער קבוע בשוק אין איסור הלואת סאה בסאה והטעם כתבו הראשונים כיון דשכיחי אותם פירות וכדומה לקנותם, מדמינן ליה לאומר לו הלויני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח דמותר, וכן פסק בשו״ע (סעיף ג׳), וראה עוד בש״ך (ס״ק י׳).

העולה מכל הנ״ל שבהלואת סאה בסאה ישנם כמה התירים שלא תהיה איסור להלואת בקבוק קולה שלם כדי להחזיר בקבוק קולה שלם, או שיש לו מעט מאותו המין, או שיצא השער למוצר זה, או שיעשהו דמים, ולפעמים בדבר מועט אין קפידא ומתירים. קצרנו כאן הרבה בפרטי דינים הנוגעים להלואת סאה בסאה מאחר ואין כאן כל כך מקומם כיון שיש כמה צדדים חשובים שמונעים מהשאלה כגון שהרבה מוצרים היום נחשבים כיצא השער וכ״כ האחרונים. ועוד לפעמים יש לו מאותו המין אלא שצריך יותר ולכן לוה עוד מחבירו.

היתר דבר מועט כשלא מקפידין אצל בני אדם

והנה נלמד מדברי הגמ׳ דף עה. וכן נפסק לדינא בראשונים ובדבר הרמ״א (סימן קס״ב סעיף א׳) שמותר ללות ככר לחם בככר לחם כמטבע של כסף מאחר דהוא דבר מועט לא קפדי בני אדם להדדי. ומצאנו כמה טעמים לזה בראשונים וכמו שהביא הבית יוסף, יש אומרים שמותר משום שלא קפדי אהדדי בדבר מועט כזה, ויש אומרים משום דדבר מועט כזה אע״פ שאין לזה יש לזה ויכול ללוות ולקנות באשראי, וחשיב כיש לו. ובשיטה מקובצת הביא מרבינו פרץ שלגבי ככרות אין רגילות שישתנה שער שלהן בתוך כך, ובמשנה ברורה (סימן ת״נ שער הציון ס״ק ד׳) כתב דאפילו במקום שידוע שיעלה המחיר מותר.

בבית יוסף כתב דלפי המח׳ בגמ׳ שם בין הלל וחכמים אם מותר ללות ככר בככר יש אומרים שלפי החכמים מותר ללות ככר בככר וזה היתר בפני עצמו, ונמצא שיש כאן מח׳ בין הלל וחכמים בב׳ ענינים, חדא דלרבנן מותר סאה בסאה כשיש לו ולהלל אסור אף כשיש לו, ועוד דפליגי בככר דלרבנן מותר אפילו אם אין לו ולהלל אסור אפילו אם יש לו, וכדמשמע בגמ׳ שיש מח׳ בבין ענינים. ויש לעורר דבשלמא לפי הטעם דככר לא קפדי להדדי אתי שפיר דיש כאן ב׳

מח׳, חדא אם מותר ביש לו, ועוד בדבר מועט אם מותר או לא. אבל לפי הטעם שהביא הבית יוסף מהראב״ד שבדבר מועט אע״פ שאין לזה יש לזה, נמצא דעיקר טעמא של החכמים דמותר בככר הוא ממש הטעם שהתירו בדין הראשון דכל שיש לו מותר והלל שאוסר הוא משום שאוסר ביש לו ואין כאן ב׳ מח׳, כך העיר בספר דברי סופרים.

והנה הזכרנו את דברי הרמ״א (סימן קס״ב סעיף א׳) שאם אין מקפידים על דבר מועט אין חשש סאה בסאה להחזיר חפץ קצת יותר גדול וכדומה, ולכאורה בנידון דידן יש לדון בו היטב שהרי מצאנו בדברי הפוסקים שהסתפקו בדברי הרמ״א האם הרמ״א היקל דוקא לתת חפץ כשאין חשש שיתייקר בדבר מועט, ויש לחקור האם הכוונה רק שאין קפידא בדבר מועט דהיינו במה שמתייקר או מוזיל שווי המאכל או שגם אין קפידא אם מחזיר לו חתיכה מעט גדולה יותר. וכידוע נפקא מינה גדולה בזמנינו הוא לגבי החזרת ביצים במידה יותר גדול וכדומה, שאם לוה ביצה משכן או חצי לחם וכדומה האם צריכים להחזיר להם בדיוק מה שלוה או אפשר לתת מידה יותר גדולה. ובאמת המעיין בדבר תוס׳ יראה שההיתר להלוואות סאה בסאה כיון שהיו רגילים בכל זה ואי אפשר להזהר, ונראה דגם זה מותר, וכן דייקו מדברי השיטה מקובצת בשם הרא״ש. נמצא שעיקר הטעם של הרמ״א משום דלא קפדי אהדדי, וכן מוכח בבן איש חי פרשת עקב אות א׳, וכן מבואר במשנה ברורה (סימן ת״נ שער הציון ס״ק ד׳) שכתב שבהלוואת דבר מועט מותר אפילו היכא שידוע שיתייקר עד שיפרענו, וכן הבין הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר רבית לאור ההלכה (פרק י״ד הערה ט׳) וכן דעת הגר״מ שטרנבוך שליט״א בספרו קיצור דיני רבית המצויים (פרק ד׳ סעיף ב׳), וראה בברית יהודה (פרק י״ז הערה ו׳) במה שהאריך בזה.

בספר תורת רבית (פרק ז׳ בירור הלכה אות ז׳) כתב דעל פי הטעם של הרמ״א דלא קפדי ומחלי על דבר מועט ונותנו שלא בתורת רבית, יהיה כן גם ביחס לגודל הדבר, אם הוא קצת יותר גדול ואין רגילים להקפיד בכך. ואף שבגמ׳ נזכרה סברא זו ביחס לגודל וכמות רק אצל תלמידי חכמים, אך מהתוס׳ משמע שהסברא להקל בזה כנ״ל, ולכן בכל הדברים שאין בני אדם מקפידים כגון לחם לא מבעיא ככר בככר שהוא דבר אחיד, אלא אף חצי ככר אין בני אדם מקפידים בדיוק המידה הן פחות והן יותר. וכן בלווה שלשה תפוחים וכדומה אין דרך להקפיד בדיוק על הגודל, דאין שכנים שוקלים, אלא מחזירים פעמים יותר גדול ופעמים יותר קטן, שאי אפשר שיהיה בדיוק. אכן בביצים שמסמנים היום על פי מספרים, ייתכן שיצטרך להחזיר אותו מספר שלקח, שהרי הוא ניכר אם יחזיר מספר 1׳ במקום מספר 2׳, ומאידך יש לומר דלא קפדי בהכי, עכ״ד. וראה עוד בשו״ת להורות נתן חלק ו׳ (סימן ע״ו) במה שדן בזה.

ובספר ברית יהודה עקרי דינים (פרק י״ב הערה ג׳) כתב דנראה כשלוה ביצה אחת מסוג קטן ומחזיר ביצה מסוג גדול, ואע״פ שיש תוספת גם בכמות, נראה שבביצה יחידה אין ניכר טובת הנאה של ממון בסוג יותר גדול, וכן משמע בחידושי הרשב״א במסכת שבת דף קמ״ח. אולם פשוט שאסור לומר

לשכן שלו שנותן לו ביצה מסוג יותר גדול תמורת ההלואה שהבאת לי או משום שכבר עבר הרבה זמן. בספר קיצור דיני רבית המצויים שם פסק שכל שמוסיף בדבר הניכר כגון שנותן ביצים שמספרם גדול יותר נראה לכאורה שיש לאסור, וכגון שלוה ביצים מספר שלש ומחזיר ביצים מספר א׳ אבל אם מחזיר ביצים מספר 2 מותר אם אינם מקפידים, אולם הגרב״צ אבא שאול זצ״ל פסק שבכה״ג שהלווהו ביצים מספר 3 ומחזיר לו ביצים מספר 2 דמוכח להדיא שמוסיף לו אין בזה היתר וצריך להזהר בזה.

עוד בהיתר של שכנים

והנה כתב הרמ״א (סימן קס״ב) שיש מי שאומר דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם כמטבע של כסף דמאחר דדבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה וכן נוהגין להקל. בביאור הגר״א (ס״ק ה׳) משמע דמפקפק על היתר זה כמו שהשמיטו הרמב״ם והשו״ע, ומ״מ כתב בספר חוט שני הל׳ ריבית (עמוד פ״ו) דאף לדבריהם אם השכנים אינם מקפידים על עיקר החוב שמוחלים ומוותרים אף אם לא יחזיר את כל ההלואה מותר. ועוד כתב שם דנראה דאם לא קפדי דלהרמ״א מותר להלוות ככר בככר, מותר אף אם נתייקר הככר הרבה, אף דעל תוספת מרובה כזו כבר קפדי מ״מ כיון שההלואה נעשית בהיתר מותר להנך ראשונים. ומה שכתב דבר מועט דלא קפדי, היינו כדוגמת השמה ככר בככר. דהא דמותר להחזיר ככר להרמ״א אף אם הככר נתייקר וכנ״ל, נראה דמותר להחזיר גם קצת יותר מן הכמות שלוה אם לא קפדי על כמות זה, דהנה הלוה ככר אינו צריך לשקול את הככר כשמקבלו כדי לפרוע בדיוק מה שקיבל ויכול אח״כ לפרוע ככר אף אם הוא גדול קצת יותר באופן שלא קפדי על התוספת.

ואם קפדי השכנים אהדדי אסור להלוות ככר בככר לכו״ע. ונראה דאף אם לא תובע בפיו משכנו, אם מקפיד בלבו חשיב מקפיד ואסור. אם הלוה מקפיד והמלוה אינו מקפיד, אסור דמ״מ הלוה נותן רבית, והאיסור על שניהם, עכ״ד. ולמעשה בכל שאלות כאלו קבלתי מהגר״א נבנצל שליט״א שהמנהג להורות שאם אין מקפידים בין השכנים אין שאלה כפשטות דברי הרמ״א, אלא שנידון דידן יש לעיין טובא כי הרי הוא נותן לו קצת יותר בודאי בזה שנותן לו חבילה סגורה האם זה גרוע או לא. ושוב שאלתי את הגר״א נבנצל שליט״א בזה והשיב לי שלמעשה הוא לא מחזיר לו יותר בתור רבית אלא משום שלא יכול להקפיד בדקדוק הטישו וממילא מותר. וכן דעת הגר״ש דבליצקי זצוק״ל והגר״ע אויערבאך שליט״א להתיר משום דלא מקפידין זה על זה.

בשו״ת אמרי יעקב להגרי״מ שטרן שליט״א חלק א׳ (סימן צ״ד) כתב לבאר בכל הדברים כאלו שבהרבה מקרים שהוא מחזיר דבר שהוא שוה יותר מעט דזה אינו ענין של מתנה למלוה, אלא עושה כן לטובת עצמו בלבד שלא ניחא ליה לקנות במיוחד אותו דבר כמו שקיבל מהמלוה, וכגון שאצלו בבית רגילים להשתמש בחברה מסוימת דוקא וכגון בטיטולים, ואם נאמר לו שצריך לדקדק להחזיר דוקא אותו טיטול, שהוא פחות ערך מעט יצטרך לקנות חבילה שלמה להחזיר

ממנה וזה לא ניחא ליה, וכן לגבי ביצים וכדומה שרגיל להשתמש עם מספר יותר גדול שקיבל בהלואה דלא ניחא ליה לקנות תבנית ביצים במספר קטן, ולכן מה שמחזיר אינו עושה עבור המלוה אלא רק עבור עצמו שלא יצטרך לטרוח בזה, וקרוב הדבר דלא אסרו חז"ל רבית באופן זה שהוא דבר מועט.

עוד טעם שניתן להקל בזה כמו שכתבנו כבר במקום אחר הוא משום חשש בושה להחזיר חבילה פתוחה לשכן וכדומה שכבר הזכרנו מדברי הרא"ש המובא בשיטה מקובצת כעין זה הובא לעיל וכן שמעתי להורות כן מכמה מורי הוראה שליט"א. ובמקרה של ספק כמובן יש לנו להורות כדברי הראב"ד שמותר לתת יותר כשעושה כן למנוע מחשש ספק שמא יתן פחות והובא לדינא בשו"ת אבני נזר ובספרי הפוסקים. וכן כתב הגרי"מ שטרן שליט"א בשו"ת אמרי יעקב שם.

נידון דידן שלוה ביצה עם טיפת דם - הלכה למעשה

ואחר כל הנ"ל היינו שאסור להוסיף סאתיים וכדומה משהו שהוא ניכר שהוא יותר ורק מצאנו פוסקים שהקילו לגבי ביצה מסוג גדול יותר כיון שלא מקפידים והוי דבר מועט, מיהו לגבי נידון דידן הרי הוא נותן ביצה נוספת ממה שהשתמש ויש לדון האם יש כאן איסור רבית או שמא יש לומר שאין איסור מאחר ולוה ב' ביצים ומחזיר ב' ביצים שגם כן יכול להיות שיש בהם טיפת דם וממילא מחזיר רק שקיבל.

והנה שאלה דידן כבר דשו בו ספרי הפוסקים והשיבו על זה כבר גדולי ההוראה שליט"א ונביא כאן מקצת שיטת הפוסקים בזה. יש לחלק התשובה לכך לנידון של חשש איסור רבית וכן נידון אם יש כאן חיוב מצד הדין להחזיר ביצה נוספת בכלל או שמא פטור מדיני חו"מ להחזיר ב' ביצים. והנה יש לבאר מה הדין בלוקח ביצים ונמצא ביניהם ביצים עם טיפת דם, האם יכול לבטל המקח בטענת מקח טעות כיון שברור שזהו מום שמקפידים עליו בני המדינה. ולכאורה יטעון המוכר שהרי ידע הלוקח שאי אפשר לו להמוכר לידע אם יש בזה מום, אמנם הרי מבואר בחושן משפט (סימן רל"ב) שגם כאשר המוכר לא ידע שמכר בהמה טריפה בטעות מ"מ אין זה טענה לפטרו מהחזרת המעות, וא"כ נפסק לדינא בחו"מ שם (סעיף י"ט) שאם מכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הכסף. אמנם סיים השו"ע שם "ועכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה", ולכן אינו יכול לבטל מקח כאשר נמצא בו טיפת דם, וכנראה שהמנהג הוא כן. מיהו ראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קל"ג) שכתב על השאלה דאם אחד לוה עשרה ביצים והיו איזה מהם עם טיפת דם האם מותר או מחויב להחזיר עשרה ביצים כשרים בלי להכשל באיסור רבית.

והשיב וז"ל, הנה בחו"מ סי' רל"ב סי"ט, המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הדמים, ועכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה ע"כ, הכל מודים דזה מכירה ונתינה בטעות ומום כשאר מומין

דמבטל מקח, אלא דבביצים כיון שא״א לברר לעמוד על טיבם לפני המקח נעשה כמנהג שאין הלוקח יכול לבטל המקח, ומשמעות ההלכה אפילו כולם מוזרות, ואינם ראויים לאכילה, ומכ״מ פשוט דגם לפי המנהג הנ״ל אמרינן כן רק שאינו יכול לבטל המקח הנעשה כבר, אבל פשוט מאד דאם עדין לא שילם לו ובינתים נמצאו מוזרות שאינו חייב לשלם לו, עכ״ד. הרי נמצא שנחלקו בזה אם אומרים שיש חיוב להחזיר את הביצה בכלל או לא.

ולגבי חשש איסור רבית בשו״ת שבט הלוי שם כתב לגבי בהלואה כה״ג אם נמצאו חלק מהם אינם ראוים לאכילה, שלא הלוה לו אלא הראוים לאכילה דפשוט דהמלוה אינו יכול לתבוע אותו גם על שאינם ראוים לאכילה, (אלא אולי על מחיר מעט שראוים לדבק או איזה מלאכה), וא״כ התוספת שמחזיר הלוה ודאי יש בו סרך איסור רבית, ומכ״מ פשוט דאין זה רק חשש רבית דרבנן כיון דלא קצץ, דגם אם קצץ אתו להחזיר עשרה ביצים כמו שהלוה ומן הדין צריך להחזיר לו רק שמנה והוא מחזיר עשרה אין זה קצץ, דדעת המלוה היו על ראוים לאכילה וז״פ, כנלענ״ד בישבי פה בלי ספרים, עכ״ל. וכן דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר חשוקי חמד מסכת ב״מ מב: וכ״כ בשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תתכ״א) וכן דעת הגר״נ קרליץ זצ״ל. וכן בספר שו״ת וישמע משה לידידי הגר״מ פריד שליט״א הביא שכך פסק לו הגר״ח קניבסקי זצ״ל והגרי״מ שטרן והגרש״א שטרן שליט״א כדעת רבם בעל שבט הלוי זצ״ל. וכן שמע מהגר״פ וינד שליט״א שסבו הגאון רבי פינחס עפשטיין זצ״ל היה מורה להחמיר בזה לפני ארבעים שנה משום יוקר המחיה והעניות הגדולה והיה הפסד גדול בדבר. ולכן הרבנים דאז הורו להחמיר בזה כיון שהכירו את החשיבות של ביצה אצל כל אחד וחששו לרבית, אבל בזמנינו יש לומר שלא מקפידים על זה ואפשר שנדון את הביצים כשאר דבר שאין בני אדם מקפידים עליו עי׳ שם.

בספר ברית יהודה עקרי דינים שם כתב שאע״פ שמדיני ממונות אינו חייב להחזיר הביצה כשרה שהרי אינה שוה כלום, מ״מ נראה שאם הלוה אינו רוצה לספר למלוה שהיה בה דם ומחזיר לו ביצה סגורה נראה שאין בזה איסור, וגם אינו יודע שזו שמחזיר לו היא כשרה. ואם לוה תבנית ביצים אע״פ שיתכן שבתבנית זו יהיו כולן כשרות, ואף מדיני ממונות נראה שחייב להחזיר, שכן זהו שווי תבנית ביצים. וכן בשו״ת וישמע משה הביא ששמע מהגר״י זילברשטיין והגרמ״מ שפרן שליט״א להקל בזה כיון שביצים הם ספנא מארעא ומה שמשליכים הוי רק חומרא ולכן יכול לתת ב׳ ביצים בחזרה, וכן דעת במח״ס שבט הקהתי שליט״א והסכים לעוד סברא שאמרו לו שהרי אם היה מבשל את הביצים שלימות מסתמא לא היה מוצא כלל את הטיפת דם, שהרי אין העולם נוהגים לבדוק ביצים קשות לאחר הבישול, וא״כ הביצים שנתן לו המלוה היו ראויות כולן לשימוש בשימוש מסויים.

ומזו״ך הגר״צ ריבלין שליט״א דומ״צ עדה החרדית גם כן נשאל בזה כמה פעמים ותמיד משיב להקל וטעמו משום

שחשש לביוש השכן לומר לשכנו שנתן לו ביצה עם טיפת דם הוי דבר מוכח שלא מחזיר לו ביצה נוספת משום ריבית רק משום אי נעימות שמונע בושה מהשכן המלוה, ולכן מאחר ומצאנו כמה פוסקים שהקילו בהחזרת חפצים בכמות יותר משום חשש בושה להחזיר חפץ חצי מלא וכדומה (וכבר הארכנו במקום אחר במקור ההיתר להחזיר יותר במקום בושה כגון לוה חצי שקית חלב ורוצה להחזיר שקית שלם), ועוד צירף בזה שביצים שלנו ספנא מארעא. מיהו מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי בזה שאם השכן יאמין לו יחזיר לו רק אחת.

וכן ראיתי בשו״ת חיי הלוי חלק ה׳ (סימן ס״ט אות י״ב) שכתב כשלוה מחבירו חמשה ביצים ונמצאה טיפת דם בא׳ מהם, יש להסתפק אי הוא מחוייב ואי הוא מותר להחזיר כל החמשה ביצים, ולכאורה כיון שאינו מחוייב להחזיר מה שלא היה שוה לו, א״כ אם נותן יותר ממה שמחוייב יש בזה משום רבית, והביא שם מגדול אחד שיש לחייבו להחזיר כל הסכום שלוה שכן מבואר בחושן משפט (סימן רל״ב סעיף י״ט) לענין מכירה, שכתב שם המחבר המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הדמים, ועכשיו לא נהגו כן ומנהג מבטל הלכה אכן נראה דיש לפקפק בזה דאולי המנהג לא היה רק שאינו צריך להחזיר הדמים אבל אם עדיין לא נתן אולי אין עלינו לחייבו וצ״ע.

ולכאורה יש לומר עוד דבשו״ע שם כתב רק ביצים מוזרות שאינם ראויים לאכילה, אבל בנידון דידן באמת היה אפשר לעשות ממנו מאכל בלי ראות טיפת הדם ואפילו אם רואה את הטיפה לאחר שנתערב אינו צריך לזרוק רק את הטיפה לאחר שנתערב אינו צריך לזרוק רק את הטיפה כמו שמבואר ביורה דעה (סימן ס״ו). ויש עוד לומר דכהיום מעיקר ההלכה אין צריך לבדוק וממילא לקח בהלואה דבר השוה לו חמשה ביצים וע״כ צריך הלוה להחזירו, ועכ״פ נראה דאם הוא מתבייש לומר שבאמת היה טיפת דם ודאי יש להתיר להחזיר כולם, דהרי אינו נותן רק משום הבושה, ועוד יותר מזה דאפילו כשלא לוה רק ביצה אחת ונמצא שם טיפת דם הגם שבעצם לא לוה כלום גם כן היה נותן בחזרה את הביצה משום הבושה, וממילא לא נקרא אגר נטר, אכן יש לומר סברא להיפך דכיון שהלוה והמלוה אינו עומד למסחר ביצים ומה שמצא טיפת דם היה גם בחיבור ולא היה שוה כלום, והגם שיש לומר שחבירו לא היה מצאה ואפילו היה נתבטל זה אינו מותר לכתחילה והרי הוא כמו שמודיע לחבירו שיש טיפת דם בביצה שלו, ושאל במח״ס באר משה זצ״ל ואמר בפשיטות כסברא זו שאינו צריך להחזיר רק ארבעה ביצים.

ועוד שאל שם לגבי מכירת אתרוגים או לולבים שהדרך המסחר הוא למכור חבילה סתומה וכן בכה״ג במכירת יהלומים וכדומה אם לוה אחד חבילה סתומה ומצא שם הרבה שאינם כשרים אמר במח״ס באר משה זצ״ל דודאי מותר להחזיר חבילה סתומה כמו שלוה.

ובנידון דומה ראיתי בספר משנת רבית (עמוד קל״א) שכתב לגבי מי שקיבל הלואה

ואחר שקיבל המעות מנאן ומצא דחסר לו עשרים דולר, ולא היה נוח לומר למלוה שחסר מהסכום כיון שהמלוה הוא אדם חשוב או איש דייקן, ופסק שמותר ללוה להחזיר למלוה כל הסכום אם עושה כן כדי שהמלוה לא יתווכח עמו או אם חושש שעל ידי כך יפסיד אמונתו אצל המלוה אבל אם כוונתו בזה משום שמרגיש הכרת הטוב למלוה, אסור לו להחזיר כל הסכום.

אח"כ שמענו סברא חשובה להקל בזה בשופי על פי מה שהעלו כמה אברכים בכולל להוראה בית מרדכי יצחק פיעה"ק שכמו שלוה ב' ביצים וא' מהם היה עם טיפת דם כמו כן מחזירים למלוה אותו דבר ושמא אצלו גם תהיה ביצה עם טיפת דם שאי אפשר להשתמש בו. אח"כ ראיתי בספר נשך כסף (עמוד שכ"ו) תשובות מהגרח"פ שיינברג זצ"ל (אות י"ב) שפסק דלפי מנהג המקום נראה אם אחד לוקח ביצים מחבירו ומצא דם הרי נסתחפה שדהו ואין הנותן מפסיד דבר ומוכרים ומלווים ביצים וידוע מראש שיוכל להיות הפסד בהם ואפילו הכי מוכרן במחיר שכולל את הסיכוי להפסיד. ואם אדם יזיק לחבירו כמה וכמה ביצים וימצאו בהם עם דם חייב להשלים לו הזיקו משלם. ולפי זה מותר להחזיר לו כל הביצים שלווה, מיהו בחו"ל שיש מנהג אצל מוכרים שאם מצא דם המקח בטל אסור להחזיר ב' ביצים. [ויש לעיין אם גם בזמנינו כן הוא המנהג שם]. עכ"פ אפילו במקום שיש ספק מהו המנהג והלוה רוצה לצאת מידי הספק יש מקום להקל כמ"ש במקום אחד שיטת הראב"ד ובשו"ת אבני נזר חו"מ (סימן כ"ג).

העולה לדינא: אחד שלוה מחבירו ב' ביצים וא' היה עם טיפת דם ולא השתמש בו יכול להחזיר למלוה ב' ביצים, ובפרט בזמנינו שרוב הביצים הם ספנא מארעא.

סימן קצג

חשש רבית בין אב לבנו במתנות לבר מצוה

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים מהורים שעושים שמחת בר מצוה לבניהם, והיות ויש להם הרבה הוצאות לבר מצוה, האבא לוקח המתנות שהבן קיבל ומשתמש איתם כדי לשלם עבור הוצאות שדורשים תשלום מיידי. ואחרי זמן שהאבא מוכן להחזיר את הכסף לבנו כגון לפתוח לו חשבון בנק, האבא רוצה להוסיף לבן קצת כסף גם בתור מתנה, ומסתפקים ההורים האם יש בזה איסור ריבית, היות והם מלווים בינתיים את מתנות של הבן, ואח"כ הם מוסיפים קצת למתנה שבכל הלואה אסור להוסיף מתנה בשעת פרעון, ואם כן איך מותר להכניס לתוך החשבון בנק כל המתנות ביחד עם תוספת מהאבא ואין בזה חשש ריבית?

תשובה: הנה איתא בגמ' בסוף פרק איזהו נשך (דף עה.) שאסור ללוות מבניו ובני ביתו ברבית וכמו כן אסור להלוותם

ברבית. וז״ל: אמר ר״י אמר רב, מותר לו לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית כדי להטעימן טעם רבית, ודחו זה בגמ׳ כי הרי לאו מילתא היא משום דאתי למיסרך. ופירש רש״י שידעו כמה מצטער וציער הנותנו ויבינו כמה עונשו גדול. ובט״ז (סק״ד) כתב בביאור דבריו דמיירי שהאב מלוה לבניו ברבית כדי להטעימן טעם רבית שיראו כמה מצטער הנותנו וימנעו מכך עי׳ שם עוד.

הרמב״ם (פרק ד׳ הלכה ח׳) כתב וז״ל: אסור לאדם להלוות בניו ובני ביתו ברבית אע״פ שאינו מקפיד ומתנה הוא שנותן להם, ה״ז אסור שמא ירגילם בדבר זה. ומשמע מסתימת דבריו שדין זה שייך גם בבניו הקטנים כמבואר בס׳ התרומות (שער מ״ו חלק ג׳ סימן ב׳) ושאפילו ברבית דרבנן אסור. ונחלקו הפוסקים בביאור דברי הרמב״ם, ע׳ גדולי תרומה (שער מ״ו חלק ג׳ אות ב׳), נקודות הכסף, חידושי מהרא״ל, ושו״ת שבט הלוי (ח״ב סימן ס״ט) בדברי השו״ע סעיף ח׳. לש״ך היה לו גירסא בשו״ע ״וכן אסור ללות״ והיינו שהבין דרישא של המחבר מיירי כשהאב הוא המלוה, והסיפא כשהאב לוה מבניו, ויש שפרשו בדברי הרמב״ם, דמיירי כשהאב הוא מלוה, ומש״כ ובודאי נותנם להם במתנה, היינו שנותן להם את דמי ההלואה במתנה. ועכ״פ כל זה לענין ביאור דברי הגמ׳ והרמב״ם, ולענין דינא יש להחמיר ככל הפירושים ולאסור בכל ענין בפרט שהש״ך מפרש כן ברמב״ם ובשו״ע. נמצא לענין דינא שאסור להלוות או ללות מבניו אע״פ שאינו מקפיד ובודאי נותן להם את זה במתנה.

והנה מבואר מכל הנ״ל שכל האיסור משום דאתי למיסרך אבל בלאו הכי אם באמת דעתו למתנה אין חשש רבית, ונראה שיש ללמוד מכאן שאם יש חוב אצל אביו לבנו כגון בנידון דידן שהלווה ממנו מתנות של הבר מצוה כדי לשלם לחובות של השמחה, שמ״מ יש להקל אם אביו רוצה לתת לו תוספת בשעת הפרעון כיון שהוא דרך לאביו לתת לבנו מתנות היכן שיכול [וכמובן ביחס לאב ובנו שאין הדרך לתת מתנות במשך השנה וכדומה לכאורה קשה להקל בזה]. ובפרט שבספר מרבה תורה (ד״ה במתנה) כתב שאם אינו רבית קצוצה בין האב לבנו אין חשש רבית כשאין חשש אתי למיסרך.

שוב ראיתי בספר דרכי תשובה (סימן ק״ס ס״ק י״ט) שהביא את דברי המהרא״ל צינץ (סוף ס״ק ב׳) שכתב דבודאי אין איסור אלא כשהלוה מתכוין בשביל רבית אבל אם הלוה נותן לו תמיד בדרך מתנה כסף זה גם בלא הלואה אין איסור כמו שאר דברים שדרכו של הלוה לעשות לו בלאו הכי. ואח״כ ביררתי אצל גדולי ההוראה שליט״א והרבה מהם הורו לי שיש להקל בכה״ג ובפרט אם האבא רגיל לתת לבנו מתנות פה ושם אין חשש ריבית.

הלכות כתובת קעקע

סימן קצד

חיוב הסרת כתובת קעקע

שאלה: האם בעל תשובה שיש לו כתובת קעקע על גופו צריך להורידו, וצדדי השאלה הוא האם האיסור של כתובת קעקע זה רק כשעושה את הקעקוע וכל רגע שנשאר על גופו אינו עובר באיסור, או שיש איסור תמידי וממילא צריך להוציא אפילו הרבה כסף למנוע מעבירה כל רגע?

תשובה: והנה ההוראה המקובלת לבעלי תשובה וכדומה הוא שאין חיוב להסיר את הקעקוע, אא"כ יש ציור לא צנועה בגופו ובפרט במקום שמניח תפילין ששם יש פוסקים שהחמירו יותר, ראה בשו"ת מנחת יצחק חלק ג' סימן יא.

והנה כתב בספר מנחת חינוך מוסך השבת במלאכת מוחק (ס"ק ד') שכתב וז"ל המוחק כתובת קעקע בשבת חייב דהוי תיקון כי לישראל אסור מחמת חוקת העכו"ם אף כי רק בשעת עשייה לוקה מגזה"כ, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל. וראיתי בשו"ת שבט הקהתי חלק ה' (סימן קנ"ד) נשאל בזה וכתב להסתפק אי צריך להסירו על ידי אופנים שונים בכסף הרבה או אין צריך, ויסוד הספק אם עוברים על האיסור רק בשעה שעשה הכתובת קעקע או אפילו כל רגע ורגע שנשאר עליו, וממילא יהיה חייב להסירו. והביא שם תוספתא מסכת מכות (פרק ג' הלכה ט') שנראה מדבריו שיש לעשות כל טצדקי שיפטר מן הלאו. ומטעם מראית עין נראה בודאי שיש להסירו. ולמעשה הביא שם ששמע מהגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל דנשאל על זה שבועיים סמוך לפטירתו והשיב דלא מצא בהפוסקים שיהא עובר בכל רגע, וא"כ אין חיוב להסירו מדינא. וסיים דמסברא נראה שיש להסירו אם אפשר, ועי' שם עוד במה שכתב לאלו שקבלו סימן על ידיהם מהגרמנים ימש"ו, שלא ראינו שמורידים את זה, עי' שם.

ואח"כ ראיתי בספר חשוקי חמד מסכת פסחים (דף עה:) שנשאל בזה וז"ל מעשה ביהודי שחזר בתשובה שבהיותו צעיר קעקע על גופו ציורים שונים. כעת, כשלמד על איסור כתובת קעקע, הוא מסתפק האם עליו להסיר את כתובת הקעקע והאם עליו לעבור לשם כך אף ניתוח?

והשיב דגם כשיעשה את הניתוח לא יעקור בזה את הלאו למפרע, ואת העשוי אין להשיב, ולכן יש להסתפק אם מותר לאדם לחבול בגופו להסרת הקעקוע כשבין כך לא יתקן את הלאו. ולא מצינו שזוהי עבירה נמשכת, דומיא דמילה דהוי מצוה נמשכת.

ושאלתי שאלה זו את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) זצוק"ל והשיב לי: להסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר, למעט תיפלה, ומותר בעד זה לחבול בגוף, כי האיסור לחבול הוא כשמזלזל בגוף שהוא מתנת אלוקים וגם הוא לא שייך לנו, אבל כשחובל להסיר תועבה מותר.

וגיסי הגר"ע אויערבאך שליט"א הביא ראיה לדברי מו"ח מדברי המנחת חינוך (מוסך השבת לה מלאכת מוחק) שכתב וז"ל: נראה לענ"ד המוחק בשבת כתובת קעקע חייב להרמב"ם, [הסובר דמוחק את הרשום על מנת לתקן חייב, אף שלא על מנת לכתוב], דהוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, אף כי רק בשעת העשיה לוקין מגזירת הכתוב, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל, עכ"ל. הנה כתב להדיא כדברי מו"ח שלהיות כן על בשרו אינו נכון לישראל.

אמנם הביא שם אופן שבו לכו"ע אסור למחוק את הקעקוע והוא בדבר פלא שהיה מעשה ביהודי שנולד במצרים בכפר נידח ותושביהם לא אהבו יהודים ואמו חששה שמא ישא אשה נכרית. הלכה אמו לכותב קעקוע גוי ושילמה לו שיקעקע "מגן דוד" על ידו, כדי שלא יוכל להכחיש את יהדותו וכדי שאשה נכריה לא תסכים להתחתן עמו. ופסק החשוקי חמד שליט"א שמצוה גדולה עשתה אמו וכעין מה שעשה ר' חיים פלאג'י שקעקע ע"י נכרי אות מ' על מצחו של ילד קטן להודיע שהוא ממזר. ומותרת האמירה לנכרי במקום מצוה, כך עשתה אמא זו קעקוע ע"י נכרי כדי להצילו מלשאת אשה נכריה, וממילא הכתובת קודש ולא תועבה ואסור לחבול בעצמו כדי להסירה.

סימן קצה

איפור קבוע

שאלה: שרוצה לעשות איפור קבוע שמזריקים מתחת העור צבע שמתקיים זמן ממושך, כגון מסביב העין או גבות העיניים, האם יש מקום להקל בזה, ומה הדין במקום צורך גדול?

תשובה: אין להקל בזה אפילו כשהוא רק לזמן ממושך ולא לעולם. ואם בחורה או אשה יצא ממנו גבות עינים מאיזה סיבה שהוא, וזה גורם לה הרבה בושה או שיש לה קושי בשידוכים כשאין לה גבות וכו' מותר לעשות איפור קבוע באופן כזה.

והנה בעיקר פוסקי זמנינו שהחמירו בזה ראה בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קל"ז) ובשו"ת להורות נתן חלק י' (סימן ס"ד) ובספר אום אני חומה להגר"מ גרוס שליט"א (סימן רע"א) שהביא מגדולי ההוראה להחמיר בזה משום כתובת קעקע, וכן בספר חוט שני הל' שבת חלק ג' (עמוד רמ"א) החמיר בזה. וכל זה כמובן כשאין שעת הצורך ויש שהחמירו

אפילו בשעת הצורך, אולם שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאין איסור כשהוא לצורך שידוכים וכדומה.

ובביאור הנידון נביא כאן ביאור קצר ביסודות ההיתר, הנה בדורינו יש אפשרות לעשות איפור קבוע, בגוף האדם ישנם שלש שכבות עור, התחתונה ביותר קרויה ״אפידרמיס״ המרכזית קרויה ״דרמיס״ והעליונה קרויה ״היפודרמיס״, כשכל אחת מהן מחולקת גם כן לשכבות עור דקות יותר, האפידרמיס מחולקת לחמש שכבות, הדרמיס לשלש שכבות וההיפודרמיס לחמש. בעשיית קעקוע לצמיתות מחדירים את החומר על גבי השכבה הראשונה של האפידרמיס שהיא זו המייצרת את תאי העור כך שאינה נמחקת לעולם ובודאי שאינה חוצצת בטבילה כדין דבר הבלוע בגוף שאינו חוצץ. בעשיית איפור קבוע באמצעות דיקור במחט או בעט מחטי המיועד לכך, על גבי העור שסביב העינים או במקום הגבות למי שאין שער הגבות, או בקו השפתיים, ובאמצעות הטיפול מחדירים צבע תחת לשכבה הרביעית, חמישית של ההיפודרמיס, וגם זה פשוט שאינו חוצץ שהרי הוא שוקע בבשר, אך בהיותו חיצוני יותר ביחס לשאר השכבות הוא נמחה מאליו לכל היותר כעבור שלש שנים, ונתון זה משפיע על פסיקת ההלכה האם מותר לעשות כן .

והנה יש לעיין מצד איסור כתובת קעקע האם יש איסור על ידי איפור קבוע, כתוב בתורה (ויקרא יט, כח) ״וכתובת קעקע לא תתנו בכם״, ופירשו בראשונים הטעם שהוא משום חוקת הגויים, שהיו כומרי עבודה זרה ועובדיה רושמים על בשרם שהוא עבד נמכר לה ומורשם לעבודתה.

ונחלקו הראשונים האם כל כתובת קעקע אסר התורה או דוקא מה שנשאר לזמן רב, רש״י שם כתב כתובת קעקע כתב המחוקה ושקוע שאינו נמחק לעולם שמקעקעו במחט והועא משחיר לעולם. וכן בריב״ן במסכת מכות דף כא. שמתחילה כותב על בשרו בצבע, ואח״כ מקעקע הבשר במחט או בסכין ונכנס הצבע בין העור לבשר, ונראה בו כל הימים. וכן כתב הרא״ש בספר החינוך מצוה רנג שאינו נמחק לעולם.

אמנם הנימוקי יוסף בפירושו במסכת מכות שם כתב שצריכה להיות ניכרת על בדרו זמן גדול, ומשמע שגם באופן שנמחק הקעקוע מעצמו ואינו מתקיים לעולם עובר בזה משום כתובת קעקע. ובספר פתשגן הכתב למרן שר התורה הגר״ח קניבסקי זצוק״ל (סימן ו׳) הביא כל ראשונים הנ״ל, ואף הוסיף שגם רבינו יוחנן סובר כדעת הנימוקי יוסף, ועל כל פנים איסור דרבנן יש בכל גווני, וכל מחלוקתם של הראשונים הנ״ל, אינה אלא על חיוב דאורייתא, ולא על איסור דרבנן,עי׳ שם. ולכן, אף לדעת האומרים שצריך שיתקיים הקעקוע לעולם, מ״מ איסור דרבנן איכא גם כשלא עמד לעולם ולכן גם בנידון דידן שאין הצבע קיים לעולם, יש לאסור.

עוד דנו בראשונים אודות איסור כתובת קעקע האם קיים איסור תורה דוקא בכתיבת אותיות או גם ברושם בעלמא, והנה דעת הרבה ראשונים שאין חיוב מן התורה אלא בכתיבת אותיות, אבל על קעקוע של

רושם בעלמא אין חיוב מן התורה, כ״כ תוס׳ ישנים מסכת מכות דף כא, הסמ״ק הובא בארחות חיים (סימן כ״ב) וכן בחינוך שם. אולם דעת הר״ש משאנץ שיש חיוב גם על רושם, ויש שכתבו לחלק שדוקא על רושם מסויים שיש בו צורה שלימה ישנו גם כן חיוב אבל לא על רושם בעלמא, וראה בכל זה בשו״ת מעיל צדקה (סימן ל״א) הובא בפתחי תשובה יורה דעה (סימן ק״פ ס״ק א׳) ועוד אחרונים נקטו שבכה״ג לגבי רושם אין חיוב מן התורה, אך ביד הקטנה על הרמב״ם הל׳ ע״ז פרק ו׳ במנחת עני אות פז כתב שנראה מדברי רש״י והרמב״ם שהאיסור הוא באיזה ענין כתיבה שיהיה ואפילו לא תיבות ואותיות, ואפשר שאפילו שריטה שרשם אותה בצבע, וסיים בצ״ע .

ובנידון דידן לגבי איפור קבוע שמחזיק מעמד עד כשלש שנים, יש שרצו לאוסרו אע״פ שאינו עומד לעולם, מפני שחששו לדברי הנימוקי יוסף שהוא מן התורה, וחששו לדעת הר״ש משאנץ שאפילו ברושם בעלמא איכא איסור תורה, וגם החולקים מודים שהוא אסור מדרבנן, אמנם נראה שאין כאן לכל היותר אלא איסור דרבנן דהא מוכח שעושות זאת לנוי ולא משום חוקות הגויים. ויש שרצו לומר שהיות ואין מחדירים את הצבע ממש בעומק כל השכבות יש מקום להקל בזה מעיקר הדין, אך לא נוהגים להורות כן, אלא ההוראה שקבלנו הוא במקום שיש לה צער שהיא מתגנה בעיני בעלה, או מצב ביוש או חשש שיפגע בשידוכים, יש מקום להקל מצד כבוד הבריות הדוחה איסור דרבנן כמבואר בגמ׳ ברכות דף יט .

ובספר אבני שוהם הל׳ נדה (סימן קצ״ח סעיף י״א) הביא שעד כאן העלה למעשה לפני הרבה שנים, אך שמע שהגרע״י זצ״ל החמיר, ואח״כ יצא לאור ספרו טהרת הבית חלק ג׳ ושם בדיני חציצה (סעיף ח׳) כתב שהמקילות בזה אין למחות בהם, ובהערה שם חזר בו ממה שאמרו בשמו לאסור, ושהעושות זאת לנוי יש להן על מה שיסמכו ואין מזניחין אותם,והעושות כן לטשטוש צלקת ולהשלים צורת שערות בגבות העין, יש להורות להקל אף לכתחילה, וזאת מכל הטעמים הנ״ל. ולמעשה לענין הלכה למעשה לא רצינו להקל בכלל לשום אשה לעשות איפור קבוע כנ״ל לצורך נוי, ורק במקום שדוחה איסור דרבנן כגון לצורך כבוד הבריות ובושה ולצורך רפואה וכדומה ניתן להקל. וראיתי כמה פוסקים שנקטו גם כן להקל רק בכה״ג. ראה בשו״ת אמרי יעקב חלק ב׳ (סימן ס״ג) וכן בשו״ת מנחת אשר חלק ב׳ (סימן נ״ו) האריך בזה והעלה להחמיר, אך בשעת הדחק גדול יש להקל בזה. ובעובדה שבא לפניו באשה צעירה עם צלקת בהירה על פניה שגרמה לה עוגמת נפש רבה התרתי לה כדי שלא תתגנה על בעלה.

בספר והיה העולם חו״מ סי׳ ט״ו, פסקי דין ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות ד׳ פס״ד בעמ׳ קנ״ג הביא מה שכתב מרן הגרא״נ שליט״א וז״ל: והגר״א נבנצל שליט״א רב העיר העתיקה השיג על דברינו וז״ל: הנה המחבר עצמו כתב דכמה ראשונים מחייבי רק בכתובת הנשארת עולמית, אלא דמסיק דמ״מ איסורא איכא אף בנשארת זמן מרובה, אבל אף אם איכא איסורא יתכן דאינו אלא מדרבנן משום גזירה. אבל עוד הביא

המחבר הא דמכתו מוכחת עליו, וצ״ב מה היא מוכיחה, הלא באמת יש כאן רושם. ונ׳ דהכוונה דהיא מוכיחה דאינו מתכוין לכתיבה, אף אם במקרה תצא צורת אות או כמה אותיות. ולפי״ז י״ל דאף אי נימא דקעקע ולא כתב נמי אסור, הנ״מ בקעקע צורת אותיות, אבל באיפור אין כאן כוונה לשם אותיות כלל, וכה״ג בשבת הוא צובע ולא כותב, וצורתו מוכחת עליו דאין כאן כתיבה כלל, ויתכן דאין כאן איסור כלל, וכ״ש בצירוף זה דאינו מתקיים לעולם. עכ״ל. וכן העלה להקל לכבוד הבריות בעל רבבות אפרים זצ״ל הובא בשו״ת ושב ורפא חלק א׳ (סימן מ״ה).

הלכות לא ילבש

סימן קצו

אם בחורה רווקה יכולה ללבוש הבעקטש״א של האדמו״ר מריבניץ לסגולה למצוא שידוך

שאלה: נשאלתי מבחורה רווקה שגרה כאן בארץ ישראל, היות והגיע לארץ ישראל לכמה ימים הבעקטש״א של האדמו״ר מריבניץ זיע״א, ואומרים שמי שלובש אותו לכמה רגעים הוא מסוגל למצוא זיווג, היא הסתפקה האם יש לחשוש בזה לאיסור לא תלבש.

תשובה: והנה מתחילה נציין שיש מגדולי הפוסקים שהחמירו בזה ולא רצו להקל, וכן מורינו הראב״ד דבית הוראה הכללי הגרב״צ הכהן קוק שליט״א החמיר בזה, וכמו כן מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א לא רצה להקל בזה, ולכן באתי כתלמיד לפני רבותינו לבאר ולברר את צדדים שיש להקל בשאלה דידן, ובפרט שמדובר על בחורות רווקות כבר הרבה זמן, וכבר שמעו שרווקות אחרות התארסו והשתדלו בתפילות כמובן, וגם בתוספת הסגולה הזאת.

בנידון דידן הלבישה היא אך ורק לדקות ספורות, ובצינעה, ודרך סגולה לא בכוונה להתדמות לאיש, ובכהאי גוונא נראה דליכא חשש לא תלבש. דהנה הרמב״ם (סוף הל׳ ע״ז ה״י) כתב: לא תעדה אשה עדי איש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע [של איש] או תלבש שריון וכיוצ״ב, והוא לאו שלוקין עליו. ובספר המצות (ל״ת לט, ול״ת מ) כתב הרמב״ם שני טעמים, או שלא ימשך אחר חוקות העמים, או שגורם לתערובת זימה.

מאחר דאין מטרתו בזה כי אם לצורך הסגולה, וקיימא לן לדינא דכל שאינו עושה ליפות עצמו אלא למטרה אחרת, דהיינו כאשר לובש הבגד כדי להנצל מצינה וכדו׳, ליכא בזה שום איסור, וכמו שמובא בט״ז (יו״ד סי׳ קפ״ב ס״ק ד׳) בשם הב״ח, וכן הביא הש״ך שם (ס״ק ז׳) בשמו.

כ' הב"ח שם דביסוד האיסור יש ב' גדרים, האחד שאין איסור אפי' בדבר שהוא נוי וקישוט אלא אם כן באשה הלובשת בגדי איש להתדמות לאיש ואיש הלובש בגדי אשה להתדמות לאשה אבל אם לובשים כדי להגן מפני החמה בימות החמה ובימות הגשמים מפני הגשמים אין שם איסור.

וכ' הב"ח (שם) והשני אף להתדמות אין איסור אלא בדברים שהם עשויין לנוי וקישוט כדאיתא בספרי (תצא פיסקא רכ"ו).

ויסוד דברי הב"ח בזה, שלא נאסר אלא כאשר מתכוין להתייפות ביפוי, שבזה הוא שייך לבוא לידי תועבה, אך כאשר לובש כדי להנצל מצינה וכדו', מותר כיון שאין בזה תועבה.

וביאר בהגהות עצי לבונה על הט"ז שם, דמה שהביא הט"ז בשם הב"ח לאסור, היינו כמו לצורך שמחת פורים ולצורך שמחת חתן וכלה, אבל ודאי כשיש לו צורך מפני הצינה מתיר גם הב"ח.

והב"ח חולק בזה על מה שכתב הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ו סעיף ח') בשם תשובת מהר"י מינץ (סוסי' ט"ז) להתיר בפורים שגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, משום שעושה כן לצורך שמחת פורים.

ובטעמא דמילתא ביאר הב"ח שם, דאינו מותר רק בלובשו כדי לנצל מן צער צינה וכדו', דלינצל מן צער צינה וכדו' אי אפשר בענין אחר, אבל לשמחת פורים ולשמת חתן וכלה הרי אפשר בהרבה מיני שמחה, ולא יעבור משום שמחת מצוה על איסור לאו דאורייתא דלא ילבש.

ועל כן ממילא בנידון דידן, אודות בת ישראל שכבר מצפה זמן רב לישועה למצוא זיווגה, והוי בגדר אי אפשר בענין אחר, שפיר יכולה ללובשה לצורך הסגולה, וליכא בזה משום איסור לא תלבש.

וחשוב מאוד לציין שבספר לבושה של תורה (סימן נ"ז אות י') כבר ציין הגרפ"א פאלק זצ"ל שמלבד דברי הב"ח והט"ז כבר הסכימו לזה במגן אברהם (סימן ש"א סוף ס"ק נ"ד) ובמחצית השקל, ופמ"ג א"א שם, וכן הסכימו עמו עוד גדולי האחרונים.

וכמו כן בשו"ת באר משה חלק ח' (סימן ח') כתב שהאמת יורה דרכו שפסקו של הט"ז דרק דרך עידוי וקישוט אסור, אבל אם עושה כן מפני החמה או מפני הצינה או גשמים אין איסור, אתי שפיר גם להרמב"ם, דגם להרמב"ם רק אם עושה שום דבר לקישוט או לעידוי מעורר הטבע לזימה, אבל בלובש בגד של אשה רק לצינה או לגשם שהוא רק העברה בעלמא בודאי אין מעורר אצלו הטבע לזימה מאחר שלא לבש על עצמו דרך קישוט ועידוי.

ועוד אולי ניתן לומר עוד סברא להקל כיון שהוא ניכר שיש הבדל גדול בבגדים שהיא לובשים לבין הבגד של האדמו"ר, והנה בשו"ע יור"ד שם סי' רפ"ב (סעי' ה') העתיק הדין כלשון הרמב"ם א. ובש"ך שם (ס"ק ז') הביא ב' כללי הב"ח הנ"ל בזה. ב. וכתב על דבריו וז"ל דאין דבריו מוכרחים כ"כ, ומ"מ נראה דהיינו דוקא בתיקוני אשה אבל אם לובש ממש בגדי אשה עד שאינו ניכר שהוא איש וכן איפכא בכל ענין אסור וכו', ומשמע להלכה מודה הש"ך לשיטת

הב״ח להקל באופן שהוא ניכר ע״י שאר מלבושים.

ולפי״ז בניד״ד אם גם אחרי לבישת בגד האדמו״ר הנ״ל לסגולה יהא ניכר ההבדל בשאר מלבושים כאשה ובפרט דאין הולכין בזה לישב בין אנשים דלטעם הפנים יפות באשה קיל יותר וכיון שאין עשויין להתדמות ולא לנוי וקישוט ובפרט שהולכין בזאת לשעה מועטת אין חשש איסור לא תלבש בזה.

נמצא עד כאן שיש ג׳ שיטות לצרף אותם להתיר לאשה הנ״ל ללבוש את בגדי האדמו״ר לסגולה, א׳ לפי הרמ״א (או״ח סימן תרצ״ה) שאין איסור לא ילבש בפורים שמכוונים דוקא בשביל שמחה, יש לומר דהוא הדין הכא שהיא מתכוונת לא בלבישה בכלל אלא מתכוונת לשם הסגולה. ב׳ לצרף דעת המשנה ברורה שיש מקילים בבגד אחד. ג׳ ולצרף כל גדולי האחרונים שפסקו כהכרעת הב״ח שאם לובשת לשם סגולה הוי דומה למי שלובש בגד להגן מפני הצינה והגשם וכדומה.

אכן אכתי עומד לנגדינו מה שכתב הש״ך שם, דאין דברי הב״ח מוכרח לדינא, וכן החכמת אדם (בינת אדם סי׳ ע״ד) העלה לאסור בזה, עיי״ש שתמה בזה על הב״ח, שהרי אסור ללבוש בגד כלאים בכל דרך לבישה, ואף גם כשכוונתו רק להציל מן הגשמים.

וכן בספר יד הקטנה (ע״ז פרק ו׳ מנחת עני ס״ק פ״ב) תמה בזה מאד על דברי הב״ח, דכל מה שמצינו להתיר זהו רק כשאינו מתכוין כלל למעשה, אך לא מצינו להתיר באופן שמתכוין למעשה ורק לא מתכוין לסיבת האיסור שבו.

אבל גם לדעתם מכל מקום כל זה דוקא בלובש הבגד למטרה לצורך הנאה מהלבישה, ולהכי אסור לדעתם גם להציל מהצינה והגשם, שזה נכלל בכלל מהות הלבישה, אבל לא נאסר אם לובש הבגד לצורך מטרה אחרת וכמו לצורך סגולה לבד, שהרי חסר בזה במהות הלבישה. וכ״כ בשו״ת פירות הדר של הגרפ״ס שליט״א מו״צ בעדה החרדית.

ויסוד הדברים, שהרי זה לא גרע מהא דמותר ללבוש בגד כלאים לצורך להעביר המכס, וכמו שנפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ ש״א סעיף ו׳), דהאיסור לבישת כלאים אסור דוקא כשיש לו הנאה מהלבישה, משא״כ אם אין לו הנאה מהלבישה עצמה בשעת לבישה, אף שיש לו הנאה צדדית שעל ידי כך אינו נותן מכס, שאין נותנים מכס מן המלבושין, מכל מקום מותר כיון שאינו מתכוין כלל להנאת הגוף, ואם כן חסר בזה במהות הלבישה.

וכבר כתב בהגהות יבין דעת (על השו״ע יו״ד סי׳ קפ״ב), דאף לדעת האוסרים בלבישת כלאים להעביר המכס, מכל מקום בנוגע לאיסור לא תלבש מותר בזה לכו״ע, דכאן אין עצם האיסור במראה, דהרי במקום שרגילים האנשים בכך שרי.

אולם לכאורה לצאת ידי חשש איסור, לכאורה יש להציע לבנות שילבשו את הבגד של האדמו״ר בדרך שינוי, כמו

שכבר האריך בשו״ת בצל החכמה חלק ה׳ (סימן קכ״ו) והבאתי בספרי אהל יעקב הל׳ לא ילבש, שמי שלובש בגד של איש או אשה שלא כדרך שלובשים אותו, אפשר שאין איסור כלל אפילו מדרבנן, כי מדאורייתא בודאי שאין איסור אם לובשים את הבגד בדרך שינוי, ולכן בנידון דידן אם אפשר לשים את הבגד על גבי הכתפיים וכדומה, עדיף טפי, וכ״כ בשו״ת מנחת חן (כת״י) וכך הסכימו עמי עוד כמה גדולי ההוראה שליט״א.

נמצא לדינא: בנידון דידן דמיירי בבגד אחד על שמלה שניכר שהיא נקבה, ואין כוונתה לנוי וקישוט כי אם לסגולה, ולובשת את הבגד בצנעה, אזי איכא כמה צירופים להקל. והסכימו עמי להתיר כמה מגדולי ההוראה שליט״א, אך יש שהוסיפו שאם אפשר ללבוש את זה בשינוי קצת וגם יועיל לסגולה עדיף טפי לעשות כן, כדי שלא לסמוך על קולות שלא לצורך, ובפרט שכמה מגדולי ההוראה החמירו בזה וטענו שזה אסור וחששו שאין סגולה כתוצאה מדבר אסור, אך כמ״ש יש הרבה על מה לסמוך למי שרוצה להקל בזה.

סימן קצז

אם מותר להלביש קטן בבגדים המיוחדים לקטנה, או להיפך

שאלה: שואלים אותי הרבה הורים צעירים שיש להם כמה ילדים קטנים ולפעמים מעומס הכביסה בלי עין הרע, אין ביגוד או הפיז׳מה של התינוק מוכן ורוצים להלביש אותם עם הביגוד של מין השני, ומסתפקים אם מותר להלביש קטן בבגדים המיוחדים לקטנה, או קטנה בבגדים המיוחדים לקטן, או שמא יש להקל בזה כיון שהם קטנים ולא מקפידים בגיל של קטנים כל כך, וצ״ע?

תשובה: והנה לכאורה היה צ״ל דאסור, דאף אם לא הגיעו לחינוך מ״מ הרי אסור לספות איסורא לקטן או להאכילו בידים (כדקי״ל באו״ח סי׳ שמ״ג ס״א), ואיסור זה אינו תלוי כלל בגיל חינוך, והוא אפילו בתינוק בן יומו. ולפ״ז היה צ״ל דאסור להלביש מכנסים לתינוקת אף שלא הגיעה לחינוך, ובאמת כך כתב בשו״ת מנחת יצחק חלק ב׳ (סימן קח) שאסור להלביש מכנסים לקטנה [אכן נציין שיש אומרים שאין שום איסור לא ילבש במכנסים לנשים, אבל למעשה, לפי הנ״ל תהיה אסור להלביש אותם בבגד ששייך בו איסור דלא ילבש.

ולאור זאת הסתפקנו, מאחר שהרבה פוסקים סוברים שאין לנשים ללבוש מכנסיים מצד איסור לא ילבש, וא״כ יש לעיין בקטנה שפחותה מבת ג׳ שנים האם מותר להלביש אותה במכנסיים, ואפילו במכנסיים שמיועדים לבנות, ובפרט במה שמצוי שמי שיש לו בנים ואח״כ נולדה לו בת, ולא רוצים לקנות תמיד בגדים חדשים כיון שאפשר להלביש את הילדה הקטנה עם המלבושים

של הבנים היותר גדולים, האם יש בזה איסור. ולפי מה שהבאנו מספר כרם שלמה (ס"ק י"ז אות ג') שאסור להלביש קטן בבגד אשה או איפכא ככל איסורים שבתורה דאסור למספי ליה בידיים ואפילו פחות מג' שנים, והביא כן מהמנחת יצחק חלק ב' (סימן ק"ח), נמצא שלכאורה יש להחמיר בכה"ג.

ואח"כ מצאתי בשו"ת מנחת פרי חלק ב' (סימן ס"ו) שנשאל בזה, והעלה לדינא דודאי יש איסור להלביש לקטן בגד אשה וכן לקטנה בגד איש ככל האיסורים שאסור לספות לקטנים, וכן שייכים גדרי חינוך קטנים וקטנות בלאו דלא יהיה כלי גבר על אשה, וכמבואר בסימן שמ"ג ובמשנה ברורה שם. ומ"מ במקומות שרגילים להלביש מכנסיים גם לבת קטנה עד גיל שלש ולא מקפידים על צבע או סוג מסוים, מותר להלביש בגיל זה מכנסיים ואין בזה כל איסור, כיון שבגיל זה אין נחשבים המכנסיים כבגדי אנשים, ומצד דין חינוך כבר כתבנו שאין שייך בפחות מבת ג' שנים לכל הדעות. ואם צריך להלביש לבת מכנסיים מעל גיל זה לצורך בריאות וכדומה, כגון שצריכה הרבה לזחול ולפתח את השרירים כיון שעדיין אינה יכולה להלך, יש להקל להלביש לה מכנסיים, אך בכה"ג יש להלביש מכנסיים המיוחדים לבת או שבבגד אחר יהיה ניכר שהיא בת, עכ"ד. וכן השיב לי בתשובה הגר"א נבנצל שליט"א.

ובספר לבנימין אמר (עמוד ס"ה) הביא תשובה מאת הגר"ח קניבסקי שליט"א בענין ילד קטן כבן שנתיים שמרטיב בגדיו תמיד, ולפעמים לא נשאר לו בגד נקי ללבוש, האם מותר להלבישו בגד של בנות כגון של אחותו, או שמא יש בזה איסור של לא ילבש, והשיב לא. דהיינו שאפילו בכה"ג אסור להלביש את הילד הקטן בבגדי אחותו.

אולם באג"מ (אה"ע ח"ד סי' סב אות ד) כתב לענין מאימתי יש לחנך התינוקות לאיסור לא ילבש, דכל זמן שצריך לאמו לא שייך חינוך לזה, וכל מה שנקל לפניה רשאה להלבישו. ואם התינוקות כבר יודעין ומרגישין בבושה גם בענין בגדים שמתכבדין ומתחשבין מצד הבגדים, אז שייך התינוק לחנכו בהאיסור לאו דלא ילבש שמלת אשה וכן להיפך, ע"כ. הרי דלא דן אלא מצד חיוב חינוך באיסור לא ילבש, ולא משום איסור ספינן, וע"כ דס"ל דבאיסור דלא ילבש ליכא איסור ספינן. וכן משמע מדברי הרמב"ם בתשובה, וכמדומה שכן הוא מנהג העולם שאין מקפידין על זה.

וטעם הדבר י"ל, דבקרא (דברים כב, ה) כתיב לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה כי תועבת ה' אלקיך כל עשה אלה. הרי דיסוד וגדר מה שאסרה תורה ללבוש בגדי אשה לאיש ובגדי איש לאשה הוא משום שהדבר מביא לידי זימה ותועבה. וכיון דבקטנים לא שייך הא דמביא לידי זימה, ממילא לא דמי איסור זה לשאר איסורים, דבשלמא בשאר איסורים הא סו"ס הוי זה שרץ ונבלה וכדומה ולכן אסור גם להאכילו לקטן, משא"כ כאן דבלא זימה ותועבה אי"ז מלתא דאיסורא כלל, ולכן מותר.

סימן קצח

גבר להשתמש עם איפור של נשים להסיר פצעים לצורך תמונות בשמחה וכדומה

שאלה: נשאלתי מגברים או חתנים או בחור בר מצוה וכדומה, שיש להם כל מיני סוגי פצעי בגרות או שאר פצעים שמפריעים להם, ולרגל השמחה שלוקחים הרבה תמונות עם המשפחה הם מרגישים בחוסר נעימות כיון שיש להם פצעים ניכרים, ולפעמים הדרך היחידה להסיר אותם הוא רק עם משחה או איפור של נשים, האם יש היתר להשתמש עם האיפור של נשים או שיש איסור לא ילבש?

תשובה: נלענ"ד שמותר לגבר בכה"ג להשתמש עם המשחה או איפור לצורך הסרת הפצעים וכדומה, ויש לזה כמה טעמים להקל ונפרט אותם בקצרה בס"ד.

הנה איתא בגמ' במסכת שבת דף נ: מח' אם מותר להסיר גלדי מכה מהגוף שמא יש בזה איסור של לא ילבש כיון שנראה שמתדמה כנשים. ולהלכה קיימא לן כמאן דאמר שמותר ואין חשש לא ילבש. והוא גם במקרה שהגבר לא מתדמה לנשים, אך יש לעיין טובא שהרי כאן הוא לוקח איפור של אשה, אולי יש להחמיר כיון לשים איפור זה מעשה נשים בודאי כמו שראינו בכמה מקומות בש"ס, ואם כן איך אפשר להתיר לו להשתמש עם זה להסיר הפצעים לתמונות.

ובאמת שכבר ראינו שתוס' שם אף למאן דאמר שאוסר להסיר גלדי מכה, היינו דוקא אם הוא עושה כן להתדמות לנשים, אבל במקרה שלא בא אלא למנוע בושה מעצמו, אין שום איסור של לא ילבש. ולפי זה נראה בנידון דידן שיש להתיר לו להסיר את הפצעים שמפריעים לו אף עם איפור של נשים כיון שהוא רק מונע בושה מעצמו ולא בא להתדמות לנשים.

בשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת (סימן ק') והתיר בכה"ג, ועוד ציין לראיה להתיר ממסכת שבת ומהמאירי דכל שעושים לכבוד קונו אין בו משום לאו דלא ילבש.

ועוד סברא להתיר, משום דהני כתמים הוי ליה כמום, ומותר להסירם משום רפואה. וכבר הבאתי במקום אחר את דעתו של הגרשז"א זצ"ל להתיר בכה"ג שהוא רק בא להסיר את המום, וכן נקט להקל בספר כרם שלמה (ס"ק כ"ה אות ג') על פי דעת גדולי הוראה שליט"א דאפילו שאר פצעים שמסירים משום שאינו נאה מותר. וכן דעת הרבבות אפרים זצ"ל היא, דגבר שיש לו כתמים בפניו ומתבייש, יכול להסירן ואין בזה משום לא ילבש.

בשו"ת בגדי חמודות חלק ב' (קובץ הלכות) הובא שם הוראת הגר"ש קמינצקי שליט"א, שאם בחור יש לו על פניו פצעי בגרות (אקני), והרופא רוצה להעבירם על ידי טיפול קוסמטי אשר בדרך כלל הוא מיוחד

לנשים, מותר לעשות כן ואין בזה משום לא ילבש.

העולה לדינא: בחור או כל גבר שיש לו פצעים בפנים ובא לשמחה להצטלם וכדומה, ומתבייש מהם ולכן רוצה לשים איפור של נשים שיכול להסיר את הפצע, מותר לעשות כן ואין איסור לא ילבש כלל כיון שכוונתו למנוע את הבושה מעצמו ולא להתדמות לנשים.

סימן קצט

בענין אם מותר לקצר שער לבן מתוך שחור

שאלה: בדבר השאלה שהערתם ששאלו לכם כבר כמה פעמים מגברים שרוצים לקצר שערות לבנות מתוך השחורות האם יש בזה איסור משום לא ילבש, או שמא האיסור הוי דוקא אם נוטל שער שלם, ולכן לקצר שערות אפילו בכוונה להתיפות מותר וצ״ע.

תשובה: והנה יש מקום לומר מחד גיסא להחמיר כיון שהיסוד לכל איסור לא ילבש הוי מה שרוצה להתיפות על ידי המעשה יפוי, ולכן הכא שרוצה לעשות מעשה נוי בזה שלא רוצה שערות לבנות ארוכות, ומאידך גיסא ניתן לומר שמדויק משו״ע ששערה שלמה אסור ליטול ואולי חצי שערה מותר. ובאמת ראיתי בשו״ת שבט הקהתי חלק ו׳ (סימן ש״ז אות ג׳) שכתב שמסתברא שמותר כיון שעדיין ניכר היטב.

וחשבנו אולי להביא דמות ראיה להקל בזה מדברי הים של שלמה במסכת יבמות (פרק י״ב סימן י״ז) שכתב, דהמעביר שער בית השחי ובית הערוה, נראה דדוקא אם העביר כולו או חצי אסור, אבל בדבר מועט לא נקרא תיקוני איתתא, ומותר. ואע״פ שהרמב״ם פסק בהל׳ עכו״ם (פרק י״ב הלכה י׳) שאסור ללקט שער לבן מתוך השחורות, והוא דבר מועט כי אסרו אפילו שער א׳, מ״מ שאני התם משום שהוא ניכר שלוקטים שער לבן מתוך ראש מלא של שערות שחורות, משא״כ להעביר מקצת שערות באותו צבע מתוך הרבה לא ניכר, עי׳ שם עוד מה שכתב בדעת הראב״ד שם שהשיג על הרמב״ם.

ואח״כ ראיתי בשו״ת שבט הלוי חלק י״א (סימן קצ״ט סעיף א׳) שכתב וז״ל נלענ״ד פשיטא דוקא במעבירו כולו דאם מעביר רק כמה שערות ונשארו עוד אין זה כלל תקוני דאיתתא, עכ״ל. הא חזינן מהכא שאין איסור אלא כשלוקטים דבר שלם, ובפרט אם השער עדיין ניכר קצת, וכן היקל כדעת הים של שלמה הגר״ע אויערבאך שליט״א אם זה מפריע לו.

אמנם אין להביא משם ראיה לנידון דידן, שהרי התם יסוד ההיתר מדברי הים של שלמה הוי שאין בזה כלל תיקוני איתתא, משא״כ בכה״ג להסיר חלק משער לבן וכדומה בודאי שיש בזה משום תיקוני איתתא, ולכן דוקא התם שהסרת מקצת

מהשערות לא הוי תיקון נשים אין להביא ראיה להכא. ועוד יש להעיר אפילו אם ניכר היטב כמ״ש בשבט הקהתי מ״מ תמיד הוא כך כשנוטל שער אחד שניכר היטב אם יש לו עוד שערות לבנות ובכל זאת אסור, ולא זכיתי להבין הסברא להקל בזה.

וכן ראיתי בספר מסורת משה חלק ג׳ (יורה דעה אות פ״ח) שפסק מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל כשם שיש איסור על נטילת שערות לבנות מתוך שחורות משום לא ילבש, הוא הדין דיש איסור גם כם אפילו אם רק חותך הלבנות אף שאין מסירם לגמרי. וכן השיב לי בתשובה הגר״ח קניבסקי זצ״ל שזה גם כן אסור. ואח״כ ראיתי בלקט שאלות המצויות מים חיים יורה דעה (עמוד 100) שהביא מה ששמע מהגר״נ קרליץ זצ״ל שגם בכה״ג יש להחמיר כיון שסוף סוף עשה כן משום ייפוי הגוף.

והגר״י טשזנר שליט״א גאב״ד אופקים השיב לי בתשובה כת״י וז״ל ראה תשובות שבט הלוי חלק ג׳ (סימן קי״א אות ג׳) וז״ל בא לפנינו בחור - הראוי לחופה - והראה לי שחלק התחתון של זקן פניו נתלבן כבר בצד ימין והלה מתאונן כי זה יזיק לו למצא אשה הראוי לו אם יש עצה לזה בענין שלא יעבור על המבואר יו״ד סי׳ קפ״ב דאסור ללקט שערות לבנות - או לצבוע אותם משום לא ילבש גבר שמלת אשה - הנה ידוע מה שנתלבטו גאונים אחרונים המהר״ם שיק והשואל ומשיב והד״ח בענין אחד שנתלבן חצי זקנו והי׳ ללעז אם יש מקום להתיר לו צביעת השער - ונקטו כולם להחמיר לצבוע אותם לשחור - רק ללבן - אמנם כאן עצה פשוטה להתיר דע״כ לא נאסר אלא להסיר הלבנות וישארו השחורות - אבל להעביר כולם דרך גילוח לית דין ולית דיין דמותר א״כ העצה ההגונה שיסתפר חלק התחתון של הזקן - מצד זה לצד זה - וזה פשוט דמותר א״צ לפנים דאל״כ וכי מי ששערותיו התחילו להתלבן אסור להעביר אותם דרך גילוח אעפ״י שאחר גלוח יהי׳ נקרא בחור בשנים יותר - וליתר שאת אמרתי לו שיתחיל להסתפר בצד אחר שלא התחיל עדין להתלבן ויגמר בצד שהתלבן - ואעפ״י שכאן נשארים עיקרי שערות הזקן לצד חוץ - א״כ עכ״פ מגלח לבנות מתוך שחורות - מ״מ כיון שכן דרך המתגלחים שמגלחים חלק הנוטה לגרון ומשיירים השאר - וגם נוטל רוב שחורות עמו בכי הא נראה דאין חשש כלל, עכ״ל. ומדבריו יוצא שרק אם מקצר כל שערותיו (גם השחורים) מותר. אבל לקצר רק את השערות הלבנות אסור.

ובשו״ת בית ההוראה אהבת שלום יורה דעה (עמוד 185) כתב שמסתבר שיש איסור ללקט לבנות מתוך שחורות אפילו אם אינו עוקרן משרשן, דכל מה שעושה להתייפות הוי בכלל לא ילבש. מיהו כל זה במלקט הלבנות להתייפות, אבל כשמלקט דרך מתעסק ואינו מתכוין ללקט הלבנות לא שייך בזה לא ילבש. ואין צריך לטעם דאינו מתכוין, אלא דאינו בגדר לא ילבש, ועי׳ שם שנשאלו במי שליקט שער לבן על ידי שיניו תוך כדי התעסקות.

להביא ראיה מהסתרת שער לבן מתוך שחור

והנה מצאנו שפוסקי זמנינו דנו במה שיש אנשים שרוצים להסתיר שערות לבנות מתוך השחורות האם יש בזה איסור שעושה פועלה של הסתרת שערות לבנות, או דוקא עקירה מהשורש נכלל באיסור וכמו שכתב בשו״ע ליטול או ללקט. ובספרי אהל יעקב הל׳ לא ילבש הבאתי שרוב הפוסקים הקילו בזה אפילו אם מכוון לנוי כ״כ בספר כרם שלמה (ס״ק כ׳ אות ד׳) שכן הוא ברור, וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי חלק ב׳ (סימן רנ״ז) דמותר, עי׳ שם באריכות. ועי׳ בשו״ת באר שרים חלק ו׳ (סימן ס׳ אות ז׳) שכתב כדבר פשוט דלהסתיר שערותיו הלבנות בתוך השחורות בודאי שרי, ואין לך בו אלא חידושו ודינו, דהיינו לקיטה או צביעה או לקיחת תרופות כדי להפוך הלבנות לשחורות, ולא הסתרת השערות, ופשוט דמניעת ביאת השערות הלבנות על ידי לקיחת תרופות חשיב לא יותר מהסתרת הלבנות בתוך השחורות דשרי.

ובשו״ת חיי הלוי חלק ו׳ (סימן קכ״ז אות ג׳) נשאל מאברך שצמח לו שער לבן בתוך הזקן, ושאל אי מותר להצניע תוך שערות השחורות שלא יהא ניכר, או אולי גם זה נכנס בכלל ספיקא דאורייתא, זהו תוכן השאלה, והשיב, דנראה פשוט שאין איסור כלל, דהא כל דבר שהנשים עושים הרי הוא בכלל האיסור רק כשהוא מיוחד לנשים, ודבר זה באמת הוא אינו מעשה נשים כלל, שהן מגלחין השער הלבן לגמרי ולא מצניעין אותו, כדי שלא יתגלה בכל פעם, ואם כן ענין הצנעת השער אינו מנהג נשים כלל, ואינו רק שאדם מיפה את פניו ואת שערו שזה לא נכנס בכלל לא ילבש, וכמו שמותר ליפות את בגדיו, ועי׳ בשו״ת חיי הלוי חלק ג׳ (סימן ס״ג), העולה מכמה חשובי המורים שליט״א שניתן להקל בזה בפשיטות אפילו כשכוונתו לנוי. מיהו מרן הגר״ח קניבסקי שליט״א כתב לי בזה שחלילה להקל להסתיר שער לבן בתוך שחור. וכן כתב לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאינו הגון לעשות כן. עכ״פ רוב רובם של הפוסקים הקילו בזה והטעם משום שאין דרך נשים להתייפות באופן כזה, ובביאור דעת המחמירים הנ״ל אולי סוברים כמו שכתב הגר״א שאף שאין דרך נשים ללקט אסור כיון שדרכן לצבוע והכא נמי כיון שעל ידי תחיבת השיער מתיפה כמו בצביעה יאסר. ומ״מ נקטינן להורות בשאלה של הסתרת שער לבן בתוך שחור לקולא שיכול להסתיר שער לבן, וכן ראיתי בספר חשוב הנקרא בגדי איש (פרק ד׳ הערה 29) שכתב להקל כדמוכח ממה שמותר לחוך שיער בית השחי בבגדו ומשום שמצד עצמו אינו מעשה רגיל של נוי ולא דמי לליקוט, ועוד התוצאה של הנוי אינו כצביעה כיון שתחיבת השיער הוא דרך עראי בעלמא ואינו מתקיים.

ומעתה נראה שאין להביא ראיה משם להקל בזה כיון דשם אין דרך הנשים להתייפות באופן כזה, משא״כ ליקטת שער או חצי שער נחשב כדרך הנשים להתייפות. וכן ראיתי עוד בספר בגדי איש שם סעיף י״ט שכתב שיש להחמיר בזה כיון שנראה יותר ציער ועושה לשם נוי, אמנם לכאורה היה

נראה שכיון שדרך הנשים הוא ללקט לגמרי והוא מלקט במספריים אינו אסור אלא מדרבנן וכמו שאסרו בבית השחי אף במספריים שאין דרך נשים בזה. ובמספריים שלא כעין תער יהיה תלוי׳ במח׳, ויש מקום לומר שבכה״ג הוא חשש דאורייתא לכו״ע ולא דמי לשיער בית השחי דשם לא נראה בכה״ג כמעשה נוי אלא כסילוק הצער עי׳ שם. ועוד טעם להחמיר בזה נראה לפי מרנן הגר״ח והגר״א שליט״א שהחמירו לגבי הסתרת שער לבן מאי שנא הכא.

העולה מכל הנ״ל שלכתחילה אין להקל ולסמוך על סברות בעלמא ולקצר שער לבן מתוך שחורות, וראוי לנהוג בזה כדעות המחמירים. ומי שיש לו צורך גדול בכך לקצר שער לבן וכדומה יש לו על מי לסמוך.

סימן ר

צעיר שהתלבן השערות אם מותר לצבוע אותם מפני הבושות

שאלה: נשאלתי מאבא שבנו הצעיר קיבל תופעה שגדל בראשו כמה כתמים של שערות לבנות, הוא ניסה ליטול תרופות למנוע ולא עזר, והדרך היחידה הוא לצבוע אותם, הספק שלו שהרי הוא יודע שכתוב בגמ׳ ושו״ע יורה דעה (סימן קפ״ב סעיף ו׳) שאם צובעים שערות לבנות מתוך השחורות עוברים באיסור דאורייתא מפני לא ילבש, האם מותר להקל בכה״ג באיסור דאורייתא, כי הרי הוא מתבייש ללכת ככה, וגם ההורים שמו לב שהבושה פשוט גורם לו להשתולל בבית יותר ממה שרגיל לעשות ומשפיע עליו לרע, וצ״ע?

תשובה: נלענ״ד שבכה״ג והדומים לזה אני קבלתי להורות להתיר לו לצבוע השערות, ונבאר בס״ד את הטעם, כי לא בכל מקרה מתירים לצבוע את השערות, בפרט שעומד מולינו איסור דאורייתא של לא ילבש.

והנה בשו״ע שם נפסק להלכה שיש איסור דאורייתא לצבוע שערות לבנות מתוך השחורות, ויש בזה איסור כיון שהוא מתייפה כמו הנשים, ועובר על זה באיסור לא ילבש. דנו האחרונים במה שנחלקו הראשונים שאם האנשים כבר נהגו לצבוע את השערות האם מותר לצבוע כיון שלאו דוקא הנשים עושים כן או לא. למעשה, בזה נחלקו הפוסקים אם מותר לצבוע כיון שהגברים נוהגים כן. ועוד, רעק״א הביא פרישה שפסק שאם הגויים נוהגים אצל הגברים לצבוע, אפשר לדון את המעשה כמעשה גברים גם כן ואין איסור, אבל הפוסקים לא נקטו כדבריו להלכה למעשה, ולפי זה היכן מצאנו מקום להתיר לילד לצבוע את השערות שלו.

באמת כבר דנו גדולי האחרונים במי שבגיל צעיר התלבן השערות שלו, והרבה טרחו לומר היות והוא איסור דאורייתא חמורה, אי אפשר להתיר ולכן רוב רובם של האחרונים לא התירו, למעט חלק מן

האחרונים שהתירו בשעת הדחק גדול כגון מי שחושש שיפסיד את פרנסתו וכדומה, כמ״ש בשו״ת אגרות משה.

אולם לכאורה היה מקום לדון להתיר משום סברא אחרת, מהא דתניא בשבת [נ׳ ע״ב]: מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צערו אם בשביל ליפות אסור. וכתבו התוס׳ ד״ה בשביל צערו - ואם אין לו צער אחר אלא שמתבייש לילך בין בני אדם שרי דאין לך צער גדול מזה, ע״כ. ומבואר שכשעושה מחמת הבושה אין בו איסור משום לא ילבש. לפי זה הרי ראינו טעם להתיר לא ילבש דאורייתא כשיש בושה בדבר.

אמנם בשו״ת שבט הלוי חלק ג׳ (סימן קי״א, וחלק ו׳ סימן קי״ח) הביא את דברי האחרונים הנ״ל שדנו בנידון דידן, ואף הביאו את התוס׳ במסכת שבת שם, ולמעשה כתב שבודאי שלא נעלם מאף אחד מהאחרונים את התוס׳ הנ״ל, והסיבה שהחמירו אותם הפוסקים הוא מפני חומר האיסור דאורייתא שיש בדבר, וממילא אי אפשר להתיר על סמך סברא של תוס׳ בלבד, ולכן הוא פסק להחמיר בכה״ג.

מיהו אף שיש מה לדון בדבריו, מ״מ הטעם שאכן כן מורין להם להתיר על אף שהוא שאלה חמורה הוא מפני הטעם שעושה את המעשה, בביאור הדבר נראה על פי מה שכתב הגרשז״א זצ״ל בשו״ת מנחת שלמה חלק ב׳ (סימן פ״ב אות ז׳) שנוהגין להורות להתיר לצעיר שהתלבן שערותיו, כיון שהוא עושה את כל הפעולה דוקא כדי להסיר את המום שמפריע לו, ולא משום סיבה של יפוי וכדומה, ממילא אין כאן מהות של גדר האיסור של לא ילבש שהוא כדי להתדמות לנשים. וכך הורה מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל הובא בספר רשומי אהרן חלק א׳.

נמצא שיש להתיר לו לצבוע שערותיו ראשית כל כיון דבכה״ג לא מתכוין לעשות מעשה כמעשה נשים להתנאות בצביעת השערות ולכן מאחר ומצאנו בראשונים ואחרונים אפילו באיסור לא ילבש דאורייתא אם אין כוונתו בכלל להתיפות על ידי מעשיו אלא רק להסיר מה שמפריע ומצער לו אין בזה איסור, ולכן יצא להלכה למעשה להקל במקרה דידן ובפרט שיש לנו שו״ת מנחת שלמה ועוד שלא מתכוין להתנאות התירו הפוסקים, וכן ציין לשו״ת מנחת יצחק חלק ו׳ (סימן פ״א) שהביא בתחילת דבריו כמה אחרונים שהקילו בזה. וכן פסק הגרי״א פארכהיימער שליט״א הובא בספר עץ חיים (עמוד צ״א) שמותר לצבוע השערות משום צרכים הנ״ל כיון דאין כוונתו ליפוי אלא משום צורך אחר.

והראה לי בשו״ת אגרות משה שכתב שמי שהלבינו שערותיו ומחפש עבודה וחושש שאם יראו את שערותיו הלבנות יחשבוהו לזקן ולא יקבלוהו לעבודה, יכול לצבוע את שערותיו. ובספר נשמת אברהם מהדורה בתרא (סימן קפ״ב ס״ק ב׳) הביא שכתב לו הגרשז״א זצ״ל דאם הלבינו שערותיו לא לפי הגיל, יש מתירין לצבוע או ללקט מפני שמסיר רק משום מום ואין כוונתו לסתם יופי, ועוד הביא שאלה למעשה מאת הגרי״י נויבירט זצ״ל להגאון זצ״ל לגבי בחור בן 20 שנה ששערות ראשו וזקנו לבנות, ומתבייש

לצאת בין האנשים האם מותר לו לצבוע אותם שחורות, והשיב שמותר כדי שלא יתבייש, כי שערות לבנות בבחור צעיר נקרא מום ואין איסור בהסרת מום. ועי׳ מה שכתב באמרי יעקב להגרי״מ שטרן שליט״א על חושן משפט ספר שו״ע הרב (סימן ב׳ סעיף י״ח) להקל בזה בזמנינו, והובא לעיל לענין צביעת השערות במקום שגם הגברים צובעים, עי״ש.

והגר״י שוב שליט״א כתב ששמע מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א שהמיקל בזה יש לו על מי לסמוך.

ובמה שהעלינו להלכה למעשה שהמיקל יש לו על מי לסמוך יש להוסיף עוד בביאור ההכרעה למעשה, דהנה הגרשז״א זצ״ל בשו״ת מנחת שלמה חלק ב׳ (סימן פ״ב אות ז׳) כתב בפשיטות (כמ״ש לעיל) להקל לצבוע שערות לאדם צעיר שלפי הגיל שלו הוא כעין מום וכוונתו רק להסיר את המום ולא לתיקוני נשים. וכעין זה התיר לעשות ניתוח פלסטי אם אין כוונתו ליפוי אלא רק שיש לו חוטם משונה וכיו״ב והוא מתבייש מזה.

ובספר רשומי אהרן חלק א׳ (סימן קפ״ב סעיף ב׳) הביא שפסק מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל כשיש לבחור שערות לבנות באופן שמתבייש מזה, או שרואה בכך מניעה בשידוכים מותר בכה״ג לצבוע שערותיו.

וכן ראיתי בספר מגילת ספר עניני יו״ד חלק ב׳ (סימן קלד) שנשאל בזה והביא את כל הנ״ל מהמחמירים, ואח״כ בא לצדד להקל על פי כמה דברים, ראשית כל בכה״ג לא מתכוין לעשות מעשה כמעשה נשים להתנאות בצביעת השערות ולכן מאחר ומצאנו בראשונים ואחרונים אפילו באיסור לא ילבש דאורייתא אם אין כוונתו בכלל להתיפות על ידי מעשיו אלא רק להסיר מה שמפריע ומצער לו אין בזה איסור, ולכן יצא להלכה למעשה להקל במקרה דידן ובפרט שיש לנו שו״ת מנחת שלמה ועוד שלא מתכוין להתנאות התירו הפוסקים, וכן ציין לשו״ת מנחת יצחק חלק ו׳ (סימן פ״א) שהביא בתחילת דבריו כמה אחרונים שהקילו בזה. וכן פסק הגרי״א פארכהיימער שליט״א הובא בספר עץ חיים (עמוד צ״א) שמותר לצבוע השערות משום צרכים הנ״ל כיון דאין כוונתו ליפוי אלא משום צורך אחר.

ואע״פ שיש מגדולי ההוראה שהחמירו בזה, כמו שציינתי כבר משו״ת שבט הלוי, וכך הורה הגרי״ש אלישיב והגר״ח קניבסקי זצ״ל, מ״מ קבלתי מרבותי להורות להתיר בענין הזה שכרוך לפעמים בעניני נפשות שיש בו השלכות שרח״ל יכולים להשפיע לטווח ארוך. ולכן הלכה למעשה מורין שמי שיש לו כתמים של שערות לבנות וכדומה, והוא צעיר ומפריע לו מאוד או בשידוכים או בין החברים ויש בו הרבה בושה מזה, מותר לו לצבוע את שערותיו כדי להסיר את המום שמפריע לו.

סימן רא

מריחת משחה שמונע גידול זקן

שאלה: נשאלתי מבחור אחד שלא רוצה שיגדל לו זקן ואז יצטרך לגלח את זה, והוא הסתפק אם מותר לו למרוח משחה שמיועדת למנוע גידול זקן או שיש בזה איסור משום לא ילבש.

תשובה: להלכה למעשה הוריתי לו שאין חשש לא ילבש בזה, כפי שיבואר להלן.

דהנה מצד עצם גילוח הזקן עיקר הכרעת הפוסקים בזה הוא דלא כהצמח צדק שחשש בגילוח הזקן מצד איסור לא ילבש. ומקור הדברים בשו"ת צמח צדק (יו"ד סימן צ"ג) שהרחיב מאוד בענין זה והסיק דהעברת שער הזקן חמור יותר אפילו מהעברת שער בית השחי ובית הערוה ואסור אפילו במספריים שלא כעין תער, עיי"ש היטב. והביאוהו רבים מן הפוסקים. אמנם כבר כתבו רבים מן הפוסקים לדחות את טעמו וראיותיו, ועיין בשו"ת דברי חיים (יו"ד סימן ס"ב) שכתב באופן פשוט דבגילוח הזקן על ידי סם אין בו משום לא ילבש. ועיין עוד בשו"ת חכ"צ (חדשות סימן כ"ו) דמשמע שאוסר עכ"פ במספריים כעין תער, אך כאמור הסכמת רוב הפוסקים דכיון דאין שייך כלל תיקון שער הזקן בנשים אינו בגדר לא ילבש כלל.

והנה בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' (סימן רס"ד) כתב תשובה ארוכה בענין גילוח הזקן, וכתב שיש אומרים שאף את"ל שמותר לגלח הזקן עם מכונה משום השחתת הזקן, מ"מ יש איסור לספר הזקן משום איסור לא ילבש, וכדעת הצמח צדק שחושש במספר הזקן ללאו דלא ילבש. ומיהו נראה שלפי הרמ"א (בסימן קנ"ו) שמתיר לאנשים להסתכל במראה כיון שנהגו כן, גם כאן אין לאסור (עי' ברעק"א ריש סימן קפ"ב שהביא בשם הפרישה שאפילו כשעכו"ם נהגו כך כבר אין בזה איסור לא ילבש), אבל בביאור הגר"א בסימן קנ"ו חולק על הרמ"א שמתיר, וראוי לדקדק ולמנוע, ואולי שייך גם בזה מה שכתב הרמ"א שם "וחברים נמנעים בכל מקום", עכ"ד. ועי' בתוך התשובה עוד במה שכתב בענין השחתה ומכונת גילוח וכדומה ואכמ"ל.

ועי' בשו"ת שרידי אש יורה דעה (סימן מ"א אות ל"ג) שהביא דעת הצמח צדק שהחמיר בגילוח הזקן אפילו במספריים שלא כעין תער מטעם לא ילבש, והביא דבספר שדי חמד (מערכת הלמ"ד כלל קט"ז) העיר שמשמעות הפוסקים אינה כן. ועוד כתב שם דאף דאינו ראוי לחלוק על הצמח צדק, מ"מ כתב ללמד זכות על המקילים בזה, שגילוח הזקן במספריים כעין תער אינו דומה לגילוח בית השחי, שזה הוא קישוט הנשים שנוהגות לעשות כן וכל קישוט נשים אסור, משא"כ גילוח הזקן אינו קישוט נשים, שאין להם זקן.

והביא שם עוד צדדים להקל, אך המחמיר כדברי הצמח צדק תבוא עליו ברכה.

ועיין בשו"ת אגרו"מ (יו"ד סימן ס"א) שכתב שאין לחוש לשיטת הצ"צ. וראה עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ט' יו"ד סימן י) שהאריך כדרכו בביאור סברת הצ"צ, והעלה להלכה כדעות המתירים שלא חששו בזה לאיסור לא ילבש ואפילו בגילוח במספריים כעין תער או בגילוח על ידי סם ומשחה.

וביותר נראה לי שאפשר ללמוד ממה שהתירו הפוסקים לגבי מי שרוצה שלא יצא לו שערות לבנות שעושה פעולה שמונע את הצבע מלבוא, ה"ה הכא שעושה פעולה כדי למנוע זקן שהוא דבר שלא ברור כלל אם הוי תיקוני איתתא בלבד, כי הרבה גברים רוצים כך גם כן, ממילא אין חשש, ואפשר שגם לדעת הצמח צדק יהא מותר בכה"ג

ובאמת היה מקום לדון מצד צורת הגילוח על ידי משחה דשמא זה נחשב כפעולת נשים, והנה בשו"ת מנחת חן חלק א' יורה דעה (סימן ט') נשאל אודות אם מותר לגבר להשיר את שער זקן שלו על ידי סם הנעשה לנשים להשיר שערות שצומחות על פניהם או רגליהן, ותוכן שאלתו אולי יש בזה משום לא ילבש כיון שנעשה לנשים. והביא מספר שיח יוסף חלק ב' (עמוד ש"ז) שכתב דמי שמגלח פאות הזקן על ידי סם המשחית דמשיר השערות כמו תער, לכאורה היה מקום לאסור, מפני שדומה להתעסקות נשים, אלא שכבר נמנו הפוסקים להתיר בזה כיון שאין דרך לנשים להשחית שערות הזקן על ידי סם המשחית. ושוב הוסיף וכתב שם (עמוד ש"ח) אמנם אם יהיה איזה סם שגם הנשים משתמשות בו במקומות שהן זקוקות להשתמש משום יופי, אז בודאי יהיה דינו של סם זה כמו תער אפילו בשאר אברי הגוף, עד כאן דברי השאלה.

ונראה בנידון דידן דמותר לאיש להסיר הזקן אף על ידי סם הנעשה לנשים מכמה טעמים, דלא מיבעיא לפי הפוסקים דס"ל דהמעביר זקן לא שייך לא ילבש משום דנשים אין להם זקן במציאות, ואם כן אין נפקא מינה אם מסירו בסם או אפילו בדבר אחר, דאצל הזקן לא שייך לאסור משום תיקוני אשה, אלא אפילו אם נימא דגם בזקן יש משום תיקוני אשה, מ"מ בזמן הזה אין בגילוח הזקן משום לא ילבש לדידן דקיימא לן כהרמ"א בשם הר"ן דבמקום שבדרך האנשים גם לעשות כה"ג ליכא משום תיקוני נשים, והרי בזמן הזה רובא דעלמא מגלחין הזקן, ולפי הפרישה גם הנהגת הנכרים מהני לדידן לסלק החשש דלא ילבש, ורק חברים נמנעים, ובפרט דהיום נתפשט היתר גילוח הזקן גם אצל היהודים. ואם תאמר שיש להחמיר משום שהסם מיוחד לנשים, יש לומר דאין בזה משום לא ילבש מכמה טעמים, משום דנשים אין להם זקן במציאות, ועוד משום שיש לאנשים גם סם שמסיר השערות לאנשים אלא דהפנים מתאדם מזה, שוב אין חילוק בין איזה סם הוא רוצה להשתמש משום דסם בסם מחליף.

ועוד יש לצרף שיטת הב"ח דכל שלא עשוי לשם נוי וקישוט אין בו משום לא ילבש ואינו עושה כן כדי להתדמות לנשים אלא עושה כן משום שאר צורך. ואף שיש

חולקים על הב״ח והט״ז יש הרבה אחרונים שישבו דעתם, ובסוף התשובה הסיק לדינא דלפי כל הנ״ל כיון דודאי בעצם יש סם של אנשים שיכול להשתמש בו, אם כן בעצם התיקון לא הוי ענין תיקון על ידי סם מיוחד לנשים דוקא, אלא דכל עיקר השאלה במאי שהוא רוצה להשתמש בהסם המיוחד לנשים, הא אינו עושה זה כדי להתדמות לנשים, אלא כל כוונתו כדי למנוע הריח רע והתאדמות הפנים השכיח על ידי סם האחר, ואם כן שפיר מותר, וכמ״ש הב״ח והט״ז דכל שעושה להגן מפני החמה והצינה מותר, עכת״ד.

ואח״כ ראיתי בספר ועלהו לא יבול חלק ב׳ (עמוד ע״א) שנשאל אודות בחור שרוצה להשתמש במשחה להורדת שערות לנשים לצורך גילוח, והשיב הגרשז״א זצ״ל שמותר לו להשתמש במשחה שמיוצרת עבור נשים להורדת שערות בשביל להתגלח ואין בזה משום לא ילבש.

ולענין עצם הנדון של לקיחת כדורים כדי למנוע צמיחת שערות לבנות, הנה בספרי אהל יעקב הל׳ לא ילבש כבר הבאתי מבעל המשנה הלכות זצ״ל שאם הכדורים לא מוסיפים צבע, (דאי יש בהם תוספת צבע פשוט שאסור) רק שהם פועלים לפתוח את נקבי השערות שבעור שיזרום שוב לחות לתוך השערות, ועל ידי זה חוזר צבע השערות לנערותם, ונמצא שלא חידש כאן ענין של צביעה כלל, הרי בכדורים כאלו היה נראה להתיר, ראה עוד בספר מלבושי כבוד ותפארת (פרק ד׳ הערה י״ז). וכן השיבו לי בתשובה הגר״ח קניבסקי זצ״ל והגר״א נבנצל שליט״א שמותר. ועי׳ בשו״ת באר שרים חלק ו׳ (סימן ס׳).

סימן רב

להקטין אף של בחור על ידי ניתוח פלסטי

שאלה: נשאלתי מבחור ששבר את האף שלו בכמה מקומות, כעת הוא עקום וצריך לעשות ניתוח פלסטי כדי ליישר אותו, הוא שאל אותי ב׳ שאלות, א) האם מותר לבן אדם סתם לעשות ניתוח פלסטי, הרי חובלים את הגוף על ידי הניתוח הרי יש איסור חבלה בעצמו כמבואר בגמ׳ בבא קמא דף צא. ובשו״ע חושן משפט (סימן ת״כ סעיף לא). ואם כן איך התירו לעשות סתם ניתוח פלסטי גם לנוי הגוף. ב) עוד שאלה אם רוב אלו שעושים ניתוח פלסטי זה לצורך יופי הוא נשים, אז אולי יש לדון האם יש בזה משום איסור של לא ילבש, שמא הצורך לעשות ניתוח לנוי הוי מעשה נשים ואסור. והשאלה למעשה מה שהוא הסתפק מאוד הוא היות והאף שלו הוא קצת גדול, הוא הסתפק האם מותר לבקש מהמנתח באותו זמן שהוא מיישר את האף שלו, האם מותר

לו להקטין את זה ובפרט לצורך שידוכים, או שמא יש איסור לא ילבש כיון שהוא מקטין את זה דוקא לצורך נוי?

תשובה: נלענ"ד שאין בזה חשש חבלה וגם אין חשש לא ילבש, ואפילו מותר לבקש שיעשו ניתוח פלסטי לצורך הקטנת האף באותו זמן שהוא מיישר את האף.

והנה בביאור הדבר נראה להקדים במה שדנו מדוע אין חשש חבלה לעשות ניתוח פלסטי ובפרט אם עושים את זה לצורך נוי בלבד. מבואר מדברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה חו"מ חלק ב' (סימן ס"ו) שמותר לערוך ניתוח פלסטי או קוסמטי, כגון ניתוח באף או בפנים ושאר חלקי הגוף לצורך נוי ויופי, ואע"פ שאסור לאדם לחבול בעצמו אף לצורך כמו שכתב בתוס' מסכת בבא קמא דף צא:, מכל מקום כיון שהחבלה היא לטובתה אין זה בכלל איסור חבלה, שאין איסור לחבול אלא בדרך מריבה ובזיון, וחבלה לצורך יופי היא כהקזת דם שמותרת, משום שנעשית לתועלת האדם ולטובתו.

ולענין החשש מצד מעשה לא ילבש שעושה מעשה יפוי שהוא כדרך הנשים, כבר כתב הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בספרו שו"ת מנחת שלמה תנינא (סימן פ"ו אות ג'), דבכה"ג דלא קעביד משום יפוי אלא משום צער, כגון שחוטמו משונה מאד משל כל אדם והוא מתבייש בו, אפשר להקל, וכמ"ש ר"ת בתוס' יבמות מ"ח ע"א ד"ה לא, והגמ' בנזיר נ"ט ע"ב, עיי"ש. אולם גם האיסור של חובל בגופו נראה דלא שייך הכא, כיון דתיקון הוא אצלו. וכן נראה גם כן להקל על פי האחרונים שהתירו לעיל משום בושה וכדומה.

וכן שמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, שהתיר אפילו בנידון דידן לבחור לצורך שידוכים שיש לו שברים באף שלו והוא נהיה עקום, שמותר לעשות ניתוח פלסטי ואין חשש, ואף הוסיף שאם הבחור צריך באותו זמן להקטין את האף שלו, אין חשש גם כן כיון שהוא כבר הותרה לו לעשות ניתוח לצורך הסרת המום ממילא גם זה כלול בתוך ההיתר.

ואע"פ שבסוף ספר כרם שלמה כתב בשם גדולי הוראה שליט"א דמי שבא לייפות את עצמו על ידי ניתוח פלסטי כדי לשנות צורת העור וכדומה הרי זה אסור, מכל מקום לענין הלכה למעשה מתירים את זה וכמו שכתבנו לעיל וכמו כן על פי האחרונים שדנו להתיר לעשות פעולה להסיר מום על הפנים כדי שלא יתבייש שבזה אין חשש לא ילבש.

ולכן איש שרוצה לעשות כן, אם הוא מתבייש מחמת בשר יתרת שגדל בו, או כדי לקצר אף ארוך ומשונה וכיוצא, מותר.

סימן רג

אשה שעובדת כאחות בבית חולים ומחייבים אותה ללבוש מכנסי עבודה

שאלה: בדבר השאלה שנשאלתי מאשה חרדית שעובדת בבית חולים ובתי אבות ושם החוק מחייב אותם ללבוש מכנסיים שמיועד לעבודה שם, והיא משתדלת לבקש רשות ללבוש חצאית על גביו, ושאלתה היא אם בכה"ג יהיה מותר לה ללבוש את המכנסיים, וכן אם במקרה שהם מחייבים אותה ללבוש בלי חצאית על גביו, האם מותר לה ללבוש את זה בעבודה או שהיא חייבת לעזוב את העבודה.

תשובה: הנה בספרי הדל אהל יעקב הלכות לא ילבש יחדנו פרק מיוחד בענין לבישת מכנסיים לנשים כיון שיש בזה הרבה סברות ופרטי דינים. ואין כאן המקום להאריך בכל זה. אמנם העיקר מבואר שם שיש בזה ב׳ נידונים. הא׳ מצד איסור לא ילבש, שבזה יש מקום לדון לאיסור אפילו אם לובשת בגד אחר מעל גביו, אמנם בזה נראה שניתן לסמוך במקום הפסד על הכרעת הפוסקים שאין איסור לא ילבש על לבישת מכנסיים בזמן הזה וכפי שיבואר להלן בקצרה. והנדון השני הוא מצד חסרון הצניעות בלבוש שניכר בו פיסוק הרגליים, ומצד זה נראה שאין מקום להתיר כלל לעבוד בקביעות באופן שהוא כל כך חסר בצניעות. ואף שיש פוסקים שהקילו לגבי לבישת מכנסי פיג׳מה של חולים, מ״מ אין זה אלא שלא בפני אנשים אחרים וגם בזה כתבו להזהיר שתלבש מלבוש עליון.

ועל כן העיקר נראה לדינא דהיות שנקטינן שאין חשש לא ילבש במכנסיים, אלא שהוא חוסר צניעות, ניתן להקל בזה כשאין ברירה בתנאי שיתירו לה ללבוש חצאית על גביו.

והנה בעיקר איסור לבישת מכנסיים כבר דשו בזה רבים מגדולי הפוסקים ונביא מקצת דבריהם. בשו״ת מנחת יצחק חלק ב׳ (סימן ק״ח) כתב, לגבי מכנסי נשים דהוי איסור גמור, דחוץ מזה דבגדי שחץ כאלו נעשים מתחילתם לעבירה, והם בגדי זימה ומביאים לידי תועבה, ואף אם לא יהי׳ בכלל כלי גבר המה בכלל תועבת ד׳ כל עושה אלה, עוד באמת המה בכלל כלי גבר ממש, דעדיין שם מכנסיים עליהם, והגם שהם משונים קצת מ״מ שמם עליהם, וכמ״ש בזה בפשיטות בתשו׳ אבני צדק (חיו״ד סי׳ ע״ב) וז״ל, אבל מה שנעשה חדשות בארץ שהולכים איזה נשים במלבוש הנקרא כובע (קאפעליש), או בגד הנקרא מענער ראק, שנראה לעינים שאין זה אלא להתדמות לאיש, והגם שמשונה קצת משל איש מ״מ שמו עליו, לכן זה וזה מכוער מאד ונראה דאסור, וכבר הרעשתי ע״ז וצווחתי בדרושים בקהל רב, וגם צויתי להכריז שאסור, עכ״ל, וא״כ מכ״ש במכנסיים הנ״ל שנעשו מתחילתם לעורר לעבירה ח״ו והמה בגדי זימה ממש, ועי׳ בחינוך (מצוה תקמ״ב ותקמ״ג) דהביא בשם הרמב״ם שני טעמים בטעמא דקרא שאסרה התורה

מלבושי האנשים לנשים ושל נשים לאנשים, א׳ משום זימה, ב׳ משום לתא דע״ז, ולדינא אף היכא דל״ש שום טעם כלל אסור משום גזירת הכתוב, כמ״ש במנ״ח (שם מצוה תקמ״ג), ומכ״ש בנד״ד דשייכים ג״כ טעמי דקרא הנ״ל, עכ״ד.

ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן ס״ג) שכתב, דלא מבעיא לדעת הבית יוסף והרמ״א שאפילו בלבישת בגד אחד עוברים על לא ילבש, דפשיטא דעוברת בלובשת מכנסיים כאנשים, אלא אפילו לדעת הב״ח שסובר דאינה עוברת אם לובשים רק בגד אחד, אלא צריך שיהא תקוני גברא, הלא מכנסיים הרי הם ודאי כתקוני גברא ככלי זיין וכיוצא בו, וטעמו משום דכל הגדר במה נקרא מלבוש ומה נקרא תקוני גברא תלוי בזה דדבר שלובשים אותם נשים כאנשים אלא שמשונה קצת בחיצוניות שלו כמו גלימא וכיוצא בו, דבר זה הוא בגדר מלבוש ואינו אסור עד שתשנה כולם לדעת הב״ח, אבל דבר וסוג לבוש שאינו מיוחד אלא לאנשים ולא נמצא לבוש זה כלל בלבושי הנשים הרי זה כחרב לאשה או בגדי צבעונין לאיש שמבואר בראשונים שהם כתקוני גברא ואיתתא, ולכל הדעות עוברים אפילו כשלובשים רק אחד מהם.

ועוד הוסיף שם דאין להקשות ממה שהתירו לנשים ללכת במכנסיים מתחת הבגדים שלהם בימי החורף או כמנהג התימנים שיהא מותר, דהרי אדרבה זה דוקא מסייע לסברתינו לאסור, משום דאם האשה הולכת בבגדים ארוכים עד למטה ולא נראה פסוק רגליה כאנשים אין כאן תיקוני גברא דכיוצא בו אין הדרך בהאנשים. ואפילו אם יתעקש אדם נגד כל הנ״ל ויאמר דאין במכנסיים אפילו בדרך אלא גדר לבוש ולא גדר תיקוני גברא וממילא שיהני איזה שינוי, מכל מקום אינו יוצא מהאיסור לצאת בבגדי פריצות. והביא שם בגליון ששוב מצא בשו״ת אבני צדק שמצדד במכנסיים דאפילו למעלה מן הבגדים מותר אם ניכר במכנסיים בין מכנסי איש לאשה, ולמעלה מזה נוטה להתיר בשביל שהיא לובשת את זה מתחת הבגדים. ומ״מ לענין ימי החורף והצינה אפשר ללבוש בגדי נשים מעליהם ואז יש צדדים להתיר אבל זולת זה עצת היצר הרע הוא. ומה שכתב להחמיר בזה נראה העיקר, וגם מה שטוענים מחמת צינת חורף וכדומה אין זו טענה, דהרי לצערינו מצינו שהנשים לובשות מכנסיים אפילו בזמן הקיץ, ועוד דבתשובת דברי חיים יורה דעה חלק ב׳ (סוף סימן ס״ב) אוסר אפילו במצערת, עכת״ד.

ובשו״ת ציץ אליעזר חלק י״א (סימן ס״ב) הביא אריכות בזה עם שיטת האבני צדק ועוד, וגם ציין לספר טהרת יום טוב חלק ט׳ שהביא כמה תשובות מגדולי הוראה זצ״ל לאסור לבישת מכנסיים מטעם לא ילבש, ואחרי אריכות הסיק דודאי שלבישת מכנסיים הוי קרוב לאביזרייהו דג״ע, עיי״ש. ובספר כרם שלמה (אות ט״ז) כתב, דפשיטא דאסור לילך לאשה במכנסיים והביא זאת מהני פוסקים הנ״ל ועוד ממכתב גדולי ישראל בכרוז בשנת תרצ״ז מלבד הטעם של פריצות, עי׳ שם בדבריהם טעמים שונים מצד לא ילבש.

ועי' בספר אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל אבן העזר (סימן כ"א הערה ה') שכתב דאסור ללבוש מכנסיים בחוץ, ואפילו אותם מכנסיים שנראים קצת כשמלה, גם כן אסור.

ועי' בשו"ת פאת שדך יורה דעה (סימן ס"ג) שכתב, דשמע שיש שרצו ללמד זכות על הפרוצות הלובשות מכנסיים בלא שמלה מלמעלה, דמכנסי אשה אינן כצורת מכנסי איש, ואם כן אינן עוברות משום לא ילבש. אמנם כתב שם דנראה דודאי מי שלובשת מכנסיים מלמטה באופן שפיסוק הרגלים נראה הרי זה נחשב ככלי גבר בכל גוונא, ולפי זה גם כן פסק לאסור לאשה ללבוש שמלה קצרה כשהיא לובשת גרביים ואינה מגלה את בשרה, ולמעשה החמיר בכל גוונא של לבישת מכנסיים לנשים.

ועיין בשו"ת אבני צדק יורה דעה (סימן ע"ב), שהזכרנו לעיל, שסובר שאין איסור לא ילבש בלבישת מכנסיים. ועי' בשו"ת משנה הלכות חלק י"ב (סימן שנ"ג) שכתב, לענין לא ילבש נראה דלא עוברים כיון שמכנסיהם משונים משל אנשים וניכרים שהם של נשים ולא של אנשים.

והגאון רבי ראובן פיינשטיין זצ"ל פסק בענינים אלו שמצד איסור לא ילבש היום כמעט ואין שום איסור בו כיון דדרך הגויים ללבוש כל מיני בגדים הנ"ל, ולכן גם כן בענין מכנסי פיג'מה מותר לגמרי, ורק משום צניעות יש איסור ללבוש מכנסיים.

ובעניין נידון דידן מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין עוברים באיסור לא ילבש בכה"ג. והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי שהיו מקומות בחו"ל כמו בתימן שנשים יראות ושלימות כך היו הולכות ברשות הרבים. ואם היה בזה איסור בודאי הרבנים שם לא היו מאפשרים זאת גם בימינו אין בזה משום לא ילבש, אבל כיון שבימנו אין הנשים הנוהגות ללכת באופן זה, הרי זה בגדר דבר שאינו צנוע ואין רוח חכמים נוחה הימנו.

והגר"י טשזנר שליט"א גאב"ד אופקים כתב לי וז"ל: ראשית יש מח' ראשונים אם אסור לאיש ללבוש רק בגד אחד של אשה באופן שאינו נראה כמו אשה, שגם זה אסור, וה"ה באשה להיפך. ובחכמת אדם (כלל צ') החמיר באיסור דאורייתא. ומ"מ כשיש צדדים נוספים יש מקום להקל.

וכיום לכאורה אין איסור לאשה ללבוש מכנסיים מטעם לא תלבש, כי מצוי מאוד שנשים לובשות מכנסיים, וזה כבר לא בגד המיוחד לאיש. אולם שמעתי שיש הבדל בין מכנסיים של איש לאלו של אשה (כנראה משום הפתח קדימה), וא"כ יש לומר שאם תלבש מכנסיים של איש עוברת על הלאו [לדעות שעוברים גם כשלובשים רק בגד אחד].

אולם יש חוסר צניעות לאשה ללבוש מכנסיים, ובפרט אם הם מהודקים לגופה. אבל אם לובשת עליהם חצאית, בד"כ אין גם חסרון צניעות.

וכ"ש בגדי עבודה שמחייבים אנשים ונשים ללבוש, מצד הדין אפשר להקל ללבשם תחת חצאית וכדו', וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן ס"ג).

ושו"ר בספר פרדס שמחה (כרם שלמה) להגר"מ גרוס שליט"א (סימן קפ"ב מעין טהור ס"ק ט"ז) וז"ל: וכן אין ללבוש בגד אשה גם אם יש שינוי בבגד, כיון דשמו עליו ודומה לו, הוי בכלל לא ילבש. ולכן פשיטא דאסור לאשה לילך במכנסיים, עכ"ל, וציין במקורו לכמה שותי"ם של גדולי זמנינו.

אולם תשובות אלו נכתבו לפני עשרות שנים, וכיום שברחבת העולם יש מליוני נשים הלובשות מכנסיים, וכמד' שאצל הגוים וגם אצל בנ"י שאינם שומרים תו"מ זוהי הלבוש העיקרי כיום ולא החצאית. לכן צ"ע אם כיום יש איסור לא תלבש לאשה ללבוש מכנסיים של נשים. אבל ודאי אסור בד"כ משום פריצות, אא"כ מכוסה תחת שמלה או חלוק וכנ"ל וגם בזה רק לצורך חשוב (כגון בנידון דידן לצורך העבודה או כשקר להן בחורף וכדו').

הלכות נדה

סימן רד

בענין לבדוק טבעת נובה אם יש עליו טיפת דם בשעה שמוציאה מהגוף

שאלה: בדבר השאלה שבירורו אצלי אודות אשה שקבלה היתר מרב להשתמש עם אמצעי מניעה הנקרא "טבעת נובה" NUVARING, והסתפקת היות ולפי הוראות השימוש היא צריכה להוציא אותו כל ג' שבועות, וגם היא מוציאה אותה כשעושה בדיקות או טובלת במקוה, האם היא חייבת להסתכל על הטבעת בשעה שהיא מוציאה אותה מהגוף שמא נמצא עליו טיפת דם מאותו מקום?

תשובה: והנה ראשית כל הנני מעתיק מה שכתבתי בעבר לכולל הוראה במאנסי נוא יארק, ששאלו אותי לגבי הגדר של דם שנמצא בטבעת נובה-רינג, האם יש בו דין ככל עד בדיקה שאם מצאו פחות משיעור גריס טמאה או לא. הרי לענין מציאות הטבעת כבר נודע מה שכבר כתבתי בספרי חוקת הטהרה שהוא עשויה מפלסטיק, ומכילה שילוב של הורמוני פרוגסטרון ואסטרוגן למניעת ביוץ וממילא מונעת הריון. קוטר הטבעת כ-5 ס"מ והיא גמישה ונוחה להכניסה ולהוצאה. האשה מניחה את הטבעת בנרתיק למשך שלושה שבועות, ובתום זמן זה צריך להחליפה.

אשה שעל פי היתר מחכם מניחה טבעת הנ"ל אינה נטמאת בהכנסתה או בהוצאתה, משום שאין הטבעת נמצאת בתוך הרחם כמו התקן תוך רחמי אלא מונחת בנרתיק. ואם היא הוציאה את הטבעת נובה-רינג ומצאה עליו דם, נראה שדינו כדם הנמצא בבדיקת עד ונטמאת, אפילו הדם פחות מכגריס ועוד. ולכן יש לדון בנידון דידן בתרתי, אם אכן פוסקים כן שהיא טמאה אפילו במצאה דם פחות מכשיעור. ועוד האם

היא חייבת לעיין בו לראות אם נמצא עליו דם דומיא דעד בדיקה ממש שנכנס לאותו מקום ומסתכלת עליו אחרי שמבצעת בדיקה פנימית.

בביאור יסוד הדברים שנקטינן להלכה למעשה להחמיר אם מצאה אפילו טיפה זעירה של דם, הנה בשו"ת אגרות משה יו"ד חלק ד' (סימן י"ז אות ט"ז) העלה, באשה שהתירוה להניח בגופה כלי למניעת הריון שקורין דייפראם וכשהוציאו אחר איזו שעה מצאה עליו דם, לא שייך שיעור דכגריס ועוד, דהא ליכא מאכולת שם, כלומר שהמקום בדוק אצל מאכולת. אבל צריך לחקור אם לא עשתה איזה פצע קטן בידיה וציפורניה כשהכניסתו והוציאתו. דאם יש לחוש לזה מסתבר שהיא טהורה אף בנמצא הרבה טיפות דם. ולפי סברתו שאין תולין במאכולת יוצא שגם כשנמצא דם על טבעת הנובה-רינג יש לטמא אפילו בפחות מכגריס.

ובאמת מצאנו בפוסקי זמנינו כמה דוגמאות כעין נידון דידן שהחמירו בזה, בספר חוט שני (סימן קפ"ג אות ב') כתב אודות אשה שנבדקת אצל רופא על ידי הכנסת מכשיר וכדומה, באותו מקום, ולא הגיע לפי המקור, ונמצא דם, אפילו כל שהוא על המכשיר או על הכפפות וכדומה, חיישינן שרואה בהרגשה, ופוסקת בטהרה וסופרת ז' נקיים, אלא אם כן הדם הוא ממכה. ובכה"ג אין חילוק בעובי המכשיר, אפילו דק חיישינן כיון שנכנס לתוך הנרתיק.

בספר דרכי טהרה (עמוד 45) תשובות והוספות פסק הגר"מ אליהו זצ"ל שאם נמצא דם על טבעת פלסטיק הנמצאת באותו מקום למניעת הריון אע"פ שפלסטיק אינו מקבל טומאה, האשה נטמאת כיון דחשיב כמו דם שנמצא בבדיקת עד.

ויש לעיין לפי הנ"ל מה הדין לגבי חיוב להסתכל בטבעת הנ"ל כשמוציאים אותו, האם חייבים כיון שדינו אם נמצא עליו דם דומה לבדיקת עד, ומאידך, מצאנו דוקא בזמנים של ז' נקיים או עונת הוסת שחייבים לעשות בדיקה ממילא חייבים לעיין בהם ואסור להעלים עין. ואפשר שיש לדמות את נידון דידן במה שדנו הפוסקים כשאשה נבדקת אצל רופא עם מכשירים שהכניסו רק לנרתיק האם חייבים לומר לרופא לעיין באותם כלים או לא, ושמא שאני התם שאולי הוא פצע אותה או שפתח קצת את מקורה על ידי הכנסת הכלי או האצבע, משא"כ בנידון דידן שאינו עושה שום פתיחה ולא נכנס בעומק יותר מסתם בדיקה עם האצבע שלא חששו לעיין באצבע שלה וכדומה.

ולגבי מנהג מקצת מורי הוראה בחיוב הסתכלות בכלים או אצבעות שרופא הכניס לנרתיק, הנה לעיתים נדרשת פנימית אצל רופא ידנית, ולדעת הנו"ב תנינא (סימן ק"כ) נקט שגם בבדיקה שכזו יש חשש לפתיחת הקבר, אולם רוב האחרונים סוברים שאין האצבע מגיעה לעולם עד המקור, כ"כ להעיר על דבריו החכמת אדם שהאצבע אינה מגיעה אלא עד הפרוזדור וכמ"ש התוס' יום טוב בשם הרמב"ם, והוכיח כן מבדיקת הפסק טהרה שהאשה מכניסה אצבעה לעומק, וכך כתב גדולי האחרונים, ראה בחתם סופר חלק יו"ד (סימן ע"ט) שו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן מ') ועוד.

אכן, יש לדון אם נמצא דם אח״כ על אצבעותיו של הרופא, בזה יש לאוסרה כדין המוצאת דם בבדיקה פנימית שיש לחוש שראתה בהרגשה והבדיקה טשטשה לה את ההרגשה, וגם כאן בדיקת הרופא טשטשה את ההרגשה, וכדמוכח בספר הקנאת סופרים השמטות לשירי טהרה (סימן ע״ג) שהחמיר בבדיקת רופא מהאי טעמא אפילו אם לא נמצא דם לאחר הבדיקה מפני שסובר כהנו״ב שיש לחוש בכה״ג לפתיחת הקבר. חזינן שוב שדם שנמצאת בכלי או אצבע שנכנס לנרתיק דינו כדם שמטמא אפילו בכל שהוא, כל זמן שאין במה לתלות.

אולם בנוגע לנידון דידן לכאורה נראה מדברי האגרות משה שכתב בענין חיוב בדיקה אחרי ביקור פנימי אצל רופא, בשו״ת אגרות משה חלק ג׳ או״ח (סימן ק׳) פסק שכל זמן שאשה נמצאת בבדיקה אצל רופא אין לחוש שיצא דם, ולא חייבת לבדוק את עצמה אח״כ, ויש פוסקים שאמרו שטוב לעשות בדיקה, אבל לא חייבת לבדוק, כי אין כאן סיבה שיצא דם על ידי בדיקה פנימית רגילה של אצבע, וממילא לא צריכים אפילו לבקש מהרופא לבדוק את האצבעות שלו כיון שאין חשש ראיה אא״כ פצע את אותו מקום. ומצאתי חבר, שבספר פרי טהרה להגרי״א פארכהיימער שליט״א (סימן קצ״ד סעיף י״ג) פסק לגבי אשה שרופא בדק אותה בפנים, טוב שלא תסתכל לא על הכלים ולא על הסדין לראות אם יש שם דם, וגם אין לשאול את הרופא אם מצא דם, ולא תבדוק את עצמה. הרי שוב רואים שבדבר שאין מתחילה לבדוק אם נמצא שם דם וגם אין חשש שיפצע כגון הכנסת אצבע כמו שמצאנו אצל נשים שבודקים את עצמם תמיד ולא שואלים בתדירות שהם פוצעים את עצמם, וכן לגבי נידון דידן הטבעת שעשוי מפלסטיק שהוא גמיש מאוד אין סיבה לחשוש שהיא פצע את עצמה על ידי הכנסה ויציאה של טבעת, וממילא הוי דומה לאצבע שאין לחייב ואין לברר אם נמצא שם דם, ולכן לגבי הטבעת אין חיוב לעיין בו בשעה שמוציאה אותו מהגוף.

הלכה למעשה לענין טבעת נובה-רינג

והנה להלכה למעשה נלענ״ד וראוי לדעת שכאשר אשה נוטלת מאותו מקום הטבעת נובה לעשות בדיקות וכדומה, אין לחייב אותה על פי דין להסתכל בטבעת לראות אם יש עליו טיפת דם, ולא מצאנו שמדינא יש איזה חיוב להסתכל במשך ז׳ ימי נקיים על שום דבר חוץ מבדיקות ז׳ נקיים או בגד לבן תחתון שלובשת כמובא ביורה דעה (סימן קצו סעיף ג׳-ד). ומה שתחבה בתוך אותו מקום לא מצאנו שיש חיוב להסתכל עליו ובפרט שאין כאן ריעותא.

יש להוסיף שמה שהיא מכניסה בתוך אותו מקום לא הוי סיבה לחייב לבדקו, לא בז׳ נקיים וכל שכן בימי טהרה, כי מצאנו דוקא בריעותא אצל האשה כגון שראתה דם פחות מכשיעור וכדומה שיש כאלו שחוששים להרגשת שמש או הרגשת עד שאז יש ריעותא לפנינו שיחייב לעיין במה שקרה.

ובאמת כשישבתי בשימוש בהוראה אצל מו״ר מרן גאון ישראל רבי אביגדר נבנצל שליט״א, שמעתי ממנו להורות

לאחרים שאין להם חיוב לעיין בטבעת נובה בשעה שמוציאה מהגוף, ומצאנו כן רק בבדיקות שעושים לשם בדיקת ז׳ נקיים או עונת הוסת וכו׳. אולם אם אשה הזאת כבר יש אצלה ריעותא, כגון שהיא ראתה כבר בשעת היציאה מן הגוף שיש עליו טיפת דם, אז דוקא אותו אשה שיש ריעותא צריכה לבדוק את הטבעת בשעה שמוציאה אותה מגופה. במח״ס שבט הקהתי שליט״א כתב לי שכדאי לבדוק אבל לא חייבת. ואילו הגר״י זילברשטיין שליט״א אמר לי שהיא כן חייבת לבדוק אותו בשעה שמוציאה מגופה. וכן כתב לי תשובה במח״ס חיי הלוי הגאון רבי יוחנן וואזנר שליט״א ראב״ד חסידי סקווירא וז״ל: ומה ששאל מע״כ אי צריכין לבדוק את הטבעת בשעה שמוציאה אי יש עליו דם, נראה דלכתחילה צריכין להסתכל כמו שאסור להעלם עין מלהסתכל על בדיקה, וע״ע מה שכתבנו שם (סי׳ קצ״ו אות ל״ה) בענין בדיקת הבגדים, אכן בדיעבד שלא הסתכלה על הטבעת נראה דיש להקל, וע״ע מש״כ (שם בסי׳ קפ״ח אות י׳) בשם המהרש״ם.

אמנם אח״כ ראיתי בספר החשוב סמא דחיי (עמוד תטו) כנ״ל שאין שום חיוב להסתכל בטבעת בשעה שמוציאה אותו מגופה, ושם הוסיף ידיעה חשובה, שלא זו בלבד שאינה חייבת לבדוק את הטבעת, אלא בטבעת זו אדרבה ראוי שלא תסתכל כדי שלא לקלקל עצמה על לא דבר, כי פעמים מצטבר ליחות הרבה על הטבעת אשר יכול לידמות לעיני בני אדם כדם, אבל באמת אינו ממקור הדם, אלא ליחות מראה חום ישנה של כמה ימים צבור ודבוק אל הטבעת, ולמה לה להכניס את עצמה לשאלות על חנם. ואם הסתכלה ומצאה איזה מראה ודאי שחייבת להביא לפני המורה, ויורה כפי ראות עיניו. ועוד שכיח שהטבעת גורם לגירוי, וביותר בשעה שמוציאים ומכניסים אותו, ומצוי שיהיה דם מכה, ואם כן למה לה להסתכל ושוב נצרך להקל בתלייה.

העולה לדינא: אשה שמשתמשת עם טבעת נובה ומוציאה אותה מפעם לפעם, היא לא חייבת להסתכל בטבעת בשעה שמוציאה מגופה.

סימן רה

בעל נרדם במטת אשתו טהורה ובאמצע השינה היא פירסה נדה אם חייבת להעיר אותו

שאלה: בדבר השאלה שהגיע לכם אודות בעל שנרדם במטת אשתו טהורה, ובאמצע שינתו, אשתו פירסה נדה, הסתפקת האם חייבים להעיר אותו או לא.

תשובה: והנה נלענ״ד שלא חייבים להעיר אותו, אלא שיש לדון הכא האם יש להקל בזה כיון שהוא באמצע השינה וממילא לא יודע שעובר על איסור, וגם

באמצע השינה אין חשש חיבה, או שמא ניתן להקל כיון שנכנס למצב של היתר כלומר שהתחיל בהיתר יכול להמשיך בהיתר.

ולפי הצד השני להתיר יש לעיין אם ניתן לדמות מילתא למילתא במקרה דומה בהל׳ הרחקות נדה שהתחיל להקל בהרחקות על פי דין, כמו באכילת שיירים של אשתו טהורה, ובאמצע האכילה אשתו פירסה נדה האם הוא יכול להמשיך לגמור את האוכל או לא. והפתחי תשובה הביא משו״ת יד אליהו שמיקל בזה כיון שהתחיל בהיתר. ויש לעיין טובא האם נידון דידן דומה להיתר שלו או לא. ואת״ל שאין לדמות מילתא למילתא, אולי ניתן להקל בזה מאחר והוא נרדם בהיתר וכעת באמצע השינה נחשב כאנוס, כמ״ש בכמה מקומות בש״ס ופוסקים שהישן נחשב כאנוס. ובאמת מרוב הספיקות בנידון דידן ואחרי העיון נלענ״ד שהיא לא חייבת להעיר את בעלה כיון שנרדם בהיתר וכעת באמצע השינה אינו עובר באיסור הרחקות כיון שהוא אנוס בזה. ומ״מ ביררתי אח״כ עם גדולי הוראה שליט״א ונחלקו הפוסקים בדעותהם, וכדרכו של תורה נביא כאן דברי הפוסקים והמח׳ ביניהם.

מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שהיא צריכה להעיר את בעלה, וכששאלתי אותו הרי הוא יושן ועוד הוא נרדם בהיתר, השיב לי מרן שליט״א שחייבת להעיר אותו כי יש חשש הרהור ברגע שיתעורר.

אמנם אח״כ כתב לי בתשובה הגאון הגדול רבי יוחנן הלוי ווזנר שליטא ראב״ד חסידי סקווירא ומח״ס חיי הלוי, וז״ל: והנה כבר הביא מע״כ מה שכתב בפתחי תשובה יורה דעה סימן קצ״ה ס״ק ז׳ בשם שו״ת יד אליהו דאם התחיל לאכול שיריים שלה כשלא שם, ובאתה באמצע, וכן באופן שפירסה נדה באמצע האכילה מותר לגמור האכילה, ולכאורה לפי זה כש״כ בנידון דידן שהוא יושן שאין צריך להקיצו, אמנם בחיי הלוי חלק א׳ סימן ע״ג סוף אות י״ח הבאנו בשם הברכי יוסף ומובא בגהגות רעק״א שהקשה על סברת היד אליהו, וכן כתבנו בחיי הלוי על הלכות טהרה סימן קצ״ה אות נ׳ בשם הדרכ״ת דיש להחמיר בזה, אמנם גם לפי זה עדיין יש לומר דהיינו קודם האכילה מפני שסוף כל סוף יש חשש שעכשיו בשעת האכילה יבואו לידי חיבה אבל כשישן עדיין יש לומר שאין מחייב להקיצו, שהרי עכשיו בשעת השינה אין חשש, ואפילו לפי מה שהביא מע״כ משו״ת מו״ר שבט הלוי חלק י״א סימן ר״פ, להחמיר בזה באופן שהלך לישון באיסור אפילו כשהיה בטעות, דנינן להקיצו, עדיין יש לומר דבנידון דידן יש לצרף סברת היד אליהו דבהתחיל בהיתר אין חשש.

ושוב ראיתי שגם בשו״ת שבט הלוי שם שהחמיר באופן שהלך באיסור על המטה כמ״ש שם שיש חשש שיבא לידי נגיעה וקירוב עי׳ שם. ולפי זה באופן שאין חשש הזה יש לומר שבכל אופן אין צריך להקיצו, ומכ״ש באופן שהלך בהיתר.

וכן במח״ס מנחת חן הגרנ״א אהלבוים שליט״א כתב לי בזה וז״ל: והנה נראה שיש לדמות נידון דידן למה דאיתא לעיל בשו״ע (סעיף ד׳) לגבי איסור שתיה משיורי כוס ששתה היא, שכתב הרמ״א, דאם שתתה

והוא אינו יודע ורוצה לשתות מכוס שלה אינה צריכה להגיד לו שלא ישתה. וכתב על בספר לחם ושמלה (ס"ק י"ג) אבל אם יודע ששתתה רק שאינו יודע אם היא נדה, נראה שצריכה להגיד לו, וכן כתב בספרו קיצור שו"ע (סימן קנ"ג ס"ק ז').

והסברא בזה לכאורה פשוט, דכיון דהבעל יודע שאשתו שתתה מזה, א"כ צריכה להגיד לו שהיא נדה כדי שלא יאכל מהמאכל ויבואו לידי חיבה.

והנה באופן שהבעל כבר התחיל לאכול ולשתות שיריים שלה והיא היתה טהורה, ובאמצע אכילתו פירסה נדה שרי לו לגמור אכילתו ושתייתו, כן מוכח מהפתחי תשובה (ס"ק ז') בשם היד אליהו, דכיון שהותרה הותרה, וא"כ הכא נמי בנידון דידן לענין לישון במטת אשתו טהורה, הרי יש בזה ענין חיבה גדולה, וא"כ כשפירסה אשתו נדה ודאי שצריכה להגיד לו שלא יבוא לידי חיבה.

אולם באופן שהבעל התחיל בהיתר לישון במטת אשתו טהורה, ואח"כ פירסה נדה, והבעל כבר ישן, נראה שלא צריכה להעיר אותו משינתו, אבל אם אירע שנתעורר הבעל משינתו באמצע הלילה, אז צריכה להגיד לו שהיא נדה, וילך לישון במטתו.

ובאמת החיד"א בברכי יוסף או"ח (סימן ע"א) דחה את דברי היד אליהו שם לענין שיורי מאכל, ולדבריו לכאורה יהא הבעל אסור להמשיך לאכול שיריים שלה, אף שכבר התחיל בהיתר בעוד שאשתו היתה טהורה, וכ"ש כאן לענין לישון במטת אשתו אסור לו להמשיך כשנתעורר משינתו, דיש יותר ענין של חיבה לישון במטת אשתו, מלאכול שיריים שלה. וראה עוד בנידון לגבי בעל שהלך לישון בטעות במטת אשתו נדה בשו"ת שבט הלוי חלק י"א (סימן ר"פ אות ד').

עוד כתב לי בזה הגאון רבי אוריאל אייזנטל שליט"א במח"ס מגילת ספר וז"ל: מצאתי בין צרור מכתבים מכתב ישן שנשלח על ידך לפני למעלה משנה, ובדיק לן מר בענין אשה שבעלה הלך לישון במיטתה בזמן שהיא טהורה ובאמצע שינתו היא פירסה נדה האם צריכה להעיר אותו. ומה שציינת לדברי הפ"ת יורה דעה סימן קצ"ה ס"ק ז' שמביא מתשובת יד אליהו (סימן ס"ד) לגבי האיסור לשתות משיורי כוס ששתתה היא שאם פרסה נדה באמצע שתיתו שמותר לגמור, עיינת בתשובה ועיקר טעמו להתיר הוא משום שמה ששתה קודם שפרסה נדר הוי כאילו שתה אדם אחר ביניהם דהוי הפסק וכמבואר ברמ"א שם סעיף ד' ואם כן אין לזה שייכות לנידון דידן.

ונראה שאינה צריכה להעיר אותו, וכעין המבואר ביורה דעה (סימן שע"ב בש"ך ס"ק ג') עיין שם ברמ"א שכתב דכהן שהוא ישן ומת עמו באוהל צריך להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא, וכתב הש"ך דמשמע שדוקא באופן שיש בזה איסור דאורייתא צריך להעיר אותו משא"כ אם המת באהל הסמוך דליכא אלא איסור דרבנן אין צריך להקיצו, וא"כ גם בנידון דידן שזה רק הרחקה דרבנן אין צריך להקיצו.

וכיו"ב נשאלתי לאחרונה בנכד שהולך עם זקנתו בלילה, ובאחת הפעמים נזדמן

שבאה לישון שם קרובת משפחה נוספת ולא התעוררו לזה שנוצר איסור יחוד, דאף שמותר לנכד להתייחד עם זקנתו, וממילא היא גם כן שומר כלפי האחרת, זה רק כל זמן שערים אבל כשהולכים לישון צריך שני שומרים, והיה כאן רק שומר אחד ונשאלה השאלה האם צריך ללכת ולהעיר אותם משנתם משום איסור יחוד, וחשבתי על פי הש״ך הנ״ל שהואיל ואין בזה איסור יחוד דאורייתא שהוי יחוד עם ב׳ נשים שהוא דרבנן ובפרט באופן זה שיש שומר אחד, אם כי אין חיוב להעיר אותם משנתם.

וכן ידידי הגר״נ גראס שליט״א דומ״ץ פהעיה״ק ומח״ס שו״ת שארית אברהם כתב לי וז״ל: א. הנה הא פשיטא לן שלה אסור לשהות באותו מעמד עמו, כי האיסור שוה עבורה כעבורו, ולא דמי להתחיל לאכול משייריה שלא בפניה ושוב באה האשה (או פירסה נדה אחר כך), שהתיר היד אליהו מטעם התחיל בהיתר, כי שאני התם שהאיסור רק עבורו ולה אין איסור בדבר והרי הוא התחיל בהיתר, משא״כ כאן שאפילו על הצד שמהני לו התחיל בהיתר מכל מקום הרי עבורה התחיל האיסור כעת ואין לה כלל שום צד היתר, כי נדון דידן אינו אלא לדון האם יש לבעל היתר של ״התחיל בהיתר״, וזה פשוט.

אבל הא מספקא לן, מה דין הבעל כשאין אשתו עמו וכעת יש איסור לישון במטתה, האם מהני ליה מה שהלך לישון בזמן שהיה בהיתר.

והנה היה נראה בעיני מתחילה שטעם היד אליהו (והביאו ג״כ רע״א) הוא משום שלמד שאיסור אכילת שייריה הינו מפני החיבה שנוצר במה שאוכל שייריה ואין אדם עושה כן אלא במי שהוא קרוב אליו, ואם כן כל זה אינו אלא כשיש גילוי לחיבה זו, לא כן כשרואים שהתחיל לאכול אפילו שלא בפניה שמוכח שאין כאן אכילה מצד חיבה זו, ולכן אין חל שום איסור גם אחרי שחזרה ובאה לפניו. ולפי מחשבתי זאת חשבתי מתחילה שאם כן אין ללמוד קולא כלל מדברי היד אליהו, כי שאני הא דשיירי אכילה שמעולם לא חל שם איסור ״שיירי אשתו״ על אכילה זאת וגם כעת לא חל שם זה, משא״כ בעובדא דידן שהאיסור הוא עצם השינה על מטת אשתו מפני הרהור וכדומה וזה שייך בכל עת גם בתחילה כשהלך לישון אלא שאז לא חששנו להרהור כיון שהיתה מותרת לו אבל כעת שהיא אסורה לו ודאי שעלינו לחוש לו ונמצא ישן שם באיסור. כך חשבתי מתחילה.

אמנם שוב ראיתי שטעמו של היד אליהו הינו מטעם אחר, כי שם הביא ראיה מדין הנזהר מאכילת פת עכו״ם ובא אורח אל ביתו שאינו נזהר, שהדין הוא באו״ח סי׳ קס״ח וביו״ד סי׳ קי״ב שכיון שהותר לו לבעה״ב לבצוע על פת זה שוב הותרה לו אכילת פת זו לכל הסעודה, וכיון דאישתרי אישתרי. ומזה דן היד אליהו דה״ה בהתחיל באכילת שיירי אשתו בהיתר כי לא היתה עומדת לפניו, שוב אינו נאסר אפילו כשחזרה לפניו, דהואיל ואישתרי אישתרי. וכ׳ היד אליהו, שאין לחלק ולומר דשאני פת עכו״ם שהיה כאן איסור גמור מתחילה והותר שבזה הוא דאמרינן כיון דאישתרי וכו׳ משא״כ בשיירי אשתו שבתחילה לא היה באיסור כיון

שלא היתה לפניו ונימא דלא היה כאן אישתרי וכו׳, דזה אינו כי אדרבא נהפוך הוא וכל שכן שאם לא היה כלל איסור מתחילה בודאי שאין לנו לחזור ולאסור אח״כ כיון שהתחיל בהיתר גמור, עד כאן מדברי היד אליהו. ועל כרחך שהיד אליהו הבין שסיבת איסור אכילת שיריה הוא כפי הנראה בפשטות דברי הבית יוסף סי׳ קצ״ה שהוא מפני שבעת אכילתו את שיריה יתן דעתו עליה עיי״ש, וא״כ כשהתרנו אכילת שיירים שלה שלא בפניה אין זה אלא מפני שכעת איננה לפניו וממילא לא יבוא ליתן דעתו עליה. ומפני זה הוצרך היד אליהו להגיע להיתר חדש של כיון דאישתרי אישתרי שנאמר גם במקום שבעצם היה שייך כעת סיבה לאיסור (כגוונא דידיה שכעת היא לפניו ושייך חשש שיתן דעתו עליה כעת באכילתו את שיריה).

והנה לפי טעם זה שפיר יש גם לנו ללמוד היתר מדברי היד אליהו, כי גם בנדו״ד כיון שהלך לישון בהיתר אמרינן ביה כיון דאישתרי אישתרי, והרי הזכיר להיתר גם כשמתחילה לא היה איסור כלל ולמד זאת מק״ו מדין פת עכו״ם. ואין לדמות דברי השבט הלוי (חי״א) שציוה להעיר מי ששכב על מטתה ונרדם, כי התם גם שכיבתו היה באיסור מתחילה בכל רגע רגע, משא״כ נדו״ד שהיה בהיתר.

אלא שהברכי יוסף או״ח סי׳ ע״א כתב לחלוק (וגם זאת ציין עליו הרע״א), שאין ללמוד היתר מפת עכו״ם כי התם היה איסור שהתרנו משא״כ כשלא היה איסור מתחילה שממילא לא שייך ביה ״אישתרי״ כי לא הותר שום דבר, וממילא כשבא סיבה לאסור חל האיסור כעת. ועל פי דבריו ודאי שגם לנו יש לאסור להמשיך לישון כעת אעפ״י שהלך לישון בהיתר.

ולא דמי למ״ש הרמ״א סעי׳ ד׳ שכשתתה מן הכוס והוא לא ידע ורוצה לשתות מן הכוס שאין צריכה להגיד לו, כי שאני התם שכיון שלא ידע כלל שהוא שיריים שלה ממילא אין כאן סיבה לאסור כי לא נגרם שום קירוב הדעת ע״י שתייה זו.

אמנם למעשה נלענ״ד שאין חובה להעירו, כי בשעה שהלך לישון הלך בהיתר שהיתה טהורה. וגם עתה כל זמן שישן הרי הוא כאנוס ואינו עובר על איסור (כל שהיא אינה שם שאז חל איסור עליה לישון שם), ואין אנו צריכין כלל להגיע להגדרת ״התחיל בהיתר״ כי עדיין לא חל עליו איסור. ורק שאנו חוששין שמא יקיץ משינתו, ולזה אין חשש כיון שתוכל גם אז להגיד לו, ומפני חשש שלא ידע אין אנו מרוויחין כלום במה שנקיצו כעת יותר ממה שנודיעו אחרי שיקיץ מעצמו.

וכל זה באופן שרק הבעל לבדו יושן שם, משא״כ כשהיא ג״כ שם וזה כנראה ג״כ עובדא דשבה״ל חי״א (כפי הנראה מטעמו הראשון להחמיר).

ועי׳ עוד בספר גם אני אודך תשובות הגר״מ גבאי שליט״א חלק ו׳ שכתב בזה וז״ל: עובדא הוי בבעל שנרדם על מיטת אשתו בהיותה טהורה, ובאמצע השינה פירסה אשתו נדה, והסתפקה האשה אם צריכה להעיר הבעל באמצע שנתו או״ד הוי גזל

שינה, די״ל כיון דבשעה שהלך לישן הלך לישן בהיתר שהיתה טהורה א״צ להעירו, ושאני אם נרדם באיסור על מיטת אשתו נדה שצריכה להעירו, וכמש״כ בשו״ת שבט הלוי חי״א סי׳ ר״פ. והכא שנרדם בהיתר ואח״כ נטמאה אשתו, ובעת שנתו הריהו כאנוס ואין עובר על איסור, י״ל שא״צ להעיר הבעל. וכ״כ בס׳ חוקת הטהרה סי׳ קצ״ה סעי׳ נ״א בשם בעל המנחת חן, שאין האשה צריכה להעיר הבעל. וכן מסיק בשו״ת תשובות ישראל ח״ג סי׳ ס״ג שא״צ האשה להעיר הבעל. וכ״כ בשו״ת שארית אברהם להגר״נ גראס ח״ג סי׳ ל״ג, וכ״כ בשו״ת מנחת פרי ח״ו סו״ס נ״ה במכתבו אלי שא״צ להעיר הבעל. ואולם הגר״א נבנצאל כתב לי שחייבת האשה להעיר הבעל. וכ״כ לי הג״ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דודאי חייבת להעיר הבעל. וכ״כ לי הג״ר יצחק בן שושן בעל שו״ת תולדות יצחק ושא״ס. ואולם צ״ע בזה מהמבו׳ ברמ״א יו״ד סי׳ שע״ב ובש״ך סק״ג בהא דכהן שהוא ישן, ועמו מת באהל, צריך להקיצו ולהגיד לו שיצא. וכתב הש״ך, דכ״ז שיש בזה איסור דאורייתא, צריך להעיר אותו. ומשא״כ אם המת באהל הסמוך דליכא אלא איסור דרבנן א״צ להקיצו עי״ש. וא״כ הכא ששכב על מיטת אשתו נדה דהוי איסור דרבנן א״צ להקיצו. וכן כתב בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ז׳ עמוד רנ״ה, עיין שם. וכן מסיק בשו״ת דברי בניהו ח״ל ל״ה במכתבו אלי שא״צ להעיר הבעל, ויעו״ש בענין גזל שינה בזה. וכן בשו״ת תשובות ישראל ח״ג סי׳ ס״ג, ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר״מ חליוה, חלק כ״א סימן ל״ב, עיין שם.

סימן רו

מוך דחוק אם מועיל במקום הפסק טהרה כשחסר בדיקת חו״ס

שאלה: בדבר השאלה שהגיע מאשה שעשתה הפסק טהרה, ואח״כ הכניסה עד למוך דחוק כל בין השמשות, ואח״כ הוברר שעד הבדיקה להפסק טהרה לא עלתה כהוגן, ואילו במוך דחוק יצאה נקיה, האם אפשר לסמוך על המוך דחוק כשהיא הכנסיה אותה שם בלא חורין וסדקין. ואת״ל שאינו מועיל בדיעבד, מה הדין באשה שהכניסה גם מוך דחוק, אך היא הסתפקה אם בדקה בחו״ס או לא, האם מספק יש מקום להקל?

תשובה: נלענ״ד שיש להקל ולטהר את המוך דחוק מכמה טעמים, ונבאר את טעמי ונימוקי עמי בקצרה ממש.

והנה כל הנ״ל נכון כל עוד שהאשה כשהכניסה את המוך היתה בודקת באצבעה סביב מבפנים כמו שאר הבדיקות, ואח״כ השאירה אותה בפנים במשך בין השמשות, ועל הרב מורי הוראה לדעת ולשאול את האשה אם היא באמת עשתה בדיקת מוך דחוק כשאר בדיקות, ולא למהר

להתירה על סמך שעשתה מוך דחוק, דאל״כ לכאורה אינו עולה לבדיקה.

אמנם במקום שלא הכניסה את המוך דחוק בחו״ס, וביאור הדברים הוא דהראשונים ז״ל נחלקו אם בדיקה לבעלה צריכה חורים וסדקים דוקא כמו לטהרות, או דסגי בקינוח בבית החיצון דהיינו קינוח מבפנים שגם כן נקרא קינוח והוא בבית החיצון ולא בחורין וסדקין. הרי הראב״ד בבעלי נפש שער הספירה פסק דאינה צריכה בדיקת חו״ס, ולהרמב״ן נדה (דף ה.) פסק דבהפסק טהרה צריך, ובז׳ נקיים אינו צריך חו״ס, והרשב״א בתורת הבית ז, ה׳ פסק דצריך בדיקת חו״ס בכל בדיקות ז׳ נקיים לכתחילה.

בשו״ע יו״ד (סימן קצ״ו סעי׳ ו׳) כתב המחבר וז״ל, כל בדיקות אלו בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקות כל השבעה צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן וכו׳, ותכניסנו באותו מקום בעומק, ״לחורים ולסדקים״, עד מקום שהשמש דש וכו׳, ואם יקשה בעיניה מאד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראושן מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש, וכתב הרמ״א שאם בדיעבד בדקה עצמה יפה בחורין ובסדקים בעומק היטב כפי כוחה אע״פ שלא הגיע למקום שהשמש דש, סגי לה עכ״ל משמע שבלי חורים וסדקים לא סגי לה אף בדיעבד, וכן מורין ובאין כל מוראי הוראות בישראל, וכמדומה שכן הוא מפורש בספר טהרת ישראל של הח״ח שבדיקה בלי חו״ס אינה בדיקה כלל.

ולכן בנידון דידן יש לבאר מה הצד להתיר בדיעבד, והוא על פי מה שמובא בפתחי תשובה (ס״ק ט׳) בשם הנודע ביהודה מהדו״ק סוף (סימן מ״ו) דמיקל דבדיקת חורין וסדקין מעכב רק בהפסק טהרה, אבל שאר הבדיקות אפילו של יום ראשון ושביעי די בבדיקה קלה, דס״ל דמעיקר הדין יש לפסוק דחו״ס לא מעכב, ורק אינו סומך להקל בהפסק טהרה. אולם הסכמת רוב הפוסקים ובעלי הוראה הוא דבדיקת חו״ס מעכב עכ״פ ביום ראשון ושביעי, ואם אינה יכולה לעשות כן תעשה שאלת חכם. עי׳ בשו״ת רעק״א סוף (סימן ס׳), ובסדרי טהרה (סימן קצ״ו ס״ק כ״ג), ד״ה ובהכי.

והנה אודות אשה שעשתה בדיקת הפסק טהרה ולא יצא נקי, ואח״כ הכניסה את המוך דחוק למשך זמן בין השמשות אך הכניסה את זה בפנים בלי לעשות חו״ס, יש לעיין האם ניתן להקל ולומר סברא שאע״פ שלא עשתה בדיקת חו״ס, מ״מ היות והוא תקועה שם להרבה זמן אולי יש בו תועלת כבדיקת חו״ס.

והרי ידוע שדעת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל (ספר רשומי אהרן, מסורת משה, הגר״ש פירסט שליט״א) ועוד פוסקים חשובים נקטו שבדיעבד מאחר והעד נמצא תחוב בתוכה לפחות עשרים דקות וגם היא מסתובבת והולכת ברגל, לכאורה זה מספיק לקיים חיוב בדיקה בחורים וסדקים, וכן נוהגין מורי הוראה לסמוך בכה״ג על סברא הנ״ל במקום עוד איזה צירוף.

בספר מסורת משה (עמוד ר״ח אות פ״ה) שכתב וז״ל, אבי מורי סיפר לי שהיו כאלו

שטענו על מה שרבינו פסק, שאשה שעשתה בדיקה להפסק טהרה, ואח״כ עשתה מוך דחוק, וגם המוך שמה לפני השקיעה, ואח״כ נתוודע שהבדיקה לא טובה, אך המוך דחוק טהור, שיש להתירה והם טענו דהלא המוך דחוק אינו נכנס לחורים וסדקים ואינו פועל כבדיקה, ושאל אבי מורי את רבינו ורבינו בעצמו אמר את מה שטען אבי מורי, דמאחר שנמצאת בגופה לזמן מרובה, ממילא נכנסת לחורים ולסדקים, ובודאי יש לסמוך עליו להתירו עכ״ל.

וראיתי עוד שכך הסכים הגר״ש מילר שליט״א הובא בספר שושנת ישראל (עמוד פ״ז) שבעל האגרות משה זצ״ל הובא בספר הל׳ נדה להגר״ש איידר זצ״ל (הערה נ״ה) פסק להקל בזה כנ״ל. ובביאור הדבר, הרי המפרשים נתקשו איך מהני הכנסת מוך דחוק והרי בעינן בדיקה בחו״ס, והמוך הרי לא נכנס לחו״ס. והחוות דעת תירץ דהמוך משמש רק כהוכחה בעלמא שהדם פסק בצירוף הבדיקה. ולכן יש לומר דעל ידי שהאשה מהלכת עם המוך בפנים שפיר נחשב שימת המוך כבדיקת חו״ס. והגר״ש מילר שליט״א הוסיף שאם לא הלכה בו צידד להקל ובלבד שלא היתה כל הזמן בשכיבה.

והנה בשו״ת עמק התשובה חלק ו׳ (סימן תל״ט) נשאל בזה וכתב דלכאורה שפיר יכולין לסמוך על המוך דחוק לצורך הפסק טהרה, וטעמא דמילתא משום דהא גופא דבעינן בדיקת חורין וסדקין כבר כתב בשו״ת ישועות מלכו (סימן כ״ח ול״ב) שמה שהצריכו הראשונים והאחרונים בדיקת חורין וסדקין דיברו בלשון נקייה, והכוונה היינו היטב במקור בפרוזדור המקור, וכמ״ש בשו״ת זקן אהרן חלק ב׳ (סימן מ״ו-מ״ז) דאין הכוונה על חורין וסדקין ממש, ונקטו לשון זה דרך המשל לבדוק היטב שעל ידי בדיקת ומשמוש הפרוזדור היטב מתעורר המעיין כל זמן שלא נסתם לגמרי, ואם כן כיון שכוונתם הוא רק להצריך לבדוק ולמשמש שם היטב, אם כן בשלמא כשעושה בדיקה סתם אז צריכה שתסובב באצבעה ולמשמש שם דבלאו הכי אין הבדיקה ראוי לברר האם מעיינה פתוח, אבל במוך דחוק שמונחת באו״מ ושיהה שם זמן הרבה אז אין לך מישוש גדול מזה דבתוך אותו הזמן האשה מתנדנדת והולכת וכדומה, שזה גורם להמוך דחוק שיגיע בכל הצדדים סביב, ושפיר איכא למיסמך עליה לצורך הפסק טהרה במקום שעד הבדיקה שעשתה מקודם לזה לא עלתה כהוגן.

בספר חוט שני (עמוד רמ״ו - רמ״ז) כתוב וז״ל, עפ״י החזו״א יש מקום להקל באשה ששכחה לעשות בדיקה ביום א׳ לז״נ, ובדקה לאחר הפסק טהרה ע״י מוך דחוק עד תחילת הלילה יש להקל דחשיב בבדיקת יום ראשון, [בצירוף אם יש עוד ספיקות נוספים], ואף דחסר כאן בדיקת חורין וסדקין, מ״מ כיון דהוי בדיקה ממושכת הוי כבדיקת חורין וסדקים להחזו״א, וכל זה דוקא כשהמוך היה בעומק עכ״ל, עיין חזו״א יו״ד סי׳ צ״ב ס״ק כ״א שכתב שבדיקת חו״ס הוא רק מדרבנן, וע״ע ביו״ד סי׳ קצ״ח בפ״ת סוף ס״ק ט״ז מהחת״ס ורע״א. החוט שני לא התיר אא״כ יש עוד ספיקות, אבל זה כן עצה טובה, ללמד לנשים שיעשו בדיקה גמורה עם המוך דחוק לפני שמשאירים אותו באו״מ, שאם ההפסק

טהרה לא יהיה טוב, יהיה אפשרות לסמוך על המוך. ובאמת כאן בארץ ישראל מורי הוראה מחמירים בזה וחוששים שלא עלו להיות כבדיקת חו"ס. ולכן אע"פ שיש מגדולי ההוראה שהקילו בזה, מ"מ אין להקל בזה בלי שאלת חכם.

ולענין אשה הנ"ל שהסתפקה אם בדקה את עצמה בחו"ס כשהכניסה את העד בדיקה עבור המוך דחוק, האם ניתן להקל היות וכל הבדיקות היא רגילה לעשות אותם בחו"ס לכאורה כאן היא גם עשתה אותה בחו"ס, או מאחר שבדיקת מוך דחוק לא תמיד עושה אותה בחו"ס אולי אין להתיר.

והנה לענין הוראה למעשה נראה להורות להקל ולסמוך דעשתה כהרגלה אם רגילה לעשות כן משך זמן הרבה, כעין סברת הט"ז (יו"ד סימן ס"ט ס"ק כ"ד) דספק אם מלחה אמרינן כן, והש"ך בנקודות הכסף חולק דעסק גדול לא מצינו, וכאן אינו עסק גדול ולמה נימא דשינתה מהרגילה, ובפתחי תשובה (סימן ס"ט ס"ק ט"ו) כתב לגבי אם מלחה צד אחד ונסתפקה אם מלחה צד שני, הוא לדינא מיקל דסמכינן דעשתה כמנהג, אפילו לדעת הנקודות הכסף.

ועי' עוד בפתחי תשובה (יו"ד סימן קצ"ט ס"ק ב') דבשו"ת נו"ב מיקל בספק אם עיינה בשערותיה ומטעם סירכא נקט, והפתחי תשובה כתב דאפשר לפי הט"ז לא אמר אלא בספק דרבנן, והנה בנידון דידן עדיף טפי זה מאם מלחה צד אחד, והן מעיון בשערותיה, דהרי כבר עוסקת בדבר שבדקה את עצמה, ובזה לא מיירי בפתחי תשובה ויש לנו לסמוך על הנו"ב להקל. וראה בכל זה בשו"ת מראה דבר חלק ב' (יו"ד סימן קצח).

נמצא לדינא שאם האשה הסתפקה אם בדקה בדיקת מוך דחוק בחו"ס, יש להקל אם יצא נקיה, ובפרט שיש פוסקים שהקילו אפילו בודאי לא בדקה בחו"ס, כיון שהוא מונח באותו מקום זמן רב, ולדינא הסכים עמי להקל בזה ידידי עוז הגאון הגדול רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א, דומ"ץ בבית דין וקהילת קרית צאנז ביתר עילית.

וראה עוד תשובות חשובות שכתבנו על שאלות שהגיעו מבית ההוראה שכבר הדפסנו בקובץ שיו"ל על ידי הכולל להוראה ירושלים בשם תפארת אברהם חלק ב'.

סימן רז

חיוב בדיקות חו"ס לאשה שסובלת מ"וגיניזמוס" VAGINISMUS

שאלה: בדבר השאלה אודות אשה צעירה שהגיע אליך והיא חוששת שסובלת מאיזה פחד שגורמת לה קושי גדול לעשות בדיקת ז' נקיים כדין, והגדרת את זה נכון שלכאורה האשה סובלת מ"וגיניזמוס" ויש לעיין האם היא יכולה לעשות בדיקות שהיא חייבת לעשות אע"פ שקשה לה מאוד להכניס את האצבע בעמוק כמו שצריכה בבדיקה רגילה עם חו"ס.

תשובה: והנה לפני שברר מה להורות לה לענין בדיקות שהיא חייבת לעשות בחו״ס, נצטט לתועלת הענין מהו באמת וגיניזמוס, בקונ׳ שבט הכהן תיאר היטב המציאות וז״ל: וגיניזמוס היא בעיה נפשית שגורמת התכווצות של שרירי הנרתיק ורצפת האגן, עקב חרדה או פחד מחדירה, מאחר שיש קשר ישיר בין פחד או חרדה לרצפת האגן. כך שהחדירה של אצבע, מוליך נרות, או שמש כרוכה בהרבה כאבים, או שבכלל אין כניסה באופן מוחלט. לכן נשים אלו אינן רוצות לקיים את המצוה בשום אופן. במקרה כזה חובה גמורה לפנות לטיפול מידי. [וקבלתי מגדולי ההוראה שבמקרה חמורה כזה שמשתדלים לקיים את מצות עונה, אין לחוש אם עברו והוציא זרע לבטלה, כיון שכל מה שעושה לקיים חיי אישות רגיל אין חשש במה שהוציא לבטלה].

והגורמים לכך יש לציין שבעיה זו קיימת אצל כ10 אחוז מהנשים, בעיקר אצל נשים שמפחדות מקיום המצוה ולא קיבלו הדרכה נכונה. כמו כן נשים שעברו ניתוח לקריעת קרום הבתולים או שחוו כפיה בתשמיש עלולות לסבול מתופעה זו. וכן ישנן נשים הסובלות מחרדות או בעיות רגישות שונות ולוקות בבעיה זו. גם נשים שיש להם וסטיבוליטיס סובלות מוגיניזמוס, מתוך הפחד שיחושו כאב.

הטיפול היינו על ידי פיזיותרפיסטית מקצועית במתמחה בטיפול ווגיניזמוס, שמסייעת לשחרר את השרירים של ריצפת האגן והנרתיק. הפיזיותרפיסטית מטפלת במסג׳ בידיה ומכשיר מיוחד לשחרור השרירים, ולאחר מכן באמצעות דלטורים בגדלים שונים, מתחילים עם הצר ביותר ועוברים לרחב יותר, עד שהנרתיק מתרחב, ובכך האשה מטפלת בעצמה בביתה. ודבר ברור הוא שהחשש להפרת שלום בית הוא רק ענין של זמן, וחובה לפנות למורה הוראה מוסמך שיפנה אותם להתערבות חיצונית שאינה חורגת מגבולות ההלכה החל מתרגילים אצל נשים שצברו המתיחות בנושא, ובשיטת טיפול עליה המליץ ראה באסיא כרך כב עמוד 157 מהגרשז״א זצ״ל, ומרחיבים נרתקיים ועוד סוגי טיפולים, ואין כאן המקום לפרטם ובפרט שלפעמים נדרש שהבעל יעזור בדבר וצריך להזהר מהסתכלות באותו מקום ואכמל״י.

והנה מבחינת ההלכה לגבי בדיקת הפסק טהרה ועוד בדיקות שחייבת לעשות יש לעיין אם סגי לה במה שמכניסה כדרך שהבתולה בודקת לפני החתונה שהוא גם כן שלא בעומק, אבל עד היכן שיכולה עם חו״ס כן עולה לה לבדיקה.

והנה כתב בשו״ע (סימן קצ״ו סעיף ו׳) דלכל הפחות הבדיקה של הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון תהיינה עד מקום שהשמש דש, וכתב הרמ״א שאם לא עשתה כן בבדיקת יום ראשון תעשה פעם אחת כן מבדיקת שאר הימים, מיהו בדיעבד אם לא עשה כן כלל, רק שבדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין בעומק היטב כפי כוחה, אע״פ שלא הגיע למקום שהשמש דש סגי ליה.

ומבואר דהרמ״א מיקל בדיעבד רק לענין דלא בעינן בדיקה עד מקום שהשמש דש, אמנם בדיקת חורים וסדקים

לכו״ע הוא לעיכובא בכל הבדיקות המחוייבות, דהיינו בדיקת הפסק טהרה ובדיקת יום ראשון ושביעי.

וביאור הדברים הוא דהראשונים ז״ל נחלקו אם בדיקה לבעלה צריכה חורים וסדקים דוקא כמו לטהרות, או דסגי בקינוח בבית החיצון דהיינו קינוח מבפנים שגם כן נקרא קינוח והוא בבית החיצון ולא בחורין וסדקין. הרי הראב״ד בבעלי נפש שער הספירה פסק דאינה צריכה בדיקת חו״ס, ולהרמב״ן נדה (דף ה.) פסק דבהפסק טהרה צריך, ובז׳ נקיים אינו צריך חו״ס, והרשב״א בתורת הבית ז, ה׳ פסק דצריך בדיקת חו״ס בכל בדיקות ז׳ נקיים לכתחילה, וכן פסק המחבר להחמיר.

ולכן בנידון דידן יש לבאר דהצד להתיר בדיעבד הוא על פי מה שמובא בפתחי תשובה (ס״ק ט׳) בשם הנודע ביהודה מהדו״ק סוף (סימן מ״ו) דמיקל דבדיקת חורין וסדקין מעכב רק בהפסק טהרה, אבל שאר הבדיקות אפילו של יום ראשון ושביעי די בבדיקה קלה, דס״ל דמעיקר הדין יש לפסוק דחו״ס לא מעכב, ורק אינו סומך להקל בהפסק טהרה. אולם הסכמת רוב הפוסקים ובעלי הוראה הוא דבדיקת חו״ס מעכב עכ״פ ביום ראשון ושביעי, ואם אינה יכולה לעשות כן תעשה שאלת חכם. עי׳ בשו״ת רעק״א סוף (סימן ס׳), ובסדרי טהרה (סימן קצ״ו ס״ק כ״ג), ד״ה ובהכי. ועוד עי׳ בב״ח (סימן קצ״ב אות ד׳) שהקשה דכיון דקיימא לן דצריך חו״ס א״כ בבתולות שפתחיהן נעול האיך יכולות לבדוק, ועיין שם מה שתירץ. וכן היקל בחכמת אדם (כלל קיז דין ט) ובספר נדחי ישראל (פרק מ״א אות ז׳) כמ״ש הרמ״א שבדיעבד אם בדקה בעומק כפי כחה יש להקל.

והנה בענין עומק הבדיקה כבר כתב לנו הבית יוסף אחרי שהביא דברי הראשונים שסוברים שהבדיקה תהיה עד מקום שהשמש דש, והעיר, ודברים אלו קשים בעיני שאי אפשר לאשה להכניס העד כל כך בעומק, ואם תדחוק להכניסו כל כך בעומק על ידי תחבולות תקלקל עצמה שיסרט המקום בפנים על ידי הבדיקה, ויצא דם ויצא העד אדום ואינו מן המקור, אלא מחמת דוחק הבדיקה, וכך אומרות הפיקחות שבהן. ובמסקנא כתב עוד בבית יוסף, והנראה לי לבעל נפש דכיון דהרא״ש ורבינו ירוחם הצריכו שהבדיקה תהיה בענין זה, שיצא את כולם ויצווה בביתו דבדיקה שבודקת בהפסקה ובדיקה אחת מבדיקות שבתוך השבעה תהיה בענין שיגיע עד מקום שהשמש דש ושאר הבדיקות אף אם לא יגיע שם לית לן בה. ואמנם נראה לי שצריך לייחד יום אחד בתוך השבעה וכו. ונראה לי שהיום היותר ראוי לייחד הוא יום הראשון, כדי שאם תשכח באותו יום מלבדוק בעינן זה יהיו לפניה ימים הרבה לתשלומין בעודה בתוך השבעה.

נראה מדבריו שהעיקר אצל אשה שבודקת את עצמה בדיקות ז׳ נקיים וכו׳ שצריכה לחדיר לכתחילה את העד עם האצבע ככל שתוכל ולא יותר, שהרי בבית יוסף רואים שיש לבדוק עד מקום שמש דש, ומיהו היכא שלא יכולה סגי לה במה שעשתה כפי כחה.

והנה ביתר ביאור ביסוד פסיקת הרמ״א שאשה שבדקה כפי כחה מועילה בדיעבד, יש לעיין טובא, מדוע אפשר להקל אם אשה בדקה בעומק המקום כפי יכולתה, הרי שמא המקומות שלא הגיעו לשם נמצא טיפת דם. וכבר הקשו כן גדולי האחרונים ראה בספר ישועות מלכו שהבאתי בספרי חוקת הטהרה וכן בסדרי טהרה (סימן קצ״ו ס״ק כג) ועוד שהקשה איך אפשר לומר שההפסק טהרה הוי הוכחה שנסתם המעיין, הא כיון שאין דרך אשה לראות דם ברצף אלא הדם שותת לפרקים, אולי באמת המעיין פתוח, ומה שעד הבדיקה נקי משום שכרגע אין דם, אך מיד אחר כך ממשיך לצאת דם.

ומצאנו כמה יישובים לזה, בשו״ת ישועות מלכו להגאון מקוטנא יו״ד (סימן כח) תירץ דעל ידי פעולת הבדיקה בחורים וסדקים בעומק הרי זה מגרה את הדמים לצאת מפי המקור ולכן אי היה המעיין פתוח אע״פ שאינו שותת כעת דם, מכל מקום היה יוצא מעט דם ממקור הדמים, וכשיוצא העד נקי על כרחך מוכח שהמעיין סתום.

בחזון איש (סימן צ״ב ס״ק כ״א) ביאר באופן אחר שכל שמעיינה פתוח הגם שאין הדם שותת ונוזל כל הזמן אולם ישנם לטיפי דמים בפי המקור ועל כן כשדוחקת עד הבדיקה בחורים וסדקים היה עליו להיות גם כן מלוכלך מדם, ועל כרחך כשיוצא נקי מוכח שמעיינה סתום ולפיכך אין שום טיפת דם ביעד הבדיקה.

ובסדרי טהרה שם תירץ דהגם שאינה שופעת דם ברצף מכל מקום דרך הדם להתעכב בחורים ובסדקים, וכיון שלא נמצא כלום בחורים וסדקים אחר הבדיקה, נתברר שכבר נסתם המעיין. נמצא מדבריו שזה קצת שונה ממה שכתב האחרונים שהבאנו לעיל, אלא שהסדרי טהרה הבין שלא צריך הוכחה על המצב כעת של פי המקור, וסגי לן בידיעה ברורה על המצב של דופני אותו מקום, כי כל שבודקת בחו״ס שסביב פי המקור הוי הוכחה שמקודם כבר נסתם המעיין דבלאו הכי היה נשאר דם בחו״ס. משא״כ לפי המהלך של הישועות מלכו והחזון איש ההפסק טהרה נותן הוכחה והוראה על הצב של פי המקור כעת בשעת הבדיקה, או משום שהבדיקה מגרה דם לבוא או שעל ידי הבדיקה זה דוחק את טיפת דם שמעיינה פתוח.

ולפי כל הנ״ל בהבנת האחרונים בדברי הרמ״א שבדיעבד מהני כשבדקה רק בעומק קצת כפי יכולתה ותו לא, הרי לדעת הישועות מלכו שאע״פ שאינה מכניסה כל כך בעומק, מ״מ עד הבדיקה מגרה את פי המקור, וכמו שכתב שם שלא בעינן כל בדיקת חו״ס, ולשון בדיקת חו״ס הוא לשון מושאל, והכוונה למשמוש הפרוזדור היטב המעורר פתיחת המעיין שלא נסתם. ואם כן נראה שלדעתו די בבדיקה בעומק קצת כפי יכולתה בכדי לעורר המעיין דגם זה ייקרא משמוש היטב בפרוזדור, ולפי זה אשה הנ״ל שכל עוד שהיא עושה חו״ס כפי כוחה היא מעוררת את פתיחת המעיין ומה שלא ראתה דם בבדיקת עד הוכחה שהמעיין נסתם. וכן לפי הביאור של החזון איש אתי שפיר לסמוך על בדיקה כפי יכולתה גם במקרה זה, ואע״פ שהוא רק בעומק קצת מ״מ סגי ליה בכך כיון

שלא צריכים לחשוש מעבר לזה שמא עדיין המקום מלוכלך.

בספר חוט שני (עמוד רסג-רסה) ביאר בגדר עומק כפי כחה, שהגדר משתנה שאין כל המצבים שווין ולפעמים אפשר יותר בעומק ולפעמים פחות, ומדסתמו הפוסקים סגי בכך. ואף אם יכולה לבדוק בעומק עוד משהו ונתעצלה ובדקה פחות, אין זה מעכב. ואף שהזכיר שם שאם אשה בדקה פחות בעומק ולא הצליחה לבדוק בעומק, ויודעת שאח"כ היא יכולה לבדוק בעומק הרי זה סיבה לדחות את הטבילה אם אין על ידי זה יהיה ביטול מפריה ורביה, מ"מ בנידון דידן כמובן שאין שום סיבה להחמיר בזה כיון שלא קיימו פריה ורביה ואין לה אפשרות בזמן הקרוב לבדוק יותר בעומק.

ולפי כל הנ"ל נמצא שאשה הנ"ל שיש לו קושי בבדיקות יכולה לפסוק בטהרה ותבדוק בז' נקיים ובעונת הפרישה, כי לכל הפחות היא תוכלה להכניס את האצבע כדרך הבתולה שבודקת לפני החתונה ועולה לה הבדיקות. וכך כתב בספר נשמת אברהם (סימן קצ"ג ס"ק א') בשם הגרי"י נויבירט זצ"ל שדינה כבתולה ודי שתבדוק כפי יכולתה. ובקובץ אסיא שם הביאו תשובה מהגר"א ווייס שליט"א שבוגיניזמוס קל אין להקל בלתי בדיקת חו"ס בהפסק טהרה ובראשון ושביעי, ואילו במצב קשה יש להחמיר רק בבדיקת ההפסק ולהקל בבדיקות הז' נקיים כדין אשה שיש לה מכה שדי שתבדוק עד מקום המכה, ובמצבים קשים ביותר אפשר שיש להסתפק בבדיקת יום ראשון או שביעי, אך ביותר מזה אין להקל.

ובמח"ס שו"ת חיי הלוי הגאון הגדול רבי יוחנן וואזנר שליט"א ראב"ד דחסידי סקווירא כתב לי תשובה וז"ל: והנה כבר כתב מע"כ מלשון הרמ"א (סימן קצו סעיף ו'), שתבדוק בעומק היטב כפי כוחה, ואעתיק בזה מש"כ בחיי הלוי (הלכות טהרה סי' קצ"ו אות סא) דיש כמה נשים שהגם שבדרך כלל יכולין לבדוק בעומק יפה, מתרמי להם כמה פעמים שאי אפשר להם לבדוק בעומק, מחמת יבשות, ושמעתי מהגרי"י ניימאן זצ"ל אב"ד פאפא ממאנטריאל, שאינה צריכה להמתין לאחר ההפסק טהרה על יום אחר, אולי תוכל לבדוק יותר בעומק, דכיון דכתבו הפוסקים שא"צ לבדוק רק כפי כוחה, הולכין בזה בכל אדם לפי שעתו. וע"ע מה שכתבנו (שם לעיל אות ל"ז), אכן אם אינה יכולה ליכנס כלל משום תפירות וכדומה, ודאי אין זה בדיקה כלל. ולמעשה בנד"ד וודאי ראוי שתלך לבודקת, להפסק טהרה, וליום ראשון וז', לנסות אולי יכולה להיכנס יותר, עכ"ל.

ובספר אבני שוהם מילואים חלק ב' (עמוד ל"ב) להג"ר משה פנירי שליט"א העיר שאף שאינו בא לחלוק על גדולים ממנו, מ"מ במקרה כזה יש כמה וכמה ספיקות להקל בזה, חדא, שיטת הזכרון יוסף שאשה הרגילה לפסוק אחר חמשה או ששה ימים לראייתה כיון שמן התורה אזלינן בתר רובא בדרבנן יש להקל ולסתמך על שיטת הראב"ד שאין צריך בדיקת חו"ס וכדביאר דבריו הנו"ב, ומצינו חברים להזכרון יוסף כמו שיעויין שם, וה"נ תמתין עד שיעור זמן שרגילותה לפסוק ובמקום פסק תמתין יום נוסף לחומרא ותו, שיטת הנו"ב שעיקר הבדיקה היא שתתן דעתה היטב אם תרגיש

דם יוצא מן המקור, ובמה שאינה מרגשת שיוצא דם חשיב שפיר הפסק בטהרה, וכיון שמצינו חברים לדבריו, שפיר יש להקל בצירוף כל הספיקות הנ"ל במקום עיגונא, ולהצריכה בדיקה קלה כמו בתולה, ולכל הפחות מספר קינוחים חיצוניים כמ"ש החזון איש (סימן צ"ב ס"ק כ"א) דמהני מן התורה. כי לפעמים שהטיפול נמשך למספר חודשים עד שנה וישנו חשש סביר להפרת שלום הבית, עי' שם.

ולכן נלענ"ד שבכה"ג אשה שיכולה לבדוק את עצמה כפי כוחה שפיר מועיל בדיעבד, ואם היא לא יכולה לבדוק בכלל כפי כוחה, אז היא צריכה ללכת לאחות לעשות בדיקות הפסק טהרה ויום ראשון ושביעי, וכך הסכים עמי מרן הגר"א נבנצל שליט"א, וכך כתב לי בתשובה הגרי"א פארכהיימער שליט"א דומ"ץ בית מדרש גבוה לייקווד. וכמו כן שמעתי מהגאון רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א אב"ד צאנז בביתר שבכה"ג ניתן לסמוך על אותם אחרונים שדינה ככלה שמועיל אם היא מכניסה את האצבע בעומק כפי יכולתה, ובצירוף המציאות שעדיין יש לה בתולים ולכן דומה ממש לכלה, ועוד מפני שקשה לחייב אותה ללכת כל פעם בז' נקיים לאחות לבצע את הבדיקות של הפסק טהרה ראשון ושביעי, ובפרט הבושה ולחץ שנגרם על ידי המצב שלה בודאי שצריכים לחפש להקל עליה בתחילת דרכה אחרי החתונה, ופשוט הוא.

הלכות נדרים

סימן רח

נדר שלא יחזור למקום פלוני משום השפעה הרע ואח"כ נאלץ להשתתף בשמחה משפחתי

שאלה: בדבר השאלה מאברך שיצא לשבת קודש לשכונה מסוימת בארץ ישראל לבקר קרוב משפחה ובאותו מקום היה מלא עם פריצות ולא היה מקום ראוי לשום בן תורה, ואמרת לאשתך שמעולם אתה לא חוזר לשם לשבתות כי זה מקום שממש לא מתאים, ושכחת לומר בלי נדר, ואחרי כמה חודשים קרוב משפחה עשה שמחה באותו מקום לשבת קודש והזמינו אותך והיה עבורך קושי לסרב, האם יש מקום לאפשר להתיר את הנדר לענין זה.

והנה בטור יורה דעה (סימן רי"ד) הביא מהגמ' במסכת נדרים דף טו וכן בדף פא: דדברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם, משום שנאמר לא יחל דברו, וכן איתא בגמ' במסכת פסחים דף נא, ושם איירי בפרק מקום שנהגו שבני מקום אחד שלא נהגו איסור זה באו למקום שנהגו איסור, ובשו"ע (סימן רי"ד סעיף א') כתב שאם נהגו איסור בדבר המותר למי שיודע שהוא מותר הביא את מאמר הגמ' שם שיש אומרים שאי אפשר להתירם. וכן הובא בטור

או״ח (סימן תרכ״ד בשם י״א) ובבית יוסף שם הביא שכן הוא דעת כמה ראשונים, והטעם משום שחשיב כמו שקיבלו עליהם את הדבר כאיסור שאסרה תורה, ואיסור שאסרה תורה אין לו היתר לעולם. ועוד דעה הביא בשו״ע שאם נהג איסור מחמת סייג וגדר כאילו קיבלום על עצמם כגדר צריכים התרת נדרים אם חוזרים בהם. והעיקר כתב ברמ״א שם הוא כדעה הראשונה שאפר להתיר מנהג שנהג לאיסור משום סייג על ידי התרת נדרים.

והנה בפרי חדש או״ח (סימן תצ״ו) הקשה על השו״ע, דבסימן רי״ד וכן באו״ח (סימן תרכ״ד) נקטו השו״ע והרמ״א כדעה הראשונה, דמהני התרה למנהג של רבים לסייג, וביורה דעה (סימן רכ״ח סעיף כח) כתב השו״ע דלא מהני בכה״ג התרה. ובספר שמלת בנימין (סימן רי״ד) תירץ דהנה חרם של ציבור, יכולים להתירו גם ללא פתח וחרטה, דבודאי היתה כוונתם לגזירה בעלמא, שיוכלו להתיר את החרם כשירצו ולכן כתב בשו״ע (סימן רכ״ח) שבנדר של רבים או לסייג אינו כן, ואי אפשר להתיר ללא פתח וחרטה, אבל אם מהני התרה עם פתח וחרטה, לא מירי השו״ע שם כלל, וכבר הביא על זה מח׳ בסימן רי״ד, ופסק דמהני התרה כשיש פתח וחרטה.

ובערוך השולחן (סימן ריד סעיף יב) כתב וז״ל:
ויש מי שהקשה על רבינו הרמ״א שכתב דהמנהג כסברא ראשונה וכן מבואר מדברי רבינו הב״י שדיעה הראשונה היא עיקר לדינא וא״כ איך פסקו בסי׳ רכ״ח סעיף כ״ח וז״ל אם היתה ההסכמה גדר לרבים או סייג לתורה ולדבר מצוה אינם יכולים להתיר וכן בנדר של שחוק עכ״ל והא לדיעה ראשונה בכל עניין מועיל התרה [פר״ח בא״ח סי׳ תצ״ח ע״ש] ולענ״ד ל״ק כלל דוודאי מן הדין מועיל התרה גם בדבר שקבלו לסייג ולגדר אך כל זהו אם ההיפך לא יביא קלקול לדת התורה או להביא הרבה מישראל לכלל סכנה כמבואר שם במקור הדין [בב״י מריב״ש] שהישמעאלים היו מעלילים על ישראל על החטים שטוענים בנמל שעושים זה לעזור לאויביהם ועמדו כל ישראל בסכנה ולכן גדרו גדר שלא לטעון חטים בנמל ע״ש וכן בסייג לתורה בכה״ג שההיפוך יפרצו פרצות בדת כמו בנדר של שחוק שמביאה לידי עבירות רבות בזה וודאי אסור להתיר ולאו משום דאין ההתרה מועיל דוודאי מועיל אלא שאסור לעשות כן ואפילו בלא זה יש ג״כ אופן דאינו מועיל התרה כגון שאבותיהם קבלו עליהם המנהג הזה וכמו שיתבאר לפנינו וזהו הדין דסעי׳ ב׳ בש״ע בסי׳ זה.

בשו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן כג) מיישב שכשלא הזכיר בנדרו שאוסר על עצמו כדי שלא יבוא לאיסור, ס״ל לשו״ע כדעה א׳ שזה כנדר ומהני התרה, אבל כשתולה את הקבלה כדי להיות לסייג שלא יעבור איוסר, הוי החכם המתיר את הסייג כמי שמתיר נדר של איסור דאין להתירו.

אח״כ ראיתי בשו״ת בגדי חמודות (חלק א׳ סימן צו) שדן בשאלה דומה באחד שקיבל על עצמם לא לקבל עבודה שצריך לעבוד עם האינטרנעט ואז קיבלו עבודה טובה שהיו צריכים לקחת אותו אם מועיל התרה, והביא בתוך דבריו דלולי דברי

האחרונים הנ״ל היה אפשר לומר דאין סתירה בדברי המחבר, דבסימן קכ״ח קאי בקיבל על עצמו בפירוש בנדר או בשבוע, ובהא י לומר דכיון שפירש כן בהדיא תו אין להתיר לו דמפרסמא מילתא טפי ויבא לידי קלקול, משא״כ בסימן רי״ד קאי בהנהיג עצמו בדבר של סייג או של מצוה בלי קבלה מפורשת, ובזה ס״ל למחבר דלא זילא מילתעא כל כך וע״כ ליכא למיחש שיבא לידי קלקול ולהכי שפיר מתירין על ידי פתח וחרטה, ולפי חילוק זה נמצא בנידון דידן דאין להתיר כיון שקיבל כן בהדיא, אכן החילוק של הפרי חדש וערוך השלחן לא משמע כן. ולסיים הביא שם ששאל את הגר״ש קמינצקי שליט״א והשיב דבכל כה״ע נוהגים להתיר על ידי פתח וחרטה כשיש צורך בדבר.

ויש לעיין אם יש היתר להפסיק לגמרי מנהג שנהג בו עד עתה, שכנראה העולם לא מתייחס לזה כנדר למרות שמבואר ביורה דעה סימן רי״ד דזה צריך התרה. ובאמת יש שיישבים את מנהג העולם שסומכים על מסירת מודעא בערב ראש השנה, ואף שהרמ״א (סימן רי״א סעיף א׳) כתב שאין לסמוך על מסירת מודעא אלא במקום צורך גדול, מ״מ כבר כתב הגרשז״א לבאר דברי הרמ״א שנאמרו רק בנדר גמור, שבכה״ג אין לסמוך שהמודעא מבטלת ועוקרת הנדר, אבל לגבי מנהגי מצוה או קבלה ליתן צדקה וכו׳, אפשר לסמוך על המסירת מודעא, שעל ידי זה מגלה דעתו להדיא שאינו מקבלו עליו בתורת נדר, וכיון שאין שום סתירה בין המודעא ואמירתו הרי זה מועיל לכתחילה. ומרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי בתשובה דבכה״ג אינו צריך להתיר את הנדר היות ויכול לסמוך על התרת נדרים בערב ראש השנה. ואכן הרבה גדולים סמכו על זה ראה בספר החשוב כל נדרי (פרק עג הערה יז). מיהו מן הראוי לציין שהגרשז״א זצ״ל עצמו היה מעדיף טפי להחמיר ולהתיר הנדר.

אמנם מן הראוי לציין בדבר דומה שיש מקרים שאי אפשר לסמוך על מסירת מודעא של ערב ראש השנה, כגון מה שנוהג רבים יש לומר שמי שמצטרף לזה הוי כחלק מהרבים הנוהגים באותו המנהג ובכה״ג אין לסמוך על המסירת מודעא, ויסוד זה ראינו בספר נשמת אברהם יורה דעה (סימן פט) דמי שנהג להמתין ו׳ שעות בין בשר לחלב בתור הנהגה טובה וכעת הוא חולה, צריך התרה (אך יש מח׳ אחרונים אם נחלש וחולה צריך התרה) עכ״פ בלי התרה אין להקל על סמך מסירת המודעא כיון שיש קבלה דרבים בעיקר המנהג. גם בספר חוט שני הל׳ פסח כתב לענין מי שלא אוכל מצה שרויה בפסח, אך עתה זקן הוא וקשה לו לאכול מצה בלי לשרותה, צריך התרה ואין לסמוך על מסירת המודעא של ערב ראש השנה.

סימן רט

אשה מקפידה לאכול דוקא חלב ישראל וכעת היא בהריון ומתחשק לה מאוד להשיג כמה מאכלים של חלב סתם, אם צריכה להתיר נדר

שאלה: נשאלתי מאשה שהיא מקפידה לאכול מאכלים ומשקאות שהם חלב ישראל, כעת בימי עיבורה מתחשקת לכל מיני מאכלים מסוימים כגון גלידות וכדומה, ולא תמיד יש בחנות החברה עם הכשר שהוא חלב ישראל, והיא שואלת במקרה שהיא צריכה ממש לאכול את זה כי יש לה CRAVING גדול מאוד, האם היא צריכה להתיר נדר לפני שאוכלת את החלב סתם, כי הרי קיימא לן שאם עושים מנהג טוב וחוזרים מהמנהג צריכים להתיר נדר לפני כן.

תשובה: נלענ"ד שהיא לא צריכה להתיר נדר בכה"ג ואפילו אם היא יודעת שבכל תקופת העיבור קשה לה למנוע מלאכול מאכלים שהם חלב סתם, ונבאר בס"ד טעמי ונימוקי עמי.

והנה בנידון דידן שרצון השואלת רק לבטל מנהגה מחמת אונסה לתקופה מסוימת, ורצונה עז שאחר שיעברו תקופת העיבור ויעבור האונס היא תחזירי למנהגה, אפי' התרת נדרים אינו צריך. והוא על פי שיטה הידועה של הנודע ביהודה בהגהות הדגול מרבבה שם ביו"ד סי' רי"ד וז"ל וה"ה אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו ג"כ אינו צריך התרה אבל המחבר כאן מיירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם לכך צריך התרה עכ"ל. ולפי זה אין צורך בהתרה אלא למי שרוצה מחמת חולשתו לחזור ממנהגו לעולם, אבל מי שהחולשה אצלו זמנית ורוצה לבטל מנהגו רק במשך ימי החולשה שמאלצת אותו לבטל מנהגו, ואחר שתעבור החולשה ויוכל להתנהג כמקדם מנוי וגמור אתו לחזור למנהגו, אינו צריך התרה כלל. ואע"פ שהש"ך שם מחמיר בזה, מ"מ כבר קבלנו להורות מגדולי ההוראה וכן היה מורה מרן בעל שבט הלוי זצ"ל, ויבלח"ט מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שנקטינן כדברי הדגול מרבבה. וכן העלה להקל בשאלות כעין אלו בשו"ת חשב האפוד חלק ב' (סימן נא).

איברא עדיין יש מקום עיון בדבר זה, כי הדג"מ מביא לעזרתו דברי המג"א (סי' תקפ"א ס"ק י"ב) דבמקום מקצת חולי אין צריך התרת נדרים שהם נגד דברי המחבר בסי' רי"ד, אלא על כרחך דיש חילוק בין חולשה לזמן ואח"כ יחזור למנהגו, ובין חולשה אשר מחמתה בדעתו לעזוב מנהגו לגמרי עיין שם. והנה המג"א שם כתב דא"צ התרה אם לא מי שמתענה יותר ממה שמתענה הציבור עיין שם, ופירשו כוונתו דמי שמתענה כפי המנהג אין צריך להתענות במקום חולשה כי כן נהגו שאין החולה מתענה, אבל מי שמתענה יותר מהמנהג הרי

הוא מתענה על דעת עצמו וצריך התרה במקום חולשה. ומעתה אם דברי הדג״מ הן הן דברי המג״א, אין לנו לומר דכל ביטול מנהג לזמן אין צריך התרה, אלא בדבר התלוי במנהג ויש לנו אומדנא שכך הוא המנהג. ואכן יש מקום לומר דכוונת הדג״מ להקל יותר מהמג״א, ומקיל אפי׳ במנהג שאדם נוהג מעצמו, אבל אין לנו הכרח לזה.

אולם בנידן דידן אין אנו צריכים לזה, כי המנהג של אכילת חלב ישראל אינו מנהג שאדם נוהג לעצמו, שהרי הרבה אנשי מעשה נוהגים כן, ובזה יש לנו לומר אף לפי דברי המג״א שבמקום חולשה לא נהגו, וכל שאין החולשה אלא זמנית ואח״כ יחזור למנהגו אינו צריך התרה.

ועוד שמעתי ממו״ר הגר״א נבנצל שליט״א, שבמנהג טוב תמיד מצרפים את דעתו רבו מרן הגרשז״א זצ״ל, שסומך על התרת נדרים בערב ראש השנה שמועיל להדברים של מנהגים טובים שנהג בעצמו גם בהמשך השנה, ולכן גם הכא סומכים על זה להתיר שלא צריכים התרת נדרים.

הלכות כיבוד אב ואם

סימן רי

גדר פטור אשה נשואה מכיבוד הוריה

שאלה: שאלה מצויה מאוד לגבי חיוב כיבוד אב ואם אצל אשה נשואה, היות ויש הרבה פרטי דינים בזה שלא תמיד ידועים אצל הציבור, יש לברר אותם הלכה למעשה?

תשובה: והנה איתא בגמ׳ קידושין (לא,ב) איש, אין לי אלא איש, אשה מנין, כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים, א״כ מה ת״ל איש, איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה, הרי שאשה נשואה פטורה ממצות כבוד או״א כיון שאין בידה לקיימה מחמת שהיא משועבדת לבעלה, וכן הובא לדינא בשו״ע (סי׳ רמ סעיף יז). אלא שכתב הש״ך (ס״ק י״ט) דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש, והו״ד להלכה בדברי הפוסקים.

וביותר מזה כתב בספר מורא הו״כ (פרק ז׳ סעיף ה׳ הערה 5) דמלשון החיי אדם מדוייק, דהא דאשה נשואה פטורה מכבוד או״א הוא רק כשהיא יודעת שבעלה מקפדת, אבל בסתם שאינו יודע דעתו, מוטל עליו לעסוק בכבודם עד שתדע שבעלה מפקיד עליה, וכן נקט לדינא הגרישׁ״א שם. ובענינים אלו מאד נחוץ שידעו אביה ובעלה לדעת מש״כ בספר חסידים (סי׳ של״ה) וז״ל, האב שבתו נשואה ועוסקת בצרכי בעלה והאב צריך לה לא יצווה לבתו לעשות צרכיו כל זמן שעוסקת בצרכי בעלה, ואם הבעל טוב יאמר לה לעשות צרכי האב קודם, עכ״ל.

ולענין דינא בזה לגבי אשה נשואה האם היא פטורה מדיני מורא אב ואם, כבר כתבתי בספרי אהל יעקב הלכות כיבוד אב ואם, שאם בעלה מבקש ממנה לעבור על מצות מורא לשבת במקום הוריה וכדומה לו, בודאי אין לאשה לשמוע לו, דבדברים שאין להם שום שייכות וסתירה לשעבודה לבעלה, אכתי היא מחוייבת במצות כבוד ומורא אב ואם. אבל אם הוריה מבקשים ממנה לעשות איזה דבר שמפריע לבעלה ואין רצונו בכך, כגון שהם מבקשים ממנה לבוא לסעוד אצלם ובעלה רוצה להשאר בביתם, או אם הוריה מבקשים ממנו לבוא לבקרם והיא יודעת שע"י כך היא תצטרך להתבטל מטיפולי הבית, אין האשה חייבת לשמוע בקולם. ובכל זאת בודאי עדיף שהבעל ישתדל ככל האפשר שאשתו ימלא בקשת הוריה, וכמו שכתבנו למעלה בשם הספר חסידים.

סימן ריא

כיבוד אשת אביו ובעל אמו - הורים חורגים-מי קודם להגיש להם שתיה

שאלה: נשאלתי מאחד שאמו התחתנה עם מישהו אחר אחרי שאבא שלו נפטר, כעת אמא ובעלה מגיעים לביתו והרבה פעמים מסתפק את מי צריך להקדים בעניני כיבוד, כגון למזוג להם כוס שתיה וכדומה, האם להקדים את בעל אמו או את אמו?

תשובה: והנה בשו"ע יורה דעה (סימן ר"מ סעיף כ"א) כתב שחייב אדם לכבד אשת אביו אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים, וחייב לכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, אבל לאחר מיתה אינו חייב בכבודם, ומ"מ דבר הגון לכבדם אחר מיתה.

והט"ז (ס"ק י"ח) הביא דכך נלמד מהגמ' במסכת כתובות (דף ק"ג ע"א) שהפסוק דאת אביך לרבות אשת אביך ואת אמך לרבות בעל אמך. ודעת רוב הראשונים שהוא דאורייתא, כן משמע ברמב"ם הל' ממרים (פרק ו' הלכה ט"ו), והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (ריש שורש ב'), מרדכי ב"ב פ"ג (סי' תקכ"ז), שו"ת מהרי"ל (סי' פ"א), חרדים (מ"ע פ"ד אות ו). אמנם דעת יחידאה מצינו להמאירי בכתובות שם שכתב דהוא מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא.

והנה יש לחקור בעצם חיוב כיבוד לאשת אביו או בעל אמו האם הוא ככל חיוב של כיבוד אב ואם שמתכבדים ההורים על ידי זה, או שמא הוא דין בפני עצמו של חיוב כיבוד בפני עצמו. ולכאורה יש כמה נ"מ בהך חקירה, א' האם יש חיוב לכבד את אשת אביו או בעל אמו שלא בפני אביו או אמו, ולכאורה זה תלוי אם לומדים שכל החיוב של כיבוד אשת אביו הוא כדי לכבד ההורים על ידי זה, הרי שלא בפניהם אין כאן כיבוד בשבילם, משא"כ אם הוא דין בפני עצמו הרי יש חיוב אפילו שלא בפני אביו או אמו.

ועי' בספר חפץ חיים מצות עשין באר מים חיים (אות י') שכתב דאולי כיון שנתרבו לכל מילי דינייהו כאב ואם, והוי החיוב בין

בפניהם בין שלא בפניהם, או דילמא דעיקר הטעם דאיתרבו לכיבוד הוא משום דבלאו הכי יהיה בזיון לאביו, ולזה הטעם נראה לכאורה דהריבוי הוא רק לכבדם בפניהם.

ובספר ילקוט יוסף הל׳ כיבוד אב ואם (חלק ב׳ עמוד ת״ע) הביא דברי החפץ חיים, וכתב דהמעיין שם בספר חפץ חיים יראה שבא לחדש שצריך לכבד את אשת אביו שלא בפני אביו דומיא דכיבוד אביו שלא בפניו. אבל לא נתכוין לחדש שחייב לכבד את אשת אביו שלא בפניה. ולפי זה לכאורה אין חיוב לכבדם אלא בפניהם, ועי׳ בשו״ת בצל החכמה חלק ג׳ (סימן צ״ה אות ו׳) מה שכתב לענין מורא באשת אב.

ולענין נידון דידן את מי יקדים את אמו או את בעל אמו, עי׳ במנחת חינוך (מצוה ל״ג) שכתב, דאם אמו אומרת השקני מים ובעל אמו אומרת השקני מים, ודאי מחויב ליתן לאמו, אף דבאביו חייב ליתן לאביו דהוא ואמו חייבים בכבוד אביו, היינו באביו ממש דחייב בכבודו מצד עצמו ואביו ואמו שקולים, על כן יקדים לאביו, אבל כאן עיקר החיוב הוא בכבוד אם ועל אביו חורגו הוא חייב מצד כיבוד האם לכן היא קודמת, עכ״ד.

בספר חוט שני להגר״נ קרליץ זצ״ל בהלכות כיבוד אב ואם, כתב דאם כבוד אמו סותר לכבוד בעל אמו, כגון שאמו אומרת לו להדליק את האור ובעל אמו אומר אל תדליק את האור וכדומה. לפי המנחת חינוך (מצוה ל״ג) עליו לשמוע לאמו מפני שכל חיוב כבוד בעל אמו הוא מכח כבוד אמו, אך להדרכי משה הוי ספיקא. ועל כן צריך ליזהר בכבוד שניהם, ולא לפגוע באחד מהם וצ״ע.

ועל כן אם יש ריב ומדון בין אמו לבעל אמו, והבן רוצה להתערב ולהשכין שלום ביניהם יש להזהר בכבוד שניהם, ולא לפגוע באחד מהם, וצ״ע.

הלכות צדקה ומעשר

סימן ריב

ביטול הוראת קבע

שאלה: בדבר השאלה אודות אחד שהתחייב בהוראת קבע כל חודש את הכרטיס האשראי שלו לאיזה מוסד, ובאמצע הזמן חשב שקצת קשה לו לקיים את ההבטחה, וכעת רוצה לבטל את ההתחייבות שהתחייב למוסד כל חודש, האם מותר לו לבטל את זה היות וכבר התחיל ונדר לתת צדקה כל חודש למשך שנה?

תשובה: התשובה מתחלקת לכמה אופנים, יש מקרים שיכולים לבטל את ההוראת קבע ויש שאסור, כפי שנבאר בס״ד.

מתחילה עלינו לברר את חומר הדבר שנדר לצדקה מחייב בן אדם לתת את הצדקה והוא דבר חמור.

הנה מבואר בגמ׳ במסכת נדרים דף ח. ובדברי הר״ן שם שבכל הנדרים והשבועות אינם חלים אלא אם יקבל אותו האדם על עצמו בנדר ובשבועה, כגון שיאמר ככר זה אסור עלי וכדומה, ונתכוין באמירתו לעשות נדר. אמנם בנדרי מצוה וצדקה נתחדש, שאם קיבל על עצמו לעשות איזה דבר ולא אמר בלי נדר כגון שאמר אשכים ואשנה משנה זו, או אתן כך וכך לצדקה, קבלתו מחייבת אותו כנדר, אע״פ שלא נתכון לעשות נדר ושבועה. אולם זה דוקא אם נתכוין עכ״פ לקבל על עצמו דבר זה, אבל אם לא נתכוין אלא לסיפור דברים בעלמא שדעתו לעשות כך וכך אין כאן נדר. וכך נפסק בשו״ע (יו״ד סימן רנ״ח סעיף א׳) שאם מתפיס לצדקה הרי זה כמתפיס לנדר, ולכן אם אמר בלשון המועיל או שהתחיל לתת את הצדקה נחשב כהתחייבות לצדקה, וצריך לקיים את ההבטחה.

ויש לעיין אם אחד הבטיח לתת צדקה ואמר בפירוש שרוצה לתת הוראת קבע ״בלי נדר״, ואם קשה לו באמצע האם הוא יכול לבטל היות ואמר בלי נדר או שעדיין הוא חייב לשלם את ההתחייבות של הצדקה. הנה בשו״ע (יו״ד סימן ר״ג סעיף ד׳, ובשו״ע יו״ד סימן רנ״ז סעיף ד׳) והוא על פי הרא״ש מסכת נדרים (פרק קמא סימן ח׳) כתב שאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר בלא נדר. וראה בדעת תורה (סימן ר״ג סעיף ד׳) שציין לרש״י בדברי הימים שכאשר פוסקים צדקה בעבור דבר מסוים נותנים רק בלא נדר. וכן הוא בפרישה (סימן ר״ג ס״ק י׳) ובש״ך (ס״ק ד׳) ופתחי תשובה בשם השל״ה שיאמר בפירוש בלא נדר. וראה עוד בספר אהבת חסד חלק ב׳ (פרק ט״ז בהגהה) שהעיר דאם חוששים האנשים להוציא מפיהם שיתנו צדקה כדי שלא ייעשה נדר, יאמרו בפירוש בלי נדר. וראה עוד בספר צדקה ומשפט להגרי״י בלוי זצ״ל (פרק ד׳ הערה ג׳) שמשמע מדברי הפוסקים שצריך לומר בפירוש בלי נדר, ואם רק נתכוין במחשבתו שיהיה זה בלי נדר, אינו מועיל, דהוי דברים שבלב.

והנה ההמון עם חושבים שאם אמרו בלי נדר לפני פסיקת הצדקה, ובסוף צריכים לבטל, שאין להם חיוב להשלים את ההתחייבות, כלומר שאין חיוב לקיים נדרי צדקה אם אמרו בשעת הנדר שעושה כן בלי נדר, ובאמת שזה טעות גדולה בידם, כי גם כשאומר בלי נדר צריך לקיים את אמירתו, וכמו שכתוב בתהילים (פרק טו, ב) ודובר אמת בלבבו, וכך העיר מרנן הגרי״ש אלישיב והגר״ש וואזנר זצ״ל ראה בשו״ת שבט הלוי חלק י׳ (סימן קנ״ו). ובשו״ת תשובות והנהגות חלק ב׳ (סימן תע״ו). נמצא שאפילו אם אמר בלי נדר בשעה שהתחייב, עדיין חייב לקיים את הנדר במשך הזמן, אלא שאם אינו מקיים אותו אין לו עונש לזה כחומר מי שנדר ולא קיים נדרו.

ולפי זה נראה שאפילו במקרה דידן, אין מקום להקל לבטל את ההוראת קבע על סמך שאמר בלי נדר אם בכלל אמר בלי נדר, כי עדיין צריך לקיים את הנדר, אלא שעלינו לדון אולי הנדר שנדר לא צריך לקיים

אותו על סמך המסירת מועדה שמסר בערב ראש השנה לפני אותו שנה, ויש לעיין האם זה מועיל בכלל או לא.

והנה בשו״ת שלמת חיים (סימן תס״ד) כתב לענין מנהג מצוה שגם לדעת היש אומרים בשו״ע יו״ד (סימן רי״א סעיף ב׳) שכשאינו זכור בשעת הנדר אין לסמוך על המודעה, הני מילי בנדר להדיא, אבל בנהג מנהג של מצוה ועשה המצוה בסתם, יש לומר דעל דעת הראשונה הוא עושה שלא יהא על זה שום חשש נדר, וכן היה דעתו של הגרא״ז מלצר החזון איש והסטייפלער זצ״ל הובא בספר שערי צדק (עמוד תכה). בשו״ת מנחת שלמה חלק א׳ (סימן צ״א אות כ׳) כתב דפשיטא ליה דמהני מודעה לבטל קבלה בדיבור יותר ממה דמהני מודעה לבטל מנהגי מצוה, דבמנהגי מצוה יש לחוש שמא נזכר במודעתו והמשיך במנהגו.

ובספר הליכות שלמה הל׳ תפילה (פרק ז׳ הערה 12) כתב דאע״פ שבמודעה אין מזכירים להדיא הנהגה של מצוה, מכל מקום הוא בכלל מה שאומרים קבלה בלב. כיון שכל החשש בהנהגה של מצוה הוא בקבלתו בלב. ואין צריך לומר המודעה בפני שלשה, כיון שהוא דבר שבינו לבין אביו שבשמים.

ובטעם הדבר שמודעה בנדרי מצוה מועיל נראה, דבנדרי מצוה נתחדש שאם אמר שמקבל על עצמו לעשות איזה מצוה, גם אם לא התכוון לנדר חייב לנהוג כן כאילו קיבלו בנדר. ולכן, אם מסר מודעה שאין בכוונת דיבורו קבלה והתחייבות רק סיפור דברים בעלמא, אין כאן נדר כלל. ובספר שערי צדק שם כתב שעדיין יש לעיין בכל זה, דעד כאן לא שמענו דמהני מודעה רק בנודר לצדקה שהוא ממון שאין לו תובעים. אבל אם אמר שיתן לעניים מסוימים, כיון שהם בעלי דברים לתבוע, דדמי למי שהדירו חבירו שכתבו תוס׳ הובא בשו״ע (סימן רי״א סעיף ד׳) שאין המודעה מועלת בזה. אמנם נראה, שאין דברי הר״ן אמורים רק בנודר בפני העניים, דבזה הו״ל כנודר על דעתם. אבל בנודר שלא בפניהם אין דינו כנודר על דעת אחרים. ויכול לעשות מודעה לבטל הנדר, וצ״ע.

ומעתה יש לחלק דבמקרה דידן אם אינו מועיל מסירת מודעה של ערב ראש השנה, ויש התחייבות מצד נדרי צדקה, בספר צדקה ומשפט (פרק ד׳ הערה ל״ה) כתב שאם אחד חתם על הוראת קבע לצדקה, ולא הגביל אותה בזמן או במספר פעמים, ראוי להחמיר שלא לבטלה, אא״כ רוצה להעביר לצדקה אחרת, ויעשה התרת נדרים. וכתב דאומדנא אפשר להקל שאחרי שנה יכול להפסיק, עכ״פ כשירצה לתת לצדקה אחרת, וראוי לעשות על ידי התרת נדרים.

ולענין אם החתימה היתה בשעה שלא היה כסף בידו, אלא על סמך העתיד, אין בזה משום נדרי צדקה, ויכול לחזור בו, על פי הסמ״ע (סימן רמ״ג). וכן אדם שחתם על הוראת קבע לצדקה בלי לפרט זמן מסויים, נראה שמותר לו לבטל את ההוראה הזו אחר זמן סביר. שמכיון שלא פירט לכמה זמן נהוא מוכן לתרום, אין זה מסתבר שהתכוון להשתעבד לתת לקופה זו לעולם, על כן אפשר לבטלה אחר זמן מסויים. אולם לאידך

גיסא, על פי רוב אין אדם חותם על הוראת קבע רק לזמן קצר, על כן החתמתו על הוראת הקבע, נחשבת הבטחה ונדר לתת לצדקה ההיא את הסכום שנקב לכמה חדשים, ואסור לבטלה תוך זמן קצר. אבל אחר שעבר זמן סביר, כמו שנה, ובשעת הדחק חצי שנה, מסתבר שיוכל לבטל הוראה זו, אם יש לו סיבה טובה ומספקת לכך.

סימן ריג

הנוסע במונית כדי למנוע מהסתכלות אם יכול לשלם מכסף מעשר

שאלה: נשאלתי מאחד שמשתדל להתגבר על ניסיונות של הדור ובפרט במה שמצוי מאוד אצלו ניסיונות של שמירת העניים בדרך לעבודה שלו בעיר מנהטן כל יום, והוא רוצה לנסוע דוקא במונית UBER ולא באוטובוס או רכבת כדי שלא יראה דברים אסורים ופריצות אם הוא ילך דרך המונית, ויש לעיין אם מותר לו לשלם עבור המונית מכסף מעשר.

תשובה: והנה בנידון דידן אם קיים חיוב הוצאות להמנע מראיית פריצות וכדומה, הרי בגמ׳ בב״ב (דף נז:) מבואר דהיכא דאיכא דרכא אחרינא אף שהוא עוצם עיניו נקרא רשע כשעובר במקום פריצות, ובפשוטו אף שבדרך האחרת נגרם לו אריכות בדרכו מ״מ צריך לילך בדרכא אחרינא. וכך נפסק להלכה בשו״ע אבן העזר (סימן כ״א סעיף א׳).

ואם נוסעים באוטובוס או רכבת או ברגל ויש פריצות ובמקום זה רוצה לקחת מונית שעולה יותר אם התוספת במונית משמעותית, אם הוא משמעותי אין חיוב לשלם עבור מונית מדין הנ״ל והוי נחשב כליכא דרכא אחרינא, בכה״ג כך פסק מרן רה״י הגראי״ל שטינמן זצ״ל הו״ד בספר שלמי תורה (אות ל״ו), ואם הוא תוספת מועטת חייבים לקחת מונית מדין שאיכא דרכא אחרינא.

ובנידון דידן שהוא מצוה למנוע מהסתכלות אסורות וגם זה רצונו של השואל לכאורה הוי מותר לשלם מכספי מעשר פחות ממה שהיה משלם בכל אופן על הנסיעה באוטובוס, וכ״כ לי הגר״א נבנצל שליט״א וכן הסכים עם זה עוד כמה פוסקים שליט״א.

ובביאור הדברים כתב בשו״ת משיב נבונים חלק ו׳ (סימן מ״ח) דהרי דבר זה לא הוי דבר שבחובה, והוה דבר מצוה דלהרבה פוסקים מותר ליתן זה ממעות מעשר, ראה ביורה דעה (סימן רמ״ט סעיף א׳) בדברי הרמ״א וט״ז וש״ך, וא״כ בודאי יש מקום להקל בזה. ונראה עוד דאפילו אם כבר נהג כן שלש פעמים דלדעת כמה פוסקים דינו כנדר, מ״מ בשו״ת ערוגת הבושם כתב דזה דוקא במעות שכבר הפריש, אבל במעות שלא הפריש הוי דבר שלא בא לעולם. וע״כ נראה דאם יודע

שעל ידי שישכור מונית יבוא לו מזה תועלת גדול בשמירת עיניים, ואין לו אפשרות אלא לשכור מונית עם כסף מעשר, מותר ליטול מכסף מעשר.

סימן ריד

אם מותר לקבל צדקה מנשים - וכמה יכולים לתת בלי ידיעת בעליהם

שאלה: מצוי מאוד שמישהו שאוסף צדקה למוסד מסוימת מגיע לבית פלוני ומוצא שרק אשתו נמצאת בבית, והרבה פעמים הנשים עצמם לא אומרים להם לחזור כדי לפגוש את בעליהם, אלא הם עצמם מחלקים סכום של כסף לצדקה לאותו בן אדם שאוסף, ושואלים האם הם מוגבלים בסכום שהם יכולים לתת בלי ידיעת בעליהם, או לא, כי הרי איתא בגמ' ב"ק (דף קי"ט ע"א) גבאי צדקה לוקחין מהן [נשים] דבר מועט, אבל לא דבר מרובה, ע"כ. וכן פסק המחבר (סי' רמ"ח סעיף ד') וז"ל, גבאי צדקה אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול. והנ"מ בסתמא, וכבר כתבו הפוסקים שכל עני שמבקש צדקה אסור לאשה לתת לו סכום גדול בלי לקבל רשות מבעליהם, וצ"ע כמה הסכום הזה, שאשה יכולה לתת וגם האם יש נפקא מינה אם האשה מרוויחה הרבה כסף מעבודה שלה גם כן?

תשובה: הנה בספר החינוך מצוה (תעט) כתב שאף נשים חייבות במצות צדקה כמו אנשים, כי אין זו מצוה שהזמן גרמא, ולכן כל אשה גדולה חייבת לתת צדקה כפי הראוי לה.

אולם יסוד השאלה דידן הוא על מה שקיימא לן הכא שאשה נשואה, כל נכסיה הם ברשות בעלה ואינה רשאית לתת בלא הסכמת הבעל, ולכן אין מקבלין ממנה דבר גדול אלא דבר מועט, הואיל ודרכן בכך ובעליהן יודעים שדרכן בכך. ראה בשו"ע הרב חושן משפט הל' גזירה (סעיף ה') ובקיצור שו"ע (סימן קפ"ב סעיף יד).

ולענין אשה שיש לה רשות מבעלה לתת דבר גדול כתב המחבר (שם) וז"ל, גבאי צדקה אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול שחזקתו גזול או גנוב משל אחרים, עכ"ל. וכתב הפתחי תשובה (סק"ג) וז"ל, עי' בשו"ת נוב"י (קמא יו"ד סי' ע"ב) דאם אמרה שנותנת בשליחות בעלה וברשותו נאמנת, ע"ש.

אך בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג דף נ"א ע"א ד"ה גליון שו"ע) אחר שהביא דברי הנוב"י כתב שמה שהיא נאמנת לומר, זהו דוקא כשאומרת שבעלה מרשה לה לתת לצדקה מכספו, אבל אם היא אומרת שזה מכסף שלה אינה נאמנת.

ובבדי השלחן (ביאורים ד"ה אבל לא) העיר על הנוב"י, דא"כ למה סתם המחבר לומר דאין מקבלים, והא יכול לשאול לה,

ואין במשמע לומר דנאמנת רק אם אמרה כן מעצמה ולא ע״י שאלת הגבאי. וגם נראה דחוק להעמיד הדין כשלאיזו סיבה לא הספיק לשואלה עד שהלכה לה. ולמעשה בערוך השלחן פסק כדברי הנוב״י. ולכן אם אומרת בפירוש שבעלה נתנה לה רשות לתת דבר גדול, נאמנת, ויכולה ליטול ממנה אף סכום גדול, ויש מוסיפים שאם אפשר לברר בקלות אצל בעלה צריך לברר.

ולענין נידון דידן אם האשה עובדת ומרוויחה מעצמה כסף האם למעשה היא צריכה לבקש רשות כל פעם לתת מתנה מרובה לצדקה, או שמא אפשר להקל כיון שהיא עצמה מרוויחה הרבה כסף. כתב היש״ש (ב״ק פ״ח סי׳ כ״ט, פ״י סי׳ נ״ט) בשם הראב״ן דאשה הנושאת ונותנת בתוך הבית, מותר לה לתת צדקה אפי׳ דבר מרובה. והו״ד בהגהות יד אברהם, ובערוך השולחן (סי׳ רמ״ח סעיף י״ב).

אולם בשו״ת שבט הלוי (ח״ב סי׳ ק״ח) העיר על הערוך השלחן ומ״מ נראה דוקא הכל לפי הבעל והאשה, דלפעמים עיקר השתדלות בתוך הבית ואינה אפיטרופוס על דבר מרובה, ואף אם היא אפיטרופס מ״מ אין הבעל מרשה לה אלא כדי להוציא לצרכי הבית, או אפי׳ קצת לקנות ולמכור כדי להרויח, אבל ליתן צדקה צריכה רשות בעלה, אם לאו שהיא אשת חיל ומחי׳ את בעלה דאז אפי׳ סך מרובה מסתמא מרשה לה בעלה וניחא לי׳ שאם ימחה תפסק ממשא ומתן, סוף דבר הכל לפי הענין והסיבה ע״כ.

אך בשו״ת תשובות והנהגות (ח״ד סי׳ רי״ט) כתב להקל בזמן הזה גם בנתינה מרובה, שנשים שלנו נושאות ונותנות ועוסקות גם בנכסיו, ובסתמא לא מוחה אם תתן. ועוד נציין מה שכתב באהבת חסד (דיני הלואה פ״ב סעיף ב׳) דאם היא יודעת את טבע בעלה שאין מקפיד ע״ז, יכולה ליתן גם דבר גדול.

ולענין דינא נציין כמה הוראות מהפוסקים שמותר ליטול מאשה צדקה בסכום גדול, ראשית כל מבואר באבן העזר (סימן פה סעיף יא) שאם יש לאשה דבר שקיבלה במתנה כגון שמישהו נתן לה מעות במתנה על מנת שלא תהיה בעלה רשות בה בודאי שהיא יכולה לתת מזה לצדקה אפילו במתנה מרובה.

כמו כן אשה שיש לה חשבון בנק שלה בנפרד מבעלה יכולה לתת מזה בלי לבקש רשות מהבעל. ובספר שערי צדק הביא מבעל שבט הלוי זצ״ל לגבי ממון שלה שקבלה מגרמניה, המנהג המקובל שהמעות הוא של האשה המקבלת. אמנם בשו״ת אגרות משה חלק א׳ אבן העזר (סימן ק״ג) נקט שהתשלומים מהגרמנים הוי ככל נכסי מלוג שהפירות שייכים לבעל.

וכמו כן אשה שהסכום הגדול שהיא מוסרת לגבאי צדקה הוא מהצטברות של קופות צדקה בביתה מותר לקחת ממנה, וכן אשה שמפרנסת את בעלה אפשר לקחת ממנה צדקה בסכום גדולה.

סימן רטו

הבטחת מתנה לעני לצורך חתונה וכדומה והתבטל השידוך אם חייב לקיים הבטחתו

שאלה: אחד שרצה לתת מתנה מכבודת לצורך הכנסת כלה למישהו שבא לחתן את ילדיו ובאמת אין לו מספיק כסף לכל ההוצאות של החתונה, ואחד אמר שהוא רוצה לתת סכום מסוים לצורך זה, אך לפני מועד החתונה הגיע הבשורה שהתבטל השידוך ולא עמדו יותר להתחתן אחד עם השני, ולכן הסתפק אותו בן אדם שאמר שרוצה לתת מתנה המרובה לצורך הכנסת כלה, האם הוא התחייב בזה בתורת נדרי צדקה, או כיון שלא אמר בלשון נדר, אלא רק אמר שרוצה לעשות החסד ולתת מתנה מרובה למי שהוא נצרך לא הוי כנדרי צדקה ואינו מחייב אותו עדיין לקיים דיבורו, וצ"ע טובא.

תשובה: הנה לכאורה יש לחלק את השאלה לפחות לב' ספיקות, א) האם על ידי אמירת בלבד שרוצה לתת מתנה למי שנצרך הוי כנדרי צדקה. ואם הוי לו כנדרי צדקה, האם אפשר להעביר את המתנה למישהו אחר או צריך לקיים הבטחתו לתת לראשון את הכסף. ב) ועוד, אם אומרים בלי נדר האם זה לא מחייב להשלים את ההבטחה.

בטור ושו"ע יורה דעה (סימן רנ"ח סעיף י"ב) בהלכות צדקה הביא מהמרדכי על פי הירושלמי, שאם אחד אמר לחבירו שהוא רוצה לתת לו מתנה מרובה, מותר לחזור בו כמבואר בגמ' בב"מ בסוגיא של מחוסר אמנה, אמנם כל זה היינו כשהמקבל אינו עני, אבל אם הוא עני, הוי לי כנדרי צדקה, ואסור לחזור בו. בתשובות מיימוני (משפטים סימן סד) משמע דכל שמותר ליטול צדקה, הרי הוא כעני לענין זה, וכן משמע מדברי הבית יוסף חושן משפט (סימן רמ"ג), אע"פ שאמר בלשון מתנה ולא הזכיר כלל לשון נדר, שלגבי מי שאינו עני אין כאן אלא משום מחוסר אמנה במתנה מעוטת, ובמתנה מרובה אף משום מחוסר אמנה אינו, מ"מ אם המקבל הוא עני נעשה כאילו אמר בלשון נדר, גם מדין נדר במחשבה, ולכן כשאומרים לעני שאתן לך מתנה, נעשה כנודר לצדקה.

ולענין עני, אין נפקא מינה אם הבטיחו לו מתנה מעוטת או מתנה מרובה, כך מבואר בחושן משפט (סימן רמ"ג סעיף ב'), וכתב הקצות החושן (סימן רס"ד ס"ק ד') לענין שכר השבת אבידה וכיוצא בו, דקיימא לן שאפילו אם הבטיח לו שכר הרבה אינו חייב ליתן לו יותר משכרו הראוי, שאם הבטיח שכר לעני נעשה נדר, שהרי אפילו בלא תנאי המלאכה נעשה נדר, כמ"ש בתשובות מיימוני שם, בראובן שביקש מחתנו ללמוד עם בנו, נכדו של המבקש, והבטיח לו שכר, וטוען ראובן שבלאו הכי חייב חתנו ללמוד עם בנו,

והעלה שם שאם חתנו הוא עני נעשה נדר וחייב ליתן לו שכרו.

ועוד ראיתי בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רנ"ח ס"ק יג) הביא בשם הכנסת הגדולה, שהוא הדין אם המקבל הוא בעל תורה אינו יכול לחזור בו משום מצוה דעץ חיים היא למחזיקים בה, אמנם בשו"ת שבות יעקב חלק ב' (סימן קנט) כתב שאינו מוכרח, שלא אמרו נעשה נדר כי אם בעני ממש, ואף המבי"ט שהוא המקור לדברי הכנסת הגדולה, לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא שהמקבל היה עני וגם תלמיד חכם. וגם בשו"ת מהר"י אסאד או"ח (סימן פג) משמע שאפילו במתנה לרב אינו נעשה נדר אא"כ הרב בגדר עני.

אכן נציין לדברי הש"ך (חו"מ סימן רמ"ג ס"ק א') וכן הובא ברעק"א יורה דעה שם שהביאו את דברי המהרי"ק (שורש קלג) שאם אמר לעני שיטרח עבורו, יתכן שאין נעשה נדר אפילו בעני, דאפשר דהיכא דאיכא טירחא דגופא אין נעשה נדר. וכמו כן יש לדון אם אחד אומר לפלוני עני שהוא ידאג להוצאות של החתונה והוא יאסוף עבורו לכאורה הוי בכלל טירחא דגופא ולא הוי בכלל ממון. אך בנידון דידן הנותן הבטיח לתת את המתנה בלבד ולא רק לאסוף מתנות עבורו.

עוד מצאתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין חלק א' (סימן כה) שהסתפק אם הבטיח מתנה לעני והוא אח"כ העשיר, ונשאר בצ"ע. ויש לעיין אם אחד הבטיח נדוניא לבנו, שבודאי בשעת ההבטחה דינו כעני, אלא שהבטיח לתת לו לאחר חתונה ואז כבר קיבל נדוניא מצד הכלה והרי הוא בכלל עשיר, והרי זה כהבטיח לתת לו לכשיעשיר, אלא שמסיים שם שאפשר דכיון שמצוה עליו להשיאו ובלא הבטחה זו אינו יכול לישא, שוב הוי הבטחה לעשות מצוה, ולענין נדרי צדקה, קיימא לן על פי הרבה אחרונים שאם הוא העשיר הנדר הוי כנדרי טעות ובטל, וכל שכן לענין מי שאמר שיתן מתנה והעשיר שהוי כבטל ולא חייב לתת לו מדין נדר.

אולם בנידון דידן שנתבטל השידוך, ואין מצוה על הנותן לחתן את הזוג, אין כאן ראיה שנתבטל הנדר והוא כנדרי טעות, אלא הרי הוא כלל נדר שהבטיח לעשות אע"פ שעכשיו אין אפשרות לקיים אותו, כיון שאמר בלשון הבטחה כמ"ש בשו"ע יורה דעה (סימן רנ"ח סעיף יב).

ולפי כל הנ"ל בקצירת האומר, ראינו כמה מקורות בראשונים והאחרונים שאם אחד הבטיח לתת מתנה לעני שהוא נצרך לזה, יש לחייבו לקיים את דיבורו והוא מדין נדרים. ואם כן יש לדון טובא אם ניתן להקל בזה ככל נדרי צדקה וכדומה.

והנה יש לדון אם אדם לא רצה שיהיה לו כנדר מה שאומרים לאחרים שיתן להם מתנות האם מועיל לומר בלי נדר, ובאמת הרא"ש במסכת נדרים (פרק א' סימן ח') וכן בשו"ע יורה דעה (סימן רג) כתב שצריך שיאמר בפירוש בלי נדר אם רוצים שלא יהיה נדר על ידי אמירתו. וכן הובא בפרישה שם וש"ך (ס"ק ד'), ובפתחי תשובה (ס"ק א') בשם השל"ה. וזהו משום שגם אם אומר בסתם שיתן ולא הזכיר באמירתו לשון נדר, נעשה נדר ממילא, כל עוד שלא אמר בלי נדר בפירוש. ולפי זה אם אמר לתת מתנה לעני

"בלי נדר", הדין הוא שלא הוי עליו כנדרים ולא צריך לקיים הבטחתו. ואע"פ שכן הוא עולה מדברי האחרונים, ונכון מאוד לומר תמיד בלי נדר, מ"מ לכתחילה יכול להיות שיש לקיים את הנדר אפילו אם אמר בלי נדר.

קיימא לן מדברי הפוסקים, וראה עוד בדברי השל"ה הקדוש (תורה שבכתב פרשת מטות) נראה שאם אדם נתחייב לחבירו והוסיף בלי נדר, עליו לקיימו, והרי הוא בכלל ככל היוצא מפיו יעשה, ואפילו בדבר רשות. ומכל מקום אין עליו איסור נדר אם אינו מקיים אותו, כיון שאמר להדיא בלי נדר, וזה דלא כמו שטועים העולם וסוברים שכשאומר על התחייבות מסויימת בלי נדר, אין צריך לקיים דבריו כלל.

בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קנו) כתב תשובה להגר"א ברלין שליט"א חתן פוסק הדור מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל והביא דבריו שהרבה טועים שאם מקבלים על עצמם בלי נדר, שלא צריכים לקיים את הנדר, ויש בהם טעות, אלא הפשוט הוא שאין איסור נדר אם לא יקיים אותו, אבל בודאי שצריך לקיים את הנדר. וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק ג' (סימן קס).

ולפי זה, נראה שלכתחילה עדיין יש מקום לחייב את מי שאמר לחבירו שיתן לו מתנה בלי נדר, כיון שרוצה לקיים את הבטחתו אע"פ שאין לו איסור נדרים, אבל בודאי שראוי לקיים אותו. ולכן בנידון דידן יש לקיים את ההבטחה, ואע"פ שלא שייך יותר לעזור לאותו חתונה שהתבטל השידוך, מכל מקום אולי אפשר לקיים את אותו נדר לאותו צורך אחר או להמתין שאכן כן תהיה לו שמחה במשפחה שיכול לעזור עם הוצאות החתונה.

אמנם נלענ"ד שיש מקום לומר שלא צריך לקיים את ההבטחה שלו אפילו לכתחילה. והוא על פי דברי מרן פוסק הדור הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן צ"א אות כ'), שדברי השו"ע שם יו"ד (סימן ר"ג סעיף ד') שאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם, יאמר בלי נדר, מירי כשלא מסר מודעא בערב ראש השנה, או בפסיקה כזו שהוא ממש מתחייב בחיוב גמור, ולכך אם לא אמר בהדיא בלי נדר הוי לי כנדר, אבל בלי זה יכול לסמוך על מסירת המודעא.

וכתב כן על פי מה שייסד בדבריו שם שלענין דברים שנעשים כנדר משום שעשאם סתם, שפיר מהני מה שרגלים להתנות בערב ראש השנה ובכל נדרי שאינו רוצה כלל שיהיה נדר, שכיון שהוא עצמו אין כוונתו כלל לנדר או שבועה ורק התורה עשאתו כנדר, אמרינן דבכה"ג שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש שאינו רוצה כלל שיהיה נדר, אין נעשה נדר נגד מנה שהתנה בריש שתא שאינו רוצה שיהיה נדר, ובכל גוונא שעושה סתם הוי ליה כאילו אומר בפירוש בלי נדר.

ואעפ"כ ראוי לציין מה שהיה אומר הגרשז"א זצ"ל שמכל מקום לכתחילה ראוי להחמיר ולא לסמוך על מסירת מודעא זו, אלא שיחליט בקביעות שאינו מקיים כן בתורת נדר או קבלה, ולהתנות בפירוש שיהיה בלי נדר.

העולה לדינא: שאם אחד הבטיח לחבירו

שהוא עני ונצרך איזה מתנה, לכתחילה יש לומר תמיד בהדיא בלי נדר, ואם לא אמר בלי נדר הוי לו כנדרי צדקה שצריך לקיימו. אולם, אם מסר מודעא בערב ראש השנה לבטל נדריו כפי שנהוג, ושוב פסק צדקה סתם ולא הזכיר בלי נדר, יכול לסמוך על מסירת מודעא שאין חשש נדר במה שהתחייב.

סימן רטז

שותפים שהסתכסכו ואחד רוצה לוותר על חלקו בעסקה אם יכול לנכות מכספי מעשר

שאלה: התעורר מעשה לאחרונה בין ראובן ושמעון שותפים בעסקאות גדולות ובס״ד שניהם מרוויחים עשירות, לאחרונה היתה איזה סיכסוך ביחד עם אי הבנה שגרם להם להגיע לאיזה ריב בעסק שלהם, וראובן שמאוד התחשק לו להרוויח בעסקה כפי מה שהוא חשב שמגיע לו, בכל זאת חשב פעמיים היות ולא היה שווה לו להכנס לריב עם שותף וחבר כזה טוב, ולכן הוא חשב שבהחלט הכי החשוב כאן הוא לוותר על החלק שלו ולתת את זה לשמעון, אך הסתפק היות והוא עושה כן למען השלום האם הוא יכול לנכות את הויתור מכספי מעשר כיון שעל ידי כך בודאי יגרום לזה איזה מצוה של השכנת שלום בעולם?

תשובה: הנה כספי מעשר אינם יכולים להוציא ולהשתמש בהם לצרכו, אבל לקבל טובת הנאה מכספי מעשר, כבר כתב בט״ז יורה דעה (סימן רמ״ט) שמותר, וזה דומה למעשרותיו של פירות דשרי לאדם לתתו למי שיקבל מהם איזה טובה, ובפרט לצורך דבר מצוה בוודאי מותר.

ואע״פ שמי שהוא מלוה כסף לפלוני אסור לנכות הפרעון מכסף מעשר אע״פ שפריעת חוב הוא מצוה, מכל מקום לגבי המלוה הרי החוב ברור ועל כן אינו יכול לחסרו ממעשרו, ואין צריך לומר בכדי להבאת שלום בין אדם לחבירו אין לך מצוה גדולה מזה גדולה מזה שהרי אחיתופל נשא קל וחומר בעצמו שמותר למחות על זה שמו של הקב״ה כביכול, ועל כן פשוט הדבר שיכולים ליקח אותו הסכום מכספי מעשר בכדי להשרות שלום ביניהם. וכך שמעתי להורות למעשה ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

ובספר מר מדלי (עמוד שמח) העיר גאב״ד דקארלסברג שליט״א שכל זה נאמר רק באופן שבאמת אין ברור להם הצדק עם מי, אבל אם לבו של אחד יודע שהצדק עם חבירו, אז בודאי אסור לו להערים על זה ולהשתמש בכסף צדקה, וע״כ ראוי שיכוין בלבו ועדיף שיתנה כן בפירוש, שאם במשך הזמן יתברר להם שהצדק עם אחד, אז יהיה הסכום מעות שלקחו ממעשר רק בתורת הלואה ויחזירהו למקומו למלאות קופת הצדקה.

סימן ריז

הרגיל להפריש מעשר ושכח אם יכול לסמוך על התרת נדרים בראש השנה

שאלה: מי שרגיל להפריש כסף מעשר ושכח לומר בלי נדר, האם הוא יכול לסמוך על ההתרת נדרים לפני ראש השנה?

תשובה: והנה מי שנוהג להפריש מעשר כספים נחשב אצל כנדרי מצוה ולכן אם נהג כן ג׳ פעמים נחשב אצלו כמנהג טוב שחייב להמשיך, ולכן כתבו הפוסקים שטוב שיתנה בתחילת הנהגתו שעושה כן בלי נדר ובאופן זה אף אם נהג כן הרבה פעמים אין דינו כנדרי מצוה, כיון שהתנה מפורש בתחילת הנהגתו שעושה כן בלי נדר, וכן כתב בספר אהבת חסד (פרק יח סעיף יט).

ולפי זה בנידון דידן שהסתפק אם עשה קיים את המנהג שלו, אף אם נאמר שהרבה פוסקים נקטו שהוא רק מנהג ואינו אלא ספק אם קיים את המנהג ולא הוי אפילו ספיקא דרבנן, בודאי שיש מקום להקל בזה, מ״מ מצד הנדר שבו לא יעזור אם הסתפק בזה, עדיין יצטרך התרת נדרים כדי שלא להחייב להמשיך במנהגו. ויש עדיין לדון האם יכולים לסמוך על הגילוי דעת שעושים ערב ראש השנה בשעת התרת נדרים שיהא כדין מי שהתנה בתחילת הנהגתו שאינו צריך התרת נדרים.

ולענין אם ניתן לסמוך על התרת נדרים של ערב ראש השנה גם לענין זה, הנה בהל׳ נדרים (סימן ריא סעיף א׳) פסק השו״ע שהאומר לפני שעושה נדר, שנדר שאני רוצה לידור לא יהא נדר, ונדר, אינו נדר, אולם בסעיף ב׳ מביא שם המחבר יש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר אלא אם כן יזכירנו תוך כדי דיבור לנדר, ודעת המחבר שיש להחמיר כשיטה זו, וכן כתב שם הרמ״א בסוף סעיף א׳ דהא דאמרינן כל נדרי בליל יום הכיפורים הוי כאלו התנו בהדיא, ומ״מ כותב שם הרמ״א לא סמכינן על זה להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול, ומבואר מדבריו שהגם שכל נדרי הוי גילו דעת מ״מ אין סומכין על הגילוי דעת אלא לצורך גדול, ואם כן לפי זה כמו כן אין לסמוך על הגילוי דעת שעושים ערב ראש השנה בשעת התרת נדרים, ולפי זה בנידון דידן יהא תלוי במח׳ זה אם צריך לעשות התרת נדרים, אולם אפשר לומר דבנידון דידן אפשר לסמוך על הגילוי דעת של ערב ראש השנה.

וטעמא דמילתא נראה שיש לחלק בין הנודר מפורש למי שנוהג מנהג של מצוה וכמו נידון דידן שנוהג להפריש מעשר כספים, שבאופן זה אולי כולם יודו שמועיל הגילוי דעת, כי סברת היש אומרים שהבאנו שם הוא כיון שנדר מפורש אין גילוי דעת שגילה קודם לכן יכול לבטל נדר מפורש, דאדרבה הנדר סותר את הגילוי דעת,

חוץ אם בשעת מעשה ממש גילה דעתו דאז מגלה דעת שלא יחול נדר כלל והוי כלא נדר, אכן כל זה מסתבר בנדר גמור משא"כ הנוהג מנהג של מצוה שדינו כנדר הגם שלא נדר כלל, כיון שנהג כן כמה פעמים אנו אומרים דעתו שקיבל עליו הנהגה זו לתמיד, והוי סתמא דידיה כאילו פירש בפה ונדר שרוצה לנהוג כן תמיד, ולכן צריך התרה אף שלא נדר מפורש, אבל אם גילה דעתו קודם לכן שרוצה לנהוג כן בלי נדר הרי גילה דעתו שאינו רוצה לנדור ואינו מתפרש הנהגתו כנדר, וא"כ אין הנהגה זו כנדר ולכן נראה שבכה"ג לכו"ע מועיל הגילוי דעת, ולפי זה מש"כ הפוסקים שנכון להתנות בתחילת הנהגתו שיהא בלי נדר הוא לכו"ע, ולפי האמור נראה שכמו כן יכול לסמוך על הגילוי דעת שעושים ערב ראש השנה שכל הנהגה של מצוה לא יהא נדר, כמבואר כל זה בשו"ת מנחת שלמה והליכות שלמה קונ' שלמי נדר.

וראיתי עוד בשו"ת שפתי נבונים חלק ב' (סימן מא) שהוכיח עוד יותר שמוכרח מדברי השו"ע (סימן ריד) שכתב המחבר שיגלה דעתו בתחילת הנהגתו שעושה כן בלי נדר ולא הזכיר המחבר שדבר זה תלוי' במח' הפוסקים בסימן רי"א, והטעם לכאורה כמ"ש לעיל שמהני גילוי דעת אם לא נדר מפורש אלא רק נהג לעשות מצוה.

סימן ריח

לתת מתנה למלמד מכספי מעשר

שאלה: נשאלתי לגבי המנהג לתת מעות חנוכה למלמדים בתלמוד תורה, אם מותר לתת להם מכסף מעשר?

תשובה: והנה בשו"ע יורה דעה סימן רמט וברמ"א שם כתב דאין לשלם ממעות מעשר דבר שבחובה, וכבר מבואר בפוסקים שתלמוד תורה הוי דבר שבחובה, וכבר מבואר בפוסקים דת"ת דבניו הוי דבר שבחובה. כך נראה מדברי השו"ע יורה דעה סימן רמה סעיף ד' שחייב להשכיר מלמד לבנו ללמדו. לפי זה הוי חובה וממילא אין לתת מעות מעשר לדבר שבחובה כמו חיוב ללמד תורה לבן. לפי זה הרבה פוסקים נקטו שאין לתת כסף מעשר עבור שכר לימוד בתלמוד תורה וכ"ש אם הלימוד כולל לימודי חול שלא הוי אפילו נחשב כצורך מצוה לענין דיני נתינת מעשר כספים.

אמנם אם הוא משלם יותר מהחיוב שלו, כגו ששוכר מלמד פרטי להוסיף ידיעות טובות אצל בנו וכדומה, בכה"ג לא הוי חובה ומותר לתת ממעות מעשר. ומעות חנוכה לכאורה אינו דבר שבחובה, אלא הוא חיזוק להם שיעשו מלאכתם מלאכת הקודש במסירות, יותר ממה שהם מחוייבים על ידי הנהלת הת"ת, ומה עוד שהם בדרך כלל עניים, ובודאי מצוה גדולה לחזקם וכמו שמבואר שבמצוה גדולה ליתן לעניים תלמידי חכמים, ולכן נראה דאדרבה אן לך דבר גדול מזה, ומותר לכתחילה לתת כסף מעשר למלמדים לחנוכה כפי שנוהג.

הלכות ברית מילה

סימן ריט

תינוק הנולד על ידי הפרייה חוץ גופית F.V.I. אם עושים ברית בשבת

שאלה: בדבר אשר ביקשו לברר כיצד מורין בזמנינו שיש הרבה מקרים שנולד בן על ידי אמצעי הפרייה חוץ גופית האם גם מלין תינוק כזה בשבת או לא. הספק הוא שמא אינו נחשב כלידה רגילה כי דומה למה שאיתא בגמ׳ שהתעברה מאמבטיה ולא נחשב כלידה רגילה אולי יש לדחות ליום ראשון?

תשובה: והנה מתחילה נציין שכבר הכריעו גדולי הפוסקים בזמנינו שמי שנולד על ידי טיפול הנ״ל נחשב לבניהם של ההורים לכל דבר ומקיימים על ידי כך מצות פו״ר, ראה בזה בשו״ת מנחת חן חלק ב׳ אבן העזר אריכות עם שיטת הפוסקים בזה, וכן בשו״ת תשובות והנהגות חלק ו׳ פסק כן, וראה שכן דעת בעל קנה בושם זצ״ל הובא בספר היכל הוראה חלק א׳. וכן בשו״ת משיב נבונים חלק ג׳ (סימן פ״ג) כתב כן על פי דעות גדולי ההוראה. והוסיף שם באריכות כמה דברים חשובים, שהילדים הנולדים על ידי טיפול הנ״ל אינם כפגומים ח״ו, וכיון שמתכוון לאשתו, ומותר לעשות כן על פי הלכה, ואדרבה מקיימים בזה מצות פו״ר, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ומחשבת הרופא מלבד דקיימא לן דעסוק הוא במלאכתו, אין במחשבתו עניין לפגם כלל. ואין שום צורך להודיע בשידוכים שהחתן או הכלה נולדו באופן כזה, מפני שאין בכך פגם כלל.

ומעתה בנידון דידן שנולדו בשבת קודש אם מלין אותם ככל הילדים בשבת קודש ומדוע. כבר הקדימו בזה גאוני הדור ונצטט למח׳ ביניהם וסברות המקילים והמחמירם בס״ד כפי השגת ידי שהוא יד כהה. בספר הברית (ס״ק מ״ח ובסימן רס״ב ס״ק צ״ו) כתב וז״ל: עיין באחרונים מה שהאריכו בדברי החלקת מחוקק אבן העזר (סימן א׳) ובבית שמואל שם והב״ח ביורה דעה (סימן קצ״ה) אם נקרא בנו לכל דבר. ולפי פירוש רבינו חננאל מסכת חגיגה דף טז. בבעית הגמרא בתולה שעיברה, שכתב שם דאם עיברה באמבטי זה מעשה נסים ואין אני קורא בה אשה כי תזריע ואינה טמאה לידה, עי׳ שם. א״כ אין מילתן דוחה שבת וכו׳. ואפשר דלא כתב כן רק שנתעברה ממילא דהוי דרך נס, וצ״ע.

הרי לפי זה בן שנולד על ידי הזרעה מלאכותית לא יהא נמול לשמונה בשבת, דהא ביוצא דופן מספקינן בגמ׳ שבת דף קלה. דלמא כל שאין אמו טמאה לידה אין נמול לשמונה, וקיימא לן להלכה יורה

דעה (סימן רס״ו סעיף י׳) דלא מהלינן ליה בשבת.

ומעתה ראיתי בשו״ת מנחת שלמה תנינא (סימן קכ״ד-קכ״ה) שכתב דאם נאמר שעיקר טעמו הוא משום שהוי ליה מעשה נסים אין זה שייך כלל להזרעה מלאכותית שהוא דבר טבעי ולא הוי כלל בגדר נס. אך בעניי אין אני מבין יפה דמהיכי תיתי נימא דמכח זה שאינו מצוי כלל והוא קרוב לנס שלא תהא אמו טמאה לידה. ולכן יותר מסתבר לומר דעיקר טעמו של הר״ח שכל דבריו דברי קבלה הוא משום דכל שהאשה אינה מסייעת להזרעת הבעל אין אני קורא בה אשה כי תזריע וגם מפני שאין זה דרך הזורעים וכיון שכן הרי גם בהזרעה מלאכותית אין האשה מסייעת להזרעתו וגם לא הוי כדרך הזורעים, ואפשר דלא מהלינן ליה בשבת, וצ״ע.

ובספר נשמת אברהם (יורה דעה סימן ר״ס אות ב׳) הביא תשובה שקיבל ממרן הגרע״י זצ״ל בעל היביע אומר וכתב הערה על מה שכתב בנשמת אברהם מהדורה קמא בשם הגרי״ש אלישיב זצל שאין מילתו דומה שבת, והעיר דמאחר ומי שנולד כן זה לידה רגילה, מילתו דומה שבת, וכן הורה להלכה למעשה. ובאמת שאחר כמה שנים מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל חזר בו כפי שמסר הגר״ע אויערבאך שליט״א בשמו, והסביר שמה שפסק אז היה על פי הר״ח שקרא לכזה דבר מתעברה באמבטי שהוא מעשה נסים, אבל בזמננו רואים שכל יום עושים טיפול כזה ולא נחשב כמעשה ניסים בכלל, וממילא מילתו דומה שבת בשמיני שבו. וכן העלה לדינא בשו״ת שבט הלוי חלק ט׳ (סימן ר״ט) ובתשובת יביע אומר חלק ז׳ (סימן כ״ד אות ה׳). וראה עוד בשו״ת שרגא המאיר חלק ז׳ (סימן קנ״ח), ושו״ת תשובות והנהגות חלק ג׳ (סימן רצ״ו) וחלק ד׳ (סימן רכ״ב). ושאלתי מרן הגר״א נבנצל שליט״א וכן בעל שבט הקהתי שליט״א והשיבו לי שבהחלט בזמננו עושים ברית לבן שנולד על ידי טיפול הנ״ל בשבת בלי פקפוק. וכן העלה בשו״ת משיב נבונים שם אחרי פלפול ובירור בגירסא של ר״ח ועוד נקט שלהלכה למעשה יש למולם בשבת.

סימן רכ

ברית מילה בשבת אם קרובי המשפחה יחללו שבת כדי להגיע

שאלה: בדבר השאלה שאברך אחד בס״ד נולד לו בן בשבת ואמורים לעשות את הברית בשבת קודש הבא עלינו לטובה, אך ההורים וקרובי משפחה עדיין לא חזרו בתשובה ולצערנו חיים כמו חילונים ולא שומרים שבת קודש, והסתפקת מאחר וכבר דנו בזה הפוסקים אם יש עדיפות לעשות לדחות את הברית ליום הראשון, שאלתם מה מנהג המורין בזה?

תשובה: ראשית כל יש להקדים שקשה לקבוע הוראה ברורה בזה כי כל

מצב ומשפחה שונה א׳ מהשני, יש אנשים שהמשפחה יסכימו לבוא לכל השבת לבית בעלי השמחה וכדומה, ולכן יש לציין שהכא איירינן שאין עצה אחרת הקרובים בודאי יסעו בשבת קודש אם הברית יתקיים בשבת. וכמו שאמרת שכבר דנו בזה הפוסקים, מצד אחד מרן שבט הלוי בחלק ד׳ (סימן קל״ה) כתב לדחות המילה ליום א׳ אם נגרם חילול שבת על ידי המוזמנים לברית, והביא כן מהמהרש״ג. אכן מרן הגר״ע יוסף זצ״ל האריך בזה להוכיח שלא מצאנו לשנות את תקנת חז״ל לענין זה ואם מותר למול בשבת לא דוחים, והביא משו״ת אגרות משה יורה דעה (סימן קנ״ו) שגם כן נראה מתשובה שם שאין לדחות מילה ליום בראשון. וכעת ראיתי בספר ישא יוסף יורה דעה (סימן מ״ז) שהביא את נידון דידן, וציטט דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל וז״ל: בענין מילה בשבת קודש כאשר הדבר גורם לחילול שבת קודש על ידי קרובים המגיעים ברכבם בשבת קודש רח״ל, שמעתי ממרן רבינו עט״ר (שליט״א) [זצ״ל] שכאשר ההורים שומרי תורה ומצוות בודאי שיש למול בשבת, ולא לחוש לאותם מחללי שבת, והמה עוונם ישאו, וכן פסק בשו״ת אגרות משה יורה דעה (סימן קנ״ו). אמנם כאשר הורי הרך הנימול מחללי שבת, הגם שפסקינן שמלים בניהם בשבת אמנם אם מחמת הברית מרבים חילול שבת, הרי בכה״ג לא ימול בשבת קודש וידחה הברית ליום ראשון.

וכן בשו״ת ציץ אליעזר חלק ו׳ (סימן ג׳) האריך בזה והעלה לא לדחות את הברית. והובא תוכן דבריו בספר החשוב אלה דברי הברית להגר״א שלזינגר שליט״א (סימן מ״ג) הביא את המח׳ הנ״ל והוסיף בזה דברים, דאם ידוע מראש שקיום המצוה יהיה כרוך בחילולי שבת, יסרבו המוהלים מלבוא, ויאמרו בכל התוקף הראוי, שלא יהיו שותפים למצוה הבאה בעבירה. ואז, או שיתרצו ויקיימו את מצות מילה ללא שום חילולי שבת ויתקיים בעתו ובזמנו, או שידחו את הברית ליום ראשון מדעת עצמם, ולא יהא המוהל מסייע לדבר עבירה, ונסמוך על מה שכתב בשו״ת שבט הלוי דבכה״ג עדיף לדחות את המילה ליום ראשון. אבל אם הוחלט שהמילה תתקיים בשבת ללא חילול שבת ח״ו, ולבסוף התברר שלא קיימו דבריהם וחיללו את השבת בעו״ה, והיה זה מלכתחילה שלא בידיעת המוהל, כי אז בהגיע המוהל יקיים את המצוה כהלכתה.

וכששאלתי מרן הגר״א נבנצל שליט״א מה להורות בזה השיב לי שיש אומרים שידחה. כי קשה מאוד לקבוע הוראה ברורה אלא צריכים לדעת שיש מח׳ גדולי הפוסקים, ולפי הענין מי שיכול לקיים את הברית עם השתדלות שלא תהיה חילול שבת בודאי שתעשו כן, ומי שלא יכול וחושש מחילול שבת רציני יש לשקול באמת לדחות את הברית ביום ראשון, אבל בכל שאלה חייבים לעשות שאלת רב למורה הוראה.

סימן רכא

סנדק שיש לו אלצהיימר

שאלה: האם אפשר לכבד סבא או ראש ישיבה שנחלה באלצהיימר להיות סנדק בברית של בנו?

תשובה: הנה לכאורה נראה היות וסנדקאות דומיא דקטורת אם אינו יכול להחזיק את התינוק לכאורה אינו בגדר כהן כשר, ולכן כל זמן שהוא לא כאבן דומם נראה ששפיר יכול להיות סנדק, כי אפילו שיש לו איזה מום לא מדקדקים בו כל זמן שהוא יכול לעשות את הסנדקאות כמו כל אדם רגיל. ויש להוסיף בדבר שאם הוא סבא של התינוק ולא רק ראש ישיבה או אדם מכובד, יש עוד ענין לכבד אותו בנסדקאות אם הוא יכול, ומצוה גדולה הוא ויגן על הילד במעלות הטובות לתורה ויראת שמים.

ולענין אם הסנדק הוי כאבן דומם נראה שהוי בגדר אדם שאינו יכול לעשות סנדקאות, וכתב לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שאם הוא יכול לעמוד בכך הוא אכן כן יכול לשמש כסנדק והכל תלוי בזה.

ואע"פ שמצאנו בגמ' ברכות דף ח: הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו אמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון, מ"מ כל זה הוא כשעדיין יודע מהנעשה אתו ורק שאינו יכול עוד להורות וללמוד, אבל כשהוא במצב שהוא כעץ ואבן אין שייך בו ענין של כבוד, ואדרבה במקום כיבודו יראו לחזק את ביתו שיוכלו לשאת את הוצאותיו וטיפולו. וראה בזה עוד בספר מר מדלי להגר"מ רוטה שליט"א גאב"ד קארלסברג (עמוד שנ"א).

הלכות כבוד ספר תורה ספרים וגניזה

סימן רכב

האם אפשר לכבד נדיב שאינו שומר תורה ומצוות לכתוב אות בס"ת שתרם

שאלה: מעשה שהיה באדם עשיר שאינו שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפרהסיא ר"ל תרם ספר תורה לבית המדרש לע"נ אביו, ובהגיע העת לעשות הכנסת ספר תורה לביהמ"ד הזמינו אותו עם יתר הקרואים, והוא רואה כיצד כל אחד מן המוזמנים כותב בעצמו אות בספר תורה, ומבקש מאד שיאפשרו גם לו לכתוב אות כמו

כולם, ואם לא יכבדו אותו לכתוב אות בספר תורה הוא עלול להיפגע מכך מאד, אולם אם יכבדו אותו לכאורה הספר נפסל על ידו. כיצד היא ההנהגה הראויה בכהאי גונא?

תשובה: כידוע בעת סיום כתיבת ספר תורה, כשרוצים לכבד את המוזמנים לכתוב אותיות ורובם אינם בקיאים בכתיבת סת״ם, מכין הסופר את כל האותיות במסגרותיהם, ומשאיר חלל בתוך האות, והמוזמנים ממלאים רק את החלל. וזה פשוט שהאות כשרה עוד לפני מילוי החלל, אלא דאם הכותב עובר בקולמוסו גם על המסגרת יש מקום לומר שהוא מבטל את הכתיבה הראשונה, ועל ידו נעשית הכתיבה, וזה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבנן בשבת דף קד ע״ב: הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל״ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה וחכמים אומרים אין השם מן המובחר.

בספר משנת הסופר דן בזה ומסיק שם שהטוב ביותר שהסופר יכין את מסגרות האותיות כנהוג, והתורם ימלא אותן, ואח״כ יחזור הסופר ויעבור מלמעלה על האותיות שכתב התורם. ואז ממה נפשך - אם כתב ע״ג כתב העליון עיקר, א״כ העליון הוא הכתב של הסופר, ואם התחתון הוא העיקר - גם התחתון הוא של הסופר, שהרי המסגרות שהכין הסופר הם אותיות כשרות בתכלית. והסכים הגאון הגדול רבי נסים קרליץ זצ״ל לעצה זו.

ויש פוסקים שנקטו שניתן להניח לתורם למלא את המסגרות ואין צריך אח״כ תיקון כלל, ונימוקו עמו, שמצאנו מחלוקת בפוסקים האם מומר לתיאבון פוסל ס״ת בכתיבתו או רק מומר להכעיס, והנה זה התורם בודאי אינו מומר להכעיס שהרי הוא תורם ס״ת לביהמ״ד, וא״כ לכמה דעתו כתיבתו כשרה. ואף לדעת הפוסלים כתיבת מומר לתיאבון הרי אין כאן אלא חשש שמא עבר על המסגרת, ואף אם עבר על המסגרת הרי מדינא כתב ע״ג כתב אינו פוסל את התחתון שנכתב כראוי, ואין צריך לחוש כולי האי.

סימן רכג

למכור ספר תורה לבית כנסת קונסירווטיבי

שאלה: האם מותר למכור ספרי תורה לבית כנסת קונסווטיבי? מצד אחד יש צד שלא יבזו אותו בעצם כיון שהם כן משיגים ספרי תורה ולמה שיבזו משהו שיש משתמשים בו, מצד שני יש שם הרבה שחוק וקלות ראש ואולי זה יבוא לידי בזיון, אך למעשה לולי הספר התורה הזה לא יהיה להם, האם יש היתר למכור להם?

תשובה: והנה באמת שכבר העיר שיש איסור למכור ספר תורה לקראים בספר ברכי יוסף (יו״ד סימן רפ״א ס״ק ד׳), וראה מה שכתב בזה בשו״ת אגרות משה חלק א׳ יו״ד (סימן קע״ד).

וראה עוד בספר משנת הסופר במה שהעיר שלפי דברי הברכי יוסף לכאורה כוונתו לאסור מכירת ספר תורה לקראים כיון שזה נחשב כמו שאחד גונז את הספר תורה כיון שיש חשש שיבזו את הספר תורה.

וכן הורה לי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאסור כיון שהוא מחזיק ידיהם וראיתי שכבר העיר כן בשו״ת תשובות והנהגות חלק ה׳ (סימן רל״ח) שכתב דאסור למכור להם ספר תורה כדי שלא יחזק אותם בכלום.

סימן רכד

להצטלם עם ספר בידו לצורך התמונה

שאלה: נשאלתי מאחד שהוא מצטלם ורוצה להראות שחביב עליו לימוד אז הוא מחזיק ספר רק לצורך התמונה ולא בגלל שהוא לומד מהספר האם זה בזיון לספר, וכמו כן נשאלתי מאנשים שרוצים לפעמים שאחרים יחשבו שהם לומדים בביתם וכדומה, האם מותר להשאיר ספרים על השלחן אע״פ שלא פותחים אותם רק כדי שיראה לאחרים שהוא למדן, האם יש כאן בזיון לספרים הקדושים והאם יש כאן גניבת דעת?

תשובה: יסוד השאלה הוא האם מותר לקחת ספר קדוש למטרה של חולין, היות ולא לומד מהספר לוקח אותו ועושה ממנו תחליף של חפץ חול, וכבר הזכרנו את האחרונים שאסור לבזות ספר לקחת אותו לעשות משהו שהוא שימוש חול, ואכן הורו גדולי הפוסקים שלכתחילה בודאי יש לחשוש לבזיון וחשש גניבת דעת ואין לעשות כן, וכבר היה מעשה רב למרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שפעם במוצאי יום כיפורים שנת תשס״ט אמרו לרבינו כי ממתין בחוץ צלם עם הקופסא של כל השמות של נותני הצדקה לקופת צדקה מסויימת, והסכים רבינו שיכנסו להצטלם, ובאותה שעה לא היה מונח שום ספר על השלחן, כי בדיוק סיים אז לאכול ולשתות אחר הצום, ומיד הניחו על השלחן גמרא כדי שלא יהיה ריק, מיד אמר רבינו בתקיפות זה שקרים תיקח את הגמרא מכאן!!.

אמנם היות ויש צדדים להתיר וללמד זכות על העושים כן, אני יצטט כאן תשובה שכתב לי בזה הגאון הגדול רבי אשר וויס שליט״א במח״ס מנחת אשר וגאב״ד דרכי תורה בירושלים וז״ל: נראה דאין בזה איסור כלל, לא מצד גניבת דעת ולא מצד השימוש בספרים, ואבאר טעמי ונימוקי.

א. נראה פשוט דאין איסור גניבת דעת אלא בין אדם לחבירו, וגניבת דעת מעין גניבת ממון היא, וכשם שאסור לאדם לגנוב ממון חבירו כך גם אסור לגנוב דעתו בדבר שיש בו הנאה לגנוב מן הגנגב, והיינו הגונב דעת חבירו כדי להפיק ממנו תועלת נגד דעתו ורצונו.

וכבר הארכתי בזה במקום אחר, וציינתי שהרמב״ם הביא הלכה זו בשתי מקומות. בהלכות מכירה פרק י״ח הלכה א׳, ובהלכות דעות פרק ב׳ הלכה ו׳, ומשמע מדבריו דיש שני דינים בגניבת דעת. דין א׳ שהוא ענף מדיני אונאה במכר, ודין נוסף שהוא משום מדת האמת וכלשון הרמב״ם הל׳ דעות שם הלכה ו׳, ״אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות״.

אך כל הדוגמאות שהביא הרמב״ם אף בהל׳ דעות, הצד השוה שבהם שהוא גונב דעת חבירו בענין שיפיק תועלת ממנו והרי הוא דומה כמוציא ממונו ממנו שלא מדעתו.

ומש״כ נראה דבנידון דידן דאם אכן מתכוין היא לרמות את חבירו על מנת להפיק ממנו תועלת, ובדרך משל שהוא רוצה שפלוני יפאר אותו וישבח אותו לאחרים או שיתרום לו כסף וישרתנו וכדו׳, אכן יש בזה משום גניבת דעת.

אבל כשכל רצונו אינו להפיק תועלת ישירה, אלא שאין זה מכבודו לקבל אורחים ושלחנו ריקן אין בזה קפידא כלל, והרי זה דומה למי שלובש בגדי חמודות ואיצטלא דרבנן לכבוד אורחים, אף אם רגיל הוא לשבת בביתו ללא בגדים אלה, שאין בזה כל פגם ואין בזה שום צד של גניבת דעת.

ואין בזה גם כל חשש מצד השימוש בספרי קודש. דאף דהלכתא פסוקתא שאסור להשתמש בספרי קודש, וכמ״ש המשנה ברורה (סימן קנ״ד ס״ק ל״א) דאסור להשתמש בספר כדי שיגן עליו מן השמש או לעשות מחיצה שלא יראנו חבירו, ולא הקיל אלא להניח עליו ספר אחר לצורך תלמודו. ואף בזה כתב במקום אחר סימן שט״ו ס״ק ל׳ שנחלקו הפוסקים ודעת הט״ז להחמיר, מ״מ אין זה אלא כשהוא משתמש בגוף הספר שימוש של חול ככל הני שימושים, אבל כשאינו אלא מניח ספרים על שולחנו וכדרך כל אדם בבואו ללמוד אין בזה כל בזיון לספרים ואין בזה שימוש חול בגוף הספר, והרי זה דומה למי שמקבל אורחים בחדר הספרים ולא בחדר האוכל שבביתו משום שזה כבודו.

וכך גם במי שמצטלם, וכי אסור להצטלם על רקע ארון ספרים, וכך גם הדבר הזה.

ויסוד הדבר דאין ספרי קודש איסורי הנאה שאסור להנות מהם, אלא שאסור להשתמש בהם שימוש חול, אבל אין כל איסור להניח ספרים על שולחנו כדי לקבל אורחים או להצטלם וספרי קודש על שולחנו.

ועובדא ידענא מעשה רב באדם אחד שביקר בביתו של גאון ישראל הגרשז״א זצ״ל וכשנפרד ממנו ביקש לצלמו הגרשז״א נעתר בטוב לבו, וילדות היתה בו והעיז פניו בנתן הבבלי ושאל אותו אם יאות לפתוח ספר לצורך התצלום, והגרשז״א בטוב לבו ומדותיו הנאצלות עשה כמבוקשו.

אך אפשר שלאחר שפנה זה לדרכו ויצא מן הבית למד הגרש״ז מתוך הספר, וכל כה״ג ודאי מותר, וכמו שמצינו לגבי קפנדריא, דאם צריך ליכנס לבית הכנסת

לצורך עצמו יקרא או ישנה פסוק כדי שלא יהיה נראה כמשתמש בבית הכנסת לצרכו, וכמבואר בשו״ע או״ח סימן קנ״א סעיף א׳, וכיוצ״ב נראה דודאי מותר אף בנידון דידן.

סימן רכה

להדגים דוגמאות עם ספרי קודש

שאלה: נשאלתי ממגיד שיעור, כשלומדים מסכת כגון סוכה ועירובין ויש שם הרבה דינים שקשורים למחיצות דפנות מבנים וכדומה, מסתפקים האם מותר להם לקחת גמרות או ספרים אחרים שלידם ולהחזיק אותם ולצייר על ידי כך לעשות דגם של סוכה או דופן וכדומה, או שיש חשש בזיון לספרים שמשתמשים בהם לצורך הדגמה, או היות ומלמדים על ידי הלכות אולי זה כבוד לספר שעל ידו אפשר להבין המקרה שבו הגמרא דן בו וכדומה?

תשובה: והנה לכאורה יש לדמות את נידון דידן למה שנחלקו הט״ז (יו״ד סימן רפ״ב ס״ק י״ג) והמגן אברהם (או״ח סימן קנ״ד ס״ק י״ד), לגבי מי שיש לו ערימת ספרים על השלחן ורוצה לקחת אותם כדי להגביה את הספר שרוצה ללמוד ממנו, כמו סטנדר וכדומה, יסוד המח׳ האם מותר לקחת את הספר לעשות פעולה שאפשר לעשות על ידי דבר חולין כגון אבן וכדומה, ואע״פ שזה למטרת הספר מ״מ היות ואפשר לקחת דבר שאינו קדוש יכול להיות שזה בזיון לספר לקחת אותו לעשות פעולה של דברי חול. ולמעשה במשנה ברורה (סימן קנ״ד ס״ק ל״א) רואים שהביא אחרונים שאם הספרים כבר מונחים על השלחן ולא הביאו אותם למטרה זו בלבד להגביה ספרים אחרים, אז לכו״ע שרי כיון שאינו לוקח ספר להיות תחליף לאבן וכדומה, אלא הספרים כבר היו שם ויותר נוח וקל לקחת אותם, ולפי זה לכאורה יש להתיר בכה״ג למגיד שיעור לקחת ספרים שנמצאים לידו בשעת השיעור כדי לדגם דוגמא של סוכה או עירוב מחיצות וכדומה, ואין בזה חשש בזיון לספרים, ובפרט שהוא לצורך הבנת הלימוד שיש בזה עוד צורך מצוה, ולכן יש להקפיד להשתמש דוקא אם ספרים שלמדו בהם או שמשתמש בהם בשעת השיעור, וכך הסכימו עמי כמה מגדולי ההוראה שליט״א.

סימן רכו

עלים שנתלשו מאבני הכותל אם מותר לשמור אותם לסגולה

שאלה: בדבר השאלה מאחד שביקר בכותל המערבי ובעת התפילה ציפור שעף מעליו שבר עלה מן העצים שמגדלים מתוך אבני הכותל, ונפל עלה לתוך התיק תפילין שלו, מיד הוא הרגיש סימן לדבר הסגולי הזאת וחשב מתחילה לשמור אותו כסגולה,

אח״כ כשכבר יצא מהכותל המערבי הסתפק האם באמת מותר לו לשמור את זה אולי זה בזיון כיון שהוא חלק שנתלש מכותל המערבי וחשב אולי חייבים לגנוז אותו ואסור לו להחזיק את זה בתיק שלו כסגולה?

תשובה: והנה איתא בגמ׳ במסכת מגילה דף כח: דבית הכנסת שחרב אם עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש, ורש״י פירש כדי שתהא עגמת נפש לרואין ושיזכרו את ימי בנינו ואת שהיו רגילין להתאסף שם, יבקשו רחמים שיחזרו לקדמותו. וברמב״ם בפירוש המשניות שם ביאר, שיש בזה כאב לב כשיש בו עשבים, ועל ידי כך ישתדלו בבנייתו אם יוכלו, או שעל ידי כך תכנע נפשם וישובו אל ה׳ אם אין יכולת לבנותו.

ובאמת מצאנו בספרי גדולי הפוסקים שדנו בשאלה יותר חמורה אודות אחד שלקח חלק מאבני הכותל ויותר מזה דנו אם שייך איסור לנקות את אבני הכותל כיון שמנקה את האבק שעל גבי האבנים. ובאמת מובא שהגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ״ל לא הסכים שיעשו נקיון לאבני הכותל על פי הגמ׳ הנ״ל. ולגבי אבני הכותל עצמם חוץ מסוגיא ארוכה שיש לדון בו אם נתיצת בית המקדש יש בו איסור דאורייתא או דרבנן, וכן אם יש איסור מעילה בלקיחת אבן ראה בכל זה בתשובה שכתב הראשון לציון רבי יצחק יוסף שליט״א הודפס בשו״ת שערי ציון חלק ג׳ (סימן ב׳).

ומ״מ בשו״ת קובץ תשובות חלק ג׳ (סימן כ׳) דן לגבי ניקוי אבני הכותל מאבק וכדומה, וכתב שאע״פ שעל ידי התזת החול יועיל לניקיון וכבוד, בהסרת האבק וכדומה שהצטבר מיום חורבן הבית המקדש, ויעשו כן בזהירות יתירה לעשות הכל באופן שלא יגרום קלקול לאבני הכותל, מ״מ שב ואל תעשה עדיף, שיותר רצוי להשאיר את הכותל המערבי כמות שהוא, ובאופן שעמד כך מאות שנים מיום חורבנו כי האבנים הללו שהושחרו מזוקן עם העשבים שעלו מאליהן, מוסיף נופך של עגמת נפש לרואיהן ועל ידי זה יזכירו את ימי בניינו, וכשרואים בעליל כי בית מקדשינו ותפארתנו היה לשריפת אש, יבקשו רחמים שיחזרו לקדמותן עד שנזכה לבנין בית המקדש.

אכן לגבי גזיזת עשבים הצומחים בין אבני הכותל יש להקל, ואפילו לצורך סגולה. בשו״ת משנה הלכות חלק י״ז (סימן קצ״ז) כתב, שצמחים ששורשיהם גורמים להתפוררות האבנים, אין חשש לגוזזם. וטעמא דמילתא משום דלא שייך טעמא דגמ׳ במסכת מגילה שם, דהתם הטעם כדי שידאגו ויצטערו ויחזרו לבנותה, משא״כ כאן שאין בידינו לחזור ולבנותו, ואדרבה הרי בזה אנו עושין תיקון להכותל שישאר, וכגון שמצוה לתקן שלא יתקלקל, שפיר מותר לגזוז העשבים שגורמים קלקול להכותל.

סימן רכז

אם מותר להניח עלונים של שבת בתוך האשפה או שחייבים גניזה

שאלה: נשאלתי הרבה במה שמצוי בזמנינו ריבוי של עלונים שיוצאים לכבוד שבת קודש, כמו העלון הזה של שאלות ותשובות שבועי, ובס״ד שיש הרבה אנשים שמרבים בלימוד דברי תורה והלכה במשך כל השבת בגלל ריבוי העלונים, אבל בכל בית הכנסת מגיע ערימות גדולות של עלונים של דברי תורה, ונשאלת השאלה האם חייבם לגנוז הכל אחרי שלומדים מהם, האם יש איזה עצה לא לחייב גניזה, ואם יש חילוק אם למדו כבר מהעלונים או לא למדו, כמו שמצוי שבית הכנסת ביום חמישי או שישי מקבלת ערימה גדולה של עלונים, האם ניתן להקל בזה לפני שלומדים מהם לעטוף אותם בשקית ולהניחם בפח האשפה, וצ״ע?

תשובה: באמת כבר הארכתי בכל הדברים האלו בספרי אהל יעקב הלכות כבוד וקדושת ספרי קודש, ונבאר בקיצור את ההוראה למעשה, מדברי הגמ׳ במסכת מגילה דף כו. למדנו שספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם, ובגמ׳ במסכת שבת דף קטו. כתוב שכל כתבי הקודש מצילי אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן ואע״פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה. וכן הובא להלכה ביורה דעה (סימן רפ״ב) ובמשנה ברורה (סימן קנ״ד). ולכן היות וכל כתבי הקודש טעון גניזה, לכאורה כל העלונים הקדושים שכתובים בהם דברי תורה טעונים גניזה.

אמנם, אולי ניתן לדון להתיר מכמה סיבות, א) לגבי כתבי הקודש המודפסים בזמנינו אולי קיל טפי. ב) ועוד, אולי אפשר להקל יותר בעלונים שעוד לא למדו מהם, כגון אלו שהגיע לבית הכנסת ולא למדו מהם. ג) וכן יש לדון אם ניתן להקל היות והכיתוב לא נעשה לקיום אולי הוי דומה למה שכותבים על מנת למחוק שיש מקילים בזה. ונבאר בקצרה את צדדי הספיקות הנ״ל.

א) לגבי קדושת ספרים הנדפסים בדפוס, כבר קבלנו להורות על פי הכרעת המשנה ברורה (סימן ר״מ ס״ק כ״ט) שיש בהם קדושה, ויש להחמיר בהם כמ״ש בט״ז יו״ד (סימן רע״א ס״ק ח׳) שאין חילוק בין כתיבה שדוחקים את העט לנייר, לדפוס, שדחוקים את הנייר על אותיות העופרת, וכן כתב במשנה ברורה (סימן מ׳ ס״ק ד׳), אך סיים שהחוות יאיר נוטה להקל בזה, ולכן בשעת הדחק אפשר להקל. ולפי זה, אם הנקיון של העלונים כרוך בטירחא יתירא דומיא דמשהו שמוגדר כשעת הדחק, יש שהקילו להכניס אותם בתוך שקית לפני שזורקים לתוך האשפה, ויש להם על מה לסמוך אם אכן זה מוגדר כשעת הדחק.

ב) ידוע שיש כמה מגדולי האחרונים שכתבו שאם עדיין לא למדו מספר קדוש שנדפס עדיין לא חל עליהם קדושה, כך מביאים מהחפץ חיים, וכן נראה משו״ת אבני נזר

או"ח (סימן מ"ב), ולפי זה פסק הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שעלוני שבת המגיעים לבית הכנסת טרם שקראו בהם מותר לעטפם בשקית ניילון ולשימם בפח.

ג) ועוד יש לדון אם העלונים האלו לא נכתבו לקיום אם ניתן לצרף זה להקל, הרי לפני כמה שבועות הבאנו שאלה מהתשב"ץ חלק א' (סימן ב') הובא ביורה דעה (סימן רפ"ג ס"ק ב') שמה שנהגו מלמדים לכתוב פסוקים על הלוח ולמחוק אותם כיון שכתבו אותם על מנת למוחקם ולא נחשב כדבר קדוש. ולפי זה יש לדון להקל גם כן, אלא שנראה שאי אפשר לצרף דברי התשב"ץ, כי הכתיבה עבור התלמידים זה ממש מיועד למחיקה ואילו העלונים לכאורה לא כן, ונראה משו"ת אגרות משה יו"ד (סימן ע"ה) שיחמיר בנידון דידן וטעונים גניזה.

העולה לדינא נראה: מי שיכול לגנוז כל העלונים שנמצאים בבית הכנסת הן אם למדו מהם הן אם לא למדו מהם, תבוא עליו ברכה. מיהו היות ויש הרבה דברים שכרוכים כאן בטרחא יתירא, ולפעמים מגיעים למצב של שעת הדחק, יש לסמוך על המקילים לעטוף אותם בתוך שקית ניילון ולזרוק את זה אח"כ לתוך האשפה. ובפרט שיש כמה צדדים שהזכרנו לעיל להתיר בפרט כשלא למדו מהם עדיין, וכיון שיש כאן שאלות של קדושת כתבי הקודש, כדאי לברר כל אחד אצל הרב שלהם לדעת איך לנהוג למעשה.

סימן רכח

ארון הקודש בבית הכנסת שהוא ישן ורוצים לקנות חדש אם הישן טעון גניזה

שאלה: נשאלת מרב בית הכנסת שאחרי שנים רבות החליטו להחליף את ארון הקודש עם משהו חדש, והסתפק הרב האם הארון הקודש טעון גניזה כולו?

תשובה: והנה נראה שאם הם עשו תנאי שבגמר שימוש בו הוא הולך לחולין אז אינו טעון גניזה, ולפי הספרדים תמיד יש מקום להקל בזה ולא טעון גניזה. אך לבני אשכנזים אם לא עשו תנאי הארון טעון גניזה ואפשר לפרק אותו לחתיכות לפני שגונזים אותו, ואם זה קשה מאוד בעל שבט הלוי זצ"ל פסק שאפשר לפדות את הקדושה שלו לצדקה אך ההוראה הזאת הוא רק בשעת הדחק.

ובביאור ההוראה הרי מבואר בסימן קנ"ב שניתוץ בית הכנסת או דבר ממנו כגון תיבה או היכל מותרת בתנאי שנעשה לצורך הרווחת בית הכנסת או יותר יפה לכבוד המקום. ולגבי קדושת הדבר הנעקר מבית הכנסת נפסק בשו"ע (סימן קנ"ד סעיף ג') שתשמישי קדושה כגון תיק של ספרים ומזוזות ורצועות תפילין וארגז שנותנין בו ספר תורה או חומש וכסא שנותנין עליה ספר תורה יש בהן קדושה וצריך לגנזן וכתב

הרמ״א ודוקא הדבר שמניחין בהן הקדושה בעצמו לפעמים או שנעשית לכבוד. ובמשנה ברורה (ס״ק ט׳) כתב שאם עשוי לכבוד אפילו שאין הקלף עצמו נוגע בארון דין תשמיש קדושה יש לו. ולכן לבני אשכנזים יש לגנוז ארון הקודש כשעשוי גם לכבוד ולא רק לשמירה. אולם כתבו האחרונים שאם עשו תנאי שילך קדושתו לחולין בסוף שימושו אינו טעון גניזה.

ולבני ספרדים כבר פסק בשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (סימן י״ט) כתב שלא טעון גניזה מכמה טעמים, משום שספרי תורה שלנו אין מונחים הקלפים בארון אלא תמיד בתיק שלהם וכ״כ בכף החיים (סימן קנ״ד ס״ק י״א) כיון שהספר מכוסה קבוע בתיק וכדמוכח בחתם סופר. ועוד הוכיח מכמה אחרונים שאם הארון עשוי לכבוד אינו נחשב תמשיש קדושה ובפרט שארונות שלנו הסגורים במסגר נחשבים עשוי לשמירה שאינו תשמיש קדושה.

סימן רכט

אם מותר להניח חבילות טישו על גבי הבימה בבית הכנסת

שאלה: מה שאנשים נכנסים לבתי כנסיות ורואים שם חבילות של טישו מפוזרים בשלחנות וגם יש שמניחים את זה על גבי הבימה, האם מותר לעשות כן אולי אסור להניח דבר חולין על גבי הבימה שהוא תשמישי קדושה?

תשובה: והנה בשו״ע (סימן קנ״ד סעיף ח׳) כתב דארון וכל מה שעושים לספר תורה מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו של חול וכתב הרמ״א ונהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה כגון מטפחת של ספרים ושלחן שבבית הכנסת ומעילים של ספר תורה וכתבו הטעם משום דכיון שנהגו כן ואי אפשר להזהר, לב בית דין מתנה עליהם מעיקרא כגי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה ואע״ג דלא התנו כאילו התנו דמי. ועי׳ במשנה ברורה (סימן קמ״א ס״ק ד׳) בשם האליה רבה לגבי בעל קורא שלא ישען על המפה שעל השלחן שתשמיש קדושה הוא אלא ישען על השלחן עצמו.

ועי׳ עוד בשו״ת בית יהודה (סימן כ״ז) שהטעם כיון שלב בית דין מתנה עליהם אינו מועיל להתיר אלא רק מה שנתפשט המנהג להקל בו כגון להניח ספרים וכו׳, ולישען על התיבה דבזה ראינו רבים שמקילים בזה והתרנו מטעם שלב בית דין מתנה עליהם אבל דבר שלא מצוי להקל ולא ראינו שהקילו בו אין להקל בו אלא רק בתנאי מתחילה. וכן העלה בשו״ת אז נדברו חלק ג׳ (סימן מט). ולפי זה לגבי שקית טישו הרי נהגו להקל בזה.

אולם בספר הליכות שלמה הביאו למנוע מלהניח דברי חול על גבי הבימה. והגר״ח קניבסקי שליט״א כתב לי שאין ראוי אא״כ הרבה עושין כן, ולכאורה זה על פי דברי התרומת הדשן שם שאם הרבה עושים

כן י״ל שלב בית דין מתנה עליהן, ולכן נוהגין להקל להניח ספרי קודש על הבימה. עי׳ עוד בשו״ת רבבות אפרים חלק א׳ (סימן קי״ח). נמצא שיש מקום להקל להניח חבילת טישו או כובע וכדומה, אך לכתחילה מן הראוי למנוע אם אפשר בקלות.

סימן רל

פתח ארון הקדוש ונפל בתוכו ספר תורה אם צריך לצום-וכן מי שספר תורה נפל ברצפת הרכב שלו

שאלה: נשאלתי מאחד שגר בצרפת והוא עושה חסד עם אנשים ומסתובב עם ארון קודש קטן שמונח בתוכו ספר תורה ומניחו במושב האחורי של הרכב שלו בעמידה, והוא מסתובב ממקום למקום להביא ספר תורה למי שאין להם כדי שאנשים יכולים לשמוע קריאת התורה, בההיא היום הוא נסע עם רכבו ועצר מחשש תאונה, וראה שהקופסא של הארון הקודש נפל מהמושב על רצפת הרכב, והסתפק האם זה דומה לספר תורה שנפל על הרצפה וצריך לצום או לא. וכמו כן נשאלתי מאברך שפתח את ארון הקודש כדי להוציא ספר תורה ונפל בתוכו ספר תורה שהיה לידו, כנראה מהאיש הקודם שהחזירו לא הכניס אותו כראוי ולכן הוא נפל, אבל לא על גבי הרצפה אלא בתוך תחתית של ארון הקודש האם אני צריך לצום.

תשובה: הנה מה שמובא לצום כשספר תורה נופל על גבי הרצפה לא מובא ברמב״ם או בשו״ע, ורבים מהפוסקים ציינו את המקור הקדום למנהג זה מהגאון בעל שו״ת משפטי שמואל [-שהיה מגדולי חכמי איטליה, תלמידם של המהרשד״ם והרד״ך, וחתנו של בעל שו״ת בנימין זאב], שכתב שם בתשובה (סימן י״ב) לענין תענית על תפילין שנפלו שחייבים להתענות לפי שהם כס״ת, וסיים שם וז״ל, וכי יסתפק אדם שמי שנפל ס״ת מידו לא יתענה, עכ״ל. וראה במג״א (סימן מ״ד ס״ק ה׳) שפסק כדבריו והוסיף שבס״ת חייב להתענות אפילו אם נפל כשהוא בנרתיקו.

ושם בתשובה מבואר שלמד דין זה ממה דאיתא בש״ס (מו״ק כ״ו:) לגבי מי שרואה ספר תורה שנשרף שצריך לקרוע. וכן הביא קצת ראיה ממה שכתב הב״י (סימן רפ״ח) בשם ספרים קדמוניים, שהרואה ס״ת שנשרף בחלום צריך להתענות ואפילו בשבת.

ולענין טעם התענית מצאנו מח׳ בזה, דבספר כפות תמרים (שם) נקט שצריך להתענות מפני שצריך כפרה על כך שעל ידו נעשה זלזול בקדושת ספר תורה, וכן כתבו רבים מהאחרונים, והובאו דבריהם בשו״ת ציץ אליעזר חלק ה׳ (סימן א׳ פרק ג׳). אמנם בשו״ת מהר״י ברונא (סימן קכ״ז) נקט שטעם התענית הוא מפני שמן השמים הראוהו שצריך לשוב בתשובה.

ונפקא מינה בין שני הטעמים האלו הוא אם נפל מידו ספר תורה באונס או על ידי גרמת אחרים, שלפי הצד שמן השמים

הראוהו שצריך לשוב בתשובה, הרי מכל מקום אף שנפל מאליו שלא בפשיעה הרי זה סימן וצריך להתענות. משא"כ לפי הצד שהוא ביזה את הספר תורה על ידי זה שלא שמר עליו כראוי, לכאורה לא צריך להתענות, ולמעשה אין בזה כל כך נפקא מינה למעשה מאחר שאלו שנקטו שצריכים להתענות לכאורה מחמירים כב' הטעמים.

ובשו"ת דברי חיים (יו"ד חלק א' סימן נ"ט) יצא לידון בטעם חדש למנהג זה, וכתב שמקורו הוא מהגמ' בתענית (דף ט"ז.) שמוציאין התיבה לרחוב לומר כלי צנוע היה לנו ונתבזה בעוונותינו, הרי שעוונות גורמין לבזיון התורה, ואם ח"ו נקרה סיבה לבזיון התורה ודאי מחמת חטא אנשי אותה העיר, והיינו אותם שהיה להם הכלי צנוע ונתבזה, ולכן כל בני בית הכנסת והחברות של אותה בית הכנסת ראוים להתענות לתשובה על עוונותיהם שגרמו הכלי צנוע הקדושה שנתבזה מחמת עוונותיהם. והנה לפי טעם זה יש להחמיר ביותר על חיוב התענית לכל בני העיר או הקהילה, ורבים מהפוסקים הביאו דברי הדב"ח ודנו בדבריו בארוכה, וראה בשו"ת ציץ אליעזר (שם, פרק ו') במה שכתב ליישב שיטתו וראיותיו. הרי עיקר הקפידא שנהגו לצום הוא משום הבזיון שניכר כשרואים ספר תורה שנשלח על הרצפה.

והנה בשו"ת אגרות משה חלק ג' או"ח (סימן ג') כתב למעשה שכל האנשים בבית הכנסת שראו הנפילה צריכים להתענות, עיי"ש. ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן י"ב), והרבה גדולים כבר העירו שאם קשה לצום או שיפריע ללימוד התורה וכדומה שאפשר לפדות את הצום על די צדקה. וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' (סימן נ"ז). בשו"ת רבבות אפרים חלק ה' (סימן קכ"ח) בשו"ת משנת יוסף חלק י' (סימן ק"נ-קנ"א), וכן בשו"ת פאת שדך חלק א' (סימן קכ"ט), ובשו"ת מהר"י שטייף (סימן ר"ה).

ולענין נידון דידן יש לומר שאינו דומה לנידון נפילת ספר תורה על גבי הרצפה, דמאחר שאין כאן בזיון שניכר כל כך כיון שכל הנפילה היתה בתוך הארון קודש אין צריך לצום. ויש להוסיף עוד טעם להקל כיון שהיה אונס שהרי מדובר באופן שלקח ספר תורה אחד ובפתע פתאום נפל השני על ידי אונס, אך משום סברת אונס לחודיה אין נפטרים מלצום, מ"מ נראה שעיקר ההיתר במקרה דידן הוא משום שכל הנפילה היתה בתוך הארה"ק, וכן פסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכמו הדין כל שכן בנידון דידן שהארון הקודש נפל ברצפת הרכב ולא הספר תורה עצמו שאין צריך לצום.

ועוד יש לצרף מה שהגרשז"א זצ"ל פסק לגבי נפילת ספר תורה על ידי אונס כשלא נפל מידי אדם אלא מאליו שלא צריכים לצום אפילו אם נפל על גבי הרצפה, ראה בהליכות שלמה הל' תפילה (פרק י"ב סעיף ל"ט). ומי שרוצה להדר ולתת צדקה מה טוב.

סימן רלא

הצלת כתבי הקודש מביזיון-נזרק בטעות כתבי קודש לתוך מיכל של פח אשפה

שאלה: בדבר השאלה מאחד שביקש מילד שלו להוציא פח האשפה וכן להוציא שקית מלא עם כתבי הקודש למיכל של הגניזה, ובטעות הוא חזר לבית ואמר שכבר זרק את השקית לתוך אשפה גדולה והחליף את השקיות, ונמצא שבתוך האשפה נזרק כל כתבי הקודש וכבר הוא נמצא בתוך המיכל עמוק באדמה, ואילו בידו נשאר רק את הפח אשפה, עכשיו הוא שואל האם הוא חייב להכנס ולטרוח מאוד קשה או להתקשר לאנשי העירייה כדי להוציא את המיכל ולחפש אחרי הכתבי הקודש, או היות וזה הולך לאיבוד בכל זאת למרות שלא בדרך כבוד כמו שאר גניזה, אבל בכל זאת לא צריכים לטרוח עבור זה?

תשובה: נלענ"ד שבמקרה שהוא ממש טירחא גדולה כגון השאלה כאן בירושלים עיר הקודש שיש מיכלים שנמצאים מתחת האדמה ורק מתי שמגיע אוטו פח הזבל אז מעלים אותו ואז אולי ואולי יהיה אפשרות להצילו באופן שכבר לא מבוזה ומסריח, ממילא הרי הוא פטור מלטרוח ויש לי כמה טעמים ונימוקים לזה וכפי שנבאר בס"ד.

והנה כבר מצאנו בגדולי הראשונים הרמב"ם ועוד, כמה חשוב זה לטרוח ולשמור על קדושת כתבי הקודש, ולכן צריך לגנוז הכל, ולכן לאבד בידים בודאי שיש איסור חמור של בזיון כתבי הקודש ושמות השם. אמנם בנידון דידן שהוא כבר זרוק אולי נחשב כלא איבד את זה בידים כיון שבסוף הוא מתאבד ממילא. או היות והוא זרק את זה שם הוי מעשה בידים.

ונראה לי שאע"פ שיש לצדד להחמיר למנוע ולהציל כתבי הקודש כיון שהוא נראה קצת שמאבד אותו בידים ובפרט שלא מונע את זה, מכל מקום יש כאן לצרף כמה חידושים מדברי האחרונים. דהנה כבר דנו גדולי האחרונים כיצד ניתן ללמד זכות על מה שיש בבתי הדפוס שיש להם ספרים שהדפיסו ויצאו שלא כהוגן ואינם ראויים לכריכה, האם חייבים בגניזה כשאר ספרי קודש או לא, ולרוב העלו לדינא שהיות והגליונות וכדומה הם רבים ומכביד מאוד על העוסקים במלאכה וגם על העוסקים בגניזת כתבי הקודש, ממילא התירו להם לשרוף אותם ולכתחילה בודאי אם אפשר לעשות את זה על ידי נכרי.

ואם אין בכתבים האלו שמות הקודש יש יותר מקום להקל, כפי שכתב בשו"ת אגרות משה חלק ד' (סימן ל"ט) שמתיר להניחם במיכלים מיוחדים לנייר הנלקחים אח"כ למיחזור, דכיון שאין בהם שמות הקדושים שאינם נמחקים ליכא איסור.

ועוד מצרפים בשעת הדחק והטירחא כאן את דברי האחרונים שטעונים שאם אינו אלא דפוס מעשה דפוס דנו האחרונים אם יש בו קדושה או לא, ובשעת הצורך אפשר להקל לאבד אותם באופן כזה.

ואפילו אם נכתבו דברי תורה בכתב יד שהוא יותר קדוש מדפוס כמו שמצאנו באחרונים, כבר העיר בספר צדקה ומשפט שבדרך כלל אינם נכתבים בכתב מרובע, אלא בכתב בשטיט"ה שלנו, ולכן מתירים גם לזרוק דברים כאלו לתוך שקית לתוך פח האשפה, ויקחו אותם לשריפה ביחד עם האשפה שהוי רק גרמא. וכל זה אינו אלא במקרה דידן שהוא בדיעבד, לכתחילה בודאי שיש לגנוז הכל אבל למעשה אם כרוך בזה טירחא גדולה, יש לסמוך ולהתיר את האיבדון שחל ממילא על ידי גרמא כמו בכה"ג. וכבר הסכימו עמי להתיר כמה גדולי הפוסקים.

הלכות מזוזה

סימן רלב

במקומות בחו"ל שיש שכנים גוים אם כדי להוריד המזוזות מפחד שיקלקלו אותם

בדבר בשאלה שהתעורר במקומות בחו"ל שיהודים גרים ליד גויים אנטישמיים, וחוששים שיעשו להם רע ח"ו, הסתפקו האם מותר להם להוריד את המזוזה מפתח ביתם כדי שלא יבחינו שיהודים גרים שם.

תשובה: נראה שמקרים כאלו אין להסיר את המזוזה לגמרי, אלא יש לקבוע אותו במקום אחר בתוך המשקוף, כגון אחורי הדלת, ונבאר את טעם הדבר. והנה מצות מזוזה הוא חיוב על הבית לקבוע מזוזה, וגם מובא בחז"ל את מעלת השמירה שיש בו. ביורה דעה סימן רצ"א כתב בשו"ע על פי הגמ' בב"מ דף קג שיש איסור להוריד מזוזה מבית ישראל, ויש בזה חשש סכנה גם כן, כ"כ הראשונים שם. ולכן אין למהר להסיר את המזוזה, ובמקום זה יש לעשות כעצה הנ"ל, או להעמיק חור טפח במשקוף ולהכניס את המזוזה בתוכה שלא יהיה ניכר, ויעשה סימן שיהיה ניכר לישראל איפה נמצא המזוזה, ראה בפתחי תשובה (סימן רפ"ט ס"ק ח' בשם היד קטנה).

עוד עצה, אפשר להסיר את המזוזה מבחוץ ויקבענו בפנים מאחורי הדלת באופן שלא יהא ניכר מבחוץ, הכל תחת השמירה, מ"מ אין זה מעכב. ונראה שיש לעשות כן אפילו כשאינו דר במקום סכנה, אלא במקום שיש לו חשש שגויים יבזו או יזרקו את המזוזות שלו. ובס"ד אחרי שיעבור זמן הסכנה בעזרת השם יחזור ויקבענו מבחוץ כדי שכל הבית יהא נשמר מכל דבר רע.

ומכל מקום אם יש חשש שזה יכול להתקלקל או לגרום לשאר סכנה וכדומה גם אם יעשו כמו העצות הנ"ל, נלענ"ד שיכול להסירו משם כיון שהוא חשש סכנה, ולמעשה כבר הארכנו בזה בספרי אהל יעקב הל' מזוזה, ושם הזכרנו שמותר להסירו אם יש צורך בזה משום סכנה.

נסיים בדבר טוב, פעם עבד עכו"ם במשרד ביחד עם יהודים, וביקש מיהודי מזוזה בטענה שהוא רואה שהיהודים מצליחים בעסקים מאוד, והשותף היהודי מסר לו מתנה מזוזה, והעכו"ם קבע המזוזה בפתח ביתו, אחרי כמה ימים, הוא חוזר לעבודה ומניח המזוזה על שלחן השותף היהודי, שואל אותו היהודי מדוע אתה מחזיר את המזוזה, חשבתי שזה מביא לך הרבה מזל? השיב לו האינו יהודי, "כל לילה דופקים אצלי עניים יהודים שאוספים צדקה" לא מפסיקים לבוא, אינני יכול יותר.....

סימן רלג

מי שמוכר ביתו לחילוני האם מותר לו להסיר את המזוזות

שאלה: נשאלתי מאחד שמכר את ביתו בארצות הברית למישהו שאינו שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפרהסיא, והסתפק האם מותר לו להסיר את המזוזות לפני שהוא נכנס דירה?

תשובה: אני הורתי לו שמותר להסיר את המזוזות, וכפי שנבאר בסמוך בס"ד, ואף שיש הרבה פרטי דינים הנוגעים לזה, מכל מקום נקצר קצת ונביא את עיקר ההוראה שנוגע לחילוני שנכנס לבית שלך.

והנה איתא בגמ' ב"מ (דף ק"ב.) וכך נפסק בשו"ע (סעיף ב') שאסור ליטול מזוזות כשיוצאים מדירה שגרים בתוכו, והגמ' שם הביא מעשה באחד שנטל בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו.

והנה מצאנו ב' טעמים בראשונים מדוע אסור ליטול את המזוזות כשיוצאים מהבית. תוס' שם (דף ק"א:) ד"ה לא יטלנה כתב שאסור ליטול המזוזה מפני המזיקין שבאין לבית שאין בו מזוזה וכשנוטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית.

שאילתות קכ"ו הביא שאין ליטול המזוזות משום שהוא בזיון שלא משתמשים בהם.

ולכאורה נ"מ בין ב' טעמים אלו הוא בשעת הדחק, והרי כתב הברכי יוסף המובא בפתחי תשובה (ס"ק ז') כתב דיראה דאם הוא במקום שאינו מוצא מזווה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו, והיא רחוקה ממנו שתבא לידו, כדאי הם הגאונים רבינו האיי ורב אחא לסמוך עליהם בשעת הדחק. ועי' בערוך השלחן (סעיף ג') ויש מי שרוצה להתיר ליטול המזוזות גם מבית ישראל כשיצא אם אין לו להשיג מזוזות למקום שנכנס שם [פ"ת בשם ברכ"י] וצ"ע.

ונפסק בשו״ע שאם גוי נכנס לדירה יש חשש שהוא יבזה את מזוזות ומותר להסירם ואין חשש סכנה ובזיון בכה״ג, ויש להסתפק מה הדין לגבי מחלל שבת בפרהסיא האם יש חשש שיבזו את המזוזות כמו גוי או שאין חשש כי הרי בדינא יש כמה דינים שאומרים שדינם כמו גוי ממש אלא שיש לדון מצד ענין של חשש בזיון אולי אין להם מחשבה כמו גוי עצמו.

מעתה יש לדעת שיש בחילונים כמה וכמה מדרגות. האחד הגרועים שבהם הוא מחלל שבת רח״ל, אבל בצנעה בביתו. והוא יש לו עוד שייכות לדת, ולא חיישינן אצלו שיבזה את המזוזה, ואין להוריד המזוזה, אדרבה מזכהו במצות מזוזה, ואולי הוא ובניו עוד יחזרו בתשובה בזכות שמירת המזוזה שמשמרתו. - אבל אם הוא מחלל שבת בפהרסיא שדינו כגוי כמפורש בשו״ע (או״ח שפה, ב), ואין מצרפים אותו למנין, ופסול לעדות (עיי׳ שו״ע חו״מ לה, ו. ועיי׳ אהע״ז סי׳ ב), ששם צריך שהאיש יהא ראוי. אבל אעפ״כ ישראל הוא, ואם קידש אשה הרי זו מקודשת (אהע״ז מד, ט). ויש באחרונים אריכות לגבי חליצת אח מומר. - ואם מחלל שבת בפהרסיא לתיאבון להנאתו ולא להכעיס, אלא לתאוות הממון או הגוף, בכל זאת לא חשיד שיבזה המזוזה, ויש לו עדיין זיק יהודי, ואין להוריד המזוזה, ולא לבטל ממנו מצוה אחת זו שנשארה לו.

תינוק שנשבה ואינו יודע מדת ישראל כלל, הגם שיש לנו לימוד זכות עליו שנאנס ונשבה, אבל עכ״פ מתנהג כגוי, ויש אצלו החשש שיבזה את המזוזה, וכשלא תיראה לו יפה המשקוף והדלת יטלנו וישליכנו לאשפה. ואמנם שיש בגדרי תינוק שנשבה בימינו כמה גדרים, וכידוע כתב החזו״א (יו״ד יג, כח) שסתם חילונים הם בגדר תינוק שנשבה. זהו בחילוני שאינו יודע מדת יהדות כלל. אבל היום כמעט בכל מקום רואה יהודים, וגם שומרי דת, ובכל זאת מתחנך כנגד הדת, וחושב שיש כת שומרי תורה ומצוות והוא אינו שייך להם.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ח קסה, א. וח״ט קצח, א) כתב, שקשה להכלילם כתינוק שנשבה, אלא כשוגג ואנוס ע״י החינוך החילוני שנתנו להם. ויש להעיר מהרמב״ם (ממרים ג, ג) שכתב, בני אותן הטועין ובני בניהן שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות, וגדלו אותם עליו, הרי הם כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם, שאנוס. ואע״פ ששמע אח״כ שהיה יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שגדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו, והלכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לתורה, עכ״ל. מבואר מדבריו כדברי השבט הלוי, וכהסבר שלנו לעיל. שאע״פ שיודע ורואה שיש יהודים שומרי תורה ומצוות ויש גם מחזירים בתשובה, בכל זאת מתרחק הוא מהם כי חושב שהם כת נפרדת.

וא״כ באיש חילוני כזה שנתחנך כנגד הדת, יש חשש רציני אצלו שיבזה המזוזה שכן הורגל וכן חונך. וכשירצה לצבוע משקוף דלתותיו, לא יחזיר המזוזה למקומה אלא ישליכנה לאשפה. א״כ מותר ליוצא מהדירה, ליטול המזוזה ולצאת.

הנשוי לגויה גרוע מכל הנ״ל. שהרי הוא מעל בה׳ ובעם ישראל, וכלשון הרמב״ם (איסורי ביאה יב, ז) שיש בו הפסד שאין בכל העריות כמותה, שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר, ובכלל ישראל ייחשב, ואע״פ שהוא ממזר. והבן מן הגויה אינו בנו, שנאמר ״כי יסור את בנך מאחרי״ מסיר אותו מלהיות אחר ה׳. ודבר זה גורם לידבק בהגוים שהבדלנו הקב״ה מהם, ולשוב מאחר ה׳ ולמעול בו, עכ״ל. א״כ לגבי נידו״ד, אם ישאיר המזוזה אצלו יש חשש שאשתו הגויה, או בניה הגוים, יורידו אותו ויבזו אותה. וגם אולי ירצו להעלים יהדותם ויורידוה בזדון, וישליכוה לאשפה. ועוד, הרי בכמה דברים קנסינן לו, שאם כהן פסול להעלות לדוכן (או״ח קכח, מ). וכשמת לא יקברוהו בבית קברות של שומרי שבת. א״כ ודאי גדר גדול הוא להבדילו מעדת ישראל, ולא להשאיר המזוזה בביתו כשישראל יוצא ממנו. וממילא השכינה בורחת מבית כזה.

ולענין דינא אף שיש מקום לדון להחמיר, מכל מקום כבר ראיתי בספר מזוזות מלכים וכן מבואר מדברי שו״ת אגרות משה יו״ד חלק א׳ (סימן קפ״ד) שאם מחלל שבת נכנס לדירה יש חשש שיבזה את המזוזות ומותר להוריד אותם מהבית לפני שהוא נכנס לדירה.

הלכות פדיון הבן

סימן רלד

יום ל״א שחל בשבת מתי עושים הפדיון הבן

שאלה: בדבר השאלה שיום ל״א לפדיונו של בן בכור חל בשבת, יש לדון האם עושים את הפדיון במוצאי שבת או ביום ראשון?

תשובה: והנה מתחילה יש לברר במה שנחלקו האחרונים מנהו הזמן שעושים פדיון הבן, שהרי נאמר בתורה ופויו מבן חדש תפדה, דעת הב״ח והש״ך (ס״ק י״ט) כתבו שהוא חדש הלבנה כ״ט י״ב שעות ותשצ״ג חלקי שעה שהוא כשלשת רבעי שעה, וכ״כ בספר יראים דחדש משמע דבר המתחדש והיינו חידוש הלבנה, ומה שכתבו בש״ס ופוסקים הלשון ל׳ יום לו דוקא הוא והכוונה לחודש, והש״ך סיים דבריו שאין נהוגים לפדות עד יום ל״א היכא דאפשר, והמגן אברהם (סימן של״ט ס״ק ח׳) חולק על הב״ח והש״ך וכתב להוכיח דבלשון תורה חדש היינו ל׳ יום וכן דעת החכם צבי (סימן קי״ד) ושו״ת חתם סופר או״ח סימן פ״א) ועוד מגדולי האחרונים.

בשו״ת שבט הלוי חלק ח׳ (סימן רמ״א) כתב שבעינן תרווייהו ליכובא, דאין לפדות קודם יום ל״א אף שכבר עברו כ״ט י״ב שעות וכו׳, וכן אין לפדות ביום ל״א עד

שיעברו כ״ט י״ב תשצ״ג, עי שם. ולכן העלה למעשה שזמן הפדיון הוא משיעברו עליו שלשים יום דהיינו ביום הל״א, וכן צריך שיעבור עליו ״חדש״ ימים דהיינו כ״ט ימים וי״ב שעות ועוד שלשת רבעי שעה, ואין לפדותו עד שיעברו עליו שניהם שיהיה יום הל״א ושעברו עליו כ״ט וכו׳.

עוד נציין לגבי הדין אם נוהגים לפדות בלילה כתב בש״ך (ס״ק י״ב) שמן הדין מותר לפדות בלילה, אך נוהגים לפדות רק ביום. והטעם כתב בדגול מרבבה על המגן אברהם שם ס״ק י׳, שהוא כדי שימלאו לתינוק כ״ט, ואילו השערי תשובה (סימן תקס״ח ס״ק ח׳) כתב עוד טעם שפודין ביום כדי לפרסם את המצוה דביום איכא פירסום טפי.

והנה לענין יום ל״א שחל בשבת, בשו״ע (סימן ש״ סעיף יא) כתב שאם חל יום ל״א בשבת ימתין עד יום א׳, וראה במגן אברהם או״ח (סימן של״ט ס״ק ח׳). ויש לעיין לפי הטעם שהזכרנו לעיל מהנו״ב שאין פודין בלילה כדי שיעברו כ״ט, זה לא שייך כשזמנו בשבת דודאי במוצ״ש הגיע זמנו. ולמעשה בקיצור שו״ע (סימן קסד סעיף ג׳) כתב דאם חל בשבת יפדו במוצ״ש, וכן הורה מרן בעל שבט הלוי זצ״ל ויבלח״ט מרן הגר״א נבנצל שליט״א כיון שזה זמנו. אולם בקובץ מבית לוי יורה דעה הל׳ פדיון הבן הביא שם שבעל שבט הלוי זצ״ל פסק אם יש איזה סיבה לדחות את הפדיון ליום ראשון מותר לעשות כן.

עוד מצאנו בשו״ת מהר״י אסאד יו״ד (סימן רס״ב) שכתב דיש לפדות במוצ״ש מיד, ולא להמתין עד למחר, דזריזין מקדימין למצוות ואין להשהות המצוה, ובפרט שלפי דעת הלבוש ועוד כל יום שדוחים הפדיון הבן הוא עובר על מצות עשה דאורייתא, ולכן נראה שיש לעשות כמ״ש לפדות אותו במוצ״ש, וראה עוד בספר החשוב פדיון הבן כהלכתו (פרק ו׳ סעיף יד). עוד ראיתי בשו״ת חיי הלוי חלק ז׳ (סימן צ׳ אות י״ב) כתב שיש מח׳ באחרונים בנידון דידן, ועכ״פ במקום הדחק יכולים לעשות הפדיון במוצ״ש. וכן הביא שם מעשה רב עם אדמו״ר מסקווירא זצ״ל שעשו פדיון הבן במוצ״ש לנכדו, מפני שכבר היה אחר הזמן, וביום א׳ היה עשרה בטבת.

סימן רלה

נולד על ידי מלקחיים או וואקום אם פודין הבכור

שאלה: בדבר השאלה המצויה אודות בן בכור שנולד לבתך על ידי וואקום האם עדיין פודין את הבן או שמא הוי חציצה ולא נחשב פטר רחם ואין פודין.

תשובה: והנה אשה שהקשתה בלידתה והוצרכו הרופאים להוציא את הולד מרחם אמו על ידי מלקחיים או ואקום לא נחשב שנולד על ידי חציצה ועושים פדיון

הבן עם ברכה. ובס״ד נבאר בקצרה את הסוגיא עם מקורות להכרעה הנ״ל.

אם חציצה פוטרת מפדיון הבן

הנה איתא בגמ׳ במסכת חולין דף ע. בעי רבא לענין בכור בהמה שכרכוהו בסיב או בטלית ויצא מרחם אמו כשהוא מעוטף, אם קדוש בבכורה מאחר שלא נגע בכותלי הרחם בשעת ליד. או אפשר דלא מעכבא חציצה בזה. בשו״ע (סימן ש״ה סעיף י״ז) כתב שפדיון הבן חייב מי שהוא פטר רחם, בן ראשון לאמו, אבל אם הוא בכור לאביו ולא לאמו, שכבר ילדה לבעל אחר אינו חייב בפדיון. ויש לעיין מהו ההכרעה מספיקא דגמ׳ אם חוששים לחציצה באדם לגבי פדיון הבן או לא. ועצם הספק בנידון דידן מבוסס על מה שדנו האחרונים לדמות את זה לחציצה לגבי בכור בהמה, שאיתא בבכורות דף ט׳ דכשאיכא חציצה דאינו מינו חוצץ ולא נקדש בבכורה אך שכל דיונם הוא אם היה חציצה באופן הפוטר וגם לצרף דאולי אף כרכו בסיב קדיש ויהיה ס״ס אם לא היה כל הראש בחציצת הכפות או הכלי ונידון באם הוא ס״ס ממש ובאם בס״ס לחיוב יש להוציא ממון מהאב.

בשו״ת חלקת יואב קמא (סימן כו) כתב דאפשר גם בבכור אדם שייך בעיא זו אם מעכבת בו חציצה שאינו מתקדשת לפדיון. אך יש לומר גם דבאדם לא שייך כלל ספק זה, וכבר העיד בשו״ת לבושי מרדכי חלק ב׳ יו״ד (ס״ק ק״ל) שכן בכור אדם אין בו קדושה והוא חולין לגמרי, ולא בעינן שיקדשו הרחם, וא״כ לא איכפת לן בחציצה כלל.

והנה בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ (סימן קכ״ה) כתב שם אודות נידון דומה, שבבכור אדם ליכא דין חציצה כלל, שהרי אין שום דין וקדושה חלים על גוף האדם, כי אם חיוב נתינת ה׳ סלעים לכהן, וחיוב זה חל אחר ל׳ יום ללידתו ושוב לא תלי כלל בלידה, ורק שתנאי יש בחיוב זה שיהיה הולד פטר רחם, וכל שהוא פתוח הרחם לא איכפת לן אם היה זה בנגיעה גמורה או על ידי חציצה, כיון שעכ״פ הוא פטר רחם. ולכן חייב בפדיון בנידון דידן אפילו אם כל הראש מכוסה. וכבר הקדים לזה בשו״ת לבושי מרדכי שם שלגבי בכור אדם אם אין קדושה לא בעינן שיגע ברחם, ולא איכפת לנו רק שיצא דרך הרחם ותו לא.

מהו הגדר של חציצה-מקצת הראש או כל הראש

בשו״ת חלקת יואב שם כתב דלפי מה שהסתפק בגמ׳ בבכורות שם לענין תאומים שיצאו בבת אחת אם הבכור קדוש כיון שהשני חוצץ בינו לבין הרחם, והסתפקו אם כל הרחם דוקא מקדש או אפילו מקצתו מקדש. הרי דאפשר שגם חציצה במקצת מעכבת ולכן בנידון דידן אפילו אם רק חצץ במקצת הוי חציצה. ואע״פ שיש לומר שיש כאן ספק ספיקא, ספק שמא חציצה אינה מעכבת בכלל כספיקת הגמ׳ בחולין שם, ואת״ל שמעכבת שמא דוקא כולו ולא מקצתו, ואף שהרמב״ם הל׳ בכורים (פרק י״א הלכה ל׳) כתב שאם יש ספק ספיקא זה מחייב פדיון, מ״מ המשנה למלך כבר העיר שלא כן אלא פטור מפדיון אף עם ספק ספיקא. עי׳ שם מה שהאריך בכל זה, אך לענין מסקנא

למעשה כתב שם דכמו שהסתפק בגמ׳ חולין שם לא יצאנו משום ספק ויש כמה צדדים לפטור ולכן חשש שם לחציצה והעלה שפטור מפדיון הבן.

אכן מצאנו שיש כמה מגדולי האחרונים שכן פסקו לחייב על פי ספק ספיקא לחייב, ולכן אם רק מקצת הראש היה על ידי חציצה אינו מעכב בכלל. ראה בשו״ת אבני נזר חלק יו״ד (סימן שצ״א-שצ״ד).

הוצאה על ידי כלים ולא נכנסו לרחם

ומעתה יש לדון היות ומצאנו מח׳ גדולה אם שייך חציצה בבכור אדם כמו בכור בהמה, ואת״ל שפוסקים שאין חשש חציצה בבכור אדם, מ״מ מצאנו בשו״ת צפנת פענח (סימן ז׳) שהגדר של פטר רחם הוא שהול מעצמו פוטר הרחם, וכל שבלי סיוע הרופאים לא היה יכול לצאת מעצמו הרי זה גדר יוצא דופן. אמנם בנידון דידן הוצאה על ידי מקלחיים או ואקום כתב בשו״ת שם שכיון שאין הרופאים מוציאים על ידי מקלחיים, עד לאחר שיצא מבין השיניים אל הבית החיצון, ושם הרי כבר דינו כילוד ובודאי שחייב בפדיון ובברכה.

וראיתי בספר החשוב פדיון הבן כהלכתו (פרק ב׳ סעיף כב) שהביא סברא מהאחרונים שאף אם נאמר ששייך דין חציצה גם בבכור אדם, מ״מ מלקחיים אלו לא הוי חציצה, וכעין זה כתב בשו״ת לבושי מרדכי שם, עוד בשו״ת מהרש״ם חלק ג׳ מפתחות בסוף העיר עוד טעם אחר לחייב, דאף אם נאמר שהמלקחיים הוו חציצה ואינו מתחייב ביציאת הראש , מ״מ הא גם יציאת רוב הגוף מחייבת בפדיון. וכיון שהגוף יוצא לא על ידי מלקחיים, יש לומר דשוב מתחייב מצד רוב גופו.

ואע״פ שיש מגדולי ישראל שהורו בנידון דידן לעשות פדיון בלי ברכה, כפי שכתבו בשו״ת מהר״י שטייף (סימן ט׳) ובשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תרס״ה) בשם הגר״פ עפשטיין זצ״ל, מ״מ בשו״ת דובב מישרים חלק ב׳ (סימן ל״ב) חלקת יעקב חלק א׳ (סימן מ״א) ושו״ת שרידי אש חלק ב׳ (סימן קי״ד) ובתשובות והנהגות שם בשם הגריי״ז מבריסק זצ״ל, וכן נקט השבט הלוי זצ״ל הובא בקובץ מבית לוי, וכן כתב לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א לעשות פדיון הבן עם ברכה.

העולה לדינא: בזמנינו אין להסתפק כלל אם אשה התקשה בלידה והצריכו להוציא את התינוק עם מלקחיים או ואקום שמא יש חשש חציצה ולא נחשב כפטר רחם, אלא כיון שהמלקחיים אינן מגיעות אל תוך הרחם, ורק אחר שהוציא הולד ראשון מצואר הרחם, משתמשים במכשירים אלו, וממילא פשוט שחייב בפדיון הבן בברכה.

סימן רלו

בעלת תשובה שנולד לה בן בכור אם היא יכולה לברך על פדיון הבן

שאלה: בדבר השאלה אודות בעלת תשובה שנולדה לה בכור, ואינה יודעת אם אביה כהן או לוי או ישראל, האם יכולים לברך על פדיון הבן?

תשובה: והנה הפתחי תשובה ביורה דעה (סימן ש״ה ס״ק ל״ב) כתב בשם הצמח צדק, שאשה שאינה יודעת אם אביה היה כהן וכו׳, פטור מפדיון הבן, והטעם כיון דאף דרובא דעלמא הם ישראלים ולא כהנים ולוים, מ״מ אין הולכין בממון אחר הרוב, וכמבואר בסימן ש״ה שבספק אם מחויב בפדיון הבן אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. והכי נמי במקום רוב הוא כן.

אמנם הרבה אחרונים חלקו על זה מכמה טעמים, א) בשו״ת בנין ציון חלק א׳ (סימן ק״ד) הביא מקורות שבמקרה של רוב מעליא אכן כן מוציאין ממון. ב) בחידושי הפלאה מסכת כתובות דף טו: כתב שהיכי שהוחזק כבר הרוב לענין שאר איסורים, הולכין בממון אף אחר הרוב וכן הסכימו לזה הרבה אחרונים.

בשו״ת קול אריה וכן בשו״ת לבושי מרדכי יו״ד סימן ר״ד כתב להלכה דבאופן שיש קצת ספק לדון אם פטור, בזה יש לומר דאין הולכים בממון אחר הרוב, אבל כשלא נולד לנו שום צד ספק לספק בזה, אף בממון אזלינן בתר הרוב, דאין כאן צד מיעוט, ולא נחתינן לספיקא כלל, ושפיר ניתן לסמוך על זה אפילו לענין ברכה.

עוד מצרפים הפוסקים בפרט בבעלי תשובה שיש חשש טובא שהם חללים, וקיימא לן ביודה דעה סימן ש״ה סעיף י״ח שבן חלל דינו כמו ישראל לענין פדיון הבן, וראה באבן העזר (סימן ז סעיף י״ב), וכן נראה מדברי שו״ת שבט הלוי חלק י׳ (סימן ל״ב אות ג׳) שדינם כישראלים לענין פדיון הבן. ולכן עולה לדינא בנידון דידן שבעלת תשובה שלא יודעת אם היא בת כהן לוי או ישראל מחזיקנן לה בתר רובא דעלמא שהם ישראל, ויכולים לברך. וכך שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שיכול לברך בכה״ג.

סימן רלז

אם מותר להשתתף בפדיון הבן ביארצייט

שאלה: בדבר השאלה החשובה ששאלת למי שיש לו יארצייט, ובאותו יום יש לו פדיון הבן שהזמינו אותו להשתתף, האם מותר להשתתף ביום היארצייט?

תשובה: נלענ״ד שמותר להשתתף בפדיון הבן ביום היארצייט. ותמיד צריכים לזכור שכל החומרות לא להשתתף בחתונה, נלענ״ד כפי שהביא הרמ״א זה רק ליארצייט של אבא ואמא, ולא לגבי יארצייט של אח או אחות וכדומה.

והנה ראשית כל נבאר מהו הגדר והמנהג לא להשתתף בשמחה אפילו ביום היארצייט במשך כל השנים.

והנה הרמ״א (סימן שצ״א סעיף ג׳) וכן בסימן ת״ב סעיף י״ב, שכתב דאסור לאכול בסעודה בלילה שביום המחרת הוא היארצייט של אביו או אמו, ובש״ך (ס״ק ח׳) הביא בשם הלבוש שכתב ולא ראיתי נוהגים כן, וכתב ואני אומר דבר שאינו מצוי לא שייך בו מנהג, כמו שכתב לעיל יו״ד (סימן ק״צ) ולא ראינו אינו ראי׳ ואני ראיתי נוהגים לאיסור גם לקמן סוף סימן ת״ב כתב הרב בסתם לאיסור עכ״ל וכן מנהג העולם כהיום.

יש אומרים שהאיסור הוא רק בסעודת נישואין, אבל בשאר סעודות מצוה או רשות מותר, עי׳ בפ״ת (ס״ק ח׳) שכתב, עי׳ בשו״ת מקום שמואל (סימן פ׳) שכתב דזה איירי בסעודת חתונה שיש שם מזמוטי חתן וכלה חשיבה שמחה, אבל בסעודת ברית מילה ופדיון הבן וסיום מסכת מותר עי׳ שם, וכ״כ בפמ״ג (סימן תמ״ד מ״ז ס״ק ט׳) שבליל היארצייט מותר להשתתף בסעודת סיום מסכת, ומשמע שם, שאפילו אם הוא לא סיים מותר, וכ״כ בשאילת יעב״ץ חלק ב׳ (סימן קפ״ד) דבשאר סעודות הרשות וכש״כ דמצוה מותר, וכ״כ בחכמת אדם (כלל קע״א סעיף י״א), ובקיצור שו״ע (סימן רכ״א סעיף ז׳), וכן הסכימו כמה גדולי אחרונים, ויש להקל כן, אלא דביארצייט הראשון חמיר טפי, כמ״ש בקיצור שו״ע (סימן רט״ז סעיף ג׳).

ובנוסף לכל הנ״ל יש לציין מה שיש אומרים שהמנהג אינו אלא בשנה הראשונה בלבד בתום האבילות, עי׳ בספר לחם הפנים בקו״א הביא בשם ספר מענה לשון והרבה פוסקים דמחלקים בין שנה ראשונה דאסור, ושאר שנים מותר, וכן שמעתי מורין ממו״ח המגן אברהם לחלק כן, והביא דבריו בבית לחם יהודה, ועי׳ עוד בבית לחם יהודה (סימן שע״ו) שהוכיח דלפי דעת האריז״ל הדין עם בעל מענה לשון דבשאר שנים שרי גם בסעודת נישואין עי׳ שם. ועי׳ בחכמת אדם שהביא דברי הבית לחם יהודה וכם במשמרת שלום. אולם הט״ז וש״ך (סימן שצ״ה ס״ק ג׳) כתבו דאסור בכל שנה, וכ״כ בהגר״ז מרגלית (אבילות סעיף כ״ד) והתיר גם בשאר שנים רק בסעודה שאינו של שמחה, דהיינו שלא בשמחת נישואין עי׳ שם. ועי׳ בבאר היטב (סימן שצ״ה ס״ק ג׳) שכתב, ומיהו אפילו לדעת המקילין בזה כמ״ש הלבוש, מ״מ בשנה הראשונה אפילו בשנת העיבור לא יאכל בסעודה של שמחה. ויש שכתבו להתיר לילך לנישואין של בן בנו או בן בתו שהוא יום רצון וזכות לאביו, עי׳ בספר נשמת ישראל. ולענין דינא מקילים להשתתף בפדיון הבן ביום היארצייט.

אח״כ ראיתי בשו״ת רבבות אפרים חלק ח׳ (סימן שט״ז) שדן בזה והביא שם תשובה שקיבל ממורינו הגאון הגדול רבי יוחנן וואזנר שליט״א ראב״ד חסידי סקווירא ומח״ס חיי הלוי וכתב לו בענין זה וז״ל: לפי

המנהג הזה נראה פשוט דגם ביום היארצייט הוא בכל האיסור, ושוב ראה אחרונים המוזכרים בספר פני ברוך (סימן ל"ט סעיף כ"ג) ומה שכתב הרמ"א בליל היינו משום שדרכם היה להתענות ביום וממילא בלאו הכי לא היו אוכלין בסעודה, וכן מבואר בהלכות אבלות של הגר"ז מרגליות (סעיף כ"ד) שכתב דבלילה שלאחר היארצייט מותר לאכול בסעודה.

אולם לענין סעודת בר מצוה או פדיון הבן שכבר כתב בפתחי תשובה שם (ס"ק ח') דוקא בסעודות נישואין שיש מזמוטי [כלי שיר] חתן וכלה, ויש בה שמחה, וכן רואים בפני ברוך שאף דמבואר מלשון הרמ"א ט"ז וש"ך להחמיר בכל סעודה, בכה"ג נראה דאין צריך להחמיר וכן שמעתי מורים דכן הוא המנהג להקל.

סימן רלח

אם חתן או כלה יכולים לקבוע תאריך החופה שלהם ביום היארצייט של הוריהם

שאלה: חתן שמסתדר לו לעשות חופה ביום היארצייט של אביהם, האם מותר לעשות כן?

תשובה: והנה כבר הזכרנו לעיל דברי הרמ"א שאין להשתתף בחתונות בליל היארצייט, ונראה דבכה"ג שבטעות קבע תאריך החתונה לבנו ביום היארצייט אין צריך לדחות זמן החתונה ליום אחר, ובשו"ת שבט הקהתי חלק ו' (סימן ת"ט) הביא מדברי הערוך השלחן (סימן שצ"א סעיף י') לגבי כל השתתפות בשמחות במשך שנת האבלות שמותר להשתתף בשמחת בניו ונכדיו, ואם כן כ"ש דמותר להשיא את בניו בליל היארצייט. ועוד ציין לשו"ת לבושי מרדכי (סימן קל"ד) שהביא דרב אב"ד מותר לו ללילך לסעודת נישואין בליל היארצייט, דרב הוי כרבים צריכין לו, ולפי זה כל שכן דהורי החתן מותרים לאכול בחתונה של בניהם אם כבר קבעו אז החתונה. וכן הביא בקיצור הלכות אבילות (ישראלזון) שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל פסק שההורים מותרים להשתתף בנישואין וגם בשבע ברכות של בנם או בתם בליל היארצייט, וגם לסבים יש להקל בזה.

וכן בספר מראות יחזקאל להגר"י רוטה זצ"ל (עמוד תרל"ח) כתב שנוהגים איסור להשתתף בחתונות בשנה ראשונה דוקא, ושאר שנים מותרים להשתתף. ואף בשנה הראשונה יש להקל במקום שהם קרובים כל כך, שיש בהשתתפותם רבוי שמחת חתן וכלה, וכ"ש אם אינו אוכל בסעודה, או שהוא משמש בסעודה, דבודאי יש להקל, ואדרבה מצוה רבה היא, ובפרט שהוא נחת רוח להאבות בגן עדן כשרואים המשכת הדורות, וראה עוד בשו"ת עמק התשובה חלק ד' (סימן פ"ח).

ולענין חתן שמתחתן ויש לו יארצייט להוריו וקשה לקבוע יום אחר, הרי מצאנו שאבל על הוריו לאחר שלושים מותר

לישא אשה ולעשות סעודה, אם כן הוא הדין ביום היארצייט. ובאמת בספר חידושים וביאורים בהלכות אבילות מהגראז"מ (סעיף כ"ה) שכתב דאם קשה לחתן לקבוע זמן החתונה רק ביום היארצייט דיצטרך לאחר אחרי זמן מה והוא לא קיים מצות פריה ורביה וכו' פשוט דאין לו לדחות יום הכניסה בשביל תענית יארצייט, והוא דן לגבי תענית דיצטרך לאכול בחתונה שלו ומשמע דעצם החתונה שעושה ביום היארצייט של הוריו אין חשש כלל דאפילו אבל מותר לו לישא אשתו אחר שלושים יום ומותר לשמחה כמו שרגילין לשמח חתן, וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי שם (סימן ת"ח). וראה עוד בשו"ת משיב נבונים חלק א' (סימן נ"ח-נ"ט).

הלכות חלה

סימן רלט

אכל רוב חלה לפני שהפריש ממנו אם מועיל להפריש ממה שנשאר

שאלה: נשאלתי מאברך ששכח בשבת ואכל את רוב החלה לפני שהפרישו ממנו חלה, וכעת במוצאי שבת הסתפק אם יכול להפריש על השאר, ומה לעשות עם בליעות הטבל שבתוך התנור והתבנית.

תשובה: בענין הכשרת הבליעות הבלועים בתנור או בתבנית, הנה כתבתי כבר בספרי אהל יעקב פסקי הוראה חלק א' (סימן רנג) שסומכים על הפוסקים שמועיל ההפרשה בעתיד כדי לתקן הבליעות של טבל בתוך התנור והתבנית, גם כשהוא אינו בן יומו, וזה בתנאי שנגע החלה בתבנית ישר בלי הפסק, ולגבי התנור לא חוששים לבליעת זיעה של מאכל יבש, עי' שם.

ולגבי אם מועיל הפרשה על מה שאכל ועל מה שנשאר, עיין בברכי יוסף יורה דעה סימן שכג ס"ק ד' שבארץ ישראל אם קרה מקרה דשכחו להפריש חלה, וכבר אכלו רוב הפת בבלי דעת, אף שהוא בארץ יפריש מהמותר על הכל, גם על מה שאכל, דיש לתקן מה שאפשר, דדיעבד מפריש שלא מן המוקף, כמ"ש לקמן סימן של"א דין כ"ה גבי תרומה.

ובהערה בברכי יוסף החדש כתב לבאר וז"ל: מ"ש דבדיעבד מהני שלא מן המוקף כ"ה בפסקי חלה להרשב"ץ פרק ז' [בסוף ח"ב מהשו"ת]. ומבואר בד' רבינו דמהני הפרשה למפרע על מה שכבר אכל לתקן קצת האיסור. וכ"כ התיו"ט בגיטין פ"ג מ"ח, בדעת הרמב"ם. ע"ש. אבל השער המלך בהל' תרומות פ"ה הכ"ד, חולק על התיו"ט, דהיכי משכח"ל מלקות בטבל כו'. ע"ש. ולכאו' לפי"ד רבינו מיושב, דהוא רק תיקון קצת. ובישועות מלכו שם והרש"ש בגיטין ל"א ע"א, הק' על זה מחולין פרק הזרוע [קל, ב], בעה"ב שאכל טבל אינו חייב

לשלם. ולמה לא יפריש כו׳. ע״ש. ואינו קשה, דבאמת יפריש אם רוצה לתקן האיסור שאכל, אבל פטור מדין תשלומין קאמר. ע״ש.

אבל יש ראיה ברורה שאינו מועיל לתקן למפרע לגמרי, דעל מ״ש המשנה בדמאי פ״ז מ״ב ״מזגו לו את הכוס אומר מה שאני עתיד לשייר״ כו׳, מקשה הירושלמי, מובא ברע״ב שם, אם באומר מעכשיו הרי הכל מתערב, ואם לאחר שישתה נמצא שותה טבל כו׳. ע״ש. הרי להדיא דלא מהני הפרשה למפרע לתקן האיסור. א״ו כדכתב רבינו דהוא רק מתקן קצת. ועי׳ מ״ש בזה במנחת יצחק ח״ו סי׳ מ״ו. ובדרך אמונה בהל׳ תרומות פ״ה הכ״ה בבה״ל.

ומ״ש רבינו שיפריש מהמותר, לכאו׳ נראה דלאו דווקא, דגם אם נאכל הכל יכול לעשות עיסה אחרת ולהפריש. אבל אפשר דבדווקא קאמר, דאם נאכל הכל ויעשה עיסה אחרת ויכוון גם על זו שנאכלה הוי כמפריש מן החיוב על הפטור, כיון שמה שנאכל אינו חייב לגמרי, וכמ״ש רבינו דמתקן קצת. [עי׳ מנחות ל״א ע״א ובמפרשי המשנה בחלה פ״ג מ״ו, דחיוב דאורי׳ אדרבנן חשיב כמהחייב על הפטור].

אבל אפשר דבזה״ז שמפרישים כל שהוא על הכל, לא חשיב מהחייב על הפטור, דאינו מוסיף שום דבר רק מכוון דעתו על הכל. וצ״ע כעת. ואח״ז ראיתי למהריט״א בשמחת יום טוב סי׳ ג׳, שכתב שכיון שבזמן שהתרומה ניתנה לכהן אסור להפריש מחיוב דאורי׳ אדרבנן, הו״ה בזה״ז, דלא פלוג. ע״ש. והביאו בתשו׳ הסבא קדישא ח״ג סי׳ י״ח, וכ׳ שכ״מ בתשו׳ מהר״ם וכו׳. ע״ש.

וע״כ לדינא יפריש בודאי ממה שנשאר על הכל. ועל ידי זה יתקן את מה שנשאר וגם את הבליעות בכלים ובתנור, וגם יועיל לו לתיקון במקצת של המכשול שנכשל בו באכילת טבל.

סימן רמ

הפרשת חלה מעיסה של לחם מחמצת

שאלה: בזמנינו רבים רגילים לאכול לחם מחמצת, ויש שעושים אותו תמיד בביתם, ולכן כדאי לבאר כמה דינים המצויים בהפרשת חלה של לחם מחמצת.

תשובה: והנה לענין הזמן הראוי להפריש חלה מלחם מחמצת, הרי בכל עיסה הזמן הנכון להפריש חלה מלחם מחמצת הוא, מיד לאחר גמר הלישה. ואף שלגבי סתם לחם נתבאר בשו״ע יורה דעה (סימן שכ״ז) שנכון להמתין ולהפריש חלה לאחר גמר החמיצה (rises dough), מ״מ לגבי לחם מחמצת נראה שאין להמתין. והטעם, שרגילים להחמיץ עיסת לחם מחמצת לזמן ארוך, כמו כ״ד שעות וכדומה, ואין כדאי להמתין כל כך בלא להפריש חלה, שיש

לחוש שמא לבסוף ישכח מלהפריש חלה, שאף בסתם לחם הרי מדינא מותר להפריש חלה מיד אחר הלישה אלא שנוהגים להחמיר ולהמתין כדי לחוש למה שהביא הבית יוסף (סי׳ שכז ד״ה אין חיוב חלה) בשם ספר התרומה (סי׳ פה) שטוב להפריש חלה לאחר שנתחמצה העיסה. ולכן אין כדאי להחמיר ולהמתין כל כך, שיש לחוש שמא לבסוף ישכח מלהפריש חלה .

עוד יש להעיר לגבי השיעור הפרשת חלה. במי שעושה לחם מחמצת בביתו, בדרך כלל אין בעיסה אחת שיעור חלה, שהוא לפחות חמש פונדס. והטעם, שהרגילות היא לעשות עיסות קטנות של לחם מחמצת בתבניות (pans) נפרדות, ולא כמו שרגילים לעשות בסתם לחם, שתחילה עושים עיסה גדולה אחת, ואחר כך מחלקים אותה לחלקים קטנים. ולכן בדרך כלל מי שעושה לחם מחמצת א״צ להפריש חלה, אם לא שמניח כמה עיסות יחד במצב שנחשב צירוף, כמו שיתבאר בסמוך .

והדרך לצרף אותם שיבוא לידי חיוב חלה לכתחילה הוא שיניח כמה תבניות שיש בהם עיסת לחם מחמצת בתוך כלי גדול אחד, כגון תיבה (box) ויקרב התבניות זו אצל זו עד שהן נוגעין זו בזו, גם אפשר לצרף על ידי מפה, והוא, שיניח התבניות על גבי מפה גדולה אחת, כגון מגבת (towel) ויקרב התבניות יחד עד שהן נוגעין זו בזו, ויכסה הכל עם אותה מפה מלמעלה ומן הצדדים.

סימן רמא

מי ששכח להפריש ממצות מצוה ונזכר בליל הסדר

שאלה: בענין שאלה המצויה שאחד קונה מצות מחבורה שלו וכדומה ומשום כך לא מפרישים מהם חלה במאפיה, ומרוב הכנות לחג הפסח שכח להפריש מהם חלה, וכעת שהוא כבר ליל הסדר שם לב שלא הפריש מהם חלה, מה עליו לעשות עכשיו ביום טוב.

תשובה: בשו״ע (סימן תנ״ז סעיף א׳) איתא דאם אי אפשר להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות יפרישנה אחר האפייה מיד, ובטעמא דמילתא כבר כתבו האחרונים, משום שאם לא יפרשנה מיד שמא ישכח אח״כ. ויש להדגיש שוב שהרבה מקומות בפרט אלו שאופים בעצמם בחבורות, אינם מפרישים מיד אחרי האפיה אלא כל אחד מפריש בביתו מהמצות שלו, והטעם הדבר ביאורו משום דבזמנם היו הנשים עוסקות באפיית המצות ומצוית שם להפריש החלה, שמצוה זו לכתחילה מוטלת עליהם, אבל בזמנינו אין הנשים מצויה במאפיה, ולכן בעליהם מביאים את המצות לבית כדי שהאשה תפריש, ראה בספר לקט העומר (פרק י״ב הערה ח׳).

במשנה ברורה (סימן תנ״ז ס״ק ו׳) כתב לגבי מי ששכח להפריש חלה בערב יום טוב, ונזכר ביום טוב, שאם לא היה שיעור חלה בכל עיסה ונצטרפו בכלי ביחד ביום טוב, שאז בא החיוב חלה ביום טוב, כמה אחרונים ס״ל דמותר להפריש חלה ביום טוב, דהוי כאילו נילוש ביום טוב, אבל אם נצטרפו בכלי קודם יום טוב או שהיה בכל עיסה שיעור חלה שאז בא החיוב חלה קודם יום טוב אסור להפריש חלה ביום טוב.

והנה למעשה מי ששכח להפריש חלה ונזכר בליל הסדר כתב הפמ״ג (סימן תק״ו א״א ס״ק ח׳) והכף החיים (סימן תנ״ז ס״ק ט״ז) כתבו כיון דמצות אכילת מצה היא דאורייתא, בחלת חו״ל פשוט שיאכל וישייר ויפריש למחר אבל בחלת א״י שאינו יכול לאכול ולשייר החלה ולהפרישו במוצ״ש כמבואר (יור״ד סימן שכ״ג) יפריש החלה, דיבא עשה דהפרשת חלה וידחה השבות דאיסור הפרשה ביום טוב, ואע״ג דעיקר חיוב הפרשת חלה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, מ״מ שאני חלת א״י דעיקרו דאורייתא, ומ״מ כתב שם הכף החיים דאין להקל בזה אא״כ אינו יכול להשיג מצות אחרות. והגרשז״א זצ״ל בספר הליכות שלמה הל׳ מועדים (פרק ט׳ הערה א׳) הסתפק אם יש לו מצות אחרות, אלא שאינן שמורות משעת קצירה, דאפשר אסור לו להפריש חלה ביום טוב משום הידור זה. כמבואר (סימן תנ״ג סעיף ד׳) שטוב לקחת דוקא שמורה משעת קצירה.

ובשו״ת מנחת יצחק חלק ד׳ (סימן נ״ט) ובספר הליכות שלמה וששכ״כ כתבו עצה שרב העיר יפריש חלה ממצות שלו בערב יום טוב סמוך לכניסת החג, ויכוון שההפרשה תחול על המצות של אנשי העיר ששכחו להפריש חלה, ויכוון להפריש רק למי ששכח, דאם לאו הכי מי שלא שכח ויפריש אח״כ יש לחוש שמכשילו בברכה לבטלה, ואע״ג דבנדרים דף לו: מסתפקת הגמ׳ אם יכול לתרום על של חבירו דשמא מצוה דידיה ניחא ליה לעשות בעצמו, אבל בנידון דידן הרב מפריש רק על מי ששכח ולא יפריש לעצמו דבכה״ג בודאי ניחא ליה. אלא דקצת קשה דהרי אין מפרישין שלא מן המוקף, והאיך יפריש הרב עבור תושבי העיר שלא מן המוקף, ועכצ״ל דניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ובלאו הכי הרי שיטת תוס׳ בגיטין דף ל: דלצורך שבת ויום טוב מותר להפריש שלא מן המוקף.

עכ״פ בספר החשוב מעדני יום טוב אחרי שהביא כל הנ״ל טען שאין להזדקק ולסמוך על זה לכתחילה, ויש לברר אם אכן הרב הפריש לכל תושבי העיר, אבל בשעת הדחק יש לסמוך על זה, דאמנם הפמ״ג פסק דמי שלא הפריש חלה לפני יום טוב יכול להפריש ביום טוב, אבל המשנה ברורה לא הביאו להלכה. [ולענין אגב, מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שלגבי החידוש של רבו הגרשז״א זצ״ל לסמוך על רב העיר, אין הכוונה דוקא רב העיר, אלא כל אחד שהוא רב באותו מקום יכול להפריש ולכוון על אנשי העיר.]

ובקובץ הלכות הובא בספר מנשים באהל (עמוד רס״ט) הביא דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל ששאלו אותו על מי ששכח

להפריש חלה בערב פסח האם יכול לסמוך על זה שבדרך כלל יש כאלו שמפרישים עבור כולם או דצריך לדעת בודאות שהפרישו, והשיב דיכול לסמוך.

בשו"ת אגרות משה חלק ד' או"ח (סימן צ"ז) דן בזה וז"ל: הנה פעם שכחו ליקח חלה מהמצות והוריתי שישאירו מכל מצה מעט כדין חלת חו"ל ומהנידוק כקמח אין יכולין לבשל לאוכלם רק לאכול המרק והקניידלאך ישאירו. אך ליו"ט שני יכולין לתקן בתנאי שיתנה ביום טוב ראשון על חתיכה אחת שאם הוא חול עושהו חלה על המצות ואם הוא קודש אין בדברי כלום. וביו"ט שני יתנה ג"כ אם אתמול חול הרי הוא כבר חלה ואם אתמול קודש עושה מעתה חלה כדאיתא בעירובין דף ל"ט ע"א במתני' דבכל יום טוב לבד ר"ה אף חכמים מודו לר"י. וברכת להפריש חלה יברך ביום טוב שני דהא גם לדידן ידוע ברור הספק דראשון קדש וא"כ לא הי' בדבריו דיו"ט ראשון כלום וביו"ט שני נעשית חלה ולכן צריך אז לברך. ובאמת יש להתיר גם ביום ראשון לבשל מהנידוק כקמח לאוכלם אם יבשלו שיעור שהוא עד פחות משהו משעור עיסה הקטנה שאפו דהא נשאר משהו מהעיסה שלא נתבשל ויוכלו לעשותו חלה אף אם הכל הי' מעיסה אחת אך לא רציתי להתיר מחמת שקטנים אפשר שאכלו מצות שלימות קודם הפסח ולא השאירו מהם כלום ולכן אפשר שבמה שיאכל מהנידוק יגמור לאכול עיסה שהתחילו הקטנים לאכול.

סימן רמב

בירך המוציא בליל שבת ואשתו אמרה לו אוי! אולי שכחתי להפריש חלה מהחלות

שאלה: מעשה שהיה עם אחד שבירך בליל שבת על החלות ברכת המוציא, ותיכף ומיד כשהכניס חתיכה לפיו, אמרה לו אשתו שהיא מסופקת אם הפרישה חלה מהעיסה, ולכן הסתפק בעל הבית האם מצד הספק הוא יכול לבלוע את החתיכה ספק אולי הפריש אולי לא, כי בשבת אסור להפריש חלה מחשש תיקון בשבת, או שאסור לטעום אפילו בספק טבל שהוא חייב בהפרשה בודאי, וצריך לפלוט החתיכה ולומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד?

תשובה: נראה לדינא שבמקרה דידן עדיף לומר ברוך שם כבודו מלכותו לעולם ועד, ומי שסומך לבלוע את החתיכה יש לו על מה לסמוך כפי שנבאר בס"ד. והנה אע"ג דקיימא לן דהפרשת חלה בזמן הזה אף בארץ ישראל אינו רק מדרבנן, כמבואר בשו"ע יורה דעה (סימן שכ"ב סעיף ב'), מ"מ מבואר בפוסקים שמחמירים בספק חלה בארץ ישראל כחומר דאורייתא, כמו שדייקו מדברי המשנה למלך (פרק ז' מהל' תרומות הלכה י"ז), וכאשר האריך בזה בשו"ת מנחת יצחק

חלק ח׳ (סימן ק״ט), יעויי״ש. וא״כ הכא אזלינן לחומרא, ראה עוד בדעת תורה (סימן שכ״ב ס״ק ג׳) **ובש״ך** (יו״ד סימן ש״ל ס״ק ג׳).

אולם יש לדון מאידך מקום מקום להתיר להקל ולסמוך לאכול את החלה, והוא על פי שו״ת לבושי מרדכי יורה דעה (סימן ר״ג) דנחית לסמוך להתיר בנידון דידן, אם דרכה להפריש תמיד ורגילה בכך, מפאת הסברא, שמחזיקין אותה שהפרישה כהרגלה, כיון דסירכיה נקיט ואתי, וכמו דכתב הטו״ז ביורה דעה (סימן ס״ט ס״ק כ״ד), בספק לה אם מלחה הבשר, דאמרינן סירכה נקטה, הוא הדין נמי הכא, אמרינן הכי דחזקה שהפרישה כהרגלה. [ומבאר שם דמהניא חזקה זו אף בדבר שיש לו מתירין].

אמנם יש מקום לדון לחלק בזה, דשאני הכא דאיתחזק איסורא, שהעיסה חייבת בחלה. משא״כ התם, בבשר שלא נמלח, לא מקרי חזקת איסור, דס״ל להט״ז ז״ל, דאין זה חזקת איסור, כיון שהחתיכה כולה היא של היתר אלא הדם שבתוכה היא דאסירא. והרי דומה לחתיכה שאינה מנוקרת, דאשכחנא בהדיא לטו״ז (סימן קכ״ז) דהעלה דלא מקרי חזקת איסור, דדמיא כמו היכא שהיו לפניו ב׳ חתיכות א׳ של היתר וא׳ של איסור, דהרי הבשר כשלעצמו הוא כשר. והוא הדין נמי הכא בחתיכה שלא נמלחה, וכמש״ב השב שמעתתא (ש״ג פ״ז) בהדיא, יעויי״ש. משא״כ טבל, שהוא איסור ודאי כולו באכילה קודם התיקון, ולא היה שום היתר בכל הכרי הזה, שפיר הוי איתחזק איסורא ביה, וכאשר כתב כן שם הטו״ז ז״ל בהדיא לחלק הכי בין טבל לבשר שאינו מנוקר, יעויי״ש.

ומעתה לפי זה, אם אשתו הסתפקה אם הפרישה חלה מעיסתה, אף שבהורגלה בכך, אין להתיר מפאת חזקה דסירכיה נקטה ואתי, הואיל דהוי נגד חזקת איסור של טבל, ואף בספק חלה מחמירים כספיקא דאורייתא כדנתבאר.

ולכן נראה שצריך לפולטו, אע״פ שבירך עליה, ואין לו לחשוש משום ברכה לבטלה, וכך שמעתי מכמה גדולי הוראה שליט״א. דהנה גם אם יאכל ממנו, אינו יוצא מידי ברכה לבטלה, לפ״ד השו״ע או״ח (סימן קצ״ו סעיף א׳) דאסור לברך על דבר של איסור. ולכן העלה בשו״ת לבושי מרדכי יורה דעה מהדו״ת (סימן קס״ז) באחד שבירך על מאכלי חלב ונזכר שהוא עדיין תוך שש שעות שאכל בשר שלא יטעום, ויאמר בשכמל״ו עיי״ש. [ועימש״כ בענין זה בספר זכור לאברהם מערכת בב״ח דף קפ״ח:) ובדרכי תשובה (סימן פ״ט ס״ק כ״א) ובזבחי צדק (סימן פ״ט ס״ק ג׳) ובשד״ח מערכת בב״ח אות י״ב) ובש״ת באר משה חלק ד׳ (סימן כ״ד) ושו״ת יביע אומר חלק ב׳ יורה דעה (סימן ב׳) ושו״ת וישב משה חלק ב׳ (סימן נ״ז) ועכ״פ אף דהמקילים שם עכ״פ אחר שעה וכו׳, מ״מ הכא גרע טפי דהוי חפצא של איסור.

והנה כי כן העלה בשו״ת שבט הלוי חלק א׳ (סימן ר״ה) דמי שבירך על מאכל, ולפני שטעם נתעורר לו חשש בכשרותו, אינו מחוייב להכניס עצמו לחשש איסור ויאמר

בשכמל״ו ולא יחשוש לברכה לבטלה, וכל שכן אם נתברר לו שזה איסור ממש, אפילו איסורו רק מדרבנן, אין לו לטעום כלום, ואף לא תועיל לו הטעימה דהא על איסורים לא תיקנו ברכה ואפילו על איסורים דרבנן. ולא יחשוש על ברכה לבטלה, כמבואר בשו״ת הר צבי חלק א׳ (סימן צ״ט), כיון שאמר הברכה דרך שבח והודאה ובשעת הברכה היתה כוונתו רצויה לאכול מהמאכל אשר לפניו.

ומכל זה נראה בנידון דידן שצריך לפלטו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומ״מ היות ויש פוסקים שסמכו על הט״ז אף במקרה כזה, להמיקל לאכול את החלה יש לו על מי לסמוך, אך לכתחילה בודאי שיש לחשוש ולומר בשכמל״ו. וראה עוד בספרי אהל יעקב הל׳ חלה מה שהבאנו פוסקים שהקילו בזה לסמוך על סירכה נקיט בכה״ג.

הלכות אבילות

סימן רמג

קיבל על עצמו ללמוד משניות עד השלשים ופגע בו רגל

שאלה: בדבר השאלה מאחד שנפטרה לו אמא לפני הרגל, וחילק משניות לסיים את הש״ס עד השלושים, ואחד העיר לו שבאמת מאחר והרגל פגע בתוך השלושים שהוא באמת היה שבועיים אחרי הפטירה האם אלו שקבלו ללמוד משניות עד השלושים חייבים לסיים אותם עד הרגל שאז לפי ההלכה נגמר האבילות שלושים או שיש לו לסיימם עד שלושים יום ממש.

תשובה: והנה היה מקום לומר דמאחר והדין של השלושים הסתיים ה״ה מחשיבים את זה גם כן לגבי סיום משניות, או שמא יש לומר שתמיד לגבי לימוד משניות הכוונה עד גמר שלושים יום, ושאר הדינים הם מה שנוגעים לאבלים עצמם.

ובאמת חפשתי בהרבה ספרים ולא מצאתי שדיברו מזה, אך שוב ראיתי בשו״ת שבט הקהתי חלק ו׳ (סימן תפ״ח) שנשאל בזה אם חייב לגמור הלימוד עד הרגל או דאפשר לגמור עד סוף השלושים יום מהפטירה, והשיב בזה וז״ל: בשמים עד סוף השבעה הדין חמיר מאוד משום הכי נוהגת אבילות גמורה, ועד השלשים לא חמור כל כך הדין אבל עדיין חמיר לכן נוהג עוד אבילות, ולאחר שלושים עד סוף השנה הדין קיל יותר משום הכי האבילות קיל יותר כמו שכתבו המפרשים.

לכאורה אם הרגל מפסקת האבילות השלושים גם בשמים נפסק הדין החמיר, ולפי זה יש לכאורה לגמור הלימוד עד הרגל דאז בטל גזירות השלשים.

ברם עי׳ בחכמת אדם הל׳ אבילות (כלל קס״ט דין ט״ז) שהביא מהאליהו רבה או״ח (סימן קל״ג) שהביא מתשובת נחלת שבעה

(סימן ע״ג) דאע״ג דרגל מבטל השבעה מכל מקום מה שנוהגין להדליק נר במקום שמת לכבוד נשמתו ידליק גם ביום טוב וכו׳, עי׳ **שם**. (וכן מובא בפמ״ג סימן תקמ״ח משב״ז ס״ק ה׳, ובמשנה ברורה סימן תקמ״ח ס״ק ג׳), משמע דאף על גב דרגל מבטל גזירת שבעה עדיין שייך לעשות לעילוי נשמת מה שרגילין לעשות בהשבעה, וז״ל הנחלת שבעה: דהא דרגל מבטל אבילות שבעה היינו דוקא בדבר שנוגע אל החיים אבל בדבר שאינו נוגע אל החיים רק לכבוד המתים ולתועלת נשמתם לא שייך ביטול דהא מכל מקום תוך שבעה ממש הוא ולא נגזל את המתים וצריך להדליק הנר כל שבעה, עי׳ שם.

ולפי זה הוא הדין לגבי מה שקיבל ללמוד לעילוי נשמת הנפטר אינו צריך לגמור לפני הרגל אלא יכול לסיים עד כלות השלושים, עכ״ל. ושמעתי עוד ממו״ר הגר״צ ריבלין שליט״א דומ״ץ עדה החרדית ירושלים, שבפשטות כן המנהג שיכולים לסיים את המשניות עד גמר שלושים יום מהפטירה והרגל לא מפסיק לענין לימוד המשניות. (והוסיף לי בדרך צחות, שאם נאמר שהרגל מפסיק יהיה יותר קשה למצוא אנשים ללמוד משניות!).

אח״כ כתב לי הרה״ג ר׳ חיים מלין שליט״א הוספה בזה וז״ל: במה שדן כת״ר שליט״א לגבי לימוד משניות עד שלשים יום דאולי הרגל מפסיק, שאלתי זאת קמיה הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט״א (בעמח״ס שו״ת משנת יוסף) ואמר לי בפשיטות שהם שני עניינים שונים, והא דהרגל מפסיק לדיני אבילות אינו תלוי כלל ללימוד המשניות ושפיר יכול לגמור לימוד המשניות עד השלשים מהפטירה ואפשר גם עד י״ב חודש, דהוא ענין של עילוי נשמה.

וכעי״ז יש לדון גבי קדיש, דבן שלשים קודם לבן י״ב חודש באמירת הקדיש, ויל״ע כשחל רגל שמבטל דיני אבילות אם יש לזה דין שלשים או לא. ומפורש בביאור הלכה (סי׳ קלב במאמר קדישין) שאין הרגל מבטל ממנו דין שלשים, וכן מבו׳ במ״ב (סי׳ תקמ״ח סקמ״ב) בשם הפרמ״ג שאין הרגל מבטל דין שלשים ושבעה, וחזינן דהרגל מבטל רק ניהוגי אבילות שלא שייכים ברגל, אבל מה ששייך לעילוי נשמה אין הרגל מבטל, וכן מבואר במ״ב שם סק״ג לגבי נר, שידליק כל שלשים יום, הרי שאין קשור זל״ז. וגם דאמרי׳ בכמה דוכתי, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, וא״כ ודאי שיכול ללמוד עד סוף השלשים, עכ״ד.

סימן רמד

זמן התחלת אבילות למי ששלח מת לאר״י ורואה את הלויה דרך מסך

שאלה: אודות אחד שמת רח״ל בניו יורק ומביאים אותו לקבורה באר״י, ואלו שנשארו בניו יורק רואים את הלויה בזמנו ממש דרך מכשיר או מחשב עם התוכנה ״זוום״ ZOOM האם האבילים שנשארו בחו״ל מתחילים את האבילות מיד, או מאחר

ורואים את הלויה לייב, האם מתחילים רק אחרי סתימת הגולל?

תשובה: איתא בגמ׳ במסכת דף כ״ב. ששאלו הקרובים המלויים את המת רק במצקת הדרך אבל אינם נוכחים אצל הקבורה אלא מחזירים פניהם באמצע הדרך שמתחילה האבילות שלהם משעת החזרה זו, ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ׳, הבה״ג נקט דמיירי אף בכגון שאין מוליכים הארון לעיר אחרת אלא קוברים אותו בבית עלמין הסמוך לעיר זו אבל הרמב״ם והתורת האדם וכן העתיק המחבר (סימן שע״ה סעיף ב׳) סוברים דדין זה דהחזרת פנים נאמר רק כשמוליכים המת לעיר אחרת וקורבים אלו נשארים בעירם וביאר הרמב״ן בטעם החילוק בזה דכשמולכים אותו מעיר לעיר מכיון שמסרוהו לאלו המוליכים אותו והחזירו פניהם כבר התייאשו ממנו ויאוש הוא כסתימת הקבר. אולם אם קוברים אותו קרוב לעיר והן חוזרין מיד בו ביום אין נוהגים עליו אבילות עד שיחזרו הקרובים ויאמרו להם שכבר נקבר, והטעם כיון שדעתם עליו וכמונח לפניהם.

הרמב״ם (פרק א׳ הלכה ה׳) כתב כמו דברי הרמב״ן, והוסיף עוד שהשולחים אותו אינם יודעים מתי יקבר ונחלקו המפרשים בביאור כוונת הרמב״ם, הב״ח והרב רפאל שפירא הובא בשדי חמד חלק ה׳ פאת השדה מערכת אבילות ס״ק י״ד, כתבו שמה שלא יודעים זמן הקבורה הוא אמנם הגורם שמתחילים להתאבל משיחזירו פניהם, ויש כמה טעמים לזה, (כפי שביאר בבדי השלחן) או מפני שלא ראו חכמים לקבוע זמן התחלת אבלותם בגמר הקבורה כיון שאינם מודעים לזמן ההוא ויותר ראוי לקובעו משיחזירו פניהם דלדידהו הוי החזרה זו כעין סתימת הגולל, או מטעם שכיון שאינם יודעים מתי יקבר הם מסיחים דעתם מהקבורה ומהמת והוי ליה חזרת פניהם כגמר הענין לדידהו ואף שמודיעים להם הזמן המתוכנן לקבורה שמא לאורך הדרך תארע סיבה שידחה הדבר אבל באותה העיר ידוע להם זמן הקבורה וממילא גם סומכים הם דעתם עליה ולכן גם להם אין טעם להקדים התחילת האבלות.

אמנם בבאר היטב וכן נראה מדברי האגרות משה יורה דעה חלק א׳ (סימן רנ״ג) שהבין בדעת הרמב״ם, דיסוד החילוק בין המקומות הוא אמנם כמו שביאר הרמב״ן שמסיח דעתו מפני ריחוק המקום כשמוליכים אותו לעיר אחרת אלא שלא ידענו שיעור ריחוק ובזה הוא דביאר מקום רחוק הוא מקום שלא נוכל לדעת מתי תתקיים הקבורה מפני הסיבות השונות הגורמות דיחוי הזמן כשהולכים בדרך למרחוק.

הערוך השלחן (סעיף ח׳) ושו״ת מהרש״ם חלק ב׳ (סימן ר״ס) כתבו אין הבדל לדינא בין ידעו זמן הקבורה ללא ידעו ולשון הרמב״ם רק אורחא דלשינא נקט כשמוליכים המת לעיר אחרת אין ידוע זמן הקבורה. ולענין דינא נוהגים היום המחזירים פניהם מחמת להתחיל אז האבילות כשמוליכים המת לעיר אחרת אע״פ שכהיום יש דעת על הטלפון או זוום וכדומה זמן הקבורה בדיוק.

ומעתה הטעם שפשוט שנקטינן להלכה למעשה שהאבלים מתחילים מיד אבילות גם כשרואים את הלויה בשעתו ממש

דרך מחשב או מסך אחר כמו טלפון וכדומה הוא כך: דהנה אע״פ שהשו״ע כתב דאין כל הבדל בין ידעו זמן הקבורה ללא ידעו, מ״מ יש לומר דהוא כן אף לפירוש השני שהבאנו לעיל שהוא שיעור בריחוק מקום דכל שהקבורה רחוקה כל כך מקרובים אלו אין דעתם עוד עליו וגם בעניננו הוא כן דאף שלבסוף ידעו תיכף זמן הקבורה אין העיקר תלוי בזה אלא במה שבתחילה אין ידוע מתי יקבר כי לאורך הדרך עלולים להתוות סיבות שונות לדיחוי הקבורה. או שיש לומר דלא פלוג חכמים ובכל ענין מתאבל מיד כשמוליכים המת לעיר אחרת כיון שברוב פעמים אין יודעים מקומה ואע״פ שעל ידי המכשירים הנ״ל אפשר לראות אותו שעת הלויה ממש, מ״מ תקנת החכמים במקומה עומדת למרות שינוי המציאות בזמנינו.

הרי חזינן מכל הנ״ל דאף שיש שרצו ללמוד מדברי הראשונים דלפי טעמא דמילתא אם ניזל בתר הטעמא נמצא שבזמנינו יודעים מתי הקבורה וממילא נשתנה הדברים לגמרי מזמן חז״ל, וכל הסיבה לדבריהם הוא משום שאין שום ידיעה מתי קורה הלויה וממילא מתייאשים מהמת או שיש היסח הדעת מחמת ריחוק המקום ואולי כשרואים את הלויה דרך מסך זה מוכיח שאין היסח הדעת. מ״מ אי אפשר לומר כן ולשנות הפסקים שהורו לנו גדולי הפוסקים מכל הדורות, כגון מרן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בתשובה שם, שרואים בהדיא ובפרט בדעת הרמב״ם ושו״ע שהוכיח אפילו מדברי הרמב״ן שזה תלוי בריחוק המקום, וממילא לא איכפת לנו מה יודעים ומה לא יודעים לגבי זמן או ראיית עצם הלויה. וכך יסד מרן בעל האגרות משה, וכן הורו גדולי הוראה כסדר כך בעשור האחרון שיש טלפונים וכו׳, ומה שרואים דרך מסך של זוום לא מעלה ולא מוריד, וחלילה וחס לשנות את ההלכה שפסקו לדורי דורות להתחיל אבילות רק אחרי סתימת הגולל, וכן נתבאר היטב בספר החשוב בדי השלחן.

ולכן לדינא הלכה למעשה אי אפשר אפילו לצדד לעקור את דברי חז״ל והפוסקים, ואין שום צד להלכה לחייב האבלים להתחיל אחרי סתימת הגולל, והדברים פשוטים מאוד ואין להיכשל בהוראה זו ח״ו. וכן כתב לי לדינא מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאפילו בכה״ג מתחילים את האבילות מיד.

סימן רמה

בענין חולה וזקן שקשה לו לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה

שאלה: אודות המנהג שמי שלא יכול לעמוד משום שהוא חולה או זקן מדאי וקשה לו העמידה, ונפטר קרוב וכו׳ שעושים קריעה בישיבה ולא בעמידה אע״פ שקיימא לן בשו״ע שאם קרע מיושב לא יצא. והיות והייתי נוכח כמה פעמים שאירע דבר

כזה, אמרתי שנבאר את המנהג על פי הלכה ומדוע לא צריכים למנוע מזה על פי הערת הגאונים.

מקור חיוב הקריעה ודין קריעה מעומד

תשובה: והנה המקור לחיוב הקריעה מהגמ׳ במסכת מועד קטן דף כד. ״אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אבל שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, שנאמר ״ראשיכם ל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו׳–הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה״. עוד איתא בגמ׳ שם דף כו: בדין קריעה א׳ על כמה מתים, שאמר שמואל הלכה כרבי יהודה בן בתירה. שואל הגמ׳ ומי אמר שמואל הכי, והאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, אבילות לחוד, קריעה לחוד. ובתוס׳ דף כד. כתב שהלימוד מהפסוק הנ״ל אינו אלא אסמכתא בעלמא, דהא לא מייתי להו סוף פרק הנשרפין גבי אלו שבמיתה. וכן פסק הרמב״ן תוה״א עמוד סג הובא בבית יוסף שקריעה דרבנן. ומה שאמרו בגמ׳ חייב מיתה הכוונה כמו שראינו במסכת ברכות דף ד: שמי שעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

והרמב״ן כתב לגבי דין קריעה על קטן ביום שלשים שלא כלו חדשיו, עכ״פ קורעים עליו מספק, וטעמו דאף שמקילין באבלות כמ״ש בגמ׳ במועד קטן דף כו: הלכה כדברי המיקל באבל דאבלות מדרבנן, מ״מ מחמירים בקריעה דהיא דאורייתא. אבל הרמב״ן דחה את זה, לפי שאף הקריעה דרבנן וספיקא לקולא, דודאי לא אשכחן קריעה מפורשת מן התורה אלא באסמכתא בעלמא מייתו לה, וכי מפקינן קריעה מכלל אבלות היינו לומר דליתיה בקריעה האי כללא דהלכה כדברי המיקל לעולם, אלא כשאר דברי סופרים היא, והכי נקטינן. וכן איתא בשו״ע (סימן ש״מ סעיף ל׳) וכן כתב בש״ך שם (ס״ק ב׳) דקריעה דרבנן. אולם ראה ברא״ש (פרק ג׳ סימן ג׳) דמשמע מדברי הראב״ד שקריעה דאורייתא, ואף באבלות יש חיובים דאורייתא.

ובטעם חיוב קריעה מצאנו בשו״ת הלכות קטנות חלק א׳ (סימן קט״ז) שהוא כדי שלא תטרף דעתו ברעה הגדולה דאדם בהול על מתו הסיחו דעתו לדבר אחר כדי שישים דעתו באיבוד ממונו. אמנם בשו״ת בית יהודה יורה דעה (סימן כ״ו) כתב דאיפכא מסתברא, דהטעם הוא כדי שיעורר עצמו בבכי ולהפליג צערו, דומיא דשאר מיני חיובין שחייבו לאונן ולאבל דכולם הם כדי שיצטער על מתו וידאג עליו ביותר, וכן הוא הטעם בכל חיוב הקריעות שחייבונו חז״ל כגון שמועות רעות וכדומה, דהתם ודאי אין אדם בהול כ״כ, אלא כדי להרבות הבכי ולהפליג בצערן נתחייבו בהם.

ובענין קריעה מיושב, איתא בגמ׳ במועד קטן דף כא. שצריך לקרוע מעומד כנלמד מהפסוק (שמואל ב פרק יג, פסוק לא) ״ויקם המלך ויקרע את בגדיו״. ובדף כ: אמימר קרע על בר בריה, אתא בריה קרע באפיה, אידכר דמיושב קרע קם קרע מעומד.

ונחלקו הראשונים בזה, דעת הרי״ף והראב״ד לפי הבנת הטור, ס״ל שאמימר החמיר על עצמו, ואילו דעת הרמב״ן ר״י גיאת ורא״ש ס״ל שהקורע מיושב לא יצא אפילו בדיעבד. בבית יוסף

הוסיף שהבנת הטור בדברי הרי״ף אינה מוכרחת, ואף הראב״ד בפירושו הראשון כתב שהקורע מיושב לא יצא. ולדינא נפסק בשו״ע (סימן ש״מ סעיף א׳) שצריך שיקרע מעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, והוסיף הרמ״א שצריך לחזור ולקרוע.

הלכה למעשה בחולה וזקן שקרעו מיושב

יש לעיין במאי דקיימא לן דבדיעבד צריך לחזור ולקרוע האם בקריעה מיושב קיים מצוה בכלל או לא, ונפק״מ לענין חולה וזקן. דהיה מקום לדון דהיות ודעת הרי״ף בהבנת הטור והראב״ד שנקטו דבדיעבד יצא בקריעה במיושב ואין צריך לחזור ולקרוע מעומד, ממילא חזינן שמקיימים בזה איזה מצוה של קריעה. ומאידך גיסא יש לומר דהואיל וקיימא לן דלא כדבריהם קעבר בבל תשחית בקריעה דמיושב שדבר זה דומה למש״כ הרמ״א (סימן ת״ב סעיף ד׳) דבמקום שאין לו לקרוע אסור להחמיר על עצמו ולקרוע משום בל תשחית, כך הסתפק בבדי השלחן (סימן ש״מ ביאורים ד״ה מעומד). עוד דן שם אפילו אם נבוא להחמיר בזה היכא דיש לו בגד קרוע שאין בדעתו ללובשו עוד אלא לזורקו נראה דאין בזה משום בל תשחית כיון שבלאו הכי אינו עומד לשום השתמשות, ועוד יש לראות היכא דמת לו אביו או אמו אם שייך בזה מה שכתב בש״ך (סימן ת״ב) בשם האור זרוע דאם בא לעשות מילתא יתירה לכבודו מותר, או שמא הכא לא שייך כן כיון דאינו מעשה של קריעה כל עיקר, וגם בזה צ״ע.

ולהלכה למעשה בשו״ת קנין תורה חלק ג׳ (סימן ק״ח) הובא בספר פני ברוך פסק שחולה שאי אפשר לו לעמוד קורע בישיבה או בשכיבה. והטעם משום שאין שום עצה עבורו לעמוד ממילא אין סברא לפוטרו מקריעה לגמרי ויקרע מיושב. ובהערות בסוף הספר כתב הגרי״י פישר זצ״ל דדין הנ״ל לא צריך טעמא, אלא פשוט כיון דלדעת הרי״ף והראב״ד יוצא בקריעה דמיושב בודאי צריך לקרוע לצאת ידי דעת הרי״ף והראב״ד וכשיבריא ממ״נ פטור שוב מקריעה, לדעת הרי״ף וראב״ד, ולשאר ראשונים כבר עבר זמן חימום, אא״כ הבריא תוך ז׳ שאז צריך לחזור ולקרוע.

וראה עוד בספר חזון עובדיה הל׳ אבילות (עמוד רי״ז) שפסק דחולה שאינו יכול לעמוד טוב שיקרע מיושב או כשהוא שוכב, והביא שכן פסק הגר״ש דבליצקי זצ״ל בספרו זכרון בצלאל, וכן הוא בחו״ב להגרח״ש גריינמן זצ״ל (דף מח:) שמקילים כיון שאי אפשר בענין אחר.

ומן הראוי להעתיק עוד מה שכתב בשו״ת קנה בשם חלק ב׳ (סימן קב) וז״ל: בהא דמבואר בשו״ע יו״ד (סי׳ ש״מ סע״א) דהחיוב קריעה הוא דוקא במעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, וכן כתב הרמ״א (שם) שצריך לחזור ולקרוע, ואמרתי דיוצא לפי״ז דבחולה או בזקן שאינם יכולים לעמוד על רגליהם ולקרוע כהלכה, עדיף יותר שלא יקרעו כלל מלקרוע במיושב, דבלא״ה אינם יוצאים ידי חובת הקריעה בקריעה זו, ואין להם שום תועלת בקריעה זו, והרי זה כמי שאין לו חלוק לקרוע, או איזה אונס אחר שאינו יכול לקרוע מחמתו דפטור מלקרוע.

וכתבת דנתעורר תמיה על זה בין לומדי הישיבות, שהרי מנהג הח״ק

פעיה״ק ירושלים תובב״א הוא לקרוע לחולה מיושב, וסומכים בזה על הראב״ד דס״ל דבדיעבד יוצאים ידי חובת קריעה גם במיושב, והטור כתב שגם דעת הרי״ף כן הוא, וכן כתבו גם השלטי הגבורים והרבינו ירוחם והכסף משנה, וא״כ לדעה זו היכא דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקרוע במעומד, הו״ל שעת הדחק וכדיעבד דמיא עכת״ד.

ואין ואומר כי אף כשאמרתי דבר זה לא אמרתי כן לסברא מוחלטת היפך ממה שנתפשט המנהג, אם כנים הדברים שהמנהג כן הוא, ורק ממה שיצאו כן בירור הדברים בעת לימוד השיעור בס״ד עם חברים מקשיבים, ואם קבלה נקבל, ואם לדין יש תשובה, והוא כי מש״כ כי מנהג הח״ק פעיה״ק ירושלים תובב״א הוא לקרוע לחולה וזקן שאינם יכולים לעמוד מיושב, מאן לימא לן דעפ״י הוראת חכם עושים כן ולאו בטעות הוא דנהיגי הכי, מכיון שהוא נגד הלכה מפורשת בשו״ע דאם קרע מיושב לא יצא, וא״כ מהיכי תיתי להתחסד בזה ולקרוע מיושב מכיון דאינו מקיים בזה חובת הקריעה כלל, וכאילו לא קרע דמי, ואין בזה אלא איסור בל תשחית, וגם כי הדבר פשוט כי כל עיקר לא שייך בזה מנהגא כמש״כ הש״ך (שם סי׳ ק״צ סוסק״ג) דבדבר שאינו מצוי אין שייך בו מנהג יעו״ש.

ומה שהבאת מדברי הפוסקים שהביאו את סברת הראב״ד דאם קרע מיושב יצא בדיעבד, וממילא לסברא זו מחויבים הם לקרוע דשעת הדחק כדיעבד דמיא, הנה הרואה יראה דגם הרא״ש והטור והשלטי הגבורים שהביאו סברת הראב״ד העלו במסקנתם דהעיקר כסברת הפוסקים דאם קרע מיושב לא יצא, והב״י (שם) שדא ביה נרגא בעיקר סברת הראב״ד דגם הראב״ד גופא לא מפשיט פשיטא ליה דבדיעבד יצא כמש״כ הטור בשמו, אלא דגם הראב״ד לא ברירא ליה מילתא וספוקי מספקא ליה בזה אם יצא ידי חובת קריעה או לא, וכן הבין גם הרבינו ירוחם בדעת הראב״ד יעו״ש, וגם בדעת הרי״ף כתב הב״י (שם) דאפשר דס״ל כדעת שאר הפוסקים דאף בדיעבד לא יצא, וכן דקדק הב״י עוד שם מלשון הרמב״ם (פ״ח מהלכות אבל ה״א) שכתב אין קריעה אלא מעומד, משמע מדבריו דכל שאינה מעומד אינה קריעה, וכן פסק הגהות מיימניות (שם), ועפי״ז הכריע הב״י להלכה כן דאם קרע מיושב לא יצא יעו״ש.

ומעתה נראה פשוט דמכיון דלדעת כל הפוסקים חוץ מלהראב״ד והרי״ף אין קריעה במיושב בגדר קריעה כלל, ולדעת הב״י גם דעת הרי״ף הוא כדעת כל שאר הפוסקים, וגם הראב״ד לא ברירא ליה מילתא דיצא בדיעבד, ומש״ה הכריע כן להלכה, וא״כ מהיכי תיתי להתחסד ולקרוע מיושב, כדי לצאת באולי איזה דעת פוסק יחידאה שאינו מובא כלל בשו״ע, ולדעת כל שאר הפוסקים אין זה בגדר מצוה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, ואפשר דאפילו איסור יש בדבר לקרוע.

ויותר מזה מבואר בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ קכ״ד) שנשאל שם על דבר אחד מאנשי הצבא שמת אביו, וקרע בגד של הצבא שהיה לבוש בו שהוא בגד שאינו שלו,

אם יצא ידי חובת קריעה, או שצריך אח״כ כשילבש מלבושו לקרוע שנית, וכמש״כ הש״ך ביו״ד (שם סק״נ) דאם קרע בגד שאול לא יצא כמו בחלוק הגזול, והכא אנן סהדי שלא נתנו לו הבגד על מנת לקרוע, והוא ז״ל שקיל וטרי בכמה וכמה סברות דיש לומר ולצדד בזה דאינו צריך לחזור ולקרוע שנית בגד שלו, אי משום דגזל נכרי אינו אסור אלא מדרבנן ולא מצוה הבא בעבירה הוא, ויצא ידי חובת קריעה בבגד של הצבא, אי משום דהפקעת הלואה בנכרי שרי, וה״ה הפקעת פקדון, וא״כ ליכא בזה איסור גזל כיון דבהיתרא אתא לידיה, וגם יש קצת ספק דילמא אין מקפידין כלל על זה שהיא הפסד מועט ועושה כן לקיים דין תורה, שרצונם גם כן שאנשי הצבא ישמרו דתם, ומסיק בזה דמכל הני טעמי נראה דאין צריך לקרוע שנית, ושוב כתב וגם כי יש לספק הרי קריעה דרבנן הוי ספק להקל, וכבר כתב הרמב״ן דדוקא ביחיד נגד רבים לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה, אבל בספק גמור אזלינן להקל וכו׳, וגם יש לדון דבספק אסור לקרוע כיון דספק דרבנן להקל, אם יקרע יעבור על בל תשחית יעו״ש.

הרי מבואר מדבריו דאפילו במקום דהוי שם קריעה על קריעה זו, אפי״ה כיון דיש בזה ספק גמור לפוטרו, אזלינן להקל משום ספק דרבנן לקולא, וגם יש בזה איסור בל תשחית, א״כ כש״כ בנידון דידן דרובם ככולם של הפוסקים ובכללם דעת המחבר והרמ״א, דקריעה במיושב אינו בגדר קריעה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, א״כ כש״כ וכש״כ דאין להתחסד ולקרוע ויש בזה איסור בל תשחית, ודינו בזה כמו מי שאין לו חלוק לקרוע דפטור מלקרוע כמבואר בשו״ע (שם סעח״י) ובש״ך (שם ס״ק כ״ו), והכי נמי כיון דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקיים ידי חובת הקריעה פטורים הם מכלום.

ומש״כ עוד דאפילו לדעת השו״ע והפוסקים דבקריעה במיושב לא יצא אפילו בדיעבד, מ״מ בנידון דידן ודאי דאין סברא לפוטרו, שהרי הא דבעינן קריעה במעומד דוקא, מקורו הוא מקרא דאיוב דכתיב (איוב א) ויקם איוב ויקרע את מעילו, ומי שאינו יכול לקיים ויקם, מ״מ הרי אכתי חיוב קריעה רמיא עליה מקרא דכתיב (ויקרא י) ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו׳, וכוונתך הוא למאי דאיתא במועד קטן (כ״ד ע״א) אבל שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו׳, הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, וא״כ יש חיוב עליו חיוב קריעה מ״מ, עכת״ד בתוס׳ ביאור קצת.

וכל זה אינו דהדבר פשוט דכיון דנקטינן דקריעה במיושב אינו בגדר קריעה כלל, א״כ אם אינו מקיים ויקם איוב, הכי נמי דאינו מקיים בזה חובת פרימת בגדים, דבפרימת בגדים בישיבה אינו יוצא ידי חובתו כלל, דדא ודא אחת היא ואין כאן שני חיובים שונים ופשוט הוא.

ומש״כ עוד להביא ראיה לדבריך מהא דאיתא בשו״ע או״ח (סי׳ תקפ״ה סע״א) שצריך לתקוע מעומד, וכתב המג״א (שם סק״א) דאם תקע מיושב יצא עכ״ד, ואני שמעתי ולא אבין דמאי ראיה היא זו לנידון דידן, הרי בנידון דידן מפורש בדברי הפוסקים דאפילו בדיעבד לא יצא, וא״כ

לדעתך דס״ל לדמות נידון דידן לדין קיום המצות וכיוצא בהן, דמצותן לכתחילה בעמידה ובדיעבד יצא אפילו בישיבה, וכן בזקן או בחולה כשאינם יכולים לעמוד מותרים לכתחילה לעשותם בישיבה, א״כ על עיקרא דמילתא הו״ל להקשות דלמה כתבו הפוסקים דבקריעה מיושב לא יצא אפילו בדיעבד, ועל כרחך לומר דחילוק יש ביניהם, והוא עפ״י מה שנתבאר למעלה בס״ד דס״ל לחז״ל והכי אסמכוהו אקרא דקריעה במיושב אינו בגדר קריעה כלל, וא״כ אין בזה אלא השחתת הבגד ולא קיום מצוה כלל, משא״כ בקיום המצות וכיוצא בהן דגם כשנעשים בישיבה מתקיים המצוה, אלא דלכתחילה יש לעשותם בעמידה וכמש״כ המג״א (שם) בטעמא דמילתא דילפינן מעומר דכתיב בקמה ודרשינן בקומה ואין זה אלא לכתחילה יעו״ש, וכל זה פשוט וברור להמעיין.

וראיה גדולה לדברי שהרי לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לא מן הראשונים ולא מן האחרונים, לאשמעינן חידוש דין זה דבזקן וחולה שאינם יכולים לעמוד יקרעו עכ״פ במיושב, וע״כ דנקטו בפשיטות דכיון דאין זה בגדר קריעה כלל אין מה להתחסד בזה ודינו כמי שאין חלוק לקרוע או שאר סיבות שאין בידו לקרוע ופטור מכלום, ולא נמצא כן רק לכמה ממע״כ מחברי זמנינו שליט״א שלחדש יצאו דבכה״ג יקרעו עכ״פ במיושב, ואף דכבודם במקומם מונח, מ״מ נלע״ד שלא ירדו לעומק הלכה זו, דבכה״ג פטורים הם מכלום כמו שנתבאר בס״ד, עכ״ל.

וכן ראיתי בספר דברי סופרים (סימן ש״מ ס״ק ו׳) הביא דעת המקילים, והעיר דזה אינו דכיון דכל שאינו מעומד אינו קריעה, מנא ליה להמציא שכשאי אפשר הוי קריעה גם במיושב, אלא כיון שאינו יוכול לעמוד הוי כמו שאין לו בגד שלו לקרוע, ועוד שלא מצאנו בפוסקים שכתבו כן, והביא אח״כ דברי הקנה בושם שם.

בירור המנהג שאין חוששים לדברי הקנה בושם

והנה למרות שהכריע בשו״ת קנה בושם שם שחולה או זקן פטורים בכלל מקריעה, ואף חשש בזה משום בל תשחית כיון שעיקר הדין דלא כהראב״ד, מ״מ פוסקי זמנינו ומנהג החברא קדישא פהעיה״ק ובכל רחבי הארץ לא נהגו כדבריו. ויש לבאר הטעם על פי מה שכבר העיר בספר משמרת שמחות (פרק ג׳ הערה 30) שיש בזה ב׳ דינים בקריעה, א) מעשה הקריעה. ב) שהבגד יהיה קרוע, שלכן צריך שיהא הקריעה ניכר ולא יחליף בגדיו, והנה האבל שלא קרע חייב מיתה כדילפינן מולא תפרומו ולא תמותו, והיינו שהואיל ואינו מראה שיש לו צער באבלו חייב מיתה עכ״פ מדרבנן למאי דקיימא לן דרבנן, והאי דינא נובע ממה שאינו מראה לאחרים אבלו, ולכן גם מי שלא יכול לקיים מצות קריעה במעומד עכ״פ עליו לקרוע כדי להראות אבלו לאחרים שיהא ניכר אבלו עליו בבגדיו הקרועים ובפרט שחז״ל החמירו בזה מאוד בחיובו, לכן גם מי שאינו יכול לעמוד עליו עכ״פ לקרוע בישיבה. ועוד יש לומר דעד כאן לא למדנו מדוד דצריך לקום ולקרוע רק במי שבר עמידה, אבל מי שאינו

בר עמידה אינו נפטר עכ״פ מעיקר חיובא דלא תפרומו ולא תמותו, ועכ״פ בל תשחית בודאי אין בזה.

לחזור ולקרוע בימי השבעה אם נתחזק

אמנם זה ודאי יש להעיר ולעורר שהרבה פעמים בעת הלויה יש חולשה מיוחדת וקושי רב עד כדי חוסר יכולת לקום מהמקום, אבל אחר כך במשך ימי השבעה לפעמים מתחזקים מעט ויכולים לקום, וראוי לקרוע אז פעם שנית בעמידה, כיון שמעיקר הדין אין יוצאים יד״ח הקריעה בישיבה, ורק נהגו לקרוע מחמת הטעמים המבוארים, ובזה הרי קיי״ל בסימן ש״מ שמי שלא קרע בעת השמועה קורע כל שבעה.

סימן רמו

שמו״ת בשבת בתוך השבעה ואם מותר עם פירוש רש״י

שאלה: נשאלתי מאבל רח״ל שבת בתוך השבעה שהתירו לו חז״ל לעבור על הסדרה שמו״ת, האם מותר לו גם לעבור על הסדרה עם פירוש רש״י שהוא רגיל בו כל השנה?

תשובה: בדרך כלל ההוראה הוא שלמרות שמתירים לו לעבור את הסדרה שמו״ת, מ״מ נוהגים להורות שאין לעבור את הסדרה עם פירוש רש״י. מיהו יש מקילים לעבור עם פירוש רש״י, והמיקל יש לו על מי לסמוך.

הנה דעות המקילים לעבור שמו״ת עם פירוש רש״י ראה בספר לחם הפנים הובא בבית לחם יהודה וכן בערוך השלחן. אכן בבית לחם יהודה ובברכי יוסף כתבו להלכה להחמיר בזה ולא לעבור שמו״ת עם רש״י. ובספר בדי השלחן (סימן ת׳ ס״ק ט״ו) כתב שנראה שיש להחמיר בזה, מיהו נראה דמי שאינו קורא התרגום אלא יוצא חיובא דשנים מקרא ואחד תרגום בלימוד פרש״י שפיר דמי למיעבד הכי בימי אבלו דחשיב שפיר כה״ג כסדר היום כיון שיוצא בזה אותו חיוב המוטל על הכל.

ומה שכתבנו לסמוך על המקילים בדרך כלל מיירי במי שאין לו זמן במשך השבוע.

יום השביעי של אבילות חל בשבת מתי יקרא שמו״ת

ובמקרה שיום השביעי של האבילות חל בשבת רעק״א כתב שיש ליקרא שנים מקרא ואחד תרגום אחרי התפילה. ואם לא יכול אז לקרוא שמו״ת, יכול להקל אף קודם, וכן כתב בשש״כ.

סימן רמז

אבל רח"ל בתוך השבעה או בתשעה באב אם מותר ללמוד הלכות טומאת כהנים

שאלה: בתוך השבעה אסור ללמוד תורה חוץ מדברים הרעים, השאלה שלי שהרי אני רוצה לחזור על כל הל' אבילות [בלי נדר] ובתוכו יש את הסימנים שמתעסקים בהלכות טומאת כהנים, האם מותר לי ללמוד אותם גם כן, או דוקא הסימנים של אבילות?

תשובה: מה שקיימא לן שמותר ללמוד בתשעה באב ובתוך שבעה לאבילות רק דברים הרעים, כשלומדים הל' אבילות לא צריך לדלג על הל' טומאת כהנים, ואפשר ללמוד אותו גם שלא לפי סדר השו"ע מתחילת הל' אבילות.

הנה איתא בשו"ע יו"ד (סימן שפ"ד) שאסור ללמוד תורה משום שתורה משמחת את הלב כמ"ש פקודי ד' ישרים משמחי לב, ומותר ללמוד רק דברים הרעים כולל הלכות אבילות שזה דברים שמביאים לידי צער, ובשו"ת מהרי"ל (סימן ר"א) כתב שמותר ללמוד הלכות אבילות ואין חשש שיבוא לידי שמחה על ידי לימוד הלכות מפני שעניינם סוף כל האדם, והלימוד בהם מפיג את שמחת התורה, ונפשו מצטערת מזה, ראה בערוך השלחן (סעיף ב') וכן באו"ח (סימן תקנ"ד סעיף ג'). ובלימוד הלכות אבילות מקור הסוגיות מובאים בפרק אלו מגלחין במסכת מועד קטן, ויש לעיין האם התירו הפוסקים ללמוד כל הפרק כולל הלכות נידוי וחרם וחול המועד כיון שהוא חלק מהפרק אז לא חילקו, או דוקא הסוגיות שקשורים לדיני אבילות התירו, כי יש לומר מאחר וטעמא דמילתא שהתירו לימוד אבילות כנ"ל הוא משום שלא חששו שיבוא לידי שמחה, ממילא שאר הלכות שאין בהם דברים שמצטערים אולי לא התירו בכלל וצריכים לדלג עליהם.

בספר חכמת אדם (כלל קס"ה דין י') כתב שמותר ללמוד כל פרק אלו מגלחין אף שיש בו עניני מנודה ומוחרם, וכמו כן מותר גם ללמוד דיני דינוי וחרם בשו"ע. אמנם בספר קרא עלי מועד הלכות בין המצרים (פרק ח' הערה ד') הביא שם ששמע מהגר"נ קרליץ זצ"ל שאסור ללמוד הסוגיות בפרק אלו מגלחין שמתעסקים בהלכות חול המועד, מיהו מהגר"ח קניבסקי זצ"ל שמע שראשי ללמוד פרק זה על הסדר ואין צריך לדלג, וכן הובא בספר כל משאלתך שמרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל התיר ללמוד בתשעה באב ובשבעה הלכות טומאת כהנים, ונראה לדבריו הנ"ל שהתיר את זה דוקא אם לומדים אותו לפי הסדר, וכך ראיתי בספר שושנת ישראל הלכות בין המצרים שהתירו ללמוד הלכות טומאת כהנים אם לומדים אותו כפי הסדר של שו"ע הלכות אבילות. ואילו מרן שליט"א החמיר בזה לכאורה כיון שהוא דומה לסוגיות של חול המועד שאינם

מצטערים וממילא צריכים לחשוש לשמחה על ידי לימוד כזה והחמיר למעשה.

ובשו"ת חיי הלוי כת"י כתב לי תשובה שנראה אם מישהו לומד את כל הל' אבילות הוא לא צריך לדלג על הלכות טומאת כהנים, כמו שמצוי בפרק אלו מגלחין שכמעט כל הפרק מתעסק בהל' אבילות, אבל יש כמה קטעים שלא איירינן בהל' אבילות ומותר ללמוד כל הפרק, ולכן ה"ה הכא לגבי טומאת כהנים. ובאמת שמרן שליט"א אמר לי שתמיד היה קשה לו איך מתירים ללמוד כל הפרק, אבל בכל זאת טען שזה הדין ולכן מקילים בזה, ואולי אפשר לומר שהוא ראיה להתיר ללמוד כל הל' אבילות גם כן דומיא דלימוד פרק אלו מגלחין.

סימן רמח

כיסוי כל מראות בבית אבל בתוך השבעה

שאלה: אני בתוך השבעה על אבי רח"ל, לגבי המנהג של כיסוי המראות בבית שיושבים שם שבעה, האם הכוונה לכל המראות גם בחדרי שינה בית הכסא וכדומה?

תשובה: נראה שבבית אבל בתוך השבעה לא צריכים לכסות אלא המראות במקומות שמתפללים שם, ולא צריך לכסות את המראות בחדרי השינה או בבית הכסא.

והנה מצאנו באחרונים כמה טעמים למנהג של כיסוי המראות בבית אבל, יש מביאים טעם משום שמתפללים בבית האבל כל התפילות, וכבר הביא המשנה ברורה (סימן צ"א ס"ק ע"א) שאסור להתפלל כנגד מראה. עוד טעם כתב בשו"ת גנזי יוסף (סימן קמ"ח) הובא בספר כל בו הל' אבילות (עמוד 262) שכיון שיש בבית רוחות ומזיקים לכן צריך לכסות את המראות. ובנוסף לזה כתב שהמראות גורמות שמחה, ואבל אסור בשמחה. ועוד טעם הובא בשם החתם סופר בדרשות, שמנהג זה יסוד בירושלמי מו"ק פרק ג' ה"ה, ומנין לכפות המטות וכו', יכפו הסרסור עי' שם. והנה בכפיית המטה אין אנו נוהגים ועכ"פ מראות הצובאות שהם גם כן סרסור בין איש לאשתו, וגם נראה דמות דיוקנן ע"כ מהפכים.

וישנם כמה נפק"מ בין הטעמים, א) אם נוהגים לכסות כל המראות שבבית או דוקא אלו הנמצאים במקום התפילה. ב) האם צריכים לכסות אפילו תמונות של אנשים, שלפי רוב הטעמים אין צריך לכסות תמונות התלויות על הקיר. ג) אם צריך לכסות רק מראות גדולות או אפילו קטנות, וזה תלוי אם מראות קטנות מביאים לידי שמחה או לא, לפי הטעם של חשש שמחה באבל.

ולדינא נוהגים לכסות כל המראות שבבית, ואין צורך אפילו מצד המנהג לכסות התמונות של האנשים, ודלא כמו שכתב בספר פני ברוך (סימן י' סעיף ד') שהעלה את המנהג לכסות את התמונות של אנשים.

ושפיר כתב בספר אבילות כהלכתה (פרק כ׳ סעיף י״א) שנוהגים לכסות המראות בבית האבל, בכל הבית, ולא רק במקום שמתפללים. ומראות קטנות לא צריך לכסות. גם תמונות התלויות על היקר אין צורך לכסות.

ראה עוד בספר שש״כ (פרק ס״ה סעיף ח׳) שכתב דנוהגים לכסות המראות בבית האבל, ושם הביא משו״ת יביע אומר רק את הטעם של איסור להתפלל כנגד מראה, ולדבריו העיר שאם אין מתפללים בבית האבל לא צריכים לכסות את המראות.

בספר אמת ליעקב יורה דעה (סימן ת׳) הביא דעת הגר״י קמינצקי זצ״ל שבשבת אין צריך לכסות המראות בבית האבל. וכן בספר נחמו עמי (פרק י״ח סעיף ט׳) כתב דבערב שבת יסירו את הכיסוי מהמראות, וכן מובא בספר שש״כ שם, והוסיף דלפי הטעם הנ״ל אם מתפללים בבית האבל בשבת, יש להשאיר את הכיסוי גם בשבת, ועי׳ עוד בשו״ת שבט הקהתי חלק ו׳ (סימן ת״א). וראה עוד בספר נשמת ישראל חלק א׳ (עמוד רט״ז-רי״ז) שהביא טעמים שונים בזה לאלו שמכסים את המראות בשבת.

וראה עוד בשו״ת חיי הלוי חלק י׳ (סימן קמ״ד) שנשאל שם אודות מי שיושב שבעה בבית אחד ויושן בבית שני, אם צריך לכסות את המראות בבית שיושן, באופן שיושבין בבית אחד וישנים בבית אחר אי המנהג לכסות בשני המקומות, הנה לא שמעתי דבר ברור בזה ונראה דלמעשה יש לכסות בבית האבל שיושבין שם בכל החדרים, ובבית שישן סגי באותו החדר שישן ומשתמש. ומה ששאל מע״כ אי צריך לכסות המראה בחדר הבית הכסא, נראה דשם אין צריך לכסות, דבזה לא שייך הטעם שכתבו האחרונים.

סימן רמט

אשה שמצווה בניה לשרוף הגוף ולא לומר קדיש אם יש אבלות

אשה חילוניה שיודעת שהולכת למות ומצווה לבנים שישרפו את הגוף שלה, נראה שהבנים עדיין צריכים לשמור אבילות, וכן שלא יניחו תפילין ביום ראשון.

אשה שמצווה בניה לא להגיד עליה קדיש

שאלה: הורים שמצווים לבניהם לא לומר קדיש עליהם אחר מאה ועשרים האם צריכים לכבד אותם ובאמת להמנע מלומר קדיש?

תשובה: כיון שהוא לטובת הנשמה שלהם אין שום צורך לשמוע להם ואכן כן יש לומר קדיש עליהם. הורים שמצווים לבניהם לא לומר קדיש עליהם, כך פסק הרמ״א בהדיא (סימן שע״ו סעיף ד׳), ובפ״ת (סימן ר״מ ס״ק י״ד), ובברכי יוסף שם. ובשו״ת באר משה (ח״א סי׳ ס׳) האריך בזה שבודאי אין לשמוע בקול אביו ואמו כנגד מנהגי ישראל, וכל הנידון שדנו בו הפוסקים בענין אמירת קדיש בחיי הוריו הוא תלוי בדבר אחר לגמרי

(עיי״ש). ועוד דן שם בדין כיבוד אב ואם במה שאין לאביו הנאה והאריך בזה. ובסו״ד שם (באות ט׳) כתב במי שכבדוהו בסנדקאות ואביו מתנגד לזה, דנשאל בזה בשו״ת כנסת יחזקאל (סי׳ ל״ה) וכתב דאף שהמצוה יכולה להיעשות ע״י אחרים אין לו לשמוע בקול אביו, דכיון שאין אביו נתן אמתלא טובה למה ציוהו והסנדקאות מצוה רבה היא ונחשב כמקטיר קטורת, הרי זה כאמר לו אביו לזלזל במצוה פלונית שלא ישמע לו.

והנה בשו״ת אמרי יעקב הביא הישׁ״ש (פ״ק דקידושין סי׳ ס״ג) כשכתב שם לענין קדיש דאם האב מוחה בבנו שלא יאמר קדיש על אמו דא״צ לשמוע בקולו, כתב שם אח״כ וז״ל, אכן מה שנהגו אבלים ללבוש שחורים לכבוד המת שאין זה כלל מן החיוב פשיטא שיכול למחות בו עכ״ל, אמנם לכאורה דבריו צ״ע מדוע יכול למחות בו, דאה״נ שאין זה חובה ומצוה ללבוש שחורים, אבל מדוע יכול למחות בו, דבשלמא אם לבישת שחורים היה איזה מנהג גרוע, אז שפיר מובן הדבר, אבל הרי אין הדבר כן, וז״ל הרא״ש (מו״ק פ״ג סי׳ צ״ד) מצינו באגדה שאמר לו משה ליהושע, יהושע לבוש עלי שחורים והתכסה עלי שחורים וכו׳, והובא כן גם ברבנו ירוחם (נתיב כ״ח ח״ב), ובתורת האדם להרמב״ן (במאמר ענין ההספד ע״ש), ומפורש דענין שחורים על מת הוא ענין קדום, ובס׳ ערך ש״י (יו״ד שפ״ט ס״ג) נמי כתב דנשים שנוהגות כל י״ב חודש ללבוש בגד שחור דאין בו משום בחוקותיהם, והביא בשם הב״י (סי׳ תקמ״ז) דבכל השנה לובשים שחורים ע״ש, וא״כ דברי המהרש״ל צ״ע לכאורה, ובשלמא לענין קדיש קס״ד שיכול למחות כיון דאניני דעתיה ולא מסמנא ליה מילתא, קמ״ל דכיון דהוא מנהג קדוש מקדמת דנא שבנוי על חז״ל לכן אין בידו למחות, אבל בלבישת שחורים מה הסיבה שיכול למחות בו הרי זה לא דבר שנוגע אליו, ובפרט שזה מנהג קדום שנהגו בו הקדמונים, ואטו אב יכול לקבוע לבנו או בתו באיזה צבע בגד או נעליים ילכו שזה יהיה לפי טעמו, ואפשר לדחוק דס״ל לרש״ל דגם בלבישת שחורים אניני דעתיה ולא מסמנא ליה מילתא הואיל והוא ענין של אבילות, אך אי נימא דס״ל למהרש״ל כדברי המקנה דלהלן שפיר יובנו דבריו, אך דברי המקנה עצמם צ״ע.

ובמקו״א (סכ״ה) הבאנו את דברי המקנה שלא לשמוע בקול האב אף כשאין לאביו הנאה הוי בכלל סותר את דבריו, ונשאנו ונתנו בדבריו, אלא שדע עוד דגם אי נימא כדברי המקנה דמורא איכא גם היכא דאין לאב שום הנאה, מ״מ אם זה דבר שאינו נדרש ממנו לקיים מיד והוא מתחמק לאח״ז, נראה דאינו עובר עם זה, לפי מה שכתב הט״ז (ר״מ ס״ק ג׳) דאפילו בסותר את דבריו דאינו עובר אם זה שלא בפניו, ואף דהש״ך (ס״ק ד׳) מחמיר, אבל כמה אחרונים הסכימו להט״ז (ח״א כלל ס״ז ס״ח) גר״א (ס״ק ג׳), חזו״א (קמ״ט, א׳) וכ״כ המאירי (קידושין ל״ב).

סימן רנ

אבלה בתוך השנה לקנות פאה נכרית

שאלה: אשה אבלה בתוך השנה שאלה אם היא יכולה לקנות פאה נכרית חדשה בתוך השנה?

תשובה: לכתחילה אשה אבלה בתוך השנה אין לה לקנות פאה נכרית, אא"כ היא מוכרחת. ואם קנה פאה נכרית יש לתת את זה לאחר ללבוש אותו קצת זמן לפני כן.

והנה לענין קניית בגדים חדשים לאבל בתוך השנה, ראה ביו"ד (סימן שפ"ט סעיף ג') ובמה שהארכתי בספרי חוקי החיים שם. הערוך השלחן (סעיף י"א) כתב וז"ל: אבל בגדים פשוטים כמכנסים וכיוצא בזה, וגם בגד חול, כשיש הכרח לזה מותר לעשות, דאין זה בגד חשוב. ובכלבו כתב דאם איש אחר ילבש אותו מותר. ונראה דהתיר באופן זה גם בגד חשוב ויש לסמוך על זה אם צריך לכך.

אולם חידוש ראיתי בשו"ת דברי חכמים (עמוד תקל"ז) שהביא מה ששמע מהגרח"פ שיינברג זצ"ל שמותר לאשה לקנות פאה נכרית בשנת אבילותה, כיון דהוי דבר מצוה. וביאר שם דמה שלא הצריך שתתן הפאה תחילה לאשה אחרת ללובשה, נראה שהוא מטעם שהפאה היא כמו בגדי זיעה שאי אפשר לאדם אחר ללובשם תחילה. והיות דהוי צורך מצוה, יש להקל בכך. וכפי הנראה התיר רק לאשה שאין לה פאה אחרת ללבוש, דהוי כמו אין לה בגד אחר.

וראה עוד בשו"ת תשובה מאהבה חלק ד' (סימן תי"ב גליון לסימן שפ"ט סעיף ג') שמדייק מלשון הרמ"א שכתב אבל נהגו איסור כל י"ב חודש, דאחר שלושים אינו אלא מנהג ובמקום הצורך אפשר להקל.

ומזו"ר הגר"א נבנצל שליט"א שמעתי שלכתחילה אין לקנות את זה, ואם היא צריכה יש לתת את זה למישהי אחר ללבוש אותו קצת לפני כן.

סימן רנא

בענין רב בית הכנסת אם מותר לדרוש בשבת בתוך השבעה

בס"ד שבט תשע"ח

לכבוד ידידי החשוב המזכה את הרבים ואוהב הרבצת התורה בין בכתב ובין בעל פה הגאון רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א במח"ס גם אני אודך ושא"ס:

בדבר השאלה שהסתפקתם לגבי רב בית הכנסת שתמיד דורש בבית הכנסת בשבת, האם בתוך השבעה הוא יכול לדרוש

לפני הציבור בדרשת שבת הגדול או במשך השנה אם הוא רגיל לדרוש כל שבוע בשבת? ואם אסור לו האם מותר לו לומר שיעור בהלכות אבלות? ומהו לענין לפסוק הלכה למעשה לבני הקהילה שצריכים לו בתוך השבעה?

אם אבל חייב בתלמוד תורה בימי השבעה

הנה איתא בשו"ע (סימן שפ"ד סעיף ד') שאבל מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה ובהלכות אבילות. ובספר שבט יהודה כתב וז"ל: נראה דמותר ורשות קאמר, שאם אינו רוצה ללמוד כלל אפילו בדברים הרעים רשאי, דאין לומר דכיון דהוא מותר חזר הדבר להיות חובה ואינו רשאי להיות יושב ובטל דהא כתיב והגית בו יומם ולילה, דליתא, דהא כיון דאמרו דהוא פטור מתלמוד תורה משמע דפטור לגמרי, ואם הוא חייב לקרות בדברים הרעים ולא סגי בלאו הכי, הרי אינו פטור. וכן משמע מדילפינן מיחזקאל דכתיב דום, ודום לגמרי משמע. ועוד דמצאנו בטור מח' אם מותר לקרות בדברים הרעים בט"ב אבל באבל אסור. וכי היכי דלסברתם פטור לגמרי הכי נמי לדעת הרא"ש שחולק אינו אלא לענין האיסור ולא שיהא חייב וכן משמע מדברי הרמב"ן.

וכן בערוך השלחן (סימן ת' סעיף ו') כתב דאבל פטור מקביעות עיתים לתורה. ומשמע מדבריו דס"ל גם כן דהוא פטור ממצות ת"ת. ולתת טעם לאלו דס"ל שאבל פטור ממצות תלמוד תורה עי' בספר דברי סופרים שכתב אריכות בזה.

אולם בפמ"ג (או"ח סימן רצ"ה משב"ז ס"ק א') כתב שאבל חייב בתלמוד תורה, וכן הביא משדי חמד ועוד כמה אחרונים, וראה עוד בשו"ת דברי יציב או"ח (סימן ר"מ) שהביא כמה ראיות כנגד מה שכתב בשבט יהודה, והעלה לדינא שיש חיוב בתלמוד תורה. ועוד הביא ממעשה בצלאל על ריקנטי (סימן תקע"ה) שהקשה מדוע יש בו ביטול תורה הרי מותר ללמוד בהלכות אבלות ומקיים בזה מצות ת"ת, והניח בצ"ע. וכתב בספר דברי סופרים אולי ליישב על פי מה שכתב הרש"ש במסכת מגילה דף ג: דמי שיכול ללמוד בעיון בסוגיות התלמוד והפוסקים ולומד מקרא וכדומה בלא עיון, הרי זה ביטול תורה עי' שם. ואם כן בודאי בכל שבעת ימי אבילות יש בהם ביטול תורה, וראה מה שדייק בזה בספר ברכת אברהם מסכת כתובות פרק א'.

לימוד תורה בעיון בימי השבעה

ולענין אם מותר לאבל ללמוד הלכות אבילות בעיון בתוך השבעה כתב לי במח"ס מנחת חן שליט"א בזה וז"ל: הנה דבר זה נפתח בגדולים, דהט"ז באו"ח (סי' תקנ"ד סק"ב) והמג"א (סק"ה) כתבו שמה שמותר לאבל ללמוד תורה בדברים הרעים, היינו רק פשוטן של דברים, אבל בעיון ופלפול ודרך קושיא ותירוץ, אסור אף בדברים הרעים, מפני ששמחה היא ללומד כשמתיישבים הדברים, וכן בפרמ"ג שם, וכן פסק במשנה ברורה שם סק"ד, ובקיצור שו"ע (סי' ר"י סעי' א'), וז"ל: "וגם בדברים שהוא מותר ללמוד אסור לעיין קושיא או תירוץ", ע"כ.

אולם באלי׳ רבה שם (סי׳ תקנ״ד סעי׳ א׳ סק״ד) חולק עליהם ומיקל ללמוד בתשעה באב בדברים הרעים אפילו בעיון, והאלי׳ רבה הוכיח דבריו בהא שהשיג על הט״ז, דמאי שנא ממה שהתיר מהרי״ל ללמוד איוב בעיון, ועוד הקשה במאמר מרדכי, שהרי כשלומד פרק ואלו מגלחין מותר ללמוד עם פירוש רש״י ותוס׳, הרי דמותר ללמוד קושיא ותירוץ [וגם הגמרא עצמה היא בדרך קושיות ותירוצים] - אלא דמסיק המאמר מרדכי דמ״מ יש לחוש לדבריהם (של הט״ז והמג״א) במקום שאפשר.

ובפרמ״ג יישב קושית האלי׳ רבה, דשאני מה שהתיר מהרי״ל ללמוד איוב בעיון, אע״ג שהוא עמוק וחמור, משום דאדרבה העיון צער הוא לו, ומה שיבין לבסוף ג״כ אין בו שמחה בדברים הרעים - אבל קושיא ותירוץ לעולם יש לו שמחה לאחר שיבין, כמאמר החכם מי שלא טעם שמחת התרת הספיקות לא טעם טעם שמחה מעולם - ועי׳ במשנה ברורה (סי׳ תקנ״ד סק״ד) שמעתיק דברי הט״ז והמג״א לדינא.

והנה לגבי אבל נפסק ביו״ד (סי׳ שפ״ד) שאסור בתלמוד תורה ומותר ללמוד בדברים הרעים - וכתב שם בברכי יוסף שראה לאחד הגדולים בימי אבלו שהי׳ לומד בהלכות אבלות בעיון נמרץ בינו לבין עצמו, ומה שמחדש בענין שקלא וטריא או דין היה כותב ומעלה על ספר, והוא חולק עליו דלאו שפיר עבד, שכיון שמעמיק בעיונו ומחדש אין שמחה לבעל תורה גדולה מזו, ולא התירו אלא ללמוד פשטי דינים והשמועות וסיים שם שגילה דעתו לפני אותו גדול, ושתק לו.

אולם הערוך השולחן (סי׳ שפ״ד סעי׳ ה׳) כתב דהעיקר כדברי אותו גדול, דהא הבית יוסף באו״ח (סי׳ תקנ״ד) הביא תשובות מהרי״ל (סי׳ ר״א) דהתיר ללמוד בט׳ באב בעיון (הובא לעיל אות ב׳), וכמו שביאר הב״י בהא דהתיר מהרי״ל ללמוד פירוש איוב, דודאי מיירי בעיון, דאטו בשופטני עסקינן שאינם מבינים מה שמוציאין מפיהם, ואי משום שיש בו עיון, מכל שכן דעדיף טפי, דכל מה דמצטער ללמדו ומתקשה טפי עדיף - וא״כ ה״ה אבל מותר לו ללמוד בעיון כדי להבין כל מה שלומד, וכיון שלומד בעיון, והוא אדם גדול, בהכרח שתתחדש לו איזה חידושי תורה, ומותר לכותבם כדי שלא ישכח, ואי משום שמחה, זהו שמחה דממילא, ומה יעשה האבל, אם עסקיו הכריחו לו הרבה מעות, ובע״כ הלב שמח, או ילדה אשתו זכר והוא שמח, ומה יעשה האבל בשמחה של מצוה כשמניח תפילין, או מתפלל בכוונה אם הגיע למדריגה זו - ובהנחת תפילין יש ג״כ שמחה כמ״ש תלמידי רבינו יונה בריש פרק אין עומדין - ולא אסרו לאבל אלא שלא יעשה לכתחילה מעשה של שמחה, כמו לימוד התורה שהיא עצם השמחה, אבל מה שהתירו לו, והשמחה באה ממילא, לא נאסרה מעולם, ובודאי לישב לכתחילה ללמוד איזה פלפול באבלות ובט׳ באב בהדברים שהותר לו אסור, כמו שכתבו הט״ז באו״ח שם סק״ב והמג״א שם סק״ה, אבל כשנתהוה החידוש מצד הלימוד מה לו לעשות - הגע עצמך ספר איוב הותרה לו לאבל ואין לך ספר סתום יותר מאיוב, ועתה הוא לומד ונתחדש לו

פירוש טוב באיזה פסוק, הימנע את עצמו מזה, אין זה אלא מן המתמיהין, וכן עיקר לדינא, עכ״ד הערוך השולחן.

והנה הגאון מהרש״ם בס׳ דעת תורה יו״ד (סי׳ שפ״ד) לאחר שהביא דברי הברכי יוסף הנ״ל (הובא לעיל באות ד׳), האוסר לאבל ללמוד תורה בעיון, ציין לשו״ת חתם סופר יו״ד (סי׳ שמ״ו) דמוכח שם שהחת״ס למד בעיון וחידש דברים בהלכות אבלות בימי אבלו, והיא תשובתו לחותנו רבינו עקיבא איגר, אשר הקשה לו כמה קושיות בהלכות אבילות וכתב לו החת״ס בראש הדברים: ״ובהתגולל עפר קרני שבוע העבר עיינתי בדברי קדשו, ותמול קמתי ונתעודדתי היום להשיב ולצרף אליו כל מה שעיינתי הרבה בימים האלו וכו׳, עכ״ל, ומוכח שעיין באותן הלכות בימי אבלו.

וכן מטין בשם הגר״ח מבריסק שהתיר ללמוד באותם דברים המותרים אפילו בעומק העיון, ומעתיקי השמועה אומרים בטעמו של דבר, שכיון שהתירו ללמוד הרי ״לימוד״ הוא בעיון ולא באופן שטחי.

ולמעשה מידי פלוגתא לא פלטינן, ונראה דלכתחילה יש להחמיר כדעת האוסרים ללמוד בעיון. אך אם בדרך לימודו מתחדש לו איזה חידושי תורה מותר לכותבו שלא ישכח, כמ״ש הערוך השולחן, ואי משום שמחה (של החידושי תורה), זהו שמחה דממילא, ושמחה הבאה ממילא, לא נאסרה מעולם, כמבואר בערוך השולחן, עכ״ל.

גדר איסור אבילות בפרהסיא בתלמוד תורה

בשו״ע (סימן ת׳ סעיף א׳) כתב וז״ל: ורבינו תם היו קורין אותו בכל פעם שלישי ואירע בו אבילות ולא קראו החזן ועלה הוא מעצמו ואמר כיון שהורגל לקרותו שלישי בכל שבת הרואה שאינו עולה אומר שבשביל אבילות הוא נמנע והוי דברים של פרהסיא״.

והנה כבר דנו האחרונים שם בגדר של אבילות בפרהסיא ובפ״ת (ס״ק ה׳) הביא מהרש״ל ועוד שנקטו שרק אם יש חובה גמורה זו נחשב כאבילות בפרהסיא, מיהו הוא הביא שו״ת אש דת שחלק על זה, וכן בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ (סימן קס״א) נקט כן שזה נחשב כדבר של פרהסיא אפילו אם אין זו חובה גמורה עי׳ שם, ולפי זה רואים שנחלקו הפוסקים אם בכה״ג תהיה מותר לתת שיעור, ויהיה תלוי אם נחשב באמת אבילות בפרהסיא. ולכן מובן היטב שאם אין שם אחר יהיה כעין חובה גמורה ולכאורה תהיה מותר לו לומר שיעור בשבת אם רגיל בזה וכ״כ לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

ויש לעורר יסוד חשוב בכל ההבנה בגדר האיסור של אבילות בפרהסיא בשבת, הרי הערוך השלחן הקשה דכיון שאין אבילות בשבת למה אסרו עליו תלמוד תורה שהוא מצוה גדולה, דלא אסרו בדברים שבצנעה אלא דברים שאין בהם חשש איסור, אבל לעבור איסור לא. ובספר דברי סופרים (סימן ת׳ עמ״ד ס״ק מ״ה) כתב שאין כאן קושיא אלא אם נאמר שבשבת אין אבילות כלל, ומה שאסרו בדברים שבצנעה הוא תקנה מיוחדת לאסור דברים שבצנעה וא״כ ודאי לא חייבו

אבילות בצנעה רק כשאין בזה פגיעה באיסור תורה. אבל מבואר מסוגיא דידן שזה אינו, אלא אדרבה מה דהוי דברים שבצנעה הוא מעיקר תקנת אבילות, ובדברים שבפרהסיא יש תקנה מיוחדת להתנהג שלא כאבלים כדי להודיע שאין כל כך אבילות בשבת.

אם לימוד התורה נחשב כדברים שבצנעה

והנה יש לעיין האם לימוד התורה נחשב כדבר שבצנעה שאפילו בשבת בתוך ימי השבעה אסור ללמוד, ובאמת מצאנו שנחלקו הראשונים בזה, ראה בבית יוסף (סימן ת׳) ודעת המרדכי בשם ר״י היא שהיה מתיר תלמוד תורה בשבת שהיא משמחת את הלב והוא צריך לשמח עצמו בשבת. אולם דעת רוב הראשונים המובאים בבית יוסף נקטו שגם בשבת יש איסור ללמוד תורה וכך נפסק בשו״ע (סימן ת׳ סעיף א׳) שתלמוד תורה הוי דבר שבצנעה, והטעם כתב הלבוש שאפילו אם לא ילמד לא ניכר שמשום אבילות אינו לומד לפיכך אסור בתלמוד תורה שהוא משמחתו. וביאר בספר דברי סופרים (סימן ת׳ עמ״ד ס״ק מ״ו) שאין כוונת הלבוש שלא ילמד כלל דוקא, דודאי מותר לו ללמוד בשבת דברים הרעים, ואע״פ שבפתחי תשובה הביא משו״ת חכם צבי שכתב שלא נכון ללמוד דברים הרעים במשך ימי הרגל, מ״מ אין בזה איסור לעשות כן, ועוד אפשר לומר שכוונתו דוקא ברגל שהוא שבע ימים, משא״כ בשבת שהוא יום א׳ אפשר ללמוד דברים הרעים לכתחילה אפילו לדברי החכם צבי.

ועכ״פ אף שיש מקום לומר שלימוד הל׳ דברים הרעים הוי כאבילות בפרהסיא, מ״מ יש להשיב שלומד דברים שהתחיל ללמוד לפני שנהיה אבל. ואולי קשה לומר כן בנידון דידן שרב שרוצה לדרוש בהלכות אבילות אם לפני כן אף פעם לא דרש בענינים אלו.

רב שצריך לדרוש - כרבים צריכים לו

והנה יש לעיין בנידון דידן אם הוא בגדר רבים צריכים לו, ובפרט בנידון כזה שבאמת אין מי שיכול לדרוש במקום אותו רב האם מותר לדרוש ברבים בדברי תורה בתוך ימי השבעה. ורבינו ירוחם נתיב כ״ח חלק ב׳ כתב שאם רבים צריכים לו פירוש כגון לדרוש או לומר איסור והיתר ואין שם אלא הוא או להגיד הלכה לתלמידים מותר, ויש מפרשים כי לומר הלכה לתלמידים אסור כי לא מיקרי רבים צריכים לו אלא לדרוש ברבים או לומר איסור והיתר ואין שם אלא הוא וראיתי לרבותי שהיו מגידים ההלכה לתלמידים אחר שלשה ימים. וברמ״א (סימן שפ״ד סעיף ד׳) כתב דהאבל אסור לומר ההלכה ואף שיש מקילין נוהגין לאסור עי׳ שם.

מיהו הש״ך שם כתב דתינוקות של בית רבן מותר ללמדם בעצמו דחשיב רבים צריכין לו, וה״ה דמותר לומר ההלכה ודלא כדעת הרמ״א וזהו עיקר. וכן רואים יסוד זה מדברי הערוך השולחן (סי׳ שפ״ד סעי׳ ו׳) שכתב, וז״ל: ״אם רבים צריכים לתורתו, כגון שהוא ראש ישיבה ואין אחר במקומו, וכן בזמן הש״ס שהיו דורשים לרבים דינים והלכות מותר וכו׳, וכן הרב היושב על כסא הוראה מותר לו להשיב כל שאלות איסור והיתר ומחוייב להשיב עכ״ד, ועי׳ דרך החיים, ודרכי החיים (סי׳ ט״ו). ולכן בנידון

דידן יש לומר שאם אין אחר שראוי לומר שיעור או שיכול לומר שיעור אלא אותו רב, נראה שזה כצרכי רבים ומותר לכמה פוסקים אפילו תוך השבעה. וראה עוד בחכמת אדם (כלל קס״ה דין י׳).

דרשה בהלכות אבילות

והנה יש לעיין לפי הפוסקים הנ״ל שהחמירו שרב לא ידרוש ברבים בתוך ימי השבעה, האם יש עצה לדרוש דוקא בהל׳ אבילות שמותר לו ללמוד במשך השבעה, או שמא יש לומר שזה גופא נחשב כאבילות בפרהסיא שכל שבוע לא דורש כאלו דרשות וכעת החליט בימי השבעה רק לדבר בעניני אבילות, וא״כ אין לנו עצה לדרוש בהל׳ אבילות, ויש לעיין בזה.

בשו״ע (סימן שפ״ד סעיף ד׳) כתב שמותר ללמוד הלכות אבילות והזכרנו לעיל נידון אם מותר לדרוש ברבים כשאין אחר שידרוש, ואף שיש חולקים אולי עדיף שידרוש בהלכות אבילות שמותר ללמוד אותם בימי השבעה.

וראיתי שבשו״ת אבני ישפה חלק ח׳ (סימן ק״מ ענף ב׳) שנתן עצה לרב שדורש בכה״ג לומר שיעור בהלכות אבילות שבזה מותר לו ללמוד. מיהו אח״כ ראיתי בספר דברי סופרים בירור הלכה (ד״ה אבל אסור) ואחרי שפלפל בכל הנידון שלנו העיר דלענין אם הרב יכול לדרוש בהלכות אבילות נראה דאסור, דאף דאבל מותר ללמוד הלכות אבילות, מ״מ ללמד אחרים כמ״ש בשו״ע סעיף ד׳ אסור. וכן השיב לי מרן הגר״א נבנצל שליט״א שאין לדרוש דוקא בהלכות אבילות כי אולי יש חשש שהוא אבילות בפרהסיא, ולמעשה לפי מה שכתב בספר דברי סופרים לעיל אולי אין בדרשה חשש אבילות בפרהסיא ובפרט שהציבור יודעים שהוא בתוך השבעה ולא יכול להכין דרשה בדברי תורה אחר.

העולה למעשה מדברי הפוסקים:

למעשה מרן הגר״ח קניבסקי שליט״א השיב לי בתשובה שאפילו בהל׳ אבילות אין ראוי לדרוש, ומרן הגר״א נבנצל שליט״א כתב לי שאין לו לדרוש אא״כ אין מישהו אחר לדרוש, ואין לו לדרוש בהלכות אבילות מחשש אבילות בפרהסיא. וכן דעת הגר״ש דבליצקי זצוק״ל והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א שאין לדרוש אפילו בהל׳ אבילות (רשימות הגר״י שוב שליט״א). אמנם הגר״א שלזינגר שליט״א כתב לי בזה וז״ל: כידוע אין אבילות בפרהסיא, ואם הוא נוהג במשך כל השנה לדרוש בבית הכנסת יכול לעשות זאת גם בתוך שבעה, ובפרט שאין אבילות בשבת כלל רק בדברים שבצנעה.

ובמח״ס מנחת חן הגרנ״א אהלבוים שליט״א כתב לי וז״ל: ונראה דמותר לרב בית הכנסת לתת דרשת בשבת מכמה טעמים, א) לפי מה שכתב הש״ך ביו״ד (סי׳ שפ״ד סק״ג) על מש״כ המחבר שם בשו״ע (סעי׳ ב׳) ״אם האבל כהן ואין בבית הכנסת כהן אחר אסור לו לעלות לקרות בתורה״, וכתב הש״ך דכל זה רק בחול, אבל בשבת אם האבל כהן ואין כהן אחר בביהכנ״ס מותר לו לעלות ״משום דאל״כ הוי לי׳ אבילות בפרהסיא, ואין אבילות בפרהסיא נוהג בשבת״, עיי״ש, - וא״כ נראה דה״ה

בניד״ד כשדרכו של הרב לתת דרשות בקביעות בכל שבת ושבת, אין לו למנוע מחמת אבילות, משום דהו״ל אבילות דפרהסיא, ואין אבילות דפרהסיא נוהג בשבת, ב) ועוד טעמא להתירא להרב לדרוש דרשות בשבת, דהנה המחבר שם בשו״ע (סי׳ שפ״ד סעי׳ ד׳) פסק דאבל אינו רשאי ללמוד עם אחרים אפילו הלכות אבילות ודברים המותרים, וביאר בטור דאיכא פרסום טפי ואסור, ובלבוש הטעם שבלומד עם אחרים יש בו שמחה, - אולם כתב הש״ך שם סק״ב, דאם האבל הוא מלמד תינוקות מותר לו ללמוד עם התינוקות, והטעם שדינו כרבים צריכים לו שכתב המחבר (בסעי׳ א׳, וסעי׳ ד׳) דאם רבים צריכים לו מותר לו ללמוד עמהם, וכ״כ בחכמת אדם (כלל קס״ה סעי׳ ו׳).

ובערוך השולחן (סי׳ שפ״ד סעי׳ ו׳) הוסיף וכתב, וז״ל: ״אם רבים צריכים לתורתו, כגון שהוא ראש ישיבה ואין אחר במקומו, וכן בזמן הש״ס שהיו דורשים לרבים דינים והלכות מותר וכו׳, וכן הרב היושב על כסא הוראה מותר לו להשיב כל שאלות איסור והיתר ומחוייב להשיב, עכ״ל.

ושוב ראיתי בספר הליכות שלמה הל׳ פסח (פרק ב׳ סעיף ז׳) שפסק לגבי דרשת שבת הגדול שרב שמנהגו לדרוש בשבת הגדול דיני הפסח הלכה למעשה, ואין מי שימלא מקומו כראוי, מותר לו לדרוש בשבת זו אף בתוך אבילות שבעה. וציין לדברי השו״ע שם דהיכא דרבים צריכים לו להתלמד ואין שם אחר אלא הוא מותר. ובהערה 19 הביא דהא דלא התיר הגרשז״א זצ״ל מטעם אבילות בפרהסיא אולי משום דיש לתלות שלא נתיישבה דעתו לדרוש וכדומה ולא יתלו הדבר באבילות. ובספר שמירת שבת כהלכתה חלק ב׳ (פרק ס״ה הערה מ״ה) כתב דאם אבל רגיל ללמד תורה ברבים יש לומר דאם אינו מלמד את שיעורו הקבוע בו ביום הוה כאבילות בפרהסיא וראה עוד שם כמה מ״מ חשובות בענין הל׳ לימוד בימי אבילות.

סימן רנב

יארצייט בשנה בפשוטה כשנפטר בשנה מעוברת

בדבר השאלה שנשאלתי הרבה מאנשים שנפטרו הורים בשנה מעוברת מתי קובעים היארצייט בשנה פשוטה, ובפרט במי שנפטר בשנה מעוברת ביום ל׳ אדר ראשון שהוא יום א׳ דראש חודש, מתי קובעים היארצייט בשנה פשוטה, האם הוא בראש חודש אדר, או ל׳ שבט כיון שאולי אדר ראשון לענין שנה פשוטה הוי כמו שבט ואולי בשנה פשוטה שחודש שבט חסר צריך לשמור את היארצייט בכ״ט שבט, ע״ד דברי השואל.

והנה התשובה לכך מבואר בדברי המגן אברהם (או״ח סימן תקס״ח) ובמשנה ברורה (ס״ק מ״ב) והדברים ברורים שאם מת בשנה מעוברת בא׳ דראש חודש אדר בין אדר ראשון דהיינו ל׳ שבט, בין ראש חודש אדר שני היינו ל׳ אדר א׳, היארצייט בשנה

פשוטה הוא א׳ דראש חודש אדר. ולא בכ״ט בו, דלעולם אדר ראשון של שנה פשוטה עומד תחת אדר שני של שנה מעוברת.

אולם עוד מצאנו שיטה מחודשת של מרן בעל האגרות משה זצ״ל במה שכתב בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ (סימן קנ״ט אות ג׳) שבמקרה שמת בל׳ אדר א׳ יש טעם וסברא לומר שיש לקבוע היארצייט בראש חודש ניסן מאחר דבשנה שעברה כל חודש אדר ראשון עדיין היה חי. ושמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א שנהנה מהסברא של בעל האגרות משה ואמר לי להורות כדבריו לעשות יארצייט בראש חודש ניסן.

אמנם בערוך השלחן (סימן תקס״ח סעיף ו׳) כתב דצריך לשמור את היארצייט ביום א׳ דראש חדש אדר, וכן כתב בגשר החיים (פרק ל״ב אות י׳) וכן בספר כל בו הל׳ אבילות (עמוד שצ״ו). וכן בספר כל בו ליארצייט (פרק ג׳ סימן ב׳ סעיף ה׳). וראה עוד בספר בירור הלכה (חלק א׳ עמוד קל״ה).

אבן העזר

הלכות הרחקות מן העריות

סימן רנג

אשה שעובדת בחינוך מיוחד אם מותרת להחזיק יד של ילד לצורך לימוד כתיבה

שאלה: נשאלתי מאשה שעובדת במסגרת של חינוך מיוחד, לפעמים בבית ספר ולפעמים אנשים מגיעים לבית שלה, יש גם מקרים של ED SPECIAL שצריכים עזרה להחזיק עטים וכדומה, ומשום כך הסתפקת איך דנים ילדים כאלו בהלכות של נגיעה ויחוד ואם יכולים לקחת אשה להיות מורה בכה״ג כשיש צורך בכך שהם מיוחדים לעזור לילדים כאלו ועוד כמה פרטים.

תשובה: והנה מצוי בזמנינו הרבה נשים שהם מורות לילדים שצריכים ללמוד במסגרת לימוד הנקרא ״חינוך מיוחד״, וישנם ילדים עם בעיות מסוימות מסוגים שונים. ועכ״פ בענין נגיעה בין המורה לתלמיד, לפעמים במקום הצורך אם יש חשש שהילד יכול להסתכן את עצמו או אחרים, וכגון שהוא רוצה לצאת לכביש וכדומה, פשוט שמותר לאשה (מורה) לנגוע בו ולקחת אותו ביד וכדומה (שאינו דרך חיבה כלל) ולהפסיק אותו מלהמשיך בדרכו וכדומה אפילו מעל גיל תשע שנים. וכיון שאין דומה ילד אחד לשני במסגרת הנ״ל, לכן בכל מקרה כדאי שהאשה או בעלה יתייעץ עם מורי הוראה לברר כיצד עליהם לנהוג במקרה כזה שצריך לנגוע בילד וכדומה, וכן כשצריכים לעזור לילד להחזיק עט וכדומה וצריך לנגוע בו כל יום. ולכן באנו כאן להביא את כללי הדין מה שנלענ״ד אבל כמובן שכל פרט בכל מקרה יכול להשתנות ולכן תמיד צריכים לברר לפי הענין.

לפעמים יש ילד שלמרות שצריך הרבה עזרה ותמיכה בעניני לימודים וכדומה, מ״מ מבחינת לסכן את עצמו אין אצלו חשש, ולכן יש לברר מאיזה גיל מותר בנגיעה, ויש לחלק הנידון לב׳ הלכות חמורות, א׳ הלכות נגיעה בין מורה לקטן, ב׳ איסור יחוד עם קטנים. באיסור נגיעה בקטנים הארכנו כבר בספרי אהל יעקב הל׳ הרחקות מן העריות (אבן העזר סימן כ״א סעיף ז׳) בכל מיני פרטים הנוגעים לאיסור נגיעה בעריות ובנידון דידן מאחד שמדובר במורה וכדומה וברוב מקרים נחשבים כעבידתיה טרודים, לכן הנידון יותר קל להתיר.

והנה דנו הפוסקים מאיזה גיל אסור לנגוע בקטן, ומצאנו לענין לחבק בת אחיו מעל גיל שלש, כמו שראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ב' שכתב, דאולי מותר לפי מה שכתב החלקת מחוקק (ס"ק ט') שרשאי לחבק את אחותו הקטנה. אמנם באמת טעמו של החלקת מחוקק הוא משום שזה לחיבת קורבה ולא לחיבת אישות, וכיון שלאו קרובים נקראים שהרי מותרים הם בחיתון אין היתר לחבק בת אחיו או בת אחותו הקטנה. ועי' בהליכות שלמה הלכות תפילה (פרק כ' סעיף ט') שכן הכריע הגרשז"א זצ"ל, ובארחות הלכה שם הביא דרבינו זצ"ל מאוד נתרעם על מי שרצה לומר שגם לענין איסור יחוד יש מקום להקל בזה בזמנינו דעדיין אינה ראויה לביאה, דודאי איסור גמור הוא משלש שנים ואילך. והכא יש לדון שמדובר לא בחיבוק וכדומה אלא בנגיעה שלא בכוונה להנות אלא משום עבידתיה טריד וכדומה אולי קיל טפי.

ואחרי כל זה ראיתי לא מזמן שיצא לאור ספר ישא יוסף חלק ו' (סימן ס"ג) שנשאל אודות הנהגה הראויה למטפלת בילידם בחינוך מיוחד, והביא שם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש ג' דרגות בהנהגה הראויה בזה א. בנגיעה שאינה של חיבה כגון לתופשו כדי להרגיעו מכעסו וכדומה מותר גם בגיל מבוגר. ב. בנגיעה של חיבה כגון "ליטפה" לעודד הילד, שלדעת המומחים יש בזה תועלת לחינוכם, עד גיל תשע מותר במקום הצורך, אבל יש למעט כמה דאפשר. ג. בילדים מעל גיל תשע אפשר להקל בדוחק בחלק הגוף המכוסה בבגדים אבל לא בגוף הילד.

ובירתי השאלה הנ"ל עם כמה מחשובי הפוסקים שליט"א וכדרכה של תורה מצאנו מח' לכאן ולכאן, הגר"י ליברמן זצ"ל במח"ס משנת יוסף כתב לי לגבי נגיעה, הגם שאינו של חיבה, לא עדיפה מרופא שעדיף שאיש יטפל באיש ואשה באשה, וכאן אין זו סכנה של טיפול רפואי. וכבר כתבנו בזה במקו"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ח סי' א). לכן תשתדל מה שפחות לנגוע בילד גם באין שום כונת חיבה.

והגר"א ווייס שליט"א במח"ס מנחת אשר כתב לי לגבי נגיעה הלא ידוע שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן (סהמ"צ ל"ת שנ"ג) אם קריבה בערוה אסורה מן התורה או מדרבנן, ולדעת הרמב"ם יש בזה איסור תורה, וכ"ה בבית שמואל אבן העזר סימן ל"א ס"ק א') מ"מ אין זה אלא בנגיעה שיש בה קירבה וחיבה, ואף שמדברי הבית יוסף יורה דעה סימן קצ"ה משמע שכל נגיעה אסורה ולא רק נגיעת חיבה, כבר כתב הש"ך שם (ס"ק כ') להקל בזה, עי"ש.

ונראה דנגיעת מטפלת בילדים אינה נגיעת חיבה כלל ואינה דומה כלל להרגל דבר שבין איש לאשה, אך אם אפשר הדבר יש להקפיד לנגוע דרך בגד ללא נגיעת בשר, ואין להאריך במקום שאמרו לקצר.

הגר"י טשזנר שליט"א (גאב"ד אופקים ומח"ס שערי תורת הבית ועוד) כתב לי לגבי מורה שצריכה להחזיק יד של ילד, אם זה לצורך חינוך ולא לדרך חיבה, כגון שצריכה ללמד אותו איך להחזיק עט כדי לכתוב בו, אפשר להקל. אבל אם יש בזה משום קירבה,

גם לצורך חינוך אסור. וכגון ללטף אותו או להחזיק ידו דרך חיבה.

הגאון רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א
דומ"ץ חסידי סקווירא בורו פארק
ומח"ס שו"ת משיב נבונים כתב לי וז"ל: ועל השאלה השלישית במי שאשתו מלמדת ילדים בבית ספר לחינוך מיוחד, והיא צריכה לפי הצורך להחזיק היד של הילד אם מותר, ולכאורה נלע"ד דזה פשוט ומבואר בשו"ע אהע"ז (סימן כא סעי' ה) עיי"ש במחבר: אסור להשתמש באשה בין גדולה בין קטנה כו' שמא יבא לידי הרהור עבירה, באיזה שמוש אמרו, ברחיצת פניו ידיו ורגליו כו', ובהגה: הביא מתשובות הרשב"א (חלק א סימן אלף קמח) להקל בכל אלה, דלא אסרו דברים של חבה רק באשתו נדה. ועיי"ש עוד בשם מהר"ם שהתיר לרחוץ מעובדות כוכבים שפחות במקום שרוב בני אדם מצויים, וכתב על זה 'וכן נוהגים', דכל שאינו עושה דרך חבה רק כוונתו לשם שמים מותר, לכן נהגו להקל בדברים אלו, עיי"ש. וע"ע בדרכי תשובה (יו"ד סימן קנז ס"ק ח) לגבי רופא ישראל, דכל שאינו דרך חיבה אין איסור. וה"ה בנדון דידן דודאי אין כוונתה דרך חיבה ואין חשש הרהור ומירי בקטן, דשרי. ואם יכולה שלא ליגע בבשרו ממש אלא דרך בגדו, וגם תשתדל שלא תגע בו אלא זמן קצר קיל יותר, עיין בתוס' סוטה (יט, א ד"ה וכהן מניח).

העולה לדינא: אשה שעובדת במסגרת של חינוך מיוחד, יש מקרים שמתירים לה לנגוע בילד עד גיל בר מצוה על ידי הפסק בגד וכדומה, ואם הוא במקום של סכנה כמו שמצוי לפעמים שיש ילד שהוא מסכן אחרים מותר לנגוע בו כדי למנוע הסכנה כמובן.

סימן רנד

בבייביסיטר להפריד קטנים שמתקוטטים ביניהם על ידי נגיעה

שאלה: בחורה צעירה שעובדת כבייביסיטר אצל משפחה ברוכה ילדים בלי עין הרע, התקשרה לבית הוראה ונפשה בשאלתה, שהרי יש להם ילדים מעל גיל תשע והם מתקוטטים אחד עם השני, והיא רוצה להפרידם, האם זה מותר או שיש איסור נגיעה כיון שהם מעל בני תשע?

תשובה: והנה נביא כאן רק הוראות של גדולי ההוראה בזה, בספר אשרי האיש אבן העזר (פרק י"ג סעיף כ') פסקי מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שפסק לגבי מורה בבית ספר שיש שם ילדים בני אחד עשרה, אם הם מתקוטטים, מותר לה למשוך ילד אחד כדי להפריד ביניהם, שאינו דרך חיבה. ועוד הביא שם (סעיף י"ג) שבחורה שעובדת עם פגועי מח, וצריכה ללטף אותם ולשים יד על הכתף, אפשר להקל לשים יד על הכתף עד גיל תשע. הגר"י טשזנר שליט"א כתב לי וז"ל: מצד ההלכה ודאי מותר שהרי אין זו נגיעה של חיבה. אמנם מצד מציאות הדברים

בזמנינו צריכה לשקול היטב האם כדאי להתערב פיזית בזה. א. היא עצמה יכולה לקבל עי״ז מכות חזקות. ב. יתכן שמתוך הסכסוך היא תרביץ לאחד מהם ולפי חוקי הסדום של מדינה זו ההורים או הילד עצמו יכולים לתבוע אותה בדיניהם. ואף אם לא הרביצה לאף אחד אם הילד יכעס עליה ויעליל עליה שהרביצה לו, הוא גם כן יכול לתבוע אותה, ואם יקבלו גירסתו וזה מצוי היא עלולה לקבל עונש כבד. הגר״י רוטנברג שליט״א מח״ס מנחת פרי הורה לי שבחורה אחראית על ילדים ופעמים מתקוטטים בניהם מותר להפרידם כיון דלא הוי דרך חיבה. ממו״ר הגר״מ דייטש שליט״א הורה לי למעשה להקל בזה מכמה טעמים ובפרט שהיא בעבידתיה טריד.

סימן רנה

אם מותר לאשה לשאול או לשכור בגדים מקרובות משפחה וכיו״ב ובעלה מסתכל בבגדי צבעונים של אחרים

שאלה: בגמ׳ במסכת עבודה זרה דף כ: מובא שיש איסור לאיש להסתכל בבגדי צבעונים של נשים, כיון שיבוא לידי הרהור באשה שזה אסור, וכך מובא בשו״ע אבן העזר (סימן כ״א סעיף א׳), נשאלתי לפי זה האם מותר לאשה לשאול וללבוש בגדי צבעונים של נשים אחרות שבעלה מכיר אותם, האם אומרים שעכשיו הוא מסתכל על בגדי צבעונים של אשתו, או שמא היות ואשתו היא זאתי שלובשת אותם אין בזה שום חשש הרהור?

תשובה: הגמ׳ שם מביא שיש איסור להסתכל בבגדי צבעונים של נשים, וזה איסור שקיים כל עוד שמכיר את בעלי הבגדים גם כשהם שטוחים, ולפי זה צריכים לעורר במה שמצוי במעונות הקיץ לפעמים נשים תולים את הכביסה שלהם בחוץ, זה בדיוק הדוגמא של הגמ׳ שמשם דנים להחמיר להסתכל בבגדי צבעונים השטוחי. הטעם של האיסור כתוב ברש״י ולא בבגדי צבע של אשה (ע״ז כ׳ ע״ב) שזוכר את האשה כמו שהיא לבושה בהן, שמייפין אותה ומהרהר אחריה עכ״ל. ויש לעיין בנידון דידן אם עצם מה שהיא לובשת בגד של מישהו אחר שהוא מכיר אמור להביא אותו למצב של הרהור בנשים אחרים או לא.

ולענין אגב לפני שנכתוב ההוראה בשאלה דידן, יש להעיר מדברי המשנה ברורה אודות מה שיש לדון האם כל האיסור הוא כל הסתכלות בבגדים או דוקא הסתכלות בכוונה להנות, ואילו ראיה בעלמא מותר. דהנה במ״ב (סי׳ ע״ה ס״ק י״ח) כתב דאסור לכוין ליהנות מדיבור של אשת איש, שהרי אפילו בבגדיה אסור ״להסתכל ליהנות״ עכ״ל, אמנם דבריו צ״ע, דבפשטות דין הנ״ל נאמר גם אם אינו מכוין להנות, אלא כיון שמסתכל בו אסרו חז״ל שמא יבוא לידי הרהור, וגם לדברי היש״ש (כתובות פ״ב סי׳ ג׳) שכתב וז״ל: ונראה דדוקא להסתכל קאמר, דומיא דהמסתכל בקשת שהוא דרך עיון

והבטה, אבל דרך ראיה בעלמא שרי עכ״ל, אבל גם לדעתו ההסתכלות אסורה גם אם אין לו כוונה להנות, כיון דההסתכלות מביא לידי הרהור.

ואין להקשות על הישׁ״ש מהא דאמרו שם בע״ז, מנא לאשפורי היכי יהבינן הא קא מסתכל ע״כ, (ודחו משום דבעבידתיה טריד) דודאי כובס שהוא עסוק בתקון הבגד מסתכל בו בדרך עיון והבטה, שהוא נצרך לעבודתו, ולכן אמרו דטעם ההיתר משום דבעבידתיה טרוד, אבל היכא שהוא בראיה בעלמא מותר בכל גווני, ואפילו ראיית פנים של אשת איש אם זה בדרך ראיה בעלמא שרי, כמ״ש שם הישׁ״ש בהמשך, וכ״כ הפמ״ג והעתיקו המ״ב (ע״ה ס״ק ז׳) אם לא מצד המוסר או אדם חשוב.

ומצינו עוד הגדרה בענין הנ״ל של ראיה והסתכלות בדברי הביה״ל (סוסי׳ רכ״ה), שכתב שם לענין הרואה בריאות נאות אפילו עכו״ם דמברך שככה לו בעולמו, דאף דאסור להסתכל בצלם אדם רשע, היינו דוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בדמותו וצלמו אסור, אבל הסתכלות בעלמא שרי, ולענין אשה אפילו סתם הסתכלות אסור עכ״ד, נמצא לפ״ז דיש לנו שלשה הגדרות, א׳ ראיה בעלמא דשרי אפילו באשה, ב׳ הסתכלות של התבוננות ממש בדמותו וצלמו זה אסור גם באיש עכו״ם, והסתכלות בינונית דבאשה אסור ובעכו״ם שרי.

ונחזור לענינינו שנראה דיש מקום ללמד זכות למקילים בזה, וראיה מהא דאיתא בגמרא (קידושין ע׳ ע״א) דאסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה, בין שפחה בין משוחררת שמא יבוא לידי הרהור עבירה, באיזה שימוש אמרו ברחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו ומזיגת הכוס (שו״ע שם כ״א ס״ה) וכתב הרמ״א וי״א דכל זה אינו אסור רק במקום יחוד, אבל במקום שרוב בני אדם מצויים כגון במרחץ מותר לרחוץ מגויות שפחות וכן נוהגים עכ״ל.

והבית שמואל (שם ס״ק י׳) בשם הדרישה כתב שהוא מיקל ג״כ הואיל ודבר עבדות הוא, ושוב הביא בשם הב״ח שראה במרדכי ישן שמותר לרחוץ משפחה אם יכול ליזהר מהרהור והנמנע יתברך ע״כ, וכ״כ שם החלק״מ, ובעזר מקודש שם כתב וז״ל: אודות הצעת המטה והבאת אוכלים ומשקים לשלחן ע״י משרתת נוהגים להקל, מצד שסומכים על הסוברים שכשיש שם רבים אין קפידא בזה, וכן הוא כשאשתו עמו אין קפידא וכן בכל אופן דלא שייך איסור יחוד עכ״ל.

ולפי דבריו י״ל דכמו דשירות באשה שאסרו חז״ל מטעם שמא יבוא להרהור עבירה כנ״ל, ועם כל זאת לא נאסר הדבר במקום רבים או כשאשתו עמו, דאז לא חיישינן שיבוא לידי הרהור, א״כ ה״ה בנדו״ד אין לחוש, וגם אם אשתו לבושה בבגד חברתה ואחותה שהוא מכירם, מ״מ אין לאסור משום חשש שיבוא לידי הרהור, כמו שמותר אפילו לרחוץ במרחץ מגויות שפחות או שאר השתמשות שאסרו חז״ל משום שמא יבוא להרהור וכדברי העזר מקודש, ובפרט דיתכן סברא דאם אשתו לובשתו אין בזה הרהור כ״כ.

ויש פוסקים שהחמירו בזה בכל אופן ובפרט כשאדם מכיר את עצמו שאכן כן יבוא לידי הרהור, אך בדרך כלל כשאחד שואל שאלה דידן ואומר שאין אצלו חששות של הרהור, מתירים לו הסתכלות בבגדים האלו, ואין חשש איסור, וכך הורו לי כמה מגדולי ההוראה שליט״א.

סימן רנו

בענין צלם או פועל אחר לעבוד באולם של בנות בקייטנה כשהם שרים

שאלה: בדבר השאלה אודות צלם שקיבל עבודה לצלם אירוע של מקהלה של בנות בני גיל שש עשרה ולמטה לשיר מול נשים ובנות, והוא עצמו אמור לצלם את האירוע האם ניתן ללמד זכות להתיר לו לעבוד שם בשעת השירים והאם מותר לבנות לשיר כשנמצא שם גבר יהודי או שמא יש כאן איסור של לפני עור. וזה מצוי מאוד עכשיו במחנות הקיץ של בנות שיש לפעמים גברים שמסתובבים או עובדים כפועלים באולם של המחנה ויש לפעמים שירה של הבנות, ויש קול אשה האם מותר להם להיות נוכח באותו אולם בשעה ששרים הבנות?

תשובה: נלענ״ד שלכתחילה עדיף לא לקחת עבודה כזה, או להיות נוכח בשעת השירה, אך מי שמיקל בזה יש לו על מה לסמוך ובפרט אם הוא מתכוון לא לשמוע.

והנה בביאור סברת המתירים בכה״ג לכאורה ניתן לעיין בביאור ההיתר של עבידתיה טריד בעניני עריות, האם נאמר סברא כזה או לא, היות והגבר טרוד לצלם ולתפוס את התמונות הכי יפות אולי זה נחשב כטרוד בעבודה שלו ואין חשש שיבוא להרהור, מאידך אפשר לומר שאין היתר של עבידתיה טריד כשהגבר מתעסק עם הנשים עצמם ויש לעיין בזה.

איתא בגמ׳ עבודה זרה דף כ: דאסור להסתכל בחמור וחמורה שמזדווגין שמא יגיע לידי הרהור, ובהמשך הגמ׳ איתא דאמר רב יהודה מין במיו מותר להכניס כמחול כבשפופרת מושם דעבידתיה טריד, ופירש רש״י שלבו על מלאכתו ושוכח בהרהור. ומינה ילפינן בגמ׳ לכובס שמותר ליתן לו בגדי נוי של אשה משום שבעבידתיה טריד. והאי מימרא דרבי יהודה דשרי מכחול בשפופרת איתא נמי בגמ׳ בב״מ דף צא. ופסק בשו״ע אבן העזר (סימן כ״ג סעיף ג׳) שמותר להרביע בהמה עי׳ שם.

הנה מצאנו בכמה מקורות בחז״ל ובפוסקים שיש סברא להתיר ענינים הנוגעים לעריות אם טריד בעבידתיה אפילו כשמתעסק עם הנשים עצמם, וכן מצאנו בראשונים ובפוסקים שהתירו רופא לרפאות אשה וכו׳. עוד מצאנו בהמשך הגמ׳ לגבי הסתכלות בבגדי צבע של אשה, דאמר רב חסדא נהני מילי בעתיקי אבל בחדתי לית לן בה. דאי לא תימא הכי אנן מנא לאשפורי היכי יהבינן הא קא מסתכל. ולטעמיך הא

דאמר רב יהודה מין במינו וכו׳ אלא בעבידתיה טריד ה״נ בעבידתיה טריד, ונחלקו רבותינו הראשונים האם דינו של רב חסדא דאמר שרק בעתיקי אסור אבל בחדתי שרי נדחה לגמרי כיון שדחו ראייתו מכובס, או דילמא הדין שחידש נשאר, היינו דמותר להסתכל בבגדי צבע חדשים, אע״פ שראייתו מכובס נדחתה.

ויותר מזה מצאנו בש״ך יורה דעה (סימן קצ״ה ס״ק כ׳) דהמנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או נכרי. אע״פ שיש רופאים אחרים גוים, וכן עושים שאר ממששים אחרים, וכך כתב עוד הרבה אחרונים שם כיון שטרוד בעבודה שלו, נמצא שיש כאן כמה מקורות שמצאנו היתר שאין חשש הרהור בעריות כשטרוד בעבודה. ויש לעיין בנידון דידן כמה נחוץ לסמוך על סברא כזה, ועוד האם באמת התקבל הקולא.

והנה ראיתי עוד ברבינו יונה שכתב בברכות דף יז. מדפי הרי״ף דאפילו בשעה שמנגנת אם הוא יכול לכוין בלבו לתפלתו בענין שאינו שומע אותה ואינו משים לבו אליה מותר, ואין לו להפסיק קריאתו עכ״ל. וא״כ אולי ה״ה בנידון דידן נאמר כן, אבל באמת שאינו דומה להתם, דשם הוא מתרכז בקריאתו ואינו רוצה לשמוע אותה כלל, דאינו משים לבו כלל לשירה והזמר, ולכן ס״ל לרבינו יונה אדין בזה דין של קול באשה ערוה, וראה עוד בחזון איש או״ח (סימן טז ס״ק יא) אם המרדכי בשם הרא״מ חולק עליו, וכן אם בכלל זה היתר לכתחילה.

ומעתה בנידון דידן היות וכל הטעם שאסרו בשו״ע (אבן העזר סימן כ״א סעיף א׳) את קול אשה ערוה משום שזה מביא לידי הרהור, כמ״ש הלבוש שם, ואם כן כאן שייך לומר בזה היסוד של עבידתיה טריד שהבאנו לעיל.

ואע״פ שהבאת תשובות אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ (סימן ס״ב אות א׳) שמעיקר הדין יש כעין סברות של טרדא וחשש מירתת למציל לעבוד בים עם נשים שרוחצות שם, והרי רואים שהתיר מעיקר הדין לאשה ללכת לשחות בים עם מציל אע״פ שאין מצילה, כיון שהוא עסוק בדברים שצריך להיות עסוק בהם, מ״מ אף שם כתב שאין להקל בזה לאשה ירא שמים וכו׳ כיון שעדיין יש חששות, ואע״פ שאין לדמות נידון דידן לשם, מ״מ רואים שזה לא לכתחילה לעשות משהו שיכול לגרום להרהור או לשים עין על אשה או בחורה וכו׳, ולכן אף לדבריו נכון למנוע מלקבל עבודה כזה.

ובאמת שמצאנו כבר שדנו הפוסקים שנידון דומה כגון שבנות שרים באוטובוס ויש להם נהג והוא טרוד בנהיגה האם עליהם למנוע מלשיר באוטובוס, ובספר הליכות שלמה ועוד מקומות הביאו דעתו הגדול של הגרשז״א זצ״ל שלא רצה להתיר על סמך עבדותו טריד רק צידד אולי להקל. וכן נקט עוד הרבה פוסקים, ועוד מצאנו סברא להחמיר בזה כי יש מלאכות שאין הראש טרוד כ״כ ובפרט אם הוא מומחה בדבר וקשה לומר שהוא ממש עסוק ולא יבוא לידי הרהור, וכעין מה שראיתי בספר חוט שני

(סימן כ״א עמוד ע׳) לגבי אשה שתעשה עיסוי רפואי לאיש, דיכולה לגם להרה בהאי שעתא ולעשות שניהם יחד, אע״פ שעסוקה בעבודה שלה ולא אמרינן עבידתיה טריד, ואע״פ שמצאנו בשו״ת בית שערים או״ח (סימן ל״ג) שכן נקט לקולא לגבי קול זמר של אשה לומר הסברא של עבידתיה טריד, מ״מ הוא גם כתב שמכוער הדבר ולכן קשה מאוד להתיר לכתחילה, ואינו אלא הכא מבחינה שמי שמיקל בזה יש לו על מה לסמוך, אך מן הראוי למנוע מזה. ושמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א שאין להקל בזה אא״כ הוא מתכוון לא לשמוע לשירים בתוך עבודת הצילומים וכדומה.

וראיתי עוד שנשאל בזה הגאון רבי יחזקאל רוטה זצ״ל בעל העמק התשובה והוא השיב שמצד ההלכה יש להתיר מטעם דבעבידתיה קא טריד, אבל בודאי אם מונע עצמו מלשמוע בקול זמרן, כגון שסותם את אזניו וכדומה, תבוא עליו ברכה על ראשון וקדוש יאמר לו.

סימן רנז

כיסוי ראש לאלמנה וגרושה

שאלה: אלמנה או גרושה שמתלוננים שקשה להם ללכת עם כיסוי ראש כיון שחוששים שלא ירצו להתחתן איתם, האם יש מקום להקל בשעת הדחק לא ללכת עם כיסוי ראש?

תשובה: והנה בשו״ע (אה״ע סי׳ כא סעי׳ ב) כתב וז״ל, לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש, עכ״ל. וכתב החלקת מחוקק (ס״ק ב) וז״ל, פנויה בעולה קאמר אבל בתולה אמרינן (כתובות טו:), דיוצאת בהינומא וראשה פרוע, עכ״ל. וכעין זה כתב בבית שמואל (ס״ק ה) וז״ל, היינו אלמנה או גרושה אבל בתולה מותר, עכ״ל. וטעמא שפירשו כן, שודאי אין כוונת המחבר שכל פנויה חייבת בכסוי הראש ואפילו בתולה, שהרי מוכח במשנה בכתובות (טו:) שבתולה יוצאת לחופה וראשה פרוע, ולכן כתבו שכוונת המחבר לפנויה שנבעלה, שכיון שנבעלה חייבת מעתה בכסוי הראש. והיוצא מזה שלכו״ע אלמנה או גרושה מן הנישואין חייבת בכסוי הראש.

הב״ח וביאור הגר״א הביאו מקור דאף אלמנה וגרושה חייבות בכיסוי, מהא דקאמר בכתובות (דף עב.) תנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש ולא קאמר אזהרה לאשה, נראה דהוא מן התורה. וכך נקט בשו״ת מחזה אליהו (סימן קי״ח).

אמנם ידוע שבשו״ת אגרות משה (אה״ע א סי׳ נז), נשאל לענין אלמנה שצריכה לפרנס בניה, ואינה מוצאת מקום להשתכר אלא אם לא תכסה ראשה. וכתב שכיון שכסוי ראש אלמנה פנויה אינו מדאורייתא, כי אם

משום דת יהודית ומדרבנן, [שהמקור לחיוב כסוי ראש נלמד מופרע את ראש האשה, וזה מיירי באשת איש]. לכן כיון שיש צד לומר שחיוב כסוי הראש [אפילו בא"א] אינו אלא עשה, ואינו חייב ליתן בעדו אלא עד חומש, [ואין בו לא תעשה שיצטרך ליתן עבורו כל ממונו], לכן יש להתיר, כיון שהפסד זה שלא תוכל לקבל משרה שוה יותר מחומש, עיי"ש.

ובעיקר הנדון של האג"מ אם יש להתיר לאלמנה שלא לכסות שערה לצורך פרנסה, יש שכתבו שהיום שמצויות פאות נאות ואין מצוי שיקפידו כלל בשום משרד אם תכסה ראשה, יסכים האג"מ שאין להתיר דבר זה. רק שנוגע עיקר הנידון לענין אלמנה או גרושה צעירה ל"ע, שקשה לה לילך בכסוי הראש, כי יחשבו הכל שעודה נשואה ולא ידברו עבורה שידוך, האם יש מקום להתיר לה לילך פרועת הראש. ועי' באג"מ (אה"ע ח"ד סי' לב אות ד), שנשאל כעי"ז לענין גרושה שרוצה שלא יכירו שהיא גרושה, כדי שאם תפגש עם מדובר אחד [לצורך שידוך] וכבר תמצא חן בעיניו, לא יבטל הדבר לאחר שתגלה לו שהיא גרושה, והשיב שכמו שהתיר בתשובה הנ"ל משום הפסד פרנסה, כמו"כ יש להתיר לצורך זה שהוא הפסד גדול מה שצריכה שידוך, אבל כתב וז"ל, אבל צריכה לידע שבמקום שאין לה לחוש, צריכה לכסות ראשה ולא תהיה מותרת לגמרי בשביל זה, עכ"ל.

ובספר שיעורי הלכה להגר"ש פעלדר שליט"א כתב ויש להעיר קצת, מדוע לא הזכיר בתשובה באה"ע חלק א' הנ"ל, פרט זה שצריכה לידע שההיתר הוא רק למקום הצורך, וכשאין נוגע לפרנסתה צריכה לילך בכסוי הראש. ואולי הטעם פשוט, שהרי התם מיירי באשה שבעצם רוצה לכסות שערה, ורק בהליכה למשרד מוכרחה לגלות ראשה דאל"כ לא יקבלו אותה, ופשוט שבכל יום כשהיא תצא מהמשרד היא תחזור ותלבש את הפאה. משא"כ בנידון שבתשובה שבחלק ד' שהאשה הגרושה הזאת אין רצונה לילך בכסוי ראש, כיון שבזה יתפרסם שהיתה נשואה כבר, בזה הוצרך האג"מ להתנות שההיתר אכן אינו אלא כפי מה שיש צורך, ויותר מזה אין להקל.

ועכ"פ זה ברור שאין מקום להשתמש בהיתר זה של האג"מ אלא למקום הצורך, וכבר היה מקרה באשה שנתגרשה כמה שבועות לאחר נישואיה, ופחדו שאם תלך בכסוי הראש לא תמצא עוד שידוך, ושאלו בזה וקיבלו היתר עפ"ד האג"מ, ושוב לא כיסתה ראשה כלל. וזה ודאי שלא כדין, שאף האג"מ לא כתב כן אלא לפי הצורך, אבל בלא"ה עדיין מחוייבת היא בכסוי הראש.

והנה, אף שיסוד דברי האג"מ הוא לפי מה שנקט שם שכסוי ראש אלמנה וגרושה אינו מה"ת, [וכמה מגדולי האחרונים חולקים בזה וכנ"ל]. מ"מ כיון שאי"ז דעת יחידאה וכמבואר בהערה, לכן יש לסמוך על דברי האג"מ במקום הדחק, רק שתזהר שתכסה ראשה כל שאין צורך לגלות, וכמו שכתב שם האג"מ.

ועכ"פ כיון שיש חיוב עפ"י הדין לאלמנה וגרושה לכסות ראשן, [או

מדאורייתא או מדרבנן, וכנ״ל], לכן פשוט שאסור לומר דברים שבקדושה בפני שערה המגולה. ואפילו לשיטת האג״מ שהוא מדרבנן ויש להקל בו במקום הדחק וכנ״ל, מ״מ כיון שבעצם חשיב שערה ערוה, וכל שאינו מקום צורך לא הותרה לילך בגילוי שער, נראה פשוט שלענין אמירת דברים שבקדושה בפני שערה אין שום היתר.

ובספר הליכות בת ישראל (פרק ה׳ הערה ח׳) הביא דשמע מהגרשז״א זצ״ל שיש להורות לגרושות המקבלות עליהן עול מצוות, וביניהן הלומדות במוסדות לבעלי תשובה, שמן הדין אף שיתכן ואין לשערן דין ערוה ממש, ועל כן יש להקל ולומר כנגדן דברים שבקדושה כשאינן מכוסות, מ״מ חייבות הן בכיסוי, ולכל הפחות פאה נכרית ותעשה שאלת חכם, עכ״ד. וכן שמעתי להחמיר ממו״ר הגר״א נבנצל שליט״א ובפרט שהיא יכולה ללכת עם פאה נכרית.

ובספר הליכות בת ישראל שם הביא מהגרח״פ שיינברג זצ״ל שכתב אודות החידוש של האגרות משה להתיר לאלמנה לצאת בפרוע ראש במקום שנוגע לפרנסתה, אין כדאי לחפש היתרים במקום שיש עצות כגון פיאה נכרית שכמה גדולים התירו בזה, ובפרט ברשות הרבים שלכמה גדולים יש בזה איסור דאורייתא גם באלמנה, ורק במשרד אולי יש לדון בזה להתיר ולסמוך על האגרות משה ויש אריכות בזה ואין כאן מקומו, עכ״ד. ועי׳ בשו״ת מחזה אליהו שם במה שהשיג עליו.

ולמעשה גם שמעתי ממו״ר הגר״מ דייטש שליט״א שקיבל מגדולי ההוראה שאין להתיר אשה גרושה ואלמנה אפילו לצורך שידוך ופרנסה ללכת בגילוי ראש.

ואח״כ ראיתי שיצא לאור ספר ישא יוסף חלק ו׳ (סימן ע״ו) שם הביא דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל ששאלו אותו כמה פעמים לגבי שאלות בענין גרושה שבקשה לילך בפריעת ראש מפני שלדעתה כיסוי ראש מפריע לה למצוא שידוך, ופעם אחת הגיע שאלה חמורה שגרם לקושי נפשי ולא היקל בזה. אך בעת שהיו דנים איתו שגרושה זו שקשה לה ענין כיסוי הראש יכולה לחבור פאה ארוכה שדמיא לשיער טבעי, על אף שלדעת מרן זצ״ל ודאי שבנות ישראל הנשואות אין להם לילך בפאה כגון זו.

ולכן בכל מקרה, יש לעשות שאלת חכם, כיון שהפרטים משתנים בכל מקרה ובכל מקום.

סימן רנח

גרושה בתולה אם צריכה לכסות ראשה

שאלה: נשאלתי מאשה צעירה שהתגרשה סמוך אחרי החתונה ועדיין היא בתולה, האם היא צריכה לכסות את שערות ראשה, ואם כן במקום צורך גדול אפשר להקל, או היות והיא עדיין בתולה היא לא צריכה לכסות את ראשה?

תשובה: נלענ"ד שיש להורות לה במקרה כזה שהוא קשה מאוד שיכולה ללכת בלי כיסוי ראש, ובפרט לצורך שידוך ופרנסה, כן נראה מכל דברי הסוגיא הנ"ל לענין בתולה, אע"פ שהיא גרושה. וכן ראיתי בשו"ת רבבות אפרים חלק ו' (סימן תקע"א) שנקט כן.

אח"כ ראיתי בספר ישא יוסף חלק ו' (שם) שהביא דעת מרן הגרי"ש אלשיב זצ"ל באשה שהתגרשה בסמוך לנישואיה באופן שעדיין לא נבעלה. והיקל שרשאית ליילך בגילוי ראש. וטעם הדבר נראה דהואיל וכיסוי הראש בגרושה אינו מדאורייתא אלא רק דת יהודית, וחזי לאיצטרופי אותה דעה שהאיסור הוא רק אחרי שנבעלה.

הלכות יחוד

סימן רנט

בחורה ספרדיה לחזור מחתונה מאוחר בלילה באוטובוס עם הרבה אנשים

שאלה: מצוי בלילות שחוזרים מחתונה בשעות המאוחרות של הלילה, שיש בחורה ספרדיה שחוזרת מאוחר מחתונה וכדומה, ונשארת לבד באוטובוס עם כמה גברים, האם היא יכולה להמשיך איתם עד שמגיעה לביתה או שהיא חייבת לרדת?

תשובה: והנה איתא במשנה במסכת קידושין דף פ:, לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים. אבל אם הם פרוצים אפילו עשרה אסורים להתייחד. להלכה למעשה נפסק בשו"ע אבן העזר סימן כ"ב סעיף ה' שאשה אחת לא יכולה להתייחד עם הרבה אנשים אפילו כשרים, ואילו הרמ"א פסק שאשה אחת יכולה להתייחד עם ב' גברים ביום ובעיר, ובלילה עם שלשה גברים. לפי זה נתקבל אצל בני אשכנז להקל, ואילו בני

ספרדים החמירו לא להתייחד אשה א׳ אפילו עם הרבה אנשים.

לפי זה במה שנשאלנו במעשה שהיה בספרדי שנוהג בכל הדינים כשיטת מרן המחבר, האם יכול לנהוג בדין זה כדעת הרמ״א שהוא שיטת הרא״ש במקום צורך, משום הפסק הזה של מרן המחבר יוצא קושי רב מאוד בדין זה של יחוד, שאפילו במקום שיש ציבור גדול של אנשים אסור לאשה להתייחד, ולפי זה אסור לאשה לנסוע באוטובוס שיש שם רק אנשים, אם זה מצב של יחוד.

העובדא דהוי בחתונה שבאו בחורים ממקום רחוק לשמח החתן, ובגמר החתונה נשארה חברתה של הכלה שגרה באותו ישוב ששם נמצא הישיבה של הבחורים מבני עדות המזרח, ורצתה לחזור לביתה יחד עם האוטובוס של הבחורים.

והנה בנידון דידן נלענ״ד שבשעת הדחק כזה שיהיה לה קושי גדול לחזור לבית יש מקום להקל לה. ובספר אמרי יעקב אבן העזר (סימן כ״ב) העיר דבאמת קשה להבין מדוע פסק השו״ע כאן כדעת הרמב״ם בזמן שהרי״ף והרא״ש ועוד פוסקים לא ס״ל כן, והרי כבר כתב הבית יוסף בהקדמתו דהיכן ששנים משלשת עמודי ההוראה הרי״ף רמב״ם והרא״ש מסכימים לדעת אחת יש לפסוק ההלכה כמותם, ולפי זה הרי זה סותר את דבריו, ועוד מצאנו שרוב הראשונים מקילים בזה כדעת הרא״ש, ועוד מאחר ואפילו בשאלה של איסור דאורייתא אנו מקילים כדעת רוב הראשונים, והכא בפרט, שהוא איסור יחוד דרבנן למה לא ניקל.

אמנם הנסיעה היתה כרוכה במצב של יחוד לנסוע מאוחר בלילה למקום רחוק, ואף שיש להחמיר לדעת השו״ע, מ״מ אף לה יש מקום להקל בשעת הדחק ולסמוך על כך שרוב הראשונים ס״ל כדעת הרא״ש. וכבר הזכיר הש״ך ביורה דעה (סימן רמ״ב) הנהגת הוראת איסור והיתר, דאפילו במקום שרבים מחמירים אפשר לסמוך על היחיד באיסור דרבנן בשעת הדחק, וכ״ש הכא שרוב מנין ובנין של הראשונים ס״ל כהרא״ש בודאי שאפשר לסמוך עליהם בשעת הדחק. ועוד אפשר שגם הרמב״ם יודה להקל במקום שהבחורים הם בני תורה יראי שמים.

ומענין לענין באותו ענין, לגבי שאלות מצויות בין מנהג ספרדים לאשכנזים בהלכות יחוד, התעורר שאלה שהגיע למרן בעל שבט הלוי הגר״ש וואזנר זצ״ל אודות ב׳ אנשים שלומדים בחברותא בבית של אחד מהם, והגיע לשם עוזרת בית ספרדית דלפי הנוהגים ע״פ השו״ע אסור להתייחד אשה עם ב׳ אנשים, האם מותר להם להיות עמה בבית אחד כיון שאנו נוהגים כהרמ״א, או שכיון שלה אסור יש בזה משום לפני עור. והשיב, דהנה ידוע דפליגי הפוסקים אם הסובר בדבר שהוא מותר עובר בלפני עור כשנותנו להמחמיר בדבר, וכאן יש לצרף את הסוברים בדעת הרמב״ם שרק לחומרא ס״ל כן ולא מדינא, והמדובר כאן הוא על ב׳ אנשים שלרוב הפוסקים האיסור מדרבנן, ועל כן נראה דמותר.

וציינו שם לספר צפנת פענח שכתב בפירוש דברי הרמב״ם שכתב לא יתייחד איש

אחד עם נשים הרבה, וכן לא תתייחד אשה אחת אפילו עם הרבה אנשים, דבאיש אחד עם הרבה נשים האיסור הוא על האיש, ובאשה אחת עם הרבה אנשים האיסור הוא על האשה, ולפי זה אשה אשכנזית הנוהגת כהרמ"א עם ב' אנשים ספרדים אף שהם נוהגים כדעת השו"ע יהיה מותר, וכן יש להתיר לאיש אשכנזי להתייחד עם ג' נשים ספרדיות שלפי השו"ע אסור ולהרמ"א מותר. אך אין נראה כן להלכה דלפי זה יהיה מותר לב' אנשים להתייחד עם קטנה בת ג' שנים עד שתגדיל, וכן יהיה מותר לב' נשים להתייחד עם בן ט' שנים עד שיגדיל, וסתימת הפוסקים אין משמע כן.

סימן רס

אם שומרים שישנים מועילים לשמור מאיסור יחוד-שומר שנטל כדור שינה

שאלה: לפני שבוע הבאנו שאלה שנשאלנו אם צריכים להעיר מישהו שעובר על איסור יחוד באמצע השינה, כעת נביא שאלות מצויות שנשאלים בהם הרבה במקום שכן יש מספיק שומרים כגון שומר אחד ביום או ב' שומרים בלילה, האם השומרים מועילים מלהציל מאיסור יחוד גם כשהם יושנים או ששומרים מצילים מאיסור יחוד דוקא כשהם ערים. והוא מצוי גם במקרים של יחוד בין אורחת שנמצא בבית עם זוג, שקיימא לן (סימן כ"ב סעיף ג') שאשתו משמרת על בעלה מאיסור יחוד, האם אחרי שהיא הולכת לישון ובעלה והאורחת ערים יש שמירה על היחוד או לא?

וכמו כן נשאלנו הרבה שאם אחד שומר על מישהו אחר מאיסור יחוד, אלא שהוא נטל כדור שינה כדי לעזור לו להרדם חזק, האם הוא מועיל לשומר מאיסור יחוד.

והנה בספר אפי זוטרי (ס"ק ח') כתב דפשוט דלא מהני כשישנה דכמאן דליתא דמיא, ובחדר אחר ודאי דאין היתר אפילו כשאשתו עמו משום דאין אפוטרופוס לעריות, וכן כשאשתו סומא נמי הוי כמאן דליתא ואסור. וכן ראה בספר יוסף אומץ (עמוד רפ"ז) שבעל הבית אין לו היתר להתייחד עם המשרתת אחר שבני ביתו הלכו לישון, ואם הוא תלמיד חכם ולומד הוי מצוה הבאה בעבירה, ומבואר מדבריו דסבר כהאפי זוטרי דכשאשתו ישנה לא מהני השמירה. וכן השיב לי הגר"ח קניבסקי זצ"ל שראוי להחמיר בזה.

אך במאירי במסכת קידושין (דף פ:) כתב להדיא דמהני, משום דשינתה מתנדדת מאימתה של זו שאין האשה מתקנאת אלא בירך חברתה. וכן נקט בעזר מקודש (סוף סעיף ה'), וראיה לדבריו הוא לפי מה שהעיר למה אין לנו לחוש בלילה שתישן אשתו, כמו שחיישינן בב' אנשים שאחד מהן ישן, וכתב דאולי הכא אין לחוש לזה משום שהשמירה שלה מעולה ביותר מכל שומר דעלמא, ולכך יש לומר שמירתת מלסמוך על שינתה, וגם כשנראה לו שישנה בעומק אחר כל הנסיונות,

חושש שברגע שתקיץ תרגיש כיון שדעתה על זה תמיד, וגם חושש שעושה עצמה כישנה כדי לנסותו.

ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן מ' פרק י"ג אות ו') שכתב, שזה לא כל כך פשוט להחמיר, משום דהא לגבי בעלה בעיר מבואר דה"ה בסומא דיועיל משום שהסומא מרגיש מה שנעשה בבית, כל שכן אם היא סומא ונמצאת בבית דמותר משום דמרגשת במה שנעשה בבית, ואף שהוא רק בסומא, מ"מ שוב הזכיר סברא דמסתפי הבעל ממנה דילמא תקרא ליה והוא עסוק בדבר אחר, וכמו כן שיש לחוש שמא ברגע תקיץ מהשינה, ועי' בדבר הלכה (סימן ו' סעיף ח') שהיקל בסומא.

ונראה לכאורה שגם בדירה בת כמה חדרים, ואשתו ישנה בחדר אחד והאורחת בחדר השני, רשאי הבעל לעסוק בצרכיו בחדר שלישי, ולא חיישינן ליחוד עם האורחת דגם בכה"ג אשתו משמרתו, וכן מוכח מדברי החזון איש (סימן ל"ד ס"ק ה').

שומר מיוחד שלקח כדור שינה אם מועיל להיות שומר

ולענין מי שנטל כדורי שינה, עי' בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן ר"א) דחידש שאם אשתו לוקחת כדורי שינה אסור להתייחד אפילו שאשתו נמצאת לידו מפני שאין חשש שתתעורר.

ועי' בספר נטעי גבריאל (פרק מ"א הערה ח') שכתב דיש לפקפק על השבט הלוי כי סוף סוף הוא מפחד אולי תקום, ואפשר לומר שההיתר של אשתו עמו משמרתו שיש לו רגש בושה שלא לזנות כשאשתו עמו. וכן שמעתי הרבה פעמים ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, שהיות ויש חשש שהיא יכולה להתעורר כל רגע אפילו אחרי שנטלה כדור שינה, יש כאן מירתת ושפיר מצילה מאיסור יחוד.

סימן רסא

יחוד עם ב' גברים א' כשר וא' פרוץ בשעות היום

שאלה: נשאלתי כיצד מורין להלכה למעשה במי שמתייחד עם ב' גברים שמדינא דגמ' מותר, אך אם אחד מהם הוא כשר ואחד מהם פרוץ האם גם מותר להתייחד עמהם?

תשובה: והנה איתא במתני' במסכת קידושין דף פ. אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, ואיתא שם בגמ' ולא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי לא. ונחלקו הראשונים האם סתם בני אדם חישיב כשרים לענין זה, מלבד מי שיודע שהוא פרוץ או להיפך סתם בני אדם חשיבי פרוצים. ובשו"ע פסק כדעת הרמב"ם שחשש שסתם בני אדם הם פרוצים וממילא החמיר בסימן כב סעיף ה' וז"ל: לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה. והרמ"א שם כתב סתם אנשים כשרים הם, ולכן לדעת הרמ"א מותר לאשה א' להתייחד

עם ב׳ אנשים. ואילו לבני ספרדים אע״פ שנראה מדברי השו״ע שיש להחמיר בזה אא״כ הם ידועים ככשרים, מ״מ מנהג ההוראה אצל בני הספרדים הוא להקל בזה, ראה בבן איש חי פרשת שופטים אות ח׳ שהיקל בזה, וכן היה מורה הגרי״ש אלישיב זצ״ל.

ויש לעיין במקרה שאחד כשר ואחד פרוץ האם ניתן להקל בזה בשעות היום, כי אילו בלילה אפילו בשניהם כשרים כבר כתב הרמ״א שצריכים ג׳ אנשים. ונראה שיש לומר סברא להקל בזה דכשם שסיבת ההיתר להתייחד עם ב׳ כשרים הוא כיון שמתביישים אחד מול השני, אולי בנידון דידן גם כן ניתן לומר שהכשר מתבייש מהפרוץ, והפרוץ לא יעשה שום דבר לפני הכשר. ואפילו אם תמצא לומר שהפרוץ לא מתבייש בפני הכשר, מ״מ אולי האשה לא תרצה לעשות עבירה כיון שהכשר יגלה סודה.

והנה בפתחי תשובה (ס״ק ד׳) הביא דעת הנודע ביהודה שהחמיר דדוקא ב׳ אנשים כשרים מהני. וכן דעת השו״ת שב יעקב מובא בפ״ת שם דאם אחד פרוץ ואחד כשר אסור, אבל אם אחד נכרי ואחד ישראל כשר מותר, ודלא כדעת המהרש״ל דס״ל להקל באם אחד פרוץ ואחד כשר. ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ה׳ (סימן ר״ב אות א׳), ובספר דבר הלכה (סימן ט׳ סעיף ה׳).

נמצא שנחלקו גדולי האחרונים בזה, הפ״ת הביא כמה אחרונים שהחמירו מסברא שאין הפרוץ מתבייש מול הכשר, ולכן אע״פ שהכשר לא יעשה עבירה אבל הפרוץ כן יעשה. ואילו המהרש״ל והערך ש״י נקטו להקל בזה ומסברא שהזכרנו לעיל.

ובשו״ת חיי הלוי חלק ב׳ (סימן ע״ח ס״ק י״ג) כתב, דלמעשה יש להחמיר שיהיו שניהם כשרים, בפרט שיש שיטות שכשרים מיקרי דוקא כשהן מוחזקין בכשרות, וגם דדעת הרמב״ם והמחבר שאסור לאשה להתייחד אפילו עם אנשים הרבה, ועל כן יש להחמיר שיהיו שניהם כשרים. ושם (ס״ק י״ד) כתב דחולה הדר אצל אלמנה שמטפלת אצלו, ונמצא שהוא עובר על איסור יחוד, יש להחמיר שלא ילכו לבקרו רק שני אנשים ביחד מפני שיש אומרים דמי שהוא עובר על איסור יחוד נקרא פרוץ כדכתב הבית שמואל אבן העזר (סימן מ״ה ס״ק כ׳) ובחלקת מחוקק שם (ס״ק י״ד) לענין פסול לעדות אשה.

ועי׳ בספר דבר הלכה (סימן ט׳ ס״ק ג׳) שמבאר דלפי זה ה״ה לענין איסור יחוד דבכה״ג נקרא פרוץ כיון דלית ליה חזקת כשרות, וכיון דיש מחמירים באחד כשר ואחד פרוץ על כן יש להחמיר שילכו שני אנשים כשרים ביחד לקיים המצוה.

ולכן מאחר שמצאנו שנחלקו הפוסקים בזה, לכתחילה בודאי שיש להחמיר בזה, וכגון במקרה המצויה שאשה מזמינה איש לתקן משהו בבית והוא כשר ומביא איתו פועל פרוץ, יש להזהר מיחוד, וכמובן שאם ניתן להשתמש עם שאר ההיתרים כגון פתח פתוח או אם בעלה של האשה בעיר שפיר יכולים להקל. ומ״מ מעיקר השאלה אם אשה א׳ יכולה להתייחד עם כשר ואחד פרוץ נלענ״ד שיש להחמיר בזה, וכן שמעתי ממרן הגר״א נבנצל שליט״א שיש להחמיר בזה

כיון שרק האיש הכשר לא יעבור עבירה ואילו הפרוץ אין לנו שמירה עליו. וראה עוד בספר שיעורי הלכה הל׳ יחוד שהביא שלכתחילה יש להחמיר בזה.

סימן רסב

ישן והוא עובר על איסור יחוד אם חייב להעיר אותו

שאלה: מישהו נמצא במקום ורואה שיש אחד שיושן ועובר על איסור יחוד, האם חייבים להעיר אותו?

תשובה: נראה שמקרים שאחד הלך לישן ובאמצע השינה הוא נמצא במצב של יחוד דרבנן, לא חייבים להעיר אותו. כגון במעשה שהיה שהגיע נכד לישן אצל סבתא שלו, ואחרי שהלך לישן הגיע לבית לישון עוד בת דודה גדולה שהיא קרובה שלו שאסור להתייחד עמה, ולא צריכים להעיר אותו מהשינה.

ובביאור הדברים יש לבאר את ההיתר בעיקר בב׳ צדדים, א) יש לדון אחד שיש אם הוא כאונס גמור ולא עובר על איסורים או לא. ב) כשעוברים על איסור דרבנן, האם החכמים הקפידו לצער ולהעיר מישהו כדי שלא יעבור עליו גם כן.

הנה לענין חיוב אדם ישן ואיסורו בעבירות נחלקו הפוסקים, רעק״א פמ״ג ועוד או״ח (סימן כ״א על דברי מגן אברהם ס״ק ב׳) מבואר שדעת האריז״ל שיש לישון עם טלית קטן מבוססת על כך שמקיים מצוה בשנתו בלבישה זו. וכן בשדי חמד הביא ששייך אצל ישן מצוות ועבירות, וכן בשו״ת אגרות משה יו״ד חלק א׳ (סימן ר״ל ענף ד׳) כתב שייך אצל הישן איסורים, ורק שאינו מתחייב בעונש מפני שהוא אנוס, עי׳ שם.

מאידך דברי הפרי חדש (סימן נ״ה) שחלק על השו״ע שאין לצרף ישן במנין כיון שנחשב כשוטה, ויש אחרונים אחרים שצידדו לומר שאין ישן בר דעת ולא שייך לעבירות ומצוות, וראה עוד בשו״ת שבט הלוי חלק ו׳ (סימן נ׳). ואע״פ שבספר הליכות שלמה הביאו שהגרשז״א הקפיד להעיר מישהו שישן מחוץ לסוכה, מ״מ לנידון דידן בודאי ששפיר ניתן לצרף את זה שיש אחרונים שנקטו שמי שישן לא שייך במצוות ועבירות.

ועוד בנידון דידן שעובר על יחוד שאסור מדרבנן, היות וסבתא שלו שומרת עליו, ובלילה בעינן ב׳ שומרים וליכא, מ״מ שפיר ניתן להקל, דהנה מבואר ביורה דעה (סימן שע״ב בש״ך ס״ק ג׳) עיין שם ברמ״א שכתב דכהן שהוא ישן ומת עמו באוהל צריך להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא, וכתב הש״ך דמשמע שדוקא באופן שיש בזה איסור דאורייתא צריך להעיר אותו משא״כ אם המת באהל הסמוך דליכא אלא איסור דרבנן אין צריך להקיצו, וביאר דבריו בספר דעת

קדושים שזהו מפני שבמקום צער לא גזרו חכמים, ועל כן כתב שבמקום שאין זה אלא ספק שיגרם לו צער אם יעירו אותו, אין טענה על מי שמעירו. [וכבר הוכיח מכאן בעל גדולי הקדש, שכשאין לו צער, אם יעירו אותו, כגון שהוא ער, בודאי צריך לומר לכהן, אע"פ שהוא שוגג בדרבנן, ושלא כחידוש של הנתיבות המשפט (סימן רל"ד ס"ק ג') ששוגג בדרבנן מותר].

וא"כ לפי דברי הש"ך נראה שגם בנידון דידן שזה רק דרבנן אין צריך להקיצו.

נמצא מדבריו, שאם אחד יושן במקום שעובר על איסור דרבנן אין צריך להקיצו, אבל באיסור דאורייתא חייב להקיצו, וכאן שיש שומר א' אין כאן אלא איסור יחוד מדרבנן, וממילא לא צריכים להעיר אותו. וכך הורה לי מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

סימן רסג

אם מותר לבעל לצאת בלילה להתפלל מעריב ולהשאיר אשתו עם אחיו

שאלה: נשאלתי הרבה אודות מקרה המצוי שבעל יש לו אח שמתארח אצלו בבית, והוא רוצה להתפלל מעריב מחוץ לביתו, האם מותר לו לצאת להתפלל כשאשתו נמצאת בבית עם גיסה, כשיש להם רק שומר אחד בן שש, ושאר ילדים פחות מגיל זה?

תשובה: נראה להתיר כיון שהוא עוד מעט חוזר.

והנה בנידון דידן שהוא נידון מצויה מאוד, יש לדון אם ניתן להתיר מטעם בעלה בעיר, ומתחילה צריכים לברר האם קיים מציאות שלבו של אח גס בגיסתו או לא, כי את"ל שלבו גס בה אין היתר של בעלה בעיר. ובביאור יסוד גדרי לבו גס בה בקיצור, הנה בדברי הפוסקים לא נתפרש בבירור איזה אופן נכלל בלבו גס בה, אבל זה ודאי פשוט שאי"צ מדריגת קורבה של קלי הדעת כדי שיהיה בכלל לבו גס בה, אלא גם בפחות מזה יתכן להיות בכלל לבו גס בה, ובפשטות אפשר לומר שכל שמדברים זע"ז בחפשיות ולא ירגישו מזה אי נעימות, זה ודאי כבר נכלל בלבו גס בה, והכל לפי הענין.

ז"ל רש"י יבמות מא. (ד"ה חוץ מארוסה ביהודה), ביהודה היו מייחדים החתן והכלה קודם כניסתן לחופה כדי שיהא לבו גס בה כלומר רגיל ומצחק עמה כו' עכ"ל, אולם מהפוסקים משמע דלענין איסור יחוד בלבו גס בה, אין תלוי ברגיל ומצחק עמה דוקא וגם בפחות מזה חשיב לבו גס בה ואסור. וכן מוכח מעיקר עובדא דרב ביבי בגמ' קידושין הנ"ל [שזהו המקור לדין לבו גס בה] שהיה חושש רב יוסף משום יחוד עם אשתו מחמת שלבו גס בה, ובודאי לא היה לרב ביבי קורבה עמה כדרך קלי הדעת ח"ו, ועל דרך זה הוכיח בדבר הלכה (סי' ז סוף הע' טו) דאי"צ מדרגת קורבה המביאו לידי הרהור חטא, להיות בכלל לבו גס בה, ואף בפחות מזה שייך גס

בה, שהרי אצל רב ביבי ודאי שלא היה הרהור חטא ח״ו, עיי״ש.

והנה החיד״א (שער יוסף עמ״ס הוריות סי׳ ג) כתב וז״ל, מ״מ כיון דגייסא ביה יצרא דעבירה חופף עליהם וחיישינן לאיסורא, עכ״ל. ומשמע מדבריו שגדר לבו גס בה היינו שמחמת הקורבה שיש ביניהם יש לחוש יותר לעבירה, כיון שבכה״ג גדלה יותר היצרא דעריות. ולפי״ז יוצא שכדי לאסור מחמת לבו גס בה, צריך להיות מצב שמחמת הקורבה יש יותר חשש לגירוי היצר, אבל באשה זקינה, אפילו באופן שיש קורבה עמה באופן שבסתם אשה יהיה נחשב לבו גס בה [וכגון שמדברים בחפשיות זע״ז וכמשנ״ת לעיל], מ״מ כיון שמחמת זקנותה אין חשש לגירוי היצר ע״י הקורבה, אי״ז נכלל בדין לבו גס בה, וכמו כן אשה בת חמישים שנה עם בחור בן חמש עשרה שנה, אפילו שיש קורבה ביניהם, מ״מ בכה״ג ליכא לחשש גירוי היצר ע״י שלבו גס בה [כיון שיש הבדל גדול בשנים זה מזה], ולכן לפ״ד החיד״א לא יהא זה בכלל הדין של לבו גס בה. והכל לפי הענין, ולא כתבנו כן אלא להעיר ולא לדמות להלכה למעשה.

הנה בשו״ע (אה״ע סי׳ כב סעי׳ ח) הוזכר ב׳ אופנים של לבו גס בה, כגון שגדלה עמו או שהיא קרובתו, וכפשוטו לכאורה משמע דבקרובתו לעולם הוה גס בה אף שאין מכירה, אולם עי׳ בס׳ דבר הלכה (סי׳ ז הע׳ טו) שכתב להוכיח דלא בכל קרובה הוי ממילא לבו גס בה, רק דמן הסתם צריך לחשוש יותר בקרובות [דיותר מצוי מצב של לבו גס בה בקרובות יותר מאשה זרה], אבל עכ״פ גם בקרובות צריך דרגא מסויימת של גס בה, ואם יש לו קרובה הדרה בעיר אחרת, ואינו פוגש אותה אלא בחתונה משפחתית וכדומה, וכמעט אינו מדבר עמה, זה אינו בכלל לבו גס בה, אע״פ שקרובתו היא. והא דהזכיר השו״ע קרובותו, משום דבזמן השו״ע בדרך כלל דרו הקרובים ביחד בעיר אחת, וממילא כסדר היו נפגשים ומדברים יחד ונעשה ממילא לבו גס בה בקרובותיו, אבל בלא״ה אי״ז דבר דממילא דלבו גס בה בכל קרובותיו.

ואף דכתב באג״מ (אה״ע ח״ד סי׳ סה אות ו) דבנשים הללו כגון קרובות ובעלת ברית יש יותר תאוה ולכן לא מהני בעלה בעיר עיי״ש, היינו רק דמחמת קירוב הדעת שיש ביניהם, אי״צ מדרגת גס בה כמו שצריך באשה זרה, בכדי שנחוש אפי׳ כשבעלה בעיר, אבל מדרגת מה של גס בה ודאי בעינן אף בקרובות ואל״כ אין חשש, ודוק.

ובס׳ דבר הלכה (שם) כתב, דלכאורה י״ל דאם עוזרים ומטיבים זה לזה בעת שצריכים לכך, מחמת קורבתם, זה נחשב לבו גס בה, עיי״ש. וכמובן שזה חומרא גדולה, דשכיח מאד לשאול מאחד מבני המשפחה לשמור על הילדים וכדומה אף כשאין שום קורבה ביניהם, ועדיין אין הגדר ברור בזה, אבל זה ודאי שאם מדברים זע״ז בחפשיות נכלל בדין לבו גס בה וכמו שנתבאר בפנים.

והנה לפי כל הנ״ל נראה שברוב מקרים גיס עם גיסתו נחשב כמי שלבו גס בה, ולכן נופל מנידון דידן ההיתר של בעלה בעיר, כמ״ש בקידושין ובשו״ע שם. אולם מה שמרן שליט״א טען שלכאורה על אף

שאין היתר של בעלה בעיר, מ״מ היות והוא חוזר מיד אחרי מעריב, יש כאן כעין שמירה, ולכאורה יש לדמות את זה למה שהתירו כמה פוסקים כשבעלה לא נמצא בתוך העיר באותו זמן של היחוד, אבל האשה יודעת שבכל רגע הוא עלול לחזור ולהכנס לתוך הבית, בספר פסקי הגרי״ש אלישיב זצ״א הביאו ממנו להתיר בכה״ג כיון שבכל רגע הוא הוא יכול לבוא, וזה טענת מרן שליט״א בנידון דידן. ועוד ניתן להביא עוד צד דומה, למה שדנו הפוסקים אם סומכים על דברי הכסף משנה הובא בבית שמואל להתיר מצד אשתו בעיר, וכמה פוסקים כתבו שהיות ואין סומכים על היתר אשתו בעיר, אבל אם היא יצא ממש לזמן קצר ועלולה כל רגע לחזור, שפיר נחשב כאשתו עמו ממש, ולפי זה דומה להנ״ל שאף אם אין כאן ההיתר של בעלה בעיר, שעיקר הטעם הוא מפני אימת בעלה עליה, מ״מ הכא יש להקל כיון שכל רגע הוא יכול לבוא.

סימן רסד

גר שהתגייר אם מותר להתייחד עם אמו ואחותו

שאלה: האם גר שהתגייר מותר לו להתייחד עם אמו ואחותו, אולי אומרים שהוא כקטן שנולד דמי?

תשובה: כן, כיון שיש לו קשר טבעי, אין חשש. והוא על פי הכרעת שו״ת אגרות משה חלק ד׳ אבן העזר (סימן ס״ד אות א׳) דכתב, שמסתבר שמותר לגר להתייחד עם הוריו משום דאב ואם שאין תקיפת יצר כלפיהם הוא משום דהם ענין טבעי, וא״כ אף שכלפי דינא אין אלו נחשבים כהוריו. וכן דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל מובא בקונטרס הלכות יחוד והצניעות (סעיף י״ט), ועי׳ עוד מה שכתב בשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תשע״ו), ובשו״ת שבט הלוי חלק ט׳ (סימן ר״ס), וכך פסק לי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

ועי׳ בשו״ת ודרשת וחקרת חלק ג׳ (חו״מ סימן י״ז אות ו׳) שהביא הנידון הנ״ל ודעת האגרות משה, והוסיף דאם הגר יכול להזהר בקלות מענין יחוד, קדוש יאמר לו. ועוד הוסיף שם דאם אמו לא מתלבשת בצניעות אין להסתכל על מקומות המגולים שלה, וכעין זה נשאל מבעל תשובה שאמו נפטרה כשהיה ילד קטן, אם אפשר להתיר לו להסתכל בתמונות של אמו כיון שבחלק מהם היא לא מלובשת בצניעות.

ובשו״ת עמק התשובה חלק ג׳ (סימן צ״ו אות ל״ג) כתב באריכות לבאר מדוע יש להתיר גר שנתגייר ביחוד עם הוריו, ואפילו אם רק ההורים התגיירו או רק הבנים התגיירו משום דאיסור יחוד הוא דבר התלוי במציאות הקרבות וכדאיתא ברש״י (דף פ״א:) ד״ה ודר עם אמו, דההיתר הוא משום דלא תקיף יצריה, ולכאורה גם בגר שנתגייר איתא לטעם זה מכיון דבמציאות הוא האב והן הנה הבנים והבנות שלו, והאריך להתיר על פי סברא זו עי׳ שם.

אמנם עי׳ בשו״ת בצל החכמה חלק ד׳ (סימן י״ד אות ד׳) מה שהאריך שם, ומסיק להחמיר משום גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואין לומר שלענין זה נשארה הקירבה הטבעית מאחר ואם היה איסור יחוד רק מדרבנן, אזי א״ל סברא זו ולומר שלא גזרו, אמנם מאחר והוי דאורייתא א״כ אין לדרוש טעמא דקרא ללמוד ממנו קולא בכדי להתיר. וכן באב גר עם בתו ואם גיורת עם בנה אין להתיר, אמנם היכא שהיתה לידתם בקדושה הגם שהורתם היה שלא בקדושה מסיק שיש להקל, ועוד הוסיף שם דאם הגיורת היתה מעוברת ונולד לה בן שמותרת להתייחד עמו אחר שיגדל, דכיון שלידתו היתה בקדושה הרי הוא בנה ממש. ועוד אם ישראל בא על נכרית וילדה בת ונתגיירה, ראוי להחמיר בחיבוק ונישוק אחר שגדלה הבת והוא הדין בגר שנתגייר הוא ובתו, עכ״ד.

ועי׳ עוד בשו״ת שרגא המאיר חלק ה׳ (סימן צ׳ אות א׳) שהאריך בזה הרבה, ובכל הענין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, והכריע נמי למעשה דאפשר להקל בכה״ג, ועי׳ שם. וכל זה שייך לאותו היתר שהזכרנו לעיל משו״ת אגרות משה.

סימן רסה

היתר יחוד כשנותנים מפתחות לשכנים במקרים דחוקים מאוד

שאלה: שאלה מצויה שחוזרת להגיע לבית הוראה בהלכות יחוד הוא שאלה חמורה מאוד כשאנשים נמצאים במצב קבוע שאין להם אפשרות לצרף שום היתרים המפורשים בהלכות יחוד, וכגון אבא לילדים אם רח״ל נהיה אלמן או גרוש, וכעת חייב בעזרה של משרתת לעזור לו עם הילדים וזה כרוך בשאלות חמורות ביחוד שצריכים להתייחד מאוחר בלילה ואין שומרים. ויש עוד מקרים כמו שנשאלתי אודות בן מאומץ שקיימא לן שאסור להתייחד עם אמו שאימצה אותו, ולפעמים הוא מבקר בבית ונמצא שם בקביעות רק עם אמו, האם יש עצה לשאלות כעין אלו?

תשובה: קבלתי להורות במקרים דחוקים כאלו, אם מוסרים מפתחות לשכנים שיכולים להכנס מתי שרוצים גם באמצע הלילה זה מציל מאיסור יחוד. ויש לבאר בס״ד את ההיתר הנ״ל האם הוא מדין שאר היתר של פתח פתוח או שיש היתר נוסף שהוא כעין יוצא ונכנס, ונפק״מ בין הצדדים לכאורה הוא לכמה אנשים צריכים לתת מפתחות האם צריכים שיהא נחשב ברבים ממש ודוקא צריכים שיהיה מפתחות לפחות אצל ג׳, או לא העיקר שמישהו יכול להכנס בכל זמן וזה גורם פחד מלעבור עבירה.

והנה כדי לבאר את ההוראה למעשה ואיך פוסקים לדינא אם בעינן מפתחות אצל ג׳ או מספיק א׳, מתחילה יש לבאר את הגדר של ההיתר של הגמ׳ שפתח פתוח לרשות הרבים אין בו משום יחוד, ואולי לפי ההגדרה הזה ניתן ללמוד להיתר של

המפתחות או שמא זה לא תלוי זה בזה וכפי שנבאר בס״ד.

ידוע שנחלקו בראשונים ובאחרונים האם ההיתר של פתח פתוח הוא דוקא אם הדלת פתוחה ממש, או שסגי ליה גם כשהוא הוא סגור ולא נעול. הפתחי תשובה (סימן כ״ב ס״ק ח׳) הביא שדעת רעק״א והבית מאיר הוא להחמיר ולהשאיר את הדלת פתוח ממש. אולם בשו״ת רדב״ז וכן בעזר מקודש ועוד כמה אחרונים פסקו שמספיק להשאיר את הדלת פתוח ולא נעול, וכך פסק בשו״ת מהרש״ם חלק ב׳ (סימן ע״ו) ובשו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן ה׳) וכן פסק החזון איש זצ״ל.

ויש לעיין האם יסוד ההיתר הוא משום שיש מירתת שמא יכנסו כל רגע, והוי דומה למציאות של יוצא ונכנס שמצאנו בחז״ל שזה מועיל למנוע מצב של יחוד, או שההיתר הוא שבמקום שיש פתח פתוח לרבים אין זה נחשב כיחוד כיון שהוא פתוח לרבים המצויים שם והוא ההיפך מיחוד.

ויש לדון שמא המח׳ הנ״ל תלוי בב׳ צדדים האלו, לפי המחמירים כמו רעק״א ועוד, לכאורה מה שצריכים שישאירו את הדלת פתח ממש, כיון שלמדו שאין ההיתר של פתח פתוח משום מירתת שיש פחד שבכל רגע יכנסו אנשים, אלא יסוד ההיתר הוא משום שאם יהיה פתוח אין זה נקרא ״יחוד״. ואילו החולקים שמתירים להשאיר את הדלת סגור ולא נעול, אולי למדו שיסוד ההיתר הוא כמו יוצא ונכנס ויש פחד שבכל רגע מישהו יכול להכנס, וממילא לא בעינן פתוח ממש, אלא מספיק סגור ולא נעול כיון שיש חשש שכל רגע מישהו יכנס.

ולכאורה יש לומר שאם נימא שיסוד ההיתר הוא על פי יוצא ונכנס יש בזה נפק״מ, הרי בספרי אהל יעקב הל׳ יחוד כבר הארכתי בשיטות בפוסקים אם קיים ההיתר של פתח פתוח כשמתייחדים עם אשה שלבו גס בה, וזה נפק״מ בין הצדדים הנ״ל, ולפי אלו דס״ל שיסוד ההיתר כמו יוצא ונכנס לכאורה זה יועיל אף במקום יחוד עם לבו גס בה, ואילו לאלו שלומדים יסוד ההיתר הוא לגרום מצב הפוך מיחוד, יש להחמיר לפי המחמירים שם להתייחד עם לבו גס בה. אולם חשוב לציין שאף לפי אלו שס״ל יסוד ההיתר משום יוצא ונכנס בודאי שיודו שאם הפתח פתוח ממש אין חשש יחוד.

והנה לענין יין נסך מבואר בשו״ע (יו״ד סימן קכ״ט סעיף א׳, סימן קל״א סעיף א׳) דביוצא ונכנס ליכא איסור משום שמירתת מהבעלים, וכן נראה שהקילו בשו״ת שער יוסף (סימן ד׳) ובספר עזר מקודש (סעיף ט׳). ולפי זה שנתבאר בהלכה של יין נסך שיוצא ונכנס נלמדת מהל׳ יין נסך דינו כמו יושב ומשמר ומספיק ששומר אחד יוצא ונכנס להתיר להתייחד, כמו שמצינו לגבי יין ושאר הלכות, וכ״כ בספר דבר הלכה שמספיק שומר אחד.

ונראה עוד שמדברי שו״ת דובב מישרים אע״פ שבמקרה שהדלת סגורה ולא נעולה, על אף שאין נכנסים לתוך הבית בכל רגע ורגע, מכל מקום הוא התיר את זה כשמסרו מפתחות לאחרים כיון שהוא למד את ההיתר שהוא כעין היתר של יוצא ונכנס, ולכן זה לא מעלה או מוריד אם הדלת סגור

או פתוח ממש, כי אפילו בדלת נעולה יש היתר של יוצא ונכנס, וזה מוכח שלמד שהוא כעין יוצא ונכנס. וכמו כן נראה שכן הוא דעת החזון איש הובא בספר דבר הלכה (סימן ג׳ סעיף ג׳), שמועיל מפתחות כנ״ל ולדבריו הוא הדין אם הדלת סגור ולא נעול שאפשר לכל אחד שיש לו מפתח להכנס מתי שרוצה משום ההיתר של יוצא ונכנס. ולפי זה אפילו בשעות מאוחרות בלילה כגון בהרבה עיירות בזמננו שתמיד יש אנשים שמסתובבים פה ושם שאפשר להחשב כיוצא ונכנס כיון שאנשים לפעמים ערים בשעות המאוחרות.

אמנם יש מעוררים שאי אפשר ללמוד בנידון דידן להתיר יחוד על ידי שומר שיוצא ונכנס, אלא בעינן שיהיו עכ״פ מעט עוברים ושבים תמידיים בחצר, שגם אם נאמר שפתח פתוח לרשות הרבים הוא מגדר מירתת עכ״ז יתכן שאין ההגדרות של מירתת ביין נסך שווה למירתת דיחוד, שסוף סוף אמרינן בגמ׳ שיהא פתוח לרשות הרבים ולא מוזכר הדין של יוצא ונכנס.

ועוד כתבו האחרונים שלכאורה מוכח בגמ׳ קידושין דף פא: דלא מהני יוצא ונכנס, דבאנשים בפנים ונשים בחוץ אסרינן משום יחוד, והטעם דחיישינן שמא יצא האיש לחיצון ויתייחד עם הנשים, ואע״פ שיתכן שיצאו שאר אנשים שבפנימי וייחשב המקום לכל הפחות כיוצא ונכנס, שמע מינה דלא סגי בהכי, דכל שאינו פתוח לרשות הרבים או לחצר לא מהני.

אולם החזון איש כתב מכתב הובא בספר דבר הלכה (סימן ג׳ ס״ק ו׳) שיש לדחוק שהאנשים שבפנים חולים או אסורים ואין חשש שיצאו ולכך הוי יחוד. וכן בשו״ת שער יוסף כתב לתרץ שלא מועיל יוצא ונכנס אלא כשמצוי יציאת הרבה אנשים, משא״כ בציור הגמ׳ לא מיירי בהרבה אנשים. ובסוף התשובה תירץ באופן אחר שאפילו אם איכא הרבה אנשים אינו מירתת מלחטוא דתולה שיצאו אחד אחד, והאחד שיוצא עלול לחטוא ותו אין החוטא הנוסף יועיל להיחשב כב׳ אנשים למונעו מחטא וכן הלאה.

ולענין הלכה, נראה שיש לחשוש לפוסקים שלמדו שכל העצה של מסירת מפתחות לאחרים הוא מדין פתח פתוח, וממילא צריכים למסור לג׳ אנשים, ובפרט שכבר הזכרנו שיש מח׳ גדולה אם בעינן פתוח ממש כדי להיחשב כפתח פתוח, וראה עוד בזה בשו״ת שבט הלוי חלק ה׳ (סימן ר״ג) בדברי הדובב מישרים.

וכן בספר תורת היחוד (פרק ה׳ הערה כט) הביא דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל דכשמסר מפתחות לאחרים כמו שכנים או מכירים וכדומה דאז צריכים שיהיה המפתח אצל כמה שכנים וכדומה אין כאן פחד שמישהו עלול להכנס, וממילא ליכא כאן היתר דפתח פתוח לרשות הרבים לרשות הרבים, ראה עוד בשו״ת חיי הלוי חלק ב׳ (סימן ע״ח אות מ״ו).

ולענין אגב ראה עוד בספר החשוב פסקי נבונים חלק א׳ (סימן רפ״ה) שנשאל אודות ההיתר של יוצא ונכנס במקרים שלא מועיל פתח פתוח, ועוד הוסיף שם במקרה שאחד שרגיל לקבל הודעה כשהוא נצרך להיות יוצא ונכנס כדי להציל חבירו מאיסור

יחוד, מה יעשה במקרה שחבירו כותב לו בטלפון שהוא לא נמצא בעיר האם עדיין אפשר לסמוך עליו מפני ההיתר של יוצא ונכנס. וחידש שם לדינא שבאופן שחבירו רגיל להכנס בעיתים תכופות ואיכא מירתת, נראה שיקפיד שלא לענות על הודעת חבירו, גם כשנמצא בעיר, ואז ישאר תמיד גדר מירתת.

העולה לדינא, שאם בן אדם נמצא בשעת הצורך גדול כגון באמצע הלילה ואין שומרים בבית מיחוד, יש להתיר היחוד אם לפחות ג׳ שכנים או חברים או קרובים יש להם מפתחות ויכולים להכנס מתי שרוצים, שאז נחשב כפתח פתוח לרשות לרבים, וכך שמעתי להורות למעשה ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

הלכות נישואין

סימן רסו

אם חייב לגלות שהוא ביטל שידוך בעבר

שאלה: מי שביטל שידוך בעבר, והוא ממשיך בפגישות, האם הוא חייב לגלות את זה לפני שפוגש את הבחורה הבאה?

תשובה: בדרך כלל ההוראה המקובלת שמגלים אחרי כמה פגישות לפני שעומדים לסגור את הפגישה. וטעמא דמילתא כבר הארכנו בזה בספרי אהל יעקב הל׳ נישואין, מה שכבר מסרו גדולי ישראל ומרן ראש הישיבה הגראי״ל שטיינמן זצ״ל בתוכם, שאם הוא דבר שאינו נחשב כמום גלוי, מותר להמתין מלגלות את זה בשידוכים כיון שהוא דבר שיכול להיות עם הזמן הצד השני לא יפריע להם בכלל, ולכן ממתינים לגלות את זה עד אחרי כמה פגישות. אך יש לזכור שחייבים בסוף לגלות את זה, כיון שהוא דבר שהצד השני יכול להקפיד עליו ויכול להיות שיחשבו שזה פגם, ולכן אי אפשר להתעלם מזה לגמרי.

וכן ראיתי בספר שו״ת דברי חכמים (עמוד תקס״ג) ששמע ממרנן הגרח״פ שיינברג והגר״מ פיינשטיין זצ״ל שמי שביטל שידוך בעבר, אין צריך לומר למשודך כבר מהפגישה הראשונה. ואחרי שנפגשו ג׳ או ד׳ פעמים יגיד לה, כדי שלא יהיו טענות עליו כשיתגלה אחר כך.

וראה עוד בספר שלמי שמחה (עמוד נד) כתב, אם לספר לשואל אודות חתן או כלה שביטלו שידוך, אמר הגרשז״א זצ״ל שזו שאלה חמורה וצריך לפעול בחכמה עם יראת שמים.

ועוד הביא בשו״ת דברי חכמים ששאל את הגר״ח קניבסקי זצ״ל, אם השדכן שיודע מביטול השידוך צריך להגיד מראש.

וענה, שכיון שסומכין אדעתיה צריך להגיד, דאי לאו הכי הוה כמו רמאות, שלא רוצה לגלות דבר שיש אומדנא שאנשים מקפידים עליו. ושאר אינשי לא צריכים להגיד מתחילה, אם לא שנשאלו על כך בפירוש, דאז אסור לשקר.

סימן רסז

נישואי קטנה לפני אחותה הגדולה

שאלה: כל יום מתעורר אתגר חדש בהרבה משפחות כשיש כמה ילדים בגיל השידוכים ולפעמים הצעירה מציעים לה שידוך לפני הבכירה, ויש לעיין באיזה אופן על פי הלכה מותר לתת לצעירה להתחתן לפני הבכירה וכדומה?

תשובה: ראשית כל נציין לכמה דרגות שמצאנו בפוסקים מתי התירו לנישואי קטנה לפני הגדולה. א) אם הגדולה מוחלת ומסכימה שאחותה הקטנה תינשא לפניה, אף אם יש טינה בלבה, דברים שבלב אינם דברים ואפשר לסמוך על הסכמתה. ב) דוקא כששניהן הגיעו לגיל הנישואין ועוסקות בשידוכין, יש מצוה להקדים הגדולה ראשונה, אבל אם עדיין לא עסקו בעסקי שידוכים והוזמן חתן לקטנה ולא לגדולה, אין הצעירה צריכה להפסיד. ג) ויש אומרים שהקפידא היא דוקא לאב המשיא את בנותיו, אך לא כשהבנות בוחרות לעצמן חתן.

והנה מקור לכל זה הובא בש"ך יורה דעה (סימן רמ"ד ס"ק י"ג) שכתב דאע"ג שאחד מן האחים או אחיות גדול מחבירו בחכמה, לא יקדימו לעשות נשואים לקטן בשנים מפני שהוא גדול בחכמה, אלא יקדימו לעשות נשואים לגדול בשנים.

בשו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ב' (סימן א') כתב שדברי הש"ך מיירי כששניהם עומדים לישא אשה, והשאלה היא רק איזה חתונה לעשות תחילה, ובזה עושים החתונה של הגדול ראשון משום כבוד האח הגדול, אף שהקטן הוא גדול ממנו בחכמה, אבל באופן שהבן הגדול אין לו שידוך עכשיו, אין הצעיר צריך להמתין לו כלל, כיון שהוא מצווה בעצמו לישא אשה ואין שייך לומר לו להמתין לקיים מצוה כדי שאחיו יוכל לישא אשה. וכל שכן במקרה שאם לא ישא אותה עכשיו יתבטל השידוך, אין האח הצעיר צריך להפסיד בשביל צער אחיו.

ברשימות הגר"י טאפלין שליט"א הביא שאלתי את הג"ר ישראל יעקב פישר זצ"ל אם מורת לאחות צעירה להתחתן לפני אחותה הגדולה. והשיב דודאי מותרת, דכי תמתין לינשא ותהי' נמאסת בתמיה עכת"ד.

בשו"ת דברי יציב אבן העזר (סימן ט') כתב שאם נכון להשיא בת לפניה אחיה הבכור, ומלבד כל הצדדים דן עוד בחובת

הבת בכבוד אחיה הגדול, אך בסוף הסיק דאריך שפיר למיעבד הכי ובפרט אם האח הבכור מוחל. וראה עוד בשו"ת מנחת אשר חלק ב' (סימן עד).

והנה בודאי שקשה להניח ולהכריע הלכה ברורה כללית בענין זה, כי בכל מקרה צריך לדון לגופו ולכן מן ההכרח לעשות שאלת חכם בכל ענין בפני עצמו, וכתב בשולחן העזר (סי' א סעי' מ הערה י"י בסופו) דכל מן דין שרוצים להקל ראוי ונכון רק ע"י ג' ת"ח בעלי הוראה ואז טוב יהיה להם, עכ"ד.

סימן רסח

האם בחור יכול לשקר ולומר שאינו הולך להפגש

שאלה: שואלים אותי הרבה האם בחור או בחורה בשידוכים יכולים לשנות מהאמת ולומר שהם עכשיו לא באמצע שידוכים או שעוד לא התחילו לצאת לפגישות אע"פ שבאמת כן התחילו, והסיבה שלא רוצים לגלות כי חוששים אולי מעין הרע או מאנשים שמדברים יותר מדאי וזה יכול להזיק להם, האם לפי זה מותר לשקר?

תשובה: כבר כתבנו בכמה גליונות אודות שאלות דומים לגבי שקר, והבאנו כבר את הגמ' המפורסמת בב"מ דף כג. מתי מותר לשנות מדברי האמת ובפרט אם הוא לתועלת, וכמו כן הבאנו את הספר חסידים בהתיר לשנות מדברי האמת כשיש תועלת, ויש לדון כיצד לדון נידון דידן.

נראה דגם בכה"ג דשרי לשקר, יש לעדיף ולמעט ככל היותר שלא לשקר, ולמצוא מילים חלופיות כדי שלא להוציא שקר מפיו, וכן כתב בעל החפץ חיים (רכילות כלל א' ס"ח) וז"ל: ולענין מה להשיב, אם שואלו: מה דיבר פלוני אודותי, תלוי בזה, אם יש לו עצה להשיבו, באופן שלא יהיה שקר גמור וגם לא יהיה רכילות, ישיבהו באופן זה, ולא יוציא שקר מפיו. ואם הוא מבין, שחברו לא יקבל זה לתשובה, מותר לומר שקר גמור מפני השלום". עכ"ד. וכן הו"ד מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בספר אשרי האיש (או"ח ח"א פרק ל אות יז) וז"ל: הרוצה לשקר כדי למנוע מעצמו או מחבירו בושה או צער, ישתדל שלא יהיה שקר ממש, אלא יאמר באופן המשתמע לשני פנים, או יתחמק ממנו. עכ"ד.

וכן כתב מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל בספרו "אורחות יושר" (שער אמת) שגם מה שהתירו חכמים לשנות כגון מפני דרכי שלום (יבמות סה ע"ב) ובהני תלת מילי משנו רבנן במסכתא ובפוריא ובאושפיזא (ב"מ כג ע"ב) אין לומר שקר ממש אלא לישנא דמשמע לתרי אנפי שהשני יטעה בזה, ושכן כתב רבינו בחיי בפרשת וישלח ומקורו מהמדרש רבה (ב"ר פע"ח סי"ד) עד אשר אבא אל אדני שעירה אמר רבי אבהו חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר מימיו, אפשר יעקב אמתי היה ומרמה בו, אלא אימתי היה הוא בא

אצלו, לעתיד לבוא, הדא הוא דכתיב ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו אע״ג שעשה כדין כדאמרינן בע״ז דף כב ע״ה ישראל שנזדמן לו גוי שואלו להיכן תלך ירחיב לו את הדרך, מכל מקום יעקב אבינו שהיה אמיתי לא היה אומר שקר ממש, וקאמר שכיון לעתיד לבוא רק עשו לא הבין.

ואמנם נראה שמותר לשקר ולומר שאינו יוצא לפגישות, והטעם י״ל בזה דהוא דהוי כפוריא דמותר לשנות, דהנה בעיקרא דהאי דינא איתא בגמ׳ בב״מ דף כג ע״ב, בשם רב יהודה אמר שמואל, בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו, במסכתא, ובפוריא, ובאושפיזא,

ומצאתי דבנ״ד כתב בספר תתן אמת ליעקב (פ״ה ס״ז) ששאל למרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל בציור שבחור יצא לפגישה ולמחרת שאלו חבירו היכן היית אמש האם היית בפגישה, שמותר לו לשנות, אם מתבייש לומר לו האמת. וכן נראה פשוט בציור שאשה הפילה ר״ל ואח״כ ילדה בן זכר ושאלה חברתה מתי יהי׳ פדיון הבן, שמותר לה לשנות ולומר שהיא בת כהן או לוי ומש״ה לא יהי׳ פדיון אם היא מתביישת לומר לה האמת, והוסיף עוד, שכן יש להביא ראיה דמותר מכל השיטות של פוריא שהפי׳ לענין קרי, וכן ב׳מסכתא׳ שמשנה כי ישאלו אותו ולא ידע ויתבייש. עכ״ד.

ומענין לענין באותו ענין בספרי אהל יעקב הלכות נישואין כתבתי את מה ששאלתי מו״ר הגר״א נבנצל שליט״א בזה״ל: שאלה כשמציעים שידוך לאחד שלא מעוניין בזה האם מותר לומר שהוא עסוק במשהו אחר אפילו כשהוא באמת לא עסוק באמת, והשיב כן, עכ״ד.

סימן רסט

אם הורים של גיורת יכולים להיות שושבנים שלה בחופה

שאלה: גיורת שמתחתנת האם ההורים שלה הגויים יכולים להיות שושבינים?

תשובה: מצאנו מח׳ הפוסקים בדבר, וכיון שיש אומרים שכרוך בחילול ד׳ יש להתייעץ בכל מקרה עם רבו לדעת איך לנהוג למעשה.

מקור הדבר של שושבינין איתא בגמ׳ במסכת ברכות (דף ס״א) על הפסוק (בראשית, ב׳, כ״ב) ״ויביאה אל האדם״ שא״ר ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקב״ה שושבין לאדם הראשון, ופירש״י שושבין משתדל בחופתו וזיווגו, ובילקוט שמעוני (בראשית רמז ט״ז) הביא שמיכאל וגבריאל היו השושבינים של אדם הראשון. ועכ״פ הרמ״א ביורה דעה (סימן שצ״א סעיף ג׳) כתב דדרך ארצינו ששני אנשים מכניסים החתן תחת החופה. ובקיצור שו״ע (סימן קמ״ז סעיף ה׳) כתב שהשושבינים מוליכים את החתן תחת החופה ומעמידים אותו פניו למזרח, והשושביניות מביאין את הכלה.

וטעם למנהג זה, כתב התשב״ץ קטן (סימן תס״ה) משום דחתן דומה למלך, מה מלך חיילים מקיפין אותו, אף חתן שושביניו מקיפין אותו. ובספר מטעמים ערך חו״כ (אות י״א) כתב בשם ספר חומת אנך שהטעם שהשושבינן לוקחין את החתן ומוליכים אותו אל החופה בתופים ובמחולות הוא משום דכתיב ״קח את אהרן״ סופי תיבות ״חתן״ שצריך ליקח אותו בדברים טובים ובשמחה גדולה. ועי׳ בערוך השלחן (סימן נ״ה סעיף כ״ד). ובספר בית חתנים (פרק י׳ סעיף ב׳) הביא שכעת החלו גם בני ספרד לנהוג בזה כבני אשכנז שהשושבינים מכניסים את החתן והכלה לחופה.

בספר עדות לישראל (עמוד נ״ח) כתב שהמנהג בזמנינו הוא שהורי החתן והכלה הם השושבינים, אולם בקונ׳ לב איטא כתב דיש נוהגים שהורי החתן מלוין את החתן והורי הכלה מלוין את הכלה, וכן שמע מהגאון רבי טוביה גולדשטיין זצ״ל שהוא יודע שהגר״מ פיינשטיין זצ״ל היה נוהג במנהג זה, וכן היה המנהג בליטא, וכן ג״כ מנהג חסידי סטולין קרלין. ויש שהוכיחו כן מדאיתא בזוהר (בראשית דף מ״ט) ״ויבן ה׳ אלוקים את הצלע ויביאה אל האדם״ מהכא אליפנא דבעא אבא ואמא דכלה לאעלה בראתה דחתן כד״א את בתי נתתי לאיש הזה, עכ״ל.

ובשו״ת באר משה חלק ה׳ (סימן קס״ה) הביא שכ״ק האדמו״ר בעל דברי יואל מסאטמאר זצ״ל היה אומר שאם משפחת החתן וכלה ממקום שנהגו שב׳ אבות הכניסו החתן והב׳ אמהות הכניסו הכלה, אז בודאי אל יניח לשנות, ואל יסדר להם חופה וקידושין כי חדשות מבקשים, אבל אם אצל צד אחד כן היה מנהגם מעולם שהאב והאם הכניסו את בנם החתן וכן האב והאם הכניסו בתם הכלה ולא מצד חדשות עושים כן, ולא מכח חדשות מבקשים כן גם מצד האחר, אין איסור, ועי׳ בשו״ת שבט הלוי (חלק ג׳ סימן קפ״ז) ושו״ת משנה הלכות חלק ט׳ (סימן רפ״ז). ועכ״פ העיקר הוא שלא לשנות ח״ו מדרכי אבות.

ולענין נידון דידן, בספר אשרי האיש אבן העזר חלק א׳ (פרק י״ב אות י״א) הביא שמרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל פסק על מקרה שהאמא היתה יהודיה והאב גוי ורצו לקרב את האבא ולתת להם להיות שושבינים, שזה ממש חילול השם ובודאי אסור. הרי רואים שזה לא כבוד לחתן וכלה להביא אותם להיות שושבינים.

אולם בשו״ת דברי חכמים (עמוד תקע״א) הביא שהגר״י קמינצקי זצ״ל פסק שמותר להניח לגיורת שיהיו השושבינים הורים הנכרים, ובמה שמובילים אותה לחופה יש הכרת הטוב על כך שגדלו אותה, ושאלתי מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א הרי יש לה הכרת הטוב וזה בלבד טעם להקל בזה, והשיב לי שאה״נ, אבל עם כל זאת, עדיין יש להוסיף מישהו אחר. והנה מצאתי לנכון להוסיף כאן כמה פסקי הלכות המצויות בדיני שושבינים בחופה ומי ראוי לזה.

סימן רע

מי ראוי לסדר חופה וקידושין

שאלה: שואלים הרבה האם כל אחד ראוי לסדר קידושין אם הוא יודע איך מסדרים הקידושין, או צריכים להיות דוקא ראש ישיבה או רב מלומד?

תשובה: והנה איתא בגמ׳ (קידושין דף ו.) ״כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם משום שבקל יכול לטעות ויתיר את הערוה וגורם להרבות ממזרים״. ולמעשה בזמנינו די במה שהמסדר קידושין יודע עיקרי הדינים. וכ״כ בשו״ע אבן העזר (סימן מ״ט סעיף ג׳), ועי׳ בט״ז (ס״ק א׳) שכתב דכל מה שהקפידו לדעת טיב גיטין וקידושין היינו שלא להורות בגיטין או קידושין אא״כ יודע בטיבו, אבל לסדר הקידושין שתחת החופה שאין שם הוראה ואין הרבה פרטים בסידור הקידושין בזה אין קפידא, ועוד כתב שם דכן המנהג בינינו שמכבדים בסידור קידושין אפילו אינו למדן גדול. ועי׳ בבית שמואל (ס״ק ד׳).

ובשו״ת שבות יעקב חלק ג׳ (סימן קכ״א) כתב דלאו דוקא מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין אינו יכול להורות אלא ה״ה דאינו יכול לסדר קידושין, וזה כוונה שלא יהיה עסק עמהם דהיינו כל ההתעסקות בענין קידושין. והכנסת יחזקאל סוף (סימן ע״ב) הביא שכן הוא תקנה מרבני צרפת שהיו בימי ר״ת, שגזרו ואמרו שלא יסדר שום אדם קידושין כי אם מי שנבחר לרב או מו״צ דקהילתו.

אמנם עי׳ בבית שמואל (ס״ק ד׳) ובט״ז פסקו דדוקא להורות בעניני קידושין אסור, אבל לסדר הקידושין מותר דאין זה בגדר הוראה, ואינו דומה לסידור גט דיש שם הרבה מאד פרטים וזהו ודאי בכלל הוראה, ואין ליתן לסדר גט אלא למומחה לרבים, ועי׳ בשו״ת מהרש״ם חלק ג׳ (סימן רע״ט) שכתב דלא מנהגנו לא לקבל התקנה מצרפת, ולכן בזמנינו אנו מכבדין אפילו אנשים שאינם בקיאים ולמדנים.

ולימוד זכות לזה מצאנו בספר אמת ליעקב להגר״י קמנצקי זצ״ל (סימן מ״ט) שאמר שאע״פ שמובא בשו״ע מדינא דגמ׳ דאין לקחת מסדר קידושין אלא מי שבקי בטיב קידושין, מ״מ בזמנינו נראה ללמה זכות על זה שלא לוקחים תמיד בקי, ולכן מי שכיבדוהו בסידור קידושין כגון סבא או קרוב משפחה וכדומה מותר לו לקבל על עצמו כיבוד זה אע״פ שהוא אינו בקי בדיני קידושין, ובפרט שאם אירע איזה ספק בדין אפשר להתקשר למורה הוראה בקלות. וכנראה שבזה סומכים ראשי ישיבות שאינם בקיאים בדיני חופה וקידושין ובכל אופן מסדרים הקידושין לתלמידיהן. ודעת הגר״ח קניבסקי זצ״ל מובא בספר ישמח לב אמר שרב מסדר קידושין לא חייב לדעת כל

הלכות קידושין על בוריים, אלא די בזה שיודע עיקרי הדינים.

ולמעשה מן הראוי וכדאי לדקדק ליתן דוקא לת״ח הבקי בענינים אלו, משום שהנסיון מראה שיכול להיות כמה וכמה שאלות הלכתיות בכתובה ובקנינה, ועדי הקידושין ומעשה הקידושין, וברכת החופה וכו׳, ואם אין שם רב הבקי בכל אלו עלול לצאת מזה מכשול ח״ו בקידושין.

סימן רעא

קידש אשה בטבעת שיש בו יהלומים אם צריך לחזור ולקדש שנית

שאלה: נוהגים לקדש אשה עם טבעת חלקה בלא שום אבן, שהכלה יודעת בדיוק המחיר ובמה שהיא מתקדשת ואין חשש של טעות בכמה שווה, אך מעשה שאירע עם זוג שהביאו טבעת שיש בזה יהלומים, האם למעשה צריכים לקדש שנית?

תשובה: והנה הרמ״א אבן העזר (סימן ל״א סעיף ב׳) כתב שאין לקדש בטעבת שיש בה יהלום והוא עלפי דעת ר״ת והר״ן, והטעם בזה הוא, דאפילו אם קידשה בסתמא, ולא אמר לה התקדשי בטבעת זו, עם האבן ששוה חמישים זוז, מ״מ חיישינן שהיא תטעה, ותסבור שהאבן שוה הרבה יותר, ולכן הסכימה להתקדש, ולולא זה לא היתה מסכימה, והוו קידושי טעות, ונמצא דהוו ספק קידושין, וצריך לחזור ולקדשה שוב. וראה עוד באוצר הפוסקים (סימן ל״א ס״ק י״ד) בשם הרבה אחרונים.

אולם בפתחי תשובה (ס״ק ד׳) הביא הגר״י מליסא בעל הנתיבות וחוות דעת שכתב שכיון דבזמנינו פני הכלות מכוסות, והם לא רואים את הטבעת ממילא ליכא למימר שחשבה ששוה יותר, והיא מקודשת בודאי, וכעין זה כתב עוד כמה אחרונים. ואף אם החתן הודיע לה מקודם שהוא מקדש אותה עם טבעת שיש יהלומים, למעשה נראה שכאשר החתן אומר לרב שבדעתו לקדשה בטבעת עם אבן, לכתחילה אין להתיר, אבל בדיעבד סומכים על הקידושין, בעיקר הטעם הוא, בפרט בזמנינו שהמסדר קידושין שואל את העדים אם הטבעת שווה פרוטה והיא שומעת ומתרצה, וק״ו אם אמר בפירוש שתתקדש בתורת פרוטה שהיא מקודשת בודאי.

ויש להוסיף ולחזק את מה שמחשבים את זה כקידושין טוב, ממה שדנו הפוסקים אודות חתן שקנה טבעת בחזקת שהיא של כסף טהור ולאחר זמן נתברר שאינה כסף טהורה רק מצופה כסף ונמצא שיש כאן מקח טעות והקידושין בטלים. אך נוהגים המורין להורות שאין צריך לקדש שנית גם במקרה כזה, אף שאלמלי ידע מזה קודם הקידושין היה מבטל המקח, מ״מ אנן סהדי שאם ידע שלא תתברר לו הטעות עד אחרי החתונה, בודאי אינו חפץ שיתבטלו הקידושין מחמת זה שלא יהיו בעילותיו בעילות זנות. ראה

עוד בקובץ בית דוד (חו״מ עמוד רנ) הגר״י זילברשטיין בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל.

עוד, אפילו אם בדעתו להחזיר הטבעת להמוכר יש מקום לומר דאין צריך לקדשה שנית, כיון שהמוכר צריך להחזיר המעות ששילם עבור טבעת של כסף טהור והבעל מחזיק את הטבעת בתורת משכון עבור טבעת של כסף טהור והבעל מחזיק את הטבעת בתורת משכון הוי כמקדשה במשכון שיש לו על אחרים שהיא מקודשת. וגם מצד האשה אין לחוש לטעות כיון ששואלים את העדים בפני הכלה אם הטבעת שוה פרוטה, ובזה הכלה מגלה דעתה שניחא לה בטבעת שוה פרוטה בלבד. וראה עוד בשו״ת קנה בושם חלק א׳ (סימן ק״כ) ובשו״ת תשובות והנהגות חלק ד׳ (סימן רצ״ב).

סימן רעב

חתן וכלה שמתענים ביום חופתם אם יכולים להשתתף בפדיון הבן ולאכול שם

שאלה: נשאלתי מכלה שרוצה לצום ביום חופתה, ובאותו יום קרוב משפחה שלה עושה פדיון הבן, האם היא מותרת להשתתף שם ולאכול שם או שאסורה?

תשובה: והנה יש לעיין בנידון דידן האם באמת מותר להשתתף ולאכול בסעודת מצוה ביום שקבלו לצום, ומתחילה יש לעיין בטעם שנוהגים לצום, ואז נוכל לברר כיצד קבלו את התענית הזה כחיוב ממש או כמנהג בעלמא, ראה באבן העזר רמ״א (סימן ס״א). הרבה טעמים מובאים בראשונים והאחרונים מדוע חתן וכלה מתענים ביום חופתם, המשנה ברורה (סימן תקע״ג ס״ק ח׳) מפני שבאותו יום מוחלין להם כל עוונותיהם, ויש להתוודות על העבירות באותו יום. ועוד טעם מובא מפני חשש שישתכרו בחתונה.

הטעם הראשון על פי הגמ׳ במסכת יבמות דף סג: שיום הכיפורים יום של כפרת עונות וכן חתן וכלה יום החופה דומה ליום הכיפורים לענין זה שנתכפר כל עוונותיהם, וראה עוד בשו״ת אגרות משה חלק או״ח א׳ סימן קס״ז, שעיקר טעם התענית הוא משום כפרת עוונות. הברכי יוסף או״ח (סימן ת״ע) הביא טעם של תענית חתן וכל הביום החופה הוא מפני שלא ישתכרו ויהיו מיושב בדעתם. ומרן הגר״א נבנצל שליט״א נקט שכן הוא עיקר הטעם לתענית.

ולכאורה היה מקום לומר שנידון דידן תלוי בטעמים הנ״ל, אם טעם התענית הוא מפני כפרת עונות לכאורה זה נחשב כאילו אין חיוב להתענות יש רק מנהג טוב להתענות, ואם כן למנהג טוב, כל עוד שיש איזה סיבה טובה מדוע אי אפשר לקיים את המנהג טוב אפשר לא לצום ולהשתתף בפדיון הבן, ובאמת שכן ראינו בספרי הפוסקים שאם קשה להם לצום לא צריכים לצום כיון שיש חולשה בדורינו, כך היה

מורה הגר״ח מבריסק זצ״ל ראה בערוך השלחן (סימן ס״א סעיף כ״א) ובשו״ת דברי יציב (סימן ע״ב). הא חזינן שאין כאן חיוב מעיקר הדין לצום ולכן יש מקילים לפי המנהג.

אולם לפי הטעם שיש חשש שישתכרו ולא יהיו מיושבים בחתונה, לכאורה הטעם הזה הוא מחייב את התענית כדי שלא יגיעו לשכרות, ולפי זה אם יש חיוב תענית מדין חיובה, מדוע לומר להם להשתתף בפדיון הבן ולשבור את התענית או שלא לצום בכלל. ועוד טעם שלא מצאנו להקל בזה, כמו שכתבו כמה פוסקים אודות תענית ערב ראש השנה, שאנשים מתענים כדי לכפר על עונות, ולכן לא מצאנו שעל ידי סיום מסכת או סעודת מצוה פוטרים את התענית, בודאי שראוי לא להשתתף בסעודת מצוה כדי לפטור את עצמם מתענית. ולכן כיון שיש חשש מטעם השתכרות אין לפטור מתענית זו, ולכן ראוי להחמיר, אולם מה שהכריע מרן שליט״א להתיר על ידי התרת נדרים, לשיטתו שעיקר הטעם הוא משום שכרות, מ״מ על ידי התרה אם קבלה התענית אפשר ללכת ולאכול שם.

ונסיים עם סיפור עם מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל שהיה מורה שחתן וכלה שקשה להם לצום, לא יתענו ביום החופה, אפילו קצת חלשים, ולא צריך גדרי חולה ולא צריך אפילו גדרי קצת חולה אלא חולשה בעלמא, כי אין זה אפילו איסור דרבנן לאכול ביום החתונה. וסיפרה לי אימי מורתי שתחי׳ שאביה היה אומר להם לא לצום ביום החופה כי היו קצת חלשות, [לא ברור לי אם לכל בנותיו אמר כן אבל לכמה מהן ודאי אמר] וכן חתן שחושש שלא יהיה לו כוח לתפקד בחתונה מחמת התענית משום שהוא צם קשה בצומות, הורה מרן שלא יתענה, וכן אם יש תענית ציבור בימים סמוכים לחתונה הורה מרן שלא יצומו ביום החופה אלא בתענית ציבור.

עוד סיפר הגאון ר׳ מנחם מנדל לובין שליט״א שביום חופתו של הגאון ר׳ עזריאל אויערבאך שליט״א עם בתו של מרן הגרי״ש אלישיב זצוק״ל, היה בדיוק ברית לנכד מרן הגרי״ש וביקש שיקראו לחתן לבוא לברית שיוכל להשתתף ולאכול ביום חופתו.

מכל הלין חזינן שהתענית הזה הוא קל, וא״כ חזי לאיצטרופי מעט חולשה וסיום כדי להתיר למהדרין לאכול ביום החופה.

סימן רעג

עד קידושין שהעיד ויודע שעבר עבירות ועדיין לא שב בתשובה

שאלה: בדבר השאלה החמורה אודות מקרה שכיבדו אחד עם עדות לקידושין, והעד עצמו יודע שעבר על איסור גזל מן התורה, שהרי גזל כסף מחבירו בעניני עסקים שלהם, וכעת לבו נוקפו, היות ולא עשה תשובה על העבירה, אולי דינו כרשע

שפוסל את העדות כמבואר באבן העזר סימן מ״ב סעיף ה׳, ובחושן משפט (סימן ל״ג-לד). והיות ורשע או מישהו שחשוד על העריות ועובר על איסורים גמורים כמו יחוד עם עריות וכדומה, הרי הם פוסלים הקידושין, בכה״ג האם צריכים לעשות קידושין נוספת כיון שעדיין הוא לא שב בתשובה או לא?

תשובה: והנה נראה בהשקפה ראשונה שעד זה כשר לעדות ותפסי הקידושין, וטעמא דמילתא, דהרי הבית יוסף הביא משו״ת זכרון יהודה (סימן פ״ב) דאין העדים נפסלים אלא היכא שנתקבל עדות על פיסולם מחמת העבירה בפניהם דוקא, והעתיקו דבריו בספר ערך לחם אבן העזר (סימן מ״ב סעיף ה׳).

אמנם עדיין יש לבעל דין לחלוק על זה, כי הרי כל הנ״ל נראה דאיירינן שלא נתברר רשעתן, ועל זה אמרינן דכיון שלא נתקבל עדות בבית דין שהם פסולים מחמת רשעם לכן אמרינן דכל ישראל בחזקת כשרות ואין לפסול בדיעבד מעשה העדות, אבל במקום שהעד עצמו יודע ודאי שחטא ועדיין לא עשה תשובה, אם כן אין כאם ספק והוא יודע בעצמו בבירור שהוא בגדר רשע ופסול לעדות, ולפי זה אפשר שכן מחויב הוא לומר להם שהם צריכים לעשות קידושין שנית ואסור לו עד שישוב בתשובה לקבל על עצמו הכיבוד של עדי קידושין.

ובאמת שמצאנו בגדולי האחרונים שנחלקו בזה, ומהם שהחמירו בכה״ג אם העד יודע מעצמו שלא שב בתשובה, ראה בשו״ת חות יאיר הובא באורים (סימן כ״ח ס״ק ג׳), וראה עוד בנתיבות (סימן כ״ח ס״ק ב׳) ובקצות החושן שם בשם אחיו. וראה עוד בענין מי שגזל ולא השיב עדיין את הגזילה אם כשר לעדות או לא בספר קובץ הערות (סימן כ״א ס״ק כד).

אולם כבר הזכרנו לעיל יסוד הדבר שהוזכר בדברי הב״ח (חושן משפט סימן ל״ד ס״ק מ״ב) שאין צריך העד להודיע להם לקדש שנית, דאף שיודע בעצמו שעשה עבירה, ועדיין לא עשה תשוב כדין מ״מ מצד הדין לא חל עליו שם עד פסול ולא רק בדיעבד, אלא אף לכתחילה אם בקשו ממנו להיות עד קידושין אפשר דאינו מחויב לסרב לחבירו כך נראה מדברי שו״ת חתם סופר יורה דעה (סימן י״א) ובספר התומים (סימן פ״ז ס״ק כ״ז).

מיהו אף שיש צדדים להתיר, ובדיעבד ובפרט למנוע אי נעימות לכל הצדדים, שפיר ניתן לסמוך על העדות שלו, מ״מ בודאי ההנהגה טובה תמיד לקחת עדים צדיקים ולפחות לקיים מה שכתב בסדר הגט (סעיף ב׳) שהרב אומר לעדים להרהר בתשובה לפני כן, יש לעוררם לתשובה בכל אופן לכתחילה.

ודרך אגב נזכיר מעשה נורא באותו ענין להזהר בכבוד הזולת, הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל פעם סידר קידושין, והגיע לחופה וראה שרצו לכבד בן אדם שמרן הגרא״מ שך זצ״ל חשש שהוא אפיקורס, ולא רצה הגרשז״א לערוך החו״ק עם עד זה, ומאידך לא רצה לבזות אותו ברבים, ובפרט שהוא היה מפורסם להיות כרב חשוב.

ובסוף ברוב פקחותו של הגרשז״א הוא אמר היות שאותו עד הוא יותר כדול

בתורה ממנו, עדיף שהוא יסדר החופה והקידושין במקום להיות עד, ואילו הגרשז״א יהיה עד במקומו. הרי חזינן דמשום כבוד הבריות אפשר לתת סידור קידושין למי שנפסק להלכה שהוא אפיקורס, ובלבד שהעדי קידושין יהיה מישהו כשר לכתחילה.

העולה מהנ״ל: מי שכיבדו אותו להיות עד קידושין, והוא עבר באיסור גזל או שהוא חשוד על העריות, והוא יודע מעצמו שלא שב בתשובה על העבירות האלו, ונחשב כרשע עדיין, כיון שרק הוא יודע ולא בבית דין יודעים יש להכשיר את הקידושין בדיעבד, אך בדיעבד יש לכל מסדר קידושין או גט לעורר העדים להרהר בתשובה שלמה שלא יהיו בגדר רשעים בשעת העדות.

סימן רעד

גר שהתגייר אחרי שהשתתף בחתונה אם יכול להיות פנים חדשות

שאלה: מעשה שהיה בשבע ברכות בישיבה שהגיעו בחורים ביחד עם גוי שהיה בתהליך גרות, ורק אחרי יומיים הוא סיים את התהליך גיור, כעת הסתפקו השואלים האם הוא יכול להיות כפנים חדשות, שמא זה נחשב שהיה שם ושמח את החתן, או שמא גוי לא נחשב ככלום לענין זה וממילא יכול להיות פנים חדשות אחרי הגיור?

תשובה: והנה צדדי הספק הוא היות ולא היה יהודי בשעה שהשתתף בחתונה אולי נחשב כאילו לא השתתף בחתונה, וכדי לבאר את ההוראה למעשה נציין לעיקר טעם דבעינן פנים חדשות, בגמ׳ במסכת כתובות דף ז:-ח. הביא חיוב פנים חדשות הנדרש בשביל אמירת שבע ברכות, ובטעם הדבר נחלקו הראשונים הרמב״ם פסק וכן הוא דעה הראשונה בשו״ע אבן העזר סימן סב סעיף ז׳ שהוא אדם שלא שמע ברכת חתנים עד עכשיו, ואילו הרא״ש ועוד ראשונים נקטו שהוא אדם שלא השתתף בסעודה עד עכשיו. ולפי זה יש לדון היות והגר היה גוי בשעת החופה וחתונה אולי לא היה מעלה ומוריד כיון שכל הנ״ל שייך ליהודים. ועוד אף לפי המח׳ של התוס׳ והרמב״ם אם צריכים פנים חדשות שמרבין שמחה כדי לברך שבע ברכות או אף מי שלא שמע הברכות מחייב לומר שבע ברכות, יכול להיות שגוי לא שייך לכל הכללים האלו.

ובאמת השאלה שלנו כבר שאלו את מרן הגר״ח קניבסקי זצ״ל והורה ששפיר יכול להיות פנים חדשות, והביא שם ראיה לדבריו על פי הגמ׳ בקידושין (דף סב:) וז״ל ״מעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת״. והוסיף שאם עכו״ם הגיע מחו״ל לארץ ישראל ודעתו לחזור, ובנתיים נתגייר בארץ ישראל, חייב לנהוג מיד ב׳ יום טוב של גליות אפילו הוא עדיין כאן בארץ ישראל ולא אמרינן שנחשב כקטן שנולד כאן בארץ ישראל ודעתו לעקור עצמו לחו״ל שנוהג רק יום א׳ של יום טוב, כיון שבמציאות היה גר קודם בחו״ל ודעתו לחזור שם אין לו קביעות כלל.

וכעין זה, מעשה באחד שגר עם גויה רח״ל, וחזר בתשובה ועזבה, ונשבע שלא יחזור אליה לעולם, ולאחר שלמד עשר שנים בישיבה ובהתמדה, הציעו לו שידוך גיורת, שלאחר שנפגש עמה ראה שזוהי הגויה שנשבע עליה. והורה לו הגר״ח, שמעיקרא בהמה והשתא אדם, ואין זה אותו אשה, ומותר לו להתחתן עמה. וכן שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א ששפיר נחשב כפנים חדשות.

אחרי שרשמתי דברים הקצרים האלו, נשלח אלי תשובה מבח״ס ספרים בגדי הקודש על דיני גירות והעלה שם שאין לתת לו להשתמש כפנים חדשות, ולתועלת הענין נביא את דבריו כאן.

לכבוד הרה״ג יעקב אהרון סקוצילס שליט״א ראש כולל הוראה בעיה״ק ירושלים תובב״א ומחב״ס אהל יעקב ה׳ עליכם יחיו.

אר״י נעשה שואל, אודות מעשה שהיה בשבע ברכות בישיבה שהגיעו בחורים ביחד עם גוי שהיה בתהליך גרות, ורק אחרי יומיים הוא סיים את התהליך גיור, כעת הסתפקו השואלים האם הוא יכול להיות כפנים חדשות, שמא זה נחשב שהיה שם ושמח את החתן, או שמא גוי לא נחשב ככלום לענין זה וממילא יכול להיות פנים חדשות אחרי הגיור,

הנה לענ״ד פשוט דלא מיחשב פנים חדשות מכמה טעמי, חדא דבשו״ע אבהע״ז (סימן סב ס״ה) כתב דאין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים, ובביאור הגר״א שם (ס״ק טו) דאפילו אצטרופי לא מצטרפי כמ״ש בסעיף ד דאין מברכין ברכת חתנים, אלא בעשרה גדולים ובני חורין, וכ״כ בתפארת יעקב ומובא באוצר הפוסקים (סימן סב ס״ק כו דף לח) דאין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים והוא פשוט דהרי אפילו צרופי לא מצרפינן עבד וקטן בדבר הצריך עשרה, ובשיטה מקובצת כתובות (דף ז ע״ב ד״ה גופא אמר רב נחמן) כתב בשם הגאונים דמפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם ולכן כינס עשרה עיי״ש, ובשו״ת הרדב״ז (ח״ג סימן תעט וסימן תתקיז) כתב דהדבר ברור דמי שמל ולא טבל אינו מצטרף למנין ולכל דבר שבקדושה, ואינו ישראל לשום דבר אלא שיצא מכלל עכו״ם שמצוה להחיותו עיין, ומרן כתב (באהע״ז סימן סב ס״ד) דאין מברכים ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין ע״כ, וכ״כ בשו״ת תשובות והנהגות (ח״ג סימן שו). וכל שכן שאין לצרפו לפנים חדשות והוא פשוט, ובפשטות הפוסקים גם מיירי בגוונא שהפנים חדשות בכלל העשרה וזה ברור ופשוט.

וראה עוד בב״י אור״ח (סימן קצט סעיף י) שכתב דלדידן זימון קיל טפי מדבר שבקדושה שהרי קטן מצטרף למנין עשרה בזימון ולא בדבר שבקדושה עיי״ש, ובכ״ז קטן אינו מצטרף לברכת חתנים וכנ״ל, וכ״ש גר שמל ולא טבל שאינו מצטרף לזימון כמבואר בשו״ע (אור״ח סימן קצט סעיף ד) דגר שמל ולא טבל אין מזמנין עליו, ומקור הדין הוא מהגמרא בברכות (מז ע״ב) שאינו מצטרף לברכת חתנים.

ומימלא לפי המתבאר בחינא וחסדא בכתובות (דף קיא ד״ה ולענין אם)

דחיובא רמיא על הפנים חדשות לאכול פת, דלהרמב"ם עיקר פנ"ח לא הוי אלא בשביל שלא שמעו הברכות בשעת נשואין לכן אע"פ שאינן אוכלים שם מברכים בשבילם, אבל לשיטת הרא"ש וכ"כ המחבר שכן המנהג דפנ"ח תליא באכילה שלא אכלו שם עד עתה אפי' שמעו הברכות א"כ בודאי בעינן שיאכלו ושכן דעת מרן השו"ע (אבהע"ז סימן סב ס"ח) שאין נקרא פנים חדשות אלא א"כ הם בני האדם שמרבים בשבילם ומוכח שדווקא באכלו שם הפנים חדשות, וכן הסיק להלכה הרב בירך אברהם פריסקו (דף קט ע"ב) דכיון דקימ"ל כסברת התוספות והרא"ש והטור דבעינן מרבים בשבילם, מינה נשמע דבעינן שיאכלו שם ולא סגי במה שיעמדו שם לבד, ואע"ג שרבים הם החולקים על פרט זה מ"מ הדין דין אמת שאין לצרף מי שמל ולא טבל לפנים חדשות. וכ"כ בשיירי כנה"ג בהגב"י (אור"ח שם אות ו) שעפ"ז כתב בתשובה (חלק או"ח סימן רנ"ג), דאפילו לדעת מרן ז"ל דפסק דקטן מצטרף, מ"מ בברכת המזון של חתן וכלה דיומא קמא 'או פנים חדשות' דצריך עשרה לברכה כולם גדולים, אין קטן מצטרף לעשרה. ונראה שלזה כיון הרמב"ם בפ"י מהל' אישות שכתב, אין מברכין ברכת חתנים אלא בי' גדולים בני חורין כו', ע"כ. כתב גדולים, לאפוקי קטן שיודע למי מברכין דמזמנין עליו בעשרה בעלמא, בברכת חתנים אין מצרפין קטן. וכ"כ הרה"מ ז"ל שם וז"ל, ומ"ש גדולים ובני חורין, לומר שאין עבד וקטן מצטרפין בז' ברכות במסקנא דפ"ג שאכלו, וכן דעתו בפ"ח דה"ת. והוא הדין לכל דבר שצריך עשרה שאין מצטרפין, ע"כ. וכ"כ ביפה ללב (אור"ח שם אות ד') דלכ"ע בסעודת חתונה דיומא קמא או פנים חדשות דצריך עשרה לברכה אין קטן מצטרף כלל דצריכים שיהיו כולם אנשים גדולים, וכמו שכתב הכף החיים (סימן קצט אות לא) בשם אחרונים רבים.

וכן מבואר להדיא בשיטה מקובצת בכתובות (דף ז ע"ב) וז"ל ועוד כתבו בתוספות שאין קרוי פנים חדשות אלא כשבא אדם חשוב דלא הוה תמן מעיקרא שראוי להרבות שמחה בשבילו, ואשה לאו בת הכי כלל אף על פי שהיא חשובה, שאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים ע"כ. הרי הוא כמבוא"ר שאין ראוי להמנות לפנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים, ובברכת חתנים מבואר שאין ראוי להמנות אלא גדולים ולא קטנים ולא עבדים אף שמצטרף לזימון וכנ"ל, ומינה דברור הוא שאין לצרפו למי שמל ולא טבל לפנים חדשות, ומינה הסיק נמי בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן רמו) לגבי צירוף אשה לפנים חדשות דליכא לצרפה ממה שמבואר דמבואר מדברי התוס' ז"ל דאשה לאו בת הכי היא כלל להיות פנים חדשות, וכיון דנתן טעם משום דאינה ראויה להמנות בעשרה של ברכת חתנים והתם עשרה אנשים בעינן מעיקרא דדינא שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים ופי' הגאונים ז"ל דסתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים. גם בפתחי תשובה א"ע (סי' ס"ב אות י"ד) כתב וז"ל, עי' בס' זכור לאברהם שכתב אשה לא חשובה פנים חדשות דאין פ"ח אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים, כ"כ מוה"ר בצלאל פ"ק דכתובות (דף ז') ולפי"ז ה"ה עבדים וקטנים לא חשיבי ע"כ

ע״ש. וכ״כ מטעם זה דאין אשה חשיבא לפנים חדשות בשו״ת פרי האדמה (ח״א דף כד ע״א).

ואף לפי מה שכתב הגר״ח פלאג׳י בספר רוח חיים אה״ע (סי׳ סב סק״ו), במעשה שבא קטן שעדיין אינו בר מצוה לבית המשתה, והיה חשוב ובן גדולים, והרבו בסעודה בשבילו, והוא פנים חדשות, ונשאל אם מברכין בשבילו ז׳ ברכות או לא. וכתב דלכאורה כיון שאינו מצטרף לקדיש וקדושה אינו ראוי לחלוק לו כבוד מצד עצמו. אלא דלפמ״ש בשו״ת שמחת יום טוב אלגאזי (סי׳ ט - י) נראה שאין להקפיד ע״ז, שהרי עושים לו חופה ומברכין לו כל ז׳ ימים. ע״ש. הרי דכל טעמיו לא שייכי גבי גר שמל ולא טבל, הן שאינו מצטרף לקדיש וקדושה והן שלא עושים לו חופה ומברכים עבורו, וטעם זה מבואר גם ביד דוד בפסקי הלכות (ח״ג פ״י עמוד י טור ב) דמאחר דהעבד אינו שייך כלל לשמחה זו שאין לו שייכות לברכות אלו שענינם הם על היחוד הקבוע שהאשה היא בקביעות עזר לאישה וזה לא שייך בעבד כלל שהרי אינם מיוחדים כלל וכיון שאין העבד שייך בזה לכן אינו יכול לברך ברכה זו וכמו כן קטן אף שהגיע לחינוך אין שייך לברכה זו ומימלא הוא הדין והוא הטעם לענין פנים חדשות ופשוט וכנ״ל.

ובר מן דין כבר דחה דברי הגר״ח פלאג׳י בשו״ת יביע אומר (ח״ג - אבה״ע סימן יא אות י) דאינו מחוור להלכה, שהרי מבואר בחי׳ הריטב״א (כתובות ז) בשם התוס׳, דלא חשיב פנים חדשות אלא כשבא אדם חשוב לשם, ואשה לאו בת הכי היא אף על פי שהיא חשובה, שאין פנים חדשות אלא מי שהוא ראוי לימנות בעשרה של ברכת חתנים. עיי״ש.

והגם דלגבי מל ולא טבל, מבואר בריטב״א קידושין (מא ע״ב) דאף שאינו טבל, כל שמל שפיר חשיב בן ברית, עיי״ש. ועיין נמי בשו״ת חתם סופר (או״ח סימן קטז ד״ה מיהו מסברא) שכתב דאע״ג דלאו בשם ישראל יקרא, מ״מ בעל ברית שפיר מיקרי, עיי״ש. מ״מ ברור שאינו ענין כלל לנידון דידן, והוא הדין למה שכתב בחידושי הרשב״א ביבמות (עא ע״א) וז״ל דשאני הכא דמילתו לשם יהדות, ואף על פי שלא נגמר גרותו, מ״מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית, שאינו צריך אלא טבילה. וכן כתבו הריטב״א והמאירי (שם) ובשו״ת דובב מישרים (ח״א סימן ז ד״ה והנה בגר) כתב דגר שמל ולא טבל שפיר חשיב בר הויה, ודהכי מבואר בירושלמי (עירובין פ״ד ה״ה). וברמב״ן (יבמות מז ע״ב ד״ה נתרפא) דמשום הכי מלין אותו ורק אח״כ מטבילין משום דכיון שקיבל עליו צער מילה, בודאי לא יפרוש. וא״כ בודאי לא יחזור, ואתי לידי טבילה לכן בודאי מל ולא טבל שפיר חשיב בר הויה כמו קטן דחשיב בכלל הויה משום דאתי לכלל הויה לכשיגדל עיי״ש, מ״מ הכא שאני דבעינן אנשים יהודים גדולים דייקא ודוק׳.

והנה במקומו בספרינו ביארנו שגר שמל ולא טבל הוי כגר תושב, וכמו שכתב בשו״ת רדב״ז (חלק ג סימן תעט) והביאו בגליוני הש״ס (יבמות מו ע״א ד״ה אין גר) והכי מוכח מדברי התוספות (עבודה זרה סד ע״ב ד״ה אין)

וכ״כ הרא״ש (שם סימן ה) וברשב״א (שם ד״ה ולפי) וכ״כ הש״ך (יו״ד סימן קכד אות ד) עיי״ש.

ולפ״ז הרי עבד כנעני עדיף מגר תושב, וכמו שכתב במנחת חינוך (מצוה לב אות יט) שמחללים שבת בשביל עבד כנעני דהוא כאשה ישראלית לכל דבר, אך בשביל גר תושב אף שקיבל ז׳ מצוות ואנחנו מצווים להחיותו, מ״מ אין מחללין עליו שבת. ובספרנו בגדי קודש גרים כתבנו באורך דמי שמל ולא טבל, שפיר מחללים עליו שבת, ודינו כעבד כנעני ודלא כגר תושב. ועיין מה שכתב בזה המהר״מ אריק בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סימן קל). ובחינוך (מצוה תקסט) מבואר דהך קרא ד׳לא תוננו׳ לא מיירי אלא בעבד, ולא בגר תושב, ואין בכלל לא תונה, אלא עבד כנעני וגרי צדק, עיין שם. ועיין להר״י פערלא בביאורו לספר המצוות לרס״ג (לאוין ל״ת פב פג ד״ה עוד יש מקום) שהאריך בפרט זה, ועיין להרב המבי״ט בקרית ספר בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק ב) וז״ל ההורג עבד כנעני, נהרג עליו. כדתניא במכילתא ׳וכי יכה איש את עבדו׳ אף עבדו ואמתו היו בכלל, ׳מכה איש ומת׳ וכו׳, אבל עכו״ם וגר תושב פטור, דכתיב ׳איש על רעהו׳, להוציא גר תושב, דלאו רעהו הוא, ע״כ. ועיין בשו״ת משנה הלכות (ח״ט סימן שפא, מה שטענ).

מ״מ בודאי דאינו עדיף מעבד כנעני שכתב מרן שאין מברכים עליו וכמו שכתב בשו״ת אמרי יושר (שם) במענה לדברי הדובב מישרים. וכ״כ בשו״ת דובב מישרים (ח״א סימן סה ד״ה ומאז אמרתי) דע״כ שפיר דתירגם התרגום, דבני שכם היו מטמאים טומאת מת, דע״כ מה שגוי אינו מטמא משום דאינו חשיב אדם, וכיון דהם יצאו מכלל עכו״ם משום שהיו נימולין משום הכי מטמאין באוהל וכישראל דשפיר מיקרי. וכ״כ בדרך המלך (מטות פרק לא׳ פסוק יט) והוכיח כן מהנ״ל. וע״ע בזה בשו״ת באר שרים (יו״ד סימן צט אות ט-י). ועיין עוד בדובב מישרים (ח״א סימן קלו) לענין טומאת קרי וביטול ע״ז, במי שמל ולא טבל, ובא על בת ישראל, מה דין הולד. ועיין עוד בשו״ת דובב מישרים (ח״א סימן ז) מ״מ בענינו כאמור אין לצרפו לענין פנים חדשות ואכמ״ל יותר.

ומ״מ הגם שבגוי כל כה״ג (אע״פ שברור דלא שייך) שמשבחו ומוקירו יש בו משום לא תחנם מאחר ששמח לקראתו ומחשיבו כאורח של כבוד ובעבורו מברך הברכות, ולפ״ז היה מקום לדון האם שייך לא תחנם בגר שמל ולא טבל כל כה״ג, עיין בשביבי הלוי (יו״ד דף רעב) בתשובתו של הגר״ש ואזנר זצ״ל דנשאל בדין העומד להתגייר, האם מותר להזמינו לשתיה ושינה, או אית ביה חששא דלא תחנם. דידועים דברי הגאון רבי עקיבא איגר בענין איסור לימוד תורה להם, דאם בא להתגייר, ליכא. וגם מבואר דאין בו דין גוי ששבת חייב מיתה, ובפרט דהכא דאינו עושה ליתן לגוי חן, אלא ליתן ליהדות חן, לכן י״ל דמותר, עכת״ד. משא״כ הכא מאי איכא ליתן ליהדות חן, מ״מ כבר כתבנו בספרנו בגדי קודש גרים דמאחר דבודאי תו אינו עובד ע״ז, ואיכא רבים דס״ל דאין איסור לא תחנם, אלא לגוי בעובד ע״ז וצרף. ובודאי דאם כבר מל ולא טבל, לא גרע מגר תושב וכנ״ל, דאין בו משום לא תחנם, כדאיתא התם בשו״ע. וכמ״ש הרדב״ז (חלק ג סימן תעט) דעדיף טפי

מל ולא טבל, מגר תושב מכמה טעמי, חדא דגר תושב לא קיבל שום מצוה ממצות ישראל, וזה קיבל עליו מקצת מצוות קלות וחמורות. ותו דגר תושב לא מל, וזה כבר מל ויצא מטומאת העכו״ם. ותו דגר תושב לא קיבל עליו דת ישראל, וזה כבר קיבל עליו להיות כמונו, אלא שנאנס ולא היה יכול עדיין לגמור הדבר, ויצא מכלל עכו״ם ׳שמצוה להחיותו׳. וכמו שהארכנו בזה, ואכמ״ל.

בברכת התורה
שמעון דרור

סימן רעה

טעה בברכת משמח חתן וכלה, ואמר עם הכלה

שאלה: בדבר השאלה שכיבדו אחד בברכת שמח תשמח בשבע ברכות, ובמקום לומר שמח חתן וכלה הוא אמר שמח חתן עם הכלה.

תשובה: ז״ל רש״י (כתובות דף ח׳ ע״א ד״ה משמח חו״כ), ובאחרונה משמח חתן עם כלה, לפי ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים, שהרי תפלה היא שמתפללים, ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם, לפיכך אין לחתום בה משמח חתן עם הכלה, דמשמע איש באשתו, אלא בא״י משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב, ובאחרונה שבח שמשבח להקב״ה שברא חתונת דבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה, לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה, שהוא לשון שמחת איש ואשה עכ״ל, ובר״ן בהדיא כפירש״י.

וכ״כ בתוספות רי״ד (שם), אומר שמח תשמח, שישמח החתן והכלה כל ימיהם, ואין זו שמחת הזיווג, ומסיים בה וכו׳, ואח״כ אומר אשר ברא שהוא שמחת הזיווג, וחותם בה משמח חתן עם הכלה, ששמחים כשמזדווגים זה עם זה וכו׳ עכ״ל.

והשאלה אם זה נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים (ברכות דף מ׳ ע״ב), והרי בפירש״י בהדיא, שלא יחתום ב״עם״, וכן יוצא ממש״כ בשיטה מקובצת (כתובות שם ד״ה וכתבו) וז״ל, מברכינן שמח תשמח והיא סמוכה, והיא מענין זיווג האדם וחוה וכו׳, וחותם ברוך משמח החתן עם הכלה, ולהכי אמר הכא עם הכלה, שעל החתן והכלה של עתה קאמר, אבל לעיל בברכת שמח תשמח דחתים חתן וכלה, משום דעל אדם וחוה קאמר חתן וכלה שהיו כבר עכ״ל.

עוד (שם ד״ה ותלמידי הרב רבינו יונה), היינו טעמא דחתים בקדמייתא מינייהו משמח חתן וכלה ובבתרייתא משמח חתן עם הכלה, משום דקדמייתא דאיתהון דרך בקשה ובעידן. ואמטו להכי מברכינן חתן וכלה, דאי הוה מברכינן עם הכלה, לא היה משמע שמחה, אלא גבי חתן שישמח בכלה, או כל ימי זיווגו עם הכלה, ואין במשמע לשמח אלא שמחת החתן לבדו, ששמח על עסק

הכלה, דכי כתיבא שמחה, גבי חתן כתיבא, דכתיב ומשוש חתן על כלה וכו', הדין הוא טעמא דהני ברכתא עכ"ל, ולפי"ז הרי משנה ממטבע שטבעו. וכך העלה לדינא בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (סימן רע"ה) שפסק דלא יצא וצריך לחזור ולברך שניהם.

אולם באופן כללי לענין האם החתימה מעכבת, והנה באו"ח (סימן קפ"ז סעיף א') הובאו ב' שיטות, במה שאמרו (ברכות דף י"א ע"ב) מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום, אם זה מעכב בדיעבד, עיי"ש (במשנ"ב סק"ד), ולפי"ז לדעה ראשונה שם, הרי כל החתימה אינה מעכבת, וע"ע בזה במשנ"ב (סימן ס"ח סק"א) בשיטת הרמב"ם דיצא.

ועדיין י"ל, דהגם שהראשונים פירשו שינוי הנוסחאות של שתי הברכות, זה רק ליפוי ושיפור הלשון ולכתחלה, משא"כ בדיעבד סוף כל סוף אפשר להעמיס הכוונה אם זה לא כפי פשוטו, ובצירוף שיטת הרמב"ם, (שהובא בשו"ע), דברכת החתימה אינה מעכבת, וע"כ י"ל דאין צריך לחזור ולברך.

כל זה הכרעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הו"ד בספר משנת הגרי"ש. ובספר ישמח לב (סימן רי"ג) הביא דעת הגר"י זילברשטיין שליט"א וכן הו"ד בספר ברכת חתנים לגבי מי שטעה בברכת שוש תשיש בזה שסיים משמח חתן וכלה במקום משמח ציון בבניה, שאם נזכר תוך כדי דיבור יסיים משמח ציון בבניה וישלים כל הברכות כסדרם, ואם לא נזכר עד לאחר כדי דיבור יחזור ויברך שוש תשיש ויסיים משמח ציון בבניה וידלג ברכת שמח תשמח.

העולה לדינא: שאם בירך ברכת ז' ברכות שמח תשמח ...וחתם חתן עם הכלה, במקום חתן וכלה נראה שבדיעבד שפיר יצא ידי חובתו.

סימן רעו

ברכת שבע ברכות בליל השמיני כשתחילת הסעודה ביום השביעי

שאלה: מצוי מאוד שמכנים שבע ברכות האחרון על ידי חברים טובים או בני משפחה של החתן וכלה, ומרוב התרגשות הסעודה נמשכה ונמשכה הרבה זמן, עד שלפעמים כבר נהיה לילה, ותמיד שואלים היות ואם כבר הגיע שעות הלילה אחרי צאת הכוכבים אולי לא נחשב יותר בתוך השבע ברכות של שבעת הימים, ואם כן, האם מותר עדיין לברך ברכת השבע ברכות בכה"ג?

תשובה: הרבה גדולי הפוסקים נקטו שאם שבע ברכות שהתחילו הסעודה ביום השביעי ונמשך עד ליל יום השמיני, יש

להיזהר לברך השבע ברכות ביום השביעי בלבד, ואין לברך אותם בבין השמשות לפני ליל שמיני.

ההוראה מבוססת על פי כמה הכרעות של גדולי האחרונים והפוסקים, בחידושי רעק"א אבן העזר (סימן ס"ב סעיף ו') וכן בשערי תשובה (סימן קפ"ח ס"ק ז') הביאו גינת ורדים שכתב שאם אכלו סעודה ביום האחרון של שבעת ימי המשתה, אף שסיימו הסעודה קודם השקיעה, אם לא בירכו עד אחר השקיעה, שוב אין מברכים שבע ברכות.

וביאר מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל החילוק בין דין זה לדין של מדוע אומרים רצה בברכת המזון כשמברכים אחר השקיעה בשבת, משום דאחר השקיעה החתן והכלה כבר אינם נושאים שם חתן וכלה, ומשום כך אינם יכולים לברך, מה שאין כן בהזכרת שבת בברכת המזון לא צריך שתהיה השבת לפנינו בשעת ההזכרה, ודי במה שחל על הסעודה שם סעודת שבת.

וכך הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל למעשה דבשבע ברכות שעושים ביום השביעי אין לברך שבע ברכות לאחר השקיעה אף כשחל בשבת [והוסיף וסיפר מרן זצ"ל דהגה"צ מקלויזנבורג זצ"ל הזמין אותו לסעודת השבע ברכות האחרונה ביום השביעי של בתו עם הגאון רבי דוב וויס שליט"א על מנת לכבדו בברכה ואמר לו מרן זצ"ל שאינו יכול לבוא כיון שלא יקפידו לסיים לפני השקיעה ואמר לו הגה"צ זצ"ל דיקפיד שיסיימו לפני השקיעה]. וכן היה מורה הגרשז"א זצ"ל, וראה עוד באוצר הפוסקים (סימן ס"ב סעיף ו') מה שהביא אריכות בכל זה.

וכן רבי נסים קרליץ זצ"ל אמר בשם הרב מפוניבז' זצ"ל דאין לברך שבע ברכות ביום השביעי לאחר השקיעה דזה כמו שהחתן הלך באמצע הסעודה דאי אפשר לברך שבע ברכות. והוסיף שאין נפק"מ בין ימות החול לסעודה שלישית של שבת שחל ביום השביעי דאין לברך שבע ברכות לאחר השקיעה.

סימן רעז

מאימתי מונים ז' ימי המשתה

שאלה: ומענין לענין באותו ענין, שואלים ביסוד הדבר מתי מונים ז' ימי משתה, האם מונים אותו מתחילת הסעודה אחרי החופה, או משעת החופה עצמו. בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ו סעיף ב') מובא ברמ"א (סימן ס"ב סעיף ו') נקט שמונים את תחילת שבעת ימי המשתה מיד לאחר השבע ברכות שמברכים בחופה, וכתב החלקת מחוקק (ס"ק ז') שדברי הרמ"א בשם הרא"ש בא לאפוקי שלא נאמר שיתחילו ז' ימי המשתה מאכילה ראשונה, ועל זה קמ"ל דמי לאחר שנגמרו השבע ברכות בחופה מתחילים הז' ימים. וראה עוד במקנה (סימן ס"א ס"ק ה'). וכ"כ בערוך השלחן (סעיף ל"א) ובכף החיים (סימן

קל״א ס״ק ס״ט). ודלא כמ״ש בשו״ת כנסת יחזקאל הו״ד בפתחי תשובה (ס״ק י״ב) שכתב שהולכין בתר גמר סעודה ראשונה ולא בתר ברכת החופה, וכך היה מורה בעל האגרות משה זצ״ל הובא בשו״ת דברי חכמים.

מיהו מן הראוי לציין מה שראיתי בספר שובע שמחות להגר״ש דבליצקי זצוק״ל (פרק א׳ הערה י״ד) שכתב דאע״פ שלא קיימא לן כדעת הכנסת יחזקאל לענין ז׳ ברכות, מ״מ לענין שאר דינים הנוהגים בחתן כגון איסור מלאכה ויציאה לבד מביתו, ראוי לחוש לדברי בעל הכנסת יחזקאל ולחשוב שבעת הימים החל מהלילה שאחר יום החופה. וכ״כ בשו״ת יביע אומר אבן העזר חלק ה׳ (סימן ז׳).

ובספר אמרי יעקב (סימן ס״ד ליקוטים אות ב׳) כתב דאע״פ שיש פוסקים הנ״ל המובאים בספר אוצר הפוסקים (סימן ס״ד ס״ק ב׳) שיש להחמיר לענין עשיית מלאכה ז׳ ימים מהלילה, מ״מ נראה לענין דינא שלא צריכים להקפיד, דיש לומר דעיקר החופה זה הכלונסאות כמ״ש החזון איש סימן ס״ג אות י״ז וכן הוא דעת הט״ז, ואף שיש חולקים על זה, מ״מ כיון שאיסור עשיית מלאכה הוא רק מדרבנן יש לסמוך על זה, וכמדומה שכן הוא המנהג דבשבעת ימי המשתה אזלי אהדדי עם הז׳ ברכות.

סימן רעח

שבע ברכות לזוג שחזרו בתשובה אחרי שחיו ביחד

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים אודות זוגות שזכו לחזור בתשובה ולפני כן חיו ביחד, ועכשיו שמדובר על חשש כבוד הבריות לעשות רק שבע ברכות א׳, האם יש מקום להקל בזה לעשות ז׳ ימי שבע ברכות, וגם לברך בשם ומלכות?

תשובה: והנה זה שאלה שכבר הכריעו בזה גדולי ההוראה וקבלתי להורות בזה בפרט שיש חשש כבוד הבריות או שאר צורך גדול שיש מקום להקל לזוג לעשות עבורם שבע ברכות ולברך בשם ומלכות, ונבאר בקצרה את ההוראה למעשה.

הנה בהאי ענינא ישנם כמה חילוקי דינים באופנים שונים, והבה נפרט את פרטי הדינים אחד לאחר, - גרושה או אלמנה אף שלא נבעלה, גרוש או אלמן שלא בעל עדיין, אפ״ה אין מברכין אלא ביום ראשון, שדינה כנבעלה או בעל, עיין בב״ח אהע״ז (סי׳ ס״ד), ובפתחי תשובה (ס״ק י״א), וב׳ עצי ארזים (ס״ק ג׳) ובשו״ת חיים שאל ח״ב (סי׳ ל״ח אות נ״ח), יד דוד ח״ג (עמוד ל״ה), ושו״ת פני יצחק (מערכת הברכות אות ק״ט), דאעפ״י שלא נבעלה, מ״מ אין החתן שמח כ״כ כשכבר נישאת, - אבל עי׳ בהפלאה כתובות (דף צ׳ ע״א) ד״ה בגמרא כאן בבחור, שדעתו דאפילו אלמנה

שנכנסה לחופה ולא נבעלה מברכין כל שבעה שבע ברכות, עיי״ש, – אכן ספק ברכות להקל, וכ״כ בפני יצחק שם דספק ברכות להקל. וכ״כ בשו״ת שבט הלוי ח״ח (סי׳ רע״ט אות ג׳).

בתולה שזינתה אפילו באונס וכנסה אלמן, דינה כאלמנה ואינו מברך אלא יום אחד, עיין בפתחי תשובה (ס״ק ט׳) בשם גינת ורדים (כלל א׳ סי׳ י״ז), שמש צדקה חאהע״ז (סי׳ ה׳), וביביע אומר ח״ה אהע״ז (סי׳ י״א אות ה׳), חקרי לב (סי׳ ל״א), פני יצחק ח״א (אות ק״ו), יד דוד ח״ג (עמוד ל״ה), ובחופת חתנים (סי׳ ט׳ אות ט׳).

אלמן שנשא בעולה פנוי׳ אפילו היא בעילתא דידי׳, אינו מברך אלא יום אחד, עי׳ שו״ת חתם סופר אהע״ז (סי׳ קכ״ג), וסידור בית עובד ברכת חתנים (אות ו׳). ושו״ת שבט הלוי ח״ח (סי׳ רע״ט אות ה׳). ומאחר וכבר הארכתי בזה בספרי אהל יעקב הל׳ נישואין ושם הזכרתי את הכרעות של מו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א להקל בזה, וכ״כ בשו״ת תשובות והנהגות, מכל מקום לביאור הענין נביא כאן מקצת מתשובה שנכתב אלי מאת הגאון במח״ס מנחת חן שליט״א.

ולענין שאילתא דידן אתיא לן כך, דבתולה שנבעלה לפני הנישואין בין שנבעלה למשודך, ובין שנבעלה לאדם אחר, [דאין לחלק בין הנבעלת למשודך, לבין הנבעלת לאחר, ואף שבשו״ת חיים ושלום ח״ב (סי׳ ע״ד) חילק ביניהם, שדוקא בנבעלת למשודך, יש להם ז׳ ימים למשתה אם נשאת לבחור, אבל בנבעלת לאחר לא, כבר השיג עליו הראש״ל הגר״ע יוסף זצ״ל בשו״ת יביע אומר ח״ה אהע״ז (סי׳ י״א אות ג׳) ופסק שאין לחלק, שהרי סוף סוף נשאת לבחור, ומצד זה יש לו לברך כל ז׳ הימים, עיי״ש].

ובין שנבעלה הבתולה ברצון ובין שנבעלה באונס, דינה כאלמנה, ולכן אם נשאת לאלמן או לגרוש, אין מברכים להם שבע ברכות, אלא בסעודה הראשונה שלאחר הנישואין בלבד, כדין אלמן הנושא אלמנה, – אבל אם נשאת לבחור, ואפילו לאותו הבחור שבעלה, מברכים להם שבע ברכות משך כל שבעת ימי המשתה, כדין בחור הנושא אלמנה.

ויסוד הדברים בזה, לפי המבואר בשו״ת שמש צדקה חאהע״ז (סי׳ ה׳) הובא בפנ״ש (ס״ק ט׳), וטעמו משום ששמחה לחתן שיאכל חולין בטהרה, ולא דמי למחזיר גרושתו שרגיל בה, והעיד שכן המנהג, עיי״ש, וכן משמע מדברי החקרי לב אהע״ז (סי׳ ל״ב), וכמו שהבין הראש״ל הגר״ע יוסף זצ״ל בשו״ת יביע אומר שם בדבריו, וגם הרב בעצמו פסק כמותם, מטעם שסוף סוף יש בחתן צד בחרות, ומצד זה אפשר לברך כל ז׳ ימי המשתה, עיי״ש.

וכן כתב בשו״ת חתם סופר אהע״ז (סי׳ קכ״ג) לחלוק על הנודע ביהודה המדו״ת אהע״ז (סי׳ פ״ב) שהעלה דנואף הנושא בעולת עצמו דינו כאלמן שנשא אלמנה ואין מברכין ז׳ ברכות אלא ביום ראשון בלבד מפני שכבר טעמו טעם ביאה.

והחת״ס חלק עליו, שאין הדברים ראויים למי שאמרם, דאין ספק דבבחור הנושא איתנייהו תרתי, חייבת נישואין

חדשים, וביאה חדשה, אבל מ״מ בחדא נמי מברך, דברי אלמן שנשא בתולה מברך משום חיבת ביאת בתולה, ובחור הנושא אלמנה מברך כל ז׳, משום שמחת נישואין דילי׳, וא״כ פנוי הנוף בעולתא, אעפ״י שטעם טעם ביאה כיון שהוא נישואין ראשונים שלו מברך כל ז׳ אם ימצא ריעים כמותו לחדש פנים כל ז׳ יברכו להם כל ז׳, עיי״ש, ומובא בפת״ש (סי׳ ס״ב ס״ק ט׳), ועי׳ בשו״ת קנין תורה ח״ג (סי׳ י״ד, וסי׳ ל״ב).

ועכ״פ לפימשנ״ת, בחור שחטא בימי בחרותו באיסור קריבה לפנוי׳, אעפ״י כן דינו כבחור, שהרי לא נשא עדיין אשה מימיו, וכן כתב בס׳ בית חתנים (פ״ז סעי׳ ד׳) בסוף הערה ציון 9.

ועוד יש להוסיף סניף להקל בניד״ד כהחת״ס לעשות שבע ברכות ז׳ ימים, אעפ״י שבבחור כבר חטא ובעל ועכשיו נושא בעולתא, כיון שעדיין לא נשא אשה מימיו א״כ יש חיבת נישואין, - ואעפ״י שבתשו׳ נוב״י הנ״ל חולק עליו, מ״מ יש לצרף הענין של גדול כבוד הבריות, שאם יצטרכו לומר שלא עושים שבע ברכות בכל ז׳ ימים, שאז נשמע חשוד לאנשים מדוע עושים כן.

ויסוד הדברים, דהנה בשבת (פא:), התירו להעלות אבנים לצורך בית הכסא בשבת, דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, וכן כתב בשו״ע או״ח (סי׳ שי״ב ס״א), והקשו בתוס׳ שבת (צד, ד״ה גדול), דגבי טלטול דהוי איסוא דרבנן, לא שרינן משום כבוד הבריות, - אלא ע״י ככר או תינוק, וכמו שאמרו בשבת (ל: מג:), ותירצו, דשאני טלטול, דאפשר על ידי ככר או תינוק, לכך לא התירו בענין אחר, יעו״ש, - ומבואר, שכל שאין אפשרות אחרת, אמרינן להאי כללא, דגדול כבוד הבריות.

וביאר בתוספות הרי״ד לעירובין (מא:), דילפינן לי׳ שדוחה לא תעשה שבתורה, מהא דברכות (יט:): ״והתעלמת מהם״, פעמים שאתה מתעלם מהם, ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד, אם הי׳ כהן והיא בבית הקברות, או הי׳ זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו, לכך נאמר ״והתעלמת״, הרי שאמרה תורה דמשום כבודו ידחה לאו ד״לא תוכל להתעלם״, וכן כתב בשו״ע חו״מ (סי׳ ער״ב ס״ג), ואף שדחו שם בגמרא, דאיסורא מממונא לא ילפינן.

מכל מקום, כל זה כדי להתיר איסור דאורייתא. אבל אה״נ דילפינן מהתם, דדחו רבנן לאיסורייהו משום כבוד הבריות, וכן כתב בחידושי הרשב״א לברכות (יט:) ד״ה פושטן, דבכלאים פושטן אפילו בשוק, ודוקא בכלאים דאורייתא דהיינו טווי ונוז, הא לאו הכי גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן, וכן כתב שנית שם (נ.) ד״ה וליברכו, וכן פסק המחבר בשו״ע יו״ד (סי׳ ש״נ ס״א), שהרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו הי׳ מהלך בשוק, הי׳ קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו הי׳ רבו, ״ואם הי׳ של דבריהם, אינו קורעו מעליו ואינו פושטו בשוק, עד שמגיע לביתו״, יעו״ש, - וא״כ הוא הדין בזה, שיש בושה ברבים שלא עושים שבע ברכות לז׳ ימים, יש לסמוך להקל לעשות שבע ברכות כדעת החת״ס.

והנה בברכות (לג.) איתא רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו, כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם אלקיך לשוא, - ונחלקו הראשונים אם האיסור הוא מן התורה, או שמא אין האיסור אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, שהתוס' בר"ה (לג.) בשם רבינו תם כתבו להוכיח דהאי דרשה הנ"ל אסמכתא בעלמא היא, מדאמר בברכות (כא.) ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר, ואילו הי' איסור ברכה שאינה צריכה מן התורה, הי' לו לאסור לחזור ולברך מספק, משום דהוי ברכה שאינה צריכה ועובר משום לא תשא, אלא ודאי דהוי מדרבנן, - וההיא דאמרינן בתמורה (ד.) דמוציא שם שמים לבטלה אסור מדכתיב את ה' אלקיך תירא, הני מילי בלא ברכה, עיי"ש.

וכן כתב בשו"ת הראב"ן (סי' פ"ז), ורבינו ישעיה מטראני בספר המכריע (סי' ע"ח), דבודאי דברכה לבטלה לא אסירא אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכדאמר רבינו תם, עיי"ש. וכ"כ בחי' הרשב"א והר"ן ר"ה (לג.), וכ"כ הרא"ש בפ"ק דקידושין (סי' מ"ט), וכ"כ תלמידי רבינו יונה (פ"ח דברכות), קודם המשנה דמי שאכל ושכח ולא בירך בשם רבני צרפת, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סוף סי' שפ"ד) בשם הרא"ה, וכ"כ בחי' הריטב"א ברכות (לג.), ובחידושיו לשבת (סט:) בד"ה בקידושא ואבדלתא, שאיסור ברכה שאינה צריכה לאו מדאורייתא הוא, אלא מדרבנן, וכן דעת עוד הרבה ראשונים.

ולעומתם הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' ק"ה) כתב, שברכה שאינה צריכה איסורא דאורייתא הוא, שנושא שם שמים לבטלה, וכ"כ המג"א (סי' רט"ו סק"ו), שדעת הרמב"ם איסור ברכה שאינה צריכה הוי דאורייתא, והכי הוי פשטא דהש"ס בתמורה (ד.) עיי"ש, ובס' ווי העמודים (סי' א' דף א' ע"ג) הביא לשון הגמ"ר שהובא בב"י חו"מ (סי' פ"ז), דמוכח שאף בה"ג ס"ל שאיסור הזכרת ש" לבטלה הוי מה"ת משום לא תשא.

ועכ"פ כתב החיד"א בס' פתח עינים ברכות (כ:) שלדעת רוב הפוסקים איסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ח יו"ד (סי' ל"ב), דרוב מהראשונים סוברים שאיסור ברכה שאינה צריכה הוי רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וכ"כ בספר טל אורות (דף ד' ע"ב) שרוב הראשונים בהסכמה עלו ברכה שא"צ אינו אלא דרבנן, וכ"כ הישועות יעקב (סי' מ"ו סק"ו), ועיין עוד בס' חיי אדם בנשמת אדם (כלל ה' סעי' א'), ובשו"ע הגר"ז (סי' רט"ו), ובשו"ת קרן לדוד (סי' נ"ט, וסי' ס"א אות ד'), ובשדי חמד (מע' ב' כלל קט"ו), ובשו"ת בנין שלמה (סי' כ' דכ"ו ע"א).

והגאון מהרש"א אלפאנדרי בשו"ת הסבא קדישא ח"ב (סי' י"ג דף ע' ע"ב) כתב, וידעי רבנן שאיסור ברכה שאינה צריכה לפי הסכמת רובא דרובא קמאי ובתראי אינו אלא מדרבנן, ואף בדעת הרמב"ם, נסתפקו רבני האחרונים, עיי"ש, וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' ס"א אות ד') להוכיח מתשו' הרמב"ם לחכמי לוניל, הובא בכסף משנה (פ"ג מהל' מילה) דס"ל שאיסור בשא"צ הוי רק מדרבנן וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נ"ג סוף אות ב'), שאילו ראו המג"א והגרעק"א דברי

השאילתות היו מפרשים גם דעת הרמב״ם דהא שעובר על לא תשא, היינו במזכיר שם שמים לבטלה בלא ברכה, וכדעת הרב נשמת אדם, עיי״ש.

ומעתה הואיל ורוב הפוסקים ס״ל שאיסור ברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן, א״כ בודאי בניד״ד יש להקל לפסוק כהחת״ס לברך שבע ברכות לז׳ ימים, ובפרט דבניד״ד יש גם הוספה של גודל כבוד הבריות אם לא יעשו שבע ברכות שיתביישו ההורים, לכן יש מקום להקל כפסקו של החתם סופר.

וכעת מצאתי בשו״ת מכתב לדוד או״ח (סוס״י ט״ז) וש״צ קבוע שהוא תלמיד חכם, או רב בית הכנסת ששכח ולא מנה יום אחד ספירת העומד, ויש חשש שיתבייש אם לא יספור, יכול לספר בביהכ״נ מכאן ולהבא בברכה, לפימ״ש הפוסקים דברכה שא״צ מדרבנן, שגדול כבוד הבריות.

סימן רעט

מחותנים להעיד על הקידושין

שאלה: האם אפשר לקחת מחותנים להיות עדים בקידושין?

שמעתי ממו״ר הגר״מ דייטש שליט״א במח״ס נתיבות אדם.

תשובה: והנה בדרך כלל ההוראה המקובלת היא שמעיקר הדין מחותנים כשרים להעיד, אבל המנהג להחמיר לכתחילה שלא להשתמש עם מחותנים להיות עד בקידושין. והטעם כי מחותנים אין להם שום קריבות משפחה רק הם בכלל אוהב, ואף דאוהב לכתחילה לא ראוי להיות דיין מ״מ בעדות הם כשרים כדאיתא בשו״ע חושן משפט (סימן מ״ב). ויש שהחמירו מפני חשש שמא יטעו ויזמינו קרובים הפסולים לעדות, ובקובץ מבית לוי הביא שהגר״ש וואזנר זצ״ל פסק גם כן דלא יקחו מחותנים לכתחילה. וכן

בשו״ת דברי חכמים (עמוד תקע״ה) הביא שהגר״מ פיינשטיין והגרח״פ שיינברג זצ״ל פסקו כן, שמנהג העולם לא לקחת עידי קידושין אם הם קרובים בכל קורבה שהיא כגון מחותנים, אף שלדינא שלישי בשלישי מותר. וראה בספר ציוני הלכה נישואין (עמוד מ״ט). ובספר משנת הגרי״ש אלישיב זצ״ל (עמוד לח) הביא דעת מרן זצ״ל שמחותן מעיקר הדין כשר לעדות אצל מחותנו, אך לכתחילה עדיף לקחת עד אחר שלא יהא נראה כקרובים. וכך שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א.

סימן רפ

ברכות בחופה על ידי ב' אחים

שאלה: האם יש להקפיד לא לקרוא לב' אחים לומר ברכות מתחת החופה, כגון לקרוא לב' דודים של החתן זה אחר זה כמו שמקפידים לגבי קריאת התורה?

תשובה: מקור השאלה הוא לפי מה שכתב השו"ע או"ח סי' קמ"א סע' ו' שאין לקרוא שני אחים זה אחר זה. ויש לעיין שמא הלכה זו היא גם בדברים אחרים כיון שהאיסור הוי משום עין הרע, וגם באלה שייך הענין של עין הרע. ומו"ר הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שאין חשש עין הרע בזה. וכבר הורו גדולי ההוראה שאין לחשוש לזה, כפי שכבר ראיתי בהרבה ספרי הפוסקים.

וראיתי שכבר חקר בזה ידידי הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך, והובא בספרו תשובת הגאון בעל האבני ישפה זצ"ל בהל' שבע ברכות וז"ל: חשבתי שיש חילוק בין המקרים משום שבענין עליות לתורה חז"ל אמרו להעלות שבע עליות בשבת, ואם כן המספר הוא מה שחז"ל גילו לנו מספר העולים לתורה. אבל בשבע ברכות חז"ל לא אמרו לחלק לשבעה אנשים, רק אמרו לומר שבע ברכות.

והסבר הדבר שכיון שחז"ל רצו שבע אנשים, אם כן ניכר המספר של שני האחים כשנים מן המספר הדרוש עבור קריאת התורה, וכיון שהם אחים יש כאן ענין של עין הרע. אבל בשבע ברכות לא אמרו לנו חז"ל שנקרא לשבע אנשים, אלא אנחנו מעצמינו רוצים לחלק הברכות לכמה אנשים, ובזה אין שום ענין של עין הרע כיון שאין מספר האנשים דבר שהקפידו עליו חז"ל.

סימן רפא

מי שנתברר לו שכתובתו פסולה שנים רבות אחר שנכתבה, אם מותר לו לדור עם אשתו עד שיכתוב לה כתובה חדשה

שאלה: מתעורר לפעמים שאלות ממי שעיין בכתובתו שנים רבים אחרי שהתחתן, וראה שכתבו את שמו הפרטי בטעות גמורה, ועולה חשש אולי הכתובה פסולה עפ"י מה שכתב בשו"ע (אבה"ע סי' קכט סע' ג) שאם שינה שמו או שמה וכו' אינו גט. והוא הדין בכתובה אינה כתובה. ושואלים מה דינו אם הכתובה כשרה או לא. ומעתה נמצא שהכתובה לא נכתבה כהלכתה וצריך לכתוב כתובה חדשה כהלכתה. אמנם לעת עתה נתעורר אצלו שאלה חדשה אם מותר לו לדור עם אשתו עד שיכתוב כתובה חדשה, כי

הרי כתוב בשו״ע (סימן ס״ו סעיף א׳) שאם אין כתובה אסורים להתייחד ביחד.

והנה נלע״ד דאין שום מקום לחשש זה לפי משׁ״כ המחבר בשו״ע אבן העזר שם דאם יעידו עליו עדים ויקנו מידו שהוא חייב לה מנה או מאתיים שפיר דמי, והרי בנידון דידן יש עדים על התחייבות החתן ואין שום ריעותא וחשש לדעת המחבר (שם) על כתובה זו שהרי יש כאן עדים המעידים על התחייבות של החתן בכתובה זו, אלא דהרמ״א שם שדא ביה נרגא וכתב בשם יש אומרים דאין לסמוך על עדים רק בשעת הדחק ומיד שיש לו פנאי לכתוב צריך שיכתוב, וכל שכן שאין לסמוך עלייהו לכתחילה ויעו״ש בחלקת מחוקק ס״ק ו׳ שדן בזה ומסיק בזה וז״ל: ואני אומר ודאי שהמחמיר תבוא עליו ברכה אבל כשאין להחתן מטלטלין להתפיס לפי שעה יכול לסמוך על הטור והמהרי״ק והמרדכי בשם הסמ״ג ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר ולבטל מצות פריה ורביה ובפרט בזמן הזה שאין מגרשין בעל כרחה וא״כ ליכא טעמא שיהיה קל בעיניו להוציאה, וכך פסק בשו״ת קנה בושם חלק ד׳ (סימן צ״ט).

ויותר מזה הרי מפורש יוצא מדברי הרמ״א (סוס״ג) וז״ל ועיין לקמן (סי׳ קע״ז סע״ג) דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה אין צריך לכתוב כתובה אם כן בזמן הזה במדינות אלו שאין מגרשין בעל כרחה של אשה משום חרם ר״ג וכו׳ היה אפשר להקל בכתיבת הכתובה אבל אין המנהג כן ואין לשנות עכ״ל, הרי מפורש יוצא מדברי הרמ״א דמעיקרא דדינא היה אפשר להקל בכל עיקר הלכה זו של כלה בלא כתובה אלא שאין המנהג כן ואין לשנות, ע״כ.

ולפי זה נמצא עוד חידוש להלכה, אם החתן וכלה באים לביתם לאחר החתונה ורואים שנאבדה הכתובה אין לדחות עבור זה יחוד וקיום מצות. והאחרונים הוסיפו שלכתחילה להתפיס לה מטלטלין ולאו דוקא בשיעור הכתובה, אלא סגי כשיעור עיקר כתובה שהוא מאתיים זוז.

נמצא דכל החשש הוא רק מצד המנהג, ובנדון דידן ודאי דאין לחוש על העבר, אולם מכל מקום יש אומרים שטוב שיַקנֶה לאשה חפץ יקר כנגד כתובתה עד הזמן שיכתוב הכתובה חדשה ודי בזה. ואף מי שלא עושה כן מותר להתייחד עד שיכתבו כתובה חדשה.

סימן רפב

פנים חדשות שהגיע לסעודה ועזב לפני ברכת המזון אם מברכים ז׳ ברכות

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים בשבע ברכות שמגיע מישהו שהוא ראוי להיות פנים חדשות שעל ידו אמורים לברך ברכת שבע ברכות בסוף ברכת המזון, אבל קורה

שהוא עצמו נאלץ לצאת מוקדם עוד לפני ברכת המזון ורק נשאר שם בשביל סעודת השבע ברכות, האם עדיין מברכים ז׳ ברכות כשהוא עוזב או דוקא אם הפנים חדשות נמצא בשעת אמירת הברכות מברכין ז׳ ברכות?

תשובה: ההוראה המקובלת בין גדולי ההוראה הוא שמברכים שבע ברכות אפילו אם הפנים חדשות יצאו מוקדם לפני ברכת המזון. ובביאור יסוד ההוראה נראה, דהנה כבר הזכרנו כמה פעמים במה שנחלקו הרמב״ם ותוס׳ מתי מברכים ז׳ ברכות, לפי הרמב״ם שהטעם שמברכים ז׳ ברכות עם פנים חדשות כיון שלא שמעו הברכות שמברכין בשבילם, אם כן צריכים שהפנים חדשות תהיו נוכחים בשעת אמירת הברכות. ולפי דברי תוס׳ שמברכים ז׳ ברכות כשיש פנים חדשות כיון שהם מרבין שמחה עבור החתן והכלה, לפי זה יש לומר שמספיק במה שהגיע לסעודה שאז כבר הרבה שמחה עבורם.

ובדברי האחרונים ראה בפתחי תשובה (אבן העזר סימן ס״ב ס״ק י״ד) **נראה** דבכה״ג לא מברכין, וכן דעת הגר״ש קלוגר ועוד גדולי האחרונים.

אמנם היות ולדעת תוס׳ לכאורה בכה״ג אפשר לברך יש שכתוב שאע״פ שלתחילה הפנים חדשות צריך להשאר שם עד סוף הסעודה, מ״מ כיון שתוס׳ נקט שמברכים גם בכה״ג, לכן בדיעבד אפשר לסמוך על דבריו, ולברך וכן דעת בעל האגרות משה והגרי״ש אלישיב זצ״ל ראה בספר משנת הגרי״ש (פרק ז׳ סעיף ל״ו), אולם הוסיפו שם שלכתחילה רצוי שיהיה הפנים חדשות בשעת הברכות ואם הוא ממהר ללכת יזדרזו לכתחילה לברך לפני שילך. ועי׳ עוד בספר שלחן העזר (סימן י״ב אות ח׳) ובשו״ת חיי הלוי חלק ג׳ (סימן פ״ח).

סימן רפג

רקד בחתונה או רק אמר מזל טוב אם נחשב כפנים חדשות

שאלה: מצוי הרבה שאנשים לא יכולים להשתתף בחתונות עד הסוף ומגיעים רק לכמה דקות לומר מזל טוב ולצאת או אפילו רוקדים ולא משתתפים בסעודה, האם הם יכולים להיות פנים חדשות בשבע ברכות, כי הרי הדין הוא שמי שהשתתף בחתונה ובסעודה לא יכול להיות כפנים חדשות אפילו אם הוא מרבה שמחה בשביל בעלי השמחה?

תשובה: נראה שאלו שבאים לרקוד בחתונה או כדי לתת מזל טוב לחתן ולא אכלו שם כלל, יש להחשיבם אח״כ כפנים חדשות, כיון שהגיעו אחרי שכבר ברכו ז׳ ברכות, ולא השתתפו בסעודה,

ובביאור יסוד ההוראה, הנה נחלקו הראשונים הרמב״ם והרא״ש מי נחשב כפנים חדשות הרמב״ם כתב שהוא בן אדם שלא שמע את ברכת חתנים עד עכשיו,

ואילו הרא״ש נקט שהוא לא השתתף בסעודה בכלל, וזה עיקר ההלכה כדעת הרא״ש. ויש לעיין במקרה דידן שהגיע רקד ולא אכל אם עדיין נחשב כפנים חדשות לברך עליו שבע ברכות, ואת״ל שכן נחשב, האם הוא אכל משהו בצד כגון עוגה קוגל וכדומה זה כן נחשב כמישהו שהשתתף בסעודה.

בשו״ע (סימן ס״ב סעיף ז׳) הביא יש אומרים שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות אם לא אכלו שם עד עתה מקרי פנים חדשות, ומברכים בשבילם ז׳ ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג.

ואע״פ שהמהרש״ל פסק כדיעה קמייתא שם שהוא דעת הרמב״ם, מ״מ מנהגינו למעשה כדעת הרא״ש ושאר פוסקים דאף ששמעו ברכות החופה כיון שלא אכלו בסעודה הוי להו פנים חדשות. ועי׳ בחכמת אדם (כלל קכ״ט דין ה׳) ובספר שלחן העזר חלק ב׳ (עמוד י״ב).

והנה בריטב״א מסכת כתובת דף ח. כתב וז״ל ונראה דכל שלא היו שם בשעת שמחה ״כשעורכים ברכת חתנים״ ואע״פ שנכנס שם בשעת שמחה כמאן דלא הוה תמן מעיקרא דמי, אבל ראיתי מקצת רבותינו שכתבו אם בא לשם אדם דלא הוה תמן מעיקרא כלל ולא נכנס שמה כל ימי המשתה מברכים שבע ברכות ואע״פ שלא אכל שם כלל עכשיו.

ויש לעיין בדברי הריטב״א האם דעתו דגם אם אכל בסעודת החתונה מ״מ הואיל ולא שמע ז׳ ברכות הוי פנים חדשות או דלמא כונתו רק היכא דלא אכל רק נכנס לשם בשעת השמחה, כיון שלא שמע ז׳ ברכות הוי ליה פנים חדשות.

ובשו״ת באר משה חלק ב׳ (סימן קי״ט) כתב דרק היכא שאכל מסעודת החתונה נסתלק ממנו דין פנים חדשות, אמנם לא בעינן שיאכל פת אלא אפילו שאר דברים עי׳ שם. ובספר אמרי יעקב ביאורים (סימן ס״ב) ד״ה אם לא, הביא הריטב״א וכתב דלכאורה כוונתו הוא דאם אכל שם תו לא הוי פנים חדשות.

ובספר בית חתנים (פרק ט׳ סעיף י״ב) הביא בשם הגרב״צ אבא שאול זצ״ל, שמי שאכל מזונות ושותה לאחר החופה שלא בסעודה נחשב כפנים חדשות, כיון שאינו אוכל אלא מזונות וממילא לא משתייכא לסעודה. אמנם אם אכל אפילו מזונות בתוך הסעודה אי אפשר להיות פנים חדשות.

ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ח׳ (סימן ר״פ) שכתב להחמיר כהרמב״ם, ולכן יש להדר אחרי פנים חדשות שלא שמע עדיין ברכות חתנים. ובספר משנת הגרי״ש (עמוד ס״ג) פסק שאדם שהיה נוכח בחופה, בסעודה או בריקודים או בשבע ברכות ואפילו באחת מסעודת השבע ברכות, ואפילו באחד מזמנים אלו לחוד אינו נחשב פנים חדשות. ואפילו רק נכנס להגיד מזל טוב ויצא כיון שהיה נוכח שם אינו נחשב פנים חדשות, ואם רק נכנס להסתכל על החתונה הרי הוא נחשב אח״כ כפנים חדשות.

אמנם לענין הלכה למעשה, הרבה פוסקים סמכו להחשיבו כפנים חדשות אפילו

אם שתה ואכל משהו קטן בלי לקבוע סעודה, כל שכן במקרה דידן שרק נכנס ורקד ואמר מזל טוב שעדיין נחשב כפנים חדשות. וביאר הדבר שהרי היה אפשר לומר שכיון שנחלקו הפוסקים כמ״ש בשו״ע (סימן ס״ב סעיף ז׳) במי שהיה בחופה ושמע הברכות אם יכולים להחשיבו לפנים חדשות כיון שלא אכל, וקיימא לו שנחשב לפנים חדשות, וכן פשט המנהג, כ״ש כאן שנוכל להחשיבו כפנים חדשות שלא אכל.

חושן משפט

סימן רפד

חשש בל תלין בתשלום על ידי צ׳ק

שאלה: בדבר השאלה האם מקיימים מצות ביומו תתן שכרו או ח״ו עוברים בבל תלין בתשלום על ידי צ׳ק?

תשובה: שו״ע (סימן של״ט סעיף א׳) כתב דמצוה לתת שכר שכיר בזמנו, ואם אחרו עובר בלאו, ועובר בלאו דכתיב [דברים כד, טו] ביומו תתן שכרו, דהוא מצות עשה, ועוד כתיב שם ולא תבא עליו השמש, דהוי לאו ומירי בשכיר לילה שדינו לגבות מסוף הלילה והעובר הבעל הבית בסוף היום כמבואר בסמוך (סעיף ג׳). עוד כתוב בויקרא יט, יג, לא תלין פעלת שכיר אתך עד בוקר והך קרא מירי בשכיר יום שדינו לגבות מסוף היום ועובר בסוף הלילה הבא.

והנה יש לעיין האם השו״ע כיוון דוקא אם איחר לשלם לשכיר עובר בלאו ולא בחמשה לאוין, כי מבואר בסמוך בסעיף ב׳ שאינו עובר שאר לאוין אא״כ אין דעתו לשלם בכלל, וכתב הסמ״ע (ס״ק א׳) שדוקא אם מאחר לשלם וכוונה לשלם אח״כ עובר מיד בלאו דלא תלין פעולת שכיר וכן בלאו דלא תבא עליו השמש. אמנם במאירי במסכת בבא מציעא דף קיא: כתב שאפילו אם מאחר לשלם גם כן עובר בחמשה לאוין.

ועוד יש לעיין האם מי שעובר זמנו לשלם פועל עובר באיסור גזל אע״פ שבסוף משלם לפועל. והרי יש מקום לומר שלא שייך איסור גזל במי שעתיד לשלם חובו, מיהו ברמב״ם ספר המצוות לא תעשה רמ״ד כתב לגבי גניבה על מנת למינקט, אפילו אם לקחה לזמן קצר עובר באיסור גזל. ולכן נראה לדבריו ה״ה לנידון דידן שאפילו אם רק מעכב נחשב ששייך לאיסור גזילה. וראה עוד בספר דרכי חושן (עמוד פ״א).

ולענין חשיבות וזהירות בזה ראה בספר אהבת חסד (פרק ט׳ סעיף ט׳) כתב כשמגיע מועד חיוב תשלום השכר, אסור למעביד לבזבז את כל כספו, אם יודע שלא יהיה לו אח״כ לשלם את שכר העובד, ואפילו אם עדיין לא תבעו, וכ״ש אם כבר תבעו ודאי אסור. ומשמע בנתיב החסד (אות כ״ה) שאם הוציא את כספו, ואח״כ תבעו העובד ולא היה לו, עובר על ביטח עשה דביומו תתן שכרו, אמנם בלאו דלא תלין, לא ברירא ליה מילתא התם שעובר על זה.

בספר ערך ש״י (סימן של״ט) כתב שאם כשהגיע זמן הפרעון היה לו מעות, ואח״כ כשהגיע סוף הזמן כגון בשכיר יום בעלות השחר, ושכיר לילה בשקיעה, כבר לא

היה לו, בודאי עובר באיסור בל תלין, ואפילו אם היה אנוס. דכבר נתחייב לשלם והיה לו לפרוע בתחילת הזמן, דראוי לפרוע מי בתחילת הזמן דזריזין מקדימין.

והנה לענין נידון דידן אם יוצאים ידי מצות ביומו תתן שכרו בתשלום על ידי צ׳ק, מתחילה יש לדון האם ניתן לשלם תשלום חוב על ידי שוה כסף או דוקא כסף עצמו. איתא במתני׳ מסכת ב״מ דף קיח. השוכר את הפועל לעדות עמו בתבן ובקש ואמר לו תן לי בשכרי , ואמר לו טול מה שעשית בשכרך, אין שומעין לו. ומצינו בראשונים ב׳ וטעמים בזה. רש״י ד״ה אין שומעין לו, כתב דאע״ג דבכל דוכתי אית לן שווה כסף ככסף, הכא לגבי פועל בל תלין שכרו כתיב, מאי דאתניה בהדיה משמע. כלומר משום שהפועל התנה שרוצה שכרו בכסף דוקא, ויש ראשונים שהוסיפו שסתם שכירות הוא על דעת לקבל כסף. והרשב״א הובא בשיטה מקובצת דף קיז: ובפתחי תשובה (סימן של״ו ס״ק א׳) נקט משום שהשכיר צריך למזונות בערב, ולכן חייב לתת לו מעות ולא שוה כסף. וראה בפתחי תשובה שם כמה נפק״מ בין הטעמים.

ומעתה יש לדון בנידון זה היות ואנו צריכים לשלם על ידי כסף ולא שוה כסף כמ״ש בראשונים, האם צ׳ק דינו ככסף או לא. כתבו הפוסקים ראה בספר צ׳ק בהלכה ועוד ספרי הפוסקים דבזמננו המנהג לפי רוב המקומות לשלם פועלים בצ׳ק, הרי זה כאילו התנה עמו כן, ואם כן לפי רש״י קיים בזה מצות בימו תתן שכרו ככסף ממש.

ולפי טעם הרשב״א, הנה בלאו לא תלין ודאי אינו עובר, אף אם אינו יכול לקנות מזונות, כיון שהמנהג כן הרי הוא כאילו התנה. אמנם לגבי במצות ביומו תתן שכרו, צריך לראות אם יכול לקנות בו מזונות, ולכן אם המנהג בחנויות שמוכרים מזון לקבל צ׳ק שפיר מקיים בזה את המצוה.

כמו כן אם יכול הפועל להחליף את הצ׳ק בקל למזומנים, כגון שיכול לקבל מהבנק בתוך עונת גמר מלאכה, או שיכול להחליפו אצל גמ״ח בתוך עונת גמר המלאכה שפיר מקיים בזה מצות ביומו תתן שכרו. אבל באופן שאינו יכול לפרטו בקלות, וגם אינו יכול לקנות בו בחנויות אף שאינו עובר בבל תלין דהוי כהתנה, מ״מ אינו מקיים מצות ביומו תתן שכרו לדעת הרשב״א.

ובספר פתחי חושן (פרק ט׳ הערה לו) וכן בשו״ת תשובות והנהגות חלק ג׳ (סימן ת״ע אות ג׳) הובא בספר חלקת בנימין (סימן של״ט ס״ק צ״ב) כתבו לגבי תשלום בצ׳ק דינו כמזומן ולכן אם הפועל יכול להוציא הכסף באותו יום מן הבנק שפיר מקיימים את המצוה. וכן בהעברה בנקאית שפיר דמי. אבל אם אין יכול להוציא את הכסף בו ביום, כגון שהבנק סגור יש להסתפק אם נחשב כמזומן או לא, ומ״מ כתב בספר משפט הפועלים (פרק ל׳ הערה י״ד) שמ״מ הוי כשוה כסף וממילא אם הפועל הסכים לקבלו אינו עובר בבל תלין ואף יוצא ידי מצות ביומו תתן שכרו. ואף לדעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שנקט שהוא כהמחאות אצל השולחני, ולא כמזומן, מ״מ לא גרע משוה כסף וממילא בהסכמת הפועל אף יצא ידי המצוה. וראה

עוד בספר מעדני יום טוב (זנגר, חלק ב׳ עמוד תכ״ב).

והנה מצאנו בפוסקים שאע״פ שיש מקום להקל בזה, מ״מ טוב להדר במזומן, ראה בספר דרכי חושן להגר״י סילמן שליט״א שכתב דמצד עיקר הדין אפילו אם הצ׳ק מזומן לאותו יום, ואפילו הבנק פתוח לא חשיב תשלום, כיון שהצ׳ק אינו אלא הוראה לבנק לשלם, ויתכן שגם בהסכמת הפועל אך שודאי אינו עובר בבל תלין אבל לא קיים בזה ביומו תתן שכרו. אמנם רוב הפוסקים נקטו שהוא פרעון רגיל אף דינו כמזומן, ולכן רק מי שיכול להדר יש לחשוש לטעמים האלו ולשלם עם כסף מזומן, ומי שאינו יכול בודאי ששפיר מקיים את המצוה כנ״ל.

ויש להעיר מה שכתב בספר החשוב ביומו תתן שכרו (עמוד ע״ר) שבסוג פועל שאין נהוג לשלם בצ׳ק כגון נהג מונית או שמר טף וכדומה, וגם אינו יכול לפורטו בקלות, ולא לקנות בו מזונות, לכו״ע אינו יכול לשלם בצ׳ק, ואם שילם בו בעל כרחו עובר בלאו דלא תלין, ויש להזהר בזה.

ודרך אגב, לענין צ׳ק דחוי אף לדעת המקילים, בספר חלקת בנימין שם כתב דלכאורה אינו חשוב כמזומן, ומ״מ הוי כשוה כסף הואיל ויש לו איזה שיווי גם עכשיו וממילא אם הסכים לקבלו יצא ידי המצוה. והוסיף שם שכל זה לענין שכירות פועל אבל בשכירות כלים ובתים שיש סוברים דיש סוברים דאין דינן להפרע דוקא במעות אלא דינן כחוב הלואה שאם אין לו מעות נותן שוה כסף עי׳ שם. וראה עוד בספר אשרי האיש חושן משפט (פרק לו סעיף ד-ה).

סימן רפה

ביטול תור אצל פסיכולוג או רופא או פאנית

שאלה: נשאלתי מנשים שהיתה להם תור אצל רופא פאנית (עמוסה) ופסיכולוג וכדומה, ומשום איזה סיבה ברגע האחרון לא היו יכולים להגיע לתור ומשום כך הרופא או פסיכולוג ישבו בטל בלי לקבל אנשים, וכעת הסתפקו האם צריכים לשלם עבור זה כיון שגרם להם הפסד שבאותו זמן פטיענט אחר היה יכול להגיע?

תשובה: יש כאן אריכות גדולה, ואף אחרי התשובה שנכתוב צריכים לברר המציאות והתנאים אצל כל מרפאה וכדומה, אבל בדרך כלל הכללים והוראות בענין מי שהזמין תור למקום שמקבל אנשים לפי תור וכל היום הם מלאים, ועל ידי החסר מהביקור זה גורם הפסד לבעל המקצוע.

הכללים הם כך: א) אם הביטול נעשה על ידי אונס ולא היה שייך להודיעו מראש ודאי פטור. ב) ואם הביטול על ידי פשיעה והיה יכול להודיעו מראש ואז היה יכול הרופא להזמין אדם אחר במקומו, בזה דעת רוב הפוסקים והשו״ע דצריך ליתן לרופא כפועל בטל, ראה בחושן משפט (סימן

של״ג סעיף ב׳). ג) השיעור של פועל בטל לרוב הפוסקים היינו חצי שכרו. אולם יש לציין שכל מה שמחייבים אותו לשלם, היינו כשהתור הוא אורך זמן ולא תור של כמה דקות, כלומר שהרופא טרח במיוחד בשבילו, משום דבאמת ביטול תור אצל רופא אינו דומה לדינא של השו״ע והגמ׳ של פועל שנשכר במיוחד ללכת לעבוד אצל בעל הבית אחר, ובעל הבית יודע שהפועל יפסיד אם לא יתן לו עבודה, ולכן צריך לעשות הכל באופן אחראי, משא״כ בתור אצל רופא במרפאה שלו שמקבל שם כמה וכמה חולים ביום אחד או בשעה אחת, ואינו טורח במיוחד עבורו דוקא, ויודע שמצוי שהנרשם לאותו יום עלול לא לבוא אליו מכח סיבות שונות, אם כן אפשר דיש מקום לפוטור מדינא בצירוף דעת הקצות החושן (סימן של״ג ס״ק ב-ג) שפוטרים אף בדינא דשו״ע שם. ד) ועוד יש להוסיף שבמקום שאינו ודאי שגרם הפסד לרופא אין צריך ליתן לו כלום ובפרט היכא שהתור נקבע רק לביקור או טיפול קצר. ראה בכל זה דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר ישא יוסף חלק ו׳ (סימן ס׳) ובספר אמרי יעקב חו״מ (סימן יא ביאורים סעיף כא).

סימן רפו

ילד שבר חלון לדירה שכורה מי צריך לשלם

שאלה: מי ששכר דירה, וילד מבחוץ זרק אבן ושבר את החלון, מי צריך לשלם עבור התיקון השוכר או המשכיר?

תשובה: הכלל הוא שאין חיוב שומרים על הקרקע, וחיובי שוכר הוא רק על מטלטלין כמבואר בגמ׳ בב״ק דף סב: ובשו״ע חושן משפט (סימן ש״א סעיף א׳), אמנם מי ששוכר דירה חייב לשלם כיון שהוא חייב עצמו על ידי שטר חוזה שהוא מקבל על עצמו אחריות על הדירה כמבואר בגמ׳ בב״מ דף צד. שמתנה שומר חנם להיות כשואל. אבל כוונת כל השוכרים בשמירת הדירה הוא שקיבל אחריות על הכל שנגרם על ידי שימושו, ואפילו אם כתב שם שצריך להעמיד את הדירה בסיום זמן השכירות כמו שקיבלה, הכוונה רק למה שנגרם הפסד והיזיק על ידי שימושו, אבל מה שלא קשור אליו כלל אינו חייב עליו. ולכן בנידון דידן שאין נזק מחמת שימושו כלל, אין השוכר חייב לשלם דמי החלון רק המשכיר, וכך הורה הגר״נ קרליץ זצ״ל בקובץ מים חיים.

סימן רפז

לשקר לאנשי ביטחון בשדה התעופה שלא הביא דברים עבור אחרים

שאלה: מעשים בכל יום שאנשים טסים עם חברת אל על, וכן מעשים בכל יום שאנשים מתבקשים לקחת חבילות שקיות וכל מיני מעטפות למסור לאנשים שגרים

בארץ ישראל, ולרוב אנשים לחוצים בזמן שאין להם, ואם יגלה שבאמת הביאו חבילה של בגדים או מעטפה עם מכתב וכדומה זה יגרום לאנשי ביטחון לפתוח כל המזוודות וזה יגרום לעיכובים חשש הפסד טיסה וכדומה. ושואלים האם באמת מותר לומר להם שלא לקחו שום דבר מאנשים אחרים, כי הרי זה נשמע כשקר מוחלט, כי הרי יודעים שמישהו שלח משהו לארץ ישראל?

תשובה: הנה הגמרא בבא מציעא כג: מביא שיש שלשה דברים שבן אדם יכול לשנות מן האמת, הוא יכול לשנות כגון לומר שאין לו מקום לאכול אצלו בבית, וכמו שמסביר שם רש"י משום שיש חשש שיגיעו לביתו כל מיני סוגי אנשים אפילו שאינם מהוגנים שיכולים להגיע לביתו.

הרי לומדים מכאן וכן ראינו כבר שהביא כן בספר חסידים, שאם יצא מזה דבר שיכול לגרום נזק לבן אדם, מותר לשנות מדברי האמת. ולפי זה נראה שבמקרה כזה יש לומר שיש כמה סיבות מדוע מותר לשנות מן האמת. הראשון כיון שיכול להיות שיגרמו לו לקחת את התיק או את החבילה ולא יסכימו לו לקחת את זה וזה יגרום עגמת נפש לו ולבעלים יגרום נזק אם יזרקו את החבילה שלהם. ועוד, אם היות וכל הסיבה שאנשי הביטחון רוצים לדעת האם יש כאן חפץ מוזר הוא בגלל שזה מסוכן, ולכן אם הבן אדם יודע מה הוא לקח או קיבל מאנשים אחרים, הרי הוא יודע באמת שאין שום דבר מסוכן, ולכן כשיש שאלה אליו האם הבאת משהו ממישהו אחר הכוונה שלהם לדעת האם יש לך משהו מסוכן, ואם הוא משיב להם שאין לו שום דבר ממישהו אחר, הוא מתכוון לומר שאין לו משהו מסוכן וזה מה שרוצים לשמוע. והדבר השלישית הוא שאין כאן חשש שקר כיון שטוענים שאנשי הביטחון בפרט שרואים נוסע שאינו גורם שום חשד להם הם לא רוצים להיות עסוקים מלעכב את כל התור כי זה כבר גורם להם צער בעבודה ושמחים לשמוע שאין חבילות מאנשים אחרים שרק גורם להם עיכוב כשרואים שהנוסע הוא יהודי שלא נראה חשוד בכלל.

כל זה שמעתי מגדולי ההוראה שליט"א, ואף שיש לפלפל בכל טעם האם באמת שייך אותו טעם, מכל מקום, בודאי שהטעם שכתבנו שהוא אומר להם מה שרוצים לשמוע שאין לו שום דבר מסוכן וזה אמת, לכאורה כולם מודים שזה מספיק מלשנות מהאמת ולא נחשב כשקר כלל. וראה עוד בשו"ת אבני ישפה חלק ח' ובספר כרם שלמה.

סימן רפח

בענין לאו לא תהיה לו כנושה לגבי שכירות והלואה-ליקוטי הלכות למעשה

שאלה: נשאלתי אם מותר לבקש מאחד שלוה מגמ״ח כסף עבור החזרת החוב או שיש בזה איסור משום לא תהיה לו כנושה, וכן באחד ששוכר את הדירה שלו לפלוני וכבר עבר כמה חודשים שהוא לא משלם האם מותר לבקש ממנו עבור הכסף אם יש צד שאין לו כסף להחזיר את החוב, ואמרתי שנבאר את יסוד הלאו והמסתעף בס״ד.

תשובה: והנה איתא בגמ׳ במסכת בב״מ דף עה: כתיב ״אם כסף תלוה את עמי וכו׳, לא תהה לו כנושה״ (שמות כ״ב, כ״ד) ואסור לאדם אפילו להראות עצמו לבעל חובו בזמן שיודע שאין לו, ואפילו לעבור לפניו מפני שהוא נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע לו, ועל זה מרמז הכתוב לא תהיה לו כנושה, ולא נושה ממש. וראה עוד בכסף הקדשים שם שהסתפק אם גם בזה יש איסור דאורייתא לעבור בפניו, או שמא רק לתבוע אותו בהדיא יש איסור דאורייתא. וכן ראה עוד בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קע״ט ס״ק ג׳) מה שכתב בזה. ובמנחת חינוך מצוה (סימן ס״ז) וכן בספר גידולי תורה ריש שער ב׳ כתבו שלעבור לפני אינו אלא איסור מדרבנן. ולפי זה אם אדם נפגש עם הלוה לעיתים קרובות כגון תושב שכונתו או מתפלל בית מדרשו ראה בערוך השלחן שכל שאין לו צער ובושה מלפוגשו ואין המלוה מרמז לו לפרוע אין איסור לעבור לפניו.

יסוד האיסור כשאינו מתכוין לצער הלוה

הנה נתבאר מדברי הפוסקים שיסוד וגדר האיסור דלא תהיה עליו כנושה הוא רק משום שעל ידי זה מצער את חבירו בתביעתו, וכלשון החינוך (מצוה ס״ז) ״ויודע שאין לו ותובעו כדי לצערו״, אבל אם הוא מסופק אם יש לחבירו, אם כן מטרת תביעתו של המלוה אינו כדי לצערו, אלא כדי שאולי על ידי כך יפרע לו הלווה את הלואתו, א״כ אינו בכלל איסור יגוש, כיון דכשתובע אינו תובע אלא מפני שחושב שיש לו לשלם ויפרע לו את החוב.

ולפי זה היה מקום לחודש, דגם לתבעו כשאין לו, הוא דוקא כשיודע שלא יביא לידי שום תועלת ואינו מתכוון אלא לצער אותו, אבל אם יודע שעל ידי תביעתו לא יצטער אותו אדם, ואדרבה על ידי שיתבענו ויזכיר לו כמה פעמים זה יגרום לו שיפרע החוב, וכמו שכן הוא הדרך אצל הרבה אנשים, בכה״ג ליכא איסורא.

ובאמת כך נתבאר מדברי הערוך השלחן (סימן צ״ז סעיף ב׳) שכתב וז״ל: ואם נתיישן הדבר והורגל בכך עד שאין לו צער ובושה מזה, והמלוה אין כוונתו לביישו

ולצערו אין איסור בזה, עכ״ד. הרי נראה מדבריו בפשיטות דהיכא דכן הוא הדרך שמזכירו כמה פעמים ואין לו צער ובושה, ליכא איסורא, כיון דיסוד האיסור הוא כיון שמביישו ומצערו לחבירו, וראה בכל זה בשו״ת משיב נבונים חלק ב׳ (סימן פ׳) שהעיר כל זה.

דרך אגב בספר גם אני אודך תשובות בעל האבני ישפה זצ״ל כתב שאלת על פי המבואר בערוך השלחן חו״מ סי׳ צ״ז ס״ק ב׳ לענין איסור ״לא תהיה לו כנושה״ וז״ל: כתוב בתורה לא תהיה לו כנושה, מכאן שאסור לנגוש את הלוה לפרוע וכו׳, ואם נתיישן הדבר והורגל בכך עד שאין לו צער ובושה מזה, והמלוה אין כוונתו לצערו ולביישו אין איסור בזה עכ״ל. ושאלת מה הגדר של ״נתיישן הדבר״.

נראה לי שהענין של נתיישן החוב לא נקבע לפי זמן מסוים כמו שבוע או חודש או שנה, אלא הכל לפי הענין שרואים בו את הלוה ואיך הוא מתנהג. והסבר הענין שהרי כתוב בפסוק ״עבד לוה לאיש מלוה״ והיינו שיש ענין של הרגשה פחותה אצל הלוה ואינו מרגיש בנוח בגלל החוב שיש לו אצל המלוה. אבל כאשר ניכר שהוא מרגיש כבר בנוח עם המלוה ואינו מתבייש ממנו כלל, הרי זה סימן ברור שכבר נתיישן הענין בעיניו, ואז אין חשש של האיסור לא תהיה לו כנושה.

איסור דוקא כשיודע שאין לו מה להחזיר

עוד כתב בשו״ע שם (סעיף ד׳) שלא ילווה ללוה כשיצטרך אח״כ לנגשו ויעבור על לא תהיה לו כנושה. והנה יש לעיין דהרי לא איירי בגוונא דלוה על מנת שלא לשלם, גזה פשיטא ולא צריך לאשמעונין, דליכא לאו דלא תהיה לו כנושה דהא הוא כגזלן.

אלא נראה ביאור הדבר כפי שכתב בספר חוט שני מילי דנזקין (עמוד רמ״ט) דקמ״ל הכא בלוה שרוצה ללוות על מנת לשלם, ומ״מ אסור למלוה להלוות לו והיינו משום דצריך הכרעה בדין זה מתי הוא בכלל הלאו דלא תהיה לו כנושה. דלא תמיד ברירא לן אם יש לו ללוה לפרוע או לא, ובזה קמ״ל דאע״ג שהמלוה חושב שיהיה ללוה לפרוע אח״כ הלואתו ויוכל גם לתבוע ממנו, מ״מ לא ילונו כיון שיכול המלוה ליכשל בזה שיחשוב המלוה שמותר לתובעו ובאמת לפי הדין היה אסור לתבעו כיון שלא היה לו לפרוע ועבר על לא תהיה לו כנושה ובהא שאסור למלוה לתבוע הלוה כשאין לו לפרוע, אינו אלא כשאין לו לפרוע על פי דין, אבל ביש לו לפרוע על פי הדין דהיינו כפי הדין דמסדרין לבעל חוב מותר למלוה לתבוע הלוה כיון דעל פי דין חייב הלוה למכור נכסיו כדי שיוכל לפרוע חובותיו. ולפי זה אם יש ללוה דירה משלו או בשותפות אן איסור לתבעו כיון דעל פי דין דמסדרין לבעל חוב צריך הלוה למכור דירתו ולשכור דירה לי״ב חודש וכל כה״ג, ואע״ג שיש איסור ללוה ללוות כשאינו יודע שיש לו אפשרות לפרוע חובו, מ״מ הדבר תלוי לפי דרגת האדם ובטחונו בקב״ה, עכ״ד.

והנה באמת קיימא לן שדוקא היכא שיודע שאין לו מה להחזיר לו לא מעות ולא מטלטלין כמבואר ברמב״ם הל׳ לוה פרק א׳

הלכה ב׳ ובשו״ע הרב הלואה (סימן י״ב סעיף ב׳). ואם אין לו קרקע אסור לבקש ממנו ההלואה, ובספר אמרי יעקב חושן משפט (סימן י״ב ס״ק כ״א) כתב שאם יש לו דירה או קרקע הרי הוא חייב למוכרה לפרוע חובו. ולפי זה בזמנינו אינו מצוי כל כך שיעבור אדם על איסור זה, דבדרך כלל רוב ההלואות הם פחות משיעור שויות דירה של הלוה, וא״כ אין בו איסור נגישה, ואפילו היכא שהדירה אינו בבעלותו ודר בשכירות, מ״מ רוב האנשים יש להם מטלטלין שעל פי הדין חייב למכרם, אמנם בחובות של סכומים גדולים ישנו איסור זה. וראה לקמן אם עוברים על הלאו במקום שנוהגים לגלגל גמחי״ם.

עוד יש להוסיף כאן מה שהעיר בספר פתחי חושן חלק א׳ (פרק ב׳ ס״ק י״ח) שאפילו היכא שיודע שאין לו, מ״מ דוקא לדחקו אסור, אבל אם חושש שמא שכח מהחוב מותר להזכירו. ובספר שערי משפט הל׳ הלואה (פרק א׳ הערה י״ג) הביא בשם הגרשז״א זצ״ל שאינו אסור אלא באופן שאינו נותן ללוה שום אפשרות או פתרון, משא״כ בכגון אם יתנן לו פריסת תשלומים לפי הכנסותיו העתידים וכדומה מותר.

בספר הערבות בהלכה (עמוד תקע״ו) הביא ששמע מהגרמ״מ שפרן שליט״א שאין איסור לתבעו אם יש ללוה דירה משלו או בשותפות, כיון דעל פי דין צריך הלוה למכור דירתו ולשכור דירה ליב חודש, והוסיף שהרבה פעמים הדירה ממושכנת לבנק, וכן חצי דירה שייכת לאשה, ויכול להיות שלא יוכלו לגבות כלל מהדירה ואז בודאי שיש איסור.

להתנות שלא יהיה הלאו דלא תהיה לו כנושה

יש לעיין האם מותר להתנות עם המלוה והלוה שלא יהיה הלאו הנ״ל, למעשה ראיתי בספר אשרי האיש חושן משפט (פרק ז׳ סעיף כ״ח) שהביא דעת מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל שאין להקל בזה, וכן בספר החשוב הערבות בהלכה הביא כן מגדולי הוראה הגר״נ נוסבוים שליט״א ועוד. אכן ראה בשו״ת משיב נבונים שם מה שהיקל בזה.

ספק אם הלוה יכול להחזיר את החוב

ובמקרה שיש לנו ספק אם הוא יכול להחזיר את החוב מותר לבקש ממנו, כ״כ במנחת חינוך מצוה ס״ז במסקנא שלו. ובספר מהר״ם שיק חידושים על תרי״ג מצוות, כתב דבספק אם יש לו ליכא איסורא, דמאחר שבדרך כלל בני אדם מסתירים את מטמוניהם אזי כמעט לעולם לא יוכל המלוה לתבוע את המלוה מאחר שהלווה מסתיר את מצבו, וא״כ אפשר דהתורה לא אסרה רק כשידוע בודאות שאין לו. וראה עוד בספר אמרי יעקב חושן משפט (סימן י״ב ס״ק כ״א) שגם כן הזכיר מה שכתבו האחרונים להקל בזה כי אין אדם יודע מטמונותיו של חבירו, וא״כ ברוב פעמים לא יתבענו, על כן האיסור הוא רק ביודע ודאי שאין לו, והוא מרומז בפסוק העני עמך לא תהיה לו כנושה, דהיינו שהוא עמך בגדר עני ודאי, ואתה מכיר אותו וידוע בו שאין לו, על זה בא האזהרה שלא תהיה לו כנושה, לזה לא שייך בזה ספק

דאורייתא לחומרא שיחשוש אולי אין לו, כיון דכתוב בתורה הקדושה מפורש שכשהוא עמך בגדר עני ודאי, אז לבד הוא האיסור.

עוד ניתן לומר עוד טעם להקל שאין בו איסור, שהרי בכסף הקדשים כתב שאפילו היכא שיודע שאין לו, מ"מ דוקא לדחקו אסור, אבל אם חושש שמא שכח מהחוב מותר להזכירו. ועוד יש אומרים דאיסור נגישה לא נאמר אלא על חוב של הלואה, אבל בחוב של שכירות ומקח לא שייך איסור זה.

אמנם בספר חוט שני שם (עמוד ר"נ) כתב דבמקרה שהמלוה מסתפק אם יש ללוה כסף או שמסתפק אם יכול הלוה להשיג הלואה ממקום אחר ולפרוע חובו אסור למלוה לתבעו, אע"ג שאינו אלא ספק וככל ספק דאורייתא לחומרא, ואם ניכרים הדברים שיש לו בצירוף הספק שיכול להשיג, יש מקום להקל. ובאמת כבר כתב בפלא יועץ ערך הלואה שאם לא ברור שיש לו ממה לפרוע אסור לנוגשו. ולמעשה כבר הסכימו רוב הפוסקים להקל במקום ספק, ראה בשו"ת שבט הלוי חלק ה' קונטרס המצוות סימן כ"ט, וחיי הלוי חלק ח' (סימן כ"א). ומ"מ יש שהוסיפו שראוי להוסיף ללשון תביעתו "אם יש לך".

בספר שערי משפט הל' הלואה (פרק א' הערה י"ד) כתב דלכאורה מותר לתובעו לבית דין כדי לברר אם יש לו נכסים ולדרוש דיני גבייה וסידור תשלום חובות, וכך היא דרכן של ישראל קדושים.

אם גבאי של גמ"ח עובר בלאו

והנה איסור זה הוא אף בגזבר או בגבאי, ואף שיש חולקים בזה רבים מן הפוסקים מחמירים בזה. בשו"ת קובץ תשובות חלק ג' (סימן רכ"א) כתב שאין האיסור דוקא על מי שהממון שלו, אלא אף גבאי גמ"ח שהוא אחראי על הגביה עובר על איסור זה. אכן במועדים וזמנים חלק ח' (סימן י"ד) הביא מהגרשז"א זצ"ל שמותר לנגוש את הלוה שישלם לגמ"ח, כיון שהתחייבוהו לשלם לגמ"ח הוא בגדר נדר ונוגשו לקיים נדרו. ובמועדים וזמנים העיר עליו שם, וכתב טעם אחר כיון שאין הנכסים של המלוה בעל הגמ"ח ממילא אין הלוה מתבייש בכך בתביעת האחראי על הגמ"ח, וגם מצד מה שכתב הרמב"ן בטעם האיסור הוי שהמלוה לא יתשרר על הלוה שהתורה רצתה שתהיה ההלואה בחנם, משמע שהאיסור הוא בדוקא על המלוה. ובשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן רס"ז) כתב דגדר איסור עכ"פ איכא.

ובספר החשוב הערבות בהלכה (עמוד תקס"ט) הביא מספר שיח יוסף שדייק מלשון הרמב"ם אסור לאדם להראות עצמו לבעל חובו, משמע שהאיסור הוא רק אצל המלוה שהלוה מתבייש ממנו ולא מהגבאי צדקה, ואפשר דעל זה לא גזרו חז"ל שלא יראה עצמו לפני הלוה.

לוה שעובד ויכול לפרוע חובו בפריסת תשלומים

בספר שערי משפט שם כתב שאדם שאין לו ממה לשלם לא קרקע ולא מטלטלין ובודאי לא מעות אמנם הוא עובד ויש

משכורת חודשית אשר בחלק ממנה יוכל לפרוע חובות בפריסת תשלומים, יש לעיין אם גם במה שאינו מבקש תשלום מיידי שאין לו, אלא תשלום עתידי בפריסה כנ"ל אם עוברים בזה על לא תהיה לו כנושה. ולמעשה ידועים קשיי הגבייה שקיימים בלוה המעלים נכסיו ויש לעשות הכל על פי בית דין או שאלת חכם. ושמענו בשם הגרשז"א זצ"ל שאין שום איסור לתבוע אותו לבית דין וגם אין איסור לבית דין לנשותו שדוקא למלוה אסור.

אם הלאו שייך כשיש אפשרות להשיג הלואות

יש לדון אם יש לאו דלא תהיה כנושה בלוה שאין לו לשלם אבל יש לו אפשרות לקחת הלואות מגמחי"ם ושעל ידם יוכל לפרוע חובתיו ושוב לגלגלו בין הגמחי"ם. מצאנו שכבר הרבה מגדולי הפוסקים הכריעו בזה, בספר חוט שני שם כתב שנראה שבר תלוי בדרכו של הלוה, דאם דרכו הוא שאינו מתעסק בגמחי"ם וכשלוקח הלואה דעתו לשלם כשיהיה לו ועל דעת כן לוה שיפרע בזמן פירעון שלפי דעתו יהא לו לפרוע בזמנו, אם כן ממילא לא נתחייב למלוה על לקחית הלואה מגמ"ח כדי לפרוע חובו, ולכן יש על המלוה איסור דלא תהיה לו כנושה אם יתבע ללוה כשלא יהא לו לפרוע, אבל בלוה שכבר רגיל לקחת הלואות מגמחי"ם, הרי לקח את ההלואה מהמלוה על דעת שאם לא יהא לו בזמן פרעון לרפוע שיקח הלואה מגח"ח ולכן בכה"ג אין על המלאה לאו דלא תהיה לו כנושה. אבל אין לסמוך על זה ולתבוע את הלוה על סמך שיש לו אפשרות לקחת הלואה מגמחי"ם דהא יתכן שאין לו אפשרות לקחת מהם הלואה ולכן רק בגוונא שהמלוה יודע שש לו אפשרות ללוות מגמ"ח ואז יש על המלוה לאו דלא תהיה לו כנושה.

אם אפשר לחייב את הלוה לקחת הלואה

והנה יש לעיין אם מותר לומר ללוה שהוא חייב להשיג הלואה כדי להחזיר את החוב שלו או שזה נכלל באיסור תורה. ובאמת כבר כתבו בזה הפוסקים, בשו"ת תשובות והנהגות (סימן תש"ב) וז"ל: עיין בש"ע ח"מ סימן צ"ט (ס"ד) שאין לביישו ללכת ליקח מנכסי אשתו או ללוות מהעכו"ם ועוברים בלאו ד"לא תהיה לו כנושה", ולפ"ז לכאורה אסור לדרוש ממנו לבקש מאביו או מגמ"ח שאינו מחוייב מן הדין, וכן מצאתי עכשיו בשו"ת "באר משה" (ח"ח סימן כ"ו) לאסור.

אמנם לע"ד נראה שאם לשאר צרכיו הוא הולך ומבקש מאביו או מגמ"ח, מותר לבקש ממנו גם את זה דהוא חוב וגם מצוה, וידרוש ממנו שגם לזה ילך ויבקש, שלא גרע משאר צרכיו, ולא נקרא דוחקו שלא כדין או מביישו, שזהו חיובו מעיקר הדין, ומה דאסרינן בש"ע היינו כשאינו זקוק או עכ"פ אין מבייש עצמו לבקש עבור שאר צרכיו, בכה"ג גם לשלם חובו אינו צריך, אבל אם לוה או שואל ממשפחתו לצרכיו ההכרחיים, לא גרע ממנו, אלא אם טוען הלכתי והפצרתי בהם כמו שאני מפציר לצרכי ולא רוצים לתת או להלוות, שוב אסור לדוחקו ועובר אז בלאו מה"ת, וחוששני שאם נחמיר על המלוה יותר מדאי סופו יצא להקל שלא ירצו להלוות, רק מעיקרא סומכין

שכאשר שיתבקש לשלם יקבל מגמ״ח או ממשפחתו, ואין אני רואה הכרח לאסור בזה מפני לא תהיה לו כנושה כיון שבלאו הכי בצרכיו מקבל מאחרים ע״כ עליו לבקש גם עבור חובותיו, עכ״ל. ובאמת שכן שמעתי בשם גדולי הפוסקים, ופוק חזי שמלוה מגיע ללוה ומבקש ממנו לקחת הלואה מגמ״ח אחר כפי שהזכרנו לעיל שכן הוא המנהג כבר.

חובות שאינם מחמת הלואה כגון שכירות וכדומה

והנה בכסף הקדשים כתב בסוף דבריו, וכן חובות שאינם על ידי מלוה, רק על ידי שכירות וכדומה לא שייך איסור זה, ואולי מ״מ נכון להזהר. נמצינו למדים דלדעתו ליכא איסורא רק בחוב של הלואה, והוא נוגע גם בשאלה השכיחה ומצויה, אם מותר לבעלי מכולת וחנויות לממכר מזון וכדומה לבקש מהקונים שלהם שיש להם חובות אצלם, דלפי זה ליכא איסורא, אלא דמ״מ נכון להזהר בזה.

עוד ראיתי בספר הערבות בהלכה (עמוד תקפ״א) שהביא שהסתפקו הפוסקים אם הקפות בחנות הוי כחוב הלואה, ומשום חומר האיסור יש להחמיר. וכן ציין לשו״ת שבט הלוי חלק י׳ (סימן רס״ז). אולם בספר אשרי האיש חו״מ (פרק ז׳ סעיף ל״ה) פסק דדוקא בהלואה איכא איסורא הנ״ל, ולא אצל חנויות וכדומה, אף כשהלקוח חייב לו כסף, וכן בכל חוב של מכיהר או שכירות.

עוד חידוש נצרף כאן ממה שראיתי אצל מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל הובא בספר שם (סעיף מ׳) לגבי אשה ששומרת על תינוק בשכר מה שמצוי בגן פרטי, ובבואה לבקש שכרה, אמר האב שאין לו כסף, ולכן אינו יכול לשלם. גם טוען שאסור לגננת לתובעו, מצד לא תהיה לו כנושה. והורה למעשה דעל שכירות פועל אין איסור לתבוע מצד לא תהיה לו כנושה, דרק על הלואה זה נאמר. ואפילו על הלואה, זה רק אם יודע בודאי שאין ללוה איך לשלם.

סימן רפט

לקרוא עיתון של חבירו בלי רשותו

שאלה: דבר מצוי בפרט בארץ ישראל לאלו שגרים בבנין מגורים, שיש הרבה תיבות דואר בכניסה לכל בנין לכל הדיירים בבנין, ויש כאלו שהם מנויים לעיתון מסוים שמונח כל בוקר בתוך התיבה של המשפחה שהם מנויים עליו, יש לפעמים אנשים או שלא תמיד נמצאים בביתם לברר או שנמצאים ולא קבלו רשות מהם לקרוא את העיתון לפני כן, אבל רואים עיתון בתוך התיבה ותולשים אותו כדי לקרוא אותו כמה דקות ואח״כ להחזירו לתוכו, האם יש כאן שאלה של גזילה אם רוצים לקרוא את העיתון בלי רשות? ובעצם השואל הדגיש שמדובר במקרה שלא ביקש רשות, מאיזה

סיבה שהיא, ולכן רצה לטעון מכיון שהוא לוקח את העיתון ומחזירו מיד, אין קפידא מצד הבעלים ולכאורה אין לומר שיש בזה סרך של גזל.

תשובה: הנה מבואר כמה מקומות בש"ס וראה עוד בתוס' בב"מ דף כו. שחצר של אדם אינו קונה לו שלא מדעתו אלא כשהיא משמרת לו מה שבתוכה מפני שמוקפת מחיצות. ונחלקו האחרונים מהו נחשב חצר המשתמרת לו שאם מישהו יכנס לתוכו לקחת משהו בלי רשות יעבור על איסור גזילה כיון שהוא חצר פרטי. המקנה בקונ' אחרון (סימן ל' סעיף ט') כתב שחצר המשתמר היינו חצר הנעול והמפתח בידו, ואילו הנתיבות המשפט (סימן ר' ס"ק ג') כתב דדוקא כשהיא מגולה בלא מחיצות נקרא אינה משתמרת, אבל כל שיש מחיצות סביב אף שאינו נעול במנעול נקרא חצר המשתמרת.

לפי זה, לפי דברי המקנה אף שהניחו עיתון בתוך תיבת דואר של בן אדם אם הוא נחשב ככלי שאינו נעול במפתח, אין כאן הקנה, וממילא בעל הבית שמנוי לעיתון זה עדיין לא קנה אותו עד שירים אותו. ואילו לפי הנתיבות נראה שגם תיבת דואר שלנו נחשבים כחצר שמשתמר, ולכן חצר שמשתמר נחשב שזה קונה הדברים עבור הבעלים של החצר, ולפי היה נראה להחמיר לקרוא את העיתון בלי רשות, ובאמת שיש מקום לפקפק אם התיבת דואר אכן כן נחשב כחצר המשתמרת לענין קנינים וכו', ובפרט שברוב מקרים העיתון חצי בפנים וחצי מגולה, ולכן יש אחרונים שסוברים שאין זה חצר משתמר עבור העיתון. ועם כל זאת, יש כאן מקום לומר שראוי להחמיר בזה, הנה הקצות החושן (סימן ר' ס"ק ב') הביא בשם השיטה מקובצת שאם יש דעת אחרת מקנה, לא בעינן שימור כלל, ולפי זה מי שמחלק את העיתונים מקנה את העיתון למנוי, ובפרט שהוא משלם על המנוי ועל ידי כך עושה קנין כסף, ממילא זה קנוי לבעל הבית של אותו תיבה, ולכן במקרה דידן המחלק עיתונים הקנה את העיתון למנוי בזה שהכניס לתיבה שלו, ולפי זה אם אכן זכו בו הבעלים מי שלוקח אותו אפילו על מנת להחזיר עובר על גזל.

אולם נעיר כאן שיש נפק"מ לדברי הקצות החושן שאם כל תיבה מקבל עיתון שמחולק לו בחינם, אם אין התיבה נחשב כחצר משתמרת אין כאן קנין כסף בכלל ושפיר אפשר לקחת אותו כי המחלק לא הקנה את זה לבעלים. עכ"פ נראה שאם אין לו רשות לקרוא את העיתון ראוי להחמיר ולא לקרוא את שמקבל רשות.

אולם שמעתי שיש שמורין שאם הוא בבנין מגורים שכל השכנים מכירים אחד את השני בידידות מינימלי, וסברת המתירים לכאורה הוא ע"פ דברי הירושלמי שהובא בחו"מ סימן שנ"ט סעיף א' שבדבר שאין אנשים מקפידים בו וכמו קיסם מן הגדר לחצוץ בו שיניו, והיינו שהערך שלו מועט ואין בני אדם מקפידים בדבר כל כך קטן מותר, אף שמידת חסידות להקפיד גם בזה ע"ש. אם כן יש לומר שגם הקריאה בעתון לכמה דקות אין לה ערך כלל, שהרי העתון עולה כמה שקלים, ולקרוא בו על יד התיבה

שהוא מונח בה אין אנשים רגילים להקפיד על כך בגלל שאין בזה שום נזק, וגם לא מחסירים מהם דבר. ולדעתם אפילו בעיתון שהבעלים מנויים עליו, וכ״ש אם הוא עיתון בחינם שאז יש מקום נוסף להתיר.

אך נראה לי לדינא ההנהגה נכונה בדברים כאלו ובפרט בין שכנים ובפרט שיש סיכויים שאכן כן מקפידים שנוגעים בעיתון שלהם לפני שהם עצמם קוראים אותו, ממילא ראוי להחמיר ולחשוש לסברות האוסרים ולבקש רשות מהשכנים המנויים בעיתונים. כמובן אם העיתון מחולק לכל דירה בחינם שם יש יותר מקום להקל והמיקל בזה יש לו על מה לסמוך, וכל שכן אם העיתונים מונחים על הרצפה שלא בתוך התיבה שמותר לקרוא אותו.

ובנוסף לכל הנ״ל רציתי להוסיף סיפור חשוב שאירע עם קריאת עיתונים שמחזק המידה לדון כל אחד לכף זכות, שבבנין מגורים אחד בירושלים היה שכן אחד שהיה נודע כאיש שקט ופשוט, וכל בוקר השכנים ראו אותו בדרך לתפילת שחרית מעיין בעיתון ליד התיבת דואר, וכל שכן שראה אותו תמיד כעסו הרי לא רק זה שלא ברור להם אם הוא קיבל רשות מהשכנים לקרוא העיתונים שלהם, וגם מתעסק בקריאת עיתונים לפני שהולך לבית הכנסת תפילת שחרית, אחרי קצת זמן, שהשכנים ראו שהוא עושה כן כמעט כל יום, ניגשו אליו ושאלו אותו בקצת עצבים, מדוע כבודו עושה כך וכך בלי רשות ולפני התפילה, ומיד השיב להם בתמימות, סליחה, לא ידעתי שאסור לי לקרוא!, הרי השכן נתן לי רשות לקרוא את זה כל בוקר, כי כל בוקר לפני שאני הולך לתפילה אני עובר על הרשימה של שמות החולים כדי שאני יכול להתפלל עליהם בתפילת שמונה עשרה של שחרית, ולכן בקשתי רשות משכן כדי שאני יכול לרשום השמות של החולים! כמה חשוב לדן כל אחד לכף זכות, לפני שדנים אותם ח״ו לכף חוב.....

סימן רצ

השתמשות עם משקאות במקרר של בית המלון בלי לשלם

שאלה: מי שמתאכסן במלון ויש שם במקרר בתוך החדר בירות קולה יינות וכדומה, וזה מיועד למכירה לאורחים, ודרכם הוא שבשעה שהאורח עוזב את המלון מבררים כמה לקח מהם ותובעים אותו לשלם במחיר גבוה של כמה דולרים לכל בקבוק של קולה, באמצע שהייתו שם התגבר אצלו צמאון גדולה ורצה לשתות, ולא רצה לשלם מחיר הנ״ל והתכוון לשתות אותו.

אבל הסתפק האם מותר לו לשתות את זה על דעת שלא לשלם כסף עבור זה אלא לקנות אותו בקבוק קולה מהחנות לדולר אחד ויחזיר את הבקבוק שקנה בזול לתוך

המקרר, ככה זה נראה שבסוף למרות שנהנה מהבקבוק שלהם מתחילה, אבל החזיר להם אותו בקבוק של קולה בחזרה, האם זה נחשב בכל זאת כגזל או שמא אין זה אלא כמו אחד ששאל מבעלי המלון והחזיר את מה ששאל?

תשובה: והנה כל מי שלקח חפץ של חבירו שלא מדעתו ונשתמש בו עשה איסור בזה ודינו כגזלן. ולפי זה אסור לשתות המשקאות העומדות למכירה במלון בלי תשלום, כיון שבעל המלון מקפיד שיקנו את זה, כי הוא רוצה להרויח מזה, ואם עשה כן עבר על איסור גזילה.

וכך מבואר מדברי השו"ע חושן משפט (סימן שס"ו סעיף ג') שאם לקח חפץ של חבירו שלא מדעתו ונשתמש בו עשה יסור בזה ודינו כגזלן, כי כתוב שם שאם היה כלי ביד בנו של בעל הבית או ביד עבדו, ולקחו אחד מהם ונשתמש בו, הרי זה שואל שלא מדעת ונעשה ברשותו ונתחייב באונסין עד שיחזירנו לבעלים. לפיכך אם החזירו לקטן שהיה בידו, ואבד ממנו או נשבר חייב לשלם.

וביתר ביאור בדין הנ"ל ראה עוד בסמ"ע (ס"ק ז') שכתב דאפילו אם לקחו חפץ מיד בנו הגדול של בעל הבית ברשותו דבנו אפילו הכי מיקרי שואל שלא מדעת ונתחייב באונסין, כיון שאינו של בנו אלא של אביו.

ועוד כתב בסמ"ע (ס"ק ח') דאפילו אם היה כבר בידו דקטן מדעת אביו והוא לקחו מידו ונשתמש בו והחזירו לידו. וכן מצאנו בשו"ע הרב (הל' מציאה ופקדון סעיף כ"ז) שפסק דאסור לילך לבית חבירו ולקרות מתוך ספרו שלא מדעתו אפילו באקראי שמא הוא מקפיד פן יקלקלנו, אע"פ שבטוח אצלו שלא יתקלקלו, שכל שואל שלא מדעת בעלים הוא גזלן אף שאינו מפסיד כלל, אלא שבדבר מצוה מן הסתם נוח לבעלים כשיודעים שלא יגיע הפסד להחפץ שהמצוה נעשית בו כמו שנתבאר באו"ח סימן י"ד, אבל כשחוששים מהפסד הם מקפידים כמו בדבר רשות, ולכך אף שבאמת אינו מפסיד כלל אסור כמו בדבר רשות.

והנה כל הנ"ל כתבנו במקרה שעשה כן במזיד על דעת להחזיר אותו סוג בקבוק במחיר יותר זול, אבל אם עבר סתם ושתה בקבוק מתוך המקרר ואז חשב להחזיר בקבוק אחר מהחנות שהוא זול יותר יצא ידי חובת השבה על מה שלקח מהמקרר, כיון שהחזיר בשויות שלקח שוב אינו חייב לשלם כלום יותר מזה.

וכל זה מבואר מדברי השו"ע (סימן שס"ג סעיף ג') לגבי מי שגוזל בהמה ונשא עליה משא או רכב עליה או חרד או דש בה וכדיוצא בזה והחזירה לבעלה, אע"פ שעבר על לא תעשה, אינו חייב לשלם כלום, שהרי לא הפסידה ולא הכחישה.

סימן רצא

קיבל שכר ללמוד משניות לעילוי נשמת ואח"כ ביקשו ממנו ללמוד לעילוי נשמת עוד נשמה

שאלה: נשאלתי כמה פעמים מאנשים ששוכרים אותם ללמוד ש"ס משניות לעילוי נשמת מקרוביו של מישהו, והוא רוצה לכוון או לומר אותו משניות גם לעילוי נשמת מישהו אחר שהוא מכיר שעכשיו נפטר להם אב או אם, האם הוא יכול ללמוד פעם א' לשניהם, או אם קיבל על עצמו ללמוד עבור עוד נפטר, הוא צריך ללמוד את המשניות פעמיים?

תשובה: והנה נלענ"ד שיש לדמות את נידון דידן למה שכבר דנו בשאלה הרבה אחרונים אם אחד נשכר לומר קדיש אם יכול לשכור את עצמו לומר גם בשביל שנים או יותר או לא. יש פוסקים שנקטו שזכרון אחד עולה בשביל שניהם, אך יש שדעתם הוא שצריך לומר בשבי כל נשמה קדיש מיוחד, ראה בשו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן כ"ט) ובשו"ת אגרות משה יו"ד חלק א' (סימן רכ"ד) ושו"ת מנחת יצחק חלק ג' (סימן קמ"ד). וכיון שיש מח' בדבר יש שמורין לכתחילה לא לכוון הלימוד על נשמות אחרות. ופשוט הדבר שאם לומד יותר מפעם אחת דמותר בפעם שני ושלישי לכוון בשביל אחר.

אולם היות וצריך לומר שמסתבר שמשניות הוא גם כן כמו קדיש ולענין קדיש יש מקילים, ולכן נלענ"ד שאפשר לסמוך ללמוד לב' נשמות והלימוד עולה לשניהם.

ויש להוסיף עוד כמה פרטי דינים בזה, שאם אחד משלם תלמיד חכם ללמוד משניות לעילוי נשמת הורים שלו, יש לו את הזכות לדרוש ממנו שרק ילמוד אותם משניות לעילוי נשמתם ולא לאחרים ובפרט שיש מורין שאין ללמוד לב' נשמות אותו משניות. ומכל מקום אם כבר עשה כן, כלומר שכבר למד לעילוי נשמת שניהם מותר לו להחזיק את הכסף לעצמו ואין צריך להודיע לו, וכך מבואר מדברי המנחת יצחק חלק ג' (סימן קמ"ד) שכיון שהוא מוחזק כבר בכסף יכול לטעון דקים ליה כהפוסקים דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

ועוד דבר חשוב לציין הוא שכל זה לענין כשמקבל שכר, אבל מה שנהוג בבית אבל רח"ל שמבקשים מהמנחמים שיקבלו עליהם לסיים מסכת וכדומה, כדי לסיים ששה סדרי משנה לעילוי נשמת הנפטר, נראה שיכול לקבל עליו ללמוד המסכת ולרשום שמו על זה הגם שמכוין גם לעילוי נשמת קרובו וכדומה גם כן, כי מי שמקבל עליו ללמוד משניות בלא תנאים ותשלום אין עליו רק ללמוד המסכתא ולכוון לאותה הנשמה, ולסיים עד היום ההוא ויכול לכוון גם לנשמות נוספות, וכך שמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א.

סימן רצב

האם מותר להחזיר לחנות בגד שעטנז כדי לקבל בחזרה את הכסף

שאלה: מעשה שהיה באדם שקנה בגד מחנות שבעליה אינם שומרי תורה ומצוות, ולפני שהשתמש בו מסרו לבדיקת שעטנז ואכן הבדיקה העלתה שיש בבגד שעטנז והוא אסור בלבישה. הקונה לא רצה להשקיע בתיקון הבגד וניקויו משעטנז ובמקום זאת העדיף לחזור לחנות ולהחזיר להם את הבגד ולקבל בחזרה את הכסף או זיכוי כספי לקניית בגד אחר. אולם לפני שהחזיר את הבגד עלה בדעתו אולי אסור לו לעשות זאת, שכן הבעלים חשודים על כך שימכרו את הבגד כמות שהוא לקונה אחר שלא יהיה מודע לבעיה והוא עלול להיכשל באיסור חמור של שעטנז. האם יש איסור "לפני עור" בעצם החזרת הבגד לחנות?

תשובה: והנה לפני שנשיב על עצם השאלה, נקדים האם בכלל יש איסור ליהודי לסחור בבגדים שבודאי יש בהם שעטנז או לא. ושאלתי את זה למו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שמותר למכור לגוי בגדים כאלו אם יודעים שלא ימכרו אותם לישראל. ובאמת כתבתי בספרי שו"ת מציון תצא תורה חלק א' (עמוד רמ"ג) דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל מובא בקובץ מבית לוי יורה דעה (עמוד קל"ט) שיש בזה חשש לפני עור, וסברתו מיוסד על הרמ"א ביורה דעה סימן קנ"א שכתב לענין מכירת דברים השייכים לעבודה זרה במקום שיש עכו"ם המוכר, דיש מתירים ויש מחמירים, ונהגו להקל כסברא ראשונה וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. ועי' (סימן קנ"א) בש"ך ובדגול מרבבה לגבי מכירה לישראל מומר. ובמקום שיש גם ישראל שאינו שומר תורה ומצוות גמור תלוי במח' הפני משה והמשנה למלך שמובא בפתחי תשובה (סימן ק"ס ס"ק א'). ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ז' (סימן קע"ב) לענין מכירת שטיח לעכו"ם כשיש חשש שיחזור וימכרנו לישראל.

ועי' בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א (סימן ע"ב) שכתב בדבר השאלה אם מותר למכור בגדים שיש ספק אם יש בהם שעטנז לישראל שאינו מקפיד על איסור שעטנז, הנה אם הוא ספק ממש היינו שמצוי בהבגדים שמוכר שעטנז אסור למכור לחשודים שלא יבדקו, ולא סגי בזה שיודיע להם שיש ספק שעטנז בהם כיון דחשודים לעבור. ואף שיכולים לקנות במקומות אחרים שהוא רק איסור דרבנן אין להתיר בזה מטעם ספק לקולא דהא עכ"פ מסייע להם באיסור דרבנן שברור שיעברו על זה שאסרו בלא בדיקה. אבל אם הוא רק חשש בעלמא כגון שהוא מיעוט שאינו מצוי שמדינא יש למיזל בתר רובא ורק משום שאפשר לברורי מחמירין לברר, רשאי למכור אף לאלו שלא יבדקו דמצד הפסד ממון נחשב כאי אפשר לברורי.

ואח"כ מצאתי כמה הוראות חשובות בספר החשוב השטענז להלכה (פרק ח' סעיף כ"א-כ"ד) וזה תוכן דבריו: סוחר המוכר בגדים ליחידים או ה"ה אירגון חסד המחלק בגדים לנזקקים ויתכן שבחלק מהבגדים יש איסור כלאים וכן מי שקיבל בגד ולא בדקו מאיסור כלאים ורוצה ליתנו לנזקק או לאירגון המחלק בגדים לנזקקים, אם הקונים שלו וכדומה הם שומרי תורה ומצוות מעיקר הדין אינו מחוייב לבדוק את הבגדים מכלאים לפני מכירתם, גם כשמצוי לפעמים כלאים בבגדים כאלו, אלא הקונים יבדקו את הבגדים הצריכים בדיקה. וראוי שהמוכר יתלה בחנותו שלט במקום בולט, שאינו אחראי על בירור כשרות הבגדים מאיסור כלאים, וכי על הקונים לברר שאין בבגדים כלאים, או שיבדוק מידגם מכל סוג בגד שצריך בדיקה מדינא.

ואם חלק מהקונים אינם מדקדקים במצוות, ובודאי לא ימסרו את הבגד לבדיקה, אסור למכור להם גם בגד שמסופק האם יש בו כלאים, אם בבגד כזה יש חיוב בדיקה מדינא דהיינו ששכיחות הכלאים בבגד כזה היא בגדר מיעוט המצוי, אין חשש, והרי המהרש"ם חלק ח' (סימן ר"כ) מתיר למכור בגדים שהם ספק שעטנז עי' שם מה שכתב לענין אם שייך מסייע לגבי מכירה. ולמעשה אם אחד מוכר בגדים מביתו וכל הקונים שומרי תורה ומצוות יכול להניח שלט במקום בולט שאינו אחראי על בירור כשרות הבגדים, ועל הקונה למוסרו לבדיקה ואז יכול למכור בלי בדיקה. וכשיודע שיש בבגד כלאים, ומסופק שמא הקונה לא יוציאנו כראוי, יש להחמיר לא למוכרו קודם הוצאת הכלאים, עכ"ד.

ונחזור לשאלה דידן אם מותר להחזיר בגד שקנה שבודאי יש בתוכו שעטנז לחנות של מוכרים שאינם שומרי תורה ומצוות, אם יש בזה חשש לפני עור. ונראה על פי הנ"ל היות ויש ספק אם יקנו אותו מישהו שלא יבדוק ויתקן את זה אין חשש. ומכיון שאין הדבר ודאי שבעלי החנות ימכרו את הבגד כמות שהוא ויתכן שהם יחליטו להשקיע ולתקן את הבגד ולמוכרו מתוקן, אין איסור לפני עור בהחזרתו לחנות. ויש עוד צד היתר בדבר, דשמא יקנה את הבגד יהודי חרדי שימסרנו לבדיקת שעטנז ויימנע מללובשו בלא תיקון כראוי ע"פ הלכה. ועוד שיש כאן רק לפני דלפני ולא לפני עור, ועל פי כל הנ"ל אין שום חשש להחזיר את הבגד לחנות כזה, ובפרט שתמיד יש מתירים לסחור בבגדים שיש בהם בודאי שעטנז.

סימן רצג

לספר לאחרים על רב שכבר לא פוסק נכון או על רב שטעה בדבר הלכה

שאלה: נשאלתי אודות מורה הוראה אחד שהוא תלמיד חכם אבל בנוגע להוראה הוא לא מורה כהלכה והאנשים מסביבו מרגישים את זה ורוצים לומר משהו

כדי שאנשים יפסיקו לשאול אותו האם מותר לומר לאחרים שלא כדאי לשאול אותו, וכמו כן שאלו אותי אם מותר לספר לאחרים על רב שפרסם פסק הלכה שממש טעה בדבר הלכה, או פסק לאחרים פסק הלכה בטעות, כגון שפסק שמשהו מותר לעשות בשבת כשהוא כנגד ההלכה או לברך ברכה על מאכל שהוא לא יוצא אפילו בדיעבד, או שאסור או מותר לאכול תבשיל מסוים שנאסר כשהוא באמת מותר וכדומה לזה?

תשובה: כל שאלה שהוא מחשש שמא רב יפגע או ח״ו יאבד משרה שלו הוא מהדברים החמורים ביותר שהחפץ חיים בכמה מקומות בספרו שזה דבר מאוד מאוד חמור וצריך זהירות יתירא. אולם, במקרה שרב מכשיל את הרבים, באמת צריכים תמיד זהירות, אבל אחרי התייעצות עם גדולי ישראל כולל מרן שר התורה הגר״ח קניבסקי זצוק״ל קבלתי מהם להורות במקרים כאלו בדוקא שיש טעות שהוא מוכח, או שרב מזדקן וממש לא מורה נכון, שבמקרה כזה אין לך תועלת גדול מזה, לספר באופן של תועלת לאחרים מדוע אי אפשר להמשיך לשאול את אותו רב, או מדוע הרב הזה טעה בדבר משנה שהוא מפורש ממש, וכמובן שצריכים להוסיף שכל זה רק לתועלת הענין, וח״ו שאי אפשר לזלזל באותו רב, אפילו אם טעה בהלכה כי אותו הלכה הורה בטעות, ולא בגלל שהוא עם הארץ, אלא משום שהוא שכח או שהוא טעה בחשבון וכדומה, ולכן חשוב לציין שלמרות שמותר לתקן וכו׳ אבל אסור לזלזל בכבוד הרב בשום פנים ואופן.

והנה מקום הספק להתיר סיפור הנ״ל התעורר מדברי הש״ך (חושן משפט סימן י״ט ס״א) שהביא דברי מהר״א שטיין והב״ח דבכלל הלאו דלא תלך רכיל הוא גם שלא יאמר אדם לחבירו, הדיין עשה לך שלא כדין במה שחייב אותך, ולפי זה אולי גם אם רב פוסק שלא כדין נכלל לשיטתם בחשש לשון הרע. ובאמת מבואר מדבריו וממקור דבריו שכל מה שחידש הש״ך בשם האחרונים היינו שיש חשש שיבוא לשנאות את הדיין שחייב אותו שלא כדין להוציא ממון או נזק אחר שעשה לו, אבל בנידון דידן שלא שייך שישנאו את הרב כי הרי הרב עשה טעות דמוכח אין חשש אם יש בזה תועלת לתקן את הפסק או להרחיק אנשים מלשאול רב שכבר לא זוכר כל כך טוב או שלא רואה כל כך טוב. ועוד מוכח מדברי האחרונים בחושן משפט (סימן י״ט) שדנו כשדיין טעה בדבר משנה ולא בשיקול הדעת האם מותר לומר לאחרים, אין זה קשה לנידון דידן כיון ששם האחרונים הסתפקו אודות דיני ממונות, אבל נידון דידן שאלות באו״ה הלכות שבת ברכות ועוד אין צריך לחשוש. ובפרט אם הוא אומר את הכל בעדינות, וכן אם היות והוא לא מתכוין להשפיל את הרב בכלל, ולכן מותר לספר לאחרים אם שואלים אודות איזה רב אם אפשר לסמוך עליו, כשניכר לכולם שהוא הזדקן או רב צעיר שטעה בדבר משנה או שפרסם את זה, שמותר לפרסם אפילו בלי שיבררו אצלו כיון שיכול להיות שמישהו ישמע או יקרא פסק הלכה שנפסק בטעות ודורש תיקון.

סימן רצד

השאיל מטריה לצורך יציאה בגשם והרוח העיף אותו ונשבר

שאלה: בימי החורף הגשמים עם רוחות חזקות, ראובן ביקש מחבירו לשאול מטריה שלו כדי לצאת מהישיבה לחנות, ובאמצע ההליכה הרוחות העזים פשוט העיף את המטריה לכל הכיוונים עד שהוא חזר לישיבה והחזיר לשמעון מטריה שבורה שהתקלקל, האם ראובן צריך לשלם לשמעון על המטריה שהוזק על ידי הרוח או לא?

תשובה: הדין בשאלות כעין אלו הוא שראובן פטור מלשלם לשמעון, והנה בשו"ע (חו"מ סימן ש"מ סעיף א') כתוב שאם שואל בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו חייב אבל כל קלקול שאירע בה מחמת מלאכה ששאלה בשבילה פטור. ובטעם הפטור אם נתקלקל או מתה מחמת מלאכה מצאנו בראשונים כמה ביאורים בזה. א) שיטת הרמב"ן והריטב"א בב"מ דף צו: פטור כיון שהמשאיל פשע שהיה לו לעיין האם פרתו ראויה למלאכה, ויכון שלא עיין הפסיד. וכן הביא בש"ך (שם ס"ק ד'). ב) שיטת הרשב"א ונימוקי יוסף דכיון שהמשאיל ידע שיתכן שהבמה נכחשת במהלך עבודתה הרי התירה למיתה והיא מחילה. ג) כתב המחנה אפרים שכיון שהבהמה מתה מוכח שלא היתה ראויה למלאכה זו ואם כן הרי זו שאלה בטעות ופטור השואל. ויש כמה נפק"מ לדינא בין הטעמים הנ"ל.

ולענין נידון דידן, אם השואל השתמש בזה כדרכו ברוח מצויה הרי הוא פטור שדינו כמתה מחמת מלאכה, אבל אם יצא עמה כשנשבה רוח שאינה מצויה ונשברה חייב לשלם משום שהבעלים לא השאילוהו אלא כדי להשתמש בו ברוח מצויה. וכמו כן מביאים עוד דוגמא למעשה על פי יסוד הנ"ל, אם אחד שאל עגלת תינוקות משכנו, והחזירה שבורה ואומר שנשבר בדרך, אם השואל השתמש בעגלה כדרכה ולא שינה בה, דהיינו שהניח בתוכה תינוק ולא משאות כבדים, והסיע אותה רק בדרכים סלולות, הרי הוא פטור מכל תשלום.

סימן רצה

האם מי שגר בקומת קרקע בבנין מגורים חייב לשלם עבור החזקת המעלית

שאלה: בבית משותף מתחלקים השכנים בהוצאות ועד הבית MAINTNACE, ובבנין שיש בו מעלית אחד מהסעיפים הנכבדים שבהם צריכים הדיירים

לשאת בתשלומי ועד הבית הוא הוצאות החזקת המעלית - בחשבון החשמל, ובביטוח, ובתחזוקה. והנה בעל הדירה השוכנת בקומת קרקע מבקש שלא לשלם עבור החזקת המעלית כלל וטענתו בפיו שאין לו כל שימוש במעלית ואין מן היושר שהוא ישלם עבור השימוש של יתר השכנים. האם צודקת טענה זו?

תשובה: יש הוראה מפורסמת מהרבה דיינים שמכיון שהבנין הוא משותף והמעלית היא חלק מן הרכוש המשותף, על כל השכנים להשתתף בהוצאות החזקתו בשוה, ואדעתא דהכי נשתתפו יחד, וכמו שבתיקון הגג מנזקי גשמים אין הדיירים יכולים לומר שרק הדיירים בקומה העליונה צריכים לשלם אלא כל הדיירים צריכים להשתתף עמהם מכיון שהגג הוא חלק מן הרכוש המשותף, כך ממש המעלית היא חלק מן הרכוש המשותף, ואין נ"מ אם שכן פלוני משתמש בה או לאו. ראה בשו"ע חושן משפט (סימן קס"א סעיף א') כללי הדינים הנוגעים לתשלומין בהוצאות של שותפים.

אולם יש חולקים שפוסקים לפי מנהג המקום של בתי דינים, שאם אינו משתמש עם המעלית לא צריך לשלם הוצאת ועד הבית לזה, אא"כ המנהג אחרת. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן ש"א אות ג').

ואם מישהו יש לו כניסה פרטית בקומת קרקע ולא נכנס לתוך הבנין כדי להגיע לדירה שלו, המנהג בבתי דינים הוא לפטור אותו דייר מתשלום עבור המעלית. אולם כמו שהזכרתי לעיל, שהרבה דיינים מורין שאם יש לו דירה בתוך הבנין רק בקומת קרקע שלא צריך להשתמש עם המעלית, מחייבים אותו לשלם הוצאות של המעלית כשאר הבנין.

סימן רצו

הניח כוס קפה על השלחן ונשפך ע"י אחר ונתלכלך כובע, מי חייב

שאלה: מעשה שהיה במי שהניח כוס קפה על שלחן בביהמ"ד, והיות שהריוח בין השלחנות מצומצם מאד, כשעבר אחד שם נתהפך הכוס ולכלך כובע וספר שהיה מונח לידו על השלחן, וכעת באו השנים לדון האם המניח חייב או העובר שם ונתקע בקפה חייב?

תשובה: והנה כדי להשיב על נידון דידן יש להקדים ביסוד חשוב מאוד בדיני נזיקין, האם אדם אחראי להסתכל בכל מקום שהוא הולך גם כשאין חשש שיזיק משהו, או היות והדרך של בני אדם כשנמצאים בתוך בית או בנין שלא עלולים להזיק משהו לא מתבוננים כל כך, וממילא פטורים או לא.

דהרי בגמרא (בבא קמא דף כ"ז ע"ב) איתא דאין דרך של בני אדם להתבונן בדרכים, ולפי זה יש מקום לומר פטור כי אין דרך של בני אדם להתבונן כשהולכים, אלא דלכוארה

אי אפשר לומר כן ושאני הכא, היות שהדרך להניח שם כוסות מלאות קפה וכפי שמצוי בהרבה בתי כנסיות ובתי מדרשות, והיות שידוע לבני הביהמ"ד שע"י הליכה שם יזוז השלחן, (מכיון שהעובר שם היה מאותם המצויים שם), פשע בהליכתו, ולכן אדרבה אין ראיה להקל מדברי הגמ' אלא יש מקום לחייב את העובר. ועוד דהא דאין דרכן להתבונן בדרכים, היינו משום דאדם עיניו למעלה, כמ"ש בתוספות (שם ד"ה לפי) ובשיטה מקובצת, והיינו לגבי כלי המונח על הארץ, משא"כ קפה שעל השלחנות שלא הוי למעלה בן אדם כן אמור להתבונן על מעשיו.

ואע"פ שבחידושי הרשב"א (שם) כתב, דהפטור לפי שהם בעלי מחשבה עכ"ל, כלומר דמש"ה אין דרכן להתבונן, וכ"כ המאירי (שם) וז"ל, אבל אדם מרובה במחשבות מצד שכלו, ואינו מתבונן וכו' עכ"ל, ולפי"ז אין נ"מ בין אם מונח על הארץ לאם מונח למעלה, מ"מ הוא גם הביא (שם) מהראב"ד וז"ל, אבל כד והדומה לו, דאקראי בעלמא ולא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה דמנחי ליה ברה"ר עכ"ל, ולכן בנידון דידן הוא כן היה צריך להתבונן.

ובעיקר זה שאין דרכן להתבונן, לא יפטור המזיק, וכ"כ בתוספות (שם ד"ה אמאי), וז"ל שו"ת המהרש"ל (סימן צ"ו), ואע"פ שאמרו רבותינו אין דרכן של בנ"א להתבונן בדרכים, ה"מ לענין נפילת הבור כשהולכין לפי תומן, לפי שאדם בעל מחשבות, אבל בנדון כזה וכו', ותדע דלא בכל מילי אמרו רבנן אין דרכן של בנ"א להתבונן בדרכים, דהא פריך (בריש המניח) איבעי ליה לעיוני וליזל, ופי' התוספות דהכי פירושא, בשלמא אם הוזק בה חייב שפיר, דאין צריך ליזהר עצמו כ"כ שלא יוזק, אבל יותר צריך ליזהר שלא יזיק לאחרים וכו' עכ"ל, ובחו"מ (סימן תי"ב סעיף א').

ולענין דינא במקרה דידן יש לחייב את העובר במה שהזיק, וכיון שבכל מקרה שדומה לזה הפרטים והמציאות יכול להשתנות לפי המקום תמיד יש להתייעץ עם דיין לדעת מי חייב ומי פטור.

סימן רצז

שומר שהטריף כלי שהופקד אצלו

שאלה: נשאלתי מאחד ששאל כלי לצורך סעודה גדולה בביתו, ובטעות שאל כלי חלבי וטיגן עוף בשרי בתוך הכלי, ונאסר וכעת צריך להכשירו והוא כלי שקשה להכשירו וברוב צריכים לזרוק אותו לפח, האם השואל חייב לשלם על הנזק?

תשובה: בדרך כלל בשאלות כאלו צריכים תמיד להתייעץ עם דיין לדעת היכן מורין בזה למעשה, כי הרי יש לדון מב' פנים אם פטור או חייב לשלם עבור הכלי. יש לדון האם זה נחשב כמו מתה מחמת מלאכה, שתוך כדי הבישול נגרם הנזק ופטור, או

שמא יש לומר היות והוא שינה מהשימוש הרגיל של הכלי, אין פטור מדין מתה מחמת מלאכה. ועוד יש לדון, מצד שאין הנזק ניכר, שנח׳ הראשונים בהיזק שאינו ניכר אם נחשב כהיזק או לא.

ונראה לענין דינא שלכתחילה יש להתפשר ולשלם חצי מהמחיר של כלי חדש, כיון שנחלקו הפוסקים אם הוא חייב או פטור בכה״ג. וכפי שנבאר בקצרה עם מקורות.

מתה מחמת מלאכה - אמרינן בבבא מציעא דף צו ע״ב שואל פטור כשמתה מחמת מלאכה. ובטעם הדבר מצינו ג׳ טעמים, א. שיטת הרמב״ן והריטב״א וכן פסק הש״ך (סימן שמ סק״ד) שפטור כיון שהמשאיל פשע שהיה לו לעיין, האם פרתו ראויה למלאכה, וכיון שלא עיין הפסיד. ב. שיטת הנמוקי יוסף (דף נה ע״ב בדפי הרי״ף) שלכן פטור, כיון שהמשאיל ידע שיתכן שהבהמה נכחשת במהלך עבודתה והתירה למיתה. ג. המחנה אפרים (הלכות שאלה ופקדון סימן ד) כתב שהטעם הוא כיון שהבהמה מתה, הוכח שלא היתה ראויה למלאכה זו וא״כ הרי זה שאלה בטעות ופטור השואל.

ובשער המלך (פ״ז מהלכות חובל ומזיק ה״ג) נשאל אשה ששאלה כלי חרס מחברתה, ובעודה מבשלת שכחה ותחבה כף חולבת, ולא היה במאכל ששים, באופן שנאסרו הקדרה והמאכל, ושואלת אם היא חייבת לשלם דמי הקדירה, וכתב שהיא משום דהוה מתה מחמת מלאכה שהרי בהיותה עוסקת במלאכת הבישול, ומסיבת מלאכת הבישול נאסרה, הוה ליה כמתה מחמת מלאכה דקיימא לן דשואל פטור. אך אם טעם הפטור במתה מחמת מלאכה משום שהמשאיל פשע, הכא כיון דליכא פשיעה מהמשאיל חייב השואל. [וכבר העיר עליו בשו״ת מנחת שלמה (ח״א סימן פח) לא זכיתי להבין מה שכתב שם דכיון דבהיותה עוסקת במלאכת הבישול נאסרה הו״ל כמתה מחמת מלאכה דקיי״ל דשואל פטור, ונראה דעל כגון דא הוא דאמרינן אדם מועד לעולם וחשיב ממש אדם המזיק].

היזק שאינו ניכר - לכאורה בענייננו יתכן שפטור משום דהוה היזק שאינו ניכר, והנה כתב הש״ך (חו״מ סימן שסג סק״ז) שהמהרש״ל פסק דאין אומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך רק גבי גזלן, ולא גבי שומר. והשיג עליו הש״ך שאין השכל נותן דשומר ומזיק יגרע מגזלן לענין זה, ועוד שמהגמרא בבבא קמא (דף צח ע״א) מוכח בפירוש שאף בשומר ומזיק, יכול לומר לו הרי שלך לפניך.

ובשו״ת יד אליהו (חלק הפסקים סימן קטז) נסתפק בכעין נידוננו, וכתב שיש להסתפק בשואל אם יכול לומר הרי שלך לפניך, ואין לומר ששואל חייב באונסים, וחייב יותר מן הגזלן, ולכן אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דהא גזלן חייב יותר משואל, משום שלקחו שלא מדעתו, ואפילו הכי פטור בהיזק שאינו ניכר. אבל יש לדחות שמצינו ששואל בהמה ונכחשה כחשא דלא הדר שחייב, כדאיתא בשו״ע (חו״מ סימן שמ) ובגזלן יכול לומר הרי שלך לפניך, ומ״מ יש להכריע דאמרינן בבבא קמא גבי מסרו לשומר חינם ולשואל, דאיתא שם דהשואל יכול לומר הרי שלך לפניך, ויש לעיין עדיין בזה.

ובפתחי תשובה (חו"מ סימן שפה סק"א) הביא בשם הפמ"ג שהתוחב כף של איסור לתוך היתר של חבירו בשוגג פטור, אך אם הוא אינו מינו, כיון דנרגש הטעם הוה היזק ניכר וחייב.

ובשער המלך (שם) האריך בזה, וכתב שיש לפטור משום דהוה היזק שאינו ניכר, והאריך שם שגם בשואל יכול לומר לו הרי שלך לפניך. עוד כתב שם שאפילו אם האשה תחבה את הכלי החלבי במזיד יתכן שהוא פטורה, שהטעם שמזיד בהיזק שאינו ניכר חייב, שלא יהא כל אחד הולך ומטמא פירותיו של חבירו, אבל היכא שמגיע היזק גם לו עצמו, שאין חשש כזה פטור.

ונראה שיש לחלק מצד היזק שאינו ניכר אם שמיה היזק בכה"ג, שאם הכלי יש בו סימון שהוא חלבי הרי זה נחשב כנזק שניכר, משא"כ אם אין בו סימון לכאורה יש לפטור אותו מדין היזק שאינו ניכר.

ובספר חשוקי חמד מסכת בב"מ דף צו: הביא מה שהזכרנו לעיל והוסיף דלכאורה בעניננו אם המשאיל פשע שלא אמר לו שהמחבת חלבית, יתכן שפטור, אף שגם השואל פשע שלא שאל, והמשאיל הפסיד את עצמו, אבל לשיטת הנימוקי יוסף שהמשאיל התיר את פרתו למיתה, הכא לא התירה, כיון שחשב שהוא צריך מחבת חלבית, ולשיטת המחנה אפרים, היה מקום לומר שיש שאלה בטעות, כיון שלא שאלה אלא לבשרי, אך ממה נפשך יהיה חייב, כי אם יש כאן שאלה בטעות, הרי הוא חשיב כמזיק, וחייב לשלם.

סימן רצח

עובד שייצר תוכנה למחשב SOFTWARE DATABASE ופטרו אותו מעבודה אם יש לו בעלות על התוכנה

שאלה: נשאלתי מאחד שעבד במחשבים, ובתוך כדי העבודה שלו, עבד מעצמו לייצר תוכנה של מחשבים, אחרי קצת זמן הם פטרו אותו מהעבודה, כעת הבעלים דורשים ממנו לתת להם את התוכנה, בטענה שהוא הכין את זה בזמן שהוא עבד אצלם, אע"פ שהם לא ביקשו ממנו להכין אותו. ואילו העובד, טוען שהוא ייצר את זה מעצמו ולא השתמש בשום עזרה של החברה והבעלים לא שתפו בכלל בייצירת התוכנה, ואדרבה, הוא רוצה לחייב אותם כסף לקנות ממנו, האם הוא יכול לדרוש מהם כסף, ובפרט שהכין את זה בתוך הזמן שהוא עבד אצלם?

תשובה: נשיב בקצרה, שבמקרה כזה, מעיקר הדין בודאי שהוא הבעלים על התוכנה, ולכן הוא יכול לחייב אותם מחיר לקנות את זה, והם לא יכולים לקחת את זה בחינם. אך לפנים משורת הדין, הוא יכול להתפשר ולמכור את התוכנה, מינוס המחיר ששילמו לו באותם שעות

בעבודה, שהוא הכין את התוכנה בזמן שעבד אצלם.

והנה כך קיימא לן לדינא, וכך הסכים איתי אב"ד ביתר עילית הגאון רבי אברהם שטיגליץ שליט"א, והנה הכללים הם כמו להלן: עובד במוסד יצר תוכנה או גריפיקה לצורך המוסד, מי הוא בעל הזכויות, העובד או המוסד? במקרה שעובד קיבל תפקיד לייצר תוכנה, ודאי שהמעביד הוא בעל הזכויות, שהרי על כך שילמו לו. אבל עובד שמצא רעיון תוך כדי עבודותו, הדין מבואר בשו"ע חושן משפט (סימן ר"ע סעיף ג') "מציאת פועל לעצמו, אע"פ שאמר לו עשה עמי מלאכה היום. ואצ"ל אם אמר לו עדור עמי היום. אבל אם שכרו ללקט מציאות, כגון שחסר הנהר ושכרו ללקט הדגים הנמצאים באגם, הרי מציאתו לבעל הבית, ואפילו מצא כיס מלא דינרים". על פי דין זה עובד שאין לו תפקיד למצוא רעיונות ומצא רעיון תוך כדי עבודתו, הרעיון הוא לעצמו. אבל אם יש לו תפקיד למצוא רעיונות ופתרונות, ותוך כדי עבודתו המציא רעיון גאוני, הרעיון הוא של המעביד, גם אם לא חשב מראש שהעובד ימצא רעיון כזה, וכדוגמת כיס מלא דינרים המבואר בשו"ע.

סימן רצט

גבאי בית הכנסת שלח מישהו לקנות שתיה והיה מבצע בחנות וקנה בעצמו עוד וזכה לפרס למי זה שייך

שאלה: שאלה שהתעורר לגבי גבאי בית הכנסת ששלח אחד המתפללים לקנות לסיום בבית הכנסת ארבע בקבוקי קולה, הגיע לחנות לקנות והוא ראה מבצע שאם קונים חמש, מקבלים מתנה יקרי ערך, וכך עשה, עם הכסף שלו, עכשיו הוא הסתפק מי שומר המתנה הגבאי או הוא?

תשובה: נראה לי במקרה כזה הכי טוב הוא להחלק את הכסף, ויש שמורין שהכל מגיע לשליח כיון שהוא עצמו עשה את מעשה השליחות והמתנה לא כלול בזה, אבל לענין הלכה יש לחלק כפי שנבאר בס"ד.

והנה איתא בגמ' במסכת כותבות דף צח:, שאם שליח קיבל כסף מהמשלח לקנות מדה מסויימת של סחורה. והמוכרים הוסיפו לו יותר ממה שנהוג לתת עבור סכום כסף זה, ר' יהודה אומר שהריוח לשליח ור' יוסי אומר יחלוקו, וביאר בגמ' שר' יוסי אמר יחלוקו דדוקא בדבר שיש לו קצבה, דכיון שהמוכר הוסיף לו הוי מתנה ואינה חלק מהמכר, ולהלכה פסק ר' פפא כר' יוסי.

בראשונים מצאנו מח' בסברת ר' יוסי שפסק שיחלוקו, לרש"י והריטב"א הטעם הוא משום שיש ספק אם כוונת המוכר ליתן מתנה לשליח או למשלח, והוסיף הריטב"א שהצד שהמוכר רוצה לתת המתנה דווקא לשליח, הוא כדי שיחזור ויקנה ממנו פעמים אחרות. ולפי דבריהם אם המוכר אמר בפירוש שנותן התוספת לשליח, הכל

שלו משום שאין כאן ספק בדעתו של המוכר, וראה עוד מה שכתב הרמ"א חושן משפט (סימן קפ"ג סעיף ו').

אולם הרי"ף והרא"ש שם (פרק י"א סימן ט"ו) ביארו כיון שההנאה באה לשליח על ידי מעותיו של בעל הבית, לכן יחלוקו, והוסיף הר"ן דלשיטתם אפילו אם המוכר נתן התוספת בפירוש לשליח, הוא צריך לחלקו עם המשלח.

בהגהות אשר"י והמרדכי (סימן רנ"ט) כתבו דכיון שיש קצבה לחפץ, נמצא שהתוספת שניתן בטעות אינה מחמת המקח אלא משום מזל בלבד, וכיון שמזל של שניהם גרם שיוסיפו להם, לכן יחלוקו, משא"כ בדבר שאין לו קצבה שהתוספת מחמת חישוב בטעות של המקח, א"כ הטעות הוא מחמת מזלו של הקונה והכל מגיע לבעל המקח.

ולענין הלכה השו"ע (חו"מ סימן קפ"ג סעיף ו') כתב שאם השער קצוב, חולקין ביניהן, ואם אין השער קצוב הכל לבעל המעות, פירוש, שליח שנשלח לקנות והוסיף לו המוכר במכר, אם המקח הוא דבר שיש לו מחיר קצוב, חולקים השליח והמשלח בתוספת, והטעם שחולקים, יש שכתבו משום שיש פסק אם נתכוין המוכר ליתן מתנה למשלח שהוא בעל המעות או לשליח שבחר לקנות אצלו, ומספק חולקים אותו בין שניהם, וכ"כ ברמ"א על פי דעת רש"י. ואילו בסמ"ע (ס"ק י"ח) ובש"ך (ס"ק י"ב) כתבו שבסתמא כוונת המוכר ליתן לשליח מחמת שקנה אצלו, אך מכיון שהמתנה באה בגרמת המשלח, שהרי המקח נעשה במעותיו, צריך השליח לחלוק עמו.

ויש נפקא מינה בין הטעמים, אם המוכר פירש שנותן לשליח, כגון במקרה דידן שכתוב בחנות שיודעים שהמבצע שייך רק למי שמגיע לחנות, לפי הטעם הראשון שמספק חולקים נראה שזכה השליח. ולפי טעם השני שהמתנה בא בגרמת המשלח, נראה שיש לחלוק ביניהם, כיון שסוף סוף המשלח גרם להוספה זו.

ולפי זה לכאורה זה מה שמורין בהרבה מקרים דומים בחנויות וכדומה, שהקונים מקבלים הטבות בקניה, כגון הקונה מוצר מסויים מקבל מתנה, או שיש מבצע שכל מי שקונה בסך מסוים מקבל מתנה. ואם השליח לקנות קיבל הטבות אלו מהמוכר, מסתבר שדינים כהוספה במנין או במשקל, שחולקים השליח והמשלח בתוספת כמבואר בשו"ע.

ולתועלת הענין נציין לעוד ב' מקרים קצת דומים, בענין שליח שטס על חשבון המשלח ממקום למקום בשביל עסקיו, וזה מצוי מאוד, ויש חברות תעופה שנותנות לנוסע קבוע לאחר כמה נסיעות כרטיס טיסה חינם, הכרטיס בחינם שייך למשלח שהוא בעל המעות שמשלם את טיסות השליח, ולא לשליח, ואינו דומה למה שמבואר בשו"ע כאן שחולקים את התוספת שקיבל השליח. כך השיב בשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן ש"ה) וביאר מה שמבואר בשו"ע שחולקים את התוספת שקיבל השליח, היינו דוקא במקום שנתנו לו מתנה בעלמא, שאז יש לומר שכונת הנותן היתה גם לשליח עבור

טרחתו לקנות ממנו. אבל בכרטיס טיסה שנותנת החברה אינו מתנה, אלא יש לו מטרה עסקית והיא לעודד אנשים שיטוסו עמהם הרבה, ועל כן ודאי כונת החברה להעניק כרטיס זה לבעל המעות שמשלם את הטיסות.

אמנם אם החברה אמרה בפירוש שנותנת לשליח אזי באנו למח׳ הפוסקים הנ״ל, ואם יש כמה חברות של נסיעות, ואין המשלח מקפיד באיזה מהן יסע השליח והשליח בחר בחברה כזו שהיא נותנת רטיס טיסה חינם, ונתנו הכרטיס בסתם, א יש לדון בזכות השליח.

ויש לדון במקרה כזה, היות ויתכן שכיון שחלק מהמטרה העסקית במתן כרטיס חינם היא כדי שיבחרו בהם, ומאחר והעובד הוא זה שבחור בחברה. יש לו זכות גם כן, ולכן כמו שיש לדון אם המשלח לא איכפת ליה והשליח בחר דוקא לטוס עם אותו חברה, יש לדון בזכותו, שלכאורה הוא זכאי לקבל את הכרטיס טיסה.

עוד נידון שהתעורר והובא בספר מעדני יום טוב חושן משפט (סימן יח), אברך אחד רצה להכין כוס קפה, וראה שאין חלב בבית הכנסת, הלך וביקש מגבאי בית הכנסת שיתן לו כסף לקנות חלב, הוא הגיע לחנות וקנה כמה שקיות חלב, וכשיצא מהחנות אמרו לו שאם הוא קנה מוצר מחברת תנובה מקבלים על כל פירט מאה שקל, בתור פרסום ועידוד לחברה שלהם. כשחזר לבית הכנסת עם חמש מאות שקל הוא הסתפק אם הוא צריך לחלק או לתת כל הכסף לגבאי בית הכנסת.

והעלה שם לדינא שבמקרה שגבאי בית הכנסת ביקש ממנו לקנות מחנות סמוך לבית הכנסת שיש להם חשבון ולרשום את חוב, לכאורה כל הכסף שייך לגבאי בית הכנסת, ואין זה דומה לדברי השו״ע שם שהשליח היה יכול לקנות היכן שרצה, אבל לפי הראשונים הנ״ל שפסקו על פי מזלו שהתוספת הגיע על ידי מזל של השליח, ובפרט שאם היה מגע לחנות כמה דקות לפני או אחרי שסוכן החברה של תנובה הגיע לשם, לא היו מקבלים כלום, א״כ יש לומר שיחלוקו.

והוסיף שם דברי מוסר ששמע מהגר״י זילברשטיין שליט״א, שיש להעיר מהמעשה הנ״ל מוסר השכל, דהרי אם השליח היה קונה יותר חלב, ועל ידי טרחה קטנה כזו היה יכול להרויח בעולם הזה הרבה יותר, כל שכן וק״ו בן בני ק״ו שאם אדם יכול להתייגע עוד קצת בלימוד התורה, עוד קצת בתפילה, עוד קצת בעניית אמן יהא שמיה רבה בכל כחו, עוד קצת בבין אדם לחבירו, כמה מאושר יהיה בעולם הבא!.

סימן ש

תשלום לאומן שלא תיקן מכשיר חשמלי אבל זה עבד מאליו אם חייב לשלם-ומה הדין אם תיקן אבל לא כראוי

שאלה: הבאתי מכשיר חשמלי "מיחם" למים חמים לאומן לתקנו, ולמעשה הוא ניסה הרבה ולא הצליח לתקנו, אח"כ הוא החזיר לי את הכלי, ואמר לי שניסה הכל אבל לא הצליח, ולכן לא ביקש ממנו תשלום, אחרי יום, ניסתי להפעיל את המיחם מעצמי והתחיל לעבוד, והסתפקתי האם אני חייב לשלם לו על התיקון שאולי הוא עשה, כי עכשיו זה עובד, או שמא אני פטור מלשלם לו כי למעשה הוא לא תיקן אותו, ואולי רק נתקן מאליו?

כמו כן מתעורר הרבה שאלות דומים שהאומן היה צריך לתקן מזגן ולאחר זמן קצר הוא התקלקל מעצמו והיה מוכח שלא תיקן אותו כראוי האם האומן יכול לקחת שכר על העבודה שלו?

תשובה: נראה לי שבמקרה כזה שמכשיר חשמלי פסק מלפעול, ולכן הביאו אותו לאומן כדי שיתקנו, ואחרי שניסה לתקנו השיב את הכלי בחזרה וטען שאי אשפר לתקנו, ואח"כ ניסה הבעל להשתמש במכשיר ונוכח שחזר לעבוד כרגיל הרי הוא פטור מלשלם לאומן כיון שיתכן שהמכשיר חזר לעבוד לא מחמת ניסיון האומן לתקנו אלא מאליו הפסיק ומאליו חזר לעבוד כמו שקורה לעיתים. ואע"פ שיתכן שחזר לעבוד מחמת ניסון האומן לתקנו מבלי ידיעתו, כגון שהזיז איזה חוט וכדומה, מכל מקום אינו אלא ספק, ועוד שבשעה שהאומן החזיר את המכשיר ללא תשלום כבר מחל על השכר המגיע לו עבור הטרחא והעסק.

ועוד נראה שהוא פטור ממה שיש לדמות את זה למי שיודע שחייב לחבירו, ואמר לו חבירו שאינו חייב לו שנפסק בשו"ע שהוא פטור כיון שהוי מחילה כמבואר בשו"ע חושן משפט (סימן ע"ה סעיף י"א). וראה עוד בש"ך שם (ס"ק ל"ג) בשם הטור דא הוי מחילה בטעות, כיון שאמר לו אני חייב לך נהוי ליה לשים אל לבו ולדקדק והוא לא עשה כן אלא אמר בודאי אינך חייב לי הרי מחל לו בלב שלם, וכמו כן בנידון דידן שהחזיר האומן החפץ לבעלים ואמר שאי אפשר לתקנו דכיון שלא בדקו ביסודיות ולא דקדק בודאי מחל לו בלב שלם, וראה עוד בזה בשו"ת שבט הקהתי חלק ו' (סימן תמ"ו).

אומן שתיקן מזגן ובזמן קרוב אח"כ הוא לא עבד בכלל אם צריך לשלם עבור העבודה

ולענין מקרה של המזגן שתיקן אותו אומן והתקלקל שוב אחרי זמן קצר, הפסק הוא שאע"פ שהאומן טרח לתקנו זמן רב אינו נוטל שכר עבור טרחתו כלל, שאין בעלי אומניות נוטלים שכר עבור פעולתם ועמלם

אלא עבור גמר המלאכה שלשמה נשכרו. אבל אם לא ידוע מה סיבת התקלה, כגון דא שלא יודע סיבת הקלקול של המזגן הוא ספק, אולם במזגנים בדרך כלל יודעים מהו סיבת הקלקול ומדוע הוא חוזר על עצמו אותו קלקלו, ולכן תלוי אם הקלקול הוא אותו קלקול הישן בהחלט הוא פטור מלשלם לו על העבודה.

סימן שא

נסע עם מונית ובאמצע שמעו אזעקה ועיכב את הנסיעה האם צריכים לשלם עבור הזמן שחיכו

שאלה: מצוי באמצע זמני מלחמה בארץ ישראל שאחד נוסע עם מונית ובאמצע נדלק האזעקה באזור שם, ומשום כך המונית חייב לעצור ולהכנס למקום מוגן, ובמשך הזמן שהם חיכו עד שעבר הזעם, המונה של המונית המשיך לפעול, ויש לעיין האם צריכים לשלם עבור הזמן שחיכה לאזעקה.

תשובה: נראה שאזעקה נחשבת חלק מהדרך כמו פקק מצוי, ולכן אין זה נחשב אונס, ומשלם את כל השכר. וזה בין אם הנוסע מחליט להמשיך עמו את הנסיעה לאחר האזעקה, שאז ברור שחייב לשלם על הכל, ובין אם הנוסע מחליט לעזוב מיד בתחילת האזעקה, שאינו יכול לעזוב, וחייב להמשיך עמו עד סוף הנסיעה. כמובן שאם סיכמו מחיר מראש, אז אפילו אם המתינו בגלל האזעקה אינו חייב לשלם לנהג יותר.

ועל מקרה זה אפשר לומר את דברי הגמרא בבא מציעא (עז, א) דהוי כפועלים שירד הגשם באמצע היום, שע"כ ביאר רש"י: 'פסידא דפועלים, גשמים שירדו הפסד פועלים הוא דלא יהיב להו מידי דאמר להו מזלייכו גרם'. ואף כאן יכול הנהג לומר לנוסע כי מזלך גרם שתהיה אזעקה. וכפי שהפועל לוקח בחשבון שיתכן שבאמצע היום יגיע שבר ענן וירדו ממטרים שימנעו ממנו לעבוד, ה"ה הכא דצריך הנוסע לקחת בחשבון שיתכן שתהיה לו אזעקה שתעכב אותו ותגרום לו להפסיד כסף. והורה מרן הגר"א נבנצל שליט"א שכמדומה שבמקרה כזה נהוג שהנוסע משלם על זמן ההמתנה, וכן פסק הגר"י זילברשטיין שליט"א. וכן עיין שו"ע חו"מ (שיב וברמ"א שם סעיף יז). ובשו"ע (שכא). ובש"ך (שלד, סק"ג). ובקצות החושן (שכב אות א). ובנתיבות המשפט (שיב אות יג). ובספר מנחת פתים (שכא אות א) ובספר שמרו משפט (ב, נא-ב).

סימן שב

האם חייב לשלם למורה נהיגה עבור שעות שהיו תקועים בפקק תנועה

שאלה: כאשר יש הפגנות גדולות ברחבי הארץ שגרמו לשיבושי תנועה קשים בהרבה מקומות, היו אנשים שנתקעו בפקק תנועה במשך שעות רבות בלא יכולת להיחלץ ממנו, אין כאן המקום בכלל להכנס בנושא של אותם הפגנות אך היות והתעורר לפחות שאלה א׳ למעשה מצאתי לנכון לכתוב אותו כאן לתועלת ההלכה. ונשאלה שאלה על ידי מורה נהיגה שיצא עם תלמידו לשיעור נהיגה ונתקעו בפקק, האם התלמיד חייב לשלם למורה על השעות שהיו תקועים בפקק או שמכיון שלא למד כלום בזמן שהיה תקוע בפקק פטור מלשלם.

תשובה: הנה זה פשוט שאם היו תקועים במשך כמה שעות אינו צריך לשלם יותר מן השעות שסיכמו מתחילה שילמד אותו, והשאלה היא רק על אותם שעות, כגון שסיכמו שילמד נהיגה במשך שעתיים, ובסופו של דבר למד רק עשרים דקות.

ונראה שבמקרה כזה שהספיק ללמוד נהיגה רק לעשרים דקות, הרי התלמיד לכאורה פטור מלשלם, ודינו כבעל הבית ששכר פועל לעשות לו פעולה ואירע אונס גדול שאין הפועל יכול לעשות פעולתו, שבעל הבית פטור מלשלם לו, וכמ״ש הרמ״א חו״מ (סימן שלד ס״א): בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהן אינן יודעין, הוי פסידא דפועל.

אמנם יש לעיין מדוע אין לדון כאן דין מכת מדינה, שציין שם הרמ״א לסימן שכא, וע״ש בסמ״ע סק״ב ובנתיה״מ סק״א שיש בזה כמה חילוקי דינים אם בעה״ב צריך לשלם לפועל בכה״ג. וראיתי שהשיב בזה במח״ס אמרי יעקב שליט״א שיש לדון את לימודי הנהיגה כקבלנות, שהמורה הוא קבלן ללמד את התלמיד עד שיידע לנהוג, אלא שקביעת השכר היא לפי השיעורים, אבל כללות ההסכם ביניהם הוא הסכם של קבלנות ולא שכירות, וקבלן אינו מקבל כלום מבעה״ב אפילו במכת מדינה. וכן הוא הסכמת הרבה פוסקי זמנינו שליט״א.

ועוד ניתן להוסיף ביאור שסברת מכת מדינה אין לה מקום בנידון דידן דאינה שייכת אלא בדבר המשותף לרוב בני אדם, אבל נידון דידן הוא דבר פרטי של מורה זה, ולאו כולי עלמא מורי נהיגה הם, וגם מורי הנהיגה לא כולם בחרו ללמד בדיוק במקומות אלו שבהם נוצר הפקק. ולכן נראה שהתלמיד פטור בכה״ג.

אכן יש שטוענים שבכה״ג נראה שדין זה תלוי מה היה ההסכם בין המורה ותלמידו, שאם הסכימו שהמורה ילמד לתלמיד במשך שעה, אז לכאורה צריך לשלם בעד אותה שעה שהיה עם המורה, אפילו לא למד כלום מחמת הפקק, משא״כ אם הסכימו

שהמורה ילמד לו כמה ענינים של נהיגה, אז אם המורה לא הספיק ללמד אותם ענינים מחמת הפקק, אז אין התלמיד צריך לשלם.

אולם כמ״ש לעיל הסכמת רוב הפוסקים שבכה״ג אין לחייב את התלמיד לשלם עבור השיעור שבסוף לא התקיימה.

סימן שג

מסר מזוזה להגהה או תיקון ונפסל על ידי הסופר או המגיהה אם חייב לשלם

שאלה: מצוי מאוד ששולחים את התפילין ומזוזות לבדיקה או לתיקון, ותוך כדי התיקון או הבדיקה המגיהה בטעות פוסל את המזוזה או התפילין, ונשאלת השאלה האם הוא חייב לשלם את הנזק שגרם אם למשל פסל את המזוזה הוא חייב להחזיר שוויות של מזוזה כזה שקיבל. ומצד שני אולי אומרים שכיון שהמגיהה הוא מומחה בזה ולא היה עלול בכלל לקלקל תוך כדי האומנות שלו, ומה שקרה כאן לא הוי אלא המזל של בעל המזוזה שנגרם לזה, וממילא הוא פטור מתשלומים, ויש לעיין כיצד מורין בזה למעשה?

תשובה: הנה כדי להורות הלכה למעשה בנידון דידן, צריכים ראשית כל לחלק האם הוא עבד בחינם או בשכר כדי לתקן את המזוזה. איתא במתני׳ בגמ׳ בב״ק דף צח נתן לאומנם לתקן וקלקלו חייבים לשלם, ובגמ׳ שם דף צט: כתב שהנותן בהמה לטבח וניבלה, אומן פטור הדיוט חייב, ואם נותן שכר בין הדיוט בין אומן חייב, וכן נפסק בשו״ע חושן משפט (סימן ש״ו סעיף ד׳) ועי׳ שם בסמ״ע דבאומן כיון שהוא מומחה ואינו רגיל לבוא לידי מכשול, אמרינן דמזל דבעל הבהמה גרם לו שבא מכשול זה לידו, אבל שחוט בשכר חייב דהוי ליה להזהר טפי.

ולפי זה נראה דהוא הדין בניודן שלנו דאם הוא מומחה ועשהו בחינם אין לחייבו לשלם. ועוד כתוב בשו״ע שם (סעיף ז׳) שצריך להביא ראיה שהאומן הוא מומחה ואם לא הביא ראיה צריך לשלם. ונראה לדינא שאם הסופר או המגיהה הם מומחים ועשו בחינם אין לחייבם לשלם, וכך העלה לדינא בספר משנת הסופר (עמוד א׳).

ולענין סופר או מגיהה שרצה לתקן את המזוזה ובסוף קלקל אותו להפך את המזוזה המהודרת למזוזה כשר בדיעבד, האם הוא צריך לשלם. הנה בתשובת מהר״ם מינץ סימן קיג ס״ל שאם אחד הזיק אתרוג מהודר של חבירו שיכול לפטור עצמו ולשלם לו רק דמי אתרוג פשוט. ולפי זה כל שכן כאן שאין צריך לשלם לו כלום דמה שעשה מהתפילין המהודרים תפילין פשוטים לא הוי מזיק לדידיה.

אולם בשו״ת חכם צבי (סימן ק״כ) חלק עליו וס״ל דצריך לשלם לו לפי מה ששוה האתרוג המהודר. ובפמ״ג הל׳ ד׳ מינים (סימן

תרנ״ו ס״ק א׳) הביא מח׳ הנ״ל ורוב האחרונים פסקו כחכם צבי ולכן מחויב הסופר או המגיהה לשלם תפילין או מזוזה מהודרת.

אמנם בפמ״ג שם כתב שיש לחלק דרק אם הזיק במזיד מחויב לשלם שויה אבל היכא שעל ידי שוגג נפסל ההידור יכול לפטור את עצמו באתרוג כשרה אפילו אינה מהודר, ואף שיש מח׳ בזה, מ״מ כיון שהפמ״ג ס״ל דאף לחכם צבי אם קלקול בשוגג פטור יכול לומר הבעל מגיה קים לי כהפמ״ג דרב גוברי׳ ופטור בעל מגיה לשלם.

ולכן לדינא בעל מגיה כשהגיה סת״ם מהודרין עשה מהם היזק בשוגג וכשר כעת רק בדיעבד, פטור מלשלם. והוא הדין אם אומן קלקל ופסל את המזוזה ועובד בחינם שפטור מלשלם.

סימן שד

האם מותר לשקר לעני כדי שיסכים לקבל צדקה

שאלה: לפעמים אנשים שואלים אותי שאלה לפי הענין אם מותר לשנות עבור מצות צדקה, כגון שהעני אינו רוצה לקבל סתם צדקה, מאיזה סיבה שהוא או שמתבייש או שחושב שהוא לא נצרך ולא מגיע לו וכדומה, והנותן רוצה להמציא איזה סיפור שהכסף בא משם באופן שהעני כן יסכים לקבל, האם שקר כזה מותר עבור מצות צדקה.

תשובה: לענ״ד מותר הדבר, דהנה אשכחן (ב״מ כ״ג ע״ב) דתלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו, במסכת ובפוריא ובאושפיזא, ופרש״י במסכת, יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו, ואע״ג שסדורה היא לו, יאמר לו לאו, ומדת ענוה היא עכ״ל. הרי דעבור מדת ענוה שרי לשנות בדיבור.

והרי״ף (י״ג ע״א) הביא הא דאמרו (יבמות ס״ה) דמותר לשנות בדברי שלום וכתב ע״ז: דמסתברא לן דהאי דלא תנא הא בהדי הנך תלת מילי, משום דהאי לא איצטריכא ליה דמצוה הוא, כי איצטריכא ליה הנך דרשות עכ״ל, ומשמע דבמקום מצוה פשוט דשרי לשנות, והחידוש הוא דגם במקום רשות נמי מותר בשלושה דברים הנ״ל.

ואין להקשות דאיך מותר לשקר ובפרט לדבר רשות, הרי כתיב מדבר שקר תרחק (שמות כ״ג, ז׳) די״ל דשקר האסור מן התורה זה רק היכא שע״י השקר הוא גורם להפסד או מניעת ריווח לחבירו, או שחבירו מתגנה על ידו, ע׳ חפץ חיים (כלל א׳ סעי׳ א׳) משא״כ היכא שהוא משנה בדיבורו ע״י סיפור דברים בלי לגרום לחבירו נזק, אין זה שקר שאסרה תורה, ולכן חז״ל התירוהו לפעמים כנ״ל, ועי׳ עוד במגן אברהם (סימן קנ״ו).

עוד יש להביא ראיה לשאלה דידן, מהא דאיתא ביורה דעה שו״ע הלכות צדקה (רנ״ג ס״ט) עני שאינו רוצה ליקח צדקה מערימים ונותנים לו לשם מתנה או לשם הלואה ע״כ, ומקורו בכתובות (ס״ז ע״ב),

והטור כתב וז״ל, מי שצריך ליטול מהצדקה ואינו רוצה ליטול מערימין ונותנים לו לשם מתנה דרך כבוד כאילו אינו מן הצדקה עכ״ל. ובפשטות כשמערימין ונותנים לו לשם מתנה כאלו אינו מן הצדקה, ודאי לא ימלט שלא ישנו מדיבורם לומר לו שמעות אלו אינם כספי צדקה אלא מעות חולין שהם ניתנים לך בתורת מתנה, ובודאי שיש כאן דיבור שאינו אמת, ואעפ״כ מותר הדבר כיון שהוא לצורך קיום מצות צדקה. וכן שמעתי ממו״ר מרן הגר״א נבנצל שליט״א שהסכים עמי שמותר לומר כעין סיפור הנ״ל כדי שיקבל את הכסף לצדקה.

סימן שה

הכניס מעשר כספים למעטפה ונאבד

שאלה: מעשה באדם שהפריש מעשר כספים מתוך משכורתו החדשית, והנה הוא הכניס למעטפה את הכסף שהוא חייב למעשר, ואינו יודע היכן נמצאת המעטפה כי נאבדה לו. ושאל אם הוא חייב לשלם למעשר מה שנאבד לו או שמא הוא פטור.

תשובה: שאלה זו נמצאת בפתחי תשובה יו״ד סי׳ רמ״ט ס״ק א׳ בשם שו״ת ארבעה טורי אבן סי׳ ו׳ וז״ל: נשאל באחד ששהה מעות מעשר שלו אצלו עד דאיתרמי ליה לעניים הגונים או קרוביו שיתן להם וביני ביני הוציא המעות לצרכו ואח״כ כתב אליו אחד מקרוביו שישלח איזה סך לסיועת נשואי בתו וזה לא היו לו מעות מזומנים ושלח לו סחורה ע״י איש נאמן ונגזל הסחורה בדרך אם המשלח חייב באחריות או לא והשיב דאילו לא השתמש האיש הזה במעות לצרכו רק אותם המעות שהפריש לשם מעשר היה שולח לעני ונאבד בדרך ודאי דאינו חייב באחריות ואף אם היה קונה סחורה באותם המעות לשלוח לעני כדי להרויח היה ג״כ פטור ולא אמרינן דפשע בקניית הסחורה אבל מאחר שנשתמש בהמעות לצרכו וכאן בא האונס מחמת הפשיעה שאילו שלח המעות קרוב לודאי שלא היה נגזל שהיה יכול להטמין א״כ המשלח חייב עכ״פ מדיני שמים ליתן מעות אחרים לעני זה ע״ש עכ״ל.

והנה כתב שם שאילו שלח המעות מעשר עצמו ונאבד בדרך ודאי אינו חייב באחריותו, ע״כ. ולכאורה קשה שהרי כל זמן שלא הגיעו המעות לידי העני למה נפטר מחיובו, שהרי ודאי שהחייב כסף לחברו ושלח לו שלא בהסכמת המלוה, כיון שנאבדו המעות חייב באחריותן כיון שלא אמר לשלוח אלא שלח על דעת עצמו. וכן מבואר בפירוש בשו״ע חושן משפט סי׳ קכ״א סע׳ א׳. ולכן נראה ששאני כאן שהעני אמר לו שישלח לו מעות וכמו שמפורש בשאלה, וכיון שהסכים שישלח לו הרי קבל על עצמו את האחריות אם נאבד בדרך שהרי הסכים לכך מראש.

אבל אם העני לא אמר דבר והפריש צדקה מעצמו וכגון שהוא הכניס את כספו לתוך מעטפה ואחר כך נאבד לו, נראה שבאופן הזה גם הארבעה טורי אבן מודה שהוא חייב באחריותו. וטעם הדבר שהרי הכסף עדיין לא הגיע לידי העניים ולא יצא ידי חובת נתינת צדקה כל עוד לא הגיע לידיהם. ואף שהכניס את הכסף למקום מסוים, הרי לא נפטר מחיובו כיון שלא הגיע הכסף לידי העני. ואינו שונה חיוב נתינה לצדקה מכל תשלום חוב, שכל זמן שהמלוה לא אמר להניח במקום פלוני, האחריות היא על הלוה, וכן כאן כל זמן שהעני לא אמר שהוא רוצה שיניחו את הכסף במקום פלוני כל האחריות היא על הנותן, ולא קיים עדיין מצות נתינה. וכך העלה לדינא בשו״ת אבני ישפה חלק ט׳.

סימן שו

הזמין שדכן עבור נכדו על מי חל חיוב דמי שדכנות

שאלה: התעורר שאלה אודות מעשה שהיה, מה הדין אם סבא הזמין שדכן עבור נכדו על מי חל חיוב תשלום השדכנות, האם זה חל עליו כיון שהוא הזמין את השדכן, או שחל החיוב על ההורים.

תשובה: והנה זה פשוט שאם אמר בשעה שהזמין את השדכן שהוא ישלם את דמי השדכנות פשוט שמחויב בזה, וכמבואר בשו״ע (חו״מ סי׳ שלו סעי׳ א׳) דהשוכר פועל לעשות בשל חבירו ואמר לפועל שכרך עלי, הרי שהשוכר מתחייב לשלם, ואדרבה באופן זה לדעת כמה פוסקים אם הוא אינו משלם לו כמו שהבטיחו, שוב אינו יכול לתבוע דמי השדכנות לא מההורים ולא מבני הזוג, כיון שבאופן זה נחית אדעתא שישלם לו הסבא, שדעת כמה פוסקים שבאומר שכרך עלי אינו יכול לבקש מבעל השדה את הכסף אף לא מדין יורד, אלא הספק באופן שלא אמר לו כלום בנוגע לתשלום דמי השדכנות, האם חל עליו החיוב כיון שהוא הזמין את השדכן, או שחל החיוב על ההורים כנהוג שהם משלמים את השדכנות.

הנה נראה לרוב הפוסקים שהמנהג שההורים משלמים דמי שדכנות כשאר הוצאות הנישואין, בספר הליכות ישראל (סי׳ ג׳) שהביא מחלוקת בין האבנ״ז והערך ש״י אם חל החיוב לשלם שדכנות על ההורים או בני הזוג, והכריע להלכה כשיטת הערך ש״י שהמנהג שההורים משלמים, וכתב שני טעמים לדבריו. א. דמאחר שמנהג המדינה הוא שהמחותנים משלמים לכן השדכן עובד על דעת המנהג שהם ישלמו לו. ב. דההורים עצמם נהנים מעבודתו של שדכן, כי ענין גמר השידוך נוגע להם בנפשם. ומלבד עיקר הדין שהאב חייב להשיא את בניו ובנותיו, הרי אי אפשר לתאר גודל הטובה שנעשה להורים בקשר לשידוך ולפי זה יש לדון מה הדין באופן שהם לא שלמו, אם בני הזוג חייבים לשלם, ונראה דדבר זה הוא רק כלפי ההורים עצמם שעליהם מוטל החיוב לשלם כל

הוצאות הנישואין ונהגו גם לשלם דמי שדכנות, ולכן אף אם לא אמרו להדיא חייבים הם לשלם, כיון שכן הוא המנהג.

משא"כ בענין הסבא נראה פשוט שאין מוטל עליו שום חיוב, ויש להביא סמוכים לזה עפ"י המבואר בשו"ת חת"ס (אהע"ז סי' קמה) שהחיוב של האב להשיא את בנו אינו מוטל על אבי האב, דלגבי ללמדו תורה ילפינן בגמ' (קידושין ל:) דאבי האב מחויב דכתיב (דברים ד, ט) והודעתם לבניך ולבני בניך, ומבואר דבלא"ה אינו מחויב דרק על האב מוטל החיוב דכתיב (דברים יא, יט) ולמדתם אותם את בניכם ולא בני בניכם, וכיון שהחיוב להשיא את בנו כתיב קחו נשים לבניכם יש לדייק לבניכם ולא לבני בניכם, ע"ש. וא"כ פשוט שהוצאות השדכנות אינם מוטלות עליו, שהרי עצם החיוב להשיאו אינו מוטל עליו כלל, כ"ש הוצאות השדכנות, וע"כ אם לא אמר להדיא שהוא ישלם לו אינו מחויב לשלם דמי השדכנות, והחיוב מוטל על ההורים כשאר דמי שדכנות.

אך שוב התבוננתי בזה ששמעתי כבר שבהרבה מקרים כגון אלו אכן הסבא נוהג לשלם דמי השדכנות עבור נכדו, וא"כ אינו ברור מה הוא באמת המנהג בזה ויש לעשות שאלת רב בזה, ובפרט שאם הסבא הוא אדם אמיד ובעל פרנסה יש סברא שאדעתא דהכי נחית השדכן שישלם לו הוא עצמו. וכן תלוי האיך הזמין את השדכן, שלפעמים משמעות דבריו שהוא משכירו להיות השדכן, למשל אם אומר לו תמצא לי שידוך לנכדי, ומאידך לפעמים אומר לו תעזור לבן שלי למצוא שידוך לבנו, ולכן נראה שא"א לפסוק בזה הלכה למעשה ותלוי כל מקרה לגופו, ומ"מ בוודאי נכון שיתנה השדכן לכתחילה לפני שמציע שידוכים שעושה כן ע"מ שישלם לו הסבא.

סימן שז

כמה מגיע לבחור שהציע שם של חבירו לשדכן

שאלה: מעשה שהיה והתעורר שאלה מצויה בדיני שדכנות. אחד שדיבר עם בחור שלומד בישיבה ונפגשו באיזה אירוע, שניהם לא דברו על הנוסע של שידוכים, אבל בסוף השיחה, אחד נגיש לשני ואמר לו שבאמת יש לי אחות בשידוכים, ואולי אתה מכיר מישהו בישיבה שלך שיכול להיות מתאים בשבילה. למעשה הבחור השני השיב לו שאם יהיה לו רעיון אני יאמר לך, ועוד לפני שנפרדו הוא אמר רגע אולי בחור פלוני שלומד אצלנו בישיבה מתאים לסגנון שלכם. למעשה הבחור מסר לו המספר טלפון, ואז נפרדו ולא ראו אחד את השני אח"כ. למעשה, בס"ד אותו בחור שהוא חשב עליו האח עבד כשדכן לשדך אותם, ובס"ד התארסו, עכשיו האח מסתפק אולי הוא צריך לחפש את אותו בחור שהציע את השם של הבחור, והוא יכול לתבוע דמי שדכנות, או

שמא היות וכל העבודה של השדכן נעשה על ידי האח, אין לבחור הראשון שום זכות לתבוע דמי שדכנות, וצ״ע?

תשובה: והנה נבוא להשיב בקצרה ממש את עיקרי ההכרעה שעולה למעשה במקרים כאלו. יש כלל בדמי שדכנות, שאם אחד מציע שם בלי שום משמעות, אז מורין למעשה שלא מגיע לבחור זה שליש דמי השדכנות, כיון שזה מגיע למי שמציע את ההצעה לשני הצדדים, וכאן הוא העלה את ההצעה לפני השדכן שעשה את כל השידוך מתחילה ועד סוף, ומכל מקום יש לשדכן לשלם קצת לבחור בעל ההצעה כפי מה שנהנה.

וראינו משהו דומה לזה במה שכתב הרמ״א בחו״מ סימן רסד ס״ג: וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו, ע״כ. וא״כ צריך לשלם לבחור שכרו. ואע״פ שכתב בנתיה״מ סימן יב שאם אמר לחבירו בפירוש שעושה לו טובה אינו צריך לשלם לו כלום אף אם באה לו הנאת ממון ממה שעשה לו חבירו, מכל מקום כשעשה לו הטובה בסתם ולא אמר בפירוש שעושה לו טובה, צריך לשלם לו כמו שכתב הרמ״א שאינו יכול לומר לו בחנם עשית עמדי. ולכן בנידון דידן אם לא אמר הבחור בפירוש שעושה לו טובה גרידא צריך השדכן לשלם לו חלקו כפי ראות עיני המורה.

וידידי במח״ס שו״ת וישמע משה שליט״א הביא שכמה דיינים הסכימו שהשדכן אינו צריך לשלם כלום לבחור מכיון שלא היה לו חלק בשידוך עצמו שהרי לא הציע כלום לאף אחד מן הצדדים, ואף לא ידע שזה שמדבר עמו יהיה בעצמו השדכן שיעסוק בהוצאת השידוך אל הפועל ובודאי לא היה בדעתו לקבל כסף עבור הצעת השם. ומכל מקום אמרו שלפנים משורת הדין ראוי לשדכן לשלם לבחור קצת עבור הצעתו.

סימן שח

מלמד שלקח חפץ מתלמיד והניחו בחדר מלמדים ונאבד האם חייב הוא לשלם

שאלה: שאלה למעשה במלמד לקח איזה חפץ מתלמיד והניחו בחדר המלמדים במקום שרגילים להניח שם שאר חפצים, שהוא בגדר שמירה ע״פ הדין, ושוב נאבד או נגנב משם, האם חייב הוא לשלם את החפץ?

תשובה: ראשית כל קבלתי מגדולי ההוראה שליט״א שאם מלמד צריך לקחת חפץ תלמיד שמפריע את הכיתה מותר לו על פי דין לקחת את זה, אך לקחת ולהחרים לגמרי ולא להחזירו זה אסור, אא״כ הוא חפץ שאסור שיהיה קיים אצל אף אחד בעולם.

ראה בספר אמרי יעקב הל׳ מלמדים ליקוטים ס״ק ל״ה.

והנה לכאורה בהשקפה ראשונה יש מקום לומר דהמלמד חייב בתשלום החפץ, דהרי הוא מקבל שכר עבור תפקידו (ע׳ יו״ד סי׳ רמ״ו ס״ה), וממילא הוי שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה, כדקיי״ל בשו״ע (סי׳ ש״ג) ואף דלא קיבל על עצמו להדיא דיני שמירה עי׳ שו״ע (סי׳ רצ״א ס״א) מ״מ הואיל ולקח בידיו החפץ מהתלמיד שלא ברצונו (אף דיש לו רשות כנ״ל) נראה דהוי כפקדון דחל עליו דיני שומרים, וממילא כיון שהוא מקבל משכורת של מלמד הו״ל כשומר שכר.

אבל למעשה נראה דאין לחייב אותו מכמה טעמים כדלהלן. וראשית דבר י״ל דהואיל והוא קטן, ובשבועות (מ״ב ע״א) אמרינן כי יתן איש אל רעהו וכו׳ ואין נתינת קטן כלום ע״כ, ונחלקו בו הראשונים, דאמנם דעת הרמב״ם ורבותיו דקטן שהפקיד אצל אחד נעשה שומר ונתחייב בדיני שומרים לכל דבר ואפילו לענין שבועה, ולדעתו כי ממעטינן קטן משום כי יתן איש זה אינו אלא לענין כפל, אבל דעת הראב״ד והרמ״ה דאין נתינת קטן כלום, והשו״ע פסק כרמב״ם, וע׳ מחנה אפרים (שומרים סי׳ ט׳) ומאידך הרמ״א (צ״ו ס״א) הביא בשם י״א דאין נשבעים לו שבועת שומרים וכן עיקר, והש״ך (שם ס״ק ב׳) בשם הר״ן והרשב״א שאינו מתחייב אפילו פשע בודאי, שכיון שפטרתו תורה אפילו מדין פשיעה פטרה אותו, אולם הש״ך מסיק דאם ידוע שפשע או מודה שפשע לקטן חייב ע״כ.

ובשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ ל״ה) כתב דלדעת הרמ״ה שהביא הטור דכיון דמן התורה אין דין שומרים לקטן ואין נתינתו כלום, ליכא ענין שמירה כלל אפילו מדרבנן ע״ש, וא״כ לדעת פוסקים הנ״ל יוצא דאין שום חיוב למלמד לשלם עבור החפץ שנאבד או נגנב עכ״פ אם לא פשע בשמירתו.

אולם אכתי אין הדבר פשוט, משום דעדיין יש לדון האם החפץ שלקח המלמד האם זה באמת שייך לקטן, דאף דאביו נתן לו זה במתנה, מ״מ דלמא אין לו יד לקנות גם אם דעת אחרת מקנה אותו כיון שהוא סמוך על שלחן אביו, נמצא דהחפץ הוא ברשות אביו ובבעלותו, וממילא יש כאן דין שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה, ואשכחן פלוגתא בענין זה, עיין בראשונים פ״ק דב״מ ובנמו״י שם (דף ו׳ מדפי הרי״ף).

ובשו״ע (סי׳ ע״ר ס״ב) פסק הרמ״א דאם נתנו מתנה לקטן הסומך על שלחן אביו הרי היא של אביו אבל לא בבנו הגדול עכ״ל, והוא מהנמוק״י הנ״ל, וכתב שם הש״ך דכ״ה בריטב״א פ״ק דב״מ בשם הרמב״ן עכ״ל, וכתב שם הנמוק״י דכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה, שהרי אין לו יד לזכות כלל עכ״ל, נמצא דלדעות אלו שהרמ״א נקט כן לדינא אין לפטור את המלמד מכח פטור של שומרים בקטן, דהרי החפץ שייך לאביו.

אמנם הגר״א (שם ס״ק ו׳) הקשה על הרמ״א שכתב דרק בבנו הגדול קנה הבן וז״ל: כמו באשתו הנותן לה מתנה קנתה, וצ״ע דגם קטן ליקני דהא דעת אחרת מקנה לו עכ״ל, ומוכח דדעת הגר״א נוטה דאפילו

קטן שסמוך על שלחן אביו קונה היכא דדעת אחרת מקנה לו.

מיהו גם לדעת הרמ"א וסייעתיה דס"ל דהחפץ שייך לאב, עדיין יש מקום לפטרו מכח טעם נוסף, דעיין במחנה אפרים (שומרים סי' ל"א ד"ה ודע) שכתב וז"ל, עוד נראה מדברי מהרש"ך מזאת התשובה, דמשרתו של בעה"ב ש"ח חשוב אצל בעה"ב לענין אם מסר בידו לשמור ונגנב מידו, ואע"פ שהמשרת עומד אצל בעה"ב בשכר, מ"מ לא נקיט השכר בשביל שמירה אלא בשביל שירות הבית עכ"ל, ולפי דבריו דס"ל דגם היכא שאדם מקבל שכר עדיין לא נעשה שומר שכר רק היכא שקבלת השכר הוא עבור השמירה, ולא סגי במה שהוא מקבל שכר באופן כללי עבור שירותו, א"כ לפ"ז נראה דה"ה בנדו"ד י"ל כן דהמלמד הגם שהוא מקבל שכר עבור לימודו, אבל עבור לקיחת החפץ ושמירתו אינו מקבל שכר, דומיא דמשרת שעיקר תפקידו לשרת ולעבוד עבודת הבית, אבל מה שמסר לו בעה"ב לשמור אין זה נכלל בעבודתו. וראה עוד בספר פתחי חושן (פקדון פ"א ס"ק ט"ז, י"ז), אבל נראה דאין בידינו לחייבו, דשפיר יכול לסמוך על הפוסקים הנ"ל שפוטרים אותו.

העולה לדינא: מלמד שלקח חפץ של תלמיד והניחו בחדר מלמדים בשמירה כדין ונאבד משם אין בידינו לחייב אותו בתשלום.

סימן שט

גננת בביתה אם מותר לה להתעסק בביתה באפיית חלות וכדומה בעת שהתינוקים ישנים

שאלה: בדבר השאלה המצויה אודות גננת בביתה הפרטי ששומרת על ילדים מהשעה שמונה עד השעה אחד, ולפעמים באמצע היום הילדים הקטנים נרדמים, ואין לה לעשות שום דבר איתם מאחר והם ישנים. ונשאלת השאלה האם היא יכולה להתעסק בדברים אחרים שלא נוגעים לגן עצמו, כגון להכין אוכל לבית, אפיית חלות וכדומה, ומה הגדר בזה.

תשובה: הנה ברמ"א (סימן שלג סעיף ה) כתב לגבי מלמד שדינו כפועל וצריך לעשות כמנהג להשכים ולהעריב, ואסור לעשות מלאכתו עם הלימוד. ובלבוש כתב פירוש, באותן שעות שלומד עם התינוקות לא יעשה מלאכה אחרת, ומוכח מהגמ' במסכת בב"ב דף ח דאפילו אם הם לומדים בעצמם והוא משגיח עליהם צריך להיות פנוי כדי שלא יסיח דעתו מהם וישגיח עליהם היטב אבל אחרי שעות הלימוד רשאי לעסוק במלאכה אחרת, ובלבד שלא יתרשל בעבודה שלו כשהוא צריך לעבוד, כמ"ש ביורה דעה (סימן רמ"ה סעיף י"ז).

ובשו"ע הרב (הלכות שאלה ושכירות) כתב כן לגבי המושיב חבירו בחנות, וגם בביאור הגר"א ציין לתוספתא שאמרו המושיב חבירו בחנות, אם הוא אומן לא

יעסוק באומנותו מפני שאין עיניו על החנות, ועי׳ ביו״ד סימן קעז (סעיף כט), וראה עוד בספר חלקת בנימין הל׳ ריבית (סימן קע״ז ס״ק רל״ד) ובהלכות שכירת פועלים (סימן של״ג ציונים ס״ק תרל״ח).

ובספר פתחי חושן הל׳ שכירות (פרק ז׳ הערה ל״א) כתב דנראה שבפועל ממש פשיטא שאסור להניח מלאכתו ולעסוק במלאכה אחרת, כמבואר לעיל, אלא דאף ביושב בחנות שאינו עסוק במלאכה כל הזמן, אלא יושב וממתין ללקוחות, מ״מ לא יעסוק במלאכה אחרת, מפני שאין עיניו להשגיח על עניני החנות.

ובשו״ע יו״ד (סימן רמה סעיף יז) כתב גבי מלמד תינוקות שמניחם ויוצא או שעושה מלאכה אחרת עמהם או שמתרשל בתלמודו, ה״ז בכלל ארור עושה מלאכת ה׳ רמיה, לפיכך אין להושיב מלמד אלא בעל יראה מהיר לקרוא ולדקדק.

ועי׳ שו״ת דברי חיים (ח״ב אהע״ז סימן כו) בדין אשה שנשכרה להניק, שיתכן שאינה רשאית להנשא שמא תתעבר ולא תוכל להניק, אלא שכתב שהמנהג שלא להקפיד בכך, עיין שם.

ומכאן יש ללמוד שכ״ש שיש להזהר כשיש ניגוד בין מלאכת בעה״ב לבין מלאכתו, כגון שד״ר עבור מוסד אחד, שלא יעסוק עבור מוסד אחר, או לצורך עצמו, וכל כיוצא בזה, ובערוה״ש כתב שקבלן אינו מוזהר בכל אלה, ונראה שאם יש לחוש שיעשה מלאכה גרועה, אף קבלן אסור. ומ״מ נראה שבמקום שאינו מפריע למלאכת בעה״ב, כגון שליח וכדומה, אין איסור לקבל עוד שליחות, וכל מה שמרויח הוא לעצמו. ואם הבעה״ב משלם לו על ההוצאות כגון על דלק וכדומה, נראה שיש לנכות מהוצאות בעה״ב.

האחרונים דנו במי שנשכר לאמירת קדיש עבור אחד (במג״א סימן קלב סק״ב) משמע שמוטב לשכור מי שיאמר קדיש משיאמר אחד בחנם, ועי׳ מטה אפרים (דיני קדיש אלף למטה אות י) בדין שליחות בקדיש), ונעשה בעצמו אבל ר״ל על אביו, אם יוצא ידי שכירותו, ובשו״ת הראנ״ח (ח״א סימן עז) כתב בפשיטות שיוצא בזה, שזכרון אחד עולה לשניהם, וכ״כ בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סימן כט), אלא שבנדון דידיה רוצה הנשכר לחזור בו משום כבוד אביו, והעלה שאינו יכול לחזור כיון שהקדים לו שכרו והרי שכירות נקנה בכסף (לכאורה היה יכול לומר שגם התחלת מלאכה הוי קנין, ואפשר לדייק מכאן כדברי המנחת פתים שבמקום שיש הפסק לא מיקרי התחלת מלאכה על הכל, ודוחק, ויש לדון גם אם דינו כקבלן או כפועל כיון שקשור לזמן התפלה בצבור), והקדיש עולה עבור השוכרו, ואם ירצה יאמר אח״כ עוד קדיש עבור אביו (וכתב שם שבאמת אינו צריך לזה, שגם בלי כונה ברא מזכה אבא בכל מעשים טובים ותפילותיו, ועכ״פ בנ״ד שהסכים אביו שישכיר עצמו, וכיון דמיתה שכיח הו״ל להתנות, ומדלא התנה מחל), ובמפתחות (שם) הוסיף דאפשר שדינו כפועל כיון שנשכר לזמן, ויכול לחזור בו, ואף על גב דהוי דבר האבוד, הרי יכול להעמיד אחר שיאמר קדיש, אלא שיהא

צורבא מרבנן כמותו, ועכ״פ מוכח מדבריו דלא פשיטא ליה שזכרון אחד עולה לשניהם.

ובשו״ת קרן לדוד (או״ח סימן לב) העלה שהשוכר יכול לחזור, או שיעמיד אחר לומר קדיש עבור מי שנשכר לו, דכיון שכבר נהגו לומר קדיש על אביו ואמו הו״ל כדבר שבחובה ואינו יכול לכוין שיעלה לשניהם (עי׳ בדבריו שם שמדמי ליה למשכיר בית לחבירו וחזר ומכרו לעכו״ם או לאנס שהוציא את השוכר מביתו דחייב להעמיד לו בית אחר, וצ״ע דהתם עשה המשכיר מעשה שגרם להוציאו מביתו (ואף בזה נדחק בנה״מ למה יתחייב לשלם, עי׳ פרק ה הערה יח), משא״כ בנדון דידיה הרי אנוס הוא, ודמי לבית זה ונפל שעכ״פ אין להוציא מיד המוחזק).

ובשו״ת דובב מישרים (ח״ב סימן טו) נשאל כשנשכר לומר קדיש על אחד אם יכול להשכיר עצמו עבור אחר, ומסתפק אם מגרע בזה זכות הראשון, ומסיק להתיר. אבל בשו״ת מנחת יצחק (ח״ג סימן קמד) נשאל ג״כ שאלה זו (ומשיג על הקרן לדוד מדברי הראנ״ח), והביא מדברי המג״א (סימן קלב) ונוב״ת (או״ח סימן ח) דמשמע שיש יתרון לומר בשביל כל אחד ואחד. ועכ״פ מסיק שלכתחילה יודיע לשוכר השני שכבר נשכר, ואם יסכים שפיר, ואם לא אפשר שיש בזה צד אונאה, ולא דמי לנדון הראנ״ח שבשעה שהשכיר עצמו לא היה לו חיוב אחר (צ״ע לסברתו צריך להודיע גם לראשון), אבל בדיעבד אם לא הודיע ועברה השנה אינו חייב להחזיר השכירות, שיכול לומר קים לי שזכרון אחד עולה לשניהם (לכאורה אם מדין קים לי, אף כשלא עברה השנה אלא שהקדים לו שכרו הדין כן, שהרי בשכירות פועל אזלינן בתר מוחזק).

וכן ראיתי בספר חקת משפט דיני ממונות (פרץ, סימן פ״ז) שדן בנידון דידן, והעלה לדינא שבפשיטות אסור לגננת לעשות זאת, ועוד שהרי נחשב שהמעסיק התנה כן במפורש אם החוק הוא כן שהגננות לא יתעסקו כלל עם דברים שאינם מצורך עבודת טיפול הילדים, וכל תנאי שבממון יש לקיימו. ולכן פסק שאסור לגננת לערוך בצק או הכנת סלטים בתוך הגן, גם אם כל הילדים נינוחים ומושגחים.

סימן שי

לקצר דרך בנין מגורים בלי רשות מהדיירים

שאלה: שאלה מצויה ביותר שקורה כל יום כמה פעמים בהרבה שכונות כאן באר״י, שבנין מגורים יש לו ב׳ כניסות, ולכן בהרבה מקרים אפשר לקצר דרך בנין כדי להגיע יותר מהר לרחוב שסמוך אליו במקום ללכת מסביב כל הרחוב וכדומה, ויש לעיין האם מותר לעבור דרך הבנינים כדי לקצר את הדרך מבלי לבקש רשות מהדיירים שם, ולסמוך על האומדנא שלא מקפידים כיון שלא מזיקים להם בכלל בזה שעוברים דרך

הבנין, או שצריכים לבקש רשות לפחות מאחד מהם. ושאלה נוספת חמורה יותר היא בבנינים שיש להם מעליות שעולים בהם דרך הבנין ויכולים להגיע לרחוב אחר שנמצא בקומת הכניסה והשאלה אם מותר להשתמש בו כדי להגיע לרחוב העליון וכדומה.

תשובה: והנה שמעתי מכמה דיינים שיש מקילים בזה וידוע שהגר"נ קרליץ זצ"ל מאוד הקפיד בזה, אח"כ ראיתי בכמה ספרי הזמן שכתבו בזה ונעתיק את דבריהם לתועלת הענין.

בשו"ת מנחת אשר חלק א' (סימן סימן צ"ה) האריך בשאלה דידן שטוען אנשים שהיו עוברים בין הבנינים כבר כמה שנים, שזכו בחזקת תשמישין וממילא אין לבעלי הדירות זכות לקפח בידם לעבור דרך הבנין. ואחרי שצידד לכאן ולכאן הוכיח שברור שיש רשות ביד דיירי הבנין לקבוע שער ולמנוע מן התובע מעבר דרך ביתם, עי' שם.

בספר החשוב ועד הבית בהלכה להגר"א דרברמדיקר שליט"א (פרק ט' שאלה מ"ב) דן אם מותר לקצר דרך ללא רשות דיירי הבנין. והשיב שם אסור לקצר דרך לכתחילה ללא רשות באופן קבוע כיון שבזה רגילין אנשים להקפיד. בפרט במקום שהמעבר הופך להיות דרך לרבים. ולהשתמש במעלית או חשמל אף באופן ארעי אסור, אלא על ידי רשות אחד מהשכנים. אמנם כדי להשתמש באופן קבוע במעבר או בחשמל צריך רשות מהועד או מרוב הדיירים, ולא מספיק רשות מאחד השכנים, ואינם רשאים לאשר אלא באופן שאין בכך סבל לאף דייר.

ובביאור הפסק כתב שם במקור הדברים דהרי כל שימוש שלא ברשות בחצר חבירו כשחבירו מקפיד בכל הוי כשואל שלא מדעת, ועי' במגן אברהם (סימן תרל"ז ס"ק ג'), לגבי שימוש עשיית סוכה ברחוב העיר שכתב דאף דישראל מחלי עכו"ם לא מחלי, ועי' בספר פתחי חושן גניבה (פרק א' ס"ק ג'). וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סימן כ"ט) וז"ל: הא פשיטא דאין לזר רשות להדליק החשמל לצרכו בלי רשות מהדיירים, אלא אף בנוגע לעיקר השתמשות מעבר דרך הבית צריך רשות.

אמנם אם ברור שאין בכלל שום היזק רעש או לכלוך, אפשר לתלות בסתמא שאין השכנים מקפידין על מעבר עראי, כיון שזה נהנה וזה לא חסר מותר, ואדרבה יש בכך מדת סדום שלא להניח לעבור בשעה שאין חסר כלום. והביא שם מהשו"ע הרב הל' מציאה ופקדון (סעיף כ"ח ושם בקונ"א ס"ק ד') שבכל שימוש בעלמא שאין בו כילוי קרן מותר להשתמש בלא רשות בעלים ולהניח שלא איכפת ליה.

ומה שכתב שם שאם המעבר הופך להיות דרך לרבים, היינו שיש חשש שיחזיקו עליהם הרבים לעבור דרך שם, שאין רצונם להיכנס עם רבים בדינא ודיינא לענין חזקה במיצר שהחזיקו בו רבים וכמבואר שם, ועוד יש כאן טענה של ריבוי דרך על ידי הרבים שעוברים שם.

ואף שלדעת רוב הפוסקים חדר המדרגות כיום דינו כמבוי ולא כחצר, מ"מ לדעת הרמב"ם והמחבר (סימן קנ"ו סעיף א') שייך טענת רבוי דרך גם במבוי כשאינו מפולש.

ואף לדעת הרמ"א שסובר שלא שייך רבוי דרך רק בחצר. ועי' שם מה שהאריך בזה.

וראיתי עוד בשו"ת מנחת פרי חלק ו' (סימן קכ"ד) שנשאל בזה וכתב שם דהרמ"א (סימן קנ"ד סעיף ב') הביא שניים שיש להם בשותפות בית אחד, אין האחד יכול להרשות לאחרים להשתמש בחלקו, אע"ג שבחצר אין להקפיד בכה"ג, מיהו בבית קפדי אינשי ועי' בסמ"ע (ס"ק ז'). וראה בשו"ת מנחת אשר חלק ב' מה שכתב בזה.

מיהו כל זה כשאורחיו וכל מי שזקוק לבוא לביתו שיעברו דרך החצר, דבזה החצר משועבדת לכל אחד מבני החצר לתשמישי החצר לצורך זה, אבל להכנס לחצר לקצר דרכו וכדומה, ודאי דאסור וכמ"ש שם (סעיף א') שצריך לסתום הפתח כשפותחו לחצר אחרת כדי שלא יהא קפנדריא לבני חצר אחרת, ונראה דאף אם אחד מהדיירים נותן רשות לחביריו לקצר דרכו, יכולים שאר הדיירים לעכב עליו.

אח"כ ראיתי בספר החשוב שו"ת וישמע משה חלק ג' סימן רע"ז שדן האם מותר לקצר את ההילוך דרך חדר המדרגות של בנין בלא רשות הדיירים.

שאלה: במקומות רבים מצוי שבנין העומד בין שני רחובות יש לו שני פתחים - לשני הרחובות. והעוברים ושבים שרוצים לעבור מרחוב אחד למשנהו מקצרים בהרבה את הדרך בזה שהם נכנסים לחדר המדרגות של הבנין מהכניסה שברחוב זה ויוצאים מהכניסה שברחוב השני. ויש להסתפק האם מותר לעשות זאת שלא ברשות מפורשת של דיירי הבנין שעוברים דרכו. ואם לאו - האם לצורך דבר מצוה יש להקל, משום דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה, כמו שפסק המ"ב (סימן י"ד ס"ק י"ג ועוד).

תשובה: הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי זצ"ל הורה שמסתמא יש להתיר הדבר, שרוב בני אדם אינם מקפידין על זה, ולכן אם לא כתבו דיירי הבנין מודעה שאוסרת על העוברים ושבים לקצר את ההילוך דרך הבנין שלהם - יש להתיר. וכן הסכים הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א, שכל זמן שלא גילו השכנים דעתם להדיא שהם מקפידים על הדבר, אין לחוש שמא מקפידים.

ואם יודע שמקצת השכנים מתנגדים למעבר והשאר מסכימים, דעת הגאונים רבי שמאי גרוס ורבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א לאסור, ואילו הגאון רבי מנדל שפרן שליט"א היקל בדבר אפי' אם אחד מן השכנים נתן לו רשות, כל זמן שלא תלו מודעה האוסרת בפירוש לעבור ברשותם. והוסיף הגר"מ שפרן, דאפי' אם ישנה מודעה כזאת, יש להקל ולעבור בשעת הדחק כגון שממהר מאד, או לדבר מצוה. ולזה הסכים הגר"ש גרוס.

ודעת הגאון רבי יעקב גרינולד שליט"א דכשאחד מן השכנים נתן לו רשות לעבור יכול לעבור אפילו אם יתר השכנים מתנגדים להדיא ואף אם תלו מודעה לאסור את המעבר. ובעיקר השאלה האם יש בכוח לאסור את המעבר ברשותם דן הגר"י גרינולד שיש לדמותו לפלוגתא דרבי אליעזר

בן יעקב וחכמים במשנה נדרים (מ״ה ע״ב), עיי״ש.

ואילו הגאון רבי מרדכי גרוס שליט״א פסק דאסור לעבור בחדר מדרגות של בנין בלא רשות הדיירים, ואף אם לא כתבו מודעה שהדבר אסור יש לאסור מספק. וביאר דלא דמי להא דקי״ל ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה, דהתם הוא דרך אקראי בעלמא, שנזדמן שאין לו הטלית או התפילין שלו וזקוק לשל חבירו, ורוב בני אדם משתמשים בשלהם. אבל כאן אם נתיר השימוש בלא רשות יהפוך הבנין לרשות הרבים, והעוברים ושבים יתרגלו לקצר הילוכם דרך הבנין, ובכה״ג לא אמרו ניחא ליה כו׳. וכן הסכים הגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ״ל.

סימן שיא

הערות מצויות למעשה בדיני השגת גבול המצויות

שאלה: והנה מצאתי לנכון לעורר בקצרה בכמה דינים המצויים בינינו כל יום ולא שמים לב לחומר הדבר ולפעמים לא מודעים שיש בזה שאלה בכלל, ולמעשה הרבה שואלים שאלות ונביא חלקם כאן. הנה בענין שאלה מצויה כשרואים אחד שרוצה לקנות מאכל ממכונה וכדומה ומונע אותו מזה לומר לו אל תקנה משם, האם יש בזה איסור.

תשובה: איתא בברייתא במסכת בב״ב דף כא: שהדייגים חייבים להרחיק מצודתם ממצודת דג שהיה שם לפניהם מרחק פרסה כמלא ריצת הדג, ומבארת הגמ׳ דגם למאן דס״ל דאין אומן יכול לעכב את חבירו האומן לירד לאומנותו, הכא אסור לשאר הדייגים לפרוס מצודה ולהזיק על ידיה למי שהיה לפניהם כיון דשאני דגים דיהבי סייארא. ולכך אין להוכיח מברייתא דמצודת הדג לשיטות דס״ל שאוסר לפתוח חנות בצד חנות חבירו. ובספר תשובות ופסקים (עמוד קע״ח) הביא שמסתבר שיש איסור למנוע מאדם העומד לקנות במכונה המיועדת לממכר חפצים או מאכלים כמו במצודת הדג שבטוח הוא שילכדנו, וראה שם בהערה רל״ז שכתב באריכות לבאר שאולי הדין תלוי במח׳ האחרונים בביאור הסוגיא שם עי׳ שם.

עוד העיר שם אמנם שמותר לבעל רכב להציע נסיעה בחינם לאדם שממתין בתחנת אוטובוס, ואף באופן שבעל הרכב לוקח תשלום גם כן יש להתיר לנסוע עמו ולא להמתין לאוטובוס, כיון שהרבה פעמים אינם עומדים בזמנים, וגם שאין להחשיב את התחנה כזכות של בעלי האוטובוס אלא של משרד התחבורה.

עוד העיר שם שאסור למכור תלוש של חנות שנמכר בזול, לאדם שנמצא בחנות ועומד לשלם מזומן. עוד כתב שם שראה בספר של מחבר בזמננו שאם אחד רואה את קרובו או ידידו נכנס לקנות בחנות יקרה, מותר לומר לו שיכול לקנות מוצר זה במקום

אחר ביותר בזול, משום מבשרך אל תתעלם. ולמעשה הביא שם בספר תשובות ופסקים דהנה קודם שנכנס לחנות דעדיין לא זכה בזה ודאי שרי, אבל אחר שנכנס דאיכא בזה ענין המהפך בחררה קשה להתיר, אא"כ הלוקח עני דנצרך לו הכסף דאז חשוב כעין צדקה.

ולענין לקוחות המבוטחים בקופת חולים, נראה שמותר לשכנע אנשים לעבור לקופה אחרת כיון שהדרך הוא לעבור מביטוח של קופה אחת לביטוח בקופה אחרת.

וכן יש להעיר בענין מכירת נסיעה בכרטיס רב קו באמצע נסיעה באוטובוס. והנה בספר החשוב חוקים ומשפטים דיני תחרות עסקית בהלכה (עמוד ס"ו) כתב שנראה על פי סברא שיש מקום לומר, שאדם שנכנס לאוטובוס על מנת לנסוע ולשלם את דמי הנסיעה, אסור לנוסע אחר למכור לו זכות נסיעה (רב קו) או לסכם עמו שירכשו יחד כרטיס נסיעה כפול (כרטיס הלוך-חזור) באופנים שעל ידי כך מחיר הנסיעה זול יותר, מאחר שחברת ההסעות כבר זכתה בכספו ויש בזה איסור גזל כפריסת מצודת הדג. ואף כאשר הנוסע עדיין לא עלה אל האוטובוס, אם הוא ממתין בתחנת האוטובוסים וגמר בדעתו לנסוע באוטובוס מסוים זה, נראה מסברא שאסור לעשות כן. אבל באופן שהנוסע עדיין לא הגיע אל תחנת האוטובוס או שאין דעתו בוודאות לנסוע באוטובוס מסוים, נראה מסברא שהדבר מותר.

סימן שיב

זכויות יוצרים במדריך טלפונים

שאלה: נשאלתי מאשה שגרה בישוב קטן, והיא עבדה קשה במשך זמן רב לאסוף את המידע של המספרים והכתובות של כל התושבים החרדים באזוריהם, ומזה עשו חוברת טלפונית עם פירסומות וכדומה. וכעת מבקש איש אחר להוציא לאור חוברת אחרת לגמרי אך למעשה הוא משתמש עם המידע שנלקט מתוך החוברת שלה, והשאלה היא האם היא יכולה למנוע אותו מכך אם לא שישלם לה.

תשובה: והנה בקצירת האומר נאמר שהרי ידוע שנחלקו גדולי הפוסקים האם קיים בעלות על יצירה שאדם יצר, כגון דא שהמציאו ספר טלפונים ואספו מידע וכדומה, בשו"ת שואל ומשיב חלק א' (סימן מד) כתב שיצירה שהמציא אחד יש לו בעלות על יצירתו, וכגון ספר וכדומה. וגם באופן שמכר את הספר לאחר הוא נשאר בעלים על היצירה לעולם, ויכול לאסור על הקונה שלא יעתיק את הספר. אולם ראה בספר תשובות ופסקים (עמוד קפ"ב) שהביא הרבה אחרונים שחלקו עליו ולדעתם מוכח שאין בעלות על יצירה כיון שזה דבר שאין בו ממש.

ולענין אגב כדאי לציין מה שכתב בספר מעדני שלמה בשם הגרשז"א זצ"ל שלדעת הפוסקים שאין בעלות על יצירה אם

מעתיק עבור עצמו ממה שקנה לעצמו, אף שיש שכתבו שאין בזה שום איסור, מ״מ אם שואל מחבירו, בין קלטת בין תוכנת מחשב וכדומה כדי להעתיק מזה אף שמצוי לקנות דבר זה בחנויות וכדומה, אע״פ שאין בזה משום איסור גזילה מכל מקום הרי זה בכלל ״נבל ברשות התורה״, כיון שיכול להשיגו בדרך המקובלת ולקנות בחנות ויהנה מזה גם מי שעשה את הדבר והשקיע בזה זמנו כוחותיו וממונו, אין נכון לנהוג כן.

ועכ״פ לענינינו נראה דאף לרוב הפוסקים דס״ל שאין בעלות על יצירה, אסור להעתיק או להשתמש בשמות ומידע שאספה אותו אשה ממה שהיא יצרה בשביל מטרה למכור או לתת לאחרים באופן שהמייצר יפסיד מכך את פרנסתו ועמלו ותפסק חיותו, וכבר כתבו פוסקי זמנינו שמי שמסייע בזה נחשב שמסייע לדבר עבירה.

וכתבנו כן על פי מה שהעלה הגר״מ שטרנבוך שליט״א בספרו שו״ת תשובות והנהגות חלק ד׳ (סימן ש״ט) קבלתי שאלתו אודות החוקים בענין ״זכות היוצרים״ שסידרו שרושמים פטנט במשרד הפטנטים ואז אסור לאחרים להשתמש בו, ורוצה הממציא לאסור להעתיק מה שלוקח אפילו לב״ב או תלמידיו, ושואל מהו דין תורה להעתיק כשאינו למטרת רווח.

והנה בעיקר הדין אם יש זכות מדינא בזה למנוע את חבירו מלהעתיק וכדו׳, בשו״ת חתם סופר חלק ח״מ (סימן מ״א) ועוד בח״ו (סימן נ״ז) כתב שאין בהדפסת ספר שהדפיסו אחר משום יורד לאומנות חבירו, או תקנת מערופיא, רק מכיון שמיום התגלות הדפוס שצריך לזה הוצאה מרובה, אי אפשר להכניס עצמו להדפיס ספר אלא אם נקיטא ליה שוקא, לכן, להרים קרן התורה תיקנו כן. ולפ״ז כאן בנידון דידן לא שייך טעם זה ויש להקל.

ונראה שגם משום דינא דמלכותא דינא ליתא, דאף דבמקום שישנו תועלת בדינם להנהגת המדינה אמרינן דינא דמלכותא דינא וכמבואר בהרמ״א חו״מ שס״ט, מ״מ נראה דאף בחו״ל דאמרינן דינא דמלכותא דינא וכנ״ל, יש לומר שזה רק כשלעיקר התקנה יש יושר וצדק כמו לאסור למכור במקומו, אבל מה שאסרו להעתיק כלל אין שום יושר בזה כלל. ויתכן דאף שבעיקר התקנה שלהם אסרו זאת, אין זה אלא מס שפתים לבד, אבל גם לדידהו עיקר הקפידא היא שלא לקפח את פרנסת הממציא שראוי לעודדו, ולא קפדי כשאינו מקפחו לגמרי אלא רק מונע ממנו מעט רווח כשנוגע ליחידים ממש.

וגם בא״י שאין כאן דינא דמלכותא דינא, מ״מ יש לפעמים כח משום מנהג העיר שנוהג גם בארץ ישראל כשהוקבע ע״י נציגי הציבור בעיר כדין תורה, וכמבואר בב״ב (ח ב) שרשאין בני העיר להתנות על המדות והשערים, ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן, וכן בב״ק קטז: איתא שאפילו נגד דין תורה מועיל, ומ״מ היינו כשיש בדבר חוסר יושר כמו לקפח את פרנסתו, והיינו שמעתיק כדי למכור לאחרים, אבל כשמעתיק לעצמו לבד או לתלמידיו בבית הספר, שרוצה הממציא לאסור להעתיק לעצמם כדי להכריח את כולם לקנות את ספרו וכדו׳, אין זה יושר

וצדק ולא אזלינן בכגון דא בתר דידהו, [ובזה בכל אופן לא נעשית התקנה ע״י נציגי העיר כד״ת].

ומיהו אם מהמצאה זו באה כל פרנסתו, אפילו מעט אסור, דיכול לומר לו פסקת לחיותי וכמבואר בב״ב כא: שמרחיקים מצודות הדג מן הדג דיהבי סיירא, וכאן גם כן אם זהו פרנסתו נראה שאסור לאחר להשתמש בהמצאה שלו, אבל כשזוהי חברה גדולה (פירמא) ואין כל פרנסתם מזה, או שכבר השיג הממציא מספיק רווח מהמצאתו, אין מקום לאסור להשתמש בו כשמעתיק לעצמו. ומה שיש מוכרים המפרשים במכירתם לאסור להעתיק מדין שיור, דהיינו דנעשה של הקונה לכל דבר חוץ מלהעתיק גם לעצמו, או לצורך לימוד התלמידים, שבזה משאיר המוכר בעלות לעצמו לעכב, מ״מ נראה ברור שלא נתכוונו המוכרים לשיור כפשוטו, אלא סמכו על החוק הבין לאומי, ולזאת אין לחשוש וכנ״ל. ואין לחשוש שהוא בגדר תנאי דהיינו שנמכר ע״מ שישתמש רק לעצמו בתנאי שאם ימכרנו אז בטל קנייתו למפרע, מלבד שאם זה חל כך, אז יש חשש ריבית אם אין מנכין לו דמי שימוש, גם המוכר בודאי לא נתכוין לתנאי ממש.

ולפי זה בנידון שאלתו, אם זהו פטנט השייך לפירמא או שהממציא סידר פטנט וקיבל כבר את מלוא טירחו ועמלו ואין זה עכשיו לחיותו, נראה שאם אינו מוכר, מותר להעתיק בחנם לעצמו וכדו׳, ואין לנו למונעו אפילו לעניני חול וכ״ש לקודש, ובלבד שהמקבל ממנו גם כן לא ימכור, וכ״ש אם שייך הפטנט לעכו״ם או למומר שהאיסור לגביו הוא רק לגזול ממנו ממש, ואפילו אבידתו מותר ליקח, א״כ כה״ג שספק אם בכלל יש לאסור, אם הוא באופן שאין חשש חלול השם שעובר על חוקים המקובלים, נראה להתיר וכמ״ש. שוב שמעתי עדות בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל שאסר להעתיק למכור, אבל לעצמו התיר להעתיק אף שנרשם על זה פטנט וכמ״ש ואין להממציא כח לאסור.

ולפי זה למעשה אסור להדפיס ספר של אחר כדי למכור אותו, אבל אם מעתיק לעצמו ולתלמידיו דף או כמה דפים שצריך ללימוד ואינו מרויח בזה כסף, אם המו״ל ישראל כשר ופרנסתו דחוקה מאד ראוי להמנע מכך אם זה פוגע בו, אבל בפירמא או שיש להממציא פרנסה ברווח והמעתיק לא מרויח בזה, מותר.

סימן שיג

שינה בבית מלון ללא רשות

שאלה: בדבר השאלה המצויה שנשאלתי כבר כמה פעמים אודות משפחות שמזמינים מקום בבית מלון ללון שם עם ילדים וקבלו רשות ללון עם כמה ילדים, ואח״כ מתעורר שיש ילד נוסף שרוצה להגיע גם כן, ויש לעיין האם מותר להכניס אותו

שם בלי לשלם ובלי רשות בטענה ששילמו עבור החדר ולא עבור כל נפש, או שיש בזה חשש גזל.

תשובה: והנה אינני יכול להאריך בשאלה דידן מאחר וראיתי שכבר דנו בזה בספר מנוחת אמת (פרק י״ז סעיף י׳ עמוד קפ״א) וז״ל: בזמן השכירות אין לשוכר להוסיף על דיורין, אלא אם הם סמוכין על שולחנו. ואם הכניס אחרים, יש אומרים שצריך הדר בו להוסיף על דמי השכירות. ובביאור הפסק כתב מקורות על כל זה מדברי השו״ע חו״מ (סימן קנ״ד סעיף ב׳) ויש ליטול רשות מבעל הבית. ואע״פ שבספר כסף הקדשים (סימן שט״ז) כתב דשרי להביא תוספת דיורין עי׳ שם טעמו, לא שייכא בשכירות לזמן קצר. ונראה שאם הביא קטנים במקום מבוגרים אסור, כי דרך קטנים לקלקל, ועי׳ ערוך השלחן (סימן שט״ז סעיף ז׳). ועוד כתב דנראה דמה שרגילים בנופש להשכיר בחדרים, לפי מטות, אפשר דמותר להוסיף ילדים שישינו עמם במטה, וצ״ע. ואין להוסיף אנשים על יד שישנו במזרונים על הרצפה. אם לא יודע המשכיר כמה אנשים מגיעים, מסתבר שיכולים לבוא עוד אחרים ולא הוי מוסיף בדיורין כי לא איכפת לו, אמנם ברור שצריך שיהיה באופן הרגילות, ולא באופן שלא רגיל, שיצטופפו רבים בחדרים מועטים. נראה דגם כשאופן השכירות היא לפי מטות, יכול להוסיף סמוכין על שולחנו כשהוי לאירוח בלבד גרידא כגון את בניו או חתניו לשבת, אבל לא אורחים זרים. וגם אם השכירות לדירה מרוהטת מותר, ולא הוי בכלל אין השוכר רשאי להשאיל לגבי החפצים, כי האומדנא דמסכים לזה המשכיר.

וכן ראיתי בספר ואין למו מכשול חלק ט׳ (עמוד 108) שהביא דהנכנס לחדר בבית מלון ללא רשות, הרי הוא מתחייב לשלם לבעל בית המלון, אע״פ שאינו גורם לו שום הפסד בכך שיושן בחדר מושכר לאחרים, וגם ישן על הקרקע ואינו משתמש בחשמל או במים שבחדר. והטעם שחייב לשלם, מפני שבעל בית המלון אינו מרשה שישנו אנשים נוספים בחדר, ולכן אי אפשר לעשות נגד רצונו, וכן דעת הגר״ח קניבסקי שליט״א הובא בספר ברכי נפשי (עמוד שס״ט). וכן דעת הגר״י בעלסקי זצ״ל.

סימן שיד

תשלום וועד הבית אם יש משום הלנת שכר

שאלה: בדבר השאלה המצויה אודות תשלום לוועד הבית בבנין מגורים שבדרך כלל הממונה על הוועד הבית שוכר את הפועל לנקות וכו׳, האם יש משום כך איסור הלנת שכר אם לא משלמים לו בזמן, או היות ושליח מנה אותו הדיירים לא עוברים וצ״ע.

תשובה: בשו״ע חו״מ (סימן של״ט סעיף ז׳) כתב האומר לשלוחו צא ושכור לי

פועלים, אין שום אחד מהם עובר על בל תלין. ואם לא אמר שכרם על בעל הבית וכו׳, אלא שכרם סתם הוא חייב בשכרם לפיכך הוא עובר משום בל תלין. וביאור הדברים שכיון שהפועל יודע אין המלאכה לצורך זה ששכרו אלא של אחר והשוכרו אינו אלא שליח, ולא אמר לו השליח שכרך עלי, אינו יכול לתבוע שכרו מהשליח אלא מבעל הבית כדין האומר שכרך על בעל הבית, ולכך שניהם אין עוברים על בל תלין.

בספר אהבת חסד (פרק י׳ סעיף ד׳) כתב שכל זה דווקא שליח בעלמא שנשלח לשכור פועלים שאם הפועל יודע שהוא שליח אע״פ שלא פירש לו שכרך על בעל הבית כאילו פירש, אבל מי שהוא אפוטרפוס על נכסי חבירו אף שהפועל יודע שאין המלאכה שלו אפילו שכרו בסתמא הוי כאומר שכרך עלי ועובר בבל תלין, וכן אשה שיש לה בעל והיא נושאת ונותנת בתוך הבית ושכרה פועלים אפילו בסתמא עוברת משום בל תלין.

אמנם בשו״ת משנת רבי אהרן למרן הגר״א קוטלר זצ״ל (סימן ע״ג אות ג׳) העלה שבכל נידון של אפוטרופוס או אשה או מנהל וכו׳ אינם חייבים לשלם מכיסם רק מהקופה שהם ממונים עליה אין בזה חיוב בל תלין כלל, והטעם כיון שאין המלאכה שלו ואינו צריך לשלם מממונו אינו עובר בבל תלין, דלא כסבת האהבת חסד.

ויש לדון בנידון דידן מה הדין למעשה אע״פ שהממונה על הוועד הבית אין הם הבעלים כאן והתשלום לפועלים הוא מכספם של הבעלים, מכל מקום אולי יש לדון מאחר שבסמכות המנהל או הממונה לשכור עובדים ולקצוץ שכרם וכל עניני העבורה וגם הוא אחראי לביצוע התשלום הרי הוא עובר בבל תלין, וראה בפתחי חושן (פרק ט׳ הערה סו). ולפי זה לגבי מי שממונה לשמש כוועד בית יעבור יתר דיירי הבנין והוא האחראי על התשלום למנקים ועובדים כנהוג, אע״פ שמשלם מקופת הדיירים הוא עובר בבל תלין אם לא ישלם ביומו. וראה עוד בספר החשוב משפטי החושן (עמוד שצ״ג).

ומעתה יש לעיין היטב בנידון דידן שממונה על וועד הבית שהוא שלוחם של דיירי הבנין, ושוכר עובד נקיון וכו׳, כיון שהעובד יודע שהממונה הוא אחראי לתשלום השכר, האם הוא עובר אם משלם לו מאוחר, והדיירים לא, או שגם הוא לא עובר. ובשו״ת שבט הלוי חלק ד׳ (סימן רכב) נשאל בזה והעלה להלכה למעשה שפועל ניקון בבנין משותף אין דיירי הבנין עוברים באיסור בל תלין על שכרו, שהרי הם כמי ששכר פועל על ידי שליח. ומכל מקום יש לדון שאולי הנציג עובר בבל תלין משום חלקו בשכירות הפועל, שהרי שכרו בעצמו ולא על ידי שליח, ולפיכך עליו להקפיד לשלם לפועל כפי חלקו בשכירות, כדי שיצא מחשש איסור בל תלין. ואם שכרו נציג וועד הבית בסתם, ולא אמר לו ששכרו עבור כל דיירי הבית, כתב שהנציג עדיין עבור בבל תלין.

ולענין הלכה מה שיוצא משו״ת שבט הלוי ועוד פוסקים הוא שאין הדיירים עוברים בל תלין כדין שכור פועל על ידי שליח, שהרי פועל זה אינו מכיר את הדיירים,

רק את איש הוועד. ולענין איש הוועד, אם אמר לפועל "שכרך עלי" פשוט שעובר. אבל אם אמר שכרך על דיירי הבית אינו עובר, וכדין שליח שאינו עובר משום שאין אחריות התשלומין עליו.

אמנם עוד טען שם לגבי מה שהיה מקום לספק, אם הוא עובר על החלק שלו, שהרי לגבי החלק שלו אין שליחות, או שמא יש לומר דכיון שאין חלקו ניכר בפני עצמו, והוא בכלל כל דיירי הבנין, הרי מאחר שכולם אינם עוברים גם הוא אנו עובר. ובאמת צ"ע דמה בכך שאינו ניכר, כיון שאמר שכרך על דיירי הבנין, והוא חלק מהם, הרי זה דומה לשותפים שאחד מהם שכר פועל לו ולשותפו, ואמר שכרך על שנינו, דלכאורה פשוט שהוא עובר על חלקו.

ובספר החשוב משפט הפועלים (עמוד תפ"ד) קיבל תשובה ממרן בעל שבט הלוי לבאר כוונתו, והשיב דודאי אם תובע הפועל את האיש של הועד עצמו על חלקו שלו, עובר עליו, אלא שהספק הוא רק כשאמר שכרם על דיירי הבית, והוא בכלל הדיירים, והפועל תובע שכרו בכללות שאינו רוצה לקבל רק חלק קטן מהשכר, בזה יש נטיה לומר דהגזבר שייך לקולת רוב הדיירים מלבדו, כיון שתובע שכרו הכללי. עוד כתב בספר שם (עמוד תע"א) ששמע מפי הגר"י בלוי זצ"ל בעל הפתחי חושן דאף על חלקו של הגזבר, הרי הוא שליח שהרי לא שכרו באופן אישי, אלא כשליח של קופת וועד הבית, ולכן אם אמר שכרך על דיירי הבית, גם על חלקו אינו עובר. ויש לציין שלדברי המשנת אהרן אף הגזבר לא עובר על חלקו, ראה עוד בספר החשוב פסקי המשפט (סימן של"ט סעיף יד).

אחרי שכתבנו כל הנ"ל ראיתי בספר החשוב מאוד דרכי חושן להגאון הגדול רבי יהודה סילמן שליט"א (עמוד פח) שדן בנידון דידן, והביא את דברי האהבת חסד הנ"ל ובמקור בנתיב החסד דטעם הדבר שהחמיר לגבי אפטרופוס או אשה שעוברים בבל תלין דהא כתב הרא"ש דהטעם דכשהפועלים יודעים שאין המלאכה שלו דאין השליח עובר הוא משום דדעתייהו דפועלים הוא על בעל הבית שהוא בעצמו ישלם להם, וזה לא שייך באפוטרפוס ובאשה נשואת ונותנת בתוך הבית. ובערוך השלחן (סעיף ט') דהבעל עובר משום דאשתו כגופו. ולמעשה כתב שם שנראה שכדי לעבור על הלאו לא מספיק במה שסיפק בידו לעשות משהו, אלא בעינן דיהיו בעלים, ולכן כל עוד שלא הוי בעלים לא עוברים, וכמו שכתב בשו"ת משנת אהרן שם, ודבריו מסתברים, ומה שכתב באהבת חסד שדעת הפועל שישלם בעצמו, כוונתו דלכך הוי כאומר שכרכם עלי. נראה על כל פנים בזמננו אין מנהל המוסד מתכוין לקבל אחריות אישית עד שיאמר כן במפורש. ואין להוכיח דבר זה מתשובת הרשב"א שכתב שגזבר הקדש עובר שהרי מפורש בלשון השאלה שם דאיירי באופן שהתנה בהדיא שכרכם עלי, ובפתחי חושן שם כן הביא את הרשב"א, וראה בספר משפטי החושן שם שכבר השיג על הראיה משו"ת הרשב"א. מיהו לדינא העלה שם לגבי ועד הבית שלפי האהבת חסד איכא בל תלין, אך למה שהעלה שם כדברי המשנת אהרן אין בל תלין, ומה שהסתפק בשבט הלוי נראה פשוט שאין בזה חשש איסור גם על חלק שלו עי' שם.

סימן שטו

אחד השאיר קופסא עם חפצים שלו בבית הכנסת ואחרי שבועיים זרקו אותו הגבאי אם חייב

שאלה: מעשה שהיה באחד שהשאיר קופסא שלו אחרי שערך אירוע בבית הכנסת ובתוכו היו הרבה חפצים שלו גם כמה דברים יקרי ערך כגון מצלמה שצילם את האירוע ועוד כמה חפצים חשובים לו, הוא השאיר אותו שם וזה התגלגל באמצע הפרוזדור של הבית הכנסת אחרי שבועיים הגבאי שם לב שיש בבית הכנסת איזה קופסא מיותרת ובמקום לפתוח אותו הוא הוציא אותו בחוץ לבית הכנסת וכמובן אחרי כמה שעות כבר לא היה שם. הבעל הקופסא הגיע לגבאי אחרי שבועיים ושאל האם ראה הקופסא כי בטוח שהוא השאיר אותו בבית הכנסת, ולמעשה אמר שכן ועכשיו הכל נלקח, כעת הוא רוצה לדעת אם הוא יכול לחייב את הגבאי בית הכנסת?

תשובה: כיון שבכל מקרה של אחד שאיבד בפשיעה חפצים של השני יכול להשתנות בפרט בבית הכנסת וכדומה, כדאי לדעת שאין לקחת מכאן הוראה כללי, אלא שאני ישתדל בקצרה לדון בדברים שיש לדון בהם ולהגיע למסקנא לדינא במקרה של שאלה דידן במיוחד, ותמיד כדאי להתייעץ עם דיין להכרעה ברורה.

והנה שורש השאלה דהגם שלא נעשה שומר חינם לחייבו על פשיעה, אך המניח חפץ ברשות הרבים חשוב מזיק וחייב אפילו במקום דליכא חיוב פשיעה, כך מבואר בנתיבות (סימן ש"א ס"ק א') ואת"ל נדון כאן מצד שהבן אדם הכניס את זה שלא ברשות, הרי כתב בחות יאיר (סימן קס"ה פתחי תשובה סימן שי"ט) דמ"מ צריך להודיעו ולהתרותו בעדים כמה פעמים, ואם לא עשה כן צריך לשלם.

ולמעשה כמה בתי דנים דנין שאם יש מודעה בבית הכנסת דכל החפצים הנשארים זורקים החוצה, הוי בזה מותרה ועומד. הנה אף אם נניח כן, מ"מ בבית הכנסת בנידון דידן לא היה שום מודעה ועל כן עדיין יש להסתפק בו אם חייב לשלם או לא.

בספר אמרי יעקב חושן משפט (עמוד רל"ז) האריך בזה וכתב דיש כמה חולקים על זה, וס"ל דאינו צריך להודיע, ולכן בדיעבד אם לא הודיע אין לחייבו לשלם, ויכול לומר קים לי כהפוטרים עי' שם.

ועי' עוד בפתחי תשובה חושן משפט (סימן כ"ה בסוף) בשם ברכי יוסף שכת בדנהיגי הדיינים שטוענים קים לי אף שהבעל דין אינו טוען. ולכן נראה במקרה דידן אין לחייב את הגבאי, ושפיר הוא פטור מתשלומים עבור הקופסא עם החפצים אף של יקרי ערך. והכל לפי הענין.

ענינים שונים

סימן שטז

עקירת עץ פרי שמזיק לשכנו

שאלה: שכן אחד התלונן לשכנו שיש לו אילן שמוציאים פירות אך הוא מאוד רגיש ויש לו אלרגיה לאותם פירות, הוא למד שיש סכנה למישהו לעקור אילן שמוציא פירות, ולכן שאל ממני עצה איך אפשר לטפל באילן באופן שלא ימשיך להזיק אותו?

ומקור הדין מובא בגמ׳ בבא קמא (דף צ״א.) דאיתא שעץ שמגדל פירות אסור לקצוץ. והנה יש לעיין אם האיסור לקצוץ הוא איסור סכנה בפני עצמו חוץ ממה שאסרה תורה לעשות בל תשחית או שהוא אותו איסור אחד של בל תשחית וא״כ מדוע הט״ז כתב שהוא אסור משום סכנה אם כבר עומד באיסור בל תשחית. ובאמת כבר הקשו כן גדולי האחרונים עי׳ בגליון מהרש״א שציין לשו״ת יעב״ץ חלק א׳ (סימן ע״ו) דהוא איסור מדאורייתא. ועי׳ עוד בשו״ת דובב מישרים חלק ב׳ (סימן מ״ב), ובספר מעדני יום טוב חלק ב׳ (סימן ג׳-ד׳).

והנה מקור הדין מובא בגמ׳ בבא קמא (דף צ״א.) דאיתא שעץ שמגדל פירות אסור לקצוץ, וכך הביא בט״ז יו״ד (סימן קט״ז ס״ק ז׳). ויש לעיין כאזוהנה יש לעיין אם האיסור לקצוץ הוא איסור סכנה בפני עצמו חוץ ממה שאסרה תורה לעשות בל תשחית או שהוא אותו איסור אחד של בל תשחית וא״כ מדוע הט״ז כתב שהוא אסור משום סכנה אם כבר עומד באיסור בל תשחית. ובאמת כבר הקשו כן גדולי האחרונים עי׳ בגליון מהרש״א שציין לשו״ת יעב״ץ חלק א׳ (סימן ע״ו) דהוא איסור מדאורייתא. ועי׳ עוד בשו״ת דובב מישרים חלק ב׳ (סימן מ״ב).

עי׳ ברא״ש במסכת בבא קמא (דף צא.) שאם צריך למקומו היכא שהאילן עומד נראה שמותר לקצוץ אותו. וכן הביאו הט״ז והתיר על פי זה לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אע״פ שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה עליה. אמנם עי׳ בשו״ת בית יעקב (סימן ק״מ) שהחמיר בזה.

עוד הלכה חשובה שיש כמה אחרונים כמו שאלת יעב״ץ ועוד שנתנו עצה לבקש מגוי לעקור את זה, ויש מוסיפים שכדאי למכור אותו לגוי לפני העקירה, ולכן במקרה כזה שהעץ ממש גורם צער וחוסר נשימה לשכן שיש לו אלרגיה לזה נראה שמי שנטע עצי פרי וזה מזיק מאוד לשכנו שיש לו אלרגיה וזה גורם לו פריחה וחוסר נשימה, צריך לעקור אותם, ומוטב על ידי עכו״ם.

סימן שיז

אם יש לאשה מעוברת למנוע מלברר את מין הולד על ידי אולטרסאנד

שאלה: נשאלתי תמיד מנשים עוברות בס״ד שרוצים לדעת האם מותר להם או שיש ענין למנוע מלברר את מין העובר בזמן שמבקרים אצל הרופא. בזמנינו אפשר לברר ע״י אלטראסונד אם העובר זכר או נקבה. לכן האם יש ענין לא לברר?

תשובה: ראשית כל אני תמיד מורה שכל אחד צריכה לברר אצל הרב שלהם מה המנהג שלו בענינים אלו, היות ולא מצאנו דין בשו״ע שאסור לברר את מין העובר, ומה שיש מקפידים בזה הוא יותר כענינים.

תשובה: אלו שנהגו לומר שראוי למנוע מזה הוא על פי מה דאיתא במדרש (ב״ר פרשת תולדות סה, יב), תני שבעה דברים מכוסים מבני אדם ואלו הן, יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע במה הוא משתכר, ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה, ומלכות הרשעה אימתי נופלת כו׳, ואין אדם יודע מה בעיבורה של אשה, דכתיב (קהלת יא, ה) כעצמים בבטן המלאה, ע״כ.

ז״ל הפסוק שם, כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל. ומצודת דוד שם פירוש וז״ל, כאשר אינך יודע. כמו שאינך יודע באיזה דרך הרוח מהלך עם כי תשמע קולו, וכמו הולד הנסגר בבטן המלאה שאינך יודע אם הוא זכר או נקבה עם כי תראה בליטת הבטן, ככה לא תדע את וגו׳. את הכל. רוצה לומר שום דבר ממעשה ה׳ לא תדע, ומוסב למעלה לומר אין לך להמתין על הרוח ולפחוד מן הגשמים, כי לא תוכל לדעת מתי יהיו.

וכתבו המפרשים שכל דברים אלו הם מכוסים במכוון ולא במקרה, ויש טעם למה אין בני אדם יודעים אותם. ולפי זה נמצא דאין ראוי לבקש תחבולות לברר אם העובר זכר או נקבה.

ובספר תורת היולדת (פרק נז הע׳ ב) להגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט״א שהקשה על המדרש ההובא בפנים שלכאורה בימינו אפשר לברר את מין העובר במכשיר. ותירוץ שאפשר דלפימ״ש החת״ס (אבהע״ז ח״ב סי׳ פב) דיש חילוק בין מעוברת לאשה, דלשון מעוברת הוא אם הוכר עוברה לאחר ג׳ חדשים ולשון אשה נופל על אשה שהיא בתוך ג׳ חדשים, לפי״ז מכוונים דברי חז״ל שהרי כתבו ומה בעיבורה של ׳אשה׳ דהיינו בתוך ג׳ חדשים ובתוך מ׳ יום להריונה שעדיין אי אפשר לברר את מין העובר, עיי״ש. ולפי״ז לאחר ג׳ חדשים מותר לברר אם הולד זכר או נקבה. ומ״מ אם יש צורך בזה בודאי אין צריך למנוע מלברר בכלל.

ועוד משום תמים תהיה אין סיבה למנוע מזה, שהרי עיקר דתמים תהיה היינו שלא לחקור אחר עתידות, והכא אי״ז חיקור

אחר עתידות אלא מברור דבר שהוא עכשיו לפנינו אלא שהוא מכוסה. והוי כמו כל צילום רנטגן (x-ray) וכדומה שאין בו חסרון משום תמים תהיה.

העולה מהנ"ל: מותר לברר את המין של העובר בימי העיבור, ויש נמנעים מזה מכמה חששות ויש להם מקור להחמיר, והרוצה להחמיר תע"ב.

סימן שיח

זירוז לידה מתי מותר או אסור

שאלה: נשאלתי הרבה באופן כללי כשאין סכנה ליולדת או לולד, האם מותר לזרז לידה, כגון נוחיות, שמישהו יודע שיוולד לו בן זכר ולא רוצה שאביו או אמו יסוע לנופש וכדומה, או מקרה המצויה שהרופא הפרטי נוסע לנופש לשבוע ויש חשש שהוא לא יהיה שם בשעת הלידה, האם מותר לעשות פעולות לזרז את הלידה ואיזה פעולות התירו ואיזה אסרו?

תשובה: והנה ראשית כל יש להבחין מהו האיסור ההלכתי לזרז לידה, או פשוט שמותר לזרז את הלידה, ואין כאן אלא משחק עם מזלות וענינים על פי קבלה, או שנקטינן שיש בעיה מצד הלכה ומצד קבלה ונתקבל להחמיר בזה או לא.

בביאור יסוד הדבר בהקדמת הראב"ד לספר יצירה דף ח' כתב שאין לתת קמיע הגורם להקדים זמן הלידה על ידי תחבולות, והטעם כי כל אדם יש לו תחבולות וזמן שנגזר עליו שבו יולד, ואם מקדימים הלילדה וגורמים לו שיולד במזל אחר הוא רע לולד וגורם לו שיהיו ימיו מעט רועים וצרות משונות זו מזו, והובא בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (סימן קכ"ח) וכן בשו"ת משנה הלכות חלק ט' (סימן קפ"ד).

הנה בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב' (סימן ע"ד) כתב לגבי הקדמת לידה שאם קובעים יום להקדים את הלידה ולעשות תחבולות בזה אפילו אם עושים כן רק על ידי סמים וכדומה, אם אין שום קושי להולד יש לאסור לעשות כן, וטעמא דמילתא משום שיותר טוב להולד להיות בתוך הבטן עד הזמן שיולדת מעצמה. ועוד טעם לאסור משום דלידה בזמנה כדרך הנשים לא נחשב סכנה כלל, דמאחר שכן ברא הקב"ה את העולם שיהיה לברכה ולא לסכנה, וגם הא ציוה הקב"ה בחיוב עשה להוליד בנים ולא מסתבר שיהיה הצווי ליכנס בסכנה בשביל קיום עשה זו דפו"ר, הרי בגמ' בתענית דף ב: כתוב שהמפתח של לידה ביד הקב"ה לבדו, עיי"ש.

עוד הוסיף שם שהקדימו הלידה ומחמת כן ילדה בשבת או קודם בשבת ונצרכו לחלל שבת, יש בזה חילול שבת שלא לצורך כיון שיכלו למנוע מזה אם לא היו מקדימים הלידה, מלבד ביטול עונג שבת שיש בזה.

ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (סימן קכ"ח) שנשאל בענין הקדמת לידה, וכתב בתוך דבריו דבדרך כלל הוא מיעץ שלא להקדים הלידה, ולעשות נגד הטבע שקבע השי"ת, ועוד יש לפעמים סכנה מחמת הקדמת הלידה, ולפעמים עצם הקדמת הלידה גורם לסכנת נפשות כאשר שמע מפי רופאים מומחים, וכבר שמע על מקרה של מיתה על ידי הקדמת לידה, קודם שנקבע ביאת הולד על פי ההשגחה העליונה. וכל זה אם אין שיפוט רופא מומחה שיש סיכון יותר בהמתנת ללידת טבעית, כדרך שאנו מתירים לעשות ניתוח של יוצא דופן עבור זה וכיוצא בו, עכ"ד.

ובספר נשמת אברהם (סימן קצ"ד) הביא שכתב לו הגרשז"א זצ"ל שבאשה מעוברת אפשר שגם יש להתיר לה שלא תצום בט' באב גם בחודש התשיעי אם יש חשש שזה עלול לגרום זירוז הלידה, אבל לא ביום כיפור. וכן דעת הגרי"י נויבירט זצ"ל כלפי זירוז לידה שאין לעשות שום פעולה לזרז אא"כ היא במקום סכנה או לעובר.

ועוד הוסיף שם ששמע מרופא נשים בכיר שמקובל היום שאשה שעברה עליה ארבעים שבועות עוקבים אחרי מצב העובר בקפדנות. אם רואים סימנים שמתריעים על התחלת סיבוך להעובר או להאם, מזרזים את הלידה, ולפי הצורך, אפילו על ידי ניתוח קסרי, ואם לאו מחכים עד כארבעים ושנים שבועות ואז מזרזים את הלידה ומבצעים ניתוח קיסרי מטעם סכנה להעובר או להאם. מאחר ואחרי ארבעים ושנים שבועות של הריון החשש לסיבוכים הן לעובר והן ליולדת הוא גבוה ביותר, ולכן מקובל לזרז את הלידה אם האשה מגיעה לתאריך זה אפילו אם כעת אין סימן לסיבוכים.

וכל מה שכתבנו לעיל הוא הטעמים מדוע הפוסקים מונעים מלהורות לעשות זירוז לידה כשסיבת הדבר הוא רק בשביל נוחיות, אבל אם קיים חשש סכנה ועל פי הרופאים אומרים שצריכים לזרז, בודאי שיש לשמוע להם ולקחת סיכוי, אם יש חשש סכנה בדבר.

ובנידון דידן, נשאלנו בעיקר על ב' דברים, א' לגבי בחירת רופא, שמצד אחד אין חשש סכנה לאשה ולולד, אבל מעדיפים את הרופא, ולכן נראה לי שאם אשה חוששת שתטרף דעתה בשעת לידה כשאין לה את הרופא הפרטי היות והוא נוסע לחופש, לכאורה ניתן להקל לבחור את הרופא לזרז את הלידה, כי עלולה להסתכן בשעת מעשה אם יהיה לה טירוף הדעת. ואם באמת לא איכפת לה איזה רופא יגיע בשעת הלידה, בודאי שיש להחמיר בזה.

ולענין נידון הב' אם מותר לעשות דברים טבעיים המסייעים להתחלת הלידה, כגון להרבות בהליכה או לאכול מאכלים מסויימים, מקילים לאשה לעשות דברים טבעיים כיון שהגוף פועל מאליו, ואינו בטוח שזה יביא את הלידה ממש, ומותר לעשות כל דבר טבעי שרגילה לעשות אפילו בכוונה לזה.

ויש להדגיש שאשה שהתחילה חבלי לידה, ובאמצע זה נפסק, הפוסקים התירו אז לזרז את הלידה כיון שכבר התחיל תהליך של הלידה, ראה בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' סימן שפט. וכך היה מורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

סימן שיט

חשש עין הרע ורוח רעה אצל מעוברות

שאלה: שואלים אותי הרבה אודות נשים מעוברות אם נכון מה ששמעו שצריכים להקפיד כשהם מעוברות משום עין הרע, כגון שאסור לגלות להורים או לקנות דברים עבור התינוק לפני הלידה. וכמו כן שואלים אם צריכים להגיע לבית הקברות לצורך לויה או יארצייט האם בשעת העיבור זה אסור?

תשובה: והנה מצינו כמה דברים שיש שמקפידים עליהם בשעת העיבור משום עין הרע. יש נוהגים שאין מפרסמים לבני אדם שהאשה מעוברת עד שיהיה ניכר עוברה ומבואר כן בט"ז (יורה דעה סי' קפה ס"ק ב) מתשובת רמ"א וז"ל, מעשה באשה אחת שילדה שלש פעמים בחודש השמיני וחששה שעין הרע גורם לה ורצתה להסתיר עיבורה מבני ביתה ושכנותיה והסכים בעלה שתאמר טמאה אני בתחילת עיבורה כדי להסתיר עיבורה כו', עכ"ל. ומ"מ נראה שגם להנוהגים כן אין קפידא שלא לומר להורים וכדומה, שאנשים אלו בודאי לא יתנו עין הרע. ויש נוהגים לא לגלות להורים מיד אלא מחכים קצת והכל לפי הענין ועל פי שאלת רב המשפחה.

וכן יש נוהגים מטעם עין הרע שאין קונים שום דבר עבור התינוק קודם לידה. אולם באופן שיש סיבה לקנות קודם, כגון אם יש מבצע (sale) שיכולים לקנות בזול, או שהוא דבר שלא יזדמן אח"כ בנקל, בודאי יכולים לקנות, דכיון דדבר זה אינו אלא משום חשש בעלמא, במקום צורך קצת א"צ לחוש.

בספרי אהל יעקב הלכות חופה וקידושין הבאתי שיש גם נוהגים שלא ליתן לאשה מעוברת להיות שושבינה בנישואין להוליך החתן או הכלה לחופה. והטעם, דכיון שמתאספין שם הרבה בני אדם והכל מסתכלין בה, יש חשש עין הרע. ויש אומרים דאף כי אין למנהג הזה שום מקור כלל, אך כיון שהעולם מקפידין יש בזה חשש. ומ"מ נראה דכל זמן שלא הוכר עוברה אין צריך לחשוש לזה, וכן הביא בשו"ת באר משה (ח"ג סי' קפד).

ובספר פניני רבינו הקהילות יעקב (ח"ב עמ' סט) הביא שבעל הקה"י זצ"ל אמר שלא שמע מימיו שלא ליתן לאשה מעוברת להיות קוואטער, ואמנם הנשים אומרות כן אבל אין בזה ממש, ע"כ. ולהיות שושבינה להוליך ילד שלה לחופה, ודאי אין לחוש.

ולענין אם אשה מעוברת יכול להכנס לבית הקברות, בהרבה ספרים מביאים המנהג שאשה מעוברת לא תלך ללויה, וכן לא תלך לבית הקברות, וחתרו למצוא מקור וטעם למנהג זה. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' מב אות ב) כתב דלא ידע המקור למנהג זה,

אבל די לנו מש"כ הרשב"א (עי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט) דאין לדחות הקבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמנו כו', ע"כ. ושמעתי ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א שע"פ מה שהזהיר הגר"א (באגרתו) 'ותשמור שלא תלך לבית הקברות כלל וכלל, כי שם מתדבקין הקליפות מאד, וכל שכן בנשים', וא"כ י"ל דעכ"פ במעוברת מקפידין בזה כדי שיתגדל העובר בטהרה.

אולם כבר כתבנו בספר חוקי החיים פסקי הגרנ"א אהלבוים שליט"א, שאם יש יארצייט וכדומה, בשעת הצורך היא יכולה ללכת ועדיף לעמוד בריחוק ד' אמות.

סימן שכ

אם מותר לגלות למישהו שפלוני התגרש או שהוא גרוש או שביטל שידוך

שאלה: נשאלתי הרבה פעמים אם קיים איסור לומר למישהו בלי שום תועלת שפלוני התגרש, או הלא ידעת עכשיו ששלומי התגרש, ואין בזה שום תועלת, האם יש בזה איסור של לשון הרע, ומרוב התמימות הרבה אנשים מדברים כך, ואמרו לי שלא שמעו בכלל שיש איזה איסור של לשון הרע לומר שמישהו גרוש.

למעשה, זה ברור שאם מישהו מספר את הידיעה הזאתי מפני שיש לו תועלת בדבר, או שהוא יודע שמישהו ישתדל לחפש להם שידוכים וכדומה, או שאר תועלת, ויש לו את כללי ההיתרים, מותר לומר, אלא שהשאלה היא דוקא במקרה שבן אדם מדבר סתם הלא שמעתם שפלוני התגרש האם זה מותר, GOSSIP STAM TO.....

תשובה: שמעתי כמה פעמים ממו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, שנראה מרש"י במסכת כתובות דף נ. ד"ה לא ניחא שמילה גירושין הוא דבר גנאי, ולכן נראה כשאין שום תועלת אסור לומר סתם שמישהו התגרש, כיון שיש בזה גנאי לומר שבן אדם גרוש, ובפרט בזמנינו שאנשים תמיד חושבים שחסר לו איזה מידות וכדומה. וכן הביאו עוד פוסקים שיש להזהר בזה ורק כשיש תועלת או שכבר מפורסם אז מותר לומר לאחרים, אבל בדרך כלל אם מישהו שומע דבר טרי שפלוני התגרש וסתם מספר לאחרים יש חשש לשון הרע וצריכים להזהר בזה הרבה.

ולכן אם מישהו מרגיש שפלוני לוחץ אותו לדעת האם משהו קרה עם חבירו ומתכוון להוציא ממנו שהוא גרוש וכדומה או שביטל שידוך, נראה שאפשר להשיב באופן כללי שהם לא הסתדרו, או לומר שהגיעו למסקנא שהם לא מצאו מכנה משותף לבנות בית וכדומה, אבל לגנותו סתם ודאי שאסור. וכן לגבי ביטול שידוך, לפעמים יותר מצוי שיש תועלת כדי לחפש עבורו שידוך, ומצד שני צריך זהירות גדולה לא

לגנות, אבל ברוב מקרים צריכים לספר כששואלים אותו אם ביטל שידוך מקודם כיון שזה דברים שחייבים לגלות, שלא יהיה נחשב כמום אח״כ בעיני האנשים האחרים.

סימן שכא

האם חוששים לעין הרע בזמנינו להלכה למעשה

שאלה: בדבר השאלה האם בזמנינו עדיין קיים החשש של עין הרע לענין הלכה למעשה, כלומר האם חוששים לעין הרע גם כשמקיימים מצוות שונות שעושים היום משום החשש של עין הרע, ואמרתי שנציין בקצרה מקורות בתורה וש״ס בענין עין הרע, בתוספת נפק״מ להלכה למעשה.

תשובה: לפני שנפרט מקורות לעין הרע מדברי חז״ל אני רגיל תמיד להזכיר את מעשה שאירע בבני ברק עם בעל הבית אחד שהגיע לביתו של מרן הגראי״ל שטיינמן זצ״ל, והתלונן שאשתו טוענת שאסור לו לקנות רכב מפואר, כי הרי אנשים עם צר עין ישים עליו והוא הגיע למען שלום בית לדעת מהראש ישיבה זצ״ל האם אכן חייב לשמוע לקולה, כלומר האם יש בטענתה משהו. הראש ישיבה שאל אותו, האם כבודו יודע כל הש״ס? והוא השיב, סליחה כבוד הרב אבל כל הש״ס!? זה קשה, לא אינני יודע כל הש״ס, אז המשיך לשאול, אולי איזה מסכת מכל הש״ס אתה יכול להבחן עליו, והוא השיב כשטיפות זיעה נופלים מהמצח שלו, האמת שגם מסכת שלימה אינני יכול לומר שאני יודע. ובסוף הוא שאל אותו האם יש לך דף אחד בכל הש״ס שאתה יודע ישר והפוך?? ועל זה מרוב בושה הוא נאלץ לומר, לצערי גם דף אחד מכל הש״ס אינני יודע בעל פה!

אמר לו הראש ישיבה זצ״ל, אז אם כן מי יכול לקנאות בכך!! אתה לצערנו בן אדם שאפילו דף אחד מכל הש״ס לא יודע, אז מדוע אתה חושב שמישהו יקנא בך?! אהה בגלל הרכב המפואר? מה זה שווה ובמה יש להתגאות מזה, אם דף אחד בש״ס אתה לא יודע!!!.....המבין יבין.... עכ״פ זה עצמו מעשה שהיה עם הגדול הדור, ומ״מ ידוע במשך הדורות שאכן כן חששו הגדולים לעין הרע ויש לזכור שבודאי מי שיכול למנוע מחשש עין הרע חייב לעשות כן.

והנה מקור הזהירות מעין הרע שנינו בב״מ (ק״ז:) שרב הלך לבית הקברות, והיה מסתכל בקברים לידע מאיזה חולי מת אדם פלוני, וראה שמתוך מאה מתים שבבית הקברות, תשעים ותשע מתו מעין הרע וחלק אחד מת משאר חולאים. כעין זה מבואר בסנהדרין (צ״ג.), שנבוכדנצר זרק את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, ואע״פ שניצולו מן האש ונשארו בחיים, נחלקו התנאים ואמוראים מה קרה להם אח״כ, ורב ס״ל שמתו מעין הרע.

ובילקוט שמעוני (פ׳ מקץ רמז קמ״ח בפסוק ״וירא יעקב״) מבואר שעין הרע

שולט גם בדומם, וכ׳ שם ויאמר יעקב לבניו למה תתראו - אל תראו עצמכם בפני בני עשו ובפני בני ישמעאל כאילו אתם שבעים, אמר להם יעקב לבניו, בבקשה מכם היו מצניעים את עצמכם, שאין קשה מעין הרע, לוחות הראשונות ע״י שניתנו בקולות נשתברו, אבל לוחות אחרונות שנאמר ואיש לא יעלה עמך, נתקיימו ע״כ. וכן מצינו במעשה השונמית, שאמר לה אלישע ״ובאת וסגרת הדלת בעדך ובעד בניך״, והיינו כדי שלא תשלוט בזה עין הרע, וכן שנינו בב״ב (ב:) שאסור לו לאדם לעמוד על יד שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה ופרש״י משום עין רעה, וכן נפסק להלכה בשו״ע (חו״מ סי׳ שע״ח ס״ה), ובב״מ (ק״ז:) דרשו חז״ל את הפסוק ״והסיר ה׳ ממך כל חולי״ - דבר שכל החולאים תלויין בו, וזו עין רעה (ע״ש בפרש״י).

והגאון רבי יום טוב זנגר שליט״א מח״ס מעדני יום טוב כתב בזה וז״ל: כ׳ החזו״א (חו״מ ליקוטים סי׳ כ״א עמוד רנ״ה ד״ה יהבו) וז״ל מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים ..... ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את מציאות זו בסכנה, ומ״מ הכל בידי שמים, וכל שלא נגזר עלי׳ בדין שמים לאבדן הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים ע״י שימת עין תמהון על הדבר, וע״י זה הוא כלה, וכדאמר בב״מ (ק״ז:) דרב סליק לבי קברי כו׳ תשעין ותשעה בעין רעה, והיינו כשנגזר עליהן מיתה ביוה״כ, הזדמן לפניהן עין רעה שגלגלה מיתתן עכ״ל.

ביאור המכתב מאליהו בעין הרע

במכתב מאליהו (ח״ד עמוד 5) ביאר, שפעולת עין הרע מושרשת בעובדה שנפשות כל בני אדם קשורות ומעורות זו בזו, וחייהם תלויים זה בזה בשורשם הרוחני, ואם אחד מקנא בחבירו ועינו צרה בו, היינו שעצם מציאותו של חבירו מטרידה אותו, והיה רוצה לראותו בכל רע, אז יתכן שיוכל לגרום עי״ז למעט מחבירו שפע החיים, וממילא יהיה יותר עלול לנזקים ולאסון.

לימוד מוסר מונע עין הרע

מעשה שהיה באברך שהגיע עם בנו למרן הגר״ח קניבסקי זצ״ל, והילד ידע ג׳ סדרים מש״ס, ועדיו לגדולות, אבל האברך שאל שהוא מפחד מעין הרע על הילד. מרן זצ״ל אמר לו שצריך ללמוד עמו מוסר כל יום, ואז לא יזיק לו עין הרע, והסביר דכשאדם מחזיק עצמו בגאוה, אנשים נותנים בו עין הרע, משא״כ במי שמחזיק עצמו לעניו (דרך שיחה ח״א עמוד ע״ו).

האם שייך למחול על חשש של עין הרע

כשיש שמחה משפחתית, וכמעט כל המתפללים הם האבא עם בניו, האם יש מקום להקל להעלות לתורה אב ובנו זה אחר זה, או שני אחים זה אחר זה. מקום הספק הוא לפי מה שנפסק בשו״ע (סי׳ קמ״א ס״ו) יכולים לקרות שני אחים זה אחר זה, והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע, והסביר המ״ב (סקי״ח) דמן הדין אין חשש איסור בדבר, ולכן אם קראוהו וכבר עלה לא ירד, אבל לכתחילה אין מניחים לקרות משום עין הרע. עוד כ׳ המ״ב (סקי״ט)

דאין להקל אפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע (וכ״כ השערי אפרים שער א׳ ס״ל, וברכ״י סי׳ קמ״א סק״ו, וקצשו״ע סי׳ כ״ג סי״ג, דלא כשיטת הערוה״ש שם ס״ח שהיקל בזה).

עוד יש לציין, שמרן בעל האגרות משה זצ״ל פסק (הובא במסורת משה ח״א עמוד מ״ב), דגם במנין פרטי יש לחוש משום עין הרע, ואפילו אם הוא שעה״ד, דלא מצאנו שום קולות בשו״ע, משא״כ בקריאת לוי אחר לוי דמצאנו שהקילו בשעה״ד (סי׳ קל״ה ס״י).

אמנם יש להסתפק אם העין הרע תלוי בקריאת השמות של האב ובנו, או של שני אחים, או שהוא תלוי במציאות שאנשים רואים שהם עולים (ונ״מ היכא דכל המנין הוא של סבא ובנו ונכדיו), דהרי הא״ר (סי׳ קמ״א סוסק״ז) כ׳ בשם האמונת שמואל, דלפי מנהג אשכנז שאומרים ״יעמוד שביעי״ ואין מפרטים את שמו, מותר לקרות שני אחים לששי ולשביעי, אבל המ״ב (שם סקכ״א) כ׳ דהיינו דווקא במקום שאין נוהגים לקרות העולה לשביעי בשמו, דאל״ה אם לא יקראוהו בשמו במקום שהמנהג לקרותו בשמו, זה גופא הוי היכר טפי.

הרבה אחרונים מביאים מש״כ בשיירי כנה״ג (הגהות ב״י סי׳ קמ״א סק״ה - סק״ז) שהסביר שהעין הרע הוא משום שקוראים בתורה סמוכים זה לזה, ולא משום ששמותיהם שוים, ונ״מ טובא: א. אם הם אחים מן האם ואין שמות אביהם שווים, ב. אח קטן יכול לעלות אחרי אח גדול אע״פ ששם אביהם שוה, ג. אב ונכדו אסורים לעלות זה אחר זה אע״פ שאין שמותיהם שווים, ד. אם קוראים בשני ס״ת יש להקל אע״פ שקוראים בשמו.

והנה אם יש שם גיס אחד או שנים, יש להסתפק אם מותר לו לעלות יותר מפעם אחת כדי שלא להעלות שני אחים זה אחר זה. בלבוש (סי׳ רפ״ב ס״ה) כ׳ שאין לעלות פעמיים, ״דלמה יברך ברכת התורה פעמיים שלא בהכרח״, משמע דס״ל דהוי כברכה שאינה צריכה. אבל המלבושי יו״ט (שם סק״ב - הובא בא״ר שם סקי״ד) הקשה, כיון שחז״ל תקנו לברך על כל קריאה וקריאה, אין בזה משום ברכה שאינה צריכה, וכן נוהגים כשאין לוי, שהכהן עולה במקומו ומברך פעמיים, ולכן כתב טעם אחר, דיש להדר ולחלק הקריאות בין הרבה אנשים מדין ברוב עם הדרת מלך.

כיבוד ב׳ אחים להגבהה וגלילה

בענין כיבוד שני אחים או אב ובנו בהגבהה וגלילה, כ׳ בשו״ת אבני חפץ (סי׳ ט״ז) דבמקום שאין קורין להם בשם, וגם אין עושים להם מי שבירך, מותר לכתחילה, אבל במקום שתמיד נוהגים לקרא להם בשמם להגבהה וגלילה, או שתמיד עושים להם מי שבירך, יש להמנע מלכבד אב ובנו או שני אחים אפילו אם לא יקראו להם בשמם, דבזה גופא שמשנים מנהגם בזה, יגרום שהציבור יבואו לשאול וממילא יגרם עין הרע, אא״כ אין מנהג קבוע לקראם בשמם ואין מנהג קבוע לעשות להם מי שבירך, דבכה״ג יש להקל אם לא יקראו להם בשמם, אבל בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סי׳ כ׳) כתב , דבכל אופן ראוי להחמיר בזה, אבל למעשה, בית כנסת שנוהג להקל בזה יש להם על לסמוך ולא לחשוש לעין הרע שבו.

סימן שכב

הוזמן לחתונה האם חייב להשתתף כמו בברית מילה

שאלה: עכשיו שמתחילים עונה של חתונות בס״ד הרבה שואלים כשמישהו מקבל הזמנה לחתונה והוא אומר שהוא ישתתף שם האם זה מחייב אותו להשתתף כמו החומר של ברית מילה שמובא שאין למנע מלהשתתף אחרי שמישהו הודיע על ברית מילה ואמרו שיבוא?

תשובה: והנה איתא בגמ׳ פסחים (דף קיג:) שבעה מנודין לשמים וכו׳ ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. ופירש הרשב״ם והתוס׳ שם דהיינו סעודת מילה וסעודת נישואין. ויש לעיין בזה טובא, כי הרי עינינו רואות שבזמנינו אין נוהגים להקפיד להשתתף בכל שמחת נישואין, וכבר בדורות הקודמים עמדו על זה המחברים, שעל לפי דבריהם יש לנו על מה לסמוך.

בשו״ת אגרות משה חלק ב׳ או״ח (סימן צ״ה) כתב דכיון שבלא הביא הרמ״א דין זה רק בהלכות מילה ולא בהלכות קידושין, רואים שהרמ״א לא פסק זה אלא בסעודת מילה וכן המנהג שלסעודת מילה מהדרין הרבה שלא לקרא, כמ״ש הפתחי תשובה יורה דעה (סימן רס״ה ס״ק י״ח), ולנישואין לא ראינו שמהדרין אף לסעודת נישואי תלמיד חכם, אבל אינו משום שיש עליו מצד עצמו מצוה ללכת לברית מילה אלא משום מצות אבי הבן שקראו לבוא ואסור למנוע לכבוד המצוה הגדולה דמילה והוא כמנודה כשנמנע ולא נענה להקריאה, ובנישואין הוי החיוב לבוא מצד עצמו אבל אין בזה ענין הנידוי, משום שאין הנידוי משום גודל חיוב דהרי כמה מצות שאין עליהם נידוי ממילא אף בעבר אחד עליהן, אלא משום כבוד מצות מילה שזה ליכא בנישואין.

סימן שכג

מופע קסמים SHOWS MAGIC

שאלה: מצוי מאוד הרבה מופעות של קסמים ויש שאולים האם יש איסור לראות את זה מחשש כישוף וכדומה?

תשובה: ההוראה בזה הוא שמעיקר הדין היות וכולם יודעים שאין קסמים, ודבר ידוע שהוא דבר שאין בו ממש אלא רק אחיזת עינים, משום כך מותר, אולם יש כאלו שמעדיפים להכריז לציבור שאין במעשיו שום קוסמות הכל הוי רק דברים טבעיים שעבד לעשות תחבולות. ונבאר את מקור ההוראה.

הנה הש״ך (יו״ד סימן קע״ט ס״ק י״ז) הביא שיטת הב״ח שיש אחיזת עינים

שנעשה בה מעשה שיש בו מלקות. בחכמת אדם כלל פט דין ו׳ כתב שמי שמזמין ומשלם על הופעת קוסם עובר על לפני עור לא תתן מכשול וראה עוד בפתחי תשובה שם ס״ק יז, וכן בשו״ת שבט הלוי חלק ח׳ (סימן קכט) במה שהחמיר בזה.

אמנם בשו״ת אגרות משה חלק ג׳ יו״ד סימן יג מתקשה על הוראת האיסור של העושה דברים במהירות ידיים, וציין שיש אנשים שנולדו עם כוחות וכשרונות מיוחדים כגון שמשון בגבורתו. ולפי זה, האם נגיד שאנשים אלו אסור להשתמש עם הכוחות שלהם. ולמעשה הביא שם ראיות להתיר. אך היה מהסס לחלוק על האחרונים שאסרו. וכששאלו אותו השתדל להתחמק, אבל למעשה סבר שהוא מותר, כיון שהוא עושה רק תחבולות במהירות ידיו ולא קסמות. ולכן ביקש לכתחילה להכריז לציבור שאין בזה משום קסמות וכולו הוי דברים טבעיים. וכן נקטו כמה מגדולי הפוסקים שמה שעושים היום אין חשש קסמות כיון שהוא דבר טבעי.

סימן שכד

מי ינהל הירושה כשיש אח אחד שוטה

שאלה: מעשה שהיה משפחה א׳ עם ארבע ילדים שהם היורשים של הורים שכבר הגיעו לגיל מופלג ורצו לכתוב צוואה עבור היורשים, אבל אחד מהבנים הוא שוטה (דסמונות חזקה) האם אפשר לחלוק את הנכסים ולעסוק עבור האח ההוא, או צריך שיבוא אפוטרופוס מיוחד עבורו.

תשובה: בשו״ע (חושן משפט סימן רצ סעיף א׳) כתב שמי שמת והניח יורשים קטנים וכו׳, או שהניח קטנים וגדולים צריך מורשים למנות להם אפוטרופוס שיתעסק עבור הקטנים וכו׳, ואם לא מינוהו, בית דין חייבים להעמיד להם אפוטרופוס וכו׳ ואין בית דין ממנים אפוטרפוס לא אשה וכו׳ ולא עם הארץ, אלא בודקין אדם נאמן ואיש חיל ויודע להפך בזכות היתומים וכו׳. ולקמן (סעיף כ״ז) כתוב בשו״ע ששוטה וחרש דינם כקטנים ומעמידים להם אפוטרפוס.

לפי זה, אפילו אם כל האחים מסכימים ביניהם שהם ינהלו עזבון גם עבור האח השוטה, אי אפשר לסמוך על זה דהרי הם כולם נוגעים בעדות, ולכן צריך בית דין מקומי או גדולי הדור, ולא סתם שלשה אנשים כמבואר ברמ״א שם, למנות אפטרופוס נאמן לעסוק עבור אותו האח, ואם בית דין מכירים וסומכים על האחים שיעשו בטוב הרשות בידם, כך הורה הגר״נ קרליץ זצ״ל הובא בספר מים חיים (עמוד 197).

ויש לציין מה שכתבו הפוסקים שכל מקום שבית דין צריך להעמיד אפוטרפוס עבור היורש השוטה, הכוונה גם כן למי שטרפה דעתו מחמת זקנה או חולי, או חולה

נפש שאין דעתו מיושבת לטפל בעצמו, דינם כחרש ושוטה לענין זה וצריכים בית דין להעמיד להם אפטרופוס.

עוד נציין מענין זה, מעשה שהיה עם אלמנה שקנתה עבור בנה החתן טבעת לנישואין, ולצערנו היא נפטרה לפני החתונה, ונתעורר ספק אם מותר לקדש עם הטבעת הזה. ובשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן רצ"ג) דן בזה, וכתב שיש להסתפק בנידון דידן אם ראוי לקידושין כיון שזכו בה היורשים שיש בהם קטנים. והכריע שם שאם מעיקרא זכתה וקנתה הטבעת לשמו של החתן ונקנה לו, וגם אין ספק דכיון שעמד זמן קצר לפני הנישואין אומדן דעתה שהורישה לו לבדו. ומ"מ יש גם עצה טובה למנות אפוטרופוס על ידי בית דין כהלכה.

סימן שכה

למכור או לתרום ספרים קדושים בספרייה באוניברסיטה של נכרים

שאלה: נשאלתי מאחד שראה ספרי אהל יעקב בספריה של אוניברסיטה מפורסמת בשם PRINCETON בארה"ב, והוא שאל אותי מדוע אני הסכמתי למכור להם ספרי לצורך הספרייה, יש הרבה גויים שם ויכול להיות שגוי תלמד תורה מהספר שלי, למה אין חשש לפני עור שמכשיל את הגוי באיסור של ללמד תורה לגוי מה שמוזכר בגמ' חגיגה דף יג שאסור ללמד תורה לגוי?

תשובה: השבתי לו, שאין חשש בכה"ג וכפי שנבאר בס"ד, ומתחילה רציתי לבאר מהו האיסור ללמד תורה לגוי. הנה איתא בגמ' חגיגה דף יג. שאסור ללמד תורה לגוי שנאמר לא עשה כן לכל גוי משפטים בל ידעום, ואיסור זה לדעת רוב הפוסקים הוא מהתורה, ועוון גדול הוא, ושי בזה גם משום לני עור לא תתן מכשול כיון שאסור לגוי ללמוד תורה. ותוס' שם הביא את הגמ' במסכת סנהדרין דף נט. שגוי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, לנו מורשה ולא להם, ואף במקום שיש בזה משום שלום מלכות אין ללמד תורה לגויים, ראה תוס' במסכת בבא קמא דף לח. וספר ים של שלמה שם.

ובספרי האחרונים כתבו שכל האיסור הנ"ל הוא דוקא כשכוונתו למסור התורה לגוי, אבל אם מלמד ליהודים לא נאסר מחמת שנמצא שם גוי שמקשיב לשיעור. ראה בשו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב' (סימן קל"ב) ובשו"ת שבט הקהתי חלק ד' (סימן שכ"ד).

ולפי כל הנ"ל, בנידון דידן נראה פשוט שאין איסור להשאיר את הספר או לתת ספר לספריה של אוניורסיטה של גויים ואין בזה שום חשש של לפני עור להכשיל גוי בלימוד התורה, ובפרט לפי מה שהעלה בשו"ת אגרות משה שאם אין כוונתו ללמד אותם תורה מותר, גם כשנמצאים בתוך

שיעור והוא נכנס לתוכו אין צורך להפסיק, וכך הורו כבר גדולי ההוראה להקל.

אח"כ ראיתי בקובץ תל תלפיות רשימות הגר"מ גרוס שליט"א, שהביא שם מה ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל אודות ספריה של גויים, אם יש לחוש לעכו"ם שילמד מהם ויעבור על לפני עור, והשיב דמותר ולא הוי בכלל לפני עור, ומדבריו נראה שסברא להתיר הוא שהספר הוא מיועד שם להסתכל בתוכו אם בכלל, ולכן לא חוששים במה ששולחים או מוכרים ספרים לספריה כזה, כיון שלא מלמדים אותו תורה למעשה.

סימן שכו

הגישו בסעודה בשרית גלידה ונודע אח"כ שהיה חלבי אם צריך להודיעם

שאלה: נשאלתי כמה פעמים שהזמינו אורחים לסעודת שבת, או לשמחת שבע ברכות וכדומה, והסעודה היתה בשרית, והם קנו גלידה פרווה להגיש לקינוח של הסעודה, אחרי שאכלו את הקינוח בעלת הבית שניקתה בתוך המטבח ראתה את הקופסא בתוך פח האשפה שרשום עליו במילים גדולים חלבי, והיא היתה בהלם! איך כזה דבר קרה שהגישו לאורחים רבים גלידה חלבית בתוך סעודה בשרית, וכעת נשאלת השאלה היות והיא גרמה להאכיל את האורחים חלב בתוך זמן אכילת בשר, האם היא חייבת להודיע להם כדי שידעו לעשות תשובה על זה?

תשובה: הנה לפני שנשיב על נידון דידן אם חייבים להודיע לאלו שהכשילו אותם באיסור אכילת חלבי בסעודת בשרית, יש לציין באיזה איסור עוברים או שאולי אין כאן אלא הרחקה בעלמא. ובאמת בגמ' במסכת חולין דף קה. וכן בשו"ע יו"ד (סימן פ"ט סעיף א') מבואר שחז"ל אסרו לאכול חלבי בתוך שש שעות מאכילת בשר, והוא איסור דרבנן לעבור על ההרחקה, כי אילו לעבור על איסור בשר בחלב מדאורייתא היינו דוקא אם נתבשלו הבשר והחלב ביחד על האש, ולכן אף אם אוכלים בשר וחלב ביחד כשהם קרים, אינו עובר אלא על איסור דרבנן, ולכן בנידון דידן הכשילו את האורחים באיסור דרבנן, האם צריכים להודיע להם בכה"ג שהם נכשלו רק באיסור דרבנן.

מפורסמים דברי הנתיבות המשפט (סימן רל"ד ביאורים ס"ק ג'), דאם אחד עשה עבירה בשוגג כשהוא איסור דרבנן אין צריך כפרה, והיות שלא נעשה כאן איסור דאורייתא, שפיר י"ל דאין צריך כפרה. ועל פי הכלל הזה ביאר שם לגבי דין שמי שקנה איסור דרבנן, ושילם על זה מחיר של אוכל כשר, ואכלו, אין המוכר צריך להחזיר את ההפרש, בין המחיר של כשר לטרף, כי הקונה נחשב שנהנה כאילו אכל כשר.

וטעמא דמילתא, הוא כי באיסור דאורייתא, האיסור חל על החפצא עצמו, ולכן האוכלו אף בשוגג, נחשב שאכל מאכלות אסורות בעצם, אבל באיסור דרבנן זה לא חל על החפצא עצמו, אלא רק על הגברא חל איסור אכילה, אבל המאכל עצמו, נשאר כמו מאכל כשר, ולכן האוכלו נחשב רק שעבר על מה שרבנן אסרו עליו לאכול, ולכן כשהוא שוגג, אין זה נחשב שעבר על דברי חכמים. כך ביאר את דברי הנתיבות מרן הגאון רבי אלחנן וואסרמאן זצוק״ל בספרו קובץ הערות (סימן ח׳ ס״ק ט״ו). והוסיף ביתר ביאור שהא דשוגג צריך כפרה זה לא רק בגלל שלא נזהר מספיק, אלא זה בצירוף שכיון שזה איסור חפצא היה עליו להזהר, וממילא בדרבנן שזה רק איסור על הגברא, אין עליו הבעיה למה לא נזהר מספיק, ולכן לא צריך כלל כפרה.

ולפי זה במקרה דידן שעברו על איסור דרבנן בשוגג, אין כאן כל מכשול, דהרי לא צריך כלל כפרה, וא״כ המכשילו לא עבר על לפני עור, כי הוא לא הכשיל את חבירו. וכך העלה לדינא בעוד ספרי האחרונים.

ואמנם יש כמה חולקים עליו (עיין במנחת שבת סימן פ״ה אות כ״ו ובשד״ח מערכת א׳ כללים כלל ק״ח), ואעפ״כ נראה להקל, דיש לומר דהוה שוגג קרוב לאונס, עי׳ מה שכתב בזה בשו״ת שירי טהרה (סימן קפ״ז תשובה ט״ז ד״ה והנה באמת) עיי״ש היטב. ועוד יש לצרף דגדול כבוד הבריות שדוחה ל״ת שבתורה, באיסור דרבנן, והיות שבהודעה זו יהיה לו בזיון באופן נורא, אין צריך להודיעם.

סימן שכז

האם מותר לספר לפלוני שאני הייתי במקום נופש שלא מקובל ללכת ופגשתי פלוני שם

שאלה: עכשיו מתעורר שוב השאלה שנשאלת כל שנה, אודות מי שיוצא לנופש עם המשפחה, ויש מקומות שאולי פחות מתאימים לרוח של יהודי שומר תורה ומצוות, אך יש יהודים שהם לא מתבזים מזה, ואכן נוסעים, אך יש בודאי כאלו שמסתכלים על זה כפרצה בשמירת התורה והמצוות, וכמובן שצריכים להתייעץ עם רב כדי לדעת היכן מותר לנסוע של יעברו ח״ו בכמה עבירות חמורות. עכ״פ קורה שאכן יש בן אדם שנוסע לאותו מקום ואינו נחשב כמקום שמתאים לו, וכשמסתיים הנסיעה, הוא פוגש חבריו בבית הכנסת, ומספר להם אתם יודעים מי גם כן היה איתנו באותו מלון? פלוני גם כן הגיע, ונשאלת השאלה האם יש בזה חשש לשון הרע לומר שראיתי פלוני במקום פלוני? ועוד יותר שלפעמים באמצע הנופש מצלמים חבירו שלא יודעים שהוא נסע לשם ומצלמים אותו ושולחים את התמונה לאחרים האם יש בזה חשש לשון הרע.

תשובה: והנה ראשית כל נציין מה שכתוב בספר חפץ חיים, שלשון הרע הוא

גם בכתב או תמונה שזה דומה לכתב וגם בדיבור כמובן, ולכן אם אכן שייך בכה״ג איסור לשון הרע על ידי שליחת תמונה יש בזה איסור חמור של לשון הרע.

ובאמת גדולי ההוראה דנו בשאלות דומים לזה, והתשובה תלוי מאוד, הכל תלוי בכוונת האומר ובכוונת השומע, כלומר שאם כוונת האומר הוא רק לגלות מי עוד היה איתם במלון, אך אינו רואה בזה שום חסרון וכן השומע אינו רואה בכלל שום חסרון אע״פ שיש אנשים אחרים בעולם שכן רואים בזה חסרון אין בזה איסור לשון הרע.

אמנם אם יש כאן חסרון בעיני המספר או השומע בודאי שעוברים על איסור לשון הרע כיון שהוא דבר גנאי.

ולכן העולה מכל הנ״ל, שבודאי שכל אחד חייב לנסוע לנופש ולהתאוורר כדי לתת חופש לילדים ולהורים, אבל כדאי מאוד לברר באיזה מקומות הכי מתיאמות לנסוע לשם, ובודאי שנדרש הרבה הרבה זהירות כשמצלמים אנשים אחרים באירועים שונים, שלא מתאים להם להיות שם ולשלוח את זה לאחרים, וכל שכן שיש להזהר מלספר דבר אפילו אם יש ספק אם אחרים יקבלו את זה כחסרון, וכל הזהיר בדברים האלו בודאי יראו ברכה במעשה ידיהם!