

**"דברי חכמים פְּדָרְבְּנוֹת וְכַמְשִׁמְרוֹת נְטוּעִים
בְּעֵלֵי אֶסְפוֹת נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד"**

(קהלת י"ב, י"א)

בעלי אספות אלו ת"ח שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה ת"ל כולם נתנו מרעה אחד אל אחד נתנו פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר א-להים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

(חגיגה ג ב)

עשה אזניך שומעת ולמוד ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמוותו.

(רש"י שם)

קובץ תורני

יוצא לאור ע"י אברכי בית המדרש גבעת-אסף

נר ישראל יעקב

לע"נ ר' ישראל יעקב הופמן ז"ל

קיץ תשע"ג
עורך: ינון קליין

מותר לצלם ולהעתיק לצרכים פרטיים בלבד
נשמח לקבל תגובות לקובץ
לכתובת: בית מדרש גבעת אסף- ת.ד. 311 בית א-ל

עיצוב: רחלי  עיצובים • 052-8756409

מצבת זכרון

קובץ זה יוצא לע"נ דודי זקני ר' ישראל יעקב (ג'ין) הופמן ז"ל שנלב"ע בראש השנה תשע"א. נולד בל' תשרי תרפ"ג בעיר חוסט שבסלובקיה לאביו ר' יהודה הי"ד ולאמו חנה הי"ד, יהודים פשוטים ויראי שמים.

העיר חוסט באותם ימים הייתה עיר גדולה לא-לוהים ובה גדל והתחנך, דו"ז סיפר לי כי בילדותו בחוסט כל היהודים (אף אלה שלצערנו לא היו שומרי מצוות) לא פתחו את חנויותיהם בשבת ולא חיללו שבת בפרהסיא (יוצאים מן הכלל היו בתי המרקחת שהחוק הממשלתי דאז הכריח לפתחם בשבת).

כמוהל וסנדק של ר' ישראל יעקב הופמן שימש רבה של העיר הגאון הרב יוסף צבי דושינסקיא זצ"ל (לימים הראב"ד של העדה החרדית בירושלים), אף למד בת"ת בעיר יחד עם בנו של רב העיר מי שנודע לימים כגאון רבי ישראל משה דושינסקיא זצ"ל (בסוף ימיו ממלא מקום אביו בירושלים). עוד סיפר כי בעת שהגיע לביקור בירושלים ביקר את ידידו מילדות הגרי"מ דושינסקיא זצ"ל וכשפנה אליו בתואר 'הרב' השיב לו הגרי"מ "אל תקרא לי הרב הרי אנו חברים מהחידר".

בשנת תרצ"ו נסע לעיר פשוב ללמוד בישיבת 'תורת חיים' בראשותו של הגאון הרב משה חיים לאו זצ"ל הי"ד.

בשנת תש"ג נשלח דו"ז למחנה עבודה, מאוחר יותר נשלחו הוריו ואחיו לאושוויץ (היחידים מהמשפחה שנצלו מהתופת הנאצית היו אחיו משה ז"ל שעלה לאה"ק, ואחותו סבתי שושנה ז"ל שהספיקה לברוח מחוסט לאמריקה באנייה האחרונה שיצאה מסלובקיה). בשואה ארוורה זו נרצחו אביו ואמו הי"ד, אחיו שמואל ואברהם הי"ד ואחיותיו שרה ומלכה הי"ד (הוא, אחיו דוד ואחותו מרים שרדו את השואה הנצאית).

לאחר המלחמה לא נפלה רוחו והחליט לשקם את חייו ולמסדם מחדש, היגר לשיקגו שבאמריקה שם למד בישיבה והתגורר בתחלה אצל אחותו - סבתי שושנה ז"ל ולהבחל"ח סבי מורי הרב שלמה ברנר נר"ו.

בשנת תשי"ד נשא לאישה את מרת גרט ז"ל (נפטרה בשנת תשנ"א).

בשנת תשנ"ו נשא בזו"ש את תבלח"ט מרת פלה הי"ו.

הצטיין מאוד במצוות 'מבשרך אל תתעלם' היה ראש וראשון לסייע לכל אחד מהמשפחה המורחבת שהיה זקוק לאיזו עזרה או סיוע ואף לא נרתע מלהוזיל מהונו לצורך סיוע זה. היה אוהב תורה ומוקיר רבנן, השתתף בשיעורי תורה רבים והיה שמח מאוד בתלמידי חכמים.

עניין נוסף הוא אהבתו הגדולה לארץ הקודש, על אף שהתגורר באמריקה קיים את דברי הגמרא "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון, א"ר מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה" (כתובות עה א), הרבה לבקר בארץ ישראל בכל הזדמנות שהייתה לו, ולא נרתע מלהגיע לארץ אף בזמנים קשים של פיגועים וכדו' ר"ל וזאת למרות שרבים אחרים פחדו לעשות זאת.

אהבתו זו לאה"ק עמדה לו זכה להיפטר מן העולם בתוכה בראש השנה תשע"א ולהיטמן בעפרה בבית העלמין בנתניה.

בכך זכה למעלה הגדולה של הנקברים באדמת ארץ הקודש כמו שכתב החסד לאברהם (מעין ג' נהר יט) "כבר נודע כי ארץ עליונה היא נקראת ארץ החיים, והרמוז בה וקבור בארץ ישראל סוד נשמתו עולה אל ארץ החיים העליונה. אמנם הקבור בחו"ל הוא סוד חו"ל העליונה דהיינו בסוד עולם מ"ט והם הנקראים מתי חו"ל ואינם חיים, כי סוד החיים העליונים אינה נמשכים לחו"ל העליונה, כי החיים העליונים הוא סוד הת"ת הנקרא עץ החיים, הוא סוד התורה שהיא נובלת חכמה של מעלה שעליה נאמר והחכמה תחיה בעליה, ומשם נמשך עד הגיעו לארץ החיים מלכות, ואינו מתפשט משם לחוצה כדי שלא יהנו הרשעים מהם שהם חו"ל, ששם סביב רשעים יתהלכון, ולזה מתי חו"ל אינם חיים כלומר אינם מקבלים מאותם החיים הנצחיים הנשפעים, והכוונה שהם אינם חיים בהיותם מתי חו"ל עד תחייתם ועלייתם לארץ ישראל".

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

גיורא בן א"א דוד יהודה ברנר

תוכן עניינים

3.....	מצבת זכרון
9.....	פתח דבר
11.....	דבריהם הם זכרונם
	תשובות בעניין טלטול שאריות מזון משלחן שבת. צניעות באסיפות ישוביות- הרב יהושע ישעיה נויבירט זצ"ל. מחבר ספר שמירת שבת כהלכתה, אוהל שרה ועו"ס
16.....	
17.....	מפירות בית המדרש
18.....	הכנת בית תפילין של ראש מכמה עורות שמעון ישי קינן. מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
23.....	ברכת אורז
	דוד ולדמן והרב מנשה יו"ט שליט"א (לשעבר רב הישוב מורג תו"ת). מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
32.....	ברכה על אינג'רה (לחם אתיופי)
	חנניה סהלו. מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
37.....	ברכת מעין שלש, מדאורייתא או מדרבנן
	אבישי יעקב. מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
49.....	הערות בדיני הזכרת שם שמיים לבטלה
	ינון קליין. מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
67.....	נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן, בשבת
	אסף יצחק ליבוביץ. מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
76.....	שמירת שבת בבית אבות
	הרב גיורא ברנר שליט"א. ראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף.
90.....	מכתבים בעניין הנ"ל
	הרב אביגדר נבנצל שליט"א. רבה של עיר העתיקה בירושלים תובב"א. הרב יואל קסן שליט"א. ראש מכון שלמה אומן. הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א. ראש ישיבת ברכת משה.

- 91.....שיעור גריס בהלכה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
חביב תורג'מן.
- 101.....קציצת עצי כרי בשעת מלחמה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
חביב תורג'מן.
- 111.....ערכם של חיי שעה בחולה סופני..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
משה בן גרא.
- 127.....**תגובות למערכת**.....
- 128.....בדין הדלקת חשמל ביו"ט תגובה ובדין קריאת שמע של ערבי..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
הרב יצחק ארייה לייב היילפרין שליט"א. רב שכונת רמות ג ירושלים תובב"א.
- 130.....תקיעת שופר בשופר מעובד, תגובה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
הרב מאיר מאזוז שליט"א. ראש ישיבת כסא רחמים.
- 131.....תקיעת שופר בשופר מעובד, תגובה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
אהרן כהן ובניהו שנדורפי. מאברכי ישיבת מרכז הרב.
- 133.....תקיעת שופר בשופר מעובד, תשובה לתגובה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
הרב דוב ליאור שליט"א. רב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון תובב"א.
- 134.....בעניין ספק בכתם שניתן לבררו, תגובה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
הרב אברהם יעקב פרידמן שליט"א. בני ברק.
- 140.....בעניין ספק בכתם שניתן לבררו, תשובה לתגובה..... מאברכי בית המדרש גבעת אסף.
הרב גיורא ברנר שליט"א. ראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף.

תוכן עניינים מורחב

11. דבריהם הם זכרונם. תשובות בעניין סלטול שאריות מזון משלחן שבת | צניעות באסיפות ישוביות

מפירות בית המדרש

18. א. עשיית תפילין של ראש מכמה עורות פתיחה | א. שיטת התרומה | ב. מחלוקת האחרונים בדין זה | ג. ראייה להיתר מהרמב"ם
ד. הדבקה כתפירה או לא.

23. ב. ברכת האורז א. שיטת רב ושמאל | ב. שיטות הראשונים | ג. פסק האחרונים | ד. מהו האורז
ה. אורז בתערובת

32. ג. ברכה על אנג'רה א. מהי אנג'רה | ב. חיוב חמשת מיני דגן בחלה ובחמץ | ג. חיוב שאר מינים מזינים
בחלה וחמץ | ד. הקשר בין חיוב חלה לבין קביעת הברכה | ה. מיני דגן בעלי מעמד
מיוחד | ו. דיון בעניין ברכת פת הסף | ז. מסורת הלכתית קדומה.

37. ד. ברכת מעין שלש דאורייתא או דרבנן פתיחה | א. מקור הדין | ב. הסוברים שחיוב ברכת מעין שלש מדאורייתא | ג. הסוברים
שחיוב ברכת מעין שלש מדרבנן | ד. שיטת הרמב"ם | ה. דעת הסור | ו. ראייה מנוסח
הברכה | ז. דיון בדעת השו"ע | ח. הלכה למעשה

49. ה. הערות בדיני שם שמיים לבטלה א. יסוד איסור הזכרת שם שמיים לבטלה | ב. חומרת האיסור | ג. הזכרת שם שמיים
בלמוד גמרא | ד. הזכרת שם שמיים בזמירות שבת | ה. אמירת וכתיבת בית אל
ו. חילוק בין אמירה לכתובה

67. ו. נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן בשבת א. חילול שבת בפקוח נפש | ב. נסיעה וחזרה בשבת | ג. תחום שבת יב מיל

76. ז. שמירת שבת בבית אבות א. האם זקן נחשב לחולה | ב. דין זקן סיעודי | ג. זקן שיש לו מחלה נלווית | ד. דין
זקנים תשושי נפש | ה. חילול שבת לצורך האסת מחלת אלצהיימר | ו. חילול שבת
לצורך חולה שעלול להזיק לעצמו | ז. סוגי האיסורים שהתרנו לצורך זקנים שבדרגת
חולה שאין בו סכנה | ח. סוגי האיסורים שהתרנו לצורך זקנים שבדרגת חולה שיש בו
סכנה | ט. סיכום הדינים למעשה

90. ח. תשובות בעניין הנ"ל א. הרב אביגדור נבנצאל שליט"א | ב. הרב יואל קטן שליט"א | ג. הרב נחום אליעזר
רבינוביץ שליט"א

ט. שיעור גריס בהלכה 91
 פתיחה | א. שיעור גריס | ב. הגריס בכתמי נדה | ג. שערות ועדשים

י. קציצת עצי פרי בעת מלחמה 101
 פתיחה | א. ביאור הפסוקים | ב. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן | ג. מסקנות הציץ אליעזר
 והגר"ש גורן | ד. הסבר הגר"י פערלא | ה. ראייה ממלחמת מואב | ו. המשך דיון בשיטת
 הרמב"ם | ז. האם יש הבדל בין כיבוש להחרבה | ח. בשו"ע לא הובאה מצווה זו | ט.
 סיכום

יא. היחס בהלכה לחיי שעה של חולה סופני 111
 פתיחה | א. הגדרת גוסס | ב. האיסור לקצר חיי חולה סופני | ג. הבדל בין קירוב מיתה
 להסרת מונע | ד. הארכת חיי חולה כשגורם לו ייסורים | ה. נתינת תרופה כשיש חשש
 שתקרב מיתתו | ו. חתימה

תגובות למערכת 127
 א. בדין הדלקת חשמל ביו"ט ובדין ק"ש של ערבית.
 ב. תקיעת שופר בשופר מעובד- תגובה.
 ג. תקיעת שופר בשופר מעובד- תגובה.
 ד. תקיעת שופר בשופר מעובד- תשובה לתגובה.
 ה. בעניין ספק בכתם שניתן לבררו- תגובה.
 ו. בעניין ספק בכתם שניתן לבררו- תשובה לתגובה.

פתח דבר

"וְכִי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם כָּל עֵץ מֵאֵכֶל..." (ויקרא יט כג).

האור החיים הקדוש (שם) מבאר, שעץ המאכל איננו רק עץ במובנו הפיזי, אלא 'עץ מאכל' מרמז לבני התורה. "ואולי שרומז באומרו עץ מאכל על בני תורה שגם הם נקראו נטעים, כמו שאמר ר' יוסי (שבת ק"ה ב) ה' בעילות בעלתי וה' נטיעות נטעתי, ונקראים גם כן עץ דכתיב (ישעיה סה) כימי העץ ימי עמי, וכמו כן דרשו בזוהר (ח"ג רב) בפסוק לא תשחית את עצה שמדבר באדם בן תורה, ויצו ה' שתהיה עיקר הכנסת הארץ לנטוע בה עץ מאכל שהם בני תורה כי אורה של ארץ ישראל מחכים ומטהר הנפש (ב"ב קנח ב), ונקרא בן תורה עץ מאכל כי ממנו מזון לנפש".

ואם כן, בן תורה כמו עץ, צריך שורש. ומהו השורש? קיום התורה והמצוות. כמבואר במשנה באבות (פ"ג מ"ז) "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו שנאמר והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו". ובלי ידיעת ההלכות אי אפשר לקיים, כמבואר באבות (פ"ב מ"ה) "הוא היה אומר, אין בור ירא חטא". ומפורסמים דבריו של רבי יונתן אייבשיץ שכתב בעניין הלכות שבת, שאי אפשר להנצל מאיסור אם לא ילמד את כל הדינים על בוריים (ע"י בהקדמת המשנ"ב לח"ג). ונראה שהדברים נכונים ומתאימים בכל התורה.

לכן לימוד ההלכה למעשה, הוא הכח המעמיד של העץ, של בן התורה. "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה" (קידושין מ ב).

אותו לימוד למעשה, מוליד גם פירות. חלק מלימודינו בבית המדרש, מוקדש לכתיבה, סיכום, ביאור והרחבה של הנושאים הנלמדים. מטרת הכתיבה כפולה, הכתיבה עוזרת לסדר את הסוגיה, לחדד את הסברות ולבאר את השיטות. ומתוך כך היא מסייעת מאוד לזכרון. בקובץ זה, שמחים אנו להגיש בפני אוהבי התורה ולומדיה מעט מאותה כתיבה, מאותם פירות שגדלו ובשלו בבית מדרשנו.

וּבְשָׁנָה הַרְבִּיעִית יִהְיֶה כָּל פְּרִי קִדְשׁ הַלְּוִיִּם לָהּ" (שם כד).

"מלמד שטעונום ברכה לפנייהם ולאחריהם מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך" (ברכות לה א).

בשנה זו, השנה הרביעית להקמת בית המדרש 'גבעת אסף', עומדים אנו ומברכים לפני ואחרי. לפני בפתח הקובץ הנוכחי, הרביעי ממאמרי האברכים. ואחרי, בתום ארבע שנים ליסוד בית המדרש. "מודים אנחנו לפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש".

בשנה זו עסקנו בבית המדרש בהלכות טהרה ובהלכות ברכות, בקדש ובהלולים. והדברים מתאימים, שע"י הטהרה וע"י הברכה אנו מקדשים את החומר. "וגם זה אחת מפליאות היצירה שיש בכח הגוף להתהפך, שגם הוא עצמו ישאף בכל נטיותיו להטובות והתכליתיות" (מי מרום ב עמ' טו). וכמו שכתב מרן הגראי"ה קוק זי"ע, "הקודש מורה שיהיה האדם מבקש ההנאה האנושית הרוחנית גם בכל דברים הגשמיים" (עין אי"ה ברכות ב פ"ו א).

בקובץ הפתוח לפניכם, שני שערים. בשער הראשון רוכזו מאמרי האברכים בנושאים אלו כמו גם בנושאים אחרים (המאמרים סודרו לפי סדר השו"ע). השער השני יוחד לתגובות ותשובות שקבלנו על הקובץ הקודם (בעלי אסופות תשע"ב).

בעריכת החוברת נעזרתי בכל אברכי בית המדרש וכאן המקום להודות להם על עזרתם.

כמו כן כאן המקום להודות בשם כל האברכים לראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א על עבודתו הרבה ומסירותו לכל אורך ולכל שואל בדבר הלכה. ישא ברכה מאת ה' ויזכהו להפיץ את דברי תורתו ברבים, להעמיד תלמידים הרבה ולהורות לכל שואל כהלכה.

"אם אין קמח אין תורה" (אבות ג יז), תודה וברכה למנהלנו המסור ר' חנן הכסטר הי"ו, שבמאמציו הכבירים יש קיום לבית מדרשנו זה. ר' חנן פועל כל העת ללא לאות לקיומו הגשמי של בית המדרש ומשקיע בזה מחשבה רבה, כוחות נפש וזמן ממושך. יתן ה' לו ולמשפחתו בריאות איתנה ונהורא מעליא, וכל העוסקים בצורכי ציבור באמונה הקב"ה ישלם שכרם, אכי"ר.

בסיום הדברים ברצוני להודות בשם כל חברי בית מדרשנו לצוות הישיבה הק' מרכז הרב ולעומד בראשה הגאון הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, אשר אוזנם תמיד קשובה לשאלותנו ולבטינו ועזרתם היא לנו למשענת.

ויה"ר שנזכה כולנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, לכוון לאמתה של תורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

ינון קליין.

עם סגירת הקובץ, הגיעה הבשורה המרה על פטירתו של הגאון הצדיק הרב יהושע ישעיה נויבירט זצ"ל (ג תמוז), מחבר ספר שמירת שבת כהלכתה ועוד ספרים. ראינו לנכון להוסיף לקובץ זה מכתב אחד מהגרי"י זצ"ל לע"נ הטהורה.

בשנת תשע"א עם סיום הלימוד בהלכות שבת בבית המדרש, זכינו אברכי הכולל לבקר בביתו, לשטוח בפניו את שאלותינו בהלכות שבת ולהתבסס מתורתו. אנו תפילה שיהיו הדברים לע"נ, ושבזכות שמירת השבת אותה חיזק בכל בית בישראל נזכה לתחיית המתים ולגאולה השלמה במהרה בימינו אכי"ר. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים" (שבת ק"ח ב).

דבריהם הם זכרונם

(שמחות פ"ד הי"ב)

• טלטול שאריות מזון משלחן שבת • צניעות באסיפות ישוביות

מכתב א.

בס"ד צום העשירי שיהפוך לנו במהרה לששון ולשמחה תשס"ו

למע"כ הגאון הרב יהושע ישעיה נויברט שליט"א

רציתי לשאול את כת"ר שאלה שנתעוררה לי בעת לימודי בהלכ' מוקצה, כיצד יש לנקות את מפת השולחן משירי המזון, אחר הסעודה בישוב בו לא מגדלים בע"ח, ואבאר דברי.

א. בשו"ע (סי' שח סע' כז) כתב "עצמות שראויים לכלבים וקליפים שראויים למאכל בהמה ופרורים שאין בהם כזית מותר להעבירם מעל השולחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלה והם נופלים".

והנה מהמג"א (ס"ק נד) ומהמשנ"ב (ס"ק קכא) מבואר דאם באותו מקום לא מצויים בע"ח שראויים להם אותם קליפות עצמות וכו' אזי אין היתר לטלטלם בידו כדרכו, ומהמשנ"ב (ס"ק קיא) מבואר שאפי' בפרורים פחות מכזית הסיבה להיתר היא משום שהם מאכל לבהמה וכ"כ בערוה"ש (סע' נא), וממילא גם בהם לא נתיר במקום שאין מצויים בהמות.

ב. והנה אפשרות ראשונה העומדת בפנינו לנקות את המפה היא לקחתה לחצר ושם לנערה וראיתי שכ"כ כת"ר להתיר בשש"כ (פי"ב סע' לב) וציין לשו"ע (סע' כז) ולבהל"כ

(ד"ה מנער) [והיתר זה הוא דווקא במקום שאין חשש הוצאה וכד' כמש"כ שם סע' ל].

והנה לגבי מה שמתיר כת"ר בשש"כ אף להסיר את המפה ולטלטלה למקום אחר ושם מנערה נתקשתי שהרי בבהל"כ שם הביא שאמנם דעת המלחמות להתיר אף לטלטל המפה קודם ניעורה אך מפשט לשון השו"ע משמע שאוסר לטלטל ורק מתיר לנער במקום וכן דעת הסמ"ג. וא"כ מדוע שנתיר לכתחילה כדעת הרמב"ן במלחמות נגד פשט השו"ע"א.

א) ולכאן אין לומר שמה שמותר לטלטל את המפה ע"מ לנערה הוא משום שיש מן הסתם גם פת על המפה ומותר לטלטלה ששירי המזון בטלים לפת כמש"כ השו"ע "ואם יש פת על השולחן מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה שהם בטלים אגב הפת" ומה שדיבר הבהל"כ הוא בכה"ג שאין פת על השולחן. זה אינו שהרי בפשטות הפת שמדובר בשו"ע היינו שיש יותר מכזית פת (שהרי בפחות מכזית פת נחשב ג"כ מאכל בהמה כמש"כ"ל ולמאכל בהמה לא מסתבר שיתבטל שאר הפסולת) וא"כ כשנוטל המפה שבה יש פת יותר מכזית לא יוכל לנער אותה שהרי איתא בשו"ע (סי' קפ) דדוקא פירוים פחות מכזית מותר לאבד (והלבוש שם כתב "מפני שאינם נקראין אוכל מפני מיעוטן ואין כאן ביזוי אוכלין") אך ביותר מכזית נראה שיהיה אסור לנערם כך בחוץ דהוי ביזוי אוכלים, והדבר מדויק גם בלשון השו"ע אצלנו שכתב שעי"י הביטול לפת מותר "להגביה הטבלא

והדבר מפריע לו נחשב ג"כ לצורך דבר המותר ואפי' אינו צריך להשתמש עכשיו בשולחן. יש לציין שבט"ז לא נזכר התנאי שצריך להשתמש במקום בו נמצא הלכלוך (אף שלכאור' פשוט דגם הוא מתיר טלטול מן הצד דווקא לצורך דבר המותר).

ד. והנה אף אם נאמר שמותר לגרור את שיורי המאכל בטלטול מן הצד בשביל שיהיה השולחן נקי ללאחר זמן יש עדיין לשאול שתי שאלות בעניין. השאלה הראשונה היא במה שמתיר המשנ"ב לגרור ע"י סכין האם לא נאמר שאין זה טלטול מן הצד אלא זה כידא אריכתא. ראיתי בגר"ז (סי' רנט קו"א ס"ק ג) שטלטול ע"י דבר אחר נחשב טלטול מן הצד דווקא שמטלטל דבר היתר ע"י דבר אחר ואגב דבר ההיתר מטלטל גם דבר איסור אך עיקר הטלטול הוא בדבר היתר, אך כשמטלטל מוקצה ע"י דבר אחר אין זה טלטול מן הצד אלא ידא אריכתא וכעין זה כתב בחזו"א (או"ח סי' מז ס"ק יד) ואפשר שלזה נתכוון גם הבאהי"ט (סי' שח ס"ק לד). אמנם מלשון הב"י (תחילת סימן שח) שכתב לגבי קש שעל המיטה "אבל אם ע"י נענוע ידיו מטלטל האיסור ואפי' אם אינו נוגע בו זה נקרא טלטול מן הצד ואסור כל שהוא צריך לדבר האסור" משמע דאם צריך לדבר המותר יכול אפי' לטלטל המוקצה ממש בטלטול מן הצד.

ה. ולענ"ד נ"ל אולי חילוק שונה דדוקא בדבר שאין רגילות לטלטל על ידו (כגון גרירת הלכלוך ע"י סכין) יחשב טלטול מן הצד אך בדבר שדרכו להשתמש בו לטלטול המוקצה (כגון מטלית לנקות השולחן ומטאטא לנקות הריצפה) אזי יחשב הדבר כידא אריכתא. לפי"ז רציתי להסביר מדוע אצלנו כתב המשנ"ב שיכול לגרור הפסולת ע"י סכין מדין טלטול מן

ג. אפשרות נוספת היא שנגרור את כל שיורי המאכל בטלטול מן הצד דהיינו ע"י סכין או מטלית (בכה"ג שאין חשש סחיטה) וכמו שכתבו הט"ז (ס"ק יח) והמשנ"ב (ס"ק קטו). וטלטול מן הצד כיון שצריך לשולחן נקי מותר כמש"כ בשו"ע שי"א סע' ח' דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר.

אמנם גם בפתרון זה יש לעיין שהרי המשנ"ב לגבי פתרון זה כתב "אם הוא צריך להשתמש במקום שמונח שם העצמות והקליפין" וא"כ משמע שהיתרו דווקא כשצריך להשתמש עתה במקום בו נמצא הליכלוך, אך כשרצונו לנקות את כל השולחן משום שרוצה שחדר האוכל יהיה נקי לצורך זמן מאוחר יותר בשביל שיוכל לאכול שם סעודה אחרת או ללמוד שם לאחר זמן וכד' (ולכן הוא גם מפנה את הכלים המלוכלכים לכיור, מחזיר את האוכל שנותר למקרר וכו') אך איננו צריך עכשיו ממש למקום בו נמצאים שיורי המאכל אולי לא יתיר המשנ"ב. או שי"ל שגם המשנ"ב לא מצריך שמש עכשיו יזדקק למקום, וגם לנקות את חדר האוכל שיהיה מוכן ללאחר זמן יחשב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר ויתיר, ועוד י"ל שאולי מה שעובר כל העת ליד השולחן המלוכלך

ולטלטלה" אך לא הזכיר ניעור והיינו כדברינו משום ביזוי אוכלים, למרות שבמקרה לפני כן הזכיר ניעור.

וראיתי מש"כ בבהות 'ביצחק יקרא' לחלק בין פרורים לחתיכות שאין בהם כזית דדווקא בפרורים נחשב כמאכל בהמה אך בחתיכות לא, אך גם לפי דברי כת"ר אין לומר שייטלטל המפה אגב החתיכות כיון שגם בהם יהיה איסור לפזרם כך סתם ברוח כשינער המפה והוא לכאור' כש"כ ממש"כ שם כת"ר לאסור לתתם לבהמה משום בעל תשחית.

אחר ולא בידו אזי אין איסור לעשות גרף של רעי לכתחילה וצ"ע.

ז. אפשרות נוספת היא שלא יקבץ לפינת השולחן את כל הפסולת אלא שמיד בגרירתו יפיל על הארץ כל חתיכת פסולת ולאחר מכן יטאטא את כל הרצפה, אמנם י"ל שגם זה יהיה כעשיית גרף של רעי לכתחילה שהרי כל ההיתר אח"כ לטאטא את הפסולת הוא מדין גרף של רעי כמו שהבאנו לעיל מהמשנ"ב ויש לדחות שהרי גם בלי זה היה מטאטא את הרצפה משום שיורי המאכל שנפלו שם משך הארוחה וא"כ אינו יוצר גרף של רעי חדש אלא רק מצרף פסולת לגרף של רעי קיים.

ח. ראיתי גם מש"כ בהגהות חת"ס לשו"ע (על מג"א ס"ק נא) שהציע לשים פת בקערה ולקלוף עליה את קליפות הבצים והאגוזים וכך יוכל לטלטלה. אמנם פתרון זה טוב דווקא במקום בו סתם שיורי מאכל מותרים בטלטול משום שישנם בהמות, ובאותם דברים שאינן ראויים למאכל בהמה יקלוף אותם לתוך הכלי עם הפת אך במקרה שלנו אין זה מועיל משום שגם לשאריות האוכל שנתרו לאחר שאכל צריך למצוא היתר לטלטלם שהרי אין מצויים בע"ח, ועוד שאין פתרון זה מעשי כלל בבית בו יש ילדים קטנים ותינוקות (כמו אצלנו ב"ה) שדרכם ללכלך ולפזר שיירי מזון על כל סביבתם, ולצפות שישומו את כל הפסולת מיד באותו כלי היא בבחינת גזירה שא"א לעמוד בה.

השאלה נוגעת אצלי למעשה בכל שבת ושבת ולכן אשמח אם כת"ר שליט"א ישיב במהרה על שאלותי.

גיורא ברנר
גבעת אסף

הצד ואילו לקמן (סי' שלז ס"ק יב) לגבי כיבוד הבית כתב שההיתר לכבד פסולת שהיא מוקצה הוא משום גרף של רעי ולא כתב שהוא משום טלטול מן הצד והיינו משום שכיבוד הבית דרכו להשתמש במטאטא והוי כידא אריכתא. ראיתי בהגהות אבן ישראל על המשנ"ב (ס"ק קטו) שהקשה ג"כ כנ"ל שדברי המשנ"ב כסותרים האחד את שני אך לפי דברינו הנ"ל נראה שמתורצת הקושיא. אמנם כת"ר בשש"כ (שם) התיר לגרור את הפסולת גם ע"י מטלית אף שלכא' דרכו בכך.

ו. עוד שאלה לגבי האפשרות שיגרור את כל הפסולת בטלטול מן הצד היא מה יעשה אחרי שגרר, שאם גרר את כל הפסולת לפינה אחת של השולחן היה לכא' נ"ל שיוכל אף לקחת הפסולת בידו ולזורקה לפח ומותר מדין גרף של רעי וכמו שלכא' מוכח מהמשנ"ב (ס"ק קטו) אמנם יש לדחות שהרי המשנ"ב שם דיבר שכבר מקובצים יחד הרבה שיריים והדבר מאוס בעיניו אך לקבץ כולם למקום אחד ע"מ שכך יהיה מותר ליטלם בידו לפח נראה שהדבר יהיה אסור ע"פ מש"כ השו"ע (סי' שח סע' לו) שאין עושים גרף של רעי לכתחילה. וע"כ יש להציע שלא יקח את הפסולת בידו אלא באמצעות דבר אחר ויהיה מותר מדין טלטול מן הצד לצורך המקום בו נמצא הפסולת (ושוב חזרנו לשאלה מתי טלטול ע"י דבר אחר נחשב מן הצד). אמנם גם על פתרון זה יש לשאול שלכא' מלשון השו"ע שם משמע שהאיסור בעשיית גרף של רעי לכתחילה הוא על עצם זה שמקבצם למקום אחד ויוצר גרף של רעי (אך לאחר שקבצם יהיה מותר לקחתם בידו), ויש לדחות שאפשר שמשום שמלכתחילה התכוון לטלטלם אחר קיבוצם ע"י דבר

מראש, ואז בזמן האסיפה לגבי כל נושא שמועלה מדברים רק מי שביקש מראש, ולאחר מכן מתחלקים הגברים והנשים לשתי דירות נפרדות וכל קבוצה דנה בפני עצמה באותם נושאים ולאחר מכן מחולק שאלון לתושבים ובאמצעותו מתקבלות ההחלטות.

אמנם כאן קמו נשים אחרות בישוב וטענו כי צורת אסיפה שכזו אינה טובה משום שהימצאות הנשים מאחורי מחיצה גורמת לכך שאינן חשות בנוח לדבר בפני כולם, וכן העובדה כי הדיון לאחר מכן מנוהל בנפרד לגברים ולנשים מביא לכך כי מטבע הדברים דעתן של הנשים באה לידי ביטוי פחות מחלקם האמיתי בישוב ומימלא הדבר פוגע בתיפקוד התקין של הישוב (גם לכך לא כל הנשים בישוב הסכימו).

ע"פ כל הנ"ל רציתי לשאול את כת"ר:

א. מה הם הגדרים בהלכ' צניעות לגבי אסיפות כמו אלה, אשר מהן אין לזוז (אם ישנם גדרים כאלה).

ב. כיצד היה מייעץ לנו כת"ר שליט"א לנהוג ע"מ שמחד לא ירגישו חלק מהתושבים כי צניעותם נפגע ומאידך לא יפגע הדבר בהתנהלותו התקינה של הישוב ובשיתוף כל חלקיו בהשפעה על קבלת ההחלטות.

בתודה ובברכה

גיורא ברנר

גבעת אסף

מכתב ב.

ח' שבט התשס"ו

למע"כ הגאון הרב יהושע ישעיה נויבירט שליט"א

רציתי להוועץ בכת"ר בנושא בו אני ושכני לישוב, גבעת אסף תו"ת, מתחבטים מזה זמן.

גבעת אסף מתגוררות נכון להיום 15 משפחות כ"י, כל המשפחות הן של אנשים שומרי תורה ומצוות, ורובם הגדול של ראשי המשפחות (13 מתוך 15) הם אברכים בכוללים וישיבות.

אחת לכמה זמן יש צורך לקבל החלטה בנושא מסוים ע"י רוב תושבי הישוב, לשם כך יש להתאסף יחד לדון בדבר ולקבל החלטה.

מתחילה היה נהוג כי האספות התקימו לגברים ונשים יחד (בחדר אחד כשבד"כ יצא שהנשים ישבו בצד אחד והגברים בצד השני) והן הגברים והן הנשים שרצו לדבר דיברו בפני כולם. אמנם היו מספר קטן של תושבים שלא באו לאסיפות בגלל היותם מעורבות וכן היתה פניה של מספר נשים שאמרו כי בצורה שכזו אינן באות לידי ביטוי משום שאינן רוצות לדבר בפני הגברים כי הן חשות שהדבר פוגע בצניעותן (לא כל הנשים הסכימו לכך).

בעקבות הדבר נוצרה הפסקה של מספר חודשים בהם לא התקיימו כלל אספות, אמנם מכיון שראו שאין ברירה וחייבים לקבל החלטות של כל הישוב הנהיגו צורת אסיפה חדשה אשר בה יושבים עם מחיצה בין הגברים לנשים, המזכירות מודיע מראש באלו נושאים ידונו וכן שמי שמעוניין לדבר בפני כל התושבים יפנה למזכירות

תשובת הגרי"י נויבריט זצ"ל

בס"ד סיון תשס"ו.

למכובדנו הרב גיורא ברנר
שלום וברכה

לאחר בקשת הסליחה בדבר איחור
התשובה.

א. בדבר שאלתך לנקות מפת שולחן מפרורי
לחם ועצמות וכדו' במקום שאין בהמות.
טעמא דשרי טלטול המפה משום דאין
הבדל בין נייעור הטבלה דכתב השו"ע דשרי
לטלטולה, דכיון דנייעור שרי אם כן לאחר
שטלטל המוקצה בהיתר שרי לטלטלה
למקום דניחא ליה, כדין כל מוקצה שאם
טלטלו לצורך גופו או מקומו מותר לו
להניחו ואין צריך לזורקו מיד.
כ"כ שרי לטלטלו ע"י טלטול מן הצד כגון
בסכין.

ב. ובדבר שאלתך לגבי אסיפות המתקיימות
בישובכם. חזינן בגמ' בסוכה (נא ב) תיקון
גדול היו עושים בבית המקדש, שעשו
מקום גבוה לנשים. ושם איירי אפילו באינם
מכירים וכ"ש במכירים דחמיר טפי ויש
להקפיד יותר. וע"כ מן הראוי שהאספות
יהיו נפרדות לגמרי והנשים יעלו בפני
בעליהן את הערותיהם והבעלים יעלו
זאת באסיפות, ובאם זה ענין הנוגע לנשים
בלבד כגון גני משחקים לילדים, שהנשים
תעשינה האסיפות והחלטותיהן יתקבלו
בהסכמת הבעלים.

בברכה ובברכ"ת
יהושע נויבריט

מפירות בית המדרש

שמעון ישי קינן מאברכי בית המדרש גבעת אסף

עשיית תפילין של ראש מכמה עורות

אמנם בשו"ע לא הזכיר את דברי התרומה, והביא להלכה רק את דברי הטור שכתב "ויעשה ד' בתים מעור אחד".

אולם אין מזה הכרח שהוא לא סובר להלכה כדעת התרומה, כי מצינו פעמים רבות שמרן הב"י כתב דין בב"י ולא הביאו בשו"ע ואעפ"כ ס"ל כדין זה להלכה. וכמ"ש מרן החיד"א ביוסף אומץ (סי' כט) "ואני תמיה דמשוי סברת ר"י אחד המיוחד מגדולי הראשונים דלא כהלכתא נדחה קרי לה ויסירה מגבירה ורק היא יחידה. ועין רואה דהמרדכי ומרן בב"י ומור"ם בדרכי משה והרב מעדני מלך כתובה בסתם ולא רבו עליה. וכי תאמר בלבבך א"כ אמאי מרן השמיט דעת ר"י בש"ע וגם מור"ם לא הביאו. שמענה ואתה דע לך דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בס' הקטן ברכי יוסף (או"ח סי' שב) מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש ועתה נראה דודאי כונת הרב הנז' הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש או שהדין ההוא

פתיחה

בתפילין של ראש ישנם כידוע ארבע פרשיות וד' בתים, כל פרשיה כתובה בקלף נפרד ומונחת בבית נפרד.

ונבוא לדון אי בעינן שיהא בית התפילין של ראש מעור אחד, או דשרי לחבר הבתים מכמה עורות בתפירה או בדבוק.

א. שיטת התרומה

במנחות (לד ב) שנינו, "ת"ר יכול יכתבם על ד' עורות ויניחם בד' בתים בד' עורות ת"ל ולזכרון בין עיניך זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות הא כיצד כותבן על ד' עורות ומניחן בד' בתים בעור אחד".

וכן פסק הרמב"ם (תפילין פ"ב ה"א) "ומניחין אותן בארבע בתים שהן מחוברין בעור אחד".

ומרן הב"י (או"ח סי' לב) כתב, "בפרק הקומץ תניא כותבן על ארבעה עורות ומניחן בארבעה בתים בעור אחד וכתוב בספר התרומה (סי' רה) פירוש שיהיו הארבעה בתים מחוברים יחד מעור אחד או שמא מארבעה עורות ובלבד שיהיו תפורים זה לזה וטוב ונכון לעשותן מעור אחד עכ"ל". משמע שלדעת התרומה מעיקר הדין מהני לתפור כמה עורות לעשותן עור אחד, ונראה שמרן הב"י שהביאו בשתיקה מסכים לדבריו.

התרומה שמכשיר ע"י תפירה. והגר"ע הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' ה) כתב שלדידן שקבלנו עלינו הוראות מרן לכל אשר יאמר כי הוא זה, והוא ז"ל ס"ל דבעינן עור אחד ממש לעיכובא, אין לנו לזוז מדבריו.

וכ"כ בספר זכרון אליהו (פרק יא סי' ו-ז) להחמיר בזה. וכן כתב בספר משנת הסופר (סי' כא בשעה"צ ס"ק טו) שדעת מרן להחמיר, וז"ל, "והב"י אף שבחיבורו הביא מספר התרומה דמשמע מיניה שאינו מעכב, אבל ברמזי הטור הביא בשם הר"י ליאון לפסול".

ומרן הראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' ה) כתב שטעו בזה בדעת הב"י, שמרן סובר כדעת בעל התרומה שמכשיר ע"י תפירה, מאחר שבב"י הביא דבריו בשתיקה, ושתיקה כהודאה דמי.

ומ"מ כתב בספר משנת הסופר שם (בשעה"צ ס"ק לז) דמה שלא כתב בשו"ע לדעת ספר התרומה, אין מזה הכרח שמחמיר דלא כוותיה.

[ונלע"ד שאחר שהבאנו דברי הרב חיד"א ע"ה והמנהגים שהרבה נהגו כך, ושמרן הביא את דברי התרומה בלי חולק, והתרומה בעצמו כתב וטוב ונכון לעשותם מעור אחד, פשוט שכך פסק השו"ע. וכי כל מה שהביא בב"י הביא בשו"ע? ועוד תראה בהקדמתו לב"י ובמ"ש עליו הרב חיד"א בשה"ג (ערך ר"י קארו)²].

(ב) **הערת ראש הכולל**: לענ"ד נראה שמה שבשו"ע סתם כדעת הטור ולא הביא לדברי התרומה הוא משום שמדברי ספר התרומה אין הכרעה ברורה האם להתיר או לאסור בנ"ד ואף כתב בזה אחר שנסתפק "וטוב ונכון לעשותם

אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק או שהוא פשוט או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע".

וגם הגאון רבי שלמה לניאדו בשו"ת בית דינו של שלמה (יו"ד סי' יב) כתב שאנו קבלנו הוראות מרן גם במ"ש בב"י, אפילו אם השמיטו מהשו"ע³.

ב. מחלוקת האחרונים בדין זה.

בשו"ת ישא אי"ש (חו"מ סי' ח) כתוב כי בעה"ק ירושלים הרבה בעלי בתים מנהגם להניח תפילין העשויים ע"י תפירה ודבוק בדבק, ומברכים עליהם.

ובשו"ת מים חיים (משאש ח"ב או"ח סי' צח) כתב "וכן המנהג פשוט בארץ הצבי ובארצות המזרח והמערב שהתפילין שלהם עשויים מעורות מדובקות וכולם מברכים עליהם".

אולם הגרי"ח סופר בקול יעקב (סי' לב ס"ק קעד) כתב שדעת מרן לאסור ודלא כספר

(א) **הערת העורך**: לענ"ד קשה, שאמנם גם כשמרן השמיט דין בשו"ע אפשר לסמוך על הב"י, אבל לכאורה זה דווקא כשאין חולק, והלא פה הטור חולק, ומרן פסק כטור, ועוד שהחיד"א העלה כמה תנאים לזה, מציאות רחוקה, פשוט, כלול ונלמד מעיקר הדין שבשו"ע, והרי בכאן אין אחד מהתנאים מתקיים. ואמאי השמיט מרן דין זה? י.ק.

תשובת הכותב: א. מרן הביא לשון הטור, והטור לא חולק רק כתב "מעור אחד", אולי דעתו עור אחד מחובר מכמה עורות ע"י תפירה, ונראה עור אחד.

ב. להערה מדברי החיד"א, י"ל שדווקא בגלל שזה היה הדרך פעם, כלומר ע"י תפירה, מרן לא הוצרך להביא בשו"ע בגלל שזה נעשה בכמה מקומות ע"י תפירה ופשוט, לענ"ד. ש. י. ק.

ג. ראייה להיתר מהרמב"ם

במשנה בכלים (פ"ח מ"ה) שנינו "תפלה ארבעה כלים התיר קציצה הראשונה ותקנה טמאה טמא מת וכן שניה וכן שלישיית התיר את הרביעית טהורה מטמא מת אבל טמאה מגע טמא מת חזר לראשונה והתירה ותקנה טמאה במגע וכן שניה התיר את השלישיית טהורה שהרביעית במגע ואין מגע עושה מגע".

וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (שם) "תפלין של ראש יש בו ארבעה בתים מכניסין בכל בית מהן פרשה מארבע הפרשיות, וכל בית מהן כלי קבול בפני עצמו, ושם כל בית מארבעה הבתים קציצה. אמר כי תפלין של ראש אם נטמא במת ונעשה אותו העור אב הטומאה בלי ספק, ואחר כך התיר קציצה הראשונה ותקנה הרי היא נשאר אב הטומאה כמו שהיתה, וכן אם התיר שניה אחרי כן ותקנה, והתיר שלישיית אחרי כן ותקנה, עד שנעשו שלשת הבתים כבר נחתכו ונתפרו ונשאר הבית הרביעי, הרי זו נשארה אב כמו שהיתה. ואם חתך גם את הרביעי ותקנו ונעשו כל ארבעת הבתים כבר הוסרו והוחזרו אינה נשארת אב, אלא תהיה כמו כלי שנגע באב והוא אמרו אבל טמאה מגע טמא מת, לפי שכל קציצה מהן נטמאת בעת חבורה עם השאר שהיו אב, וכך עד הרביעית הרי כאשר חברה נעשת כמו השלש ונעשו הכל ולד הטומאה כלומר ראשון. ואם חזר אחרי כן אחר שנעשו מגע טמא מת כלומר ולד טומאה וחתך את הקציצה הראשונה פעם שניה ושוב החזירה הרי היא נשארת מגע טמא מת כמו שהיתה, וכן אם התיר שניה. אבל אם התיר

שלישית והחזירה אינה מטמא מחמת הרביעית, מפני שהרביעית כבר נעשת ולד טומאה, וולד טומאה אינו מטמא כלים כפי הכללים שבארנו, וזהו ענין אמרו ואין מגע עושה מגע, והרי טהרו כולן לפי שלא נשאר דבר המטמא זולתו הואיל והוחלפו שלש הקציצות והרי כאלו הן כלי אחר נגע בזו הרביעית אשר אינה מטמאתו".

וממה שכתב הרמב"ם "חתך", "תפר", משמע שמותר לחבר ארבעת בתי הקציצה של ראש ע"י תפירה וכשר (לאפוקי ממי שפירש "התיר" פשט העור, "תקן" קמט העור). ומשמע שלרמב"ם תפירה מכשירה את הבתים להיות תפילין כשורות.

וברע"ב (שם) פירש "תפלה, בתפילין של ראש שנגעו במת איירי, שיש בהן ארבעה בתים, וכל בית נקראת קציצה. התיר קציצה, העביר בית אחד והביא אחר תחתיו. טמאה טמא מת, דחיבורן משוי להו גוף אחד".

וכתב ע"ז הגר"א (אליהו רבה שם) "התיר קציצה הראשונה ותקנה. זאת אומרת תפילין אין צריך מעור אחד מדקתני התירו, תקנו, מכלל דתקנה היא לתפילין ומתכשרו כי עביד להו בית אחד".¹ וכן הוא בשאלות שבסוף מע"ר (אות ה) "בעניין תפילין מעור אחד, אמר רבינו הגר"ח מוולוז'ין ששאל את רבו הגר"א ואמר שאין להקפיד ע"ז כלל שיהיו מעור אחד, והמחובר בדבק חשוב חיבור, רק דרש"י בסדר עשייתן כתב

ג) בהקדמה.

ד) ובמשניות בהוצאת 'זכר חנוך' הגרסה היא בית אחר.

מעור אחד" ולכן העדיף השו"ע את הכרעת הטור ע"פ ספיקו של התרומה. ג.ב.

שם עוד שיש חילוק לדעת האו"ז בין גט לתפילין ומשום חומר איסור אשת איש, לא רצה או"ז לסמוך על הראיות שהביא בדין תפילין.

ובשו"ת הגאון רעק"א (סי' יא) כתב שאפילו לדברי התוס' (מנחות לב א ד"ה דילמא) שע"י תפירה הוי חיבור, מ"מ י"ל שחיבור בדבק לא הוי חיבור. והוסיף עוד שהרמ"א (אה"ע סי' קל סע' ז) כתב שחיבור בדבק הוי ספק וכיון שהרמ"א פסק דהוי ספק איך נבוא להקל בזה ע"ש.

ובשו"ת משיבת נפש (או"ח סי' ב אות ג) הוכיח שדין הדבקה כדין התפירה, שהדיבוק מחשיבים להיות עור אחד, כמו שכתבו הרמב"ם והשו"ע שהמדבק ניירות בשבת חייב משום תולדת תופר.

והחיי"א (כלל יד סי' ד) כתב שהתפילין הנעשים מחתיכות קלף שמדבקים אותם יחד בדבק, כשרות בדיעבד דחשיבי כעור אחד. וכ"כ בשו"ע הרב (סי' לב סע' נח) "וחתיכות עור תפורים יחד חשובים כעור אחד וה"ה אם הם דבוקים בדבק, ומ"מ טוב ונכון לעשותם מעור אחד ממש".

והמשנ"ב (סי' לב ס"ק קעב) כתב, שיש להכשיר גם כשהם דבוקות בדבק, וכדמוכח באו"ז, וכן נתפשט המנהג במדינותינו.

ולסיום מאחר וחלק מהפוסקים [חת"ס (שם), מלאכת שמיים (כלל יח סע' יג), קסת הסופר (סי' כא אות ג), ב"ח (או"ח סי' לב ד"ה ויעשה ארבעה), פרמ"ג (או"ח סי' לב א"א ס"ק נב), קול יעקב (ס"ק קעד), ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' ה)] נקטו להחמיר ולא מהני לדעתם תפירה או חיבור בדבק. לכתחילה יש לקנות תפילין שנעשו מעור אחד ולא ע"י חיבור בתפירה או בהדבקה.

מעור אחד"ה.

וכן הגאון יעב"ץ במור וקציעה (סי' לב) כתב על מ"ש הב"י בשם סה"ת דמהני לעשות ד' בתים מארבעה עורות ע"י תפירה ובמשנה מובן שכשר ע"י תפירה ואילו כאן אמרנו "עור אחד", ותירץ היעב"ץ שלכתחילה עור אחד ובדיעבד גם מארבע עורות. וסיים שאם הם מחוברים היטב ונראים כאחד, יש להכשיר אף לכתחילה.

ד. הדבקה כתפירה או לא

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ה) כתב לגבי שבת, שהדבקה חשובה תפירה. ושכך פסקו הרמב"ם (שבת פ"י ה"א) והשו"ע (או"ח סי' שמ סע' יד). אבל לעניין לחבר לאחד, תפירה חשיבא טפי. לפי שלנוי הדבקה טובה יותר ולחבור תפירה טובה יותר.

וכתב בביאור הלכה (סי' לב ד"ה מעור אחד) "והנה כעת שזכינו לאור של האור זרוע הגדול שנדפס בימינו מצאתי וראיתי בסימן קעו שכתב דאם כתב תפילין בשני דפין בעור אחד ואפילו בשני עורות ודבקים יחד בין ע"י תפירה או דבק כשר". וכתב

ה) הערת ראש הכולל: עי' בביאור הגר"א (סי' לב ס"ק פח) שכתב במפורש שעור אחד הוא לעיכובא ודלא כדבריו באליהו רבא (וקצת עורר ע"ז בבהל"כ שם ד"ה מעור). ועי' במילואים לספר מעשה רב מהד' תשס"ט (אות יט) הביא שם שני תירוצים בנ"ד, התירוף הראשון בשם האהלי חיים שמה שלא הצריך רבנו הגר"א שיהיו מעור אחד היינו הקציצות יחד עם המעברתא. תירוף שני בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א ע"פ דברי הבהל"כ (שם ד"ה יעשה) בשם הגר"ח צאנזאר, שלדעת רבנו הגר"א אם חיבר כמה עורות בתפירה הוא פסול אך אם חיברן ע"י הדבקה כשר. ג.ב.

וכן הגאון יש"א ברכה בשו"ת ישא אי"ש (חו"מ סי' ח) מצדד להחמיר בזה לכתח' בודאי שכל מי שאפשר לו לקנות תפילין מעור אחד ממש אע"פ שהם יקרים, עליו להשתדל הן בשבילו והן בשביל בניו.

ואם יש תפילין שנעשו ע"י תפירה או הדבקה ודאי שהם כשרים ואין עליהם שום פוצה פה ומצפצף וכשרים להניחם ולברך עליהם לכתחילה, וחלילה לומר שעד הנה נכשלו כל ישראל להניח תפילין פסולים ח"ו. שכן דעת רוב הראשונים להקל בתפירה או בדבק של כמה עורות וכן דעת בעל התרומה וכן דעת רש"י (מגילה ח, מנחות לב) וכ"ד הב"י. ואפ"ל לדעת הרמב"ם (סת"ם פ"ה ה"א) והטושו"ע (יו"ד סי' רפח סע"ד) שהחמירו במזוזה שאם כתבה בשני עורות אפילו תפרן פסולה, י"ל שזהו רק לעניין המזוזה שהיא גוף הקדושה עצמה, אבל לגבי הבתים של התפילין אף הם יודו להקל.

וכן מסקנת המג"א (שם) להתיר. והרמ"ע מפאנו (סי' לח) להתיר בתפירה, והגר"ז (שם) להכשיר אפילו בדבק והיעב"ץ במו"ק (שם) התיר בדיעבד. והביה"ל (סי' לב ד"ה מעור אחד) כתב "ומ"מ לכתחילה בודאי מי שאפשר לו, טוב להחמיר לעשותו מעור אחד כדי לצאת ידי כל החששות מצות עשה דאו".

ויה"ר שנזכה להתאחד כל עם ישראל יחד, כאיש אחד בלב אחד, אות אחת. ולהיות דבוקים בו יתברך וע"י זה נזכה לביאת משיח צדקנו ובנין בית מקדשנו ותפארתנו בב"א.

הרב מנשה יום טוב שליט"א מאברכי בית המדרש גבעת אסף לשעבר רב הישוב מורג תו"ת

דוד ולדמן מאברכי בית המדרש גבעת אסף

ברכת האורז

נורי (פסחים לה א, קיד ב) הסובר שאורז מין דגן הוא וחייבים על חמוצו כרת, ולפ"ז ברכתו מזונות ולרבנן החולקים עליו היה צריך להיות שהכל. אולם מסיקה הגמרא (ברכות שם) שאעפ"כ גם לדעת רבנן מברכים על אורז במ"מ למרות שאין חייבים על חמוצו כרת ואין יוצאים בו יד"ח בפסת, מאחר שהוא משביע וסועד את הלב.

והתוס' (שם ד"ה תיובתא) ביארו, שקושיית הגמ' על המיעוט של רב ושמואל הייתה רק לגבי אורז וא"כ בדוחן שעליו לא אמרה הברייתא שברכתו במ"מ יתכן שההלכה נשארה כרב ושמואל, למעט דוחן מברכת במ"מ.

ב. שיטות הראשונים

הרי"ף (ברכות כו א) פסק בזה, שאורז כשמבשלו מברך בתחילה במ"מ ובסוף בורא נפשות רבות, אולם רק כשהאורז בעין ולא בתערובות (בניגוד לחיטים שאף בתערובת מברך במ"מ), שרק לגבי חמשת המינים נאמר כל שיש בו מברך במ"מ. [ובפת דוחן פוסק כרב ושמואל לברך עליו שהכל ולא במ"מ משום שקושיית הגמ' במסקנתה היתה מהתוספתא שבה הזכר

א. שיטת רב ושמואל

בגמ' ברכות (לו ב) שנינו, "רב ושמואל דאמרי תרויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו במ"מ", כמו כן שנינו שאמרו רב ושמואל, שכל שהוא מחמשת המינים מברכין עליו במ"מ.

ולכאורה המימרא השניה מיותרת, שהרי אם ביש בו מחמשת המינים כבר מברכים במ"מ, ודאי שכל שהוא מחמשת מיני דגן ג"כ מברכים במ"מ. ומיישבת הגמרא שהוסיפו רב ושמואל ואמרו כל שהוא כדי למעט אורז ודוחן מברכת במ"מ.

ומקשה הגמ' והרי מצינו בברייתא שהביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך כמעשה קדרה (במ"מ). וכן מצינו שאורז בכלל מעשה קדירה כחלקא טרגיס וכדומה. וכן דעת רבנן בתוספתא (ברכות פ"ד ה"ז) שאורז שטחנו אפאו ובשלו מברך עליו במ"מ (ובדף לז ב מסיקה הגמרא שבסוף בורא נפשות), א"כ אין הלכה כרב ושמואל שמיעטו אורז מבמ"מ, וסיכמה הגמ' שהקושיא עומדת ואם כן נראה שאין הלכה כרב ושמואל, ונראה שלהלכה מברכין על האורז במ"מ. עוד הביאה הגמרא את שיטת ר' יוחנן בן

גם אם לא נעשה דיסה) אבל הדוחן רק כשנטחן ונעשה פת או נכתש ובושל יברך במ"מ אבל אם שלם יברך בורא פרי האדמה. ובפת הנעשית מקטניות מברכים שהכל לפי שאין דרך לעשות פת מהקטניות].

בבה"ג (הלכות ברכות פ"ו) מובאות שתי שיטות, הראשונה שגם על האורז ולא רק על הדוחן יברך בורא פרי האדמה וגם על הפת הנעשה מהם בורא פרי האדמה (ולא שהכל) משום שאין הלכה כר' יוחנן בן נורי וע"כ אין כל יחוד באורז. השיטה השנייה שמביא בה"ג היא, שעל האורז אם כסס מברך בורא פרי האדמה, אם אכלו כקמח מברך שהכל ואם בשל או אפה במ"מ ובסוף בורא נפשות. וברא"ש (שם) הביא רק את ראשית דברי בה"ג, ובהג"ה בן אריה (על בה"ג שם) הקשה על הרא"ש שמלשון בה"ג נראה שסובר להלכה כשיטה השנייה שהביא ולא הראשונה, ולמה הזכיר הרא"ש רק את השיטה הראשונה? ונראה ליישב קושיתו, שברא"ש כתב "ויש ספרים שכתב בהם מלשון בה"ג", הרי שהרא"ש לא הביא דבריו מלשון הבה"ג עצמו אלא ממי שהביאוהו [ולגבי דוחן פסק בה"ג שגם אם הוא מבושל

רק האורז לברכת במ"מ ולא הדוחן וכדברי התוס'].

הרא"ש (פ"ו ס"ח) פוסק, שבאורז אם אפאו ועשה ממנו פת או שבשלו ועשאו כעין דיסה מברכין עליו במ"מ כיון שזה נקרא מזון כי הוא משביע וסועד את הלב, ולאחריו בורא נפשות שכן אינו משבעת המינים. ויש להדגיש, שגם כשעשהו תבשיל ברכתו במ"מ, אבל רק כשנתמעך האורז יפה כמו דיסא". [ועל דוחן מברך כמו על האורז במ"מ בתחילה לפי שדוחן מיזן זיין וסועד את הלב כמו אורז, אבל פת ותבשיל ממיני קטניות אינו בכלל מזון ומברך עליו שהכל נהיה בדברו].

ובתלמידי ר"י (על הרי"ף שם ד"ה גאון) כתבו, שגם על פת אורז וגם על פת דוחן מברך תחילה במ"מ, שאחרי שנדחה התירוץ לרב ושמואל נשאר הברייתא הראשונה כפשוטה שעל פת אורז ופת דוחן מברך במ"מ בתחילה (ואעפ"כ מברך אחרי האכילה בורא נפשות). [והוסיפו (ד"ה הנה) שבכל דבר שהוא מזון, כלומר שמזין וסועד את הלב ודרך לאוכלו למזון, שהופך להיות עיקר סעודה, מברכים בורא מיני מזונות]. אמנם כתבו שיש הבדל בין אורז לדוחן, שעל האורז מברך במ"מ גם כשהוא שלם בתבשיל וגם אם נטחן ונעשה לפת (וכן

ג) הערת ראש הכולל: אף אם עיקר שיטת בה"ג שאין הלכה כרב ושמואל, הרי עדיין ישנם כמה מגדולי הגאונים והראשונים שדעתם שהלכה כרב ושמואל ולעולם לא מברך על אורז ודוחן במ"מ, שכן היא דעת רב יהודאי גאון, רב האי גאון, רב שמואל בן חפני גאון וראבי"ה עי' שבלי הלקט (ס"י קנט), הגהות מימוניות (ברכות פ"ג ס"ק ז), ח"י הרשב"א (ד"ה תיובתא) ובשלט"ג (כו א ס"ק ד). ג.ב.

ד) אמנם, אף אם בזה סרה קושיתו מעל הרא"ש, הרי עומדת היא על אותם ספרים שציטט הרא"ש, למה לא הביאו הם את השיטה השנייה שכתב בה"ג.

א) ובטור אינו סובר כן, וכן בקצור פסקי הרא"ש השמיט דבר זה.

ב) ונראה שכוונתם לדגנים לסוגיהם כשנאפו או בושלו.

הערת ראש הכולל: וכ"נ דעת התוס' רא"ש (לו ב ד"ה רב ושמואל) וע"ע בהל"כ (ס"י רח סע' ח סוד"ה על פת) ובשו"ת דברי יציב (או"ח ס"י פב ד"ה ואולם). ג.ב.

בשו"ע (סי' רח סע' ז) כתב "הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה ואחריו בורא נפשות רבות, ואם בשלו או שטחנו ועשה ממנו פת מברך עליו במ"מ ואחריו בורא נפשות רבות" והעיר הרמ"א שכשבשלו צריך שיהיה "עד שנתמעך". יוצא מכאן שהמחבר עצמו פסק שלא צריך שיתמעך והרמ"א מצריך. ונראה ברמ"א, שהבין שהמחבר סותר את שכתב בו"י.

המ"א (ס"ק י) הבין מלשון הב"י שכתב "ומיהו, יש לחלק בין חיטים לאורז", שדעתו של הב"י שאפילו לא נתמעך מברך במ"מ (כיון שדרכו של האורז להיאכל שלם). ונשאר בצ"ע על הרמ"א, איך הבין בדעת הב"י שהוא מצריך שיתמעך ולמה חלק על המחבר. ולכאורה נראה ליישב שהרמ"א הבין שלא חזר הב"י מהבנתו ברא"ש שצריך שיתמעך, אלא רק מציין שהאורז יכול להיות שלם יותר ולא מחולק, אולם עדיין קשה, שאם כך הוא למה המחבר פסק אחרת בשו"ע.

וכן ביאר הגר"א (ד"ה עד שנתמעך) את דעת הרמ"א, וז"ל, "עד שנתמעך ולא דוקא שנתמעכו אלא שלא נשאר שלמים". ואח"כ ביאר את שיטת הב"י "וב"י השמיטו בשו"ע דס"ל דיש לחלק בין חיטים לאורז דחיטין אין דרכן (בבישול ד.ו.) אלא חלוקין או כתושים משא"כ באורז מכיון שדרך אכילתו בכך אפילו שלם (לגמרי) מברך במ"מ וכן משמע בגמ"י. וא"כ הגר"א פוסק כדעת המחבר. וכן מבואר במעשה רב (סי' עא) "מברך עליו במ"מ וסתם ולא פירט ומשמע שהיינו גם כשהאורז שלם.

ובברכ"י להחיד"א (סי' רח סע' ו) כתב בדעת הב"י שחזר מהבנת הסוגיא כפי שהיא ברא"ש וכתב שברכת האורז היא במ"מ

וכתוש מברך בורא פרי האדמה].

בקצור פסקי הרא"ש כתב שעל האורז מבושל מברך במ"מ והשמיט לגמרי את הגדרת שנתמעך כמו דייסה, ובטור (או"ח סי' רח) פסק שאם עשה מן האורז תבשיל או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו תחילה במ"מ כיון שמזין ולאחריו בורא נפשות. ונראה שהבין ברא"ש שהגדרת 'שנתמעך' יפה כדייסא', אינה לעכובא, ואולי הייתה לו גרסא אחרת ברא"ש.

ובב"י (או"ח סי' רח) כתב "ומ"מ נראה דהיינו דוקא כשנתמעך האורז יפה דהוי כמו דיסא". והביא שכך היא דעת הרא"ש, והקשה מרבינו יונה שחלק בין אורז לדוחן שעל האורז מברך במ"מ אפילו כשהוא שלם ועל הדוחן רק כשנטחן והסביר שבא לומר שבאורז אין דרך כתישה כמו בדוחן אבל כן צריך שיתמעך. וכתב עוד, "ומיהו יש לחלק בין חיטין לאורז שדרך האורז לבשלו כשהוא שלם בלא שום כתישה והלכך אף כשלא בשלם הרבה לא תשתנה ברכתו משא"כ בחיטים". ומשמע שלמסקנתו א"צ כלל שיתמעך משום שכך דרך בישולו של האורז כשהוא שלם.

וכתב הב"ח (ד"ה האוכל אורז) שכשאמר הב"י מיהו יש לחלק, חזר בו מההבנה הפשוטה שצריך שיתמעך, כיון שדרכו של אורז להתבשל שלם, ונשאר בספק האם צריך שיתמעך כדי לברך במ"מ או שכיון שדרכו להתבשל ולהאכל שלם יברך גם על השלם במ"מ ופסק שמשום הספק אין לאכול אורז מבושל שלם אלא בתוך הסעודה כטפל לעיקר הסעודה. אבל המג"א (סי' רח ס"ק י) חולק וסובר שהב"י פוסק שאינו צריך להתמעך.

ג. פסק האחרונים

מברך במ"מ.

ואולי אפשר לפרש בדברי המשנ"ב שנתמעך קצת, היינו שנתבשל היטב עד שיכול להדבק כסברת ר"י (תוס' ברכות לז א ד"ה הכוסס) לעניין חיטים.

ובערוך השולחן (או"ח סי' רח סע' כב) כתב "ונ"ל דגם כוונתו של רבינו הרמ"א אינו בנתמעך לגמרי עד שאינה עומדת כל אחת בפ"ע אלא כלומר שנתבשלה לגמרי שכל אורז ואורז נתנפח כדרך הבישול היפה וכמדומה לי שכן מנהג העולם שכל שנתבשל יפה מברכין במ"מ וכן הוא עיקר לדינא".

ד. מהו האורז

כתב רש"י (ברכות שם ד"ה אורז) "אורז, מיל, דוחן, פנץ" ובלעזי רש"י פירש שמיל הוא הדוחן של ימינו, ופנץ הוא מין קיטניות.

ובמסכת ר"ה (יג ב) פירש רש"י (ד"ה האורז והדוחן) "האורז והדוחן מיני קטניות הן דוחן מיל" וזה הפוך ממה שפירש בסוגייתינו.

ובתוס' (ברכות שם ד"ה רש"י) כתבו על האורז, "וי"מ רייזו ולהאי פירוש יש לפרש דדוחן היינו מיל". ובלעזי רש"י פירש שריזו הוא האורז של ימינו.

והרמב"ם (פיהמ"ש שביעית פ"ב מ"ז) כתב "אורז ידוע וכבר פרשנוהו דוחן בערבי דכון ובלעז מיל". וממה שפירש שהדוחן הוא 'מיל' ממילא עולה שאם כן האורז אינו מיל והדוחן אינו רייזו וזה שלא כרש"י (ברכות שם) ומן הסתם אורז הוא רייזו או רייז. ועוד כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (דמאי פ"ב מ"א) על המשנה שמחלקת בין אורז של א"י לשל חו"ל, "האורז (של א"י ד.ו.) מין ממיני האורז

כשאוכלו כדרכו, ובאורז בניגוד לחיטים עיקר הדרך לאוכלו מבושל כשהוא שלם. וכתב עוד שכן פסק גם הטור שהבין כן בדברי הרא"ש שדייסה אינו לעיכובא וכ"כ בפסקי הרא"ש. וכתב עוד שרבינו יונה רוב גדולי הראשונים פסקו גם הם לברך על אורז אע"פ שלא נתמעך במ"מ. וכן כתב בשם זקיניו החסד לאברהם "מנהג העולם לברך על האורז שלם שלא נתמעך במ"מ והכא נהיג עלמא באתרין בדורות שלפנינו".

ובבה"ל (סי' רח ד"ה עד) כתב "והעיקר לדינא נ"ל כדברי הרמ"א והאחרונים הנמשכין אחריו דכשיתמעכו מברך במ"מ אבל אם הם שלמים מברך בפה"א... ומצאתי עוד חבל ראשונים שסוברים כן הלא המה תוספות רבינו יהודה והעתיק דבריו גם האו"ז וכ"כ הריא"ז והובא בש"ג דדוקא כשעשאו כעין דייסא מברך במ"מ אבל כשהגרעינין שלמים מברך בפה"א. אכן מדברי הפמ"ג משמע שכ"ז בשלמים לגמרי אבל אם הוסר קליפתו כמו אורז שלנו יש לצדד באין זה בכלל שלמים אף אם לא נתמעכו ע"י הבישול". וסיים הבה"ל שמכל האמור עולה שהמברך עליהם במ"מ לא הפסיד.

ומדבריו נראה שהגדר של נתמעכו אינו בדווקא, אלא עניינו הוא להוציא משלמים, וממילא כל שיצא מגדר שלם, אע"פ שלא נתמעך ברכתו מזונות. וכ"נ מדברי המשנ"ב (ס"ק כו) שכתב שעד שנתמעך הוא אפילו אם נתמעך קצת, ובשעה"צ (ס"ק לב) כתב שמקור הדין הוא בדרכ"מ ובגר"א, והנה בגר"א ראינו לעיל שכתב בדעת רמ"א "לאו דווקא שנתמעכו, אלא שלא נשאר שלמים". ולפ"ז מבואר מה שפסק בבה"ל כדעת הפמ"ג שכל שהסיר קליפתו ובשלו

(ה) הובא בהגהות מהר"ב רנשבורג.

הרא"ש (הלכות חלה סי' ב) שאורז הוא מילי. וכן כתב בעטרת זקנים (סי' רח סע' ז).

והב"ח (שם) הביא למחלוקת רש"י והמהרי"ל מול התוס' והביא להכרעת הב"י כתוספות וכתב על זה "מיהו כל ירא שמיים לא יאכל לא הירז ולא ריז שהוא אורז או דוחן מבושל בין שהוא שלם בין שנתמעך יפה אלא בתוך הסעודה", כלומר, כדי לצאת מספק ברכות, יפטור עצמו ע"י ברכת המוציא.

וכן הביא במ"א (שם) בשם השל"ה שמספק יאכלם רק כטפל בסעודה". וכן כתבו הבאר היטב (סי' רח ס"ק ט) והשערי תשובה (סי' רח ס"ק ט).

ובט"ז (סי' רח ס"ק יא) הביא בשם חמיו (הב"ח) שסובר שיאכל מספק רק בתוך הסעודה, אבל הט"ז עצמו הכריע לדינא לברך שהכל הן על אורז והן על דוחן הן על ריז והן על הירז, מיל. מאחר וסב"ל. וכדעת הט"ז כתב גם הגר"ז (סדר ברכות הנהנין פ"א ס"ק יא, לוח ברכות הנהנין פ"א סע' י).

לעומת זאת כתוב במפורש במעשה רב להגר"א (סי' עא) שאורז הוא ריז. וכן כתב

ז) אולם הוא עצמו סובר שהאורז הוא ריז כמבואר לעיל.

ח) וכאמור לעיל הוא עצמו לא סובר כן.

ט) ובמילואים לספר מעשה רב (במעשה רב הוצאת מכון מעדני אשר תשסט) ביארו שהגר"א הכריע כן ע"פ ניסוי. שבגמ' ב"מ (מ א) מפורש שהמפקיד אצל חברו יוציא לו חסרונו, כלומר כשמחזיר לו יפחות מה שבד"כ מתחסר במשך שנה, ויש בזה חילוק בין אורז לדוחן, שהאורז מחסר 4.5 קב לשנה ובדוחן מתחסר 9 קב לשנה. והגר"א עשה ניסוי ומדד וגילה

והוא לבן מאוד", ויתכן שרומז ממש לאורז של ימינו.

גם רע"ב והתפארת ישראל (שביעית שם) פירשו שאורז הוא ריז, ודוחן הוא הירז שהוא מיל.

וכתב הב"י (סי' רח ד"ה והוי יודע) על פת הדוחן שרש"י פירש בכיצד מברכין אורז מיל דוחן פנץ והתוס' כתבו "וי"מ אורז ריש (ריז) דוחן מיל וסוגין דעלמא כהני פירושא".

ובמרדכי (פסחים סי' תקפח) כתב בשם הערוך על הגמרא האומרת שלא יוצאים יד"ח מצה בפת אורז, "מאכל שמוכרים הבשמים שקורין ריז והא אורז".

ובלחם חמודות במעדני יו"ט על הרא"ש (פ"ח ס"ק ז) כתב "אורז... וי"מ ריזא ולהאי פירוש יש לומר דדוחן היינו מיל וכתב הב"י דסוגיית דעלמא כהאי פירוש" ז"א שגם התוספות יו"ט הכריע כב"י והתוס'.

ובמ"א (סי' רח ס"ק ט) כתב "האורז- ריז דוחן- הירז" ומ"מ מסכם שבלחם חמודות כתב דסוגין דעלמא אורז- ריז דוחן- הירז. וכן פירש הרב"י ובלבוש ונראה בעליל שכן פוסק גם הוא.

אבל במהרי"ל (מובא בב"ח סי' רח ד"ה על פת) כתב כרש"י בסוגייתנו שדוחן הוא ריז ואורז הוא הירז (מיל) ולא כמו שאמרו שאורז שמו מוכיח עליו שהוא ריז, וכן כתב בשם הראב"ה.

וכן הביא במעיו"ט (ברכות פ"ו ס"ק ז) בשם

ו) ומביא בשם השל"ה והב"ח שמכיון שיש סוברים להיפך לכן יאכלם רק בסעודה או שיברך שהכל.

בפמ"ג (א"א סי' רח ס"ק ט).

שדעת רב ושמואל שכל שהוא מחמשת המינים מברכים עליו במ"מ (להוציא אורז ודוחן) נדחתה, ולכן מברכים על האורז במ"מ. אבל שיטתם שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו במ"מ לא נדחתה, ולכן רק בחמשת מיני דגן, הדגן גורר את המאכל להיות כברכתו במ"מ, אפילו אם הוא מיעוט. אבל באורז לא כך, מאחר והוא לא מחמשת מיני דגן, כשהוא מעורב בתבשיל לא מברכים מזונות, אלא מברכים כברכת שאר התבשיל. ומכך שנקט מלשונו בדאיתיה לאורז בעיניה אבל ע"י תערובות לא, נשמע שאף שהוא רוב לא יגרור התבשיל לברכת במ"מ, אא"כ יהא לבדו לגמרי ואז יברך עליו ברכתו המשובחת במ"מ.

וברשב"א (ברכות לז א ד"ה תיובתא) כתב "ואיכא למידק לרב ושמואל דאמר כל שיש בו מחמשת המינים ברכתו במ"מ הא אורז ודוחן ע"י תערובות לא יברך במ"מ וכן כתב רבינו אלפסי בהלכות".

וברמב"ם (ברכות פ"ג ה"י) כתב, "אורז שבישיל או שעשה ממנו פת, בתחילה מברך עליו במ"מ ולבסוף בורא נפשות רבות ובלבד שלא יהיה מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו". ונראה בפשטות דבריו כפי שהסברנו ברי"ף.

והרא"ש (ברכות פ"ו סוף סי' ה) כתב "ומה שכתב רב אלפס, דהא דמברכין על אורז במ"מ הני מיליה בדאיתיה לאורז בעין אבל ע"י תערובות לא. היינו משמעו כשהרוב ממין אחר דבכי האי גוונא בחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר מברך עליו במ"מ". כלומר, הרא"ש הבין שכוונת הרי"ף היתה רק לאפוקי מדין הדגן שגם במיעוטו גורר התבשיל לברכת במ"מ אבל האורז רק

ובמ"ב (סי' רח ס"ק כה) כתב, "האורז, ריז. דוחן, הירז בלשון אשכנז (ויש מפרשין הפוך וע"כ יש מחמירין שלא יאכלם אלא בתוך סעודה או שיברך שהכל מספק) ובלחם חמודות כתב בסוגיין דעלמא אורז, ריז דוחן, הירז (מיל) וכן מוכח בברכי יוסף ומטה יהודה וכן מצאתי במעשה רב מהנהגות הגר"א דאורז הוא ריז ומברך עליהם במ"מ וכן הכרעתו של המ"ב. ובשער הציון (ס"ק לא) מציין שלפי הכרעתו בפמ"ג שבדיעבד יוצא במזונות על הכל חוץ ממים ומלח בודאי ריז בכלל זה ויברך במ"מ. ומוכח בבירור שדעתו שאורז הוא ריז, כלומר האורז של ימינו וניתן לאוכלו בפני עצמו ומברכים מזונות.

וכן כתב בערוך השולחן (סי' רח סע' כא) "אורז הוא ריז ודוחן הוא הירז ואף שיש שנסתפקו בזה אך עכשיו נתברר הדבר שכן הוא... ואין שום ספק בדבר... רבותינו פסקו שעל האורז (ריז) – האורז של ימינו) מברכין בתחילה במ"מ ולבסוף בורא נפשות דמשום שהוא משיביע וסועד הלב אמרו כן לעניין ברכה ראשונה".

וכן מצאנו ברבינו מנוח על הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"י), "ואורז הוא הנקרא ריש וכן הסכים הראב"ד ובלשון ישמעאל קוראים אותו ארוז".

ה. אורז בתערובת

כתב הרי"ף (כו א), "והני מילי (שמברכים במ"מ על האורז) בדאיתיה לאורז בעיניה אבל ע"י תערובות לא", ומסביר הרי"ף,

שבאורז שלנו מחסר 4.5 קב, הרי שהאורז שלנו הוא המוזכר במשנה. וע"ע שם ראיות נוספות.

ובב"י (שם ד"ה ומש"כ רבינו) הביא גם כאן (כמו בכ"מ על הרמב"ם) לדברי הרי"ף שמשמע מהם שהאורז רק כשהוא לבדו יברך במ"מ ואם הוא מעורב אפילו במיעוט תבשיל יברך ברכת התבשיל ואת דברי הרא"ש שכוונתו של הרי"ף שרק אם הוא בתערובת שהרוב בה הוא התבשיל רק אז יאבד ברכתו לתבשיל, אבל אם רובו אורז אע"פ שהוא מעורב עם מין אחר מברך במ"מ, וביאר שזהו המקור לדינו של הטור. אבל כתב הב"י "ומיהו לא משמע הכי מלשון הרמב"ם שכתב בפרק ג אורז שבישלו... מברך במ"מ ובלבד שלא שלא יהיה מעורב.. אלא אורז לבדו", וקשה שהרי בכ"מ על הרמב"ם נראה שפירש לרמב"ם כפירוש הרא"ש על הרי"ף וכאן בב"י נראה להפך.

ובשו"ע (סי' רח סע' ז) פסק, "והוא שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו. ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל אחר הוא הרוב מברך עליו כברכת אותו תבשיל". וצ"ב, שמהמשפט הראשון נשמע כפשוט הבנתנו הראשונית ברמב"ם וברי"ף וכפי פשוט דברי הרשב"א שאורז ע"י תערובות כל שהוא לא יברך במ"מ כלל, ובמשפט השני אומר בפירוש כרא"ש וכתור שאם האורז הוא הרוב יברך במ"מ. ויותר מכך אחרי שביאר בב"י שהרמב"ם חולק על הרא"ש איך מביא ללשון הרמב"ם ואח"כ לפסיקת הרא"ש.

והב"ח (שם) הרגיש בכך והקשה על הב"י ועל דבריו בשו"ע וסתירתם לכאורה. ופסק הפוך מהטור ומהשו"ע שאם עירב האורז בתבשיל יברך בכל מקרה כברכת התבשיל

אם יהיה הרוב בתבשיל יגרוור התבשיל לברכתו במ"מ אבל אם יהיה מיעוט יברך כברכת הרוב וכ"פ הרא"ש להלכה. והדברים מוקשים שאינם פשוטים בלשון הרי"ף ותימה הוא מה הכריח להרא"ש לגרוס כך בדברי הרי"ף.

ובכ"מ על הרמב"ם (ברכות שם) הביא את דברי הרא"ש "דהיינו כשהרוב ממין אחר דבכה"ג בחמשת המינין אפילו רובו ממין אחר מברך עליו במ"מ", ונראה שמבין שזו גם כוונת הרמב"ם שבאורז אם הוא רוב יברך במ"מ אבל כשהוא מיעוט בתבשיל לא יברך במ"מ. והוא תימה, מדוע נדחק הכ"מ להסביר את הרמב"ם כרא"ש והרי לשונו מפורשת שאמר "ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו". גם רבינו מנוח כתב שדברי הרמב"ם (שעל אורז מברך מזונות לבדו) נאמרו להוציא מקרה שאם היה האורז מעורב בחמשת מינים שמברך בתחילה במ"מ ובסוף מעין שלש כדין תערובת חיטה. והוא תימה, מה הכריחו, ומדוע לא נפרש כפשוטו שבא להוציא אורז מעורב בכל תבשיל שהוא קטניות, ירקות, חלב, וכד' ואפילו אינו רוב שאם נתערב האורז בכל שהוא איבד ברכתו ברכת במ"מ ונראה שגם הוא סובר בדעת הרמב"ם שלא רק על אורז כשהוא לבדו יברך במ"מ, ולדעתו הרמב"ם מסכים גם הוא שבתבשיל שהאורז מהווה בו רוב ברכתו במ"מ.

ובטור (סי' רח) פסק, "ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב מברך עליו כברכת התבשיל שאינו חשוב לגרוור התבשיל אחריו כיון שאינו מחמשת המינין" ואם כן פסק כרא"ש שבאורז מעורב הולכים אחר הרוב.

(י) אבל יש לשים לב כאן ללשונו שכתב וברמב"ם לא משמע ולא כתב וברמב"ם אמר להפך.

בעליל שלדעתו של הגר"א בדעת השו"ע, הרמב"ם והרי"ף סוברים כרא"ש ומשמעות המימרא של רב ושמואל שנשארה למסקנא כל שיש בו מחמשת מני דגן (אפילו מעוט) מברכין עליו במ"מ בא למעט שבאורז אם הוא מיעוט יברך כברכת התבשיל ורק אם האורז רוב יברך במ"מ, וכן משמע בפמ"ג (א"א ס"ק יא) וכן נראה מהגהות הגר"א (הביאום ברמב"ם מהד' פרנקל) שכתב "דאם האורז הוא הרוב הוי ליה כאילו בעיניה". ז"א שנראה שכך יבין גם ברי"ף ואולי גם ברמב"ם.

וצריך לברר איך נכנס הסבר זה בלשון הרמב"ם והרי"ף, שברמב"ם כתב, "ובלבד שלא יהיה מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו", והכפילות קשה, שיכל לכתוב ובלבד שהאורז לבדו, וממה שאמר ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר משמע שהאורז לא יהא מעורב בדבר אחר שהוא (האורז) המיעוט המעורב. לעומת מצב שהדבר האחר הוא המעורב באורז שהוא המיעוט ואז נחשב האורז כאילו הוא לבדו, וכלשון הרא"ש והגר"א, "ה"ל כאילו הוא בעיניה". וזוהי גם כוונת הרי"ף בדאיתיה לאורז בעיניה אבל בתערובות לא, היינו כשהוא המעורב והמיעוט שאינו עיקר התבשיל.

ובט"ז (שם ס"ק ט) משמע שנוטה לבאר כב"ח בדברי הרי"ף והרמב"ם שבתערובות בכלל לא יברך במ"מ אבל לשיטתו בין כשהאורז מעורב ובין כשהוא לבדו, מברך שהכל.

ובמשנ"ב (ס"ק לא) כתב "לבדו, ה"ה אם הוא הרוב"י נוקט לבדו לאשמועינן רבותא דאפ"ה אין מברכין ברכה אחרונה כ"א

גם אם האורז הוא הרוב ורק אם בשלו לבדו לגמרי יכנס לגדר אורז (בגלל הספק מהו אורז יאכלו בתוך הסעודה וראה לעיל אות ד).

ובמ"א (סי' רח ס"ק יא) כתב על שיטת השו"ע, "כן כתב הרא"ש וכן דעת הרמב"ם וכן משמע בכסף משנה וחזר בו ממה שכתב בבית יוסף (דלא כב"ח שעשה ספק מזה) דאטו אם יש באורז מעט ממין אחר יתבטל ברכתו זה דבר שאינו עולה על הדעת ועיין סוף סימן רד"א ואף בבי"י לא כתב אלא דמשמע מדברי הרמב"ם עי"ש". ובמחצה"ש ביאר את כוונת המ"א, שאיך אפשר לומר שמעט תבשיל שנתערב באורז יבטל את ברכת במ"מ, ואיך יתכן שבשל מיעוט יברך כברכת המיעוט, וע"ז אמר המ"א שזהו דבר של יעלה על הדעת. וא"כ הרמב"ם לא חולק הרא"ש ולא על הרי"ף, ולפ"ז גם לשון השו"ע אינו סותר את עצמו, לפי שלשון הרמב"ם ממעטת את האורז מדין דגן, שאינו גורר התבשיל לברכתו כשהוא מיעוט, ולשון הרא"ש והטור שבה סיים השו"ע, מלמדת שכשהאורז הוא רוב, גורר התבשיל.

וכן נראה שסובר הגר"א (סי' רח ס"ע ז) בדעת השו"ע, שכתב בשם הרי"ף, "דאם האורז הוא הרוב ה"ל כאילו בעיניה", וא"כ נראה

(יא) כוונתו לסי' רד (ס"ס יב) בשו"ע שכתב כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה וכל דבר שמערבן "לדבק .. ריח .. לצבוע.. ז"א שיש כל שהוא עיקר וכו' .. ועוד טפלים אחרים ועל כך כתב המ"א (ס"ק כה) "זה דוקא בחיטים אבל בשאר מינים פשוט דאזלין בתר הרוב" א"כ זה משמעות עיקר ועימו טפילה, דאזלין בתר הרוב וא"כ אורז אינו שונה בזה.

(יב) כלומר שגם כשהוא מעורב אם הוא הרוב מברך במ"מ.

בנ"ר". והוסיף המשנ"ב (ס"ק לב) שכ"פ הרבה אחרונים. ובשעה"צ (ס"ק לד) כתב "דלא כב"ח וט"ז שמסתפקין בזה מחמת לשון הרי"ף והרמב"ם, וכבר כתב המגן אברהם ושאר אחרונים דאינו מוכח מהם שחולקין על הרא"ש, דאחרי דקיימא לן בכל התורה רובו ככולו, אם הרוב מן האורז חשוב כאילו הוא לבדו, וכן משמע מפשטות לשון הגר"א שהחליט כן לדינא [דאי לאו הכי היה לו להביא דעת החולקים על זה], ומצאתי באשכול שפירש גם כן דברי הרי"ף כמו שמפרש הרא"ש, וכן מצאתי ברבנו ירוחם, אם כן הרי יש לנו ד' ראשונים שסוברים כן בהדיא, והם האשכול והרא"ש והטור ורבנו ירוחם, ומפרשים כן גם דעת הרי"ף, ולמה לנו לעשות מחלוקת ביניהם".

וכ"כ הערוך השלחן (סי' רח סע' כג) והכה"ח (סי' רח ס"ק מג) לברך על אורז בתערובתו כשהוא הרוב במ"מ.

חנניה סהלו מאברכי בית המדרש גבעת אסף

ברכה על אנג'רה (לחם אתיופי)

ושלשת המינים הנוספים, הם סוגים שונים של חיטה ושעורה.

וכן הובא בטור (או"ח סי' רח סע' ב) שאלו החמשה מיני דגן הינם עיקר מזונו של האדם, וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש (חלה פ"א מ"א) "כבר ביארנו בתחלת כלאים שהכוסמין חטה מדברית. ושבולת שועל והשיפון מיני שעורים." וכ"כ בהלכות (ח"מ פ"ה ה"א).

וחמשת מיני דגן, כולם חייבים בחלה כמו שפסק הרמב"ם (חלה פ"א מ"א) "חמשה דברים חייבים בחלה החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר ואם השרישו קודם לעומר העומר מתירן ואם לאו אסורין עד שיבא העומר הבא, אמר ה' בחלה והיה באכלכם מלחם הארץ, ואמר במצה לחם עוני, כשם שלחם האמור בפסח אינו אלא מחמשת המינים כמו שנבאר, כך גם לחם האמור בחלה לא יהא אלא מהם. ומצטרפין זה עם זה, ר"ל שאם היה שיעור חלה מכל חמשת המינים האלו הרי אותה עיסה חייבת בחלה."

וכן פירש רע"ב במשנה (חלה שם), "חמשה דברים חייבים בחלה, דגמרינן חלה מפסח נאמר בפסח מצות לחם עוני ונאמר לחם בחלה והיה באכלכם מלחם הארץ מה לחם

א. מהי אנג'רה.

האנג'רה הינו מאכל העשוי מזרעי דגן הטף (כעין גודל של גרגיר קוסקוס דק) והוא כעין פיתה שטוחה דקה מחוררת (בדומה ללחוח התימני) וטעמו חמצמץ ונאכל עם מגוון רטבים (וואט) של בשר, ירקות וכו'. הטף הינו גידול חקלאי חשוב באתיופיה וכן נחשב בעל הרכב תזונתי גבוה המכיל כמות גדולה במיוחד של ברזל.

ב. חיוב חמשת מיני דגן בחלה ובחמץ.

לפני שנברר מה מברכים על האנג'רה נדון האם יש חיוב של הפרשת חלה מפת העשויה מזרעי דגן הטף.

בתורה מוזכרים שני מיני דגן בלבד, חטה ושעורה, כאמור בפסוק (דברים ח ח) "אֶרֶץ חִטָּה וְשֵׁעֲרָה וְגִבְעָה וְתַאֲנִיָּה וְרְמוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדָבָשׁ. אולם בגמרא (ברכות מד א) שנינו "אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי חנינא, כל שהוא מחמשת המינים, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש". ויש להבין, כיצד הגיעו לחמשה מינים, הרי בתורה מוזכרים רק שניים?

רש"י (שם ד"ה חמשת המינים) פירש, "חמשת המינים, כולם מין דגן. חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון. כוסמין, מין חטה, שבולת שועל ושיפון, מין שעורה". כלומר, באמת יש שני מינים, חיטה ושעורה,

בלבד, והם שני מיני חטים שהן החטה והכוסמת, ושלושת מיני השעורים שהן השעורה ושכולת שועל ושיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרחון.

וברדב"ז (ביכורים פ"ו ה"ב ד"ה אבל העושה) כתב "אבל העושה פת אורז... שם במשנה אלו חייבים במעשרות ופטורין מן החלה האורז והדוחן והפרגיו וכו'".

אם כן נוכל לקבוע שרק חמשת מיני דגן, נחשבים לחם, יש בהם חיוב חלה ומגיעים לחימוץ.

ובספר חמשת מיני דגן (שם) כתב עוד שדגן ה'טף' אין את תכונת החמוץ של חמשת מיני הדגן, ומבחינה בוטנית הוא דומה לשאר הקטניות.

ד. הקשר בין חיוב חלה לבין קביעת הברכה

פסק הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"א) "חמשה מינין הן החיטין והשעורין והכוסמין ושכולת שועל ושיפון, הכוסמין ממין החיטין ושכולת שועל ושיפון ממין השעורים, וחמשה מינין האלו כשהן שבלים נקראים תבואה בכל מקום, ואחר שדשין וזורין אותן נקראין דגן, וכשטוחנין אותן ולשין את קמחן ואופין אותן נקראין פת, והפת הנעשה מאחד מהן היא הנקראת פת בכל מקום בלא לווי". ולפי האמור לעיל שהטף אינו מחמשת המינים אלא הוא סוג של קטנית, ברור שאף כשנטחן ונאפה, לא נקרא פת.

האמור בפסח דבר הבא לידי חמוץ אף לחם האמור בחלה דבר הבא לידי חמוץ. ואין לך בא לידי חמוץ אלא אלו חמשת המינים בלבד".

ויש להביא בזה מש"כ בספר חמשת מיני דגן^א (עמ' 187) "מבחינה מדעית, תהליך החמוץ נעשה בין היתר על ידי אנזימי העמילזה המפרקים את העמילן. העמילזה נמצא בחיטה ובשעורה, אך אינו נמצא לא באורז ולא בדוחן ולא בקטניות אחרות, ולכן תסיסתם של אלה מביאה אותם לידי סירחון".

א"כ ראינו שדווקא חמשת מיני דגן הם המגיעים לידי חימוץ, ובהם איסור כרת בפסח וחיוב חלה.

ג. חיוב שאר מינים מזינים בחלה וחמץ.

ויש לעיין, האם דין זה הוא בדווקא, או שמני דגן אחרים, שמזינים כמו אותם חמשה מינים, לדוג' אורז ודוחן, האם בהם יש חיוב חלה? האם מתחייבים בפסח? האם מברכים עליהם מזונות?

התורה הקדושה (במדבר טו יט) אומרת, "וְהָיָה בְּאֹכְלֵכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תִּרְמִימוּ תְרוּמָה לָהּ".

בתרגום ירושלמי על הפס' הנ"ל פירש "יְהִי בְּמִיכְלֹכֹן מִלֶּחֶמָא דְעִלְלֵתָא דְאֶרְעָא וְלֹא מִן אֹרִיזָא וְדוּחִינָא וְקִיטְגִי תִפְרָשׁוֹן אֶפְרָשׁוּתָא קָדָם יי' (והיה באכלכם מלחם הארץ של תבואה של הארץ ולא מן אורז ודוחן וקטניות תפרישו תרומה לפני ה'). הרי מפורש שלשיטת התרגום יש חילוק בין חמשת מיני דגן ובין אורז, דוחן וקטניות.

וכ"כ הרמב"ם (ח"מ פ"ה ה"א) "אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן

א) לפרופ' זהר עמר נר"ו.

הדוחן גם הוא נמנה מבחינה בוטנית במשפחת הדגנים ובערבית נקרא דוכן.

להלן נביא בקיצור את לשון הגמרא בברכות (לו ב) הנצרך לדין "רב ושמואל דאמרי תרוויהו, כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות... לאפוקי אורז ודוחן. ואורז ודוחן לא מברכין בורא מיני מזונות, והתניא, הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן, מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה. וגבי מעשה קדרה תניא, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש... הא מני, רבי יוחנן בן נורי היא, דתניא, רבי יוחנן בן נורי אומר, אורז מין דגן הוא, וחייבין על חמוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, אבל רבנן לא. ורבנן לא, והתניא, הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה. טחנו אפאו ובשלו, אף על פי שהפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש". והגמרא שם ממשיכה לדון ומסיקה למסקנה שהברייתא היא דברי חכמים, ושיטת רב ושמואל קשה.

ובהמשך הגמרא שנינו "אמר מר, הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובשלו, אף על פי שהפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. והתניא, לבסוף ולא כלום? אמר רב ששת, לא קשיא הא רבן גמליאל והא רבנן". שלרבן גמליאל מברכים אחרי אכילת חמשת מיני דגן שלש ברכות, ולחכמים מברכים מעין שלש. וממילא באורז, לרבן גמליאל מברכים מעין שלש ולחכמים לא כלום (דהיינו בורא נפשות, רש"י ד"ה ולא כלום).

ובשו"ת חת"ס (או"ח ח"א סי' נ) מבואר שהשאלה אם לברך על מאכל בורא מיני מזונות או ברכה אחרת, לא תלויה בשאלה אם המאכל מזין וקובעים עליו סעודה, אלא בשאלה האם יש במאכל זה חיוב חלה והאם הוא מגיע לידי חימוץ, ובלשון החת"ס "דלא בהזנה וקביעת הסעודה תלוי מילתא דבמ"מ אלא צריך שיהיה חשיבות לחם, וחיוב חלה וחימוץ".

ולפי כל האמור לעיל אפשר לקבוע שמאחר והטף אינו מוגדר אחד מהחמישה מיני הדגן ואין בו חיוב חלה, אין מברכים עליו בורא מיני מזונות.

ה. מיני דגן בעלי מעמד מיוחד

אולם למרות האמור לעיל, עדיין יש לדון. שהרי מלבד פת הנאפת מחמשת מיני דגן איתא במקורות ההלכה לחם ממניני גידולים אחרים, אורז דוחן פרגין שומשמין וקטניות (חלה פ"א מ"ד פסחים לה א). אולם מן העובדה שבנדון המעשי בשאלת ברכת פת העשויה ממיני דגן שאינם נכללים בחמשת מיני דגן נזכרים בהלכה האורז והדוחן, כנראה ששני גידולים אלו נחשבים בעלי ערך תזונתי גבוה לכן הינם בעלי מעמד ביניים בין חמשת מיני דגן לבין הקטניות.

ממילא חובה עלינו לעמוד על מעמדם של האורז הדוחן ולבדוק האם הטף נמנה עמם או לא.

האורז נמנה מבחינה בוטנית על משפחת הדגנים, אולם בהגדרה ההלכתית נחלקו חכמים ור' יוחנן בן נורי (ברכות לז א). לדעת חכמים אינו נחשב מחמשת מיני דגן ולכן לא חלים עליו כל הדינים של חמשת מיני דגן, אולם לר' יוחנן בן נורי אף על פת אורז חלים כל דיני חמשת מיני דגן.

ובשו"ע (יו"ד סי' ריז סע' יט) פסק "הנודר מפת סתם, אינו אסור אלא בפת חטים ושעורים. ובמקום שנוהגים לעשות פת מכל דבר, ונדר מהפת או מהמזון, אסור בחמשת המינין. ואם אמר, כל הזן עלי, אסור בכל חוץ ממים וממלח". (ובמשנ"ב) סי' רח ס"ק ז, שעה"צ ס"ק לא וביה"ל ד"ה עד שנתמעך) פסק שעל כל דבר מזין אם בירך עליו במ"מ, יצא.

אולם כל זה הוא בדיעבד, ולכתחילה כבר ביארנו למעלה שקביעת הברכה תלויה בחימוץ ובחיוב חלה, וממילא על דוחן מברכים שהכל וכ"פ השו"ע (סי' רח סע' ז-ח) כרי"ף וסיעתו לחלק בין אורז לדוחן. ולכן גם על טף. ומה שעל אורז מברכים מזונות הוא לפי שהאורז קרוב יותר לחמוץ משאר הקטניות.

ועוד יש לדון ולשאול שאולי על פת העשויה מטף יש לברך בורא פרי האדמה ולא שהכל. שהרי את גרעיני הטף מגדלים רק לשם אכילת פת. ולכאורה זה דומה לדין בשמים שכתשם שפסק השו"ע (סי' רג סע' ז) "בשמים שחוקים ומעורבים עם סוקר, הבשמים עיקר ומברך עליהם כדין ברכת אותם בשמים".

אולם בעניין ברכת הבמבה כתב בספר הלכה ברורה (ח"י עמ' תח) "בכללם של דברים יש ללמוד שחטיפים שנעשו מתירס באופן שנשתנית צורתם לגמרי עד שאין הדבר נכר שהם מתירס וגם נשתנה טעמם לגמרי מברך, שהכל. ואפילו אם נעשו תירס שגידלוהו במיוחד לשם עשייתם והוא מיני פת רגילים לעשות מקמח קטניות (כגון במדינת מקסיקו, שעושים פת מקח תירס, ונקראת טורטיה), מברכים על פת כזאת שהכל. ובדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי

להלן נבאר את שיטות הראשונים על הגמרא הנ"ל.

כתב בשבולי הלקט (סי' קנט) שר' יהודאי גאון וכן רבינו שמואל בן חפני גאון פסקו שרק על כל שיש בו מחמשת מיני דגן מברכין עליו בורא מיני מזונות ועל שאר קטניות לברך בורא פרי אדמה שכן נפסקה הלכה כמו רב ושמואל.

אולם הרבה ראשונים כתבו שעל אורז מברכים בורא מיני מזונות. וכ"פ ר' ישעיה ור' שלמה (הביאם שבלי הלקט שם). הרי"ף (ברכות כו א), הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"י). ולשיטתם על פת דוחן מברך שהכל וכך פסק השו"ע (סי' רח סע' ח).

ולדעת רוב הראשונים ר' יונה (ברכות כו א), רא"ש (ברכות פ"ו ס' ח) ועוד רבים (הביאם הביה"ל (סי' רח ד"ה על פת)). אורז ודוחן דינם שוה ומברך במ"מ. והוסיף ר' יונה שהוא הדין לכל דבר שהוא מזין ורוצה לאוכלו ליזון שמברך במ"מ.

ו. דיון בעניין ברכת פת הטף

נראה להשוות את הטף למעמד הדוחן. שהרי הטף הינו בעל הרכב תזונתי גבוה, מכיל כמות גדולה של ברזל והוא דבר הזן ולא גרע מדוחן. ובדוחן ראינו שרוב הראשונים סוברים שברכתו במ"מ ולכן היה נראה לברך על פת מטף במ"מ.

ובעירובין (ל א) שנינו "הנודר מן המזון מותר במים... מלח ומים הוא דלא איקרי מזון, הא כל מילי איקרי מזון". והרבה ראשונים סוברים שבכל דבר שהוא מזין ואוכלו כדי ליזון, מברך בורא מיני מזונות ר' יונה (שם), תוספות רא"ש (ברכות לו ב ד"ה רב), אשכול (ח"א עמ' 64) וראבי"ה (סי' קב). הרי שלכאורה אף על פת העשויה מטף אפשר לברך במ"מ.

את הטהף כדי לעשות ממנו קמח למאכל אדם דבר שנהגו עד עלייתם ארצה. זקני מושב ברקת שמוצאם מחבאן המכירים היטב את הטהף מעידים שברכתו על הלחם שאפו ממנו "שהכל" בדומה לדוחן ושאר קטניות".

ולמסקנה, כיוון שדעת המחבר בפת דוחן לברך "שהכל" ו'ביתא ישראל' קיבלנו עלינו עם עלייתנו ארצה פסיקת הספרדים ועדות המזרח לכן נראה לברך על פת שעשוי מקמח טף בלבד "שהכל". ועוד שאנו בארץ אבותינו אין חשיבות לפת זו שהרי הבטיחה התורה (דברים פרק ח פס' ט) "אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְפָּנֹת תֹאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תִחַסֵּר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִינֶיהָ בְרָזַל וַיְמַהֲרֶיהָ תִחַצֵּב נְחֹשֶׁת".

אדמה או במ"מ יצא ואינו חוזר לברך".

הרי שאף דבר שגדל במיוחד לצורך אותו גידול, מברכים עליו שהכל כיון שנשתנתה צורתו. וכן הוא בדין הברכה על האנג'רה, שהטף נשתנתה צורתו לגמרי ומברכים שהכל. ובדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי אדמה או במ"מ יצא ואינו חוזר ומברך.

ז. מסורת הלכתית קדומה

עד עתה הסתמכנו לשלול שהטף אינו מחמשת מיני דגן אלא כשאר קטניות, אולם דומה שהקביעה מה לברך על פת שעשויה מקמח הטף עשויה להיות מוכרעת על פי השוואה למסורת הלכתית שהייתה נהוגה בתימן הסמוכה לאיתופיה.

מובא בספר מחמשת מיני דגן (עמ' 192 ד"ה הטף) "הטף בלשון הערבית התימנית, נקרא טהף, הוא גידול קדום בחקלאות המסורתית בתימן באזור חבאו שבדרום מזרח תימן גידלו היהודים בין התבואות

(ב) **הערת ראש הכולל:** לענ"ד יש להעיר ולהאיר על מש"כ בשם הגר"ד יוסף שליט"א בספר הלכה ברורה, עי' טור (סי' רג סע' ז) ועי' בב"י (שם) שמדבריו מבואר שבתערובת בשמים עם דבש או סוכר תמיד הבשמים עיקר ואפי' אם הבשמים שחוקים. וע"ע בשו"ת תרה"ד (ח"א סי' כט), שו"ת חת"ס (או"ח סי' נ ד"ה אומר אני), משנ"ב (סי' רב ס"ק מד, סי' רג ס"ק י וס"ק מד), בהל"כ (סי' רג ד"ה על), שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא ס"ק ב) ושו"ת דבר חברון (או"ח סי' קפ) ומדבריהם משמע שאין לשנות את הברכה מחמת שנשתנה צורתו (משום שכך דרך שימושו של הפרי) וע"ע בשו"ת שבה"ל (ח"ז סי' כז ס"ק ב), וכן ידוע שאחיו הגאון ר' יצחק יוסף שליט"א (מח"ס ילקוט יוסף) חלק על אחיו (הגר"ד יוסף שליט"א) ודעתו לברך על במבמה בפה"א ואכמ"ל. ג.ב.

(ג) **הערת העורך:** קהילת היהודים יוצאי אתיופיה, בכינוי זה קראה העדה לעצמה עוד בהיותם באתיופיה במשך כל הדורות. י.ק.

(ד) **הערת ראש הכולל:** יש להעיר שבספר 'וזאת הברכה' (מהד' תשס"א בלוח ברכות) כתב שברכה על אינג'רה היא 'המוציא' ולענ"ד דבריו תמוהים, ואפשר שלא ידע שהאינג'רה נעשית מקמח טף ולא מקמח חיטה (וגם אם נעשית מקמח חיטה יש לדון מצד מה שעושים אותה מבלילה נוזלית עי' שו"ע סי' קסח סע' ח ובנו"כ שם ואכמ"ל). ג.ב.

אבישי יעקב מאברכי בית המדרש גבעת אסף

ברכת מעין שלוש מדאורייתא או מדרבנן

לע"נ אוריה יצחק בן מלכה ז"ל

רמיזי כדאמרינן בפרק שלושה שאכלו". היינו דדעת ר"ג דה' ברכת' שבפסוק קאי על כל שבעת המינים, וכשם שמברכים ג' ברכות על לחם כן יש לברך ג' ברכות על שבעת המינים. ובדעת חכמים פירש רש"י (ד"ה ארץ), "ולא קאי וברכת אלא על אלחם דסמיך ליה". היינו שחכמים סוברים שארץ שבפסוק הפסיק העניין ולכן ברכת המזון קאי רק על לחם ואילו על שבעת המינים יש לברך ברכת מעין שלוש.

והנה מתוך המשך מהלך הגמ', "א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא כל שהוא מחמשת המינים בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינים בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש", מוכח שנפסקה הלכה כדעת חכמים דנוסח ברכה אחרונה על שבעת המינים הוי מעין שלוש.

ונחלקו רבותינו הראשונים בביאור מחלוקת ר"ג וחכמים. יש אומרים שחלקו ר"ג וחכמים אף בגדר חיוב הברכה, אי הוי מדאו' או מדרבנן, ויש אומרים דבין חכמים ובין ר"ג סברי דגדר חיוב הברכה על שבעת המינים הוי מדרבנן, ונחלקו רק בנוסח הברכה. ומתוך כך רבתה המחלוקת להלכה, בין רבותינו הראשונים, אי ברכת מעין שלוש חיובה מדרבנן או מדאו', וכפי שנבאר להלן.

פתיחה"

ברכת מעין שלוש נתקנה על פירות שבעת המינים^א. ויש לעיין בגדר חיוב מעין שלוש (המחולקת לעל המחיה, על פרותיה ועל פרי גפנה) אי הוי מדאו' או מדרבנן. וזה החלי בעזרת צורי.

א. מקור הדין

במשנה בברכות (מד א) יש מחלוקת בין ר"ג וחכמים בנוסח ברכה אחרונה על שבעת המינים, "אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכ"א ברכה אחת מעין שלש", ובגמ' שם הובא טעם מחלוקתם, "מ"ט דר"ג דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' וכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך. ורבנן ארץ הפסיק הענין. ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין, ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה". ופירש רש"י (ד"ה וברכת) בדעת ר"ג, "אכולהו קאי ובההוא קרא ג' ברכות

(א) אגב המאמר מתברר שיעור האכילה להתחייב בברכת מעין שלוש.

(ב) ובכלל שבעת המינים קיימים חטה ושעורה. ובכלל חטה ושעורה ישנם כוסמין (מין חטה), שיבולת שועל ושיפון (מין שעורה) הנקראים חמשת המינים.

דאף שבארנו דדעת יונתן בן עוזיאל שיש לברך על שבעת המינים מדאו, אכתי יש להסתפק בדעתו אי ברכת מעין שלוש גופא הוי מדאו, דדילמא סובר כדעת ר"ג בגמ' שעל שבעת המינים יש לברך ברכת המזון. ואיך שיהיה, מוכח בדעת התרגום שחייב ברכה אחרונה על שבעת המינים הוא מדאו, ונ"מ לאפוקי מדעת הסוברים דכל חיוב ברכה אחרונה על שבעת המינים הוא מדרבנן ושאינן ללמוד מהמקורות שבגמ' שברכה אחרונה על שבעת המינים הם מדאו' דהוי רק אסמכתא בעלמא.

וכדעת יונתן בן עוזיאל שברכת מעין שלש היא מדאורייתא סוברים כמה ראשונים, ולהלן פירוטם.

א. כתב בה"ג (הלכות ברכות פ"ו), "והיכא דאכל ומספקא ליה אי בריך אי לא בריך, אי משבעת המינין אכל דמחייבין ברכה מדאורייתא ארץ חטה ושעורה וגו' ואכלת ושבעת וברכת, מספיקא הדר מברך, ואי משאר מינין אכל דחיובא דברכה דלהון מדרבנן הוא, מספיקא לא הדר מברך" מבואר להדיא דחיוב ברכה אחרונה על שבעת המינים מדאו'. ומוכח שהגמ' נוקטת כחכמים להלכה, שהרי לאחר מחלוקת ר"ג וחכמים הגמ' מביאה מימרות של אמוראים הדנים על ברכת מעין שלוש, וא"כ כך גם פוסק בה"ג להלכה וממילא חיוב מעין שלוש מדאו'. ולענין שיעור האכילה כדי להתחייב מדאו' נראה דסובר רבינו דהוא

(פ"ב מ"א), ומה שלא מודה להי"ת על ה'פת' משום שפת הוא מעשה ידי אדם עי' תנחומא (תזריע ס' ה). ג.ב.

ד ראה ביאור הגר"א (או"ח סימן רט סע' ג), ולפי שיטתם מחלוקת ר"ג ורבנן היא בדרבנן.

ב. הסוברים שחייב ברכת מעין שלוש מדאורייתא

על הפסוק בדברים (ח י), "וְאָכַלְתָּ וּשְׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" תרגם יונתן בן עוזיאל, "וְתִהְיוּן זְהִירִין בְּזִמְנֵי דְאִתּוֹן אֲכַלְוּ וּשְׂבַעִין הוּוֹן מוֹדִין וּמְבָרְכִין קֳדָם יי אֱלֹהֵכוֹן עַל כָּל פִּירֵי ארְעָא מְשַׁבְּחָא דִּיהַב לְכוֹן". היינו דיש להודות ולברך לאחר אכילה ושביעה על פירות הארץ המשובחים. ומתוך תרגומו נראה דבכלל האכילה שבפסוק כלולים שבעת המינים מלבד לחם. וראייה לדבר דאם האכילה שבפסוק נאמרה על אכילת פת בלבד היה לו לתרגם שיש להודות ולברך את השם על הפת שהמציא לנו, או לכל הפחות היה לו לתרגם שיש להודות הודאה על הארץ עצמה כמו שתרגם אונקלוס "וְתִיכּוּל וְתִשְׂבַּע וְתִבְרַךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל ארְעָא טְבִיבָא דִּיהַב לָךְ", היינו שתברך את ה' על הארץ הטובה שהיא המקור לפת, ולא היה לו לתרגם כתרגומו. דלפי תרגומו מה שייכי ההדדי אכילת פת להודאה וברכה לה' על שבעת המינים, אלא על כרחך דבכלל האכילה כלולים שבעת המינים מלבד הלחם וממילא הברכה שבפסוק נאמרה אף על שבעת המינים.

ג) ואף שיש לדחות ולבאר דהאכילה קאי על פת בלבד, וזה שיש להודות ולברך על שבעת המינים לא קשיא מידי, שעיקר הברכה וההודאה לה' היא על החיטה והשעורה והתורה אגב אורחא הוסיפה הודאה על שאר המינים, נראה יותר באורנו הראשון בדבריו.

הערת ראש הכולל: אף שהסבר היותר מסתבר בדברי התרגום הם כדברי הכותב, אך אולי אפשר לפרש שפירות שנזכרו בתרגום הם חיטה ושעורה וכעין שמצאנו במשנה חלה

הדברים דבאמת ברכת המזון חיובה מדרבנן ומה שכתב מדאורייתא הוא כעין דאורייתא משום אסמכתא דקרא, והכא נמי יש להסביר את דברי בה"ג לגבי מה שכתב דחיוב ברכה אחרונה על שבעת המינים מדאורייתא ושצריך לחזור אם נסתפק אם בירך, שאין כוונתו דחיובה מדאורייתא אלא הוי כעין דאורייתא משום אסמכתא דקרא, ולכן מספק יחזור לברך אף שעיקרו מדרבנן. וכן יש לבאר את דברי רב אחאי גאון. ויש להעיר דדעת הנצי"ב בביאור בה"ג ורב אחאי גאון יחידאה היא.

ג. כתב הריטב"א (הלכות ברכות לריטב"א פ"א הל' ה-ו), "...אבל מן התורה חייב לברך אחר שנהנה על שבעת המינים הכתובים בפסוק ארץ חיטה ושעורה שכתוב אחריו ואכלת ושבעת וברכת. וברכה זו על ארבעה דרכים, שעל הפת... אומר ברכת המזון הנקראת ברכת שלש, ובשאר מיני מזונות הנעשים מתבואה של חמשת המינים... ברכה אחת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה, ועל פירות המינים הנאמרים בפסוק ארץ חטה ברכה אחת מעין שלש", הנה שפנותיו ברור מללו שברכת מעין שלוש הוי מדאורייתא ובחידושו (ברכות מד א ד"ה ורבנן, מט ב ד"ה והכא) כתב דשתיית יין ושמן זית בכלל חיוב ברכה אחרונה מדאורייתא.

ובשיעור האכילה כדי להתחייב כתב הריטב"א (שם ה"ז) "ולעולם אין שום ברכה לאחר שום דבר באוכל פחות מכזית בינוני הוא וגרעינתו, ולא בשום משקה פחות מרביעית (שהוא קרוב לשתי אוקיות)", היינו שסגי להתחייב בברכת מעין שלוש מדאורייתא באוכל נפח של כזית בינוני ובשותה שיעור רביעית. ומקור לשיעור האכילה הביא, המהדיר לריטב"א מהגמ' ברכות (לט א) שאמרה, "בצר ליה שיעורא". ופירש

כדי שביעה ממה שכתב בהמשך הפרק לעניין זימון, "אבל אינהו אכלי עד שביעה ואיהו אכל כזית לא מפיק כזית שיעורא דאורייתא, אלא מברך מאן דאכל ושבע" [והנצי"ב דרך אחרת הייתה עמו בביאור דברי רבינו, הובאה לקמן בשיטת שאילתות דרב אחאי].

ב. כתב בשאילתות (יתרו שאילתא נג), "אבל ברכתא דמזונא דחיובא דאורייתא הוא אי לאחד מז' מינין דחיובא דאורייתא הוא הדר מברך אבל שאר פירי דחיובא דרבנן הוא לא הדר מספיקא". וכתב על דבריו בעל שאילת שלום (שם ס"ק סו) לאחר שהביא דעות הראשונים ואחרונים בגדר חיוב מעין שלוש, "ואחר הודעתי לנגד קורא באמת דברי הגדולים על הראשונים ועל האחרונים זכרונם לברכה אני מתפלא שלא התעוררו לדון מה שכתב גאון הכא להדיא דכל ז' מינים חיוב דאורייתא נינהו וצריך לברך אם נסתפק אם ברך... וכבר כתבתי פעמיים ושלש בשם הריב"ש דדברי גאון מקובלים כאלו נכתבו בגמרא". אך הנצי"ב בהעמק שאלה (שם ס"ק ח) כתב שאין ראייה מכרעת מדברי רב אחאי שברכת שבעת המינים מדאורייתא. ותורף דבריו דדעת בה"ג ורב אחאי אחת היא. דלכאורה קשה בדעת בה"ג שבמקום אחד כתב שהאוכל כזית פת אינו חייב ברכת המזון אלא מדרבנן ובמקום אחר כתב שהחיוב לכך הוא מדאורייתא, וישוּב

ה) הערת העורך: ראה מה שכתב בספר יוחסין (מאמר שלישי סדר רבנן סבוראי והגאונים) וז"ל "רב אחא משבחה שחבר שאלתות שלו בכל מצות האמורות בתורה והוא הספר מצוי בידנו ומסור עד היום הזה וכל הבאים אחריו בדקוהו ופשפשו בו, ושמענו שעד היום לא נמצא בו טעות בעולם". י.ק.

דסתם מתני' כותיה". הנה סובר הרשב"א דשיעור אכילה להתחייב מדאו' הוא בכזית. וממה שכתב בחידושויו במק"א (ברכות לה א ד"ה אי נמי) משמע דאף יין ושמן זית בכלל ברכה אחרונה מדאו', אלא שלא מצאתי מהו לדעתו שיעור המשקין לחיוב ברכה אחרונה. וראה מה שכתבנו בכך בדעת הריטב"א.

ה. הרמב"ן בחידושויו (ברכות מט א) כתב "ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתייה ואכילה בכזית. פירוש, ר' מאיר עבד לקרא תרי מילי אכילה ושתייה כיון דכתיב בקרא חיטה ושעורה דהיינו אכילה וכתיב ביה גפן וזית ושמן דמשכחת לה בשתייה אהדרינהו כולהו בכלל ברכה. דאע"ג דארץ הפסיק הענין כדאמרן בפרק כיצד מברכין, ההוא לאיפלוגי בין ברכה לברכה לומר דלא דמו ברכות אהדדי אבל כולהו חייבין בברכה. ושמעינן מינה לדברי ר' מאיר דברכה אחת מעין שלש דעל הגפן וה"ה לשבעת המינין כולן דבר תורה ה' דבכלל

(ז והתוס' (שם ד"ה ר' מאיר) הקשו מהגמ' ברכות (כ ב) "דרש רב עזירא... אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה", דמוכח שחיוב ברכה אחרונה הוא על שביעה גמורה, ותוצו שדרשות ר"מ ור"י הן אסמכתא בעלמא, וע"פ דבריהם דברי רבינו הרמב"ן מוקשים, דדעת הרמב"ן שדרשת ר"מ ור"י לימוד גמור מדאו' (וכן מוקשים שאר דברי הראשונים הלומדים כרמב"ן). והיה נ"ל לתרץ בהשקפה ראשונה דאין ללמוד שיעור שביעה גמורה מהגמ' דלעיל, שיי"ל דלא בשמים היא,

רש"י "דגבי פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית". ולעניין שיעור משקין כתב שאף שלא מוזכר שיעור משקין בגמ', ס"ל לריטב"א שכשם שלומדים שיעור אכילה לברכה משיעור אכילה לאיסורין, ה"נ לומדים שיעור משקין לברכה משיעור משקין לאיסורין.

ד. כתב הרשב"א בחידושויו (ברכות מד א ד"ה ורבנן) "קשיא לי אם כן מעין שלש לרבנן מנא להו לתאנים וענבים, ונראה לי דלרבנן מדאדכרינהו רחמנא הכא להני וכתב בתרייהו ואכלת ושבעת וברכת שמע מינה שאף הן טעונין ברכה, ואי לאו דאתא תאכל בה לחם ואפסקיה הוה מברכין עליה שלש ממש כר"ג...". הנה פשיטא ליה לרשב"א בדעת חכמים דברכת מעין שלש חיובה מדאו', והראיה שכתב, "קשיא לי אם כן מעין שלש לרבנן מנא להו לתאנים וענבים", ר"ל שלאחר שלרבנן 'ארץ' הפסיק העניין, מהיכי תיתי ללמוד שמעין שלוש הוי מדאו'. ויש לשאול דאדרבא נלמד לאיפכא שכיוון ש'ארץ' הפסיק העניין, א"כ ה'וברכת' קאי רק על לחם וכפירוש רש"י שם, וממילא מעין שלוש חיובה מדרבנן. ונראה לתרץ דהיה פשוט לו לרשב"א כן מגוף הפסוק שה'וברכת' קאי על כל המינים שמוזכרים בפסוק, ולכן נתקשה מכך שארץ הפסיק הענין. נשוב לעניינו, מוכח מדברי רבינו שעל פירות שבעת המינים יש לברך לדעת רבנן ברכת מעין שלוש וחיובה מדאו'.

ומה שנשאר לברר בדעת הרשב"א הוא, מהו השיעור האכילה לחיוב מדאו'. ומצאתי שכתב בחידושויו (ברכות מט ב ד"ה הכא), "וקיימא לן כר' מאיר דאמר בכזית משום

(ו) וכן ראיתי בס"ד שהקשה הפני יהושע.

ר"מ רק במשקין א"כ בין אם יפסוק להלכה הרמב"ן כר"מ ובין כר"י אכתי חיוב ברכת מעין שלוש על אכילת שבעת המינים הוי מדא' מה שאינו לפי ההסבר השני בדעת ר"י. וראיתי בשו"ת יוסף אומץ (או"ח סי' עב) שכתב וז"ל "וכ"כ הרמב"ן בספר הלכות... דברכת ז' מינים לאחריהם מן התורה ואם נסתפק חוזר ע"ש". ואם דבריו מכוונים לרמב"ן שהבאנו א"כ פוסק הרמב"ן כדעת ר"מ. וכבר ראינו ששיעור האכילה להתחייב מדא' לר"מ הוא בכזית. ושיעור המשקין להתחייב במעין שלוש ראה מה שכתבנו בדברי הריטב"א.

ו. כתב החינוך (מצוה תל), "ויש מרבתינו שדעתן לומר כי התורה תחייבנו ברכה אחר כל שבעת המינים, כמו שנתחייבנו באמת לברך אחר אותן מהן שזנין כמו תמרים ויין ודבלת תאנים, ואמרו שעל כולן נאמר ואכלת ושבעת וברכת. ואמרו גם כן ששביעה דאורייתא היא בכביצה לבד דבהכי מיתבא דעתיה דאיניש. ורואה אני בזה ראייה קצת לדבריהם ממה שאמרו בריש פרק כיצד באותה שקלא וטריא שהיה בגמרא למצוא חיוב ברכה דאורייתא, אמרו שם, מה שבעת המינים דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל שנהנה טעון ברכה. נראה מכאן שאין חילוק בשבעת המינים בין אותן הזנים מהן לאחרים שבכולן חיוב הברכה מן התורה".

הביא החינוך מרבתינו הסוברים שחיוב מעין שלוש דא', ושעור האכילה לשיטתם הוא כביצה. (ויש לשאול מה הביאם לומר דזה השיעור מדא' ולמה לא נאמר ששיעור שביעה הוא כפשוטו. ונ"ל דהטעם הוא משום דלשיטתם ה'ברכת' שבפסוק קאי על כל שבעת המינים, בין על חמשת מיני דגן

ברכת המזון הן. ונפקא מינה למי שנסתפק אם בירך אם לא שחוזר ומברך מה שאין כן בשאר ברכות... וכך אמר בעל הלכות, וברכת המזון וכן ברכת שבעת המינים דחיובא דאורייתא נינהו חוזר ומברך אבל שאר ברכות דרבנן לא הדר ומברך". ר"ל דדעת ר"מ היא דכל מה שמוזכר בפסוק הן אוכל, חיטה ושעורה, והן משקין, גפן ושמן זית, נכללים ב'וברכת', ולפי זה דרש ר"מ את 'ואכלת ושבעת וברכת' שבפסוק, ש'ואכלת' זה אכילה, ו'ושבעת' זו שתיה, 'וברכת' היינו שיש לברך על אכילת ושתית פירות שבעת המינים. ומכך שארץ הפסיק הענין יש הבדל בין נוסח ברכת המזון לבין ברכת שבעת המינים.

ונסתפקתי בדעת רבי יהודה (בר פלוגתא דר"מ) אליבא דהרמב"ן, במה שדרש 'ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה', אי פליג על ר"מ רק לענין המשקין אך אף ר"י סובר ש'ארץ הפסיק העניין' לענין שוני הנוסח שבין ברכת המזון למעין שלוש, או שסובר ש'ארץ הפסיק העניין' לגמרי וה'וברכת' קאי רק אכילת פת וממילא חיוב מעין שלוש הוי מדרבנן. והנ"מ בביאור דברי ר"י היא, דעל פניו לא מוכח מדברי הרמב"ן דפסק כר"מ אלא רק הביא נ"מ לשיטתו, וגם מה שהביא בשם בה"ג יש לבאר כך, וא"כ לא ידענו כמי פסק הרמב"ן, דאם נאמר שרבי יהודה פליג על

כעין המעשה בתנורו של עכנאי דאף שהכריעו מן השמים כר' אליעזר לא נפסקה הלכה כדבריו בארץ וא"כ ה"ה הכא. אלא שיש לדחות שהרי כד דייקין טפי בדרשת רב עורא מוכח שאין הכרעה משמים, אלא שמתוך תשובת הקב"ה למלאכי השרת נשמע גם גדר חיוב ברכת המזון מדא' וצ"ע.

ד. שיטת הרמב"ם

בדעת הרמב"ם נחלקו ראשונים ואחרונים, ועיקר דבריהם סובבים סביב דבריו (ברכות פ"א ה"א), "מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את יי' אלהיך. ואינו חייב מן התורה אלא אם כן שבע שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. ומדברי סופרים אכל אפילו כזית מברך אחריו". וחקרו במה שכתב "לברך אחר אכילת מזון", לאיזה מזון התכוון רבינו.

א. שיטת החינוך. כתב החינוך (שם) "אבל מכל מקום ראיתי הרמב"ם ז"ל ואחרים עמו שנראה לי מדבריהם לומר שאין עיקר חיוב ברכה דאורייתא אלא על אכילת שביעת מזון, ולא על שאר מינין אף על פי שהן משבעת מינין, כגון רמונים וענבים ותאנים לחים וזיתים, מכיון דלא זייני, כי התורה לא תחייב אלא על מזון, ומפני כן סמך לחם אל הברכה כמו שכתוב תאכל בה לחם, והדר ואכלת ושבעת. ואל הגדולים שבדורנו נשמע במצות התורה".

והנה על פניו נראה דמבאר החינוך בדעת הרמב"ם דרק על לחם יש חיוב ברכה אחרונה מדאו', וכן ביאר בעל שאילת שלום (שם) את שיטת החינוך ברמב"ם. אך לאחר העיון נראה לי לבאר אחרת את דברי החינוך ברמב"ם. ובתחילה יש לדייק בדבריו במה שכתב (שם) "כמו שנתחייבנו באמת לברך אחר אותן מהן שזנין כמו תמרים ויין ודבלת תאנים", וכן במה שכתב בהמשך דבריו בדעת הרמב"ם "ולא על שאר מינין אף על פי שהן משבעת מינין, כגון רמונים וענבים ותאנים לחים וזיתים, מכיון דלא זייני", דמוכח שישנו חילוק בשבעת המינים עצמם. ישנם פירות מזינים וישנם שאינם כאלו, ויותר מכך ישנם פירות שבמצב

ובין על יתר שבעת המינים, וא"כ הוא הדין ל'ושבעת' שבפסוק, שקאי על כולם, והרי פשוט דאינה דומה תחושת השובע שלאחר אכילת חמשת מיני דגן לתחושת השובע שלאחר אכילת שאר פירות שבעת המינים, וא"כ הדעת נותנת שנתנה התורה שיעור שביעה אחד לכולם וזה מה שכתבו דשיעור שביעה הוא דמיתבא דעתיה דאיניש, שהוא שיעור אחיד לכל המינים).

ג. הסוברים דחיוב ברכת מעין שלוש מדרבנן

לעומת האמור לעיל מצאנו גם ראשונים הסוברים להיפך, שחיוב ברכת מעין שלוש הוא רק מדרבנן. ואלו הם.

א. בחידושי רבינו יונה (ברכות לב א בדפ"ר) כתב, "ונראה למורי הרב נר"ו דברכת מעין שלוש אינה אלא מדרבנן. ומביא ראייה מדאמרי' שאם בירך על התמרים ברכת הזן יצא, דתמרי נמי מיזן זייני ואם איתא דברכה אחת מעיין שלוש היא מן התורה האיק היה אומר שאם אמר במקומה ברכת הזן יצא, אלא ודאי אינה אלא מדרבנן".

ב. הסמ"ג (עשין כז) כתב "ומתוך ה"ג משמע שברכה אחת מעין שלוש מן התורה, דקאי וברכת אף על התאנים ורמונים הנכתבים במקרא ואין נראה לי דאם כן יברכו עליהם שלוש ברכות ממש אלא וודאי וברכת לא קאי אלא אלחם כאשר פירשתי בתחילת המצוה". ר"ל, דממה נפשך, אי אמרת שהברכת שבפסוק קאי גם על שבעת המינים, מהיכי תיתי לחלק בנוסח הברכה בין שבעת המינים לבין לחם, אלא על כרחך כיוון שנוסח הברכה על שבעת המינים מעין שלוש, שונה מנוסח הברכה על הלחם ברכת המזון, בהכרח דאף גדר חיוב הברכה שונה, והברכה שבפסוק, קאי רק על לחם.

אחד שלהם הינם מזינים ובמצב אחר אינם מזינים. וזה לך האות שהרי תאנים טריות הביאם החינוך כדוגמא לפרי משבעת המינים שאינו מזין ואילו כאשר התאנה נעשית לדבלת תאנים הביאה כדוגמא לפרי המזין. וכן תמצא בענבים. וכן מפורש חילוק זה מדבריו שהובאו לעיל, "נראה מכאן שאין חילוק בשבעת המינים בין אותן הזנים מהן לאחרים שבכולן חיוב הברכה מן התורה. אבל מכל מקום ראיתי הרמב"ם ז"ל וכו", היינו דלדעת שאר הראשונים אין חילוק בתוך שבעת המינים בין זייני ללא זייני מה שאינו לדעת הרמב"ם.

ועל פי חילוק זה מבואר מה שכתב בדעת הרמב"ם, "שנראה לי מדבריהם לומר שאין עיקר חיוב ברכה דאורייתא אלא על אכילת שביעת מזון, ולא על שאר מינים אף על פי שהן משבעת מינים, כגון רמונים וענבים ותאנים לחים וזיתים, מכיון דלא זייני, כי התורה לא תחייב אלא על מזון", ר"ל דדוקא על פירות משבעת המינים שאינם זייני התורה לא חייבה ברכה לאחריהם, משא"כ באותם פירות משבעת המינים דזייני כגון תמרים, דבלת תאנים וכו' דאז חיוב הברכה לאחריהם הוא מדאו'.

ואם תקשה מסוף דברי החינוך שכתב, "כי התורה לא תחייב אלא על מזון, ומפני כן סמך לחם אל הברכה כמו שכתוב תאכל בה לחם", שלכאורה משמע דרק על לחם בלבד תחייב התורה, לק"מ דנקט החינוך לחם כדוגמא בעלמא למאכל המזין. והמורם מכל האמור דלדעת הרמב"ם אליבא דהחינוך (לפי דעתנו^ט) די שחיוב

(ט) בין על המחיה ובין על פירותיה.
(י) היינו מלבד חיטה ושעורה דהם מחמשת מיני דגן המזינים.

ב. שיטת ר' מנוח. על דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל (פ"א ה"א) כתב רבינו מנוח וז"ל, "פי' אחר אכילת דבר שהוא מזון כגון מחמשת המינים וכיוצא בהם". ועל סוף דברי הרמב"ם בהלכה זו שכתב "אכל אפילו כזית" כתב רבינו מנוח, "ודוקא במידי דזיין כמו שכתב הרב על אכילת מזון". והנה מה שכתב רבינו מנוח "וכיוצא בהם" משמע דישנם מאכלים נוספים מלבד חמשת המינים הנקראים מזון לדעת הרמב"ם. וממה שכתב רבינו מנוח "ודוקא במידי דזיין", מוכח דהגדר להחשיב מאכל שיש לברך לאחריו ברכה אחרונה מהתורה הוא דוקא במאכל המזין.

והנה יש להסתפק בדעת רבינו מנוח מה הם אותם שאר המאכלים המזינים, האם שאר שבעת המינים מקרי מידי דזיין או שמא חמשת המינים בבישול בנוסף לאפייה.

(ח) ואחר כותבי זאת שמחתי לראות שכן כתב החיד"א בספר יוסף אומץ (או"ח סי' עד) בדעת החינוך ברמב"ם.

ומצאתי שכדעת מרן ברמב"ם אזלינן גדולי האחרונים הגר"א (או"ח סי' רט סע' ג) והפר"ח (או"ח סי' רט סע' ג).

ד. שיטת הראשל"צ והגר"י קאפח. כתב הגר"י קאפח זצ"ל (פירוש למשנה תורה ברכות פ"א ה"א ס"ק ג), "עייין ראש"ל שהאריך להוכיח ובצדק ממש"ר כאן "על אכילת מזון" דס"ל דעל המחיה מן התורה, ועל יתר שבעת המינין דרבנן".

וחזר הגר"י קפאח זצ"ל על הדברים וכתב (ברכות פ"ח ה"ב ס"ק כח), "ועייין ראש"ל שהאריך הרבה בענין זה, וס"ל דרק על המחיה דאורייתא לדעת רבינו ממ"ש ברפ"א אחר אכילת מזון, ולא כתב אחר אכילת פת". וסיים וז"ל, "לפיכך נראין דברי הראש"ל שעל המחיה דאורייתא לדעת רבינו, ושאר מעין שלש שעל חמשת המיניני" דרבנן". הנה סובר הגר"י קאפח דרק על חמשת מיני דגן יש חיוב ברכת מעין שלוש מדאו' ועל שאר המינים חיוב הברכה מדרבנן.

ודע דלדעת הסוברים בביאור שיטת הרמב"ם דעל המחיה חיובה מדאו', לא יצויר זה אלא כשאוכל תבשיל מחמשת מיני דגן כדי שביעה, אך אם אוכלי פת הבאה בכיסנין כדי שביעה יחוייב בברכת המזון.

ה. דעת הטור

כתב הטור (או"ח סי' רט), וז"ל, "כתב הרמב"ם ז"ל כל הברכות כולן אם נסתפק לו אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך לא בתחלה

ומצאתי בס"ד תשובה לכך מהמשך דברי רבינו מנוח על דברי הרמב"ם שכתב (שם ה"ב) "וכן מדברי סופרים לברך אחר כל שיאכל". וכתב רבינו מנוח, "פי' ואע"ג דלא הוי מחמשת המינים, ואי נמי אפשר דלא הוי משבעת המינים", פירוש דחז"ל תיקנו לברך מדבריהם אחר אכילת כל מאכל אע"ג שאינו מחמשת המינים או משבעת המינים שחיוב ברכתם האחרונה מדאו'. וא"כ סובר רבינו מנוח ברמב"ם דברכת מעין שלוש חיובה מדאו' על כל שבעת המינים מדלא חילק כחינוך.

ג. שיטת הכס"מ. אף מרן הכסף משנה שקיל וטרי ככוונת דברי רבינו הרמב"ם במה שכתב (שם ה"א), "מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון", והעלה למסקנה בדעת הרמב"ם ז"ל "ולכן נ"ל דרבינו דייק לישנא דתוספתא דקתני ברכת מזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת ומשמע ליה דאחמשת מיני דגן דוקא קאמר מדנקט ושבעת ואין לך דבר שמשביע אלא ה' מיני דגן", ושמעינן מינה דברכה אחרונה על יתר שבעת המינים חיובה מדרבנן, וממילא ברכת מעין שלוש, על פירותיה, ועל פרי גפנה, חיובה מדרבנן. ואף שהיה לך מקום להסתפק בדבריו במה שכתב כאן 'ואין לך דבר שמשביע אלא ה' מיני דגן', האם ר"ל דווקא כשנעשו חמשת מיני דגן לפת או דלמא אף לתבשיל קדירה, ונ"מ לחיוב ברכת על המחיה אי הוי מדאו' או מדרבנן, כלך אצל דבריו בהמשך (ברכות פ"ח ה"ב) דכתב בהדיא שאף ברכת על המחיה הוי מדרבנן לדעת הרמב"ם, וז"ל שם, "ומשמע שהוא סובר שאפילו ברכה מעין שלש אינה מן התורה ואפילו על המחיה". וא"כ דעת הרמב"ם אליבא דהכסף משנה דברכת מעין שלוש חיובה מדרבנן ואפילו על המחיה.

(יא) כוונתו לפירות שבעת המינים מלבד חיטה ושעורה.

(יב) שער הציון (סי' רט ס"ק יב).

שאף הוא סובר שמעין שלוש חיובא מדאורייתא כהבנת הבית יוסף. ולהלכה פוסק הב"ח דחוזר לברך אם מסופק אם בירך מעין שלוש.

וביוסף אומץ (סי' ע"ד) הביא שהפרי חדש ובעל טל אורות נחלקו בכך. דהנה הפרי חדש כתב וז"ל, "והלכה למעשה ראוי והגון שלא לברך שלא יהא אלא ספק שב ואל תעשה שאני". ודחה את דבריו בעל טל אורות. ותורף דבריו דלא אמרינן שב ואל תעשה שאני אלא בחיוב ברכה מדרבנן אך בברכה שמסופק בה אי חיובה מדאורייתא או מדרבנן אמרינן ספקא דאורייתא לחומרא ודחי ודאי דרבנן. אך החיד"א שב להעמיד את דברי הפרי חדש, וביאר דהפרי חדש אזיל לשיטתו ביו"ד, שספקא דאורייתא הוא לקולא, ודין ספקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן וא"כ לא ידחה הספק דרבנן ספק אם בירך מעין שלוש, את הוודאי דרבנן איסור לא תישאי'.

(יג) **הערת ראש הכולל:** לא הבנתי שהרי אם אנו אומרים שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן פירושו לכאורה שמדין תורה אינו חייב לברך אך מדרבנן חייב לברך בתורת ודאי (מחמת הספק), ולענ"ד כונת החיד"א ביוסף אומץ היא אחרת שהוא נימק את הכרעת הפר"ח כך "ואני הדל אומר דדברי הרב פר"ח ברורים דהרב אזיל לשיטתיה שפסק בי"ד סי' קי' דספיקא דאורייתא לחומרא היינו מדבריהם דכל ספיקא רחמנא שריא וא"כ הכא בברכה מעין ג' שהוא ספק אם הוא דאורייתא מאי דאזלינן לחומרא הוא מדרבנן, ולא תשא הוא מדרבנן **ושב ואל תעשה עדיף. ועוד דלסוברים שהיא מדרבנן ספיקא לקולא.** ומשום הכי סבר הרב פר"ח בספק בירך מעין ג' שלא יברך. ודוקא בברכהמ"ז שהיא דאורייתא הם אמרו דנסתפק חוזר" וא"כ אין טעם הדבר משום שאף למ"ד שהוא דאורייתא יש כאן ודאי דרבנן שדוחה ספק דרבנן,

ולא בסוף מפני שהן מדברי סופרים. ונראה דוקא בברכה ראשונה שהיא מדרבנן... אבל ברכה אחרונה מעין שלוש דשבעת המינין דאורייתא היא דמסמיך לה אקרא וכן נראה מדברי הלכות גדולות". ונחלקו מרן הבית יוסף והב"ח בביאור דברי הטור.

דהבית יוסף הבין בדעת הטור שסובר דמעין שלוש חיובה מדאורייתא ולכן התקשה בלשונו שכתב "ומסמיך לה אקרא" דמשמע כאסמכתא בעלמא (ובפרישה כתב ליישב קושיית הבית יוסף, דכיון דקי"ל להלכה כרבנן שארץ הפסיק העניין וברכת המזון קאי רק על לחם, א"כ אע"ג דקי"ל שברכה אחרונה על שבעת המינים מדאורייתא מוכרח לומר דזה לא נלמד מהפסוק אלא מדרשה אחרת או מהלכה למשה מסיני, שאם נלמד ברכה אחרונה על שבעת המינים מהפסוק היה צריך לברך עליהם ג' ברכות ממש כעל לחם. ולכן נקט הטור דווקא לשון אסמכתא ולא לימוד גמור).

והב"ח רוח אחרת הייתה עמו בביאור דברי הטור וז"ל, "ורבינו חולק על זה וסובר דדוקא ברכה ראשונה הוי דרבנן... אבל מעין שלוש דשבעת המינין דאורייתא היא דמסמיך ליה אקרא כלומר כיון דאפשר לומר דאורייתא היא דהא מסמיך ליה אקרא ואפשר דילפותא גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא הילכך יש לנו להחמיר בספקו". ומדבריו נלמד דהטור מסופק בברכת מעין שלוש אי חיובה מדאורייתא. וא"כ אף בה"ג מסופק האם הלימוד מהפסוק הוא מדאורייתא או שמא אסמכתא בעלמא דהרי הטור הביא את בה"ג כראיה לדבריו.

אך קשיא לי טובא דברי הב"ח בדעת הטור, דמלשון בה"ג לא משמע כלל שמסופק בדבר וממילא מוכרח לבאר בדעת הטור

דאמר שמעין שלוש הוי מדאו' מבאר ש"ארץ הפסיק העניין" לעניין השוני בין ברכת המזון שהם ג' ברכות לעומת ברכה על שבעת המינים דסגי לברך לברך עליהם ברכה אחת מעין שלוש, כך "ארץ הפסיק העניין" לעניין הזכרת ברית ותורה, ללמדנו שחיוב הזכרתם הוא דוקא בברכת המזון ולא בברכת מעין שלוש.

ז. דיון בדעת השו"ע

ולעניין הלכה קשיא לי מדוע לא פשטינו להלכה כמאן דאמר דמעין שלוש הוי מדאו' שהרי ראינו דכן דעת הגאונים ורוב רובם של הראשונים, דמלבד מה שהבאנו בגוף המאמר ישנם עוד הרבה ראשונים¹¹ הסוברים שמעין שלוש הוי מדאו'.

ובעצם דעת מרן השו"ע (או"ח סי' רט סע' ג) נתקשיתי מדוע סובר דמעין שלוש הוי מדרבנן, שאף שמרן נתלה באילן גבוה ברבינו הרמב"ם, אך לכאורה סותר מה שכתב בהקדמתו לבית יוסף, וז"ל שם, "ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך. ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא והשני העמודים הנשארים חולקין בדבר הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה

ודעת הפרי מגדים דלא יברך, דכתב (פתיחה להלכות ברכות אות טז), "ומ"מ אשכחנא פתרי אף בספק דין תורה, היכא שאין יודע אם מתקן אם לוא, דאין מברך מספק". וא"כ אף הכא שמסופק אם בירך או לא כיון שישנו ספק אי מעין שלוש מדאו' או מדרבנן אינו יודע אם מתקן בכך שיחזור לברך דאולי מעין שלוש מדרבנן וספקא דרבנן לקולא ולכן לא יברך.

ו. ראייה מנוסח הברכה

ולכאורה היה נראה להביא ראייה לסוברים דברכת מעין שלוש מדרבנן מעצם נוסח ברכתה¹². דאי הוי מדאו' מדוע נפקד ממנה הזכרת ברית ותורה אשר אי הזכרתם בברכת המזון הוי לעיכובא, ואם כן היא הנותנת לומר דחיוב ברכת מעין שלוש הוי מדרבנן. אך בשו"ת ארץ צבי (סי' לז) דחה ראייה זו, ותורף דבריו הוא דכשם שמאן

אלא טעמו שאף אם יש ודאי דרבנן מול ודאי דרבנן שב ואל תעשה עדיף, ועוד שכל זה למ"ד שמעין ג' דאו' אך א"ת שמעין ג' דרבנן ממילא הוא ספק דרבנן.

ועוד יש להעיר בדברי החיד"א זיע"א שאף שהפר"ח ס"ל כרמב"ם שספיקא דאו' לחומרא מדרבנן, הרי הפר"ח עצמו סובר בדעת הרמב"ם שכל שיש חזקת חיוב ממילא ספיקו לחומרא מדאו' עי' פר"ח בכללי ס"ס (אות א ד"ה וא"ת לדעת הרמב"ם) ובשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סי' י ד"ה איברא) וא"כ בנ"ד שודאי נתחייב בברכת מעין ג' וחל עליו חזקת חיוב של הברכה (שהרי ודאי אכל שיעור חיוב) וכל הספק הוא רק אם בירך או לא, ממילא אף לרמב"ם (אליבא דהפר"ח) חיוב הברכה הוא מדאו' ולא מדרבנן.

ג.ב.

(טו) וראה ביוסף אומץ (או"ח סי' עד) שהביא חבל ראשונים הסוברים דמעין שלוש הוי מדאו'.

(יד) ראייה זו נפקא משאלת האדמו"ר מגור זצ"ל אל בעל שו"ת ארץ צבי (סימן לז).

ומלבד מה שהתקשנו בדעת מרן, ישנם ראשונים הסוברים בדעת הרמב"ם שמעין שלוש הוי מדאו', ואולי אם מרן היה רואם היה חוזר בו^ז וצ"ע.

ח. הלכה למעשה

נ"ל שמהיות טוב יש לחוש לדעת האומרים שמעין שלוש הוי מדאו' בכל המקרים שאין חשש ברכה לבטלה. כגון, בכוונת ברכת מעין שלוש יכוון שהיא מדאו"^י, וכן יברך ברכה אחרונה במקום אכילתו אף על פירות שבעת המינים^י, וכן על זה הדרך.

והנה אף שפסק מרן (שם) להלכה שאם מסופק אם בירך מעין שלוש לא יחזור ויברך, הביאו האחרונים עצות לצאת ידי כו"ע^י.

1. ראוי לירא שמים שיאכל עוד מאותו המין וממילא בברכה האחרונה יפטור גם

הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה". והנה דעת הרי"ף^ז בסוגייתנו לא ידועה ודעת הרמב"ם אליבא דמרן שחיוב מעין שלוש הוי מדרבנן ואילו דעת הרא"ש להיפך דהוי מדאו' וא"כ כפות המאזניים שקולות. ולפי דברי מרן בהקדמתו הנ"ל יש לפסוק ההלכה לפי מה שיטו בדעתם הרוב מהראשונים הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, המרדכי, וסמ"ג. וע"פ מה שכתב מרן נשאר כפות המאזניים שקולות דהביא את דעת הרשב"א דסובר שמעין שלוש מדאו' ומנגד הביא את דעת הסמ"ג דחיובה מדרבנן, וא"כ איך הכריע כרמב"ם, דלכאורה היה לו להביא שישנה מחלוקת הפוסקים. וחיפשתי מה דעת הר"ן שמא יטה את הכף דדעת הרמב"ן והרשב"א שברכת מעין שלוש הוי מדאו' ואילו דעת המרדכי (ברכות סי' קפה) והסמ"ג כנזכר דחיובא מדרבנן, אך לא מצאתי.

(ז) סברה זו מביאה הגר"ע יוסף שליט"א בהרבה מקומות בספריו.

הערת ראש הכולל: עי' בהקדמת הגר"ע יוסף שליט"א לשו"ת פאר הדור מהדורת מכ"י. ג.ב. הערת העורך: כל מה שאנו אומרים שאם היה השו"ע רואה היה חוזר בו, הוא רק בכתבים שבימיו לא היו מצויים, כגון שו"ת הרמב"ם או שו"ת התשב"ץ. ועי' במחבר"ר (יו"ד סי' פז ס"ק ח) שכתב שרוב ספרי הראשונים היו מצויים תח"י השו"ע בכת"י. י.ק.

(יח) ואפ' שלא אכל שיעור שביעה, כמו שהבאנו מהרבה ראשונים דהחיוב מדאו' הוא אף על אכילת כזית. וה"ה לשתית שיעור רביעית יין או שמן זית.

(יט) ראה או"ח סי' קעח סע' ה ומשנ"ב שם.

(כ) סדר העצות הובא לפי דברי הכף החיים (סי' רט ס"ק טז).

(טז) וחברי ר' שלום אזוג רצה ליישב דאף דלא ידועה דעת הרי"ף כיוון דקי"ל דהרמב"ם, דרך כלל, אזיל בתר הרי"ף (וראיה לכך ראה בהקדמת פירוש המשניות לרמב"ם, ששם מעיד הרמב"ם בעצמו דפליג על הרי"ף לכל הפנים עשר פעמים בכל התלמוד) א"כ אף כאן דעת הרי"ף כרמב"ם דמעין שלוש הוי מדאו'. אך יש לדחות דבריו, דמה שאמרינן שהרמב"ם אזיל בתר הרי"ף היינו היכא דדעת הרי"ף ידועה אך מסתפקינן בדעת הרמב"ם, אך שדעת הרי"ף בכלל לא נאמרה מהיכי תיתי שהרמב"ם אזיל כוותיה?

הערת העורך: עיין בכנה"ג (או"ח סי' תצה) שכתב שבד"כ השו"ע פוסק כדעת הרמב"ם ואף נגד הרא"ש. וע"ע בשד"ח (כללי הפוסקים סי' יג ג). וע"ע בזה בעין יצחק (יוסף ח"ג עמ' שע) שהביא הרבה אחרונים וחלקם כתבו שלפעמים פוסק כרמב"ם אפילו נגד הרא"ש והרי"ף יחד. ובזה סרה תמיהת הכותב. י.ק.

את ספקי'א.

2. אם אין לו מאותו המין יכול לאכול מין אחר שברכתו מעין שלוש ויכלול את המין שמסופק בו בברכה האחרונה. ואף שלא עושים כן לכתחילה היכא שלא אפשר יכול להוסיף^ג.

3. אם אין לו מין אחר משבעת המינים יאכל דבר שברכתו האחרונה בורא נפשות רבות ויכוון לפטור את מה שאכל משבעת המינים^ג.

4. אם אין לפניו אף מאכל, יהרהר את ברכת מעין שלוש בליבוי^ד.

כא) ט"ז, אליה רבא, משנ"ב. ונראה שלפי עצה זו כשאוכל שוב מאותו המין אפשר שצריך לברך עליו ברכה ראשונה מאחר שנסתלק מהאכילה הראשונה (בשם רה"כ הרב גיורא ברנר שליט"א).

כב) כף החיים (שם).

כג) דיש מי שאומר שבנ"ר פוטר את הכל. כף החיים (שם).

כד) מאמר מרדכי, וכן הביאו להלכה בשו"ת מים חיים (סי' רעז).

ינון קליין

מאברכי בית המדרש גבעת אסר

הערות בדיני שם שמיים לבטלה

כי כאשר ראוי ליראה את ה' הגדול והנורא שלא לתת כבודו לאחר, כן ראוי לתת כבוד לשמו, והנושא אותו לשוא מחללו, כענין שכתוב ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך (ויקרא יט ב). וכמו שהחמיר בע"ז וכתב העונש כי הוא אל קנא פוקד עון אבות על בנים, כן כתב בזה העונש כי לא ינקה אותו".

ומצאנו בראשונים כמה שיטות בגדר האיסור, י"א שהוא אזהרת עשה, וי"א שהוא לאו דאורייתא ושורש מחלוקתם היא בלימוד, מאיזה פסוק נלמד איסור זה.

הרמב"ם בספר המצוות (שם) מנה ציווי זה כמצוות עשה, מהפסוק את ה' אלוקיך תירא, כשיטת הגמרא בתמורה (שם). אולם בהלכות שבועות (פ"ב ה"א) כתב הרמב"ם "ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור, ואף על פי שלא נשבע. שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה". עוד נראה לכאורה קשה, ממה שכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"טו) "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". הרי פסק שהמברך ברכה שאינה צריכה, דהיינו שנושא שם שמיים לבטלה, הוא כנשבע לשוא, ובנשבע לשוא האיסור הוא

א. יסוד איסור הזכרת שם שמיים לבטלה

כהקדמה לדיני הזכרת שם שמיים לבטלה, יש להציע בקצרה את יסודות האיסור שבהזכרת שם שמיים לבטלה.

כתוב בתורה (דברים ו יג) "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֵתוֹ תַעֲבֹד וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע". ודרשו חכמים במסכת תמורה (ד א) שפסוק זה הוא אזהרת עשה¹ למוציא שם שמיים לבטלה. כמו כן בעשרת הדברות (שמות כ ז) ציוונו הקב"ה "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנְקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא", ואמנם פסוק זה נדרש על איסור שבועת שוא (שבועות כא א), אולם יש ראשונים הסוברים שאף על איסור הוצאת שם שמיים לבטלה נאמר, כמבואר להלן.

בטעם האיסור כתב הרמב"ם (ספ"ה מ עשין ד) "ואם תאמר אי זה עון בזה, נאמר שהוא עזב היראה כי מיראת השם שלא יזכר שמו לבטלה". והרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ ז) כתב "וסדר זו המצוה אחר אזהרת ע"ז,

(א) בדרך כלל אזהרות הם שם למצוות לא תעשה, אולם ישנם גם אזהרות שהם מצוות עשה, החילוק בין אזהרת עשה ללא תעשה הוא, שעל אזהרת עשה אין עונש, לעומת זאת על אזהרת לא תעשה נענשים (עיין תמורה שם וברש"י ד"ה ההיא אזהרת עשה, וכן בסנהדרין נו א).

שמשון נזיר אלהים נשא אשה מפלשתים אשר אהב בנחל שורק, והיה זהיר כל כך בהזכרת השם שלא להזכירו כלל בין לצורך או שלא לצורך, שדלילה הכירה כי הגיד לה את כל לבו בהזכירו אלקים בתוך דבריו באמרו אליה כי נזיר אלקים אני (שופטים טז ז), וכמו שכתוב אחריו ותרא דלילה כי הגיד לה את כל לבו, ואמרו זכרונום לברכה (סוטה ט ב) מנא ידעה, ומהם שאמרו ניכרין דברי אמת, ומהם שאמרו על שהזכיר שמשון אלהים בתוך דבריו, ואף על פי שלא אמר דרך שבועה אלא דרך סיפור."

לדעת השאלתות (יתרו סי' ג), איסור הזכרת שם שמיים לבטלה הוא לאו הנלמד מהפסוק 'לא תשא'. וז"ל "שאיילתא דאסר להון לדבית ישראל לאישתובועי בשיקרא בשמא דקב"ה וכל מאן דמשתבע בשיקרא בשמא דקב"ה לית ליה מחילה לעולם דכתיב לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא וגו' ולא מיבעיא אישתובועי בשיקרא אלא אפילו אפוקי שם שמים לבטלה אסור, מדאפקיה קרא לא תשא ולא כתיב ולא תשבע, דאפילו אדכורי שם שמיים לבטלה."

וכן דעת הרמב"ן בפירושו לתורה (שם) שכתב "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא... ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם, כלשון לא תשא שמע שוא (שמות כג א), ובל אשא את שמותם על שפתי (תהלים טז ד), כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול. וכן משא דבר ה' (זכריה ט א), וכן ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חובש (ישעיה ג ז), שישא קולו לאמר כן. ובאמת שגם זה אסור, ונקרא בלשון חכמים מוציא שם שמים לבטלה (תמורה ג ב). וכבר אמרו רבותינו (נדרים י ב. ספרא ויקרא ב) מנין שלא יאמר אדם לה'

איסור לא תעשה, המפורש בעשרת הדברות "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". כלומר, לכאורה יש סתירה בשיטת הרמב"ם בדין זה, שפעם כתב שהאיסור הוא אזהרת עשה ופעם כתב שהוא לאו.

וכבר עמדו האחרונים על הסתירה בדברי הרמב"ם ונחלקו בשיטתו, האם סובר להלכה שאיסור הוצאת שם שמיים לבטלה, הוא איסור דאורייתא, או עשה מדאורייתא ולא דרבנן [ולא הבאתי כאן דבריהם מאחר ולא באתי לדון בשיטתו, אלא לסקור בקצרה את שיטות הראשונים, וראה בהערה מראה מקומות לקצתם²].

וכדעת הרמב"ם (בסה"מ), שאיסור הוצאת שם שמיים לבטלה הוא אזהרת עשה, כתבו גם הסמ"ג (עשין ד) והיראים (סי' תה). וכ"כ החינוך (מצוה תלב) והוסיף (מצוה תל) שיש גם איסור דרבנן, שכתב "וצריך האדם להזהר מאד מהזכיר ברכה לבטלה, שיש בדבר עונש חמור שמזכיר שם שמים המקודש שלא לצורך, וחכמים סמכו הדבר ללא דלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. ובא וראה כמה היו זהירין בזה בדורות הראשונים, שהרי

(ב) בשיטת הרמב"ם האם הוצאת שם שמיים לבטלה היא עשה, לאו, או איסור דרבנן. עיין: מג"א (או"ח סי' רטו ס"ק ו), אליה רבא (שם ס"ק ה), צ"ח (ברכות ס א ד"ה כח), מנחת חינוך (מצווה ל). נשמת אדם (כלל ה סע' א). העמק שאלה (יתרו סי' נג ס"ק ב).

הערת ראש הכולל: עי' לרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' כו וסי' קה) שלכאורה דבריו סותרים זה את זה אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, וע"ע שו"ת תשובה מאהבה (ח"ב יג ע"ב), ברכ"י (סי' מו ס"ק ו) ושו"ת תורת חסד (או"ח סי' ז ס"ק א) ג.ב.

ובתוספות (שם ד"ה שכל מקום) כתבו, "פי' הרב אלעזר דנפקא לן מדכתיב בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, מדהזכרת שם דמצוה גורם ברכה דהיינו עושר א"כ הזכרת שם דלבטלה גורם עניות. ור"י פי' דנפקא לן מדכתיב גבי שבועת שקר ובא אל בית הגנב וכלתו ואת עציו ואבניו והזכרת השם לבטלה דומה קצת לשבועת שקר".

וכפי שראינו הרמב"ן (שם) לומד את האיסור מהפסוק "לא תשא" המובא בעשרת הדברות. ושם נאמרה האזהרה "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". משא"כ בשאר הדברות פרט לע"ז שבכולם אין אזהרה.

וראה בדברי האבן עזרא (שמות כ ז) שכתב "והכלל, לא מצאנו בעשרת הדברים, שכתוב שם שכר טוב מפורש רק בכבוד אב ואם, ולא עונש מפורש רק בע"ג ובנשיאות השם לשוא. ורבים חושבים, כי הנושא השם לשוא לא עשה עבירה גדולה. ואני אראה להם כי היא קשה מכל הלאוין הבאים אחריו... ואילו לא היה בישראל רק זאת העבירה לבדה, תספיק להאריך הגלות ולהוסיף מכה על מכותינו".

ובכלי יקר (שמות כ ז) כתב לבאר מפני מה עונשו של המוציא שם שמיים לבטלה חמור וז"ל, "ואם כן בדין נזדעזע כל העולם בשעה שאמר לא תשא כי כולם נוגעים בדבר העונש, וטעמו של דבר מבואר בלשון לא תשא שהוא לשון הגבהה כי דבר זה דומה לנושא האילן ומגביהו שודאי כל הענפים מזדעזעים עם האילן... כך הנשבע בשמו

עולה, לה' חטאת, אלא יאמר עולה לה', חטאת לה', ת"ל קרבן לה' (ויקרא א ב), והלא דברים קל וחומר, ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שמי אלא על הקרבן, על אחת כמה וכמה שאין מזכירים שם שמיים לבטלה".

אולם התוס' (ראש השנה לג א ד"ה הא) הוכיחו שהפסוק לא תשא, הוא אסמכתא והאיסור נובע מהפסוק "את ה' אלוקיך תירא" (כשיטת הרמב"ם וסיעתו) וז"ל, "דהיא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות כא א) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא ולא אסרינן מספק משום לא תשא ומוציא שם שמיים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלהיך תירא הני מילי בלא ברכה", ולשיטתם יש חילוק בין ברכה שאינה צריכה לבין הזכרת שם שמיים לבטלה בלא ברכה.

ב. חומרת האיסור.

עוון הזכרת ש"ש לבטלה עוון חמור הוא, כמבואר בגמרא נדרים (ז ב) "אמר רב חנין אמר רב השומע הזכרת השם (שמוציא ש"ש לבטלה, רש"י ד"ה הזכרת) מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי שכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה ועניות כמיתה שנאמר כי מתו כל האנשים", ופירש רש"י (שם ד"ה שנאמר) דהיינו דתן ואבירם שנעשו עניים".

ג) וע"ע בשו"ת רע"א (סי' כה) שרצה ע"פ זה לחלק בין שבועת שוא, הזכרת שם שמיים לבטלה וברכה שאינה צריכה, וס"ל שברכה שאינה צריכה ושבועת שוא הם בלאו והזכרת שם שמיים לבטלה היא בעשה ולכן קלה יותר. וראה מה שהעיר עליו בהעמק שאלה (שם).

ד) וראה בגמ' ע"ז (ה א) שם מבואר ג"כ שדתן

ואבירם נעשו עניים. ובתוס' (שם ד"ה אלא) שביארו את ההכרח לומר שנעשו עניים.

שם שמיים פעם אחת, כשאמרה לאברהם, ישפוט ה' ביני ובינך. ודרשו ע"ז בבראשית רבה (פרשה מה) "ראויה היתה שרה להגיע לשניו של אברהם, ועל ידי שאמרה ישפוט ה' ביני ובינך נמנעו מחייה שלשים ושמונה שנה". והוסיף עוד וכתב "וכבר סמכו על זה, כל המוציא שם שמים לבטלה הרי זה נעקר מן העולם".

ואחר שראינו עד כמה חמור עוון זה, נלמד שיש לדקדק, להזהר ולהשמר לבל יעלה על שפתינו שם שמיים לבטלה.

ג. הזכרת שם שמיים בלימוד גמרא.

אחת השאלות המעשיות בדין הזכרת שם שמיים לבטלה היא, האזכרות שבתלמוד. בהרבה מקומות בתלמוד מובאים פסוקים, או ברכות ותפילות שמוזכר בהם שם ה', השאלה היא האם מותר לומר את שם ה' שבמקומות אלו, או שיש לשנות ולומר בכינוי ה'.

לכאורה יש להוכיח מהגמרא בברכות (כב א) להיתר. שבגמרא שם שנינו "דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים, רבי יוסי אומר שונה הוא ברגילות ובלבד שלא יציע את המשנה, רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את הגמרא, רבי נתן בן אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו, רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום רבי עקיבא אומר לא יכנס למדרש כל

יתברך יען כי כל הנמצאים תלוין בשמו יתברך והנושא את שמו יתברך כאילו נשא והגביה כל הענפים הנשואים עמו ודבוקים בו דהיינו כל נמצאי מעלה ומטה, ואם כן דין הוא שכולם מזדעזעים ושיהיה הפורענות נוגע בכולם ולפיכך נאמר כאן כי לא ינקה ה'. לשון כי הוא כמו נתינת טעם וכאילו הוא מילתא דפסיקא שאי אפשר לנקותו כי לא ניתן למחילה כלל, והוא הדבר אשר דיברנו בשם ה' כי אין הקדוש ברוך הוא מוחל כי אם בדברים שבינו לבין הבריות אבל לא בדברים שבין אדם לחבירו, ולפיכך זה שנגע בגוף האילן הקדוש וגרם פורענות לכל הענפים דרי מעלה עם דרי מטה איך ימחול לו הקדוש ברוך הוא, והנמצאים שקיבלו הפורענות בעבורו איפה הם שיכול לפייסם וכי יוכל לילך מקצה השמים ועד קצהו ומתהום ארעא עד רום רקיע לפייס את כל הנמצאים שבעליונים ובתחתונים שהרי נגע בכולם, לכך נאמר כי לא ינקה ה' אין הדבר ביד הקדוש ברוך הוא למחול עוון זה כי לא ניתן למחילה כלל. ואין להאריך יותר בחומר השבועה ובחומר המזכיר שם שמיים לבטלה כי זה ידוע ומפורסם. ואורך גלות זה יוכיח כי יספיק עוון זה לבד לאורך גלות החל הזה מצד ההרגל המצוי על לשוננו כי שם שמים שגור בפה כל איש מישראל לא יזדעזע ולא יפחד בזכירתו, ועל כל עבירות שבין אדם לחבירו יש דין למטה ובעוון פלילי זה לית דין ולית דיין".

ובספר משיבת נפש^(חיי שרה א) כתב לדרוש על הפסוק "ותמת שרה בקריית ארבע" אל תקרי בקריית אלא בקריאת ארבע, כלומר שלא היה לה שום עוון חוץ מהזכרת

(ה) לר' יוחנן בן ר' אהרן לוריא. מן הראשונים (הר' - הרעד)

ולפ"ז יבואר שינוי הגרסא שברש"י (ברכות שם ד"ה מגמגם), שרש"י הוסיף מילה וכתב "מגמגם וקורא", ולשון 'קורא' נופל על המקרא ולא על תושבע"פ, שעל תושבע"פ נופל לשון 'שונה' כדמוכח באותו דף ממש בברכות. והנה לדעת רש"י אין היתר כלל באזכרות שבתלמוד ואפילו למי שאינו בעל קרי, ולכן פירש שאותו תלמיד של ר"י בן בתירא דילג על האזכרות שבמקרא. אמנם מהרש"א שס"ל דשרי, לא שינה הגרסא וכתב כמו שכתוב לפנינו בגמ' "תלמיד אחד שהיה מגמגם".

ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' פא) נשאל האם מותר לומר האזכרות שבפסוקים שבתלמוד והשיב, "אף על גב דחזינא למיקרי דרדקי דקפדי בהכי. וסוברין שיש בו חשש דלא תשא את שם ה' לבטלה. בודאי טעות הוא בדיהם, ולא חזינן לרבנן קשישאי דקפדי בהכי. ואיברא איפכא הוא נהירנא כד הוינא טליא. וגריסנא גמרא באנפא אבא מארי הגאון ז"ל, כשהייתי מגיע לפסוקים וקריתי השם בכינוי כפי מה ששמעתי ממלמד. היה גוער בקורין כך, והורנו לקרות השם כקורא בתורה".

והביא היעב"ץ את ראיותיו של החכם צבי להיתר והם,

1. הראייה שהבאנו לעיל מהגמרא בברכות לגבי בעל קרי. ונכונה גם למי שהוא בעל קרי, לפי שקי"ל להלכה האידינא שאף בעל קרי קורא כדרכו.

2. מדברי התוס' (ע"ז יט ב ד"ה ישלש) שכתבו בשם ר"ת שבלמוד תלמוד בבלי יוצאים יד"ח של לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש מקרא, שליש משנה ושלש תלמוד. והראייה היא, שאם קורא את הפסוקים שלא כמו שכתובים במקרא, כיצד יצא יד"ח. אלא

עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר, רבי יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ".

וממה שאמר ר' נתן בן אבישלום שמציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו, משמע שאם אינו בעל קרי, מותר לומר אזכרות אפילו בתוך לימוד בגמרא. אולם רש"י (שם ד"ה אזכרות) פירש שהאזכרות הם "במקראות הנדרשים", ולפ"ז אולי צריך לחלק בין פסוקים שמובאים בתלמוד לבין ברכות ותפילות'.

ובהמשך הגמרא מביאה מעשה "תניא רבי יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה". ומהרש"א (ברכות שם ד"ה שהיה) פירש "היינו כדלעיל שלא אמר אזכרות שבו ואמר ליה שאין ד"ת מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' וגו' שהיא כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה וכל אותיות שלה הם שמותיו של הקדוש ברוך הוא ואין מקבלין טומאה כאש הזה". ומזה ג"כ יש להוכיח שאין איסור הזכרת שם שמיים לבטלה בתוך כדי הלימוד.

ואף שלכאן גם בדברי מהרש"א אפשר היה לבאר שכוונתו לחלק בין פסוקים לבין שאר הזכרות שבתלמוד, יותר נראה שכוונתו לכל הזכרות, דלקמן הבאתי ממהרש"א (שם ו א) שמפורש מתיר כל האזכרות שבדרך לימוד.

ו) ובסברה זו זכיתי בסייעתא דשמיא לכיין לסברת הרבה אחרונים. וחלקם מובאים לקמן.

ואף שיש מתירין נכון להתרחק מזה וכן אנחנו נוהגים".

אולם למעשה כפי שראינו רוב הפוסקים לא סוברים כן, ולא עוד אלא שלדעת החיי אדם (כלל הסעי' ב) אף בחצי פסוק מותר לומר את האזכרות. אמנם האגר"מ (או"ח ח"ב סי' נו) כתב שיש להזהר ולא להפסיק באמצע פסוק, אלא אם מזכיר את השם עליו לומר את כל הפסוק. ובשו"ת אבני ישפה (ה"ג סי' כג) הוכיח מהגהות הגר"א (שבועות טו ב) שמותר לומר שם ה' אף בחצי פסוק כדעת החיי אדם, וכתב במסקנה "ולכן נראה שבזמן שקוראים הדיבור המתחיל ברש"י ויש שם גם שם ה', מותר לקרוא שם ה' ממש, ולפי היעב"ץ הנ"ל גם חיוב יש בו".

והנה לכאורה יש להקשות לשיטת המתירים, ממה שכתב בתשב"ץ קטן (סי' תיט) על המהר"ם מרוטנבורג וז"ל, "ואינו קורא שם של ד' אותיות בתלמוד כ"א השם". ולכאורה כוונתו היא לכל האזכרות ואף בפסוקים שבתלמוד יהיה אסור. אמנם יעויין בשע"ת (או"ח סי' רטו ס"ק ד) שהבין שבדבריו מכוין רק לאזכרות שבברכות ולא לאזכרות שבפסוקים. וכן נראה שהבין החיד"א במחזיק ברכה (סי' רטו סעי' א).

וכאמור נראה שאכן יש חילוק בין אזכרות שבפסוקים לאזכרות שבברכות ולא ברור שהיתר הזכרת שם שמיים בלימוד, נכון גם לאזכרות שבמטבע ברכות ותפילות שבתלמוד.

שהנה בברכות (נד א) שנינו "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה". והמשנה ממשיכה ומביאה שם עוד ברכות. וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (ברכות פ"ט מ"א) "וכבר אמרנו לעיל שכל מקום שיאמר ברוך, ר"ל

ודאי שקוראים האזכרות שבפסוקים כרגיל".

וממשיך היעב"ץ וכותב שלדעתו כלל אין צורך בראיות לדין זה ופשוט וברור שמותר לקרוא האזכרות שבפסוקים בתלמוד, "כי מ"ט נשנה קריאת הכתובים ממה שהם בתורה. והלא קריאתן מצוה. וכי לחנם ולבטלה קורא אותן בדרך תלמודו, הלא זהו עיקר תלמוד תורה ששקול כנגד כל המצות, כשדורש ומפרש הפסוקים. ואי אפשר מבלי שיקראם".

וכ"פ הפרי מגדים (או"ח סי' רטו א"א ס"ק ה) וז"ל, "אבל כשלומד פסוקים בתלמוד ודורשן רשאי לאומרן כמו שהם כתובים עם הזכרת השם". וכ"פ המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק יד). וכ"פ להלכה הרבה אחרונים (הביאום השד"ח אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א אות מג. הגר"ע יוסף שליט"א שו"ת יבי"א ח"ג או"ח סי' יד, וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"ט יו"ד סי' לג). ובערוה"ש (או"ח סי' רטו סעי' ב) חלק והחמיר וז"ל, "אבל הגדול בלימודו לא יאמר השם בפירוש אלא יאמר השם וכן יאמר אלקינו וכן הדורשים ברבים ומזכירים פסוק שיש בו שמות לא יפרש השם אלא יאמר השם

ז) ועיין בשו"ת אגר"מ (או"ח ח"ב סי' נו) שכתב לדחות ראיה זו, דאטו לא יצא יד"ח לימוד מקרא בשינוי קל מלשון הפסוק. והוסיף שם "הא לימוד המקרא הוא להבין ולידע שכן צריך לכתוב וכן צריך לקרא, ואף אם ילמוד בלשון אחר אם אך הוא באופן שידע מזה היטב מה שנאמר בהקראי נמי יצא, ואם לא ידע מה שנאמר בהקראי אף שיאמר כלשון הנכתב לא יצא, ולכן ודאי שייך שנצא בלמוד מקרא מה שאנו לומדין בתלמוד בבלי שמביא הפסוקים ודורש כל תיבה ואות שמזה יודעין יותר המקרא ממה שקורין המקרא אף כהוייתן".

ודאי צריך ללמודו כתקנו, כדרך שאמרו בתינוקות אגב מפטרייהו".

ובשו"ת שואל ומשיב (ח"ג סי' נג) הביא השואל ראייה לדברי היעב"ץ, מהגמרא בברכות (יב) לגבי מי שלא קרא ק"ש בזמנה שאומרת הגמרא שלא הפסיד את הברכות ויכול לאומרם, ומזה שיכול לאומרם עם האזכרות שבהם, יש להוכיח כדעת היעב"ץ. אולם השו"מ דחה ראייה זו וז"ל, "דק"ש שכתוב בתורה יוכל לקרות האזכרות ג"כ כמו שכתבו בתורה משא"כ שאר ברכות שאינו כתוב רק שתקנו חכמים להזכיר בעת המאורע כל דרך למודו אסור ודו"ק".

ולא הבנתי את דחייתו, שהרי ראיית השואל לא הייתה מקריאת שמע, אלא מברכות ק"ש, שבהם לא הפסיד את האזכרות ויכול לאומרם כמו שהם. וברכות ק"ש אינן כתובות בתורה ולמרות זאת התירו לו לאומרם אפילו אחר זמן ק"ש עם האזכרות שבהן, ושפיר יש מזה ראייה לסברת היעב"ץ.

ועוד ראייה לסברת היעב"ץ יש להביא מדברי המהרש"א בח"א (ברכות ו א ד"ה שאפ"י) שבגמרא שנינו "ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך

ט) **הערת ראש הכולל:** אולי כוונת השו"מ לברכות ק"ש שכיון שהן נסמכות לק"ש שהיא עצמה דאורייתא ממילא התירו להזכיר השם גם בברכותיה אך לא בשאר ברכות עי' רמב"ם (ק"ש פ"ב ה"ג) ובמה שביארו בדבריו בכס"מ וביד המלך עי' שו"ת הרשב"א (ח"א סי' שכ), ואם צדקנו בהנ"ל יובן היטב לשון "משא"כ שאר ברכות" שכתב השו"מ, שמשמע שגם קודם לכן דיבר בברכות (והיינו ברכות ק"ש) וצ"ע. ג.ב.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם". וכ"כ התוס' (ברכות שם ד"ה הרואה) בשם רבינו שמעיה שכל הברכות הנזכרות במשנה יש לברכן בשם ומלכות.

ומזה הוכיח המג"א (או"ח סי' רטו ס"ק ה ע"פ הסבר המחצה"ש) שאין לומר האזכרות שבברכות שבתלמוד. שהרי בברכות אלו יש שם ומלכות ולמרות זאת רבי יהודה הנשיא כששנה לתלמידיו שנה ללא הזכרת שם ומלכות. ולכן כתב המג"א, "אבל גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא אומר בלא הזכרת השם". וכ"פ המשנה (ברורה שם)

אולם היעב"ץ (שם) הביא את דברי המג"א וחלק עליו וז"ל "ועוד אני אומר שאף אם נזדמנו לו אזכרות במטבע ברכות המובאים בתלמוד כגון סוף פסחים כן ה' אלקינו יגיענו למועדים כו'. יראה לי שמזכיר השם כדרך שקוראו בתורה. שהרי צריך שילמוד הברכה כתיקונה. שיהא נוסחה רגיל על לשונו כתקנו, שאם יבוא לצאת בו י"ח שלא ישנה במטבע ברכות".

ועל ראיית המג"א העיר היעב"ץ, "אינה כל כך ראייה. כי שם הדבר ידוע שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. לכן קיצר התנא (או הכותב ומעתיק) וסמך על הידוע לכל שכל הברכות מתחילין בשם. אבל במקום שנזכר שם באמצע הנוסחה במטבע ארוך שאין הכל יודעין שצריך להזכיר שם השם,

ח) ועיי' בשד"ח (אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א אות מג) שכתב להקשות על ראיית המחצה"ש מהמשנה בפסחים (פ"י מ"ו) "... רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים..." הרי שרבי שנה שם שמיים במשניות. וכן הוא בתענית (פ"ב מ"ד).

לכנות 'אדושם' וכיוצא, דלדעתי אינו דרך כבוד כלפי מעלה לכנות, שהרי הכינוי לאדם הו' ביזוי, וכן שמעתי מהקדמונים". ומשמע שבכל מקום ולא רק בפסוקים.

אולם למעשה רוב הפוסקים הכריעו כדעת המג"א ולא כהיעב"ץ, ופסקו שאין לומר אזכרות שבברכות ותפילות שבת למוד. כך פסק השד"ח (אסיפת דינים מערכת ברכות ס' א אות מג) והביא שכן היא דעת מרן החיד"א (ברכ"י או"ח ס' רטו). וכ"ד הפלא יועץ בספרו חסד לאלפים (ס' רטו סע' ז) שכתב, "אם יש הזכרה באמצע מטבע ברכה הכתובה בש"ס לא יזכיר השם בקריאה אלא יאמר השם, אבל בדרך לימודו או שמביא פסוק בש"ס מצוה להזכיר בפ' ד' ולא לכנות ולומר השם, דאין זה דרך כבוד כלפי מעלה לכנות". הרי שהתיר בפסוקים ואסר בברכות.

וכ"פ גדולי הפוסקים, האגר"מ (שם), הציץ אליעזר (חי"ג ס' א) והגר"ע יוסף שליט"א (שם).

ד. הזכרת שם שמיים בזמירות שבת

בספר חסידים (מרגליות ס' ד) כתב "ומעשה בחסיד אחד שהיה יושב בבית החופה ושמע אחד מן המשוררים במחולות היה מזכיר את ה' בשירו אז היה אותו חסיד מנדהו על כל פעם ופעם וגם שדים אינם מזכירים שם שמים לבטלה כדאיתא במגילה וליחוש דילמא שד הוא גמירי דלא מפקי ש"ש לבטלה". ועוד כתב שם (ס' אלף צב) "לא יתחיל אדם בפיוטיו בתיבה או בשתיים בשם כי כן מנהג שאדם אומר לחבירו כתוב לי סדר ראש השנה והוא אומר איזה סדר והוא משיב אהללה אלהי הרי על חינם הזכיר ה'. ומה שהראשונים עשו לפי שהראשונים לא היו נושאים לשוא אלא היו עושים בחכמה כך היו אומרים סדר של יום ראשון או של

וברכתיך" וביאר המהרש"א "והכי מפרש לה לענין עוסק בתורה בכל מקום שאתן לך רשות להזכיר שמי דהיינו בדרך לימוד אבל בע"א אסור להזכיר ש"ש דהוה לבטלה וק"ל". הרי דגם לשיטתו בכל מקום בלימוד תורה מותר לומר האזכרות ואפילו בברכות ובתפילות.

ולדברי המהרש"א יש להביא ראייה מהמשנה באבות (פ"ג מ"ו) שם שנינו כנ"ל בברכות דאפילו אחד שעוסק בתורה שכינה עמו והביאה המשנה את הפסוק הנ"ל. ופירש המאירי (שם ד"ה ומניים שאפי' אחד) "ומניין שאפי' אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי, והוא במקום אשר תזכיר, כלומר אפילו אתה יחיד". ופירושו הוא ממש כדברי המהרש"א, שהקב"ה יתן רשות להזכיר את שמו [ועיין ברש"י (שמות כ כא ד"ה בכל)] שפירש פסוק זה גם כן גבי נתינת רשות להזכיר את שמו. אמנם רש"י שם פירש פסוק זה על הזכרת השם המפורש, כדרשת הגמ' בסוטה (לח ב) שלא הותר אלא בבית המקדש שיבנה במהרה בימינו אכי"ר].

ובשו"ת אגר"מ (שם) דחה את דברי היעב"ץ וכתב שסברתו להתיר כדי שלא יטעו במטבע ברכות היא רק למלמד תשב"ר כדי שהם לא יטעו, אבל גדול הלומד לעצמו, ודאי לא יטעה מחמת לימודו, מה גם שבברכות שאינם מורגלות, לא יזכור אותם מתוך לימודו, ולכן אין חשש שיטעה ואסור לו לומר האזכרות. והוסיף שם שאף בלימוד גמרא עם קטנים אין היתר, אלא רק כשמלמדם כיצד לברך, מותר לומר שם ה'.

וע"ע בספר יוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט ס' שמט) שכתב, "אכן להזכיר השמות המוזכרים בגמרא ובפוסקים נראה לי דשרי, ומצוה להזכיר בפירוש בשעת לימוד, ולא

בתחילת דבריו, של עשוני בניך כמין זמר, שאיסור זמרה בפסוקים לכאוף קל הוא מאיסור הזכרת שם שמיים לבטלה.

וכן נראה להוכיח מדברי הט"ז (שם ס"ק ה) שכתב "ובהרבה סעודות נוהגים לשורר קדיש דהיינו יתגדל וזהו ודאי חטא גדול דלא התירו אלא זכרון חסדי ה' וכ"ש שיש עון גדול במה שלוקחים על הסעודה אדם ליצן א' ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושים אשרי אנוש לא יעשה זאת וע"ז אמרו בניך עשאוני ככנור כו". וממה שאמר הט"ז שעושה שחוק בתיבות קדושים, אפשר להבין בשני אופנים, או שכוונתו למילים מתוך פסוקים, או שכוונתו לשמות הקודש. ומשמע שכל שלא עושה שחוק בשמות הקדושים מותר, אמנם אינה כ"כ ראייה שאפשר (כאמור לעיל) שכוונתו בתיבות קדושים הוא למילים מתוך פסוקים ולא דווקא לשם ה' כאמור לעיל.

ועוד ראייה להיתר יש להביא מפסק הרמ"א (או"ח סי' קפח סע"ז) בעניין מי שטעה בר"ח ולא אמר יעלה ויבוא בברכת המזון, שלא יאמר אותו בתוך הרחמן, וז"ל "ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבוא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה, כן נראה לי וכן נוהגין". והמ"א (שם ס"ק יא) כתב "צ"ע דאומרים כל היום תחינות שיש בהן הזכרת שמות ולמה יגרע זה דדוקא ברכה לבטלה אסור וצ"ע". ובביה"ל (שם ד"ה ואין) הביא לתרץ את תמיהת המ"א מספר בגדי ישע שכתב שביעלה ויבוא כיון שמתכוין לצאת יד"ח ברכה גרע. וא"כ כל שלא מתכוין לצאת יד"ח ברכה, אלא שמזכיר שם שמיים דרך תחינה ובקשה, לכאוף לכו"ע שרי, ואף לרמ"א. ומנ"ל לחלק בין תחינה ובקשה לשבח והודאה? ואם בתחינות ותפילות

יום שני ומזמור של יום פלוני". ועוד כתב שם (סי' אלף צד והביאו המשנ"ב סי' רטו ס"ק יט) "אם תשמע אדם שמזכיר השם כגון שרוצה לומר ה' עשה לי כך וכך וכיוצא בו אל תכנס בתוך דבריו כשהזכיר השם שהרי ישותק לשמוע דבריו נמצא שאתה גורם לו שמוציא שם שמיים לבטלה כשאמר הקדוש ברוך הוא אבל אם הזכיר את השם כדי לקלל אז תפסיק דבריו כי יחטא כשמקלל".

ולכאוף נראה שתירה, דבסי' ד אסור להזכיר שם ה' כלל, ואילו בסי' אלף צב התיר להזכיר שם ה' אלא שלא בתחילת תיבה, וכן התיר בסי' אלף צד.

אמנם בפשטות נראה ליישב, שמה שאסור הוא דווקא כשעושה כן דרך שחוק והלצה, אבל אם לא, מותר להזכיר שם ה' בפיוטים ואף בסיפור דברים כשרוצה להודות לה' על חסדיו. וכן ביאר דבריו בשו"ת עולת יצחק (או"ח סי' עד).

ובשו"ע (או"ח סי' תקס סע"ג) פסק, "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם... וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקדוש ברוך הוא, על היין". ובמ"א (שם ס"ק י) הביא מליקוטי מהרי"ל שכתב שהמשוררים במשתה פיוטים לשמחת הרעות, לא כדין עושים, "כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר". וכתב על זה המ"א "ונ"ל דלא שרי אלא אותם השירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, אבל פיוטים אחרים אסור". הרי שהתיר לשיר את הפיוטים שנתקנו על הסעודה בשבת, ולא הזכיר שצריך לשנות בהם את שם ה'. ואם אכן היה לשיטתו איסור בדבר, היה לו להשמיענו בק"ו מהאיסור שהשמיע

לשם שמים. ע"כ". והביא עוד פוסקים שמתירים, וסיים להעיר על דבר חשוב, "אולם הדבר ברור שיש להקפיד לומר שם ה' כמתכונתו והוייתו, בטעם מלרע, כלומר, שהטעם למטה באות נ', ולא לאומרו מלעיל באופן שיהיה הטעם באות הדל"ת בגלל המנגינה".

ואח"ז מצאתי עוד ראייה להיתר בגמרא קידושין (עא א) שם שנינו "ת"ר בראשונה שם בן שתיים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים תניא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים". הרי דאפילו בשם בן י"ב אותיות מותר לשיר בקודש, ק"ו לשם בן ד' אותיות (וכ"ש שלא הוגים אותו ככתיבתו) שמותר לשורר בתנאי שמתכוונים לקודש להודות ולהלל להקב"ה.

ושו"ר בשו"ת להורות נתן (ח"ז או"ח סי' ו) שהביא את דברי המג"א בספר זית רענן (על הילקוט ריש ויקרא) שכתב על הגמרא בנדרים (י ב) "מנין שלא יאמר אדם לה' עולה לה' מנחה לה' תודה לה' שלמים ת"ל קרבן לה' וק"ו ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן אמרה תורה קרבן לה' לבטלה על אחת כמה וכמה", שקשה, שהרי אנו אומרים בכל יום י"ג מידות ושם אומרים ה' ה' אל רחום וכו', ותירץ "וי"ל דהתם הוי כאילו קורא להשי"ת שיעשה בקשתו, משא"כ כשאמר לה' ולא אמר כלום א"כ הוי לבטלה". ועל זה מוסיף ומקשה ממה שאמר דוד המלך, "לה' הארץ ומלואה", הרי שלא חשש להתחיל בשם ה' שמא יפסיק.

התירו למה לא יתירו גם בשבח והודאה. ובזמירות השבת יש מהם שהם שבח והודאה ויש שהם תחינה ובקשה, ואיזה סברה יש לחלק ביניהם. ומשמע שבכל גוונא מותר להזכיר שם שמיים בזמירות שבת.

ונראה להביא עוד ראייה להיתר מדברי החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה) שכתב וז"ל, "ואחר זה ראיתי בספר כף ונקי כ"י להחכם השלם החסיד כמה"ר כליפה מלכה זלה"ה שהיה מחלקת בין חכמי מערב כשמשוררים אם לשורר ג"כ בתיבת ה' ות"ח זקן עשה שאלת חלום ע"ז והשיבו לו רננו צדיקים בה' עכ"ד". ובכף החיים (סי' רטו ס"ק כד) כתב על זה "ונראה דה"ה אם מוציא ה' באימה וביראה אבל בדרך שחוק ודאי אסור ואפילו אם מוציאו אגב המקרא ולא תעשה כזאת בישראל". וא"כ נראה שמותר להזכיר שם ה' בזמירות שבת. ועוד יש לצרף כסברה את מה שכתבו הרבה אחרונים שמחברי הפיוטים היו גדולי עולם, ר"י הלוי, ראב"ע, ר"י נאג"ה ועוד ומתוך הפיוטים מוכח שחרזו את שם ה' והתכוונו שישירו אותו.

ובעצם העניין לומר את שם ה' בניגון, כתב הראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א ביחו"ד (ח"ב סי' ה) להתיר מדברי החיד"א דלעיל, והוסיף וכתב, "וסיוע לדבר ממה שכתב הגאון רבי אליעזר אשכנזי בספר מעשה ה' (מעשה מצרים פ"ה) וז"ל, ומכאן ראייה שאין מקום להשיג על שלוחי צבור שמנגנים בתפלה בשם ה', וכבר אמרתי סמך לזה ממה שכתוב רננו צדיקים בה', ולא נאמר רננו צדיקים לה', אלא ר"ל שאף בשם עצמו יאות הניגון והרננה, כי לישרים נאוה תהלה אפילו בשמו יתברך, מאחר שכל כוונתם

ס"ק ה) שכל שהוא דרך הודאה אין בו איסור שם שמיים לבטלה, "ורשאי אדם לנסח תפילה ותהילה לה' ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה". ויוצא מדבריו שמותר להזכיר שם שמיים בזמירות שבת.

ועוד יש להעיר, שלפי חלק מהלחנים שלנו יוצא שבהרבה מהזמירות, חוזרים על הבית פעמיים, וכך יוצא שאומרים שם ה' פעמיים.

ובמשנה ברכות (פ"ה מ"ג) שנינו, "האומר על קן צפור יגיעו רחמך ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו" ובגמ' (שם לג ב) "משום דמחזי כשתי רשויות". ובגמ' סוכה (נג ב) שנינו "אנו ליה וליה עינינו... איני והאמר רבי זירא כל האומר שמע שמע כאילו אמר מודים מודים? אלא הכי אמרי המה משתחוים קדמה ואנו ליה ועינינו ליה מיחלות". ופירש רש"י (ד"ה אנו) "דכיון דאתרי מילי קמדכר ליה תרי זימני ולא אחדא מילתא תרי זימני לית לן בה". ואם על דבר אחד מזכירים פעמיים יש בזה איסור של מחזי כשתי רשויות, ולא דווקא בשמע שמע או מודים מודים, אלא בכל שבת והודיה אסור להזכיר פעמיים משום שנראה כשתי רשויות.

וכ"פ הרמב"ם (תפלה פ"ט ה"ד) ובשו"ע (או"ח סי' סא סע"ט, סי' קכא סע"ב). אמנם בתוס' (ד"ה אמר מודים) כתבו "ירושלמי, הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם". ומשמע שכל האיסור לכפול פסוקים, או שמות הוא רק בצבור. ולפ"ז בזמירות שבת כששר בביתו, חשיב תחנונים ושרי. אולם הטור (או"ח סי' סא) כתב שאין חילוק בין יחיד לצבור, וכ"נ מסתימת הרמב"ם והשו"ע (שם).

והב"ח (או"ח סי' סא) כתב "ולפ"ז נראה דהירושלמי דמחלק בין ציבור ליחיד

ותירץ, שיש חילוק בין כשנותן שבח לה' לבין כשנשבע או מתחייב למשהו בשם ה', "שבנתנית שבח אף אם יפסיקנו אחר, נתקיימה מחשבתו שנתן שבח להשי"ת". וסיים ע"ז הלהורות נתן, "דהיכי דמזכיר שם שמים דרך תפילה ובקשה או ברכה לית לן בה", כלומר לא חוששים שיפסיקנו אחר. ומזה נלמד שק"ו לאמירת שם ה' באמצע משפט בזמירות שבת שהן שבח והודיה להשי"ת שמותר.

אולם בשו"ת בצל החכמה (ה"ד סי' נב) כתב שמנהגם להזהר בזה ולא לומר אזכרות בזמירות ותשבחות, וביאר שטעמם הוא מפני "דמבואר בשו"ע (או"ח סי' ה), יכוון בברכות פירוש המילות וכשיזכיר השם יכוון פירוש קריאתו ע"ש. ולא דוקא בהזכרת השם בברכות אלא ה"ה בכל תפלה ותחינה ועיין חיי"א (כלל ה' סי' א) שכתב וירא ויזדעזע אבריו בשעה שמזכיר השם וכו' ועיין כף החיים (סי' ה' סק"א) וכבר האריכו בזה הרבה מכמה מאמרי הש"ס ומדרשי חז"ל. ולפי שלא כל אדם זוכה להכין לבו לכך על כן דיינו בהזכרת השמות שחוייבנו להזכיר ושתקנו לנו קדמונינו בנוסח תחינות וכדומה נוסף על תפלות ומקראי קודש והבו דלא להוסיף עלה. ומ"מ מעיקר הדין בודאי שאין איסור בזה".

ולכן למרות שמותר מעיקר הדין להזכיר שם שמיים בזמירות שבת, צריך שהזכרה זו תעשה בכובד ראש ובכוונה, לשים לב למילים ששרים, לכוון להלל ולשבח את הקב"ה.

ואח"ז הראו לי מש"כ החזו"א (או"ח סי' קלז

י) וכן לא להזכיר שם שמיים כנגד הערוה, כמבואר בברכות (כה ב).

י"ד סי' קסט ס"ג ק"ג) וז"ל, "שירי קודש שבהם מופיע שם ה', מותר לבטאו, ואין צריך לומר כששרים פסוק מכתבי הקודש, אולם נראה שיש להקפיד שלא לחזור על שם ה' פעמיים. לכתחילה בשירים חדשים נראה שיש להקפיד ולהימנע מהזכרת שם ה'".

ה. אמירת וכתבת בית אל

בספר בראשית נזכר שם בית אל, אחד עשרה פעמים". ונראה לומר שאף אם

(יא) ואלו הן:

א. (יב ח) "וַיַּעֲתֶק מִשֵּׁם הַהָרָה מִקְדָּם לְבֵית אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעִי מִקְדָּם וַיָּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לְה' וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה'".

ב. (יג ג) "וַיִּלְכְּדוּ לְמִסְעָיו מִגִּבּוֹר וַעֲד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אֶהְלֵה בְּתַחֲלָה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעֵי".

ג. (כח יט) "וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוֹלָם לֹא שֵׁם הָעִיר לְרֵאשִׁינָה".

ד. (לא יג) "אֲנֹכִי הֵאֵל בֵּית אֵל אֲשֶׁר מִשְׁחַתָּ שָׁם מִצְבֵּה אֲשֶׁר נִדְרַתְּ לִי שָׁם נָדָר עֲתָה קוּם צֵא מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת וּשׁוּב אֶל אָרֶץ מוֹלְדְּתְךָ".

ה. (לה א) "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵּית אֵל וְשָׁב שָׁם וְעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנִּגְרָא אֲלֵיךָ בְּבִרְחֹךָ מִפְּנֵי עֵשׂוֹ אַחִיךָ".

ו. (לה ג) "וַיִּקְוֶמָה וְנַעֲלָה בֵּית אֵל וְאָעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנָה אֲתִי בַיּוֹם צָרְתִי וַיְהִי עֲמֻדֵי בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכְתִי".

ז. (לה ו) "וַיָּבֵא יַעֲקֹב לִזְזָה אֲשֶׁר בְּאָרֶץ כְּנַעַן הוּא בֵּית אֵל הוּא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ".

ח. (לה ז) "וַיָּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל בֵּית אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים בְּבִרְחוֹ מִפְּנֵי אַחִיו".

ט. (לה ח) "וַתָּמַת דְּבָרָה מִיְּנֻקָּת רַבָּקָה וַתִּקְבֹּר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאֵלוֹן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אֵלוֹן בְּכוֹת".

י. (לה טו) "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר אֲתוֹ שָׁם אֱלֹהִים בֵּית אֵל".

יא. (לה טז) "וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כְּבָרְת

והתוספות (שם) הביאוהו הוא עיקר דכיון דאיסורא ליכא אלא משום דנראה לשומעים כשתי רשויות ולכן משתיקין אותו השומעים א"כ כשמתפלל ביחיד דליכא שומעים אפילו בקול רם יכול לומר שמע שמע אי לא כוין דעתיה מעיקרא. ומה שהשיג רבינו ואמר ונראה שאין לחלק דבגמרא דידן אינו מחלק עכ"ל אינו כלום דמדקאמר משתיקין אותו אלמא דמיירי דאינו מתפלל ביחיד אלא ברבים והשומעים אותו ואמר שמע שמע משתיקין אותו והכי נקטינן ודלא כרבינו והשלחן ערוך (סי' סא סע' ט) שנמשך אחריו ולא כתב החילוק בין יחיד לציבור ולא כתב גם החילוק בין אומרו בקול רם לאומרו בלחש אלא כדפירשתי עיקר. מיהו ביחיד נמי לא שרי אלא כשמתפלל ביחיד וליכא שומעין אותו אומר שמע שמע שתי פעמים בקול רם אבל בדאיכא שומעין אסור אפילו כשמתפלל ביחיד כדפירשתי".

ומדבריו אפשר לדקדק דכל החשש של מיחזי כשתי רשויות הוא רק בדרך תפילה, בקריאת שמע או בתפילת עמידה, אבל בזמירות שבת, שהם רק תחנונים, אפילו ברבים שרי ולא רק ביחיד, מאחר ומה שמשתקין הוא רק משום שגרם למיחזי כשתי רשויות, משא"כ בזמירות ותחנונים. אלא שקשה לומר כך מדברי הגמרא בסוכה דלעיל, ששמע שלא רק בתפילה יש איסור, אלא בכל שבח והודאה.

ולכן נראה שכל שמזכיר שם שמיים פעמיים, הרי יש בזה משום מיחזי כשתי רשויות ואסור, ולכן בזמירות שבת, לכאור' הפתרון הטוב הוא שבפעם הראשונה יאמר את שם ה' ובשנייה יאמר בכינוי, ה'.

וכ"פ הגר"ד ליאור שליט"א (שור"ת דבר חברון,

קודש דהרי חז"ל עשו יום טוב מגלת תענית ביום דאתבטלא אדכרתא מן שטר' שהיה רגילין לכתוב שנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון ונמצא דהפורע שטרו משליכו לאשפה ע"כ בטלוהו, וקשה אכתי מה יעשו בשטרות הנכתבים בעיר בית אל שצריך לכתוב שם העיר ומכ"ש גיטי נשים אע"כ איננו קודש מ"מ מוכח דבמ"ש כהן לאל עליון לא נאסר השטר בהנאה רק שחששו שאח"כ ישליכו לאשפה, אבל זולת זה אין חשש והיינו משום שהוא חיבור דברים ונכתב על דרך כבוד ד' והדברים ברורים לפע"ד". וא"כ ס"ל לחת"ס שאין קדושה בשם 'בית אל'.

אולם הגאון בעל חשק שלמה זצ"ל כתב לחלוק על דברי החת"ס (שד"ח קונטרס באר בשדי מכתב יב) וזה תורף קושיותיו.

א. ראיית החת"ס מהיו"ט בביטול האזכרות בשטרות ומה יעשו בבית אל, אינה ראייה, לפי שי"ל שהיכא שאפשר אפשר היכא שלא אפשר לא אפשר, וודאי אם היה שטר יוצא וכתוב עליו בית אל היו צריכים לשמור אותו שלא יבוא לידי ביזיון.

ב. בירושלמי (שבת פ"ט ה"א) שנינו "רבי תנחומא בשם רב הונא, העי אשר עם בית און מקדם לבית אל. מקדם היו קורין אותו בית אל ועכשיו קורין אותו בית און". כלומר שאחר מעשה עכ"פ שינו את שמה וקראוהו בית און לגנאי, וא"כ נשתקע שם בית אל, ואין להקשות מה יעשו כותבי השטרות בבית אל, שלא הייתה עיר שנקראה בשם זה.

ג. מה שכתב החת"ס ששם אל שבמילים בית אל הוא חול, לא ברור. לפי שבמסכת סופרים (פ"ה ה"ב) שנינו "אילו שמות הנחלקין, בית אל, בית און, באר שבע, צפנת

איזה מקום נקרא בשם ה', אין בשם המקום קדושה, שהרי האבות הקדושים לא היו מוציאים שם שמיים לבטלה.

ואף אברהם אבינו ע"ה מצאנו שקרא שם מקום בשם ה', "ויקרא שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה". אולם לכאוף אפשר לחלק, שהרי אברהם אבינו קרא בשם זה רק פעם אחת להר המוריה ולא יותר, ואילו יעקב קרא למקום בית אל הרבה פעמים, ואף הקב"ה הודה לו בקריאת שם המקום. ועוד זאת שאצל אברהם אבינו ע"ה, היה זה בגדר תפילה, שה' יראה המעשים שנעשו כאן בהר הזה ותעמוד זכותם לדורות לישאל, כמו שכתבו שם המפרשים (רמב"ן, ר' בחיי, אלשיך הקדוש ועוד) ואילו אצל יעקב אבינו ע"ה, לא היה זה רק בגדר תפילה, אלא קרא כך את שם המקום. ממילא בהכרח לומר שיש חילוק בין שם אדנות בו קרא אברהם להר המוריה, לשם אל בו קרא יעקב.

ובשו"ת החת"ס בשתי תשובות סובר ששם בית אל, אינו קדוש. בח"ב (סי' ער) כתב וז"ל, "וקצת נ"ל נמי סעד מהא שאין הסופרים מקדשים שם אל שבבית אל, וכתב באליה רבה הטעם מדלא תרגום אונקלוס בית אלהא אלא כתב בית אל א"כ מהא גופא מוכח שיש שייכות להתיבות זה עם זה ואינם נחלקים לגמרי והארכתי בזה במקום אחר". אמנם סיים שם בתשובה שעכ"פ לא ימחוק שם אל שבתבת בית אל, כי עדיף לתלות המילה 'בית' מלמחוק שם אל ח"ו. אולם בליקוטים (ח"ו בשו"ת, סי' ה) כתב החת"ס, "ופ"א נשאלתי מסופר אחד אם צריך לקדש בית אל ואז עדיין לא נדפס הספר בני יונה ואמרתי מסברא דאינו הארץ לבוא אפרתה ותלד רחל ותקש בלדתה".

המרכזית היא שכל שלא התכוין לשם קודש, אין זה שם קודש. וכך כתב, "מכל האמור אנו למדין דאף מה שהוא בעלמא שם גמור מכל מקום כל שבמקום שנכתב לא נכתב לכוונת השם הקדוש אלא לכוונת דבר חול אף אם קדשו מותר למוחקו כיון שלא חל עליו שום סרך קדושה, ומזה נבין ונדון לשם שדי חמד שגם במקרא לא הונח לכוונת השם הקדוש אלא על שדות וכן בקריאת שם הספר שבעל השם מבאר כונתו שלא על שם הקדוש היתה כונתו נראה דמותו למוחקו כשאר דבר של חול כמו שאמרו במסכת סופרים הנ"ל כל שמות הדיוטות שאותיותיהן אותיות השם הרי אלו נמחקין". הרי לנו שאף בשם היישוב בית אל, אין לדעתו חשש ומותר לקוראו בשמו.

ואין לדחות ולומר שבקריאת בית אל הכוונה היא לשם ה' משא"כ בקריאת שדי חמד שכוונתו לשדות, לפי שאף בקריאת בית אל הכוונה היא לשם המקום שקרא לו יעקב אבינו, ואף אם יעקב התכוין בקריאתו למקום לשם שמיים, הרי אנו לא מתכוונים לכך אלא רק לקרוא בשם שנתן יעקב". ועוד זאת שבהמשך מונה הגאון הנ"ל שמות ספרים שיש בשמם שם שמיים ומביאם כראיה לדבריו שאין בזה חשש, ואחד הספרים שמנה הוא הספר 'בית אל'".

(ג) ובזה זכיתי לכוין לסברת הגר"א גארדאן ר"י טעלז צ"ל. המובאת לקמן.

(ד) ומצאתי שני ספרים שנקראו בשם זה. הראשון לגאון רבי אריה לייבוש נתנזון (אביו של הגאון בעל שו"ת שואל ומשיב) יצא בשנת תרל"ה. השני לגאון רבי אבהם חמוי יצא בשנת תרל"ח.

פענח, פוטי פרע, בן אוני, ידיד יה, הללו יה, וחרה אף, וחרה אפי, ר' יוסי אומר אין נחלקין. אבל הכל שוין שאין חולקין עמיאל, עמינדב, צוריאל, צורישדי". ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) נפסק להלכה כת"ק, ששם בית אל נחלק. ומזה שהוא נחלק הרי ששם אל קדוש. וראייה לזה מהגמ' בפסחים (ק"ז א) "תא שמע דאמר רב ידידיה נחלק לשנים לפיכך ידיד חול יה קודש", הרי שכל שהוא נחלק האחד הוא קודש, ולכן גם בבית אל שנחלק האל הוא קודש.

ולכאורה נראה ליישב חלק מקושיותיו.

א. מה שהקשה שהיכא דאפשר אפשר והיכא דלא לא, אמאי חשיב לא אפשר, והרי יכולים לכתוב בשטר שם העיר בהפסק בין האל"ף ללמ"ד, ויכתבו בית א-ל, ומזה שלא הצריכו לזה, ראייה יש ששם בית אל אינו קדושי".

ב. מה שכתב ששם העיר נשתקע ומי יימר לן שיש עיר בשם זה. קשה, דהרי בתנ"ך מצאנו הרבה פעמים שם בית אל גם אחרי מעשה עכו, אצל ירבעם, אליהו, עזרא ועוד הרבה בתנ"ך.

וכסברת החת"ס סובר גם הפרמ"ג (או"ח קמג א"א ס"ק ט) שהביא את דברי האליה רבה להלכה.

ובשד"ח (ח"ו קונטרס באר בשדי) הביא שהיה רב אחד שערער עליו, על שקרא ספרו 'שדי חמד', שיש בזה אותיות ש"ן דל"ת יו"ד. וכתב להשיב שאין בזה כל חשש, והסיבה

(יב) אמנם, עיין לקמן שם מבואר דאפשר שאין עצה זו מועילה ואע"ג שהאותיות מופרדות בקו עדיין נחשב לשם שמיים ואסור למוחקו, וממילא חשיב לא אפשר.

ועיין שדי חמד מה שהעירו עליו חכמי דורו לבקרו על אשר קרא שם טוב לספרו שדי חמד והוא אותיות שד"י והסכימו עמו חכמי דורו כיון שהוא קראה על שדה אין נפ"מ באותיות כיון דלא נתקדשו לשם השם אין שום איסור ופקפוק. ובאמת אין צריך ראייה לדבר דא"כ אין לדבר סוף ואסור לכתוב אדני הארץ מפני שיש כזה שם וכן לא יכנס אל הבית לא יכתוב תיבת אל מפני שהם אותיות השם ב"ה וע"כ צריך לומר דבתר כוונה הן הן הדברים וכמו שכתבתי בספרי שו"ת הנ"ל.

אולם בהמשך חילק בזה בין בתי כנסת של אנ"ש, יהודים צדיקים שודאי בקריאת שם 'בית אל' נתכוונו לכבוד שמיים, משא"כ בבתי הכנסת של הרפורמים (שר"י) שהם מתכוונים לשם ה' בקריאת 'בית אל' היה אולי מקום להחמיר, וגם בזו מצא צד קולא, שאולי אע"פ שהם נתכוונו לכך, עתה כשקורא למקום בשמו, אין כוונתו לזה, אלא להזכיר את שם המקום, אולם למעשה סיים שם שהרוצה להחמיר ולומר בית קל, לא הפסיד.

ובישוב 'בית אל', הדברים ידועים ומפורסמים, שכוונת הצדיקים מקימי המקום הייתה לקרוא את המקום ע"ש עירו של יעקב אבינו ע"ה, (לפי הרבה ממצאים באזור היישוב, מקום החלום של יעקב אבינו ע"ה הוא קרוב ליישוב, כמו גם העיר 'בית אל' המוזכרת בנביאים) ואם כן, מותר לקרוא למקום בשמו ואין צריך לשנות ולומר 'בית קל'.

אולם אח"ז הראה לי ראש הכולל, הרב גיורא ברנר שליט"א, תשובה מהגר"א נבנצאל שליט"א שם כתב להחמיר וז"ל בסוף התשובה, "וא"כ אם קרא יעקב אבינו

ועוד הביא השד"ח מכתב גדול מהגר"א גארדאן, ר"י טעלז שבחלק הראשון ממכתבו דן הרבה על שם בית אל. והעלה ששמות בית אל שבמקרא מתחלקים לג' מחלקות. יש מהם שאין צריך לקדשם כלל, ויש שצריך לקדשם מספק ויש שצריך לקדשם מן הדין. ודן שם בדברי החת"ס דלעיל, ובסברתו ששם בית אל אינו קדוש לפי שאונקלוס לא תרגמו בית אלהא. וכתב הגר"א גארדאן לדחות דבריו, שאונקלוס לא תרגם בית אלהא, לפי שבית אל הוא שם מקום ובשמות אונקלוס לא שינה ללשון אחרת. שכן מצינו בגלעד של יעקב ולבן, שיעקב קרא לו גלעד וכך תרגם אונקלוס ולבן קרא לו יגר סהדותא וכך תרגם אונקלוס¹¹. אלא ששם בית אל אינו קדוש לפי שהוא שם עיר וכמו שכתבנו למעלה. וכתב "וע"כ הטעם שכיון שסוף סוף נקרא שם העיר כן, שוב אין בו קדושה כמו שמות שארי ערים. ואין משגיחים על טעם שקראו שם העיר, מפני ששם נראה אלקים כיון שהוא שם העיר".

והגר"מ קליין זצ"ל, בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קפד), נשאל בדין בית כנסת ששמו 'בית אל' האם מותר לקרותו בשמו או שצריך לכנותו באיזה כינוי. והשיב וז"ל "לכאורה היה נראה דהא מצינו שם עיר בית אל והוא ירושלים בפרשת וישלח ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית אל ובסמוך שם ותקבר מתחת לבית אל ועיין רש"י העיר יושבת בהר ונקברה ברגלי ההר וכיון דהעיר נקראת כן אפשר דגם בית הכנסת הוא רק שם ואולי נקרא על עיר ירושלים,

טו) פרט למקום אחד שהביא שם בבראשית (טז יד) "על כן קרא לְבָאָר בְּאָר לְחַי רֵאִי הַיְהוָה בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין בְּרֶד" ותרגם אונקלוס בין רקם ובין חגרא.

ו. חילוק בין אמירה לכתיבה

ובכתיבת בית אל ע"ג מעטפות כתב לי הגר"מ מאזוז שליט"א "כדאי לזיזור לכתוב על המעטפה בית א-ל בהפסק בין האל"ף ללמ"ד"י". ולכאורה לאור האמור הדבר

שכל מה שכתב שם להחמיר הוא בשם בית א-ל הכתוב בס"ת, אך בסתם שם בית א-ל הנכתב כשם מקום לא נתקדש ומותר למוחקו וכמו שמשמע בתשובת תשב"ץ הנ"ל. ותהילה לא-ל מצאתי שזכיתי לכוון בזה לדברי הגר"י בלוי זצ"ל שכתב ג"כ בספרו צדקה ומשפט (פט"ז ס"ק פ) לחלק בין שם בית א-ל הנכתב בס"ת לבין שאר מקומות שכתבו בית א-ל.

ג. בצדקה ומשפט שם, אחר שכתב את חילוקו הנ"ל הוסיף "ומ"מ היה כדאי שלא לקרוא מקומות ישוב בשמות כאלה". ואחבה"מ לא זכיתי להבין הערתו זו וכי אנו קראנו למקום בית א-ל, והלא אבינו יעקב ע"ה קראו כן בראשונה וצ"ע וע"ע בהליכות שלמה (תפלה פכ"ב סעי' י). ד. עי' בשו"ת אג"מ (יו"ד א סו"ס קע"ב) שנוטה לומר שכל שם שאפשר ע"י ניקוד אחר לשנות כוונתו אין בו קדושה כלל ואפי' אם כוונתו הייתה לשם. ועי' בהליכות שלמה (שם ס"ק 34) דמשמע קצת משם שהגרשז"א זצ"ל היה מחמיר לעצמו בזה ומורה להקל לאחרים. וכן זכורני שזכיתי כמה וכמה פעמים לקבל מכתבי תשובה מהגר"ש דבליצקי שליט"א וגם הוא הקפיד שלא לכתוב על המעטפה 'בית אל' (ובאחת הפעמים הגדיל לעשות וכתב ביתל כמילה אחת ללא 'א' וניקד האותיות). ג.ב.

יח) ולאור המובא בסוף הסעיף הקודם, אפשר שהגר"מ מאזוז סובר כדעת הגר"א נבנצאל ואוסר מדינא לקרוא בית אל, וממילא כל הדיון דלקמן לא שייך לשיטתם, אלא הדיון יהיה אף לשיטת המקלים לומר ולכתוב בית אל ללא הפסק.

הערת ראש הכולל: עי' לעיל שהבאתי שגם

ע"ה את המקום על שם בית אלקים, זה חשש לאו דאורייתא לקרא אותו על שם משהו אחר, אלא צריך לבטא שמו בקדושה הראויה ולמנוע את מחיקתו וזריקתו לאשפה".

ועוד תשובה הראה לי מהראשל"צ הגר"מ אליהו זצוק"ל שהשיב על דברי הגר"א נבנצאל והעלה להתיר וכתב בסוף תשובתו¹², "עיר הנקראת בית אל, בין אם יכתבוהו עם מקף ובין אם יכתבוהו ללא מקף, אין בשם זה שום קדושה. וכוונת הקורא היא לשם העיר ולא על מקור השם ובפרט שיתכן ועיר זו שבימינו היא זאת שהייתה בימי אברהם אבינו"¹³.

טז) ומצאתי שתשובות אלו התפרסמו בקובץ יש"ע ימינו (תמוז תשמ"ט גליון 20)

יז) **הערת ראש הכולל:** אמרתי להעיר ולהאיר מספר נקודות ביחס לדבריו המאירים של ידי"נ הכותב שליט"א:

א. יעויין בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קעז) שלכא' יש ללמוד מדבריו שרק שם שבמהותו הוא שמו ית' וגם בשעת כתיבתו הייתה כוונה לקדשו, הרי הוא שם קודש, אבל אם חסר אחד התנאים נראה שאינו שם קודש. ממילא בשמות בני אדם (ולכא' ה"ה שמות מקומות) ששמותם כשמו ית' אפי' תהיה כוונה לקדשם אינם קודש (וא"כ היה לנו לכא' להקל בשם בית אל). [ומה שרוב הפוסקים חלקו בזה על התשב"ץ וס"ל שכל שידע שכותב אותיות השם ורק לא נתכוון לקדשו הוי קדוש, וכמו שהביא בשו"ת אבני"ז (יו"ד סי' שסה ס"ק ג), לכא' אינו עניין אלינו שהרי אצלנו כותב שם מקום ולא שמו ית' וא"כ אין כאן לא כתיבה שבמהותו היא שמו ית' וכן לא כוונה לקדש].

ב. בדברי שו"ת חת"ס (ח"ב סי' ר"ע) שכתב למעשה שיש להיזהר שלא למוחקו, אפשר שאף לדברי החת"ס אין נפק"מ לעניינינו, שאפשר

בו שלום יש מקפידין מפני שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ולכן נוהגין הרבה שלא לכתבו שלם שמא היום או מחר יהא מוטל באשפה ורבותי אינם מקפידין והמחמיר תבא עליו ברכה".

וכך פסק הרמ"א להלכה (יו"ד סי' רעו סע' יג) "ואסור לכתוב שם לכתחלה שלא בספר, דיוכל לבא לידי בזיון, ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באיגרת. ויש נזהרין אפילו במלת שלום, שלא לגמור כתיבתו".

אולם י"ל דכל זה הוא רק בשמות שיש בהם קדושה, אבל שמות שאין בהם קדושה אין איסור לכותבם ואף להשליכם.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רכ) כתב וז"ל "שאלת ממני על מה שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים אם יש לזה סמך. תשובה, יפה הם עושים לפי שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ונקרא לו ה' שלום כדאיתא במסכת שבת וכיון שהכתבים אין נזהרין בהם לשומרם אלא משליכין אותם ולפיכך כותבין אותו חסר כדי שלא יהיה שם. וא"ת א"כ גם מלת אמת לא יכתבו שכן הקדוש ברוך הוא נקרא אמת. ולפיכך אני אומר שמה שיש לזהר שלא לכתוב שלום מלא היינו בזמן שאלת שלום דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום כמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם שזו כוונת הנותן שלום לחבירו אבל אם בא לכתוב בכתב שיש שלום בעולם או בין פלוני לפלוני וכיוצא בזה שזה שהוא ספור דברים ואינו בשעת שאלת שלום אין צריך לזהר וכותב אותו שלום וליכא קפידא בהכי שהרי אינו מכוין לשם ולא חייל עליה קדושה".

הרי שכל שאינו מתכוין לשם ה', לא צריך לכתוב בקצור, או בשינוי, כי אם אין זה

אינו פשוט, שהרי אין קדושה בשם בית אל, ולמה לכתוב בהפסק?

ונראה שיש לחלק בין אמירת בית אל או כתיבה בספר או בדפים שלא נזרקים לאשפה, לבין כתיבה ע"ג מעטפות וכד' (שבמעטפות יש חשש שיזרקו לאשפה ויהיו מוטלות בביזיון).

בגמ' ר"ה (יה ב) שנינו "בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא שגזרה מלכות יון שמד שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום ואותו היום עשאוהו יו"ט". ופירש רש"י (ד"ה בתלתא) "כך כתוב במגילה לשון ארמי בטילת אדכרתא ביטלו אזכרת שם שמים מן השטרות ובקושי יכלו לבטל שכבר נהגו העם וכששמעו חכמים ובטלום הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס ועשאוהו יום טוב".

והריטב"א (ד"ה וכששמעו) כתב "מכאן יש לזהר שלא לכתוב שם בשטרי חובות ושבועות וכיוצא בו ואף על גב שאין נוהגין לכתבו אלא בכינוי ושלא בכתב אשורי קרוב הדבר שאף שטרותיהם לא היו בכתב אשורי שלא היו נוהגין לכתבו אלא בכתבי הקודש ואעפ"כ היה קשה בעיניהם מפני כבוד ה' וכיון שכן ראוי לחוש לדבר כל מה שאפשר וכל שטר או שאלת שלום שיש בו שם אסור להטילו לאשפה אבל אם אין בו שם אין בו קפידא כדמוכח הכא ואם יש

הגר"ש דבליצקי שליט"א במכתביו אלי החמיר בזה. ג.ב.

ברוך הוא". ולפ"ז י"ל דבבית אל אפילו חסידות אין בזה, אולם אפשר לדחות דאף בשם בית אל הכוונה היא שיהיה נכלל בו שם ה' וא"כ יש לשנות. אולם בהמשך דבריו כתב, "וגם בזה אנו רואין דדוקא בשם אדם שנכלל בו שם יו"ד ה"א וא"ו וכו', אז משנים בכתיבה וחתימה, כמו יהודא, יחזקי, אלי, גדלי' וכיוצ"ב משום דשם הוי"ה הוא שם העצם, משא"כ שם מיכאל, יחזקאל, וכדומה כותבין מלא וכך אליעזר שלום שלמה ואע"ג דשם אל הוא ג"כ שם העצם ואינו נמחק, מ"מ כיון שיש לו ביאור ופירוש דהיינו בעל הכח והיכולת, כמו לאל ידי, אלי הארץ, וכיון שנכתב ונכלל בשם אדם אמרינן בו רק הביאור בי שהכח בידו". וממילא אף בשם בית אל י"ל כן ואין צורך להפריד בין האותיות אל"ף ולמ"ד.

אולם אפשר לחלק ולומר שבשם בית אל מאחר והוא נחלק לשתי תיבות ראוי להחמיר.

אלא שיש להעיר שבשו"ת מנח"י (ח"ט סי' סב) הביא משו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שסה). שכתב שאף בהפסק קו בין האותיות לא יצא מכלל שם להתיר ע"י מחיקה, ולכן גם בנידון דידן לשיטתו לא מועיל להפריד בקו, ולפ"ז כיון שבכ"מ אין איסור לכתוב כרגיל שהרי אין זה שם קודש, אפשר לכתוב בית אל גם ע"ג מעטפות וכד'.

שם ה', אע"פ שבאותיות הוא דומה, אין חשש להטלת שם שמיים בביזיון.

וכ"כ במשנה הלכות (ח"ג סי' ט) שכל שאינו מתכוין לשם מותר לכתוב ללא קיצור ושינוי, וכגון לחתום בשם שלום, שמותר. וכן לכתוב אדני, בחיריק תחת הנו"ן שכוונתו האדון שלי, וכן שדי שכוונתו השדה שלי וכד', בכל אלו אין שום איסור. וא"כ אם האמת כפי שכתבנו למעלה שאין קדושה בשם בית אל, הרי שמותר לכתוב ואין חשש לביזיון, מאחר ואין זה שם קדוש. וכתב המשנ"ה בסוף תשובתו "וא"כ נלפענ"ד דאין שום איסור לכתוב כל השם במכתב וכדומה למי ששמו שלום וכ"ש מיכאל או שאר שם שדומה לשם השם וכן מצאתי מפורש בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קעז) לענין צורישי ועמנואל ואליהו וכיוצא בהן וכן עמיאל עמישידי צוריאל צורישידי ועוד עיין שם מה שהאריך בזה הרבה וא"כ עלתה הא הלכתא כדעת הט"ז והרדב"ז והתשב"ץ והרא"ש להתירא וצ"ע לאחרונים ז"ל שלא הרגישו בדברי הרדב"ז ז"ל"י"י.

אולם למעשה מצינו שגדולי עולם נזהרו בזה אפילו בשמם ואף שאין חשש לשם שמיים. ובשד"ח (קונטרס באר בשדי מכתב ח) כתב הגרא"י ארלאזראב ז"ל, "ובאמת אנו רואין דרוב העולם נזהרין וכותבין יהודא באל"ף וכן כת"ר חותם חזקיאו באלף, ובשם אליהו חותמין אליאו או אלי' ברשימה". אולם סיים שם, "דאפילו לחומרא וסלסול בעלמא אין נזהרין אלא בשם אדם, כיון דעכ"פ נקרא כן כשיהיה נכלל בו שם הוי"ה"

(יט) הערת ראש הכולל: וכן משמע להתיר בזה בהליכות שלמה הנ"ל (פכ"ב סוף סע' י) ועי' לעיל שהבאנו מדבריו (שם ס"ק 34) שלעצמו היה הגרשז"א זצ"ל מחמיר בזה. ג.ב.

אסף יצחק ליבוביץ מאברכי בית המדרש גבעת אסף.

נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן בשבת

מיכויין למיתבר בשיפי". (אפילו שמועיל בשבירת הדלת שיהיו לו נסרים או עזים להדלקה, כנ"ל).

ד. "מכבין ומפסיקין מפני הדליקה בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא ממכין מכוכי". (מתקן הגחלים לשימוש למוצאי שבת).

ומבררת הגמרא מה הצורך בכל הדוגמאות? ומבארת:

א. "דאי אשמועינן ים, משום דאדהכי והכי אזל ליה, אבל בור דקא יתיב, אימא לא, צריכא". כלומר, החידוש הוא שלא רק במקרה של סכנה ודאית, שהתינוק יטבע או יאבד, אלא אפילו במקום שאין בו סכנה, אלא שהתינוק נבעת, מחללים עליו שבת.

ב. "ואי אשמועינן בור, משום דקא מיבעית, אבל ננעלה דלת, אפשר דיתבי בהאי גיסא ומשביש ליה באמגוזי". כלומר, החידוש הוא שהייתי חושב שתינוק שננעל בחדר ניתן להסיח דעתו ולא יתירו לשבור הדלת, קמ"ל שמחללים.

ג. "מכבין ומפסיקין למה לי? דאפילו לחצר אחרת", כלומר, אפילו שהסכנה אינה במקום בו אני נמצא אלא שעלולה להתפשט להגיע למקום אחר, מחדשת הברייתא שמותר לחלל שבת.

א. חילול שבת בפיקוח נפש.

הגמרא ביומא (פד ב) אומרת "תנו רבנן מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין".

הירושלמי (פ"ח ה"ה) מוסיף עוד פרט "תני הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים". מדוע הנשאל מגונה? כתב תרומת הדשן (ח"א סי' נח. ח"ב סי' קנו) שנשאל מגונה, מאחר והיה לו לדרוש עניין זה ברבים בפני קהל עדתו. ומדוע השואל שופך דמים? כתב הלבוש (סי' שכח סע' ב), כיון שעד שילך וישאל עלול מצבו של החולה להתדרדר עד לסכנת מוות רח"ל.

הגמרא נותנת לכך מספר דוגמאות.

א. "ראה תינוק שנפל לים, פורש מצודה ומעלהו. והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא צייד כוורי" (כלומר אפילו שמעלה דגים עמו, יעסוק בהצלה ולא ישאל).

ב. "ראה תינוק שנפל לבור, עוקר חוליא ומעלהו. והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, אף על גב דמתקן דרגא". (אפילו שמתקן גישה נוחה יותר לבור, יעסוק בהצלה כנ"ל).

ג. "ראה שננעלה דלת בפני תינוק – שוברה ומוציאו, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא

ידי נכרים ולא על ידי כותיים^א, אלא על ידי גדולי ישראל. ואין אומרין יעשו דברים הללו לא על פי נשים ולא על פי כותיים, אבל מצטרפין לדעת אחרת^ב.

בביאור גמרא זו נחלקו הראשונים, מי הם "גדולי ישראל", ומה טעם איסור ביצוע ההצלה בכל אחד מהנזכרים. נכרים, כותים, נשים, קטנים (כפי שמשמע על פניו מ"גדולי ישראל").

לדעת התוס' (יומא שם ד"ה אלא בגדולי ישראל), אין עושים מלאכת פיקוח נפש על ידי גויים אפילו במקום שאפשר על ידם, שמא יתעצלו בדבר ויסתכן החולה.

לדעת הרמב"ם (שבת פ"ב ה"ג) אין עושים על ידם, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם. והמפרשים דנו בדברי הרמב"ם למי התכוין כשכתב שלא תהיה שבת קלה בעיניהם, בעיני מי? וביארו המפרשים (מגיד משנה וכסף משנה שם) שהרמב"ם מתייחס דווקא לכותים ונשים, אבל לא לגויים, כי אינם שייכים בכך, ולא לקטנים, כי לכשיגדלו ילמדו הלכות שבת וחומרת איסורי שבת.

לדעת הרא"ש (יומא פ"ח סי' יד), לא עושים על ידי גויים וקטנים אפילו ישנם בנמצא, שמא יחשבו שרק על ידם מותר לחלל שבת בפיקוח נפש, ולהבא עלול להיות שיחפשו אחריהם ולא ימצאו, ובינתיים החולה יסתכן. ולא על ידי נשים וכותים "מפני שמצטרפין לדעת אחרת", ומהי דעת אחרת? הם עלולים לחשוב שבאמת אסור לחלל שבת במצב של פיקוח נפש, ורוצים להכשיל דווקא אותם בכך, ויבואו על ידי כך להתרשל במלאכת ההצלה.

נמצינו למדים כי יש חיוב ומצוה לחלל שבת עבור מי שנמצא בסכנה, בלי צורך לשאול בשעת מעשה האם הדבר מותר. אדרבא, זהו גנאי גם לשואל וגם לנשאל. ואין לחשוש מהשלכות המעשה, כגון שמתקן דבר שאח"כ יהיה נוח לו בשימושו.

לאחר מכן מביאה הגמרא, "וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת". הגמרא מפרטת מאיזה מקור למד כל אחד מהתנאים שפיקוח נפש דוחה את השבת, ובסופו של דבר אומרת הגמרא, "אמר רב יהודה אמר שמואל, אי הואי התם הוה אמינא, דידי עדיפא מדידהו, 'וחי בהם', ולא שימות בהם. אמר רבא, לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פרכא". ומפרש רש"י (ד"ה לשמואל לית) ששמואל מוכיח בצורה הברורה ביותר מהפסוק בתורה, שהאדם מצווה לקיים המצוות באופן שיחיה בהם, ושלא ייגרם לו אפילו ספק פיקוח נפש, ומכאן נלמד שמחללים שבת אפילו בספק פיקוח נפש.

וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' שכח סע' ב, ג), "מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת. והזריז, הרי זה משובח. והשואל, הרי זה שופך דמים". "כל הזריז לחלל שבת בדבר שיש בו סכנה, הרי זה משובח אפילו אם מתקן עמו דבר אחר כגון שפירש מצודה להעלות תינוק שנפל לנהר וצד עמו דגים, וכן כל כיוצא בזה".

אמנם ישנה הסתייגות אחת בביצוע מעשה ההצלה, על ידי מי הוא נעשה. הגמרא שם אומרת, "ואין עושין דברים הללו לא על

(א) והרבה ראשונים גורסים כאן "קטנים", ונראה שכן הסוגיא מתיישבת יותר טוב.

לחוש שיתעצל הא"י, אין לעשות ע"י א"י".
 הט"ז (שם ס"ק ה) חלק על הרמ"א, ותורף דבריו הוא שבקושי התירו שגויים יעסקו במלאכת פיקוח נפש בשבת, ולדעתו אף יש בזה איסור. אלא שאם נזדמן שהיה גוי מצוי ויכול להציל, ניתן לעשות על ידו, רק יש להודיע לרבים שאין זה בגלל שאסור על ידי ישראל, אדרבא זו מצוה גדולה. ועל מ"ש הרמ"א "וכן נוהגין" כתב הט"ז "ואין זה מנהג ותיקין". ועוד נתייחס לדברי הרמ"א הללו בהמשך.

לאור הנלמד בדברי הגמרא והראשונים, איך אפשר שאחיות, נשים, יאיישו את בתי החולים ומערך ההצלה? הלא "אין אומרים לעשות דברים הללו על ידי נשים"?

כמה תשובות בדבר.

א. אם נדייק בלשון הגמרא נראה שההתייחסות לגויים וקטנים היא "אין עושין דברים הללו", ואילו לגבי נשים וכותים כתוב "אין אומרים יעשו הדברים הללו", כלומר כבר מחילוק זה של הגמ' נראה שאין בכך איסור.

ב. לדעת כמה ראשונים (רש"י, ריב"א ועוד) אין הכוונה שנשים לא תעסקנה בפיקוח נפש, אלא שלא שואלים אותן האם צריך לחלל שבת במקרה של פיקוח נפש.

ג. גם לדעות שנשים לא תעסקנה בפיקוח נפש, לא דיברו בנשים שהוכשרו לכך ושזה המקצוע שלהן ביום חול. כל השבוע הן מתרוצצות ומוסרות נפשן לטפל בחולים, ובשבת לא? "לא תהיה כהנת כפונדקית?". וכעין זאת כתב הגאון ציץ אליעזר (ח"ח קונטרס "משיבת נפש" פ"ב ס"ק ח).

מכל האמור עולה שמותר לאחיות ורופאות

ולדעת הר"ן (יומא ד ב מדפה"ר ד"ה ואין עושין הללו דברים), הטעם שלא עושים על ידי גויים וקטנים הוא כטעמו של הרא"ש, שיחשבו הרואים שדווקא בהם התירו לחלל שבת בפיקוח נפש, ובפעמים הבאות יחפשו דווקא אותם ולא ימצאו ועלול החולה להסתכן. ונשים וכותים יכולים לסייע בפיקוח נפש אם נזדמן, אבל לא ממנים אותם למלאכה זו, "מפני שמצטרפין לדעת אחרת", שיחשבו שבאמת הדבר אסור, ורוצים שדווקא הם יעברו על האיסור.

פירוש נוסף ל"מצטרפין לדעת אחרת", מובא ברא"ש (שם) בשם הריב"א, וכן היא דעת הר"ן (כנ"ל), שבמקרה של ספק פיקוח נפש, שחלק מהרופאים או האנשים אומרים שצריך לחלל שבת, וחלק אומרים שלא צריך, אשה יכולה להצטרף לאחד מן הצדדים. או במקרה שכל האנשים אינם יודעים אם צריך לחלל, ואשה באה ואומרת שצריך, מכריעים על פיה לחלל שבת.

ובפירוש דברי הגמרא "אלא בגדולי ישראל", הרמב"ם (שבת פ"ב ה"ג) מפרש כפשוטו, בגדולי וחכמי ישראל. אולם מפשט הגמרא עולה שמדובר ביהודים (ולא גויים) גדולים (לאפוקי קטנים). וכן ביאר הבית יוסף (או"ח סי' שכח סע' יב).

ופסק מרן השו"ע (שם סע' יב), "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה, משתדלין שלא לעשות ע"י א"י וקטנים ונשים אלא ע"י ישראלים גדולים ובני דעת". כלומר פסק כפשט הגמרא ודעות הראשונים הנ"ל.

אולם רבינו הרמ"א, רוח אחרת הייתה עמו, שכתב "וי"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי. ואם אפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור כלל, עושין ע"י א"י, וכן נוהגים אבל במקום די

מעשה, ואין בו צורך יותר, יכול הוא ללכת אלפיים אמה מאותו מקום. אם היה בתוך התחום, כאילו לא יצא, ויחזור לביתו כרגיל. ומשמיעה המשנה דין נוסף, "כל היוצאים להציל חוזרין למקומן", וקשה, מה החידוש בדין זה, מה הוא מוסיף על הרישא של המשנה?

שואלת הגמרא, מדוע המשנה מחלקת בין "מי שיצא ברשות" לבין "כל היוצאין להציל"? האם זה בגלל שליוצאין להציל מפני אויב יש היתר לחזור יותר מאלפיים אמה? ומתוך רב יהודה בשם רב, שהייתי חושב שבתום הקרב יהיה אסור להם לטלטל את נשקיהם בחזרתם, והחידוש הוא שמותר להם לחזור עם כלי הנשק שלהם, אף שהדבר כרוך באיסור דאורייתא (כפי שיתבאר לקמן בשם רבינו יהונתן) אולם לא יותר מאלפיים אמה. שוב מקשה הגמרא, הלא ישנו חילוק מהותי, "מי שיצא ברשות" היינו עדות החודש ומיילדת. במקרים אלו עושים את פעולתם ובכך הסתיים העניין. אבל במלחמה עם אויבים, יש לחוש שמא יצטרכו לסגת ולברוח, ולכן נתיר להם יותר מאלפיים אמה!

אלא הגמרא מקשה ממשנה בר"ה (כג ב), שם איתא תקנת רבן גמליאל הזקן, שהבאים להעיד עדות החודש בשבת יש להם אלפיים אמה לכל רוח. הטעם הוא, שאם לא תתיר להם זאת, להבא לא יבואו להעיד עדות החודש (שהיא דבר גדול שנצרך לכלל ישראל). מוסיפה המשנה שלא אלו בלבד התירו, אלא היתר זה חל גם על מיילדת, ועל הבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה, שיש להם בחזרתן אלפיים אמה לכל רוח. עתה שואלת הגמרא, והלא שנינו שכל היוצאין להציל חוזרין למקומן,

לעבוד בבית חולים בשבת למרות שעבודה זו כרוכה בחילול שבת.

ב. נסיעה וחזרה בשבת

ע"פ הנ"ל נראה פשוט שמותר לאחות או רופא לנסוע למשמרת בשבת, כיון שכל עיסוקם הוא בפיקוח נפש. ואף שהיה מקום לחלק ולומר, מי התיר לך לקבוע משמרת בשבת? תשובתו בצדו, שמלאכת ההצלה והבטחון היא מלאכה שאין לה סוף ושיעור, זמנה הוא עשרים וארבע שעות ביום שבעה ימים בשבוע, וכיון שבחרה במקצוע זה הרי מוטל עליה לעסוק בו גם בשבת. אם יש מי שהצליחה לסדר מראש, או בהחלפת משמרות עם אחות אחרת, שלא תעבוד בשבת, זה טוב ויפה², אבל באופן עקרוני היא מחוייבת לעבודתה, ותעבוד בשבת באופן המותר, בתיאום מול רב מורה הוראה. ורבות עשו כן ועלתה בידן.

אולם, האם מותר לאחות לחזור ממשמרת בשבת? ואם כן, באיזה אופן?

כדי להיכנס לסוגיא זו יש להקדים וללמוד את פשט הגמרא בעירובין (מד ב, מה א). איתא במשנה, "מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה, יש לו אלפים אמה לכל רוח. אם היה בתוך התחום, כאילו לא יצא. כל היוצאים להציל חוזרין למקומן". המשנה עוסקת במי שיצא מחוץ לתחום שבת בהיתר, כגון לצורך עדות החודש, או להציל מן הגייס ומן הנהר, או מיילדת. אם יצא מהתחום ואמרו לו שכבר נעשה

(ב) עיין אגר"מ (או"ח ד ס' עט) אודות החלפת משמרת עם רופא אחר שאינו שומר שבת.
הערת ראש הכולל: ע"ע בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס' רמ) ובספר שיעורי תורה לרופאים (ח"ב ס' קי). ג.ב.

להכנסה לפי שסכנת נפשות היה בדבר אם יניחום חוץ לתחום או מחוץ לעיר באותו מקום שנאמר להם כבר נעשה מעשה שמא ירגישו בהם אויבים ויקחום ולא יהיה להם להנצל כשיצורו על העיר". משמע שהתירו אף איסור דאורייתא.

התוס' (עירובין מד ב ד"ה כל היוצאין) כתבו, "הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה (יא ב) גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחילתן דזה אינו חידוש וכל הנהו צריכי כדאמרין התם". פירוש, בגמרא בביצה שמזכירים תוס' מובאת דעת עולא. שלשה דברים התירו סופן משום תחילתן, ואלו הן, עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש. כלומר, עולא מונה שלושה מקרים שהתירו לעשות ביום טוב, שאם לא תתיר אותם, יימנעו מלעשות אף דבר שמותר לעשות ביום טוב. לדוגמא אם לא תתיר לשטח את העור לעיבוד, אנשים לא ישטחו בהמות לצורך שמחת יום טוב. ושואלים תוס', מדוע לא מנה עולא גם את הדוגמא בגמ' עירובין בה אנו עוסקים, "כל היוצאין להציל חוזרין למקומן", שאם לא תתיר להם לחזור, גם לא יצאו להציל, והרי זה ממש "התירו סופן משום תחילתן"! מתרצים התוס', עולא מנה רק את המקרים בהם יש חידוש, שאם לא היו מזכירים זאת בפירוש לא הייתי מעלה על דעתי שיתירו למשל לשטח עורות לפני העבדן ביום טוב, בכדי שלא יימנעו מלשחוט בשר. לעומת זאת, הדין של היוצאים להציל חוזרים למקומן, הוא פשוט ואין בו חידוש. כך מיישבים זאת התוס', ונראה בהמשך המאמר שזו נקודת ציון חשובה בבניין הסוגיא.

הרמב"ם מביא דין זה בשני מקומות בהלכות שבת. בפ"ב (הכ"ג) פסק הרמב"ם

משמע יותר מאלפיים אמה! ושני תירוצים בדבר.

א. רב יהודה בשם רב מתרץ, שהחידוש הוא שחוזרים בכלי זיינן למקומן, משום מעשה שהיה. איתא בתוספתא (פ"ג ה"ו) שבראשונה בתום הקרב היו מניחים את כלי הנשק בבית הסמוך לחומת העיר, ולא נכנסים איתו לעיר. פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיינן, ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן.

ב. רב נחמן בר יצחק תירץ, שהמשנה בר"ה בה כתוב שיש להן אלפיים אמה, עוסקת במקרה שניצחו ישראל את האויבים, ואז רשאים לחזור עם כלי נשקם אלפיים אמה ותו לא. ואילו המשנה בעירובין עוסקת במקרה שניצחו האויבים רח"ל, ואז מותר לחזור עם כלי הנשק עד העיר, אפילו יותר מאלפיים אמה.

מפשט הגמרא שלמדנו, מצינו שההיתר לחזרה בשבת הוא, אלפיים אמה למי שיצא בהיתר, וההיתר של יותר מאלפיים אמה הוא רק ללוחמים ששבים מן המערכה. כלומר הגמרא מחלקת בין פיקוח נפש "בטחוני" לפיקוח נפש "רפואי", ולא מצינו בגמרא שמותר לעוסקים בפיקוח נפש "רפואי" לחזור יותר מאלפיים אמה.

איזו רמת איסור התירו בחזרת היוצאין להציל מאויבים?

כתב רבינו יהונתן (עירובין יב א מדפי הרי"ף ד"ה "פיסקא שכל") "...ומשום דקשיא רישא אסיפא אוקימנא חוזרין בכלי זיינן למקומן ולא חיישינן להעביר ד' אמות ברה"ר ולא

בדברי התוס' הנזכר, ש"התירו סופן משום תחילתן" במלאכת פיקוח נפש (ללא חילוק בין פיקו"נ בטחוני לרפואי) הוא מובן מאליו ואינו חידוש. ביסוד הדברים עומד החשש "שלא להכשילן לעתיד לבוא" המוזכרת בגמ' ר"ה (כג ב) בתקנת ר"ג הזקן (דהיינו שיתרשלו במילוי תפקיד ההצלה). וכן איתא בחידושי הרשב"א (ביצה יא ב ד"ה "בפלוגתא"), ש"היוצאין להציל" אינו דווקא הצלה בטחונית, אלא כל הצלה של פיקוח נפש. וזה שלא מנו דין זה בכלל "התירו סופן משום תחילתן", הוא בגלל שהוא פשוט ואין בו חידוש. לפי דברי התוס' והרשב"א מבאר האגר"מ את הסוגיא בעירובין ש"כל היוצאין להציל" כולל בתוכו גם פיקוח נפש בטחוני (מלחמה) וגם רפואי (מיילדת), הצלה ממפולת ומנהר), וזה עומד לעומת היוצא בהיתר לקידוש החודש, שאין בו צד פיקוח נפש.

מוסיף האגר"מ ואומר, שהחילוק שהגמרא מציגה בין מיילדת, יוצאין להציל מן הגייס ומן הנהר וכו', לבין יוצאין להציל מפני אויבים, הוא חילוק עקרוני, כשידוע שההצלה נמשכת זמן ממושך, ואף מספר ימים, אין לחוש להתרשלות אם לא תתיר למצילים לחזור בשבת, כיון שהם יודעים מראש שאינם עתידים לסיים מלאכתם בשבת. אולם במקום שמלאכת ההצלה היא קצרה ומוגדרת, אזי אם לא נתיר להם לחזור בתום מלאכתם ביום השבת, יש לחוש להתרשלות לעתיד לבוא, ועל זה נאמר "התירו סופן משום תחילתן". ולדעת האגר"מ, בסוג ההצלה הראשון, שהוא ממושך, התירו לחזור עד אלפיים אמה, ובסוג ההצלה השני, שהוא נקודתי, התירו לחזור אף יותר מאלפיים אמה.

גבי גויים שערכו מלחמה עם ישראל, שמצוה על כל מי שיכול ללכת ולהציל, "וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא". משמע שלא חילק בין ניצחו ישראל לניצחו האויבים, ובכל מקרה מותר גם לחזור עם הנשק, וגם לחזור למקומם. כלומר יותר מאלפיים אמה. מה הטעם? כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא, בדומה לדברי התוס' הנ"ל "התירו סופן משום תחילתן".

עוד פסק הרמב"ם בפכ"ז (הל' טז-יז), "כל מי שיצא ברשות בית דין כגון העדים שבאו להעיד על ראיית הלבנה וכיוצא בהן ממי שמתר לו לצאת לדבר מצוה יש לו אלפים אמה לכל רוח באותו מקום שהגיע לו, ואם הגיע למדינה הרי הוא כאנשי העיר ויש לו אלפים אמה לכל רוח חוץ למדינה... וכל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד גוים או מן הנהר, או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד הגוים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זינן". כאן הרמב"ם מייחס את היתר החזרה של יותר מאלפיים אמה רק ליוצאים להציל נפשות ישראל מיד אויבים גויים, ורק במצב שיד הגויים תקיפה, כדעת רב נחמן בר יצחק בגמרא. על פניו נראה ששני המקורות ברמב"ם סותרים זה את זה.

היות וקצרה היריעה מלהרחיב, נציג בסוגיא זו בעזה"י שלוש שיטות מגדולי הפוסקים בדור האחרון.

א. דעת האגרות משה

האגר"מ (או"ח ח"ד סי' פ) התיר לצוות הצלה לחזור לביתו אף בשבת. יסוד הדברים הוא

לבא וכשם שגוף עדות החודש דוחה שבת כקרבנות דמועדם כתיב כמבואר בש"ס שם, הכי נמי חששא דמכשילן לעתיד לבא דוחה שבת, ק"ו מההולכים להציל לפקוח נפש שהוא רק דחוייה בשבת... אפילו הכי התיירו לחזור למקומן סופן משום תחלתן כ"ש דיחוי דקרבנות דהותרו בשבת... ק"ו דמשום מכשילן לעתיד לבא דחי' שבת". כלומר, כמו שבהולכים להצלת נפשות התיירו חזרה משום חשש דמכשילן לעתיד לבוא, אע"פ ששבת "דחוייה" גבי פיקוח נפש, כל שכן בקידוש החודש שמשפיע על הקרבת קרבנות ר"ח ומועדים, ש"הותרו" בשבת, שיהיה מותר. ניתן ללמוד מכך שדעת החת"ס להתיר חזרה בשבת לכל היוצאים להציל, אף באיסור דאורייתא. אולם הגרשז"א מבאר ש"מכשילן לעתיד לבוא" שייך דווקא במקום של סכנת חיים, כמו ה"מעשה שהיה" בגמרא, שאז אם לא תתיר לחוזרים מהמלחמה לחזור עם כלי נשקיהם, להבא לא יבואו להציל. אבל לצורך של תענוג להיות בבית, שזהו אינו דבר של סכנה, לא חששו להתרשלות לעתיד לבוא.

ובתשובה אחרת (חו"מ סי' קצד) התייר החת"ס לרופא יהודי לחזור בשבת על ידי בעל עגלה גוי. גם בזה דן הגרשז"א, אולם חותם דבריו "לא מצינו שהעדיפו אותם (יוצאים למלאכת פיקוח נפש) יותר מאנשי העיר ולהתיר אותם לשוב לביתם בשבת בעגלה של נכרי, מ"מ כבר הורה זקן". כלומר הוא מודה להוראת החת"ס להתיר לחזור על ידי נהג גוי. ואף שהיה מקום לחלק ולומר שהמציאות של תשובת החת"ס היא שהרופא יצטרך למצוא מקום בין הגויים, ואילו כיום הרופא יכול להישאר בצורה מכובדת בבית החולים עד צאת

כמו כן דן האגר"מ בסתירה ברמב"ם שהזכרנו לעיל, ומוכיח באריכות שדעת הרמב"ם כדעת התוס' והרשב"א. בסופו של דבר דעת האגר"מ שלכתחילה היוצאין למלאכת פיקוח נפש יחזרו עם נהג גוי, ובאין אפשרות אחרת, אף ינהגו בעצמם. כלומר מתיר חזרה אף באיסור דאורייתא כשאי אפשר אחרת.

ב. דעת המנחת שלמה.

הגרשז"א במנחת שלמה (ח"א סי' ז-ח) דן אף הוא בדין חזרת רופא בשבת. בס' ח הוא מתייחס ישירות לדברי האגר"מ הנ"ל. אומר הגרשז"א, הן אמת שהתירו בסוגיין אף איסורי תורה (כרבינו יהונתן דלעיל), אולם זה נכון דווקא ליוצאים להציל במלחמה, ודווקא בכלי נשק, ודווקא ביד עכו"ם תקיפה, ולא מצינו היתר כזה לפיקוח נפש של רפואה. אין להשוות את כליו של הרופא לכלי הנשק של הלוחמים, שהרי עיקר ההיתר היה משום "מעשה שהיה", ושייך להתיר רק טלטול והכנסת כלים שבלעדיהם יסתכנו הלוחמים, ולא יבואו שוב להציל. ובכך מקשה הגרשז"א על האגר"מ, שהתיר חזרה בשבת אף לצוות רפואי, אף אם הדבר כרוך באיסור דאורייתא. גם קשה על ראייתו מדברי התוס', שחזרת כל היוצאים להציל היא מילתא דפשיטא, ולכן לא הוזכר בכלל הדברים שהתירו סופן משום תחילתן, שהרי לא מצינו שהתירו איסורי דאורייתא בכגון דא, אלא רק איסורים דרבנן. עוד כתב, שאם תאסור על מיילדת ואנשי רפואה לחזור, לא יבואו להתרשל, כיון שיודעים מראש שהתורה אסרה להם זאת.

עוד דן הגרשז"א בשתי תשובות החתם סופר. שכתב החת"ס (או"ח סי' רג) "אבל האמת יורה דרכו... הא מכשילן לעתיד

אף לדעת הט"ז שהזכרנו בתחילת המאמר, שחולק על הרמ"א ואומר שלעשות מלאכת פיקוח נפש על ידי גוי "אינו מנהג ותיקין", זהו דווקא בפיקוח נפש דאיתא קמן, שיש כעת חשש סכנה. אבל בחזרת הרופא וכד' לביתו אין סכנה, ולא על זה דיבר הט"ז.

ג. תחום שבת יב' מיל

לסיום נזכיר בקצרה סוגיא נוספת הקשורה ישירות לנושא, מה דין חזרה אם המרחק מבית החולים לבית של הרופא או האחות הוא יותר מיב' מיל (שאם הוא איסור תורה ממילא לשיטת המנח"ש יהיה לכאוף בדבר בעיה גם עם יסיעה אותה גוי)?

כתוב בתוה"ק בספר שמות (טז כט) "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". ולמדו שישנו גדר של תחום שבת כאורך מחנה ישראל במדבר, מהפסוק (במדבר פ"ג פס' מט) "ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים", והוא אורך יב' מיל. בירושלמי עירובין (פ"ג ה"ד) איתא "רבי שמעון בר כרסנא בשם רבי אחא אין לך מחוור מכולם אלא תחום שנים עשר מיל כמחנה ישראל". כלומר דעת הירושלמי שיש איסור תורה לצאת חוץ לתחום מחנה ישראל שהוא יב' מיל. וכך היא דעת הרי"ף (עירובין ה' א מדפה"ר) והרמב"ם (שבת פכ"ז ה"א, ובמפורש בשו"ת הרמב"ם סי' שי). אולם דעת הרבה ראשונים ופוסקים שהוא דרבנן (תוס', רא"ש, ריטב"א ועוד, הובאו בבית יוסף או"ח סי' שצ"ט א), ובביאור הגר"א (או"ח סי' תד סע' א) הכריע

שבת, מכל מקום "כבר הורה זקן" ולמעשה מקל בכך הגרשז"א, שהרופא יחזור לביתו על ידי נהג גוי.

ג. דעת השבט הלוי.

גם בשו"ת שבה"ל (ח"ו סי' כו) ישב על מדוכה זו ודן בה באריכות. בסופו של דבר, מעיקר הדין סבירא ליה, "יהיה איך שיהיה דברי הח"ס באו"ח סי' רג הנ"ל ברורים בטעמים דבקיודש החודש ובפקוח נפש מתירים גם איסור תורה סופן משום תחילתן".

אולם למעשה כתב, "מכ"מ למעשה הריני חושש לזה ע"פ שכתבתי כבר במקום אחר, דזה באופן מקרי ופעם אחת לזמן רחוק שמזדמן איזה פקוח נפש, אבל חברי הצלה שזה דבר הנשנה אצלם מידי שבת בשבתו בכל שבתות השנה, לא יעשו מלאכת החזרה שהתירו על ידי עצמן אלא ע"י גוי, כי גם מי שעוסק בכל שבת בפקו"נ אע"פ שהוא מצוה גמורה וחיוב גמור לחלל להציל, מכל מקום השבת נעשה בטבע חול אצלם, ומשפיע גם לא טוב על ביתם... וראוי מאד להקפיד על זה, וגם זה רק אם אין עצה אחרת של היתר לגמרי, זה הנלענ"ד בזה". כלומר לדעתו מעיקר הדין היה מקום להתיר חזרה אף באיסור דאורייתא, אולם הלכה למעשה למי שעוסק בכך בקביעות, רופאים אחיות וצוותי הצלה, יעשו הדבר על ידי גוי, כיון שהם רגילים לעשות מלאכה בשבת, ונשחקת אצלם קדושת השבת ומעמד השבת. ומוכיח שהדבר יהיה מותר

ג) הערת ראש הכולל: וכן דעת הצי"א (חכ"א סי' נט) והגר"ע יוסף שליט"א (חזו"ע שבת ח"ג עמ' רנד) שרק איסורי דרבנן התיירו לצורך חזרה אך אין להתיר איסורי דאור' ודלא כאגר"מ. וע"ע בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א בספר שיעורי תורה לרופאים (ח"ב סי' צו) ג.ב.

ד) ועיין רש"י שמות פ"ב פס' יד ד"ה "ויעמדו מרחוק", היו נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל כאורך מחניהם ומלאכי השרת באין ומסייעין אותן להחזירם, שנאמר (תהלים סח יג) מלכי צבאות ידודון ידודון.

שהוא דרבנן. מה גם שבאמת היא מחלוקת ר"ע וחכמים בגמ' עירובין, וקיי"ל כחכמים, וכן היא מחלוקת הבבלי והירושלמי, וקיי"ל להלכה כבבלי.

ע"פ זה פסק הגר"ד ליאור שליט"א בשו"ת דבר חברון (או"ח סי' שצז), שהואיל ודעת רוב הראשונים וכן הכריע הגר"א שיציאה יותר מיב' מיל היא איסור דרבנן, על כן קל יותר להתיר לאחות לחזור בשבת לביתה על ידי נהג גוי, אף שגרה יותר מיב' מיל מבית החולים בו עובדת^ה.

(ה) **הערת העורך:** עיין בנשמת אברהם (ח"א סי' רעח ס"ק 41) שדעת הגרי"י נויבירט שליט"א להחמיר בזה. ובאופן שצריך את הרופא ביישוב עיין שם (סי' שכט ס"ק ז 4) שהביא את מאמרו של הרה"ג ד"ר מרדכי הלפרין שליט"א, שהתיר בשם הגרשז"א זצ"ל, הגרי"ז גוסטמן זצ"ל והגר"א נבנצאל שליט"א. י.ק.

הרב גיורא ברנר שליט"א ראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף.

שמירת שבת בבית אבות

פתיחה

הברכה היא שלוחה למע"כ הרב שלמה שטרן שליט"א, חבר הרבנות חיפה.

לפני זמן מה פנה אלי כב' בשאלתו, והאמת אומר כי לא ידעתי מדוע החליט לפנות דווקא אלי והרי מלוא כל הארץ מלאה כבודו בת"ח גדולים ופוסקים מובהקים שעליהם ראוי לסמוך יותר מעלי, אך כיון שהתגלגלו הדברים לפיתחי אמרתי לא אמנע מלומר חלקי בשאלתו ותפילתי לא-ל עליון כי לא אכשל בדבר הלכה והבוחר יבחר אם לקרב או לרחק דברי.

עוד יש לי לציין כי שלחתי את דברי לכמה ת"ח גדולים שיורוני אם צדקתי בדברי אלה (ודבריהם מובאים לקמן).

נדון השאלה לגבי התנהלות בית אבות סיעודי ביום ש"ק, האם ישנם מלאכות דאורייתא או דרבנן שהותר לעשותם ע"י יהודי או ע"י גוי לצורך הקשישים. והמדובר הוא שבבית האבות ישנן 11 מחלקות, 7 מחלקות סיעודיות, 2 מחלקות תשושי נפש 21 מחלקות של תשושים, והמדובר שלבית האבות ישנו מטבח אחד מרכזי הפועל עבור כל המחלקות.

א. האם זקן נחשב לחולה

ראשית הדברים הוא בהגדרת הזקנים אם הם נחשבים כבריאים או כחולים, ומתחילה

יש לדון האם ישנה הגדרת כוללת שסתם זקן חשיב כחולה בדרגת חולי מסוימת, או שאין הגדרה שכזו וממילא נצטרך לדון ולהגדיר בכל סוג של זקנים בפני עצמו כבריאים או כחולים בדרגה מסוימת (ואחר זאת נוכל לברר אם ואילו איסורים הותרו עבורו בשבת קודש).

והנה לגבי צרכים בריאותיים של קטנים מצאנו מפורש ברמ"א (סי' שכח סע' ז) "מותר לומר לגוי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאב"ס" וכן הוא ברמ"א (סי' רעו סע' א). ומקור הדברים בבעה"ת (סו"ס רנ"ב) ובמרדכי (שבת סי' רנ).

ובבהגר"א (סי' שכח סע' מב) הביא מקור לדינו של הרמ"א ממה דאיתא בגמ' שבת (קמא ב) עיי"ש (ועי' עוד בדברי בקונטרס 'אות היא לעולם-רפואה' עמ' 31-34 מה שהארכנו בביאורי גדרי דין קטן לעניין שבת).

אלא שלגבי צרכים בריאותיים של זקנים אין לכאורה היתר כללי כמו לגבי קטן. ואף שמצאנו שכתב בלקט יושר (עמ' פב) "וזכורני המעות שנודרים בשביל החולה כשברך אותם נתן מיד לחולי אחר באותו מקום או לזקנים החולים כדרכם, דסתם זקנים חולים הם". נלענ"ד שאין כוונתו להשוות דין זקן לדין קטן ולכתוב כאן היתר כללי אלא שכונתו שהחולי מצוי מאוד

וא"כ מוטל עלינו לברר הגדרות שונות לזקנים שונים במצבים שונים.

ב. דין זקן סעודי

והנה לגבי תשושים שמתקשים לתפקד לבדם ללא עזרה וכ"ש לגבי קשיש סעודי שלפי הבנתי מדברי שאלתו של כת"ר המדובר הוא בכה"ג שהדעת שבו היא איטית וחסרה מהרגיל וכן שאינו מסוגל לתפקד לבדו כגון באכילה ובלבישת בגדיו וכד' וכן פעמים רבות אינו שולט בצרכיו ר"ל, והוסיף כת"ר שפעמים רבות יש לו מחלות נלוות, נלענ"ד דחשיב לפחות כחולה שאין בו סכנה.

ואע"פ שבפשטות קיי"ל שגדר חולה שאב"ס הוא כזה שמצטער כל גופו או שמחמת מחלתו נפל למשכב, והרי אפשר שבחלק מאותם זקנים אינם שוכבים כל העת במטה ואפשר אף שאינם מרגישים צער בכל גופם, אמנם נלענ"ד שאין בכך מכדי להוציאם מגדר חולה שאב"ס וזאת משום שנראה שמה שאינם שוכבים כל העת במיטה אינו משום שאינם חולים בדרגת שאב"ס אלא משום שאין תועלת למחלתם במה שישכבו כל העת במיטה, ואף אפשר ששכיבה ממושכת במיטה תגרום להרעת מצב בריאותם (שהרי לא מדובר באדם צעיר וחסון שחלה וכעת זקוק למנוחה לתקופת מה ע"מ להתגבר על מחלתו), וכן מצאתי שכתב הגרשז"א זצ"ל (בספר שולחן שלמה סי' שכח אות כג) שכאב חזק שהשכיבה אינה עוזרתו אך אם הייתה עוזרתו היה שוכב נ"ל שדינו כחולה שאב"ס.

ג. זקן שיש לו מחלה נלווית

מאידך נעלנ"ד שא"א להגדירם באופן גורף כחולה שיש בו סכנה אא"כ מדובר בכה"ג שישנה מחלה נלווית שיש בה חשש פקו"נ

אצל זקנים, ויש עדיין חובה עלינו לברר כל מקרה לגופו. ומצאתי קצת ראייה לדברי דהנה איתא בגמ' סנהדרין (ע"ב) "א"ר יהודה אמר רב המשיא את בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן והמחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו" ובהגהות היעב"ץ על הגמ' העיר בזה "צ"ע שאין נזהרים בזה ונ"ל שאין פירוש זקן לענין זה בן שישים אלא כל שאין לו גבורת אנשים אבל כל שישען על ביתו ויעמוד ומוליד... דהיינו ילד ונושא אפילו בתולה ואינו חושש..." ומשמע דכשנקטו חז"ל לשון "זקן" אין כאן הגדרה כללית ברורה ל"זקן" אלא שדברו במצוי אך למעשה יש לדון בכל מקרה לגופו, וע"ע בזה בתורה תמימה (דברים פכ"ט ס"ק ז) ששו"ט בדברי היעב"ץ. ויש עוד ראייה לדבר מדברי הכה"ח (סי' תקנ"ט ס"ק ו) שדן לגבי ג' צומות לזקנים וכתב להתיר שלא להתענות דווקא לזקנים כאלה שהרופא אמר שהתענית תזיק להם או לזקן באימים והוא חלוש, ומשמע מדבריו דעצם היותו בגיל מסוים לא מגדירו עדיין כחולה.

ומצאתי מפורש כדברינו בשו"ת משנ"ה (ח"ו סי' קטו) שנשאל לגבי חיוב זקן בישיבת סוכה וכתב בזה "ומה שדן אי זקן הוי ליה דין חולה הנה פשוט דסתם זקן אינו בכלל חולה ורמז לדבר משנה פסחים פ"ח מ"ו והחולה והזקן הרי דזקן לאו היינו חולה..." (אלא שכתב שם שלעניין צער שהוא הגדר לפטור בסוכה יש ללכת אחר רוב זקנים דודאי לענין צער יש נפ"מ בין ילד לזקן).

[וע"ע ביש"ש (פ"ג אות ז) שכתב לגבי מסירת גט מבעל זקן וחולה שדווקא זקן בן מאה הוא תמיד חולה אך בצעיר יותר משמע מדבריו שם שאינו מוכרח שיהיה חולה.]

ועי' מש"כ בחזו"א (או"ח סי' נט ס"ק ד) לגבי צרכי אכילה של קטנים שכתב להחשיבו כספק פקו"נ אף כשיש מה להאכילו ללא עשיית האיסור אלא שיש חשש ששינוי סוג מזונו יגרום לא לקלוקל מעיים, אמנם אפשר שבקשישים יחמיר יותר וצ"ע. אמנם אף לפי כל זה נלענ"ד שא"א להורות מחמת זה היתר כללי להחשיבו כחולה שיש בו סכנה, אלא רק לעניין אותו צורך אכילה וכד' המדובר כאן (אא"כ יש לו מחלה גלווית שיש בה פקו"נ וכדלעיל).

[ויש להעיר בזה לגבי שימוש במכשיר 'זונדה' בשבת שלפי מה שביררתי אין השימוש בזונדה כרוך באיסור דאורייתא, ואף במכשירי הזונדה המוזנים ע"י מכשיר חשמלי (הנקרא 'קנגר') נלענ"ד דיש לסמוך בזה על דעת רוב הפוסקים שלא חששו בזה לאיסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן (עי' בית יצחק יו"ד ח"ב במפתחות לס' לא בהגה שם, לבושי מרדכי ח"א סי' מז, מנחת שלמה ח"א סי' יא, צי"א ח"ט סי' טו ס"ק ב, יבי"א ח"ז או"ח סי' לו ס"ק ג וע"ע באורח משפט סי' סט-עא ובבית ישראל לנדא או"ח סי' מז ד"ה ועכ"פ). וזה דלא כחזו"א (או"ח סי' נ ס"ק ט) שסובר שיש בזה איסור דאורייתא משום בונה במה שסוגר המעגל החשמלי, וע"ע במנח"י (ח"ח סי' כו) דאף שבסתמא נראה דס"ל דטוב לחוש לחזו"א הרי שבשעה"ד או בעוד צירופים ס"ל להקל נגד החזו"א ונלענ"ד שנ"ד חשיב שעה"ד].

וכן לגבי רחיצתם של חולים סיעודיים שאם

(א) וכן ראיתי בשו"ת מנחת אשר הנדפס לאחרונה (ח"א סי' ל-לב) שכתב לאסור סגירת מעגל חשמלי מדאו' משום שס"ל שיש בזה מלאכת מכה בפטיש, וכאמור הוא נגד דעת רוב הפוסקים כנ"ל.

שהוא דבר מאוד מצוי אצל זקנים (כגון סכרת, אסטמה, לחץ דם גבוה, מחלות לב וכד') ואז יש לדון בכל קשיש לגופו כחולה שיש בו סכנה (ובזה באנו למחלוקת אם התירו לעשות לצורכו איסורי דאורייתא שאינם נוגעים לפקו"נ וכמו שנכתוב בעז"ה לקמן). אמנם להורות מחמת אותם קשישים שנמצאים במצב של פקו"נ היתר כללי לכל התנהלות בית האבות, אין בידנו וע"ע לקמן.

אלא שיש בזה צד קולא שחולה סיעודי כזה שמוטל במטה ואינו יכול לרדת ממנה ועדיין לא אובחן מצבו ע"י רופא אם הוא בכלל חולה שיש בו סכנה, יש להחשיבו כחולה שיש בו סכנה וכמש"כ בערוה"ש לגבי אכילה ביוה"כ (סי' תריח סע"א) "ומה נקרא סכנה כשאין כאן רופא, נראה דכשמוטל במטה ואינו יכול לרדת ממנה הוי חולה שיש בו סכנה... ואפילו אם יש ספק אצלינו הרי ספק פקו"נ ג"כ דוחה שבת ויוה"כ", אמנם נראה שכל שיש אפשרות יש לברר ע"י רופא את מצבו הספציפי של אותו קשיש סיעודי.

ואולי יש עוד להורות בחלק מהמצבים להחשיב קשיש סיעודי כחולה שיש בו סכנה (ללא קשר למחלות גלוות) והוא בצרכים מיוחדים לצורך האכלתם וכד' וכגון שיש צורך במאכל מיוחד לחולה זה ואין אפשרות להכינו מבעו"י וכן אין אפשרות לתת לו תחליפים אחרים לאכילתו, ואם לא ניתן לו את מאכלו בצורה הכרוכה באיסור שבת יגרום הדבר שאותו חולה לא יאכל כלל משך כל יום שבת ק', ובכה"ג לכאורה נראה שאי אכילה יום שלם אצל קשיש סיעודי עלולה להביאו לכדי חשש פקו"נ, וממילא נוכל להתיר להכין לו מאכלו הנ"ל

שלנו וקשה מאד כח הסבל של החולה וגם של משפחתו, עם כל זאת הננו מצווים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של משותקים, ואם הוא חולה חייבים ודאי להזדרז בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי הענין של 'חיים' אין לנו שום קנה מידה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה וחיייו הם רק למשא וסבל גדול על משפחתו וגורם להם ביטול תורה ומצוות, ונוסף לצערם הגדול הרי הם אזלי ומדלדלי, אפילו הכי מצוה בגדולי ישראל להשתדל ולעסוק בהצלתו ולחלל עליו את השבת. ועוד יותר מזה נלענ"ד שאפילו אם החולה מצטער הרבה באופן כזה שמצד ההלכה מצוה לבקש עליו שימות, וכמו"ש הר"ן בנדרים והובא גם בפוסקים, מ"מ גם באותה שעה שמבקש ומתפלל לד' שהחולה ימות ג"כ חייב הוא להתעסק בהצלתו ולחלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים...". וע"ע בשו"ת אגור"מ (חו"מ ב סי' עה ס"ק ז) ובדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א (שם ח"ג עמ' 508 ועמ' 521).

ה. חילול שבת לצורך האטת מחלת אלצהיימר

ואם יהיה מדובר שאותם מעשים ורפואות יועילו רק לצורך הארכת צלילותו החלקית אך לא יועילו בהארכת חייו, הנה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' פג) נשאל לגבי קטן שוטה שרפואתו ע"י שישלחו אותו למוסד של גויים ושם יטפלו בו וירפא משטותו ויהיה כמעט כאחד האדם, אלא שבעת שהותו של השוטה הנ"ל באותו מוסד של גויים בודאי שיעבור על הרבה איסורים כאכילת

לא ירחצום בשבת קודש יש חשש שיגיעו לכדי פקו"ג לכאורה יש להורות להתיר לעבור אף איסור דאורייתא ע"מ לרוחצם אם אין אפשרות לעשות זאת ע"י גוי או בשאר דרכים שאין בהם איסור דאורייתא, ועי' מש"כ בזה הגר"י זילברשטיין שליט"א (שיעורי תורה לרופאים ח"ג עמ' 487).

ד. דין זקנים תשושי נפש

לגבי תשושי נפש והם כדברי כת"ר כאלה שאין בהם דעת כלל (כחולי אלצהיימר וכד'), ומצאנו כעין זכר לדבר בדברי הזוה"ק (במדבר קכח ב) "והיינו דאמרי סבא דעתוי סתים ומוחיה סתים ושכיך".

וראשית יש לדון בזה דאם נאמר שישנם מעשים ורפואות שעל ידם אפשר לעכב את התפתחות האלצהיימר ושאר מחלות הנפש (ועי' ברדב"ז ממורים פ"ו ה"י שכתב שמעשים בכל יום בזקנים שנשטתו שע"י הכאה וגערה חזרו לשפיותם), ובזה גם להאריך את אורך ימיו של החולה וגם להאריך לפחות את צלילותו החלקית, נלענ"ד דבכה"ג ההיתר פשוט, ואפילו אם לא יועיל לעניין חיוב המצוות של החולה יש להתירו שהרי מחלת האלצהיימר גורמת בסופו של דבר לפטירתו של החולה ואם ישנה אפשרות לעכב את התפתחות המחלה הוא ודאי בכלל חולה שיש בו סכנה שמחללים עליו שבת אפילו לצורך חיי שעה וכמו שמבואר בשו"ע (סי' שכט סע' ד) ובבה"ל"כ (שם ד"ה אלא) וע"ע בזה בבית מאיר (או"ח סי' של סע' ב) במה ששו"ט עם הגרע"א.

ומצאתי להגרשז"א זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא) שדן לגבי טיפולים מסוכנים לנכים וחולניים ובתוך דבריו כתב "הן אמנם פשוט וברור דאע"ג שהחיים של משותקים ל"ע אינם כלל חיים לפי המושגים הפשוטים

ומכ"ש שלא נעשה אנחנו איסורא זוטא בשבילי, ואם זה מקרי ספי ליה בידים אסור לנו למספי בידים".

ומבואר מדברי החת"ס שאדם שהוא בר חיוב מצוות עתה אלא שאם לא נתיר לו לעשות איסורים יצא מכלל חיוב מצוות וכן קטן רגיל שאם לא נתיר לו איסורים לא יגיע לכלל חיוב מצוות (מחמת שאונסים אותו גויים וכד') מתירים לעבור איסורים גמורים (כגון חילול שבת) ע"מ להביאם או להשאירם בכלל חיוב מצוות. אמנם קטן שוטה שאינו בר חיוב מצוות ובאופן טבעי גם לא יגיע לכלל חיוב מצוות אין להתיר לעבור עברו על איסורים גמורים ע"מ להביאו לכלל חיוב מצוות אך איסורא זוטא יש להתיר לצורך זה דהוי כצורך מצווה. ואם יש בו די דעת להתחייב במצוות אך אין בו די דעת לענייני עוה"ז אין להתיר אפילו איסורא זוטא ע"מ לחזק דעתו בענייני עוה"ז.

וא"כ נראה ע"פ דברי החת"ס דכיון שבנ"ד הוא כבר בר חיוב מצוות והחשש הוא שישתטה ויצא מכלל חיוב מצוות יש להתיר לעבור איסורים גמורים לצורך עיכוב מחלתו. וכ"כ בשו"ת בית יצחק שמעלקס (אה"ע סי' לט ס"ק ו) שע"מ שיהיה בר דעת כך שיהיה בגדר בר חיוב מצוות יש להתיר לחלל שבת. וכ"כ בשו"ת נצר מטעי (ח"א סי' ה) להתיר לחלל שבת ע"מ להביאו (או להשאירו) בכלל חיוב מצוות.

[ומה שהחת"ס התיר רק איסורא זוטא היינו דווקא בקטן שוטה שבאופן טבעי לא היה ולא יהיה בר חיוב מצוות אך בגדול שהיה כבר בר חיוב מצוות התיר גם איסורים גמורים. וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (ה"ד או"ח סי' יג ד"ה וף) להוכיח מדברי החת"ס

טריפות וכד'. והחת"ס כתב להשיב בזה "אם הוא שוטה כ"כ שיהיה פטור מכל מצות, נהי דמ"מ אסור למיספי לי' איסור בידים, ואפילו נניח דהמסירה לבית החינוך הוי כמיספי איסור בידים, מ"מ שרי כדי להוציאו משטיותו ולהכניסו לדת יהדות, ומוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שישמור מצות הרבה, דומה קצת להולך במדבר ואינו יודע מתי שבת שאסור לו לעשות יותר מכדי פקו"נ משום ספק שבת ומ"מ הולך כמה שירצה אפילו למ"ד תחומין דאורייתא, עיין תוס'... דאי לאו הכי לא יגיע לעולם ליישוב, ע"ש... והכא נמי אי לא יאכל עתה דברים האסורים לא יבוא לעולם לידי חיוב דאורייתא. ומיהו ראי' גמורה אין כאן, דהתם גברא בר חיובא הוא ויחלל שבתות הרבה במדבר, אבל הכא למה נאכילהו איסורא כדי שיבוא לידי חיוב הא רחמנא פטרי'... אבל מ"מ בנדון שלפנינו הוי משמע דטוב שיניח אותו כך ולא נביא אותו לידי חיובי מצוות לכאורה. ומ"מ נ"ל דשאני הכא דלא הוא ולא אחרים עבדי איסורא עכשיו בשבילו מהיכי תיתי לא נעביד כל טצדקי להכשירו לתורה ולמע"ט, ואע"ג דאנן עבדינן איסורא זוטא במה שמאכילין איסור בידים והתורה אמרה לא תאכילום, י"ל היינו כשאין לצורך מצוה אבל לצורך מצוה שרי... מ"מ מוכח מכל הלין דבמקום מצוה שרי למיספי ליה ומכ"ש הכא להביאו לחיי עד לקיים כל התורה על כן נ"ל בפשטות להתיר. ברם דא צריכא כשהוא מחוייב במצות ולא הגיע לכלל שוטה שדברו בו חכמים בכל מקום ואיננו אלא משום צרכי עוה"ז ועסקיו וכדומה, לכאורה אין ספק שאין להתיר שום איסור בשביל זה ומוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעשה א' לפני המקום ב"ה,

וכו' אלא שלמעשה נשאר בזה בצ"ע (וע"ע בזה בשו"ת אבנ"ז סי' שכא), והבנין צבי שם כתב שלעניין מילה בזמנה מותר לדחותה ע"מ להציל מעירורו.

ועוד שראיתי להגר"י זילברשטיין שליט"א (שם ח"ד עמ' 94) שהביא בשם הגר"ח מברסק זצ"ל שעצם השגעון גרידא נחשב פקו"נ וכל שיש בו לרפא את השגעון יש להתיר לעבור על איסור דאורייתא לצורך זה. אלא שהגר"י זילברשטיין שליט"א (שם) נסתפק אם טעם היתרו משום שעצם השגעון חשיב חולי של סכנה (ולפי"ז יש לנו חידוש בדברי הגר"ח) או שטעם היתרו של הגר"ח משום שמחמת השגעון אינו בר חיוב מצוות (והוא כעין דברי החת"ס והבית יצחק הנ"ל) ונפק"מ בכה"ג שאין ברפואתו כדי להקל בשטותו (אמנם לנ"ד יש לצרף בכל מקרה את שיטת הגר"ח).

וע"ע בשו"ת בית יצחק (שם) שכתב "וכל אדם שאין בו דעת נבלה טובה הימנו ובודאי יש בדבר סכנת נפשות דודאי חולי הנפש תולה בחולת הגוף" ולא ביאר יותר מכך, ואפשר שגם בדבריו יש להסתפק כמו שנסתפקו בדברי הגר"ח (ועוד אפשר שטעמו משום שחולה נפש עלול לסכן את עצמו וכמו שנביא לקמן). אמנם מפשטות דבריו שכתב "תולה בחולת הגוף" נלענ"ד שס"ל שעצם החולי הוא פקו"נ בלי תלות בסיבות צדדיות כחיוב מצוות או סיכון עצמו במעשיו (ומש"כ הבית יצחק בהמשך דבריו לדון להתיר מצד הצורך בדעת ע"מ להתחייב במצוות נלענ"ד שהוא צד היתר נוסף חוץ מעצם החולי שבשגעון).

ו. חילול שבת לצורך חולה שעלול להזיק לעצמו

ועוד יש לדון ולהוסיף שבכגון שיש חשש

שמה שלא רצה להתיר איסורא רבא הוא משום שעכשיו הנער אינו בר חיוב מצוות אך בכה"ג של אדם שהוא כעת בר חיוב מצוות וברצוני להצילו שלא יגיע לכדי שגעון שיוציא אותו מכלל חיוב מצוות נראה שגם החת"ס מודה להתיר.

והנה הגר"ש קלוגר זצ"ל (חכ"ש או"ח סי' שכח סע' מו) נסתפק במי שחולה בחולי שיגררם לו לעיוורון ורפואתו בדרך הטבע אפשית רק בב"ח של גויים ושם יהיה מוכרח לאכול נבלות וטריפות והגרש"ק שם רצה מתחילה להתיר זאת משום שלשיטת ר' ירוחם הלכה כר' יהודה שסומא פטור ממצוות והוי כעין חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ע"י שישאר בר חיוב מצוות, אלא שלדינא לא מלאו לבו לסמוך על זה ולהתיר איסורי דאורייתא ורק איסורים קלים יותר מתיר שם למעשה (וא"כ לכאורה בנ"ד ג"כ לא היה מסכים הגרש"ק להורות היתר למעשה).

אלא שלענ"ד יש להעיר בדברי הגרש"ק בחכ"ש הנ"ל דנראה שכל מה שלא רצה להתיר למעשה איסור דאורייתא הוא משום שדעת רוב הפוסקים שאין הלכה כר' יהודה וסומא חייב במצוות (וע"ע בזה בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' סז), אמנם לגבי שוטה שהוא לכו"ע לא בר חיוב מצוות נלענ"ד שהיה מכריע הגר"ש קלוגר להתיר איסור דאורייתא כדי למנוע שיגיע למצב של שוטה הפטור מהמצוות, וכן ראיתי שביאר בדברי הגרש"ק בשו"ת חבלים בנעימים (שם ד"ה וכן). ויש להביא בזה מה שראיתי בשו"ת בנין צבי מייזליש (ה"א סי' נג ס"ק ג) שדן אם שרי לבטל מילה בזמנה ע"מ להציל מעירורו והביא שבחתן סופר דן בעניין חילול שבת ע"מ להציל מעירורו וצידיד להתיר מטעם חלל עליו שבת אחת

וכר"ש דאמר כל מלאכה שאצל"ג פטור עליה. ומקצת מרבותינו נ"ג פירשו דכל הנך דתני במתניתא פרק במה מדליקין סכנה יש בהם ומותר לכתח' ולא תני בה פטור אלא משום בשביל החולה שאם אב"ס אינו מותר לכתחילה. וא"כ מפני רוח רעה מותר לכתחילה דכחולה שיש בו סכנה הוא... ומ"מ אפילו הוא מסופק מותר דספק נפשות להקל. ובפ' מפנין אמרו, גבי יולדת אם צריכה לנר חברתה מדלקת לה, ואוקימנא אפילו סומא וקמ"ל דיתובי מיתבא דעתא סברה אי איכא מידי דחזיין, חברתי עבדן לי. אלמא משום יתובי דעתה בלחוד במקום דאיכא סכנת נפשות מותר להדליק הנר דהוי אב מלאכה. וה"נ דאיכא רוח רעה תקפה אפשר דאתי בה לידי סכנה ומשום יתובי דעתא שרינן ליה...."

והנה בשו"ת אדמת קודש (ח"א י"ד סי' ו) נשאל לגבי מי שהוחזק להיות שוטה ומשתגע מזמן לזמן ונוהג בו השטות כמה ימים וחוזר ומשתפה שיפוי גמור כאילו לא נשתטה כלל. וכשהוא שוטה מתלבש בו רוח רעה עד שיוצא מן הכלל ומניחין אותו בכבלי ברזל בידו ורגליו חדר בחדר בדלתים, ויש שאומרים שרפואתו הוא שיאכילהו תרנגולת נבלה שמתה בידי שמים והשאלה אם חשיב האיש הנ"ל כחולה שיש בו סכנה וכן אם נחשב הדבר כרפואה ידוע. והשיב האדמת קודש "הנה לספק הראשון שנסתפק השואל ה"י לדעתי דעת הדיוט פשיטא לי דודאי חולי זה הוא חולי שיש בו סכנת נפשות ואף שאינו מסוכן ע"י שמות ימות מחולי זה. מ"מ מסוכן הוא שהוא בידו ימית עצמו ולכן נזהרין בני אדם שאינם מניחין אצלו שום כלי משחית אפילו מחט קטנה וגם מניחין בידו ורגליו כבלי ברזל כדי שלא יחנוק

שתשוש הנפש עלול לעשות בחוסר דעתו מעשים שיש בהם לסכן את חייו (או חיי אחרים) חשיב בכה"ג פקו"ג, דהנה כתב בספר מהרי"ל (הל' י"ז בתמוז ותשעה באב סע' יא) "על שהיה חסר דעת ונתרפא מיום אל יום, שאלו ממנה"י סג"ל איך ינהוג בשבוע של ט' באב ובט' באב. והיה מורה לאכול בשר ולשתות יין כל השבוע, וגם לא להתענות בט' באב". ודברי מהרי"ל הובאו להלכה במג"א (סי' תקנד ס"ק ח). ובפרמ"ג (שם) העיר בזה "וכל שיש סכנה אף ביוה"כ אין מתענה" ולכאורה משמע מדבריו דסתם רפואה לצורך מי שהוא חסר דעת לא חשיב צורך פקו"ג.

והנלענ"ד דשוטה כזה שאין חשש שיסכן את עצמו או אחרים מחמת מעשים שיעשה בכוונת שטות לא חשיב פקו"ג (פרט לשיטת הגר"ח מבריסק והבית יצחק לפי אחד הצדדים שבביאור דבריהם וכנ"ל), אמנם כל שיש חשש שמחמת שטותו יסכן את עצמו או את סביבתו נחשב הדבר כפקו"ג, דהנה יעויין מש"כ בשו"ת הרשב"א (במיוחסות לרמב"ן סי' רפא) ז"ל "שאלה, אחד שנשבע עד"ר שלא ישחוק בשום שחוק שיש בו מעות ונשתטה ואח"כ נשתפה מקצת ולפעמים חוזר לשטותו. ויום אחד צחקו לפניו ומצא מנוח וירוח לו, אם מתירים לו מחמת כך או לאו". והשיב בזה "מסופק אני בדבר זה דאפשר לומר שהוא מותר ויש בזה פקו"ג וכמו ששנינו פרק במה מדליקין המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני כותים מפני לסטים או בשביל החולה וכו'. וסוגיא דשמעתא התם דאם חולה שיש בו סכנה הוא מותר לכתחילה והא דקתני פטור ה"ה דה"ל למיתני מותר אלא משום דקתני סיפא כחס על הנר חייב תנא רישא פטור. אבל חולה שאיב"ס פטור אבל אסור

האגר"מ "ובדבר אם הרופאים אומרים שאם תתענה תחזור לשטותה אם רשאה לאכול ביו"כ, פשוט שמוותרת משום דשטות הוא סכנה, ואף שהמחלה עצמה לא תמיתנה אבל כיון שמצד המחלה אפשר שתמית עצמה ואת אחרים הוא ג"כ פקו"נ".

ואמנם אפשר שלא רק בכה"ג שמסכן עצמו או סביבתו ע"י מעשים שעושה בכוונת שטות חשיב חולה מסוכן אלא אף אם אין עושה מעשים מסוכנים בכוונת שטות ורק הוא בדרגת שטות שכזו שאינו מסוגל לשמור את עצמו מסכנות (וכגון חולה אלצהיימר שלעיתים אינו מסוגל מלהישמר ללכת באמצע הכביש וכד') יש להחשיבו כחולה מסוכן דהנה אחיו של האדמת קודש בשו"ת פרי הארץ (ח"ג יו"ד סי' ב) נשאל ג"כ שאלה זו וכתב להתיר להאכיל איסור תורה לחולה נפש שכזה אם היא רפואה ידועה שהרי חולה זה חשיב חולה שיש בו סכנה משום "דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו במים שאין להם סוף או להרוג את עצמו דדמי לחולי הנופל דחשיב ליה חולי של סכנה ה"נ בשוטה חולי של סכנה מיקרי וזה פשוט אשר עין בעין רואה מתוך השטות כמה מיקרים רעים ופגעים רעים יזדמנו לו אם לא שאוסרין אותו בכבלי ברזל ודבר זה א"צ לפנים". ולכאורה משמעות דבריו שאין החשש דווקא שהשוטה יעשה במתכוון מעשים רעים לעצמו או לזולתו אלא שמחמת שטותו אינו יכול לשמור על עצמו וממילא יש לחוש שיגיע לכדי סכנה.

ונראה שכן היא גם דעת שו"ת בנין צבי (שם ס"ק ה) שאחר שדן אם להתיר משום חלל עליו שבת אחת, כתב שבשוטה ודאי שיש להתיר מטעם דהוי כחולה במחלת

עצמו בידיו ולא יפיל עצמו מאיגרא רמה לביר' עמיקתא... ואף את"ל שאין חולי זה מסוכן לשעתו אלא שנמשך ממנו סכנה כמדובר אפ"ה שרי להאכילו איסור בידים כדי שלא יבא לידי סכנה... וכמעט לבי אומר שהאריכות בזה היא כמשנה שאינה צריכה ותו לא מידי בספק הראשון... (ובתוך דבריו הביא האדמת קודש גם לדברי המיוחסות לרמב"ן הנ"ל). ובשירי ברכה (סי' קנה ס"ק ב) ובלבושי מרדכי (חו"מ מה"ק סי' לט ד"ה והנה בנדון) הביאו דברי האדמת קודש להלכה.

וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (שם ד"ה אבל) ובשו"ת צי"א (ח"ד סו"ס יד, ח"ב סי' יח ס"ק ח) ששוטה חשיב חולי של סכנה כשיש חשש שישכן את עצמו או את סביבתו. וכ"כ בס' חזו"ע (שבת ח"ג עמ' רעה) והביא ראיה מדברי רש"י (תענית כב ב) "מפני רוח רעה – שנכנס בו רוח שידה, ורץ והולך, ושמא יטבע בנהר או יפול וימות" וע"ע שו"ת יבי"א (ח"ג יו"ד סי' כג ס"ק ל).

וא"כ נראה לבאר שהמהרי"ל מיירי בחסר דעה שאינו מסכן סביבתו או את עצמו ואילו הפרמ"ג כתב היתרו ביו"כ בכה"ג שמסכן את עצמו או את אחרים, וסייעתה לדברי נראה ממש"כ בשו"ת אגר"מ (אה"ע א סי' סה) שנשאל לגבי אשה שנשתטית אחר הלידה בשני הילדים שהולידה (ונעלנ"ד שכוונתו ל'דיכאון אחרי לידה') והרופאים אסרו לה להתעבר אם יש להתירה לשמש במוך. והאגר"מ שם כותב להתיר לה לשמש במוך ועיקר טעמו משום "ששטות הוא ענין סכנה לא רק לעצמה אלא גם להילדים הקטנים שאף מי ששטותו אינו לעשות רע, אפשר להתהפך שתמצא לעשות רעה לעצמה ולהילדים ח"ו וא"א להעמיד שומרים על זה". ובסוף תשובתו שם הוסיף

מרותק למיטה ואינו נייד בכוחות עצמו אפשר שאין חשש שישכך את עצמו מחמת חוסר דעתו וממילא בכה"ג לא שייך היתרו של הגריש"א זצ"ל, וכן צ"ע מחמת מה שהבאנו לעיל להסתפק בדברי הגר"ח והבית יצחק דא"ת דטעם דבריהם משום שהיותו שוטה גורם שלא יהיה בר חיוב מצוות ממילא י"ל שאין בכך להצטרף להיתר כללי לחולי אלצהיימר ורק בחולים שיש אפשרות ברפואות מסוימות להקל או לעכב שטותם כך שיהיו ברי חיוב מצוות נוכל לצרף דברי הגר"ח והבית יצחק.].

ז. סוגי האיסורים שהתרנו לצורך זקנים שבדרגת חולה שאין בו סכנה

והנה לצורך אותם הקשישים שהגדרנו כחושאב"ס יש להתיר לעשות לצורך האכלתו וכד' מלאכות דאורייתא ע"י גויים כמבואר בשו"ע (או"ח סי' שכח סע' יז).

כמו"כ יש להתיר מלאכות דרבנן ע"י ישראל ואם יכול יעשה הישראל את המלאכות דרבנן בשינוי אך אם א"א א"צ לעשותם בשינוי וכמו שמפורש בח' הרמב"ן (ע"ז כח ב) כשכתב לבאר שצריך לעשות לצורך חולה שאב"ס את המעשה בשינוי כתב "משו"ה הוא דכל היכא דאפשר לשנוי משנינן" ומשמע מדבריו דהיכן שא"א לעשות את השבות בשינוי יהיה מותר לעשותו כדרכו. וכן מצאנו מפורש שפסק בחי"א (כלל סט סע' יב) שכתב "ואם א"א ע"י שינוי ולא ע"י נכרי מתר לעשות כדרכו כן נראה לי". וע"ע במשנ"ב (סי' שכח ס"ק קב) שדן לגבי מי שיש לו כאב גדול בשיניים וכתב ע"פ החי"א הנ"ל דאם א"א ע"י שינוי יכול לשים הרפואה בלא שינוי. ונראה לצרף להיתר הנ"ל את שיטת הרמב"ם ע"פ ביאור המ"מ והטור והדרכ"מ דס"ל תמיד להתיר

הנפילה כיון שלפעמים מסתכן וסיים בה "ולפי"ז יש לצדד ולומר דגם סומא חשיב בכלל אלו דפעמים מסתכן ע"י שאינו רואה לאן הולך והוא בכלל דאפשר שיבוא עי"ז לידי סכנה ומותר לחלל שבת כדי להצילו מעירורו", ומשמע שהוא היתר כללי וכמו בעיור שא"צ שיהיה בו רצון לפגוע בעצמו ע"מ להגדירו כחולי של סכנה אלא די במה שאינו יכול לשמור על עצמו מסכנה, ה"ה לשוטה שאינו יכול לשמור את עצמו כחולה אלצהיימר וכד' (אלא שהבנין צבי סיים בא "ולהלכה למעשה צ"ע בזה").

וסייעתה לדברי דמצאתי להגר"י זילברשטיין שליט"א (שיעורי תורה לרופאים ח"ד עמ' 94) שכתב בשם חמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל "כשם שחולה במחלת הנפילה קבע החת"ס דנחשב למסוכן, מטעם דיכול ליפול וליהרג, כך גם בשגעון. למרות שהוא מוחזק שלא יהרוג את עצמו או את אחרים, בכל זאת מסוכן הוא, כי אין לו חוש ודעת לשמור על חייו ועל בריאותו [ומסוגל הוא לדוגמא לעבור ברמזור אדום מבלי לשים לב שיכול ליהרג, הוא לא יודע לשמור על עצמו מצינים ופחים וכד'] ולכן חסרון הדעת נחשב למצב של סכנה". וממילא לפי דברי הגריש"א אפשר שכל חולה אלצהיימר ר"ל נחשב כפקו"נ כיון שאינו יכול לשמור על עצמו מלהגיע לכדי סכנת חיים, וכ"ש בצירוף שיטת הגר"ח מבריסק והבית יצחק הנ"ל (שעצם השגעון חשיב פקו"נ) אפשר שיש להחשיב כל חולה אלצהיימר (והדומים לו) כחולה שיש בו סכנה (להתיר לצורכו לעבור על איסורי דאורייתא בצורה המותרת וכדלקמן).

[אלא שעדיין צריך לי עיון בזה דאפשר שבכה"ג שהחולה הנ"ל הוא סיעודי והוא

ח. סוגי האיסורים שהתירו לצורך זקנים שבדרגת חולה שיש בו סכנה

ולעניין החולים שהגדרנו כנמצאים במצב של פקו"נ, הנה ידוע דפקו"נ דוחה שבת, אלא שלמעשה נלענ"ד שיש לתכנן מה שניתן לפני שבת ע"מ להפחית את האיסורים כמה שניתן ואין לסמוך על מה שנכנס למצב של פקו"נ וממילא יהיה מותר, דהנה הב"י (או"ח סי' רמח) הביא בשם הרז"ה דמה שאין מפליגין בספינה ג' ימים לפני שבת הוא משום "דים מקום סכנה הוא וג' ימים קודם השבת קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר שעומד בפני פקו"נ". והנה השו"ע (סי' רמח סע' א-ב) לא פסק כטעם הרז"ה אלא כתב שהוא משום עונג שבת וכטעם הר"ף, אמנם הרמ"א שם פסק כטעם הרז"ה דהוי כמתנה מעיקרא לחלל שבת (עי' בבהגר"א ס"ק ג' וס"ק ט' ובמשנ"ב ס"ק ח' וס"ק יז).

ואמנם מוכח מהשו"ע (שם סע' ד) שמקבל לדינא גם את דברי הרז"ה שהרי כתב שם השו"ע "היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקו"נ מותר ואין כאן חילול" ומקור דברי השו"ע בדברי הריב"ש והתשב"ץ שכתבו כן אליבא דרז"ה (ועי' בקובץ שיעורים כתובות אות יג שכתב שהאיסור לצאת בשיירא ג' ימים לפני שבת הוא מדרבנן). ולכאורה יש להוכיח כנ"ל גם ממש"כ בב"י בבדק הבית (יו"ד סי' רסח) בשם הרשב"ץ עיי"ש.

שבות כדרכו לצורך חולה שאב"ס, וכן דעת הרשב"א בתשובה וכ"נ דעת הר"ף והמרדכי והראב"ד. וכן יש לצרף את מה שהרמ"א בדרכ"מ (ס"ק ח) כתב שהעיקר לדינא כדעת הרמב"ם ע"פ המ"מ וכל שאר הראשונים דס"ל להתיר שבות כדרכו. וע"ע בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' קנג) שכתב שכן דעת הרמ"א להלכה וביאר שם מדוע הרמ"א לא כתב בהדיא בסע' יז לחלוק על השו"ע (וע"ע מה שהארכתי בזה בקונטרס 'אות היא לעולם' הנ"ל פ"ד ס"ק מא).

ונלענ"ד שכשלצורך חלק מהקשישים המוגדרים כחולה שאב"ס אפשר להסתדר ללא האיסור דרבנן הנ"ל ולצורך אחרים (המוגדרים ג"כ כחולה שאב"ס) מוכרחים לעשות האיסור דרבנן הנ"ל, ובמטבח בית האבות עושים לכל הזקנים כאחד והוא קושי גדול לחלק כך שלחלקם יעשו האיסור דרבנן ולאחרים לא, אזי בכה"ג יש להתיר שיעשו לכל הקשישים שהם בגדר חושאב"ס את האיסור דרבנן (או את הדאורייתא ע"י גוי), ואע"פ שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' כד ס"ק ג) דכל מה שאנו מתירים איסורים (שבות או שבות בשינוי וכו') לצורך חולה שאב"ס היינו דווקא כשא"א לעשות הנצרך בהיתר אך אם אפשר לעשותו בהיתר אין להתיר איסורים (גם לא איסורי דרבנן), הרי הוא עצמו כתב להתיר בכה"ג שהוא טורח יותר גדול או הפסד לעשותו בהיתר, ובכה"ג של מוסד כ"כ גדול נלענ"ד שגם הוא יודה להתיר, ועוד שהרי המנחת יצחק (שם ס"ק יוס"ק יז) הביא לדעת האבנ"ז דס"ל שאפילו היכן שאפשר לעשות צורך החולה ללא דחיית איסור, מותר לדחות האיסור לצורך החולה.

ימים לפני שבת משום שעושה מעשה בקום עשה להכניס עצמו לפקו"נ שיצריך לחלל שבת ואילו בהאכלת איסור לחולה אין חייב בקום עשה להתכונן מעיקרא שיהיה מזומן אצלו דבר היתר, וממילא אפשר שאלביא דהשו"ע אין חיוב להתכונן מעיקרא למנוע חילול שבת. אמנם לענ"ד אין בכך לדחות דברינו דראשית מדברי הקוב"ש משמע שמסתפק בזה ואינו מוכרע אצלו, ועוד שאפשר שקבלת חולים מסוכנים ג' ימים לפני שבת חשיב כציאה בשיירה ג' ימים לפני שבת.

ואע"פ שיש לדחות ששאני הכא שטיפול בזקנים ודאי חשיב דבר מצווה ולגבי דבר מצווה פוסק השו"ע (שם) "והעולה לא"י אם נזדמנה לו שיירא אפילו בער"ש, כיון דדבר מצוה הוא יכול לפרוש. ופוסק עמהם לשבות ואם אחר שיהיו במדבר לא ירצו לשבות עמו יכול ללכת עמהם חוץ לתחום מפני פקו"נ", אך נלענ"ד שאינו כן שהרי השו"ע כתב שצריך לפסוק עמהם ובבהל"כ (ד"ה ופוסק) האריך להוכיח שהפסיקה היא לעיכובא וממילא נראה שבנ"ד יש חובה לסכם עם המוסד לעשות מעיקרא כל שביכולתו ע"מ להמעיט בחילול שבת (ועיי"ש בבהל"כ שכתב שלענין איסורי דרבנן מקילים שאין הפסיקה לעיכובא).

ולכאורה ראייה לדברנו שצריך להכין כל הניתן לפני שבת ע"מ למעט איסורים בשבת, ממש"כ בספר חסידים (סי' תתנה) "אשה הרה וכבר הגיע חודש התשיעי להריונה בער"ש עם חשיכה יטמין מים חמין כדי שאם תלד בליל שבת או בשבת הרי המים חמין מזומנין ולא יחללו שבת" ודברי הספר חסידים הובאו גם במשנ"ב (סי' של ס"ק א) אלא שהמשנ"ב כתב בלשון

[וכן ראיתי בס' שש"כ (מה"ב פל"ב סע' לג) שכתב "מיום ד' בשבוע ואילך אסור לעשות מעשה שכתוצאה ממנו יוצר מצב של פקו"נ ויהיה צורך בחילול שבת. ולכן אם יש צורך בניתוח שאינו דחוף כגון ניתוח שקדים אם רק אפשר הדבר יש לקובעו לראשית השבוע שמא יצטרכו לחלל שבת לשם טיפול אחרי הניתוח". וציין השש"כ לדברי הרז"ה ולדברי השו"ע סע' ד כנ"ל].

ובמג"א (ס"ק יד) ובמשנ"ב (ס"ק כו) הביאו מהרדב"ז וממהר"י בן לב שמחמירים יותר מהשו"ע וכל שידוע לו בודאי שיצטרך לחלל שבת אין לו לצאת לשיירה אף בימים א' ב' ג', ובמג"א (ס"ק כ) משמע שפוסק להחמיר כרדב"ז ומהר"י בן לב, וע"ע בא"ר (ס"ק יב) במה שחלק על המג"א.

והנה לכאורה היה לנו לומר דה"ה בנ"ד שיש לנו חיוב להתכונן מעיקרא לפני שבת ולתכנן צעדינו ע"מ להימנע ככל הניתן מחלול שבת ואפילו במה שנוגע לאיסור דרבנן כדמשמע במג"א (ס"ק יג) ובמשנ"ב (ס"ק כה) וממילא יהיה עלינו חיוב לדאוג מעיקרא לעובדים אינם יהודים לש"ק וכן למתקני גרמא למיניהם וכד', דלא מיבעיא אליבא דרדב"ז ומהריב"ל שכל שודאי לנו שנגיע לכדי חילול שבת חובה עלינו להמנע מלהכנס למצב זה אפילו מיום ראשון אלא אפילו אליבא דהשו"ע והרמ"א י"ל שיש עלינו חוב זה שהרי ודאי מצוי שמקבלים קשיש חולה בימי רביעי או חמישי או שישי ולא מגבילים קבלת הקשישים לימי ראשון שני ושלישי והרי זו מציאות שידוע לנו שנצטרך לחלל שבת.

[ועי' בקוב"ש (שם) שכתב שאפשר שצריך לחלק בין יוצא בשיירה לבין דין האכלת איסור לחולה, דביוצא בשיירה אסרו ג'

הצריך לרופא מתירין לו אבל ביקור מתים אפילו בלי שיצטרכו ועל כל המתים צריך ליכנס הוי כמוותר כהונתו משו' פרנסתו זה לא יעלה על הדעת ח"ו...". ומבואר בחת"ס שכל שודאי לנו שיהיה חולה וכד' בשבת (ובביה"ח ובית אבות שכזה נראה שחשיב ודאי לנו שנצטרך לחלל שבת) מצווה עלינו להכין כל הנצרך לפני שבת ע"מ שלא נצטרך לחלל שבת.

ועוד י"ל שצריך להתכונן מעיקרא למעט באיסורים ככל הניתן דהנה בשו"ע (שכח סע' ד) כתב "מכה של חלל אינה צריכה אומד, שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום, עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול" ומקור דברי השו"ע הם ברמב"ן ובמ"מ. ובמג"א (ס"ק ד) כתב שכוונת השו"ע שעושים לחולה שיש בו סכנה כל דבר שהיו עושים לו בחול אפילו אם במניעת אותו דבר אין סכנה. אמנם בבה"ל"כ (ד"ה כל שרגילים) האריך להוכיח שדעת רוב רובם של הראשונים לאסור במידי שאין במניעתו פיקו"נ והוכיח שאף דעת הרמב"ן עצמו לאסור והסיק בבה"ל"כ להחמיר אא"כ יש חשש שע"י מניעת הדבר יחלש ויכבד חוליו. ובמשנ"ב (ס"ק יד) מבואר שלא אמר להחמיר אלא דווקא במלאכות דאורייתא. וממילא אליבא דרוב הראשונים והמשנ"ב אין להתיר לעשות איסורי דאורייתא לצורך המוגדר כחולה שיש בו סכנה אלא בדברים שבמניעתם יש חשש איסור דאורייתא, ולמיטב הבנתי רוב צרכי הקשיש הכרוכים באיסור דאורייתא אין במניעתם בכדי פקו"נ וממילא לא מצאנו פטרון לרוב צרכי הקשיש ומוטל עלינו להתכונן מעיקרא לפני שבת ע"מ שנוכל לעשות צרכיהם אלה.

ראוי ואילו בס' חסידים משמע לכאורה שהוא חיוב (וכן יש להעיר מלשון ערוה"ש סע' ג), ונלענ"ד לבאר שמה שמשנ"ב כתב בלשון ראוי היינו משום שכאן מיירי שאין ידוע בודאות שיצטרך לחלל שבת שהרי רוב הסיכויים שלא תלד בשבת אך כשודאי שיצטרכו לחלל שבת גם המשנ"ב יודה בזה. אחר שאמרתי דברי אלו ראיתי מש"כ בס' תורת היולדת (פ"ב ס"ק א) ובר"ך רחמנא דסייען שבחלק מדברינו אלו זכינו לכוון לדבריו עיי"ש.

אחר זאת ראיתי לדברי שו"ת חת"ס (יו"ד סו"ס שלה) ולכאורה מדבריו סייעתא גדולה לדברינו שהוא שם נשאל אם יש היתר לרופא כהן ללכת לבדוק ולהעיד על מת שהוא מת ע"מ שהמלכות תתיר לקוברו, והחת"ס כתב להחמיר שם ובתוך דבריו כתב בזה "ולו יהיבנא ליה טעותי היינו אי עומד לפנינו פקו"נ ויש לפנינו כהן וישראל נאמר כל הזריז הרי זה משובח ולא נדקדק בין כהן לישראל אבל שיהיה כהן מכין לעצמו לוותר קדושת כהונתו שאם יזדמן לפניו פקו"נ יהיה הוא המתעסק ולא אחר וכי אין אנו מצווים להכין בע"ש כל ההכנות ליולדת ולחולה ולצרכי מילה כדי שלא נצטרך לחלל שבת אלא אם לא הביא מע"ש ואירע בשבת אז הזריז הרי זה משובח... מ"מ יש ללמוד כן מספינה ג"י קודם שבת דלרמב"ן לטעמי דאין הטעם משום דמתנה לחלל שבת והתם לדבר מצוה אפילו לרז"ה מותר ולרמב"ן אפילו בלא דבר מצוה מותר ועי' ב"י גבי מכס מ"מ התם אולי ואולי יזדמן חילול שבת וגבי מכס איננו אלא איסור דרבנן והקילו בהפסד דלא גזרו רבנן בכך וה"נ ברופא אולי יזדמן גוסס שיצטרך לרופא וכולי האי ואולי ע"כ בשעה שנעשה רופא בהיתר נעשה וכל שיזדמן אח"כ גוסס

אין איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן (אא"כ מדובר בחשש מבעיר כגון בחוטי להט וכד' שאז לכו"ע הוא איסור דאורייתא).

ז. חולים סיעודיים שאם לא ירחצום בשבת קודש יש חשש שיגיעו לכדי פקו"נ (ואין אפשרות לעשות זאת ע"י גוי או בשאר דרכים שאין בהם איסור דאורייתא) מותר לעבור אף איסור דאורייתא ע"מ לרוחצם.

ח. חולה אלצהיימר שע"י רפואות וטיפולים הכרוכים בחילול שבת נוכל לעכב את מחלתו כך שיאריכו ימיו מוגדר הדבר כפקו"נ ומותר לחלל שבת לצורך טיפול בו.

ט. חולה אלצהיימר שע"י רפואות וטיפולים הכרוכים בחילול שבת נוכל לעכב את מחלתו כך שישאר בר חיוב מצוות זמן רב יותר נראה להחשיב טיפולים אלה כפקו"נ ולהתיר לעשותם בשבת.

י. תשושי נפש שיש חשש שיסכנו במעשים שיעשו בדעתם המשווגעת את עצמם או אחרים מוגדרים כחולה שיש בו סכנה.

יא. על אף הנאמר לעיל שתשושי נפש כחולי אלצהיימר וכד' אם אינם מודעים למעשיהם ועלולים להגיע לכדי סכנה מחמת שאינם נזהרים על חייהם מוגדרים כחולה שיש בו סכנה, הרי שאם הם מרותקים למיטתם ואין כ"כ חשש שיסכנו את חיי עצמם צ"ע אם להחשיבם כחולה שיש בו סכנה.

יב. חולה שאין בו סכנה מותר לעשות לצורכו איסורי דאורייתא ע"י גוי, כמו"כ מותר ליהודי לעשות לצורכו איסורי דרבנן בשינוי ואם א"א לעשותו בשינוי מותר לעשות את האיסור דרבנן גם בלי שינוי.

יג. בדברים שנעשים כאחד לכל הקשישים

וא"כ משני טעמים אלה מוטל עלינו להתכונן מלפני שבת ככל הניתן ע"מ למנוע ככל הניתן חילולי שבת (לפחות במילתא דאורייתא) ע"י העסקת גויים בשבת או ע"י מכשירי גרמא וכד' כך שנוכל לעשות לצורך הקשיש כמה שיותר מצרכיו בשבת קודש, ורק כשלא התכוננו מראש למניעת חילול שבת והזקן הוא כזה שיש בו סכנה נתיר לעשות כל מה שנצרך לאותו זקן והוא נוגע לפקו"נ (ובצרכים שאינם נוגעים לפקו"נ באנו למחלוקת השו"ע והמשנ"ב הנ"ל).

ט. סיכום הדינים למעשה

א. סתם היותו של אדם בגיל מבוגר אינו מגדירו אוטומטית כחולה, ויש לברר את מצבו הבריאותי של כל זקן אם הוא בריא או חולה ובאיזו דרגת חולי.

ב. זקן שהוא סיעודי באופן חלקי או באופן מלא מוגדר כחולה שאין בו סכנה.

ג. באם זקן ישנה מחלה נלווית שיש בה צד סכנה (כגון מחלת לב, סכרת, אסטמה וכד') פשוט שהוא מוגדר כחולה שיש בו סכנה.

ד. חולה סיעודי המוטל במטה ואינו יכול לרדת ממנה ועדיין לא אובחן מצבו ע"י רופא אם הוא בכלל חולה שיש בו סכנה, יש להחשיבו כחולה שיש בו סכנה, אלא שכל שיש אפשרות יש לברר ע"י רופא את מצבו הספציפי של אותו קשיש סיעודי לפני שמחללים שבת לצורכו.

ה. קשיש הנצרך למאכל מיוחד שהכנתו כרוכה בחילול שבת ואין אפשרות להכינו מלפני שבת ואם לא יכינו עבורו את מאכלו המיוחד לא יאכל משך כל יום השבת, יש להתיר להכינו בשבת.

ו. לגבי צרכי קשישים יש להורות כדעת רוב הפוסקים שבעצם סגירת מעגל חשמלי

(כגון הכנת אוכל במטבח בית האבות), אם לצורך חלק מהקשישים המוגדרים כחולה שאב"ס אפשר להסתדר ללא האיסורי דרבנן הנ"ל, ולצורך אחרים (המוגדרים ג"כ כחולה שאב"ס) מוכרחים לעשות האיסור דרבנן הנ"ל, יש להורות היתר כללי לצורך כל הקשישים שבבית האבות לעשות לצרכם את האיסור דרבנן (אם אפשר בשינוי) וא"צ לברר בכל חולה לגופו.

יד. זקנים שהוגדרו כחולה שיש בו סכנה יש להתיר לעשות לצרכם אף איסורי דאורייתא, לדעת השו"ע מותר לעשות לצרכם כל צורך רפואי שרגילים לעשות לצורך חולה בימות החול אפילו אם ברור שבמניעת אותו איסור דאורייתא אין חשש סכנה לחולה, ולדעת המשנ"ב אין להתיר לעשות לצורכו איסורי דאורייתא אלא אם מניעת אותו איסור עלולה לסכן את חייו.

טו. יש לארגן ולתכנן את בית האבות מלכתחילה כך שיופחתו איסורי דאורייתא ודרבנן הנעשים בו לצורך חולים (ולצורך כך יש להביא עובדים גויים לשבת, מכשירי גרמא וכו') ולא נאמרו כל ההיתרים הנ"ל אלא בכגון שלא התכוונו לפני שבת כראוי או שא"א להתכוון לפני שבת כראוי להפחתת האיסור.

גיורא ברנר

תשובות בעניין הנ"ל

א.

הרב אביגדר נבנצל שליט"א

**רבה של העיר העתיקה בירושלים
תובב"א.**

הנני מסכים לכל דבריו בעניין בית האבות. והקב"ה ישלח רפואה שלמה לכל חולי עמו ישראל.

ביקרא דאורייתא ובברכת כוח"ט

צעיר הלויים
אביגדר נבנצל

ב.

הרב יואל קטן שליט"א

ראש מכון 'שלמה אומן'

אחדשה"ט. קיבלתי בתודה את החוברת היפה והגדושה וגם את המכתב המצורף. ייש"כ גם על זה וגם על זה, בירור מקיף וחשוב. בוודאי שלא התכוונת שאני הקטן אחווה דעתי על דבריך החשובים והנכונים, ורציתי רק להעיר שבמסקנות למעשה הייתה חסרה לי הקטן הערה [פשוטה כמובן מצד עצמה] שבכל ספק ברמת הסכנה וברמת הצורך של טיפול פלוני שיש בו צד סכנה – ספק נפשות להקל, והמחמיר ואף המשתהה ח"ו עלול לשפוך דם. עוד הייתי מוסיף עניין טכני-מהותי, שראוי שבכל מוסד כזה יהיה אדם מבין בהלכה אם לא רב פוסק ממש שיהיה נגיש בפלאפון גם בשבת [!], כך שכאשר קיימת שאלה דחופה למעשה והנמצאים אינם יכולים להכריע בה ומשום מה גם אינם יכולים רוצים להחמיר בנפשות בלא אישורו תהיה להם אפשרות קלה להשיגו.

הק' יואל.

ג.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א

ראש ישיבת ברכת משה

את מכתבו קבלתי יחד עם הקונטרס המלא ד"ת שנתלבנו בכולל בגבעת אסף.

בענין בית אבות סיעודי, אין ספק כל המסקנות שהסיק כת"ר הן נכונות. אמנם בוודאי במוסד שיש בו הרבה ישישים אין להימנע בשבת מלספק לחולה שיש בו סכנה כל צרכיו כולם אפילו כאלה שאין בהם צורך חיוני (כדעת הרמב"ם והאר"ח) ואין להחמיר בזה כלל.

ברם במוסד גדול יש דברים שאין צורך לחלל שבת גם עבור חולים מסוכנים. כגון ארוחות שבת – הללו מכינים אותם לפני השבת. אולם מאידך, יש בעיות שלא ניתן להתמודד איתן לפני השבת. למשל, רוב הזקנים אם לא כולם, מקבלים יום יום כדורים שונים וטיפולים שונים, ובכל אלה חייבים לרשום, אילו כדורים לקח ובאיזו שעה וכיו"ב. אם לא יירשמו הדברים הללו יכול הדבר לגרום לסכנה גדולה ר"ל, כי הרופא במשמרת הבאה לא ידע עם מה יש להתמודד. לפיכך חשוב שתהא אפשרות לרשום דברים או בעט שבת או במחשב. כמובן זה דורש היערכות מיוחדת.

לפענ"ד חשוב שימנו רב מומחה שיששה זמן מסוים בבית האבות ויראה את כל סוגי הפעולות הנעשות שם, כדי שידע על מה ניתן להיערך מקודם ועל מה לא.

וה' ינחנו בדרך אמת ויצילנו משגיאות.

בברכת כוח"ט

נחום אליעזר רבינוביץ.

חביב תורג'מן מאברכי בית המדרש גבעת אסף

שיעור גריס בהלכה

קמייתא דאמר ר' יוחנן דהות יתירא על דא ריבעא וגם רב שיעור קבא מלוגנאה לפסחא וכן הלכתא, ונשתנו כל אלו המדות שהן מזמן קרוב וכ"ש מדורות הראשונים שאין יודעין מדותיהן כלל. ולכך תלו חכמים ז"ל השיעור בבצים ובפירות שהן קיימין כל עת ואין משתנין. מיהו שיעור הביצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה והן המדה ישרה ע"ב אוקיאות".

מידות חכמים חלוקות לכמה קטגוריות כמו נפח, שטח ומשקל. שיעורי נפח כדוגמת הכזית והכביצה המפורסמים, שיעורי שטח כמו בית סאה, ושיעורי משקל כמו סלע ודינר.

הגריס הינו מידת שטח בשיעורי התורה וחכמים, הוא מוזכר הן לעניין דיני תורה כגון נגעים והן לעניין דיני חכמים כגון כתמי נידה.

לקמן יבואר מהו מקור המילה גריס ומה פירושה, איך נעשית המדידה, ומהן ההשלכות המעשיות של מידת הגריס בהקשר לכתמי נידה².

(ב) להרחבה ולעיון בנושא זה עי' במאמרו של הרב אופיר שמש "הכינה והפשפש, הגריס והתורמוס בהלכות נידה" בתחומין כרך כו (תשס"ו).

פתיחה

חכמינו ז"ל שחיו בתקופת בית שני נתנו הרבה מידות ושיעורים בכל תחומי התורה. האפשרות הקדומה למדוד חפצים ואוכלים שונים הייתה לפי מה שהיה מצוי ושכיח בקרב העם. על מידת המדידה להיות פשוטה קלה וזמינה לכל אדם. לכן רואים אנו שכל מידות חז"ל היו בפירות וביצים וכד' כדי שלא יקשה על הציבור לממש את ההלכה מחוסר אפשרות מעשית.

ואלו דברי רב האי גאון בתשובותיו (תשובות הגאונים שערי תשובה סימן מו^א), "ולכך נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות. שדברי סופרים על הר סיני ניתנו, כדכתיב ועליהם ככל הדברים. לפי שהבצים והפירות נמצאים בכל מקום כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישאל עתידין להתפזר בין האומות ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה ושהוסיפו עליהן בארץ ישראל אין נשמרין להם והמידות משתנות בדורות ובמדינות שבכל דור ודור היו חכמים מחדשים מדותיהם כדמפורש בכמה מדינות וגם בחלה מצינו שהיו משערין מדות בכל עת שהרי שגר לו בוניוס לרבי ואמר רבי נמי קיסטא דמורייסא דהות בציפורי ותמנתא

(א) דברים אלו הובאו גם בתשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סימן צה. ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' קיא ד"ה ומה מאד).

א. שיעור גריס

פירוש המילה גריס – נאמר בתורה (ויקרא ב' ד') "וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכוֹרִים לֶה' אֲבִיב קְלוּי בָאֵשׁ גֵּרֶשׁ פְּרָמֶל תִּקְרִיב אֶת מִנְחַת בְּכוֹרֶיךָ".

בתרגום אונקלוס (שם) פירש את המילה גרש, פִּירוּכִין. ורש"י פירש, "לשון שבירה וטחינה גורסה בריחים של גרוסות, כמו ויגרס בחצץ, וכן גרסה נפשי". גם ראב"ע (שם) פירש, "טעמו ידוע וקרוב מגזרת גרסה נפשי ואם הוא בסמ"ך" והרשב"ם (שם) פירש "טחון בריחים של גרוסות".

נמצאנו למדים שבלשון המקרא כתובה מילה זו בשתי הופעות שונות אך קרובות זו לזו, ופירושה אחד הוא, והוא לשון שבירה, חלוקה לשניים, פירור וכיוצ"ב.

גריס של פול – כאמור לעיל ראינו שגריס פירושו שבירה ופירור והוא שם כללי לכל תהליך של שבירה לשניים או לכמה חלקים,

ג) ובפירוש דעת מקרא ביארו כך, "גרש, גריס. התיבה 'גרש' (בשי"ן שמאלית) מצויה במקרא רק בפרשה זאת, ושרשה 'גרש', ויש דומה לו בארמית, בערבית ובסורית, והוראתו 'פורר' והוא מצוי במקרא כתוב בסמ"ך "גרסה נפשי לתאבה" (תהילים קיט כ) נפשי נשברה לרסיסים. "ויגרס בחצץ שני" (איכה ג טז) שיבר את שני בחצץ.

ד) וכן במילון שימושי לתלמודים ולמדרשים (ח"א עמ' 187) פירש את המילה גריס, "גרעינים טחונים טחינה גסה. בלשון חכמים, במשנה, אנו מוצאים את ההופעה 'גרש' רק בעניין מנחת העומר כלשון המקרא (סוטה ב א) אבל בכל שאר האזכרות של מילה זו בחז"ל מופיע לנו 'גריס' 'גריסין' 'גרוסות' בסמ"ך ולא בשי"ן שמאלית"

כמו שדוד המע"ה משתמש בפועל זה לנפש שלו וכן ירמיה באיכה לשיניים. עתה נבדוק מה "גרסו" חכמים כדי לתת לנו את המידה המדוברת?

הגריס שחכמים שיערו ומדדו בו הוא גריס של פול דווקא ולא של מין תבואה או קטנית אחר. וכך מובא במשנה בניה (ח ב) "הרגה מאכולת הרי זו תולה בה. עד כמה היא תולה? רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול ואע"פ שלא הרגה". משנה זו עוסקת באישה שמצאה כתם של דם בבגדה וחוששת שמא היא טמאה נדה. ואמרו חכמים שאם היא הרגה מאכולת (כינה או פרעוש), יכולה אותה אישה לומר שהדם על בגדיה, מן הכינה הוא ולא ממנה. ואמר רחב"א שיכולה לתלות בכינה עד כתם בגודל של גריס של פול.

ובמשנה בנגעים (פ"ו מ"א) התנא לא מזכיר גריס של פול אלא שונה בסתם: "גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע מקום הגריס תשע עדשות מקום עדשה ארבעה שערות נמצאו שלשים ושש שערות". משמע שפשוט לתנא שהגריס שבו משערים את מידת השטח של הבהרת הוא גריס של פול.

וכן במעשרות (פ"ה מ"ח) "גריסין הקילקין... פטורים מן המעשרות ונלקחים מכל אדם בשביעית"ה. ופירש רע"ב, "גריסין של פול

ה) ושני ביאורים נאמרו למה כל אלו פטורים מן המעשרות. הרמב"ם ביאר שמינים אלו אין דרך בני אדם לזרעם בשדות וחזקתם מן ההפקר. לעומתו הר"ש ביאר שירקות וקטניות באים מחו"ל ואין כיוצ"ב בארץ ישראל, ולא חייבו חכמים לעשר פירות חו"ל אלא אותם שיש דוגמתם בא"י. ויש מקום להעיר על ביאור הר"ש איך נתנו חכמים שיעור על מין שאינו בנמצא,

איזה פול?

כאמור במשנה בנגעים הנ"ל ביאר התנא שמשערים גריס בפול הקילקי. ונחלקו המפרשים בבאור השם קילקי.

הערוך (ערוך קילקי) פרש את השם הזה בשני אופנים. האחד כך שמו, והשני על שם מקומו מהעיר קליקיא שבאסיה הקטנה¹.

גם הרמב"ם (פיהמ"ש נגעים שם) פירש "קלקי, מיוחס אל מקום, שהיה פול זה המקום גדול". כהסבר השני בערוך.

ובעקובתיהם ביאר גם הרש"ר הירש (ויקרא יג, ב ד"ה לנגע צרעת) וז"ל, "כאמור, נגע מטמא בשיעור כגריס, חצי פול שבור, הכוונה לגריס הקלקי. כנראה, גריס הגדל בקיליקיה".

יש פרשנים שגורסים במשנה "הקלקי" (מלאכת שלמה שם). ובירושלמי הגרסא היא "פול האטלקי".

איך מודדים? גריס, לאורך או לרוחב? עתה, אחרי שהבנו שגריס משמעותו שבירה, וגריס שבו משערים חז"ל הוא של פול, והפול הוא פול הקילקי. נותר לנו לברר איך גורסים את הפול? האם לאורך או לרוחב? האם לכמה חלקים או רק לשניים? והאם מרבעים את הפול או מעגלים? מלגו או מלבר?

הרמב"ם בפירושו המשניות על המשנה בנגעים (פ"ר מ"א) פירש שגריס הוא חצי גרגר פול. ובשול"ת חכם צבי (סי' סז) כתב, "וזה המין הגריס שלו דהיינו מחציתו לאחר שיחלק לשנים כמו שהוא דרך גידולו שני

הבאים מן הקלקי, שם מקום, והן מרובעות כדתנן בנגעים כגריס הקלקי מרובע". הרי לנו שגריסין הקילקין מפורסמים לכל שהם של פול דווקא ולא של מין אחר, עד כדי כך שהתנא אפי' לא טורח להזכיר את מינם. ויתכן שהיו מוכרים לעם דווקא מפני שחכמים השתמשו בו לצורך שיעור נגעים וכתמי נדה.

וכן במשנה בבבא מציא (פ"ד מ"ב), "לא יבור את הגריסין דברי אבא שאול וחכמים מתירין ומודים שלא יבור מעל פי מגורה שאינו אלא כגונב את העין". ופירש רע"ב "גריסין, פולין גרוסות בריחים, אחת לשתיים".

המידה שנתנו חכמים לגריס היא מידה גדולה, כמובא במשנה בכלים (פי"ז מ"ב) "ויש שאמרו במדה גסה מלא תרווד רקב כמלא תרווד גדול של רופאים וגריס נגעים כגריס הקלקי". מידה גסה זו באה למעט פולים שונים שמוזכרים בחז"ל כגון "פול המצרי" (שבת פ"ט מ"ג, כלאיים פ"ג מ"ד), "פול הלבן" (מעשרות פ"ד מ"ו) ו"פולים הגמלונין" (תוספתא שביעית פ"ב הל' יג).

והרי מידה צריכה להיות על חפץ מצוי ונגיש, ואולי יש לומר שלא מגדלים מהם בארץ אבל כן מיבאים מהם הרבה מחו"ל.

ו כלומר, יש דברים שאמרו חכמים לשערן במידה גדולה. והשווה לשאר המשניות שבפרק כרימון, כביצה, כגרוגרת, כזית ואמה לא גדול ולא קטן אלא בינוני. וכן יש מידות דקות (קטנות) כמו מידות הלח והיבש שיעורן באיטלקי, והיא המדברית שהיא קטנה מהירושלמית ומהציפורית. ודוגמאות למידה גסה (גדולה) מובאות שם במשנה, כגון מלא תרווד רקב גדול של רופאים. וגריס נגעים, כגריס הקלקי, והאוכל ביוה"כ ככותבת הגסה (לעומת הדקה).

(ז) היום ישנם מס' מקומות בתורכיה הקרובים לשם זה כגון קיליס בדרום תורכיה וקליוס הסמוכה לאיסטנבול.

המרובע, אמר ר' ביסנא כל גרמוהי לית לה מרובע, למה תנינן מרובע, דירבענה הוא (כלומר, שהכהן ישער מדתה כשירבע אותה אם יהיה כגריס הקלקל). ופריך והא נגעה (פירוש אילן שגידולו מרובע), ומשני מלא קיטרון (פירוש דהקשרים מעגלין אותו). ופריך והא ארכובה דיעלא, ומשני עגול הוא מלמטה. אית דבעי מימר לא אמר רשב"ג אלא בבריות, ותני כן מרובע באוכלין ואין מרובע בבריות".

הירושלמי מקשה ומתרץ שמה שאמר רשב"ג אין מרובע וכו' זה רק באדם אבל באוכלים אפשר שיהיה בריאה מרובעת. אבל אחרים פירשו שבשום בריאה מששת ימי בראשית אין צורתה מרובעת וכמו התירוקן של ר' ביסנא בירושלמי, ומה שאמרו "גריס הקלקי מרובע" הכוונה שירבע הכהן את הנגע, ויראה אם יש בו כמו הפול הקלקי. וכך גם פירש הרא"ש בנגעים (שם) ^ט.

מידה זו היא הלכה למשה מסיני כמו שכתב הרמב"ם (טומאת צרעת פ"א ה"ח) "נגע שהיה רוחבו כדי צמיחת חמש שערות אפילו היה אורכו אמה הרי זה טהור ואינו נגע צרעת עד שיהיה בו רבוע כגריס, וכל השיעורין הלכה למשה מסיני". ומשמע מזה שאף הריבוע הוא הלמ"מ. וחז"ל כשאסרו כתמים נתנו שיעור לדבריהם ע"פ מידה זו שהיא עצמה הלכה למשה מסיני.

חלקים כל חלק לעצמו במקום שהוא מחובר לחברו דומה למרובע ובו יש לשער לע"ד הלכה למעשה".

ובתפארת ישראל בנגעים (שם) ביאר בצורה יותר מפורטת את צורת המדידה בגריס של פול, וז"ל, "והא דאמרו גריס דהיינו חצי פול. אין ר"ל שנחלק עביו של פול וזה משום שהפול מעוגל בב' שטחים למעלה ולמטה ומשו"ה א"א למדוד בו בצמצום כשהוא שלם רק כשמחלקו באמצע עוביו ומודד באמצעיתו דשם הוא פשוט וחלק ונוח למדוד בו יפה". כלומר שצריך לחלק את הפול היכן שנמצא הפס השחור ואז יהיו לנו שני חלקים שווים זה לזה, וזוהי חלוקתם הבוטנית, כמו שאפשר לחלק אגוז קשיו לשניים. ואז ע"י חלוקה כזו החצי פול ישב על משטח הבדיקה בצורה הטובה ולא יזוז.

גריס מרובע – שיעור הגריס הוא מרובע. שהרי כך אמרה המשנה בנגעים (שם) "גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע". ונחלקו בזה המפרשים. הרמב"ם (טומאת הצרעת פ"א ה"ז) כתב, "שיעור כל נגעי צרעת בין צרעת אדם בין צרעת בגדים כגריס הקלקי שהוא מרובע", משמע מדבריו שהפול עצמו היה מרובע. אך בפירוש המשנה (שם) כתב "וקלקי מיוחס למקום היה הפול של אותו המקום גדול ונוטה לרובע". פירושו האחרון יותר מסתבר כדלקמן. וכן אפשר להבין מפירוש רע"ב למעשרות שהובא לעיל.

אבל לפירוש זה קשה שהרי ידוע לנו כלל מרבן שמעון בן גמליאל שאין מרובע מששת ימי בראשית וכן מצינו בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ג), "תנא רשב"ג, אין מרובע מששת ימי בראשית, היתב ר' ברכיה והא תנינן גופא של בהרת כגריס הקלקי

(ח) אם כי יש להעיר שהרא"ש במעשרות (שם) כתב כמו ההסבר הראשון "גריסין הקלקין, הן מרובעין כדתנן בנגעים כגריס הקלקי מרובע. להרחבה בענין מרובע מששת ימי בראשית עי' עוד ביד המלך (הלכות יסודי התורה פרק ג).

מפול הקלקי יהיה אפשר למדוד בו, וכמותם כתב גם הראב"ד (בעה"נ שער הכתמים סי' ג) "ובגריס של פול שאמרו תולין (נדה נח ב), כיון שלא הזכירו פול של מקום פלוני ולא פול הבינוני, אלא כגריס של פול סתם, הילכך משערין בכל פול שיזדמן לנו ואפילו הוא גדול, שהרי אמרו (נדה נח ב) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים להקל" [ויש להעיר שהראב"ד בהשגות לא העיר על הרמב"ם, אולי מפני שסובר שאף הרמב"ם מודה שניתן למדוד גם בגריס יותר גדול]. והביאם הב"י בפשטות וללא מחלוקת.

אבל הב"ח (יו"ד סי' קצ"ט ק"י) הזכיר את הרמב"ן והרשב"א והראב"ד הנ"ל ואמר שמשמע מהרמב"ם שלא סובר כמותם אלא דווקא עד גודל של גריס הקלקי ולא יותר. אבל, ממשיך הב"ח שאין הלכה כרמב"ם אלא ככל שאר הראשונים לפי "שהם רבים, ועוד דבכתמים אמרו להקל". ובטושו"ע לא הוזכרה מחלוקת זו. ולהלכה פסק השו"ע (יו"ד סי' קצ"ט ק"ה) "ואם נזדמן לה גריס יותר גדול מזה השיעור, משערין בו". והט"ז (יו"ד סי' קצ"ט ק"ז) הסביר את הטעם משום שאנו אומרים שייתכן ויש כינים גדולים יותר.

האוסרים לשער בימינו בגריס – בפתחי תשובה (סי' קצ"ט ט) הביא בשם ספר יראים (סי' כו) שכתב "ואנן לא בקינן שפיר מהו גריס של פול הילכך צריך ליזהר בכתמין לפי

בזה בספר מי נדה להגר"ש קלוגר (קו"א מה"ב סי' רצ סע' ה), פתחא זוטא (סי' קצ"ט ט) וחוט השני (עמ' קנ). **ג.ב.**

(י) **הערת ראש הכולל:** ולתוספת ביאור בעניין עי' שו"ת חכ"צ (סי' סז) ובשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' סט). **ג.ב.**

ב. הגריס בכתמי נידה

בבואנו לדון בסוגיה זו ראשית כל יש לשאול כמה שאלות.

האם בכתמים השיעור של הגריס יכול להשתנות במשך הדורות לפי גודל הגריס? ואם כן, מהו השיעור הקבוע ומה המשתנה, הפול או העדשים, השערות או אולי המאכולת? וכן נשאל איך משערים היום בגריס גודל מאכולת, הרי בימינו כמעט ואין כינים מצויות בגודל כזה?

ראשית כל צריך לדעת שגם בכתמים הגריס הוא גריס הקלקי, וכך שנו חכמים במשנה בנדה (נח ב) "ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות שחטה בהמה חיה ועוף נתעסקה בכתמים או שישבה בצד העסוקין בהן הרגה מאכולת הרי זו תולה בה. עד כמה תולה? רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול ואף ע"פ שלא הרגה".

וכתב הרמב"ם (איסור"ב פ"ט ה"ו) שגם בנדה הגריס הוא של פול הקלקי, וז"ל, "מה בין כתם הנמצא על בשרה לכתם הנמצא על בגדה, שהכתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור, והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקלקי שהוא מרובע שיש בו כדי תשע עדשות שלש על שלש", וכן הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ד דף טו עמוד ב) הזכיר את המשנה בנגעים בהקשר זה. וכן בבאר הגולה (סי' קצ"ט טו).

כתם יותר מגריס – עוד הוסיפו הרמב"ן (הלכות נדה לרמב"ן פ"ד, ה"ג) והרשב"א (תורת הבית הארוך ב"ז ש"ד טו ב) שאם יזדמן למורה ההוראה¹ בזמן מן הזמנים פול יותר גדול

(ט) **הערת ראש הכולל:** יש לדון האם הדין נכון לכל העולם או רק למי שמצא את הגריס ועי'

כאמור וכדלהלן רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים לא פסקו כהיראים.

שיטת רוב הפוסקים שכן משערים בגריס בימינו – הקשו האחרונים בימינו לא מצויות כינים כמו פעם בזמן הגמ' ואיך אפשר היום לתלות בדם שבא ממאכולת?

כמה וכמה טעמים נתנו האחרונים על קושיא זו. הראשי שבהם הוא טעמו של החת"ם סופר שביאר (שו"ת חיו"ד סי' קנ) שתחילת גזירת כתמים הייתה משום חומרא דטהרות ולא חילקו חכמים בין טהרות לבין טומאה לבעלה כדי שלא תהיה חוכא שהאשה טמאה טומאת נדה רק לטהרות אבל לבעלה, טהורה. והוסיף החת"ס, "וכיון שנאסר במנין א"כ אע"פ שבטל טעם טהרות מ"מ גזרה לא בטלה ועדיין אסורה לבעלה וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה אלא מתקנת חכמים הראשונים א"כ אין לנו לטמאותה אלא בשיעור כתם שבזמניהם שהיה מאכולת גדולת מצויות אע"פ שבזמנינו אין נמצא כזאת".

ובחידושים על הש"ס כתב החת"ס (נידה נח א ד"ה והנה) "כי מכיון שכבר קיבלו עליהם גזירת כתמים בימים ההם כבר היתה רגילה להשגיח על דרכיה גם מטעם כתמי נדה והשתא נמי שבטלו טהרות מ"מ עדיין רגילות לתת לב משום גזירה קדמונית וכי אנן ניקום ונימא לה לא תשגיחי שוב על דרכיך ונטהר לך הכתם..". והרבה אחרונים הלכו בעקבות תרוץ זה². ובספר חוט

שקול הדעת שאין דם מאכולת ופרעושים רבה".

והביא עוד משו"ת בשמים ראש (סי' קלה) שאף הוא הביא את דברי היראים וכתב עליו, "וטעמו נ"ל דלא איתפריש עביו של הדם המונח על הסדין ואם יש בו ממשות דם אתה משערו כן ואם אין כאן רק צביעת הסדין אתה משער כן בכגריס ובדם גדול כגריס אתה יכול לצבוע כל החלוק, ומ"מ ראיתי רבותי כולם משערים ואינם חשים בדבר"³.

אבל התועפות ראם על היראים (שם ס"ק עב) הביא את הבשמים ראש והכסא דהרסנא הנ"ל וכתב עליהם שדחקו בלשון היראים ושחשדו בו בדבר שאינו, והעלה שהיראים לא חולק על שאר הראשונים וכל מה שכתב "ואנן לא בקינן שפיר מהו גריס של פול", אין כוונתו לשאלה האם מותר לשער בגריס של פול בימינו, אלא כוונתו היא לפסוק כשיטת הרב"ד דלעיל שאפשר לשער לפי המצוי בימינו, ואף היראים היה משער עד גריס.

ולפי דבריו סרה תמיהת הפת"ש (שם) והשמלה (סי' קצ ס"ק יב) למה לא הביאו הפוסקים את דברי היראים.

אמנם, יש מהפוסקים שפסקו כדעת היראים להחמיר (לא לפי הבנת התועפות ראם ביראים). והם הל"ש (שם) ומהר"ש קלוגר בספר שיירי טהרה (סי' קצ תשובה ט). וכן בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' לו) לא התיר בפחות מגריס אם לא נראה שהדם הוא מפרעוש או יתוש, אבל כן פוסק כהחת"ס (המובא לקמן) בתור סניף גדול להתיר כשיש עוד צד היתר אחר בעניין. אבל

(יב) עי' שו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' שסה), שו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סי' כז) ועוד אחרונים, ועי' באג"מ (ח"ג סי' מו) מה שהקשה על החת"ס.

(יא) ובהגהת כסא דהרסנא פירש את היראים באופן אחר עיי"ש.

ג. שערות ועדשים

עדשים – במשנה בנגעים (פ"ו מ"א) שנינו "מְקוֹם הַגְּרִיס, תִּשְׁעַ עֲדָשׁוֹת. מְקוֹם עֲדָשָׁה, אֶרְבַּע שְׁעָרוֹת נִמְצְאוּ שְׁלֹשִׁים וְשֵׁשׁ שְׁעָרוֹת"י.

כאמור ראינו ששיעור הגריס הוא ט' עדשות. במשנה לא כתוב איך מחשבים את הט' עדשים, אולם הפוסקים (הרמב"ם (איסור"ב פ"ט ה"ו) וטושו"ע (יו"ד קצה) כתבו שמחשבים תשע בצורה של שלוש על שלוש. ואולי

דבריו י"ל שאין מטרת שיעור כגריס ועוד לברר לנו שהכתם מגופה אלא שמעיקרא לא גזרו אלא בכתם שיש בו כגריס ועוד, ואפי' אם ודאי לנו שבא מגופה לא גזרו בכה"ג (והיינו דשיעור גריס הוי סיבה ולא סימן). וכ"כ במפורש בשו"ת מעיל צדקה (סי' כ) עיי"ש. וכדבריהם מוכח גם באורח מישור (סי' קצ ס"ק א) וכ"כ בשו"ת אגרו"מ (יו"ד ג סי' מו, יו"ד ד' ריש סי' יד). וע"ע בשיעורי שבה"ל (עמ' קסב), בחוט השני (עמ' קמז) וספר משמרת הטהרה (ח"א פ"ג ס"ק 2). ויש לי עוד לציין מה ששמעתי בעבר מאחד מגדולי ההוראה בימנו שאמר שלדינא יש לנקוט כדעת הפוסקים שבכתם של דם ברור שודאי בא מגופה יש להחמיר אף בפחות מגריס אלא שאמר לי שכתם שבבגד הצמוד לגוף לא חשיב כודאי בא מגופה (אך קינוח כן חשיב כודאי בא מגופה). ג.ב.

(יד) ויש לעורר על כך שהמשנה עצמה (ולא מפרש מאוחר יותר) הייתה צריכה לתת לנו שני מדדים כדי לדעת מהי מידת הגריס ויראה לי שזה אולי המקום היחיד עם שלוש שיעורים למידה אחת. לדוגמא באמה מצינו שיש אמה בת ששה טפחים ואמה בת חמישה, וכל טפח ארבע אצבעות בגודל, אבל כל אחד מהם הוא גם שיעור בפני עצמו וכאן כולם הם מידה אחת ואין להם שימוש אחר בפני עצמם.

השני הוסיף עליו ביאור והסביר שלכן אנו מטהרים כתם אף אם ודאי לנו שאין מצויה מאכולת בסביבה שהרי אף בזמן חז"ל לא טימאו במקום שאין בו מאכולת וא"כ הוא הדין לימינו.

החכם צבי (סי' טז) ביאר באופן שונה מהחת"ס ואמר "כיון דמדרבנן הוא הם אמרו והם אמרו ולהם היה ידוע שאפשר לימצא כמוהו".

הלחם ושמלה (סי' קצ ס"ק יב) כתב תירוץ אחר, ע"פ מה שכתבו התוס' (נדה נב ב) שקים להו לחז"ל שאין דרכה של אישה לראות בפחות מגריס ועוד, וכיון שכן, כל שלא נמצא בשיעור זה יש לתלות אפי' בכמה מאכולות. אך לא קיבל את תירוצו של עצמו מפני שהמפוסקים משמע שאף מפני מאכולת אחת תולים כתם אפי' יותר מגריס ועוד"י.

יג הערת ראש הכולל: א"א להתעלם מכך שכמה וכמה מגדולי הפוסקים שסוברים ששיעור גריס הוא סימן ולא סיבה ולשיטתם לכאור' יש להחמיר בימנו בכתם פחות מגריס היכן שהכתם ודאי מגופה או היכן שאין המאכולת מצויות ועי' בזה בשו"ע (סי' קפג סע' א) ובש"ך (סי' קצ ס"ק ב) ועי' מה שהעירו בדבריהם בכו"פ (סי' קפג ריש ס"ק א), סד"ט (סי' קצ ס"ק סא מד"ה עוד ראיתי מילתא), גליון מהרש"א (סי' קפג ס"ק ה), בינת אדם (הל' נידה סי' ז אות ט), שו"ת חלקת יואב (מה"ת ריש סי' ו), קנאת סופרים (השמטות לשיירי טהרה סי' א) וע"ע בשולחן גבוה (סי' קצ ס"ק כג), שו"ת תשורת ש"י (ח"א סי' קסו ד"ה ולענ"ד) ובספר פרדס שמחה (סי' קצ ס"ק יח). ולענ"ד יש להביא ראייה לדעת הסוברים שהדין משתנה כשאין המאכולת מצויות ממש"כ בשו"ת מהרי"ל (החדשות סימן צג ס"ק ו) עיי"ש.

מאיךד יעויין בתוה"ש (סי' קצ ס"ק א) שלפי

שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, זו מצרית".

הגר"ח נאה (שיעורי תורה סי' ג סע' כ), עשה בדיקה וכך כתב, "ופעה"ק ת"ו ראיתי מין עדשים גדולים גרעינים ירוקים וקצתם נוטים מעט מזער לאודם. הגדולה שבהם רחבה 6 מ"מ והבינונית רחבה 5 מ"מ ואחד מצאתי בתוך חופן העדשים שהיה רחבה 7 מ"מ. ועוד מין עדשים אדומים והם קטנים בכללם והגדולים שבהם – 3 עדשים 14 מ"מ, בינוניים שבהם, 3 עדשים 12 מ"מ, והקטנים, 3 עדשים 10 מ"מ. והנה אם נשער במין הירוק הגדול ומהגדולים שבהם יצא כמעט כשיעור המעיל צדקה, עיגול של 21 מילימטר. אבל סתם עדשים הם אדומים וכלשון הכתוב (בראשית כה ל) 'הלעיטיני נא מן האדום האדום הזה', ואם נשער בבינוני שבאדומים שמרובע ג' עדשים הוא 12 מ"מ הוי העיגול רחב קרוב ל 15 מ"מ, והוא כערך הפיאטאצאקטי".

שערות, בראש או בגוף? במשנה בנגעים
התבאר שהאומדן הכי בסיסי הוא השערות (ואולי הכי שימושי ונגיש). פשוט הוא שמדובר בשערות אדם שהרי עיקר הדין

למדו זאת הפוסקים בפשטות שהחלוקה המרובעת של ט' היא ג' על ג'.

כוונת הדברים היא שארכו ורחבו של הגריס הוא ג' עדשים לאורך וג' עדשים לרוחב כשאנו מרבעים העדשים מבחוץ. וכך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה במס' נגעים (שם), "...נמצא לפי זה רחב הנגע מקום צמיחת שש שערות כדי שיהא אפשר שיהיה בתוכו מחיה במקום צמיחת שתי שערות וישאר מקום צמיחת שתי שערות מימין המחיה ושתי שערות משמאלה. ואם היה הנגע מרובע יהיה שיעורו מקום צמיחת שלשים ושש שערות והוא כגריס הקלקי, לפי שהוא רחב שש על אורך שש, ויש בו גם אורך שלש עדשות על רחב שלש עדשות, לפי שיש באורך העדשה מקום צמיחת שתי שערות ורחבה מקום צמיחת שתי שערות, כלומר הרבוע המקיף את העדשה שהוא שיעור המחיה כמו שקדם. וכלל אני אומר לך שהשיעור הלכה למשה מסיני, וכל אלו אסמכתות ורמזים רמז בהן הכתוב, וכבר חזרנו על כלל זה כמה פעמים. וכבר השמעתיך שאנו אמרנו צרעת צרעת לגזרה שוה, שכל נגע צרעת לא יהא שיעורו פחות מזה, והוא אמרם בנין אב לכל הצרעות שיהו כגריס".

ומהו שיעור העדשה? האגור (סי' אלף שסז) כתב בשם המהרי"ל (סי' צג) שמדובר ב- 4 שערות. ובחכ"צ (סי' סז) העיר שיש הבדל בין הזנים השונים של העדשים "וזכורני שראיתי עדשים מצריות מביאין בקושטנדינה למכור הרבה מאוד והן גדולות משלנו... אלא שאין לנו נפקותא מהם לענין כתם ששומעין בהם להקל". ולכן קבע שיש לשער בעדשים בינוניות היינו המצריות הנזכרות במשנה בכלים (פי"ז מ"ח) "כעדשה

טו) מטבע רוסי ישן.

הרב שמש במאמרו (תחומין כו) עשה אף הוא בדיקה וכתב שלא התברר לנו כיום מהן בדיוק העדשים המצריות ובדק לפי העדשים המצויות כיום. ומשום שיש כיום שני סוגים של עדשים. הקטנות יותר צבען כתום וגודלן 3-6 מ"מ, והגדולות צבען ירוק חום וגודלן 7-9 מ"מ, עשה הרב שמש ממוצע ביניהם ושיער בקוטר 6.5 מ"מ לערך. ולפי 3 עדשים (כקוטר ולא כצלע) יצא לו 19.5 מ"מ (19.5=6.5×3) והתאים את זה לשיעור הממוצע שיש כיום בין הפוסקים ולשיעור העדשה המצרית שכתב החכם צבי.

האם זה שערות או שעורות ואחרי שביאר מברייתא בתורת כהנים שזה שערות כתב וז"ל, "נ"ל דלא הוי הפירוש דשיעור עדשה כמו שתי שערות זו אצל זו ממש דשיעור זה קטן מאד וחזינן דלא הוי הכי דעדשה רחבה הרבה והרבה בכפלי כפליים יותר משתי שערות. אלא נראה דעדשה כשיעור מקום ב' שערות כמו שעומדות על גופו של אדם שאין עומדות ממש תכופות ומקורבות גבי הדדי אלא קצת הם רחוקים זו מזו". והביא אותו הרמ"א (יו"ד סי' קצ"ט) והכריע שמוודים את השערות "כמו שהם קבועות בגופו של אדם". אבל בדרכי משה כתב הרמ"א, "פירוש כמו שהן קבועות בראש רחוקות זו מזו". ולשונו נראית בסתירה מיניה וביה שהרי בראש הן לא רחוקות אחת מהשניה.

והפתחי תשובה (סי' קצ"ט) הביא בשם תשובת מאיר נתיבים (ח"א סי' ט) שכתב דמה שאמר הרמ"א בגופו של אדם "הכוונה לשער בשערות שבגוף ולא בשערות שבראש ואף שבד"מ כתב כמו שהן קבועות בראש העיקר כדבריו כאן בהג"ה". והוסיף הפת"ש שהמאיר נתיבים כתב שהוא רגיל לשער, אם אין לו גריס של פול, בשערות הקבועים בפרק היד הוא הזרוע שבין כף היד ובין הפרק ושם ישוער היטב.

ובחכ"צ (שם) כתב, "ועוד לע"ד החוש סותר דברי האומר שהן הקבועות בראש שהרי עינינו הרואות שאין בארבעה מהן כדי עדשה אחת בינונית".

לעומת כל הנ"ל יש הסוברים שמשערים את השערות בראשו של האדם ולא בגופו. הרמ"א לעיל בדרכי משה כתב כך, ומקורו באגור (סי' אלף שס"ז) וז"ל, "והעדשה מקום ארבע שערות שהן שתיים אורך ושתיים

נאמר בהקשר לנגעי אדם מצורע. ויש לברר היכן בגופו של האדם נמדוד את השערות הרי יש מקומות בהם הצפיפות גדולה ויש אזורים בגופו יותר מדוללים?

ברמב"ם (טומאת צרעת פ"א ה"ז) לעניין הבהרת (שהיא בשאר הגוף של האדם) כתב ששיעורה הוא כגריס הקלקי, וכן לעניין הנתק (פ"ח ה"א) כתב מידה זו. ונראה לומר שאין פה שני שיעורים שונים ושכל המידה בכללותה תשתנה אלא או שנאמר שמשערים בשערות של גוף ואז בראש יהיו יותר מל"ו שערות, או שנשער בשערות שבראש ואז בבהרת יצא לנו פחות מל"ו שערות¹. הרמב"ם עצמו פשט לנו את הספק בדבריו. וז"ל (נגעי בתים פ"ד ה"א) "צרעת בתים כשני גריסין זה בצד זה. נמצא רוחב הנגע כמו מקום צמיחת שש שערות בגוף ואורכו כשתיים עשרה שערות בריבוע והפחות משיעור זה בבתים טהור וכל השיעורין הלכה למשה מסיני". הרי לנו שבשערות העיקר הוא בגוף ולא בראש, וכשנמדוד מקום נתק יצא לנו יותר מל"ו שערות².

מהר"י ווייל בתשובותיו (סי' סב) נשאל

טז) אפשר אולי לומר שלכן הרמב"ם כתב גם בבהרת וגם בנתק מידה אחידה ולא מבלבלת והיא גריס הקלקי שבו מדדו חכמים, היינו הוא המקור הראשוני למידה זו (וכך הוא שמה "גריס"), ולא נקט שערות או עדשים שהם הטפלות ולא העיקריות.

יז) להרחבה, עיין בראב"ד בביאורו לתו"כ (פר' נגעים פ"ג ה"ז) בסופו. ועיין בשו"ת דבר שמואל (סי' נא), חכ"צ (שם), שו"ע הרב (סי' קצ"ט) (יא) ובחזו"א (נגעים סי' ה' ס"ק א).

רוחב. נמצאו ל"ו שערות פי' כמו שהן קבועות בראש רחוקות זו מזו". ואפשר לומר שהוסיף את זה הרמ"א על הב"י מפני שסובר שהב"י לא סבירא ליה כהאגור בזה אלא כפוסקים שזה בגוף. ואף ערוך השולחן הלך בעקבותיהם שכתב (יו"ד סי' קצ סע' כג) "ויראה לי דהכוונה על שערות הראש וכ"כ רבינו הרמ"א בספרו דרכ"מ דגם בראש יש הפרש משהו בין שיער לשיער", ודחה את הפת"ש הנ"ל כי "בגוף יש ריחוק הרבה משיער לשיער כמו שעינינו רואות".

שיעור מקום השערה – אחרי שבררנו את הדעות היכן מודדים בשערות נברר עתה מהו שטחה של יחידת שערה אחת בגוף האדם על פי הראייה ההלכתית.

הדרישה (יו"ד סי' קצ סע' ה) כתב שמקום "שער" (שערה) הוא רוחב המקום שיש בין שערה לשערה "ונמצא שיעור הגריס ל"ו מקומות דהיינו ו' מקומות על ו' מקומות". ובהמשך דבריו שם הוסיף שמה שכתב הרמב"ם בנגע "יניקת ב' שערות" הכוונה היא שכל שערה יונקת מכל הצדדים סביבותיה בחצי שיעור שיש בין שערה לשערה, והיינו שכל שערה יונקת חצי שיעור רווח מזה וחצי שיעור רווח מזה. וגם תורת השלמים (יו"ד סי' קצ ס"ק ז) הבין כך, והביא ראייה לדעה זו מהברייתא בתורת כהנים ומהרמב"ם בפירושו למשנה בנגעים ומראה בדבריו שזה כוונת כל הפוסקים פה בסימן הזה¹⁷.

יח) ועוד האריך בדבריו ע"מ לדחות את בעל שו"ת חוט השני שפירש שגריס הוא רק ט"ז שערות וד' שערות שבעדשה היינו הריווח בלבד שבין ד' שערות.

חביב תורג'מן מאברכי בית המדרש גבעת אסקר

קציצת עצי פרי בעת מלחמה

עצמם על אחת כמה וכמה. לבוא מפניך במצור, הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו. (פיסקא רד) רק עץ אשר תדע, זה אילן מאכל. כי לא עץ מאכל הוא, זה אילן סרק. אם סופנו לרבות את אילן מאכל מה תלמוד לומר עץ מאכל מלמד שאילן סרק קודם לאילן מאכל. יכול אפילו מעולה בדמים וכדברי רבי אלעזר רבי שמעון תלמוד לומר אותו תשחית וכתה, עושה אתה ממנו תיקים ונדביאות. ובנית מצור על העיר, עושה אתה לה מיני מטרייאות, מביא אתה לה מיני בלסטריאות. עד רדתה, ואפילו בשבת."

מהספרי מבואר מצד אחד את המעלה של הפירות והעצים הנושאים אותם ומצד שני את ההיתר לקוץ אותם כאשר ישנו צורך מלחמתי, ואין הדברים סותרים זה את זה אלא כל מקרה לגוף העניין, שאם אין צורך לקוץ את האילנות אזי אסור לקוצצם בשום מקרה ואיסור תורה הוא, אבל כשיש צורך כלשהוא וכ"ש בשעת מלחמה במקום צורך קוצצים לכתחילה.

הסיפא של פסוק יט טעונה ביאור. מה ביאור המילים "כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור"? ידועים דברי ריש לקיש (ר"ה ג א, גיטין צ א) שבביאור המילה "כי" יש ארבעה הסברים והם, אי, דלמא, אלא, דהא (אם, שמא, אלא, שהרי).

פתיחה

אומרת התורה בפרשת שופטים (דברים כ יט-כ) "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור. רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה". במאמר זה לא נתמקד באיסור הרחב של בל תשחית שהוא המסתעף מפרשיה זו אלא בעיקר הפסוקים שמדברים על השחתה של אילנות מאכל בשעת מלחמה*.

א. ביאור הפסוקים

בספרי (פיסקא רג) מובא על פסוקים אלו, "...לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן. אין לי אלא ברזל מנין אף למשוך ממנה אמת המים ת"ל לא תשחית את עצה בכל דבר... כי ממנו תאכל, מצות עשה. ואותו לא תכרת, מצות לא תעשה. כי האדם עץ השדה, מלמד שחיי של אדם אינם אלא מן האילן. רבי ישמעאל אומר מיכן חס המקום על פירות האילן קל וחומר מאילן ומה אילן שעושה פירות הזהירך הכתוב עליו פירות

(א). ופרשיה זו היא המשך לפרשיות הקודמות לה שעוסקות אף הן בדיני מלחמה. עי' בפרוש הכלי יקר (דברים כא, א), שמשמע דבר זה מדבריו.

לאמר לא תשחית עץ פרי, כי איננו כבני אדם שיוכל לברוח מפניך? ולפי דעתי, שאין לנו צורך לכל זה, וזה פירושו, כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כי האדם עץ השדה, והטעם, כי חיי בן אדם הוא עץ השדה. וכמוהו, כי נפש הוא חובל (דברים כד ו), כי חיי נפש הוא חובל. ואותו לא תכרות. דבק עם לבא מפניך במצור. הנה לא תשחית עץ פרי שהוא חיים לבן אדם, רק מותר שתאכל ממנו, ואסור לך להשחיתו כדי שתבא העיר מפניך במצור. והעד על זה הפירוש שהוא נכון, שאמר וכתת ובנית מצור."

הרמב"ן לעומת זאת לא ביאר כדעת הראב"ע אלא כדעת הרשב"ם וז"ל, "כי האדם עץ השדה, יפה פירש רבי אברהם כי שיעור הכתוב, כי ממנו תאכל כי האדם עץ השדה ואותו לא תכרות לבא מפניך במצור, וטעם כי האדם עץ השדה, כמו כי נפש הוא חובל (דברים כד ו). אבל על דעת רבותינו (ב"ק צא ב) מותר לכרות עץ מאכל לבנות מצור, ולא אמרה תורה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא וגו', אלא להקדים ולומר שאילן סרק קודם לאילן מאכל. אם כן, פירוש הפרשה לדעתם, שהזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כענין שנאמר (מלכים ב, ג יט) וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו, ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם. כי האדם עץ השדה הוא, ממנו תאכל ותחיה, ובו תבוא העיר מפניך במצור, לומר אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר, וגם בהיותך במחנה לבא מפניך במצור תעשה כן. וטעם אותו תשחית וכתת, כי מותר אתה לכרות אותו לבנות

רש"י (עה"ת) ביאר "כי האדם עץ השדה, הרי כי משמש בלשון דלמא. שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך להתיישר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר למה תשחיתנו". ובספר הזכרון² (דברים כ"ט) ביאר את רש"י בלשון צחה, שרש"י קורא את סוף הפסוק בתמיהה, הכי כאדם עץ השדה?! היינו "שאינו לעץ רגליים" לברוח מפניך לתוך העיר בשעת מצור כמו האדם ואם כן אז אין טעם להשחית אותו. וכמותו פירשו את רש"י גם השפתי חכמים והרא"ם (שם). וכן פירש כך גם רבנו הלל בפירושו לספרי הנ"ל (פיסקא רג, מז).

הרשב"ם לעומת זאת חולק על רש"י ומסביר, כל כי שאחרי לא מתפרש במשמעות של אלא. דהיינו "אותו לא תכרות אלא עץ השדה לבא האדם מפניך במצור, אותו תכרות, הם הקרובים לעיר שנסתרים בהם אנשי העיר הבורחים מפניך ובאים בתוך העיר כדכת' ותבא העיר במצור... אלא האדם עץ השדה, אלא עץ השדה האדם לבא מפניך במצור שגורם את האדם לבא מפניך במצור" וכוונת הכתוב דווקא כן לכרות את העצים שאנשים נכנסים ויוצאים דרכם לעיר ובכך הם מפריעים למצור.

הראב"ע (שם) לעומת זאת כתב כך, "כי האדם עץ השדה, כבר ביארתי בספר היסוד, כי יתכן בכל לשון לקצר לאחוז דרך קצרה, כמו, חמור לחם (שמואל א, טז כ). רק מלת 'לא' לא יתכן להיותה נחסרת, כי הטעם יהיה להפך. ומדקדק גדול ספרדי אמר, כי חסר ה"א. וכן הוא, 'הכי האדם עץ השדה', וזהו הטעם איננו נכון בעיני, כי מה טעם

(ב). לרבנו אברהם ב"ר שלמה הלוי בקראט מגולי ספרד (חברו בשנת רס"ז בתוניס).

היה מעולה בדמים מותר. תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק. וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל. יכול אפילו מעולה בדמים? ת"ל רק. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי אכיל טעים בהו טעמא דחמר. א"ל מאי האי? א"ל ביני גופני קיימי אמר מכחשי בחמרא כולי האי, למחר אייתי לי מקורייהו". הרי שבגמ' מובאת ברייתא הפוסקת שמותר לקוץ עצי פרי בשעת מצור וכדברי הרמב"ן. וכמו שאמר הרמב"ן על הראב"ע שאין כן דעת רבותינו. וייתכן לומר שבפירוש על התורה כתבו רש"י והראב"ע את הדעה השניה האוסרת מפני שנראה להם שהיא יותר פשט הכתוב אבל לא כיוונו דבריהם לפסוק הלכה על פי זה. וצ"ע.

ב. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הרמב"ם בספר המצוות (לאוין נז) כתב כך, "והמצוה הנזכרת היא שהזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם והוא אמרו יתעלה לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה. ובסוף מכות (כב א) התבאר שהקוצץ אילנות טובות לוקה ואמרו ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכבר נתבאר משפטי מצוה זו בשני מבבא בתרא (כו א)".

ובהלכותיו כתב הרמב"ם (מלכים פ"ו ה"ח) בסגנון קצת שונה, "אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת

המצור וגם להשחיתו עד רדתה, כי לפעמים תהיה ההשחיתה צורך הכבוש, כגון שיהו אנשי העיר יוצאים ומלקטין עצים ממנו, או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף".

ובפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות פירשו את שני הפירושים הנ"ל, וז"ל, "... כי זה משמש כמו אלא כלומר אלא עץ שאדם יכול לבוא בו מפניך במצור כגון אם יש שם יער צומח עושה פירות לפני העיר ויכול אדם ליכנס שם ולהתחבא ולארוב לך ולבא מפניך במצור אשר אתה יושב יכול אתה להשחיתו. ד"א סרס המקרא ודרשהו וה"ק ואותו לא תכרות וגו' לבא מפניך במצור כלומר לעשות ממנו מצור לכבוש העיר. כי האדם עץ השדה לאכלה ולא תשחיתו".

הרי לפנינו שיש מחלוקת ראשונים בביאור הפסוקים. לדעת הרמב"ן והרשב"ם ופירוש ראשון בדעת זקנים אין כל בעיה לקצוץ אילנות ואפילו אילנות העושים פירות שכך דרך המלחמה אבל לא לעשות זאת אלא לצורך ולא כדי להשחית גרידא, ואילו לדעת רש"י והראב"ע ופירוש שני של הד"ז הכתוב אוסר כלל על כריתת עצי פרי ע"מ לעשות מצור על עיר.

וכך הם דברי הגמ' במסכת ב"ק (צא ב, צב א), "אמר רב דיקלא דטען קבא אסור למקצציה. מיתבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע? שאני זיתים דחשיבי. א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. אמר רבינאי ואם

(ג) לעיל בספרי הובאה דרשה זו בשם ר' אלעזר ברבי שמעון והראיה שזו דרשה יותר קדומה ממנו שהרי יש ברייתא שמביאה דרשה זו. ואולי

לקוץ אפילו עצי פרי, ונלע"ד פשוט בדעתו שלצורך מלחמה מותרת הכריתה ללא חשש, עוד לפני החשבון של פיקוח נפש, שהלא איך יהיה אפשר ללחום מול עיר כשאנשיה מתחבאים ביערות, וק"ו הוא שאם לצורך פרטי או שהחזקת העץ אינה משתלמת מותרת הקציצה כ"ש שיהיה הדבר מותר לצורך רבים ובפרט במצב של מלחמה וכיוצ"ב. ואולי אפשר לומר זאת גם בלשונו בספר המצוות שכתב "להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם" שהמטרה פה היא אינה כיבוש אלא רק לשם הצקה זה יהיה אסור, אבל לצורך מלחמתי הדבר מותר וזה לא אסרה התורה. וגם זה מדויק מלשונו בהמשך שהשווה את זה לשרפת בגד לריק או לשיבור כלי לריק. כנלע"ד.

הרמב"ן (בשכחת העשין, מצוה שישית) לעומת הרמב"ם מונה פה שני מצוות, וז"ל, "מצוה שישית שנצטוינו כשנצור על עיר לאכול מן האילנות שבגבולה כל ימי המצור ואם נכרות אותם לבטלה דרך השחתה נעבור על עשה מוסף על הלאו המפורש בו והוא אמרו יתעלה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות ובפירוש אמרו בספרי כי ממנו תאכל מ"ע ואותו לא תכרות מצות ל"ת. וראוי הרב לפי חשבונו במצות שימנה גם את זה. ודע כי זו המצוה בעשה ולא תעשה שלה כשנצור על עיר להלחם עליה לתפשה שנצטוינו לחמול עליה כאשר נחמול על שלנו אולי נכבוש אותה, אבל בצאתנו אל ארץ אויב נשחית ונחבל כל עץ טוב וכן בימי המצור להצר לאנשי העיר בהשחתת האילנות שלא יחיו מהם כל זה מותר. לא אסרה תורה אלא השחתה בחנם. ולשון ספרי לבוא מפניך במצור קצצהו. ולשון

המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה"ד. מלשונו של הרמב"ם "ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה" משמע שהן במצור והן בסתם אדם האיסור הוא "דרך השחתה" היינו שאין בזה צורך אחר, אלא סתם ע"מ להשחית גרידא. וכן מסוף דבריו "לא אסרה תורה אלא דרך השחתה". ובהלכה הבאה כתב "כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו. וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו. מותר לקוץ אותו..." ובהלכה י' הוסיף "ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה. עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם".

הרדב"ז והלחם משנה ביארו שמקור דברי הרמב"ם בתחילת הלכה ח' הם דברי הספרי שהבאנו למעלה. ומדוע לא הביא הרמב"ם גם את המשך הספרי "הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו"? ואולי זה כלול בתוך דבריו שאמר "דרך השחתה" ודו"ק.

מכל מקום מבואר לדעתו שכל האיסור לכרות עצים הוא רק דרך השחתה ואז אסור אפילו עצי סרק ואם אינו דרך השחתה אלא לצורך או אפילו שאינו משתלם לגידול מבחינה כלכלית יהיה מותר אז

(ד) בהלכות השמיט הרמב"ם את המשפט "כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם" וצ"ע מדוע.

בשאר ההשחתות מכין אותו מכת מרדות. שורש המצווה, ידוע שהוא כדי ללמד נפשינו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם ויצר עליהם בכל אבדן והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם, ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקין שמחים בהשחתת עולם והמה משחיתים במדה שאדם מודד בה מודדין לו, כלומר בה הוא נדבק לעולם, וכענין שכתוב שמח לאד לא ינקה רע, והחפץ בטוב ושמח בו נפשו בטוב תלין לעולם, זה ידוע ומפורסם.

ובמנחת חינוך (שם) כתב, "שנמנענו מלכרות האילנות כשנצור על עיר וכו'. ועז"נ לא תשחית את עצה וכו' מבואר בר"מ פ"ו מהלכות מלכים והרהמ"ח כתב כדי להצר לאנשי העיר וכו' ג"כ עובר בלאו וכ"כ הר"מ בסמ"ק' שלו אך בספר היד לא כתב זה והרמב"ן במ"ע שלו השיג על הר"מ וכתב דלהצר להם שרי רק השחתה בחנם אסור... והרמב"ן במ"ע שלו שמנה בסמ"ק של רבינו מונה כאן עשה גם כן כי ממנו תאכל וכו' מ"ע היינו לאו הבא מכלל עשה והקוצץ אילן מאכל עובר בעשה ול"ת ע"ש". המנ"ח מבין שיש פה מחלוקת ראשונים ביסוד האיסור. לדעת הרמב"ם אסור להשחית בכל עניין וגם כדי להצר לאנשי האויב, ולדעת הרמב"ן מותר בכל עניין ואסור רק כשהוא לא לצורך אלא דרך השחתה. וזה מש"כ הרמב"ן בסוף דבריו על הרמב"ם שאין לשונו של הרב (הרמב"ם) במצווה זו מכוון.

הרב במצוה הזו (ל"ת נז) איננו מכוון"ה. לדעת הרמב"ן יש פה גם מצוות עשה וגם מצוות ל"ת.

ובמגילת אסתר (שם) ביאר ויישב שהרמב"ם לא מנה מצווה זו בתור עשה מפני שמה שאמרו בספרי שהיא מצוות עשה הוא לומר שעובר בהשחתת העצים בעשה ול"ת אבל אין מצווה בקום ועשה לאכול את הפירות הללו. ומלשון הרמב"ן שכתב על הרמב"ם "ולשון הרב במצוה הזו איננו מכוון" נראה שהבין ברמב"ם שהוא אוסר כל קציצה של עץ במצור ולא כפי שהסברנו. ומ"מ לרמב"ן יש שתי ראיות לדבריו האחת הגמ' בב"ק שלמדה שעץ מאכל הכתוב בקרא הוא רק להקדים לעץ סרק, והשניה בספרי שכתב "לבוא מפניך במצור, הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו" מסייע לשיטתו.

בספר החינוך (מצוה תקכט) הלך כשיטתו של הרמב"ם בסוגייה וכתב, "שנמנענו מלכרות האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשי העיר ולהכאיב לבותם, ועל זה נאמר לא תשחית את עצה... ואותו לא תכרות. וכמו כן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד כגון לשרוף או לקרוע בגד או לשבר כלי לבטלה, ובכל עניינים אלו ובכל כיוצא בם שיהיה בהם השחתה יאמרו זכרונם לברכה תמיד בגמרא והא קא עבר משום בל תשחית. ומכל מקום אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב, אבל

ה) ודבריו ברורים ופשוטים ובוטלים כלפידים, ומבואר עוד דבר חדש לדעתו שכל מה שאמרה התורה להשאיר עצי פרי ולא לקוצצם הוא דווקא בארץ ישראל שאז נירש את הארץ ונשתמש בפירותיה, אבל בצאתנו אל ארץ אויב נשחית ונחבל כל עץ טוב (כלשון הרמב"ן). וזהו המוסר היהודי הנכון ואכמ"ל.

(1) כוונתו לספר המצוות לרמב"ם.

יחישו את כניעת האויב. ואילו לדעת רש"י והרמב"ן מותר.

ב. כשעצי המאכל נמצאים בקרבת העיר והם משמשים מסתור לאויב מותר לקוצצם לדעת רש"י, רשב"ם ורמב"ן.

ג. כאשר החיילים זקוקים לעצים לצורך המצור (צורך מבצעי) או להסקה או לכל צורך אחר בעת המצור יש להקדים לקוץ עצי סרק, ואם אין בנמצא אלא רק עצי פרי או שעצי הפרי יותר קרובים ועצי הסרק רחוקים, לדעת הרמב"ם (והרשב"ם) אסור יהיה לכורתם ועל זה נאמר בתורה "לא תשחית את עצה". ואילו לשיטת הרמב"ן מותר לכורתם כל עוד הכריתה היא לתועלת.

ד. כשצבא ישראלי כובש שטח של אויב מחוץ לגבולות ארץ ישראל שלא למטרת כיבוש והתנחלות, אז ביציאת הצבא את האזור לדעת הרמב"ן יהיה מותר לקוץ את כל עצי המאכל ולסתום את המעיינות כאמור במלכים ב (ג יג) וכדלעיל.

ה. כשצבא ישראל נסוג משטח שהוא חלק מארץ ישראל (ל"ע) אז אסור להשחית עצים ולסתום מעיינות ולא לגרום להרס וחורבן, והעושה כך בשעת מלחמה כשהדבר לא נחוץ לצורך הגנה עצמית או חיוני לנצחון, או שלא בשעת מלחמה, עובר הוא לכל הדעות באיסור של "לא תשחית את עצה". (ולדעת ר' הלל בביאורו לספרי אם מדובר בעצי מאכל עובר הוא בשני לאוין ועשה). ע"כ תורף מסקנות הרב גורן.

יוצא לנו עד כה שלדעת הרב גורן אסור לקוץ אילני מאכל לצורך מלחמתו לדעת הרמב"ם ולדעת הרמב"ן מותר (כבמסקנה א), ואילו לדעת הצי"א מותר הדבר אפילו לדעת הרמב"ם.

ובשטמ"ק על ב"ק (שם) הביא את המאירי וז"ל, "זה שאסרה התורה שלא להשחית עץ מאכל דווקא כשמוצאים אילני סרק הא אם אין שם אילני סרק אף הם כורתים את של מאכל ומשתמשים בו. היו שם של מאכל ושל סרק מקדימין של סרק וכשיכלו את של סרק משתמשין בשל מאכל. רבותי פוסקים דווקא באילן העומד על המצור הא שאין עומדין על המצור אסור אף באין שם של סרק". הרי שנוקט כדעת הרמב"ן להלכה שמותר לקוץ לצורך המלחמה.

ג. מסקנות הציץ אליעזר והגר"ש גורן.

בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"ב סי' מו) ובספר הלכות מדינה שלו (ח"ב ש"ה פ"ז עמ' קעט-קפו) העיר על הרמב"ם בהלכות שלא מפורש בדבריו אם האיסור הוא רק דרך השחתה או אפילו לצורך (כדוגמת בניית מצור), ודייק ברמב"ם שכמו שמניעת מים היא רק להשחתה כך גם בקציצת אילנות אבל לצורך יהיה מותר ולא יחלוק על הרמב"ן בזה. אלא שבספר המצוות משמע שאסור גם לצורך. וייתכן שרק להצר ליושבי העיר אין זה נקרא צורך אבל בשעת מלחמה וצורך כיבוש יהיה מותר. עכת"ד. וכתב לבסוף, "אמנם ראיתי לכמה שמבארים בדעת הרמב"ם שמשמע שאוסר אפילו שימת מצור מהם, ואני הנלפענ"ד כתבתי".

והגר"ש גורן זצ"ל בשו"ת משיב מלחמה (ח"ב סי' קנז, עמ' תל-תלט) נשאל ע"י חיילים דתיים ששרתו בחצי האי סיני האם הם יכולים לקצץ עצי מאכל בזמן הנסיגה מסיני לצרכים פרטיים או ציבוריים. ואחרי המו"מ בסוגיה העלה להלכה חמישה מסקנות ונפרטם בקצרה.

א. לפי הרמב"ם ויתר השיטות אסור לחיילי ישראל לקוץ אילני מאכל אפי' אם ע"כ

רבינו הגאון ז"ל אלא ס"ל דעשה גמורה הוא בפ"ע ובאה במנין. וכבר מנאה לעיל (עשין צה) וכמו שביארנו שם עיין שם".

וביאר בדבריו על פי הדרך מצותיך את דעת הרמב"ן שהקשה על הרמב"ם מדוע הוא שמונה לאו הבא מכלל עשה בדרך כלל מדוע פה לא מנה אותה אבל הרמב"ן עצמו שלא מונה לאו הבא מכלל עשה לדידה לא קשה מידי.

ה. ראייה ממלחמת מואב

במלכים ב (ג יט) לגבי מלחמת מואב כתוב שהנביא אלישע מצוה ליהושפט מלך יהודה ליהורם מלך ישראל ולמלך אדום, "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו וכל החלקה הטובה תכאיבו באבנים", ומפרש רש"י (שם) וז"ל, "אף על פי שנאמר לא תשחית את עצה כאן התיר לכם שהיא אומה בזויה ונקלית לפניו, וכן הוא אומר לא תדרוש שלומם וטובתם אלו האילנות הטובות שבהם".

והרד"ק פירש "כי הכתוב לא אמר לא תשחית את עצה אלא כשיצורו על עיר כמו שכתוב הטעם כי ממנו תאכל ואע"פ שרז"ל קיבלו כי בכל מקום ובכל זמן אסור להשחית עץ מאכל, פשוט הכתוב הוא שלא אמר אלא בשעת מצור".

ולעיל בפירוש הרמב"ן עה"ת הובא פסוק זה "וכל עץ טוב תפילו" בתור הוכחה לשיטתו שמותר הדבר לגבי שאר עמים בחו"ל. ורק בארץ ישראל שמובטחים אנו שנירש את הארץ לא נכרות את עציה ע"מ שנאכל מפריה ונשבע מטובה.

ו. המשך דיון בשיטת הרמב"ם

אבל אחרי כותבי כל זאת ראיתי שאולי אין

ד. הסבר הגר"י פערלא

בספר המצוות לרס"ג (ס"ו) כתב "וגפנים פן תקדש, וכלאי זרע, ורבעי בהמות מונחות, לא תתעמר, ותשחית עץ, ויוסיף המלקה עלי נכוחות", הרי שכוונתו במילים "ותשחית עץ" לרמז על הלאו של לא תשחית וכו'. ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (הגר"י פערלא, ל"ת רמט) ביאר את דברי רס"ג ואלו דבריו, "כתיב כי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה וגו' כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. ואף על פי שיש כאן שני לאוין בקרא. מ"מ לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו ראשון בלבד. משום דהשני אינו אלא לאו שנכפל ואינו בא במנין. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) לא מנה אלא לאו דלא תשחית. ולשונו שם כמעט ממש כלשונו כאן. אלא שהאריך יותר כדרכו שם. וז"ל צרתם על קריה נשגבה אל תשחיתו עץ פרי וגפן פוריה עכ"ל. וכן הרמב"ם ז"ל מנה שני הלאוין כאחד עיין שם. וכן כל הבאים אחריו מנו שניהם מצוה אחת. והיינו משום דס"ל דשניהם על ענין אחד באו להזהיר. וכן כתב הרשב"ץ ז"ל (בזהר הרקיע לאוין ס"ז) עיין שם... והנה הרמב"ן ז"ל בעשין המחודשים לדעתו כתב שיש למנות בזה ג"כ עשה דכי ממנו תאכל. וכמו שאמרו בספרי כי ממנו תאכל מצות עשה. ואותו לא תכרות מצות ל"ת עיין שם. וגם הרשב"ץ בזהר הרקיע מנה עשה זו. ואמנם כבר העלה בפר"ד (בדרך מצותיך ח"א) דהרמב"ן גופיה אינו מונה עשה זו משום דאינה לאו הבא מכלל עשה עיין שם. וא"כ גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינה נמנית. דלדעתו לאו הבא מכלל עשה נמנה עם הלאוין. ולא עדיף מלאו דלא תכרות שאינו נמנה משום דהו"ל לאו שנכפל. איברא שאין זו דעת

ז. האם יש הבדל בין כיבוש להחרבה?

בספרי¹ משפט המלוכה לגר"י גרשוני על הלכות מלכים ברמב"ם (עמ' קעח-קפ) הביא דבר חדש מהספרי הנ"ל שכתב הספרי "להלחם עליה לתפשה ולא לשבותה", וז"ל "ומפרש בהתורה והמצוה (למלבי"ם) כשיצור על העיר כדי להחריבה ולהשבייתה מהיות עיר אין איסור להשחית אילנות כמו דאמרינן במואב וכל עץ טוב תפילו, ושם היה הציווי להחריב את כל העיר ממילא אין עליה דין שלא להשחית אילנות דדוקא כשתופשים העיר לכבושה ושהיא תהיה שלנו אסור להחרים ולהשחית אילנות ע"ש בדבריו. ולפי דבריו בפירוש הספרי יוצא בהטעם שהיה מותר להשחית אילנות במלחמת מואב היא מטעם שהחריבו את הכל ולא באו לכבוש את העיר, אבל ממדרש תנחומא שהבאנו מפורש טעם אחר שם מפני שבעמון ומואב כתיב לא תדרוש שלומם וטובתם ממילא מותר להחריב את כל אילנות. ולפי דבריו זה (החילוק ח.ת.) בין המדרש והספרי, דלהספרי הטעם שאסור להשחית אילנות בשעת מצור הוא מפני שיזיק לנו ונצטרך את האילנות וממילא אין הבדל בין עמון ומואב לשאר אומות ולפיכך במקום שמשביתים ומחריבים את העיר מותר להשחית אילנות ובמלחמת מואב במלכים ב' כיון שהשחיתו את כל העיר מותר להשחית האילנות גם כן, ולא מטעם שהותר לכרות אילנות במלחמת

לא בספהמ"צ ולא בי"ד החזקה. ומה עוד שאף המנחת חינוך כך הבין את מחלוקתו של הרמב"ם עם הרמב"ן. ח.ת.

ח) ועי' בתחומין כר' ד' (עמ' 53-44) במאמרו של הרב שאר ישוב הכהן בסוגיא זו. וכן באותו כרך שם עמ' 43-40.

אפשרות לפרש את הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל שהרי הוא כותב בהקדמה לפיהמ"ש כן, "וכשתתקיים נבואת הנביא על פי אשר יסדנו ויצא לו שם כמו שמואל ואליהו וזולתם יש לנביא ההוא יכולת לעשות בתורה דבר שלא יוכל כל בשר זולתו לעשותו. והוא מה שאני אומר. כשיצוה לבטל איזו מצוה מכל המצוות ממצות עשה או יצוה להתיר דבר אסור ממצות לא תעשה לפי שעה חובה עלינו לשמוע לדבר ולעשות מצוותו וכל העובר עליו חייב מיתה בידי שמים חוץ מעבודה זרה... וכמו שעשה אלישע בצוותו להלחם עם מואב להכרית כל עץ עושה פרי כמו שאמר (מלכים ב ג) וכל עץ טוב תפילו והשם מנענו מלעשות כן באמת (דברים כ) לא תשחית את עצה לנתח עליו גרזן ואילו שאלו את אלישע אם בטלה המצוה הזאת ואם הותר לנו בעתיד לכרות האילנות העושות פרי כשנצור על עיר היה אומר שאינו מותר אבל זה המעשה נעשה עתה לצורך שעה וכו'". הרי לדעתו שלא הותר הדבר לצורך המלחמה עם מואב אלא מפני הוראת שעה, ומלחמת מואב שאני משאר המלחמות שהיה ההיתר ע"פ נביא, אבל שאר מלחמות אסור².

ז) **הערת ראש הכולל:** לענ"ד אין מכאן דחיה, משום שההסבר היותר מדוקדק בלשון הרמב"ם הוא שדווקא דרך השחתה נאסר אך כשיש בדבר צורך מבצעי גם הרמב"ם מסכים להיתר, ומה שהיה צריך במלחמת מואב ציווי מיוחד מהנביא הוא משום שהיה דרך השחתה וכפירוש רש"י המובא לעיל. ג.ב.

תשובת המחבר: נראה מלשונו של הרמב"ם פה שהוא לא מתיר השחתה אפי' לצורך מפני שהוא לא מביא בכלל אפשרות להיתר בשעת מצור מלחמתי. וכן לא כתב שום חילוק כזה

(לפי סדר העדיפות כמבואר בגמ' לעיל), ופשוט הוא לכל הפוסקים. לעיתים יש המנסים להציג את דרך התורה הנשקפת מפוסקים אלו כאילו התורה מרחמת על עצים וכדו', ומרבים להשתמש ביטוי "כי האדם עץ השדה" לצורך רחמים וחמלה על הצומח. אמת הדבר שכל זה נכון וכך היא דרכה של תורה לא להשחית סתם עצים שלא לצורך, אבל נראה שקול זה, לא ראוי להישמע בזמנינו, שיושב בתוכנו עם אכזר וצמא דם. דעה זו עשויה לבלבל את לב העם ולהקשות במצב המלחמה בו אנו נמצאים מאז קום מדינתנו, וכידוע מאמר חז"ל (מדרש זוטא קהלת פ"ז) "אמר ריש לקיש כל מי שנעשה רחמן על אכזרים נעשה אכזר על רחמנים".

ונביא לסיום את דברי אלשיך הק' עה"ת (שם) "וז"ל... ונבא אל הענין אמר כי תצור אל עיר כו' לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן, כי אחר שיש לך הנאה ממנו כי ממנו תאכל על כן ואותו לא תכרות, כי בירא דשתית מיניה מיא לא תשדי ביה קלא (ב"ק צב ב). ושמא תאמר דון לאידך גיסא כי כל הקרב הקרב אל סוג האדם רחם ירחמנו אז יותר, ואם כן איפה למה ארחם על הצומח יותר מעל האדם שהוא חי מדבר כמוני, כי הלא אתה מתיר עליהם לי שאצור עליהם ואכבשם עד רדתם. לזה אמר הנני מצוה לך כי ואותו לא תכרות, ואם תקשה מהאדם אינה קושיא כי האדם עץ השדה אשר אתה צר מצור עליו היא עץ השדה, כלומר בערכך, כי אינו כחי מדבר כי אם עץ נחשב לצומח ולא לעץ מאכל שיש לך תועלת ממנו כי אם עץ השדה

מואב דכתיב לא תדרוש שלומם וטובתם, כיון שכל דין איסור השחיתת אילנות הוא בשבילנו שנצטרך להם אח"כ וזה ברור".

ה. בשו"ע לא הובאה מצווה זו

כהערה יש להביא, שהשו"ע לא הזכיר מצווה זו של בל תשחית, לא מיבעיא במלחמה, אלא אפילו בסתם. והט"ז (יו"ד סי' קטז ס"ק ו) הקשה על הטור (והשו"ע) למה לא הביא את המצווה הזו, ונראה שהקשה רק על הלאו דבל תשחית המסתעף מהלכה זו ולא על קציצת עצים במלחמה שזה אין דרך השו"ע להביא הלכתא למשיחא (וכמו שלא הביא הלכות מלכים לרמב"ם וכדומה).

אולם ודאי שאע"פ שלא הביא איסור זה, פשוט שלהלכה אסור הדבר (בל תשחית בסתם) שכ"כ הרבה אחרונים.

ולדוג' בשו"ע הרב (הו"מ הלכות שמירת גוף ונפש סע' יד) פסק "כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו וכל המשבר כלים או קורע בגדים או הורס בנין או סותם מעין או מאבד מאכלות או משקין או ממאסם (או זורק מעות לאיבוד) וכן המקלקל שאר כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם עובר בלא תעשה שנאמר לא תשחית את עצה וגו' (ואם הזהירה תורה על של נכרים שנלחמים עמהם קל וחומר לשל ישראל או אפילו משל הפקר)".

ט. סיכום

לסיכום, בקריאה ראשונה של הפסוקים אפשר לטעות ולאסור כריתת עצים בשעת מלחמה, אבל כבר התבאר שיש מחלוקת בביאורם הפשוט של הכתובים, ולהלכה אין מחלוקת בזה שמותר הדבר

(ט) הערת ראש הכולל: עי' חידושי אגדות למהרש"א (ברכות לג א ד"ה אלא) ג.ב.

שהוא אילן סרק כמו שכתבנו מתואר זה. והלואי מי יתן ולא יהיה רק העדר תועלת כי אם גם היזק, כי הלא האדם הנזכר אם תרפה ידך ממנו לא יבצר ממנו לבא מפניך מחמת פניך בשבילך במצור עליך בשעריך, על כן מעתה טרם יבא עליך להורגך השכם והורגו”.

משה בן גרא מאברכי בית המדרש גבעת אסקר

היחס בהלכה לחיי שעה של חולה סופני

פתיחה

הלכה, ובשאלות החמורות כגון נדון מאמרנו זה, או כגון שאלות נוגעות לכלל ישראל יכולים לפסוק רק גדולי הדור הראויים לפסוק בכל חלקי ההלכה כולם.

והביא מו"ר זצ"ל ראייה לדבריו ממש"כ בשו"ת צ"צ הקדמון (סי' מ) שדן במי שנשא אשת חמיו ע"פ מה שהתירו לו הלומדים וכתב שם הצ"צ שאינו נקרא שוגג (למרות ששאל את הלומדים) וזאת משום "דכיון שהיה מסופק בהוראה זו ושאל ללומדים ולא שאל לבעלי הוראה המפורסמים לא מיקרי שוגג, ודאי אילו לא היה יודע כלל שיש איסור בדבר היה מיקרי שוגג מצד שאינו יודע או שהיה יודע והיה שואל הוראה המפורסם והיה מתיר לו מיקרי נמי שוגג, אבל האי כיון שידע שיש ספק בהוראה זו תו לא מיקרי שוגג מצד שאינו יודע שהרי מ"מ יודע קצת כמש"כ בתרה"ד גבי נשא מינקת חבירו יעווי"ש ומצד שעשה ע"פ הוראה נמי לא מיקרי שוגג כיון דלא שאל לבעל הוראה מפורסם שיהא ראוי לסמוך עליו דהכי כתב מהר"ם בתשובת מיימוני ז"ל דברי חכמים מקוימים דאם נשאת בלא התרת חכם דתצא או משמתינן ליה עד שיוציאה ואין לחוש שמא אחד מקרוביה יתירנה לינשא דחכם מורה הוראה בעינן כרב נחמן ורב שילא בדורם שיהא כדאי לסמוך על הוראתו וכו' עכ"ל. **הרי מבואר שצריך לשאול דוקא לגדול הדור אבל זה לא שאל אלא ללמדן היודע ספר אבל לא נהירין ליה שבילין דהוראה אע"פ שהוא מוסמך מה זו סמיכה הכל יודעים שאין דינים הללו מסורים לכל כשאר דיני איסור והיתר בשר בחלב ונטל"פ וכיוצא ב"ב.**

הואיל ונושא זה עוסק בדיני נפשות ממש, מן הראוי להדגיש כי ח"ו לא באתי להכריע את ההלכה, אלא רק לכתוב כדרך שקלא וטריא, ולזקני וגדולי הפוסקים שבדור ה' עליהם יחיו, להם משפט הבכורה לפסוק בכל מקרה ומקרה לגופו, כי אין ללמוד ממקרה אחד למשנהו בעניין כה חמור כאשר ההלכה תלויה ממש בהבדלים של כחוט השערה בין מוות וחיים, ובודאי שאסור לרופאים לעשות מעשה לפני התייעצות הלכתית במקרה הנידון עם ת"ח גדול הראוי לפסוק בשאלות שכאלה"א.

(י) ועיין במאמרו של הרה"ג מרדכי הלפרין שליט"א (אסיא ח"א עמ' 64) שדן בבעייה הידועה בשם בעיית המדרון החלקלק, שאף אם נתיר דברים מסויימים בדינים אלו, מהיתרים אלו עלולים חלילה להגיע גם לדברים אסורים. עי"ש באורך.

(יא) **הערת ראש הכולל:** ראיתי לנכון לחזק ולהוסיף על דברי הפתיחה של הכותב נר"ו, בדברים שהיו אמורים להיות מובנים מאליהם, אך לצערנו הם לעיתים נשכחים מן הלב. בעת לומדי בישיבת 'מרכז הרב' זכיתי להסתופף בצילו של מו"ר עטר"ר מרן הגר"א שפירא זצ"ל שחינכנו והנחיל לנו לא רק את פרטי התורה הקדושה אלה גם את כלליה החשובים לא פחות. אחד הדברים שמו"ר זצ"ל היה חוזר עליו השכם והערב הוא שישנן דרגות בפסיקת

בטלית של רבם ונוטלין שררה לעצמן לישב על כסא ההוראות ולחכם יאמרו הלאות ויולידו כל הרעות והרשות נתונה לכל... וכ"ש בדורינו זה שבעונותינו שרבו יש אנשים שלא שמשו כלל אלא שעסקו בחכמות חזוניות ומכריזים ואומרים חכמים אנחנו ותורת ה' אתם ועליהם בת קול מכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה ואם יקום נגדם איזה גדול שבדור אומרים לו הכבד בביתך ושב שאין בידך לא לחם ולא שמלה ובע"ב נותנים להם אמנה עם היות כי ציד בפייהם ומגדילים עצמן בכח התחבולה והמרמה ונמצא שם שמים מתחלל כמו שכתבתי למעלה בודאי ראוי לגדור ולומר שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול אלא יחידי הדור וסגוליה... וכל ירא י"י ראוי לו לפקוח עינים עורות ולהתקנא ולומר החרשים שמעו והעורים הביטו ולבי נקפי שכל גיטין שינתנו בזמננו זה שלא על פי מומחה דרבים דהיינו ששמו נודע על פי חכמים דגברא רבה הוא שראוי לחוש בהם הואיל ובעונותיהו כלנו חכמים כלנו נבונים וכלנו אין אנו יודעים את התורה ויש מצויין אצל הגיטין דלאו מומחין הן אלא שחכמים הם בעיניהם וחושבין שבדין הן עושין עד שראיתי אנשים שאמרו שהיו עוסקים בטיב גיטין וקדושין בארץ מולדתם ונשתבחו אשר כן עשו וכל ריח אין אתם אלא מתהללים במתת שקר ואומרים לכל נשיאים אנחנו אוי לעינים שככה רואות ולאזנים שככה שומעות שאנשים כאלו יכניסו ראשם בטיב גיטין וחליצות שיש בהם כמה דינים התלויים בשערה אשר לא ירגישו בהם כלל ואף אם לפי ערכם יש להם יר"ש אינם שואלים לגדול מהם כי חכמים הם בעיניהם וכ"ש דמלתא דלא רמיא לאניש לאו אדעתיה... עיי"ש עוד באורך. וע"ע מש"כ בזה רבנו הגר"א בביאורו לתקו"ז (מו א ד"ה ומאן דגרים) ובספרו יהל אור (בראשית כח ב ד"ה ומשה) ועי' מש"כ בליקוטי מוהר"ן (ח"א סי' יב וסי' סא ס"ק ב).

ועל אלה הקופצים להורות בדברים שאינם ראויים להורות בהם, היה קורא מו"ר זצ"ל את דברי הרמב"ם (ת"ת פ"ה ה"ד) "וכל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה הרי זה רשע שוטה וגס הרוח ועליו נאמר כי רבים חללים הפילה וגו'... אלו התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה כראוי והם מבקשים להתגדל בפני עמי הארץ ובין אנשי עירם וקופצין ויושבין בראש לדין ולהורות בישראל הם המרבים המחלוקת והם המחריבים את העולם והמכבין נרה של תורה והמחבלים כרם ה' צבאות עליהם אמר שלמה בחכמתו אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים".

וממילא אנו צעירי הצאן, ואף אלה מתוכנו שמורים בשאלות פשוטות, חובה עלינו לגדור עצמנו שלא להורות בשאלות חמורות לבדנו, אלא עלינו להביאם לפני גדולי הפוסקים ולהם משפט ההכרעה, וכבר למדנו חז"ל ש"גדול שימושה יותר מלימודה" וע"י שבצעירותו יקפיד להציע שאלותיו לגדולי הפוסקים וישמשם לראות ולהבין כיצד הם מכריעים בדבר, אזי אפשר בס"ד ובצירוף עמל תורתו יזכה לאחר שנים להיות ראוי להכריע גם בחמורות.

ויש לי להוסיף בזה עוד דיעוין בשו"ת מהריט"ץ (החדשות ס' רב) שדן לגבי משחק בכדור בשבת ובתוך דבריו כתב בחריפות רבה כנגד רבנים צעירים שבאו והתירו את הדבר במקום שקודם לכן הת"ח הזקנים שבאותו מקום אסרו את הדבר, ומכשולים רבים נוצרו מחמת היתר הרבנים הצעירים, וסיים בזה המהריט"ץ "... ושומעות דברים שעתידין ליתן דין וחשבון עליהם, כל המורים כן בחורים שחורי הראש". וע"ע בשו"ת הרד"ך (סי' יח ס"ק י) במש"כ בדבר הרשות להורות ז"ל "ומטעם זה נהגו הסמיכה להודיע לכל דאיניש דגמיר הוא ותלמיד שהגיע להוראה הוא וכדאי הוא למעבד שליחותיהו דקמאי דא"י וכל זה מפני שבעונותינו שרבו תלמידים שלא שמשו כל צרכן מתעטפים

הרי הוא כחי ויכול לגרש". וברמ"א הוסיף "וי"א דוקא גוסס שמדבר, אבל אינו מדבר לא, ויש להחמיר".

והמפרש על השו"ע¹ ביאר מהו גוסס וז"ל, "תרגום על צד תאמנה, על גססיהן, כלומר על חזה שלהן. וענין גוסס הוא שהקרוב למיתה מעלה ליחה בגרונו מפני צרות החזה".

מאיך איתא בגמ' סנהדרין (עח א) "מה בין גוסס לטרפה, אמר רבא, הכל מודים בהורג את הטרפה שהוא פטור. בגוסס בידי שמים, שהוא חייב. לא נחלקו אלא בגוסס בידי אדם. מר מדמי ליה לטרפה, ומר מדמי ליה לגוסס בידי שמים. מאן דמדמי ליה לטרפה, מ"ט לא מדמי ליה לגוסס בידי שמים? גוסס בידי שמים לא איתעביד ביה מעשה, האי איתעביד ביה מעשה. ומאן דמדמי ליה לגוסס בידי שמים מ"ט לא מדמי ליה לטרפה? טריפה מחתכי סימנים, הא לא מחתכי סימנים".

ובעיקר החילוק כתב ביד רמ"ה (שם ד"ה אמר רבא) "ואית דאמרי מיחתכי סימני חיותיה וידיע דלא חיי, האי לא מחתכי סימני, כלומר לא נראו בו סימני טריפה ואפשר שחי, דהא ליכא מאן דאמר דכל

(יב) **הערת העורך:** עיין במבוא לשו"ע מהדורת פרידמאן. שם מובא שבשנת שלד הודפסה בונציה מהדורה של שו"ע שכונתה "לפני זקנים עם נערים". במהדורה זו התחדש חידוש והוא באורי מילים ומושגים בתוך השו"ע. המקורות לביאורים היו בעיקר מן הערוך ומרש"י על הש"ס ומרע"ב על המשניות. אמנם מאחר ופירושים אלו נדפסו באות זהה להגהות הרמ"א, הרבה פעמים הדבר יצר בלבול וטעות ולפעמים סתירות בדברי הרמ"א. וע"ע בהקדמת בעל באר הגולה לשו"ע. י.ק.

א. הגדרת גוסס

דין גוסס נתבאר במשנה באהלות (פ"א מ"ו) שדינו הוא כחי לכל דבר ואינו מטמא טומאת מת, והיינו משום שכתוב בספר במדבר (יט יג) "בנפש האדם אשר ימות", ולמדו מכאן שטומאה זו שייכת רק אם כבר מת, ונפסק כן גם ברמב"ם (טומאת מת פ"א הט"ו).

וכן יעויין במשנה בערכין (ו ב) האומרת, "הגוסס והיוצא ליהרג... ר' יוסי אומר נודר ומעריך ומקדיש ואם הזיק חייב", וא"כ גם לגוסס יש את כל הדינים של אדם חי.

ובגמרא קידושין (עח ב) מבואר שגוסס לא יכול להקנות מתנה. וברש"י (שם ד"ה כשהוא גוסס) משמע שטעם הדבר הוא שלעניין זה הגוסס נחשב כמת, וכך דעת הר"ח שם. אולם התוספות שם (ד"ה לא צריכא) ביארו באופן אחר וז"ל, "לכן נ"ל דודאי גוסס דבריו קיימין והכא גבי מתנה היינו טעמא דמתנתו אינה כלום משום דמסתמא גוסס אינו יכול לדבר אבל אם היה מדבר פשיטא דדבריו קיימין והא דנקט גוסס ולא נקט חולה שנשתתק משום דמסתמא יתרפא ואזי יהא בידו להקנות אבל גוסס אין רגילות שיתרפא וחולה נמי שנשתתק והרכין בראשו דבריו קיימין".

ובשו"ע (אבה"ע סי' קכא סע' ז), פסק "גוסס,

יודעים אנו כי מבית מדרשו עדיין איננו ראויים לפרסם פסקים בשאלות כ"כ חמורות, אך כיון שיודעים אנו בידי"ג הכותב נר"ו שכל דבריו נכתבים כלימוד בעלמא ולא ח"ו כפסיקת הלכה (וכמו שכתב בראשית מאמרו), וודאי ניחא לקב"ה שבניו חביביו עוסקים בדרך לימודם בכל התורה כולה ואף בחמורות שבהם, ממילא ראינו לנכון לפרסם את הדברים. ג.ב.

ב. האיסור לקצר חיי חולה סופני.

איתא במסכת שמחות (פ"א ה"א) "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר לעולם... אין קושרין את לחייו ואין פוקקין את נקביו ואין נותנין כלי של מתכות ודבר שהוא מיקר על טיבורו עד שעה שימות שנאמר (קהלת יב ו) עד אשר לא ירתק חבל הכסף. אין מזיזין אותו ואין מטילין אותו על גבי החול ולא על המלח עד שעה שימות. אין מעמצין את עיני הגוסס, הנוגע בו ומזיזו הרי זה שופך דמים, שהיה רבי מאיר אומר משל לנר שהוא מטפטף כיון שנגע בו אדם מכבהו, כך כל המעמץ את עיני הגוסס מעלין עליו כאילו הוא נוטל נשמתו. אין קורעין ואין חולצין ולא מספידין ואין מכניסין ארון עמו בבית עד שעה שימות. אין משמעין עליו ואין משננין עליו את מעשיו, רבי יהודה אומר אם חכם הוא משננין עליו את מעשיו".

מבואר בדברים אלו שהיות שהגוסס נחשב כחי אסור לעשות דברים המקרבים את מיתתו, ואף דברים כדיבורים אודות מצבו אסור, והעושה אחד מדברים אלו נקרא שופך דמים.

ונחלקו הפוסקים (יו"ד סי' שלט סע' א) בטעם הברייתא, הלבוש ס"ל שכל מה שנאמר בברייתא הינם סגולה שכל עסקי המיתה הינם משום סימן רע. וקשה להבין כיצד דברי סגולה מעכבים נפשו של הגוסס מלצאת, וז"ל הש"ך (שם ס"ק ז), "ותמנהי למה אסר להשמיט הכר מתחתיו משום נוצות, דהתם נמי אינו עושה כלום אלא שמשיר המונע, וצריך עיון... ואפשר שהוא מפרש שסילוק הנוצות מקרובין המיתה כלומר שידוע שגם אם לא היו אותם הנוצות תחתיו היה מאריך בגסיסה, אלא שסגולת הנוצות כך הוא שאם יזדמן שהם

גוסס למיתה, אלא רוב גוססים למיתה מכלל דאיתה מיעוטא דחיו".

וכותב השטמ"ק (ב"ק כ"ב) בשם הר"י מיגש, "טריפה איקרי מי שנתחדש בו אחד מי"ח טרפות כמו, ניקב קרום של מוח וכיו"ב וגם שסופו למות אפילו שהוא חי ועומד על רגליו. אבל זה המוכה לא אירע בו אחד מי"ח טריפות והוא בריא בכלל, אבל אם הוא חולה שנחלש מהמכות והוא כגוסס וכל אבריו ניצולים מלהיות טריפה גם עם נחלשה נפשו, חי יקרא עד שימות, והיה אפשר שתחיה נפשו ויתקיים שנים. ומי שנולד בו אחד מי"ח טריפות עם היות שהוא הולך הוא כמת שא"א לו לחיות ולא יתרפא".

מכל הנ"ל עד כאן מצאנו ב' שיטות עיקריות להגדרת גוסס.

א. דינו כמת ממש (רש"י), שלא יחיה (תוס'), וקרוב למיתה מעלה ליחה בגרונו מפני צרות החזה (המפרש בשו"ע). כלומר ע"פ כל הנ"ל עולה שהגדרתם לגוסס דומה לטריפה.

ב. מהחילוק שבין טרפה לגוסס מהגמ' בסנהדרין דלעיל מצינו שחולה שנחלש ממכות הוא כגוסס וכל אבריו ניצולים מלהיות טריפה גם אם נחלשה נפשו, חי יקרא עד שימות. ודברי התוס' שם שרוב ולא כל גוססים למיתה.

והנפקא מינה בין השיטות היא שאם דינו כמת, ההורגו פטור כדין טרפה וכשיטת רש"י וסיעתו אך אם דין הגוסס כחי, ההורגו חייב עליו מיתה.

(ג) וע"ע בספר נשמת אברהם (יו"ד סי' כט וסי' שלט).

הם רק דוגמאות לסייע רפואי, עד כאן ישוּב טעם הלבוש.

הש"ך (שם ס"ק ד) כתב טעם אחר לאיסורים שנשנו בבירייתא בשמחות שם, והוא, מפני שמזיזו ממקומו (ובזה מקרב מיתתו) והביא שכ"כ הפרישה. ובש"ך (שם ס"ק ז) הביא שכ"כ הב"ח, והוסיף עוד שבבבירייתא הדימוי הוא לנר דולק שכל תנועה עלולה לכבותו.

ולכאור' נראה להגיד נפק"מ בין השיטות שלמ"ד משום "סגולה", מוכח שבכל סוגי הרפואה יש איסור במניעתם וק"ו שיש לספקם. ועוד שבמקרה שהוא צורך רפואי להזיזו יהיה מותר. אולם למ"ד ש"אין להזיזו" כל דבר שגורם הזזה אסור ולכן גם הסרת מונע אם גרום הזזה אסור, אך באופן שלא עושה פעולה אקטיבית שתזרז את המוות (כגון הזזתו) יהיה מותר (ולדוגמא יהיה מותר לנתק את מכשיר ההנשמה המלאכותי לגוסס)^{יד}.

(יד) והגרשז"א זצ"ל (עיין נשמת אברהם יו"ד סי' כט וסי' שלט) הביא מחידושי רעק"א שכתב שאם יש דליקה מוציאים את הגוסס מהבית. וכתב הגרשז"א זצ"ל שכן קי"ל להלכה, וממילא מותר לרופא להזיז ולטפל בגוסס ואפילו חייב בכך, משום שספק ספקא של פיקוח נפש דוחה איסור (וע"ע שו"ת חת"ס יו"ד סי' שלח). והוסיף הגרשז"א שאם לא ניתן כלל להצילו אז צריכים להיזהר לא להזיזו, והדגיש הגרשז"א שבמיוחד בבתי חולים, שלא יעשו לחולה שום דבר שבשגרה, כגון בדיקת לחץ דם או מדידת חום או דופק, אם דברים אלו לא יביאו לשום שינוי במצבו. ויש לחלק בין צרכים טבעיים כגון מזון ומים או תרופות קבועות שאותם אין להפסיק גם אם אין היתר להזיזו לבין טיפולים שהם מחוץ לשגרה.

בכר שהחולה שוכב עליו ומסלקין אותה מתחתיו בעת שהוא גוסס מיתתו מתקרבת ודוחק, נ"ל. [ועוד יותר קשה כיצד הסגולות מעכבות ממתן טיפול רפואי מעשי או שיפור תנוחת הגוסס].

ויש לישב דברי הלבוש שאמר שמדובר "בסגולות" מגמרא שבת (סא א) "ת"ר איזהו קמיע מומחה כל שריפא ושנה ושילש והתניא איזהו קמיע מומחה כל שריפא ג' בני אדם כאחד" ופירש רש"י ד"ה "דמומחה גברא ומומחה קמיע" – שעשה אדם זה קמיע זו לשלשה אנשים, דנעשה אדם זה מומחה שריפא שלשה אנשים, והקמיע מומחה – שריפא כתב זה שלשה אנשים. ובירושלמי שבת (פ"ו ה"ב) שנינו "נאמן הרופא לומר קמיע זה מומחה וריפאתי בו שלש פעמים". ובשו"ע (או"ח סי' שא סע' כה) פסק, "אין יוצאין בקמיע שאינו מומחה, ואם הוא מומחה יוצאין בו וכו'. ורמ"א הוסיף, "ודוקא שבאו ב' המחאות ביחד, אבל אם איתמחי גברא תחלה ואח"כ עשה קמיע וריפא ג"פ לא תלינן בהמחאת הקמיע רק בהמחאת הגברא שכבר אתחזק... ומותר לצאת בקמיע מומחה ל"ש הוא של כתב או של עיקרים, בין בחולה שיש בו סכנה בין בחולה שאין בו סכנה". ועוד פסק השו"ע (או"ח סי' שכח סע' מה), "לוחשים על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה". וכתב ע"ז המשנה ברורה (סי' שכח ס"ק קמג) "אע"ג דע"י הלחש אין הנחש או העקרב יכול לזוז ממקומו עד שנוכל לתפסו מ"מ מותר דאין זה צידה טבעית".

ומוכח מכל הני דקמיעות לרפואה ולחשים היו דברים מעשיים שהרי נפסקו להלכה ודינם כרפואה לכל דבר ולא שנא בין האי להאי וממילא כל הני במשנה לגבי הגוסס

"חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה", קמ"ל שמוותר להציל בחלול שבת רק כדי שישמור שבתות הרבה, ומה הדין לגבי חיי שעה, או מחלל שבת האם גם אותם מותר להציל ולחלל עליהם שבת.

ובמאירי (יומא שם) כתב, "התחילו לפקוח (את הגל בשבת) יבדקו בחוטמו, מצאוהו חי משלימין בפיקוחו אע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בליבו ויתודה". הרי שמחללים שבת עבור חיי שעה משום שאף בזמן קצר זה הוא יכול לחזור בתשובה. ולמדנו מדבריו את ערך קדושת החיים, ועד כמה חשוב כל רגע ורגע בחיי אדם. וכן כתב שם רבינו יהונתן מלוניליץ.

ובביאור הלכה (סי' שכט ד"ה אלא לפי שעה), הביא את דברי המאירי והרחיב וביאר מפני מה יש להתיר חילול שבת אף על חיי שעה וז"ל, "ואע"ג דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה משום דלאו דוקא שבת, ה"ה שאר מצות כמו שכתב המאירי ביומא וז"ל ואע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבבו ויתודה, אמנם באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא אבל לדינא לא תלוי כלל במצות דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצות אלא דחינן כל המצות בשביל חיים של ישראל. וכדיליף לה שמואל מוחי בהם כדכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. וכמו כן

ועכ"פ פסק ברמב"ם (רוצח וש"ה פ"ב ה"ז) "אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו". דהיינו שאף ההורג אדם גוסס הרי הוא שופך דמים וחייב מיתה על הריגתו.

וכן הוא בהל' אבל (פ"ד ה"ה) "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר, אין קושרין לחייו, ואין פוקקין נקביו ואין מניחין כלי מתכות וכלי מיקר על טבורו שלא יתפח, ולא סכין אותו, ולא מדיחין אותו, ולא מטילין אותו על החול ולא על המלח עד שעה שימות והנוגע בו הרי זה שופך דמים, למה זה דומה לנר שמטפטף כיון שיגע בו אדם יכבה, וכל המאמץ עיניו עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים אלא ישהה מעט שמא נתעלף, וכן אין קורעין עליו, ולא חולצין כתף, ולא מספידין, ולא מכניסין עמו ארון ותכריכין בבית עד שימות".

וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שלט סע' א). ובש"ך (שם ס"ק א) כתב, "ואסור לעשות דבר המקרב מיתתו וכתב הר"ן הרי הוא כחי פי' ליתן גט ולמתנה וכהן רשאי ליכנס לבית שהוא עומד בו ואע"פ שרוב גוססים למיתה".

ועוד מקור לחשיבות כל רגע של חיי יהודי, הוא בגמ' יומא (פד ב) "תנו רבנן, מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין... ולכל הני הזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב..."

ויש לשאול שהרי אמרו חז"ל (יומא פה ב),

טז) וראה עוד בעניין זה בדעת זקנים לבעלי התוס' (בבראשית ט, ה, הובאו בבית יוסף יו"ד סי' קנז), וראה גם במנחת חינוך (מצוה לד), ובגשר החיים (ח"א פ"ב ס"ב).

טו) וע"ע בערוך השולחן (סע' ג), ובחכמת אדם (כלל קנא סע' יד).

ויתוודה והאיך מותר לחלל את השבת לצורך התשובה? כדי לישב דברי המאירי מצאתי בספר "מבשר טוב" לאדמו"ר מביאלא זצ"ל (פרק א) שכתב שיש כח בתשובה לתקן העבר למפרע ולהחזיר הזמנים האבודים כפי שמצינו בגמ' ע"ז (י ב) "יש קונה עולמו בשעה אחת". היינו שבשעה אחת מתקן כל חייו שעברו עליו בריק ותוהו. ויתרה מזאת גם הזמנים נתקנים ונתעלים ע"י התשובה והראיה מנוסח תפילת מנחה האחרונה שבשנה, בערב ר"ה עם חשכה אנו אומרים "ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת" והרי כבר חלפה ואיננה ועל מה אנו מבקשים. ומוכרח שאפשר אף ברגע האחרון לתקן הזמנים למפרע ולקנות כל עולמו בשעה אחת".]

מכל הני מצינו כמה חשובים חיי האדם וכיצד כל רגע של חיים משמעותי למקומו בעולם הזה ובעולם הבא.

לסיכום העניין נביא את דברי הכתב והקבלה על הפסוק (בראשית ט ה) "ואך את דמכם לנפשתים אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם". ועמדו המפרשים בביאור הכפל של "מיד האדם מיד איש אחיו", ולשם מה התוספת של "אחיו".

וכתב שם הכתב והקבלה, "נראה לי כי יש שני אופני רציחה, אם לרעת הנרצח לנקום נקמתו ממנו או לקחת ממנו וכדומה, ואם לטובת הנרצח כשהוא משוקע בצער גדול

לכל הני תנאי דילפי לה ממזבח וממילה וממתנת מוכרח דאחיים של אדם קפיד רחמנא וכן מוכרח לשמואל דאמר גבי תינוק מושלך במקום רוב גויים דמפקחין אע"פ דעל פי דין יהיה גוי גמור ולא יקיים שום מצוה אע"פ כיון דבפקוח נפש אין הולכין אחר הרוב חיישינן שמא מישראל הוא. ולפ"ז ברור דאפילו קטן מרוצץ נמי מחללין אע"פ דלא ישמור שבתות גם לא יתודה ולא יבוא לכלל גדול אע"פ כ"מ מחללין. וה"ה חרש ושוטה אע"פ דאינן בני מצות מ"מ מחללין עליהם דהא דלא מקיימי מצוה הוא משום אונסייהו ולא נפיק מכלל זה אלא ישראל מומר להכעיס דעובר במזיד אבל חרש ושוטה התורה פטרינהו מחמת אונסייהו ומלבד זה גבי חרש ושוטה פשיטא דמחללין עליהם שבת דהא אפילו נהרגין עליהם דגם הם בכלל איש כי יכה כל נפש כל דהוא נפש כמו קטן וגם הם בכלל לא תעמוד על דם רעך כשאר ישראל ובפירוש אמרה תורה לא תקלל חרש ומלקין עליהן".]

[ובמש"כ המאירי והביאו הביאור הלכה צ"ע שהעמיד טעם ההצלה בשישוב בליבו

(ז) **הערת העורך:** ע"ע באוה"ח הקדוש (שמות לא טז) שכתב וז"ל, "או ירצה על זה הדרך, אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת, דוקא לעשות פירוש באדם שישנו בגדר עמוד לעשות אבל מי שודאי לא יקם ולא יגיע לשבת לשומרו הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים לא יחלל עליו שבת". והקשו על דבריו מהלכה פסוקה שמחללים שבת אפילו על חיי שעה. והרבה תירוצים כתבו האחרונים לדבריו, ועיין במנחת חינוך (מוסד השבת אות לט), אוהב ישראל (כי תשא ד"ה ושמרו בני ישראל), מנחת אלעזר (ח"א סי' ט), חיים ברצונו (סי' טו). י.ק.

(יח) **הערת ראש הכולל:** דברי המבשר טוב ודאי נכונים וראויים אך מסופקני אם אפשר להשתמש בהם להכריע בקושייה הלכתית עי' שו"ת חת"ס (או"ח סו"ס נא ד"ה ידע נא). ג.ב.

והייב הרופא להשתדל ולהמשיך לטפל בו, ולעשות כל פעולה אפשרית של החייאה, כגון עיסוי לב או הנשמה מלאכותית (שו"ת שבות יעקב ח"א סי' יג). עוד חייב הרופא להמשיך באלה כל זמן שיש סיכוי כלשהוא ואפילו משום חיי שעה ויתרה מזאת גם להקל עליו את מכאוביו (לב אברהם ח"א

ויבחר מוות מחיים, כאבימלך שאמר לנער שלוף חרבך ומותתני, וכשואול לעמלקי עמוד עלי ומותתני. על שני אלה דבר הכתוב, על ההורג לרעת הנרצח, הנעשה רק מפחית בני אדם, יאמר "ומיד האדם", כמו שקרא לאנשי דור הפלגה לפחיתותם "אשר בנו בני האדם". ואל השני הנעשה לרצון הנרצח ולטובתו, אשר גם איש המעולה במדרגה וגם כשהוא מאוהבי הנרצח ידמה כי מצוה הוא עושה להמיתו כדי להשקיטו מצער, על זה אמר "מיד איש אחיו", שהוא איש, עומד במעלות נפשיות, וגם הוא אחד מאוהביו. ויזהיר קרא בין שופך דם האדם לשנאתו, בין לאהבתו".

ומסקנת הדברים היא, שאדם כל זמן שלא ברורה מיתותו נקרא חי לכל דבר,

ישראל". ולפי זה בזמננו שברור לנו שאפשר עוד לחיות כשנפסקה הנשימה, ע"י הנשמה מלאכותית, ודאי שצריכים ליקח בחשבון את כל הקריטריונים המוזכרים בגמ' וברש"י, כלומר הפסקת נשימה בלבד איננה מספיקה לקביעת המוות באופן החלטי ודרושה העדרות כל סימני חיות אחרים כגון אי תזוזה של אברים (המוכיחה שיש פעולה מוחית) והפסקת פעולת הלב למשך זמן סביר. וע"ע ב שו"ת חכם צבי (סי' מז), שו"ת חת"ס (יו"ד סי' שלט), שו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' קכד), דברי שאול (יו"ד סי' שצד סע' ג), אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קמו), ציץ אליעזר (ח"ט סי' מו וח"י סי' כה פ"ד) ובספר נשמת אברהם (יו"ד סי' שלט).

הערת ראש הכולל: ע"ע בזה בשו"ת שבה"ל (ח"ו סי' כז), שו"ת במראה הבזק (ח"ב עמ' 126-121) ובספר 'שיעורי תורה לרופאים' (ח"ב סי' קמה-קמט). ג.ב.

כ) ובדרך אגב ראוי להאיר שאע"פ ששיטה זו (של הנשמה) מקובלת רק בעשרות השנים האחרונות, הדבר היה ידוע לחז"ל, עיין ילקוט שמעוני (שלח רמז תשמב ד"ה וישלח אותם), על הפסוק וישלח אותם משה, "צווח בהם תלמי צוחה אחת ונפלן על פניהם ארצה, התחילו מנפחים בפיהם ומנשבים באפם עד שנתישבה דעתם עליהם". ופירש שם הזית רענן (ס"ק ב), שאנשי כנען היו מנפחים בפיהם כדי להחיותן".

יט) ובהגדרת רגע המוות רבתה המחלוקת ונביא בקצרה חלק מהדיון. במשנה ביומא (פג א) שנינו "מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראלי, מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי מפקחין, ואם מת יניחוהו". ובגמ' שם (פה א) בעניין פיקוח הגל בשבת נקבעת מיתתו בהפסקת נשימה, שרב פפא אמר שהמחלוקת היא כאשר מפקחין מלמטה ברגלים ולמעלה אבל מלמעלה למטה, כיוון שהגיע לחוטמו וראה שאינו נושם, לא ממשיך בפועלת החילוף. דכתיב כל אשר רוח חיים באפיו. וברש"י (ד"ה עד חוטמו) כתב "ואם אין חיות בחוטמו שאינו מוציא רוח ודאי מת ויניחוהו". ולכאורה המסקנה בגמ' וכן מרש"י שאפשר לקבוע מוות בהעדרות תנועה כלשהיא והפסקת הנשימה בלבד ללא צורך בדיקת הלב כלל שאין הלב פועם ללא נשימה. וכ"פ מרן (או"ח סי' שכט סע' ד).

אך התוס' (שם ד"ה ולפקח) כתבו וז"ל, "אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת

מהדין הנ"ל אנו לומדים שישנם מצבים בהם מותר להפסיק דברים שמאריכים את חייו של הגוסס ע"י הסרת המונע את יציאת נפשו.

ובזמנינו נפוצה השאלה על ניתוק חולה מסוכן ממכונת הנשמה מלאכותית, ולכאורה זהו ממש הדין שכתב הרמ"א שהבאנו בריש דברינו, אלא שצריך עדיין לבאר את גדרי ההלכות בזה.

ונראה לומר שבאמת יש לחלק בין עשיית רפואה לעשיית דבר שאינו רפואה, אלא הוא רק איזו שהיא עצה למנוע את יציאת הנשמה. דאמנם יש מצוה של השבת גופו (עיין סנהדרין עג א) שחייב כל אחד מישראל להציל את חייו של חברו באיזה אופן שיוכל, וכגון מה שהבאנו לעיל מהסוגיא ביומא בדין של נפלה עליו מפולת שמחללים שבת גם לחיי שעה, והיינו שמפנים את המפולת, מפני שהאדם עצמו יוכל לחיות יותר זמן אם לא תהיה המפולת עליו מאשר כשהוא מתחתיה, ונמצא דאדרבה יש עליו דבר חיצוני המעכב את המשך חייו, ובודאי שחובה להסירו. וכמו כן חובה עלינו לעשות הכל למען חולה להמשיך את חייו אפילו חיי שעה כל דהוא, אם ההצלה היא כפי טבעו של עולם, והיינו להאכילו ולהשקותו וכדומה. וכן כל מיני רפואות חובה לעשות לו, הואיל וע"י הרפואה ישנו שינוי מהותי בגוף עצמו ביחס למחלה, מפני שכעת יכול הגוף להתגבר ולחיות.

אבל אם המציאות היא הפוכה, שאין כל אפשרות להאריך את חייו באופן הטבעי שלהם, אלא לפי טבעו של עולם חייו הולכים ונגמרים, ואנו עושים פעולה צדדית המונעת את גמר חייו מבלי שיש שינוי מהותי בגופו עצמו, וגם אין זה כפי הטבע

ג. הבדל בין קירוב מיתה לבין הסרת מונע.

למרות הדברים הנ"ל, יש לדון, במקרה שאינו קירוב מיתה ממש, אלא בהסרת המונע את המיתה. כלומר שבדרך הטבע היה אותו אדם מת, רק שיש איזה מונע צדדי וחיצוני שמרחיק את מיתתו, באופן כזה האם מותר להסיר את אותו המונע?

הרמ"א (יו"ד סי' שלט סע' א) פסק, "וי"א דאין חוצבין לו קבר אע"פ שאינו עמו בבית, עד אחר שימות... וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד, אסור להשטמ הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומרין שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה וכן לא יזיזנו ממקומו. וכן אסור לשום מפתחות ב"ה תחת ראשו, כדי שיפרד. אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו משם, דאין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע."

והעולה מדברי הרמ"א הוא שאסור לקרב מיתת הגוסס. אלא שאם הנידון אינו בקירוב המיתה ממש, אלא בהסרת המונע את מיתתו, כלומר שבדרך הטבע היה אותו אדם מת, אלא שיש איזה מונע צדדי וחיצוני שמרחיק את מיתתו, באופן כזה מותר להסיר את אותו המונע.

ובערוך השולחן (יו"ד סי' שלט), פסק שאע"פ שאין להזיז את הגוסס כלל אפילו שיש לו ייסורים קשים שהרי זהו רצון הבורא, מ"מ מותר להסיר מונע יציאת הנשמה אם יש דבר מן הצד המעכב, שהרי זה אינו מעצם חמת גופו ולמה יסבול.

יציאת הנפש ואין כל גורם של קירוב מיתה, וממילא צריך להיות מותר להסיר גם בידיים את מכשיר הנשימה ולהפסיק את פעילותו הגם שיש לו מגע עם הגוף.

והמשיך וביאר שהט"ז והש"ך לא ניחא להו בחילוק זה, והט"ז אוסר באמת גם הסרת המלח בהיות שמזיז פיו על ידו והוה כמעמץ עיניו, והש"ך מחלק דבהשמטת הכר אין האיסור משום הנוצות אלא האיסור הוא מפני שמתנועע הגוסס, אבל בהסרת המלח מעל הלשון הוא נענוע קל ולא כלום הוא. וכתב עוד הצי"א שגם לפי דבריהם צריך להיות מותר הפסקת והסרת המכשיר המלאכותי אם היא באה בצורה שלא מזיזים ומנענעים את הגוף, וזה יכול להיות ע"י הוצאת התקע מהקיר, או ע"י סגירת הכפתור החשמלי.

ד. הארכת חיי חולה כשגורם לו יסורים.

הדברים דלעיל מעוררים עוד שאלה, והיא האם מותר להאריך את חייו של חולה כאשר מהארכה זו נגרם לו סבל רב.

עיין בשו"ת אג"מ (יו"ד ב סי' קעד ענף ג) שדן במה שעושים הרופאים לקיים את מי שרוצים ליטול ממנו איזה אבר שיחיה אף שלא היה ראוי כבר לחיות ורק ע"י אמצעים מלאכותיים נשאר חי עד שיהיה מוכן להשתיל אבריו בחולה, היינו לעכב יציאת הנשמה בידיים והכריע לאסור דבר זה, וז"ל "דכיון שאינו לרפאותו אלא להאריך חייו איזה שעה אם חיי השעה שיחיה ע"י האמצעים של הרופאים יהיה בייסורים, אסור".

והוכיח זאת גם מדברי השבו"י (ח"א סי' ג) מטעם שמותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש כשאין בזה מעשה כדאיתא

עצמו, באופן כזה אין כל מצוה להאריך את החיים, ועל מקרה זה לא נאמרה מצות השבת גופו, שהרי באמת אין בזה שום השבת הגוף, כיוון שלאחר המעשה הגוף יהיה באותו מצב שהיה מבלי כל תוספת כח עמידה כנגד מה שנגזר עליו.

ומעתה יש לראות לעניין הפסקת מכונת הנשמה, ובאמת אין כל האופנים שווים, ובודאי שאם לפי אומדן הרופאים אין תועלת וסיכוי כל שהוא שע"י פעולות ההחייאה הללו יחזור החולה לחיים, אלא כל המעשים אינם אלא למנוע יציאת נשמה, יש לדון שפעולות אלו דומות למה שהבאנו מהפוסקים שאלו מעשים שאינם אלא מעכבים את יציאת הנשמה, ואין חיוב לעשותם. וכאמור כמובן שהנידון הוא שכל פעולת הלב והריאות נעשית בצורה מלאכותית גרידא, והם עצמם אין להם כושר וכח תפקוד.

ובציץ אליעזר (חי"ג סי' פט) כתב שלמדנו מדברי הרמ"א שמותר להסיר דבר המונע יציאת הנפש של גוסס ולא נקרא זה מעשה כלל. והוסיף את מה שהבאנו לעיל מדברי הלבבוש, וע"פ הדברים האלו הסיק שלדעת הלבבוש גם השמטת כר וכסת מתחתיו עבור הוצאת הנוצה היה מותר הגם שבא בפעולתו זאת במגע ונענוע של הגוף לפי שסגולתה של הנוצה הייתה רק מעכבת יציאת הנפש כהמלח על הלשון ולהסיר מונע המעכב, ולכן מותר. וביאר עוד שזה שהרמ"א אוסר הוא מפני שבהוצאתה ישנה לא רק פעולה של הסרת הגורם המעכב אלא שגם מקרבין עי"ז מיתתו של הגוסס אשר יש לו עוד חיות. ולפי"ז העלה שהסרת מכשיר הנשמה המלאכותי הוא רק בבחינה של הסרת דבר המעכב

לסיכום לדעת האג"מ. בגוסס ממחלה, פשיטא דאיכא יסורים ולכן אין לעכב יציאת הנפש ואם מוכח שאין מתייסר מצווה להאריך חייו אפילו לחיי שעה. והוסיף שם עוד שאין לנתק את מכוונת ההנשמה בידיים, אלא שכשיש זמן שהמכוונה פוסקת יש לבדוק את הגוסס שאם אינו נושם כלל אין חובה לחברה שובי.

והגרשז"א (עיין נשמת אברהם יו"ד סי' כט וסי' שלט) הכריע בשאלה זו שגם בעת יסורין קשים אין היתר לקצר חייו של הגוסס ואפילו לשנייה אחת כדי להקל את יסוריו. אך חולה שהפסיק לנשום או פסק ליבו אין כל חיוב לנסות להחיותו או להאריך את חייו אם יוספו לו יסורים.

ובצי"א (חיי"ג סי' פז) העלה שככלל אסור לעשות דבר שיגרום להארכת חייו היכא שברור לנו שלא יחיה עי"ז חיים עצמיים

(כג) ומצאנו באגר"מ (יו"ד ח"ג סי' קלב) עוד מספר דינים השייכים לענייננו. א. נפגע בריאותו מחמת מכה והוצרך לחיבור להנשמה, אף שאינו נושם בכוחות עצמו יתנו המכוונה בפיו אפילו זמן גדול וגם אם אינו נושם כלל בכוחות עצמו אין לנתקו, עד שיוכיחו ע"י בדיקה דלעיל שאין קשר למוח עם הגוף רק אז תוסר החובה להאריך הנשמתו. ב. כנ"ל בשתה כדורים ופסקה נשימתו, מחברים אותו להנשמה עד שיסירו הכדורים מגופו לחלוטין וזאת ניתן לבדוק ע"י בדיקת דם ולאחר מיכן נותנים לו לנשום מכוחות עצמו כדלעיל. ויש להדגיש שכל הני מדובר בגוסס שממילא אין כל תוחלת בחיים הללו, ובלי המכוונות המפעילות איברים אלו בצורה מלאכותית היה החולה מת מיתת עצמו, ואנו מחזיקים אותו בחיים בניגוד למצב הטבעי שלו ובכל זאת יש להחמיר ואין לנתק בידיים אלא בגרמא.

ברמ"א (שם) שהוא משום הייסורים, ואם היה מותר לעשות אמצעים להאריך חיי שעה אף כשהיה לו ייסורין איך היה שייך להתיר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש, הא אדרבה היו צריכין להביא הדברים שמעכבים יציאת הנפש דהא עי"ז יחיה מעט יותר, אלא ודאי דאסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיה ביסורים. והוסיף להוכיח ממעשה דר"ח בן תרדיון בע"ז (יח"א) שהסכים להקלצטונרי (עכו"ם) להרבות בשלהבת ולהסיר הספוגין של צמר מעל לבו המעכבים מיתתו ועוד הובטח לגוי חיי עוה"ב על שהקל את יסוריו^{כא}. הרי שרשאים לגרום למיתה כשיש לחולה יסורים ע"י הסרת מונע. והוסיף האגר"מ לדון כיצד נמדוד יסורים? והביא מספר חסידים (סי' תשכג), שם מבואר שסתם עכוב יציאת הנפש בגוסס הוא ביסורים. והוסיף האגר"מ וכתב שגם שיאמרו הרופאים שאינו מרגיש כבר ביסורין אין להאמינם כי אפשר שלא שייך שידעו זה דהא משמע שעכוב יציאת הנפש הוא בייסורים אף שלא ניכר לנו. ואם באמת לא יהיה לו ייסורין הרי יהיה אסור להפסיק הרפואה ממי שרוצים ליטול ממנו אבר מאחר דיאריכו חייו ואפילו רק לשעה, ולכן ברור שאסור לעשות כן^{כב}.

כא) הערת ראש הכולל: עי' באגר"מ (חו"מ ב סי' עג ס"ק ג) שכתב שמעשה דר"ח בן תרדיון היה הוראת שעה. ג.ב.

כב) הערת ראש הכולל: עי' גם באגר"מ (חו"מ ב סי' עג ס"ק א, סי' עד ס"ק א-ב, סי' עה ס"ק א) וע"ע בדברי הגר"א וייס שליט"א (שו"ת מנחת אשר ח"א סי' קטז) מה ששו"ט בדברי האגר"מ, הקה"י והגרשז"א בנ"ד. וע"ע בשו"ת נצר מטעי (ח"א סי' ל). ג.ב.

שאינ מחללים שבת על הגוסס, וגם בחול אין עושים לו רפואה, מפני שאין לעכב את יציאת הנפש והוסיף עוד שאפילו בחול אם יש רופא שיכול להאריך את חיי הגוסס בכמה שעות אסור. ומדבריו נראה שודאי שאין לעשות רפואה לגוסס כאשר לא רק שיתכן וע"י זה מאריכים את יסוריו, אלא עלולים עוד לקרב מיתתו. אלא עדיף להיות בשב ואל תעשה.

ובשו"ת שבות יעקב (ה"א ס' יג) חולק בתוקף על הבית יעקב, ופוסק כדברי התוס' בכמה מקומות, שמחללים שבת על גוסס. והוסיף השבות יעקב וכתב, "ומה שכתב הבית יעקב עוד דאסור לעכב יציאת הנפש אף ע"פ שישנם רופאים מומחים לעשות רפואה לחיי שעה, דבריו אינם מובנים, דודאי לעכב יציאת הנפש לעשות מי שאינו מומחה בכך אסור לעשות, אבל מי שמומחה בלמנוע ממנו הגסיסה לפי שעה, או למנוע ממנו את גרם המיתה כגון לפקח עליו את הגל לחיי שעה ודאי דמותר לחלל עליו את השבת. כדאיתא בסוף יומא (שמותר לחלל שבת ולהוציא אדם מתחת גל אבנים), פשיטא דמותר לעשותו. וכדאיתא בפ"ק דעבודה זרה (י"ב ב) האי מאן דבלע זיבורא מחיי לא חיי, מיהו לינקייהו רביעיתא דחלא שמזג אפשר דחיי פורתא עד דמפקיד אביתיה, דהיינו, מי שבלע צירעה חיה בשבת והוא גוסס, מותר להשקותו חומץ חריף שע"י כך תתעכב מיתתו ויוכל לכתוב צוואה לביתו. וא"כ כיוון דמותר לעשותו, ודאי מחללים שבת משום פקוח נפש לחיי שעה והוא ברור". וכן נפסק גם בברכי יוסף (או"ח ס' שכט סע' ד), ובאליהו רבה (שם סק"א), ובתוספת שבת (שם סק"ד), ובביאור הלכה

וכל החיות שיקבל ע"כ לא יהיו מחמת עצם גופו, ומשום כך אם עבר ועשה כן כשרואה לאחר מיכן שסבלו רב מזה, מותר לו להסיר זה ממנו, ולא שייך בזה הסברא שיהא אסור לעשות זאת מפני דכן הוא רצון הש"י, כי החיות שיש לו עודנה, באה לו רק ע"י מעשה בשר ודם. והוסיף שבספר חסידים (ס' רלד) כתב שכשאדם גוסס כשנפש אדם יוצאה אין צועקים עליו שתשוב נפשו כי אינו יכול לחיות כי אם מעט ימים ואותן ימים יסבול יסורים. וכתב הצי"א שמדבריו נלמד דמכש"כ שאסור להמשיך את תנועתו של חולה כזה ע"י המשכת חיות חיצוני עליו ע"י מכשיר מבחוץ בשעה שברור שאין כבר כל סיכוי להחזיר לו חיותו העצמית, הארכת חיות כזאת הוא עוד נגד רצון הש"י ת.

וסיים הצי"א שלמעשה כל חולה המובא לחדר מיון אחרי תאונה, הרעלה וכו', אפילו אלה שנמעך מוחם, יש לבצע בו מיד כל פעולות ההחייאה האפשריות, כולל חבורו לכל המכשירים הקיימים. אשר יוצמדו לשעונים הדומים לשעוני שבת ויופעלו לתקופות קצרות, ובפרק זמן זה יוכלו הרופאים להחליט באם לחולה יש סיכוי כלשהו להישאר בחיים, ואז כשתופסק פעולתם, יפעילו אותם מחדש מיד ואם לאו לא יחברוהו.

ה. נתנית תרופה כשיש חשש שתקרבו מיתתו

עוד יש לדון, שמאחר וישנו קו דק בין ניסיון הצלת חיי אדם לבין המתתו, יכול להיות שעדיף לנהוג בשב ואל תעשה בחולה סופני כאשר הסיכוי להצלתו יכול לזרז את מיתתו.

ומצאתי בתשובות בית יעקב (ס' נט) שכתב

הגרשז"א (שם), סובר שמותר לתת זריקות מורפיום וכד' לחולה הסובל מכאבים קשים והזריקות יקלו עליו את הכאבים אע"פ שיש בהם כדי לקרב את מיתתו, אם אין בכל זריקה וזריקה כדי לקרב את מיתתו, אלא רק בצירוף כל הזריקות יש השפעה על קיצור חייו, אם הזריקות ניתנות רק לשם הקלה על כאבים יש להתיר לתת לו אף בכמות גדולה ללא התחשבות בהשלכות של קירוב מיתתו שידוע שהופסקו או ימעטו יסוריו. אבל אין היתר לתת זריקה זו אם החולה נמצא במצב שהזריקה תקרב את מיתתו באופן ישיר אפילו אם הוא סובל מייסורין קשים (אך אם הוא מונשם באופן מלאכותי מותר יש להתיר).

ובציין אליעזר (ח"ג ס' פז) נשאל לגבי חולה מסוכן הסובל מייסורים קשים ומקובל לתת לו זריקות הרגעה וטשטוש כמו מורפיום, אך זריקות אלו כמובן אינן מרפאות את מחלתו ומאידיך עלולות לקרב מיתתו. ונשאל הצי"א האם מותר השימוש בהם בצורה חופשית במקרים שהרופאים התייאשו מלרפא החולה הסובל ורוצים למנוע המשך ייסוריו ע"י מתן כמות גדולה של תכשירים אלו. ופסק הצי"א להתיר אפילו שהרופאים התייאשו דהדעת נוטה שגם הייסורים המצערם את האדם כשהם קשים ל"ע גם המה מקרבים קצת את מיתתו, ואפילו אנחה שוברת חצי גופו של אדם (כתובות סב ב) ואי אפשר על כן לכוון בדיוק מה יקרב יותר את המיתה במצב קריטי כזה. ולכן מותר לרופא לתת לו מתכשירים לו כל שלא בא זה ח"ו במטרה

אם נצטוונו על חיי שעה, הרי צריכה להיות חובה עלינו לעשות את כל האפשר כדי למנוע את יציאת הנפש ולהאריך את החיים.

(שם ד"ה אלא) ז"ל.

ובפתחי תשובה (יו"ד ס' שלט ס"ק א) כתב, "ועיין בתשובת שבו"י (ח"ג ס' עה) אודות חולה שהוא מסוכן למות וכל הרופאים מייאשין אותו שודאי ימות אחר יום או יומים, אך אומרין שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא וגם אפשר להיפך אם לא יצליח ימות מיד תוך שעה או שתים האם חיישינן לחיי שעה ושב ואל תעשה עדיף. והשיב אף דודאי דחיישינן לחיי שעה אפי' מי שכבר הוא גוסס ממש ומה"ט אין קושרין את לחייו כו', וכה"ג קיי"ל דמותר לחלל שבת משום חיי שעה מ"מ בנ"ד שאפשר שע"י רפואה זו יתרפא לגמרי ודאי לא חיישינן לחיי שעה. וראיה ברורה מש"ס פ' אין מעמידין (כז ב) ובתוס' שם בד"ה לחיי שעה כו'. ומ"מ צריך להיות מתון מאד בדבר לפקח עם רופאין מומחין שבעיר ויעשה ע"פ רוב דעות הרופאים עם הסכמת החכם שבעיר".

ומכל האמור נראה, שרוב הפוסקים סוברים שיש לנסות להציל חולה גוסס, אף אם יש בהצלתו סיכון [כמובן בפיקוח רופאים מומחים] כ"ה.

כד) וצ"ע על האי מאן דבלע זיבורא שתלה את ההצלה בכתיבת צוואה ומשמע שאם היתה לו צוואה אין היתר להצילו, ואיך לא הרגיש בשאלה, דאם זו הצלה עבורו א"כ אין זה היתר אלא חיוב, ואין זה רק משום לצוות על ביתו, אלא מעיקר הדין של מצות הצלת נפשות שדוחה את לא תעשה שבתורה.

כה) אבל עדיין הגדרים אינם ברורים, דמנין למד השבות יעקב לחלק בין מי שבקיא ברפואה למי שאינו בקיא ברפואה. ועוד קשה, איך מותר להסיר את המונע יציאת הנפש, והרי אדרבה,

הוא ללא שיעור ולפיכך אינו ניתן לחלוקה וכל חלק וחלק מהם הוא אין סופי. יוצא אפוא שלשבעים שנות חיים אותו ערך בדיוק כשלושים שנה או שנה אחת או שניה אחת. הגדרה קפדנית זו של קדושת חיי אדם מבוססת לא רק על מתמטיקה צרופה או הגיון ומיוסדת באותה מידה על שיקולים מוסריים. אם יגרע מערכם של חיי אדם אחד בשל קיצו המתקיים יפסידו חיי אדם את ערכם המוחלט ויקבלו ערך יחסי-לגבי תוחלת חייו מצב בריאותו, תועלתו לחברה או כל מודד שרירותי אחר. יהיה אז צורך לדרג בני אדם ושני אנשים לא יהיו לעולם בעלי ערך שווה. ברגע שנפגע בחייו על איזה חולי שהוא על ערש מותו משום שהם חסרי ערך אנו פוגעים בערכם הבלתי מוגבל של חיי כל אדם ואדם וקובעים להם ממדים מוגבלים"

ולכן אפילו אם ניצחון המוות כעבור זמן קצר ברור לחלוטין חייו של החולה עדיין בעלי ערך בלתי מוגבל והריגתו היא פשע לא קטן מהריגת אדם בריא ביותר¹².

כז) כהערת סיום למאמר יש להביא את הקביעה בחוק הבין לאומי והישראלי. ההסתדרות הרפואית העולמית קבעה שהמתה פעילה של חולה היא פעולה בלתי חוקית ובלתי מוסרית ואין מקום להתיר בשום מקרה. וכן כך בארה"ב ואירופה למעט בלגיה והולנד המתירים אותונוזיה פעילה בתנאי שהחולה מצהיר בעצמו והוא כשיר לשיפוט ורצונו למות קבוע ולא משתנה ושסבלו הגופני והנפשי הוא בלתי נסבל וכל זה שגם הרופאים מסכימים שמחלתו חשוכת מרפא. בישראל, הימנעות מטיפול מאריך חיים מותרת בעוד שניתוק חולה ממכשיר הנשמה אסור. וכן אסור לרופא לסייע לחולה להתאבד והמתה פעילה אסורה.

ובכוונה תחילה כדי לקרב מיתתו, אלא זה בא לשם מטרה וכוונה כדי להקל מעליו נטל ייסוריו הקשים¹³.

ו. חתימה

ולסיכום נביא את דברי אחד מרבני דורנו הרב ישראל עמנואל יעקובוביץ זצ"ל (הרפואה והיהדות ע"מ 52), "בשום פנים אין דין ישראל יכול להתיר גאולה מין הסבל במחיר החיים עצמם ככתוב יסור יסרני יה ולמוות לא נתנני. כי ערכם של חיי אדם

כו) ולסיכום הדברים אלו הם מסקנותיו של הצי"א בשלשת הדיונים דלעיל.

א. אסור לעשות איזה מעשה שע"ז ימות מהרה, אפילו כשאין המעשה בגופו של הגוסס.

ב. אם יש ספק שהחיות איננו מחמת עצם גופו אלא משום גורם מן הצד אזי מותר להסיר הגורם הזה מכח ממנ"פ דאם העיכוב באמת משום הגורם הזה למה ניתן לו לסבול מכיוון שהחיות איננו מחמת עצם גופו, ואם אין העיכוב משום הגורם, הרי הסרת הגורם לא יגרום כלום (אמנם במקום ספק חיות עצמית בדין מכשיר הנשמה אין הממנ"פ יתאים, שהרי אם יש לו עוד חיות עצמית הרי יתכן שהמשכת חיבור מכשיר הנשימה אל גופו יכול עוד להחזיר לו את חיותו העצמית השלימה, ופשוט).

ג. היתר הסרת הגורם הוא לא רק כשבא לו מחמת דבר אחר מן הצד, אלא אפילו אם הניחו לו על גופו איזה דבר מן החוץ (כהנחת מלח על לשונו) במטרה כדי להאריך חייו, אם לאחר מיכן רואים שזה גורם לו רק סבל בעיכוב יציאת נשמתו, מותר ג"כ להסיר מעל גופו את הגורם הזה, כיוון שזו הארכת חיים הבאה לו שלא מחמת עצם גופו לכן הפסקת חיות כזאת איננה נקראת הפסקת חיים ולכן מותר להסירו

בכל המקרים לא נמנעו הרופאים לתת טיפול תומך חיים או הפסקת נתינת מזון ונוזלים. זמן המוות הממוצע לחולים שנתנה החלטה כזו לגביהם היה שלושה ימים אך לא תמיד משתפים הרופאים בהחלטתם את החולה או בני משפחתו.

במספר מדינות בארה"ב גם הפסקת נתינת מזון ונוזלים מותרת אצל הגוסס וגם בתי משפט שונים שם קיבלו דעה זאת כשמדובר בנתינת מזון דרך צנתור הקיבה ונוזלים בעירוי דרך הוריד. לפי דעות אלו מותר ואף צריך להפסיק מזון ונוזלים בכל דרך כי לא יועילו להם.

ואלו הם ארבעת הקבוצות של חולים סופניים: הסובלים מכוויות קשות ונרחבות, המסרבים במודע להמשך קבלת מזון ונוזלים, הנמצאים במצב של צמח והסובלים משיטיון בגיל מבוגר. יש בארה"ב החולקים בזה שזוהי החלטה אכזרית מה גם שזה גורם למוות ישיר ללא קשר למחלה היסודית. בכל אופן יש לבחון כל מקרה לגופו. למעשה בארה"ב הפסקת מזון ושתייה נעשית בעיקר "הצמחים" הזקנים.

תגובות למערכת

הרב יצחק אריה לייב היילפרין שליט"א רב שכונת רמות ג ירושלים תובב"א.

בדין הדלקת חשמל ביו"ט - תגובה, ובדין ק"ש של ערבית

שר' אסף חיים הי"ד היה מיוצאי חלציו. שאע"פ שהיה רב גובריה רבן של כל בני הגולה, וכל העולם סמכו עליו בענינים הכי חמורים כמו עגונות ומ"מ תמיד צירף אליו עוד גדולי הדור ולא רצה להוציא היתרים בלתי הסכמתם. ולענ"ד בעניין הזה שיביא לזילזול בשבת ויו"ט נאמר חכמים הזהרו בדבריהם, אני כותב בבחינת תוכחה מגולה מאהבה מסותרת. יה"ר שנזכה להגדיל תורה ולהאדירה ולקדש שמו ברבים.

אכתוב הערה בענין שלומדים כעת במס' ברכות בדף היומי (ברכות ח ב, ט א), דאפשר לקרות ק"ש של הלילה עד הנץ החמה היכא שהיה אונס, וכ"פ בשו"ע או"ח (סי' רלה סע' ד), ובלא אונס אינו יוצא, וכתב המ"ב (ס"ק ל), דאף דמן התורה קרינן "בשכבך" עד הנץ, משום דאיכא עדיין מקצת אנשים דגנו בההיא שעתא מ"מ היכא דלא איתנס בטלו חכמים ממנו מצות ק"ש על שאיחר כ"כ ואינו יוצא ידי חובתה שוב בקריאתה.

ויש כאן דבר חידוש, כי הרבינו יונה בסוגיין כתב דלחכמים שק"ש עד חצות הלילה, אע"פ שמדאו' יכול כל הלילה אך משום סייג הפקיעו החכמים המצוה בשב ואל תעשה, שלא יקרא אע"ג דעי"ז אינו מקיים מצות ק"ש מה"ת. כמו שבטלו תקיעת שופר בשבת וכד' בשב ואל תעשה וכאן בק"ש

ח"י אלול תשע"ב

כוח"ט וכט"ס לכ' ידידי הרה"ג מוה"ר גיורא ברנר שיחי' העומד בראש ביהמ"ד לתורה והוראה גבעת אסף [ע"ש ש"ב מו"ה אסף חיים הרשקוביץ הי"ד זלה"ה] בארצנו הקדושה תו"ב.

בשמחה רבה קבלתי הקובץ ששלחתם אלי בבירורי הלכה וכו' מאמרים חשובים המשמח אלוקים ואנשים כמ"ש פקודי ה' ישירים משמחי לב.

אך יש לי להעיר הנלפענ"ד במאמר בסוף הקובץ בשם "הדלקת חשמל ביו"ט" שבסו"ד כתב שמותר להרים מפסק פחת ביו"ט ומעיקר הדין אין צריך בשינוי או ע"י נכרי או קטן ומהיות טוב יעשה ע"י שינוי וכד'.

והנה ידוע מ"ש הגאון שר התורה רבי חיים עוזר זצללה"ה בהסכמה על ספר מאורי אש, בתוקף האיסור להדליק החשמל ביו"ט [בנוסף לשיטת החזו"א סי' נ ס"ק ט, דבחשמל אית ביה נמי משום בונה וסותר] ואיסור זו בתוקף והתקבל בכל בתי בני ישראל, ואין לפרסם קולות בדברים התמוהים לרבים בענינים הלכתיים בפרט. ותעיינו בשות"ם של גדולי ישראל בעבר, כולל שו"ת מהר"ש [ענגיל] לכ"ק זקיני,

לאחר עלות לפני הנה"ח לר"ג דקורין כל הלילה, חילקו בין אונס ללא נאנס, ולא ראיתי בראשונים ובמפרשי השו"ע הלשון של המ"ב שבטלו חכמים ממנו מצות ק"ש על שאיחר כ"כ וכו' וחילקו בין איש לאיש. ועכ"פ כך ההלכה דהנאנס צריך לקרות ובודאי מחויב לקיים המצוה של ק"ש מה"ת ומי שאינו נאנס לא מקיים המצוה מן התורה שחכמים בטלו או הפקיעו ממנו המצוה. ות"ח אחד רצה לומר דיש כאן עניין שהכתוב מסרו לחכמים והם קובעים מי יקיים המצוה ומי לא, אף כל העניין של הכתוב מסרו לחכמים שמצאנו בעניין מלאכת חוה"מ ובר"ן יומא לענין עינוי יוה"כ, צ"ב היסוד האם אמרנו כך בכ"מ ואכמ"ל ועוד חזון למועד.

הכו"ח בברכת כוח"ט וכט"ס

יצחק אריה לייבוש הלפרין

הרב מאיר מאזוז שליט"א
ראש ישיבת כסא רחמים

תקיעת שופר בשופר מעובד - תגובה

טז אלול תשעב

יישר כח על החוברת "נר ישראל יעקב"
קיץ תשעב.

בעניין שופר מעובד, לענ"ד אין להוסיף
פיסול שלא נזכר בפוסקים. דא"כ הול"ל
עיבדו ושינה צורתו פסול. ודוקא בהפכו
פסלינן ותו לא. וכן המנהג פשוט בארץ
ובחו"ל לתקוע בשופר מעובד. והקבלה
והמעשה הם עמודי ההוראה. (ואין להביא
ראיה משופר תימני, שאולי לא היו בקיאים
בעיבוד או מסיבה אחרת).

בברכת כוח"ט ותז"ל רו"ן

נאמן

אהרן כהן ובניהו שנדורפי מאברכי ישיבת מרכז הרב

תקיעת שופר בשופר מעובד- תגובה

שהעיקר כתירוצו הראשון וגם הדרישה העתיק רק תירוץ זה.

גם מדברי הערוך לנר והפרי מגדים שהובאו במנחת יצחק הנ"ל מוכח שנקטו ששופר כזה כשר לתקיעה ורק הסתפקו לגבי סדרי העדיפויות.

וגדולה מזו מצאנו ברמב"ן בר"ה (כו ב) מפורש ששופר זה כשר לצאת בו שכן כתב שם הרמב"ן:

"והא דקתני בתענית בשל זכרים כפופים. נראה דבזכרים לאו דווקא אלא בכפופים בלחוד קפיד תנא, דרישא דקתני של יעל פשוט ודאי בפשוטין בלחוד קפיד דיעל לא מיכתב כתיב ולא אסמכתא דכלום איכא, אלא בעינן פשוטים וקתני להו ביעל דאינון פשוטין, וסיפא בעינן כפופים וקתני להו בזכרים. ואפשר לומר דקתני יעל וזכרים לומר שאם עשה של זכרים פשוט ושל יעל כפוף פסול דלאו דרך העברתו הוא, ולא מסתבר".

וא"כ בדברי הרמב"ן מפורש ששופר זה כשר לצאת בו ידי חובה.

ועוד דבר זה פשוט היום בכל קהילות ישראל ולכן נראה לענ"ד שאין בדבר זה כל חשש.

ב. האם כאשר מרחיבים את הקצר במקצת (על מנת שיהיה נח לתקיעה) אך עדיין

בס"ד כה באלול ה'תשע"ב, "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב"

לכבוד מו"ר הרה"ג דוב ליאור שליט"א

א. ראינו את מכתבי כת"ר בקובץ "בעלי אסופות" (היוצא לאור על ידי הכולל שבגבעת אסף תובב"א) שם כתב כת"ר עפ"י דברי המנחת יצחק (ח"ח סי' נד) שיש להחמיר בספק דאורייתא ומשום כך לא לצאת ידי חובת תקיעת שופר בשופר ששינו את כיפופו. ורצינו לשאול את כת"ר שלכאורה מדברי הפוסקים מוכח ששופר כזה הוא כשר.

מדברי הרא"ם שהביא הב"י (סי' תקפו סע' יג) משמע ששופר זה כשר לצאת בו ידי חובה שכן ביאר את החילוק בין ארוך וקיצרו וכן גרדו והעמידו על גלדו שכשר לעומת הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב שפסול – שהבעיה היא בשינוי מדרך הצמיחה ולא בשינוי מדרך ברייתו, ולפי זה משמע שאם שינה רק את הכיפוף של השופר אין זה נקרא "לא כדרך העברתו", וכן היא משמעות התניא רבתי (סימן עו) והריב"ן שביארו ש"דרך העברתו" היינו כמו שהבהמה מוליכה אותו בקרניה הקצר למעלה והרחב למטה, ומשמע שרק שינוי זה נחשב שינוי מדרך העברתו. ואף שברא"ם ישנו תירוץ נוסף שגם שינוי מדרך ברייתו מעכב אלא שגרדו וקצרו אינו נחשב שינוי מדרך ברייתו, מכל מקום מדבריו שם משמע

משאירו קצר, האם השופר נפסל מדין "הרחיב את הקצר"? (לפי מה שאמר לנו משגיח על שופרות מטעם העדה החרדית כך עושים היום בשופרות).

ג. מדי עוסקנו בסוגיא עלה בדעתנו שמה שקרוי כיום "שופר מרוקאי" אין לו את מעלת השופר הכפוף, שהי במשנה נאמר שקרן של יעל היא פשוטה, וכידוע קרן היעל אינה ישרה (רק לראם יש קרן ישרה) אלא מעוגלת, וא"כ דבר זה נקרא "פשוט", ובע"כ שה"כפוף" הוא התעקלות של הקרן, וכפי שאכן יש בקרן הכבשים, ואילו בשופר ה"מרוקאי" אין דבר זה (אע"פ שהעשה מקרן הכבשים).

בברכת כתיבה וחתימה טובה לרב, לנו ולכל בית ישראל

אהרן כהן ובניהו שנדורפי

הרב דוב ליאור שליט"א רב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון

תקיעת שופר בשופר מעובד- תשובה לתגובה

עיינו עוד בר"ח (ר"ה כז ב) שפירש "הפכו כגון שהרחיב את הקצר והוא ראש הקרן או קיצר את הרחב והוא מקום הדבוק לראש של בהמה ותקע בו לא יצא". הנה מפשטות דבריו נראה שכל שינוי במבנה השופר המשנה אותו מברייתו – מעכב, ולא דמי לגרדו שהסיר שכבה מבפנים או מבחוץ שכשר, מפני שמה שנשאר הוא כטבע ברייתו, אבל אם שינה את צורתו בזה נראה שיש לפסול, כן נראה לענ"ד.

החותם לכבוד התורה ולומדיה,
דוב ליאור.

בס"ד ה מרחשון תשע"ג

לכבוד הני תרי צורבא מרבנן

הרב אהרן כהן

והרב בניהו שנדורפי

השלום והברכה וכט"ס

קיבלתי את מכתבתם לפני זמן מה ונתאחרה תשובתי בשל העומס המוטל עלי, עמכם הסליחה.

שאלתם על מה שפסקתי להחמיר שלא לתקוע בשופר ששינו את צורתו דלא מיקרי כדרך העברתו מראש האיל, והבאתם כמה סימוכין לשיטה המכשירה.

ראשית, איני אומר שאין המכשירים שופר מעובד, וכבר ה'מנחת יצחק' את שיטתם, אך לענ"ד מן הראוי במצוה דאורייתא כה חשובה לחשוש לשיטות הפוסלות.

מה שהבאתם מחידושי הרמב"ן (ר"ה כז ב) שכתב 'ולא מסתבר', והבנתם שכוונתו שלא מסתבר כלל לפסול אם שינו את מבנה השופר. אלא שכלל לא ברור שזהו פשט דברי הרמב"ן, ראו חידושי הרמב"ן השלם (הוצאת 'מכון התלמוד הישראלי', עם הערות הרב מ"ל קצנבלוגן) דכתב (שם הערה 42) שניתן לפרש דלא מיסתבר שלזה כיוונה המשנה, ומסיום דבריו משמע שכפוף ועשאו פשוט – פסול, עי"ש.

הרב אברהם יעקב פרידמן שליט"א - בני ברק

בעניין ספק בכתם שניתן לבררו – תגובה

לידידי עוז

הרה"ג ר' גיורא ברנר שליט"א.

טהרה קיימא. וסיים בדברי הרא"ש שאי"צ להראות לחכם אם משונה.

ויעוי"ש בפר"ד שביאר דנחלקו הש"ך והט"ז האם באיכא לברורי חייבים לברר. דלדעת הש"ך אי"צ לברר, ומאידיך לדעת הט"ז בעינן לברר.

איברא דדברי הש"ך צ"ע, דהנה בסי' קפח (סע' ב) גבי אשה שהביאה לפנינו דם ונסתפקנו בו בטמא – אינה נאמנת. ובש"ך שם ס"ק ז מייתי לפירש"י דכמו כן אינה יכולה לסמוך על חברתה שאומרת לה גם אני הראיתי לחכם מראה כשלך וטיהר לי. ויעוי"ש בסד"ט ס"ק ג דהש"ך נקט כרש"י שלא נאמנת משום דאיכא לברורי, חזינן דס"ל לש"ך דבדאיכא לברורי בעינן לברר. ולכא' סתרי דברי הש"ך אהדדי.

ואפשר די"ל ע"פ מש"כ בפר"ד בסי' קפז שם (טורי בסף ס"ק ז) דאף לש"ך דקאמר שאי"צ לברר אף בדאיכא לברורי, ה"מ לעניין רמ"ת דהוי מילתא דלא שכיחא וגם הוי רק חשש וסת דרבנן, משא"כ גבי תליה במכה לטהר גוף הדם י"ל דמודה הש"ך דצריך לברר ולהראות לחכם, עכת"ד. ולדבריו שפיר לא סתרי דברי הש"ך אהדדי. נמצא לדבריו אף לש"ך בעינן לברר אא"כ הוי מילתא דלא שכיחא ודינא דרבנן, לפ"ז בנידון דידן שפיר יש לדון אי חשיב מיילתא דשכיחא וכפי שכתבת.

איברא דמריבוי המלאכה וקוצר הזמן ונושאים אחרים אשר אני עוסק בהם עתה, אין בידי להקדיש זמן טובא לעיון בכל מקורותיך המקיפים טובא, אך כמדומני שקצת הרחקת עדותך בהאי דינא ואולי אפשר לפושטו מסוגיות נדה גופא, אמרתי אכתוב לך ממעט אשר עמדי משכבר.

א. יש לדון בכל ספק דאיכא לברורי האם בעינן לברורי.

הנה עיין בטור (יו"ד סי' קפז סע' ה) גבי תלייה במכה דאם יש לה מכה תולה במכתה, ואם דם מכתה משונה מדם ראיתה – אינה תולה בדם מכתה. ומייתי שם מהרא"ש דבסתמא תלינן שאינו משונה עד שיוודע לנו ע"פ חכם שמשונה, וזה כ"א יכול להבחין אם דומים עכ"ד. ובב"י תמה עליו דדבריו סותרים, דתחילה קאמר שאי"צ לדמותן כלל ובסו"ד נראה דהצריך לדמותן.

ותירץ בפרישה דבשניהם לפנינו לא מקילינן מאחר ואפשר לברורי. וכדמוכח בסימן א גבי שוחט שאם הוא לפנינו לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הן אלא בעינן לשואלו. ובט"ז שם מייתי לדבריו.

מאידיך בש"ך שם כתב בשם הרה"מ, ר"ן ורשב"א דדוקא בנתברר שמשונה לא תלינן, הא לאו הכי תולין, מאחר ובחזקת

בעיא לברר והשתא הדרא קושיין דדברי הש"ך סתרי אהדדי מש"כ הכא למש"כ בסי' קפז.

איברא דהכא לכאן לא שייכי דברי הפר"ד, דהא הכא נמי מילתא דלא שכיחא היא האי מעשה דאמירת טמאה אני מחמת קטט, אכן נידון זה הוי שאלה של דאו', דהא מאמירתה טמאה אני שפיר מהימנא מדכתיב וספרה לה, ויל"ע.

אכן לפי"ד הדגמ"ר דכשבחזקת טומאה קיימא בעיא לברורי, לפי האמור דבאמירתה טמאה נאמנת, לכאן' חשיבא בחזקת טומאה (איברא דתוך כדי עסיקנא בהא חשבתני להס' הא כשבאה אליו באה לעקור אמירתה, א"כ לא דמי לשינוי מחזקת טומאה לחזקת טהרה דבאה לשנות חזקתה מהשתא, משא"כ בנד"ד הא בשכיבתה עוקרת לחזקת טומאתה מעיקרא, א"כ שמא בהא לא חשיבא "בחזקת טומאה" לעניין החיוב לברר בדאיכא לברורי ויל"ע ואכמ"ל).

ג. עיין סי' קפז (סע' ה) גבי האם סמכינן על רופא מומחה ברפואה לרמ"ת, דכתב שם בגליון מהרש"א דלא סמכינן, מיהו בשנים י"ל דסמכינן דליכא למיחש לדדמי (דרק בחד חיישינן לדדמי) והסיק שם דאפשר בבדיקת שפופרת אין סומכין גם על שני רופאים.

חזינן דמאחר ואיכא לברורי לא סמכינן על הרפואה, אף דיתכן שבבדיקה תאסר לכלי עלמא.

ד. עי"ש עוד בסע' ט גבי הפלת חררת דם דכתב בדרכ"מ (ס"ק ה) מ"ט השמיטו הפוסקים האי היתר, ותירץ משום דאפשר למיקם עלה דמילתא עי"בדיקת השפופרת.

אכן יעוי"ש בדגמ"ר (הובאו דבריו בפ"ת שם ס"ק כד) דהקשה על הש"ך מסי' א דלא סמכינן על חזקה בדאיכא לברורי, א"כ איך קאמר הש"ך דאי"צ לברר מטעם דהיא בחזקת טהרה.

וציין שם למג"א באו"ח (סי' תלו סע' ד) גבי משכיר בית לחבירו ב-י"ד ניסן דכשהוא בעיר צריך לשואלו האם בדקו ולא סמכינן על חזקה בדאיכא לברורי.

ויעוי"ש במג"א דמפליג בין בדיקת יח' טרפות דלא בדקינן מאחר ולבהמה לא היתה חזקת טרפות משא"כ בית בחזקת חמץ קאי. עפי"ז כתב שם בדגמ"ר לחלק דברמ"ת שהיא טהורה אי"צ לברר, משא"כ בימי ליבונה דבחזקת טומאה קיימא צריך לברר.

(יעוי"ש בפ"ת ס"ק כד דמייתי לרבוותא דפליגו אי בימי ליבונה בחזקת טהרה קיימא עיי"ש ואכמ"ל).

נמצא השתא דלש"ך אליבא דהדגמ"ר תהא תליא שאלתך אי בימי טהרתה קיימא או בימי ליבונה. נמצא דלדברי הדגמ"ר אפשר אף ליישב דברי הש"ך בסי' קפח דבדיכא לברורי בעיא לברר, די"ל דמיירי בימי ליבונה.

איברא דדוחק לאוקמי התם דמיירי דוקא בימי ליבונה יעוי"ש ודו"ק.

ב. עי' סי' קפה (סע' ג) גבי אמרה טמאה אני דמדינא נאמנת בבאה ושוכבת אצלו והוא יודע ומכיר שמה שאמרה תחלה טמאה אני, מחמת הקטט אמרה וכו'.

ויעוי"ש בש"ך (ס"ק ד) דמ"מ חייב לשואלה והסיק משם דכל מה דאפשר לברורי מבררין. חזינן דס"ל לש"ך דבדאיכא לברורי

לברורי, א"כ כ"ש בנידון דידך דהבירור אינו בקל דהא צריכה לקרוע הבגד ואין לחכם אלא מה שענינו רואות.

ט. איברא דיעויין בפ"ת (סי' קצ ס"ק ט) גבי כתם שנצרר במק"א ואם נפשטו יהא יותר מכגריס דמסקנת הסד"ט דהכל כפי ראות המורה (אמת דלא כתב שצריך לפשטו בידים לבדוק, ואולי ה"ה בנדון דידן אי"צ לקרוע בידים).

כמו"כ ברא"ם החמיר דכתב דכל דלא מוכחא מילתא שהוא דם מאכולת לא סמכינן עליה. מאידך מייתי שם לבשמים ראש שכתב שראה רבותיו משערים בגריס בכ"ג ולא בעובי. עי"ש בטעמיהם.

י. הנה בט"ז (סי' קפח ס"ק א) גבי חידושו של הב"ח דאין לחכם לראות הכתם בעודו לח משום דפעמים שכשמתייבש טפי נראית אדמומית בקצוותיו. וכתב עלה הט"ז דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן.

ולכאורה יש להקשות הא חזינן לעיל דעת הט"ז דבדאיכא לברורי בעינן לברר.

אלא דיש לחלק דדוקא באפשר לברר השתא, בהא אמרינן דבדאיכא לברורי בעינן לברר, אבל באיכא לברורי אחר זמן, שמא בהא ליכא חיובא לברר, דמפסדת זמן טהרתה בינתיים ויל"ע.

ועי"ש במחצה"ש ובפ"ת (ס"ק א ו-ג).

יא. ועיין עוד סי' קצ (סע' כה) גבי ב' נשים שנתעסקו בצפור שיש בה סלע ונמצא על כ"א כסלע, טמאות. ופליגו התם הש"ך וט"ז אי באו לישראל בבת אחת או בזו אחר זו. ולכא' לט"ז שבוזה אחר זה טמאות, אמאי כשבאה הראשונה מטהרינן לה, הא שתשאל את חברתה אם יכולה לתלות בה.

שוב חזינן דמאחר ואיכא לברורי לא סמכינן בלא בירור.

ה. עיין עוד סי' קצ (סע' לא) גבי מצאה כתם ומסופקת האם היא דם או כתם מעברת עליו ז' סממנים. חזינן דבדאיכא לברורי בעיא לברר (ויעוי"ש ברעק"א על סע' כג ועל ש"ך ס"ק סא דאף האידנא דאיננו בקיאים הוי ספק חסרון ידיעה ולא תולה ועוי"ש בתוה"ש ס"ק כט, ל. וע"ע בתוה"ש סי' קי ס"ק מו.)

ו. עיין עוד סי' קצ (סע' מו) גבי בדיקת מקדיר ומגליד דאיננו בקיאים, כתב עלה בט"ז (ס"ק לה) כיון דאיכא אינשי טובא שמכירים.

ואפשר שכונתו דמאחר ואיכא לברורי אצל מאן דהו חייבים לברר (אכן הט"ז לשיטתו בסי' קפז דנתבאר דס"ל דבכל איכא לברורי בעינן לברר.) ועיין שיעורי שבה"ל (אות א). [ועיין בגליון הרעק"א שהביא דברי התפארת למשה דבאיכא לברורי אף בנאבד וליכא לברורי, נאסר.]

ז. עיין עוד סי' קפז (סע' ו) גבי הא דכתב הרמ"א נאמנת לומר ברי לי שאין דם זה בא מהמקור. ובתוה"ש שם פליג עליה מכמה טעמי וחד מיניהו מאחר ואית לה תקנה בבדיקה לא סמכינן עליה.

שוב חזינן דמאחר ואיכא לברורי לא סמכינן בלא זה.

נמצינו עד השתא דוכתי טובא דבדאיכא לברורי בעינן לברר.

ח. אכן יעויין סי' קצ (סע' ל) גבי תליה בכתם, דאין צריך להקיף הכתם לדבר שהיא תולה בו, אף שבקל יכולה לדמותם זה לזה (כדאיתא בפרישה ובסד"ט).

חזינן דבכתמים מקילינן אף בדאיכא

וסתות דרבנן, שוב חזינו דאף בדרבנן בעינן לברר בדאיכא לברורי.

יג. איברא דיעויין בתוה"ש (סי' קפז ס"ק יא) דבס"ס מתירין אף במקום דאית תקנתא דבדיקה. וכן שם (ס"ק כא) כתב דאף באפשר לברר ע"י שפופרת מ"מ מתירין בלי בדיקה היכא דאיכא ס"ס.

השתא לפי"ז י"ל עוד בנד"ד לכאוף הוי ס"ס. א. ספק אם כשנקרע הבגד יהא יותר מכגריס. ב. אף אם יהא יותר מכגריס שמא אינו מחמשת מיני דמים הטמאים, דכה"ג חזינו בתשובות בית יעקב (סי' קסז) דצירף זאת לס"ס (הוב"ד בפ"ת סי' קפח ס"ק ט) גבי אשה שראתה קרטין ונאבדו בלא בדיקת פושרין דהתיר שם מטעם ס"ס, ספק אדום או לא, ואת"ל שהוא אדום שמא לא היה נמוח. והסיק דאף באומרת שהיה אדום מ"מ שמא אינו ממראות הטמאים ושפיר חשיב ספיקא.

אמנם עי"ש בסד"ט (ס"ק ה) דפליג עליה דלא חשיב כה"ג ס"ס דהוי הכל משם אחד אם דם נדה היא או לא.

(ואולי י"ל תירוץ נוסף דספק אם זה ממראות הטמאים הוי ספק חסרון ידיעה, יעויין בזה במ"מ לעיל ה).

יד. עיין עוד בסי' קפז (סע' ז) אם כל זמן שהיא בודקת מוצאת בצד א' בעד, יש לתלות שממכה שבאותו צד בא.

ובתשובות נוב"י (יר"ד מהדו"ק סי' מו הוב"ד בפ"ת ס"ק לז) העמיד דמירי שיש לה ידיעה מקודם על מכה ואופן הנ"ל מברר שהמכה מוציאה דם. וכן מבואר בחו"ד (הוב"ד בפ"ת סי' קצא ס"ק ד) דבעינן מקודם ידיעה על מכה או כאב.

מיהו עלה י"ל דשתיהן טמאות כדין ב' שבילין ולא מדין איכא לברורי.

כמו"כ בדינא ד-ג' נשים שלבשו חלוק אחד וכו' (שם בסע' מט) אי נשאלה אחת או בדקה ומצאה טהורה, טהורה. ולכאוף אי באיכא לברורי בעינן לברר, הא שתאמר לחברותיה גם לבדוק, דהא בנמצאו שלשתן טהורות – טמאה אף זו שבדקה ראשונה ומצאה עצמה טהורה.

חזינו שבכתמים אי"צ לברר אף לט"ז ואף בכה"ג שהבירור כן יכול להיות מידי (דהא לא מיירי שחברתה רחוקה ואין יכולה לשואלה).

יב. עיין עוד סי' קפד (סע' יא) גבי בא מן הדרך, אם עבר זמן שיכלה לטבול – בא עליה ואי"צ לשואלה אם היא טהורה, אע"ג דאיכא לברורי. ויעויין בתוה"ש (סי' קפה ס"ק ו) שהקשה אמאי אי"צ לברר הא אף בס"ס, היכא שיש תקנה בשאלה צריך לברר. ותי"ש דשאני התם (בבא מן הדרך) שקודם שיצא מביתו היתה בחזקת טהרה, א"כ איכא חזקה נוספת וגם מסתמא דרכה לטבול ומ"מ אם היא בחזקת טמאה לא סמכינן ע"ז מטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי עכת"ד (וע"ע בששבה"ל עמ' מג).

והנה בגופא דהאי דינא בהגיע שעת וסתה – אסור לבוא עליה עד שישאלנה, ויש להקשות הא וסתות דרבנן והוי ספק דרבנן שמא ראתה ואמאי לא נימא ספק דרבנן לקולא, אלא צ"ל דמאחר ובידו לשואלה חשיב איכא לברורי דחייב לברר אף בספק דרבנן. וביותר חזינו דאף צריך להעירה לשואלה ול"א דמדישנה ל"ח ליכא לברורי.

כמו"כ שם בסע' ט בעבר וסתה הקבוע ולא בדקה – אסורה עד שתבדוק, אף דקיי"ל

יז. הנה גבי מש"כ לעיל בס"ג יג דאפשר שנדון דידן הוי ס"ס, אף א"ת דגם בס"ס בעינן לברר, זכורני שיש כלל שבס"ס אם בידך לברר רק ספק אחד אי"צ כלל לברר, לפי"ז לבית יעקב דספק אם זה מחמשת מיני דמים חשיב ספק, א"כ האפשרות לקרוע תברר רק חד ספק, אי איכא גריס ולא תברר לספק אי הוי דם טמא.

יח. עיין סי' קפד (סע' ט) וסי' קפט (סע' ד) דאשה שאין לה וסת קבוע עבר ולא בדקה מותרת. ויש שפירשו דהא דאי"צ לבדוק, בשונה מיש לה וסת קבוע, משום דבאין לה ו"ק מהות הבדיקה ביום וסתה הוא שמא תקבענו משא"כ בוסת קבוע הבדיקה שמא ראתה.

אמנם מבואר במספר מקומות דאף בוסת שאינו קבוע חיוב הבדיקה הוא שמא ראתה, דהנה מעוברת ומניקה נתבאר בסי' קפט (סע' לג) שלא קובעות וסת מיהו חיישי לראיתן כוסת שאינו קבוע. והנה שם ודאי שהבדיקה אינה שמא תקבענו דהא אינה קובעת וסת, חזינן שהבדיקה היא שלא ראתה.

לפי"ז אמאי אין חיוב לבדוק אחר הוסת מדין איכא לברורי.

ואולי י"ל דהתם הבדיקה "להמשיך חזקת טהרה דידה" ולא מחשש שראתה. ואכמ"ל.

יט. השתא אחר דנחתין לכל הני במקורותיהם, שפיר איכא לברורי, ובעינן לברורי האם חובה לברורי בנדון שאלתך, ומאחר וכבר חקרת ובררת אצל הני רבנים, מי אני שאכניס ראשי בין ההרים, אלא דשומא לברר מאי איכא בין כל הני דיני דזכרנו וחזקה עליך דלא תוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידך בברורי מקורות הנ"ל.

אכן לב"ח דפירש דברי המחבר בס"ה דאין מצריך מכה מוציאה דם א"כ ה"ה הכא אתא לאשמועינן דזה גופא מגלה על מכה.

השתא לפי"ז אמאי לא נימא דצריכה לילך לחברתה (או בימינו לאחות) שתבדוק אם אכן יש לה מכה, הא איכא לברורי, ואף לנוב"י דבזה מגלה שמו"ד ה"ה נימא שתלך לחברתה לברר אם מכתה מו"ד.

חזינן שאי"צ לברר אף באיכא לברורי.

וא"ת שאין אפשרות הברור לפנינו, הא מאי שנא מבדיקת שפופרת שהובא לעיל דעות דחשיב איכא לברורי אף שאי"ז השתא לפנינו.

טו. עיין עוד סי' קפו בפ"ת (ס"ק ג) ופ"ת סי' קפח (ס"ק ג) דלחור"ד בין בדיקה דקודם תשמיש בין בדיקה דאחר תשמיש אפשר לראותן בבוקר. וקשה הא עד כמה דהנך חושש שמא ראתה א"כ איך הותר לשמש תשמיש שני בלילה הא בידך לברר ולהסתכל על העד. וביותר הא אם בבוקר תמצא דם נמצא דשימש עם הנדה ואף יהא בנו חשש בן הנדה (דתלוי מתי נתעברה ובאיזה תשמיש ראתה).

איברא דייעו"ש בט"ז דבעינן לראות הבדיקה שק"ת ורק הבדיקה שא"ת אפשר לראותה למחר, חזינן דגבי להתיר תשמיש הבא, באיכא לברורי מצריך לראות, ויל"ע.

טז. עיין עוד בפ"ת (סי' קצח ס"ק טז) גבי טבעת בעומק הפרוזדור הובא שם דברי החת"ס דבספק אם הטבעת בעומק כ"כ במקום דחשיב בלוע, אף דאפשר לברר זאת ע"י בקיאה, מ"מ כיון דאיכא סכנה וחולשה רבה להוציא הו"ל מיעוט שאי"מ.

משמע דבלא הני טעמי, באיכא לברורי ע"י בקיאה צריך לברר.

אמנם הרבה אחרונים פליגי עליה ואיכא טובא אריכות בהא באחרונים ואכמ"ל. לסיום אמסור מודעה כי כתבתי כל האמור ללא עיון די הצורך ובדוחק הזמן אלא כמראה מקום בלבד ובטוחני בך שתוציא מהא את הסולת הנוגע לשאלתך.

אסיים בברכת התורה.
יה"ר שתזכה תמיד
"לעסוק" בדברי תורה
ולהפיץ פירותיך ופארותיך חוצה.
ביקר ובברכת כוח"ט.

אברהם יעקב פרידמן.
ערש"ק שופטים תשעב.

כ. איברא דבגוף דינא לכאו' אמאי יש צד דלא בעינן לברורי, לכאו' מאי שנא מדינא דדבר שיש לו מתירין בתערובת המבואר ביו"ד (סי' קב) דנתבאר ברש"י (נדריים נב א) דטעמא דלא בטיל משום "עד שתאכלנו באיסור ותאכלנו בהיתר".

דהגע עצמך, הא התם דמדיני ביטול נתבטל הדבר והינו היתר (ובפרט לתורת האשם הוב"ד בפ"ת יו"ד סי' קטז סע' י) דהמחמיר לא לאכול איסור מבוטל הוי כאפיקורסות, אלא מאחר ובידך לאוכלו בלא להזדקק לפרשת ביטולים, אמרינן לך המתן לזמן ההיתר. הכא בכל ספק דאיכא לברורי הא איכא צד דאי אזלת לקולא איסורא קאכלת בביאה שאחר זה, על אחת כמה וכמה דנימא לך לברר ותאכלנו בהיתר או תינצל מן האיסור.

איברא דבנידון גופא דשאלתך י"ל מאחר ואיכא הפסד האי בגד, דמי לאיכא הוצאות להתירו דנתבאר ברשב"א ונפסק שם בס"ג דל"ח כה"ג דשיל"מ.

אכן בגוף הקושיא י"ל דנתבאר שם ברשב"א ונפסק שם בסע' ה דכשאיין זה ודאי שיבוא ההיתר לא חשיב דשיל"מ.

א"כ בניד"ד לא ודאי שיבוא ההיתר דיתכן שיוברר שאסורה.

אמנם מגוף הסברא אכתי יש לתמוה, אמאי הנך מיקל הא בידך לאכול בהיתר בשופי ולא לאוכלו בספק.

אמת די"ל דדין סד"ר לקולא, אחר דפסקינן לילך לקולא הוי היתר גמור כעין דאיתא בנתיבות (חו"מ סי' רלד ס"ק ג) גבי אוכל איסור דרבנן בשוגג אי"צ כפרה והוי כאילו לא עבר כלל.

הרב גיורא ברנר שליט"א ראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף

בעניין ספק בכתם שניתן לבררו - תשובה לתגובה

א. במה שהביא כת"ר באות א מדברי הש"ך בסי' קפז שם כתב הש"ך (ס"ק יט) שבסתמא א"צ לבדוק אם דם מכתה שונה מדם ראייתה דאמרינן אישה בחזקת טהרה עומדת ומן הסתם אינו משונה. וצ"יין כת"ר למש"כ הדגו"מ לבאר ע"פ המג"א (או"ח סי' תלז ס"ק ד) שדווקא היכא שאין חזקת כשרות לפנינו אמרינן שכל היכא דאיכא לברורי צריך לברר, אך אם יש חזקת כשרות לא צריך לברר. וכתב הדגו"מ שדין זה פשוט ברמ"ת שהרי שמשה והיא בחזקת טהרה אך ברואה שלא מחמת תשמיש וראתה בימי טומאתה או ליבונה צ"ע אם יכולה לסמוך שדם ראייתה זהה לדם מכתה ולא צריכה לברר.

עי' בשו"ת חת"ס (יר"ד סו"ס קמד) שכתב לחלוק על הנו"ב, וביאר שאף שכל עוד לא טבלה הרי היא בחזקת טומאה, אין בכך כל נפק"מ לשאלתנו שהרי אצלנו אנו דנים אם היא בחזקת רואה (ואז אין לתלות במכתה) או שאינה בחזקת רואה, והנה בנידה דאו' היה סגי בזה שעברו הימים שראויה לראות ואפילו לא פסקה בטהרה אך מכיון שמשופקים אנו שמא היא זבה לכן למעשה יש להצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק ג' בדיקות ערבית שחורית וערבית ומכאן והילך אינה בחזקת רואה.

בס"ד תשרי תשע"ג

לכב' ידי"נ

הרה"ג אברהם יעקב פרידמן שליט"א.
שמחתי מאוד במכתבו של כת"ר בו הוא מעיר ומעורר על מה שהרחקתי עדותי להביא ממרחק לחמי ולא הבאתי ראיות הנמצאות בגוף נ"ד לעניין אם יש חיוב לברר את הספק, וכת"ר מפרט ומבאר אחת לאחת ראיות ומקורות בנ"ד מתוך דברי הש"ס והפוסקים בהלכות נדה, ואמרתי להעיר מעט בדבריו כדרכה של תורה.

והנה בכללותם של דברים י"ל דבאמת היה ראוי לי להביא חלק מהמקורות שצ"יין כת"ר לנ"ד ותח"ח לו, אמנם מאידך מה שלא הבאתי חלקם האחר הוא משום שלענ"ד לעיתים אינם נוגעים ישירות לנ"ד או שישנם מקורות אחרים המוכיחים יותר את הדברים, ואמנם מה שהבאתי גם ממרחק לחמי אינו תימה שהרי שאלה זו של ספק שניתן לבררו נוגעת לכל התורה כולה ולא רק להלכות נדה וממילא יש לברר דבר זה בראיה כוללת (ולכן הרביתי להביא ראיות מדיני טריפות שכידוע משם יתד ופינה בדברי הפוסקים להגדרת כללי הספיקות).

עתה אמרתי להעיר מעט בדברי כת"ר כדרכה של תורה.

בידה לטהר עצמה ואינה נאמנת בדיבור גרידא כי אם באמתלא על כן צריכין לברר את האמתלא אם יש בו ממש או לא... (ואמנם מהמשך דברי הלוי"ש אפשר שלדינא לא די לו בטעם זה ומצריך עוד טעמים ע"מ לחלק את שאר המציאויות מנידון דאמתלא, אמנם בגוף ביאור דברי הש"ך נלענ"ד דס"ל כדברינו). וע"ע בבא"ח (שנה ב צו אות כא) שכתב בפירוש שבסתם אישה העיקר כלו"ש ולא כחוו"ד ואעפ"כ כתב אח"כ לגבי דין אמתלא שצריך אמירה מפורשת. וע"ע בשו"ת שבה"ל (ח"ב סי' צט) שהחזיק בדברי הלוי"ש נגד החוו"ד.

וממילא לפי ביאור זה לדברי הש"ך אין לשוות דבריו כסותרים זה את זה והעיקר שאין חיוב בסתמא לברר גם היכא דאיכא לברורי (חוץ ממקרים מיוחדים כמיעוט המצוי או בחזקת טומאה לפי ביאור הדגו"מ הנ"ל או כשאין שום טורח והפסד וכו') וע"ע בערוה"ש (סע' ד וסע' יב) ובשו"ת בא"מ (ח"ד סי' ס).

שנית יש להעיר בזה שהרי הש"ך כתב לבאר שגם דעת הרמ"א שבדינא דאמתלא בעינן אמירה מפורשת, אמנם לענ"ד פשוט לשון הרמ"א אינה כן אלא משמע דאפילו באמתלא (שהיא נדון של לשנות מחזקת טומאה לחזקת טהרה שהוא יותר חמור מלברר את הספק טומאה) לא מצריך הרמ"א אמירה מפורשת, וכ"כ כמה מגדולי האחרונים בביאור דברי הרמ"א ומכללם תוה"ש (ס"ק ד), שו"ת טוטו"ד (מה' תליתאה ח"ב סי' קט ד"ה והנה מדי) וערוה"ש (סע' יב), וע"ע בחת"ס (חיל' כתובות כב א מהד"ק ד"ה א"ג) ובאבנ"מ (סי' ו ס"ק ח).

ג. במה שהביא כת"ר באות ג ראייה מדברי הגליון מהרש"א בשם השבו"י לגבי נאמנות

ובגוף דברי הט"ז והש"ך ביחס לנ"ד נלענ"ד שאינו דומה לנ"ד משום שי"ל בזה כעין החילוק שהבאתי בדברי (אות יא) מדברי המהר"ם חלאווה ועו"ר לגבי דין הסיבה, משום שכל נידון הט"ז והש"ך הוא באיכא לפנינו (וכ"כ הסד"ט קפח ס"ק ג שהזכיר כת"ר שהש"ך מיירי "כיון שהדם לפנינו צריך להראות לחכם") ובכה"ג אין כל טורח או הפסד במעשה הבירור, וממילא בכה"ג חובה לברר ובזה נלענ"ד שאין חולק אך אנו דנו כשישנו טורח או הפסד במעשה הבירור (אפי' אינו טורח מרובה או הפסד"ר) ובזה נטינו להקל.

ב. במה שהביא כת"ר באות ב מדברי הש"ך בדין אמתלא, ורצה כת"ר לפי"ז לשוות דברי הש"ך כסותרים זה את זה, הנה כבר כת"ר בעצמו ציין ששם מיירי במילתא דאו'. ולענ"ד יש לעורר בזה שני חילוקים נוספים, הראשון דשאני דין אמתלא מכל שאר ענייני ספקות דכאן לא מיירי שיש לפנינו ספק ואנו באים לבררו אלא מדובר שמבחינתנו ישנה ודאות שהאישה טמאה (שהרי אם לא תשנה מדבריה הראשונים ודאי שמחזיקים אותה כטמאה לכל דבר) והיא רוצה לשנות את ההגדרה המקורית (ואין זה בירור של ספק אלא שינוי מוחלט של חזקה ברורה וקיימת) ונראה שדווקא בכה"ג מצריך הש"ך לשואלה. וסייעתה לדברי שהרי החוו"ד (חידושים ס"ק א) רצה להוכיח מתוס' שצריך שכל אישה תאמר במפורש בפיה שהיא טהורה ולא די במה ששוכבת אצלו. אמנם בלו"ש (שמלה ס"ק א) פליג על החוו"ד ובתוך דבריו כתב "וכפי הסברה הפשוטה נלפענ"ד דמהני ואפי' לפי מש"כ הש"ך ס"ק ד בשם הב"ח דהבעל חייב לשאול אותה למה באה אצלו כיון שאמרה שהיא טמאה י"ל שאני התם שאין

כ"א לפי טבע הזמן אז, ועתה כשנשתנו הטבעים היה מקום לחוש לדבריהם. אבל כ"ז אינו מועיל אלא אם נחליט שדברי הרופאים הם מוחזקים אצלנו כודאי, אבל באמת נראה שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה, (וה"ה בכל החכמות), ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בא דור אחר וחקרה, שכל דבריהם מהבל המה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כ"א באסמכתא ואומדנא. א"כ יש לכל דבריהם דין ספק, ומה שסומכין עליהם להקל באסורים, לענין יוה"כ ושבת, היינו משום דאפילו בספק נפשות ג"כ נתנו כל איסורי תורה להדחות, (בר מהני תלת). וא"כ בנ"ד, שחז"ל אמרו דבהעדר המציצה הוא סכנה, הרי הדבר עומד לנו בחזקת סכנה, ואפילו אם כל הרופאים אומרים שאינה סכנה א"א להם להוציא הדבר מכלל ספק סכנה, וכיון שכל עיקר סמיכתנו על דבריהם אינה כ"א מטעם ספק אינו מועיל זה כ"א להקל באיסורים מטעם ספק נפשות, ולא להקל ע"פ דבריהם בסכנה. ע"כ אע"פ שיש חילול שבת במציצה, הדבר פשוט שאנו חייבים בה, שספק נפשות היא לעולם וכל ספק נפשות דוחה את השבת.

והנה להביא ראיות שאין דברי הרופאים כ"א בגדר ספק, כמעט למותר הוא, באשר חכמיהם בעצמם אומרים כן ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, בכ"ז נביא איזו ראיות. והנה קיי"ל בפ' יוה"כ חולה אומר צריך ורופא אומר אינו צריך לב יודע מרת נפשו ומאכילים אותו, ואם היו דברי הרופאים אצלנו בתורת ודאי איך מאכילים אותו ע"פ מאמרו ההדיוטי נגד הרופאים,

הרופאים לומר שאינה רמ"ת דס"ל להחמיר דלא להאמינם כיון שאפשר לברר ע"י בדיקה, בעיקר הראיה אני מסכים אם כת"ר, אלא שאמרתי לעורר בזה מעט דאפשר ששאני כל דין נאמנות הרופאים שידוע מה שכתבו הפוסקים שאמירת הרופא יוצרת רק ספק ולא ודאי ומה שאנו סומכים על דבריהם לחלל שבת ולהאכיל ביוה"כ וכו' היינו משום שגם ספק פקו"נ דוחה את כל התורה (חוץ מג' חמורות) וממילא אפשר שדווקא ביחס לזה אמרינן דכל היכא דאפשר בעינן לברורי.

ובריך רחמנא דסייען למצוא שזכינו לכאו' לכוון לדברי שו"ת דעת כהן (יו"ד סי' קמ) שדן במה שהמחדשים רצו לבטל את המציצה משום שהרפואה בימיהם טענה שאין סכנה במניעת המציצה, והדעת כהן יצא חוצץ נגד דבריהם ובתוך דבריו כתב "לכאו' היה נראה לתן פנים לדבריהם (של המערערים), כיון שהם אומרים שלפי הרפואה אינה סכנה כעת. והנה זה יוכל להיות על אחד משני פנים. בדרך אחד אין לדבריהם מקום, ואסור לנו לקבלם, והדרך השני יש לדון בו. היינו אם יאמרו שהמה מכירים בחכמתם, שאין שייך כלל במניעת המציצה סכנה בשום אופן, הנה דבריהם מוכחשים מחז"ל, שאמרו האי אומנא דלא מייץ סכנתא הוא ומעברין לי, ואין אנו שומעים להם כלל, כדברי הרשב"א ביתרת שחיתה י"ב חודש, שכשבאים להכחיש דברי חז"ל אין נאמנותם כלום, ובודאי המה טועים במשפטם. אלא מה שיש לדון הוא אם אומרים, שלפי טבע האדם בימים האלו ובארצותינו נראה להם שאין המציצה מוכרחת כדי להסיר הסכנה, שלכאו' היה ראוי לשמוע להם, שבזה אין הכחשה לדחז"ל, כי דבריהם ז"ל יתכן שלא אמרו

הרפואה שהיא מיוסדת על עמק חכמת יצירת גוף האדם, שלאמתתו אינו יודע כ"א ליוצרו ב"ה, ופשוט דס"ל דאפ"ל רובא אין כאן". וע"ע בהמשך דבריו מה שהאריך בזה וכן במש"כ בביאור מחלוקת הראשונים אם רפואת הרופאים מועילה ברמ"ת.

ד. במש"כ כת"ר באות ד מדברי הדרכ"מ לגבי חרות דם, באמת יש לעיין בדברי הדרכ"מ שהרי הבי"י שם ס"ל דכל הני ראשונים שלא הביאו את הדין ס"ל כרמב"ן שאין אנו בקיאים והדרכ"מ הקשה עליו שהרי כן הביאו דין בדיקת שפופרת ומשמע שבקיאים בה, וכתב הדרכ"מ לתרץ "אלא נ"ל דהשמיטו הפוסקים דין דהפלת חררה משום דאין אנו בקיאים בדין ההוא דוקא ועוד דאפשר למיקם עלה דמילתא ע"י בדיקת השפופרת דמהני בזמן הזה לדעת הפוסקים וכו'". ולכאוף הוא תימה שממ"נ אם אין אנו בקיאים בו ממילא גם אם לא הייתה אפשרות לברר ע"י בדיקת שפופרת לא היה לנו להתיר במפלת חרות דם, וא"ת שאנו כן בקיאים בו ממילא לא מובן מדוע בדיקת שפופרת עדיפה מחרות דם והרי שני ההיתרים הובאו בהדיא בגמ'.

אלא נלענ"ד שאין כאן שני תירוצים נפרדים בדברי הדרכ"מ אלא כולו תירוץ אחד והוא בדומה למש"כ לעיל אות ג ביחס לנאמנות הרופאים, דכיון שחררת דם הוא כעין פטרון רפואי וצ"ל דאנו איננו בקיאים בו כ"כ (דלא כמו בימי חז"ל) ממילא הבירור שבו אינו בירור מוחלט (אלא שהוא עדיף מנאמנות הרופאים שהוא רק בתורת ספק וכנ"ל) וממילא כשאין כאן בירור מוחלט ויש לנו אפשרות לעשות בירור מוחלט ע"י בדיקה אנו עושים זאת, אמנם אם לא היה אפשרות לברר ע"י בדיקת שפופרת היינו סומכים

ע"פ אסמכתא דלב יודע מרת נפשו, שאם נאמר שמה שהרופאים אומרים הוא דבר ברור א"כ נחזיק אותו לרשע, שרוצה לאכול ביוה"כ בלא חשש סכנה, ונתרה בו על פיהם של הרופאים, וכיון דלדינא קי"ל, דאפ"ל מאה רופאים אומרים אינו צריך וחולה אומר צריך מאכילים אותו, ש"מ שאין סמיכתנו על הרופאים כ"א מטעם ספק. ע"כ כל מקום שהכל אומרים אינו צריך, הרופאים וגם החולה, או שאינו סותר דבריהם, אין כאן ריעותא לפנינו כלל וע"כ נאמין לדבריהם, אבל כיון שהחולה אומר צריך, אע"פ שהרבה פעמים אפשר שיטעה החולה, מ"מ יש כאן ריעותא ע"ד הרופאים, מטעם לב יודע מרת נפשו, ע"כ אין דבריהם מוציאים מכלל ספק נפשות. מעתה נדון ק"ו, אם דברי חולה הדיוט חשובים ריעותא, לענין שלא נסמוך שוב על הרופאים להקל בספק נפשות, ק"ו דברי חז"ל שהם דברי אלקים חיים. ואע"פ שהדבר אפשרי שישתנו הטבעים, מ"מ כ"ז שאין אנו רואים בבירור שינוי טבע בזה, מה שא"א לראות בבירור, כמו שיתבאר בע"ה, עלינו להעמיד הדבר על חזקתו, והסכנה במקומה עומדת, וכל אומנא דלא מייץ הוא עומד על דמם של עם ד' ומעבירים אותו. וביו"ד סי' קפז ברמ"ת, שהוא איסור דרבנן לרוה"פ, שאינו כ"א חשש וסתות, מ"מ כמה טרחו רבותינו הראשונים אם יש לסמוך על הרופאים. ואפילו אם נאמר שנסמוך שם על הרופאים, ואם נאמר שדברי הרופאים נכנסים בכלל רוב, שנאמר שרוב פעמים הם מסכימים אל האמת, כעין רומ"צ אצל שחיטה מומחין הן, אין הנידון דומה כלל וכלל, דהתם אנו יודעים כל הדברים שצריך לדעת כדי לכון לשחוט יפה, ועכ"פ ודאי רוב פעמים עולה בידו לכון, משא"כ חכמת

צח סע' ג מש"כ שם בשם המרדכי". והנה אם נאמר כדברי כת"ר דכל היכא דאפשר בעינן לברורי א"כ לא יובן מש"כ הט"ז שטעם הדבר שאין להקל הוא שאין להקל בספק חסרון ידיעה, והרי גם אם הספק לא היה ספק חסרון ידיעה לא היה לנו להתיר כיון שאפשר לברר, וכדברי המשל"מ שהבאתי במאמרי דס"ל שכל ספק שניתן לבררו לא חשיב ספק. אלא צ"ל דגם ספק שניתן לבררו חשיב ספק (ודלא כמשל"מ) ורק בספק חסרון ידיעה אנו מחמירים משום שמצד האמת אין כאן כלל ספק ורק מחמת חוסר דעתו של אותו אדם נוצר כאן ספק, (וכנלענ"ד שמוכח ממה שציין הט"ז לדבריו בס' צח סע' ג עיי"ש בדבריו ואכמ"ל).

ז. מה שהביא כת"ר באות ט מדין כתם עבה שנצרך, לענ"ד ראייה משם להקל בנ"ד וכמש"כ לי הגר"ד ליאור שליט"א (במכתב הנדפס לאחר מאמרי).

דהנה הסד"ט (ס' קצ סוף ס"ק סא) נסתפק בכתם עבה אם משערים אותו כמו שהוא או כמו שהיה אם היה מורח את עוביו ע"ג הבד (וכן בכתם שגופו פחות מגריס אלא שמתפשט לכלוכו יותר מגריס). והנה בס' לו"ש (לחם ס"ק כא) הבין בדעת הסד"ט שס"ל להתיר בזה (ומשמע שכן דעת הלו"ש). וכ"כ להתיר בזה בשו"ת ברכת רצה (ס' מב ד"ה אולם), וכן הביאו בזה מהפחד יצחק (ערך כתם) בשם מהר"י אבוהב, ומס' שערי טהרה (ס' י סע' ה) שכתבו שבכל ענין משערים כמות שהוא (ואין הבדל בין כתם עבה לדק). וכ"כ הערוה"ש (סע' לד) וז"ל "ודע שאין חילוק בשיעורים אלו כגריס ותורמוס בין שהכתם הוא דק בכמותו מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין וכל שיעורי חז"ל כן הוא והמפקפק בזה אינו אלא מן

על נפילת חררה, וסייעתה לדברי מלשון השו"ע שכתב "ומיהו אין מוציאין אותה מבעלה אחר רפואה זו, עד שתבעל ותחזור לקלוקלה". וע"ע שו"ת נו"ב (יו"ד מה"ת ס' צג).

[אמנם לגוף נ"ד שאין אנו סומכים על חררת הדם שמול עינינו אלא מצריכים בדיקת שפופרת שלכא' מוכח שכל היכא דאפשר צריך לברר, נראה שהביא כת"ר ראייה, אא"כ נאמר לחלק שכאן מיירי שהיא כבר בחזקת רמ"ת וע"מ להוציאה מספיקא מבררים כל מה שאפשר, אמנם בנ"ד אנו דנים בכתם ספציפי ואין כל חזקה שכתם זה יש בו שיעור וממילא כשאינו נגד חזקת איסור אפשר שלא יאמר הרמ"א שצריך לברר.]

ה. מה שהעיר כת"ר באות ה מדין ז' סמנים בכתם היא לענ"ד הערה נכונה (וצ"ע מה יבאר בזה השעה"מ שהרי כאן מיירי בדין דרבנן, ולצערי כעת אין תחת ידי את ספר שעה"מ לעיין בדבריו).

אמנם לגוף נ"ד יש להעיר שמשמעות הדברים שבזמן חז"ל בירור ע"י ז' סמנים אם הוא צבע או דם היה הבירור המקובל והמצוי, ואמנם בנ"ד קריעת הבגד הוא ודאי צורת בירור חריגה, ולפי מש"כ במאמרי באות ח להוכיח מהדבר שמואל ועוד פוסקים שלא הצריכו צורות בירור חריגות ממילא אין שייכות מדין ז' סמנים לנ"ד.

ו. מה שהביא כת"ר באות ו להוכיח מדברי הט"ז דבעינן לברר, לענ"ד נראה היפך דבריו דהרי על דברי השו"ע שכתב "ואם אינה בקיאה בכך חוששת להחמיר" העיר הט"ז (ס"ק לה) "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיקא לקולא מ"מ כאן הוא בא ממעוט ידיעה שאינו יודע להכיר וכיון דאיכא אינשי טובא דמכירין בזה אין הולכין בספיקא להקל. כ"כ רשב"א ודכוותיה מצינן בס' "

ברור לנדון השאלה שלפנינו, וכיון שבסתם אישה ששואלת בדיני כתמים אין כל נפק"מ מה דין חברתה, ממילא אין על הרב חיוב לחקור את האשה האם הייתה עוד אשה שנתעסקה עמה, ורק בכה"ג שאח"כ באה גם חברתה ונתברר שיש כאן נתון נוסף שלא ידענו ממנו מתחשבים אנו בנדון זה, אך מעיקרא אין עלינו כל חיוב לחקור אחריו (וכעין טריפות בבהמה שאין חיוב אפי' מדרבנן לחקור אחר סוג טריפה שאינה מיעוט המצוי). ואם נחשוב על נ"ד מסתבר שברוב המקרים תהיה המציאות שרק אחת שואלת ולא השנייה, שהרי מסתבר שכל אחת תשאל את הרב שלה, ועל הרב אין חיוב לחקור אם היו עוד נשים עמה וממילא כל אחת תחשב כבאה לבדה ללא שבאה אחרת ותהיה טהורה גם אליבא דהט"ז.

ולכאור' יש קצת ראייה מכאן למש"כ ע"פ דברי הדבר שמואל שאין חיוב לברר בירור חריג וכיון ששייכות דין חברתה לדין שלה הוא דבר חריג ממילא אין חיוב לברר אחריו.

ואמנם יש לעורר על דברי ממה שבחוו"ד (ביאורים ס"ק יד בתירוץ הראשון) ובשו"ת שו"מ (מה"ת ח"ג סי' קיד ד"ה וזוה מיושב היטב) כתבו שיש חיוב על האשה בשני המקרים (ב' נשים שנתעסקו בציפור וג' נשים שלבשו חלקו אחד) לספר לרב על הנשים האחרות, וכן יש לעורר ממה שבכו"פ (ס"ק ג) ובלו"ש (שמלה ס"ק ל) כתבו שבמקרה השני של ג' נשים שלבשו חלוק אחד יש חיוב לספר לרב על שאר הנשים, וזה לכאור' הפך דברינו וצ"ע.

י. במש"כ כת"ר באות יב, יג, ז בעניין איכא לברורי בס"ס ובענין אם מצרפים לס"ס את הספק שמה אינו מחמשת מראות דמים וכו', כבר כתבתי בזה במאמרי (אות י-יא)

המתמיהים וכ"כ גדולי האחרונים". וכ"כ להתיר בזה בטו"ב (ח"א עמ' שפב) ובספר משמרת הטהרה (פ"ג סע' ה).

[גם בשו"ת חלקת יואב (מה"ת סי' ו) כתב להתיר בזה, אלא שמדברי החלקת יואב אפשר שאין ראייה לנ"ד שהרי טעמו שכל פחות מגריס נחשב כבגד צבוע וממילא כשנמצא הכתם על שטח שהוא פחות מגריס ועוד נחשב כנמצא על בגד צבוע וממילא אין לטמאה אפי' אם ע"י שטיחת הכתם יהיה בו שיעור, וממילא לפי דבריו אין כאן ספק כלל, אמנם בנ"ד מיירי שיש ספק אלא שאנו רוצים להתירו ללא בירור].

וא"כ אחרי רואינו חבל פוסקים גדול זה דס"ל בפשיטות להתיר בכתם צרור נראה דכן עיקר להקל בזה שהוא מילתא דרבנן, וממילא ה"ה לנ"ד דכמו שבצרור א"צ לטרוח לפשוט את הבגד (למרות שהכס לפנינו ובפשיטתו אין כל הפסד ויש בזה מעט רק מעט טורח) כ"ש לנ"ד (שיש בקריעת בגד הפסד ונראה שהוא גם טירחה יותר גדולה).

ח. במש"כ כת"ר באות י ממחלוקת הב"ח והט"ז בדין כתם לח ומתחילה ר"ל דישי סתירה בדברי הט"ז ואח"כ כתב לחלק בין איכא לברורי השתא ולאכא לברורי לאחר זמן, אכן דעתי מסכמת לגמרי לדבריו וכדבריו כתבתי במאמרי (אות ג) עיי"ש.

ט. במש"כ כת"ר באות יא לעורר מדברי הט"ז שאוסר גם בזו אחר זו, היה נלענ"ד לבאר בזה כך, שהרי בפשיטות הט"ז מודה שאם באה רק אחת וחברתה לא באה כלל אנו מתירים את הראשונה ומאידיך אם אח"כ תבוא חברתה נאסור את שתייהן, ולענ"ד יסוד דברי הט"ז שיש לנו חובה לברר היכן שאפשר אך דווקא במה שקשור באופן

דברי שנינו תתברר שמעתא כל היכא דאיכא לברורי ואפי' היכא שאין חיוב לברר.

יה"ר שיזכה להורות תורת אמת לרבים

המברכו מאוד באהבה מרובה

גיורא ברנר

וע"ע במש"כ אלי הגר"מ מאזוז שליט"א במכתבו הנלווה לדברי עיי"ש.

יא. במש"כ כת"ר בס"ק יד מדוע לא מחייבים ללכת לאחות לבדוק אם יש מכה, לענ"ד היא גופא ראייה לדברי דלעניין היתר איננו מצריכים בירור חריג, ומה שלעיתים אנו מצריכים בדיקת אחות הוא בכה"ג שלולי זה היה נפשט הספק לאיסור ממילא אנו מייעצים לאישה לעשות מאמץ חריג וללכת לאחות (ולכאו' ה"ה בבדיקת שפופרת שהרי אם לא תבדוק נחזיק אותה כרמ"ת) אך כשבירור הספק נוטה להיתר אין אנו מצריכים מאמץ חריג של בדיקת אחות.

יב. במש"כ כת"ר באות טו בעניין ראית הבדיקות שלפני ואחרי תשיש בלילה עי' שו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' צט) שדן לגבי דין דם בתולים בבעילה שניה ור"ל שפרישה מאשתו עד שיבדקו את העד לאור הנר חשיב טירחה מרובה.

יג. במש"כ כת"ר באות טז שהביא דברי החת"ס לגבי טבעת, נלענ"ד לבאר דלגבי טבעת שהוא אביוז רפואי ומוכנס ע"י רופא, באמת הנורמליות הוא לברר ע"י רופא או אחות וממילא כל שלא בירר על ידם חשיב ספק חסרון ידיעה שאינו ספק, אלא שמחדש החת"ס שמכיון שיש בדבר סכנה וחולשה ממילא הפך דינו להיות כמיעוט שאינו מקפיד וממילא אינו חוצץ, ועיי"ש בחת"ס (בסוף הסימן) שדימה זאת לדין חץ התקוע בגופו ולדין קליעת השיער עיי"ש.

יד. במה שעורר כת"ר באות כ מדין דבר שיש לו מתירים עי' מש"כ בזה במאמרי בס"ק טז.

בסיום דברי לא אמנע מלכתוב ששמחתי מאוד בדבריו ובהערותיו, ויה"ר שמתוך