תכפארת אברהם

קובץ תורני בהלכות
ברכות • מזוזה • חלה • יחוד
שיוצא לאור על ידי



נדפס כסלו תשפ"ז
פעיה"ק ירושלים תובב"א



הערות ניתן לשלוח

לכולל להוראה ירושלים

רחוב סנהדריה המורחבת 138 דירה 27

או במייל

yaakov.skoczylas@gmail.com

ניתן להשיג את הקובץ בכתובת הנ"ל

עיצוב כריכה ושערים ד. קרפ



תוכן העניינים

קונטרס פסקי אגרות משה

והוא ליקוט פסקי דינים
העולים מספרי שו"ת אגרות משה ועוד ספרים שהביאו פסקים בשמו
על פי סדר השו"ע נכתב ונערך על ידי
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ והרב יעקב אהרן סקוצילס

הלכות הרחקות מן העריות והמסתעף סימן כ"א ..... ג
בנוגע לעניני צניעות בבתו קטנה ..... ג
בענין לימוד בכתה א' ילדים וילדות קטנים ..... ג
לברך בפני אשה שאינו מכוסה כראוי ..... ד
לומר ק"ש ודברים שבקדושה כנגד נשים שהולכות פרועי ראש ..... ד
האם מותרת לאשה לשחות במקום שנמצא מציל ..... ד
שחיית בנים ובנות ביחד ..... ד
לטבול במקוה שנמצא במקום פרוצים שאפשר להסתכל בפנים ..... ה
אם מותר לאיש ואשה ללכת לחתונה שיש שם ריקודים בתערובות וכדו' ..... ה
לשבת בחתונה מעורבת ..... ה
להתפלל באולם שעושים בו תועבה ..... ה
להשכיר אולם לחתונה שירקדו בו במעורב ..... ו
האם להמנע מלהשתתף במסיבות עם מלצריות ..... ו
הסתכלות בנשים-הליכה ברחוב ..... ו
רב מורה הוראה אם מותר להסתכל באשה שבאה אליו ..... ו
ההולך ברחוב שיש בו פריצות אם חייב לעבור לרחוב אחר ..... ו
בענין הנ"ל כשאין לו דרכא אחרינא ..... ז
חובת מחיצה בבית הכנסת להפריד בין נשים ואנשים ..... ז
עליה, אם חייבים להעמיד וילון ..... ז
להשתמש עם זכוכית בחלק העליון של המחיצה ..... ז
אם מועיל מחיצה שיש פריצות בחלק העליון שבו ..... ח
אם חייבים במחיצה בפני מעט נשים ..... ח

מחיצה כשמתפללים במקום שאינו קבוע לתפילה (בבית אבל וכדו') ..... ח
לשמוע קול זמר דקטנה ..... ט
לשמוע קול אחותו ..... ט
לשיר במקהלה בפני אנשים ..... י
בת שתזמר לפני זקנים ..... י
אם מותר לאשה למסור שיעור בבית הכנסת ..... י
אם שער באשה ערוה בזמנינו ..... י
האם מותר לאשה לגלות טפח משערה ..... י
אלמנה ללכת בראש פרוע ..... יא
גרושה ללכת פרוע ראש כדי לרפא מכה שבראש ..... יב
גילוי שער נכרית ..... יב
כיסוי ראש אשה בפני בעלה ..... יב
כלה אם חייבת לכסות ראשה בליל החופה ..... יג
נתינת יד לאשה ..... יג
חיבוק ונישוק לבת בתו ובת בנו ..... יג
חו"נ לדוד ודודה ..... יד
תקיעת כף לאשה במכירת חמץ ..... יד
לנסוע ברכבת או אוטובוס כשנשים ואנשים דחופים זל"ז ..... יד
לשבת ליד אשה באוטובוס כשאין מקום אחר ..... טו
נגיעה בזקנות במושב זקנים ..... טו
נגיעה בעריות על ידי אומן- מהו הגדר בזה ..... טו
אשה להיות עוזרת לרופא שיניים ..... טז
אשה שבעלה רופא ..... טז
בענין אם מותר כשעוסק באותו אשה בתמידות ..... טז
איש להסתפר על ידי אשה ..... טז

הלכות יחוד סימן כ"ב ..... יז
האם ללמד בנות צעירות הלכות יחוד ..... יז
שיעור זמן דאיסור יחוד ..... יז
איסור יחוד אפילו לזמן מועט (מעלית) ..... יז
יחוד בקביעות עם אחותו ..... יז
יחוד אח ואחותו באופן ארעי ..... יח
יחוד בין אח ואחות זקנים ..... יח
יחוד אח ואחותו בבית הוריהם ..... יח
יחוד עם חמותו ..... יח

גר וגיורת ..... יח
להתייחד עם ילדים מאומצים ..... יט
יחוד עם אחות אביו או אחות אמו ..... יט
יחוד עם סבתא ..... יט
יחוד לחופת נדה ..... יט
להתייחד עם כלתו בעונת הוסת ..... יט
חתן שכלתו פירסה נדה לישון באותו קומה בבית מלון ..... יט
בעלי תשובה שפירסה נדה ..... כ
להכניס נכרי לביתה כשהיא לבדה ..... כ
אם אומרים ביחוד יהרוג ואל יעבור ..... כ
היתר אשתו משמרתו כשהיא סומא או חולה או יושנת ..... כא
היתר יחוד כשאשתו בעיר ..... כא
יחוד עם בתו ואשה אחרת ..... כא
אם ראוי להתחתן עם אשה בזיווג שני שיש לה בת ..... כב
מאיזה זמן בלילה יש איסור יחוד ..... כב
יחוד אשה עם שני אנשים ביום ..... כב
איש להתייחד עם הרבה נשים ..... כב
להתייחד בלילה עם ג' נשים ..... כג
גדר פרוץ לענין איסור יחוד ..... כג
נסיעה במונית בלילה ..... כג
נסיעה עם אשה במכונית ..... כד
נסיעה מבאסטאן לניו יורק בלילה ברכב ..... כד
יחוד בב' חדרים בבית אחד ..... כד
יחוד בב' חדרים ופרוזדור ביניהם ..... כד
נשים בפנים ואנשים בחוץ ..... כה
גדר של לבו גס בה ..... כה
היתר בעלה בעיר כשאשתו מתייחדת כל יום עם אותו איש ..... כה
היתר בעלה בעיר כשחבוש בבית אסורים ..... כה
בעלה בעיר במדינת ניו יארק ..... כה
בעלה בעיר והיא מתייחדת בבית אחר ..... כו
בעלה בעיר ונתן לה רשות ללכת לבית אחר ..... כו
בעלה בעיר וסיפר לאשתו שהוא רחוק מהבית ..... כז
גדר פתח פתוח ..... כז
חלון שפונה לרשות הרבים אם נחשב כפתח פתוח ..... כז

פתח פתוח כשמתיחד עם לבו גס בה ..... כח
יחוד עם רופא ..... כח
שומרים שמצילים מאיסור יחוד שהם קרובים ..... כט
ב' אחיות אם שומרות זו על זו ..... כט
גיל קטנים ששומרים מאיסור יחוד ..... כט
איש ואשה בבית א' כשהורים יושנים ..... כט
להתייחד עם אשה ובת חורגת ..... כט
גיל איסור יחוד ..... ל
יחוד עם קטנה בשעת הדחק ..... ל
יחוד עם זקן וחלש ..... ל
יחוד כשספק אם היא בת ג' שנים ..... לא
ללמוד בנות בגיל שמירה להיות שומרים מאיסור יחוד ..... לא
לישון בבית אלמנה כשהיא הולכת לבנה ..... לא
לאכול בקביעות בבית אלמנה ..... לא
לשכור חדר אחד בתוך בית של אלמנה זקנה ..... לב
ללמד תינוקות כשאשתו אינה בעיר ..... לב
אם אשה שבעלה בעיר מותרת ללמד קטנים ..... לג
איסור לאשה ללמד קטנים ..... לג
אשה אם מותרת להיות מורה לנכרים קטנים בבית ספר במדינת ניו יורק וכדומה ..... לג
אם מותר לאיש להיות מורה לבנות ..... לג
יחוד במעלית ..... לג
להשכיר ב' חדרים בבית אחד לפנויה ואחד לפנוי ..... לד

הלכות לא ילבש ..... לה
אם מותר לגברים ללבוש בגדי נשים בהצגות ..... לה
אם מותר לאיש להשתמש במטריה של אשה ..... לה
נשים שדרים ליד ערביים אם מותר להם להחזיק כלי נשק ..... לה
ליטול סמי רפואה כדי לצבוע שערות לבנות ..... לה
בחור עם שערות לבנות ומתבייש מזה ..... לו
חינוך ללא ילבש ..... לו
בגדי פנימים ..... לו
להסיר שיער שגדל על גבי אוזן ..... לו
לקצר שערות לבנות מתוך השחורות ..... לו

הלכות ברכות

תשובות גדולי ההוראה

הגאון רבי אברהם בנדיקט זצ"ל

ברכת הזימון ..... **לט**

חיבור ע"י קיסם למיהוי פת שלמה ..... **מה**

רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט"א

שתיית יין לפני הסעודה אם נחשב לתחלת הסעודה ..... **נב**

עוד בענין הנ"ל ..... **נג**

בענין ברכת שעשה נס על הצלת כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע מוויזשניץ ..... **נד**

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א

בענין ברכה על מאכל "סושי" ..... **נז**

רבי יום טוב זנגר שליט"א

האם ברכת בפה"ג על מיץ ענבים פוטרת שאר משקין ..... **סד**

רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א

בענין לחמניות הנעשים ממי פירות ..... **סט**

רבי אהרן יהודה גרוסמן שליט"א

בענין מי שאכל מזונות וזימן ובירך ברהמ"ז במקום על המחיה עם יצאו יד"ח זימון או לא ..... **צו**

בענין פלחים של פרי הדר אם הם "בריה" ..... **צז**

בענין קדימה לברכה בפירות שביעית ..... **צח**

בענין ראה ים התיכון ולא בירך עליה ואחרי כמה ימים ראהו שוב אם יכול לברך .... **צט**

בענין סנדקאות למבוגר ומי שבירך ברכת אילנות ולא ראה אותם ובענין שומע כעונה בברכת עירובין ..... **ק**

בענין שהחיינו והטוב והמטיב על שמועות טובות ..... **קא**

בענין שהחיינו על ראיית חבירו אחרי אסון ודברי חיזוק על אסון מירון תשפ"א ..... **קב**

בענין ברכת שכוחו וגבורתו מלא עולם על רוחות שנשבו בזעף ..... **קג**

בענין שכח השכיבנו בערבית אם יברך אחרי התפילה ..... **קד**

בענין ברכת המפיל וחסיד שוטה ..... **קה**

רבי משה בראנסדורפער שליט"א

מים שנוצרו מהאדים של מייבש כביסה אם מותר להשתמש בהן לצורך נטילת ידים ..... **קז**

לחמניות שיש בהם רוב פירות, איזה ברכה יש לברך עליהן המוציא או מזונות ..... **קח**

לחם שנשאר לאחר הסעודה ואין מתכוונים לאכלו, אם מותר לתלותן על מתקן פח אשפה עירוני ..... **קט**

הביאו לפניו באמצע הסעודה סלט רימונים ורוצה לאכלו, אם צריך לברך עליו ברכה בפני עצמו ..... **קי**

אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון, אם צריכה לחזור ולברך..... **קיא**

מי שהתרגש מאוד ורוצים להביא לו כוס מים להרגיע התרגשותו, אם צריך לברך עליה..... **קיב**

רוצה לאכול מאכל שנפשו קצה בו, אם צריך לברך עליו..... **קיג**

אכל מזונות ותמרים ושכח להזכיר 'על העץ' בברכת מעין שלש ..... **קיד**

אכל תמרים ובברכת מעין שלש התחיל בטעות 'על המחיה' וסיים 'על העץ ועל פרי העץ'..... **קטו**

אחד שרכב על סוס ונפל מהסוס באמצע דהירתו, אם צריך לברך 'הגומל' ..... **קטז**

נסע במטוס לפני כחודש ימים ונזכר שעדיין לא בירך 'הגומל', אם יכול עדיין לברך..... **קיז**

טעה ובירך ברכה על פרי כשהיה בשירותים, אם צריך לחזור ולברך..... **קיח**

הלכות ברכות

חכמי ורבני כולל להוראה ירושלים

רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א

דין ברכת שהכל לאשה שמניקה ומרבה בשתיה כדי להרבות החלב ..... **קכ**

הרב צבי אריה הכהן בינדר

מאכל שלם בידי אדם ..... **קכה**

הרב חננאל יאקב

בדינא ד'לבוש' הו' במ"ב סו"ס ו' שא"א להוציא בברכו' בפחות מעשרה..... **קל**

הרב יצחק שטרן

ברכת 'פריכיות אורז' ..... **קלג**

גדרי 'טעימה' ו'אכילה' בדיני ברכות ..... **קמב**

הרב שמעון פרנקל

להתפלל מנחה אחרי השקיעה ..... **קמו**

הרב יאיר כהן

גדר מקום נטילת ידים ..... **קמט**

הרב אור ישראל מנחם

ברכת הקשת וההסתכלות בה ..... **קנב**

הרב מרדכי מאיר הכהן קרפ

דין אריתא דדלאי ..... **קנה**

בדין ברכת הטוב והמטיב על יין ..... **קס**

הרב יעקב מור יוסף

בדיני ברכת הסופגניות המטוגנות בשמן ..... **קע**

בדיני חימום הסופגניות בשבת ..... **קעד**

בענין ברכת פירות טחונים ומרוסקים ..... **קעו**

הרב עקיבה טורצין

נטילת ידים עם ספל רטוב ..... **קפא**

הרב משה יהושע לאנדא

בגדר ברכת המזון אם הוא על האכילה או על השביעה ..... **קפג**

הרב יהודה ארנביוב

האם מברכים על גלידה בתוך הסעודה ..... **קפו**

גדר פת מועטת ..... **קפח**

לתת שתיה למי שאינו מברך ..... **קפט**

נגיעה במקומות המכוסים באמצע הסעודה ..... **קצא**

הרב נתן מאיר הכסטר

באיסור לתת אוכל למי שאינו מברך ..... **קצג**

בענין ברכת מעין ג' ..... **קצז**

בענין מחשבה לפסול מים לנטילה ..... **ר**

הרב יוסף שניאור גוטליב

נטילת ידים לסעודה ביוצא מבית הכסא ..... **רג**

הרב אברהם שמעון קראוס

מי חיישנן דלמא נגעי ..... **רו**

הרב חיים יוסף רוטמן

אם הוציא חבירו בברכת הנהנין אע"פ שלא נהנה בדיעבד ..... **רט**

בגדר טפל לגבי בריה או שלם ..... **ריב**

הרב שמואל הילל שרייבר

שיעור דגן שצריכים פת הבאה בכיסנין לברך על המחיה ..... **רטו**

הרב נתן מאיר רבינוביץ

בענין ברכה על מרק ..... **ריז**

הרב חיים יונה בולג

ברכת חטה ואורז, שלווה, פריכיות אורז, וחטיפי גרנולה ..... **רכא**

דין עיקר וטפל ..... **רלא**

דין פת הבאה בכסינין, לחמניות מזונות, ופיצה ..... **רמה**

בדין טעות בברכת ההפטרה ..... **רנו**

דין כל שיש בו, ודין שניצל, וגלידה או שוקולד עם שברי עוגיות ..... **רסט**

הלכות מזוזה וספר תורה

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצ"ל

העוזב דירתו אם מותר לקחת המזוזה עמו כשיגור בה אינו שומר דת ..... **רפא**

מזוזה בשער חצר שהוא מ"גדר חי" ..... **רפג**

כתב אשורית שנמחק ע"י דיו אם צריך גניזה ..... **רפה**

השתמשות בארון ספרים לדברי חול ..... **רפו**

רבי יוחנן סג"ל וואזנר שליט"א

שאלות מצויות בהלכות מזוזה ..... **רפז**

רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א

דין מחיצות מתקפלות המחוברות לגג ..... **רפט**

רבי משה בראנסדורפער שליט"א

במקומות ששורר שם אנטישמיות, אם מותר להסיר המזוזה מהדלת הראשית של הבית כדי שלא יכירו שמתגוררים בו יהודים..... **רצה**

הרב שמעון פרנקל

חיוב מזוזה למי שיש לו סוכה בדירה שלו..... **רצז**

רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א

האם יש פסול של חק תוכות בנביאים וכתובים וחמש מגילות..... **ש**

הלכות חלה

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א

האם מקרר או מקפיא מצרף עוגות או ככרות להתחייב במצות חלה ..... **שיג**

עוד בענין הנ"ל ..... **שכ**

רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א

בענין אם מותר לשרוף חלה בתנור כשאופה חלות ..... **שכה**

הרב צבי אריה הכהן בינדר

מעמד הפרשת חלה..... **שכח**

הרב חננאל יאקב

הפרשת חלה בעוגיות בריאות משיבולת שועל (קוואקר)..... **שלג**

הרב יעקב שפיצער

הפרשת חלה על קיגל אטריות (לאקשאן קיגל)..... **שלח**

בענין העושה עיסה על מנת לחלק ..... **שמ**

הרב אברהם ישעיהו פרעס

בענין נחתום שעשה לחלק לימים אחרים האם מברך על ההפרשת חלה ..... **שמג**

הלכות יחוד והרחקות מן העריות

קובץ תשובות מגדולי ההוראה הלכות יחוד וצניעות

שנכתבו למורינו ראש הכולל הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א רב ומו"צ בבית הוראה הכללי מח"ס אהל יעקב ושא"ס

אבן העזר סימן כ"א ..... **שמט**
הסתכלות בבגדי צבעונים של אחרים על אשתו ..... **שמט**
הסתכלות באשה שעומדת להתגרש ..... **שמט**
שחיה במקום שיש שם מציל ..... **שנ**
הסתכלות בבובות של נשים ..... **שנ**
רחיצת קטנים וקטנות ביחד ..... **שנ**
מטפלת לגבר זקן ..... **שנ**
צניעות בנעליים ..... **שנ**
להוריד משקפיים כשהולך ברחוב ..... **שנ**
לברך בשעה שמריח בושם מהעזרת נשים ..... **שנא**
הליכה אחורי אשה ..... **שנב**
הליכה אחורי בתו ..... **שנב**
עמידה אחורי אשה בתור לחנות ..... **שנב**
להכנס עם אשה זרה במעלית לב' קומות ..... **שנב**
שאלת מה נשמע לאשה ..... **שנב**
לנענע ראשו לאשה ..... **שנב**
נגיעה מרופאה לצורך רפואה ..... **שנב**
אם נשים צריכות ללכת לרופאה במקום רופא ..... **שנב**
נגיעה באחות בבית חולים ..... **שנג**
נגיעת ערוה על ידי בגדים ..... **שנג**
מלצריות אצל גברים ..... **שנג**
אמירת בוקר טוב לאשה זרה ..... **שנג**
גרושה ללכת בגילוי שער ..... **שנג**
לגלות שער אשה בפני נשים ..... **שנג**
הלכות יחוד סימן כ"ב ..... **שנד**
לימוד הלכות יחוד לבנות ..... **שנד**
גדר איסור יחוד בין אח ואחות ..... **שנד**

יחוד בין אח ואחות זקנים ..... שנד
יחוד בקביעות בין אח עיוור ואחותו ..... שנד
אח ואחות לעבוד במשרד בקביעות ..... שנד
אשתו משמרתו באשתו נכריה ..... שנד
שומר שהלך לישון ..... שנד
גדר פרוץ לענין יחוד ..... שנה
חשש יחוד בחתונה עם פרוצים ..... שנה
יחוד עם זוג חילוני ..... שנה
יחוד בב' חדרים בבית אחד ..... שנה
יחוד עם מפגר בן ט' שנים ..... שנה
גדר של לבו גס בה ..... שנה
בעלה בעיר בזוג חילוני ..... שנה
יחוד עם זוג שאינם שומרים מצות ..... שנו
יחוד עם בעל ואשתו נכריה ..... שנו
חשש יחוד בין אמא בתה וגוי ..... שנו
למנוע אשתו מיחוד במקום שמותר ..... שנו
בעלה בעיר כשנמצאת בבית אחר ..... שנו
יחוד במקום ספק בעלה בעיר ..... שנו
לדור בקביעות עם אשה זרה כשאשתו שומרת עליו ..... שנז
יחוד בחדר מדרגות ..... שנז
יחוד במקום שיש מצלמה ..... שנז
חשש יחוד אצל רופא נשים ..... שנח
חשש יחוד בלילה במקום שלא עוברים שם ..... שנח
יחוד כשאשתו בעיר ..... שנח
קינוי בזמנינו ..... שנח
יחוד עם ב' קטנות ..... שנט
בתו קטנה אם נחשב כשומר ..... שנט
ילד ששומר מיחוד אם צריך להיות באותו חדר ..... שנט
יחוד עם איש ואביה שפרוץ ..... שס
להתייחד עם משרתת כשבתו בבית ..... שס
משרתת גויה אם נחשבת כלבו גס בה ..... שס
משרתת יהודיה אם נחשבת כלבו גס בה ..... שס
פתח פתוח כשלבו גס בה ..... שסא
גיל קטנים ששומרים מאיסור יחוד ..... שסא

חשש יחוד בצלם בתוך גן ילדים ..... שסא
היתר בעלה בעיר לאברכי כולל ..... שסא
שיחה עם בעלה בעת נסיעה אם מצילה מאיסור יחוד ..... שסא
חשש יחוד ונגיעה בבית ספר "חינוך מיוחד" ..... שסב
חשש יחוד עם חולה אלצהיימר ..... שסג
חולה אצלהיימר אם נחשב כשומר מאיסור יחוד ..... שסג
חשש יחוד במקלט בעת מלחמה ..... שסד
בעלה בעיר בחולה מרותק למטה ..... שסד
בענין הנ"ל אם דינו כחולה מופלג ..... שסד
מרגיש שעובר ביחוד באמצע התפילה ..... שסה
עדיפות של עזרה לזוג זקנים ..... שסה
איסור יחוד בשמר טף ..... שסה

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצ"ל

קטן באיסור שמיעת קול אשה ..... שסו
יחוד ונגיעה בילדי חינוך מיוחד, ובחדר המדרגות ..... שסו
טיפולי נשים אצל פסיכולוגים גברים או להיפך ..... שסז
תשובות קצרות בעניני יחוד ..... שעג
השתתפות בהוצאות ועד בית יחוד כשיש מצלמה אלקטרונית ..... שעד

הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל

תשובות קצרות בהלכות יחוד ..... שעו

רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

הסתכלות בבגדי צבעונים של אחרים על אשתו ..... שפ
חשש יחוד במקלט בעת מלחמה ..... שפה

רבי מתתיהו דייטש שליט"א

יחוד עם אמא ובתה בלילה ..... שפט

רבי חיים יוסף דוד וייס שליט"א

ליתן מתנה לאשת איש ..... שצד
הלכות במקומות עבודה, בענין שיחה בין איש לאשה ..... שצה
הערות על ספר פותח שער להגר"ש פרידמאן שליט"א ..... שצו

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א

גדר איסור יחוד בין אח ואחות..... **שצח**
גדר פרוץ לענין יחוד..... **שצח**
יחוד כשאשתו בעיר..... **שצט**
בעלה בעיר בגויה..... **ת**
חשש יחוד בפגישות לשידוכים..... **תא**
היתר בעלה בעיר לאברכי כולל..... **תב**
שיחה עם בעלה בעת נסיעה אם מצילה מאיסור יחוד..... **תג**
חשש יחוד עם חולה אלצהיימר..... **תד**
לימוד זכות מחשש יחוד בזמנינו עם גננת..... **תה**

רבי משה בראנסדורפער שליט"א

חשש יחוד אצל רופא נשים..... **תח**

רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א

פסקי הלכות בהלכות יחוד..... **תי**
שאלות למעשה בהלכות יחוד..... **תיג**

רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א

קול אשה לקטן פחות מבן תשע שנים..... **תיז**
בענין שמיעת קול זמר מקטנה בת אשתו..... **תכא**
בענין יחוד בהליקאפטע"ר עם הטייס..... **תכז**
גדר 'פרוץ' לענין יחוד..... **תלא**

הרב צבי אריה הכהן בינדר

יחוד עם מוגבל..... **תלה**

הרב יצחק שטרן

דירה מחולקת (יחידת דיור) ויש בכניסה דלת עם שטח משותף ואח"כ ב' דלתות, אם יש לחוש ליחוד:..... **תלט**

הרב חננאל יאקב

כמה תנאים בעשיית מחיצה בפני הספרים לשימושי צניעות והטלת מ"ר ..... **תמד**

הרב אור ישראל מנחם

בעניין איסור יחוד בקרובות והמסתעף..... **תמט**

ענינים שונים

הרב נתאנל הכהן אודזר

ריח וזיעה בתנור ..... **תנד**

האם יש איסור לתת הכשר על מוצר שיש לו מאכלים האסורים הבטילים בשישים ..... **תסד**

מרק עוף שנפל על טפלון ..... **תסז**

הרב פנחס אליעזר זילברשטיין

היתר 'מקום מצוה' בדרבנן ..... **תע**

מציון תצא תורה

תשובות חדשות בהלכות מזוזה ממרן הגר"א נבנצל שליט"א

סימן רפ"ה ..... **תעה**

נשיקת מזוזה ..... **תעה**

תענית כשנפלה מזוזה ..... **תעו**

הגיע לביתו ולא הצליח למצוא מזוזה מה יעשה ..... **תעו**

סימן רפ"ו ..... **תעז**

חיוב מזוזה בחניה ..... **תעז**

חדר מיועד למשחקים אם קובעים שם מזוזה ..... **תעח**

חדרי גז אם קובעים שם מזוזה ..... **תעח**

קביעת מזוזה בבית הכלא ..... **תעט**

מעבדה לבדיקות דם ..... **תעט**

אולם שמחות ..... **תעט**

מקום מיועד לאפיית מצות ..... **תפ**

קארוון נייד ..... **תפ**

חדר בלן של המקוה אם חייב במזוזה ..... **תפ**

קביעת מזוזה בין הסלון למטבח ..... **תפא**

קביעת מזוזה בחדר כביסה ..... **תפא**

אם שוכר חייב לקבוע מזוזה כשבעל הדירה השאיר שם חפציו ..... **תפב**

קביעת מזוזה במשרד בבית חולים ..... **תפב**

קביעת מזוזה במעלית ..... תפג
חיוב מזוזה בדירות נופש ..... תפד
חדר מיוחד עבור משרת גויה בבית ישראל ..... תפה

סימן רפ"ז ..... תפה
משקוף שעשוי לנוי אם חייב במזוזה ..... תפה
משקוף צר אם קובעים בו מזוזה ..... תפה
אם תקרה הבית נחשב משקוף ..... תפה

סימן רפ"ח ..... תפז
מתי לגלגל מזוזה בנייר פלסטיק ..... תפז
לכתוב נבדק על המזוזה ..... תפח

סימן רפ"ט ..... תפט
זמן ברכה בקביעת המזוזה ..... תפט
שכח לברך על קביעת מזוזה מה עושים ..... תפט
לכבד חילוני נדיב לקבוע מזוזה ..... תצ
קביעות מזוזה בדירה שהנשים פרוצות ..... תצא
לקבוע מזוזה בבית שדרים עוברי עבירה ..... תצא
החלפת מזוזה אם מברכים ..... תצא
בדק מזוזה אם מברך על קביעותו אח"כ ..... תצב
הוריד מזוזות לבדיקה אם צריך להחזיר אותם לאותו פתח ..... תצג
מזוזה שנפלה בשבת ..... תצד
מסמר שנפל והמזוזה נהפכה ..... תצד
מתי קובעים מזוזה בבית חדש ..... תצה
מסמר אחד לקבוע מזוזה ..... תצו
קביעת מזוזה עם נייר דבק ..... תצז
קביעת מזוזה על ידי מגנט ..... תצח
הורדת דלת עם מזוזה חשש תולמ"ע ..... תצח

סימן רצ"א ..... תצט
מתי בודקים מזוזות למעשה ..... תצט
בדיקה למזוזה בכיסוי הרמטי ..... תק
המוריד מזוזות לבדיקה ויוצא מהדירה האם הוא חייב לקבוע אותם ..... תקא
הורדת מזוזה מבית שנכנס לתוכו גוי שמתגייר ..... תקב
להוריד מזוזה במקום שנכנס חילוני נשוי לגויה ..... תקג
להוריד מזוזה מדירת קיץ שלא דרים בתוכו במשך השנה ..... תקג

הורדת מזוזה מדלת שלא בשימוש יותר..... **תקד**
עושים שיפוצים לדירה מתי מותר להוריד את המזוזות..... **תקד**
צובעים הבית אם מותר להוריד המזוזות..... **תקה**
מכר בית לגוי אם יכול להוריד את המזוזות ..... **תקו**
עדיפות לקבוע מזוזה על ידי אשה או קטן ..... **תקו**
אונן אם חייב בקביעת מזוזה באר"י..... **תקז**
מרפסת היכן קובעים מזוזה..... **תקז**
בעל פונדק אם חייב לקבוע מזוזה..... **תקח**

ענינים שונים ..... **תקיא**
אשכנזי שכר דירה ויש מזוזות בכתב אריז"ל..... **תקיא**
בן אשכנז עם מזוזות בכתב ספרדי ..... **תקיא**
בחורים שמקבלים דירה מישיבה לגבי מזוזה ..... **תקיב**

קונטרס

פסקי אגרות משה

בהלכות
ברכות יחוד
והרחקות מעריות

קונטרס
פסקי אגרות משה

הלכות הרחקות מן העריות והמסתעף
סימן כ"א

בנוגע לעניני צניעות בבתו קטנה סעיף א

א) טוב להקפיד על עניני צניעות לבתו הקטנה כשהיא בת תשע שנים. (מסורת משה חלק ד' עמוד שס"ו[א]).

[הערת הגר"ש פירסט שליט"א: שמעתי ממרן זצ"ל דעד ז' או ח' שנים צריכה ללבוש שרוולים וגרביים צנועים].

בענין לימוד בכתה א' ילדים וילדות קטנים

ב) ילדים וילדות קטנים אין לעשות כיתה א' שילמדו שם ביחד משום חינוך, הגם שבגיל קטן לאו בני הרהור הן, ובמקום שאי אפשר לעשות בית ספר נפרד לבנים ולבנות ובכגון שעת הדחק זו אפשר להקל[ב]. (אגרות משה יורה דעה חלק א' סימן קל"ז)

א. בספר כבודה בת מלך (עמוד ק"ה) הביא דעת בעל האגרות משה זצ"ל שיש לחנך הקטנה מגיל ג' שנים בבגדי צניעות. אמנם בספר רשומי אהרן חלק א' (עמוד ע"ג) כתב שאין צורך להקפיד כ"כ במלבושי צניעות לילדה קטנה עד גיל שמונה. ולענין רכיבה באופניים על ידי ילדות קטנות ראה במסורת משה חלק ג' (עמוד שי"א), ובחלק ד' (אבן העזר אות מז).

ולענין זהירות בעניני חיבה עם אשתו בדיבור כשנמצאים ברבים, כגון לומר לאשתו "יקר שלי" ראה במסורת משה חלק ג' (עמוד שי"ב) בענין הזהירות בכל זה.

ולענין לבישת מכנסי התעמלות לבנות, בספר מסורת משה חלק ד' (אות מג) הביאו דעת מרן זצ"ל שהשיב למנהל בית יעקב אודות אם הבנות צריכות להחמיר לא ללבוש מכנסי התעמלות מחשש שמא יחשבו שתמיד מותר, והשיב שאין בזה חשש.

ב. והנה בודאי שאף קטנים וקטנות ביותר אין רוח חכמים נוחה מזה דאף שעדיין אין בהן יצר הרע וחשש הרהור מ"מ הא צריך לחנך אותם להתרחק מנשים ואת הילדות מאנשים וכשלומדים ביחד אדרבה עוד מתרגלין להיפוך להתקרב ויתרגלו מזה

לברך בפני אשה שאינו מכוסה כראוי

ג) האיסור לומר ברכות וכו׳ בפני אשה שאינה מכסה את עצמה כראוי מתחיל מגיל ג׳ שנים. (ספר חינוך בהלכה עמוד 24 מהרב ראובן פיינשטיין שליט״א שכך סבר אביו זצ״ל)

לומר ק״ש ודברים שבקדושה כנגד נשים שהולכות פרועי ראש

ד) אם נשים ההולכות פרועי ראש עומדות בעזרת נשים וכדומה שבבית הכנסת ואין המחיצה מכסה את ראשיהן, אסור לאנשים להתפלל כנגדן אא״כ בשעת הדחק, שאז סומכין על הראשונים שאין איסור לומר דברים שבקדושה וק״ש כנגד שער אשה. (אגרות משה או״ח חלק א׳ סימן מ״ג ד״ה דרק בשערות, או״ח חלק ד׳ סימן ט״ו)

האם מותרת לאשה לשחות במקום שנמצא מציל

ה) מעיקר הדין מותר לאשה ללכת לבריכת מים אף שהמציל שם הוא יהודי, אף דאסור ליהודי להיות שם, מיהו נשי ת״ח יש להם למנוע מזה אם אפשר[ג]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ב)

שחיית בנים ובנות ביחד

ו) מותר לבנים ובנות לשחות ביחד עד גיל חמש. (רשומי אהרן חלק א׳ עמוד ע״ג)

[הערת הגר״ש פירסט שליט״א: שמעתי ממרן זצ״ל לכתחילה יהיה נפרד כדי שלא יהיו רגילים להיות יחוד, אולם העיקר תלוי בשיעור בושה שלא להיות ערומה בפנים אחרים].

ויהיה בהן יצר הרע כשיתגדלו וחשש שהרהור.

ג. והנה מכיון שהמקום קבוע לרחיצת נשים, הרי הוא כמו בביתה, ואין זה נחשב לפריצות בשביל אחד שנמצא שם שלא לכוונת פריצות, אלא כוונתו למלאכתו, והוא בשעה שהרבה נשים רוחצות שם, שלא שייך איסור יחוד אף לפרוצים, וגם שברור שיענש ע״ז על שעסק בתאוותיו מפני שעל ידי זה לא היה שייך שיעשה מלאכתו דהיינו לראות אם ח״ו יש צורך הצלה, וגם הוא יראה מלעסוק בזה דשמא יארע אז אחת שטובעת ולא ידע להצילה, שאז ודאי יגלו כל הנשים שהיה זה משום שעסק בתאוותיו ולא במלאכת הצלה ששכרוהו ע״ז, וידנוהו בדיני מלכות כרוצח שלכן ליכא איסור ממש, אבל מ״מ ירא ד׳ ובפרט נשי ת״ח, אין להן לרחוץ שם, ובעליהן הת״ח יש להם להקפיד ולמונען מזה אם אפשר להם, כי יש לחוש שמא יתן עיניו בה וישתדל לבוא לביתה בשעה שאין בעלה בבית ויפתנה או יאנסה. ואף שהוא חשש רחוק ראו לת״ח לחוש לזה קצת כשאפשר באופן שלום, עכ״ד.

וראה עוד בספר מסורת משה חלק ד׳ (אות מד) מה שהחמיר בזה, אמנם הזכירו שם כעין הנ״ל שהתיר לאשה בכה״ג כשהיה

לטבול במקוה שנמצא במקום פרוצים שאפשר להסתכל בפנים

ז) פשוט הדבר שמקוה שנמצא במקום פרוצים ורואים בחלונות כשהנשים טובלות, שאסור לאשה לטבול שם, שהרי הם רואים שהיא ערומה, ואף במקום שרק אפשר להם להסתכל ולא ברור לנו שהם באמת מסתכלים בתוך המקוה גם כן אסור. ולכן חל חיוב על בני העיר לבנות מקוה במקום הראוי שלא יהיה ח״ו שום חשש פריצות או פחד, ועד שיבנו מקוה במקום צנוע יש למצוא איזה עצה למנוע את ההסתכלות בתוך המקוה. (אגרות משה יורה דעה חלק ב׳ סימן צ״א)

אם מותר לאיש ואשה ללכת לחתונה שיש שם ריקודים בתערובות וכדו׳

ח) לכתחילה אין לאשה ללכת לשום חתונה אפילו עם אוכל כשר כשרוקדים שם בתערובת וכדו׳, ויש להתנגד במה דאפשר, אמנם אם האשה רוצה ללכת בכל זאת, ולמען שלום בית, מותר לתת לה ללכת, וקצת יותר קל, כי אין לה הרהור וכדו׳, משא״כ האיש חייב להחמיר על עצמו, וכמובן שהיא תצא בשעת הריקודים אם אפשר. (אגרות משה אבן העזר חלק ב׳ סימן י״ג, שו״ת י״ד משה עמוד פ״ג)

לשבת בחתונה מעורבת

ט) מותר לומר ״שהשמחה במעונו״ אף כשיושבים בתערובות, דהיום נתרגלו יותר, ואין חשש הרהור[ד]. (ספר י״ד משה עמוד קל״ו)

להתפלל באולם שעושים בו תועבה

י) אולם שמשתמשים בו לתועבה דעריות אסור לעשות בו מנין לתפילה כלל כיון שהוא מקום שנאוי להקב״ה ואף על ידי עשרה מתפללים לא תהיה שכינה שם[ה]. (אגרות משה חלק א׳ או״ח סימן ל״א)

צורך רפואה, וכבר לא היתה צעירה כל כך, ומכל מקום מי יכול לומר בבירור שלא יהרהר, ולכן יש להחמיר, אבל לא מדינא.

ד. ובספר מסורת משה חלק א׳ (עמוד ת״ח) אמר הגרמ״פ זצ״ל שבאמת אלו שחושבים שמחמת חבריהם צריכים להניח שהאנשים ישבו בתערובות יחד עם הנשים בחתונה וכדומה, סתם הוי חלומות, דאף אחד אינו מקפיד כ״כ לישב בכל פעם דוקא עם אשתו. וזה שגעון שהרבה באמריקה לימדו את עצמם.

ה. וכן דעת הדברי חיים בהשמטות חלק ב׳ (סימן א׳).

להשכיר אולם לחתונה שירקדו בו במעורב

יא) מי שיש לו אולם להשכיר לשמחת חתונות וכדומה, אין איסור לפני עור או אפילו מסייע לדבר עוברי עבירה להשכיר את האולם לאנשים שירקדו בתערובת, וכל זה בדיעבד, אבל יש עצה לעשותו בהיתר לכתחילה אם בתחילת השכירות ישיג נכרי שיהיה שכירות ימים האסורין אליו, והמותרין לישראל בעל הבית[1]. (אגרות משה יורה דעה חלק א׳ סימן ע״ב)

האם להמנע מלהשתתף במסיבות עם מלצריות

יב) בענין אם מותר להשתתף במסיבות שיש שם מלצריות שאינן צנועות ראה ספר י״ד משה עמוד קל״א[2].

הסתכלות בנשים-הליכה ברחוב

יג) אסור להסתכל באשה אפילו במקומות שדרכן להיות מגולות כשמתכוין לראותה, ואיסור זה הוי גם כן ברחוב ובכל מקום שהוא. וההולך ברחוב צריך להשתדל להביט כפי האפשר למטה אך לא באופן שנראה כפרוש לגמרי. (אגרות משה או״ח חלק א׳ סימן מ׳)

רב מורה הוראה אם מותר להסתכל באשה שבאה אליו

יד) כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעניני איסור והיתר וכדומה, מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח״ו מהראיה, וכן בכל מקום שפוגע בנשים. (אגרות משה שם)

ההולך ברחוב שיש בו פריצות אם חייב לעבור לרחוב אחר

טו) אם ברחוב שהוא רוצה לילך בה, הולכות הרבה נשים פרוצות בגילוי שוק ושער וכדומה, ועלול להכשל בראייה אסורה, חייב ללכת ברחוב אחר כשיש. (אגרות משה אבן העזר חלק א׳ סימן נ״ו)

---

1. והנה עיקר טעמו שליכא משום לפני עור כיון שבלאו הכי הם יכולים למצוא אולם אחר לריקודי תערובות, וזהו כחד עברא דנהרא והם מומרים, דאין איסור לפני עור בכה״ג כמבואר בש״ך יורה דעה (סימן קנ״א) ובדגול מרבבה שם. וגם מסתבר שאין כאן מסייע לדבר עבירה כיון שעיקר ההשתמשות של האולם לא מיועד לאיסור אלא לעשיית היתר, ולמעשה כיון שהשכירות כאן כרוך בחילול ה׳ של גרמא לתערובות וניאוף וכו׳ אין להשכיר בכה״ג לכתחילה, ורק מותר בדיעבד כשאי אפשר לפרנס בלא״ה, או עם העצה שהזכרנו לעיל. ועי׳ בשו״ת תשובות והנהגות חלק ג׳ (סימן רמ״ו).

2. ולענין אם זה מביא ריעותא לדרגת הכשרות של המקום להרשות נשים כאלו,

בענין הנ"ל כשאין לו דרכא אחרינא

טז) היכא שאין לו דרך אחרת להגיע לביתו או למקום פרנסתו או לצורך רפואה, וכ"ש אם הוא צריך להגיע לדבר מצוה מותר ללכת ברחוב שיש בו פריצות, ובלבד שיהא נוטה בדעתו שמסתמא לא יבוא על ידי זה לידי הרהור אסור[ח]. (אגרות משה שם)

חובת מחיצה בבית הכנסת להפריד בין נשים ואנשים

יז) בעת התפילה ההפרדה בין נשים ואנשים הוא חיוב מן התורה, ולכן בבית הכנסת חייבים להעמיד מחיצה בין הנשים והאנשים לכתחילה כמו שעשו בזמן הבית המקדש שהיה קומה שניה לנשים וקומה ראשונה לאנשים, ומעיקר הדין בית הכנסת שצריך לעשות מחיצה יותר נמוכה מותר ובלבד שהוא חוצץ כל קשר והסתכלות בין הנשים והאנשים. ולמעשה שיעור המחיצה הכי נמוך הוא בין י"ז לי"ח טפחים, והוא בעצם 66 "אינטש", ובשעת הדחק סגי במחיצה בגובה של 60 "אינטש", ופחות מזה אינו נחשב כמחיצה[ט]. (אגרות משה או"ח חלק ד' סימן ל"א, חלק ג' סימן כ"ג, כ"ד)

עליה, אם חייבים להעמיד וילון

יח) בית הכנסת שיש לו ב' קומות ובעליה מגיעים הנשים ומתפללים שם, לכתחילה מן הראוי להעמיד שם וילונות, ובמקום שאי אפשר לעשות כן סגי בכך שמתפללים בעליה. (אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן מ"ב)

להשתמש עם זכוכית בחלק העליון של המחיצה

יט) החלק העליון של המחיצה יכול לעשותה מזכוכית כיון שהוא מפריד בין שני הצדדים, אולם למעשה אין בזה שום תועלת מאחר שיש נשים ר"ל שמגיעים לבית הכנסת בחוסר צניעות או גילוי שער וממילא דרך הזכוכית

הרי פסק בעל האגרות משה זצ"ל דמאחר שאנשים מקילים בזה, אין זה הוכחה שחסר להם נאמנות לגבי כשרות.

ח. וכתב שם בתשובה שבכל מקום דמותר לו ללכת משום דליכא דרך אחרת, חייב לעצום עיניו או להטותן לצד אחד כדי שלא יראה גילוי בשר או שער, ואף אם קשה לו צריך לכוף את עצמו למנוע מהסתכלות שאינה הכרחית לצורך הילוכו וכו' ויזהר מלהרהר.

ט. ולענין מקום שפרצו ולא רצו להתפלל עם מחיצה בין האנשים והנשים ורוצים לשבת מעורבים עי' בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א' (סימן מ"ד) מה שכתב

גם אסור להסתכל עליהם ואינו מועיל'. (אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן מ"ג, ובחלק ג' סימן כ"ג)

אם מועיל מחיצה שיש פריצות בחלק העליון שבו

כ) מחיצה שיש פריצות בחלק העליון שבו אינו מועיל למחיצה כיון שזה לא שומר על קלות ראש. אמנם אם יש חורים קטנים הרי הוא מועיל. (אגרות משה אורח חיים חלק ד' סימן כ"ט, ול"ב)

אם חייבים במחיצה בפני מעט נשים

כא) בבית אבל ר"ל או בבית המדרש שמשתמשים בו בימי החול ובמנחה בשבת שנמצאים רק מעט נשים, להלכה למעשה נראה שבאופן קבוע אין לתת אפילו לאשה א' להיות באותו חדר שמתפללים, ורק באקראי אפשר להתיר בלא מחיצה'[יא]. (אגרות משה אורח חיים חלק ה' סימן י"ב אות ב')

מחיצה כשמתפללים במקום שאינו קבוע לתפילה (בבית אבל וכדו')

כב) מדינא נשים שנמצאות בבית אבל וכדומה צריכות ללכת לחדר אחר בשעת התפילה ולא סגי במה שיש הפסק בין האנשים להנשים. ובמקום שהנשים לא מסכימות לכנס לחדר אחר אין לעכב התפילה מחמת זה'[יב].
(אגרות משה אורח חיים חלק ה' סימן י"ב אות א', חלק ב' יורה דעה סוף סימן ק"ט)

שמי שרוצה לעשות כן חוטא ומחטיא את הרבים. וראה עוד במסורת משה חלק ג' (עמוד ש"י) בענין העמדת מחיצה באוטובוס.

י. ועוד כתב שם לענין מה שיש בתי כנסת שהגביהו רצפת העזרת נשים לערך פוט (12 אינטש) ויותר ואין מניחין להגביה את המחיצה. וזה לא טוב אפילו כשהולכות הנשים בצניעות משום שאפשר בקל לבא לידי קלות ראש אם לא שיוסיפו חצי פוט בצד של האנשים, ומ"מ מן הראוי להגביה את המחיצה עד כדי שלא יתראו גם ראשיהן ושתהיה המחיצה מדבר שלא יראו את הנשים.

יא. ציין שם למה שהביא באו"ח (סימן ל"ט) בסוף דבריו ראיה מתוס' במסכת קידושין שלפני כמה נשים בלבד אין חיוב להפסיק במחיצה, והביא שבכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, ולמעשה כל זה צריך עיון, ומ"מ אין להתיר באופן קבוע.

יב. וטעמא דמילתא משום דבית אבל הוי כמו מקום שפתוח לרבים, שצריך בו מדינא הפרדה בין הנשים לאנשים, וכל שכן בשעת תפילה.

ובבית חתן מדינא אין צורך במחיצה שאינו פתוח לרבים, אלא רק לבני המשפחה. לכן די בכך שילכו האנשים המתפללים לזווית אחת שיוכלו לכוין שם, ושם יתפללו.

ובחלק ב' (סימן ק"ט) נשאל שם אודות אסיפה שבכל פעם שהמתאספים לומדים

לשמוע קול זמר דקטנה

כג) מותר לשמוע קול שירה דפנויה טהורה, ודלא כדעת הבאר שבע, אבל אסור לומר דברים שבקדושה בשעה ששומע קול פנויה טהורה. ולכן מותר מעיקר הדין שבנות הקטנות לא יותר מי״א שנה יבואו יחד באיזה אולם וישירו במקהלה והאבות והאמהות יבואו שם לשמוע הגם שכמובן באים ליהנות, אבל בלא צורך אין להתיר כלל כי בדברים כאלו המחמיר קדוש יאמר לו[יג]. (אגרות משה או״ח חלק א׳ סימן כ״ו)

לשמוע קול אחותו

כד) יש להקל בשמיעת קול זמר של אחותו[יד]. (ספר דברי חכמים עמוד תר״ה, רשומי אהרן עמוד ע״ד)

הלכה משלחן ערוך או דברי מוסר, האם מותר לנשים להשאר שם בשעת הלימוד. והשיב שטוב שהם ישמעו, מיהו לענין אם הגברים יתארגנו שם מנין לתפילת מנחה וכדומה וירצו להתפלל שם יצטרכו הנשים לצאת לחדר אחר ולא בחדר שמתפללין שם האנשים, עי׳ שם.

יג. כדעת המשנה ברורה (סימן ע״ה ס״ק י״ז) שפסק להקל בזה, ודלא כדעת הבאר שבע המובא בבאר היטב אבן העזר (סימן כ״א אות ד׳) שהחמיר, ולמעשה האגרות משה התיר עוד קצת יותר מהמשנה ברורה, שהמ״ב התיר לגבר לשמוע קטנה עד שנעשית גדולה רק אם אין הגבר מכוון להינות מקול השירה של הקטנה. והאגרות משה ס״ל דמותר לו לשמוע ואפילו יכוין ליהנות.

ובאמת שם בתשובה כתב לשואל דמאחר שכת״ר כתב שאי אפשר להחמיר יותר מכפי הדין, כפי הראוי לאנשי מעשה. לכן התיר כשיהיו המזמרות קטנות לא יותר מבנות י״א שנה. וגדולות מי״א שנה אפילו אם לא ראו דם, אף שמדינא הוכיח שם להקל, מ״מ יש להחמיר כי מאחר שכבר יש בשנים אלו שרואות דם, אין לחלק ביניהם, וללא צורך אין להתיר כלל כי בדברים אלו המחמיר קדוש יאמר לו.

וראיתי עוד הערה לדינא על פי התשובה בשו״ת אגרות משה חלק א׳ (סימן כ״ו) שבשו״ת יד דודי הביא שהגר״ד זצ״ל פסק שעד שתים עשרה אפשר לאשה ללבוש מכנסיים או לשיר בנוכחותו.

יד. בספר רבבות אפרים (ח״ב סי׳ קכב), הביא בשם הרב פרנקל, ששאל להג״ר משה פיינשטיין זצ״ל, אם יש ילדים בבית ורוצים להראות להם רוח השבת ושמחתה, אם האשה יכולה לשיר זמירות. וענה אם הם קטנים בודאי מותר ואין כאן חסרון בחינוך, אבל אם הם גדולים אסורה. ושאל עוד שמא יש להתיר משום תרי קלי לא משתמעי, והגר״מ דחה את זה, ע״כ.

והנה בספר שיעורי הלכה להגר״ש פעלדער שליט״א כתב דלפו״ר היה משמע מזה שדעת הגר״מ לאסור שתזמר האשה עם משפחתה בסעודת שבת. אמנם בררתי הדבר אצל השואל הרב פרנקל הנ״ל, ואמר ששאלתו להגר״מ היה לענין עיסוקו בקירוב

לשיר במקהלה בפני אנשים

כה) אסור לנשים לשיר אפילו במקהלה בפני אנשים[טו]. (רשומי אהרן עמוד ע״ג)

בת שתזמר לפני זקנים

כו) לענין שירה בפני זקנים, ראה בספר מסורת משה חלק א׳ עמוד ת״ד[טז].

אם מותר לאשה למסור שיעור בבית הכנסת

כז) מה שיש נשים שמוסרים שיעורי תורה לאנשים ונשים ביחד וכגון בליל שבת בבית הכנסת וכדומה, הוי חסרון גדול בצניעות. אולם עצם מסירת השיעור על ידי אשה מותר אם הוא באקראי בלבד, וצריכים להזהירה שבעת השיעור היא יושבת באופן צנוע, ודוקא בבית פרטי ולא בבית הכנסת או בבית המדרש. (אגרות משה אורח חיים חלק ה׳ סימן י״ב אות ג׳)

סעיף ב **אם שער באשה ערוה בזמנינו**

כח) ידועים דברי הערוך השלחן או״ח סימן ע״ה סעיף ז׳ שלימד זכות להקל לומר דברים שבקדושה כנגד שער אשה ערוה בזמנינו, ולמעשה הרבה פוסקים חלקו עליו, ויש להחמיר כדעת המחמירים, ורק במקום שעת הדחק גדול אפשר לסמוך עליו. (אגרות משה אורח חיים חלק א׳ סימן ל״ט, מ״ב, מ״ג, או״ח חלק ג׳ סימן כ״ג, כ״ד, אבן העזר חלק א׳ סימן קי״ד)

האם מותר לאשה לגלות טפח משערה

כט) מעיקר הדין שערות המגולות עד ב׳ אצבעות אינו בכלל גילוי ערוה, ולכן מותר לומר דברים שבקדושה כנגד אשה כזו. אולם כל זה היינו לאשה

רחוקים, והיו מגיעים לסעודת שבת שלו אנשים גדולים וקטנים הרחוקים מתורה ומצות, ואם היה שר הזמירות בעצמו לבד [דזה היה מיד אחר נשואין שלהם ועדיין לא היה ילדים לזמר עמו] לא היה בזה טעם כל כך, ולכן שאל אם גם אשתו מותרת לזמר עמו, ולזה השיב הגר״מ שאם האורחים הם גדולים אסורה. הרי דהשאלה היתה לענין קול באשה ערוה ולא לענין שמיעת קול אשתו ובנותיו בשעת אמירת דברים שבקדושה, ואין לנו מקור כלל שאסר לאשה לזמר הזמירות עם משפחתה. וראה עוד בספר מסורת משה חלק ה׳ (עמוד שנ״ח).

טו. ראה בספר מסורת משה חלק ד׳ (עמוד שס״ט) שנשאל שם ממנהל מוסד של בנות בחורות אין לו היתר לשמוע כשהן מזמרות מצד שהרבה בנות ביחד שרות, ופסק שגם בזה אסור מצד קול אשה, ורק יתכן שיש היתר בזה מצד עסוק במלאכתו. ראה עוד בספר מסורת משה חלק ב׳ (עמוד שכ״ז-שכ״ט).

טז. בספר מסורת משה חלק ה׳ (עמוד שנח) הביא שמרן זצ״ל השיב שמורה לילדים מפגרים לא נורמלים, מותר לה לשיר להם שירים גם כשהם כבר בגיל גדול כגון שהם

שקיבלה היתר לכך וכדומה, אמנם להלכה למעשה לכתחילה כל אשה צריכה לכסות את כל שערות ראשה, וכל מה שמותר מעיקר הדין היינו במקרים של בדיעבד[יז], וראה הערה[יח]. (אגרות משה אבן העזר חלק א׳ סימן נ״ח)

אלמנה ללכת בראש פרוע

ל) החיוב לגרושה או לאלמנה לכסות את ראשה אינו מדאורייתא, ולכן אלמנה צעירה שאין רצונה שידעו שהיתה נשואה ורצונה ללכת בלי כיסוי ראש אפילו שאין רצונה לרמות אחרים, אלא רק כדי להשיג מישהו לנושאה, מותרת ללכת פרוע ראש. אמנם במקום שאין לה לחוש צריכה לכסות ראשה ולא תהיה מותרת לגמרי בשביל זה, וכל זה במקום הפסד, כגון לצורך פרנסה אפשר להתיר[יט]. (אגרות משה אבן העזר חלק א׳ סימן נ״ז ובאבן העזר חלק ד׳ סימן ל״ב אות ד׳)

בני י״ח שנים וכדומה, ואין לחוש שיגרום להרהורים.

יז. והנה עצם האיסור ללכת בגילוי ראש נאמר במסכת כתובות (דף עב) תנא דב״ר ישמעאל מקרא דופרע את ראש האשה אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, ולא נאמר אזהרה שלא יצאו בשערותיהן מגולות, משמע שתלוי בחשיבות פריעה על הראש בכולל שבשביל גילוי מעט שערות אין להחשיב שבראש הוא פרוע. שאם היה נאמר האיסור על השערות היה שייך לומר שנידון כל מעט שערות בפני עצמן אבל כשנאמר על הראש הרי יש לידון על הראש בכולל.

יח. והנה מן הראוי לציין שהרבה אנשים חושבים שהגרמ״פ זצ״ל כתב תשובה שמתיר לאשה ללכת בגילוי ראש עד טפח שהוא ב׳ אצבעות, מיהו המעיין בתוך התשובה יראה שכתב וז״ל חשבתי מתחילה שלא להשיב בענין זה כי לא היה ברצוני להשיב בכתב, שדי כשמשיבין להקל בעל פה למי שצריך לזה, ע״כ. וההחלטה להדפיס את התשובה היה מפני חשש שיהיו מכשולות יותר גדול מזה, ועוד כשרואים בסוף התשובה יראה שסיים שעיקר ההלכה היא שנשים יחמירו לכסות את כל שער ראשם, וכן הוא מבואר מתשובה אחרת בחלק ד׳ או״ח (סימן קי״ב אות ד׳) שאין היתר לכתחילה לגלות עד טפח משערות ראשה, אלא רק למי ששאל והיו צריכים להגיע להיתר. וכן ראיתי בשם בנו הגאון רבי דוד שליט״א שכן הוא הורה על פי דעת אביו זצ״ל, וכן דעת עוד גדולי הוראה שהבינו שלא הורה כן לציבור אלא רק ליחידים במקום הצורך, וכגון בשם הגר״א פאם והגרח״פ שיינברג זצ״ל ויבלח״ט הגר״נ קרליץ שליט״א שכולם הבינו כנ״ל. ושמעתי שכן היה דעת הגר״א קוטלר זצ״ל והחזון איש הובא בשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן ס״ב), ובשו״ת דובב מישרים חלק א׳ (סימן קכ״ד אות ב׳).

יט. ושם נשאל אודות אשה שנתאלמנה וצריכה לפרנס בניה ואינה מוצאה להשתכר למשרה שיהיה כדי לפרנס את בניה אלא

גרושה ללכת פרוע ראש כדי לרפא מכה שבראש

לא) אין להתיר לגרושה שלא לכסות ראשה בכדי להתרפא ממכה שבראשה יותר מהר. (רשומי אהרן חלק א׳ עמוד ע״ד)

גילוי שער נכרית

לב) גילוי שער נכרית אינו נחשב כערוה. (אגרות משה או״ח חלק ד׳ סימן ט״ו)

כיסוי ראש אשה בפני בעלה

לג) בפני בעלה אין האשה צריכה לכסות את ראשה, משום שהאיסור פרועות ראש הוא רק בשוק, ואפילו בשעת נידותה ליכא שום איסור בביתה בפני בעלה ובניה. והידור איכא לעשות כקמחית, ואף בזמן התנאים לא היו יכולים לעשות כן רק יחידות כקמחית[כ]. (אגרות משה אורח חיים חלק ה׳ סימן ל״ז אות י״ב)

באם לא תכסה את ראשה. ומה שהתיר הגאון זצ״ל בצורך גדול כזה מיוסד על הא דפשוט לדברי הבית שמואל והדגול מרבבה באבן העזר (סימן כ״א ס״ק ה׳) שסברי כהירושלמי שגם אלמנה אסורה ללכת פרועת ראש, אמנם והוא רק משום דת יהודית, משום דהא מדאורייתא רק באשת איש נאמר. ועוד הרי מבואר ממה שכתוב בתורה שאין איסור ללכת בפרוע ראש אלא יש חיוב לכסותו, וכן מבואר מדברי הראשונים שיש מצוה לכסות הראש, רק שממילא נעשה איסור לבנות ישראל ללכת בפרוע ראש כיון שעל ידי זה היא עוברת על העשה, עי׳ ברש״י מסכת כתובות שם.

ולדינא לענין אלמנה כיון שפריעת שער ראשה הינו מדרבנן משום שהוא רק דת יהודית יש להקל מספק דודאי לא חמיר מאיסור דרבנן שספק לקולא. ועוד יש לומר שאולי דת יהודית הוי רק מדיני מנהג שאין לאסור באופן שלא מצינו שנהגו ובמקום הפסד הא לא מצינו שנהגו. וראה עוד בספר מסורת משה חלק ב׳ (עמוד שכ״ו).

וראה עוד בספר מסורת משה חלק ה׳ (עמוד ש״ס) מה שנשאל אודות אשה שיש לה לפעמים כאבי ראש חזקים מאוד האם היא יכולה ללכת בלי כיסוי ראש במקום שיש לה צער גדול מזה עי׳ שם.

כ. ועי׳ בשו״ת אגרות משה חלק ב׳ יו״ד (סימן ע״ה) שכתב וז״ל ובדבר שער אשה נדה לבעלה, הנה ודאי עדיף ממקומות המכוסים שבה, דהנשים שאין מחמירות לעשות כקמחית אלא כפי חיובה שבביתה כשליכא שם אינשי אחריני אינה מכסית שערותיה, שהבעל רגיל בהו תמיד הוא טעם גדול שאין לאסור עליו, וגם לשון האיסור הא נאמר בכתובות דף ע״ב אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, ולשון הרמב״ם פכ״ד מאישות הי״א יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי ולשון הרמב״ם פכ״א מאי״ב הי״ז וכן לשון הש״ע אה״ע סימן כ״א סעיף ב׳ לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, ואם גם בביתה היתה אסורה חלק גדול בשנה יותר מרביעית ולפעמים גם יותר משלישית לא היה שייך לומר לא תלכנה ובשוק, וכן מסתבר לדינא ומ״מ כל המחמיר בענינים אלו משובח ואם אפשר באופן טוב

כלה אם חייבת לכסות ראשה בליל החופה

לד) כלה אחרי שהיא מתייחדת עם בעלה היא נחשבת כאשת איש לכל דבר, ואע"פ שיש מצריכים אותה לכסות את שערותיה אח"כ, מ"מ קיימא לן שהיא יכולה להמתין לכסות את ראשה עד הבוקר. (קונ' לב איטה עמוד פ"ז בשם הגר"ט גולדשטיין זצ"ל ששמע כן ממרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל)

נתינת יד לאשה

סעיף ז

לה) בדבר להושיט יד לאשה כדרך הנותנים שלום בהפגשם ודאי הוא פשוט שאסור משום שיש לחוש לדרך חיבה והנאה אף לפנויה שהיא נדה וכ"ש לאשת איש[כא]. (אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן קי"ג, אבן העזר חלק א' סימן נ"ו, וחלק ד' סימן ל"ב אות ט')

חיבוק ונישוק לבת בתו ובת בנו

לו) בעל נפש יחמיר לא לחבק ולנשק את בת בנו אף שאין למחות ביד המקילים[כב]. (אגרות משה אבן העזר חלק א' סימן ס', חלק ד' סימן ס"ג, שו"ת יד דודי חלק ב' עמוד קעד)

ושלום היה טוב להחמיר. ובכלל מסתבר לדינא שבמקומות המכוסים שבה שאסור לבעל להסתכל הוא רק במקומות המכוסים אף בביתה כשאין שם רק בעלה או כשאין שום איש דג"כ רגילות להיות מלובשות, דלא מסתבר כלל דיהיה הכוונה למקומות המכוסים כשהולכות בשוק ובפני אינשי אחריני שצריכות ללכת בצניעות יותר אך שטוב להחמיר באופן טוב ושלום כי בענינים אלו המחמיר משובח". ובאורח חיים חלק ה' התיר לגמרי.

כא. ובאבן העזר חלק א' (סימן נ"ו) כתב שאי אפשר ללמד זכות אפילו לאלו שרוצים לטעון שמותר להושיט ידיהם לאשה כשהיא מושיטה את ידה מתחילה, כיון שעושים כן דרך חיבה ותאוה, ואין זה סותר למה שכתב ביורה דעה חלק ב' (סימן י"ד) להתיר להעלות על אוטובוס אפילו שיש חשש נגיעה בנשים, כיון דשם אין כמעט שום חיבה.

כב. והנה לפום רהיטא נראה דכשם שהתירו לחבק ולנשק בת בתו כך התירו לבת בנו, ומה שנקטו בת בתו היינו מפני שהעובדא בגמ' במסכת קידושין היתה בבת בתו, אלא שיש סברא גדולה לומר שבת בתו גרועה מבת בתו לענין זה, דהמחבק בת בתו תזכירנו כמחבק ומנשק לבתו שהיא מהעריות שאין לבו נוקפו עליהן ואינו מביאו לידי הרהור, אבל בבת בנו שתזכרנו בכלתו שהיא מהעריות שלבו נוקפו עליהן יש מקום לאסור, ואחרי שהאריך בזה הסיק דלדינא צ"ע, ומ"מ למעשה יש לבעל נפש להחמיר אף שאין למחות ביד המקילים.

בשו"ת יד דודי שם הביא שמרן זצ"ל היה מנשק את בנותיו ונכדותיו אחרי שהתחתנו. ובנו הגר"ד זצ"ל פסק שאין שום בעיה לאבא לנשק בתו אחרי שמתחתנת.

חו"נ לדוד ודודה

לז) אסור לאשה לחבק ולנשק את דוד שלה מנישואין, כגון בעלה של אחות אביה או אמה, ואיסור זה הוא מן התורה. (אגרות משה יורה דעה חלק ב׳ סימן קל"ז)

תקיעת כף לאשה במכירת חמץ

לח) רב שמוכר חמץ לנכרית, ליתן לה יד בתקיעת כף כשהוא ממש לצורך יש להקל, אבל הרי הוא לא דבר יפה, ויש לעשותו בשינוי, כגון בלבישת כפפה וכו׳. ועצה טובה היא שהרבנית של הרב תעשה התקיעת כף. (מסורת משה עמוד ת"ה)

לנסוע ברכבת או אוטובוס כשנשים ואנשים דחופים זל"ז

לט) מי שצריך לנסוע ברכבת או באוטובוס שמצוים שם הרבה אנשים ונשים והמקום דחוק אף באשת איש נדות או נכריות אין איסור לנסוע בכה"ג שנוגעים בנשים כיון שזה לא בדרך תאוה, ואינו מתכוין לזה. אמנם מי מכיר

בספר שיעורי הלכה להגר"ש פעלדר שליט"א הביא דשמע עובדא מאחד שהיה נוכח אצל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, כשבאה נכדתו - בת בנו אצלו ונשקה הגר"מ, ושאלו הנ"ל הלא בתשובה כתב שיש לבעל נפש להחמיר בזה והאם חזר בו, וענהו הגר"מ דלא חזר ממש"כ, רק דכיון דפעמים באות אצלו ביחד בנות בתו ובנות בנו וצריך לנשק את כולם, דאם ינשק רק בנות בתו יגרום צער לבנות בנו שיחשבו שאינן אהובות אצלו כ"כ, לכן גם עכשיו כשבאה בת בנו בפני עצמה נשקה דאל"כ תחשוב שאיננה אהובה אצלו כמאז, וכדי שלא לגרום צער מוותר על מה שכתב שיש לבעל נפש להחמיר בזה ע"כ. ויש להעיר דלכאורה היה לו עצה פשוטה שלא לנשק לנכדותיו כל עיקר, אלא חזינן מזה דנקט דנחוץ וחשוב כ"כ לנשק ולהראות אהבה לנכדותיו, אע"ג דמחמת כן יצטרך לוותר על מה שכתב בתשובה לבעל נפש להחמיר בבת בנו.

ובעיקר ספק האג"מ הנ"ל, העיר בשבט הלוי (ח"ה סי׳ קצח סעי׳ ז) ובס׳ שערים המצויינים בהלכה (סי׳ קנב ס"ק טז) מדברי הש"ך (יו"ד סי׳ שסב) דמבואר שחיבוק ונישוק מותר גם בבת בנו, דבשו"ע (שם סעי׳ ג) איתא דמותר לקבור איש עם בתו הקטנה והאשה עם בנה קטן ועם בן בנה קטן, זה הכלל כל שישן עמו בחייו נקבר עמו במותו, ע"כ. ובש"ך (ס"ק ג) כתב, וז"ל, ומ"ש עם בן בנה קטן ה"ה דהוא מותר עם בת בנו או בתה כו׳, עכ"ל. הרי דגם לבת בנו אין לאדם תאוה. אמנם אולי יש ליישב, דאכן לענין קבורה כך נאמר הדין דכל מי שבחייו אין לו תאוה עליה מותר לקוברה אצלו, וגם האג"מ מודה דבעצם אינו מתאוה לבת בנו, רק דנסתפק שמא ע"י החו"נ יבוא לידי הרהור בכלתו וכנ"ל, ומ"מ כיון שעליה בעצמה אין לו תאוה מותר לקוברה אצלו, ולפי"ז י"ל דגם הש"ך מודה דאסור לישן בקירוב בשר עם בת בנו.

בטבעו שיבוא לידי הרהור עבירה ח״ו ללכת בזמן כזה שדחופים אם אין נחוץ[כג]. (אגרות משה אבן העזר חלק ב׳ סימן י״ד)

לשבת ליד אשה באוטובוס כשאין מקום אחר

מ) מי שצריך לשבת באוטובוס ואין מקום אחר חוץ מהמקום ליד האשה אין איסור בזה כיון שאינו דרך תאוה וחיבה[כד]. (אגרות משה שם)

נגיעה בזקנות במושב זקנים

מא) איש צעיר שנכנס למושב זקנים לבקר ולעזור לזקנים, אין לחוש למה שהזקנות לוקחות אותו ביד, ונוגעים בו בידיהן מחמת הזקנה, דאין בזה ענין של חיבה[כה]. (מסורת משה חלק א׳ עמוד ת״ד)

נגיעה בעריות על ידי אומן- מהו הגדר בזה

מב) ההיתר של אומן עוסק במלאכתו למי שהוא עושה מסג׳ הוא דוקא כשכבר למד את האומנות, אבל אין שום היתר ליגע באשה בכדי להתלמד. (רשומי אהרן חלק א׳ עמוד ע״ג)

כג. והנה בדבר הליכה ברכבת או אוטובוס בזמן שהולכים בני אדם ונמצאים אנשים ונשים דחופים זה בזה שקשה להיזהר מלנגוע בנשים נשאל שם בתשובה אם מותר לנסוע בזמן הזה. ובעיקר ההיתר שהביא בנוי על מה שקיימא לן דנגיעה בנשים שלא בדרך תאוה וחיבה אין בו איסור אפילו מדרבנן, וכ״כ בהדיא בש״ך יורה דעה (סימן קנ״ז ס״ק י״, וסימן קצ״ה ס״ק כ׳). ועי׳ שם בתשובה במה שהאריך בביאור שיטת הבית שמואל אבן העזר (סימן כ׳) ועוד אחרונים.

כד. ועוד כתב שם בתשובה לענין אשתו נדה כשצריכין לישב דחוקים יש אולי איסור לדעת הבית יוסף, אבל כיון שרוב האחרונים סברי כדעת הש״ך, וגם להבית יוסף אין ברור לאסור דאפשר שאף בישיבה סמוכים אין לחוש לכוונת הנאה לכן אין לאסור.

כה. ועוד מובא שם וז״ל שיש להקפיד שדודתו לא ינשק אותו, ורק אם אי אפשר לו למנוע את זה, מחמת שלום בית אם הוא לא מנשק אותה בחזרה, נו, אף שזה נכלל בהגדרת הרמב״ם (איסורי ביאה פרק כ״א הלכה ו׳ כדבר מכוער, מה אפשר לעשות). ובאגרות משה חלק ד׳ אבן העזר (סימן ס״ג) הביא הרמב״ם וז״ל: רמב״ם שכתב באחותו ואחות אמו שאין לבו של אדם נוקפו עליהן ואין שם תאוה ולא הנאה כלל שם בה״ו, ומשמע שאף שאוסר לנשק גם להן הוא איסור אחר וקל דהרי כתב רק ה״ז מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא וכן הוא בש״ע אלמא דהוא ענין אחר כדי שלא יהיה רגיל בדברים כאלו עם נשי אחריני, עכ״ל. מפורש דהוי כעין גזירה, אבל לא גזירה קבועה מחז״ל אלא הוי הרחקה בעלמא ומשו״ה כתב הרמב״ם לשון אסור. ממילא רבינו פסק שבמקום שאי אפשר להוציא עצמו מהמצב, הו בגדר של אין למחות. עכ״ד ההערה במסורת משה שם.

אשה להיות עוזרת לרופא שיניים

מג) מותר לכתחילה לנערה להתלמד להיות עוזרת לרופא שיניים, אף שצריכה לגעת בפנים של אנשים, וגם ליתן חפצים להרופא שיניים וכו׳ מאחר שעסוקה במלאכתה מותר. וגם מותר להתלמד לכתחילה אומנות זו למרות שצריכה להגיע לחשש נגיעה כיון שהרבה מיני עסקים יש גם כן חשש כזה. (מסורת משה עמוד ת״ד)

אשה שבעלה רופא

מד) בעל שהוא רופא ואשתו טהורה אין לה ללכת לרופא אחר משום שרק בצורך גמור ניתן להתיר נגיעה והסתכלות בערוה משום שהרופאים בעבידתיה טרידים, אא״כ בעלה לא נחשב רופא גדול כמו אחרים. (אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ סימן נ״ד)

בענין אם מותר כשעוסק באותו אשה בתמידות

מה) מה שמותר לאומן העוסק במלאכתו ליגע באשה כל זה לא נאמר כשעוסק באשה זו בתמידות. (רשומי אהרן שם)

איש להסתפר על ידי אשה

מו) איש יכול להיות ספר לאשה כיון שהוא עוסק במלאכתו, אבל אין לאיש להסתפר על ידי אשה, ובמספרה שהוא מקום רבים אולי יהיה מותר. (רשומי אהרן חלק א׳ עמוד ע״ג)

הלכות יחוד
סימן כ"ב

האם ללמד בנות צעירות הלכות יחוד

סעיף א

א) אין ללמד בנות צעירות בבית ספר הלכות יחוד ואיסור נגיעה וכדומה, עד שיהיו בערך בנות חמש עשרה. (רשומי אהרן שם)

שיעור זמן דאיסור יחוד

ב) שיעור איסור יחוד באשה שהוא גס בה, הוא בשיעור ביאה שהוא כדי לצלות ביצה ולגומעה, ולהוסיף לזה קצת זמן כשיעור לשכב ולפשוט הבגדים עד כדי שיהיה אפשרות לגלות את האברים, וגם שיהיה זמן להלביש כמתחילה. וביחוד עם אשה שאינה מכירה או שמכירה ואינו גס בה צריך זמן מה יותר כדי להתרצות אותה. (אגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ס"ה אות כ"ב)

איסור יחוד אפילו לזמן מועט (מעלית)

ג) אסור להתייחד עם אשה אפילו לשיעור זמן שפחות משיעור טומאה ובלבד שיש אפשרות שהיחוד יתארך יותר, ולכן מותר להיות במעלית ביחד כיון שלא עלולים להיות שם לזמן יותר משיעור טומאה. ואם לא שייך לחוש שהיחוד יהיה כשיעור טומאה ליכא איסור יחוד. (אגרות משה שם סימן ס"ה אות ט"ז)[א]

יחוד בקביעות עם אחותו

ד) מותר להתייחד בקביעות עם אחותו שהיא בגיל ארבע דאין עליה איסור יחוד בקביעות עד שהיא בגיל ששייך חשש התאוה. (מסורת משה עמוד ת"א)

א. והנה אם אי אפשר להיות היחוד אלא פחות מכדי שיעור טומאה ליכא איסור יחוד דבשביל חיבוק ונישוק לא גזרו אף שחיבוק ונישוק לאשת איש הוא דאורייתא, אבל אם מי שצריך ליכנס לא ידע שהיחוד לא היה אלא משהו שלא כשיעור טומאה אסור מפני החשד, שלכן לא יצויר להתיר אלא כשהיו שם שנים ויצא האחד לזמן שליכא שיעור טומאה, וגם היחוד במעלית שבבתים גדולים שהרבה קומות זה ע"ג זה שנזדמן שנכנסו שם רק איש עם אשה שמקומה לקומה ליכא שיעור טומאה שרק זה יש להתיר. ואף שחיבוק ונישוק בא"א דאורייתא, מ"מ לא נאסר יחוד כשאין כשאין לחוש אלא לזה, ועוד אין לשוות כפיית יצר לאיסור חיבוק ונישוק לכפיית יצר לאיסור יחוד, ואין למדין כל כך גזירה מגזירה. ולכן אם לא שייך לחוש שהיחוד יהיה כשיעור טומאה ליכא איסור יחוד.

ובספר אהלי ישרון (פרק א' הערה ב') כתב כן בשם רבינו זצ"ל עם קצת שינוי, דלכתחילה אסור להתייחד אפילו לשעה

יחוד אח ואחותו באופן ארעי

ה) מותר לאח להתייחד עם אחותו אפילו אם היא נשואה אם הוא לזמן קצר ויש לאחד מהם צורך לצאת. וזה הגדר של יחוד ארעי בין אח ואחותו, שאחד מהם עומד לצאת כל יום ויום, אבל לא באחד שמבקר ומתכונן להיות שם אף לזמן קצר. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ד אות ג׳)

יחוד בין אח ואחות זקנים

ו) מותר לאח ואחות זקנים (חלושים) להתייחד בקביעות כיון שאין חשש שיגיעו לגילוי ערוה. (אגרות משה שם)

יחוד אח ואחותו בבית הוריהם

ז) אח ואחותו שהתירו יחוד רק לפרקים, ודרים ביחד בבית הוריהם שזה נחשב כקביעות, לכאורה לתת הגדרה לזה מתי כן נחשב כקביעות ומתי לא נחשב כקביעות מאד קשה, והכל כפי הכרת כל אחד את בניו ובנותיו, האם מותר להשאיר אותם לבד בביתם אף לפרקים או לא[ב]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״א)

יחוד עם חמותו

ח) אסור להתייחד עם חמותו, וכן אסור לחמיה להתייחד עם כלתו. (אגרות משה שם סימן ס״ג)

גר וגיורת

ט) אב ובתו או ב׳ ילדים שהתגיירו מותרים להתייחד. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה צ״ט)

מועטת משום דשמא ישהה שם כדי שיעור טומאה, אבל מעיקר הדין אין איסור יחוד בפחות מכדי שיעור האיסור.

ב. והנה יש לעיין במה שקיימא לן להקל שאח ואחותו מותרים להתייחד לפרקים האם ההיתר קיימא גם כן בבית הוריהם אפילו שעצם הדירה שם הוא כקביעות, או שאז אין היתר זה. ומרש״י (דף פא:) שכתב על הא דאר״י א״ר אסי מתייחד אדם עם אחותו לפרקים אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית, ולא כתב אבל לא מתייחד כשדר תמיד אצלה בבית דאז היה נמי משמע דקאי על היתר היחוד עם אחותו לפרקים, דאינו מותר אלא כשאינו רגיל עמה תמיד דכבר יצאה מבית אביה, אבל לא כשדרין יחד בקביעות שאז אסור להתייחד עמה כלל כמו עם שאר כל הנשים, אבל מכיון שרש״י כתב אבל אינו דר תמיד ביחד אצלה בבית משמע דהיתר יחוד לפרקים הוא אף כשדרים יחד ורגילין טובא, וזהו טעם מנהג העולם להקל בזה, אבל בודאי שלא ראוי להשאיר אותם בלילה בשעות

להתייחד עם ילדים מאומצים

י) מותר לאב להתייחד עם בתו המאומצת או לאם להתייחד עם בנה המאומץ, ובלבד שהם עדיין נשואים וחיים, וכגון אב שמאמץ ילדה יכול להתייחד עמה כל עוד שאשתו חיה או שהוא לא גרש אותה[ג]. (אגרות משה שם סימן ס"ד אות ב')

יחוד עם אחות אביו או אחות אמו

יא) מותר להתייחד עם אחות אביו או אחות אמו, ובלבד שלא דרים איתם באופן קבוע, כמו שהחמרנו לגבי דירת קביעות באח ואחות. (אגרות משה שם אות א')

יחוד עם סבתא

יב) מותר לנכד להתייחד עם סבתא שלו, וגם לחבק ולנשק אותה. (מסורת משה חלק ד' עמוד שס"ט)

יחוד לחופת נדה

יג) אם אירע חופת נדה שאסורים להתייחד ומצד שאין רוצים לפרסם ויודעים שיאמרו להם לעשות יחוד בעדים יראו להגיד לאחד ממכיריהם שהיא חופת נדה ויהיה בחדר היחוד מתחילה. (אגרות משה שם סימן פ"ו)

להתייחד עם כלתו בעונת הוסת

יד) חתן וכלה שהתחתנו ועוד לא הספיקו לגמור את המעשה, וכלתו עומדת בעונת הוסת, מותר להם להתייחד, ואפילו חיבוק ונישוק מותר אלא שהמחמיר תע"ב[ד]. (אגרות משה שם, אהלי ישרון פרק א' הערה קט"ו)

חתן שכלתו פירסה נדה לישון באותו קומה בבית מלון

טו) חתן שכלתו פירסה נדה קודם שהספיקו לקיים המצוה, וכעת אסורים ביחוד, יש לדעת שאסור גם לשכור חדרים נפרדים במלון, כיון שיכולים להתייחד ואין אף אחד ששומר עליהם, אמנם בשעת הדחק יש להקל

רבות לפעמים קרובות עד שיתחשב להם כקביעות, ולמעשה קשה לתת דבר קבוע על זה, והכל כפי הענין.

ג. עי' בתוך הספר שהבאנו אריכות גדולה בין שיטות הפוסקים בזה.

ד. וטעמו משום דהיות דהש"ך ביורה דעה (סימן קפ"ד ס"ק כ"ז) כותב שיוצא לדרך אין להחמיר בחיבוק ונישוק וכל שכן בכלה שטבלה סמוך לוסתה, ועוד לא פירסה נדה שהחתן מותר להתייחד עמה, אמנם אין

ולהתירם להיות באותו מלון בקומות אחרות, ובתנאי שירשמו עצמם כסתם איש ואשה ולא כמשפחה אחת[ה]. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה קי״ט)

בעלי תשובה שפירסה נדה

טז) בעלי תשובה שדרו יחד קודם הנישואין וכעת חזרו ונשאו והכלה נדה, כיון שכבר בעלה לבו גס בה ואין צורך להפרישם, אבל כדאי להדגיש חומר האיסור של יחוד. (מסורת משה חלק א׳ עמוד ת״ג)

להכניס נכרי לביתה כשהיא לבדה

יז) אין לאשה להניח להכניס לתוך ביתה כשהיא לבדה נכרי שעובד בשביל לעשות תיקון בבית וכדומה. (מסורת משה שם)

אם אומרים ביחוד יהרוג ואל יעבור

יח) נראה אין דין יהרוג ואל יעבור באיסור יחוד[ו]. (שיעור הלכה להגר״ש פעלדר הל׳ יחוד)

להתיר בלילה שאז יצרו תקפו טובא.

ה. ונראה שכך היה מורה בשעת הדחק, כי היה נראה שגם היה מורה שלכתחילה יש להביא שומר לשם, וכנראה דוקא אם אפשר בלי קושי גדול. וכך הביאו בשם מרן זצ״ל בספר שו״ת יד דודי חלק אבן העזר (הערה טו), אולם בנו הגר״ד פיינשטיין זצ״ל פסק שם שחתן וכלה נמצאים לבד בבית מלון בחדרים נפרדים כשחל חופת נדה לכלה, אין חשש יחוד ומותר לישן שם בחדרים נפרדים.

וראה עוד בספר מסורת משה חלק ד׳ (עמוד שע״א) שפסק שם במקרה שעשו רק הוראה לבד, ופירסה נדה אח״כ שמותרים להתייחד אחד עם השני.

ו. כך נראה הוראת מרן זצ״ל, בספר שיעורי הלכה כתב כן שמעתי מהג״ר שלמה מילר שליט״א, דהוה עובדא באחד שאשתו היתה חולה מסוכנת והיתה צריכה עוזרת לסייעה כל הכ״ד שעות מעל״ע, ונשאל הגר״מ פיינשטיין זצ״ל אם יש בזה משום איסור יחוד, ואמר דהיתר דאשתו משמרתו אכן ליכא בכה״ג דאשתו חולה ואינה יכולה לקום ממטתה, אבל כיון שהוא מצב של פיקו״נ מותר ע״כ, הרי דנקט דליכא באיסור יחוד דין יהרג ואל יעבור. ויש להעיר דלכאורה אף דמשום פיקו״נ צריכה עוזרת כל המעל״ע, אבל בעלה יכול לצאת מן הבית ולדור במקום אחר, וצ״ל דכיון שהיא חולה מסוכנת יש לחוש שמא תטרף דעתה אם יצא בעלה לדור במק״א [וכמו שמצינו בכמה דוכתי דחיישינן בכגון זה בחולה] וגם בזה יש בו משום פיקו״נ, ועוד דכיון דמסוכנת היא, הרי בכל רגע יוכל להתעורר מצב של פיקו״נ שצריך הכרעת הבעל, ולכן הוכרח לדור שם בבית.

סעיף ג

היתר אשתו משמרתו כשהיא סומא או חולה או יושנת

יט) מותר לאיש להתייחד עם אשה כשאשתו עמו, אפילו אם היא סומא או שיושנת, או אפילו אם היא נכה וקשה לה להסתובב בבית לבד גם מועיל לשמור עליו מאיסור יחוד. (אהלי ישרון הוספות הערה ב׳)

היתר יחוד כשאשתו בעיר

כ) אסור לאיש להתייחד עם אשה אחרת כשאין אשתו עמו לשמרו, אא״כ אשתו נמצאת קרוב למקום היחוד ועלולה להגיע בעוד זמן מועט, כיון שגם כשאשתו במקום קרוב וחוזרת בשעה מועטת מיקרי אשתו עמו[ז]. (שו״ת אגרות משה חלק אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות ו׳, ובאהלי ישרון פרק א׳ הערה נ״ט)

יחוד עם בתו ואשה אחרת

כא) קיימא לן להקל ביחוד עם אשה אחרת כשבתו עמו, אע״פ שיש מחמירים בזה[ח]. (אגרות משה אבן העזר חלק ב׳ סימן ט״ו)

ז. והנה בשו״ע (סימן כ״ב סעיף ג׳) כתב בהדיא שאשתו משמרתו מאיסור יחוד דוקא כשהיא נמצאת עמו ולא סגי במה שהיא בעיר, והרי זה גם כן מוכח מלשונו בסעיף ח׳ לענין בעלה בעיר שכתב דאשה שבעלה בעיר אין חוששין להתייחד עמה, וגם מסיק הטעם משום דאימת בעלה עליה, ואילו באשתו בסעיף ג׳ אם היתה אשתו עמו הרי זה מותר להתייחד, ומסיק שם הטעם משום דאשתו משמרתו, ולא שייך שמירה אא״כ עמו ממש ונמצאת שם. וכן מוכח מסעיף ה׳ שכתב השו״ע דלא תתייחד אשה א׳ אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהן שם, וכן נראה גם כן דדוקא כשנמצאת שם ממש.

ח. והנה הפתחי תשובה (ס״ק ב׳) הביא משו״ת זכר לאברהם שאסור לאיש להתייחד עם אשה אחרת כשבתו עמו, וטעמו משום דהבת לא תשמור עליו. ותמוה הדבר דהרי השו״ע בסעיף ה׳ כתב שאסור לאשה להתייחד אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהן שם והא האשה של אחד מהן לא תשמור את האנשים אחרים ומ״מ מותר מטעם שכתב הבית שמואל שם (ס״ק ח׳) דכיון דאשה זו לא תזנה בושה השניה גם כן לזנות, אם כן גם בבתו ועוד אשה כיון שבתו לא תזנה גם השניה לא תזנה. וכן הוא מבואר מדברי רש״י בקידושין דף פ: לגבי יחוד עם שני נשים שיש בזה איסור כיון שדעתן קלות הן ושתיהן נוחות להתפתות. ומבואר דאם אחת מהן מתביישת אין לחוש ליחוד ומותר. ועי׳ שם שהביא צדדים ומקורות להחמיר, ומ״מ לדינא הוכיח דלהלכה מסתבר להתיר וכמו שנוהגין להקל.

אם ראוי להתחתן עם אשה בזיווג שני שיש לה בת

כב) אין שום חשש משום איסור יחוד לאיש להתחתן עם אשה בזיווג שני וכדומה כשיש לה בת מהנישואים הראשונים שלה[ט]. (שו"ת אגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ע"א ד"ה ובדבר)

סעיף ה

מאיזה זמן בלילה יש איסור יחוד

כג) משעה תשע ואולי קצת יותר בלילה יש איסור יחוד. כלומר משעה תשע לא מועיל ההיתר דפתח פתוח לרשות הרבים[י]. (שו"ת י"ד משה עמוד ע"ז)

יחוד אשה עם שני אנשים ביום

כד) מותר לאשה להתייחד עם שני אנשים או יותר במשך היום, ועם שלשה אנשים או יותר במשך שעות הלילה. (אגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ס"ה אות ט"ו).

איש להתייחד עם הרבה נשים

כה) נחלקו גדולי הראשונים אם מותר לאיש להתייחד עם שתי נשים או יותר, רש"י וכן מובא ברמ"א סובר שכשיש ג' נשים מותר לאיש אחד להתייחד עמם. רמב"ם וכך מביא השו"ע סובר שאפילו ג' נשים לא מעלה ומוריד ליחוד עם איש אחד, ולהלכה קיימא לן להחמיר כדעת הרמב"ם. (אגרות משה שם אות י"ד)

ט. והנה כתב שם בתשובה וז"ל ובדבר אם רשאי ליקח אשה שיש לה בת מדין יחוד, הנה מעשים בכל יום שלוקחין בזיווג שני אשה שיש לה בת דהא ברוב הזמן אשתו עמו שלא שייך יחוד אף כשאירע לפעמים ביום כשהולכת אשתו לזמן קצר, ורק יצטרך ליזהר שלא תלך לזמן רב שאם אפשר שתבוא בכל עת ליכא איסור, ובלילה כשתצטרך לילך לאיזה בית תלך גם בתה עמה.

י. ובספר שם ציין לספר דבר הלכה (סימן ג' ס"ק ו') שכתב בשם החזון איש שעד שעה עשר רגילים בני אדם ללכת ברחוב, וכשהפתח פתוח לרשות הרבים מותר, ובאמת קשה לתת זמן מסויים לכל זה דהכל תלוי לפי המקום והזמן, ובאותם שנים ששאלו שאלה זו להגר"מ פיינשטיין זצ"ל השואל גר אז בניו יורק, ובשעה תשע היה הזמן בערך שכלתה רגל מן השוק, דאז לא היו הרבה אנשים כמו היום, והחנויות לא היו פתוחות כל כך מאוחר כמו היום, גם היה מסוכן יותר מהיום, ומסתבר שלתקופתנו היה הגרמ"פ זצ"ל מסכים שזה מאוחר יותר.

להתייחד בלילה עם ג׳ נשים

כו) אף שלכתחילה מן הראוי שאיש לא יתייחד בלילה עם פחות מד׳ נשים, אמנם במקום שזה בלתי אפשרי כגון שעת הדחק אפשר להתייחד עם ג׳ נשים בלילה אפילו אם מקצת מהם ישנים[יא]. (אגרות משה שם אות כ׳, ספר אהלי ישרון פרק א׳ הערה כ״א)

גדר פרוץ לענין איסור יחוד

כז) ״פרוצים״ לענין איסור יחוד אין הכוונה לאנשים עבריינים באיסור זנות, אלא אף לכשרים שמעולם לא עברו על שום איסור אבל אין הם בטוחים בנפשם שיעמדו כנגד כפיית היצר, ולכן כשאין אומרים ברי בנפשם שלא יזנו אף כשידע חבירו, הם בגדר פרוצים[יב]. (אגרות משה שם סימן ס״ה אות י״ז)

נסיעה במונית בלילה

כח) אשה שצריכה לנסוע בלילה עם מונית לצורך מצוה, מסתבר שיש לאסור היחוד מכיון שזה בשעות הערב שקשה לראות, לכן אף במקום שאין לחוש לביאה ממש, מ״מ יש לחוש לשאר התקרבות וע״כ צריך הבעל ליסע אתה, אפילו בנהג יהודי וכ״ש בנכרי. ואם אי אפשר לבעל ליסע מסיבת אונס, אין לאסור לה ליסע, כיון שהנהג עסוק במלאכתו ולא מרע אומנתו, כיון שאיסור

יא. והנה בסוף מסכת קידושין רש״י ועוד כמה ראשונים התירו ביחוד איש אחד עם שלשה נשים, ויש לעיין אם סברת המתירין הנ״ל הוא כעין ההיתר שמותר להתייחד עם שני אנשים שהוא ביום ולא בלילה, ונצרך בלילה דוקא ארבע נשים שמא תישן א׳ מהם, שהרי מגמ׳ ופוסקים אין להביא ראיה, אבל מסברא אין למילף ג׳ נשים משני אנשים, דהא בג׳ נשים ותישן א׳ מהם, הרי יצטרך לבעול השתים שהוא משך זמן מרובה יותר מזמן שתי ביאות והביא שם ראיות שבמציאות זה לא כ״כ שייך לבעול שני נשים בזמן קצר, ועד שיספיק לבעול את שניהם השלישית כבר תקיץ. ולכן לדינא נראה שאפשר להתייחד עם ג׳ נשים בלילה, אבל מ״מ כיון שאין על זה ראיה ברורה אין לסמוך על זה אלא בשעת הדחק אף להסוברים כשיטת רש״י.

יב. בספר בינה ודעת (פרק כ״ג הערה קי״ט) הביא דברי האגרות משה שם והביא שכן מפורש בתוס׳ מסכת יבמות (דף כה:) ד״ה ואין דמה שכתב בסנהדרין חשוד על העריות כשר לעדות, היינו בחשוד שהוא פרוץ ומתייחד עם העריות, ולא בודאי בא על הערוה, ומבואר דמ״מ מיקרי חשוד.

ולמעשה מה שכתב כאן האגרות משה בגדר של פרוץ הוי קצת חידוש, ועוד מצאנו בשאר דברי פוסקי זמנינו שלא הגדירו כן, עי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ה׳ (סימן ר״ב אות א׳), ובספר תורת היחוד (פרק ג׳ הערה ד׳) בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל, ובספר שער היחוד (עמוד ק״י).

יחוד ממש ליכא בנוסע בדרך שעוברים שם רבים, ויכולים לסמוך על זה בשעת הדחק ובטבילת מצוה. (נועם חלק י״ט עמוד ש״ג)

נסיעה עם אשה במכונית

כט) כשנוסעים בכביש בין עירוני לבד עם נהג הרי זה שאלה חמורה של יחוד, ואין להתיר לנסוע בכה״ג אפילו עם נהג גוי, אא״כ הוא שעת הדחק[יג]. (אגרות משה יור״ד חלק ב׳ סימן פ״ב, אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות ג׳)

נסיעה מבאסטאן לניו יורק בלילה ברכב

ל) לנסוע מבאסטאן לניו יורק בלילה ברכב מותר רק שהוא צריך לנסוע על כביש הרגיל כל הזמן. (ספר דברי חכמים עמוד ר״ס)

סעיף ו **יחוד בב׳ חדרים בבית אחד**

לא) אסור להתייחד איש אחד בחדר א׳ ואשה אחת בחדר א׳ בבית אחד אפילו אם כל אחד יכול לנעול את דלתו מבפנים[יד]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״ט)

יחוד בב׳ חדרים ופרוזדור ביניהם

לב) אסור לאיש ואשה לישון בב׳ חדרים נפרדים ופרוזדור ביניהם[טו]. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה ל״ד)

יג. לנסוע ביחד עם אשה במכונית ודאי שלכתחילה אין להתיר אף שעיקר נסיעתם תהא על הדרך הגדולה ששם נוסעים אף בלילה הרבה אנשים במכוניות, אבל אפשר להסב מן הדרך הגדולה לדרך הקטנה, ואף ביום אולי יש לחוש לזה וילכו למקום סתר במקום שיש אילנות לבועלה, וכ״ש בלילה שיש לחוש שיבעלנה במכונית גופה.

ובשעת הדחק כגון להצטרף עם אשה אחרת ברכב או עם נכריות ויש בזה חשש איבה אם היא לא תכנס לתוך המונית וכדומה, כיון שאין חוששין מדינא שמא יטה מן הדרך בכשרין אלא שמא יתקוף יצרו ויעברו במקום שנמצאים, יש להתיר בשעת הדחק. ובשעת הדחק יש לסמוך על רבינו ירוחם. ועי׳ בקובץ תשובות בסוף הספר תשובה מאת הגר״י בעלסקי שליט״א (אות ז׳).

יד. והנה בשני חדרים בבית אחד א׳ פנימי וא׳ חיצוני ואיש אחד נמצא בחדר א׳ והאשה נמצאת בחדר השני, אם מוכרח שהחיצוני צריך להגיע להפנימי אין מקום להסתפק בזה משום שאסור בכל מקום. ואף באופן שיתנו שניהם שישארו בתוך החדר עד שיאור היום, מ״מ יש להחמיר ולאסור מאחר שיכול לבועלה כשגם היא תרצה לזנות דאיסור יחוד אינו על ביאה באונס אלא ביאה ברצון, ולענין ביאה ברצון מה שנועלים אינו מועיל לכלום.

טו. הטעם כתב שם משום דחוששין שמא יצרכו להשתמש בנוחיות או לשום צורך אחר ויצאו מהחדרים.

נשים בפנים ואנשים בחוץ

לג) היו אנשים מבפנים ונשים בחוץ או להיפך, אין איסור יחוד אא״כ פירש איש א׳ לבין הנשים, ובלעדי זה אין חוששין שיפרוש לבין הנשים, אבל בעסקו עם הנשים יש להחמיר[טז]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״ז)

גדר של לבו גס בה

סעיף ז

לד) איש שלבו גס באשה היינו שהוא מרגיש שיש לו קשר או קירבה עמה וכגון בני דודים ואחיניות וכדומה נחשבים שלבו גס בהם, ואם הוא אינו מקורב עם נשים אלו יותר מלשאר נשים לא נחשב כלבו גס בהם. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה ק׳)

היתר בעלה בעיר כשאשתו מתייחדת כל יום עם אותו איש

סעיף ח

לה) כשאשה מתייחדת כל יום באותם שעות עם אותו איש אין מועיל, ההיתר של בעלה בעיר אא״כ בעלה חוזרת הביתה לפעמים במשך זמן זה שאשתו מתייחדת עם אותו האיש. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה ס״ג)

היתר בעלה בעיר כשחבוש בבית אסורים

לו) אם בעל חבוש בבית האסורין וברור לה שלא יניחוהו לצאת איזה זמן יש איסור יחוד להתייחד עם אשתו אף אם הוא בעיר, כיון שהיא לא מפחדת מבעלה שמא יבוא[יז]. (אגרות משה שם סימן ס״ה אות ז׳)

בעלה בעיר במדינת ניו יארק

לז) בעלה בעיר מועיל להתיר יחוד אפילו אם הא עובד בקצה השני של העיר אבל הוא קובע לעצמו את השעות שלו בעבודה כגון שהוא בעל חנות וכדומה. אמנם אם הוא עובד בשביל מישהו אחר ויש לו זמנים קבועים

טז. כן נפסק בשו״ע (סעיף ו׳) כדעת הרמב״ם שאם היו אנשים בחוץ ונשים מבפנים או להיפך אין חוששין שמא יפרוש איש בין הנשים או אשה בין האנשים, ורק אם פירש איש מהם אסורים משום יחוד. ואם פירשה אשה א׳ בין האנשים תלוי במח׳ רמב״ם ורא״ש וכמו שנפסק להלכה בסעיף ה׳ דלפי דעת שו״ע יש להחמיר, ואילו הרמ״א מיקל. ולדינא נראה להורות כדעת הטור ושו״ע ורק באיש שעסקו עם הנשים יש להחמיר כדעת רש״י שיש איסור יחוד אף כשיהיו אנשים לחודייהו ונשים לחודייהו.

יז. והנה רש״י במסכת קידושין (דף פא.) ד״ה בעלה בעיר הביא הטעם להקל משום דמסתפי מבעל השתא אתי, שזה לא שייך כשחבוש בבית האסורין. ולפי זה כתב החכמת אדם (כלל קכ״ו בינת אדם סימן י״ז) לאסור אף כשאשתו הולכת לבית אחר ומתייחדת שם אף שבעלה בעיר כיון שהוא לא יגיע לשם אסור לה להתייחד שם, וכ״ש

שהוא צריך להיות שם ואי אפשר לצאת משם מתי שהוא רוצה, לא נחשב כבעלה בעיר לענין יחוד[יח]. (שם)

בעלה בעיר והיא מתייחדת בבית אחר

לח) אע"פ שבעלה בעיר גורם פחד שהוא יכול להגיע לביתו כל רגע, אבל אם אשתו מתייחדת בבית של אחר או במשרד וכדומה או שאר מקום שבעלה לא יכול למצוא אותה הרי היא אסורה ביחוד אפילו שבעלה בעיר[יט]. (אגרות משה שם סימן ס"ה אות כ"א)

בעלה בעיר ונתן לה רשות ללכת לבית אחר

לט) נחלקו גדולי האחרונים אם בעלה נתן לה רשות ללכת לבית אחר האם עדיין יש כאן ההיתר של בעלה בעיר. ולדינא יש להחמיר בזה כדעת המחמירים, אבל בשעת הדחק אין לאסור[כ]. (שם)

לדבריו שאסור בבעל שחבוש בבית האסורין.

יח. לפי טעמא דרש"י, ולפי הבינת אדם שם יצא לדינא כשיודעת שבעלה נמצא בקצה של העיר שאינו יכול להגיע אליה הרי היא אסורה ביחוד. וה"ה אלו שהולכים לעבוד שמונה שעות ביום והנסיעה ממקום העבודה לחזור הביתה הוא כשעתיים איכא איסור יחוד כשאין דרך לבוא לביתה בתוך היום, אמנם אם הוא עובד פרטי ויכול להגיע מתי שהוא רוצה ליכא איסור יחוד, וזה דבר שנוגע לאינשי לידע זה.

יט. כן דעת החכמת אדם (כלל קכ"ו דין ו'), וכגון שהלכה לבית שאינה רגילה ללכת לשם, אבל אם היא רגילה לילך לשם דכשלא ימצאנה בבית יש לו להבין שהלכה לשם, הרי הוא כיודע המקום שהלכה לשם ואין לאסור, ואולי מובן זה מתוך דבריו שמסיק הטעם שהרי בעלה בעיר אינו יודע היכן היא, דכשתלך למקום שהיא רגילה הוא כיודע היכן היא.

כ. בחכמת אדם שם כתב שכשבעלה נתן רשות לאשתו לדבר עם איש אחד דבר סתר בסגירת הדלת אסור שהרי אין אימת בעלה עליה כיון שנתן לה רשות, והנה יש לעיין בדבריו דהא משמע כשבעלה בעיר אף שאמר לה שישהא שם הרבה זמן נמי ליכא איסור יחוד משום דיש לה לחוש שאף שאמר שישהא שם הרבה שעות אפשר שחזר בו לאיזה צורך וגם בכוונה אמר שלא יגיע עד זמן מה אח"כ אע"פ שבאמת הוא יגיע יותר מוקדם בכדי לבדוק אחריה, ולכן יש לומר גם כאן שיתכן שהוא יגיע וידפוק או יכנס לבית, ולמה לאסור יחוד בכה"ג, ורק אם נתן רשות להתייחד עם איש זר באופן שהוא לא יכול להגיע לשם יש להחמיר. משא"כ אם נתן רשות סתם אין סברא להחמיר אלא אדרבה יש להקל משום דעדיין אימת בעלה עליה. ועוד הא דהחמיר החכמת אדם דוקא כשנתן לה רשות להתייחד במקום שלא ידוע היכן היא נמצאת שיבא לשם שתהא מירתתא, אבל אם הוא יודע היכן היא ששייך להיות שאף אם

בעלה בעיר וסיפר לאשתו שהוא רחוק מהבית

מ) ההיתר של בעלה בעיר היינו אפילו במקרה שהבעל התקשר לאשתו וסיפר לה שהוא נמצא רחוק מהבית אבל עדיין בעיר, והטעם כיון שעדיין אימת בעלה עליה. (מסורת משה חלק ד׳ עמוד שע״א)

גדר פתח פתוח

סעיף ט

מא) מה שהתירו חז״ל יחוד במקום שהפתח פתוח לאו דוקא הוא, אלא אפילו אם הדלת סגורה ולא נעולה, או אפילו אם הוא נעולה ויש צד ששכנים וכדומה ידפקו על הדלת או יצלצלו בפעמון וימתינו לבעל הבית לפתוח הדלת אפשר להתייחד בכה״ג[כא]. (אגרות משה שם סימן ס״ה אות ד׳)[כב]

חלון שפונה לרשות הרבים אם נחשב כפתח פתוח

מב) חלון שפונה לרשות הרבים מותר להתייחד לידו, ובלבד שאנשים יכולים להסתכל בתוך הבית בלי לקחת כסא או סולם כדי לעמוד ולראות בתוך הבית, היות ואינו שכיח לעמוד על איזה דבר להסתכל בפנים. (אגרות משה חלק ד׳ אבן העזר סימן ס״ה אות ב׳, ועי׳ בספר אהלי ישרון פרק א׳ הערה מ״ד)[כג]

הוא נתן לה רשות ללכת לכמה מקומות הרי הוא יבוא לכל המקומות. ואולי מודה החכמת אדם לזה אף שלא פירש כן בהדיא. ולדינא כיון שהחכמת אדם החמיר בזה יש לחוש לדבריו להחמיר אא״כ הוא מקום בשעת הדחק.

כא. ואף שהדלתות נעולות במפנים משום שמירה, מ״מ כיון שדרך כו״ע דכששומעין מי שנוקף על הדלת או שמצלצל יבוא מי שמבפנים וישאל מי זה, וכששומע שהוא ממכיריו פותח, ולכן אין שם איסור יחוד אפילו שלא הודיעו לו קודם שמגיע, וטעמא דמילתא משום דמירתתי שמא ינקוף מי שהוא על הדלת ויהיה מוכרח לפתוח תיכף. וכל זה היינו דוקא בזמן ששכיח שיבואו אנשים, אבל במקום שלא שכיחי שיבואו אנשים איכא איסור יחוד כשהדלת נעולה, וצריך שיהא פתוח ממש, ואז מותר כיון שמירתתי אף מיחידים.

אמנם עי׳ מה שהבאנו בתוך הספר בדיני פתח פתוח מה שהעירו על זה.

כב. ובספר אהלי ישרון (פרק א׳ הערה ל״ב) הביא בשמו שדוקא בשעת הדחק יכולים להקל על פי זה. והוסיף שם ששמע עוד מהגרמ״פ זצ״ל דבשעת הדחק מותר להתייחד שם גם כשאין מפתח לבני הבית הנמצאים כעת בחוץ היות וכשמישהו ירצה ליכנס מוכרחים לפתוח עבורו, אמנם אין להתיר אף בשעת הדחק אלא ביחוד ארעי ולא למי שגר שם בתמידות שאז העוברים או הגרים בחצר לא יחשדו בהם אף כשלא יפתחו עבורם גם כשדופקים בדלת.

כג. חלון שפונה לרשות הרבים או לחצר שנמצאים שם הרבה אנשים, אם הוא למעלה ממקום שיכולים לראות מבחוץ הנעשה לפנים אסור להתייחד שם אפילו אם אפשר לטפס וליכנס, וטעמא דמילתא משום

פתח פתוח כשמתיחד עם לבו גס בה

מג) מן הראוי להחמיר ואין לסמוך להתייחד אפילו כשפתח פתוח לרשות הרבים עם איש או אשה שלגבו גס בהם[כד]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס׳, וסימן ס״ה אות ט׳)

יחוד עם רופא

מד) מותר להתייחד עם רופא נשים וכדומה אפילו אם הדלת נעולה ובלבד שמישהו אחר נמצא בתוך המשרד. ואם מגיעים לשם בשעות שאין שם אחרים במשרד יש להביא בעל או ילד[כה]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות א׳, ועי׳ באהלי ישרון פרק א׳ הערה י״ג)

דאין דרכן של אנשים ליכנס באופן כזה, וממילא אין כאן מירתת. ואם החלון למטה שיכולין אנשים מבחוץ לראות לפנים, אז אם החלון פונה לרשות הרבים באופן שיכולים לראות קצת חדרים אחרים, או שאפשר להרגיש מהנעשה שם יש להתיר. וכמובן חדרים שאי אפשר לראותם מבחוץ דרך החלון אסור להתייחד שם. ועי׳ בספר דבר הלכה (סימן ג׳ סעיף י׳).

כד. והנה בסימן ס׳ שם נשאל אודות חומר האיסור לבחור ובחורה להסתובב יחד שלא לצורך נישואין, והביא שם דלענין איסור יחוד בזה שהבחור לבו גס בה עם איזה אשה חמור מיחוד עם סתם אשה, וכמ״ש במסכת קידושין דף פא., שיש ללמוד שאסור להתייחד עם אשה שלבו גס בה אפילו כשפתח פתוח לרשות הרבים, וכמ״ש החלקת מחוקק והבית שמואל (ס״ק י״ג), ואע״פ שהט״ז (ס״ק ה׳) חולק על זה, מ״מ ודאי שיש להחמיר כדעת החלקת מחוקק ובית שמואל.

וראה עוד בספר מסורת משה חלק ג׳ (עמוד שט״ו) שהביאו ממרן זצ״ל שפירוש לבו גס בה, אין פירושו שלפעמים מדברים זה עם זה, אלא פירושו שהם כברים טובים, מספרים מעשיות שקורים זה לזה ודברים כאלו.

כה. והנה אשה שצריך לבודקה כשהיא ערומה שאי אפשר אלא על ידי רופא לבד בחדר סגור, ואף כשיש איזה אדם בחדר הא אין הדרך להכנס שמה, ומעשים בכל יום שאף נשי ת״ח ויראי ה׳ מתייחדות עם הרופא במשרדו וגם היא עצמה בלא בעלה הולכת להרופא, הנה ההיתר שנתפשט הוא משום שהרופא אף אם הוא נכרי הרי הוא טרוד במלאכתו לסלק בעצמו תאותו, ואף כשכלה מלאכתו שהוצרך להתעסק בה אם הוא בזמן שקבע שיבואו אליו החולים הרי לא יוכל לשהות עמה עוד זמן מפני אלו שמחכים בחוץ, ואף אם לא באו לשם החולים עדיין, הרי חושש שיבואו עוד אחרים.

ואף אם היא נשארה האחרונה שם ואין אחרים שמגיעים אח״כ וליכא הטעמים הנ״ל, מ״מ יש לסמוך על האחיות במרפאה שלו שאם תתאחר יותר זמן מהרגיל יראו הרופא שלא יחשדו בו. ואף רופא נכרי יזהר

סעיף י

שומרים שמצילים מאיסור יחוד שהם קרובים

מה) כל בני אנשים ונשים ששומרים על איסור יחוד, אפילו אם האיש שמתייחד קרוב עם האשה ששומרת עליו מועיל לשמירה מאיסור יחוד[כו]. (אגרות משה שם סימן ס"ה אות ח', ועי' באהלי ישרון פרק א' הערה ס"ט)

ב' אחיות אם שומרות זו על זו

מו) ב' אחיות אינן מועילות להיות שומרות זו על זו לענין יחוד. (אגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ס"ד אות ג')

גיל קטנים ששומרים מאיסור יחוד

מז) קטן מגיל שבע עד שלש עשרה וקטנה מגיל שבע עד גיל שתים עשרה ולא יותר מועילים לשמור מאיסור יחוד. (אהלי ישרון פרק א' הערה ע"ז. ועי' אגרות משה או"ח חלק א' סימן כ"ו)

איש ואשה בבית א' כשהורים יושנים

מח) מותר לאיש להתייחד עם אשה בבית שנמצאים בו הוריה אפילו אם ההורים ישנים. (אהלי ישרון פרק א' הערה ע"ט)

להתייחד עם אשה ובת חורגת

מט) מותר לאיש להתייחד עם אשה ובתה החורגת אפילו אם אמה של בתה החורגת התגרשה מאביה, וראה הערה[כז]. (אהלי ישרון פרק א' הערה פ"ד)

מזה כדי שלא יצא עליו שם רע ויתמעט החולות לבא אליו.

ולהתייחד עם הרופא כשאין שם אחות וכדומה הרי היא מוכרחת לקחת עמה אחד מבניה, או עם בעלה, ובמקרה שהלכה לבד אין לאוסרה על בעלה כיון שאין אסורין על היחוד.

כו. והנה מה שמותר להתייחד עם נשים כאמו ובתו ואחותו זהו גורם שהן יחוד עם נשים אחרות, דאף אם יהיה לו עזות לזנות גם כשאיכא שם קרובותיו דגס בהן וידוע דיחפו עליו מפני שהוא גנאי גם עליהן, מ"מ האשה לא תתרצה לזנות עמו כיון שהם לא יזנו אף שאיכא טעם דהקרובות אין להן תאוה אליו. ודמי למה שכתב הבית שמואל (ס"ק ח') דהאשה לא תזנה מפני שבעלה משמרתה הוא ממילא שמירה שכל הנשים דשם לא יזנו מפני הבושה. ומשום בושה הזאת שהקרובות לא יזנו ממילא גם שאר הנשים מתביישות ולא יזנו, ולכן לדינא סומכים על קרובות להיות כשומרים מאיסור יחוד. ואף האיש מאחר ולא מזנה עם כולן, וגם לו יש בושה מכך. ונ"מ לדינא בכל הנ"ל הוי לענין נכרית שהיא אין לה בושה כלל וכמו שנכריות אינן שומרות על בעליהן, ומ"מ ליכא איסור כיון שמ"מ האיש מתבייש.

כז. משום שיש לה שנאה לכל אשה הבאה במקום אמה אף כשקבלה כתובתה ושאר נכסיה.

סעיף יא

גיל איסור יחוד

נ) איש שהוא מעל י״ג שנים אסור לו להתייחד עם ילדה בת שלש שנים. ואם מסופקים אם היא בת שלש שנים מסתבר שאין איסור יחוד[כח]. (אגרות משה שם סימן ס״ה אות י״ב).

יחוד עם קטנה בשעת הדחק

נא) בשעת הדחק יש להקל להתייחד עם ילדה עד בת שבע שנים. (ספר חינוך בהלכה (כהן) עמוד 40)

יחוד עם זקן וחלש

נב) ישנם מקרים שמותר להתייחד עם זקן שאין לו גבורת אנשים ביחוד מדאורייתא. וביחוד דרבנן כגון בפנויה איש זקן וחלש שאינו יכול להתקשות לפי הרגשתו בעצמו, ופירש מאשתו בשביל כך אין לחוש ליחוד, ובכל מקרה כדאי לברר מצבו[כט]. (אגרות משה שם סימן ס״ה אות י׳)

כח. מרן זצ״ל כתב בתשובה שם שלא מסתבר שיהיה איסור בזמן הזה מגיל ג׳, והסיק לדינא שאינו רוצה להורות בזה לא היתר ולא איסור אבל אינו מוחה באלו המקילין.

כט. בזקן חלש שנתבטלו כוחותיו ואינו יכול לבוא לידי קישוי, לכאורה אין לחלק בין יחוד דאורייתא ליחוד דרבנן, מ״מ מצאנו שדוד ובית דינו גזרו על יחוד עם פנויה טהורה שאיסורו מדרבנן, ולכן מסתבר בפשיטות שפנויה טהורה שהיחוד עמה רק מדרבנן מותר להתייחד עם זקן חלש שאינו יכול מצד מציאות להגיע לידי קישוי ולא שייך שיבעול. והוכיח שם שכיון שכל איסור יחוד תלוי בטעם, דהיינו שצריך להיות טעם לחשש עבירה שמא תזנה, מ״מ אם הזקן חלש ונתבטלו ממנו כל כוחותיו היינו צריכים לפסוק להקל, אבל כיון שזה לא ברור ואי אפשר לדעת בודאי אצל זקנים שנתבטל מהם התאוה והרצון וגם איכא מציאות שיתעורר אצלם תאותם פתאום, אין להקל בשופי בכל זקן חלש. ובמסכת קידושין (דף פא:) הביא העובדא של ר״ח בר אשי דכבר עברו כמה שנים דפריש מאשתו מצד זקנתו כדפ׳ רש״י ומוכרחין לומר דלא היה יכול להתקשות ולבעול מצד זקנתו דאל״כ הרי היה מחייב במצות עונה לאשתו ומ״מ הרי חזינן דהיה שייך להתאוות ולהתקשות ולבעול רק שהיה צריך יותר עניני הרהור שיעוררוהו להקשות שיכול לבעול, שלכן בכל זקן וחלש יש להסתפק בזה ואסור ביחוד.

וזקן וחלש שידוע ע״פ הרופאים שהוא מרותק למטה ואינו יכול להתקשות מסתבר שליכא בזה איסור יחוד, וכל זה באיסור יחוד דאורייתא, אבל בפנויה טהורה שאיסור יחוד עמה מדרבנן מותרת להתייחד עם כל זקן חלש שאינו יכול להתקשות לפי הרגשתו בעצמו ופריש מאשתו בשביל זה דדבר רחוק הוא שיתקשה ואין לו לחוש ביחוד דרבנן לזה.

יחוד כשספק אם היא בת ג׳ שנים

נג) בזמנינו קשה להורות להתיר להתייחד עם קטנה שהיא יותר מבת ג׳ שנים, כגון ד׳ ה׳ או שש שנים אע״פ שיש צדדים להקל בזה, ומ״מ מותר להתייחד עם קטנה כשספק אם היא בת ג׳ שנים[ל]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״ב)

ללמוד בנות בגיל שמירה להיות שומרים מאיסור יחוד

נד) אשה לא יכולה ללמד לבנות בגיל שמירה מאיסור יחוד לשמור אליה מאיסור יחוד בקביעות[לא]. (אהלי ישרון פרק ט׳ הערה ק״מ)

לישון בבית אלמנה כשהיא הולכת לבנה

סעיף יז

נה) אף שכתב בשו״ע שת״ח לא ישכון בחצר עם אלמנה, מ״מ כשהאלמנה נעדרת מביתה רשאי הת״ח לדור אפילו בביתה ואפילו לתקופה ממושכת, ואין לחוש בזה משום מראית העין[לב]. (אגרות משה אבן העזר חלק ג׳ סימן י״ט)

לאכול בקביעות בבית אלמנה

נו) אין לאכול בקביעות בבית אלמנה אף באופן שאין חשש יחוד. ובשעת הדחק גדול כשאין לו מקום אחר הראוי לאכול שם, יש להקל אם אינו אוכל משלה או שמשלם לה על אכילתו[לג]. (אגרות משה שם)

ל. והנה בכל איסור יחוד דאורייתא בספיקא אזלינן לחומרא ובדרבנן אזלינן לקולא, ולכן לענין ספק אם קטנה בת ג׳ שנים, לכאורה יש הרבה צדדים להקל בזה, מאחר שמצאנו שהשו״ע בשם הרמב״ם בסעיף י״א החמיר ביחוד איש עם קטנה בת שלש שנים, משום חשש שיעשו זנות, מ״מ בהרבה מקורות בש״ס וראשונים מצאנו שיש כאבים חזקים לקטנה שנבעלה ולא מסתבר לחשוש לכך, ומ״מ אף שיש סברא להקל אפילו ביחוד עם קטנה בת ארבע או חמש או שש שנים, מ״מ אין להורות בזה למעשה מאחר שנפסק להלכה מגיל שלש להחמיר. אבל בספק בקטנה אם היא בת שלש שנים או לא, יש להקל.

לא. וטעמו מובא שם שאין להתיר יחוד על פי שמירת הקטנים אלא באקראי ולא בקביעות שמא יצאו משם לשחק וכדומה, עי׳ בספר דבר הלכה (סימן י״ג סעיף א׳).

לב. וטעמא דמילתא דאין לחוש למראית העין משום דאל״כ אין לדבר סוף, אלא כיון שלא נעשה הדבר בסתר יש לתלות שמסתמא יודעים כל בני העיר שאין האשה בבית אלא הוא לבדו, ואפשר גם שלא אסרו כלל באיסור יחוד משום מראית העין, כיון שיש הרבה דרכים שלא יהיה איסור יחוד ע״כ לא יחשדוהו שמתייחד באיסור.

לג. לכאורה האיסור כאן הוא כמו לשכון בחצר שיש בו אלמנה שאסור, אבל מכיון שאוכל משלו, מותר גם לדעת הראב״ד

לשכור חדר אחד בתוך בית של אלמנה זקנה

נז) ב׳ אנשים שהוצרכו לשכור חדר לישון ולא מצאו חדר פנוי אלא אצל בית של אלמנה זקנה באופן שאין להם דריסת רגל בחלק של הבית שלה, מותרים לשכור את החדר בכה״ג כיון שאיסור היחוד עמה רק מדרבנן, וכגון שפסקה לראות וכבר טבלה פעם אחרונה. אבל אם היא עדיין רואה דם אף שהיא זקנה הוי איסור יחוד דאורייתא ויש לאסור בשנים בספק דאורייתא[לד]. (אגרות משה אבן העזר חלק א׳ סימן ס״א)

סעיף כ **ללמד תינוקות כשאשתו אינה בעיר**

נח) נוהגין להקל לאיש להיות מלמד לתינוקות אף אם אשתו לא נמצאת **בעיר**[לה]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״ג)

המובא בבית שמואל (ס״ק י״ח) ובט״ז (ס״ק י׳), וכתב הט״ז שאף לדעת התוס׳ הוא רק חומרא בעלמא, ולכן נוהגים הרבה ת״ח להקל לאכול אף משלה. אלא שעדיין יש בזה משום הא דאמר ר״ש לענין איסור לחבול בגד אלמנה, שהטעם הוא משום שיצטרך להחזיר לה ויהיה נכנס ויוצא אצלה שחרית וערבית, ואתה משיאה שם רע. וא״כ גם להכנס לביתה לאכול שחרית וערבית יש לחוש לזה. אך כיון שלא נאמר על זה איסור, ואוכל משלו, יש להקל בשעת הדחק גדול כזה כשאין לו מקום אחר שיוכל לאכול שם, עכת״ד.

לד. והנה השאלה שצריכים לדון כאן הוא לפי מה שכתב הרמ״א (סימן כ״ב סעיף ה׳) שאסור לב׳ אנשים להתייחד עם אשה אחת בלילה אלא צריכים לפחות שלשה אנשים, לכן האם יש מקום להקל כאן, והשיב שם שכיון שאיסור יחוד עם השני בחורים הוי איסור דרבנן, וספק דרבנן להקל. ועוד אולי הדין שבדרך שצריך שלשה היינו דוקא באשת איש או פנויה שהיא נדה.

וכאן יש לצרף עוד דבלילה אפשר שחבירו יקיץ אותו ויש להקל בשעת הדחק כזו. אבל אם האלמנה עדיין רואה והוי איסור יחוד מדאורייתא יש להחמיר.

לה. בחלקת מחוקק (ס״ק כ״א) כתב שאסור לאיש ללמד תינוקות כשאין אשתו בעיר, אבל רעק״א בגליון הביא מספר לחם רב שנוהגין להקל אף שאין אשתו עמו בעיר, וכן מובא להקל בפ״ת, וכן מוכח מכח סברא שאי אפשר לבטל תינוקות מלימודם כשאשתו של המלמד עזבה העיר לכמה ימים, או כשאשתו ילדה ולד בבית חולים וכדומה, ואף אם ימצא איש אחר ללמד במקומו, הרי זה לא כ״כ טוב להתינוקות ולכן בודאי שכוונתו להקל אם יש לו אשה אף שאינה בעיר, ותמוה על החלקת מחוקק איך שייך היה להחמיר בזה וצ״ע, ולמעשה יש להקל כדעת רעק״א ועוד.

אם אשה שבעלה בעיר מותרת ללמד קטנים

נט) אשה מותרת ללמד תינוקות כשבעלה בעיר, אמנם רק באופן ארעי כיון שבעלה לא תמיד יהיה בעיר[לו]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות י״ח)

איסור לאשה ללמד קטנים

ס) אסור לאשה ללמד ילדים בין קטנים ובין קטנות, ואף אם הם בגיל שמועילים לשמור עליה מאיסור יחוד גם כן אינו מועיל ללמדם כיון שהם יכולים לצאת מהכיתה לשחק וכדומה, ולכן מותר ללמד דוקא באקראי ולא בקביעות מחשש הנ״ל. (אהלי ישרון פרק א׳ הערה ק״מ)

אשה אם מותרת להיות מורה לנכרים קטנים בבית ספר במדינת ניו יורק וכדומה

סא) אין איסור להנשים להיות מורות בבתי ספר של המדינה עם תינוקות של נכרים שג״כ הם שלא במקום יחוד, כיון שבנשים לא שייך גירוי, וממילא מותרת אשה ללמד תינוקות כשאין איסור יחוד דהוא כשלומדות בבית הספר כנהוג במדינתנו. (אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ סימן ע״ג)

אם מותר לאיש להיות מורה לבנות

סב) כמובן שיש מצוה ללמד בנות, שידעו מה הן צריכות לעשות ובאיזה דרך נכונה לילך, וצריכים לעזור להן להתחזק בדתן. ובנוגע להרהור אם אדם עסוק במלאכתו אין חוששים, ויחוד גם כן אין כאן, אמנם אם האדם מרגיש חולשה בעצמו בעניינים אלו, אסור לו להיות מורה לבנות. אך חבל כי יש צורך גדול לזה, ולכן עליו להתחזק ולגרש את ההרהורים. (שו״ת י״ד משה עמוד ע״ח-ע״ט)

יחוד במעלית

סג) מותר להכנס למעלית שאשה כבר נמצאת שם ואין חשש לאיסור יחוד, אע״פ שהבנין כ״ה קומות לא שייך שיגיע לשיעור יחוד בנסיעה כזו. אמנם אם הוא גס בה טובא או שהיא נכרית או פרוצה אה״נ יש לאסור נסיעה הנ״ל. ולהכנס עם שתי נשים לתוך מעלית אין לחוש כלל כיון שלא יכול לבעול

לו. והנה בחלקת מחוקק שם ובבית שמואל (ס״ק כ״ב) פסקו שאשה שיש לה בעל והוא בעיר מותרת ללמוד עם קטנים, אבל אין לקבל אשה כזו להיות מורה תמידי לכל השנה כיון שבעלה לא יכול להיות בעיר כל השנה. אמנם עי׳ בט״ז יורה דעה (סימן רמ״ה ס״ק ז׳) שכתב שמשמע דלא מהני אם יש לה בעל בעיר אא״כ הוא דר עמה באותו בית. ולכן פסק דאף אם בעלה בעיר אין להקל כיון שיש לחוש שיהיה קירבה בין האבות של הקטנים עם האשה. ולדינא מאחר שהחלקת מחוקק והבית שמואל ראו הט״ז

לשתיהן בזמן קצר כזה, וממילא לא יבעל כלל דמירתתי מהשניה שלא יספיק לבעול אותה[לז]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ה אות כ״ב)

להשכיר ב׳ חדרים בבית אחד לפנויה ואחד לפנוי

סד) מעיקר הדין אין איסור לשכור ב׳ חדרים א׳ לפנוי ואחד לפנויה בבית אחד משום איסור יחוד, אולם יש להרחיק מזה כיון שאפשר שיתקרבו אחד לשני[לח]. (אגרות משה יורה דעה חלק ב׳ סימן ל״ה)

ועוד שהחמירו והתירו יש להתיר כשבעלה בעיר. והוסיף שם דבעלה בעיר היינו במדינה זו מצוי טובא מכוניות ממילא אף דרך רחוקה כשאפשר לבא בחזרה עם מכונית באותו היום הוא לדין בעלה בעיר.

לז. וראה עוד בספר מסורת משה חלק ד׳ (עמוד ש״ע) בענין יחוד עם אשה לזמן קצר במקום שיוכלו להישאר שיעור יחוד.

לח. והנה השואל רצה לטעון שאולי היום שנתרבו הפריצות יש להחמיר בדין יחוד כגון בעל הבית שיש לו להשכיר שני חדרים בביתו שלא ישכיר חדר אחד לפנוי וחדר אחד לפנויה אף כשיודע שאינם איש ואשתו מאחר ועכשיו לא מירתתי דכל המירתת הוא רק מצד הבושה ובעוה״ר בזמנינו לא מתביישין מצד הפרצה הגדולה וליכא שמירה דמירתתא.

ואף שסברא זו נכונה באלו שאינם בני תורה, אבל באלו שהם בני תורה ממילא מתביישים מאיסור ולא שייך לאסור להם יותר מדינא.

ומה שהסיק להחמיר ולא לעשות כן לכתחילה משום דבמשך הזמן יכול להיות שיתקרבו אחד לשני, וכן מבואר מדברי הגמ׳ במסכת קידושין (דף פא.) דאסר יחוד עם אשתו של רב יוסף אף כשבעלה בעיר משום דשושבינתיה הואי גייסא ביה, אבל אין זה דבר ברור שיבוא לידי התקרבות, ולכן אי אפשר לאסור את זה מדינא, ורק שנכון להרחיק מזה.

וכל זה אם השוכרים שואלים, ולכן מי שאינם בני תורה לא ישאלו, ואם יגיעו וישאלו אם מותר לשכור דירה בכה״ג, יש להעמידן בחזקת כשרות על זה ששואלים בכלל. ולענין אם הבעל הבית שואל אם מותר לו לשכור החדרים בכה״ג לכאורה אי אפשר לאסור עליו לשכור אותם כיון שבאופן שהוא משכיר ליכא איסור יחוד. ורק משום שאולי יתקרבו על ידי זה ויתייחדו ולא יתביישו מלעשות איסור. ממילא הדעת נוטה שהוא כלפני דלפני שאינו אסור כמ״ש רש״י במסכת עבודה זרה (דף כ״א) ד״ה אלפני.

הלכות לא ילבש

אם מותר לגברים ללבוש בגדי נשים בהצגות

א) מותר לילדים ללבוש בגדי נשים לצורך הצגה, אבל לגדולים אסור. ואם יש היכר על הבגדים אין למחות ביד המקילין וכדעת הפמ"ג משב"ז או"ח (סימן תרצ"ו ס"ק ד')[א]. (שו"ת י"ד משה עמוד ס"ה)

אם מותר לאיש להשתמש במטריה של אשה

ב) בזמנינו רשאי איש להשתמש במטריה של אשה כיון שאינו מלבוש וגם אינו עשוי ליופי. (רשומי אהרן חלק א' עמוד מ"ב, ראה עוד בספר מסורת משה חלק ד' עמוד רי"א)

נשים שדרים ליד ערביים אם מותר להם להחזיק כלי נשק

ג) פשוט שבמקומות שקרוב להערביים הרוצחים שאין יראין מהממשלה וכמעשים בכל יום, מותרות הנשים לישא כלי נשק לא רק מהצלה מהריגה ממש אלא אף להנצל מהכאות בעלמא משום שהם נמצאים בתוך מלחמות קטנות כל הזמן ואין חילוק בין גבר לאשה בענין זה. (שו"ת אגרות משה או"ח חלק ד' סימן ע"ה אות ג')

ליטול סמי רפואה כדי לצבוע שערות לבנות

ד) מי שנהיו לו שערות לבנות בגיל צעיר ורוצה לקחת סמי רפואה שמחזירים שערות לבנות לצבע הקודם, אסור לעשות כן משום לא ילבש שמלת אשה, אע"פ שהצביעה מתחילה רק אחרי נטילת הסמים[ב]. (אגרות משה יורה דעה חלק א' סימן פ"ב)

א. כתב הפמ"ג שם שנראה שאם כל המלבושים של איש ורק מלבוש אחד של אשה, וניכרין הם גם להרבה דעות ביורה דעה (סימן קפ"ב) אין איסור תורה בכה"ג, ואין למחות בפורים. וכן מובא דבריו במשנה ברורה. ונראה שה"ה בהצגות ולזה התכוון הגר"מ זצ"ל.

ב. והנה יש לחקור אם האיסור דלא ילבש הוא על עצם המעשה שלובש ומתקשט בהמלבושים וקשוטים שעושות הנשים. או שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים. דאם נימא שהוא על עצם המעשה אין לאסור, בין אם הנשים נוטלים סמי רפואה הנ"ל ובין אם רק צובעים שערותיהם, כיון דלקיחת סמי הרפואה אין בזה מעשה נשים דוקא, משום דאין חילוק בין זה לשאר רפואות ואין היכר שרפואה זו דוקא של נשים. אבל אם נימא שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים יש לאסור אף אם הנשים אין עושות כלל באופן זה כיון דעכ"פ יהיה מאיזה אופן שהוא הרי שינה

בחור עם שערות לבנות ומתבייש מזה

ה) כשיש לבחור שערות לבנות באופן שמתבייש מזה, או שרואה בכך מניעה בשידוכים רשאי בכה"ג לצבוע שערותיו[ג]. (רשומי אהרן שם)

חינוך ללא ילבש

ו) קטנים וקטנות כל זמן שצריכים לאמם לא שייך חינוך לאיסור לא ילבש, ורק כשהקטנים והקטנות מרגישים בבושה ללבוש בגדים של מין השני אז חייבים לחנך אותם מאיסור דלא ילבש[ד]. (אגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ס"ב אות ד')

בגדי פנימים

ז) אין איסור לא ילבש בבגדי פנימים שלא נראים בחוץ, כגון גופיה וגרביים וכדומה. [שמעתי מהגר"ש פירסט שליט"א]

להסיר שיער שגדל על גבי אוזן

ח) מותר לחתוך שערות שגדלו באוזן במספרים.

לקצר שערות לבנות מתוך השחורות

ט) אסור לקצר שערות לבנות מתוך השחורות אע"פ שלא חותך את כל השער. (מסורת משה חלק ג' עמוד רט"ז)

שערותיו מלבנות לשחורות שהוא מעשה נשים שאסור. ובעצם הוכיח שם כצד השני שהאיסור הוי התוצאה ולא המעשה ולכן אסור לקחת אפילו סמי רפואה שמחזיר את צבע השערות לשחורות וכו'.

ג. עי' בספר מסורת משה יורה דעה (אות פ"ה).

ד. לענין חיוב חינוך לתינוקות בלאו דלא ילבש, כשהתינוקות עדיין צריכים לאמם, אין שום חיוב חינוך ללא ילבש, ומה שהאמהות מלבישות אותם בבגדי בנות ובנים נפרדים אינו אלא משום סימנא בעלמא ולא משום צניעות או חיוב או מנהג. ורק מזמן שהנשים מתחילות להלביש בקפידא לתינוק בגדים אחרים ולתינוקות בגדים אחרים אולי שייך ממילא להתחשב גם במנהגא לצניעות. ולמעשה הכל תלוי בהבנת התינוק, ולכן אם הם מתביישים מזה שלובשים בגדים של מין השני, אז שייך לחנכו באיסור דלא ילבש, עכ"ד.

תשובות חדשות

בהלכות ברכות

מחכמי ורבני
כולל להוראה ירושלים

הגאון רבי אברהם בנדיקט זצ"ל
ראש ישיבת חתם סופר -מח"ס באר אברהם באר מועדים ושא"ס
בתוספת דברים מבנו רבי אליהו בנדיקט
ר"מ בישיבת זכרון מאיר
כולל להוראה ירושלים

ברכת הזימון

בשו"ע או"ח סי' קפ"ג ס"ז כתב: "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות ועיין בהמשך דברי הרמ"א. וביאור הדברים מ"ב סקכ"ז. ובסקכ"ח כתב כל ברכה וברכה ועכ"פ יזהרו לומר עמו בלחש ברכה ראשונה דאל"ה להרבה פוסקים לא מקרי זימון כלל וכדלקמן בסימן רי"ש [אחרונים] ולפי"ז מה שנוהגים הרבה אנשים שאחר שאמרו ברוך שאכלנו וכו' כל אחד ואחד מברך בקול רם בפ"ע שלא כדין הם עושין אלא המברך צריך לברך ברכה ראשונה עכ"פ בקול רם כדי שישמעו המסובין והם יאמרו בלחש עמו מלה במלה וכו'. ועיין במ"א שהוא מצדד להורות כהתשב"ץ שס"ל דעד הזן את הכל צריכין לשתוק ולשמוע ולכוין לצאת מן המברך [ומשם ואילך יברכו בעצמן בלחש עם המברך] דעד שם היא ברכת הזימון אבל אין אנו נוהגין כן.

וברור עכ"פ מדבריו שברכת הזימון כוללת את ברכת הזן של ברכת המזון עד הזן את הכל ושזה להרבה פוסקים ובלאו הכי שישמעו מפי המזמן את כל ברכה ראשונה ויאמרו עמו המסובין בלחש לא מקרי זימון כלל.

ומקור הדברים בגמ' ברכות דף מ"ו. "עד היכן ברכת הזימון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן". ונחלקו הפוסקים הלכה כמאן, הב"י מביא דעת הרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב נחמן, והוסיף שכיון ששניהם מסכימין לדעת אחת הכי נקטינן. ועל פי זה פסק בשו"ע בסי' ר' ס"ב ששנים שרצו לזמן השלישי מפסיק בעל כרחו לזמן עמם ועונה עמהם ברכת זימון ואינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וכו'. אבל הרמ"א שם כתב: "וי"א שצריך להפסיק עד שיאמר הזן את הכל וכן נוהגין (הרא"ש ותוס' והר"י בשם בה"ג והטור), וטעמם של הני פוסקים כמו שכתב הב"י שפסקו כרב ששת משום שהלכתא כרב ששת באיסורי, ולאלה הפוסקים התכוין המ"ב שכתב שאם לא שמעו המסובין לפחות ברכה ראשונה מהמזמן ואמרו עמו בלחש למנהגינו לא יצאו ידי חובת זימון מפני שהרמ"א שהלכה כמותו לדידן, הכריע כהפוסקים שברכת הזימון כוללת את ברכת הזן.

וכן על פי פסק זה כתב המ"ב בסי' קצ"ג שאם רבים המסובים ואינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך, ואינם רשאים ליחלק לחבורות של עשרה מפני

שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהם, יכולים ליחלק לחבורות של ג׳ ג׳ ולברך בנחת כדי שלא ישמע בעל הבית וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך. וכתב המ״ב סקי״ז אבל אם היו יכולין לשמוע ברכת זימון לא היו רשאין ליחלק, והאחרונים חולקים על זה משום דנהי דקי״ל בסי׳ קפ״ג דהאידנא מברכין כ״א מהמסובין כל ברכת המזון בלחש מ״מ צריכין לשמוע היטב גם לדברי המברך ולומר עמו בלחש כל מלה ומלה ולענות אמן על כל ברכה וברכה ועכ״פ עד הזן את הכל בודאי צריכים להאזין גם לדברי המברך דעד שם הוא ברכת הזימון כדלקמן בסי׳ ריש בהג״ה, וא״כ אף אם יכולין לשמוע ברכת זימון מפי המברך כל שאין יכולין לשמוע מלה במלה מפי המברך עד הזן את הכל מוטב להן ליחלק ג׳ ג׳ ולברך בלא שם ממה שלא יצאו כלל ידי חובת זימון מדינא.

מכל הלין נראה ברור קביעת המ״ב על פי הפוסקים שברכת הזימון כוללת את ברכת הזן של ברכת המזון עד הזן את הכל.

והקשה החזו״א בסי׳ ל״א סק״ב דברי המ״ב אהדדי, שכאן כתב שברכת הזימון נמשכת עד סוף ברכת הזן גם אם רבים המסובים וגם אם יתחלקו לעשרה עשרה יצטרכו לשמוע מהמזמן בקול רם עד סוף ברכת הזן, ואילו בסי׳ ר׳ סק״ט כתב, שכשם שאחד מפסיק לשנים להצטרף לזימון ה״ה שלשה או ארבעה צריכין להפסיק מסעודתם להשלים לעשרה ולברך בשם, אך דבזה לכו״ע אין צריכין להפסיק רק עד ברוך אלקינו שאכלנו וכו׳ ולא יותר, הרי שבעשרה הדין משתנה וברכת הזימון היא רק עד ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ולא עד הזן את הכל וכמו שכתב הטור בס״ס ר׳.

והנה הטור הביא בשם אחיו ה״ר יחיאל ששאל את הרא״ש לפר״י שהיחיד המפסיק לשנים מתחיל אח״כ כשהשלים סעודתו מנודה לך (שברכת הזן שהיא מברכת הזימון כבר יצא עם השלשה) א״כ שלשה שהפסיקו לז׳ אם יזמנו הם (אחר שהשלשה ישלימו סעודתן שכיון שחוזרין לברכת הארץ תו ליכא זימון) והשיב הרא״ש יחזרו לראש כדין זימון נברך שאכלנו משלו כי לא נצטרפו אלא לאלקינו ומיד כשאומר נברך לאלקינו היו הג׳ רשאין לאכול לכך יחזרו לראש, אבל אחד המפסיק לשנים צריך להמתין עד סוף ברכת הזן לכן נפטר מברכה ראשונה לר״י, ואני כבר כתבתי שחוזר לראש ברכת הזן (גם באחד המפסיק לשנים) ומ״מ למדנו מדבריו לענין ג׳ שמפסיקין לז׳ שאין צריכין להפסיק אלא עד שיאמר נברך אלקינו.

והב״י הביא שני טעמים לדברי הרא״ש שבשלשה שנצטרפו לשבעה חוזרין אח״כ לראש ברכת הזן ולא לנודה לך, וכן שאין השלשה המצטרפין צריכים להפסיק רק עד נברך אלקינו. א. משום דשלשה כיון שחייבים בזימון נמצא שאינם מצטרפים עם הז׳ אלא להזכרת אלקינו בלבד (ולא לעצם הזימון) משא״כ ביחיד שמצטרף לשנים כיון דלאו בר זימון הוא צריך להצטרף עם השנים בכל מידי דמקרי זימון דהיינו עד סוף ברכת הזן לרב ששת, והיינו שלפי טעם זה מקרי ברכת זימון עד סוף ברכת הזן, לרב ששת. ב. אפילו לפי מה שכתבו התוס׳ והרא״ש דטעמא דרב ששת לאו משום דחשיב ברכת הזן מהזימון, אלא משום

דנברך אינה ברכה, לכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, א"כ גם בשלשה המפסיקין לשבעה יהא צריך להפסיק בסוף הזן כדי שיהא ניכר, איכא למימר דשאני הכא כיון שהוא מזכיר אלקינו חשיב שפיר ברכה, הלכך אין צריך להפסיק יותר.

נמצא שלפי הטעם הראשון -והוא באמת פשטות דברי הטור שכתב "כי לא נצטרפו אלא לאלקינו"- כשעשרה אכלו כאחד ומזמנים בלי צירופים נשאר הדין שברכת הזימון נמשכת עד סוף הזן וצריכים לשמוע את המזמן מלה במלה עד הזן את הכל ולומר עמו בלחש מלה במלה ואין כלל כזה שבעשרה סגי לברך ברכת זימון רק עד נברך לאלקינו. והנה המ"ב מביא במפורש רק את הטעם הראשון שכן כתב בסי' ר' סק"ט : "אך דבזה לכו"ע אין צריכין להפסיק רק עד ברוך אלקינו וכו' ולא יותר ואם אכלו ביחד אח"כ לאחר שהפסיקו יכולין לברך בזימון ולא פרח זימון מינייהו כי לא נצטרפו מעיקרא רק להזכרת השם". נמצא שלפי שיטתו בעשרה שאכלו כאחד וזימנו בלי צירופים, הדר דינא שברכת הזימון שלהם הוא עד הזן את הכל שאין שינוי בעצם ברכת הזימון בין שלשה לעשרה וצריך בשני המקרים שהמזמן יברך בקול עד סוף ברכת הזן, ושפיר פסק המ"ב לשיטתיה ברבים הסועדים אצל בעה"ב שמקפיד אם יזמנו בקול עדיף שיתחלקו לג' ג' ולא יצטרך המזמן להגביה קולו כל כך, מאשר לזמן בעשרה ויגביה קולו עד סוף ברכת הזן וירגיש בעה"ב ויקפיד, ומיושבת קושית החזו"א. ודברי החזו"א נכונים רק לפי הטעם השני המובא בב"י לפי התוס' והרא"ש שברכת הזימון לבד בלא הזכרת השם אינה נחשבת לברכה ולכן העשרה שמזכירין בה אלקינו מיחשב שפיר לברכה בלא התוספת של ברכת הזן, אבל כבר הוכחנו מדברי המ"ב שלא מבאר טעם זה אלא את הטעם הראשון שמוכח גם בדברי הטור, והמ"ב קאי בשיטת הטור כמו שגם רמז החזו"א עצמו.

והנפקא מינה היוצאת ממחלוקת זו להלכה בזימון רגיל בלא צירופים, שלדעת המ"ב בין בזימון של שלשה בין בזימון של עשרה, יש למזמן לברך בקול מתחילת הזימון עד סוף הזן את הכל והשומעים צריכים לדקדק לשמוע ממנו מלה במלה ולומר עמו בלחש, ולפי הרמ"א לסיים קודם למזמן ולענות על ברכתו אמן. ולפי החזו"א בזימון בשלשה אמנם כן, אבל בזימון בעשרה די שהמזמן יאמר בקול עד ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו והמסובין ישמעו ויענו על ברכתו כנהוג.

ועדיין יש לבאר מדוע מביא המ"ב רק את הטעם הראשון המובא בב"י שלרב ששת ברכת הזימון נמשכת עד סוף ברכת הזן, ולא הביא את הטעם השני שכתב הב"י מהתוס' והרא"ש שסברי דאפילו לרב ששת ברכת הזימון היא רק עד נברך לאלקינו.

ונראה ביאור הדברים שהב"י עצמו העיר שמהטור משמע כדעה הראשונה שלרב ששת ברכת הזימון נמשכת עד סוף ברכת הזן כדמשמע פשטיה דברי רב ששת, והוא שהטור בתחילת דבריו בסימן ר' כתב: "דרך ארץ הוא שיהיה אחד מפסיק סעודתו לשנים עד שיזמנו עד הזן דהיינו ברכת הזימון", והעיר הב"י (בד"ה ומתוך וכן העיר הפרישה בסק"א) שהטור לא היה צריך לכתוב זאת "דהיינו ברכת הזימון"

שזה רק לדעת רש״י. ותירצו שהטור הביא זאת רק לדעת רש״י, אך ליה סבירא ליה כהתוס׳ והרא״ש שהקשו על רש״י, הרי קיימ״ל כר׳ ששת ובכל-זאת נוהגין שהיחיד מברך כל ברכת המזון מתחילת הזן [ועוד קושיות], ופירשו הסוגיא עד היכן ברכת הזימון רק לענין יחיד המפסיק לענות לב׳ עד כמה צריך להפסיק.

אמנם הט״ז (סק״ג) כשמביא את דברי הגמ׳ עד היכן ברכת הזימון פירש מימרא זו: ״דתרי גוני זימון הווין האחד במה שצריך דוקא ג׳ ואין היחיד אומר אותה כלל והיינו נברך. והב׳ כשיש זימון אין אחד רשאי להפרד עד שיגמר גם אותה והיינו ברכת הזן ואם אין זימון עכ״פ היחיד אומר אותה, ובזה פליגי דר״נ ס״ל דלא מקרי זימון אלא הדרך הא׳ דאין היחיד יכול לומר וזה פסק השו״ע, והי״א דמביא הרמ״א הוא דעת רב ששת דיש גם הזימון הב׳ והיינו בברכת הזן והוא בכלל זה וכו׳ ובמה שכתבתי מתורץ מה שהקשה ב״י על הטור״. וכוונתו שכדי לתרץ הקושיה שהקשו התוס׳ והרא״ש על רש״י שסבירא ליה אליבא דרב ששת שברכת הזימון עד סוף ברכת הזן אין היחיד אומרה, ולכן חלקו וסברו שברכת הזימון אינה רק עד נברך לאלקינו וברכת הזן איננה מברכת הזימון אלא מברכת המזון גרידא גם אליבא דרב ששת, והט״ז סובר שדעת הטור אינה כן, אלא שברכת הזן היא גם מברכת הזימון וגם מברכת המזון ולכן כשיחיד מברך, מברך מתחילת ברכת הזן וכשג׳ מברכין בזימון נעשית ברכת הזן חלק מברכת הזימון ואתי שפיר שדברי הטור בתחילתו הינם לא רק לשיטת רש״י, אלא כשיטתיה להלכה. [והב״ח כתב שיש לפרש גם דברי רש״י כן].

וראיתי שבמ״ב מהדורת דרשו הביאו לבאר דברי המ״ב (סי׳ ר׳ סק״ט) מדוע מי שהפסיק כדי להצטרף לזימון יש לו לשמוע עד סוף ברכת הזן בשביל הזימון, אף שאח״כ חוזר ומברך מתחילת ברכת המזון, כב״י בשם התוס׳ והרא״ש שזה רק כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, והוסיפו בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל שיש ב׳ ענינים בברכת הזן גם שהיא נחשבת עיקר ברכת המזון וגם שהיא חלק מהזימון, ולכן בתחילה כששומעה מפי המזמן יוצא ידי חובת זימון בלבד ואח״כ כשמברך לעצמו יוצא ידי ברכת המזון, ולהנ״ל זהו ביאורו של הט״ז בדעת הטור. ובפרט לפי מה שבארנו לעיל שדברי המ״ב שהביא רק טעמו הראשון של הב״י הם בגלל ביאורו של הט״ז שמוכחים דבריו מתוך דברי הב״י וקושיתו, הרי המ״ב מבואר יפה בדברי הט״ז וכדפירש הגרש״ז אויערבך שכיון לדברי הט״ז.

ובדרך זו נראה ליישב קושית הצל״ח:

הגמ׳ בברכות מ״ו. מקשה על מחלוקת רב נחמן ורב ששת הנ״ל לימא כתנאי, דתני חדא ברכת המזון שתים ושלש (לפי תיקון הב״ח) ותניא אידך שלש וארבע מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן (ואז ברכת הזימון וברכה ראשונה דברכת המזון הם ברכה אחת ולפי פירש״י שם יחיד מברך שתים על הארץ ועל המזון ובונה ירושלים ובזימון שלש בתוספת ברכת הזן) ומאן דאמר שלש ארבע קסבר עד נברך (ואז יחיד מברך שלש ברכת הזן ברכת על הארץ ובונה ירושלים ובזימון נוספת ברכת ברכת הזימון) ודוחה הגמ׳ רב

ששת מתרץ לטעמיה דכו"ע עד הזן ומ"ד שתים ושלש שפיר ומ"ד שלש ארבע קסבר הטוב והמטיב דאורייתא (ואז נוספת ליחיד ברכת הטוב והמטיב והוי שלש ובזימון הוי ארבע. והקשה הצל"ח לפי הב"י אליבא דהתוס' והרא"ש שמה שאליבא דרב ששת מפסיק האחד לשנים בברכת הזן הוא לא משום שברכת הזימון כוללת את ברכת הזן אלא מפני שברכת הזימון אינה ברכה רק אמירת נברך וכו' לכן צריך המצטרף לשמוע גם ברכת הזן להכירא שהוא מצטרף לזימון אבל בעשרה שמזכירים בנברך את השם שאומרים נברך לאלקינו הרי נחשבת ברכת הזימון לברכה בפני עצמה ואין המצטרף או המצטרפים לעשרה לשמוע עד סוף ברכת הזן וסגי לשמוע עד נברך לאלקינו, אם כן היה רב ששת יכול לתרץ לשיטתו את הברייתא של שלש וארבע גם לשיטה שברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא, דמ"ד שלש מיירי בזימון של שלשה ואז ברכת הזימון היא יחד עם ברכת הזן ומ"ד ארבע מיירי בזימון בעשרה שאז גם לרב ששת ברכת הזימון עד נברך נחשבת לברכה בפני עצמה והוי יחד ארבע ברכות יעי"ש שנדחק לתרץ וכתב שלפי הסבר תוס' בשלש וארבע אינו מיושב ונשאר בצ"ע.

וכל זה קשה לפי ההסבר השני של הב"י שמבאר אליבא דהתוס' והרא"ש שגם לרב ששת ברכת הזן אינה שייכת לברכת הזימון ורב ששת אמר את דבריו רק באחד שמצטרף ומשום הכירא, אבל לפי ההסבר הראשון הפשוט יותר כדמשמע מדברי הטור וכמו שהסברנו, [וגם מהב"י נראה שפירוש זה היה יותר פשוט לו שאחר הפירוש הראשון כתב "ואפילו לפי מה שכתבו התוס' והרא"ש וכו"] שלפי רב ששת ברכת הזימון כוללת את ברכת הזן וזה בין בזימון בשלשה ובין בזימון בעשרה, לא קשה קושית הצל"ח כלל, והרי לנו עוד סבה מתוך סוגית הגמרא לבאר את רב ששת כפשטות דברי הגמרא עד היכן ברכת הזימון עד הזן ועד בכלל וכן הם פשטות דברי הטור וכן משמע מדברי המ"ב כאשר בארנו לעיל.

והנה הבה"ל בסי' קצ"ד ד"ה אבל כתב שלדעת הרמ"א (סי' ר) שברכת הזימון עד הזן, א"כ כשאין אחד היודע מנברך עד סוף ברכת הזן, אלא אחד יודע נברך והשני יודע ברכת הזן, שלא יזמנו כלל רק יברכו ברכת המזון, כיון שזו ברכה אחת דקיימ"ל כר' ששת וכנ"ל וא"א לחלקה לשתים, ברם החזו"א העיר על דבריו, שכיון שהרבה ראשונים נקטו כר' נחמן שברכת הזימון עד נברך, הרמ"א רק החמיר שהמפסיק לענות לזימון ישמע עד הזן, אך לא לקולא שלא לזמן משום כך, לכן אחד יזמן ואחד יברך ברכת הזן, ואף שהמ"ב הביא שכן מצא בחידושי הרא"ה, אך למעשה גם הרא"ה בסופו פוסק כר' נחמן.

והנה המג"א (קצג סק"ד) הביא מהדרכי משה שכשאין צורך מוטב לשמוע כל ברכת המזון מהמזמן ולענות אמן כמ"ש בסי' נ"ט לגבי ברכות ק"ש, ומקשה עליו מדוע בסי' קצ"ה חזר בו והסכים לב"י שכתב "ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו", אמנם בביאור הגר"א שם הרגיש בזה וכתב "עיין ס' קפג סע"ז, אבל עיקר ברכת בזימון שיהא כולם שומעין כל ברכה"מ כמ"ש בכמה מקומות וז"ש אבל" עכ"ל, היינו שלזה נתכוין הרמ"א בהמשכו "אבל אם ירצו שהמזמן יוציא כולם צריכים שישמעו

כל ברכה״מ, דבלא זה לא יצאו כלל״ שהסיבה שכתב בתחילה שכ״א יברך לעצמו, היא כדאיתא בסי׳ קפג סע״ז מחמת שקשה לכוין לשמוע כל ברכה״מ ולצאת ידי חובה, לכך כתב שו״ע שם עפ״י הרא״ש [בברכות ק״ש] שיאמר כל אחד בלחש עם המברך, ולכך המשיך אבל אם ירצו צריכים לשמוע כל ברכה״מ, כי זוהי הבעיה שלכן כתב שיברכו כל אחד לעצמו, אך לכתחילה אם יכולים לשמוע הכל ישמעו ויצאו מהמברך.

ובפמ״ג (קצ״ה ד) הביא מא״ר בשם שכנה״ג ״שהמנהג לצאת חבורות הרבה בזימון אחד ולברך כל אחד לעצמו, והיינו ברכת הזימון יאמר בקול רם שישמעו כולם״ עכ״ל הפמ״ג. לכאו׳ מנהג זה נובע מהא דסי׳ קצ״ג כשרבים המסובים וכו׳ וזהו מטעמיה דהרא״ש הנ״ל (סי׳ נ״ט) וכדכתב השו״ע בסי׳ קפג סע״ז וט״ז סק״ו שאין אדם יכול לכיון תדיר בשתיקה, אך עכ״פ גם שם כתב שנכון שכ״א יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, וביאר המג״א כדי שיברכו יחדיו ובכך מתקיימת ברכת הזימון.

הרמ״א (קצ״ג סע״ב) כתב ״ומכל מקום אפילו כל מקום שרשאין ליחלק, עדיף טפי לזמן משום דברב עם הדרת מלך (ב״י). והמג״א (סק״ח) הקשה על כך מעובדא דתלמידי דרב (ברכות מב:) דלפי הרמ״א מדוע לא זימנו וכל אחד יברך לעצמו, וצ״ב הלא המג״א כ׳ (לעיל סק״ד) דלא כב״י אלא שזימון הוא שהמזמן מוציא בכל ברכת המזון והם אומרים רק בלחש, אך יש להם לשמוע ולענות אמן כדכתב הדרכי משה והרמ״א בקפ״ג, א״כ מהות הזימון שיזמן ויוציא את כולם, ואדרבה בדורות ראשונים היו יוצאים בכל ברכת המזון מהמזמן ולא ברכו לעצמן כלל, ולכך לא ברכו כ״א לעצמו מספק. [ברם לפי מה שאכתוב בסמוך דלרמ״א שעדיף לזמן אף כשאין חיוב היינו שגם יצאו יד״ח מהמזמן בכל ברכת המזון, הדרא קושיא לדוכתא שאף מספק היה להם לזמן ולצאת יד״ח מהמזמן בכל ברכהמ״ז].

והנה הב״ח בסוף הסימן הוכיח מברייתא דפרק אלו דברים (ברכות נג.) היו יושבים בביהמ״ד והביאו אור לפניהם בש״א כל אחד ואחד מברך לעצמו ובה״א אחד מברך לכולם משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך, ופירשו שם טעמא דב״ש משום ביטול ביהמ״ד, ועם כ״ז לב״ה עדיף ברוב עם הדרת מלך, הכא נמי עדיף ברוב עם מאשר חילוק ברכות שכ״א יברך לעצמו, אמנם הגר״א ציין לרא״ש שם שדוחה ראיה זו דכשיש דרך להסב או לישב על שולחן אחד ולא עושים כן אין כאן קביעות ולא יוצאים ידי חובה, אך בביהמ״ד אין דרך להסב וכיוצ״ב ולכך חשיב קביעות שיוצאים זה מזה.

אך נראה שהרמ״א לשיטתו בסי׳ רי״ג סע״א שרק בפת ויין דחשיבי שייך קביעות, אבל בשאר דברים אין כלל קביעות, א״כ גם גבי אור במוצ״ש ודאי שליכא קביעות ובכ״ז אחד מברך לכולם ואיכא הוכחה משם כדהוכיח הב״ח, אמנם במעדני יו״ט (אות ב) הרגיש בזה שאכתי תקשי ללישנא בתרא דר״י ששאר כל הדברים לא מהניא בהו הסיבה, ותירץ עם חילוק תלמידי ר״י שם ששאני נר שמיד שמביאין אותו נהנין ממנו מיד כולם יחד לפיכך הוי נמי כהסיבה ולכך אחד מוציא את כולם, אך הרמ״א והב״ח לא נקטו סברא זו, ולכך פסקו כב״י

שהביא בשם הריב"א שאף כשאין קביעות וחיוב לזמן, טוב לזמן משום ברוב עם, וכדציין הגר"א על הרמ"א שהוא מב"י הנ"ל ודלא כמג"א שאין כוונת הרמ"א לשיטה זו.

לפ"ז יוצא שאף בברכות שיך להוציא יד"ח אף ללא קביעות, ולדברנו כוונת הרמ"א גבי זימון שאף ללא קביעות טוב לזמן ואף להוציא בברכת המזון כעיקר דין זימון, א"כ י"ל שזוהי שיטת השו"ע גבי פת בסי' קס"ז סעי"ג שאף היכא שלא קבעו שכ"א מברך לעצמו, אם כיוונו לצאת יצאו בדיעבד, והמג"א (סקכ"ח) טוען עליו מהרבה ראשונים שאינו יוצא ללא קביעות, והיינו לשיטתו הכא. והגר"א שם נקט שדעת הרוקח והשו"ע עיקר שבדיעבד יצא ללא קביעות ואף בברכת המזון, וכן בברכת הפירות שאין זימון לפירות יצא בדיעבד, שפיר לשיטתו הכא כרמ"א ששייך זימון אף ללא קביעות וא"כ גם יצאו כולם בברכת המזון מהמזמן, ואף שאיכא ב' הטעמים שפירש תוס' בשנים שאכלו שאינם מוציאים בברכת המזון [ושונה מברכת המוציא], כיון שבאין להפרד או דהוי דאורייתא, כל זה רק שמצווה ליחלק אך יוצאים בדיעבד ולכן גבי זימון עדיף לזמן.

והפמ"ג (א"א ח) כתב דדין זה צ"ע דכל שאין מוציאין זה את זה אין רשאין לזמן, היינו דקשיא ליה על דין הרמ"א איך שייך דין זימון כשאין להם שייכות זה לזה כי לא מוציאין זה לזה, אמנם לדברנו כוונת הרמ"א אדרבה כיון שבזיעבד יוצאים אף ללא קביעות, הכא עדיף לזמן ואף להוציא את כולם בברכת המזון משום ברוב עם הדרת מלך.

חיבור ע"י קיסם למיחוי פת שלמה

שו"ע או"ח סימן קס"ח סעיף א: "היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם וכו' מברך על השלם אפילו הוא פת קיבר והחתיכות פת נקיה וגדולה".

ראיתי דבר חידוש מהסבא מסלבודקא בשם ה"מחזור ויטרי" הלכות בציעת הפת (מובא בספר פנינים משולחן גבוה עה"ת בפרשת תזריע) שאם יש לאדם פרוסה שעבר עליה השבת היא קודמת לברכה משלמה שלא עבר עליה השבת. ומביא ראיה לזה מהילקוט שמעוני בפרשת אמר (תרמ"ג) שכתב בטעם שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה' "משל למלך שנכנס למדינה וגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני מטרונא תחילה, כך אמר הקב"ה לא תקריבו לפני קרבן עד שיעבור עליו השבת שאין שבוע בלא שבת ואין מילה בלא שבת, ומיום השמיני והלאה, כמשפט אדם משפט בהמה, משפט אדם וביום השמיני ימול ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה". ומזה נראה גודל חשיבות דבר שעבר עליו קדושת השבת. [אמנם לא נמצא זאת במחזור ויטרי, אך כך הביא הסבא מסלבודקא, והגם שלא מובא חידוש זה בפוסקים, אבל כדאי לדעת חידוש מעניין זה].

ועל-פי דברי הילקו״ש ביארתי הטעם של מנהג סעודה קטנה של ה״שלום-זכר״ שנהוג לעשות בשבת שלפני המילה ודנים בטעמה של סעודה זו (אבילות על התורה שלמד במעי אמו שנשתכחה ממנו, או על שם שהולד נושע ממעי אמו כמש״כ תוס׳ בב״ק פ׳ מרובה דף פ. ד״ה לבי ישוע הבן) שבשבת הוכשר הבן למילה וא״כ הוא כמו אתחלתא דמילה ושייך לעשות סעודה קלה כמקצת סעודת מילה, וכיוונתי בזה לדברי הט״ז ביור״ד סי׳ רס״ה סקי״ג. ובזה ביארתי ענין של השמחה שעושים בשבת שלפני החתונה הנקרא שבת אויפרוף שהחתן עולה לתורה, שעל פי הילקוט שמעוני הנ״ל אפש״ל שזה שעובר על החתן לפני חתונתו שבת קודש וחלה עליו קדושת שבת -המטרונה- זה כבר ההכשר לחתונתו ואתחלתא דשמחת החתונה. וכן אפש״ל על השמחה המיוחדת שבשבת שבע ברכות שהיא השבת הראשונה שהזוג החדש שכעת נתחבר ביצירה חדשה כנאמר אשר ברא ששון ושמחה ״חתן וכלה״ כלומר שהיא בריאה חדשה וחלה עליהם לראשונה קדושת השבת יש כאן שמחה יתירה יתר על שמחת שבע ברכות הרגילה שבכל ימי המשתה.

בהמשך דברי השו״ע בסעיף ב׳: ״אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם יחברם יחד בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה ודינו כדין שלם ואפילו בשבת יכול לחברם״. וכתב המג״א שדין זה הוא מהרוקח כלומר אע״ג דבשבת בעינן לחם משנה שלם מ״מ זה מקרי שלם. וברוקח סי׳ שכ״ט כתב שמקורו מהגמ׳ בערובין פ׳ חלון דף פ״א. אמר רב חסדא תפרה בקיסם מערבין לו בה, וקאי על דברי רבי יהושע במשנה שם דף פ: שמצריך שלם לככר של עירוב, והקשתה הגמ׳ והא תניא אין מערבין לו בה ותירצה לא קשיא הא דידיע תיפרה והא דלא ידיע תיפרה. וזה מה שכתב המחבר **שלא יהא נראה**.

והחת״ס בתשובה (או״ח מ״ו) כתב שלולא שאמרה הרוקח היה מקום לפקפק דמה שאמרה הגמרא שע״י קיסם אפשר לחברו לעשותו שלם, זה רק לענין עירובין ששם ענין השלם הוא משום איבה, שבאין לידי מחלוקת שאומר אני נותן שלימה ואתה פרוסה (רש״י), אבל בלחם משנה שצריך שלם מצד הדין, אולי לא יועיל חיבור בקיסם. שוב הביא החת״ס מתשובת החכם צבי (קס״ב) שמדתנן במתניתין דעירובין שבעינן **ככר שלם** ורב חסדא אמר שחברו בקיסם נקרא **שלם**, הרי הוא שלם גם ללחם משנה, אע״ג שלא שוו בטעמייהו, והחת״ס מסיים ודפח״ח, כלומר שדברי החכם צבי מצאו חן בעיניו והוריד את טענתו על השוני בטעמים ומעתה סר העמעום מעל דברי הרוקח אחר שהחכם צבי קבל דבריו למרות שינוי הטעמים.

אמנם החת״ס מקשה בצלע״ג מכוון אחר, מתוספתא פ״א דעוקצין שפסקה הרמב״ם להלכה בפ״ו מטומאת אוכלין הי״ב, שכתוב בה: ״קליעה של שום שנפל משקין על אחד מהם הוא טמא וחבירו טהור שאין חיבור אדם חיבור, אתרוג שנפרץ (נ״א שנפרס) ותחבו בכוש או בקיסם ה״ז אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור״. ומביא את חילוקו של הכס״מ שם ליישב הסתירה ברמב״ם שהקשה הראב״ד מה הפרש יש בין קליעה של שום לחבל של בצלים שכתב הרמב״ם בהלכה הקודמת שהוי חיבור, שלגבי טומאה הוי חיבור

שאם נטמא אחד מהם נטמא חבירו, אך לענין הכשר לטומאה לא הוי חיבור שאם נפל משקה על אחד מהם לא הוכשר חבירו, ובארתי החילוק שלגבי טומאה מצאנו בפירוש טומאה בחיבורין ובהכשר לא) ומקשה החת"ס שלפי"ז הקושיה עוד נתעצמה מדוע יש לדמות לחם משנה לטומאה שהוי חיבור, נדמהו להכשר שלא הוי חיבור.

ובקושיה מעוקצין כבר הקדימו ה"פנים מאירות" בחיבורו על זבחים, שבדף ק"ה: מביא התוס' שם תוספתא זו דעוקצין, והקשה הפנמ"א מתוספתא זו על הרוקח והמחבר שלמדו מהא דערובין שחיבור בקיסם הוי חיבור גם לענין לחם משנה, והרי מפורש בתוספתא שחיבורי אדם אינם חיבור ושאני פת שלימה לעירוב שהוא רק משום איבה ונשאר בקושיה. (הפנמ"א מביא דין לחם משנה בשם המהרי"ל וחפשתי במהרי"ל ובשו"ת מהרי"ל ולא מצאתיו ונראה שכונתו היתה לרוקח כי אם אמנם היה גם המהרי"ל סבור כן לא שתקי מיניה הב"י והמג"א ושאר פוסקים).

ולחומר הקושיה מהתוספתא על דינו של הרוקח והמחבר ובאשר נוסף עוד קושי, מדוע הגמ' לא הקשתה מהאי תוספתא על רב חסדא בערובין, דבשלמא על רב חסדא עצמו לא קשה כמו שחילק הפנמ"א דשאני עירוב שדין השלימה בו הוא רק משום איבה, אבל אחר שהרוקח לומד משם גם ללחם משנה שאינו משום איבה אלא מעיקר הדין, הרי שיסודו של רב חסדא לדידיה אינו רק משום איבה אלא מעיקר הדין וכמו שכתב החכם צבי הנ"ל א"כ קשה עליו מהתוספתא דעוקצין, על כרחין אנו צריכין למצוא חילוק בין דין התוספתא לבין דין עירוב ולחם משנה.

ונראה לחלק בשני דרכים:

א. דהכס"מ המובא לעיל שחילק בין טומאה להכשר לטומאה, דייק זאת מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ו מטומאת אוכלין הי"ב: "שאין חיבורי אדם חיבור **לכל דבר**". משמע שאין כאן דין מוחלט שאין חיבורי אדם חיבור, אלא אינו חיבור **לכל דבר**, יש מהם שהוי חיבור ויש שלא הוי חיבור, ומכח זה הכריע הכס"מ שלגבי טומאה הוי חיבור ולגבי הכשר לא. וכבר הבאנו סברת החילוק לעיל. השתא דאתינן להכי שפעמים שהוי חיבור ופעמים לא הוי חיבור א"כ מסתבר שבמקום שהשלימות הוא משום כבוד הדבר כמו לגבי שלם בלחם משנה שאינו דין דאורייתא שהרי בדיעבד מקיימין לחם משנה גם בשתי פרוסות בדלית ליה, וכן לענין ברכה על שלם שהוא ענין של כבוד הברכה וחשיבותה שהשלם הוא ענין של חשיבות, שם מהני צירוף וחיבור על ידי קיסם, אבל היכן שהחיבור צריך לצרף דבר להחשיבו לשלם מעיקר הדין כמו לגבי הכשר טומאה שאם הוכשר פרי אחד לא הוכשר חבירו, שם צירוף וחיבור על ידי אדם לא מיחשב לחיבור.

ומצאתי חבר לסברא זו בתשובות "הר המור" של שארי הגאון הגדול רשכבה"ג רבי מרדכי בנעט רבה של ניקאלסבורג ומדינת מעהרין שמביא שם בסי' א' דין ודברים בענין תפירה ודבק בעור הבתים של תפילין למיהוי עור אחד ורצה השואל שם להוכיח מהא דקיי"ל כרב חסדא בפת שחיברה בקיסם לעירוב שהוי חיבור ומהא דרב יהודה במנחות ל"ד: שמהני דבק

לחבר ארבע פרשיות שנכתבו בארבע עורות להיותן עור אחד לתפילין של יד, וכיון דהלכה כתרוייהו רב יהודה ורב חסדא, ש״מ ליתא להתוספתא שאתרוג שנפרץ וחיברו בקיסם אינו חיבור, וממילא אפשר לחבר עורות בתי התפילין להיותן עור אחד. ורבי מרדכי בנעט דוחה שם דבריו אחד לאחד, ומהנוגע לענינינו כתב שם שאי אפשר בכלל לא להוכיח ולא להקשות מעירוב ולחם משנה לדין חיבור באתרוג ובתפילין מפני שמצא בספר ״מנחת יעקב״ סי׳ י״ג (מהגאון הגדול רבי יעקב רישר מפראג) שדין לחם משנה שוה לדין עירוב משום ששניהם הוא רק מפני הכבוד, א״כ אין ראיה משם שגם חיבור עורות בתפילין שבעינן עור אחד מעיקר הדין יהיה חיבור, וגם אין להקשות מהתוספתא עליהם, שבתוספתא מיירי מעיקר הדין, ובעירוב ולחם משנה הוא מפני הכבוד. הרי לנו סייעתא ברורה ליישוב שיישבנו על הרוקח והמחבר שחיבור בקיסם ללחם משנה הוא חיבור ממה שהקשו עליהם מהתוספתא שחיבור אדם אינו חיבור.

ב. חילוק אחר שראיתי ליישב בו הקושיה שהקשו מהתוספתא שאין חיבור אדם חיבור על הרוקח והמחבר שפסקו ששני חצאי פת שחיברו בקיסם מיחשב כשלם ללחם משנה, והוא בספר ״חסדי דוד״ על התוספתא טהרות בעוקצין שם, הביא חילוק נאה מה״חזון נחום״ על טהרות, ותורף הדברים הם שיש לחלק בין דבר שהוא שלם בטבע ברייתו כמו שום ואתרוג המובאים בתוספתא שבהם חיבור אדם אינו חיבור, כיון שהשלימות שלו היא שלימות טבעית, אין חיבור אדם יכול להשתוות לחיבור טבעי בידי שמים, ולכן שני חצאי אתרוג שנתחברו ע״י קיסם לא יכולים להיחשב לאתרוג שלם וכן שני פקעיות שום שנקלעו יחד בידי אדם לא יכולות להיחשב כשום אחד. משא״כ פת הרי השלימות שלה גם כן נעשתה בידי אדם שלש קמח נפרד ואפה מזה פת שלמה כיון שהשלם הוא גם כן בידי אדם אזי גם אחר הפירוד יוכל שוב אדם לחברו כבתחילה ולכן בפת בין לעירוב בין ללחם משנה מועיל חיבור קיסם אפילו לפי התוספתא דעוקצין שאין חיבור אדם נחשב לחיבור. והחסדי דוד שמביא חילוקו של החזון נחום מגיב שאף שהחזון נחום איננו מביא ראיות לחילוקו אבל הסברא כל כך נכונה שהיא טובה גם ללא ראיה.

ולפי חילוק נאה זה נתיישבו כל הקושיות.

קושית החת״ס על הדמיון מעירוב שצריך שלם רק משום איבה ללחם משנה שצריך שלם מעיקר הדין, הרי לפי חילוק החזון נחום שניהם בדרגא שוה לענין חיבור אדם, שגם עירוב וגם לחם משנה הוא בפת שהשלם שלה הוא על ידי אדם, ממילא גם חיבור אדם נחשב לחיבור. והקושיה היותר חזקה שהקשו הפנים מאירות והחת״ס מהתוספתא בעוקצין שמפורש בה שחיבור אדם אינו נחשב לחיבור ולכן קילעה של שום, ששום אחד בה הוכשר לקבל טומאה לא הוי חיבור לשום השני וכן חלק אחד של אתרוג לא הוי חיבור למשנהו ונשארו בצע״ג, נתיישבה לחלוטין, שבתוספתא מדובר שהשלם היה בידי שמים באופן טבעי לכן חיבור אדם לא יוכל להחזיר לו את שלימותו, משא״כ בפת שעצם שלימותה נעשה בידי אדם, הרי גם חזרתה למצב של

שלימות תתכן על ידי חיבור אדם. ומובן מדוע לא איתותב רב חסדא בערובין פ"א. מהתוספתא דעוקצין.

חיבור ב' חצאי אתרוג לצאת ידי חובת מצוות ד' מינים

ולפי זה ברור שבאתרוג שנפרץ או נפרס לא מהני לחברו ע"י קיסם להפכו לשלם לצורך מצוה, וכמו שכבר דן בזה האליה רבה בסי' תרמ"ח והביא מה"בית יעקב" שמתיר לחברו בקיסם וראיתו מרב חסדא בעירובין שפת שחיברה בקיסם מקרי שלם ודחאו האליה רבה דשאני התם שאינו רק משום איבה. ולפי מה שהבאנו שני חילוקים מהתוספתא בעוקצין לגמ' בערובין ולדברי הרוקח והשו"ע בלחם משנה, בודאי חלוק דין האתרוג מדין פת לעירוב וללחם משנה. ולענין אתרוג של מצוה יש לנו עוד חילוק שהרי בעינן ולקחתם לקיחה תמה ואפילו נאמר שע"י קיסם מקרי שלם אבל ודאי לקיחה תמה אין כאן. ובתשובת ר"מ בנעט הנ"ל בספרו הר המור סי' א' שרצה השואל שם לפי דרכו להכשיר אתרוג שנתחבר ע"י קיסם ורבי מרדכי בנעט מביא שם מהמהרי"ק דמהאי טעמא מהני דבק בספר תורה ולא מהני דבק בשופר (בדבק שברי שופר) משום דבס"ת אין צריך עור אחד רק שיהא הספר שלם וע"י הדבק הרי הוא שלם, אבל בשופר דקפדינן אשופר אחד ולא שנים אפילו על ידי הדבק אינו מתאחד ועדיין שם שני שופרות עליהם וזאת מביא המהרי"ק מתוס' שאנץ, והוסיף מהר"מ בנעט שלפי זה גם באתרוג קפדינן אפרי אחד ולא שנים ושלשה כדאיתא בפ' לולב הגזול. ולפענ"ד הטעם שכתבנו באתרוג שלא יועיל משום לקיחה תמה עדיף ואפשר שכיון שלקיחה תמה פוסלת רק ביום ראשון, לכך עדיף טעמו דמהר"מ.

והיותר מכל אלו לפסול אתרוג שחברו בקיסם הוא שמצאנו תוספתא מפורשת לפסול אתרוג כזה ומביאו הר"ש בפ"ג דאהלות משנה ד' שבסוף המשנה מסיים: "היו תחובין בידי אדם טהור שאין חבורי אדם חבור". ומביא הר"ש שם מהתוספתא אהלות פ"ד תוספתא ג' אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור. ומבאר הר"ש אתרוג אינו חיבור לצאת ידי חובתו. (וזו תוספתא אחרת מזו שהבאנו לעיל בעוקצין באותו לשון, ששם הוא לגבי הכשר לטומאה כדמשמע שם וכדכתב הכס"מ במפורש) הרי מפורש בתוספתא לפירוש הר"ש שאין חיבור אדם חיבור באתרוג למצותו.

וטרם אכלה לדבר אוסיף עוד נדבך חשוב שראיתי בספר "חסדי דוד" על תוספתא טהרות בדבריו על תוספתא טבול יום פ"ג שהוא באמת על עוקצין פ"א, הביא שם (בעמ' רס"ג טור ב') מספר "יד אהרן" (מרבי אהרן ב"ר משה אלפאנדארי, אזמיר תצ"ה) להשיב על קושית הפנים מאירות בזבחים ק"ה הנ"ל שהקשה מהתוספתא בעוקצין שאתרוג שנפרץ וחיברו בכוש או בקיסם הרי זה אינו חיבור, על השו"ע סי' קס"ח שפסק שב' חצאי לחם יכול לחברן ע"י קיסם ואפילו בשבת הוי חיבור לענין לחם משנה, ומה שמביא המהרי"ל (כנראה הכוונה לרוקח) ראיה מערובין שאני התם שהפת שלימה היא רק משום איבה. והשיב עליו הרב יד אהרן וז"ל: " וא"ל דמההיא תוספתא שהביאו התוס' אין להקשות דההיא תוספתא היפך

תלמודא דידן דהכי איתא פ׳ לולב הגזול דף ל״ז דאמר רבא מנא אמינא לה דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה דתנן אזוב הקצר מספקו בחוט ובכוש וטובל וכו׳ ממאי דילמא כיון דחבריה כגופיה דמיא ואם איתא דחיבור אדם אינו חיבור מאי האי דקאמר דילמא כיון דחבריה וכו׳ הא חיבור אדם אינו חיבור אלא ודאי דההיא תוספתא ליתא. (כלומר אי אפשר להקשות על הרוקח והשו״ע מהתוספתא - שוב חזר בו הרב יד אהרן והמשיך) אבל מה אעשה שראיתי להרמב״ם שפסק בפרק ו׳ כההיא תוספתא.

לכן נ״ל דמה דכתב בתוספתא היינו לענין טומאה וכו׳ אבל בשאר דברים חיבור אדם הוי חיבור, והראיה דהרמב״ם פסק כההיא תוספתא בהלכות טומאת אוכלין ולא פסקה בהלכות לולב (כוונתו שהרמב״ם הביא דין אתרוג שנפרץ וחיברו בקיסם המובא בתוספתא רק לענין קבלת טומאה או לענין הכשר לטומאה אבל לא לענין אתרוג לצאת בו ידי מצוה, משמע שלזה הוי חיבור), ועוד דבפי״א דפרה פסק לההיא מתניתין דאזוב הקצר וכו׳ וא״כ איך פסק הרמב״ם תרתי דסתרן, דמההיא מתניתין משמע דכיון דחיברו כגופו וחיבור אדם חיבור ואילו מההיא תוספתא נראה להיפך, אלא ודאי כמו שכתבתי עיקר דההיא דוקא לענין טומאה וכו׳ ושפיר פסק הרוקח וכו׳ ע״כ לשון היד אהרן.

וממשיך החסדי דוד: ואילו היה מעיין בדברי הרמב״ם שכתב שאין חיבור אדם חיבור לכל דבר לא היה כותב כן, ומה שהכריח ממה שלא פסקה הרמב״ם בהלכות לולב אינו הכרח כלל, דהרמב״ם אין דרכו להביא אלא מילי דמתנו בש״ס או בתוספתא או בת״כ וכיוצא אבל לא לחדש משלו דמשו״ה קרא לספרו משנה תורה כנודע לבקי בדבריו (כוונתו שלא היה לרמב״ם להביא שהוי חיבור באתרוג לענין מצוה למרות שיתכן שסובר כן מפני שאין על זה משנה או גמרא או ברייתא ואינו מביא חידושים משלו שלא כתובים במפורש, ומה שמפורש בתוספתא לגבי חיבור באתרוג הוא רק לענין טומאה או הכשר לטומאה וזה אמנם מביא בפ״ו מטומאת אוכלין) ומה שהקשה על התוספתא מההיא דש״ס דסוכה לא קשה מידי, דההיא לא משום חיבורי אוכלין קאמר אלא משום יד דכי היכי דחזיא לענין טומאה שהיד המחובר לכלי או לאוכל כגופיה דמי ואם נגעה טומאה בידו נטמא האוכל משום שהאוכל צריך לו לאחזו בו הכי נמי כיון דהאזוב קצר שאינו יכול לטובלו בכוש שחיבר לו הוי ליה כיד וכגופיה דמי, ועכ״פ לא אמר כן הש״ס אלא דרך דילמא כלומר דמהכא לא מצי רבא למילף דלקיחה ע״י דבר אחר שמה לקיחה דאיכא למידחי דלעולם ע״י דבר אחר לא שמה לקיחה דדילמא שאני הכא דכיון דחיברו הוי ליה יד וכגופיה דמי וסוף סוף אין זו אלא דחיה בעלמא שהדוחה דוחה בקש דלפי האמת אע״ג דאתרבו ידות להחשב כגוף האוכל אין זה אלא ביד שנברא עמו אבל אם חיבר אדם יד לאוכל אה״נ דאינו חיבור ואינו יד וכדכתיב לעיל וממילא שפיל ואזיל מ״ש דא״כ פסק הרמב״ם תרתי דסתרן דליתא כלל, דמש״כ דההיא דאזוב הקצר מספקו היינו טעמא משום דקיי״ל כרבא דלקיחה ע״י דבר אחר שמה לקיחה ואפילו לא יהיה חיבור כלל

וכדמסיק התם תלמודא אבל לעולם אין חיבור אדם חיבור.

ולפי האמור נדחה תירוצו של היד אהרן על קושית הפנים מאירות מהתוספתא על דינו של הרוקח והשו"ע, וצריכים אנו לישוב אחר, וחוזר החסדי דוד למה שכבר הובא לעיל בשמו ובשם החזון נחום, לחלק בין דבר שהיה שלם מטבע ברייתו כמו אתרוג ונפרס, שם לא מהני חיבור אדם כי לא יחזור לשלמות שהיה בה מקודם, אבל דבר שהיה נפרד ונעשה שלם על ידי אדם כמו קמח שעשאו עיסה ועשה ממנו לחם שלם שם כשנפרס אפשר שוב לעשותו שלם על ידי חיבור אדם ולכן מהני חיבור בקיסם ללחם שנפרס לעשותו שלם גם ללחם משנה בשבת וכדברי הרוקח והשו"ע.

חיבור עוקץ לאתרוג ע"י מחט

ואחר הדברים האלה נבין ביתר שאת מה שדנו הפוסקים בענין עוקץ (או פיטם) של אתרוג שנפל והשאיר אחריו גומא שהוא פסול מדין חסר וכמו שכתב המחבר בסי' תרמ"ח ס"ח. ודנו הפוסקים אם חיבר העוקץ במחט לאתרוג האם כשר. והביא הבאר היטב סקט"ו מתשובת בית יעקב (סי' קמ"ב) שאם אפשר לחבר העוקץ לאתרוג ע"י מחט או ביוצא בו ואינו ניכר מותר ליטלו ביום ב' ולברך אך ביום ראשון יש להחמיר. וכתב עליו בשערי תשובה סקט"ו שבתשובת שבות יעקב ח"א סי' ל"ה השיג על הבית יעקב שהוא נגד משמעות הש"ס וכל הפוסקים, וכל היכא דבעינן מדאורייתא לקיחה תמה ושלימה כל שאינו מחובר בו בתולדתו, חיבור על ידי דבר אחר ודאי לא שמיה חיבור דלהוי מיקרי שלם ותמים ודחה ראית הבי"ע מערובין דף פ"א ומסוכה דף ל"ו וגם באליה רבה חולק עליו עי"ש. וכן כתב הביכורי יעקב בסקכ"ו שנראה לו שהדין אם האליה רבה שלא להתיר כלל ע"י תחיבת מחט בראשון.

ולפי המבואר הדברים מובנים היטב שבעירובין אין כלל דין תמה ושלימות מדאורייתא רק ענין של כבוד, וכמו כן גם מה שהובא משם לדין לחם משנה שלם, ולזה מהני תחיבת קיסם שנראה כשלם, ועוד שבפת הרי אין המושג שלם בתולדתו כי פת נעשית מעיקרא מקמח שאין בו שלימות כלל ושלימות הפת אינה בתולדה אלא נעשית בידי אדם ולפיכך גם אחר שנחלק אפשר שוב לחברו לשלם על ידי אדם, משא"כ באתרוג ששם הוא שלם בתולדתו לא שייך לעשותו שלם על ידי חיבור אדם ולא מהני חיבור העוקץ לאתרוג ע"י מחט. ועוד שהבאנו תוספתא מפורשת שאתרוג שנפרץ לא מהני בו חיבור ופירש הר"ש שהכוונה למצוה לצאת בו ידי חובת נטילת ד' מינים. ומה שהביא הבית יעקב ראיה מסוכה ל"ו שחיבור ע"י אדם מקרי חיבור, שם בכלל החיבור הוא מדין יד ואין שם כלל ענין חיבור של שלימות.

רבי חיים יוסף דוד וויים שליט"א
אב"ד אנטוורפען
מח"ס שו"ת ויען דוד ושא"ס

שתיית יין לפני הסעודה אם נחשב לתחלת הסעודה

נסתפקתי במי ששתה יין לפני הסעודה, (וכגון בקידוש), שברהמ"ז פוטרו, אם מותר לו לשתות קצת חלב (פחות מכשיעור) לפני הסעודה, דהרי ביו"ד (סימן פ"ט סעיף א') דאסור לאכול בשר וחלב בסעודה אחת, אם היין משוה כאילו התחיל סעודתו, וכשישתה חלב, שוב אסור לו לאכול בשר בסעודה ההיא, או דלמא הגם דברהמ"ז פוטר היין, מ"מ עד שאכל פת, אינו נחשב לסעודה, וכן מסתבר.

א

בשר בחלב בסעודה אחת

תשובה: בבאה"ט (שם סק"ב) וז"ל, כתב מהרש"ל, דלכו"ע אם לא סילק ובירך, אפילו כל היום כולו, (עד מעל"ע, בדרכי תשובה שם ס"ק י"ג), אסור, דהא בעינן סעודה אחרת, והרבה בנ"א מקילין בזה וטעות הוא בידם עכ"ל (המהרש"ל).

בלי סעודה

וכתב בבאה"ט וז"ל, דאם אכל בשר בלי סעודה, צריך לברך ברכה אחרונה מקודם, ובלא"ה לא הוי סילוק, ש"ך, וה"ה ג"כ מי שנוהג אף גבי בשר אחר גבינה בברהמ"ז ובסילוק, אם אכל גבינה, (א"ה קשה, במג"א (סימן תצ"ד סק"ו), אך בדרכי תשובה (ס"ק י"ד), וע"ע בפסקי תשובה (או"ח שם אות י"ב), דה"ה בגבינה רכה), בשם כמה פוסקים, בלא סעודה, צריך לברך ברכה אחרונה מקודם, כנה"ג עכ"ל, ומשמע מדבריו דה"ה כשיאכל בשר בסעודה (ר"ל של פת).

ופשוט דעם שתיית יין גרע מאכילת גבינה גרידא, וכדאיתא בגמרא (ברכות דף ל"ה ע"ב) דיין סעיד, ובפירש"י (ד"ה סעיד) דחשיב טפי ממזון עכ"ל.

ב

יין וגבינה

והרי ברהמ"ז אינו פוטר הגבינה, בט"ז (או"ח סימן קצ"ז סק"ב), משא"כ יין, (סמוך לסעודה, (משנ"ב סימן קע"ג ס"ק כ"ה), וע"ע בבה"ל ד"ה וכן), שברהמ"ז פוטרו, (בסימן קע"ד סעיף ו'), ולענין קידוש (בסימן ער"ב סעיף י'), ונמצא דיין התחלת הסעודה, והגבינה באמצע, ואסור.

היוצא לנו מהנ"ל: אין לאכול מאכלי חלב אחר שתיית היין.

עוד בענין הנ"ל

א

יין ופת הבאה בכיסנין, איזה שייך יותר להסעודה

(איברא דא"כ כשאכל פת הבא בכיסנין דעדיף מיין, שהרי ביין אמרינן בגמרא (שם), דהקובע סעודה על היין בטלה דעתו אצל כל אדם וא"א לברך ברהמ"ז), משא"כ בפת הבאה בכיסנין, דקיי"ל באוכל כשיעור ד' ביצים והוא שבע, עיין באו"ח (סימן קס"ח סעיף ו'), ובשו"ע הרב (סעיף ח'), ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק כ"ד), דמחוייב בברהמ"ז, וא"כ ק"ו (כשאכלו לפני הסעודה), שברהמ"ז יפטרנו, (ואפילו כשאכל פחות משיעור (ד' ביצים), הרי לא גרע מיין), ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, אם מחויב בברכה אחרונה מעין ג', עיין במג"א (סימן קע"ו) וז"ל, ופת פוטרתו, דבאים להמשיך תאות המאכל וכו', דאפילו אינן באים להמשיך, פת פוטרתן, כיון שהן עצמן מזון עכ"ל, (עיין במשנ"ב שם סק"ב, ובפסקי תשובה שם אות א'), ועיין בספר ברכת הבית (שער ט' אות י"ג, ובשער י"ו אות מ"ג)

ויין בא לפתוח המעיים, להמשיך האדם לתאות המאכל, (משנ"ב סימן קע"ד ס"ק כ"ד), עיי"ש, וגם סעיד כאמור.

והאמת דגם ביין נחלקו הפוסקים אם ברהמ"ז פוטרו, עיין בבה"ל (שם ד"ה וכן, ובסימן ר"ח ד"ה אבל אות ד').

ב

ובחיי אדם (כלל מ"א סעיף ג') ביין (לפני הסעודה) לא יברך ברכה אחרונה, (ושם בסעיף ד') דבמיני מזונות יברך, ונראה דס"ל דמזונות לא מגריר גריר, שכתב ביין וז"ל, לא יברך ברכה אחרונה, דיין מגריר גריר וממשיך תאות המאכל, הוי צורך סעודה עכ"ל, ובמיני מזונות לא כתב כן.

ג

ואמנם בבה"ל (סימן קע"ו) חולק עליו בזה, וי"ל הטעם, דס"ל, (כמש"כ בברכת הבית שם), דגם מזונות מגריר גריר, והרי במג"א (הובא לעיל) משמע דלא תמיד כן, ואעפ"כ כתב דאין צריך ברכה אחרונה (כהבה"ל).

ד

ונראה דתלוי לפי מין המזון ולפי הזמן, ולכתחלה יברך ויפסיק, כמש"כ בספר ברכת הבית (שם) מהישמח משה זצוק"ל, ואפילו אם מרגיש שיגרור, עיין בשער הציון (סימן קע"ו סק"ט) דלכמה פוסקים לא יועיל הא דגריר.

ה

וכששותה גם יין פחות מכשיעור, (וכוון לפטור יין בתוך הסעודה, (עיין משנ"ב סימן קע"ד סק"ח), ובירך על המחיה, אם צריך ברכה ראשונה על היין שבתוך הסעודה, הגם שכתבתי (ח"ג סימן ס"ז, ח"ד סימן כ') דכשלא נתכוין על היין, (כששתה כשיעור), אינו נפטר בעל המחיה, ואם כוון אז פוטרו, וה"ה בפחות מכשיעור, דאף שאינו פוטרו, מ"מ בסתמא היסח הדעת (משתית יין) איכא.

היוצא לנו מהנ"ל:

א) יש פוסקים דאין ברהמ"ז פוטר היין שלפני הסעודה.

ב) יש פוסקים דאין ברהמ"ז פוטר ה' מיני דגן, ובאוכלם סמוך לסעודה יש על מי לסמוך שברהמ"ז פוטרתן, (היין, וגם ה' מיני דגן).

ג) ולכתחלה יברך ברכה אחרונה, ויפסיק לפני הסעודה.

ד) שתה יין פחות מכשיעור, (כגון בקידוש), ואכל מזונות ובירך על המחיה, צריך לחזור ולברך על יין.

חיים יוסף דוד ווייס

בענין ברכת שעשה נס על הצלת כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע מוויזשניץ

לכבוד החו"ב נועם הליכות ויקר המדות בנש"ק מה"ר לוי יצחק האנגר שליט"א

אחדש"ה,

אם יש לברך שעשה נס לרבי במקום הזה, בעברו על המקום שניצל מן הרשעים, וכ"ק לא בירך מחמת שברומניא תמיד היו יכולים לשחד כדי להנצל, ואמנם יל"ע על הצלתו כדי להגיע לשם.

א

תשובה: קיי"ל באו"ח (סימן רי"ח סעיף ט') דאין מברכין בשם ומלכות רק על נס שלמעלה מהטבע שיוצא ממנהג העולם, וגם א"א לברך על שניצל מדבר שלא קרה.

ב

והנה בספר אבודרהם (מצות פ"ח), בזה שמברכין על נס פורים שעשה נסים לאבותינו, הגם דלכאורה היה נס טבעי, וז"ל, וא"ת והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכין שעשה נסים, וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם, מפני ב' דברים, הא' שבטל כתב המלך, והוא הפך דת פרס ומדי, (א"ה, יש לבאר עפ"י הגמרא (בבא בתרא דף ג' ע"ב), אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טורי ולא הדר ביה), והב' שהרג קרוב לפ' אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו, ועיין להלן (אות ו') עוד בדבריו.

וז"ל מור וקציעה (שם ד"ה ומ"ש), וכל היכא דשכיח היזקא ואירע שנצול משם, גם זה יוצא ממנהג העולם, לפי שעל הרוב לא ישובו ריקם וכו', וכן אם באו שודדי לילה לשדוד ולגזול וכו', אטו לא כחייתא מתילי, והרי זה טבע שלהם וכו', וההצלה מידיהם ודאי נס גמור הוא וכו', ונ"ל דה"ה אם היה בסכנת שריפה וניצל, לא מיבעיא דמברך הגומל, אלא גם שעשה לי נס מברך וכו', אמנם הכל לפי ההדלקה, אם היה במקום שהרוח נושב, או אפילו שלא במקום הרוח אלא בבית בלילה בשעה שבנ"א ישנים, ובכל אופן שלא הכיר בה אדם והיו עצים מצויין לה, באופן שהיה הוא או ביתו עם נפשות שבתוכו בסכנה גמורה, וניצל ע"י סיבה מחודשת לשעתה, ונראה ונרגש שבהשגחה פרטית חסו עליו מן השמים וסיבבו עליו הצלה שלא עלתה על דעתו, הרי זה נס גמור לענין שתי ברכות הללו, אע"פ שהסיבה היתה טבעית, זה פשוט בעיני עכ"ל.

ולע"ד דעדיף ממש"כ בבה"ל (שם ד"ה יש), דכשבאו גנבים או גזלנים עליו ונזדמנו בנ"א שנתפחדו, דאין זה למעלה מהטבע עיי"ש היטב, דהיעב"ץ מירי מסיבה מחודשת, וזה שיזדמנו בנ"א אינו בכלל זה.

ולדבריו יובן בפשיטות למה מברכין על הנסים בפורים, (דגם זה שנדדה שנת המלך וכו' היה סיבה מחודשת), ולפי"ז גם יש מקום לברך בנד"ד, וכדלהלן.

איברא דממש"כ האבודרהם משמע דלא ס"ל כוותיה, שהרי הוצרך לבאר שבפורים יצא ממנהג העולם, וכ"ת תנא ושייר, הרי בגמרא (מכות דף כ"א ע"ב) תנא תנא מניינא ואת אמרת תנא ושייר, וי"ל בדוחק, דהיות שבפורים יצא ממנהג העולם, לא היה לו צורך ליכנס ולבאר ההלכה כשנעשה באופן טבעי, וזה דוחק.

ואמנם מצינו בשו"ת השיב משה (סימן י"ד), דכשיש שיטה שצריך לברך, שוב לא הוי ברכה לבטלה, ויש חולקים ע"ז, עיין בשו"ת ר' יעקב מליסא (סימן ז'), ובשו"ת אבני צדק (סימן מ"ו) מבאר, דנחלקו הראשונים בברכה שאינה צריכה, אם האיסור מה"ת או מדרבנן, ואפילו את"ל שהוא דרבנן, מ"מ אסור לברך מספק, ושאני הך דבהשיב משה, שבלי לקדש הלבנה היה שם עגמת נפש ובכלל שעת הדחק, וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א חאו"ח סימן ע"ב), והרי כבר כתב כן בשו"ת חת"ס (חאו"ח סימן ק"ב).

ונלע"ד להוסיף, דהוי בכלל ספק ספיקא בדאורייתא וספק אחד בדרבנן, (דאולי מחויב בברכה, ואת"ל דפטור י"ל דמדאורייתא על ברכה שאינה צריכה ליכא איסורא, ומתהפך, די"ל דליכא איסורא מה"ת, ואת"ל דאיכא, אולי מחויב), ובכללי ספיקא דרבנן להשבות יעקב, דאין להקל אלא במקום הצורך.

ובנד"ד אינו בכלל זה, ואולם יש כאן עוד ספק, די"ל דמברכין על הנס אף אם הוא בטבע, ודעה זו הובאה בשו"ע (שם סעיף ט'), (משא"כ בנדון ההשיב משה, עיין בשו"ת ר' יעקב מליסא שם), ומה עוד דלא מצינו באבודרהם שחולק בהדיא על היעב"ץ, ומעשה רב דהיעב"ץ זצ"ל כתב שעשה כן בעצמו.

ג

והנה עצם ההברחה בהגבול, הגם שהיתה סכנה מחמת שומרי הגבול, היות והיו רגילים לעבור, אין זה מחייב רק ברכת הגומל, כמו עוברי ימים וכל מקומות סכנה, אך צ"ע בעצם אופן ההברחה, והרי היו בזה כמה אירועים.

א) שאחותו נתפסה, ועי"ז נודע מהאפשרות לעבוד ביער לשלש מאות אנשים.

ב) עצם העבודה המשיכה ביער "לשני ימים וחצי", ע"י שעלה "בראשו של נכרי אחד" לקצוץ עצים, ואין לזה הסבר.

ג) שהרשו ליהודים לצאת מן הגעטטא בשביל הנ"ל.

ד) שיצא בעוד מועד ביום ג' לס' אמור, דאח"כ היה הגעטטא סגור ומסוגר, (אף להעובדים).

ה) ונמצא דהמציאות של עצם היציאה (ברגע האחרון) היה עפ"י נסים ובהשגחה עליונה, ואשר ע"כ מקום היציאה היה מקום הנס.

ד

וע"ז יש לומר כמה מעלות טובות למקום עלינו.

א) אילו לא היתה אחותו נתפסה, לא היו יודעים מהעבודה ביער, ויתכן שלא היו מקבלים רשיון לצאת, (שהיא סידרה זאת מבחוץ), והגם שעוד יהודים קיבלו רשיון, יתכן שבבית האדמו"ר זצ"ל, (שלא היו פועלים), לא היו יודעים ולא היו מקבלים.

מרן שיצא ושוב נכנס, ע"י שהבריחה נערכה על הלילה, וחזר תיכף.

אילו לא היו מתירין ליהודים לעבוד לא היו מקבלים רשיון.

ב) אילו לא היה חוזר תומ"י, כבר היה נסגר הגעטטא, (אולי אף בלילה ההוא).

ג) אילו לא היה עולה בדעת הנכרי, לא היה מנוס להם, כמו לעשרות אלפים משם (מגרוסווערדיין) שנלקחו לאושוויץ.

ה

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן ס"ב אות ג') מחלק בין גנבים לבין לסטים, וז"ל, עצם ביאת גנבים אינו ענין של סכנה וכו', הם אינם באים רק לגנוב, ובאים בלילה וכו', ואין רצונם להפגש בבעה"ב כלל וכו', ואין סכנה לבעה"ב כלל וכו', לא כן אם באו עליו לסטים, ומכ"ש לסטים מזויינים, שתחלת ביאתם היה להפגש עם בעה"ב ולקחת ממונם בחזקה, וסתמם באים גם להרוג אם יעמוד בעה"ב כנגדם וכו', חשיבא נס שלא כמנהגו של עולם וכו' עכ"ל.

וקשה לי טובא, דהרי קיי"ל דבבא במחתרת או גנב שנמצא בתוך חצירו, יש לו רשות להרגו, שהוא כרודף, עיין ברמב"ם (פ"ט מהלכות גניבה ה"ז-ט'), וא"כ מאי שנא גנב מאי שנא גזלן, שו"ר שכן כתב בבה"ל (שם ד"ה ויש).

ו

ובעצם הדברים צ"ב, שהרי השינוי בכתב המלך נעשה בכ"ג סיון, וכן זה שהתיר שיעמדו על עצמם, וא"כ איך מברכין שעשה נסים בזמן הזה, והרי עכ"פ י"ד, (וט"ו במוקפין), היה נוח, ואיזה נס נעשה אז, וע"כ שהוצאה לפועל ע"י הנסים היה, שנחו מכל הגזירה, (כי עד אז היו יכולים להשתנות ע"י כמה מצבים, מהמלכות ומהאנשים שלחמו).

ז

משא"כ בנד"ד שהנס גרם שיצא מרשותם של הנאצים, והגם דלא היה מברך הגומל עד שהגיע לראמעניא, מ"מ זה רק מחמת סכנות של שוטרים וכו', אך גמר "הנס" היה ביוצאו בשלום מן הגעטטא, (שהיה כמו בית הסוהר סגור ומסוגר), ומעשה רב במור וקציעה בנידונו (שם) שעשה כן למעשה.

היוצא לנו מהנ"ל: העובר על מקום יציאה של הגעטטא, יברך שעשה נס לרבי במקום הזה.

והנני דו"ש וכט"ס
חיים יוסף דוד וויים

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א
אב"ד ד'הומנא נחלת יצחק
מח"ס מנחת חן

בענין ברכה על מאכל "סושי"

א) הנה בשו"ע או"ח (סי' רי"ב סעי' א') כתב המחבר "כל שהוא עיקר ועמו טפילה (פירוש דבר בלי נחשב) מברך על העיקר ופוטר את הטפילה.

ב) והנה בענין עיקר וטפל ישנם ג' סוגים של עיקר וטפל וכמבואר בספר וזאת הברכה.

א) טפל המשמש, והיינו מה שמבואר בשו"ע שם (סי' רי"ב א'). שאפילו פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל, כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר הפת כיון שהוא טפל, בין לענין ברכה ראשונה ובין לענין ברכה אחרונה, כמבואר שם בשו"ע. - כלומר שהמאכל נאכל רק כדי להכשיר לאכילה מאכל אחר, כגון השותה משקה חריף, ואוכל גם כן מעט פת כדי להפיג את חריפות המשקה, וכיו"ב, - והיינו שאינו תאב לאכול את המאכל הטפל, ואוכלו רק לצורך המאכל העיקר, - בכי האי גוונא מברך על העיקר בלבד ופוטר בזה את הטפל, ועיין במשנה ברורה (סי' רי"ב ס"ק ה' בסופו).

ועיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד (סי' מ"ב) שמצדד דהך דינא דהטפל פטור גם מברכה אחרונה, היינו דוקא כשאכל כזית מהעיקר ואיכא חיוב ברכה לאחריה גם מצד העיקר, אבל באופן דלא אכל כזית מהעיקר, ואין צריך מצד העיקר לברכה אחריה, שנמצא שלא יהיה מצד דין דמברך על העיקר ופוטר הטפילה שום ברכה כלל, בכי האי גוונא חייב לברך ברכה אחרונה על הטפל, כיון שאין לו ברכה אחרונה שפוטרת אותו, - וכן משמע מלשון הנאמר בהכלל "ופוטר את הטפילה", שלשון זה משמע, דבעצם גם על הטפילה איכא חיוב ברכה, רק שנפטר בברכה דמברך על העיקר, דהא לא נאמר "מברך על העיקר ואין צריך לברך על הטפל", דהיה משמע דעל הטפל אין צריך לברך כלל, ולכן בכי האי גוונא שעל העיקר אין צריך לברך אחריו משום שהוא פחות מכשיעור, צריך לברך על הטפל שאכל ממנו שיעור כזית ברכה אחרונה, אך יתכן שמפסיד את ברכתו העיקרית, ולכן בכי האי גוונא על הפת שהוא טפל לא יברך ברכת המזון, כלומר, שכשם שנפטר פת מברכת המזון כשאוכל כשיעור מהמליח בברכת בורא נפשות, כמו כן נתבטל לחצי שיעור (של המליח) שלא יצטרך לברך ברכת המזון על הפת, אבל בורא נפשות רבות צריך לברך, משום דמצורף לשיעור המליח על כל פנים לברך בורא נפשות רבות, והיינו דשייך הטפל על כל פנים להצטרף להעיקר להשיעור.

ב) סוג שני של טפל היינו טפל המלפת, והיינו שעסקינן בטפל שהוא מאכל חשוב

מצד עצמו ורוצה לאכלו, ומכל מקום הוא נחשב לטפל, מפני שהוא טפל למאכל אחר, כגון שהוא בא ללפת ולהטעים מאכל אחר עיקרי "ונאכל יחד עמו", בכי האי גוונא דינו כטפל, ומברך רק על העיקר ופוטר בזה המלפת, וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' ריי"ב ס"ק ו'), וז"ל: "ואם אוכל פת כיסנין עם גבינה או שאר דבר ללפת בו, אף שהם גם כן חביבים עליו, והוא תאב לאכול אותם מכל מקום מברך רק על הכיסנין לבד, דמסתברא שהוא העיקר אצלו, והוא הדין בכל דבר כשאוכל עם מין אחר ללפת בו, דמה שאוכל ללפת נחשב רק כטפל".

ועיין מה שהוסיף המשנה ברורה על זה בשערי ציון (ס"ק כ"א) שהך דינא אינו דומה למה שכתב לעיל במשנה ברורה (ס"ק ה') לענין מי ששותה יי"ש ואוכל לעקי"ך או מרקחת דצריך לברך גם על הלעקי"ך, (כיון שכוונתו לאכילת שניהם), דשאני התם דאין אוכלין ביחד ללפת, אבל הכא "כשאוכל ביחד" מסתברא דמה שאוכל ללפת בודאי הוא טפל אצלו, אף דהוא תאב לו, עיי"ש.

ג) סוג שלישי של טפל, היינו מה שנקרא תערובות אחת, כלומר, יש סוג נוסף של עיקר וטפל באופן שהטפל אינו משמש את העיקר כי אם מעורב יחד עמו, והיינו שהמינים מעורבים ונאכלים יחד, וביארו הפוסקים, דהיינו שהשני מאכלים המעורבים יחד בתבשיל אחד "עולים בכף אחת", כמו שכתב בערוך השלחן (סי' ריי"ב סעי' ב') וז"ל: דבטפילה המעורבת לא שייך עיקר וטפל אלא כשאוכלם ביחד כמו שמבשלים גרויפין (גריסים) עם קטניות או עם תפוחי אדמה שלוקחין בכף אחת זה וזה", עיי"ש.

ובוזאת הברכה (בירור הלכה מב-א) כתב שלאו דווקא שעולה בכף אחד, אלא גם בכל תערובת אם דרך שלא אוכלים כל מין בפני עצמו, אלא אוכלים ביחד, ואפילו אוכל מעט מזה ומעט מזה גם כן, כיון שהכל חשיב תבשיל אחד.

ד) הנה בכי האי גוונא שיש תערובות אחת של מאכלים, אף על פי ששני המאכלים עיקריים וחשובים אצלו, מכל מקום כיון שהם נאכלים יחד בתבשיל אחד מברך על המאכל שהוא הרוב בתערובות, כי הוא נחשב כעיקר ופוטר את המאכל השני, עי' בסי' ר"ח סעי' ז', ובמשנה ברורה (סי' ריי"ב ס"ק א'), ובמשנה ברורה (סי' ר"ד ס"ק נ"ז), - וכתב הערוך השולחן (סי' ריי"ב סעי' א') דתערובות של שני מינים שאוכלים אותן כאחד הולכין אחר הרוב כמו שכתב (בסי' ר"ח), ושם נתבאר, דאורז אף על פי שברכתו מזונות, מכל מקום אין לו חשיבות דה' המינים שיחשב לעיקר אף כשהוא מועט, לכן הרי הוא האורז כשאר מאכלים שהולכין אחר הרוב לקבוע הברכה.

ה) על כל פנים מבואר שמאכלים שהם בתערובות אחת הולכין אחר הרוב כי הוא נחשב לעיקר ופוטר את המאכל השני, ועיין בפרי מגדים (סימן ר"ח במשב"ז ס"ק ז') שהוכיח מהפרישה, שהך דינא שמברך על הרוב הוא אפילו הוא רוב שאינו ניכר אלא כמות מועטת יותר מחצי דהיינו 51% סגי בזה לקבוע את הברכה של המאכל, שהביא מהפרישה, דבמחצה על מחצה הואיל ואי אפשר לצמצם יש לחוש שמא מין אחד הוא הרוב, ולכן יוסיף מהמין שירצה עד שיהיה הרוב, ויברך עליו, - ומוכח מזה, שגם אם אינו ניכר לבני אדם נחשב הוא עיקר לברך עליו, עיין בזה בספר

וזאת הברכה, ובספר מגילת ספר (סי' ל"ה אות ז').

ו) והנה כל זה דאזלינן בתר רוב הוא רק בשאר מאכלים שהם בתערובות אחת, אבל אם המין שהוא המיעוט הוא מחמשת מיני דגן הוא נחשב לעיקר, וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' רי"ב סק"א), דאנן קיימא לן (בסימן ר"ח) דאם חמשת מיני דגן מעורבין עם שאר מינים אפילו הם המיעוט, כל שניתן בתבשיל לטעם אזלינן בתרייהו ומברך עליהם בורא מיני מזונות לבד ונפטר תערובות הרוב, מפני שמיני דגן נחשבין לעיקר תמיד.

ז) והפוסקים נתנו דוגמאות להך דינא, דכשיש תערובות אחת הולכין בתר רוב לענין קביעת ברכה, - והיינו כגון שיש לו חתיכות בשר המעורבות יחד עם חתיכות תפוחי אדמה, והבשר הוא המיעוט בתערובת, מברך בורא פרי האדמה על התפוחי אדמה ופוטר בזה את הבשר כמו שכתב הערוך השלחן (סימן רי"ב סעיף ב'), ואין אומרים שהבשר עיקר מחמת חשיבותו ויוקרו, - ובספר וזאת הברכה הוסיף עוד דוגמא, כגון סלט העשוי מחתיכות ירקות ודג טונה, והדג הוא המיעוט, מברך בורא פרי האדמה על הסלט, אף על פי שהטונה יקרה וחשובה יותר מהירקות.

ח) ובספר פתחי הלכה (פ"ז ח') הוסיף עוד דוגמא, כגון האוכל כרוב ממולא בשר, אם הבשר מרובה מן הכרוב כמו שמצוי לרוב, מברך שהכל, - ואף אם הבשר מעורב באורז שברכתו מזונות מברך שהכל, כל שהבשר מרובה ממנו, ואם האורז מרובה מברך מזונות, ואם הכרוב מרובה מן המילוי מברך בורא פרי האדמה כברכת הכרוב, - אולם אם כוונתו על אחד מהם בעיקר, דרך משל, אם כוונתו לאכול הכרוב, ואין הבשר בא אלא להטעים אכילת הכרוב מברך רק על הכרוב, וכן להיפך אולם בשו"ת באר משה ח"ה (סי' ס"ג) כתב לעולם לברך על שניהם והוא כדעת חיי אדם והקיצור שו"ע, אכן מה שכתבנו אנן דאזלינן בתר הרוב זהו כדעת המשנה ברורה ושאר פוסקים.

ט) היוצא למעשה לפי זה, שהאוכל שני מיני מאכלים שלכל אחד ברכה אחרת א. יברר קודם, אם מאכל אחד מלפת או משמש את המאכל השני, שאם כן הוא טפל לו ונפטר בברכת העיקר אף שאינו מעורב יחד עמו. ב. ואם אין מלפת או משמש יחשוב אם המאכלים נחשבים כתערובת אחת, שאם כן אזלינן בתר הרוב ופוטר את המיעוט. ג. ואם אין הם מלפתים מאכל אחר, ואין הם נחשבים כמעורבים יחד, מברך על כל מין ומין בפני עצמו.

י) אולם באופן שיש בתבשיל כמה מינים מעורבים יחד, אבל יש בו חתיכות גדולות (כגון תפוחי אדמה גדולים) שנאכלות לעצמן אין זה נחשב תערובת אחת, ומברך על כל מין בנפרד, כמו שכתב בערוך השלחן (סימן רי"ב סעיף ב').

יא) והנה כשיש תערובות של שני מאכלים שכתבנו לעיל (באות ד') דאזלינן בתר הרוב שבתערובות, - הנה דעת החיי אדם (כלל נ"א דין י"ג, וכלל נ"ד דין ט') דהיכא דמינכר ומובדל כל מין בפני עצמו מברך על כל מין ומין, ולא אזלינן בתר רובא, ולא בתר ה' מיני דגן, - והיינו דהחיי אדם סובר, שלא נאמר דין עיקר וטפל אלא במעורבים ומעוכים יחד, אבל אם כל אחד ניכר ונבדל לעצמו אין זה עיקר וטפל ומברך על אחד ואחד, [ועיין בפתחי הלכה (פ"ז ציון 7)

דהא דמברך על כל אחד ואחד בחתיכות ניכרות הוא דוקא אם דעתו על שניהם ובא לדין עיקר וטפל על ידי מה שאחד מהם הוא העיקר או הרוב, אבל אם דעתו על אחד ואין השני בא אלא להטעימו וללפתו, בודאי גם החיי אדם מודה דמברך על העיקר, וכן מבואר לשונו שם כלל נ״א, וז״ל: אבל אם כל אחד ניכר לעצמו ואינו נעשה לטפל מברך עליו כל אחד ברכתו הראויה לו, עכ״ל].

יב) אולם מסקנת המשנה ברורה (סימן רי״ב ס״ק א׳, ובביאור הלכה שם ד״ה אם העיקר, ובשער הציון שם ס״ק ב׳) הכריע דלא כהחיי אדם, מטעם שכן משמעות הפרי מגדים (פתיחה להלכות ברכות אות י״א), שבתערובות של חתיכות הניכרות הולכין אחר הרוב, אף על גב דלגבי ביטול איסורים לא שייך רוב אלא אם כן אינו ניכר, אבל בהלכות ברכות הולכין בכל אופן אחר הרוב, דהמיעוט הוא טפל, והרוב הוא עיקר, - ומבואר מדברי הפרי מגדים שם דמיירי אף שלא בא ללפת, אלא שהאחד רוב והשני מיעוט, וכ״כ בדה״ח (אות י״ח), ולכן למעשה פסק המשנה ברורה שם בביאור הלכה, ובשער הציון דספק ברכות להקל, ולכן בתערובות אחת אפילו בחתיכות ניכרות הולכין אחר הרוב, ולא יברך אלא כברכת הרוב, ולא יברך שני ברכות, - ובביאור הלכה כתב, דהרוצה לחוש ולהחמיר כדברי החיי אדם ימעך המיעוט ויברך כברכת הרוב.

יג) והנה אף שהמשנה ברורה תפס לעיקר את דעת החולקים על החיי אדם, מכל מקום בקיצור שו״ע (סימן מ״ח סעיף י׳, וסימן נ״ד סעי׳ ה׳) סתם כדעת החיי אדם, וז״ל הקיצור שו״ע (סי׳ נ״ד סעי׳ ה׳) ״שני מינים שנתבשלו יחד, אם כל מין מובדל לעצמו מברך על כל מין בפני עצמו ברכה הראויה לו, אבל אם נתמעכו ונתדבקו, אזי אזלינן בתר רובא. ומה שהוא הרוב זהו העיקר ומברכין עליו, והשני נפטר, עכ״ל, - ומעתה לפי שיטת החיי אדם והקיצור שו״ע דאם כל מין מובדל בפני עצמו מברך על כל מין בפני עצמו, נמצא לפי זה, דמאכל הנקרא ״סושי״ דכל מין ניכר בפני עצמו מברך שני ברכות, והיינו בורא מיני מזונות על האורז, ושהכל על הדג.

יד) אולם עיי״ש במסגרת השלחן על הקיצור שו״ע (ס״ק ו׳) שהשיג על הקיצור שו״ע, מדברי הפרי מגדים (סימן ר״ח במש״ז ס״ק ז׳), דאף אם לא נתמעכו ונתדבקו אזלינן בתר רוב ומברכין על מין שהוא הרוב ונפטר השני, וכן בספר מעשה נסים מהרב מליסא והיינו דלא בעינן מעוכין ונדבקין יחד, אבל נתערבו ודאי בעינן, דאם לא כן אין זה מאכל אחד, אלא שני מאכלים, וכ״כ הגה״ק מהרי״א מקאמארנא בספרו אוצר החיים (סוף פ׳ וילך), וז״ל: ויש שנהגו מנהג בורים כשמבשלים לביבות קטנים עם פולין בקדירה אחת מברכין שתי ברכות בורא מיני מזונות, ובורא פרי האדמה, והיא ברכה לבטלה, והמברך הרי זה מנאץ, והוא בור ולא יברך אלא בורא מיני מזונות דהכל טפל לחמשת מינים עכ״ל, - והוסיף המסגרת השלחן דכן גם דעת שו״ע הרב, - דמה שכתב בשו״ע הרב (סימן ר״ב סעי׳ י״ג) לענין תערובות מרק עם ירקות לחלק אם נתבשל עמו אם לאו, יש לומר דרק במרק הוא כן, כיון שהוא דבר לח אינו מתערב עם דבר גוש, כמו שכתב שם סעיף

כ"ג, - אבל בב' גושים הניכרים בתערובת אחת הולכין אחר הרוב.

טו) וכן גם כן מה שכתב בשו"ע הרב (סימן ר"ד סעיף י"ז) "על תבשיל העשויה לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן, אלא כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב, ואם הרוב הוא דבש - הוא עיקרו מברך עליו ופוטר את הפירות, וכן בהיפך אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו, אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד, והוא הדין לשאר משקים, אבל אם לא נתבשלו יחד ועירבן לאכלן יחד אין הולכין אחר הרוב, אלא צריך לברך על שניהם כמו שכתב בסימן ר"ב וכו', עכ"ל, - הנה גם מזה הוכיח המסגרת השלחן דבעצם בב' גושים בתערובת לא בעינן נתבשלו ללכת אחר הרוב, אלא דכאן מיירי לגבי גוש ולח כמו שכתב שם, דהוא הדין לשאר משקין, ולכן בעינן דוקא נתבשלו, ע"כ, - ולפי זה מה שכתב שם בשו"ע הרב כגון פירות וקטניות, כוונתו "פירות או ירקות".

טז) ועל כל פנים לפי מה שנתבאר בדעת השו"ע הרב דבב' גושים הניכרים אף על גב שלא נתבשלו הולכין אחר הרוב, הרי זה סותר למה שכתבו הרבה מחברי ספרים בזמננו על הלכות ברכות בדעת שו"ע הרב שהיא שיטה אמצעית, כלומר בנתבשל יחד סבירא ליה כהפרי מגדים והדרך החיים שהוי תערובת ומברך רק ברכה אחת, אבל בלא נתבשל יחד סבירא ליה כמו החיי אדם שמברך ב' ברכות [כן כתב בספר בירורי הלכות (סי' ט', עמ' רע"ט), ובמגילת ספר הלכות ברכת הנהנין (סי' ל"ה), ובספר פתחי הלכה (פ"ז הערה 8)] - והרי הוכיח המסגרת השלחן, וכן משמע ממה שכתב הרב (בסימן רי"ב סעיף א') דב' גושים הניכרים אף על גב שלא נתבשלו הולכין אחר הרוב כנ"ל, ורק בתערובת גוש ולח בעינן נתבשלו וכמו שנתבאר, - וכ"כ בספר אור חדש על ספר מעשה רב ממנהג הגר"א (הל' ברכות הל' ע' אות ד') ושכן פסק הגר"ח מוולאזין, ודלא כחיי אדם.

יז) סוף דבר היוצא לנו מזה, שאף על פי שהקיצור שו"ע סתם כדעת החיי אדם, דאם כל מין מינכר ומובדל בפני עצמו, מברך על כל מין ומין, מכל מקום לפי מה שנתבאר הרי המסגרת השלחן שם השיג עליו מכמה גדולי הפוסקים, והעיד שמנהג העולם לברך רק על העיקר, והיינו בתערובת שני מינים הולכין אחר הרוב, וכן דעת כמה גדולים, וכאמור שכן פסק גם כן הגר"ח מוולאזין, וכן המשנה ברורה (סימן רי"ב סעיף א') בביאור הלכה תפס כן לעיקר את דעת החולקים על החיי אדם.

יח) והשתא דאתינן להכי, נחזור לנידון דידן לבאר איזה ברכה מברכין על מאכל "סושי", - דלפי מה שנתבאר לעיל, ראשית כל צריכין להגדירו, אם מאכל "סושי" דינו כדין "תערובות" אחת של ב' מינים. או אין זה נחשב תערובת אחת, - דהנה מצינו מחלוקת בין השו"ע הרב והמשנה ברורה לענין תערובת שתי שכבות דבוקות זה על גבי זה (ולא נאפו יחד), אי נחשב הדבר כשני מינים שלא בתערובת אחת ומברך שתי ברכות או לא (כך הבינו הרבה מחברים שיש מחלוקת בזה בין השו"ע הרב והמשנה ברורה, עיין בזה בספר משנה ערוכה סימן ט' סעיף ה' עמ' ר"פ), - דדעת השו"ע הרב (סימן קס"ח סעיף ט') דתערובת שתי שכבות דבוקות זה

בזה נידון כתערובת אחת, שכתב "אבל במדינות אלו שמניחין המרקחת על הדובשנין (שקורין לעקי"ך פלאדי"ן) שטובים למאכל, אם כן כוונתו גם כן על אכילת הדובשנין ומברך עליהם בורא מיני מזונות ופוטר את המרקחת שהיא טפילה למין דגן", - הנה פשטות לשונו "שמניחים מרקחת על הדובשנין", משמע שגם בלא נאפה ביחד חשיב תערובות.

יט) וכן משמע עוד בשו"ע הרב (סימן רי"ב סעיף ג') שכתב, שפת הבאה בכיסנין שטבל אותה בדבש ואוכל אפילו אם עיקר כוונתו על הדבש מברך רק מזונות, כיון שה' מיני דגן הם העיקר [ודלא כספר בנין שלום (עמ' תקנ"א) שכתב טעם השו"ע הרב משום שהדבש בא ללפת ולהטעים את הפת כיסנין לכן הוי טפל, אפילו שלא נאפה יחד, אמנם זה אינו וכנ"ל, שהרי כתב להדיא שאפילו עיקר כוונתו לדבש] הרי מבואר דעת השו"ע הרב דשני מינים המונחים זה על גבי זה, שאף שלא נאפו יחד, ואף שניכר כל אחד בפני עצמו ואינו מעורב אמרינן "כל שיש בו" וחשיב תערובת.

כ) אולם דעת המשנה ברורה (בסימן קס"ח ס"ק מ"ה, וסימן רי"ב ס"ק י"ג) אינו כן, אלא דסבירא ליה דשתי שכבות של שני מינים דבוקות זה בזה אינן נחשבות לתערובת אחת, שכתב שם בס"ק מ"ה, וז"ל: אבל אם אפה הדובשנין לבד ואח"כ מניח עליהם מלמעלה המרקחת אין נעשין המרקחת טפילה להם שכונתו לאכול שניהם, ואין המרקחת באין ללפת הדובשנין, וצריך לברך גם על המרקחת, עכ"ל. - ולפי זה כתב בספר וזאת הברכה (פרק י"א, עמ' 92), דלפי דעת המשנה ברורה ששתי שכבות אינן נחשבות לתערובת אחת, אם כן עוגה עם שכבה עבה של גבינה או עוגה עם שכבה עבה של גלידה, - נחשבה הדבר כשני מינים שלא בתערובת אחת ומברך שתי ברכות מזונות ושהכל, וכן הדין בגלידה הנתונה בין שני רקיקים עבים קצת של מזונות (שקורין "אייזקרים סנדביץ") מברך על כל מין בנפרד, ועיין בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סי' כ"ז אות ו').

כא) ומעתה ניחזי אנן בהך מאכל הנקרא "סושי", שהם ב' מינים דבוקות זה בזה, (האורז והדג) לכאורה הדין תלוי במחלוקת השו"ע הרב והמשנה ברורה אם נחשבות לתערובת אחת, - דלפי דעת השו"ע הרב (סימן קס"ח סעיף ט', וסימן רי"ב סעיף ג') דאם נדבק דבש לפת הבא בכיסנין נחשב כתערובת, אם כן הוא הדין גם ב"סושי" נחשב כתערבות אחת, שהרי נדבקו זה לזה, - מה שאין כן לפי דעת המשנה ברורה (סימן קס"ח ס"ק מ"ה, וסימן רי"ב ס"ק י"ג) דסבירא ליה דאם דבק מרקחת על גבי דובשנין אינן נחשבות כתערובת אחת, וכן אם שכבת גבינה מונחת על שכבת עוגה לא הוי כתערובת אלא א"כ אפאן יחד, - אם כן לכאורה הוא הדין ב"סושי" דלא נחשב כתערובת אחת, וצריך לברך ב' ברכות.

כב) אולם נראה דיש לדון דמאכל "סושי" שפיר נחשב כתערובת אחת אפילו לדעת המשנה ברורה, שהרי הך דינא דסבירא ליה להמשנה ברורה דשתי שכבות דבוקות זו על גבי זו לא הוי כתערובות, זה דוקא כשלא נאפו יחד, אבל אם אפו את הכל יחד, כגון עוגת גבינה או דובשנין עם מרקחת נחשב הכל לתערובת אחת, וכמו

שכתב המשנה ברורה (בסימן קס"ח ס"ק מ"ה) דבנאפה יחד נחשב הכל כתערובת אחת. ומברך ברכה אחת על הרוב או על המין דגן, - והביא בספר מגילת ספר (סימן ל"ו אות ג') מה שנסתפקו בזה מחברי זמננו האם כוונת המשנה ברורה דוקא באופן שנתדבקו על ידי אפיה דוקא, או דילמא אפיה לאו דוקא אלא בכל אופן שנתגבשו ונדבקו זה בזה, וכגון על ידי הקפאה יחד וכיו"ב גם כן נחשב כתערובת אחת, - והמשנה ברורה בא למעט רק באופן שאינם דבוקים יחד אלא רק מונחים זה ע"ג זה, עיי"ש

כג) ולפי זה מסתבר לומר דמודה המשנה ברורה במאכל "סושי" שנתדבק יחד עם נייר לעשותו כמאכל אחד, ונעשה באופן שמילוי הדג מכוסה מכל צד באורז, ומלכתחילה נעשה על מנת לאוכלן יחד שפיר נחשב כתערובת אחת, והרי דין בזה שהולכין אחר הרוב, כמו שכתבנו לעיל (אות ד', וה'). ולכן במאכל "סושי" שהוא תערובת של אורז ודג, הולכין אחר הרוב, וצריכין לברר איזה מין הוא הרוב, שאם האורז הוא הרוב מברך מזונות, ואם הדג הוא הרוב מברך שהכל.

כד) וכל זה שאמרנו דעל "סושי" הולכין בתר רוב משום שנחשבות כתערובת אחת, זהו דוקא כששני המאכלים (הדג והאורז) עיקריים וחשובים אצלו, מה שאין כן באופן שכל עיקר כוונתו הוא על האורז, ואילו הדג בא רק ללפת ולהטעים את האורז ונאכל יחד עמו, בכי האי גוונא דינו של הדג הוא כטפל, ומברך רק על האורז שהוא העיקר ופוטר את הדג הטפל. וכן להיפוך, אם עיקר כוונתו על הדג ואילו האורז שבא ללפת הוא טפל, אז מברך רק על הדג שהכל, - וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' רי"ב ס"ק ו') וז"ל: ואם אוכל פת כסנין עם גבינה או שאר דבר ללפת בו אף שהם גם כן חביבים עליו והוא תאב לאכול אותם, מכל מקום מברך רק על הכיסנין לבד, דמסתברא שהוא העיקר אצלו, והוא הדין בכל דבר כשאוכל עם מין אחר ללפת בו דמה שאוכל ללפת נחשב רק כטפל, עכ"ל.

כה) וכ"כ המשנה ברורה (סימן רי"ב בשער הציון ס"ק כ"א) לענין מי ששותה מן שרף ואוכל לעקי"ך, דכשאוכל ביחד מסתברא דמה שאוכל ללפת בודאי הוא טפל אצלו, אף דהוא תאב לו, ע"כ, - ולכן באופן שאוכל את הדג ללפת ולהטעים את האורז, אף דהוא תאב לאכול את הדג, מכל מקום כיון שלמעשה אוכלו עכשיו כדי ללפת דינו כטפל.

כו) ולמעשה לפי מה ששמענו דעת רוב אנשים האוכלים "סושי" הוא על צירוף שניהם האורז והדג, ולכן דינו כתערובת אחת והולכין אחר הרוב, וכמה שנתבאר.

רבי יום טוב זנגר שליט"א
רב שכונת האדמו"ר מצאנז והסביבה
ורב בית הכנסת תלמידי ישיבת פוניבז' ב"ב

האם ברכת בפה"ג על מיץ ענבים פוטרת שאר משקין

מפורסם שנחלקו פוסקי זמננו זצ"ל בגדר של מיץ ענבים, ואמנם כו"ע מודו שברכתו בפה"ג, אבל נחלקו הדעות אם הוא פוטר שאר משקין כמו שיין פוטר שאר משקין (ונ"מ טובא כשיש קידוש בביהכנ"ס, והמקדש מברך על מיץ ענבים, ורוצה לשתות סודה או קולה אח"כ, האם צריך לברך שהכל עליו), וכן נ"מ לגבי מצות ד' כוסות, וקיום מצות שמחה ביו"ט בשתיית מיץ ענבים, ואפשר ברהמ"ז אינו פוטרו כשקידש על מיץ ענבים, וכן האם יוצא קידוש במקום סעודה בשתיית מיץ ענבים.

מקור הסוגי' שיין פוטר כל מיני משקין

מקור הסוגי' הוא בברכות (מ"א:): איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופליגא דר' חייא, דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא הלכתא, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה, בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם.

מחלוקת הראשונים אם פוסקים שיין פוטר כל מיני משקין

הערוה"ש (סי' קע"ד ס"ג) העיר שלא מצא דין זה, שיין פוטר כל מיני משקים, ברמב"ם ובטור, "ולא ידעתי למה, והרי גמ' מפורשת היא בברכות (מ"א:) ובחולין (קי"א:)" - אמנם הרא"ש (פ"ו סי' כ') ותר"י פסקו כן, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' קע"ד ס"ב). ולכן כתב דלפי סוגיית הש"ס אין הלכה כן, דהרי בסוגי' הנ"ל איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה וכו', אמר רב הונא מברך לפניהם וכו', ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא פת פוטרת וכו', ויין פוטר כל מיני משקין, ואנן קיי"ל כרב הונא, וממילא לית הלכתא כר' חייא (פי' בין לגבי פת פוטרת כל מיני מאכל, ובין שיין פוטר כל מיני משקין), אבל הרא"ש ותר"י כתבו, נהי דבפת לית הלכתא כוותיה דר' חייא, אבל ביין פוטר כל מיני משקין, הלכה כמותו ע"ש. אבל הרמב"ם והטור לא ס"ל הכי, והוכיח שגם הרי"ף ס"ל כשיטת הרמב"ם והטור, וא"כ קשה טובא שמרן הב"י שתמיד פוסק כרוב בהני תלת ראשונים - הרי"ף והרמב"ם

והרא"ש, ואילו הכא פסק כשיטת הרא"ש נגד הרי"ף והרמב"ם.

עוד העיר הערוה"ש, שצריך להבין סברת הרא"ש ותר"י, דהרי כמו שפת אינו פוטר תאנים וענבים, משום שאינם מענין הסעודה, כמו"כ פשיטא ששארי משקין אינן מענין היין, ולמה יפטור אותן לדידן דלא קיי"ל כר' חייא בפת. כעין זה תמה מרן הגרשז"א זצ"ל (שלמי ברכה פמ"ז - עמוד שנ"ז), דמה מהני שהיין הוא ראש וראשון לשאר משקים, ובמה זה מהני לפוטרם בברכתו, תינח גבי לחם אמרינן דכשנותן תודה לה' עבור הלחם, כלול בזה כל מה שרגילים להוסיף לאכול יחד עמו, ונמצא שכלול בהדיה, משא"כ ביין, דבשלמא אם היינו אומרים דשתיית היין גוררת אחריה שתיית שאר משקין, ניחא, דהוי דומיא ללחם, אבל מה שהוא ראשון מאי מהניא בזה, דסוף סוף צריכים להודות גם על שאר משקין.

מחלוקת הראשונים אם יין פוטר כל מיני משקין גם אם לא היו לפניו כשבירך בפה"ג

כ' בשו"ע (סי' קע"ד ס"ב) דיין פוטר כל מיני משקין, וטעם הדבר פי' תוס' (מ"ב. ד"ה אי הכי) משום שיין הוא ראש לכל המשקים, ולכן שאר המשקים טפלים לו. אבל הרשב"א (שם ד"ה יין) כתב שדין זה הוא דווקא אם קבע את עצמו לשתיית יין, ובאמצע קביעותו הוא רוצה לשתות גם שאר משקים.

השעה"צ (סי' קע"ד סק"ה) הסתפק, אם כוונת הרשב"א שפוטר רק כשקבע עצמו, הוא דווקא באופן שבשעה שבירך בפה"ג לא היו המשקים מונחים לפניו, ולא היה בדעתו על שתייתם, ולכן אילו לא קבע את עצמו לשתות יין, לא נפטרו שאר משקים בברכת היין (דהרי בשעת הברכה עדיין לא היה בדעתו לשתותם ולא נפטרו בברכתו), אבל אם קבע עצמו לשתות יין, נחשב כאילו הוא קובע סעודה של יין, ולכן פוטר גם את המשקים שלא היה בדעתו עליהם בשעת הברכה, דהרי מדרך הסעודה, שבאמצע מביאים מיני משקים (כשם שבסעודת פת א"צ לברך על משקה הבא באמצע הסעודה), או שמא כוונת הרשב"א היא, שכל הדין שיין פוטר שאר משקים הוא רק בקבע לשתות, שאז היין הוא חשוב ושאר המשקים טפלים אליו, אבל אם רק שתה כוס אחד של יין, אינו חשוב כל כך לפטור את שאר המשקים, אפילו אם היה דעתו כן בשעת הברכה.

המרדכי (ברכות סי' ק"נ) ג"כ כתב, שיש נ"מ אם קבע את עצמו לשתות או לאו, ואינו ברור בלשונו אם כוונתו דווקא כשלא היו משקים לפניו, או אפילו אם המשקים היו לפניו בשעת הברכה.

כוונה לפטור שאר משקים מהני אע"פ שלא היו לפניו כשבירך בפה"ג

להלכה נחלקו האחרונים בזה (ע"ש בשעה"צ סק"ה דלשיטת הלבוש ועולת תמיד, רק אם קבע לשתות יין, פוטר שאר משקים, אבל דעת רוב האחרונים היא, שגם אם לא קבע פוטר אם המשקים היו לפניו). למעשה הנשמת אדם הכריע שלעולם אין היין פוטר רק בקבע עצמו לשתות, אבל המ"ב (סק"ג) הכריע כרוב האחרונים שפוטר, בין אם קבע עצמו לשתות, ובין כשהיו לפניו בשעת הברכה. עוד הוסיף, שי"א שא"צ שהמשקים יהיו לפניו בשעת הברכה, אלא **סגי בזה אם היה בדעתו בשעת**

הברכה על היין לשתות שאר משקים, וכעין זה מבואר במ״ב (סי׳ ר״ו סקכ״א) לגבי שני מינים שברכתם שווה, כגון אם בירך על דגים, והביאו לו שכר שהוא מין אחר לגמרי, אע״פ שברכותיהם שוות, מ״מ אינם נפטרים בברכתו בסתמא **אא״כ היה דעתו בהדיא לפטור** אותם בברכתו, או שהיו לפניו על השלחן בשעה שבירך.

מחלוקת הפוסקים למה יין פוטר שאר משקים

אחרי הקדמה קצרה זו, יש לדון אם גם מיץ ענבים בכלל זה, דהנה התוס׳ בברכות (מב. ד״ה אי הכי) כתב, וז״ל יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא, והוא ראש לכל מיני משקין, ולכן הוא העיקר, והם טפלים לו לענין ברכה עכ״ל, והובא להלכה במ״ב (סי׳ קע״ד סק״ב). הרי מבואר בתוס׳ שיין פוטר שאר משקין משום **שהוא עיקר משקה**, אבל באו״ז (סי׳ קנ״ה ד״ה ואין נראה) שינה הלשון קצת, וכתב וז״ל **שעיקר משתה** הוא מן היין, והוא ראש לכל מיני משקה עכ״ל. הרי מבואר באו״ז דמשום שיין עיקר משתה (בתוס׳ כ׳ שהוא עיקר משקה), להכי הוא ראש לכל המשקין, ופוטרן בברכתו. לפ״ז יש לדון אם גם במיץ ענבים שייך לומר ״שעיקר משתה הוא ממיץ ענבים״ (אבל ע׳ בוזאת הברכה בירור הלכה סי׳ כ״ו סק״ב שדחה הראיי׳ מהאו״ז).

הלבוש (סי׳ קע״ד ס״ד) נתן טעם להא דיין פוטר כל מיני משקין, הואיל ומתוך חשיבותו הוא קובע ברכה לעצמו, וסברה זו דהיין קובע לו ברכה לעצמו נאמרה בברכות (מ״ב.) כטעם להא דאין היין נפטר בברכת המוציא, ופירש״י וז״ל בכמה מקומות הוא בא, ומברכין עליו, ואע״פ שלא היו צריכים לשתייתו עכ״ל, והתוס׳ הוסיפו בזה, כגון בקידוש ובברכת ארוסין. אבל תוס׳ שם פירשו בשם הרשב״א, דגורם ברכה לעצמו - פירושו, שמברכים עליו ברכה מיוחדת, בפה״ג. לפ״ז י״ל, דגם מיץ ענבים פוטר שאר משקין, לפי שרגילין להביאו ולברך עליו בכמה מקומות, אע״פ שאין צריכים לשתותו כמו בקידוש וכיו״ב. אבל מתוס׳ ואו״ז ומרדכי משמע, שהטעם הוא משום עצם חשיבות היין, שהוא עיקר משקה, וזה לא שייך במיץ ענבים, ולכן מביאים בשם מרן הגריש״א זצ״ל (שבות יצחק - פסח פי״א סק״ב עמוד קכ״ד), דרצוי שלא לסמוך על דין יין פוטר שאר משקין כשמברך על מיץ ענבים.

לשיטת מרן הגריש״א זצ״ל המקדש על מיץ ענבים יש לו עצה לכוון שלא להוציא שאר משקין

יש לציין, דלשיטת מרן הגריש״א זצ״ל, מי שקידש על מיץ ענבים ורוצה לשתות משקה אח״כ, יש עצה לפמש״כ החיי אדם (כלל נ״ה ס״ו) דבמקום ספק, נכון שיכוין בברכת הגפן שלא לפטור המשקין, ואעפ״כ יברך שהכל על מעט סוכר, ויכוין לפטור גם את המשקין, ובלא״ה כבר כ׳ הבה״ל (שם ד״ה יין פוטר), שאם לא שתה מלא לוגמיו, רק טעם מן היין (אורחא דמילתא אצל כל המסובים), יברך על מעט סוכר לפטור את המשקין.

עוד מביאים בשם מרן הגריש״א זצ״ל (שבות יצחק - פסח עמוד קצ״ו), שאין יי״ח קידוש במקום סעודה במיץ ענבים, וכמו״כ אין ברהמ״ז פוטרת מיץ ענבים (שם עמוד קצ״ה), וכמו״כ אינו יי״ח מצות שמחה ביו״ט בשתיית מיץ ענבים (שם

עמוד קצ"א), אבל יש הרבה לדון בהנך הלכות ואכמ"ל.

הערת הברכת אברהם שמיץ ענבים יכולה לפטור שאר משקין

אבל בברכת אברהם בברכות (מ"א: ענף ב' - עמוד קפ"ט) העיר, דהרי שנינו בב"ב (צ"ז:) אמר רבא, סוחט אדם אשכול ענבים ומברך עליו קידוש היום, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' ער"ב ס"ב), וע"ע בב"י (סי' ר"ב) בשם שו"ת הרשב"א (ח"א סי' קס"ה) שברכתו בפה"ג דאין מקדשין אלא על היין. והביא שם שנתפרסם בשם מרן הגריש"א זצ"ל שלענין יין פוטר שאר משקין, יש לחוש דהיינו דווקא יין ישן ולא יין מגתו, כיון דאינו סעיד ואינו משמח יותר מענבים, לכן אין בו המעלה להיות ראש לכל מיני משקין להחשיב שאר משקין כטפלים לו. ולפ"ז גם חשש שאין יוצאים בו לקידוש במקום סעודה (סי' רע"ג ס"ה), דמבואר במ"ב שם (סקכ"ה) דהיינו משום דסעיד הלב, וכמו"כ נ"מ לגבי שמחת יו"ט, שאין תכונת המיץ ענבים לשמח.

לפ"ז העיר הברכת אברהם, כיון שמבואר דגם בסוחט ענבים, מברך עליו בורא פרי הגפן, לכאורה צ"ע, הא אין כאן מעלת סעיד ומשמח כמו שרואים בחוש, ומי שאוכל ענבים מותר לו להורות, וכהן שאוכל ענבים מותר לעשות העבודה, וצ"ל דמ"מ תכונת מיץ ענבים היא, שראוי לסעוד ולשמח עי"ז שמניחו עד שתוסס ארבעים יום (ע' שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ד' ד"ה וכיון שכן נראה, דכיון שראוי הוא להיות יין שמשמח אחר התסיסה, וכבר ראוי לשתיה עכשיו, חל עליו שם יין מיד לגבי ברכה וקידוש).

אמנם ראיתי שמרן הגריש"א זצ"ל יישב ההערה מסוחט ענבים (שיעורי הגרי"ש - ברכות מ"א:), דזו קולא שאמרו חז"ל, שאף על פי שאינו יין, מ"מ כשר לקדש עליו, שיש לו חשיבות קצת, מפני שראוי לעשות ממנו יין, ולא גרע מחמר מדינה שכשר לקדש עליו אף שאינו יין.

עוד הוסיף הברכת אברהם לדון, כיון דהסיבה שיין פוטר שאר משקין, אינו מצד ברכת היין, אלא מצד שתיית היין (ע' מ"ב סי' קע"ד סק"ג שאם לא טעם מכוס של קידוש, אין המשקין נפטרים בברכת היין, כי הטעם שיין פוטר הוא משום שהמשקין טפלין לו, וכשאינו שותה לא שייך לומר שהן טפלין לו), האם כדי לפטור שאר משקין סגי בחשיבות מין הנקרא יין, שיש ביסודו תכונת סעיד ומשמח, או שמא בעינן שהשתיה עצמה חשובה מצד תכונתה, וא"כ בעינן יין כזה שבכחו לסעוד ולשמח מצל תכונתה.

אבל לפי הצד שמובא בבה"ל (סי' קע"ד ס"ב ד"ה יין) בשם הדה"ח, דסגי גם בטעימה פחות ממלא לוגמיו בשתיית כל המסובין מכוס של קידוש, בע"כ אין צורך שיהא סעיד או משמח, אלא עצם שתיית יין בכוס של ברכה סגי לפטור. אבל כיון שלא סמך ע"ז בפחות ממלא לוגמיו, יש לעיין במלא לוגמיו אם יש מעלה זו.

שיטת מרן הגריש"א זצ"ל ששתיית פחות ממלא לוגמיו של מיץ ענבים בודאי אינו פוטר שאר משקים

והנה במקום אחר מביאים בשם מרן הגריש"א זצ"ל (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ז הערה 73), דאם שתה פחות ממלא לוגמיו ממיץ ענבים, בודאי אינו פוטר שאר

משקין, ויכול לברך שהכל על שאר משקין לכתחילה, וכנראה שבזה צירף ספיקת הבה"ל אם גם בפחות ממלוא לוגמיו פוטר שאר משקין, אבל העירו ע"ז מדברי המ"ב (סי' רט"ו סק"כ) דגם בספק ספיקא אמרינן סב"ל.

ספיקת מרן בעל שבט הלוי זצ"ל אם מיץ ענבים פוטר שאר משקים

בקובץ מבית לוי (חי"ז עמוד מ"ט) הובא הוראת מרן בעל שבט הלוי זצ"ל, דמיץ ענבים אינו פוטר שאר משקין. אבל שוב יצא לאור שו"ת שבט הלוי (חי"א סי' מ"ט) וכתב שם, וז"ל לא החלטתי דבר זה, רק מסופקני מאד אם מיץ ענבים שלנו חשוב כל כך לפטור גם שאר משקים, ולא משום דאין לו תורת יין, אלא דקרוב דדעת תורה בזה דלענין לפטור שאני, ועוד דהלא ידוע דפליגי אחרונים אם יין רגיל פוטר בכל אופן גם בשותה רק מלא לוגמיו, או בעינן קביעות יין ממש וכו', אלא דבמ"ב (סי' קע"ד) פוסק בזה כדעת שאר פוסקים דיין פוטר בכל אופן, מ"מ בזה ספק שלי, דיין כזה שנקרא מיץ ענבים, שהוא דרגא אחת פחות מסוחט אשכול של ענבים כידוע, אולי הכל מודים דאם לא קבע עליו לשתות קביעות ממש, יתכן שאינו פוטר, וכן נאמר לי שהרבה מסופקים בזה, וכדאי לעשות עכ"פ פעולה ומחשבה שלא להכניס עצמו לזה, אמנם כמובן איני אומר קבלו דעתי עכ"ל.

שיטת מרנן הגרשז"א והגר"ח קניבסקי זצ"ל ושו"ת תשובות והנהגות שמיץ ענבים פוטר שאר משקים

מאידך גיסא, מרן הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה מועדים ח"ב פ"ט סי"א ובהערות) ס"ל דמיץ ענבים דינו כיין לכל דבר, לפטור שאר משקים, ולענין קידוש במקום סעודה, דגם הוא סעיד כמו יין , וגם לגבי שמחת יו"ט, דלא מצינו שצריך דווקא יין המשכר לשמחת יו"ט, דהרי מקיים מצות שמחת יו"ט באכילת בשר אע"פ שאינו שייך לסוג שמחה של שכרות, ומ"מ סיים דמי שאפשר לו, בודאי ראוי שיקיים מצות קידוש ודי' כוסות ושמחת יו"ט בהידור ביין גמור. גם מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דולה ומשקה עמוד 123) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ז סי' כ"ז סק"ז - עמוד נ"ה) פסקו, שמיץ ענבים פוטר שאר משקים, והסביר בשו"ת תשוה"נ שבזמננו אין אנו רגילין בשתיית יין כבזמן חז"ל, וקשה לנו לשתות יין, ורבים נוהגים היום דבמקום שצריך יין ככוס של ברכה, הם לוקחים מיץ ענבים, ואצלם מיץ ענבים הוא יין (וכל השינוי הוא שזה יין חזק וזה יין חלש, ולא שאינו יין), לא אמרינן בטלה דעתם, שאי"ז רק קצת בנ"א אלא חלק גדול מעם ישראל נוהגים ליקח מיץ ענבים במקום יין, לכן היום מיץ ענבים חשיב כיין, ודינו כיין לכל דבר.

רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א
אב"ד חסידי סקווירא בורא פארק
מח"ס שו"ת משיב נבונים

בענין לחמניות הנעשים ממי פירות

שאלה

בענין מזונות ברוי"ט ומזונות ראל"ס שנעשים מעיסה שנילושה ברוב מי פירות, שהם מצויים מאוד כלחם רגיל ורבים אוכלים מהם בקביעות וכמעט אינם אוכלים לחם גמור משבת לשבת, ואוכלים אותן בלא נטילת ידים ומברכים ב"מ מזונות ולאחריו ברכה מעין שלש, ועוררו כמה מפוסקי זמנינו שיש בזה כמה צדדים שחייבים בנטל"י וברכתם המוציא וחייבים בבהמ"ז, א' מחמת אופן עשייתם. ב', דקובעים סעודה עליהם במקום לחם ודינם כלחם גמור.

תשובה

הנה יש בזה אריכות גדולה בדברי הפוסקים ויש בזה הרבה פרטים ופרטי פרטים וכמו שיבואר, וגם יש דברים שנשתנו בימינו, כמו לענין תערובות מי פירות שבעיסה, שיש מאפיות שמשתמשים בתרכיז (קונסינטרע"ט) של מי פירות, שבו מוסיפים מים עם מעט תרכיז ומערבבים אותם עד שחוזר לטעמו המקורי, ונמצא שבמציאות רוב העיסה עשויה ממים, וכבר האריכו בזה גדולי הפוסקים וכמו שיבואר, וכן לענין הרגשת הטעם של מי הפירות בעיסה, שיש מאפיות שכמעט לא נרגש הטעם של המי פירות בעיסה, ועוד כמה פרטים וכמו שיבואר בהמשך.

ולכן קשה מאוד להכריע בזה למעשה, ובפרט שבמשך השנים אכן נתרבו האוכלים בזה כמעט באופן קבוע, ואף יש שהגדילו השימוש בהם במסיבות מלווה מלכה ושבע ברכות, שלאנשים אין סבלנות ליטול ידיהם ולברך ברהמ"ז ולכן אוכלים לחם הנ"ל במשך הסעודה, ומי יודע מה יולד מחר, ונשתדל בעז"ה לסכם בקצרה כל הנידונים והספיקות שיש בלחם הנ"ל וכמו שיבואר, ונחלק את זה לשני חלקים, חלק הראשון, תמצית הדברים מה ברכתם של לחמניות הנמצאים בזמנינו, וחלק השני מה הדין בקובע סעודתו עליהם. ובסוף דברינו נכתוב סיכום קצר על כל מה שנתבאר בפנים התשובה.

וראוי להקדים שבכל היכי תמצא בנידון דידן שנחלקו הפוסקים מה דינו, אין זה כשאר ספיקות שיכול לבחור ולהחמיר כאחד מן הצדדים, דבמחלוקת זו אי אפשר לצאת ידי שניהם (רק אם יטול ידיו על כביצה פת גמור, עיין בסוף התשובה), כיון שהספק הוא אם ברכתם המוציא וצריך לברך ברהמ"ז ולא ב"מ מזונות וברכה מעין שלש, או להיפך שברכתם ב"מ מזונות וברכה מעין שלש ולא המוציא וברהמ"ז, וכמו שיבואר בענף א'.

ענף א'
מקור דין פת הבאה בכיסנין

קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין

מקור הדין שלחמניות העשויים מפי פירות אין דינם כלחם רגיל הוא בגמ' ברכות דף מא: דאיתא התם דפת הבאה בכיסנין אינו צריך לברך אחריו, וממשיך הגמ' שם בדף מב ע"א, רב הונא אכל תליתר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בירך, וע"ש ברש"י בשם רב האי גאון דהמדובר היה בפת הבא בכיסנין, ולכן אף שאכל י"ג לחמים מהם לא בירך אחריו ברהמ"ז, וממשיך הגמ' א"ל רב נחמן עדי כפנא (ופי' רש"י עדי אלי. כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה), אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך אחריו, ומבואר מזה דיש שני דינים בפת הבא בכיסנין, א', שאין מברכים עליהם ברהמ"ז, ב', שאם קבע סעודה עליהם חייב לברך עליהם ברהמ"ז. וממשיך הגמ' רב יהודה הוי עסוק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא אייתי לקמיה פת הבא בכיסנין, כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא, א"ל מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו, אמרי ליה אין, דתניא רבי מונא אומר משום רבי יהודה פת הבאה בכיסנין מברכים עליה המוציא, ואמר שמואל הלכה כרבי מונא, אמר להו אין הלכה כרבי מונא איתמר, אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל, לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו, אבל היכא דלא קבע סעודתייהו עלייהו לא, ע"ש.

ומבואר דגם לגבי ברכת המוציא דינו כדין ברכת המזון, שאם לא קבע סעודה עליהם מברכים ב"מ מזונות, אבל אם קבע עליה מברך ברכת המוציא, וכן פסק המחבר בסי' קס"ח סעיף ו' דפת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות, ולאחריו ברכה אחת מעין ג', ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה, אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך המוציא וברכת המזון.

וסביב שני דינים אלו יש מבוכה גדולה בין הפוסקים השייך לנידון דידן, א', האם מה שנקרא אצלינו מזונות ראל"ס נחשב פת הבאה בכיסנין. ב', מהו השיעור שצריך לאכול כדי שיהא דינו כקביעות סעודה וכמו שנבאר.

להלכה נקטינן ככל השיטות

והנה נחלקו הראשונים מה הוא פת הבאה בכיסנין, ויש בזה כמה שיטות והביאם המחבר שם בסעיף ז', ומסיק המחבר דהלכה כדברי כולם ובכל האופנים דינם כפת הבאה כיסנין, וכוונתו לומר כמש"כ בב"י אחר שהביא כל הני שיטות ראשונים, "ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל, ואינו מברך עליהם המוציא וג' ברכות, אא"כ קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו". אבל בב"ח שם האריך לתמוה על דברי המחבר הלא אם אינו מברך ברכה הראויה לה בין כך ובין כך הוא חומרא שעובר משום לא תשא, אולם הט"ז שם (סק"ו) כתב דלק"מ, דוודאי ברכת בורא מיני מזונות פוטר הכל אפילו עיסה דהא זיין, אלא שמפני חשיבות הפת קבעו עליו המוציא וג' ברכות, משו"ה כל שאינו ברור שיש שם חשיבות ואינו בכלל כיסנין יש להקל שלא להצריך

המוציא, ויש על זה גם חומרא שלא לומר בחנם המוציא וג' ברכות, אך המג"א (סקי"ח) העתיק דברי הב"ח, (וע"ש בפמ"ג שמבאר למה השמיט המג"א מש"כ הב"ח שיש כאן משום לא תשא).

האם ירא שמים צריך להחמיר בזה

וע"ש בהגהות רעק"א שהקשה עוד על המחבר מדוע כתב כאן להקל בזה ולא הזכיר שירא שמים יחמיר בזה, אף שנחלקו הפוסקים בזה, ואילו להלן בסעיף י"ג לגבי מה שנחלקו הפוסקים בדבר שבלילתו עבה אם בישלה או טיגנה אם מברך עליו המוציא או ב"מ מזונות, כתב המחבר שירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא על ידי שיברך על לחם אחר תחילה, ואכן כעין דברי רע"א מבואר בשל"ה הק' (שער האותיות כלל ב' אות ב') לגבי מחלוקת המחבר והרמ"א להלן בענף ב' דירא שמים יוצא ידי כולם, ולא יאכל לכתחילה פת הנאפה מעיסה שעירב בו דבש ושמן או חלב או תבלין, אלא בתוך הסעודה ע"ש, אבל לגבי הני שיטות שהביא המחבר לגבי פת הבאה בכיסנין לא כתב כן המחבר.

אולם עיין בבה"ל בד"ה והלכה כדברי כולם שהביא מש"כ המאמר מרדכי, דדעת המחבר דכיון דלא נזכר בהדיא שחולקים הפוסקים בזה, אפשר דמודו להדדי לכן כתב להקל בזה, וכן כתבו הפוסקים שגם אם אכל משני מינים ג"כ דינו כן, וכמבואר בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' י"ב) דנקטינן לדינא שכל האופנים שהזכיר המחבר דינם כפת הבא בכיסנין וכן הוא דעת הרבה פוסקים.

אולם יש להעיר שבשו"ע הרב בסעיף י"ב כתב שכל בעל נפש הרוצה להחמיר על עצמו לא יאכל פחות משיעור קביעות סעודה כי אם בתוך הסעודה (חוץ מפת הבאה בכיסנין שלכו"ע אין דינו כפת ע"ש הדוגמא), וכן כתב בלוח ברכת הנהנין (פ"ח הל"ה) שהגם להלכה אפשר להקל בזה, מ"מ כל בעל נפש הרוצה להחמיר על עצמו לא יאכל פחות משיעור קביעות סעודה אלא בתוך הסעודה ע"ש, ועיין עוד בסדר ברכת הנהנין פ"ב הל"ט, ומבואר דהשו"ע הרב למד שכיון שהוא תלוי במחלוקת הגם דלהלכה יש להקל מ"מ בעל נפש יחמיר בזה וכעין דברי רעק"א.

ומבואר דנחלקו המחבר והב"ח אם יש להקל בכל אלו המינים שהביא המחבר, ושיטת המג"א כדברי הב"ח שיש להחמיר בזה, אך הט"ז כתב ליישב שיטת המחבר, ולהלכה כתבו הפוסקים דנקטינן כדברי המחבר וכמבואר בשו"ע הרב כאן בסעיף י"ב באריכות, וכן כתב שם הבה"ל שלא העתיק דברי הב"ח לדינא אף שהעתיקו המג"א, כיון שהרבה פוסקים פסקו כדברי המחבר והרמ"א.

שיטת הרמב"ם בפת הבאה בכיסנין

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' ברכות הל"ט עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין, אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא (וע"ש בהמשך בהל' י"א - י"ב), ובכס"מ שם כתב לפרש דברי הרמב"ם בשני דרכים, א', דמירי דווקא בשלא נתן מים אלא מעט, אבל אם נתן מים הרבה אע"פ שנתן גם שאר משקין כיון דמיעוטא נינהו בטלים הם לגבי מים ויש לאותו עיסה דין פת גמור לכל דבר (והכי דייק לישניה ע"ש). ב', דמדכתב או

שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא דהא תערובות תבלין דבר מיעוט הוא ואפילו הכי מוציאו מתורת לחם לענין המוציא, דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג׳ ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובות, אבל כל שיש בה שום תערובות ממי פירות או מתבלין, כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא וג׳ ברכות אא״כ אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, והוא שיהיה טעם התערובות ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה, ומסיק הכס״מ וזה נראה עיקר, דהיינו שהכריע כדרך השני שכתב, שלא צריכים שיהא בה רוב משקין אלא רק צריכים שיהא טעמם ניכר בעיסה.

שיטת הדרכי משה שצריך הרבה דבש ותבלין

וכן כתב בב״י בסי׳ קס״ח הני שני דרכים לפרש דברי הרמב״ם, ומסיק כדבריו בכס״מ, אך בדרכי משה שם אות ב׳ כתב ״שאין המנהג כדבריו, שהרי בשבת ויו״ט ונישואין מברכים המוציא על מיני לחם המתובלים הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, על כרחך דס״ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט, אלא א״כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים, ואפשר שגם דעת הרמב״ם כן דלא כמו שפירש הבית יוסף, ומ״מ נראה לי שאותן מיני מתיקה שקורין לעקי״ך דינן כפת הבאה בכיסנין שהרי יש בהם דבש ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהם״.

מחלוקת המחבר והרמ״א להלכה

ובשו״ע שם בסעיף ז׳ הביא המחבר שם כל השיטות בפת הבאה בכיסנין, וכתב ״ויש אומרים (שיטת הרמב״ם הנ״ל) שהוא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובות המי פירות או התבלין ניכר בעיסה, ע״כ, והוא כהכרעתו בב״י שאם טעם התערובות ניכר בעיסה אף שאין בו רוב מי פירות דינו כפת הבאה בכיסנין, אולם הרמ״א כתב שם ״ויש אומרים שזה נקרא פת גמור, אלא א״כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי״ך, שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים וכן יש לפרש דעת הרמב״ם״ והוא כהכרעתו בדרכי משה וכמבואר.

ענף ב׳
האם צריך להרגיש טעם המי פירות

שורש מחלוקת המחבר והרמ״א

ומבואר דנחלקו הבית יוסף והדרכי משה בביאור שיטת הרמב״ם בפת הבאה בכיסנין, דדעת הב״י שעיקר הקובע הוא שיהא ניכר טעם התערובות בעיסה אף אם יש בה רוב מים, אבל דעת הדרכי משה הוא שדווקא אם עיקר העיסה נילוש בהם אז יצא מכלל לחם, ויש לדון לדעת הדרכי משה האם בעינן ב׳ תנאים, דהיינו שחולק על הב״י בשני דברים, א׳, דבעינן שיהא רוב העיסה נילוש מהם, ב׳, שיהא ניכר היטב טעם התערובות ע״י שמערבב בזה רוב מי פירות, או שחולק על הב״י רק בדבר אחד דבעינן שיהא רוב העיסה נילוש בהם, ובזה לבד מהני ליחשב פת הבאה בכיסנין אף אם אין הטעם ניכר בעיסה כל כך.

ובאמת מלשון הכס"מ והב"י שם כשכתב דרך הראשון שהוא בפשטות שיטת הדרכי משה לא הזכיר כלל שצריכים שיהא טעמם ניכר, וכתב רק שצריכים שרוב העיסה יהיה נילוש מהם, (ואולי אין מזה ראיה שאולי לא הזכירו כיון שפשוט שכן הוא בהכרח המציאות ודוחק), וכן משמע מלשון הדרכי משה הנ"ל שלא חלק על הב"י בהרגשת הטעם, אלא רק בזה שצריך שיהא עשוי מרוב מי פירות, שכתב שבשבת מברכים המוציא על מיני לחם "המתובלים הרבה", וכן כתב שם "וניכר בהם במראה ובטעם", ובהמשך כתב דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר "משקין מעט" אלא א"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים, ומשמע שעיקר תלונתו על דברי הב"י הוא כיון שלא עירבו בו רק מעט משקין, אבל על עצם הדבר שניכר בהם הטעם בעיסה אינו חולק על הב"י שהרי כתב שמתובלין הרבה וניכר בהם בטעם.

וכן יש לדייק מסוף דבריו שם ממה שכתב גבי לעקי"ך, שהרי יש בהם דבש ובשמים "הרבה" ועיקר העיסה נילוש בהם, ומבואר גם שם דעיקר הנקודה הוא מחמת שיש בהם הרבה בשמים ושעיקר העיסה נילוש מהם, ומשמע מזה שלדעת הדרכי משה עיקר הנקודה הוא שיהא בו רוב מי פירות, אבל אין כאן וויכוח על ריבוי היכר והרגשת הטעם בעיסה, דבזה גם הדרכי משה מסכים לדברי הב"י שגם באותו אופן שכתב להקל ניכר בהם הטעם, אמנם דבר זה אינו פשוט כלל ונחלקו בזה גדולי הפוסקים וכמו שיבואר.

שיטת המשנ"ב שצריך שיהא הטעם נרגש הרבה מאוד

ונקדים בדברי המשנ"ב בס"ק ל"ג שכתב לבאר דברי הרמ"א, שמה שכתב שדווקא אם יש בהם הרבה תבלין, "כוונתו לומר שכל כך תבלין מעורב בהן עד שעי"ז יהיה מינכר התבלין בטעם יותר מהקמח, וכן בדבש ושמן וחלב בעינן שיהיה הרוב מהן ומיעוט מים שעי"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאוד עד שעי"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל", ומבואר מדברי המשנ"ב שלמד שעיקר הנקודה מה דבעינן רוב הוא משום שעי"ז מורגש יותר הטעם של המי פירות.

וכן מבואר בדבריו שם בבה"ל בד"ה הרבה תבלין או דבש וכו' שכתב שם שמה שכתב דבעינן שיהא טעם הדבש ניכר יותר מן העיסה מקורו מדברי הט"ז בביאור דברי הרמ"א, "וכה"ג בנילוש בביצים צריך שיהא הרוב מביצים ומיעוט מים כדי שיהא טעם הביצים נרגש הרבה", וממשיך הבה"ל ויש הרבה שאין נזהרין בזה שקונים מיני עוגות קטנות שנילוש במעט דבש או ביצים והרוב מים ומברכים עליהם ב"מ מזונות ואוכלים בלי נטילת ידים ע"ש שהאריך בזה. ומבואר מדבריו שלמד דעיקר נקודת שיטת הרמ"א הוא דבעינן רוב כי עי"ז נרגש הטעם הרבה מאוד, ולכן כתב שם בבה"ל הנ"ל לגבי ביצים שבעינן שיהא טעם הביצים נרגש הרבה, ומבואר דלדעת המשנ"ב הנידון כאן הוא כמה טעם צריך להרגיש כדי שיהא דינו כפת הבאה בכיסנין, דלדעת המחבר סגי אם מרגיש וניכר הטעם בעיסה, ולדעת הרמ"א בעינן שיהא נרגש הטעם הרבה מאוד וכל הטעם דבעינן רוב מהם הוא רק לצורך זה

וכמבואר, אך מש"כ המשנ"ב להוכיח כן מדברי הט"ז יש לעיין בזה וכמו שיבואר.

דברי הט"ז ומה שקשה לפי הבנת המשנ"ב

והנה הט"ז כאן (סק"ז) כתב על דברי הרמ"א שכתב שבאופן של המחבר י"א שזה נקרא פת גמור, שכוונת הרמ"א לומר, "שאם אין בו אלא דבש מועט אע"פ שניכר בה הטעם (דינו כלחם), אלא צריך שיהיה בה הרבה תבלין או דבש ומיעוטו מים שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, דהיינו מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה, דהוא דווקא כיסנין ועל זה כתב דהכי נוהגים", וממשיך הט"ז "ופשוט הוא שאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כו"ע מודים דהוא כסנין, וכן אם נילוש בחלב ומיעוט מים, ולא אותן שעושין עם מעט חמאה או שומן אע"פ שהטעם נרגש שזה פת גמור", ובסוף דבריו מסיק הט"ז "והעיקר תלוי בלישה אם נילוש ברוב דבש ומעט מים הוי כיסנין", ומדברי הט"ז הללו למד המשנ"ב שהטעם דבעינן רוב הוא כדי שיהא הטעם נרגש בהם הרבה מאוד.

דברי הט"ז צריכים ביאור

אך באמת דבריו צ"ב, א', דבדברי הט"ז יש כאן אריכות יתר, דמה שכתב ופשוט הוא שאם יש וכו' צ"ב שהרי זה מה שכתב קודם לכן ומה הוסיף בזה. ב', מה שכתב שאם יש רוב חלב וכו' צ"ב שהרי בחלב כמעט לא נרגש הטעם בעיסה ואינו דומה לשאר משקים שמורגש טעמם בעיסה משא"כ בחלב, ולדעת המשנ"ב הרי בעינן שיהא הטעם נרגש הרבה מאוד, (ובדוחק צ"ל דבחלב אכן לא נרגש כל כך הטעם אבל כל הטעם שיש בהעיסה הוא טעם החלב כיון שרובו חלב, דהיינו דבעינן שיהא נרגש הרבה מאוד טעם המשקה שעירב בה יותר מהעיסה ולכן ביחס לטעם העיסה מורגש הרבה מאוד טעם החלב ודוחק, עוד יש לומר דבזמן הט"ז היה טעם החלב נרגש יותר, דבזמנינו כיון שמוציאים כל השומן מהחלב לכן אין נרגש הטעם כל כך). ג', בסיום דברי הט"ז שכתב שהעיקר תלוי בלישה וכו', לא הזכיר הט"ז עיקר הנקודה דבעינן שיהא הטעם נרגש ביותר, ובפשטות צ"ל לדעת המשנ"ב שסמך על מה שכתב בתחילת דבריו, אך הדברים עדיין צ"ב וכמש"כ, ומדברי השו"ע הרב משמע שדרך אחרת היה בו ולמד מדברי הט"ז להיפך מדברי המשנ"ב וכמו שיבואר.

דעת השו"ע הרב דהעיקר הוא אם יש רוב מי פירות

מדברי השו"ע הרב משמע שעיקר המודד הוא אם יש רוב מי פירות או לא, שכתב בסעיף י"א "יש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה בדבש או בחלב וחמאה או בשומן או בשמן או במי ביצים או במי פירות ויין או בשאר משקין, חוץ ממים, ואפילו עירב בה מעט מים אם הרוב הוא משאר משקין מברכים עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג' ע"כ, הנה לא הזכיר בדבריו כלל ענין הרגשת טעם המשקין בעיסה, וכתב רק דבעינן רוב משקין, וכן מבואר בהמשך שם בסוף הסעיף שכתב, "אבל עיסה שנילושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין, אע"פ שטעם הדבש והתבלין נרגש בעיסה, אין מברכים עליה ב"מ מזונות אלא המוציא וברכת המזון כיון שהרוב מים, וכן במעט חלב וחמאה ושמן ושומן ושאר משקין ומי פירות", ומבואר גם כאן שעיקר החסרון

הוא כיון שאין כאן רוב משאר משקין אלא רוב מים, ולא הזכיר כלל דטעם הדבר שאינו נרגש כל כך טעם המי פירות בעיסה, ודלא כדברי המשנ"ב הנ"ל.

וכן מבואר מדבריו בלוח ברכת הנהנין (פרק ח' הלכה ד') שכתב "ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה בדבש או בחלב וחמאה או בשומן או במי ביצים או בשאר משקין חוץ ממים, ואפילו עירב בה מעט מים אם הרוב משאר משקין מברכים עליה בורא מיני מזונות", וכן מבואר עוד יותר מדבריו בסדר ברכת הנהנין (פ"ב הל' ז') "פת הבאה בכיסנין יש מפרשים שהיא עיסה הנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן וכו' לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה וכו' ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב".

ב' סוגים של פת הבאה בכיסנין לשיטת הט"ז

ומבואר מפורש שלדעת השו"ע הרב עיקר המודד הוא אם יש רוב משאר המשקין או לא, וחולק על דברי המשנ"ב הנ"ל. אך הדבר תמוה ביותר שבקונטרס אחרון שם בסי' קס"ח כתב שמקור דבריו הוא מדברי הט"ז הנ"ל, והרי בפשטות מבואר בדברי הט"ז שעיקר המודד הוא הרגשת הטעם ולא רוב משקין וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל.

ונראה מזה שהשו"ע הרב למד בדברי הט"ז שכוונתו לומר שיש שני סוגים של פת הבאה בכיסנין, א', באופן שנילוש העיסה במים ונעשה כבר עיסה ועכשיו בא לערבב בתוך העיסה תבלינים או דבש, דכיון שכבר יש כאן עיסה שנילושה במים לכן כדי לבטלו מתורת לחם בעינן שיהא אכן נרגש מאוד טעם התערובות וכמבואר בט"ז. ב', באופן שמתחילה עשה את העיסה מרוב מי פירות, דמתחילת עשייתה אין כאן עיסה שיש עליו תורת לחם כלל, בכהאי גונא אף אם אין טעמם ניכר כל כך נחשב פת הבאה בכיסנין, כיון שעשויה העיסה מרוב מי פירות ואין עליו תורת לחם כלל, וזה כוונתו במה שכתב "ופשוט הוא שאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כו"ע מודים דהוא כסנין, וכן אם נילוש בחלב ומיעוט מים", דהיינו כיון שמתחילתו עשוייה מרוב מי פירות כו"ע מודים דדינו כפת הבאה בכיסנין.

ובזה מיושב מש"כ הט"ז לגבי חלב דאע"פ שאינו נרגש הטעם כל כך מ"מ באופן זה לא בעינן שיהא הטעם ניכר כל כך, ובזה גם מיושב מש"כ בסוף דבריו "והעיקר תלוי בלישה אם נילוש ברוב דבש ומעט מים הוי כיסנין", ולא הזכיר כלל דבעינן שיהא הטעם נרגש מאוד, כיון שבאופן זה שבלישה כבר נילוש ברוב מי פירות אף אם אינו נרגש כל כך דינו כפת הבאה בכיסנין וכמבואר.

וכן מדויק בדברי השו"ע הרב

וכן מדויק בלשון השו"ע הרב שם שכתב בהמשך דבריו "וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים, אע"פ שנילושה במים לבד, ואפילו אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט התבלין והדבש הם עיקר וכו' ולכן מברכים על תערובות זו בורא מיני מזונות", ומבואר שדן כאן באופן שמערבב התבלין והדבש אחר שנילושה במים, וזה אופן הראשון הנ"ל שהזכרנו, וכאן אכן מדגיש השו"ע הרב ענין הרגשת הטעם וכמו שביארנו לעיל,

וכמו כן שם בלוח כתב ג״כ ״וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים (דהיינו באופן שנילוש העיסה ממים), אבל אם אכל שיעור קביעות סעודה מברך בהמ״ז על תערובות זה אפילו התבלין והדבש הם יותר מהקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר״ ומבואר מדברי השו״ע הרב שלמד בדברי הט״ז כמו שבארנו לעיל באריכות.

דעת השלה״ק דלדעת הרמ״א העיקר הוא אם יש רוב מי פירות

ומבואר מכל הנ״ל שלדעת השו״ע הרב עיקר המודד הוא אם יש בעיסה רוב מי פירות או לא, וכן מבואר גם בשל״ה הק׳ (שער האותיות כלל ב׳ אות ב׳ בהג״ה) שהביא שם מחלוקת המחבר והרמ״א, ובהג״ה שם סיכם את המחלוקת וכתב דדעת הרמ״א ״שאם הדבש והתבלין הם הרוב והעיקר שהעיסה נילושה בהן, ולא נתן מים אלא מעט ובטלין במיעוטן, ובהא כו״ע מודו דיש להם דין פת הבאה בכיסנין״, ומבואר מפורש שעיקר המודד הוא אם יש רוב שאר משקין או לא.

וכן מבואר שם בהמשך שכתב ״שלא נחלקו אלא על פת הבאה מעיסה שעירב בה דבש או שאר מיני משקין והמים שבעיסה הם רוב, שהמהרי״ק (המחבר בשו״ע) סבירא ליה שזהו נקרא ג״כ פת הבאה בכיסנין אם טעם התערובות ניכר בעיסה, ומוהר״ם (הרמ״א) סבירא ליה שזהו נקרא פת גמור, הואיל והמים שבעיסה הם הרוב אע״ג שנתן בה ג״כ שארי משקין, כיון דמיעוטא נינהו בטלים הם לגבי המים ויש לאותה העיסה דין פת גמור לכל דבר״, ומבואר גם כאן בהמשך שעיקר פלוגתת הרמ״א על המחבר משום שאין כאן רוב משאר משקין ע״ש.

ומבואר מכל זה דדעת השל״ה הק׳ שעיקר המודד לשיטת הרמ״א הוא אם יש בו רוב מי פירות, וכן מבואר בדעת תורה כאן שכתב לדייק דמדברי הב״י בדרך א׳ לא הזכיר כלל ענין הרגשת הטעם כלל אלא רק מה שיש רוב מי פירות, ורק בדרך ב׳ כתב הב״י שצריך להיות ניכר טעם המי פירות וכנ״ל, והרי הרמ״א כתב כדרך א׳ של הב״י, ולכן כתב שאם יש רוב מי פירות אין צריך להרגיש טעם המי פירות בעיסה ע״ש.

לחמניות מזונות שעושים בימינו תלוי בב׳ השיטות

העולה מכל הנ״ל שנחלקו הפוסקים בשיטת הרמ״א, אם סובר דעיקר המודד הוא שיהא בעיסה רוב מי פירות ומפני זה דינו כפת הבאה בכיסנין וברכתו ב״מ מזונות, או דסובר הרמ״א דעיקר המודד הוא הרגשת טעם המי פירות דבעינן שיהא מורגש הטעם הרבה מאוד וכלשון המשנ״ב, ובדרך כלל כאן בארה״ב אין טעם המי פירות מורגש מאוד, ואדרבה המאפיות מנסים שלא יהא כמעט שום חילוק בטעם ומשתמשים במי פירות של תפוחים וכדו׳ שאין מורגש טעמם בעיסה כל כך.

והגם שיש מאפיות שטוענים שאניני הטעם ומומחים וכן האופים עצמם יכולים להבחין בינם ללחם רגיל, מ״מ נראה שלשיטת המשנ״ב לא הועילו בזה כלום, כיון דלשיטת המשנ״ב בעינן שיהא הטעם מורגש מאוד ובכהאי גונא פשוט שאינו נכלל בזה, אמנם זה מועיל לשיטת החולקים על המשנ״ב שדעתם דעיקר המודד הוא אם יש בו רוב מי פירות, דלשיטתם פשוט שבאופן שיש בו רוב מי

פירות דינם כפת הבאה בכיסנין אף אם אין הטעם מורגש כל כך.

ויש לדעת שלענין רוב מי פירות מצטרף לזה כל מה שמוסיפים בעיסה חוץ מהמים, כגון ביצים או סוכר או שמן ומלח הכל כלול ברוב זה (חוץ מדברים שמוסיפים לצורך הקמח, כגון שמרים או אבקת אפיה - בעקינ"ג פאודע"ר וכדומה, שפשוט שכיון שהם לצורך התפחת הקמח אינם נכללים ברוב זה).

היוצא מדברינו הנ"ל

היוצא מדברינו בענף ב', דאותן הלחמניות והמזונות ברויט המצויים היום בכל המאפיות שעשויים ברוב מי פירות, אך מאידך אין הטעם נרגש הרבה מאוד, דינם תלוי במחלוקת הנ"ל, דלשיטת המשנ"ב דינם כלחם גמור וברכתם המוציא אף אם אכל רק משהו, ומברכים אחריהם ברהמ"ז אף אם רק אכל כזית מהם, וחייבים בנטילת ידים בברכה אם אכל כשיעור כביצה, משא"כ לפי שיטות החולקים על המשנ"ב, דכיון שעשויים ברוב מי פירות דינם כפת הבאה בכיסנין וברכתם ב"מ מזונות אם אינו קובע עליהם סעודה, וכן מברך לאחריו ברכה מעין ג'.

נמצא דדבר זה תליא באשלי רברבי ובאופן זה אי אפשר לצאת ידי שניהם, רק אם יטול ידיו על כביצה פת גמור, כיון שלדעת המשנ"ב ברכתם המוציא ולא ב"מ מזונות, ולשיטות החולקים ברכתם ב"מ מזונות ולא המוציא.

ולפי דברינו יש לימוד זכות על אלו המקילים בזה בשעת הדחק, כיון דעפ"י מה שביארנו הרי גם אם בירך עליו ברכת מזונות בדיעבד יצא ידי חובתו, וכדעת הט"ז דבספק המוציא ומזונות אם בירך עליו מזונות יצא יד"ח, ומ"מ לדינא ראה מה שהרחבנו בזה בסוף התשובה.

אמנם כל דברי המשנ"ב הוא בעיסה העשויה מרוב מי פירות ממש, אבל עדיין יש לדון בדין מי פירות של תרכיז אם גם בזה הדין כן, ויתבאר בענף הבא.

ענף ג'
מי פירות העשויים מתרכיז (קונסיטרע"ט)

מים שיש בהם טעם מי פירות

הנה יש מאפיות שגם בימינו עושים את העיסה של המזונות ברוי"ט עם מי פירות ממש שאז דינם כמו שנתבאר בענף ב', אך יש הרבה מאפיות שמשתמשים עם מי פירות של תרכיז, שהוא מי פירות שנתבשלו עד שיצא מהם כל המים ונשאר רק כמות קטנה שהוא תרכיז ותמצית של המי פירות, ובעת השימוש שופכים לתוכם כמות של מים כמו שהיו בו לפני שנתבשלו עד שחוזרים למצבם הראשון.

ויש לדון מה דין מים הללו, האם דינם כמי פירות כיון שעירבו בתוכם אותו כמות של מים כמו שהיו בהם בתחילה, או דילמא כיון שאין אלו המים הטבעיים שהיו בתוך הפירות, אין דין מים הללו אלא כסתם מים רגילים שנתערבו עם כמות קטנה של מי פירות, ולפי צד זה שדינם כמים רגילים, נמצא שהעיסה נילושה ברוב מים רגילים עם רק מעט מי פירות, והרי נתבאר שכל ההיתר לברך עליהם ב"מ מזונות הוא רק מטעם שיש בהם רוב מי פירות, ובפרט שהרי אין טעמם מורגש כל כך כמו שבארנו באריכות בענף ב', וכדי שיהיה דינם כפת

הבאה בכיסנין אנו מוכרחין שיהא נילוש ברוב מי פירות, ואם דין המים הללו כמים רגילים נמצא שהעיסה נילושה ברוב מים, ולכו״ע דינם כפת גמור וברכתם המוציא עפ״י כל השיטות הנ״ל בענף ב׳, ובאמת בשאלה זו דנו הפוסקים וכמו שנסכם תמצית דבריהם להלן.

מים שנתערבו ביין לענין חמץ במי פירות

בשו״ת מנחת יצחק (חלק ט׳ סי׳ י״ז) דן בשאלה הנ״ל, ומדמה זאת להא דמבואר בהל׳ פסח סי׳ תס״ב לגבי מי צימוקים אם דינם כמי פירות, דמבואר שם בסעיף א׳ דמי פירות בלא מים אין מחמיצים כלל, ומותר לאכול בפסח מצה שנילושה במי פירות אפילו שהתה כל היום, ובסעיף ב׳ פסק המחבר שמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה, הלכך אין ללוש בהם, ובסעיף ג׳ שם כתב המחבר שמותר ללוש ביין אע״פ שאי אפשר לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר, ואף לכתחילה רגילים ליתן מים בשעת הבציר כדי להתיר ניצוק (ע״ש במשנ״ב ס״ק ט׳ ביאור דין ניצוק), ואעפ״כ אין לחוש להם הואיל וכבר נתבטלו המים ביין קודם שלשו העיסה, ובמשנ״ב שם בס״ק י׳ כתב דרוב האחרונים הסכימו דבעלמא לא מהני ביטול במים שנתערבו במי פירות, וכל שיש במי פירות אפילו משהו מים כבר נשתנה טבעו ויכול להחמיץ עיסה וממהר להחמיץ עוד יותר, והכא שאני שמתערב היין במים עד שלא נגמרה עשייתה, דהיינו בעודה תירוש, ואח״כ תוסס היין ונתהפך המים ג״כ ליין ולהכי נחשב הכל כיין.

אם נתערב מים ביין אחר התסיסה

ולפי״ז אם נתערב היין במים אחר התסיסה, בוודאי אין עוד לאותו יין די מי פירות, ובבה״ל שם (בד״ה הואיל) הביא שיש חולקים דגם אם נתערב קצת מים ביין קודם הלישה נתבטל המים ביין וע״ש מה הדין בדיעבד, ובהמשך בס״ק י״א דן שם המשנ״ב לגבי יין צימוקים דכתבו האחרונים דיין צימוקים אף שנעשים ע״י מים, כיון שנשתנה טעמו לגמרי הוי כמו מי פירות גרידא, כי המים ששרו בהם הצימוקים נשתנה ברייתם, ועיין במג״א שם בסק״ו שהביא דברי המבי״ט דהוי כמו מי גשמים שנשתנו בתוך הענבים, ודווקא אחר שכבר נגמר תסיסתם, וע״ש הפרטי דינים כמה כמות הצימוקים וכן כמה זמן משך התסיסה (וע״ש בשעה״צ ס״ק י״ז דצריך אומן לידע שיעור המים ושיעור הזמן), וממשיך המשנ״ב דיש אחרונים שמחמירים בצימוקים בכל גווני וסוברין דמי צימוקים לא נחשב מי פירות ועל כן כל בעל נפש יחמיר שלא לאכול מצה שנילושה בהן ע״ש.

תערובת תרכיז עם מים אין דינם כמי פירות

ומבואר מזה שכשמערבים מים עם מי פירות אין המים מתהפכים להיות חלק בלתי נפרד מהמי פירות, ואף באופן שמערבים המים להחזיר כמות המים שהיו בצימוקים בתחילתם ג״כ לא מהני, ורק באופן שהיה תסיסה בענבים או צימוקים אז נהפך המים להיות מי פירות, וגם באופן זה שהיה תסיסה עיין בשו״ת חכם צבי (סי׳ ק״מ) שחולק על דברי המבי״ט הנ״ל שהביא המג״א וכתב דהמים ששרו בהם הצימוקים לא נשתנו מברייתן ״דמה ענין מעשה שמים שהטבע משנה העצמיים, למעשה ידי אדם שהם המים שנותנים על

גבי הצימוקים שאין בו כח לשנות עצם המים" (ולדינא נקטינן כדברי המג"א שם וכנ"ל), עכ"פ כל הנידון הוא באופן שהיה תסיסה, וא"כ בנידון דידן אף אם מוסיפים את המים לתרכיז באותו כמות שהיו בהתחלה, כיון שלא היה כאן תסיסה כלל לא נשתנו המים ממה שהיו ודינם כמים רגילים. ועל כן מסיק המנחת יצחק שם לדינא דמאפיות העושים הלחמניות עם תרכיז של מי פירות דינם כלחם רגיל וברכתם המוציא, וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מ"ד), ולפי"ז במאפיות שמשתמשים עם תרכיז פירות, לדעת הני פוסקים דינם כלחם רגיל.

חילוק בין דיני חמץ לדיני פת הבאה בכיסנין

אמנם באמת יש לדון בדברי המנחת יצחק, דאולי דווקא שם לגבי דינו חמץ ומצה החמירו הפוסקים בזה, אבל לגבי שאר דברים וכל שכן לגבי פת הבאה בכיסנין יש לומר דאזלינן בתר טעם המשקין ומראיתם, דכיון שיש למים טעם מי פירות וגם נראים כן, אין הדרך לאפות כן פת ודינם כפת הבאה בכיסנין (וכדברי הב"י שכתבנו לעיל בענף א'), דדוקא לענין חמץ ומצה דמים המעורבים עם מי פירות מחמיצים, שם צריך שיתהפכו המים ליין כדי שלא יחמיצו המים המעורבים בהם את העיסה, ולכן צריך תסיסה שע"י תהליך התסיסה מתהפכים המים ליין, משא"כ בנידון דידן אולי אין הקובע אם הם מים ממש או לא, אלא כל שבמראיתם וטעמם הוי כמי פירות רגילים, די בזה שיחול על העיסה שנילושה בהם דין פת הבאה בכיסנין, ואיך דימה המנחת יצחק דיני חמץ ומצה לדיני פת הבאה בכיסנין, ובאמת המנח"י שם הרגיש בזה וציין לדברי השו"ת חסד לאברהם (ח"א או"ח סי' ט"ז) שכתב לדמות דינים הללו גם לגבי דיני פת הבאה בכיסנין ע"ש.

דעת כמה פוסקים שדינם כמי פירות

אך באמת יש כמה אחרונים שחולקים על דברי החסד לאברהם, עיין בשו"ת תפארת יוסף (או"ח סי' י"ד) שכתב שעיסה שנילושה ביין צימוקים גם לדעת החכם צבי יש לו דין פת הבאה בכיסנין, כיון דלענין זה לא בעינן שישתנו המים, ומסיק שם לדינא שעיסה שנילושה בשכר שעורים דנשתנו המים בטעם ובמראה, דפשוט דדינה כפת הבא בכיסנין, וכ"כ השדי חמד (אסיפת דינים ברכות א' ס"ק י') שפת החלוטה עם מי קטניות הוי כפת הבאה בכיסנין, וכ"כ בשו"ת תשורת שי (מהדו"ת סי' קי"ד) דעיסה שנילושה במשקה תה הוי פת הבאה בכיסנין, ועיין עוד בערך שי (או"ח סי' קס"ח), וכן כתב בשו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סי' כ"ה), ועיין עוד בקצות השלחן (סי' מ"ח בדה"ש אות י'), ומבואר דדעת כל הני פוסקים שמים המעורבים בתרכיז דינם כמי פירות לגבי דיני פת הבאה בכיסנין, וכן כתבו כמה מפוסקי זמנינו לדינא.

תמצית היוצא מדברינו ענף ג'

היוצא מכל דברינו בענף ג' שלחמניות של מי פירות העשויים מתרכיז - קונסיטרע"ט נחלקו בזה פוסקי זמנינו אם דינם כפת הבאה בכיסנין, דכיון שנתערבו המים בתרכיז דין המים כמי פירות לענין זה, או שכיון שאינם המים הטבעיים של הפירות ורק אח"כ הוסיפו מים לתוך התרכיז דינם כמים רגילים ופת הנילושה

בהם דינו כפת גמור, ועל כן נראה בזה דכיון שיש כאן ספק איזה ברכה לברך אי אפשר לצאת ידי שניהם רק מי שנוטל ידיו לסעודה. אבל עכ״פ יש בדברינו ללמד זכות על על אלו שמקילים בשעת הדחק לדונם כפת הבאה בכיסנין ולברך עליהם ב״מ מזונות כיון שכן הוא דעת כמה פוסקים, ובפרט דלפי מש״כ בענף א׳ בדיעבד יוצא בברכת ב״מ מזונות גם על פת וכמבואר שם, אך לעיקר הדין עיין בסוף התשובה מה שכתבנו איך יש לנהוג למעשה.

ענף ד׳
הקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין

הנה עד כאן ביררנו בהרחבה פרטי הדינים באיזה אופן נחשב העיסה לפת הבאה בכיסנין, וביארנו הנידון אם צריכים להרגיש טעם המי פירות, וביארנו איך הדין בנותן בו תמצית מי פירות המעורב במים אם דינו כפת הבאה בכיסנין והבאנו כל השיטות בזה.

ועתה עלינו לברר החלק השני בדיני פת הבאה בכיסנין, מה הדין אם קובע סעודתו עליהם, ויש לברר בזה כמה נקודות, א׳, כמה השיעור שצריך לאכול כדי שיהא עליו דיני קביעת סעודה. ב׳, האם רק הפת נכלל בשיעור זה, או גם מה שאוכל עמו נכלל בשיעור זה. ג׳, אם יש חילוק איזה מאכלים אוכל עם הפת, אם רק דברים שמלפתים בהם את הפת או כל מה שאוכל עמו מצטרף. ד׳, מי שרגיל בכל יום לאכול כך ארוחת בוקר, האם כיון שזהו הרגילות שלו נחשב שקובע עליו סעודה.

ובדינים הללו יש אריכות גדולה, ושאלות הללו הם חלק עיקרי בנידון הברכה באותן הלחמניות של מזונות ראל״ס ומזונות ברוי״ט, כיון שבימינו רבים רגילים לאכול בכל יום לחמניות הללו עם כל מיני מאכלים לארוחת בוקר, וכן יש הרבה מקומות שנותנים להילדים בבוקר סנדוויט״ש מלחם זה, ועל כן יש לברר אם דינו כקביעות סעודה. גם שמעתי שלאחרונה יש הרבה שנותנים לחמניות הללו בסעודת שבע ברכות או ברית מילה, כדי שיוכלו אלו הממהרים לדרכם להשתתף בסעודה ולא יצטרכו לברך ברהמ״ז, ומשתתפים בעיקר הסעודה ומברכים על המחיה, ושפיר יש לדון האם דינו כקביעות סעודה, וכדי להקל על הקורא נחלק גם נידונים הללו לכמה ענפים וכמו שיתבאר בעזהשי״ת.

הקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין דינו כפת

כבר הבאנו בתחילת התשובה דברי הגמ׳ בברכות דף מב. דאיתא שם, רב הונא אכל תליתר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בירך, וע״ש ברש״י בשם רב האי גאון דהמדובר היה בפת הבא בכיסנין, ולכן אף שאכל י״ג לחמים מהם לא בירך אחריו ברהמ״ז, וממשיך הגמ׳ א״ל רב נחמן עדי כפנא (ופירש״י עדי אלי. כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה), אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך אחריו, ומבואר מזה דאף שאין מברכין ברהמ״ז על פת הבא בכיסנין, אם קבע סעודה עליהם מברך עליהם ברהמ״ז, וכן מבואר שם בהמשך הגמ׳ לגבי ברכת המוציא, דמבואר שם אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, ומשני, שאני התם דקבע

סעודתיה עלייהו, אבל היכא דלא קבע סעודתייהו עלייהו לא ע"ש, ומבואר דגם לגבי ברכת המוציא דינו כדין ברהמ"ז, שאם קבע עליה מברך ברכת המוציא.

וכן פסק המחבר בסי' קס"ח סעיף ו' דפת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות, ולאחריו ברכה אחת מעין ג', ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה, אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך המוציא וברכת המזון, וממשיך המחבר שאם מתחילה היה דעתו לאכול ממנו מעט ובירך בורא מיני מזונות ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו, יברך עליו ברהמ"ז אף שלא בירך המוציא.

והנה בדברי המחבר אינו מבואר מהו השיעור של קביעת סעודה, ורק כתב בסתמא אם אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, ומאידך כתב שם המחבר שאם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך אלא ב"מ מזונות וברכה אחת מעין שלש דבטלה דעתו אצל כל אדם, ויש לדון מה הוא השיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, ומצינו כמה שיטות בפוסקים בזה וכמו שיבואר.

יש פוסקים שהשיעור קביעות הוא ג' או ד' ביצים

הנה המשנ"ב (ס"ק כ"ד) כתב על דברי המחבר שהאוכל שיעור שאחרים קובעים עליו מברך המוציא וברהמ"ז, "לגבי ערובי תחומין איתא בסי' שס"ח דשיעור סעודה הוא שלש או ארבע ביצים (ומש"כ ג' או ד', כוונתו למחלוקת הפוסקים שם מה הוא השיעור ג' או ד', עיין בהמשך), וכתבו כמה אחרונים דה"ה כאן חשיב בזה שיעור קביעת סעודה, אבל כמה אחרונים חולקים והגר"א מכללם וסבירא להו דאין לברך המוציא וברהמ"ז אלא כשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובוקר וכמו שכתב ב"י בשם שבלי לקט, וכן מצאתי באשכול דמוכח שהוא סובר כן וכן נוטה יותר לשון השו"ע".

ומסיק המשנ"ב "ומכל מקום לכתחילה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ארבע ביצים (ועיין באגרות משה או"ח ח"ג סי' ל"ב שדייק דבתחילת דבריו הביא המשנ"ב שיעור ג' או ד' ביצים, וכוונתו שלגבי עירובין נחלקו בזה הפוסקים וכנ"ל, ובהמשך כתב שטוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ד' ביצים ולא הזכיר כלל שיעור ג' ביצים, וכתב שם טעם הדבר שדעת המשנ"ב שהעיקר לדינא כשיטת החולקים וכדעת הגר"א, וכמו שכתב שכן נוטה יותר לשון השו"ע, ולכן כתב דדי אם נחמיר לכתחילה בשיעור ד' ביצים), וכל שכן אם הוא דבר שיש להסתפק בו מדינא אם הוא פת הבאה בכיסנין, אף דמבואר בסעיף ז' דהולכים בזה להקל, עכ"פ בוודאי יש לחוש לדעת המחמירים הנ"ל ע"כ.

ומבואר בדברי המשנ"ב שנחלקו הפוסקים מהו השיעור של קביעת סעודה, די"א ג' או ד' ביצים, וי"א דווקא שיעור של סעודה קבוע של ערב ובוקר, ולא נתברר מה הוא השיעור של סעודה קבוע לפי שיטה זו, ונבאר מקורם של הני שתי שיטות הנ"ל, ומזה נבוא לנידון דידן לגבי אכילת לחמניות או לחם שעשויים במי פירות.

הנה מצינו בכמה מקומות בש"ס ששיערו חכמים שיעור סעודה בשיעור של

ג׳ או ד׳ ביצים, וכמבואר בעירובין דף פב: לגבי עירובי תחומין ששיעורו מזון שתי סעודות, ונחלקו שם במשנה ובגמ׳ מהו השיעור של שתי סעודות, ולדינא נחלקו בזה הרמב״ם ורש״י כמאן קיי״ל אם כר׳ יוחנן בן ברוקה דשיעור כל סעודה הוא ג׳ ביצים, או כר׳ שמעון דשיעור כל סעודה הוא ד׳ ביצים. והמחבר בסי׳ שס״ח סעיף ג׳ הביא ב׳ השיטות (וע״ש במשנ״ב בס״ק י״ב דלכתחילה נכון להחמיר שיהא בו כשיעור שמונה ביצים ובדיעבד די בששה ביצים).

וכן מצינו שיעור זה בכתובות דף ס״ד: לגבי המשרה את אשתו על ידי שליש, וכן מצינו שיעור זה בבבא בתרא דף ט. לגבי עני העובר ממקום למקום (ועיין בשו״ע בסי׳ תרי״ב סעיף ד׳ שהביא המחבר הני שתי שיטות הנ״ל, אולם בהל׳ צדקה ביו״ד סי׳ ר״נ סעיף ד׳ הביא המחבר שיטת הרמב״ם דשיעורו בג׳ ביצים לכל סעודה ואכמ״ל).

שיעור זה הוא כדי קיום הגוף

ובאמת תמוה שיטה זו שבשיעור מעט כזה יספיק למזון שתי סעודות, וכבר דנו בזה הראשונים וכמבואר בתוס׳ רי״ד בכתובות שם ובשיטה מקובצת בשם הראשונים שהקשו האיך יספיק לה לאשה קביים לשבוע, והרי העומר היה מאכל כל איש ליום שנמצא שתי סעודות לעומר, והעומר הוא מ״ג ביצים וחומש ביצה קרוב לשני קבין, וע״ש שתירצו שכל מדות חכמים כך הם, כל דבר ודבר נתנו שיעור למטה ושיעור למעלה, אף כאן לענין המשרה את אשתו זה שיעור קטן למטה כדי קיום נשמה, ולא לכל אחד פוסקין כך אלא לעני, אבל למכובד הכל כפי כבודו, ועד כמה עד שבעה רבעים ועוד שהם מ״ג ביצים וחומש ביצה (ועיין עוד בתוס׳ רי״ד בב״ב שם מש״כ כעי״ז).

ועיין בנו״ב באו״ח סי׳ ל״ח שכתב לבאר הני ראשונים הנ״ל שהרבה השואל שם להקשות על דבריהם, וביאר דשיעור זה הוא לקיום הנפש שלא תרעב רעבון גדול ותשבע נפשה כדי קיום הגוף, ובעירובין משערין ב׳ סעודות של קיום נפש לבד, אלא שקיום נפש אינו שוה בכל אדם, ויש אדם כעוג מלך הבשן שאף נפשו לא תתקיים כי אם באכילה מרובה, וכן עוד רעבתנים שיחלו חולי רעבון אם לא יאכלו אכילה מרובה וכו׳, ועל זה אמרו דמשערין סעודה בינונית דהיינו באדם בינוני, ואעפ״כ הסעודה שיעורה רק כדי קיום נפש של אדם בינוני ע״ש, ומבואר דיש שני שיעורים השיעור של ג׳ ודו׳ ביצים הוא שיעור של קיום הנפש, ומאידך יש שיעור השוה לכל נפש שמועיל שלא ירעב כלל והוא שיעור עומר ליום וכמבואר.

יותר מכביצה יצא מכלל אכילת עראי

ועיין בספר תוספת יוה״כ ביומא דף עט: שהקשה על הא דאמרינן במסכת סוכה בדף כו. דלגבי סוכה הוי אכילת עראי עד כביצה, ומבואר דיותר מכביצה הוי כבר אכילת קבע, וקשה דלגבי פת הבאה בכיסנין קיי״ל בסי קס״ח וכן הוא מעשים בכל יום דאוכל פת הבאה בכיסנין קרוב לג׳ ביצים, ואין מברכים ברהמ״ז אלא ברכה מעין ג׳.

ותירץ דג׳ גבולין יש, עד שיעור כביצה הוי עראי, יותר מכביצה יצא מכלל עראי ולא נקרא קבע עד שיאכל ג׳ או ד׳ ביצים, ולפיכך לענין עראי דקיי״ל דאוכלים עראי

חוץ לסוכה הוי כביצה, יתר מכאן לא הוי עראי, ואע"ג דלא הוי קבע חייב לאכול בסוכה, ולענין פת הבאה בכיסנין כשאוכל קבע דהיינו ג' או ד' ביצים מקרי קבע ומברך ברהמ"ז, אבל פחות מג' ביצים קבע לא הוי וסגי ליה בברכת מעין ג'.

דעות הפוסקים ששיעור קביעות סעודה הוא ג' או ד' ביצים

ומבואר דדעת בעל תוס' יוה"כ שהשיעור של קביעת סעודה הוא ג' או ד' ביצים כשיעור סעודה, והביאו רעק"א בהגהות בשו"ע ושכ"כ בשו"ת פרח ששון ע"ש, וכן הביא המחצית השקל כאן בס"ק י"ג דברי הכפות תמרים (בספרו תוספת יוה"כ הנ"ל) שזה הוא השיעור של קביעת סעודה ושכ"כ הפוסקים, וכ"כ הא"ר בס"ק י"ז בשם אור חדש והפמ"ג במש"ז ס"ק ו' הביא דבריו, וכ"כ בדרך החיים וכן הוא דעת הרבה פוסקים ועיין עוד בכה"ח ס"ק מ"ה, וזה הוא מקורם של הני שיטות שהביא המשנ"ב שהשיעור של קביעת סעודה הוא ג' או ד' ביצים, אך יש חולקים עליהם וכמו שכתב שם המשנ"ב ונברר ונסכם שיטות החולקים.

דעת המג"א שמצטרף גם דברים שאוכל עם הפת

המג"א כתב כאן בס"ק י"ג שאם הוא קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים, ואילו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפילו הכי מברך המוציא וג' ברכות, ע"ש ההוכחות לזה. ובשו"ע הרב הביא דבריו להלכה וכתב, "ומכאן אתה למד ששיעור קביעת סעודה האמור כאן אינו כשיעור סעודה האמור בעירוב שהוא כג' ביצים שהיא פחותה שבסעודת עניים וכו', אלא כשיעור עומר לגולגולת לב' סעודות, שאל"כ מה הועילו כאן לשער שיעור שאחרים קובעים עליו עם איזה ליפתן, הרי גם ע"י ליפתן אין שם סעודה עליה בפחות מכג' ביצים פת, שאל"כ למה הצריכו בשתי סעודות של עירובי תחומין כשתי סעודות פת אם פחות מכן ראוי לב' סעודות ע"י ליפתן, יהא די בזה לעירובי תחומין מקל וחומר מליפתן של פת מב' סעודות שמערבין בו, כל שכן הפת הנאכלת בב' סעודות הללו".

וכוונתו דלגבי עירובי תחומין מבואר בסי' ת"ט סעיף ז' שאפשר לערב עם שיעור ליפתן של ב' סעודות לבד בלא פת (וכן הדין לגבי שיתופי מבואות וכמבואר בסי' שפ"ו סעיף ו', ודלא כעירובי חצרות דדינו בפת דווקא וכמבואר בסי' שס"ח), א"כ אם פת לא צריך שיעור של ג' ביצים של פת לבד בלי ליפתן, למה לא מהני בעירוב שיעור הפת הראוי לצרף עם ליפתן, כמו שמשערים הליפתן של שני סעודות לבד, ומוכח דלגבי הפת צריך תמיד שיעור של שתי סעודות פת לבד, וא"כ בהכרח שדעת המג"א ששיעור של קביעות סעודה הוא יותר משיעור עירובין, ובשיעור זה כתב המג"א שמהני לצרף לזה גם מאכלים אחרים (ועיין בשער הציון על דברי המשנ"ב הנ"ל בס"ק י"ט שהביא הוכחה זו, אך דבריו צ"ב למעיין בדבריו, ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' כ"ה מש"כ בזה ואכמ"ל).

שיטת השו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין

ומבואר דדעת השו"ע הרב ששיעור קביעת סעודה הוא כשיעור חצי העומר שהוא קצת יותר משיעור כ"א ביצים וחצי, וכן פסק בלוח ברכת הנהנין (פ"ח הל"א),

אולם בסדר ברכת הנהנין (פרק ב׳ הל״א) כתב שאם אוכל מפת הבאה בכיסנין כשיעור קביעות סעודה ״דהיינו כשיעור שרוב בני אדם קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר וכו׳, ולכן אף מי שאכלו סעודת עראי ולא שבע משיעור זה בטלה דעתו״.

וממשיך בהלכה ב׳ ״ובשיעור זה רבו בו הדיעות, ולמעשה יש לנהוג כל שאוכל מכשש ביצים בינונית ולמעלה עד חצי עשרון ולא עד בכלל (שיעור כפול של ג׳ ביצים הנ״ל) אם הוא לא שבע ממנו, יברך המוציא על כזית לחם אחר תחלה ויברך ברהמ״ז לצאת לדברי הכל, ובחצי עשרון בטלה דעתו לדברי הכל ומברך המוציא וברהמ״ז עליו לבדו, ואם אוכל פחות מכשש ביצים והוא לא שבע ממנו מברך ב״מ מזונות ומעין ג׳, ואם שבע ממנו יטול ידיו ויברך המוציא וברהמ״ז עליו לבדו, והוא שאכל כשיעור ד׳ ביצים אבל פחות מכן אם הוא שבע משיעור זה יברך על כזית לחם אחר תחלה המוציא ואח״כ ברכת המזון״.

ג׳ שיעורים בקביעות סעודה

ומבואר בדבריו שיש ג׳ שיעורים של קביעות סעודה, א׳, שיעור חצי עשרון, ובזה גם אם לא שבע בטלה דעתו אצל כל אדם, ושיעור זה הוא אותו שיעור שכתב בשו״ע הרב. ב׳, שיעור כשש ביצים עד חצי עשרון, שאז אם לא שבע יטול ידיו על פת כדי לצאת כל השיטות. ג׳, שיעור מד׳ ביצים עד שש ביצים, ובזה הדין תלוי, אם שבע ממנו מברך המוציא וברהמ״ז, ואם לא שבע ממנו מברך ב״מ מזונות ומעין ג׳, ופחות משיעור ד׳ ביצים גם אם שבע לא יברך עליו ברהמ״ז אלא יברך על כזית לחם, דהיינו פחות מד׳ ביצים אין בו שום פקפוק ואין מברך עליו המוציא וברהמ״ז, אך למעלה מזה עד שש ביצים תלוי בשביעתו, ולמעלה מזה עד חצי עשרון אם לא שבע יש לחוש לשיטות המחמירים ויטול ידיו על פת, ולמעלה מזה בטלה דעתו וגם אם לא שבע יברך המוציא וברהמ״ז.

ומבואר דמשיעור כשש ביצים עד חצי עשרון יש בזה מחלוקת אם דינו כקביעות סעודה, ולכן גם אם לא שבע יש מחלוקת אם גם באופן זה בטלה דעתו ויש לחוש להני שיטות, (ועיין בערוך השלחן סעיף י״ז שתמה עליו מנין לו שיעור זה של כששה ביצים, ועיין בתהלה לדוד וכבר האריכו האחרונים בזה ואכמ״ל).

ביאור מחלוקת הב״י והשבולי לקט מהו קביעות סעודה

המבואר מכל זה שהוכיח השו״ע הרב מדברי המג״א שאין השיעור של קביעת סעודה בג׳ או ד׳ ביצים (וזה דלא כהמחצית השקל שהביא דברי הכפות תמרים גם לשיטת המג״א וצ״ע), וכן הוא דעת הרבה פוסקים שאין השיעור כן אלא יותר מד׳ ביצים והזכירו בדבריהם שיעור סעודת ערב ובוקר וכמבואר במשנ״ב הנ״ל, וכוונתם לדברי השבולי לקט שהביא כאן הב״י וז״ל ״והאגור כתב ופי׳ אם קבע סעודתו עלייהו, פי׳ ה״ר אביגדור דווקא סעודת ערב ובוקר ולא סעודת עראי ע״כ, והוא מדברי השבולי לקט, וליתא אלא בין סעודת ערב ובוקר ובין סעודת עראי אם אכל שיעור שבני אדם קובעין עליו מקרי קביעות סעודה ואי לא לא״, ובפשטות מבואר דלדעת השב״ל שיעור קביעות סעודה הוא כסעודת ערב ובוקר דהיינו כשיעור המן שאכלו שיעור

עומר לכל יום חצי בערב וחצי בבוקר וכדברי השו"ע הרב הנ"ל, ולפי"ז מבואר דהב"י חלק עליו דגם שיעור כג' או ד' ביצים נמי מהני, ויוצא מזה שלשיטת הב"י אכן משערים כשיעור ג' או ד' ביצים.

אך עיין בחיי אדם (כלל נד נשמת אדם אות א) שכתב שעיקר נקודת הויכוח הוא בזמן שאוכל ולא בגודל השיעור, שדעת השבלי לקט שדוקא אם אוכל קביעות סעודה בבוקר או בערב דינו כקביעות, אבל אם אוכל כשיעור הזה שלא בזמנים הללו דינו כסעודת עראי, דהיינו שבדיני קביעות גם נתחדש זמן היום של הסעודה, ובנקודה זה חולק עליו הב"י שאם אוכל כשיעור קביעות סעודה דינו כקביעות ולא משנה באיזה זמן מזמני היום שאוכל, אבל לגבי מהו השיעור של קביעות סעודה אין מחלוקת בין הב"י והשב"ל, ולכו"ע משערים כשיעור סעודת ערב ובוקר.

הפוסקים דס"ל כשיטת השו"ע הרב

ומבואר בב"י דשיעור קביעת סעודה הוא כשיעור סעודת ערב ובוקר, ומדברי השו"ע הרב הנ"ל מבואר שלמד שכוונת ערב ובוקר הוא כשיעור עומר שהוא שיעור מ"ג ביצים לשני סעודות ליום לערב ולבוקר כמו המן, וכ"כ הדעת תורה בשם כתבי הדעת קדושים, דדעתו נוטה דשיעור קביעות סעודה שהחמיר המג"א ודנים ברגילים לשבוע עם הליפתן, היינו כשיעור סעודה הנאמר בתורה פעם א' ביום ופעם א' בלילה כמ"ש בפרשת בשלח בפרשת המן, וכ"כ הערוך השלחן כאן בסעיף ט"ז אחר שהביא דברי השו"ע הרב כתב, שלפי"ז שיעור קביעת סעודה הוא חצי שיעור חלה שהוא ליטרא וחצי, "ובאמת רואים בחוש שכשיעור ד' ביצים אין בה כדי שביעה כלל והוא אכילת עראי".

דעת החת"ס שהשיעור כשיעור סעודת ערב ובוקר

וכן מצינו כמה פוסקים שכתבו ג"כ שאין השיעור ג' או ד' ביצים, אלא השיעור הוא כסעודת ערב וצהרים, אבל גם לא הזכירו מפורש שהשיעור הוא שיעור של העומר, ואדרבה מסתימת דבריהם לא משמע שזה כוונתם, דאל"כ למה סתמו דבריהם וכתבו רק סעודת ערב וצהרים, למה לא כתבו השיעור הנ"ל כמו שכתבו כל הני פוסקים הנ"ל, ומשמע שאכן לא כיוונו לשיעורו של השו"ע הרב הנ"ל.

דהנה עיין בחיי אדם שם ששמע מהגר"א שאינו ישר בעיניו מש"כ האחרונים שהוא שיעור ג' ביצים, דשיעור הקביעות הוא כדרך שאוכלים סעודת ערב וצהרים, וכן כתבו שכן נהג החת"ס הלכה למעשה ולא הקפיד מעולם על שיעור ד' ביצים לענין פת הבאה בכיסנין וכמ"ש בליקוטי חבר בן חיים, וכ"כ בחוט המשולש (דף קמ"ח) דהחת"ס עשה קידוש בשבת בבוקר ואכל דובשנין ולא הקפיד על שיעור ד' ביצים (ועיין עוד בשו"ת זכרון יהודה סי' פ"ב, ובשו"ת לבושי מרדכי תניינא או"ח סי' י' וסי' ק"י אות א' ובשו"ת התעוררות תשו' ח"ג סי' מ"ו), ובכל הני פוסקים כתבו רק שיעור של ערב וצהרים. גם המשנ"ב שהביא הני שיטות הנ"ל סתם ג"כ בדבריו, הגם שהביא שם בשעה"צ דברי השו"ע הרב, וכתב רק כשיעור סעודה קבוע של ערב ובוקר, ומכל זה משמע שלדעת הני פוסקים יש שיעור אחרת.

וראיתי באגרות משה (או"ח ח"ג סי'

ל״ב) שהביא דברי הערוך השלחן הנ״ל שהביא דברי השו״ע הרב שמשערין לפי שיעור מדת העומר וכנ״ל, וכתב שאי אפשר לומר כן דשום אדם אינו אוכל ליטרא וחצי לחם לסעודה, אלא להגר״א שיעור הסעודה הוא כשיעור אכילת אדם בינוני בכל מדינה ומדינה שעומדים, שיש מדינות שאוכלים מעט ויש מדינות שאוכלים הרבה ע״ש, ובאמת כן משמע כדבריו מכח כל הני ההוכחות שהזכרנו.

תמצית היוצא מדברינו ענף ד׳

היוצא מזה שיש הרבה אחרונים שלדעתם השיעור קביעת סעודה הוא כג׳ או ד׳ ביצים, ולדבריהם האוכל כשיעור הזה מחויב לברך המוציא וברכת המזון, וא״כ באלו מקומות שהלחמניות של מזונות הם גדולים כשיעור הזה או שאוכל כמה לחמניות בשיעור זה מחויב לברך המוציא וברהמ״ז. וכמו כן אם אוכל כמה פרוסות של מזונות ברויט כשיעור הזה דינו כן. ומאידך כתבנו שיש פוסקים שמשערים לפי השיעור קביעות סעודה של אדם בינוני של אותו מקום. אבל גם הבאנו כמה פוסקים שדעתם שהשיעור הוא יותר מכ״א וחצי ביצים קצת שהוא שיעור הרבה יותר משיעור הראשון, ולדבריהם גם אם אוכל כמה לחמניות עדיין לא נחשב כשיעור קביעת סעודה וכמבואר.

ולדינא כבר הזכרנו שיטת המשנ״ב שדעתו שלכתחילה יש להחמיר לא לאכול כשיעור של ג׳ או ד׳ ביצים, אך מ״מ נראה דעכ״פ יש מקום ללמד זכות על המקילים בשעת הדחק עד כשיעור כ״א ביצים, כיון שיש כמה אחרונים שפסקו שכן הוא השיעור, אמנם לעיקר הדין עיין בסוף התשובה מה שכתבנו האיך יש לנהוג למעשה.

ומ״מ עדיין יש לברר מה נכלל בשיעור האכילה, האם רק מה שאוכל מהפת הבאה בכיסנין או גם שאר מאכלים שאוכל עמו, ודין זה יתבאר בענף הבאה בעזהשי״ת.

ענף ה׳
האם שאר המאכלים מצטרפים לשיעור קביעת סעודה

הנה ביארנו בענף הקודם מהו השיעור של קביעות סעודה, ועתה נדון מה נכלל בשיעור הזה, האם רק מה שאוכל מהפת עצמו, או גם שאר מאכלים שאוכל עמו מצטרפים לשיעור, וגם יש לדון אם כל המאכלים מצטרפים לקביעות סעודה, או רק דברים שבאים ללפת את הפת, ונידון זה מצוי מאוד בכל מיני סנדוויטשים ולחמניות של מזונות שמכניסים לתוכן ביצים וירקות, או לחמניות שמכניסים בהם פרוסות של בשר, דיש לדון בהם אם כל אלו מצטרפים לשיעור, וכן אם אוכלים בסעודות אירוסין או וואך נאכ״ט וכדו׳ לחמניות הללו עם כל מיני סלטים.

ומאידך יש לדון אם אוכלים בסעודת שבע ברכות סעודה שלמה עם לחמניות הללו, אך אינו אוכל עמהם המאכלים, רק אוכל קצת מפת הנ״ל בתחילת הסעודה ואח״כ אוכל שאר המאכלים כגון בשר ודגים, ואינו אוכל מאכלים הללו עם הפת ממש ואינם באים ללפת, אם גם מאכלים אלו מצטרפים לשיעור קביעת סעודה, ונקדים בדברי המג״א ומה שדנו הפוסקים בדבריו.

שיטת המג"א ששאר המאכלים מצטרפים

הנה המג"א כאן בס"ק י"ג כתב כמה דינים לגבי דיני קביעת סעודה, א', שאם קבע סעודתו עליו, אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים, ואילו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפילו הכי מברך המוציא וג' ברכות, וכן משמע מלשון הגמ' שם בברכות דאיתא כל שאחרים קובעים עליו (עיין בהמשך שבארנו ההוכחה) וע"ש עוד הוכחות לזה. ב', ואם אכלו לבדו, צריך לאכול שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו ע"ש ההוכחה לזה. ג', ואם אכלו לבדו והוא שבע ממנו וגם אחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר, אפילו אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו ע"ש.

ויש לדון בדין הראשון שהביא המג"א ששאר המאכלים מצטרפים, האם כוונתו רק במאכלים שמלפתין בו את הפת, דכיון שמפלתין בו את הפת נחשב הכל כחלק אחד עם הפת ולכן מצטרף לשיעור, או גם אם אוכל בתחילת הסעודה מפת הנ"ל ואח"כ אכל בשר ודברים אחרים שאינם באים ללפת את הפת, גם מאכלים הללו מצטרפים לשיעור קביעת סעודה, ובשאלה זה דנו הפוסקים וכמו שיבואר.

בזמן הגמ' אכלו הבשר ללפת בו את הפת

יש שכתבו לדייק מלשון המג"א דנקט שאם אכל בשר ודברים אחרים מצטרפין לשיעור, דמשמע דלא בעינן דווקא מאכלים המלפתין, כיון שבשר אינו בא ללפת את הפת. אך באמת אין זה הוכחה נכונה, כיון שבזמן הגמ' היה מלפתין את הפת בבשר, וכמבואר בהל' עירובין בסי' שפ"ו סעיף ו', ואדרבה עיין במג"א שם דמי שאוכל בשר בלי פת בטלה דעתו אצל כל אדם, וכן אפשר לדייק מלשון המשנ"ב שכשהעתיק את דברי המג"א כתב ואם אכלו עם בשר או דברים אחרים שמלפתין בו הפת, ומבואר שבשר הוא אחד מן הדוגמאות של דברים שמלפתין בו וכנ"ל, ולכן הגם שבזמנינו אין מלפתין בו את הפת, מ"מ מדברי המג"א אין הוכחה וכמבואר.

ושמעתי שגם בזמנינו יש כמה חנויות שמוכרים לחמניות ומניחים בתוכם שניצל וכל מיני בשר המטוגן עם ירקות, דבאופן זה פשוט שהבשר בא ללפת בו את הפת, ובכהאי גונא מצטרף לשיעור, אבל בארוחות הרגילות שאין אוכלים הפת הבא בכסנין ביחד ממש עם הבשר רק בנפרד, בזה הוא תלוי בנידון הנ"ל, ואי נימא שלדעת המג"א מצטרף רק דברים שמלפתין בו את פת, אכן לא יצטרף לזה הבשר שאוכל בתוך הסעודה.

ביאור הוכחת המג"א כדבריו

ונראה שיש לתלות דבר זה בביאור הוכחת המג"א מלשון הגמ' "כל שאחרים קובעים עליו", דיש לעיין מנין הוכיח המג"א מלשון זה דמצטרף שאר המאכלים, ועיין במחצית השקל שם שביאר ההוכחה, דמדוע לא אמר הגמ' כל שאחרים רגילים לשבוע ממנו, אלא על כרחך שאם היה אומר כן הייתי חושב שצריך לשבוע דווקא מהפת לבד, ולכן נקט לשון קביעות, שהכוונה שעיקר הקביעות הוא על הפת אלא שהשביעה בא גם מזה שאכל גם דברים המלפתין ע"ש, ומשמע מדבריו שעיקר ההוכחה הוא שלא היה כאן שביעה מפת לבד, ולדבריו שפיר יש מקום לומר שמצטרף רק דברים שבאים ללפת את הפת וכן משמע מדבריו שם.

אך בלבושי שרד שם כתב שכוונת המג״א הוא דלשון קובעים משמע כעין שקובעין סעודה על פת ואוכלים בסעודה גם בשר ודברים אחרים, דהיינו שמשמעות הגמ׳ הוא דבעינן שיהא כאן קביעות של אכילת סעודה, ולכן כל מאכלים שנאכלים בתוך הסעודה מצטרפים שזה עיקר יסודו של קביעות וכמבואר, ולכאו׳ נראה פשוט שלפי הלבושי שרד כל מה שאוכלים בסעודה מצטרף לשיעור, ולא רק מאכלים הבאים ללפת, שכל זה נכלל בלשון קביעות וכמבואר, ולמעשה נחלקו הפוסקים בזה וכמו שיבואר.

צירוף כל המאכלים בסעודות בזמנינו

ונראה פשוט ששאלה זה מצוי בסעודת אירוסין או ווא״ך נאכ״ט, שמונחים על השלחן לחמניות של מזונות עם כל מיני סלטים ודגים מלוחים וכדו׳ שמלפתין בהן את הפת, ובנוסף גם כל מיני קוגלע״ך ובלינצע״ס וכדומה, דמאכלים אלו אינם באים ללפת את הפת, ולכאורה היה נראה שזה תלוי בנידון הנ״ל, דאי נימא דבעינן דווקא מאכלים המלפתים את הפת, כל הני מאכלים אינם נכללים בשיעור הקביעות ואינם מצטרפים גם לשיטת המג״א.

אמנם נראה דבכהאי גונא גם לפי דרכו של הלבושי שרד אינם מצטרפים, כי באופן הנ״ל אין כאן קביעות של סעודה, אלא מניחים כל מיני מאכלים שונים ומשונים לכל הרוצה ולכל הבאים להשתתף בשמחתם, וחלק מן המשתתפים אוכלים רק ממאכלים הללו, וחלק אוכלים רק קצת מזונות וכדו׳, ואין כאן אכילת סעודה של קביעות.

אך נראה שיש נפק״מ במי שבא לשבע ברכות לזמן קצר כגון שממהר לדרכו ומשתתף בחלק העיקר של הסעודה, ואוכל שם קצת מזונות ברוי״ט, דבזה לפי הלבושי שרד יצטרפו כל המאכלים עם השיעור של קביעות סעודה, משא״כ לפי השיטות שדווקא מה שמלפת בו את הפת מצטרף לא יצטרפו כל המאכלים, כגון הבשר (בזמנינו שאינו בא ללפת הפת) ושאר התוספות שאוכלים בסעודה עם הבשר כגון אורז או תפוחי אדמה וכדו׳.

האם כל המאכלים מצטרפים

ומצינו שכבר נחלקו בזה פוסקי זמנינו, דבס׳ שש״כ (פרק נ״ד הערה קל״ב) כתב בשם הגרשז״א שמצטרף דווקא מאכלים שבאים ללפת את הפת, וכן נקטו הרבה פוסקי זמנינו, ובאמת כן משמע פשטות הלשון שכתב המשנ״ב כאן וכנ״ל, וכן מבואר בסידור דרך החיים (דיני במומ״מ סעיף ג׳). אך מאידך יש שלא חילקו בכך וכמש״כ לעיל שכן הוא בפשטות לפי דברי הלבושי שרד, אך גם לדרך זה מצטרף רק דברים שאוכלים בתוך סעודה וכמבואר לעיל.

אך בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ ל״ב) כתב לחדש אף יותר, דגם מאכלים שאין להם שייכות כלל אחד עם השני, כגון אם אוכל קצת מזונות כגון רוגעלע״ך וכדו׳ ואח״כ אוכל שאר מיני מאכלים הכל מצטרף יחד, והוא חידוש גדול ומשמעות שאר הפוסקים אינו כן, אלא דבאופן זה לכו״ע אינו מצטרף.

כמה פת צריך לאכול שיצטרף עם שאר מאכלים

דנו הפוסקים בדברי המג״א האם מהני צירוף המאכלים גם אם אוכל רק קצת פת

או שיש שיעור כמה פת צריך לאכול, דמדברי השו"ע הרב כאן וכן בדבריו בסדר ברכת הנהנין שם מבואר שכל המדובר הוא שאכל פת בשיעור של ג' או ד' ביצים, דכיון שיש על אכילה זה שם סעודה לגבי עירובין, הגם שדעת השו"ע הרב שאין זה השיעור של קביעת סעודה לגבי פת הבאה בכיסנין וכמבואר בענף ד', מ"מ היות שלגבי דברים אחרים יש עליו דין קביעות, אז אם אוכל שאר דברים כשיעור קביעות סעודה של פת הבאה בכיסנין בכהאי גונא מצטרפים המאכלים לאותו שיעור (ומובן מאוד לפי דברי הלב"ש הנ"ל דבעינן שיהא קביעת סעודה, ומלשון השו"ע הרב שם משמע שאכן למד כן ע"ש).

אך יש כמה פוסקים שחולקים עליו ולדעתם דין זה של המג"א הוא גם אם אכל רק מעט פת הבאה בכיסנים כשיעור שני ביצים וכמבואר בדרך החיים שם, וכן הוא מוכרח לפי שיטת המחצית השקל שכתב שגם לשיטת המג"א השיעור של קביעות סעודה לגבי פת הבאה בכיסנין הוא כג' או ד' ביצים, ואפילו הכי פסק המג"א דמהני צירוף המאכלים, ובהכרח שגם לשיעור זה של ג' ביצים מהני צירוף שאר המאכלים, ולפ"ז יוצא שלדעת השו"ע הרב אם אוכל בווא"ך נאכ"ט או בשבע ברכות פחות משיעור ד' ביצים פת אין שום חשש בדבר, גם אם אכל שיעור גדול של שאר מאכלים, משא"כ לשיטת החולקים וכמבואר.

האם יש חולקים על המג"א

והנה בעיקר חידושו של המג"א שמצטרפין שאר המאכלים יש אחרונים שחלקו עליו, וכמבואר בברכ"י (ס"ק ו') שכתב לתמוה על דברי המג"א שלא מצינו שני דברים שאינם שווים בשיעוריהם שמצטרפים, וא"כ האיך מצטרף בשר ושאר דברים שאין להם לא שיעור ולא קבע ללחם וע"ש שמסיק דלמעשה צ"ע. ואכן יש פוסקים שחולקים לדינא על דבריו, עי' בחמד משה שדעתו שאין מצטרפים שאר המאכלים, וכן הוא במגן גיבורים וכ"כ הכה"ח בס"ק מ"ז בשם כמה פוסקים ומסיק שאין מנהג העולם כדברי המג"א ע"ש, ועיין עוד מש"כ בערוך השלחן סעיף י"ז.

תמצית היוצא מדברינו ענף ה'

העולה מכל הנ"ל שדעת המג"א שמצטרף שאר המאכלים לשיעור קביעות סעודה, ונחלקו הפוסקים בדברי המג"א איזה מאכלים מצטרפים, אם דווקא מאכלים הבאים ללפת או גם שאר מאכלים, גם הבאנו שנחלקו הפוסקים אם צריך לאכול לכל הפחות כשיעור ג' ביצים כשיעור קביעת סעודה לגבי עירוב, והבאנו שיש מהאחרונים שלוקים על עיקר חידושו של המג"א וס"ל ששאר המאכלים אין מצטרפים.

ולכן נראה שמי שאוכל בווא"ך נאכ"ט או בסעודת אירוסין שיעור פחות מג' ביצים, גם אם אכל מאכלים הבאים ללפת את הפת, יכול לסמוך על כל הני שיטות המקילים, א', שיטת השו"ע הרב שאין כאן שיעור הראוי לצרף. ב', שיטות החולקים על המג"א ששאר מאכלים אין מצטרפים, וכן באופן שלא אכל כשיעור כ"א ביצים יכול לצרף כל הני שיטות שזה הוא השיעור של קביעת סעודה. וכן אם אכל שיעור ג' ביצים של לחמניות של מזונות אבל שאר המאכלים שאכל לא באו ללפת את הפת, יכול להקל ולסמוך על כל הני שיטות שדווקא מה שבא ללפת את הפת מצטרף.

וגם יש הני שיטות החולקים על המג״א וכנ״ל, ובפרט אם לא אכל שיעור של כ״א ביצים וכנ״ל. אבל אם אכל שיעור של ג׳ ביצים מהלחמניות וגם אכל עד שיעור של כ״א ביצים ממאכלים הבאים ללפת קשה להקל בזה וכמבואר.

וכל זה הוא רק ללמוד זכות על המקילים בזה בשעת הדחק, אך לעיקר הדין עיין בסוף התשובה מה שכתבנו האיך יש לנהוג למעשה.

ענף ו׳
אכילת מזונות ראל״ס במקום ארוחת בוקר

הנה כהיום מצוי מאוד שאנשים הממהרים לעבודה או אברכי כולל וכדומה, שכדי לחסוך מזמנם קונים לחמניות של מזונות שיש בתוכו ירקות או ביצים וכדו׳ ואוכלים אותם תמידין כסדרן במקום ארוחת בוקר, וכן מצוי בעוברי דרכים שנוסעים מקום למקום וממדינה למדינה שכדי לא להצטרך ליטול ידיהם קונים אותם לחמניות ואוכלים אותם במקום ארוחת בוקר וצהרים משך כל הנסיעה. וכן שמעתי שיש חנויות שמוכרים לחמניות שמניחים בתוכם שניצל וכל מיני בשר המטוגן עם ירקות, ואוכלים אותם במקום ארוחת צהרים, דבאופן זה פשוט שהבשר כן בא ללפת בו את הפת. וגם באופן זה שפיר מקום לדון בזה.

ויש כמה נקודות שיש לדון בזה, א׳, שבדרך כלל אוכלים שיעור מהלחמניות ג׳ או ד׳ ביצים שלשיטת כמה פוסקים זה השיעור של קביעות סעודה (עי׳ לעיל ענף ד׳. ב׳, דלפי שיטת הגר״א ודעימיה השיעור הוא כסעודת ערב ובוקר (וכמבואר) וא״כ שפיר יש מקום לומר דכיון שאוכלים אותם במקום ארוחת בוקר או צהרים שפיר הוי בכלל שיעור קביעת סעודה.

אם בא לידי שביעה דינו כקובע סעודה

עוד נקודה שיש לדון בזה והוא עפ״י מש״כ המג״א לחדש כאן בס״ק י״ג כמה דינים לגבי דיני קביעת סעודה, א׳, שאם הוא קבע סעודתו עליו אע״פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים ואילו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפילו הכי מברך המוציא וג׳ ברכות ע״ש ההוכחות לזה. ב׳, ואם אכלו לבדו צריך לאכול שיעור כל כך שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו ע״ש ההוכחה לזה. ג׳, ואם אכלו לבדו והוא שבע ממנו וגם אחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אפילו אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו (וע״ש במחצית השקל ביאר דין זה), דמבואר כאן בדין השלישי של המג״א שאם הוא בא לידי שביעה אף שאחרים לא היו באים לדי שביעה בשיעור קטן כזה של פת, מ״מ אם גם הם היו באים לידי שביעה בשיעור זה של פת עם מאכלים המלפתין, הוי שיעור זה שהוא אכל שיעור של קביעות סעודה, אע״פ שהוא אכל בלי דברים אחרים ובא לידי שביעה מפת לבד, וכן פסק המשנ״ב בס״ק כ״ד.

ועל פי זה שפיר יש כאן מקום לדון בזה שכיון שהוא אכל מזה ובא לידי שביעה וכן הוא דרכו לאכול כן בכל בוקר, ולפי המג״א הרי יש עליו דין קביעות סעודה, ואף אם לא אכל שיעור הקביעות של שאר אנשים כיון שהם היו באים לידי שביעה אם היו אוכלים כן עם שאר דברים וכמבואר, וא״כ לפי״ז אין כאן מקום להקל עפ״י שיעורו של הפוסקים של כ״א ביצים, כיון

דלא בעינן שהוא יאכל כל השיעור של קביעות סעודה אם הוא עצמו בא לידי שביעה וכמבואר.

הצדדים להקל בזה

אך יש כאן מקום לצדד להקל בזה לפי דעת הפוסקים החולקים על עיקר חידושו של המג"א שמצטרף שאר המאכלים לשיעור של קביעות סעודה וכמו שכתבנו לעיל בענף ה', ולדבריהם פשוט שכל שכן שחולקים על דין זה של המג"א, שהרי כאן כתב לחדש עוד יותר ששיעור זה מהני גם למי ששבע מפת בשיעור קטן כיון שלאחרים הוי שיעור בצירוף עוד מאכלים דדבר זה הוא חידוש בפנ"ע, ומ"מ ברור דלהני פוסקים החולקים על דין הראשון של המגן אברהם פשוט שבאופן שהוא עצמו לא אכל שיעור של קביעות סעודה אינו כקביעות אף שבא לידי שביעה, ואם כן עכ"פ להני שיטות יש כאן מקום להקל.

עוד צד להקל בנידון זה הוא עפ"י חידושו של הערוך השלחן בסעיף י"ח שכתב שם לימוד זכות שמשמע מדברי הרי"ף שאינו תלוי בשיעור קביעת סעודה אלא באופן האכילה בין ההכנה לאכילת עראי ובין ההכנה לאכילת קבע, וזה ידוע שבאכילת סעודה גמורה פושטים הבגדים העליונים ויושבים סביב שלחן, אבל באכילת אלו חוטפים ואוכלים כמה שהן בלי הכנה ויש שאוכלים מעומד ומהלך כידוע ע"ש, והגם שכתב כן רק כדי ללמד זכות, וגם לא מצאתי בעוד פוסקים דבר זה, מ"מ גם אנו נצרף סברא זה עכ"פ ללמוד זכות.

ובפרט דגם יש לדון מה הוא ההגדרה של שביעה, שהרבה מן הפעמים אינם באים מזה לידי שביעה גמורה כמו שאוכלים בביתם כרגיל, ולחמניות אלו מועילים רק להשקיט הרעב לכמה שעות, וקשה לשער בזה שיעור שביעה.

חשש ברכה שאינה צריכה בברכת המאכלים הטפלים לפת

אבל עדיין יש לעורר בזה, דהן אמנם יש מקום להקל לברך בורא מיני מזונות מספק וכדעת הט"ז דבדבר שהוא ספק המוציא או מזונות אם בירך עליו מזונות יצא יד"ח, מ"מ כיון שהוא ספק פת, א"כ לפי צד זה נפטרו כל המאכלים הטפלים לסעודה בברכה על הפת כמבואר בטוש"ע (סי' קעז ס"א) דדברים הבאים בתוך הסעודה נפטרים בברכת המוציא, וא"כ האיך נוכל להקל מחמת ספק ברכות לברך עליו בורא מיני מזונות, והרי תברא מצדה דכל שאוכל עמו סאלא"ט ולשתות קאוו"ע וכדומה כנהוג אצל הרבה אנשים, הרי נמצא שמברך כמה ברכות לבטלה, כגון ברכת האדמה וברכת שהכל וכדו', ומאי אולמא האי מהאי.

והנראה בזה עפ"י מה שהאריכו הפוסקים (עיין ברכת הבית שי"ג סט"ו, הגרש"ק בחכמ"ש או"ח סי' תלב, וכן מבואר בסי' קעד ס"ז לענין ברכה על מים לפני הסעודה) וכ"ה בתבואות שור (יו"ד סי' יח סקכ"ז, ועיי"ש בסי' יט בדרכ"ת בארוכה) לענין ברכת כיסוי הדם, דבמקום שישנו ספק בברכה מותר להסיח דעתו ולהתחייב בברכה נוספת, דכיון שעושה כן מחמת דתליא בספק פלוגתא, בזה ליכא חשש איסור ברכה שאינה צריכה.

ולפי"ז יש מקום לצדד שיברך ב"פ האדמה על הסאלאט או שהכל על הקאווע

וכדו׳ לפני שמברך על הלחמניות, ואז אף על הצד שברכתו המוציא הרי לא נחשב כדברים הבאים בתוך הסעודה ובכך לא נכנס לכלל הספק אם נפטר בהמוציא או מזונות, וברכה לבטלה לא הוי כיון שמברכו לפני שמברך ברכת הלחמניות, וכן מאידך לא הוי ברכה שאינה צריכה, שכיון שעושה כן רק מחמת ספק לא הוי ברכה שאינה צריכה וכמו שנתבאר.

אך כל הרואה יבין דכל זה אינו אלא במקום דלא אפשר וללמוד זכות, שהרי פשוט שלכתחילה נכון לחפש לצאת מדחוקים כאלו שגורמים חשש ברכה שאינה צריכה אף במקום פלוגתא, וכמו שכתב להדיא הב״י (או״ח ריש סי׳ תפו ד״ה ומש״כ ולוקח פחות) דהגם שלדינא מוטב לאכול כזית מהכרפס, מ״מ יאכלו פחות מכזית, כיון דלהפוסקים שאינו מברך בורא נפשות הוי חשש ברכה שאינה צריכה (וע״ע בתבוא״ש הנ״ל). הרי דבמקום דאפשר צריך לסלק עצמו כדי שלא להיכנס בחשש ברכה שאינה צריכה אף במה דשניא בפלוגתא. ומבואר כנ״ל דאין בזה רק משום לימוד זכות באופן שעושה כן בשעת הדחק, אבל פשוט דמעיקרא דדינא אין לסמוך על דחוקים כאלו.

כמו כן יש להוסיף דעדיין יש ספק גדול לענין נטילת ידים לפני אכילת הלחמניות, דאף אם אפשר להקל לברך ב״מ מזונות כדעת הט״ז הנ״ל, מ״מ עדיין איכא ספק אם צריך ליטול ידיו בברכה כדין האוכל פת, והארכנו בזה בתשובה נפרדת, ובאנו רק לציין לזה, קחנו משם.

תמצית היוצא מדברינו ענף ו׳

לכן נראה שאם אכל מהלחמניות עצמם פחות משיעור ד׳ ביצים יש בזה כמה צדדים לקולא, דבכה״ג לדעת השועה״ר אי אפשר לצרף שאר המאכלים וכמו שבארנו בענף ה׳, וגם אפשר לצרף שיטות החולקים על עצם דינו של המג״א, וגם יש כאן הלימוד זכות של הערוך השלחן, ואף מי שאוכל מהלחמניות יותר משיעור ד׳ ביצים אף שנראה שבאופן זה אינו פשוט להקל וכמבואר, מ״מ יש כמה פוסקים המקילים בזה וכמבואר, וכמובן שכל זה הוא רק באופן שלא אכל כשיעור של כ״א ביצים גם יחד דאז פשוט שאין להקל בזה, דבוודאי בשיעור זה הוא עצמו בא לידי שביעה גמורה והוי שיעור גמור של קביעות.

ופשוט שגם אחר בירור כל הספיקות שיש בזה, כל הנ״ל הוא רק ללמד זכות על המקילים בזה בשעת הדחק, אך לעיקר הדין ראה בהמשך דברינו מה שכתבנו האיך יש לנהוג למעשה.

ענף ז׳
העולה לדינא הלכה למעשה

המעיין בדברינו ישכיל להבחין כי טרחנו למצוא זכות על אלו המקילים בשעת הדחק לאכול הלחמניות מזונות ברויט באופן של שיעור קביעות סעודה, כגון הולכי דרכים במקומות שקשה להשיג לחם רגיל אחר, וכמו שהארכנו להביא כל הני דוגמאות המצויים בימינו וכל הנידונים שיש בכל האופנים, והארכנו ללמד עליהם זכות שסמכו על הפוסקים שהקילו וכמבואר.

מפקיע עצמו מחיוב ברכת המזון

אמנם גם אחר שלימדנו זכות על שאין

מברכים המוציא וברכת המזון, הנה עדיין היה מקום לחשוש שיש בזה זלזול במה שמפקיעים עצמם מחיוב ברכת המזון, אבל נראה דשפיר אריך למיעבד הכי ויש להביא דוגמא וסמך לזה עכ"פ לאלו שממהרים ואצים לדרכם דכעין זה מצינו בדברי התוס' ברכות דף לז: בד"ה אמר רבא שכתבו "וכן היה רגיל רבנו דוד ממי"ץ לשרות פירורים במים כל הלילה, כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברהמ"ז שלא לאחר כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה" ומבואר שלא חשש שיש בזה משום זלזול להפקיע את עצמו מחיוב ברהמ"ז. והגם שאין הנידונים שוים דהתם לא היה בזה צורת פת כלל, משא"כ הכא הרי צורת הלחמניות נראים כהיום כפת רגיל, מ"מ כיון שבנידון דידן תליא באשלי רברבי, ובפרט להאמור שבמקום ספק הרי עדיף לברך ב"מ מזונות וברכה מעין שלש מלברך ברהמ"ז, דאז גם להני שיטות שברכתם המוציא יוצא בדיעבד וכמו שבארנו בפנים התשובה בענף א', וא"כ כיון שעכ"פ תולים עצמם על הני שיטות, הרי לאלו הדעות אין כאן חיוב ברהמ"ז ולכן עכ"פ באופן שממהר ואץ לדרכו אינו מראה בזה שרוצה לזלזל בברהמ"ז.

אבל מכל מקום לדינא נראה דכיון שיש כל כך הרבה נידונים שנחלקו בהם הפוסקים: א', בעיקר הדבר אם דינם כפת הבאה בכיסנין (עיין לעיל ענפים א' ב'). ב', מה שדנו הפוסקים לגבי אלו המאפיות שמשתמשים בתרכיז של מי פירות - קונסיטרע"ט (עיין לעיל ענף ג'). ג', כמה הוא השיעור של קביעות סעודה (עיין לעיל ענף ד'). ד', אם שאר המאכלים מצטרפים לשיעור (עיין לעיל ענף ה'). ה', איך הדין לאלו האוכלים המזונות ראול"ס באופן קבוע לארוחת בוקר (עיין לעיל ענף ו'). ו', חשש ברכה שאינה צריכה באופן כשמברך גם על שאר המאכלים שאוכל עם הלחמניות (עיין לעיל ענף ו').

ומכל הנ"ל נראה פשוט שהגם שכתבנו ללמד זכות על המקילים בזה בשעת הדחק, מ"מ נראה שמעיקרא דדינא הדרך הנכונה להתנהג בזה, דיש לכל אחד ואחד ליטול ידיו על פת אחרת שברכתו המוציא ואח"כ ימשיך לאכול מלחמניות אלו. וכמו שפסק המחבר בסי' קס"ח להלן בסעיף י"ג לגבי מה שנחלקו הפוסקים בדבר שבלילתו עבה אם בישלה או טיגנה אם מברך עליו המוציא או ב"מ מזונות, שפסק שם המחבר שירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא על ידי שיברך על לחם אחר תחילה.

וביאור הדברים בהקדם מש"כ בענף א' שהקשה רעק"א על המחבר מדוע כתב כאן להקל בזה ולא הזכיר שירא שמים יחמיר בזה אף שנחלקו הפוסקים בזה, ולהלן בסעיף י"ג לגבי מחלוקת הפוסקים בדבר שבלילתו עבה אם בישלה או טיגנה אם מברך עליו המוציא או ב"מ מזונות כתב המחבר שירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא על ידי שיברך על לחם אחר תחילה, ובבה"ל בד"ה והלכה כדברי כולם הביא דברי המאמר מרדכי דדעת המחבר דכיון דלא נזכר בהדיא שחולקים הפוסקים בזה, אפשר דמודי להדדי, לכן כתב להקל בזה ע"ש (וע"ש מש"כ דדעת השו"ע הרב שמ"מ בעל נפש יחמיר בזה).

ומבואר דכל הטעם שלא החמיר המחבר בזה לירא שמים כיון שאינו ברור שנחלקו הפוסקים, וא"כ בנידון דידן דנתבאר באריכות שיש כמה מחלוקות

הפוסקים בכל פרט ופרט, א״כ לפי דברי הבה״ל לכו״ע הדין בנידון דידן שירא שמים יחמיר בזה. ונראה עוד דלגבי נידון דידן כיון שיש כל כך הרבה נידונים וספיקות וכמו שנתבאר, ראוי שכל אחד ואחד ינהוג כן, ויטלו ידיהם ויברכו ברכת המוציא על כביצה פת ממש (ולא יברכו ברכת המוציא על לחמניות של מזונות וכמו שבארנו) ואח״כ ימשיכו לאכול פת הבאה בכיסנין ואחר גמר אכילתם יברכו ברהמ״ז ובזה יצאו מכל הספיקות לכו״ע. ובפרט שיש גם להוסיף שאי אפשר לדעת מה יולד מחר כמה מיני שאלות יתעוררו במאפיות.

ולכן נראה פשוט מעיקרא דדינא שכל אחד ואחד ינהוג כן, שיטלו ידיהם ויברכו ברכת המוציא על כביצה פת ממש (ולא יברכו ברכת המוציא על המזונות ברוי״ט) ויאכלו וישבעו, ויברכו ברהמ״ז ויזכו לכל הברכות שמצינו למי שמברך בהמ״ז בכוונה. ועיין בפנים התשובה שהארכנו בכל זה והנלענ״ד כתבתי.

הוספה בדרך הלצה בענינא דיומא: עומדים אנו בימים שמרבים בהם בשמחה אולי יש לומר בדרך הלצה, דאמרו חז״ל במסכת מגילה דף יב. שאחשורוש עשה את הסעודה שנתכוון לדבר עבירה, וי״ל שרצה להכשיל בני ישראל שלא יברכו בהמ״ז בסעודה, ולכן עשו סעודה ״כדת של תורה״ דהיינו שאמרו שהכל הוא עפ״י הלכה, ונתנו להם לחמניות מפת הבאה בכיסנין ואמרו להם שברכתם במ״מ ולאחריו ברכה מעין ז׳, והכל הוא עפ״י הלכה וכדת של תורה, כדי שיאכלו הרבה ויבואו לידי שביעה ולא ישימו לב לדברי המג״א שמצטרפים שאר המאכלים ויבואו לידי שביעה ויתחייבו בבהמ״ז ולא יברכו, ועי״ז יתעורר עליהם קטרוג, שיתנהגו להיפך מדברי חז״ל שהקב״ה נושא פנים לכלל ישראל משום שמהדרים בבהמ״ז וכלשון הגמ׳ בברכות דף כ: ״וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה״א והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה״ שמברכים בהמ״ז אף על שיעור קטן.

ולכן רצו המן ואחשורוש להביא אותם לידי מכשול בבהמ״ז ואז לא ישא להם הקב״ה פנים ח״ו, וי״ל בדרך רמז המן ס״ת פתם הבאה מכיסנין, ובזה יש לומר שלזה התכוון המן וכמו שאמרו חז״ל דף יג: אמר רבא ליכא דידע לישנא בישא כהמן וכו׳, ״ולמלך אין שוה להניחם דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות״, דהיינו שבאכילתם מבזים ח״ו מלכו של עולם שלא מברכים בהמ״ז אחר אכילתם.

ובזה יש לפרש מה דאיתא בגמ׳ שם בדף יב. ששאלו תלמידיו את רשב״י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם א״ל מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו׳ אמר להם מפני שהשתחוו לצלם, אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר וברש״י שם איך זכו לנס, ולהנ״ל מבואר היטב דכיון שאמרו התלמידים שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכמבואר בדברינו שלא ברכו בהמ״ז, א״כ שאלו שפיר וכי משוא פנים יש בדבר אע״פ שמבואר בגמ׳ שהקב״ה נושא פנים לישראל וכנ״ל, אך לפ״ד מיושב שפיר שכיון שלא היה להם זכות ההידור של בהמ״ז אלא אדרבה זלזלו בזה ולכן שפיר הקשו האיך זכו לנס ולנשיאות חן .

ובדרך לימוד זכות יש להוסיף בדרך הלצה שאיתא שם בגמ׳ בדף טז. שהמן

שאל את מרדכי הצדיק במה עסקו אז בתורה אמר לו שעסקו בענין קמיצה וברש"י שם שעסקו בענינו של יום בדיני מנחת העומר ואז אמר לו המן שבזה דחו את כל עצתו ע"ש דהיינו כיון שלמדו ענינו של עומר ולמדו השיעור של עומר שלפי שיטת השו"ע הרב זה הוא השיעור של קביעות סעודה ולכן היה להם לימוד זכות שלא אכלו כשיעור כ"א ביצים ובטלו בזה הקטרוג של המן.

ויש רמז לדברינו דעי' במג"א שם בסי' קס"ח ס"ק י"ג בדיני קביעות סעודה שהוכיח דיני הללו מלחמניות שאוכלים בפורים שמסתמא אוכלים כדי שביעה ומברכים עליהם בהמ"ז והוא רמז ששייך ענין זה לפורים.

ועל פי זה יש ליתן טעם להא דנוהגים לאכול המן טאשע"ן בפורים, שנעשה ע"י עיסה שמורגש בו הטעם של המי פירות וכן ממלאים אותם במילוי שלכו"ע דינם כפת הבאה בכיסנין וכמבואר בסי' קס"ח שם, וגם אין הדרך לאכול בהם כדי שיעור שביעה, ולהראות בזה שאכן קבלו כלל ישראל עליהם להיזהר ולהקפיד לא לבוא לידי שום שאלות בבהמ"ז, ולכן לא תקנו נוסח הודאה בפורים בברכת מעין שלש, רק בבהמ"ז להראות שתיקנו ענין הקלקול ומקפידים לאכול פת ממש ולברך בהמ"ז כדת וכדין, והשי"ת יעזור שאכן נזכה למה שאמרו חז"ל שהקב"ה נושא פנים לכלל ישראל עבור הידורם בבהמ"ז ונזכה עוד בשנה זו לבנין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

שלהי חודש אדר שנת "ת'אכלו פ'ת ג'מור ש'תברכו.

רבי אהרן יהודה גרוסמן שליט"א
דומ"ץ בירושלים
מח"ס שו"ת ודרשת וחקרת

בענין מי שאכל מזונות וזימן ובירך ברהמ"ז במקום על המחיה עם יצאו יד"ח זימון או לא

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יג' לחודש כסלו שנת תשפ"ג לפ"ק

מע"כ ידי"ע וידי"נ הגאון רבי אלימלך גרום שליט"א רב ומו"צ פעיה"ק ירושלים תובב"א

אחדשכתר"ה בידידות.

ע"ד דבדק לן מר ניהו רבה, במעשה שהיה ששנים אכלו פת, ואחד מיני מזונות, וכיבדו את האוכל מזונות לזמן, ובאמצע ברהמ"ז נזכר שאכל רק מזונות, אם יצאו כולם יד"ח זימון או לא עכתו"ד.

א) בשו"ע או"ח סי' קצז' סעי' ב' כתב המחבר, שאם תשעה אכלו דגן ואחד אכל כזית ירק מצטרפין להזכיר השם, ואפילו לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית מכל משקה חוץ מן המים מצטרף עמהם, "והוא שיהיה המברך מאוכלי פת", וכתב המ"ב שם בס"ק יב', דכיון שהוא מוציא את חביריו בברכת הזימון חמיר טפי עכ"ל, וכתב החזו"א באו"ח סי' ל' ס"ק יג', דכיון דקיי"ל שברכת הזימון הוא עד נברך, הדין שיהא המזמן מאוכלי פת אינה לעיכובא, ורק לכתחילה יש להקפיד בזה עיי"ש, (וע"ע קצוה"ש סי' מב' ס"ק יא' שמסתפק בזה).

ב) מפורסם המעשה במסדר קידושין שבירך בטעות שהכל נהיה בדברו על היין, וכשתפס שטעה, בירך שוב בורא פרי הגפן, וכששאלוהו אח"כ הא יצא בדיעבד והאיך בירך שוב, השיב שהוא שלוחו של החתן, והחתן אינו רוצה לצאת יד"ח "בדיעבד", ולכן הוא בכלל לתיקונא שדרתיך ולא לעוותי, ולכן בירך שוב, ונחלקו הלומדים בזה, די"א דניחא ליה להחתן לצאת בדיעבד, כדי שלא יגרום הזכרת שם שמים לבטלה, אבל בנד"ד אם אחרים שמעו המזמן, ורוצים לזמן שוב, אם שמעו זימון של עשרה, הוא תלוי במחלוקת הנ"ל, וי"ל דשב ואל תעשה עדיף, אבל זימון של ג' שאין בה שם ה' שפיר יכולים לזמן שוב, מחמת הסברא הנ"ל דלתיקוני שדרתיך, (מפורסם תשובת האג"מ שמי שבירך בורא פרי האדמה על פרי עץ, שיאכל משהו, ויעשה שינוי מקום והיסח הדעת, ויחזור ויברך בורא פרי העץ, ואין זה גורם לברכה שאינה צריכה, כי צריכה וצריכה היא, כי מי רוצה להיות "בדיעבד איד", הא רוצים לקיים מצות השי"ת באופן של לכתחילה, וי"ל דה"ה בנד"ד וק"ל), עוד יש לעיין בשו"ע או"ח סי' רח' סעי' יז', ובמ"ב שם ס"ק עה', שבדיעבד יצא אם בירך ברכהמ"ז על מזונות, כ"ש על פת הבאה בכיסנין, והוא מהגרע"א עיי"ש, וא"כ המזמן בנד"ד יצא יד"ח כשבירך

ברהמ"ז, ואם גם הוא רוצה לצאת לכתחילה יאכל עוד כזית מזונות ויברך על המחיה, או ישמע על המחיה מאחר ויכוין לצאת כנלענ"ד.

הנני בזה ידידו דו"ש המברכו בכל מילי דמיטב
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין פלחים של פרי הדר אם הם "בריה"

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום כב' לחודש טבת שנת תש"פ לפ"ק

מע"כ הרה"ג ר' שמואל משה רוט שליט"א

אחדשכתר"ה בידידות.

את מכתבו קבלתי בענין "בריה" בפירות הדר בפלחים שלהם, וב"בקבוקים" שבתוך הפלח, והנני לעשות רצון יראיו ולהשיב את הנלענ"ד לפי סדר מכתבו הנעים מאד מאד.

א) ראיתי את דברי הגאון האור לציון ח"ב פי"ד סעי' כח' בפנים, שכתב וז"ל, פלח של פרי הדר, "ואף הפלחים הקטנים שבתוך הפלחים הגדולים שבפמלה, חשובים כל אחד מהם כבריה" עכ"ל, ולענ"ד ברור שאין כוונתו לה"בקבוקים" שבתוך הפלחים, רק כוונתו לפלחים קטנים שעדיין לא גדלו בגודל הפלחים הגדולים, והחידוש הוא שאעפ"כ הם בריה, דהוה אמינא שיהיה צריך להיות שלם גם בגודלו הרגיל, קמ"ל שבריה באמצע גידולו ג"כ בריה היא, ומפורש הוא בהמשך דבריו שהוא כתב פלח שלם, ולא הזכיר "בקבוק שלם", וכן למטה בהערות כתב "פלח קטן", ולא הזכיר "בקבוקים" שבתוך הפלח, ועיינתי עוד בספריו של נכדו "מור ההלכה" בח"ה, (להרה"ג ר' בנציון בן הג"ר אליהו בן הגרב"ץ בעל האור לציון) בעמוד תלא', הביא דברי זקינו, והזכיר פלחים גדולים ופלחים קטנים, ולא הזכיר "פמלה" בכלל, רק כל פרי הדר עיי"ש.

ב) למעשה בספר שיעורי שלמי תודה הל' ברכות בעמוד מה', הביא שהגרי"י קנייבסקי הסתפק אם פלח של פרי הדר הוא בריה או לא, וכן הסתפק הגר"נ קרליץ בחוט שני ברכות עמוד ריב', אבל השבט הלוי ס"ל כהאור לציון שהוא בריה ודאי וכ"כ הקנה בשם בח"ג סי' א' אות ב' כמו שהזכיר מעכ"ה, ובספר "אשרי איש" פל"ז ס"ק יא' כתב בשם הגריש"א שהוא ודאי אינו בריה וכן ס"ל להגרשז"א והיה מקום להקל בספק דרבנן, אבל הצד לומר שהוא בריה מסתבר מאד, וא"כ המחמיר תבא עליו ברכה כנלענ"ד, (הסברא שכתב שרק כשיש גרעין שיכול לצמוח עוד היה בריה לא מוזכר בשום מקום, וגם מופרך מהא"א מבוטשאשט שם שכתב ששומשום אחד ופרג אחד הוי ג"כ בריה, וכן מהבה"ט בשם החות יאיר שדג קטן הוי בריה, ובזמן חז"ל היו ג"כ ענבים בלי גרעינים ולא חילקו בין ענבים עם גרעינים לענבים בלי גרעינים.

ג) מה שהק' על תירס אם גרגיר אחד הוא בריה (פאפקארן), והלא עיניו רואות שנשאר קצת מהגרגיר על הקלח, אה"נ בכה"ג לכו"ע אינו בריה, וכן בענבים כשנשאר קצת מבשר הפרי על העץ בודאי

אינו בריה, (כמו נמלה שחסר רגל עיין שו״ע יו״ד סי׳ ק׳ ש״ך סק״ו), והספר וזאת הברכה ע״כ מיירי שלא נשאר על הקלח כלום מגרגירי התירס, ורק בכה״ג הוי בריה, וכן ״בריה של ענב״ שכתב המחבר בשו״ע או״ח סי׳ רי׳ סעי׳ א׳ מיירי כשהענב שלם, (סברת המעדני אשר בס׳ קב׳ לחלק בין פלח של פרי הדר לגרגר של רימון, דרימון הוא קיבוץ של יחידות שלימות רבות, ואין חילוק בין רימון שלם לחצי רימון אלא כמות היחידות השלימות שבתוכם, משא״כ בפרי הדר כל פלח הוי חלק מהכדור, ואינו אוסף של יחידות, יפה הוא, וכן י״ל דס״ל להגרשז״א והגריש״א, והאור לציון והשבה״ל והקנה בשם ס״ל שגם רימון שלם הוא כדור שלם, וכל הגרגירים של הרימון עושים רימון שלם, ובכל זאת כל גרגיר הוא בריה, ה״ה כל פלח, והקה״י והחוט שני הסתפקו בזה, וכאמור מעיקר הדין היה אפשר להקל אבל המחמיר תבא עליו ברכה, (דברי הא״א מבוטאטש שם הם באמת פלא, שהסתפק אם ענב אחד הוא בריה, ומפורש בשו״ע ובירושלמי שהוא בריה, ושמעתי שלא כתב הא״א בעצמו, רק תלמידו שמצא פתקים קטנים עם הערותיו סידר הפתקים לפי סדר השו״ע, וזה א״א שלפנינו, ובדוחק י״ל שאותו תלמיד טעה בזה), בשו״ע יו״ד סי׳ צו׳ סעי׳ ד׳ מוזכר ״לימונים״, שהם פרי הדר, הרי שהיה לו להמחבר פרי הדר, ואם איתא דפלחיה הם בריה, היה יכול לכתוב חידוש גדול יותר מרימונים וענבים, שגם פלח של לימון הוא בריה, והוא קצת ראיה להגרשז״א הגריש״א, והחולקים יאמרו שהמחבר הביא לשון הירושלמי והתוס׳ וק״ל.

ידידו דו״ש
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה״ק ירושלים תובב״א

בענין קדימה לברכה בפירות שביעית

בס״ד פעיה״ק ירושלים ת״ו יום ד׳ לחודש מנחם אב שנת תשפ״א לפ״ק

מע״כ ידיד ה׳ וידי״נ הרה״ג ר׳ גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ס הנפלאים גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ועוד אחדשכתר״ה בידידות.

ע״ד שאלתו האם יש דין קדימה לברך קודם על פירות שביעית, והטעם.

א) הרמב״ן בספר המצות בתוספותיו על מ״ע ג׳ כתב שיש מ״ע לאכול פירות שביעית, מדכתיב ״לאכלה״, וכן כתיב ״ואכלו״ אביוני כי עמך עיי״ש, ופי׳ המגילת אסתר שם דס״ל להרמב״ן שהוא מ״ע כפשוטו, וכן ס״ל להתשב״ץ בזוהר הרקיע מ״ע סו׳, אולם החזו״א בשביעית סי׳ יד׳ ס״ק י׳, והאור לציון שביעית פ״ב אות א׳ כתבו, שאין זה דעת הרמב״ן, אלא שיש איסור עשה להפסידם או לסחור בהם עיי״ש.

ב) ועיין בשו״ע או״ח סי׳ ריא׳ סעי׳ א׳, ובמ״ב שם סק״ד, ובכה״ח שם ס״ק ז׳, ושם בסי׳ קסח׳ סעי׳ ד׳, ובמ״ב שם ס״ק טו׳, והיוצא מדבריהם, שסדר העדיפויות והקדימה הוא, א) מין שבעה, ב) חביב, ג) שלם, ד) משובח בטעמו או במראיתו, ה) גדול, ו) פירות א״י פירות שנמשלו ישראל

להם, וא"כ ה"ה פירות בשביעית כיון שיש להם חשיבות לכמה פוסקים כדעת הרמב"ן, אבל מין שבעה קודם גם אם פירות שביעית חביבים לו יותר, וגם אם מין השבעה הוא חצי פרי ופרי השביעית שלם, ואפילו אם צריך לברך שהחיינו על פרי השביעית מ"מ מין שבעה קודם, ואפילו מין שבעה מחו"ל קודם לפירות שביעית מא"י עיין שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' קפח', ויהפוך ה' את הימים האלו לששון ולשמחה, ונשמור שביעית מדאורייתא, ויבנה ביהמ"ק ב"ב, בביאת גוה"צ בב"א.

כעתירת ידידו
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין ראה ים התיכון ולא בירך עליה ואחרי כמה ימים ראהו שוב אם יכול לברך

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום כח' לחודש מנחם אב שנת תש"פ לפ"ק

מע"כ האברך החשוב כפשוטו וכמדרשו הרב א.ב. שליט"א

אחדשה"ט

ע"ד שאלתו שנסע בין הזמנים וראה את ים התיכון, ולא בירך עושה מעשה בראשית, ואחרי כמה ימים שוב עבר שם וראה שוב את הים האם יכול לברך או לא.

אמרתי לו על אתר שאין לברך אא"כ עברו ל' יום מראיתו הראשונה, וכעת אכתוב לו המקור לפסק זה כמו שביקש, עיין שו"ע או"ח סי' ריח' סעי' א', בענין הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, שמברך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, ועיין בביאור הלכה שם ד"ה במקום הזה שכתב וז"ל, ונראה דאין יכול לברך רק כל זמן שרואהו להמקום, אבל אם עבר כבר ואינו רואה אותו הפסיד ברכתו, וכמו בשמע רעמים בסי' רכז' סעי' ג' עיי"ש וכו', ואפשר עוד דאפילו ראה את המקום בעוד איזה ימים, כל שלא עבר שלשים יום מראיה הראשונה אינו מברך, אף שלא בירך בפעם הראשון וכו', כיון שאין דבר זה חדש אצלו, וא"צ לברך עד שיעבור ל' יום, ואז הוי כראיה חדשה עכ"ל ופשוט שה"ה בנד"ד, ואף שכתב הביה"ל לשון "אפשר", נראה פשוט שכן ס"ל למעשה, ואפילו אם יש איזה ספק בדבר, הא בברכות קיי"ל דסב"ל, ולכן לא יברך (ויכול לשמוע הברכה מאחר), כנלענ"ד פשוט וברור.

ידידו
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין סנדקאות למבוגר ומי שבירך ברכת אילנות ולא ראה אותם ובענין שומע כעונה בברכת עירובין

בס״ד פעיה״ק ירושלים ת״ו יום טז׳ לחודש אייר לא׳ למטמונים שנת תשע״ח לפ״ק

מע״כ ידיד ה׳ וידי״נ הרה״ג ר׳ מתתיהו גבאי שליט״א מח״ס נפלאים בית מתתיהו

אחדשכתר״ה בידידות.

את מכתבו האחרון עם ג׳ שאלותיו קבלתי לנכון, והנני לעשות רצון יראיו להשיב את הנלענ״ד עפ״י סדר מכתבו.

א) בענין סנדקאות לאדם מבוגר שיש שמחזיקים הראש, כבר נשאלתי בזה לפני למעלה מעשרים שנה, ותשובתי תמצא בשו״ת ודרשת וחקרת ח״א במילואים סי׳ ו׳ בעמוד רפב:, נא לעיין שם כי קשה עלי ההעתקה.

ב) מי שבירך ברכת אילנות עם הציבור ולא ראה האילנות כלל, גם אני מסתפק בזה, ואין לי ראיה ברורה, ולכן יש לשמוע הברכה מאחר כמש״כ המעשה חמד (שהזכיר) בפ״ח סעי׳ ח׳, ובשבה״ל ח״ו סי׳ נג׳.

ג) בענין שומע כעונה לצאת ברכת עירוב תבשילין וממי שבירך על עירוב תחומין, פשוט שזה ספיקו של הגרע״א (שהזכיר) באו״ח סי׳ ריט׳ סעי׳ ה׳, אם חולה יכול לצאת ברכת הגומל מהולך מדבריות, ולכן הסתפק הגרח״ק שליט״א בנחל איתן סי׳ טו׳ ס״ק יא׳, ומש״כ מעכתר״ה ראיה מהרשב״א בשו״ת ח״א סי׳ שלח׳ דמשמע שהכהן יוצא יד״ח שהחיינו בפדה״ב (פסחים דף קכא:), עיין רש״ש שם שכתב כן בהדיא), יש מקום לחלק קצת, כי ״שהחיינו״ הוא שבח שזכו לחיות לזמן הזה, ושניהם זכו לחיות, והספק הוא מי מברך, אבל לשון הגומל ״לחייבים״ טובות, יש כאן שני חייבים שונים, זה חולה וזה הולך מדבריות, ולכן הסתפק רע״א אם סם בזה אפשר לצאת בשומע כעונה או לא, מה עוד שאחד אינו שייך להשני כלל, משא״כ בפדה״ב המצוה נעשה ע״י שניהם, וכלשון הרשב״א שם, ״שהוא ענין אחד התלוי בשנים״, (כדאי לנו לדחוק כדי שלא יהא רבינו הגרע״א כטועה בדבר משנה), וכן עירוב תבשילין ועירוב תחומין הם שני ענינים שונים בלי שום שייכות זל״ז.

ב) בעיקר ענין שומע כעונה עיין סוכה לח:, וברכות דף כ: בתוד״ה כדאשכחן, דמשמע שהוא דין דאורייתא, וכמש״כ הפרמ״ג בפתיחה כוללת ח״ג ס״ק כח׳, ועיין קונטרסי שערים להגרי״ז גוסטמן זצוק״ל, על נדרים סי׳ א׳ אות כב׳, שכתב ד׳ דרכים להבין איך זה עובד, שליחות, או גוף השמיעה הוי כדיבור בלי שליחות, אינו כדיבור ממש במציאות רק לגבי חייבי דיבור הו״ל כאילו דיבר, או שאינו לא שליחות ולא דיבור רק חידוש התורה שאפשר לצאת גם בשמיעה עיי״ש, והב״ח באו״ח סוס״י תלד׳ כתב בפשיטות שהוא מדין שליחות, וכ״כ הפרמ״ג הנ״ל, והמהר״ם שי״ק בשו״ת או״ח סי׳ קכ׳, ולכן חזן נקרא ״שליח ציבור״, וע״ע ארצות החיים להמלבי״ם סי׳ ח׳ ארץ יהודה סק״ה בזה, ובשו״ת שו״מ שתיתאה סוס״י כב׳

שש"ץ שטעה אמרינן לתקוני שדרתיך וכו', וע"ע שו"ת חת"ס או"ח טו', ובבית הלוי סוף חומש בראשית בענין "קול רם" של ברכת כהנים, ובחזו"א או"ח סי' כט' סק"א, וקה"י ברכות סי' יג', וע"ע ב"י יו"ד סי' רכח' לענין נדר שנחלקו רבותינו הראשונים אם שומע כעונה הוא ביטוי שפתים להשומע או לא, ובצל"ח בברכות דף כא: פלפל בדבריהם, וכן הנוב"ק יו"ד סי' סז',

ולמעשה עיין מ"ב סי' קד' ס"ק כח', ושו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' לה', וע"ע שו"ע הגר"ז סי' תפט' סעי' ב' לענין ספירת העומר חידושים גדולים, וע"ע לבוש שם, ובדבר אברהם ח"א ס' לב', והדברים עתיקים וידועים.

ידידו דו"ש
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין שהחיינו והטוב והמטיב על שמועות טובות

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו אור ליום יט' לחודש תמוז שנת תשפ"א לפ"ק

מע"כ ידיד ה' וידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך פרדם יוסף החדש ועוד ספרים נפלאים

אחדשכתר"ה בידידות.

עתה שכבר לא צריך ללבוש מסיכה בגלל הקורונה, אפילו במקום סגור עם אנשים, וכן באוטובסים לא צריכים יותר להלביש מסיכה, וזה הצלה וישועה ושמחה גדולה לכולם, האם אפשר לברך שהחיינו או הטוב והמטיב על זה.

בפרמ"ג או"ח סי' רכב' סעי' א' א"א סק"א (הו"ד במ"ב שם סק"א) כתב, שהיום ממעטים בברכות אלו, (גם במור וקציעה יש לעיין שם), והערוה"ש שם בסעי' א' כתב שצריך להיות "שמועה טובה וחשובה ששמח בה הרבה" עכ"ל, וקשה לשער את השיעור בזה, ועיין בכה"ח שם סק"ט שיזהר לומר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, אפילו בהנאה מועטת, ושם בסק"ב כתב שאפשר לברך בלא שם ומלכות עיי"ש, גם יכול לומר ויברך דוד וכו' כמש"כ הפ"ת ביו"ד הל' חלה סי' שכ"ח סק"א בשם שו"ת פרי תבואה סי' סו' או בריך רחמנא וכו' כמש"כ שם עיי"ש.

ידידי
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין שהחיינו על ראית חבירו אחרי אסון ודברי חיזוק על אסון מירון תשפ"א

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום כח' לחודש אייר שנת תשפ"א לפ"ק

מע"כ ידיד ה' וידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך, ופרדם יוסף החדש, ועוד ספרים נפלאים

אחדשכתר"ה בידידות.

ע"ד אדם שמצא חבירו רק אחרי כמה שעות במירון לאחר האסון הנורא שהיה שם בל"ג בעומר תשפ"א, השאלה אם יכול לברך שהחיינו מרוב שמחה שמצא שלא קרה לו כלום ב"ה, וכן נשמח לקבל דברי חיזוק במה יש להתחזק לאחר האסון הנורא במירון רח"ל.

א) בשו"ע או"ח סי' רכה' סעי' א' כתב, שרק אם לא ראה חבירו ל' יום מברך שהחיינו, וגם בזה הרבה נוהגים שלא לברך, עיין פסקי תשובות שם שהביא כל הדעות והטעמים (ח"ב עמוד תתק"ה), אולם כשחבירו היה במצב של סכנה, ויצא מכלל סכנה, וראהו **אחר** ל' **יום**, שפיר נוהגים לברך גם בזה"ז, עיין הליכות שלמה תפילה פנ"ג, ושו"ת שבט הלוי ח"ה סי' כד' אות ב', ובלי שם ומלכות בודאי יכול לברך, וכן יכול לברך על פרי חדש אם יש לו, אבל ברכה בשם ומלכות בעינן ל' יום.

ב) עיקר החיזוק הוא לדעת שהכל בחשבון מן השמים, וגם בבית המקדש היה יכול לקרוא אסון, כדתנן ביומא דף כב., ותקנו פיס בגלל זה, ופשוט שרצה הקב"ה לעורר אותנו, כי אילו מתו כל מה' הקרבנות מ"קורונה" רח"ל לא היינו מתפעלים, כ"ש שלא היינו מתעוררים, לב יודע מרת נפשו על מה צריך לשוב אם זה בהתמדת התורה או תפילה בכוונה או בין אדם לחבירו שהם ג' עמודי עולם תורה עבודה וגמילות חסדים לאהוב כל היודי גם אם הוא אינו מה"מפלגה" שלו, (למעט האפיקורסים שעליהם נאמר 'הלא משנאך ה' אשנא, תכלית שנאה שנאתים', ואנו מתפללים ג"פ ביום וכל המינים כרגע יאבדו), ופשוט שכל איש יהודי צריך להתרחק מהכלים הטמאים של הטכנלוגיא, כבורח מאש, (אם כולם היו בורחים מהכלים הנ"ל לא היו צריכים לברוח מאתרא קדישא מירון), ומי שאמר לעולמו די יאמר לצרותינו די, ולא נשמע עוד שוד ושבר בגבולינו, רק ששון ושמחה ישיגו, ונס יגון ואנחה, ובתחיית המתים בקרוב בביאת גוה"צ מתוך רחמים וחסדים בב"א.

כעתירת ידידו דו"ש
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין ברכת שכוחו וגבורתו מלא עולם על רוחות שנשבו בזעף

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום כט' לחודש שבט שנת תשע"ט לפ"ק

מעלת כבוד הרה"ר רבי מרדכי חיים שליט"א עורך ומחבר גליון "פנינים" היקרה מפנינים

אחדשכתר"ה בידידות.

ע"ד שאלתו מה שיעור "רוחות שנושבים בזעף" כדי לברך עליהם שכוחו וגבורותו מלא עולם, הנני להשיבו את הנלענ"ד בקצירת האומר בעז"ה.

א) בשו"ע או"ח סי' רנז' סי' א' כתב המחבר על רוחות שנשבו בזעף שאומר בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית, ואם ירצה יאמר בא"י אמ"ה שכוחו וגבורתו מלא עולם עכ"ל, וכתב ע"ז המג"א בסק"א שאם נשבו בנחת אומר ברוך עושה מעשה בראשית, (תוס' בשם הירושלמי), ונ"ל דמ"מ הוא הוא גדול, רק מה שאינו נושב בזעף "שלא נשמע בכל העולם", (עיין מור וקציעה שיצא לחלק, וכתב שהכוונה שלא נשבו רוחות ימים רבים, ולכן כשהתחילו יש לברך), ולכן כתב המ"ב שם בסק"ד שטוב תמיד לברך על **"רוח סערה שאינה מצויה"** רק ברכת מעשה בראשית, שבזה ודאי יוצא ממנ"פ, כי אין אנו בקיאין כל כך מהו בזעף, (עיין שעה"צ שם סק"ד שהביא תוס' יו"ט בשם רש"י דסגי עם אם נראין או נשמעין "למרחוק" וא"צ כל העולם).

ב) החות יאיר בספרו מקור חיים סי' רכז' בקיצור הלכות כתב וז"ל, שנשבו בזעף, נ"ל כל שהפיל זכוכית מהחלון, או דלת החלון, והחלונות רוחשים, וכל כה"ג (מברכים אם רוצים שכוחו וגבורתו מלא עולם), הפסקי תשובות ח"ב עמוד תתקכט: ס"ל דמש"כ החו"י "וכל כה"ג" הכוונה שעוקרת ממקומם דברים כבדים, או מחוברים לקרקע ולבנין, שבדרך כלל אין נעקרים ממקומם, אפשר לברך עושה מעשה בראשית, ובסופות חזקות מאד אשר מצוי שקוטלים בני אדם (הוריקן וכל חניכה שלו), מברכים שכוחו וגבורתו מלא עולם, ולענ"ד לא לזה כיון החו"י הנ"ל, אלא רוח העוקר דברים כבדים ומחוברים סגי לברך עליו שכוחו וגבורתו מלא עולם אם ירצה וכ"ש הוריקן (וטורנדו וכו') שמרים בנינים שלימים ונהרגים בני אדם, אבל מש"כ כתר"ה בשם רב אחד שרוח שמעיף מטריה וכובע סגי לברך עליו עושה מעשה בראשית, זה דלא כהמ"ב, שאין אנו בקיאין מה שיעור "למרחוק", אבל פשוט שאין זה "רוח סערה שאין מצויה" כשעף הכובע הרי זה מצוי ומצוי הוא בכל יום ויום, ובכל רוח מצויה, (עיין ב"ק דף כט. דרוח שאינה מצויה "אנוס הוא", שלא היה לו להעלות על דעתו שבא רוח כזה, וזה ודאי מצויה רוח שמעיף כובעים ומטריות, כנלענ"ד פשוט וברור).

ב) למעשה קי"ל שהמ"ב הוא הפוסק האחרון באו"ח, ולכן רק על רוח סערה שאינה מצויה, (כזה רוח שאם היה נותן אבנו סכינו ומשאו על הגג היה נופל ומזיק היה פטור), יברך עושה מעשה בראשית, ועל הוריקן וטורנדו אם רוצה יכול לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם (ע"ע ב"ק דף כב: בתוד"ה חציו שיש מושג של רוח מצויה "הרבה", ורוח מצויה סתם, ואולי רוח המעיף כובעים הוא בכלל רוח מצויה

סתם, אבל בכל זאת ודאי מצויה היא כנלענ"ד).

ידידו דו"ש
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

נ.ב. בענין כהן שאינו מצליח לחלק אצבעותיו לנשיאת כפים, ראיתי כהן כזה שהוא משתמש בארבע גומיות קטנות שקופות, וכך הוא נושא את כפיו, וכיון שנוהגים לכסות הידים בטלית ליכא חשש שיסתכלו, אבל באמת זה לא לעיכובא, (בנמוקי או"ח מונקטש) לעג על הכהנים שקשרו אצבעותיהם בציציותיהם, וכתב שאין צורך בכך), וגם עפ"י סוד חמישה אוירים הם בכל יד, ולא מחברים שום אצבע לחבירו, רק כולם נפרדים, והגר"א נהג כן (מעשה רב אות ס"ז), ולכן אם הכהן רוצה להשתמש בגומיות יעשה כן, ואם אינו רוצה א"צ, (עיין בכל זה בפסקי תשובות ח"ב סי' קכ"ח ס"ק לח' ולט').

יעזור השי"ת שבקרוב נזכה לברכת כהנים בבית מקדש ותפארתנו בביאת גוה"צ בב"א.

כעתירת
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין שכח השכיבנו בערבית אם יברך אחרי התפילה

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום ו' לחודש אייר שנת תש"פ לפ"ק

מע"כ ידיד ה' וידי"נ הבה"ח והיקר כמר ר.ע.י. ני"ו

שלום וברכה ויישע רב.

ע"ד שנזכר אחרי שהתפלל ערבית שלא אמר השכיבנו, רק אמר גאל ישראל ומיד התחיל שמו"ע עם הציבור, מה יעשה עכתו"ד.

עיין שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' פט' שכתב שכל ברכות קר"ש לערבית הם כמו של שחרית, וכל שהוא עדיין לילה יברך, והוסיף שזוכר שכך הורה אביו הגר"ד פיינשטיין זצ"ל, ועיין במנחת יצחק ח"ח סי' טז' שנסתפק בזה, וכתב ששאלו את הגאון מטשבין שאלה זו, ולא הכריע, וכמדומה שאמר שטוב שישמע ויצא בשמיעה מאחרים, וכעת בזמן מגיפת הקורונה, שכולם מתפללים בביתם ובחצריהם, ואין לו מי שיכול להוציאו, כדאי הוא הודאי של הגרמ"פ להכריע ספיקו של הגאון מטשבין, ויברך אחרי התפילה עד עלות השחר, וכן משמע מדברי המנחת יצחק ג"כ דס"ל כן עיי"ש.

והנני בזה ידידו דו"ש
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בענין ברכת המפיל וחסיד שוטה

בס"ד פעיה"ק ירושלים ת"ו יום ז' לחודש מרחשון שנת תשפ"א לפ"ק

הצבי והצדק, מאיר עיני חכמים בתורתו, "שר היראה", קברניט הספינה, צים"ע, מו"ר הגה"צ רב צ.מ. זילברברג שליט"א המשפיע הגדול של דורנו במאמרי חיזוק בביהמ"ד נחלת יעקב פעיה"ק ירושלים תובב"א

אחדשכתר"ה כתלמיד לפני רבו.

אקדים שגם אני מקוראי לקחו בצמא, ונהנה מאד מאד מזקוקין דנור מפומיה דרב, ומצורף לאום אני חומה בשמחה עצומה והודאה להשי"ת, ששתל בדורינו את מעכתר"ה לעמוד בפרץ נגד המהרסים הנוראים, המחריבים רח"ל את עולמו ית"ש, ירבו כמותו בישראל.

עתה באתי בהערה (שלדעתי הקלושה רצון אבינו שבשמים הוא שיש להעירו), בסוטה דף כא: לימדונו חז"ל היכי דמי חסיד שוטה, כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה, ועיי"ש בתוד"ה היכי, שהביאו ירושלמי, ראה תינוק מבעבע בנהר, אמר כשאחלוץ תפילין אצילנו, עד שהוא חולץ תפילין הוציא זה את נפשו, ולפי"ז אם היו מספרים על אדמו"ר קדוש וטהור, שראה אשה טובעת, ולא רץ להצילה מרוב קדושתו ופרישותו, ונעשה נס שבא גל והוציאה מהנהר, עלינו לזעוק שהוא חסיד שוטה, לא שמרוב יראתו נעשה נס גדול בבחינת רצון יראיו יעשה ח"ו.

כך "בעובדא של שריפה" בגליון רמ', שסיפר על ההייליגער טשורטקובר, שפרצה שריפה גדולה בביתו, ולא ירד ממטתו כי כבר קרא המפיל בטוחני שזה שקר וכזב, כי אין לך חסיד שוטה גדול בזה, וכבר כתב הגה"ק בויואל משה מאמר שלש שבועות סי' קפה', שחסרי תבונה מתחשבים עם סיפורי מעשיות שרובם ככולם שקרים וכזבים, ומשתנים מפה אל פה בשינויים מהקצה אל הקצה, ואם אלו השקרים נכתבו אח"כ, סוברים שהיא ס"ת, והביא מהרמב"ם שהמכזב בלשונו, מכזב בקולמסו עיי"ש, ומפורסמים הם דברי השומר אמונים, שהמאמין לכל סיפור הוא פתי, והאומר שא"א שהיה הוא אפיקורס, ואם היה מעשה כזה, צריכים לומר שנרדם במטתו, ולא ידע מהשריפה עד שהעירו אותו, ואיזה חסיד שוטה וע"ה רצה להגדיל צדקותו בעיני ההמון, ולכן סיפר שלא רצה לקום כי כבר בירך המפיל, כנלענ"ד פשוט וברור.

אגב בדידי הוה עובדא בבחרותי שברכתי המפיל, ואח"כ שמעתי רמקול מלויה של אחד שהיכרתי, ולא קמתי מספק, ולמחרת שאלתי את הגה"צ רבי בנימין רבינוביץ זצוק"ל, אם הייתי צריך לקום, והשיב "מען מיז נישט", שאלתי "מען טאר נישט", והשיב שוב "מען מיז נישט", וכוונתו שכידוע נחלקו הפוסקים אם תקנו הברכה על השינה או על מנהג העולם, אפילו לא יישן, כהחיי אדם בכלל לה' סעי' ד', והא"ר בסי' רלט' סק"ג בשם השכנה"ג ועוד, וזה מזכיר העובדא הידוע עם הגרמ"פ זצוק"ל, שהיו שני חברות של "חלב ישראל" באמריקה, "גולדן פלוו" ו"קהל", ופעם ראו את הגרמ"פ שהתחיל לקחת מחלב "קהל", ודחה אותו, ולקח

מ״גולדן פלו״, ונעשה רעש גדול, שהגרמ״פ ס״ל שאין לשתות מ״קהל״, וששאלוהו, ענה ח״ו, הבקבוק של ״קהל״ היה ריק..., עוד עובדא היה, שספדן אחד הספיד את הגה״צ רבי זיידל עפשטיין זצוק״ל, וסיפר שכשהיה בסביבת הגיל תשעים, חזר לביתו, ומצא אשתו מפרפרת על הרצפה, רח״ל, וסיפר הספדן שלא דפק אצל שכנתו מול הדלת לעזרה, אלא ירד קומה, כי שכנתו מול הדלת היתה מינקת ג׳ חדשים אחרי לידה, ולא רצה שתבהל ותקלקל החלב, ואמר איזה גדלות שלא איבד עשתונות וכו׳ וכו׳, ואמרתי שזה שקר וכזב, ועשיתם את הצדיק רוצח רח״ל, אלא אם היה מעשה, כנראה שדפק, ולא ענו, ולכן ירד קומה... עוד שמעתי מנכד של הקדוש ה״בבא סאלי״ זצוק״ל, שקיבל מאביו, שתשעים אחוז מהסיפורים שמספרים על זקינו הם ״ארבישע פנטזיות״, וזה כהויואל משה הנ״ל (אף שההייליגער טשערטקובר היה רק בן שבע לא מסתבר שהיה אז חסיד שוטה ויותר מסתבר שכל המעשה לא היה ולא נברא או ששינו פרטים כנ״ל) יעזור השי״ת שיפוצו מעיינותיו חוצה, להגדיל תורה ולהאדירה, ובקרוב נזכה לקבלת פני משיח צדקינו בב״א.

כעתירת תלמידו המתאבק בעפר רגלי ת״ח וצדיקים כמותו
אהרן יודא הלוי גרוסמן
פעיה״ק ירושלים תובב״א

רבי משה בראנסדורפער שליט"א
אב"ד ומח"ס היכל הוראה

מים שנוצרו מהאדים של מייבש כביסה אם מותר להשתמש בהן לצורך נטילת ידים

בס"ד, יום ב' טו אלול תשפ"א לפ"ק

בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

נשאלתי מאחד שיש לו מייבש כביסה בלי צינור [קונדנסור] שממנו יוצאים האדים מהמייבש, אלא יש שם מיכל שבו מתאספים האדים שנוצרים במייבש, והם הופכים למים נוזלים, ועתה בא אלי בשאלתו אם מותר להשתמש במים אלו לצורך נטילת ידים, והאם נחשבים למים שנעשו בהן מלאכה או לא.

ונראה לענ"ד דלכתחילה לא יטול בהם ידיו, דאף אי נימא דלא חשיבי מים שנעשו בהן מלאכה שהרי בגוף המים הללו לא נעשתה שום מלאכה רק שהם נוצרים מהלחות, כמו"כ מים אלו מתחממים מהמייבש [עיין מה שכתבתי בהיכל הוראה (ח"ד עמ' לא) לענין מים שנשארו במיחם אם ראויים לנטילת ידים].

וראה מש"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' נא) שכתב לאסור מים שהיו בבקבוק גומי המיועד לחמם את גופו, וכתב שאינו כשר לנטילת ידים לסעודה, משום דלא גרע ממה שכתב הרא"ש (בפירושו למס' ידים, והביאו הב"י באו"ח סי' ק"ס וכ"פ בש"ע שם) דאם צינן יין במים מקרי עשה בהם מלאכה דפסול לנט"י, עיין שם, ונראה דכ"ש אם חמם יין או ד"א במים שהיד סולדת בו וכגונא דאיתא באו"ח (סי' שיח סעי' יג), דפשיטא דהמים שחיממו בו נפסל לנט"י, דהרי בחמי האור עצמן, יש פלוגתא בש"ס (חולין קה, קו), דלישנא קמא דר' ינאי ולחזקיה אין נוטלין בהם, ואף דההלכה כלישנא בתרא דר' ינאי, וכמו שפסק בש"ע (או"ח סי' ק"ס סעי' ו'), מ"מ המג"א הביא שם בשם רש"ל דפסול (שפסק כדעת הסמ"ג וסמ"ק וסה"ת), וכן הוא שיטת רש"י לפי מה שס"ל המגן גיבורים בשיטתו (עי' שער הציון על המ"ב אות ל"ד ול"ו), והפוסקים חששו לזה לכתחילה, ואפילו בנצטננו אח"כ, כתב בפ"מ (בא"א סק"ח) דלרש"י (שם ק"ה ע"ב), דס"ל הטעם למאן דפוסל ביס"ב הוא משום דנשתנו מתורת מים, משמע דאסור אף בנצטננו עיין שם, עיי"ש מה שהאריך בזה.

וכן בנדון דידן מים אלו לא יוכשרו לנטילת ידים אחרי שאינם ראויים לשתיית כלב, ובפרט שאין דרך בני אדם לשתותם, כי מסוכנים הם לשתייה מאחר שמעורב בהם סיבי בגדים וכדו', וכן אין בהם מינרליים כלל, ע"כ מן הראוי שלא להשתמש במים אלו לנט"י.

רשמתי את אשר חנני הש"ת
משה בראנדסדארפער

לחמניות שיש בהם רוב פירות, איזה ברכה יש לברך עליהן המוציא או מזונות

בס״ד, יום ב׳ י מנ״א תשפ״א לפ״ק
בבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו
אל כבוד הבה״ח מו״מ כמר יהושע מאיר פרישוואסער שיחי׳

הנני להשיבו בזה על דבר מכתבו בענין פת הבאה בכיסנין שדיברנו על זה בשיעור בהיותי אצלכם בעיר הבירה לאנדאן יצ״ו.

על דבר מה שכתבת שדיברת עם מורי הוראה שהורו שהלחמניות שנותנים לבחורי הישיבות יש לברך עליהם בורא מיני מזונות, ולחמניות אלו יש בהם רוב מי פירות [דהיינו 51 אחוז מי פירות ו-49 אחוז מים] ואמרו שהם סומכים על דעת המהרש״ם בדעת תורה (סי׳ קסח סעי׳ ז ד״ה וי״א שזה נקרא פת גמור), דבאופן שיש רוב מי פירות לא בעינן טעם, ועל זה אתה תמה מדברי הב״י שכתב בסימן קס״ח, וז״ל: הילכך על כרחך לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו וכו׳.

ומזה אתה תמה, היאך יפרנס הדעת תורה דברי הבית יוסף דמוכח מיניה להדיא דודאי צריך טעם, אולם ראה נא בהמשך דברי הבית יוסף שם, שכתב וז״ל: דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו והוא שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה, עכ״ל. מבואר להדיא דאין טעם הפטור או החיוב משום הטעם, אלא הדבר תלוי בדבר שדרך בני אדם לקבוע עליו, ועל זה אמר דבעינן שיהיה הטעם ניכר, אבל במידי שאין דרך בני אדם לקבוע לאו בטעמא תליא מילתא, ולכן כתב הדעת תורה דלאו בטעמא תליא מילתא, עכ״פ העולה מדברי הב״י דבדבר שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה אף אם יש לו טעם המי פירות אכתי ברכתו המוציא ולא מזונות.

ובנדון הלחמניות שעושים אצלכם בלאנדאן נלע״ד דגם המהרש״ם יודה דברכתם המוציא ולא מזונות דהרי לכתחילה עושים אותם בשביל לקבוע עליהם סעודה לאכלם בסעודה, ובכה״ג לאו בטעמא תליא מילתא.

ואמנם כבר נשתברו הרבה קולמוסין בענין זה, ואעתיק לך מודעה רבה שנתפרסמה (בחודש תמוז תשס״ב) מבית ההוראה של בעל שבט הלוי הגר״ש וואזנער זצוק״ל שכתב, דלחמניות שנילושו במי פירות [דהיינו מי פירות לבד בלי תערובת מים] דינו כלחם גמור כיון שהדרך לאכלם כסעודות ובסעודות, ואף אם לשו במי פירות כדי שיחשבו למזונות בעינן דוקא שיהיה ניכר טעם המי פירות יותר מטעם הקמח ואף אם יהיה הרוב מי פירות או כולו מי פירות אפי״ה כל זמן שאין טעם המי פירות עיקר הוה פת וקל וחומר לחמניות שאוכלים בסעודות [שולחן מתוק, בר מצוה אירוסין וכדומה], לדעת רבים מגדולי האחרונים מצטרף הכל לשיעור

סעודה ואף אם אתה מחשיבו לפת הבאה בכיסנין צריך ליטול ידיו ולברך לאחריו שלש ברכות. ועל זה באו על החתום הגרמ"ש קליין שליט"א ומורו ורבו הגר"ש וואזנער זצוק"ל הצטרף לדבריו והוסיף, דגם הגאונים מדורות שלפנינו סברו כן, וכן הצטרף הגר"נ קרליץ זצוק"ל להנ"ל למנוע מכשול.

רשמתי את אשר חנני השי"ת
משה בראנדסדארפער

לחם שנשאר לאחר הסעודה ואין מתכוונים לאכלו, אם מותר לתלותן על מתקן פח אשפה עירוני

בס"ד, יום ב' ז אייר תשפ"א לפ"ק
בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שנשאר לו פת ורוצה להניחו בתוך שקית ולתלותה ליד פח האשפה, מכיון שהשלכת הפת לתוך פח האשפה עצמה יש בכך בזיון לפת, ובא בשאלתו אם שפיר דמי לעשות כן.

והוריתי דאדרבה ראוי לעשות כן לכתחילה לתלות הפת הנשאר בביתם ליד פח האשפה ולא להשליכו אל תוך פח האשפה ובזה נותנים כבוד ללחם שאין זורקים אותו לאשפה, [ובפרט שלפעמים באים אנשים לקחת הלחם המונח שם עבור מזון לצפורים ובעלי חיים שיש להם בביתם], והגם שאם לא יקחוהו אחרים אזי יבואו עובדי הנקיון ויכניסו את הלחם לפח האשפה, מכל מקום הוא עצמו אין ידו במעל.

והנה מקור דין זה הוא בגמ' פסחים (קיא ע"ב): תלאי בביתא (התולה פתו באויר בתוך סל אחד) קשי לעניותא, כדאמרי אינשי תלא סילתא (לסלו ופת בתוכו) תלא מזוניה ולא אמרן אלא ריפתא, יעו"ש. וכן הובא להלכה בשו"ע הרב (חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף ט): 'פת תלויה באויר קשה לעניות, אבל בשר ודגים אין לחוש הואיל ודרכם בכך'.

והנה יש לדון אם האיסור הוא מצד ביזוי הלחם או שהוא ענין סגולי, ובאמת דמלשון הגמ' משמע שהוא רק ענין סגולי כדאמרי אינשי, ועל כן לא נאסר אלא באופן שאמרו בגמ' דהיינו תלאי בביתא כשהסל תלוי בתוך בית אז זה מביא עניות לאותו בית, אבל כשהסל תלוי מחוץ לבית ליכא למיחש למידי. ובנ"ד אפילו נימא דהוא משום ביזיון אוכלין נמי אין לאסור כמו שהורינו, דכאן אדרבה הוא לחשיבות הפת.

ובכמה מספרי הפוסקים דנו אודות פת העירוב שתולין בבית הכנסת, וכבר נפתח בפרי מגדים (משב"ז סוף סי' שסח) שכתב: אנו נוהגין במצה [לעירוב] מערב פסח לערב פסח ותהיה שלמה כל שבתות השנה עד ערב פסח הבא מסירין האחת ומניחין השניה שם, ותולין על הכותל, וכתב על זה דאין בזה משום ביזוי אוכלין כי תולין אותו כדי שלא יתעפש.

וכן מצאנו מבואר במג"א (סי' תק סק"ז) לענין אפיקומן שמותר לנקוב חתיכת האפיקומן בפסח לתלותו, וביאר במשב"ז (סימן תעז סק"א) שאין בזה משום ביזוי

אוכלין, וכן כתב בשערי תשובה (שם סק״ד) בשם השבות יעקב [וחלק שם על השל״ה שכתב שיש בזה איסור של ביזוי אוכלין], וה״ה בענייננו.

אולם בבן איש חי (שנה שניה פרשת פינחס אות יב) כתב: ופה עירנו היה המנהג לתלות פת העירוב של העיר בבהכ״נ בתוך הכיס של העמוד, ואנא עבדי תקנתי לקבוע תיבה קטנה פתוחה על העמוד ומניחין בתוכה העירוב, וכיס העירוב יוצא ונראה לכל, וצריך להזהיר המון העם שלא יתלו כעכין של לחם בחבל בתוך אויר התנור אחר אפייתם בעוד התנור חם כדי שיצטמקו, ע״כ.

נמצא לדעתו דאין לתלות הפת בסל משום ביזוי אוכלין, ומעתה ליכא נפקא מינה היכן תולה אותו ולא מהני מה שהוא לצורך הפת כי עצם התליה של הפת יש בזה בזיון, ואף כשהוא לצורך הפת שלא תתעפש.

אך מכל מקום נראה דהיכא שהתליה היא למנוע הבזיון של הפת, בכה״ג גם הבא״ח יודה שאין למחות בעושים כן, ומה שהביא מהכעכים שם גם כן אין התליה כדי למנוע בזיון של האוכל אלא בשביל שתצטמק ויפה לו, ובזה אכתי יש בזיון ולכן הזהיר הבא״ח שלא יעשו כן.

רשמתי את אשר חנני השי״ת
משה בראנדסדארפער

הביאו לפניו באמצע הסעודה סלט רימונים ורוצה לאכלו, אם צריך לברך עליו ברכה בפני עצמו

בס״ד, יום ד׳ ד טבת תשפ״ב לפ״ק

כבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שבשעת הסעודה הגישו לפניו על השולחן, כמה סוגי סלטים וביניהם היה סלט גרגירי רימונים, ונסתפקו אם צריך לברך עליהם בפני עצמן, ויש שאמרו שהיות והסלט הוא חלק מהסעודה אין צריך לברך עליו בפני עצמו.

והנראה לענ״ד להלכה דאם אוכל הסלט בפני עצמו צריך לברך ברכת הפירות, אמנם אם אוכל אותו יחד עם התבשיל אינו צריך לברך עליו.

הנה כתב המחבר (או״ח סי׳ קעז סעי׳ א): ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: תאנים וענבים וכל מיני פירות, אם אוכל אותם בלא פת, טעונין ברכה לפניהם דברכת המוציא אינה פוטרתן, דלאו מעיקר סעודה הם, ע״כ. והיינו דגדר של ללפת בהן את הפת, הוא בתנאי שכן דרך לקבוע עליהם סעודה ובלאו הכי אף שמביא אותם בתוך הסעודה אין ברכת המוציא פוטרתן.

וכתב במשנ״ב (שם ס״ק ד), ואפילו הם מבושלים ג״כ אין הפת פוטרתן כיון שאין שייכים לפת, ואפילו אם בישלו הפירות עם בשר, משמע מכמה אחרונים דצריך לברך עליהם דאין הפירות נעשין טפילין להבשר, והוא דלא כדעת הח״א שכתב דהפירות טפלין לגבי הבשר. אכן בספר יד הקטנה

מצאתי שמצדד ג"כ לומר דלא יברך, אלא דכתב טעם אחר בזה, דהיכא דמבשל הפירות עם בשר או עם שומן ודבש ועושה מהן תבשיל (שקורין עפי"ל צימע"ס או מהאגסים שקורין בארי"ן), נראה שכל עיקרן הן באין למזון ולסעודה ולא לקינוח בעלמא, אלא בתורת תבשיל כשאר תבשילין שנעשין מלפת וירק שא"צ לברך עליהם מטעם זה, ומסיים, דלצאת ידי ספק כשרוצה לאכול צימע"ס מפירות מבושלים, יקח תחלה איזה פרי חי ויברך עליה להוציא את זה, ואם אין לו פרי חי יאכל תחלה וסוף עם פת עי"ש. ואין בכלל זה מה שמביאין מעט פירות מבושלין לקינוח סעודה [שקורין קאמפאט], דזה אין בא למזון כלל רק לקינוח סעודה וצריך ברכה, ע"כ.

העולה מדברי המשנה ברורה דכל דבר שדרכו לאכול בסעודה אף אם אין אוכל אותו ביחד עם פת אין צריך לברך עליו, אבל דבר שבדרך כלל אין אוכלים אותו בסעודה אלא הוא נאכל בפני עצמו, כמו הפירות שבדרך כלל אוכלים אותם בפני עצמן רק שעכשיו בסעודה זו הוא בא בתור סלט אינו נפטר בברכת המוציא.

ועל כן מי שאוכל סלט ירקות בתוך הסעודה שכן הוא המנהג שאוכלים סלט ירקות בתוך הסעודה אין צריך לברך על הירקות בפני עצמן, אבל האוכל פירות שבדרך כלל אין אוכלים אותו בתוך הסעודה כחלק מן הסעודה אינו נפטר בברכת המוציא וצריך לברך עליו בפני עצמו.

רשמתי את אשר חנני השי"ת
משה בראנדסדארפער

אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון, אם צריכה לחזור ולברך

בס"ד, יום ד' ח"י טבת תש"פ לפ"ק
בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שאשתו מסתפקת אם בירכה ברכת המזון, אם עליה לברך ברכהמ"ז, דאולי יש לומר ספק ברכות להקל ואינה צריכה לברך.

והנה בדין זה כבר נסתפקו בו הפוסקים, עיין ברכי יוסף (או"ח סי' קפו ד) וז"ל: אשה שאכלה ונסתפקה אם בירכה ברכת המזון או לא, נשאל הרב שער אפרים (סי' י") אם צריכה לברך או לא, וכתב הרב דאין לפטור זאת האשה מטעם ספק ספיקא, ספק אם בירכה ברכת המזון אי לא, ואם תמצא לומר לא בירכה, דילמא אשה בכל אלה לא מחייבה מדאורייתא. זה אינו, דאי אמרינן דלא בירכה א"כ מקרי ודאי לא בירכה, א"כ אף שאינה חייבת רק מדרבנן צריכה לברך, עכ"ד.

ובמשנה ברורה (סימן קפו סק"ג) הביא דברי השער אפרים דאשה שאכלה כדי שביעה ונסתפקה אם בירכה חייבת לברך עי"ש טעמו, והוסיף דכן הסכים בח"א ובמגן גבורים (וכן כתב בקיצור שו"ע סי' מד סי"ד) וז"ל: ואשה שנסתפקה אם ברכה או לא אינה צריכה לברך פעם שנית. אכן בחידושי רע"א וכן בברכי יוסף פסקו שאינה צריכה לחזור ולברך וכן מצדד בפמ"ג. ומסיק המשנ"ב, דמ"מ הרוצה

לסמוך על דעת ש״א וסייעתו אין למחות בידו ועיין בבה״ל דכתב שם דהסומך ע״ד השער אפרים ושארי אחרונים המצריכין להאשה לחזור ולברך לא הפסיד, דבלא״ה דעת הראשונים הנ״ל דחייבת בודאי מדאורייתא.

על כן בנדון דידן הוריתי שתחזור ותברך והגם שמעיקר הדין היתה דעתי נוטה להורות שאינה צריכה לחזור משום ספק ברכות, אך היות והבנתי מדבריה שלא תהיה דעתה נוחה על כן הוריתי לה שיכולה לסמוך על מה שכתב המשנ״ב דהסומך על דברי השער אפרים ושארי אחרונים לא הפסיד.

רשמתי את אשר חנני הש״ת
משה בראנדסדארפער

מילי דהוראה

הואיל ואתא לידן האי ענינא דאשה שמסתפקת אם בירכה ברכת המזון או לא, נימא בה מילתא מה יהיה הדין של אשה ששכחה לומר רצה בשבת או יעלה ויבוא ביו״ט אם צריכה לחזור, ובזה הוריתי דודאי צריכה לחזור ולברך דבכהאי גוונא אחר ששינתה ממטבע שטבעו בה חכמים נחשב כאילו לא בירכה כלל ולית בה משום לתא דספק ברכות להקל, ואין זה דומה למסתפקת אם בירכה שבזה נחלקו הפוסקים כמו שכתבתי בהוראה.

אכן גם בזה נחלקו הפוסקים, דלדעת הגאון רבי עקיבא איגר בשו״ת (או״ח סי׳ א) אין להן לחזור ולברך, אבל בפתחי תשובה (או״ח סי׳ קפח) כתב לברך, ובשו״ת שבט הלוי (ח״ו סי׳ סא) כתב, שמאחר שיש כאן מחלוקת הפוסקים מידי ספיקא לא נפקא, וכיון שספק ברכות להקל, על כן אם שכחה יעלה ויבוא לא תחזור לברך.

אמנם כל זה באשה ששכחה בודאי להזכיר רצה בברכהמ״ז, אבל אם מסתפקת אם אמרה רצה או לא בכה״ג אינה חוזרת דהשתא חיישינן לסוברים דחיוב נשים בברכת המזון דרבנן וספק דרבנן להקל, וכל זה באשה, אבל איש שמסתפק אם אמר רצה ודאי צריך לחזור דלגבי דידיה ודאי דברכת המזון דאורייתא וספק דאורייתא להחמיר, וכן כתב המשנ״ב (סי׳ קפח ס״ק טז) שצריך לחזור ולברך, משום דתלינן דמסתמא בודאי לא הזכיר.

הנ״ל

מי שהתרגש מאוד ורוצים להביא לו כוס מים להרגיע התרגשותו, אם צריך לברך עליה

בס״ד, יום ב׳ ד כסלו תשפ״ד לפ״ק

בבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו

נשאלתי על דבר גר שנתגייר בבית מדרשינו היכל הוראה, ואחר הטפת דם ברית קיבל חולשה מחמת התרגשות וביקש כוס מים לשתות כדי להירגע, ונחלקו הדעות אם צריך לברך.

והוריתי שאין צריך לברך, וכמבואר בשו״ע (או״ח סימן רד סעיף ז׳) השותה מים לצמאו, מברך שהכל ולאחריו בורא

נפשות, אבל אם חנקתיה אומצא [עצם בגרונו] ושתה מים להעביר האומצא, אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו.

ובמשנ"ב (שם סק"מ) כתב דנראה דלאו דווקא לצמאו ממש אלא בסתמא כל שהחיך נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברכה דאם אינו צמא כלל לא היה החיך נהנה ממנו, והוסיף בשער הציון (שם ס"ק לד) דהא איתא בברכות (דף לו), כיון דאית לה הנאה מינה בעי ברוכי, ומחלקים הראשונים דהכא שאני, דבמים אם אינו צמא אין לו הנאה כלל מהם, ואם כן כל שהוא מרגיש הנאה מהשתיה צריך ברכה, דמסתמא צמא הוא קצת, ע"כ.

נמצא דכל חיוב הברכה הוא רק כשצמא קצת וההנאה מן השתיה היא מורה שהיה צמא, אמנם מי שאינו צמא כלל הגם שעל ידי השתיה הוא נרגע אין מזה הוכחה שהיה פה צמאון כלל, ועל כן אין לו לברך על השתיה לא לפניה ולא לאחריה.

רשמתי את אשר חנני השי"ת
משה בראנדסדארפער

רוצה לאכול מאכל שנפשו קצה בו, אם צריך לברך עליו

בס"ד, יום ה' יב סיון תש"פ לפ"ק

בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

אודות מה שנשאלתי אם אחד אוכל דבר שקצה נפשו בו, האם יש לברך על זה ברכת הנהנין.

והוריתי דאין מברכין על זה, וטעמי ונימוקי ממה שכתב הרמ"א (סימן רד סעי' ח) אם אנסוהו לאכול או לשתות, אף על גב דהחיך נהנה ממנו אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך (ב"י בשם אהל מועד והרא"ה), ע"כ. והוא הדין כאן כיון שהוא דבר שנפשו קצה בו אם אוכל אותו זה חשיב אכילה באונס, והוא על דרך שכתבו התוס' (ברכות לו ע"א ד"ה כיון דאית ליה הנאה) וז"ל: ונראין הדברים דאם שותה משקין לרפואה אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי עכ"ל. ומבואר מדבריו דכל שהמשקין רעים אצלו ובנדון דידן היינו שנפשו קצה בהם ואם כן אין לו הנאה מהן, ולכן אינו מברך עליהן.

ובמשנה ברורה (סי' רד ס"ק מה) העיר על הרמ"א שכתב, דאפילו אם החיך נהנה ג"כ אין מברכין, וכתב המשנ"ב דיש חולקים ע"ז וסוברים דכיון שסוף סוף נהנה גרונו מזה, חשיב אכילה וצריך לברך ע"ז. והוסיף עוד, שהחיי אדם הכריע דבפת אם אכל כדי שביעה דכיון שאז ברכת המזון הוא מה"ת על כן יש לו לברך.

וראה מה שכתב בזה בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן רב), וז"ל: ודאתאן עלה דיני אכילת אונס לענין ברכה, דעת מג"א (סי' רד ס"ק כ-כא) לחלק בין כפאוהו לאכול או בין חולה שאכל ביה"כ או שארי דברים האסורים שאוכל לפקוח נפשו, ולא פירש החלוק כי הוא מבואר לכל הישר הולך, האוכל מרצונו לפקוח נפשו מברך את ה' שברא פרי זו או לחם זה, שהרי אפילו רק להשביע רעבון מברך, מכ"ש שיברך ויודה שהזמין לו דבר להצילו

ממות, וגם אשר בחסדו הי״ת ויתר לו תורתו ומצותו למען חיותו ואיך לא יברך, משא״כ מי שכפאו לאכול על כרחו שלא לרצונו, מה יברך שנברא פרי זו, והלואי ולא היה ולא נברא, שהרי על אפו ועל חמתו הוא אוכל. וסברא זו הוא תמיה גדולה על החולקים בברכה ראשונה על כל פנים, מיהו בברכה אחרונה אחר שכבר הי׳ סופו לרצון, אין תימה כל כך, אבל עכ״פ סברת מג״א מיושרת ונכונה. ע״כ.

על כן אמרתי דבאופן שנפשו קצה עליו אין לברך, אבל אם נפשו קצה בפת אם יאכל ממנה כדי שביעה חייב לברך, ורק באופן שאין חיוב מדאורייתא אזי ספק ברכות להקל ואין לברך.

רשמתי את אשר חנני הש״ת
משה בראנדסדארפער

אכל מזונות ותמרים ושכח להזכיר 'על העץ' בברכת מעין שלש

בס״ד, יום ב׳ יב מרחשון תשפ״ב לפ״ק
בבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שאכל עוגה שברכתה בורא מיני מזונות וברכה שלאחריה היא ברכת מעין שלש, ולאחר מכן אכל כמה תמרים שגם עליהם מברכים ברכת מעין שלש, וכשבירך לאחריה ברכת מעין שלש על המחיה, שכח ולא הזכיר ברכת מעין שלש על הארץ ועל הפירות, ונשאלתי אם צריך לחזור ולברך ברכת מעין שלש על התמרים שאכל.

והוריתי שאינו צריך לחזור, דהן אמנם שאם אכל פירות משבעת המינים ולא הזכיר בברכתו על הארץ ועל פירותיה צריך לחזור ולברך שהרי על הפירות הללו לא בירך לאחריהן, מכל מקום תמרים שאני דתמרים מיזן זייני כמו שאמרו בברכות (יב ע״א) לא צריכא: כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל, ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי יצא, דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא; מאי טעמא - דתמרי נמי מיזן זייני, עכ״ל.

וחזא הוית מה שכתב בספר מאמר מרדכי (סי׳ רח ס״ק לה) דאם בירך על היין לאחריו על המחיה יצא, והוסיף דכן הוא בתמרים. וכן הוא להדיא בלבוש (או״ח סי׳ רח סעי׳ יז) וז״ל: לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה וכו׳ יצא, ולא עוד אלא אפילו אמר ברכת המזון על אלו השנים יצא, דיין כיון שהוא סועד ומשמח הוי חשוב כמו פת וכו׳ כן תמרים זייני יותר מדייסא דחמשת המינים, לפיכך אם אמר עליהם ברכת המזון יצא, שאין זה שבח יתירה גבי תמרים, ע״כ.

ועיין באליה רבה (שם ס״ק כו) שהביא דברי המלבושי יו״ט [לבעל התוי״ט] שהשיג על הלבוש וכתב: זה לא מצאתי בשום מקום אלא דווקא ברכת המזון או הזן פוטר, ואי מדנפשיה היה לו לכתוב נראה לי כדרכו, והקרוב אלי לפום ריהטא לא עיין יפה בלשון רבינו יונה (כט ע״ב ד״ה לאחר) שבב״י, במה שכתב אבל על היין פוטרת מעין שלש, והיה סובר שברכת מעין שלש היינו על המחיה פוטר היין, ואינו אלא דברכת המזון פוטר על הגפן שהוא מעין שלש עכ״ל.

ועל זה השיב האליה רבה וכתב: ואני

יגעתי ומצאתיו להדיא בפרש"י באלפס"י סוף פ"ק דברכות (ו ע"א ד"ה ופתח ברכה) שפירש על הא דסיים בנהמא יצא דהיינו על המחיה ועל הכלכלה דתמרי נמי מיזן זיינא עי"ש. גם נראה לי דהכי מסתברא דכיון דלא תקנו חכמים עלה ברכת המזון גם על המחיה פוטרו, דכיון דזיין לא גרע על המחיה מברכת על העץ שמברכין על התמרים. ועוד לפוסקים שכתבתי לעיל דברכת המזון פוטר לדייסא משום דדייסא זיין יותר מתמרי, א"כ אם ברכת המחיה פוטר לדייסא כל שכן לתמרים. אך יש לעיין לדינא דמדפירש רבינו יונה (שם ד"ה דאי נמי) הא דסיים בדנהמא היינו ברכת המזון משמע דעל המחיה אינו פוטר. גם הפירוש שפירש מלבושי יו"ט בדברי רבינו יונה מצאתי להדיא בכלבו שם (יז ע"ג), גם כמדומה שראיתי באיזה פוסק שכתב דלא נודע מי חיבר רש"י באלפסי אם ראוי לסמוך עליו, מיהו י"ל דרבינו יונה דנקט ברכת המזון לרבותא קאמר אף שיש בו שבח יותר והוא הדין על המחיה, עכ"ד לענינינו.

סוף דבר כמו שברכת הזן פוטרת את התמרים כמו כן ברכת על המחיה פוטרתה ואין צריך לחזור שנית ולברך על התמרים, אולם כל זה רק בתמרים דוקא שהם מיזן זייני אבל אם אכל תאנים, רמונים או זתים יחד עם מיני מזונות ושכח ולא אמר על הארץ ועל הפירות דצריך לברך שוב על הפירות שנשתבחה בהן הארץ.

[**והנה** בדין זה נחלקו הב"ח והט"ז אם יצא בעל המחיה גם על התמרים, אכן המשנ"ב השמיט המחלוקת בזה, אמנם בכף החיים (סי' רח אות פט) הכריע כדעת הלבוש, דיצא גם בעל המחיה אע"פ שלא הוזכר ענין ההזנה בברכת מעין שלש].

רשמתי את אשר חנני הש"ת
משה בראנדסדארפער

אכל תמרים ובברכת מעין שלש התחיל בטעות 'על המחיה' וסיים 'על העץ ועל פרי העץ'

בס"ד, יום ב' ח שבט תשע"ט לפ"ק

בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

אודות מה שנשאלתי מאיש אחד שאכל תמרים וברך מעין שלש, ובטעות התחיל הברכה ב"על המחיה" ובסיום אמר על העץ ועל פרי העץ אם יצא.

והוריתי לו שיצא חובת הברכה ואינו צריך לחזור ולברך שוב, דהנה מצינו דבתר סיומא דברכה אזלינן כמבואר בשו"ע (או"ח סי' נט סעי' ב): אם טעה ואמר אשר בדברו מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור וגם סיים יוצר המאורות יצא וכו'. ובמשנ"ב שם (סק"ב) הביא מדרך החיים דאפילו אם לא נזכר עד קרוב לסוף הברכה מ"מ כיון שלא גמר אותה אין צריך להתחיל מראש ברכת יוצר המאורות רק יאמר יוצר אור ובורא חושך עד סוף ברכת יוצר המאורות ויוצא בזה וכן יש לנהוג למעשה, עכ"ל.

מבואר מזה דלא די בחתימה לבדה אלא צריך שיאמר גם נוסח ברכת יוצר המאורות ואז מועילה החתימה, וזה מצד

שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, אולם כל זה בברכת יוצר המאורות וכדומה, אבל בנדון דידן שנוסח הברכה אחד הוא וכל ההבדל האו רק בסיומה ודאי דאין צריך לחזור הנוסח, אולם לכאורה נראה מדברי המשנ״ב דבנ״ד אם אמר ונודה לך על הארץ ועל המחיה וסיים בעל העץ לא יצא ידי חובתו, שהרי צריך שסיום הברכה יהיה מעין הברכה שבשביל זה כתב הדרך החיים דצריך לומר כל הנוסח רק בהשמטת תחילת הברכה ולא הוה הפסק.

מכל מקום הוריתי בנדון דידן שאינו צריך לחזור ולברך, והוא מטעם אחר, דהרי כתב המחבר (או״ח סי׳ רח סעי׳ יז) דאם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא, והטעם כתב שם במשנ״ב (ס״ק עז) דתמרים נמי מיזן זייני ושייך בהו בדיעבד ברכת המזון, ע״כ. ונראה דה״ה שייכא ביה גם ברכת על המחיה וכמו שכתב שם בבאר היטב אות כג דברכת על המחיה פוטרת יין ותמרים ושפיר יצא ידי חובתו אף שלא אמר מעין הברכה בסיום הברכה, וודאי לא גרע מאילו אמר בין בתחילה ובין בסוף על המחיה.

ואף דבדין זה מצאנו דנחלקו האחרונים אם ברכת על המחיה פוטרת את היין ואת התמרים, הלבוש והאליה רבה והבאר היטב וכן בשו״ת לחם רב פסקו דפוטר, אולם הט״ז בסימן ר״ח (ס״ק טז) והפמ״ג (במשבצות זהב שם) כתבו, דדוקא ברכת המזון פוטרת את היין ואת התמרים כיון דכתיב בה מזון אבל ברכת על המחיה שלא הוזכר שם המזון אינה פוטרת אותם. והמשנ״ב לא הזכיר דברי הט״ז ואולי לא ס״ל כן, ומכל מקום בנ״ד שסיים בברכת על העץ נראה דיצא דיש כאן שתי ספיקות וספק ברכה להקל.

ופשוט הוא שכל זה דוקא בתמרים או ביין דתרוייהו מיזן זייני ועל כן נוהגת בהם גם ברכת על המחיה כמו שכתבנו אולם בשאר פירות ואפילו מז׳ מינים צריך לחזור ולברך כיון דלא יצא ידי חובתו כי לא אמר הברכה כתיקונה [מלבד באופן שאכל ענבים ושתה יין ובירך רק על הגפן ולא בירך על העץ דבכה״ג אינו חוזר ומברך כי ברכת על הגפן פוטרת אותו].

רשמתי את אשר חנני השי״ת
משה בראנדסדארפער

אחד שרכב על סוס ונפל מהסוס באמצע דהירתו, אם צריך לברך 'הגומל'

בס״ד, יום ב׳ טו אייר תשפ״ב לפ״ק
בבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שבנו הבה״ח .... נ״י רכב על סוס ובאמצע הדרך החל הסוס להתפרע ובנו איבד את השליטה על הסוס, וקפץ הסוס והפיל את בנו אחורנית, ובס״ד זכה לינצל, ובא בשאלתו אם צריך בנו לברך הגומל.

והוריתי לו שצריך בנו לברך הגומל, היות והוא נפל מגובה של יותר מעשרה טפחים שהוא שיעור הבור למיתה וניצול ממות לחיים, ואע״פ שכתב בשערי תשובה

(סימן ריח סק"א): ועיין ברדב"ז (ח"ג סי' תקעב) מי שנפל מן הסולם ובשרו עליו יכאב לא יברך הגומל ולא שעשה לי נס אלא בלא שם ומלכות. וכן כתב בשער הציון (סי' ריח ס"ק כט) דמי שהיה עולה בסולם ונפל, דלא ברירא ליה [שמברכין בלא שם ומלכות], דאפשר שמברכין כל שהיה בגובה מקום, ע"כ.

משמע לכאורה מדבריהם דאכתי יש בזה ספק, מכל מקום בנדון דידן נראה דאף לכתחילה יש לברך הגומל, משום שהסוס הפילו באמצע מרוצתו, ונמצא שבנוסף לנפילה ממקום גבוה, היה כאן גם חשש ריסוק איברים מצד הבהמה שהפילה אותו באמצע מרוצתה וזה נחשב לסכנה גדולה וניצול ממות לחיים ולכן עליו לברך הגומל, ועיין מש"כ בזה אאמו"ר זצוק"ל בשו"ת קנה בשם (ח"א סי' יב) ומה שכתבתי בהיכל הוראה (ח"א הוראה יז).

רשמתי את אשר חנני השי"ת
משה בראנדסדארפער

מילי דהוראה

הואיל ואתא לידן האי ענינא דברכת הגומל למי שניצל מנפילה מסוס נימא בה מילתא מה שכתב אאמו"ר זצוק"ל בפנקס קנה בשם (כת"י, פסק שעח) וז"ל:

יום ג' ז' אלול תדש"מ לפ"ק

נשאלתי על דברי ילד קרוב להגיעו לעול המצות אירע לו נס שנפל על ידי תאונת דרכים ועד שנתרפא שאז הוא זמן החיוב לברך הגומל, ועתה נפשו בשאלתו אם מכיון שהזמן חיוב לברך הגומל היה כבר בר מצוה אם יש עליו חיוב לברך, או מכיון כשאירע לו הנס היה עדיין פטור ממצות ולא היה בר עונשין אין עליו חיוב ברכת הגומל כלל. והנלענ"ד דמכיון כשאירע לו הנס לא היה עדיין בר חיובא אין עליו חיוב ברכת הגומל כלל וכלל, דלא שייך לומר הגומל לחייבים טובות, ופשוט הוא.

מאיר בראנדסדארפער
הנ"ל

נסע במטום לפני כחודש ימים ונזכר שעדיין לא בירך 'הגומל', אם יכול עדיין לברך

בס"ד, יום ב' כא אלול תשפ"א לפ"ק

בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שבא לארה"ק באוירון [מטוס] לפני קרוב לחודש, ועתה נזכר שעדיין לא בירך הגומל, ובא בשאלתו אם יכול לברך עכשיו.

והוריתי לו דעד שלשים יום יכול לברך ועדיף בלי שם ומלכות, דהנה איתא בשו"ע (או"ח סי' ריט סעי' ו): אם איחר, יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ונכון שלא לאחר שלשה ימים. והטעם כתב במשנ"ב (שם סק"כ) דעד זמן זה קרוי בא מן הדרך וכתבו האחרונים דאפילו יצטרך בשביל זה לברך שלא בס"ת כפי המנהג אעפ"כ אל יאחר יותר משלשה ימים כגון אם יצא ביום ב' לאחר שכבר קראו יברך בעשרה בלא ס"ת ואל ימתין עד יום ה', ע"כ. ובשער הציון (שם ס"ק טז) כתב דכל זה הוא רק לכתחלה, ובדיעבד אם אחר יכול לברך

אפילו אחר כך, ע״כ. ולא הגביל את הזמן עד מתי יכול לברך. אולם כתב המשנ״ב (סק״ח) דאם יודע שלא יזדמנו לו עשרה יברך בלא עשרה אפי׳ לכתחלה ועיין בהלכות הרא״ה שכתב דימתין עד שלשים יום פן יזדמן לו עשרה שיוכל לקיים המצוה כהלכתה ויותר לא ימתין, ע״כ.

ומזה יש שרצו להוכיח דרק עד שלשים יום יכול להמתין ולא יותר, ולכאורה אין כל כך ראיה משם דדוקא התם דאולי תהיה לו אפשרות שיוכל לקיים המצוה כהלכתה לכן נותנים לו שלשים יום כדי שיוכל להודות בקהל עם, דאם יברך קודם שלא בציבור אינו מקיים המצוה כהלכתה ונתנו לו זמן עד שלשים יום כי לא מסתבר לתת לו זמן ארוך עד שימצא לנכון, אבל היכן שהיתה לו אפשרות לעשות המצוה כתיקונה אלא שמחמת סיבות צדדיות לא קיים עד עכשיו שוב אין נותנים לו לברך.

ועיין בספר תשובות והנהגות למרן הראב״ד הגר״מ שטרנבוך (ח״א סימן קצז) שכתב דמי שבא באוירון ועברו עליו ג׳ ימים, שלא יברך הגומל, דהוה תרי קולי, דיש אומרים שנסיעה שאחר שלשה ימים אין מברכין, וגם יש אומרים דבאוירון לא מקרי הולכי דרכים, ותרי קולי לא עבדינן, ועל כן יברך בלי שם ומלכות. [וראה בספר ויהי בנסוע להרב משה סופר שליט״א מאנטווערפן, הביא משו״ת ויען יוסף להגה״ק מפאפא זצ״ל שאמר בשם הרה״ק מהר״א מבעלזא זי״ע שהקפיד שלא יברכו הגומל בשם ומלכות לאחר ג׳ ימים]. מכל הלין נראה לי הלכה למעשה דלכתחילה אין לו לברך בשם ומלכות, ומכל מקום אם רוצה לברך אין מזניחין אותו דיש לו על מי לסמוך.

רשמתי את אשר חנני השי״ת
משה בראנדסדארפער

טעה ובירך ברכה על פרי כשהיה בשירותים, אם צריך לחזור ולברך

בס״ד, יום ב׳ אדר״ח תמוז תש״פ לפ״ק

כבי מדרשא היכל הוראה ירושת״ו

אודות מה שנשאלתי מאחד שעמד בתוך חדר בית הכסא ובטעות בירך על תפוח, ואחר שיצא משם נסתפק אם צריך לברך שוב על התפוח או לא.

הנה בדין זה כבר האריכו פוסקי דורינו (חזו״א או״ח סי׳ יז, מנחת יצחק ח״א סי׳ ס), אם בית הכסא של היום נחשב לבית הכסא דפרסאי המובא בגמ׳ (ברכות כו ע״א), כיון שהצואה נשארת בתוך האסלה לזמן מה עד ששוטפים אותה במים לכן אינו דומה ממש לבתי כסא דפרסאי ששם היתה הצואה מתגלגלת מיד למדרון, וגם מצוי שנשאר דבוק לכלוכי צואה ורטיבות מי רגליים באסלות ובמשתנות ועל הקרקע דשם, וכיון שצורת האסלה והמשתנות מוכחת שמיועד לבית הכסא, לכן אפילו עשוי ממתכת או ציפוי זכוכית (כשלנו) ונקי ושטוף היטב, מכל מקום מאוס הוא ודין גרף של רעי עליו.

וכמו שכתב הפרי מגדים (או״ח סי׳ פז א״א סק״א) וז״ל: ואפילו הכי בזכוכית ומתכת שרי, כמו שכתב הבית יוסף (ד״ה ומה), כיון דלא בלע כלל אין דין בית הכסא עליו, עכ״ל. נמצא לדעתו אין על בית

הכסא שלנו דין בית הכסא ואם בירך שם כבר יצא ידי חובתו.

וראה בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' קי) להגה"ק מקוזיגלוב הי"ד זצוק"ל שכתב להקל, דכיון שאין הצואה עומדת שם אלא מדיחים אותו במים, שפיר אינו נחשב לגרף של רעי, וז"ל: והשתא דאתית להכי מזה עצמו יש ראי' לדברי הגאון מטארנא זצ"ל דכמו דגרף שדרכו להדיחו אין שם גרף עליו, ועי' אליה רבה (סי' פז) בשם של"ה דגרף של מתכות ושל זכוכית די שידחוהו מע"ש לע"ש, ה"ה בית הכסא שדרכו להדיחו אין שם בה"כ עליו. עד שקשה לי על בה"ט החדש למה תמה על בה"ט שלפנינו בסימן פ"ג (סעי' ה) הנ"ל בדין ספסל נקוב שבביתו, דלכאורה היינו נדון דידן, דמה לי אם מדיחין הגרף בכל פעם או מסירין הגרף בכל פעם, עד שמהכרח קושיא זו נלע"ד דספסל נקוב מיירי שאין מסירין הגרף רק שאינו עומד תחת הנקב רק מרחוק והצואה נופל בו באלכסון דדומה לבה"כ דפרסאי, אך דבתי כסאי דפרסאי הגומא הוא רחוק ד"א וכאן אינו נופל למרחוק ד"א, אך לעומת זה יש לו מעלה שהנקב מכוסה בדף וע"כ חמיר קצת מבתי כסאי דפרסאי אבל אם מסירין הגרף תדיר אה"נ דמותר, וכן בנדון דידן שמדיחין הגרף תדיר אין שם בה"כ עליו כנלע"ד בזה. עכ"ל.

אולם יש פוסקים (חלקת יעקב או"ח סי' ב, ועוד) שסוברים שיש לו דין בית הכסא, ומעתה כיון שאין לדבר הכרע, על כן מספק יש להחמיר בביהכ"ס שלנו, ומ"מ היכא שעבר ובירך כנגדם ניתן לצרף כסניף לעוד צדדים להקל שא"צ לחזור ולברך.

רשמתי את אשר חנני השי"ת
משה בראנדסדארפער

רבי יעקב אהרן סקוצילם שליט"א
ראש כולל להוראה ירושלים
רב ומו"צ בבית הוראה הכללי ומח"ס אהל יעקב

דין ברכת שהכל לאשה שמניקה ומרבה בשתיה כדי להרבות החלב

בדבר השאלה שנשאלתי מאברך ירא שמים אודות אשתו שמניקה ומשום כך זה גורם לה להתייבש מהר, ולכן היא צריכה לשתות הרבה נוזלים כדי להרגיש טוב עם כוחות מלאים, והסתפקתם אולי היא לא צריכה לברך שהכל על המים ששותה כיון שהיא בעצם לא צמאה.

תשובה: נלענ"ד שבכה"ג היא צריכה לברך שהכל על המים, וטעמי עמי כי לכאורה מה ששותה הוא בשביל שהגוף צריך יותר נוזלים למנוע התייבשות, ולא מיבעי אם מרגישה בגוף קצת התייבשות ואע"פ שאינה צמאה ממש ולא מרגישה צמאה בגרון יכולה לברך, כיון שבמציאות הגוף שלה נהנה מהשתיה והגוף צריך שתיה, ואפילו אם אינו מרגיש התייבשות בגוף אבל שותה בשביל שהגוף צריך כמות גדולה של נוזלים גם כן יכול לברך, הגם שאין הגרון נהנה מהשתייה, וכעת נבאר את מקור הדין בס"ד.

והנה איתא בגמ' במסכת ברכות דף מה. תוס' שם ובשו"ע (סימן ר"ד סעיף ז') שאם חנקתיה אומצא ושתה מים להעביר האומצא אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו. ובתוס' ד"ה חנקתיה כתב דחנקתיה אומצא, ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה, אבל שאר משקין שלעולם הגוף נהנה מהם בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא, וכמ"ש בגמ' ברכות דף לו. דאע"ג דלרפואה אתי בעי ברכה.

והחילוק בין חנקתיה אומצא דאם שותה שאר משקין הרי הוא מברך עליהם אף שאין כוונתו לאכילה, לבין הדין דגמ' ברכות דף יד. דמטעמת את התבשיל דמבואר שם דאינה טעונה ברכה, הטעם כיון דכוונתו רק לטעימה ולא לאכילה, וטעימה אין זה אכילה, משא"כ האוכל לרפואה, הרי הוא אוכל את המאכל, ורק שיש לו סיבה מדוע הוא אוכל, ולכן זה נחשב אכילה.

ובמשנה ברורה (ס"ק מ') כתב דמה דקיימא לן שמברך על מים כששותה לצמאו היינו לאו דוקא לצמאו ממש, אלא בסתמא כל שהחיך נהנה מהמים, מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברך, דאם אינו צמא כלל לא היה החיך נהנה ממנו. ועי' שם בשער הציון (ס"ק ל"ד) שכתב שכל שיש לו הנאה כ"ש תלינן דמסתמא צמא הוא קצת.

מבואר מדברי החפץ חיים זי"ע דכל כה"ג אין בזה שום דין של ספק ברכה לקולא וכדומה, ואע"פ שלא ברור לנו אם שותה דוקא לצמאו או לא, מ"מ תלינן

דמסתמא צמא הוא כל שאין ברור לו שהוא שותה לסיבה אחרת כגון בחנקתיה אומצא.

מאידך מצאנו שהביאו כמה פוסקי זמנינו את דברי האשל אברהם מבוטשאש (סימן ר״ד סעיף ז׳) שכתב דאם הוא מסופק אם השתיה לצמאון יש לברך שהכל על שום דבר כל דהוא. הרי בהדיא הא״א לא תלה בסתמא שיש לברך אלא נקט לפטור הברכה על המים עם מאכל אחר. וראיתי בשו״ת חיי הלוי חלק ג׳ (סימן י״ד) שהעלה כמה נקודות בשאלה דידן מדברי האחרונים הנ״ל ונביא את דבריו לביאור הענין. אחרי שהביא מה שכתב במ״ב (ס״ק מ׳) העיר דאולי יש לדחות דהרי כתב שם הטעם דכיון שהחיך נהנה מסתמא הוא צמא קצת, ולפי זה אולי יש להביא ראיה להיפך דאם היה יודע בבירור שאינו צמא כלל לא היה צריך לברך הגם שהחיך נהנה מהם, אכן אפילו אם נאמר כן עדיין יש לומר דזה דוקא בהנאת החיך, אבל בהנאת הגוף בכל אופן שהוא נהנה מהמים צריך לברך.

והנה כך מבואר בביאור הלכה (ד״ה השותה) שכתב ״ודע עוד דמשמע מדברי הרשב״א (ברכות מא) וכן בדברי שאר ראשונים דאם שותה מים לשרות האכילה שבמעיו מקרי זה שותה לצמאו, ואינו דומה למה שכתב בביאור הלכה וז״ל: ונראה דה״ה אם שותה מים כדי להוריד המזון למקומו, כמו שפעמים עומד לו המאכל באמצע ונראה לו כמי שדוחק לו כנגד לבו, דהוא גם כן בכלל חנקתיה אומצא, דהיינו דוקא בזה שאינו שותה להנאה וכמו שכתב שם, משא״כ באופן שיש לו הנאה מעצם השתיה מסתבר דהוא בכלל מה שאמרו חז״ל שלא יהנה בלא ברכה. והוסיף עוד בביאור הלכה דלפי זה אם שותה מים רק כדי להצטרף לברכת המזון, או שיש לו ספק בברכה אם מחויב ברכה אחרונה ורוצה לשתות מים כדי להתחייב בברכה אחרונה, אם יודע בעצמו שאין לו אז שום הנאה מהמים אין חייב לברך עליהם, וממילא גם לענין צירוף לא נחשב צירוף כלל. ולפי זה לכאורה הוא הדין בנידון דומה אם אחד שותה כוס חמין לחמם את גופו או ששותה כוס צונן לצנן את גופו שיש לו לברך.

ולענין דינא הביא שם בשו״ת חיי הלוי את דברי הא״א ופסק לדינא שבמקרה שלו ששתה מים לצנן גופו למעשה יש בזה ספק ברכה, וע״כ יש לברך שהכל על מאכל או משקה שיש לו הנאה מזה, או לבקש מחבירו שמברך שהכל שיכוון לפוטרו, עי׳ שם. אולם נלענ״ד שלא פוסקים בכה״ג כמ״ש באשל אברהם כמ״ש לעיל, ויסוד ביאור הדברים נראה, שאין כאן ספק שצריכים לפטור את הברכה אלא כאן הדבר ברור שמה שצריך נוזלים לגוף כדי להרבות חלב או משום לצנן או משום שלא רוצה לאבד נוזלים או שנמצא בטיול וצריך לשתות הרבה, צריך לברך אע״פ שאינו צמא ממש, כי הטעם הוא שבמציאות הגוף נהנה והגוף צריך השתיה. ולכן נראה שפיר שמברכים בכל הנך מקרים לעיל.

מעתה נראה להוכיח שוב כדברינו שברוב מקרים הדומים יש איזה שהוא הנאה גם בשתיה וממילא חייבת לברך על שתית מים בכה״ג, ובספר חוט שני הל׳ ברכות (עמוד קצ״ד) דן שם לגבי מי ששותה הרבה מים לפני צום יום הכיפורים ושאר תעניות, דנראה שכל עוד שמרגיש בשתייתו קצת הנאה בפיו משתיית המים חייב בברכה, ובפרט כאן בארץ ישראל

לפני צום יום הכיפורים צום תשעה באב שהימים חמים, שבדרך כלל מרגיש קצת הנאה בפיו. ו״השותה מים לצמאו״ לא בא לאפוקי שצריך להרגיש ממנו ל״צמאו״, אלא לאפוקי שאין לו כלל הנאה בפיו בשתייתו. ולפי זה אם שותה רק כדי למלאות את מעיו במים אבל אינו מרגיש כלל הנאה בפיו, פטור מברכה. וכן אם אחד צריך לשתות כמות מסויימת של מים כל יום, או לפני בדיקה רפואית, וכדומה, שהדין כנ״ל.

לפי דבריו נראה היטב שברוב מקרים השאלה מוגדרת כדבר שעל ידי השתיה נהנים אפילו קצת מהשתיה וזה מספיק לחייב ברכה, ואע״פ שבשאלות הנ״ל מצאנו פוסקים שפסקו לברך על מאכל אחר או לא לברך מספק מ״מ כבר הוכחנו הפשטות כדברי פוסקים האלו שהבינו מתוך הסוגיא שאם מרגישים קצת הנאה זה מספיק.

עוד הבאנו טעם נוסף לחייב ברכה כפי מה שביאר היטב בשו״ת מנחת אשר חלק ב׳ (סימן י״ז) שכתב דחייב לברך, דלא באו אלא למעט חנקתי׳ אומצא שבו אין המים תכלית בפנ״ע אלא אמצעי לבלוע מאכלו, אבל השותה משום צרכי גופו הוי בכלל שותה מים לצמאו, דהגדרת הצמא אינה תחושת הצמאון בלבד, אלא עצם חוסר המים של הגוף, הלא הכתוב אומר ״להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא״ (שמות י״ז ג׳) ופשוט שאין האדם מת ע״י הרגשת הצמאון אלא ע״י התייבשות ואיבוד נוזלים, ונראה דכשאמרו השותה מים לצמאו אין הכוונה דוקא למי ששותה כשהוא מרגיש צמא, אלא כל השותה משום צורך הגוף במים ולמנוע צמא.

ומ״מ מסתבר דשתי׳ זו חשובה לגוף והגוף נהנה ממנו וחייב בברכה, דמ״ש משאר האוכלין והמשקין דאף כשאין האדם אוכל להנאתו חייב לברך כיון שהגוף נהנה ממנו. וכך מבואר לכאורה בתוס׳ שם דבשאר משקין ואוכלין מברך אף כשאינו לצמאו משום דהגוף נהנה מהם, הרי שאין זה תלוי בהנאת החיך בלבד אלא בהנאת הגוף, כך גם במשקה אלא שהשותה משום דחנקתיה אומצא שאין הגוף נהנה ממנו משום שבר רווי הוא ועוד שאין הנאה לגוף משתיה מועטת זו כשאינו צמא וכל שאין ענין שתיתו להנאת הגוף פטור מלברך.

וביאר עוד (שם סי׳ י״ח אות ג׳) דשאני מים משאר אוכלין ומשקין, דבמים אין טעם מסוים ואינם ערבים לחיך, וכל הנאתן אינה אלא ברויית הצמאון, וכל ששותה כדי למנוע צמאון הרי הוא כשותה לצמאו, עכ״ד.

נמצא דב׳ טעמים עיקריים העלינו לחייב ברכה בלי ספק, א) שבמקרים האלו שהגוף צריך ריבוי נוזלים וכדומה אפילו אם הגוף לא צמא לגמרי מ״מ הגוף נהנה מהשתיה אפילו קצת וזה מספיק לחייב ברכה. ב) עוד טעם לחייב ברכה כיון שאם הגוף צריך נוזלים אפילו אם אינו צמא, מ״מ השתיה חשוב לגוף, ואם זה חשוב להגוף זה נחשב שהגוף נהנה מזה.

עוד ראיתי בשו״ת שבט הקהתי חלק ו׳ (סימן קכ״ד) שנשאל אודות ימי הקיץ החמים שהרופאים מייעצים לשתות הרבה נוזלים, האם חייבים לברך שהכל על שתיה כזה. ובתוך דבריו הביא שבספר דעת תורה הביא מהדעת קדושים דנסתפק במי ששותה מים כדי שלא יצמא דנוטה לומר דבכה״ג שפיר מברך, ומכל מקום מצדד שלא לברך.

וכתב בזה וז"ל: ולענ"ד נראה לכאורה דכששותה בשביל שהגוף צריך הנוזלים יכול לברך, ולא מיבעי אם מרגיש בגוף קצת התייבשות ואע"פ שאינו צמא ממש ולא מרגיש צמא בגרון דיכול לברך, כיון דבמציאות הגוף נהנה מהשתיה והגוף צריך השתיה, ואפילו אם אינו מרגיש התייבשות בגוף אבל שותה בשביל שהגוף צריך כמות גדולה של נוזלים גם כן יכול לברך, הגם שאין הגרון נהנה מהשתיה.

ואינו דומה למה שהביא המ"ב מהיעב"ץ (ס"ק מ"ב) כששותה מים בבוקר לרפואה לא יברך, דהתם שותה לרפואה, מה שאין כאן בנידון דידן ששותה בשביל שהגוף צריך נוזלים, ודומה קצת למה שכתב בביאור הלכה שם דאם שותה מים לשרות האכילה שבמעיו מקרי זה שותה לצמאו עי' שם.

ואע"ג דהביאור הלכה ד"ה חנקתיה כתב דהוא הדין אם שותה מים כדי להוריד המזון למקומו דאינו מברך, שאני התם דכונתו רק להוריד המזון שנתקע באמצע, אבל עצם הגוף לא צריך המים משא"כ כאשר שותה לשרות האוכל שבמעיו הגוף צריך השתיה בשביל האוכל ושפיר מברך, כן נראה לענ"ד לחלק, והנה כששותה לשרות האכילה במעיו, הגרון אינו נהנה דהא אינו צמא, מכל מקום כיון דהגוף צריך השתיה שיתעכל האוכל מברך אם כו הוא הדין לכאורה בשאלתינו דהגוף צריך הנוזלים אע"ג דאין הגרון נהנה מהשתיה שפיר מברך, כנלענ"ד לכאורה, אבל אם הוא מסופק אם כבר הגוף צריך להמים אז לא יכול לברך.

עוד יש להביא ראיה לדברינו ממה שנמצא בהגהות שושנת המלך על הספר שתילי זיתים (סימן ר"ד) שכתב לגבי מי ששותה מים בימות החמה לקרר גופו אע"פ שאינו לצמאו הרי זה מברך עליו, ולכאורה ה"ה בנידון דידן והדומים להם, כגון שאשה צריכה ריבוי מים בגוף להרבות חלב או רוצה שיהיה הרבה נוזלים וכדומה.

אח"כ ראיתי שכבר דנו כמה פוסקים במקרה דידן ממש באשה שרוצה לשתות הרבה מים כדי שיהיה לה מספיק חלב בעת שמניקה, דבספר חשוקי חמד (יומא סוף דף פ' ע"ב) כתב דיש לדון אם המינקת השותה מים בימות השנה כדי להרבות חלב, האם מברכת ברכת שהכל. ועי' מש"כ בתורת היולדת (סי' ס"ב סעיף ג') שמעיקר הדין פטורה, אבל טוב יותר שתברך על מין אחר שהכל, ותפטור גם את השתי' הזו. ובס' חזון אליהו (ח"א סי' ח' אות ד') כתב דאין לה לברך, שהכלל הוא דכל ששותה שלא לצמאו אין לברך על אותם מים. וכן פסק הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספר סוכת חיים הל' ברכות דאין לה לברך, ואם אפשר תיטול דבר אחר.

אולם כדברינו כך פסקו עוד כמה גדולי הוראה, ואף אם יש לטעון שהרי לא שותה לצורך צמאון, מכל מקום כיון שזה נחשב מצרכי הגוף כמו הנאה מעיו שפיר טעון ברכה, וכך פסק הגר"ח קניבסקי זצ"ל.

ולחיזוק דברינו מצאתי בספר נשמת אברהם (סימן ר"ד ס"ק א') שדן לגבי שתיה בשעת הרצאה, ששמע מהגרי"י נויבירט זצ"ל שמרצה שמרגיש יובש בפה בזמן הרצאתו ושותה קצת מים להרטיב את פיו, חייב לברך על אף שאינו צמא כלל ובולע את המים בעל כרחו, כי החיך נהנה. שוב רואים פוסקים שנקטו לפסוק על פי יסוד הנ"ל שבכל זאת החיך נהנה אפילו שאינו

שותה בעיקר לצמאו. וכן בספר סוכת חיים הביא שכן השיבו הגר"א נבנצל שליט"א והגר"י בעלסקי זצ"ל. וכ"כ בס' שלמי ניסן (סי' פ"ט אות ד' סק"ט).

העולה לדינא: אשה שהיא מינקת שצריכה לשתות הרבה מים כדי להרבות חלב אצלה מברכת על המים, וכן מי שצריך להרבות נוזלים בימות הקיץ אע"פ שאינו צמא, וכן מי שמכין עצמו לטיול ואף מי שצריך לשתות הרבה לפני הרצאה וכדומה.

הרב צבי אריה הכהן בינדר
מו"צ בבית הוראה של הגר"ע פריד
כולל להוראה ירושלים

מאכל שלם בידי אדם

מעלת שלם

גמ' ברכות דף לט.: אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דרבי חייא, דאמר רבי חייא, צריך שתכלה ברכה עם הפת. מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא, על הפת נמי, כי קא גמרה אפרוסה גמרה אלא אמר רבא מברך ואחר כך בוצע. איתמר, הביאו לפניהם פתיתין ושלמין, אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ורבי יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר,

מבואר בגמ' שיש מעלה לברך על דבר שלם, והמקור בגמ' הוא לענין פת, והגמ' מביאה ראיה לפת שלם מדין בצל שלם לענין תרומה. פת זה יצירה של שלם בידי אדם, בצל-פרי הוא יצירה ע"י הטבע.

חילוק בין פת לפרי

בשו"ע נראה שיש חילוק בין שלם בפת, לשלם בפרי, דבפת חותך קודם מעט ומשאיר כך שיראה שלם, לעומת זאת בפרי לא מוזכר כך, ויש לדון האם דין פרי ודין פת שווה או שונה, ואם שונה משמע שפרי חמור יותר שלא יחתוך כלל לפני הברכה, כיון שלא הוזכר שם לחתוך קודם, ואין סברא לומר שפרי יותר קל, שיכול לחתוך קודם הברכה, כיון שהיה צריך לכתוב שאין דין שלם בפרי, ואמנם מצד הגמ' שהשוותה בינהם והביאה ראיה בפרי לפת, יש מקום לומר שגם פרי מועיל לחתוך קודם, בדומה לפת באופן שלא יתלש לגמרי וכדומה, ונביא את דעות הפוסקים בכל זה.

הא"ר מביא שיש בפת ב' סיבות ששונה פת מפרי, א. שאין ניכר בפת החיתוך. ב. בפת אינה הפסקה גמורה. ולכאו' אין כוונתו לומר שלא שייך בפרי כלל גם ב' חילוקים אלו, אלא כוונתו לפי הענין, דאם יתקיימו התנאים בפרי, גם בפרי יברך ואח"כ יחתוך, ועל זה מביא הא"ר את הסדר ברכות שמפורש כותב לחתוך קודם בפרי, בשונה מפת, ומסיים הא"ר שאפשר לחלק ויש ב' הבנות במילים אלו, אפשר דהיינו שמסכים עם הסדר ברכות בחילוק שלו, ואפשר לומר הפוך שאף שסדר ברכות כתב את דבריו שפרי צריך לחתוך קודם אפשר לדחות את דבריו.

בשערי תשובה מביא חילוק בשם הא"ר בין ההיא דחתיכת לחם וקליפת הפרי דיש לומר דבפרי כמו אגוז השבירה אינו הפסק כ"כ וקיל טפי מפת. כלומר סברא בדיוק הפוכה לחלק בין פת לפרי שפרי לא יחתוך קודם ואילו פת כן יחתוך קודם וזה כמו שכתבנו האפשרות השניה בהבנת דברי הא"ר שכתב "ואפשר לחלק".

הערוך השולחן סי' רב' כותב חילוק

אחר דבפת האוכל גלוי לפנינו וגם גמר החיתוך הוא כרגע, משא״כ אגוז המאכל מכוסה, וגם השבירה אינה כרגע.

לסיכום - בפת חותך ומשאיר שלם, ובפרי יש ג׳ דעות או כפת שמתחיל חיתוך, או שעדיף מפת ולא חותך כלל לפני הברכה או שגרע מפת וחותך לפני הברכה.

שלם בפת

גדר השלם כשחותך מעט תחילה בפת מבואר בראשונים, בספר המנהגות כתב ״ואנחנו נהגי לחתוך אותו תחלה, כי כל זמן דאגידה החתיכה בלחם שלם מקרי״ וכך נפסק בסי׳ קסז׳ לעשות.

הטעם שמתחיל לחתוך ולא משאיר שלם לגמרי עד סיום הברכה הרא״ש כתב ז״ל ״דחשיב הפסק מה שמתאחר לחתוך הלחם ושוהה בין ברכה לאכילה״ זאת אומרת שכדי לקיים ב׳ הדינים גם של שלם וגם בלי הפסק זה הדרך הנכון אמנם להלן נביא מהפוסקים שנקטו שחיתוך לא הוי הפסק ולשיטתם לא צריך כלל להתחיל חיתוך כיון שכל החיתוך שיעשו אינו הפסק, ואין צורך להתחיל לפני הברכה כלל.

הערוך השולחן מביא את פסק השו״ע בסי׳ קסז׳ ״צריך לחתוך מעט שאם יאחוז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו שאל״כ חשיב כפרוסה ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך ואחר שסיים הברכה יפרידנה כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם״ עכ״ל מוסיף מיהו בשבת לא יתחיל לחתוך כלל עד אחר הברכה כדי שיברך על לחם משנה ואף על גב דכשמחובר בעניין זה עדיין מקרי לחם שלם מ״מ חיישינן שמא יחתוך יותר משיעור זה קודם גמר הברכה או שמא יחתכנה לגמרי קודם גמר הברכה ונמצא שלא בירך על לחם משנה וכן המנהג הפשוט ואין לשנות״. כלומר שכשיש חשש שלא יהיה שלם, לא יתחיל לחתוך כלל.

הכף החיים בסי׳ קסז׳ ביאר בשיטת הרא״ש שגם הרא״ש כתב דלא הוי הפסק מה שמתאחר לחתוך הלחם ושוהה בין ברכה לאכילה, אלא מתחיל בחיתוך כיון שזה לא מחסר כלל מהשלם, ולכן חותך ואינו מפריד הפרוסה עד לאחר הברכה.

מוסיף הכף החיים לדייק עוד מדברי הרא״ש דמשמע מהרא״ש דדוקא בפת עבה וקשה שיש שיהוי בחתיכתו וגם על ידי סכין כידוע זהו שצריך לחתוך קודם ברכה, אבל פת רכה או דקה שאין צריך שיהוי בחתיכתו ונחתך בידים אין לחתוך כי אם אחר ברכת המוציא כדי שיהא שלם ממש בשעת ברכה, זאת אומרת שהכל לפי הענין וכל כמה שאפשר לא לחתוך קודם ברכה עדיף טפי.

החלק השרוף - שו״ת שער אפרים [סימן א׳] כותב באריכות בענין החלק השרוף האם חשיב שלם, ומסיים העולה מכל מה שכתבנו דלית הלכתא כרבינא שסבר דכל העומד לחתוך כחתוך דמי. וא״כ ה״ה בנידון דידן שנשרף [חלק] העוגה [החלה] שאפאו לצורך שבת לבצוע עליו המוציא, אינו כחתוך דמי ונקרא לחם שלם לענין לחם משנה אף אם נשרף יתר מאצבע [אף] דלא הוי חיבור לענין טומאה מ״מ שלם מקרי כל כמה דלא נחתך ואף שראוי ועומד לחתוך אפילו הכי לא הוי כחתוך ממש ויוצאין בו לענין לחם משנה בשבת.

שלם בפרי

בפרי יש כמה מציאויות, יש פרי שיש לו קליפה קשה כאגוז, ויש פרי שיש לו קליפה רכה כתפוח, יש פרי שגם לאחר הקילוף נשאר שלם כשקד, ויש פרי שגם לאחר חיתוכו נשאר שלם כפלחים בתפוז וכדו', ויש לדון בכל מקרה לגופו.

יש מח' האם בפרי הקילוף הוי הפסק או לא, ויש מח' האם נחשב שלם כשהוא בלי קליפתו כדלהלן.

בסדר ברכות [ג' עג'] כתב מי שרוצה לקלוף הפרי, יקלוף ואח"כ יברך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה ע"כ, ונראה מדבריו שפרי קלוף הוי שלם.

וכן הכף החיים סי' רב' כותב "ופרי שצריך קליפה יש לקלוף אותו ואחר כך לברך משום הפסק דאף אם הסיר את הקליפה אם עדיין הפרי בעצמו לא נשבר, נקרא שלם, ועל כן יש להיזהר כשקולף פרי שלא ישבור אותו, כדי לברך עליו כשהוא שלם, וכן כשפותח פרי לראות אם יש בו תולעים יש להזהר לחזור ולסתום אותו אם אפשר כדי שיראה שלם בשעת ברכה". נלמד מדבריו שהשווה פרי לפת שגם אם חתך ואח"כ הצמיד את חלקי הפרי זה לזה, חוזר למעלת שלם.

הבן איש חי שנה ראשונה פרשת מטות, לענין דין בריה שלא רוצה ליכנס לחשש ברכה אחרונה בפחות משיעור, כותב כיצד יעשה, יברך בהיותו הפרי שלם ולא יכניסנו כולו בתוך פיו אלא יכניס מקצתו ויאכל מקצתו ואח"כ יכניס שארית הפרי, אבל לא יחתוך הפרי בידו אחר הברכה משום דבזה שוהה בין ברכה לאכילה אלא יעשה כמו שכתבנו שיכניס הפרי תיכף אחר הברכה בפיו ולא יכניסו כולו אלא מקצתו, וחותך מקצתו בשיניו ויאכל המקצת ויחזור ויכניס השארית ויאכלנה.

הא"ר כותב על טעם הספר חסידים, דיחתוך קודם משום שמא התליע, מסיק שא"כ יוצא שכשיש לפניו הרבה אגוזים אין צריך לשברם קודם, דלא חיישינן שיתליעו כולם, ולכן דקדק הספר חסידים וכתב שיש בידו אגוז אחד וכו' משמע דבהרבה יברך ואח"כ ישבר, משמע שזה תופס עיקר שיברך על שלם גם בפרי.

הערוך השולחן סי' רב' כותב שאם אוכל תפוח ואין רצונו לאוכלה עד אחר שיקלפנה, יברך אחר שיקלפנה, שלא תהא הקילוף הפסק וכן כל כיוצא בזה עיין א"ר שהביא מי שאומר דיברך קודם שבירת האגוז, או קודם הקליפה כדי שיברך על שלם ולא מסתבר כלל.

לסיכום מצאנו מח' האם בפרי יברך עליו לפני קילוף או אחרי קילוף, וי"א שאפי' לאחר קילוף יש עליו דין שלם.

שלם במשקין

התהלה לדוד בסי' קסז' כותב "נסתפקתי אם גם במשקין הדין כן שיברך על שלם, כגון בדברים שאוכלים ע"י כף אי עדיף לברך כשאוחז הכף תוך הקערה קודם שיפרידנה מן המשקין, ואפשר דלענין זה אמרינן דלח לא הוי חיבור" ולכן נחשב כבר חלקים ולא מועיל כלום בזה שהכף בתוך הקערה, ואין שייך שלם בלח.

שיעור ההפסק

יש מח' בפת האם חיתוך הוי הפסק ויש מח' בפרי האם חיתוך הוי הפסק, ועי' לעיל הדעות האם תלויים זה בזה הפת והפרי.

המרדכי בברכות [רמז קכח] כותב יש שהיו נוהגין לחתוך הפת בין ברכה לאכילה, ואין הדבר נכון בעיני ר״י דהוי הפסק, ומח׳ ראשונים זו היא האם להפסיד מעלת שלם בשביל הפסק, ונחלקו מה חשיב הפסק או לא.

בסדר ברכות [ג׳ עג׳] כתב מי שרוצה לקלוף הפרי, יקלוף ואח״כ יברך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה ע״כ, כלומר הבין כמו ר״י דהחיתוך הוי הפסק.

חיתוך

שו״ע הרב כתב בסי׳ רב׳ ״ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין הברכה לאכילה הואיל והיא צורך אכילה״ דהיינו שפסק כמרדכי שהביא המנהג לחתוך אחר הברכה דדעה זו ס״ל שחיתוך אינו הפסק.

הערוך השולחן סי׳ קסז׳ כתב ״דפת דק שכרגע נחתך, גם בחול יגמור הברכה קודם, ובזמן שיגמור הברכה תיכף יחתכנה או ישברנה״ ולכאו׳ בכה״ג אין מח׳ ראשונים דגם לר״י שחשש להפסק, רגע מועט כזה אינו הפסק כלל.

הכף החיים סי׳ רב׳ כתב ״בפרי אין לחוש לשהייה כשחותכו בין הברכה לאכילה״ כי הבין שאין היתוך הפסק כמו בפת.

וכן לשיטתו כותב הכף החיים בסי׳ רו׳ ״שהייה שהיא לצורך אכילה אינה חשובה הפסק כלל, אפילו לכתחילה, לפיכך המברך על פרי וחותך ממנו ואוכל, לא יחתוך עד אחר ברכה כדי שיברך על השלם למצווה מן המובחר״.

בקיצור שולחן ערוך סימן נ׳ ג״כ כותב שהייה שהוא לצורך האכילה לא חשיב הפסק כלל. ולכן כשרוצה לאכול פרי גדול ולחתוך ממנו חתיכות, יברך כשהפרי שלם, משום דמצוה לברך על השלם, והשהיה לא הוי הפסק משום שהוא לצורך האכילה.

והחולקים בזה - הבן איש חי כותב לא יחתוך הפרי בידו אחר הברכה, משום דבזה שוהה בין ברכה לאכילה.

וכן האליה רבה בסימן רב׳ כתב דשבירת אגוז הוי הפסק בין ברכה לאכילה, דומיא דחתיכת לחם בהמוציא.

יצירת שלם

ערוך השולחן בסי׳ קסז׳ כותב צריך לחתוך מעט שאם יאחוז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו שאל״כ חשיב כפרוסה, ויניחנה מחוברת לפת.

כף החיים בסי׳ רב׳ כותב ״יש להיזהר כשקולף פרי שלא ישבור אותו כדי לברך עליו כשהוא שלם וכן כשפותח פרי לראות אם יש בו תולעים יש להזהר לחזור ולסתום אותו אם אפשר כדי שיראה שלם בשעת ברכה״.

פרטים

ציפס

כל דבר שנעשה שלם בידי אדם גם כן דינו כשלם, ונלמד מפת שנעשה שלם בידי אדם, ולכן עוגה או עוגיה או כדור פלאפל וכל כהאי גוונא פשוט שצריך לברך עליהם בעודם שלמים, ויש לדון לענין תפו״א שחותך אותו ועושה ממנו מאכל כמו קוגל תפו״א לכאו׳ צריך לברך עליו בעודו שלם, או קציצות לטקס מתפו״א ג״כ צריך לברך עליהם שלמים,

נראה לענ״ד שגם על ציפס יש דין שלם כמו תפוציפס שחותכים אותו אחד אחד

ויוצא שלם כל אחד הוא שלם, וכן ציפס הנמכר רצועות או שנעשה בבית בטיגון עמוק, כל אחד מהם בפני עצמו כשיוצא מהטיגון קיבל את מעלת שלם, וכך העין רואה אותו, בשונה מקוביות תפו״א שנאפים בתנור או שמתבשלים בסיר שכל אחד מהם נראה חתוך, אבל הטיגון סוגר את המאכל ונראה גוף אטום וכשנשבר חתיכת ציפס נראה אחרת, ולכן נראה לי שגם בציפס מטוגן יש דין שלם.

שניצל

בכל גודל של שניצל הנעשה ע״י טיגון יש דין שלם, גם קטן המכונה שניצלונים וגם ענק שלוקחים כל החזה ועושים ממנו שניצל אחד, יש לו דין שלם כיון שיצירה זו היא יצירה חדשה כפת וצריך לברך עליה בפני עצמה לפני החיתוך.

אבטיח אישי

בעצם כל אבטיח אפילו גדול יש לו דין שלם, ולא גרע מפת כמו חלה שבוצעים אותה אחרי הברכה ולוקח זמן החיתוך אפילו להגיע לפרוסה אחת למברך, וגם אבטיח אם יקח סכין טובה יוכל לחתוך בקלות את הקליפה ואם חותך רק חתיכה אחת בשביל הברכה ולא חותך לכל המסובים זה לא יקח הרבה זמן לחתוך חתיכה אחת,

לכן לכתחילה כך צריך לעשות, ואם חושש לשיהוי יכול לחתוך מעט מהקליפה ולהגיע לפרי ומבואר בכף החיים שכל עוד שהמאכל שלם, עדיין שם שלם עליו ואז כשמברך נשאר לו רק לחתוך את האבטיח עצמו וזה ודאי לא יקח זמן כיון שחתך את הקליפה אפילו רק במקום קטן, וזה עצה לברך על אבטיח שלם, וכהיום שהמציאו אבטיח אישי וגודלו כמו מלון ומטה, נראה לי שפשיטא שיש לברך עליו ועל שכמותו בעודו שלם כיון שיכול לחתוך בקל מעט ולאכול בלי שיהוי ולכן כך צריך להורות ולעשות.

הרב חננאל יאקב
כולל להוראה ירושלים

בדינא ד'לבוש' הו' במ"ב סו"ס ו' שא"א להוציא בברכו' בפחות מעשרה

(א) המ"ב הביא בסוף סימן ו' (סק"יד) דבלבוש משמע שא"א להוציא בברכת השחר בפחו' מעשרה ועי' פמ"ג שמצדד דהיינו דוקא בבקי אבל אינו בקי א"צ י' אף ללבוש.

ובכונת הלבוש וגדר דינו מהו אם בכל הברכות קאי או לא.

(ב) יש להעיר ממש"כ המ"ב בסימן ח' ס"ה גבי כמה אנשים שמתעטפים בציצית שמשמעות השו"ע דלכתחי' יכולים כ"א לברך בעצמו והקשה-מה עם 'ברוב עם הדרת מלך' שא' יוציא כולם ומתרץ-דאפ' משו' שאין בקיאין לכוין לצאת ולהוציא.

ולמה לא תי' משו' הלבוש הנ"ל דכיון שהם בקיאים אין מוציא אלא בעשרה.

ותי' חכ"א שליט"א דכל הלבוש אמר בברכת השבח כמו ברכות השחר אבל בברכות המצות א"צ לעשרה, ואף שהלבוש סתם לש' ולא חי' בזה מ"מ בזה הוא דיבר ושמא דוקא שם, דבלבוש בפנים כ' דענין הי' הוא ממה שמצינו שש"ץ מוציא אחרים יד"ח היינו בעשרה ממילא ה"ה לעלמא רק בעשרה, ובזה מיישב השגת המערערים בס"ו איך כ"א מגיע לביכנ"ס ומברך הברכו' ואין בזה משו' ברכה שא"צ ולבטלה אחרי ששמע הברכות מחבירו וענה עליהם אמן, ולהנ"ל מיושב- דכיון דבעי עשרה ובד"כ אין עשרה ממילא לא יוצאים בשמיעת הברכה מאחרים וכיון שזה המציאות בד"כ ממילא גם בשעה שיזדמנו שם עשרה ג"כ כבר לא יוצאים בזה דהרי הוא כמכוין שלא לצאת בשמיעת הברכה מאחר.

(ג) ועצם הרעיון כתב הרמ"א דבברכו' ק"ש אין הש"צ מוציא בפחות מי', וכ' המ"ב (כג) 'ודוקא בברכות ק"ש וגם בברכות השחר מחמיר הלבוש כברכת ק"ש, ועי' בה"ל', אבל ברכת המצוות לכ"ע מהני גם בפחו' מעשרה ובברכת הנהנין בתנאים מסוימים.

ובבה"ל שם כ' דהמ"א בס"ו סק"י הביא גבי מה שאין יוצאים בברכה ששומע מחבירו כ' המ"א-בלבוש כ' מפני שרוב פעמים אין עשרה בביכנ"ס ואין ש"ץ מוציא בפחו' מעשרה. והפמ"ג בס"ח כ' לתמוה ע"ד הלבוש דמנ"ל לחלק בברכות השחר משאר ברכות המצוות דקיי"ל שמוציא גם בלי עשרה, ומשמע דוקא ברכו' ק"ש יש בהם חומר מיוחד שאין מוציא בהם פחו' מי' אבל בעלמא א"צ י' (וכ"כ שם המ"א-מ"מ בשאר ברכו'-היינו מלבד ברכו' ק"ש-אינו בקי לא בעי י'), וכן דמייתי התם מהכס"מ דסופר מברך ובור יצא ומוקי לה בברכת הנהנין דבזה א"צ לי', וא"כ ברכו' השחר נמי חשי' 'נהנין' וא"צ י'.

מיהו י"ל דלבוש החמיר דמירי בבקיא וצריך י' אבל באינו בקי גם הלבוש מודה.

(ד) רק יש עוד לדון דכשאני אומר דהמ״א חולק על הלבוש האם הפי׳ שאין בכלל דין כזה של עשרה בשאר ברכו׳ וגם לבקי יכול לצאת יד״ח בשמיעה מאחר רק יכוין להוציא ולצאת או שזה כו״ע מודו דבקי ל״ש להוציאו בברכו׳ דכלפיו לא תיקנו המערכת הזו של ׳להוציא׳ גם להמ״א וכל הנידון ביניהם הוא רק באינו בקי דללבוש גם בזה בעי׳ עשרה והמ״א חולק רק בנקו׳ הזו דלא צריך עשרה.

דבפשטו׳ דברי המ״א הכל קאי באינו בקי ורק ע״ז קאמר דמשמע שרק שמו״ע וברכו׳ ק״ש בעי׳ עשרה ולא בשאר ברכו׳ אבל בקי ממש אפי׳ בעשרה א״א להוציאו ולהפמ״ג שהו׳ במ״ב בס״ס ו מבוא׳ דבקי בעי׳ עכ״פ עשרה ומהני.

(ה) גם יש לדון שמצוי הרבה פעמים שאדם מן השורה שבעצם מוגדר כ׳בקי׳ אלא שמסיבו סביבתיות נכנס לספק ברכות כג׳ שנשאר ער בלילה וא״י לברך אלוקי נשמה וברכה״ת וכד׳ ורוצה שאחר יוציאנו יד״ח האם לשי׳ הלבוש והמ״ב הביאו כדבר מוסכם לכאו׳ יש כאן בעיה דא״י לצאת עד שיאסוף עשרה שיצאו בברכות עימו, או דלמא שייך לו׳ סברא כזו דהשתא שמחמת ספק-ברכות שלו דסו״ס אינו יכול לברך בעצמו מקרי ׳אינו בקי׳ שעכ״פ להפמ״ג גם הלבוש מסכים שיכול לצאת.

ובשורש השאלה האם מה דבקי אינו יוצא יד״ח מאחר הוא משו׳ דאמרי׳ ליה כיון שאתה יכול לברך בעצמך למה תסתפק בלצאת מאחר-ורק בעשרה י״ל דהוי ׳ברוב עם הדרת מלך׳ ושוב יש בזה ענין, ורק בקי שא״י לברך בעצמו מחמת חוסר בקיאותו בקיום המצוה הקילו גביה להוציאו בכ״ע.

וא״כ בגונא הנ״ל חשי׳ ׳אינו בקי׳ ויוצא יד״ח מחבירו גם בלי עשרה ללבוש.

או דלמא מי שהוא בקי הפי׳ הוא שאדם זה מופקע מהמסגרת של ׳להוציא׳ דכלפיו לא תיקנו כן כלל וגם אם כרגע נקלע למצב שא״י לברך מ״מ לא התחדש עליו המערכת הזו ולעו׳ בעי עשרה.

(ו) ומשמיה דהאגר״מ נמסר דהוא נקיט דמה שמוציאים זל״ז כשא״א לברך בעצמו והא בקי בעצמם הוא רק להמ״א אבל להלבוש באמת אינו יכול לצאת כך אלא שמנסה לעשות מה דאפשר דעכ״פ להמ״א יוצא יד״ח.

(ז) אבל שאלתי לרה״ג שליט״א ואמר לי שבפשוטו הסברא היא דכיון שעתה הוא אינו יכול לברך בעצמו ממילא חשי׳ עכשיו אינו בקי (עכ״פ כשמנוע מלברך מחמת שי׳ בהלכה לא איזה שי׳ רחוקה) ושפיר יכול לצאת מאחר המברך לכ״ע.

וראיה לדבר הביאו לזה - ממה דאי׳ בריש ס״קא בבה״ל דמי שלא כיון באבות ותפס עצמו קו׳ שהתחיל ברכה שניה וכ׳ דמח״א משמע דאינו חוזר ומייעץ שם עיצה אחרת שימתין עד שיתחיל הש״ץ החזרה ויכוין לצאת בברכתו עמו וכשיגיע לברכה שניה ימשיך ויאמר בעצמו עם הש״ץ ולא יסמוך בזה על שמיעתו מהש״ץ דהלא קיי״ל שבתפלה מוציא ׳רק לאינו בקי משא״כ באבות כיון שאינו יכול לברך אותה בעצמו׳, אלמא כל שמנוע מלברך חשי׳ כאינו בקי ויכול לשמוע מאחר הברכה.

אלמא גדר ׳אינו בקי׳ די בזה שכעת הוא במצב שאינו יכול לברך הברכה בעצמו.

(ח) עוד יש לחקור בעצם דברי הלבוש דבעי עשרה האם הכונה שצריך עשרה שיוצאים עכשיו יד"ח דוקא או שדי שיש עשרה השומעים הברכה יחד אפי' כבר יצאו יד"ח או עתידים לברך בעצמם.

ובאמת שבנידון דהבה"ל בברכת 'אבות' העשרה השומעים אותו שם הם הציבור שכבר התפלל ובאמת הם רק 'שומעים' ולא 'יוצאים' ובכ"ז מהני.

רק אפשר דאדרבה כיון דמיירי ב'אינו בקי' עכ"פ במצב העכשוי שלו כי א"י לברך בעצמו הרי בזה להפרמ"ג גם ללבוש א"צ עשרה ומ"ל שהם רק 'שומעים', אבל בעלמא כשהוא בקי היוצא באמת יצטרכו עשרה 'יוצאים'.

וגם י"ל לאידך גיסא דהציבור ה'שומע' בחזרת הש"ץ כיון שעושים כן מתקנת חז"ל שבעיקרו נתקן עבור ה'אינו בקי' ואחר שתיקנו קבועה כחובה וצורת התפלה גם במקום שכולם בקיאים ממילא עצם מה שמקיימים בזה תקנת חז"ל חשי' 'יוצאים' ידי חובת התקנה ולא סתם 'שומעים' שכבר יצאו יד"ח ושפיר מתיישב הדין גם ללבוש כעיקר דינו דבעינן עשרה ואולי אף ב'אינו בקי'.

(ט) ועוד ראיה לנושא דידן הביא הגרב"צ קוק שליט"א מההיא דס"תקצד שנחלקו שם השו"ע ורמ"א אי יכול היחיד להוציא חבירו שאינו בקי בשמו"ע דשו"ע כ' שאינו יכול להוציאו, ובמ"ב שם הטעם-דכיון שהם רחמים ל"ש רק צריך להתפלל בעצמו, ואילו הרמ"א חולק שם ואומר דמצי להוציא חבירו-ושם הוא ביחיד, אלמא באינו בקי אמיתי יכול להוציא אף ביחיד-אף בתפלה-וזה ראיה נגד הלבוש או שזה ראיה לפמ"ג שכ' דגם הלבוש מודה שאינו בקי יכול לצאת ביחידות ורק בבקי בעי עשרה.

הרב יצחק שטרן
כולל להוראה ירושלים

ברכת 'פריכיות אורז'

ידועה המחלוקת בברכת פריכיות אורז. שי"א שמברכים מזונות, וי"א האדמה, וי"א שהכל. ומחלוקת זו תלויה באשלי רברבי כאשר יתבאר בס"ד להלן.

ברכת 'אורז':

מתחילה יש לברר מהי ברכת האורז עצמו. שאיתא בברכות ל"ו:-ל"ז. "רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכים עליו בורא מיני מזונות". ובגמ' אמרי' שהוא לאפוקי אורז ודוחן שאפילו איתיה בעיניה לא מברכים עליהם מזונות. ואקשינן מהא דתניא, "הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה. טחנו אפאו ובשלו, אע"פ שהפרוסות קיימות, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש. מני וכו', אלא לאו רבנן היא, ותיובתא דרב ושמואל תיובתא".

ואמרי' שם, "אמר מר הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובשלו, אע"פ שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. והתניא לבסוף ולא כלום (היינו בורא נפשות), אמר רב ששת לא קשיא הא רבן גמליאל (מעין ג') והא רבנן (בורא נפשות)".

מבו' בגמ', שנחלקו הן לגבי ברכה ראשונה אם מברך האדמה או מזונות, והן לגבי ברכה אחרונה אם יברך על המחיה או בורא נפשות.

ובפסחים ל"ה. פליגי רבנן ור' יוחנן בן נורי. שריב"נ סובר שאורז הוא מין דגן. וחכמים סוברים שאינו מין דגן אלא הוא מין קטנית. והלכה כחכמים. כמבו' בפסחים קי"ד: שלית דחש להא דריב"נ. וכ"פ הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה). וכ"פ הטור והשו"ע (או"ח סי' תנ"ג).

להלכה מצינו שנחלקו הראשונים מה יברך, דעת הרי"ף (בברכות כ"ו.), רמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"י), רא"ש (ברכות פ"ו ס"ח), והרשב"א (ברכות ל"ז.) פסקו שהברכה על פת אורז או תבשיל אורז היא מזונות ואח"כ בורא נפשות. ואף שאורז אינו מין דגן יש לברך עליו תחילה מזונות כיון שהוא מיזן זיין וסועד את הלב ומשביע. ואחריו בורא נפשות כיון שאינו מין דגן ולא מז' המינים.

אבל בה"ג (הל' ברכות פ"ו) חולק, שאין לברך על אורז מזונות אלא שהכל. וכ"פ הראבי"ה (ברכות סי' ק"ב).

מהו מין ה'אורז' שבגמרא:

וביסוד הדברים יש לחקור מהו מין ה'אורז' המוזכר בגמ'. שרש"י בברכות ל"ז. (ד"ה אורז) כתב שהוא הנקרא 'מי"ל'. אולם התוס' שם (ד"ה רש"י) הביאו פי' נוסף, שיש מפרשים שהוא 'ריז"ו'. ולפירוש זה

יש לפרש ש'דוחן' היינו 'מי"ל'. וכתב הב"י (סי' ר"ח ס"ז) שסוגיין דעלמא כפי' הב' בתוס'.

ובשל"ה (שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה אות רס"ז) כתב בשם חכם אחד שנתן בו סימן שאורז הוא 'רייז' ודוחן הוא 'הירז'- "פת הדראה". שהם ר"ת ה'ירז, ד'וחן, ר'ייז, א'ורז. אולם בספר מהרי"ל (עי' ליקוטי מהרי"ל פ"ה ע"ב) כתב היפך זה. ועל כן- מסיים השל"ה, "הואיל ויש חילופי פירושים במילות אורז ודוחן, יכוין כל אדם שלא לאכלן כי אם בתוך הסעודה אחר ברכת המוציא, שאז אין צריכין ברכה כל עיקר ויצא לכל הדעות".

וכן הב"ח (סי' ר"ח סק"ז) כתב ש"כל ירא שמים לא יאכל לא היר"ז ולא ריי"ז שהוא אורז או דוחן מבושל בין שהוא שלם בין נתמעך יפה אלא בתוך הסעודה". וכן פסקו הח"א (כלל נ"א סעי' ט'), והגר"ז (סדר ברכת הנהנין פ"א סעי' י"א). והגר"ז שם כתב שיר"ש לא יאכל 'בין אורז ובין דוחן בין שלם ובין נתמעך' רק בתוך הסעודה. וכ"פ בכף החיים (שם ס"ק ל"ח).

עוד טעם לא לאכלם אלא בתוך הסעודה מצינו בא"ר (שם סק"ט) שאחר שהביא את דברי השל"ה והב"ח הנ"ל, כתב, "ולענ"ד ליתן עוד טעם לחומרא זו, כי מצאתי בשבלי לקט (סימן קנ"ט) וספר תניא (סימן כ"ח) שכתבו בשם ר"ש גאון ורב יהודאי גאון דאין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשה מינים דווקא ולא על אורז ודוחן ע"ש".

להלכה למעשה בברכת האורז:

והנה עד כה נתבאר מה יעשה ע"מ להנצל מן המחלוקת. אולם מצינו לכמה פוסקים שסוברים שלכתחילה יכול לאכלם אף בלא סעודה, וכמו כן מצינו אף לאותם הפוסקים דלעיל שנקטו שיר"שיאכלו רק בתוך הסעודה, מ"מ מי שאינו רוצה לאכול בסעודה, שומה עליו לדעת מה יברך עליו.

ומצינו כמה דעות בזה,

א'. הב"י (שם) לאחר שהביא את פי' רש"י ופי' התוס' כתב שסוגיין דעלמא כפירוש הב' בתוס' שאורז הוא רייז וא"כ יש לברך עליו מזונות. וכ"כ המג"א (סק"ט) שהביא את ב' הפירושים ואח"כ סיים שהב"י פסק שאורז הוא רייז, וכ"כ הלבוש (סעי' ז'). הרי שפסק כן. וכ"פ בערוה"ש (סכ"א)[א].

וכ"פ המשנ"ב (ס"ק כ"ה) שהביא כמה פוסקים- לחם חמודות, ברכי יוסף (סק"ו), ומטה יהודה. וכ"כ הגר"א במעשה רב (אות ע"א). ובשעה"צ (ס"ק ל"א) הוסיף, שודאי לפי מה שמבו' בבאוה"ל (סי' ר"ח ס"ז ד"ה עד) שעל כל הדברים [מלבד מים ומלח] אם בירך מזונות יצא, א"כ ודאי שיש לסמוך לברך מזונות על רייז. וביותר לפי המבו' בבאוה"ל (שם ס"ח ד"ה על) שיש פוסקים שכל דבר דזיין מברכין עליו מזונות, בודאי שרייז בכלל זה.

ב'. אמנם מצינו דעת החיי אדם (כלל נ"א ס"ט, וכן בנשמת אדם ס"ט) שכתב

א. בערוה"ש (סעי' כ"א) כתב מתחילה שאין שום ספק שאורז הוא רייז ודחן הוא הירז, וראוי שברכת שניהם תהיה האדמה כמו על מיני זרעים, אבל רבותינו ז"ל פסקו שעל אורז מברך מזונות ובורא נפשות משום שהוא משביע וסועד. וכך נוהגים.

להדיא שבתבשיל של אורז ודוחן אין ספק דעכ״פ יברך בורא פרי האדמה.

ג׳. דעה נוספת מצינו בפוסקים שנקטו שלא יצא מכלל הספק ועל כן יש לברך מספק שהכל. שכ״כ השל״ה (עי׳ לעיל שהובאו דבריו). וכ״פ הט״ז (ס״ק ט׳ וי״א) שיש לברך שהכל. והוסיף (בס״ק י״א) שהב״ח נקט לדינא שכל יר״ש לא יאכל לא אורז ולא דוחן רק בתוך הסעודה, אבל הט״ז כתב, שכיון שאין באלו הברכות מעין שלש ואין כאן ספק רק בברכה ראשונה אם היא שהכל או מזונות, יש לברך שהכל ואחריו בורא נפשות. וכ״כ הגר״ז (סדר ברכת הנהנין פ״א סי״א). וכ״כ בכף החיים (ס״ק ל״ח).

ועי׳ בתשובות והנהגות (ח״א סי׳ קפ״ו) שהביא שהחזו״א היה נוהג לברך על אורז (רייז) מזונות ואחריו בורא נפשות.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ מ״ג אותיות ד׳-ה׳) כתב שלמעשה ההוראה היא כמשנ״ב ויש לברך על אורז מזונות. ואף שיש בזה כמה ספיקות, המחמיר יחמיר לעצמו אבל ההלכה היא כנ״ל. ובפרט שיש מדינות שלימות שעיקר אכילתם הוא אורז רייז ויש מזה ראיה לדעת המג״א.

ברכת חטה תפוחה -שלוה:

והנה פריכיות אורז עוברים תהליך של התפחה. ויש לדון האם משתנית ברכתו בשביל כך. ובשביל הבנת הדברים נקדים לבאר דין חטה תפוחה.

שמבואר בברכות ל״ז. שהכוסס את החטה שמברך עליה בורא פרי האדמה ואם טחנה אפאה ובישלה בתחילה מברך המוציא.

ודנו הפוסקים האחרונים לגבי חטה תפוחה הנקראת ׳שלוה׳ מה יברך עליה, שבס׳ וזאת הברכה (עמ׳ ק״ג אות ג׳) הביא בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל ובשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל שברכתה האדמה. וכ״ה בחוט שני (ברכות סי׳ ר״ח ס״ק ל״ד ד״ה שלווה). וכ״כ ב׳אגרות משה׳ (או״ח ח״ד סי׳ מ״ד). אמנם אח״כ (סי׳ מ״ה) כתב לגבי חטה תפוחה המכוסה בסוכר והגרעינין שלמים שאף שראוי לומר שברכתו האדמה, מ״מ כיון שנעשה למזון יש להסתפק בברכתו אם יברך מזונות. וודאי שהעילוי היותר גדול הוא ע״י הבישול. וכיון שהוא ספק, אין להוציאו מברכת האדמה שהיה תחילה לברכת מזונות אם רוצה לאכלו שלא בתוך הסעודה. אבל כיון שהוא זן, יכול לברך עליו מזונות, דהא שי׳ הכס״מ (הל׳ ברכות פ״ד ה״ו) שמזונות פוטר את כל מה שזן (עי׳ בבאוה״ל סי׳ ר״ח ס״ח ד״ה על), ולכן מסיק שיכול לברך עליו הן האדמה והן מזונות. אבל לאחריו יברך בורא נפשות.

מאידך, בשו״ת שבט הלוי (חי״א סי׳ נ״ה) כתב על דבר חטה נפוחה שמייצרים תחת לחץ של חום שאח״כ מתייבש, שדינו כבישול גמור והיא גמר המעשה עבור האכילה, ולכן פשוט שמברכים ע״ז מזונות כיון שכך היא ההכנה לסעודה, ורבים סועדים מזה, וגם לענין שבת חייב משום מלאכת מבשל.

ברכת אורז שלם:

עד כה נתברר לנו שנחלקו בדין ברכת האורז עצמו. אמנם עדיין לא נתברר הדין לגבי פריכיות אורז שהרי יש לדון בזה גם משום שהאורז שבו הוא שלם, ואולי אף

נחשב כאינו מבושל אלא שעובר תהליך התפחה בלבד, וכן יש לדון אם נחשב שניכר צורת האורז, ואם לא נחשיבו כניכר האם יש לברך עליו מזונות (לשיטות שברכת האורז מזונות) או שתשתנה ברכתו.

ראשית נדון בדין ברכת אורז שלם. שבגמ׳ בברכות ל״ז: מבואר ש״הכוסס את האורז מברך בורא פרי האדמה. טחנו אפאו ובישלו, אע״פ שהפרוסות קיימות, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות וכו׳״.

הב״י הביא שלכאורה נחלקו הראשונים מה הדין בבישל את האורז ולא נתמעך אלא נשאר בשלימותו. **דעת הרא״ש** (ברכות פ״ו סי׳ ח׳) שכל הנאמר בגמ׳ שאם בישלו מברך מזונות, היינו דוקא בבישלו כעין דייסא. אבל לא בנשאר בשלימותו. אולם **דעת רבינו יונה** (כ״ו. ד״ה והפת) לכאורה שמברך עליו מזונות אפילו באופן שהוא נשאר בשלימותו. שכתב, ״מיהו נראה למורי הרב נר״ו, שיש הפרש בין האורז והדוחן שעל האורז מברך עליו בורא מיני מזונות **ואפילו כשהוא שלם**. אבל על הדוחן אינו מברך עליו **כשהוא שלם**, חדא שאין דרכו אלא ע״י כתישה או טחינה. אבל האורז דרכו לאכלו אפילו שלם וכו׳״.

אולם הסתפק הב״י אם רבינו יונה שהזכיר בלשונו ״שלם״ הוא לאפוקי כשהוא כתוש. אבל לא בא לומר שאפילו נשאר בשלימותו מברך עליו מזונות, אלא צריך שיתמעך. וא״כ אינו חולק על הרא״ש. או שכוונת רבינו יונה לחלוק על הרא״ש וסובר שעל אורז שלם מברך מזונות אפילו כשאינו מעוך, וא״כ החילוק בין אורז לחיטים הוא, שאורז הדרך היא לבשלו בלא שום כתישה. ולכך אפילו כשלא נתבשל הרבה לא תשתנה ברכתו. משא״כ בחיטים שאין הדרך לבשלם בשלימותם אלא כשהם חלוקים או כתושים, לכך כשמבשלם שלמים בלא שום כתישה הוי כאילו כוסס אותם חיים.

וכדעת הרא״ש שמצריך שיהיה מעוך כמו חיטין כדי לברך עליו מזונות, מצינו שכתב גם רבינו ירוחם (נתיב ט״ז ח״ה קמ״ו-א׳), וכ״ה בפסקי הריא״ז (ברכות פ״ו ה״א אות י״א), ע״ש.

להלכה, השו״ע בסי׳ ר״ח ס״ז פסק: ״הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה ואחריו בורא נפשות. ואם בישלו [רמ״א: עד שנתמעך (-ב״י בשם הרא״ש ורבינו יונה)] או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו בורא מיני מזונות ואחריו ולמד המשנ״ב (כ״ו) שלדעת הרמ״א צריך מיעוך כדי לברך מזונות, אבל **סגי במיעוך מועט או שהסירו את הקליפה** קודם הבישול. **ובדיעבד אם בירך האדמה**, יצא. -מבו׳ שלדעת הרמ״א צריך מיעוך מועט ולשו״ע אי״צ מיעוך כלל.

וכתב בבאוה״ל (ד״ה עד), שהב״י הביא שמדברי רבינו יונה משמע שאפילו אם לא נמעך האורז כלל אלא הוא שלם ברכתו מזונות. ע״ש. ולמעשה האחרונים נחלקו בדין זה אם יש לברך על אורז שלם מזונות, האדמה, או שהכל מספק. והעיקר לדינא, שאם הם שלימים מברך האדמה אא״כ נתמעכו מעט. ובהוסרה קליפתן- הפמ״ג (א״א סק״י) העלה שאף בלא נתמעכו יש לברך מזונות. אולם מדברי רבינו יונה מבו׳ שרק אם נדבקו ע״י הבישול מברך מזונות. ולכן העלה בבאוה״ל לדינא, שהמברך מזונות לא הפסיד, ובפרט שבדיעבד יוצא בכל מידי דזיין אם בירך עליו מזונות. -ובמשנ״ב (ס״ק כ״ו) כתב כן בפשיטות

שאפשר שאף בהוסרה קליפתן מברך מזונות.

ועי׳ עוד ב׳מאמר מרדכי׳ (שם ס״ק י״ג) שכתב, שאין להוכיח ממה שסתם השו״ע, כיון שרוב הפוסקים סתמו וכתבו שאם בשלו מברך מזונות, אף מרן ז״ל נמשך אחריהם, ולעולם הספק שהזכיר בב״י כדקאי קאי. ואף הרמ״א לא בא אלא לפרש באיזה אופן מיירי המחבר שכתב שמברך מזונות, וע״ז אמר שמיירי בנתמעך. ולא פירש מה הדין כשלא נתמעך. ולכן פסק המאמר מרדכי, שיש לחוש למעשה שלא לברך מזונות אלא כשנתמעך. ואין לאכול אורז מבושל ולא נתמעך אלא בתוך הסעודה, או יברך עליו שהכל.

וכדבריו מבואר בב״ח (סק״ו) שכתב שמפני הספק אין לאכול אורז מבושל שלם אלא בתוך הסעודה ודלא כרמ״א שכתב בשלו עד שנתמעך. וכ״פ הא״ר (סק״ט) להחמיר כדברי הב״ח, ע״ש שכתב שמצא בכלבו בשם רבינו יונה שכתב ש״אפילו אכלו שלם כמות שהוא״. ולכן השו״ע לא חילק. ועי׳ בברכי יוסף (סי׳ ר״ח סק״ו) שכ״כ.

והנה, מרן עצמו כתב ב׳כסף משנה׳ בדעת הרמב״ם (פ״ג מהל׳ ברכות ה״ב), ״הא דקתני הכוסס את האורז מברך בורא פרי האדמה, משמע דהיינו דוקא אם אכלו חי. אבל מבושל שלם כך דרכו, ומברך בורא מיני מזונות״. וכ״כ המג״א (סק״י) והגר״א בביאורו (ס״ק כ״א) בדעת השו״ע. ועי׳ פמ״ג (א״א סק״ב).....

אולם הרמ״א נקט לעיקר כדעת הרא״ש שצריך שיהיה מעוך כעין דייסא. והק׳ עליו המג״א (סק״י), שהרי הב״י חילק בין חיטה לאורז. וא״כ מ״ט צריך מעוך. ועי׳ בט״ז (סק״ח) שכתב שהרמ״א נקט כן משום ספק—

[ולדעת הרמ״א- אם לא נתמעך, מבואר להדיא בדרכי משה (סי׳ ר״ח סק״ב) שמברך האדמה. וכ״פ הנשמת אדם (כלל נ״א סק״ט), והמשנ״ב (ס״ק כ״ו).]

עוד מצאתי שכתב הערוך השלחן (סי׳ ר״ח סכ״ב): ״ונ״ל דגם כוונתו של רבינו הרמ״א אינה בנתמעך לגמרי עד שאינה עומדת כל אחת בפני עצמה, **אלא כלומר שנתבשלה לגמרי** שכל אורז ואורז נתנפח כדרך הבישול היפה. וכמדומה לי שכן מנהג העולם שכל שנתבשל יפה מברכין בורא מיני מזונות וכן הוא עיקר לדינא״. מפורש בדבריו שאפילו לא נעשה מיעוך לגמרי כיון שכן היא צורת ׳בישולו׳ וכן הוא דרך אכילתו מועיל לעשותו למאכל שאין צריך תיקון נוסף וברכתו במ״מ.

ועי׳ באגרו״מ (או״ח ח״ד סי׳ מ״ד) שהאריך טובא ביסוד המחלוקת. וע״ש בתוך הדברים שעולה שנחלקו הראשונים בגדר ברכת ׳מזונות׳, שהיא מעלה את הברכה מברכת האדמה לברכת מזונות ובזה יש לדון מהי החשיבות שמעלה אותם ל׳מזונות׳. שבגמ׳ מבואר שהוא על חמשת מיני דגן שחילקן או כתשן. וכן מעשה קדירה. וברמב״ם מבואר שהוא אף בכתשן. שלדעתו כל מזונות הוא על דרך אותו המקום והזמן להכין את המאכל שיהיה ראוי לאכילה. אבל לדעת הראשונים החולקים אינו תלוי רק בזה אלא יש גם עוד תנאים שאמרו חז״ל שעי״ז נחשב ל׳מעשה קדירה׳, כגון מיעוך לדעת התוס׳ ורבינו יונה אליבא דפירוש הב״י, או כמו שהביא

שם ללמוד בדעת רבינו יונה שהוא צריך גם דיבוק במציאות.

ולכן העלה שחטה תפוחה שהחיטים הן נפוחות אבל לא נתמעכו ונראין וניכרין לכל שהם חיטים, א"כ לרוב הראשונים (תוס', רא"ש, רבינו יונה) יש לברך עליהם בתחילה האדמה ולבסוף בורא נפשות. אבל לדעת הרמב"ם שתלוי בדרך בישול, מסתבר לומר שכיון שנתחדש עתה שמבשלים באופן זה הרבה ומאכילין אותם גסלקטנים וגם לגדולים, יש להחשיב דבר זה בתורת בישול. וא"כ ברכתו תהיה בתחילה מזונות ואח"כ על המחיה.

-**אולם** כתב שם דבר חידוש לחלק בין דברי הכס"מ בדעת הרמב"ם לדברי הב"י ע"ש. וא"כ לדברי הכס"מ שהוא משום שיכולים לעשות מזה דייסא, וא"כ אפשר לחלק בין זה לבין דבר שנתחדש שכך היא דרך בישולו. ולכן נקט לדינא שאין להוציאו מברכת האדמה לברכת מזונות משום שכך היא דעת רוב הפוסקים.

אבל לגבי ברכת האורז, כיון שהמג"א הביא בשם רבינו יונה לחלק בין חיטים לאורז, שבאורז שהדרך היא לבשלו כשהוא שלם לבין חיטים שהדרך היא לרסקם. וא"כ יש לברך על אורז תפוח (היינו פריכיות אורז) מזונות כיון שבאורז כן הוא המנהג לאכלו. אולם כתב בסו"ד שכיון שהוא דוחק לכן נוטה דעתו לברך בתחילה האדמה.

ואח"כ בתשובה מ"ה דן עוד בדין חטה תפוחה שמצופה בסוכר- שאף שהיא חטה שלימה כיון שהיא נעשית למזון, ואף שודאי עיקר העילוי של חטה היא בבישול, אבל כיון שנטעי אינשי גם על דעת חטה תפוחה מסוכרת, לכן קשה להחליט מה לברך, ועדיף לברך האדמה. אולם כיון שכבר כתב הכס"מ (פ"ד מברכות ה"ו) שעל כל דבר שמיזן זיין יכול לברך עליו מזונות, לכן יכול לברך בתחילה או האדמה או מזונות, אבל בסוף יברך בורא נפשות.

בדברי הכס"מ הנ"ל – שיוצא בברכת מזונות על הכל:

ודברי הכס"מ הנ"ל שיכול לברך על כל דבר שזיין מזונות אינם מוסכמים לכו"ע. שבבאוה"ל (סי' ר"ח ס"ז ד"ה עד) פסק לדינא ככס"מ. וכ"כ הדרישה (סי' קס"ח סק"ב) שהיא ברכה מבוררת. וכ"פ הח"א (כלל נ"ח ס"ג, ובנשמ"א סק"ב). וכ"כ הא"ר (סי' קס"ח ס"ק ט"ז), וכ"פ לדינא הבן איש חי (שנה א' פ' בלק אות י"ג) שיצא בדיעבד כיון שבלשון תורה הכל נקרא מזון מלבד מים ומלח.

אבל דעת הערוה"ש (סי' קס"ז סי"ט) שלא יצא אף בדיעבד, כיון שאינה ברכה מבוררת. ושונה מברכת שהכל שהיא כוללת הכל. ואם משום שפת הוא מזון, הא כלי מילי איקרו מזון כדאמרי' בעירובין ל'. ואעפ"כ אם בירך על פרי העץ או האדמה במ"מ לא יצא. וכ"פ בכה"ח (סי' ר"ב סק"ט) שלא יצא אף בדיעבד. וברעק"א (על הגליון ברכות ל"ו: תד"ה כל) כתב בתו"ד, "דהוי כמברך על שקדים במ"מ דהוי ברכה לבטלה".

ובס' ותן ברכה (פכ"ו הע' י') הובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שפסק לדינא כמשנ"ב שיצא בדיעבד. וכן הובא בס' שלמי ברכה (עמ' תקל"ב) בשמו.

ועי' באגרו"מ (או"ח ח"ד סי' מ' בריש דבריו) שכתב שנראה לדינא עיקר כדברי

הכס״מ, אבל כתב שנראה שלא יאכל על ברכה דמזונות אלא חתיכה קטנה שהדרך להניחה בפעם אחת לפיו ולא יותר, ואז יצא לרשות אחר ויתחייב בברכה אחרת ואז יברך שהכל או שאר ברכה הראויה לזה המאכל ויאכל השאר [כיון שבאופן שאינו יכול להמשיךאת האכילה משום שרוצה לעשות את הדין לכתחילה אינו נחשב עי״ז לגורם ברכה שאינה צריכה כמבו׳ בכמה מקומות].

אולם ב׳תשובות והנהגות׳ להגר״מ שטרנבוך שליט״א (ח״ה סי׳ ס״ג אות כ״א) תמה על דברי האגרו״מ, וכתב שנראה שבברכת הנהנין אין הגדר שכל חתיכה וחתיכה שאוכל מחוייב לברך ע״ז, ורק שממשיך לצאת בברכה הקודמת על כל מה שיאכל אח״כ.

אורז שהוסרה קליפתו:

ובכל אופן שבאים לדון על דבר מאכל מאורז שיש לחוש שמא אינו נחשב ׳בישול׳, עדיין יתכן שצריך לברך עליו מזונות.

שבבאוה״ל (סי׳ ר״ח ס״ז ד״ה עד, ובמשנ״ב ס״ק כ״ו) הביא שמשמע בפמ״ג (א״א ס״ק י׳) שכל הנ״ל מיירי בגרעינים שלמים לגמרי. אבל אם הוסרה קליפתן כמו אורז שלנו, יש לצדד שאינו בכלל שלמים אף אם לא נתמעכו ע״י הבישול. דבלא״ה דעת הרמב״ם אפילו בחיטים לפי מה שביארו המג״א (סק״ב) דבהוסרה קליפתו יכול לברך מזונות. ואף שמדברי רבינו יונה משמע שהוא סובר שדוקא בנדבקו ע״י הבישול, וכמו שהעיר המג״א שם, הא באורז דעתו בלא״ה שאפילו בשלמים מברך מזונות. ולכן מסיק הבאוה״ל, שהמברך עליהם בורא מיני מזונות לא הפסיד. ובפרט שבדיעבד יוצא בברכת מזונות על כל מידי דזיין [ובספר ׳ותן ברכה׳ (הוספה ד׳ הע׳ ג׳) הביא בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל שלמד שדעת המשנ״ב שלכתחילה יכול לברך מזונות.

והנה יש לדון למה מועילה הסרת הקליפה כמו בישול. ולדעת הרמב״ם שתלוי בדרך בישול א״כ אף זה נחשב כצורת בישול שכך הוא הדרך לאכול. ואף אם נאמר כשאר הראשונים אפשר לומר שעי״ז הוא נחשב ג״כ כ׳עילוי׳ שעי״ז יברך מזונות.

מעתה יש לומר כך, שאורז לבן המצוי בשוק ודאי שנחשב בכלל ׳הוסרה קליפתו׳ ויש לברך עליו מזונות [אם נאמר שזהו המין שנחשב אורז, עי׳ לעיל בריש הדברים], ואף אם נתבשלו שלמים. אולם באורז חום (אורז מלא) שלא קילפו ממנו את הקליפה הצמודה לאורז, לכאורה אם לא נתבשל כדי צרכו [ולרמ״א אף מיעוך], יש לברך עליו האדמה. אולם יש הרבה שנקטו שיש לברך עליו מזונות וכמו באורז לבן.

והטעם ראיתי בס׳ וזאת הברכה (בירורי הלכה סי׳ י״ח אות ד׳), א׳. משום שהמשנ״ב מיירי על הקליפה החיצונה ואף באורז מלא הוסרה הקליפה החיצונה. ב׳. שהרמב״ם שהוא מקור דינו של הפמ״ג מיירי על הקליפה החיצונית ולא על הפנימית. שדייק בלשון הרמב״ם (הל׳ ברכות פ״ג ה״ב): ״האוכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בפה״א״. ודייק הכס״מ שם, ״דלא מיקרי מבושל כיון שלא הוסרה קליפתו. ואמר ׳כמו שהוא׳ כלומר כמו שמביאין אותו מהגורן״. הרי שאם הסירו

את הקליפה החיצונית בלבד כבר אינו בכלל 'דגן כמו שהוא'. ג'. ע"ש שר"ל שעיקר הסברא שאורז שלא הוסרה הקליפה מברך האדמה כיון שאם הוא מתבשל עם הקליפה החיצונית אינו מתרכך כמש"כ המחצה"ש, והמציאות היא באורז מלא שהוא מתרכך ומתבשל היטב, ונדבק. וע"ש שסיים שכן הורה הגר"מ שטרנבוך שליט"א לברך על אורז חום (מלא) מזונות.

מעתה י"ל שאורז אף אם נחשיבו כלא נתבשל ע"י ההתפחה, מ"מ כיון שהוסרה הקליפה שהדרך היא לאכלו בצורה זו, ודאי שיש לברך עליו מזונות כיון שהיא דרך אכילתו ואין גריעותא באכילה זו והוא מיזן זיין. ומכ"ש אם נחשיבו כנתבשל עי"ז ודאי שיש לברך עליו מזונות.

מעתה יש להעלות לדין פריכיות אורז כדלהלן-

פריכיות אורז אינם עוברים תהליך של בישול אלא של התפחה. ולכן דנו הפוסקים, א'. שדינם כדין כוסס דגן שמברך האדמה. ב'. מהי ברכת ה'אורז', ומהו האורז שבגמ'. ג'. האם ניכר צורת הדגן.

בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל מובא[ב] שפסק לברך עליהם האדמה. והטעם, כיון שההתפחה ע"י חום אינו נחשב לבישול. ואף אם יש לו מין אחר שברכתו האדמה, אי"צ לאכלו ולפטור את הפריכיות אלא יכול לאכלם ולברך עליהם האדמה. אולם הביא בס' וזאת הברכה (עמ' 243) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שדינו כבישול. והמברך עליהם האדמה לא הפסיד. ע"ש.

וכן מובא בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל (עי' מבית לוי או"ח חי"ז עמ' ס"ה אות י' הע' י"ד. והובא גם בשערי הברכה פט"ז הע' כ"ו) שיש לברך עליהם האדמה.

ובספר 'חוט שני' (ברכות סי' ר"ח ס"ק ל"ה) הביא שכיון שלא ידוע מהי הגדרה של תבשיל שמשנה צורתו לברכת מזונות, לכך א"א לברך ע"ז מזונות, ובתבשיל חי שאין הדרך לאכלו מברכים שהכל. ולכן גם על פריכיות אורז יש לברך שהכל כיון שאין ידוע. ושונה מ'שלוה' שהיא חטה תפוחה. משא"כ בזה שנשתנית צורתו וגם גיבוש כל הגרעינים יחד.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סי' ס"גאות א') בתחילה הביא שכתבו הגרשז"א זצ"ל והגר"ש וואזנר זצ"ל לברך האדמה. וכתב שכן נהג בעצמו וכתב כן בספרו ברכות כהלכתן (סי' ס"ה). "אבל **כעת הדרני בי** ואני מברך בורא מיני מזונות. וטעם הדבר שהתפיחה מועילה כמו בישול ועדיף מינה, דעי"ז מיחשיב מזון וראוי לברך עלה בורא מיני מזונות, כי בכך הוא דרך תיקונו כמזון, וכן דעת הגר"מ פיינשטיין שלא נקרא בזמנינו כוסס, ומה עוד שאפילו אי נימא שדינו לברך בורא פרי האדמה, הרי אם אמר בורא מיני מזונות יצא להרבה מגדולי הפוסקים משום שמיזן, (עיין ביאור הלכה סי' קס"ז ס"י בד"ה במקום, בשם הדרישה, דעל כל מילי יוצא בברכת במ"מ חוץ ממים ומלח), ואפילו להפוסקים דלא יצא, היינו כשמברך על פירות וירקות ברכת מזונות, אבל בפריכיות אלו אף אי נימא דלא חשיב כמעשה קדירה, מ"מ זייני יותר מאורז מבושל, אבל אם ברכתו בורא מיני מזונות

ב. עי' בס' ותן ברכה (תשובות לסי' ר"ח אות ד'), וכן בס' וזאת הברכה (עמ' ק"ו ד"ה על פריכיות).

ומברך בורא האדמה הנה אף דהט"ז (סי' ר"ח ס"ק כ [ח']) כתב דיצא בדיעבד, אבל לע"ד יש לצדד שכיון שאינו ניכר כפרי או ירק לא יצא בדיעבד, ולכן החלטתי לברך מזונות".

מסקנת הדברים,

הגם שיש מהפוסקים (הגרש"ז אויערבך זצ"ל, והגר"ש וואזנר זצ"ל) שנקטו לברך על פריכיות אורז האדמה, ויש שנקטו לברך עליהם שהכל (בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל), מ"מ יש פוסקים שנקטו לברך עליהם מזונות (הגר"מ פיינשטיין זצ"ל והגר"מ שטרנבוך שליט"א). ונראה לענ"ד שעדיף טפי לברך עליהם מזונות כיון שנתבאר לעיל מחלוקת ראשונים בדין כוסס אורז, ואם כך היא דרך אכילתו לרוב הראשונים יש לברך עליהם מזונות. וודאי שלפי מה שכתב הפמ"ג שאם הוסרה הקליפה [היינו החיצונה] דינם כבר כמו בישול, וודאי שיש לברך עליהם מזונות.

תהליך ההתפחה- אם נחשב אפיה- הרי פסק השו"ע שאם אפאו יש לברך עליו מזונות. ועוד, שע"י התהליך שעובר הוא נדבק זה לזה ויש להחשיבו כבישול.

גם יש לומר שכיון שהם זייני, הרי על כל מידי דזיין שי' הרבה פוסקים שיצא בדיעבד אם בירך מזונות.

סיכום:

א. **ברכת האורז**- בפסחים ל"ה. פליגי רבנן ורבי יוחנן בן נורי שריב"נ סובר שאורז מין דגן הוא, וחכמים סוברים שהוא מין קטנית. והלכה כחכמים. ונחלקו הראשונים מה יברך, דעת הרי"ף, רמב"ם, רא"ש ורשב"א שיברך מזונות ובורא נפשות. אבל בה"ג וראבי"ה חולקים שיש לברך על אורז שהכל.

ב. **מהו מין האורז**- נחלקו הראשונים אם אורז היינו 'מי"ל' -רש"י. ויש שנקטו שהוא הנקרא 'ריי"ז'. -תוס' בברכות. למעשה נחלקו הפוסקים, דעת השל"ה שכיון שנחלקו בזה לא יאכלם רק בתוך הסעודה. וכ"כ הב"ח, ח"א והגר"ז. ואם אוכלם בפני עצמם- לדעת הב"י, מג"א, לבוש, וערוה"ש- יברך מזונות. וכן פסק המשנ"ב בשם כמה פוסקים, הלא הם הלחם חמודו, ברכי יוסף, מטה יהודה והגר"א. אבל הח"א כתב שיברך האדמה. ודעה שלישית היא דעת השל"ה, ט"ז, והגר"ז שיש לברך שהכל. וכ"כ בכף החיים. בתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א הביא שהחזו"א היה מברך מזונות. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי שההוראה לדינא היא כמשנ"ב. והמחמיר יחמיר לעצמו.

ג. **חטה תפוחה**- שלוה- דנו הפוסקים מהי ברכתה, שהגרשז"א זצ"ל והגרי"ש אלישיב זצ"ל נקטו שיש לברך עליה האדמה. אמנם באגרו"מ דן בזה ולמעשה הכריע שיכול לברך או האדמה או מזונות. ובשבט הלוי כתב שודאי שברכתה מזונות.

ד. **ברכת אורז שלם**- לכאורה נחלקו בזה הראשונים. דעת הרא"ש שמברך האדמה. ודעת רבינו יונה שמברך מזונות. אולם הב"י הסתפק בדברי רב"י, ולכן פסק בשו"ע (נחלקו האחרונים מהי כוונת השו"ע) שרק אם בישלו או טחנו מברך מזונות. הרמ"א הוסיף שבישול מהני רק אם נתמעך. המשנ"ב כתב שסגי במיעוך מועט או בהסרת הקליפה (כ"כ גם בבאוה"ל בשם הפמ"ג). והאחרונים

ביארו במחלוקת הראשונים, האם עיקר מעלת ברכת מזונות (שבתחילה ברכת האורז חי היא האדמה וכעת היא מזונות) היא משום שכך היא דרך וצורת אכילתו או מחמת דין מעשה קדירה שנתנו עליו חז"ל ברכה מעולה יותר.

ה. **דין הכס"מ שבברכת מזונות יוצא בדיעבד על הכל מלבד מים ומלח**- נחלקו הפוסקים איך לפסוק בזה. ובאגרו"מ רצה לחדש שיאכל מעט ויצא לרשות אחרת ויתחייב בברכה ושוב יברך ברכתו הראויה. אבל בתשו"ה חולק עליו.

ו. **אורז שהוסרה הקליפה**- היינו קליפה החיצונה. עי בפנים שמוכרח לפרש כן.

ז. **העולה לדינא**- י"א לברך על פריכיות אורז האדמה, וי"א לברך שהכל. ולדינא נראה לענ"ד להכריע כשיטת הסוברים שברכתן מזונות, וכמו שהובא בפנים.

גדרי 'טעימה' ו'אכילה' בדיני ברכות

(דפי מציצה, מסטיק, משחת שינים, האכלה דרך זונדה)

מצוי היום דפי מציצה שנועדו לרענון הפה. ומוצצים אותם עד שהם כלים. והנה לענין ברכה אחרונה ודאי דאין לברך עליהם כיון שאין שיעור. אבל יש לעיין אם יש לברך עליהם ברכה ראשונה כיון שסו"ס אינו בולע את גוף הדבר אלא הוא עומד בפיו בלבד ואין הנאת מעיים או שנימא שסו"ס יש הנאה בפיו ויש לברך אף על זה.

כמו"כ יש לדון לגבי לעיסת 'מסטיק' שעניינו הוא דומה להנ"ל שאינו אוכלו אלא לועסו ואח"כ פולטו.

וכן יש לבאר לגבי צחצוח שינים למה אינו מברך על מה שנהנה פיו בשעת הצחצוח.

א. אם הברכה היא על הנאת מעיים או על הנאת פיו:

ובעצם יסוד הדבר תלוי אם הברכה נתקנה על הנאת מעיים או על הנאת פיו. ונקדים לזה הא דאיתא בברכות י"ד. "בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי, השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דלמא הנאה קביל עליה והא איכא. א"ל טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי, מטעמת אינה טעונה ברכה. והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה, רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא" [ופרש"י, רביעית הלוג. אולם הב"י בהל' תעניות (סי' תקס"ז, א') הביא שכתב האגור (סי' תתע"ז) בשם המרדכי שהיינו רביעית ביצה, ע"ש].

וכתבו התוס' (ד"ה טועם) בשם ר"ח, שהגמ' מירי בטועם ופולט. שאינו חשוב הנאה מן הטעימה. אבל אם בולע, אסור אפילו בשאר תעניות. ולכן הפולט אינו צריך ברכה כיון שאינו נהנה.

והביא הב"י שכ"כ הרא"ש (פ"ב סי' ו'). והוסיף הרא"ש, שההיתר לטעום ולפלוט בתענית הוא עד רביעית שיותר מזה נחשב הנאה לענין תענית. "ומיהו נראה דברכה לא צריך כיון שאינו נהנה בתוך מעיו". והיינו שלענין ברכה, הברכה נתקנה על אכילה שהיא הנאת מעיים ולא הנאת החיך.

אולם הרמב"ם לגבי תעניות כתב (הל' תעניות פ"א הי"ד) שמותר לטעום עד רביעית ובתנאי שלא יבלע. ולענין ברכות פסק (הל' ברכות פ"א ה"ב) שמטעמת אינה צריכה ברכה עד רביעית. **ולא חילק בין בלע או לא בלע.** ולמד הטור בדעתו, שלגבי ברכה אפילו אם בולע אינו מברך אא"כ בלע רביעית. וכתב הב"י לבאר הטעם, שבדיני ברכות הוא תלוי לפי ההנאה ואין חשוב הנאה על כמות קטנה שאינו מתכוין בה לאכילה אלא לטעימה. וכתב שכ"מ בריו"ף בתענית (ד'.) שכתב, שרבנן הצריכוהו שיזהר שלא לבלוע כלום. וכתב לפסוק כדברי הרמב"ם והריו"ף שאין לברך אפילו על אכילה כשהיא פחות מרביעית. וכשהיא רביעית חייב בברכה רק בבולע. וכתב, שגם הוי ספק ברכות, ונקטינן להקל. והמג"א (סק"י) דחה שלא משמע כן בריו"ף ע"ש.

להלכה, השו"ע פסק שהטועם את התבשיל אי"צ לברך עד רביעית. ואפי' אם הוא בולעו (ריו"ף ורמב"ם). וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אי"צ לברך (ר"ח שהו"ד בתוס').

והרמ"א פסק שספק ברכות להקל. ובי' המשנ"ב (ס"ק י"ט) שבין באוכל ופולט יותר מרביעית ובין בולע עד רביעית אי"צ לברך לרמ"א משום ספק ברכות.

דעת המג"א (סק"י) שבבולע לכו"ע חייב לברך. אבל הביא המשנ"ב (שם) שדעת הא"ר (סק"ג), ח"א (ח"כ כלל מ"ט ס"ה) ועוד אחרונים לפסוק כרמ"א כיון שהוא ספק ברכות.

ב. מתכוין לטעימה וגם להנאה:

והנה כתב רש"י בגמ' בברכות על מה שהסתפקו לגבי השרוי בתענית מהו שיטעום, ופרש"י, "את התבשיל לידע אם צריך מלח או תבלין". הרי שאין רצונו ליהנות אלא רק לברר את טיב התבשיל. וכתב המשנ"ב (סי' ר"י ס"ק י"ג) שכתבו הא"ר (סק"א) והפמ"ג (א"א סק"ו) שאפילו מי שאוכל קצת מהתבשיל אחר שנתבשל שאין ביכלתו לתקן בשעה זו את המאכל ע"מ לטעום אם הוא טוב, שיש לצדד שזהו בכלל טעימה כיון שאין רצונו וכוונתו לשם אכילה.

וכתב בשעה"צ (סי' ר"י סק"ל) שיל"ע לגבי מי שטועם וכוונתו לטעימה וגם ליהנות מזה. וכתב שלכאורה יש להוכיח מסי' ר"ד ס"ח שיש לברך. ששם פסק השו"ע לגבי מי שאוכל ושותה דבר מה לרפואה וטעמו טוב שנהנה מטעמו שיש לברך עליהם תחילה וסוף. הרי שיש לברך על טעימה והנאה. ודחה בשעה"צ, ששם אפילו אינו מתכוין להנאה כלל צריך לברך [כיון שסו"ס הוא אוכל מאכל אכילה גמורה, או שותה משקה ובולע, כשיעור וגם נהנה ממנו]. ולדינא כתב בשעה"צ, שהח"א (ח"א כלל מ"ט ס"ה) פסק שצריך לברך.

ג. עישון-

וכתב המג"א (סק"ט) שיש להסתפק באותן שנותנין עשב טאבק לתוך שפופרת (מקטרת) ומדליקין אותו, ושואפין אותו העשן בפיהם, האם יברך קודם ועיקר הספק האם דינו כטועם ופולט. וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ז) שהסכמת האחרונים בפשיטות שאין לברך על זה.

ד. לעיסת מסטיק וכן דפי מציצה-

השו"ע בסי' ר"ב סעי' ט"ו פסק לגבי המוצץ קני סוכר שמברך שהכל. והטעם כיון שהוא אינו אוכל את העץ בעצמו אלא שהוא מוצץ את המתיקות שלו, ולא גרע מאילו סחט את הזיעה של הסוכר שמברך שהכל [ובזה נחלקו הראשונים, ודעת הרמב"ם (פ"ח ה"ה) לברך שהכל כיון שהיא כדבש הזב מהתמרים, וכן היא הכרעת השו"ע שם]. ומקור דבריו הוא מהרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ה).

וכן מבואר בטור אף לענין תענית. שכתב הטור בהל' תעניות (סי' תקס"ז, ג') בשם אבי העזרי (סי' תתס"א) שיכול בתענית ללעוס עצי קינמון ועץ המתוק כדי ללחלח גרונו ולפלוט כדאמרינן (ברכות ל"ו:) הכס פלפלי ביום הכיפורים פטור. וה"ה לכתחילה שמותר. ומה שנקטו בגמ' פטור, משום שבאכילה גמורה יש חיוב חטאת (בשוגג). והוסיף בב"י שכתב אבי העזרי שם, שאע"פ שביום הכיפורים אסור, שאני התם דהוי דאורייתא. ועוד, שנאסרו בו הנאות אחרות ג"כ. וכ"כ בהגהות מימוניות (פ"א אות ל') בשמו [ויל"ע במה שלמד שיש הוספת איסורי הנאות ביוה"כ, ולכן אסר גם את זה, הלא לא אסרו עוד הנאות, וצ"ע]. וכתב הב"י שם, שאין דבריו נראים לי, דבא כס פלפלי ביוה"כ פטור היינו טעמא משום דאין בהם הנאה כלל, אדרבה אזוקי מזקי ליה ששורפין גרונו. ע"כ.

וברמ"א שם (סי' תקס"ז ס"ג) פסק להלכה, שמותר ללעוס עצי קינמון ושאר בשמים ועץ מתוק בתעניות כדי ללחלח גרונו ולפלוט. מלבד ביוה"כ שאסור, ומקור דבריו הוא מהמרדכי והגה"מ. אולם כתב המשנ"ב שם (ס"ק י"ג) שדעת המחבר לחלוק ע"ז בתשעה באב, וכן דעת הרמ"א עצמו לאסור בכל תענית ציבור בזה.

וא"כ ודאי שיש להחשיב לעיסת מסטיק וכן דפי מציצה לרענון כ'אכילה' לענין ברכות וכן לענין תענית.

ה. צחצוח שינים, ו'זונדה'- אכילה שלא כדרך:

עי' בב"י בהל' תעניות (או"ח סי' תקס"ז, ג') שהביא בשם התוה"ד (ח"א סי' קנ"ח) ששאלוהו על מי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית אם יכול לעשות כן בתענית. והשיב, שבתענית ציבור לא כשר למיעבד הכי. אבל בתענית יחיד שרי. ואפילו יש במים שורחץ פיו יותר מרביעית, מותר שדוקא הרוצה לטעום, אסור ביותר מרביעית שכיון שמתכוין לטעום הרי שנהנה ממנו ואע"ג שפולט. אבל המתכוין לרחוץ פיו, אינו נהנה מהמים אפילו יותר מרביעית אם חוזר ופולטו. ועוד כתב, שדוקא תבשיל ושאר משקין לא התירו אלא עד רביעית שביותר מכך הרי נהנה אפי' שפולט. אבל במים- אפי' ביותר מרביעית אינו חשוב שנהנה כיון שפולט.

והביא הב"י שם, שהסמ"ק (סי' רכ"א) כתב לאסור לרחוץ פיו ושיניו מחשש שמא יבלעו לו מים בגרונו והרי חצי שיעור אסרה תורה.

להלכה למעשה, פסק השו"ע (סי' תקס"ז ס"ג) שמי שדרכו לרחוץ פיו בשחרית, בתענית ציבור לא כשר למיעבד הכי. אבל בתענית יחיד מותר כיון שפולט. ואפילו יש במים שרוחץ יותר מרביעית.

ובמשנ"ב שם (ס"ק י"א) כתב שבמקום

צער יש להתיר רחיצת פיו בכל תענית ציבור ויזהר ביותר שיכפוף ראשו ופיו למטה שלא יבואו לגרונו. ואפילו בתשעה באב יש להתיר אם יש לו צער גדול, אבל ביוה״כ, כתב המשנ״ב בשם הפוסקים להחמיר.

אלא שיש לבאר למה במשחת שינים לא צריך לברך קודם הצחצוח, הרי הוא נהנה מהטעם שלה, ויש הנאת פיו.

ויש לבאר ענין זה, שבכל הנאה של אכילה צריך ג״כ דבר שראוי לאכילה וכדרך אכילה, וכדמצינו לגבי מי שנצרך להאכילו ע״י ׳זונדה׳ רח״ל שנקטו הרבה פוסקים שאינו צריך לברך מדינא כיון שאי״ז נחשב כדרך אכילה [עי׳ בכל זה בשו״ת חלקת יעקב (ח״ג סי׳ ס״ח, ואו״ח סי׳ נ״ב), וכן בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ה סו״ס רמ״א)]. אלא שכתבו הפוסקים שראוי שימצא אדם אחר שיברך ויכוין להוציאו (עי׳ בשו״ת ציץ אליעזר (חי״ג סי׳ ל״ה אות ג׳) מש״כ בזה). ועכ״פ מבואר שאם אוכל שלא כדרך וצורת האכילה אינו מברך ע״ז. וכן יעוי׳ בשערי תשובה בסי׳ קצ״ז (סק״ח) שכתב בסוף דבריו לגבי מי שאוכל אכילה גסה שאף אם נהנה גרונו בשעת האכילה עצמה יכול לברך. אבל אם נפשו קצה עליו ואינו נהנה כלל ואף לא הנאת גרונו, כתב שם שאי״צ לברך לא לפניו ולא לאחריו. -וא״כ ה״נ לגבי משחת שינים, שאינו רוצה לאכול ממנה אף לא מעט אלא מטרתה היא להכניסה לפה ולפולטה ואף אם בולע מעט אינו ׳מאכל׳, וכיון שאין זה ׳אכילה׳ אין לברך על הצחצוח שינים לא לפניו ולא לאחריו.

ו׳. העולה מן הדברים,

א. בגמ׳ בברכות י״ד. שהטועם ופולט אינו צריך לברך. נחלקו הראשונים האם מי שטועם ובלע מעט פחות מרביעית יש לו לברך על טעימה זו. דעת הרי״ף והרמב״ם שאינו מברך. אבל דעת ר״ח והרא״ש שמברך. השו״ע סתם שאינו מברך בכה״ג. והביא י״א שמברך. הרמ״א פסק ספק ברכות להקל. והמשנ״ב כתב שהיינו בין באוכל ופולט יותר מרביעית ובין בולע עד רביעית. ודעת המג״א שהבולע לכו״ע חייב לברך. אבל הרבה חולקים.

ב. המתכוין לטעימה וגם להנאה, כתב בשעה״צ בשם הח״א שיש לו לברך.

ג. עישון- הסכמת האחרונים שאין לברך ע״ז.

ד. לעיסת מסטיק וכן דפי מציצה לרענון הפה- דעת השו״ע והרמ״א שנחשב כאכילה בין לענין ברכות ובין לענין תענית.

ה. צחצוח שינים- אינו צריך לברך שאינו כדרך אכילה. וכן האכלה ע״י ׳זונדה׳- כתבו הפוסקים שאי״צ לברך אולם ראוי שאחר יברך ויוציאנו.

הרב שמעון פרנקל
כולל להוראה ירושלים

להתפלל מנחה אחרי השקיעה

יש לעיין האם ניתן להתפלל מנחה לאחר השקיעה בבין השמשות.

ובגמ׳ בברכות כו במשנה איתא תפלת המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה.

ובדברי רבנן שאמרו תפילת המנחה עד הערב פרש״י ״עד חשכה״. ונראה מדבריו שגם אחר שקיעה עד צה״כ יכול להתפלל מנחה.

אמנם תלמידי רבינו יונה פירשו דברי המשנה עד הערב הכוונה עד השקיעה, והוכיחו זאת תר״י מהא דא״א לזרוק דם תמיד של בין הערביים לאחר שקיעה ותפילת המנחה כנגד תמיד של בי הערביים.

ובדעתו הבין בתחי׳ בשעה״צ שם שהוא תחי׳ השקיעה הראשונה, אך דחה שיש לבאר כוונתם שהיא עד תחילת השקיעה השניה [וכדעת ר״ת שיש ב׳ שקיעות כידוע].

דעת המחבר והרמ״א.

והנה לשון המחבר והרמ״א נראה שפסקו עד הצה״כ. דז״ל המחבר סי׳ רל״ג ״ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה. **ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה**, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה. וברמ״א שם ולדידן במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך. ובדיעבד או בשעת הדחק יצא **אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים**.״

דעת המשנה ברורה והפוסקים שא״א להתפלל אחר השקיעה.

אבל במ״ב שם הבין שעיקר כוונת המחבר עד הלילה היי׳ גם אחר השקיעה הראשונה עד ביה״ש דר״ת, אבל לא אחרי השקיעה שניה כיון שאז זה זמן ביה״ש וע״כ כתב שגם לדעת השו״ע א״א להתפלל רק עד רבע שעה לפני צה״כ דר״ת.

והביא הרבה פוסקים החולקים ע״ד המחבר ודעתם שאפשר עד השקיעה. ועת הפוסקים הללו הוא דעת הלבוש וכו׳ שסוברים שמחשיבים מהנץ עד השקיעה את השעות הזמניות, וע״כ רבנן תיקנו רק עד הערב דהיי׳ תחי׳ השקיעה.

וכ׳ עוד שלהגר״א בסי׳ רס״א הוא עד השקיעה, והוא לכאו׳ דברי הגר״א שתחילת השקיעה הוא לילה ופשוט שאח״כ א״א להתפלל.

דעת החזו״א המובאת בדינים והנהגות בדינים והנהגות לא להתפלל אחר השקיעה. כלל ואף אם מתחיל ביום. ומי שמתפלל אחר השקיעה הוא משום שמיקל כהמ״א

וכר״י או שמפרש בדעת רש״י עד סוף ביה״ש.

ובאג״מ ח״א או״ח סכ״ד כ׳ ג״כ שהוא שלא כדין ונראה מדבריו שם ג״כ שא״א להתפלל אחר השקיעה כלל. (אך נראה שאפשר לצרף דעת ר״ת שם דעת ר״ת וכו׳ כנ״ל)

וכן יש לציין דברי השעה״צ שי״ל שגם להגר״א שסובר כהגאונים יש צירוף שיטת ר״י שעדיין יום הוא.

אמנם עדיין להלבוש ל״א שפיר שהא הלבוש אף ביום וודאי לא היקל. אך י״ל שגם לדעת הלבוש כיון שתפילת ערבית היא רק בצה״כ תיקנו תפילת מנחה עד צה״כ וכמ״ש לעיל בשם הגר״א.

בדעת הגר״א.

והנה הגר״א כאן בסק״ז כ׳ ע״ד הרמ״א שאפשר להתפלל עד צה״כ דהא לכו״ע סיום המנחה הוא עד התחלת ערבית. והיי׳ שכיון שתפילת ערבית מתחלת בצה״כ א״כ תפילת מנחה היא עד צה״כ.

וכ׳ המ״ב שלכאו׳ יש מזה סתירה לדבריו שברסא משום ששם סובר עד השקיעה הראשונה למרות שלדעת השו״ע הרי וודאי לא מתחיל זמן ערבית מאז, אלא מתחילת השקיעה השניה, וא״כ אינה ראיה. (למרות שלכאו׳ לדברי הגר״א עצמו זה כן ראיה.)

וכ׳ המ״ב שכאן בא רק לפרש דעת הרמ״א. וכ׳ שראייתו אינה מוכרחת משום שע״כ יש חילוק זמן ביניהם דרבע שעה דביה״ש. אמנם י״ל דמאי דפשיטא ליה לבעל המ״ב שא״א להתפלל אחר השקיעה דעת הגר״א בזה היתה לומר ששפיר אפשר להתפלל אחר השקיעה עד צה״כ וכמו שנראה מדעת רש״י.

למעשה פסק המשנ״ב שאפשר להתפלל אחר השקיעה הראשונה עד ביה״ש דר״ת.

ולפ״ז נמצינו דעת המ״ב שא״א להתפלל אחר השקיעה, שרק עד השקיעה הוא זמן מנחה.

הלכה למעשה לדעת המשנה ברורה לפי המנהג היום.

ולכאו׳ בזמנינו שאין אנו סומכין ע״ד הר״ת א״א להתפלל מנחה אחר השקיעה.

ועוד שמקילין בזמנינו הרבה לגבי זמן קרי״ש כהלבוש.

דעת הפוסקים שאפשר להתפלל אחר השקיעה.

ובאמת בערה״ש פירש דברי השו״ע והרמ״א כפשוטו שעד הלילה ממש אפשר להתפלל, ופירש שלמרות שדם נפסל בשקיעת החמה מ״מ היות שאת ההקטרה אפשר אח״כ, הקילו בתפילה דרבנן גם אחר שקיעה עד צה״כ. אך מדברי הרמב״ם דקדק ל״כ, ואף מדברי תר״י הנ״ל. וע״כ הזהיר מאוד לא להכנס לזה.

[**וביותר** דקדק מדברי הרמב״ם שאף לרבנן לכתחילה מצווה להתפלל קודם פלה״מ, כיון שאז היה הזמן היה שהקריבו במקדש את התמיד, ורק בדיעבד אפשר אחר פלג].

ובמשנה ברורה כ׳ עוד שם שאף לדעת הגר״א יש לצרף דעת רבי יוסי הסובר שבין השמשות הוא יום גמור ובין השמשות

כהרף עין, שלא הוכרע למעשה דלא כוותיה.

וכן בסידור הרב בעל התניא כ׳ שיכול בשעה״ד להתפלל בזמן ביה״ש. ואולי כרש״י או כר״י.

ובבה״ל הביא עוד דעת הסדר זמנים שכתב עיצה להתפלל אחר השקיעה עם תנאי, שאם זה יום הר״ז מנחה ובאם זהו לילה הוא תפילת נדבה.

ולמעשה אלו ב׳ צירופים שבדיעבד נהגו לסמוך ע״ז.

[ובמאמר המוסגר שמעתי להביא ראיה חזקה שא״א להתפלל אחר השקיעה מהא דבג׳ שם נס׳ בדעת ר״י האם עד פלה״מ עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל, ודחתה הגמ׳ דאי עד ועד בכלל מאי איכא בין ר״י לרבנן, ואי אפשר להתפלל אחר השקיעה הרי נ״מ רבה איכא בינייהו בזמן דביה״ש. וצ״ע]

מסקנת הדברים.

דעת המשנ״ב והחזו״א ועוד פוסקים שאין להתפלל אחר השקיעה כלל ויתפלל ערבית פעמיים. אמנם המיקל יש לו על מי לסמוך ה״ה פשטות דברי השו״ע והרמ״א וכפי שפירשום הערוה״ש וסידור הרב, ולכתחי׳ יכון בתנאי שאם זה יום הר״ז מנחה ובאם זה לילה הרי זה תפילת נדבה. וצריך להזהר שלא להגיע לזה כמבואר בגמ׳ (ברכות דף כט:) במערבא לייטי אמאן דמצלי עם דמדומי חמה דלמא מטרפא ליה שעתא.

הרב יאיר כהן
מו"צ בבית הוראה אפיקי מים
כולל להוראה ירושלים

גדר מקום נטילת ידים

בשו"ע סימן קס"א סד' פסק המחבר וז"ל שיעור נטילת ידים כל היד עד הקנה של זרוע ויש אומרים עד מקום חיבור האצבעות לכף היד וראוי לנהוג כדעת הראשון עכ"ל

מבואר שאע"פ שסתם כדעת המחמירים בכ"ז סיים בדבריו שרק ראוי לנהוג כמותם וכן הבין בדבריו בביאוה"ל שם שכתב מלשון זה משמע דמצד הדין יש להקל כדעה שניה דהוא דעת הרבה פוסקים

מקור דין זה כמבואר בבית יוסף הגמ' חולין דף קו. ת"ר קידוש ידים ורגלים עד לפרק לתרומה עד לפרק לחולין עד לפרק ובגמ' שם ואסיקנא משמיה דרבי יהושע בן לוי דעד לפרק בין לחולין בין לתרומה לחומרא וכן הילכתא.

וזהו לשיטת הרא"ש דס"ל קידוש ידים ורגלים היינו מקום חיבור היד לקנה לתרומה עד מקום חיבור האצבעות על גב היד לחולין עד פרק שני שבאצבעות. ומש"כ בגמ' כ"א יש לו פירוש אחר ולפי"ז הגמ' צריכה לבאר בתרומה וחולין לחומרא דלא ידענא מהו הפרק המדובר בגמ'.

גירסת הרי"ף בזה קידוש ידים ורגלים עד לפרק לחולין עד לפקק לתרומה עד לפרק ומש"כ פקק היינו מקום חיבור האצבעות ולכן גרס בזה ואסיקנא משום ריב"ל עד לפרק בין לחולין בין לתרומה והלכתא כוותיה. היינו עד חיבור היד והזרוע. ומבארים הראשונים מה שלא כתב לחומרא משום גירסתו בגמ' ולכן מש"כ עד לפרק ממילא ידענא דהוא לחומרא.

וכתב ע"ז הרא"ש וחומרא יתירה ולא נהגו העולם כן.

ובב"י כתב דברי הרמב"ם סתומים.

והביא מהרשב"א שהעיקר כדברי הרב אלפסי ז"ל ובשם ר' ירוחם שכך נהגו העולם

ומסיק ובאמת שכן ראוי לנהוג כיון דלאו מילתא טריחא היא אמאי לא נפיק נפשין מפלוגתא וכתב שינהג כן בתורת רשות שאם יצטרך להקל יוכל להקל בזה.

וכ"כ המג"א סקי"ג עמש"כ השו"ע להחמיר כדעת הראשון, שיתנה בתחילה שלא יהיה חובה עליו שמא פעם אחת לא יהא לו ממים כ"כ [וע"י מש"כ הט"ז בזה שלא יהיה כב' תורות ח"ו ומסביר דברי השו"ע מש"כ להחמיר היינו שלא בפני רבים עי' בדבריו.]

ובמשנ"ב ס"ק כא ציין למש"כ בביאוה"ל באריכות לחשוש בעיקר הדין והביא מאמ"ר לבאר דעת הרמב"ם כהרי"ף ודלא כשכתב בב"י שהרמב"ם לא הוכרע אלא אדרבה ממש"כ הרמבם רק עד לפרק

ולא ביאר כוונתו מוכח דגירסתו היתה כגירסת הרי״ף ולכן גם הרמב״ם פסק עד חיבור היד עם הזרוע ועיין שם שדחה ראיית המג״א מהזוה״ק והביא מש״כ בעצי אלמוגים ששיטה ראשונה בשו״ע היא עיקר הדין אין להקל בזה כלל אמנם בסוף דבריו מסייג בשעת הדחק יש להקל עד חיבור אצבעות.

והנה בריש הסימן כתב המשנ״ב סק״א בהקדמה של דיני חציצה וזל״ש בתו״ד ועל כן אם יש חציצה על רוב היד דהיינו על רוב מקום הנטילה אסור אפ״י אם אין דרך בנ״א להקפיד עליו ובשעה״צ ס״ק ב כתב ולפי״ז לרוב הפוסקים שסוברין דדיעד מקום שכלה האצבעות ברוב מן האצבעות סגי וכ״כ בדרך החיים עיי״ש, ע״כ.

[**ויש** לדון אי נימא שעיקר דין נט״י זה עד פרק שני ורק לחומרא הצריכו לסוף קשרי האצבעות א״כ נצטרך להחמיר בזה יותר שאפ״י חציצה רק לרוב כלפי פרק שני כבר חוצץ, ואכמ״ל]

מבואר אפ״י שנקט להלכה כדעת הרי״ף וסייעתו לעיקר הדין בכ״ז חשש לחומרא לדעת הרא״ש שס״ל נט״י היינו עד מקום האצבעות.

ולפי״ז יש לדון ע״פ מה שהובא להלכה בשו״ע סי׳ ק״ס סי״ג צריך שיהא במים רביעית, היינו בכלי הנטילה צריך רביעית.

א״כ באופנים מסויימים כגון כלי נטילה קטן שמעתי לחשוש לשיטות שנט״י הוא עד לקשרי אצבעותיו ודרך הנוטלים לישפוך מים על גוף היד וא״כ אח״כ ששם ליבו לישפוך מים על אצבעותיו הרי שמה ששפך על גוף ידו אינו כלום למקילים בנט״י ובמים מועטים אינו מתפשט כ״כ על אצבעותיו וכעת מתחיל את הנטילה בלי רביעית בכלי וכבר מצינו ע״פ דרך החיים לחשוש לשיטות אלו לחומרא.

והנה בשו״ע סי׳ קסב סב׳ כתב הנוטל ידיו שופך עליהם קצת מהרביעית להסיר מהם הלכלוך וכל דבר שחוצץ ואח״כ שופך עליהם פעם שניתן וגם אלו המים הם טמאים ואח״כ שופך עליהם פעם שלישית לטהר את המים שעל גבי הידים ואם אין בידים לכלוך ודבר החוצץ שופך על שתי ידיו רביעית בב״א וא״צ מים שניים. ובמ״ב סקי״ז הביא דברי הלבוש להסביר מדוע לא ייקשה ע״ז ממש״כ השו״ע ק״ס סי״ג וביאר ומ״מ לא חשבינן עי״ז לנפחת משיעור רביעית קודם נטילה דגם זה לצורך טהרת ידים הוא בא, ובביאוה״ל הביא מקור דין זה מהתו״ס חולין שם שצריך להעביר הלכלוך של ידיו קודם באופן נפרד מהנטילה והביא הבנת הב״י בזה שהנטילה הראשונה הוא חלק מהרביעית ותמה בזה מאוד בביאוה״ל דכעת נחסר משיעור נט״י בכלי וזה נצרך לכו״ע ומש״כ במ״ב בשם הלבוש דסו״ס זה צורך נט״י ואינו נייח בזה דסו״ס אינו אלא הכנה לנטילה וג״כ אינו מוכרח לפרש בתו״ס כפסק השו״ע שנטילה זו היא חלק מהרביעית ועי״ש שהאריך בזה,

ולכן ס״ל להלכה דלא כמש״כ בשו״ע אלא שאין לפחות משיעור רביעית לעצם הנטילה ולכן ס״ל דינקה ידיו במים אחרים וכשאין לו יקנחם בשאר מידי דמנקי.

וא״כ אותה שאלה שיש פה בענין שאין שיעור רביעית בכלי ולא יעזור בזה שזהו הכנה לנט״י.

ואולי אפש״ל דהכא שאני שהנה מצינו לשיטות שנט״י עד לזרוע, מקום הזרוע עצמו ודאי אינו מקום טומאה שאם באו מים משם ליד אינו מיטמא משא״כ לשיטות שמקום הנטילה היינו קשרי אצבעות בכ״ז כף היד הוי מקום טומאה וזה מש״כ בשו״ע להגביה ידיו וא״כ כעת שנוטל ידיו על מקום זה מטהר בפועל את ידו וזה מציל אותו מלטמא את ידו ואינו רק הכשרה טכנית מחציצה שאם לא היה מלוכלך לא היה צריך לזה אלא טיהור ידיו בפועל,

ובזה אולי אפ״י הביאוה״ל יודה ללבוש שכזאת תועלת נחשבת התחלת נטילה ולכן שנטל ידיו והתחיל בכף היד ואח״כ עבר לאצבעות שלא היה רביעית בכ״ז הוי נט״י מרביעית.

וביותר עמש״כ לעיל בשעה״צ להיזהר מחציצה עד קשרי אצבעות לא כתב עד פרק שני של אצבעות י״א משום שסו״ס הוי נטילה לחומרא עד שם וזהו מקום הנטילה כמו שלתרומה הוי מקום נטילה עד לשם ולכן החציצה הוי ביחס למה שנטל ידיו וראיתי מי שהביא מקדש דוד ענין ידים מסואבות או׳ ה׳ ד״ה ועוד נראה, ... וה״נ אם היו ידיו טמאות וגופו טהור וטבל כל גופו בחציצה שעל ידיו ן רובו ועל גופו רק מיעוט נטהרו ידיו משום כיון דאמרינן דלחטאת נטמאו ידיו נטמא גופו, א״כ לחטאת כיון דצריך לטבול כל גופו א״כ כיון דעל גופו החציצה היא רק מיעוטו וסלקא חיה טבילה א״כ לחטאת נטהרו ידיו ע״י טבילה זו וזה א״א דלחטאת נטהרו ידיו בטבילה זו ולא לחולין דכל דהוי טהרה לחמור כ״ש דהוי טהרה לקל עכ״ל.

ואולי אפש״ל שאם טבילתו תועיל לנט״י אפ״י יש חציצה ברוב ידיו סו״ס נטהר א״כ אולי היות ולגבי קידוש ידיים ורגליים היו עד הזרוע ואם נטל עד לשם נתקדש אפ״י שיש חציצה על רוב אצבעותיו בכ״ז כלפי ידו הוי מיעוט וא״כ שזה מועיל לקידוש ידיים ורגליים אולי יועיל לנט״י לחולין הקל.

הרב אור ישראל מנחם
מו"צ בבית הוראה של הגר"י שכנזי שליט"א
כולל להוראה ירושלים

ברכת הקשת וההסתכלות בה

מתי מברכים על קשת. אי שרי לומר לחברו יש קשת. ומה הדין לומר אח"כ. אם מותר להסתכל בתמונה של קשת.

עניין הקשת

בפרשת נח (בראשית ט' י"ב י"ד) ה' אמר לנח ובניו שהוא לא יביא מבול לעולם ולאות לזה הוא ייתן את הקשת וביארו הרמב"ן שעניינו שהחלק המלא הוא כלפי מעלה ודרך כורתי בריתות שהופכים את קשתם וכאילו נראה שאין יורים חיצים מלמעלה והסביר רש"י שתעלה במחשבה לפני להביא חושך ואבדון לעולם. אז יהיה אות הקשת ששמר בריתו אע"פ שחטאו.

דעת המפרשים מהי הקשת האמורה

בפסוק י"ב כתיב זאת אות אשר אני נותן בענן ופסוק אח"כ כתוב את קשתי נתתי בענן. והראשונים התקשו שמשמע שהקשת הייתה קודם ופעם משמע שרק אחרי המבול היא ניתנה. וכתב הרמב"ן שם שעל כורחנו נאמין לחכמי היוונים שקשת נוצרת משהמש שנוגעת בעננ לחות וכן אנחנו רואים אם השמש משתקפת על כלי, וכן מבואר במשנה באבות פרק ה' משנה ו'. מאידך דעת האבן עזרא ועוד שהייתה קשת אבל התחדש בה משהו שלא היה בבריאת העולם שהתחזק כח השמש שמביא אותה וכן ברש"י על המשנה מבואר שהקשת לא נראתה עד אחרי המבול. והובאו בזה עוד דעות היערות דבש בהספד דרוש י"ב הביא מהזוהר שיש ב' סוגי קשת: הא' היא הקשת הצבעוני המוכר שיש לנו יום (ועיין בספורנו עניין הצבעים) ועוד קשת שהוא תכלת והוא מלשון כליה רח"ל וזה הקשת שהיא האות. ובחומש העמק דבר שם כתב הנציב שיש קשת שהיא מעט זמן על הארץ היא הקשת שהיא במקום המבול אבל קשת הנראית הרבה זמן היא בכלל מה שאמרו בגמ' בתענית מיטרא ואתא שימשה מיטרא דהוא סימן ברכה (ורמז לזה איתא בברכה זוכר הברית זה הקשת הקצרה ונאמן בבריתו זה מלשון נאמן לשלם שכר).

נוסח הברכה ואמירתה

בגמ' בברכות דף נט איתא הרואה קשת מברך זוכר הברית נאמן בבריתו(נחלקו הרמב"ם למד שהגירסא היא עם ו' ובשו"ע רכ"ט ס' א' למד שהוא בלי ו'. ודעת המ"ב ס"ק ג' עם ו') וקיים במאמרו. ואסור להסתכל בה ביותר(יבואר בהמשך).

דעת האחרונים האם מברכים על הקשת בזמנינו

הבן איש חי שנה א' עקב אות י"ז הביא

את היערות דבש וכתב שניראה שהוא ספק אמנם אין בדבריו האמורים בדרך דרש לעקור מנהג ישראל אמנם הרוצה להתחסד ולהרהר שם ומלכות אין מזניחין אותו. ועיין חזו"ע בהלכות ברכות ט"ו בשבט שאין להתחסד דמפסיד הברכה.

ספיקא דהביה"ל

אם צריך לראות חצי גורן או מספיק מקצתה ונשאר בצ"ע. ולכאורה הוי ספק ברכות וגם בספר הברית כתב ולפעמים תתראה הקשת רק בחלק אחד בקערורית השמים ולא ביאר אם רואה רובה מה דינו והוי סב"ל. וכן מבואר בתשובות והנהגות (ח"ג סוס"י) שלא יברך. ונחלקו בזה אחרוני זמנינו אם סגי שיודע על כולה דעת הגריש"א (שער העין ע' תכד') והגרנ"ק (בספרו תסו') שאם רואה רובה ויודע שיש המשך רק שאינו רואהו בכה"כ יברך. אמנם דעת הגרח"ק שאם לא רואה כולה לא יברך. מאידך בשו"ת דברי שלום מזרחי פסק שיברך אפ' בכה"ג וכן פסק בילקוט יוסף ברכות. ודעת החזו"ע שם שהמברך יש לו על מי לסמוך.

אי שרי לומר לחברו שיש קשת

המ"ב שם הביא מהחיי אדם שלא יאמר לחברו שיש קשת שמוציא דיבה הוא כסיל. דהיינו שאומר לו שצריך להיות מבול. מאידך בשו"ת ברית כהונה מערכת ק' שעדיף לומר לחברו שיודה לה' שלא הביא מבול ויחזור בתשובה ועוד שהרי מפסידו ברכה. ויש לדון האם אח"כ יכול לספר לחברו דמצד הסברא אפ' אם נאמר כהברית כהונה זה רק שהוא גם מרוויח ברכה ע"י זה אבל עכשיו שאינו מרוויח ברכה אולי גם לברית כהונה לא יאמר אם לא שזה מחזירו בתשובה. מ"מ יש להביא ראיה ממה שהקשה השלמת חיים ס' רד' הרי כמו שמודעים לאדם שאביו מת ויש תועלת שיאמר קדיש וכאן יש תועלת שיברך ותירץ שכאן יכול להיות שכבר אינה נראית יוצא שאומר רק אם יש רווח ואם אין עדיף שלא יאמר. וכתבו החשוקי חמד ברכות ע' שס"ו ושבט הקהתי, ח"ו שיכול לרמוז לחברו שבפסחים ד' ע"א ששאל רב חייא לרב אם אביו קיים ואמר שאמו קיימת ועיין חוות יאיר ששם הוא שאל. אמנם אם עברה הקשת אפ' לא ירמוז שאין בה תועלת וכן כתב בחוות יאיר שם. וכן מטו משמיא הגרח"ק (ספר שערי ציון אוהב ציון).

איסור הסתכלות בקשת

במשנה בחגיגה י"א עב' כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו דלא בא לעולם ובגמ' ט"ז עא' זה המסתכל בקשת דכתיב ביחזקאל כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה כבוד ה'. המשיל הנביא מראה הקשת כמראה כבוד ה' ונמצא שכל המסתכל בה עניו כהות והסביר המהרש"א שהוא נהייה סומא והרי הוא כמת. ובב"י הביא מהרא"ש היאך מסתכלים שמברכים וכתב שמספיק לראות ואין צריך להסתכל. וזה מה שכתב השו"ע אסור להסתכל בו ביותר ולשון הבית יוסף מוסיף ומדקדק בהבטתו (ומצינו עוד דברים שאסור להסתכל מהתורה ובחז"ל ערווה וכו' כהנים ונשיאים בחגיגה שם וכן במגילה כ"ח באדם רשע וגם שם מבואר שיש איסור הסתכלות היינו שמכווין להסתכל ובהבטה בעלמא אין איסור מלבד

ערווה כנודע ובזה אפ׳ הבטה בעלמה אסור).

איסור הסתכלות בתמונה.

ברוח חיים להגר״ח פלג׳י כתב הסתפקתי בחלום הלילה אם יש איסור להסתכל בבבואת הקשת המשתקפת במים ונשאר בספק. ובזכרון אברהם כתב שאין להסתכל ומט משמיא הגרח״ק שמותר להסתכל בתמונה שאינו חד כמו הדבר בעצמו (חשוקי חמד חגיגה שם). ובקונטרס עזרת אליעזר שראוי שלא לצלם את הקשת. ויש לדון באיסור ראיה בתמונה שהרי אמרנו שאסור להסתכל בערווה בעששית הוא איסור ראיה כמבואר בברכות דכ״ד וכן פסק השו״ע באור״ח ס׳ עה׳ ס׳ ה׳ וה״ה במראה אמנם בתמונה כתב החזו״א או״ח ס׳ טז׳ שאין איסור לקרות כנגדה אמנם איסור הסתכלות יש אבל לא מצד הראיה אלא מצד הרהור וכן הובא בנחלת בנימין ס׳ כו׳. א״כ בנידון דידן גם אין את האיסור הסתכלות מצד הרהור אלא מצד כבוד ה׳ וכיוון שאינו רואה הדבר בעצמו אינו בכלל האיסור.

העולה מן האמור

שאם רואה קשת שלמה מברך בשם ומלכות. ואם רואה מקצת הקשת ויודע שיש המשך גם יברך אבל אם לא רואה ואינו יודע עדיף שלא יברך והמברך יש על מי לסמוך. לגבי לומר לחברו עדיף שירמוז שישאלנו מה ברכת הקשת ואם לא מבין יכול וטוב שיאמר לו ועדיין עדיף ברמז. להסתכל בתמונה מותר. במראה והשתקפות במים שלא יסתכל.

הרב מרדכי מאיר הכהן קרפ
כולל להוראה ירושלים

דין אריתא דדלאי

סימן קנ"ט סע' ז' - י"ב

בחולין קז. מובא כמה דינים מר"פ, ונחלקו הראשונים בביאור דבריו וכדלהלן.

אמר רב פפא 1- האי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא, 2- ואי מיקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים, 3- ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי ומטביל בה את הידים.

טבילת ידים בצינור ובכלי

1- בדין הראשון, פרש"י שאריתא דדלאי הוא צינור ששופכין לו מים מן היאור בדלי והוא מוליך מים לשדות. ואין נוטלין ממנו לידים, לתת ידיו לתוכו ויקלחו המים לתוכן, דלאו מכח גברא אתו שכבר עבר כח השופך והן מקלחין מאליהם, ואין כאן לא נטילה ולא טבילה, נטילה דלאו מכח גברא קאתו, טבילה נמי בצינור ליתא שאין כאן שעור מקוה.

וכ' שם התוס' מהבה"ג שאף שפסול לטבול ידיו בתוך הצינור, היינו משום משאינו כלי ואינו מכח גברא, אבל להטביל ידיו בכלי של מים שאובין שפיר דמי. והק' התוס' שהרי מבואר בגמ' שצריך כח גברא, ובטובל בכלי אין כח גברא.

ותי' א' שכח גברא הוא דין בכלי, והיינו ליתן דין הכלי להנטילה שמחוץ לכלי, אבל אם מכניס ידיו בכלי הרי קיים הדין כלי וא"צ כח גברא. ומ"מ אינו יכול להטבול ידיו בהצינור כיון שאינו כלי.

ב' א"נ י"ל שבאמת דין זה דכח גברא הוא מחלו' תנאים, ת"ק ור"י במשנה בידים בענין נטילה מקוף ומחבית שמונח על צידה, דת"ק מכשיר ור"י פוסל בשניהם, והבה"ג ס"ל כת"ק ולמעשה כ' התוס' שצריכים להחמיר כר' יוסי כיון שסוגיית הגמ' בחולין כוותיה, שצריך כח גברא.

והב"י כ' מהרמב"ן עוד תי' ליישב ד' הבה"ג מהא דמבואר בגמ' שלא מהני טבילה באריתא דדלאי, וכ' דכיון שהוא בקרקע כעין טבילה, וטבילה פסולה בשאובין ולכן לא מהני בה גם טבילת ידים, ורק בטבילה בתוך כלי שליכא למיחלף בטבילה התירו בתוך שאובין. ולכן כ' שאפי' לבה"ג אסור לטבול ידיו בכלי המחובר לקרקע ומתיר רק בכלי שאינו מחובר.

וכ' המ"ב [שעה"צ ס"ק נ"ב וביה"ל ביה"ל נוטל, ואם] מהאשכול, רוקח מרדכי וריטבא, שבאמת מצריך הבה"ג כח גברא, ורק שמחשיב שכשוך היד ככח גברא.

ונחלקו הפוסקים אם לדעת הבה"ג צריך מ"ס בכלי או לא, שהב"ח כ' מהג"א שצריך מ"ס, וכ"כ המג"א ס"ק י"ד בשמו.

אמנם הט״ז סק״י חולק דכיון שהוא מדין נטילה א״צ מ״ס. וכ״כ המ״ב ס״ק נ״ג.

וכ׳ הב״י שהרשב״א בתוה״ב, פסק כהבה״ג. ומאידך תוס׳ רא״ש, וכ״כ הגהמ״י בשם הסמ״ג וסה״ת. והטור, פסקו דלא מהני טבילת ידים בכלי. וכ׳ הב״י מר״י בן חביב שבשעה״ד או בדיעבד יש לסמוך אדברי בה״ג, וטוב שיטול אח״כ עם כלי, ולא יברך.

למעשה המחבר בסעי׳ ח׳ הביא ב׳ דיעות בטבילה בכלי, וכ׳ שבשעה״ד יכול לסמוך אמקילים וכשיזדמן לו מים יחזור ליטול בלי ברכה. והמ״ב ס״ק נ״ו הביא שהמהרש״ל מחמיר אף בשעה״ד, וכן משמע בגר״א, וכ׳ מהחי״א וגר״ז שגם הרוצה להקל לא יברך על נטילה זו, ויאכל ע״י שיכרוך ידיו במפה [לצרף דעת הרמב״ם].

עוד דיני טבילת ידים

ובענין טבילת ידים מצאנו עוד כמה דינים, א׳ אם אפשר לטבול ידיו בפחות ממ״ס במקוה ובמעין. ב׳ אם אפשר לטבול במ״ס שאובין מכונסין. ג׳ דין המשכת שאובין.

א׳ כ׳ הב״י שלדעת רש״י לא מהני טבילת ידים אלא במים שראויים לטבול בהם כל גופו. וכ״כ מהמרדכי. אמנם כ׳ מר׳ יונה שכיון שמה״ת סגי בפחות ממ׳ סאה בכלים ורק בכל גופו צריך מ׳ סאה, ולכן גם בנט״י דרבנן יש להקל בזה ברביעית, וכ׳ שאפי׳ אם אינו מחובר למקוה או למים אלא שנתכנסו רביעית מי גשמים, כשרה לנטילה. וכ״כ מהרשב״א שהוכיח כן מהא דאריתא דדלאי שאם לא היה שאובין היה כשר ומסתמא לא היה בה מ׳ סאה.

וכ׳ הב״י שהרמב״ם מצריך מ׳ סאה לטבילה במקוה. אמנם כ׳ הב״י שכיון שלדעת הרמב״ם א״צ מ׳ סאה במעין גם לטבילת גופו, בודאי שלענין נט״י א״צ. ומודה לו הראב״ד בזה. אמנם הרא״ש חולק ע״ז וס״ל שבטבילת הגוף צריך מ׳ סאה גם במעין. ולדבריו י״ל שגם בנט״י צריך מ״ס. ומ״מ כ׳ הב״י שכיון שנט״י דרבנן נקטי׳ להקל. והדרכ״מ כ׳ שיש להקל רק במעין שגם הרמב״ם שמצריך מ״ס במקוה מיקל במעין אבל במקוה אין להקל.

והסתפק הב״י אם לדעת ר׳ יונה שמיקל בפחות ממ״בס אם ניקל גם בזוחלין או לא, אבל לדעת המצריכים מ״ס בודאי שמצריכים מקוה כשירה באשבורן.

ב׳ בענין טבילה במ״ס שאובין, כ׳ הב״י שהרמב״ם פוסל שהרי מצריך מקוה הכשירה לטבילת הגוף, אמנם הראב״ד שכיון שכשירה לבעל קרי, כשירה גם לנט״י. המחבר בסעי׳ ט״ז הביא מחלו׳ רמב״ם וראב״ד בזה. וכ׳ המ״ב ס״ק פ״ט שכ״ז בשאוהבים בקרקע ממש אבל בכלי המחובר לקרקע אין בה טבילה כבס״ח. ועי״ש בביה״ל שהעיקר כרמב״ם שמצריך טבילה כשירה. וכ׳ שכן משמע מפשטות הדין של אריתא דדלאי שאין מטבילין בה אף אם יש בה מ״ס. וכ׳ מהגר״א דלדעת הראב״ד צ״ל שהצינור הוא כלי ולכן הוא פסול. ולכאו׳ אם הוא זוחלין ג״כ פסול, עי׳ שעה״צ ל״ח.

ג׳ בענין המשכה, מים שאובין שהמשיכוה, כ׳ הב״י בסעי׳ ז׳ מהרא״ה, בענין אריתא דדלאי, שאם שופך המים

מחוץ לחריץ וממשיך אותן לחריץ, כשירה, דשאובין שהמשיכוה כשירה לכו"ע לנט"י. ובסעי' ט"ז כ' שגם להרמב"ם שמחמיר במ' סאה שאובין, מ"מ בהמשכה יש להקל שהרי יש מכשירים גן לטבילת הגוף, ואף שמחמירים בטבילת הגוף מ"מ לענין נט"י אפשר להקל.

וכ"כ המחבר בסעי' ז' וט"ז ששאובין שהמשיכוה כשירה. וכ' המ"ב סק"מ שגם המשכה מהני רק בקרקע אבל בכלי לא מהני טבילה [והצינור לא חש"ל כלי, עי"ש בביה"ל]. ובס"ק מ"ב כ' דבזה לא מקילין בפחות ממ' סאה לכו"ע, וגם שצריך דוקא אשבורן.

כח גברא

2- בגמ' שם, ואי מיקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים. פרש"י כשהדולה שופך וזה נותן ידיו סמוך למקום השפיכה והמים מקלחין מכח השפיכה לתוך ידיו שפיר דמי.

ונתבאר לעיל שנחלקו ת"ק ור"י לענין כח גברא, ונחלקו האשונים בדין כח גברא, ולתי' השני של תוס, הבה"ג לא מצריך כח גברא בנט"י. אמנם לתי' הראשון של תוס' י"ל שגם לבה"ג בעי' כח גברא ורק שטבילה בתוך כלי יש אותו מעלה כמו כח גברא וכנ"ל.

והטעם שצריך כח גברא כ' הב"י מהגהמ"י שנלמד ממי חטאת, שכתיב והזה הטהור על הטמא. ולכאו' לדבריו, אין כח גברא דין בכלי, אלא דין נפרד, שהרי במי חטאת היה מזה עם האזוב ולא ישר מהכלי.

בענין חבית- תנן בידים פ"א מ"ה הכל כשרים ליתן לידים אפילו חש"ו, מניח חבית בין ברכיו ונוטל, מטה חבית על צדה ונוטל והקוף נוטל לידים, ר' יוסי פוסל בשני אלו.

ומשמע במשנה שכל המחלו' הוא רק בחבית על צידה וקוף, דת"ק מכשיר ור"י פוסל, אבל בחש"ו וחבית בין ברכיו כשר לכו"ע.

ונחלקו הראשונים במה נחלקו ת"ק ור"י, ואיך קי"ל בזה.

הר"ש הק' למה מכשיר הת"ק להטות החבית על צדה, מ"ש מאריתא דדלאי שפסול לאחר שפסק כח גברא, ותי' א' דכשהאדם עצמו הטה החבית אפילו הלך וישב לו אח"כ, והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו כח גברא הוא, משא"כ באריתא דדלאי, ששפך מן הדוולא לצינורות כשהמים נופלים מן הצינורות על ידיו אין זה חשוב מכח גברא. ולתי' זה נמצא שגם הת"ק מצריך כח גברא, והמחלו' הוא רק אם בעי' כח נותן או לא, דר"י פסל בזה ובקוף שאינו כח נותן, ולת"ק אף שמצריך כח גברא, אבל אינו מצריך כח נותן.

ב' שבאמת בכה"ג אין כאן כח גברא, ות"ק מכשיר כיון שאינו מצריך כח גברא, ור"י פוסל בהטה חבית ובקוף משום שמצריך כח גברא ואין כאן. אבל במניח חבית בין ברכיו כשר גם לר' יוסי, שברכיו מסייעין לשפוך והוי כח גברא.

וכ' הב"י שתוס' רא"ש ר' יונה, ראב"ד סמ"ג וסמ"ק, מצריכים כח גברא, וכ' שכיון שסויגיית הגמ' בחולין מבואר שצריך כח גברא [באריתא דדלאי], מבואר דקי"ל כר' יוסי ולא כת"ק, וכ' כמה ראשונים דיתכן

שידעו בעלי הגמ׳ שהת״ק בהמשנה יחידאה הוא לכן פסקו כר׳ יוסי.

ומבואר שס״ל כתי׳ השני של הר״ש שבאמת נחלקו הת״ק ור׳ יוסי בדין כח גברא, ונמצא שהסוגיא של אריתא דדלאי הוא שלא כת״ק, דאילו לתי׳ הא׳ של הר״ש, הרי גם הת״ק מצריך כח גברא ולכן גם לדידיה פסול באריתא דדלאי, והמחלו׳ הוא רק אם בעי׳ כח נותן, דבחבית יש כח גברא ואין כח נותן.

וכ׳ הב״י שהרמ״ם פסק כת״ק שבפ״ו הל׳ י״ג כ׳ להכשיר בהטה חבית ובקוף, ומ״מ בהל׳ י״ד בשוקת שדולה אדם בידו או בגלגל ונותן לתוכה והמים נמשכין ממנה באמה, כ׳ שאם הניח ידיו בשוקת ועברו המים ושטפו על ידיו לא עלתה לו נטילה, שהרי אין כאן נותן על ידיו, ואם היו ידיו קרובות לשפיכת הדלי עד שנמצאו המים שטפו על ידיו מכח נתינת האדם עלתה לו נטילה.

וזה בעצם הדין של אריתא דדלאי, והיינו שגם הרמב״ם מצריך כח גברא, והיינו שיתן ידיו סמוך למקום השפיכה, אף שפסק כהת״ק להכשיר במטה חבית ובקוף.

וכ׳ הב״י דהיינו משום דס״ל להרמב״ם כתי׳ הא׳ של הר״ש, ופסק כת״ק, והיינו דס״ל שגם הת״ק מצריך כח גברא ומסכים לדין אריתא דדלאי, ומ״מ אינו מצריך כח נותן כת״ק, ולכן מכשיר במטה חבית ובקוף, דחש״ל כח גברא אבל לא כח נותן.

וכ׳ הב״י שגם הבה״ג ורשב״א ס״ל שא״צ כח גברא, שהרי מתירין לטבול הידים בכלי.

והיינו כתי׳ הב׳ של תוס׳ וכהבנת ר׳ יונה בדעת הבה״ג, שהטעם שמתיר לטבול בכלי הוא משום שאינו מצריך כח גברא, ולא כתי׳ הא׳ של תוס׳ שס״ל שנתקיים בזה הדין של כח גברא. וכן לראשונים שאומרים שכיון שמשכשך ידיו חש״ל כח גברא. דאילו לדעתם לכאו׳ אין הכרח לומר שפסק הבה״ג כת״ק שאינו מצריך כח גברא, ולכן מתיר במטה חבית ובקוף.

אמנם הרשב״א כ׳ בפירוש שפסק כת״ק וכ׳ שא״צ כח נותן ולא כח גברא ככל, ותמה על הרמב״ם שמזכה שרא לבי תרי שמצריך נותן אבל לא כח גברא. והיינו שהרשב״א הבין שמתיר הת״ק גם אם היה החבית מוטה מאליו ולא רק אם הוא היטה אותה. והיינו כתי׳ הב׳ של הר״ש. אמנם בדעת הבה״ג עצמו לכאו׳ י״ל כתי׳ הא׳ של תוס׳ וא״כ אינו מוכח שמתיר בקוף.

ותמהו האחרונים על פסק המחבר בענין זה, דבסעי׳ ז׳ כ׳ שבאריתא דדלאי אם מכניס ידיו שלא בסמוך למקום השפיכה, פסול.

ובסעי׳ ט׳ כ׳ שחבית שיש בה מים מניחה על ברכיו ונוטל, ואם היתה מוטה בארץ והמים מקלחים או שהיתה עומדת והמים יוצאים דרך נקב, לא עלתה נטילה, ואם היתה ברזא צריך להסירה בכל שפיכה ושפיכה שיחשב כח גברא.

ובסעי׳ י׳ כ׳ שאם היטה חבית מלאה מים והלך לו [המחלו׳ של ר״י ות״ק] והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו, ונטל ממנו, עלתה לו טבילה.

ולג׳ קוף [שהוא ג״כ מחלו׳ ת״ק ור״י] כ׳ בסעי׳ י״ב שיש פוסלים ויש מכשירים, ונראו דבריו, והרמ״א כ׳ שיש להחמיר.

ותמהו א׳ למה בברזא מצריך להסירה בכל שפיכה ושפיכה, ובהטה חבית ושופך

כל היום כשירה, ותי׳ הט״ז ס״ק י״ג ומג״א ס״ק כ״א, דדוקא בהטה חבית שעשה מעשה בכל המים אמרי׳ שנחשב כח גברא כל זמן השפיכה משא״כ בברזא שלא עשה מעשה בגוף המים ולכן צריך להסירה בכל שפיכה.

ב׳ עו״ק שאם מכשיר בהטה חבית למה פוסל בסעי׳ ז׳ כששפך מים לתוך הצינור ונתן ידיו לתוך הצינור, הרי גם שם עשה מעשה במים, וכ׳ הט״ז ס״ק י״ב דס״ל להמחבר כמש״כ בב״י בדעת הרמב״ם שס״ל כתי׳ הא׳ של הר״ש, שגם לת״ק בעי׳ כח גברא והמחלו׳ רק אם צריך כח נותן, ובאריתא דדלאי פסול משום שאין כבר כח נותן.

והמג״א ס״ק כ״א תי׳ שבצינור כבר פסק כחו כשזבין בצינור, משא״כ בהטה חבית שיוצאים בכל שעה מהכלי חשיב כח גברא. וכ״כ מלבוש ולח״ח.

ג׳ לכאו׳ קשה שבסעי׳ י׳ לגבי הטה חבית הוא הדין שנחלקו בה ת״ק ור״י ופסק כהת״ק, [וכדעת הרמב״ם], ולמה בסעי׳ י״ב בענין קוף הביא שיש מחמירים, שכ׳ יש ויש ונראה כמקילים. וכ׳ הט״ז ס״ק י״ב שטפי יש להק׳ על הרמ״א שבסעי׳ י״ב כ׳ שיש להחמיר ובסעי׳ י׳ לא חלק על פסק המחבר.

הט״ז ס״ק ט״ז כ׳ שבשלמא בסעי׳ י׳ בהטה חבית, יש ישוב טוב לחלק בין זה לדין ר״פ דאריתא דדלאי, דלאחר שכלה שפיכת המים מן הדולה להצינור כלה כח האדם, ואז הוי כהיטה ממילא.

אמנם בדין קוף קשה יותר ליישב מהא דבעי׳ כח גברא באריתא דדלאי, דאף שתי׳ הב״י שלת״ק כל בע״ח כשר ור״פ ממעט רק נשפך ממילא בלי שום כח, וזה דוחק ולכן בזה חשש להביא החולקים.

והמג״א ס״ק כ״ג תי׳ דכיון דהרמב״ם פסק כת״ק וס״ל שגם לת״ק צריך כח גברא ורק לא כח נותן, ולכן גם לדידיה פסול במוטה מאליו. ואילו הטור שפסק כר״י למד שהמחלו׳ הוא במוטה מאליו, והיינו דס״ל שהמחלו׳ הוא אם צריך כח גברא ולכן לת״ק כשר גם במוטה מאליו, אבל כשהטה אפשר לומר שכשר לכו״ע דחש״ל כח גברא, וכן יוצא לתי׳ הראשון של הר״ש, דהיינו שגם לפי ת״ק כיון שעשה מעשה במים חש״ל כח גברא, ולכן לענין היטה לא הביא המחלו׳ ובקוף שהוא בודאי המחלו׳ בין ת״ק לר״י כ׳ שיש מחלו׳ ונ״ל להקל.

אמנם הביה״ל ס״י ד״ה עלתה, כ׳ דבראשונים וכמה פוסקים משמע שדין הטה חבית הוא כמו בקוף, וכדמשמע במשנה שהוא אותו מחלו׳, ולכן לכתחי׳ טוב להחמיר גם בהטה חבית. וכ״כ במ״ב ס״ק ס״ז.

ולענין קוף שכ׳ המחבר ב׳ דיעות והרמ״א כ׳ טוב להחמיר, הביא המ״ב ס״ק ע״ד מהמג״א שבדיעבד כשר, ומא״ר כ׳ שאם יש לו מים אחרים יטול שוב בלא ברכה.

ד׳ להסוברים שלדעת הבה״ג א״צ כח גברא בכלל [וכהבנת הראשונים שחלקו עליו, והבינו שזהו המחלו׳ ת״ק ור״י והיינו דס״ל דלת״ק א״צ כח גברא כלל], א״כ קשה שבסעי׳ ח׳ הביא דעת הבה״ג כי״א, ומיקל בשעה״ד, ולמה כ׳ בסעי׳ ט׳ שאם היתה החבית מוטה לבד או שיוצאים המים

דרך הנקב פסול, והרי לדעת הבה"ג שס"ל כת"ק גם זה כשר שא"צ כח גברא כלל.

וכ"ז רק להסוברים שהבה"ג אינו מצריך כח גברא כלל, אבל לתי' הא' של תוס' שס"ל לבה"ג שנתקיים בזה כח גברא, וכן לדעת הראשונים שהביא המ"ב שהשכשוך נחשב כח גברא, ל"ק.

וכן הקשו רעק"א, ופמ"ג מ"ז ס"ק י"ב. וכן העיר בגר"א. וכמבואר בביה"ל ס"ט ד"ה ואם. ולמעשה כ' הביה"ל שנראה עיקר כפסק המחבר, כיון שי"א שגם הבה"ג מצריך כח גברא.

ניצוק חיבור לגבי נט"י

3- ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי ומטביל בה את הידים. פרש"י כשהנקב מכניס משקה גדול הוא קצת, וקילוח היוצא ממנו נראה והשופך שופך דרך פיו לצינור והנקב מקלח מאחוריו ליאור. והביא הב"י שהסתפקו התוס' בנדה מט. אם השיעור הוא ממש בכונס משקה או קצת יותר גדול. [כעדשה. מ"ב ס"ק מ"ד] וכ' רש"י ותוס' שאף ששיעור זה אינו מספיק להכשיר מקוה, הקילו בנט"י.

וכ' הב"י שמשמע שאם מחובר למקוה כשר לטבילה אף אם אין בה מ' סאה, [דהקילו דומיא דטבילת כלים שמעיקה"ד סגי ברביעית]. אמנם כ' מר' ירוחם שדוקא אם יש מ' סאה בכלי זה, כשר לנט"י. וכ' דאפשר דטעמו דאף שמקילים שהוא חיבור סגי שיעור כשפופרת, דיינו שנקל בחיבור כזה ולא נקיל גם בפחות משיעור מקוה.

וכ' הב"י שרי"ף היה לו גירסא אחרת בגמ' וגרס שאם יש נקב בדולא ככונס משקה פסול לנט"י, והיינו כדי רב שנתבאר בסעי' א' וב'. וכ' שמשמע שגם הרמב"ם גרס כן. ולדבריהם אין קולא של חיבור בכונס משקה לענין נט"י יותר מטבילה.

המחבר בסעי' ז' כ' סתם שהניצוק הוא חיבור וכ' שיש חולקים שאף בנט"י אינו חיבור. וכ' המ"ב ס"ק מ"ז שהמהרש"ל מחמיר, ומ"מ בשעה"ד יש לסמוך אמקלים. ואם נזדמן לו מים אח"כ לא יברך.

בדין ברכת הטוב והמטיב על יין

הנה מצאנו כמה תנאים שיוכל לברך הטוב והמטיב, ובע"ה נדון בכל התנאים.

א' אם היין השני צריך להיות חשוב מיין הראשון.

הנה בברכות (דף מא:) שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת שאני יין דגורם ברכה לעצמו.

ובדף נט:, אמר רבי יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך [הגפן] אבל אומר ברוך הטוב והמטיב.

תלמוד ירושלמי מסכת (פרק ו הלכה ח) אבא בר רב הונא אמר יין ישן יין חדש צריך לברך. רבי על כל חבית וחבית שהיה

פותח היה מברך עליה. ומה היה אומר ר׳ יצחק רובה בשם רבי ברוך הטוב והמטיב.

ונחלקו הראשונים באיזה אופן מברכים.

כ׳ שם התוס׳ (בד״ה הטוב) שלדעת רשב״ם מברכים הטוב והמטיב רק אם יין השני משובח מהראשון, אבל בכיוצא בו לא, וכ׳ שכן משמע בירושלמי שמברך הטוב על חדש וישן, ומשמע דדוקא אם השני הוא ישן והראשון חדש, דהיינו שהשני עדיף מהראשון. וכ׳ שלדעת הרשב״ם צ״ל דהא דמבואר בירושלמי שרבי בירך על כל חבית וחבית, מיירי שם שהיה מסופק אם חבית השני עדיף מהראשון, אבל בודאי אינו משובח אין מברכים לדעתיה. ומשמע שבספק אם משובח ממנו מברכין. אמנם כ׳ שם התוס׳ שר״ת חולק שגם אם יין השני אינו טוב מהראשון מברכים, ורק אם יין השני הוא גרוע יותר מדי אין מברכים. וכדמשמע בירושלמי שם שרבי היה מברך על כל חבית וחבית, ומשמע אפי׳ אין השני משובח. ולר״ת ההיא דרבי בא לחלוק אהא דחדש וישן והיינו דס״ל שא״צ משובח.

הב״י (בסי׳ קע״ה) מדייק גם מרש״י שמצריך שיין השני יהיה טוב מן הראשון, ומ״מ כ׳ שי״ל שגם לדעת רש״י במסופק מברך כמש״כ תוס׳ ליישב הירושלמי אליבא דהרשב״ם. וכ׳ שמהרשב״א מבואר כר״ת.

ובאופן שהוא גרוע שאין ראוי לשתותו אלא ע״י הדחק לכו״ע אין מברכים. וכ׳ מהמרדכי שאף אם השני גרוע [קצת], אם הוא לבן מברכים כיון שהוא בריא לגוף ויש בה מעלה.

וכ׳ הב״י שכן דעת התה״ד. וכ״כ הב״י למעשה שיש לברך על כל שינוי יין כל שאין השני גרע מהראשון.

הרמב״ם כתב בפ״ד מהלכות ברכות (ה״ט) היו מסובין לשתות יין ובא להם מין יין אחר כגון שהיו שותים אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש אינם צריכים לברך ברכת היין פעם שניה אבל מברכין הטוב והמטיב וכותב הב״י שנראה מדבריו שדוקא כשהשני ממין אחר הוא מברך הטוב והמטיב אבל אם שניהם ממין אחד אף על פי שהשני משובח מן הראשון אינו מברך הטוב והמטיב והיכא שהשני ממין אחר והוא גרוע מן הראשון כתבו הגהות (מיימוניות אות ו) דמשמע מדבריו דמברך. וכתוב בתרומת הדשן (סי׳ לד) דכיון דפלוגתא דרבוותא היא אין לברך אלא אם כן הוא משובח מן הראשון ולענין הלכה סוגיין דעלמא לברך על כל שינוי יין כל שאינו יודע שהאחרון גרוע מהראשון:

כתב האגור (סי רכח) לר״ח מברכים רק אם לא שתה ממין הב׳ ל׳ יום, ותה״ד הביא או״ז שחולק.

התה״ד הביא שי״א שאין מברכים אלא על יין המופלג לשבח וגם לא שתה ל׳ יום, וכ׳ הב״י דלית דחש לה.

הב״י כ׳ מהראבי״ה שמחדש לישן צריך לברך הגפן, [אולי כרשב״א], ובשניהם חדשים או ישנים מברכים הטוב והמטיב, ולומד כן בירושלמי עי״ש. ותוס׳ הביא דיעה זו שי״א שמחדש לישן צריך לברך הגפן וכ׳ שלא מצינו כן בתלמוד.

ולכאו׳ המחלו׳ הוא אם תקנת הברכה על ריבוי כמות היין, או על איכות היין, דלר״ת הברכה רק על כמות, ולכן מברכים כל שאינו גרוע מאוד ורק בשותה ע״י

הדחק לא מברך. וכן לרמב״ם הוא ענין של כמות והוא מתבטא רק בכמות של ב׳ מינים. ולרשב״ם הוא גם על ריבוי היין, ומ״מ רק באופן שאין ידוע שהוא גרוע, שאז נלקח המעלה של הריבוי, ואפי׳ בספק עילוי יש כאן ריבוי השמחה. ולר״ח וי״א בתה״ד הברכה רק על איכות היין וכבר דחו דבריו.

המחבר כ׳ בס״ב שמברכין הטוב והמטיב על כל שינוי יין מן הסתם, אפילו אינו יודע שהשני משובח מהראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו. וכ׳ הרמ״א שאין חילוק בין שניהם חדשים או א׳ חדש וא׳ ישן וכו׳ י״א דאם שתה תחלה יין אדום והביאו לו יין לבן, אף על פי שהוא יותר גרוע, מברך הטוב והמטיב לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום.

וכ׳ המ״ב סק״י שמישן לחדש לא מברכים אא״כ יודע שהחדש טוב כמו הישן. ויש לדון באופן שא׳ ישן מהשני והוא לא מבין כ״כ החילוק ביניהם [ובפשטות אזלי׳ בתר חביב דידיה], שי״ל שהוא כמו החיוב ברכה על ב׳ מינים שאנחנו מספקים שא׳ יותר טוב. או שכאן יש ריעותא בהחדש אך שאינו נרגש לו החילוק כ״כ.

וכ׳ הט״ז שמבואר מל׳ המחבר שאם יין הב׳ גרוע בודאי מן הראשון, אין מברכים, ודלא כר״ת שס״ל שמברכים כל שאינו גרוע ביותר. והיינו דפוסק כתוס׳ בדעת רשב״ם, שבעצם צריך חשוב ולכן ה״ה בגרוע קצת אין מברכים, וס״ל שגם בספק מברכים כמבואר בירושלמי שבירך רבי על כל חבית וחבית.

ולמד הט״ז שגם לדעת הרמ״א הדין כן, ובין לבן ס״ל דאף שודאי גרוע קצת מ״מ מברכים משום שיש מעלה מצד בריאות.

ובסעי׳ ו׳ כ׳ המחבר שיין של ב׳ חביות ממין א׳, אם חילקם לב׳ כלים בתוך מ׳ יום, חש״ל ב׳ מינים ומברכים הטוב, ולאחר מ׳ יום לא דהם מין א׳. וצ״ל שגם כאן הטעם הוא משום שיש ספק שחבית השני יהיה יותר טוב מהראשון, אבל אין לומר שפסק כהרמב״ם שמברכים על שינוי המינים דא״כ היה צריך להיות כן גם כשהשני גרוע מהראשון, כמבואר בב״י לדעת הרמב״ם.

ועי׳ להלן מהט״ז שמי שליבו נוקפו לברך בספק משובח, יסלק א׳ מהם מהשולחן בשעת ברכת הגפן עי״ש.

וכ׳ הפמ״ג מ״ז סק״ד שכ״ז בספק אבל ביודע ששניהם שוין אינו מברך הטוב והמטיב.

והנה בא״א [בוטשאטש], והביא דבריו המנח״י ח״ט סי׳ י״ד, כ׳ שדוקא אם היין משובח מחמת עצמו אבל לא מחמת שהכניסו בה דברים להשביחה. אמנם לכאו׳ כ״ז רק בידוע שמתחילה היה גרוע מהשני, אבל בספק לא גרע מספק שמבואר שמברכים. [ואדרבה אולי י״ל שגם אם א׳ טעים יותר אולי יש ספק שמעיקרא היה גרוע ותיקנו ע״י ד״א וא״כ באמת השני שעכשיו טעמו גרוע הוא בעצם הטוב, וא״כ י״ל שגם במקום שא׳ יותר טעים מחמת ד״א נשאר ספק אולי השני באמת עדיף ואפשר לברך על שתיית השני].

ב׳ אם מברכים דוקא כשלא היה יין השני לפניו בשעת ברכה.

כ׳ הטור שלאו דוקא אם הביאו יין השני עתה מחדש אלא ה״ה אם היה לו

מתחילה ב׳ מיני יינות, מברך על הב׳ הטוב והמטיב.

וכ׳ הב״י שכ״כ ר׳ מנוח, אבל המרדכי כ׳ בשם האבי עזרי שאם הביאו יין רע וטוב כא׳, שיש לברך הגפן על הטוב, ולא יברך על הרע תחילה כדי שיוכל לברך אח״כ הטוב והמטיב כדי להרבות בברכות, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה, [ומשמע מדברי המרדכי שהוא משום דיני קדימה בברכות, וכדלהלן].

ובב״י משמע שנחלקו ר׳ מנוח והמרדכי, אמנם הדרכ״מ כ׳ שי״ל שר׳ מנוח מיירי רק באופן שלא היו ב׳ היינות לפניו בשעת ברכת הגפן, אבל היו ביחד, מודה שיש לברך על החביב.

והנה המחבר כ׳ בס״א ל׳ ר׳ מנוח שלאו דוקא אם הביאו מחדש, אלא ה״ה אם היה להם מתחילה ב׳ יינות מברך על השני הטוב והמטיב. ואילו בסעי׳ ג׳ כ׳ הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, יברך מיד בפה״ג על הטוב ופוטר את הרע, ולא יברך על הרע תחלה בפה״ג כדי לברך אחריו הטוב והמטיב, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה.

והק׳ האחרונים שהרי מבואר בב״י שנחלקו ר׳ מנוח ומרדכי בזה ומדוע בסע׳ א׳ פסק כר׳ מנוח ובסע׳ ג׳ פסק כהמרדכי. ומצאנו כמה תי׳ בזה.

הט״ז סק״א תי׳ שהרמ״א בא ליישב זה ולכן כ׳ הרמ״א בס״א שדווקא שלא היו לפניו יחד שבירך בורא פרי הגפן אבל אם היו ביחד אינו צריך לברך אלא בורא פרי הגפן עכ״ל, אבל אם היו לפניו צריך לברך על החביב [וכמש״כ בדרכ״מ]. וכ׳ הט״ז שחזר בו ממש״כ בב״י שחולקים. ולהלן יתבאר בע״ה הגדר של אינו לפניו.

ועד תי׳ הט״ז סק״ד בשם הב״ח וכן כתבו המג״א סק״ב ורעק״א שמיירי שעבר ובירך על הפחות חשוב, ולכן כששותה אח״כ החשוב צריך לברך.

הט״ז סק״ד כ׳ שכשיש ב׳ שבחים דהיינו שיברך על כ״א יכול להקדים האינו חביב ואח״כ לשבח ע״י הטוב, ולכן ודאי עדיף לתת ב׳ שבחים, וכמו של״א שיברך שהכל לפטור ההעץ, וכ׳ שי״ל כן בדעת הטור אליבא דרשב״ם שמברך רק כשברור שהוא משובח טפי, ולכן צ״ל שאין איסור בריבוי שבח. ולדעת ר״ת [וכן לתוס׳ אליבא דרשב״ם] שגם בספק מברכים, תי׳ הט״ז דל״ק מידי די״ל שס״א מיירי בספק ולכן איזה שיקדים צריך לברך על השני ואפילו שניהם בפניו], וס״ג מיירי כשא׳ מהם ודאי גרוע, שאז יש להקדים המשובח. וכ״כ להלכה, וכ׳ שמי שלבו נוקפו לברך בספק, יסלק א׳ מהם מן השולחן ויברך הגפן ואח״כ יביא הב׳ ויברך הטוב. [ולכאו׳ להמבואר בס״ו שמברך הטוב והמיטיב על שני יינות משני כלים י״ל שמיירי בב׳ מינים, שגם שם מברכים הטוב ואין ענין להקדים א׳ להב׳, ולהנ״ל זה גופא תי׳ הט״ז ששם מברכים משום ספק וק״ל].

והנה לכאו׳ מבואר מכל הפוסקים הנ״ל שס״ל שברכת הטוב והמטיב שייך גם באופן שב׳ היינות היו לפניו בשעת הברכה, וכל הנידון של המרדכי והמחבר בס״ג הוא דין בקדימת ברכות, שצריך להקדים ולברך על הטוב, וכמשי״ת.

מל׳ המחבר בס״א שכ׳ שלאו דוקא אם הביאו להם מחדש אלא ה״ה אם היה להם

מתחילה ב׳ יינות מברכים על וכו׳ משמע שגם כשהיינות לפניו מברכים הטוב, אמנם הרמ״א כ׳ שאם שניהם לפניו צריך לברך תחילה על הטוב כמבואר בס״ג. וגם לדעת הרמ״א י״ל שבשניהם לפניו אין בעיא מצד ברכת הטוב אלא משום החיוב להקדים החביב ולא להרבות בברכות.

וכן מבואר ממש״כ הט״ז מהב״ח, מג״א ורעק״א ועוד, שאם עבר ובירך על הרע, עדיין מברך הטוב והמטיב על הטוב, והיינו דכל הענין להקדים הוא מצד קדימה בברכות ומאחר שלא הקדים עדיין מברך הטוב והמטיב.

וכן מבואר דעת הט״ז ממש״כ שבמסופק איזה משובח יכול לברך הטוב והמטיב גם אם שניהם לפניו בשעת ברכה, והיינו משום דבכה״ג שאינו ברור איזה המשובח, אין דין קדימה, ולכן מברך שפיר הטוב והמטיב אף ששניהם לפניו בשעת ברכה.

והנה נחלקו האחרונים בדעת הרמ״א מה הכוונה שבס״א אין יין השני לפניו ולכן אין חיוב להקדימה, אם סגי שיין השני לא יהיה על השולחן או שגם אם אינו על השולחן, כל שהוא בתוך הבית צריך להביאה ולהקדימה.

המ״ב סק״ד כ׳ שלדעת הלבוש יש לברך גם כשדעתו לשתות שניהם אלא שיין השני לא היה מוכן לפניו על השולחן בשעת ברכת הגפן. וכ׳ שלדעת הלחם חמודות כששני היינות בביתו בשעת ברכת הגפן ודעתו לשתותם, כמונח על השולחן דמי, וא״צ לברך הטוב והמטיב (כפשטות דברי ר׳ מנוח), וכ׳ המ״ב שסב״ל. ובשעה״צ ו׳ ביאר כוונת המחבר שהיה להם ב׳ יינות היינו במרתף ודעתו לשתותם אבל אם זה בבית לא יברך הטוב כיון שנפטר בברכה הראשונה.

ומשמע מדברי המ״ב ממה שכ׳ וספק ברכות להקל, וכן ממש״כ שא״צ לברך הטוב והמטיב בכה״ג [ודוחק לומר שכוונתו באופן שקדם ובירך על הטוב], משמע שהבין דברי הלחם חמודות שבאופן שהיין השני בביתו, יש חסרון מצד ברכת הטוב והמטיב, וא״א לברך אא״כ לא היה בביתו בשעת ברכה, ואינו רק משום קדימה בברכה, ולכן כ׳ שבאופן שיש עוד יין בביתו א״צ לברך וסב״ל ולא קאמר שבכה״ג יקדים היין הטוב ויפטור היין הרע. וכן מבואר בשעה״צ ס״ק ו׳ שאם הביאם מחוץ לבית לאחר הברכה הוא בכלל שינוי יין, ומבואר שהוא מדין הטוב והמטיב ולא רק מקדימת הברכה.

ולכאו׳ ק׳ על המ״ב שהרי בס״ק י״ד הביא ד׳ הט״ז שאם מסופק לו איזהו טוב ואיזהו רע, מותר לו לכתחלה לברך בפה״ג על האחת וברכת הטוב על השני אף שהובאו לפניו לכתחלה שניהן כאחת, וזהו מדינא, ומ״מ טוב להדר כשיש לו ספק איזהו טוב שמתחלה יסלק אחת מן השלחן ויברך בפה״ג על האחת, ואח״כ יברך ברכת הטוב על השני, ויוצא בזה ידי כל החששות. וכ׳ שם עוד מהא״ר שאם רוצה לברך על כמה יינות יסירם עכ״פ מהשלחן בשעת ברכה ראשונה ואח״כ כששותה אפילו כמה יינות מברך על כ״א ברכת הטוב.

ומבואר שבעצם מצד הטוב והמטיב מברכים אפי׳ שניהם לפניו על השולחן [מעיקה״ד], ומ״מ סגי לסלק מעל השולחן וא״צ שלא יהיה בבית ודלא כהלח״ח.

וכן מבואר גם ממש"כ המ"ב בס"ק ה' שאם היו לפניו גרוע וטוב ועבר והקדים את הגרוע, מברך אח"כ הטוב והמטיב על הטוב, הרי שאינו מדין ברכת הטוב והמטיב שלא יהיו שניהם לפניו.

והנה יש לדון בדעת הלח"ח אם כוונתו שכששניהם בביתו ל"ש לברך הטוב והמטיב או שכוונתו שבכה"ג ג"כ צריך להביא היין הטוב ולברך עליו, כיון שיש קדימה בברכות, ואז כבר אינו יכול לברך הטוב והמטיב כיון שהוא גרוע ממנו.

ונ"מ, אם עבר ובירך על הרע אם מברך אח"כ הטוב והמטיב על הטוב.

עוד נ"מ באופן שספק אם א' טוב יותר מהשני, שבכה"ג אין דין קדימה, ולכן אם כוונת הלח"ח משום קדימה, בכה"ג יכול לברך הטוב והמטיב לכתחי' גם כששניהם מונחים לפניו, ואם כוונתו מצד הטוב והמטיב אז גם בכה"ג צריך שלא יהיו שניהם לפניו או בביתו בשעת ברכת הגפן.

ועוד נפק"מ באופן שאין דין קדימה כגון שעכשיו רוצה דוקא הגרוע [כגון שעכשיו מקדש ושותה הרבה ורוצה לשתות הרבה מהיין הזול, או שעכשיו בא לו יין יותר קל ולא כבד וכדו'] דבכה"ג מבואר ברמ"א סי' רי"א ס"ה דאין דין קדימה כיון שאינו רוצה לאכול משניהם עכשיו. וכ' המ"ב רי"א ס"ק ל"א שאפי' רוצה לאכול שניהם, א"צ להמתין עד שיביאו החביב לפניו, וא"כ גם בכה"ג לכאו' א"צ להביא היין לפניו.

וגם לענין ברכה שא"צ מבואר במג"א סי' רט"ו סק"ו שאין בזה משום ברכה שא"צ, שכ' שאף בחול אם אין חפץ לאכול מאכל זה אלא לאחר הסעודה רשאי לאכלה אח"כ, ואין בזה משום גרם ברכה שא"צ כיון שעכשיו אינו רוצה לאכלה.

והנה מלשון הלחם חמודות מבואר לכאו' שכוונתו רק מצד קדימה בברכות שגם כששניהם בבית יש ענין להביא החביב ולהקדימו, אבל אין כוונתו שמצד הטוב והמטיב א"א שיהיו שניהם לפניו בשעת ברכה. שהביא שם סתירת המחבר שבס"ג כ' שיש להקדים החביב ולא הגרוע כדי להרבות בברכות, משום שתמיד צריך להקדים החביב. וע"ז תי' רמ"א שס"א מירי שלא היו לפניו וכ' הלבוש הכוונה על השולחן.

וע"ז כ' הלח"ח (פ"ט אות מז) וז"ל ולי נראה דכל שהיו לו היינות מוכנים לשתות עכשיו ואפילו אינם על השלחן לפניו דזיל בתר טעמא דלא לאפושי בברכות, וכי קאמר הטור אף על פי שהיו לו לעצמו במרתפו, וא"נ על שלחנו שהוא שותה שם אלא שלא היה דעתו מתחלה לשתות משניהם, אבל כשלא היו מוכנים לפניו ואפילו דעתו לשתות משניהם נמי מברך דהא הביאו לו.

ומשמע שכוונתו רק מצד קדימה, כמש"כ "דזיל בתר טעמא דלא לאפושי בברכות", ולפ"ז אה"נ באופן שעבר ובירך או בספק אם א' טוב יותר ושניהם לפניו, וכן אם אינו רוצה לשתות שניהם עכשיו, גם לדעת הלח"ח יכול לברך הטוב והמטיב.

וכבר נתבאר שבמ"ב סק"ד ובשעה"צ סק"ו מבואר שהבין שדברי הלח"ח הם מדין הטוב והמטיב, ולא רק מדין קדימה בברכות. אמנם בסק"ה כתב שא עבר וברך על הגרוע תחלה צריך לברך הטוב על היין השני. ובס"ק י"ד כתב שאם מסופק איזה

הוא טוב ואיזה הוא רע מותר לו לברך לכתחילה בורא פרי הגפן על האחת וברכת הטוב על השני. ומבואר במ״ב שאין חסרון מצד הטוב והמטיב גם אם היו שניהם לפניו בשעת ברכת הגפן. ודבריו סותרים זא״ז לכאו׳.

ולענין הלכה לכאו׳ דעת רובא ככולא דהפוסקים שברכת הטוב והמטיב שייך גם כשהיו שניהם לפניו, [וכמבואר בב״ח ט״ז מג״א רעק״א ומ״ב לענין עבר ובירך ובספק מה יותר טוב]. ולכן נשאר רק השאלה אם יש חיוב להקדים יין הטוב כששניהם בביתו, ובזה יש לדון לחשוש לד׳ הלח״ח המובאים במ״ב, [אף שמדבריו משמע שחושש של״ש בזה הטוב והמטיב וכנ״ל], ולכן בנידון כזה שא׳ ודאי יותר טוב ונמצא בבית [לא במרתף, כמבואר בדבריו], והוא בעצם רוצה לשתות שתיהם עכשיו, ואין לו ענין להקדים הגרוע להטוב, יש להביאה ולברך עליה קודם ולא יברך הטוב והמטיב, אבל באופן של ספק איזה יותר טוב, דל״ש ביה קדימה, וכן אם אינו רוצה עכשיו לשתות הטוב רק שרוצה להתחיל עם הגרוע, וכן אם עבר ובירך על הגרוע, י״ל שלמעשה יש לברך הטוב והמטיב בשם ומלכות [כשיש שאר התנאים המוזכרים בסמוך].

ונלענ״ד שכל שיש איזה סיבה לא לשתות המשובח קודם, כגון שרוצה לקדש על הגרוע כיון שהוא יותר זול ואינו רוצה לשתות כ״כ הרבה ממנה, או שרוצה לשתות קודם יין עם פחות כהל, או שרוצה קודם מתוק ורק אח״כ יבש, או יין יותר קל קודם, וכד׳ בכל אלו יכול לכתחי׳ לברך הטוב והמטיב גם אם היו שניהם לפניו בשעת ברכת הגפן, ויל״ע אם לכתחי׳ עדיף להוריד השני מהשולחן בשעת ברכה.

שמבואר ממש״כ הט״ז ליישב הסתירה בספק, ושניהם לפניו, שאפשר לברך גם בשניהם לפניו [ומ״מ טוב לסלק א׳ מהשולחן בכה״ג]. וכן פסק המשנ״ב כהט״ז שכ׳ ומ״מ טוב להדר כשיש לו ספק איזהו טוב שמתחלה יסלק אחת מן השלחן ואח״כ יברך בפה״ג על האחת ואח״כ יברך ברכת הטוב על השני ויוצא בזה ידי כל החששות.

אבל הגר״ז בסידור (י״ב ט״ו) כ׳ וכל מקום שמברך על השני בסתם הרי זה מברך עליו אפילו הביאוהו על השלחן בבת אחת עם הראשון ששתה תחלה ובירך עליו בורא פרי הגפן על דעת לשתות גם השני אף על פי כן מברך הטוב והמטיב כששותה מן השני כיון שהוא שני בשתיה. וכן מבואר בערוה״ש סעי׳ ו׳ שאם הם מב׳ מינים אפשר לכתחי׳ לברך אפי׳ שניהם לפניו.

ג׳ אם מברכים באופן שנגמר יין הראשון או לא.

כ׳ הב״י בסוף הסי׳ מר׳ ירוחם שאם הביאו יין אחר לאחר שנגמר הראשון, אין מברכים הטוב אפי׳ הוא משובח מהראשון, שאין כאן ריבוי טובה, וצ״ע. והב״י חולק וכ׳ דמ״מ ריבוי יין הוא וצריך לברך.

הרמ״א כ׳ בס״א כהב״י שמברכים אף שאין לו עוד מהראשון. ולמד כן הט״ז סק״א גם בדעת המחבר עי״ש. אמנם המג״א סק״א כ׳ מהכנה״ג בשם הראב״ד ור׳ ירוחם שחולקים וס״ל דאין מברכים, ובעל הנתיבות מסתפק בזה. ורדב״ז הכריע שאם לא נשאר מהראשון ולכן הביאו עוד אין מברכים.

וכ״פ המ״ב סק״ג שאין מברכים הטוב והמטיב כשלא נשאר מיין הראשון.

ד' שמברכים רק באופן שיש אחר עמו.

בברכות נט: תא שמע שינוי יין אינו צריך לברך, שינוי מקום צריך לברך. ואמר רבי יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי, דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. מבואר שמברכים רק היכא שיש אחר עמו, אבל לבדו לא. וכ׳ תוס׳ ורשב״א שה״ה אשתו ובניו חש״ל אחר עמו. וכ׳ הב״י מאבודרהם שאם שותה עם אחרים מברך אף שאינו מוציאם בברכה.

וכ׳ המג״א סק״ד שאפי׳ שותה עם אחר, אם הם נמצאים בחדר אחר אין לברך. ולא דמי לילדה אשתו זכר שהם שותפים באותו בן. וכ׳ עוד המג״א בס״ק ה׳ שאם שותה כוס השני לבדו י״א לברך וי״א שלא, ובמרדכי משמע שאינו מברך וכן עיקר.

וכ״כ המ״ב ס״ק ט״ו, דדוקא כששותים ביחד, ואשתו ובניו כשותפים דמי כיון שצריך לפרנסם. עוד כ׳ המ״ב שמברכים דוקא כששתו שניהם משני היינות אבל אם רק א׳ שתה מיין הב׳ אין מברכים. וכן כתב גם בעינן שישתו בחבורה ביחד ולא זה בחדר זה וזה בחדר זה.

ה' אם צריך שיהיה לו שותפות.

כ׳ הב״י בסעי׳ ו׳ מהמרדכי בשם הרי״ף שאכסנאי ואורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו. והב״י כ׳ שבדותא היא ולא נמצא כן בדברי הרי״ף ואין לדברים אלו על מה שיסמכו, שאע״פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקב״ה מיני יינות לשתות, ובמרדכי ישן ליתא, הלכך לא חייש ליה כלל.

המג״א כ׳ שהב״ח פסק כהמרדכי וכ״פ הש״ג, וכ׳ שכן משמע בגמ׳ דבעי׳ בני חבורה, או אשתו ובניו שחייבין במזונותיהם הוי כיש להם חלק, ואפי׳ נתן לו כוס יש להחמיר כן דבאותו כוס אין שותפות, משא״כ בשותפות שאין ברירה, אבל אם הבעה״ב נתן הקנקן על השולחן לכולם, הוי כיש להם חלק.

וכ״כ המ״ב ס״ק ט״ו, דדוקא כשיש שותפות, לאפוקי אורח שקיבל כוס א׳ מבעה״ב לא יכול לברך וכן הבעה״ב לא יכול לברכיון שאין כאן שותפות, אבל אם העמיד הקנקן על השולחן לשתות מי שירצה הוי כשותפות ויכול אף האורח לברך ואשתו ובניו כיון שצריך לפרנסן הוי כאלו יש להם חלק בו.

וכתב בשער הציון (ס״ק טו) אפילו אם נתן לו הכוס במתנה גמורה מכל מקום לא מיקרי שותפין בהטובה, כיון שלכל אחד שייך לו כוסו [ממגן אברהם], אם לא שנתן לו רק מחציתו במתנה, אז נעשו על ידי זה שותפין גמורים, וכמו שכתב בבאר היטב בשם פרח שושן, עיין שם,

והסיף שם השער הציון וז״ל וגם שביין הראשון ששתו היה כעין שותפות. יוצא לדינא שצריך שיהיו שותפין בשני היינות ולא רק ביין השני.

ו' האם יכול לברך גם כשמברך הגפן כגון בנמלך וכד'.

כ׳ המג״א בריש סי׳ קע״ה שאם בירך ברכת המזון על יין אחר, א״צ לברך הטוב והמטיב שכבר אמרה בברכת המזון. ולכאו׳

משמע בדבריו דלולי האי טעמא היינו מברכים הטוב והמטיב על יין של בהמ״ז.

ורעק״א כ׳ ע״ז שזה דלא כבית יהודה שכ׳ שכל היכא דמברך הגפן כגון בנמלך או בשינוי מקום אינו מברך הטוב והמטיב.

המ״ב סק״ב כ׳ ד׳ המג״א לג׳ כוס בהמ״ז, ובשער הציון (ס״ק ב) הביא עוד טעם לפי מה שכתב בחידושי ר׳ עקיבא איגר, דלפי מה שכתב בספר בית יהודה דבנמלך או שהיה שינוי מקום דצריך לברך עליו בורא פרי הגפן, ממילא אין שייך ברכת הטוב והמטיב, דהוא ענין חדש ואין שייך ליין ששתו מקודם, אם כן הוא הדין בנדון זה בלאו הכי אין צריך לברך הטוב והמטיב, דהא צריך לברך בורא פרי הגפן עליו ואין שייך ליין שבתוך הסעודה. אמנם בשעה״צ סק״ג כ׳ ע״פ הפמ״ג שעל כוס שני בליל פסח יכול לברך הטוב והמטיב כגון שלא ערב לו היין של כוס א׳, ויברך הגפן וגם הטוב והמטיב.

ולכאו׳ יל״ע למה אין כאן הכלל של הבית יהודה שכשמברך הגפן אין הטוב, ואמר לי הגאון ר׳ גרשון גולדמן שליט״א שוודאי שהמשנ״ב לא פסק כהבית יהודה שהביא בשער הציון אלא כהמג״א שהביא במשנ״ב, וכידוע שמה שהביא במשנ״ב זה עיקר ההלכה למעשה.

ולפ״ז יוצא הלכה למעשה שיהיה חיוב לברך הטוב בכוס שני ורביעי בליל פסח [אבל כוס ג׳ לא מטעמיה דמג״א], שהרי קי״ל שאפי׳ בספק מברכים, ואם משנה סוג יין דהו״ל כב׳ חביות, הרי צריך לברך [וכ״ש באופן שהביאו עוד בקבוקים שהיו במטבח וכדו׳] באופן שמתקיים כל התנאים דלעייל.

והגר״ז בסידור (י״ב י״ג) כ׳ שבנמלך וצריך לברך שוב הגפן יברך תחילה הטוב והמטיב ואח״כ הגפן. אמנם בשעה״צ סק״ג משמע שמקדים הגפן להטוב והמטיב.

ז׳ אם שניהם צריכים לשתות רביעית מכל א׳ מהיינות.

בס׳ וזאת הברכה עמ׳ קע״ב הביא דיעות אם צריך שישתו מכל א׳ רביעית או לא, הא״א מבוטשאטש והדעת תורה כ׳ שצריך לשתות רביעית כדי לברך וכ״כ בכה״ח סק״י, ואילו הקצה״ש (סי׳ ס״א בדה״ש ס״ק ד׳) ומסתימת הפוסקים שלא הזכירו שיעור זה משמע שא״צ רביעית עי״ש. וכ״כ בשם הגריש״א. וראיתי שיש פוסקים שחוששים לשתות רביעית.

ח. האם מברכים על מיץ ענבים.

בשו״ת אור לציון (חלק ב פרק מו) אין מברכים ברכת הטוב והמטיב על מיץ ענבים, אלא על יין בלבד, וכתב בהערה כן נראה, שכיון שאין המיץ ענבים מבשם ומשמח, אין מברכים עליו ברכת הטוב והמטיב. (ועכ״פ אף על יין שיש בו סוכר מברך הטוב והמטיב, אף שלפי דעת הרמב״ם בפרק כ״ט מהלכות שבת הלכה י״ד אינו ראוי לקידוש, שהמנהג בזה דלא כהרמב״ם, וכמ״ש הרמ״א בסימן ער״ב סעיף ח׳, וע״ש בכה״ח אות ל״ח).

וכן הביא באבני ישפה (ח״א סי׳ ל״ח) בשם הגרי״ש אלישיב שאין לברך הטוב על יין ששותה לאחר מיץ ענבים אמנם הגרח״פ שיינברג והגרי״י פישר (הובא בספר וזאת הברכה פי״ח) כתבו שכן יברך על יין לאחר מיץ ענבים.

העולה לדינא לפסק המשנ״ב שישנם כמה תנאים לברך הטוב והמטיב על יין השני, א. שהשני יותר טוב מהראשון או ספק יותר טוב, ב. שנשאר מהיין הראשון על השולחן, ג. ששותה ביחד עם עוד מישהו, ד. שיהיה שייך לשניהם בשותפות שתי היינות (ולא רק השני), ולחלק מהפוסקים צריך לשתות רבעית וכן לחלק מהפוסקים לא יברך על יין לאחר מיץ ענבים.

יש לציין שהכף החיים החמיר מאוד בדין ברכה זו, שלא לברך עי״ש.

הרב יעקב מור יוסף
כולל להוראה ירושלים

בדיני ברכת הסופגניות המטוגנות בשמן

חזינן בגמ׳ בפסחים דף לז. דנח׳ ר׳ יוחנן ור״ל ״דתנן חלת הדובשנין והאסקריטין וחלת המסרת פטורין מן החלה אמר ר״ל הללו מעשה אלפס הן ור׳ יוחנן אמר מעשה אלפס חייבין״ היינו שנח׳ אי בלחם שעשאו באלפס ולא בתנור אי חייב בחלה או לא דר׳ יוחנן מחייב ור״ל פוטר

ובב״י הביא את דברי הרא״ש שהביא שיטת רבינו חננאל שפסק כר״ל אבל הרא״ש גופא ס״ל כר׳ יוחנן וכן בשאילתות ובתוס׳ והרמב״ן בפ״ו מהל׳ חלה ואף הרי״ף שהביא את ב׳ השיטות נראה יותר שס״ל כר׳ יוחנן

ואף תוס׳ בפסחים שם כתב שאף שר׳ יוחנן ס״ל תמיד שחייב בחלה במעשה אלפס מ״מ כל זה דוקא שאפאה באלפס בלא משקה ואז דינו כמו שאפאה כיון שבאור מהלך תחתיו וממילא אף ברכתו המוציא ולא מזונות כיון שלחם גמור הוא אבל אם בשלו במשקין מודה ר׳ יוחנן שאינו חייה בחלה וממילא לא יברך עליו המוציא אלא בורא מיני מזונות

ושיטת רבינו תם היא שכל מה שמודה ר׳ יוחנן הוא היכא שבלילתו רכה שאז אם בשלה אינו חייב בחלה ואינו מברך עליו המוציא אבל אם בלילתו עבה בזה אין מודה ר׳ יוחנן לר״ל ועדיין דינו כלחם גמור שחייב בחלה ומברך עליו המוציא וזהו לכו״ע בין בתנור ובין באלפס וראייתו מהא דאיתא במנחות ע״ה: וכן בגמ׳ בברכות לז: היה עומד בירושלים ולקח מנחה ונטלה ע״מ לאוכלה מברך המוציא והרי במנחות אף איכא מנחת מחבת שהיא מטוגנת בשמן ע״כ דשייכא במטוגן ג״כ ברכת המוציא

ורבינו ירוחם הביא ששיטת הר״ש והרמב״ן שאף אם בלילתה עבה ואף אם נתחייבה בחלה מ״מ אם בשלה או טגנה אין מברך עליה המוציא אלא מזונות אפי׳ שלא נפקא מתורת פת כיון דחלה אזלינן ביה אחר שעת הגלגול ובברכת המוציא אזלינן ביה בתר שעת האפיה

וכן דעת רבינו יונה בברכות כ״ז שחילק בין דין חלה שאזלינן ביה בתר הגלגול לדין ברכת המוציא שאזלינן ביה בתר שעת האפיה והוסיף שם ג״כ שאם רככו במים בבישול או בטיגון אזי נתבטל מיניה שם לחם אין מברך עליו המוציא ולא לאחריו ג׳ ברכות

אמנם בטור הביא את שיטת ר״ת ונראה אף שסתם כוותיה אף שברא״ש לא סבר כך שהרי בפסחים הביא את שיטת ר״ש דלא כר״ת וגם את שיטת ר״ת אך כיון שהביא את שיטת הרא״ש בסוף יותר נראה שסבר כן וכן הבין בדבריו הב״י וכן דעת הרמב״ם ובב״י תמה על הטור שלא סבר כך

ובהגאות מיימוניות בשם סמ״ג הביא שדברי ר״ש נראין במבושלין ממש במים

אבל במעט שמן כדי שלא ישרף לא חשיב ליה למבושל אלא דינו כאפיה והביאו בב״י

והוסיף בב״י שהרא״ש בפסחים כתב שמהר״ם היה נוהג לאפות קצת לפני שמטגן וע״י כך היה מתחייב בחלה וג״כ לא היה אוכל פת מבושלת אא״כ הה אוכל קודם פת רגילה לכן כתב בב״י שראוי לנהוג כך שלא לאוכלו אלא בתוך הסעודה

וכן כתב בשו״ע בסימן קס״ח סעי׳ ״ג וז״ל: ״אפילו דבר שבלילתו עבה אם בשלו או טגנו אין מברך עליו המוציא אפילו איכא ליה תוריתא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת האפיה ויש חולקין ואומרים שכל שתחילת העיסה עבה אפי׳ רככה אח״כ במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טגנה בשמן מברך עליהם המוציא״ הרמ״א ונהגו להקל והוסיף המחבר וכתב ש״ירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכלם אלא ע״י שיברך על לחם אחר תחילה״

ובמג״א והגר״א כתבו על מה שכתב ברמ״א ונהגו להקל היינו היכא שלא אכל כדי שביעה אבל אם אכל כדי שביעה שאז החיוב של ברכת המזון הוא מדאורייתא שבכזית אינו חייב אלא מדרבנן כדאיתא בברכות כ: ולא הכוונה היא שאכל כדי קביעות סעודה כדלעיל בס״ק כ״ד ששיעור קביעות סעודה הוא מד׳ ביצים (ואף בזה איכא כמה שיטות ובמ״ב נקט לחומרא ויבואר לקמן) אלא כדי שביעה ממש שחיובו מדאורייתא אז יש חיוב לברך עליו ברכת המזון

והוסיף במ״ב שגם בכהי גוונא אינו חייב אלא רק אם היה דעתו לאפות מההתחלה ונמלך ובשלו ואף שבפת לא נקטינן אלא רק בתר אפיה מ״מ כיון שלענין חלה חייב מ״מ אם אכל כדי שביעה יהיה חייב אבל אם לא היה דעתו לאפות ורק לבשלו גם אם אכל כדי שיעור קביעות סעודה לא יברך אלא רק ברכה מעין ג׳ ובבה״ל ביאר שאף אם נאמר היכא שלא מחלקינו בין דיני חלה לדיני המוציא והיינו כאשר גלגל ע״מ לאפות ונמלך לבשל שחייב בחלה ה״ה שיברך עליו המוציא אבל אם לא חשב בשעת הגלגול לאפותו אלא לבשלו לא יהיה חייב בחל ואף לא יברך עליו המוציא אף אם בלילתו עבה כיון שלא סברינן לראשונים שיטת ר״ת

וכן כתב בחזו״א סימן כ״ו סק״ט שאף אם קבע עלייהו נהגו להקל ולא לברך אחריו ברכת המזון היינו דלא חיישינן לשיטת ר״ת

ובשו״ע הרב בסעי׳ ט״ו שהמנהג להקל והביא וירא שמים יאכל תוך הסעודה ויאכל לשובע ובסידורו כתב שאם אוכלו כדי שביעה כיון שהוא ספק דאורייתא יברך אחריו ברכה מעין ג׳ (ולהלן יבואר מהו שיעור לשיטת שו״ע הרב ומ״מ כאן כתב כדי שביעה שהוא דאורייתא ולא כדי שיעור קביעות סעודה אף אם אינו שבע) אא״כ הוא ממולא בפירות דהיינו שזה לקינוח ומתיקה אבל ממולא בבשר או גבינה אזי יברך כשואל לשובע ואף בזה תלה אם הטיגון הוא בשמן עמוק או שהוא רק במעט שמן

ובסעי׳ ט״ז כתב בשו״ע הרב שאף שיש חולקים וסוברים שאף שע״י טיגון לא נתבטל מהם שם לחם גמור מ״מ אין דרך לקבוע סעודה על לחם שלא נאפה רק נתבשל או מטוגן ואף בפת הבאה בכיסנין

רגילה אם מילא במילוי אין דרך לקבוע עליה סעודה

ואף בבה״ל קס״ח ד״ה וירא שמים כתב הטעם שלשיטת המחבר יר״ש לא יאכל לחם שבשלו או טיגנו היינו כמו שכתב במג״א בשם השל״ה כין שאין ממלאין בה שום דבר להכי הפת פוטרתן דאם לא כן היכא יאכל את זה תוך הסעודה הרי היא פת הבאה בכסנין ופת הבאה בכיסנין מברך עליה בתוך הסעודה ועל כן כתב במ״ב שאם אינו ממולא יכול לכוון לאוכלו למזון ולא לקינוח ואז לא יברך עליו תוך הסעודה והביא בבה״ל שכתב בספר הלכה ברורה שאם כוון בהדיא לפטור בהמוציא מהני (וצריך לעיין אי קאי גם על ממולא מהני לפטור אף כשלא בא למזון)

ויש עוד לעיין טפי שהרי כתב בט״ז בס״ק כ׳ גבי פשטידא שאפאה בתנור שכתב על המחבר בסעי׳ י״ז שמברך עליו המוציא וכתב על זה הט״ז היינו בדקבע והיינו כשאפאו ולכן אין הבדל בין אם הפת ממולא בבשר ודגים לבין אם הוא ממולא במיני מתיקה שהוי ליה כפת הבאה בכיסנין כ״ש היכא שהוא מטוגן בשמן או מבושל במים ועוד יותר כ״ש אם ג״כ נילוש במיני סוכר או שמן ודבש או בשאר מיץ פירות וכדו׳ שהוא סובה בפני עצמה שלא הוי ליה אלא כפת הבאה בכיסנין ולכן יש סיבה גדולה שאם בא לאוכלו בתוך הסעודה שיהיה חייב לברך עליו ולא דמי להך בסעי׳ י״ג שיכול לאוכלו בתוך הסעודה שהרי אין הוא כחלק מן הסעודה

באבן העוזר כתב שאף לשיטת ר״ת ששם לחם נקבע בזמן הגלגול זה רק לענין אם להחשיבו ללחם רגיל או למעשה קדירה אבל אם לפת רגילה או לפהב״ב קבעינן ליה רק בשעת אפיה וממילא אך לר״ת אין זה לחם גמור אלא פת הבאה בכיסנין לדעת הט״ז שע״י הטיגון הוי ליה פת הבאה בכיסנין

ובמגילת ספר ברכות סימן י״א סק״ו כתב שאף את״ל כדברי הט״ז שע״י הטיגון משווי ליה לפת הבאה הכיסנין עדיין אינו ניכר אלא רק בחלקו החיצון אבל בתוכו עדיין נראה כפת רגילה ועדיין יהיה לזה דין לחם גמור לשיטת ר״ת

ולאחר בדיקה שעשינו עם מס׳ מאפיות נתברר שכהיום הסופגניות מצד עצמם יש להם דין של נילוש במי פירות או בסוכר או בדבש שמכילים שאר מיני מתיקה בכמות יותר מכפולה משאר מאפים של לחם וכדו׳ מלבד המילוי ומלבד זה שהוא מטוגן ונספג שמן בתהליך הטיגון והכל ביחד לכו״ע הוי ליה פת הבאה בכיסנין גם לשיטת הרמ״א בסעי׳ ז׳ שעיקר הטעם הוא המתיקה וכדברי המ״ב בס״ק ל״ג שהטעם הנרגש הוא טעם שמיועד למתיקה ולא לשובע וכמו שמצוי היום שאוכלין אותם לקינוח ומיקה ולא לשובע

ולענין מהו שיעור קביעות סעודה שבארנו לרוב השיטות שצריך לאוכלו תוך הסעודה כדי לחוש לר״ת רבו השיטות בדבר ונזכיר כאן רק מקצתן שהרי בב״י הביא בשם השבולי הלקט שהוא כשיעו סעודה שקובע עליו ערב ובוקר ונח׳ אי ערב וגם בוקר או הרב או בוקר וג״כ יש לדון אי קאי עליו או מה שאחרים רגילים לקבוע עליו ונח׳ בזה באחרונים מ״מ כתב על זה בשעה״צ באות כ׳ שלכו״ע בעינן שיהיה כדי שביעה

ובשו״ע הרב כתב שערב ובוקר הוא

כמה שיאכל בסעודתו והוא לפחות שש ביצים כך כתב בסידור בסדר ברכת הנהנין וגם בזה רק אם שבע ממנו וכן סבר בהגר"א דהיינו שבפחות מכאן אין לו לחש לשיטת ר"ת לאוכלו תוך הסעודה ויכול אף שיהיה חייב לברך עליו תוך הסעודה בודאי אם לא כוון לכך ואף שבברכ"י סק"ד וכן בבא"ח ש"ר פרשת פינחס וכן באורל"צ וכה"ח סקמ"ב כתבו ששיעור קביעות סעודה הוא מג' ביצים מ"מ אינו אלא רק לחוש ולא לאכול שיעור זה כדי שלא יכנס לספק ברכת המזון אבל לא כדי לפוטרו מברכה תוך הסעודה אא"כ כוון בפירוש ואוכלו כדי לשבוע ולא לקינוח ומתיקה וכן נראה במ"ב שלא יאכל יותר מד' ביצים כדי לא להכנס לספק והביא שיש שיטות שסוברות יותר כדבארנו

וכן יש ידע שכהיום הרבה מן הסופגניות ממולאות במיני מתיקה וכשבא לחשב מהו שיעור של קביעות סעודה ואם ג"כ המילוי מצטרף או לאו שהמג"א כתב שג"כ מצרפים את המילוי ושאר דברים שבאים עם הפת אך תוך כדי דבריו ג"כ כתב שקביעות הוא רק מה שאחרים רגילין לשבוע ממנו לבדו שאם נשער שיעור שאוכלין עם דברים אחרים א"כ נתת דבריך לשיעורין וממילא לא יהיה בזה שיעור קביעות סעודה

אך כבר רבו השיטות שלא סוברין כדברי המג"א והם הברכ"י ושו"ע הרב שבובאו בשעה"צ ס"ק י"ט וכן החיי אדם בשם הגר"א וכן צידד בשה"ל ח"ז ס' כ"ה וא"כ לא יוכל לחשב את כל שיעור הסופגניה אלא רק את הסופגניה בלא המילוי ודבר זה יכול להשתנות ממאפיה לחבירתה שיש בחלק שנותנות יותר מילוי ויש שפחות ויש שכמעט ולא וג"כ יש סוגים שאינם ממולאות כלל ולכן אם רוצה לחשב כדי לכוון לפני הסעודה לפוטרו בברכת המוציא צריך קודם לברר כמה מילוי יש כדי לדעת אם יהיה בזה הסופגניה שיעור של קביעות סעודה

ועוד צריך לומר שנח' באחרונים אם צריך לדחוס את אויר שבפת בשביל לחשב את שיעורו לכזית או ד' או ו' ביצים וכדו' או שלא צריך לדחוס ומחשב לפי מה שהוא שהרי במ"ב בסימן ר"י סק"א כתב שפת סופגנין שנתנפח עד שאין האויר שבו נרגשים אין מברך אחריו מעין ג' שאכל כזית כיון שבאמת לא אכל כזית א"כ בפשטות נראה שכל אחד שבא לחשב השיעור צריך לדחוס האויר לפני שבא לשער

אך קשה שהרי במ"ב בסימן תפ"ו סק"ז כתב שפת ספוגה משערינן אותה כמות שהיא ולא אמרינן ליה שידחוס כדי שיוכל לשער כמה צריך אלא משער לפי מה שהיא עכשיו

ובחזו"א כתב (ארחות רבינו ח"א עמ' פ"ט) שיש חילוק בין חללים גדולים שנראין לעין לבין חללים קטנים שרק חללים גדולים צריך לדחוס ולא משערינן אבל חללים קטנים שאינם נראים לעין מצטרפים

ובחוט שני בברכות עמ' ר"י כתב כעין זה שיש הבדל בין חלל שבסופגנין לבין חלל שלל שהסופגנין החלל יותר גדול כיון שנעשה ע"י טיגון ולכן לא מחשבינן ליה ובפת החלל יותר קטן שנעשה ע"י אפיה ולכן מחשב השיעור עם החלל

ומכל הנך נראה שכיון שברכת

הסופגניות המטוגנות (וצריך לברר שאכן רק טוגנו ולא ג״כ נאפו קודם) שנח׳ בראשונים אי ברכתו מזונות או המוציא וסתימת רוב הראשונים שתמיד מברך עליו מזונות אף כשקובע סעודתו ואף שר״ת סובר שמברך עליו המוציא לא חששו לשיטתו אבל במחבר חשש וכתב שיר״ש יאכל תוך הסעודה וברמ״א כתב שנהגו להקל וכן הלכו הרבה אחרונים בשיטתו

וכל זה רק בפת רגילה אבל לא בפת הב״ב בלאו הכי כגון שנילוש במי מתיקה או ממולא וכדו׳ וכן שעשויה למלאות כמו שכתב השו״ע הרב כדבארנו לעיל אז יש ספק אי צריך לברך עליו תוך הסעודה או שיכול לפטור בהמוציא שהרי אינה באה בדרך כלל לשובע אלא לקינוח ומתיקה וממילא לא יוכל לברך אא״כ כוון בפירוש לפטור בהמוציא וגם זה רק כשקובע עליה דהיינו שיאכל כדי שיעור קביעות סעודה כדי לשבוע ולא לקינוח ומתיקה

ואף שראיתי שיש נוהגים בסופגניות לא לאוכלן שלמות אלא לחותכן לפחות מכזית בהסתמך על מה שכתב בבה״ל קס״ח ס״ק ד״ה אם יש שהביא ספק הפמ״ג אם אחר שבישל היה כזית ואח״כ פיררו לפירורים שאז יתבטל מהם שם כזית וכן כתב בחזו״א שאכן מפקיע מנייהו שם פת אבל מדברי הבה״ל נראה שלא סבר שזה מפקיע שם פת רק שהחומרא הזאת באה ג״כ להפקיע את מעלת השלם שהוא הידור מצוה כמו שמצינו בריש סימן קס״ח והוא מדינא דגמ׳ בברכות ל״ט: שיש עדיפות לשלם וכן פסקו הראשונים להלכה וכן פסק בשו״ע ולאור מה שבארנו א״צ בחומרא הנ״ל כדי לצאת מספק ברכת המזון

ומצאתי שמובא בגליון אזמרה לשמך בשם הגר״ע פריד שרק בשיעור של יותר משתי סופגניות יש לחוש לשיטת רבינו תם ולאכלם תוך הסעודה ויכוון להוציאם בברכת המוציא ועד לשיעור זה לא קיים דברי המחבר שיר״ש יאכלם תוך הסעודה

העולה לדינא שרק אחרי שיעור קביעות סעודה יש לחוש לשיטת רבינו תם ולאכלם תוך הסעודה ובפחות משיעור זה אין לחוש והוא כשתי סופגניות (בסופגניות ממוצעות ויכול הדבר להשתנות לפי גדלם ולפי כמות המילוי שבהם) ובפחות מכך עדיף שלא יאכלם תוך הסעודה כדי שלא יכנס לספק ברכות בתוך הסעודה שהרי יש בהן ב׳ תנאים (מתוך ג׳) של פת הבאה בכיסנין ונחלקו באחרונים אם מברך על זה בתוך הסעודה או לא לכן לא יאכל בתוך הסעודה. ואם בכ״ז בא לאכלם לשובע צריך לכוון מראש בברכת המוציא לפטרן וגם זה רק לשיטת ההלכה ברורה המובא בבאור הלכה ולרוב האחרונים ובראשם החזו״א לא סברו כך

בדיני חימום הסופגניות בשבת

אגב דעסקינן בברכת הסופגניות יש לדון טפי אם יכול לחמם הסופגניות בשבת ויש לדון בהך מכמה אופנים

באופן רגיל סופגניות עוברות תהליך טיגון שמן עמוק וממילא דינם כמבושלות (ואם עברו אפיה יש לדון עליהם בפנ״ע)

וא"כ האם חשיב לי כאפיה או בישול שבפמ"ג בהל' שבת סימן שי"ח מ"ז סק"ז כתב שיש לחלק בין שמן לשומן דשומן מקרי צליה שדינו כאפיה ושמן חשיב ליה בישול אך שם נראה שעדיין נסתפק בזה וכן בקצה"ש בסי' קכ"ד

והגרשז"א בשש"כ פ"א אות ע' ששקדי מרק שמטוגנות בשמן עמוק מותר לתת אפי' בכ"ר וכן נראה במ"ב בסימן קס"ח סק" ס"ט שיש חילוק בין שמן מועט כדי שלא ישרף שדינו כאפיה כמ"ש שם בס"ק נ"ו לשמן עמוק שדינו ממש כמבושל

וא"כ כשמניחו להתחמם יש בזה חשש של בישול אחר בישול שהרי עכשיו מחממו ביבש שנח' בזה היראים וראבי"ה אי איכא בישול אחר אפיה (או צליה וכדו' וכן הפוך אפיה אחר בישול) שהיראים אסר והראבי"ה התיר ובמחבר נראה כראבי"ה אף בסי' שי"ח ס"ה הביא ב' השיטות וברמ"א כיראים ונח' באחרונים אי המחבר התיר לגמרי אפי' בכ"ר וכן סבר הבאר הגולה והפמ"ג אך במג"א ובמ"ב סברו שהמחבר התיר רק בכ"ש וברמ"א כתב שנהגו להחמיר אף בכ"ש

ובחזו"א אור"ח ס' ל"ז סקי"ד שיש הבדל היכא שנשתנה טעמו שאז אסרינן ואם לא נשתנה יהיה מותר וא"כ אף כאן אם חממו ביבש כל זמן שלא נשתנה יהיה מותר ואין בזה חשש של אפיה אחר בישול שהרי לא ניתן להם טעם אפיה אחר חימומם

אך מ"מ יש לדון טובא שכיון שסופגניות שמצויות היום יש להם מילוי של ריבה ויכול להיות שהוא דבר לח (וגם זה יכול להשתנות מסוג כזה לסוג אחר) או שאר מילויים למיניהם בטעמים שונים וא"כ כל ההיתר הוא דוקא אם עברו כבר תהליך בישול קודם לכן ואז טאי הוי דבר לח נח' בזה הראשונים שהרמב"ם והרשב"א והר"ן התירו ורש"י והרא"ש ורבינו יונה אסרו ובשו"ע שי"ח ס"ד פסק לחומרא והרמ"א שם בסט"ו ג"כ לא התיר אא"כ עדיין מעט חם אבל בנצטנן לגמרי יהיה אסור

אך אם נאמר כרבינו ירוחם שהובא בב"י בסימן רנ"ג שלא אסרינן בא"ב אלא בדבר שרובו רוטב אבל בדבר שמיעוטו לח מותר וכן הביא בפמ"ג שם בס"ק י"ג בשם המנחת כהן וגם הפמ"ג ס"ל הכי וכן פסק בכה"ח שי"ח אות ס"ב ואף שזה סותר למה שהביא בב"י בסימן שיח בדברי רבינו יורחם שכל דבר שיש בו מרק אסור יש בו משום בא"ב וממילא אף במיעוטו רוטב יהיה אסור וכן נקטו ברוב האחרונים והפוסקים להחמיר והם הא"ר והגר"ז אות י"א וכן במ"ב שי"ח ס"ק ל"ב

ובספר מאור השבת ח"ב סימן ז' ס"ק ל"ב הביא שיטת הגרשז"א להקל לחמם סופגניות בשבת באופן שהמילוי בתוכו עבר בישול לגמרי וכשהוא יבש ודבר יבש היינו שלא נשפך אם עומד בפני עצמו והביא שם מהשה"ל ח"ז אות ד' שיש יש לו דין של רובו יבש כיון שהלח נמצא בתוכו ובכהאי גוונא יהיה מותר אך חשש מצד אפיה אחר בישול ומ"מ נקט להתיר כיון שאינן זה דרך בישולו בכזה חימום

אך באבן ישראל להגרי"י פישר לא רצה להתיר לחמם ואף סבר שאין זה חשיב למיעוטו לח כיון שאין הכל מעורב יחד אלא היבש בפני עצמו והלח בפני עצמו ולכן לדינא אסר בכל גוונא

וא"כ עולה לדינא שיכול לחמם את הסופגניות לרוב הפוסקים אף כאשר יש בתוכה ריבה ובתנאי שידוע הוא שנתבשל כבר מער"ש ויזהר בחימום שלא יתן לכתחילה בשבת אלא רק באופן המותר ויתבאר במ"ב בסימן רנג ס"ק פ"א ובס"ק פ"ז ובסימן שי"ח ס"ק מ"א ובס"ק צ"ד.

בענין ברכת פירות טחונים ומרוסקים

איתא בגמ' בברכות דף לח. והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלייהו בורא פרי העץ, מאי טעמא במילתייהו קיימי כדמעיקרא. ונחלקו הראשונים באיזה אופן הגמ'. רש"י כ' שטרימא הוא דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. וכ' הב"י שמשמע מדבריו שאם היה מרוסק לגמרי אין מברכין עליו בורא פרי העץ. וכ' הב"י שמהטור משמע כרש"י שכ' כתשן קצת.

ובס"ס ר"ד כ' הב"י מהתה"ד דגודגדניות שמבשלים אותם עד שהם נימוחים לגמרי ומערבים בהם דבש ותבלין, שהכל. וכן יש לדייק מרש"י לענין טריתא, שכ' שמירי שכתשן קצת, ומשמע דבאופן שנימוח לגמרי, מברכים שהכל.

בב"י שם חולק על התה"ד דאף דמרש"י משמע כן, אבל ברמב"ם מבואר שאפי' מיעכן ועשאן עיסה ברכתם העץ. ועוד דכשהפרי ממש קיים לכו"ע [הטור וחבריו שם] הפרי עיקר והמח' היא רק כשהפירות כתושים ביותר. וגם נכתש ביותר ביטל הטור דעתו שמברכים האדמה עי"ש. וכן העלה הט"ז סק"ד למעשה, וכ' שגם רש"י ס"ל כן ובא רק לפרש מהו המאכל של טרימא. והוכיח כן מכמה מקומות שנשאר שם המאכל גם לאחר שנכתש.

במחבר כתב בסימן ר"ב ס"ז הרמב"ם שתמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, ברכתן העץ ולבסוף מעין ג'. וכ' הרמ"א שלפי זה ה"ה בלטווערן הנקרא פווידל"א [ריבה] מברכין העץ. ויש אומרים [תה"ד הנ"ל בדעת רש"י, וב"י בדעת הטור] שברכתם שהכל. וטוב לחוש לכתחלה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר.

המג"א בס"ק י"ח מחלק ע"פ המהרי"ק, בין גודגדניות שנימוחו לגמרי ע"י בישול לבין תמרים שנתמעכו לגמרי, וס"ל שהרמ"א בי"א ותה"ד ס"ל שהכל רק בנתמעכו לגמרי ובזה מירי הפאווידל"א, אבל תמרים שנתמעכו לגמרי ס"ל כהרמב"ם שמברכים העץ. וכ' המג"א שאפשר שגם התה"ד מודה להרמב"ם בתמרים שמיעכן קצת, וס"ל שהכל רק בנימוחו לגמרי וכן מחלק שם בלבושי שרד שהחילוק הוא בין נתמעכו לנמוח שבנתמעכו הוא לא לגמרי ובנימוח זה לגמרי שאז נפסד מהותו ואינו ניכר כלל.

וכן מבואר במג"א סי' ר"ד שכ' המחבר שם בסעי' י"א, חבושים או גינדא"ש או ורדים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, הפירות והעשבים הם עיקר והדבש טפל, אפילו הם כתושים ביותר, הילכך מברך על חבושים וגינדא"ש העץ עי"ש. וכ' המג"א בס"ק כ"ב מהשל"ה, דדוקא שניכר מהותו ותארו, אבל אם נפסדה צורתו

העצמי מברך שהכל וכמ״ש סי׳ ר״ב ס״ז, ועמ״ש שם דדוקא כשנימוחו לגמרי מברכין שהכל.

המ״ב בסימן ר״ב ס״ק מ״ב, הביא מח׳ מג״א וש״א, דלמג״א לא נחלקו הרמ״א והמחבר בדין תמרים ורק בפאוידל״א שנימוחו לגמרי, והגר״א ועוד ס״ל שנחלקו, וכמשמעות הרמ״א וב״י. ומ״מ כתב שלהלכה קי״ל שתלוי אם נימוחו לגמרי או לא [כמג״א], ובנימוחו לגמרי קי״ל כרמ״א שלכתחי׳ מברך שהכל ובדיעבד יצא אם בירך העץ.

קודם יש לבאר עיקר הדין מתי אמרי שדבר שנימוח נשאר פרי ומתי נתבטל ממנה שם פרי.

הנה כלל גדול שדבר שנשתנה לגריעותא יורד בחשיבות הברכה לשהכל, ודבר שנתנה למעליותא, נשאר בברכתו או שמקבל ברכה יותר חשובה. והיינו גם אם נשתנה המאכל ואינו ״במילתייהו קיימי״ נשאר בברכתו או הועלה אם נשתנה למעליותא.

ומצינו לענין שמן שאף שלא ניכר הפרי כלל, כיון שהוא למעליותא נשאר העץ. וכן ביין שנהפך להגפן [וי״א בדיעבד העץ] אף שאין הפרי ניכר כלל. וכן מוכח מלחם שהחיטה טחונה לגמרי ועדיין נשארה בברכתה ואף קיבלה ברכה יותר חשובה.

אמנם לענין קמח חיטים י״ל שאין ראיה עפ״ד התה״ד שכל שרוב דרכו לרסק חש״ל במלתייהו קיימי, וי״ל שהפשט הוא שאם זה רוב דרך הפרי וכן תבואה לטחון, חש״ל לעילויא כיון שעשה מה שהדרך לעשות, ומ״מ מברכים שהכל על קמח כיון שיש לה עדיין עילויא אחרינא, לכן לא נחשב לעילויא מה שטחנה ועשאה קמח.

לפי״ז נראה שאם נשתנה למעליותא, גם אם לא ניכר נשאר ברכתו, ואם נשתנה לגריעותא מברכים שהכל [כאגוזים וכו׳]. ודבר שדרכו להיות מרוסק מבואר לכאו׳ בתה״ד שחש״ל למעליותא, ולכן אפי׳ אינו ניכר מברכים ברכתו. וכל הנידון והמחלו׳ רש״י ורמב״ם מתי אמרי׳ ״במילתייהו קיימי״, היינו רק בדבר שלא נשתנה לגריעותא או למעליותא, ואז צריך לידון אם זה נשאר עצם הפרי ולכן נשאר עליו ברכתו או לא. ובזה יש מחלו׳ באיזה אופן נשאר הפרי במילתיה ובאיזה אופן נתבטל ממנה השם פרי.

והנה החזו״א בסי׳ ל״ג סק״ה תלה המח׳ רש״י ורמב״ם לענין טרימא, בב׳ תי׳ בתוס׳ בחולין.

דהנה בחולין קכ: מבואר שחלב שנימוח חייב, ועי״ש אריכות על לימודים, ומשמע שם בגמ׳ שצריך ריבוי לרבות חלב שנימוח כיון שכתי׳ אכילה. וכ׳ שם התוס׳ ד״ה היכא, ב׳ מהלכים, לתי׳ הא׳ הטעם שצריך ריבוי לחלב שנימוח אינו משום שכתי׳ אכילה, אלא משום שדבר שנימוח הוא בעצם לא דבר הראשון, ולכן לא היינו מחייבים משום חלב בכלל, וקמ״ל הריבוי שגם הוא אסור משום חלב. ולתי׳ הב׳ הסברא הפשוטה הוא שדבר שנימוח נחשב אותו דבר וצריך הריבוי משום דהיינו פוטרים משום אכילה, וקמ״ל שחש״ל אכילה.

ובאמת ברמב״ן שם הק׳ עוד, שבגמ׳ שם מדמה דין חלב שנימוח למשקין שיוצאים מן הפירות, ומביא מחלו׳ ר״א ור׳

יהושע דר״א מחייב דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סיתווניות ושאר משקין מפירות בקרן וחומש, ור׳ יהושע פוטר. ומבואר בגמ׳ שם שר״א למד מקרא שנחשב עדיין הפרי ור״י לא ס״ל הלימוד, וס״ל שדוקא היוצא מזיתים וענבים חש״ל כהפרי עצמו. והק׳ הרמב״ן שהרי בברכות לח: מבואר שטעם ר״י הוא משום שאינו משקה אלא זיעה בעלמא.

ותי׳ הרמב״ן כעי׳ התי׳ של תוס׳ הנ״ל, מתחילה כ׳ שי״ל שהדין שהוא זיעה בעלמא נלמד מגמ׳ זה. והיינו כתי׳ הא׳ של תוס׳ שבעצם מין אינו כהפרי, וכ׳ שה״ה מיחוי פירות אינו פרי. ונמצא שהלימוד לחייב שם הוא משום שבעצם דבר הנמחה אינו פרי ורק משום שיש ריבוי בחלב חייב. ולמסקנה כ׳ הרמב״ן שבעצם מי פירות חש״ל כעצם הפרי והעיקר כסברת הגמ׳ שהוא זיעה בעלמא, והלימוד הוא רק אסמכתא.

וכ׳ החזו״א ל״ג ה׳ ד״ה אמנם, שהמח׳ של רמב״ם ורש״י לג׳ טרימא תלוי בב׳ תי׳ בתוס׳. דרש״י ס״ל כתי׳ התוס׳ שדבר שנימוח הוא בעצם לא פרי, והוא כמו משקין שהם זיעה בעלמא. והרמב״ם ס״ל שגם בנימוח ומשקה היוצא ממנה יש לה שם פרי, ורק שם צריך לימוד שחש״ל אכילה ולא שתייה.

אמנם לכאו׳ יל״ע בד׳ החזו״א דאם ס״ל לרש״י שבנימוח לגמרי אינו פרי, למה בדרכו בכך כ׳ התה״ד שמברכים העץ. ולכאו׳ י״ל שדבר שדרכו בכך עושה שיהיה לו חשיבות הפרי. אמנם צ״ע שאם אינו פרי איך העילויא יכול ליתן לו דין הפרי. ולהנתבאר לעיל י״ל שדבר שדרכו בכך לענין ברכות חש״ל עילויא, ולענין ברכות לא אכפת לן שאינו עצם הפרי, רק כיון שכך הנאת אותו הפרי חש״ל לעילויא והו״ל כשמן זית שמברכים העץ.

וא״כ נראה מכל זה שפירות אף שנתרסקו או נתמעכו נשארו בברכתם הראשונה ואם נימו לגמרי שלא נשאר שום צורת פרי באנו למח׳ רש״י והרמב״ם ואם נתשנה למעליותא לכו״ע נשאר בברכתו כדין שמן זית וחיטה.

ולפי״ז נבא לבאר דין מרק ירקות שטחן הירקות אי נימא שנשארו בברכתם או דלמא דנפקא ליה מברכתם ולכאו׳ יל״ע למה אינו מבואר מדין מי שלקות שמברכים ברכתו אף שאינו עיקר הפרי, ובע״כ דלענין ברכות א״צ שם פרי, וסגי בדרך לאכול הפרי.

שמצינו במי בישול הפירות שנחלקו הרשב״א ורא״ש אם יש לה דין הפרי או לא, לרשב״א דוקא אם הדרך כן, ולרא״ש תלוי אם יש בה טעם חזק או לא. ובשלמא לרשב״א י״ל כנ״ל שכיון שהדרך כך חש״ל עילוי וא״כ גם אם אינו עיקר הפרי יש לה ברכת הפרי. אבל להרא״ש דס״ל שתלוי בחוזק הטעם ואם יש טעם גם אם אין הדרך מברכים העץ, לכאו׳ מוכח דס״ל שנשאר שם הפרי על כל היוצא מהפרי.

ובאמת הט״ז שס״ל העיקר כהרמב״ם הביא כמה ראיות לזה, וא׳ מראיותיו מהרא״ש שאפי׳ מי בישולם יש להם דין הפרי. ויל״ע שאם כל המחלו׳ רמב״ם ורש״י לענין טרימא באמת תלוי בדין משקין היוצא, היינו צריכין לחוש גם לדעת

הרא״ש לענין טרימא, ויש לנו עוד צירוף של הרא״ש. וגם יל״ע אם באמת רש״י והתה״ד אינם יכולים לסבור כהרא״ש לענין מי פירות.

והט״ז כ׳ שכל דברי תה״ד הם לפי הרשב״א אבל הרא״ש בע״כ ס״ל כהרמב״ם שנשאר שם פרי צריך לברך שהכל והט״ז כ׳ שכל ד׳ תה״ד הם לפי הרשב״א אבל הרא״ש בע״כ ס״ל כהרמב״ם שנשאר שם פרי.

אמנם במגילת ספר סי׳ ט״ו הק׳ ע״ז שהרי הרא״ש עצמו כ׳ שתבשיל של קטניות מברכים שהכל, וכ״כ ברמ״א סי׳ ר״ח ס״ח. וביאר שם הב״י דהיינו משום שנתמעך ע״י הבישול, וכיון שאין זה דרך אכילתו אין מברכים אלא שהכל. ומזה הוכיח המג״ס דד״ז הוא ממש כדברי התה״ד שכיון שנתמעך אין לו חשיבות ומברך שהכל. ובע״כ דס״ל להרא״ש כרש״י ולא כרמב״ם.

אמנם להנתבאר לעיל י״ל דאינו מוכח, שהרי נתבאר שכל השאלה של במילתיה קאי הוא רק כשלא נשתנה לא למעליותא ולא לגריעותא, וכאן הרי כ׳ הב״י שאין זו דרך אכילתה וא״כ י״ל דחש״ל אשתני לגריעותא ולכן מברכים שהכל ולא משום שנתמעך. וא״כ אין הוכחה דס״ל להרא״ש כרש״י בזה.

ובתהל״ד סק״ז כ׳ דלא כהט״ז, שגם הרא״ש יסבור כרש״י לענין פירות מרוסקין ואין המח׳ רש״י ורמב״ם תלויה במח׳ רא״ש ורשב״א לענין מי פירות, דבמי בישול הרי הפרי קיים והוא נותן חשיבות של פרי גם לטעם היוצא ממנה והכל נגרר אחר הפרי. משא״כ כשכל גוף הפרי נמחה שעי״ז נתבטל ממנו שם פרי.

ועי׳ בקה״י סי׳ כ״ג שהק׳ לפ״ז למה לא תי׳ הרא״ש פשוט שהחילוק בין מי פירות למי שלקות הוא אם הפרי קיים או לא.

ויש לדון עוד בדבר שנתרסק והוא מגידול מיוחד לאותו מאכל מרוסק

הנה עי׳ לעיל מתה״ד שהביא ראי׳ מבשמים [הימלתא] שדבר שהדרך לכתוש, נשאר בברכתו גם לאחר שנטחן. וכעי״ז מבואר ברשב״א שדבר שדרכו לעשות ממנה מיץ, מקבל דין הפרי. ולפי הנתבאר מובן שאף אם נתרסק לגמרי, אבל דבר שדרכו בכך וזהו דרך אכילתו חש״ל נשתנה למעליותא ולכן מברכים ברכתו אף שלא ניכר פרי הראשון כלל.

וכ״כ המ״ב בס״ק מ״ד ע״פ התה״ד גר״ז וח״א, שאם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא ע״י ריסוק, אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה בין לענין פה״ע או פרי האדמה. והיינו דגם לרש״י אם דרכו בכך מברך ברכתו.

והנה בפשטות משמע מתה״ד וש״פ דהיינו גם אם נתרסק לגמרי ולא ניכר כלל. אמנם עי׳ במ״ב סי׳ ר״ה ס״ק י״ז שמביא מחלו׳ בענין שומשמים שטחנן למג״א ע״פ אבודרהם ברכתו שהכל משום שאין צורתן עליהם כלל. ולאבן העוזר האדמה אם אינו משקין, כיון שזהו דרך הנאתו.

וביאר האג״מ או״ח ח״א סי׳ ס״ה, שלדעת המג״א בשומשמין אין דרך לאוכלן כך דהטחינה הוא לעשות שמן ולא בשביל אכילה. והיינו דס״ל שאין זו הדרך אכילתו. ומ״מ כ׳ לחוש לדעת האבה״ע מספק. וטוב

לאכלם עם פת. ומ״מ כ׳ בשערי הברכה שלענין חלוה י״ל שפנים חדשות בא לכאן ולכו״ע ברכתו שהכל.

ויש שכ׳ מהגרשז״א דכוונת התה״ד הוא דוקא בדברים כבשמים שהדרך לאכלם מרוסקים ולא שלמים אבל כשהדרך לאכלם גם שלמים כל שמיעכן עד שלא ניכר הצורה ברכתו שהכל. ויל״ע בזה, דלכאו׳ מסתימת הפוסקים משמע דבכל אופן נשאר בברכתו.

הרב עקיבה טורצין
כולל להוראה ירושלים
מו"צ בבית הוראה שעל ידי כולל להוראה ירושלים

נטילת ידים עם ספל רטוב

שו"ע סי' קסב סע' ד' מבואר שהנוטל ידיו צריך להיזהר שחבירו לא יגע בהן שאם יגע בו אחר שלא נטל ידיו וידיו עדיין לחות מן המים צריך לנגבם ולחזור וליטול, והאחרונים דנו באופן שנוטל רביעית כל יד שאין מים טמאים כלל וחשיב כעין טבילה במקוה א"כ אין הידיים נטמאים מחמת אחר כלל, או נימא סברא שנטמאים היות וכשחבירו נוגע בו אין על ידיו שיעור רביעית וא"כ ראוי לקבל טומאה לכן נטמא.

המשנה ברורה בס"ק מט כ' שיטול בלי ברכה ובשעה"צ ס"ק לט' כ' שמה שכ' השו"ע ואם נטל רביעית אין צריך לכל זה קאי גם על זה ע"ש ובסוף כ' צריך עיון למעשה [וקצת צ"ע שבמ"ב נקט ליטול וכאן סיים צ"ע למעשה].

עוד איתא במשנה ברורה שם כתבו האחרונים אם נטל הכלי בידו הלחה [היינו ביד ימין ששפך עליה מתחילה פעם אחת בידו השמאלית] נטמא אוזן הכלי מהמים שיש על ידו ע"ש ונותן עצה ליטול רביעית כל יד או מים ראשונים ושניים על כל יד קודם שנוטל האחרת (היינו שלא יטול לסירוגין) ובשער הציון שם הביא מפתחי תשובה ושולחן שלמה שלכתחילה יזהר שיהא אוזן הכלי יבש שאם יהיה רטוב המים יקבלו טומאה מהיד קודם הנטילה ולא יועיל להם הנטילה אח"כ, ומביא שבאחרונים לא משמע כן אלא אין זה נחשב מי נטילה ולכן לא נטמאים מהיד וכמו שמבואר ברמ"א קס' סע' יא שמי שנגע במים בידיו אין המים נפסלים ויכול ליטול בהם ומבואר שאין הם נטמאים ורק היכא שנטל יד אחת ונגע באוזן היות והם מי נטילה אם יגע ביד השניה באלו המים הם יטמאו את היד ולא יועיל להם נטילה אלא אם ינגב קודם לכן.

ניגוב במגבת לחה

שו"ע סע' ח' איתא שאם בעוד ידיו רטובות נוגע בכותל או בראשו וחוזר אחר הניגוב ונוגע במים נטמא וצריך ליטול שוב אך זה דווקא באופן שלא נטל ברביעית כל יד שהרי אם נטל ברביעית אין כאן מים טמאים כלל. ובט"ז והמג"א כאן נחלקו האם הדין הוא גם במגבת הט"ז נוקט שמגבת היות וזה נספג אין מטמא והמ"א מביא שיטה זו וכ' מנא ליה הא, ובמחצית השקל כ' שיש להיזהר לא לנגב במגבת לחה, היות ויש שלא נוטלים כדין אם ינגב בזה, ידיו יקבלו טומאה מהמים שבמגבת.

שו"ע ס' קסד סע' ב' מבואר שמי שנוגע במקומות המכוסים בסעודה צריך ליטול שוב ובביאו"ה הביא שאם נגע בטומאה באמצע אכילתו מצדד הפמ"ג שאין צריך ליטול שבלאו הכי כולנו טמאי

מתים וכעין זה משמע בבית מאיר, החזון איש בסי׳ כה ס״ק יב׳ מבאר שאפי׳ נגע במים שנטמאו מחמת ידיים אין צריך ליטול שוב ורק היכא שנגע במי נגיבתו או במי רחיצת חבירו (היינו מי נטילה כדין פחות מרביעית שהם טמאים) נטמא וצריך ליטול, ודן באופן שחבירו לא נטל כדין האם חשיב מי נטילה וטמא או שהיות ובפועל לא נטל כדין אין זה חשיב מי נטילה כלל וכ׳ שנראה להקל. ובאופן שנוגע במים שע״י חבירו שנטל שלא כדין, כן צריך לחזור וליטול והטעם הוא מחמת שניכר הדבר ע״ש.

וכ׳ החזו״א שלפי״ז במגבת אין צריך לחוש שחבירו לא נטל כראוי שאין זה מטמא את ידיו, כי אין זה נחשב מי נטילה, ואין המים ע״י חבירו אלא במגבת וממילא אי״ז ניכר ואי״ז מטמא.

העולה לדינא לנגב במגבת לחה למחצה״ש יש חשש ולחזו״א אין חשש.

עוד התבאר בחזו״א שכל החשש הוא דוקא במי נטילה ולא במים סתם ולפי״ז שהיכא שהוא עצמו נוטל רביעית כדין אין צריך לחשוש שאוזן הכלי רטוב שהרי אין זה מי נטילה ואפי׳ אם זה מחבירו שנטל מ״מ אם נטל כדין אין זה מים טמאים ואם לא נטל כדין אין ע״ז דין מי נטילה ולא מטמא ורק היכא שנוגע בידי חבירו שניכר הענין צריך ליטול שוב, וכן הורה לי מו״ר הגר״א נבנצאל שאין צריך להיזהר בזה ואמר הטעם שבלאו הכי טמאים ואולי כוונתו שאין זה מי נטילה וכדברי החזו״א.

לא ניגב ידיו והתחיל לאכול ונגע בו חבירו שלא נטל כלל

חזו״א ס״ק יג כ׳ שאם חבירו שלא נטל ידיו נגע במשקין שבידיו כשהוא באמצע הסעודה אין צריך נטילה אחרת ואע״ג שאם נגע חבירו בידו קודם שניגב צריך ליטול שוב, ואפי׳ היכא שאין צריך ניגוב כמו טבילה או רביעית, שם זה משום שעדיין שם נטילה עליו (היינו שחשיב מי נטילה) משא״כ לאחר שניגב.

והמעין בפמ״ג שהביאו״ה מציין (א״א ס״ק ג׳) יראה שמבואר שם שאפי׳ מי נטילה ג״כ לא מטמאים את הידיים באמצע הסעודה וביאר מו״ר הגר״א נבנצאל שליט״א שעיקר החילוק הוא אם התחיל לאכול שאין צריך ליטול עוד להיכא שעוד לא אכל שעדיין קשור לנטילה והוסיף מרן הגר״א נבנצאל שליט״א שאפי׳ נטל ברביעית ולא ניגב אם נגע בו חבירו אם דעתו לנגב נטמא ואם אין דעתו לנגב אלא אוכל כך אין חבירו מטמאו שהרי גמר הנטילה, ודברים אלו מבוארים היטב לדעת הפמ״ג אבל לדעת החזו״א מי נטילה כגון שלא ניגב ידיו נראה לכאו׳ שאפי׳ באמצע הסעודה אם חבר שלא נטל ידיו יגע בהם יטמא אותם כל זמן שרטובים מחמת הנטילה, ורק בסתם משקים שיש בידו וחבירו שלא נטל ידיו נוגע בהם בזה מיקל החזו״א.

הרב משה יהושע לאנדא
כולל להוראה ירושלים

בגדר ברכת המזון אם הוא על האכילה או על השביעה

המחבר בסי׳ קפ״ד ס״ה כותב וז״ל: ״עד אימתי יכול לברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו״, והלבוש כתב וז״ל: כשעדיין הוא שבע ממה שאכל וכו׳ תחזור הברכה על האכילה הראשונה שעדיין הוא במעיו וכו׳ דעל השובע הוא מברך דכתיב ואכלת ושבעת וברכת״ עכ״ל, ומבואר בדבריו דהברכה חל על האכילה ולא על השביעה,

וכ״כ החזון איש (או״ח סי׳ כ״ד סק״ד) וז״ל: ״יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול אי הוי הטעם משום שאין בה״מ באה דוקא על מעשה האכילה, אלא על מה שהספיקו הקב״ה מזונו וכ״ז שהמזון לא נתעכל, והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאכל בכל שעה, או דלמא שבאמת אין בה״מ אלא על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל, ונראה דאין בה״מ אלא על האכילה ועד שיתעכל הוא רק הזמן לברך על אכילה ראשונה, וזכר לדבר מהא דאמרי ב״ש דיחזור למקומו ויברך, אלא שעדיין יש להסתפק אי מן הדין היה צריך בה״מ סמוך לאכילה תיכף בלי הפסק כמו בכל ברכות הראשונות, וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שעדיין המזון בתוך מעיו אין שהיה מפסקת ועדיין שם האכילה עליו, או דלמא מן הדין אין שהי׳ מפסקת בברכה שלאחריו, אלא שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה, והנה המ״א סי׳ רט״ז סק״א כתב בשם הכלבו דלכך אין מברכין ברכה לאחר הבשם משום דדמי לנתעכל המזון, נראה מזה דלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו אינו ראוי לברכה, אבל צ״ע דהא אמר לעיל מ״ח ב׳ משה תיקן לישראל בה״ז בשעה שירד להם מן הרי שעל המן מברכין בה״מ, ואמרינן יומא ע״ה ב׳ שהיה נבלע באיברים כו׳ ומה אני מקיים ויתד תהי׳ לך כו׳ עיי״ש, ומבואר שהמן היה משקה ומרוה את האיברים בלי ענין כל עיכול והוא בבחינת ענין הבשם ואיך יתכן עליו בה״מ, וע״כ שא״צ תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק אבל כשמברכין תיכף לאחר אכילה לא אכפת לן בנתעכל כמו ברכת התורה שלאחריו [הנלמד מבה״מ] וברכת ראי׳ וכיו״ב, אלא שבבה״מ יכול לברך אף שהפסיק משום דכ״ז שלא נתעכל נמשך מעשה האכילה לענין שאין השהי׳ הפסק, ובמן היו צריכין לברך תיכף בלא הפסק, ולפ״ז גם בבשם שייך לברך ב״א, וצ״ל הטעם דלא מברכין כמש״כ רש״י משום דלא חשיב לא תקנו בו חכמים ב״א״ עכ״ל.

ובמשך חכמה על התורה (פר׳ עקב ד״ה ואכלת) כתב דעיקר שבח הברכה של ברכת המזון הוא כדי שלא יבעט מחמת האכילה והשביעה כדכתיב ורם לבביך ושכחת וגו׳, עיי״ש, ומזה גם היה אפשר לומר דהברכה

הוא מחמת האכילה שאכל יש לו להזכיר שבח הקב״ה.

ויש בזה כמה נפק״מ:

א. לגבי קטן שגדיל תוך מיד אחר אכילתו, היינו שאכל בעודו בן י״ב והגדיל ואז נעשה אצלו העיכול, דכתב (שם סק״ה) החזו״א דלפי הנ״ל יהיה פטור מן התורה לברך, אבל אם הברכה הוא על השביעה יהיה חייב מן התורה, ובאמת הסתפק בזה הרע״א בגליון על שו״ע.

וז״ל החזו״א: ״אם אכל כשהוא גוי ונתגייר א״צ לברך אף קדם שנתעכל, ונראה דגם קטן שהגדיל קדם עיכול המזון א״צ לברך מה״ת, דמה שהיה לאו בר חיובא בשעת אכילה זה גרע יותר מהפסקה, ודוקא כשהיה החיוב עליו תיכף מהני מה שלא נתעכל לאמשוכי זמן הברכה אבל לא כשהפסיק זמן פטור, דאז לא מהני מה שלא נתעכל לחיובי׳ וצ״ע, וכבר נסתפק בזה הגרע״א בחידושיו לאו״ח יעו״ש״.

[ובדרך אגב יש לדון גם אם יכול להצטרף לזימון, דאם הזימון הוא בגלל האכילה א״כ הרי אכל בעודו קטן וכ״פ הכף החיים ומביא ראיה מזה שאומרים רצה בברכה״מ שמברכין במוצ״ש כיוון שהתחיל בעודו יום הרי שאזלינן בתר התחלת האכילה וכן הדין כאן

אבל השבט הלוי בתשובות (ח״ח סי׳ נ״ו אות ב) מכריע שיכול אפילו להיות המזמן בעצמו כיוון שהשתא הוא בר חיובא ולפי תוס׳ והרא״ש יכול כבר להוציא הגדול בברכה״מ אפילו שלא אכל כלל, וא״כ כש״כ בזמנינו שהוא רק לגבי זימון יכול הוא לזמן שכיוון שאכל עמהם יכול שפיר לומר שאכלנו משלו.]

ב. לגבי אונן שאכל ולא נתעכל המזון עד אחר הקבורה, דלפי הנ״ל לכאורה יהיה פטור וכמו לגבי קטן, אבל הביאור הלכה (ריש סי׳ עא) הביא בשם הדרך החיים שכן חייב לברך,וכתב הדה״ח הטעם שהוא כמו אונן שלא הבדיל בזמן מוצ״ש מחוייב להבדיל ביום ראשון כיוון שאינו מדין השלמה אלא מצד חיובו בזה והשתא מחוייב כיוון שלא עבר הזמן, וכן הוא גם בבכה״מ שכל שלא עבר הזמן עדיין מחוייב לברך.

אבל החכמת אדם (כלל קנג ה״א) הסתפק בזה אם מחוייב לברך כיוון שאפשר החיוב הוא על האכילה וכיוון שאז היה פטור א״כ נפטר לגמרי או שהחויב נמשך עד סוף העיכול, עיי״ש.

ובאמת שהרע״א עצמו הביאו שם לאחר שנסתפק לגבי קטן וכתב לחלק שהקטן בהיותו בקטנותו הרי שהגברא לא היה מחוייב אבל האונן הגברא הוא בר חיובא אלא באנינותו אינו יכול לברך וכשנגמר אנינותו חייב עיי״ש.

ג. לגבי אם הקיא מה שאכל עוד לפני שעבר שיעור עיכול, שלפי החזו״א הנ״ל שהולכים אחרי אכילתו א״כ היה כאן אכילה וחייב לברך ברכה״מ, וכן מובא בשמו בספר מעשה איש (ח״ג עמוד קכא), ומשום דבשעת אכילתו היה שבע ואינו דומה לעיכול שמסתמא נשאר ממה שאכל במעיו,

אבל אם הולכים אחרי השביעה א״כ אין כאן שביעה, וכן פסק הברכי יוסף (סי׳ רח סק״א) בשם הפנים מאירות, ומוכיח לה מקרא ד׳ואכלת ושבעת׳ הרי שרחמנא תלא לה בשביעה ועוד שלא גרע מנתעכל המזון

במעיו עיי״ש, וכן פסק הנזירות שמשון דכיוון דהוי ספק דרבנן שמא נשאר לו שם כזית אזלינן לקולא ואינו מברך וכ״ה בבן איש חי (שנה א׳ פר׳ חוקת אות יג) עיי״ש וכן פסק בקיצור שו״ע (סימן נ״א סעי׳ טו) דלא גרע מנתעכל.

ולפי המשך חכמה הנ״ל לכאורה גם יהיה פטור כיוון שאין כאן גבהות הלב וחשש בעיטה ח״ו בד׳ שהרי זה מגיע משביעת מעיים וחומריות המאכל, וכשהקיאו אין לו הגורם לבוא לידי כך.

ד. לגבי סעודות גדולות שנמשך הרבה זמן כתב המשנ״ב בשם המג״א (ס״ק יח) ״דאף שעבר שיעור עיכול מאכילת פת שאכלו בתחילה אעפ״כ יכולים לברך כיוון דבתוך משך הזה אוכלין פרפראות וכיסנין ושותין הכל סעודה אחת היא, וכלא נתעכל המזון הראשון דמי״ עכ״ל, ובספר שבות יצחק ביאר את זה על פי דעת החזו״א הנ״ל שהברכה הוא על האכילה ולא על השביעה אלא זמן הברכה הוא עד העיכול שכל שלא נתעכל מישך שייכא הברכה לאכילה , א״כ גם כשאוכל פרפראות וכיסנין כהמשך לאכילתו הראשונה, אפילו שנתעכל האכילה הראשונה מ״מ זה ממשיך השייכות לאכילה הראשונה,

אבל אם ברכת המזון הוא על השביעה א״כ צריך לומר הטעם כמו שכתב הפמ״ג שם או שסוף סוף הוא עתה שבע או שכל שממשיך לאכול האיצטמוכא נחה ולא התחיל כלל העיכול עיי״ש, וכן לפי המשך חכמה הנ״ל עכשיו יש לו גבהות הלב מחמת אכילה העכשווית ושייך גם השתא לברך ולהזכיר את ד׳, ודו״ק בכל זה.

הרב יהודה ארנביוב
כולל להוראה ירושלים

האם מברכים על גלידה בתוך הסעודה

שתיה בתוך הסעודה

נחלקו הראשונים במי שרוצה לשתות מים או משקין תוך הסעודה האם צריך לברך עליו הרשב״א בברכות (מא:-מב.) כתב מים שאדם שותה בסעודה מחמת הסעודה הם באים לשרות המאכל ולכן לא מברך עליהם ויש מפרשים שכיון שא״א לשתות ולאכול כאחת שני עניינים הם וא״כ צריך לברך עליהם בתוך הסעודה ויש מחמירים לברך על כל כוס וכוס בסעודה וסיים הרשב״א שהעיקר כדברי רש״י ור״ת שאין לברך על מים בסעודה.

וכ״כ הב״י בשם תוס׳ ר׳ יונה מרדכי סמ״ג וסמ״ק וכן פסק בשו״ע וברמ״א (או״ח סי׳ קעד ס״ז) שמעיקר הדין אין לברך על משקה בסעודה, והרוצה להסתלק מהספק ישב במקום סעודתו ויברך על משקה על דעת לשתות בסעודה. וכ״כ בהליכות עולם (ח״ב עמוד ל).

האם זה לכתחילה

ובילקוט יוסף (ברכות א סי׳ קעד סכ״ב) דייק מהרשב״א שכתב וכן אמרו שהיה נוהג רש״י ור״ת וגדולי הצרפתים לשתות בסעודה בלי ברכה משמע שאפילו **לכתחילה** יש לנהוג כן ורק מידת חסידות לברך לפני הסעודה.

מיהו מלשון הפוסקים משמע שזה יותר מחסידות אלא להסתלק מהספק. כן משמע מלשון הרא״ש (ברכות פ״ו סכ״ט) והעתיקו הטור ומחבר שכתב ״והרוצה להסתלק מן הספק״ משמע שזה לא רק חסידות אלא חומרא לצאת לכו״ע. וכן משמע בבן איש חי (ש״א פרשת נשא אות ה) וכ״כ בהלכה ברורה (ח״ט עמוד קטז).

ועיין באורחות מרן (ח״ב פי״ג אות כג) שמרן היה שותה בתוך הסעודה מים או שאר משקים בלי ברכה ולא היה מקפיד לברך קודם הסעודה על משקה אחר ולכוון לפטור את המשקים שבתוך הסעודה.

לברך על סוכר

ובחיי אדם (ח״א כלל ס סעיף א) כתב ז״ל ״ובמקום שיש ספק ברכה, יש לתקן שיברך על מעט צוקר שהכל ויפטור גם אותו הדבר״ וכ״כ המשנה ברורה (ס״ק לט ובביאור הלכה סוף ד״ה יין) לגבי ספק שהכל בסעודה שיקח סוכר ויברך עליו ויפטור את הספק. וכ״כ הבן איש חי (ש״א פרשת נשא אות ו) לגבי השותה שכר בסעודה שיש ספק אם לברך עליו שטוב לקחת דבר שברכתו שהכל כגון סוכר ולברך עליו ויכון לפטור את השכר.

מיהו בקצות השולחן (סי׳ מט הערה כו) כתב לפקפק על עצה זו משום שיש מחלוקת על ברכת הסוכר ומספק אנו מברכים שהכל וכשרוצה לאכול סוכר אין לו ברירה ומברך שהכל אבל לכתחילה

לאכול סוכר ולהכניס את עצמו לספק ברכה אינו פשוט כל כך כיון שלדעת הפוסקים שיש לברך בורא פרי העץ לא כדאי לברך שהכל ומ״מ כיון שהמנהג לברך שהכל ובזה ינצל מספק יש לעשות כן.

ובחזון עובדיה (עמוד עד) הביא את הטור (סי׳ רב) שכתב שכל הגאונים כתבו לברך על הסוכר בפה״א וי״א בפה״ע וכתב הב״י שדברי הטור דברי טעם הם ומ״מ כיון שמידי ספק לא יצאנו יברך שהכל. נמצא שאין זה פשוט לברך על סוכר שהכל בשביל לפטור ספק אחר.

גלידה בסעודה

המשנה ברורה (ס״ק לט) כתב שמי ששותה יין שרף אחר הסעודה ודאי דעתו רק לעכל המזון ולכולי עלמא צריך ברכה. וא״כ ה״ה לגלידה שהרי אינו מרוה את צמאון המזון אלא להפך הוא מצמיא. וכ״כ הרב משה לוי בברכת ה׳ (ח״ג פ״י סע״ג). וזאת הברכה (עמוד 74 בהערה) בשם הגרי״ש אלישיב הגרש״ז אוירבך והרב וואזנר. וכ״כ בהלכה ברורה (סי׳ קעז סי״ג ובבירור הלכה ס״ק טז) והוסיף שכן הסכים עמו מרן הגר״ע יוסף זצ״ל שכן ראוי להורות ושכן נוהג בעצמו וכן העיד שראה אותו נוהג כך כמה פעמים וכתב שכן שמע מחכם שלום כהן זצ״ל.

מיהו בילקוט יוסף (ברכות ב עמוד קט) כתב שאין לברך על גלידה בסעודה שיש עשרה מגדולי האחרונים שכתבו שלא לברך וסב״ל וכתב שהסכים עמו הגר״ע יוסף זצ״ל וכ״כ בשו״ת יביע אומר (ח״ה סי׳ יח בגליון הערה 10) אחר שדן שם לגבי ברכה אחרונה על הגלידה אם הוא נחשב כמאכל או משקה סיים וז״ל ״ובכ״ז יש נפק״מ גם אם לברך על הגלידה ברכה ראשונה בסוף הסעודה קודם בהמ״ז ודו״ק וסב״ל״. וצ״ב הרי גלידה אינה שורה את המאכל ואפילו שיחשב משקה צריך לברך עליו?

ושאלתי את הרה״ג אלקנה ישראל ואמר לי שגלידה גם שורה את המאכל משום שאדם מתחמם בשעה שהוא אוכל והגלידה מקררת אותו ושפיר הוי לשרות המאכל שכמו שמים מרככים את האוכל ועוזרים לעיכול גם זה עוזר לעיכול. ולפי״ז מיושב מש״כ הגר״ע בגליון שאם זה משקה אינו מברך עליו וסב״ל.

ובילקוט יוסף הוסיף עוד טעם משום לא פלוג רבנן בברכות ולכן אין לברך כלל על משקין בסעודה. ועיין בהליכות ברכות (סי׳ קעד הערה ריח) שהביא ראיות מהפוסקים שלא אמרינן לא פלוג בכהאי גוונא.

ובאור לציון (ח״ב פי״ב סי׳ יב) כתב לחלק בין גלידה שנעשית מחלב או מהקצפת ביצים שמברכים עליה בסעודה לבין גלידה שנעשית מנוזלים לא חלבים שאין מברכים עליה בסעודה וה״ה לארטיק.

בסעודת שבת

מיהו בסעודת שבת כשטעם מהיין פטר כל המשקין שישתה א״כ חוזר הספק שמא גלידה זה משקה ונפטר וסב״ל לכולי עלמא.

העולה מן האמור

נחלקו הפוסקים אם לברך על גלידה בתוך הסעודה ולכן עדיף להשאיר את

הגלידה לאחר הסעודה או לברך שהכל לפני הסעודה ולפטור את הגלידה, ובשבת אם טעם מהיין ודאי שאינו מברך על הגלידה כיון שהיא ספק משקה ואם בכל אופן אוכל גלידה בסוף הסעודה המברך יש לו אילן גדול לסמוך עליו.

גדר פת מועטת

הגמרא בפסחים (דף לו.) כתבה "אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה... כדאמר רבינא כעין תורא שרי" ומפרש"י "כעין תורא - מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב" ואילו הרי"ף למד אחרת בכעין תורא ז"ל (פסחים ח. מדפי הרי"ף) "ואי שני להו ועביד להו כעין תורא שרי דכיון דשני בהו מידע ידיע דלהיכרא עבד להו הכי דלא ליתו בהו לידי תקלה ולפיכך מותרין" פירוש שצריך לעשות צורה מיוחדת כמו עין השור שיש לו צורה מיוחדת.

ובדעת רש"י יש לדון כמה זה פת מועטת? מלשון הגמרא משמע שזה מעט מאוד וכדפרש"י שאוכל בבת אחת אלא שלפי הטעם שרש"י כתב 'דלא לינשי' כל שאוכל בסעודה אחת מותר.

וכן משמע בשו"ע (יו"ד סי' צז ס"א) ז"ל "ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בשר מותר" משמע שהאכילה צריכה להיות בבת אחת.

ובהגהת שערי דורא (סי' לה ס"ק ט') כתב ז"ל "היתר פשוט שאותן שעושין לחמין לכבוד שבת ללחם משנה אופין אותן עם הפשטיד"א לכתחלה... הטעם משום דדבר מועט הוא ונאכל מהר בשבת והוי כעין תורא" וכתב בתורת חטאת ס' ב' ז"ל "דהא עוגה קטנה שכתב רש"י לאו דוקא דהא הלחמים שעושין לכבוד שבת נקראין דבר מועט כמו שכתב מהרא"י אף על גב דגדולים קצת והם שלשה... כל שהוא דבר מועט ונאכל ליומיה לא חיישינן ביה לתקלה" וכן פסק ברמ"א "ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות גם בשומן לכבוד שבת כי כל זה מחשב כדבר מועט". והב"י הביא את ההגהת שערי דורא וסתם כדבריו משמע שמותר ליום אחד דלא כמשמעות השו"ע.

אלא שבחוות דעת (ביאורים ס"ק ג') כתב על השו"ע "בבת אחת - עיין תורת חטאת דכל ליומיה מיקרי בבת אחת" א"כ גם השו"ע שכתב בב"א הכוונה ליום אחד והרמ"א רק בא לפרש דברי מרן וכן מדויק לשון הרמ"א שכתב "ולכן נוהגים ללוש פת עם חלב בחג השבועות" וכן דייק הערוך השולחן (ס"ק ד') מהב"י. וכ"כ בשו"ע המקוצר (סי' קל"ו הערה נ"ו).

ודלא כהפרי מגדים (שפ"ד ס"ק א') שהבין שהשו"ע והרמ"א חולקים וז"ל "ומה הוא דבר מועט בשו"ע משמע כדי אכילה בב"א אמנם בת"ח כל ליומיה הוי דבר מועט" שהרי מוכח מהב"י שסתם כהגהות שערי דורא שכל ליומיה הוי דבר מועט ומותר.

וראיתי בכה"ח (ס"ק ז') שכתב בשם

היד יהודה (ס״ק ו׳) שלשון השו״ע משמע דוקא אכילה בבת אחת דהיינו לסעודה אחת. ולפי״ז צ״ל שהשו״ע חזר בו. ודחוק לומר כך אחרי שאפשר לפרש שהוא לא חולק כמו שכתבו הפוסקים לעיל.

והפרי חדש (ס״ק ב׳) הביא ראיה שמותר ליומיה משבת (דף קיט.) ״רבה בר רב הונא איקלע לבי רבה בר רב נחמן קריבו ליה תלת סאוי טחיי״ פירוש שהביאו לו שלש סאים (שזה כמות גדולה) של פת שטחו אותה בשומן וכתוב שם שעשו את זה לשבת. אלא שבזר זהב (על האסור והיתר ס״ק ז׳) כתב לדחות ששם כיון שטחו עליו שומן הוי היכר ולכן מותר ולא מדין פת מועטת.

מיהו הב״ח כתב לפרש דברי הגהת שערי דורא בדרך אחרת שדוקא בשבת כיון שודאי אוכל בשר אין חשש לתקלה ומותר אפילו שזה ליום שלם. מבואר מדבריו שאפילו להגהת שערי דורא אסור לאפות ליום שלם אלא בשבת שודאי אוכל בשר. אלא שמפשטות לשון הב״י משמע יותר שההיתר הוא ליומיה כמש״כ ״משום דדבר מועט הוא ונאכל מהר בשבת והוי כעין תורא״ ואת מילת השבת כתב בהבלעה.

ובספר פתחי הבית (של הרב גד יזדי שליט״א) כתב לדייק מרש״י שכתב ״דאכיל ליה מיד בב״א ולא משהי ליה דלינשי״ ולמה לא כתב ״דאכיל ליה מיד בב״א דלא לינשי״ אלמא החשש שאם לא יאכל מיד וישהה ישכח אבל במקום שאפילו שישהה לא ישכח כגון שעושה לחמים לשבת או לאירוע שודאי אוכל בו בשר מותר להכין אפילו בבקר עם שומן אפילו שאוכל בצהרים סעודה עם פת ואין חשש שישכח.

העולה מן האמור

בדעת מרן ודאי מותר להכין לשבת לחמים עם שומן כיון שודאי אוכל בסעודות שבת בשר וי״א שאפילו ליום בעלמא דעת מרן שהוי פת מועטת ומותר וכן נראה מפשטות לשונו וכן דעת הרבה אחרונים ומ״מ בדיעבד ודאי שיש להקל.

לתת שתיה למי שאינו מברך

הדבר מצוי שמגיע לבית אדם שאינו שומר תורה ומצוות כגון טכנאי או מוביל. ומתעוררת השאלה אם מותר להביא לו כוס מים שהרי הוא לא יברך עליו וא״כ הנותן יכול לעבור על ״לפני עור לא תתן מכשול״.

לפני עור

איתא בחולין (קז:) ״תא שמע דאמר רבי זירא אמר רב לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש אא״כ יודע בו שנטל ידיו״ ובהמשך הגמרא ״והלכתא אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים. מאכיל אינו צריך נטילת ידים״ וכתב רבינו יונה (ברכות מב. ד״ה אוכל) ״אין לו להאכילו עד שיטול ידיו משום ולפני עור לא תתן מכשול״ שהרי מכשילו באיסור הנאה מהעולם הזה בלא ברכה. והביאו בבית יוסף (סי׳ קסג ס״ב).

לתת לעני

רבינו יונה (ברכות מב. ד״ה לא) כתב שאם נותן לעני בתורת צדקה מותר אפילו שלא יברך. והבית יוסף (סי׳ קסט ס״ב) השיג עליו ואסר וכן פסק בשו״ע. והרמ״א פסק כרבינו יונה. וכתב המשנה ברורה (ס״ק יא) שאם העני ודאי לא יברך אפילו לרבינו יונה אסור לתת לו ורק בספק אם יברך מותר.

מסיע

אם המאכל אינו שלו אלא של האדם שאינו מברך אינו עובר על לפני עור כיון שהוא יכול לקחת את האוכל בעצמו. ומ״מ עובר באיסור מסיע בידי עוברי עבירה כ״כ המגן אברהם (סי׳ קסג ס״ק ב) והמשנה ברורה (ס״ק יב).

אורחים ואירועים

לפי״ז יהיה אסור להביא לאורח שאינו מברך אוכל ושתיה וכן יהיה אסור להזמין לאירוע אורחים שאינם מברכים.

אלא שנהגו להקל בתנאים מסוימים:

א. החזון איש אמר (מעשה איש עמוד רלד) שיאמר לאורח לברך ובזה הוא יוצא ידי חובה. וכן אמר לענין קיוסק שקונים ממנו אנשים שאינם מברכים שיכתוב שלט גדול עם ברכת שהכל ניהיה בדברו.

ב. הסטייפלר (קרנייתא דאיגרתא ח״א איגרת קמא) כתב שאם יאמר הנותן שהוא מברך ומכון להוציא את כולם ידי חובת הברכה, ויברך בקול רם וישתה, אולי יש לסמוך על זה ולתת להם.

ג. במנחת שלמה (ח״א סי׳ לה) כתב שאם האורח מכבד תורה ולומדיה אלא שאם לא יביא לו לשתות או אפילו אם יאמר לו לברך ירגיש פגיעה בכבודו ויתכן שבגלל זה יתרחק ח״ו מהתורה וישנא את שומרי התורה מותר להגיש לו אוכל ושתיה ואין כאן לפני עור שהרי אם לא יביא לו הוא יעבור איסור יותר גדול א״כ אדרבה יש כאן הצלה ממכשול.

ד. בתשובות והנהגות (ח״א סי׳ תפג) כתב שאם זה יקרב אותו אין כאן שום איסור שהרי זה לטובתו ולכן מותר להזמין לשבת זוג חילונים אפילו אם הם לא יברכו על הכל כיון שאתה לא נותן להם מכשול אדרבה אולי בזכות זה הם ישמרו תורה ומצוות כל החיים.

אבל אם אין את התנאים האלו, שלא יפגע אם לא יזמין אותו, וגם לא התקרב ליהדות, ולא אומר לו או מברך לו כמו באירועים גדולים אין להזמין את מי שלא יפגע כשלא יוזמן. וה״ה לתת משלוח מנות למי שלא יברך כשזה לא יקרב אותו ליהדות וגם לא ירחק אותו אם לא תביא לו שאסור לתת לו.

ובשו״ת מאמר מרדכי (ח״ה עמ׳ ריג) וברבבות אפרים (ח״ג סי׳ רכז) כתבו שיפקיר את האוכל ואז אינו אוכל משלו. וצ״ב הרי סוף סוף בגללו חבירו נכשל באכילה בלא ברכה ועובר על לפני עור. וכ״כ הגרז״נ גולדברג (הובא באליבא דהלכתא גליון כט עמ׳ ד) וכן בהליכות ברכות (ס״ס קסג בהערה).

עוזרת סיעודית

מי שמטפלת באשה סיעודית שאינה שומרת תורה ומצוות וצריכה להאכיל אותה מכיון שאם היא לא תביא לה לאכול יביאו

אשה אחרת שתטפל בה ותאכיל אותה א״כ אין כאן לפני עור אלא מסיע שזה מדרבנן כתב בקובץ תשובות לרב אלישיב (ח״א סי׳ כ) שכל שפרנסתה תלויה בזה מותר.

העולה לדינא

אסור לתת אוכל או שתיה למי שאינו מברך כיון שעובר על לפני עור אלא אם כן יאמר לו לברך או שיברך בקול ויאמר שמוציא את כל מי ששומע וכן אם לא יתן לו זה ירחק אותו מהיהדות או שע״י זה יתקרב יותר ליהדות אז מותר לתת לו שהרי מציל אותו ממכשול גדול יותר. וכן מי שפרנסתו תלויה בזה ואם לא יעשה מישהו אחר יעשה הוי רק מסיע ולצורך פרנסה התירו.

נגיעה במקומות המכוסים באמצע הסעודה

מי שנוגע במקומות המכוסים באמצע סעודת פת האם חייב ליטול ידיו והאם יברך על נטילה זו ומה הם המקומות שנידונים כמקומות המכוסים שמחייבים ליטול ידים?

מקור הדין

הבית יוסף (סי׳ קסד ס״ב) כתב בשם תשובת הרמב״ן שהנזכר שנגע במקום מטונף באמצע הסעודה חייב ליטול ידיו ולברך על נטילת ידים ואפילו לא במקום הטינופת ממש אלא גם בשוק וירך ומקומות המכוסים שיש בהם מלמולי זיעה אבל מקומות המגולים אין שם מלמולי זיעה ולא הוי כמקום הטינופת ואינו צריך ליטול ידיו וכ״כ הרשב״א. וכן פסק השולחן ערוך.

ברכה על הנטילה

השו״ע פסק שיברך על הנטילה. והמשנה ברורה (ס״ק יג) כתב שהמהרש״ל חולק שאינו מברך אם נגע בזיעה ואפילו עשה צרכיו באמצע הסעודה אינו צריך לברך אא״כ הלך והפליג באמצע הסעודה. והמשנה ברורה הכריע שאם נגע במקום הטינופת ממש או עשה צרכיו או הלך והפליג יחזור ויברך אבל אם רק נגע במקום המכוסה יטול בלי ברכה.

וכתב הבן איש חי (ש״א פרשת בהעלותך אות ח) שכיון שזה מחלוקת ספק ברכות להקל. וכ״כ הכף החיים (ס״ק טז) וכ״כ בילקוט יוסף (ברכות א עמוד שמו) ובהלכה ברורה (ס״ו) כתב שאפילו שיש חולקים וסב״ל מ״מ כיון שהמחלוקת במצוה יש את הכלל של הרדב״ז שאחרי שפסקנו כמרן ועוד, שצריך ליטול א״כ הברכה נגררת אחר המצוה. מיהו בילקוט יוסף כתב שכיון שכאן יש מחלוקת במצוה וזה לא הוכרע יש סב״ל ע״ש.

נגע ופרוסה בפיו

אם נגע במקום מכוסה כשיש לו פרוסה בפיו המשנה ברורה (ס״ק ח) בשם המגן אברהם כתב שאסור לבלוע עד שיטול ידיו. והפרי מגדים (א״א ס״ק ז) כתב שיכול לבלוע וכ״כ בכף החיים (ס״ק י). ואם כבר לעס את הפרוסה כתב בהגהת ר׳ חיים צאנזר שלכו״ע יכול לבלוע.

מקומות המכוסים בתינוק

הנוגע בתינוק במקומות שדרכם להיות מכוסים אצל גדול כגון מעל המרפק ובירך כגון שהולך בלבוש קצר כתב בכף החיים (ס״ק יד) בשם החסד לאלפים שצריך ליטול ידיו. מיהו מהמשנה ברורה (סי׳ ד ס״ק נג-נד) משמע שכל שמגולה אינו צריך ליטול ידיו. וכ״כ האור לציון (ח״ב סי׳ מ״ד ס״ו) שכל מקום שמגולה אצל תינוק אינו צריך ליטול ידיו. וכ״כ בהליכות שלמה (פ״כ אות טז) וכ״כ בספר אשי ישראל (פ״ב הערה קמח) בשם הגרי״ש אלישיב והגרש״ז אוירבך אלא שהביא שהחזון איש חולק שכל שאצל גדול זה מקום מכוסה צריך נטילת ידים.

אחר המקלחת

הנוגע במקומות המכוסים אחר שהתקלח כתב בהליכות שלמה (פ״כ אות טו) שצריך ליטול ידיו מיהו בכף החיים (סי׳ ד ס״ק פה) כתב בשם הרוח חיים שאינו צריך ליטול ידיו. וראה שהכל לפי האדם שאם הוא אחד שמזיע מהר שאחרי כמה דקות מהמקלחת הוא מזיע ונגע במקום מכוסה צריך ליטול ידיו.

נגע בשיער

כתב האשל אברהם (בוטשאטש) בסי׳ קסד שדוקא אם נגע בדרך חיכוך וחפיפה צריך ליטול ידיו אבל אם נגע מלמעלה אין חשש אא״כ מרגיש שנדבק בו זיעה וכ״כ הכף החיים (סי׳ ד ס״ק עד) בשם החיי אדם. ואפילו שנוגע מתחת לכיפה אם לא מחכך אינו צריך נטילה כך משמע מהשו״ע בסי׳ ד׳ סע׳ יח כא. וכ״כ בהליכות ברכות (קסד ס״ג).

וחיכוך בשיער שלא מתחת לכיפה כתב בכף החיים (סי׳ ד ס״ק צח) שכיון ששולט שם האויר אין צריך נטילה.

נגע ביד אחת

אם נגע במקומות המכוסים רק ביד אחת כתב בשולחן ערוך (סי׳ קע ס״א) ובמשנה ברורה (שם ס״ק ד) שצריך ליטול רק את היד שנגעה. וכ״כ הבן איש חי (ש״א פרשת קדושים את כא) ובכף החיים (סי׳ קסד ס״ק יד).

העולה לדינא

הנוגע במקומות המכוסים באמצע הסעודה חייב ליטול ידיו ולענין הברכה נחלקו הפוסקים וספק ברכות להקל. ולענין מה הגדר של מקומות המכוסים עיין בפנים.

הרב נתן מאיר הכספטר
כולל להוראה ירושלים

באיסור לתת אוכל למי שאינו מברך

א׳ כתב הרי״ף [ברכות סוף פרק אלו דברים], ״אמר רב יהודה אמר רב, לא יתן אדם פרוסה לשמש אא״כ יודע בו שנטל ידיו״.

ומקורו מגמ׳ דחולין דף קז. ושם מבואר טעמא דהואיל ושמש טריד, ופירש״י טריד בסעודה, וחיישינן שישכח ויאכל בלא נטילת ידים.

וכתב ע״ז רבינו יונה ״יש למדים מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר״.

והנה, בסימן קס״ג סעי׳ ב׳ לענין נטילת ידים, כתב הרמ״א ״ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, משום לפני עור לא תתן מכשול״.

ובסימן קס״ט סעי׳ א׳, בדיני השמש, פסק המחבר, ״ואסור ליתן לו פרוסת פת, אא״כ יודע בו שנטל ידיו״.

ובסעי׳ ב׳ כתב, ״לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך״.

ופירשו האחרונים דמקורו הוא מהא דסעי׳ א׳, לענין שמש, והוא מגמ׳ דחולין הנ״ל.

וברמ״א שם ״ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה״.

והיה נראה, דאף דהשו״ע לא פסק כן בסימן קס״ג לענין נטילת ידים ורק בסימן קס״ט כתב כן לענין שמש בלבד, דעליו איירי בגמ׳, מ״מ פשוט דחד דינא להו, אף אי לא נכריע איזו מהן חמור יותר.

ויש הוכחה לזה דעיין במג״א סימן קס״ט, ס״ק ו׳ דהעתיק לשון הב״ח ״דוקא בנטילת ידים אסור דתיכף בשעה שנותן ידו כדי לאכול, עובר משום לפני עור, אבל בברכה בשעה שנתנו אינו עובר ואם אחר כך לא יברך מה עלינו לעשות״, הרי מוכח דנטילת ידים חמור מברכה, וא״כ עד כמה שהמחבר מחמיר לענין ברכה, בסתם אדם, כ״ש לענין נטילת ידים.

אך ודאי דכלפי האמת דזה אינו וכדנוכיח להלן מדברי המשנ״ב.

ומוכח מדבריו דאדרבה לענין נטילת ידים פשוט יותר לאיסור, א״כ יש לפשוט כהנ״ל, דאף דהמחבר לענין נטילת ידים איירי דוקא בשמש, פשוט דה״ה אף לשאר אדם.

והנה באמת דין זה צ״ע, דהגמ׳ איירי בשמש בלבד, ופירשה דטעמא כיון שטרוד הוא בסעודה, היינו שאז יש לנו אומדנא דמוכח דלא יטול ידיו, ומנלן ללמוד כן, לכל אדם שלא ליתן אא״כ ודאי יברך, תיפוק לן מה שאין לנו ראיה שלא יברך, וכבר נפק ליה מכלל שמש.

ובאמת כבר ברבינו יונה שהוא מקור

הדין, כתב, ״ יש למדים מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר״.

ועיין במג״א סימן קס״ט ס״ק ה׳ שכתב, ״משמע דוקא גבי שמש חיישינן מתוך שטרוד ישכח מליטול וכן משמע ברש״י, אך בתלמידי רבינו יונה משמע שאפי׳ באחר חיישינן, עיין סעי׳ ב׳״.

ועיין במחצית השקל, שמבאר ציונו של המג״א לסעי׳ ב׳, היינו ליש מקילין, שהוא דעת תלמידי רבינו יונה.

ולולי דבריו של המחצה״ש, היה מקום לבאר דברי המג״א דמציין לדברי המחבר בסעי׳ ב׳, שכתב, ״לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך״, דמוכח דסב״ל למחבר, דלאו דוקא בשמש חיישינן אלא בכל אדם.

אך עיין במשנ״ב סימן קס״ג ס״ק יא׳ דביאר דברי הרמ״א, דאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, ״דוקא בידוע שלא נטל, אבל בספק מותר [כן הוא לפי מה שצדד המג״א סימן קס״ט ס״ק ה׳ עיי״ש], ובפרט דלעני בתורת צדקה אין להחמיר בספק עיי״ש בסעי׳ ב׳״.

אך למעשה מסיק, ״ומכל מקום טוב דכשנותן לעני שלא קים ליה בגוויה לאכול, שיאמר קום נטול ידיך״.

וכן נמי בסימן קס״ט ס״ק ט׳ כתב אדברי המחבר דאסור ליתן לשמש פרוסת פת, אא״כ יודע בו שנטל ידיו, וז״ל, ״ליתן לו פירוש להשמש, דחיישינן שמא מתוך טרדתו, ישכח מליטול ידיו, אבל באחר לא חיישינן לזה אלא אם כן רואהו שרוצה לאכול בלי נטילה, ויש מחמירין בזה, אך כשהוא נותן בתורת צדקה בודאי יש להקל, כדלקמיה בסעי׳ ב׳.

ובשעה״צ ס״ק יא׳, ביאר דעתו שלענין נטילת ידים אין חוששין אלא בשמש, ״מג״א ממשמעות רש״י באלפסי פרק אלו דברים, וכן סתם החיי אדם להקל בזה, והרמב״ם לא העתיק כלל דינא דרב לענין שמש, רק העתיק לשון הברייתא, דמשמע משם דוקא כשיודע שא נטל ידיו״.

ובס״ק יב׳ ביאר דהיש מחמירין היא דעת תלמידי רבינו יונה.

נמצא לפי״ז דמחלוקת ראשונים היא לענין נטילת ידים בסתם אדם שאינו יודע בו אם נטל אולא, דהרמב״ם התיר וכן משמעות רש״י באלפסי, וכדבריהם הכריע המחבר, וכן נקט החיי אדם, והמג״א, וכך הכריע הלכה למעשה המשנ״ב, ובפרט כשנותן בתורת צדקה דבזה גם תלמידי רבינו מודים להיתר, ומ״מ מסיים דטוב לומר אף כשנותן בספק ובתורת צדקה קום נטול ידיך.

מאידך דעת רבינו יונה דאסור, והרמ״א העתיק דבריו, ומ״מ ביאר המשנ״ב בדעתו דבספק מותר, והוא עפי״י דברי המג״א הנ״ל, אך צ״ע קצת דהרי במג״א מפורש, דהרבינו יונה אוסר בכה״ג, ואיך ביאר המשנ״ב בדבריו להיתר.

ולדעת המחבר צ״ע מפני מה פסק סימן קס״ט סעי׳ ב׳, ״ לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך״, להנ״ל דבנטילת ידים אין איסור אלא אם יודע בו שודאי לא יברך, הא בספק שרי, וכמבואר במשנ״ב הנ״ל, ומאי שנא לענין ברכה.

ועיין במשנ״ב שם ס״ק י׳ דכתב, ״נלמד מסעיף הקודם, אך לפי סברא קמייתא

דדוקא להשמש משום טירדא, א"כ אין מקור לדין זה, אם לא שיודע בו שלא יברך, שבזה כולי עלמא מודו דאין נותנין לו".

נמצאן למעשה, דלתת לפני מי שאינו יודע לברך, יהיה ודאי אסור בין למחבר ובין לרמ"א, ואף למי שהוא ספק, למחבר אסור, והרמ"א התיר רק בנותנו בתורת צדקה.

ועיין בביאור הלכה ד"ה למי שיודע בו, "ומסתברא דבמוחזק לכשר סגי".

ובעיקר ההיתר המבואר ברבינו יונה יל"ע, להיכן אזיל איסורא דלפני עיור, היכא שמקיים מצות צדקה.

ועיין בט"ז סימן קס"ט ס"ק ג', "ונראה טעמו דמצות צדקה היא ודאי, וספק אם יטול ידיו, ואין ספק מוציא מידי ודאי".

ולפי"ז פשוט דבגוונא שידעינן בו שודאי לא יברך ליכא האי היתרא, אמנם עיין במחצית השקל, דהביא מהב"ח דבע"ה גמור שאינו יודע לברך, נמי לא ימנע מליתן לו, ולא יבטל עי"ז מצות צדקה, מאידך השל"ה ס"ל דאם יודע שלא יברך לא יתן לו, ומביא מהאליה רבה דלא פליגי, דעד כאן לא מיירי השל"ה אלא במי שיודע לברך, ואינו מברך מחמת רשעתו, אבל אם אינו יודע לברך, גם השל"ה מודה דשרי.

[ולולי דבריו הו"א דאדרבה כל שאינו יודע איכא טפי לפני עיור, דבשלמא מי שיודע ואינו מברך אינו עיור אלא הוא פושע, אבל כל שאינו יודע כלל לברך הרי הוא עיור ממש, ולהלן יתיישב].

וכדברי הפרי מגדים פסק המשנ"ב, ס"ק יא', "אך אם יודע בודאי שלא יברך אסור ליתן לו אף בתורת צדקה, ודוקא אם מתוך רשעתו, אבל אם מתוך אנסו, שאינו יכול לברך, לא נפקע מצות צדקה בשביל זה".

ומתוך דברי המשנ"ב נתיישב לן הקושיה הנ"ל דכל ההיתר הנ"ל הוא רק לעני ומשום מצות צדקה דלא פקע בשביל שהוא אנוס שאינו יודע לברך, ובלא זה אין שום היתר.

וביאר בזה האגרות משה, [או"ח חלק ה' סימן יג' אות ט'], שכיון שאילו היה יודע שאסור לאכול בלא ברכה, אפשר שלא היה עובר, אין עוברים עליו באיסור לפני עיור, והאגרו"מ עצמו סיים בזה דדעתו נוטה להחמיר בתינוק שנשבה, אך הרוצה להקל כהמשנ"ב יוכל לסמוך עליו.

ויש לדון בכמה אופנים הנוגעים הלכה למעשה.

א' מה יעשה אדם שמקרב לב רחוקים לאביהם שבשמים ומזמינם שיסעדו אצלו.

ב' כיום שהקב"ה מערה רוח טהרה ממרום, ורבים מאחינו הטועים שבים בכל לב להקב"ה, מה יעשו בעלי תשובה, בזמן שמארחים את הוריהם וקרובים ויודעים שלא יברכו על המזון שיניחו לפניהם.

ג' פעמים רבות מצוי שבא בעל מלאכה לביתו,שאינו שותומ"צ, וניכר עליו שרצונו לשתייה, כגון שסחב רהיט כבד וכדו', ואף שאינו מבקש להדיא, מ"מ מידת האנושיות היא להציע לו שתייה.

ד' בעל מסעדה, או עכ"פ מלצר, וכנהוג היום שיש מלצרים היימיש, ומגיש אוכל לאורחים בחתונה וכדו', ופעמים רבות יש ביניהם יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות רח"ל, והיאך מותר להם להגיש להם מזון, כשיודע בודאי שלא יברכו.

ומצינו בזה כמה היתרים בדברי האחרונים .

א׳ האיגרות משה [שם] מתיר היכא שמאכיל יהודי כדי לקרבו ואפשר שבמשך הזמן ישפיע עליו שיתחזק בשמירת התורה ומצוות.

וכן הורה הגרש״ז אויערבך.

ב׳ היכא שיש חשש חילול ה׳ דעת הפוסקים הנ״ל וכן דעת בעל התשובות והנהגות, דמותר להניח לפניהם והם יקחו מעצמם, וקודם שמביא יאמר שצריכים לברך.

אמנם באמת אין זה היתר כלל, אלא היא רק עיצה טובה איך יגרום שלא יהיה לפני עיור דסו״ס כיון שמודיעם שצריך לברך, נמצא שלא הכשילם כלל, דאדרבה הם הכשילו עצמם.

אלא שהוסיף הגרש״ז, דהיכא שיש חשש שיעלבו מבקשתו לברך וכדו׳, ועי״ז יש חשש שיתרחקו יותר, מותא לו להביא לפניהם, ולא להודיעם כלום.

עיצה נוספת כתב בעל הקהילות יעקב, [קריינא דאיגרתא, מהדו״ח ח״ב מכתב שלו׳], שיברך הוא בקול רם ויאמר שמכוין להוציאם, וכן הוא בשו״ת דברי יציב, [או״ח סימן פ׳], ועיי״ש שכתב שעיצה זו תועיל כשיכוונו לצאת, ואם לא יכוונו לצאת בלא״ה מותר דהרי הם כמומרים להכעיס, עיי״ש.]

עיצות אלו יועילו לג׳ השאלות הנ״ל, אך בשאלה ד׳, מצינו הרבה פוסקים דס״ל דליכא איסורא כלל.

עיין בשו״ת ציץ אליעזר ובשבט הלוי ובעוד הרבה אחרונים, דכל האיסור אינו אלא כשנותן לו בחינם, דחשיב כתרי עיברא דנהרא, אבל היכא שנותן לו בתשלום דחשיב כחד עברי דנהרא, ליכא איסורא כלל דלפני עיור.

ועיין בשו״ת בית יצחק, [או״ח סימן כ״ט], מה שמאריך לבאר מפני מה אין בזה איסור דמסייע לדבר עבירה, עיי״ש.

ועיין בשו״ת רבי עזריאל הילדסהיימר, [או״ח סימן כ״ח], דכתב, ״ואף המהדרין מן המהדרין, בתוך בעלי אכסניה, לא שמענו ולא ראינו שמפקפקין להניח על שולחן האכסניה אותן שמזלזלין בנטילת ידים, דבר זה היתר גמור בלי שום פקפוק שבעולם, ובלי דחוקים וחילוקים ופלפלים״.

העולה מהנ״ל, יש איסור לתת אוכל למי שאינו מוחזק בכשרות דיש חשש שלא יברך. בנותן לו בתורת צדקה, מותר, אם יש ספק שיברך. בודאי לא יברך, אסור. והיכא שאינו יודע לברך המשנ״ב מתיר.

כשאינו בתורת צדקה, אסור, אף אם יש רק ספק שלא יברך, כל שאינו מוחזק בכשרות.

אם עי״ז יקרבו ליהדות מותר, כשיש חשש חילול ה׳, מותר, וטוב רק להניח לפניו, ולומר לו שצריך לברך, ואם אי אפשר, מותר, וטוב לברך בקול ולומר שמכוין לפטור מי שירצה.

כל הנ״ל הוא רק בנותן לו בחינם, וכשמשלם תמורת זה בכל גווני מותר.

בענין ברכת מעין ג'

מתניתין. אכל ענבים תאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג'.

ובגמ' מ"ט דר"ג דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו', וכתיב ואכלת ושבעת וברכת וגו'. ורבנן ארץ הפסיק הענין, ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין, ההוא מיבעיא ליה למעוטי הכוסס את החטה.

והנה בברכה מעין ג', מצינו דנחלקו הראשונים אי חיובא הוא מדאורייתא או מדרבנן.

הרא"ש הרשב"א הרמב"ן הריטב"א ועוד ראשונים ס"ל דחיובא מדאורייתא.

מאידך הרמב"ם הסמ"ג ורבינו יונה ס"ל דחיובא אינו אלא מדרבנן, וכן פסק השו"ע סימן רט' סעי' ג'.

הרשב"א דס"ל דהוא מדאוריי' מקשה דהא בגמ' הכא מפורש דלרבנן ארץ הפסיק הענין, א"כ לכאו' אין שייך לומר דהוה מדאו'.

ומתרץ הרשב"א וז"ל ונ"ל דלרבנן מדאדכרינהו רחמנא הכא להני, וכתב בתרייהו ואכלת ושבעת וברכת, ש"מ שאף הן טעונין ברכה, ואי לאו דאתא תאכל בה לחם ואפסקיה,הוה מברכינן עליה שלש ממש כר"ג, השתא דאדכרינהו ואפסקוה לענייניה בלחם, שמעינן דלא מברכין ברכה גמורה אלא בלחם בלבד, ואשארא מברכין ברכת הלחם דהיינו מעין ג', ור"ג סבר דלא אתא לחם להפסיק הענין, אלא לכוסס את החטה למעוטי מברכה לגמרי, ומסתברא דאפי' לרבנן נמי לא מברכים בכוסס את החטה מעין ג' וכו' עכ"ל.

ומפורש דס"ל דאף דלרבנן איכא מיעוטא דארץ מ"מ לא אתא למעוטי לגמרי אלא רק למעוטי מברכת המזון,ומיהו בדעת ר"ג מפרש דמיעוטא דארץ כן אתא למעוטי לגמרי, וכן נמי מפורש בריטב"א,

ובפשטות היה נראה דלא מברכין עליה כלל ברכה אחרונה, אמנם בריטב"א לעיל דף לז' מפורש דאליבא דר"ג מברכין בכוסס חיטים בורא נפשות רבות, ולכאו' אף הרשב"א לא פליג בזה, ומה שכתב דאימעיט מברכה לגמרי, היינו מהברכה דקרא, ולישנא דגמ' נקט עיין בגמ' לעיל לז' ע"א לגבי כוסס חיטין דקאמ' הגמ' לאחריו ולא כלום ומפרש רש"י התם דמברכין עליה בורא נפשות.

הרבינו יונה דפליג וס"ל דברכת מעין ג' היא מדרבנן, מוכיח כן מן הגמ' לעיל דף יב' ע"א דקאמ' שאם ברך על תמרים ברכת הלחם יצא ובהכרח דמעין ג' מדרבנן דאי הוה מדאורייתא איך שייך שיצא יד"ח בברכת הזן בלבד.

והנה בגמ' לא מפורש דאיירי בברכת הזן בלבד דזה לשון הגמ' "כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי יצא דאפי' סיים בדנהמא נמי יצא, מ"ט דתמרי נמי מיזן זייני ע"כ, ומעיון בלשון משמע שפיר דאיירי בברכת נהמא גמורה דהיינו ברכת המזון ממש.

אמנם הרבינו יונה שם כתב בשם רבני צרפת, דהואיל ופירשה הגמ' בטעמא דיצא

משום דתמרי נמי זייני, א״כ בהכרח דדי לן בברכת הזן לבדה.

וסברא זו צריכה ביאור דאי תמרים בעו מעין ג׳ מדאוריי׳ א״כ פשוט שאין להוכיח מלישנא דגמ׳ דדי לן בברכת הזן בלבד, והיינו שרק אי סבירא לן דמעין ג׳ מדרבנן אז שייך להוכיח מלישנא דזיין דדי בברכת הזן.

ויתכן דזהו עומק הסברא דמדנקטה הגמ׳ לישנא דזיין בהכרח דסברא דדי בברכת הזן לבדה והיינו משום דסברא דמעין ג׳ מדרבנן ויל״ע.

ובדברי הרבינו יונה אין מפורש היאך מפרש בדעת רבנן הפסוקים, ובפשטות נראה לפרש דס״ל דאליבא דרבנן ארץ הוא מיעוט גמור דקרא דואכלת ושבעת וברכת לא קאי אשבעת המינים כלל, ורבנן הוא דתיקנו בז׳ המינים ברכת מעין ג׳ מחמת חשיבותייהו.

העולה מן הנ״ל דפליגי הראשונים במיעוטא דארץ אי הוה מיעוט גמור אליבא דרבנן או לא, אך לר״ג דארץ ממעט כוסס חיטין לכאו׳ אליבא דכו״ע הוה מיעוט גמור.

אמנם מצינו דנחלקו הראשונים בדעת ר״ג בענין אחר, דהנה רבינו יונה ס״ל דלרבנן בכוסס חיטין מברכין בורא נפשות, ומוכיח לה מהא דלר״ג ברכת כוסס חיטין היא מעין ג׳ והיינו דהיא בדרגה פחותה מז׳ המינים, ולפי״ז לרבנן דס״ל דבז׳ המינים מברכין מעין ג׳ בכוסס חיטין יסברו דמברכין בורא נפשות.

ומפורש ברבינו יונה דפשיטא ליה דלר״ג ברכת כוסס חיטין היא מעין ג׳, ולעיל הבאנו דלרשב״א ובריטב״א מפורש דלר״ג ברכת כוסס חיטין היא בורא נפשות, ויש לעיין אי פלוגתתם תליא בפלוגתתם הנ״ל אי מעין ג׳ הוה מדאוריי׳ או מדרבנן.

ונראה דתליא שפיר הפלוגתות, דהנה לרשב״א אף דארץ הפסיק הענין מ״מ כיון דכתיבי כאן בקרא ז׳ המינים לכן אמרו רבנן דקרא דואכלת וגו׳ קאי גם עלייהו ולפיכך ס״ל לרבנן דברכתן מעין ג׳.

ומשא״כ לר״ג דארץ ממעט ליה כוסס חיטין, לא שייך לומר דאכתי ארץ קאי עליה נמי לחייבו ברכה מעין ג׳, דלר״ג המיעוט מפרש לן דחיטין דכתיבי בקרא איירי רק בגוונא שאכלן כדרכן כגון שעשאן לחא או דייסא וכדו׳ למעוטי כווסס חיטין דבזה קרא לא אאירי כלל, וא״כ פשיטא להו לרשב״א ולריטב״א דלר״ג ברכתה בורא נפשות רבות.

והוסיף הרשב״א דמסתברא דאף לרבנן זהו ברכתה, אף דלדידהו לא איתמעיטא מקרא דארץ, דכיון דלר״ג אימעיט כיון שאין זה צורת אכילתה מסתברא דרבנן לא פליגי בזה.

אבל רבינו יונה דס״ל דמעין ג׳ הוה מדרבנן ופירושו דס״ל דאף לרבנן אימעיט מקרא לגמרי, וחז״ל הם שתיקנו מעין ג׳, א״כ סבר הרבינו יונה דשפיר מצינו למימר דאף לר״ג חז״ל תיקנו מעין ג׳ במה שהתמעט מקרא, דכן משמע מן הגמ׳ דלא פליגי אלא על מה קאי המיעוט אבל במיעוט עצמו לא פליגי ושוה הוא לתרוייהו.

ויסוד הביאור הנ״ל הוא שלרשב״א וסיעתו מיעוטא דארץ אינו שוה לר״ג וחכמים ולרבינו יונה כן שוה, ויסוד זה

מוכח ממחלוקתם אי מעין ג׳ הוה מדאוריי׳ או מדרבנן.

והנה לכאו׳ נראה מכאן דלרשב״א זלריטב״א דס״ל דמעיו ג׳ הוה מדאוריי׳, ס״ל דאליבא דר״ג ליכא ברכת מעין ג׳ כלל.

אמנם עיין בתוס׳ לעיל לז׳ ע״א ד״ה נתן ר״ג וז״ל ״וי״ל היכא דאינו שתה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר״ג דאל״כ וכי לית ליה לר״ג ברכה אחת מעיו ג׳ בשום מקום״ עכ״ל, משמע דפשיטא להו דלא שייך לומר כן ויתכן דאף הרשב״א והריטב״א יסברו כן.

ובעקר שיטת הרב״א וסיעתו דס״ל דארץ קאי אף על ז׳ המינים וכנ״ל ולהכי ס״ל דמעין ג׳ הוא מדאוריי׳, ולכאו׳ מתבאר דלשיטם נוסח דמעין ג׳ נמי מדאוריי׳ הוא, וכדמפרשא הגמ׳ לקמן מח׳ ע״ב דמקרא דואכלת ושבעת מרומזים ג׳ ברכות וכדהביא רש״׳ הכא, א״כ גם מעין ג׳ נוסחתו מרומזת בפסוק.

אמנם שיטת הטור היא דברכת מעין ג׳ מדאוריי׳, אלא שכתב סו״ס רט׳ ״אבל ברכה מעין ג׳ דז׳ המינים דאוריי׳ היא דמסמיך ליה אקרא״.

וכתב ע״ז הבית יוסף ״ומ״מ לשון רבינו אינו מכוון דמאחר שהוא סבור דברכה מעין ג׳ דאוריי׳ היא לא הוה ליה לכתוב דמסמיך ליה אקרא שנראה שאינו רק אסמכתא בעלמא אלא הוה ליה לכתוב דמייתי לה מקרא״ עכ״ל.

וכתב הפרישה ליישב קושיתו, ״ולענ״ד נראה ליישב דכיון דקיי״ל כרבנן...דואכלת ושבעת וברכת קאי דוקא אלחם דכתיב לפניו...ולא קאי אשבעת מינין, א״כ ע״כ צ״ל אע״ג דקיי״ל דברכה אחרונה דשבעת מינין דאוריי׳ היא לאו מהאי קרא נפק״ל דא״כ צריך לברך עליהן נמי כל ג׳ ברכות, אלא שום דרשה אחריתא או הלכה למשה מסיני, וקרא דואכלת ושבעת וברכת נקטו לאסמכתא בעלמא״.

וכן נמי מוכיח הפרי מגדים ריש סימן רח׳, דכתב הטור ״על חמשת המינים... מברכין לאחריהן ברכה אחת מעיו ג׳ ... שמתוך חשיבותן קבעו להם ברכה בפני עצמן״, ומקשה הפג״ם דהא הטור כתב בסימן רט׳ דמעין ג׳ מדאוריי׳ וא״כ מדוע כתב הכא דמתוך חשיבותן קבעו להם ברכה.

ומתרץ וז״ל ואפשר דלחם הפסיק הענין לגמרי... ודי בברכה בורא נפשות מן התורה לה׳ מיני פירות ומתוך חשיבותן... קבעו חז״ל מעין שלש״ עיי״ש שמוסיף ומביא הפרישה הנ״ל ומוכיח כן מעוד מקומות, ועיין שער הציון ריש סימן רט׳ שמביא דבריו.

ולכאו׳ לפירוש זה אין להביא ראיה הנ״ל שהביא הרבינו יונה מהגמ׳ לעיל דף יב׳ דמעין ג׳ הוא מדרבנן דאף אי הוה מדאוריי׳ , לכאו׳ שייך שפיר שיצא יד״ח אף בברכת הזן בלבד, דהא לדידהו נוסח הברכה הוה ודאי מדרבנן, וידי חובתו מדאוריי׳ ודאי יצא בברכת הזן לבדו.

ולרשב״א וסיעתו נמי לא יקשה מלעיל דאינהו מצו לאוקמי דאיירי בברכת המזון גמורה, ולא בברכת הזן לבדה.

בענין מחשבה לפסול מים לנטילה

איתא בפרק קמא דמסכת ידים, מ״ג, ״עשה בהן מלאכה, או ששרה בהן פתו פסולין, שמעון התימני אומר, אפי׳ נתכוין לשרות בזה ונפל לשני כשרים״.

ונחלקו הראשונים בביאור דברי שמעון התימני, עיי״ש, ברמב״ם, וכן נמי בבית יוסף, סימן קס׳, סעי׳ ב׳, ועכ״פ מסיק הב״י דלית הלכתא כשמעון התימני וז״ל, ״וכן נראה שהוא דעת כל הפוסקים שכתבו דמים שנעשה בהן מלאכה פסולים ולא חילקו בין נתכוין ללא נתכוין״.

אמנם הב״ח פליג וס״ל דאף דאין הלכה כשמעון התימני, אלא כת״ק מ״מ ע״מ לפסול מצרכי ת״ק כוונה, לעשיית מלאכה, וז״ל, והלכה כת״ק, ולכן כתב רבינו בסתם או ששרה פתו פסולין, להורות דכל שנתכוין פסולין, דלא כשמעון התימני, וכן כתב בשו״ע להדיא״ עכ״ל.

ובאמת לשון השו״ע קס׳ ב׳ ״עשה במים מלאכה או ששרה בהן פתו, אפי׳ נתכוין לשרות בכלי זה ונפל לשני פסולים״.

ומשמעות לשונו דבעינן עכ״פ כוונה לשרות, אלא דאפי׳ בלא נתכוין לכלי זה אפ״ה פסולים, וכך באמת נקט המג״א וכמו שמבואר בב״ח, אמנם הט״ז הביא דברי הב״י, ולפיכך כתב, ״וא״כ מה שכתב כאן אפי׳ נתכוין לשרות בכלי זה ונפל לכלי אחר פסולים, לא נתכוין בעל הש״ע, דדוקא בעינן עכ״פ כוונה ואז פוסל אם נפל לכלי אחר, אלא אפי׳ אם לא נתכוין כלל כגון שנפל מעצמו ונשרה שם פסולים, והש״ע נקט לישנא דמתניתין דתנא קמא פוסל בזה דלא כשמעון התימני״.

ובבאר היטב, כתב להדיא דמחלוקת היא, ״ואם נפל פת מעצמו למים, דעת הב״ח להתיר והט״ז אוסר״.

ובאמת לשון הש״ע משמע יותר כדברי הב״ח והמג״א, אלא שבב״י גופא משמע דנקיט כהט״ז, ועיין בפרי מגדים משב״ז ב׳, דמיישב לשון הש״ע דרבותא נקיט, לא מיבעיא היכא שלא נתכוין כלל דמ״מ איתעבידא מלאכתו וניחא ליה, אלא אפי׳ היכא דנתכוין בזה ונפל לשני דלא ניחא ליה, אפ״ה נעשו כשופכים״.

ובמשנ״ב ס״ק ח׳ הכריע כהמג״א, דלא כהט״ז, ויהיב טעמא דהואיל וטעם הפיסול הוא משום דשוינהו שופכין, כמבואר ברמב״ם [ברכות פ״י ה״ח] בכה״ג דלא נתכוין לא שוינהו שופכין.

ויש מקום לדון לדעת המג״א מה יהיה הדין היכא שנפל מעצמו אך הוא שמח מזה, דלכאו׳ בכה״ג לא שייך לומר דברי המשנ״ב דלא שוינהו שופכין, דהרי הוא נתכוין לזה שפיר, ומה אכפת לן אם הוא הכניסו ,או נפל מעצמו והא שמח מזה.

ונראה פשוט דבכה״ג אוסר דניחא ליה, ושווינהו כשופכין גמורין עי״ז אף שלא עשה המעשה בידים ממש.

והנה בהגהות רעק״א, אדברי המג״א דהביא טעם הפיסול הנ״ל, כתב ״אם עשה מלאכה במים של חבירו, י״ל דאף דקיי״ל דאדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה, מ״מ כיון דטעם דשוינהו שופכין, ולאו כל כמיניה לעשות מי חבירו שופכים, ולא נעשו שופכים לגבי בעלים וצ״ע״.

והנה יש מקום לדון, הואיל וקיי״ל דבעינן נמי מחשבה ובלא מחשבה אינו אוסר, כנ״ל, [ודוחק לומר דהרעק״א ס״ל כהט״ז הנ״ל, דהרי הגהה זו היא על דברי המג״א,] א״כ יש להקשות טובא, דאף דקיי״ל דאדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה, מ״מ כאן גרע טפי דהא מעשה לבד אינו מועיל לאסור, אא״כ חישב, ובמחשבה, הא ודאי קיי״ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

אך באמת אין זו קושיה כלל, דפשוט הוא דמה שאוסר הוא המעשה, אלא דיש תנאי דכל זמן שאין מחשבה אין למעשה תורת מעשה כלל, אך זה פשוט דהאוסר הוא המעשה ולא המחשבה.

והיה מקום לומר דאכתי יש לדון טובא בציור אחר דפתו של שמעון נפלה לתוך מימיו של ראובן בלא כוונה, ואחר הנפילה כשראה שמעון הנפילה הוה ניחא ליה, דבכה״ג האוסר הוא המחשבה גרידא ולא המעשה.

ויש לדון טובא דבכה״ג שפיר יש לומר, דנימא בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דכל עשייתו אינה אלא מחשבה, ובמחשבה הא קיי״ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ועיין בהגהות רעק״א סימן רנ״ג, סעי׳ ב׳, דכתב ״נסתפקתי בראובן שנטל קדירת שמעון מהכירה ועודה בידו, ולא היה דעתו להחזירה, אם מותר בחזרה, ודאי אם כבר הניחה ע״ג קרקע אסור להחזירה, דכל שאינו תלוי במחשבה רק במעשה, לא שייך לכללא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אך בעודה בידו דמחשבתו שאינו רוצה להחזירה אוסרה, בזה יש לומר דלאו כל כמיניה לאסור דבר שאינו שלו״.

הרי מבואר דאף שעושה מעשה סילוק, מ״מ מסתפק רעק״א, דכל זמן דהאוסר הוא המחשבה אכתי שייך לכללא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וא״כ לכאו׳ כ״ש בענייננו, דכל עשייתו אינה אלא מחשבה, דנאמר בזה הכלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ועיין באבי עזרי שתמה על דבריו, דאף אי נימא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הא בעינן מחשבה חיובית להחזיר, ואילא״ה דנין ליה כמסולק, וכאן הרי אין מחשבה חיובית להחזיר.

ובעיקר ספיקו של הרעק״א, עיין בארחות שבת חלק א׳, פרק שני הערה עח׳, מה שהביא מדברי הגר״ש אויערבך, לבאר ספיקו.

ועיין במשנ״ב, סימן ק״ס, ס״ק ח׳ דכתב, בפשיטות דאף השורה במים של חבירו נאסרו המים אלא שסיים, ״אכן בחידושי רבי עקיבא איגר מסתפק בכל זה״.

ויש לבאר מה החילוק בין הסוגיא דחזרה לסוגיא דידן, דשם מביא הביאור הלכה דבריו בלא שום פקפוק, וכאן מכריע דלא כדבריו, ומשמעות דבריו דכל האי סוגיא אינה שייכת כלל למה דקיי״ל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ועיין בשערי תשובה, ס״ק ד׳ כתב ״ועיין בר״י, בשם מהר״א נחום בתשובת כת״י, דאם ראובן שרה פת במים של שמעון ג״כ פסולים עיי״ש, ומה שכתב שם לתלות בפלוגתא אם אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא תמוה״.

ויתכן לבאר דהואיל וטעם הפיסול הוא

משום דנעשו כשופכין כמבואר במשנ״ב, ס״ק ו׳, [ובאמת יש כאן טעם נוסף, מה שכתב הב״י בשם הר״ש דנשתנו מתורת מים, אך עיין בשעה״צ ס״ק י׳ דהכריע מכל האחרונים, דעיקר הטעם הוא כהרמב״ם], א״כ דבר זה תלוי במציאות ואינו ענין לכוונתו, אך זה אינו וכנ״ל דהרי הכריע המשנ״ב, דבלא כוונה אינו נפסל, ויל״ע.

הרב יוסף שניאור גוטליב
כולל להוראה ירושלים

נטילת ידים לסעודה ביוצא מבית הכסא

שאלה: היוצא משירותים ורוצה לאכל היאך יתנהג בסדר הנטילה וברכת על נטילת ידים ואשר יצר (או"ח סימן קס"ה)

תשובה: א. הנה יש מחלוקת גדול בין הראשונים והאחרונים כיצד להתנהג. ועיקר הסיבוך הוא שאם יעשה כהרגלו ליטול בכלי כדין ויברך אשר יצר הרבה פוסקים חששו שהוי הפסק בין המצוה של נט"י לפת וברכת ענט"י ושוב א"א לברך. ומאידך אם יקדים ברכת ענט"י ג"כ לא פשוט דמפסיק בין הנטילה להסעודה ולחכות עד אחר המוציא ג"כ אינו נכון דכיון שנתחייב באשר יצר מיד אין נכון להרחיקו (א"ר בביאור דעת הר"י בר יקר וכעי"ז בגר"א ומ"ב ועי' ט"ז ומש"ז שביארו אחרת)

לכן מסיק השו"ע והמ"ב שלכתחילה יש ליטול ידיו פעמיים, הראשון יקפיד לעשות סאופן שפסול בודאי לאכילה (לדוגמא, שיקבל קצת מים ביד אחת וישפשנו עם היד השני, שבאופן זה לא יצא נט"י לסעודה כלל כמבואר במ"ב [קנט ס"ק לב]) ומיד יברך אשר יצר, ושוב יטול ידיו פעם שני כדין ויברך על נטילת ידים. מיהו יש עוד כמה שיטות ועצות שיש להם מקום בהלכה ונבארם בעז"ה.

ב. הטור הביא גם שיטת רש"י שנטילה אחד עולה לכאן ולכאן וא"צ שני נטילות. וביארו הפוסקים דלא חשיב הברכה השניי' להפסק כמו שמצינו דגביל לתורי אינו הפסק וגם ביקנה"ז דאינו הפסק (ב"ח, גר"א). וגם דברכת אשר יצר נתקן על טהרת הידים והוי מענינו ואינו הפסק (ה"ג מימוני קושטא הל' ברכות ריש פ"ו)

והנה המחבר השמיט לגמרי שיטת רש"י וכן ראיתי בצה"ח שלא הזכירו אך הרבה פוסקים התירו לסמוך עליו בשעת הדחק או בדיעבד (מג"א ח"א ומ"ב, ועי' שה"צ דדעת הגר"א דהעיקר כשיטת רש"י) ויותר מזה דהחזו"א (או"ח סימן כ"ד סק"ל ד"ה כשצריך) כתב י"א ב' נטילות וי"א נטילה א' וכן נוהגין. וכן העיד הערוה"ש שכן המנהג והגין בעת המנהג בטענה שקשה לקיים ב' הנטילות בלי ליכשל.

ולענין סדר הברכות אף שיש בזה קצת מחל' (עי' טור, וכף החיים, ודע"ת בשם כסא רחמים בשם הגר"א) מ"מ מסקנת הפוסקים דיש להקדים ברכת על נטילת ידים ואח"כ אשר יצר, דענין תכף לנטילה ברכה לא ברור שקאי על מים ראשונים כי י"א שרק שייך במים אחרונים, וגם הוי מענין סעודה וכנ"ל משא"כ אם יקדים אשר יצר להרבה פוסקים הוי הפסק גמור בין המצוה לברכת המצוה של נטילת ידים.

ג. עוד מצינו עצה לכוון שלא לצאת בנטילה ראשונה ואז אפ' יטול כדין יוכל לברך על נטילה שניי'. כן כ' א"ר (קסה סק"ב) ופמ"ג (מש"ז ב) ודע"ת העתיקו

מיהו בסי׳ תע״ג (משׁ״ז א) הסתפק הפמ״ג אם יואיל עצה זו, וגם המ״ב לא הזכירו והנה נחלקו הפוסקים אם נט״י צריך כונה עי׳ תוס׳ פסחים דף קט״ו והכרעת הרמ״א בסימן קנ״ח סעיף ז׳ דמספק יטול עוד פעם בלי ברכה. ובא הא״ר והפמ״ג לחדש שהני מילי כגון נטילה סתם שלא ידע שהולך לאכול אבל אם בהדיא כוון הפוך לכו״ע לא יצא.

והנה הא״ר בא ליישב בזה למה כל הפוסקים לפני המג״א שחייבו ליטול פעמיים לא הזכירו הקפדה זו ליטול הראשון שלא כדין. והנה למעשה כל האחרונים הסכימו להמג״א שנכון ליטול פעם א׳ שלא כדין וע״כ לא רצו לסמוך על סברה זו שכוונה הפוך מבטל הנטילה, ועדיין צ״ע בסוגיא דחולין א״צ כונה ביו״ד סימן ג׳.

ד. עוד יש נותנים עצה ליגע במקום מטונף אחר נטילה ראשונה ושוב מתחייב ליטול בודאות ויכול לברך. המג״א מביא עצה זו בשם השל״ה ומשיג עליו למה יגרום חיוב נטילה ולברך הרי כבר ידיו נקיות. והבינו האחרונים שר״ל שזה איסור של גורם ברכה שאינה צריכה, וכנראה מטעם זה לא העתיקו האחרונים והמ״ב עצה זו.

ה. עד כאן דיברנו במצב של לכתחילה מיהו קורה שאדם כבר נטל ידיו כדין לצורך אשר יצר ושוב נזכר שהי׳ אמור ליטול שלא כדין ומה דינו.

ו. הנה המ״ב כתב שבדיעבד אם נטל נטילה ראשונה כדין ונתכון ליטול לאכילה יכול לסמוך על העצה השני הנ״ל לברך קודם ענט״י ואח״כ אשר יצר. (והזכרנו למעלה שיש נוהגין לסמוך על זה לכתחילה) מיהו השער הציון מדגיש מה שדקדק בלשון המ״ב שנטל לשם אכילה דאם לא נתכוון כ״א ליטול לצרוך אשר יצר אין ראוי לברך ע״ז ענט״י כמבואר בסימן קנ״ח (ס״ז ובמג״א שם סקי״ג). ואכתי צריכין לדעת מ ה לעשות מי שלא התכוון לאכילה אלא נטל כרגילותו שתמיד נוטל בכלי אחר שירותים.

ז. והנה כ׳ התהלה לדוד שאכתי יש פיתרון לברך והיינו בשילוב העצה השלישית עם הרביעית הנזכר למעלה ונבאר קצת.

דהנה איתא בתבואת שור (יו״ד סי׳ י״ט סקי״ז) דמבקום ספק ברכה יכול לעשות פעולה כדי לגרום שיתחייב באופן ודאי והובאו דבריו בכמה פוסקים. לכן אומר התהל״ד דכאן שאין עוד פיתרון והוא תקוע בספק ברכה אפשר לכו״ע מותר לעשות כעצת השל״ה ליגע במקום מטונף.

וכאן יש לו עוד צירוף, דהנה איתא בר״ן ר״ה (ט ע״ב בדפי הרי״ף ד״ה ואין) דאפי׳ למ״ד תוקע לשר יצא דמצוות א״צ כוונה מ״מ המתעסק עם התינוקות ללמדם אף שתקע כתיקונו לא יצא. וביאר הטעם שכיון שכוונתו לעשות מצוה אחרת דהיינו חינוך הילדים, כונה זו מפקיעו מלהיות מצות שופר דומיא דאמרי׳ בזבחים בשוחט קרבן חטאת לשם קרבן אחר דמינו מחריב בה דלאו בר מינו לא מחריב בה. ה״נ כונה לשר שאינו מצוה אינו מזיק אבל למצוה מחריב.

לפ״ז מצדד התהל״ד שכאן כיון שיש לו כונת נטילה ליטהר מבית הכסא ולברך אשר יצר הוי ממילא כונה למצוה אחרת

ומפקיעו מליחשב מצות נטילת ידים לסעודה ושוב הוי כעין הנזכר מא״ר ופמ״ג שכונה הפכית אינו יוצא נט״י לכו״ע. וכעי״ז כ׳ החזו״א (או״ח סימן כד סק״ל ד״ה נוטל) דבמקום ספק יכול ליגע בדבר הפוסל וליטול שוב עם ברכה.

הרב אברהם שמעון קראוס
כולל להוראה ירושלים

מי חיישנן דלמא נגעי

בגמ׳ חולין ק״ז ע״ב מהו לאכול תא שמע דאמר ר׳ זירא אמר רב לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש אלא אם כן יודע בו שנטל ידיו וכו׳ שאני שמש דטריד.

רש״י - דטריד - לשמש המסובין ושוכח שלא נטל ונוגע באוכל שיאכל, ואע״פ שנוגע בכל הסעודה לא איכפת לו שלא הצריכו נטילה לנוגעין אלא לאוכלין.

בריף - לא יתן פרוסה לשמש, אא״כ יודע וכו׳ ואל גריס לתוך פיו וכן הוא ברא״ש וכן הוא בטור סימן קס״ט וכן כתב הב״י שלתוך פיו לא ו דווקא אלא אפילו לידו נמי אסור.

וב״ח סימן קס״ט - הקשה על הב״י אדרבא לתוך פיו רבותא טפי שאפי׳ שאין נוגע באוכלין צריך נטילה דהוי אוכל מחמת מאכילו אבל לידו ודאי שחייב נטילה דהרי נוגע, וכתב לידו איכא למימר דיצניענו עד לאחר סעודה ואז יטול ידיו ויאכלנו ואפי׳ הכי אסור דמסתמא יאכלנו מיד בלא נטילה.

ורבינו יונה פרק ח׳ דברכות על הרי״ף הנ״ל - יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצווה שנותן בתורת צדקה מותר. עכ״ל. הכוונה שבמקום מצוה מותר באופן שמסופק אם יברך או נטל.

וב״י בסימן הנ״ל - סתר ה׳ יונה דגם לשמש הוי מצווה ואפ״ה לא יתן לו אא״כ יודע בו שנטל ידיו

וב״ח - חולק על הב״י וסותר דבריו דדוקא בשמש שוודאי לא נטל אז לא יתן לו דעובר על לפני עור לא תתן מכשול, מיד, אבל במי שאינו ידוע אם יברך או לא אינו עובר ומקיים מצות צדקה ואם העני לא יברך - אינו ענין לנותן.

העולה מכאן לדעת הב״י אסור ליתן אלא למי שיודע למי שיודע בו שיברך בודאי אבל אם מסופק אם יברך או יטול ידיו אסור ואפ׳ בתורת צדקה וכן לשמש ג״כ אסור אם מסופק אם נטל.

ולדעת הב״ח כל מקום שמסופק אם נטל או ספק אם יטול ידיו וכן אם מסופק אם יברך אין עובר על לפני עיור ומותר לתת לו. ורק באופן שלא נטל ואז נותן לו אסור.

ובמג״א - סתתם כהב״י שאם יודע ודאי שלא יברך לא יתן לו וכן כתב בשל״ה דאף שיש בו איזה חטא מחטאים יתן לו אף לא שהוא רשע לכל או שיודע בבירור שאינו מברך, ולכאורה חולק על הב״ח אבל באליה רבה כתב שאינחולק על הב״ח דשל״ה מיירי שאין מברך מחמת רשעות ובזה מודה הב״ח ובפמ״ג דבכהאי גוונא

אין אפ׳ מצות צדקה אם מומר לע״ז ושבת ולהכעיס.

ובט״ז - לדעת הר׳ יונה - שמותר גם אם ספק אם יברך - דמצוות צדקה הוי ודאי, ואם לא יברך הוי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, והקשה שיזהירם לברך או ליטול ומה בכך, ותי׳ דאם יזהירם יקצוף ולא ירצה לקבל ממנו ויתבטל מצוות צדקה ומבאר הפמ״ג - שאם ודאי לא יברך אסור ליתן לו ולא שייך לייתי עשה דצדקה וידחה לא תעשה דלפני עור, דבכה״ג לא צותה התורה ליתן לו וגם שיש מצווה הבאה בעבירה.

ולמעשה: למחבר לא יתן אא״כ יודע בודאי שיברך, כרי״ף ורא״ש

לרמ״א גם בספק אם יברך ג״כ מותר בתורת צדקה, כר׳ יונה ורק אם ודאי לא יברך אסור גם בתורת צדקה

ובמשנ״ב הביא הפמ״ג רק מחמת רשעו אסור אבל מחמת אונס שאין יכול לברך נותנים לו בתורת צדקה

ובביה״ל שמוחזק לכשר סגי - דהיינו שלכאורה יברך ואין חשש זה שלא יברך.

בסימן הס״ג פסק רמ״א ג״כ דין הנ״ל שאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עיור לא תתן מכשול ויש להעיר דבדין זה דם לב״ח אסור כיון שלא נטל, ואם ספק אם נטל מותר בתורת צדקה כנ״ל - וכן כתב במשנ״ב

ובמג״א שווקא אם נותן לו (למי שאינו נוטל/מברך) משלו (הנותן) אבל האוכל של האינו נוטל - וכן יכול לקחת בעצמו אין כאן לפני עור לא תתן מכשול - דאם לא יתן לו יטול ממילא,

ובפמ״ג מבואר דגם מסייע לדבר עבירה אין כאן כיון שיכול לקחת מעצמו והוי איסור דרבנן ולא גזרו.

ובמשנ״ב - שכל האיסור דווקא בנותן לו כדי לאכול מיד אבל בלוקח לביתו מותר ליתן לו דמי יודע שיאכל בלי נטילה.

על פי כל הנ״ל יוצא לדינא (לפלפול ולא להלכה)

א. מכונה לממכר מוצרי אכילה ושתיה בבתי חולים וכן במקומות שאינם שומרים תורה ומצוות כיון שנוטל משלו - שקונה בכסף הוי שלו, וכן יכול לקחת ממילא במקום אחר - שאין לאסור.

ב. שירותי קייטרינג ומסעדות ובתי מלון - והמזמינים אינם שומרי תו״מ, מותר מעטם הנ״ל ובאופן שהם לוקחים את האוכל ושם אוכלין יש עוד צד להקל, שאינו מיד ומי יודע אם יברך.

וכן שאלו את החזו״א אם אפשר לפתוח קיוסק במקום שאינם שומרי תו״מ והתיר כנ״ל - וייעץ להניח שלט תזכורת לברך

ג. מארח אדם שאינו שומר תו״מ. לצורך קירוב, או נדיב של מוסדות, או שמזמינו לשמחה וכו׳. ואם יאמר לו ליטול ולברך יפגע בכבודו, אזי אם ספק אם יברך או נטל ודאי מותר דהוי כמו צדקה, ואפ׳ באופן שודאי לא יברך ולא נטל, אפשר להקל ע״פ פמ״ג שמחמת אנסו נותנים לו בתורת צדקה וכן התיר בשו״ת שבט הלוי באופן הנ״ל ודו באריכות שאין כאן מסייע - דבאדם כזה שעובר עבירות בשאט נפש אין דין מסייע, וכן שיכול לקחת מעצמו או לקנות במקום אחר ג״כ אין מסייע, וכן כשמקרבו - סופו שבבא הזמן יברך ויטול וא״כ אין זה מכשול אלא טובה.

ובשם הסטייפלער - שיאמר בקול ברכה ויתכוין להוציאו ידי חובה ודי בזה כיון שלשני אין כוונה הפכית לא לצאת.

ד. פועל שעובד בבית של ישראל, ואינו שומר תו״מ וודאי לא יברך לכאורה כה״ג אסור ליתן לו מאכל ומשתה באוכל מיד, ואין בזה מצוות צדקה ואולי אם צמא למים מחמת חום היום וכו׳ שיש בזה מצות צדקה ויאמר לו לברך יכול להיות שישמע לו שאז זהו רק ספק אם יברך, וכן שיכול לצאת חילול ה׳ אם לא יתן לו, וכן יכול לברך בשבילו להוציאו יד״ח.

הרב חיים יוסף רוטמן
כולל להוראה ירושלים

אם הוציא חבירו בברכת הנהנין אע"פ שלא נהנה בדיעבד

יש לעיין באחד שבירך שהכל על כוסו ושוב חזר והכין לו כוס קפה ללא שינוי מקום, ואחד שעמד בדוכן של הקפה ביקש ממנו שיוציאו בברכת שהכל, ושכח שכבר בירך שהכל לפני כוס הראשון באופן שעתה אינו צריך לברך ובירך לפניו שהכל, ועתה נזכר שברכתו היא ברכה שאינה צריכה

ויש לדון אם כיון שהוציא את חבירו בברכה לבטלה לא יצא וצריך לחזור ולברך או כיון שחבירו נצרך לאותה ברכה מ"מ יצא ואינו צריך לברך שוב

בראשונה נעתיק סוגיית הגמ' להלכה ואחריו נבא לדון על אותו מעשה דגמ' בר"ה כט. תני אהבה בריה דרב זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין אם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא ושם בדף כ"ט: ת"ר לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אא"כ אוכל עמהם ופרש"י שם אע"פ שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבים זה לזה למצוות חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכות הפירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתהני ולא ליבריך וכן נפסק בשו"ע סימן קס"ז סי"ט ובסימן רי"ג ס"ב וז"ל השו"ע אין המברך מוציא אחרים אא"כ יאכל וישתה עמהם.

וברי"ט"א מצינו שביאר ביותר הטעם שבברכת הנהנין אין להוציא כשאינו אוכל השונה מברכת המצוות, שאע"פ שהמצוות מוטלות על כל אחד הרי כל ישראל ערבים זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חובו של חבירו וברכת הנהנין כיון שאינו חובה על האדם לשתות ולאכול לא שייך בזה דין ערבות,

וברי"ן ר"ה כ"ט: על הרי"ף ד"ה תני שבברכת המצוות כל ישראל ערבים זה לזה וכיון שלא יצא חבירו כאילו לא יצא הוא דמי כיון שזו חובתו, אבל בברכות שאינם חובה גם אם חבירו לא יקיים המצוה לא תיחסר ממנו שום מצוה

ומדברי הריטב"א נראה שבברכת הנהנין כל שחבירו עדיין לא שתה אין כאן חובה אבל כשישתה חבירו בלא ברכה שיש עתה חובה עליו יחזור דין הערבות שאפשר להוציאו אכן מדברי הר"ן נשמע שרק בחובת המצוות כיון שהמצוה שאני עשיתי עדיין אינה בשלמות כיון שחסר כאן מקצת חברי ובזה אפשר להוציא, אבל בברכת הנהנין כיון שאפי' כשהוא לא יעשה ברכה עדיין ברכתי קיימת ועומדת בשלימות אין כאן שום ערבות שנוכל להוציאו אפי' כשהוא למעש ישתה בלא ברכה

ולכאורה לפי דברי הריטב"א כיוצ הלה אינו נמצא כאן וא"א להודיעו ששותה הוא בלא ברכה יתכן שיש כאן דין ערבות

שלא ישתה חבירו בלא ברכה לכן אפשר שיוצא אפי׳ בברכות הנהנין (ואם ישאל השואל הרי בשעת הברכה עדיין היוצא נמצא כאן ועדיין אפשר להודיעו, וכיון שכן עתה בשעת הברכה אין כאן דין ערבות, מ״מ אפשר לומר שכיון שבשעת הברכה עדיין לא נזכר המברך שכתב בירך הוי כמי שאינו יכול להודיע לחבירו שישתה בלא ברכה ולכן מעתה יש דין ערבות כל שלא נזכר עד שהלך וכבר שותה ושבשעת השתיה יש כבר חובה על האדם בזה שהוא שותה בלא ברכה ויצא מדין ערבות)

ואפשר לומר עוד שהרי המג״א בסימן רי״ג וכן בסימן ר״ט ס״ב מדברי הרמ״א שם וז״ל אם היו האחרים שותים ג״כ ויין לפניהם ודעתו ג״כ על היין שהיה סבור שבכוסו יין ובירך בורא פרי הגפן ונמצא אח״כ שבכוסו מים או שכר כשחוזר ושותה אח״כ יין אין צריך לחזור ו לברך ויוצא בברכה שבירך על כוסו אע״פ שהיתה בטעות דהא דעתו היה לשתות שאר היין וגם הוציא האחרים ששתו שם ולכן ברכתו ברכה עכ״ל

והקשה המג״א בסימן רי״ג דאין המברך מוציא אא״כ אוכל עמהם וכאן הרי לא שותה עמהם ונשאר בצ״ע וז״ל ואם לא היה דעתו לשתות שאר היין הוא צריך לברך כמו שכתב שם אבל האחרים שהיה יין לפניהם צ״ע ונראה דיצאו מידי דהוי בקידוש שיכול לברך בורא פרי הגפן אע״פ שאינו טועם הכי נמי יצאו בדיעבד, ומיהו אפשר לומר שכיון שבירך ברכה לבטלה אף הם לא יצאו, עיין מה שכתבתי בסימן רי״ג ס״ב וצ״ע ודעת הרמ״א בדרכי משה משמע שיצאו וכן משמע כאן שכתב גם מוציא אחרים ששותים שם ולכן ברכתו ברכה משמע משום דהוציא אחרים גם הוא יצא עכ״ל לענייננו

ובסימן ר״ט ס״ב בסק״ז תירץ מג״א וז״ל משמע אם אינו אוכל ושותה עמהם אפי׳ בדיעבד לא יצאו בשמיעתם דהוי ליה ברכה לבטלה וכן הוא בב״י ובמבי״ט ח״א קי״ז דלא כדעת כנה״ג ולא דמי למה שכתוב בסימן ר״ט ס״ב דהתם הוי ליה שוגג עכ״ל

וכן נראה במ״ב רי״ג סקט״ו שנקט כתירוץ מג״א שכל שהוא שוגג מוציא חבירו אע״פ שלא אכל וז״ל ואם אינו אוכל ושותה עמהם אף בדיעבד לא יצא דהא ברכתו ברכה לבטלה כיון שאינו אוכל בעצמו ואיך יצאו על ידו ואפי׳ ענו אמן על הברכה אם לא שמה שלא אכל ושתה מברך היה בשוגג או באונס כגון שנשפך הכוס אחר הברכה וכה״ג ובעת הברכה לא היה לבטלה אז יוצאין אחרים על ידו עכ״ל.

ושב בשעי״צ העתיק להלכה דגם רע״א וז״ל הגרע״א על דברי המג״א דהתם הו״ל שוגג וה״ה מזיד אך כשבירך היה דעתו לאכול ואח״כ הפסיק בין ברכה לאכילה במזיד אף דלעצמו אינו יוצא בברכה זו מכ׳ האחרים יוצאים והוא להפרמ״ג משבצות זימן קס״ז סק״ח

ונראה מדברי המג״א שלא רק כשבירך כדת וכדין אך ששגג או משום שנישפך או אפי׳ הזיד והפסיק בדיבור כדברי הפרמ״ג והרע״א כיון שברכתו היה ברכה ראויה בשעת מעשה רק א״כ באופן שבירך הגפן על שכר שאינו ברכה ראויה כלל עדין כיון שהיה שוגג יכול חברו לצאת בברכה זו, ולכאורה במושכל ראשון אפשר לדמות גם בענייננו בזה שבירך שהכל לבטלה יהיה

שוגג לבל יצא חברו כיון שלא הזיד בזה, ורק מחמת שכיחא ניכשל באותו ברכה א״כ לא גרע ונמצא כוסו שכר ובירך הגפן שיצאו השומעים

אכן חילוק גדול יש כאן דבציורים שלעיל דהיינו בנשפך או נמצא כוסו שכר, כשמד עם כוסו לברך בירך כדת וכדין ע״פ מה שצריך לברך או ע״כ״פ ע״פ טעותו שכשב שהוא יין א״כ נמצא שהטעות היה בכוס, ולכן בשוגג יצא חברו ואמרינן שברכתו הוא ברכה בדיעבד כדי להוציא חברו, אבל בנידון דידן כיון שהטעות היה בברכה ולא היה כאן חיוב ברכה כלל אפ״ל שברכה כז, אינו מועיל אפ׳ בשוגג להוציא את חברו השותה

אך האמת שיש עדין לברר הדק היטב בטעם הדבר שבסימן כ״ט סעיף ב׳ אמרינן שכיון שהוציא אחרים בברכתו יצא אע״פ שכשבירך לעצמו לא יצא וכדיוק דברי המג״א בד״מ ורמ״א ואפ׳ לא היה דעתו לשתות שוב וכו׳ הם יוצאים וכן ביאר האחז״ש בדברי המג״א וז״ל דקימינן השתא דדעתו לא מהו, ואפ״ה יוצא הואיל ואחרים יצאו, ותקשי אדרבה כיון שהוא לא יצא גם האחרים לא יצאו כיון דבירך לבטלה שלא אע״פ ס״ל דאפ׳ הוא לא יצא מ״מ האחרים יצאו, עכ״ל

ולכאורה מדין זה יוצאים הם כשהוא בכלל לא השתמש באותו ברכה

ובמחצה״ש ביאר וז״ל אבל בדיעבד אפ׳ שאר ברכות הנהנין יוצאים אע״פ שהוא לא יצא דדוקא לכת׳ אסור בשאר ברכות הנהנין כשאינו אוכל עמהם משום דהוי ברכה לבטלה לגבי נפשיה.

ולכ״א לפי דברי המחצה״ש פשוט וברור שה״ה לענינו אפ׳ שבירך ברכה לבטלה בדיעבד חבירו יכול לצאת בברכתו אע״פ שאין ערבות והוא לא בירך כיון שעושה שוגג והוא בדיעבד ואין נפק״מ מאיזה דין שגג בברכה או משום כוסו או משום ברכתו

וכן מצאתי בשם ספר צפוני דודי בשם הגר״ח קניבסקי דנשאל על דברי מג״א שאע״פ שבזה שהוא שוגגג מהני שלא להענישו סוף סוף הרי אין כאן ברכה כלל ואיך יצא חבירו והשיב ר׳ חיים ז״ל דבאמת בכל ברכה שי בה שבח לקב״ה אלא כל שמברך לבטלה ועושה איסור שוב אין כאן שבח, משא״כ בשוגג כיון שלא עושה איסור הרי יש כאן שבח שמשבח לקב״ה וסגי בזה לענין ברכה ע״כ ולכאורה לפנ׳ נו. ברור ופשוט שכיון שבירך שהכל בשוגג בדיעבד יצא השני כיון שלמעשה יש שבח לשמים באותו ברכה ואין נפק״מ אם הטעות בכוסו או בברכתו

אכן במשנ״ב כשהעתיק מהמג״א משמע דרק באופן דבשעת ברכה לא היה לבטלה, לכאורה מדויק היטב מהמשנ״ב שרק כשהטעות היתה בכוס כגון שנשפך או ששה אחר ברכה וא״פ נמצא שכר, אבל כאן גרוע יותר שהטעות היתה בברכה נמצא שהברכה הוא לבטלה ולא נתחייב כלל מתחילתו לברך, לכ״א נשאר שאלה זו בצ״ע.

וע״כ למעשה בוודאי כשחברו עומד לנגדו וניזכר שבר׳ היתה לבטלה כיון שהוא בירך לפני כוס ראשון ועדין לא בירך בור״נ ועדין לא עבר שיעור עיכול, לכאורה יכול חבירו לברך לעצמו שהכל, אך כיון שלכמה פוסקים עדיין אפשר שחל ברכתו עדיף

שיקח אוכל שברכתו שהכל ויעשה עליו הברכה ולא על הקפה שאפשר שכבר יצא ע״י חבירו [אך אין נפק״מ לגבי ברכה לבטלה כיון שבין כך יש כאן ברכה לבטלה בשוגג אך מ״מ זו וכדלעיל מדברי המחצה״ש], אך כשחברו הלך לו יש כאן לימוד זכות ועל זה שגרם לחברו לשתות בלא ברכה ועדין צ״ע בכל זה.

בגדר טפל לגבי בריה או שלם

יש לעיין באחד שיש לו שתי סוגי מזונות על חלקום יש שומשום ועל חלקם אין שומשום, או שבחלקם יש אוכמניות בתוכו ובחלקם יש רק תפו״א וכ״ד שמרוסקים האם יש ענין להקדים את הבורקס שעליו שומשום או אוכמניות שלמים כיון שיש בו דין שלם שהוא קודם לברכה ואפשר שאפ׳ ששני הבורקס שלמים כיון שיש כאן יותר שלימות ע״י השומשום או האוכמניות וכד׳ יש כאן יותר דין חשיבות שלם לברך עליו

ותו יש לעיין באופן שאוכל מזונות פחות מכשיעור ברכה אחרונה ועליו יש שומשום שלמים האם יש לו להמנע מאכילת השומשום משום בריה והוי ספק לברך ברכה אחרונה ונכון לימנע מלאכול השומשום או שיאכל שיעור לברכה אחרונה ואז בין כך ניפטר השומשום מברכה אחרונה ע״י המזונות

ונבאר יסוד ומקור הדברים במשנה פרק כיצד מברכין מד. כל שהוא עיקר טעמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, וברא״ש סימן כ״ו לא מיבלי אם העיקר מעורב אם הטפל אלא א״פ כל אחד לבדו מברך רק על העיקר.

ובכל בו צ״ע בהא דאמרינן דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה מברכה שלפניה אם פוטרו ג״כ מברכה שלאחריה עכ״ל והב״י וד״מ נקטו בפשטות דכל שפוטר מברכה ראשונה פוטר ג״כ מברכה אחרונה

ובגדר הפטור שהעיקר פוטר הטפל כתבו הפוסקים שאין פרושו שפקע מהטפל חיוב ברכה וא״צ לברך עליו שהרי אסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה אלא הגדר בזה שהמאכל הנטפל בטל הוא לעיקר וכשמברך על העיקר פוטר את הטפל

וכן מצינו בחזו״א שהביא ראיה מסימן קע״ז שברכת הפת אינו פוטרת אלא מאכלים שהיה בדעתו לאכלם בשעת שבירך אך אם באמצע סעודתו שלחו לו מאכלים מבית אחרים שלא היה דעתו עליהם לא נפטרו בברכתה הרי שגם מאכלים טפלים חייבים בברכה אלא שנפטרים בברכתה עיקר וז״ל החזו״א:

ט) מ״ד א׳ תוד״ה באוכל כו׳ א״נ בשעה שאכל כו׳ לא היה, וכ״ה בשו״ע ס״ס קע״ז, [מבואר מזה דהא דעיקר פוטר את הטפל, אין פירושו דטפל א״צ ברכה, דנטל חיוב ברכה ממנו כיון שהוא רק טפל אלא פירושו שהטפל א״צ ברכה דידי׳, אלא שצריך עתה ברכת העיקר, והוי עתה העיקר והטפל ברכותיהן שוות, וברכת העיקר הוא גם ברכת הטפל, והלכך כשלא היה הטפל בשעת ברכה ולא היה דעתו עליו׳ לא מפטר]. עכ״ל

וכן באגר״מ אור״ח ח״א סימן עד וז״ל

אלא צריך לומר שסובר הטפל מני חייב בברכה רק שניפטר בברכת העיקר ע״כ

אכן גם לדבריהם יש לדון בגדר הדין כיצד ניפטר העיקר בברכת הטפל האם כיון שהטפל נאכל רק מחמת העיקר בטילה ממנו חשיבותו העצמית ונחשב לחלק מהעיקר ולכן ברכת העיקר פוטרתו, או שמא י״ל שנשאר הטפל בחשיבותו אלא מאחר שכל אכילתו היא מחמת העיקר דין ברכתו הוא כברכת העיקר ולכן ברכת העיקר חלה גם עליו

ובעמק ברכה וכן בחזו״א דלעיל נשמע הצד השני שאינו בטל בעצם רק שחל עליו הברכה ג״כ וזה נשמע מלשונו דלעיל שכתב שהטפל א״צ ברכה דידיה אלא שצריך עתה ברכת העיקר והוי עתה העיקר והטפל ברכותיהן שוות וברכת העיקר הוא גם ברכת הטפל

אכן באבני נזר משמע כצד הראשון שעצם הטפל הוא כאין וכבטל ואבד כל חשיבותו וז״ל (בהלכות ברכות סימן לח אות יג) :

יג) [ובהא דפסק בש״ע שאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס מברך אחריו בורא נפשות רבות קשה לי דיותר נראה שלא יברך אחריו כלל לפי פסק הש״ע דמברך תחילה בורא מיני מזונות. דחשיב טפל אלי׳. אפילו אין בו כזית. וכיון שהדגן פחות מכזית שאינו מברך אחריו. גם על הטפל לא יברך. כמו שאכל מליח ופת דמברך על המליח בורא נפשות רבות. ופוטר את הפת. אף דבורא נפשות רבות לא חשובה כלל לגבי ברכת המזון לאחריו (שמברך בורא נפשות רבות) ואפי׳ לגבי ברכה אחת מעין ג׳. דמהאי טעמא קאמר הש״ס גבי פת אורז ולבסוף אינו מברך ולא כלום. וכן פרש״י (דף מ״א:) ואינו מברך. ומכל מקום אינו מברך ברכת המזון. הוא הדין נאמר כשהעיקר אין בו ברכה כלל גם הטפל לא יברך עליו כלל. דהא בורא נפשות רבו ת גם כן לא חשוב ברכה כלל. וכמו לענין שבת המוציא חצי שיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו [שבת צג:]. הכא נמי כיון דחשובים השאר דברים טפל לגבי הפחות משיעור דגן. ואף דבסימן רי״ב [ס״א] כשאוכל הטפל קודם העיקר מברך עליו שהכל. הרי דכשאין נפטר בברכת העיקר [שעדיין לא בירך על העיקר] מברך על הטפל. היינו משום שהעיקר מחויב בברכה. הוא הדים הטפל מחויב. מה שאין כן בנידון דידן שעל העיקר פטור מברכה אחרונה. הוא הדין הטפל, וכעין זה כתב התוי״ט סוף פרק קמא דראש השנה דמוציא אדם חולה במטה כיון שחייב על האדם דחולה ככפות דמי. חייב נמי על המטה.] ומה שיש לדקדק על התוי״ט מהא דמוציא אוכלין בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי ישבתי במקום אחר על פי דברי התוס׳ (דף צ׳.) בסוף העמוד בשם ר״ת ואין כאן מקומו: עכ״ל.

ונפק״מ בין ב׳ הצדדים א׳ כשבירך על עיקר שאין בו שיעור כזית בכדי אכילת פרס ובו טפל שיש בו שיעור רביעית או כזית בכדי אכילת פרס לדעת האבני נזר פטור מברכה אחרונה כיון שניפטר ע״י העיקר כיון שמהות הטפל אינו נמצא כאן, אכן לדעת החזו״א כיון שסוף סוף יש כאן שיעור אכילה בטפל לא ניפטר בעירק כיון שעל העיקר לא בירך

והגאון ר׳ משה שטרנבוך שליט״א בתשובות והנהגות אור״ח סימן סט מצדד

שיש נפק״מ שטפל שכל מטרתו להטעים את העיקר פטור לגמרי מברכה והינו טפל המלפת, אך מאכל שהוא טפל מחמת שהוא מיעוט בתערובות וודאי שטען ברכה בפני עצמו אלא שנפטר בברכת העיקר וז״ל שם

ולע״ד נראה דאף למה שיש לצדד דעיקר פוטר את הטפילה, היינו שהטפילה אין צריך ברכה, היינו דוקא בכה״ג בטפל שכל מטרתו להטעים השאר ולא לעצמו, אבל באופן דחשיב טפל רק מפני שהוא המיעוט, בזה נראה הגדר דנפטר בברכת העיקר, ולפ״ז גבי פרי האדמה (בננה) דלא ניתן להטעים, נראה שלכו״ע היה צריך להיות טעון ברכה אלא שברכת העיקר עולה גם עליה, וכן הבשר בעין אינו ניתן להטעים אלא כהוספה נראה שהיה צריך ברכה אלא שנפטר בברכת העיקר, ואינו דומה למליח, שבזה ביארנו שנחלקו רש״י ותוס׳ ולרש״י הטפל אי״צ ברכה וכמ״ש ובחזו״א סימן כ״ז סק״ט מסיק להלכה שעיקר פוטר הטפל כאילו בירך עלה, ולדברינו נ״מ לדינים לעיל. עכ״ל

ומעתה יש לומר גם בשאלות דלעיל לגבי בריה או שלם שאם בטל מהות הטפל לגמרי ומסתכלים רק על העיקר א״כ אין כאן חשיבות שלם חשש אכילת בריה ולכן יכול להקדים גם בורקס שיש עליו שומשום או שאין עליו וכן לאכול פחות מכזית של הבורקס אע״פ שיש עליו שומשום ושהוא בריה וזהו לדעת האבני נזר

אכן לדברי החזו״א לכאורה יש לחוש להקדים בורקס שיש עליו שומשום מדין שלם אע״פ שהוא טפל וכן ליזהר מלאכול פחות מכזית מחשש בריה של השומשום הנמצא עליו, וקשה לחלק ולומר שרק לגבי כל ברכתו הוי מציאותו קיים לגבי הטפל ולא כלפי בריה או שלם שאינו עצם מהות ולפי התשובות והנהגות תלוי כשהוא טפל המלפת כמו בורקס אין בו חיוב ברכה אחרונה כשלא אכל שיעור כזית בכדי אכילת פרס ולכן אין בו ג״כ חשיבו בריה, או שלם להקדים אך כשהוא טפל מחמת מיעוטו לכאורה יש ענין להקדים היותו שלם וכן לחשוש משום בריה שלא לאכול פחות מכשיעור ועדין צ״ע בכל זה כי הוא חידוש.

הרב שמואל הילל שרייבר
כולל להוראה ירושלים

שיעור דגן שצריכים פת הבאה בכיסנין לברך על המחיה

בשולחן ערוך סי׳ ר״ח כ׳ ערב קמח דהן ושאר מיני קיטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדרה מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה ועם עשה ממנו פת מברך המוציא וברכת המזון, ודוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס אבל אין בו זה השיעור מהחמשת מינים אינו מברך לבסוף ברכת המזון אלא בתחילה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אע״פ שאין בו כזית בכא״פ, ולבסוף על המחיי׳, ואם בשלו בקצרה מברך בתחילה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות.

וצריכים אנו לבאר למה הדין בפת לברך עליו על המחי׳ אם אין בו דגן בכדי אכ״פ ועוד ממה נפשך אם הדין הוא ספק לברך על המחי׳ מאי שנא אם עשאו תבשיל שמברך לבסוף בורא נפשות בכה״ג?

ובאמת הגר״א ועוד אחרונים כותבים דטעות סופר יש בהשו״ע וצ״ל בורא נפשות במקום על המחי׳ והביאו המ״ב, אבל הרבה אחרונים נקטו לשון השו״ע בפשיטות וצריך ביאור.

והנה האלי׳ רבה (סקי״ג) מביא קו׳ המג״א (סקט״ו) למה בתבשיל לא יברך על המחי׳ כמו בפת? ותי׳ א׳ דנחתינן חד דרגא דבפת מברכים על המחי׳ במקום ברהמ״ז, ובתבשיל מברך בורא נפשות במקום על המחי׳. ותי׳ ב׳ דפת חשוב הוא.

על תי׳ הראשון לכא׳ עדין צ״ב למה באמת נחתינן חד דרגא ולכו׳ הקו׳ של ממה נפשך עדיין קשה וצ״ע כעת. ועל מה שתי׳ דפת חשוב יתבאר בהמשך.

המחצית השקל תי׳ דזה בגדר הם אמרו והם אמרו דהם תיקנו ברת דאפי׳ לא אכל דגן בכדי אכילת פרס כך תיקנו בפת דברכו מעין שלוש.

והנה המשנ״ב סקמ״ח מביא נידון לגבי פת הבאה בכיסנין בכה״ג שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס כ׳ שהחיי אדם (כלל נ׳ אות כ״ר) כ׳ שנוהגים העולם לברך עליו לבסוף מעין ג׳ אע״פ שאין בו דגן בכדי אכילת פרס, ומפרש אולי הטעם מפני שהתבלין בא להכשיר את האוכל מצטרף עם האוכל גופא לשימרא, ולכתחילה טוב ליזהר בזה.

ולרא׳ עדיין צ״ב למה יש מקום להקל בפת כיסנין לברך על המחי׳ יותר משאר מעשה קדרה וכדו׳. ובנשמת אדם מבאר מקורו וז״ל ״ולולא דמסתפינא לומר סברא בלא ראיה הייתי אומר מה שהק׳ המג״א מאי שנא מעשה קדירה מפת והגר״א כ׳ דט״ס הוא וקשה לשבש הספרים ונ״ל דאמרינן בביצה לטו. מים ומלח בטל לגבי עיסה ובודאי לא שנא הרבה ולא שנא מעט ולכן כשעושה עיסה מקמח קטניות ומה׳ מיני דגן ועושה אותו פת מסתמא דעתו להשביע רק לפי שיש לו קמח מעט מערבו

בקמח קטניות ולכן אע״ג דהוה רובו מקטניות ה׳ מינים העיקר שהם משביעים וכן בצוקר לעקיך ידוע שמשים להשביע קצת מחולשת הלב רק כדי להטעים הקמח מערבין בו סוכר ושקדים וכדו׳ ממילא עיקר כוונתו על הקמח ולכן מברכים על המח׳ משא״כ בבשול בקדרה א״כ העיקר הם הקטניות וה׳ מינים אינו אלא ליתן טעם בהם ולכן לגבי ברכה ראשונה מברכים בורא מיני מזונות מדין כל שיש בו, משא״כ לענין ברכה אחרונה.

והנה האחרונים חולקים על המנהג ואינם מקילים בפת כסנין וצריכים לדקדק לאכול שיעור דגן בכדי אכילת פרס (אגרות משה ח״א סי׳ ע״א) וכן בשו״ת דברי יואל ח״א סי י״ג).

וכן המ״ב שטוב ליזהר לכתחילה, אבל עדין מצוה ליישב מנהג העולם, ולרא׳ היה סברא לומר דפת הבאה בכיסנין צורת הדבר הוא כמו שהגדירו הפוסקים בסי׳ קס״ה סעי׳ ז׳ או ממולא או נילוש וכדו׳ ולכא׳ אם זהו צורת האוכל ואין ק״ל שמברכין עליו בורא מיני מזונות ועל המחי׳ א״כ למה לא כתבו הפוסקים במקומן שברכתו על המחי׳ רק באופן שאכלו כזית דגן בכדי אכילת פרס, ואפשר לומר דזהו שיעורו כמות שהוא.

הגם שלא באתי לפסוק הכי נגד הכרעת הפוסקים דצריכים דוקא כזית דגן בכא״פ שכל רק מה שמנהג העולם באתי לבאר ודומה לזה שבפת השיעור כזית, לא ראינו שיקפידו מי שאוכל כזית בצמצום שיש בו כזית דגן ויש הוספות מלח וכדו׳ הגם שבפת זהו צורתו אולי בפת כסנין זהו צורתו כמות שהוא וזהו כוונת החיי אדם שבא להכשירו לאכילה וזהו צורת פת כיסנין

ועל פי זה יש לתרץ קושיית האלי׳ רבה למה ברת מעין שלש ותי׳ דפת חשוב כיון שזהו פת ומן התורה זה נקרא פת וע״כ״פ יש לו לברך על המח׳ כסברתינו על מנהג העולם בפת כיסנין.

הרב נתן מאיר רבינוביץ
כולל להוראה ירושלים

בענין ברכה על מרק

אמרי בגמ (ברכות לט) אמר ר פפא פשיטא לי מיא דכולהו שלקי כשלקי וכתבו התוס׳ דאע״פ שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר מברך על הירקות ואע״ג דאמרי׳ לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק ע״כ והיינו דאמרי׳ בגמ׳ (לח.) אמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עליה שהכל נהיה בדברו מאי טעמא זיעה בעלמא הוא.

ובביאור החילוק בין הני ב׳ סוגיות כתב הרא״ש (סי׳ יח) ולא דמי למי פירות דאמרי׳ לעיל דזיעה בעלמא הוא לפי שמשקה אין לו טעם הפרי ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן בורא פרי העץ ע״כ והיינו דע״י בישול נכנס יותר טעם ממה שיש במי פירות עצמו ע״י סחיטה וע״כ בזה מברך עליו כברכת הפרי.

ובתשובות הרא״ש (כלל ד׳ שאלה טו) כתב הראש ולא דמי למיא דשלקי דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות הלכך כיון שנתנו הירקות טעם בהם הולכים אחר הטעם וכעי״ז כתב המרדכי (סי׳ קכ״ה) מיא דכולהו שלקי כשלקי פי׳ בין אם סוחט המשקה בין אם בישלם במים ודווקא ירקות שהמשקה שיוצא ממנו עיקרו לטבול בו קאי וחשיב מאכל כמקודם דהא אמרי׳ משקה הבא לאוכל כאוכל דמי אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדים אחר שתייתן לשתיה מברך שהכל נהיה בדברו ואח״כ בורא נפשות רבות ע״כ והיינו דההחילוק הוא דהא דאמרי׳ דמיא דכולהו שלקי כשלקי היינו דווקא דהבישול או הסחיטה הוא בשביל הירקות או כדי לטבל בו ואינו עשוי בשביל שתיה אבל אם הוא עשוי לשתיה מברך עליו שהכל נהיה בדברו, מיהו כתב הרא״ש דאע״פ שמבשלו לצורך רפואה והוא לא בשביל הירקות כיון דדרך העולם דמבשלים אותו בשביל הירקות נמי מיקרי דבישלו בשביל הירקות והיינו דאע״פ דהדבר תלוי אם בישלו בשביל הירקות או לשתיה מיהו הדבר תלוי בדרך העולם אם מבשלים אותו לשתיה או להירקות.

ומצינו עוד תי׳ בזה דהוא דעת הרשב״א והביאו הב״י בסי׳ רב דלא דמי מיא דסילקא דרוב אכילתן הוא על ידי שליקה מי שליקתן כמותן הא כל מידי דלית דרכיה למשלקיה ולא למיסחטיה אלא למיכליה בעיניה בהנהו לא אמרי׳ שיהו מימיהן כמותן והיינו שיש חילוק אם הדרך הוא למשלקיה או לסוחטו מברך עליו כדין הפירות אבל אם הדרך הוא לבשלו או לסוחטו לשתיה מברך עליו שהכל.

והנה הטור והשו״ע הביאו דעת הרא״ש והרשב״א וכתבו האחרונים דלכתחילה יש לברך שהכל וכסתימת המחבר דכתב שהכל והרא״ש כתב דאפשר דאם נכנס טעם הפרי

במים מברך בורא פרי העץ ע״כ ומיהו אם בירך העץ כבירכת הפירות יצא והיינו אם יש שם צירוף של אחד מהני שיטות או דהוא ע״י בישול או דהוא דבר דהדרך הוא לבשלו או לסוחטו אבל אם אין שם אחד מהני שיטות דהיינו דהוא דבר שהוא דרך לאוכלו בעיניה וסוחטו לכו״ע אם בירך בורא פרי העץ לא יצא

אלא דבסי׳ רה כתב המחבר על המים שבישלו בהם הירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמם אע״פ שאין בהם אלא טעם הירק ומשמע דפסק כדעת הרא״ש וכתב הט״ז דהכא מיירי בדבר דהוא גם דרך לבשלו דבכה״ג לכו״ע מברך כברכת הפרי.

ועד עתה הבאנו מחלוקת הראשונים באיזה דבר אמרי׳ שמי שליקתן כמותן ועכשיו מצינו עוד פלוגתא אחרי דאמרי׳ דמי שליקתן כמותן באיזה אופן אמרינן דמי שליקתן כמותם.

והנה כתב הרמבם הל׳ ברכות (פ״ח ה״ד) ירקות שדרכן להישלק מברך על מי שלק שלהן בורא פרי האדמה והא ששלקן לשתות מימיהם שמימי שלקות כשלקות ומצינו בזה כמה פירושים דהדרכי משה פי דברי הרמבם דהא דאמרינן דמי שליקתן כמותן היינו דווקא אם שלקן לשתותן וכתב דמהרדכי והרא״ש חולקין בזה וכמו שכתב המרדכי להיפך מיא דכולהו שלקי כשלקי פי׳ בין אם סוחט המשקה בין אם בישלם במים ודווקא ירקות שהמשקה שיוצא ממנו עיקרו לטבול בו קאי וחשיב מאכל כמקודם דהא אמרי׳ משקה הבא לאוכל כאוכל דמי אבל מי תותים ויין תפוחים שעומדים אחר שתייתן לשתיה מברך שהכל נהיה בדברו ואח״כ בורא נפשות רבות ע״כ והיינו דאם הם לצורך משקים מברך שהכל ואם הוא לצורך הירקות מברך בורא פרי האדמה והבין דכן הוא ג״כ דעת הרא״ש.

והט״ז (סי׳ רב ס״ק י ועיין פמ״ג שם) פי בדברי הרמבם דוודאי הכוונה הוא דבישלו לצורך הירקות אבל בא לאפוקי דהיינו דווקא אם בישלו גם לצורך הירקות אבל אם בישלו רק לצורך הירקות ולא לצורך הפירות כגון שכבש ירקות דכתב הב״י בסי רב דכבוש כמבושל לא אמרינן דמי השלקות הוי כמו הירקות אלא על המי הכבישה מברך שהכל [מיהו כתב החיי אדם דאם הדרך לטבל בתוך המים מברך על המים בורא פרי האדמה].

והמג״א פי׳ דברי הרמב״ם כמו שכתב הכסף משנה דהרמב״ם לא בא לאפוקי אלא כשבשלן להעביר הזוהמא אבל אם בישלן גם לצורך מימיהם נמי מברך בורא פרי האדמה ומה שכתב הדרכי משה דעת הרא״ש והמרדכי בחדא מחתא חילק בזה המג״א דדעת הרא״ש הוא דאם הדרך הוא לבשלו בשביל הירקות מברך עליו בורא פרי האדמה אבל אם אין הדרך לבשלו בשביל הירקות אלא בשביל המים מברך עליו שהכל ודעת המרדכי דהדבר תלוי אם הוא מבשלו בשביל לאוכלו בתורת מאכל דהיינו לטבל בו וכדו׳ מברך עליו בורא פרי האדמה אבל אם מבשלו בתורת משקה מברך עליו שהכל ולפי״ז כתב המג״א דמשקה העשוי בפסח מתפוחים אף דלדעת הרמב״ם מברך עליו בורא פרי העץ כיון דעשוי למשקה מ״מ כיון דלדעת הרא״ש מברך עליו שהכל כיון דאין הדרך לבשלו בשביל הירקות אלא בשביל המים וכן הוא לדעת המרדכי דעושים ממנו משקה ע״כ

בכי האי גוונא מברך עליו שהכל דעל כולם אם אמר שהכל יצא.

ולפי כל הנ״ל במרק שלנו (זהב) אם אוכל גם הירקות בכל גוונא מברך על הירקות האדמה ובזה נפטר גם המרק מדין טפל אבל אם אינו אוכל הירקות ורק המרק בזה כיון דהדרך הוא לבשלו והוא ע״י בישול מברך עליו בורא פרי האדמה אלא דבזה נמי צריך להיות דכוונת המבשל הוא לצורך הירקות כדי לצאת בזה דעת הרא״ש וכן בשביל לאכול המרק בתורת אוכל ולא בתורת משקה וכדי לצאת דעת המרדכי ולדעת הט״ז בעינן ג״כ שהכוונה יהיה לבשל גם בשביל המים אבל אם הכוונה הוא לבשל רק בשביל הירקות ולא בשביל המים מברך שהכל וכדעת הרמב״ם והביאו המשנ״ב ס״ק ח׳.

וכ״ז איירי בגוונא דלא ריסק הירקות לתוך המים אבל אם בישל המרק עם הירקות ואח״כ ריסק הירקות דעל הירקות קיי״ל בסי׳ ר״ב סעי׳ ז דעל פאוידלא מברך שהכל מספק ועל המים לכאורא היה צריך לברך עליו האדמה כיון דכבר קיבל ברכתו [ואין ה״נ דאם הכניס לתוך המרק ירקות מרוסקים וכך בישלו וודאי דמברך על המרק שהכל וכדין הירקות עצמם אלא דהכי איירי דריסקם אחרי שכבר בישלם יחד] בהא יש להסתפק אם אמרי׳ דכיון דהא דמברך בורא פרי האדמה הוא בגלל המרק וא״כ גם המרק ברכתו האדמה או דאמרינן דכבר יש לו ברכתו הקודמת ומברך האדמה והכריע הגר״ש וואזנר דמברך האדמה אולם דעת הגרש״ז דמברך שהכל והוסיף דאפילו נשארו כמה ירקות שלא נתרסקו נמי אמרינן דבטלים הם לגבי המרק ומברך שהכל ופוטר הכל אולם הגרי״ש אלישיב הורה שאם יש שם ירק חשוב מברך בורא פרי האדמה על הירק ופוטר המרק אולם נראה לי דלכאורא יש לדון בזה מדין עיקר וטפל דלכאורא הירקות הוא העיקר וא״כ מברך שהכל על הירקות ופוטר גם המרק.

ואם הכניס לתוך המרק גם בשר כתב הטור בשם אביו הרא״ש דבכי האי גוונא מברך שהכל כיון דטעם הבשר שנכנס לתוך המרק חשיב יותר ומברך ע״ז שהכל כברכת הבשר ומ״מ כתב המשנ״ב דעל הירקות עצמם אינו נפטר בברכת השהכל ומברך גם כן על הירקות אדמה.

וכן אם אוכל הירק עם המרק ללא הבשר ומברך על הירק נפטר המרק בברכת הירק מדין טפל ולא איכפת לן במאי דנתבשל שם גם כן הבשר.

ואם בישל במרק גם לביבות (קניידלאך) בזה תלוי שאם עיקר כוונתו הוא בשביל הקניידלאך ואגי כוונתו בשביל המים כתב המג״א דלכאורא לדעת הרמב״ם דתלוי הדבר אם הדרך לשתותו והכא דאין הדרך לשתותו דמבשלים רק בשביל הלביבות בכה״ג מברך שהכל וכן הוא לדעת המרדכי שאין הכוונה הכא לטבל בו המרק ושותהו בתורת שתיה מברך עליו שהכל אלא לדעת הרא״ש דתלוי אם כוונתו בשביל הירקות או בשביל המים והכא כוונתו בשביל הלביבות צריך לברך מזונות וע״כ כתב המג״א דבכה״ג יברך על לביבות מזונות ויברך על דבר אחר שהכל ויאכל כשיעור כדי שיוכל לצאת גם ידי ברכה אחרונה, מיהו היינו אם שותה רק המרק אבל אם כוונתו לאכול הלביבות מברך על הלביבות ופוטר הירק מטעם טפל.

אבל אם בישל הלביבות בהרבה מים וכמו מרק שלנו שהכוונה הוא על שניהם בכה״ג וודאי אין המים נפטרים לגבי הלביבות ומברך על המרק שהכל ועל הלביבות מזונות והחיי אדם כתב דגם בזה טוב יותר שיברך על דבר אחר שהכל.

ואם יש למרק טעם עצמי כגון שבישל המרק בחומץ וכדו׳ בכה״ג לא אמרינן דמקבל טעם מהירקות ומברך על המרק שהכל וכתב הט״ז דאפילו אם הטעם הוא מחמת בישול כגון בארשט נמי מברך שהכל.

הרב חיים יונה בולג
נו"נ בכולל להוראה ירושלים

ברכת חטה ואורז, שלווה, פריכיות אורז, וחטיפי גרנולה

בברכות דף לז. מבואר שהכוסס חטה ואורז מברכים האדמה, ואם עשה מעשה קדירה מהחיטה מברך בתחילה מזונות, ולבסוף על המחי', וכן באורז, אם טחנו אפאה ובשלה מברך מזונות ולבסוף בורא נפשות [כך היא מסקנת הסוגיא עי"ש]. ויש הרבה מאכלים שדנו בהם הפוסקים אם דינו ככוסס חיטה ואורז וברכתם האדמה, או כאכילת מעשה קדירה שברכתם מזונות. ולכאו' תלוי בהבנת הסוגיא וכמו שיתבאר להלן בעהשי"ת.

דהנה יש לדון מה החילוק בין הכוסס חיטה למעשה קדירה, האם הפשט הוא שבעצם תיקנו חז"ל לברך מזונות על חיטה ואורז [כיון שהם מזינים], ורק אם אוכלה שלא כדרך אכילתו, יורד דרגה ומברכים רק האדמה ולא מזונות [ולכאו' יש קצת משמעות כן ממה שמבואר בגמ' שהכוסס מברך האדמה וכוסס הוא שלא כדרך אכילתו כמבואר ברש"י לו:, והוא דוגמא דאוכל פירות שטובים מבושלים, ואוכלן חיין, שמברך שהכל וא"כ אם אוכלו כדרך אכילתו חזר דינו לברך מזונות.

או שבעצם ברכת החיטה ואורז הוא האדמה ורק באופן שעשוהו לתבשיל חשוב, נתנו לו חז"ל חשיבות לברך ע"ז מזונות. וא"כ י"ל שתלוי בהגדרות שמצאנו בגמ' וראשונים, באיזה אופנים קבלו החשיבות לקבל ברכה חשובה של מזונות, ואם אינו כלול בהגדרות הנ"ל, גם אם הדרך היום לאכלם כך, מ"מ דינו ככוסס וברכתם האדמה.

והוא כעי' מה שנחלקו האחרונים לענין פת הב"ב אם יש הגדרים ברורים מה כלול בזה או לא [הג' דיעות שהובא במחבר קס"ח ס"ז], או שהעיקר תלוי בכל דבר שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, וי"ל עוד שיש כללים מתי קבעו חז"ל לברך מזונות כי אין הדרך לקבוע עליו, ומ"מ כפוף למציאות שבאמת לא יהיה הדרך לקבוע עליו. וכמו שהארכנו בזה בסי' קס"ח [מהמא"מ דה"ח ועוד אחרונים עי"ש]. וכן יש לדון בניד"ד, אם העיקר תלוי באופן שמצאנו בחז"ל שקבל חשיבות, או שיש מקומות שחז"ל אמרו שיש לה חשיבות כי הדרך לאכול כך למזון, ובאמת ה"ה בכל מקום וזמן תלוי איך הדרך לאכול חטים למזון. ועוד י"ל שבאמת יש הגדרות שהובאו בגמ' וראשונים ומ"מ העיקר תלוי בדרך אכילתה, ומ"מ כפוף להתנאים שקבעו הראשונים.

וכעי"ז יש לדון בעצם התקנה לברך מזונות על מאכלים המזינים, [וכן על המחי' כמבואר לג' תמרים להלן בסי'] האם יש כללים ברורים על מה תקנו לברך מזונות, או שתקנו מזונות על דבר המזין, ורק שיש אופנים מסוימים שברור שקבלו חשיבות ויש לברך עליהם מזונות. [ולכאו' תלוי בזה

המחלו׳ בגמ׳ לז. דלרב ושמואל מברכים מזונות רק על ה׳ מינים ולא על אורז ודוחן, ואילו למה שמבואר בברייתא מברכים גם על אורז [כיון שהוא מזין כמבואר ברא״ש], וה״ה לענין דוחן שנחלקו הראשונים אם מברכים עליו מזונות, וכ׳ הרא״ש ועו ראשונים שמברכים מזונות כיון שהוא מזין כאורז, וכך נפסק להלכה].

ואולי גם תלוי בזה מה שנחלקו האחרונים אם מזונות פוטר בדיעבד כל דבר המזין, כיון שתקנו חז״ל לברך מזונות על כל דבר המזין, [כמבואר בביה״ל קס״ז ס״י], ואה״נ יש דברים חשובים שתקנו עליהם מזונות לכתחי׳ ואם אוכלן שלא כדרך חשיבותן מברכים האדמה לכתחי׳ ומ״מ בדיעבד יצא בכל דבר המזין. ומאידך יש חולקים שלא יצא בכל דבר המזין דס״ל שהתקנה של מזונות הוא רק על מאכלים חשובים מסויימים.

ויש הרבה נ״מ בזה וקודם נבאר השאלות התלויים בזה, ואח״כ נבאר בע״ה דעת הראשונים והפוסקים בזה.

א׳ שלוה ופצפוצי אורז, שהם דגני בוקר שעשויים מחטה או אורז תפוחה, ולפני שנדון אם הם כלולים בהגדרות של חלקה וטרגיס, לכאו׳ לצד הא׳ גם אם אינם נכנסים בהגדרות של דייסא המבואר בגמ׳ מ״מ כיון שהם מאכלים העשוים לשובע, ובודאי אינו חש״ל כוסס - דהיינו שאוכל שלא כדרך אכילתם, שהרי הדרך בכל העולם להכין חיטה ואורז גם בכה״ג, וא״כ לצד ברכתו מזונות, אמנם לצד הב׳, כל שלא נכלל בהגדרות של חז״ל איך לקבל חשיבות, ברכתו האדמה.

ב׳ עוד דנו הפוסקים אם מהני דיבוק שלא ע״י בישול להחשיבו לדייסא ולקבל ברכת מזונות, כגון דייסא שמכינים בכלי שני שאין ע״ז דין בישול, או גרנולה, באופן שלא עברו תהליך בישול, ומ״מ נדבקו אח״כ ונעשו לכמו עוגה, שעשוי לשובע, דלצד הא׳ לכאו׳ ודאי לא חש״ל כוסס, ומקבל חשיבות של תבשיל וברכתו מזונות, ואילו לצד הב׳ בעצם ברכתו האדמה, וכל שלא נכלל בכללים שקבעו חז״ל מברכים האדמה. וכן כל פעם שנדבק ע״י דבר אחר אבל לא ע״י לחלוחית עצמו.

ג׳ עוד יש לדון בפריכיות חיטה ואורז, אם היום שהדרך להכינם כך יש להם חשיבות מאכל לשובע ומברכים מזונות לכתחי׳, או שעל הצד שלא נדון הדיבוק ע״י בישול, אין לברך עליהם מזונות.

והנה בגמ׳ לו: מובא מרב ושמואל שכל שהוא מה׳ המינים מברכים מזונות, ומבואר בגמ׳ לז. דהיינו לאפוקי אורז ודוחן שברכתן האדמה כיון שאינם מה׳ מיני דגן. ובגמ׳ שם איתותב שי׳ רב ושמואל בזה, מהא דמבואר בברייתא שהכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובשלו וכו׳, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש. ובלז: מתקן הגמ׳ הגירסה בברייתא ותני שלבסוף מברך עליו ולא כלום [בורא נפשות, דמעי׳ ג׳ תקנו רק על ה׳ מינים מפני חשיבותן, מ״ב ס״ק כ״ט].

ולגבי כוסס חטה מבואר שם בברייתא שהכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה. ומבואר בגמ׳ שעל מעשה קדירה מברך מזונות ולבסוף מעין ג׳, ומביאה הגמ׳ ברייתא שאלו הם מעשה קדירה חילקא [פירש״י שחלקה א׳ לב׳] טרגיס [א׳ לג׳] זריז [א׳ לד׳] וערסן [א׳ לה׳].

והנה הב״י ר״ח ס״ד כ׳ מתוס׳ ורא״ש שכוסס חיטה הוא גם אם הוא מבושל, כל שהוא שלם בעין ולא נתמעך יפה מברך האדמה. וכ׳ שכן מבואר בר׳ יונה שאין מברכים מזונות אא״כ נכתשו החיטים ונדבקו ונעשו דומיא דחביץ קדירה, אבל אם בישל החטים שלמים והגריענים עומדים שלמים, מברך האדמה, כמו אם היה כוסס חיטה. וכ׳ הב״י שכ״כ הרמב״ם שאם אכל דגן שלוק כמו שהוא, מברך האדמה, ואח״כ כ׳ שדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדירה, כגון הריפות וגרש וכרמל וכיוצ״ב, מברך מזונות.

ומהב״י משמע שכל הראשונים הנ״ל בחדא שיטתא קיימי, ולכולם אם אכלו חי או מבושלים שלמים מברך האדמה [ומבואר בתוס׳ ורא״ש דהיינו משום שבכה״ג אין אכילתן חשובה כ״כ], ואם עשה מהם תבשיל מברך מזונות. ויל״ע בזה שהרי הראשונים כ׳ בזה הגדרות אחרים מה מגדיר מעשה קדירה, שבתוס׳ ורא״ש מבואר שצריך שיתמעך, ובתר״י מבואר שצריך שידבק, וברמב״ם מבואר דדוקא בבשלו [וכן משמע בתר״י]. ומשמע מהב״י שלא נחלקו והעיקר הוא שאם אינו אוכלם שלוקין שלמים, אלא שעשה מהם מאכל אחר, מברכים מזונות. אמנם האחרונים דנו בזה, ויש שלמדו שאכן נחלקו הראשונים מה קובע שם מעשה קדירה לברך נמזונות וכדלהלן.

ולג׳ אורז כ׳ הטור בס״ז שהאוכלו בעין מברך האדמה, ואם עשה ממנו תבשיל או שטחנו ועשה ממנה פת מברך מזונות ולאחריו בנ״ר. וכ׳ הב״י שמה שמברכים מזונות על אורז היינו דוקא אם נתמעך האורז יפה דהוי כמו דייסא, דאם בשלה שלם מברך האדמה דהוי ככוסס כמו שכ׳ לג׳ חטים שלוקים. וכן דייק מל׳ הרא״ש שכ׳ שאם בשלה ועשה דייסא מברך מזונות.

וכ׳ שר׳ יונה חילק בין אורז לחיטה דעל אורז מברך מזונות גם כשהוא שלם, וכ׳ שי״ל שהאי שלם אין כוונתו דלא בעינן שיתמעך, אלא לומר דלא בעינן שיהיה כתוש. וכ׳ שכן מדויק מלשונו ששלם הוא לאפוקי כתוש אבל מ״מ בעי׳ שיתמעך כדי לברך מזונות.

ושוב כ׳ שיש לחלק בין אורז לחיטה, שדרך האורז לבשלו כשהוא שלם בלא שום כתישה והילכך אף כשלא נתבשל הרבה לא תשתנה ברכתו מה שאין כן בחטין שאין דרך לבשלם אלא חלוקים או כתושים כגון הריפות והילכך כשמבשל אותם שלמים בלא כתישה הוי כאילו כוסס אותם חיים.

לכאו׳ יל״ע בפשט בהשקו״ט של הב״י שהרי תר״י עצמו בד״ה ובפת אורז, הביא ראי׳ מהגמ׳ שאורז אפי׳ שלם דינו כמעשה קדירה, ואף שלא חילקו וכדמשמע בברייתא שמובא סוגי מעשי קדירה ובסוף איתא אורז סתם, ולא כתוב וכן באורז, ולכאו׳ מבואר שא״צ נתמעך באורז, וכמבואר בגמ׳. ומ״מ צריכים ליישב למה באמת באורז דינו כמעשה קדירה גם בלא חילקו, ובע״כ דהיינו משום שתלוי בדרך וכתי׳ הב׳ של הב״י. [ואולי יש לדחות שכיון שקורים לזה מעשה קדירה מסתבר שהוא באופן שגם נתמעך ואינו שלם לגמרי].

ובשו״ע בס״ז כ׳ המחבר שאם בישל אורז או שטחנו ועשה פת מברך מזונות, ולא כ׳ דהיינו דוקא כשנתמעך ע״י הבישול,

ומשמע דנקט למעשה כר״י וכתי׳ הב׳ שלו בב״י דבאורז שהדרך לאכלו שלם ברכתו מזונות גם בשלם, ואינו כחיטה שאין הדרך לאכלה מבושל שלם ולכן מברך עליו האדמה.

וכ״כ המג״א סק״ה מהכס״מ שבדגן שלם מברכים האדמה, היינו כשלא הוסר קליפתו ולא חילק רק כמו שמביאין אותו מהגורן, משא״כ באורז דדרך לבשלו שלם.

אמנם הרמ״א הוסיף דהיינו דוקא כשבישלו עד שנתמעך, והיינו כד׳ הרא״ש שכ׳ הב״י שדין אורז כחיטה.

ולכאו׳ מבואר מהב״י, גם ממש״כ לענין חיטה שמשמע שלא נחלקו הראשונים אלא העיקר שעשאו דייסא, ובין ממש״כ לענין אורז שכשהדרך לאכלה כך מברכים מזונות גם שלם, וכ״ש מש״כ בכס״מ הנ״ל, שהעיקר הוא שאם אוכלו באופן שאינו רגיל שאינו אכילה חשובה, ולכן מברך האדמה אבל כשאוכלו כתבשיל חשוב והדרך לאכלו כך מברכים מזונות.

ועי׳ במ״ב ס״ק כ״ו שכ׳ ע״פ הדרכ״מ שבאורז סגי שנתמעך קצת, ומהפמ״ג כ׳ שגם נקלף לחוד סגי עי״ש. ולכאו׳ מבואר שגם לרא״ש יותר קל כי הולכים אחר דרך קצת.

גם בתוס׳ ורא״ש כ׳ ל׳ שכשאוכלו חי או שלם מבושל, אינו אכילה חשובה כ״כ ולכן לא תיקנו לה ברכת מזונות, משא״כ כשאוכלו, כתבשיל וכמעשה קדירה הוא חשוב ותיקנו לה מזונות.

ולכאו׳ היינו כמש״כ לעיל שמשמעות הגמ׳ הוא דדוקא בכוסס שאוכלו בדרך שאינו רגיל מברכים האדמה, אבל כל שאוכלו בדרך הרגיל והוא אכילה חשובה ברכתו מזונות.

ובדעת הרמ״א שכ׳ שבאורז בעי׳ שיתמעך והיינו כהרא״ש המובא בב״י, יש לדון אם היינו משום דס״ל שרק באופנים מסויימים תקנו מזונות, והיינו רק באופן שחילקה ועשה ממנו תבשיל, ובכל אופן אחר אינו מברך מזונות, או שי״ל שבעצם ס״ל שכיון שמזין והוא תבשיל אמור להיות מזונות, ורק שחז״ל נתנו לאורז אותם כללים שיש בחיטה ולכן דינם שוין שצריך שיתמעך עכ״פ.

והנה באחרונים מבואר שהבינו שנחלקו הראשונים באיזה אופן יהיה דין מעשה קדירה גם כשלא חלקו ונתבשלו ונתדבקו כמעשה קדירה ממש. ונחלקו האחרונם בביאור שי׳ הראשונים בזה וכמו שיתבאר בע״ה.

א׳ תוס׳ לז. ד״ה הכוסס, כ׳ שאם נתבשל עד שנתמעך יפה כמו דייסא מברכים מזונות, אבל אם שלקן שלמים מברך האדמה. ומבואר במ״ב סק״ג וט״ו ובשעה״צ י״ח, שלמד שמה שמצריך תוס׳ שיתמעך היינו דוקא בשלמים אבל אם חילקן ובשלם, ברכתו מזונות גם אם לא נתמעך. ועי״ש בשעה״צ שאם הם שלמים ונתמעכו קצת הוא ספק.

ב׳ בתר״י מבואר שדימה דין זה לחביץ קדירה שהוא תבשיל המדובק, שכ׳ דוקא כשנכתשו החטים ונדבקו ונעשה כעין חביץ קדרה אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינין עומדין שלמים מברך בפה״א. ומשמע שגם במחולק צריך שיהיה מדובק.

והמג״א סק״ב ביאר ד׳ ר״י שכל שהוסר הקליפה ובישלו, הוא ראוי לידבק

ע״י הבישול ולכן מברכים מזונות, אבל אם הם שלמים בקליפתן שיתמעך היטב עד שיהיה ראויים לידבק. וכ׳ האג״מ [ח״ד מ״ד] שכוונתו דמ״מ צריך שיהיה מבושל היטב עד שנתמעכו ואז הוא ראוי לידבק, ומ״מ דוקא בקלוף דבאינו קלוף אינו ראוי להידבק. אמנם במ״ב סק״ד ושעה״צ ח׳, וכן במ״ב ס״ק ט״ו משמע שלמד שמצריך ר״י שידבק ממש ע״י הבישול ולא רק שיהיה ראוי לידבק ע״י הבישול.

ג׳ בדעת הרמב״ם נחלקו האחרונים, שהמג״א בסק״ב למד שכל שקילפה לפני הבישול הו״ל כחילקן וברכתו מזונות אף בשלמים [אף אם לא נתמעך ואינו ראוי לידבק], וכ״כ המג״א סק״ה מהכס״מ. אמנם השעה״צ סק״כ ציין להעוללות אפרים שלמד בדעת הרמב״ם שמצריך ג״כ שיתמעכו [כתר״י], ואם לא נתמעך גם בקלופים ברכתן האדמה. וכ׳ שם שכן משמע מהחי״א.

והעולה לדינא לדעת המ״ב, חיטים שנחלקו ונתבשלו, ברכתם מזונות גם אם לא נתמעכו [סק״ג]. חיטים שלמים שנתמעכו יפה ברכתן מזונות [ס״ק ג׳ וט״ו], ואם נתמעכו קצת הוא ספק ויאכלם בתוך הסעודה [שעה״צ י״ח]. אם נקלף ונדבק מברך מזונות אפי׳ שלמים [ו׳, ט״ו]. ואם נקלף ולא נדבק נחלקו בזה תר״י והרמב״ם, ונכון לאכלם בתוך הסעודה [ט״ו]. ואם הוא שלם ונקלף ונדבק קצת, מברך מזונות, [שעה״צ סק״ט]. ואם הוסר קליפתן וגם מקצת מהם גופא, שנעשו קטנים ממה שהיו מקודם, הנוהגין לברך מזונות, אין למחות בידן [ט״ו, שעה״צ כ״ב].

ולענין אורז, שהמחבר בס״ז כ׳ שבישלו מזונות, והרמ״א כ׳ דהיינו כשנתמעך, ובבהי״ל שם הביא שנחלקו בזה הרבה אחרונים, אם לברך על שלמים מזונות או לא. ולמעשה במ״ב ס״ק כ״ו כ׳ ע״פ הדרכ״מ שאפי׳ נתמעך קצת ג״כ מברכים מזונות, ומהפמ״ג כ׳ דאפשר שאפי׳ אם הוא רק קלוף מברכים מזונות.

והנה באג״מ או״ח ח״ד סי׳ מ״ד האריך לבאר שנחלקו הרמב״ם ושאר הראשונים בגדר הדברים על מה תיקנו לברך מזונות, שהרי בגמ׳ מבואר רק דגן שחילקו ומעשה קדירה והרמב״ם הוסיף גם דגן שכתשו וביארו הכס״מ ומג״א דהיינו שנקלפו [ולא נתמעכו או נדבקו כנ״ל], ומנ״ל הא, וכן ממה שהוסיף הרמב״ם ריפות שהוא מחיטה קלופה כמבואר במג״א. וכ׳ האג״מ שהרמב״ם הוסיף כן מדעתיה דס״ל שתקנת חז״ל לברך מזונות הוא על כל אופן שאוכל החיטה באופן הרגיל באותו זמן, ובזמן הרמב״ם היו רגילים לאכול כך ולכן כ׳ שברכתם מזונות. וכ׳ שכן מוכח גם ממש״כ הכס״מ לענין אורז שמברכים מזונות גם בבשלם כיון שכך הדרך לאכלה. [וכמש״כ הב״י בס״ז גם לדעת ר״י].

ואילו לתוס׳, רא״ש, ור״י, ישנם כללים מחז״ל באיזה אופן מקבלים דין מעשה קדירה לענין ברכת מזונות [נתמעכו, ראויים לידבק וכו׳ וכמו שנתבאר לעיל].

ועי״ש שכ׳ שלרמב״ם שתלוי בדרך בישול א״כ בזמנינו שנתחדשו אופנים שמבשלים חיטה [שלוה], יש להחשיב זו לדרך בישול וברכתו מזונות, אבל לר״י שהוא רק באופן שיוכל להתדבק, ולתוס׳ ורא״ש רק בנתמעך, אין הדבר תלוי בדרך. ושוב הוכיח ממש״כ הב״י ומג״א באורז שהולכים אחר המנהג שגם לר״י תלוי

במנהג, [ומ״מ צ״ל שבשלמים לא עלה ע״ד ר״י שיהיה הדרך כן], ומ״מ כ׳ שהוא דוחק ולכן כ׳ שנוטה דעתו לברך האדמה ובנ״ר.

אמנם אח״כ בתשובה מ״ה דן עוד בזה וכ׳ שמסברא יש לדון שברכתו מזונות כיון דנעשה למזון, אבל ודאי העילוי היותר גדול הוא ע״י בישול. ושוב צידד ע״פ הכס״מ שעל הכל שבירך מזונות יצא, ה״ה בזה, וכ׳ שבחיטה תפוחה מסתבר כהכ״מ, ולכן יכול לברך בין האדמה ובין מזונות, ואחריו יש לברך בנ״ר.

והנה לכאו׳ כמו שהקדמנו, לכאו׳ מחלו׳ זה הוא מחלו׳ יסודי בתקנת חז״ל על ברכת מזונות, אם היה תקנה על מאכלים מסויימים, או שהיה תקנה על כל מאכל המזין, ומ״מ אם אוכל המאכל שלא כדרך הנאתה וחשיבותה, אינו מקבל הברכה החשובה, וחוזר לברכת האדמה. ובע״ה נבאר ד״ז מכמה מקומות.

ועד כאן נתבאר שלדעת הרמב״ם להבנת הכס״מ ומג״א, בעצם מברכים מזונות על כל דבר חוץ אם אינו חשוב, ולדעת תוס׳ רא״ש ור״י, כ׳ האג״מ שס״ל שמברכים מזונות רק באופנים מסויימים.

ומ״מ מבואר בב״י בס״ז לענין אורז שגם לתר״י אזלי׳ בתר הדרך ולכן מברכים מזונות גם בשלמים, [והרא״ש ס״ל שדינו כמו בחיטה], והיינו משום שדרכו בכך. וכ״כ המג״א בסק״י. וכן משמע שנוקט המחבר לדינא בס״ז, ומ״מ הרמ״א כ׳ כהרא״ש דדוקא אם נתמעך ע״י הבישול.

ולכאו׳ י״ל שגם לדעת הנך ראשונים שס״ל שברכת מזונות ניתקנה [לכתחי׳ עכ״פ] רק באופנים מסויימים, י״ל שבעצם התקנה היה על כל מאכל חשוב שמשביע, ורק באופן שדרכו בכך, וס״ל שההגדרות שמצאנו בחז״ל היינו לקבוע מהו הדרך או לא, ואה״נ שהגדרות אלו נשארים, אבל בעיקרון לו יצוייר מאכל חשוב שהדרך לאכלו והוא משביע, ואין לנו החיסרון שהוא אינו אכילה חשובה, היינו מברכים ע״ז מזונות לכתחי׳.

תדע שהרי נחלקו הראשונים בברכת דוחן, דבתוס׳ לז. שאיתותב רב ושמואל רק לג׳ אורז אבל לא לענין דוחן ובאמת ברכתו האדמה. וכ״כ מהרבמ״ם ורי״ף שכ׳ לברך על פת דוחן שהכל ואינו כפת אורז. וכ׳ הטור שהרא״ש חולק וס״ל שדין דוחן כדין אורז דאיהו נמי מיזן זיין וסועד הלב כמו אורז הלכך תחילה במ״מ ולבסוף בנ״ר.

ועי׳ בביה״ל בסעי׳ ח׳ ד״ה על פת, שהביא הרבה ראשונים שס״ל כהרא״ש [ר״י ראב״ד אשכול או״ז שבה״ל בשם רש״י רא״ה ועוד עי״ש], ותמה על המחבר שסתם כהרי״ף בזה, ולכן כ׳ הביה״ל שמי שרוצה לברך מזונות אין מוחין בידו. והוסיף הביה״ל דיש כמה ראשונים שסוברין דלאו דוקא אורז ודוחן דה״ה שאר מינים שאנו יודעין דזיין וסועד הלב דינם כמו אורז ודוחן ומברך בורא מ״מ.

והנה לכאו׳ יל״ע שעל הצד שיש כללים ברורים מתי תיקנו חז״ל לברך מזונות, ומה שלא כלול בזה ברכתו האדמה, למה כ׳ הראשונים מסברא שכיון שדוחן מזין כמו אורז, דינו כאורז, ולכאו׳ מבואר דס״ל שבעצם מזונות ניתקנה על כל דבר המזין [והוא מאכל חשוב], ורק באופן שאוכלה בדרך שאינו חשוב ככוסס, הורידוהו מברכתו להאדמה.

ולכאו׳ י״ל שתלוי בזה גם מה שנחלקו

הראשונים בתבשיל שרובו אורז ונתערב בה דברים אחרים, דלרי״ף אין מברכים מזונות, וכ׳ הב״י בסעי׳ ז׳ שכ״ה דעת הרמב״ם. אמנם כ׳ הב״י שהרא״ש חולק וס״ל שגם בתערובת ברכתו מזונות. וכ״פ המחבר בס״ז שמברכים מזונות גם בתבשיל שרובו אורז. ובמג״א ס״ק י״א בי׳ שחזר בו בדעת הרמב״ם וס״ל שגם לרמב״ם מברכים מזונו ברוב אורז וכדמשמע בכס״מ שהביא ד׳ הרא״ש ברובו אורז על הרמב״ם. וכ״פ המ״ב בס״ק ל״ב.

ובי׳ המג״א שגם ברובו אורז יש לברך מזונות ״דאטו אם יש באורז מעט ממין אחר יתבטל ברכתו״. ומבואר דס״ל שבעצם ברכת האורז מזונות, ולא שצריך שם תבשיל אורז מיוחד לקבל דין מזונות, ולכן גם אם נתערב בדבר אחר לא נתבטל ברכתו. [וגם לשעה״צ ס״ק ל״ד שהוא משום דרובו ככולו, מ״מ צריך לומר שזה בעצם ברכתו ודו״ק]. ומאידך לדעת הרי״ף י״ל שרק באופן שהאורז לבד יש לו חשיבות של תבשיל אורז שע״ז תקנו חז״ל ברכת מזונות, אבל אם הוא בתערובת, לא ע״ז תקנו מזונות [והיינו משום דבזה קי״ל כרב ושמואל כמבואר בד׳ הרי״ף, והיינו כמש״כ בריש דברינו שזהו סברת רב ושמואל שתקנת מזונות הוא רק על מאכלים מסויימים ולא על כל מאכל חשוב שמזין]. וא״ש שי׳ הרי״ף דס״ל שגם על דוחן אין מברכים מזונות. [ובדעת הרמב״ם דס״ל שאין מברכים מזונות על דוחן, י״ל דס״ל שחסר בחשיבות לתקן עליו מזונות לכתחי׳].

והנה לכאו׳ יש לומר עוד, שמבואר כן גם מהא דכ׳ הביה״ל בס״ז מהכס״מ שבדיעבד יוצא בברכת מזונות על כל דבר המזין, וכ״כ בשעה״צ ס״ק ל״א. ולכאו׳ כ״ז אם נגיד שתקנת ברכת מזונות היה בעצם על כל דבר המזין, ואה״נ שיש גבול עד כמה תקנו לכתחי׳ וכמה תקנו בדיעבד, דהיינו שצריך איזהשהו חשיבות לברך עליה מזונות לכתחי׳, אבל מ״מ מצד עיקר התקנה היה על כל דבר המזין.

וכן מבואר בביה״ל סי׳ קס״ז ס״י ד״ה במקום, שאם בירך במ״מ דעת הרבה אחרונים דיצא בדיעבד, וא״ר בשם הדרישה בסימן קס״ח כתב דברכת בורא מיני מזונות היא ברכה כוללת כמו שהכל ויוצא על כל דבר דכל מילי מיזן זיין. והיינו להדיא כדברינו הנ״ל.

ועי׳ בנשמ״א כלל נ״ח סק״ב שהאריך ליישב ד׳ הכס״מ וכ׳ שאף שבדיעבד יצא בברכת מזונות על כל דבר שמזין, מ״מ לכתחי׳ לא תקנו במ״מ אלא על ה׳ מינים וגם אורז ודוחן כיון דקבעי סעודתא עליו. ולכאו׳ אין כוונתו שבאמת קובעים סעודה דא״כ בה׳ מינים צריך לברך המוציא, אלא שכוונתו שיש חשיבות באכילתה, והדרך לאכלם לשובע.

אמנם דין הכס״מ אינו מוסכם לכו״ע, דעי׳ בכה״ח סי׳ ר״ב סק״ט שהביא דיעות בזה. ובערוה״ש קס״ז סעי׳ י״ט פסק שאם בירך מזונות על פרי העץ, האדמה או על לחם לא יצא דאינה ברכה הכוללת כל מיני מזון.

ועי׳ באג״מ או״ח ח״ד סי׳ מ׳ אות א׳, שכ׳ שאף שלדינא נרא׳ כהכס״מ ונשמ״א, מ״מ נראה שלא יאכל על ברכה דמזונות אלא רק חתיכה קטנה שהדרך להניחה בפעם אחת לפיו ולא יותר, דמאחר שהוא

רק לבדיעבד שיצא וכל פעם הרי הוא חיוב אחר בהברכה ואין לו לאכול על מה שיצא רק בדיעבד עי״ש.

והוא דבר שלא מצאנו בכל פעם שיצא ברכה בדיעבד שלא יאכל הרבה [עי׳ מ״ב בי׳ ר״ג סק״ג ועמש״כ שם]. ומ״מ משמע שלא ברירא ליה כ״כ לפסוק שבאמת יצא [וכן משמע ממש״כ באו״ח ח״ד סי׳ מ״ה עי״ש], שהרי אם הוא ברכה כוללת כמו שהכל, הרי לא מצאנו שהמברך שהכל על פרי, יפסיק לאכול.

ולכאו׳ גם זה תלוי בנידון הנ״ל אם ברכת מזונות תקנו על כל דבר המזין, או רק על דברים מסויימים, ומה שלא תקנו לא יצא. וא״ש הכס״מ לשי׳ שנתבאר למעלה שא״צ תנאים מסוימים לברך מזונות, ורק שכל שהוא משביע והדרך לאכלו מברכים מזונות [ולכן מברכים מזונות על אורז שלם].

וא״כ לכאו׳ יוצא שהסוברים כהכס״מ לענין בדיעבד, ס״ל שבאמת מזונות הוא ברכה הכוללת, וא״כ יש מקום לומר שבעצם היינו מברכים מזונות על כל סוגי חיטים ואורז שמזינים, ומ״מ אם אוכלו שלא כדרך חשיבותו, לא מקרי אכילה חשובה [כל׳ תוס׳ והרא״ש], ולכן מברך האדמה. שיורד מדרגה א׳ מחשיבותו, עי׳ אבן העוזר על סעי׳ ז׳, אמנם שם מיירי לענין חי, וה״ה לענינו. והיינו שכיון שכוסס ואוכל שלא כדרך חשיבותו ואינו אכילה חשובה, הורידו הברכה [לכתחי׳] ממזונות להאדמה.

ומ״מ היום שיש כללים בפוסקים לא נגיד שכל דבר שהדרך לאכול הוא אכילה חשובה וברכתו מזונות לכתחי׳, ומ״מ מסתבר שכל שיש צדדים להגיד שכלול בהגדרים שקבעו הראשונים, אם ע״י בישול, או שמתמעך או נתדבק, או שראוי להתדבק, מסתבר שאם הדרך לאכלה בתור אכילה חשובה [לשבוע], שיברך מזונות ועל במחיה. ובודאי שנוכל לצרף דעת הרמב״ם, כס״מ, מג״א בדעת ר״י, ושאר הראשונים שהביא הביה״ל לענין דוחן.

ומ״מ דבר שהוא דרך לאכלה כך אכילה חשובה, הוא עכ״פ סניף חזק להקל במקום מחלו׳. ועי׳ הג״ה הגר״ח צאנזר שדן לג׳ מיעוך אחר הבישול, וצירף לדבריו שהדרך לאכלה כך, וציין למג״א סק״י.

והנה באג״מ סי׳ מ״ד צידד לברך על שלוה האדמה ולא מזונות, ובסי׳ מ״ה הסיק שיכול לברך בין מזונות בין האדמה ואחריו בורא נפשות. ולכאו׳ להנתבאר י״ל שהאג״מ מחמיר בזה טפי מאחר דחושש גם לשי׳ הערוה״ש לג׳ ברכת מזונות בדיעבד, והיינו שחושש שאינו ברכה הכוללת [ומ״מ מעיקה״ד ס״ל שיוצא ורק שלא יאכל הרבה], ולכן גם בניד״ד חושש לא לברך מזונות אם אינו כלול בהגדרות לרוב ראשונים, אמנם לדידן דקי״ל כהכס״מ כמבואר בבה״ל כאן ובסי׳ קס״ז, י״ל שקיל טפי לברך מזונות לכתחי׳ על דברים שהדרך לאכלם לשובע, ואינם בגדר כוסס.

ומש״כ האג״מ שגם אם מברך לפניו מזונות יברך לאחריו בנ״ר, י״ל דהיינו לשי׳ באו״ח ח״א סי׳ ע״ד שס״ל שבנ״ר פוטר על המחיה בדיעבד. אבל לדידן שבנ״ר אינו פוטר על המחי׳ כמבואר במ״ב ר״ב נ״ה,

ר״ח ס״ק ס״ב וסק״פ, י״ל שמאחר שמסתבר שנתחייבו בברכת מזונות יש לברך על המחיה כדינו. [אמנם יש מקום לדון שגם לדעת האג״מ אינו פוטר מעין ג׳ בעצם ורק שעדיף מכלום].

ונביא קצת מדברי הפוסקים בענין מאכלים המצויים בימינו. א׳ שלוה, כמבר הבאנו ד׳ האג״מ שתלוי ברמב״ם ושאר הראשונים, ובסי׳ מ״ה כ׳ שאפשר לברך בין האדמה ובין מזונות, ואחריו בנ״ר [ונתבאר לעיל שיתכן שלדידן עדיף לברך אחריו מעין ג׳].

ומצאנו עוד שדנו הפוסקים אם בכה״ג חש״ל קליות כיון שלא הוכן ע״י בישול, אף שנתפח ע״י חום, ובוזאה״ב עמ׳ רפ״ד ורפ״ז, הביא מהגרשז״א שכיון שקליוי באש ולא מבושל דינו ככליות שברכתן האדמה ולא מזונות. ומהגריש״א כ׳ שגם אם הוכנה באמצעות אש דינו כמעשה קדירה, ומ״מ רק באופן שנדבק דאז הוא דומה למעשה קדירה שקבעו חז״ל [ע״פ תר״י]. ומ״מ כיון שהשלוה לא נדבק ממילא ברכתו האדמה.

ופצפוצי אורז, כ׳ הוזאה״ב שם שיש שנתבשלו לפני ההתפחה ואז יש לברך מזונות, ובאג״מ אבה״ע ח״א סי׳ קי״ד שאם הוא מגוף האורז מסתבר שיש לברך ב״מ מזונות אף בלא ניכר הפרי, ואם הוא מהקליפות צריך לברך שהכל. ובשלמי ברכה עמ׳ ת״ל כ׳ בשם הגרשז״א שברכתו האדמה.

ולכאו׳ באורז, על הצד שא״צ בישול ממש יש לצרף ד׳ הפמ״ג מובא במ״ב שבאורז סגי כשהוא קלוף. משא״כ בחיטה, כמו שנתבאר לעיל.

ב׳ גרנולה, בוזאה״ב עמ׳ רפ״ז הביא מהגרשז״א שאם לא עבר תהליך בישול במים, ברכתו האדמה, וכ״כ מהגירש״א, וגם אם נשרה בחלב ונדבק לא חשיב תבשיל [לכאו׳ משום דאינו מבושל אבל אם נתבשל ונדבק ע״י ד״א, כ׳ שם מהגריש״א דחשיב תבשיל ומברך מזונות, ועי׳ להלן לג׳ דייסא]. ואם בישלם לפני שנתנה בתנור, ודאי ברכתם מזונות. ואם נתבשלי באדי מים, להגרשז״א אין דינו כבישול, וגרנולה כזה ברכתו האדמה. ובשם הגריש״א כ׳ שגרנולה ברכתו מזונות.

ובעוגיות גרנולה כ׳ מהגרשז״א שאם לא בישל בדגן לפני האפייה ברכתו האדמה. ומהריש״א כ׳ שאם נדבקו ע״י האפייה ברכתן מזונות. ואם מערבים קמח בעוגה לכו״ע מזונות משום כל שיש בו [באופן שאינו רק לדבק עכ״פ].

וחטיף גרנולה, כ׳ שם בוזאה״ב שהדרך לבשלם קודם רק מעט לרככם, וכ׳ שם שתלוי במחלו׳ אם דיבוק ע״י אפיה מגדירה כתבשיל לברך מזונות. וכ״כ מהגריש״א שברכתו מזונות. ולכאו׳ ה״ה גרנולה רגיל שנדבקו חתיכות ע״י האפייה, דינו כחטיף הנ״ל, אמנם מאידך י״ל שמאכל זה אינו עשוי לשבוע כ״כ כמו החטיף.

ג׳ פריכיות חיטה ואורז, שעשויים ע״י שנתפחו בחום ונדבקו, כ׳ שם בוזאה״ב שלדעת הרבה פוסקים ברכתו האדמה כיון שלא עבר תהליך בישול, ולדעת הגריש״א שנתפח ע״י חום דינו כתבשיל ברכתו מזונות. גם בכה״ג כן.

ד׳ שיבולת שועל, עי״ש שיש כמה סוגי שיבו״ש שנמכרים בשוק, שיש שמבשלים

אותו לפני כן, ואח״כ מיבשים, ושוב מכינים ע״י בישול או מים חמים, ואז דינו כמבושל. וכ׳ מהגרשז״א שדייסא ממש דהיינו שנחתך לחתיכות קטנות א״צ בישול ומספיק שיהיה ראוי לאכילה ע״י שרייה במים. וצ״ע לפי מה דמשמע לעיל בשמו שצריך בישול דוקא וכתקנת חז״ל, ויש שכ׳ כיון שהוא עצמו דייסא וצ״ע. אמנם לצד הא׳ המבואר לעיל א״ש ודו״ק.

ולכאו׳ להנתבאר לעיל, באופן שהוא מאכל שדרך העולם לאכלו לשובע, יש לצרף שי׳ הראשונים שהולכים אחר הדרך, ואפשר לסמוך על הפוסקים שס״ל שכלול במעשה קדירה ולברך מזונות בתחילה, ובסוף לאג״מ בנ״ר, ואולי לדעת המ״ב שבנ״ר אינו פוטר על המחי׳ יש לברך לאחריו דוקא על המחיה, מאחר שיש לצדד שבאמת דינו כמעשה קדירה וגם הדרך לאכלה לשובע, כפי שעולה מהנשמ״א וש״פ הנ״ל.

שוב ראיתי בשערי הברכה פכ״ג הע׳ נ״ט שכ׳ בשם מו״ר הרי״מ שטרן שליט״א שכיון שהיום פריכיות אורז הוא דרך אכילה, לא חשיב כוסס וברכתו מזונות.

ועי״ש בפכ״ג הע׳ ט׳ שהביא כעי״ז בשם הגר״ש ואזנר, שדין כוסס הוא רק כשהמאכל הוא באופן שנחשב שינוי מדרך אכילה וכאכילה שלא כדרכה, אבל כשמיצרים מאכילים טובים בשיטות שונות, אין דינו ככוסס וברכתו מזונות. והוא ממש כדברינו הנ״ל. אמנם עי״ש שצידד לומר שדבריו הוא רק באופן שעשאו קמי ולא מחיטה ואורז בעין, עי״ש.

העולה לדינא

לפי דרכינו יוצא שעל פריכיות אורז או פריכיות חיטה, ופיצפוצי אורז, וחטיף גרנולה שנדבק ע״י אפיה, יש לברך מזונות בתחילה, ולבסוף אם הוא של ה׳ מינים על המחיה, ובדברים של אורז בורא נפשות.

בשלוה, שאין לנו עוד צירופים חוץ מהרמב״ם עצמו, לג׳ ברכה ראשונה הרי כ׳ האג״מ בסי׳ מ״ה שאפשר לברך בין מזונות ובין האדמה, ומ״מ לאחריו כ׳ שם בנ״ר, וצידדנו לעיל שלדידן יתכן על המחיה.

ובגרנולה שנאפה עם עוד דברים ולא נדבק כחטיף אלא כל חלק נשאר לבד, אם עשויה משיבולת שועל שעבר בישול לפני היבוש [והיה ראוי לאכילה ע״י הבישול] מסתבר שברכתו מזונות ועל המחיה כיון שאין כולם שלמים ועבר בישול וכנ״ל מהמ״ב.

ואם עשויה משיבולת שועל שלא עבר בישול לפני היבוש, לכאו׳ ברכתו האדמה שאף שאינם שלמים מ״מ לא עבר בישול, ורק נאפה כקליות, ולכאו׳ כאן גם לדעת הרמב״ם קשה לומר שהוא מאכל שאוכלים לשביעה כי כמדומני אוכלים אותו בדרך כלל עם עוד מאכלים כגון יוגרט וכדו׳, וא״כ אולי גם להרמב״ם ברכתו האדמה ובורא נפשות.

דין עיקר וטפל

הנה מתבאר מבואר בפוסקים שיש כמה דינים הכלולים בדין "עיקר וטפל" ומ"מ דינים חלוקים ביסודם ובכמה אופנים יוצא נ"מ ביניהם, וכמו שיתבאר להלן בעהשי"ת.

ד' סוגי עיקר וטפל

טפל המשמש

א' במשנה מד. הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו. והיינו באופן שאוכל מליח, ואח"כ אוכל פת כדי להעביר הטעם המלוח מפיו. וכמש"כ השו"ע ברי"ב ס"א אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר הפת, כיון שהוא טפל. והיינו שטעם אכילת הטפל אינו לכוונת אכילה אלא למטרה צדדית, וכמש"כ השעה"צ סק"ד מהרא"ה "להכשיר את פיו". ובאחרונים כינו לזה שם "טפל המשמש" דהיינו שהטפל משמש למטרה צדדית [ולא להטעים המאכל כבסמוך].

והנה לכאו' י"ל שמצאנו יסוד הפטור של הטפל המשמש בכמה סוגיות, כגון בחנקיה אומצא [רד ז'], אכילה לרפואה [ר"ד ח'], מטעמת [ר"י ב']. ועי' מש"כ בסי' ר"י ס"ב לבאר החילוק בין דינים הנ"ל, ועיקר הדברים הם שבאומצא שיש לו כוונה במה שמאכל נכנס לגופו, אבל אין לו כוונת אכילה על עצם האכילה, אם אין לו הנאת אכילה, כגון במים שאין לה טעם טוב, א"צ לברך, אבל אם יש טעם טוב במים, או שאוכל פת להעביר האומצא, מבואר במ"ב ר"ד ס"ק מ"ב מהאחרונים שצריך לברך כמו לענין רפואה.

וברפואה מבואר ר"ד בסעי' ח' שאם טעמם טוב צריך לברך, והיינו ג"כ שאף שיש לו תועלת צדדי באכילתו דהיינו להתרפאות, מ"מ הרפואה באה ע"י מעשה אכילה, ולכן מתייחסים לזה כמעשה אכילה, ומ"מ היינו דוקא אם נהנה מטעם האכילה אבל אם אינו נהנה מטעם האוכל, א"צ לברך כמבואר במחבר שם.

ואילו לגבי מטעמת סתם המחבר בר"י ס"ב שאפי' בולע א"צ ברכה עד רביעית [והיינו אף שהמאכל טעים], וכ' שי"א דדוקא בפולט. וכ' הרמ"א סב"ל ועי"ש במ"ב ס"ק י"ט שהמג"א פסק כי"א ולכן לכתחי' טוב שיכוין כדי להתייב בברכה עי"ש.

וביארנו שם שמטעמת א"צ ברכה הגם שיש טם טוב משום שאינו נחשב כוונת אכילה כלל, וגרע מרפואה שרוצה שיספג המאכל במעיו, משא"כ בזה שאין לו ענין באכילה כלל והאכילה הוא לצורך התבשיל ולא לצורך הבן אדם. אמנם אם באמת מתכוין גם להנות עי"ש בשעה"צ סק"ל שרצה להוכיח מרפואה שצריך לברך, ושוב פקפק בזה די"ל שרפואה חמיר טפי שצריך ברכה אם הוא טעיפ אפי' באין לו כוונת אכילה, ומ"מ כ' שמהחי"א [הנ"ל שכ' שטוב לכוין להנות] משמע שאם מתכוין להנות חייב בברכה.

ולכאו' להנ"ל סברת החי"א ברור שהרי כל הטעם לפטור מברכה הוא כיון שאינו מעשה אכילה ואינו להנאת האדם אלא לתיקון התבשיל, וא"כ אם מתכוין להנות חש"ל אכילה מעליא.

והנה בענין טפל המשמש דהיינו שאוכל להעביר החריפות שבפיו או להכשיר את פיו וכנ״ל, יל״ע איך נדון אכילה כזו, האם חש״ל שמטרה הצדדית באה ע״י מעשה אכילה, וא״כ הו״ל כרפואה ובאופן שיש לו הנאה צריך לברך, או שי״ל שדומה יותר למטעמת, שהרי כל אכילתו הוא כדי לעביר הטעם שפיו או להכשיר את פיו, ואין לו ענין לבלוע את המאכל בכלל, ובעיקרון היה יכול לעשות אותו דבר ע״י משחת שיניים וכדו׳, והיינו שהמטרה צדדית אינה כרוכה במעשה אכילה כמו ברפואה, וא״כ י״ל שדומה למטעמת שמעיקה״ד א״צ ברכה כיון שאינו מעשה אכילה, אמנם זה רק כ״ז שאינו מכוין להנאת אכילה וכנ״ל.

ולכאו׳ י״ל שתלוי בזה מה שדנו האחרונים אם הטפל חייב בעצם בברכה ונפטר בברכת העיקר, או שהטפל א״צ ברכה, [ונ״מ בהרבה אופנים כמשי״ת להלן בעהשי״ת]. שאם הוא כמטעמת הרי אינו חייב בברכה ואם הוא כרפואה ויש לו טעם טוב חייב בברכה מצד עצם האכילה אם לא הדין של עיקר וטפל.

וכן תלוי לכאו׳ בזה הנידון של האו״ז ותה״ד שכ׳ הרמ״א שאם אוכל הטפל לפני העיקר אם צריך לברך ברכתו או רק שהכל. ועי׳ ביה״ל ד״ה ואינו שכ׳ שמסתבר לברך ברכתו דעדיף מרפואה עי״ש.

ובע״ה נידון זה יתבאר להלן, ולמעשה נקטו רוב האחרונים שגם טפל חייב בעצם בברכה ורק שנפטר בברכת העיקר, ומ״מ עדיין יהיה נ״מ בכמה אופנים שעדיין אומרים שאין לו חיוב מצד עצמו, וזה יהיה יותר שייך בטפל המשמש כיון שיש לו חסרון מצד עצם כוונת האכילה.

ומ״מ יוצא שמעיקה״ד קי״ל שחייב בברכה יוצא והיינו דבעצם הוא כרפואה, שיש הנאה וטעם טוב ולכן צריך לברך, ומ״מ נתחדש הדין של עיקר וטפל, לומר שכיון שהטפל בא לשמש מאכל אחר, נטפל ונפטר בברכתו, והיינו משום שאין חשיבות לאכילתו כיון שהאכילה הוא למטרה צדדי, ועצם האכילה הוא אכילה שנטפל למאכל העיקרי ואינה אכילה חשובה לחייב בברכה בפנ״ע.

ומבואר במ״ב סק״ג שדין זה של טפל המשמש הוא רק באופן שאינו תאב לאכול הפת, ואז נאמר הדין שנטפל למאכל העיקרי אבל אם הוא ג״כ תאב לאכול הפת ל״א בזה טפל המשמש [בשונה מטפל המלפת כמשי״ת להלן ממ״ב סק״ו]. והיינו דאף שבדרך כלל אמרי׳ שהמשמש נטפל לעיקר המאכל, מ״מ באופן שהוא תאב לאכול גם המשמש אין עליו הדין של טפל המשמש.

ולהנ״ל דין זה מובן מאוד, שהרי הפטור של טפל המשמש הוא ממה שאין חשיבות באכילתו כיון שכל אכילתו הוא למטרה דבר אחר, וא״כ כל שתאב לאכול גם הטפל, הרי יש חשיבות לאכילת הטפל מצ״ע ושפיר חייב בברכה.

ודין עיקר וטפל המשמש הוא בין כשאוכל העיקר עם הטפל ובין כשאוכלה אח״כ [ושייך גם לפניו אלא שנחלקו בזה לענין ברכה] וכמבואר במחבר שלא מיבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפי׳ כ״א לבדו והוא משמש וכנ״ל.

טפל המלפת

ב׳ עוד סוג טפל מצאנו שמכונה ״טפל המלפת״, והענין הוא שאוכל ב׳ דברים

ביחד, וא׳ בא להטעים ולהכשיר השני, ובכה״ג חשיב הדבר העיקרי לעיקר ומה שבא להכשירו ולהטעימו דינו כטפל, ומברכים כברכת העיקר, גם אם הוא המיעוט.

דין זה מצאהו בכמה מקומות, ראשית בסי׳ ר״ד סעי׳ י״א וי״ב, שכ׳ שם המחבר שחבושים או ורדים שרקחם בדבש, הם העיקר ומברכים ברכתם אף שהדבש רוב, וכמבואר שם בב״י ובמ״ב ס״ק נ״א. ועי״ש במ״ב מהפמ״ג שה״ה שקדים המחופים בצוקר, אף שהצוקר הרבה מהפרי הפרי עיקר כיון שהסכור בא להכשירו ולהטעימו וכנ״ל. ולדעת הט״ז שם זה גם כוונת המבר בסעי׳ י״ב שאם יש תערובת לטעם, והיינו שהוא עיקר המאכל, מברך כברכת עיקר המאכל עי״ש.

עוד מצאנו דין זה בשותה אניגרון לרפואה, שמברכים בפה״ע כמבואר בר״ב ס״ד, ואף כשהשמן הוא מיעוט [כמבואר שם במ״ב ס״ק ל״א], והיינו משום שהוא עיקר המשקה, והאניגרון בא רק להטעים השמן.

וכן מבואר גם במ״ב ר״ב סק״ו שבמזיגת יין סגי בא׳ בו׳ לדעת הרמ״א שכן הוא דרך מזיגת יין ובא להכשיר היין ולכן נשאר ברכת היין כיון שהוא עיקר והמים בטלים אף שהם רוב. [אמנם עי׳ להלן לענין תערוב שאין חשיבות בא׳ מהם, שמבואר בט״ז שמים לא חשוב ונתבטל וא״כ אין מזיגה כניד״ד].

וכ׳ המ״ב סק״ו שה״ה כשאוכל פת הב״ב עם גבינה או שאר דבר ללפת בו, אף שהם ג״כ חביבין עליו והוא תאב לאכל אותם מ״מ מברך רק על הכיסנין לבד, כיון שהם עיקר. וה״ה בכל דבר כשאוכל עם מין אחר ללפת בו דמה שאוכל ללפת נחשב לטפל.

והנה מבואר במ״ב שטפל המלפת נטפל להעיקר גם כשכוונתו להנות מהמלפת, ובשונה מטפל המשמש שנטפל רק כשאינו תאב ואינו מכוין לאכילתו. והטעם הוא דבטפל המשמש הפטור הוא מצד שאינו אכילה חשובה כיון שבאה למטרה צדדי ואינו להנאת אכילה, ולכן כשמכוון להנות חש״ל אכילה חשובה וחייב בברכה, משא״כ טפל המלפת אינו מצד חסרון בחשיבות מצד כוונת האכילה, אלא משום שאה״נ בא לאכלה ולהנות ממנה, אבל הוא אוכלה בצורה שהוא משמש למאכל אחר, ובא להכשירה ולכן נפטר בברכת העיקר.

וראיתי שי״א שטפל המלפת הוא רק כשאוכלם ביחד אבל ל״ש בה ללפת לפני או אחר האכילה ולכאו׳ כן מסתבר שכדי לומר שבא להכשיר מאכל השני היינו דוקא בנאכל ביחד [אמנם לכאו׳ אין ראיה משעה״צ סק״כ די״ל ששם מיירי כשאכלם באופן שאין א׳ מלפת השני]. ועי׳ להלן שיש לדון אם לדבק ולנוי הוא כמלפת או כמשמש.

עיקר וטפל בתערובת

ג׳ עוד מצאנו עיקר וטפל בתערובת, ואפי׳ כשאין א׳ בא ללפת ולהכשיר השני, אלא כוונתו לאכול כל א׳ מהמינים שבתערובת ושניהם עיקרים, אזלי׳ בתר רוב, ומברכים כברכת הרוב. והיינו משום שהוא מאכל א׳ קבעו חז״ל שיש לברך על מין העיקר, והרוב הוא העיקר.

ודין זה מצאנו בכמה מקומות, א׳ לענין קמח אורז ושאר קמחים, מבואר בשו״ע

ר״ח סעי׳ ז׳ שאם עירב אורז עם תבשיל אחר, אזלי׳ בתר רוב לענין ברכה.

וכן מבואר ממש״כ הרמ״א בסי׳ ר״ב ס״א ע״פ התשב״ץ שאם עירב יין ושכר אזלי׳ בתר רוב. וז״ל התשב״ץ הובא בב״י שם שאם יש רוב בשכר אז בטל מיעוט היין ברוב השכר ומברכין עליו שהכל, דכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר. ומצד א׳ משמע שהוא דין בביטול ומצד שני משמע שהוא דין בעיקר וטפל.

ועי״ש במ״ב ר״ב סק״י שבמזיגת יין סגי בא׳ מו׳ ביין כמבואר בר״ד ס״ה ברמ״א, וכ׳ שכיון דדרך מזיגת יין במים, נתבטל המים להיין, ונעשה הכל מין א׳, משא״כ ביין ושכר שהוא כתערובת ב׳ מינים דעלמא, אזלי׳ בתר רוב שהוא העיקר. [ועי״ש שס״ל להגר״א ששכר דינו כמים ועי׳ להלן]. ולכאו׳ כוונתו שהחילוק הוא אם א׳ בא ללפת השני או לא, שמים מלפת יין ולכן יין עיקר אף שהמים רוב, ולענין שכר שהם ב׳ עיקרים ואין א׳ בא ללפת השני הולכים אחר הרוב.

ועי״ש בשעה״צ ר״ב ס״ק י״ד שאין הכוונה שבאמת בטל המיעוט ברוב, שהרי ביין צריך ס׳ [אף שבתשב״ץ עצמו משמע שבטל ברוב עי״ש בשעה״צ שסברתו שבהיתר סגי לבטלו ברוב], אלא שכיון שהוא הרוב הוא עיקר, ואף שבודאי יש ג״כ טעם יין, והיינו שבעצם הם כב׳ עיקרים, מ״מ קבעו חז״ל שהרוב עיקר והשני טפל, ומברכים כברכת הרוב.

אמנם בסי׳ ר״ח שעה״צ ס״ק ל״ד כ׳ שהולכים אחר ברכת הרוב, מדין רובו ככולו, ולכן אם הרוב אורז מברכים ברכתו. ולכאו׳ י״ל דאה״נ אין כאן ביטול כיון שיש טעם, אבל מדין רובו ככולו החשיבו חכמים להרוב כעיקר המאכל ולכן אזלי׳ בתריה. ובמג״א סי׳ רי״ב סק״א כ׳ שכל שהוא הרוב הוא העיקר. וכ״כ המ״ב רי״ב סק״א.

והנה הגר״א בסי׳ ר״ב ס״א, הק׳ על דין השבף שאין כאן ביטול ברוב וגם אינו עיקר וטפל שדין עיקר וטפל לא איירי כלל בנתערב אלא שאוכל כ״א בפ״ע ואינו אוכל הטפל אלא בשביל העיקר. ולכן חולק שדינו כמו מזיגה, אמנם בביה״ל ר״ב ס״ב הביא הרבה אחרונים שישבו ד׳ התשב״ץ וכנ״ל עי״ש.

וראיתי במגילת ספר בסי׳ ל״ה אות ג׳, שכ׳ שיש ללמוד דין רוב בתערובת מהא דכל שיש בו, שהוא דין מיוחד בה׳ מיני דגן, אבל בשאר תערובת הולכים אחר הרוב.

והנה בביאור הדין דעיקר וטפל בתערובת, ראיתי במגי״ס סי׳ ל״ה אות ו׳, שי״ל שבעצם שניהם עיקרים ומתכוון לאכול שניהם, ורק דכיון דשהוא מאכל א׳ קבעו חז״ל לברך על העיקר, ובדרך כלל הרוב הוא העיקר, ואם יש מה׳ מיני דגן שניתן בה לטעם או לסעוד הלב, מקבל דין עיקר מחמת חשיבותו וכמבואר במ״ב סק״א.

ונמצא שכל הטפילות הוא מצד הברכה ואינו טפילות כלפסי האכילה, ולכן י״ל שבאמת נשאר החיוב ברכה גם על המיעוט ואינו כטפל המשמש או מלפת שיש חסרון מצד אכילתו, או שחסר בעצם בחשיבות האכילה, או שכל אכילתו הוא מחמת העיקר ולכן נתבטל לענין ברכה להעיקר, משא״כ בתערובת של ב׳ עיקרים, אף

שלענין ברכה אזלי׳ בתר רוב כי כיון שהוא מאכל א׳ קבעו ברכה א׳ אבל מ״מ י״ל שחיוב הברכה של המיעוט נשאר במקומות לגמרי. ובזה מתיישבים כמה וכמה דינים בסוגיין.

ויש להדגיש שגם בתערובת יש אופנים שאינו ב׳ עיקרים אלא שא׳ עיקר והשני בא ללפתו, והיינו ששייך טפל המלפת גם בתערובת, ובכה״ג אזלי׳ בתר העיקר אף שהמלפסת הוא הרוב כבר״ד י״א, וכיין מזוג וכו׳. ולכן יש לדון בכל מקרה של תערובת אם הוא תערובת של ב׳ עיקרים דאזלי׳ בה בתר רוב, או שהוא תערובת של עיקר ומלפת, דאז אזלי׳ בתר העיקר.

ברכת הטפל כשהעיקר פטור מברכה [אחרונה]

הנה האבני נזר או״ח ל״ח ס״ק י״ג חי׳ שבאופן שהעיקר פטור מברכה, גם הטפל פטור מברכה, דנגרר דינו אחר העיקר, ורק באופן שכן מברך על העיקר אמרי׳ שגם הטפל חייב בברכה ונפטר בברכת העיקר.

והוכיח כן מהא שאוכל מיח עם פת א״צ בהמ״ז, כמבואר במחבר שנפטר הטפל גם לענין ברכה אחרונה. ואף שבורא נפשות לא נחשב ברכה כלפי בהמ״ז שהפת חייב בה, ובעכ שכיון שהעיקר פטור מברכה אחרונה [דסגי בבו״נ] ה״ה שהטפל פטור מברכה אחרונה. וכן מבואר באג״מ ח״ד סי׳ מ״ב שחצי זית מליח וכזית פת, א״צ בהמ״ז, דהואיל והעיקר פטור מברכה אחרונה גם הטפל, ואף דס״ל להאג״מ שבעצם יש חיוב ברכה על הטפל כמבואר באו״ח ח״א ע״ד.

[ויש שדחו שבאופן שאוכל הפת באופן של טפל אין חיוב בהמ״ז מה״ת, ולכאו׳ הוא כעי׳ תי׳ רעק״א על האבן העוזר בקס״ח ס״ז שאם לא אכל כדרך שאחרים קובעים אין חיוב בהמ״ז מה״ת אף שהוא שבע].

והק׳ האבני נזר על יסוד הנ״ל שא״כ למה מבואר בר״ח ס״ט שבתערובת ה׳ מיני דגן ואין כזית בכא״פ, צריך לברך בורא נפשות, ולמה לא אמרי׳ שכיון שהדגן שהוא העיקר פטור ה״ה שהטפל פטור.

ותי׳ ע״ז המגי״ס [ל״ה אות ו׳] שאינו דומה ב׳ סוגי עיקר וטפל, שבמליח ופת שהוא טפל המשמש, באמת מתבטל החיוב ברכה של הטפל להעיקר כיון שאינה אכילה חשובה מצ״ע, ולכן אם העיקר פטור מברכה גם הטפל פטור מברכה, אבל בר״ח ס״ט שמיירי בתערובת, הרי בעכצם יש כאן ב׳ עיקרים, ורק דלענין ברכה קבעו לילך אחר הרוב או המין דגן אבל באופן שאינו יכול לברך על העיקר בודאי שנשאר חיוב ברכה אחרונה של הטפל במקומו.

ועי״ש שכ׳ שה״ה בטפל המלפת אם אוכל פת הב״ב פחות מכזית וגבינה כזית, א״צ לברך בורא נפשות דבכה״ג אכילת הגבינה אינה חשובה ובטילה להעיקר, ולכן באופן שהעיקר פטור מברכה אחרונה גם הטפל פטור.

ואילו גבי פטור פת ויין [שיתבאר בסמוך בע״ה כ׳ שהפטור הוא ג״כ מצד חשיבות הברכה, ולכן בנידון השעה״צ בסי׳ ר״ח סק״ע אם שתה יין פחות מכשיעור וכשיעור ממים שהסתפק אם צריך לברך בורא נפשות. ולהנ״ל מסתבר שיברך כיון שהפטור רק מצד הברכה ולא מצד הטפילות באכילה. [ועי׳ אג״מ או״ח סיק ע״ד מש״כ בזה]. אמנם בחלק זה יש לדון

לכאו׳ שבפת ויין הפטור אינו רק מצד חשיבות הברכה אלא מצד חשיבוץ אכילת הסת והיין ואין שאר הדברים חשוב במקומם, וכמו שהסעודה קרוי ע״ש הפת, וכמשי״ת להלן בעהשי״ת.

אם בעי׳ רוב הניכר

עוד כ׳ המגי״ס [לה ז׳] שכיון שבתערובת אין הטפילות מצד האכילה אלא מצד הברכה, לכן סגי ברוב בדיוק וא״צ רוב הניכר, שאינו קשור לחשיבות האכילה אלא שקבעו לברך על תבשיל זה כהרוב. ולכאו׳ דבריו מסתברים בזה. ודלא כהפוסקים שמצריכים רוב הניכר.

רוב מברכה א׳ אבל לא ממין א׳

ועי״ש עוד באות ח׳, שכיון שהדין הוא לברך כברכת הרוב מסתבר גם שאם יש רוב מברכה א׳ אף שאין במין א׳ רוב [כגון שליש מכל מין וב׳ מהשלילם ברכתם שווה] שיש לברך כברכת הרוב.

אמנם לכאו׳ יש לדון בזה דאף שעיקר התקנה היה לקבוע הברכה אחר הרוב, מ״מ לכאו׳ הטעם שקובעים אחר הרוב הוא משום שהמין שהוא הרוב הוא עיקר התבשיל, וכנ״ל מהמ״ב סק״א בשם המג״א, וכ״ש למה שמבואר בשעה״צ בסי׳ ר״ח שהוא מדין רובו ככולו, ומש״כ בסי׳ ר״ב לענין יין ושכר כנ״ל. וא״כ אה״נ אין כאן חסרון בחשיבות כ״א מהמאכלים מצ״ע מ״מ העיקר נקבע ע״פ מין הרוב שהוא עיקר התבשיל, ולכן באופן שאינו מין א׳ מסתבר שאין ב׳ דברים שברכותיהם שוות מצטרפים לרוב.

להוציא חלק מהטפל ולברך עליו

ועי״ש עוד באות ט׳ שכ׳ במה שנחלקו הפוסקים אם מותר להוציא חלק מתערובת כדי לברך עליו, ושאלה זה נוגע בסלטים, שהביא הביה״ל מחלו׳ אם נחשב תערובת כשכל מין ניכר, ובמ״ב סק״א כ׳ שדינו כתערובת ובשעה״צ סק״ב כ׳ דלא כחי״א דסב״ל [ויש להדגיש שכ׳ הפוסקים דכ״ז רק באופן שעולין ב׳ המינים בכף ולא שהם כ״כ גדולים שאוכל א׳ א׳ וכל פעם הוא מימין אחר דאי״ז נחשב תערובת].

וכ׳ הביה״ל שהרוצה לחוש לחי״א ימעך הפרי ויערב עם מין השני. ומ״מ בסלט פירות וכדומה ל״ש עצה זה, וכן דנו הפוסקים אם מותר להוציא קצת מהטפל ולברך עליו קודם הברכה על העיקר [או אפי׳ אח״כ אם חש״ל עיקר ע״י ההוצאה ואכמ״ל].

ובשבות יצחק סוכה עמ׳ קל״ד כ׳ בשם הגריש״א והגרשז״א שהרוצה לצאת מהספק יוציא מהמיעוט ויברך לפני שיברך על הרוב, ואין בזה משום ברכה שא״צ כיון שמברך לצאת מספק וכמבואר בשו״ע קע״ד ד׳, ומג״א רט״ו סק״ו. ומ״מ יש שחששו לברכה שא״צ וכ׳ לברלך על פרי אחר שברכתו כברכת המיעוט. [וכן מבואר ממש״כ המג״א ומ״ב לענין מעט לביבות במרק שיש להקדים ולברך על המרק מספק שנטפל להלביבות].

והנה לענין פשטידא ממולא תפוחים, כ׳ המ״ב בסי׳ קס״ח ס״ק מ״ג, שהתפוחים בטלים להתבשיל, ואין להחמיר וליקח קצת תפוחים מתוכם ולברך בפה״ע דהוי ברכה לבטלה. ומיירי שם המ״ב באופן שהוגש בתוך הסעודה והוא תבשיל שנפטר בברכת

המוציא, והפירות בטלים להתבשיל, וכה״ג קאמר שהוא ברכה לבטלה.

ויל״ע א״כ איך מותר לברך על המיעוט אם הוא טפל להרוב.

ועוד יש להק׳ שגם אם מברך לפני שמברל על הרוב, הרי נחלקו בזה הראשונים דלרמ״א ברכתו שהכל וי״א ברכתו הרגיל, ועי׳ מ״ב שיש לימנע מזה.

וכ׳ המגי״ס דלהנתבאר א״ש דדוקא בתפל שמלפת או משמש אמרי׳ שאסור לברל על הטפל כיון שיש חסרון מצד אכילתו ועצם אכילתו הוא טפילה, ולכן אסור לברך עליו בפנ״כ וגם לרמ״א מברך שהכל כיון שאין אכילתו חשובה, וכל׳ הדרכ״מ שמברך שהכל כיון שהוא טפל ואין עיקר ההנאה מאותו דבר וכו׳, אבל באופן של תערובת שמצד האכילה כ״א הוא אכילה מעליא ורוצה להנות משניהם, ורק שקבעו חז״ל לברך רק ברכה א׳, אין בזה ברכה לבטלה לברך על המיעוט לפני שיברך על הרוב, כיון שעושה כן כדי לצאת מספק, ופשוט שמברך עליו ברכתו הראויה כיון שאין שום חסרון מצד הנאתו.

אם אין חשיבות להמיעוט

מש״כ המ״ב סק״א מהפמ״ג, שאם הרוב אינו חשוב בטל להמיעוט, והפמ״ג הוכיח כן מהא דכ׳ הט״ז שמי שריית צימוקים בטלים לגבי הצימוקים, וכ׳ שם הט״ז שאין להקשות למה לא אזלי׳ בתר רוב [בשריית פירות ומי שלקות] דשאני הכא שאינו אלא מיא בעלמא ואין להפ חשיבות נגד טעם הפירות. ומשמעות המ״ב הוא שה״ה כל דבר שאין לו חשיבות כלל כלפי מאכל השני נחשב טפל [באופן שהוא כמו מי שלקות].

אבל באמת לענין מי שלקות י״ל שבאמת שם הרי המים נטפלים להשלקות [או שבאם לתקנם, או שרוצה שהטעם שלו יכנס בהמים] וא״כ בב׳ אופנים פשוט שהוא טפל המלפת שהוא בא לתקן דבר אחר ומובן שלא אזלי׳ ביה בתר רוב כמבואר בר״ד סי״א.

וכ׳ בוזאה״ב בירורי הלכה כ, א׳, בשם הגריש״א שכ״ז כשהמין שאינו חשוב אין לו חשיבות כלל אבל באופן ששניהם יש להם חשיבו ורק שא׳ חשוב מהשני כגון אורז או תפו״א עם בשר או עוף [באופן שעולים בכף א׳ ודינה כתערובת], עדיין אזלי׳ בתר רוב.

טפל לפת ויין

ד׳ עוד סוג עיקר וטפל מצאנו בב״י שכ׳ להוכיח שהטפל פטור גם מברכה אחרונה, מהא דדברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה ראשונה ואחרונה, והיינו משום שהטפל נפטר משניהם.

ובאמת בענין דברים הבאים מחמת הסעודה נחלקו רש״י ותוס׳ בדף מא: דלרש״י היינו רק דברם המלפתים את הפת, ולתוס׳ ועוד ראשונים ה״ה כל דבר שבא לשובע, והכי קי״ל בסי׳ קע״ז. ועי״ש במג״א סק״א שפת פוטר שאר מאכלים כיון שהם טפלים לפת, ולכן דן באוכל פת עראי אם פוטר. אמנם למעשה יש בזה נידון בפוסקים אם נפטרים מדין טפילות בעצם האכילה [וכמשמעות המג״א] ואפי׳ אם אינם מלפתים הפת מ״מ כיון שעיקר הסעודה נקראת ע״ש הפת חש״ל אכילה העיקרי ושאר דברים טפלים אצלו, או שאין הפשט שבאמת הכל טפלים אצלו, ורק מחמת חשיבות הברכה של המוציא, אין

חשיבות לברכה על מאכלים אחרים. [וא״כ הדין עיקר וטפל שלו דומה יותר לעיקר וטפל של תערובת שהם טפלים לברכתו ואינם טפלים באכילה]. וכן הנידון לענין יין פוטר כל מיני משקה, ושם משמע שהוא מדין חשיבות עי׳ תוס׳ ברכות מב., ובע״ה דינים אלו יתבארו במקומם.

מתי נאמר הדין של כל שיש בו [ואם שייך ד״ז בטפל המלפת]

הנה השעה״צ סק״ד כ׳ מהרא״ה שדין כל שיש בו נאמר רק בתערובת ששניהם עיקרים, [ונבאר מהמג״א שאפי׳ אם הדגן בעצם בא להטעים מאכל אחר מ״מ נאמר הדין של כל שיש בו], ואזלי׳ בתר רוב שהוא העיקר, שהוא נקרא החשוב [והעיקר] בתבשיל, ולכן מחמת חשיבות הדגן מברך ברכתו, אבל בעיקר וטפל שנאכלים נפרד כגון פת ומליח, אין הפת עיקר כלל ולא בא אלא להכשיר את פיו.

והיינו דבטפל המשמש אין חשיבות אכילה להטפל ולכן ל״א ביה כל שיש בה. ויש לדון אם אמרי׳ הדין דכל שיש בו טפל המלפת, והיינו באופן שאינו בא לתועלת צדדי אלא להטעים מאכל אחר, ואינו בא ליתן טעם בתוך התבשיל [כמו כל תערובת כל שיש בו] אלא בא לתקן ולהכשיר מאכל אחר. דבכה״ג נתבאר לעיל שאין הטפילות ממש כמו טפל המשמש ששם חסר בחשיבות האכילה, ואילו בזה הוא נהנה מאכילת הטפל ורק שחסר בחשיבותו כיון שכל מהותו בא רק להכשיר מאכל העיקר. ומ״מ אינו כתערובת ששם מעוניין לאכול את שניהם בשווה ורק שיש בא׳ יותר או שא׳ חשוב [כרוב] ולכן מברכים ברכתו וכנ״ל, דבזה אינו בא לאכול שניהם אלא שבא ללפת מאכל העיקרי.

ולכאו׳ יש לפשוט ספק הנ״ל מדברי הפמ״ג בפתיחה להלכות ברכות אות י״א, שכל שיש בו עושה שיהיה לה דין רוב ולא יותר. א״כ יש לדון שכל הדין נאמר רק בעיקר וטפל של תערובת, ששם בעצם הוא מעוניין לאכול ב׳ המינים באותו רמה [ב׳ עיקרים] וע״ז קבעו חז״ל לברך ברכה א׳ והלכו אחר הרוב, ובזה יש דין שה׳ מינים יש לה דין רוב מחמת חשיבותו.

וכ״ז בתערובת של ב׳ עיקרים, אבל אם המציאות של הקמח הוא שבא ללפת מאכל השני, הרי מבואר בר״ד י״א שדבר שבא להכשיר דבר אחר, נחשב טפל אפי׳ הוא רוב. ונמצא לד׳ הפמ״ג שבאופן שבא המיני דגן ללפת מאכל אחר, הולכים אחר רוב, שהרי כל שיש בו נותן להדגן דין רוב [מחמת חשיבות] ודבר שבא ללפת בטל אפי׳ הוא רוב. [ועי׳ בשעה״צ ר״ח ס״ק י״ג שכ׳ מהט״ז שאם הוא לדבק בטל אפי׳ הוא הרוב, ועי״ש שיש חולקים ע״ז [דס״ל שתמיד הולכים אחר הרוב], ומ״מ כ׳ שאינו מצוי שיהיה רוב ויהיה רק לדבק. ובאמת הרבה אחרונים פסקו בזה כהט״ז והיינו משום דכיון דהוא לדבק וחש״ל שמשמש מאכל העיקרי בטל אפי׳ אם הוא רוב וכמבואר בר״ד י״א]. וע״ע להלן.

ולכאו׳ משמע כן גם משעה״צ ס״ק כ״א שכ׳ שבטפל המלפת גם אם נהנה ממנה א״צ ברכה כיון שבא ללפת מאכל אחר, והק׳ מ״ש מטפל המשמש כגון י״ש עם לעקי״ך, ותי׳ דהתם אינו אוכלם ביחד כדי ללפת [אלא להפיג חריפות דהיינו משמש] אבל היכא שאוכל ללפת מסתברא שמה שאוכל ללפת בודאי הוא טפל אצל

מאכל השני גם אם נהנה ממנה עי״ש. ומבואר שטפל המפלת היינו גם בה׳ מיני דגן דאל״כ היה לו לת׳ שאינו דומה לי״ש עם לעקיך שהוא מין דגן, אע״כ שגם במיני דגן אמרי׳ טפל המפלת ודו״ק.

אם דין זה שייך לטפילות בפת

והנה אף שנחלקו הראשונים באיזה אופן יכול פת להיות טפילה, אם דוקא לפירות גינוסר או ה״ה לכל מליח [תוס׳ ותר״י] וגם נחלקו הפוסקים בביאור דעתם, ונחלקו עוד אם הפת טפילה למליח דוקא באופן שהוצרך לאכול המליח מחמת מתיקת הפירות שאכל לפני כן או שנעשה טפל גם באופן שאוכל מליח ביחד עם פת והפת הוא רק כדי להפיג חריפות [וכמשמעות המחבר שגם בכה״ג הוא טפל], ובכה״ג שהטפל הוא טפל המשמש דהיינו להפג חריפות הרי אם מכוון להנאת אכילתה שוב אינו טפל וצריך לברך על הפת ופוטר המליח. ועי׳ במ״ב סק״ג שהעמיד דברי המחבר כשאכל מקודם דבר מתוק וצריך לאכול המליח ואז הפת [או ביחד עם הפת], ובשעה״צ ט׳ ביאר שחשש לשי׳ הב״ח ומהרש״ל דדוקא בכה״ג נהיה טפל [ודלא כמשמעות המחבר], אמנם בס״ק ה׳ כ׳ המ״ב מהמג״א שאם שתה יי״ש ואח״כ פת להפיג חריפות, א״צ ברכה, וכן כששורה יי״ש בפת עי״ש, והיינו כשאוכל מעט. וכן מבואר בשעה״צ כ״ג שאוכל פת עם תמכא להפיג חריפות א״צ ברכה. וכן בקס״ח ס״ק ס״ה בענין פת עם יין.

אמנם כל הנידון הזה הוא רק בפת שמחמת חשיבותו חיי׳ שמכוון להנות וא״כ אינו טפל המשמש, דהיינו שמאחר שיש לחוש שתאב לאכלה הרי חש״ל אכילה חשובה. ויש לצדד כן גם בטפל המלפת, דאף שבדרך כלל ברור שדבר המלפת הוא טפל אף שכוונתו להנות וכמבואר במ״ב סק״ו, מ״מ להחמירים בפת י״ל שיחמירו גם בזה שמחמת חשיבות לא חש״ל ללפת בכלל, ומאחר שמכון לאכלה, נהיה עיקר, אמנם למעשה צידדו הט״ז ומג״א כסתימת ל׳ המחבר שגם פת יכול להיות טפל המשמש. וכמשמעות מ״ב הנ״ל בכ״מ.

וי״ל שגם למחמירים בפת היינו בע״כ רק בפת מחמת חשיבותו, אבל בשאר מיני דגן פשוט שיכולים להיות טפל, ולכן י״ל שאינו סתירה להא דסעי׳ ב׳ שמפורש שרקיקין יכולים להיות טפל המשמש [רק שלא יטנפו ידים], ומבואר בקס״ח שמיירי בפת הב״ב. ובע״כ שכל החומרא שצריך לאכלה אחר דבר שהוצרך לאכול היינו רק בפת עצמו.

ועוד י״ל שמהא דלדבק בטל ול״א כל שיש בו מבואר ג״כ שבתערובת יש דין של טפל המשמש [ויתכן גם טפל המלפת כנ״ל] ולא אמרי׳ שיש סיבה שלא יהיה טפל המשמש.

ונמצא שגם למחמירים בפת עצמה שאינו יכול להיות משמש רגיל ורק באופן שהוצרך לאכול המליח מחמת ד״א, מ״מ במיני דגן ודבר שאינו פת, שפיר יכול להיות טפל המשמש ומלפת.

למה ל״א כל שיש בו בלדבק וחזותא

והנה לכאו׳ יש לדון באופן שנותן קמח בתבשיל כדי לדבק, להקפותו, לצבע, לנוי וכדומה, שמבואר בגמ׳ לט. ובשו״ע ר״ד סי״ב, ור״ח ס״ב, שבכה״ג בטל גם בה׳ מיני דגן. האם בכה״ג נחשב כטפל המשמש

או שהוא כטפל המלפת. ולהנתבאר, השאלה הוא האם לדבק ולנוי נחשב תועלת חיצוני ולכן חסר בחשיבות אכילתו, וא״כ י״ל שדוקא בזה אמרי׳ שאין דין כל שיש בו, כיון שיש חסרון מצד כוונת האכילה, או שבכה״ג הוא כבא ללפת שאר האכילה, ואעפ״כ לא אמרי׳ כל שיש בו.

ולפו״ר נראה שקשה לומר שהוא כטפל המשמש, שהרי גם אם יש לו כוונה צדדי כגון לדבקו, הרי הכוונה הוא לתקן המאכל ההוא, ואין זה נחשב תועלת חיצוני כגון חריפות בפה שבעיקרון לא צריך מעשה אכילה לטפל בהבעיא בכלל, משא״כ בזה, התועלת הוא מצד תיקון ולהכשיר התבשיל. ונמצא שהא דלדבק בטל הוא גם משום שבדבר הבא ללפת ולהכשיר מאכל אחר ל״א כל שיש בו כמו של״א כל שיש בו בטפל המשמש.

ורק שבשונה מדין טפל המלפת הרגיל שנתבאר במ״ב שבטל אפי׳ אם מכוון להנאת טעמו, דסוכ״ס הוא נטפל למאכל העיקרי, מ״מ בה׳ מיני דגן מצאנו שאם מערבו כדי ליתן טעם, הוא העיקר ומברך עליו וכמבואר בר״ח ס״ב.

ולפ״ז יש לדון באופן שעירב מין דגן באופן שאינו לדבק אלא לטעם, ורק שמעורב בתבשיל באופן שברור שבא ללפת תבשיל אחר, ואינו תערובת של תבשיל א׳, דנתבאר לעיל שמה שהחשיבו חז״ל כל שיש בו כרוב וכעיקר, היינו רק באופן של ב׳ עיקרים ובדרך כלל הלכו אחר הרוב, ובכל שיש בו אמרו שדין הה׳ מינים כהרוב, וא״כ כ״ז אם הוא נמצא בתבשיל כחלק מהתבשיל ואז אמרי׳ שהוא חלק עיקרי, ואפי׳ אם הוא בא להטעים תבשיל אחר, כמבואר במג״א ס״ס ר״ד שגם בכה״ג אמרי׳ כל שיש בו, והיינו דכיון שנתערב ונהיה חלק מהתבשיל, ועירבה כדי שיהיה להתבשיל טעם מהדגן, נחשב חלק מהתבשיל, ואז אמרי׳ שקיבל החשיבות של כל שיש בו. אבל באופן שברור לנו שהדגן לא בא להיות חלק מהתבשיל בור תערוב, אלא שבא ללפת ולתקן התבשיל בלי להיות מעצם התבשיל, בזה י״ל שגם אם בא ליתן טעם מ״מ בטל הוא, דלא נאמר הדין של כל שיש בו אלא כשהוא חלק מהתבשיל עצמו, ואפי׳ הוא מיעוט, אבל אם התועלת שלו הוא ברור ללפת עיקר התבשיל, לא נתנו לה חשיבות של כל שיש בו.

והנה המג״א בסי׳ ר״ה סק״ו שאם עשה הרבה לביבות במים מברך רק מזונות, אבל אם נותנין מעט לביבות למרק, א״כ עיקר כונתו לאכול הזופ״א ואינו טפל להלביבות, אם כן ראוי לברך על המים ועל הלביבות. וכ״כ בר״ח סק״ז, והיינו אין א׳ בא ללפת השני, ולכן אין א׳ בטל להשני, ויש להסתפק אסן הוא תערובת מאכל א׳ לומר כל שיש בו, ולכן כיון שיש לשניהם חשיבות כעיקר יש לברך על שניהם.

ועי״ש במחה״ש שהגם שעיקר כוונתו הוא אכילת המרק, מ״מ כיון שהגרויפין ממיני דגן, לא בטל לגבי המים, ולכן כ׳ המ״ב ר״ח ס״ק כ״ג שבשאר מינים שאינם ממיני דגן מברל רק על המרק. ולכאו׳ כוונתו כיון שבכה״ג עיקר המאכל נקרא ע״ש המרק ומ״מ יש להסתפק בתרתי, א׳ אם הגרויפין באים ללפת המרק או שיש להם חשיבות מאכל בפנ״ע, ב׳ אם נחשב מאכל א׳ שנגיד בה הכללים של רוב וכל שיש בו. ולכן במיני דגן שחשובים, ל״א מספק שהוא מלפת וגם שיש צד שהוא תערובת והרבה אמור להיות רק מזונות,

אבל בשאר מינים שאין דין כל שיש בו, ויש לצדד שהוא ללפת וגם תערובת ואזלי' בתר רוב, יש לברך כברכת הרוב.

[ובשו"ע הרב ר"ב י"ג ובנשמ"א נ"ד ה' כ' שטעם המג"א שלא נתבטל להלביבות וגרויפין משום שעל משקה לעולם אינו מברך מזונות, כבר"ח ס"ו, וכיון שעיקר המאכל קרוי ע"ש המשקה, צריך ב' ברכות. ובתהל"ד קס"ח כ"ח למד שבתערובת מאכל ומשקה ארלי' בתר עיקר כוונתו, ואם שניהם עיקר צריך ב' ברכות כיון שאינו תערובת, וע"ע מש"כ בזה להלן].

העולה מדברינו

ולפי דרכינו יוצא שכמו של"א כל שיש בו, בטפל המשמש, כמבואר בשעה"צ בשם הרא"ה, ה"ה של"א כל שיש בו בטפל המלפת, אמנם דין זה שייך רק באופנים מסויימים, שהרי באופן שהוא תערובת וחפף לאכול שניהם בשוה, כבר נתבאר שבדרך כלל הולכים אחר הרוב ובמיני דגן הם העיקר גם במיעוט.

ודין זה נוגע רק באופן שאינו רוצה לאכול שניהם בשוה, ורק שבעיקר בא לאכול א' מהדברים והדשבר השני בא להכשיר אותו מאכל, דוגמא דחבושים מטוגנים בדבש, שמבואר בר"ד י"א שברכתם האדמה אף שהדבש רוב, והיינו משום שהדבש בא להכשיר החבושים ולכן הם העיקר.

והנה בכל שיש בו מבואר שאינו בטל גם אם נתנה רק כדי ליתן טעם בתבשיל אחר, וכמבואר במג"א ס"ס ר"ד, אמנם היינו רק כשעירבה כדי ליתן טעם, והיינו שהוא רצה שבאותו תבשיל יהיה טעם של הדגן, וא"כ נמצא שהדגן הוא חלק מאותו תבשיל ולא מסתכלים ע"ז כמו שהוא ללפת כיון שהוא בא ליתן טעם של עצמו למאכל השני, משא"כ באופן שאין הענין להכניס טעם שלו לאותו תבשיל אלא שהוא בא להשביח אותו תבשיל מבחוץ, דינו כללפת ול"א ביה כל שיש בה.

והחילוק הוא שרק באופן שהדגן בא ליתן טעם שלו לתוך התבשיל, אמרי' שהוא תערובת ויש ב' עיקרים והדגן עיקר, אבל באופן שאינו בא ליתן טעם של הדגן לתוך אותו מאכל, אלא שאתה אוכל אותו תבשיל ביחד עם דגן כגי להטעים אותו מאכל, [דוגמא דאכול ציפס עם קטשווף] זה נקרא טפל המלפת ול"א ביה כל שיש בו.

שניצל ועוף ממולא עם קישקה

ומה"ט בשניצל שיש בה ציפוי של מיני דגן, כיון שהוא טפל המלפת, שאף שאתה רוצה הטעם מ"מ כל מציאותו הוא להכשיר העוף והדג שיש בפסנים וזה נקרא ללפת של"א כל שיש בו.

ולכאו' כן הדין גם בעוף ממולא עם קישקה, שמסתבר שאם יש מעט מילוי ע"ג העוף, אף שהמילוי בא להטעים העוף מ"מ הוא בגדר טפל המלפת שבא להכשיר ולתקן העוף ואינו ניתן כדי שהעוף יטעם כמו הדגן אלא שהדגן יטעים את העוף. [אמנם יש אופנים שי"ל שאינו תערובת, וכן אם הוא הרבה י"ל שיש לו חשיבוץ מצ"ע לחייב ברכה, מ"מ באופן שיש קצת והוא בא רק להטעים העוף ולא כמאכל קישקה בנפרד י"ל שבטל להעוף].

קרוטנים בסלט ומרק

וכן י"ל בסלט ירקות עם קרוטונים, דאף שלכאו' רוצה הטעם של הקרוטנים, מ"מ

י״ל שלא נקרא שרוצה לערב הקרוטנים כחלק מהסלק, ואינו רוצה ״סלט קרוטנים״ אלא שאוכל סלט, ואוכלה עם קרוטנים כדי להוסיף קרנץ וטעם להסלט וזהו טפל המלפת [דומיא דציפס עם קטשופ כנ״ל] של״א ביה כל שיש בו וכנ״ל [אמנם כ״ז באופן שאינו נותן כ״כ הרבה, אבל אם באמת מערב בה המון קרוטנים י״ל שהוא אוהב את הקרוטנים כחלק מהסלט ולא רק ללפת הסלט וא״כ נדיג בו כל שיש בו].

אמנם כ״ז רק בסלט אבל בקרוטנים במרק י״ל שאינו תערובת מעליא, כי הם צפים, וגם שהוא תערובת יבש בלח, וכמו הלביבות של המג״א ובע״ה יתבאר במקומו.

והנה מש״כ המג״א לג׳ מרק עם לביבות וגרופין [בסי׳ ר״ה סק״ו ור״ח סק״ז] ומובא במ״ב [ר״ה י״א, ור״ח כ״ג], שאם יש מעט לביבות עם מרק, או גרויפין במרק, יש לברל ב׳ ברכות, היינו משום שאין המים באים לשמש הגרויפין והלביבות, וגם אין הגרויפין ולביבות באים לשמש המרק, אלא שנחשבים ב׳ עיקרים, ורק שהיה אפשר לומר שנקרא מאכל א׳ ונלך אחר רוב או כל שיש בו, אמנם ע״ז כ׳ המ״ב שאפשר שגם המים לא בטלי לגבי הגרויפין כיון שעיקרו נעשה לשתיה ולא לאכילה, והיינו כיון שיש לו חשיבות מרק בפנ״ע, וזה למאכל וזה למשקה, לא מתייחסים לזה כמאכל א׳ [טפל בתערובת], ולכן הו״ל כב׳ עיקרים שאינו בתערובת שצריך לברך על כל א׳, והחי״א כ׳ שיש להקדים לברך שהכל על מין אחר, שמסתפק שנפטר המרק במזונות.

ובמרק שלנו שיש בה שקדי מרק, יש לדון אם בא ללפת המרק ודינם כקרוטנים מועטים בסלט, או שכיון שצפין למעלה, ויש אנשים שאוכלים אותם לבד, וגם שהוא תערובת יבש בלח, יש לדונם כהגרויפין ולביבות שיש להם חשיבות בפנ״ע וצריך ב׳ ברכות.

מאכל העשוי בשכבות [עוגת גבינה וגלידה שיש שכבה בצק]

עוד נ״מ הוא באופן שהפת הב״ב עשוי בשכבות עם החלק השני מהתבשיל, שמבואר במחבר כאן בס״ב ובקס״ח ס״ח שאם מכוון רק כדי שלא יטנפו הידים, ואינו תאב לאכול הרקיקין הוא טפל להמרקחת [דהוא תפל המשמש, תעולת צדדי ולא תועלת אכילה]. וכ׳ המ״ב ס״ק י״ב ע״פ המג״א שבמדינות אלו שמניחין הרקיקין על הדובשנין שטובים למאכל, א״כ כוונתו ג״כ לאכילת הדובשנין ומברך עליהם.

והנה המג״א קאי על אופן המחבר שבא לפטור משום טפל המשמש דהיינו שאין לו כוונת אכילה אלא תזועלת צדדי שלא יטנפו הידים [כמו להעביר חריפות] ובה הרי מבואר שמהני רק כ״ז שאינו מכוין לאכילה ולכן אינו אכילה חשובה, אבל אם מכוון לאכילתו, אין לו הקולא של טפל המשמש שקיבל חשיבות אכילה מעליא.

ולכאו׳ יל״ע מה יהיה הדין באופן שבאים לפטור הקרקר לא מטעם טפל המשמש אלא מטעם טפל המלפת, והיינו שבא להטעים המאכל העיקרי, ואינו מעורב בתוכו שנוכל לומר שהוא בא להטעים התבשיל ולכן נגדיד כל שיש בו אלא שהוא שכבה מלמטה או מלמעלה והוא בא להשביח טעם העוגת גבינה או הגלידה [כמו ציפס בקטשופ], האם נגיד שיש בזה

דין טפל המלפת של״א ביה כל שיש בו ואף שכוונתו להנות מהטעם, הרי הוא בטל לעיקר המאכל מאחר שאינו מעורב בתוכו ורק בא להכשירו ולהטעימו כטפל המלפת, או שי״ל שמאחר שנאפה ביחד נחשב תבשיל א׳ ולא נחשב שבא ללפת העוגת גבינה עם טעם העוגה אלא שיש עוגת גבינה שחלק ממנה הוא עוגה ושוב נגיד כל שיש בו.

ובאמת במ״ב בסי׳ קס״ח ס״ק מ״ה כ׳ שמה שכ׳ האחרונים לברך על הדובשנים ולפטור המרקחת היינו רק כשנאפו ביחד ואז י״ל שברכת המזונות יפטור המרקחת, אבל אם אפה הדובשנים בפנ״ע ואח״כ ואח״כ מניח עליהם המרקחת לא נפטר המרקחת בברכת הדובשנין וצריך לברך על שניהם, שהרי כוונתו לאכול שניהם ואין המרקחת באים ללפת הדובשנים.

ונמצא מד׳ המ״ב שאין כאן טפל המלפת, כיון שרצונו לאכול שניהם ואין א׳ בא להטעים השני אלא הוא כב׳ עיקרים, ולכן שאם נאפה ביחד נהיה תערובת שנחשב מאכל א׳ ואז אמרי׳ ביה כל שיש בו ומברך כברכת המזונות, אבל אם לא נאפו יחד אלא שלוקח דובשנים ושם ע״ז מרקחת, הרי אין כאן תערובת, שהרי כל הטעם שתיקנו ברכה א׳ בתערובת כיון שהוא מאכל א׳, ואמרו לילך אחר העיקר שהוא הרוב או החשוב, אבל באופן ששם מרקחת על דובשנין אין ע״ז שם מאכל א׳, ולכן צריך ב׳ ברכות.

והנה לפי דברינו יוצא שא״צ דוקא שיתבשלו ביחד, אלא כל שניהיה מאכל א׳, דנים אותו כתערובת ואמרי׳ כל שיש בו [אם הדגן בא ליתן טעם בתערובת]. ולכן ה״ה גלידה עם שכבה של עוגה אם נעשה בצורה שניה מאכל א׳ מברכים רק מזונות.

אמנם כ״ז כשהשכבה ההוא בא להטעים הגלידה והעוגות גבינה, [ואז יש דין של תערובת כל שיש בו והוא לטעם], א״נ אם אינו בא להטעים המאכל ההוא אלא שיש ב׳ חלקים בהמאכל ונהנה משניהם, ומ״מ הוא מאכל א׳, וגם בזה אזלי׳ בתר מין דגן או רוב [והיינו תערובת של ב׳ עיקרים].

אבל אם תכלת השכבה אינו להטעים העוגה ולא לתועלת הנאת אכילת עצמה בתערובת, אלא שהתועלת שלה הוא ללפת ולהכשיר מאכל העיקרי ע״י אכילת אותו דבר עם המלפת ולא להכניס טעם המלפת לתוך המאכל ההוא [כמו ציפס וקטשופ], הרי זה טפל המלפת, ולהנתבאר ל״א בה כל שיש בה וא״כ מברכים על העיקר.

גלידה בגביע וגלידה סנדוויץ

ומ״מ אם העוגה הוא דבר בפנ״ע כגון עוגה שלימה ע״ג גלידה [סנדוויץ] שי״ל שאינו מאכל א׳ [ומ״מ יש לדון בה], ולכן אינו תערובת, ולכן בשניהם עיקרים צריך לברך על כל א׳ בפנ״ע, אבל אם למעשה הוא כאן בשביל להטעים הגלידה בפנים, יש לצדד שדינה כמלפת.

וכן בגלידה בגביע, לא מיבעיא אם הגביע אינו טעים כ״כ וטעים רק באופן שאוכלה עם הגלידה, ואז אדרבה הוא מוסיף קרנץ להגלידה, שבכה״ג הוא טפל המלפת וא״צ ברכה, אלא אפי׳ באופן שהוא טעים, י״ל שאינו ממש כמו המרקחת ורקיקין, שכאן למעשה הגביע על אף שהוא טעים יש לדון שאינו עיקר מצד עצמו שהרי לא אוכלים גביעים בפנ״ע, אלא

שהיום הוא דאן ללפת ולהוסיף טעם וקרנץ לתוך הגלידה וא״כ יש לצדד שדינו כטפל המלפת. ומאידך י״ל שכיון שהוא טעים מאוד מצ״ע אף שאין הדרך לאכלה לבד, מ״מ יש לו חשיבות והנאה כאכילת עיקר, וא״כ אם נדונה כמאכל א׳ יברך על הגביע ויפטור הגלידה, מדין ב׳ עיקרים בתערובת שמברכים כמין דגן, ואם נדון אותם כב׳ מינים צריך לברך על כ״א בנפרד. ואם נגיד שהגביע בא ללפת ולהטעים הגלידה, בין אם נדונה כמאכל א׳ ובין אם נידון כב׳ מאכלים, יש לברך רק שהכל ויפטור הגלידה.

ומ״מ יש לדון בכל מאכל בנפרד אם השכבה הוא חלק מאותו מאכל והיינו אם הוא מאכל א׳ ואז דינו כתערובת שהולכים אחר רוב או מין דגן, וגם אם הו אתערובת יש לראות אם הם כב׳ עיקרים שבזה נאמר דין הנ״ל של כל שיש בו, או שיש כאן עיקר ומלפת.

מה נקרא תערובת שהולכים אחר רוב ומין דגן

עי׳ לעיל משכ״כ לענין מחלו׳ הפוסקים בדין תערובת דברים הניכרים, והמ״ב כ׳ שסב״ל ודינו כתערובת, ומ״מ כ׳ בביה״ל שהרוצה לצאת דעת החי״א ימעך מין המיעוט עם הרוב ויברך.

ונתבאר לעיל שכ׳ הפוסקים שיש עוד עצה שיכול לברך על מין המיעוט לפני שמברך על הרוב [ורק בעיקר וטפל בתערובת או לא בטפל המשמש או מלפת, עי״ש].

ומ״מ כ׳ הפוסקים שדינה כתערובת רק אם הם לא כ״כ גדולים שמ״מ אוכל מב׳ המינים ביחד [שעולים בכף א׳] ולא שכל פעם אוכל מא׳ מהמינים, דבזה חש״ל שאוכל ב׳ מינים ולא מאכל א׳ של תערובת.

יבש בלח

עמש״כ לעיל מהמג״א ומ״ב לענין מרק עם לביבות וגרויפין, שיש לברך על שניהם, ועי״ש שהוא משום שעיקר המאכל הוא המרק ולכן מסופק אם אמרי׳ כל שיש בו. ונתבאר שהפשט הוא שבכה״ג אין הא׳ בא להכשיר וללפת מין הב׳, ורק שהם ב׳ עיקרים ולכן יש ספק אם אמרי׳ בזה כל שיש בו, ויש לצדד שלא נקרא תערובת שכ״א עומד בפנ״ע.

וכן נתבאר מהתהל״ד סי׳ קס״ח ס״ק כ״ח, שהספק הוא כיון שהם ב׳ עיקרים והוא יבש בלח, אבל אם א׳ בא להכשיר השני, גם ביבש בלח מברכים על העיקר. וכ׳ שכן מבואר ממג״א קס״ח סק״ל שאורז ויין ושניהם עיקרים צריך ב׳ ברכות.

אמנם השו״ע הרב ר״ב י״ג ובנשמ״א נ״ד ה׳ למדו שהספק הוא כיון שהעיקר הוא המרק, א״א לברך על משקה מזונות ולכן מצריך ב׳ ברכות. ומשמע שבעצם תערובת של יבש בלח חש״ל מאכל א׳ ורק שא״א לברך מזונות על משקה.

אמנם יש שדייקו מהשו״ע הרב שם שנחשב מאכל א׳ דוקא אם נתבשלו ביחד אבל בלא״ה לא. [ומ״מ אם א׳ בא ללפת השני אמרי׳ שהמלפת הוא טפל אף שאינו מאכל א׳, ונוגע רק בב׳ עיקרים שאין דינה כתערובת].

ויש שדייקו מהפמ״ג מ״ז ר״ה סק״ה שס״ל שדינו כמאכל א׳, וכ״כ בוזאה״ב בירה״ל סי׳ מ״ב ב׳ בשם הגריש״א.

ולפימשנ"ת לעיל בגדר הדין דעיקר וטפל בתערובת, מסתבר שכל שנחשב מאכל א' ולא ב' מאכלים נפרדים, אך שכוונתו להנות ולאכול שניהם, דינו כתערובת לקבוע עליו ברכה א', ולא ב'. וכן צידד במגי"ס סי' ל"ו.

דין פת הבאה בכסינין, לחמניות מזונות, ופיצה

הנה יל"ע בכמה נקודות בסוגיא דפת הב"ב.

א' כ' הב"י שפת הב"ב הוא בעצם פת, ורק שלא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות בכזית אלא בלחם שדרך בנ"א לקבוע עליו, והיינו עיסה שנילושה לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין, כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודתן עליו, לא חייבוהו המוציא וג' ברכות אא"כ אכל כשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו. וכ"כ המ"ב ס"ק כ"ג וש"א.

וי"ל אם לאחר שקי"ל שיש ג' סוגי פת הב"ב [כיסין, נילוש, וכעכין], האם למעשה עדיין תלוי בכלל זה שדרך בנ"א לקבוע ע"ז או שהיום שיש לנו כללים אלו, הכל תלוי בכללים שקבעו ע"י הראשונים מה כלול בפת הב"ב. והיינו השאלה אם אלו הדברים הם היום הסיבה לברך מזונות, או הם רק סימן שעל דברים כאלו אין הדרך לקבוע סעודה ולכן מברכים מזונות, אבל ה"ה אם יש פת אחר שלא יהיה כלול בא' מהג' סוגי פת הב"ב, נברך מזונות.

ונ"מ 1- כנ"ל בפת רגיל שאין הדרך לקבוע עליהם סעודה - אולי עושים אותם קטן וכו',

2- וכן נ"מ בדברים שהם כן בכלל א' מסוגי פת הב"ב, אבל למעשה הדרך הוא כן לקבוע עליהם סעודה.

3- ועוד נ"מ בענין המחלו' מחבר ורמ"א בנילוש אם צריך שיהיה ניכר הטעם הרבה או לא. ובדעת המחבר משמע בב"י שזה בעצם סימן, ומשמע שכל שמעורב בה שאר דברים אין דרך בנ"א לקבוע סעודה ע"ז. ובדעת הרמ"א שחולק שצריך טעם חזק, י"ל בכוונתו אם כוונתו הוא שכשנילוש עם רק מעט, עדיין הדרך לקבוע ע"ז סעודה ולכן דינו כפת רגיל, ורק אם יש בה דבש הרבה אז אין הדרך לקבוע ע"ז סעודה, או שכוונת הרמ"א שכדי להיות בכלל נילוש יש כללים, ואם יש בה רק מעט אין זה בכלל נילוש אלא פת רגיל אא"כ יש בה הרבה [או רוב] דבש שאז דינו כנילוש. ונ"מ אם תלוי בכללים של רוב או כולו, או רק בטעם.

4- ונ"מ בדעת הרמ"א בזה, אם לדעת נגיד שכל שיש בה הכללים של פת הב"ב כגון שנילוש כולו [או רובו] במי פירות, דינו כפת הב"ב גם אם הדרך לקבוע עליו, כיון שלמעשה הוא פת הב"ב, או שנגיד שהרמ"א רק בא לומר סימן שכל שיש בה מתיקות הרבה עד שהדבש ותבלין כמעט עיקר - על פת כזה בודאי שאין הדרך לקבוע עליו, ולכן מברכים מזונות, ולכן אם נעשה כולו ממי פירות אבל במציאות אינו מתוק כ"כ ושפיר יכול לקבוע סעודה ע"ז [כגון אם נילוש בחלב], דינו כפת רגיל ומברכים עליו המוציא.

5- וכן נ״מ באופן הפוך, כגון אם יש בה רק כמות קטנה של דבש או סוכר ובמציאות הוא מתוק מאוד אם דינו כפת הב״ב, שאם נגיד שהעיקר הוא בשיעור המתיקות שעל פת כזה לא יהיה טוב לקבוע ע״ז, א״כ גם בכה״ג דינו כפת הב״ב, אבל אם יש כללים מה נכלל בפת [דהיינו שהיום שיש כללים הם הסיבה] לא מתחשבים בעצם מתיקות אלא בכמות אם יש בה רוב או לא. ונ״מ אם שם מיץ מרוכז שיש בה טעם חזק ולמעשה הוא מתוק מאוד אבל יש בה רק אחוזים קטנים, וכן אם הכניס הרבה סוכר [יחסית] עדיין הוא מיעוט, אבל למעשה הוא מתוק מאוד וא״א לקבוע ע״ז.

אמנם גם לצד שהוא סימן, ובעצם תלוי במה שהדרך לקבוע או לא, לכאו׳ צ״ל שאף שזה בעצם הרעיון של החילוק אבל למעשה אנחנו כפופים לאיזה שהו תנאים, דאל״כ למה הביא המחבר הג׳ שיטות בכלל, למה לא כתב פשוט שמה שאין הדרך לקבוע מברכים מזונות כל שלא אכל כשיעור שאחרים קובעים, ולכאו׳ מבואר שיש בזה תנאים, אבל מ״מ עדיין נתחשב עם המציאות אם הדרך לקבוע או לא, ויל״ע בזה.

ב׳ עוד יל״ע [וקצת תלוי בשאלה הא׳], אם פת הב״ב הוא בעצם פת, ורק שכיון שאין הדרך לקבוע עליהם סעודה, הפקיעו ממנו חכמים השם פת, ולא חייבוהו בהמוציא ובהמ״ז, ובאכל כשיעור שקובעים הדר דינו כפת רגיל. או שבעצם פת הב״ב אינו פת, כיון שהוא עוגה ואינו פת, ורק בקבע עליה כמו שקובעים על הפת, נתנו חכמים ע״ז דין פת.

ורק דיל״ע איך נגיד שהוא בעצם פת ורק שהפקיעו ממנו שם פת, איך יפקיעו החיוב דאורייתא של בהמ״ז.

וי״ל א׳ שהרי כל מה שאמרו שאם לא אכלת כדי שביעה א״צ בהמ״ז, ובלא אכל כדי שביעה הרי אין ע״ז חיוב מה״ת, ולכן שפיר יכולים להפקיע ממנו דין בהמ״ז, ואם אכל שיעור שביעה שאז חל החיוב מה״ת, אה״נ גם לפי תקנתם יברך בהמ״ז [אמנם לפ״ז יל״ע שהרי שאכל כדי שביעה ואין אחרים קובעים ע״ז, דקי״ל שבטלה דעתו ומברך מעין ג׳, הדר קו׳ לדוכתא. ובאמת לדעת האבן העוזר צריך לברך בכה״ג בהמ״ז מה״ט, ועי׳ להלן מש״כ רעק״א ע״ז]. ב׳ וי״ל עוד שאם נגיד שמה״ת יוצאים חיוב בהמ״ז בברכה א׳ מעין ג׳, א״ש, שכיון שמה״ת יוצא במעין ג׳ והחיוב לומר ג׳ ברכות הוא רק מדרבנן, שפיר יכולים להפקיע ממנו חיוב בהמ״ז שהוא בעצם רק מדרבנן. ובע״ה יתבאר להלן שיש בזה מחלו׳ הפוסקים אם מה״ת יוצא במעין ג׳ על לחם והחיוב לברך ג׳ ברכות הוא רק מדרבנן או שגם מה״ת לא יצא בברכה א׳ מעין ג׳.

ויש כמה נ״מ בזה, 1- באופן שאכל מפ״ת הב״ב כדי שביעה, אם החיוב בהמ״ז הוא מה״ת כיון שהוא בעצם פת, או שבעצם אינו פת ורק שאם קבע עליו נתנו לה חכמים דין פת, וא״כ בכה״ג החיוב בהמ״ז הוא רק מדרבנן.

2- ויהיה תלוי בזה מה יהיה הדין בספק פת הב״ב, או בפת הב״ב וספק אם אכל כשיעור קביעות סעודה. שאם הוא בעצם פת ובעצם החיוב בהמ״ז הוא מה״ת א״כ הוא ספיקא דאורייתא וצריך לברך בהמ״ז, אבל אם הוא בעצם אינו פת וכל החיוב

בהמ״ז הוא רק מדרבנן, א״כ הוי ספיקא דרבנן ויש לברך מעין ג׳.

3- וי״ל עוד, שגם אם נגיד שבכה״ג אינו נחשב ספיקא דאורייתא כיון שמה״ת יוצא במעין ג׳ [להסוברים כן כנ״ל], האם במקום ספק עדיף לו להחמיר ולברך בהמ״ז, שאם נגיד שהוא בעצם פת, ורק במקום שאינו קובע סעודה הפקיעו ממנו חז״ל חיוב בהמ״ז, א״כ מסתבר שמקום ספק עכ״פ יכול לברך בהמ״ז כעיקר דינו, וי״ל עוד שגם חיז״ל לא עקרו עצם החיוב בהמ״ז, ורק שאמרו שבאופן שאינו קובע סעודה, יכול לצאת בברכה מעין ג׳, אבל מעיקה״ד נשאר עליו חיוב בהמ״ז כבכל פת, וא״כ במקום ספק עכ״פ יש לו לברך בהמ״ז. [ואולי יהיה תלוי בדין אם בירך בהמ״ז על פת הב״ב, אם יצא].

אמנם יל״ע אם באופן זה שעקרו חז״ל כבר חיוב בהמ״ז מפת הב״ב, שוב יש כאן חשש ברכה לבטלה שהוא ספק דאורייתא של לא תשא, וא״כ אולי אסור לו להחמיר לברך בהמ״ז מדין ברכה לבטלה. ומאידך י״ל שכל שהוא מסופק אם חייב בבהמ״ז מה״ת כגון אם הוא ספק אכל כשיעור קביעות, שוב אין כאן חשש ברכה לבטלה כיון שמברך משום החשש דאורייתא וכמשי״ת להלן בע״ה.

ונתחיל מתחילת הסוגיא כדי ללבן בע״ה נידונים הנ״ל.

הנה בברכות מב. רב הונא אכל תליסר ריפתי [של פת הב״ב] בני תלתא תלתא בקבא, ולא בריך [לרוב ראשונים הכוונה שלא בירך בהמ״ז רק מעין ג׳]. אמר ליה רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך.

ומבואר בגמ׳ שהמחלו׳ הוא שר״ה לא בירך כיון שהוא לא היה שבע, וע״ז קאמר ר״נ שאף שלא נשבעת, כיון שאכלת שיעור שאחרים קובעים סעודה, צריך לברך המוציא ובהמ״ז.

ונחלקו הראשונים מהו פת הב״ב, והובא בטושו״ע ג׳ דיעות בזה.

א׳ כ׳ הב״י מר״ח והובא גם בר׳ יונה ערוך ורשב״א, שהוא פת שעשוי כמין כיסים מלאים סוכר ושקדים ואגוזים ומיני תבלין. וכ״כ הטור.

ב׳ הרמב״ם כ׳ שהוא עיסה שנילושה בדבש, שמן, או חלב, או שעירב בה מיני תבלין ואפאה. [ולהלן יתבאר כמה דבש ושמן צריך שיהיה מעורב בה]. וכ״כ הב״י מרש״י שהוא פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים.

ג׳ כ׳ הב״י מהערוך בשם ר׳ האי שהוא כעכין [כעבין] יבשים וכוססין אותם. ומנהג בנ״א שאוכלים ממנו מעט. וכשאכל ממנו ר״ה הרבה א״ל ר״נ עדי כפנה והיינו שאתה אכלת לשובע ולא תורת כיסנין וצריך לברך אחריה. והיינו שהשיעור בא להוכיח שאכילה זו אינו אכילה סתם אלא אכילה לשובע, ואף אם למעשה לא נשבעת, צריך לברך בהמ״ז כיון שאכילה כזה הוא אכילה לשובע כיון שאחרים קובעים בכגון דא.

ביאור ג׳ הדיעות בפת הב״ב

בענין נילוש בדבש ומי פירות, כ׳ הב״י שהיה נראה מהרמב״ם שהכוונה שלא נתן בה מים אלא מעט, אבל אם יש הרבה מים ומי פירות מועטים, ״כיון דמיעוטא נינהו בטלים הם לגבי המים״. וכ׳ שכן משמע

מל׳ הרמב״ם ״שנילושה בדבש״ ולא כ׳ שנתן לתוכה דבש.

ושוב דייק הב״י ממש״כ לג׳ תבלין ששם רק עירב בה מיעוט ואפ״ה מוציאו מתורת לחם, וכ׳ דבע״כ שאין ההגדרה של לחם לענין פת כיסנין תלוי בשם לחם בעצם, דהא נילוש רק במי פירות גם בלי תערובת מים חייב בחלה[א] [והיינו שחש״ל] ואעפ״כ הוא פת כיסנין ומברך מזונות אם לא קבע.

ולכן כ׳ הב״י שבאמת ההגדרה בפת הב״ב אינו תלוי בשם לחם, אלא אפי׳ דבר שיש בו שם לחם, לא קבעו חכמים לברך המוציא וג׳ ברכות בכזית אלא בלחם שדרך בנ״א לקבוע עליו, והיינו עיסה שנילושה לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין, כיון שאין דרך בנ״א לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו המוציא וג׳ ברכות אא״כ אכל כשיעור שדרך בנ״א לקבוע עליו, והוא שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה תבלין, שטעמם ניכר בעיסה. וכ׳ הב״י שכן נראה עיקר.

ויש לעורר שמל׳ רש״י שהביא הב״י שם משמע יותר כצד הא׳ שכ׳ שהוא פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים.

אמנם הדרכ״מ סק״ב כ׳ שאין המנהג כהב״י, שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, ובע״כ דס״ל שרק באופן שעיקר העיסה נילוש בהם חש״ל סת הב״ב ולא ע״י קצת. ומ״מ מיני מתיקה שקורין לעקו״ך דינן כדין פת הבאה בכיסנין שהרי יש בהן דבש ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהן.

מחלו׳ זה הובא גם בשו״ע שהמחבר כ׳ שאם עירב בהעיסה דבש שמן או חלב או מיני תבלין, ואפאה, הוא פת הב״ב, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה. וכ׳ הרמ״א שי״א שזה נקרא פת גמור, אא״כ יש בה הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי״ך שכמעט הדבש והתבלין עיקר.

ולכאו׳ נרא׳ שהב׳ צדדים בב״י הם גופא ב׳ הצצדים שהסתפקנו לעיל אם סוגי הלחמים שמבוארים בפוסקים כפת הב״ב הם בתורת סימן שעל אלו אין הדרך לקבוע וה״ה לכל מה שאין הדרך לקבוע, או שיש כללים שהוקבעו ע״פ הראשונים מה נכלל בפת הב״ב, והשאלה הוא רק מה נכלל בזה [הרי שהחילוק הוא הסיבה הקובע שהוא פת הב״ב]. שבצד הא׳ של הב״י כ׳ שצריך שיהיה רקב מי פירות ומיעוט מים כדי שיהיה המים בטלים, אבל אם יש רוב מים, הרי שהמי פירות בטלים והו״ל כנילוש במים ודינו כפת לכל דבר.

הרי מבואר שלצד הא׳ של הב״י מה שקובע שיהיה פת הב״ב הוא שנילוש כולו במי פירות - או שמים בטלים, ואז אין דינו כפת, רק כפת הב״ב, אבל אם יש רוב מים, בטלים ודינו כפת רגיל ולא כפת הב״ב. הרי שאין הקובע בזה מציאות הדברים וטעם

א. וכ״פ השו״ע ביו״ד שכ״ט ס״ט שחייבת בחלה, אמנם עי״ש בש״ך שיש ראשונים שחולקים ע״ז ולכן הסיק הש״ך שיש להפריש בלי ברכה. ולכאו׳ בצד הא׳ של הב״י צ״ל שס״ל שיש הגדרות אחרות של ״פת״ לענין חלה ולענין פת הב״ב. וכ״ה בפמ״ג א״א ס״ק ט״ז.

הפת, רק שיש כללים מה נכלל בפת ומה לא. ומה שלא נכלל בפת, אינו פת, אלא דבר אחר שנקרא פת הב״ב.

ואילו בצד הב׳ חידש הב״י שגם פת הב״ב הוא בעצם פת לכל דבר, והא ראי׳ ממה שנילוש במי פירות חייב בחלה, ורק ״שלא קבעו חכמים לברך המוציא וג׳ ברכות אלא בלחם שדרך בנ״א לקבוע עליו סעודה, אבל כל שיש בה מתערובת מי פירות או תבלין, כיון שאין דרך בנ״א לקבוע סעודתן לא חייבוהו בהמוציא וג׳ ברכות״ וכו׳. ומשמע שלצד הב׳ בעצם הוא פת גמור רק שלא חייבוהו בבהמ״ז בזה כיון שאין דרך בנ״א לקבוע סעודה. ומשמע שלצד זה הוא פשוט סימן, שכיון שאין הדרך לקבוע אין בזה חיוב בהמ״ז, ולכאו׳ ה״ה דברים אחרים שאין דרך בנ״א לקבוע ע״ז סעודה. שהרי בעצם הוא פת גמור והסיבה שא״צ בהמ״ז כיון שאין קובעין עליו.

ולכא׳ גם על שאלה הב׳ אם פת הב״ב הוא בעצם פת או לא, לכאו׳ תלוי בב׳ הצדדים של הב״י שלצד הא׳ אינו פת כיון שלא נילוש במים, ולצד הב׳ הוא ממש פת רק שכיון שאין קובעין עליו לא חייבוהו בבהמ״ז. ואגב משמע גם בב״י שכל החיוב של בהמ״ז הוא רק מדרבנן שכ׳ שבפת שקובעין ״קבעו חכמים לברך המוציא וג׳ ברכות״ ובפת שאין קובעין עליו ״לא חייבוהו לברך המוציא וג׳ ברכות״. ומשמע לכאו׳ דס״ל שמה״ת יוצא במעין ג׳, וג׳ ברכות הוא רק דרנן שאל״כ הרי בהמ״ז הוא מה״ת ומה כוונתו שחייבוהו חכמים. ויתבאר בע״ה בהמשך.

למעשה כ׳ הב״י שהעיקר כצד הב׳, וא״כ מבואר שס״ל שהוא בעצם פת, ורק משום שאין קובעין, א״צ לברך בהמ״ז, והיינו שהוא רק סימן ולא סיבה. אמנם גם לדעת הב״י נתבאר שי״ל שעל אף שבעצם הוא סימן, מ״מ לא נגיד שנדון בעצמינו על כל דבר אם הדרך לקבוע עליו אל לא, אלא שהיום שיש כללים זה צריך להיות כפוף לתנאים אבל בודאי נדון גם אם הדרך לקבוע עליו או לא.

ובדעת הרמ״א יל״ע בזה, שהרי בדרכ״מ הק׳ על הב״י שאין המנהג כן משום שבשבתות, יו״ט, ונישואין, מברכים המוציא על מיני לחמים, המתובלים הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, ורק דס״ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט אא״כ עיקר העיסה נילוש באותם דברים, ואפשר שגם דעת הרמב״ם כן, דלא כפי׳ שפירש הב״י. ומ״מ אותן מיני מתיקה שקורין לעקי״ך, דינן כפת הב״ב שיש בהם דבש ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהם. ובשו״ע כ׳ הרמ״א שדוקא בדבר שיש בה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי״ך שכמעט הדבש והתבלין עיקר.

ובפשטות י״ל שס״ל לרמ״א כצד הא׳ של הב״י והיינו שפת הב״ב הוא רק כשנילוש ברוב מי פירות, דאז אין דינו כפת, אבל אם יש בה רק מיעוט מי פירות, בטלים במים והו״ל כפת רגיל. והוכיח כן ממה דמברכים המוציא על לחם מתוק בשבת ובחתונות, ובע״כ שאין דינו כפת הב״ב. ולכאו׳ משמע כן קצת ממש״כ ״דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט״ ומשמע שדן על מה יש שם לחם ועל מה לא, והיינו כצד הא׳ של הב״י שאם יש רוב מי פירות לא נקרא לחם.

אמנם לפ״ז ק׳ מה מק׳ הדרכ״מ מהא

דאוכלים פת זה בשבת ובנישואין, הרי אפי׳ אם דינו כפת הב״ב, כיון שקובעים סעודה ע״ז צריך לברך המוציא, וא״כ מה הקו׳ ממה שמברכים המוציא כשקובעים סעודה ע״ז.

ובאמת כ׳ הקשו הבית מאיר על מג״א ס״ק ט״ז, והגר״ח צאנזר על ט״ז סק״ו, מה מק׳ הדרכ״מ שהרי קובעים סעודה ע״ז ולכן מברכים המוציא. ולכן כ׳ שבאמת העיקר כהב״י שאף שיש לה שם פת, מ״מ כיון שאין הדרך לקבוע ע״ז סעודה, דינו כפת הב״ב, והיינו שתלוי באמת במציאות.

אמנם לענ״ד י״ל שלא בא הדרכ״מ להוכיח ממה שמברכים המוציא שאין דינם כפת הב״ב, אלא שבא להוכיח שהדרך הוא כן לקבוע על לחם שיש בה קצת מתיקות, ובע״כ שאין זה הפת הבאה בכיסנין שאין קובעין עליו, ולכן צ״ל שהנילוש שאין קובעין היינו נילוש שהוא מתוק מאוד שע״ז אין קובעין אבל עם קצת מי פירות קובעין ולכן דינו כפת גמור.

ולפ״ז יוצא שבאמת גם הדרכ״מ מסכים לצד הב׳ של הב״י שהכל תלוי אם קובעים או לא, ובעצם גם פת הב״ב הוא פת ורק שכיון שאין קובעין עליו אין מברכים המוציא וג׳ ברכות. ולכאו׳ יש לזה משמעות בדרכ״מ ממש״כ מיני מתיקה, ועיקר העיסה נילוש בהם, וכן ממש״כ ברמ״א שכמעט שהדבש ותבלין הם העיקר, ומשמע שכוונתו לעיקר הטעם, דאם כוונתו רק לרוב ממ״נ ברגע שזה רוב המים בטלים, וא״צ ל״עיקר העיסה״. ולכאו׳ משמע קצת ג״כ ממש״כ שאין הפשט ברמב״ם כב״י אלא כמש״כ הוא, ואם כוונתו כפשט הא׳ של הב״י לימא הכי. אמנם כבר כ׳ למעלה שממש״כ שלא יצא מכלל לחם, ולצד הזה הרי כל הזמן הוא בכלל לחם, אמנם למעשה יש לדחות דיוק זה שכוונתו שיצא מכלל לחם לענין זה וק״ל.

אמנם למעשה אינו ברור בשי׳ הרמ״א ויש בזה מבוכה בפוסקים גם לענין למעשה וכדלהלן.

הנה במג״א ס״ק ט״ז מבואר שהבין שגם לב״י אין דין פת הב״ב כלחם, דהק׳ על המחבר שנילוש דין כפת הב״ב והרי קי״ל שיוצאין בה חיוב מצה, ומשמע בגמ׳ וברמב״ם שתלוי בהדדי. ולמעשה תי׳ א׳ שי״ל שדוקא בדבש שמן וחלב מברכים מזונות כיון שבכה״ג אין יוצאים גם מצוות מצה, דהוי מצה עשירה, ב׳ א״נ דהכא מיירי שלא עירב בה מים כלל, ולכן אין דינה כלחם. ולמעשה הסיק שדברי רמ״א עיקר [והיינו אף שיש בה קצת מים. מחה״ש]. ובס״ק י״ח הביא המהרש״ל שמחמיר לאכלה רק בתוך הסעודה. ועי׳ במחה״ש ופמ״ג שדחו ראיותיו ממצה.

ולמעשה מבואר שהבין המג״א בדעת המחבר שמה שמברכים מזונות הוא משום שאינו לחם בכה״ג, ולכן מק׳ ממצה שחזי׳ שהוא כן לחם. אמנם המחה״ש ופמ״ג א״א ט״ז, ועוד הרבה אחרונים, דחו דבריו וכ׳ שהעיקר שפת הב״ב הוא לחם גמור לענין מצה וחלה ושא״ד, וכן לענין שיהיה חייב בהמ״ז מה״ת כשאכל כדי שביעה, ורק דכיון שאין הדרך לקבוע סעודה, אין עליו חיוב בהמ״ז.

אמנם בט״ז סק״ז מבואר לכאו׳ שהבין בדעת הרמ״א שמצריך תרתי לטיבותא, דהיינו שיהיה גם טעם הדבש ותבלין יהיה נרגש יותר מטעם העיסה, וגם בעי׳ שיהיה

הדבש ותבלין הרוב [ואף שיש מיעוט מים], ודלא כאלו שאופין פת עם מעט שומן או חמאה, שהוא פת אע״פ שנרגש.

והנה יל״ע לדעת הט״ז שמצריך שגם יהיה נרגש הרבה [שהוא משום שאין קובעין עליה בכה״ג], ומצריך גם רוב [שהוא כדי שיהיה לה דין פת הב״ב], מה דעתו בנידון הנ״ל לענין אם אזלי׳ בתר המציאות אם קובעים על ד״ז סעודה או לא. כגון דבר שאין בו רוב שמן, אבל טעמו נרגש הרבה ולמעשה לא קובעים מחמת הטעם החזק, או שהוא כולו מי פירות ונרגש הרבה אבל למעשה המציאות הוא שקובעים עליו סעודה [לכאו׳ כמו בנילוש כולו בחלב, שאף שטעם החלב נרגש הרבה מ״מ שפיר קובעים ע״ז כיון שטעם החלב לא מפריע לאכילה הרבה ממנה].

והיה נראה מדברי הט״ז שכל שאין רובו מי פירות, לא חש״ל פת הב״ב גם אם במציאות אין קובעים, מהא דקבע הרוב במסמרים, ואפי׳ באופן שנרגש הטעם הרבה, ומסתבר שעי״ז ימנעו מלקבוע ע״ז סעודה.

אמנם בציור הפוך דהיינו שנילוש עם רוב ונרגש הרבה, ואעפ״כ קובעים עליו סעודה, לא מוכרע מדבריו, ומ״מ מסתבר להוכיח מהא דהקפיד שיהיה דוקא נרגש הטעם הרבה ולא סגי ליה ברוב, משמע דחושש שצריך שבודאי לא יקבעו ע״ז סעודה מחמת המתיקות, וכמשמעות הדרכ״מ שמחמת שמתוקות כ״כ, אין קובעין עליהם סעודה. וא״כ באופן שעל אף שנרגש הטעם ויש רוב עדיין קובעים ע״ז סעודה, אין דינו כפת הב״ב. [אמנם בט״ז ומ״ב מבואר שחלב חש״ל שמינכר טעמו, ויל״ע אם המציאות כך גם היום]

והנה במ״ב ס״ק ל״ג מבואר שס״ל כהט״ז, שלדעת הרמ״א צריך שיהיה גם נרגש הטעם יותר מהקמח, וגם במי פירות שיהיה טעם כ״כ חזק שיהיה טעם העיסה טפל וטעם המי פירות וחלב עיקר, וגם בעי׳ במי פירות שהם יהיו הרוב נגד המים שבה.

ובביאוה״ל ד״ה שכמעט, כ׳ על פת הממולא עם שומשמין שאין בהם כ״כ עד שיהיה ניכר טעמם יותר מטעם העיסה, ועוד שהרי בזמנינו לחם זה אינו עשוי לקינוח ולתענוג רק לשובע, ולכן יש לברך עליה המוציא.

ויש שהק׳ על הביה״ל שהרי על הצד שזה נרגש הרבה, מה מפריע לי אם הדר לקבוע ע״ז, הרי הוא נכלל בהלכות פת הב״ב כיון שהוא ממולא ונרגש הרבה, וחזי׳ שגם המ״ב [שפסק כהט״ז] מתחשב עם קביעות סעודה.

ולהנ״ל א״ש שגם לדעת הט״ז, גם אם נתמלאו כל התנאים להיות קרוי פת הב״ב, מ״מ אם הדרך לקבוע עליו, דינו כפת ולא כפת הב״ב. וכן מוכח מהא דהחמיר שיהיה נרגש הרבה, הגם שיש כבר רוב מי פירות, ובע״כ משום שהוא כדי לודא שאנשים אינם קובעים ע״ז סעודה וכנ״ל.

ולכאו׳ מבואר כן גם בביה״ל בסעי׳ י״ז שכ׳ לענין פת הממולא עם בשר או שומן, שתלוי באופן עשייתם, שאם עשויים גדולים באופן שקובעים סעודה עליהם מברכים המוציא, ואם עשויים באופן שמיועדים לקינוח ולמתיקה בעלמא מברכים מזונות. ומציין להדה״ח הנ״ל שתלוי אם הדרך לקבוע עליו או לא.

אמנם בעיקר הכרעת הט״ז ומ״ב שצריך שיהיה גם רוב וגם נרגש הטעם הרבה, כ׳

בארחות רבינו [ח״א עמ׳ קנ״ח] ובחוט שני [ברכות עמ׳קס״א] בשם החזו״א שהעיקר לדעת המ״ב שיהיה נרגש הרבה עד שאין הדרך לקבוע עליה סעודה ואז דינו כפת הב״ב. [וצ״ע שמל׳ הט״ז ומ״ב מבואר דבעי׳ תרתי, וכ״כ בשבה״ל ח״ח סי׳ ל״ב]

ומאידך יש פוסקים [השל״ה קדו״א ב׳ אות ק׳, ומהרש״ם בדע״ת, ומנח״י ח״ט סי׳ י״ז] שכ׳ שלדעת הרמ״א העיקר תלוי ברוב הכמות.

ובאמת מצאנו בנידון הנ״ל אם העיקר תלוי בקביעות או בטעם המי פירות] מחלו׳ אחרונים, שהדה״ח קו״א לסי׳ כ״ז סק״א [מובא בביה״ל סעי׳ י״ז], כ׳ וז״ל ״שעיקר טעם הפטור בפת הב״ב הוא משום דכיון דעל פת כזו אין דרך העולם לקבוע עליו סעודה, לא חשוב לברך עליו המוציא וג׳ ברכות, ולפ״ז הכל תלוי בראות עיני המורה וכל שהוא פת שאינו מדרך העולם לקבוע עליו סעודה לפי ראות עיניו יש לו דין פת כיסנין״. הרי שהעיקר תלוי אם הדרך לקבוע עליו סעודה או לא, והג׳ דיעות הם רק סימן שעל לחם כזה אין הדרך לקבוע.

וכן מבואר במא״מ מובא בביה״ל ד״ה והלכה, די״ל שמודו כל הדיעות ואין כאן מחלו׳ [ולכן סמכי׳ על כולם להקל], וביאר ״דכל א׳ יודה לחבירו דכל שהוא משונה בטעם ובתואר פת דעלמא שדרך העולם לקבוע סעודתן עליו, יצא מתורת לחם ואין מברכים עליו המוציא וג׳ ברכות״.

ומשמע שכונתו שהעיקר תלוי במה שאין קובעין עליו סעודה, ומ״מ יש לדון אם כונתו דדוקא באופנים אלו שאין הפת נראה כפת ואין קובעין עליו אין מברכים המוציא. ומ״מ משמע שהעיקר תלוי בקביעות ולכן אם קובעים על לחם שהוא בעצם פת כיסנין לכאו׳ ברכתו המוציא.

מאידך בעמק ברכה דין לחם אות ב׳, כ׳ שמשמעות הפוסקים הוא שגם בזמה״ז אין מברכים מזונות אלא על פת הב״ב כפי המנהג שהיה בימי חז״ל ולא משגיחין בכל זמן וזמן כפי מנהגו. והיינו דס״ל שמה שמוזכר בפוסקים שתלוי אם קובעים סעודה על לחם זה או לא, היינו רק טעם התנה אבל היום שיש תקנה, תקנו על מינים מסויימים ואין לנו אלא מה שקבעו.

והנה נתבאר לעיל מהמא״מ שאין הדיעות חולקים, והעיקר הוא שתלוי בדבר שאין הדברך לקבוע עליו סעודה, וכולמם מודים שבכ״א מהאופנים אין הדרך לקבוע עליהם ולכן דינם כפת הב״ב. ויל״ע אם הפסוקים שס״ל שהשיטות כן חולקים [כמשמעות הב״י שכ׳ שמקילים משום ספיקא דרבנן, וכ״כ המג״א י״ח, וכ״כ הביה״ל בס״ח מהדגמ״ר, גר״ז רעק״א וח״א], חולקים על יסוד זה, והיינו דבע״כ ס״ל כהעמק ברכה, שהעיקר תלוי במה שקבעו חז״ל בתורת פת הב״ב ולא במה שדרך היום לקבוע עליו או לא.

אמנם לכאו׳ י״ל שגם הם מודים שהעיקר תלוי במה שהדרך לקבוע סעודה. ורק שהיום שיש לנו כללים, זה צריך להיות כלול בא׳ מהתנאים כדי שיהיה כלול בפת הב״ב, אבל דבר שהוא כן כלול בפת הב״ב והדרך לקבוע עליו, הולכים אחר עיקר הטעם ומברכים המוציא. וכנ״ל בדעת המ״ב והט״ז.

אמנם לכאו׳ נידון זה יהיה תלוי אם יש בעצם שם פת על פת הב״ב, או שאינו פת, שאם הוא בעצם פת, אז לכאו׳ מה שקובע

שם פת הב״ב, הוא מה שאין קובעין עליו סעודה, אמנם הטעם שמברכים מזונות משום שאינו פת, לכאו׳ תלוי בהגדרה של פת כיסנין שאינו כלול בפת. ומ״מ גם אם יש עליו שם פת בעצם י״ל שהתנאים כפופים למה שקבעו הראשונים כנ״ל. ונידון זה יתבאר בע״ה בהמשך.

פת רגיל שאין הדרך לקבוע עליה סעודה

והנה בענין פת רגיל שעשוי בצורה שאין קובעים עליו סעודה, תלוי במחלו׳ דה״ח ועמק ברכה הנ״ל. ולהנתבאר לעיל, י״ל שבכה״ג לאלו שס״ל שיש מחלו׳ בין הדיעות [כמשמעות הב״י ומג״א כנ״ל], היינו שס״ל שצריך א׳ מהגדרים שיהיה בכלל פת הב״ב, וא״כ בנידו״ד י״ל שכיון שאינו בכלל א׳ מהדיעות אינו פת הב״ב אלא דינו כפת רגיל, ורק באופן הפוך שהוא בכלל פת הב״ב וקובעים, ס״ל שדינו כפת כבסמוך.

ובספר וזאת הברכה בירורי הלכה סי׳ ג׳ הביא ששמע כעי״ז מהגריש״א שיש לחוש להעמק ברכה, ולכן ברכתו המוציא. אמנם כ׳ מהגרשז״א שמנהג העולם לסמוך על דעת הדה״ח שכל שאין קובעים עליו ברכתו מזונות [והוסיף שהוא משונה מפת רגיל]. ושכן יש לנהוג למעשה.

פת הב״ב שהדרך לקבוע עליו סעודה

והנה באופן שהפת הוא בכלל פת הב״ב, כגון שהוא ממולא בדבש ואגוזים, או שנילוש ברוב מי פירות וטעם המי פירות נרגש הרבה, ומ״מ הדרך לקבוע עליו סעודה, בכה״ג לדעת העמק ברכה לכאו׳ בכל אופן אזלי׳ בתר התקנות של הראשונים, וכיון שדינו כפת הב״ב מברכים עליו מזונות כל שלא קבע עליו סעודה.

אמנם להחולקים על העמק ברכה, לא מיבעי להדה״ח שבודאי דינו כפת רגיל כיון שקובעין עליו, אלא אפי׳ לדעת הט״ז ומ״ב שבעי׳ גם רוב וגם נרגש הרבה, לפמשנ״ת לעיל גם הם מודים שדינו כפת הב״ב רק כל עוד שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, אבל אם הדרך לקבוע עליו דינו כלחם רגיל. וכן מוכח ממה שהצריכו הט״ז ומ״ב שיהיה הטעם נרגש הרבה על אף שהוא בכלל פת הב״ב כבר ע״י שיש בה רוב מי פירות וכנ״ל. וכן מבואר לכאו׳ בביה״ל ד״ה שכמעט, שדבר שהוא ממולא, אם הדרך לקבוע עליו מברכים המוציא. ועמש״כ לעיל שכן משמע בביה״ל בסעי׳ י״ז.

ולמעשה כ׳ מהגריש״א [שבו״י קובץ ענינים סי׳ ב׳ עמ׳ ט״ו] והגר״נ קרליץ [חוט שני ברכות עמ׳ קס״א] שבכה״ג ברכתו המוציא כיון שקובעים עליו סעודה. וכ״כ השבה״ל [כמשי״ת להלן].

לחמניות מזונות

הנה מה שמצוי שעושים לחמניות מזונות והיינו שלשין אותה עם מי פירות, והם מתוקות יותר מחלות רגילות, ועושים כן כדי שלא יצטרכו ליטול ידים ולברך בהמ״ז, יש לדון בהם מכמה טעמים.

א׳ יש לדון שעל אף שנילושין במי פיקות, יש לדון אם במציאות טעם המי פירות נרגשים כ״כ או שטעמם כחלה רגילה רק קצת יותר מתוק. ב׳ ויש לדון עוד במציאות הדברים אם חש״ל שאינם עשויים לקביעות סעודה, שהרי עשויים כתחליף ללחם רגיל ורק שלא יצטרכו ליטול ידיהם

עליהם, ואף אם נגיד שתחליף ללחם אינו לחם, יל״ע אם במציאות אופן אכילתם הוא בפחות קביעות מאכילת סתם לחם.

והנה כבר נתבאר שלדעת הט״ז סק״ו ומ״ב ס״ק ל״ג, דינו כפת הב״ב רק אם יש רוב מים וגם שיהא נרגש טעם המי פירות הרבה מאוד עד שעי״ז טעם המי פירות עיקר וטעם העיסה טפל. וכמש״כ לענין תבלין שיהא מינכר טעם התבלין יותר מטעם הקמח. ולכן אם במציאות המתיקות של לחם זה אינו כ״כ עד שהוא עיקר מול טעם הלחם, הרי לדעתם אין דינו כפת הב״ב כלל.

וכן בניד״ד אם הדרך לקבוע ע״ז סעודה, לכאו׳ יש מקום לומר שכיון שהוא בעצם בא כתחליף ללחם רגיל, וההשתמשות שלו הוא כמו שהיה עם לחם רגיל, קשה להגיד שדרך אכילתו הוא פחות מקביעות סתם לחם. ואף עם נגיד שהיום שברכתן מזונות אוכלים אותם גם באופן יותר עראי מסתם לחם, הרי בכל אופן אינו נאכל בתור ממתק וקינוח אלא כדי להשביע וכתחליף ללחם וכנ״ל. וכן אם אוכלים אותם במילוי עם עוד דברים כמו סנדביץ לכאו׳ גם חש״ל שהקביעות הוא על הלחם ורק שמלפת הלחם עם עוד מאכלים.

ולכן למעשה אם אוכלם במקום ארוחה, לכאו׳ לכל הדיעות ברכתו המוציא. ואף אם אוכלה סתם כקינוח יש לדון בה טובא וכנ״ל.

ועי׳ בשבה״ל חי״א סי׳ מ״ז שכ׳ שהיום שמשתמשים עם לחם זה כתחליף לחם, וקובעים סעודה ע״ז בודאי דינו כלחם רגיל, ואפיק אוכל רק מעט. וכ׳ עוד שלדעת הט״ז וכמסקנת הפוסקים [מ״ב ועוד] הרי בעי׳ שיהיה גם רוב וגם טעמו נרגש הרבה, הרי באלו הלחמים אין הטעם נרגש הרבה. ומש״כ המהרש״ם שאם יש רוב א״צ שיהא נרגש הטעם, היינו רק לדעת הב״י ולא לדידן שקי״ל כרמ״א.

וגם לו יהא, דיסברו שהוא כעין זה בגדר דיעבד, הנה מקובלני איש מפי איש ממרן החי״ס זי״ע, שאעפ״י שהרבה פעמים נעשים דברים בקהלות שהם רק דיעבד ואין בכח בי״ד למנוע ההמונים הלהוטים אחרי זה, מכ״מ הרבנים לא יתנו חותם וגושפנקא להרגיל הנהגת הכלל על דבר הנשנה במחלוקת, או דיעבד.

ובחוט שני ברכות עמ׳ קנג, הובא מכתב מהשבה״ל הגר״נ קרליץ ועוד, שברכותיהם המוציא ובהמ״ז.

אמנם בספר שלמי ברכה עמ׳ רצ״ג הביא מס׳ ותן ברכה מהגרשז״א שכיון שמסתמא מורגש בהם המי פירות, אם אוכל פחות שיעור קביעות סעודה יש לברך מזונות. ואפי׳ אם אוכלו כתחליף לסעודה. וכ׳ שכן הוא מנהג ירושלים. אמנם כמדומני ששמעתי מהר׳ אברהם זרביב בשם הגרשז״א דהיינו רק באופן שנרגש המתיקות כ״כ עד שלא יהיה טעים לאכול הרבה מהם.

ובשו״ת מנחת יצחק ח״ט סי׳ י״ז כ׳ שהמנהג להקל ע״פ המהרש״ם ומהרש״ק, שכשרובו מי פירות דינו כפת הב״ב. ועי׳ לעיל מש״כ מהשבה״ל שזה רק לדעת הב״י ולא לדעת הרמ״א.

ועי׳ בתשובות והנהגות ח״ה סי׳ ס״ג אות י״ח, לאחר שכ׳ שיש לחשוש שדינו כפת כיון שהדרך לקבוע עליהם סעודה, וגם שאין טעם המי פירות נרגשים לעיקר,

כ׳ ללמוד זכות על המקילים בצירוף ד׳ המהרש״ם הנ״ל, וגם ניכר בטעמו שאינו כלחם ממש כי הוא רך מאד, וסומכין שכיון שנעשה להתענג ולשבוע אינו כלחם.

וגם אם אוכלה עם שאר דברים י״ל שצריך שעיקר השביעה יהיה מאכילת המזונות. ועמש״כ בזה להלן בענין צירוף שאר מאכלים.

ומ״מ הסיק שהמדקדק במעשיו ימנע מלאכלו, אפי׳ כשאינו אוכלו בתוך סעודה שקובע, דראוי לחשוש שדינו כפת, ודברינו כאן הם רק כדי ללמד זכות על המקילין.

פיצה

הנה בסעי׳ י״ז כ׳ המחבר שפשטידא שנאפה עם בשר דגים או גבינה מברכים המוציא. ונחלקו שם הט״ז ומג״א אם מיירי רק בקבע סעודה או לא. והכריע שם המ״ב [ובביה״ל] שתלוי באופן עשייתו שאם עשוי באופן של לחם לקבוע סעודה עליו, מברכים המוציא.

ולפ״ז פיצה גדול שהעיסה שלה הוא לחם רגיל, לדעת המ״ב אם עשוי באופן שיהיה לקביעות סעודה, מברכים המוציא. ואם עשויה באופן של קינוח, כמו ״פיציות״ מברכים מזונות כל שלא קבע.

אמנם י״א, שמה שתולה הביה״ל בדרך, היינו רק לענין ההיתר של ממולא, אבל אם בצק הפיצה גם נילוש במי פירות קיל טפי, דדינו בודאי כפת הב״ב.

אמנם גם באופן זה אם הוא פיצה גדולה שהדרך לקבוע עליו סעודה, הדרנו למחלו׳ דה״ח ועמק ברכה הנ״ל, אם דינו כפת הב״ב או שכיון שעשוי באופן לקבוע דינו כפת. ולהנ״ל לדעת רוב הפוסקים, אם הדרך לקבוע עליו סעודה, לא מהני התקנה דנילוש.

ולכאו׳ יל״ע עוד, באופן שהבצק נילוש בחלב [ולא במי פירות], אם דינו כמי פירות או לא. ובמ״ב ס״ק ל״ג כ׳ שה״ה נילוש בחלב. אמנם צ״ע שבמציאות בנילוש בחלב [של היום], שהרי לדעת המ״ב שמצריך שיהיה נרגש טעם המי פירות עד שטעם העיסה טפילה לטעם המי פירות, הרי במציאות זה לא כן, ואדרבה בנילוש בחלב הבצק יותר טעים ויותר טוב לאכול ממנה הרבה וגם לקבוע עליה סעודה.

וראיתי בשערה הברכה פט״ז הע׳ ק״ה, כ׳ מספר ברכה כהלכה, שכ״ז דוקא בחלב של ימיהם, שהיה החלב שמן וניכר טעמו בעיסה, משא״כ בזמנינו שמוציאין ממנה השומן וממילא אין דינו כפת הב״ב.

ואולי יש עוד טעם שהיום מעבדין הפרקות שיעשו הרבה חלב ואולי זה מוריד מטעם החלב. ולמעשה צ״ע בנקודה זה. אבל בכל אופן אם הוא עשוי בצורה שהדרך לקבוע עליו סעודה, לכאו׳ לדעת רוב הפוסקים דינו כלחם רגיל וצריך לברך המוציא אפי׳ אוכל רק כזית ואינו קובע סעודה עליו. ולהמלמדים זכות על לחמניות מזונות, לכאו׳ ה״ה בזה.

בדין טעות בברכת ההפטרה

בדבר המעשה שהיה בביהכ״נ שבירך א׳ ברכת ההפטרה בפרשת בראשית, והיה כוונתו לקרא ההפטרה של פרשת בראשית מתוך ספר תנ״ך המודפס, ורק לאחמ״כ שמו לב שחל ר״ח ביום א׳ וצריך להפטיר ״מחר חודש״, ונשאלת השאלה האם צריך לחזור ולברך לפני קריאת מחר חודש, כיון שלא היה בדעתו לקרא פרשה זה בשעת הברכה. ויצויין שהמעשה היה בביהכ״נ שנוהגים שכל הקהל קוראים ההפטרה לבד.

ושאלה זו תלויה בכמה נדונים וכדלהלן, א׳ בסי׳ ק״מ סעי׳ ג׳ כ׳ המחבר שאם בירך על התורה על דעת לקרות פרשה מסוים ושוב נתגלה שהיתה בטעות וצריך לקרות פרשה אחרת, י״א שא״צ לחזור ולברך וי״א שצריך. ויש לבאר ד״ז והכרעת הפוסקים בזה.

ב׳ יש לבאר המחלו׳ מחבר ומג״א אם מהני מה שהתחיל לקרוא בפרשה הלא נכונה או לא. ויש לבאר אם בניד״ד עדיף כיון שמבואר בפוסקים שבדיעבד יצא גם אם קרא הפטרת פרשת בראשית ולא מחר חודש.ואם עדיף בכה״ג שיקרא דוקא ההפטרה של פ׳ בראשית כדי להנצל מברכה לבטלה, ואח״כ להמשיך בקריאת מחר חודש.

ג׳ יש לבאר אם בניד״ד עדיף טפי כיון שהיה במקום שנוהגין שכולם קוראין ההפטרה לבד, וא״כ היתה ברכתו כדי להוציא אחרים, וא״כ י״ל שהברכה חל על אחרים שידעו ההפטרה הנכונה.

ענף א׳
דין בירך על קריאה הלא נכונה

הב״י באו״ח סי׳ ק״מ ס״ג הביא מהאבודרהם שכ׳ הר׳ גרשון ב״ר שלמה שהיה מעשה בר״ח טבת שמוציאין ב׳ ס״ת, של חנוכה ושל ר״ח, וטעה הש״ץ ופתח של חנוכה קודם, ובירך הקורא, ואח״כ הזכירוהו הציבור שצריכים להתחיל בשל ר״ח תחילה, והפסיק וגלל הס״ת עד פרשת ר״ח. ויש שרצו לומר שצריך לברך שוב כיון שהפסיק בשתיקה בזמן הגלילה, ודחה דבריהם בזה, משום דקי״ל שהפסק בשתיקה אינו הפסק.

והוכיחו עוד שצריך לחזור ולברך מהא דמיבעי ליה בירושלמי כיצד מברכים הל׳ א׳, דבעי ר׳ זירה במי שאוחז תורמס ובירך עליה ונפל מידיה, האם צריך לברך פעם שנית כשבא לאכול או לא. ומק׳ הגמ׳ מה בין זה לאמת המים, שאם בירך עליה יכול לשתות מהמים שבאים אח״כ, ומת׳ שבאמת המים כיון לכך מתחילה [שהברכה יחול על אותו דבר] משא״כ בתורמס היה דעתו על אותו תורמוס. ולכן רצו להחמיר בזה כיון שגם בניד״ד לא היה דעתו לקרא אלא פרשה של חנוכה ולא של ר״ח.

וכ׳ שגם טעם זה בטל שהרי בירושלמי לא איתפשט האיבעי, ולפי מה שפסק הראב״ד לקולא שגם בתורמוס א״צ לחזור ולברך, שחל הברכה על כל מה שמונח לפניו, וה״נ כיון שהס״ת בפניו, חל הברכה על כל מה שיקרא מתוכה. והוסיף שאפי׳ אם לבסוף קרא מס״ת השני ג״כ יש מקום לומר שמאחר שהוציאו ב׳ הס״ת ביחד

לקרות אותם ב׳ פרשיות שהם ענין היום י״ל דמנחי קמיה והוו דעתיה עלוויהו.

אמנם כ׳ הב״י ע״ז שלפי מה שמחמירים הפוסקים בהדין דתורמס שנפל שצריך לחזור ולברך, וכמבואר בסי׳ ר״ו, ה״ה שבנידון של הס״ת צריך לחזור ולברך.

ובשו״ע סי׳ ק״מ ס״ג הביא המחבר מחלו׳ הנ״ל וכ׳ שהעולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י״א שאינו צריך לחזור ולברך, וי״א שצריך.

שי׳ הראשונים בדין תורמוס

והנה בסי׳ ר״ו ס״ו כ׳ הטור שאם בירך על פרי ונפל מידו צריך לחזור ולברך, והביא שם הב״י ג׳ דיעות בראשונים בזה. והיינו דנחלקו במסקנת הירושלמי הנ״ל ואיך קי״ל בזה.

הרא״ש למד שספק הירושלמי נתפשט ממה שמובא בהמשך הגמ׳ שם, שאין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס. ולמד הרא״ש שהטעם שלא יבצע לפני הברכה הוא דחיי׳ שמא תיפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת, משא״כ כמברך לפני הבציע על כל הפת, יוכל לאכול פרוסה אחרת מאותו ככר.

ונלמד מכאן שאם יש פירות ודעתו לאכלם ונטל א׳ בידו ובירך ונאבד, צריך לברך שוב אם רוצה לאכול פרי אחר, דעיקר הברכה הוא על הפרי שבידו. והיינו אפי׳ אם היה דעתו בהדיא לאכול יותר מאותם פירות.

וכ״כ הב״י מר׳ יונה, רמב״ם ושיבולי הלקט. והט״ז שם סק״ח חולק שלדעת הר״י מהני דעתו, והביה״ל בסי׳ ר״ו ס״ו ד״ה רק שלא, הביא שהמא״מ דחה דבריו עי״ש.

וביאר הביה״ל שם שהפשט בדיעה זו, דס״ל שהברכה חל על דבר הראשון והיינו הדבר שאוחז, והשאר נגרר אחר אכילה הראשונה, ולכן אם נפל, לא נשאר משהו מהברכה לפניו. אבל כשאכל הדבר שבירך עליו, נפטרים שאר הפירות מדין גרירא שנגררין אחר האכילה הראשונה.

וכ׳ הב״י מהגהמ״י שלדעת ר״ת, אם בירך על כוס ונשפך והביאו לפניו כוס אחר, יצא בברכה ראשונה. דמה לי הוא מה לי אחר. ובי׳ הב״י דהיינו דס״ל שלמעשה אזלי׳ לקולא בספק של זעירא. וכ׳ הב״י שמיירי כשהיה דעתו מתחילה גם על כוס הב׳. וכ״כ הב״י בשם המהרי״ל שאם בירך על כוס יין ונתכוין להוציא אחרים, ולבסוף נמצא מים, אם היה דעתו לשתות עוד יין, א״צ לחזור ולברך על היין כשיביאו לו.

וכ׳ המג״א סק״ח שלדעת ר״ת א״צ לברך שוב רק באופן שהיה דעתו בהדיא על כולם, אבל בסתמא צריך לברך.

וביאר הביה״ל בס״ס ר״ו, דס״ל להר״ת שכיון שדעתו על הכל, חל הברכה על כל מה שדעתו לאכול, כמו פרי הראשון, ולכן אין חסרון במה שנפל פרי הראשון. וכ׳ הביה״ל שמסתבר לדעתם דמהני דעתו גם אם לא היה לפניו בשעת הברכה.

וכ׳ הב״י שם עוד בשם הראב״ד שקי״ל לקולא בספק הירושלמי וחל הברכה גם על שאר המאכלים, וכ׳ דלא עדיף מכוס בפני כל א׳ וא׳ ששותים כולם בברכתו של המברך. והיינו דס״ל כר״ת הנ״ל, והוסיף

אח״כ דכל המונח לפניו חל עליו הברכה. ודימה זאת למה שמבואר בגמ׳ נא: שכולה נבגא דברכתא היא, והיינו שכל היין בחבית הוא חלק בהכוס של ברכה. [וי״א דמיירי בכוסות של עיטור].

ובב״י ודרכ״מ שם מבואר שלמדו שהוא מחלו׳ בין הרא״ש רמב״ם, לר״ת ומהרי״ל וראב״ד. וכ״כ הדרכ״מ שהמהרי״ל ס״ל כר״ת, וציין לסי׳ ר״ט סק״א, ושם צידד מתחילה דדוקא באופן שנתכוין להוציא אחרים בברכתם א״צ לחזור ולברך [כיון שהברכה חל כלפיהם], אמנם למעשה כ׳ דאתי כר״ת ומיירי כשהיה דעת.

אמנם הפרישה בס״ק ט׳ כ׳ שאין כאן מחלו׳ אלא שהראב״ד ומהרי״ל ס״ל שכיון שהיה עוד יין לפניו ונתכוין לפטור אותו יין ג״כ, נפטר לכו״ע, אבל אם אין שאר היין לפניו לא נפטר מברכה הראשונה אף אם היה דעת ע״ז [אמנם לכאו ר״ת לא ס״ל כן שהרי כ׳ שבירך על הכוס ונשפך והביאו לו כוס אחר, ומשמע שלא היה לפניו].

אמנם בב״י ודרכ״מ מבואר שהמהרי״ל וראב״ד ס״ל כר״ת שדעת מהני, ומשמע גם אם לא היה לפניו, ואילו לדעת הראב״ד אם היה לפניו חל עליו הברכה ג״כ גם כשלא היה דעתו עליו. וכן ביאר הביה״ל שם בדעת הראב״ד.

והק׳ הדרישה בסי׳ ר״ו סק״ד אמש״כ הב״י מהאבודרהם להקל בס״ת ע״פ הראב״ד, שהרי הראב״ד מיירי שהיה דעתו לאכול מכולם, [או שאמרי׳ שזה כלול בסתם דעת] והרי בקריאת ס״ת ידוע שכל עולה מברך אקריאתו, ואפי׳ אם אותו עולה מקבל ב׳ עליות מברך פעמיים, הרי שנתכוין להדיא לקריאה זו ולא יותר, ואיך אפש לומר שדעתו על כל מה שלפניו. וכ׳ הדרישה שלהלכה באמת ס״ל להמחבר שהעיקר כהרא״ש ולכן הביא דעת הרא״ש באחרונה שם.

ולכאו׳ בדעת האבודרהם ור׳ גרשון בר שלמה שלדעת הראב״ד א״צ דעת לאכילה כדי שהברכה יחול עליו, וכוונתו שכל שהדבר בפניו דעתו שהברכה יחול על כל אותו דבר, וכן על כל המאכל שלפניו, ולכן גם שבאמת אין דעתו לקרא כל התטרה, מ״מ דעתו שהברכה יחול על התורה כיון שהוא בפניו. ולכאו׳ קצת משמע כן מראיית הראב״ד שכל החבית יש לה דין כוס של ברכה אף שלכאו׳ לא היה דעתו לשתות כל החבית יין עכשיו.

הכרעת הפוסקים בזה

ולמעשה פסק המחבר בסי׳ ר״ו ס״ו כהרא״ש, שאם נפל מידו צריך לחזור ולברך, אע״פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון, צריך לחזור ולברך. וכ׳ הרמ״א רק שלא היה דעתו עליו לאכלו.

וכ׳ הביה״ל שכוונת המחבר כהרא״ש שאפי׳ אם היה לפניו והיה דעתו לאכול עוד, אמרי׳ שחל עיקר הברכה רק על הפרי שאוחז בידו. ואילו הרמ״א פסק כדעת ר״ת שחל הברכה על כל מה שהיה דעתו לאכלה. וכ״פ בשו״ע הרב י״א, וערוה״ש סעי״ד.

אמנם עי׳ בכה״ח ר״ו ס״ק מ״ב שהביא מחלו׳ אם דעת המחבר כהרא״ש או כר״ת [שאם היה דעתו, נפטר].

אמנם המ״ב ס״ק כ״ו חשש לשי׳ הראב״ד שחל הברכה על כל מה שלפניו משום ספק ברכות, ולכן אם היה עוד פירות

לפניו, גם אם לא היה דעתו להדיא לא יברך שוב.

ולכאו׳ יש לתמוה על המחבר שבסי׳ ר״ו פסק כדעת הרא״ש שצריך לחזור ולברך גם אם היה דעתו ואילו בסי׳ ק״מ הביא שיש מצריכים עוד ברכה וי״א שא״צ לברך שוב.

אמנם למש״כ הדרישה הנ״ל י״ל שבאמת גם בסי׳ ק״מ כוונתו לפסוק כהיש בתרייתא, וא״כ אינו סותר הכרעתו.

אמנם המג״א בסי׳ ק״מ סק״ד כ׳ שהטעם שחילק בזה המחבר משום שי״ל שקרה״ת עדיף טפי מפירות, דבפירות דעתו על פרי מסזוים ולא על השני, אבל בקה״ת דעתו על הכל בסתמא, וכולן שוין לטובה, והוי כבירך על סל מלא פירות, ולכן הביא המחבר ב׳ דיעות בזה.

והנה בדעת המ״ב לכאו׳ קשה שבסי׳ ר״ו ס״ק כ״ו כ׳ שיש לחוש לדעת הראב״ד שחל הברכה על כל מה שלפניו, ואילו בסי׳ ק״מ ס״ק ט׳ הכריע כדיעה השניה במחבר שבבירך על מקום הלא נכון צריך לחזור ולברך.

ולכאו׳ יש ליישב דבריו ע״פ מש״כ לעיל מהדרישה, והיינו דס״ל להמ״ב שגם הראב״ד ס״ל שא״צ לברך רק באופן שהיה מונח לפניו ולכן מסתמא היה דעתו לאכול הכל, אבל באופן כבניד״ד שיודע בהדיא שלא יקרא יותר ממה שהיה דעתו בהתחלה [כגון קריאת חנוכה], א״כ לא חל הברכה אלא על מה שבדעתו לקרא, ול״א שחל הברכה על כל מה שלפניו, ולכן בניד״ד שטעה והיה דעתו לקרא קריאה אחרת חל הברכה על אותה הקריאה ולא על קריאה הנכונה.

אם היה דעתו לקרא קריאת היום ופתח למקום הלא נכון

ולכאו׳ מבואר כן ממש״כ הביה״ל ק״מ ס״ג בד״ה והזכירוהו, מהפמ״ג דמה דקי״ל שצריך לחזור ולברך היינו דוקא כשיודע את הפרשה שמברך עליה ועליה נתכון, כגון במעשה דר״ח וחנוכה, אבל אם היה דעתו לקרא פרשת ר״ח, ובירך על דעת ר״ח, ורק שבטעות היה הס״ת במקום אחר, חל הברכה ויגללו הס״ת למקום חובת היום והגלילה אינו הפסק, כיון שהיה כוונתו מתחילה לפרשה זו. ועי״ש שהדה״ח חולק ע״ז ומחמיר גם בכה״ג.

ולדברי הפמ״ג יוצא שמה שמחמירים כאן לחזור ולברך היינו כשהיה דעתו בהדיא על פרשה הלא נכונה, אבל אם היה דעתו על פרשה הנכונה ורק שהספר לא היה מגולל למקום הנכון חל הברכה.

וכדעת הפמ״ג פסקו המנח״י בח״ז סי׳ ז׳, האג״מ באו״ח ח״א סי׳ ל״ו, וכ״ה בארחות רבינו ח״א עמ׳ קמ׳ בשם החזו״א, וכ״ה בעוד פוסקי זמנינו. ועי״ש באג״מ שכ׳ שגם במקום שא״צ לחזור לברך כגון שהיה דעתו על קריאת היום, מ״מ היינו רק אם ב׳ הקריאות הם בספר א׳ אבל אם צריך להביא ספר אחר כגון בהפטרות, צריך לחזור ולברך. ומבואר בדבריו שבאופן שלא היה דעתו על הקריאה הנכונה, כגון באופן שהיה דעתו לקרא קריאה מסוימת שאינו קריאת היום, לא מהני מה שהוא בספר א׳.

ולפ״ז נמצא בניד״ד שבירך על דעת להפטיר בהפטרת פרשת בראשית, לדעת המ״ב ודעימיה, כיון שהיה דעתו בהדיא להפטרה ההוא שהיה כבר פתוח לפניו, לא חל הברכה על מחר חודש, ויצטרך לברך

שוב לפני קריאתה, ואינו כדין הפמ"ג שהיה דעתו לקריה הנכונה ורק שבטעות היה גלול למקום הלא נכון. אמנם מ"מ יש לדון בניד"ד מכמה טעמים וכלהלן.

ענף ב'
הדין אם התחיל כבר לקרא הקריאה הלא נכונה, והדין אם יוצא בדיעבד בקריאה השני

הנה המחבר בסי' ק"מ ס"ג כ' שאם ברך על התורה בין אם התחיל לקרות, או שלא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך.

והיינו דס"ל למחבר שלדעת המצריכים לברך שוב היינו גם אם התחיל הקריאה הלא נכונה, ולהסוברים שא"צ לחזור ולברך היינו גם אם לא התחיל הקריאה הלא נכונה.

והמג"א סק"ד תמה ע"ז שהרי במעשה שהביא האבודרהם מיירי שלא התחיל עדיין קריאת חנוכה, אבל אם התחיל של חנוכה י"ל דלכו"ע מהני ברכתו ויכול להמשיך של ר"ח, וכ' שדומה למי שבירך ויהיה לפניו סל מלא פירות ואחר הברכה התחיל לאכול מפרי, ואח"כ נזכר שרצה לאכול מפרי שני, שבודאי מותר להמשיך לאכול מפרי השני. ואינו דומה לתורמוס שבירך על תורמוס א' ונפל מידו לפני שאכל ממנו כלום.

וזה דומה יותר למי שבירך על פרי ואכל ממנו, ואח"כ הביאו לו עוד מאותו המין, שיכול לאכול ממה שהביאו בלי ברכה, כמבואר בר"ו ס"ה. ומש"כ המג"א להוכיח מהביאו עוד פירות יש לדון בזה טובא וכדלהלן.

אמנם המחבר ס"ל שגם אם התחיל לא חל הברכה על קריאה השנייה. וכ"כ הביה"ל ד"ה והתחיל, מהגר"א א"ר ושאר אחרונים, שגם בזה תריך לחזור ולברך.

דין בירך על פרי ואח"כ הביאו לו עוד מאותו המין

והנה כ' המחבר בסי' ר"ו ס"ה שמי שברך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון, אינו צריך לברך. וכ' הרמ"א שטוב ליזהר לכתחלה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו.

ותמהו הט"ז ומג"א שם על המחבר למה כ' שא"צ לברך על מין אחר שברכתו כברכת הראשון, והרי לענין שחיטה מבואר במחבר שחל הברכה על בהמות אחרות רק באופן שהיה דעתו לשחוט הרבה בהמות.

שכ' המחבר ביו"ד סי' י"ט סעי' ו', שהמברך על דעת לשחוט חיה אחת, ואח"כ הביאו לו יותר, יברך על השחיטה שנייה. ובסעי' ז' כ', היו לפניו הרבה לשחוט, וברך על השחיטה ואח"כ הביאו לו עוד, אם כשמביאים לו האחרונות יש עדיין לפניו מאותם שהיו לפניו כשבירך, אין צריך לחזור ולברך, ואם לאו, צריך לברך. ולכתחלה טוב ליזהר להיות דעתו בשעת ברכה על כל מה שיביאו לו.

הרי מבואר שלענין שחיטה ס"ל להמחבר שכל שלא היה דעתו לשחוט הרבה צריך לברך שוב על הבהמות האחרות שהביאו, וגם כשהיה דעתו לשחוט עוד מהני דוקא כשמונחים עדיין מהבהמות הראשונות לפניו. וצ"ע על מה שכ' בסי'

ר״ו לענין ברכות שאם הביאו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון שא״צ לברך.

והרמ״א שם בסעי׳ ו׳ שי״א דאם הביאו לו ממין הראשון ששחט, א״צ לכסות הראשונה ולברך על שחיטה שנייה. ועי״ש בש״ך וט״ז שחולקים ע״ז וס״ל דלא מהני שהוא מאותו המין כל שלא היה דעתו עליו.

ולמעשה העלה הט״ז שם שלענין שחיטה העיקר הוא כדעת הראשונים שצריך לחזור ולברך בכל אופן, וכדעת המחבר שם, ואינו דומה לפירות שא״צ לברך כל שהוא אותו ברכה, דבאכילה טבע האדם לגרור אחריה ולהוסיף עוד [מאותו מין עכ״פ] וע״כ הוה כמו שהיו לפניו בשעת הברכה משא״כ בשחיטה.

ונמצא דס״ל להט״ז שתלוי בדרך, דלענין שחיטה שאין הדרך לעור משחיטה לשחיטה לא חל הברכה אלא על אותו הבהמה, ואילו באוכל שהדרך הוא לגרר לאכילה מרובה, אמרי׳ שכל שהוא מאותו המין כלול בברכתו.

אמנם המג״א בסי׳ ר״ו סק״ז כ׳ שאין שום סתירה משחיטה לברכות, דבשחיטה מחלק המחבר אם היה דעתו לשחוט רק א׳ ואז צריך לברך, ובסעי׳ ז׳ שם שהיה דעתו לשחוט עוד, מהני דעתו שיחול הברכה על מה שיביאו אח״כ, כ״ז שמונחים עדיין מהבהמות הראשונות לפניו. ואילו בברכות מיירי שהיה דתו להדיא על מה שיביאו לו אח״כ ואפי׳ ממין אחר, וקמ״ל שחל הברכה על אותם מאכלים אף שלא היו לפניו בשעת הברכה.

ומ״מ מבואר ממש״כ לענין שחיטה שגם שלא היה דעתו בהדיא על הבהמות שלא היו לפניו, מ״מ מהני מה שעדיין מונחין מהבהמות הראשונות לפניו, וכ׳ דצ״ל שבשחיטה קיל טפי שיש קבע לשחיטה ולכן מהני כ״ז שיש עדיין לפניו.

ועפ״ז כ׳ המג״א שאם קבע עצמו לאכילת פירות, א״צ לברך אפי׳ לא היה דעתו בהדיא על הפירות שהובאו אח״כ, דומיא דהא דקבע עצמו לשחיטה. אמנם כ׳ שמהכל בו משמע דלא ס״ל כן. ועוד דשאני שחיטה שעדיין מונחים לפניו משא״כ באכילה שמה שאכל כבר אינו לפניו. וכ׳ שהס״ח כ׳ שאם עדיין לפניו מהני גם בברכות, אמנם כ׳ שיש חולקים ע״ז.

ולמעשה פסק המ״ב בסי׳ ר״ו ס״ק כ׳ וכ״א, כהט״ז ושאר אחרונים שאם הביאו מאותו המין א״צ לברך שוב גם אם לא היה דעתו על אותם הפירות אלא בסתמא [עי״ש בשעה״צ ס״ק כ׳ שהביא מכמה אחרונים דלא כהמג״א דס״ל שמיירי המחבר רק כשהיה דעתו עליהם], והיינו משום שדרך האדם לכנס מאכילה קטנה לאכילה גדולה, אא״כ היה דעתו לאכול רק הפירות שלפניו שאז צריך לברך כיון שהוא נמלך. ומ״מ היינו דוקא אם הביאו ממין פירות שאכל אבל אם אכל דגים והביאו לו שכר, אינו כלול בהברכה כיון שאין בזה דרך כ״כ, אא״כ היו לפניו בשעת הברכה.

ולענין מין אחר שברכתו כברכת הראשון כ׳ בס״ק כ״ב דמהני דוקא אם הביאו לפניו אם מונח עדיין לפניו מהמין שבירך עליו ודעיין עסוק באכילה.

הוכחת המג״א מברכות לקרה״ת

ונמצא דמה שהוכיח המג״א בסי׳ ק״מ

סק״ד שאם התחיל הקריאה הלא נכונה, שחל הברכה גם על מה שימשיך לקרא, צ״ע שהרי לדעתו נאמר ד״ז רק כשהיה דעתו ע״ז מתחילה ואפי׳ בסתמא לא חל הברכה על מה שיביאו לו אח״כ אפי׳ מאותו המין.

וצ״ל שס״ל להמג״א שבברכת התורה אמרי׳ שדעתו בהדיא על כל התורה ולא רק על מה שבדעתו לקרא עכשיו, ואולי משום שברכת התורה הוא ברכה כללית על נתינת התורה ולא רק על מה שבדעתו לקרא עכשיו. ובאמת כן משמע מדבריו שם שדימה דין זה לבירך על סל פירות וטעם מא׳ מהם ואח״כ אוכל משני, הרי דס״ל שכשמברך על התורה, דעתו בהדיא על כל התורה ולא רק על הקריאה שבדעתו לקרא עכשיו, שהרי בודאי שאין דעתו לקרא כל התורה עכשיו.

ובאמת כן נראה סברת המתירים שהביא האבודרהם שכתבו ״דכל דמנח קמיה חיילא ברכה עליה הכי נמי הא ס״ת קמיה ודעתיה עליה לכל הפרשיות הכתובות בו, גם אם לא גלל אותו ס״ת עצמו שבירך עליו תחלה אלא פתח ס״ת אחר יש פנים להיתר כי אחר שהוציאו אותם שני ס״ת יחד לקרות אותם שתי פרשיות שהם ענין היום יש לומר דמנחי קמיה הוו ודעתיה עילוויהו״.

והגם שכ׳ הב״י שלדעת הרא״ש שמחמיר בתורמוס יש להצריך ברכה חדשה גם בזה, היינו דוקא כשלא התחיל לקרא, וכמו ההיא דתורמוס שנפל לפני שאכל אבל אם התחיל כבר לקרא, והיה דעתו על הכל לכאו׳ מסתבר דברי המג״א שגם אם ימשיך במקו״א, חל הברכה גם על אותו קריאה.

אמנם כ״ז לדעת המג״א שס״ל שדעת המברך הוא באמת על כל התורה המונח לפניו, אבל לפמש״כ לעיל בדעת המ״ב שהחמיר כדעת הרא״ש בטעות בברכה על התורה בסי׳ ק״מ, אף שהקיל בסי׳ ר״ו לענין תורמוס על כל המונח לפניו וכדעת הראב״ד, והטעם ע״פ הדירשה שמרך על התורה גרע מתורמוס כיון שדעת רק על מה שבדעתו לקרא עכשיו בתורה ולא על כל התורה, ולכן אם מתחיל קריאה אחרת שלא היה בדעתו לקרא בודאי לא חל עליו הברכה. א״כ לא מיבעי לדעת המג״א שמצריך דעת בהדיא כדי דפטור הפירות שהביאו אח״כ, שאין דמיון כלל, אלא אפי׳ דעת המ״ב שמיקל גם בסתמא שחל הברכה על מה שיביאו אח״כ, משום שדרך האדם לגרר מאכילה קטנה לאכילה גדולה, הרי בניד״ד גרע טפי משום שאין דעתו אלא על הקריאה שבדעתו לקרא עכשיו ולכן לא חל הברכה על שום קריאה אחר.

והנה בניד״ד שרצה לקרא הפטרת פרשת בראשית במקום מחר חודש, מבואר בשער אפרים שער ט׳ סעי׳ י״ט שיצא בדיעבד בקריאת ההפטרה כיון שיש בה מענין הפרשה, ויש לדון אם בכה״ג עדיף טפי אם התחיל לקרא, שהרי סוכ״ס בירך על קריאת היום, שיוצאים בה בדיעבד ואולי בכה״ג קיל טפי לומר שדינו כמו שהביאו לפניו עוד מאותו המין, שלדעת המ״ב אמרי׳ שגם בסתם דעת חל הברכה גם על אכילה השנייה, כיון ששניהם שייכים לקריאת היום.

אמנם לפי הנתבאר שלדעת המ״ב דעת המברך רק על הקריאה שרוצה לקרא עכשיו ולא על שום קריאה אחרת, א״א לומר כן, דהוי ממש כבירך על פרי ודעתו לאכול רק אותו פרי, שמבואר במ״ב ר״ו

ס״ק כ׳ שגם אם הביאו עוד מאותו הפרי צריך לברך שוב דהוי נמלך.

אם יש להמברך לקרא מהקריאה הלא נכונה כדי שלא יהיה ברכתו לבטלה

הנה כ׳ הרמ״א בסי׳ תרפ״ג סעי׳ ג׳ אם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ר״ח. וכ׳ שם המג״א סק״ה דאף על גב דאין מעבירין על המצות הכא מעכבות דדמי להקדים תפילין של ראש לשל יד. אמנם הט״ז שם סק״ד חולק וס״ל שכיון שהתחיל צריך הכהן לגמור לשל חנוכה. וכ״פ המ״ב שם ס״ק י״ז ובביה״ל שם.

והמג״א בסי׳ ק״מ סק״ד כ׳ שבהמעשה של האבודרהם שבירך על של חנוכה תחילה, מאחר שבירך כבר, באמת היה לו לקרות של חנוכה תחילה כדי שלא יגרום ברכה לבטלה, דהא איכא מ״ד שמקדימין תחילה של חנוכה לר״ח, והציבור גלגלו הספר לשל ר״ח מדעתם.

וכ׳ הפמ״ג בא״א סק״ד שלפ״ז מש״כ הרמ״א שם שאם התחיל של חנוכה יגלול לשל ר״ח, או דמודים המחמירים בהתחיל דאין חוזר ומברך [וכדעת המג״א הנ״ל, ודלא כהמחבר בסי׳ ק״מ], או אף הר״ב שהגיה שפיר הגיה דמספק אין חוזר ומברך, וא״כ אין כאן ברכה לבטלה.

ולפ״ד הפמ״ג עולה שלהכרעת המ״ב בענין הברכה, בודאי צריך לקרא כדי להנצל מברכה לבטלה, שהרי להלכה נקט המ״ב בסי׳ ק״מ ס״ק ט׳ כהמצריכים לברך שוב בטעה, ובביה״ל ד״ה והתחיל, הכריע כהמחבר שגם אם התחיל הקריאה הלא נכונה צריך לחזור ולברך, ונמצא שאם יפסיק באמצע יגרום ברכה לבטלה, וא״ש מש״פ הביה״ל בסי׳ תרפ״ד שכשהתחיל לקרא של חנוכה יגמור הכהן בשל חנוכה.

ולפ״ז יוצא שגם בניד״ד שלדעת המ״ב אם בירך על הפטרה א׳ צריך לברך שוב על הפטרה אחרת, יש לו לקרא ההפטרה הלא נכונה כדי להינצל מברכה לבטלה, ובודאי בניד״ד שעכ״פ בדיעבד יוצא בהפטרת בראשית.

ולכאו׳ לאחר שקרא הפטרת פ׳ בראשית ימשיך ולקרא הפטרת מחר חודש, ואף להדיעות שאין קריאה אחרת כלולה בברכתו מ״מ נראה שאינו הפסק לברכה אחרונה אם קורא עוד כיון שעוסק בקריאת נביא.

ועי״ש בשער אפרים שבשבת ר״ח אם קרא ההפטרה של פ׳ השבוע ונזכר לאחר שגמר לפני שבירך לאחריה, יקרא אח״כ ההפסטרה של שבת ר״ח.

והנה אף שמבואר בשו״ע או״ח רפ״ד ס״א שאין פוחתין מכ״א פסוקים בהפטרה בשבת, מ״מ עי״ש בא״א בוטשאטש שכל שקרא ג׳ פסוקים מענין הפרשה יוצא בדיעבד. וא״כ יש מקום לומר שבניד״ד שלכתחי׳ אין לו לקרא הפטרת בראשית אלא מחר חודש, י״ל שסגי אם יקרא ג׳ פסוקים מהפטרת בראשית שיש בהם מענין הפרשה, ואח״כ ימשיך לקרא הפטרת מחר חודש. ובפרט שיש בה משום טרחא דציבורא אם יקרא ב׳ הפטרות שלימות.

ענף ג׳
במקום שכולם קוראים ההפטרה לבד, והמברך מוציא כולם בברכתו

הנה כ״ז באופן שהמברך על ההפטרה הוא הקורא ההפטרה וכולם יוצאים ממנו,

אבל בניד״ד שהיה בביהכ״נ שנוהגין ע״פ האר״י שכולם קוראים ההפטרה לבד וכדלהלן, לכאו׳ יש לדון שגם להחמירים שדינו כבירך על תורמוס ונפל מידו, וגם לדעת המ״ב שמחמיר יותר מתורמוס כיון שהיה דעתו רק על קריאה זו, מ״מ יש לדון אם באופן שמברך להוציא אחרים יד״ח חל ברכתו בכל ענין וכדלהלן.

ויש לדון אם יש בזה ערבות להוציא כולם בברכה כדי שיקראו ההפטרה שהם חייבים בקריאתה ואז חל הברכה כלפיהם אם היה דעתם על הקריאה הנכונה עכ״פ. וגם אם נגיד שגם בזה צריכים להגיע לקריאת המברך ג״כ וגם דאולי אין ערבות בכה״ג וכדלהלן, מ״מ יש לדון אם אפשר לסמוך בכה״ג על מש״כ המהרי״ל שבאופן שמוציא אחרים בברכתם, גם אם הוא הפסיק או שנפל מידו, מ״מ חל הברכה כיון שמוציא אחרים, וכמו שיתבאר.

אמנם מקודם צריך לבאר המנהג למה נוהגין לקרא כל א׳ לבד ההפטרה, ואיך יוצאים כשאינם שומעין המפטיר.

טעם המנהג שנוהגין שכ״א קורא ההפטרה לבד

הנה עיקר התקנה של קריאת ההפטרה הוא שבהמרך יקרא ויצאו בה שאר הציבור, וכמבואר בשו״ע או״ח רפ״ד. וכ׳ הרמ״א בסי׳ רפ״ד ס״ה, ששנים לא יפטרו בב״א דתרי קלי לא משתמעי.

וכ׳ המג״א בסק״ה שבכתבי האר״י כתב אין די בשמיעת ההפטרות אלא צריך לקרות מתוך הספר, והברכות ישמע מהקורא. וצ״ל דבגמ׳ מיירי שלא יקראו שנים בקול רם. והיינו שכ׳ שיש ענין שיקראו כולם, אבל בלחש.

וכ״כ המ״ב ס״ק י״א. וכ׳ עוד מהמעשה רב שאם יקראו הכל בקול רם עם הקורא תהיה ברכת הקורא ברכה לבטלה.

ובביה״ל שם ד״ה דתרי, כ׳ מהשער אפרים שבמדינותינו נהגו שהכל אומרים ההפטרה עם המפטיר ביחד בקול רם והוא מחסרון ידיעה ונכון לבטל המנהג, ולכתחלה יש לנהוג שהמפטיר יאמר ההפטרה בקול רם כהקורא בס״ת והצבור יאמרו אחריו בלחש ועכ״פ טוב שיהיו עשרה עומדים סמוך להמפטיר שישמעו לקול האומר ההפטרה. וכ״כ השו״ע הרב באות י״א שיש נוהגים מטעם הידוע להם שלא לסמוך על שמיעה בלבדה אלא הם בעצמם קורין ההפטרה ושומעין הברכות מפי המפטיר, ומכל מקום צריכים ליזהר שלא יקראו בקול רם אלא בנחת.

אמנם היום המנהג בהרבה מקומות שכולם קוראים ביחד בקול רם, וטרחו הפוסקים למצא טעם למה אין בזה משום ברכה לבטלה וכנ״ל.

ובשו״ת חת״ס או״ח סי׳ ס״ח כ׳ שאין למחות בהנוהגין שכולם קוראין בקול עי״ש. ועי׳ בשו״ת מנחת יצחק ח״ג ס״ס י״ב שכ׳ ליישב המנהג ע״פ ד׳ התה״ד, וכ׳ שכיון שרצו לקיים ד׳ האר״י שכ״א יקרא ההפטרה לבד, לכן סמכו ע״ז שמסתמא יש א׳ או ב׳ ששומעין קריאת המפטיר. אמנם עי״ש שכ׳ אח״כ ע״פ החת״ס שאין למחות ביד הנוהגין שכולם קוראין בקול ואף אין א׳ או ב׳ ששומעין לו.

אם יכול להוציא הקהל בניד״ד בברכה מדין ערבות

והנה בניד״ד אם נגיד שלא חל ברכת המפטיר כיון שהיה כוונתו על הפטרה

אחרת, וכגון שגם לבסוף לא קרא כמה פסוקים של הפטרת פרשת בראשית [דאילו קרא כמה פסוקים הלא יצא בזה חובת ההפטרה בדיעבד וכנ״ל ובודאי חל הברכה ע״ז], יש לדון אם אף שלא חלה ברכתו לעצמו, כיון שלא היה דעתו על הקריאה שקרא למעשה, מ״מ אולי במקום שנוהגין שכולם קוראין ההפטרה לבד, הרי הם מחוייבים בדבר ויכול להוציא אותם בברכתם כבברכת המצוות אך שאינו מקיים המצוה בעצמו, וכמבואר בשו״ע רע״ג ס״ד ובעוד מקומות.

ואף שמבואר ואף דמבואר במחבר שם שאע״פ שיצא מוציא, אמרי׳ רק כשאינם יודעים לברך לבד. הרי מבואר שם במ״ב ס״ק כ׳ שהביא מכמה פוסקים שחולקים ומתירים בכל גווני, ומ״מ מחמיר לכתי׳ אבל בדיעבד מהני שפיר וכמבואר בביה״ל שם ד״ה והוא.

אמנם לכאו׳ יל״ע בזה טובא, שהרי בעצם קריה״ת הוא חובת ציבור ואינו חובה על כל יחיד ויחיד, ומבואר בפוסקים שכך הוא גם לענין הפטרה, וכמבואר ברמ״א בסי׳ רפ״ד ס״א, שלא נתקנה ההפטרה רק בצבור, אחר שקראו בתורה, אבל בלאו הכי אסור לקרות עם הברכות שלפניה ולאחריה.

ובניד״ד יש לדון דאף במקום שנוהגין שכ״א קורא לבד, הרי מבואר בפוסקים שעיקר התקנה היה שיקרא א׳ ויצאו בקריאתם, ואף שנהגו שכ״א קראו כי רצו לקיים ד׳ האר״י שכ״א יקרא לבד, לכאו׳ אין זה מעיקר תקנת ההפטרה, וכמבואר בביה״ל מהשער אפרים והמעשה רב שיזהרו שיהיו אנשים שישמעו מהקורא עצמו.

וא״כ לכאו׳ קשה לומר בזה שיוכל להוציא אותם בברכה שהם מחוייבים בה, כיון שאינם בעצם מחויבים בברכה זה, אלא שיש חיוב שמישהו מהציבור יברך ויקרא.

אם חל הברכה משום שנתכוין להוציא אחרים בברכתו

אמנם לכאו׳ גם אם נגיד שאין בזה ערבות וכנ״ל, מ״מ יש לדון ממה שמצינו שאף בברכת הנהנין י״א שכשמברך ובדעתו להוציא אחרים בברכתו, יש אופנים שחל הברכה גם אם הפסיק או נאנס ולא אכל. ובניד״ד אף אם נימא שאין להציבור חיוב בעצם קיראת ההפטרה, ולכן אין בזה ערבות של אע״פ שיצא מוציא, מ״מ כיון שבדעתם לצאת קריאת ההפטרה ע״י קריאת עצמם, ולצאת בברכת המברך שיחול על קריאתם, לכאו׳ לא גרע מברכת הנהנין שאין ערבות דאין חיוב לאכול, ומ״מ י״א שחל הברכה וכנ״ל.

והנה הב״י באו״ח ס״ס ר״ו משו״ת מהרי״ל שנשאל בא׳ שבירך על היין והיה דעתו להוציא אחרים ג״כ בברכת היין, וכשהוא טועם הוא מים, אם צריך לחזור ולברך. והשיב שאין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן פעם שנית מאחר שהיה דעתו לשתות יין וגם לשאר האחרים שדעתו להוציא יש להם יין לפניהם או הם טועמים יין אחר כך. וכ׳ שם הדרכ״מ שס״ל כר״ת בענין תורמוס שכיון שהיה דעתו לשתות עוד יין, חל הברכה ואין דינו כתורמוס שבירך עליו ונפל מידו.

ובסי׳ ר״ט סק״א הביא הדרכ״מ ד׳ המהרי״ל וכ׳ דבעצם בירך על יין ונמצא מים הוא כנפל התורמוס, ובעצם צריך

לחזור ולברך, ומה שמיקל המהרי״ל היינו משום שהיה דעתו להוציא אחרים בברכתו, ולכן אינו כמו נפל התורמוס. וכ׳ עוד דאפשר דמתיר רק משום שהיה דעתו ובצי׳ שי׳ ר״ת.

ובסי׳ ר״ט ס״ב כ׳ הרמ״א שאם בירך על יין ונמצא מים, אם היו אחרים שותים ג״כ ויין לפניהם ודעתו ג״כ על יין שהיה סבור שבכוסו יין, ובירך בפה״ג, ונמצא אח״כ שבכוסו מים או שכר, כשחוזר ושותה אח״כ יין א״צ לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו אף על פי שהיתה בטעות, דהא דעתו היה לשתות ג״כ שאר יין, גם הוציא האחרים ששותין שם, ולכן ברכתו ברכה.

וכ׳ המג״א בסק״ה דלדעת הרמ״א באמת א״צ ב׳ הצירופים, דהיינו גם דעתו לאכול עוד וגם שמוציא אחרים, שהרי לדעת הרמ״א בסי׳ ר״ו בבירך על תורמוס ונפל מידו אם היה דעתו לאכול עוד א״צ לברך וא״כ א״צ צירוף של מה שמוציא אחרים, אלא בע״כ שסגי בכל טעם בפנ״ע, וגם הטעם שאם מוציר אחרים אין ברכתו לבטלה, וכ׳ דהוי כברכת המצוות שכיון שמוציא אחר יכול לברך אף שאינו מחוייב, אמנם במצוות הוא לכתחי׳ ובברכת הנהנין הוא רק בדיעבד [עי׳ מחה״ש, ומה שהק׳ המג״א מסי׳ רי״ג, עי׳ להלן מה שתי׳ שם המג״א ע״ז]. והיינו דוקא כששגג ובירך לאחר וכמש״כ המג״א בי׳ רי״ג וכדלהלן.

אמנם השעה״צ בסי׳ ר״ט ס״ק ט׳ חולק על המג״א וכ׳ שנראה בפשיטות דלהכי תפס מהרי״ל השני טעמים, משום דכל טעם בפני עצמו לא פסיקא לה כל כך, דטעם הראשון [שדעתו לאכול עוד] תלוי בפלוגתא, דלתוספות ורא״ש לא מהני, כמו שכתבו כל האחרונים, וגם טעם השני [שמוציא אחרים] לא ברירא, כמו שפקפק המגן אברהם על זה מאד.

והנה בסי׳ רי״ג ס״ב כ׳ המחבר שאין המברך מוציא אא״כ אוכל עמהם, ואז יוצאים אפי׳ לא ענו אמן. וכ׳ המג״א סק״ז שמשמע בב״י שאפי׳ בדיעבד לא יצא, והק׳ מ״ש מסי׳ ר״ט ס״ב שאם הוציא מישהוא אחר חל הברכה ויצאו, ותי׳ דהתם מיירי בשוגג, ואילו בסי׳ רי״ג מיירי במזיד [וכמבואר במג״א בס׳ ר״ט].

הרי דלדעת המג״א אם בירך להוציא אחר בברכת הנהנין, כל שלא היה במזיד, כגון בשוגג או אונס, יצא השומע מברכת המברך ואין ברכתו לבטלה.

וכ״פ המ״ב בסי׳ רי״ג ס״ק ט״ו שאם מה שלא אכל המברל היה בשוגג או אונס, כגון שנשפך הכוס וכה״ג דבעת הברכה לא היה אז לבטלה אז יוצאים אחרים על ידו גם אם לא אכל לבסוף.

ורעק״א בסי׳ רי״ג ס״ב על המג״א סק״ז, ציין להפמ״ג בסי׳ קס״ז מ״ז סק״ח שלפעמים אפי׳ אם הפסיק במזיד חל הברכה, וכגון שבשעה שבירך על הלחם הוציא גם אחרים, ובשעת הברכה היה דעתו לאכול, והזיד ושח לפני האכילה, דבכה״ג חל הברכה שלו כיון שהוציא גם המסובין.

ובשעה״צ סי׳ רי״ג ס״ק י״ח פסק כהפמ״ג הזה, וכ׳ שזה כוונתו במ״ב ס״ק ט״ו שאם הפסיק בשוגג באונס ״וכה״ג״, שבא לכלול דין הפמ״ג.

ולכאו׳ צ״ע על המ״ב שהרי בסי׳ קס״ז ס״ו בביה״ל ד״ה אבל, הביא דברי הפמ״ג אלו וחולק עליו, וצידד שאם שח המברך לא יצאו גם השומעים, וכ׳ שאין חילוק

הפמ״ג ומג״א בין שוגג למזיד מוכח, די״ל שבסי׳ ר״ט ס״ב מצריך הרמ״א צירוף ב׳ הסברות דמיירי שלא היה דעתו בהדיא אלא בסתמא, וכיון שזה נתון במחלו׳ אם יש בזה הדין דתורמוס, צריך הצירוף של להוציא, אבל לא סמכי׳ על מה שמוציא אחרים לחוד. ובמ״ב קס״ז ס״ק מ״ג הניח דין הפמ״ג בצ״ע לדינא. ועי׳ בשעה״צ סי׳ ר״ט ס״ק י״ב שאם שח המברך לא חל הברכה לדידה עכ״פ אף שהוציא אחרים. וצ״ע ממש״כ המ״ב הנ״ל בסי׳ רי״ג.

דעת המ״ב בבירך ברכת הנהנין ע״מ להוציא אחרים והוא אינו יוצא בברכתו

נמצא שמצאנו ג׳ דינים במ״ב על דין זה, א- בסי׳ ר״ט ס״ב כ׳ השעה״צ שבבירך הכוס וחשב שהוא יין ונמצא מים, והיה כדי להוציא אחרים, לא סגי במה שהיה בדעתו להוציא אחרים, אלא צריכים גם צירוף במה שהיה סתם דעתו [כמבואר בביה״ל קס״ז ס״ו הנ״ל] לשתות עוד יין.

ב- בסי׳ רי״ג ס״ב כ׳ שאם בירך כדי להוציא אחרים, והיה דעתו לאכול מאותו מאכל, ובשוגג או באונס לא אכל, חל הברכה להאחרים, כיון שדעתו להוציאם, וכאן לא הצריך המ״ב צירוף שבדעתו לאכול עוד אותו המאכל, אלא שבכה״ג סגי במה שנתכוין להוציא אחרים כדי שיחול הברכה ויצאו יד״ח.

ג- בדין הפמ״ג דהיינו שבירך להוציא אחרים, והיה דעתו לאכול עמהם, ואח״כ שח במזיד לפני האכילה, שכ׳ הפמ״ג שחל ברכתו כלפי האחרים עכ״פ. בזה מצאנו מצד א׳ בשעה״צ רי״ג ס״ק י״ח מבואר שפסק כהפמ״ג, או שעכ״פ כללו בתוך דבריו במ״ב שם. ואילו בסי׳ קס״ז ס״ק מ״ג הניח דינו בצ״ע לדינא, ובביה״ל משמע שחולק עליו. וכ׳ בספר תשובת והנהגות בח״א סי׳ קפ״ט, דתפוס לשון אחרון וכהפמ״ג.

ולבאר החילוק בין הדין דבירך על יין ונמצא מים דבזה מצריך צירוף חוץ ממה שמוציא אחרים, ואילו בשגג או נאנס סגי במה שמוציא לבד, י״ל שבשגג או נאנס שבשעת ברכה היה דעתו לאכול ורק שאח״כ קרה תקלה שגם שלא ישתה, נמצא שבשעת ברכה היה ברכת כתיקונה, ואמרי׳ בזה שומע כעונה, ויצא השומע. ואילו בבירך על יין ונמצא מים, הרי נמצא שגם בשעת הברכה עצמה לא היה הברכה כתיקונה אלא שהיה בטעות, והיינו שבירך הגפן על מים, ובזה א״א לסמוך על זה עצמו שבא להוציא אחרים, וצריכים ג״כ הצירוף של מה שדעתו לשתות עוד אח״כ.

ובדין הפמ״ג שהזיד המברך ושח, יש לדון דמצד א׳ הרי בשעת הברכה היה דעתו לאכול עמהם, ומצד שני י״ל שכיון שההפסק היה במזיד, יש כאן ריעותא בעצם הברכה במה שהמברך הפסיד הברכה שלו במזיד, ולכן יש לסתפק באמת אם סגי במה שהוציא אחרים.

לענין ברכת הפטרה

נחזור לענינינו, בענין ברכת ההפטרה, לכאו׳ יוצא שלדעת המג״א שכל שההפק היה בשוגג או באונס חל הברכה כלפי השומעין, וכמש״כ המ״ב בסי׳ רי״ג ס״ב, נמצא שבניד״ד שבירך על דעת הפטרה אחרת, גם אם לא התחיל לקרא בהפטרת בראשית [שיוצאים בזה בדיעבד], והתחיל מיד ההפטרת מחר חודש, גם לדעת המ״ב בסי׳ ק״מ שבכה״ג לא חל ברכתו על מחר

חודש, מ״מ אם היו אנשים בקהילה שקראו בין הפטרת בראשית או הפטרת מחר חודש והיה לזה כוונתם בשעת הברכה, נמצא שחל ברכתו כלפיהם, ואינו ברכה לבטלה.

ובאופן שהמברך כן קרא כמה פסוקים מהפטרת בראשית דבכה״ג ל הברכה בודאי וכנ״ל, אף שברכתו חל על קריאה של בדיעבד, שהרי יוצאים בהפטרת בראשית רק בדיעבד, ואילו הציבור רוצים לצאת מברכתו לקראת ההפטרה של לכתחי׳, מ״מ מסתבר שיכולים שפיר לצאת בברכתו, ולא גרע ממי שבירך האדמה על פרי שברכתו העץ שיצא בדיעבד כמבואר בסי׳ ר״ו ס״ב, ונתכוין להוציא מי שרצה לאכול ירק שברכתו לכתחי׳ האדמה, דמסתבר ששפיר יוצא השומע גם לכתחי׳. ואם כנים אנחנו נמצא שהציבור יכולים לצאת בברכתו גם לכתחי׳ ולקרא הפטרת מחר חודש, אם היה דעתם ע״ז בשעת ברכתו עכ״פ.

ומאחר שחל הברכה כלפיהם יש לדון שחל גם לדידיה כ״ז שלא הפסיק בדבור, וכמש״כ המ״ב בסי׳ ר״ט ס״ב לענין בירך על יין, ובס״ק י״ב שמאחר שחל על אחרים גם הוא מותר להמשיך לשתות [אמנם באופן ההוא צריך לעוד צירוף וכנ״ל]. ומ״מ י״ל שכ״ז מהני לענין אכילה, אבל לענין ההפטרה י״ל שכיון שלדעת המ״ב אמרי׳ שהברכה חל רק על הקריאה שבדעתו לקרא עכשיו, לא יהני לדידיה מה שמוציא אחרים, כלפי ההפטרה השניה שלא היה דעתו עליו, כיון שהוי כדעתו שלא יחול ע״ז. ולכן כלפי דידיה י״ל שאם לא התחיל עכ״פ בג׳ פסוקים בהפטרת בראשית מענין הפרשה, חש״ל שקרא בלי ברכה ראשונה, ולכן לכאו׳ לכתחי׳ בודאי נכון שיקרא מתחילה עכ״פ ג׳ פסוקים מהפטרת בראשית ואח״כ יקרא הפטרת מחר חודש. וזה חוץ מטענת המג״א בסי׳ ק״מ שבכל אופן מעיה״ד צריך להמשיך הקריאה הלא נכונה כדי להינצל מברכה לבטלה וכנ״ל.

היוצא מדברינו

היוצא מדברינו שבאופן כזה שבירך והיה דעתו רק על קריאת הפטרת פרשת בראשית, ושוב הזכירוהו שהקריאה הנכונה הוא מחר חודש, לכתחי׳ בודאי נכון שיקרא המפטיר עכ״פ ג׳ פסוקים מהפטרת פרשת בראשית, שיש בהם מענין הפרשה, וכנ״ל מהא״א שיוצאים בזה בדיעבד עכ״פ, ולכן ודאי חל ברכתו, ואח״כ יקרא הפטרת מחר חודש. והקהל, יכולים לכתחי׳ להתחיל ממחר חודש.

וגם אם לא קרא המברך מהפטרת פ׳ בראשית אלא התחיל מיד מחר חודש, יש כמה וכמה צדדים שחלה ברכתו וא״צ לברך שוב על קריאת מחר חודש, לא מיבעי לדעת הפוסקים שחל ברכת המברך על כל מה שמונח לפניו דבודאי חל הברכה גם ע״ז, ומצדד הפמ״ג שלדינא מספק״ל להרמ״א בזה. אלא אפי׳ להמ״ב, מ״מ כיון שהיה בשוגג והיה דעתו להוציא אחרים לכאו׳ י״ל שחל שפיר ברכתו ולא הוי לבטלה ויצאו הקהל לכתחי׳.

דין כל שיש בו, ודין שניצל, וגלידה או שוקולד עם שברי עוגיות

כ׳ המחבר בסי׳ ר״ח ס״ב חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה, אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל.

והיינו דין המיוחד שיש בתערובת ה׳ מיני דגן שאף שהוא המיעוט חש״ל עיקר לענין ברכה ומברכים מזונות ומעין ג׳.

והנה יל״ע בדין כל שיש בו, האם הוא דין דוקא באופן שיש חשיבות בתבשיל להחלק שהוא ממין דגן, והחי׳ של כל שיש בו הוא שאף אם הוא מיעוט והיה בטל, מחמת חשיבותו אינו בטל, או שגם כשאין חשיבות להמין דגן בתבשיל אינו בטל, ובכל אופן שנותנן לטעם [או לסעוד], אינו בטל, החשיבוהו חז״ל ואמרו שלא נתבטל, ולכן מברכים מזונות.

וישנם הרבה נ״מ בזה, אם צריך שיהיה חשיבות להחלק של הדגן, [ועי׳ להלן שי״א שצריך שנוכל לומר שהוא עיקר התבשיל], או שבכל אופן אמרי׳ שכיון שנמצא בתבשיל אינו בטל.

ולכאו׳ נ״מ א׳ בדבר שידוע שהמין דגן אינו עיקר התבשיל אלא בא לשמש חלק השני של התבשיל, כגון שניצל שהציפוי הוא בא לשמש ולהטעים העוף. אמנם כ״ז רק באופן שהוא באמת רק להטעים העוף אבל אם הוא נהנה גם מחלק הציפוי, לכאו׳ נגיד שיש לו חשיבות, אינו נטפל להעוף דעכ״פ הו״ל כעיקר וטפל שרוצה גם לאכול הטפל שצריך לברך גם על הטפל.

ב׳ לכאו׳ בטבעת בצל יש לדון, שגם אם נימא בשניצל שהציפוי נטפל להעוף והוא טפל ומברכים מזונות, יל״ע אם אפשר לומר שהציפוי בא לשמש החלק הפנימי או כיון שאין חשיבות לחלק הפנימי א״א לומר שבא המיני דגן לשמש אותו. ואם אינו נטפל יל״ע אם נגיד שעכשיו המיני דגן הוא העיקר ויש לברך רק מזונות ולא האדמה [או שהכל] על הירקות בפנים, או שנגיד שלא חזי׳ זה כמאכל בפנ״ע שנוכל לומר שהציפו נתבטל אליו, שהרי לא היה אוכל סתם ציפוי, וא״כ אולי נגיד שאימן החלק שבפנים נטפל להציפוי וא״כ יש לברך ב׳ ברכות, ומאידך י״ל שסוכ״ס נהיה מאכל א׳ ומאחר שאין המין דגן מתבטל, ברכת המאכל מזונות.

ג׳ עוד יל״ע במיני אגוזים ובוטנים המצופים ציפוי שיש בה מין דגן [אמנם יש כאלו שעשוי הציפוי מקמח תירס], ולכאו׳ גם בזה קשה לומר שהוא ממש נטפל רק להאגוז ואין לו הנאה מעצמו מהציפו כלל, או שחש״ל שרוצה לאכול שניהם ואין כאן עיקר וטפל.

ד׳ עוד יל״ע בשוקולד או גלידה שיש בה שברי עוגיות, אם י״ל שבכה״ג באים לשמש הגלידה ואין לו חשיבות כלל, או שגם בכה״ג כיון שבא לטעם, אמרי׳ כל שיש בה.

ה׳ עוד יל״ע להצד שצריך שדגן יהיה חשוב בהתבשיל, באופן שמערב הדגן כדי להרבות הנפח של הדג או הבשר, אם

אפשר לומר בכה״ג שיש לו תבשיל של דגן, שיקרא על שמו, או שבכה״ג הוא נשאר תבשיל של דג או עוף והוא כמו לדבק שהוא בא להשביח הדג, ואיננו מתייחסים להדגן כעיקר התבשיל.

ו׳ עוד יל״ע במרק או סלט שיש בה קרוטנים או שקדי מרק, אם אמרי׳ שעיקר אכילתו הוא הסלט והמרק ובכה״ג ל״א כל שיש בו, או שכיון שהוא תערובת אמרי׳ כל שיש בו ויש לברך מזונות על הכל, או עכ״פ ב׳ ברכות כמבואר במג״א בסק״ו לענין מרק עם גרופין, ובסי׳ ר״ה סק״ז לענין לביבות.

ובע״ה נבאר הסוגיא ושי׳ הראשונים והפוסקים בכ״ז.

הנה בגמ׳ ברכות לו: רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בה מה׳ המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. ומבואר שם בגמ׳ דהיינו שגם בתערובת אמרי׳ שמברכים מזונות.

ובגמ׳ שם מובא, חביץ קדרה וכן דייסא רב יהודה אמר שהכל נהיה בדברו, רב כהנא אמר בורא מיני מזונות וכו׳, כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה [חיטים עם דבש בקדירה]. רב יהודה אמר שהכל סבר דובשא עיקר, רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר, אמר רב יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות.

ולכאו׳ מפשטות ל׳ הגמ׳ משמשע שנחלקו ר״כ ור״י מהו עיקר, וע״ז קאמר שהלכה כר״כ שמברכים מזונות משום כל שיש בו, ולכאו׳ המשמעות הוא שאף אם אינו עיקר התבשיל, מברכים מזונות משום כל שיש בו.

ובהמשך הגמ׳ מובא סוגיא כעי״ז בדף לז: אמר רבא האי ריהטא דחקלאי, דמפשי ביה קמחא מברך בורא מיני מזונות, מאי טעמא דסמידא עיקר דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו, מאי טעמא דובשא עיקר, והדר אמר רבא אידי ואידי בורא מיני מזונות דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות. ויל״ע מה ההו״א ומסקנא, ומ״ש ממסקנת הגמ׳ בדייסא כעין חביץ קדירה, ובראשונים יש כמה אפשרות, בר״י מובא שריהטא יותר נוזלי, ואעפ״כ אמרי׳ כל שיש בו. ועי׳ להלן מש״ע מהרשב״א וי״ל גם שזהו החילוק בין הסוגיות.

עוד מבואר בדף לט. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא, דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה, דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות. והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה.

ומבואר בגמ׳ של״א כל שיש בו, באופן שבא הדגן רק לדבק, ומשמע בגמ׳ שהגם שיש הרבה קמח, מ״מ ל״א כל שיש בו כיון שבא רק לדבק. ועי׳ להלן מהרשב״א ורמב״ם שאם בא הדגן ליתן טעם בתבשיל, נחשב עיקר.

והנה בספר וזאת הברכה בירורי הלכה סי׳ י״ט, האריך לבאר שנחלקו הראשונים באיזה אופן אמרי׳ הכלל דכל שיש בו. דלדעת הרא״ש ומאירי היינו רק באופן שהדגן אכן חלק עיקרי בתבשיל, שכ׳

הרא״ש שאפילו רובו ממין אחר כיון שעיקרו מחמשת המינים מברך עליו בורא מיני מזונות. וכ״כ מהמאירי עי״ש.

ובדעת הרשב״א שהביא הב״י, שכ׳ דובשא עיקר פירוש רובו דבש ומיעוטו סולת, ואי נמי עיקרו מחמת דבש וסלתו להטעימו ולהכשירו [ומכל מקום כיון דסלתו מעורב בו להכשירו] מברכין על הסולת, כדאסיקנא מהא דרב ושמואל, ולא דמי לתבשילא דליפתא דאף על גב דמפשי ביה קימחא לא מברכינן עליה אלא שהכל דהתם משום דקימחא לאו להכשיר ולמיהב ביה טעמא מערבין ביה, אלא לדבוקי בעלמא אבל הכא דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועליה מברכין.

ולמד בוזאה״ב שב׳ התי׳ ברשב״א נחלקו, והיינו דבתי׳ הא׳ ס״ל שהחידוש של כל שיש בו הוא שאפי׳ הדגן מיעוט אינו בטל, ולתי׳ הב׳ החי׳ הוא שאף שבעצם אינו עיקר התבשיל, ורק שבא הקמח לשמש הדובשא, מ״מ כיון שנותן טעם, אמרי׳ כל שיש בו ומברכים מזונות. ועי׳ להלן בזה.

ובדעת הרמב״ם כ׳ שס״ל שדוקא באופן שיש ב׳ עיקרים, אמרי׳ שעיקר הדגן יותר חזק ומברכים מזונות, אמנם למד שגם הרמב״ם מודה להרא״ש שאם ברור שאין הדגן עיקר בתבשיל, דל״א כל שיש בו. ועי״ש מש״כ עוד בדעת הרמב״ם.

והעלה שם שלדינא נקטי׳ כהרמב״ם וכהרא״ש, והיינו שבמקום שהדגן ג״כ עיקר, או שהוא עיקר התבשיל, אמרי׳ כל שיש בו אבל באופן שברור שהדגן הוא הטפל בתבשיל, ל״א כל שיש בו ומברכים כברכת שאר התבשיל.

ולפ״ז העלה לדינא בשניצל שכיון שברור שהעוף עיקר מברכים שהכל, ורק באופן שהציפוי עב ועיקר, וגם השניצל חשוב, יש לברך מזונות מדין ב׳ עיקרים [כהבנתו הנ״ל ברמב״ם], או שיש לברך ב׳ ברכות עי״ש.

והעלה עפ״ז גם שבגעפילטע פיש וקוגל תפו״א שנותנין בה קמח, גם אם הוא נותן טעם בהקוגל והדג, מ״מ כיון שאינו טעם עיקרי של המאכל אלא עיקר המאכל הוא דג ותפו״א, ל״א כל שיש בו.

ולכאו׳ להבנתו ה״ה שגלידה שיש בה שברירי עוגיות הרי עיקר המאכל הוא גלידא, וטעם העוגות לכאו׳ אינו טעם עיקרי וא״כ לדעתו לא נאמר בזה כל שיש בו וברכתו שהכל.

אמנם דבריו הנ״ל צריכים עיון, מאחר שבפוסקים ראשונים ואחרונים משמע דלא כדבריו, וכפי שעמד שם הוא בעצמו על חלק מדבריהם, וכמו שיתבאר להלן. ובע״ה נבאר דעת הפוסקים בזה.

הנה הב״י בסי׳ ר״ח ס״ב העתיק דברי הרא״ש רשב״א ורמב״ם, ומשמעות דבריו שאין מחלו׳ ביניהם, וכמו שיתבאר להלן מהפוסקים. ובע״כ צ״ל שגם הרא״ש לא נתכוין לומר שאמרי׳ כל שיש בו רק כשעיקר התבשיל הוא ממין דגן, רק שבכל אופן שהדגן נותן טעם בתבשיל עשוהו חז״ל כעיקר התבשיל ויש לה דין של עיקר התבשיל ומברכים מזונות כברכת הדגן, ובודאי שגם באופן שאין הדגן עיקר התבשיל אמרי׳ כל שיש בו, כל שנותן טעם בהתבשיל, וזהו עיקר דין כל שיש בו שגם באופן שאינו עיקר התבשיל עשוהו חכמים כעיקר התבשיל, וכמו שיתבאר להלן.

וגם ב׳ תי׳ הרשב״א לא נחלקו ושניהם נפסקו להלכה, ואינו מספק בזה, ולכן להלכה גם אם הדגן הוא מיעוט, וגם אם אינו עיקר התבשיל אלא שבא ליתן טעם בתבשיל אחר, אמרי׳ כל שיש בו ומברכים מזונות.

וכ״כ הגר״א בר״ח ס״ב [סק״ח] שקי״ל כב׳ התי׳ של הרשב״א, ואף אם העיקר הוא הדבש, והסולת בא להטעימו אמרי׳ כל שיש בו. וכ״כ המ״ב בסק״ז ל׳ הרשב״א שכיון דהוא בא להטעים ולהכשיר את התבשיל והוא מחמשת המינין דחשיבי, הוא העיקר. וכמש״כ השעה״צ דהיינו שי׳ הרשב״א. והיינו בהדיא גם אם אין הדגן עיקר התבשיל, אלא דכיון דאחשבוהו חז״ל, חש״ל עיקר ומברכים מזונות.

[ומש״כ שם מהמג״א שפירר לחם בשיכר שאינם נחשבים לעיקר, אינו ענין לניד״ד וכמבואר בסעי׳ ו׳, וק״ל. ומש״כ מהמג״א ממרק ולביבות, ג״כ אינו ענין לניד״ד, דבאופן שיש באמת ב׳ עיקרים ל״א כל שיש בו לפטור הברכה השנייה, אבל אין שום מקור לומר שבאופן שעיקר התבשיל אינו הדגן, דל״א כל שיש בו]

ומש״כ בדעת הרמב״ם שס״ל כהרא״ש שאם אין הדגן עיקר ל״א כל שיש בו, ורק באופן שיש ב׳ עיקרים, הרי מבואר בפוסקים שאין זה כוונת הרמב״ם כלל.

דבסי׳ ר״ד סעי׳ י״ב העתיק המחבר ל׳ הרמב״ם וז״ל, כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, וכל דבר שמערבין אותו לדבק, או כדי ליתן ריח, או כדי לצבוע התבשיל, ה״ז טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות, הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך במ״מ, מפני שהדבש הוא העיקר.

וכ׳ שם הרמ״א דנראה דהא דאם עירב כדי לתת טעם בתערובות שהוא עיקר היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנין לתוך המרקחת אף על פי שהם לנתינת טעם, אין מברכין עליהם דבטלין במיעוטן אף על פי שנותנין טעם, לכן נוהגין שלא לברך רק על המרקחת ולא על הבשמים שבהן.

ונחלקו הפוסקים בהבנת ד׳ המחבר ורמ״א, וכמשי״ת, וקודם נבאר דברים ע״פ המבואר בב״י ודרכ״מ שם.

דהנה הטור בס״ס ר״ד דן בדין מורבא, והוא חבושים או ורדים טחונים, מטוגנים ברוב דבש. וצידד הטור לומר שברכתה שהכל כיון שהדבש הוא עיקר. וכ׳ שאינו כאגוז המטוגן בדבש המבואר בסי׳ ר״ב שברכתו העץ, דשם האגוז שלם וממשו קיים, וגם אינו כהומלתא שהוא בשמים טחונים המטוגנים בדבש, המבואר בס״ס ר״ג שברכתו האדמה ולא שהכל, דהתם לטעמא עבידא, משא״כ במורבא שהוא למאכל והדבש עיקר מברך על העיקר ופוטר הטפילה. ומ״מ חזר בו הטור וס״ל שמברכים האדמה על המורבא.

וביאר שם הדרכ״מ באות ג׳, דמכל מקום בעינן דזה הדבר שנותן טעם הוא עיקר המרקחת בלא הדבש כמו הומלתא שמשמע בגמרא שהוא זנגביל מרוקח שעושין המרקחת לאכול הזנגביל כמו שמביאין היום זנגביל מרוקח בדבש אלא שהומלתא היא זנגביל שחוק ומעורב

בדבש, וזה כוונת הטור דלטעמא עבידא, דהוא עיקר המרקחת גם כן. וכ׳ שכן יש לפרש גם כן דברי הרמב״ם פ״ג ה׳ - ו׳ שכתב שאם עירב דבר כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר, דמיירי נמי בכהאי גוונא אבל כשעיקר הדבר אינו הדבר הניתן לטעמא, כמו שהאידנא עושין מרקחת במיני פירות ונותנין שם בשמים לטעמא, ודאי אין לברך על הבשמים, אף על גב שנותנים שם טעמא כי לא באו שם אלא למתק הקדרה והעיקר הוא הפרי ופשוט הוא לדעתי וכן המנהג.

והיינו דמבואר בדרכ״מ שכונת הרמב״ם והטור הוא שאם יש תבשיל שעיקרו הוא מיעוט, והרוב בא לתקן המיעוט, וכגון שדרך אכילת זנגביל הוא ע״י טיגון, וא״כ אף שהדבש רוב, כיון שבא לתקן את הזנגביל, מברכים האדמה.

גם בב״י שם מבואר שלמד בדעת הרמב״ם שכוונתו שדבר שבא ליתן טעם הוא עיקר התבשיל ומברכים כברכתו, [ואינו קשור לדין כל שיש בו], ודבר שאינו בא לטעם רק לדבק או לריח וכיוצ״ב, הוא טפל להתבשיל ואף אם הוא ממיני דגן בטל להתבשיל ול״א כל שיש בו.

ודייק שם הב״י מהרמב״ם שאם לא היו נותנים החלב חטה כדי לדבק אלא כדי לאכול החלב חטה בדבש, היה מברך בורא מיני מזונות, ולפי זה הוא הדין לכל הדברים המרוקחים בדבש שמרקחים אותם כדי לאכלם בדבש שמברכין על הדבר המרוקח שהוא עיקר והדבש טפילה.

וכ׳ הט״ז ר״ד ס״ק ט״ז שכונת הב״י שה״ה כל מאכל שהוא מעורב בדבש כמו שההומלתא מעורב בדבש והיינו שעיקר האכילה הוא כדי לאכול המאכל ולא הדבש, מברכים כברכת המאכל אף שהוא המיעוט. והיינו שדבר שהוכשר לאכילה ע״י שניהם, אזלי׳ בתר מה שהוא עיקר האכילה.

ומדברי הב״י דרכ״מ וט״ז הנ״ל מבואר דלא כהבנת הוזאה״ב בדעת הרא״ש [וכמו שס״ל להלכה], שלמד בדעת הרא״ש דכל שיש בו הוא רק באופן שהדגן הוא עיקר התבשיל, והדין של כל שיש בו הוא שאף שהוא המיעוט מ״מ לא בטל משום שהוא ממין דגן ומברכים מזונות. ולכאו׳ מד׳ פוסקים הנ״ל מבואר שבאופן שיש דבר א׳ שהוא עיקר התבשיל גם בלי דין כל שיש בו מברכים כברכתו, ואפי׳ בשאר דברים כמו הומלתא ומורבא, מברכים כברכת המיעוט כיון שהוא עיקר התבשיל.

ולהימלט מזה נצטרך לומר שגם להרא״ש הדין של כל שיש בו הוא יותר משאר הומלתא, דבהומלתא אמרי׳ כן רק באופן שהבשמים הם עיקר האכילה, ואילו בדגן אמרי׳ כל שיש בו גם אם אינו עיקר האכילה, אלא שיש בה טעם עיקרי, והיינו שהוא ג״כ עיקר. והיינו כהבנת הוזאה״ב בדעת הרמב״ם ולא כמו שהבין שם ברא״ש ומאירי ודו״ק.

אמנם במג״א ר״ד ס״ק כ״ה מוכח עוד, שדין כל שיש בו הוא בכל אופן שהדגן נותן טעם ואפי׳ הוא ממש טפל להתבשיל האחר. שהמג״א שם הק׳ עמש״כ המחבר ורמ״א מהרמב״ם שדבר שבא ליתן טעם הוא עיקר ומברכים כברכתו, והק׳ דאטו מי שנותן בצלים או חומץ לתוך התבשיל יברך כברכת הבצלים, ולכן כ׳ שכל הסעי׳ מיירי רק במין דגן, דבזה אמרי׳ שכל שבא ליתן

טעם יש לה דין עיקר ומברכים מזונות משום הדין של כל שיש בו.

ומבואר במג״א שנתקשה על המחבר ורמ״א שהבין שמירי שנותן טעם רגיל ולא באופן שביאר בדרכ״מ וט״ז שמירי באופן שבא לאכול מאכל ותיקנו ע״י דבר אחר דאז מברכים על עיקר המאכל, גם אם הוא המיעוט כיון שהוא העיקר והדבש טפל לו.

ולכן תמה המג״א שהרי לא יתכן שכל פעם שיש תבשיל ונותן טעם ע״י דבר אחר מברכים כברכת הדבש שנותן טעם. ומ״מ יתכן שלדינא גם המג״א מודה למחבר ורמ״א שבאופן כזה שבאמת בא לאכול מאכל מסוים ותיקנו ע״י דבר אחר שמברכים כברכת העיקר. ובאמת כן מבואר בשו״ע שם בסעי׳ י״א שעל מורבא מברכים האדמה מה״ט. ורק שנחלקו בהפשט ברמב״ם המובא שם בסעי׳ י״ב. וגם למחבר ורמ״א באופן שהוא רק נותן טעם ונטפל לעיקר התבשיל לא אזלי׳ בתר טעמא.

ובאמת כן משמע שם במ״ב שבס״ק נ״א הביא ד׳ הב״י, ובס״ק נ״ז הביא ד׳ המג״א שמירי במיני דגן, עי״ש ודו״ק.

והא מיהא מבואר במג״א שבמיני דגן אמרי׳ כל שיש בו גם באופן שהוא בא רק ליתן טעם בתבשיל אחר, וכמו בצל וחומץ לתבשיל, והרי להדיא שאפי׳ באופן שהוא ממש לא עיקר התבשיל אמרי׳ כל שיש בו ומברכים מזונות מדין כל שיש בו. וכ״כ שם המ״ב בסי׳ ר״ד ס״ק נ״ז שמירי הרמב״ם במיני דגן שהוא מיעוט ובא ליתן טעם בתבשיל האחר, ומדין כל שיש בו חש״ל עיקר ומברכים מזונות.

וזה דלא כהבנת הוזאה״ב בדעת הרמב״ם, וכ״ש שלא כדבריו בדעת הרא״ש, ודלא כמו שהעלה לדינא.

והפשט בדין כל שיש בו הוא, דגם באופן שהוא מיעוט ומשמש מאכל אחר, מ״מ חז״ל אחשבוהו כעיקר התבשיל ולכן מברכים מזונות כברכתו, והיינו אפי׳ הוא ממש מיעוט ורק בא להשביח תבשיל אחר, מ״מ מחמת חשיבותו מתייחס כל התבשיל אליו ומברך כברכתו.

ומ״מ מבואר במג״א בסי׳ ר״ה סק״ו וסי׳ ר״ח סק״ז [לענין לביבות או גרויפין במרק, וכמשי״ת להלן] שלא בכל אופן אמרי׳ שהוא העיקר ומברכים רק מזונות, דבאופן שיש עוד עיקר לא מתבטל אליו וצריך לברך ב׳ ברכות.

ומובן דבריו ע״פ הפמ״ג בהקדמה לסי׳ ר״ב ס״ק י״א שכל שיש בו הוא כמו רוב, ולפ״ז מובן שהחשיבות של כל שיש בו הוא כמו עיקר בתערובת ולכן כמו בתערובת גם כשיש רוב, אם יש דבר חשוב הוא חולק חשיבות לעצמו, כמשי״ת בע״ה בסי׳ ריי״ב [וכן מד׳ המג״א לענין לביבות] ה״ה בכל שיש בו שאף שבדרך כלל נהפך הכל למזונות מ״מ אם יש עוד דבר שחולק חשיבות לעצמו, צריך ב׳ ברכות.

ברכת שניצל

ולהנתבאר יש לדון בדין שניצל ושאר הדברים הנזכרים לעיל, דאם למעשה א״צ שיהיה עיקר התבשיל יל״ע אם נגיד בה כל שיש בו וברכתו מזונות אף שאינו עיקר התבשיל וכמשנ״ת. וכן בקוגל תפו״א וגעפילטע פיש, אם יש בהם באמת מיני דגן כדי ליתן טעם, לכאו׳ ברכתן מזונות אף שהדגן אינו מעיקר התבשיל, מ״מ כיון

שנותן טעם אחשבוהו חז״ל ומברכים מזונות וכנ״ל.

אמנם שוב התבוננתי שגם אם נאמר שא״צ להיות מעיקר התבשיל, מ״מ לכאו׳ יש מקום לחלק באיזה אופן נתערב הדגן עם שאר התבשיל. שהרי מבואר ברמב״ם ושאר ראשונים שהיסוד של כל שיש בו הוא שמחמת חשיבות הדגן חש״ל כעיקר והשאר טפל, ולכן כ׳ הרמב״ם שבאופן שהדגן הוא רק לדבק, הרי תשמישו הוא תשמיש שאינו חשוב ולכן דינו כטפל, אבל אם נותן טעם חש״ל כעיקר מחמת חשיבותו.

וא״כ י״ל שמצאנו ברא״ה מובא בשעה״צ רי״ב סק״ד שיש ב׳ סוגי עיקר וטפל, יש עיקר וטפל בתערובת ועיקר וטפל שהם נפרדים ורק שהטפל משמש להעיקר ולכן נתבטל אליו.

ובעיקר וטפל דתערובת קי״ל שהרוב הוא העיקר, ומ״מ מצאנו שאם יש דבר חשוב אז אינו נתבטל אפי׳ הוא מיעוט, וי״ל שהדין של כל שיש בו הוא שכשיש מין דגן בתערובת, כיון דאחשבוהו חז״ל כ״כ כיון שחש״ל העיקר הו״ל כאילו הוא הרוב ומברכים מזונות.

ולכן באמת קי״ל שבעיקר וטפל של תערובת, אף שבדרך כלל הולכים אחר הרוב אבל אם יש מין דגן אין הולכים אחר רוב, והוא תמיד חש״ל העיקר.

מאידך בטפל נפרד שהוא נטפל כיון שמשמש העיקר, בזה אין דין חשיבות להמין דגן, כיון דבמהות הוא מציאות של טפל, והוא בא לעשות דבר שאינו מקבל חשיבות, וכמו שמצינו שמין דגן לדבק אינו חשוב ובטל, כיון שאינו בא לתועלת חשובה, ה״ה שאם יש דבר שהוא בעצם משתמש לטפל, גם אם הוא ממין דגן הוא נטפל. ולכן מבואר ברי״ב שגם מין דגן ואפי׳ פת יכול להיות נפטר מברכה משום טפל באופן זה.

ובענין שניצל יש לומר דאף דבמציאות חש״ל הציפוי והעוף כתערובת כיון שהם מעורבים ומחוברים יחד, מ״מ י״ל שדבר שהוא בא לציפוי דבר אחר, הוא בעצם טפל המשמש לדבר בפנים, ואף שהוא נמצא במצב של תערובת ומחובר מ״מ אנחנו רואים התועלת שלו כתועלת של לשמש הדבר שבפנים, וא״כ י״ל שהוא נכלל בסוג טפל של משמש שאף מין דגן יכול להיות טפל כיון שהוא במצב ולהשתמשות שאינו חשוב [ודומיא דלדבק].

ומעטה י״ל שכיון שמציאות של ציפוי הוא מציאות של לשמש להחלק הפנימי, אין דין של כל שיש בו ומברכים רק על החלק הפנימי שהוא שהכל.

וראיתי בשו״ת שבה״ל ח״ד סימן קס״א, שכ׳ לענין שניצל, לדידי פשוט דלא יברך במ״מ וברכתו רק שהכל דאע״פ שאינו לדבק מ״מ דבר מצופה מברך כברכת העיקר ולא כציפוי עיין או״ח סי׳ ר״ב סי״ג [אגוז המטוגן בדבש] ובפוסקים שם. ולכאו׳ יש מקום להעמיס דברינו בכוונתו, ויש לדון.

ובפרט לפי מש״כ בשערי הברכה פכ״ג ערך שניצל בשם השבה״ל שברכתו שהכל אפי׳ כשהציפוי עבה ונותן טעם, מ״מ מברך שהכל כיון שהוא טפל בעצם ואינו נאכל בלעדי העיקר.

אמנם לכאו׳ אין זה כלל חלק שכל

ציפוי הוא במציאות משמש, שמצאנו כמה סוגי מאכלים שנהנה גם מהחלק הפנימי וגם מהציפוי, וחלק הציפוי הוא גם חלק חשוב, [וכגון קבוקים עם ציפוי עבה, טבעות בצל וכדו׳] ובהם יש לומר שאף שהדגן הוא בעצם מצב הציפוי, מ״מ כיון שמצד הנאתו לא חזי׳ שעיקר אכילתו והנאתו הוא מחלק הפנימי שהושבח ע״י הציפוי אלא שיש לו הנאה גם מחלק הפנימי וגם מחלק הציפוי, וא״כ לכאו׳ לא גרע ממי שאוכל פת לשמש והוא גם רעב שצריך לברך גם על הפת, ובכה״ג יש לדון אם נגיד שמאחר שלא נתבטל הציפוי שוב נגיד כל שיש בו ויברך רק מזונות, או שנגיד שא״א לומר שהחלק הפנימי יתבטל לדבר לציפוי [שהוא בעצם בא לשמש דבר הפנימי], וא״כ יש מקום לחייב ב׳ ברכות כדין דבר שיש בה ב׳ עיקרים שמברך שניים. ומסתבר בכה״ג לברך ב׳ ברכות.

גלידה או שוקולד עם שברי עוגיות, וקרוטנים במרק וסלט

אמנם כ״ז בציפוי, אבל בתערובת של שברי עוגות בגלידה, אם הוא באמת כדי ליתן טעם, לכאו׳ אינו בטל ומברך עליו מזונות. ומ״מ יש לדון אם נשאר חשיבות גם להגלידה בפנ״ע לומר שנצטרך לברך ב׳ ברכות.

וכן יש לדון באופן שהוא תערובת ובא לשמש המאכל העיקרי כגון קרוטנים בסלט או במרק.

הנה המג״א בסק״ו כ׳ שאם עשה מרק עם גרופין ויש ריבוי מים והדגן בעין, אף שהעיקר הוא המים [והוא לשתיה] מ״מ אין הגרויפין בטל, כיון שהוא בעין והוא ממין דגן. וכ״כ המ״ב בס״ק כ״ג.

וכן בסי׳ ר״ה סק״ו כ׳ המג״א כ׳ שאם עושה מרק עם לביבות, אם הלביבות הם רוב, יברך על הלביבות ויפטור המרק, אבל אם העיקר הוא המרק ויש קצת לביבות צריך לברך על הלביבות וגם על המרק. והיינו משום שאין המרק בטל להלביבות, כיון שבעיקרו הוא מרק, ולכאו׳ לא מוגדר מספיק מאכל א׳ כדי להגיד כל שיש בו והמים בטלים להלביבות. ובמ״ב סי׳ ר״ה ס״ק י״א הביא ד׳ המג״א שאם יש רק מעט לביבות והמים צלולים ורוב, מברך ב׳ ברכות. וכ׳ מהחי״א שיותר טוב לברך שהכל על משהו אחר תחילה [והיינו דמצדד שהמרק נפטר מהלביבות].

ובעצם יל״ע למה במרק גרופין ולביבות ל״א כל שיש בו ויברך רק מזונות, ובפרט שנתבאר שאמרי׳ כל שיש בו גם כשדגן אינו מעיקר התבשיל רק שבא לשמש מאכל אחר. ולכאו׳ צ״ל שבכה״ג שעיקר המאכל הוא המים של המרק, א״א לומר שמתבטל להגרופין ולביבות [כשיש רק מעט עכ״פ] דחש״ל כב׳ דברים, הו״ל כב׳ עיקרים שבכה״ג צריך ב׳ ברכות.

ולפ״ז יש לדון בגלידה שמתערב בה שברי עוגיות, שאם התפרו ונתערבו לתוך הגלידה, י״ל שהוי מאכל א׳ ויברך רק מזונות, אבל אם הם רק חתיכות גדולות, י״ל דהוי כמו לביבות שצריך לברך ב׳ ברכות. [ומאידך יש לצדד שגלידה עם עגויות בתוכו חש״ל יותר מאכל א׳ ולא כמרק ולביבות, וא״כ חזר הדין של כל שיש בו ויברך רק מזונות]. ובשוקולד עם שברי עוגיות מסתבר שגם אם העוגיות ניכרים מ״מ חש״ל מאכל א׳ ויש לברך מזונות.

ובענין מרק או סלט עם קרוטנים או אטריות, לכאו׳ אם יש הרבה ממיני דגן

והוא חלק חשוב באכילתו, מברך רק מזונות ופוטר המרק, דומיא דלביבות של המג״א. ואם יש מעט יברך ב׳ ברכות כיון שיש לסלט חשיבות בפנ״ע ומין דגן אינו בטל. ולכאו׳ בסלט יש לדון עוד, אם הקרוטנים ניתנים בסלט כדי ליתן קרנץ אם זה נחשב לדבק או לאכילה, ואם זה לדבק אולי בטל להסלט, אמנם מד׳ המ״ב לענין גרופין משמע שכל שהמין דגן ניכר אינו בטל, וצריך ב׳ ברכות [ובכה״ג הקרוטנים נתערבו בסלט והם בעצם חלק מהתבשיל]. אמנם כמדומני שבדרך כלל הם גם באים ליתן טעם ונהנים מאכילתם ולכן מסתבר שיש לברך ב׳ ברכות.

מה נחשב לטעם ומה נחשב לדבק

ורק דנשאר לנו לבאר בע״ה מה באמת ההדגרה של דבר שבא ליתן טעם, ומה נכלל בלדבק.

והנה ברמב״ם ורשב״א מבואר שאם בא ליתן טעם בתערובת יש דין של כל שיש בו, וכ״כ המחבר בסי׳ ר״ד סי״ב.

ול׳ הרשב״א הוא שכיון שבא להטעימו ולהכשירו, וכ״כ המ״ב בס״ק ז׳, ונתבאר לעיל דהיינו גם אם בא לתבל מאכל אחר ולהשביחו.

ואם בא לסעוד הלב, מבואר במחבר בסעי׳ ג׳ שג״כ חש״ל למאכל, שבא לסעוד הלב, וכ״כ המ״ב סק״ח ושעה״צ ס״ק י״ג שלסעוד הלב חש״ל לטעם. אמנם עי׳ במ״ב ס״ק מ״ט וביה״ל ס״ט ד״ה מברך, שגם אם בא לסעוד מ״מ היינו דוקא אם מרגיש קצת הטעם של הדגן.

ובענין לדבק מבואר בגמ׳ שבטל, ובמחבר סי׳ ר״ד סעי׳ י״ב כ׳ דה״ה אם בא ליתן ריח או צבע להמאכל ג״כ נחשב טפל.

ובאופן ששם הדגן לדבק, וביום שהוא שם נהנה גם מהטעם, יל״ע אם אמרי׳ כל שיש בו.

ודנו הפוסקים באופן שבא הדגן לשנות המרקם או להרבות בכמות התבשיל. ובשו״ת אבני נזר או״ח ל״ח אות ב׳ העלה שלשנות המרקם של התבשיל דהיינו לעשותו רכה או קשה יותר דינו כלדבק. וכ״כ החוט שני.

וכן באופן שנתן הדגן כדי להרבות הכמות, העלה האבנ״ז שם שדינו כלדבק ובטל, וכ״כ בחוט שני, ועוד. ויש שכ׳ כן גם בשם החזו״א.

ולכאו׳ מבואר כן מהט״ז סק״ד שכ׳ שברוב קמח אינו בטל משום שנהנה מהריבוי כמבואר ביו״ד ק״ג, ולכאו׳ היינו מדין ביטול הרגיל, ואם היה בזה דין לטעם הרי גם בלי רוב אמרי׳ כל שיש בו. אולם יש לדון אולי בנידון שלו לא נתנו הדגן כדי להרבות התבשיל אלא לדבק ורק שממילא נתרבה. ולכאו׳ תלוי במש״כ לעיל אם נותן לדבק וממילא מוסיף טעם, ועיין.

תשובות חדשות

בהלכות מזוזה

מחכמי ורבני
כולל להוראה ירושלים

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצ"ל
במח"ם משנת יוסף

העוזב דירתו אם מותר לקחת המזוזה עמו כשיגור בה אינו שומר דת

בס"ד, טו תמוז תשע"ה

שוכט"ם, לכבוד הרה"ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מו"ח יעקב אהרן סקוצילם שליט"א, מח"ם 'אהלי יעקב' כמה חלקים חשובים.

אחדשה"ט, בדבר השאלה החמורה שהצעת לפני, מהורדת מזוזה כשיוצא מהבית, שכתוב בשו"ע (יו"ד רצא) שהיוצא מדירה לא יוריד המזוזה. והוי עובדא במי שיצא מדירתו ויודע שאח"כ ישכירוהו לחילוני, אם נוטלה עמו, או שצריך להשאירו שם. ומה הדין בחילוני כזה המחלל שבת בפהרסיא, או יותר גרוע שנשוי עם נכריה.

הנה, מקור הדברים בגמ' (ב"מ קב.) כשיוצא מהבית לא יטול המזוזה עמו, ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשו ושני בניו. וכתבו תוס' (שם קא:) שהסכנה הוא, שהמזיקים באים לבית שאין בו מזוזה, וכשנוטלה כאילו מזיק אותם שידורו בבית. והריטב"א כתב, שהעונש באה לו מדה כנגד מדה, דכיון שהוא לא חשש למיתת בני חבירו דצריכי שימור וכשאינם משומרים הם מתים, ה"נ כשנוטלה קבר אשתו ושני בניו. ובספר שמירת הגוף והנפש (סי' ריז) הביא מאזהרות נוספות לרבי יהודה החסיד ז"ל (מכת"י מינכן אות ז) שהביא מספר 'שושן סודות' המיוחס לתלמידי הרמב"ן (כח, א) שכתב, הדר בבית ישראל בצאתו לא יקח המזוזה כי השכינה לא זזה משם, והלוקח תמות אשתו מדה כנגד מדה. [כי האשה היא כנגד השכינה].

ובפתחי תשובה (יו"ד רצא) מביא משאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קכב) שהטעם שאם משכיר לגוי מותר, הוא כדי שלא יבזנו הגוי. וגם לטעמים הנ"ל אתי שפיר, דלא חיישינן לשמירתו. וגם המזוזה לא תשמרנו. וגם השכינה ממילא זזה משם כשגוי נכנס לגור שם.

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.

דושת״ה בברכה

מזוזה בשער חצר שהוא מ"נדר חי"

בס"ד י"א כסלו תשע"ד

שלומים מרובים, מגבחי מרומים, לכבוד הרה"ג החריף ובקי, משנתו קב ונקי, מו"ה אלחנן פרינץ שליט"א, מח"ס שו"ת אבני דרך ה"ח בד"ח שו"ע

אחדשה"ט,

אודות השאלה בחצר המוקף "גדר חי" מצמחים, שאותו גוזמים כדי שיהא ישר, וע"י הכניסה הניחוהו שיגדל לגובה, וגזמוהו בצורת שער, עם ב' מזוזות ומשקוף, הכל "חי" מהצמחים. - והשאלה אם חייב במזוזה.

וכת"ר דן מהמקורות (יומא יא.) והראשונים, שבית צריך תקרה כדי להתחייב במזוזה, אבל חצר שלפני הבית חייב גם באין לחצר תקרה, וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' רפו, א). - ואין צורך שהמזוזות והמשקוף שמהגדר החי, יהיו יציבים וחזקים, כיון שלגבי מחיצות שבת די בקנה העומד, וכ' המשנ"ב (שסב סקס"ו) דגם בשל גמי שרי, והוא שלא ינטל ע"י הרוח, וכיון שפתח זה אינו זז מפני הרוח, א"כ יהא חייב במזוזה.

א) אם השאלה היא כהמתואר לעיל,

מסתבר שאינו חייב במזוזה, הא ראיה, מאי עמא דבר, ועוד לא ראינו מזוזה בפתח כזה. - גם אינו דומה מחיצת רשויות דשבת, דתלוי בהגדרת רשות, שנעשה בהגדרה כל שהיא, ואפילו ע"י חוטים (עי' שו"ע או"ח סי' שסב). לגדר של חצר בית מגורים, שצריך להיות בגדר "ביתך ובשעריך", וכמובא בכמה ספרים מרבינו החוות דעת (בתיקון עירובין שלו) דיש הבדל בין מזוזה דבעינן פתח ממש, לצורת הפתח דעירוב, דצוה"פ בעינן, אבל פתח לא בעינן. והוכיח לה מהריטב"א (עירובין יא.) ומג"א (שסג סקכ"ח).

ה"נ הגדר החי אולי מחלק רשות לשבת, אבל לא נראה כמחיצה וכשער חצר, וגם בחורף כאשר העלים נופלים ונשארים רק הענפים, יתכן מאד שהמשקוף למעלה יתפרק ולא יהא משקוף עוד, אא"כ מחובר ע"י חוט ברזל, שאז זהו המשקוף, וא"כ צריך גם מזוזות הפתח ישרות מעץ או מתכת. דמזוזות העשויות מענפי צמחים, בפרט כשהם בלי עלים, דומים לפתח שמאי (יומא יא.) שפטורים ממזוזה, שפירש הריטב"א (עירובין א. ד"ה דלית) שחיוב מזוזה הוא רק אם יש לדלת משקוף וכאשר סוגרים הדלת היא מוחזקת במשקוף. - ובגדר חי בתיאור הנ"ל אין בכלל אפשרות לדלת, דמי יחזיק צירי הדלת. - [והאמנם שדעת החזו"א (יו"ד קעב, ג) דצוה"פ דשבת חייב במזוזה, אבל לא נהגו כן, אלא כהחוו"ד, ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' יב וח"י סי' צד), ושבט הלוי (ח"ז סי' קע)].

ב) ויתכן והשאלה היא כששתי מזוזות הפתח, הם אילנות חזקים נטועים שיכולים להחזיק דלת וגם מזוזה. וגם השאלה עדיין במשקוף, אם הענפים היבשים יוכלו להתחבר לצורת משקוף, שלא יזיזם הרוח.

ג) ובכלל הרי פסק בשו"ע (רפו, טו) די"א דבית שאין לו דלתות פטור ממזוזה (רמב"ם פ"ו ממזוזה), והש"ך (סקכ"ה) שיקבענה בלי ברכה. וא"כ בגדר חי שאין בו דלת לא שייך לברך, והשאלה תהיה רק כששני אילנות הם מזוזות הפתח וכנ"ל,

שאז יש אפשרות לחבר להם דלת [דדי בגובה י׳ טפחים). - אמנם יש דיון באחרונים, אם רק בית שצריך להיות משומר ומיועד לתשמישים צנועים, לא מקרי בית בלי דלת. משא״כ חצר דיו בלי דלתות [עי׳ מקדש מלך (סקנ״ו) ומזוזת מלכים על קיצשו״ע (הלכה למשה קכד דף נו:)] אבל דעת המשיב דברים (חיו״ד סי׳ קסח סוד״ה הנני) שאין חילוק בזה. - וא״כ בלא״ה בפתח שאין בו דלת אין מברכים.

לא נכנסתי לעומק הל׳ מזוזה. וגם איני יודע אם אפשר לקבוע מזוזה על פתח חצר, שא״א אלא אם יחפרנה לעומק קיר בכדי שלא תתקלקל משמש וגשם ולחות.

ד) שוב ראיתי בקובץ מבית לוי (ג׳) פסקי הגאון שבט הלוי (שליט״א) [זצ״ל] (עמ׳ קכח סעיף יא) שכ׳, צורת הפתח שנעשית מגדר חי של עצים פטורה ממזוזה. ובהערה שם הסביר כיון שלא נעשה לשם פתח אלא לנוי בעלמא, וכמו שפטורה צוה״פ דעירובין מן המזוזה [כדלא נהגו כהחזו״א הנ״ל אלא כהחוות דעת וכנ״ל].

ולפ״ז יוצא שמי שרוצה לגדור חצרו, אלא שלשם נוי עושהו מצמחים ולא ברשת ברזל, אה״נ שיחוייב במזוזה, דעיקרו לגדר. - אלא שיל״ע מכל מה שנתבאר לעיל לפטור.

ה) ובספר חשוקי חמד מהגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט״א, כתב (במס׳ מציעא דף קא:) לענין מזוזה חובת הדר: שאלה, ישנם כיום כניסות לבתים, ששתלו בהם עץ מכאן ועץ מכאן וגזמו אותם, ועשו מהם צורת הפתח נאה, האם הם חייבים במזוזה.

תשובה, מו״ח מרן הגרי״ש אלישיב (שליט״א) [זצ״ל] השיבני, שאם הכונה היא לעשות מכך צורת פתח, אע״פ שתוך זמן תשתבש צורת הפתח ויהיו בבחינת פתחי שמאי, בכל זאת אם כעת מחזיק מעמד חייבים במזוזה, אבל אם המטרה לנוי ויופי, אעפ״י שיש בו גם צורת הפתח פטור ממזוזה. ושאלתי את מו״ח אם מהני שיחשוב שהוא רק ליופי ולא לשם תורת פתח, כלומר שיחשוב בלבו שהעצים הגזומים לא באים לשם גדר שמסביב לבית, ולא לצמצם את הכניסה לחצר, אלא לשם יופי בלבד. והשיב לי דמהני ויפטר. ויתכן שאם חלק מהדיירים יחשבו שהעצים לשם צורת הפתח, וחלקם יחשבו לשם יופי, אולי החושבים לשם יופי, יהיו פטורים מלקבוע מזוזה, והחושבים לשם צורת פתח וגדר לחצר יתחייבו. ותהיה גם נפקא מינה לגבי נר חנוכה, שהחושבים לשם מחיצה יוכלו להדליק שם והאחרים לא יוכלו. וצ״ע, עכ״ל.

ולכאורה יש חילוק ב״גדר חי״ בין גדר סביב לחצר, לבין שער הכניסה, דהגדר שבמציאות מגדיר את החצר מבני רשות הרבים ועושהו לרה״י, ה״ז נקרא חצר עם גדר גם אם כונתו לנוי. כמו מי שיבנה בית מפואר אשר קירותיו מצויירים או חרותים בכל מיני קישוטים לשם נוי, וכי לא ייקרא בית להתחייב במזוזה, הרי במציאות בית הוא. - ורק בשער העשוי מצמחים אפשר לומר כנ״ל, שלא היה עושה שער כלל, כמו שלהרבה חצרות אין שער ועשהו רק ליופי, בזה נ״ל שלא נקרא שער. - ואם השער הזה הוא משני אילנות נטועים, כלשונו עץ מכאן ועץ מכאן וקובע בו דלת, גם בזה שמעשהו מבטל מחשבתו העיקרית ליופי.

דושה״ט בברכה מרובה

כתב אשורית שנמחק ע"י דיו אם צריך גניזה

בס"ד, י"ג טבת תשע"ז

משוכן מרומים רוב שלומים, לכבוד ידידי הדולה מים מבארות עמוקים, שוקד על התורה לילות כימים, הרה"ג החריף ובקי, מו"ה יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מחבר ספרי 'אהל יעקב' הנודעים לשבח, ומו"ץ בשכונת רמת שלמה פעיה"ק ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט,

ע"ד שאלתו החשובה בענין דברי תורה בכתב אשורית שנדפס על גבי דף, ובטעות עשו צילום על גבי דף זה באופן שא"א לקרוא בו המילים, אם יש לדף כזה קדושה ויש לגנזו.

לענ"ד נראה דכיון שהכתב נמחק והתקלקל לגמרי נתבטלה הקדושה מדף זה, דמה לי אם נמחק על ידי דיו או על ידי אותיות.

ואינו דומה לכרטיס שיש בו תפלות בכתב שא"א לקרוא אלא עם זכוכית מגדלת וכדו' מחמת שהכתב קטן, ודנו בו הפוסקים אם זה נחשב ככתב או לא, וכפי שהביא מע"כ משו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' נז) שדן לגבי תנ"ך קטן מאד שרואים האותיות רק ע"י זכוכית מגדלת, וכתב שאסור להכניסו לבית הכסא וכדו'. וכ"כ בשו"ת בית דוד (סי' ח) עיי"ש. ולעומת זאת בשו"ת אבן יקרה (ח"ב סי' לג) העלה שאין שום קדושה בתנ"ך כזה, מכיון שאין האותיות ניכרות לעין רואה רק ע"י זכוכית מגדלת, ולכן אין לזה דין כתב כלל, שאין לנו אלא מה שעינינו רואות במראה ולא בחידות, ומ"מ מסיק שכיון שיש שמות הק' בתנ"ך, חלילה לנהוג בו מנהג בזיון.

דשאני הכא שאי אפשר לקרוא כלל אפילו ע"י זכוכית מגדלת, שהרי הכתב נתקלקל לגמרי. לכן לכאורה אפשר להקל לזרקו מאחר שהכתב הלך ואזל לו, ואין לו שום תיקון כי אם לכתבו מחדש.

אבל עדיין יש מקום לומר שצריך גניזה, ואפילו לא היה מתחילה כתב אשורית, דאינו דומה למש"כ בשו"ת משנ"י (חי"ג סי' רפו) להקל לענין דף פקס שאינו צריך גניזה, דשם טעם הקולא מפני שלכתחלה עומד להמחק ואין מועיל מה שגונזו, וגם כתב סת"ם צריך להיות בדיו ובקלף המתקיימים, כבשו"ע (יו"ד סי' רעא), ובנייר פקס מתחלה אינו כתב המתקיים ולא חל עליו קדושה. אבל כאן מתחלה נכתב בכתב המתקיים וחל עליו קדושה ורק אח"כ נשפך עליו דיו, וגם כעת לאחר שכבר נשפך אינו מחוק לגמרי רק הוא מכוסה בשכבה של דיו [ויש אפשרות להוריד את הדיו. — ונכון שלא כל אחד יכול לעשותו וצריך מכשיר מיוחד לזה, אבל מ"מ אינו מחוק לגמרי כמו בנייר פקס].

וראה בפת"ש (יו"ד סי' רפב סק"ו) בשם הבאר שבע (סי' מג) שאוסר לשרוף כתבי קודש אע"פ שבלו ונמחקו. וכ"כ בשו"ת ישועות יעקב (או"ח סי' קנד סק"ג). — וגם לכאורה לא גרע מתשמישי מצוה שנוהגין לגנוז, ועכ"פ לא לזרוק בבזיון, כמו סכך וכדומה. ואף דשם בדך כלל עדיין ראויים לתשמיש, ואילו הכא אי אפשר לקרוא בו כלל, מ"מ מתחילה היתה קדושתו חמורה משל תשמיש מצוה, ולא מהסתברא מילתא שיגרע ממנו.

דושה"ט בברכה

השתמשות בארון ספרים לדברי חול

בס״ד, כ׳ אד״ב תשע״ו

בחודש אדר, שלמא אשדר, לבגבורת התורה נאור, ה״ה הרה״ג ר׳ יעקב אהרן סקוצילם שליט״א, מח״ם ׳אהל יעקב׳ כמה חלקים, ומו״ץ בשכונת רמת שלמה פעיה״ק ירושלים ת״ו.

אחדשה״ט,

מה ששאל בארונות ספרים שבבתים, אם מותר לתלות עליהם גם דברים של חול או תמונות, כיון שלא התנה מפורש שלא להשתמש בהם לדברים של חול, או שיש בזה איסור כל זמן שלא התנה להשתמש בהם גם לדברים של חול.

ארון ספרים הינו כתשמיש דתשמיש קדושה, דהספר והיינו הדפים הן קדושה עצמה, והכריכה תשמישי קדושה, והארון תשמיש דתשמיש, כמבואר במשנ״ב (סי׳ קנד סק״ט). ובזה כתב המשנ״ב (שם סק״ו) בשם פמ״ג שאין בו קדושה ומותר להשתמש בהן [לצרכי חול], אף בעודן קיימין עכ״ל.

והגם שבשו״ת משנ״י (ח״י סי׳ קפב אות ב) הבאנו דעת המהרש״ם בדעת תורה (קנד, ג) שמביא כמה דעות בזה, ומסיים משו״ת הב״ח (סי׳ יז) שגם תשמיש דתשמיש אין לשנותו לדבר חול אף שהוא ג״כ דבר מצוה. מ״מ שאני הכא שהוא בדירת מגורים, וכל המכניס ארון ספרים לדירה, אדעתא דהכי מכניסו שיוכל להשתמש בו גם לשאר דברים. ולכן רגילים להניח במדפים גם דברי חולין. והגם שלא עשו תנאי הרי זה כעין לב בית דין מתנה עליהן, כנזכר בשו״ע או״ח (סי׳ קנד), וכש״כ לתלות עליהן מבחוץ.

דושת״ה בברכה

רבי יוחנן סג"ל וואזנר שליט"א
ראב"ד חפידי סקווירא
מח"ס שו"ת חיי הלוי

שאלות מצויות בהלכות מזוזה

יום שני לסדר לך לך, ח' מרחשון תשפ"ז לפ"ק

לכבוד ידידי הרה"ג מו"ה ר' יעקב אהרן סקוצילם שליט"א, ראש כולל להוראה ומו"צ בירושלים עיה"ק, ומח"ס ספרים מחוכמים

אחדשה"ט, בכבוד ובהערכה ללומדי התורה אשלח כמה הלכות שכתבנו בהלכות מזוזה הנמצא בכתב יד, לקובץ החשוב שלכם "תפארת אברהם".

בענין קביעת מזוזה בבחור שהולך לקעמפ לפחות משלושים יום

א. ומה ששאל מע"כ בבחור שהולך לקעמפ אי צריך לקבוע מזוזה בברכה. אם הולך לפחות משלושים יום אינו צריך מזוזה, אכן אם הולך לשלושים יום צריך מזוזה, הגם שבבית חולים כיון שהם יכולים להוציאו אינו צריך מזוזה, אכן כאן צריך מזוזה, ויכול לברך ברכה על קביעת מזוזה.

בענין מקום קביעת המזוזה בדלת שא"א לפתוח את חציה

ב. ומה ששאל מע"כ בדלת שחציו הימיני סגור באופן שא"א לפתחו ונכנסין רק בחציו השמאלי, באיזה מקום יש לקבוע מזוזה. עי' מה שכתבנו בחיי הלוי (ח"ב סי' ס"ח אות י"ב) דיש סברא להקל להניח המזוזה על מזוזת הבית ואחר שכתבנו את זאת ראיתי שכן כתב בספר התורה והמצוה להרה"ג ר' יחיאל מיכל שטערן שליט"א (עמוד תרס"א) בשם מו"ר הגר"ש וואזנר ז"ל, וכ"כ עוד שם (עמוד תרס"ב) בדלת הזזה עיי"ש. וכתבנו עוד שם בשם ספר חובת הדר (פ"ח ס"ק ח') דכדי להוציא מספק יש לקבוע נסר בתחילת הכניסה עיי"ש.

ג. ועדיין צ"ע כמה הוא השיעור שצריך להיות סמוכה מקום הכניסה להמזוזה, דבכמה מקומות יש זכוכית בין הדלת להמזוזה. ונראה דעכ"פ עד ג' טפחים יש להקל, וכן הסכים עמי מו"ר הגריי"נ ז"ל אב"ד בעלזא מאנטריאל יע"א. וכעי"ז כתבנו עוד בחיי הלוי (ח"ה סי' צ"ו אות ד') בענין ראש כותל או תקרה שנמשך להלאה מן המשקוף עיי"ש. ונראה עוד דעכ"פ אותן שיש להם עמודים לנוי אצל מזוזת הבית, הגם שיש חלל קצת בין מזוזת הבית להעמוד, אעפ"כ יש לקבוע המזוזה על מזוזת הבית ואין העמוד הנעשה לנוי חוצץ.

בענין חיוב מזוזה במטבח של פסח

ד. ומה ששאל מע"כ אי יש חיוב מזוזה במי שעושה מטבח של פסח עם דלת סגור, ויש בו ד' על ד'. ונראה דאם יש ד' על ד' לכל השיטות לבד מקום הארונות ונכנסין ומשתמשין שם בחג הפסח, צריך לקבוע מזוזה. וראיתי מעשה רב אצל מו"ר

הגרמ״נ אב״ד סקווירא ז״ל שקבע מזוזה בפסח קא״ך אפילו שלא היה ד׳ על ד׳. אכן לעשות ברכה א״א רק בד׳ על ד׳ בלי מקום התנור והארונות. ועי׳ מש״כ בחיי הלוי (ח״ב סי׳ ס״ז אות כ״ג).

ה. ועדיין יש להסתפק בבית שאינו שלו ואינו רק שוכר, וא״כ כיון שאינו משתמש שם ל׳ יום אולי הוא פטור. אמנם י״ל כיון שהוא חלק מהבית שדר כל השנה, ועכ״פ בבית שלו וודאי חייב במזוזה.

ו. אמנם כמה פעמים נמצא שנוטלין כל הכותל, ונעשה כחדר אחד עם החדר שלפניו, ובאופן זה יש סברא שפטור ממזוזה וע״כ עכ״פ אין לעשות ברכה על קביעות המזוזה.

בענין כיסוי המזוזה בחדר שינה

ז. ומה שהעיר מע״כ במה שכתבנו (שם סי׳ ס״ז אות י״ב) דלכתחילה צריך לכסות המזוזה בשני כיסויין שיהא כלי בתוך כלי, ואחד מהן לא יהא מיוחד, וכתבנו דבשעת הדחק יש לסמוך בחדר השינה על שיטת הט״ז דסגי בכיסוי אחד, ובפרט כשיש נייר או פלאסטיק על המזוזה עיי״ש. וע״ז העיר מע״כ דלכאורה אין לסמוך בזה על שיטת הט״ז אפילו בשעת הדחק דגם לפי הט״ז דסגי בכיס אחד וודאי לא מהני רק כשאינו מיוחד זה תוכן דברי מע״כ.

ח. אמנם לענ״ד אינו כן דלפי מה שכתב בשו״ע הרב (או״ח סי׳ מ׳ ס״ה) שציינתי שם, הטעם שאינו צריך רק כיסוי אחד היינו משום שהוא קבוע בכותל הגם שמונח המזוזה תוך שפופרת מ״מ כיון שהוא מחוברת לכותל ה״ה ככותל, רק שצריך לכסותו שלא יהא נראה עיי״ש. וע״ע בערוך השלחן (יו״ד סי׳ רפ״ו סט״ו) שכתב יותר מזה ותו״ד שוודאי אין איסור שיהא מזוזה בחדר השינה בכיסוי בעלמא עיי״ש, והגם שאנו מחמירין בזה עכ״פ בשעת הדחק בוודאי יש לסמוך על זה.

בענין ברכה בקביעת מזוזה במקום שיש בו מחלוקת הפוסקים

ט. בענין מה שדן מע״כ באופן שיש מחלוקת הפוסקים אי צריך מזוזה, וכתב מע״כ דעכ״פ אם נפסק בשו״ע שחייב במזוזה וודאי יכולין לברך. ולענ״ד מבואר בכמה מקומות בפוסקים שכתבו האחרונים דכיון שנחלקו הפוסקים אין לברך רק על חדר שמחויב לכל השיטות ולכוין להוציא גם חדר זה.

בענין מזוזה בחדר שיש לו שלש כותלים

י. ומה שכתב מע״כ בענין חדר שיש לו ג׳ כותלים אי חייב במזוזה, עי׳ מה שכתבנו (שם סי׳ ס״ח אות ד׳) דמספק יש לקבוע מזוזה. ועכשיו אסתגר בזה ואסיים בברכה שתזכו ללמוד ע״מ ללמד להורות לבני ישראל לשמור ולעשות מתוך נחת ושמחה והרחבת הדעת.

ואסיים בברכה, שתזכו להוסיף לזכות את הרבים מתוך שמחה והרחבת הדעת ונזכה במהרה לישועתן של ישראל בב״א

יוחנן סגל הלוי וואזנר

רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א
חבר בד"ץ ביתר עילית
רב קהילת צאנז ביתר

דין מחיצות מתקפלות המחוברות לגג

נשאלתי בדבר מחיצות מתקפלות הנפתחות ונסגרות בהיכלי בתי כנסיות ואולמות וכיו"ב, שתפקידן לחלק את ההיכל לכמה חלקים (לצורך מניינים נפרדים, וכן להפרדה בין שמחות, ובין עזרת נשים לעזרת גברים וכדו') באופן הרמטי, ומחוברות לגג באמצעות צירים, ודרכן של מחיצות אלו לפתוח ולסגור לפי הצורך, באופן שאינן עשויות להתקיים ולעמוד במקומן לעולם, וצריך אפוא לברר דין מחיצות אלו לגבי כמה הלכות:

א. אי הפתח שבמחיצות אלו חייבת במזוזה. **ב.** כשפותחים וסוגרים שוב המחיצה האם יש בה חסרון מדין תעשה ולא מן העשוי. **ג.** האם בשבת שרי לפתוח או לסגור את המחיצות.

א
חיובם במזוזה

א) נקדים לבאר דין מחיצות אלו לגבי מזוזה. נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סימן רפו סעיף כא): פתח אחד וחלקו בעמוד בינתיים, כל שיש היכר ציר בזה ובזה לצד העמוד, הרי הם כשני פתחים וצריך מזוזה לכל פתח. אבל כל שאין צירים לצד העמוד, אין העמוד מחלקו לשניים, שאינו אלא לנוי בעלמא עכ"ל. ובטורי זהב (ס"ק יב) כתב בהא דכל שאין צירים לצד העמוד אין העמוד מחלקו, דהוא מבואר בטור דהיינו אם הוא בדרך שאין נבדלין זה מזה, אלא אם זה נפתח גם השני נפתח, משא"כ אם יש שער אחד גדול וסמוך לו שער קטן כדרך העשירים שאינם רוצים שהשער הגדול יהיה פתוח אלא משתמשים תמיד בקטן רק לפרקים בגדול, בזה צריך ב' מזוזות עכ"ל. ומעתה בנידון דידן שהפתחים נבדלים זה מזה, ויש היכר ציר בפתח זה, ויוצאין ובאין דרך אותו הפתח לתוך ההיכל אשר בתוך המחיצות, נראה בפשטות דצריך מזוזה.

אמנם בערוך השלחן שם (סעיף מה) כתב בדין שערים **שבתוכן** נפתח דלת קטן באמצע או מהצד, דוודאי הקטן פטור ממזוזה, דאינה כלל פתח בפ"ע והיא כחור בהשער [נ"ל] עכ"ל. ולפי זה היה מקום לומר דה"נ מחיצות אלו כיון שעשויין לפתוח ולסגור, הו"ל כאותן שערים שבתוכן נפתח דלת קטן באמצע או מהצד, והפתח לא חשיב כפתח בפני עצמו אלא הוי רק כחור בהשער.

אכן לכאורה היה נראה, דמקור דבריו הוא במה שנפסק לעיל שם בשו"ע (סעיף יח): מרתף שיש לו פתח מן הרחוב, שמכניסין בו יין בחביות גדולות, ויש לו פתח קטן מן הבית שנכנסים ויוצאים בו תמיד, אם הפתח הקטן ראוי למזוזה, היא

חייבת והגדולה פטורה, ואם אין הקטן ראוי למזוזה, הגדולה חייבת והקטן פטור (ב״י בשם תשובת אשכנזית והיא בת׳ מהרי״ל סימן צד).

ובש״ך שם (ס״ק כו) דמה שכתב המחבר אם הפתח הקטן ראוי למזוזה, שיש בו גבוה עשרה ורחב ארבע כדלקמן סימן רפ״ז, דכיון שנכנסים ויוצאים תמיד דרך אותו פתח הקטן, ושם הוא עיקר תשמישו, והגדול פטור מפני שאין תשמישו שם בכניסה ויציאה אלא לפעמים כשצריך להכניס בו היין בחביות ואין זה תשמיש קבוע ובטלו היא לגבי הפתח קטן, אבל כשאין בקטן שיעור הראוי למזוזה אף על פי שמשתמשין בקטן אינו אלא כחור בעלמא, והגדולה היא עיקר הפתח עכ״ל.

הרי דרק כשאין בקטן שיעור הראוי למזוזה, בכהאי גונא דוקא אינו אלא כחור בעלמא, משא״כ כשיש בו שיעור הראוי למזוזה לכאורה ליכא למימר דהוי כחור בעלמא.

ב) כדברים האלה מבואר להדיא בדעת קדושים (ס״ק יז) בדין כעין כתלים מפסיק חדר א׳ לב׳, בקבע אף ברוח שאינה מצויה, רק ביום או בלילה מפרקין ואינם שם, ובהם פתחים, בשעת עמידתן חייבים מזוזה, אם עומדים בקבע ביום ובקצת מהלילה, כבחניות, וכן באולי בעומדים בלילה ומקצת מהיום עכ״ל. הרי הדברים מפורשים לחיוב דגם במחיצות שאינם קבועים ודרכם לפרקם, חייבים בשעת עמידתן במזוזה, על כל פנים כשעומדים באופן קבוע ביום ובמקצת מהלילה.

והגם שבמקדש מעט (ס״ק לז) הצריך עליו עיון, דנראה כסותר למה שכתב הוא עצמו דהט״ז פוטר בחניות אפילו יושב בה כל היום ומקצת מהלילה, ובהיות שכל החדר ארעי ממילא גם הפתח ארעי, ומהאי טעמא כתב הדעת קדושים (ס״ק טז) שהחולק חדרו בחג ועושה צד א׳ סוכה ובמחיצה החולקת יש פתח מסוכה להחצי חדר פטור עיי״ש. אך על כל פנים בנדון דידן שבדרך כלל ניצבים על מקומם זמן זמנים טובא, ודאי הם חייבים במזוזה (ואע״ג שבדעת קדושים צידד שצריך להיות דירה גם בשבת, ואם כן במקומות שמפרקים המחיצות לכבוד שבת לא יהיו חייבים במזוזה, אולם כבר כתב במקדש מעט (ס״ק לו) שאין נראין דבריו בזה עיי״ש).

ג) איברא שבערך ש״י (יו״ד סימן רפז ד״ה שאלה) עורר בזה לדון בדבר החדש, לגבי שאלה הדומה לענייננו, בחצר שיש לו דלת גדול לפתוח כדי לצאת ולבא בעגלות ואין משקוף למעלה, ותוך דלת זה יש דלת קטן במזוזות ומשקוף על גביהן, וכשנועל דלת הגדול נכנסין בני אדם ויוצאין דרך הדלת קטן זה, וכתב בזה הלשון: ולע״ד כיון שעשוי תוך דלת הגדול, וכשפותחין הגדול נפתח עם מזוזות ודלת הקטן, ומעמידין אותו מהצד, לא נקרא מזוזות רק כולו דלת אחד בכלל, ולא דמי להך דלעיל סימן קפ״ו סעיף כ״א, דהתם המזוזות קביעי וקיימי, אבל כאן דנפתח עם המזוזות והמשקוף נקרא רק דלת, ואם כן ליכא למזוזות החצר משקוף, ואינו צריך מזוזה כלל עכ״ל.

והוסיף להוכיח כן מדברי רש״י בפרשת משפטים על הפסוק והגישו אל הדלת או אל המזוזה, דלא נקרא סתם מזוזה רק כשהוא קבוע בסיפי הבית או כותלי החצר

והשער, לא כשהוא נע ונד עם הדלת, דזה כולו רק דלת נקרא. וכן הביא ראיה ממתני' בשקלים (פ"ו) לגבי ב' הפשפשין שבשער ניקנור, דקתני ביומא (יא א) שכל השערים שהיו שם לא היה להם מזוזה חוץ מ'שער' ניקנור, ולא קתני חוץ מ'שערי' ניקנור, עיי"ש באריכות. ועל כן נקט לדינא שיש לקבוע מזוזה בלא ברכה.

וכן כתב הדר בשו"ת תשורת ש"י (מהדורא קמא סימן רז), אך שם סיים דמכל מקום לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, לכן יקבע מזוזה ולא יברך, וטוב לקבעה כשיקבע מזוזה אחרת במקום שודאי חייב ויפטר גם מזוזה זאת באותו ברכה.

ומעתה יתכן בכוונת הערוך השלחן הנ"ל, שאף הוא נתכוין לומר כחידוש הערך ש"י הנ"ל, ובאמת פוטר אף באופן שהפתח הקטן גבוה י' ורחב ד', דכיון דהוי בתוך שער גדול אינה כלל פתח בפנ"ע והוי כחור בשער. וכן נראה להוכיח ממה שלא הזכיר הערוך השלחן בדבריו כאן הך תנאי שאינו גבוה י' ורחב ד'.

ד) ברם לקושטא דמילתא היה נראה בעיקר הדבר שיש לחלק בין הדבקים, דלא דמי הך דהתם לענייננו. דהתם מירי שכל כולו הוי שער ויש לכולו דין פתח, ולכן הפתח הקטן שבתוכן ליכא עליו רק תורת דלת אלא הוי כחור בשער, משא"כ הכא הרי המחיצות אין עליהם תורת דלת אלא תורת מחיצה, ואילו הדלת שבתוכן שפיר יש עליו תורת דלת, ולא הוי בגדר חור בשער.

אפס דבמזוזות מלכים (הלכה למשה ס"ק יא) נקט כן גם בנידון הקרוב לענייננו, בדין 'כותל' המפסיק בין חדר לחדר, ובה פתחים הרבה ועומדת ביום ובמקצת מן הלילה, שמתחילה העתיק את דברי הדעת קדושים הנ"ל שהיא חייבת במזוזה, אך שוב כתב שיקבע בלא ברכה, דכותל ארעי הוי כמו דירת ארעי דפטורה ממזוזה, והדעת קדושים לשיטתו דמחייב במזוזה, אפילו בדירת ארעי עיי"ש.

אכן באמת המזוזות מלכים מיירי בכתלים שמפרקין בכל לילה, ועליהם ודאי איכא דין כותל ארעי, מה שאין כן במחיצות דידן שעומדות זמן זמנים טובא, כבר העלינו למעלה דשפיר יש להן דין כותל קבע, ועל דרך שכתב בפרמ"ג (או"ח סימן שטו א"א ס"ק א) דאהל קבע היינו לח' או ט' ימים (ועיין קצוה"ש סימן קכ בבדה"ש ס"ק ב), ועל כן נראה פשוט שחייבים במזוזה. ועוד נדון בזה לפנינו להלן (אות ז) לצדד כן ביתר שאת, דלא חשיב כותל ארעי, מטעם נוסף ועיקרי שיש בעניננו.

ב
תעשה ולא מן העשוי

ה) מעתה שזכינו לדין דשפיר חייבין הנך פתחים במזוזה, רמיא עלן לברורי לגבי דין תעשה ולא מן העשוי, בכל פעם שמפרקים את המחיצות, שאז נפיק מינייהו חובת מזוזה, ואם כן כאשר חוזרים ומתקינים את המחיצות כשהמזוזות עליהם, לכאורה הו"ל להיפסל מדין תעשה ולא מן העשוי, והיה צריך להסיר ולקבוע המזוזה בכל פעם מחדש.

וכבר העירו בנדון זה בערך ש"י ובמזוזות מלכים הנ"ל. דבערך ש"י ובתשורת ש"י כתב בסוף דבריו, דאף דלפעמים פותח דלת הגדול ומעמידו מהצד ואזי דלת הקטן אינו משמש כניסה ויציאה,

ולא הוי מזוזות ביתך ושעריך, וכשמחזירו נימא כיון דכבר קבוע המזוזה פסול משום תעשה ולא מן העשוי. על כך כתב הערך ש״י, דמכל מקום כיון דמתחילה נקבע בהכשר, דקבע המזוזה בעת שהיה משמש כניסה ויציאה, יש לסמוך על המגן אברהם (סימן טו ס״ק ג) דליכא משום פסול תעשה ולא מן העשוי אלא באופן שמתחילה נעשה בפסול עיי״ש, אך עכ״פ כשקובע המזוזה צריך שיקבענה כשהדלת הגדול נעול והפתח קטן בפתח החצר.

וכן נקט במזוזות מלכים הנ״ל, דאין צריך להסיר המזוזה בכל פעם שסותר הכותל, והוסיף לבאר עוד בטעמא דמילתא, כיון שקבע מתחילה בהכשר וידע מתחילה בעת קביעתה שיסתור הכותל ויחזור ויעמידנה. והגם אמנם שסיים דצריך עיון בזה, אנו בודאי שפיר יש לנו לסמוך על דבריו, ועל דברי הגאון בעל ערך ש״י שנקט כן להלכה למעשה. ובדברינו בסמוך (אות ז) יבואר בעניינו עוד טעם עיקרי, לסמוך על כך לכתחילה.

ג
הרכבתם ופירוקם בשבת

ו) הבא נבוא לברר דינו לענין שבת, האם מותר להרכיבם ולפרקם בשבת. הנה הרמ״א (או״ח סימן תרכו סעיף ג) כתב לגבי גגות העשויות לפתוח ולסגור מעל גבי הסוכה, וזה לשונו: ומותר לסגרן מפני הגשמים ולחזור ולפתחן (מהרי״ל), ואפילו ביום טוב שרי לסגרן ולפתחן (אגודה דיומא ומהרי״ו) אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אהל ביו״ט, ולא משום תעשה ולא מן העשוי עכ״ל. ואסברא לן ביתר שאת בדרכי משה שם: כי מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול, אין בו איסור כלל מידי, דהוי אדלת של בית סובבת על צירים, או הדלתות של בור ודות שפותחין וסוגרין בו ולית בהו חשש איסור עכ״ל, וכ״כ במג״א (שם ס״ק ח) דהוה כפתח.

אלא שבשו״ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא או״ח סימן ל) כתוב בתוך דבריו לגבי דין פתיחת פעראסאל בשבת, דלכאורה היה מקום למצוא היתר מצד דנימא דהנך קרסים ולולאות הקבועים בו שעל ידם נפתח ונסגר והיה דינם כמו ציר, ולדמות למה שכתב רמ״א בסוף סימן תרכ״ו בהגה״ה בגגות העשויין לפתוח ולסגור שקורין שלעק שאפילו בי״ט שרי לפתחן ולסגרן אם יש להם צירים שפותח וסוגר בהם ואין בזה משום סתירה ובנין אוהל ביום טוב וכו׳ עיי״ש. ובאמת מהרי״ל אוסר אלא שרמ״א משיג עליו ומתיר ע״י הצירים דחשיב כמו דלת.

אך שוב כתב הגאון בעל נודע ביהודה דאין הנדון דומה, דשם אמרינן שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד, וזה דלת שלו ובטל אליו, אבל כאן עושה את כולו. ועוד דשם אותו שעל הגגים וכן דלת בור ודות שמביא שם בד״מ הוא אוהל לחוד ואינו עושה המחיצות אבל כאן עושה האוהל וגם המחיצות. וכאשר הבאתי בשם התוס׳ שיש הפרש בין אם המחיצות כבר עשויים והוא עושה רק האוהל למעלה ובין עושה המחיצות וגם האוהל עיי״ש.

אכן בשו״ת חת״ס (או״ח סימן עב) כבר כתב לחלוק על הנוב״י, וכן בחזון איש (או״ח סימן נב אות ו) כתב לחלוק על עיקר דברי הנוב״י הנ״ל, דזה ממש דין כסא טרסקל ואין מקום לחלק כאן בין נעשה

לאהל ללא נעשה, ובין עושה גם המחיצות או לא, שהרי זה חשיב כתשמיש דלת וזהו טעם ההיתר, ועל כרחך מירי דאיכא גם מחיצות לדעת תוס' דבלא מחיצות לעולם מותר, או דאירי בבגד שיש בו מתוח, ומ"מ כיון שהוא גוף אחד וכן דרך תשמישו אין כאן אהל, והיינו טעמא דלמד ממנו המג"א היתר פריסת החופה אע"ג דמכוין לאהל, והיינו נמי טעמא דמתירין לפתוח דלת הגג שעל הסוכה ולסתום בעת הגשם, וה"נ אם קבעו עמוד בארץ וסביביו מחיצות תלויות על צירים לפותחם ולנעלם לשבת תחתם לצל מותר עיי"ש. (אך ראוי לציין מה שהביא בשש"כ פרק כד הערה ז בשם מרן הגרשז"א זצ"ל להחמיר במחובר לקרקע לעשות לגמרי את כל האהל מתחילה ועד סוף בגלל ההיכר של צירים, באופן שיהיה בית כזה אשר הגג והמחיצות כולם מתקפלים ונפתחים ע"י צירים, עיי"ש באורך).

ד
היכר של צירים

ז) השתא דאתאן להכי, לולא דמסתפינא אמינא מילתא חדתא בכל עיקר נידון דידן לגבי דין המחיצות.

דבעיקר יסוד ההיתר של צירים נראה, דכיון שהגג מחובר בצירים והוא עשוי להיפתח ולהיסגר אנו אומרים שיש עליו דין אהל אפילו בשעה שהוא פתוח, על דרך שכתב רש"י (שבת קלח א ד"ה ואסלא) שהוא משום דעביד וקאי, ובמשנ"ב (סימן שטו ס"ק כז ובשעה"צ ס"ק לב) דהיינו אפילו היה הכסא עשוי עם מחיצות ועל ידי הפשיטה נפשטין גם המחיצות עיי"ש, [וגם השו"ע הרב (סעיף יג) שהעלה דהיינו דוקא באינו מכוין לאהל, ואזיל בזה כשיטת הנוב"י הנ"ל, מכל מקום הרי לגבי סוכה להדיא התיר הרמ"א הנ"ל, ובפשטות צ"ל דסוכה שאני מטרסקל, דבטרסקל כשפותח וסוגר הוא עושה את כולו ולכן בעי עכ"פ שלא יכוין לאהל, משא"כ בפתיחת וסגירת הגג, שעושה רק את הגג, והוא ע"ד שכתב הגרשז"א הנ"ל להחמיר אפילו במחובר לקרקע כשעושה את כל האהל מתחילה ועד סוף. וע"ע מה ששקלו וטרו בזה בדרכים אחרות בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן כו) השואל הגר"מ לנדאו זצ"ל והגאון בעל מנח"י זצ"ל].

ומעתה ה"ה בעניננו בדין המחיצות הנפתחות ונסגרות, כיון שמחוברות תמיד על ידי צירים למעלה ולמטה, הרי הן חשובות כמחוברות וקבועות תמיד במקומן, ויש עליהן תורת מחיצה ופתח אפילו בשעת הזזתן כאשר אינן משמשות כמחיצות בפועל, ושפיר מותר לפותחן בשבת.

ומהאי טעמא נמי ליכא בהו כלל משום פסול דתעשה ולא מן העשוי, על דרך שכתב הרמ"א הנ"ל לגבי סוכה, דבנוסף ליסוד המג"א הנ"ל שהעלה להכשיר משום שנעשו מתחילה בהכשר, בכהאי גוונא יש להכשיר ביתר שאת מאחר שבכל עת יש עליהן תורת מחיצה ופתח גם בשעה שאינן משמשות כמחיצות.

וראה גם בשמירת שבת כהלכתה (פרק כד סעיף מ ובהערה קלח) מה שכתב בדין מחיצה מתקפלת המחוברת לקיר, כמו דלת מתקפלת, שמותר לפותחה בשבת גם אם היא באה להתיר דבר בפתיחתה, ואין לאוסרה מדין מחיצה המתרת, דהוי כמו פתיחת דלת לשם להתיר לעשות שם דבר

שאסור לעשותו בלעדיה, דלא מצינו להבדיל בסגירת דלת בין אם כבר קיים דופן בצד הדלת או שהדלת סוגרת לכל רוחב הדופן. עוד העלה שם מטעם זה, להתיר לפתוח דלת שמהוה דופן שלישי לסוכה, שעל ידי כן הסוכה תהיה כשרה למצוותה, וכן מותר לסגור דלת כזו עיי״ש, וע״ע בזה במקראי קודש (סוכות סימן יא).

ה
העולה להלכה

ח) העולה מכל הנ״ל לענין הלכה:

לגבי חיוב מזוזה - שפיר צריך לקבוע מזוזה באותו הדלת שבתוך המחיצות, כמו שהעלה בדעת קדושים, ואף הערך ש״י שפקפק בזה העלה למעשה שצריך לקבוע (ושטוב לקבעה כשיקבע מזוזה אחרת במקום שחייב בודאות). וה״ה לדידן דנקטינן בבית המדרש

לגבי חיוב ברכה על קביעת המזוזה - נראה נמי שצריך לברך (באופן שקבעה בפני עצמה), כפי פשטות דברי הדעת קדושים. ואף המזוזות מלכים שחשש והעלה לקבוע בלא ברכה, לא העלה כן אלא לענין כותל ארעי שעשוי לפרק בכל לילה. ומה שחשש הערך ש״י דכל המחיצה חשובה דלת, יש לומר שדבריו אמורים רק כשכל כולו הוא שער ומשמש בתור דלת, דאז חשוב הדלת הקטן כחור בשער, מה שאין כן בנידון דידן שהמחיצות אינן משמשות אלא בתור מחיצות, שפיר יש עליה תורת דלת. וביותר יש לצדד כן לפי מה שהעלינו על פי יסוד היכר ציר, דתמיד יש עליהן שם מחיצות, ומהאי טעמא גם שם דלת בדוכתא קיימא אפילו בשעה שמעמידים אותן מן הצד.

וה״ה כשמחיצות אלו עשויות בבית המדרש, הנה אף שבבית המדרש סתם נפסק בשו״ע (יו״ד סימן רפו סעיף י) שלא לברך, מכל מקום בבתי המדרש שלנו, שהם נבנים על תנאי שיהא מותר באכילה ושתיה וכדו׳, כבר העלה כ״ק מרן אדמו״ר הגה״ק זי״ע להצריך לברך על קביעת מזוזה (עיין בית יציב פרק ב סעיף ג), על פי מה שכתב רביה״ק בעל דברי חיים (חו״מ ח״ב סימן לב) דהבתי מדרשים של צדיקי הדור אין להם דין בית המדרש להיות עליו קדושת בית הכנסת שהרי אנו רואים שמשתמשים בו דברים שאין רשאים להשתמש בבית המדרש סתם אפילו ע״י תנאי, והטעם שהם בונים רק לשם בית וועד לת״ח להקהל יחד ולשמוח באהבה בכל המצטרך לשמחת מצוה וגם להשתמש לצרכי האורחים בכל מה שיצטרכו ורק שיתפללו בו ג״כ עיי״ש, וע״ע בזה בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סימן כ) ובשו״ת באר משה (ח״ב סימן צו).

לגבי דין תעשה ולא מן העשוי - כבר הבאנו מדברי האחרונים, שאין לחוש בזה, מצד שבפעם הראשונה נעשה בהכשר, ולכן כשקובע המזוזה צריך שיקבענה בשעה שהמחיצות משמשות בפועל כמחיצות והדלת שבתוכן משמשת בפועל בתור דלת. וביותר העלינו לצדד כן על פי יסוד דין היכר ציר, דמהאי טעמא העלה הרמ״א לגבי סוכה דליכא ביה משום תעשה ולא מן העשוי.

לגבי הרכבתם ופירוקם בשבת - שפיר מותר לעשותו בשבת מאחר שמחוברים בצירים לגג, ועל דרך דברי הרמ״א הנ״ל לגבי גג שעל גבי הסוכה, וכפי מה שנקט בדעתו החזו״א הנ״ל, וכאשר נקטו כן האחרונים הנ״ל גם לגבי דין מחיצה המתרת.

רבי משה בראנסדורפער שליט"א
אב"ד ומח"ס היכל הוראה

במקומות ששורר שם אנטישמיות, אם מותר להסיר המזוזה מהדלת הראשית של הבית כדי שלא יכירו שמתגוררים בו יהודים

בס"ד, יום ב' טו מרחשון תשפ"ד לפ"ק

לכבוד הרב הגאון ר' בן ציון טייב שליט"א, רב ומו"ץ לאחב"י עולי צרפת בק"ק פסגת זאב פעיה"ק ירושלים ת"ו.

בהמשך למה ששוחחנו ביום שלישי שעבר, אעלה על מה שהעלתה מצודתי אודות מה ששאלתם על דבר יהודים היושבים בצרפת הע"י שעכשיו כשמדת הדין מתוחה בעולם ושונאי ישראל הישמעאלים ימ"ש רודפים אחר כל יהודי שיכולים להניח ידם עליו, ובצרפת גברה ידם וברצונם להתנכל לכל מי שבשם ישראל יכונה, וכשרואים בית שיש עליו מזוזה הם יודעים שדרים שם ישראל ופוגעים בגופם ומזיקים רכושם, ויש מצבים שהם ממש בגדר של פקוח נפש ה"י, על כן פנו אליו היהודים הדרים שם בשאלה אם מותר להסיר המזוזה כדי שלא יוכר מבחוץ שדרים שם יהודים, ושאלתם חוות דעתי בזה.

ואמרתי להעלות על הכתב להרחיב הדברים מה שיש לדון בזה, דהנה איתא בשו"ע יו"ד (סי' רפו סעי' א) אלו המקומות שחייבים במזוזה וכו' ובית השותפים, כולם חייבים. ועל זה כתב הרמ"א: ודוקא כשבית השותפים ישראלים, אבל בית של ישראל ועובד כוכבים פטור ממזוזה. והטעם שפטור, כתב הש"ך (שם סק"ו) וגם משום סכנה כדי שלא יאמר העובד כוכבים שהישראל עושה מעשה כשפים, ע"כ. ומבואר דבמקום סכנה יש פטור ממזוזה, אך היה מקום לחלק ולומר דכל זה מירי קודם שקבעו המזוזה דאכתי לא פעלה המזוזה שמירה, אבל אם כבר קבעו המזוזה ואז ודאי היא פועלת את פעולתה כמו שאמרו שהמזוזה היא שומרת דלתות ישראל ו'מזוז"ת' אותיות 'זז מות'.

מכל מקום נראה דכל זה הוא דוקא היכא דלא שכיחי היזיקא אז אפשר לסמוך על שמירת המזוזה, אבל במצב של היום ששכיח היזיקא וחיישינן לסכנה אין לסמוך על הנס דהיינו על סגולת המצוה, וחיישינן שיבוא לידי סכנה, וכ"ש במצב דהיום במדינת צרפת ששכיחי הזיקא, והיכא דשכיחי היזיקא שאני, כמו שאמרו חז"ל (פסחים ח ע"ב) לגבי חור בכותל שבין יהודי לגוי דפטור היהודי מלבדוק שם החמץ כדי שלא יאמר הגוי שהוא עושה לו כשפים, ושואלת הגמרא והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ומתרצת היכא דשכיח היזיקא שאני, שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגו'. פי' שמואל קיבל נבואה שילך למשוח את דוד למלך ועל זה שאל איך אלך ושמע שאול והרגני, ולמה היה ירא והרי הוא שליח מצוה לקיים

נבואתו, ועל זה מתרצת הגמ׳ היכי דשכיח הזיקא שאני, ע״כ, ומעתה שפיר יכולים להסיר המזוזות כדי שלא יבואו לידי סכנה עד יעבור זעם.

[ועיין עוד מה שכתב הרה״ק האור החיים זי״ע (בראשית לז, יד) האיך לא חשש יעקב אבינו לשלוח את יוסף הגם שאחיו היו שונאים אותו ושכיח היזיקא, וכתב דסבר יעקב כדעת רבנן שחולקים עם פלימו וסוברים שיש לחלק בין מציאות שלפנינו למציאות שהיה שם אצל שמואל, כי שם שכיח ודאי היזיקא כי ישמע שאול שמושח את דוד למלך במקומו ואין לך שכיח היזיקא כזו, משא״כ חשש שמא הגוי יעליל עליו אינו קרוי שכיח היזיקא. וממנה נשמע למה שלפנינו שאחיו לא היו ודאי שכיח היזיקא כי לא יעלה על דעת יעקב שכל כך ישנאוהו בגדר שלא יציל מידם שליחות מצוה, ע״כ].

ולזה נראה לענ״ד דאם יש אפשרות להסיר המזוזה מבחוץ ולהניחם בפנים על הדלת יקבע המזוזה בפנים, ובאם לאו מותר לו להסיר המזוזה מבחוץ עד יעבור זעם.

ואל תשיבני דלכאורה יש כאן פגם באמונה בכוחה של המזוזה, זה אינו, דחז״ל הורו לנו דהיכא דשכיחי היזיקא שאני, ובפרט בנדון דידן שמדובר על בני ישמעאל שנאמר עליו שהוא פרא אדם שידם בכל ויד כל בם והם בטבעם פרא אדם, וכבר כתב בעל העולת שבת (סימן תלג ס״ו) דשאני סכנת בן אדם דהוא בעל בחירה ע״כ. ועל אחת כמה וכמה מי שהוא פרא אדם במהותו.

והשי״ת יעזרנו על דבר כבוד שמו וירים קרנם של ישראל במהרה בימינו ונזכה לראות בשובו לציון ברחמים בקרוב ממש אכי״ר.

וע״ז באעה״ח

משה בראנדסדארפער

הרב שמעון פרנקל
כולל להוראה ירושלים

חיוב מזוזה למי שיש לו סוכה בדירה שלו

שאלה: אדם שבדירתו יש מרפסת סגורה ומשתמש בה כאחד מחדרי ביתו, או מרפסת פתוחה, ובחג הסוכות משמש המקום כסוכה, האם המקום חייב במזוזה בימי החג, וכן האם לאחר חג הסוכות צריך לקבוע מזוזה מחדש משום תעשה ולא מן העשוי.

בדין חיוב סוכה במזוזה

בגמ' ביומא יא: איתא סוכת החג בחג ר"י מחייב וחכמים פוטרין ומסקנת הגמ' דעת רבא שנחלקו לשיטתם האם סוכה דירת עראי בעינן אי דירת קבע בעינן דדעת ר"י דסוכה דירת קבע בעינן וע"כ חייבת במזוזה, ולדעת רבנן סוכת דירת עראי בעינן וע"כ פטורה ממזוזה, וכ"פ בטוש"ע יו"ד רפ"ה סי"א סוכת החג בחג פטורה ממזוזה.

והנה יל"ע האם הא דסוכה פטורה ממזוזה הוא רק דהיות שהיא דירת עראי אינה יכולה לחייב במזוזה אבל בנידון דידן שהוא מקום קבוע לגור כל השנה וגם בסוכות מתגורר שם הרי חייב במזוזה דישיבתו ישיבה קבועה היא, או דהיות שכעת זה סוכה הרי המקום נפטר ממזוזה כיון שכעת מתהפכת ישיבתו לישיבת עראי.

ומצי' שנחלקו בזה גדולי האחרונים דהנה בפרמ"ג סי' תרמד הובא במ"ב סי' תרכ"ו סקכ"א "מזוזה בסוכה פטור ומשמע חדר של כל השנה שדר בו תמיד ובסוכה מסיר הגג אפ"ה בסוכות פטורה דבשבעה ימים לאו קבע מקרי." ומתבאר דעת הפמ"ג שהמקום נפטר ממזוזה בסוכות. עוד כ' הפמ"ג שאם הם ב' חדרים זה לפנים מזה צ' לשנות המזוזה לכיוון החדר הפנימי. כיון שכעת החדר הפנימי פטור ממזוזה הרי א"כ מחוייבים לשים מזוזה בכניסה לחדר הפנימי מהסוכה. (והוסיף שאם הסוכה פתוחה לרה"ר יש לחייב לשים מזוזה בכניסה לסוכה מרה"ר משום בית שער). וא"כ נמצינו דעת הפמ"ג שנפטר חדר זה ממזוזה כיון שכעת זה סוכה.

ובשע"ת שם ס"ק ז' הביא בשם הפר"ח שסבר ג"כ שנפטר המקום בז' ימי החג, אלא שמשמע שם שלא כדעת הפמ"ג שצ' להחליף מקום המזוזה לצד ימין לכניסה לחדר הפנימי. וע"כ כ' הפר"ח שבמוצאי סוכות צ' להסיר המזוזה ולקובעה מחדש דאחרת הוא פסול משום תעשה ולא מן העשוי ויבואר להלן.

אמנם דעת השע"ת שם ל"כ אלא כ' שכיון שכל השנה גרים שם בקבע גם בסוכות לא נפטר המקום ממזוזה וממשיך חיות מזוזה על החדר, וסוכה רק אינה מחייבת במזוזה אבל אינה פוטרת וכמ"ש. ובשע"ת שם וכן ביו"ד סי' רפו בפת"ש סקי"ג הביא בשם הארבעה טורי אבן

דסב״ל דכיון שכל השנה הוא מקום העומד לישיבת קבע, אף כעת לא פקעה קביעותו ממנו וחייב במזוזה.

האם חייבים לשים מזוזה לימין הכניסה לחדר החיצוני לדעת הפוטרים.

והנה נתבאר לעיל דעת הפמ״ג הפוטר סוכה כזאת ממזוזה שחייב לשים כעת מזוזה לימין הכניסה לחדר.

וכן ביו״ד סי׳ רפ״ו אי׳ בהגרע״א שם על הא שאי׳ בשו״ע שם סי״ג שבית שאין בו ד׳ על ד׳ פטור וכ׳ הגרע״א שכל זה בבית שאין בו ד׳ על ד׳, אבל אם הוא חדר גדול המוביל לחד קטן חייב לשים מזוזה לכיון הכניסה לחדר הקטן מד׳ כיון שלו יהא אלא אויר הרי מ״מ הוי כאי׳ יוצא מהחדר הגדול הזה לשוק, ופש׳ כוונתו שצ׳ לשים לימין הכניסה לחדר.

אמנם בפר״ח לעיל משמע שאף בכזה אופן אינו חייב לשים המזוזה שם משום דס״ס עיקר הפתח הוא לסוכה וכיון שנפטרה הסוכה אין חייב לשים לכיוון הפתח, אלא שחשש משום תולמ״ה.

בדין תולמ״ה באופן שנעשה בכשרות.

והנה במש״כ הפר״ח שצ׳ להסיר המזוזה במוצאי סוכות ולהחזירה מדין תולמ״ה, השיב ע״ז הארבעה טורי אבן הנ״ל שאינו צריך משום שכיון שנעשה בכשרות אין בזה משום תולמ״ה, וכל הדין דתולמ״ה הוא רק באופן שמעיקרא נעשה בפסלות. והביא ראיה לזה מהא דסי׳ תרכ״ו ס״ג ברמ״א שם שמותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור. ומותר לסוגרן מפני הגשמים ולחזור ולפותחן, ואין בזה משום תולמ״ה וכ׳ האחרונים (הובא במ״ב שם סקי״ט) דהיי׳ אפי׳ אי״נ דאם מתחילה עשה סוכה תחת הגג העשוי לפתוח ולסגור והסיר הגג הוא פסול (וכן היא דעת הב״ח) משום תולמ״ה, כאן שנעשה בהכשר אין לפסול משום תולמ״ה.

וכן הביא עוד ראיה מהא דבסי׳ ט״ו ס״ב (ועי׳ במ״ב שם סק״ז) איתא, באחרונים דאם הטיל ציצית בבגד ונקרע הכנף יכול לחבר שוב הכנף לבגד ואין צריך להתיר הציציות ולחברם משום שנעשה בכשרות וה״ה הכא.

וכן יש להביא עוד דהנה הגרע״א חידש בשו״ת מהדו״ק סס״ט שההולך מביתו לדור בבית אחר ואח״כ חוזר לביתו מברך אקב״ו לדור בבית שיש בו מזוזה ולא הזכיר הפסול דתולמ״ה וע״כ משום שנעשה בכשרות

והנה יש להוסיף עוד במ״א סי״ט סק״א כ׳ שאפשר שאם קבע קודם שנכנס לדור בהבית כיון דקיי״ל מזוזה חובת הדר היא כשיכנס לדור יברך אקב״ו לדור בבית שיש בו מזוזה. ולא הזכירו הפסול דתולמ״ה, ופה לכאורה הרי אפי׳ לא נעשה בכשרות דהרי קבע קודם שיכנס לגור. ואולי י״ל דכיון שלדבריהם אין כלל מצווה בהקביעה אלא רק לדור בבית שי״ב מזוזה לא איכפ״ל כלל במה שבאמתע לא היה חיוב כיון שמ״מ כעת דר בבית שי״ב מזוזה. ומה אכפ״ל איך קבע זה. ושאני ציצית אף שהמצווה היא ללבוש ציצית דכתיב תעשה לך כמבו׳ בגמ׳ סוכה דף יא. אבל פה ל״כ תעשה אלא לדור בבית שיש בו מזוזה.

ויש להעיר ע״ד הפר״ח דהא בציצית אף שבלילה פטורה הרי וודאי ל״א בזה תולמ״ה כיון שעשה בכשרות ומ״ש הכא

שנפטר בסוכות ממזוזה דאמרי׳ שיש בזה תולמ״ה.

ואולי יש לבאר דהנה באחרונים ובמ״ב בסט״ו הנ״ל מבואר שאם הבגד נעשה עגול א״א שוב לחבר הכנף לבגד משום תולמ״ה ואף שנעשה בכשרות מ״מ הוי כמו בגד אחר ממש כיון שנהיה עגול כבר לא הוי בכלל חיוב ציצית כלל. וי״ל דבסוכה שדירת עראי פטורה ממזוזה הרי היא כאילו אינה דירה כלל וכלל וכאילו נחרב הבית ונפל והמזוזה על קרש בלבד. וע״כ שפיר הוי פסול משום תולמ״ה ושאני מציצית ומסוכה, דהתם הוי אותו הסוכה ואותו הבגד וכאן שאני וכמשנ״ת.

ומסקנת השע״ת שאף שבציצית יש חולקים מ״מ יש לסמוך על סברא קמא שגם בסוכות לא נפטרה, והרוצה להחמיר יסיר ויקבע.

ובאמת מנהג העולם דלא כהפמ״ג והמשנה ברורה בזה, אלא משאירים המזוזה במקומה ולא מסירים אותה ומעבירים לצד השני וכדעת הארבעה טורי אבן. וכ״א בשו״ת שבה״ל ח״ב רנ״ג וכ״ר בספר אשרי האיש ח״ג סכ״ד ט״ז בשם הגריש״א, וכן אין מסירים במוצאי סוכות ומחזירים המזוזה.

תבנא לדינא שאין צריך להסיר המזוזה ולקובעה בצד השני בימי החג וכן אין צריך במוצאי סוכות להסיר המזוזה ולחזור ולקובעה שוב ובעל נפש הרוצה להחמיר יש לו מקום להחמיר בזה.

רבי אלעזר הכהן רבינוביץ שליט"א
מו"צ בבית ההוראה של הגרמ"ש קלין שליט"א
ודומ"צ דק"ק שומרי אמונים בי"ש
וראש כולל דז'קוב ויזניץ
ומח"ס חינוך הבנים כהלכתו ושא"ס, בית שמש

האם יש פסול של חק תוכות בנביאים וכתובים וחמש מגילות

שורש הענין

א. יש לברר לענין כתיבת ספרי נביאים וכתובים באופן שיהא עליהם קדושת כתבי הקודש, והיינו כשכותבים אותם בדיו וקלף וכתב אשורי וע"י סופר, האם יש בזה פסול של חק תוכות, או שמא לא איכפת לן בזה בענין חק תוכות, דהרי המקור לפסול חק תוכות הוא מלשון כתיבה האמורה בתורה, דדרשינן וכתב ולא וחקק, אבל לולי כן יש על והרי לא מצינו בהם לכאורה לשון כתיבה.

ב. והבט וראה לשון הפרי מגדים באשל אברהם סוף סימן לב וז"ל: השלישי הוא חק תוכות. כל מקום שנאמר וכתב, תפילין, מזוזה, ספר תורה, גט, פסול בו חק תוכות[א].

ג. וכן העתיק המשנה ברורה בסימן ל"ו בקונטרס משנת סופרים בכללי חק תוכות וז"ל: כל מקום שנאמר וכתב כגון בתפילין ומזוזות ס"ת גט פסול בו חק תוכות[ב].

ד. וז"ל שו"ע הרב[ג]: ויש אומרים שאין לחוש בשי"ן זו לחק תוכות, שלא פסלו חק תוכות אלא בפרשיות של תפילין ומזוזות וכן בספר תורה ובגט שנאמר בהן כתיבה בתורה כתיבה ולא חקיקה אבל בשי"ן זו לא נאמר בהלכה למשה מסיני כתיבה בה.

ה. והרי לנו בכל דברי הפוסקים האלו שהזכירו פסול חק תוכות רק לענין ס"ת תפילין ומזוזות וכן גט, ומשמע קצת שנביאים וכתובים אין להם דין זה, אבל אין בזה ראיה מוכרחת שהרי השמיטו גם מגילה והרי בזה הכל מודים שיש חק תוכות [עכ"פ כשרובה כתובה כן], וא"כ שוב י"ל דה"ה לנביאים וכתובים.

א. וחתימת עידי הגט בחק תוכות, עיין בית שמואל אה"ע סימן ק"ל אות כ' במקום עיגון כשר, אף על גב דלא כתיב וכתב, לכתחלה מקפידין כמו בכל הגט, יע"ש. (עכ"ל).

ב. [וחתימת עדי הגט בחק תוכות עיין ב"ש באה"ע בסימן ק"ל אות ך' במקום עיגון כשר אף על גב דלא כתיב בהו וכתב לכתחלה מקפידין כמו בכל הגט ע"ש] (עכ"ל).

ג. בסימן ל"ב (סעיף ס"ה).

דיעות המקילים בזה

ו. ולמעשה מצינו כמה וכמה מגדולי רבותינו האחרונים שכתבו להדיא שאין פסול חק תוכות בנביאים וכתובים, - ומשמעות דבריהם שיש על זה דין של כתבי הקודש, - ה"ה בשו"ת רעק"א[ד] ובספר ק"ס למהר"ש קלוגר[ה], וכן מבואר בספר כסף נבחר[ו], וכ"כ בספר למנצח לדוד להגר"ד פרדו[ז]. - וכפי הנראה טעמם מפני שלא מצינו בזה לשון כתיבה.

ז. והנה שורש דברי האחרונים הנ"ל בנוי על סוגיית הגמרא במסכת שבת[ח]: תנא הגיה אות אחת חייב. - אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין. רבא אמר כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש. וצריך ביאור מדוע חייב בעושה כן והרי זהו ממש חק תוכות, ובשלמא כלפי התירוץ של רב ששת ידוע הרשב"א שסובר שזה אינו נחשב חק תוכות, אבל הר"ן כתב לדחות דבריו

ד. בתשובות במהדו"ק (סימן כ"א) וז"ל: עוד נראה לי ליישב דלכאורה יש לתמוה על הר"ן הנ"ל דמ"מ יקשה בשינויא דרבא דנטלו לגגו דד' ועשהו ר' דהחיוב משום דהשלימה לספר דתיקן להספר משום אל תשכן באהליך עולה כדפירש"י, והרי עדיין הספר פסול משום חק תוכות, ועודהו בכלל אל תשכן, ואפילו ללמוד מתוכו אסור שמא יקרא בו בצבור כמ"ש האחרונים, וא"כ לא תיקן כלום, ולזה צ"ל דמיירי בשאר ספרים דניתנו ללמוד מתוכם ולית בהם שייכות חובת קריאה בצבור, אלא דקושיית הר"ן היה כיון דממעטינן מוכתב ולא וחקק א"כ אין שם כתיבה עלה ולא מקרי כותב בשבת, וע"ז תירץ שפיר דמ"מ הוי מלאכת מחשבת, ומיירי באמת בשאר ספרים דהוי תיקון מעליא.

ובמהדו"ת (סימן ל"ו) כתב כן יותר מפורש על סוגיא הנ"ל וז"ל: דעכ"פ קשה קושיא הנ"ל על תירוץ רבא דמ"מ הוי חק תוכות, וכמו כן הקשה על המרדכי והסמ"ג בספר בית מאיר (סי' קכ"ה) ובמשבצות זהב - אמת שגם אנכי תמהתי בראותי הקושיא בספר בית מאיר הנ"ל, ודחיתי דבריו דלא קשה מידי, די"ל דברייתא מיירי באחד מכ"ד ספרים, וכן פירש"י שם ד"ה והשלימוה וכו' אבל מ"ש משבצות זהב דאף דמיירי בס"ת, אפ"ה הוי תיקון דלא גרע משאר ספרים לא נ"ל, דמ"מ לא הוי תיקון דהוי עכ"פ עולה בס"ת דחסר ריש, דהרי חק תוכות לא כתיבה היא, א"כ לא תיקן כלום דהרי נכתבה לשם קדושת ס"ת, ועדיין פסולה אף דהשתא לא גרע מחומש, ועוד דנעלם ממנו דברי הט"ז יו"ד (סי' רפ"א) דבדבר שאין פסולו ניכר בס"ת יהי' מה שיהי' אין קורין בו אף ביחידות ואף בביתו וגרע מחומש, דגזרינן דלמא יקרא בציבור, וא"כ הוי עולה ואסור לשהות ולא תיקן כלום, וכן ס"ל למהריב"ל חידושי גיטין (דף נ"ה) בסוגיא ס"ת כתבתי שלא לשמו עיין שם, אבל לדברינו דמיירי בשאר ספרים בכ"ד וכדפירש"י, והתם חק תוכות כשר, וגם ליכא גזירה, ושפיר קאמר רבא דחייב בשבת משום תיקון ודוק.

ה. סימן פ"ב, וז"ל אבל אין מזה ראיה להרשב"א דאטו מוכרח לומר דמיירי בס"ת רק י"ל דמיירי בשאר נביאים וכתובים דבהם אין קפידא בחק תוכות.

ו. כלל ס"ז, וז"ל: והאמת דרש"י בשבת שם מיירי בספר שאינו פסול חק תוכות כגון ספר משאר כ"ד ספרים חוץ מס"ת.

ז. ראה בספר שבת של מי על מסכת שבת שם שכתב: רש"י ד"ה והשלימה לספר אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים עכ"ל קצת קשה דמי דחקו לומר ולפרש אות אחרונה של אחת מכ"ד ספרים אימא כפשטיה כל ספר בעלמא והרב למנצח לדוד כתב דאתא לאפוקי שלא תאמר דהש"ס קאי לס"ת דהא בס"ת בכה"ג אסור דהוי חק תוכות ומלבד דליתא דהא הרשב"א בחידושיו כתב בהפך וכו'.

ח. דף ק"ד (עמוד ב').

ולדעתו ודאי נחשב זה כחק תוכות אך הביאור שכלפי שבת אין דין של חק תוכות וגם זה נחשב ככתיבה, אבל בתירוץ דרבא הרי נעשה רק אות אחת וטעם החיוב בזה פירש״י כך: דלא הוי אלא הגהת אות אחת, ובדבר מועט חייב, הואיל וזהו תיקון הספר, דאסור לאדם לשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהליך עולה והוה ליה ככתב אות אחת והשלימה לספר, דאמרן לעיל דחייב ואפילו לרבנן, וכיון שהוא חק תוכות הרי לכאורה לא תיקן כלל את הספר, וכבר תמהו כן כמה אחרונים[ט] על הר״ן מה

ט. ראה בחיי אדם (כלל ל״ח נשמ״א סק״א) וז״ל: וצ״ע, דהא תינח בנוטל גגו דחית ועשה ב׳ זיינין דעכ״פ הוי כותב ב׳ אותיות, אבל לרבא בנוטל תגו דדלת דהחיוב משום דהוי ככתב אות א׳ והשלימה לספר כפירש״י שם, וא״כ כיון שאעפ״כ הספר פסול למה חייב, וגרע מארג חוט אחד והשלימה לבגד לר׳ אלעזר שם. ובסה״ת ראיתי שלא הביא רק מנטל גגו דחית ולא כתב הא דנטל תגו דדלית, וכן הרמב״ם לא כתב דברי רבא, וצ״ע. ולר״ן צ״ל כיון שמחשבתו לתקן חייב אף על פי שלא תקנו, וצ״ע. וגם על הרמב״ם צ״ע למה לא כתב דברי רבא, ואם משום דקשה ליה כמו שכתבנו כיון דעדיין פסול למה חייב, קשה באמת מנ״ל דזה מקרי חק תוכות כיון דרבא מחייב, וצ״ע.

וכן הקשה המנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת כותב אות ו׳) וז״ל: אבל דין זה דנטל לגגו של ד׳ ועשאו ר׳ דה״ל אות א׳ וע״כ מיירי בספר מספרי כ״ד כמו שפירש״י דאסור להשהות וכו׳ וה״ל השלימו לספר א״כ ראית הרשב״א נכונה דזה לא הוי ח״ת רק כמו דיו וכו׳ דאי הוי ח״ת לענין סת״מ א״כ למה חייב כאן נהי דלגבי שבת ה״ל כתב מ״מ הא אינו אלא אות א׳ ופטור ואי מחמת השלמה הא אין כאן השלמה כלל דהספר נשאר בפיסולו ואסור להשהותו דאות הזה פסול בספר דה״ל ח״ת ולא עשה כלום ע״כ מוכח שפיר דד״ז דנטלו לגגו של ד׳ וכו׳ ל״ה ח״ת בשום מקום ובאמת המעיין ברשב״א עצמו יראה דמביא ראיה רק על הדין הראשון ע׳ בדבריו ושפיר דחה הר״נ. עכ״פ דין השני ודאי מוכרח ג״כ מאוקומתי׳ דרבא ואינו נדחה בדחיית הר״ן וצ״ע על הפוסקים עס״י ל״ב דסוברים דנטלו לחודו של ד׳ וכו׳ דהוי ח״ת הלא ראיית הרשב״א מוכרחת ואפשר דס״ל דלית הלכתא כרבא רק כר״ש וכן הר״מ לא הביא הך דרבא וצ״ע. שו״ר בח״א שהרגיש בזה על הר״ן (עכ״ל). והנה בחתם סופר שם במסכת שבת כתב כך: כגון שנטלו לתגו של ד׳ ועשאו ר׳ פירש״י אסור להשהות ספר שאינו מוגה וכו׳ רצה בזה דאע״ג דלהכשר ס״ת לקרות בו לא הועיל כלום דה״ל חק תוכות, ודברי רשב״א בנטלו לגגו של חי״ת תמוהים בעיני מ״מ בתגו של ר׳ לא תי׳ כלום [א״ה צ״ב דלרשב״א גם זה אינו ח״ת ואולי יש חסרון בדבריו וכוונתו להקשות על הר״ן] דפסול משום חק תוכות לכן כתב רש״י עכ״פ הואיל שאינו עובר על לאו ואל תשכן באהליך עולה כשיקרא וילמוד אדם מתוכו ילמוד ח״ו מאחד אחר או בהיפוך.

וראה עוד בפרי מגדים באו״ח סימן ל״ב (משב״ז ס״ק ט״ז): קשיא לי אמה שכתב בשו״ע בפשיטות כתב דלי״ת במקום רי״ש דלא מהני מחיקת ״התג״, ובשבת ק״ד ב׳ אמר רבא שנטל (לגגו) [לתגו] של דלי״ת ועשאה רי״ש, ופירש רש״י [ד״ה רבא] דתיקן ״הספר״ בכך, יע״ש. ובחידושי הרשב״א [שם ד״ה מהא] כתב מהא שמעינן דלא הוה חק תוכות כהאי גוונא, ואף על גב דכתב שם נטל ״לגגו״, הוא לאו דוקא אלא לתגו, וכן הוא בירושלמי [שבת פ״ז הלכה ב] שמוחק נקודה אחת וחייב משום [כותב ומשום] מוחק, וכותב דלי״ת ועשאו רי״ש מבואר דאין זה חק תוכות, ועיין בחידושינו שם, וצ״ע. שוב ראיתי שאין כאן קושיא, דההוא דשבת בספר לאו לענין ספר תורה קאמר, אלא אסור לשהות ספר שאין מוגה בביתו, ולא להיות כשר לקרות בו וכדומה. ועיין בית שמואל אה״ע סימן קכ״ה אות גימ״ל בשם סמ״ג [עשין נ] ומרדכי [גיטין רמז שדמ] דבשבת רשימה נמי חייב, יע״ש. וכוונתו דאין הכי נמי דלא מכשר לספר תורה ותפילין ומזוזה, אלא לענין דאסור לשהות (עיין ר״ן סוף פרק הבונה שבת לז, ב ד״ה גרסי׳ כתב כן) ספר שאין מוגה פן ילמוד ממנו ויעתיק ממנו טעות, אבל אין כשר הוא. והוא הדין אוקמתא דרב (אשי) [ששת] שם [בשבת] נטל לחוטריה דחי״ת וכתב שני זיניי״ן, הוה חק תוכות, ושבת די ברשימה, יע״ש. ולפי זה תפילין ״ומזוזות״ בעשה חוטריה לב׳ זיניי״ן וחקק ״החוטריה״, פסול משום

יענה לשיטת רבא בזה', ועל זה כתבו האחרונים הנ"ל דמיירי כאן בנביאים וכתובים[יא] ואין בזה פסול של חק תוכות[יב].

בעניני כתיבת סת"ם וכתב בפשיטות בתוך דבריו כי בנביאים וכתובים אין פסול חק תוכות.

ח. ויש לציין כי כן נקטו בעוד ספרים[יג] לפרש סוגיא זו ויש שפלפלו בזה, וכתבו ליישב בעוד דרכים[יד].

מדוע מגילה חמור לענין זה

ט. ויש להוסיף שכן מפורש גם בדברי המקדש מעט שהוא גדול הפוסקים

י. והנה לפי דיעה זו יש להבין מדוע במגילת אסתר יש פסול של חק תוכות, וצריך לומר שהיא חמורה הואיל והיא

חק תוכות. והמחבר לשיטתיה ביו"ד [סימן] רע"ט סעיף א', ובהג"ה [שם], וחידושי הרשב"א [בשבת הנ"ל] כרי"ף בהגהות מיימוניות פרק ז' מספר תורה הלכה י"ב אות יו"ד, יע"ש. – וכוונתו שלהרשב"א אין דין של אל תשכן בשאר ספרים וע"כ שהוא מתקן ממש הספר מוכח שאין זה ח"ת, משא"כ לדידן יש איסור של אל תשכן וזהו תיקונו, ולכאורה אין שום הכרח מדבריו מה דעתו כלפי נו"כ.

י. ולכאורה מוכח מדברי הח"א והמנ"ח הנ"ל דפשיטא להו שיש פסול ח"ק גם בנביאים וכתובים.

יא. וכן משמע ברש"י גופיה שם בתחילת הסוגיא שכתב: והשלימה לספר, אות אחרונה של אחת מעשרים וארבעה ספרים. – והובא באחרונים הנ"ל וביאר שכוונת רש"י לאפוקי ס"ת.

וז"ל המנחת חינוך הנ"ל (אות ב'): והנה באות א' שהשלימה לספר אין חילוק בין ספרי קדושים או ספרי הדיוטות כמו שמבואר שם דוגמא ארג חוט והשלימה לבגד איזה בגד שיהי' ה"ה השלים לספר וכן הר"מ סתם נראה בכל הספרים מיירי וראיתי כאן בשבת ק"ד ע"ב ברש"י ד"ה והשלימה כ' וז"ל אות אחרונה של א' מכ"ד ספרים נראה דדוקא בא' מכ"ד ספרים הדין כן וצ"ע מנ"ל. ואפשר סתם ספר בש"ס נקרא רק א' מכ"ד ספרים וגם הסברא נותנת כן דכל הספרים ל"מ ספרי הדיוט דמוסיפין וגורעין ל"ש השלמה אלא אפי' בספרים הקדושים דיכולים להוסיף קצת או לגרוע ל"ש השלמה כלל לחייב והו"ל כמו שהשלים אות לתיבה דפטור ה"נ אך בס' תנ"ך כי התיבות והאותיות הכל במנין ובמספר מאת השי"ת וכ"ז שנחסר אות לאו קדושת ספר עליו א"כ בהשלמה הו"ל תיקון גדול וחייב על אות אחת. ונראה דל"ד על הקלף אלא אפי' על הנייר דאין קדושת ספר עליו מ"מ כיון דהאותיות הם במנין ומספר ואין להוסיף ולגרוע שייך השלמה כי נשלם הספר אבל בספרים חוץ מאלו ל"ש השלמה כלל כי איך נשלם אם יכולים לגרוע או להוסיף ול"ש השלמה כנל"ב דאין לחייב רק בכ"ד ספרים שהשלים אות להספר. – והנה לפימש"כ כאן דלאו דוקא בספר ניחא הקושיא הנ"ל על הר"ן דמ"מ הוי השלמה לספר למרות שנשאר פסול.

יב. ומיהו לא אכחד לומר כי עדיין לא מצאנו מפורש ממש להדיא בדבריהם שיש לזה כל דין כתבי הקודש ונפק"מ למי שמקפיד לקרוא בברכה דוקא בספר שיש לו דין כתבי הקודש, שהרי בימיהם לא נהגו כלל לכתוב ספרי נביאים ידוע וכמבואר בפוסקים בסימן רפ"ד, ומה גם לפי מש"כ המנ"ח הנ"ל שענין השלימה לספר שייך גם כשלא נכתב כדין דכל שהאותיות מדודות וספורות לא פחות ולא יותר הרי זה תיקון גמור לספר, אך מודינא כי זהו פשטות דבריהם.

יג. ראה בסו"ס דברי משפט על חו"מ מהגר"ח אויערבך בקונטרס דברי התורה לנכדו של המחבר (סימן נ"ז אות א'), וכן בחידושי בתרא ע"מ שבת (עמוד ש"ח אות תקמ"ד).

וע"ע בזה בספר מטל השמים על ל"ט מלאכות (הפטקה, מלאכת מוחק סימן ל') ובשו"ת הרי יהודה (יוסף ח"ג סימן ט'), ובספר עסק התורה (דייטש סימן י' אות ע"ב), ובספר שערי מאיר (קפלן סימן מ"ד), ובהערות המו"ל לספר כלי חמדה (שבת סימן א' הערה ו'), ובשו"ת מחנה יוסף (אייזנבאך סימן ל"ז אות ג').

יד. וראה מש"כ בזה להלן סעיף כ"ח כי יתכן שההיתר בזה הוא מצד מקצת אותיות.

נקראת ספר, וכפי שמצינו שלכן יש לה כמה דיני ספר[טו], אי נמי מדכתיב 'ותכתוב אסתר' והרי שנזכר בזה לשון כתיבה ממש[טז].

דעת המחמירים בזה

יא. ואולם יש מגאוני בתראי[יז] שהחמירו בזה ולדעתם גם בנביאים וכתובים יש פסול של חק תוכות והביאו לזה כמה ראיות מדברי חז"ל שגם בנביאים וכתובים מצינו לשון כתיבה. - ולדעתם יש ללמוד זה ממגילה שהיא נפסלת בחק תוכות.

שלשה ראיות לדברי המחמירים

יב. הראייה הראשונה הוא מהא דאיתא במסכת ברכות[יח]: ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא, והמצוה זו משנה, 'אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים', להורותם זה תלמוד; מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

יג. עוד מצינו במסכת מגילה[יט]: רב ורב חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו.

טו. וכדאיתא במגילה (י"ט ע"א), וז"ל הראבי"ה במסכת מגילה (סימן תקמ"ח): עיבוד המגילה. - וגם בתגין וזייונין ובחטרת חיתי"ן ובפתיחת ההי"ן ובפתיחת קופי"ן ובקוצי יודי"ן ובהיקף גויל ובכמה דרכים, כי נראה בעיני שצריכה עיבוד וכל דבר חוץ ממה שחיברה התלמוד לאגרת. ועדיין חמורה מספר תורה בהרבה דברים, כדאיתא בפרק קמא דמגילה שצריכה דיו ושרטוט, כי לא מצינו (בספר תורה) בתלמוד אלא במסכת סופרים שמצריכין שרטוט לספר תורה: יעקב בר' מאיר הלוי ז"ל.

טז. ראה במסכת מגילה (י"ט ע"א) דאיתא שם: עד שתהא כתובה אשורית. דכתיב ככתבם וכזמנם. על הספר ובדיו וכו'. מנלן, אתיא כתיבה כתיבה, כתיב הכא ותכתב אסתר המלכה, וכתיב התם ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כתב על הספר בדיו.

יז. ראה בקובץ שערי תורה שנדפס בוורשא ובהם חידושי תורה מגאוני ורבני ליטא נדפס בשנת תרנ"ח (חלק ו' קונטרס ח' סימן ס"א), במאמרו של הגאון רבי זאב ואללף אברך במח"ס שו"ת רביד הזהב, שהביא שם דברי רעק"א ומהר"ש קלוגר והכסף נבחר שהקילו בזה והוא האריך להוכיח לפסול וכדין מגילה והביא שם הג' ראיות שהבאנו להלן.

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"א סימן ר"ו אות ב') בתחילת דבריו כתב בפשיטות כך: והנה כתובים ודאי לא בעי שיהא דוקא ע"י כתיבה ולא ע"י חקיקה, ועפי"ז רצה להוכיח שם שח"ת אינו פוסל במיעוט מגילת אסתר שהרי מצינו בגמרא (מגילה י"ט ע"א) דמשכח"ל קריאה במגילה הכתובה בין הכתובים ומשמע שלא נכתבה כלל לשם מגילה וא"כ מסתמא לא דקדק הסופר בדיני ח"ת שהרי בנ"ך אין דין זה, ושוב כתב לדחות דיתכן שלא חששו לזה מספק וכתב לדמות זה למה שדנו הפוסקים כלפי סופר שלא ידע דיני ח"ת האם נאמן למפרע, כי שמא לא אירע לו ושמא תיקן בכשרות, ושוב כתב כי כל היסוד הנ"ל שאין פסול ח"ת בכתובים אינו ברור דהרי נחלקו הפוסקים האם צריך לקדש השמות בכתיבת נ"ך, ואם נאמר דצריכים לקדש השמות י"ל דגם לגבי ח"ת דינו כס"ת דפסול (עכתו"ד). ויש לדחות דמיון זה דמה שצריך לקדש השמות להמחמירים, הוא דין כללי בשמות בכל מקום שכותבם ואין הטעם מפני שדינם כס"ת [הערת הרב ראובן קורן שליט"א].

יח. דף ה' (ע"א).

יט. דף ז (עמוד א').

בכוליה סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעייל רבי יונתן: שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות. שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר, 'כתב זאת' מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, 'זכרון' מה שכתוב בנביאים, 'בספר' מה שכתוב במגילה[כ]. כתנאי 'כתב זאת' מה שכתוב כאן, 'זכרון' מה שכתוב במשנה תורה, 'בספר' מה שכתוב בנביאים, דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר 'כתב זאת' מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, 'זכרון' מה שכתוב בנביאים, 'בספר' מה שכתוב במגילה. והרי לשון כתיבה על נביאים שהרי על בא הציווי של כתוב זאת זכרון בספר[כא].

יד. ובירושלמי שם במסכת מגילה[כב] איתא כך: ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה אמרו כתיב [ויקרא כז לד] אלה המצות אשר צוה ה' את משה אלו המצות שנצטוינו מפי משה וכך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זזו משם נושאים ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים הדא היא דכתיב [שמות יז יד] ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר זאת תורה כמה דתימר [דברים ד מד] וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל זכרון אלו הנביאים [מלאכי ג טז] ויכתב ספר הזכרון לפניו ליראי ה' וגו' בספר אלו הכתובים [אסתר ט לב][כג].

טו. והראייה השלישית הוא מדברי הירושלמי במסכת ברכות[כד] ובמסכת מגילה[כה]: עירב את האותות (היינו אותיות) אית תניי תני כשר אית תניי תני פסול ר' אדא בר שמעון בשם ר' יוחנן מ"ד כשר מלמטן מ"ד פסול מלמעלן כגון ארצנו תפארתנו, ארצך צריכה, תפארתך צריכה. - וכבר הובא ענין זה ברשב"א[כו] ופירשה לענין חק תוכות ונכתב בפסול. - והנה תיבות אלו של 'ארצנו' 'תפארתינו' 'תפארתך' לא נזכר כלל בספר תורה כי אם

כ. ואגב כאן יש עוד מקור כי יש דין כתיבה על מגילה, וראה לעיל סעיף י'.

כא. אכן אולי יש לדחות שמכאן יש להוכיח רק לענין ספר יהושע ששם נכתב ענין עמלק ואולי ספר יהושע עדיף לענין זה שהרי אמרו חז"ל במסכת נדרים (כ"ב ע"ב): אמר רב אדא ברבי חנינא אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, שערכה של ארץ ישראל הוא.

כב. פרק א' (ה"ה).

כג. וראיתי מציינים (ספר המפתח של הירושלמי ע"מ מגילה) לשו"ת זכר יהוסף [אבן העזר סימן כ"ג ד"ה שוב] שאף הוא הוכיח מכאן כי יש פסול חק תוכות בנביאים וכתובים.

כד. פרק ב' (ה"ג).

כה. פרק א' (ה"ט).

כו. בתשובה (ח"א סימן תרי"א, וכ"ה בתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן רל"ו) והובא בב"י בסימן ל"ב (סעיף י"ז).

בספרי הנביאים וכן בתהילים[כז], ואף שיש לדחות שהירושלמי נקט כן כמשל בעלמא אבל אין בזה באמת דין של חק תוכות, אבל אין זה מסתבר דא״כ היה עדיף להביא דוגמא של צאנו או צאנך אחותנו אחותך הנזכרים בתורה[כח].

טז. והרי מצינו לכמה מרבותינו הראשונים שהוכיחו כעין ראיה זו ממש מהא דאיתא שם בהמשך דברי הירושלמי במגילה ׳טעה והשמיט את השם אית תניי תני תולה את השם אית תניי תני מוחק את החול וכותב את השם ותולה את החול ר׳ זעירה רב חננאל בשם רב הלכה כמי שהוא אומר מוחק את החול וכותב את השם ותולה את החול, ר׳ זעירה רב חננאל בשם רב ואם היה כגון אני ה׳ אלהיכם מותר למה מפני שהן שלש תיביות או מפני שיש בו חול נפק מן ביניהון ק-ל א-לקים ה׳ אין תימר מפני שהן שלש תיביות הרי הן שלש תיביות אין תימר מפני שיש בו חול הרי אין בו חול - וכתבו הראשונים[כט] שמכאן יש ללמוד דדין תליית השם נוהג גם בנביאים וכתובים שהרי הביאו לזה דוגמא מפסוק הנזכר רק בנביאים.

יז. וכמו כן מצינו לכמה אחרונים[ל] שהוכיחו שצריך לקדש את השמות

כז. תיבת ארצנו [ולפעמים עם אות שימושית לפניה] מופיע שבעה פעמים בתנ״ך, בספר יהושע (ט׳ י״א) ושופטים (ט״ז כ״ד) וספר מיכה (ה׳ ד׳-ה׳. ה׳ י׳, י״ג), ובשיר השירים (ב׳ י״ב). ותיבך תפארתך מופיע עשרה פעמים בתנ״ך בספר ישעיהו (נ״ב א׳. ס׳ י״ט. ס״ג ט״ו) ובספר ירמיה (י״ג כ׳), ובספר יחזקאל (ט״ז ל״ט. כ״ג כ״ו). ובספר תהילים (ע״א ח׳) ובדברי הימים (כ״ט י״ג). ותיבת תפארתנו מופיע רק בספר ישעיהו (ס״ד י׳).

כח. כ״כ בעל רביד הזהב בקובץ הנ״ל, והביא שם המקור לפסוקים אלו בתורה.

כט. כ״כ בספר התרומה (הלכות ס״ת סימן קצ״ט): מההיא דירושלמי איכא להוכיח שהדינין של גורר תולין מוחק הוי כמו כן בנביאים ובכתובים כמו בס״ת דהא אל אלהים יי׳ כתוב בתילים ושמא זהו דווקא כשהן בגליון שקדושים יותר ולא כאותן שלנו. ואפילו שמא בחומשים שלנו אין קפיד. ואמנם נראה כיון דלכבוד השם הוא בכ״מ צריך ליזהר והמחמיר תבא עליו ברכה.

וכ״ה בהלכות קטנות למרדכי (מנחות פרק הקומץ רבה רמז תתקנ״ח): ובספר התרומה כתב וזה לשונו וכל הדינין האלו בס״ת שדילג בה השם וה״ה בנביאים וכתובים שהרי בירושלמי אומר דנ״מ בין שני הטעמים לאותו פסוק שכתוב ביהושע ק-ל א-לקים ה׳ וכן כתוב בספר תהלים שאם הטעם שאומר שתולין אני ה׳ א-לקיכם משום שיש ג׳ תיבות ואין גנאי א״כ הכא נמי מותר לתלות ואם הטעם מפני שתולין עם השם חול בשלש תיבות אלו שבספר יהושע אין בו חול ואסור לתלות אלמא דבנביאים וכתובים נמי אין תולין ואין סברא לחלק ולומר דבימיהן היו הספרים נגללין והיה בהם קדושה יותר.

וכ״ה בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין פ״א הט״ז אות ס׳): עוד פסק בספר התרומה דכל הדינים האלו בין בחומש בין בנביאים בין בכתובים דהא אל אלהים ה׳ דמספקא ליה בירושלמי אם מותר לתלותו הוא ביהושע ובתהלים:

ל. כן הוכיח המהר״י אסכנדרני והובא בב״י בסימן רע״ו (אות ג׳) והב״י דחה דבריו דאולי כוונת הירושלמי למי שנוהג לדלג כל השמות ואח״כ כותבם כולם יחדיו, ואולם במרכבת המשנה על הרמב״ם, וכן בביאור הגר״א שם, וכן במראה הפנים על הירושלמי, וכן ביד מלאכי (אות ס״ט) תמהו על הב״י שהרי בירושלמי אמרו להדיא כגון ק״ל א-לקים ה׳ וזה ודאי אינו בספר תורה, ובברכי יוסף (סימן רע״ו סק״ב) האריך בזה וכתב שלדעת הב״י זהו הוספת תלמיד אחד ולא היה גורס כן בדברי הירושלמי.

בנביאים וכתובים[לא], מהא דאיתא בירושלמי במסכת ברכות[לב]: תני היה כותב את השם אפילו מלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב שנים או שלשה שמות כגון ק-ל א-לקים ה' הרי זה גומר את אחד מהן ומשיב שאילת שלום מפסיק ביניהם ומשיב, והרי שמות אלו ברציפות לא מצינו בספר תורה כי אם בנביא בספר יהושע[לג]. - וא"כ הכי נמי יש להוכיח כן לענין חק תוכות.

מסקנת הדברים

יח. והיוצא לנו מזה כי למעשה אין למהר ולהקל בדין חק תוכות בנביאים וכתובים כי אף שדבר זה נפתח בגדולי האחרונים שרמזו לכלל זה, מ"מ יש מקורות להחמיר בזה[לד]. [ובספרי חכמי זמנינו[לה] מצינו בזה דיעות לכאן ולכאן].

ההנהגה למעשה

יט. ויש מן הגדולים שהורה שאף אם מן

לא. ובעיקר ענין זה ראה עוד בגידולי הקדש (ריש כלל ו'), ובשערי דיעה (סימן רע"ו) ובספר אמרי שפר (סוף כלל כ"ד).

לב. פרק ה (הלכה א').

לג. כ"ב כ"ב.

לד. ושוב הצגתי ענין זה לפני הגאון הגדול רבי משה שאול קליין שליט"א ואף הוא הורה לי בפשיטות שמעולם לא נתקבלה הוראה בזה לקולא ואדרבה רגילים כסדר להקפיד על דיני חק תוכות בכתיבת סת"ם, וכיון שאין מקורות ברורים להדיא שאין בזה פסול ויש לו ממש דיני ספר, ולדעתו גם בדעת רעק"א וסייעתו אין הכרח גמור כי כפי הנראה בזמנם לא דנו בזה למעשה מצד כתיבת ספרי נביאים, ומה גם לאחר הראיות הנ"ל מדברי הירושלמי (עכתו"ד).

לה. בקונטרס דיני חק תוכות להג"ר שלום נאומן שליט"א כתב כי המנהג למעשה הוא להקפיד על דיני חק תוכות גם בנביאים וכתובים, ובמהדו"ק כתב שם בהערה כך: מנהג זה צריך מקור, שהרי המ"ב למד את הדין של מגילת אסתר מהדין של שרטוט (כבהערה הקודמת), ושרטוט הוא דין רק במגילת אסתר, שהרי הוא נלמד (מגילה טז:) מדרשה מהמילים "דברי שלום ואמת", וכן נקט רעק"א (שו"ת רעק"א מהדו"ב סי' ל"ו) כדבר פשוט שנביאים וכתובים כשרים אפילו אם נכתבו בחק תוכות, וכן משמע בפמ"ג (מ"ז סקט"ז) שתולה מחלוקת ראשונים אם שייך תיקון ע"י חק תוכות בשבת במחלוקת אם יש דין של אל תשכן באהליך עולה, ואף שאין בדיוקים אלו כדי להוכיח שאין דין של חק תוכות בנביאים, מכל מקום צריכים מקור למנהג, ואולם למעשה בהדפסת הקונטרס השמיט הערה זו עפ"י הוראת הגרי"א זיונס שעבר על כל הקונטרס ולדעתו אין ראוי לדון ולפקפק במה שנהגו להחמיר בזה.

ובספר בית הסופר (בסיכום של סימן ל"ב סעיף י"ז על המשנ"ב סקס"ו) כתב דלכתחילה יש להקפיד על חק תוכות בנ"ך ודיעבד כשר.

ובספר משנה אחרונה על המשנ"ב שם בסימן ל"ב (סי"ז, ובהערה אות תתקנ"ח), כתבו דלכאורה בכתיבת נ"ך אין פסול ח"ת שלא נאמר בו כתיבה, אך שוב כתב להעיר לדעת הרשב"א דאף בשבת אין חיוב כותב על חק תוכות וע"כ שאין זו כתיבה כלל וא"כ גם בנ"ך פסול.

ובספר אור ההלכה (ח"א עמוד תנ"א בדין תיקון כתיבת תפילין) לנכד האור לציון סתם בפשיטות שיש פסול ח"ת בנ"ך אך לא הביא מקור לזה וכן נקט בשו"ת מנחת צבי (סימן כ"ח אות ה').

הדין אין פסול של חק תוכות, מכל מקום למעשה ודאי יש להקפיד על זה שלא לחלק בין כתיבת סת״ם לכתיבת נביאים וכתובים[לו].

באופן שיש עוד צדדי קולא

כ. ומיהו נראה דהוי על כל פנים ספיקא דדינא ואפשר לצרף זה כספק[לז].

צירוף שיטת הסמ״ק

כא. ויש לדון באופן המצוי שהיה האות כשר מעיקרא ורק נתקלקל אח״כ ע״י טיפת דיו שנפלה עליה וכדומה, וידוע שבאופן זה לשיטת הסמ״ק אין פסול של חק תוכות במסיר הטיפה שמעליה דהוי ככיסוי, ואולי באופן זה אפשר להורות להקל בנביאים וכתובים, וידוע שכבר נחלקו בזה גדולי הפוסקים האם אפשר לצרף שיטת הסמ״ק לס״ס לקולא, ואכמ״ל.

פסול של מוקף גויל בנביאים וכתובים

כב. ודע כי להסוברים שאין בזה של חק תוכות, לכאורה אין בזה גם דין של ׳כתיבה תמה׳, שכשם שלא בעינן כתיבה, כך לא בעינן כתיבה תמה, וממילא אין בה פסול של מוקף גויל[לח].

האם דין נביאים וכתובים כדין מגילת אסתר לענין אם השמיט בה הסופר מקצת תיבות ואותיות

כג. ומענין לענין יש לברר עוד פרט אחד נחוץ בהא דקיי״ל כלפי מגילת אסתר שאם דילג בה הסופר מקצת אותיות או תיבות שהיא כשירה, ואין זה דומה לס״ת שלרוב הפוסקים [מלבד הרמב״ם] אסור לקרות בה כשחסר בה אות אחת לחוד, ומה הדין זה בכל זה בנביאים וכתובים, ומיהו זה ודאי שיכול לברך בקריאת ההפטרה שהרי מפורש בגמרא[לט] שמועיל לזה אפילו ספר של הפטרות אף שאינו ספר שלם כלל[מ], אבל עדיין צריך לידע האם יש בזה את ההידור של קריאה בספר שלם.

כד. ושאלה זו מצויה יותר לענין שאר המגילות כשיר השירים ורות וקהלת לקורים בהם בברכה בימים טובים,

---

לו. ראה בספר משנת מרדכי (עמוד תכ״א) שכתב כך: בכתיבת נביאים ומגילות יש להקפיד על כל דיני סת״ם, ואף על ההקפדות שיש בהלכות סת״ם, כגון טבילה במקוה וכיו״ב.

ובהערה שם (אות מ״ו) כתב: ואמר רבינו ׳אין לנו שתי תורות׳, אם נאמר לסופר איזה קולא בכתיבת נביאים וכתובים, סופו להקל בזה גם בספר תורה. כי שמתחילים לשנות בין סת״ם לנ״ך, נמשך מזה עוד זלזולים, ולכן יש להקפיד על כל ההקפדות גם בכתיבת נביאים ומגילות.

לז. כנלענ״ד.

לח. והעירני לזה הרה״ג רבי ראובן קורן שליט״א, ומעשה שהיה כך היה בספר ירמיה שאירע בו כמה דיבוקים בשמות הקדושים באופן שכיוצא בו בספר תורה מורים לקלוף השם מספק, והורה אחד מגדולי המורים שאין להתיר קליפה יען שמן הדין מותר לתקנו על ידי חק תוכות, אך באמת נראה כי ממנ״פ אם חק תוכות כשר שוב גם דיבוק בין אות לאות אינו פוסל והיינו באופן שניכר צורת כל אות לעצמו ופוסל רק משום מוק״ג, ומיהו כשיש ספק האם האות כצורתו או לא הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים האם מספק מותר לגרור בין אות לאות כשיתכן שכשר לולי כן, ולהלכה שאנו מקילים בזה ה״ה כאן, והבן (עכתו״ד).

לט. במסכת גיטין (ס׳ ע״א).

מ. וכ״כ בספר עמקר ברכה דלהלן.

ולפעמים נמחקו שם כמה תיבות וכדומה, ושם ודאי צריך את כל המגילה על מנת לברך עליה.

דעת הרמב"ן והר"ן שהקילו בזה במגילה מפני שנקראת איגרת

כה. והנה הר"ן מסכת מגילה[מא] כתב כך:

וכתב הרמב"ן ז"ל דמאי דאמרינן במקצתה כשרה קל הוא שהקלו חכמים במגילה מפני שנקראת אגרת, כיון שאין הפסול מתפשט בכולה, ודמי למאי דאמרינן לקמן (דף י"ט ע"א) בתפירה שאע"פ שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כל שהטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה, אבל בס"ת אין הדין כן שאפילו לא השמיט בה אלא אות אחת פסול ואין קורין בו. - וכ"ה במשנ"ב[מב] ששורש קולא זו היא מפני שהמגילה נקראת אגרת, ולפי זה זה דין מיוחד רק במגילת אסתר ולא בכל נביאים וכתובים.

מסקנת ההלכה

כו. ולענין הלכה נחלקו בזה פוסקי זמנינו להלכה למעשה, הללו מחמירים, והללו מקילים[מג].

תיקון מגילת שה"ש או קהלת בחול המועד

כז. ויש בזה גם נפק"מ כלפי הקהילות שקורין מגילות שיר השירים (בשבת חוה"מ פסח) וקהלת (בשבת חוה"מ סוכות) מתוך מגילה כשירה ומברכים על מקרא מגילה[מד], אם כשהכינוהו לקריאה בערב שבת חוה"מ נמצאו בה חסירות ומחיקות וכדו' אם מותר לתקנן, וזה תלוי לכאורה במחלוקת אם מגילות אלו נפסלים בחיסור אות אחת כספר תורה או דינם כמגילת

מא. דף ה' ע"ב בדפי הרי"ף.

מב. בסימן תר"צ ס"ג (סק"י) וז"ל: משא"כ בנשמט בו פסוק באמצע אינו אלא כספר שלם שיש בו טעיות שאין מדקדקין במגילה בזה כ"ז שהטעיות אינם ברובה של מגילה הואיל ונקרית אגרת (עכ"ל).

מג. בספר עמק ברכה להגר"א פומרנצי"ק זצ"ל (ענין קריאת ד' מגילות, עמוד נ"א) כתב לדון בזה, והביא שם בשם הגאון רבי הירש מראדין ס"ל שהיה אומר שדינן כמגילת אסתר וצריך שיהא ראש המגילה וסופה קיים ובאמצעה לא איכפת לן, והיינו מלבד כשחר ענין שלם, אבל הוא עצמו פקפק בזה, ולדעתו כיון שמצינו שלכל שאר הדינים דהיינו אשורית קלף דיו ושרטוט דינם כס"ת לכאורה ה"ה דבעינן ספר שלם, ושוב הוכיח כן מדברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל שכל הקולא הוא רק מפני שנקראת איגרת, מהי"ת להקל בזה.

ובשו"ת אגרות משה המובא להלן נקט בפשיטות שדינה כמגילת אסתר.

ואולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קמ"ז אות ג') כתב: מגילת קהלת שכתב הקרי כתיב או הכתיב קרי, והי' דעת השואל להקל כמגילת אסתר דמבואר בגמ' דאם השמיט הסופר אפילו כמה תיבות כשר עפ"י המבואר או"ח סי' תר"צ. אמנם נראה דזה אינו ובכל מקום פוסל עיין נדרים ל"ז סוף ע"ב, ובשו"ע יו"ד סוס"י ער"ה, ואסתר שאני דנקראת איגרת כמבואר בש"ס ופוסקים (עכ"ל).

וכן הובא להחמיר בזה בספר הלכות חג בחג להגרמ"מ קארפ (שבועות פרק ח' סעיף מ') בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

וראה בספר פסק"ת סימן ת"צ (אות י"א) הביא הדיעות בזה.

מד. משא"כ אלו שאינם מברכים על קריאתם לכו"ע אסור להם לתקן ולהגיה, אפילו אם נפסלה באופן שפוסל גם במגילת אסתר. – וכן מבואר בשו"ת באר משה דלהלן, אם כי יש לדון אולי מותר לתקן כדי לקיים מנהג זה באופן מהודר, ועכ"פ למעשה אין להקל בזה.

אסתר שאינה נפסלת אלא ברובה או בתחילתה או בסופה[מה].

מקצת אותיות בחק תוכות

כח. והיוצא לנו כי באופן הרגיל שרק מקצת אותיות נעשו בחק תוכות, אזי יש לנו ספק ספיקא לקולא שמא אין פסול דיעבד במקצת אותיות חסירות, ושמא חק תוכות אינו פסול לספרים אלו[מו], אך לכתחילה אין לסמוך על ס"ס ויש לתקן האות כדינו, ובפרט כי כל הקולא של מקצת האותיות במגילה הוא רק דיעבד ולא לכתחילה.

מה. בספר זה השלחן (בהערות לסימן תקמ"ה) להגר"ש דבליצקי, כתב כך: ופשוט שמגילת שה"ש או קהלת שצריכים לקרותה בשבת חוה"מ שמותר להגיהה ולתקנה בחוה"מ, וכ"כ בספר תולדות הצריז"ס סצ"ל דף מ"ו דהצריז"ס מצא במגילת שה"ש רהיטנו בה"א והכתיב צ"ל בחי"ת ושאל את פי הגר"ח מואלזין והתיר לו לתקנו בחוה"מ.

ולכאורה זה תלוי בנידון הנ"ל שאם זה פוסל ודאי מותר לתקנו, אבל אם אינו פוסל לכאורה אסור לתקנו, וא"כ יש ראיה מהוראת הגר"ח מוואלזין להמחמירים בזה, ואולם יש מקום לומר שההיתר לתקנו הוא גם כדי שיהא כשר לכתחילה.

ולאידך גיסא בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן ל"ו אות ב') כתב כך: תיקון מגילת שיר השירים. - ואסור לתקן בחול המועד פסח איזה טעות שנמצאת במגילת שיר השירים, כיוון שהמגילה כשרה עד שתחסר רוב אותיותיה (שו"ע או"ח סי' תר"צ סעיף ג). ובחסרה רוב אותיותיה אף שפסולה, אסור לתקנה, משום דקריאת שיר השירים אינה חיוב ממש (שו"ע או"ח סי' ת"צ סעיף ט), ולא דמי לכותב תפילין לעצמו ללבוש בחול המועד שמותר, כדאיתא במתניתין במועד קטן סוף דף י"ח ע"ב (עכ"ל).

וכן העלה להחמיר בזה בשו"ת באר משה (ח"ז סימן ל"ו) יעו"ש.

וראה בספר חול המועד כהלכתו (פ"ו הערה ס"ב) ובפסק"ת סימן תקמ"ה (אות ד') שהביאו הדיעות בזה כלפי תיקונו בחוה"מ.

מו. והלום ראיתי בספר מעיינות התלמוד ע"מ שבת שם (רוזנברגר, שושן עמוד צ"ג) שהבין גם בדברי רעק"א הנ"ל דהא דלא פסל ח"ת בנ"ך היינו במקצת אותיות וכדין מגילה, ואף אם לא נתכוין לזה רעק"א מ"מ יש לנו בזה יישוב נכון לסוגיא הנ"ל, אך לפי"ז יהא הכרח עכ"פ להקל בח"ת במקצת אותיות, והבן.

תשובות חדשות

בהלכות חלה

מחכמי ורבני
כולל להוראה ירושלים

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א
אב"ד ד'הומנא נחלת יצחק
מח"ס מנחת חן

האם מקרר או מקפיא (Freezer) מצרף עוגות או ככרות להתחייב במצות חלה

שלומים מרובים כטל וכרביבים מגבחי מרומים, לכבוד ידידי החשוב והמפואר הרב הגאון המופלג חו"ב ולן בעומקה של הלכה, כש"ת מוה"ר יעקב סקוצילם שליט"א בעמ"ח ספרי חשובים אהל יעקב בכמה מקצועות בהלכה, היושב באהלה של תורה בעיה"ק ירושלים תובב"א, מו"ץ וראש הכולל.

שאלה

המקרה הכי מצויה שאחד מקבל הרבה משלוח מנות או שאר זמן במשך השנה שמתאסף אצל פלוני שקיות עם עוגיות או עוגה או חלות קטנות שנאפו בלי שיעור חיוב חלה, ומכניסים הכל בתוך המקפיא, האם נחשב כצירוף סל לחייב הכל בהפרשת חלה, ועוד האם שקית ניילון נחשב ככלי לצרף - האם החלות צריכים לנגוע אחד עם השני בתוך המקפיא, ואם שקיות ניילון הוי הפסק - ואם טעם העוגה אחרת האם פשוט שאינו מצרף ומה הגדר בזה האם לפי טעמים או צורת הדבר, וצ"ע? האם בכלל יש פטור חלה כאן כיון שרוב האנשים שאפו משלוח מנות וכדומה אפו אותם לחלק לאחרים?

תשובה

א) הנה ראשית כל נביא לשון מדריך הכשרות של הבד"צ (תשנ"ב) ואח"כ אבאר מה שיש להעיר ע"ז לענ"ד, - וז"ל מדריך הכשרות: "אם אופים עוגות ומיני מזונות שונים, ועל פי רוב אין במין אחד בעיסה שיעור חלה, ואף על פי שהנשים נוהגות שמפרישות חלה בלי ברכה, אפילו כשאין בהעיסה שיעור לחלה, אם אח"כ מכניסים את כל המינים בכלי אחד גדול (קופסא, ניילון, קרטון, מקרר) ואז הכלי גדול מצרף אותם, יתכן שמתחייבים בחלה, כדין סל מצרפן, דלא נפטרו על ידי ההפרשה הקודמת שהיתה בפטור, - כמו כן לפעמים מכניסים ביחד מיני מאפה הנ"ל שמקבלים מאנשים שונים, אשר חלק מהם לא היה בעיסה שלהם שיעור חלה - ומצוי ביותר בשמחות וב"משלוח מנות" בפורים - ועל ידי צירוף הסל נתחייבו בחלה".

ב) במקרים כאלו התיקון של הפרשת חלה מסובכת, כי אי אפשר להפריש מתוך התערובות שצורפו בסל, משום שיתכן שחלק מהם נפטרו מקודם, ואין מפרישין מפטור על החיוב, לכן מהראוי: א) לא להכניס את העוגות והמזונות כשיש בהם שיעור חלה לתוך כלי אחד. ב) [ואם כבר צרפם יחד בכלי אחד יש לעשות עיסה שחייבת בחלה ובשעת הפרשה לכוין לתקן גם את כל מה שנתחייבו בחלה על ידי

הסל]. ג) להפריש חלה מכל אחד ואחד מיניה ובי׳ מטעם ספק, עד כאן מתוך מדריך הכשרות.

ג) והנה בדבר השאלה שהעלה כתר״ה האם חלות קטנות או עוגיות שנאפו בלי שיעור חיוב חלה, ומכניסים הכל בתוך המקפיא או מקרר, האם נחשב כצירוף סל לחייב הכל בהפרשת חלה, - הנה בדבר זה אם מקרר מצרף לחיוב חלה כבר נחלקו בזה גדולי פוסקי זמנינו, ודנו אם יש לתלות הך דינא של ״מקרר מצרף״ בדינא של ״תנור מצרף״, - דהנה בדין תנור אם מצרף את מיני המאפה לשיעור חלה, איתא במסכת פסחים (דף מח ע״ב), תניא רבי אליעזר אומר הסל מצרפן, רבי יהושע אומר תנור מצרפן, וכתב הרא״ש (הל׳ חלה סי׳ ה׳) להלכה כר״י שהתנור מצרפן לחלה, וכ״כ רבינו ירוחם (נתיב כ״א ח״ג דף קע״ח ע״ג), וכ״כ הרשב״א בתשובותיו (ח״א סי׳ תס״א), ובפסקי חלה (שער ראשון) חילק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שבארץ ישראל חייב ובחוץ לארץ פטור, וכ״כ בשו״ת התשב״ץ (ח״ב סי׳ רצ״א פ״ו), וכ״כ המאירי (חלה פ״ב מ״ד), אלא שבפסחים (מח:) כתב שאין התנור מצרף, וכ״כ הרמב״ן בהל׳ חלה בשם השאילתות, וכ״כ הריטב״א (פסחים מח:) וכן פסק בשו״ת באר משה (דעברעצין) ח״ז (סי׳ ע״ב) דתנור אינו מצרף.

ד) אך מאידך הרא״ה בספר החינוך (מצוה שפ״ה) כתב שאין התנור מצרף, וכ״כ הכל בו (סי׳ פ״ט), וכ״כ בספר כפתור ופרח (פט״ו), והבית יוסף ביור״ד (סי׳ שכ״ה) הביא דברי הרא״ש והרמב״ם (פ״ו הל׳ ביכורים הט״ז), ופסק כהרמב״ם דאין התנור מצרף, - ואף להרשב״א דבארץ ישראל חייב בחלה, מכל מקום האידנא דחלה בארץ ישראל מדרבנן, פטור מחלה, וכ״כ הפרי חדש או״ח (סי׳ תנ״ז סק״א) שאין התנור מצרף לחלה, - ועיין בכף החיים או״ח (סי׳ תנ״ז ס״ק כ״ב) שכתב שאם נצטרפו בתנור אין לאכול מהם עד שיצרפם בסל ויפריש מהם חלה.

ה) ועיין במנחת יצחק ח״ח (סי׳ ק״ט) שהסתפק אם מקרר מצטרף לשיעור חלה היכא דהניח כל עוגה בשקית פלסטיק, וכתב דאין להתיר מצד דלא חשיב נגיעה כשיטת התורת הארץ, דהרי הא דקיי״ל כשיטת הראשונים דצריך נגיעה לצירוף סל - היינו רק לכתחילה לחומרא, אבל אין לסמוך על זה לקולא לפוטרו מחלה, - אולם כתב דיש להתיר מצד דברי החלת לחם, ותורת הארץ שכתבו, דאפילו להראשונים דלא צריך נגיעה לצירוף סל, מכל מקום הכלים חשיבי הפסק ולא מצרף, - עוד כתב דיש להתיר משום דמקרר הוי גדולה ממ׳ סאה דאין עליו דין כלי, עיי״ש.

ו) והנה כאמור הרמב״ם (פ״ו הל׳ ביכורים הט״ז) פסק דהסל מצרף לחלה ״ואין התנור מצרף לחלה״, ובשו״ע השמיט לגמרי דין צירוף תנור, ובביאור הגר״א (סי׳ שכ״ה סוס״ק ע׳) כתב ״ולענין תנור פסק הרמב״ם דאין מצטרפין וכו׳, דברי הרמב״ם עיקר״, וכן כתב בס׳ חלת לחם (סי׳ ד׳ ס״ו) דאין התנור מצרף לחלה, ובס״ק כ״א האריך בזה, וכתב דהנה בטוש״ע סתמו דבריהם ולא כתבו כלל דין התנור, ואילו סברו שיש סברא לומר דמצרף, האיך סתמו והיה להם לבאר דיש להחמיר, ואפילו נימא דסבירא להו כיון דבחלה דידן שהוא דרבנן מקילים כמ״ש הרשב״א, מכל מקום הא קיימא לן דאין עושין ספק דרבנן לכתחילה,

והאיך נתיר לאפות בתנור שיעור חלה לכתחילה, אלא ודאי סתמייהו סבירא להו דאין התנור מצרף, עיי"ש.

ז) והנה טעם הדבר דאין תנור מצרף לחלה אינו מבואר בגמרא ובראשונים, - אבל באחרונים מצאנו בזה כמה טעמים.

א) הרדב"ז בביאורו להרמב"ם (פ"ו מהל' בכורים הט"ז) כתב, דכיון דכתיב באכלכם מלחם הארץ, לא נקרא לחם עד שיוציאנו מהתנור ויהיה ראוי לאכילה, וכדבריו כתב במשאת משה (זרעים סי' מ'), וכ"כ באוצר מפרשי התלמוד (חלה, עמוד שס"ט הערה 63) בשם האחרונים, - ויעויין בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קצ"ב), דלפי דברי הרדב"ז נמצא שאם כבר הוציא הלחם מן התנור שאפה בו ונתנו בתנור אחר לשם צירוף בלבד דהוא כבר בגדר לחם דמועיל הצירוף.

ב) בדרך אמונה (פ"ו בכורים הט"ז) להגר"ח קניבסקי בבה"ל ד"ה ואין התנור, ביאר באופן אחר, וז"ל: ולענ"ד י"ל טעם אחר (שאין התנור מצרף) משום שלא נותן הפת להתנור שיהא בתוכו אלא רק לאפות ולהוציאו, - ולפי זה אם באמת יניח בתוך התנור עיסה כדי שיהא שם, יצרף, וכן אם השאירם אחר האפיה ורוצה שיהא שם קצת זמן, יצרף, עיי"ש

ג) הג"ר שמואל וואזנר בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קצ"ב) כתב קצת סברא אחרת (שאין התנור מצרף) וז"ל: ועוד י"ל דהצירוף בתנור בדרך כלל צירוף טבעי לאפות ואינו בגדר צירוף עד שיצרף לשם צירוף לבד - יהי איך שיהיה הטעם של הלכה זו כפשוטו תנור אינו מצרף - סל מצרף עיי"ש

ח) והנה יש חילוק לדינא בין סברת דרך אמונה לסברת שבט הלוי, דלפי דרך אמונה עיקר מניעת הצירוף בתנור, הוא מה שלא נתן הפת להתנור שיהא בתוכו אלא רק לאפות ולהוציאו, וא"כ אם באמת יניח בתוך התנור אז יצרף, - ואילו לפי דברי השבט הלוי מבואר דלהניח בתוך התנור עיסה על מנת להניחם שם עדיין לא סגי בזה לצרף, כיון דבתנור בדרך כלל הוא צירוף טבעי לאפות, ואינו בגדר צירוף "עד שיצרף לשם צירוף לבד".

ט) ולפי זה נמצא דהוא הדין "מקרר" או מקפיא אינו מצרף, שהרי המקרר בדרך כלל הוא צירוף טבעי כדי לקרר המאכלים ואינו בגדר צירוף עד שיצרף לשם צירוף לבד", וכמוש"כ השבט הלוי לגבי תנור (באות ז').

י) וכעין זה הובא בשם הגרש"ז אויערבאך בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מ"ב הערה ל"ט) דאפשר דמקרר אינו מצרף לשיעור חלה, כיון שאין תפקידו כלל לצירוף ולאחסון, אלא לקירור ואינו מצרף, והו"ד גם בשו"ת דברי דוד ח"ג (סי' מ"ו), ובס' אבני הלכה (הל' חלה, עמ' נ'), ובספר הפרשת חלה כהלכתה (עמ' ע"ו), דיש לומר דמקרר לא גרע מתנור, כיון שגם מקרר לא מיועד לאחסנה אלא לקירור. - ובמשנה ברורה (דרשו) במילואים לסי' תנ"ז (ציון 10) כתב בביאור סברת הגרשז"א קצת אחרת, והיינו שאף שהמקרר נחשב בכלי, מכל מקום יתכן שכיון שאינו משמש לטלטול ממקום למקום אלא לאחסון בלבד, אינו נחשב כלי לענין צירוף מיני מאפה יחד.

יא) ובאמת יש לגבי דין זה אי מקרר מצרף עוד הרבה ספיקות שדנו בזה פוסקי

זמנינו והכריעו כמה מהם דמקרר לא מצרף לשיעור חלה, דחיוב חלה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, עי׳ בשו״ת מנחת יצחק ח״ח (סי׳ ק״ט) שיש להקל שלא להפריש מהם חלה, בצירוף כמה ספיקות, וכן הכריע בהחלט להלכה דאין מקרר מצרף, ובפרט בחלת חו״ל בשו״ת מחזה אליהו (מסימן קי״א עד סי׳ קט״ז), עיי״ש, - וכן נלע״ד להכריע ג״כ להלכה למעשה, דאין מקרר מצרף.

ועכשיו נבאר כאן עוד ספיקות שדנו בזה הפוסקים

יב) א) בספר משמרת שלום (הגהות ליור״ד סי׳ שכ״ד סק״ג) הביא בשם ספר חקר הלכה שכלי המחזיק מ׳ סאה אינו מצרף כיון שאינו כלי לענין טומאה, והקשה עליו מהמבואר במשנה (פרה פ״ה מ״ה) שאפשר לקדש אפר פרה בספינה, הרי שספינה נחשבת כלי אף שאינה מקבלת טומאה, - ובשו״ת מחזה אליהו (סי׳ קי״ג) סתר ראיה זו, על פי דברי המשנה אחרונה (שם) שאין לדמות דין כלי לענין קידוש אפר פרה לשאר מקומות שצריך כלי, והאריך להוכיח שכלי שאינו מקבלת טומאה אינו נחשב כלי לכל דיני התורה, והוא הדין לענין צירוף סל, - ומסיק להלכה דתנור (וה״ה מקרר) אינו מצרף כלל את העיסות לשיעור חלה. - [ועי׳ במנחת שי (סי׳ ט״ו) דכלי המחזיק מ׳ סאה מעיקר הדין שפיר מצטרף, וכ״כ בשו״ת מהר״ש ח״ח (סי׳ צ״ה)]:

ובדרך כלל התנורים שלנו (וכן המקרר) מחזיקים מ׳ סאה, ולכן אינם מצרפים, - ואף אם התנור אינו מחזיק מ׳ סאה דינו ככלי המחזיק מ׳ סאה היות דרוב תנורים עשוים לנחת, וכלי העשוי לנחת דינו ככלי המחזיק מ׳ סאה. עי׳ מש״כ בזה להלן (אות ב׳) ד״ה ויש להוסיף. - ועי׳ בספר ברכת פסח להגאון בעל פתחא זוטא (סי׳ ה׳ סעי׳ ט׳) שהביא בשם ספר חקר הלכה דתיבה גדולה בת מ׳ סאה אין לה דין כלי לענין צירוף חלה, כמו שאין לה דין כלי בנוגע לקבלת טומאה.

- וכעין זה איתא בתשו׳ טוב טעם ודעת מהדו״ג ח״ד (סי׳ כ״ב) להגאון מהרש״ק, דכלי המחזיק מ׳ סאה אינו כלי בנוגע לטבילת כלים דלא נחשב כלי סעודה, עי׳ בתשו׳ מחזה אליהו (סי׳ קי״ג) שהאריך בזה. וכן הדין במקרר, עיי״ש. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק ח״ח (סי׳ ק״ט) דיש להתיר משום דמקרר הוי גדולה ממ׳ סאה דאין עליו דין כלי, עיי״ש. [ועי׳ בדרך אמונה (פ״ו מביכורים ס״ק קל״ח) מחלוקת אם מצרף]. - ודעת הגר״ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח״ה עמ׳ ל״ט) שאם הוא מחזיק ארבעים סאה, ומיני המאפה נמצאים בתוך שקיות נפרדות, אפשר להקל שאינם מצטרפים.

ב) עוד יש להסתפק אם מקרר יש לה דין מחובר לקרקע, והיינו לפי המבואר בהרבה אחרונים [מגן האלף או״ח (סי׳ תנ״ז סק״א), ומקדש מעט שסביב ספר דעת קדושים (סי׳ שכ״ה ס״ק ה׳), וחלת לחם (סי׳ ד׳ סק״ו, וסק״כ), ראשית העומר יור״ד (סי׳ שכ״ה סק״ז)] שכתבו שהחילוק העיקרי בין סל לתנור הוא שסל הוא תלוש ותנור הוי מחובר לקרקע, וגם הדעת תורה להמהרש״ם שם מביא דברי החלת לחם שרק תיבה קבועה בכותל הוי תנור, הא תיבה תלושה חשובה כסל, וכ״כ בלקט העומר (עמוד כ״ט) שארון קיר המחובר לקיר אינו מצרף לחלה.

והנה בדרך אמונה (פ״ו הט״ז) בבה״ל

אחרי שהביא דעת המקדש מעט שתנור אינו מצרף משום שהוא מחובר לקרקע, כתב, וז"ל: "ולפי זה בתנורים שאינם מחוברים לקרקע מצרפים, - ויש לעיין בתנורים היום שמופעלים ע"י אלקטרי אם זה נקרא מחובר לקרקע כיון שצריך לחבר האלקטרי לקיר, - וזה נוגע גם לענין מקרר שמחובר באלקטרי לקיר אם נקרא מחובר לקרקע, ובספר חלת לחם כתב דדוקא בתנור תלוש פליגי במתני', אבל בתנור המחובר לקרקע לכולי עלמא אין מצרף", עכ"ד. - וגם הסתפק בזה הגרש"ז אויערבאך בשמירת שבת כהלכתה ח"ב פמ"ב הערה ל"ט) "וגם אפשר דחשיב נמי כמחובר לקרקע הואיל ושימושו רק במחובר" ע"כ.

ובאמת יש לחזק הסברא שהמקרר שצריך לחבר האלקטרי להקיר יהיה נחשב כמחובר לקרקע, וכמו שביאר בשו"ת מחזה אליהו (סי' קי"ב) שכיון שמחובר "בתמידות" להאלקטרי, ובהפרדו ובניתוק הקשר פקע תשמישו, נמצא שתשמישו "בקביעות" עם הקרקע, ויש לחושבו כמחובר לקרקע, ולא גרע מתיבה המחוברת ביתדות לכותל, - וכעין זה כתב בתשו' חלקת יעקב ח"א (סי' קכ"ו) בנוגע לקומקום אלקטרי שאין צריך להטבילו מדין "טבילת כלי אוכל" מאחר שתשמישו עם הקרקע, - ואף ששם יש לפקפק טובא, שהלא מעבירים הכלי ממקום למקום, וגם מחברים אותו למקומות שונים בתוך הבית, ולכן לא נראה דבריו בזה ואין לחושבו כמחובר, מכל מקום מקרר שתוחבין אותו פעם אחת למקום ידוע, וכן נשאר לעולם, לכאורה תחיבתו זהו בנינו, ועי' בשבת (קב:) "עילאי בהנחה בעלמא חייב", ששורה העליונה של הכותל נחשבת בנויה אפילו אין האבנים מחוברים להכותל כלל, שהנחה בתדירות במקום אחד הוא בנינו, - ונמצא לפי זה דלפי הדעת תורה והחלת לחם ועוד שהצריכו מחובר לקרקע, נידון דידן לא גרע מתיבה המחוברת ביתדות, דתחיבתו זהו בנינו.

ויש להוסיף עוד על זה, דנראה שאין מקום לחלק בין מחובר במציאות ביתדות לאינו מחובר, דמכל מקום פקע שם כלי מיניה מדהוי כלי העשוי לנחת ואין שם כלי עליו לגבי קבלת טומאה, וכמבואר בחגיגה (כו:), והיינו דאינו עומד לטלטל מלא וריקן, ועי' רמב"ם (פ"ג מכלים הל' א') דאפילו אינו מחזיק מ' סאה פקע דין קבלת טומאה מיניה, עיי"ש בראב"ד וכ"מ, - וידוע דהרבה מקררים אף דבתוך עובי גופם יש ברזל, מכל מקום הפנים שלהם מצופה מפלסטיק, ואם כן נראה שאינם מקבלים טומאה.

וכעין זה כתב בספר טבילת כלים בשם הגרש"ז אויערבאך (פרק י"א הערה אות ח') שאין חיוב "טבילת כלים" למקרר (וגם לא על המגירות ומדפים), ואפילו אם נוגע האוכל בהם תמיד, מאחר דהוי כלי העשוי לנחת ואינו חשוב כלי, - ולפי זה י"ל שאין שם כלל על המקרר ואינו מצרף כסל, ואפילו אין בו מ' סאה.

ולפי"ז נמצא שהרווחנו "עוד" שני צדדים שאין המקרר בגדר "סל" המצרף, א) דאינו "כלי" דנחשב כמחובר לקרקע, שתשמישו בקביעות עם הקרקע, על ידי שמחובר בתמידות להאלקטרי. ב) אפילו אינו מחובר, מכל מקום אין שם "כלי" עליו, דהוי כלי העשוי לנחת, ולכן אינו כלי לקבלת טומאה, והוא הדין לא לצירוף סל.

וכמו שהאריך בזה במחזה אליהו (סי׳ קי״ב).

ג) ועוד יש להסתפק אם צירוף סל נתהוה רק ע״י כוונה לצרף או דחל גם מאליו, - הנה התוס׳ רבינו פרץ בפסחים (מח:) בשם רבינו יחיאל כתב שאין הסל מצרף לשיעור חלה אלא כשדעתו לצרף, והיינו דוקא אם הכניס את העיסות לסל על מנת לצרפן, אבל אם הכניסן שלא על דעת לצרפן, אינן מצטרפות, והו״ד גם בדרך אמונה (פ״ו מביכורים הט״ז) בציון הלכה (אות שי״ב), וכן עי׳ בריטב״א שם, אבל מדברי הרא״ש (ביצה פ״א סוס״י י״ג) שכתב ״ואם יבואו אח״כ לידי צירוף נתחייב בחלה ואוכל טבל״, משמע שאף אם באו לידי צירוף בלא כוונתו נתחייבו בחלה, וכ״כ במקדש מעט יור״ד (סי׳ שכ״ה סק״ה), וכ״כ בדעת קדושים (שם), - ודברי הרא״ש מובאים בט״ז או״ח (סי׳ תנ״ז סק״ב), ובמשנ״ב (שם סק״ד).

ועיין במועדים וזמנים ח״ח (לסי׳ קפ״ז) שכתב ״הנה בספר מקראי קודש [להגצ״פ פרנק זצ״ל על עניני פסח ח״ב (סי׳ י״ט אות ב)] הביא חידוש הגאון האדר״ת זצ״ל, דצירוף סל בלי כוונה אין מועיל רק כשצירף ביחוד להפרשת חלה אז מועיל עכ״ד, ולא מצאתי בפוסקים חידוש זה וכו׳, שוב מצאתי בשו״ת מחזה אליהו (סי׳ קט״ז) שמביא רבינו פרץ וריטב״א בפסחים (מח:) שסל מצרף רק בכוונה, הרי שבקדמונים מפורש סברא הנ״ל, עיי״ש.

ולפי זה בתיבה גדולה כמו מקרר, שהוא ממש כדינו של רבינו יחיאל (הובא בתוס׳ רבינו פרץ), יש עוד פקפוק, אם מילוי כזה, ששמים ככרות בזמנים שונים לתוכה, אם מצרפם לחלה, ולרבינו יחיאל ודעימיה וודאי לא יצטרפו.

ד) ועוד יש להסתפק אם בצירוף סל מחייב אף בב׳ מיני עוגות, - הנה אם בעל העיסה מקפיד שלא יגעו זו בזו, כתב השו״ע ביור״ד (סי׳ שכ״ו סעי׳ א׳) שבאופן זה אין מצטרפות זו לזו, והוסיף הדרך החיים (סי׳ ר״צ סעי׳ ד׳), שגם אם כל העולם אינם מקפידין על תערובתן, מכל מקום אם בעל העיסה מקפיד, אינן מצטרפות, - ולענין צירוף סל במיני מאפה שאינו מקפיד על נגיעת זה בזה, אך הוא מקפיד שלא יתערבו יחד, כתב הבית מאיר (ס״א אות ח׳) שהם מצטרפים, כיון שאינו מקפיד על הנגיעה, וכן משמע במקור חיים (ס״ק א׳), ועי׳ גם במלא העומר (סי׳ שכ״ו סק״ב), - אולם בישועות יעקב (ס״ק א׳), וכן החלת לחם (סי׳ ה׳ ס״ק ו׳, טז, כא), והיד אפרים (סי׳ תק״ו) על מג״א (ס״ק ח׳) כתבו שאינם מצטרפים, כיון שהוא מקפיד על התערובות, - וכ״כ בשו״ת שבט הלוי ח״ח (סי׳ קי״ז) לענין צירוף מצות יד עם מצות מכונה, שאם הוא מקפיד שלא יתערבו העיסות זו בזו, אינן מצטרפות לשיעור חלה בברכה, ועי׳ בלקט העומר מהג״ר יעקב ישעי׳ בלוי (פ״ו אות ח׳) וז״ל: וכיוצא בזה יש ליזהר בפורים כשמקבל עוגות מכמה בני אדם ומצטרפים בכלי וכו׳, היינו דוקא בעוגות ששוות בטעמן, אבל בשאינן שוות בטעמן באופן שמקפיד על תערובתן, אף על פי שלאחר האפיה אינו מקפיד על נגיעתן, אפשר שאינן מצטרפין, עיי״ש וא״כ כשמקבל הרבה משלוח מנות או שאר זמן במשך השנה שמתאסף אצלו שקיות עם עוגיות, או חלות קטנות שנאפו בלי שיעור חיוב

חלה, אם הוא באופן שמקפיד שלא יתערבו זה בזה, הרי להרבה מגדולי הפוסקים אינן מצטרפים לשיעור חיוב חלה.

ה) ועוד יש להסתפק באופן שהעוגיות או הככרות מונחין בשקיות ניילון נפרדות אם מצטרפין, ואף שהם כולם במקפיא או במקרר, מכל מקום יתכן שהשקיות הם מפסיקין ומונעים הצירוף, - הנה עיין בדעת קדושים יור"ד (סי' שכ"ה) שכתב, וז"ל: "אף אם תנור מצרף לחלה, מה שבכלי בתנור אולי אינו מצורף להשאר שבתנור, דהכלי עושה למה שבתוכו נפרד לעצמו, וכן בצירוף סל, מה שמוקף במפה בפני עצמו אף שמונח גם כן בהסל, י"ל שמבטל הצירוף" עיי"ש - הרי מבואר דיש גדול אחד שנוטה מאד לומר שאין כלי חיצוני מצרף מה שנמצא תוך כלים נפרדים אף על פי שהם פתוחים ומונחים יחד תוך כלי אחד חיצוני.

וגם שאר פוסקים י"א שגם בצירוף על ידי כלי צריך שיהיו העיסות או הככרות נוגעות זו בזו, עי' במשנ"ב (סי' תנ"ז סק"ז) בשם הב"ח והגר"א ביו"ד, וכ"ה בנקודת הכסף (סי' שכ"ו) בסוף דבריו, וכתב בשעה"צ שכן הסכים החק יעקב למעשה, ואף שהט"ז מיקל בזה, לכתחילה בודאי נכון לנהוג שיגעו זה בזה, - וכתב המשנ"ב שם שאם מונחות בכלים נפרדים, צריך שיהיו "הכלים נוגעים" זה בזה, והיינו כשהכלים מונחים בתוך כלי גדול, אף על פי שדופני הכלים הקטנים מפסיקים וחוצצים מיקרי צירוף. אבל בתורת הארץ (אות צ"ח) משמע שכל שיש הפסק דופן בין הדפנות, לא מיקרי צירוף, ושכן דעת החלת לחם, ועל כן העלה בנידון העוגות הנאפים במחבות קטנות, אף על פי שהן בתנור אחד, ואפילו למ"ד התנור מצרף לא מיקרי צירוף בכה"ג, ועי' בלקט העומר (פ"ו, ס"ק י"ד).

ועיין במנחת יצחק ח"ח (סי' ק"ט) שהסתפק אם מקרר מצרף לשיעור חלה היכא דהניח כל עוגה בשקית פלאסטיק, וכתב דיש להתיר מצד דברי החלת לחם והתורת הארץ שכתבו, דאפילו להראשונים דלא צריך נגיעה לצירוף סל, מכל מקום הכלים חשיבי הפסק ולא מצרף, - עוד כתב דיש להתיר משום דמקרר הוי גדולה ממ' סאה, דאין עליו דין כלי, עיי"ש. ועיין לעיל (באות ה').

וכן עיין בקובץ מבית לוי (ח"ה עמ' ל"ז) דעת הגר"ש וואזנר שדברי המשנ"ב (סי' תנ"ז סק"ז) סותרים לכאורה זה לזה, שהרי בתחילת ס"ק זה כתב המשנ"ב שצריך לקרב הלחמים עצמם שיגעו זה בזה, ואח"כ כתב, "דאם הם מונחים בכלים צריך לקרב הכלים להדדי וכו' ויניחם בתוך סל אחד", - ומשמע שמניח את הכלים בתוך הסל והוא מצרפם, - ואילו בתחילת ס"ק זה כתב שצריך לקרב את הלחמים עצמם, - ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' ק"ט) ד"ה אבל ביאר שנגיעת הכלים נחשבת כנגיעת האוכלים עצמם, והוכיח כן מדברי השעה"צ (ס"ק י"ד) שהשוה את נגיעת הכלים לנגיעת אוכלים, ועי' דרך אמונה פ"ו מביכורים הט"ז בבה"ל ד"ה ואין התנור, שגם אם מונחים הם בשני כלים הרי הם מצטרפים, וביאר הגר"ח קניבסקי שיתכן שהוא משום שהם ניטלים יחד על ידי הכלי החיצון.

מאידך דעת הגר״ש וואזנר שכיון שדברי המשנ״ב לכאורה סותרים זה לזה, ועל כן גם כשהלחמים בשני כלים יש להפריש באופן שיגעו הלחמים זה בזה, וכן דעת הגרש״ז אויערבאך (שמירת שבת כהלכתה פמ״ב הע׳ לט), דלכתחילה ודאי שאין להפריש בשני כלים המונחים בסל אחד, וצריך נגיעה ממש של הלחמים זה בזה, - ולפי דעות אלו כתב הגר״ח קניבסקי (דרך אמונה שם) שיש לפרש בדברי המשנ״ב כאן, שכוונתו שיוציא את המצות מתוך הכלים ויניחם בתוך הסל. - וכ״כ בשולחן שלמה להגרשז״א זצ״ל (סי׳ רמ״ב) דקיימא לן דבעי נגיעה ולא מהני צירוף סל של כלים נפרדים, דבמקום שצריך נגיעה לא מהני נגיעת כלים, עיי״ש

יג) וא״כ בנידון דידן שהככרות או העוגיות מונחין בתוך המקרר בשקיות של ניילון נפרדות, הרי כמה פוסקים דלא מצטרפין בכי האי גוונא, - [דחוץ מדעת הגרש״ז והגר״ש וואזנר הנ״ל שחוששין בזה דלא מצטרפין, הרי דעת החלת לחם, והתורת הארץ דכלים חשיבי הפסק ולא מצטרף, הובא לעיל ד״ה ועיין במנחת יצחק], -ואפילו לפי דעת המשנ״ב הנ״ל, שגם אם מונחים הם בשני כלים הרי הם מצטרפין, - הרי התנה שם (בסי׳ תנ״ז סק״ז) בפירוש ״ויהיו פתוחים למעלה, דאם הם סתומים אפילו הם מקורבים לא מהני״.

יד) ולפי זה בנידון דידן דכל שקית סגורה היטב (בכדי שלא יכנס רטיבות המקרר באוכל), א״כ אינם מצטרפין אפילו כשהם מונחים בכלי גדול (כמו מקרר), אפילו לדעת המשנ״ב הנ״ל (שהרי סבירא ליה דבעינן שיהיו פתוחין למעלה), ועוד, נידון דידן הרי זה עדיף יותר משיטת הדעת קדושים (הובא לעיל ס״ק ה׳) שאין כלי חיצוני מצרף מה שנמצא תוך כלים נפרדים ״אף על פי שהם פתוחים״ ומונחים יחד תוך כלי אחד חיצוני - ובנידון דידן יש להם עוד מעלה שהם סתומים, ולכן אין העוגיות שבתוך השקיות מצטרפין לשיעור חיוב חלה, וכ״כ בשו״ת מחזה אליהו (סי׳ קט״ז), דאין המקרר מצרף כלל.

ידידו החותם בכל הברכות
נח אייזיק אהלבוים

עוד בענין הנ״ל

להרה״ג ר׳ יעקב אהרן סקוצילם שליט״א.

שאלה

מצויה שאחד מקבל הרבה משלוח מנות שנאפו בלי שיעור חיוב חלה, ואח״כ מצרפו בסל, האם בכלל יש פטור חלה כאן כיון שרוב האנשים שאפו משלוח מנות וכדומה אפו אותם לחלק לאחרים?

תשובה

א) הנה עיין בספר דרך אמונה להגר״ח קנייבסקי שליט״א (בפ״ו מהל׳ ביכורים ס״ק קמ״ב) שכתב דמי שעושה שמחה ושלחו לו מיודעיו מיני מתיקה שקורין לעקי״ך, אף על פי שאין בהן שיעור חלה יש לחוש שיצטרפו אצלו, ולכן יזהר לצרפן בכלי ויטול מהן חלה בלי ברכה, ואם יש

לו לעקי"ך שלו שלא הפריש ממנו יצרפם יחד ויקח משלו על אחרים, עיי"ש ומקור הדברים מספר חלת לחם (סי' ד' סי"ב) בשם דרך החיים. - וכ"כ בלקט העומר (פ"ו סק"ח) בשם סידור דרך החיים, והוסיף "וכיוצא בזה יש ליזהר בפורים כשמקבל עוגות מכמה בני אדם ומצטרפים בכלי, ומכל מקום נראה דהיינו דוקא בעוגות ששוות בטעמן, אבל כשאינן שוות בטעמן באופן שמקפיד על תערובתן, אף על פי שלאחר אפיה אינו מקפיד על נגיעתן, אפשר שאינן מצטרפין" עיי"ש.

ב) וביאור הדברים בזה הוא כך, דהנה כתב במחבר בשו"ע יור"ד (סי' שכ"ו סעי' ב') דהעושה עיסה לחלקה בעודה בצק פטור מחלה, חוץ בנחתום שיכול להיות נמלך לאפותה לעצמו עיי"ש, - ומצוי הדבר במי שיש לו מכונה שאין יכולין לעשות בזה רק עיסה גדולה, וכמה פעמים מחלקין העיסה שחלק אחד יאפה בערב שבת זו, וחלק שני בערב שבת האחרת, ולפי הנ"ל אם בחלק האחד לבד אין בו שיעור הרי העיסה פטורה מחלה, - אכן עיין בש"ך שם (סק"ה) שכתב דהיינו לחלקה בבצק לאנשים אחרים, ומשמע דאם מחלקה לעצמה אינה פטורה מחלה, וכן כתב בפתחי תשובה (שם סק"ב) בשם כמה אחרונים, - וכתב בזה ליישב מה שמפרישין חלה מהעיסה הגדול ואח"כ מחלקין העיסה לכמה חלות קטנות, - אכן כתב שם דמדברי התוס' בברכות (דף ל"ח ע"ב) לא משמע לחלק בזה, - ולפי זה עדיין אינו מיושב מנהגינו.

ג) ועיין בחזון איש יור"ד (סי' קצ"ח אות ג') שכתב חידוש גדול לדינא, דהא דעושה עיסה לחלקה בצק פטורה, היינו דוקא אם לאחר החלוקה מקפידין על תערובתן, אבל אם לאחר החלוקה נמי אינו מקפיד על נשיכתן זו בזו, חייב בחלה, דלא גרע מה שעשה מתחילה עיסה אחת, מהיכא דעשה שתי עיסות ונשכו זו בזו, [כוונתו דאף דחישב על מנת לחלקה, מכל מקום כיון שאינו מקפיד על נשיכתן, הוי כאילו נשאר המעלה דנשכו זו בזו, דעל זה לא חישב לחלקן, ואף דאח"כ חילקן ושוב אינם נושכים, מכל מקום הרי כבר נתחייב בחלה בשעת לישה, וכמו בנשכו זו את זו, דבשעת נשיכה חייב חלה אף שאח"כ נפרדו], - והחסרון דעל מנת לחלק הוא דוקא כשדעתו לחלקן ולעשותן בדפוסים מיוחדים, או למשוח פניהן של מקצתן בביצים ושמן וכיו"ב שיקפיד אחר חלוקתן על נשיכתן זו בזו, זה מיקרי על מנת לחלק, ואם דעתו לחלקו רק משום שרוצה בפתין קטנות ולא יקפיד על נשיכתן גם אחר החלוקה, זה לא מיקרי על מנת לחלק, ואין חילוק בין איש אחד לב' אנשים, אלא בין מקפיד אחר החלוקה לאינו מקפיד, עיי"ש.

ד) ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"י (סי' ק"ב) שכתב, דלפי דברי החזו"א יש על מי לסמוך להפריש חלה בברכה באשה אחת שעושה שיעור חלה על מנת לחלקו בבצק, ולאחר אפיה לחלק הככרות לאחרים, דאף דסתם ב' בני אדם מקפידים לאחר החלוקה על תערובתן, מכל מקום באשה אחת שמחלקת הככרות לאחרים ואין להם זכות לבחור, ליכא למימר שמקפידים על תערובתן, ולכן לא חשיב כלל כע"מ לחלק, עיי"ש.

ה) ודע דכל ענין זה דאמרינן דכשעושה עיסה על מנת לחלקה בבצק פטורה אינו דבר פשוט, וישנם בזה הרבה חילוקי

דיעות ברבותינו גדולי הפוסקים ז״ל, - דדעת הרבה פוסקים, דבעושה עיסה לעצמו על דעת לחלקה לעיסות קטנות שאינו פוטר, והיינו דסבירא ליה דהפטור של על מנת לחלק הוא רק על מנת לחלקה לאנשים אחרים ולא לעצמו, כן מבואר בפתחי תשובה (סי׳ שכ״ו ס״ק ב׳) בשם הלבוש (שם ס״ב), ודרישה וב״ח. - וטעם החילוק כתב הצל״ח (ברכות ל״ז: תוד״ה לחם), ובשו״ת בית אפרים יור״ד (סי׳ ס״ט) הוא משום שכשהוא מחלק לאחרים חלוקתו ודאית יותר מכשמחלקה לעצמו, כי החילוק לאנשים הרבה הוא כריתות ששוב לא יבואו לצרף, מה שאין כן המחלק עיסתו לעצמו, כיון שאפשר שיבואו גם אח״כ להצטרף יחד אפילו כשמחלקם על מנת לאפותם בכמה תנורים, הרי אפשר אחר אפיה לבוא לידי צירוף סל, לכן גם עתה אין החילוק מוציאם מידי חיוב חלה, - דהך דינא דעל מנת לחלק פטור היינו דוקא כשעומד להחלק בודאי.

ו) ומיישבים בזה מנהג אבותינו להפריש חלה מן העיסה בערבי שבתות ויו״ט, אף על פי שמחלקים את העיסה מכמה ככרות לשם לחם משנה וכדו׳, ובכל עיסה לבד אין שיעור חלה, ולכאורה הוי על מנת לחלק דפטורה, והיינו משום דעל מנת לחלק לעצמו חייבת בחלה.

ז) אולם בתפארת למשה (סי׳ שכ״ו), וכן בשו״ת בית אפרים יור״ד (סי׳ ס״ט) כתבו שמדברי התוס׳ בברכות לא משמע כן (לומר דעל מנת לחלק לעצמו חייבת), וכוונתם למה שכתבו התוס׳ בברכות (דף ל״ז ע״ב) ד״ה לחם, דרבינו יחיאל היה מסופק אם ווירמשיי״ש חייבת בחלה, משום דעושה עיסתו בצק לחלקה פטורה מן החלה, דלית בהו שיעורא, והכי נמי גבי ווירמשיי״ש נמי פעמים מחלקם שאין משימים שיעור חלה בקדירה אחת, אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק, ומבואר שאף כשמחלק לעצמו פטור.

ח) והלחם חמודות (הלכות חלה אות כ׳) כתב בשם הלבוש שמפרש ספיקו של רבינו יחיאל, אם דעתו לחלק לעצמו מיקרי לחלק, ואם כן לא היה להם להפוסקים לפסוק בפשיטות שחייב, שהרי רבינו יחיאל מסיק להפריש בלי ברכה, - והלחם חמודות עצמו מפרש שאין חילוק בין לחלק לעצמו לבין לחלק לאחרים, כדמוכח מספיקו של רבינו יחיאל, - ומה שאמרו על מנת לחלק פטורה, היינו שבדעתו לאפות החלקים בזמנים חלוקים, כגון ליומא אוחרא או מסעודה לסעודה, כגון שחרית וערבית, אבל המחלק על מנת לאפות הכל מיד, לא נפטר, דאם לא כן וכי דוקא ככרות גדולות שיש בכל אחד שיעור הוא דחייב, ע״כ.

ט) וביאור דברי הלחם חמודות, כתב בלקט העומר (פ״ז סק״ט) שכל שהוא כדרך עשייתו לא מיקרי חילוק, אבל לאפות בזמנים חלוקים הוא שלא כדרך עשייתו, ולכן נראה שמה שכתב בסיפא שאופה הכל מיד כשיעור פעם אחת, אין הכוונה שצריך לאפותה בפעם אחת ממש, אלא העיקר כמו שכתב בתחילת דבריו, שלחלק נקרא רק אם בדעתו לאפות למחר או משחרית לערבית, אבל בזה אחר זה לא מיקרי לחלק - ובתפארת למשה כתב שמדברי התוס׳ לא משמע כסברת הלחם חמודות, אבל בספר חלת לחם כתב לחוש לדבריו.

י) ולפי שיטה זו של הלחם חמודות דאם אופה אותן ביחד או בזה אחר זה רצופין אינו נקרא על מנת לחלק אפילו כשמחלקה

לאנשים אחרים, אם כן פשוט הוא מה שנוהגין להפריש חלה בערב שבת, משום שאופים אותה ביחד או בזה אחר זה.

יא) ובעיקר הקושיא שתמהו הרבה אחרונים, דהאיך מצינו ידינו ורגלינו במנהג כל ישראל ללוש שיעור חלה ולעשות מזה לחמים וככרות לכבוד שבת, הלא מחלק על ידי זה העיסה, והאיך מברכין על הפרשתה אם נאמר דגם כשמחלק לעצמו פטורה מחלה, [ועי' בשו"ת צמח צדק (סי' רל"ה) מה שהוכיח עוד ממשנה במס' פאה (פ"ח מ"ז)]. - ומדוחק הקושיא הסיקו הרבה אחרונים דלא קיימא לן כשיטה זו, אלא סבירא לן להלכה, דרק כשמחלק העיסה לאחרים מיקרי לחלק, ולא כשמחלק לעצמו, - אבל כמה אחרונים נחתו לחלק ולתרץ דלא קשה מנהגינו גם לפי שיטה זו דסבירא ליה דגם כשמחלק לעצמו פטורה מן החלה.

יב) ובשו"ת בית אפרים יור"ד (סי' ס"ט) בסוף דבריו, כתב לתרץ וליישב המנהג, דדוקא כשדעתו לחלקה לבציקות קטנות ולא יבואו אח"כ לידי צירוף אז אמרינן דהוי לחלק ופטורה מחלה, אבל כשבדעתו אח"כ לצרפם מה בכך שהיה בדעתו לחלקם, הרי שוב דעתו לצרפם ובתר בתרא אזלינן, ואם כן אתי שפיר מנהג ישראל תורה לפי דעת כל הפוסקים, דאף על פי שמחלקים לכמה ככרות, מכל מקום הרי אופין יחד בתנור ורודים ונותנים לסל אחד, ואין חלוקת הבצק סופה להתקיים, מה שאין כן כשהוא חלוקה המתקיימת אף באיש אחד פטור, - ושוב הביא דבתפארת למשה שלל תירוץ זה, שכתב דאין לומר דכיון דמצרפין אח"כ לכן חייב, דהא קיימא לן (בסי' שכ"ו סעי' ד') דעיסה שהיה לו שעת חובה ונפטרה כגון שהיה דעתו לחלקה שוב אינו חייב אפילו כשהוסיף עליו אח"כ, ופטורה לעולם, ואם כן לא מהני זה שמצרפן אח"כ, [והא דמבואר בפ"ב מ"ד דצירוף סל מהני, היינו דוקא בלא היה לו שיעור עיסה בשעת הלישה ואפיה].

יג) ותירץ הבית אפרים דלא קשה מידי, דבסעיף ד' מיירי שלא חשב כלל לצרפם יחד, ולכן כיון שהיה לו שעת חובה ונפטר שוב אינו מתחייב כשהוסיף עליו, אבל כאן הרי מתחילה חשב לצרפם עוד הפעם יחד, לכן לא מיקרי עושה לחלק, דכיון דאין החלוקה סופה להתקיים, חשיב מעיקרא כאילו עשאה על דעת שלא לחלק כלל.

יד) ולפי זה שפיר נוהגין להפריש חלה ערב שבת, אף שדעתם לחלקו לככרות קטנות, דכיון דמחלק לעצמו, ודאי דעתו מעיקרא לצרפו בסל אח"כ, ולכן לא מיקרי על דעת לחלק. - ועיין מה שכתב הצל"ח בברכות (דף ל"ז ע"ב) ד"ה לחם, לתרץ מנהגינו להפריש חלה, אף שדעתו לחלקו לככרות קטנות.

טו) היוצא לנו מכל הנ"ל: דיש לנו ג' דרכים לתרץ דלא תקשה מנהגינו בהפרשת חלה שמחלקין העיסה לככרות קטנות ומפרישין בברכה, ואף דלדעת כמה ראשונים גם כשמחלקין העיסה לעצמו נפטרה מחלה.

א) שיטת הבית אפרים והצל"ח, דכיון דסופו להצטרף יחד בסל אחד אחר האפיה לא חשוב על מנת לחלק, - ולפי זה באופן שברור לנו דלא יצטרפו יחד אחר האפיה

אין הכי נמי דנחשב על מנת לחלק ופטור מחלה.

ב) שיטת הדברי חמודות, דכיון דאופין יחד הכל בפעם אחת לא חשוב כעל מנת לחלק, ובאופן שאין אופין כשיעור חלה יחד בפעם אחת חשוב כעל מנת לחלק ופטור מחלה.

ג) שיטת החזו״א, דכיון דאין מקפיד על נשיכתן יחד לא חשוב כעל מנת לחלק, ולפי זה באופן שמקפיד אחר החלוקה שלא ינשכו יחד חשוב כע״מ לחלק ופטור מחלה.

ט״ז) ובלקט העומר (פ״ז הערה ט׳) כתב, דיש לחוש לענין ברכה לב׳ הדיעות, וכשמחלק לעצמו ושוב לא יצטרפו יחד כשיטות הבית אפרים, וכן כשאין אופין כל השיעור ביחד וכשיטת הדברי חמודות, אין לברך על הפרשת חלה. - ומכל מקום יש להחמיר ולהפריש בלי ברכה, דהא הרבה אחרונים לא חילקו כלל וכתבו סתמא דעל מנת לחלק לעצמו לא מיקרי לחלק, וגם יש לחוש לשיטת הראב״ד (פ״ו מהל׳ ביכורים הי״ט) שחולק על כל הדין שנעשה לחלק.

יז) ובאופן שנותנת כל העיסה לתוך המקפיא (Freezer) ומחלקת העיסה למכמה חלקים כדי לאפותה בזמנים מחולקים, גם לשיטת הבית אפרים והצל״ח לא נתחייב בחלה, דאף על פי דיש לומר דנצטרפו יחד בהמקפיא, אבל הלא זה הצירוף הוא גם כן על מנת לחלקו קודם האפיה, ובאופן זה לכולי עלמא הוי כעל מנת לחלק, וכ״כ בלקט העומר (שם הערה ח׳) דבאופן שמצרף העיסות יחד ודעתו לחלקם לכולי עלמא אמרינן דפוטר, ואף על פי דהוי כבר אחר הגלגול עיי״ש. - ובפרט דיש הרבה אחרונים שנסתפקו אם המקפיא הוי צירוף (כמו שהארכתי בסימן הקודם), וא״כ כיון דשוב לא יצטרפו כנ״ל הוי שפיר חילוק יפה, - ולפי שיטת הדברי חמודות הלא גם כאן אינו אופה אותם בזמן אחד, ואם כן אין לברך על ההפרשה, אבל יש להחמיר ולהפריש בלי ברכה לחוש להשיטות דכשמחלק לעצמו לא חשוב כעל מנת לחלק. ועיין בספר אור חיים (על הל׳ חלה), ובספר חלה כהלכתה, ובקובץ זרע יעקב (גליון כ״ד).

והנה בזה ידידו החותם בכל הברכות
נח אייזיק אהלבוים

רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א
ראש כולל להוראה ירושלים
רב ומו"צ בבית הוראה הכללי
מח"ס אהל יעקב

בענין אם מותר לשרוף חלה בתנור כשאופה חלות

לכבוד ידיד נפשי הגאון המובהק רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ ברחובות ומח"ס גם אני אודך

בדבר השאלה המצויה שהגיע לכם בבית הוראה אור החכמה אודות אשה שהיתה לחוצה כי היתה מוגבלת בזמן בערב שבת ורצתה לאפות את החלות בתוך התנור באותו זמן ששרפה את החלה שהפרישה, האם יש בזה חשש.

והנה מצאנו שדנו פוסקי זמנינו אם ניתן לשרוף לכתחילה חלה באותו זמן שאופים חלות או שיש לחוש לריחא או זיעה, יש אומרים שיש חומרא לכתחילה שלא לאפות החלה בתנור בשעה שאופים הפת, ויש טוענים שאפילו לכתחילה יכולים לאפות החלה ביחד עם פת.

והנה איתא בשו"ע יורה דעה (סימן ק"ח סעיף א') דיני ריחא אם לאו מילתא היא או לא, והארכנו בכל זה בספרי אהל יעקב הל' בב"ח, ועכ"פ לענינינו נראה להעיר שיש לדון כאן משני צדדים, מצד ריחא ומצד זיעה, ראשית, מצד ריחא נחלקו הרבה אחרונים אם פת נחשב כדבר שמן או כחוש ואם שייך בו ריחא בכלל או לא, כי הט"ז והש"ך בריש הסימן כתבו שאין לחוש לשניהם כחושים, ואע"פ שיש מחמירים בשניהם כחושים מ"מ בפת עם פת כמעט כל הפוסקים הקילו בזה מצד ריחא ששניהם כחושים לגמרי ואין מה לחשוש אפילו לכתחילה. ועי' בפמ"ג ריש הסימן ושו"ע הרב (סימן תמ"ז סעיף ט') ובמשנה ברורה (סימן תס"א ס"ק כ"ב).

ולענין דינא נראה שמעיקר הדין אין חשש לאפות לחם עם העיסה שהפרישו חלה באותו שעה, אך למעשה נראה להחמיר בזה לכתחילה אא"כ עוטפים את העיסה בכל צד. ולענין אם בדיעבד עבר ואפה אותם ביחד אין לחוש, משום שמצד ריחא בדיעבד אין חוששים, ומצד זיעה קיימא לן כדעת הפמ"ג הו"ד בפתחי תשובה (סימן צ"ב ס"ק ו') שאין זיעה באוכלין. ועי' עוד בזה בספר חלה כהלכתה (סימן א' סעיף ט"ז) ובביאורים שם. וכן בשו"ת אות חיים (סימן ע"ג).

ומיהו ראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ה' (סימן קל"ט ענף ו') שנשאל בזה והתיר לכתחילה לשרוף את החלה באותו תנור שאופים שם עוגות שהן רטובות בתחילתן, רק ישים את החלה בתחתית התנור שהוא מקום שלא אופים שם.

והגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א במח"ס שבט הקהתי כתב בעלון עלים לתרופה שלכתחילה אין לאפות חלה ביחד עם לחם באותו שעה. אמנם לכאורה

יש להעיר בזה דהרי הש״ך וט״ז שם (ס״ק א׳) כתבו שבשני דברים כחושים אפשר להקל אפילו לכתחילה בענין ריחא, והגם שמצינו שיש חולקים בית מאיר ערוך השלחן ועוד, מ״מ כבר כתב היד יהודה (ס״ק ב׳) לחלק בין פת בפת, לשאר מיני דברים כחושים, דבפת אין בו משום ריחא כלל. אלא דבאמת יש מקום לחוש גם בפת בפת ומ״מ כל זה אינו מדינא, כי מדינא נוכל להקל בזה לכתחילה. ועל זה כתב במח״ס שבט הקהתי שלבד מריחא בתנורים הקטנים שלנו, יש גם כן חשש זיעה, כמו שרואים בחוש, עכ״ד. ולכאורה זה לא מוסכם בפי הפוסקים להחמיר מצד זיעה בפת, וצ״ע.

אח״כ יצא לאור ספר החשוב חלקת בנימין הל׳ חלה (סימן שכ״ב סעיף ה׳ ס״ק צ״ט) וכתב בדברי הרמ״א שם שיש להשליך אותו לתנור קודם שאופין הפת. הא משמע דלא ישליכנה שם בשעת האפיה ויש לפרש הטעם משום דאז יש שם היסק גדול ותישרף החלה לגמרי טרם יהיה חשש שיהנה ממנה, משא״כ בשעת האפיה שכבר אין האש גדול כ״כ, ולפי זה בתנורי גז שלנו הוה שרי אף בשעת האפיה דהא איכא היסק גדול תמיד, וכן בזמן שאיננו אופה כל עיקר רק שרוצה לשרוף אז החלה, אבל בהיסק של עצים אולי יש מנהג לשרוף דוקא שבא לאפות וצ״ע.

ועכ״פ הוא הביא את דברי הגר״י בלוי זצ״ל בספרו לקט העומר (פרק ב׳ הערה ל״ו) שאפשר דמדברי הרמ״א יש לשרף החלה לגמרי אף קודם שיתן הפת לתוך התנור כדי שלא יהיה חשש ריחא דאיסורא בהפת, וזה שייך בכל התנורים, ואע״ג שהש״ך (סימן ק״ח ס״ק א׳) הביא את דברי האו״ה שהתיר לאפות ביחד פת עם החלה שהופרשה משום דחלה בזמן הזה מדרבנן, ואע״פ שיש פוסקים שמחמירים בריחא מדרבנן מ״מ כבר כתב היד יהודה דבפת ששתיהם כחושים יש להקל אפילו לכתחילה. מיהו אעפ״כ המנהג היא שמחמירינן בהכי וטוב שיעטוף היטב החלה באלומיניום כי אז ליכא חשש ריחא כל עיקר אפילו בתנור קטן כמבואר בריש סימן ק״ח, וראה בזה בבית הלל במה שכתב גבי אפיית מצות שאין נוהגין להשליך החלה לתוך התנור רק משליכין אותה על הגחלים שלפני התנור, וראה עוד בלקט העומר (פרק י״ד הערה ג׳) ובדרך אמונה (פרק ה׳ סוף ס״ק ע״ה).

ועוד ראיתי בספר אמרי יעקב הל׳ אר״י (סימן ב׳) להגרי״מ שטרן שליט״א שגם כן דן בזה שמשמע מדברי הרמ״א וחכמת אדם שם (סימן ב׳ דין ג׳) שיש לשרוף החלה לא ביחד עם פת, וכתב לדון שם האם באמת יש לחוש לזה לכתחילה, וכתב שם בביאורים ד״ה קודם שאופין הפת, דלכאורה מדברי הרמ״א וחכמת אדם אפשר שכוונתם רק כשהחלה מוסיף תבערה ואש ועל ידי זה נאפה הפת על ידה בזה יש להמנע, ואם אפילו אם רוב ההיסק הוא מעצים של היתר והחלה היא רק מיעוט, מ״מ יש להחמיר, אבל בנידון דידן שחום התנור בא מכח החשמל או הגז ואין החלה מוסיף תבערה פשוט שאין בו חשש, וגם משום ריחא של איסור מדין השו״ע (סימן ק״ח) ליכא שום חשש כשהוא עטוף עם נייר כסף, ובדיעבד גם אם היה מגולה ומונח על קרקעית התנור לא נאסר על ידי זה הפת כדקיימא לן התם דריחא לאו מילתא הוא.

וכן בשו"ת חיי הלוי חלק ג' (סימן ע"ט אות ב') כתב דבדיעבד אם אפו את החלה ביחד עם שאר החלות, לא נאסרו החלות החולין משום דפת אין לו ריח לאסור כמבואר בפוסקים, אכן מקום שהיה מונח החלה נאסר, וצריך ליבון להכישרה, ולכן צריך לכסות החלה בתוך התנור עי' שם. ונראה דאף למי שמתיר רק בדיעבד אם מכסים את החלה גם מלמעלה אין טעם להחמיר אפילו לכתחילה שלא לשרוף אותו ביחד עם שאר החלות.

העולה לדינא, שאע"פ שיש מקום להקל לכתחילה לשרוף את החלה באותו זמן שאופים חלות לכבוד שבת קודש, מכל מקום מנהג מורי הוראה הוא שאין לעשות כן אא"כ מכסים את החלה היטב, או כשיש זמן אין לשרוף אותו עד שמוציאים את החלות או שאר עוגה או תבשיל יבש וכדומה.

בברכה מרובה וקצרתי מאוד במקום שצריך להאריך כיון שאין מסרבין לגדול

שנזכה לכוון ללמוד אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא

יעקב אהרן סקוצילס

הרב צבי אריה הכהן בינדר
מו"צ בבית הוראה של הגר"ע פריד שליט"א
כולל להוראה ירושלים

מעמד הפרשת חלה

מי יברך 'להפריש חלה'

מנהג נשים לעשות הפרשת חלה ברבים לצורך סגולי ועושות כל מיני תוספות על מצות חלה כגון שאוספים 40 נשים שיקיימו מצות ההפרשה יחדיו או מביאים רבנית שתפריש, וחושבים זה לתיקון העולם נגד מה שעליהן לתקן מה שכיבתה חלתו של עולם.

באותו מעמד מביאים ריבוי כלים שיכילו כל אחד את שיעור המחייב הפרשה בברכה, ונותנים לפני כל אחת, ולשה כל אחת ומגבלת את העיסה עד שתתחייב בהפרשה.

רצונן של הנשים שכל אחת תברך בפני עצמה ומרגישות שאז אפשר להחיל את התפילות בעת עשיית מצוה ואינן רוצות שאחת תברך לכולן אא"כ יש שם רבנית שמכוונת אותן ואז מכבדות אותה שהיא תברך בקול ועונות אמן בקול רם, ויוצאות בברכתה.

יש לדון האם יש מעלה של ברוב עם הדרת מלך בנשים ושאחת תוציא חברתה בברכה.

ברוב עם באנשים

מקור דין ברכה בציבור ברב עם הדרת מלך, בברכת השבח, בהבדלה - איתא בגמ' ברכות נג. תנו רבנן היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו; ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן, משום שנאמר ברב עם הדרת מלך. בשלמא בית הלל מפרשי טעמא, אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי; מפני בטול בית המדרש.

ונפסק בסימן רחצ' סעיף יד' בשו"ע היו יושבים בית המדרש והביאו להם אור, אחד מברך לכולם וביאר המ"ב דאף על גב דצריכין כולם לשתוק ולשמוע ברכתו והוי בטול בית המדרש וא"כ היה טוב יותר שיברך כל אחד לעצמו, אפילו הכי הא עדיפא משום ברב עם הדרת מלך.

בברכת המצוות, בציצית - סי' ח' בשו"ע מברך להתעטף בציצית. ואם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת, כולם מברכים. ואם רצו, אחד מברך והאחרים יענו אמן. וביאר במ"ב "וה"ה בתפילין **וכל ברכת המצות**, ומלשון זה משמע דיותר טוב שכולם יברכו, ובאמת אדרבה לכתחילה יותר טוב שאחד יברך ויוציא את האחרים משום **ברוב עם הדרת מלך** וכדלקמן בסימן רחצ' סי"ד, אך לא נהגו עכשיו כן, ואפשר משום שאין הכל בקיאין להתכוון לצאת ולהוציא ועיין בשערי תשובה. ומוציא את האחרים ואפילו הם בקיאים, ובלבד שיתכוין השומע לצאת והמשמיע להוציא.

עוד מביא המ"ב כתב הפמ"ג אם כמה אנשים קנו טליתים חדשים ועשו בהם ציצית ולא ברכו שהחיינו דמברכין בעיטוף ראשון כמבואר בסימן כ"ב נהי דאחד יכול לברך להתעטף בשביל כולם אבל ברכת שהחיינו כל אחד בעצמו יברך". והחילוק שברכת שהחיינו שונה

בברכת הנהנין - מח' בסימן ריג' סעיף א' המחבר כתב הא דאמרינן **דאחד מברך לכולם** בשאר דברים חוץ מן הפת, ה"מ בברכה ראשונה; אבל בברכה אחרונה צריכין ליחלק וכל א' מברך לעצמו, דאין זימון לפירות. והרמ"א כותב י"א דבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מהני הסיבה, והוא הדין ישיבה לדידן; ולכן נהגו עכשיו בפירות, **שכל אחד מברך לעצמו.**

וביאר המ"ב במחבר, דאפילו יודע כל אחד בעצמו לברך אפילו הכי אחד מברך ומוציא חבירו לכתחלה והוא שחבירו ישמע הברכה מתחלה ועד סוף ויכוין לצאת כדלקמן ס"ב והכי עדיף טפי דברוב עם הדרת מלך. אפילו לא יענו אמן דקימא לן דשומע כעונה והרי הוא כמברך בעצמו.

בכל המצוות - עוד במ"ב שם כתבו הפוסקים אם כמה אנשים עושים מצוה אחת מצוה לכתחלה שאחד יברך לכולם דברוב עם הדרת מלך. ולא הביא את המנהג שכתב המ"ב בסי' ח' שלא להוציא אחרים.

בשחיטה - בתבואות שור סימן י"ט מסיק לחלק בין אם כולם מזומנים לשחוט כל אחד בתוך כדי דיבור של חבירו, אז אחד יברך ויוציא את אחרים, משא"כ אם אין מכוונים להחיש מעשיהם, וזה מקדים וזה מאחר ראוי שיברכו כל אחד בפני עצמו.

בברכת הזימון, הודאה - בסי' קצג' המחבר כותב לענין זימון, ששה נחלקים, כיון שישאר זימון לכל חבורה עד עשרה, ואז אין נחלקים עד שיהיו עשרים. והרמ"א כותב "דאז יכולים ליחלק, אם ירצו; ונראה לי דהוא הדין בששה אינן מחויבים ליחלק, רק אם ירצו נחלקים" עכ"ל.

ובמ"ב הביא הדעות בזה דלרמ"א או דשווים, ולא אמרינן טוב יותר להתחלק כדי להרבות בברכות, ובד"מ מבואר דעתו דאדרבה שמצוה מן המובחר **שלא להתחלק** בין בעשרים ובין בששה, משום ברוב עם הדרת מלך רק דמדינא אין איסור בדבר אם יתחלקו ויש שחולקים על זה וסבירא להו כיון שיש בכל כת גם כן מקצת רוב עם, וגם נתקיים מצות ברכת זימון בכל חד וחד, ולהכי **שקולים הם** ויכול לעשות כמו שירצה אפילו לכתחלה. אבל לא הביא צד שלכתחילה יתחלקו בשונה מסי' ריג' ששם הביא שהמנהג שכל אחד מברך לעצמו.

לסיכום: כל גוונא עיקר הדין להדר ברוב עם הדרת מלך עדיף, והתנאים הם שצריך שכולם יעשו ביחד באותו זמן, ויכוונו לצאת ולהוציא. ואעפ"כ המנהג הוא שלא יוצאים על ידי אחרים אלא כל אחד לעצמו. זה פסיקת ההלכה.

ולמעשה בפועל, חזינן שאנחנו עושים ברוב עם, כל אדם בביתו מוציא את בני ביתו בקידוש והבדלה, ואנן יוצאים ידי חובה בברכות של מצוות מגילה, שופר, וכשאין אנו באותו זמן יחד כגון טלית ותפילין, אין אנו עושים ברוב עם. [יש מנהג קהילות שעל כל ברכת נהנין אפי' המוציא, והגפן בשב"ק, אין יוצאים מהמקדש ובעה"ב אלא מברכים כולם לעצמן אחריו].

ברוב עם בנשים

מקורו בקריאת מגילה - התוס׳ בסוכה לח. כותב שאשה לא תוציא נשים אחרות, משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה, ופירש הבה״ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה.

וכן הביא להלכה הקרבן נתנאל, שאף שהאשה מוציאה את חברתה, אבל נשים רבות אין אשה מוציאה דזילא בהו מלתא [על הרא״ש מגילה פ״א אות ס׳].

ונפסק בשו״ע הל׳ מגילה סי׳ תרפט׳ אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו; והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא; וי״א שהנשים אינם מוציאות את האנשים ובמ״ב ביאר דין הנשים, דצריך האיש לקרותה בביתו לפני הבתולות והמשרתות, ובקצת מקומות נוהגין שהם הולכות לביהכ״נ לעזרת נשים לשמוע הקריאה, ובהמשך כותב המ״ב שאפשר גם ע״י שאשה מוציאה את חברתה, והוסיף בשעה״צ שלנשים רבות אין האשה מוציאן, דזילא בהו מלתא [מקרבן נתנאל בשם התוספות הנ״ל].

חזינן שלא הטריחו הנשים לכתחילה לבוא לבית הכנסת, אף ששם מתקיים ברוב עם בהידור רב, וגם כשהן בפני עצמן, לא יעשו ברוב עם. אמנם איירי לענין קריאת כל המגילה ולא רק לגבי ברכה וכדלהלן.

ברכת זימון - בסי׳ קצט׳ מצינו שנשים מזמנות לעצמן רשות והיינו אחת לכולן, ״נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, אבל מזמנין לעצמן; ולא תהא חבורה של נשים ועבדים וקטנים מזמנין יחד, משום פריצותא דעבדים, אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמם״.

ביאר במשנה ברורה: רשות, יש לומר הטעם, דלא רצו חכמים להטיל עליהם חיוב ברכת הזימון כשהם בפני עצמן משום שאינו מצוי כל כך שיהיו בקיאות בברכת הזימון ומוסיף בשער הציון [ס״ק ו׳] ואפשר עוד משום דלכתחלה מצוה מן המובחר בשלשה לברך על הכוס, וכדלעיל בסימן קפ״ב סעיף א בהג״ה, ובאשה גנאי הדבר עכ״ל,

יש ב׳ צדדים לבאר הגנאי בדבר או שהברכה בפני עוד ב׳ נשים היא גנאי או ששתיית כוס יין בפני עוד ב׳ נשים היא גנאי.

ולכאו׳ פשטות הגנאי הוא שתיית יין, ולא עצם הברכה בפני שלשה נשים, וכדי שלא יהיה סתירה בין מה שהבאנו ממגילה לבין כאן, צריך לומר שיש חילוק בין ברכה לקריאת מגילה לענין זילא מילתא, שאמירת ברכה בציבור אין בה גנאי או זילותא, לעומת קריאת כל המגילה, היא זילותא.

ולפי זה יש לדון בתקיעת שופר האם ראוי שאשה תתקע לנשים, שאם אמרינן שרק ברכות זה לא זילותא א״כ התקיעה גופא היא כן זילותא, ואסור. אבל אם נאמר ששמיעת קולה של אשה באריכות כקריאת מגילה היא הזילותא יש לומר שבשופר אין קולה נשמע, ואין בזה זילותא, ומותר. ואפשר לומר להיפך שגם בעצם מעשה מצוה ע״י אשה יש זילותא, ורק על ברכה קצרה אין זילותא ולכן גם תקיעה גופא אסור לאשה.

עכ״פ החילוק בין ברכה לבין מצוה

ברור, שאשה מוציאה נשים בברכה ויש בזה מעלה של ברוב עם.

בשו״ת מנחת יצחק [חלק ג׳ סוף סימן נד׳] דן בשאלה מה עדיף טפי, אם אשה אחת מהשומעות, תברך ותוציא את כולן, או שכל אחת תברך לעצמה כל הברכות, ומכריע, נראה בזה לדבר הלכה למעשה, שכל אחת תברך לעצמה, לא מיבעיא בדליכא עשר נשים שומעות, שאז בודאי צריכות לברך כל אחת ואחת לעצמה, דהרי בפירוש איתא כן במטה אפרים (סי׳ תקפ״ה) בתקיע׳ שופר לאנשים בפחות מעשרה, ואף ששם צ״ע, דדוקא בתפילה בעי עשרה, וכמ״ש המג״א (סי׳ תרפ״ט ס״ק ט׳), וע״ע במג״א (סי׳ נ״ט ס״ק ה׳), ובתשו׳ מהר״ם שיק חאו״ח סי׳ ל״ח, אבל מגילה דומה לתפילה וכמ״ש שם המג״א, ובודאי גם הברכות מגילה דינם כמגילה בזה וכנ״ל, אלא אף באיכא עשר נשים, י״ל דדינם בנוגע למגילה כמנין, אבל מ״מ מידי ספיקא לא נפקא, וגם בלתי זאת, הרי מבואר בקרבן נתנאל (פ״א דמס׳ מגילה) בשם התוס׳, דאין האשה מוציאה נשים רבות משום דזילא בהו מילתא, והביאו במ״ב (בשער הציון סי׳ תרפ״ט אות ט״ו), וע״כ אף דכל הנשים לא יצאו עוד, מ״מ כל אחת תברך לעצמה, כנלענ״ד.

וג׳ דברים חידש בדבריו, א. דדין ברוב עם דוקא בי׳, ולא בג׳, זה מח׳ והכריע כן.

ב. הא דאין חילוק בין ברכה למצוה - זה כתב מדעתו וללא ראיות, ואני לא כן איתי וכדכתבתי לעיל החילוק.

ג. שכל אחת תברך לעצמה - דבריו הם במח׳ פוסקי זמננו דהגרשז״א אמר לא כדבריו אלא שכך המנהג, שאחת מברכת לכולן, וכן הוא בלוח מנהגי ארץ ישראל להר׳ טיקוצינסקי לענין קריאת מגילה לנשים, שאחת מברכת לכולן.

לסיכום: ברוב עם בנשים לענין קריאת מגילה זילא מילתא, לענין זימון לא זילא מילתא, ולענ״ד לענין ברכה אין זילא מילתא.

ולענין המנהג בפועל, יש מקומות שנוהגות הנשים שכל אחת מברכת לעצמה, ויש מקומות שאחת מברכת לכולן.

חשש ברכה לבטלה

אחרי שהבאנו באריכות את דין ברוב עם הדרת מלך לענין אנשים והנשים והמנהג בפועל. נחזור לנידון דידן לענין חלה. ואוסיף ואומר שיש מלבד הברב עם, עוד סיבה גדולה למה שאחת תברך לכולן כדלהלן.

בברכת הפרשת חלה במעמד ההפרשה הנ״ל, יש מקום גדול לחוש שאין חייבות כולן בברכה, כיון שיש מהן שעושות על מנת לחלק, ואינן יודעות ההלכה, וכדי שלא תכשלנה, יש להציע דוקא שאחת תברך ותוציא את כולן ובכך ינצלו מברכה לבטלה.

כפי ששמעתי כמה פעמים, מצוי מאוד אחרי מעמד הפרשת חלה הנ״ל, בפועל אין הנשים משתמשות בכל הבצק, שרוב הפעמים חוזרות לביתן מאוחר בלילה ומקפיאות את הבצק. ונכנסים למח׳ האם חשיב לחלק:

לפעמים חלק ממנו הולך לפח, ולפעמים אופים מהעיסה בכמה ימים, ולדברי חמודות [ס״ק כ׳], לא חייב בחלה כיון שנעשה לא באותו יום.

ולפעמים חלק ממנו נעשה ללחם וחלק לפיצה וחלק למאפים אחרים, או לא לאותו אוכל ולחזו"א [קצח' ג' ובליקוטים] לא חייב בחלה.

ולפעמים מחלקות לאחרים וללבוש דרישה וב"ח לא חייב בחלה, [פת"ש שכו' ב'] דחשיב על מנת לחלקה.

ובגלל זה ההוראה בכל המקרים הנ"ל כשבאים לשאול, היא להפריש בלי ברכה.

הגר"א נבנצל אמר שמה שזורקת לפח לא נחשב לחלק, והביאור או שלמד שזמן הברכה וההפרשה קובע ואז דעתה הכל בבת אחת לאפיה אחת ורק אחר כך מתחדש החילוק. או שכל הבעיה בלחלק הוא שעושה משהו אחר עם העיסה כנ"ל אבל כשלא עושה משהו אין בזה גדר של לחלק, וכמו שלא נכריח לאכול את כל החלות שיאפו ולא לזרוק כלום כדי לא לבטל למפרע את החיוב חלה וכמו שלא נאסור בסוף להשליך לאשפה את שאריות החלות כך לא נאסור להשליך לאשפה כבר בהתחלה כשיודעת שאין באפשרותה להשתמש.

שאלה זו האם על מנת לחלק שהשתנה לאחר חלות הברכה הוא מברר למפרע על ברכה לבטלה יש להוכיח מהריטב"א לענין ברכת על נטילת ידים שסבירא ליה שמועיל הברכה לפי שעת החלות ולא דנים למפרע.

לענין מי שרצה לאכול לחם ואחרי שנטל ובירך על נטילת ידים נמלך לא לאכול, שאין מחייבים אותו לאכול מעט לחם כדי להצדיק את הנטילה אלא אומרים שהברכה היא היתה בכונה נכונה והועילה לטהר ידיו כדין ועכשיו התחדש מצב חדש שלא אוכל ולא מברר למרע לגרע את הברכה.

העולה לדינא

נשים העושות מצוה ביחד כהפרשת חלה, ראוי שאחת תברך לכולן, משום ברב עם, ומשום חשש ברכה לבטלה, ולא אמרינן דהוי זילא מילתא, ומי שמברכת לעצמה חייבת לדאוג לא לחלק הבצק דהיינו לעשות כל שיעור הבצק המחייב, לאותו סוג מאפה, ובאותו יום, ולאכילת בני ביתה בלבד.

הרב חננאל יאקב
כולל להוראה ירושלים

הפרשת חלה בעוגיות בריאות משיבולת שועל (קוואקר)

שאלה: הכינו בבית עוגיות מעיסה שיש בה תערובת קמח חיטה עם גרעיני שיבולת שועל (קוואקר) אינסטנט, ואין בכ"א מהם שיעור חיוב חלה בפ"ע רק בצירוף שניהם יחד, והשאלה בזה האם מועיל לצרף יחד הקמח עם הש"ש, והאם בכלל גרעיני ש"ש שא"א לעשות מהם עיסה - בפ"ע - מתחייבים בחלה.

א] מתי חל חיוב חלה:

חיוב חלה חל רק ביצירת עיסה ע"י גלגול קמח עם מים, וכדתנן (חלה ב,ה) 'המפריש חלתו קמח אינה חלה וגזל ביד כהן', וברע"ב-'ראשית עריסותיכם' כתיב, ו'עריסה' היינו עיסה. וכ"פ השולחן ערוך יו"ד סימן שכז סעיף א - 'המפריש חלתו קמח, אינה חלה, וגזל ביד כהן, ושאר העיסה חייבת בחלה'.

ועוד תנן (שם, ג,א) אוכלין עראי מן העיסה עד שתגלגל בחיטים ותטמטם[א] בשעורים' וברע"ב-שתתערב יפה לפי שאין שם עיסה עליה קו' הגלגול. וכ"פ השו"ע שם ס"ד - 'אוכלים עראי מן העיסה עד שנתגלגל בחטים ויתערב הקמח במים ותטמטם בשעורים ותעשה כל העיסה גוף אחד'.

ובאופן שהדגן אינו מתגבל כלל (אינו בר גיבול) כמו בעיסה מגרעינים לבד לא חל ע"ז שם עיסה ואין בו חיוב חלה.

ובסימן שכט' א' כ' השו"ע 'אין חיוב חלה אלא בלחם' ובש"ך סק"א-בעיסה הראויה להיות לחם, דכתי' 'ראשית עריסותיכם'.

ב] צירוף ה' מינים יחד לשיעור חיוב:

צירוף מינים שונים מה' מיני דגן זל"ז הובא בשו"ע סימן שכד' ס"ב ויש בזה כמה אופנים וחילוקי דינים-

(א) כל שעשה עיסה א' מתחי' כל המינים מצטרפי אהדדי לכ"ע.

(ב) וכן אם מתחי' עשה עיסות נפרדות

א. גם במציאות עיסת השעורים לא מבעיא לפי' הר"מ 'יתחברו חלקיה ויתאחדו זה בזה ותהיה גוף אחד'. שברור שהתוצאה בסוף גם בשעורים מקבלחים עיסה העשויה כגוף אחד.

אלא אפי' לפי' הר"ש שם ע"פ הערוך 'פירש בערוך דרך החטים ללוש ולגלגל יפה אבל השעורים כשילוש אותן עיסתן מתפרדת ואינו יכול לגלגלן יפה על כן מטמטמו ביד ועוזבו' כבר נחלקו בזה האחרונים אם גם להר"ש למעשה התוצאה הנדרשת היא ממש כחיטים רק שלוקח לזה יותר זמן לעבד העיסה משא"כ בחיטים זה קורה מיד. או שזה כפשוטו שבאמת אינה מגעת לדיבוק איכותי כמו בעיסת החיטים רק שגם לצד זה אפ' דנוצראת איזו עיסה רק שאינה גוף א' ממש גוש א' כבחיטים (עי' בכ"ז במקדש מעט שכד' יג', ובדרך אמונה ח ציון ההלכה סק"ע)

אבל אח״כ בללם ועשאן עיסה א׳ דעת הט״ז דג״כ חשיב כבלול מעיקרא ומצטרפים בכ״ע.

(ג) אבל אם לש כמה עיסות ממיני קמחים שונים ואין בכ״א שיעור חיוב בפ״ע ורוצה לצרף העיסות יחד רק בכדי להתחייב בהפרשה-ולא לחברם יחד ממש-אינו מועיל בכל ענין אלא תלוי במיני העיסה מי דומה למי בדמיון ׳מראה העיסה׳, כמפורט שם בשו״ע.

(ד) אופן נוסף הוא - כשיש לפניו עיסת ממני קמחים שונים ויש בכ״א מהם חיוב לעצמו אלא שרוצה להפריש ממין א׳ על מין אחר לפטור שניהם בהפרשה א׳ כאן זה תלוי בגדרי ׳מין׳ לענין כלאים, דכל שהוא כלאים זב״ז א״א להפריש מא׳ על חבירו וכשאינם כלאים זב״ז יכול ג״כ להפריש מא׳ על חבירו.

ג] צירוף גרעיני תבואה עם קמח לשיעור חיוב חלה האם מהני, ואם יש חילוק בין 'אינסטנט' לפתיתי ש״ש 'סתמיים'

אחרי שנתבאר דחיוב חלה חל רק ביצירת ׳עיסה-עריסה׳ כלש׳ התורה נבוא לדון האם שייך לצרף בעיסה א׳ קמח עם גרעיני תבואה ושיעור החיוב הוא בצירוף שני המרכיבים הללו ואין בקמח לבד שיעור חיוב, או מאחר וגרעינים אינם מחויבים מצ״ע ה״ה שאין בכוחם להחיל חיוב חלה בצירוף הקמח שבעיסה.

צד האוחזים שאין גרעינים מצטרפים:

הנה באו״ז (חלה סי׳ ריד) הביא הירושלמי (פרק א׳ הלכה א) ׳תני ר׳ חייא וכן כולן שבללן תבואה קמחין ובציקות מצטרפין עם ראשי עסיות אמר ר׳ יוסי וההן נשוך לאו כמעורס הוא ואת אמרת אינו מצטרף אף הכא אינו מצטרף׳.

וכ׳ עלה האו״ז - פי׳ ר׳ חייא הי׳ שונה שאם לש בצק ואין בו שיעור חלה ולקח קמח או תבואה בעין כמו שהם ובללן עם הבצק מצטרפין עם הבצק לשיעור חלה ולחייבו בחלה, וקא מהדר לו ר׳ יוסי שאין זה אלא כמו נשוך דפרי׳ לעיל דאין מצטרף. ראשי עסיות כמו ראשית עריסותיכם. ונראה בעיני דקיי״ל כר׳ יוסי דאין מצטרפין דאמ׳ בפ׳ ר׳ ישמעאל במנחות תנא התבואה והקמחין והבציקות מצטרפין זה עם זה. למאי הלכתא אמר רב כהנא לענין חדש. רב יוסף אמר לענין חמץ בפסח. רב פפא אמר לענין מעשר שני דאי אכיל להו חוץ לחומה לקי. רבא אמר לענין טומאת אוכלין ואלו לענין חלה ליכא מאן דאמר הלכך כר׳ יוסי קיי״ל דלא מצטרפו לחלה. עכ״ל.

מבואר מהאו״ז דעיסה המורכבת מקמח וגרעיני תבואה שאינם מתמזגים בעיסה וניכרים בה אי״ז ׳בלול׳ אלא ׳נשוך׳ דשוב אין דין צירופם שווה בכל חמשת המינים רק באופן מצומצם יותר כמבוא׳ במשנה פ״ד מ״ב.

ולכאו׳ יקשה טובא בדברי האו״ז דמה אמר ר׳ יוסי שכה״ג אי״ז בלול אלא נשוך סו״ס מבוא׳ בירושלמי וכ״פ השו״ע-דכל שהוא מין במינו אף בנשוך מהני להצטרף אהדדי וא״כ גם אם מצב צירוף גרעינים עם קמח בעיסה א׳ אינו ׳בלול׳ כמו קמח בקמח אלא רק ׳נשוך׳ מ״מ כשהם באותו מין ג״כ מצטרפי אהדדי.

וצ״ל דכונת האו״ז להגדיר דתערובת

כזו של קמח וגרעינים שמצד טבעם אינם מתגבלים לעיסה ממש לעולם יחשב כ'נשוך' ואפי' מאותו מין לא מהני להצטרף אהדדי וגרע משאר צירופים דמיני בצקות אהדדי דמהני בהו 'נשוך' משו' דלעו' תערובת גרעינים וקמח ל"ש לראותם 'בלולים' אלא 'נשוכים'.

וכ"כ בספר משפטי ארץ (פר' ב' הע' 1 לקראת הסוף)[ב].

גם בתשובת כת"י מהראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א להרב יצחק שטרן שליט"א (מתאריך ז' אלול תשפג') העמיד הסוגיא ע"פ דברי האו"ז ושכן העיקר להלכה. וגם שאר הראשונים משמע דמודו לזה, והיינו אף שפי' הירו' בנוסח אחר-עי' רמב"ן (בחי' להלכות חלה לב:) ורשב"א (שער א' אות טו') וכ"מ המאירי (חלה פרק א' ד"ה ואמר אח"כ) דכונת ר' חייא בירושלמי שמצטרפים היינו שכל ה' המינים שיצר מהם עיסה אחת בין אם עירבם בהיותם גרעיני תבואה וטחנם יחד לקמח בין אם טחן כל מים בפ"ע ועירבם כקמחים שונים וגלגלם לעיסה ובין אם יצר מכ"א מהם עיסה בפ"ע וחזר ועירבם יחד לעיסה א' בלולה מכולם-בכ"ע הוי צירוף, ולא מיירי כלל מצירוף גרעיני התבואה שאינם טחונים לקמח עם קמח - מ"מ הסברא הפשוטה שאין גריעינים מצטרפים ורק לאו"ז בשי' ר' חייא היתה לצרפם והעיקר להלכה נפסק כר' יוסי החולק, ולכל שאר הראשונים הוא מילתא דפשיטא דמעולם לא אמר אדם צד כזה לצרף גרעינים.

וכן נמסר לי מבית ההוראה בראשות הגאון ר' עמרם פריד שליט"א ב"ב שההתייחסות למאפה מקוואקר בתערובת קמח או בפ"ע שאין שום שייכות חיוב חלה בקוואקר ולא משנה אם הגרעין שלם או חצוי או רך וכד' בכ"ע פתיתי ש"ש אין דינם כקמח ול"ש עיסה מהם ובכ"ע פטור מלהפריש.

(ב) הצד לחלק שגרעיני 'אינסטנט' גם לאו"ז בשי' ר' יוסי מצטרפין:

אלא ששמענו לבאר בכונת האו"ז שאין הדבר מוחלט לאי צירוף גרעינים בקמח-

דיש מקום לחלק ולומר - דכל הפסק שאינו צירוף ע"פ דברי ר' יוסי בירושלמי הוא עד כמה שהגרעינים בעיסה ניכרים בפני עצמם אף אחר האפיה אבל בגונא שיהיו מעורבים היטב או בעת הלישה ע"י הנוזלים ומצוי זה בגרעיני ש"ש אינסטנט שהם רכים מטבעם אחר העיבוד שעברו ומתמעכים ומתמזגים בעיסה, ואפי' בלישה עדיין ניכרים מ"מ אם אחר האפיה שהעוגיות במרקם אחיד ואין הגרעינים ניכרים לעצמם א"כ שפיר חשיבי השתא 'בלול' וא"כ מצטרפים הגרעינים לשיעור החיוב גם לר' יוסי.

ב. ז"ל: עשה בצק מקמח שאין בו שיעור חיוב ועירב בו גריעני חיטה או קמח-ונשאר במצב של קמח-נראה שאינו מצטרף לשיעור חיוב כמבוא' באו"ז רי"ד ובס"רכז, (ומש"כ דהוי כ'נשוך' כונתו דאף בגרעין ממין הקמח אינו מצטרף שאחרת דבריו סותרים וכ"נ בסימני מהר"ח או"ז). עכ"ל הרב משפטי ארץ שליט"א.

ודלא כמו שראיתי למי שכתב שע"כ כונת הירושלמי לפסול צירוף מב' מינים כגדרי 'נשוך' שנאמר בירושלמי גופא רק על מין באינו מינו שהרי סתימת הירושלמי בודאי איירי בגרעינים וקמח מאותו המין וג"ז סבר ר' יוסי שאינו מצטרף.

והמקור לחלק בהכי ולבאר כך בכונת ר׳ יוסי שאינו שולל צירוף בכ״ע אלא תלוי ב׳ניכרים׳ -

לכאורה מבואר בדברי ר׳ יוסי גופא דהנה כאשר בא להגדיר שגרעינים אינם מצטרפים לקמח ולדחות דברי ר׳ חייא שמצרף התבואה הקמח והבציקות אהדדי יכול היה לדמות הריעותא בצירוף הגרעינים לעיסה לדין ה׳מורסן׳ שנתבאר במשנה (פ״ב מ״ו) דכל שהסובין והמורסן מעורבים בקמח שלא הרקיד הקמח אחר הטחינה מצטרפים עימו לשיעור חיוב החלה, אבל אם ריקד הקמח והפריד ממנו הפסולת הגס ואח״כ החזיר לתוכו הסובין או המורסן וגיבלם בעיסה אינם מצטרפים בכ״ע והטעם בזה פירשו הר״מ והר״ש ע״פ דברי ר׳ יוחנן בירושלמי לפי שאין דרך עיסה בכך לערב בה חלקי החיטה שאינם נאכלים בשופי עם הקמח.

וא״כ היה יכול להגדיר הריעותא דגרעינים הוא ג״כ מה״ט דעירובם בעיסה מפסיד שם פת כיון שאינם מתערבים ומתאחדים להיות ׳עיסה׳ א׳ עם הקמח וממה שהגדירם בדין ׳וההן נשוך לאו כמעורס הוא׳ נלמד מזה שפטור דידהו אינו ׳בעצם׳ רק שעד כמה שהם במצב ׳נשוך׳ ולא ׳בלול׳ אינם בכלל חיוב חלה, אבל בכה״ג שיהיו באופן של ׳בלול׳ - כשאינם ניכרים לעצמם בעיסה שפיר מצטרפים לחיוב (היינו שר׳ יוסי כיוון לומר שאי״ז הפקעה עצמית בכל מצב אלא באמת דין משתנה והכל תלוי אם הם ניכרים לעצמם שהגדרתם ׳נשוך׳ או שהם מתאחדים לגמרי עם עצמם או בתערובת עם קמח והם ׳בלול׳).

וכשאמרתי זה לפני הגאון בעל משפטי ארץ שליט״א א״ל שאפשר לשמוע החילוק בזה.

וא״כ - כל שמצב הגרעינים הוא אינו ניכר מצטרפים עם הקמח לשיעור חלה ואם זה קרה בשלב העיסה והגיבול אז כבר אפשר להפריש מהם חלה בברכה קודם האפיה ואם בגיבול עדיין ניכרים בפ״ע ואחר האפיה המרקם הוא מאפה עוגיה בעל מראה אחיד וכששוברים העוגיה לחלקים אין ניכר גרעיני ש״ש אפשר להפריש אחר האפיה עכ״פ.

(ד) אבל כשזה סתם גרעינים בד״כ יהיו ׳נשוך׳ ואין שייך בהם צירוף:

רק שכ״ז שייך במציאות רק בגרעיני אינסטנט כמו שהזכרתי לעיל שמחמת העיבוד שעוברים בתהליך הייצור ומוכנים לבישול מהיר הם מתרככים בקלות ושייך לדון עליהם גדרי ׳בלול׳ בלישה או עכ״פ באפיה, אבל בגרעיני או פתיתי ש״ש מייצור רגיל שאינו אינסטנט (והדבר מצוין על האריזה איזה סוג גרעיני ש״ש הם) יש להם קשיות מסוימת שמונעת את ריכוכם בגיבול עם נוזלים וכד׳ וגם האפיה לא בהכרח משפיעה עליהם להתמזג בעיסה ממילא שם בד״כ המציאות היא שזה ׳נשוך׳ ולא שייך לצרפם לשיעור חיוב חלה, לא מבעיא במי שעושה מאפה ש״ש בפ״ע עם חמוציות שאז ודאי נחשבים לניכרים וה״ז גרעינים בעלמא שאין לזה שייכות לעיסה כלל ודיבוק ע״י האפיה או מחמת הדבש או שאר נוזלים ממתיקים לא מהני מידי (ואף לענין ברכת הנהנין יברך עליהם בורא פרי האדמה, עי׳ סי׳ רח׳ ד׳) אלא אפי׳ עירבם בתוך הקמח ושאר התבלינים ומחמת התערובת אינם ניכרים רק טמונים בתוך כל הבלילה אבל

כשיפתחו המאפה לשניים יתגלו הגרעינים כצורתם זה אינו כלום דהוא ממש 'נשוך' ולא 'בלול' ואכתי אינו עומד לצירוף.

העולה מהאמור לדינא:

(א) העושה עיסה מגרעיני קוואקר או פתיתים שאינם אינסטנט ונשארים קשים גם לאחר אפיה א"צ להפריש מהם חלה לכ"ע (או"ז ע"פ הירושלמי, וסתימת הבבלי מנחות ע:).

(ב) אם עשה עיסה מפתיתי קוואקר 'אינסטנט' ואין הגרעינים ניכרים בפ"ע יש מקום גדול להפריש בברכה (אם בעודם עיסה ניכרים אבל אחר אפיה אינם ניכרים מפריש בברכה רק אחר האפיה).

(ג) לתשומת לב המעיין - כל האמור לעיל בנוגע **לרכיבי העיסה כלפי 'שיעור' עיסה לחלה**, נכון להדגיש שלהמבואר בשו"ע סימן שכט סעי' ט-י יש להימנע מלעשות עיסה בשיעור חלה והגיבול הוא במי פירות שאינם מז' משקים **ובמיני מאפי בריאות הנ"ל** (שאין רגילות לערב בעיסה מים כבשאר מאפים) אם נותנים שם דבש דבורים א"ש אבל אם המדביק הוא סילאן או מין אחר שאינו מז' משקים ולא נותנים מים כלל אינו לכתחילה אלא יערב בזה גם מעט מים כמבואר שם בפ"ת סק"ד דכל שנותן מא' מז' משקים בפ"ע שפ"ד אפי' הוא מיעוט נגד שאר משקים שבעיסה.

הרב יעקב שפיצער
כולל להוראה ירושלים

הפרשת חלה על קיגל אטריות (לאקשאן קיגל)

והנה בתשובה כאן ידון בכמה חקירות ודינים דאיכא בקיגל שעושין עם לאקשאן שמבשלין הלאקשאן ואח״כ מערבין בו ביצים ועוד דברים ושמים אותו בתוך התנור ונאפה שם עד שנהיה דבר יבש וקורין אותו לאקשאן קוגל.

ידוע בשם הגרי״ש אליישיב ז״ל דהעושה לאקשאן קיגל בתוך ביתו צריך להפריש חלה מן הקיגל על אף דמבשל עיסה פטור להפריש חלה הכא דאחר שהוייתו בתנור נאפה זה נקרא אפוייה והרי״ז לחם גמור החייב בחלה (אגב לשיטתו ברכתו ככל פת הבא בכיסנין ולא כמבושל ואיכ״מ), ויש לדון ממתי הוא חייב ופשטות משעת אפוייה דקודם לכן היה מבושל.

והנה נחלקו הר״ש ור״ת בביאור המשנה תחילתו עיסה וסופו ספגנים חייב בחלה דלפי ר״ת הכוונה דעשה עיסה בלולה עבה ע״מ לבשלו עכ״ז חייב ולפי הר״ש כה״ג פטור ורק באופן דנמלך ואפאו לבסוף חייב, או כדמבואר בירושלמי שלקח חלק מהעיסה ואפאו דכה״ג חייבוהו חז״ל להפריש חלה גזירה שמא ימלך ויאפה כל העיסה, והלכה למעשה מחמירים ר״ת ומפרישים חלה בלי ברכה, ולפי״ז החברה שעושה העיסה לעשותו לאקשאן דעתם הוא שאנשים יבשלו אותו ולפי הר״ש פטורים והבד״ץ עדה החרדית מחמירין ר״ת ומפרישין מן העיסה חלה .

ועל הירושלמי הנ״ל שגזרו חז״ל גזירה שמא לבסוף ימלך מקשים האחרונים דמה יעזור להפריש עכשיו חלה הא לפי הר״ש העיסה עדיין פטורה מחלה וא״כ אם לבסוף ימלך יהיה חייב ממילא בחלה, ועוד מקשים הראשונים הא כללא בידינו דעיסה שהגיע לכלל חיוב ונפטר (כגון עיסת שותפים להרמב״ם כשאין שיעור לכל אחד) פטור לגמרי מחלה וא״כ אם לבסוף ימלך יהיה פטור ולמה חששו חז״ל, ומתרצים ע״פ שיטת הרמב״ן דאם הוא נמלך אין החיוב חלה מכאן ולהבא אלא החיוב הולך למפרע וחייב חלה למפרע משעת הלישה וא״כ החלה שהפריש קודם לכן כן חלה אז וכן הועילו חכמים בתקנתם .

אמנם הגר״ח מבריסק מסביר לכמה ראשונים דהפטור של עשויית עיסה ע״מ לבשלו דאין עליו שם עיסה כלל וא״כ אין החיוב חל למפרע אלא מכאן ולהבא וצריך לתרץ שיטתו (ואיכ״מ), וא״כ פשטות אם לבסוף עושה לאקשאן קוגל ואופה אותו הא חיובו חל למפרע והחברה כבר הפרישו חלה שחששו לשיטת הרמב״ן וא״כ צ״ל פטור, אמנם ע״ז טען הגרי״ש ז״ל דכל סברת הרמב״ן הוא רק אם לא בישלו כלל רק נמלך מיד ואפאו והא הכא כבר בישל הלאקשאן וודאי נתבטל מיניה שום

שייכות לחיוב חלה וא״כ עתה שאפאו הרי״ז נתחייב בחיוב חלה חדש, אמנם יש החולקין וסוברין דאין חילוק מה קרה להעיסה בין כך למעשה לבסוף שנמלך חלה חיובו למפרע וכן יצא ידי הפרשתו .

וא״כ יש לדון בדבר חדש מה הדין אם אין באפויית הלאקשאן שיעור מג׳ וחומש ביצים דזה שיעור עיסת מדבר אם בכה״ג חייב בחלה, דלכאורה הכא יוצא קולא לפי הגרי״ש דאם זה חיוב חדש הכא אינו חל החיוב דאין בו שיעור ולפי החולקין הנ״ל דהולך למפרע הרגע שנמלך חיובו כבר משעת עשויית העיסה דאז היה בו שיעור, ובשלמא אם החברה כבר הפרישו חלה אין על מה לדון דכבר נפטר אמנם אם החברה לא הפרישו חלה לכאורה הי צריך להחמיר כשיטתם ולהפריש, ואם בעלי החברה הם עכו״ם הא עיסת עכו״ם פטורה מן החלה והכא שהולך למפרע על אף שביד יהודי זה חלה מסתכלין על שעת עשויית העיסה לשיטתם דהולך למפרע ואם הבעלים הם יהודים צריך להחמיר .

ברם דא עקא יש לפלפל דהכא החברה שעשו העיסה דעתם היה לחלק העיסה והעושה עיסה על דעת לחלקם בצק פטורה מן החלה ונחתום שאני היות שאם אינו מוציא קונים יאפה אותו ויש נידון אם החברות היום שאין דעתם לאפות לעולם אם בכלל נחתום או בכלל בעה״ב וממילא יש עוד צד לפטור אם זה הולך למפרע.

ויוצא לנו בדעת הגרי״ש שאם אופה לאקשאן קוגל בשיעור חלה חייב להפריש ולפימש״כ לעיל החיוב חל בשעת אפוייה וא״כ אם עושה הקיגל על דעת לחלקו אחר אפוייה מה דינו, דהנה העושה עיסה על דעת לחלק בצק פטורה מן החלה דלא נקרא עריסותי״כם״ ואם דעתו לחלק אחר אפוייה חייב בחלה דבשעת שהיה עיסה היה עריסותיכם .

אמנם בשו״ת ארץ צבי (קוזוקלוב) יצא לדון מה הדין בדבר שבשעת הלישה לא היה כשיעור ופטור ורק אחר אפוייה היה צירוף סל המחייבו בחלה ובשעת צירוף סל היה דעתו לחלק אם בכה״ג כן אמרי׳ דעתו לחלק אפי׳ אחר אפוייה דהא כל חיובו בא אחר אפויה ומסתפק בזה, וא״כ ה״נ בענינינו דכל חיובו רק בשעת אפוייתו בא דהא רגע לפני שהתחיל האפוייה היה בישול בביצים ושמן וא״כ שמא אמרי׳ דעתו לחלק וכהקוזוקלובער הנ״ל או דלמא שאני הכא דחיובו כבר חל בשעת אפוייה והתם אחר האפוייה וצ״ע אם אפשר לצרפו לפטור הקוגל .

וכל זה אם דעתו באמת לחלקו לכמה אנשים ומה שדעתו לתתו בקידוש לא נקרא דעתו לחלק וכמו בן אדם בביתו שעושה כמה חלות אי״ז נקרא דעתו לחלק וכהפתחי תשובה שכה׳-ב׳ ה״נ מאי שנא, ועוד יש שטוענים שלפי הגרי״ש אפשר כבר לחייבו משעת שימת הביצים לתוך הלאקשאן על אף דתחילת נתינתו לתנור מתבשל זה לא נקרא בישול דתחילת תהליך האפויה הוא ושם אפויה ארוכה עליה ויש לדון בזה דפשטות נראה לי דכן נקרא בישול ורק אח״כ דנעשה יבש נקרא אפויה .

ועוד יש לראות דכתבו הפוסקין דעל אף דשיבולת שועל חייב בחלה זה רק אם טחנו ועשה קמח ואח״כ לחם ועל עוגיות שיבולת שועל דזה שלם וכל אחד ניכר בפנ״ע אינו חייב בחלה וא״כ ה״נ הקוגל למעשה כל לאקש ולאקש ניכר בפנ״ע ושמא אינו מספיק עיסה לחייב בחלה, ויש

לחלק בין שיבולת שועל שלא עשה כלל קמח ממנו והכא הא מתחילה היה קמח ועשה לאקשאן ואח״כ בישלו ואפאו כה״ג כן עיסה גמור הוא (סברת הרב ממעלה אדומים הגאון ר׳ אליעזר טורצין שליט״א), או יש לומר דאה״נ חיובו רק משום צירוף סל דכל הקוגל מונח בכלי אחד ויהיה דומה ממש להציור של הארץ צבי ובתנור אין צירוף והכא הא מונח בתוך כלי בפנ״ע ופשטות אמרי׳ כה״ג אפי׳ בתוך התנור צירוף סל, או יש לחלק בין קוגל ירושלמי שאין הלאקשאן ניכר כ״כ בפנ״ע לקוגל פשערווארסקי דכל לאקש ניכר בפנ״ע.

ולמעשה שיטת הגרש״ז אויערבאך ז״ל שפטור מחלה משום שאין על הקוגל שם אפוייה אלא שם בישול דאין עליו שם אפוייה רק אם אפויותו שינה אותו ועשאו אפוייה (וכהסברת החזו״א בענין אפוייה אחר בישול לענין שבת בסימן שיח׳ על הביאוה״ל סעיף טו׳) וכן נהגו העולם לא להפריש חלה ולא לברך המוציא באוכל שיעור קביעת (כן ראיתי העולם נוהג דלא ראית מי שמפריש חלה על קוגל) .

ולסיום מקשים העולם על דין הנ״ל העושה עיסה כדי לחלק בצק פטור מחלה הא כל עושה עיסה דעתו להפריש ממנו חלה וא״כ למה לא נקרא דעתו לחלק ויפטר מן החלה כשאיכא השיעור המדוייק של מג׳ וחומש ביצים ואת״ל שהוא פטור א״כ כבר אין דעתו לחלק בצק וא״כ יהיה חייב וזה גלגל החוזר, ויש המתרצים דהכא חייבו רחמנא וצ״ב מה הגדר של חיוב התורה ומה מונח בזה דיליף מיניה שחייב, ועוד דלפי״ז רק אם יפריש שיעור שחייבו התורה ובמשנה מבואר דאפשר אפי׳ להפריש כל העיסה חוץ מחלק קטן לחלה אלמא דגם כה״ג לא נקרא דעת לחלק (ועי׳ שיטת ר׳ יוסי במשניות דאחר ההרשה צריך שיעור ושמא כהנ״ל) ,ושמא הכהן שותף בחלק חלה וכמו שיתוף שאינו מקפיד הרי״ז חייב בחלה וכמו ב׳ תלמידים בדרכי משה שכה׳ ה״נ כן הוא ועדיין צ״ב .

בענין העושה עיסה על מנת לחלק

יש לדון העושה עיסה ע״מ לחלק ולבסוף לא חילק אם חייב בחלה או לא (דמה שנחתום העושה כדי לחלק חייב משום דאין דעתו לחלק ממש דאם אינו מוציא לקיחות אפאן ביחד),ולענין דעתו לבשל ולבסוף לא בישל אלא אפה חייב למפרע האם גם הכא הולך למפרע, או דלמא יש לחלק דבסוף אפאו המעשה מוציאו מידי מחשבה כן כתב הרמב״ן ומעשיו מוכיחין על תחילתו משא״כ הכא היה דעת נגד דעת אמנם גם דעת הנגד היה עם מעשה שאפאו כולו לבסוף ולא חילקו .

והנה בר״ש הסובר דע״מ לבשלו פטור מבואר דאם אפה קצת חייב חיישינן שמא ימלך על כל העיסה, א״כ כל פעם שעושין עיסה ע״מ לחלק תיחוש שמא ימלך לא לחלק, אלא ע״כ צ״ל דגם אם נמלך פטור ומשו״ה לא חיישינן, אמנם זה אינו דשמא רק כשגילה דעתו שרוצה לאפות אז חיישינן שמא יוסיף אבל כשלא גילה דעתו שרוצה לחלק לא, והנה בשלמא אם בעינן

לעולם אפוייה אותו חלק בסוף א״ש הדחוייה אמנם שיטת הט״ז סי׳ שכט׳ ד׳ דגם בלא אפה בסוף חייב וכל דינא דהר״ש דסובר דרק אם הפריש משהו לאפוייה רק אז חייב מדבר באופן שמבשל העיסה במי ביצים או תבלין א״כ למה בע״מ לחלק לא חיישינן ?

והנה נחלקו הרמב״ם והראב״ד פ״ז ביכורים הל׳ ט׳ בשני ישראלים שעשו עיסה שיעור חלה וחלקו ואח״כ הוסיפו על חלקם כשיעור חלה להרמב״ם פטור הואיל שהגיע לשעת חיוב ונפטר ולהראב״ד חייב, ואחד מהקושיות של הראב״ד דאין דוחוי במצוות ושואלים דרואים בהדיא בהל׳ חלה דעיסה דהגיע לשעת חיוב ונפטר פטור לגמרי ומה הפשט בהראב״ד, ומפרש בחידושי הגר״ח על הר״מ דנחלקו בגדר של דעתו לחלק לפי הר״מ זה גזירת הכתוב וממילא הגיע לשעת חיוב ונפטר , ולפי הראב״ד כל ע״מ לחלק לאו שם עיסה עליה וממילא מעולם לא הגיע לשעת חיוב, ומוסיף ר׳ חיים דבין להר״מ ובין להראב״ד העושה עיסה כדי כדי לבשלה אין עליה שם עיסה כלל ואם נמלך אח״כ חייב בחלה, ולפי דבריו אפש״ל דהספק הנ״ל תלוי בשיטות הנ״ל דלהר״מ פטור ולהראב״ד חייב (וצ״ע דבריו דלמעשה כתבו הראשונים בדעתו לבשל ונמלך חייב ״למפרע״).

ויש לדון מה הדין בעשה שתי עיסות ע״מ לחצות את שניהם ולערב חצי מכל עיסה ביחדויהיה שיעור בשניהם אם נקרא ע״מ לחלק ונפטר ושוב א״א להתחייב לשיטת הר״מ אע״פ דיצרפם אח״כ ואפי׳ לשיטת הראב״ד אינו חייב כ״א אחר שמצרפם ביחד, א״ד היות שדעתו שישאר שיעור חלה גם אח״כ לא נקרא ע״מ לחלק, ושמא ג״כ תלוי במחלוקת הנ״ל דשמא להראב״ד יהיה חייב דיש עליו שם עיסה היות שדעתו לעשות עיסה גם אח״כ ושמא להר״מ למעשה זה גזיה״כ.

ועי׳ פתחי תשובה על מה שנוהגין הנשים להפריש חלה היום על אף שעושין כמו חלות ולמה לא נקרא על מנת לחלק, ומביא כמה מהלכים או דלאיש אחד לא נקרא דעת לחלק או דלמעשה אפאום ביחד או דלבסוף מתקבץ כולו בסל ואין עליו שם דעתו לחלק היות דלבסוף מתקבץ, ונפק״מ באופן דמקפיא חלק מהעיסה ואפי׳ לדידיה או דדעתה לתתו לאנשים אחרים ואפאם ביחד ועי׳ מנח״י דדן בזה, ובביאור הגר״א מבואר דנוקט דהכל תלוי אם זה לאיש אחד או לכמה אנשים, והסברא אחרונה בפתח״ת דכל לחלק שאינו מתקקים בסוף לאו לחלק נקרא צ״ב בגדרו דהא למעשה גם אחר האפוויה שזה מתקבץ לבסוף יחלק אותו לכמה אנשים ולמה אי״ז לחלק, אמנם מדבריו אפשר לפשוט שאלתינו אם דעתו לצרפם מיד אם בצק אחר האם זה נקרא לחלק לכאורה נראה שלא נקרא דהא סופו להתקבף, אולם יש לדחות דהוא כתב סברתו רק אם בסוף מצרפם עם אותו עיסה בעצמו משא״כ הנ״ל, וזה נוגע גבי החברות שעושין אטריות ומחלקן לשקיות ויש שקונים ואופין שיעור חלה אבל רוב פעמים זה מעיסות אחרים השאלה הוא אף להשיטות שסוברין שקיגל אטריות חייב בחלה הכא שאני שכבר הגיע לשעת חיוב ונפטר או לא נקרא הגיע לשעת חיוב היות שדעתו לאפותו עם שיעור חלה ודו״ק.

ועי׳ לשון הרמ״א שכו׳ ד׳ אדם אחד שעשה שני קבין ודעתו לחלקן ״וחילקן״ וכו׳ ומבואר בהדיא דווקא בחילקן לבסוף

ובלא״ה חייב ונפשט שאלה שהתחלתי בזה, ולענין שאלה שנוייה אין להוכיח מהש״ך שם סי״ק ט דשמא לא היה כוונתו מיד לזה אלא אח״כ הוסיף .

ולענין דעתו לחלק אחר אפוייה הב״י מביא מחלוקת ולהלכה פוסקים דחייב ואם כל חיובו בא אחר אפוייה כגון צירוף סל כתב ארץ צבי כה״ג אמרינן כל שע״מ לחלק פטור ויש חולקין, ואם מקפיד כגון שני סוגי מצות וכדומה כתב פמ״ג הל׳ פסח דחייב ואמרי יעקב ועוד פוסקים דפטור דהא מקפיד (ושמא יש לחלק בין דעת לחלק לבין מקפיד) ועי׳ פתח״ת הנ״ל.

ועי׳ מנח״ח שחולק על החינוך דס״ל דאין צירוף סל אחר שהניחו ע״ג קרקע והמנח״ח חולק ובביאורים מסבירים סברת החינוך דס״ל דצירוף סל לא מגזיה״כ הוא אלא מסברא דזהו חלק וגמר הלישה ובהינוחו ע״ג גמר לישתו וא״א לחול אח״כ חיוב חלה בצירוף סל, וא״כ אפשר להסביר סברת הארץ צבי הנ״ל דהיות דזה חלק מהלישה הו״ל כשעת לישתו דדעתו לחלק פטור, והחולקין עליו ס״ל דגזיה״כ הוא צירוף סל ואם יש כללא דאחר אפוייה אין דעת לחלק מועיל לפוטרן א״כ גם כה״ג דכל חיובו בא משום צירוף סל לא מועיל דעת לחלק, ואם מקפיד וודאי אינו מצטרף דאינו רוצה שיתערבו .

הרב אברהם ישעיהו פרעס
כולל להוראה ירושלים

בענין נחתום שעשה לחלק לימים אחרים האם מברך על ההפרשת חלה

מאפיה שמכינה כל תחילת שבוע בצק של 5 ק״ג קמח, ומזה אופים תצרוכת יומית קילו מאפים טריים לאותו יום, ואת שאר הבצק מקפיאים לשאר ימי השבוע. השאלה - האם בהפרשת החלה שמפריש המשגיח בכל יום א׳ מהעיסה הגדולה אם מברך על ההפרשה או מפריש בלא ברכה.

במשנה (חלה פ״א מ״ז) נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, וביאר הרמב״ם על המשניות ומה שאמרנו שהנחתום אם לש עיסה ועשאה כולה שאור לחלקה במכירה לבני אדם שהוא חייב, לפי שבדעתו שאם לא ימצא קונה לשאור הזה יעשנו עיסה ויאפה אותה, כעין מה שכבר נאמר למכור בשוק חייב עכ״ל (במשנה הקודמת בענין, חלות תודה שעשה לעצמו, פטור, כיון שזה עיסת הקדש, אבל אם עשה למכור בשוק חייב, דאולי לא יהיו לו לקוחות יאכלם הוא בעצמו), הר״ש על המשנה ביאר, דנחתום לא בדעתו הדבר תלוי, בדעת הלקוחות הדבר תלוי, שמא ימצא לקוחות ונטבלו מיד, כלומר שלא יחלק אם ימצא קונים (שיקנו ממנו הכל ביחד) עכ״ל, וכן ביאר הרא״ש שם, ובירושלמי חלה פ״א הלכה ה׳ מביא, אמר ר׳ יוחנן העושה עיסה ע״מ לחלקה בצק פטורה מן החלה, א״ל (ר״ל) והתנינן נחתום שעושה עיסה לחלק חייב בחלה, א״ל לא תתיביני נחתום, נחתום לא בדעתו הדבר תלוי בדעת הלקוחות הדבר תלוי, שמא ימצא לקוחות והוא חוזר ועושה אותה עיסה, (פי׳ שעשה עיסה כדי לעשות ממנה שאור ולחלקה ולמכור לכמה בני אדם, חייבת בחלה שאם לא ימצא למכור יעשה אותה פת -פני משה), נמצינו שיש מח׳ העושה עיסה על מנת לחלק, ר׳ יוחנן פוטר, ורשב״ל מחייב, רוב הראשונים פסקו כר׳ יוחנן, אבל הראב״ד (ביכורים פ״ו הי״ט) פסק כרשב״ל (דהביא ראיה מירושלמי פ״א ה״ד שהחשש שמא תמלך), ונמצא שיש עוד מחלוקת בטעם הדבר שנחתום חייב, האם בגלל שהוא ימכור הכל לאדם אחד (ר״ש רא״ש), או שלא ימכור כלום והכל ישאר לעצמו (רמב״ם ורשב״א ופני משה),

בשו״ע בסימן שכ״ו ס״ב נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת, אבל שאר אדם העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה,

וכתב הש״ך על המקום סק״ה, לחלקה בצק לאנשים הרבה, שלא יהיה באחת מהן שיעור חלה, פטורה, אבל אין דעתו לחלק בצק, אע״פ שדעתו לחלקה אחר אפיה חייבת, עכ״ל. הביא הפתחי תשובה במקום סק״ב, כתבו הלבוש הפרישה והב״ח ״דדוקא אם רוצה לחלקה לאנשים הרבה (אז פטורה בלחלק בצק), אבל בשביל שהוא מחלק לעצמו לא מיקרי עושה לחלק״, וכתבו כן ליישב מנהגינו שנוהגות

אנשים בער״ש ללוש רק שיעור חלה, ומברכין על הפרשת חלה, אפי׳ שדעתם לעשות מזה כמה חלות לשבת, (שבכל אחד אין שיעור חלה), משום דלא הוי לחלקה לאנשים הרבה, ומביא עוד הפ״ת את דברי המעדני מלך שכתב חילוק אחר (בע״מ לחלק), דדוקא אם מחלקה שלא לאפות עכשיו הכל, אלא מסעודה לסעודה אחרת, כמו משחרית לערבית, אבל המחלק עיסת בצק ע״מ לאפות מיד הכל לא נפטר, עכ״ל. והביאו שו״ת בית אפרים והתפארת למשה לדחות את שני הביאורים האלו, (לאנשים הרבה, לאפות בפעמיים), דבתוס׳ בברכות לח ע״א לא משמע כן, דמשמע שם, שכל שלא אופה הכל בקדירה אחת, אפי׳ אם זה לעצמו, חשיב לחלק ופטור, ולכן ביאר ע״מ לחלק, פי׳ שלא יבוא לידי צירוף לעולם שאז היא חלוקה המתקיימת, פטורה (ואין חילוק בין אחד לאנשים הרבה), אבל אם דעתו לצרפם בעת אפיה ואח״כ רודים ונותנים לתוך לסל אחד ואין חלוקת הבצק הזה סופה להתקיים, לא מיקרי עושה לחלק, עכ״ל. וא״כ מה שתוס׳ בברכות הביא דעת רבינו יחיאל, שצריך אפיה בקדירה אחת שיעור חלה, מבארים את מנהגינו להפריש בברכה איך זה מסתדר עם תוס׳, והתי׳, או שהכוונה קדירה אחת לאפוקי ערב ובוקר, אבל בזה אחר זה אפי׳ כמה חלות א״ז נחשב ע״מ לחלק, או כיון שיש לו צירוף סל אח״כ, שזה לא חלוקה לעולם, לא חשיב ע״מ לחלק גם לתוס׳.

נמצינו ג׳ ביאורים בע״מ לחלק, או שמחלק בצק לאנשים הרבה (ב״ח פרישה ולבוש), או שמחלק באפיה שאופה פעמיים בבוקר ובערב (מעדני מלך), או שמחלק לעולם שלא יהיה שום צירוף אח״כ לבצק הזה לא בתנור ולא בסל (בית אפרים), ויש שבארו (חזו״א) בלחלק לטעמים ומילויים שונים, ודוקא שמקפיד על תערובתן, וכמו ב׳ עיסות שנגעו זה בזה דתלוי בקפידה.

למעשה בספר אוהל יעקב פסק [אות ה׳-ט׳], שאם מחלק לפני אפיה לכמה אנשים וכל אחד אופה לעצמו פטור מלהפריש, אבל אם עושה הרבה חלות קטנות ואופה ביחד, יכול לברך על ההפרשה, [אא״כ מקפיד שלא יגעו זב״ז, דאז י״א דפטור, ולכן לא יברך], אבל אם אינו אופה העיסה בבת אחת, אלא משייר חלק ממנה לאחר זמן, י״א דבכה״ג פטור מחלה, וי״א דחייב להפריש בברכה, ולכן יפריש בלי בברכה. [לחוש לב״א ומעד״מ], וכן פסק הגרשז״א בשש״כ [פרק מ״ב ס״ק מ״ה], וכן פסק הלקט העומר, עכ״פ כיון שיש את שיטת האחרונים [ב״ח פרישה לבוש ועוד] שלחלק לעצמו לא חשיב לחלק, ולכן יפריש בלי ברכה. וזהו שפסק מו״ר באוהל יעקב סק״ט, וכן פוסק מו״ר ר״ג גולדמן שליט״א שאין לברך מחמת הני אחרונים,

אבל דעת השבה״ל [קובץ מבית לוי חלק ה׳ עמוד ל״ו], וכ״פ הר״ע יוסף, וכן פסק הגריש״א הובא דבריו בקובץ להר״ע אויערבאך שליט״א [אות קנ״ד], שמשמע שלא חששו כלל לב״א ושאר אחרונים, אלא פסקו כרוב אחרונים שלחלק לעצמו לא חשיב לחלק, ולכן יפריש ויברך על ההפרשה.

וא״כ בנידון דידן יש לדון, האם לשי׳ המחמירים דלחלק בבוקר וערבית, כשי׳ הב״א דלעיל, האם גם על נחתום נאמר דין זה, שכיון שהדין שנחתום שמברך על ההפרשה אפי׳ שזה לחלק זה חידוש, אולי

לא התחדש דינו בלחלק לימים אחרים כגון בוקר וערב, וא״כ לא יברך, וכל השאלה זה לגרשז״א ודעימי [דלשבה״ל ודעימי ודאי מברך כמו כל בעה״ב דגם מברך], אבל לפוסקים דחששו שלא לברך בבעה״ב, האם נחתום יברך, שהרי לפי סברת הר״ש והרא״ש בטעם של נחתום לברך, אם יבוא יום אחד אדם ויזמין ממנו שיעור של מאפים שחייב בחלה, אז הוא יפשיר בשבילו כמות מאפים וימכור לו, אבל לפי הסברה של הרמב״ם וסיעתו, שהטעם של נחתום לברך, שמא לא יקנו ממנו וישאיר לעצמו ויאפה, בנידון דידן גם אם יאפה הקילו שהפשיר ולא הצליח למכור, עדיין אין זה שיעור חלה, או אולי אפשר לומר, שהרי אם יקרא שכמה ימים לא הצליח למכור, וגם עדיין לא אכל הישנים, וגם יהיה צירוף סל של היום עם הימים הקודמים, וכן באופן שיהיה צורך של המקום במקפיא, יתכן ויאפה הכל באותו יום לעצמו, וא״כ גם הלחלק של הנחתום שכתוב שהוא תלוי בדעת אחרים עדיין קיים גם בכה״ג, וא״כ יברך, ולמעשה שאלתי את מו״ר הר״ג גולדמן שליט״א, ואמר שחושש שלא לברך, אבל גם מי שמברך, יש לו על מי לסמוך, [דהוא פסק בבעה״ב לא לברך כנ״ל], והוסיף שלא מצינו בנחתום את הענין של שמא ימלך לעשות שינוי במאפיה מכל יום, רק מצינו בנחתום שתלוי בדעת אחרים, שמא ימכור הכל ללקוח אחד, או שישאיר הכל לעצמו, אבל לא לעשות שינויי כמות וכדו׳, וא״כ לפי הבית אפרים והמעדני מלך זה לחלק, ולכן חיישינן לשיטתם, ולכן לא יברך.

בריך רחמנא דסיען.

תשובות חדשות

בהלכות יחוד

מחכמי ורבני
כולל להוראה ירושלים

קובץ תשובות מגדולי ההוראה

שנכתבו למורינו ראש הכולל
הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א
רב ומו"צ בבית הוראה הכללי
מח"ס אהל יעקב ושא"ס

הלכות יחוד וצניעות

אבן העזר סימן כ"א

הסתכלות בבגדי צבעונים של אחרים על אשתו

שאלה: להסתכל על בגדי צבעונים של אשה אחרת כאשר אשתו לובשת אותם?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם מותר לבעל להסתכל על בגדי אשתו הצבעונים שאשתו שאלה אותם בזמן שאשתו לובשת אותם.

בשולחן ערוך אבן העזר סימן כא סע' א' כתב וז"ל: ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, אפי' אינם עליה, שמא יבא להרהר בה עכ"ל. אבל פשוט שכל הסיבה שיבא להרהר אחריה, הוא משום שהוא חושב על האשה שהם הבעלים של הבגדים, שהרי הוא רואה את הבגדים ונזכר באשה.

אם היה איסור כאשר בגדים אלה הם על אשתו, במקום לחדש "אפילו אינם עליה" היו צריכים לומר "אפילו הם על אשתו". וכיון שלא הזכירו כזה חידוש, מוכח שאין כזה חידוש.

מותר לבעל להתיחד עם אלף נשים כאשר אשתו נמצאת עמו שהרי היא שומרת עליו. לכן אם אשתו לובשת בגדים אלה, במקום לחשוב על האשה הזרה הוא יחשוב על אשתו שהרי זה מה שהוא רואה. ומה לו להרהר אחר דבר שאיננו כאן אם יש לו פה אשתו שהיא כן נמצאת כאן. לכן מותר לו להסתכל על בגדי צבעונים של אשה אחרת כאשר אשתו לובשת אותם.

הגר"א נבנצל שליט"א: אם מכיר אותה - אסור.

הסתכלות באשה שעומדת להתגרש

שאלה: בענין מה שכתב בסימן כ"א אבן העזר שמותר להסתכל בפנויה כדי לבדקה, מה הדין באשה שעומד להתגרש האם מותר להסתכל בה כדי לבדקה.

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: נראה לי שיש בזה איסור גמור, שהרי פנויה אין בה איסור תורה להסתכל עליה ולכן התירו חז"ל במקום הצורך כמו שרוצה לשאת אותה, אבל אשת איש היא איסור מן התורה, ואין להתיר להסתכל עליה כיון שהיא עומדת

להתגרש, כי כל עוד שלא התגרשה, היא באיסור תורה להסתכל עליה.

שחיה במקום שיש שם מציל

שאלה: האם מותר לאשה לשחות במקום שיש רק מציל שהוא גבר?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בענין אם מותר לאשה ללכת לשחות כאשר יש מציל שהוא גבר, ודאי שעדיף מצילה שהיא אשה, אבל אם לא נמצא מותר לה לשחות שהרי יש לומר שבעבידתיה טריד, ואין היא מכשילה אותו.

הגר"א נבנצל שליט"א: מותר.

הסתכלות בבובות של נשים

שאלה: האם אסור להסתכל על בובות נשים בחלון של חנות שמוכרים בגדי נשים או שמא אין בזה איסור מאחר שאינן נשים ממש?

הגר"י ליברמן זצ"ל: איסור גמור, דהעיקר שבא לידי הרהור, ובפרט בבגדי אופנה, והוי פריצות כמו שנתחבר אצלנו בס"ד במשנת יוסף חלק ח' סימן ט"ו עיי"ש, שאסור להסתכל במוזיאון בובות של צורות נשים, ואפילו על תמונות אסור, ונהוג מצד יר"ש שנמנעים מלהסתכל בתמונות החתונה של משפחה בתמונות של נשים.

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

רחיצת קטנים וקטנות ביחד

שאלה: האם מותר לעשות בריכה לילדים שרוחצים ילדים וילדות ביחד, ומאיזה גיל יש להזהר בזה?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בריכה שרוחצים יחד ילדים וילדות, אם זה הילדים שלו אין בזה איסור, אבל אם יש ילדים של שכנים צריך להזהר בזה שהרי לדעת המ"ב מגיל שלש יש ערוה בבנות, וכמבואר בבה"ל ריש סי' ע"ה.

הגר"א נבנצל שליט"א: אולי מגיל חמש.

הגר"א שלזינגר שליט"א: ילדה מגיל 3 אסורה ביחוד. וה"ה דאסורה להתרחץ עם בנים גם אם הם קטנים, אבל כל שהגיעו לחינוך ואף למטה מזה שהם כבר מבינים מה שעושים, אסורים ברחצה משותפת. ואין הבדל בין קרובים לרחוקים.

הגר"י שוב שליט"א: שמעתי מהגר"ש דבליצקי זצוק"ל להחמיר בזה אפילו בקטנים.

מטפלת לגבר זקן

שאלה: זקן שזקוק לטפול האם הוא יכול לקחת מטפלת אשה?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: מותר לאשה לטפל בגבר שהרי אין כאן דרך חיבה. אבל אם האדם מרגיש שיש לו הרהורים מזה אז צריך להתרחק מזה. וכן צריך להזהר מאיסור יחוד.

צניעות בנעליים

שאלה: אם מותר לאשה ללכת בנעליים שמשמיעים רעש כאשר הולכים בהם?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: לא ברור דבר זה כי הכל תלוי כמה רעש וכתוצאה מזה אם האשה מושכת תשומת לב על ידי ההליכה שלה בנעלים גבוהות. הכלל הגדול הוא שכל שהיא מושכת תשומת לב, יש כאן חוסר צניעות.

להוריד משקפיים כשהולך ברחוב

שאלה: אם חייבים להוריד המשקפיים

כאשר הוא חייב ללכת למקום שיש שם פריצות?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם חייב אדם להוריד המשקפיים כאשר הוא חייב ללכת למקום שיש שם פריצות. שאלה זו תלויה אם אינו מסתכן כאשר הוא הולך ברחוב בלי משקפיים שהרי הוא יכול להדרס או להתקל בעמוד חשמל, ויבוא לידי סכנה אם אינו מרכיב משקפיים. לכן כל אחד צריך לעשות חשבון בנפשו אם לא יבוא לידי היזק בהורדת המשקפיים. והנכון להכין לימוד או קושיא שיהיה לו למצבים האלה שאין היצר הרע תופס את האדם אלא בזמן שהוא פנוי מלימוד תורה.

לברך בשעה שמריח בושם מהעזרת נשים

שאלה: האם מותר להתפלל ולברך בזמן שיש ריח בושם מעזרת נשים? והאם מותר לברך בזמן שיש ריח של בושם שמגיע מנשים באוטובוס.

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל תשובה שכתב להגר"מ גרוס שליט"א: ראיתי שכתבתם שאסור להתפלל בזמן שיש ריח בושם מעזרת נשים.וכבר הבאתם דברי השו"ע סי' רי"ז סע' ד' וז"ל: בשמים של ערוה כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה או אוחזת בידה או בפיה אין מברכים עליהם לפי שאסור להריח בהם שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר עכ"ל. והט"ז ס"ק ג' כתב וז"ל: נ"ל דרגילות נקט שהיא רגילה בכך אבל מ"מ אפילו אם הסירה משם ומונח אסור לברך עליהם דהא עשויה לדבר ערוה ותו דעי"ז יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה עכ"ל. ומ"ב ס"ק י"ז העתיק דבריו להלכה.

ואם כן בריח שבא מאחורי המחיצה של עזרת הנשים, הרי אינו יודעה ומכירה כיון שאין לו ידיעה מי נושאת הבושם שהוא מריח בה, ולכן ברור שזה נחשב אינו יודעה ואינו מכירה, ואין טעם לאסור באופן זה שאין קשר בין הבושם ובין האשה. והרי זה כמריח בושם בחנות שברור שאין בו ענין של ערוה כיון שאינו שייך לאשה מסוימת.

אבל כת"ר שליט"א כתב שכיון שהאשה מבושמת והבושם על גופה, לא צריך תנאי של יודעה ומכירה. ולא זכיתי להבין דבריו בזה, שאף שאינו צריך להכיר את האשה כדי שיקרא בושם של ערוה, אבל עכ"פ צריך לראות אותה כדי שידע על מי מונח הבושם, אבל אם זה רק ריח שאינו ידוע ממי הוא בא, הרי זה ממש כמו בושם בחנות שאינו מונח על שום אדם כיון שלא רואים את האשה שהיא נושאת את הבושם.

ולכן למעשה נראה שמותר להתפלל בבית הכנסת אף אם מגיע ריח הבושם של הנשים לעזרת הגברים.

עד כאן דברנו באופן שבכלל לא רואים את הנשים שיש להם ריח בושם, אבל יש לדון מה עושים כאשר רואים אותן וכגון באוטובוס שרואים את כל הנשים שיושבות לפניהם אבל אין יודעים ממי בא ריח הבושם. אם מותר לו לומר דברי תורה ולהריח הבושם באופן כזה.

כאן לכאורה נחשב יודעה ומכירה כיון שכל הנשים נמצאות לפניו, אלא שאינו יודע מאיזו אשה יוצא ריח הבושם. אבל כיון שהדבר מוטל בספק קשה לומר על זה שהוא נחשב יודעה ומכירה שהרי אינו יודע כלל מאיזו אשה בא הריח. ולכן אין לקרוא לזה יודעה ומכירה, ומותר להתפלל ולומר

דברי תורה גם כשריח הבושם מגיע אליו, עכ"ל.

הגר"א נבנצל שליט"א: מותר.

הליכה אחורי אשה

שאלה: איסור ללכת אחורי אשה האם הוא גם באשה זקינה ופנויה?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: כן.

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

הליכה אחורי בתו

שאלה: ומה הדין לגבי הליכה אחורי בתו האם יש בזה איסור?

הגר"ח קניבסקי שליט"א: כן.

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

עמידה אחורי אשה בתור לחנות

שאלה: העומד בתור במכולת וכדומה ואשה עומדת בתור לפניו האם מן הראוי שהוא יעמוד בצדה כדי שלא יעמוד אחורי האשה, כמו שאסרו הליכה אחוריה?

הגר"א נבנצל שליט"א: אם אפשר בלי להיראות כנדחף לראש התור.

להכנס עם אשה זרה במעלית לב' קומות

שאלה: האם מותר להכנס לתוך מעלית עם אשה זרה כשצריכים לעלות רק ב' קומות שלוקח עד עשר שניות?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: לא.

הגר"א נבנצל שליט"א: מדינא מותר.

שאלת מה נשמע לאשה

שאלה: האם מותר לומר לאשה זרה "מה נשמע" או "איך הולך" או "מה חדש"?

הגר"א נבנצל שליט"א: מותר.

לנענע ראשו לאשה

שאלה: האם מותר לאיש לנענע ראשו לאשה זרה בתור שלום?

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

הגר"מ דייטש שליט"א: שיש להקל לנענע ראשו לאשה זרה וכמו שראינו אצל גדולי ישראל שעשו כך, אלא שיש לעשות כן בלי הסתכלות וכשעיניו למטה.

נגיעה מרופאה לצורך רפואה

שאלה: אחד שיש לו כאבי גב חזקים וצריך טיפול מומחה ויש לו אחות נשואה שמומחית בזה האם היא יכולה לעשות לו טיפול לגב או שזה מגונה אפילו שהוא לצורך רפואה?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: מגונה (אא"כ בפיקוח נפש).

הגר"א נבנצל שליט"א: יכולה.

אם נשים צריכות ללכת לרופאה במקום רופא

שאלה: כיצד מורין למעשה לנשות אברכים וכדומה שצריכות ללכת לרופא נשים, האם הן יכולות ללכת לכתחילה לרופא נשים אם הוא מיוחד שהוא מומחה אע"פ שלא צריכים מומחה וכגון אשה בפעם הראשונה אחרי שנתעברה, והולכת רק לבדיקות רגילות. או שמא צריכים לכתחילה רופאת נשים ואפילו בדיעבד צריכים לשלם יותר כסף עבור זה?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: בודאי לכתחילה רופאה נשים.

הגר"א נבנצל שליט"א: רופאת נשים עדיפה אם אין צריך להוציא כסף רב מאוד על כך.

הגרש"ק גרוס שליט"א: יש להחמיר אם אין צריכים מומחה.

נגיעה באחות בבית חולים

שאלה: שאלה לגבי נגיעה בעריות. חולה בבית חולים וצריך לעבור הרבה "טיפול פיזיותרפיה" ואין לו ברירה לבחור מי יגיע אצלו לעזור לו לפעמים נשים ולפעמים גברים ולפעמים הנשים צריכות ללחוץ ידיו לראות את מדת כוחו האם הוא צריך להמנע מדברים כאלו או אין צורך כיון שהוא במצב כל כך חמור וצריך הרבה חודשים לרפאות את גופו?

הגר"א נבנצל שליט"א: אין צורך.

הגרש"ק גרוס שליט"א: אין למנוע דאינו דרך חיבה אלא לרפואה.

הגר"א שלזינגר שליט"א: מה שהוא צורך רפואה וליכא דרכא אחרינא יכול להרפא על ידי רופאה, וכן אשה על ידי רופא, כיון שעסוקין במלאכתם. אבל בודאי לכתחילה ראוי לקחת רופא.

נגיעת ערוה על ידי בגדים

שאלה: האם יש איסור נגיעה בעריות כשנוגעים על ידי בגדים ולא על ידי הגוף?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: שאלת שבתמונות שעושים אחר החתונה צריכים כל הקרובים לעמוד קרוב זה לזה כדי להצטלם ביחד, ויש כאן נגיעת בגדים עם עריות, אם מותר הדבר או אסור.

לא מצאתי בשו"ע איסור בנגיעת הבגדים של ערוה, אבל בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' קל"ו כתב שאסור לשבת על יד אשה כאשר יש במציאות לעמוד והזכיר שם נגיעה בבגדים. לכן יזהר בכל יכולתו לא לבוא לנגיעת בגדי ערוה כדי להתרחק מן ההרהור בערוה.

מלצריות אצל גברים

שאלה: מה הדין במלצרית להגיש אוכל לגברים בשמחות?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם מותר למלצרים לתת אוכל לנשים ולמלצרות לתת אוכל לגברים, הדבר מותר שהרי המלצר בעבודתו טריד, והאוכלים טרודים באכילה.

אמירת בוקר טוב לאשה זרה

שאלה: אם אמירת גוט שבת או בוקר טוב לאשה זרה אסור?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: מותר לומר גוט שבת או בוקר טוב לאשה זרה כיון שבזמננו הוא ענין של נימוס ואין בו משום חבה או קורבה.

גרושה ללכת בגילוי שער

שאלה: האם גרושה יכולה ללכת בגלוי ראש בהפסד מרובה?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: גם בהפסד מרובה אסור לאשה גרושה ללכת בגלוי ראש כיון ששערה כבר נחשב ערוה ואסור לה לגלות אותה.

לגלות שער אשה בפני נשים

שאלה: האם מותר לאשה נשואה לגלות שערה בזמן שחיה עם נשים אחרות?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: מותר גילוי שער אשה נשואה בזמן שחיה עם נשים אחרות שזה דומה לרחצה בין נשים.

הלכות יחוד
סימן כ"ב

לימוד הלכות יחוד לבנות

שאלה: מאיזה גיל בערך כדאי ללמד בנות בבית יעקב הל' יחוד וצניעות ואיסור נגיעה וכדומה?

הגר"א נבנצל שליט"א: לאט לאט מגיל שלש עד גיל תשע [דהיינו את עיקרי הדינים].

גדר איסור יחוד בין אח ואחות

שאלה: מה שקיימא לן להחמיר שאח ואחותו לא מתייחדים בקביעות מה הגדר של קביעות לענין זה, האם הוא ל' יום או שבוע או אפילו פחות?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: מותר לאח ולאחות לגור באותה דירה כיון שאין ביניהם איסור יחוד, וכדברי ח"מ אבן העזר סי' כ"ב ס"ק א'. אבל אסור להם לגור בקביעות באותה דירה לבדם. וזמן הוא קביעות הוא שלושים יום, כמ"ש ספר דבר הלכה סי' ב' סע' ד' בשם אמרי יושר.

הגר"א נבנצל שליט"א: ל' יום.

הגר"י ליברמן זצ"ל: ראשית יש מחמירים אפילו ג' לילות, ואפילו להמקילים עד ל' יום, אם זה רק ארעי, משא"כ אם מערים ועושה מזה קביעות, שוב אינו ארעי, וההיתר עם אחותו תלוי בארעי דוקא. [ואצל קלי הדעת האנשים השפילים כבר נכשלו בכריתות בזה רח"ל].

יחוד בין אח ואחות זקנים

שאלה: האם מותר לאח ואחותו זקנים או חולים להתייחד בבית אחד בקביעות?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: כן.

הגר"א נבנצל שליט"א: לא.

יחוד בקביעות בין אח עיוור ואחותו

שאלה: האם אח עיוור יכול להתייחד עם אחותו בקביעות?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: לא.

אח ואחות לעבוד במשרד בקביעות

שאלה: האם מותר לאח ואחות לעבוד במשרד ביחד בקביעות?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: כן.

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

הגרש"ק גרוס שליט"א: אם אין הדלת סגור ואנשים נכנסים אין חשש.

הגר"י הארפענס שליט"א במח"ס נשמת שבת: מסתבר להקל דכל איסור יחוד עם אחותו בקביעות היינו בלינת לילה, שנקרא "שדרים ביחד" אבל לא ביחוד בעלמא, דמעולם לא שמענו באח ואחות ששני הוריהם עובדים עד שעה מאוחרת שלא יהא רשאין להיות בביתם ביחד.

עוד זאת דכיון שאין עובדים בהאפיס רק ד' או ה' יום בשבוע, שבסוף השבוע (וויעק-ענד) אין עובדים, נראה דהוויעק-ענד מפסיק.

אשתו משמרתו באשתו נכריה

שאלה: האם מותר לאשה להתייחד עם זוג שהבעל יהודי ואשתו נכריה, מטעם אשתו משמרתו?

הגר"א נבנצל שליט"א: לא.

שומר שהלך לישון

שאלה:לגבי שומר שהוא מצד עצם הגברא מועיל לשמור מאיסור יחוד, אם הוא הלך לישון האם יש כאן שמירה

מאיסור יחוד עדיין. כי ראיתי שהתירו הפוסקים לגבי "אשתו משמרתו" אפילו אם יושנת שעדיין נחשבת "כשמרתו", אלא שאולי יש לחלק בין מירתת שאחד יש מאשתו לסתם שומר כגון ילד או חבר וכדומה ולכן אם הם יושנים הם לא נחשבים כשומרים מאיסור יחוד?

הגר"א שלזינגר שליט"א: אם אשתו בבית היא משמרתו גם כשהיא ישנה כיון שיש עליו מורא שיכולה להתעורר בכל רגע.

ואני הסתפקתי בכה"ג שאשתו חולה ל"ע, ואינה יכולה לקום ממטתה בשום אופן, ואולי היא אפילו סיעודית, דבכה"ג אין עליו שום מורא. ואע"פ שהיה נוגע למעשה התירו בזה, אף שהיתר זה הוא קשה עלי.

אבל בכלל יש לומד דמה שישנים עדיין נחשב לשומר, כיון שבידם לקום ולהתעורר והוא מירתת, ושכן גם כך לא יהיה בזה משום יחוד.

גדר פרוץ לענין יחוד

שאלה: מה הגדר של פרוצים בזמן הזה לענין חשש יחוד, כלומר מה נחשב כפרוץ?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: אף שאין להסתכל בטלויזיה, אבל קשה לומר שהמסתכל שם כבר נחשב פרוץ כי באמת תלוי באיזה דברים הוא מסתכל. ולכן יש לו חזקת כשרות כל עוד שלא ידענו שהוא מסתכל בעריות, ואחר שידענו זה הוא נחשב פרוץ וגם אינו שומר לענין יחוד.

הגר"א נבנצל שליט"א: מי שאינו נזהר מאיסור עריות.

חשש יחוד בחתונה עם פרוצים

שאלה: האם שייך איסור יחוד במקום אירוע כגון חתונה שנמצאים שם פרוצים, ששכיח אצל בעלי תשובה לפעמים?

הגר"א נבנצל שליט"א: לא.

יחוד עם זוג חילוני

שאלה: האם מותר לאשה להתייחד עם זוג חילוני שאינו נשוי?

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

יחוד בב' חדרים בבית אחד

שאלה: מה דעת הרב שליט"א בענין יחוד בשני חדרים בבית אחד שהדלתות סגורות, וכגון שמרטפית בבית שיש בחור בן י"ג שנים האם מותרים להתייחד כששניהם נועלים את עצמם בשני חדרים?

הגר"א נבנצל שליט"א: לענ"ד אסור אא"כ הבחורה נועלת חדרה ויש לה שירותים שם.

יחוד עם מפגר בן ט' שנים

שאלה: האם יש חשש איסור יחוד עם קטן מפגר בן ט' שנים אם הוא אוכל ועושה צרכיו כבריא אלא שהוא מפגר בשכלו?

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

גדר של לבו גס בה

שאלה: ומה הגדר של חשש יחוד בנשים שלבו גס בהן מי נחשב כלבו גס בהן?

הגר"א נבנצל שליט"א: כל מיני חביבות.

בעלה בעיר בזוג חילוני

שאלה: האם יש היתר לאיש להתייחד עם אשה מזוג חילוני מטעם בעלה בעיר?

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

יחוד עם זוג שאינם שומרים מצות

שאלה: האם מותר לאשה להתייחד עם זוג שאינם שומרים מצות?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם מותר לאשה להתיחד עם זוג שאינם שומרים תורה ומצות. כתב בספר דבר הלכה סי' ו' סע' ז' וז"ל: אף בישראל פרוץ מהני אשתו משמרתו [ולכאורה אפי' גם אשתו פרוצה] עכ"ל. הרי מפורש שכיון שאשתו של האדם פרוץ נמצאת, היא שומרת בעלה ולכן אין לאשה שנמצאת עמהם איסור יחוד.

יחוד עם בעל ואשתו נכריה

שאלה: אם מותר לאשה להתייחד עם איש ואשתו נכריה?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: אם האשה מותרת להתיחד עם בעל ואשתו נכריה. התשובה שמותר לה להתיחד כמו שכתב בספר דבר הלכה סי' ח' סע' א' וז"ל: לא תתייחד אשה אחת אפילו אם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם עכ"ל. ושוב כתב שזה מועיל גם אם הבעלים פרוצים.

חשש יחוד בין אמא בתה וגוי

שאלה: אם בחורה יכולה לגור עם אמא שלה וגוי בבית אחד?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בענין השאלה שבחורה רוצה לגור עם אמא שלה, אבל האמא הכניסה גוי שהיא חיה איתו, ולכן חוששת הבחורה משום איסור יחוד.

הבחורה צודקת שאינה יכולה לגור בבית כזה משום איסור יחוד עם הגוי. ואם תאמר שהאמא תשמור עליה משום יחוד, אין האמא שומרת שאין הבת מפחדת לזנות לפני האמא שלה. לכן אסור להתיחד עם אשה ובתה. וכאן חל האיסור על הבת שהרי אין לה שמירה מפני הגוי.

למנוע אשתו מיחוד במקום שמותר

שאלה: האם יש ענין למנוע אשתו מיחוד במקום שמותר?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם יש להמנע מלהשאיר חברו בבית אף שהדבר מותר על פי דין וכגון שבעלה בעיר ופתח פתוח לרשות הרבים.

חז"ל אמרו תזהרו בי מפני הבהמה שלי. והיינו שיש שהחמירו מאד בענין יחוד ולא התיחדו אפילו עם בהמה. אבל אין זה חובה אלא זה ענין של כל אחד להחמיר לעצמו, ואין הבעל צריך להכביד על אשתו בדבר שמותר לה. שהרי אם יחמיר עליה יותר מדאי היא יכולה לשנוא אותו שמרגישה שאינו סומך עליו.

בעלה בעיר כשנמצאת בבית אחר

שאלה: האם קיים ההיתר של בעלה בעיר אפילו כשמתייחדים בבית אחר שלא ידוע לבעל על סמך שבעלה בעיר, ודלא כדעת החכמת אדם?

הגר"א נבנצל שליט"א: לא.

הגר"י שוב שליט"א: מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שמעתי דנקטינן להחמיר כהחכמת אדם כשבעלה אינו יודע היכן היא. וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל דיש להחמיר בזה ובפרט שההיתר של בעלה בעיר שנוי במחלוקת.

יחוד במקום ספק בעלה בעיר

שאלה: האם מותר להתייחד עם אשה במקום שיש ספק אם בעלה בעיר?

הגר״ח קניבסקי זצ״ל: יש מקום להקל ביחוד דרבנן.

הגר״א נבנצל שליט״א: לא.

לדור בקביעות עם אשה זרה כשאשתו שומרת עליו

שאלה: האם מותר לדור בקביעות עם אשה זרה אם אשתו משמרתו, וכגון שתדור בביתם משרתת ואשתו תמיד שם ושומרת?

הגר״ח קניבסקי זצ״ל: מותר לכאו׳.

הגר״א נבנצל שליט״א: מותר.

יחוד בחדר מדרגות

שאלה: יחוד בחדר מדרגות שלנו האם נחשב כפתח פתוח, והאם הדין כן גם בקומה גבוהה בשעה מאוחרת בלילה?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: רצית לדעת אם משאירים הדלת לחדר המדריגות פתוח אם מציל מאיסור יחוד. וכן השאלה בקומה גבוהה שאין הרבה אנשים עוברים שם בחדר המדריגות.

כיון שחדר המדריגות הוא מקום לדריסת רבים, שהרי כל אדם יכול להכנס לחדר המדריגות, וכן כל הדיירים של הבנין משתמשים בחדר המדריגות, הרי זה כמו רשות הרבים שאין שם איסור יחוד. וגם בקומה גבוהה הוא נחשב כרשות הרבים שהרי בכל עת אחד הדיירים יכול לפתוח את הדלת שלו, וממילא אין כאן מקום יחוד כלל. ודומה לזה כתב בספר דבר הלכה, שגם באמצע הלילה אין איסור יחוד ברחוב מואר, כי בכל עת מישהוא יכול להסתכל מן החלון שלו.

הגר״א נבנצל שליט״א: תלוי אם עוברים שם אנשים.

הגר״י ליברמן זצ״ל: חדר מדרגות נחשב כרשות הרבים, והדלתות הפתוחות לו כפתוחות לרשות הרבים, כיון שפתאום יכול לצאת א׳ השכנים, לכן אינו מקום סתר. אבל ב׳ השכנים הגרים לבדם בקומה הכי עליונה, ומשאר דירות הם לא מגיעים לשם, בפרט מאוחר בלילה, הרי זה יחוד. והיינו שאסור לשהות שם יחוד זו״ז השכנים. האמנם שלא נוח שם לעבירה, אבל שיעור יחוד יש שם שהוא קצר מאוד.

יחוד במקום שיש מצלמה

שאלה: האם מותר להתייחד במקום שנמצא שם מצלמת ווידיאו שמצלמת את כל הנעשה בחדר כמו שפתח פתוח לרשות הרבים?

הגר״י ליברמן זצ״ל: בענין יחוד כשיש עין אלקטרונית שהן מצלמות המצלמות ואפשר לראות את הנעשה כנגד המצלמה בחדרי חדרים, [יבוא מוסר השכל להם אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו]. ובספר חדש על אבן העזר שיצא לאור מקרוב כתב להתיר יחוד אם יש מצלמה כזו. אבל מורי ההוראה חולקים עליו, שזה אינו מתיר יחוד [ופשוט שהמצלמה לא מצלמת כל הזויות, ואפשר לכסות אותה עם חתיכת נייר וכו׳].

ולענין מה שדנים לגבי יחוד בבנק בתוך הכספת במקום שיש שם מצלמה, כתב לי וז״ל ולכאורה אפשר להקל בחדר הכספות של הבנקים, ששם אין דלת כי אם סורג, או דלת עם חלון, ואז אם הפקיד של הכספות פותח לאשה, היא נראית בחדר החיצון דרך הסורג או החלון שבדלת, ובחדר הפנימי של הכספות אפשר לעשות יחוד, בזווית אחת או כיסוי המצלמה, אבל הפקיד מירתת, כי זה מקום שרבים מצויים

בחוץ בתור, ומסתכלים פנימה, ואם ינסה לדבר משהו עם האשה שנכנסה והיא תתלונן על זה להממונה עליו, מיד מפטרים אותה מהעבודה.

אבל במקום עבודה קבוע, חלילה לעבוד איש ואשה באופן של יחוד, אפילו אם יש מצלמה ואין אפטרופוס לעריות, וגם מצוי אצל רופאים ועורכי דין עם מזכירות שלהם אוי לו ואוי לנפשו, שמכניס עצמו לתוך היצר הרע ממש. ויבטח בד׳ שימצא לו עבודה בהיתר, והקב״ה רצון יראיו יעשה״, עכ״ל.

הגר״א שלזינגר שליט״א: אינני יודע האיך מצלמות יצילו מפני יחוד, אלא א״כ יש מאן דהו שכל הזמן מסתכל במצלמות. אבל גם אז בודאי יש מקומות בתוך הבית שאין נראין במצלמות, ולכן היתר זה לא נראה לענ״ד שאפשר לסמוך עליו.

חשש יחוד אצל רופא נשים

שאלה: האם יש חשש יחוד בזמנינו אצל נשים שהולכות לרופא נשים, או שסומכים על היתרים כמו טרוד במלאכתו או שאולי תכנס אחות וכדומה. ואם יש חשש איסור מהו העצות להנצל מזה?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: בענין אם ללכת להבדק אצל רופא נשים שהוא גבר כיון שהוא נחשב רופא טוב, ודאי שהדבר מותר שהרי הוא עוסק במלאכתו. לענין יחוד תלוי אם הוא מרשה למזכירה להכנס אז אין איסור יחוד, אבל אם הוא נועל הדלת ולא נותן להכנס, אז חייב הבעל לבוא להציל מאיסור יחוד.

הגר״א נבנצל שליט״א: אם יכולה לילך עם בעלה זה טוב, ואם שכיח שתכנס אחות זה גם כן טוב.

חשש יחוד בלילה במקום שלא עוברים שם

שאלה: האם קיים איסור יחוד בלילה במקום שלא עוברים שם?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: לענין איסור יחוד ברחוב, אם יש בתים עם חלונות פונים לרחוב, לעולם אין שם איסור יחוד שהרי תמיד מפחדים שמא אדם יסתכל מן החלון שלו. אבל אם זה מקום כמו סמטה שלא פונים שם חלונות וגם לא עוברים בני אדם, אז יש איסור יחוד.

יחוד כשאשתו בעיר

שאלה: אם יש היתר של אשתו בעיר?

הגר״י ליברמן זצ״ל: היתר בעלה בעיר כתבו האחרונים שמכניס באשה פחד בחוש שלה ואימת בעלה עליה, אבל לא מצינו שאיש יהיה לו פחד ממה שאשתו בעיר, רק אם היא אצלו מצילתו כי משמרתו.

הגרז״נ גולדברג זצ״ל: בענין אשתו בעיר אם מותר להתייחד עם אשה אחרת, עי׳ באוצר הפוסקים כרף ט׳ דף 100 שהביא כמה אחרונים שמתירים בשעת הדחק, והדובב מישרים הביא שלהתייחד עם שתי נשים שאינו אלא מדרבנן יש לסמוך להתיר באשתו בעיר.

הגרא״י גרוסמן שליט״א: מה ששאל אם יש מושג של ״אשתו בעיר״ לענין יחוד, לא שמענו ולא מצינו דבר כזה, ולשון המחבר באבן העזר סימן כ״ב סעיף ח׳ הוא אשה שבעלה בעיר אין חוששין להתייחד עמה, ״מפני שאימת בעלה עליה״ ודבר זה לא שייך באשה.

קינוי בזמנינו

שאלה: בעל שאמר לאשתו שלא תלך

לבית מסוים האם זה נחשב כלשון של קינוי?

הגר"א נבנצל שליט"א: לא.

יחוד עם ב' קטנות

שאלה: האם מותר לאיש מבוגר להתייחד עם ב' קטנות?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: עם פחותות מבת ג'.

הגר"א נבנצל שליט"א: לא, אא"כ הם בגיל ששומרות. [וראה תשובה הבא]

הגרש"ק גרוס שליט"א: אחר ג' שנים אסור.

הגר"י שוב שליט"א: ראוי להחמיר בזה, וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א.

הגר"א שלזינגר שליט"א: אין יחוד בין אבא לילדים שלו, אבל בודאי אתה מתכוין לאבא עם ילדות קטנות אחרות שהגיעו לגיל 3. ובכן כפי המבואר בשו"ע סימן כ"ב סעיף ה', אין לאיש להתייחד אפילו עם כמה נשים. והרמ"א שם פוסק דכל זה בשתי נשים אסור עם ג' נשים או יותר, מותר.

יחוד עם שתי נשים אסור רק מדרבנן כמבואר בשו"ת דובב מישרים חלק א' סימן ה', ולכן אם יש ספק כל שהוא בזה, אפשר ללכת לקולא.

וכל זה דוקא ביום ובאדם כשר בדוקא, אבל בלילה, כתב שם הב"ח להתייחד אפילו עם כמה נשים. או באיש פרוץ אסור להתייחד אפילו ביום כמ"ש המקנה בקידושין (פא.).

בענין קטנות לשמירה מאיסור יחוד, כפי המבואר בשו"ע סימן כ"ב סעיף י' דמועילות, כיון שהאשה לא תזנה בנוכחותם לפי שהם יגלו את סודה.

גיל ילדה או ילד אלו הוא בין חמש לתשע שנים, כיון שמגיל חמש יודעים טעם ביאה.

אמנם כפי שמשמע ברמ"א שם סעיף ה' דכל זה הוא ביום, אבל בלילה אינה מותרת להתייחד אלא אם נמצאים עמה שני ילדים.

בתו קטנה אם נחשב כשומר

שאלה: מה הדין באבא ששומר על בתו בת שש שנים והיא מביאה חברה בת שש שנים לבית האם היא שומרת עליו מאיסור יחוד עם החברה או ששומרים הם דוקא ילדים זרים אבל ילדיו לא מועילים לשמירה?

הגר"א נבנצל שליט"א: שומרת.

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: תינוק מבן שש ומעלה כבר נחשב שומר כמו שפסק החכמת אדם כלל קכ"ו ס"ק ט', וכן פסק בדבר הלכה סי' ד' סע' ג'. אבל הוא רק עד גיל תשע כמבואר בדבר הלכה. אבל אם הגיע הזמן שדרך הילדים לישון, שוב לא מועיל השמירה שלו כמ"ש שו"ת ח"ס אבן העזר ח"ב תשובה צ"ו, וכ"כ הדבר הלכה שם סע' ט'.

ילד ששומר מיחוד אם צריך להיות באותו חדר

שאלה: ילד שהוא בגיל שמירה מאיסור יחוד ונמצא באותו בית של האיש ואביו שמתייחדים האם זה מועיל לשמירה או שצריך דוקא להיות באותו חדר, ומה הדין אם הוא יושן בחדר באותו בית, האם זה

מועיל כמו שראינו בשבט הלוי שהתיר לגבי הדין של אשתו משמרתו שיושנת שנחשבת כשומרת או שיש לחלק וממילא להחמיר בכה״ג, וצ״ע?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: מותר להתיחד עם אלף נשים כאשר אשתו עמו. אין זה משנה שהיא ישנה כיון שהוא מפחד ממנה גם כאשר היא ישנה שמא תתעורר.

הגרא״י גרוסמן שליט״א: בענין יחוד כשהשומר ישן, עיין מחצית השקל יורה דעה סימן קצ״ב ס״ק י״ב דס״ל שאפילו אשתו אינה שומרת כשהיא ישינה, אבל זה דלא כהמאירי בקידושין שכתב ״ששינתה מתנדדת מאימתה של זו״ ויש עוד סברא המובא באוצר הפוסקים בשם ספר יד יצחק, שכשיושנת עמו יש לו פת בסלו, וכל זה לא שייך בשאר שומרים, ולכן פשיטא ששומר שישן אינו שומר כלל, ואדרבה לכן צריכים בליקה שני שומרים עי׳ רמ״א סעיף ה׳ וב״ש ס״ק ט׳ שמא ישן אחד מהם, ובענין השומר שהוא בחדר אחר עי׳ בערוך השלחן אה״ע סימן כ״א סעיף י׳ שכתב דלא מועיל, וכ״כ האגרות משה אה״ע חלק ד׳ סימן ס״ה אות ג׳ ועי׳ בספר דברי סופרים על הל׳ יחוד שצידד להקל בזה, אגב בשו״ת מהר״ם אלשקר סימן כ״ו כתב שבנו אינו שומר כלל, אבל החתם סופר והמקנה כתבו שהוי שומר וכן הכריע בספר דבר הלכה על׳ הלכות יחוד עי׳ שם הו״ד בספר הנ״ל.

יחוד עם איש ואביה שפרוץ

שאלה: אשה להתייחד עם אביה או אחיה שפרוץ ועוד אדם כשר?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: בענין אשה להתייחד עם אביה או אחיה שפרוץ ועוד אדם כשר. כיון שאין איסור יחוד עם אביה או אחיה הרי הוא נחשב שומר עליה שמותר לה להתייחד. ואף שהוא פרוץ עדיין נחשב שומר שהרי היא לא תזנה עם אביה וממילא כיון שאינו מזנה עמה, הוא שומר עליה שלא תזנה עם אחרים. וצריך לעיין בספר דבר הלכה ואינו תחת ידי כעת.

להתייחד עם משרתת כשבתו בבית

שאלה: האם מותר לאיש להיות בקביעות בביתו ביחד עם בתו מבת שבע עד י״ב כשהמשרתת שם או שיש בזה חשש יחוד?

הגר״א נבנצל שליט״א: מותר.

משרתת גויה אם נחשבת כלבו גס בה

שאלה: משרתת גויה שמנקה בבית ישראל האם היא נחשבת כלבו גס בה לענין חשש יחוד?

הגר״א נבנצל שליט״א: יתכן.

משרתת יהודיה אם נחשבת כלבו גס בה

שאלה: אשה חרדית שמגיעה לבית יהודי פעם אחת בשבוע, והיא מנקה שם ועוזרת להם, האם היא נחשבת כאשה שלבו גס בה לענין בעל הבית, שלפי זה יש אומרים שלא יועיל ההיתר של בעלה בעיר.

הגר״א נבנצל שליט״א: אם אינו מראה קירבה אין כאן לבו גס בה.

הגרש״ק גרוס שליט״א: בקביעות יש להחמיר דלפעמים הוי כלבו גס בה.

הגר״א שלזינגר שליט״א: אין שום היתר ליחוד עם עובדת יהודיה או נכריה. וגם מה שבעלה בעיר, זה בתנאי שיש בידו להגיע, והדלת פתוחה וכיו״ב. אבל כשהדלת נעולה

ולעיתים בעלה גם לא יודע היכן אשתו עובדת בודאי שאין שום היתר.

פתח פתוח כשלבו גס בה

שאלה: נחלקו הפוסקים אם קיים ההיתר של פתח פתוח עם אשה שלבו גס בה, כיצד נוהגין להלכה, האם אפשר להקל בזה או לא?

הגר"א נבנצל שליט"א: איני יודע.

גיל קטנים ששומרים מאיסור יחוד

שאלה: האם ילדים מגיל שש ושבע מצילים מאיסור יחוד?

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

חשש יחוד בצלם בתוך גן ילדים

שאלה: איש צלם שמגיע לגן של תינוקות ויש שם גננת, והילדים בגיל חמש שלכאורה לא הגיעו לגיל ששומרים על היחוד, האם חייבים לפתוח הדלת בכה"ג כיון שהילדים לא מצילים מיחוד, או אפשר לסמוך על זה שהדלת סגור ולא נעול?

הגר"א נבנצל שליט"א: יתכן שגם בגיל חמש ידעו לספר אם יראו התנהגות משונה.

היתר בעלה בעיר לאברכי כולל

שאלה: אברך שלומד בכולל כל היום ובדרך כלל על פי רוב לא חוזר הביתה במשך היום האם יש לו דין של בעלה בעיר אם אשתו מתייחדת עם איש אחר בביתו?

הגר"ח קניבסקי זצ"ל: יש להשמר.

הגר"א נבנצל שליט"א: כן.

הגר"מ דייטש שליט"א: מגיעים הרבה אברכים ושואלים את מו"ר שליט"א שהם לומדים בכולל כל היום ואינם חוזרים הביתה עד שעה מאוחרת בלילה, האם יש להם הדין של בעלה בעיר, באופן שאשתו צריכה להזמין טכנאי וכדומה ולסמוך על בעלה בעיר שנמצא בכולל.

דעת מו"ר שליט"א בזה הוא שהרי מותר להתייחד עם אשה שבעלה בעיר כיון שאימת בעלה עליה או משום חשש שמא יגיע כל רגע. ולכן יש להקל אפילו באברך שלומד בכולל כל היום כל זמן "שבמציאות" הוא יכול להגיע, ואע"פ שהוא אינו חוזר הביתה במשך היום, מ"מ הרי הוא נחשב כבעלה בעיר לענין איסור יחוד. וכל זה כמובן בעת הצורך ואין להקל בכך בקביעות.

הגרא"י גרוסמן ובמח"ס ודרשת וחקרת שליט"א: ואברך בכולל גם כשיש "דמי שמירת הזמן" וכדומה שפיר הוי ליה בעלה בעיר, כי סוף סוף אימתו עליה שמא יבוא פתאום, שלא ירגיש טוב, או צריך איזה ספר וכדומה, כ"ש להחזון איש שפירש שהוא הרגשה טבעית שיש לאשה.

שיחה עם בעלה בעת נסיעה אם מצילה מאיסור יחוד

שאלה: אשה שצריכה לנסוע לשדה תעופה מאוחר בלילה עם נהג מונית האם יש עצה להנצל מחשש איסור יחוד? וכגון האם זה עוזר אם היא מדברת כל הזמן עם בעלה בטלפון?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: אינו מועיל לדבר בטלפון עם אשתו כאשר יש איסור יחוד שהרי עדיין יכול לעבור עבירה גם בזמן שהוא מדבר עמה בטלפון.

הגר"א נבנצל שליט"א: בדרך לשדה התעופה מסתמא עוברות עוד מכוניות. הדיבור עם בעלה אינו עוזר.

הגר״י ליברמן שליט״א: אם כי יש מקילים בכבישים רשאיים שבלילה יש גם תנועה תמידית של מכוניות, וגם משטרה עוברת שם, מ״מ כולם כתבו שאינו ראוי ואינו צנוע לעשות כן, ואשה יר״ש כשרה וצנועה לא תסע בלילה מאוחר לבד עם נהג.

ואפילו אם תדבר בטלפון עם בעלה, האם מותר לה להתייחד על סמך זה. והרי יתכן שמתייחדת ובואו לידי לקריבות, ואין דינו כבעלה עמה כיון שאינו רואה אותם, ודילמא יצרא אלבשה ותגיע ח״ו לג״ע או אפילו רק לקריבות.

ולענין נסיעה במונית מותר רק ביום, ובעיר, שהנשים מצויים בדרך שנוסעים, ואם חלונות הרכב שקופים אז הו״ל כפתח פתוח לרשות הרבים. ומעיר לעיר לא, דחיישינן שיתגבר עליו יצרו ויסענה למקום צדדי, הגם שהמשטרה מצויה, בכל זאת אינו מספיק להתיר.

הגאון רבי משה בראנדסדורפער שליט״א במח״ס היכל הוראה אמר לי: שאין זה היתר, ואין להקל כי בעצם דיבור על הטלפון לא נחשב כשום שמירה בכלל לענין איסור יחוד, והוסיף שפעם היה מקרה שנסעו ב׳ נשים עם נהג מונית לשדה תעופה, ובאמצע הנסיעה אשה אחת ירדה מהנסיעה, ונשארה א׳ לבד עם הנהג, ואז הורה דבמקום דוחק כזה, שהיא חייבת להתקשר עם בעלה כיון שאין לה ברירה, ולהשאר איתו על קו הטלפון, משום דבמקום בדיעבד גדול כזה הוא נחשב כעין שמירה, שאולי הנהג יפחד להתחיל איתה בכה״ג. ורק במקרה מיוחד כנ״ל שלא היה שום ברירה הורה להם להקל בשעת הדחק גדול משום שאין ברירה, ואמר לי שאין לקחת מכאן שום הוראה למעשה במקרים אחרים כדי להתיר איסור יחוד.

הגרא״י גרוסמן שליט״א במח״ס ודרשת וחקרת: לא נלענ״ד שדיבור בטלפון יועיל כשאינו בעיר, כי הרבה פעמים מתנתקת השיחה, ואי אפשר לחדש הלכות מעצמינו, ואפילו אם כל הבית הוא עם מצלמות במעגל סגור, והוא רואה במקומו חוץ לעיר כל מה שקורה בביתו, והיא יודעת מזה, אינני יודע אם זה יועיל להתיר יחוד וצ״ע.

חשש יחוד ונגיעה בבית ספר ״חינוך מיוחד״

שאלה: מצוי היום שיש בתי ספר מיוחדים לילדים שצריכים ״חינוך מיוחד״ ולא כל הילדים שווים אלא שיש ילדים שקשה להם הלימוד ומאידך האם יכולים להשתולל הרבה עד כדי כך שיגיע לחשש סכנה, וכמו ששמעתי שיש ילדים שנראים כמו ילדים רגילים אלא שהם עושים לפעמים דברים מסוכנים בלי לשים לב לזה או מפני שאינם מבינים חומר הענין ולכן גורם לסכנה. ונשאלת השאלה על ידי נשי אברכים ירא שמים שהם המורות במוסדות הנ״ל האם מותר להם להתייחד עם הילידים הנ״ל, וכגון דא אם לא יתייחדו עמהם יכול לבוא לכל מיני סכנות רח״ל. ושאלה השניה היא מצד הנגיעה, הנשים טוענים שצריכים הרבה פעמים לחזיק את היד של הילדים הנ״ל האם זה מותר. וכיון שהילדים בעצם רגילים אלא שמחמת החסרון בדעת או שקשה להם הלימוד שגורם תועפת לוואי שעושים דברים באופן קצת משוגע, לכן נסתפקנו מה באמת הדין האם מסתכלים בזה כנגיעה שאין בו חיבה כלל במקום חשש סכנה וממילא מתירים בכה״ג, וה״ה ביחוד או לא יש מקום להחמיר, וכיצד

נוהגין בזה למעשה ומה לומר לאברכים עם שאלות הנ״ל לגבי נשם?

הגר״א שלזינגר שליט״א: דיני יחוד לבנים הא מגיל 9 ולבנות מגיל 3 ועל כן אם הבנים הם למטה מגיל זה, ליכא חששא. אבל גם אם הילד למעלה מגיל זה הם לפעמים לגננת או למורה דין של רופא שצרך להרגיע את הילד לרפאות אותה באותה שעה שהוא זקוק לרפואת הנפש. ובפרט אם זה נעשה בגן או בבית ספר בתוך חדר, ואין צורך לנעול את החדר. ושם רבים המשוטטים במקום ואין שום צד לחשש.

הגרא״י גרוסמן שליט״א: בענין יחוד ונגיעה לילדים מפגרים ״חינוך מיוחד״ וכדומה, עיין ספר דבר הלכה להגר״א הורביץ סימן ב׳ הערה יב1 שכתב ששאל את הקה״י ונטה לאסור גם בשתי נשים, אבל הגרשז״א כתב שפיגור שכלי הוא פיקוח נפש, כי הוא עלול לברוח ולשטולל וליהרג על ידי מכוניות רח״ל, או ליפול לבור או שאר מקרי אסון, וא״כ לצורך ריפויו ביחוד דרבנן כגון בשתי נשים שרי, ובענין נגיעה עי׳ אבן העזר סימן כ״א סעיף ה׳ ברמ״א, כשאינו דרך חיבה וכוונתם לשם שמים מותר, וכ״ש להחזיק ידה ככה שלא יברח ויסתכן דשרי, אבל ליטופים וכדומה כ״ש נשיקה אסור גמור, ואין לזה שום הוראת היתר גם אם כוונתם לריפוי.

חשש יחוד עם חולה אלצהיימר

שאלה: האם יש איסור יחוד לאיש הסובל מאלצהיימר רח״ל?

הגרי״פ פיינהנדלר זצ״ל: לענין יחוד עם גבר שסובל מאלצהיימר כתב בספר דבר הלכה במפתחות לסי׳ א׳ שאסור עם זקן אף שהוא זקן מופלג, כך כתב בשם החזון איש זצ״ל. ולפ״ז נראה לי שאסור להתיחד עם בן אדם שיש לו אלצהיימר.

הגר״י ליברמן זצ״ל: בחולי כזה רק עובד את הזכרון, ואינו זוכר הדברים הכי קרובים אליו, אבל יש בזה הרבה דרגות ולא תמיד הם בגדר זקן מופלג שאין לו גבורת אנשים, ועי׳ במשנת יוסף (חלק ח׳ סימן צ״ג) בעניני יחוד, דגם באין לו גבורת אנשים לא פסקה תאותו לשאר קירבה ואסור להתייחד עמו, וזו בעיה גדולה לכמה זקנים שנשים מטפלות בבית ומבשלות ומכבסות.

הגרא״י גרוסמן שליט״א מח״ס ודרשת וחקרת: ומי שסובל מאלצהיימר רח״ל, אם הוא שוטה גמור, וגם תש בכוחו, הרי הוא פטור מכל המצות, ואם העוזרת גויה (פילפינית) גם היא מותרת ביחוד, אבל אם הוא עתים חלים אז אין היתר, ויש להכין עצה, כגון ששכן יכנס בלי רשות וכו׳, כמש״כ הפוסקים, עי׳ היטב אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ סימן ס״ד אות ו׳, ואות ז׳ ואות י׳, ועוד עי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ה׳ שדנו בשאלותיו ודי בזה.

חולה אצלהיימר אם נחשב כשומר מאיסור יחוד

שאלה: עוד שאלה בענין חולה אלצהיימר, וכגון מי שהוא חולה ויש לו איש שמטפל בו במשך היום ואפילו בלילה, האם אשתו שדעתה צלולה לגמרי ובריאה יכולה לישון ולהיות בבית ולסמוך שבעלה שומרת עליה או לא?

הגר״י ליברמן זצ״ל: בספר מנחת איש (ח, י״ט) התיר אם היחוד הוא סמוך למקום הנמצא של החולה הנ״ל, אבל לא שייך

אצלה היתר של בעלה בעיר כשהוא נמצא מרוחק ממקום שנמצא שם.

חשש יחוד במקלט בעת מלחמה

שאלה: בשעת מלחמה ויש אזעקה ואיש אחד מוצא את עצמו לבד במקלט עם אשה זרה האם הוא חייב לצאת משם?

הגר"א נבנצל שליט"א: כל רגע עלול להכנס עוד אדם.

הגר"מ דייטש שליט"א: אין חשש כיון שהוא פיקוח נפש.

בעלה בעיר בחולה מרותק למטה

שאלה: חולה ששוכב במטה בביתו כבר כמה חודשים ומתרפא לאט לאט ואינו יוצא מביתו כל כך [אולי פעם או פעמיים ביום] האם יש לו דין בעלה בעיר לענין יחוד?

הגר"א נבנצל שליט"א: לא במקום שאינו יכול לבוא[א].

הגרש"ק גרוס שליט"א: תלוי במחלוקת הפוסקים בעיר גדול אי מותר, עכ"פ בשעת הדחק אפשר להקל.

הגר"א שלזינגר שליט"א: דעת פוסקי זמנינו שגם אם בפועל קשה לו מאוד להתהלך, אפילו הכי יש כאן הדין של בעלה בעיר לענין יחוד.

הגרא"י גרוסמן שליט"א מח"ס דרשת וחקרת: לענין יחוד כשבעלה בבית חולים מרותק למטתו, לא מיבעיא להחכמת אדם שלטעם היתר בעלה בעיר הוא שיראה שמא יבא, (עי' כלל קכ"ו דין ו') בודאי אין כאן היתר, אלא אפילו להחזון איש שכתב שהוא אימה טבעית (עי' דבר הלכה סימן ז' סעיף כ"א), מ"מ כשהוא מרותק למטתו מסתמא גם החזון איש יודה שאין כאן אימה טבעית, וכעין זה כתב הדברי סופרים לענין בעלה שחבוש בבית אסורים עי' שם עמוד צ"ח אות תקע"ח.

ולענין יחוד שלו עם אחיות, עי' במקנה בקידושין (דף פ:) שאפילו חולה הנוטה למות אסור ביחוד, דלא מצינו היתר יחוד אפילו בחולה, ועוד עי' באגרות משה אבן העזר חלק ד' סימן ס"ד אות ז' ואות י' בזה, וחילק בין פנויה טהורה שאין איסורה אלא דרבנן לשאר עריות דאורייתא.

בענין הנ"ל אם דינו כחולה מופלג

שאלה: ומה הדין אצלו כיון שהוא סובל כאבים הרבה, האם הוא נחשב כחולה מופלג לגבי יחוד שיש מקום לצדד להקל?

א. עי' בספר דבר הלכה (סימן ז' סעיף י"א) שכתב דכשבעלה חולה והוא בבית חולים באופן שאינו יכול להגיע הביתה צ"ע גדול אם איכא היתר של בעלה בעיר. ובמקרה שהבעל מרותק למטתו וכגון ששבר רגל באופן חמור ואינו יכול לקום אלא על ידי קושי רב, השיב לי בתשובה במח"ס שבט הקהתי שליט"א שבשעת הדחק יש להקל שיש לו דין כבעלה בעיר. והגר"א שלזינגר שליט"א השיב לי דדעת פוסקי זמנינו שגם אם בפועל קשה לו מאוד להתהלך, אפילו הכי יש כאן הדין של בעלה בעיר לענין יחוד.

ולענין יחוד כשבעלה בבית חולים מרותק למטתו, כתב לי בתושבה במח"ס ודרשת וחקרת וז"ל: לא מיבעיא להחכמת אדם שלטעם היתר בעלה בעיר הוא שיראה שמא יבא, (עי' כלל קכ"ו דין ו') בודאי אין כאן היתר, אלא אפילו להחזון איש שכתב שהוא אימה טבעית (עי' דבר הלכה סימן ז' סעיף כ"א), מ"מ כשהוא מרותק למטתו מסתמא גם החזון איש יודה שאין כאן אימה טבעית, וכעין זה כתב הדברי סופרים לענין בעלה שחבוש בבית אסורים עי' שם (עמוד צ"ח אות תקע"ח), עכ"ל.

הגר"א נבנצל שליט"א: תלוי עד כמה אינו מסוגל לעשות מעשים אסורים.

מרגיש שעובר ביחוד באמצע התפילה

שאלה: אחד באמצע תפילת שמונה עשרה ומרגיש שעובר באיסור יחוד (מפני שהרגיש שהגיע אשה זרה בתוך ביתו וכדומה) האם הוא חייב להפסיק שמונה עשרה ולצאת או לא?

הגר"א נבנצל שליט"א: חייב לצאת.

הגרש"ק גרוס שליט"א: חייב להפסיק ולפתוח הדלת אם אי אפשר לפתוח מבחוץ, ובשעת הדחק יש לסמוך על הכסף משנה דאשתו בעיר גם כן מצלת.

עדיפות של עזרה לזוג זקנים

שאלה: זוג זקנים שאחד מהם צריך עזרה מעוזר גוי וכדומה מה עדיף לבחור איש או אשה כדי לעזור בבית מבחינת שאלות של יחוד וכדומה?

הגר"א נבנצל שליט"א: אם שני הזקנים בבית אין שאלה של יחוד.

איסור יחוד בשמר טף

שאלה: שתי בנות ששומרות על בנים גדולים האם יש איסור יחוד?

הגרי"פ פיינהנדלר זצ"ל: בדבר השאלה אם בנות שש עשרה ושלש עשרה יכולות לשמור על ילדים בני י"ב ובני י"ג.

לא כתבת אם שומרים על בנים או על בנות, אבל אני מבין ששומרים על בנים כי אם כולם בנות לא היתה שאלה של יחוד כלל. אבל נבאר מה הדין בבן אחד ובשני בנים.

אם יש בן אחד, נמצא שיש שלש נשים ובן אחד, ובזה יש הרבה מתירים שאין איסור יחוד וכמו שכתב בספר דבר הלכה פרק י' סע' א'. אבל אם שני הצעירים הם בנים, נמצא שיש כאן שני אנשים, ובזה סומכים על הפוסקים ששני אנשים מתיחדים עם נשים הרבה, וכמו שכתב שם פרק ט' סע' א'. גם יש פוסקים ששני גברים מתיחדים עם שני נשים, כמה שכתב שם סע' י"א. וכל זה דוקא בתחילת הלילה עד שעה 11 אבל אחר זה שזה זמן שהולכים לישון, אז צריך ג' גברים כי שמא אחד צריך לנקביו, ונשאר אחד עם הנשים.

הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצ"ל
במח"ם משנת יוסף

קטן באיסור שמיעת קול אשה

בס"ד, ג' ניסן תשע"ז

בחודש ניסן, יתברך בכל ענין, מע"כ הרה"ג החריף ובקי, מו"ה יעקב אהרן סקוצילם שליט"א, מח"ם 'אהל יעקב', ומו"ץ בשכונת רמת שלמה פעיה"ק ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט,

בדבר השאלה שנשאל ממנהל תלמוד תורה המיועד למשפחות בעלי תשובה שהתחזקו ב"ה, ועושים שם חוג לילדים קטנים ללמוד לנגן בתופים, והמורה היא אשה חרדית (בעלת תשובה) ולפעמים היא צריכה לשיר להם כדי ללמדם צלילים וניגונים וכדו', ויש שם ילדים בני שמונה ותשע, וכיון שהמורה היא בעלת תשובה קשה בינתיים לומר לה שלא תשיר, ושואל המנהל מאיזה גיל יש להקפיד לחנך הילדים שלא לשמוע קול אשה, ואם אפשר להקל מטעם שהילדים עסוקים בלימוד התופים, ומסתמא אינם מתכוונים כ"כ לשמוע לקולה, אלא לצלילים וכדו'.

כמו שאסור להתייחד עם קטן בן ט' ומעלה שאז ראוי לביאה, ואסור להכשילו ולא לספות לו איסור בידים, ה"ה לענין חינוך הקטן שלא לשמוע קול אשה הוא מגיל זה. ואין להתיר מטעם שעסוקים בלימוד התופים ומסתמא אינם מתכוונים כ"כ לשמוע לקולה, כמש"כ בשו"ת משנ"י (ח"ה סי' א אות ב) שאין שום היתר למי שעסוק במלאכתו וכאילו אינו שם לב לקולה, דכמו שלהסתכל בערוה אין היתר, כן בשמיעת קול שחז"ל קבעו דהוי ערוה.

ולכתחילה גם לפני היותו בן ט' שנה, טוב להרגילו להיזהר בזה בכדי שלא יכשל כשיגדל, וראה עוד אריכות דברים באיסור שמיעת קול אשה במשנת יוסף (דרשות ומאמרים ח"א מאמר כה). — שוב הראוני מספר הליכות בת ישראל (פ"ו הערה א) שכן דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש להרחיק הילדים מלשמוע קול אשה עם הגיעם לגיל תשע.

דושה"ט בברכה

יחוד ונגיעה בילדי חינוך מיוחד, ובחדר המדרגות

בס"ד, כ"ד חשון תשע"ה

כבוד מכובדי הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילם שליט"א, מח"ם 'אהל יעקב' ומו"ץ בשכונת רמת שלמה פעיה"ק ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט,

א. בנוגע לשאלת היחוד ונגיעה בילדים מחינוך מיוחד שיש מהם שעושים לפעמים דברים מסוכנים, אם מותר לנשים להתייחד עמהם בכדי לשומרם, וכן פעמים שצריך להחזיק בהם מחמת כן, האם מותר בזה מחמת שאינה נגיעה של חיבה, והוא

סכנה להם בלא זה, או לאו כיון דסוף סוף הם ילדים רגילים, וישנם רבים אשר אף במראיתם הם נראים ככל בני גילם לגמרי, ורק מחמת חסרון דעת או קושי הלימוד הם עושים כן.

יחוד אשת איש הוא מדאורייתא גם על האשה (קידושין פ: ע"ז לו:), ואפילו עם זקן שאין לו גבורת אנשים, כמו שנתבאר בס"ד היטב בשו"ת משנת יוסף (ח"ח סי' צג) יעי"ש. ועם קטן בן ט' ומעלה אסור להתייחד. ואפילו עם הקטן אינו בר דעת, יש איסור על האשה, וגם אסור להכשילו ולא ספינן ליה איסור בידים. — ואפי' עם בהמה אחז"ל (ב"מ עא.) ארמלתא לא תגדל כלבא (עי' רמב"ם אסו"ב כב, טז), וי"א מפני לזות שפתיים. — וא"כ כשצריכה ללמד אותו תהי' הדלת פתוחה 10 ס"מ.

ולגבי נגיעה, הגם שאינה 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.

ב. ומה ששאל אם חדר מדרגות נחשב כפתח פתוח לענין יחוד. — ודין הקומה הגבוהה ובשעה מאוחרת.

חדר מדרגות רגיל לכאורה נחשב כרה"ר, והדלתות הפתוחות לו כפתוחות לרה"ר, כיון שפתאום יכול לצאת א' השכנים, לכן אינו מקום סתר. — אבל הכל לפי הענין כי יש חדרי מדרגות סגורים יותר, וכל קומה נפרדת לעצמה, או שהבנין קטן ואין בנ"א מצויים שם, וכן ב' השכנים הגרים לבדם בקומה הכי עליונה, ומשאר דירות לא מגיעים לשם, בפרט מאוחר בלילה, ה"ז יחוד. והיינו שאסור לשהות שם יחד זו"נ השכנים בשיעור יחוד שהוא קצר מאד.

דושה"ט בברכה

טיפולי נשים אצל פסיכולוגים גברים או להיפך

בס"ד ז' אדר תשע"ב

הטיפול באנשים הסובלים נפשית נחוץ להם מאד, ויש לזה רופאים פסיכיאטרים המרפאים ע"י תרופות אחרי שרואים את החולה ושומעים ומבחינים אותו. וגם פסיכולוגים המרפאים ע"י שיחות עמו. הטיפול יכול להצליח רק בעזר השי"ת ובתפלה, אם הוא ע"פ התורה וההלכה. ללא תערובת גירויי היצה"ר למין, ונעשה ע"י איש לאיש, וע"י אשה לאשה. - לאפוקי מהנעשה להיפך בעולם הנכרי והחילוני הנגררים אחריהם, שאיש מטפל באשה, ואשה מטפלת באיש.

חשש להריסת שלום בית

יש להקדים שהטיפול החילוני אצל פסיכולוגים [יש רופאים ויש סתם אנשים העוסקים בזה, עם או בלי רשיון] יכול להביא מכשול גדול לשלום בית. מתחיל בכך שהאיש המטופל רואה לפניו אשה מוצלחת המטפלת בו, שהיא יותר חכמה ומוצלחת מאשתו. וכן להיפך האשה המטופלת רואה ונקשרת לאיש יותר מוצלח

מבעלה. ועי״ז באים לזלזול בבני הזוג. שיכול לגרור להפרת שלום בית ולהריסתו. - זה הנוגע למטופלים, ועתה נדבר בס״ד בענין המטפלים.

הקובע לנו היא רק דע״ת של גדולי ההוראה

ראשית עלינו לדעת, שלא מפי הפסיכולוגים [רופאים או סתם אנשים] אנו חיים. ולא מפי הרבנים הנאורים הנותנים להם גב, גם כשהטיפול אינו בגדרי הצניעות הנ״ל. - בעוה״ר נקל בעיני הפסיכולוגים מאד להפריד בין איש לאשתו, בניגוד לדעת הרבנים להביא שלום ביניהם, כאשר ידועים כמה מקרים של הריסת בתים. - אלא אנו חיים מפי גדולינו זקני גדולי ההוראה שליט״א.

המטופל פסיכולוגית נעשה ״תלוי״ במטפל- ואין אפוטרופוס לעריות

הלכה מפורשת היא בשו״ע (אהע״ז כב, טו) אין ממנים אפילו אדם נאמן וכשר להיות שומר בחצר שיש בו נשים, אע״פ שהוא עומד בחוץ שאין אפוטרופוס לעריות עכ״ל. - ואין המדובר בשומר בטיחותי העומד בחוץ, ומשגיח שלא יתקרב אדם חשוד לתוך השער. אלא בשומר שהוא כעין מפקח לנהל הענינים, וזה שפירש בשו״ת שבט הלוי (ח״ה סי׳ רה, ד) מפני שנעשה אפוטרופוס שלהן ונכנעים תחת ידו. דהיינו שעי״ז יכול לשלוט בהן גם לדבר עבירה ח״ו.

ואלה האנשים המטפלים, לבם גס בנשים המטופלות אצלם, וכן להיפך האנשים המטופלים בנשים המטפלות בהם. כי יסוד הטיפול הפסיכולוגי הוא [והם מומחים לכך] ליצור קשר נפשי הדוק בין המטופל למטפל. ולרכוש את האימון המלא של המטופל אל המטפל, דהיינו שאשה המטופלת אצל איש נותנת לו אימון מלא, וסודיות, ונקשרת אליו נפשי, ומגלה לו כל פרטיה וחיי האישות עם בעלה וכו׳, ונעשית תלויה בו [המכונה ״תלות״]. - א״כ הרי הוא נעשה כעין אפוטרופוס עליה ונכנעת תחתיו - ואין אפוטרופוס לעריות. - ולכן קיי״ל בשו״ע (יו״ד סי׳ רסז, יט) שהש״ך אוסר לאשה לשכור איש משרת, מפני שכפוף תחתיה, ואם תחטא עמו לא יגלה, ובנדו״ד יותר גרוע שהאשה כפופה לגמרי ותלויה באיש. וזה אסור אפילו כשאין עכשיו יחוד. דהכפיפות וה״תלות״ יביאו ליחוד ולקירוב.

ופסק בשו״ע (אעה״ז כב, ז) אפילו מי שעסקו ומלאכתו עם הנשים [ר״ל שרגיל בהן], אסור לו להתייחד עם הנשים. כיצד יעשה, יתעסק עמהן ואשתו עמו, או יפנה למלאכה אחרת עכ״ל. הרי שההרגל עמהן עוד מחמיר עליו. - ומטפלים אלה שלא ע״פ דרך התורה, רגילים אצלן, ומרן בשו״ע כותב להם לעזוב מלאכתם זו.

שאלת היחוד

בחדר הטיפול הדלת צריכה להיות סגורה, אפילו לא במנעול או בריח, ואם אף א׳ לא מצוי להכנס בשעת הטיפול, [שהוא די ממושך מחצי שעה ומעלה], ונכנסים רק ברשות, בפרט אם יש מזכירה השומרת על הסדר, אז הרי בפנים הוא יחוד. - דאיסור יחוד הוא לפעמים אפילו כשאין דלת כלל למקום ההוא, כבגמ׳ (ברכות ג.) שאין נכנסים לחורבה מפני החשד (של יחוד). וכתב בשו״ת רדב״ז (ח״א סי׳ קכא) דחורבה אפילו אין לה דלת, כיון דהוי מקום מוצנע, דלא שכיחי אינשי דעיילי

לתמן עיי"ש. א"כ בכל מקום סתר שייך יחוד (וראה בשו"ת משנת יוסף ח"ח סי' צד). - וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' עג, סוד"ה ועוד) דאם יש שומר פתח הרופא כרגיל ברוב פעמים, לסדר הנכנסים והיוצאים, ה"ז יחוד.

ואין כאן ההיתר של בעלה בעיר, כשהלכה למקום מסויים לזמן קצוב, שבעלה לא יגיע לשם, כמבואר בספרי גדולי הפוסקים. - ואפילו את"ל שיתכן ואינו יחוד גמור, כבר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קסו, ד"ה הרי) דגם כשאינו בגדר יחוד ממש "עכ"פ בחדרו נקרא מקום יחוד". - וממילא במקום מוצנע, לזמן די ממושך, יכול האיש להתקרב לאשה בדברי קלות ראש, ואפילו בקירוב של נגיעה, שיכול לגרור אח"כ לשאר קירוב. וכמ"ש הרמב"ם (איסורי ביאה כב, א), והטוש"ע (אהע"ז כב, א), והחינוך (מצוה קסח), ומאירי (קידושין פ:) בטעם איסור יחוד מפני שהדבר מפתח ומבוא לג"ע. - ולהרמב"ם (שם כב, א) בכל קירוב, אפילו קורץ בעיניו להנאה (פיהמ"ש להרמב"ם סנהדרין פ"ז), עובר על לאו דאורייתא, דלא תקרבו לגלות ערוה, ולוקה משום הלאו הזה.

אם אפשר לסמוך על כך שהרופא "מירתת"- מפחד שלא יוודע אם עשה משהו שלא כהוגן

בכל כלל יש יוצא מן הכלל, והוא כאשר היצר מתגבר עליו, כאשר קרו מקרים חמורים מאד אצל רופאי נשים, ואפילו בין פקיד לפקידה במשרדים שונים, הגם דמירתתי והיו בסיכון שיימסרו למשטרה, בכ"ז נגד היצר הבוער לא יכלו לעמוד, ולבסוף הועמדו למשפט ואבדו פרנסתם וישבו בכלא. - תדע שכל המאמין בי"ג עיקרי האמונה, הרי מאמין (יא) שהבורא ית"ש מעניש לעוברי מצוותיו, ומאמין שיש גיהנם, ובכ"ז כשבא עליו היצר, הוא מסמא עיניו ושכלו.

כלל אומן לא מרע אומנותיה

כלל זה שייך ל"מירתת", כי חוץ מהפחד פן יובא לפלילים, גם מירתת שלא ירע אומנתו, ויאבד המעמד שלו. - ומצאנו ענין "לא מרע אומנתו" בקפילא בטור וב"י (יו"ד רסי' צח) דהיינו שהטבח נאמן שאין בתערובת טעם מין אסור כשטועמו. - אבל לא מצינו כלל זה גם ביצרא דעריות, אשר יצר זה עובר כל גבולים וכנ"ל. ובשו"ע (שם) פסק מרן דלא אמרינן סברא זו של לא מרע אומנותיה גם לענין טעם תערובת, ולכן מצריך שלא ידע שסומכים עליו, אלא הוא מסיח לפי תומו. - ובפרט כשיש אפילו קצת שייכות ליחוד, וכנ"ל, שהדלת סגורה, אפי' בלי מנעול, אבל צריך רשות כניסה, י"ל דבזה לא מירתת, ולא חושש שירע אומנתו.

אם שייך כלל של אומן בעבידתיה טריד

כלל זה נאמר בגמ' (ע"ז כ: ובשו"ע אהע"ז כג, ג) על מרביעי בהמות, שהגם שאסור להסתכל כשחי' ועוף נזקקים זל"ז, משום דמגרה יצה"ר בנפשו, בכ"ז מגדל בהמה מותר אפי' להרביע ביד, וכמו שפירש"י "לבו על מלאכתו ושוכח מלהרהר". - לכאורה אין מזה סמך לענייננו, כי שם ע"י זיווג בעלי החיים רק יכול לבא להרהור לענייני תאות בנ"א, וזה התירו כשאומנותו בכך. אבל כשעוסק עם אשה ממש, כמו רופא נשים שאינו יר"ש, ה"ז לא בא להרהור בלבד, אלא לקירוב של

מעשה, וכל קירוב להנאה אסור להרמב"ם מדאוריי', ולהרמב"ן מדרבנן, ואם אין בו יר"ש יכול למשש יותר מהצורך להנאתו, כמש"כ בשבט הלוי (בשיעורי הל' נדה סו"ס קצה) עיי"ש. - וגם אומר לאשה לגלות יותר מהצורך, והנשים דעתן קלות וחושבות שבהכל צריך לציית לרופא, ומסיר ממנה מסוה הבושה. ואח"כ היא מתביישת לספר בבית התנהגותה שם, וממילא לא מזהירים אותה על כך.

אמנם שבשו"ת האחרונים סמכו על אומן לא מרע אומנותי', ומירתת, ובעבודתי' טריד. אבל הדגישו בפירוש שרק באופן שאין יחוד, עי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' עג), שבט הלוי (ח"ד סי' קסז, ועוד), וציץ אליעזר (ח"ו קונטרס היחוד סי' מ, יב). - כי כאשר יש יחוד כמובן לא מועילים כללים אלו, דכי ס"ד שכאשר בא אומן לבית לתקן דבר מה, נאמר דבעבידתי' טריד, ולא מרע וכו', ושבגלל זה מותר להתייחד עמו. אלא דודאי פשוט וברור דכללים אלו מועילים רק עד היחוד, אבל כשיש יחוד לא מועיל מאומה.

וגם עם אומנים ופועלים קרו מקרים חמורים מאד רח"ל [כידוע לנו], וגם כשאין יחוד כבר כתב המנחת יצחק (ח"ז סי' עג סוף עמ' קע) דנודע בזה"ז הרבה רופאים קלים הם וחשודים, וביותר בענייני נשים, ולבם גם בהם, ועלולים למשמש יותר מהצורך וכו' עיי"ש. - זאת אומרת שהם עצמם הרעו חזקתם ע"י התנהגותם. אא"כ הם כשרים והגונים.

וכבר צעקו גדולי ישראל על הנשים ההולכות לרופא נשים ללא צורך גדול, ראה שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קסז) ושיעורי שבה"ל (סו"ס קצה) שכ' כהמנח"י הנ"ל. - וגם הנשים לא נזהרות שם לגלות רק ההכרחי ביותר.

המסקנא למעשה

עצם השיטה להטפל בפסיכולו' אצל המין השני, פסולה ומופרכת היא. שכל בעל שכל ישר מבין שאיש מבין יותר טוב צרכיו של איש, ויש להם נטיות וצרכים שוים, וכן בנשים אשה מבינה יותר טוב בנשים. וכל השיטה הזו משל הגויים היא, הרוצים לערב בכל האפשר בתת הכרתם את מניעי התאוה השפלה של המין, שעי"ז תהיה השיחה יותר מושכת המין השני, ועפד"ת שיטה זו פסולה. וכן באורח חיי יהודים חרדים אין לשיטת התערובת שום מקום.

לכן הקובע בזה הוא פסק גדולי ההוראה הנ"ל, מנחת יצחק ושבט הלוי ועוד, שאיש יטפל באיש, ואשה באשה, ברופאי נשים. וכן הוא בפסיכולוגים וכמו שנתבאר. אא"כ כשאי אפשר וההבדל והצורך גדול, יש לשמוע חוו"ד מורה הוראה מובהק שקיבל דרך ההוראה מגדולי הדור. - ואל יבוא כל הרוצה לפלפל בזה, דכיון שכך אמרו גדולי הדור, הם הגודרים גדר ועומדים בפרץ, ואליו תשמעון.

ובאהע"ח למען קדושת ישראל

▩

י"ח טבת תשע"ב

לכבוד ד"ר מיכאל בונצל הי"ו

תשובה: תורתנו הקדושה הזהירה אותנו וצוותה עלינו "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם" (ויקרא יט) ופרש"י "קדושים תהיו, הוו פרושים מן העריות". כלומר אנו

חייבים לעשות גדרים וסייגים מפני התקרבות לעריות.

והנה מצינו בתורה (בספר ויקרא כד, י) שאשה ישראלית קלקלה, ושמה שלומית בת דברי, ופרש"י שלומית - היתה מפטפטת שלו' עליך שלו' עליך שלו' עליכון, בת דברי - מדברת היתה עם כל אדם לפיכך קלקלה. למטה דן - מגיד שהרשע גורם גנאי לו גנאי לאביו וגנאי לשבטו. התורה כתבה זאת כדי למנוע התקרבות יתר אפילו בדיבורים בין איש לאשה, עד כדי כך שאפשר להתדרדר עד לגרוע ביותר, אמנם שם הפטפוטים נבעו מתוך הפקרות וקלות דעת', וכאן בענייננו אנו עוסקים ברופאי ישראל שהם כשרים ומעשיהם רק לתועלת, ורוצים לחדור לנפשות כדי לרפאות ולהביא שלו' בית ורפואה לעבודת ה', אך בכל זאת השטן אורב על כל פינה ופינה, ולכן הדבר צריך זהירות.

ומצאנו גם במסכת סנהדרין (עה ע"א) מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה ליבו טינא [פרש"י נימוק מתוך אהבה ונטמטם ליבו והעלה חולי] ושאלו לרופאים ואמרו... יספר עמה מאחורי הגדר, פסקו חכמים ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר, פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי ישמעאל בר נחמני, חד אמר אשת איש היתה, וחד אמר פנויה היתה, מקשה הגמרא בשלמא למ"ד אשת איש היתה שפיר, אלא למ"ד פנויה היתה מאי כולי האי? מתרצת הגמרא, רב אחא בריה דרב איקא אמר, כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, ופרש"י שלא יהיו בנות ישראל פרוצות-לעמוד בפני אנשים לתת בהם עיניהם.

ולכן מדין תורה חייבים ראשי הצוות עם המנהל להתאסף יחדיו ולדון בכובד ראש, ולעשות סייגים עד כמה מותר לאיש להיכנס לעניינים זוגיים ונפשיים עמוקים לאשה, ומתי מותר לאשה להיכנס לעניינים כאלה אצל איש, גם כשהמטרה של רופאי ישראל לשם שמים ורק לעזור, בכל זאת חייבים לעשות סייג.

ונאמר בפרקי אבות (פרק א' משנה א') עשו סייג לתורה, ופרש"י כלומר עשו משמרת למשמרתי כדי שלא יבוא לאיסור של תורה, והתורה אסרה "יחוד", וטעם האיסור כתבו הראשונים (יעוי' רמב"ם אסו"ב פכ"ב ה"א, שו"ע אהע"ז כב א) לפי שדבר זה גורם לגלות ערוה, והוא מפתח ומבוא לכך, שיש לחוש שמא יתפתו לדבר עבירה, והוסיף הצפנת פענח (אסו"ב פכ"א ה"ד ופכ"ב ה"א) שעצם היחוד יש בו, מלבד חשש תקלה, אף בגדר של קירבה לעריות, ולפיכך אסור אף במקום שאין חשש שיבואו לידי ביאה. ולכן אפילו באנשים כשרים שלא יבואו לידי חטא, בכל זאת הקירבה הנפשית הזאת, היא חטא.

לסיכום: מוטלת חובה על המנהל להשגיח על הפרדה בין רופא למטופלת ובין רופאה למטופל, ואם אי אפשר צריך להיוועץ עם רב בית החולים, מה לעשות בכל מקרה ומקרה.

בס"ד

הדברים הנ"ל הם אמיתיים מצד הדין ומצד הנסיון, ומצוה לחזק התורה

בעה"ח שמואל הלוי ואזנר
בברכת התורה
יצחק זילברשטיין רב שכ' רמת אלחנן בני ברק ת"ו

ג"א מצטרף להנ"ל
נסים קרליץ
יוסף ליברמן
חיים קנייבסקי
א.ל. שטיינמן
גרשון אדלשטיין

הנני מצטרף למען קיומה של היהדות

שמואל אויערבאך

תורת אמת היתה בפי' והיא התשובה הקולעת לנקודת האמת לאמיתה

מרדכי גרוס

בס"ד

הננו לגלות דעתנו אודות הנעשה ע"י פסיכולוגים (רופאים וסתם אנשים) המטפלים גם בנשים, לא טיפול קצר וארעי, אלא לפי השיטה שלהם שמייצרים קשר נפשי הדוק בין המטופלת והמטפל, והאשה נותנת למטפל אמון מלא, ונקשרת אליו קשר נפשי, ומגלה לו פרטיה, וגם בחיי האישות וכו', עד כדי כך שנעשית תלויה בו (וקוראים לזה "תלות"), ויש להם אומנות מיוחדת לכך.

ומכיון שאחז"ל (כתובות יג. ועוד) אין אופטרופוס לעריות, אין זו הדרך הישרה עפד"ת שאשה תטופל ע"י איש בטיפולים ממושכים ולזמן ממושך, אפילו באופן שאין יחוד, כי כמו שביחוד הוא הפתח לג"ע (כרמב"ם איסו"ב כב, וטוש"ע כב, א) כן הקשר הנפשי הנוצר בצורה אומנותית ביניהם, הוא פתח רובץ לג"ע. כאשר מקרים יוכיחו שנעשו עי"ז, רח"ל.

וטענות ש"מירתת" ר"ל שמפחד פן יוודע הדבר, או אומן לא מרע אומנותיה, או אומן בעבידתיה טריד, שייכים רק בשאר מיני אומנים, ודוקא כשאין שם יחוד עם אשה. אבל לא שייכים היתרים אלה באיש שכל אומנתו היא, ועסוק הוא בכך, לקרב דעת האשה אליו, ולהתקשר קשר נפשי חזק (שעי"ז בחכמת הפסיכולוגיה ישפיע עליה להוציא הדמיונות ממנה וכדומה), ואפילו ברופא נשים התירו גדולי ישראל רק לטיפולים קצרים, ובליווי אשה עם המטופלת. כש"כ בטיפול פסיכולוגי שהוא הרבה יותר מסוכן מזה (כמבואר כל זה גם בקונטרס מיוחד).

לכן הננו גודרים גדר ועומדים בפרץ, שבטיפולים פסיכולוגים יטפלו אך ורק איש באיש, ואשה באשה. ולא להיפך. ובכל שאלה יכריע רק רב מובהק ויר"ש.

ובזכות שמירת גדרי הקדושה והצניעות, תשכון שכינה בישראל לשמרנו ולהצילנו אכי"ר.

באעה"ח למען כבודם וקדושתם של ישראל
יוסף ליברמן

הריני מצטרף לדברים הנ"ל שהם הגדרים לקדושה וטהרה בישראל

יצחק טובי' וויים

תשובות קצרות בעניני יחוד

שוכט"ס לכבוד הרה"ג החו"ב מו"ה יעקב אהרן סקוצילם שליט"א מח"ס אחל יעקב כמה חלקים.

אחדשה"ט אענה בזה על חלק משאלותיו, וזה לשונכם בשאלות:

א) אשה שנמצאת במצב של יחוד או חשש יחוד, וכגון שהיא נוסעת מאוחר בלילה לשדה התעופה לקחת מישהו משם לחזרה לבית שלה, והיא נוסעת בדרך מירושלים עד לוד עם מונית בין עירוני שיש לחוש ליחוד כיון שהוא בשעה 12 בלילה, לכן רציתי לדעת האם מועיל לנסוע בכה"ג אם היא מדברת עם בעלה על הטלפון כל הזמן שיהא כעין שמירה, בצירוף עוד כמה סניפים או לא?

אם כי יש מקילים בכבישים ראשיים המוארים כל הלילה ויש תנועה תמידית של מכוניות, וגם משטרה עוברת שם, מ"מ כולם כתבו שאינו ראוי ואינו צנוע לעשות כן, ואשה יר"ש כשרה וצנועה לא תסע בלילה מאוחר לבד עם נהג.

ואפילו אם תדבר בטלפון עם בעלה, האם מותר לה להתייחד על סמך זה, והרי יתכן ומהיחוד יבואו לקרבות, ואין דינו כבעלה עמה כיון שאינה רואה אותו, ודילמא יצרא אלבשה ותגיע ח"ו לג"ע ואפי' רק לקרבות.

ב) האם מותר לבחור ובחורה להיות יחד בחדר סגור ולא נעול לפגישה לצורך שידוך בזמן שבעל הבית ואשתו ישנים בחדר אחר באותו בית?

באופן זה מותר רק כשדלת חדר המתיחדים פתוחה ממש, ראה בספר מנחת איש (הל' יחוד יג, טז).

ג) מי שחולה אלצהיימער רח"ל שהוא מחלת השכחה וכו' האם מותר להתייחד עמו כגון אשה שמטפלת בו וכדומה כיון שאולי דינו כזקן מופלג או לא?

בחולי זה רק אבד את הזכרון, ואינו זוכר הדברים הכי קרובים אליו, אבל יש בזה הרבה דרגות, ולא תמיד הוא בגדר זקן מופלג שאין לו גבורת אנשים, עי' שו"ת משנ"י (חי"א סי' קג, ה) אם נדון כשוטה, וע"ע בשו"ת משנ"י (ח"ח סי' צג) בעניני יחוד, דגם באין לו גבו"א לא פסקה תאותו לשארי קירובים ואסור להתייחד עמו. — וזו בעיה גדולה לכמה זקנים, שנשים מטפלות בבית ומבשלות ומכבסות.

ד) עוד שאלה בענין חולה אלצהיימר, מי שהוא חולה ויש לו איש שמטפל בו במשך היום ואפילו בלילה, האם אשתו שדעתה צלולה לגמרי ובריאה יכולה לישון ולהיות בבית על סמך שבעלה שומר עליה, או לא?

בספר מנחת איש (ח, יט) התיר אם היחוד הוא סמוך למקום המצאו של החולה הנ"ל, אבל לא מועיל אצלו היתר בעלה בעיר כשכבר רחוקה קצת ממנו.

ה) מבואר בפוסקים דאין להתייחד עם אחותו רק דרך ארעי, ורציתי לדעת מהו השיעור של ארעי, ואם השיעור הוא עד ל' יום כמו שיש אומרים כך, האם מותר לדור עמה בקביעות כל שלשה שבועות ושבוע אחת בחודש לא להיות שם, או

אע״פ שאין כאן ל׳ יום מ״מ יש כאן קביעות מיוחד שגורם שיהא איסור כאן.

ראשית יש מחמירים אפי׳ בג׳ לילות, ואפי׳ להמקילים עד ל׳ יום, אם זה מקרה ארעי, משא״כ אם מערים ועושה מזה קביעות, שוב אינו ארעי, וההיתר עם אחותו תלוי ״בארעי״ דוקא. עי׳ בס׳ הנ״ל (ב, ג) כל המקורות. [ואצל קלי הדעת האנשים השפלים כבר נכשלו בכריתות בזה רח״ל].

דושה״ט בברכה

השתתפות בהוצאות ועד בית יחוד כשיש מצלמה אלקטרונית

בס״ד כ״ה שבט תשע״ג

שוכט״ם לכבוד הרה״ג החריף ובקי מו״ה יעקב אהרן סקוציום שליט״א מח״ם אהל יעקב בעניני יו״ד.

אחדשה״ט וש״ת.

במכתבו מסתפק בענין תשלום ל״ועד הבית״ דהיינו הוצאות המעלית ונקיון חדר המדרגות, איך מחלקים בהוצאות אם יש שם דירות של 3, 4, 6, חדרים.

בתים אלה הם ״בית משותף״ ויש לכל בית משותף תקנון, דהיינו אם לא עשו להם תקנון, אז רשום בטאבו שהם קבלו על עצמם את ה״תקנון המצוי״, ר״ל הכללי ששוה לכולם [פרט למי שעשו לעצמם שינויים]. ובתקנון הכללי הזה כתוב שמשלמים לועד בית באופן יחסי לשטח הדירות, לפי מטר-מרובע שיש לכל אחד. ומי שבקי קצת בחשבון, עושה חישוב כמה יש שטח לכל א׳ ולפ״ז משלם.

אבל היו שיעורי תורה בנושא זה מדיינים מפורסמים, כמו הג״ר מ״מ שפרן והגר״נ נוסבוים שליט״א, והם פוסקים שאת ההוצאות השוטפות (מעלית נקיון גינה חשמל לח׳ מדרגות) משלמים לפי פתחים. ומי שיש לו פתח לח׳ מדרגות ובפנים 3 חדרים, שוה למי שיש לו פתח ובפנים 6 חדרים. — ואת ההוצאות המיוחדות (תיקונים של מעלית חשמל גינה זיפות הגג) משלמים לפי שטח יחסי.

ובעצם הענין, לפעמים זוג גרים בדירה גדולה, כי כבר השיאו את ילדיהם, ובדירות הקטנות גרים זוגות צעירים עם הרבה ילדים כ״י בלעה״ר, שהם המשתמשים העיקריים של המעלית ומלכלכים את חדר המדרגות, ולפעמים בדירות הגדולות גרים משפחות מרובות ילדים. — וכנראה משום כך השוו הדיינים מדותיהם ומחייבים לפי פתחים.

בענין יחוד בשיש ״עין אלקטרונית״ שהן מצלמות המצלמות ואפשר לראות כל הנעשה כנגד המצלמה, בחדרי חדרים [והוא מוסר השכל להתבונן אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו], ובספר חדש על אהע״ז שיצא לאור מקרוב כתב להתיר יחוד אם יש מצלמה כזו, אבל מורי ההוראה חולקים עליו, שזה אינו מתיר יחוד [ופשוט שהמצלמה לא מצלמת כל הזויות, ואפשר לכסות אותה עם חתיכת נייר וכו׳].

ולכאורה אפשר להקל בחדר הכספות של הבנקים, ששם אין דלת כי אם סורג, או דלת עם חלון, ואז אם הפקיד של הכספות פותח לאשה, היא נראית בחדר החיצון דרך הסורג או החלון שבדלת, ובחדר הפנימי של הכספות אפשר לעשות יחוד, בזווית

אחת או בכיסוי המצלמה, אבל הפקיד מירתת, כי זה מקום שרבים מצויים, ומחכים בחוץ בתור, ומסתכלים פנימה, ואם ינסה לדבר משהו עם האשה שנכנסה, והיא תתלונן על זה להממונה עליו, מיד מפטרים אותו מהעבודה.

אבל במקום עבודה קבוע, חלילה לעבוד איש ואשה באופן של יחוד, אפילו אם יש מצלמה, ואין אפוטרופוס לעריות, וגם מצוי אצל רופאים ועורכי דין עם המזכירות שלהם, אוי לו ואוי לנפשו, שמכניס עצמו כמו לגוב אריות, לתוך היצה"ר ממש. — ויבטח בה' שימציא לו עבודה בהיתר, והקב"ה רצון יראיו יעשה.

דושה"ט

הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל
ראש ישיבה תורה ודעת ארה"ב
ובעל מחבר שו"ת שלחן הלוי

תשובות קצרות בהלכות יחוד[א]

פתח פתוח בלילה

א) שאלה: האם ההיתר של פתח פתוח הוא גם בלילה.

והשיב: לכאורה מותר, דכ"ז שהפתח פתוח לרשות הרבים אדם מירתת ולא יעשה מעשה איסור.

פתח פתוח מאחורי הבית

ב) שאלה: האם יש היתר פתח פתוח גם אם הפתח מאחרי הבית.

והשיב: זה לא מהני, כיון דאין דרך לאינשי לבא לשם, ורק אם יש רחוב מאחורי הבית יש להתיר.

גדר ההיתר לפתח פתוח

ג) שאלה: מהו אופן ההיתר פתח פתוח, האם צריך שיהא פתוח ממש, או סגי אם הוא לא נעול.

והשיב: יש להתיר כ"ז שאינו נעול, ואם לבו גס בה מותר רק אם פתוח ממש.

גדר עיר אחר בבעלה בעיר

ד) שאלה: ההיתר בעלה בעיר, מה נחשב "לעיר אחת".

והשיב: צ"ע בזה, ואינו יכול להכריע בזה. ועל צד הספק יש להחמיר.

אברך כולל בענין היתר בעלה בעיר

ה) שאלה: אברך שלומד בכולל, האם יש היתר לאשתו להתייחד עם אחר, משום בעלה בעיר.

והשיב: בודאי יש היתר בעלה בעיר [וכדאי שהאברך יבוא מפעם לפעם לביתו לביקור לראות מי נמצא שם].

גדר ההיתר של אשתו בעיר

ו) שאלה: ההיתר אשתו משמרתו, האם ההיתר הוא גם כשהולכת לחוץ לכמה רגעים או דוקא כשהיא בבית ממש.

והשיב: אם הלכה לחוץ ובודאי לא תחזור לביתו לחצי שעה אסור, אבל אם הוא רק לכמה רגעים מותר.

חשש יחוד בפגישות לשידוכים במכונית

ז) שאלה: הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה אה"ע חלק ד' סימן ס"ה) אוסר משום יחוד במכונית גם ביום, אם כן האיך מותר לבחורים לילך לפגישות עם נשים לצורך שידוכים.

א. שאלות ותשובות אלו נכתב על ידי ידידי הרה"ג ר' שמחה בונים לונדנסקי שליט"א מח"ס סוכת חיים ז' חלקים ועוד.

והשיב: למעשה אני שמעתי מהגר"מ זצ"ל שהיקל בזה, ובודאי הקיל רק בשעת הדחק, וכל פגישה הוא בשעת הדחק.

חתן וארוסתו במכונית בלילה במקום בודד

ח) שאלה: חתן שנמצא עם כלתו (ארוסתו) במכונית בלילה בדרך שאין שם אינשי שהולכים בה, מה יעשה.

והשיב: כיון דהוא שעת הדחק גדול כ"כ, ידליק את התאורה במכונית [ואפשר דאם היא יודעת האיך לנהוג תסע לבדה, והוא ימתין שם].

מכונית עם חלונות כהים

ט) שאלה: רכב שיש בו חלונות כהים האם מותר להתייחד שם עם אשה.

והשיב: גם בחלונות אלו יש מירתת, דהרי אפשר לראות קצת בפנים, ואפשר להקל.

היתר חלון פתוח לרשות הרבים

י) שאלה: בההיתר חלון פתוח, אם יש חדר בבית זה שאינו יכול לראות בו האם מותר לעמוד לפני החלון, או חוששים שמא ילדך לחדר שאינו יכול לראות מהחלון.

והשיב: דאין חוששין שמא ילך לחדר אחר.

מסירת מפתחות אם נחשב כפ"פ

יא) שאלה: איש ואשה בבית, האם יש היתר ליתן מפתח לשכן ויכנס כל זמן שירצה.

והשיב: מותר דוקא אם מפעם לפעם יבוא השכן לפנים, ואם לא יבוא אין כאן היתר, ורוב פעמים אם יש להם מפתח לא יכנסו לבית חבירו, ולכן צריך להזהירם שצריכים לבוא מפעם לפעם.

יחוד עם מצלמה

יב) שאלה: האם יש היתר להתייחד כשיש מצלמה.

והשיב: אם יש אחד שרואה כל מה שנעשה עכשיו מותר, אבל אם הוא רואה רק אח"כ על טייפ אין להתיר, דיש חששות שמא אף אחד לא יראה את זה.

יחוד אצל פסיכולוג כשבעלה בעיר

יג) שאלה: כתב החכמת אדם דאין היתר בעלה ביר כשבעלה נתן רשות לאשתו להיות עם איש זה, לפי זה יש לעיין האם מותר לפסיכולוג וכדומה להתייחד עם איש אחר, כיון שבעלה נתן לה רשות להתייחד אתו, וגם לא יבוא לפנים, דאין הדרך לבוא לפנים בשעה שהם ביחד.

והשיב: החזון איש הקיל מאוד בהיתר בעלה בעיר, ולכן באמת יש להתיר, רק אם לבו גס בה אסור. מ"מ יש להחמיר שיהיו החלונות פתוחים.

יחוד עם שתי אחיות

יד) שאלה: האם מותר לדור עם שתי אחיות בקביעות.

והשיב: אין להתיר.

המסתכל באינטרנעט אם נחשב כפרוץ

טו) שאלה: מי שמסתכל באינטרנעט האם הוא נחשב כפרוץ לענין דיני יחוד.

והשיב: מי שיש לו מטרה מסוימת להסתכל בזה כגון לעשות פועלות בבנק או לענין מס הכנסה וכדומה אינו נחשב לפרוץ, אבל אם מסתכל בו סתם, נחשב לפרוץ ואין כאן כלל בזה.

יחוד אצל רופא

טז) שאלה: האם מותר לאשה ללכת לרופא איש כשהדלת סגורה.

והשיב: כדאי שהאשה תביא עמה אחר, או סמוך לחדר זו, ויאמר לרופא שאיש זה יבוא לפנים.

יחוד במטוס עם נכרים

יז) שאלה: האם מותר לאשה ישראלית לילך באוירון שיש בה רק נכרים [פרוצים].

והשיב: אין כאן איסור בזה [דלא מיירי בפרוצים גמורים], ואינו בנמצא שיעשה מעשה איסור באוריון. ורק באוירון קטן יש לאסור כיון דיש אנשים מועטים.

יחוד עם ילדים מאומצים

יח) שאלה: האם מותר לאב או לאם להתייחד עם ילד או ילדה מאומצים.

והשיב: הרבה פוסקים דנו בזה, ויש מתירים, ויש אוסרים, ואין בידי להכריע בזה.

שיעור זמן איסור יחוד

יט) שאלה: מהו השיעור זמן יחוד שאסרו חז"ל.

והשיב: הגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסק דהאיסור הוא רק אם יש זמן לריצוי ועשיית עבירה, וזהו כמה דקות, אך צריך להזהר אפילו פחות מזה.

חינוך באיסור יחוד

כ) שאלה: האם יש חיוב חינוך ביחוד, כגון קטן וקטנה ביחד.

והשיב: יש חיוב חינוך.

זקנה אם משמרת מאיסור יחוד

כא) שאלה: אשה זקנה וכדומה שיש לה משרתת אשה נכרית, האם מותר לבן שלה לישן בבית זה [כשאין שם אחר].

והשיב: יש לאסור.

גננת בזמנינו

כב) שאלה: כתב השו"ע (סימן כ"ב סעיף כ') דאשה לא תלמד קטנים מפני אבותיהם שהם באים כדי לקחת את בניהם ונמצאו מתייחדין עמה. האם יש היתר לגננת בזמן הזה.

והשיב: אם הפתח פתוח לגמרי יש להקל. ואם הדלת הוא מאחורי הבית, אין כאן היתר, אלא יאמר לה ללכת למקום שרואים מהרחוב.

ב' בתים ופרוזדור ביניהם

כג) שאלה: כתב החכמת אדם דהיכא שיש ב' בתים שדרך יציאה לחוץ הוא בפרוזדור אחד, דאסור משום יחוד, ויל"ע מה הדין אם יש לכאו"א דרך לצאת לחוץ, אך יש להם חדר אחד שמשתתפים בו, והולכים שם להניח חפציהם, האם יש לאסור משום יחוד.

והשיב: יש לחוש משום יחוד בחדר זה, ולא יהיו איש ואשה שם בב"א.

שיחה בטלפון אם מציל מאיסור יחוד

כד) שאלה: האם יש היתר באשה שמתייחדת עם איש אחר, כשמדברת בטלפון כל הזמן עם בעלה וכדומה, שלא יהא איסור יחוד.

והשיב: יש להתיר בזה רק כשהיא במכונית והלכה לזמן קצר, אבל בודאי אין

להתיר משום טעם זה לחוד באופן שיש ממש איסור יחוד.

לפני עור באיסור יחוד

כה) שאלה: ב' נשים שישנים בבית אחד עם שני אנשים, האם מותר לאחד מהאנשים לצאת מהבית באמצע הלילה כשכולם ישנים, או דעובר על לפני עור.

והשיב: בודאי אסור ויש בזה לפני עור, דיש לחוש שמא אחד מהם יתעורר.

איסור יחוד עם קטנה בזמנינו

כו) שאלה: האם יש להקל בזמן הזה באיסור יחוד עם קטנה, דהרי חוק המדינה חמור כ"כ בזה, ויש בזה מירתת טובא.

והשיב: אין להתיר בזה בשום אופן ואין לסמוך דירא משום חוקי המדינה.

אשתו משמרתו עם אשה שלבו גס בה

כז) שאלה: האם ההיתר אשתו עמו כשיש עמהם גם אשה אחרת שלבו גס בה.

והשיב: בודאי יש לסמוך על היתר אשתו עמו גם כשיש אחרת שגס בה.

גדר לבו גס בה

כח) שאלה: מהו הגדר של לבו גס בה.

והשיב: קשה לתאר הגדר בזה, ואם שוחק עם נשים, הרי זה לבו גס בה.

גדר חתן וכלה לענין לבו גס בה

כט) שאלה: האם חתן וכלה לבו גס בה.

והשיב: ברוב פעמים לבו גס בהם.

אם אשה צריכה לומר שבעלה בעיר

ל) שאלה: אשה שבעלה בעיר ומתייחדת עם איש יהודי שאינו שומר תורה ומצוות, האם היא צריכה לומר לו שבעלה בעיר.

והשיב: תאמר לו שבעלה בעיר.

רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א
רב אב"ד קהילות יעקב
דיין ומו"ץ דקהילת ויזניץ
מח"ס: משנת הסופר, אמרי יעקב

הסתכלות בבגדי צבעונים של אחרים על אשתו

שאלה: מה הדין להסתכל על בגדי צבעונים של אשה אחרת כאשר אשתו לובשת אותם?

ע"ד שאלתו ששאל, דיש נשים שנוהגות לשאול בגד יפה לצורך חתונה מאחותה או גיסתה וכיו"ב בגדים למצב מיוחד, ונשאלת השאלה אי שריא הדבר, דהרי כשתלבש הבגד בודאי בעלה יראה ויסתכל על הבגד, והרי קיי"ל דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שמכירה אפילו אינם עליה שמא יבא להרהר בה (אהע"ז סי' כ"א ס"א) ע"כ.

א

ובראשית דבר נראה להקדים, דזה דבר פשוט שאין כאן צד להתיר מכח שנמסר הבגד לאשתו, ונימא דעי"ז נעשה כשלה, דאפילו היכא דשכרה את הבגד ומשלמת ע"ז דיש צד לומר דהוא כשלה, וכדאמרו שאלה קנייה ואגרא קנייה (ע"ז ט"ו ע"א), ופרש"י שאלה קנייה, לימי שאלתה, דכיון דחייב באונסין הרי הוא שלו עכ"ל, אבל באמת דאין בזה כדי סמיכה מתרתי, חדא דמסקינן שם בסוגיא דשכירות לא קניא, וע"ש בתוס' דדוקא באונאה קניא מגזרת הכתוב, וע"ע מג"א (סי' רמ"ו ס"ק ח') די"א דשכירות קניא לחומרא ולא לקולא, וא"כ בודאי דאין לסמוך ע"ז.

ועוד דגם אלו היינו נוקטים דשכירות קניא לגמרי, מ"מ בנדו"ד עדיין אין בזה צד היתר, דזיל בתר טעם האיסור שהוא משום הרהור, וכדכתב רש"י ולא בבגדי צבע של אשה (ע"ז כ' ע"ב) שזוכר את האשה כמו שהיא לבושה בהן, שמייפין אותה ומהרהר אחריה עכ"ל, וא"כ לפ"ז גם אי הוה נקטינן ששכירות קניא לענין שאר דברים, אבל הכא דהטעם משום הרהור לא יועיל הדבר, והרי הבגד עומד להיות מוחזר לבעליה, וכמובן דה"ה במתנה ע"מ להחזירו.

חידושו של הב"ח

וגדולה מזו מצאנו בשו"ת הב"ח (סי' י"ז), שדן בענין פרוכת בביהכנ"ס שנעשה ממעיל ישן שהיה מלבוש לאשה ידועה בקהל, וכתב שם דיש בזה איסור, וכדאמרו שם בע"ז (כ' ע"ב) דאפילו שטוחין ע"ג הכותל, ואע"פ דאיכא למימר דוקא בחיה אבל לאחר מותה לא שייך הרהור, אבל הב"ח דחה זאת, ומסיק: והשתא הרואה בגדי צבע של אשה ביודעה, איכא הרהור אף לאחר מותה עכ"ד.

ב

ומשמע מדבריו דבזה שהבגד יצא כבר מרשות האשה ונכנס לרשות אחרים, דזה לא מועיל מידי, ולדבריו נפקא דגם אם תקנה הבגד מיד חברתה לגמרי לצמיתות, לא יועיל הדבר, דכיון שהכיר את בעלת הבגד יבוא לידי הרהור, וא"כ אם כשנעשה פרוכת לארון קודש ס"ל להב"ח דיש בו איסור, הגם דכעת אינו משמש בתור בגד וכן נעשה בו שינוי מסוים, ק"ו היכא שהבגד נשאר בצורתו, ומלבישים אותו לנוי, בודאי שייך הרהור, והגם שכעת אשתו היא שלובשתו, מ"מ לא גרע מאם הוא שטוח ע"ג הכותל דנמי אסור, ולכאורה הוא כ"ש וק"ו כשנמצא על אשה, גם אם היא אשתו, דבזה שייך הרהור שמזכיר את בעלת הבגד שהיתה לבושה ע"י בגד זה, אולם יתכן דאם אשתו לובשתו יש בזה פחות הרהור, ולהלן נביא כעי"ז בשם העזר מקודש ועדיין צ"ע.

האם האיסור דוקא כשראה את בעלת הבגד לבושה בו

והנה בע"ז שם אמרו, אמר רב חסדא הני מילי בעתיקי, אבל בחדתי לית לן בה, ופרש"י בעתיקי שלבשתן וכבר ראה אותה מלובשת בהן, וכשחוזר ורואה אותן נזכר ביפיה עכ"ל, ואיכא לדיוקי מלשונו דדווקא אם ראה אותה לבושה בהן אסור, אבל בלא"ה אף שמכירה והיא לבשה כבר אותו, מ"מ כיון דלא ראה אותה לבושה עם בגד זה ליכא בו הרהור ושריא הדבר, וא"כ לפ"ז נפקא דבהרבה מקרים יהיה מותר הדבר כשהבעל לא ראה מעולם את בעלת הבגד שהיא לבושה בו גם אם הוא מכיר אותה.

אבל באמת נראה דאין להתיר הדבר, דהרי מה שהתיר רב חסדא בחדתי, איתא שם בגמרא דאי לא תימא הכי אנן מנא לאשפורי היכי יהבינן, הא קא מסתכל, אולם בגמרא דחו דבר זה ואמרו דליכא ראיה ממנא לאשפורי משום די"ל דבעבידתיה טריד, וא"כ לפ"ז י"ל דלמסקנה לא קיי"ל כרב חסדא אלא גם בבגד חדש אסור. וכן ראיתי במאירי (שם ע"ז כ' ע"א) שכתב: שמאחר שהוא מכירה ושהם בגדי צבעונים שמיפין את האשה בלבישתן, הרי הוא מצייר בלבו כאלו היא לבושה בהן ובא לידי הרהור, "ואפילו היו חדשים שלא לבשתן מעולם" עכ"ל, ובאמת שהרי"ף והרמב"ם ג"כ השמיטו דברי רב חסדא דבעינן דוקא עתיקי, ומשמע דגם אם לא ראה אותה לבושה בהן אסור, ולא זו בלבד אלא אפילו חדשים שלא לבשה אותם מעולם אסור וכדברי המאירי שכתב להדיא לאיסור.

ג

ביאור דברי רש"י

ולא עוד אלא דגם לדברי רב חסדא יש מקום לעיונא, דהגם דפרש"י עתיקי שראה אותה לבושה בהן, אבל בד"ה בחדתי כתב רש"י שלא לבשתן מעולם ע"כ, ודבריו צ"ע מדוע כתב כן, דהרי לפי דבריו שכתב לעיל דדוקא אם ראה אותה מלובשת בהן אסור, א"כ כשאמרו בגמרא אבל בחדתי לית לן בה, הוי סגי לפרש שלא ראה אותה לבושה בהן, ומדוע הרחיק רש"י בפירושו לפרש דוקא שלא לבשתן מעולם. ואפשר דרש"י בא לפרש בשתי קצוות, והיינו מה שודאי אסור, ולהיפך מה שודאי מותר, ולכן כתב ברישא עתיקי, שראה אותה לבושה בהן,

דזה ודאי בגדר עתיקי והוא אסור בלי פקפוק, ומאידך כשבא לפרש חדתי להתיר, פירש באופן שזה ודאי מותר והיינו שלא לבשה אותו מעולם, מיהו כל זה רק לרב חסדא, אבל כאמור דלהלכה לא קיי"ל כרב חסדא, וכן בשו"ע (סי' כ"ב ס"א) סתם לאסור בכל גווני.

הערה בדברי המ"ב

ובמ"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 היש"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 היש"ש בהמשך, וכ"כ הפמ"ג והעתיקו המ"ב (ע"ה ס"ק ז') אם לא מצד המוסר או אדם חשוב.

ד

שלשה גדרים של ראיה

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.

ראייתו של הב"ח

אולם כל מה שכתבנו זה רק לשיטת הב"ח, אבל עצם דברי הב"ח דס"ל דגם אם יצא הבגד מרשות האשה ואפילו אם כבר מתה אסור, דבר זה לענ"ד יש בו מקום לעיונא, דהנה הב"ח עצמו הרגיש וכתב וז"ל: ואע"פ דאיכא למימר דוקא בחייה, אבל לאחר מותה לא שייך הרהור, וכדאמר פרק נגמר הדין דלגבי סוטה חייש להרהורי, ולגבי אשה הנסקלת ערום לא חייש להרהור, דקאמר רבה דגבי סוטה היינו טעמא שמא יוצאה מבי"ד זכאי ויתגרו בה פרחי כהונה, הכא הא איקטלא, וכ"ת אתא לאיתגרוייא באחרינייתא, אמר רבה גמירא אין היצה"ר שולט אלא במי שעיניו רואות ע"כ לשון הש"ס, וכתב ע"ז הב"ח: אפילו הכי איכא למדחי ולמימר, דעכ"פ איכא חששא והרהורא במקצת, אלא דלגבי אשה הנסקלת ערום כיון דהכי הוי דינא

דאורייתא לסקלינה ערום לא חיישינן להך הרהורה, ותדע שהרי בפ"ק דתענית ופ"ק דמגילה קאמר ר"י כל האומר רחב רחב ב' פעמים מיד נקרי, א"ל רב נחמן אנא אמינא ולא איכפת לי, א"ל כי קאמרינא ביודעה ומכירה ובמזכיר את שמה קאמרינא, ופרש"י ביודעה היינו מכירה, אלמא משמע דביודעה אף לאחר מיתה מיד נקרי, דאי בחייה דוקא פשיטא דאיכא הרהור בכל אשה בחייה כשנותן דעת עליה, ואפילו אינו מזכיר את שמה, אלא בע"כ מדקאמר ומזכיר את שמה, דלאחר מיתה קמיירי עכ"ל הב"ח.

ה

דברי הב"ח צריך עיון

אמנם לענ"ד דבריו אלו של רבינו הב"ח צ"ע, דמה שכתב דכיון דהכי הוי דינא דאורייתא לסקלינה ערום לא חיישינן להך הרהורא "ואין ללמוד מזה למקום אחר" ע"כ, הנה דבר זה צ"ע דאדרבה נימא להיפך, דמדחזינן שאמרה תורה לסקול אותה ערומה, א"כ סימן הוא שאין לחוש להרהור לאחר מיתתה. ומה שכתב עוד תדע דכל האומר רחב רחב וכו' גם זה צ"ע ואינו מוכרח, דודאי י"ל דשאני התם דכיון דמזכיר את שמה פעמיים בכונה, לכן איכא למיחש שנותן דעתו עליה, אבל בלא"ה אין לחוש.

עוד יש להעיר קצת מהא דאיתא בשו"ע יו"ד (קצ"ה ס"ה) דלא ישב במיטה המיוחדת לה, וכתב הבית יוסף והט"ז (שם ס"ק ו') דהטעם משום הרהור ומצד ההרהור יבוא לידי הרגל דבר, ומצינו בשבט הלוי (שם אות ג') דאף שאין ראוי להחליף המיטות בימי טומאתה ולייחד לה את המיטה השניה רק בימי טהרה, אבל אם נצרך הדבר שרי עי"ש, הרי דאם מחליפים בקביעות הדבר אף שכעת הוא זמן נדתה יש מקום להתיר ולא חיישינן להרהור, וא"כ י"ל דה"ה בנדו"ד דאם הבגד עובר לרשותה לקביעות אין לחוש תו להרהור.

ו

סברא להתיר הדבר

ונראה 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 כמש"כ לעיל.

וכמדומה דכן היה המנהג במשך הדורות, דהנה לדברי הב"ח דגם אם מתה בעלת הבגד יש בו משום הרהור, א"כ לפ"ז אם מתה אם אשתו והורישה לה בגדים צבעונים תהיה לה איסור ללבשם שמא יבוא בעלה לידי הרהור, ומעולם לא שמענו דבר זה, ועכצ"ל דאם אשתו לובשתו לא נאסר הדבר, או כדברי העזר מקודש דאם אשתו עמו לא נאסר דבר שמביא לידי הרהור (ואפשר שגם הב"ח יודה בזה), וכן לענין עשיית פרוכת בביהכנ"ס שרבים מצויים שם, י"ל ג"כ סברא הנ"ל כמ"ש הרמ"א והפוסקים דלעיל דבמקום שרבים מצויים לא נאסר הדבר (ואפשר דבלא"ה אלא שכבר מתה או אפילו יצא מרשותה לגמרי יש להתיר הדבר וצ"ע).

ז

ובשע"ת (סי' קנ"ג אות ו') כתב על דין השו"ע שם דאין לקנות מעילים לס"ת מדבר שנשתמש בו הדיוט, וז"ל: ע' באר יעקב שכתב ראיה ממסכת כלים להתיר לעשות מבגד אשה, וכ"כ מור וקציעה עכ"ל, ולא ראיתי הדברים בפנים, וראה פ"ת (יו"ד סי' רכ"ח ס"ק מ"ב) וע"ע שדי חמד (ח"ו קמ"ט ע"ב אות כ"ד) מה שהביא בזה, אמנם אינו מפורש בהנ"ל לענין בגד אשה הידועה לציבור כדברי הב"ח. עכ"פ נראה דיש לנו ללמד זכות למקילים בזה וכדברי העזר מקודש, מיהו אפשר דלכתחילה כששואלת בגד מאחותה וכיו"ב עדיף שלא תספר לבעלה ממי היא שאלה זאת, ובזה ודאי ופשוט דליכא בזה חשש כלל.

העולה להלכה:

א) צ"ע להתיר לכתחילה לאשה לשאול או לשכור שמלות מאחיותיה או גיסותיה או שאר קרובי משפחה וכיו"ב מנשים שהבעל מכיר אותן, ואם היא נצרכת לזה, יש עצה שלא תספר לבעלה ממי היא שאלה או שכרה זאת, דבזה מותר הדבר בלי פקפוק כיון שאינו יודע מי בעלת הבגד, אולם בגד של אחיות בעלה שמותר הוא ביחוד עמהן ודאי מותר ופשוט.

ב) כמו כן מותר לשכור בגד מחנות, שעומד להשכרה, גם אם הבעה"ב היא אשה והבעל מכיר אותה, כיון שידוע שאינה לובשת כלל בגדים אלו ונעשו מתחילה להשכרה.

ג) מיהו מאידך המקילים בכל הנ"ל מכח הטעם דבאשתו לובשתו או אשתו עמו ליכא חשש הרהור וכדברי העזר מקודש, יש להם ע"מ לסמוך, ובפרט היכא שבעלת הבגד כבר אינה בחיים דבזה המנהג פשוט להתיר, שאשה לובשת בגד שירשה מאמה ולא שמענו לחשוש לזה.

חשש יחוד במקלט בעת מלחמה

שאלה: בשעת מלחמה ויש אזעקה ואיש אחד מוצא את עצמו לבד במקלט עם אשה זרה האם הוא חייב לצאת משם?

אודות השאלה שנשאל כ"ת להלכה לענין מקומות ששומעים אזעקה המתריעה מפני נפילת טילים ח"ו, ויש שם חשש פ"נ להשאר בחוץ, וכבר אירע שם שנהרגו ר"ל מי שלא נכנס למקום ממוגן, והשאלה אם רוצה ליכנס לשם אבל יש שם ערוה דאורייתא שיצטרך להתייחד עמה, האם מותר לו היחוד מפני פיקוח נפש עכ"ד.

ובכדי לברר ענין זה יש להקדים הא דאיתא בסנהדרין (ע"ד) דבע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור, וכתב הר"ן (ע"ז ט' ע"א, וכן שם בסנהדרין) דלאו דוקא בעבירה עצמה שיש בה מיתה או כרת, אלא ה"ה באיסור לאו של עריות הדין כן, והעתיקו הדרכ"מ (יו"ד קנ"ז ס"ק ג') וכן הרמ"א שם (קנ"ז ס"א) בזה"ל: וכל איסור ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים אע"פ שאין בו מיתה רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור עכ"ל.

וכתב שם הר"ן ומביאו הש"ך (קנ"ז ס"ק י') דהא אמרינן בש"ס מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא, ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו, תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, תספר עמו אחורי הגדר, ימות וכו' ובודאי שדברים אלו אינם גילוי עריות ממש, אלא שעובר בהם בלא תקרבו לגלות ערוה שהוא לאו דגילוי עריות ע"כ.

ולענין נדו"ד שהוא יחוד יש מקום לדון, דגם לדברי רש"י ותוס' (שבת י"ג ע"א) דס"ל דיחוד אסור מן התורה, וכ"כ הטור סי' כ"ב, ובס' אמרי יעקב (כ"ב ס"א בביאורים) כתבנו דכ"ה גם שיטת הרמב"ם ע"ש, מ"מ לכו"ע אין בו לאו דאורייתא, אלא כדאמרו קידושין (פ' ע"ב) רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך וכו', וא"כ הואיל ואין בו לאו דאורייתא, י"ל דאין בו דין יהרג ואל יעבור, ובמקום פקוח נפש שרי ליה להציל נפשו.

מיהו אין הדבר פשוט, דהנה כתב הרמב"ן (תורת האדם ענין הסכנה ד"ה ולענין דף ח') לאחר שהביא גמרא סנהדרין הנ"ל (דמעשה באדם אחד וכו' תספר עמו מאחורי הגדר ימות ואל תספר) כתב וז"ל: אלמא שלש עבירות הללו לא שנא בעבירה גופא ולא שנא באבקה של עבירה אין מתרפאין בהם כלל עכ"ל, וע' ברכי יוסף בשיורי ברכה (קנ"ז אות ה') דהוכיח דגם אי ליכא לאו הוי בכלל זה, דהרי הרמב"ן ס"ל דקירוב עריות בלי מעשה אין בו איסור לאו ע"ש, ומוכח דגם כשאין איסור תורה קיי"ל הכי.

וכ"כ בפשיטות בשו"ת פני יהושע (אהע"ז סי' מ"ד) וז"ל: והלא סיפור עמה אינו כי אם מדרבנן, אפילו אם נפרש שסיפור זה ר"ל ריבוי דברים, מ"מ אינו כי אם דרבנן, ואפילו הרמב"ם ז"ל שסתם (פכ"א מהל' א"ב) דחיבוק ונישוק הוא דאורייתא ולוקין עליו, מ"מ סיפור ושחוק עמה ולהביט ביפיה כתב שאין לוקין עלייהו כי אם מכת מרדות שזהו איסור דרבנן וכו', אע"כ כשם שאסרה תורה גילוי עריות, כך חכמים ז"ל שעשו סייג לדבר הוי

דבריהם בכלל אביזרייהו, שהוא שייך ג״כ שע״י יבואו לידי הרגל דבר עכ״ל, וא״כ לפי הנ״ל הוי לן לומר דק״ו יחוד שהוא אסור מן התורה, גם אי ליכא בו לאו, מ״מ נכלל הוא בכלל אביזרייהו דאמרינן יהרג ואל יעבור.

אולם נראה דמ״מ אין להחמיר בנדו״ד, וטעמא דמילתא דהפני יהושע כתב שם (כ״ב ע״א סוף ט״א) בזה״ל: כיון שאין זה מתרפא או מציל עצמו בגילוי עריות, אלא שהג״ע מעכבין את דרכו, אין לו להניח דרכו בשבילם אם אי אפשר לו וכו׳, וכן כל הפוסקים כתבו שאסור להנות אפילו אביזרא דג״ע, הרי לא אסרו אלא אם מתרפא בהנאת אביזרא דג״ע, אבל אם אינו נהנה שרי עכ״ל.

והיוצא מדבריו של הפני יהושע לענין נדו״ד, דהואיל והיחוד אינו בא ליהנות ממנו וכיו״ב, ואין היחוד עצמו בא להצילו, רק היחוד גורם לו להציל עצמו, אין זה בכלל אביזרא דעריות, ושפיר יכול להציל נפשו במקום פקו״נ.

עוד יש להוסיף טעם מש״כ בזר זהב על האיסור והיתר (סי׳ נ״ט ס״ק א׳), שדן שם בשאלה דידן ממש, על יולדת ששלחו להביא לה מילדת ע״י עגלון נכרי, האם מותר לה לנסוע עמו באיסור יחוד עבור פיקוח נפש דהיולדת, והאריך שם וכתב להתיר, והוכיח דאין באיסור יחוד משום אביזרייהו דג״ע, וכתב ב׳ טעמים, א) וז״ל: ואפשר משום דאיסור יחוד לאו בענין עריות כתובה, רק מכי יסיתך אחיך בן אמך נפקא, ב) י״ל דגם באיסור יחוד כן הוא, שאם מתכוין להתיחד עם הערוה דרך חיבה וריעות כדרך הפרוצים, אז הוא אסור ג״כ משום לא תקרבו, אבל אם שלא בכונה כלל הוא מתיחד, זה אינו בכלל דלא תקרבו, רק הוא רמוז מכי יסיתך אחיך ואינו בכלל אביזרייהו דג״ע עכ״ל, עכ״פ הדבר מפורש לדעתו דבמקום פק״נ שפיר דמי הדבר. (וע״ש עוד דהביא כמה פוסקים שחולקים הם בכלל על הר״ן והרמ״א הנ״ל, וס״ל דאפילו באיסור תורה אם אין בו כרת ליכא בו דין אביזרייהו).

והנה כל מה שכתבנו להתיר זה אמור גם היכא שהדלת נסגר וננעל באופן שא״א לפתוח מבחוץ, דאז יש שם יחוד גמור, ואעפ״כ שריא כמו שנתבאר, אולם אם המציאות היא שהדלת רק נסגר ולא ננעל, בזה יש מקום לדון בלא״ה, דהא ידוע מחלוקת הפוסקים מהו גדר פתח פתוח דליכא בו יחוד (סי׳ כ״ב ס״ט), דדעת רעק״א (סי׳ ק״א) בית מאיר, בית שלמה (או״ח סי׳ מ״ח) ועוד, דבעינן שיהא פתוח לגמרי, ומאידך המבי״ט (ח״א, רפ״ז) רבינו יונה, וכ״מ ברשב״א (ח״א סי׳ אלף רנ״א) ע׳ אמרי יעקב (אהע״ז סי׳ כ״ב ס״ק נ׳ ובשעה״צ שם) ס״ל דליכא בזה יחוד, וא״כ לפ״ז לכאורה פשוט דבמקום חשש פ״נ ודאי יש לסמוך ע״ז, דהרי בלא״ה הסומך על המקילים אין מזניחים אותו.

אך יתכן דיש בזה קצת פקפוק, דהרי טעם המתירים של פתח פתוח, הוא דכיון דאפשר שיכנס אדם באותו שעה לתוך הבית לכן אין בו יחוד, אבל אם זה בלילה בזמן שכלה רגל מן השוק אין בו היתר של פתח פתוח כמ״ש הפו׳ (ע׳ כנה״ג וברכ״י שם), וא״כ צע״ק בזמן שיש אזעקה שאין רגילות של אנשים להסתובב, דאפשר דנפל טעם זה, די״ל דדינו כאמצע הלילה.

האם יש איסור יחוד במקום וזמן שיש שם פחד ואימת מות

תו יש מקום לצדד להתיר בנדו"ד מכח טעם נוסף, דכיון דיש פחד בשעת האזעקה שהוא טבע העולם, והוא גורם לאנשים ביעתותא, יתכן דבזמן כזה ליכא איסור יחוד בכלל, שהרי כתב הרמב"ם (פכ"ב ה"א מאיסורי ביאה) דאסור להתייחד עם הערוה "שדבר זה גורם לגלות ערוה" ע"כ, והעתיקו השו"ע (כ"ב ס"א), וא"כ מסתבר דבזמן פחד ואימה אין לחוש להרגל דבר, ואף דמצינו (כתובות כ"ז ע"א) דגם בשעת מלחמה אמרו דלבעול יש פנאי, ופרש"י דתקיף להו יצרייהו, י"ל שאני התם דמיירי בעכו"ם, א"נ שאני התם דהעכו"ם אונסים והדבר תלוי רק בהם, משא"כ כשנצרך לפיתוי כמו נדו"ד אין לחשוש כ"כ בזמן אימה ופחד, ובפרט אם כל היחוד זה ענין של רגעים ודקות בודדות.

איברא נראה עוד והוא העיקר, דאין לנו ראיה מדין עיר שכבשוה כרכום, דשאני התם שאמרו שם (כתובות כ"ז ע"א) כאן בכרכום של אותה מלכות כאן בכרכום של מלכות אחרת, וכ"ה בשו"ע (אהע"ז סי' ז' סעי' י'): במה דברים אמורים בגדוד של אותה מלכות שהם מתיישבים בעיר "ואין יראים" לפיכך חוששין להם שמא בעלו, אבל גדוד של מלכות אחרת לא נאסרו הנשים, מפני שאין להם פנאי לבעול שהם עוסקים בשלל ובורחים להם ע"כ, ומשמע מזה דבמקום פחד ויראה גם שם אין לחוש, ועל כן נראה דבמקום חשש פקו"נ ודאי יש להקל (גם אי נימא דיחוד הוי אבייזרייהו דבכה"ג לא נאמר זה) שהרי כאמור זה נגד טבע האדם שיגיע להרגל דבר ופיתוי, במקום וזמן שיש לו אימה ופחד על נפשו, ואפילו שלא במקום פ"נ הדברים נוטים להקל.

ומצינו באג"מ (ח"ד ס"ה אות י') דכתב דזקן שהוא חולה וידוע ע"פ רופאים שאינו יכול להתקשות דמסתבר דליכא בזה איסור יחוד ע"ש, ולענ"ד יש להביא קצת ראיה מדברי הרא"ש קידושין (פ"ד כ"ז) דכתב דהא דשרי לרש"י להתייחד עם ג' נשים, זה משום דא"א לו לבעול כולם ע"כ, ואף דיש מקום לחלק בין דינו של האג"מ לנדו"ד דשאני התם דידוע שאינו יכול להתקשות.

אולם עדיין יש להעיר מהא דתנן (נדה ל"ט ע"א) אם היתה במחבא והגיע שעת וסתה אינה חוששת (שו"ע קפ"ד ס"ח) וע"ש בט"ז (ס"ק י"א) דשמא באותו שעה שתזקק לבעלה יצא הפחד מלבה עכ"ד, הרי דגם במקום פחד דמחבא שהיא מפני לסטים וכרכום כדפרש"י שם במתניתין, נמי שייך תשמיש, ויש לדחות דשאני התם דמיירי שנמצאים יחד זמן ממושך, משא"כ בזמן אזעקה שהוא זמן קצר, גם אם יש בו שיעור של צליית ביצה קלה שהוא שיעור יחוד, מ"מ החוש מעיד דבזמן זה לא נוצר קירוב הדעת והרגל דבר, ועוד י"ל דשאני התם דמיירי בזוג נשואים, משא"כ באנשים זרים שחוץ ממעשה הביאה צריך מעשה קירוב הדעת מקודם, בזה אין מצוי הדבר בשעת פחד ואימת מות כנלענ"ד.

וגדולה מזו מצינו בקידושין (פ' ע"ב) דס"ל לאבא שאול דבשעת אנינות ליכא איסור יחוד דתביר יצריה, ולכן תינוק יוצא באיש אחד ושתי נשים הקרובים, והעתיקו לדינא האו"ז וב"י יו"ד (סוסי' שנ"ג) וכתב שם הדרכ"מ (ס"ק א') דהטעם דכשהם קרובים אין היצר מיגרי בעת צרה (וע"ש בהגהות והערות ס"ק ד'), וא"כ נראה דק"ו

כשיש אימה ופחד מות, בודאי שאין שם איסור יחוד, דאין היצר מיגרי בזמן אימה ופחד.

והגם דהיה מקום לדחות קצת דמה שהתירו משום צער אנינות זה רק כשיש שתי נשים, שאז איסור היחוד אינו אלא דרבנן, וכמ״ש בחות יאיר (סי׳ ע״ג) וכ״כ בח״א (שער בית הנשים סי׳ כ״ו) איברא מצד הסברא עצמה נראה דהדבר נוטה להקל כנלענ״ד, אך גם אם בעלמא לא נסמוך על הנ״ל, אבל בנדו״ד דפ״נ ודאי ופשוט דיש לסמוך על מש״כ.

ויש עוד להוסיף דהואיל והזמן שנצרך ליכנס למקום מוגן הוא לרגעים אחדים, ואפשר שהוא פחות מזמן שיעור יחוד שהוא כשיעור צליית ביצה קלה (אהע״ז קע״ח ס״ד) אין לאוסרו במקום פקו״נ, ואין בו לכו״ע דין אביזרייהו דג״ע, וע״ע מש״כ באמרי יעקב (אהע״ז ע׳ קט״ו בביאורים).

המורם מכל הנ״ל. מותר ליכנס למקום ממוגן בשעת אזעקה של התראה מנפילת טילים גם אם הוא בגדר יחוד גמור, דהיינו שהדלת ננעל ולא נפתח מבחוץ, כיון שיש שם חשש פקו״נ ולא שייך בזה אביזרא דג״ע דקיי״ל בו דיהרג ולא יעבור (קנ״ז ס״א).

רבי מתתיהו דייטש שליט"א
רב אב"ד רמת שלמה
דומ"צ העדה החרדית
מח"ס שו"ת "נתיבות אדם"

יחוד עם אמא ובתה בלילה

בס"ד, שבט תשע"ה, פעיהקת"ו.

שוכטו"ס אמעכ"ת ידידי עוז הרב הגאון המובהק חוב"ט ולן בעומקה של הלכה חובר חיבורים מחוכמים כש"ת מוה"ר יעקב סיקוצילם שליט"א בעמח"ס אוהל יעקב רב ומו"צ בבית ההוראה יד הרמה פעיהקת"ו.

אחדש"ת באה"ר.

הנני בזה ע"ד מש"כ הדר"ג שליט"א בספרו אוהל יעקב הל' יחוד (דף תל"ז) בשם ספר תורת היחוד (פרק ח' סעיף כ'), דמותר לאיש להתייחד עם אשה בלילה, אם בתו מגיל שמונה ולמעלה נמצאת עמהם, וכן הדין אם בנו הקטן מגיל שמונה עד גיל ט' ולמעלה עמהם, כיון שמסתברא דמגיל זה הם מקפידים על זנות הוריהם, ובהערות שם מביא כי כן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וכן כתב בספר הנ"ל שמותר לאיש להתייחד עם אשה בלילה אם בנה מגיל שמונה ולמעלה עמהם. ומציין שם כי כן כתב בזכור לאברהם (יחוד אות י') שהו"ד בפתחי תשובה (סימן כ"ב סק"ב), עיי"ש.

ונוראות נפלאתי על דברים אלו, ובטוחני שלא יצאו הדבר מפי אותו גאון ז"ל, וגם לא אדע איך ראה זאת המחבר הנ"ל בזכור לאברהם שם, ואדרבא מדברי הזכל"א נשמע דנוטה לומר שאף ביום אינם ראויים להיות שומרים מיחוד עבור הוריהם, דהיינו דאע"ג שמותר לאב להתייחד עם בתו מ"מ אינה מועילה להיות שומרת להתיר לו יחוד עם יש שם עוד אשה, וכן אין הבן מציל לאמו מיחוד עם איש אחר, אלא נחשב כנכר ומהני לפוסקים דמותר לאשה להתייחד עם ב' אנשים. ושוב מביא מחכ"א לחלק בזה בין בן לבת, דבן מהני להיות שומר לאמו, אבל לענין שמירה בלילה, מאן דכר שמי' שמועיל אפילו בשומר אחד, וכאשר יתבאר לפנינו.

דהנה זה לשון הזכור לאברהם, מש"כ השו"ע (סימן כ"ב) דשרי להתייחד האם עם בנה והאב עם בתה כו', לכאורה נראה, דכל זה הוא דוקא להתייחד עמה לבדה, אבל אם יש שם אשה אחרת, אפילו אם בתו או בת בתו שם, אסור, דהא בב' נשים אסור להתייחד לכו"ע. וכמו כן אב ובתו ההולכים בדרך, ויש ישראל אחר עמהם, אסור, דדוקא בעיר מהני ב' אנשים, לא בדרך, ומטעם שמא יצטרך לנקביו, וכאן נמי יש חשש שמא האב יצטרך לנקביו, ותשאר בתו ביחוד עם ישראל האחר. ומזה הטעם אשה ההולכת בדרך, ובנה עמה, לא תוכל לילך עם העגלון עכו"ם, אא"כ יש ישראל אחר, דהוו ג' עם העגלון.

באופן דנראה, דאין חילוק בין אם הוא

בנה או אביה וכדומה, דלעולם בעינן שלשה, דדוקא בבעל ואשה, אמרו דמשמרין זה את זה, ולא באחר. ועיין תשו׳ מהרי״ו (סימן נ״ה) שהביא הד״מ ז״ל (ריש סימן כ״ב) ובאר היטב (שם סקי״ד), דאלמון ששכר אלמנה משרתת, ובנה עמה, דאסור אפילו בעיר, שאי אפשר שיהיה הבן תדירי עמהם, יע״ש. ועיין תשו׳ בית יהודה (אהע״ז סימן י״ג), באלמון שהיה משותף על שלחן א׳ עם אלמנה אחת, והאלמנה היתה לה אמה עמם וב׳ בנים קטנים פתוחים מו׳ שנים, דאסור משום יחוד כו׳.

ובעברי דרך שיירין סוף אד״ב התקס״ב, שאלתי על רגל א׳ להרב כמהרח״ם יצ״ו, וכה השיב, דמה שנראה לכאורה, דהבן מהני לשמור אמו, דהבן מקפיד שלא תזנה אמה, משא״כ אב עם בתו, דהבת אינה מקפדת כ״כ אם יזנה אביה, כך אמר לפום ריהטא אלא דצריך לעיין בשרשן של דברים, עכ״ד. [העתקתי כל לשונו כי אין הספר בנמצא כל כך].

וביאור דבריו נראה, דהזכל״א גופי׳ ז״ל סבירא לי׳ דהגם שמותר לאב להתייחד עם בתו וכן מותר לאשה להתייחד עם בנה, אבל מ״מ אינם מועילים לשמש עבורם כשומרים מיחוד, ואין לחלק ביניהם לאחרים. והיינו דסבירא לי׳ בזה כדעת החיד״א ז״ל בספרו יוסף אומץ (סימן כ״ר) וההפלאה ז״ל בספרו נתיבות לשבת (אהע״ז סימן כ״ב סק״ד), שאין אמו או בתו של אדם מועילות לשמרו מלהתייחד עם אשה אחרת, אלא אדרבה הן מחפות עליו, יעוי״ש.

ומבואר בדבריו דסבירא לי׳ לזכור לאברהם ז״ל שאין לחלק בזה בין אב עם בתו או אשה עם בנה, דשניהם אינם יכולים לשמש כשומר עבורם, והרי הם כזרים כלפי יחוד עם אשה או איש אחר. [ועיין מש״כ עלה בתשו׳ בית שלמה (או״ח ח״א סימן מ״ח), ובתשו׳ אג״מ (אהע״ז ח״ב סי׳ ט״ו) העלה דאף בתו מצילתו מיחוד, כאשר יבואר לן להלן בס״ד, וע״ע בחו״ב (קדושין סימן י״א) ומה שהאריך בזה בפתח הבית (דף קמ״ג), ואכמל״י].

אך שוב מביא דחכ״א חילק בזה בין בן לבת, שבנה מהני להיות שומר לאמו, וסתם דבריו. ונראה כוונתו, דנחית לחלק דדוקא בת לא מהני להיות שומרת בעד אביה להתיר לו יחוד עם עוד אשה אחרת עמה, אבל בן מהני להיות שומר עבור אמו להצילה מאיסור יחוד. ונפק״מ לדעת הרמב״ם ז״ל (פכ״ב מאיסו״ב ה״ח) והשו״ע (אהע״ז סימן כ״ב סעיף ה׳) שיהיה מותר לאמו להתייחד אף עם עוד איש עמה, והיינו דאע״ג שאינם מתירים יחוד בב׳ אנשים עם א׳ אחת, אבל אם אחד מהם הוא בנה, מותר, דהבן מקפיד על זנות אמו, והרי הוא שומר עליה. ואף לפ״ד הרמ״א ז״ל (שם), שמתיר יחוד בב׳ אנשים נפק״מ נמי היכא שא׳ הוא פרוץ, דליכא התירא דב׳ אנשים [לפ״ד השב יעקב (סימן י״ט) הבית מאיר (אהע״ז סי׳ כ״ב) המקנה (קידושין דף פ׳ ע״ב) הצמח צדק (סימן ל״ט) והנוב״י (מהדו״ק סימן ס״ט), יעוייש] מ״מ יועיל בנה להיות לה שומר להינצל מיחוד עמו.

ומיהו לגבי יחוד בלילה, לכאורה פשוט דאע״ג דס״ל לאותו חכם ז״ל דבנה מהני להיות לה לשומר, מ״מ בלילה בעינן שומר נוסף, דחיישינן לשמא ירדם השומר, ולכן הצריך הראב״ד ז״ל שהו״ד בב״י (סימן כ״ב) שיהיה בלילה שומר נוסף, וכדפסק כן לדינא הרמ״א ז״ל (בסימן כ״ב סעיף ה׳),

דלא מהני ב' אנשים להתיר יחוד בלילה, וא"כ הוא הדין בנידו"ד, אף אי ס"ל דבן יכול להיות שומר על אמו מ"מ בלילה צריך שומר נוסף, דחיישינן לשינה. [וכמבואר בהדיא הכי בתשו' מהר"י וייל (סימן נ"ה) ושו"ת מהר"ם זיסקינד מרוטנבורג ז"ל (סימן כ"ו) דבן לא סגי להיות שומר על אמו בדרך מטעם שמא יצא לנקביו, וה"ה נמי בעינן למיחש ליחוד בלילה שמא ירדם כמש"כ הראב"ד ז"ל שם, ודו"ק].

ושאני בהתירא דאשתו עמו, דמבואר בפוסקים דמהני אף בלילה, וכפשטות לישנא דמתני' (קידושין דף כ' ע"ב), דקתני וישן עמהם בפונדקי מפני שאשתו משמרתו. דהתם איכא טעמא במילתא, כדאסברא לי' שם המאירי ז"ל בזה"ל, ששנתה מתנדדת מאימתה של זו, שאין האשה מתקנאה אלא בירך חברתה, עכ"ל. [ויעויין מש"כ בזה באוצר הפוסקים (סימן כ"ב) בשם אפי זוטרי (סימן כ"ב ס"ק ח'), עיי"ש]. וזה לא שייכא הכא בבנה ובתו.

ומאי דיליף כן המחבר הנ"ל שם (בס"ק כ"א) האי דינא דמהני התירא דשמירת בן או בת אף בלילה מהא דכתב בתשו' פרח מטה אהרן (ח"ב סי' צ"ב) שהו"ד במקום אחר בזכור לאברהם, לגבי היתר יחוד בנשים מיוחדות, המבואר בגמ' (קידושין דף פ"א ע"ב), ונפסק בשו"ע (סימן כ"ב סעיף י'), דהיינו שתי יבמות, שתי צרות, אשה וחמותה, אשה ובת בעלה, אשה ובת חמותה, דמהני היתר זה אף בלילה. כיון שמקפידות זו על זו, ומינה העלה להתיר גם בנידו"ד, כיון דהם מקפידים על זנות הוריהם, יעוי"ש.

הנה לענ"ד תמיהני בזה טובא, דהנה הרי בעיקר דברי הפמ"א דמהני התירא דחמש נשים אף בלילה, כבר נילאו הפוסקים בביאור דבריו, ובתשו' עין יצחק (סימן ע"ז) כתב עלה בנו הגאון רבי צבי הירש ז"ל בזה"ל, ואף דלכאורה יש לאסור בלילה דדלמא תישן צרתה ולא תראה כשזינתה חברתה, לא חשו לזה, משום דמתיראת לזנות באותו הבית שתישן צרתה, דשמא תקיץ משנתה פתאום או בכונה לחפש אחריה ולמצוא איזה מקום לבזותה אם תראה דבר מכוער בה, עכ"ד. ומובן טעם זה היטב לפי מאי דביארו הראשונים ז"ל דעיקר ההיתר בהני חמש נשים הוא מפני ששונאות זו את זו, וכמבואר בגמ' (יבמות דף קי"ז ע"א), שחשודות להעיד שקר כדי לקלקלה, ושנאה זו מתרת להייחד עמן דאינן מתפתחות זו בפני זו שחוששת שהאחרות תגלה סודן, וכמבואר ברש"י ז"ל (בקידושין שם ד"ה שתי), עיי"ש. ואפשר להבין שמחמת השנאה תעשה עצמה כיושנת כדי להכשיל חברתה, ולכן מהני שמירתן אף בלילה.

ומעתה התינח התם, שמעינן סברא אלימתא להתיר אף בלילה, אך איברא דהאי טעמא לא שייכא כלל באם עם בנה או אב עם בתו, אף אי נימא דמועילים להיות כשומר על ההורים, אבל מנלן לחדש מעצמינו שאף בלילה לא יתנו שינה לעיניהם לשמור על הוריהם, שלא יבואו לדבר עבירה, ומאן דכר שמיה להתיר איסור יחוד בהאי סברא קלישתא. [והאמת הוא דאף לענין התירא דהני חמש נשים השונאות זו את זו, ראיתי שהאריכו בזה טובא בספרי זמנינו דצריך עיון בדברי הפמ"א שהתיר בזה אף בלילה, יעויין בספר שער היחוד (דף קצ"ח) ובספר פתח הבית (דף קע"ה), ונחתי לבאר כי לעולם

אין מפורש כן בהדיא להתירא אף בלילה בספר פמ״א, יעוי״ש בארוכה. והביאו כי אמנם כן מבואר לדינא בבית משה (סימן כ״ב סעיף י׳) ובשו״ת אור שמח (סימן ד׳) דבלילה לא מהני היתר זה, יעוי״ש. וע״ע בחזו״א (אהע״ז סימן ל״ד סק״ג וסק״ה), וא״כ כש״כ בנידו״ד בבנו ובתו, ובפרט קטן וקטנה, שלא מהני היתר זה בלילה].

וממילא תמיהני טובא על המחבר הנ״ל איך פסק בסכינא חריפא להתיר בבנו או בתו להיות שומרים להוריהם אף בלילה, ולא חשש לחששא דשינה. ובפרט תמיהני על המחבר הנ״ל איך למד מזה להתיר בלילה בבן ובת אף בקטן וקטנה מגיל שמונה, ולכאורה אין לזה שום הגיון לומר שבגיל כזה ידירו שינה מעיניהם שמא יזנו הוריהם, ואין זה אלא דברי תימה.

ומאי דהוסיף המחבר הנ״ל היתר על גבי היתר, להקל לפי דרכו, גם באיש עם בתו, שמצילו מיחוד אף בלילה, ואף דבזכור לאברהם הנ״ל הרי הביא בהדיא מהחכם מוהרח״ם ז״ל שלא התיר אלא באשה עם בנה, דהבן מקפיד שלא תזנה אמו, משא״כ אב עם בתו, דהבת אינה מקפדת כ״כ אם יזנה אביה. מ״מ העלה שם המחבר להקל גם באב עם בתו, וציין לזה (בס״ק כ״ג) לדברי תשו׳ אגרות משה (אהע״ז ח״ב סימן ט״ו), שהשיג עלה שאין מקום לחלק בין בת לבן, יעוי״ש. ומשו״ה מסיק המחבר שם להתיר אף בלילה יחוד עם אשה אחרת עם בתו הקטנה או בנו הקטן ישנים עמו.

ונשתוממתי על המראה, הרי בתשו׳ אג״מ שם לא איירי האי גאון ז״ל כלל בענין שמירה בלילה, אלא בא בתשובתו להשיב על השאלה אם בתו מועילה להיות שומר עבור אביה, להתיר לו להתייחד עם אשה אחרת, ואהא פסק הגאון ז״ל להתירא, ודחה דברי החכם ז״ל שהביא הזכל״א שמחלק בין בן לבת, והיינו כמו שביארנו דאותו חכם ס״ל דדוקא בן יכול להיות שומר לאמו, אבל בת אינה יכולה להיות שומרת עבור אביה, והגאון בעל אג״מ ז״ל מבאר דאין לחלק בזה, אלא גם בת מהני להיות שומרת בעד אביה. מיהו התינח ביום, אבל בלילה, שפיר הדרינן לדינא דבעינן ב׳ שומרים מחמת חשש שינה, ובזה לא איירי כלל האג״מ, ולא אדע איך הוציא מדבריו האי חידושא רבתא לדינא דמהני האי התירא אף בלילה. [וכבר נתבאר דלגבי שמירה בלילה, שאני התירא דאשתו עמו, משאר שומרים, דכיון דאין אשה מתקנאה אלא בירך חברתה שינתה מתנדדת מאימתה של זו, וכמש״נ].

ותימה על גבי תימה, דאף אי יהיבנא לי׳ למח״ס תורת היחוד שליט״א כהבנתו בדברי אותו חכם ז״ל שהביא הזכור לאברהם ז״ל, דאתי לחדש דבנה מצילה מיחוד אף בלילה, הרי אסברא לן אותו חכם ז״ל, דהיינו דייקא בן על אמו, כיון שהוא מקפיד שלא תזנה אמו, וא״כ הרי אין לך בו אלא חידושו, דהבן מקפיד על אמו, וא״כ איך מסיק המחבר שם (בסעיף כ׳ וכ״א), שההיתר הוא גם בבנו, ואף שהוא קטן מגיל שמונה עד גיל ט׳ עמהם, מנלן דגם קטן כזה נמי מקפיד כבר על אביו מפני הזנות, ואף בלילה מדיר שינה מעינו שלא יכשל אביו ולתפסו בגנותו, ואולי דוקא על זנות אמו קא מקפיד, כסתימת דברי

הזכל"א, ואולי לא שייך האי סברא כלל בקטן או קטנה וכמש"נ, ואשר על כן ל"ז כלל להבין דבריו בזה.

ומכל הלין נלענ"ד דפשוט דאף אי נקטינן דבת מהני להיות שומרת עבור אביה, וכן בן מהני להיות שומר עבור אמה, מיהו הני מילי ביום, אבל בלילה צריך שמירה נוספת, דחיישינן לשינה. ובפרט בקטן וקטנה פשיטא דלא מהניא שמירתן לחוד בלילה.

ובזה אסיים, ומכיון שנהניתי לשמוע ממעכ"ת שליט"א שעומד להוציא ספרו במהדורא בתרא, חושבני שמן הראוי לתקן זאת במהדורא החדשה שלא יכשלו ח"ו בזה. ואשמח לשמוע חוו"ד בזה כיד ה' הטובה עליו. ויזכהו הש"ת להמשיך הלאה בעבוה"ק ויפוצו מעינותיו חוצה לזיכוי הרבים מתוך שפע נחת והרחבת הדעת בשמחה ובטוב לבב לאוויושט"א.

והנני בזה חותם בכל חותמי ברכות

מתתיהו דייטש

רבי חיים יוסף דוד וויים שליט"א
אב"ד אנטווערפען
מח"ס שו"ת ויען דוד ושא"ס

ליתן מתנה לאשת איש

לכבוד חתני כבני הרה"ג מה"ר מנחם מענדל לעמבערגער שליט"א, מו"צ וראה"כ פה יצ"ו

אחדש"ה,

אם מותר ליתן מתנה לאשת איש, וכגון שעובדת אצלו, עבור הכרת הטוב.

א

תשובה: ברמ"א (או"ח סוף סימן תרצ"ה) גבי משלוח מנות וז"ל, ואשה תשלח לאיש ואיש לאשה, אבל לא בהיפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה, ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש עכ"ל, וש"מ דבעצם לאשת איש ליכא איסורא, אך בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' מ"א) כתב דמשו"ה אין שולחין לאשה, ומינה וכ"ש דאסור ליתן או לשלוח מנות לפנויה.

ב

ומאידך גיסא קיי"ל (יו"ד סימן כ"א סעיף ו'), דאין שואלין בשלום אשה כלל, ובחלקת מחוקק (סק"ז) שלא יבואו לידי חיבה, והנה ברמ"א (בסימן תרצ"ו סעיף ו') דאסור לשלוח משלוח מנות לאבל, דהוי שאילת שלום, ובשו"ת מהרי"ל (סימן ל"א) שאין לך שאילת שלום גדול מזה, (ובמג"א (סימן תקנ"ד ס"ק כ"א) דמש"ה אסור לשלוח דורון בתשעה באב, ובספר יפה ללב (ח"א סימן פ"ט אות ד') דלפי"ז אסור ליתן מתנה משהגיע זמן תפילה), ובכף החיים (שם סק"כ), ובט"ז (סק"ג), ובמג"א (ס"ק י"ב), דבמקום שנהגו לשאול שרי, ולפי"ז באשה, דאין היתר לשאול בשלומה, על כרחך דאסור בהחלט.

ג

ואמנם בעובדת אצלו, וסיבת הנתינה עבור שמסרה נפשה ביותר, עיין בגמרא (בבא מציעא דף ע"ו ע"א) גבי פועלים דעבדו עבידתא שפירתא, ובש"ך (חו"מ סימן של"ב ס"ק י"א), ובמלא הרועים (שכירות פועלים אות ט' י"א), ובחזו"א (אהע"ז סימן נ"ו סק"א), נראה דלא גרע מתשלום עבור פעולתה, והגם דבמודר הנאה בכה"ג בודאי אסור, כאן בכוונה תליא מילתא, וכדאיתא בגמרא (קידושין דף פ"ב ע"א) הכל לשם שמים, ובאהע"ז ברמ"א (שם סעיף ה'), ובבית שמואל (ס"ק י"א), תדע דלשלוח מנות לא נאסר משום שאילת שלום, כי הכוונה לקיים המצוה של משלוח מנות, אך כשכוונתו להתקרב אצלה, איסור חמור הוא, וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן נ"א), ובשו"ת משנת יוסף (חי"א סימן ק"צ).

ד

וראיתי מקשים (בשו"ת חלקת יעקב חיו"ד סימן רכ"ג), מהא שכתב הרא"ש (מו"ק פ"ג סימן פ"ד), דאסור לאיש להברות לאשה משום הרגל עבירה, עיין ב"י (סימן שע"ח), והרי אסור לאבל לאכול משלו, וא"כ הוי בכלל מצוה, וקושיא מעיקרא ליתא, דאין שום מצוה להמציא אוכל לאבל, ופשוט.

היוצא לנו מהנ"ל:

א) ליתן מתנה לאשת איש כדי לשאול בשלומה, אסור בהחלט.

ב) אין לאיש לשלוח מנות לאשה, (בין פנויה בין אלמנה בין לאשת איש).

ג) ליתן לעובדת, וכל כוונתו מחמת עבודתה, לא נאסר.

והנני דוש"ת וכט"ס
חיים יוסף דוד וויים

הלכות במקומות עבודה, בענין שיחה בין איש לאשה

לכבוד הרבני יר"ו העסקן הנפלא מה"ר יצחק מרדכי אברהם פריעדמאן נ"י יו"ר מערכת "דעהו"

אחדש"ה,

קבלתי שאלותיו, ואחזור עליהן בקצרה.

א) המנהג כשאומרים "בוקר טוב", ומוסיפים לשאול "מה שלומך" (ובלשון ענגליש "How are you"), אם זה מותר בין איש לאשה, כיון שזה מורגל אצל ההמון מחמת הנימוס, או שזה בגדר איסור שאילת שלום בין איש לאשה.

ב) במיוחד היום עקב מחלת הקארונ"א, שכיח מאד שהעובדים או ב"ב לא ירגישו טוב, אם מותר לשאול מה שלומם.

ג) בכל הנ"ל אם יש נ"מ אם הנשאל או הנשאלת הם אינם יהודים.

ד) באשה העובדת אצל אינו יהודי, שאצלם רגיל שישאלו על שלומם או אודות נסיעתם וכדומה, ואם האשה לא תשאל היא חוששת שזה יזיק לפרנסתה.

תשובה: אין מלים להגדיר עבודת הקודש שלכם, ומקום הניחו לכם להתגדר, כי בענינים אלו נפרצו רבים בעוה"ר עד היכן הדברים מגיעים.

א

והנה כדי להשיב על שאלתכם, הנני להקדים הגמרא (עירובין דף נ"ג ע"ב), רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא אשכחה לברוריה אמר לה באיזו דרך נלך ללוד אמרה ליה גלילי שוטה לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה היה לך לומר באיזו ללוד ע"כ.

והפלא דהגם שהיה לה להוכיחו, וכדאיתא בגמרא (בבא מציעא דף ל"א ע"א) תלמיד לרב מנין ת"ל הוכח תוכיח מכל מקום, אך מצינו בגמרא (קידושין דף ל"ב ע"א) הרי שהיה אביו עובר על ד"ת אומר לו אבא מקרא כתוב בתורה כך, וברמב"ם (פ"ה מהלכות תלמוד תורה ה"ט) דה"ה ברבו, שצריך לומר אתה למדתני וכו', עיין בכסף משנה, וכן ביו"ד (סימן רמ"ב סעיף כ"ב), ולא די שברוריה לא השיבה בלשון כבוד, אלא שהוכיחה התנא בלשון גנאי כזה, ולא עוד אלא דהגמרא

מעתיקה, ועיין בפתח עינים (שם) למרן החיד״א ז״ל, דמפרש שנתכפר לו ע״י שנתבזה, ועיין עוד שם לגבי דיבורה, ועכ״פ כתב ע״ז, אוי לנו מיום תוכחה ע״כ, ר״ל חומר הדבר כשמוסיף רק מלה אחת, (דלא שייך לה כלל אלא לדעת לאן לילך), ומשם נוכל לדון בשאלתכם, דצריך לצמצם דיבורו בלי להוסיף מלה אחת שלא לצורך.

ואשר ע״כ פשוט דאסור לשאול בשלומה בלשון ״איך את״ (How are you), דמלבד דשאלה זו שפת יתר, הרי שאלה טועונת תשובה, וגורם להרבות שיחה הלוך וחזור, ואין לך שאלת שלום גדולה מזו, ואם המנהג כן, (אותיות גהנם), בכזה נאמר עבר ושנה נעשה לו כהיתר.

ב

ולגבי קאראנ״א, אין לשאול למי שלא נפגע בזה, ולמי שנפגע יכולים לשאול ״אתם בסדר״, באופן שישיבו או הן או לאו, ואין מקום להאריך, (משא״כ בשאלת ״איך את״, אין סוף להמשך, וכאמור).

ג

ובמה שהעיר מהעזר מקדש (בסימן כ״א) שהתיר לברך מז״ט לאשה, זה ענין של ברכה, וכגון ליולדת אחר הברית, (וכן נהג כ״ק מרן מסאטמאר זי״ע כידוע), משא״כ לנד״ד, ולחולנית לשאול ״אם כבר נתרפאת״, דכשהשיחה על עצם החולי שאני, שאין מקום להאריך, (משא״כ לשאול ״מה שלומך״ או ״איך את״ וכאמור).

ד

ואינני רואה מקום לחלק בין יהודית לנכרית, כי האיסור שוה בשתיהן.

היוצא לנו מהנ״ל: מחויב לצמצם בלי להוסיף מלה בלי צורך, ואין לשאול ״איך את״.

והנני דו״ש וכט״ם
חיים יוסף דוד ווייס

הערות על ספר פותח שער להגר״ש פרידמאן שליט״א

א״כ מחו׳ הגאון המפורסם מה״ר שלום פרידמאן שליט״א, דומ״ץ התאחדות קה״ח לונדון, בעמח״ם המפו׳ בכל קצוי תבל פותח שער

אחדש״ה,

קבלתי מתנתו היפה מאד, ספרו פותח שער הח׳, ובעונתנותו היתירה ביקש להעיר אם יש איזה הערה, ובפתחי ספרו (בסימן י״ג אות י׳) ראיתי כתוב וז״ל, כשנוסעת באמבולנ״ס, כדאי שהבעל או מי שהוא ממשפחתה יסע עמה, כדי שלא יהיה ענין של יחוד וכו׳, והנני להעיר כדלהלן.

א

בענין יחוד במקום פקוח נפש, ביארתי בתשובה (המצורפת) להתיר, וכמש״כ כת״ר, (דלא כפסק הגרח״ק זצ״ל).

ב

יחוד באמבולנס, ובמילואים כתב דבדרך כלל יש עוד אחד, נראה כוונתו, שבדרך כלל החלונות צבועים שחור, באופן שא״א להסתכל בפנים, והנה בחלונות רגילים לית דין ולית דיין דלא שייך יחוד,

והייתי מציין זאת, ובמכוסים ואין נכרי רק אחד שהוא הנוהג האוט"א, נראה דאין לחוש שיעצור האוט"א להתייחד עמה, דבר נדיר מאד, ובודאי מירתת שעלול להפסיד עבודתו, ויותר מזה, ועיין מה שכתבתי (בח"ז סימן י"ח) בזה, ומהערוך השלחן, ואף כשיש עוד אחד שהוא אתה מאחוריו, ג"כ ליכא איסורא, וכ"ש שהיא במצב לפני הלידה, ואמנם לפי מה שכתבתי (ח"ה סימן ט"ז), דיש יחוד בחשש חו"נ, גם נראה דאין לחוש משום דמירתת, אך שיסע עוד אחד עמה, בודאי עדיף, וכמש"כ כת"ר.

ג

אך במה שכתב שאחד מבני משפחתה יסע, לא חילק בין איש לאשה, והנה טוב לאשה, (ולבעלה), להתלוות אתה, אך לאיש מבני משפחתה גרע מהנכרי, דלא מירתת, וכ"ש כשלבו גס בה, דאסור לו להתייחד, ואפילו בעלה בעיר (אהע"ז סימן כ"ב סעיף ח'), ופשוט דהנכרי הנוסע אתם לא יועיל לזה, (וכ"ש בנד"ד דלא נחשב לבעלה בעיר, וכמש"כ כת"ר, וכמש"כ (בח"ב סימן קפ"ו אות ג') בשם מרן החיד"א, ודלא כהחזו"א).

ד

וגם במש"כ (במילואים) דמותר ליתובי דעתה, פשוט דהלכתא כוותיה, שיש להתלוות אתה, ובפרט לבעלה (או לאמה), משום זה, ואך לפעמים אין דעתה נוחה בליווי זה כשהיא במצב כזה, וא"כ תלוי ברצונה.

ה

ולפענ"ד יש להאריך במקום לקצר, כי שאלה זו מצויה מאד, ובפרט להמון שאינם בקיאים בהלכות אלו.

היוצא לנו מהנ"ל:

א) איסור יחוד רק בחלונות מכוסים.

ב) אסור לאיש זר להתלוות אתה, וכ"ש כשגס בה.

ג) לנסוע בשבת מותר אם יועיל ליתובי דעתה.

והנני לאחל לכת"ר שיזכה להמשיך להגדיל התורה ולהאדירה מתוך נחת והרחבת הדעת לאורך ימים ושנים

חיים יוסף דוד וויים

רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א
אב"ד ד'הומנא נחלת יצחק
מח"ס מנחת חן

גדר איסור יחוד בין אח ואחות

שאלה: מה שקיימא לן להחמיר שאח ואחותו לא מתייחדים בקביעות מה הגדר של קביעות לענין זה, האם הוא ל' יום או שבוע או אפילו פחות?

א) נראה דאין להתייחד עם אחותו באופן קבוע כל שלשה שבועות ושבוע אחת לא להיות שם, דאע"פ שאין כאן ל' יום רצופים, מ"מ יש כאן קביעות מיחוד שגורם איסור, וביאור הדברים, דהנה אע"פ שאין נקטינן להקל עד שלשים יום כשיטת שו"ת אמרי יושר חלק ב' (סימן מ"ג), אבל יש מגדולי זמנינו שפסקו אחרת, דהגר"מ הלבארשטאם זצ"ל פסק שרק עד ז' ימים מותר, והו"ד בקונ' הלכות יחוד (לר' זאב בוגרד) עמוד 12, וכן יש אומרים דמותר רק עד ג' ימים, ומקורו מס' צוף דבש (סימן כ') והו"ד בשו"ת ישועת משה חלק ג' (סימן ק"ח), ועי' בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן ר"א אות ב') שדחה את דברי האמרי יושר שהתיר להתייחד עד שלושים יום, וכתב שיש מקום לדברי הצוף דבש להתיר עד ג' ימים, וא"כ אע"פ שאנן נקטינן להקל כדברי האמרי יושר עד ל' יום, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה, בכה"ג שיש קביעות מיוחד בהמשך כל חודש כל שלשב שבועות.

ב) ועוד כבר כתבו הפוסקים, שאם לפי ראות העין נראה כקביעות אין להתיר, אלא צריך שיהיו ניכר שהאחות (או האח) באה רק לבקר ולהתארח ולא תשהה שם יותר מאשר אורחים רגילים לשהות שם, עי' שו"ת אגרות משה אבן העזר (סימן ס"ד אות ג'), וכ"כ ישועת משה חלק ג' (סימן ק"ח אות א'), ואם כן שוב הדרינן למה שכתבתי דאע"פ שמקילין עד ל' יום, אבל לא באופן שיהי' נראה כקביעות.

גדר פרוץ לענין יחוד

שאלה: מה הגדר של פרוצים בזמן הזה לענין חשש יחוד, כלומר מה נחשב כפרוץ?

א) הנה להלכה נלע"ד כהפוסקים, דאפילו באשה פרוצה החשודה על העריות מותר להתייחד כשבעלה בעיר, עי' בספר דבר הלכה (סימן ז' סעיף ז') שמוכיח כן מהגמ' בסוטה (דף ז'.) לענין סוטה שבעלה מעלה אותה לירושלים ומוסרין לו שני ת"ח שמא יבא עליה בדרך, ופירוש רש"י בד"ה שמא יצטרך, שהואיל ושניהם (דהיינו הבעל והשליח) אסורים לה לא סגי בתרי (פירוש השליח האחד והבעל), דשמא

יצטרך השליח או הבעל לנקביו ונמצא אחד מתייחד אתה, ומדייק הרש"ש ברש"י, דמדוע היה צריך רש"י להקדים "ששניהם אסורים לו", דלכאורה לא היה צריך רש"י לזה, דאף אם רק השליח אסור לה יש לחשוש שמא יצטרך הבעל לנקביו ונמצא השליח מתייחד עמה. ומפרש הרש"ש שרש"י רוצה לחדש לנו שתמיד יש היתר להתייחד עם אשה כשבעלה משמרה. ורק בכה"ג שהיא אסורה לבעלה אין ההיתר, ולפי זה מדייק הדבר הלכה שאם היא היתה מותרת לבעלה אע"פ שהיא סוטה (ופרוצה) שנוהגת בפריצות ומסתרת עם אנשים.

ב) ועי' בשו"ת ישכיל עבדי חלק ה' (סימן כ"ה) שהתיר להתייחד עם אשה שהיה עם איש בלא חופה וקידושין, אלא שמיוחדין זה לזה, כאשר האיש המיוחד לה בעיר, והרי התם ודאי מיירי בפרוצים שחיים בלי תורה ומצות כלל, וה"ה בנידון דידן, ויש בזה סברא אלימתא, דאף הפרוצים על נשותיהם, וסתם פרוצה חוששת שמא יתפסנה בעלה. ובאמת הרמב"ם הל' איסו"ב (פרק כ"ב הל' י"ב) והשו"ע אבן העזר (סימן כ"ב סעיף ח') כתבו בסתמא דאשה שבעלה בעיר אין חוששין להתייחד עמה מפני שאימת בעלה עליה, ומסתימת דבריהם משמע דבכל גוונא מהני, ואפילו בנשים פרוצות, ועי' כיו"ב שכתב החיד"א בשו"ת שערי יוסף (סימן ב') לדקדק מסתימת השו"ע להתיר אף בפרוץ (בנידון אחר של יחוד), ועי' עוד בשו"ת להורות נתן חלק ז' (סימן צ"ג) דכתב דלא מצאנו בפוסקים גריעותא בנשים פרוצות טפי מבכשרות אלא באנשים.

ג) ולענין מה שהביא משבט הלוי ועוד שאומרים שאנשים שמתסכלים על טלויזיה וכדומה סרטים של פריצות נחשבים כפרוצים לענין יחוד, הנה נלע"ד פשוט דאפילו לפי דבריהם, לאו בחדא מחתא מחתינהו, דודאי במקומות כמו ירושלים או בני ברק וכדומה שמוסכם אצלם דשומר תורה ומצות לא יסתכל בטלויזיה דנחשב אצלם תועבה, לכן מי שפורץ גדר זה ודאי נחשב כפרוץ, אולם יש מקומות כגון בחי' של "אורתודוכס מודרני" שמעולם לא קיבלו לאסור הסתכלות בטלויזיה מאיזה טעם שיהיה, ולמעשה הם שומרי תורה ומצות גמורים, בכה"ג ודאי לא נחשבים כפרוצים.

יחוד כשאשתו בעיר

א) הנה הך שאלה אם יש שום היתר של "אשתו בעיר" תלוי במה הטעם של אשתו משמרתו, האם יסוד הדבר הוא שיש לבעל אימה כשאשתו בעיר ומסתפי דלמא תבוא היא פתאום, א"כ גם אם היא בעיר מהני, אולם אם הביאור הוא שיש אימה טבעית להבעל מאשתו אם כן יתכן דאין אימה זו מצוי' אלא שהיא עמו ממש, ועי' בבית שמואל אבן העזר (סימן כ"ב ס"ק כ"ב) שמבואר שגם אשתו בעיר מהני, שהוא כותב בפירוש שאפילו אם היא בעיר ויכולה להגיע בכל עת משמרתו, וכן בשו"ת אמרי יושר חלק ב' (סימן ט') דן בזה, והוא מכריע דלעולם גבי איש מהני,

שאף שאין אשתו מהני בבית, מסתמא תבוא תיכף לביתה, דכל כבודה בת מלך פנימה, ואין דרכה לסבב בשווקים, ומסתמא אף כשהיא בעיר מקרי אשתו עמו, אולם באשה שדרכה תמיד להיות בחוץ כגון שהיא עובדת יש איסור יחוד לבעלה, וכן הערוך השלחן (סימן כ״ב סעיף ט״ו) מקיל כשאשתו בעיר.

ב) אולם יש מחמירין בניד״ד, יעויין בהמאירי בקידושין (דף ע״ב) איתא וז״ל: ומ״מ אף באשה אחת מותר בזמן שאשתו עמו בבית מפני שאשתו משמרתו עכ״ל. הרי כתב בפירוש עמו בבית, משמע שלא סגי בזה שהיא בעיר, וכן העזר מקודש בסוף סעיף ה׳ כתב דלענין אשתו עמו, משמע שלא מהני בעיר אחת, ובענין עמו דוקא, גם המהרש״ם בחלק ד׳ (סימן קמ״ח) כתב שאין בידו הוכחה להקל בזה. ומסתברא דאין להקל, מדלא נקט הש״ס שגם באשתו בעיר אין חוששין, וכן בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ אבן העזר (סימן ס״ה ס״ק ו׳) כתב שהוא כמפורש בשו״ע שאשתו משמרתו הוא דוקא כשהיא נמצאת עמו ולא סגי במה שהיא נמצאת בעיר מדשינה השו״ע בלשונו, שמצד הבעל (סימן כ״ב סעיף ח׳) איתא שאשה שבעלה בעיר אין חוששין להתייחד עמה, ואילו באשתו איתא בסעיף ג׳, אם היתה אשתו עמו הוי זה מותר להתייחד, שלשון ״עמו״, משמע עמו ממש. והוא גם מבאר, שהטעם הוא ״שאשתו משמרתו״, ולא שייך לשון שמירה אלא כשהיא נמצאת שם, וכן הוא בסעיף ה׳, לא תתייחד אשה א׳ אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהן שם, שגם כן משמע שזה דוקא כשהיא נמצאת שם ממש, וכ״כ בשו״ת שבט הלוי חלק ג׳ (סימן קפ״ג) דרוב הפוסקים לא ס״ל דאשתו בעיר יהני, דמשמעות הש״ס והפוסקים דאשתו עמו, משמע עמו ממש, עיי״ש.

ג) אכן כתב הדובב מישרים (סימן ה׳) להגאב״ד מטשעבין זצ״ל, דאשתו בעיר מהני להתיר במקום דהוי רק יחוד דרבנן, כמו עם ב׳ נשים, וכן לענ״ד מסתבר שיש להקל כשיש כמה סניפים, שאשתו יכולה להגיע בכל עת, וכן יש לה מפתח לבית, שלהרבה פוסקים נחשב כפ״פ לרשות הרבים, וכן כשאין דרכה לצאת אלא לשעה מועטת, בכה״ג יש להקל באשתו בעיר.

בעלה בעיר בגויה

שאלה: האם מותר להתייחד עם גויה שבעלה היהודי עמה בעיר?

א) הנה ראשית כל צריכין לדון האם מותר להתייחד עם נכרית שבעלה בעיר, יעויין בהגהות רש״ל בסמכת קידושין (דף פא.) בד״ה בעלה בעיר שגם בעכו״ם אין אשתו מזנה בפניו ממש, ומביא ראיה לזה מגמ׳ סנהדרין (דף פג.) דאיתא התם דנשייהו (של עכו״ם) לא מפקרי, ואפילו למאן דאוסר משום נשג״ז מודה דלא מפקרת בפניו, ורק הוא סובר שהיא נשמטה מפניו ומזנה. גם בשו״ת עמק הלכה (סימן י׳) כותב דהיכא שבעלה עמה באותו חדר, יש לומר דליכא איסור יחוד, דאף שנכרי

אינו שומר אשתו שלא תזנה, מ"מ בודאי גם הוא מקפיד לא תזנה אשתו בפניו, דזה נגד החוש לומר דלא יקפיד על זה, וממילא כשבעלה עמה בבית בודאי הוי שומר דליכא איסור יחוד.

ב) אולם בעזר מקודש אבן העזר (סימן כ"ב סעיף ג') מצדד להקל בנכרית כשבעלה בעיר, ולשיטתו לא צריכים שיהיה בעלה עמה ממש, אלא אפילו אם הא רק נמצא באותו עיר מהני שמירתו.

ג) ועיין בשו"ת ויען דוד חלק ב' אבן העזר (סימן קפ"ו אות ג') בשם שו"ת צור יעקב (סימן ט"ז) שיצא להתיר, והוא שמכיון דמהני בעלה בעיר ביחוד דאורייתא הוא הדין באיסור יחוד עם העכו"ם דרבנן, דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון, והביא ראיה מגמ' בעבודה זרה (דף לו:) דמקשינן יחוד בית דינו של דוד גזרו, ולמה לא מתרץ דאתי אינהו וגזרו אפילו כשבעלה בעיר, וש"מ דאין סברא לגזור יותר ממה שאמרה תורה, עי' שם.

ד) ועי' בקובץ מסורת מדרכי על מסכת קידושין (ע"ש הגר"מ גיפטר זצ"ל) גליון ב' תשס"ו (עמוד קט"ז) דמסתימת הפוסקים מורה דגם להתייחד עם נכרית מהני מה שבעלה בעיר (ועי' באוצר הפוסקים ס"ק ל"א אות ח'), והוסיף דלפי זה נראה דה"ה בנכרית הנשואה לישראל מהני בעלה בעיר. וכש"כ למש"כ בשו"ת שבות יעקב או"ח (סימן כ'), ושו"ת בית מאיר (סימן י"ב) ד"ה אך בנידון דידן. אולם אין זה פשוט כל כך דבהרבה פוסקים אוסרים יחוד עם נכרית נשואה כשבעלה בעיר, וצריך להיות דוקא בעלה עמה, ולכן נראה דבשעת הדחק יש להקל כשבעלה בעיר, אבל לכתחילה ראוי להחמיר. ועי' בספר דבר הלכה (סימן ז' סעיף ז').

חשש יחוד בפגישות לשידוכים

שאלה: האם מותר לבחור ובחורה להיות יחד בחדר סגור ולא נעול לפגישה לצורך שידוך בזמן שבעל הבית ואשתו ישנים בחדר אחר באותו בית?

א) נראה דיש להחמיר בכה"ג, ראשית כל, הרי יש דיון בפוסקים אפילו היכא דיש פתח פתוח ממש, אי בעינן דוקא פתח פתוח לרשות הרבים ממש, או דילמא פתח פתוח דשרי לאו דוקא פתוח לרשות הרבים, אלא דהוא הדין אם פתוחה לחצר או לפרוזדור שיש שם עוברים ושבים אחרים, עי' בפתחי תשובה אבן העזר (סימן כ"ב ס"ק י') שמביא שהחכמת אדם (כלל קכ"ו ס"ק ז') מסתפק בחצר שיש שם ג' בני אדם דנחשב ברשות הרבים לטומאה אם ה"ה לענין יחוד. והבינת אדם שם (ס"ק י"ח) מצדד לומר שדוקא אם הדלת פתוחה לרשות הרבים ממש מהני, אבל הפתוח לחצר לא מהני, שהרי אפילו מבוי חשוב מקום סתירה ורשות היחוד לענין קינוי וסתירה, כדאיתא במס' טהרות (פרק ו' משנה ד').

ב) השו"ת נחפה בכסף חלק ב' (סימן י"א) נשאל בחדר בו ג' או ד' שכנים ודרות שם גם פנויות, אם יכול איש א' להתייחד שם עם פנויה בבית א' בזמן שפתחו פתוח

לחצר, דמי אמרינן דכיון שהפתח פתוח לחצר שהוא רשות כל הדברים הוי כפתח פתוח לרשות הרבים, או אולי בעינן דוקא פתוח לרשות הרבים שרבים נמצאים שם. והוא מכריע שיש לאסור אם גרים שם רק נשים, אולם כשדרים שם אנשים כשרים עם נשותיהם הוא מתיר, וטעמו משום שפתח פתוח לחצר הוא כמו פתח פתוח לרשות הרבים. ובישכיל עבדי חלק ד׳ (סימן ג׳) מחלק דאי אין שם אנשים העוברים ושבים תמיד, ולכן לא מירתתי ויש להחמיר. ועי׳ בשו״ת ציץ אליעזר חלק ו׳ (סימן מ׳ פרק י״א) שיש להקל בפתח פתוח לחצר שאיש ואשתו דרים שם. אמנם פשוט הוא שאם אין השכנים רגילים ליכנס לדירתו בלי לדפוק על הדלת מקודם ולהמתין על רשותו להכנס אין להתיר כשהלדת סגור ולא נעול.

ג) ולכן בנידון דידן שבעל הבית ואשתו יודעים שהבחור והבתולה נמצאים שם לפגישה, ודאי אין מן הנימוס ליכנס בלי לדפוק על הדלת מקודם, אין להתיר כשהדלת סגור ולא נעול.

היתר בעלה בעיר לאברכי כולל

שאלה: אברך שלומד בכולל כל היום ובדרך כלל על פי רוב לא חוזר הביתה במשך היום האם יש לו דין של בעלה בעיר אם אשתו מתייחדת עם איש אחר בביתו?

א) הנה דאפי זוטרי אבן העזר (סימן כ״ב ס״ק י״ח) כתב דביודעת האשה שבעלה שכיר יום ואינו יכול לחזור לביתו עד עת אוכל או לעת ערב א״כ הוי ליה כמאן דליתא בעיר, שהרי היא יושבת בטח ויכולה לעשות כאשר עם לבבה ורצונה.

וראה בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ אבן העזר (סימן ס״ה ס״ק ז׳) שכתב, דבמדינה כמו נוא יארק כשבעלה הוא בעיר, אבל ידוע לה שהלך לקצה העיר שמהבית עד מקום שהלך לשם הוא ערך שעה והחזרה הוא שעה וצריך לשהות שם שעה אסורה ביחוד, וכש״כ באלו שעובדין אצל אחרים ושוהין שם שמונה שעות והדרך לשם וחזרה הוא בערך ב׳ שעות איכא איסור יחוד, וכן מביא בקונ׳ היחוד שהחמירו באופן הזה הגרי״ש אלישיב זצ״ל, והגרח״פ שיינברג זצ״ל.

ב) ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ג׳ (סימן ק״פ), וחלק ה׳ (סימן ר״ג אות ג׳) דהיכא דהבעל במרחקים ומדבר עמה בטלפון ועל ידי זה היא יודעת שהוא לא יכול לבוא בזמן הקרוב יש להחמיר, אולם בספר דבר הלכה (סימן ז׳ ס״ק ד׳) הביא מהחזון איש זצ״ל שהקיל בכל גוונא כשבעלה בעיר, משום דאימת בעלה עליה. (ועי׳ בשו״ת ויען דוד חלק ב׳ סימן קפ״ו אות ג׳ שדעת החזון איש בזה הוא קולא יתירה). ועי׳ בשו״ת ציץ אליעזר חלק ו׳ (סימן מ׳ פרק ו׳) שסובר שאם אין ביד בעלה להעצור ממקום המצאו ולחזור בתוך היום כגון בשכיר יום שעל ידי זה מפסיד שכרו, ולפעמים יכול להפסיד על ידי זה מקום עבודת בכלל. אפילו אם אין מעכב בידו מלהפסיק עבודתו ולחזור אלא שאין

שם תחבורה עד שעה מסויימת בכה"ג נקרא מפליג ע"כ.

ג) אולם אם הבעל ברשות עצמו, אף שבכלל אינו יכול לבוא בשעות אלו אין לאסור לאשתו להתייחד כשבעלה בעיר (אם לא כמו שכתבנו לעיל שהבעל במרחקים ומדבר עמה בטלפון ועל ידי יודעת בודאי שא"א לו לבוא מצד המציאות דאז יש להחמיר). ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' שם שפוסק שאף שבעלה מפליג למקום מסוים ובתכניתי' להיות שם כל היום או לכמה שעות בקביעות, מ"מ יכול להפסיק שהותו שם כל אימת שירצה באין מעכב בידו, וגם קיימת שם תחבורה תדירה שהוא יכול לחזור לביתו בכל זמן, יש לזה ממש הדין של בעלה בעיר. וכן מוכח בשיטת האפי זוטרי שהבאנו לעיל, עי' שם שהוא מדגיש שבעלה שכיר יום שאינו יכול לחזור לביתו, ומשמע מינה דאם הוא אינו שכיר יום ואין חזרתו כרוך בהפסד גדול נחשב כמאן דאיתא בעיר, ובכה"ג שפיר אימת בעלה עליה.

ד) וראה גם כן בשו"ת אגרות משה חלק ד' אבן העזר (סימן ס"ה ס"ק ז' וס"ק כ"א) דס"ל דמי שהוא ברשות עצמו אף שאינו רגיל לבוא בשעות אלו אין לאסור מאחר דהוא יכול לבוא עכ"פ כשרוצה, ורק מצד הריוח וההפסד הוא צריך להיות שם, יש לחוש דשמא נזדמן לו מישהו שם ויכול לכת לביתה, וליכא איסור יחוד.

וא"כ גם בנידון דידן לענין אברך הלומד בכולל, הדבר תלוי במציאות הדברים, שאם המציאות אצלו שיחסכו וחסרו מהמשכורת שלו או יעזוב הכולל ללכת הביתה, ואין לחשוש שיעזור הכולל באמצע היום אז יש להחמיר באיסור יחוד, וכן אם היא יודעת שהזמן נסיעה מהכולל עד ביתו הא בערך שעה, ומדבר עמה מהכולל בטלפון, ועל ידי זה יודע שלכל הפחות אין הבעל יכול לבוא בתוך שעה, בכה"ג יש להחמיר, אולם אם המציאות שהבעל יכול לעזוב את הכולל בלי שום עיכובים, אז אמרינן דאימת בעלה עליה וליכא איסור יחוד.

שיחה עם בעלה בעת נסיעה אם מצילה מאיסור יחוד

שאלה: אשה שצריכה לנסוע לשדה תעופה מאוחר בלילה עם נהג מונית האם יש עצה להנצל מחשש איסור יחוד? וכגון האם זה עוזר אם היא מדברת כל הזמן עם בעלה בטלפון?

א) יש לצרף שיחת טלפון עם בעלה שיהא כעין שמירה רק בשעת הדחק, ורק בתנאי שתאמר לבעלה שלכן מדברת אתו על הטלפון כל הזמן שזהו בגלל שמירה מיחוד, דבזה יש לצדד שבכה"ג יש מירתת לעשות עבירה, כיון שאז תצטרך להפסיק השיחה עם הבעל, וזה יעורר חשד אצלו.

ב) עוד יש לצרף, דאם נרות הכביש מאירים למרחוק אז מהני בלילה גם בשעה מאוחרת דכל שהמקום מואר לא שייך יחוד, כמ"ש בשו"ת הרמ"א (סימן כ"ט) דלא שייך יחוד בלילה במקום שהלבנה זורחת שם, עיי"ש, וכ"כ במנחת שלמה (סימן צ"א אות א'), שכרגיל מכוניות בכל הכבישים ולכן הוא מתיר כאשר רואים את

הנעשה במכונית, ועיין אוצר הפוסקים (סימן כ״ב ס״ק ל״ח אות ח׳) שהתיר רק כאשר שכיחי אינשי ברחובות, ועי׳ בספר מקדם לבית אל (סימן ל״ז) שכתב שכל עוד שנוסעים מידי פעם, מותר, וזה מצוי כמעט בכל הכבישים גם בשעה המאוחרת שבלילה.

ג) ועי׳ בשו״ת ציץ אליעזר חלק ו׳ (סימן מ׳ פרק ט״ו ס״ק ז׳) שהרי בשעת הנסיעה הנהג איתו יכול לגלות ערוה, ולעזור במציאות לא מצינו דחיישינן, ועי׳ בחזון איש אבן העזר (סימן ל״ד ס״ק ח׳) שכל שבמצב של עכשיו אין היחוד גורם להתגרות היצר לא חיישינן שיסגור בדלת שיבואו לעבירה.

ד) ואין חוששין שמא יסיע הרכב למקום סתר, ולא דמי להוכלים בדרך שחיישינן שמא יצטרך א׳ מהם לנקביו ותמצא השני מתייחד, דהתם הוא מייחד מאליו בלא מעשה. אבל כאן אינו יחוד אם לא יעשה מעשה, והוי כמו דלת פתוחה דלא חיישינן שמא יסגרנה, עי׳ בקובץ תלפיות (מכון הוראה ומשפט) קובץ ס״ג תשס״ו עמוד נ״ז. ועי׳ בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ (סימן ס״ה אות ג׳) שמחמיר לכתחילה דיש לחוש שמא יסיע הרכב למקום סתר. ועי׳ בשו״ת אבני ישפה חלק ג׳ (סימן ק״ד) דיש מקילים בכלל אין איסור יחוד בכבישים, כיון שבכל עת יכולה לבוא מכונית.

ה) ועי׳ במשנת יהושע (עניני אירוסין ונישואין ב׳ סימן ט״ז) בשם מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל להתיר בפשיטות אם עוברים בממוצע תוך עשר דקות דאז מפחדים המתייחדים שמא באמצע מעשיהם יעבור שם מישהוא. ועי׳ בשו״ת שיח כהן אבן העזר (סימן ז׳) דלשעת הצורך יש להקל.

חשש יחוד עם חולה אלצהיימר

שאלה: האם יש איסור יחוד לאיש הסובל מאלצהיימר רח״ל?

א) הנה אין הדבר פשוט כ״כ להתיר, ודיברתי עם רופא מומחה בענינים אלו, ואמר שהרבה אנשים אף שהם חולה אלצהיימר, מ״מ עדיין יש להם תאוות נשים, ובאים לידי קישוי אבר. ובפרט שגם בזקן מופלג שאין לו גבורות אנשים גם כן יש הרבה פוסקים המחמירים ביחוד, ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת האבי עזרי (להגר״א שך) והחזון איש. דדעת האבי עזרי על הרמב״ם פרק ״ב מאיוס״ב שיסוד האיסור דאורייתא הוא בעצם מעשה היחוד, ורק מדרבנן אסרו משום שמא יבוא לידי גילוי ערוה, אבל החזון איש (הערת החזון איש על העבי עזרי שם) סובר שיסוד איסור יחוד הוא מחשש שמא יבוא לגלות ערוה, וכן מוכח מהחכמת אדם שכתב שאיסור יחוד הוא משום חשש פיתוי, משום דלאונס לא חששו, כי אם יאנס יענש או יתבייש ולא חששו לכך. בינת אדם סימן כ״ו וכ״כ החזון איש אבן העזר (סימן ל״ה אות ג׳) ויעויין בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ (סימן ס״ה) שמצדד בב׳ צדדים, ומכריע כהבנת החזון איש, ונ״מ באשתו נדה שאינה יכולה להיטהר או שאינה רוצה אם אסורים ביחוד

דאורייתא או דרבנן, דלהבנת האבי עזרי לא יאסרו ביחוד דאורייתא, כיון דלא נאמר איסור יחוד באיש ואשתו, משא״כ להבנת החזון איש יאסרו ביחוד מדאורייתא, דהא שפיר יש לחשוש שיבואו לידי גילוי ערוה, ונדה הוי ערוה, ועי׳ בהקדמת שיעורי שבט הלוי הלכות נדה.

ב) והנה האוסרים גם בזקן מופלג, היינו בשו״ת זית רענן אבן העזר (סימן א׳), והו״ד באוצר הפוסקים (סימן כ״ב סעיף א׳ אות ב׳ ס״ק ב׳), וע״ע באוצר הפוסקים שם (ס״ק ג׳) בשם המקנה שכתב דלא מצינו היתר יחוד אפילו בחולה, וע״ע באוצר הפוסקים בהשמטות והוספות לסימן כ״ב ס״ק כ׳ אות ב׳ (עמוד קכ״ח), דבזכרון עקידת יצחק להל׳ יחוד (עמוד י״ט) הביא ששמע מפי הגאון מהרי״ז מינצברג זצ״ל מגדולי ההוראה בירושלים שאין ספק דהזקן ותש כוחו אסורים ביחוד, עי׳ שם. וע״ע בס׳ אורחות הבית (פרק ה׳ הלכה י״ד) שכתב דאיסור יחוד אפילו עם זקינה מופלגת, וכן באיש מופלג, ושכ״כ בשו״ת דברי מלכיאל חלק ד׳ (סוף סימן ק״ב), ושכן הביא בספר דבר הלכה (בהוספות סימן ב׳ סעיף ט׳) בשם החזון איש שסתם זקן אף מופלג אסור ביחוד, וכ״כ בישכיל עבדי חלק ב׳ (סימן א׳ אות ז׳), וכ״כ בקובץ מבית לוי (י״ח עמוד ל״א) בשם הגר״ש וואזנר שליט״א, וכן בשו״ת דברי שלום (חלק ד׳ סימן קמ״ח). ושו״ת ישועות משה חלק ד׳ (סימן ק״ד) ועי׳ שו״ת להורות נתן חלק ו׳ (סימן קי״ג) דאסורה האשה להתייחד אפילו עם זקן מופלג במנין לה לדעת שאין להאיש גבורת אנשים.

ג) אולם יש אומרים שאין איסור להתייחד עם זקן מופלג שאין לו כח גברא, אלא שצריך הוא להתרחק מהיחוד משום מראית עיני בני אדם שאינם יודעים מצבו, אבל אם לא רואים אותו או שהוא בפני אנשים שיודעים את מצבו אז מותר להתייחד, כ״כ בשו״ת ציץ אליעזר חלק ו׳ (עמוד ר״ל) ובחלק ז׳ (סימן מ״ו) וחלק י״ב (סימן ס״ז), וכן נוטה דעת הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה אבן העזר חלק ד׳ (סימן ס״ה סוף אות י׳) שכתב שזקן וחלש שהוא חולה ושוכב במטה, וידוע שלא יכול להתקשות ולבעול על פי רופאים מצד מחלתו, מסתבר שאין איסור יחוד, עי׳ שם.

לימוד זכות מחשש יחוד בזמנינו עם גננת

שאלה: מהו הלימוד זכות לנשים שעובדות כגננת מחשש יחוד?

א) נלע״ד שיש לצרף בזה הרבה צדדים להתיר, די״א דאשה שבעלה בעיר מותרת ללמד, כמ״ש הפרישה (ס״ק כ״ו) והחלקת מחוקק (ס״ק כ״א) דס״ל דבזה לא גזרו, עי׳ אמרי יעקב ביאורים (עמוד ק״מ) ועוד יותר מבואר בקיצור פסקי הרא״ש ז״ל דין כ״ו וז״ל: מי שהוא פנוי בלא אשה לא ילמד תינוקות וכן אשה פנויה מאיש, וכן מבואר בישׁ״ש פ״ד דין כ״ז וז״ל: וכן אשה שאין לה איש להיות מלמדת תינוקות, ואם יש לאשה איש או לאיש אשה אפילו אינן עמהם בעיר מותר, ומשמע דס״ל דאם יש לה בעל אף שאינו בעי מותר, והו״ד באמרי יעקב שם, ובפתח הבית (עמוד רי״א-רי״ג),

וכבר כתב בספר דבר הלכה (סימן י״ג ס״ק ב׳) דזה נגד כל הפוסקים, מ״מ עם בעלה בעיר יש לסמוך עליו להתיר, כ״כ הלחם יהודה, והאפי זוטרי. ומביא שם את הלחם יהודה וכן בהגהות דרישה ופרישה כתבו דאם בעלה בעיר מותרת ללמד דתו ליכא חשש יחוד, וכ״כ בספר פתח הבית (עמוד רי״ד) דהמיקל יש לו על מי לסמוך כשבעלה בעיר.

ב) עוד יש צד להתיר במקום שלא נהגו האבות להוליך את בניהם דשרי, שהרי כל האיסור באשה ללמד הוא משום שיש לה קשר עם אבות הילידים, לפי זה אשה המלמדת והילדות באות לבד או עם אמותיהם, יהא מותר לאשה אפילו פנויה ללמד עי׳ בזה בספר פתח הבית שם, ובספר דבר הלכה (סימן י״ג סוף סעיף ד׳).

ג) עוד יש צד להתיר לפי״מ שכתב הברכי יוסף יורה דעה (סימן רמ״ה ס״ק ו׳) דלהאוסרים יחוד עם גס בה גם בפתח פתוח לרשות הרבים אסור לרווק ללמד אף בחדר שפתח פתוח לרשות הרבים משום דהמלמד הוי גס באמהות, ע״כ. וכתב בספר דבר הלכה שם דלהברכי יוסף גם באשה המלמדת האיסור רק משום יחוד, ולפי זה להמתירים להתייחד עם גס בה בפ״פ לרשות הרבים וכן ס״ל רוב הפוסקים ה״ה דמותר לאיש וכן לאשה ללמד בבית בעלמא שפ״פ לרשות הרבים, ובמיוחד כאן בנידון דידן דהרבה פוסקים שהבאנו לעיל באות ב׳ ס״ל דלא מיחשבי מלמד ומלמדת כגייסי בהורים (שהרי ההיתר בבעלה בעיר דלא מהני בלבו גס בה) ואם כן יש להתיר בפ״פ לרשות הרבים, וכ״כ בספר דבר הלכה.

ד) ועוד י״א דמותר לאשה ללמד ילדות שהם מבנות ג׳ שנים ולמעלה, כ״כ המקנה וכ״כ בספרו נתיבות לשבת, ועי׳ שם במקנה דנראה דרק עם ילדה מבת ג׳ ועד תשע יכולה ללמד, אבל מבת תשע ומעלה הוי גדולה לענין יחוד, ואסור להתייחד עם הרבה נשים.

ה) ועוד יש לצדד להתיר, דהנה כתב החיד״א בברכי יוסף יורה דעה (סימן רס״ז ס״ק ז׳) לענין לשכור משרת לאשה, דיש להתיר בהיות הדבר נצרך הרבה והוא גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה לא אסרו, וכתב הברכי יוסף וז״ל: ודוקא גבי לא תלמד אשה סופרים דאדרבה אין חכמה לאשה אלא בפלך, ואין דרכה של אשה בכך אסרו חכמים דהאיכא אנשים מלמדים כאורחייהו, עכ״ל. וכוונת הברכי יוסף לפי״מ שהבין בספר אמרי יעקב (דף קל״ט בביאורים ד״ה וכן אשה לא תלמד וכו׳) דהברכי יוסף ר״ל דרק ללמד סופרים אסרו דהיינו מלמדי תינוקות וכלשון המשנה בקידושין (דף פב.), ועי׳ שם ברש״י ותוס׳ והכוונה ללמדם דברי תורה, וע״ז קאמר הברכי יוסף דאין חכמה לאשה אלא בפלך, אין דרכה בכך, דהרי איכא אנשים מלמדים כאורחייהו, ולכן אפשר לדייק מדבריו דאשר ענינים שאינם קשורים ללימוד התורה זה לא נכלל באיסור הנ״ל.

ו) ואע״פ דלפי הטעם שאמרו שם בגמ׳ דאסרו משום אבהתא דינוקי, וכמ״ש הרמב״ם והשו״ע כאן, דאביהם באים ונמצאים מתייחדים עמה, ולפי זה אין הבדל מה היא מלמדת אם זה דברי תורה או שאר חכמות של מלאכה או לימודי חול, וכיו״ב מ״מ לא אמרי׳ הכי, דלא נאסר

מעיקרא רק ללמד אשה סופרים מטעם הנ"ל, של הברכי יוסף, דהא דאסרו זה מפני שאין דרכה בכך ואיכא אנשים שהם דרכם בזה, שהרי באמת צ"ב, דאם טעם האיסור רק משום שיבואו להתייחד עמה, א"כ קשה, דנאמר ג"כ שאסור לאשה להיות מוכרת בביתה כלל שום דבר, דהא גם על זה יש חשש שיבואו להתייחד עמה. והרי באמת שלא מצאנו איסור בזה שאסרו חז"ל. אך לפי דברי הברכי יוסף א"ש, משום שמעיקרא לא גזרו אלא ללמד סופרים דהיינו לימוד התורה ואף דעיקר הטעם הוא משום חשש יחוד כנ"ל, מ"מ זה לא נאסר אלא דוקא להיות מלמדת תורה מטעם דאין חכמה לאשה אלא בפלך, ואין זה דרך נשים אלא הדבר שייך לאנשים, וא"כ לפי זה יש מקום ליישב המנהג דנשים מחיקות בביתם גן לתינוקות, ואבותיהם רגילים להביא שם התינוקות. ולכאורה צ"ע על מה סמכו (וכבר כתבנו כמה היתרים או בעלה בעיר או פתח פתוח לרשות הרבים וכו'). אמנם לסברת הברכי יוסף הנ"ל שפיר יש ליישב בזה המנהג של המענים שמביאים לשם ההורים את התינוקות, אף שלפעמים ידוע שבעלה אינו בעיר, משום דכל עיקר הגזירה לא היתה אלא דוקא ללמד תינוקות תורה. ולכן נמי המנהג פשוט דנשים מוכרות בביתם דברים שונים ולא מצינו בזה איסור אם נזהרים שלא יגיעו על ידי זה לאיסור יחוד.

רבי משה בראנסדורפער שליט"א
אב"ד ומח"ס היכל הוראה

חשש יחוד אצל רופא נשים

יחוד אצל רופא נשים

א. אשה שצריכה להבדק או לטפל אצל רופא, אם הדבר נחוץ ביותר כגון שהיא חולה ממש, ואין שם רופאה מומחית, מותרת להבדק או לטפל אצל רופא, וכמובן שצריך ללכת שם עם שומר, כגון בעלה וכו'. אמנם כשאין בכל צורך גמור, כגון שיש לה רק מיחוש בעלמא שאפשר להתגבר עליו, או שיש שם רופאה מומחית הבקיאה בדבר, אסור לה בהחלט להבדק אצל רופא. ולכן אסור לנשים ללכת להבדק בדיקה רגילה במשך ימי ההריון וכדומה אצל רופא, ובפרט כשיכולות ללכת להבדק אצל רופאה, ואפילו אם אצל הרופאה הבדיקה בתשלום ואצל הרופא הוא לא בתשלום. [ואין צריך לומר שאסור בכל אופן להתייחד עם רופא פרוץ, וכאן ההיתר בדיעבד שאין ברירה דוקא ברופא שומר תורה ומצות שאינו מוחזק להיות פרוץ].

תנאים להתיר יחוד אצל רופא

ב. רק באופן שאין רופא אחר מומחה אשה שחייבת להבדק אצל רופא צריכה שבעלה או אחר ילווה אותה, ואף אם הרופא בודק אותה מאחורי ווילון, מספיק במה שבעלה נמצא באותו חדר כיון ששומע מה קורה שם. ולסמוך על המזכירה שיכנס ויצא לתוך החדר, אין שום היתר בזה, מג' טעמים א' אם היא חילונית היא לא נחשבת כשומר, ב' ועוד לא מעיינת לה מה שקורה בפנים מפני שהיא עסוקה בדברים הקשורים למזכירות. ג' ונוסף מזה הרופא עצמו שמכיר את מקומו ואת המשרד שלו יודע היטב אם בכלל המזכירה מגיע מידי פעם או לא ולכן קשה לסמוך על מירתת שלו ממזכירה או אחות שיכנסו פתאום. ועכ"פ למעשה מקילין בשעת הדחק (מטעם שיש אומרים שהיות שהרופא בעבידתו טריד ואין כוונתו לחיבה אלא לעשות עבודתו), ללכת רק עם בעלה או עם מישהו אחר שמציל מאיסור יחוד.

בדיקת אולטראסונד

ג. אשה שצריכה ללכת לרופא לעשות בדיקת אולטראסונד בימי ההריון, תמיד ישנם ב' נידונים, א' משום יחוד, ב' משום נגיעה בעריות, וכדי להתיר יחוד הדין כנ"ל. ולענין נגיעה סומכים על מה שרופא מתעסק באמצע עבידתיה בשעת הדחק גדול שהיה צורך מיוחד לעשות את הבדיקה אצל רופא וכנ"ל. והורה תמיד שעדיף שהרופא ילבש כפפות.

בדיקת דם

ד. אשה שצריכה לעשות בדיקת דם, אם הבודק הוא איש, משום יחוד בדרך כלל

אין חשש כיון שהמרפאה מלאה עם אנשים אחרים או מזכירות או שהדלתות פתוחות לחדר המתנה וכו'. אולם משום נגיעה אע"פ שלא נוגעים כ"כ בבשר האשה, נכון לכתחילה ללכת לאשה לעשות את הבדיקה אם אפשר. וה"ה להיפך לגבי איש שצריך לעשות בדיקת דם.

בחדר צילומי גוף

ה. מי שצריך לעשות צילומי גופו בתוך חדר סגור ונמצא שם אשה שמפעילה המצלמה, נראה לדינא שאין להקל בזה, ובפרט שכתוב על הדלת שאסור להכנס לתוכו בשעת הצילום, ולכן יש להבקש משומר להגיע לתוך החדר.

רבי אברהם שרגא שטיגליץ שליט"א
חבר בד"ץ בביתר עילית
ורב קהילת צאנז ביתר

מוקטר מוגש לכבוד השמחה הגדולה השרויה בבית ידיד נפשי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, בעת שמחת נישואי בנו בשעה טובה ומוצלחת

פסקי הלכות בהלכות יחוד

◆ דיני יחוד מצויים הם מאוד בכל משעולי החיים [בייבי סיטר, טכנאי שבא לתיקון בבית, נסיעת אשה עם נהג וכו'], ומנגד יש בזה חוסר ידיעה, ויש לזכור את דבריו המאירים של בעל ה'בני ישששכר' (דרך פיקודיך ל"ת לה אות כג) וז"ל: הנה יחוד אשת איש מדאורייתא, ויחוד עם הפנויה מדרבנן, והעולם מקילים בזה ואפילו בעלי תורה, והוא להם לחרפה לברוח מחדר שהאשה שם, בחושבם שחושדים את עצמם שיתפעלו בעבורה, על כן הם מקילים, ולחכמה ולצדקות תחשב להם באומרם שבטוחים בעצמם, ולו חכמה ישכילו שהיחוד בזולת העבירה הוא באיסור גמור, וכל אחד יראה להיות בקי בדיני היחוד ויחמיר לעצמו ביותר משורת הדין, עכ"ל.

◆ איסור יחוד הוא בכל מקום שנמצאים שם איש ואשה לבד, ולא רק בבית סגור, אלא גם אם הם בדרך לבדם, וכמו שרואים בגמ' (קידושין פא. בעובדא דרב ור"י; סוכה נב. בעובדא דאביי).

◆ איסור יחוד הוא הן על האיש והן על האשה. ואין חילוק בין נער לזקן ובין רווק לנשוי.

◆ איסור יחוד הוא אף עם קטן מגיל תשע שנים, ועם קטנה מגיל שלש שנים.

◆ דבר פלא הביא בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' קי), שבחצה"ק בעלזא היה קפידא שלא לעשות אהל לציוני הצדיקים, כי פעם אחת הגיע הרה"ק ר' שלום מבעלזא לאיזה ציון, וראה שם איש ואשה שהיו לבדם באהל הציון ולא הרגישו בכך.

◆ **ילדה** שספק אם היא שלש שנים - אף שהיה מקום לדון בזה להקל [ראה נתיבות לשבת לבעל ההפלאה, (סי' כב סק"א), שדן אם איסור יחוד הוא מה"ת או דרבנן, ובילדה קטנה בוודאי שזה רק מדרבנן], ברם למעשה נקטו הפוסקים (שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קפג; שו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' קב) להחמיר. וכן משמע בתוס' הרא"ש (קידושין פא.), ובפרט מכיון שאפשר לברר מה גילה.

◆ **שיעור זמן היחוד** - בשו"ע (אבהע"ז סי' קעח סעיף ד) משמע ששיעור הזמן שאסור להתייחד הוא כשיעור הזמן שאפשר לצלות בו ביצה, והאחרונים דנו כמה שיעור זמן זה: י"א 35 שניות, וי"א שזה שתי דקות וחצי. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"ב קו"א סי' ה אות רו), ובמנחת שלמה (סי' צא אות כב) כתבו שאף אם שוהה עם האשה פחות

משיעור זמן זה, מ"מ אם אפשר להישאר יותר זמן - אסור.

◆ ולכן לגבי מעלית שא"א להישאר שם יותר מזמן מה - מעיקר הדין מותר, ואכן כך נקטו רוב הפוסקים [ראה אגרות משה (אבהע"ז ח"ד סי' סה), מנחת שלמה (שם), קובץ תשובות להגריש"א (ח"ג סי' קפז)], ברם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' צד-צז) האריך בזה, וכתב שבעל נפש יחמיר במקום שאפשר.

◆ **טכנאי** שמגיע לתקן בבית - כמובן שיש לתכנן זאת בשעה שהבעל בבית, ואם זה לא מסתדר - יש לעשות כן בכפוף להיתרים דלהלן של 'בעלה בעיר' ו'פתח פתוח'.

◆ ילדה שבאה לשמור ילדים בבית אחר - אזי אם הבנים הם פחות מגיל תשע - אין איסור יחוד, אבל אם יש בן שהוא מעל גיל זה - אסור. ואפשר להתיר להתייחד אם יש שם 'שומר', דהיינו ילד או ילדה בין הגילאים 5 - 9. ואם הבייביסיטר באה לשמור בלילה, דהיינו בזמן שהולכים לישון - צריך ב' שומרים כנ"ל. וצריך שיהיו השומרים ערים בעת ביאת הבייבי סיטר.

◆ אין איסור יחוד עם **צאצאים יוצאי ירכו**, והיינו אף עם נכדים ונינים ואף אם הם נשואים, וכמ"ש הב"ח (הו"ד בפת"ש אבהע"ז סי' כב סק"ב) וכן נקטו החלקת מחוקק ובית שמואל שם, וכן הורה למעשה בעל שבט הלוי.

◆ **אח ואחות** - מותרים להתייחד רק בדרך עראי ולא בקביעות. וראה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' מג) שדן מה גדר 'דרך עראי', וכתב דהיינו עד שלושים יום, וכן הביא בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רא), ברם כתב שם בשבט הלוי שלכתחילה יש להחמיר ולא להתייחד יותר מג' ימים. ושאלה זו שכיחה מאוד כששני ההורים יוצאים לחו"ל וכדו'.

◆ **שני אנשים ואשה** - לדעת הרמ"א מותרים להתייחד **ביום**, והיינו כששני האנשים **כשרים**, [ולדעת המחבר הדבר אסור, ולכן כשאחד מהם בן עדות המזרח - יש ליזהר בזה ולא להיכשל באיסור 'לפני עיור'] **ובלילה** צריך שיהיו שלשה אנשים. וכן מותר לדעת הרמ"א **לשלשה נשים** להתייחד עם איש ביום, ובלילה צריך שיהיו ארבע נשים, ולהמחבר אין היתר.

◆ האחרונים נחלקו מה הדין כשאחד **כשר** ואחד **פרוץ**, לדעת המהרש"ל מותר, ולדעת הרבה אחרונים יש להחמיר [כמ"ש המקנה והנו"ב והצ"צ ועוד, הובאו בפת"ש (שם סק"ד)], וזה נוגע בנסיעה עם אשה כשהנהג פרוץ וכדו'.

◆ **בעלה בעיר** - מצינו בגמ' (קידושין פא.) היתר להתייחד כש'בעלה בעיר'. ונחלקו הראשונים בטעם היתר זה, לדעת רש"י היינו משום שהבעל נמצא באזור ויכול להגיע בכל רגע, ולהרמב"ם היינו משום שאשה שבעלה בעיר - אימת בעלה עליה, ולאו דוקא משום שיכול להגיע כעת.

◆ בספר 'דבר הלכה' הביא מהחזו"א שאפשר להקל ולסמוך על טעם הרמב"ם. והיינו באופן שקוראים לזה עיר אחת, ולא בני ברק ורמת גן שאפי' שהם סמוכים מ"מ אינם בגדר עיר אחת. מנגד, רוב האחרונים חששו לטעם רש"י [ראה: בית שמואל (שם סקי"ב), בינת אדם (כלל קכו) ועוד]. ולכן אפשר להקל כשבעלה בעיר רק אם הוא יכול להגיע בכל רגע אם הדלת אינה

נעולה, ואם הוא ממש רחוק או שהוא טרוד בעסקיו - אין להקל אלא יש להשאיר את הדלת פתוחה וכדלהלן, או כשיש עוד צירופים.

◆ **פתח פתוח** - מותר להתייחד כשהדלת פתוחה, ובשו״ע (אבהע״ז סי׳ כב סעיף ט׳) משמע דהיינו כשהדלת פתוחה לרשות הרבים. ולגבי חדר מדרגות - נחלקו הפוסקים, וכמובא בפת״ש (שם סק״ה), שהחכמת אדם הסתפק בדלת שפתוחה לחצר, ובשו״ת שבט הלוי (ח״ה סי׳ רג) כתב שחדר מדרגות דינו כחצר. ולמעשה יש להקל בחדר מדרגות רק באופן שמסתובבים שם אנשים. ולכן יש ליזהר ביחידות דיור וכדו׳ שממוקמות במקום שאף אחד לא מגיע לשם, דלא מהני לפתוח את הדלת.

◆ אם אנשים נכנסים לבית ללא לדפוק - יש מקום להקל יותר. וזה נוגע בבית שהילדים נכנסים ללא לדפוק, שאז יש להתיר אף כשהדלת אינה פתוחה [ולא נעולה], וכמ״ש בשו״ת בנין ציון (סי׳ קלח). ויש לסמוך ע״ז במקום שקשה להשאיר את הדלת פתוחה. [וכעי״ז כתב להקל בשו״ת דובב מישרים (ח״א סו״ס ה׳) באופן שיש מפתח לשכן והוא יכול להיכנס אימת שירצה].

◆ באופן שאשה צריכה ללכת לרופא - כמובן שלכתחילה יש להעדיף ללכת לרופאה ולא לרופא, אבל כשאי אפשר - מותר. וראה בשו״ת שבט הלוי (ח״ד סי׳ קסז) שכתב בזה ׳עשר דברות׳ שיש לאשה להיזהר בהם בביקור אצל רופא. ולמעשה אפשר להקל באופן שהדלת פתוחה, או באופן שהמזכירה או האחות יכולות להיכנס ללא רשות, אבל אם הוא מטפל בחדר פנימי - אין היתר וכמ״ש בשו״ת בית שלמה (ח״א סי׳ מח).

◆ אברך שנוסע באוטובוס בשעת לילה מאוחרת, ומבחין שמלבדו נשארה אשה, ואם הוא ירד בתחנה זו - יכשלו הנהג והאשה באיסור ייחוד, הדין הוא שצריך להודיע לה שעליה לרדת בתחנה שהוא יורד כדי שלא תיכשל באיסור ייחוד. ועל האשה לדעת שאף שאפשר למצוא בזה היתרים שונים, מכיון שלצערנו רבו המכשולים - אין להתחכם בזה ויש לרדת מהאוטובוס. ואם אינה חפצה בכך - אינו מחויב להישאר באוטובוס עד שהיא יורדת.

◆ בחור שבא לשבות אצל אחיו הנשוי, והאח הנשוי משכים קום לעבודת הבורא, והבחור נשאר בבית לבדו עם אשתו - אין להם להישאר לבד אלא כשהדלת פתוחה, ולא מועיל ש׳בעלה בעיר׳ באופן שליבו [של הבחור] גס בה, דהיינו אם הוא מדבר עימה לפעמים.

◆ באופן שאשה צריכה לנסוע לבית החולים בשבת, ומסתפקים האם עדיף שתיסע לבד, או עם בעלה כדי שלא יהיה חשש ייחוד עם הנהג - מצינו בזה מח׳ הפוסקים האם ייחוד הוא כמו גילוי עריות שאין להתיר אף במקום פיקוח נפש, או שמותר להתייחד במקום פיקוח נפש, [וזה נוגע גם כשמתייחדים במקלט בעת אזעקה], בספר שם אריה (אבהע״ז סי׳ לג) כתב להתיר, ובשו״ת טוב טעם ודעת (ח״ג סי׳ קצב) כתב לאסור. ולמעשה הורה בעל שבט הלוי שהבעל יכול לנסוע, משום ששמע ממרן החזו״א שמותר לקחת מלוה ליולדת בעת נסיעתה בשבת לבית החולים.

◆ אשה שצריכה לנסוע בלילה מחוץ לעיר

- אין לה לנסוע עם נהג, ואף שבכביש ראשי מצינו בשו"ת שב יעקב ועוד אחרונים שהתירו, מ"מ הרבה פעמים נוסעים בכבישים צדדיים שאין בהם כמעט מכוניות, ולכן יש להחמיר.

◆ **הבהרה:** מה שכתבנו לעיל שייחוד עם צאצאים מותר - היינו כשהם **יוצאי ירכו**, ולא עם כלתו או אשת נכד וכדו'. ויש לציין שכשמגיעים נכד ונכדה [שאינם אח ואחות] לבית הסבתא, אזי הסבתא היא בגדר 'שומרת' כי היא מותרת בייחוד עימם, אבל בלילה צריך שיהיה עוד שומר.

שאלות למעשה בהלכות יחוד

א. קבוצת נשים שמתכננת נסיעה למקומות הקדושים, האם מותר להן לנסוע באוטובוס עם נהג חילוני?

תשובת מורינו הרב שליט"א: יש בזה כמה צדדי היתר והכל לפי הענין.

בהשקפה ראשונה היה נראה שיש לאסור הדבר משום ייחוד, ולא מיבעי אם הנהג הוא מבני עדות המזרח שפוסקים כמחבר שאין להכשיל את הנהג באיסור ייחוד, אלא אפי' להנוהגים כפסקי הרמ"א שמתיר להתייחד עם איש אחד כשיש הרבה נשים (אבהע"ז סי' כב ס"ה) - מ"מ היינו דווקא באין עסקו עם הנשים, והכא יש לצדד שהנהג הוא בגדר 'עסקו עם הנשים', מכיון שנוסע עמם לזמן מרובה, ועוד מצינו בספר נתיבות לשבת שכתב דכ"ז דווקא בכשר ולא בפרוץ, ועיין באוצר הפוסקים שיש חולקים ומקילים בזה (בית משה ועוד). וגדר פרוץ - מבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רב) דהיינו מי שמסתכל בטלוויזיה וכדו', ובזמננו הגדר לכאו' הוא כל מי שמסתכל במקומות שאין רוח חכמים נוחה מהם. ולכן מעיקר הדין היה נראה לאסור לנסוע עם נהג חילוני, שהוא בוודאי בגדר פרוץ. אולם יש בזה כמה צדדי היתר, ראשית שכשנוסעים ביום ואפשר לראות מבחוץ - יש להחשיב זאת כ'פתח פתוח' שאין בזה ייחוד, כמו מצינו שהתיר השב יעקב (ח"ב אבהע"ז סי' יט) לנשים לנסוע בעגלה עם עגלון לבדן, משום שעגלות מצויות, ולכן כשנוסעים בכביש עירוני ואף בכביש בין עירוני ראשי יש להתיר מטעם זה, (וההגדרה בזה מיתאמרי משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם בכל עשר דקות עובר רכב, אפשר להקל). ויש להזהיר את הנהג שלא ייסע בדרכים צדדיות, ואפי' שמכשיר הניווט שמצוי בזמננו מפנה אותו לשם.

ואין לחוש שמא יסע הנהג בדרך צדדית שאין רכבים מצויים בה, כפי שאין חוששים שיסגור את הדלת וכדו', ובפרט בתחבורה ציבורית שאסור לנהג לסטות מהמסלול הרשמי, אמנם עיין באגרות משה (אבהע"ז ח"ד סי' סב) שיראי שמים יש להם להתרחק גם מכגון זה. עוד יש להקל אם הוא עובד בחברה, משום שהנהג לא מרע אומנותו, ומפחד שילשינו עליו ויפטרו אותו, וכמבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תפא). וכן יש לצדד להקל אם יש מצלמות באוטובוס, והחברה יכולה לעקוב אחריו.

עוד יש להוסיף שכל מה שאסרו יחוד אפי' בכמה נשים, זהו דווקא במצב של

יחוד, אך בהרבה נשים ממש - אין ע״ז שם יחוד כלל, וזה נחשב כרשות הרבים ומותר, וכעי״ז כתב באגרות משה שם. ואף לאחר היתרים אלו, יש להיזהר מאוד מאוד בזה מחמת חומר איסור יחוד, ובפרט שרבו המכשולות בזה.

ב. אשה גרושה שרוצה להתגורר בבית אחד עם אחיה האלמן שיש לו שני ילדים שאחד מהם הוא תסמונת דאון, האם הדבר מותר?

תשובת מורינו הרב שליט״א: אם הילד בעל התסמונת דאון בעל הבנה, דהיינו שאם יראה דבר מוזר יספר על כך - מותר.

והטעם, דהנה איתא בגמ׳ (קידושין פא:) שאח ואחות מותרים להתייחד אבל לא באופן קבוע, וכתב רש״י שמותר להתייחד עם אחותו רק לפרקים אבל אסור לו לדור תמיד אצלה בבית, ודנו האחרונים בגדר ׳לפרקים׳ שכתב רש״י. וראה בשו״ת אגרות משה (אבהע״ז ח״ד סי׳ סד אות ג׳) שכתב שמותר לאחד לדור אצל השני רק בתור ׳אורח׳, ואף אם זה לכמה לילות, ולא להרבה זמן אלא כדרך המתארחים, ואם בא ׳לדור׳ שם - הדבר אסור אף מהלילה הראשון. אמנם כל זה כשהם לבד, אבל אם יש שם שומר וכדלהלן מותר אף לזמן ארוך.

ולגבי ייחוד הילדים עם הדודה מבואר בשו״ע (אבהע״ז סי׳ כב סעיף ה׳) שביום צריכים שומר אחד, ובלילה צריכים שני שומרים, ולכן האב יכול להיות שומר. ולגבי הבן השני בעל התסמונת דאון אם יכול להיות שומר - הנה אם הוא יודע מה קורה סביבו, ואם יראה דבר מוזר יספר על כך - הרי הוא נחשב כשומר שני ומותרים להתייחד גם בלילה, וכמבואר בשו״ת בית שלמה (אבהע״ז סי׳ קמח). ואז מותרים גם האח והאחות להתייחד באופן קבוע.

ג. שני אברכים, שנוהגים כפסקי הרמ״א, שעובדים במשרד, ושם עובדת גם אשה מבני עדות המזרח, האם מותר להם להישאר שם אף כשהדלת סגורה?

תשובת מורינו הרב שליט״א: מותר, אבל לא ינעלו את הדלת, והאשה מחויבת לוודא מצידה שאינה עוברת על איסור יחוד לדעת המחבר.

הנה לדעת המחבר (אבהע״ז סי׳ כב סעיף ה׳) אין היתר לאשה להתייחד אף עם הרבה אנשים, ולדעת הרמ״א (שם) מותר לאשה להתייחד עם שני אנשים אם אינם פרוצים, וא״כ לכאו׳ אע״פ שהם נוהגים כדעת הרמ״א ומותר להם להתייחד עימה, ברם הרי עי״ז הם מכשילים אותה לעבור על איסור ייחוד לשיטתה, ויש בזה משום איסור ׳לפני עיור׳.

אולם נראה שיש להתיר כיון שכבר מצינו שנחלקו השער המלך ועוד אחרונים, האם מותר לאדם לתת דבר שהוא סובר שהוא מותר למישהו שסובר שהוא אסור, והכרעת האחרונים היא שבדבר שהמחמיר נוהג בו איסור רק מחומרא ולא מעיקר הדין - מותר ליתן לו.

ובנידון דידן מצינו במשנה למלך (סוטה פ״א ה״ג) שכתב שאף לדברי האוסרים ייחוד בשני אנשים אין זה איסור מעיקר הדין, ולכן מותר להם להקל במקום הצורך [ללא נעילת הדלת], אבל כשאין צורך יש להחמיר לפתוח את הדלת וכדו׳. וכ״ז לאנשים, אבל האשה מצידה מחויבת כנ״ל.

ד. אשה שעובדת במתחם קראוונים ובסוף היום היא נשארת לבד במתחם, וגם השומר נשאר שם בכניסה למתחם, האם מותר לה להישאר שם או שהדבר אסור מחמת איסור יחוד?

תשובת מורינו הרב שליט"א: דבר זה צריך זהירות מרובה בכל מקום לפי עניינו, ברם באופן כללי אפשר להקל אם אפשר לראות את מקום עבודתה מבחוץ, או שהשומר אינו יכול לבוא לחדר שהיא יושבת ללא שיראוהו מבחוץ, או שלפעמים נכנסים שם עוד אנשים. ואם היא יכולה לנעול את עצמה בחדר - אפשר לסמוך על המצלמות שבמקום.

והטעם, דהנה כל המתחם מחמת שהוא רשות אחת יש בו איסור יחוד, ואע"פ שאינם נמצאים בחדר אחד (חזו"א אבהע"ז סי' לד אות א'; ספר המקנה סוף קידושין), ואין זה דומה לשני בתים שבבנין אחד שהם שתי רשויות נפרדות, ולכן הדבר אסור מדין יחוד, אא"כ מתקיימת אחת מהאפשרויות דלעיל. שאם רואים אותה מבחוץ ה"ז נחשב כפתח פתוח לרשות הרבים, ואין חוששים שמא תלך למקום שאין רואים אותה כפי שאין חוששים שיסגרו את הדלת, [ברם מ"מ אין לה ללכת למקום שאין רואים אותה מבחוץ].

וכן אם אינו יכול לבא אליה, כלומר שהוא מוכרח לעבור דרך מקום שנראה מבחוץ, ג"כ דינו כפתח פתוח, וכשלא מתקיימות האפשרויות הנ"ל הפתרון הוא שידברו עם עוד כמה אנשים שיכנסו שם מפעם לפעם, וכמ"ש בשו"ת דובב מישרים (סי' ח) שזה נחשב כפתח פתוח.

ואם כל הנ"ל אינו אפשרי, ולא מאפשרים לאנשים זרים להיכנס, אפשר להקל אם יש שם מצלמות והיא תנעל עצמה בחדרה, ואף שכידוע נחלקו בזה פוסקי דורנו האם זה מציל מייחוד, ועוד שבדרך כלל המצלמות לא מכסות את כל השטח, ולכן אפשר לסמוך ע"ז בצירוף שתנעל את עצמה בחדר, וכמבואר במשנ"ב (שעה"צ סי' רלט סקי"ז) שאם נועל מבפנים מותר, ואף שהרבה אחרונים חלקו ע"ז, מ"מ עיין בחזו"א שם סק"ב שכתב שבמקום שהיא נועלת יותר יש להקל, בפרט כשבעלה בעיר אע"פ שלדעת החכמת אדם ועוד אחרונים אין להקל אם היא יודעת שאין בעלה יכול להגיע אליה כעת, מ"מ דעת החזו"א דאימת בעלה עליה אע"פ שאינו יכול להגיע, ובצירוף כל הנ"ל אפשר להקל.

ה. אברך שנוסע באוטובוס בשעת לילה מאוחרת, והבחין שמלבדו נשארה אשה אחת באוטובוס, ואם יֵרד בתחנה זו - יכשלו הנהג והאשה באיסור ייחוד. האם מחויב משום 'לפני עור לא תתן מכשול' להישאר באוטובוס כדי להצילם מהאיסור?

תשובת מורינו הרב שליט"א: ראשית עליו להודיע לה שעליה לרדת בתחנה שהוא יורד כדי שלא תיכשל באיסור ייחוד. [ועל האשה לדעת שאף שאפשר למצוא בזה היתרים שונים, מכיון שלצערנו רבו המכשולים - אין להתחכם בזה ויש לרדת מהאוטובוס], ואם אינה חפצה בכך - אין עליו חובה להישאר באוטובוס עד שהיא יורדת, כיון שזהו 'שב ואל תעשה' - דהיינו שאינו נותן לה איסור בידיים, אלא שאינו מונע אותה מלעבור איסור.

ואף שבוודאי יש ענין גדול למנוע אותה מעבירה, וכפי שמצינו בגמ' (סוכה נב.)

שאביי הלך מרחק של שלשה מיל כדי להציל אנשים מאיסור ייחוד, אין זה חובה, וכפי שמעתי ממו״ר הגר״י בלויא זצ״ל בעל הפתחי חושן, שמכיון שעלה לאוטובוס על מנת לירד בתחנה שהוא צריך - אינו מחויב להישאר ואין זה נחשב שהוא מכשילה.

עוד יש לצרף בזה, שמכיון שיש אופנים שמותר לה מן הדין להישאר באוטובוס, מכיון שבעלה בעיר או שזה נחשב כ׳פתח פתוח׳ מחמת שאפשר לראות את המתרחש מבחוץ, וגם בדרך כלל יש מצלמות באוטובוס, אף שאין להסתמך על היתרים אלו כפי שכתבנו לעיל, ובפרט בשעות הלילה - אין בכך משום ׳לפני עור׳.

ו. מנעולן חרדי שבעת עבודתו הוא צריך לבדוק כמה פעמים בעת ההתקנה אם המנעול מותקן כראוי, ולשם כך הוא נועל את הדלת מבפנים, ושואל האם הדבר מותר מדין יחוד כשרק האשה נמצאת בבית?

תשובת מורינו הרב שליט״א: אסור לנעול את הדלת אף לרגע.

והטעם שיש בזה איסור יחוד, ולכן יש לו להורות לאשה שתצא מהבית ואז יוכל לנעול את הדלת מבפנים, ואין בזה היתר משום שטרוד במלאכתו, שזה התירו רק בנהג הסעות וכדו׳.

רבי יחיאל מיכל שטיינמעטץ שליט"א
אב"ד סקווירא בארו פארק
מח"ס שו"ת משיב נבונים ושא"פ

קול אשה לקטן פחות מבן תשע שנים

לכבוד הרב הגאון ר' יעקב אהרן סקוצילם שליט"א מו"ץ בבית הוראה יד הרמ"ה, יקרת מכתבך הגיעני לנכון, ועל דבר ג' השאלות אשר בקשת להשיב לך, הנה מחוסר הפנאי לא אוכל לבא בארוכה, ואשתדל עכ"פ להקיף העניין בקצרה.

וז"ל השאלות ששלחת אלי: נשאלתי ממנהל תלמוד תורה במקום שהמשפחות בעלי תשובה שנתחזקו ביהדות ברוך ד', וקיים בתוך התלמוד תורה חוג עבור ילדים קטנים ללמוד לנגן בתופים, והמורה היא אשה חרדית (בעלת תשובה), ולפעמים לפי צורך הניגון וכדומה היא צריכה לשיר כדי ללמדם את הצלילים וניגונים וכדומה, ויש שם בחוג הזה ילדים מגיל שמונה ומגיל תשע ואף שתי ילדים שהם בגיל עשר, והספק אחרי שכבר קיים החוג אולי הילדים האלו אסורים לשמוע קול השירים של האשה הנשואה ששרה להם לפי הצורך. ומאיזה גיל צריכים להקפיד מצד הבנים שאסור להם לשמוע קול אשה, האם זה תלוי בהרהור או גדרי יחוד וכדומה שהוא מגיל תשע שנים. ובאמת ראיתי בספר הליכות בת ישראל שהביא ששמע מהגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שהיקל לבני תשע לשמוע לקול אשה, אבל צ"ב מה הדין בכה"ג לבני עשר ולמעלה. ושוב ראיתי תלמיד של מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שפעם פסק במקרה כעין זה להקל לילדים עד גיל שלש עשרה, ולמעשה יש לדון בכה"ג האם הענין לחנך ילד לא לשמוע קול אשה הוא ענין של איסור, או מבחינת 'אין לשמוע לקול אשה' דהיינו שאין איסור, וממילא לפי הצורך ובמקום שקשה כגון דא להוציא ב' ילדים באמצע הכיתה כל פעם שהאשה שרה וכדומה יש להקל, או שמא צריכים לחנך מגיל מסוים וכדומה.

עוד נשאלתי לפני זמן מה מאחד שאשתו מלמדת ילדים בבית ספר לחינוך מיוחד לכתוב, והיא צריכה לפי הצורך להחזיק היד של הילד וכדומה ללמד אותו איך מחזיקים העט וכדומה, האם מותר לעשות כן בילדים מגיל תשע עשר הנמצאים שם.

קול אשה לקטן

ולענין 'קול באשה ערוה' אי יש איסור גם בקטן, הנה הבאת מ"ש בספר הליכות בת ישראל (פרק ו הערה א) ששמע מהגרש"ז אויערבך זצ"ל שילדים יש להרחיקם מלשמוע קול אשה עם הגיעם לגיל תשע, מבואר מדבריו דעד גיל תשע פשיטא ליה דאין צריך להרחיקם, ובאמת

אף שלא מצאנו מקור קדום לזה, סברא היא, דהא גבי איסור יחוד מבואר בשו״ע (אבהע״ז סימן כב סעי׳ יא) דתינוק פחות מבן תשע שנים מותר לאשה להתייחד עמו, שלא גזרו אלא על יחוד עם איש הראוי לביאה, והוא מהרמב״ם (הלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה י): תינוקת מבת שלש ולמטה ותינוק בן תשע ולמטה מותר להתייחד עמהן, שלא גזרו אלא על ייחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה, ע״כ. וכתבו הנו״כ מקורו מתלמוד ירושלמי (קידושין פרק ד הלכה יא): תני ר׳ חלפתא בן שאול, הבת אצל האב עד בת שלש שנים ויום אחד, הבן אצל האם עד בן תשע שנים ויום אחד, הגדילו זה ישן בכסותו וזה ישן בכסותו, עיי״ש. הרי מבואר דקטן בפחות מבן תשע שנים אינו בר הכי לדברים אלו וכיון שכן מותר לישן עם אמו, וכן לא גזרו על הגדולה יחוד עמו, וה״ה דאין בו חשש שיבא להרהור מ׳קול באשה ערוה׳. והגם דיש לדחות ולומר דאיסור יחוד תלוי במה שיכול לבא בפועל לידי עבירה, ומשום הכי התירו יחוד בשיעור זמן שאינו ראוי לביאה וכדומה אופנים שאינו יכול לבא לידי עבירה, וכן קטן שאינו בר הכי, אבל קול באשה ערוה משום הרהור הוא, ושמא הרהור יש אפילו בקטן. מ״מ דעת הגרש״ז דעת תורה דמי שאינו בר הכי למעשה העבירה, גם להרהור אינו בר הכי, ואין חשש.

מבן תשע שנים ואילך

ומבואר עוד בדבריו דמתשע שנים ואילך יש להרחיקו משמיעת קול אשה, וכוונתו לכאורה מדין חינוך שיש לחנכו להרחיק משמיעת קול אשה. ובאמת גבי איסור יחוד לא מצינו דין חינוך שיהיה איסור יחוד בפחות מבן י״ג שנה, וכן כתב בים של שלמה (קידושין פרק ד סימן כב) ז״ל: כתב הסמ״ג (לאוין קכו), לא גזרו אלא על ייחוד שיהא האיש בן י״ג והאשה בת שלשה. ותימא, אם צריכין להיות בר עונשין אם כן גבי דידה נמי תיבעי י״ב שנים ויום אחד, ואי לאו בעי בר עונשין אלא שיהו ראויין לביאה, אם כן גבי זכר נמי תסגי בט׳ שנים ויום אחד, וראיתי ברמב״ם (שם) לא כתב הכי, אלא תינוקות בת ג׳ שנים ולמטה ותינוק בן תשע שנים ולמטה מותר להתייחד עמהן, שלא גזרו אלא על יחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה. וצריך לומר דהסמ״ג סבר דעל כל פנים צריך שיהא אחד בר עונשין, ואפילו הכי אם הוא בן י״ג שנים ויום א׳ אסור להתייחד עם אשה אפילו היא בת ג׳ שנים ויום אחד שראויה לביאה, ואם היא בת י״ב שנים ויום אחד אסורה נמי להתייחד עם מי שהוא בן ט׳ שנים ויום אחד שראוי לביאה, וכן משמע בהרמב״ם למעיין בו, ע״כ. מבואר להדיא דאין איסור יחוד אלא בגדול או גדולה עם תינוק או תינוקת שראויים לביאה, אבל הקטן אין בו איסור יחוד כלל. וכ״כ הב״ח (אבהע״ז סימן כב): הכי נקטינן כהרמב״ם דגדול בן י״ג ויום אחד אסור להתייחד עם הקטנה בת ג׳ ויום אחד, וגדולה בת י״ב ויום אחד אסורה להתייחד עם קטן בן ט׳ שנים ויום אחד, עיי״ש. ויתכן שזה טעמו של הגר״מ פיינשטיין זצ״ל שכתבת בשמו דאין איסור קול באשה ערוה רק מבן י״ג שנים ויום אחד ואילך דכבר הוה בר חיובא בפני

עצמו, אבל דין חינוך אין בזה, וכמו שמצינו גבי יחוד, כנ"ל.

איסור מחמת גדר

ובאמת כבר הקשה כזאת בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן קפב): תינוקת שהיא פחותה מבת ג' ותינוק פחות מבן ט' מותר להתיחד עמהם. ובים של שלמה (שם) מלשון הסמ"ג דאחד מהם צריך שיהיה בת ובן עונשין. ולעת עתה לא ידעתי בעניי למה לא שייך גדר חינוך גם בקטן וקטנה באיסור יחוד, דהא חינוך שייך להלכה גם בפרישה מאיסורים עיין או"ח (סימן שמג), והוא ענין חמור של עריות, ואפילו יחוד פנויה דרבנן, והבת לא הגיעה עדין לנדות מכל מקום גם בדרבנן שייך חינוך, ובפרט ענין המורגל הרבה כיחוד, עיי"ש. ולפי מה הארכנו בשו"ת משיב נבונים (חלק א סימן עד) בדעות הפוסקים אי איסור יחוד הוא איסור עצמי או איסור מחמת גדר, יתכן לומר דמשום הכי לא מצינו דין חינוך באיסור יחוד משום דהוה איסור מחמת גדר, ואינו דומה לשאר איסורים, עיי"ש, ואם כנים הדברים, א"כ יש לומר דהוא הדין איסור דקול באשה ערוה שאינו אלא מחמת גדר שלא יבא לידי הרהור דאין שייך בה דין חינוך, ועדיין צ"ע.

אינו ממש קול שיר

מיהו כבר כתבנו דעת הגרש"ז אויערבך דאיסור קול באשה ערוה הוה מבן תשע שנים ואילך, ויתכן לומר דעתו דאין ללמוד דין קול באשה ערוה מדין יחוד לעניין חינוך, אבל בנדון דידן שאינה מזמרת ממש, אלא מדי פעם מזמרת קצת מן הניגון בפיה ואח"כ מזמרת עוד קצת ללמד את הקטנים איך עושים בכלי הנגינה תנועה כזאת או כזאת, בכה"ג יש סברא להקל. דהא הא מבואר ד'קול באשה ערוה' היינו דוקא בקול שיר, עיין רמ"א (או"ח סימן עה ס"ק ג) וכן הוא בבית שמואל (אבהע"ז סימן כג) ובבאר היטב (שם). והגם דמבואר בגמרא (קידושין ע, א) דאפילו לשאול בשלום אשה אסור שלא תשיבנו שלום ויכשל באיסור ד'קול באשה ערוה' עיי"ש, כבר יישב הרשב"א (ברכות כד, א) דשאני קול דיבור מה שהיא משיבה על שאלות שלום דאסור משום דהוי כעין קירוב הדעת, וכעי"ז כתב המאירי (שם) דשאני שאלת שלום והשבת שלום דהוי כעין זמר עיי"ש, ועיין באוצר הפוסקים (סימן כא ס"ק כ) בשם הישועת יעקב (אבהע"ז סימן כא) שדן באריכות אם סתם דיבור אסור או לא, ולמעשה משמע מרוב פוסקים דסתם דיבור מותר אם אינו מכוין להנות מדיבורה, ועיין עוד במשנה ברורה (סימן עה ס"ק יח) ובשו"ת דברי ישראל (סימן לה) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יד). ויש לומר דהוא הדין בנדון דידן דכיון דאינה מזמרת ניגון שלם אלא קצת ואח"כ עוד קצת ללמד תנועת הנגינה בכלי השיר, בכה"ג לא הוה כקול 'שיר' ומותר.

תרי קלי לא משתמע

עוד יש סברא להיתר אם מזמרים הקטנים עמה, וזאת על פי מה שכתב בספר חתן סופר (שער טהרת הידים והמקום והגוף אות יד) שכתב לתרץ את הקושיה שהביא בספר באר שבע (קונטרס באר מים חיים סי' ג, הובא באליה רבה או"ח סי' עה) בשם אשה משכלת ששאלה אותו האיך יתכן שאמרה דבורה הנביאה שירה עם ברק

בן אבינועם, הא קול באשה ערוה והיה איסור על ברק לשמוע קולה. והוא כתב לתרץ דעל פי הדיבור שאני עיי״ש. אכן בספר הנ״ל כתב לתרץ ז״ל, נסתפקתי בקול זמר של אשה עם איש כאחד אם מותר לשמוע, דהא תרי קלי לא משתמע. ואע״ג דאמרינן דהיכי דחביב יהיב דעתיה ומשתמע אפילו בתרי קלי, והכא איכא חביבותא לקול אשה דהא משום הכי אסרוהו חכמים מפני שנותן דעתו עליה ע״י קול. אבל זה אינו, דכיון דאמרינן תרי קלי לא משתמעי ממילא לא שמע לקול אשה, ולא אתי לידי חביבות דנימא יהיב דעתיה, דדוקא כשכבר שמע קול אשה נתעורר להרהר בה, אבל כאן אמרינן אדרבה דתרי קלא לא משתמע וליכא התחלה לחביבות. ולפי זה מיושב קושיה הנ״ל מדבורה הנביאה דכיון שאמרה שירה עם ברק לא היה קולה נשמע בברור ושרי, עיי״ש. וכן בנדון דידן עם גם הילדים שרים עמה יש לומר דתרי קלי לא משתמע. והגם שרבו החולקים על זה כמו שכבר הארכנו בשו״ת משיב נבונים (חלק ד סימן נב) עיי״ש, מ״מ בצירוף לכל הנ״ל נראה לענ״ד דיש להקל.

להחזיק ביד הילד

ועל השאלה השנית 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), כל זה כתבתי בחטף מחמת חוסר הפנאי, והנני בזה לברכו שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ביתר עוז ויתר תוקף, בהפצת ספריו המועילים ובהוראת איסור והיתר לעם ה׳, אמן כן יהי רצון.

בענין שמיעת קול זמר מקטנה בת אשתו

כבוד ידידי המפורסם במעשיו הכבירים לזיכוי הרבים ה"ה הרה"ג ר' מרדכי פריידמן שליט"א, קבלתי מכתבו הנעים מגילה עפה מלאה מזן אל זן מחדו"ת אשר העלה בכתובים בטעם ובחן, ירבה השי"ת גבולו בחדו"ת ובכל פעולותיו לתורה ולהודה אכי"ר.

ועתה הנני בעניין השאלה ששאלת במי שנשא אשה בזיווג שני, ולאשתו בת קטנה הרגילה בזמר כדרך הקטנות, אם יש בזה חשש משום קול באשה ערוה, שהרי קטנה זו ערוה היא עליו דבת אשתו היא, והארכת בדבריך בגדר איסור 'קול באשה ערוה', בקול זמר של אשה ובשעת קריאת שמע הכל כיד ה' הטובה עליך, ושאלת ממני שאחוה דעתי גם אני בזה, והנני בקוצר אמרים מפאת טרדות הזמן.

תשובה

הנה מקור איסור שמיעת קול אשה מבואר בגמרא (ברכות כד, א) בזה"ל: אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר (ישעיהו מז, ב) 'גלי שוק עברי נהרות', וכתיב (שם מז, ג) 'תגל ערותך וגם תראה חרפתך'. אמר שמואל קול באשה ערוה שנאמר (שיר השירים ב, יד) 'כי קולך ערב ומראך נאוה'. אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר (שיר השירים ד, א) 'שערך כעדר העזים', עיי"ש. וכתב בספר חיי אדם (נשמת אדם חלק א כלל ד) דמילתא דפשיטא היא ד'שער' ו'קול' אף דאמרינן דהוי ערוה היינו מדרבנן, שהרי לא מצינו בקרא הנ"ל שנקראו דברים אלו 'ערוה', אלא כיון דמצינו שהוא דבר נוי באשה כפירוש רש"י (שם) לכן אסרוהו חכמים שלא יבא לידי הרהור. ועפי"ז כתב שם עוד דאף דקיי"ל בשו"ע (או"ח סוף סימן עה) דאפילו עצימת עיניים לא מהני, היינו דווקא בערוה ממש, אבל במה שאינו אסור אלא משום שלא יבא לידי הרהר, כיון שמעצים עיניו, מותר. מבואר עכ"פ מדבריו דקול אשה וכן שאר הדברים המבוארים שם אינו אלא דין דרבנן דגזרו על דברים אלו המביאים לידי הרהור כיון שהוא דבר של נוי באשה, מחשש הרהור. ובסגנון זה נתנבא כבר אחד מגדולי וראשוני הפוסקים ה"ה הרב מהריק"ש בספרו 'ערך לחם' על שו"ע (או"ח סימן ריז סעי' ד) עיי"ש דעל מה שכתב המחבר: בשמים של ערוה כו' אין מברכים עליהם, לפי שאסור להריח בהם שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. כתב בערך לחם שם: קול מראה וריח אסור 'מדרבנן' שלא יקרבו יותר מדאי כדי להנות, ע"כ.

קול מראה וריח אין בהם מעילה

ובלחם רב (שם) הביא מקורו מתוס' יומא (לט, ב ד"ה כלה שבירושלים) שכתבו לגבי ריח של קטורת בבית המקדש: קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה - מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא כו', ויש לומר דאינו אסור אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר ע"כ, ולמד מזה הרב הנ"ל דהוא הדין קול ומראה וריח באשה דאין איסורו אלא מדרבנן. אכן עיין בספר 'גן המלך' (או"ח סימן ק) שתמה איך יתכן לדמות ריח של אשה לריח הקטורת, דדברי התוס' הנ"ל לא איירי אלא בקטורת שהוא מדרבנן ככל הקדשים, אבל בריח של אשה ודאי הוא איסור גדול כדאשכחן בגמרא

שוק באשה ערוה כו׳ קול באשה ערוה, ופירש רש״י (שם) מדמשבח לה קרא לקול האשה שמע מינה תאוה היא, משמע דהוא איסור גדול, ודברי התוס׳ לא איירי אלא בקדשים שהוא מדרבנן, כי מדאורייתא ליכא איסור מעילה אלא בדבר דאית ביה ממש ושעדיין לא נעשית מצוותו, אבל ריח אין בו ממש וכבר נעשית מצוותו, שכבר הוקטר הקטורת, ולכן האיסור של ריח הקטורת הוא רק מדרבנן, עיי״ש. נראה מדבריו דסבר דריח של אשה וכן שאר הדברים הנזכרים בגמרא (ברכות שם) איסור דאורייתא הם. אמנם קצת קשה למה נקט בלשונו דהוה ׳איסור גדול׳ ולא כתב להדיא דהוה איסור מדאורייתא. גם יש לתמוה היכן מוכח בגמרא ברכות הנזכרת דהוה איסור דאורייתא - מדמשבח לה קרא, ואע״ג דמשמע דהוה תאוה מ״מ לא מצינו שאסרתו תורה, ואם משום שיכול לבא עי״ז להרהור, מ״מ לא מצינו לזה הרחקה מדאורייתא, וע״כ דאינו אלא מדרבנן.

אין שייך לאסור משום קורבה

ולענ״ד נראה דהרב לחם רב בא למעט ולומר דאין בזה איסור משום ׳קורבה לערוה׳ כעין מה דאיתא לגבי איסור נגיעה באשה לשם הנאה, וזה הוא מה שהוכיח ממה שאמרו ז״ל (יומא שם) קול ומראה וריח אין בהם מעילה, דאין הנאות אלו הנאות של ממש, והוא הדין דאין לאוסרם מדין קורבה באשה שהיא ערוה עליו, דכיון דאין ממש בהנאות אלו אין שייך לאוסרם משום קורבה. אבל הרב גן המלך י״ל דסבר דכיון דמדמשבח לה קרא לקול האשה וריח ומראה שמע מינה תאוה היא, וא״כ שפיר יש לאסור בזה משום ׳קורבא׳, אכן יותר נראה לענ״ד דאף הרב גן המלך לא בא לומר דהוה דאורייתא ממש, וכן מדויק בלשונו שכתב ד׳איסור גדול׳ הוא ולא כתב דהוה איסור מדאורייתא, וכוונתו לומר דאינו דומה לענין מעילה דהתם אף אם יכשל לא יעבור אלא על איסור דרבנן כיון שכבר נעשית מצוותו כמבואר לעיל בדבריו, אבל באשה דמחשש הרהור אסרוהו חשש דאורייתא הוא, ואף דעצם ההרחקה דרבנן היא, מ״מ איסור חמור הוא, קרוב מאוד לאיסור דאורייתא, כן נראה לענ״ד לבאר דבריו.

מכת מרדות

וכן מוכח לכאורה מדברי הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה ב) שכתב ז״ל: ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש, ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביופיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה ׳מכת מרדות׳, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף, ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, ע״כ. הנה כתב דהמתכוין מריח בשמים או מיופיה לוקה מכות מרדות, משמע דאיסור דרבנן הוא, וכ״כ להדיא הרב המגיד (שם) ז״ל, יש בדברים אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור ׳שהוא מדבריהם׳, עיי״ש. ובספר נחמד למראה (שם) כתב שכן מדויק מלשון הרמב״ם, דבספר כנסת הגדולה (חו״מ סי׳ שנט הגהות הטור אות א) כתב דדרכו של הרמב״ם דבכל איסור שהוא מדאורייתא לכתוב בלשון ׳אסור לעשות כן דין תורה׳ או עכ״פ אסור לגזול וכדומה, אבל במקום שכתב בלשון ׳אסור לבד׳ כוונתו לומר דהוא מדרבנן, וע״ע בזה בספר קהלת יעקב

(תוס' דרבנן אות אלף סי' יא) וכאן לא כתב הרמב"ם אלא 'אסור' סתם, הא מוכח דעתו ד'קול אשה' לא הוה אלא איסור דרבנן, עיי"ש.

וכן דייקו כמה פוסקים קדמונים מדברי הרמב"ם בכל מקום שכתב דלוקים מכות מרדות דלא הוה אלא איסור דרבנן, כן הוא בפרישה (יו"ד קטז אות כח) לגבי דברים האסורים משום 'בל תשקצו' עיי"ש בתירוץ הראשון, וכן כתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן קיב) לגבי אותיות הנטפלות לשם, ועוד, וצ"ל דהגם דאף באסורים דאורייתא דאין בהם מלקות דאורייתא [כגון חצי שיעור למ"ד דאסור מן התורה, וכדומה] שייך מכות מרדות, מ"מ אין דרכו של הרמב"ם לכתוב כן אלא במה שאיסורו מדרבנן, וע"ע בספר מעין החכמה על תרי"ג מצוות (דף קה ודף קו) שכתב דאין דרכו של הרמב"ם לכתוב על ביטול מצות עשה דאורייתא מכות מרדות מדבריהם, עיי"ש. ויותר מזה הא חזינן בדברי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה שם) שם שחילק דין ראית שערה ושמיעת קולה בבבא בפני עצמה, משמע דדברים אלו קיל דינם עוד יותר משאר האיסורים הנזכרים שם.

מכות מרדות אינו מוכרח דהוה דרבנן

והגם דהרב פרי מגדים בספר שושנת העמקים (כלל ט) כתב דאין מזה הכרח לומר דכיון דאינו לוקה אלא מכות מרדות הוה איסור דרבנן, דאף באיסור דאורייתא מ"מ באיסור ד'קול באשה ערוה' נסתפק אי הוה דרבנן או דאורייתא, עיי"ש שחקר אי מכות מרדות בעינן לאו שיש בו מעשה דוקא או לא, והביא שם דברי הרמב"ם ז"ל (שבועות פרק ה הלכה א) שכתב דיש מכות מרדות אף בשבועה שיזרוק פלוני צרור כו' דאין בו מעשה, וכן בהלכות חמץ ומצה (פרק א הלכה ג) כתב: המניח חמץ ברשותו לוקה מכות מרדות אף שלא עשה מעשה עיי"ש. וכתב על זה הפרי מגדים שם: ואמנם כל זה שעבר על איסור תורה, אבל איסור של דבריהם באין מעשה צ"ע אי לקי מכות מרדות כו', וציין שם לשו"ע אבה"ע (סימן כא סעיף א) שכתב: אסור לשמוע קול ערוה כו' מכין מכות מרדות הא מוכח דאף במקום דאין בו מעשה לוקה מכות מרדות אפילו באיסור שאינו אלא מדרבנן, ודחה וכתב 'אפשר' שמיעת קול ערוה מן התורה אסור, מלא תקרבו, והתם בחיבוק לוקה מן התורה לדעת הרמב"ם ז"ל (הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה ב) ושומע כו' ומעדן לוקה מכות מרדות, עכת"ד. הרי מבואר דאף דסבר דאין ראיה ממה שכתב דיש בזה מכות מרדות, מ"מ לא פסיקא ליה דהוה דאורייתא. ובלבוש (אבן העזר סימן כא סעי' א) כתב להדיא דהאסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה הוא משום שכל אלו דברים 'מביאים ההרהור', ומסיים שם המתכוין לאחד מאלו הדברים מכין אותו מכת מרדות, מוכח דסבר דמכות מרדות הוה אפילו באין מעשה, עיי"ש. ודלא כהפרי מגדים הנ"ל, וכפי שכתבנו לעיל יש לומר דאף דעת הרב גן המלך כן.

שיר של עגבים

ואף אם נימא דדעת הרב גן המלך דהוה מדאורייתא, עיין בספר 'שדי חמד' (מערכת הק' כלל מב) מש"כ בשם הרב דברי חפץ (דף קיג, ב ד"ה עלה בידנו) דקול באשה ערוה הוא דין דאורייתא דאתי מדרשא, ומ"מ בהמשך דבריו כתב שם דהיינו דווקא ב'שיר של עגבים' רח"ל, אבל כל שאינו

קול של שירי עגבים ואינו מתכוון להנות מקולה כשמשוררת דברי שירות ותשבחות לאל יתברך בשביל נס או שפועה להרדים הילד או שמקוננת על מת לית לן בה, כל דאינו מכוון ליהנות מקולה, וכתב שם הרב שדי חמד דהרואה דבריו בגופן ישפוט בצדק שדבריו נכוחים ואינו בסוג הדברים התמוהים עיי״ש. נמצא דבנדון דידן דאינו שירי עגבים ח״ו וגם אינו מכוין ליהנות מקולה לכו״ע לא הוה דאורייתא, ולדעת הרב דברי חפץ אין איסור כלל. ומה שכתב כב״ת בשם שו״ת חלקת יעקב (או״ח סימן ל) לא ידעתי מה ראיה מצא כב״ת שם, הא לא מיירי התם מעניין אי הוה דאורייתא או דרבנן כלל, אלא כתב דהאיסור [היינו האיסור דרבנן] עיקרו הוא ההנאה שבשמיעת הקול, ושפיר יש לומר דרבנן אסרו שמיעת הקול דרך הנאה משום דבכך גובר החשש שיבא לידי הרהור. וע״ע בשו״ת שבט הלוי (חלק ג סימן קפא) שכתב ז״ל: במטותא דמר, אם כי בזה גם בעניי הריני מסכים שיש כאן גדר קול באשה גם בלא יודעה, אבל מה שכתב כב״ת דקול באשה ערוה אינו מטעם הרהור לא כן הוא, הנה עיין בלבוש או״ח (סימן עה סעי׳ ג) כתב מפורש דהוא מטעם הרהור, וכן הוא בלבוש אבה״ע (סימן כא סעי׳ א): ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה שכל אלו דברים מביאים ההרהור, וכן הוא במאירי (ברכות כד, א) דכל אלו שאסרו משום ערוה בשעת קריאת שמע משום הרהור גזרו, ואפילו באשתו ומכ״ש באשה אחרת, והיינו טעמא דאסור בעלמא, עיי״ש. ולהלן יובא עוד מדברי הגהות מימונית ורבנו חננאל ורבנו יונה, עיי״ש.

קול הרגיל בו

והנה כתב המחבר (או״ח הלכות קריאת שמע סימן עה סעי׳ ג) יש להיזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קריאת שמע. ושם בהגה: ואפילו באשתו, אבל קול הרגיל בו אינו ערוה. ובסוגריים כתב שם מקורו, מהבית יוסף (שם) בשם ספר אהל מועד והגהות מיימונית (הלכות קריאת שמע פרק ג אות ס). ויש שכתבו דמה שהתיר הרמ״א בקול הרגיל בו לא התיר אלא בקול דיבור, אבל קול של זמר אפילו אם רגיל בו אסור. ולענ״ד יש לדון בזה טובא, דהנה לא הזכיר כאן המחבר מקול ׳דיבור׳ כלל אלא מקול של ׳זמר׳, אבל בשולחן ערוך הרב (שם סעי׳ ו) כתב בזה״ל: קול זמר של אשה, בין בפנויה בין באשת איש, אפילו של אשתו, הוא ערוה ואסור לקרות קריאת שמע כששומעו, והוא הדין להתפלל או לדבר בדברי תורה. אבל קול דבורה, כיון שרגיל בו אינו ערוה, אפילו של אשת איש, ואפילו קול זמר אם יכול לכוין לבו לתפלתו בענין שאינו שומעו ואינו משים לב אליו מותר, ע״כ. ובפשטות נראה מדבריו כנ״ל דאין ההיתר דרגיל בו אמור אלא בקול דיבור, אבל בקול של זמר לעולם אסור. אכן עיין בספר עטרת צבי (או״ח שם ס״ק ו) שכתב ז״ל: אבל קול הרגיל - אפילו קול זמר, הואיל דרגיל בה אינו בא לידי תאוה, ע״כ. וכדבריו משמע מלשון הגהות מיימוניות הנזכר בדברי הרמ״א עיי״ש שכתב ז״ל: קול באשה כו׳ פירש רבינו חננאל, וקול אף על גב דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא, וכל אלה דווקא שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגלוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, וכן בקול הרגיל בו, ע״כ. הרי מבואר דטעם האיסור דקול אשה

הוא מחשש הרהור, וכל היכא דאין חשש הרהור כגון ברגיל בו שוב אין איסור, ואין לחלק בין קול של דיבור לקול של זמר לעניין זה. ולשון הרב בעל התניא מקורו בתלמידי רבינו יונה על הרי"ף (ברכות יז, א) ז"ל: ערוה בעששית אסור לקרוא ק"ש כנגדה, וכתב רבינו האי גאון ז"ל דהוא הדין לכל אשה שמגלה טפח במקום מכוסה שבה שאסור לקרוא כנגדה, דטפח באשה ערוה. וכן אין לו לקרות בשעה שמנגנת, דקול באשה ערוה, אבל כנגד פניה או כנגד מקום שאין דרך לכסות או בשעה שמדברת כדרכה מותר, ואפילו בשעה שמנגנת אם הוא יכול לכוין בלבו לתפלתו בענין שאינו שומע אותה ואינו משים לבו אליה מותר ואין לו להפסיק קריאתו, וכן כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה, אבל בראייה בעלמא מותר, ע"כ. אלא דגם לשון זה יש לפרשו כדברי הגהות מימוניות, ומה שכתב או בשעה שמדברת כדרכה, לא כתב כן אלא משום ד'קול זמן' אין מצוי שיהיה רגילות לשומעו, דאין דרך הנשים לשיר בכל עת, או שמא בקול זמר יש תמיד איזה חידוש בנגינה ובצורת השיר וכדומה, אבל שיר שרגילה בו כגון זמירות שבת לאלו המזמרים תמיד אותו שיר, או שיר שרגילה האשה לפעות לתינוק וכדומה, יש לומר דאף לדעת רבנו יונה ושו"ע הרב שהביאו להלכה אין איסור. ולענ"ד כן נראה לדייק מדברי ספר מטה משה (עמוד העבודה, קדיש, ברכו וקריאת שמע סימן צח) עיי"ש שכתב ז"ל: בהג"ה מיימוני (שם) קול באשה ערוה אף על גב דאין נראה לעיניים הרהור מיהו איכא ואסור לקרות כנגדה, ודווקא שאין רגילים בו אבל רגילים בו מותר, וכתב הר"ר יונה (שם) הני מילי בשעה שמנגנת אבל בשעה שמדברת כדרכה מותר, עיי"ש. הנה הביא דברי הגה מימונית ודברי רבנו יונה בחדא מחתא ולא כחולקים, ונראה לענ"ד דמדבריו מבואר כנ"ל, דפירש דברי רבנו יונה כביאור ותוספת לדברי הגה מימונית הנ"ל, דבדרך כלל קול שרגילים בו הוא קול שמדברת.

דרכו להביט בה כשמנגנת

וע"ע בראבי"ה (ברכות סימן עו) ז"ל: קול באשה ערוה, אע"ג דאין הקול נראה לעין, מ"מ הרהור איכא כו', ודווקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן, דליכא הרהור, וכן בקולה לרגיל בו כו'. ויש מפרשים מפני שדרכו להביט בה כשמנגנת, כהדא דתניא המסתכל בעקיבה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה, והביא שם דברי הירושלמי (חלה פרק ב הלכה א): שמואל אמר קול באשה ערוה, מה טעם והיה מקול זנותה ותחנף את הארץ וגו' (ירמיהו ג, ט) ויש מפרשים מפני שדרכו להביט בה כשמנגנת, ע"כ. הנה הביא ב' טעמים לעניין קול באשה ערוה, טעם א', משום הרהור, וכתב דלא חיישינן לטעם זה בקול שהוא רגיל בו. וטעם ב', משום שע"י שהוא שומע קולה דרכו להביט בה, ונראה פשוט דאף לטעם זה השני מפני שדרכו להביט כו' אין איסור במי שרגיל לשמוע קולה, דהא אף להביט בה התיר במה שרגיל בה, כגון בתולה שרגילה בגלוי שער, וכל שכן מה שאסרו משום חשש שמא יביט דשרי ברגיל בה. גם מבואר מדבריו דקול באשה אינו חמור ממראה באשה, ומי שמותר להסתכל בה אף קולה מותר לשמוע.

קול זמר של אשתו

ובפתחי תשובה (יו"ד סימן קצה ס"ק י) נסתפק אם מותר לבעל לשמוע 'קול זמר' של אשתו נדה, וכתב שם ז"ל צ"ע אי מותר לשמוע קול זמר שלה, מאחר דבגמרא דשבת (יג, א) אמר מקיש אשה נדה לאשת רעהו, רק דיחוד שרי משום דהתורה העידה סוגה בשושנים כדאיתא בסנהדרין (לז, א) כו', א"כ נראה דאסור, דהא באשת רעהו אסור כמו שמבואר בגמרא ברכות (כד, א) קול באשה ערוה, וכתב הרא"ש שם פירוש לשמוע, וכ"כ כל הפוסקים, עיי"ש בדבריו. וכתב על זה בהגהות תועפות רא"ם על היראים (סימן כו אות קל): אני אומר שמותר, לפי מה שכתב הרמ"א שם דמותר להסתכל באשתו נדה במקומות הגלויים אע"פ שנהנה בראיתה, והא ודאי דאשת איש רעהו כהאי גונא אסור כמבואר בברכות (כד, א) ואפילו פנויה, וממקום שהביא (ברכות שם) קול באשה ערוה מבואר דהוא הדין מראה באשה ערוה, כדכתיב (שיר השירים ב, יד) 'קולך ערב ומראיך נאוה' ושניהם שקולים, הרי להדיא דלא איתקש נדה לאשת רעהו להנך דברים דשיר השירים, ולדעתי הוא ראיה שאין עליה תשובה, ע"כ. מבואר כנ"ל דקול באשה ערוה לא חמיר טפי ממראה אשה, ועל כן אשתו נדה שמותר להסתכל בה ה"ה דמותר ג"כ לשמוע קול זמר שלה, והגם דהתם טעמא משום דאשתו נדה מותרת לו אח"כ מ"מ הוא הדין היכא דמותר משום טעם אחר מ"מ להסתכל ולשמוע קולה שוה דינם להדדי. וכעין זה כתב גם בשו"ת חמדת משה (יו"ד סימן נח), עיי"ש שהביא דברי הפתחי תשובה הנ"ל וכתב ז"ל: לטעמו, אמאי מותר להסתכל באשתו נדה במקומות הגלויים אע"פ שנהנה בראייתה כמ"ש הרמ"א (יו"ד שם סי' קצה סעיף ז) ובאשת רעהו אסור אפילו באצבע קטנה כמבואר בגמרא (ברכות כד) ואבא"ע (סימן כא), אבל הטעם כמו שכתבו הפוסקים משום דרגיל בה וגם מותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי מכשול, א"כ ה"ה והוא הטעם נמי בקול זמר מותר באשתו נדה משום דרגיל בה לשמוע תמיד והוי כמו הסתכלות בה במקומות הגלוים, וגדולה מזו הביא הב"ח (או"ח סימן עה) בשם הגה מיימונית דאפילו בקול הרגיל בו באשה אחרת אין לחוש, עיי"ש אם כן באשתו נדה ודאי אין לחוש, ע"כ. הרי מבואר להדיא דאפילו קול זמר של אשה אין איסור ברגיל בו, דהא על מה שכתב להסתפק בפתחי תשובה הנ"ל בקול זמר של אשתו כתב דבריו, עיי"ש. גם בספר סוגה בשושנים (ווילנא תרנ"ד לתלמיד הצמח צדק סימן קצה) דחה דברי הפתחי תשובה הנ"ל על פי מה שמבואר בתלמידי רבינו יונה ברכות הנ"ל דעיקר איסור שמיעת קול זמר של אשה הוא משום גררא דהסתכלות, ומאחר שהסתכלות שרי במקומות הגלוים א"כ כל שכן שמותר לשמוע קול זמר שלה עיין שם, מבואר מכל הלין דעיקר הטעם בקול אשה ערוה אינו אלא משום חשש הרהור, ואין שייך כל זה באשה שרגיל לשמוע קול זמר שלה.

בנדון דידן

והגם דלעניין קול זמר של אשתו נדה רבו החולקים וסברי דקול באשתו נדה אסור, כמו שכתב הגאון רבי שלמה גאנצפריד בספרו לחם ושמלה (סימן קצה 'לחם' ס"ק כ) וכן הוא בספרו קיצור שו"ע (סימן קנג אות י), וכן מדברי הפתחי תשובה (הנ"ל) נראה דדעתו נוטה לאיסור

כמו שכתב שם הטעם דהא מקשינן אשתו נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור כו׳, א״כ אף אנו נאמר שכשם שאשת רעהו אסור לשמוע קול שירה שלה ד׳קול באשה ערוה׳, אף אשתו נדה אסור לשמוע קול שיר שלה דאין היקש למחצה. גם בערוך השלחן (יו״ד סימן קצה שם ס״ק כג) נטה לאסור, כמו שכתב שם: לשמוע קול זמר שלה נראה ג״כ דאסור, דמגרי יצר הרע בזה, עיי״ש. יש לומר דלא כתבו כן אלא בסתם, אבל ברגיל לשמוע קול זמר שלה שרי. על מכל הלין נראה לענ״ד הלכה למעשה דאם יכול להזהר שלא להקשיב לקול זמר של הקטנה ולהשיח דעת מזה ודאי ראוי שיעשה כן, ועיין בספר חפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו) לגבי מי שנמצא בחבורת בני אדם שמדברים לשון הרע, ובבאר מים חיים (שם אות יד) לגבי קול מראה וריח בכל האיסורים. ואף דהתם מסיק דהיכא שיש חשש מדין ערווה חמור יותר, כדאיתא בגמרא (בבא בתרא נז, ב) דאי איכא דרכא אחרינא רשע הוא, מ״מ בנידון דידן פשוט הוא דהוה כמי שאין לו דרך אחרת. אבל אם רואה שאינו מסוגל לעמוד בזה, כיון דהבת רגילה לזמר בכל עת נראה דיש להקל בדבר. ואף דבאמת קשה להקל בדבר זה, ובוודאי יש להחמיר שלא לשמוע קול זמר דאשתו נדה אף ברגיל לשמוע קול זמר שלה, וכ״ש באשה אחרת. מ״מ נראה לענ״ד דבנדון דידן שהוא שעת הדחק גדול, כי אי אפשר למנוע מבת קטנה הרגילה לשיר בכל עת שתמנע מלשיר כשאביה חורגה נמצא בבית, גם אין שיר שלה בנעימה כל כך באופן המגרה את היצר וגורם להסתכל ולהרהר בהם, בכהאי גונא נראה לענ״ד דשפיר יכול לסמוך על כל הני פוסקים דסברי דהיכא שהוא רגיל בשיר שלה אין חשש. ובספר בן איש חי (שנה ב פרשת צו אות כה) פסק להלכה לאיסור בזמר של אשתו נדה, וכתב שם דמ״מ מה שנוהגות הנשים לשורר בקול נעים שירי ערש להרדים התינוק אם הילד בוכה הרבה והתינוק הורגל לכך, ואין מקום אחר לבעל לילך שם נראה שיש להקל באשתו נדה, עיי״ש. ולענ״ד בנדון דידן הוא שעת הדחק גדול מזה הרבה, ושפיר יש להקל.

בענין יחוד בהליקאפטע״ר עם הטיים

שאלה

נשאלתי בענין מה שעושים בימי הקיץ בקעמפ של הבנות, שמביאים שם הליקאפטע״ר ונוסעים בו בת אחת או שתים בכל פעם במשך כמה מינוטע״ן סביבות הקעמפ, האם יש בזה חשש משום איסור ׳יחוד׳ עם הטייס.

תשובה

הנה שיעור יחוד מבואר בגמרא (סוטה ד, א) דאיפלגי בה תנאי, דתני התם (לגבי סתירה האמורה בהשקאת סוטה): כמה שיעור סתירה, כדי טומאה כדי ביאה כדי הראה כדי הקפת דקל דברי רבי ישמעאל, רבי אלעזר אומר כו׳ רבי עקיבא אומר: כדי

לגמוע ביצה, רבי יהודה בן בתירא אומר כדי לגמוע שלש ביצים זו אחר זו כו׳. ורמינהי ונסתרה וכמה שיעור סתירה כו׳ רבי עקיבא אומר כדי לצלות ביצה רבי יהודה בן בתירא אומר כדי לגומעה כו׳ אימא כדי לצלות ביצה ולגומעה כו׳ עוד הקשו דהתם א״ר יהודה בן בתירא כדי לגמוע שלש ביצים זו אחר זו הכא אמר כדי לגומעה, ופריק: רבי יהודה בן בתירא לדבריו דרבי עקיבא קאמר, דקאמר [רבי עקיבא] משערין בצליאה ובגמיעה, אימא שיעור גמיעה לחודה כדי לגמע שלש ביצים זו אחר זו, דהיינו צליאה וגמיעה, ע״כ. וקיי״ל כרבי עקיבא דשיעור יחוד הוא כדי לצלות ביצה ולגמעה שיעור השווה לגמיעת שלש ביצים, משום דכל חד מהנך תנאי דאיפלגו עליה דרבי עקיבא הוי יחידי לגביה דרבי עקיבא, וידוע (עירובין מו, ב) דהלכה כרבי עקיבא מחברו. וכן פסקו הרמב״ם (הלכות סוטה פרק א הלכה ב) והמחבר (אבה״ע סימן קעח סעי׳ ד) דשיעור יחוד הוא כדי לצלות ביצה ולגומעה עיי״ש.

תוספת שיעור ריצוי והכנה

אכן עיין שם בתוספות (ד״ה כמה) שכתבו בשם הירושלמי (סוטה פרק א הלכה ב) דכל אלין שיעורים דפליגי בהו תנאי התם היינו אחר התרת הסינר, ומשמע דאם נתייחדו לפני התרת הסינר יש להוסיף זמן התרת הסינר לשיעור זמן היחוד. וכבר תמה בקרן אורה (סוטה ד, ב) למה השמיט הרמב״ם דברי הירושלמי הנ״ל, וכן הניח בצ״ע בחידושי הגרי״ז (סוטה שם) עיי״ש, אבל בספר תורת הקנאות (סוטה שם) כתב דלא קשה מידי, דאפשר לפרש דאין דברי הירושלמי באים להוסיף שיעור זמן ׳כדי התרת סינר׳ על זמן הסתירה משום דנימא דהני תנאי מיירי כשהסירה הסינר קודם הסתירה, וכדאמר בבלי (שם) לעניין שהות זמן ׳ארצותה׳, ועיי״ש בפירש רש״י דאיכא למימר דכבר מקודם הסתירה נתרצית לו, ממילא כיון שכתב הרמב״ם שיעור הסתירה כדי טומאה שהיא כדי לצלות ביצה ולגומעה דמשמע אטומאה בלא ארצותה הכי נמי משמע בלא התרת סינר, ואינו נגד הירושלמי, ובאמת באם עוד לא נתרצתה ולא התירה הסינר צריך להוסיף גם שהות זו לשיעור זמן הסתירה, עיי״ש. וכעין זה כתב גם בשו״ת שערי ציון (חלק ג סימן טו אות ד, ועוד שם סימן טז אות ו) עיי״ש. ומצאתי בבית הבחירה להמאירי (סוטה ג, ב) שכתב ז״ל: כמה שיעור הסתירה כו׳ כל ששהתה בכדי ביאה, ולא סוף דבר בכדי שיעור הרצוי והכנת עצמה לכך וביאה גמורה, אלא כל שהוא בכדי הכנת עצמה לכך והעראה כו׳, ונחלקו בשיעור זה כו׳ והראוי לברור לעניין פסק מכולם ושנסכמו עליו רוב פוסקים הוא בכדי צליית ביצה כו׳, ע״כ. הרי מבואר דעתו להלכה דשיעור ביאה כולל בתוכו גם שיעור ההכנת עצמה לכך, וכן פסק בערוך השולחן (שם סעי׳ ד) ז״ל להלכה ז״ל: ושיערו חכמים שהוא כדי לצלות ביצה באש בינוני ולגומעה, ובירושלמי איתא ששיעור זה הוא לאחר התרת הסינר, ע״כ.

שיעור יחוד במנוטין

ושיערו הפוסקים שיעור הזמן הנ״ל במנוטין, בשו״ת מנחת יצחק (חלק ד סימן צד אות יא) כתב דשיעורו הוא חמש מינוטין, ובשו״ת אגרות משה (אבה״ע חלק ד סימן סה) הקיל יותר וכתב דצריך להוסיף על שיעור ביאה כשיעור לשכב ולפשוט כו׳

וגם להלביש אח״כ כמתחלה, וכן שיעור שאם מצד השכיבה יתלכלכו הבגדים שיוכלו לתקנם כמתחלה כדרך ההולכים בשוק, ואם אינו גס בה צריך להוסיף עוד זמן כדי לרצותה אם אינו מכירה, ואף אם מכירה כשלא גס בה הרי ודאי יש להצריך גם שיעור זמן כדי לרצותה, והוסיף שם עוד דאם היחוד הוא עם שתי נשים ודאי אין לאסור בזמן קצר דהא כל האיסור הוא משום דחיישינן שמא יתרצו שניהם, אבל באם כל היחוד אינו יכול להיות אלא זמן קצר יחושו שלא יוכל לבעול לשתיהן בזמן קצר כזה, וממילא לא יבעול כלל דמירתתי אחת מחברתה השניה שלא יספיק לבעול אותה, עיי״ש.

פחות משיעור יחוד

ונראה לענ״ד דבנדון דידן אם הוא באופן שאינם נמצאים שם עם הטייס אלא זמן מועט פחות מחמש מינוטין ודאי יש סברא להקל, והגם דדעת מהרי״ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה אות רו) לאסור יחוד אפילו לזמן מועט וכמו שביאר שם בדבריו ז״ל: לעניין יחוד אף פחות מכדי ביאה אסור, לבד דזה הוה חצי שיעור, אף גם א״כ אח״כ ימלך עוד על חצי שיעור, דו״ק. וזה י״ל דתלוי בכוונתו האמיתית, אבל בפשוט דאנו חוששין שיבעול ושוב ישתהה שם, ומאי נפק״מ הרי סיפק בידו, עיי״ש. הנה מתחילה כתב לאסור מדין חצי שיעור, ומסיק דסברא זו אינה אלא באם זאת היתה כוונתו להתייחד עמה שיעור יחוד באופן זה אפילו לפני שיעור יחוד יש כאן איסור משום דחצי שיעור אסור, אבל באופן שלא הייתה כוונתו להתייחד אלא זמן מועט לא, ומ״מ כתב לאסור אפילו באופן זה מטעם אחר, משום דעניין איסור יחוד ושיעור זמנו אינו אלא כדי שיהיה סיפק בידו למעשה העבירה, וכיון דבידו להאריך הזמן א״כ מאי שנא, ולפי דברים אלו מבואר דבאופן שאינו יכול להאריך הזמן וכגון בנדון דידן שעומדים כולם למטה ומסתכלים מתי עולה ומתי יורד, ואם יתעכב יהיה ניכר לכל א״כ יש לומר דאף לדעת שו״ת מהרי״ל הנ״ל שרי, וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק (חלק ד סימן צה) דהיכא דאין המקום ראוי לכדי שיעור טומאה, בזה י״ל דלא נכנס בכלל יחוד כלל, אפילו לדעת שו״ת מהרי״ל דיסקין הנ״ל, וכן הוא בהערה שכתב הגרש״ז אויערבאך זצ״ל בצירוף להסכמה על ספר דבר הלכה, עיי״ש שדן בארוכה בדברי המהרי״ל דיסקין הנ״ל. [ומש״כ בשו״ת אמרי אש (אהע״ז סימן קז ד״ה והנה) דאין אסור יחוד אלא רק בשיעור טומאה אין הכרח לומר דפליג על דברי שו״ת מהרי״ל הנ״ל, דלא מיירי שם אלא מענין לאוסרה על בעלה, ובשו״ת הנ״ל דיבר מאיסור לעשות כן, ויש לומר דלא פליגי כלל, וכן כתב בשו״ת מנחת יצחק (שם) וע״ע אריכות בעניין זה בשו״ת משנה הלכות (חלק ו סימן רכד) ובשו״ת חלקת יעקב (חלק אבה״ע סימן סה) כתב דכיון דהמחבר העתיק לשון הרמב״ם אסור להתייחד דדבר זה גורם לגלות ערוה משמע דבמקום דאין שהות לגלות ערוה מותר, אבל שוב כתב דלא מצא בשו״ע ובפוסקים שיהא איזהו שיעור לאיסור יחוד ומשמע דאסור בכל אופן, עיי״ש].

כשאינו יכול להפסיק ממלאכתו

עוד יש צד היתר בנדון דידן, משום דבזמן שטייס נוסע למעלה באויר אינו יכול

להפסיק הנסיעה ולעשות מעשה עברה, וכיון שאנו רואים את ההליקפטער נוסע למעלה כל הזמן, ואם ירד מלמעלה למטה יהיה ניכר לכל, יש לומר דבכהאי גונא אין איסור יחוד. וכן כתב הגאון ר׳ יחזקאל ראטה זצ״ל בשו״ת עמק התשובה (חלק ג סימן צו אות לא) עיי״ש שהורה להיתר היות דיש כאן חרדה של הריגה דאם יניח המנהיג ההגה יש חשש שיפלו ויהרגו כולם. [ומה שהביא ראיה ממה שכתבו הפוסקים דבמקום שמענשין בוודאי אין בו משום יחוד, וכל שכן במקום חשש הריגה בוודאי לית ביה משום יחוד, עיי״ש, הנה דין זה דבמקום שמענישים אין בו משום יחוד בפלוגתא קאי, דהמהר״ם שטערן (הובאו דבריו בשו״ת חוות יאיר סימן סו) כתב צד היתר לפי מה שכתבו הר״ן (עבודה זרה ז, א מדפי הרי״ף ד״ה אין) והרב המגיד (הלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה ה) בשם הרשב״א דאיסור העמדת בהמות בפונדקאות של נכרים אינו נוהג בנכרים, שאינם חשודים על כך, ואדרבה מכין ועונשים על זה, ונפסק כן להלכה בשו״ע (יו״ד סימן קנג סעי׳ א) עיי״ש, וא״כ ה״ה לנדון איסור יחוד דכפי המציאות בזמנם דנו כל הבועל יהודית והיא אשת איש או שהוא בעל אשה דינו בשריפה א״כ בודאי דלא חשידי, כמו לגבי רביעת בהמות, ע״כ. אבל הרב חוות יאיר בעצמו (שם סימן עג) כתב דאין ללמוד מדברי הר״ן והרב המגיד לעניין יחוד מג׳ טעמים, א׳, דגבי בהמה אין הטעם רק משום ׳לפני עיור׳ ומפני דבפונדקאות אין ענין המעשה הנתעב דבר סתר, דשכיחא התם רבים, ובפרט באוורות סוסים, על כן יש לחלק ולומר דווקא בימיהם שלא היו עונשין והיה נעשה להם כהיתר ולא בזמן שעונשים, אבל ענין היחוד שעיקרו מפני שע״י היחוד בלי רואה יתקפהו יצרו ולא ידע מזה איש, תדע שהרי גם יחוד אשה עם ישראל אחד או אפילו עם שנים ופריצי אסור אע״פ דבוודאי מענשינן, אלא על כרחך משום שהוא דבר שבצנעה ולכך תרי דפריצי לא יפרסמו ויחטאו שניהם, וכן בגוי אפילו אשתו עמו לא תפרסם ולא מרתת כלל משום עונש. ב׳, דגבי גזירות חז״ל קיי״ל אפילו בטל הטעם הגזירה קיימת. ג׳, דלא הקילו הר״ן והרב המגיד רק בחשד רביעה שהוא מצד עצמו דבר נתעב ונאלח בעיניהם ואינם חשודים בה, וזהו עיקר הטעם, ולכן לא זכר ה״ה בשם הרשב״א טעם דמענשי ור״ל אפילו בלי מורא עונש. ולכן לא זכר הבית יוסף בשו״ע (יו״ד סימן קנג סעי׳ א) להקל גבי יחוד ישראל או ישראלית אף ששנוים יחד בסי׳ זה, ע״כ.

והנה לטעם הראשון שכתב דאין שייך פחד עונש אלא כשעושים בפרסום אבל גבי יחוד שעושים מעשיהם בצנעא לא, יש לומר דבנדון דידן כיון דבכל גווני מפחד להניח מלאכתו ואין מועיל כאן הצנעה והסתרה להוריד הפחד, יתכן ללמוד מזה גם לעניין דידן דשרי. אבל לטעם ב׳ שכתב דאפילו בטל הטעם מ״מ הגזירה קיימת זה שייך גם בנדון דידן, וא״כ אפילו שהוא מפחד ואינו יכול לקום ממקום מושבו אין להתיר. גם לטעם ג׳ שכתב דטעם ׳עונשים׳ אינו טעם בפני עצמו ואינו שייך אלא גבי הרבעת בהמה שהוא מצד עצמו נתעב ונאלח בעיניהם א״כ ג״כ בנדון דידן דאין

כאן אלא פחד ואינו בעיניהם נתעב ונאלח יש לאסור.

באופן שימות ה"ז כמי שאינו יכול לעשות מעשה כלל

אכן לענ"ד נדון דידן אין צריך ראיה מהיכא דעונשים, ואדרבה בנדון דידן גם לדעת החוות יאיר שרי, דבנדון דידן אינו כמי שמפחד מחמת העונש שיבוא אח"כ אלא עכשיו בשעת מעשה אינו יכול בשום אופן לעשות מעשה עבירה, דאם יעזוב רגע אחד את מקומו יפול מיד וימות, וזה מקרי שאין אפשרות כלל, ויש לדמותו למקום שאין אפשרות להתייחד שם שיעור ביאה, דטעם ההיתר הוא משום דאינו יכול לעשות מעשה בזמן קצר כזה, כן הדבר בנדון דידן שאינו יכול לעשות מעשה כלל, ומה שיכול לעזוב הכל וליפול מיד ולמות לא מקרי אפשרות כלל, כן נראה לענ"ד ברור. וע"ע בספר בינת אדם (שער בית הנשים סימן טז אות כו) מה שכתב בזה, ולעניין קושיית החוות יאיר מהא דאף היכא דאין שייך הטעם לא בטלה התקנה, יש לומר דבכהאי גונא לא מקרי יחוד כלל, ואינו דומה לעניין הפחד מעונשים שדיבר החוות יאיר שם דעכשיו עכ"פ יש אפשרות של עבירה ומצב של יחוד, משא"כ בנדון דידן. וע"ע בבינת אדם (שם) שכתב ליישב קושיית החוות יאיר גם לעניים מקום שעונשים, דיש לומר כמו שכתבו כל הפוסקים דגם בזה לא גזרו אלא במקומות שחשודין על שפיכות דמים ודמן של ישראל היה להם כמים, מה שאין כן היכא דלא חשידי אף בזמנם היה מותר כמו שכתבו כל הפוסקים לענין משא ומתן ביום אידם ובמקומות הרבה, עיי"ש.

פתח פתוח לרשות הרבים

ואף אם הוא באופן שיכול לעמוד למעלה באויר מ"מ יש לומר דהוי כמו פתח פתוח, והגם דאין רואים מה שנעשה שם כשהם למעלה, מ"מ אם ירצה לעשות מעשה עבירה יהיה ניכר לכל ע"י זה שיצטרך לעמוד במקום אחד וכולם עומדות למטה ומסתכלים עליהם ורואים, וישאלו אח"כ למה עמד, וכל שכן דאין חשש שיסע למקום אחר מפחד מהאנשים שלמטה, ובכלל באיסור יחוד באופן שהתירו חז"ל פתח פתוח או שנוסע במקום שאנשים מצויים שם, כיון דעכשיו אינו במצב של יחוד אין אנו חוששים ממה שאפשר לו להכניס עצמו למצב של יחוד ע"י שיסע או יכנס למקום צנוע, וכמו שמבואר בפוסקים באריכות, וא"כ ה"ה כאן בזה האופן דאין חשש ליחוד ושרי מכל הני טעמים, כן נראה לענ"ד.

גדר 'פרוץ' לענין יחוד

שאלה

אדם המחזיק ומשתמש בכלי משחית המכונה סמארטפון בלי סינון, אם דינו כפרוץ לענין יחוד.

תשובה

טרם נבוא לבירור ההלכה בנידון דידן נבאר עיקרי ושרשי הדברים מש"ס ופוסקים. הנה במשנה (קידושין פ, ב)

איתא: לא יתייחד אדם עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, ע״כ. ובגמרא (שם) אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי לא, הוה מעשה והוציאוה עשרה אנשים במטה, ע״כ. פי׳ דהטעם מה שבשני אנשים מותר הוא משום דשני אנשים בדרך כלל מתביישים אחד מהשני ולא יבאו לקלקל עמה אם יש שם איש אחר עמם, אבל אם אנשים פרוצים הם, דאיסור זה קל בעיניהם ואינם מתביישים אחד מהשני, יש חשש שיקלקלו אפילו אם הם שניים, ולכן אפילו עם שני אנשים אסור. וגדר אנשים פרוצים עיין בהמשך דברי הגמרא (שם פא, א) רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחא, הוה קאזלא ההיא אתתא קמייהו, אמר ליה רב לרב יהודה דל כרעיך מקמי גיהנם, אמר ליה והא מר הוא דאמר בכשרים שפיר דמי, אמר ליה מי יימר דבכשרים כגון אנא ואת, אלא כגון מאי, כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו, ע״כ. ומשמע לכאורה דלא מקרי כשרים לעניין יחוד אלא תלמידי חכמים גדולים הידועים בכשרות מופלגת כגון רבי חנינא בר פפי וחבריו, אבל שאר אנשים כולם בכלל פרוצים הם, וכן הוא באמת דעת הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה פרק כב) להלכה עיי״ש שכתב: לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה כו׳, ולא כתב היתר באנשים כשרים, משמע דסבירא ליה דמה שאמרו לאו כגון אנן כו׳ מדינא קאמר ליה, ומשום דלא שכיחי כשרים כר׳ חנינא בר פפי לא חשש לכתוב היתר כשרים כלל, וכן דייקו הראשונים מדבריו שלא הביא היתר דכשרים להלכה כלל.

דעת הרא״ש והר״ן

אבל הר״ן (על הרי״ף שם לג, א מדפי הרי״ף) כתב ד׳כשרים׳ היינו סתם בני אדם כל שלא הוחזקו בפריצות, ואע״ג דבגמרא אמרינן דאהדר ליה שמואל לרב יהודה דכי אמרינן בכשרים שפיר דמי לאו כגון אנן אלא כגון רבי חנינא בן פפי, מדת חסידות היתה בו שלא היה מחזיק עצמו בכשר, אבל באמת ודאי הוא ואחרים כמותו, או אפילו סתם אנשים כל שאינם מוחזקים בפריצות דינם לעניין זה ככשרים, עיי״ש. וכן הוא ג״כ דעת הרא״ש (קדושין פרק ד סימן כא) דלא בעינן כשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחבריו אלא כל תרי וכשרים שרי עם אשה אחת, עיי״ש. וכן נחלקו הפוסקים הלכה למעשה, דהמחבר (בשו״ע אבה״ע סימן כב סעי׳ ה) פסק כדעת הרמב״ם דאפילו עם אנשים הרבה לא תתייחד עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם. אבל הרמ״א כתב בשם יש אומרים דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשרים (אם הוא בעיר) וסתם אנשים כשרים הם כדעת הרא״ש והר״ן הנ״ל, עיי״ש.

׳פרוץ׳ לדעת הרמ״א

ובגדר מי נקרא פרוץ לדעת הרמ״א, עיין בכנסת הגדולה (הגהות טור אבן העזר סימן כב אות ה) שכתב בשם מהר״י מינץ (סימן ו) ז״ל: לא נקרא פרוץ אלא בשפרץ כבר במקום אחר, אבל סתמא לא מיקרי פרוץ ואין לחושדם כלל בדיעבד שפרצו גדר ומנהג העולם, ע״כ. ונראה פשוט דהיינו שנכשל בעניין של זנות כמו שמשמע מתשובה הנ״ל שמדבר מעניין זה עיי״ש. אכן עיין בשו״ת אגרות משה (אבן העזר חלק ד סימן סה ס״ק יז) שכתב דפרוצים דתני אין הכוונה דוקא לאינשי

עברייני לאיסור זנות, אלא דהוא הדין אף אנשים כשרים שמעולם לא עברו על שום איסור, אבל אין בטוחים בנפשם שיעמדו נגד כפיית היצר או שלא יהיה להם יצר כלל כיון שיהיו שניים, דמסתבר דאף החולקים על רב וסברי דסתם אנשים כשרים הן, היינו דווקא כשברי להו בנפשייהו שאין להם תאוה גדולה כל כך שיזנו אף כשידע חברו, אבל כשאין אומרים ברי לן כן, הם בדין פרוצים, דיש לנו להמעיט המחלוקת, ע״כ. ונראים דבריו חולקים על דברי שו״ת מהר״י מינץ הנ״ל, ונראה ליישב ולומר דבשו״ת אגרות משה מדבר מעניין ה׳אנשים׳, שיזהרו מלהתייחד עם נשים אפילו הם שנים כל עוד שאינם בטוחים בעצמם שיעמדו נגד כפיית היצר כנ״ל, אבל לעניין הנשים אינם צריכים לחשוש מכל אחד שמא אינו במדרגה זו ופרוץ הוא, אלא כל שאין ידוע עליו שנכשל בפועל בענייני זנות מוחזק הוא ככשר ואין עליהם איסור להתייחד עמו ועוד אחד כמותו, כן נראה לענ״ד.

חשודים בדבר איסור

ובחכמת אדם (שער בית הנשים כלל קכו ס״ק ה) כתב ז״ל: אבל יש פוסקין דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים שאינם חשודים בדבר איסור, דמסתמא הם כשרים, וכיון שהם שנים אין זה יחוד, אבל בחשודים אפילו עם עשרה אסור, ע״כ. ודייק בספר דבר הלכה מדבריו דלאו דוקא חשוד באיסור זנות, אלא אפילו בשאר איסור, מ״מ דינו כפרוץ. אכן נראה דאין הכוונה אלא לאיסור גדול וידוע לכל כזלזול ועובר על דת, כעין חילול שבת וכדומה, וכ״כ בשו״ת שבט הלוי (חלק ה סימן רב) שכתב על דברי הגהות היעב״ץ (מגילה יד, א) שכתב דגדר ׳כשיהיו בעלי דינים עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים׳ שהם גם רשעים ופריצים לענין יחוד, דזה ודאי תמוה, דכרשעים המוזכר במסכת אבות היינו לענין שלא יהיה להם דעה קדומה לענין צדקת טענת בעל דין ויהיה הכל בעיניו כספק רשעים לענין טענותם, אבל להחזיקם בדין רשעים ממש לעניין שאר דברים דבר תמוה הוא וזר מאד. רק רשעים ממש בפרט בעבירה חמורה כחלול שבת יראה דנקראו ג״כ פריצים לעניין עריות, ובפרט במחלל שבת בפרהסיא דיש דעות שהם כגוים ממש מעיקר הדין, עיי״ש.

אינם בגדר מוחזקים בכשרות

אבל באיסור השייך לעניין זנות ח״ו נראה דחמיר טפי, ואם ידוע שנכשל תמיד בראיה אסורה במכשירים טמאים, כגון אלו שמחזיקים אצלם מכשירים אלו בלי סינון בידיעה ברורה דע״י כן בא לידי מכשולות חמורות, בכהאי גונא הרי הם בגדר מה שכתב בשו״ת מהר״י מינץ שפרצו כבר במקום אחר, ואינם בגדר מוחזקים בכשרות אף לדעת הרמ״א, וכמו שמסיים בשו״ת שבט הלוי שם ז״ל: ופשוט בעיני דאם מזלזלים בראות טעלעויזיאן או קוראים בעתונות המלאים דברי תועבה, או מכל שכן כשהולכים גם למקום טומאה (קינא, קולנוע) הם בגדר פרוצים בזמן הזה, משום דע״י זה נלקה אצלם הרגש של יצרא דעריות ירחם ה׳, עיי״ש.

היוצא לדינא

א. לעניין יחוד שני אנשים עם אשה נחלקו הרמב״ם והרא״ש אם סתם אנשים

נחשבים לעניין זה מוחזקים בכשרות או לא, ודעת המחבר כדעת הרמב"ם דבכל גווני אסור, והרמ"א התיר בסתם אנשים שאינם פרוצים.

ב. אנשים העוברים על איסורים כעין חילול שבת דינם כפרוצים לעניין זה.

ג. אותם אנשים המחזיקים אצלם מכשירים טמאים שאין בהם סינון, ונכשלים תמיד בשאט נפש באיסורים חמורים של ראיות אסורים מדברים הנוגעים לזנות ח"ו, אינם בגדר אנשים המוחזקים בכשרות ודינם כפרוצים לעניין יחוד.

הרב צבי אריה הכהן בינדר
מו"צ בבית הוראה של הגר"ע פריד
כולל להוראה ירושלים

יחוד עם מוגבל

א. אסור יחוד - אסור לאיש ואשה לשהות יחד בחדר אחד לבדם, באופן שאין אפשרות לאדם אחר להיכנס מבחוץ משום איסור יחוד.

מקורו בגמ' קידושין פ. לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים רבי שמעון אומר אף איש אחד מתייחד עם שתי נשים בזמן שאשתו עמו וישן עמהם בפונדקי, מפני שאשתו משמרתו.

ובגמ' פא. רב ביבי איקלע לבי רב יוסף, בתר דכרך ריפתא, אמר להו שקולי דרגא מתותי ביבי. והא אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד שאני רב ביבי, דשושבינתיה הואי וגייסא ביה.

ב. דין יחוד הוא איסור דאוריתא, וכך נפסק בשו"ע סי' כב': אסור מן התורה לאיש שיתייחד עם הערוה בין ילדה בין זקנה, וחכמים גזרו על כל יחוד, אפילו של פנויה וכותית ובלבד שתהא מבת ג' שנים ומעלה.

אין דנים את היחוד לפי כל אדם מה הוא אלא מחמירים בכל אדם ולכן נפסק בשו"ע שאפילו אדם נאמן וכשר אין ממנים להיות שומר בחצר שיש בו נשים, אפילו הוא עומד בחוץ, שאין אפוטרופוס לעריות.

ג. האיסור הוא לא תלוי בנתונים עם מי מתייחדים ולכן גם תינוקת בת שלש שנים נאסר להתייחד איתה, ורק בתינוקת שהיא פחותה מבת שלשה ותינוק פחות מבן תשע, מותר להתייחד עמהן, שלא גזרו אלא על יחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה. ומ"מ תינוקת שנמצאת עם אנשים שבלעדיה יש יחוד, מצילה מיחוד כיון שאין חשש ביאה בכה"ג, וביאר בספר זכור לאברהם בשם הב"ח, דעד ט' שנים ויום אחד אינה מוסרת עצמה לביאה.

אפילו אדם שהוא אנדרוגינוס, שחסר בגברא את הגורם איסור, אינו מתייחד עם הנשים. ואם נתייחד, אין מכין אותו, מפני שהוא ספק. אבל האיש מתייחד עם האנדרוגינוס ועם הטומטום.

ד. איסור יחוד דרבנן - בשו"ת חות יאיר סי' ע"ג כתב דוקא איש אחד עם הערוה אסור מדאורייתא, אבל איש א' עם ב' נשים או להיפך כמבואר בסעיף ה', אינו אלא דרבנן.

עד כאן הבאנו את חומרת האיסור וזה כשדנים כלפי האיש שנאסר עליו מחמת טבע היצר שמסיתהו אל העבירה, ובזה אין חילוק בין זקנה לתינוקת הגורמת איסור.

ה. לענין זמן אבילות, המקנה בקידושין פ. כותב משמע דרבנן מודים דבשעת

אינות תביר יצרי׳. דיש לפרש עפ״ז הא דכתיב במלכים [ב׳ ד יב] גבי שונמית ויקרא לה ותעמוד לפניו ויאמר לו אמר נא אלי׳ וגו׳ ובתר הכי כתיב ויאמר קרא לה ויקרא לה ותעמוד בפתח ויאמר למועד הזה כעת חי׳ וגו׳.

משמע דבתחילה עמדה לפניו משום שהי׳ גחזי שם כדכתיב ויאמר לו אמר נא אלי׳ אבל בפעם שנית אמר הוא עצמו אלי׳ את חובקת בן שלא הי׳ גחזי שם לכך עמדה בפתח משום איסור יחוד, ומזה משמע כדעת רש״י ז״ל דאפילו בעלה בעיר אסור לכתחילה להתייחד.

ובתר הכי כתיב שלחו לי אחד מן הנערים וגו׳ ותאמר אל נערה נהג ולך אל תעצר וגו׳, ולא חששה משום איסור יחוד עם הנער בדרך דאיכא חששא טפי כדאמר לקמן, היינו משום דכיון שמת הילד בשעת אינותא תביר יצרי׳ ולא תתפתה כדכתיב כי נפשה מרה לה לא חיישינן ואין איסור ביחוד.

ואפשר עוד לומר דמה שלא דברה אליו בתחילה הוא משום שלא [הי׳] רצונו שתבוא אל חדרו מפני היחוד אף שהיה גחזי שם לא היה בעיניו בחזקת כשרות, כמו שאמרו חז״ל בפסוק ויגש גחזי להדפה וכמו שיבואר לקמן דבחכם ופרוץ אסור משום יחוד לכך לא דיבר כדי שלא תהי׳ בחדרו.

ובזה יש להבין מה שאמר השונמית הלז עתה רוץ נא לקראתה שלא רצה שתבוא לחדרו משום יחוד ולכך כשבאתה אליו ביקש גחזי להדפה למלאות את רצונו אבל כיון שנודע לו שמת הילד אמר הרפה לה כי נפשה מרה ואין איסור יחוד בשעת אינות כנ״ל עכ״ל.

ו. אמנם יש לדון כאשר הגברא אינו ראוי לביאה האם כה״ג יש איסור? ובפוסקים דנו על זקן שאין לו גבורת אנשים והביאו מדוד המלך, בעין יעקב [סנהדרין כב.] כותב על דוד המלך שהתירו לו יחוד, דמחמת זקנה לא היה לו גבורת אנשים, והתירו לו ליחד משום סכנת נפשות. משמע שבעצם ס״ל שבלי סכנת נפשות אסור אף שאין לו אפשרות של ביאה.

בספר דבר הלכה סי׳ ב׳ אות ט׳ הביא בזה מח׳: דעת הזית רענן שאפילו זקן וחלש שנתבטלו כל כוחותיו ואינו יכול לבוא לידי קישוי כלל אסור ביחוד דאוריתא, ואילו ביחוד דרבנן יש להסתפק, ודעת התוס׳ ומאירי ורש״ל משמע דכה״ג מותר אפי׳ ביחוד דאוריתא וכ״מ מהעיון יעקב. ולמעשה נחלקו בזה הדברי מלכיאל והאגר״מ, ואין כאן מקומו.

ז. ביאור המח׳ היא שצד המתיר ס״ל שיחוד נאסר רק כשיש חשש ביאה אבל לא משום שאר איסורים כחו״נ, אף אם חייב על חו״נ מדאוריתא, ובטוח לנו שלא יבוא לידי ביאה ביחוד זה, וסבירא להו לשיטה זו שיחוד כה״ג מותר גם מדרבנן. וכן ס״ל שביאה באבר מת הוי כקטן פחות מבן ט׳ ואצלו מצאנו שהתירו כיון שביאתו לא ביאה וא״כ גם זקן שהוא במצב כזה שווה לו.

וצד האוסר חולק וס״ל שבכל גווני נאסר יחוד ולא אזלינן בתר טעמא, ולא פלוג.

ח. מעין זה כתב גם החוות יאיר [שו״ת סימן עג׳] שלא פלוג: דענין היחוד

עיקרו מפני שע״י היחוד בלי רואה, יתקפהו יצרו ולא ידע מזה איש, ותדע שהרי גם יחוד אשה עם ישראל אחד או אפי׳ עם שנים ופריצי אסור אעפ״י דבודאי מענשינן אלא ע״כ משום שהוא דבר שבצנעה ולכך תרי דפריצי לא יפרסמו ויחטאו שניהם וכן בגוי אפילו אשתו עמו לא תפרסם ולא מרתת כלל משום עונש, לכן אין לחלק בזה וגם הרי גבי גזירות חז״ל קימא לן דאפילו בטל הטעם הגזירה קיימת.

ט. הנה כל זה הוא בדבר שכיח, שמנהגו של עולם, אדם זוכה ומגיע לזקנה ותש כחו, ועל זה שייך מח׳ אם להתיר או לאסור וב׳ הצדדים מבוארים, לפי כללי הלכות יחוד דאוריתא ודרבנן.

מה שיש לדון זה על יחוד דרבנן כגון ילד מפגר וכדו׳ עם ב׳ נשים שזה לא האיסור יחוד דאוריתא אלא איסור יחוד דרבנן כמבואר בסעי׳ ה׳, ונראה לי שנחשב לא שכיח כלומר החולי של פיגור נחשב בתוך כלל האנשים כחולי לא שכיח, ומציאות היחוד עם ילד מפגר לענין לגזור עליו גזירות חז״ל נחשב לא שכיח, ובגזרות חז״ל הכלל הוא שעל מה שלא שכיח לא גזרו.

י. דוקא באותם אנשים זכרים שהם חולים מלידה בכל מיני פיגור כגון אוטיזם או תסמונת דאון, וידוע על פי מחקר מה דרגתם לענין אישות, דיש מהם שיודעים טעם ביאה ויש מהם שרחוקים מזה, מחמת אוטם שכלם ויש מהם מחמת תרופות שנוטלים דרך קבע או לדיכוי כוחם או לצורך איכות חייהם, והורמונים הנמצאים בתרופות הקבועות אצלם בשימוש גורם שלא יהיה שייך במציאות אצלו תאוה, וכל חד לפום חורפיה וענינו, עכ״פ באתי לדון באותם שידוע לנו בטבע ובמחקר שלא קיים אצלם תאוה וגבורת אנשים, בין מחמת עצמם בין מחמת תרופה.

יא. בנוסף יש להוסיף שחשש פיתוי נראה שלא שייך באופן הרגיל בינהם לבין אדם רגיל ובריא שלענין זה הוא לא מתאוה למין זה שהם עם בפני עצמם, ואף ששייך נישואין אצלם בינם לבין עצמם אבל אין מציאות של זווג בין רגיל ובריא לבין חולה מפגר, וזה מחמת טבע דחיה שהדעת לא סובלת חיבור זה.

וב׳ סיבות אלו הם נראים לי שביחוד דרבנן לא גזרו עליהם, דהיכא דלא שכיח לא גזרו.

יב. בספר דבר הלכה הביא מעשה בקטן בן ט׳ מפגר שהיה צריך לנסוע לחו״ל לריפויו וצריך אשה המטפלת לנסוע עמו ויושנת עמו בחדר כדי לשמרו מאחר שהוריו לא יכולים לנסוע עמו, ושאלו האם מותרים להתייחד בכה״ג ומרן החזון איש התיר ביחוד שהיא תסגור את עצמה כי החשש ביחוד רק שהוא יפתנה ולא היא אותו, והיתר זה מצינו בשעה״צ סי׳ רלח׳. א״כ חזינן שבעצם כן חשש החזו״א ליחוד במקרה זה אלא התיר בקולא שאין משתמשים בה באופן הרגיל והוסיף עוד טעם שהחשש הוא שהוא יפתנה ולא היא אותו.

יג. יש לחלק מנידון דידן שמעשה דהחזו״א איירי ביחוד דאורייתא ולכן החמיר אבל אפשר ביחוד דרבנן לא יחמיר וכדברינו.

מתי כן חוששים לאונס - האם איסור יחוד הוא משום פיתוי או אונס הפרישה ס״ק ד׳ הביא מראב״ד שהחשש הוא פיתוי.

ורמ״א פסק כוותיה בסעיף ה׳, ואילו בפרוץ חיישינן גם לאונס, וכן פסק החכמת אדם שלא חששו לאונס כיון שתגלה הדבר ומתיירא מזה, וכן כתב החזו״א שחששו לפיתוי ולא ולאונס רק בגוי חוששים לאונס. ובח״מ כתב שבקטנה חיישינן לאונס וביאר החזו״א דהיינו פיתוי קטנה אונס הוא.

כלומר מצינו חשש אונס בפרוץ, בגוי, ובקטנה. ואם כדברינו אף בכה״ג לא גזרו רבנן באין שכיח, ולא צריך לחוש שהמפגר יאנוס אם הוא פרוץ.

יד. עוד הביא בספר דבר הלכה מהגרשז״א שהתיר יחוד דאורייתא עם מפגר מדין פיקוח נפש, שלגבי אדם בריא לצורך פיקוח נפש זה מח׳ הפוסקים אם התירו יחוד, אבל לצורך הצלת מפגר הכריע להתיר יחוד שקיל יותר היחוד איתו, וכ״ש אם היחוד דרבנן שיש להקל לצורך פיקוח נפש לכו״ע.

העולה לדינא - יש מקום לומר שרבנן לא גזרו יחוד היכא דלא שכיח כגון ילד מפגר שאין בו גבורת אנשים, ולכן רק באופן האסור מדאורייתא יזהרו מיחוד.

הרב יצחק שטרן
כולל להוראה ירושלים

דירה מחולקת (יחידת דיור) ויש בכניסה דלת עם שטח משותף ואח"כ ב' דלתות, אם יש לחוש ליחוד:

שאלה: מצוי היום שיש בתים שמחולקים לדירה ויחידת דיור או ב' יחידות דיור, שלא מעוניינים שיראו מבחוץ שיש ב' דירות וע"כ עושים דלת כניסה אחת משותפת, ואחריה ישנו שטח קטן ואחריו ב' דלתות שהם הכניסה לדירה וליחידה. ויש לדון אם יש בשטח ההוא שבין ב' הדלתות איסור יחוד, כיון שאינו שטח ציבורי, ויכולים לנעול את הדלת.

א'. דין 'פנימי וחיצון':

תשובה: בראשית הדברים מצינו בגמ' בקידושין פ"א. "אמר רב כהנא: אנשים מבחוץ ונשים מבפנים אין חוששין משום ייחוד, אנשים מבפנים ונשים מבחוץ חוששין משום ייחוד. במתניתא תנא איפכא. אמר אביי, השתא דאמר רב כהנא הכי, ותנא מתניתא איפכא, אנא נעביד לחומרא".

והקשו הפוסקים, למה לא נימא בזה שכיון שהוא ספק, הוי ספיקא דרבנן לקולא [יחוד של איש אחד עם הרבה נשים וכן להיפך].

ובאמת יש שפוסקים שיחוד של איש אחד עם נשים הרבה הוא יחוד האסור מדאורייתא [עי' יש"ש (קידושין פ"ד ס"כ וסי' כ"ח)], ויש לדון בזה בשיטות הראשונים. אמנם לגבי יחוד של אשה עם הרבה אנשים, יל"ע.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קפ"ג) כתב, שאין להקל בספק כיון שהוא חומר של עריות עלינו להחמיר בספיקו. והביא שכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' אלף שס"ט) שאין דנין ספק דרבנן לקולא רק בספק שנפל מצד עצמו שלא יודעים איך היה המעשה, ולא כשהספק נולד מחמת חיסרון ידיעותינו שאין אנו יודעים איך להכריע, ובזה יש להחמיר. וכתב בשבה"ל, שאף שנראה שחולקים עליו, מ"מ מי יקל ראשו נגד הרדב"ז, ובפרט באיסור יחוד שלא רצו להקל [וסיים, שמ"מ כיון שהרבה ראשונים נקטו כשי' רש"י, לצורך גדול אפשר לסמוך ע"ז, עי' לעיל].

ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' ק"ב ד"ה והנה) כתב ליישב עפי"ד הר"ן בפסחים על הא דאיתא בגמ' שם (ק"ח.) לגבי המחלוקת אלו ב' כוסות בעו הסיבה, ומסקינן שם, דהשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, כולהו בעו הסיבה. וכתב הר"ן, שמה שלא אומרים בזה ספיקא דרבנן לקולא, כיון שאם ניזיל לקולא נמצא שנעקור לגמרי מצות הסיבה מדרבנן שאפשר שבאלו הוא ספק דרבנן וכן באלו. וכ"כ הר"ן בריש מגילה לגבי עיירות המסופקות. וכ"כ התוס'

בביצה (י"ד. ד"ה איכא) שאם ניקל בזה יבוא ודאי לאיסור, ע"ש.

ב. באופן שלא פירש איש או פירשה אשה:

נחלקו הראשונים והפוסקים אם באופן שלא פירש האיש לבין הנשים או שלא פירשה האשה לבין האנשים אם יש איסור יחוד.

שהנה בלשון הרמב"ם (הל' איסו"ב פכ"ב ה"ח) מבואר שהאיסור הוא רק בפירש או בפירשה. שז"ל, "ופירשה אשה אחת לבין האנשים או איש לבין הנשים אסורין משום יחוד". וכ"כ הטור בלשונו.

אולם ברש"י (קידושין פ"א. ד"ה ונשים) כתב, "הלכך אנשים בפנים ונשים בחוץ חוששין שמא יצא אחד מהם ויתייחד עם הנשים". וכן בד"ה איפכא כתב, "אנשים בחוץ ונשים בפנים, חוששין שמא יכנס האחד לפנים ולא ירגישו בו חביריו. אנשים בפנים ונשים בחוץ אין חוששין שמא תכנס היא לפנים וכו'". הרי שהוא איסור גם כשלא פירשו אלא חשש שמא יעשו כן.

וכ"מ בריטב"א (שם ד"ה אמר), ובר"ן (ל"ג. ד"ה גרסי'), נימוק"י (שם פ': ד"ה אנשים) ועוד ראשונים שהוא משום חשש שמא יפרוש אחד מן האנשים או שתפרוש אחת מן הנשים.

להלכה, השו"ע (ס"ו) כתב שהאיסור הוא דוקא אם פירשה או פירש,והוא עפ"י לשון הרמב"ם (הל' איסו"ב פכ"ב ה"ח) והטור. וכ"פ בערוה"ש (ס"ט). וכן נקט לדינא בשו"ת אגרו"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות י"ז) שיש לפסוק כדעת הטור ודעימיה.

אמנם כבר כתב בב"ש (סוס"ק י"א) שמה שלא הגיה הרמ"א כלום משום דסמך עצמו על מה שכתב בסעי' ה'. וכוונתו נראה, שהרי לדעת הרמ"א אין לחוש כלפי החשש שמא תפרוש אשה לבין האנשים שהרי לדעת הרמ"א בס"ה אשה מותרת להתייחד עם ב' אנשים כשרים ביום ובעיר, ועם ג' בלילה או בשדה. **וא"כ כל החשש הוא רק בפרוצים או בעסקו עם הנשים. ורק יש חשש כלפי פירש איש לבין הנשים.**

אולם ברש"י (קידושין פ"א. ד"ה ונשים) כתב, "הלכך אנשים בפנים ונשים בחוץ חוששין שמא יצא אחד מהם ויתייחד עם הנשים". וכן בד"ה איפכא כתב, "אנשים בחוץ ונשים בפנים, חוששין שמא יכנס האחד לפנים ולא ירגישו בו חביריו. אנשים בפנים ונשים בחוץ אין חוששין שמא תכנס היא לפנים וכו'". הרי שהוא איסור גם כשלא פירשו אלא חשש שמא יעשו כן.

וכ"מ בריטב"א (שם ד"ה אמר), ובר"ן (ל"ג. ד"ה גרסי'), נימוק"י (שם פ': ד"ה אנשים) ועוד ראשונים שהוא משום חשש שמא יפרוש אחד מן האנשים או שתפרוש אחת מן הנשים.

ולמעשה, כתב בס' דבר הלכה (סי' י"א ס"ב) בשם החזו"א להחמיר בזה אף אם לא פירשו. אולם יש חולקים כמבו' באגרו"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות י"ז). ועש שכתב האגרו"מ שמ"מ אם האיש עסקו עם הנשים, לכו"ע אסור. כ"כ באגרו"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות י"ז). עוד מבו' שם באגרו"מ שאם אין לכל אחד מהם את כל צרכיו לאותו לילה כגון ביהכ"ס, אסור להם להיות במצב זה כיון שודאי יצאו לחוץ ושוב הו"ל יחוד. אולם ע"ש מש"כ (באות

י"ט) לאסור אף כשיש לכל אחד מהם את צרכיו לאותו לילה.

ג'. כשב' החדרים מחוברים ע"י דלת, ויש גם לכל חדר יציאה לחצר:

דנו הפוסקים בכה"ג שיש לכל חדר דלת יציאה לחצר ויש גם דלת פנימית שמחברת בין ב' החדרים האם נחשב כפתח פתוח לרה"ר כיון שיש אפשרות אחרת לצאת מחדר זה ואינם מחויבים לעבור זה דרך זה, או שנאמר שמ"מ הו"ל פנימי וחיצון.

החזו"א (סי' ל"ד סק"א) היקל בזה, וז"ל שם, "ויש לעיין אם אין כאן פנימי וחיצון אלא שניהם יש להם פתח לחצר וגם יש פתח ביניהן אי חשיב יחוד וכו' ונראה דאין בנו כח לאסור כיון שלא הוזכר בגמ', ובפשוטו נראה דנשים בחדר זה ואנשים בחדר זה ויש לכל אחד דרך מותר, ואין זה בכלל מה שאמר אביי אנן נעביד לחומרא. וא"כ אף באיש אחד בזה ואשה אחת בשני מותר". -אמנם נ"ל לומר בזה שאף לדבריו שאין להחמיר, אולם אם איש זה תקיף יצרו ומכיר בעצמו שיכול לבוא לידי מכשול יש להרחיק מן העבירה. והעתיק דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פ"ח אות ב'), ע"ש.

-**אולם** לפי מש"כ באגרו"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות י"ט) שיש לחוש שמא תתרצה ותפתח לו מרצונה, א"כ גם בזה אסור. אולם יש לדחות ששם הוא ממש פנימי וחיצון אבל כאן יש מקום לדונו כב' בתים אע"פ שיש גם חיבור של דלת ביניהם.

והגרי"ש אלישיב זצ"ל ב'קובץ תשובות' (ח"ה סי' קצ"ד) מחמיר אם הדלת אינה סגורה. אבל אם הדלת סגורה אף שאינה נעולה היקל שם [אבל בס' תורת היחוד (פ"ט הע' א' בסופה) הביא בשמו שהחמיר אף כשהדלת סגורה ולא נעולה. ויל"ע].

דעת השעה"צ בזה-

והנה כתב השעה"צ בסי' רל"ט (ס"ק י"ז) לגבי הא דאמרו חז"ל הישן בבית יחידי בלילה אוחזתו לילית, וכתב המג"א בשם מהרי"ל, שבית היינו חדר, וכתב השעה"צ, שלפי"ז, אף הישן בבית בחדרו יחידי, ויש עוד אנשים בבית, יש להזהר שלא יהיה נעול רק פתוח לבית, והעולם נוהגין להקל בזה. מיהו אם יש אשה לבד בבית וע"י מה שיפתח את הדלת יהיה איסור יחוד, לא יפתחנו ולא יגיע לו שום ריעותא מזה כי שומר מצוה לא יארע דבר רע.

ודנו הפוסקים על איזה אופן מיירי השעה"צ. שלכאורה הוא מיירי באופן שהאיש לבדו נועל את הדלת ותמוה הוא למה אין בזה איסור יחוד. ועוד, דמשמע בלשונו שאפילו הוא רק סוגר ולא נועל סגי לזה. ומצינו כמה ביאורים בדבריו ויש כמה נפק"מ בדבר.

הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספרו קובץ תשובות (ח"א סי' פ"ב) הקדים לזה שכיון שהמשנ"ב לא עוסק בדיני יחוד, ודאי שהוא מיירי באופן המותר משום יחוד [ע"י סגירת הדלת, וכדלהלן]. וכתב, שאפשר שמיירי באופן שיש לכל חדר יציאה נפרדת לרה"ר שדינו כבית נפרד שאי"ז יחוד. ועוד, שלדעת הרמב"ם אין איסור יחוד אף בפנימי וחיצון כל זמן שלא פירשו זה לזה.

עוד כתב, שאפשר שמש"כ בשעה"צ "לא יפתחנו", היינו **שהאשה תנעול את**

הדלת. ואת"ל שיש גם עליה החשש שהיא תיכנס אצלו, כיון שיש גם לה יצה"ר, **מיירי שמסרו את המפתח לאדם אחר**.

ויעוי' עוד בספר 'הליכות חנוך' (פ"ג אות ו') שהביא מעשה שסיפר הרה"ג ר' חנוך פאדווא זצ"ל בעל 'חשב האפוד', שממנו מבואר שלמד הגר"ח פאדווא זצ"ל את דברי השעה"צ כפשוטם שמועיל אף נעילת החדר מצידו. וז"ל שם, "סיפר הרב שפעם אחת הי' הגאון מפראביזנא ז"ל בווינא והלך הרב לבקרו והי' כבר מאוחר בלילה, ורצה הרב ללכת לביתו, אבל ראה שהי' שם משרתת והגאון הנ"ל הי' לבד בביתו, ואמר הרב אל הגאון הנ"ל כי הוא רוצה לחזור לביתו אלא שאינו רוצה שיכשל באיסור יחוד, א"ל הגאון הלא אני יושב בחדר שלי א"כ אין חשש איסור, ואמר הרב שסיפר זה להרב מטשעבין, והוסיף הרב להרב מטשעבין כי עכ"פ חזי לאצטרופי להיתר דברי המשנ"ב בשעה"צ (סימן רל"ט ס"ק י"ז) שמהני לנעול את עצמו בחדר, והסכים הרב מטשעבין שעד"ז יתיישב הוראת הרב מפראביזנא, והג"ר יוסף חיים בתשובת שלמת חיים (ח"א סימן נ"ו) ס"ל שאפילו אם המפתח ביד הנעול מהני מטעם היכר ע"ש". -אמנם זה דלא כהגרי"ש אלישיב זצ"ל.

ד'. אשה בחדר הפנימי ונועלת אותו:

נחלקו הפוסקים בכה"ג שאשה נמצאת בחדר הפנימי ונועלת אותו אם יש בזה משום איסור יחוד או לא. בחזו"א (אה"ע סי' ל"ד סק"ב) נקט שנראה להתיר, שנראה שהחשש הוא שנראה ששוכר אותה, כדאמרי' בעלמא משוק של זונות אתה למד. והוכיח מעובדא דרב ביבי דאמר שקולו דרגא מתותי ביבי. והרי עדיין יש לחוש שמא היא תעלה אליו. משמע שמותר. -והוסיף החזו"א (שם סק"ה), שמ"מ אף אם נאמר שמועיל נעילה של האשה בפנימי, אבל **בכלה שפירסה נדה** לא מועיל כיון שבעינן ב' שמירות גם מצידה. אבל **אם חמותו ישנה שם והיא נועלת את החדר מבפנים**- אין לחוש שכלפיה אין לחוש, וכלפי חמותו הא אשתו משמרתו אע"פ שהיא פירסה נדה.

וכ"מ בשו"ת שבה"ל (ח"ה סי' ר"ב אות ב' ד"ה באם) שמועיל מה שהאשה נועלת את עצמה, ולא האיש שדרכו להסית אותה. **אבל כתב שאם יש פרוזדור משותף לב' החדרים** וא"א לה לצאת לחוץ אם לא תעבור באותו פרוזדור א"כ מה מהני מה שאין יחוד בחדרה, הא יהיה יחוד בפרוזדור. וע"ש שהביא שבשו"ת ציץ אליעזר נקט להתיר בכה"ג שיזהר השני שלא לצאת לפרוזדור באותה שעה, אבל הוא חולק ע"ז שיש לחוש שיתייחדו בפרוזדור ההוא ואין היכר ע"י נעילת הדלת שעשו. וכתב שנוטה לאסור בנידון כזה.

וע"ע בארחות הבית להגר"מ שטרנבוך שליט"א (פי"ד ס"ח) שכתב, שבאקראי ושעת הדחק יש להקל לאיש ואשה שאם יהא נועלת את חדרה אין איסור יחוד, ולא תפתח רק בזמן שכבר לא יהיה עוד משום יחוד כגון שהאיש יפתח את דלת הדירה או ביום או אחר שילך. ובהע' כ' שם הביא מקור בשם ה'שלמת חיים' (-להגר"ח זוננפלד זצ"ל, ח"א סי' נ"ו) ומקורו מהשעה"צ הנ"ל. וכתב **שצריך שיהיה המפתח ביד האשה** כמש"כ החזו"א. וכיון שיש מחמירים בזה שחיישינן שתפתח, אין להקל רק באקראי ושעת הדחק.

אולם באגרו"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות י"ט) נקט לאסור שהרי כל חשש יחוד הוא ברצון ולא באונס וא"כ כשהיא תהיה ברצון היא תפתח את הדלת. וכתב ששונה ממקום שאשה דרה לבדה בביתה אף בבית פרטי ואין לה חשש שמא יראו השכנים וכדו', שלא גזרו על חשש רחוק שלא ידורו נשים לבדם בבית לבד. -ומ"מ הדבר צל"ע, שהרי סו"ס כעת אין איסור יחוד שהם בב' חדרים נפרדים ולמה יש לאסור מחשש שהיא תתרצה ותפתח את הדלת ואז יהיה איסור יחוד. ואף שיתכן שיש בזה משום 'הרחקה', אבל לומר שיש בזה איסור יחוד, צ"ע.

אולם לא בכל מקום החמיר הגרמ"פ זצ"ל. שיעוי' בשו"ת אגרו"מ (אה"ע ח"א סי' ס"א) שכתב אודות שני בחורים שרוצים לשכור חדר בדירה של אלמנה והיא נמצאת בחדר אחר פנימי ואין להם דריסת רגל אצלה, שלכאורה יש לאסור כיון שבלילה צריך שלושה. והשבי שם שאם היא זקנה ופסקה מלראות קודם שנעשית אלמנה היא שומרת דת שאז טבלה לנדתה, שוב הו"ל יחוד מדרבנן, והחשש הוא שמא אחד ישן והשני ישן, הוי ספק ספיקא דרבנן לקולא. ועוד, שאפשר שכל מה שהחמירו שבדרך או בלילה צריך ג' היינו לגבי א"א או פנויה נדה שהאיסור יחוד הוא מדאורייתא ולא לגבי יחוד האסור מדרבנן. אולם אם אשה זו היא נעשית אלמנה קודם שפסקה מלראות שאז האיסור יחוד עמה הוא מדאורייתא, הו"ל ספיקא דאורייתא ויש להחמיר [ובעיקר דינו יל"ע מהא דמבו' בסעי' י"ז לגבי אלמנה שלא ידור ת"ח בחצירה. ואף שנחלקו שם הראשונים (רמב"ם וראב"ד) וכן להלכה נחלקו אם הוא רק חומרא או איסור מדינא, אבל לדור בביתה בקביעות לכו"ע אסור, עי' להלן בסי"ז].

לפי"ז היה מקום לכאורה להתיר באשה נכרית שהיא נועלת את דלת חדרה מבפנים כיון שאיסור יחוד עמה הוי מדרבנן. אולם בס' דבר הלכה (הוספות חדשות על סי' י"א סעי' ו') נקט לאיסור כיון שנכרית לא מקפידה על זנות, ע"ש.

ה'. כשיש מקום יציאה משותף:

אמנם כל הנידון לעיל הוא רק בכה"ג שיש לכל חדר יציאה בפני עצמה לרה"ר. אבל אם מקום היציאה הוא למקום משותף, הרי שחוזר איסור יחוד. כמבו' בשו"ת שבה"ל (ח"ה סי' ר"ב אות ב' ד"ה באם), וכ"כ עוד פוסקים. אולם בס' דבר הלכה (סי' י"ב אות י"ח) הביא בשם החזו"א שהיקל בזה. ובדבר הלכה הביא גם משו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ג' פ"ח) שהיקל כיון שאין לחוש שמא ילך אחד לדירת חבירו. ובשו"ת שבה"ל דחה דבריו, ע"ש.

ו'. דירה מחולקת – מסקנת הדברים:

ולכן לגבי נידון השאלה בדירה המחולקת לב' יחידות דיור או דירה ויחידה, שיש כניסה עם דלת ואחריה כמין מקום קטן ואחריו ב' דלתות, לכאו' יש לחוש שיש בדירה אחת איש לבדו ובדירה אחרת אשה לבדה שיש לחוש לאיסור יחוד, ויצטרכו בכה"ג היתרים של בעלה בעיר, או שיתנו רשות לשכנים להכנס באותה דלת ראשית בלי ליטול רשות מהם [ויוכלו להכנס שלא תהיה נעולה או שיהיה להם מפתח], ואז יש לדונו כחדר מדרגות שאין בו איסור יחוד.

הרב חננאל יאקב
כולל להוראה ירושלים

כמה תנאים בעשיית מחיצה בפני הספרים לשימושי צניעות והטלת מ"ר

(א) שיעורי המחיצה באורך ברוחב בגובה ובשטח

הנה דין מחיצה כנגד דברי קדושה כשהאדם נצרך לשימושי צניעות כנגדם נתבאר באו"ח בסימן עט' ס"ב והלאה, ובסימן רמ' ס"ו ו-יא'.

א] גובה- מבואר בדוכתי הנ"ל ובעוד מקומות דסתם מחיצה היינו שיש י"ט בגובה.

ב] ולענין משך המחיצה -

האם יש שיעור מינמלי שבפחות ממנו אין לזה שם מחיצה וכמאן דליתא-

חידוש מעניין כ' המגן אברהם סימן פז ס"ק ד - כתב הב"ח מטה גבוה י' ומחיצות מגיעות לארץ והגרף אחורי מטה מיקרו מחיצה ושרי לקרות עכ"ל, ונראה לי דוקא כשהמטה חוצצת מכותל לכותל אבל בלא"ה לא חשיבה מחיצה. והוא חומרא גדולה דכל שהמחיצה אינה נמשכת מקיר לקיר בהחלל שבאה לחצוץ אינה מחיצה.

וכבר השיב עליו הנשמת אדם (כלל ג ד) וז"ל: 'ממשנה בנגעים פרק י"ג משנה י"ב, מצורע שנכנס לבית הכנסת, עושים לו מחיצה גבוהה י' טפחים על רוחב ד' אמות, ופירשו הר"מ והר"ש דזהו שיעור מקומו של אדם, א"נ משום דתפלה תופס ד"א (ונ"ל דנ"מ דלפי' ראשון אף בבית אחר ושלא בשעת תפלה, צריך דוקא ד"א, ולפירוש ב', דוקא לתפלה), א"כ שם מוזכר שיעור רוחב מחיצה ד"א ותלוי בב' התי' אם זה שיעור מחיצה בעלמא כלפי חציצת בנ"א או זה דין מסוים בתפלה.

עוד שם בנשמת אדם - 'אף דהתם בעינן רחב ד"א, היינו משום דכתיב 'מושבו', אבל לענין צואה כתבו תר"י להדיא דלא בעינן ד' אמות רק מחיצה מפסקת, וא"כ כ"ש דלא בעינן מכותל לכותל. עכ"ל.

ובח"א כ' - (ג סעיף יז) כמה חילוקי דינים בענין 'משך המחיצה' -

(א) לחוץ כנגד צואה: 'תיבה ופראוון [מחיצה] וכיוצא בה עומדת בבית גבוה י' טפחים ורחב במשך ד' טפחים המפסקת בין האדם לצואה, יש להחמיר כדעת המ"א, דאף על פי כן אסור אלא אם כן מפסקת מכותל לכותל.

(ב) לחוץ בפני מ"ר: אבל אם היו מי רגלים על הארץ או בכלי שאינו גרוף בענין שאין בו אלא איסור דרבנן, נראה לי דמותר לעמוד נגד המחיצה ולקרות ולברך, אבל לא כנגד האויר, דמחיצה הרחבה ד' טפחים חשובה מחיצה להתיר כנגדו.

(ג) עומד מרובה על הפרוץ-גם בצואה: ואם המחיצה היא יותר מן האויר דהוי עומד מרובה על הפרוץ, נראה לי דאפילו בצואה יש להתיר בשעת הדחק נגד המחיצה, ובלבד שלא יראה הצואה'. עכ"ל.

נמצא-דכל שיש בה ד"ט מצד לצד הוי מחיצה ב'עצם' רק שבזה מהני כנגדה בלבד, אבל אם האדם או הצואה עוברים את המחיצה ל"ח ב' חלקי החדר חצוצים, אלא שהמ"א מחמיר דשיעור משך רוחבה-מצד לצד דוקא ובצואה דאו' יחמיר ובמ"ר דרבנן יקל.

ובאופן שרוחב ד"ט הוא 'עומ"ר' יש להקל גם בצואה בשעה"ד. (הו' כ"ז בהקדמת בה"ל עט' הדין החמישי).

עכ"פ משמע מזה דכל שהיא פחו' מד"ט אין לזה שם מחיצה כלל גם לא כנגדה ובד"ט ברוחבה מהני עכ"פ כנגדה או כשזה עומ"ר כנגד המחיצה דוקא ולא כנגד החלק הפתוח.

עוד כלפי חידוש המ"א כ' בשועה"ר פז' ד' חילוק בכיוון אחר - 'ואם יש בבית מטה גבוה י' טפחים ומחיצותיה מגיעות (לפחות מג' טפחים סמוך) לארץ והגרף והצואה הם אחורי המטה הרי המטה חשובה כמחיצה להפסיק בינו לביניהם וא"צ להרחיק מהם ד' אמות והוא שתהיה המטה חוצצת מכותל לכותל ואם לאו אינה חשובה כמחיצה שהיא בטלה לגבי הבית (אבל אם עשה מחיצה לשם כך אין צריך לחצוץ מכותל לכותל אפילו היא מחיצת עראי כגון מחצלת או סדין) היינו למרו' שמחמיר כהמ"א במיטה בזה סבר להקל דכל שהיא ממילא שם לתמישי הבית אז החמיר המ"א דבל"ז בטילה היא לבית ואינה חוצצת משא"כ כשעושה המחיצה בידים ולא סומך על חפץ שמונח שם מקודם-וכמו ברובי מחיצות דידן-באמת א"צ שילך מצד לצד (רק שאינו מפרש כמה כן צריכה להיות).

ג] עובי מחיצה -

אין לו שיעור וכמו שכ' בבה"ל (הקדמה לסי' עט') דגם להב"ח המחמיר בשיעור דע"ד והיינו שבעינן 'עובי' היינו בגדרי 'מקום' בפ"ע אבל כשזה חוצץ מדין 'מחיצה' א"צ עובי ד' אלא כל שזה י"ט בגובה וד"ט במשך רוחבו סגי.

(ב) האם צריך שיהיה 'שיעור חלל' מעבר למחיצה לצד הספרים או הצואה בשביל שם 'מחיצה'-

וחכ"א שליט"א השמיענו הערה חדשה - שמלבד דיני ושיעורי המחיצה מצ"ע גם חלל הרשות החצוצה ע"י המחיצה בעי שיעור והוא - שיש עכ"פ חלל אויר ד"ט מעבר למחיצה בצד החצוץ ממני ובנד"ד בין המחיצה לארון או בהפסק מצואה או מ"ר ממנה להם אחרת ל"ח חציצת רשות דאין חלל רשות פחות מד"ט ואין למחיצה שם 'מחיצה' אם עשויה לחצוץ ב' חלילים שאין בכ"א מהם לפחות ד"ט[א].

ומקור דין זה הוא-

א) רש"י בעירובין (ה.) 'וקיימא לן בכל דוכתא דמחיצה שאינה ראויה לארבעה - לאו מחיצה היא, דאין רשות היחיד לפחות מארבעה טפחים'.

ב) רש"י שם (פו, א) 'ולהכי נקט ארבעה, דכי אמרת חודין יורדין וסותמין -

---

א. רק דמ"מ יועיל מדין כיסוי, ונ"מ בגונא שיש כבר כיסוי א' לספרים שבארון וכג' שיש בו דלת או בגונא שיש שיעור מ"ס בנפח הארון דכל כה"ג חשי' כנמצא במק"א אלא דסו"ס צריך כיסוי שלא יהיו הספרים מגולים ולזה יועיל אותו וילון ככיסוי.

יהא בין חלל המחיצות ארבעה, דמחיצה העשויה לפחות מחלל ארבעה - אינה מחיצה'. עכ"ל.

ג) וכ"כ המ"ב בכמ דוכתי גבי מחיצות בדופני חריץ- סימן שסג' קכב' 'עיר שמוקף סביבה חריץ שעמוק עשרה טפחים ורחבה ארבעה טפחים הוי כמוקף חומה סביבה וא"צ שום תיקון' ובשעה"צ קז - 'והוא הדין אם מתלקט עשרה טפחים מתוך ארבע אמות בשיפוע, ובקרקעיתה אחר שכלה העשרה טפחים צריך שיהיה שם החריץ רחב ארבעה עכ"ל.

וכן בסימן שעב' סק"קיט -גבי חריץ שעומקו ישמש כמחיצת י"ט לחלק בין החצירות לב' רשויות נפרדות כ' - ד' טפחים דפחות מכאן נוח לפסען משפתו אל שפתו ולא חשוב הפסק וגם זה מיירי שהיה כל שטח החריץ רוחב ד"ט.

ולא מצינו בספרים מי שיזכיר תנאי זה בכל עשיית מחיצה ל'חוץ', והציע חכם אחר שליט"א דיש לחלק דדוקא בכל הני שאינם מחיצות ממש רק דופן 'עומק' החריץ-ע"י גוד אסיק יעלה המחיצות גם כנגד העיר הנמצאת בגובה ההר, ורק אחרי שישמש כמחיצה כלפי עצמו מיגו דהוי רה"י לתוכו יועיל ג"כ לשמש כמחיצה כלפי מה שע"ג החריץ ולכן פה בעי' רוחב ד"ט בעומקו שאז דנים דופן עומק החריץ כמחיצה וממילא לכל גובהו עד לרקיע ויועיל לעיר בגוה בבר להחשב כמוקפת מחיצה.

וכן בגווני דרש"י בעירובין הנ"ל הן בדף ה. כלפי קורה למעלה מכ' דבעי' מקו' ד"ט כדי להורידה כמחיצה ולולי זה אין בכלל שטח ד"ט משו' צד, וכן לק' פו: גבי קורה להשתמש תחתיה אין בכלל שם רשות משום צד אבל בעלמא כל שיש בצד א' החצוץ שיעור ד"ט בצד א' סגי דסו"ס הוי שם 'מקום חשוב' מצ"ע וא"צ מב' צדדי המחיצה.

(ג) מחיצה צריכה להיות שאינה נעה ונדה ברו"מ-

א' מתנאי הכשר מחיצה הוא 'שלא תהא נעה ונדה ברוח מצויה' ואחרת אינה מחיצה, והנה יש לדון במחיצה שעשויה בתוך בית שאין שם רוח כלל א"כ לעולם תהוי מחיצה כשירה או שמא דנים המחיצה מצ"ע אילו היתה בחוץ במקום שיש רוח מצויה אי עומדת או לא.

נחלקו האחרונים במחיצה תוך הבית בהל' סוכה-סי' תרל' דהבה"ט הביא מהלק"ט דמיקל בזה וכ"פ החז"א דכל שבתוך הבית למעשה זה עומד ולא נע שפ"ד, ואילו המ"ב בשם המ"א חולק שלא די בעומד בבית רק מודדים אי עומד ברוח מצויה חוץ לבית, ולכך צריך לקושרה ולתוחבה באופן שתעמוד אילו היה רוח מצויה היתה נכנסת לבית.

ובגונא שזה שבת יש לדון אי שרי לתחוב הקצוות שתהיה ראויה לעמוד ברוח מצויה מצד עשיית 'מחיצה המתרת' שהרי נפסק בשו"ע (שטו א') שאסור להעמיד בשבת מחיצה המתרת.

אלא שהרמ"א פסק להלכה עובדא דמהר"ם שהיה מעמיד מע"ש תחי' מחיצה כדי שיוכל בשבת להשתין כנגד הספרים בחדרו והיה מעמיד טפח של תחי' מחיצה ובשבת היה פותח המחיצה לגמרי בגובה י"ט, ויש לדון בגופא דעובדא איך עשה כן בשבת והרי אם מיירי מלמעלה למטה נמצא

שהיה פותח כל הי״ט בשבת ועדיין אינה עומדת ברוח מצויה וצריך לקושרה.

והביא המ״ב דמיירי בין אם פותח המחיצה מימין לשמאל-שאז היה אפ׳ לפרש שכבר מקודם שבת פתח המחיצה טפח לכל גובהה מלמעלה למטה ותחב החלק התחתון שלא ינוד ובשבת רק הרחיב משך רוחב המחיצה לכל אורך וכפי צורך שימושו או להמ״א מקיר לקיר. ואז לא היה קשה מידי.

ובין אי מיירי מלמעלה ללמטה ששם כרגע כל המחיצה אינה תקועה ובמצב זה אינה עומדת ברוח מצויה ובכ״ז שרי.

וכמ״ש בבה״ל- (שטו ס״א ד״ה שהיה מבעו״י טפח) ׳במ״א איתא טפח בולט מן הצד והיינו שמוסיף אח״כ ברחבה אבל בב״י הביא בשם המרדכי שהיה כורך המחיצה לצד מעלה ונותנה על המוט ומשייר בה רוחב טפח ואח״כ בשבת פושטה לצד מטה ובתו״ש הקשה ע״ז דבטפח למעלה לא חשיב עדיין מחיצה כלל דאין קרוי מחיצה רק בעשרה[ב] אבל הפמ״ג כתב דע״כ בכל גווני מותר וכ״כ הגר״ז ולבושי שרד׳.

וא״כ להמ״ב מותר בכ״ע וצ״ל דכי היכי שהקילו לענחים שיעור הי״ט דכולו נעשה בשבת ובכ״ז חשי׳ ב׳משהו׳ ראשון בשיעור המחיצה כהתחלה ה״נ כלפי תנאי ד׳יעמוד ברו״מ׳ ג״כ מהני להחשב ׳התחלה׳ ומה שתוקעו בשבת לל״ב.

וליישב שי׳ מהר״ם עצמו היה אפ׳ לו׳ דסבר כהלק״ט הנ״ל וחז״א דבתוך הבית לא איכפ״ל וא״צ לתקוע כלל,

אך לדעת המ״ב שהחמיר בזה וכהמ״א אכתי תיקשי, וגם המ״א גופיה לשי׳ ל״ק דהוא מוקי למהר״ם בתחי׳ פתוח

מימין לשמאל-כמבוא׳ במ״ב-וא״כ לדידיה נמי שפיר מקרי ׳התחיל בהיתר׳ שאותו קצה שפתוח מקצתו הוא גם תקוע ומה שמוסיף לתקוע בשבת גם צד השני הוא בודאי חשי׳ רק ׳מוסיף׳ ושרי, אלא שבמ״ב שפסק כהני אחרונים שמקילים גם מלמעלה למטה ולדידיה מעכב לקושרו גם בבית קשיא.

ואפ׳ להעמיד דמיירי במחיצה עבה וכבדה שמצד עצמה אינה נעה ונדה ברו״מ, ודוחק.

(ד) מחיצה דמהר״ם יועיל עכ״פ מדין 'כיסוי'-

אלא שאפ׳ לדון דגם אם מצד מחיצה לא מהני (ומשמעו׳ המ״ב אינו כן אלא דמהני דסו״ס חשי׳ רק ׳תוספת׳ על מתרת) יכול להועיל מצד כיסוי, או בגונא שהספרים היו מכוסים כבר בכיסוי א׳ והוילון כאן יועיל מצד כיסוי שני.

א״נ בלא כיסוי נוסף כל שיש בארון שיעור נפח דמ״ס (אמה ע׳ אמה ברום ג׳ אמות) נחשב כרשות בפ״ע ואין איסור

ב. סק״ו-דבשלמא להמ״א דמיירי שהעמידה לכל גובה הי״ט רק במשך משהו דחשי׳ התחלה כלפי משך רוחבה כיון דסו״ס יש גבוה עשרה בתחי׳ שפ״ד להחשב ׳התחלה׳ אבל מלש׳ המרדכי בב״י משמע דההיתר אפי׳ תלויה על המוט בגובה משהו ואח״כ מורידה למטה אלמא אין עכשיו י״ט בשום צד א״כ ל״ח התחלת מחיצה רק הכל נעשה בשבת ואסור.

לשמש אצלו כמבוא במ״ב רמ׳ סק״לג דהמ״א (כאן סק״יט) מיקל אף בס״ת אלא שהט״ז חולק (ביו״ד רפב ד) ומסיק השעה״צ-דבשאר ספרים [לבד מסת״ם] הסומך על המ״א בודאי אין למחות בידו, וכן-כ׳ במ״ב-דאם הארון הנ״ל מחובר במשמרים לקיר לכ״ע יש להקל.

רק צריך שיהיו הספרים מכוסים עכ״פ והווילון הוא הכוסוי הא׳ שלהם.

ומעתה יש לדון איך מחשבנים זה-

דזה היה פשוט דאפ׳ לצרף כל ארונות יחד למרו׳ שיש מחיצה לכל ארון בפ״ע כל שמחוברים זל״ז לאורך הקיר וכן המדפים אינם מפסיקין זמ״ז. והמציאו׳ היא שבארון יחיד סטנדרטי שגובהו 2.2 מ׳ ומשך רוחבו כ90 סמ׳ יש שיעור גדול מרח״נ וקטן משיעור חז״א.

רק דנו עוד אם החלל מע״ג הארון (היינו באופן שהארון מסתיים בגובהו במדף פתוח ולא בתקרה-שהעמודים מצידי הארון ממשיכים בגובהם מע״ג גג הארון ויוצרים בעצם עוד מדף) שיש לו ג׳ דפנות ורק ע״ג פתוח לחלל החדר ואין עליו תקרה אי מהני להצטרף דהוא חלק מהארון למעשה או שיש בו ריעותא מה שאין לו ׳גג׳ ואף שאי״צ כלי קיבול דמה״ט מצרפין החלל התחתון שתחת המדף התחתון אף שאין לו תחתית מ״מ יש לו ׳גג׳ משא״כ בחלל העליון.

(ה) השאלה בזה אם צריך שיעור חז״א או די בשיעור רח״נ.

ויש שרצו לומר דבעצם יש כאן ממנ״פ-אם כהחז״א הרי מהני וילון זה לשמש כמחיצה גם בלי תחיבה וקשירה בשבת ושפ״ד. ואם למ״ב שחולק ומצד מחיצה צריך קשירה וחייש׳ לטענת הפוס׳ דחשי׳ ׳בתחילה׳ עד כמה שלולי זה אין כאן מחיצה כלל דומיא דפחות מי״ט מלמעלה למטה, א״כ נסמוך על שי׳ רח״נ ודי בזה לש׳ כיסוי.

רק יש לדחות דאי״ז ממנ״פ במ״ב וחז״א עצמם אלא במ״ב וחז״א ורח״נ ומי יימר שמ״ב יסכים עם רח״נ

אלא דמ״מ יהיה תלוי מהו חיוב המחיצה כנגד הספרים / צואה וכו׳ האם הוא חיוב דאו׳ או דרבנן, דהרי כללא כייל לן המ״ב בהל׳ פסח ס״תפו בהכרעת המח׳ בשיעורים הנ״ל-דכל בדאו׳ יש להחמיר כשיעור הגדול וכל בדרבנן יש להקל וא״כ אי נימא דזה רק דרבנן הרי שיש להקל לדבריו כרח״נ ונמצא שיש לנו מ״ס וכיסוי דהווילון מהני. ויל״ע.

הרב אור ישראל מנחם
מו"צ בבית הוראה של הגר"י שכנזי שליט"א
כולל להוראה ירושלים

בעניין איסור יחוד בקרובות והמסתעף

איסור יחוד

המשנה בקידושין פ' ע"ב (פרק ד' משנה י"ב): לא יתייחד אדם עם שתי נשים אבל אישה אחת מתייחדת עם שני אנשים. רבי שמעון אומר אף איש אחד מתיחד עם שתי נשים בזמן שאשתו עמו וישן עמהם בפונדק מפני שאשתו משמרתו. מתייחד אדם עם אימו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר. נאמרו במשנה א' אסור להתייחד אפ' עם ב' נשים אבל אישה אחת מתייחדת עם שנים ומבואר שדווקא כשרים(ברמב"ם ושו"ע לא העתיקו ב' כשרים כמבואר בגמ' שאין מחזיקים עצמנו לכשרים). ב' אשתו משמרתו (ויש מח' ראשונים באשתו משמרתו אם רבנן חולקים) ג' מתייחד עם אימו וביתו וישן עמהם בקירוב בשר. מבואר בדין הג' שיכול להתייחד עם אימו ובתו וישן עמהם דלא חוששים. ובגמ' מבואר מנה"מ א"ר יוחנן כי יסיתך אחיך בן אמך או בנך או בתך או אשת חיקך. וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית אלא לומר לך בן מתייחד עם אימו ואינו מתייחד עם כל עריות שבתורה ופשטיה דקרא למאי אתא לא מבעיא בן אב דסני ליה מייעץ אלא אפ' בן אימו דלא סני אימה ציית קמ"ל. מבואר שאיסור יחוד נלמד הפסוק הנ"ל (ויש מ' אם הוא אסמכתא או מן התורה). העולה עד עתה שיש איסור להתייחד עם כל עריות מלבד עם אימו ושאר המבוארים בפסוק ומבואר שזה המקור שמותר להתייחד אב עם ביתו. ועוד מבואר שהיתר של קרוב בשר באימו ובתו. ובשו"ע אבן העזר ס' כב' ס' א' העתיק שמתייחד עם אימו ועם בתו.

יחוד באחותו

הגמ' פא' ע"ב אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אימו ועם בתו. אמרוה קמיה דשמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. ואקשינן עליה מהגמ' לעיל קלטעמיך עם אחותו ועם חמותו לא יתייחד אלא בעדים בעדים אין שלא בפני עדים לא. אלא תנאי דתניא אמר ר"מ היזהרו בי מפני ביתי אמר ר"ט היזהרו בי מפני כלתי לגלג עליו אותו תלמיד אמר רבי אבהו משום רבי חנינה בן גמליאל לא היו ימים מועטים עד שכשל אותו תלמיד בחמותו .ופרש"י מתייחד עם אחותו ואינו דר עימה ודר עם אימו דלא תקיף יצריה עליהו דאהנו בה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי ככלינהו ונקרנהו לעיניה. אמר רבי טרפון היזהרו ליהיות עימי ועם כלתי שלא אתייחד נמצא שהוא מח' תנאים ור"מ אוסר ור"ט אסר רק בכלתו. והרא"ש כתב פסקו התוס' כרב אסי שהיה גדול משמואל כדאמרינן בב"ק שמואל לא עייל קמיא דרב אסי ולא היה זה מחמת זקנה דשמואל בימי רבי היה ורב

כהנא חבירו דרב אסי דהוא עלם סגי שהוא ילד וכ״ש רב אסי שהיה יותר ילד שמזכיר רב כהנא לפני רב אסי וכל מה שהחמירו אפ ׳בבהמה י״ל שלעצמן החמירו. ואם תאמר שרב אסי חולק על מתני׳ על כרחין לומר שמתי׳ מדברת על דירת קבע ועוד שאמר ישנים בקירוב בשר וזה אין שייך באחותו. ותדע דהא שמואל אסר אפ ׳בהמה ובגמ׳ דווקא ברווק אסור לרעות אבל נשוי מותר אלא על כרחך שמדבר על לדור יחד וזה אסר רב אסי באחותו. יש להוסיף שבירושלמי מבואר ההיתר להתייחד עם אחותו נלמד מהפסוק כי יסיתך אחיך בן אמך או בנך או ביתך או אשת חיקך רבן יוחנן שום רבי שמעון בר יוחאי אמך בסתך בתך בסתר מתייחד אדם עם אימו ודר עמה ועם אחותו ואינו דר עמה. ונראה שיש ב׳ לימודים או היתר מהפסוק כמו שלמד בירושלמי וביאר השער נפתלי ועוד שמשמע ליה לרב אסי שבפסוק מבואר שהמסית בתך או אשת חיקך אז גם הניסת מדבר באישה והיינו אחיך אחותך(ויש מבאים ראיה מהזוהר ויש אומרים שיש שינוי בגירסה). ומה שהבאנו לעיל מנקרינהו לעיניה והנפק״מ מה הדין בשאר קרובות שלטעם רש״י לכאו׳ אמור ליהיות מותר.

דעת הראשונים

שמואל דפליג על רב אסי . וברמב״ם איסו״ב פרק כ״ב אסור להתייחד עם ערווה מן העריות שבתורה חוץ מהאם ובנה והאב עם בתו ולא נתבאר אם מותר באחותו וכן מצינו עוד פוסקים שהשמיטו ההיתר ביחוד באחותו וכתב רבינו ירוחם שמשמעות הרמב״ם שאסר ובב״י נראה שהסיבה דקי״ל כרב אסי במאי דלא פליג המתני׳ וכן נראה מהר״ן בקידושין שם. והרי״ף הביא מח׳ רב אסי ושמואל ולא הכריע ומשמע שדעתם לאסור. מאידך דעת המקלים היא הרא״ש שהובא לעיל שפסק כרב אסי. ובדעת השו״ע ס׳ כב׳ ס׳ א׳ שלא העתיק היתר זה או דנימא שהוא כמו הרמב״ם כמו שהינו רי״ו וכתב הב״ש שמשמע שלמד כמו המתני׳ ודלא כרב אסי . ובחלקת מחוקק שם התיר יחוד וכתב שהמחמיר תע״ב(גם בראש״ש הלשון המחמיר תע״ב). והפרישה כתב שמה שהטור השמיט ונראה שגם השו״ע בעקבותיו דאינו במתני׳ בהדיא. וכתב בציץ אליעזר דמוכח כהפרישה שכן כתב הטור בפסקי הרא״ש (אמנם הגר״ח פלאג׳י שו״ת חיים ושלום שוכי דלא נכתב במתני׳ לא הביא להלכה). והרמ״ע מפאנו סוף קידושין הלכה כרב אסי ואין מורין כן וכתב ביוסף אומץ שאולי בגלל זה לא הביא השו״ע ההיתר דהלכה ואין מורין כן. ובחוט שני כתב שהרוצה להחמיר ישאיר את הדלת פתוחה ואחז צריך לעשות חומרה דמעיקר הדין אין יחוד ובדבר הלכה הביא שהחזו״א אמר שאין לנו לסטות מפשטות סוגית הגמ׳ דהלכה כרב אסי . ודעת רוב הפוסקים להקל בזה ושמעתי ששאלו לרשל״צ הרה״ג יצחק יוסף שליט״אשהביא משם אביו שנהגו בזה היתר. העולה מין האמור שיש לומדים בשו״ע שאסור ויש מתירים ואפ׳ לרא״ש המחמיר תע״ב אז מעיר הדין וכן ההוראה הרווחת להקל ולכת׳ יש להחמיר.

יחוד בשאר קרובות

הבאנו לעיל את דעת רב אסי ביחוד באחותו והבאנו את טעמי היתר אם זה רש״י הביא את הגמ׳ בסנהדרין סד׳ דכחלינהו ונקרינהו לעיניה, והירושלמי

שהיתר נלמד מהפסוק כי יסיתך ונפק״מ מה הדין בשאר קרובות (אחות אביו ואימו חמותו אחות אשתו ועוד) דלטעם רש״י אם אין יצרה בזה אין לאסור ולירושלמי רק מה שהתירו בפסוק. ויסוד ההיתר בגמ׳ איתא שאנשי כנה״ג הרגו את יצרה דע״ז ורצו להרוג את יצרה דעריות ותפסוהו וראו שאין פ״ו ואמרו נהרוג חצי והעלו שאין חצי מן ה׳ וכחלינהו ונקרינהו לעיניה והנפק״מ דלא מגרה בקרובותיו ושם ביאר רש״י שזה אחותו אבל בגמ׳ משמע בכלל וברמב״ם איסו״ב פ׳ כב׳ כתב המחבק או המנשק אחת מכל עריות שבתורה שאין ליבו נוקפו עליהם או שנשק לאחד מהם כגון אחותו הגדולה או אחות אימו(וה״ה אחות אביו) אע״פ שאין שם תאווה והנאה כלל הרי זה מגונה ומעשה טיפשים, ובשו״ע העתיק בס׳ כא׳ סז׳ (והשמיט הנאה). ויסוד ההיתר משמע שהוא מהגמ׳ הנ״ל וגם ברש״י כתב זה הועיל לאימו ואחותו ולא הועיל לא״א ונדה וכל שבניהם לא ביאר. ונמצא שמעיקר הדין אין איסור באחותו ואחות אביו דלא ממגרה יצרה רק מגונה. ודעת המתירים הלא המה רי״ו שלמד בדעת הרמב״ם שאסור באחותו בנתיב כג׳ כתב ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד ודוקא לדור אבל לפרקים מותר עם כל העריות הקרובות כגון אחותו ודודתו וכיוצ״ב. ובתוס׳ רא״ש הקשה היאך נתיר יחוד עם אחותו מדין שהוא דאו׳ מאנשי כנה״ג ותירץ בשם רבינו אלחנן כיוון דאזל יצרה דמגרי בהו ואיך שהתירו אחותו התירו גם שאר קרובות. (יש שרצו לדייק ברש״י ברות וכן באמנון ותמר שכתב שם רק יחוד דא״א ולא שאר עריות ודחו שהרי אלו היו קודם אנשי כנה״ג ונראה שיש מקום לדייק דא׳ אם תמצי שהיו קודם חז״ל קבעו אחרי כנה״ג מה מותר ומה אסור כלומר שאפ׳ שגזרו באמנון ותמר אחרי כנה״ג יש שינוי שהרי אין יצרה ועל זה כתב רש״י. ועיין ברבינו אלחנן דמקודם ודו״ק). וברדב״ז ח׳ ז׳ כתב מה קשה על רב אסי ממתני׳ וביאר שהמשנה אסרה רק באופן קבוע (כמו לדור) ובאחותו אסור ממילא לא הביאו בהיתר זה רב אסי. עיין חקרי לב שדייק לנמה שינה הטור מלשון הרמב״ם ולא כתב מן העריות אלא כתב להתייחד עם הערווה משמע ערווה אחת שהיא א״א . וכתב הרש״ש בדעת רש״י שהתיר יחוד בשאר קרובות ומה שכתב אחותו לרבותא שאין לדור עימה. ובאג״מ שההיתר להתייחד עם אחתו הוא בכלל כל הקרובות שמחמת אחווה. וכן כתוב בהערות להגריש״א ובקובץ תל תלפיות הביא הרב מדכי גרוס ששאלו אם אפשר להורות כן ואמר לו שכן הלכה. ובספר דבר הלכה בתוכו אסר כביעתא בכותחה אבל בסוף כתב תשובה בעניין קטן בן ט׳ עם דודתו מאחר שהרמב״ם והשו״ע העמידו את אחותו ואחות אביו ואימו באותו דרגה לעניין שאין ליבו נוקפו עליהם והאיסור שם הוא רק מצד הרחקה וטעם ההיתר הוא מהגמ׳ בסנהדרין הנ״ל והוא טעם ההיתר של רב אסי באחותו וקיימא לן כרב אסי ואין ראיה מזה שהראשונים הביאו רק אחותו שאלו הם דברי רב אסי לכן יש להקל בצירוף. ובנטעי גבריאל יחוד פ׳ א שכיוון שאחותו בקושי התירו ויש מקום לומר אין לך בו אלא חדושו אך לצורך גדול שזקוקים לעזרתו ופרט שיש עוד צרופים יש להקל. ויש להוסיף על זה דעת האבות דרבי נתן איש איש אל שאר בשרו

לא תקרבו מה תלמוד לומד לא יתייחד עם כלתו וחמותו אבל מתייחד עמהם לשעה והם לא קרובות טבעיות אלא ע״י חתנות וגם ברשש מבואר מדברי הגמ׳ היזהרו בי מפני כלתי ולגלג עליו אותו תלמיד שמובן מרב אסי שגם זה מותר. ועיין בעזר מקודש שדחה שפשטות שאסור להתייחד עם כלתו רק שלר״ט היא הייתה כביתו ואפ׳ שבעלה בעיר (צ״ע שהרי בעלה בעיר בליבו גס בה אינו מועיל ונראה שלר״ט אינו גס בה ממילא אפ׳ הכי אסר.). בלבוש כתב גדולי החכמים הורו לתלמידיהם אל תיזהרו בי מפני כלתי ואע״פ שאין איסור בדבר כמו שכתבנו לעיל המבואר בס׳ א׳ סז׳ שאין מתגרי היצר בקרובות. ואע״פ שהלבוש עצמו אסר יחוד אפ׳ עם אחותו יש לומר שזה לא מעיקר הדין וכמו שהבאנו בדעת הטור. (ויש להבין אם ר״ט אסר יחוד בקרובות היאך הביאו שמואל בתורת ראיה וי״ל שזה גופא חלק רב אסי ודו״ק.) הרה״ג משה לוי בקובץ אור תורה גליון תקי״ז האריך לבאר שיש לסמוך על דברי רי״ו להקל ואפ׳ בכלתו ועולה מכאן שאפ׳ שאין קשר טבעי סילקו אנשי כנה״ג היצר. אמנם בהערות להגרי״א שם וכן באג״מ ח״ד זה לא התירו מה שהוא קשר ע״י חתנות.

דעת האוסרים

הבאנו לעיל דעת הרמב״ם שלא חילק. וכן בחינוך קפ״ח ובראב״ן סוף קידושין וגם בדעת רש״י יש חולקים וכן בכל בו ס׳ עה׳. ובפירוש כתב הרשב״א בתשובה א׳ קפח ולא שאני אומר שיהיה מותר להתייחד עם העריות שאין ליבו גס בהם שהרי שנינו שאחותו וחמותו אין מתייחד אלא בעדים. וכן כתב בספר חסידים תתשל״ח שאם לא מתרי היצר למה אסור יחוד אלא תלוי בראות העיניים שכפי הרגילות היצר מחטיאו. וכתב החקרי לב ממה שכתב הר״ן על הירושלמי שאסור להתייחד עם שאר עריות הרי מותר באחותו משמע שדווקא אחותו ולא אחרות. ויש למו להוסיף שהרי ראינו שגם אם נאסור שאר העריות אחותו ואחות אביו ואימו שווים. מ״מ נמצא שרבו דעת האוסרים בפירוש ומתירים בפירוש לא התירו אפ׳ אחותו והגם שאנו למעשה מקלים באחותו אולי נאמר שאין לך בו אלא חידושו מ״מ ראינו שאחותו שווה לאחות אביו ואימו ויש מקלים אפ׳ בקרובות חתנות והגם שאסור דבר זה מהתורה מצינו שהקלו או בצרופים או בשעת דחק גדול כלומר האוסרים אוסרים אם׳ אחותו והמתרים התירו רק אחותו ולא יותר ומצינו בפוסקים שאחות אביו ואימו שווים לאחותו גם אם לא נקל הלאה יש לסמוך בכה״ג בצירוף.

שאלה שנשאלה למעשה

ונשאלנו אדם אחד רצה ליקח אחות אימו מהשדה תעופה לביתם בשעת לילה מאוחרת והם נוסעים לצפון הארץ אי שרי?

דעת האג״מ שיש להחמיר לכת׳ לא לנסוע יחד ברכב שיש חשש שיסטו (בשוגג או בכוונה) מהמסלול למקום שיש איסור יחוד . או בשעת לילה מאוחרת הגם שהוא טרוד בנסיעה ועיין אורל״צ שהיקל בכביש שירושלים תל אביב אבל במקום פחות מרכזי ובשעת לילה כל עוד יכולים לראותם. אזי גם אם נאמר שיש חשש יחוד ובאמת אם יש חלונות ואפשר לראות הוי כפתח פתוח ופוסקים המחמירים זה מצד הרחק מין הכיעור והדומה לו ויש מחמירים

מצד שילך למקום אחר והם שבפתח פתוח מתירים כאן שהוא בנקל יכול לפנות למקום חשוך כן הוא דעת הגרשז״א במנחת שלמה חלק ג׳ וכן הביאו בשם הדעבריצין אפשר לומר שבמקרה דידן הוי חשש רחוק בצירוף שהיא קרובתו דומיא דאחותו לא נחשוש בזה ויש להתיר בכה״ג כמו שהדבר הלכה היקל בקטן בן ט׳ בצירוף.

העולה מכל האמור שאיסור יחוד בקרובות הוא דאו׳ ובאחותו מותר ואם חזי לאצטרופי רק בקרובות של אחות אביו ואימו יש לצדד בשעת הדחק.

הרב נתאנל הכהן אודזר
מו"צ בבית הוראה שעל ידי כולל להוראה ירושלים
כולל להוראה ירושלים

ריח וזיעה בתנור

רצוננו לדון בשאלה אחת שהיא מצויה ביותר בזמנינו. במי ששם דג ובשר (או עוף) ביחד תוך התנור כששניהם היו מגולים[א]. אם כל אחד אוסר את השני.

ראוי להדגיש, דתוך שאלה זו, יש ב' שאלות נפרדות. חדא, אם יש לאסור משום "ריחא". ושנית, אם יש לאסור משום "זיעה". ונאריך ונסביר את כל הנוגע להם אחת לאחת.

בנוגע להשאלה של ריחא. בגמ' פסחים עו: יש מחלוקת רב ולוי עם "ריחא מלתא היא" או "ריחא לאחו מלתא היא". בגמ' מבואר דלרב דריחא מלתא היא, אם צלה בשר נבילה עם בשר שחוטה, הריח של הבשר נבילה אוסר את הבשר השחוטה. וללוי דריחא לאו מלתא היא הריחא אינו אוסר. ויש אריכות גדולה בראשונים כמי פסקינן.

ואין כאן המקום להאריך בכל השיטות הראשונים, אבל נסכם שיטת השו"ע והרמ"א בסימן קח סעיף א. שיטת השו"ע היא כשיטת הרי"ף, דריחא מלתא היא לכתחילה, ולא בדיעבד. וכל זה דוקא כשהתנור אינו גדול ופתוח לגמרי. אבל אם הוא גדול ופתוח לגמרי. אין ענין להחמיר אפי' לכתחילה. דבכה"ג אינו מלתא כלל. ושיטת הרמ"א היא לחלק בזה האופן. אם התנור סתום (קטן או גדול) ריחא מלתא היא אפי' בדיעבד, חוץ מבהפסד מרובה, דבהפס"מ לאו מלתא היא בדיעבד. ובמחבת (טריפ"ד בלע"ז [דרכי משה]) שהוא קטן ביותר, אם הוא סתום לגמרי יש להחמיר אפי' בדיעבד ואפי' בהפס"מ. ואם התנור פתוח קצת, אפי' בתנור קטן, ריחא מלתא היא לכתחילה ולא בדיעבד. (וחשוב מאד להדגיש, דבאגרות משה חיו"ד חלק א סי' מ מבואר דהוא סבר דכיון דיש וונטה (vent) בתנורים שלנו, הרי הדבר נחשב כפתוח קצת, ונחזור לזה.) ואם הוא גדול ופתוח לגמרי, אז ריחא לאו מלתא היא אפי' לכתחילה. חוץ מאם אחד משני הדברים (או דבר האוסר, וכל שכן דבר הנאסר) הוא דבר חריף, דאז יש להחמיר אפי' בדיעבד, אפי' בתנור גדול ופתוח לגמרי. ואפי' בהפס"מ. זהו התמצית של השיטות.

ריחא רק מלתא היא כשאחד מהם שמן:

בגמ' מבואר (דלשיטה דריחא מלתא היא) דבשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר

א. שהרי איתא להדיא בפוסקים שכל השאלות של ריחא וזיעה אינם אלא בציור ששניהם היו מגולים.

נבילה כחוש - אסור. מאי טעמא - מפטמי מהדדי. הלא מבואר דכדי לומר דריחא מלתא היא. צריך להיות דאחד משני הדברים הם שמן. אם האיסור שמן, אז ריחו אוסר את הדבר המותר. ואם ההיתר שמן, הרי הוא מפטם דבר האיסור, ואז האיסור נהייה לשמן ואוסר דבר ההיתר.

באופן כלל אמרינן אין אנו בקיאין חוץ מדבר שאין בו שמנונית כלל:

עיין בפרי מגדים סי׳ קח בשפתי דעת ס״ק א שכתב וז״ל ב׳ כחושים ממש נמי שרי לכתחלה ומיהו בזה המחמיר תע״ב ומיהו היינו פת בפת וכדומה אבל בלאו הכי אין אנו בקיאין: עכ״ל. (וכתב הכי ג״כ במ״ז סי׳ קח ס״ק ז) ודברי הפרמ״ג בנויים על שיטת הרמ״א המובא בסימן קה דבעלמא אמרינן דאין אנו בקיאין מה נחשב לכחוש חוץ מדבר שאין לו סרך שמנונית כלל. [וצע״ק דבש״ך סי׳ קה ס״ק טז מבואר דרק מקילין לזה בדבר שאיסורו דרבנן משא״כ בסתימת פרמ״ג דמבואר דמקילין בדבר שאין בו שמנונית כלל אפי׳ באיסור דאורייתא. ואפשר לומר, דכאן בסימן קח, יש עוד צירוף להקל, דיש פסקינן דריחא לאו מלתא היא כלל, ולכן אפשר להקל בדבר שאין בו שמנונית כלל אף באיסור דאורייתא).

כל זה לשיטת הרמ״א דבאופן כלל אמרי׳ דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן. אבל לשיטת השו״ע (נוגע לאחינו בני ע״מ) אין חומרה של ״אין אנו בקיאין״ ולכן בציור שאינו שמן, אפי׳ יש לו סרך שמנונית, לבני ע״מ יש להקל.

ריחא אינו אלא בצלי ולא בבישול. והמחלוקת בין הרשב״א ובין הבית יוסף בנוגע לצלי קדר:

עיין בבית יוסף סימן צז סעיף ג שכתב וז״ל, וכתב עוד [הרשב״א] (שם טו.) דלא אמרו ריחא מילתא היא אלא דוקא לצלי אבל לקדרה ליכא למיחש כלל כדאמרינן התם (פסחים עו:) כעין שתי קדרות לא דכיון דכל אחד בקדרה בפני עצמה ליכא ריחא כולי האי ואמרינן נמי בפרק קמא דע״ז (יא:) לא הלכת לצור מימיך וראית ישראל וגוי ששפתו שתי קדרות זו אצל זו ולא חשו להם חכמים ע״כ וז״ל בתורת הבית הקצר (שם י.) ואם בא לבשלם בקדרה זה לעצמו וזה לעצמו אפילו בתנור במקום צר ואפילו פה הקדרה מגולה מותר אפילו לכתחלה שאין ריח המתבשלים גדול כ״כ עכ״ל וכתבו רבינו בסימן ק״ח (קסט:) וכ״כ הר״ן בפרק קמא דע״ז (ג.) אמתניתין (יב:) דעיר שיש בה ע״ז דאפילו מאן דפסק כרב דאמר ריחא מילתא היא הני מילי בצלי אבל בקדרה לא. וכתב הרשב״א (תוה״א ב״ד ש״א טו.) שלמד כן מדמותיב בפרק כיצד צולין (פסחים עו:) לרב מדתניא אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת ודייק עליה דמפני תערובת גופים קאמר אבל מפני תערובת טעמים שרי ומשני רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדרות בשתי קדרות סלקא דעתך אלא אימא כעין שתי קדרות ע״כ ופירש רש״י כעין שתי קדרות שפוד מכאן ושפוד מכאן ותל גדול של גחלים או אפר באמצע. וק״ל למה למד למתבשלים דוקא דמשמע אבל בנצלים אפילו בשתי קדרות לא והא ההיא דפסחים בצלי היא ומדבעא ר׳ ירמיה לאוקמי בשתי קדרות אלא דאתמהינן עליה

בשתי קדרות סלקא דעתך כלומר וכי פסח נצלה בקדרה משמע דאי לאו הכי הוה ניחא לן משום דכל שהוא נצלה בשתי קדרות אין הריח מתפשט להתערב עם מה שבקדרה אחרת וכן למאי דאסיקנא כעין שתי קדרות בצלי אסיקנא הכי ולא במבושל דוקא:

נמצאנו למדים, דיש מחלוקת בית יוסף והרשב"א, כשצולה אוכל תוך הקדירה בתנור (מה שקוראין "צלי קידר"), מה דינו. הרשב"א החמיר לריחא בכה"ג, והב"י מיקל. הבית יוסף הוכיח בטוב טו"ד מגמ' מפורשת דלא מחמירין לריח בצלי קידר. ולכן, העיקר להלכה היא דבצלי קדר אין איסור ריח. ובפרט כשיש עוד צירוף, ודאי גדול הבית יוסף לסמוך עליו, בפרט כשכמעט יש גמ' מפורשת כוותיה. ולכן, כשמגיע לנו שאלה, צריכין אנו לברר אם המאכל היה נוזלי, או אם היה מעורב עם רוטב וכדומה. שהרי אם לא, יש לנו סיבה גדולה להקל.

כשהמאכל הוא מעל התבנית:

ועוד ראוי להדגיש, דכל זה רק כשדופני הקדירה היא מעל האוכל. אבל אם האוכל הוי יותר גבוה מדופני הקדירה, אין לנו קולא זו. ולכן, כשמגיע לנו שאלה, צריכין אנו לברר אם האוכל היה יותר גבוה מהתבנית שהוא נתון בתוכה או לא.

בדין ריחא מלתא לאסור דבר משום סכנה:

ודבר אחרון, יש עוד נידון בנוגע בסוגיא דריחא מלתא היא, אם ריחא יכול לאסור משום סכנה או לאו. ועכשיו נבאר.

בגמ' פסחים עו: (בסוף הסוגיא של ריחא,) איתא, פת שאפאה עם צלי בתנור - אסור לאכלה בכותחא. ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא - אסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא. מר בר רב אשי אמר: אפילו במילחא נמי אסורה, משום דקשיא לריחא ולדבר אחר.

לפום ריהטא הרי מבואר להדיא, דהיכא דריחא מלתא היא, הרי הוא אוסר באופן שהריח גורם סכנה.

אבל עיין בשו"ע/רמ"א סי' קטז סעיף א איתא, צריך ליזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד, מפני שקשה לצרעת. הגה: וכן אין לצלות בשר עם דג, משום ריחא. מיהו בדיעבד אינו אוסר (ארוך כלל ל"ט דין כ"ה). עכ"ל.

שיטת הגר"א בענין:

לפו"ר היה מקום להקשות, דהבאנו דריחא (היכא דמלתא היא) אוסר תבשיל משום סכנה. ואם כן, למה כתב הרמ"א דבדיעבד אינו אוסר. ועיין בבאור הגר"א ס"ק ג שכתב וז"ל, "כמ"ש בסי' ק"ח דבדיעבד ריחא לאו מילתא היא." עכ"ל. לפי דברי הגר"א, בא דאין קושיא, דהרמ"א רק כתב דאין להחמיר בדיעבד, משום דאנו פסקינן דבדיעבד ריחא לאו מלתא היא, כמש"כ ביו"ד סי' קח. אבל כל זה דווקא כשהתנור פתוח קצת. אבל כשהוא סתום לגמרי, שם אנו פסקינן דריחא מלתא היא אפי' בדיעבד (חוץ מהפס"מ, ובמחבת אפי' בהפס"מ). ואין כוונת הרמ"א להקל אף בכה"ג. אלא לומר דהוי ככל ריחא.

שיטת הדרכי משה בענין:

אבל המעיין בדבר הדרכי משה סי' קט"ז ס"ק ג, דהוא המקור לדברים אלה של הרמ"א, יראה דלכא' נראה דההסבר לשיטת

הרמ״א עצמו אינו כמו הגר״א[ב], וז״ל הדרכי משה, ״באיסור והיתר הארוך כלל ל״ט (דין כה וכח) כתב דלכתחלה אסור לצלות בשר עם דגים יחד משום ריחא מילתא אבל בדיעבד שרי דלא הוי סכנה רק דרך בישול.״ לפו״ר מדבריו מבואר, דהסיבה שאין איסור בדיעבד אינו משום דריחא לאו מלתא היא בדיעבד, אלא משום דאפי׳ לצד דריחא מלתא היא, אפ״ה אין חשש סכנה אלא דרך בישול.

משא״כ לרמ״א עצמו בדרכי משה שם, דמבואר דאפי׳ בציורים דאנו מחמירין דריחא מלתא היא, אפ״ה ריח אינו אוסר משום סכנה. משום דאין סכנה אלא דרך בישול (הגם דיש לדחות [עיין הערה[ג]] העיקר בכוונת דבריו נראה כמו שאנו כתבנו.) דוגמת דבר, כמו שהט״ז סי׳ קטז מביא מדברי האו״ה דבבליעת כלי לא חוששין לסכנה, הגם דמחמירין בבליעות של איסור.

ויש להק׳, שהרי כבר הבאנו דהלא מבואר בגמ׳ דלפי השיטה דריחא מלתא היא, הרי ריחא כן אוסר משום סכנה. וצ״ל, דכוונת הדרכי משה לומר, דמעיקר הדין, ריחא לאו מלתא היא כלל, בכל אופן. אלא דבכמה ציורים אנו מחמירים להצד דריחא כן הוי מלתא. אבל כיון דמעיקר דדינא לאו מלתא היא, דאינו נותן טעם חזק כמו בבישול, ממילא בנוגע לסכנה לא מחמירינן כלל. ועדיין צ״ע.[ד]

לסכם, דלא מיבעי דלדרכי משה אין שום איסור ריחא בתנורים שלנו. אלא אפי׳ להגר״א, דשייך לאסור משום ריחא בציורים מסויימים, אפ״ה יש להקל בציורים שלנו ,דבאגרות משה חיו״ד חלק א סי׳ מ מבואר דהוא סבר דכיון דיש וונטה (vent) בתנורים שלנו, הרי הדבר נחשב כפתוח קצת. ולכן גם להדרכ״מ וגם להגר״א, יש להקל בסתם ציור.

אבל ראוי להדגיש, דיש נפקא מינה גדולה ביניהם הל׳ למעשה. היכא דאחד מהם (או ההיתר או האיסור) הוי דבר חריף. דבסי׳ קח, הרמ״א החמיר אפי׳ בדיעבד, אפי׳ גדול ופתוח, לומר דריחא מלתא היא[ה]. ולכן, לגר״א, יש איסור ריחא אפי׳ בדיעבד ואפי׳ בהפסמ״ד. ולפי הדרכי

ב. וכמבואר בהרבה והרבה מקומות, שהגר״א לא נמנע מלפרש דברי השו״ע ורמ״א באופן אחר ממה שהם עצמם פירשו בב״י ודרכ״מ.

ג. דאפשר דכוונתו לומר דאין סכנה אלא דרך בישול, לומר דכיון דריחא לאו מלתא היא, ממילא אינו דרך בישול. אבל במקרים דהוי מלתא, הוי כמו דרך בישול.

ד. ואח״כ מצאתי דבשו״ת באר שבע סי׳ לה הקשה ק׳ שלנו (ובשביל זה חולק על הדרכי משה, כמבואר בש״ך סי׳ קט״ז ס״ק א, כמו שנביא בהמשך החבורה) וז״ל, ואל תטעה בדבריו מדכתב ומיהו משמע דאין סכנה כי אם דרך בישול ולהאכל יחד שר״ל במלת יחד כשנתבשלו מחוברין יחד אבל אם נתבשלו בתנור אחד ולא נגעו זה בזה לא היה אוסרה מר בר רב אשי משום סכנה כדפירש הגאון ז״ל לדעת הרמב״ם דזה ודאי טעות גמור הוא שהרי הוא פירש בהדיא דרבא מפרזיקיא אסרה למיכלא עם כותח משום דקסבר ריחא מלתא היא וא״כ בהכרח צריך אתה לומר דמר בר רב אשי אסרו במלחא אפילו בבליעת ריחא אלא מלת יחד דקאמר ר״ל בפעם אחת

ה. וזה לשון הרמ״א, ״ואם האיסור דבר חריף, וכל שכן אם ההיתר דבר חריף, ריחא מלתא היא ואפילו בדיעבד אסור, אם שניהם מגולים.

משה, כיון דאינו דרך בישול, מותר בדיעבד.

מה נחשב לדבר חריף:

בנוגע למה נחשב כדבר חריף, ראוי לציין דברי הרמ"א בסי' צה סעיף ב, וז"ל, "לא מקרי מאכל דבר חריף משום מעט תבלין שבו, רק אם כולו הוא דבר חריף. ורובו ככולו" עכ"ל. ועיין בבדי השלחן סי' צה ס"ק מג (ובציונים שם ס"ק צא) בשם הפוסקים שהסבירו ד"רובו" לאו דוקא, אלא דהכוונה לומר שאם יש רק קצת דברים חריפים המעורבים בתבשיל להטעימו, והתבשיל בכללותו אינו תבשיל חריף, אין זה נחשב כדבר חריף. משא"כ אם יש הרבה תבלינין מאד, עד שהתבשיל עצמו הוי חריף, הרי"ז נחשב כדבר חריף. ולכן בציור שלנו עם הדג והעוף/בשר, רובו דרובו דפעמים אין הדג או העוף/בשר מגיע לדרגה זו ליחשב כדבר חריף, ולכן ברוב המקרים יהיה מותר אף לדעת הגר"א.

שיטת הש"ך בדין ריחא מלתא לאסור דבר משום סכנה:

אבל עיין הש"ך סי' קטז ס"ק א שכתב וז"ל, א וכן כו'. ז"ל ד"מ באו"ה כלל ל"ט כתב דלכתחלה אסור לצלות בשר עם דגים משום ריחא מילתא אבל בדיעבד שרי דלא הוי סכנה רק דרך בישול ואם הם סמוכים שהשומן זב מאחד לחבירו אסורים ואף דיעבד כדאיתא פכ"צ עכ"ל ומהרש"ל באו"ש סימן ל"ה ובספרו פג"ה סי' ט"ו כתב דמותר לצלות דגים עם בשר בתנור אחד אפילו לכתחלה ואין בו משום ריחא מילתא לענין סכנה דדוקא כשצולין אותן מחוברים זה אצל זה אסור וע"ש ובספר באר שבע דף ק"א האריך בזה וחלק עליו ופסק דאפילו בדיעבד אסורים משום ריחא מילתא אפי' נצלו נפרדים זה מזה בתנור אחד כתב דאפילו במקום דנוהגים להתיר לענין איסור בדיעבד ריחא מילתא ולאסור לכתחלה כדלעיל בסימן ק"ח לענין סכנתא אסור אפי' דיעבד וע"ש:

חומרא גדולה מצאנו מהש"ך בשם הבאר שבע. שהוא ההיפוך הגמור של הדרכי משה. דהדרכי משה סב דאפ' בציורים דאנו היינו אוסרים בדיעבד באיסור, אנו מקילין בסכנה. משא"כ לבאר שבע, שכתב דאפי' בציורים דאנו מקילין בדיעבד באיסור והיתר, אנו מחמירין בסכנה, משום שסכנתא חמורה מאיסורא.

לסכם להלכה לעניות דעתינו: אם מאכלים המדוברים נוזליים, או מעורב עם רוטב, או אפילו אם אינם נוזלי, אם הם גבוהים מן דופני התבנית, יש מקום גדול להחמיר לדברי הש"ך, ובפרט באיסור חמור של סכנה[1]. ואם רק אחד מהם נוזלי וגבוה מדופני התבנית להחמירים בשאלה זו, יבוא דזה שהוא נוזלי ומעל הדפנות יאסור את מאכל השני מדין זיעה, אבל השני לא יאסור אותו. וראוי להדגיש, דאפילו בציורים אלה, יש הרבה מקום להקל. שהרי ראשית כל, כבר הבאנו שיטת המגן אברהם או"ח סי' רעג דסבר דהאידנא לא מחמירין לאסור תערובת בשר ודגים. והגם דלא סמכינן על זה לבד, יש ג"כ צירוף של שיטת הדרכי משה והגר"א שהבאנו לעיל, דבכה"ג אין לאסור משום דריחא מלתא היא. ולכן, היה נראה, דגם היה הרבה מקום

1. וכן שמענו בשם מו"ר הרה"ג ר"י ברקוביץ שליט"א.

להקל אף בכה״ג.[ז] אבל כשדופני התבנית הוו יותר גבוה מהאוכל (דלב״י אין שום ריחא) וכל שכן כשהתבשיל נוזלי או בתוך רוטב לגמרי (עיין בהערה[ח]) לכאורה אין ענין להחמיר כלל.

כל זה כשאין המאכלים חריפים. אבל אם אחד[ט] מן המאכלים הוו ״רובו חריף״ (דהיינו חריף מאד, כמו שהבאנו לעיל מהבדי השלחן) שבדיעבד שניהם אסורים אפי׳ בתנור גדול ופתוח אפי׳ בהפס״מ.

עד כה דיברנו בנוגע להלכות ריחא. מכאן ואילך נדבר בנוגע להלכות זיעה:

המקור לאיסור של זיעה היא מתשובת הרא״ש כלל כ סימן כו, שמוכיח הכי ממשנה במכשירין (עיין בערה לדברי הרא״ש.[י])

כבר הבאנו דבגמ׳ פסחים עו: יש מחלוקת רב ולוי עם ״ריחא מלתא היא״ או ״ריחא לאחו מלתא היא״. בגמ׳ מבואר דלרב דריחא מלתא היא, אם צלה בשר נבילה עם בשר שחוטה, הריח של הבשר נבילה אוסר את הבשר השחוטה. וללוי דריחא לאו מלתא היא הריחא אינו אוסר. ויש אריכות גדולה בראשונים כמי פסקינן..

לפום ריהטא יש תמייה רבתי. דהגמ׳ מיירי בציור שצלה בשר נבילה עם בשר שחוטה. והגמ׳ האריך להביא ראיות אם ריחא מלתא היא אם לאו. אבל למה הגמ׳ לא הביא כלל הדיון של זיעה כלל, לדון אם זיעת הבשר נבילה יאסור הבשר של הקרבן פסח אם לאו. ולמה לא דן בשאלה זו כלל. אתמהה.

אם זיעת אוכלין אוסר או לא:

ויש שרוצין לתרץ ע״פ דברי הפתחי תשובה סי׳ צב ס״ק ו בשם הפרמ״ג, וז״ל, עיין בפמ״ג א״ח בהנהגת הוראות או״ה סדר שני אות ל״ז שכתב דברמב״ם פ״ז מטומאת אוכלין דין ד׳[יא] מבואר דדוקא זיעת משקין כמוהו אבל אוכלין כמו חלב

ז. וכן אמר לי מו״ר ראש החבורה הרה״ג ר״ע דרשוביץ שליט״א.

ח. לענ״ד, כשחלק מן הדג או הבשר הוא מעורב ברוטב וחלק ממנו מעל הרוטב, לכאורה בנוגע להחלק שהוא ע״ג הרוטב, נחשב הדבר כצלי קידר ולא כמבושל, כיון דחלק זה הוי מעל הרוטב.

ט. דאפי׳ אם רק אחד מהם חריף, שניהם אסורים. שהרי ברמ״א מבואר דבדבר חריף הדבר נותן ריח אף כשפתוח, וגם מקבל ריח אף בציור שפתוח.

י. בני שיחיה. ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר, נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדרה כי הזיע העולה מן האלפס הוא כמו חלב. כדתנן בפ״ב דמכשירין מרחץ טמאה (של מים שאובין) זיעתה טמאה וטהורה (כגון של מי מעין) בכי יותן, בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. ועוד שנינו התם זיעת האדם טהורה, שתה מים טמאים והזיע זיעתו טהורה, בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאוסר הקדרה, ואפילו יש בקדרה ס׳ כנגד הטפה כי הטפה אוסרת כל סביבותיה. אלא שרבינו מאיר ז״ל היה אומר אם יש בתבשיל שבקדרה ס׳ פעמים ס׳ של הטיפה מותרת שהטיפה אינה אוסרת אלא עד ס׳ ואם יש בתבשיל ס׳ לבטל אותם ס׳ מותר.

יא. וז״ל הרמב״ם, נחיל דבש הזיפים ודבש הצפחת הניצוק שלהן חיבור ואפילו היה מערה מצונן לצונן מפני שיש להן ריר והרי הן נמשכין כדבק, לפיכך כל האוכלין אין הניצוק שלהן חיבור ואפילו היה עבים הרבה כגון

המהותך אין זיעתו כמוהו א״כ יש לדון טובא אם היה מחבת מחלב למטה חם ולמעלה סמוך דבר כשר והזיעה עולה אפי׳ יד סולדת בזיעה אפשר יש להתיר ע״ש. עכ״ל.

מדברי הפרמ״ג בא קולא גדולה בהלכות זיעה, דלא מחמירים לזיעת אוכלין, אפי׳ בזיעה שהיד ס״ב, משום דזיעת אוכלין לא שמיה זיעה לאסור. לפי״ז יש לפרש למה הגמ׳ בפסחים לא דן בהלכות זיעה. משום דבשר הוי אוכל, וזיעת אוכל אינו אוסר. ולכן אין מקום לבשר חולין לאסור בשר קרבן פסח מחמת זיעתו.

אבל להלכה, קשה לסמוך על דברים אלה של הפרמ״ג. חדא, משום דהגאון בעל האגרות משה ביו״ד חלק א סי׳ מ דייק דהפרמ״ג וגם הפתח״ת רק כתב הכי בלשון אפשר, ולא להקל איתו למעשה, כי אם בדבר שהוי יבש לגמרי. ואף בזה, האגר״מ לא הקיל בזה הל׳ למעשה היכא דידע שהזיע וז״ל האגר״מ, והנה אם לא נתבשל בתנור קדרות בדבר לח אלא שאפו או בשלו דברים יבשים שהם אוכלין בלא משקין איתא בפמ״ג בהקדמה לאו״ח בהנהגות השואל עם הנשאל בסדר שני סעי׳ ל״ז דזיעת אוכלין אינו אוסר ובחלב מהותך נמי מצדד להיתר שאין זיעתו אוסר ע״פ הרמב״ם דבפ״ז מטומאת אוכלין ה״ד אבל כתב בלשון אפשר משמע שמסתפק לדינא והובא גם בפ״ת סי׳ צ״ב סק״ו בלשון אפשר אבל ביבש ממש משמע שלא מסתפק כלל ומתיר בברור וא״כ באפו ובשלו רק דברים יבשים יש להתיר לדידיה בזה אחר זה אף בהזיעו. ומ״מ למעשה בודאי הזיעו יש להחמיר אבל בסתמא אין לחוש לשמא הזיעו בדברים יבשים ומותר בסתמא בזה אחר זה. ונחזיר לתשובה זו של האגר״מ בהמשך דברינו בעזה״י.

ועוד, דבספר מעדני השולחן סי׳ צב סעיף ח בביאורים, מציין דבפרמ״ג במקום אחר, בסימן תנא א״א ס״ק ל, דייק דלהבנת מגן אברהם שם ס״ק ל לדברי השו״ע מבואר דהמ״א והשו״ע סברי דזיעת אוכלין כן הוי כאוכלין לאסור, דלא כמו שהוא כתב.

ונתחיל בלשון השו״ע שם (סי׳ תנא ס״ק סעיף טו) וז״ל, כסוי של ברזל שמשימים אותו על החררה כשנאפית על הכירה, צריך ליבון. ועיין במ״א שם ס״ק ל שכתב וז״ל, צריך ליבון. לפי שנוגעת ברוב הפעמים בחררה ועוד שמזיעה מהבל החררה (טור): ועיין בפרמ״ג (שם א״א ס״ק ל) שכתב וז״ל, ל צריך. עיין מ״א. משמע מכאן זיעת אוכלין כאוכלין דמי. ועיין ר״מ פרק ז׳ מהלכות טומאת אוכלין הלכה ד׳. ובמקום אחר [סדר והנהגת השואל עם הנשאל באיסור והיתר סדר ב אות לז לח; משבצות זהב סימן תמז אות ט ד״ה תשובה] כתבנו בשם משאת משה חלק יורה דעה סימן ד׳ דף למ״ד דמשמע דווקא במשקין זיעתן כמותן, והארכנו בזה, יע״ש. עכ״ל.

א״כ בא דהל׳ למעשה, אין להקל כשיטה זו של הפרי מגדים לומר דזיעת דבר

הגריסין והחלב המותך וכיוצא בהן, לפי שאין להן ריר, וכן שאר כל המשקין אין הניצוק שלהן חיבור אלא א״כ עירה מצונן לחם כמו שביארנו.

יבש אינו יבש, אפי׳ ביבש לגמרי (כמו חררה). אבל לכא׳ ודאי יכול להשתמש בו כצירוף ביחד אם עוד צירופים.

זיעה כשיש מקום לה להתפשט, ההו״א של הב״ח, וחזרתו הל׳ למעשה:

בנוגע לק׳ שלנו למה הגמ׳ בפסחים לא דן באיסור זיעה. הב״ח בשו״ת החדשות סי׳ כד דן לומר חידוש דין להלכה. ובסוף חזר ממנו מחמת דברי התה״ד והרמ״א. וז״ל באורך. תשובה כבר נודע מ״ש הרא״ש בזה בתשובה והביאו בי״ד סוף סי׳ צ״ב מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר והזיע עולה ונבלע בקדירה ואוסר עכ״ל. ונראה דמיירי בכירה שלהם שעשויין כקדירה ושופתין על פי׳ קדירה דהתם ודאי כיון דהמחבת היא למטה בחלל הכירה וקדירה של בשר על פי הכירה אין מקום לזיעה להתפשט לצדדים וא״כ בעלות הזיעה בא אל הקדירה ואוסרתה ולפיכך לא נתן הרא״ש ז״ל שום גבול אלא כתב בסתם ונבלע בקדירה ואוסרתה אבל בנ״ד שהחדר רחב ומבשלין ע״פ התנור בכירה שלנו דאין לה חלל דהמקום מגולה והזיעה מתפשט גם לצדדין אעפ״י שעולה ג״כ למעלה אין לנו לומר שנבלע בודאי בבשר שתלה למעלה ואין לנו לאסור הבשר מפני אותה זיעה וגדולה מזו קיי״ל בדין בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה דבתנורים מגולים שלנו שפיהם סתומים אין לחוש לריח כ״ש בכה״ג ואין השחוטה עם הנבילה בתנור אחד אלא בחדר אחד דפשיטא דאין הנבילה אוסרת השחוטה כן נ״ל להלכה אלא שמהרא״י בכתביו פסק ופירש אההיא דתשובת הרא״ש דאינו אוסר אא״כ היד סולדת בו בקדירה של בשר מחמת הזיעה וכתב שכן המנהג פשוט שתולין בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלין עלי׳ חלב תדיר אעפ״י שהזיעה עולה מן תבשיל של חלב הואיל ואין היד סולדת בבשר מחמת חום אותה זיעה עכ״ל נראה שמפרש תשובת הרא״ש דאיירי בכירה שלנו ואפ״ה אוסר הקדירה של בשר ולכן פירש דאיירי שהיד סולדת בו. וכו׳ וכן פסק מהר״ם איסרל״ש סוף סימן צ״ב בי״ד. עכ״ל.

מדברי הב״ח מבואר דהוא עצמו סבר דהיכא שיש מקום להזיה להתפשט, [אפי׳ בתנור סתום], אין לזיעה כח לאסור. ושזה הטעם דהגמ׳ בפסחים לא דן בזיעה. אבל, הגם דהוא עצמו סבר דכן העיקר להל׳, לא סמך על סברא זו הלכה למעשה להקל, מאחר שהוא עצמו מביא דמבואר בתרומת הדשן וברמ״א של כדבריו.

מהלך של הב״ח הל׳ למעשה: בזה אצל זה זיעה אינו אוסר:

בהמשך דברי הב״ח שם, הוא הביא תי׳ אחר למה הגמ׳ פסחים לא דן באיסור זיעה, וז״ל וצריך ליישב לפ״ז הא דק״ל בתנורים שלנו כשהן פתוחין אין הנבילה אוסרת השחוטה[יב] היינו דוקא כשנצלו בתנור זה אצל זה אבל היכי שהשחוטה תלוי למעלה והנבלה למטה וחום זיעה של נבילה עולה ונוגע בשחוטה שהיא תלוי׳ עליו למעלה חמיר טפי ואוסר כשהיד סולדת בו.

לפי דברים האלה של הב״ח הא, דכל זמן שהמאכלים הוו זה אצל זה, אין חומר של זיעה לאסור. וזה הוי צירוף גדול להקל

יב. כמו שמבואר בגמ׳ פסחים, דלמ״ד דריחא אינו אוסר אינו אסור בכלל, דהזיעה ג״כ אינו אוסרו.

למעשה בהרבה מקרים בשאלות של זיעה הבאות לפנינו. ודברים אלה של הב״ח ג״כ הובאו במהרש״ם להל׳. (בהגהותיו להשו״ע סי׳ צב סעיף ל, וגם בשו״ת מהרש״ם חלק ד סימן קיט)

תי׳ של דברי גדולי האחרונים, שבתנור הזיעה נשרפת מיד:

בנוגע לקושיותינו, למה הגמ׳ פסחים לא הביא החומרא של זיעה, עוד יש תירץ ע״פ שו״ת אבן יקרה (יצא לאור תרנ״ד מהד״ג סי׳ יח) ושו״ת בית היוצר (יצא לאור תרנ״ו חיו״ד סי׳ כ-כא) דכתבו דאין זיעה אוסר בתנור כי בקדירה. שהרי בתנור, כיון דחומו רב מאד, אין הזדמנות להזיעה להגיעה מתבשיל לחבירו, כיון דהחום של התנור שורף את הזיעה של התבשיל מיד ביציאתו מהתבשיל. ואם כנים דבריהם, הטעם דהגמ׳ שם לא דן בנוגע לזיעה, הוא משום דאין זיעה כלל בתנור.

ולפו״ר היה נראה להביא ק׳ על מהלך זה מדברי תשובת הרא״ש (שהוא מקור להאיסור של זיעה). אבל אחר העיון נראה דאינו קושיא עליהם כלל.

המעיין בתשובות הרא״ש יראה, דמתחילת דבריו הרי הוא מביא ראייה דזיעה מלתא היא לאסור ממתני במסכת מכשירין. (כבר הבאנו לשון של רוב התשובה בהערה 2, עיי״ש). אבל עיין בסוף דבריו שכתב הרא״ש שם, וז״ל, ״אמנם צריך לידע אם קדרה רותחת מקבלת זיעה דשמא חום הרתיחה שבה מעכבתה מלקבל הזיעה, והכא יש לחוש שהאלפס שתחתיה מבטלת ומונעת רתיחת העליונה.״ עכ״ל. הרי, בסוף דברי הרא״ש, הגם דהוא עצמו כבר הוכיח ממשנה במכשירין דזיעה מלתא היא לאסור, הרי הוא מטיל ספק לאסור בשתי קדירות, כיון דאפשר דחום הרתיחה של הגדירה מעכבתה מלקבל הזיעה מקדירה האחרת.

וזה כעין סברת האחרונים הנ״ל, דחום הזיעה מעכבת הזיעה מליכנס, שהרי הוא נשרף ונאבד מתי שנוגע בקדירה. והם כתבו כעין סברא זו לומר, דחום התנור שורפו.

ועיין בטור סי׳ צב (סעיף ח) שהביא דברי הרא״ש וז״ל, ״כתב א״א הרא״ש ז״ל מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של בשר הזיעה עולה ונבלע בקדרה ואוסרתה.״ הרי מבואר דהטור הבין שהרא״ש הסיק לאיסור, ומה שהביא הרא״ש בסוף דבריו אינו אלא כצד ספק בעלמא, אבל כוונתו עדיין להחמיר בשאלה זו.[יג] וכן בשו״ע סי׳ צב סעיף, הביא כלשון הטור. בא דשיטת הטור והשו״ע דהרא״ש החמיר הלכה למעשה ולא הקיל כסברא זו. וא״כ אנו רואין דסברא זו אינו סברא להקל הלכה למעשה. ולפו״ר ק׳ על אחרונים.

אבל אחר עיון קל יראה דלא קרב זה אל זה כל הלילה. ויש הבדל גדול בין סברתם ובין סברת הרא״ש. דהרא״ש מיירי בכירה. וכירה, הגם דהוי חם, ודאי אינו בדרגת חום של תנור.[יד] ולכן בכירה ודאי יש זיעה. והשאלה של הרא״ש היתה אם כשזיעה זו נוגע לקדירת התשיל, אם חום התבשיל שורף את הזיעה ומונע מלקבלו

יג. כמבואר בתחילת דבריו, וז״ל ״נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד״.

יד. כמבואר בנוגע להכות שהייה סי׳ רנג בהלכות שבת.

בעת ההיא. והרא״ש הסיק להחמיר ולא להקל בסברא זו. אבל האחרונים הלא הם דנים בתנור שחומו רב מאד. והם טוענים שכיון שהתנור הוי חם מדאי, ממילא אין זיעה כלל, שהרי החום שורפה מהתחלתה ממש, ואין לה הזדמנות להגיע לקדירה השנית. והרא״ש לא דיבר על זה כלל.

ולמעשה, עינינו רואות דהמציאות של אחרונים אלה היא אמת ויציב. שהרי המעיין תוך תנור מהתנורים שלנו בזמנינו (דרך הזכוכית) כשהוא הודלק, יראה דאין שום זיעה שם כלל. לא מיבעיא כשהדברים בתוך התנור הם דברים יבשים, אלא אפי׳ כששם דברים לחים תוך התנור, כגון מרק, יראה דאין זיעה כלל מחמת חום התנור. (ומה שרואים כשפותחים את הדלת של התנור מיד מעלה הרבה עשן/זיעה, זה לא זיעת התבשיל, אלא עשן הנוצר ע״י השינוי של דרגת החום מתוך התנור ובין דרגת החום שמחוץ לתנור, הנקרא ״condensation״ בלע״ז).

ועל דרך דברים אלה מצאנו ג״כ בתשובת אגרות משה (שהבאנו לעיל) שיש לו דיוק נפלא בתוך דברי הרמ״א. שבסימן קח סעיף א כתב הרמ״א וז״ל, אבל בזה אחר זה אין לחוש[טו], אלא אם כן הזיע[טז] המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולין. עכ״ל.

ועיין באגרות משה שדייק מזה, דמן הסתם אינו מזיע, ורק צריך להחמיר (בדיעבד עכ״פ) אם יודע שהזיע, וז״ל ולכן אם היה זיעה אין להתיר לבשל תבשיל בשר ותבשיל חלב מגולין אף בזה אחר זה לזמן מרובה. אבל מסופקני אם חוששין בסתמא לזיעה דלשון הרמ״א בסי׳ ק״ח סעי׳ א׳ שכתב בזה אחר זה אין לחוש אא״כ הזיע המחבת משניהם דאז אסור אפילו בזה אחר זה אם היו שניהן מגולין, משמע דבסתמא אין לחוש לזיעה אא״כ ידוע דהזיע משניהם.

ואחרונים אלה הוסיפו על זה לומר, דלא רק דמן הסתם אינו צריך לחשוש לזיעה. אלא דיכול לדעת בבירור, שבתנורים שלנו דחומו רב מאד, ודאי יכול לתלות בדיעבד דלא הזיעו.

וראוי להדגיש, דלפי מהלך זה אין ראייה להחידוש של הב״ח. דאם הסיבה שהגמ׳ בפסחים לא דן באיסור זיעה הוא משום דאין זיעה בתנורים, הוא משום דבתנור אין זיעה, אין לנו ראייה דבציור שיש זיעה (כמו בב׳ דברים במיקרוגל או במנגל) שלא יהיה איסור זיעה. וה״ה להיפוך. דאם כנים דברי הב״ח, אין ראייה דמן הסתם אין זיעה בתנור. דלדבריו הטעם דהגמ׳ לא דן באיסור זיעה הוא משום דהיו זה בצד זה.

מכל הנ״ל בא הלכה למעשה, דיש להקל כאחרונים אלה, דבדיעבד[יז] אינו צריך לחשוש כלל ולאסור מדין זיעה, דיכול לתלות ולומר דבתנורים אלה כיון דחומו חם מאד, במציאות אין זיעה (כמו

טו. דהיינו, דאין לחוש לאיסור ריחא.

טז. דאז יש לאסור מדין זיעה ולא מדין ריחא.

יז. דודאי וודאי אין לבשלם לכתחילה ביחד על סמך סברות אלה. דכל הנ״ל אינו אלא להקל בדיעבד.

שאנו רואים בחוש). בפרט בציור שהדברים היו זה בצד זה ולא זה מעל זה (כמו שהוא ברוב המקרים), דיש לנו גם שיטת הב״ח, דאפי׳ היכא דיש זיעה, זיעה זו אינו אוסרת.

האם יש איסור לתת הכשר על מוצר שיש לו מאכלים האסורים הבטילים בשישים

שאלה: האם יש איסור להכשר מן ההכשירים לתת הכשר על מוצר שיש לו מאכלים האסורים הבטילים בשישים, אם לאו.

הצד לאסור הוא לכאורה הוי משום דכיון דההכשר נותן הכשר להמוצר, אנו רואים את מה שהמייצר נותן כמות קטנה של האיסור תוך המאכל כעושה הכי בשליחותו של ההכשר - והוי כעין האיסור של ״אין מבטלין איסור לכתחילה.

תירץ: סוגיא ראשונה – הדלקת נכרי בנוגע למעשה שבת:

לפו״ר אפשר דיש לציין סוגיא ארוכה וידוע בנוגע למעשה שבת דנכרי בשו״ע או״ח סי׳ רעו סעיף ב, וז״ל השו״ע, ישראל וא״י שהסיבו יחד והדליק א״י נר, אם רוב א״י, מותר להשתמש לאורו. ואם רוב ישראל, או אפי׳ מחצה על מחצה, אסור. ואם יש הוכחה שלצורך א״י מדליקה, כגון שאנו רואים שהוא משתמש לאורה, אף על פי שרוב ישראל, מותר. עכ״ל.

מדברי השו״ע למדנו יסוד גדול, דהיכא שהעכו״ם מדליק את האור לרוב עכו״ם, הגם דכוונתו ודאי על הישראלים ג״כ (כיון דיש הרבה יהודים במסיבה זו ג״כ). אפילו הכי, כיון דהרוב שהוא עושה בשבילם הם הגויים, אנו מתייחסים מעשיו אחריהם, ואינו נחשב כבשביל הישראלים, אלא מחמת הגויים בלבד.

וא״כ, בנוגע לשאלה דידן. יש לומר, דאם רוב הלקוחות של מוצר זה הוי גוים, אפשר לומר דהוי כמו הרוב אינו יהודים של השו״ע שהבאנו, ואנו לא מתייחסים למה שהמייצר עושה כבעד הישראלים, אלא בעד רוב הלקוחות, כמו דאמרינן בההל׳ שהבאנו בהדלקת הנר.

יש לחלק – דכאן כל מארז הולך למקום אחר, ודברי רע״א בשם הריב״ש.

אבל אפשר דיש לחלק ולומר, דשם המעשה ההדלקה הוי לכולם שם (נר לאחד, נר למאה), ולכן אנו אמרינן דלמי נעשית המעשה ההדלקה תלוי במי הם הרוב. משא״כ בביטול איסור, אין כאן רק ״מעשה אחת הנעשית לכולם״ אלא דבכל מארז ומארז של מאכל זו, מארז אחד הולך לעכו״ם, ומארז אחר הולך ליהודי. וא״כ, היה מקום לומר דהביטול איסור במארז הראשון ההולך לגוי הוי מותר, משא״כ להביטול השני, במארז השני, ההולך להיהודי, אסור מדין מבטל איסור לכתחילה.

ואפשר להביא סמך לחשבון דידן מדברי רבי עקיבא איגר סימן צט סעיף ה. בהקדם, בשו״ע יו״ד סי׳ צה סעיף ה כתב וז״ל, אין מבטלין איסור לכתחלה. ואפילו

נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו, או שריבה עליו, אם בשוגג, מותר. ואם במזיד, אסור למבטל עצמו, אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו.

ועיין בט"ז שם ס"ק י שכתב וז"ל, (פמ"ג) וכן למי שנתבטל בשבילו. פירש רש"ל שם בפרק ג"ה דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא צוה אותו לבטלו אבל אם לא ידע ממנו שרי ליה דהרי הוא כשוגג ובמקום האסור לו אסור גם כן לבני ביתו כן פירש רש"ל שם:[יח]

ועיין ברבי עקיבא איגר סי' צט סעיף ה ד"ה וכן שכתב וז"ל, כן למי שנתבטל בשבילו. ואם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד ואסו' לכולם תשו' הריב"ש סי' תצ"ח ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה ודלא כט"ז (סק"י): עכ"ל.

הרי מבואר בדברי רע"א, הבאים מהריב"ש, שכתב דאם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד, ויהיה אסור בשבילם. (והוא עצמו כתב דדבריו הם דלא כדברי המהרש"ל.

וא"כ, אפשר לומר הכא, דכיון דהמייצר מבטל את זה ז"כל מי שירצה לקנות", לפי דברי רבי עקיבא איגר, הרי הוא כמו שנעשה בשביל כל אחד ואחד ביחוד.[יט]

דברי הפתחי תשובה סי' תכ"ב ס"ק ה:

וראוי לציין דברי הפתחי תשובה סי' קכב ס"ק ה. ובהקדם, נביא דברי השו"ע סי' קכב סעיף ו שכתב וז"ל, אסור לומר לעובד כוכבים: בשל לי ירקות בקדרתך, וכן לא יאמר לו: עשה לי מרקחת, שכל האומר: בשל לי, הרי הוא כאלו בישל בידיו. ועיין בפתח"ת שם ס"ק ה שכתב בשם הלבושי שרד וז"ל, לומר לעובד כוכבים בשל לי ע' בספר ל"ש שנסתפק אם העובד כוכבים עושה מעצמו כך בשביל הישראל לבדו או בשביל אנשי העיר למכור להם ורוב העיר ישראל ומכ"ש אם הישראל יודע שעשה בשבילו דאפשר בכה"ג אסור ג"כ ע"ש:

מדברי הפתח"ת בא, דהיכא דהגוי ביטל במיוחד בשביל איזה יהודי והיהודי יודע וניחא ליה בזה, יש ספק אם יש לאסור. וה"ה היכא דהגוי כדי למכור לאנשי העיר היכא דרוב הקונים הוו יהודים. גם בזה יש לספק אם יש לאסור זה אם לאו. אבל היכא דלא ביטל בשביל איזה יהודי במיוחד, ורוב הקונים הוו גוים, פשיטא ליה להפתח"ת והלב"ש דמותר. ולכן, לפי"ז אין לאסור לתת הכשר על מוצר שיש איסור המבוטל היכא דרוב הקונים של מוצר זה הוו גוים. ולכא' רובא דרובא, וכמעט כולא דפעמים,

---

יח. עיין פרי תואר ס"ק יג (שם) מה שהקשה על המהרש"ל, ובפרי תואר ס"ק ט (שם) מה שתירץ. ועיין בפרמ"ג במשבצות זהב (על הט"ז שם) שהביא שניהם.

יט. והוי כעין מה דאיתא בשו"ע סי' קכב סעיף ו (שאנחנו נביא בסמוך) וז"ל, אסור לומר לעובד כוכבים: בשל לי ירקות בקדרתך.

רוב הניכר של הקונים של חברות אלה הוו גוים.[כ]

אבל בציור דרוב הקונים הוו יהודים (לדוגמא, אם יש איזה דבר העשוי כדי לימכר בישראל, כמו תרופות העשויים למכור בארץ ישראל, שיש בתוכו איסור הבטול בס׳) היה מקום לאסור גם לפי הפתח״ת.

ולכן, להלכה, היכא דהבית החרושת של הגויים מייצר המאכל לקונים שהוי רוב יהודים - יש לאסור, ע״פ דברים אלה של הפתח״ת. משא״כ היכא דמייצר המאכלים לרוב גויים. הדבר מותר. (ועיין בספר רבבות אפרים יו״ד חלק ה סימן תק״כ שג״כ הסיק הכי.)

להטעים פסק דידן עם דברי רע״א הנ״ל:

עד כה אמרנו דהיכא דהגוי בעל החנות או בעל החרושת מייצר את המאכל בציור דהוי רוב עכו״ם, לדברי הפתח״ת מותר, ולדברי רע״א ע״פ ריב״ש יש לאסור, דהוי כאילו בישל לדידיה להדיא. אבל למעשה, לא מצאנו מי שכתב להדיא דדברים אלה של הפתח״ת הוו דלא כרע״א. ולכן, נראה לנו סברא לחלק כדלהלן.

בהקדם, ראוי להדגיש מה דהעיר לי ידידי הרה״ח ר״א ויינברגר שליט״א, דרע״א לא כתב להדיא לאסור ציור דידיה היכא דהבעל החנות הוא גוי. די״ל דהאיסור אינו אלא כשבעל החנות הוי יהודי. דאפשר רק בזה משמע דביטל בשביל השני כיון דהוא עתיד לקנותו. אבל אפשר דבבעל חנות גוי לא מחמירין בזה. עכת״ד.

אבל עלינו לברר, מאי שנא. דאם אמרינו דהוי כבישל בשביל הקונה, יש לאסור גם בגוי דהוי כמו שהוא עשה את זה עצמו. ואם לאו, יש להתיר אף בציור שהיהודי בישל, משום דלא נחשב כבישל בשבילו.

ויש לחזור על דברי השו״ע סי׳ קכב סעיף ו (שכבר הבאנו), דשם איתא, ״אסור לומר לעובד כוכבים: בשל לי ירקות בקדרתך, וכן לא יאמר לו: עשה לי מרקחת, שכל האומר: בשל לי, הרי הוא כאלו בישל בידיו.״ דיש לומר, דאיסור זה אינו אלא כשאמר לו ממש, או שרוב לקוחות הוו יהודים, דהוי כמו שאמר לו ממש. אבל י״ל, דלבטל בגלל ״כל מאן דבעי לקנות״ אינו סגי ליחשב כמו שהגוי בישל בשבילו להדיא. דהגם דבהלכות מבטל איסור לכתחילה בין היהודים, י״ל דהוי סגי לומר דהוי כאילו היהידי הראשון ביטל בשביל כל מאן דאתי לקנות. אבל י״ל דעדיין אינו סגי ליחשב כאילו אמר הכי לגוי להדיא, כשי להיות ״כבישל בידיו״ הנצרך לאסור לפי השו״ע. משא״כ ביהודי בשביל יהודי אחר, די״ל דכל דעשה על דעת קונים, הוי מספיק ליחשב דזה נחשב בשבילם לאסור.

ולפי דברינו, היה בא דמעיקר הדין אין איסור לתת הכשר לדבר אם רוב הקונים של המוצר הוי גויים. וכמדומני, דהגם דמעיקר

כ. ועיין באגרות משה יוקה דעה חלק ב סימן מא שמאריך על דברים אלה של הפתח״ת.

הדין אין איסור, ההכשירים החמירו לא לעשות הכי, כיון דמכוער הדבר, וגם דיבוא אנשים להתיר אף כשהדבר האיסור אינו בטול.

מרק עוף שנפל על טפלון

שאלה: רבנית אחת הסיר כיסוי שהיה מעל מרק עוף (והעוף, הקדירה, הכיסוי, והלחות שדבוק לכיסוי היו חמים ביותר), להשימו תוך הכיור. ולפלא עיניה ראתה דטיפות של לחות שהיו מדובקים להכיסוי נפלו על מחבת חלבי העשוי מ"טפלן". המחבת עצמה היתה ריקה וקרה. השאלה היא, מה דינו של מחבת זו.

תשובה: שאלה הראשונה שמוטל עלינו לברר היא, דאפי' את"ל דבשעה שהטיפות היו מודבקות להכיסוי הם ודאי היו בחום של "יד סולדת בו", יש סיכוי מאד גבוה דעד שהם הגיעו להמחבת, עדיין לא היו בחום זה. שהרי החוש מעיד דטיפות קטנות בודדות שנופלות דרך האוויר, מתקררות באופן מהיר ביותר. ולכן אני אומר דיש צד גדול לומר שאין כאן שום איסור. בפרט דהאיסור המדובר כאן הוא עוף, ועוף בחלב אינו אלא איסור דרבנן[כא]. ועוד, דהיכא דהמחכה כ"ד שעות עד שימושו הבאה, יש עוד צירוף לומר דמדין תורה[כב] הדבר מותר, וכל הגזירה אינו אלא אטו קדירה בן יומו. ולכן אני אומר, דלפני שיחתנו בנוגע למה ההל' במידה שכן נאסרה, אנו מדגישין יש צד גדול לומר דאיסור מעיקרא ליתא, בפרט עם כל הצירופים הנ"ל.

בנוגע למה לעשות עם הטיפות אכן היו בני יומן היכא דנפלו על המחבת:

נידון ראשון, אם היא אינו יודעת להיכן בדיוק הטיפות נפלו:

בשו"ע יו"ד סי' קה הל' ה איתא, "וכל דבר שיש לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי, אף על פי שיש בחתיכה ס' לבטל האיסור, צריך נטילת מקום". עכ"ל. ועיין בהגהות רע"א שם שכתב בזה הלשון, (סעיף ה') שנפל למקום ידוע. בפר"ח כ' דדוקא למקום ידוע אבל לא ידעי' היכי נפל לא מחמירים להצריך נט"מ לכל החתיכה כיון דיש בו ס' והנטילה רק לחומרא אבל בכחוש דהנטילה מדינא צריך שיטול כ"נ בכל החתיכה עי"ש ונ"ל אף בכחוש אם ידוע שלא נגע אלא במקום א' ולא ידעי' מקומו הנטילה בטל ברוב נטילות האחרות דל"ש ביה שמא יבשלם דהא בבישול יהיה ס' בכל החתיכה נגד החלב [ועיין בכו"פ סי' ס"ט סק"ט]:

וא"כ, בנידון דידן, דהיכא דאינו ידוע להיכן נפל, דהחיוב קליפה אינה מעיקר הדין, כיון דהחיוב קליפה בדבר חם שנפל על דבר קר (מה שאנו קוראים "תתאה גבר) אינו מעיקר הדין, כמבואר ברמ"א סי' צא

כא. כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' פז.

כב. דהיינו, אפי' אם בציור שהאיסור מעיקרא היה מדאורייתא, כדון בשר ממש עם מחבת חלבית בן יומו.

סעיף ד.[כג] ולכן - יש לומר היכא דלא יודעת להיכן נפל, יש לנו עוד צירוף של דברי הפר״ח ורע״א.

היכא דכן יודעת להיכן נפל, וגם יודעת דהיה בחום יד סולדת בו בשעת נגיעה:

היכא דכן יודעת להיכן נפל, וגם יודעת דהיה בחום יד סולדת בו בשעת נגיעה, באמת יש כאן איסור שהבליע כדי קליפה לתוך היורה, ואם כן, אנו לפו״ר נכנסו לבעיא מאד גדולה. שהרי הרבה פוסקי זמנינו סברי ד״טפלון״ דינו ככלי חרס. וכלי חרס לא שייך ביה הגעלה.

צירוף של דרכו בשפע:

יש לדון אם יש לנו את ההיתר של ״דרכו בשפע״. דהיינו, דבציור שלנו, כיון דרק היו כמה טיפות קטנות בודדות שנפלו על הקדירה, ועוד, דאנו רק משערין כנגד השיעור המדומע, שהיא כמו עשר אחוז של הטיפות עצמם של טיפות אלה, לעולם הדבר לא יבוא לידי נתינות טעם,

בבית יוסף יורה דעה סימן צט סעיף ז כתב וז״ל, כתב הריב״ש בתשובה סימן שמ״ט בשם הראב״ד דקדרה שבלעה טיפת דם או חלב מבטלין אותו לכתחלה כיון שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם לעולם למיעוטו וכן נמי אם בלעה יותר כל שנפל לכלי שאין רגילין להשתמש בו אלא בתבשיל מרובה שלא יבא לידי נתינת טעם אבל אם נפל בכלי שאפשר להשתמש בו תבשיל מועט ויתן טעם האיסור לתוך התבשיל אסור לבטלו לכתחלה גזירה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם עכ״ל וכתב רבינו דברים אלו בסימן קכ״ב בשם הרשב״א:

ועיין בטור סי׳ קכב סעיף ה דהביא הל׳ זו בשם הרשב״א, ושהוא עצמו חולק על זה. וז״ל הטור, וכתב הרשב״א איסור מועט שנבלע בכלי אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית גדולה וכיוצא בהן הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא ב״י לפי שא״א לבא לידי נתינת טעם אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בו אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה ה)אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע ע״כ ב[ואינו נראה להתיר מק״ו דאפי׳ קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזירה אטו בת יומא כ״ש באותו כלי עצמו אף על פי שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט:

ועיין בב״י (שם) שכתב דקושיית הטור אינו ק׳ כלל, וז״ל הב״י, ומ״ש רבינו ואינו

כג. שהרי בשו״ע סי׳ צא סעיף ד איתא, בשר וחלב רותחין שנתערבו יחד, ואפילו בשר צונן לתוך חלב רותח או חלב צונן לתוך בשר רותח, הכל אסור, משום דתתאה גבר. אבל חלב רותח שנפל על בשר צונן, או בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן, קולף הבשר, ושאר הבשר מותר. וברמ״א שם כתב וז״ל, (ובמקום שהבשר צריך קליפה, אם לא קלפוהו ובשלו כך, מותר בדיעבד) (ארוך כלל כ״ט). והחלב מותר כולו. ועיין בפרי מגדים שם בשפתי כהן ס״ק ח שהביא מדברי המ״א וז״ל, וכבר כתבנו דהמגן אברהם באו״ח סוף סימן תס״ז חילק דהיכא דהקליפה הוה רק חומרא מדרבנן [דהיינו, דבציור של הרמ״א כאן, החיוב קליפה אינו אלא מדרבנן] אין צריך ס׳ נגדו אבל היכא דמדינא צריך קליפה צריך ס׳ נגד הקליפה.

נראה להתיר מקל וחומר דאפילו קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת וכו׳. אין כאן קושיא כלל דלא דמו להדדי דע״כ לא שרי הרשב״א אלא לפי שאינו מצוי להשתמש באותו כלי בדבר מועט וכל דבר שאינו מצוי אין חוששין לו ומה ענין זה לקדרה בת יומא ושאינה בת יומא שאדם עשוי לבשל בזו ובזו. (ועיין בהמשך דברי הב״י, דדן, דאף בלי ק׳ הטור, מנא ידעה הרשב״א הל׳ זו, עי״ש.)

להלכה. השו״ע, גם בסי׳ צט סעיף ז, וגם בסי׳ קכב, הביא דברי הרשב״א ודימעיה להלכה, לומר דכל דבר שדברכו להשתמש בשפע, יכול להשתמש בו, ואין כאן לא איסור מבטל איסור לכתחילה, ולא איסור אטו ציור שאין דרכו בשפע.

אבל עיין בט״ז סי׳ צט ס״ק טו דמאריך לחלוק על פסק זו, וכן שיטת הש״ך סי׳ קכב ס״ק ג, והש״ך מביא דזה ג״כ שיטת הב״ח. ולכן - הפוסקים לא סומכין על שיטת השו״ע בלבד.

אבל כאן יש עוד שני צירופים להקל:

חדא, כלי חרס שאין לו תקנה אחרת:

הבית מאיר (על הט״ז שהבאנו בסי׳ צט) כתב דבכלי חרס, שאין תקנה בהגעלה, בזה יש להקל ודאי יש להקל כדברי השו״ע. (והגיד לנו הרה״ג ר״ע דרשוביץ שליט״א, דכיון ד״טפלון״ אינו ברור דיש לו דין חרס, די״א דדינו כמתכת, בצד זה של הבית מאיר, אין אנו מקילין לגמרי לומר דלא שייך הגעלה, אלא יש לערות מים רותחין ולהגעילו ויהיה מותר ממ״נ. אם יש לו דין מתכת, הרי עשה הגעלה. ואם יש לו דין חרס, אנו סומכין על הבית מאיר דבכה״ג יש להתירו בלי הגעלה.)

שנית: דרכו בשפע וגם אינו בן יומו:

כתב בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן כח וז״ל - ״וגם לדינא הא הט״ז ס״ק ט״ו והרבה עמו חולקין ומנהג מורי הוראה להתיר בשפע היתר דוקא לאחר מעל״ע.״

ולכן - הלכה למעשה - כיון דיש ספק אם היה איסור בכלל (דאפשר דלא היה יס״ב), על שאלה דרבנן (בשר בעוף) על שאלה של ״מבטלין איסור לכתחילה״, ולא אם נאסר ממש. וגם דרכו להיות בשפע, ודאי וודאי יש להקל היכא דהמחבת אינה בת יומא. וכתב מו״ר ראש הכולל ר״ע דרשוביץ שליט״א, דמי שרוצה להחמיר לעשות עירוי של מים רותחין ג״כ (ויש הרווחה לזה בצד ש״טפלון״ דינו כמתכת) תע״ב.

הרב פנחם אלעזר זילברשטיין
כולל להוראה ירושלים

היתר 'מקום מצוה' בדרבנן

שו"ע סעיף א' "ולצורך מצוה וכו' מותר לקשור".

בגמ' (שבת קנז.) מבואר דאיכא התר לקשור לצורך מצוה ובטור פירש דמיירי בגוונא דעומד להתקיים לשבעה ימים דאסור מדרבנן והותר לצורך מצוה ובמג"א (שיז ס"ק ג') הביא דמתיר גם במעשה אומן (אליבא דהרמב"ם והרי"ף דקשר שאינו של קיימא אסור רק במעשה אומן).

והקשה האבנ"ז (קפב ב) דמאי שנא האי שבות משאר שבותין שדוחה אפ' תקיעת שופר והכא השבות נדחה לצורך מצוה, ע"ש מה דיישב האבנ"ז.

ואולי אפשר ליישב עפ"י הרי"ף בביצה פ"ב דדן ביחס לאיסור מרחצאות בחמין דהוחמו בערב שבת האם אסור גם ביו"ט כמו דנאסר בשבת וייסד הרי"ף דבמשנה בביצה לו: מבואר דכל שאסור משום שבות משום מצוה משום רשות בשבת נאסר גם ביו"ט והכא הא נאסר משום גזירת הבלנים והא לא נאסר ביו"ט.

ועל דרך זה מצאנו ברשב"א (שבת קלד:) דכתב לגבי מילה דמותר לרחוץ את התינוק קודם המילה בחמין ומטעמא דאינה מלאכה דרבנן אלא גזירה והותר טפי.

וכן הביא הגרעק"א (בגליון שו"ע דיליה סימן ש"ז ס"ה ד"ה שלא עירבו) להתיר למצטער לרחוץ בחמין דהוחמו בער"ש ומטעם דאיסורו מכח גזירה גרידא וקילא טפי.

ובסד"ט (יו"ד סוף סימן קצז) הקל מכח זה לאשה לטבול בחמין בליל שבת דכל איסורו מכח גזירה גרידא (וזה צ"ע קצת דכל הפוסקים ועימם הגרעק"א גופיה דהיקל למצטער החמירו בטבילה בחמין ויל"ע בסוגיא זו).

והנה ברשב"א הנ"ל הגדיר דההתר הוא מה דאינה מלאכה אלא גזירה וחזינן דהעמיד את הקולא ע"ז דלא הוה מלאכה ולפי"ז י"ל דהא דמאצנו הכא התר לשבות דקושר לצורך מצוה בשונה משאר שבותין דלא הותרו לצורך מצוה תליא בהא דהשבות דקושר הוא קשר שאינו עומד להתקיים ובהא חסר בגוף המלאכה דידיה ע"פ היסוד דסוגין דענינו דקשר הוא היצירה החדשה דנוצרה ע"י הקשר [ועפי"ז מבארים גם את ענינו דמעשה אומן דענינו היצירה דהקשר דעושה האומן לקימא הוא חלק מגוף יצירת הדבר] ובחסר בקיום ליכא כלל יצירה וא"כ הכא הדרבנן אין בו חפצא דמלאכה אלא העניין דיש את התוצאה בפועל ומעשה אומן ודמיא לדאוריתא ולכך נאסר מדרבנן (ויש לעיין בהנ"ל דהוא חידוש דהדרבנן הוה רק גזירה) וכזה דרבנן איכא התר לצורך מצוה.

והנה כל דברינו עד הנה הם לדעת

הרמב"ם ויל"ע בשאר דעות הראשונים בעניין.

והנה בבית מאיר כתב דכל ההתר דדבר מצוה הוא רק לדעת הרמב"ם והטור ולא לדעת רש"י ותוס' והברטנורא ע"ש בדבריו ולפי דברינו אפשר לבאר הדברים היטב וכדהלן.

דהנה לדעת רש"י האיסור דרבנן בקשרים הוא במנעל דרבנן דקושרים אותו בצורה רפויה ופותחים אותו בימות הגשמים והעניין בקשר ליצור יצירה של מנעל בגודל מסוים לזמן אמנם לדעת ר"י מנעל דרבנן מיירי בת"ח שקושרים את נעליהם בצורה מהודקת ולא פותחים את נעליהם אלא פעם בשבוע והנה התם אין יצירה כלל של מנעל במידה מסוימת בקשירה ובגלל דהוא יצטרך לפתוח את המנעל בשביל להסירו והנה בהגהות מהרש"ל על הטור כתב דרש"י פליג על ר"י והפשט בזה כדברינו דבמנעל דרבנן לדעת ר"י ליכא יצירה של מידה מסוימת במנעל ולדעת רש"י במנעל דרבנן איכא יצירה וא"כ פליגי רש"י ור"י אי קשר בלי יצירה אסור מדרבנן או מותר.

ולפי"ז א"ש פלוגתא דרש"י והטור אי איכא התר לצורך מצוה דהנה הטור ס"ל בקשר האסור מדרבנן כדעת ר"י דהא הביא את ספר התרומה דאסר באבנט של מכנסיים דזה ג"כ אינה יצירה ולרש"י צ"ל דפטור ואינו אסור אפי' מדרבנן.

וא"כ הטור לשיטתו ס"ל את היסוד של ההתר דדבר מצוה דהא הקשר האסור מדרבנן אינה יצירה ואינה מלאכה ובזה איכא התר דדבר מצוה אמנם לרש"י דהקשר האסור מדרבנן הוא רק בדבר דהוה יצירה לכן אין התר דדבר מצוה [אמנם באמת הוא חידוש דיוצא לפי דברינו דכל ההתר של הטור לצורך מצוה הוא רק בקשר דאסור מדרבנן דאינה יצירה אמנם בקשר דאסור מדרבנן דהוה יצירה דומיא דקשר דרבנן אליבא דרש"י אה"נ דלא יהיה התר ויל"ע באמת אי ר"י באמת פליג על רש"י וכמו כן הטור פליג על רש"י].

ויל"ע בדעת תוס' והברטנורא דנקט הבית מאיר דלדעתם אין התר מאי ס"ל בקשר האסור מדרבנן.

שו"ת

מציון תצא תורה

הלכות מזוזה

תשובות ממרן
הגר"א נבנצל שליט"א
מתוך כת"י

מציון תצא תורה
תשובות חדשות בהלכות מזוזה
ממרן הגר"א נבנצל שליט"א

נכתב ונערך על ידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א
מתוך ספרי שו"ת מציון תצא תורה העומדים בשלבי עריכה

סימן רפ"ה

נשיקת מזוזה

א) שאלה: האם ראוי לנשק ולהניח יד על מזוזה כשיוצא מן הבית, וא"כ מדוע ראינו שגדולי ישראל לא עשו את זה?

תשובה: איני יודע[א].

הערות וציונים

א. והנה מקור לדברי הרמ"א מהגמ' במסכת עבודה זרה (דף יא.) שהביא מעשה עם אונקלס הגר וז"ל "חזא מזוזתא [דמנחא אפתחא], אותיב ידיה עלה ואמר להו: מאי האי? אמרו ליה: אימא לן את. אמר להו: מנהגו של עולם, מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואילו הקדוש ברוך הוא, עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר: ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם, איגיור, עכ"ל. ובאמת לא מצאנו מדברי הגמ' שיש ענין לנשק את המזוזה אלא רק להניח יד על גבי המזוזה. ולכאורה מנהג העולם שמנשקים את המזוזה הגיע מדברי הברכי יוסף בשם האריז"ל (בריש סימן רפ"ה) שהאריז"ל היה מניח את אצבעו הנקראת אמה על שם שד"י וינשקנה, וכן הובא בערוך השלחן שם (סעיף ד'), ובחיי אדם (כלל ט"ו דין א') שכשיצא מפתח ביתו ינשק המזוזה.

והנה ראינו הרבה גדולים שלא נשקו את המזוזה ביד אלא הסתכלו בו, ומקור לזה אולי מספר לקט יושר חלק ב' (יו"ד עמוד ס') שכתב שרבו התרומת הדשן כשהלך מביתו לא נגע למזוזה אך הסתכל בה, אבל כשהלך מביתו היה נוגע בו. וכן בספר ארחות רבינו חלק ג' (עמוד קס"ד) הביא שהחזון איש לא נישק את המזוזה וגם לא נגע בה אלא היה מסתכל בה בעברו בפתח. ובספר הליכות שלמה הל' תפילה (פרק ז' הערה 53) הביא שהגרשז"א זצ"ל לא היה מנשק את המזוזה בידו, אך אמר שמ"מ במקום שהעולם נוהגים כן אל יפרוש מהציבור אם הדבר יהיה ניכר, וחלילה לזלזל או ללעוג על העושים כן משום חיבוב מצוה.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

תענית כשנפלה מזוזה

ב) שאלה: האם יש ענין לצום אם נפלה מזוזה על הריצפה בלי שום כיסוי?
תשובה: לא נהגו[ב].

הגיע לביתו ולא הצליח למצוא מזוזה מה יעשה

ג) שאלה: אחד שהיה צריך לחפש אחר מזוזה לקבוע בביתו וכבר הגיע שעה מאוחרת בלילה ולא הצליח לחפש מזוזה אפילו מגמ"ח, האם יש לו עצה להפקיר את ביתו או החדר שאין בו מזוזה, וא"כ לא, מה עליו לעשות?
תשובה: עכשיו הוא אנוס ובבוקר יחפש מזוזה[ג].

הערות וציונים

ב. בשו"ת לב חיים חלק ג' (סימן קל"א) כתב שמזוזה אין דינו כתפילין ולכן לא נהגו לצום אם נפל המזוזה. ועי' עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק ה' סימן א' פ"ט) ובשו"ת באר משה חלק ג' (סימן ח' ס"ק ג'). מיהו בשו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן רס"ד) הביא את דברי הלב חיים שם וכתב דאין דבריו מוכרחים, ואם המזוזה נקרע אז בודאי צריך להתענות. והוסיף דאף אלו שמקילים לא להתענות אם נפלה המזוזה, מ"מ טוב לתת כסף לצדקה לכפר על הבזיון. ובספר אהלי ישרון (פעלדער) הל' מזוזה (פרק ח') הביא כן בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל. ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן ה'), ובשו"ת משנה הלכות חלק ה' (סימן קצ"ה).

ובשו"ת שרגא המאיר חלק ג' (סימן י"ב) כתב שלא מצינו מקור להתענות אם המזוזה נפלה, ולכן אדם שלומד וכשיתענה לא יוכל ללמוד, מוטב שלא יתענה אלא יתן צדקה. אך נכון שיתקן משהו במזוזה עצמו, דהיינו שיבדוק שאר המזוזות. וכן עצת הגר"ע יוסף זצ"ל הובא בספר החשוב שערי המזוזה (פרק י"ח הערה י"ב).

ג. והנה מפורסם שיטת המרדכי במנחות (סי' תתקמ"ד) במי שמצא בשבת שטליתו פסולה, ואין לו אפשרות לתקן אותה משום איסור קשירה בשבת, וחידש (וכ"כ גם בתוס' הרא"ש ביבמות צ"א.) שאין איסור ללבוש טלית בלי ציצית, אלא יש מ"ע מה"ת לקשור ציצית "על ארבע כנפות כסותך", וממילא כיון שהוא אנוס דאסור לקשור בשבת, מותר ללובשו גם אם הוא פסול במקום כבוד הבריות (ע' שו"ע או"ח סי' י"ג ס"ג ומ"א סק"ח), והביא ראיי' לחידושו, וז"ל ותדע, דאטו בלא מזוזה יאסר ליכנס בבית, אלא בעמוד ועשה קאי, ותו לא עכ"ל. הרי מפורש דס"ל שאין איסור לגור בבית שאין שם מזוזה, אלא שיש מ"ע לקבוע מזוזה על פתח דירתו. וע"ע בפת"ש (יו"ד סי' רפ"ה סק"א) דגם בימות החול, כל שאין בידו לקבוע מזוזה בפתחו, מותר לדור בבית בלי מזוזה אם אין לו בית אחר לגור שם, דומיא דציצית ע"ש. וכ"כ הפמ"ג בהל' תפילין (סי' ל"ח א"א סקט"ו), שאם יש לו בית אחר, צריך ללכת אליו, ואם אין לו בית אחר, מותר לו לשהות בביתו.

ובא"י שהחיוב חמור יותר דנתחייב תומ"י ק' טובא, ואמנם הוא יכול לקבוע שם מזוזה כשרה, אבל מה יעשה כשירצה לצאת, דהרי אסור להוריד המזוזה מבית של יהודי, ואה"נ הוא יכול לבקש מבעה"ב

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

סימן רפ"ו

חיוב מזוזה בחניה

ד) שאלה: מה שמצוי אצל הרבה יהודים בחו"ל שיש להם חניה (גאראז' - garage) לרכב שלהם ובדרך כלל גם מניחים שם כל מיני דברים אופניים וכדומה האם חייבים במזוזה?

תשובה: לכאורה כן[ד].

הערות וציונים

שינכה לו מסכום השכירות וכמש"כ הרמ"א (יו"ד סי' רצ"א ס"ב), דהשוכר דירה שקבע שם מזוזה "אם (השוכר) הקפיד על מעותיה, השני צריך לשלם לו", אבל בבאר הגולה שם כ', דאמנם טוב לשלם לו, אבל אין מוציאין ממנו, ולכן אינו יכול לנכות הסכום בע"כ, ומאידך גיסא אינו רוצה לקבוע מזוזה כשיש לו ספק גדול אם המשכיר יחזיר לו את כספו ששילם עבור המזוזה.

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תרמ"א) נתן עצה שיפקיר את זכויותיו בדירה בפני ג' אנשים, והוי כדר בפונדק ופטור ממזוזה, ואם אין לו ג' אנשים יתנה עם המשכיר שאינו שוכר הדירה רק גר בפונדק, והביא שם שכאשר מרן הגרי"ז זצ"ל הי' בוילנא בזמן המלחמה והמזוזות הי' בספק כשרות, הפקיר הזכות שהי' לו בבית לפני שלושה. אבל יש להסתפק אם זה הי' רק לשכירות של פחות משלושים יום דהמעשה הי' בחו"ל, או גם לשכירות של יותר משלושים יום. אבל יש לציין, ששאלו את מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, אם הוא אנוס, האם יפקיר את ביתו כדי להפטר ממזוזה, וענה שאינו חייב, אבל אם יעשה כן תע"ב (דעת נוטה - מזוזה תשובה י"ט), וכבר כ"כ הפמ"ג בהל' ציצית (סי' י"ג א"א סק"ח), שאם ציציותיו נפסלו בשבת, אינו חייב להפקירם שמא יזכה בו אחר.

ד. והנה בשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן צ"ו אות ב') נשאל בזה וכתב שגרז' הסמוך לבית, ואינו משתמש בו לצרכי הבית כלל, לא גרע מבית האוצרות החייב במזוזה, ובפרט כשהוא סמוך לביתו. אף כיון שיש דעות בפוסקים אם יש לברך על קביעת מזוזה בבית האוצרות לכן לא יברך. והוסיף שם שאם יש פתח מהחניה לבית, חייב מכח הכניסה להבית ויצטרף לקבוע בימין הכניסה מהגרז' להבית. ועי' עוד בשו"ת משנה הלכות חלק ו' (סימן קפ"ט) ובשו"ת באר משה חלק ב' (סימן פ"ב-פ"ה).

ובשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תרמ"ז) נשאל בזה וכתב דנראה שדינו כבית האוצר וחייב, ואף שמכניסו ומוציאו מ"מ חייב, כשם שבדירה חייב אף שיוצא ונכנס כיון שזהו דרך תשמישו, אף כאן נחשב כבית האוצר למכונית שנכנסים ויוצאים בו, אבל עיקרו לאוצר, וחשובה כמו ביתו לדירה, כך מקום החניה למכוניתו.

ולמעשה אף דאנו מחייבין במזוזה, מיהו לענין ברכה הואיל ואנו מדמין לא נעשה מעשה לברך עלה, ומקום הקביעות נראה עיקר לקבוע בימין הכניסה כשנכנס למקום החניה, ובפרט אם משתמש ומחזיק שם עוד דברים, שמשתמשין בהם תמיד, דינו כדירה וחייבין במזוזה.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

חדר מיועד למשחקים אם קובעים שם מזוזה

ה) שאלה: חדר שמיועד למשחקי ילדים האם חייב במזוזה אפילו אם לא מאכסנים שם צעצועים?

תשובה: כן[ה].

חדרי גז אם קובעים שם מזוזה

ו) שאלה: חדרי חשמל וגז האם קובעים שם מזוזה, והאם קובעים אותה בברכה?

תשובה: לענ"ד כן[ו].

הערות וציונים

ודע דכל דברינו בענין מקום החניה למכונית הוא רק באופן שאינו פתוח לביתו אבל כאן ביוהנסבורג רובם עשויים באופן שנכנסים ממנו גם לבית, וכה"ג חייבים לכו"ע מדין בית שער לבית, וקובע בברכה, והנה בחנות או משרד שאין ישנים שם בלילה אין לקבוע מזוזה בברכה [דה"ח דעת קדושים מסגרת השולחן ועוד] ודלא כמו שנוהגים היום כשפותחים משרד מזמינים ציבור לקביעת המזוזה ומברכים עליה, אבל אם יש משם פתח לדירה חייבת במזוזה בברכה, עכ"ל.

ה. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הו"ד בספר אהלי ישרון חלק ב' (הערה 42) כי זהו שימוש של החדר אע"פ שלא משאירים את הצעצועים שם.

ו. כדברי רבינו שליט"א ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קפ"ז), "בדבר שאלתו במרתף הבית שאין משתמשין בו תשמיש דירה כי אם שיש שם צינורות המים ותנור ההסקה החשמלית ולפרקים יורדים שם נראה דחייב במזוזה, אף דאין זה דירתו ממש אבל כיון דזה הוא דרך תשמישתו וצריך האדם שיהיה לו תנור להסיק ולחמם הבית וכן צינורות המים הצריכים לו וא"כ המרתף משתמש תשמיש דירה הצריך לדירתו וזה דרך דירתו ואדרבה הרי הכא חלק גדול מתשמיש דירתו תולה במרתף הנ"ל היינו תנור להסיק הבית והצינורות ואם כי רוב פעולות נעשים שמה ע"י מכונות אוטומטיות אבל בשביל זה לא נסתלק ממנו שם תשמיש דירה שזהו דרך תשמישתו", שערי המזוזה (פרק ב' סעי' י"ד, "חדר הסקה - חייב במזוזה"), אגור באהליך (פרק ל"ח סעי' כ"ג, "אם גם הדיירים נכנסים בו, חייב"). ועי' עוד בספר חובת הדר (פרק ב' הע' י"ד, "ונראה שחדר הסקה שנכנס בו בזמנים קבועים להסיק הוי כבית העצים").

אמנם בקונ' פסקי הלכות [קרול] סת"ם אות צ"ח, הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבחדר הסקה, שמכונת ההסקה מחוברת לכותל, זה נחשב כחלק מהכותל, ואם אין מניח שם חפצים ואינו משתמש שימוש נוסף פטור ממזוזה, ובפתחי שערים כתב (אות קמ"ו), חדר העשוי רק בשביל תנור ההסקה לבית, (boiler room), ואין משתמשים בו לשימוש אחר, לכאורה אין חיוב לקבוע שם מזוזה, כיון שאינו עשוי לדירה.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעת מזוזה בבית הכלא

ז) **שאלה:** יהודי שנמצא בבית הכלא האם הוא חייב לקבוע בחדרו מזוזה?

תשובה: לא[ז].

מעבדה לבדיקות דם

ח) **שאלה:** מעבדה של בדיקות דם ובדיקות מי רגלים האם החדר פטור ממזוזה?

תשובה: כן[ח].

אולם שמחות

ט) **שאלה:** אולם שמחות האם מניחים שם מזוזה עם ברכה או בלי ברכה?

תשובה: עם ברכה[ט].

הערות וציונים

ז. והנה נחלקו האחרונים ביהודי שחשוב בבית האסורים יותר מל׳ יום כדין שוכר או שואל האם הוא חייב במזוזה, בבית הילל (סימן רפו סעיף ד׳) כתב שפטור, מפני שדירה זו אינה דירת כבוד, וכעין בית הכסא ובית המרחץ שפטורים, אע״ג שאין בו טינוף, אבל עצם הדבר הוא זלזול ולא חשיב דירת כבוד רק דירה של בזיון.

אמנם הברכי יוסף ערוך השלחן ועוד כמה אחרונים חלקו על זה, וס״ל דלא שייך כאן הפטור של לאו דירת כבוד, דדוקא במקום שיש טינוף או ריח רע או שעומדים שם ערומים פטור אבל בית האסורים אי לאו מה דהוי דירה בעל כרחו הוי ליה כבית בעלמא, ומה שהוא דירה בעל כרחו אין זה פוטרו.

אולם הברכי יוסף בספרו חיים שאל חלק ב׳ (סימן כב) רצה לפטור אותו ממזוזה מטעם אחר, כיון שהוא מקום שמיועד לדירת עראי ולא לדירת קבע. ומ״מ יש אומרים מאחר ונחלקו הפוסקים יש לקבוע שם מזוזה בלי ברכה.

ח. ראיתי בספר פתחי שערים (סימן רפ״ו סעיף פ״ה) שכתב לגבי חדר מעבדה שיש שם ריח רע מהחומרים שמשתמשים בהם, אם הריח חריף וא״א לעמוד שם זמן ממושך פטור ואם לא חייב במזוזה. וכדברי רבינו שליט״א כן הוא דעת הגר״ש דבליצקי זצוק״ל (רשימות הגר״י שוב שליט״א).

ט. לכאורה טעם הדבר הוא מאחר ולרוב בעלי אולם שמחות שוהים שם במשך שעות היום, הוי דומה לחנויות, ראה בפתחי תשובה (סימן רפ״ו ס״ק י׳) ובחידושי רעק״א משם נראה שחייבים לקבוע מזוזה עם ברכה, ראה בספר אגור באהליך (פרק לד סעיף מ׳). אולם הגר״ש דבליצקי זצוק״ל פסק שיש לקבוע שם מזוזה בלי ברכה, ובאמת שיש פוטרים מקומות כאלו ולכן נקטו כמה פוסקים לקבוע שם מזוזה בלא ברכה.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

מקום מיועד לאפיית מצות

י) שאלה: מקום שאופים שם מצות שפתוח רק לכמה חודשים בשנה, האם קובעים שם מזוזה עם ברכה או בלי ברכה?

תשובה: בלי ברכה.

קארוון נייד

יא) שאלה: קארוון נייד למגורים האם חייב במזוזה בברכה?

תשובה: כן'.

חדר בלן של המקוה אם חייב במזוזה

יב) שאלה: חדר הראשון במקוה שישוב הבלן ומקבל הכסף, שהוא כעין בית שער לבית המרחץ האם הוא פטור ממזוזה?

תשובה: לא'א.

הערות וציונים

י. והנה מצאנו שכבר האריכו הפוסקים בשאלה דידן ונביא כאן מקצת מדביהם לתועלת הענין: בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קס"ג), "באופן שכתבת, שיש אנשים מפני שאין להם מעות לקנות דירה, שוכרין או קונים לעצמם "קארוואן" לדור בשם, מפני שזה יש להשיג יותר בזול, ודאי חייבים לקבוע מזוזה בברכה"), וכן נקט בשו"ת מנחת יצחק חלק ב' (סימן פ"ב), ובשו"ת באר משה (ח"ב סוף סי' פ"ח).

אולם מצאנו כמה פוסקים שס"ל שפטור מזוזה ראה בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סי' י"ט אות ד'), "וכן בדירות שבקאראוואן, שרוב בני אדם דרים בדירות בבתים קבועים, וע"כ הוי אלו הדירות דירות עראי ולא שמי' דירה, ובטלה דעתם אצל בני אדם אפילו אם ידורו כל השנה בהם, דלדעת בני אדם לאו שמי' דירה, כיון דלאו קבוע לי' דוכתא".

ועי' עוד בשו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' ס"ז אות ד') שפסק שאם אחד קובע המאבי"ל במקום אחד וקובע עצמו לדור שם פשוט שחייב גם לברך על קביעות המזוזה הגם שהמאביל לא נעשה לכך.

יא. והנה לפי הנ"ל מדברי השו"ע וט"ז רואים שאפילו אם אחד נמצא שם כל היום אינו קובע מזוזה ולכן לגבי חנות דשם יש מקום לא לקבוע מזוזה ולפי זה בנידון דידן גם כן לכאורה לא צריכים לקבוע. מיהו הערוך השלחן שם כתב שמקום שמיוחד למלאכתו חייב במזוזה אא"כ הוא בנין ארעי כמו סוכה, וכ"כ ביד הקטנה שמה שפטרו חנויות ממזוזה היינו אלו שפתוחים לימי היריד, וכ"כ בחיי אדם ובקיצור שו"ע, לפי זה נראה דבנידון דידן יש מקום לחייב מזוזה, ולענין ברכה אולי יש לקבוע בלי ברכה מאחר ותלוי במח' הנ"ל. ולמעשה כך ראיתי בספר חובת הדר (פרק ב' הערה מ') שחדר שהבלן יושב וגובה כסף למקוה נראה דדינו כחנויות שנחלקו בזה האחרונים. והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק לגבי מקוה החדר הראשון שהבלן יושב שם וגובה הכסף וכן משמש כבית שער לבית

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעת מזוזה בין הסלון למטבח

יג) שאלה: היכן קובעים מזוזה בין סלון למבטח, כלומר באיזה צד של הימין מכניסה של מטבח לסלון או מהסלון למטבח?

תשובה: תלוי מה גדול יותר ומה כיוון הכניסה. אם אין הבדל אז מהמטבח לסלון י"ב.

קביעת מזוזה בחדר כביסה

יד) שאלה: האם קובעים מזוזה על פתח לחדר כביסה והסקה?

תשובה: כן י"ג.

הערות וציונים

המרחץ פטור ממזוזה כיון שאין ישנים שם והבלן אינו יושב שם כל היום כמו בחנות (רשימות הגרי"ש שוב שליט"א).

יב. והנה כבר הזכרנו שלפי החמודי דניאל (הובא פ"ת ס"ק י"ג) יש לקבוע מזוזה בברכה אף שהוא פחות מד' על ד', ובביאור הדברים שכוונת שיעור של ד' על ד' הוא רק בחדרים שגרים שם. כמו צרכה אכילה שינה או לימוד. אבל בשאר דברים לא נתנו חז"ל חז"ל שיעור לזה.

אמנם משמע מדברי חידושי רעק"א שאם החדר הוא פחות מד' על ד' הוא פטור. וכן משמע מדברי האחרונים שם שדנו אי קטן הפתוח לגדול יש לחייבו מדין כניסה לגדול משמע דמצד דחזי למילתיה אין לחייבו. וכן מטו בשם החזון איש שהרעק"א חולק על שיטת החמודי דניאל.

ומה שכתבנו לקבוע מצד ימין חדר היציאה לגדול, כ"כ ברעק"א וחזון איש (יו"ד סימן קס"ט אות ב'). וכל זה כשנכנס מחדר לבית אבל אם אין בית אלא החדר הזה בלבד אינו מחויב במזוזה כלל לדעה זו.

ומצוי מאד במטבחים שאין בהם ד' על ד' אלא שיש לפניהם הול, אם יש בהול (פרוזדור) ד' על ד', יש לקבוע מזוזה בצד ימין של הנכנס מהמטבח להול, אבל כשההול שליד המטבח הוא עצמו גם פחות מד' על ד', יש לקבוע בצד ימין של הנכנס לתוך המטבח.

כך הביא בקונ' שאלות המצויות בהל' מזוזה (פרק ג' שאלה ג') מהגר"נ קרליץ זצ"ל ששמע מהגר"מ גריינמן שליט"א שהחזון איש אמר שדברי רעק"א מיירי דוקא כשיש חדר גדול ליד החדר הקטן דאז הפתח משתייך לחדר הגדול, ומשום כך קובעים לכיוון החדר הגדול, אבל אם ליד החדר הקטן יש פרוזדור או חדר קטן אחר ורק אחריו יש חדר גדול, בזה לא דיבר רעק"א. ולכן בזה יצא שיטת החמודי דניאל ויקבע לכיוון המטבח.

יג. עיין בשערים מצויינים בהלכה (ס' י"א קו"ע סעיף י"ז), קונטרס המזוזה (ס' רפ"ו ס"ק ק', ועיין בירור הלכה עמ' קע"ד שחוזר), אמת ליעקב (יו"ד הערה 302, שו"ת דברי חכמים יו"ד 011), וכן סבר ר' משה ביק (שו"ת דברי חכמים יו"ד 011), ועיין בשבט הלוי (חלק ב' ס' קנ"ב אות ג') שכתב שרק פטור אם אינו ד' על ד', אבל האגרות משה (אהלי ישרון חלק ב' מזוזה

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

אם שוכר חייב לקבוע מזוזה כשבעל הדירה השאיר שם חפציו

טו) שאלה: אחד ששכר דירה והבעל דירה השאיר חדר בשביל חפציו והשוכר לא משתמש בו בכלל האם השוכר חייב לקבוע שם מזוזה?

תשובה: לא[יד].

קביעת מזוזה במשרד בבית חולים

טז) שאלה: אחד שעובד בבית חולים או בית אבות או שאר מקום עבודה ויש לו חדר (משרד) מיוחד עבורו, ושם מניח הניירות שלו וכמה ספרים אבל לא ישן שם, האם הוא קובע שם מזוזה בלי ברכה?

תשובה: אם גם אוכל בבית ההוא. גם אם לא בחדר ההוא יקבע בברכה[טו].

הערות וציונים

הערה 22) סבר שחייב משום בזמן הזה אין הבגדים מלוכלכים כל כך, וכן פסק בתשובות והנהגות (חלק ב׳ ס׳ תקמ״ח), וכן דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל (שו״ת דברי חכמים יו״ד, 011 ספר הבית ס׳ כ׳ סוף הערה כ״ה), ובעל שבט הקהתי (חלק ב׳ ס׳ רצ״ו), והגאון רבי נסים קרליץ שליט״א (לקט הלכות מזוזה פרק ג׳, ע׳ שערי מזוזה פרק ב׳ הערה י״ט) נקט שקובע בלי ברכה, וכעין זה כתב במגילת ספר (על יו״ד ס׳ ל״א אות ב׳) שאם יש רק מכונת כביסה קובע בלי ברכה, ועיין בחיי הלוי (חלק ב׳ ס׳ ס״ז אות י״ג).

יד. בקונ׳ שאלות המצויות במזוזה להגרי״א דינר שליט״א (פרק ה׳ שאלה ג׳) דן בזה, וכתב ששמע מהגאון רבי נסים קרליץ שליט״א שאין השוכר חייב לקבוע מזוזה בחדר זה, לפי שאינו משתמש בו.

טו. ולענין ישראלים שהם בעלי הבית בבית חולים, נראה שיש לקבוע מזוזה כדין בעל הפונדק, ועי׳ בערוך השלחן (סימן רפ״ו סעיף מ״ח). ובספר פתחי שערים (סימן רפ״ו אות רע״ח) הביא שהרה״צ ר׳ אריה לוין זצ״ל מירושלים שביקר בבית חולים שערי צדק אצל אלמנה שהרופאים אמרו עליה נואש, והיתה נוטה למות. ניגש אל הדלת, שם ידו על המזוזה, ובבכיות נוראות התפלל עליה כחצי דקה והלך לביתה, האלמנה החלימה ושבה לביתה ולבניה. ועי׳ בשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן קנ״ו). ומ״מ לענינינו הרי הוא פשוט שאם ישראל עובד אפילו בבית חולים או בית אבות והביאו לו חדר שיעבוד שם כמו משרד וכדומה והוא כמו שוכר פרטי לזמן רב ואין לרשות לאף אחד להוציאו, חייב כשוכר דירה לקבוע מזוזה אפילו בבעלים גויים.

ומה שכתב רבינו שליט״א לקבוע בברכה אם אוכלים שם ויש רהיטים אע״פ שאינו יושן שם, עי׳ היטב בסוגיות אלו (סימן רפ״ו סעיף י׳) ונו״כ שם, ואע״פ שהאחרונים פסקו לקבוע בלי מזוזה במקום שלא יושנים שם, מ״מ יש פוסקים שנקטו לברך אם מכניסים שם רהיטים או שאוכל שם, וכדומה.

ועי׳ בשו״ת אבני ישפה חלק ח׳ (סימן קל״ג ענף ג׳) שנשאל בזה וכתב, דחדר שהוא מיועד להעובדים בבית חולים יש לקבוע מזוזה בלי ברכה כיון שעובדים שם רק לחלק מהיום, ודומה למה שכתב רעק״א

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעת מזוזה במעלית

יז) שאלה: האם קובעים מזוזה במעלית בכל קומה? ובאיזה צד קובעים את המזוזה אם חייבים?

תשובה: בצד ימין של הפתח שנכנס מהמעלית לחדר המדרגות או לבית[טז].

הערות וציונים

(סימן רפ"ו סעיף י"א) לגבי חנויות, וכיון שנשאר שם בצ"ע עדיף לא לברך בכה"ג.

טז. ראה בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב-ג סימן ק' אות ה') שנשאל אודות חיוב קביעות מזוזה במעלית וז"ל יתכן שאין חיוב במזוזה לא בכניסה ולא ביציאה של פתח חדר המדרגות אשר דרכו נכנסים למעלית ויוצאים ממנה, וגם לא בפתח המעלית עצמה כי אין כאן פתח וכניסה, כי המעלית עוברת ממקום למקום ואינה עשויה לבית וממילא פטורה אף על פי שיש בה ד' על ד', וגם הפרוזדור או חדר המדרגות פטורים כי אין שם פתח אלא בור פתוח שאי אפשר לצאת ולבוא דרך אותו פתח אלא אך ורק ע"י המעלית (שהיא כמו סבל שמעלה ומוריד את האדם) שמסתלקת תיכף מהפתח, ושוב נשאר בור פתוח ולכן אפשר שאין זה נחשב לפתח ואינו קבוע כסולם לעליה דחשיב כמדרגות, רק רואים את המעלית שעוברת ע"י חשמל כסוס שנושא תיבה זו והסוס צמוד ועומד לרשותו של בעה"ב לכניסה ויציאה מהבית בכל עת ובכל שעה שהוא רוצה. אך אעפ"כ הואיל ובתורה כתוב מזוזת ביתך ולא נזכר פתח, ומכיון שבזמננו כך רגילים ליכנס ולצאת מהבית, טוב לקבוע מזוזה בימין הכניסה לפרוזדור בלי ברכה.

וכן בשו"ת בצל החכמה חלק ג' (סימן פ') פסק לפטור את המעלית ממזוזה וטעמו, משום שכל שהבית שער אינו קבוע כלל דומיא דסוכת החג בחג בודאי דגם הראב"ד ורש"י יודו דפטור ממזוזה אפילו כשהוא משמש בית שער לבית קבוע, ואפילו יש בו ד' על ד', עי' שם כמה תשובות בענין זה.

וכן מצאנו בספר אהלי ישרון (פעלדער, חלק ב' הערה ס"ו) שהביא שכן דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל במח"ס אגרות משה, שמעלית פטור מלקבוע בו מזוזה. וכן דעת הבאר משה זצ"ל בספרו חלק ב' (סימן פ"ח). ועי' עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' (סימן צ"ג) שכתב שהמיקל לא לקבוע מזוזה במעלית יש לו על מי לסמוך.

מיהו כדעת המחייבים גם כן מצאנו בשו"ת אבן ישראל חלק ט' (סימן ק') ועי' שם במה שתמה על דברי המנחת שלמה, ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן תקמ"ז). וראה עוד בקונ' שאלות המצויות במזוזה (דינר) (פרק ג' שאלה ט"ז) שהביא מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שיש לקבוע מזוזה בפתח למעלית בלי ברכה, ובקומת קרקע קובעים בצד ימין של הנכנס לתוך המעלית, על צורת הפתח של הקיר (ולא במעלית עצמה). ובשאר קומות בצד ימין של הנכנס מהמעלית לכיוון הקומות, ובברכה. וטעמו משום שאפילו אם נימא שאין למעלית ומקומו שם חדר, מ"מ לא גרע מאילו בא מהרחוב לקומות, שחייב במזוזה עם ברכה.

ועי' בספר קובץ מבית לוי יורה דעה הל' מזוזה (סעיף י"ז) שהביא דעת בעל שבט הלוי זצ"ל שכיון שהמעלית אינה קבועה, יש

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

חיוב מזוזה בדירות נופש

יח) שאלה: כיצד נוהגים למעשה אלו הנוסעים לחודשיים בקיץ לדירת נופש האם קובעים מזוזה?

תשובה: כן[יז].

הערות וציונים

לקבוע תמיד מימין היציאה מהמעלית, ולא מימין הכניסה לה, גם בכניסה הראשונה למעלית. ועי׳ עוד בשו״ת אבני ישפה חלק ח׳ (סימן קל״ג ענף ח׳).

ולענין תשלום דמי המזוזות עיין בקונ׳ שאלות המצויות במזוזה שם (הערה ל״ז) שהביא דעת בעל שבט הלוי זצ״ל שתשלום המזוזות, מונח על כל דיירי הבנין, וכולם צריכים להשתתף בתשלום המזוזות על כל הקומות. ולפי זה נראה שהועד הבית יוכל לחייב את כל הדיירים בזה. ועי׳ עוד בספר עמק המשפט הל׳ שכנים (מהגר״י כהן) שהביא פסק מבעל שבט הלוי לגבי התחייבות לאלו שדרים בקומות קרקע בהשתתפות ועד הבית של המעלית אפילו שהם לא משתמשים במעלית.

יז. ורבינו שליט״א לא כתב אם קובעים את המזוזה בברכה או לא, ובאמת מצאנו בספרי הזמן שדנו בשאלה דידן לגבי אנשים שנוסעים בקיץ לבתי נופש וכגון בארה״ב וכדומה שנוסעים להרים לחודשיים אם חייב לקבוע שם מזוזה, וראיתי שבשו״ת משנה הלכות חלק ד׳ (סימן קל״ד) כתב דנראה מדברי האחרונים ז״ל דבמעוני קיץ שיוצאים רק לדירת ארעי לשאוף אויר צח וכן במלונות שנכנסים בהם לדירת ארעי פטורים ממזוזה אפילו לאחר שלשים יום כיון דעיקר דירתם ארעי הוא ולכן נראה דב״באנגאלווס״ נמי שיוצאים יותר משלשים יום כיון דעיקר דירתם אינו אלא ארעי כמובן וגם רוב האנשים כל השבוע הם בעיר ולא יוצאים רק לשבתות אל משפחתם ומצפים מתי יוכלו כבר לחזור ולהיות בצוותא חדא בדירתם הקבוע, גם כי אף במשך זמן ההוא שהוא בדירתם הארעי במעון קיץ הם מחזיקים בדירתם הקבוע בעיר ומשלמים שכר דירה בעיר מורים בזה בהחלט שזה הוא דירתם הקבוע ובדעתם לחזור לשמה וזאת היא דירת ארעי במעון קיץ ולאחר העונה הם מזניחין המעון הזה ולא משלמין כלום להחזיק הדירה הזו בכל השנה כמו שמחזיקין דירתם בעיר כשיוצאין למעון קיץ הכרח גמור דזה לא הוי אלא דירת ארעי ולכן נלפענ״ד דכ״ע מודי דכה״ג פטורים מן המזוזה. ומיהו אם מי שהוא רוצה להחמיר על עצמו נראה פשוט דקובע בלי ברכה והמיקל שלא לקבעה לא הפסיד, עכ״ד.

אמנם רוב הפוסקים כתבו שיש לקבוע את המזוזה שם בלי ברכה, וטעמם משום שהברכות לא מעכבות, כ״כ בשו״ת חלקת יעקב יורה דעה (סימן ק״ס אות ח׳), ובשו״ת להורות נתן (ח״ג סי׳ ע״א), ובשו״ת באר משה (ח״ב סי׳ פ״ט), וכן בשו״ת ויברך דוד (ח״א סוף סי׳ קי״ט).

מיהו עי׳ בשו״ת שרגא המאיר חלק ג׳ (סימן י״ט וחלק ו׳ סימן ז׳) כתב שיש לקבוע את המזוזה בברכה.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

חדר מיוחד עבור משרת גויה בבית ישראל

יט) שאלה: בית ישראל שיש חדר מיוחד לנכרי שדר בה, האם חייב במזוזה בחדר זה?

תשובה: אם רק הנכרי משמש בו פטור[יח].

סימן רפ"ז

משקוף שעשוי לנוי אם חייב במזוזה

כ) שאלה: משקוף שעשו בבית רק לנוי ולא לשם משקוף האם נחשב כמשקוף שחייב במזוזה או כיון שאינו אלא לנוי בעלמא פטור?

תשובה: פטור[יט].

משקוף צר אם קובעים בו מזוזה

כא) שאלה: משקוף שהוא צר כל כך שאינו עבה אפילו שיעור טפח האם עדיין חייב במזוזה?

תשובה: כן[כ].

אם תקרה הבית נחשב משקוף

כב) שאלה: האם תקרה בתוך הבית נחשב כמשקוף לענין חיוב מזוזה, וכגון שיש ב׳ מזוזות שהוא הקיר של הבית ועל גביו התקרה כמובן, האם זה נחשב כב׳ מזוזות ומשקוף א׳ שמחייב במזוזה?

הערות וציונים

יח. והנה קבלו חז"ל דמה שכתב בתורה וכתבתם על מזוזת ביתך, היינו דוקא בית המיוחד לדירה, וכדמבואר בגמרא (יומא יא:) וגם קיי"ל (פסחים ד.) דמזוזה חובת הדר הוא, וע"כ אין חיוב לקבוע מזוזה רק על בית או חדר שדר בו, והנה כל החדרים שיש להאדם בביתו נקרא שדר בו כיון שמשתמשין בכל החדרים, ועי׳ בערוך השלחן (ס"ג) לענין חדר הילדים דודאי הוא ג"כ חלק מדירתו וחייב במזוזה מן התורה, ומה"ט כתב (שם) דה"ה כשמוסר חדר למשרתו עכו"ם ג"כ חייב במזוזה דהוא ג"כ כדירתו. ובאמת ששמעתי ממרן שליט"א שאם הבעל הבית גם משתמש עם החדר כגון שנכנס לתוכה בשביל שימוש מסוים, אז כן חייבים לקבוע מזוזה. אבל אם זה מיוחד רק עבור הגוי אינו חייב. וכן ראיתי שכן נקטו עוד כמה אחרונים שפטור מלקבוע שם מזוזה.

יט. ראה בשו"ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן ק"נ).

כ. כבר כתב בספר מקדש מעט (סימן רפ"ז ס"ק ב׳) שאין שיעור לעובי המשקף, ולכן גם בליטה קטנה נחשבת למשקוף. וראה בספר המזוזה שהביא שיש אומרים שהוא צריך להיות כעובי טפח, אבל לאו דוקא הוא עי׳ שם.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

תשובה: כמדמוני שלכאורה מספק זה חייב במזוזה[כא].

הערות וציונים

כא. והנה מצאנו שנחלקו הראשונים לגבי ראשי כתלים אם חייב במזוזה או לא, הרא"ש מחייב ואילו רש"י פוטר, וכבר האריך בביאור כל הדין הזה בחזון איש יורה דעה (סימן קע"ב ס"ק ב') עי' שם, ומשום כך נוהגים לקבוע מזוזה בלי ברכה ראה בשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן קנ"ז). וכן ראיתי בספר קובץ מבית לוי הל' מזוזה דיני פתח החייב במזוזה (סעיף ו') שפסק לגבי מה שמצוי בפרוזדורים שיש מחסן שממעט מגובה מעבר הנקרא "בוידם" ויש להחמיר ולהחשיבו משקוף. וראה עוד בספר החשוב ספר המזוזה (פרק ז') מדיני משקוף.

ובביאור כל הענין ראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן צ"א) שכתב בזה וז"ל: והנה לגבי הספק הראשון, מה שאין משקוף כלל, רק התקרה העובר משני צדדי המזוזות, אף על גב דבפשטות משמע מלשון השו"ע והפוסקים דצריך משקוף, יפה הערת מהמבואר בספר מקדש מעט (סימן רפ"ז סעי' א' אות ה') וז"ל: תקרה הוי כמשקוף, ולרמב"ם ושו"ע (סי' רפ"ו סעי' י"ד) דבית שאין לו תקרה פטור, ממילא כל בית החייב יש לו משקוף וכו', ועוד נראה דכל תקרה העשויה רק לצורך קירוי ואין בה היכר להיות בתורת משקוף על שתי המזוזות, אפשר דלא מהני כמשקוף וכו', וצ"ע עכ"ל המק"מ, והנה דקדקת דדבריו סותרים אהדדי, דברישא נקט דתקרה הוי כמשקוף, ובסיפא גם הוא נשאר בצ"ע היכא שאין בה היכר, והבאת מהס' חובת הדר (פ"ז שע' ג'), דתקרה הנגמרת או מתחילה במקום המזוזות, חשיב היכר משקוף, דלא גרע מראשי הכתלים דמחמירין לשי' הרא"ש להחשיבו כמזוזה עכת"ד.

ולדעתי אם לדון בנוגע לתקרה אם חשיב כמשקוף, נראה לכאורה ראי' גמורה דנחשב למשקוף, מהדין המבואר בש"ס (מנחות ל"ג ע"ב) והובא בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ו סעי' ו') וז"ל: אכסדרה והוא המקום שיש לו ג' כתלים "לתקרה", אף על פי שיש לה שני פצימין ברוח רביעית פטורה, מפני שהפצימין להעמיד התקרה הם עשוין ולא משום מזוזות וכו' עכ"ל, - ש"מ הא בנוגע למשקוף שפיר נחשב התקרה למשקוף ודו"ק.

ואף באכסדרה דמבואר בגמ' ע"ז "פטורה", כתב הדעת קדושים (שם ס"ק י"ב) דחייב מדרבנן, (אמנם במק"מ שם ס"ק כ"ב כתב דבתוס' ישינים ביומא איתא דר"מ פוטר אכסדרה אפילו מדרבנן) וכ"ז משום שאין לו מזוזות, הא זולת זה הי' אפ"ל דחייב אפי' מדאורייתא, ושמעינן מזה דעכ"פ בתקרה הנגמרת נחשב שפיר כמשקוף.

ולפי"ז אפשר דמש"כ המק"מ (סי' רפ"ז אות ה') דתקרה העשוי' רק לצורך קירוי ואין בה היכר להיות על שתי המזוזות אפשר דל"מ כמשקוף כמו שכתבתי בתשובה לענין צוה"פ ושם הארכתי עכ"ל, כוונתו על אמצע התקרה, דבזה נשאר בצ"ע אחרי שאין היכר משקוף, וכנ"ל.

והסברא בזה פשוט מאד כמו שתמהת דאיך יכולים להחשיב אמצע התקרה למשקוף, מה נשתנה דין המשקוף מדין המזוזות, דכמו דל"ש לומר דאמצע הכותל יחשב למזוזה, אפילו אם על התקרה יש

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

סימן רפ"ח

מתי לגלגל מזוזה בנייר פלסטיק

כג) שאלה: האם יש ענין לגלגל את המזוזה עם נייר פלסטיק וכדומה דוקא אחרי שגלגלו את המזוזה, או אפילו מהתחלה אפשר לגלגל אותו עם

הערות וציונים

משקוף, אם אין מתחתיו שום מזוזות, רק הכותל הנמשך משני הצדדים, א"כ ה"נ י"ל בתקרה, אם אינה בסוף הכותל, אך באמצע התקרה, ואין על התקרה שום היכר של משקוף, למה יתחייב במזוזה עכת"ד.

והנה ראיתי בחזון איש (הלכות מזוזה סימן קע"ב אות ג') כתב בזה"ל: מה שנראה מסברת ההלכה היא שאין ראשי הכתלים נחשבים למזוזות להכשר צוה"פ, אלא בעינן שתהא המזוזה סותמת מקצת הפתח וכו', אבל תקרה עצמה אינה נחשבת לקנה עליון בצוה"ה וכמ"ש המג"א (סי' תר"נ ס"ק ב') מהירושלמי עכ"ל. ומשמע מזה דאפי' בסוף תקרה לא מהני דהרי שם בסוכה מיירי אפי' בכה"ג והחזו"א מדמה הענינים להדדי, אך לפי"ז צ"ע מדינא דאכסדרה, והרי בחזו"א שם (סי' קס"ט אות ג') הובא ג"כ דינא דאכסדרה עיין שם.

ובזה י"ל, דאע"פ שמעיקר הדין בנוגע לדין צורת הפתח ס"ל להחזו"א דאין התקרה נחשב כקנה ע"ג, מ"מ ס"ל דלכתחילה חייב במזוזה, כמו דחושש לכתחילה לדעת הרא"ש לגבי ראשי הכתלים, אף על גב דלגבי צורת הפתח ס"ל דלא מהני כמבואר בדבריו לעיל (בסק"ב).

והנה בהא דמדמה החזו"א להדדי דין מזוזה לדין צורת הפתח לגבי סוכה, הי' מקום לומר דלפי מה שכתב המ"ב (סי' תר"ל סקי"ג) דהסומך על הרמ"א לא הפסיד ומשמע דאפילו באמצע הסכך מהני, לכאורה היה נראה דלפי זה הוא הדין לענין מזוזה, אף אפשר לומר דאינו מוכרח דלפי מה שכתב הא"ר (שם סק"ב) ליישב קושית מג"א, דהך דרמ"א שאני דכיון שנעשה להיתר סכך נעשה גם להיתר זה של צורת הפתח, לפי"ז אינו דומה לנד"ד במזוזה, והך טעמא מש"כ הא"ר ליישב דעת הרמ"א הובא ג"כ בערוך השולחן (שם סעי' י"ב), והנה בח"א (כלל קמ"ו ס"ג) מחמיר כהמג"א, אמנם לפי מה שכ' הפרמ"ג שם לחלק, דהירושל' מיירי דאין הקנים נוגעים להסכך, והרמ"א מיירי בנוגע עיין שם, א"כ י"ל הה"ד בנד"ד דהכתלים מגיעים לתקרה, והבכורי יעקב (שם סק"ז) כ' דהירושלמי מיירי לענין מחיצות, משא"כ לענין צוה"פ שאינו אלא מדרבנן, וגם עושה היכר ע"י שמגבי' הקנים עד הסכך, שפיר י"ל דמהני ליחשב כצוה"פ, וא"כ אין משם ראי' לנ"ד.

והנה מדברי החוות דעת בסידורו דרך החיים (סימן רל"ט) מבואר להדיא דתקרה נחשב כמשקוף ב"דין איזה פתח חייב במזוזה" (סק"א): וה"ה אם גוף הכתלים שברוח רביעית והמשקוף ג"כ מגוף הכתלים אף שאין בהם מזוזות אחרות חשובין לידי הכתלים למזוזה עכ"ל, אבל אין ראי' לאמצע הכתלים, די"ל דמיירי במקום שהתקרה וצידי הכתלים כלים., עכ"ל. ועי' עוד בשו"ת אבני ישפה חלק ג' (סימן צ"ה ענף ב').

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

הפלסטיק, כי ראיתי שבעל האגרות משה זצ״ל הקפיד שלא יגלגל את הפלסטיק עד אחרי שמגלגלים את המזוזה?

תשובה: מה הטעם של האגרות משה?[כב].

לכתוב נבדק על המזוזה

כד) שאלה: האם מותר לכתוב על קלף של המזוזה ״נבדק״?

תשובה: מבפנים לא, אולי מבחוץ[כג].

הערות וציונים

כב. מה שהבאנו בשאלה דעת האגרות משה זצ״ל כך הביא תלימודו בשמו בספר אהלי ישרון הל׳ מזוזה הערה 218, מיהו כדברי רבינו שליט״א ראיתי שכ״כ בבהדיא בספר אגור באהליך (פרק ט׳ סעיף ב׳ הערה ה׳) שאפשר לגוללה יחד עם עטיפתה, והביא שם בהערה ששמע מי שהורה שאין לגוללה יחד עם ניילון וכדו׳ אף כאשר אין הכיסוי קבוע ודבוק למזוזה, משום שהניילון הוא חציצה בגלילה. ונראה שאין כל חסרון בחציצה בין חלקי הקלף, והרי כל דין הגלילה אינו אלא משום כבודה, והעיקר שתהיה המזוזה על גבי מזוזות הפתח.

מיהו אח״כ ראיתי ברשימות של הגר״י שוב שליט״א וכתב שם ששמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק״ל והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א שיש להקפיד בזה.אמנם במח״ס שבט הקהתי שליט״א כתב לי שאפשר לגלגל אותם ביחד כי אין בזה משום חשש חציצה.

כג. ראיתי בשו״ת אהל אריה חלק א׳ (קאטץ, סימן ק״ט) שנשאל בזה והשיב, דהרי איתא בהלכות מזוזה שאסור להוסיף בה מאומה. וכן כתב הרמב״ם שאפילו הוסיף מבפנים אות אחת פסול וכן כתב הטור בשם אביו הרא״ש. אבל אם לא מוסיפין דבר בכתיבת הפרשה רק מוסיפין התיבה ״בדוק״ יש שאלה בפוסקים. יש אומרים דלכתחילה אין מוסיפין כלום אפילו התיבה בדוק אבל בדיעבד כיון שניכר דלא הוה הוספה בפרשה עצמה כשר בדיעבד. אכן בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ב׳ (סימן ק״מ) החמיר מאוד בזה וז״ל מה שיוסיפו בפנים המזוזה אף בלא צבע כלל, ואף בחק תוכות, ואף סימנים בעלמא, נפסלה המזוזה וכן בתפילין וס״ת. לכן אלו המזוזות שנחקק מבפנים אותיות נבדק פסולים וצריך להסירם. וכשיסירו יוכשרו ואם יסירו באופן שלא יוכלו להכיר האותיות אף שישאר איזה רושם נמי יוכשרו, עכ״ד.

ולדינא הסיק בשו״ת אהל אריה שכיון שמצוה של מזוזה הוא גדול עד מאוד כדאיתא בדרכי משה בשם מהר״ם שמובטח אני שכל בית שמתוקן במזוזה כהלכתה אין שד ומזיק יכול לשלוט וכו׳. וכתב המהרש״ל שמזוזה בא להציל ולהאריך ימים של אדם ולהרחיב ימים של אדם ולהרחיק אדם מן החטא, ולכן צריכין להחמיר לצאת כל השיטות ולא לכתוב שום אות אפילו תיבת בדוק לא יכתבנו מבפנים.

מיהו אח״כ ראיתי בשו״ת דבר יהושע חלק ג׳ (סימן??? שכתב שכשר לכתב ״נבדק״ על הקלף של המזוזה.

סימן רפ"ט

זמן ברכה בקביעת המזוזה

כה) שאלה: מתי הזמן הכי מובחרת לברך על קביעת מזוזה?
תשובה: רגע לפני שמגביהים אותה לקיר[כד].

שכח לברך על קביעת מזוזה מה עושים

כו) שאלה: שכח לברך על קביעת המזוזה בשעת הקביעה, האם הוא צריך ליטול את המזוזה מהמשקוף ולברך עליו, או אפשר לברך עליו מיד כשהמזוזה כבר קבוע?
תשובה: יברך עכשיו[כה].

הערות וציונים

כד. מיהו ראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק א' (סימן ר"ז ענף ה') שכתב בזה דנראה לו שיש לשים את המזוזה על המשקוף ולפני שיקבענה במסמרים יברך הברכה לקבוע מזוזה, אבל לא יברך לפני שהמזוזה תהיה שוכבת על המשקוף. וכתב שלמד מדברי שו"ע (סימן כ"ה סעיף ח') שכתב שם דצריך לברך על התפילה של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתם, ע"כ. וכתב המגן אברהם דקודם לכן אין ראוי לברך. וטעמו משום דהוי קודם דקודם כמ"ש במשנה ברורה שם. וא"כ ה"ה במזוזה דאם אוחזה בידו ובמרך הוי קודם דקודם. ואע"פ שכתב הב"ח בשם הירושלמי דאם נתנה לפי שעה אין צריך לקובעה במסמרים והו"ד בש"ך סימן רפ"ט ס"ק ז', וא"כ אף כאן אם ישכיב המזוזה על המשקוף, כבר יצא מן הדין בזה והוי ברכה לאחר תחילת המצוה. אבל נראה שגם הב"ח איירי כשהיא שוכבת בתוך כוך במשקוף וכדו', אבל אם אוחזה בידו פשוט שאינו יוצא בזה כי אין לה שום קיום כלל בכה"ג. וכן מוכח למי שמעיין בב"ח שם. וכן הוא לשון הברכה לקבוע מזוזה דמשמע שצריך עכ"פ איזו שהיא קביעות. ולכן נראה שלא יברך כאשר עוד המזוזה ביד בלבד אלא ישים אותה על המשקוף אז יברך ואח"כ יקבענה במסמרים.

כה. נראה שיכול לברך כיון שיש למצוה זה משך זמן ולכן יכולים לברך כל זמן קיום המצוה, ומקור לזה ברמב"ם הל' ברכות (פרק י"א הלכה ה') וז"ל: העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו, עכ"ל. וראה עוד בזה בט"ז (סימן ח' ס"ק ט') ופמ"ג (סימן כ"ה א"א ס"ק י"ב), וראה עוד בשו"ת אבני ישפה חלק א' (סימן ר"ז ענף ו') שהביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בנידון דידן שלא צריכים להוריד את המזוה כדי לברך עליו שוב, ולכן אם שכח לברך יברך כעת ואין צורך לקבוע מחדש, אלא שמצא אח"כ בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א' (סימן קע"ט) שפסק דאם אינו קשה לפניו ליטלה

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

לכבד חילוני נדיב לקבוע מזוזה

כז) שאלה: עשיר מחלל שבת שתרם הרבה כסף למוסד והוא בעצם פסול לכאורה לכתיבת מזוזה, האם גם אין לכבד אותו לקבוע מזוזה, והאם יש בזה עצה?

תשובה: אם הוא מאמין במצות מזוזה אפשר לכבדו[כז].

הערות וציונים

ולברך ויקבענה תיכף יותר עדיף וכך הסיק בשו"ת אבני ישפה שם.

והגר"י שוב שליט"א כתב לי בזה שאם יזדמן לו ברכה על מזוזה אחרת יכוין לפטור בה גם את הראשונה. או כשיסרנה לבדיקה כשיחזרנה יברך והסכים לזה הגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל, ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי שיסיר את המזוזה ויחזור ויקבענו בברכה.

כו. כי אם הוא מאמין במצוות מזוזה ולא נחשב מומר כלפי אותו מצוה אינו כשר בכתיבתו ומי שאינו כשר לכתיבה אינו יכול לקבוע, ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תע"ח) שנשאל אם מותר למומר לקבוע מזוזה וז"ל ב"ישועות מלכו" סוף הלכות מזוזה ד"ה ודע, פוסק שנשים פסולין לקבוע מזוזה כשם שפסולין לכתיבה, ואף שנשים חייבין במזוזה, מ"מ לכתיבה פסולין, והוא הדין דפסולין לקבוע מזוזה כמו בתפילין שנכרי שפסול לכתיבה פסול נמי לתפירה ושאר דברים, וכמבואר במנחות (מב א) וברמב"ם (פ"ג דתפילין הלכה ט"ז) ובסי' ל"ט ס"ב ובמגן אברהם שם שפסולין לכל תיקון עשייתן וה"ה בנשים ע"ש, והתם פוסל אפילו בעשיה שאינה גמר מלאכתן וק"ו בקביעת מזוזה שנגמר מצותו ע"י אשה גרע טפי, דדמי יותר לכתיבה, ולא מועיל, ועיין קסת הסופר כ"א ס"ק ב', לכן דעת החקרי לב ח"ג דכל שפסול משום כל שישנו בכתיבה וכו' פסול גם לקבוע המזוזה והובא בשד"ח מערכת מ' כלל קל"א עיין שם שצריך לחזור ולקובעה מחמת כן.

ולפי זה מומר דפסול לכתיבה פסול לקבוע מזוזה, ואני תמה שנהגו בארץ ישראל במוסדות לכבד רשעים ומומרים לקבוע המזוזה ויש לחוש דפסולין, וכן כאן לפעמים מכבדים אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות לקבוע מזוזות במשרדים ובבתים. ונראה שיש לחשוש בזה שפסול וכאלו לא קבעו מזוזה כלל, שמומר דפסול לכתיבה הוא הדין לקבוע המזוזה שגומר הקדושה לפרשה ולכן יש בזה פסולי כתיבה, ואני תמה שרבני זמנינו לא נתעוררו שאם מומר ומחלל שבת בפרהסיא קובעים מזוזה, יש חשש גם בדיעבד שאין יוצאין המצוה, ומיהו אם לא גמר הקביעות ועדיין תלוי, נראה דליכא למיחש כשיהודי כשר גומר, והיינו שמומר מחזק במסמר מצד אחד, ובצד השני גומר יהודי כשר, וכה"ג שפיר כשר המזוזה.

ומיהו משרדים לא דמי לדירה דעיקר חיובו לא ברור ויש לומר כה"ג שפיר סמכו לפטור אבל בבית או פתח לבית שדרים בו שחיובו ודאי ומברכין עלה יש להקפיד טפי לא לקבוע המזוזה ע"י מומר.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעות מזוזה בדירה שהנשים פרוצות

כח) שאלה: דירה שדרים בתוכה נשים פרוצות האם אין לקבוע שם מזוזה במכסה שקוף?

תשובה: יש לדאוג לכיסוי[כז].

לקבוע מזוזה בבית שדרים עוברי עבירה

כט) שאלה: בית שדרים שם בעלי עבירה ועושים שם דברים רעים האם כדאי לא לקבוע שם מזוזה?

תשובה: גם הם חייבים במזוזה[כח].

החלפת מזוזה אם מברכים

ל) שאלה: המחליף מזוזה א' עם מזוזה אחרת האם מברכים על הקביעות החדשה?

תשובה: לא[כט].

הערות וציונים

כז. בקונ' נתיב לשבים להגרי"ד כהן שליט"א (פרק מ"ד סעיף ה') כתב לגבי בית שהדרים בו אינם מתנהגים בצניעות, ראוי שלא לתת להם בית מזוזה שקוף, אלא יתנו להם בית מזוזה אטום, או שלפני שיכניסו את המזוזה בתוך הנרתיק יעטפו את המזוזה בנייר שאינו שקוף, ועי' עוד בשו"ת עטרת פז חלק א' כרך ב' יורה דעה (סימן ט"ו).

כח. דנו הפוסקים במקרה שבעלי הבית עוברי עבירה כגון ישראל שנשוי לגוי וכדומה, ויש מן הפוסקים שס"ל שאין לקבוע במקום זה מזוזה, עי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק ג' (סימן שכ"ז). אכן כדברי רבינו שליט"א כתב לי הגר"ח קניבסקי זצ"ל לקבוע ולכסותו (רק ישראל ולא גויים).

ועוד שאלתי לרבינו שליט"א ב' שאלות בענין זה לגבי חיוב קביעות מזוזה בבית של יהודיה הנשוי לגוי ולהיפך, וז"ל השאלה: יהודיה שנשואה לגוי, והבנים הדרים בבית רוצים מזוזה, האם חייבים לקבוע מזוזה, והאם קובעים אותה בברכה, או שיש חשש שתתקלקל המזוזה?

תשובה: אם אין חשש שהגוי יקלקל בכוונה יש לקבוע בברכה. שאלה: יהודי שגר עם גויה ומבקש לקבוע לו מזוזה, האם מותר לקבוע שם מזוזה?

תשובה: כנ"ל.

כט. והנה בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא סי' רמ"ו) כתב שאם לקח מזוזה וקבע אחרת אם צריך לברך הדבר פשוט כביעותא בכותחא דצריך לברך והרי מפורש בסי' ח' בהג"ה. וכן נקט בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן רפ"ה ד"ה וממילא) דבנ"ד שקובע מזוזה חדשה שלא היה בשעת הברכה דעתו עלה נראה דצריך לחזור ולברך לכ"ע. ועי' בספר מזוזות ביתך להגר"ח קניבסקי שליט"א (סימן רפ"ט ס"ק י"ט).

ועי' עוד בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי'

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

בדק מזוזה אם מברך על קביעותו אח"כ

לא) שאלה: כיצד נוהגין לגבי א' ששלח מזוזה לבדיקה ולא עבר כ"ד שעות האם הוא מברך בחזרה, או אפילו אם רק עבר כמה שעות יש כבר היסח הדעת וחייב לקבוע שוב בברכה?

תשובה: לא יברך כשלא הסיח דעת[ל].

הערות וציונים

קפ"ז, ח"י סי' ק"צ), ושו"ת שבט הלוי (ח"ב ריש סי' קנ"ח אות ד', ח"ד סי' קנ"ח ד"ה סי' קנ"ח, קובץ מבית לוי ח"ב עמ' קל"ג אות כ"ח) שכתב שם לענין הוריד מזוזה ישנה וקבע מזוזה חדשה פשוט בעיני דיברך שוב על חדשה, וכדעת הגאון מהר"ם שיק, יו"ד סי' רפ"ה. אלא דראיתי לתלמידו הגאון מהרש"ג ח"א יו"ד סימן נ"ז פקפק על הוראת רבו במה שדימה מהרמ"ש מזוזה לטלית שמבואר סי' ח' באו"ח דצריך לברך על טלית אחר, דשאני טלית דיש כאן חיוב אחר דהרי בב' טליתות מקיים ב' מצוות דכל טלית חיוב באנפי נפשי' הוא אבל מזוזה אחרת על אותו בית לאו מצוה אחרת ומדמה לה לשופר אחר שמביאים באמצע התקיעות שא"צ לברך כאשר הוכיח שם, ובעניותי הדין עם הרב שחייב לברך אף דודאי אינו דומה לגמרי מזוזה לטלית אחר דהוא ממש חיוב חדש, מכ"מ גם במזוזה ברגע שהוריד הישנה נתבטל מהמצוה ובודאי אם הי' מוריד המזוזה ע"מ לקבעה שוב הרי גם בטלית קיי"ל כה"ג דא"צ לברך, אבל בנדון הנ"ל כיון דקאמור נתבטל מן המצוה ועושה קביעות מזוזה חדשה שלא הי' דעתו עליו בקביעות הראשון וקביעות השני היא פעולה חדשה של מצוה שמברכים עליה בעלמא דהיינו לקבוע מזוזה והרי הוא קובע והאיך נפטור אותו מן הברכה ההיא אלא דהגאון מהרש"ג כנראה לדעתו אזיל שפסק שם בסוף הסימן דגם אם קבעה גוי כשרה, דאין הקביעות המצוה אלא שיהי' מזוזה על הבית אמנם כבר כתבנו דבעניותי צ"ע דעת האומרים כן".

ועי' עוד בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סוף סי' תקנ"א, עי' ח"א סוף סי' תרמ"ט), שו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' ע"א אות ב').

אמנם מאידך מצאנו בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' נ"ז) שטען שהדבר דומה למי שבירך בר"ה על השופר שהי' לפניו ולא הי' יכול לתקוע כל התקיעות בשופר זה, והוכרחו להביא לו שופר אחר באמצע דפשוט דאין צריך לברך ברכה מחדש ... מי שהלך באמצע סעודה לסוכת חברו ... מצאתי בבית מאיר או"ח שם שחילק על המג"א שם ופוסק דא"צ לברך דדומה לברכת המוציא בסימן קע"ח, ונ"ל כדבריו עיקר להלכה למעשה. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הוב"ד בספר אהלי ישרון ח"ב מזוזה (הע' רע"ח). ודעת הגרשז"א הובא בספר (הליכות שלמה פרק ד' דבר הלכה י') שאפשר דה"ה במחליף מזוזה כשרה במזוזה אחרת, וכמבואר באחרונים לענין מחליף שופר בשופר אחר. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הו"ד בספר שבות יצחק חלק ח' (פרק כ' הערה ט"ז).

ל. עי' בפתחי תשובה (סימן רפ"ט ס"ק א') שהביא אחרונים שהסתפקו בזה. והערוך השלחן (סימן רפ"ט סעיף ד') כתב דאם נטלו

הוריד מזוזות לבדיקה אם צריך להחזיר אותם לאותו פתח

לב) שאלה: כשמורידים את המזוזות לבדיקה האם צריכים להחזיר אותם לאותו מקום שהיו מקודם, ואם כן האם מברכים על קביעת מזוזה כששכח איפוא זה היה מקודם, וכעת הוא קובע את זה במקום חדש שלא היה מקודם?

תשובה: אם אין סיבה הלכתית לשינוי המקום יכול לשנות ולא יברך[לא].

הערות וציונים

מזוזה מהפתח לבדקה ונמצאת כשרה, וחוזר וקובעה אין צריך לברך, כמו הפושט טליתו לפי שעה לחזור וללבשו דאינו מברך, ואם קבעה לאחר יום ודאי דמברך, עכ"ד. ונראה דנקט כפשיטות דאם הסיר את המזוזה לפי שעה ודאי אין לברך ואם לאחר יום ודאי יש לברך. אמנם באמת כדברי רבינו שליט"א מצאנו בפוסקים שחששו לברך על קביעתו בחזרה אם היה הסיח הדעת אפילו אם לא עבר יום, דהנה בשו"ע הרב (סימן כ"ה סעיף כ"ג) כתב לענין תפילין דב' או ג' שעות הוי היסח הדעת וצריך לחזור ולברך, ולענין סוכה (סימן תרל"ט סעיף י"ג) כתב שעה או שתים. ובספר אמרי יעקב הלכות אר"י (סימן א' ביאורים ד"ה מזוזה מיד) כתב דנראה דעכ"פ אם הוריד המזוזות בבוקר לתתם לבדיקה וקיבלם בחזרה בערב או אחרי הצברים דבזה ודאי הרי היה לו היסח הדעת במשך היום וצריך לברך, וכן בספר חובת הדר (פרק י"א ס"ק כ"ו) כתב נמי דלכאורה נראה דהפסק של ב' וג' שעות הוי הפסק.

ובספר קונטרס המזוזה (סימן רפ"ט סעיף ה') כתב דאם הסיר המזוזה לבודקה ומצאה כשרה וחוזר וקובעה מיד יש אומרים שצריך לחזור ולברך ויש אומרים שאינו מברך וראוי לחוש לדעה זו שספק ברכות להקל, ואם בודק כמה מזוזות נכון להחליף המזוזות של הפתחים של זה בזה ואז הסרת המזוזה אינה היסח הדעת, אבל אם הולך לסופר ומשאיר לבדוק בעת שיתפנה הסופר וחוזר וקובעה כעבור כמה שעות וכדומה שמסיח דעתו ודאי מברך לכו"ע.

לא. והנה לענין ציצית כתב השו"ע (סימן ט"ו סעיף א') שמותר להתיר ציצית מטלית זה ולתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד לא. וכתב במשנה ברורה שם (ס"ק א') אפילו מטלית חדש לטלית חדש וכ"ש מטלית ישן שמותר להתיר וליתנם בטלית חדש שרוצה ללבשו ולקיים בו המצוה. גם אפילו מטלית גדול לט"ק שט"ג וטלית קטן שוים אבל אין להתיר ציצית מטלית של גדול וליתנם בטלית של קטן דחיובו רק מדרבנן ובפמ"ג נסתפק אם מותר ציצית מטלית של צמר ליתנם בטלית של שאר מינים להפוסקים לעיל בסי' ט' ס"א דשאר מינים הוא רק מדרבנן והארצות החיים מיקל בזה.

ובספר חובת הדר (פרק א' סעיף ט') כתב שמותר ליקח מזוזה מפתח זה ולקבעה בפתח אחר, וטעמו ממנ"פ דאם עדיין משתמש בבית כבית דירה, הרי הוא חייב לקבוע מזוזה אחרת, ואם אין משתמש כבית דירה, אלא כמקום הפטור ממזוזה, גם אם אין קובעה במקום אחר מותר כמ"ש המגן אברהם (סימן ט"ו ס"ק ב') שאם רוצה לעשות מבגד בת ג' כנפות מותר להסיר הציצית.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

מזוזה שנפלה בשבת

לג) שאלה: מזוזה שנפלה בשבת האם מותר להחזירה לתוך נרתיק המחובר לקיר בשבת?

תשובה: לא[לב].

מסמר שנפל והמזוזה נהפכה

לד) שאלה: מסמר נפל מהמזוזה וכעת המזוזה לא ישר, האם מברכים על קביעתו כשמיישרים אותו?

תשובה: לענ"ד לא[לג].

הערות וציונים

לב. עי' שש"כ (פרק כ"ג הע' ק"א), עי' שיטת הגרח"ק שליט"א (פרשה סדורה ס"ק ס"ו, בה"ל סי' רפ"ו סעי' כ"ב ד"ה פטור), שכתב למה לא אסר לה משום מוסיף על הבנין שהרי מבטלו שם וצ"ע, ובחוט שני (שבת ח"ב עמ' רמ"ב ד"ה מזוזה), כתב אסור להניחה בשבת בתוך השפופרת המחוברת בכותל מכבר, כיון שהדרך לבטלה לבנין, שבת בית (ארטסקרול, עמ' תי"ז), עי' שלמי ניסן (סעי' ל"ד).

ובציץ אליעזר (חי"ג סי' נ"ג אות ג'), מיקל וכתב דפשוט שאין כל איסור בנתינת או בהחזרת המזוזה אל נרתיקה שבמשקוף (כשלא צריכים למסמרה במסמרים) ואין כל חשש משום מיחזי כמתקן, עי' ארחות שבת (פרק ח' סעי' כ"ד), ובבנין שבת (ח"א עמ' ש"ו) כתב דמשום שאינו מבטל את המזוזה שהיא כלי בפנ"ע לכותל, ולית ביה משום מוסיף על הבנין. ועיי' אגור באהליך (פרק מ"א סעי' א' - סעי' ג') שהכריע שאסור לחבר בשבת את המזוזה לפתח במסמרים. ואף לא להדביקה בצורה רפויה. ונראה שמותר להדביקה באופן רפוי בלא נרתיק, על ידי גוי, ולא יברך. נראה שמותר להכניס את המזוזה בשבת לנקב שבמזוזת הפתח, או לנרתיק המחובר במזוזת הפתח. ואם הנקב רחב, נראה שמותר לתחוב חפץ בין המזוזה לכותלי הנקב כדי להעמידה עד לאחר שבת, עכ"ל. ועי' עוד בשו"ת מנחת חן חלק ב' (או"ח סימן כ'), ובשו"ת אבני דרך חלק ה' (סימן מ"ח).

לג. והנה בשו"ת באר משה חלק ו' (סימן ו' אות ט"ו) הביא מספרי אביו זצ"ל שלחן אש או"ח (סימן ח') שהסתפק לגבי הדין של נפילת מזוזה מה יהיה הדין אם לא נפל המזוזה לגמרי אלא רק נהפך האם כשמיישרים את המזוזה צריכים לברך על קביעותה. ובבאר משה שם כתב שנראה ברור אם נפל המסמר העליון והמזוזה נתהפך למטה והלמטה נהפך למעלה דבכה"ג המזוזה פסולה והוי כאילו נפל המזוזה וצריך לברך עליו בחזרה. אולם אם המזוזה עדיין עומדת על ידי המסמר התחתון לרחבו של מזוזת הפתח ממש, דבכה"ג עדיין כשר אם חוזר וקובעה על ידי מסמר העליון אין צריך לברך שנית. מיהו ביאר שם שהסתפק אביו זצ"ל במקרה שהמסמר העליון נפל וירקד ראש המזוזה למטה ועומדת ברחבו של מזוזת הפתח למטה מחציו היינו רובו למטה ודין זה הניח

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

מתי קובעים מזוזה בבית חדש

לה) שאלה: מתי חייבים לקבוע מזוזה בבית חדש, האם מיד כשמכניסים רהיטים או רק ביום שהולך לישון שם?

תשובה: כשמתחיל לגור שם[יד].

הערות וציונים

בצ״ע. וראה עוד בספר מזוזות ביתך להגר״ח קניבסקי שליט״א (סימן רפ״ט שער הציון ס״ק ס״ב), ובספר פתחי שערים (סימן רפ״ט סעיף קכ״ו) ובמה שהעיר שם על ספר מזוזת ביתך.

עי׳ בשו״ת תשובות והנהגות חלק א׳ (סימן תרמ״ב) שכתב וז״ל: במנחות לב. איתא שאם תלאה במקל פסולה, והיינו מה״ת, מפני שצריך לקובעה כחלק מהמזוזה, ואם כן אם מחוברת רק מלמעלה ולא מלמטה נראה כתלויה ולא מחוברת כמזוזה גופא וא״כ פסול כה״ג, וכן מצאתי להדיא ב״חיי אדם״ סימן ט״ו (י״ט) שצריך לקבוע מסמרים למעלה ולמטה שלא תהא תלויה וכן איתא בב״ח והטעם מפורש ברמב״ם שאין זה קבוע אלא עראי כשאינו מחובר במסמר גם למטה ולכן לא מועיל. ומיהו יש להסתפק אם בירך ולא הניח מסמר למטה, ולאחר זמן נודע לו, אם רשאי לברך על הנחת המסמר למטה, וצ״ע כיון שיש מפרשים תלאה במקל בענין אחר, ראה להלן סימן תרמ״ו.

ונראה דכשם שבטלית אם נפלה מיעוטו או אפילו רובו לכמה פוסקים אינו חוזר ומברך, גם כאן י״ל אף שאינו יוצא כשאינה מחוברת כראוי, מ״מ נחשב כמחובר קצת ויש כאן עכ״פ תחלת העשיה וכשקובע עוד מסמר למטה, אינו צריך לברך כמו בלא נפלה לגמרי, ואם כי יש לחלק דטלית שאני כיון שהיא על גופו לא חשיב כהיסח הדעת, מ״מ נראה דהכא נמי אכתי לא פירש לגמרי מן המצוה כיון שיש כאן עכ״פ תחלת עשיית המצוה, וביותר שיש פוסקים שלדידהו אפשר דיוצא וא״כ נראה דיש להקל בזה וכמ״ש.

ונראה דהעיקר לחבר היטב השפופרת למזוזת הבית, שאז היא גופא כמו המזוזה, ובזמן האחרון מצוי פה ליופי שפופרת, שהמזוזה מונח בו למעלה ממנו, ולא נקרא זה מחובר למזוזה גופא דעדיף, ולכן נראה שאין זה מצוה מן המובחר, רק כל שמחובר יותר למזוזת הבית עדיף וכמ״ש. ועי׳ עוד בספר חובת הדר (פרק י״א הערה כ״ט), ובספר אגור באהליך (פרק ז׳ סעיף כ״ז).

והגר״י שוב שליט״א כתב לי וז״ל דאם כעת הוא פסול לכאורה יש לברך כשמישרו, ומהגאון רבי שריה דבליצקי והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט״א שמעתי דאין לברך כמו בטלית שנשמט רובו, עכ״ל. וכן ראיתי שכן דעת הגר״נ קרליץ שליט״א הו״ד בקונ׳ שאלות המצויות בהל׳ מזוזה דינר, (עמוד ס״ח). והוסיף שם שאם יש לו מזוזה אחרת לברך עליו יכוון להוציא גם את זו. וראה עוד בספר ארחות רבינו חלק ג׳ (עמוד קע״ו) ובשו״ת אבני ישפה חלק א׳ (סימן ר״ז ענף ד׳).

לד. והנה איתא בהל׳ ציצית (סימן י״ט סעיף א׳) שציצית חובת גברא הוא ולא חובת מנא, שכל זמן שאנו לובש הטלית פטור מציצית, ולפיכך אינו מברך על עשיית הציצית, שאין מצוה אלא בלבישתו. והקשה המגן אברהם

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

מסמר אחד לקבוע מזוזה

לו) שאלה: בקביעת מזוזה האם צריכים לקבוע ב׳ מסמרים אחד למעלה ואחד למטה, או סגי באחד למעלה אם הוא רואה שאין המזוזה זז ממקומו?

תשובה: די באחד[לה].

הערות וציונים

(ס״ק א׳) מאי שנא במזוזה דקיימא לן שצריך לברך שקובעה כמו שכתוב (סימן רפ״ט) דהתם נמי חובת הדר הוא דכל זמן שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה, ולכן נראה דסתמא דמילתא במזוזה קובעה כשדר בתוכה לכן מברך על עשייתה, אבל טלית מסתמא קובע בו ציצית עד שלא לובשו לכן אינו מברך על עשייתו. ועוד כתב שם ואפשר דבמזוזה אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכו כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב״ו לדור בבית שיש בו מזוזה.

הא מבואר מדבריו דבזמן שאין אדם דר בתוך הבית אינו חייב במזוזה, אלא שיש לדון בנידון דידן אם אדם קובע דירתו במקום מסויים ומניח בתוכו כלי תשמישו רהיטים וכדומה, שפיר מקרי חובת הדר, וכ״כ הגר״ח קניבסקי שליט״א בספרו מסכת מזוזה לגבי בית חדר כיון שגמרו חייב במזוזה, והביא ממרן החזון איש זצ״ל שאם מכניס איזה חפצים לדירה יקבע מזוזה אף שעדיין לא דר בו.

ובספר חוט שני הל׳ מזוזה (עמוד נ״ז) הביא לגבי חתן העומד להנשא ויש לו דירה ומכניס שם רהיטים באופן שהבית מוכן לדיור הרי הכנסת הרהיטים מחייבת במזוזה דהוי התחלת הדירה וכנ״ל, ואפשר לקבוע ולברך אז על המזוזה. והיותר טוב כשקובע המזוזה לפני הנישואין, ויש בדירה כמה רהיטים שיהיה שם גם כן דברי מאכל ומשקה, עכ״ד.

ולמעשה כדעת רבינו שליט״א ראיתי שכן הכרעת המשנה ברורה (סימן י״ט ס״ק ד׳) שכתב וה״ה במזוזה דקי״ל חובת הדר היא אין לברך על המזוזה רק כשהוא נכנס לדור בהבית תיכף ומיד. ועיי באמת ליעקב (הע׳ ר״ב, דברי חכמים יו״ד אות ק״ט) שכתב דנראה שחיוב קביעת מזוזה אינו מתחיל אלא מזמן שדר בבית, ואפילו אם חפציו ורהיטיו בבית אינו חייב עד שדר שם, ואף שבית האוצר חייב במזוזה, זהו רק כשבית האוצר משמש כאוצר לבית דירה, וכל זמן שלא דר שם לא שייך לחייבו מטעם זה.

ובשו״ת אבני ישפה (ח״ב סי׳ פ׳ ענף א׳) כתב דנראה דעדיף לקבוע מזוזה כאשר הוא בפועל נכנס לגור שם, דהיינו ביום שדעתו לישון בדירה. ואעפ״י שבמציאות הוא עוד לא ישן שם אבל כיון שדעתו לישון כבר באותו היום, שפיר יכול לברך. אכן אם ירצה להחמיר ולקבוע המזוזה מזמן שגמר בדעתו לגור שם או בזמן שמכניס כליו, אז עכ״פ לא יברך, וגם יראה להזיזו ממקומו ולקבעו מחדש כאשר הוא נכנס לגור ממש.

אולם בספר הליכות שלמה הל׳ תפילה (פרק כ״ג הערה נ״ד) כתב שאת המזוזה יכול שפיר לקבוע אפילו טרם שדר ממש בבית, כגון חתן סמוך לנשואיו.

לה. והנה מקור הדבר למה שנוהגים לקבוע ב׳ מסמרים אחד מלמעלה ואחד מלמטה הוא מדברי הנימוקי יוסף הלק״ט בד״ה

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעת מזוזה עם נייר דבק

לז) שאלה: אם קבע מזוזה בנייר דבק, האם יצא ?
תשובה: אם מחזיק - יוצא[לו].

הערות וציונים

גובתא וכן כתבו עוד כמה אחרונים שצריך ב' מסמרים, ואפשר שהוא מדויק בשלון השו"ע שכתב "מסמרים". ובספר חיי אדם (כלל ט"ו דין י"ט) כתב דאם קבע רק מסמר אחד מלמעלה לא יצא כיון דהוי דומיא דתלאה במקל שפסול. ובספר אגור באהליך (פרק י' סעיף ד') הביא דברי החיי אדם והעיר שדבריו אינו מוכרחים כיון שהראשונים מפרשים ענין של תלאה דהיינו במקל המחובר למזוזת הפתח ויתכן שבדוקא נקטו בחוט, אך אם חלק מהמזוזה מחובר למזוזת הפתח, ואדרבה בזה שכתבו בגמ' שאם תלו במקל ולא כתבו תלו במסמר שהוא שכיח טפי יש בו רבותא טפי, ומשמע שיצא. מיהו ראה עוד בספר פרשה סדורה להגר"ח קניבסקי שליט"א (סימן נ"ה) שתלה את דברי החיי אדם במח' ראשונים, אך יש לומר שאינו מוכרח כמ"ש בספר אגור באהליך שם.

ולמעשה כדברי רבינו שליט"א ראיתי שם בספר הנ"ל שהביא שלשון מקצת ראשונים היא לקבוע במסמר בלשון יחיד, כלומר שיש לפחות היכי תמצא שמסמר אחד כן טוב, ואע"פ שכתבנו לעיל שמלשון השו"ע משמע הפוך שצריך ב' מסמרים, מ"מ כבר כתב בדעת קדושים (סימן רפ"ט אות ט"ז) שלשון השו"ע לרווחא דמילתא, וכן משמע מעוד אחרונים שפסלו המזוזה אם מחובר במסמר אחד דוקא אם מתנדנדת, מיהו בנידון דידן שהוי קבוע שפיר יוצאים בזה. מיהו יש לציין שבספר ארחות רבינו (חלק ג', ל"ח) כתב שהחמיר לכתחילה שלא לסמוך על המסמר העליון אך כשאינה מתנדנדת באויר. למעשה דעת הגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל דבדיעבד סגי באחד והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק דדי במסמר אחד אם אינו זז ממקומו (רשימות הגר"י שוב שליט"א).

לו. והנה כתב בערה"ש (סימן רפ"ט סע' ט"ו) שמסתברא אם יכרוך המזוזה בנייר וידבקנה בדבק אל מזוזת הכותל דשפיר דמי דמה לי מסמר ומה לי דבק כיון שנתחברה חיבור גמור, עכ"ל. וכן נקט לדינא בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קס"ד אות א') שכתב דהסברא נותנת דגם ע"י דבק מותר, דמה לי אם מחברה ע"י מסמר או ע"י דבק. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ע"ב אות ג', ח"י סוף סי' צ"ב) כתב דאם מדביק המזוזות בדבק המחזיק זמן מרובה על מזוזות הבית דמהני.

וראיתי בקונ' פסקי הלכות, קרול, סת"ם אות צ"ד שהביא פסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאפשר לחבר בית מזוזה לקיר בדבק או בנייר דבק וזה נחשב כקבוע, ולא צריך דווקא במסמרים. [ודוקא אם א"א להסירו בנקל].

ובשבה"ל (ח"ד סי' קמ"ג, קובץ מבית לוי ח"ב עמ' קל"ב אות כ"א) כתב דצריך לקבוע את המזוזה בפתח בצורה כזאת שתחזיק שם בקביעות, אבל אין חיוב לקבוע דוקא במסמרים, ויכול לקבעה גם בדבק שמחזיק היטיב (כדבק מגע וכדומה, וכך יש לעשות בדלתות מתכת כשקשה לנקוב בהם). וכן בדבק נייר אם

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

קביעת מזוזה על ידי מגנט

לח) שאלה: האם מותר לקבוע מזוזה על דלת על ידי מגנט חזק?

תשובה: אם היא מחזיקה היטב אפשר[לז].

הורדת דלת עם מזוזה חשש תולמ"ע

לט) שאלה: אחד שהזמין מקרר והמובילים פירקו את שתי המזוזות ואת המשקוף והדלת כדי להכניס אותו לתוך הבית ושוב בסוף העבודה הם

הערות וציונים

הוא חזק מאוד ואינו נופל מאיליו לאחר זמן. אבל אין לקבוע בדבק ניילון (סלוטייפ) כיון שנופל מאיליו לאחר זמן.

ועי' יחוה דעת (ח"ו סי' נ"ח) דיש לומר שגם בדיקה בדבק בשער ברזל, שפיר דמי, ויאמר לדבק טוב הוא. שבכמה מקומות מוכח שהדבקה על ידי דבק נחשבת לחיבור גמור. (ועיין ביורה דעה סימן ר"פ בהגה ובאחרונים שם). וכן כתב הגרי"מ אפשטיין בספר ערוך השלחן יורה דעה (סימן רפ"ט סעיף טו), דמסתברא שאם יכרוך המזוזה בנייר וידבקנה בדבר אל מזוזת הפתח דשפיר דמי, כי מה לי אם קובעה במסמר או קובעה על ידי דבק, כיון שנתחברה חיבור גמור. ע"ש.

אמנם הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב בתשובה כת"י שלא מועיל לקבוע עם נייר דבק. ועי' בשו"ת משנה הלכות (חלק ד' ס' ק"מ ס"ק י"ב) דגם כן נקט דלא מועיל.

ועי' בשו"ת אבני ישפה (חלק א' ס' ר"י ענף ד'), ושב ורפא (חלק א' ס' נ"ו ס"ק ה'), פתחי שערים (ס' רפ"ט אות פ"ח), וכן עיין תשובות והנהגות (חלק ב' ס' תרמ"ו), פתחי שערים (ס' רפ"ט אות פ"ח), ועיין בחיי הלוי (חלק ב' ס' ע' אות כ')

לז. בשו"ת בית ההוראה חלק יורה דעה נשאל הגאון רבי יוסף שוב שליט"א בזה והשיב, דהרי הב"ח שם כתב דאין צריך לקבוע במסמרים, אלא למצוה מן המובחר כי היכא דלא ליתי לידי זלזול על ידי נפילה בחשש רחוק יסמר במסמרים, דהשתא ליכא חששא דנפילה כל עיקר אפילו חשש רחוק. ובדעת קדושים שם ובמקדש מעט שם (ס"ק כ"ו) מבואר דכשתוכל לינטל מהסף ביד בקל פסול. ולמעשה אין הכרעה ברורה באחרונים אם מזוזה שיכולה לינטל בקלות כשרה או פסולה.

ושאל ידידי הגר"י שליט"א את הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א והשיב שאפשר לקבוע מזוזה במגנט אם אין חשש שהמזוזה תיפול. ומהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל שמע דמסתבר שמעיקר הדין אפשר לקבוע מזוזה במגנט, אולם כיון שזה דבר חדש יש לימנע מזה. ומהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל שמע דאין לקבוע מזוזה במגנט כיון שזה ניטל בקלות. ולכן הסיק שם בתשובה שבמח' הפוסקים כזה ראוי להחמיר שלא לקבוע מזוזה במגנט, ואולי אם ידביק גם נייר דבר למעלה ולמטה אפשר להקל.

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי וז"ל מברכים לקבוע מזוזה, לקבוע הוא מלשון קבוע, ולכן יש לברך רק באופן שהמזוזה תהא קבועה, ואם אינה קבועה אלא נוטה ליפול, אין זה קביעות ואין לברך.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

הדביקו את המשקוף בשלימותו בחזרה עם הדלת, וכל הזמן המזוזה היתה על המזוזות (עמודים עם המשקוף הנקרא door post) האם יש בזה חשש תעשה ולא מן העשוי?

תשובה: כן[לח].

מ) שאלה: אם הסירו דלת שעליו מונח המזוזה, כדי לעשות שם תיקון, האם חייבים להוריד המזוזה אח"כ ולקבוע אותו שנית מחדש כשחוזרים ומתקנים שוב את הדלת?

תשובה: לא.

ולענין הנ"ל, אם הסיר את המשקוף העליונה לעשות תיקון, האם צריכים להוריד ולקבוע שנית את המזוזה כשמחזירים את המשקוף העליונה?

תשובה: לא.

סימן רצ"א

מתי בודקים מזוזות למעשה

מא) שאלה: האם יש קפידא לבדוק את המזוזת של יחיד ורבים דוקא אחרי ג' שנים ומחצה או של רבים בשנת כ"ה, או העיקר שיבדוק פעמיים באותו זמן ולא משנה מתי?

תשובה: פחות או יותר יבדוק בזמנים שכתבתם[לט].

הערות וציונים

לח. כיון שהוריד את המזוזה פסלה, וכ"כ בחידושי רעק"א (סוף סימן רפ"ט) שיש איסור משום תעשה ולא מן העשוי. אמנם המגן אברהם (סימן ט"ו) נקט שהוא כשר כיון שמחזירו למקומו הראשון אין בו פסול של תעשה ולא מן העשוי כיון שנעשית בכשרות.

ומפני המח' הנ"ל כתב בקונ' שאלות המצויות במזוזה שאין לברך עליו, מיהו אם רק קובעים את המזוזות למחרת יש לברך על קביעתו.

לט. והנה בודקים מזוזת יחיד שמא נרקבה או נגנבה, רש"י. ושל רבים רק ביובל כיון שהוא של רבים אין להטריח עליו הרבה שאם תטרח יהא כל אחד אומר יעשו חבירי. והרמב"ם (פרק ה' הלכה ט') הוסיף שצריך לבדוק המזוזות שמא נקרעה ממנה אות א' או נמחקה מפני שהיא קבועה בכתבים מרקבת.

ובביאור חיוב בדיקת מזוזה פעמיים בשבוע, כתב בספר חוט שני הל' מזוזה (עמוד קל"ה) שהיינו שלא יעברו שבע שנים שלימות בלא בדיקה, שהרי כשהוא מניח את המזוזה, ודאי מניח מזוזה בדוקה, וכשבודקה שוב לפני מלאות שבע שנים היינו פעמיים בשבוע, ואם היה כתוב בגמ' שצריך לבדוק פעם בשבוע היינו אומרים שסגי בזה שבדק בתחילה כשקבע את

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

בדיקה למזוזה בכיסוי הרמטי

מב) שאלה: מזוזה שעטופה בכיסוי סגור הרמטי האם חייב בבדיקה?

תשובה: אם אין חשש כלשהו פטור מבדיקה[מ].

הערות וציונים

המזוזה ואח"כ יבדוק שוב לאחר שבע שנים, כמה ימים אח"כ, וקמ"ל פעמיים בשבוע דצריך לבדוק לפני סיום השבע שנים, וכך הוא הביאור בשל רבים פעמיים ביובל. ונראה שזה הביאור האמיתי, שוב שמע שכך למד הגאון רבי משה דויטש זצ"ל, ואפשר שלמד כן מתורתו של החזון איש.

מ. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הו"ד בקונ' שאלות המצויות במזוזה (דינר, עמוד ע"ג) שכיון שאין שום כניסת ויציאת אויר אינה מתקלקלת ולכן אינה צריך בדיקה. אולם הגר"ח קניבסקי והגר"נ קרליץ זצ"ל נקטו שגם בזה צריך בדיקה פעמיים בז' שנים והטעם מבואר בפוסקים סיבת הבדיקה משום מחמת הקור והחום נשתנה ונסדק האותיות ואפילו הוא עטוף הרמטי עדיין הדיו יכול להתקלקל ולכן צריך בדיקה.

ולכאורה מה שכתב רבינו שליט"א "אם אין חשש כל שהוא" היינו כמ"ש בערוך השלחן שאם במקום זה יש הרבה לחלוחית וכדומה, יש לבדוק המזוזות תדיר, ולפחות פעם אחת בשנה, ולכאורה היינו אפילו אם הם עטופים הרמטי, ואם אין חשש כאלו אין לבדוק.

ובקונ' שם הוסיף עוד פרט, שאם אירע דבר מה המהווה עילה לחשש כי נפסלה המזוזה חובה לבודקה מיד. וכן כשצובעים הבית והפתחים, יש להזהיר הצובע שיזהר לא להכניס לתוכם צבע, או שיסיר המזוזות לפני כן. (והבעל הבית יזכור לחזור ולקובעה ולא הפועל הגוי!) וכן כשמנקים הפתחים על ידי מים, יש ליזהר שלא יכנס לתוכם מים.

והנה בספר שלחן גבוה (ס"ק א') כתב וז"ל: ופרש רש"י נבדקת שמא משמע נרקבה או נגנבה, משמע דדוקא משום הך חששה הוא דצריכה בדיקה אבל לא משום שמא נתשטשו האותיות, אם כן עכשיו שנהגו ליתנה בתוך שפופרת של זכוכית או של קנה או כל דבר כדלעיל ריש סימן רפ"ט כדי שלא מלחלוחית הכותל כמה שכתבו התוס בפרק השואל את הפרה דף ק"ב ע"א, א"כ אין צריך בדיקה, דאין לחוש שמא נרקבה, דהשפופרת שומרה. ואי משום נגנבה, הא קחזינן שהיא במקומה. ונראה דמשום הכי הקלו בבדיקתה שאין בודקין אותה אפילו פעם אחת בשבוע".

ולפי זה ראינו בעוד כמה פוסקים שנקטו כן לדינא, וכן בספר הליכות שלמה (פרק ד' הערה נ"ב) כתב וכן לענין מזוזה, במקומות שקובעים המזוזה בתוך הכותל בכלי זכוכית ואינה נוגעת בכותל, אין מקפידים לבדוק פעמיים בז' שנים. וכך היה מורה מרן הגרי"ש אלישיב והגרח"פ שיינברג זצ"ל.

בספר לבושי עז אחרי שהביא את דברי השלחן גבוה העיר על דבריו, דהא דמניחים בשפופרת כבר מבואר במסכת מזוזה (פרק ב' הלכה י') ובגמ' מנחות דף לג:, דמניחים בשפופרת של קנה או כל דבר אחר, ואע"פ כן קיימא לן שיש חיוב בדיקה, וחזינן דאף שמניחים בשפופרת יש לחוש לחששות הנ"ל. וכן נראה דכיון דתקנו לבדוק לא

המוריד מזוזות לבדיקה ויוצא מהדירה האם הוא חייב לקבוע אותם

מג) שאלה: מי שהוריד מזוזה מביתו לפני שיוצא משם כדי לתת אותם לבדיקה האם הוא חייב להחזיר המזוזה לביתו אחרי הבדיקה אפילו שהוא יוצא מהבית כדי לגור במקום אחר ויש דייר חדש שנכנס לדירה שלו שהוא עוזב כעת?

תשובה: כן[מא].

הערות וציונים

נתבטלה התקנה, וגם כיון יש לחשוש עוד שמחמת קיפול הקלף בזמן הכנסתו לבית המזוזה במשך הזמן עלולים להמחק חלק מהאותיות, ונראה כחצוי לשנים.

ובמשכנות יעקב יו"ד (סימן ט"ז) הוכיח מכאן שיש חיוב בדיקה אף במקום שכל החשש הוא רק למיעוט המצוי. אמנם שמא יש לומר דהכא מה שחייבו בדיקה הוא אף בחשש פחות ממיעוט המצוי כיון שלדור בבית בלי מזוזה כשרה איכא סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא. ולכן העלה שם שדוקא כן יש לבדוק המזוזת שלנו. וראה עוד בספר אגורה באהליך (פרק לט סעיף ג') ובספר מעדני אשר הל' מזוזה (סימן ע').

מא. והנה יש לבאר מתחילה האם בכל פעם כשבודקים מזוזות מבטלים על ידי זה מצות עשה של קביעת מזוזה, והרי ראיתי בספר עמק ברכה מזוזה (אות י"א) שהקשה כשבודקים מזוזה צריכים להכין מזוזה אחרת, וכשמסירים המזוזה לבדוק צריך תיכף לחזור ולקבוע מזוזה אחרת, ואסור להמתין עד שיבדקו המזוזה הישנה דבזמן הבדיקה הרי הוא מבטל המצות עשה של מזוזה ונמצא עובר בעשה בעת הזאת, וכמו שמצאנו בפמ"ג הל' תפילין (סימן ל"א) הובא בפתחי תשובה (סימן רפ"ה) דאם נודע לו בשבת ויום טוב שאין מזוזה בפתחו ויש לו בית אחר, שמחויב הוא לצאת מן הבית. וגם הלא עיקר הדין בדיקה אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא מוקמינן אחזקה, וראיה לזה דהא מזוזה של רבים אין צריך לבדוק פעמיים בשבוע, מושם טרחא, הרי דהבדיקה אינו אלא מדרבנן, וא"כ איך מותר לבטל עשה ולהמתין עד שיבדוק המזוזה. אך לפי זה יקשה מדוע מהני הבדיקה, הרי כיון שכבר קבע מזוזה אחרת שוב יהא אסור להורידה ולחזור ולקבוע המזוזה הישנה, וא"כ למה לי בדיקה כלל.

ותירץ שם דצ"ל שהחכמים לא הטריחו כולי האי לחזור ולקבוע מזוזה אחרת, ולא הצריכו אלא בדיקה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולבטל עשה בכה"ג לשעה מועטת, עכ"ד.

אח"כ ראיתי בספר מנשים באהל (עמוד רנ"ח אות קל"ב) ששאל הגר"ע אויערבאך שליט"א למרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בזה אם עובר בכל רגע ורגע כשמוריד מזוזה לצורך בדיקה, והשיב לו על פי דברי רש"י במסכת שבת דף קל"א: דכשיש לו טלית בכל יום שמשהה בלא ציצית עובר בעשה, ומבואר דעובר בביטול עשה רק על כל יום ויום, ולכן אם מחזיר באותו יום אינו חייב לקבוע מזוזה אחרת בינתיים. וראה עוד בשו"ת רבבות אפרים חלק ה' (סימן תקמ"ח) ובשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תרצ"ג).

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

הורדת מזוזה מבית שנכנס לתוכו גוי שמתגייר

מד) שאלה: היוצא מדירה ונכנס גוי שעומד להתגייר האם מותר להוריד את המזוזות?

הערות וציונים

ולענין נידון דידן כבר כתבנו במקום אחר ובכתבי אהל יעקב הל׳ מזוזה לגבי איסור ליטול מזוזה מבית שיוצא ממנה, מהגמ׳ במסכת בב״מ קב. שמבואר בראשונים שם וכן במסכת שבת דף כב. שכל האיסור במזוזה הייונ כשאין דעתו ליתן המזוזה בבית אחר, והטעם כי האיסור היא משום מבטל המזוזה ממצוותה, ולכן פסק הברכי יוסף הובא בפתחי תשובה שאם מעביר מזוזה מבית זה לבית אחר שרוצה לדור בו עכשיו אין איסור, ויש מקילים כדבריו בשעת הדחק, דלכתחילה צריך להשאיר את המזוזות על המשקוף אחרי שהדייר החדש יכנס בתוך הדירה ואז הוא יוריד אותם. ולפי זה כדברי רבינו שליט״א נראה שאפילו אם הוריד את המזוזה לבדיקה וכדומה וכבר יוצא מהדירה בכל אופן אין לקחת אותם ולהשאיר את הבית בלי מזוזות, אלא יש להחזיר אותם שם אחרי הבדיקה, וכן דעת הגר״צ ובר שליט״א גאב״ד נוה יעקב בקונ׳ דבר הלכה הל׳ מזוזה (עמוד קי״ג). וכן בספר אגור באהליך (פרק מ׳ סעיף י׳) פסק שאם יוצא מן הבית ונטל את המזוזה לבודקה או לצורך צביעת הבית נראה שחייב להזחירה לפתח קודם שישכיר את הבית. והטעם כתב דכשיוצא מהבית אינו חייב לבודקה, והוא בכלל האיסור של לא יטלנה ויצא, והעיר שאם לא היה בדעתו לצאת מהבית, ונטלה לבדיקה, ושוב נמלך להשכיר את הבית לאחרים, מסתבר שדינו כנפלה ואין עליו חיוב לחזור ולקובעה, אך עליו להמציאה לשוכר. ומה שכתב לגבי מי שמוריד את המזוזה לצורך צביעה בבית כבר כתב בזה בשו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ד׳ (סימן מ״ד) בשם הגר״י הענקין זצ״ל שבארה״ב שרגילים לצבוע את הבית קודם שנכנסים לדור, יכול היוצא להוריד את המזוזות, ראה בספר אגור באהליך מה שביאר בזה. ואפשר שכך כיון במח״ס שבט הקהתי שליט״א שפסק לי שאין חיוב להחזיר המזוזה כשמוסר אותו לבדיקה ואפשר שהבין שהוא כעין המקרה שהוריד כבר לבדיקה, אבל קשה לומר כן ולכן מסתבר להחמיר בזה כדעת רוב הפוסקים. ולקמן הבאנו דברי רבינו שליט״א לשיטתו שפסק שיכול להוריד מזוזה לצורך צביעת הבית ואח״כ חייב לקבוע אותם, מיהו במקרה של צביעה הגר״ש דבליצקי זצוק״ל פסק שמותר להסיר את המזוזות כשצובעים את הבית שיוצא מהדירה דהסרת המזוזות היה בהיתר כדי שלא התקלקל מהצבע ולכן אינו צריך לקבעה מחדש.

ובמקרה שאינו יכול להחזיר את המזוזות למעשה כבר דנו בספרי האחרונים ופוסקי זמנינו אם ניתן לקבוע במקומם מזוזות יותר פשוטות ראה דעת קדושים (סימן רצ״א) שו״ת לבושי מרדכי חלק ג׳ יו״ד (סימן ק״מ) בשו״ת מנחת יצחק חלק ה׳ (סימן ק״י) ובשו״ת שבט הלוי חלק ב׳ (סימן קנ״ט) ובספר ארחות רבינו חלק ג׳ הל׳ מזוזה (אות מ״א) ושו״ת מחזה אליהו חלק ב׳ (סימן נ״ז), ספר מנשים באהל (עמוד ר״ס) פסקי הגרי״ש אלישיב זצ״ל.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

תשובה: כן[מב].

להוריד מזוזה במקום שנכנס חילוני נשוי לגויה

מה) שאלה: מה הדין במקום שנכנס חילוני שחי עם גויה רח״ל האם מותר להוריד את המזוזות מתי שהוא יוצא מהבית?

תשובה: לא[מג].

להוריד מזוזה מדירת קיץ שלא דרים בתוכו במשך השנה

מו) שאלה: אחד שיש לו בית לנופש, וכגון מה שמצוי בארה״ב שיש בתים שדרים בהם בהרים לקיץ ובמשך השנה אין שם יהודים בכלל, האם מותר לו להוריד את המזוזות שלו משם במשך השנה, מדובר שהוא הבעל הבית, אבל אין אף אחד שיגור שם במשך השנה, ואולי יחשוש לקלקול וכדומה, האם יש חשש סכנה להוריד את זה ולקבוע את זה מחדש?

תשובה: אם שום ישראל לא גר שם אין חשש סכנה[מד].

הערות וציונים

מב. הגר״נ קרליץ שליט״א פסק דמכיון כשהוא נכנס היה גוי והיה פטור ממזוזה, ועכשיו נתחייב במזוזה לאחר שנתגייר, יש לחוש משום ״תעשה ולא מן העשוי״ ויש לו להוריד המזוזות ולחזור ולקובען בלא ברכה.

מג. והנה בשו״ת ושב ורפא יורה דעה (סימן נ״ו) כתב שהיוצא מביתו אסור ליטול המזוזות אפילו אם הבא אחריו לדור מומר לתיאבון (חילוני), משום שהוא כתינוק שנשבה, ובודאי לא ינהוג במזוזות מנהג בזיון, ובפרט שיש חשש לפני עור להשאיר אותו בלי מזוזות. וכן בשו״ת נהרות איתן להג״ר אברהם רובין מרחובות יורה דעה (סימן ע״ח) כתב שאנשים חילונים כאן בארץ ישראל לא מבזים מזוזות, אך כתב שאם הם מפורקי עול המבזים הכל להכעיס יש ליטול את המזוזות משם, ולפי זה לא טוב מה שעושים אלו שרוצים לזכות חילונים הנ״ל במזוזות בחנם כי אולי יהא מזה בזיון. בשו״ת שרגא המאיר חלק ז׳ (סימן מ״ח) שנשאל שם אודות אם מותר להוריד מזוזה מבית שנכנס לתוכו יהודי שנשוי לגויה, והשיב שם בפשיטות שאין לך חילול ה׳ גדול מזה שמונח מזוזה על דלת ביתו שעושה זה, והוי בזיון להניחם שם, וצריך להוריד אותם.

וכעין הנ״ל שאלנו לרבינו שליט״א עוד שאלה וז״ל: מה הדין ביהודי שקבע מזוזה במשדרו בבית אבות וכעת עוזב את הבית אבות והולך למקום אחר לעבוד, והשני שבא לעבוד במקומו הוא גוי או מחלל שבת האם הוא צריך להוריד את המזוזה כשיוצא? תשובה: אם הוא גוי צריך להוריד, במחלל שבת תלוי אם יכבד המזוזה או לא. וראה עוד במילואים עוד תשובות מפוסקי זמנינו שליט״א.

מד. בספר אהלי ישרון הל׳ מזוזה הביא שהגר״מ פיינשטיין זצ״ל פסק שאין להוריד מזוזה מדירת נופש אא״כ יש חשש

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

הורדת מזוזה מדלת שלא בשימוש יותר

מז) שאלה: דלת שסגרו אותו עם מסמרים וכדומה שבניתיים לא משתמשים בדלת שיהיה כמו דלת, האם מותר להוריד את המזוזה מאותו פתח?

תשובה: כן[מה].

עושים שיפוצים לדירה מתי מותר להוריד את המזוזות

מח) שאלה: אחד שקנה דירה חדשה וכעת רוצה לשפץ אותו, מתי הוא יכול להוריד את המזוזות, ועוד אם הקבלן היה אמור להרוס הבית, וטעה בתאריכים ואמר שיאחר עוד שבוע, אבל הבעל הבית כבר הוריד את כל המזוזות כי הוא חשב שמחר הוא יגיע ויעשה הריסה, האם הוא חייב לקבוע אותם בחזרה אע"פ שאין אחד שגר שם, או שהוא כבר יכול להשאיר את הבית ככה למשך עוד שבוע שיעשו ההריסה?

תשובה: יכול להשאיר הבית ככה[מו].

הערות וציונים

שיתקלקל או שיגנבו אותו. מיהו הגר"ש דבליצקי והגר"ע אוירבאך ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א.

מה. כך היה דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל הו"ד בספר אהלי ישרון הל' מזוזה (הערה 326), אולם יש אומרים שרק כשהורידו את הפצימים נפטר ממזוזה כן דעת הגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א. וכן דעת במח"ס שבט הקהתי שליט"א כמ"ש בתשובה בכת"י.

מו. בספר אהלי ישרון הביא שמרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסק שמותר להסיר את המזוזות בכה"ג. ונראה שיש להתיר את זה כיון שיש חשש בזיון למזוזה.

בשו"ת משיב נבונים חלק י' דן בשאלה דידן, וכתב דאכן יש שכתבו דאפילו אין אדם מישראל הולך לדור שם כלל מ"מ אסור למוכר לקחת עמו את המזוזות, ואף למה שכתב בפרי מגדים (או"ח סימן טו משבצות זהב ס"ק ב) דכל האיסור ליטול המזוזה אינו אלא כשידורו שם בני אדם, אבל אם מסגיר את הבית ואינו דר שם שום בני אדם י"ל דרשאי, מ"מ משמע דדוקא אם אין דרים שם בני אדם לעולם, אבל אם יהיו דרים שם בני אדם אפילו לאחר זמן אסור, א"כ בנידון דידן דבעל הבית משפץ את הדירה אחר זמן ואח"כ הולך להשכיר את הבית לישראל אין ליטול עמו המזוזות. והגם דבלאו הכי על כרחו יצטרך להוריד את המזוזות, מ"מ לפי הטעם דהוא משום מזיקים אין היתר אלא דווקא בשעה שמשפץ הדירה ממש לא מקודם, ועיין בספר פניני רבינו הגרי"ז מבריסק (עמוד ל) שהביא מעשה רב מתלמיד חכם אחד מילידי בריסק שהיה גר בצריף בעיר פתח תקוה, וכשעמד לעבור לבני ברק מכר את הצריף לקבלן שהיה בדעתו להרוס את הצריף ולבנות על מקומו בנין חדש, והסתפק התלמיד חכם הנ"ל אם יכול להוריד את המזוזות מהצריף כשיצא ממנו עוד לפני שיתחיל הקבלן להרוס את הצריף, ונכנס

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

צובעים הבית אם מותר להוריד המזוזות

מט) שאלה: אחד שעזב את דירתו והיה חייב לצבוע אותו האם מותר להוריד את המזוזות אע״פ שעוזב הדירה כיון שהפועל צובע גם המשקופים, ואם כן, האם חייבים לקובע אותם בחזרה אפילו שלא דר שם יותר?

תשובה: יכול להוריד וחייב לחזור ולקבעם[מז].

הערות וציונים

אצל הגרי״ז זצוק״ל מבריסק והציע לפניו את שאלתו הנ״ל, ואמר לו הגרי״ז זצוק״ל אספר לך מעשה שהיה בדידי, אחרי נישואי כשגרתי בבריסק בדירה שכורה היו לי מזוזות מהודרות מאד אשר הרבה יגעו על כשרותן והידורן, והנה נתברר שיש איזה רטיבות בדירה ואני אינני יכול לגור בה, והייתי צריך לעבור לדירה אחרת והשכרנו את הדירה ליהודי אחד שלא הפריעה לו הרטיבות, וחשבתי אם אוכל אני להוריד את המזוזות המהודרות והיקרות שלי והשוכר החדש יקבע על אתר מזוזות שלו, וכשדברתי על זה עם השוכר החדש אמר לי בצחות למה צריך להוריד את המזוזות אם הן כשרות עבור בנו של הרב [היינו רבנו הגרי״ז שהיה בנו של הגר״ח שהיה אז הרב בבריסק] הלא הן כשרות גם עבורי, ושאלתי את אבא [מרן הגר״ח זיע״א אם אפשר לעשות כנ״ל, והשיב לי אבא זיע״א עם מזוזות לא מתחילים, ובעקבות זאת סיכם התלמיד חכם הנ״ל עם הקבלן שיודיע לו באיזה יום הוא הורס את הצריף ובאותו יום בא למקום וכאשר הטרקטור הרס את המשקוף ובטל השער רק אז הוריד את המזוזות, ע״כ. אכן בנדון זה כתב בספר דעת קדושים (הלכות מזוזה יו״ד סימן רצא אות א) להדיא דאם הורס הבית אז מותר ליקח המזוזה, וז״ל שם: בשו״ע שלא להניח פתח שמפנה דירתו משם בלי מזוזה: כשמפנה משם על מנת שיוסתר הבניין אף אם ישתהה זמן עד הסתירה, מ״מ כיון שהוסכם ליהרס הוה ליה כמהורס, ע״כ. ומ״מ בנדון דידן שאינו הורס לגמרי את הבית אלא משפצו ואח״כ משכיר לישראל, יש לומר דאף לדעת הדעת קדושים אין ליטול עמו את המזוזה.

וע״ד השאלה אי יש עצה לזה שיוכל לקחת את המזוזות כי צריכים לך המזוזות הרבה, נראה לענ״ד דעיקר האיסור ליטול המזוזה הוא דוקא בפתח שהוא חייב במזוזה, אבל במקום שהוא פטור מן המזוזה אז אפילו לטעם משום מזיקים אין חשש, והגם דכתבו הרבה פוסקים דאפילו אם עכשיו אין דר שם אדם ג״כ אסור ליטול את המזוזות, שאני התם דמ״מ החדר הזה יש בו מצד עצמו חיוב מזוזה, אבל בפתח שאין בו מצד עצמו דין מזוזה כלל אף חשש מזיקים אין שייך בו, וא״כ אם רוצה להסיר המזוזה יעקור הדלת והפצימין והצורת הפתח מן הפתח, דבאופן זה אינו חייב כלל במזוזה, ואז יהא מותר להסיר המזוזה וליטלה עמו.

מז. והנה בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ד סימן מ״ד סוף אות א׳) כתב שיכול לסמוך על הגאון הרי״א הענקין זצ״ל, ששמע ממנו דאמר שהדרך במדינה זו שאין שום אדם נכנס לבית אא״כ צבע אותה תחילה בעה״ב, וכשצובעין הא מוכרחין להסיר את המזוזה שלא תתקלקל, ורשאי ממילא ליטלם. וממילא אף שעדיין לא השכיר, יש להתיר

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

מכר בית לגוי אם יכול להוריד את המזוזות

נ) שאלה: יהודי שבעל הבית על בנין מגורים, ומכר את הבנין לגוי, האם מותר להוריד את המזוזה של הכניסה, אם עדיין נשאר בבנין יהודים שגרים שם, או בכה"ג צריכים להשאיר את זה כיון שיש דיירים יהודים?

תשובה: צריך להשאיר, באר"י אסור למכור בנין לגוי.

עדיפות לקבוע מזוזה על ידי אשה או קטן

נא) שאלה: האם יש עדיפות לקבוע מזוזה על ידי אשה או על ידי קטן בן כמעט י"ג שנים או פחות?

תשובה: אשה תקבע[מח].

הערות וציונים

לכתר"ה שיטלם גם תיכף אף שעדיין יעברו איזה ימים עד שיצבע". וכן השיב לי הגר"ח קניבסקי זצ"ל ועוד גדולי ההוראה.

בספר אגור באהליך (פרק מ' הערה ל"ה) - "דמה שמסירה לצורך עצמו אי"ז מתיר לו שלא לדאוג לנכנס. והנה באגרו"מ (יו"ד ח"ד סי' מד) כתב בשם הגר"י הענקין שבארה"ב שרגילים לצבוע את הבית קודם שנכנסים לדור, יכול היוצא ליטול את המזוזות. ולכאורה כוונתו דכיון שבלא"ה יצטרך הנכנס לדאוג לקבוע את המזוזה, אינו מגרע בזה שנוטל את המזוזה, ודלא כמש"כ לעיל שיש איסור בעצם הנטילה. אך הדברים נסתרים מדברי השיטמ"ק שהבאנו לעיל שאיסור הנטילה הוא שמא לא ישיג הנכנס מזוזה. ובס' כתבי הגר"י הענקין (באות מד) ראיתי שכתב שיש להסיר את המזוזות לפני שצובע, עכ"ד. ואין כל זכר להיתר כללי להסירה בארה"ב. ונראה לדחוק שכונת האגרו"מ רק שבארה"ב מותר להחליף את המזוזה, ואף שס"ל שבעלמא אסור להחליפה, היכא שבלא"ה דרכו ליטלה מהפתח לצורך הצביעה, רשאי אף להחליפה קודם אותו זמן, וכמש"כ בסעיף ח שאפילו כשנטלה באיסור יכול להחליפה".

וכן הגר"ש דבליצקי זצוק"ל פסק שמותר להסיר את המזוזות כשצובעים את הבית שיוצא מהדירה דהסרת המזוזות היה בהיתר כדי שלא התקלקל מהצבע ולכן אינו צריך לקבעה מחדש.

ופעם שאלתי את הגר"ח קניבסקי שליט"א מי שהולך לצבוע את הדירה שלו לפני שעוזב אותו ונותן אותו לשוכר אחר האם הוא יכול להוריד את המזוזות אפילו כמה ימים לפני שמתחיל את הצביעה או שהוא צריך להמתין עד הרגע לפני שהוא מתחיל את הצביעה אפילו שאף אחד לא גר שם.

מח. והנה קיימא לן כמ"ש במשנה במסכת ברכות פרק מי שמתו, דאשה חייבת במזוזה, מיהו כל זה כשהאשה בעלת הדירה, מיהו אם האשה דרה עם בעלה החיוב מזוזה על הבעל, אכן בודאי שהאשה כשרה לקבוע את המזוזה, עי' בנחלת צבי (סוף סימן רצ"א), וכ"כ בעל שבט הלוי זצ"ל במכתבו לספר חובת הדר, ואע"פ שבשו"ת ישועות מלכו

אונן אם חייב בקביעת מזוזה בארי

נב) שאלה: מה הדין באונן אם הוא חייב בקביעות מזוזה בארץ ישראל?

תשובה: פטור[מט].

נג) שאלה: מה הדין אם נפל המסמר העליון ועומדת הפוכה, דלכאורה הוי כנפלה לגמרי, וכשחוזר יקבע בברכה?

תשובה: כן, אבל אם מהדק לאלתר אין צריך ברכה.

מרפסת היכן קובעים מזוזה

נד) שאלה: אחד שיש לו מרפסת באיזה צד מניחים המזוזה?

תשובה: אם מקורה ויש בה ד׳ על ד׳ בכיון המרפסת, ואם לאו בכיון הבית[נ].

הערות וציונים

נקט שאין אשה כשרה לקבוע מזוזה כיון שאינה כשרה לכתוב אותו, מ״מ הסכמת הפוסקים שיכולה לקבוע, ועי׳ עוד בשו״ת באר משה חלק ב׳ (סימן ק׳).

מט. בשו״ע או״ח (סימן ע״א סעיף ד׳) איתא לגבי אונן שפטור מקריאת שמע דוקא אם אין מי שמתעסק במת. ואם יש מי שמתעסק, אין מוחין בידו. ולכן כיון שאסור לו לקבוע מזוזה אין לחוש למזיקים, דשומר מצוה לא ידע דבר רע. וראיתי בספר אגור באהליך (פרק ב׳ סעיף ל״ט) שכתב דאונן פטור ממצות מזוזה, ואסור לו לקובעה. ואם קבעה כשרה. וראה שם בהערה מדוע זה לא נקרא מצוה הבאה בעבירה. ומ״מ הוסיף שם שאחרים יכולים לקבוע את המזוזה עבורו אף בפניו. ואם בני ביתו אינם אונים עליהם לקבוע את המזוזה. וכן כתב בספר נטעי גבריאל הל׳ אבילות חלק א׳ (פרק ל״ח סעיף ז׳) בשם ספר אפיקי מגינים או״ח (סימן י״ג ס״ק י״ב). ועי׳ בספר בית מתתיהו לידידי הגר״מ גבאי שליט״א חלק ג׳ (סימן י׳) בסוף.

נ. והנה כתב המחבר (סעי׳ י״ד) דבית שאין לו תקרה פטור ממזוזה, אכן עי׳ בפ״ת (ס״ק י״ג) בשם שו״ת הר הכרמל דזה דוקא בבית שדרכו להיות מקורה, אבל במקום שאין דרכו להיות מקורה חייב אפילו בלא הקירוי, ולפ״ז במרפסת שלנו (הנקרא פארט״ש) דמבואר (בס״ז) דאם הוא פתוח לבית חייב במזוזה לכו״ע, ולכן יש לחייבו אפילו כשאינו מקורה, ויש לעיין אי גם לענין המבואר (בסעי׳ ט״ו) בשיטה הא׳ דבית שאין לו דלתות פטור ממזוזה, אי גם בזה י״ל דבאופן שאין דרכו בדלתות חייב במזוזה גם בלא דלת, והנה למעשה בלא״ה כתב הש״ך (ס״ק י״ב) דיש לחוש לשיטה הב׳ לקבוע מזוזה גם בלי הדלת בלי ברכה, אלא שיש להסתפק לענין מרפסת אי יכול גם לברך עליה, והנה באמת הרבה פעמים קובעין דלת גם על מרפסת, אפילו באותן מקומות שאין בהם תקרה, וע״כ למעשה יש לעשות כמו שכתב הש״ך (שם) לקבוע בלי ברכה, או יברך על מזוזה אחרת, ואם אח״כ יתלה עליו דלת יסיר המזוזה, ויחזור ויקבענה בלי ברכה או יברך על אחרת ויהא דעתו גם ע״ז עיי״ש.

ולענין איזה צד לקבוע את המזוזה

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

בעל פונדק אם חייב לקבוע מזוזה

נה) שאלה: מי שיש לו דירה מיוחד עבור אורחים, ואינם דרים שם יותר מל׳ יום, האם חייב במזוזה?

תשובה: לא[נא].

הערות וציונים

במפרסת, עי׳ במהרי״ל (סימן צ״ד) שמבואר שיקבע לצד ימין של הכניסה המרפסת כיון שאין לה פתח נוסף ולכן הפתח מוכרח להיחשב ׳כניסה׳ לחצר, וכ״כ הט״ז סי׳ רפ״ט סק״ד. וראה עוד בשו״ת אגרות משה חלק א׳ יו״ד (סימן קפ״א).

אמנם בבית מאיר (סימן רפ״ט) כתב שהעיקר הוא לקבוע את המזוזה, מהכיון של המפרסת לתוך הבית, וכך היה מורה הגרי״ז מבריסק זצ״ל והחזון איש.

ראיתי בספר חובת הדר (פרק ח׳ הערה ו׳) שהביא מנהג ירושלים ע״פ הגר״ד יונגרייז זצ״ל לקבוע בצד ימין של הכניסה למרפסת, וכך היה מורה הגרשז״א זצ״ל הובא בספר קביעת מזוזה כהלכתה (פרק ג׳ הערה 30), וכן בקובץ מבית לוי הביא שהגר״מ האלברשטאם זצ״ל קיבל להורות כן מהגאון מטשבעין זצ״ל. ושו״ת אור לציון חלק א׳ (סימן י״ד) כתב שמנהג הספרדים לקבוע בצד ימין של הכניסה למרפסת.

נא. דנפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ רפ״ו סכ״ב) השוכר בית בחו״ל, והדר בפונדק בא״י, פטור ממזוזה שלושים יום, והשוכר בית בא״י חייב במזוזה מיד משום ישוב א״י, ומקור האי דינא היא הסוגי׳ במנחות (מ״ד.), ופרש״י שם וז״ל משום ישוב א״י, דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם, אפילו יוצא ממנה (כמבואר בב״מ ק״ב.), הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת, ואפילו יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה, ונמצאת א״י מיושבת עכ״ל.

לפ״ז יש לדון, האם השוכר דירת נופש לכמה ימים או לשבוע בא״י, דומה לשוכר בית בא״י שחייב במזוזה מיד משום ישוב א״י, או שמא דינו כמי שדר בפונדק, שגם בא״י פטור ממזוזה לשלושים יום, ואפילו אם נאמר שהוא חייב במזוזה, האם חייב לצאת מהדירה עד שיקבע שם מזוזה, או שמא בדיעבד יכול להשאר שם עד שישיג מזוזה, ואת״ל שאסור לו להשאר בדירה בלי מזוזה, מה הדין אם יש שם מזוזה, אלא שיש ספק בכשרותו, האם יש לסמוך על השיטות דחיוב שוכר הוא רק מדרבנן (רוב הראשונים - תוס׳ במנחות מ״ד. והרא״ש בהלק״ט דמזוזה סוסי׳ ט״ו, ותוס׳ הרא״ש בב״מ ק״א: ורמב״ן ור״ן בשבת קל״א: וריטב״א ביומא י״א. וספר התרומה בהל׳ ע״ז סי׳ קמ״ד - ס״ל שהחיוב של שוכר הוא רק מדרבנן, וע׳ באריכות בפתחי מזוזות סי׳ רפ״ו סכ״ב בביאורים), וקיי״ל דספק דרבנן לקולא. עוד יש להסתפק במי ששוכר חדר במלון בא״י, האם דינו כשוכר או כפונדק.

כדי לפשוט הנך שאלות, יש להבין מהו הנ״מ בין שוכר לפונדק, ויש להקדים מה שפרש״י במנחות (ל״ב: ד״ה היו עושין) וז״ל פונדק היינו בית שלנין בו עוברי דרכים בדרך, ואין חייבין במזוזה דלאו דירת קבע הוא עכ״ל, הרי מבואר דהטעם שפונדק פטור ממזוזה הוא משום שהיא דירת עראי.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

הערות וציונים

לפ״ז לכאורה מי ששוכר דירה לשבוע ימים, נחשב כדירת עראי שפטור במזוזה - ומצאנו כמה מהלכים באחרונים לחלק בין שוכר לפונדק: א. מרן הגר״ח קניבסקי זצ״ל (מסכת מזוזה בפרשה סדורה סי׳ נ״ט) כ׳ דבפונדק אין הדרך להשתקע שם אלא שוכר כל יום בפנ״ע, ולכן לא חייבוהו חז״ל במזוזה אא״כ דר בו ל׳ יום, דעי״ז חזינן דכוונתו להשאר שם זמן קבוע, ולכן חשו חז״ל ליישוב א״י. ב. בשו״ת תשובות והנהגות (ח״ד סי׳ רל״ט ד״ה וגדר) כ׳ עוד נ״מ, דפונדק אין לו זכות בחדר מסויים, ובעה״ב יכול לגרשו לחדר אחר, משא״כ בשוכר שזכה באותו חדר או באותו בית לתקופה מסויימת, ועשה קנין ע״ז. ג. בשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ ק״פ) כ׳ השואל (בעל הארחות שבת שליט״א) שפונדק הוא דירת עראי שנוסע לשם רק לכמה ימים, ולכן פטור ממזוזה, משא״כ בשוכר דירה, כיון שהוא שימוש קבוע חייב במזוזה. ד. אבל מרן בעל שבט הלוי זצ״ל כ׳ דלא נראה כן, וכתב דהחילוק הוא כעין החילוק הנ״ל (אות ב.), דמי שמשלם בפונדק אינו שוכר בית הפונדק - דהיינו עצם הבית, אלא משלם עבור הזכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק, ובשלמא שכירות ליומא הוא כעין מכר, משא״כ פונדקאות שלכו״ע אינו כמכר ולא כעין מכר (וע״ע בשו״ת שבט הלוי ח״ב סי׳ קנ״ו - על סי׳ רפ״ו סכ״ב), ולפ״ז מי ששוכר דירה, אפילו כשודאי אין דעתו להשתקע שם, מ״מ אם זה ככל דיני שכירות, גזרו חז״ל חיוב מזוזה (וע׳ בחובת הדר פ״ג הערה י״ח שג״כ כ׳ חילוק זה - ובשו״ת מהרש״ג דלקמן, ג״כ כ׳ כסברא זו). ה. וי״א דניכר החילוק בין שכירות פונדק לדירת עראי, דבפונדק אפילו אם משתמש בחשמל ומים כל היום כולו, אינו משלם יותר, והיינו משום שהוא מתארח אצל השני, משא״כ מי ששוכר דירה, הרי השוכר משלם על מים חשמל וארנונה, משום שהוא נחשב עכשיו כבעל הדירה, ולכן חייב במזוזה אפילו ביום ראשון (שו״ת משנת יוסף חי״א סי׳ קע״ו סק״ז).

לפי המהלך האחרון, בדרך כלל השוכר דירה במקום נופש לתקופה קצרה, מחיר השכירות כולל גם המים והחשמל וכו׳, וא״כ דינו כפונדק שפטור ממזוזה לשלושים יום גם בא״י.

לפי כל הנך גדרים, מי ששוכר חדר במלון, כיון שהשכירות היא לפי ימים, הרי דינו כפונדק ולא כשוכר, אבל אין זה פוטר בעל המלון מלקבוע מזוזות בדירתו שיש לו כלים וריהוט שם (ע׳ ערוה״ש יו״ד סי׳ רפ״ו סמ״ח ודעת קדושים סי׳ רצ״א ס״ב).

אבל יש לציין, דאמנם האורח במלון או בפונדק פטור ממזוזה, אבל בעל המלון או בעל הפונדק, חייב במזוזה, ואע״פ שהוא אינו דר שם, מ״מ משתמש בו לדיורי אורחיו, ולפ״ז פסק מרן הגריש״א זצ״ל (שבות יצחק - מזוזה עמוד ס״ו), דהמתארח במלון או בפונדק של יהודי, ואין שם מזוזה, משתתף בביטול המצוה, דממשיך את החיוב על בעל המלון או הפונדק, והוא בכלל מחזיק ידי עוברי עבירה. אכן עי׳ בספר לבושי עז שהביא הערה מוכחת מדברי הבית יוסף (סעיף כ״ב) שלא נקטינן כדברי הערוך השלחן, וממילא גם בעל הפונדק פטור מלקבוע מזוזה.

מרן הגריש״א זצ״ל פסק שהשוכר חדר בדירה בא״י, גם ביום אחד מתחייב במזוזה,

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

נו) שאלה: המסיר את מזוזותיו לשם בדיקה, האם יש להקפיד להניח אחרות בינתיים?

תשובה: לא חייב.

נז) שאלה: האם מותר להוריד כל המזוזות כאחד ולבדוק אותם, ואח"כ להחזירם, או שיוריד מזוזה אחת ויבדקנה, ואח"כ יוריד מזוזה אחרת, כדי למעט בביטול מצות עשה של מזוזה?

תשובה: אין הבדל.

נח) שאלה: חדרים חיצונים במקום שמיועד להמתנה או שמיוחד עבור הנחת חפצים בלבד האם חייב חייב במזוזה?

תשובה: לא.

הערות וציונים

ואפילו שכר בזמן שהדירה עומדת להשכרה על בסיס יומי (כגון בבין הזמנים), חייב, כי בעצם היא דירה ולא פונדק (שבות יצחק - מזוזה עמוד ס', אבל צ"ע ממה שהובא בשמו בספרו מנשים באהל עמוד רנ"ו, שבני ישיבות שנוסעים לשבוע ימים למקומות נופש שאין מזוזות קבועות בפתח הבתים, אין כאן חובת הדר דהוי עראי, ודינו כפונדק שפטור, ומ"מ כיון שהערוה"ש סי' רפ"ו סמ"ח כ' שאם הבית של ישראל חייב אפילו בפונדק, דהרי ביתו הוא בשביל אורחים, א"כ יש בזה גורם למכשול וחשש של לפנ"ע כלפי המשכיר), ומרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דעת נוטה - מזוזה הערה 440) אמר, דאע"פ שהשוכר בית בארץ ישראל חייב במזוזה מיד ומברך עליה (ע' מזוזות ביתך סי' רפ"ו סקע"ד), בדירת נופש יש לקבוע מזוזה בלי ברכה, דמאחר שדר שם בדרך עראי, יש להסתפק שמא דומה לדר בפונדק דפטור ממזוזה, והוסיף שכל פעם שמרן החזו"א זצ"ל נסע לצפת להבראה, לקח עמו מזוזות וקבע אותם בפתחי החדרים ששכר, והשאירם, דהא אסור וסכנה להורידם (ארחות רבינו ח"ג עמוד קע"ג), אבל לא בירך כשקבעם (דעת נוטה שם).

עוד יש לציין שהבית הלוי (עה"ת בסופו בקונטרס בעניני מזוזה) כ' בדעת הרמב"ם, דכיון שיש מצוה בישיבת א"י, א"כ המצוה מחשיבה את ישיבתו לדירת קבע, אפילו אם ישב בה רק יום אחד, ולכן חייב במזוזה מיד, וע' בפרשה סדורה (על מס' מזוזה פ"ב אות ס') מה שנו"נ בדבריו, והביא ראיי' לשיטתו מהחינוך.

אמנם י"א ששכירות הני דירות נופש לכמה ימים, דינם כפונדק שפטורים ממזוזה, דהרי רש"י (מנחות מ"ד.) פי' פונדק - הלנים בו עוברים ושבים, וממילא הני נופשים ששוהים שם רק לכמה ימים, הם כעוברים ושבים (שו"ת משנת יוסף חי"א סי' קע"ו, ומנוחת אמת עמוד קס"ד). ויש להוסיף, דכל החיוב של שוכר בא"י לקבוע מזוזה מיד, הוא משום ישוב א"י, וא"כ במקום שאינו מיועד כדי שישתקעו שם, כגון בצימרים, לא שייך סברא זו, וא"כ גם בא"י אינם חייבים לקבוע מזוזה מיד עד אחר ל' יום, וע' בגבורת ארי ביומא (י.) שמוכח דס"ל שכל שלא שייך הטעם של ישוב א"י, נחשב כפונדק, ולפ"ז יש מקום גדול להקל עכ"פ בצימרים.

ענינים שונים

אשכנזי שכר דירה ויש מזוזות בכתב אריז"ל

נט) שאלה: אחד אשכנזי ששכר דירה ומצא שהמזוזות שקבועים שם הם בכתב אריז"ל או כתב ספרדי האם מותר לו להמשיך לגור עם מזוזות כאלו?

תשובה: כן[נב].

בן אשכנז עם מזוזות בכתב ספרדי

ס) שאלה: בן אשכנז שכר דירה עם מזוזות בכתב ספרדי האם הוא יוצא בזה ידי חובתו?

תשובה: כן[נג].

הערות וציונים

נב. בקונ' שאלות המצויות במזוזה (פרק ה' שאלה ט"ז) כתב בזה דתמונות האותיות שמביא הבית יוסף (או"ח סימן ל"ו) אינם לעיכובא, שכל מה שאינו מבואר בגמ' אינו מעכב, כ"כ בשו"ת נודע ביהודה קמא יורה דעה (סימן פ'), ולכן אם יש קצת שינויים בין כתב ספרדי לכתב אשכנזי אינו מעכב, וראה במשנה ברורה (סימן ל"ו ס"ק ה'), ובקונ' שם בהתחלה הביא תשבות הגר"ח קניבסקי שליט"א שאלה י' כתב דיותר טוב בכה"ג להחליף. ובאמת מעשים בכל יום שרואים בן אשכנז שמעלים לתורה בבית הכנסת של בני ספרד ומברך עליו. אולם הברכי יוסף הובא בשערי תשובה (סימן ל"ו) כתב כיון שיש שינוי בצורת האותיות באשורית בין בני אשכנז לבני ספרד, התפילין והמזוזות מכתב אשכנזים פסולים לספרדים.

בספר מעדני יום טו בכתב שאם השוכר בדק המזוזות בדירה ששכר, ומצא שהן בכתב אריז"ל ומנהגו הוא כתב ב"י, מעיקר הדין בודאי יכול להקל, דהרי קיי"ל שחיוב שוכר הוא רק מדרבנן, וא"כ הוי ספק דרבנן ויש להקל (וע"ע במ"ב סי' ל"ו סק"ה שדבר שאין לו שורש בגמ' אין לפסול האות עבור זה, ויסוד זה כבר כ' בשו"ת נוב"ת יו"ד סי' קע"א), אבל מרן הגריש"א זצ"ל הוסיף דלכתחילה לא יהיו חלק מהמזוזות בכתב ב"י וחלק בכתב אחר, דנראה כתרתי דסתרי, אע"פ שאינו סתירה ממש, כיון שכתב ב"י טוב לכו"ע (שבות יצחק - מזוזה עמוד ס"ב). ובכל זאת מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל אמר דראוי להחליפן כדי לצאת מידי ספק (דעת נוטה - מזוזה תשובה שכ"ב).

נג. בספר ארחות רבנו ח"א עמ' ל"ח אות ק"ב הביא ששאלו את זה לבעל קהילות יעקב זצ"ל וז"ל: שאלתי אני את מו"ר לפי הוראתו כפי שסיפר לי האברך מה יעשה האברך עם המזוזות שג"כ כתובים כתב האר"י וענה לי מו"ר היות שרוב ציבור יש להם כתב אר"י א"כ א"א לפוסלם. וגם להאברך הנ"ל היתה כונת תשובתו רק לכתחילה ושאלתי את מו"ר שהאברך אמר לי שמו"ר אמר לו שהוי ספק דאורייתא וענה לי שוב שאמר לו רק לכתחילה אבל לפסול

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה

בחורים שמקבלים דירה מישיבה לגבי מזוזה

סא) שאלה: בחורים שמקבלים דירה מהישיבה מי חייב לשלם עבור המזוזות הבחורים שדרים שם או הישיבה?

תשובה: הישיבה יכולה להתנות שנותנה דירות בלי מזוזה שהיא חובת הדר[נד].

הערות וציונים

א"א משום שרוב צבור משתמשים בכתב האר"י. וכן אמר לי מו"ר בפעם אחרת כששכרתי דירה עבור בני שיחי' והמזוזות היו כתב האריז"ל ואמר בדיעבד אפשר לסמוך עליהם, עכ"ל". ופסק הגר"ח קניבסקי שליט"א שבכה"ג יותר טוב להחליף וכמו שהוב"ד בקונ' לקט הלכות מזוזה (דינר).

ובספר אהלך באמיתך לבמח"ס בצל החכמה זצ"ל (פרק כ"ד סעי' כ"ז) כתב אשכנזי שבא למקום ספרדים, ושוכר לו שם חדר בבית ספרדי, יוצא ידי חובתו במזוזה בכתב ספרדי הקבועה בפתח החדר, גם אם ישאר לדור שם יותר משלשים יום. ועי' עוד בשו"ת יביע אומר חלק ב' יורה דעה (סימן כ'), ובשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן ז' אות ב'), ושו"ת אור לציון חלק ב' (סימן ג' הערה ז').

ובספר הליכות שלמה הל' תפילה הביאו מהגרשז"א זצ"ל (פרק ד' ס"ק ל"א, פרק י"ט הע' כ"ב) וז"ל: "מזוזות ביתו אין צריך שיהיו באותו כתב של פרשיות התפילין, ובפרט אם יש לו תפילין בכתב האר"י רשאי לקבוע מזוזות בכתב ב"י, שהרי יש אומרים דגם להאר"י ז"ל יש לכתוב במזוזה ככתב הב"י, ומכל מקום ראוי להשוות כל מזוזות הבית שיהיו בכתב אחד", עכ"ל.

נד. קיימא לן מדינא דגמ' בב"מ דף קא: שמזוזה חובת הדר היא, וא"כ כיון שהבחורים גרים שם, חובת מזוזה עליהם, ומ"מ כיון שהישיבה אחראית עבור ההוצאות של הדירה, גם זה בכלל בחיוב הישיבה לשלם ההוצאות של המזוזה, כך פסק הגר"נ קרליץ שליט"א הו"ד בקונ' שאלות המצויות בהלכות מזוזה (דינר, עמוד פ"ה) ואמר שקצת דומה ליין עבור קידוש אף שהוא חיוב לצורך מצוה כיון שהם חייבים על האוכל גם זה נכלל בחיוב הישיבה לשלם.

מהדורת ביקורת אין לסמוך עליו להלכה למעשה