

בס"ד

"דברי חכמים פדרבנות וכמשמרות נטועים
בעלי אספות נתנו מרעה אחד"

(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 אזנך שומעת ולמוד ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה
יכשר קבע הלכה כמותו.

(רש"י שם)

קובץ תורני

נר ישראל יעקב

לע"נ ר' ישראל יעקב הופמן ז"ל

קיץ תשע"ב
עורך: ינון קליין

מותר לצלם ולהעתיק לצרכים פרטיים בלבד

נשמח לקבל תגובות לחוברת
לכתובת: בית מדרש גבעת אסף
ת.ד. 311 בית א-ל מיקוד 90631

עיצוב: רחלי  עיצובים • 052-8756409

הוקדש
לעילוי נשמת
האישה החשובה מרת
שאשא מינדל ע"ה
בת הרב חיים יהודה ז"ל
נכדת הגאון הגדול
רבינו שלמה קלוגר זצ"ל
לזכות התורם בעילום שם

לע"נ

אבי ומורי

ר' ברוך פּרץ בן הרב מתתיהו
ארליכמן

נלב"ע ה' באייר יום העצמאות ה'תשנ"ט
ואימי מורת

מרת שושנה בת הרב יוסף לבית

גולדנבום

נלב"ע ערב סוכות ה' תשס"ט

אוהבי ארץ ישראל

אוהבי תורה

וסוללי דרך לילדיהם

מתי ועדית ארליכמן

בית אל

לזיכרון עולם בהיכל ה'
לע"נ

הרב אברהם פימונטל ורעייתו
ז"ל

אשר מסרו את חייהם לקירוב ישראל
לאביהם שבשמים
ולהנחלת תורה ועבודה
במשפחתם ובסביבתם
ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ

סבי מורי

ר' נחום יצחק וולברג

בן ר' יהודה ז"ל

נ.ל.ב.ע א' אדר

סבתי מורתי

מרת מרים וולברג

בת ר' יוסף הלוי ע"ה

נ.ל.ב.ע ג' ניסן

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י המשפחה.

לע"נ אמנו וסבתנו היקרה

מרת **לאה פרוינד** (פירסט) ז"ל
אשת חיל ועושה צדקה וחסד כל ימיה.

נ.ל.ב.ע בט"ו אייר התשע"ב

הוקדש על ידי
מרים ובן ציון קריגר
עמיחי וליאורה קריגר.

לע"נ

סבי מורי

הרב **יעקב יהודה גרוזינגר**
בן ר' **אשר אנשיל** ז"ל

נ.ל.ב.ע בי"ח אב

סבתי מורתני

מרת **ויקי (ויטא) גרוזינגר**

בת ר' **משה** ע"ה

נ.ל.ב.ע בכ"ב אב

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י המשפחה.

לע"נ

ר' שמואל קירשנבויס
בן ר' אליעזר הלוי ז"ל

נ.ל.ב.ע י"ב אדר

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י המשפחה.

לע"נ

מרת מרים דינה אורן
בת ר' יצחק הלוי ע"ה

נ.ל.ב.ע ל' סיון

ת.נ.צ.ב.ה

הוקדש ע"י המשפחה.

תוכן עניינים

מצבת זכרון 13

פתח דבר 15

מאמרים כלליים

ברכת התורה אחרי שינת קבע ביום 18
שלום הכהן אזוג ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

אם להעדיף תפילה ברוב עם או תפילה כותיקין 33
הרב גיורא ברנר שליט"א וראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר 40
יוסף לוין ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר - תגובה 53
הרב גיורא ברנר שליט"א וראש בית המדרש גבעת אסף

תקיעת שופר בשופר מעובד 64
הגאון הרב דוב ליאור שליט"א ורב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון
הרב אלקנה ליאור שליט"א ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות 68
ינון קליין ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

קיום מצות יישוב ארץ ישראל בבנין ובנטיעה 92
אהרן שי חובינשטיין ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

מאמרים בהלכות נידה

דין פרישה סמוך לוסת 104
אלעזר צדיק ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

דין פקידה ביוצא לדרך 117
אביאל ניסים כהן ומאברכי בית המדרש גבעת אסף

בדין כתם הנמצא על בד כפול ובעניין ספק שניתן לבררו 125
הרב גיורא ברנר שליט"א וראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף

בעניין הנ"ל 147
הגאון הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א ואב"ד בעיה"ק ירושלים תובב"א

- 157 **בעניין הנ"ל**
 הגאון הרב אליהו שלזינגר שליט"א ורב שכונת גילה ומקו"ח ואב"ד לממונות
 בעיה"ק ירושלים תובב"א
- 158 **בעניין הנ"ל**
 הגאון הרב דוב ליאור שליט"א ורב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון תובב"א
- 159 **בעניין הנ"ל**
 הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א וראש ישיבת כסא רחמים
- 160 **בעניין הנ"ל**
 הגאון הרב צבי הירש ויזניצר שליט"א ודומ"ץ דחסידי ויזניץ וראש בד"צ
 הקריות החרדיות באשדוד

תגובות למערכת

- 162 **הדלקת חשמל ביום טוב**
 הרב יעקב אפשטיין שליט"א ומחבר שו"ת "חבל נחלתו"

תוכן עניינים מורחב

מאמרים כלליים

18. א. ברכת התורה אחר שינת קבע ביום

א. פתיחה | ב. חשיבות ברכת התורה | ג. גדר הפסק בברכת התורה | ד. הסוברים ששינת קבע הוא הפסק | ה. עוד שיטות בראשונים בדיון זה | ו. פסק הטור והשו"ע ז. פסק האחרונים | ח. קיום דברי השו"ע ע"פ שיטת שבולי הלקט | ט. קיום שיטת השו"ע ע"פ שיטת הרמב"ם | י. קיום דברי השו"ע ע"פ שיטת הרשב"ש | יא. שיטת הרא"ה ומסקנת היב"א | יב. קושיית הפרי מגדים | יג. דחיית הדברים | יד. דרכים לצאת מהספק טו. פתרון ביום שבת קודש | טז. פתרון הכוונה | יז. מסקנת הדברים.

33. ב. אם להעדיף תפילה ברוב עם או תפילה כותיקין

40. ג. שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר

א. פתיחה | ב. גדר מנהגי האבלות בימי הספירה | ג. איסור שמיעת מוזיקה כל ימות השנה ד. איסור שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר | ה. התעמקות בהבנת הפוסקים | ו. איסור כלי זמר הוא רק בשירים מרקידים | ז. מסקנת הדברים | ח. רדיו צבורי בהשמעת מוזיקה ט. משך זמן מנהגי האבלות בימי הספירה | י. איסור ריקודים ומחולות אחר ל"ג בעומר יא. שמיעת כלי זמר אחר לג בעומר | יב. סיכום | יג. מילואים.

53. ד. שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר - תגובה

א. פתיחה | ב. ביאור שיטת הרמ"א | ג. רוב הפוסקים סוברים כמו הרמב"ם והשו"ע ד. החילוק בין היתר לכתחילה להיתר בדיעבד ובשעה"ד | ה. שמיעת מוזיקה עצובה ושקטה | ו. מסקנת הדין.

64. ה. תקיעת שופר בשופר מעובד

א. פסק הגר"ד ליאור שליט"א | ב. מכתב הרב אלקנה ליאור שליט"א | ג. תשובת הגר"ד ליאור שליט"א להנ"ל.

68. ה. חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות

שער א-א. א. ורפא ירפא מחלוקת הראשונים | ב. שיטת הרמב"ן בחובת הרופא לרפא ג. חובת ריפוי מדין השבת אבידה | ד. עוד לימודים לחובת ריפוי | ה. ראייה מן המדרש שמותר לרפאות | ו. פסק האחרונים

שער ב-א. א. חובת החולה להשתדל ברפואתו | ב. שיטת הרמב"ן | ג. שיטות האחרונים בחובה ללכת לרופא | ד. סתירה בשיטת מוהר"ן מברסלב | ה. אם יש חובה לשמוע לדברי הרופא | ו. בעניין הלימוד מן הפסוק השמר לך ושמר נפשך מאד | ז. סיכום.

92. ו. קיום מצות יישוב ארץ ישראל בבניה ובנטיעה

א. האם ישוב הארץ היא מצוה | ב. זרעים אילנות או בתים | ג. שיטת הירושלמי | ד. לשיטת הרא"ה אין הבדל בין נטיעה לבית | ה. תירוצים נוספים לסתירה בין הסוגיות בב"מ ו. ראייה שנטיעה עדיפה על בתים | ז. פסק הטור והשו"ע | ח. מחלוקת האחרונים בנידון

ט. ראייה מן המדרש שנטיעה עדיפה על בתים | י. ביאור במדרש הנ"ל מספר שלום ירושלים | יא. ראיות שבניין עדיף על נטיעה | יב. ראייה מחודשת שנטיעה עדיפה על בתים | יג. סיכום | יד. שתי הערות בסוגיה לימינו.

מאמרים בהלכות נידה

א. בדין פרישה סמוך לוסת 104

א. מקור הדין | ב. פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן | ג. מספר העונות שפורשים | ד. כיצד מחשבים עונה | ה. לאיזה יום חוששים | ו. אשה המשנית וסתה | ז. אשה ששכחה מתי וסתה.

ב. דין פקידה ביוצא לדרך 117

א. פתיחה | ב. מקור הדין | ג. מהי פקידה תשמיש או דברי ריצוי | ד. שיטת הנימוקי יוסף | ה. פסק השו"ע ורמ"א | ו. תשמיש קשה ליוצא לדרך | ז. שיעור יוצא לדרך | ח. יוצא לדבר מצוה.

ג. בדין כתם הנמצא על בד כפול ובענין ספק שניתן לבררו .. 125

א. פתיחה | ב. דין כתם שחלקו טמא וחלקו טהור | ג. אין לדיין אלא מה שענינו רואות | ד. ספק שיש רגילות לצד ההיתר וספק שגם בצד האיסור יש צדדים להתיר | ה. לימוד מדין נחמרו בני מעיים | ו. חובת הבירור תלויה בשאלה אם יש מיעוט המצוי לאיסור | ז. ביאור הסוגיות הנ"ל ע"פ החילוק בין מיעוט המצוי למיעוט שאינו מצוי | ח. כשהבירור דורש מאמץ חריג אין חיוב לברר גם אם יש מיעוט המצוי לאיסור | ט. חמשה כללים בגדר החיוב לברר ספקות | י. החילוק בין ספק לס"ס ובין ספק בדאורייתא לספק בדרבנן | יא. מחלוקת המשל"מ ושעה"מ בחיוב בירור הספקות | יב. שני כללים נוספים בגדר החיוב לברר ספקות | יג. מסקנה דדינא.

ד. מכתבים בענין הנ"ל 147

א. מכתב הגרא"י כלאב שליט"א | ב. תשובת הרב גיורא ברנר שליט"א | ג. תשובת הגרא"י כלאב שליט"א להנ"ל | ד. מכתב הגר"א שלזינגר שליט"א | ה. מכתב הגר"ד ליאור שליט"א | ו. מכתב הגר"מ מאזוז שליט"א | ז. מכתב הגרצ"ה ויז'ניצר שליט"א.

תגובות למערכת

הדלקת חשמל ביו"ט 162

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 פרשוב 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 ארורה זו נרצחו אביו ואמו הי"ד, אחיו שמואל ואברהם הי"ד ואחיותיו שרה ומלכה הי"ד.

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 וזכה 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

פתח דבר

'בתלת הוי חזקה', בשבח והודאה לה' יתברך, אנו שמחים להגיש בפני לומדי התורה ואוהביה קובץ מאמרים מהשנה השלישית של בית המדרש גבעת אסף – כולל הלכה "תורת חיים" ע"ש ר' חיים שורק ז"ל.

כתב מרן הגרא"ה קוק זיע"א, "כפי מה שההלכות מבוררות כך הן משמחות לב עושיהם ומזהירה.ן. וחסרון בירורן בידיעה ברורה ודבקה בנפש, מביא להרגשת הכבדה מקיומה של תורה בדיוק בפרטי ההלכות... על כן זאת היא החובה הגדולה לעסוק בתורה לשמה בלבון הלכה, שתהיה מחוורת כשמלה, ולימוד הדיוקים בהרחבתם יהיה מתוך עונג המושכל העליון ושמחתו..." (אורות התורה פ"ט סע' י).

נאמנים לדברים, עוסקים אנו בבית המדרש בגבעת אסף בלימוד וליבון הלכה, בעיון ובהעמקה, מתוך שמחה של מצוה. כחלק מבירורה של הלכה רואים אנו צורך גם בכתיבתה של תורה שבע"פ, וחלק מכתביה זו מובאת לפניכם כאן בקובץ זה.

הקובץ הנוכחי מגוון מאד ומקיף נושאים רבים בהלכה. הקובץ חולק לשלשה שערים, הראשון עוסק בכמה עניינים מחלקי או"ח ויו"ד בשו"ע, השני עוסק בהלכות נדה, אותם אנו לומדים בשנה זו בבית מדרשנו, בשער השלישי הבאנו תגובה שקבלנו על אחד המאמרים בקובץ הקודם [כאן המקום להזכיר שנשמח לקבל תגובות והערות במו"מ כדרכה של תורה, על המתפרסם בקובץ זה, כמו כן נשמח לקבל כת"י ותשובות מרבותינו ז"ל ע"מ לפרסמם בקבצים הבאים].

בקובץ זה הבאנו את מאמרי ראש הכולל והאברכים, כמו גם תשובות מכמה פוסקים חשובים שזכינו להתבסס מתורתם וקבלנו את רשותם לפרסם את תשובותיהם בעניינים הנידונים בקובץ. כל אברך בחר לו נושא בו עיין לעומק וגיבש את עיונו לכדי מאמר הלכתי מפורט.

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 אברך 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 המון מחשבה, כוחות נפש וזמן רב. יתן ה' לו ולמשפחתו בריאות איתנה ונהורא מעליא, וכל העוסקים בצורכי ציבור באמונה הקב"ה ישלם שכרם, אכ"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, לכוןן לאמתה של תורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

ינון קליין

מאמרים כלליים

שלום הכהן אזוג מאברכי בית המדרש גבעת אסף

ברכת התורה אחרי שינת קבע ביום

א. פתיחה

אמנם מרן השו"ע (סי' רט סע' ג) פסק שרק חיוב ברכת המזון דאורייתא.

ג. גדר הפסק בברכת התורה

אחר דברי ההקדמה האלה, ניגש לענינו. והנה בפ"ק דברכות (יא ב) איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה". ובירושלמי (שם ה"ה) איתא "שמואל אמר השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך, לאחר ק"ש א"צ לברך א"ר בא והוא ששנה על אתר".

וכתבו על זה התוס' (שם ד"ה שכבר) "ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמ' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפילו לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה

עמדתו ואתבונן בדין חיוב ברכת התורה אחרי שינתא קבע ביום, דבר שמצוי בימינו ביום שבת קודש, שיש בו עניין לישן בפרט על פי האריז"ל, וכן אצל בחורי ישיבות שרגילים לישן שינת צהריים, וכהנה וכהנה. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ב. חשיבות ברכת התורה

חשיבות נודעת לברכת התורה עד שנפסק בשו"ע או"ח (סי' מז סע' א) "ברכת התורה צריך לזהר בה מאד". והטור (שם) הביא את הגמ' דנדרים (פא א) "מפני מה תלמידי חכמים אין מצויין לצאת מבניהם תלמידי חכמים, רבינא אמר מפני שאין מברכים בתורה תחלה".

ועוד יש שפסקו שחיוב ברכה זו מדאורייתא, כ"כ הרמב"ן בהגותו על ספה"מ להרמב"ם (עשין טו), הרשב"א (ברכות מח ב), המאירי (ברכות כא ב), החינוך (מצוה תל), הרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' קסג), הפרי חדש (סי' מז), השאגת אריה (סי' כד) והיעב"ץ במורקציעה (סי' מז).

א) "שינת": כך נכתוב בס"ד ולא שינת כפי שנהוג בעברית החדשה ע"פ לשון המקרא, מפני שכך הוא בלשון התלמוד והפוסקים. כמו כן נכתוב לישן ולא לישון מאותו טעם.

ב) לקמן יובא המקור לזה

או כשאדם גמר בדעתו שלא ילמד יותר היום וכד'.

ד. הסוברים ששינת קבע הוי הפסק

מהר"ם בתשובה (דפוס פראג ח"ד סי' מג) כתב וז"ל "ואני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום וכו' אפילו [כשאני] מפסיק ואוכל כי אני מסיח דעתי אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך".

ראה ראינו שפסק בפירוש ששינת קבע ביום הוי הפסק לענין ברכת התורה". וגם על שאר ההפסקות משמע לכאן שהדין תלוי בדעת האדם, שהרי כתב "כי אני מסיח דעתי", א"כ אדם שהסיח דעתו צריך לחזור ולברך.

והרא"ש (ברכות פ"א סי' יג) כתב וז"ל "מ"מ מסתבר שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד ותמיד דעתם על לימודם לא חשיב הפסק לענין הברכה וכן אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום ואין צריך לברך כל זמן שלא יישן. ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך". והניף ידו שנית בתשובה לבנו (כלל ד סי' ב) וז"ל "מי שתורתו אומנותו, ואינו מבטל אלא כשצריך לחזר אחר פרנסתו, ובכל פעם דעתו על למודו, ומיד חוזר ללמודו אחר שעשה צרכי פרנסתו, ואין מתעסק בדברים בטלים, אין צריך לברך דאין כאן היסח הדעת. ואם לאו, צריך לברך". ועוד כתב (שם, סי' א) "ולענין ברכה"ת, אדם

וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. וכו' והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת ולא נהירא".

והנה לפי דברי ר"ת, שינת קבע לא הוי הפסק לא ביום ולא בלילה, ואמנם דחוהו התוס' וכך דעת רוב הראשונים, וכמ"ש הב"י (או"ח סי' מז) וז"ל "והמשכים בבקר ללמוד קודם שילך לבית הכנסת יש לו לברך ברכת התורה. כן כתב הרא"ש סוף פרק קמא דברכות (שם) וגם בתשובה שכתב רבינו בסמוך לקמן אבל המרדכי כתב שם (סי' כט) שהר"ם אומר שאינו צריך לברך לפי שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחר וכן כתב הר"ר יונה שם (ו א ד"ה ואמר) והתוספות (יא ב ד"ה שכבר) כתבו כן בשם ר"ת וכתבו דלא נהירא. ובכתבי מה"ר ישראל (תרה"ד ח"ב סי' קכג) כתב שהוא ודודו ז"ל היו נוהגים לברך וגם האגור (שם) כתב שר"ת הוא יחיד בדבר זה וכל הפוסקים אומרים שיש לברך וכן נוהגים העולם".

ולפי דברי ר"י יש לדון בשינה^ה, שמצד אחד כתבו שברה"ת פוטרת כל היום, ומאידך נימוקו הוא שאינו מייאש דעתו, והרי כשאדם ישן, אין דעתו עמו, וגם יש לדון בשאר הפסק שאדם מייאש דעתו מת"ת כגון הליכה לבית מרחץ או לבית הכסא,

ג) צ"ע ממה דייק כך.

ד) בין ביום בין בלילה, כגון שהלך לישון בלילה ונעור באמצע הלילה לפני עלות השחר

ה) מכאן קשה מ"ש המרדכי (סי' כט) בשם הר"ם שברה"ת של אתמול פוטרת עד שחרית אחר. ואולי נפלה ט"ס וצריך לומר ר"ת. וצ"ע.

ה. עוד שיטות בראשונים בדין זה

ובתשב"ץ קטן (מתלמיד מהר"ם, סי' קצב-קצג) כתב וז"ל "אבל כשהוא ישן ביום ולומד אחר כן אין מברך כללי. הר"ר אליעזר ממיץ ז"ל היה נוהג לברך על כל פעם ופעם שהתחיל ללמוד. כיון דהוי היסח הדעת דומיא דסח בין תפלה לתפלה".

מכאן ראינו שיטה מחמירה עוד יותר מזו של מהר"ם והרא"ש, והיא שיטת הרא"ם, לפיה צריך לברך אחרי כל הפסק גם לת"ח שתורתו אומנותו.

גם מספר המנהיג יש לדייק כך שהרי כתב (דיני תפלה עמ' מט) "ועל שאמר [רב עמרם גאון] לאחר שקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטור באהבה רבה, מצינו בירושלמי א"ר אבהו והוא ששנה על אתר, פי' מיד מצאת', שמעי' מיהא שאם הפסיק ולא שנה על אתר **צריך לברך ברכת התורה על כל פעם שהפסיק וחזר ללמוד**". ופשוט שכשחוזר לברך בפעם הראשונה, מברך ברכת התורה ולא אהבה רבה, ובכל זאת הוא צריך לחזור ולברך על כל פעם שיפסיק ויחזור ללמוד. ודו"ק.

ואולי בשיטה זו עומד רש"י, שהרי כתב האו"ז (ח"א סי' כב) וז"ל "והרב ר' שמעי' זצ"ל תלמידו של רש"י כתב שרש"י זצ"ל כשהיה משכים לעסוק בתורה מברך

דעתו מללמוד" משמע שמודה במי שכן הסיח דעתו, וכדעת הרא"ש, וכמו שהערנו לעיל בדבריו בתשובה.

ז) הנה מהר"ם כתב בפירוש שאחר שינת קבע ביום יש לברך. וכאן י"ל דמיירי בשינת עראי, וכ"כ הראש"ל ביבי"א (ח"ח או"ח סי' ה).

ח) וכ"כ העיטור והרמב"ם ועוד, והוא סוגיין בברכות.

הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מיקרי והוי הפסק וצריך לברך ברכה"ת בקומו. אבל הרגיל להתנמנם מיושב, או על אצילי ידיו, שינת עראי הוא ולא הוי הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המטה ולא היה יכול לישן, לא הוי הפסק, דבעודו ניעור דעתו על למודו".

ומכאן דעתו ברורה שברכת התורה תקפה כל עוד שלא הסיח דעתו ממנה, והדבר תלוי באדם, ושינת קבע הוי הפסק לכולם.

גם האבודרהם (בסדר ברכות השחר) הביא את דברי הרא"ש בפסקיו ולא העיר עליהם דבר, ומשמע שמסכים אתו.

וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב ב ח"א) וז"ל "וכתבו התוספות וכן המברך על התורה אפילו שאין שונה מיד אין צריך לחזור ולברך אפילו הפסיק ואפילו שיצא לעסקיו וממהר כדי לחזור ללמוד לא חשיב הפסק ואפילו לימוד הלילה עד שיישן ומי שרגיל לישן ביום הוי הפסק ועוד, פשוט".

ובהגמ"י (תפילה פ"ז ה"י) איתא, "רבינו שמחה כתב ששינה ומרחץ ובה"כ מפסיקין וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג' ברכות הללו לפי שהן היסח הדעת. השינה שא"א ללמוד כשהוא ישן ומרחץ ובית הכסא שאסורין אפילו בהרהור ד"ת. אמנם מורי רבינו [מאיר מרוטנבורג] כתב בתשובה שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה כשהוא לומד או כשהוא קורא בבה"כ ואינו חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע מפני שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק אכילה ובית הכסא".

מכאן ראינו מחלוקת בהפסק בה"כ ובית המרחץ ושינת עראי, אבל שינת קבע, לכו"ע הוי הפסקי.

ו) וגם יש להעיר שממ"ש "מפני שאינו מסיח

ולברך אבל אם רגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו שינת עראי היא ולא הוי הפסק ואפילו שכב על מטתו ולא ישן לא הוי הפסק דבעודו נעור דעתו על למודו".

והנה האגור (הל' תפלה סי' א) אזיל בתר איפכא, שכתב וז"ל "והר"ר שמחה כתב דשינה ומרחץ ובית הכסא חשובים הפסק וצריך לחזור ולברך. ומהר"ח כתב דאחר צרכי גדולים א"צ לברך ברכת התורה כי אינו מסיח דעתו כי אף בזמן שהוא נפנה צריך להזהר בדינין כמו בגלוי טפח וכיצד יקנח עכ"ל. ומורי אבי מהר"ר יהודא לנדא הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע ביום וכן ראוי לעשות, כי המקיל בברכות במקום שיש מחלוקת

הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות". הנה דעתו שלא צריך לברך אפילו לאחר שינת קבע ביום".

והב"י אחר שהביא את דעת הרא"ש והגמ"י בשם ר' שמחה ובשם מהר"ם, הביא את

(ט) לכאורה משמע ממ"ש בשם מהר"ח שרק אחר צרכי הגדולים א"צ לברך ולאחר צרכי הקטנים צריך לברך. וזה אינו, שהרי כתב מהר"ח או"ז בדרשותיו (סי' כג) וז"ל, "וברכת התורה אומר מהר"ר אליעזר בשם הרב ר' חזקיה שהיה נוהג כך שלא היה מברך ברכת התורה אלא כשהיה הולך לחצר לגדולי' ואמר דאז צריך להסיח דעתו מן התורה דאסור לו אפילו להרהר ע"כ היה מברך. והיה נראה למהר"ח שגם שם שייך דין היראה קצת כגון לא יקנח בימין אלא בשמאל ולא יקנחנו מעומד אלא מיושב, אז צריך להרהר אחר זה. ובכל מקומות צריך אדם לילך ומהרהר קצת בהליכתו דאין לו לברך ברכת התורה". ומכאן מוכרח שמהר"ח ר' חזקיה מודים בקטנים שלא הוי הפסק, ופליגי בגדולים.

ברכות התורה וכשהלך לביהכ"נ לומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך בתורה כמו באותן הימים שלא השכים ללמוד, ונתן טעם לדבריו כמו דברכת התורה לא חשיבה ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך קודם שיקרא פ' קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל ה"ה דלא חשיב כאן ברכה לבטלה ולפי מה שאנו פירשנו דברכת התורה מחמת חיבוב התורה היא באה אינה ראייה ותו תמה על עצמך אמאי לא תהא ברכה לבטלה ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא היה מפסיק משום כך היה מברך והיה סומך על הירושלמי". ומכאן שהאו"ז סובר בדעת רש"י שצריך לחזור ולברך אחרי כל הפסק.

אמנם בספר ליקוטי הפרנס לרש"י (דף יא א) כתב "וכשעומד ללמוד תורה מברך על התורה ושוב אינו מברך ברכת התורה בבית הכנסת אלא קורא פרשת קרבנות בלא ברכה". והוא הפך דברי האו"ז בשם ר' שמעי'. וגם דברי ר' שמעי' אפשר לפרשם אחרת, שרש"י סובר שיש עניין לברך ברכת התורה בבית הכנסת כמו שמברכים בקריאה בתורה.

ו. פסק הטור והשו"ע

הטור (או"ח סי' מז) פסק כדעת אביו הרא"ש וז"ל "בירך ברכת התורה והתחיל ללמוד והפסיק אחר כן בלימודו אינו צריך לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה ואף אם כשיוצא לעסקיו ממנה לעשות צרכיו כדי שיחזור ללמוד לא חשיב הפסק לענין ברכה ואף אם לומד בלילה הלילה הולך אחר היום ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן ואם ישן כתב א"א ז"ל בתשובת שאלה שאף ביום אם ישן שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור

במשנ"ב (שם ס"ק כב) שלאחר שהביא מחלוקתם בזה כתב שסב"ל, ושכ"כ הא"ר וגם הפמ"ג השאיר בצ"ע, וגם הגר"א שמפרש את הש"ע כהמג"א, מ"מ לדינא פסק כהט"ז. עכת"ד המשנ"ב.

ולעניין שינת קבע כתב מרן השו"ע (שם, סע' יא) "שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק. וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו".

[ומכאן יש לדייק שמש"כ לעיל ששינה לא הוי הפסק, הני מילי בשינת עראי, וכמ"ש המשנ"ב (ס"ק כג) ועוד אחרונים].

עוד יש לדייק שדעת מרן מעיקר הדין לברך, שכך סתם, אמנם משום מנהג אין לברך, אע"פ שהתקשה להבין את דעת האגור בב"י ויישבו בדוחק.

ז. פסק האחרונים

והנה בלקט יושר ח"א (או"ח עמ' מג ענין ג) כתב, "כשעמד (מהרא"י, בעל תרה"ד) משינת הצהרים היה מברך מיד על ארבע כנפות שלו, כמו שפי' בהלכות ציצית. ואח"כ היה מברך מיד ברכת התורה כמו בשחרית".

וכן מהרש"ל בחכמת שלמה (ברכות יא ב) כתב וז"ל "ומהרא"י כתב בכתביו שיש לנהוג כדברי האורחות חיים' והרא"ש ששינה מפסקת אפילו ביום היכא דהוי קבע".

ובעל התוס' יו"ט, בדברי חמודות"א (ברכות פ"א אות עז) כתב בזה"ל, "הבית יוסף נדחק

דברי האגור בדין בית מרחץ ובית הכסא ובדין שינת קבע ביום ותמה עליו וז"ל "ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינו מאן דפליג עלייהו וא"כ היאך הנהיג האב דלא כמאן והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא. ואפשר שטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע".

ובשו"ע לעניין בית מרחץ ובית הכסא פסק (שם סע' י) וז"ל "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקי, כיון שדעתו לחזור ללמוד, לא הוי הפסק. וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא, דלא הוי הפסק".

וממה שכתב "כיון שדעתו לחזור וללמוד" ולאור דברי הרא"ש בפסקיו ובתשובה, נראה דדוקא מי שאינו גמר בדעתו להפסיק ללמוד, לא צריך לשוב ולברך. אבל מי שאין דרכו ללמוד תמיד, אלא יש לו עת קבוע ללימוד ואחריו מפסיק, ועכשיו הזדמן לו שרוצה לשוב וללמוד, צריך לברך שוב שכן גמר בדעתו שלא ילמד עוד, וכ"כ המג"א (שם ס"ק ט), וחלק עליו הט"ז (שם ס"ק ח) וכתב לפרש את דברי השו"ע באופן אחר, שממה שכתב השו"ע "כיון שדעתו לחזור" ולא אם דעתו לחזור, משמע שכיון שכל הזמן חל החיוב ללמוד אלא שעתה מחמת עיסוקיו פטור ממנו אמרינן דמסתמא כל רגע שיוכל יחזור ללימוד ואפילו בשעה שאינו רגיל ללמוד בה יחזור, ולכן לא חשיב הסחת דעת ואינו חוזר ומברך. ועיין

(י) חיפשתי בספר ארחות חיים ולא ראיתי לו התייחסות בנושא שינת קבע ביום. ואולי זה מסביר למה הראש"ל בשו"ת יב"א (ח"ח או"ח סי' ה') השמיט את הא"ח מדברי מהרש"ל. (יא) נדפס בדפי הרא"ש, ונקרא מקודם לחם חמודות.

וגם הא"ר על מה שכתב הלבוש (או"ח סי' מז סע' יב) כדברי מרן, כתב כך, "כתב לחם חמודות ולי נראה שהמברך תע"ב וכן נהג מורי מהר"י גינצבורג ע"כ. וכן מצאתי כתוב בגליון שו"ע זה לשונו, ומהרש"ל בחכמת שלמה דברכות פ"א הביא דעת מהרא"י בכתביו (סי' כג) לפסוק כהרא"ש דשינת קבע הוא הפסק אפילו ביום ע"כ. וכן פסק שבלי הלקט (סי' ו) ור"ז (נתיב ב ח"א) וספר זכרון להגאון ר' ישמעאל הכהן (ברכות פ"א). ואף דבתשובות רא"ם (ח"א סי' ו) לא פסק כן, לא נהירין דבריו וראייתו עי"ש כי קצרת".

וכן הח"א (ח"א כלל ט סע' ז) כתב וז"ל "הישן ביום שינת קבע על מטתו, נהגו שלא לברך. אבל כל האחרונים כתבו דצריך לחזור ולברך (א"ר בשם ראשונים ואחרונים ופר"ח בסי' מו מז וכו"כ הגר"א). אבל שינת עראי על ידיו ואחר מרחץ ובית הכסא, אין צריך לברך".

והנה לעומת כל הגדולים והענקים האלה שחלקו על מרן, הרבה אחרונים (בפרט מגאוני ספרד) קיימו את פסק מרן, מהם שנתנו טעם לדבריו ומהם שפסקו בסתם כמוהו (הגר"ש אשכנזי בסידור בית עובד, הגר"ז, ועוד). ונעמוד על טעמי הקיום השונים שנאמרו להגן על שיטת מרן.

ח. קיום דברי השו"ע ע"פ שיטת שבולי הלקט

בשבולי הלקט (סי' ה) מביא תשובת ר' אביגדור כהן צדק וז"ל "ושינה ביום נמי כיון דאסור לישן יותר משינת הסוס לא חשיבה קבע כולי האי להיות הפסק דיום סתמיה לאו לשינה קאי דלא איברא ליליא אלא לשינתא כדאי' בפרק הדר (סוכה כו ב). הילכך אנו שרגילין לברך ברכת התורה

למצוא מחלוקת בזה ולא מצא כלל אלא לרבינו תם וכו', ולי נראה שהמברך תע"ב, וכן נהג מורי מוהר"ר יעקב גינצבורג זלה"ה".

והנה הרבה אחרונים (בפרט מגאוני אשכנז) סמכו על כל הני רבוותא דסבירא להו לברך וחלקו על מרן השו"ע.

המשנ"ב (ס"ק כה) כתב "ובלחם חמודות כתב ולי נראה שהמברך תע"ב וכן נהג מורי מהר"י [גינצבורג] לברך וכן הסכים הפר"ח"י וא"ר בשם הרבה ראשונים ואחרונים וכו"כ הגר"א"י וכן העתיק הח"א להלכה [ואף דבפמ"ג משמע דנוכל לסמוך על המנהג הזה שלא לברך עכ"פ נראה פשוט בהסומך על כל הפוסקים שהזכרנו ומברך לא הפסיד"י]". ותחילת דבריו העתיקם מהמג"א.

יב) לא מצאתי בפר"ח התייחסות בנידון, רק כתב שברה"ת הוי מה"ת וכתב שהישן בלילה צריך לחזור ולברך ודלא כר"ת. ולכאורה יש לדייק איפכא. וצ"ע.

יג) הוא פשט דברי הגר"א בבאורו שכתב על מ"ש השו"ע וכן נהגו בזה"ל, "כבר תמה עליו בבית יוסף". ואמנם מו"ר ראש הכולל, הרה"ג ר' גיורא ברנר יצ"ו, הראה לי במעשה רב (אות ב) שיש שפירשו שרק אחרי שינת קבע ביום כשלא ישן כל הלילה ולא בירך בבוקר, צריך לברך. וכ"כ הגר"ה על פי הדברי שלמה (הגר"ש כהן) שהבין שהגר"א הסכים עם מרן. ומלבד זאת שאין זה פשט דבריו לדעתנו, ולא כך הבינו המשנ"ב, הח"א ועוד, ישנה תוספת מעשה רב בשם ר"י משקלוב וז"ל, "שמעתי מפי תלמידו הרב החסיד מו"ה בנימן שראה לרבינו שבירך ברכת התורה אחר שינת קבע ביום". ומלבד זאת הראה לי גם שם שיש הסוברים לדעת הגר"א שגם מרחץ הוי הפסק. כ"כ הגר"ש דביר. וכן איתא בכת"י הנהגות וחיידושים. יד) ולקמן בס"ד נדון בדברי הפמ"ג.

ואזהרותיו כי קודש הם". ומביאו בקיצור בשע"ת (שם).

ובענין שיעור שיתין נשמי, כתב הביאור הלכה (סי' ד' ד"ה דוד) וז"ל "רבו בו הדעות בשיעור זה י"א שהוא ג' שעות וראיה מהא דהאר"י ז"ל היה ישן בשבת ב' וג' שעות ויש דוחין דשאני ת"ח בשבת דמצוה לענג השבת ועוד אינו מוכרח כלל דשמא היה ניעור כמה פעמים בתוך שינתו ולא היה ישן ס' נשמיין בפעם אחת, וי"א דהוא יותר מחצי שעה וי"א דהוא שיעור מעט יותר משלשה מינוט [דקות] ע"כ בעל נפש יחמיר לפי כחו".

גם הגרי"ח מבבל נשאל בשאלה זו והשיב שדן בזה בשו"ת לב חיים (פלאגי' ח"א סי' ט), ויש לנקוט את הדעה האמצעית. עכת"ד טו.

ונלע"ד שהדעה הראשונה שהביא הבאה"ל מופרכת מדברי האר"י בשער המצוות המובא בשו"ת תורה לשמה (סי' תה) וז"ל "אבל ביום השבת אפילו לצדיקים השינה טובה כי אין דבר רע נאחז בשבת". ולכן נשאר לנו שתי דעות, חצי שעה או שלוש דקות.

ואיך שיהיה, הגרי"ח מבגדאד כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סי' ט) וז"ל "אשר שאלתם על הבאים בסוד ה' איך ישנים שעה או שתיים ביום ולא חיישי לדברי רבינו האר"י ז"ל, הנה הבאים בסוד ה' אין ישנים אלא מחמת הכרח שהיו נעורים בלילה בעסק התורה וא"א להם בלי שינה ביום, מיהו ודאי דאין חוששין להפסד

בכל יום קודם פרשת קרבנות ומשנת איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל שוב אין צריך לברך אלא למחר. מיהו קבלתי ממורי רבינו שמחה מאשפירה דשינה ומרחץ ובית הכסא חשיבי הפסק וצריך לחזור ולברך ואיני כמשיב על דבריו ואני להעמיד המנהג שנהגו דנתי לפניך".

הנה קמן דשבולי הלקט לדינא אינו חולק על רבו שגם בית מרחץ הוא הפסק, וכמ"ש הא"ר בשמו, אבל כתב להעמיד את המנהג שלא מברכים אחרי שינת קבע ביום משום שאסור לישן יותר משינת הסוס. ומקורו הוא ממסכת סוכה (כו ב), ושם איתא "אמר רב אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס. וכמה שינת הסוס שיתין נשמי". וכ"פ מרן השו"ע באו"ח (סי' רלא) וז"ל "אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים, יישן ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שתיים נשמי". אולם המשנ"ב (סי' ד ס"ק לו) כתב "ועיין במחצית השקל שכתב דענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו יתברך".

ועוד שכל זה אינו שייך אלא בימי החול, אבל בשבת אין איסור, וכמ"ש המג"א (סי' ד ס"ק טו) וז"ל "ובעמק המלך מביא שבשבת יש לישן ביום". וכ"כ הרמ"א בהג"ה (סי' רצ) "ואם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו, כי עונג הוא לו". והגאון הרב חיד"א במחזיק ברכה (שם, אות ב) פירש את דבריו בזה"ל, "אף אם רגיל לישן בחול שרי בשבת אם עונג הוא לו שהרי רבינו האר"י זצ"ל (שער הכוונות עד ד) היה ישן בשבת אף שהוא ז"ל גילה סודו דאינו נכון לישן ביום בחול. ורבים מקיימים מנהג רבינו האר"י זצ"ל בזה ומה טוב אם יקיימו שאר הנהגותיו

טו) והנה חיפשי שם הנ"ל ולא מצאתי תשובה זז.

ט. קיום דברי השו"ע ע"פ שיטת הרמב"ם

עוד סניף להעמיד את דברי מרן הוא דעת הרמב"ם (תפילה ונשיאת כפיים פ"ז ה"י) וז"ל¹, "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא..." נראה מדבריו שהשמיט כל דיני הפסק שאינו מברך אלא פעם אחת ביום.

ונראה שכך הבין המגיה בספר הפרנס (סי' תי) שכתב וז"ל "גם כתב הרמב"ם הרוצה ללמוד תורה קודם שקרא ק"ש צריך לברך ברכת התורה אבל אח"כ א"צ לברך לפי שכבר נפטר באהבה רבה ואפילו אם שהה הרבה בין ק"ש לתורה ועוסק בעסקים אחרים ודלא כירושלמי והוא ששנה על אתר ומהר"ם כתב שאין רגיל לברך עה"ת אלא פעם ראשון ביום כשעוסק בתורה קודם בית הכנסת אבל כשבירך בביהכ"נ אין חוזר ומברך באותו יום לא בהפסק אכילה או בית הכסא רק בהפסק שינת קבע ביום חוזר ומברך עכ"ה". ומשמע שהרמב"ם חולק על מהר"ם.

וכ"כ ר' אליהו מזרחי בתשובה (סי' ו) וז"ל "אי לא כבר פסק רבינו תם שאפילו תלמוד תורה דלמחר שנוהגין לעסוק בין קודם שעלה עמוד השחר שהיא אחר עסקי היום ואחר שנת הלילה שהיא שינת קבע, שאין צריך לברך עליו, שמפני ברכת התורה של שחרית דאתמול פוטרת עד דלמחר. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שפסק בפירוש מהלכות תפלה המשכים לקרות בתורה

נשמות העיבור, היינו דעתה בדורות אלו אין מחזיקים עצמם לצדיקים גדולים שזוכים לבא להם נשמות בסוד העיבור כדי שיהיו חוששין להפסידם וכו', וגם אין חוששים פן בשינתם ביום החול יתלוה עם נשמתם מנשמות הרשעים הסובבים באויר, יען כי בזה"ז נחלש כח הסט"א, וגם דבר זה נחלש ואין ממנו חשש, וכאשר תראה שבזה"ז נתמעט מהלך הרוחין והשידין המשוטטין בעולם ולא נשאר דרגא דמותא לא יצאו מקרבן נשמות הצדיקים שבאו אצלו וכל זה מחמת חולשת הסט"א ומיעוט הקליפות, כי הא בהא תליא כידוע.

דאם הוא ישן ביום מחמת שהיה ניעור בלילה בעסק התורה יש בשינה זו מצוה, כי נחשב זה בכלל עבודת הקודש, וכיון שהוא דבר מצוה תגן עליו זכות המצוה ולא יפגעו בנפשו כוחות טומאה, ולא יתחברו עמה, כי כח המצוה של לימוד הלילה דוחה אותם ממנו.

ונראה בכלל זה גם אדם הישן ביום מחמת חולי, גם שינה זו בכלל מצוה, ויהיה שמור בכך, ורק הישן ביום לתענוג בעלמא, זה יש חשש בשינתו מ"ש רבינו האר"י ז"ל, וזה ברור". ומעין הדברים האלה כתב בשו"ת תורה לשמה (שם).

ומכאן שע"פ דברי הגרי"ח, היום אין איסור משום שנחלש כח הסט"א, וגם כל שהשינה היא מצוה, כגון שישן מפני שלמד תורה בלילה, לא יהיה נזק.

א"כ אין כבר מקום לשוב מנהג העולם שכתבו ע"פ דברי הרב שבולי הלקט, גם בימות החול.

(ז) הסוגריים המרובעים מציינים את גרסת כתב היד

י. קיום דברי השו"ע ע"פ שיטת הרשב"ש

עוד ראיתי להרשב"ש (סי' תרג) שכתב שדברי הרא"ש שגם שינה הוי הפסק אינם אלא ליוצא בברכת אהבה, אבל היוצא בברכת התורה, אינו צריך לחזור ולברך. וז"ל "ולא החמיר הרא"ש ז"ל אלא אם ישן ביום שינת קבע שכשרוצה לקרות צריך לברך. אלא שלא נתפרשו דבריו יפה אם דוקא שרוצה ליפטר בברכת אהבה או אף במי שבירך ברכת התורה, אלא שמתוך לשונו משמע שלא אמר הדברים אלא ברוצה ליפטר באהבה, לפי שבאותה תשובה שכתב הרב בנו ז"ל משמו לא הזכיר בה דין אם בירך ברכת התורה ולא דבר באותה תשובה אלא ברוצה ליפטר באהבה רבה, על כן אני אומר שאם ברך בבקר ברכת התורה וקרא אחריה פרשת התמיד ששוב אין צריך לברך באותו יום ולא אף באותה הלילה, לפי שהלילה הולך בזה אחר היום אלא אם ישן שינת קבע שבשינה זו חלק הלילה מהיום שהמשיך הלילה בזה אחר היום הוא לפי שלא הפסיק וסלק דעתו שלא לקרות, אבל כשסלק דעתו כבר חלק לילה מהיום וכשעומד לקרות צריך לברך, ובאותה ברכה פוטר מה שנשאר מהלילה והיום הבא אחריו והלילה שאחר היום עד שישן שינת קבע באותו לילה, כך נראה לי, וכך היה נוהג א"א מורי הרב ז"ל שלא היה מברך ביום כשישן שינת קבע לפי שהיה מברך בכל יום ברכת התורה."

והנה לא משמע כן מדברי הרא"ש, וודאי שלא ראה את תשובת הרא"ש ששם מפורש שמירי בברכת התורה ולא בברכת אהבה. ושו"ר שכך העיר בערה"ש (סי' מז סע' יא). ובכ"ז למדנו מדבריו שכך דעתו וכך דעת

קודם שיקרא קרית שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו ומברך. שמע מינה דדעת הרב הוא דוקא קודם שקרא קרית שמע אבל קרא קרית שמע נפטר באהבה רבה, ועד כאן לא פליגי [תוס'] אדברי רבינו תם אלא בתלמוד תורה דקודם קרית שמע דשחרית, דקסבר שינת לילה דקביע טפי מפסקת אבל בתלמוד תורה דקודם שינת הלילה לא שנא אחר עסקיו לא שנא אחר שנת הצהרים לא שנא רגיל לעסוק בה לא שנא בלתי רגיל לעסוק בה, בכל ענין נפטר באהבה רבה וכל שכן בברכת התורה דשחרית. והכי איתא בהגהת מימוני ואף על פי שחלק בדברי בקצת מ"מ מאחר שהוא מסכים בדיוקא הזאת שדקדקתי אני אין לחלק כלל דמדיוקא דלישניה הכי משתמע"י". הנה שהבין הרא"ש כך את שיטת הרמב"ם והתוס'.

וגם בשו"ת משכנות יעקב מקרלין (סי' סה) כיוון לדברי רא"מ האלה וכתב שלדעתו התוס' והרמב"ם חלוקים על מהר"ם וסיעתיה.

ואמנם קשה לסמוך על סברא זו בלבד שהרי דרכו של מרן כאשר תחזינה עיני המתבונן היא לא להתחשב בדעות שאינן מפורשות. ולכן לא ראוי לנו לחשוש לשיטת הרמב"ם והתוס' ועוד ראשונים שכתבו כדברי הרמב"ם (דהיינו שהעתיקו את דין הגמ').

יז) והראש"ל ביבי"א (ח"ח סי' ה) הוסיף 'וכן המנהג'. ואין אזכור כזה בשו"ת הרא"מ. אלא זו דעתו.

(סי' מז סע' יא) שכתב זו"ל "נראה דאם הסיח דעתו מללמוד עוד אותו היום וחזר ונמלך ועמד ועסק בתורה צריך לברך, זו"ל האגודה ר"פ בתרא דנדרים, אבל הולך בדרך ונמלך ללמוד צריך לברך עכ"ל, וא"כ היה הולך לסעודה גדולה והסיח מללמוד, וא"כ כ"ש הולך לישן, שהרי נאמר ובלכתך בדרך וא"כ י"ל דלא אסח דעתיה וכן הולך לסעודה. ומצאתי שהנ"ץ כתב בשם רבו על כל שינת קבע ביום דהמברך תע"ב, וכ"כ הל"ח סי' עו שכך נהג רבו מהר"ר יעקב גינצבורג, ובשו"ת מזרחי סי' ו דאין לברך. ונ"ל דגם האגור דס"ל דלא הוי הפסק לא מיירי רק בשינת צהרים שאדם שוכב כשעה במלבושיו, משא"כ כשפשט מלבושיו ושכב ערום שתיים ושלוש שעות מודה דמברך, וגם הבי"ה הבין כך שהרי כתב בשו"ע וכן נהגו, ש"מ בדבדבר הרגיל מיירי, דאם בפושט מלבושיו דבר שאינו רגיל הוא ולא שייך מנהג".

הנה קמן שיטה אחרת שלפיה אדם שישן ביום שינת קבע ופשט את מלבושיו, חייב לכו"ע לברך ברה"ת בקומו ממטתו.

יא. שיטת הרא"ה ומסקנת הבי"א

והנה לאחרונה התגלה ראשון שכותב בפירוש ששינה ביום לא הוי הפסק, והוא הרא"ה, שכתב בפקדת הלויים (ברכות יא ב עמ' טז) שרק שינת לילה שהיא הפסקה לכל הוי הפסק מה שאין כן ביום שאינו זמן שינה לכל.

ומכאן הסיק מופה"ד הראש"ל הגרע"י נר"ו בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סי' ה) זו"ל "אולם בהגלות נגלות דעת הפוסקים הנ"ל רבינו אביגדור והרא"ה והרשב"ץ והרשב"ש והרא"ם דס"ל שברה"ת פוטרת גם בישן שינת קבע ביום, וכן מנהג העולם, הילכך ספק ברכות להקל".

אביו הרשב"ץ ששינת קבע ביום לא הוי הפסק.

וקרוב לדברים האלה כתב בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' ח) שכתב שברה"ת היא ברכת ההודאה כברכת שלא עשני גוי ופוטרת את כל המעל"ע, וגם בשינה אמרינן שאם היה נעור בחיוב ת"ת קאי. והאגור כתב שלא הוי הפסק רק ביוצא בבה"ת אבל באה"ר הוי הפסק, שלא בירך על חיוב המצוה אלא על קיומה. וכך יש לנהוג בפרט שהמג"א והגר"א כתבו שהוי הפסק גם בבה"ת. עכת"ד.

וגם כאן לכאוף אין זה פשט דברי האגור, שכתב בפירוש "ברכת התורה", ועוד דבראשית דבריו הביא דעת ר' שמחה, והגמ"י שהביאו גם הם את דבריו, כתבו שצריך לברך אחר כל אחת מהן "ג' ברכות הללו". וא"ת שהכוונה שיצא בברכת אהבה ואז הפסיק באחת מהן (שינה מרחץ ובית הכסא), אז צריך לברך ג' ברכות, יקשה לשון "הללו", אלא הדבר ברור שכל העניין סובב הולך על נושא ברכת התורה ולא ברכת אהבה. ועוד בהמשך דבריהם הביאו את דברי מהר"ם שכתב שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה "כשהוא לומד או כשהוא קורא בבה"כ", וכאן הכוונה ברורה לברכת התורה. וגם בדרשת מהר"ח או"ז מזכיר בפירוש את ברכת התורה. לכן לאחמה"ר נלע"ד שאין דבריו נכונים י"ח.

וברוח זו של צמצום המחלוקות עומד בעל החוות יאיר בפירושו על השו"ע מקור חיים

(יח) והראש"ל ביבי"א (ח"ח סי' ה) כתב שזכה לכוין לדברי הרשב"ש. ולא זכיתי להבין למה כיוון, הלא הרשב"ש דייק מהרא"ש והוא דייק מהאגור.

יב. קושיית הפרי מגדים

ואמנם קשה כאן להקל משני הטעמים שהבאנו בראש, שברכת התורה צריך ליזהר בה מאד, ועוד שיש אומרים שהיא דאורייתא.

וכזה הקשה הפמ"ג בא"א (סי' מז ס"ק יא) שטעם סב"ל הוא משום דברכות דרבנן וספק דרבנן לקולא משא"כ ברה"ת כפי הפר"ח שלכמה פוסקים הוי מה"ת ובפרט שחמורה ברה"ת וזוהי סברת מהר"י גינצבורג. וי"ל שיש ג' שיטות. הרא"ש ששינת יום הוי הפסק. ר"ת שגם שינת לילה לא הוי הפסק. ואנן שרק שינת לילה הוי הפסק, או מטעם שאז נעשה בריה חדשה או מטעם כוונה, שכיוון לפטור רק את אותו היום, והלילה נגרר אחרי היום. ובענין שינה ביום, אם אין כאן בריה חדשה, וגם כוונתו היתה לפטור את כל היום. עכת"ד.

ובדבריו על הכוונה, דבריו לקוחים מהמג"א (ס"ק יב) אלא שהמג"א מיירי בברה"ת בבוקר למי שלא ישן בלילה, וכתב שלדידן צריך לברך משום שלא היתה כוונתו לפטור אלא יום א' כתקנת חז"ל. ומזה הפמ"ג הרחיב את הענין וכתב שמכיון שמכוון לפטור את כל היום, פוטר גם את הזמן שלאחר שינת קבע ביום.

והנה כדבריו כתב הכה"ח בשני עניינים. הראשון (ס"ק כב) במחלוקת המג"א והט"ז במי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד, שכתב שם וז"ל "על כן נכון לכיון בבקר בשעת ברכת התורה על כל מה שילמוד באותו היום ובלילה שאחריו עד שישן כדי להנצל מספק". והשני (ס"ק כה) בנידוננו, שכתב ולפי מ"ש לעיל סוף אות כב דנכון לכיון בבקר בשעת ברה"ת לפטור כל לימוד של אותו היום והלילה שאחריו עד שישן אפשר

דמועיל גם לשינת קבע על מטתו וא"צ לברך גם בלי שם ומלכות". והסכים אתו במנח"י (ח"י סי' ז).

וכדברים האלה מצאתי באשל אברהם מבוטשאטש (סי' מז), שכתב שאפילו למ"ד ברכה"ת מה"ת, מכיון שהמנהג לא לברך אפילו אחרי שינת קבע ביום, הכוונה ודאי לפטור כל היום גם אם ישן שינת קבע וכיון שהדיעה להדיא לכלול לפטור כל משך זמן זה אין עוד חשש. עכת"ד.

וכיו"ב כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ח סי' ט) וז"ל "וכן ראוי לנהוג [שרק שינה הוי הפסק], ומ"מ צריך שיכוין [בשעה] שהוא מברך על התורה בבקר לפטור כל לימוד של אותו היום, והלילה הולך אחר היום [לענין זה]".

אמנם ישנו הבדל בינו לבין הכה"ח והאשל אברהם, וכפי שנראה לקמן בס"ד.

יג. דחיית הדברים

מהרש"ם בתשובה (ח"ג סי' שלז) העלה ששינת קבע ביום הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ודחה את פתרון הכוונה, וז"ל "דודאי בישן שינת קבע אפילו ביום שיטת רוב הפוסקים דהוי הפסק וצריך לברך שנית. ובב"י הביא בשם האגור שהעיד על אביו שהיה מברך וכתב עלה דהוי ספק ברכות להקל. וכבר תמה הב"י שהרי כל הפוסקים מודים דצריך לברך שנית ומה ספק ברכה יש

(יט) ועוד כתב שם, "גם בשינת קבע רבים המה שמתגלים להם חדושי תורה הק' בחזיון לילה, ויש דשפוותייהו מרחשין בדברי פיהם מעין דברי תורה הק' וגם ברכות אפשר שישחיו בפיהם".

(כ) **הערת ראש הכולל:** ע"ע בזה בשו"ת שובה ישראל (ח"א סי' ז ס"ק ה) ג.ב.

מהרש"ם מקשה שאי אפשר לכוון דבר שאינו יכול להיפטר בברכה. כך בדין שינוי מקום לסעודה, גם אם היתה דעתו לפטור את הכל, ברגע שיצא ושינה מקומו, צריך לחזור ולברך מדין הפסק, ולא תועיל שום כוונה. ואני מוסיף וכי ייתכן לפטור בברכת המוציא את כל האכילה של שבוע שלם משום כוונה.

ועוד אני מוסיף שבענין דברים שלא באו ללפת את הפת, כתב בספת המאורות (ברכות מא ב) מביאו מו"ר הגאון הקדוש ר' משה הלוי זצוק"ל בברכת ה' (ח"ג פ"י, הערה 226) ז"ל "שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, ופירושו שלא באו ללפת את הפת. טעונים ברכה לפנייהם, פירוש שהרי אינם בכלל ברכת הפת, ואפילו היה דעתו עליהם בתחילה".

ועוד נלע"ד להוסיף כיו"ב שקיימת מחלוקת ראשונים אם ברכת המוציא פוטרת את המשקה שבתוך הסעודה, וכתבו הרא"ש בפסקיו (ברכות פ"ו סי' ט), והגמ"י (פ"ד מהל' ברכות אות ט) בשם מהר"ם, וכ"פ מרן השו"ע (סי' קעד סע' ז) שהרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו. וכ"כ כל האחרונים. ולא העלו על דל שפתם שיתכוונו לפטור בברכת המוציא את המים ושאר משקים ושזה יועיל לכל הדעות.

לכן נראה לי שאין פתרון זה של הכוונה מועיל להינצל מן הספק.

ודברי הרדב"ז שונים מדברי כה"ח ואשל אברהם, בכך שלדעתו הכוונה לא באה לפטור את מה שאינו יכול להיכלל מעיקר הדין, אלא היא באה לפטור את מה שיכול להיכלל בברכה, שהרי המעיין בדבריו ישר יחזו פנימו שלא כתב לכוון על מנת להינצל

כאן. ובפמ"ג א"א (ס"ק יא) הוסיף לתמוה דדוקא בשאר ברכות דרבנן ס"ב להקל אבל בה"ת הוא דאורייתא וספיקו להחמיר^{יא} וכבר פסק השאג"א (סי' כה) דעכ"פ יברך מספק אשר בחר בנוי^ב.

ומ"ש הב"י דכיון שדעת ר"ת דשינה ל"ה הפסק אף דבלילה לא קיי"ל כן מ"מ בשינה ביום יש לסמוך ע"ז. אין לחילוק הזה שום יסוד וכבר הביא המג"א בשם הל"ח בשם רבו שנהג לברך גם אחר שינה ביום. ובא"ר (ס"ק ט) הביא מהגהת ח"ש לברכות שהביא בפשיטות דעת מהרא"י בכתביו (שהובא גם בב"י) שהוא ורבו נהגו לברך והוא כתב שכ"ה בש"ל ור"ו וספר זכרון לר"י הכהן. ואף דבתשובות רא"מ (סי' ו) לא כ"כ אין דבריו נכונים ע"ש ועכ"פ בישן בלילה לכ"ע צריך לברך בה"ת.

ויפה כתב רו"מ דמ"ש בשע"ת דתלוי בדעת האדם הוא תמוה **דאם השינה הפסק מה מועיל דעת האדם**. ואני מוסיף שהרי בדברים שא"צ ברכה במקומן אם יצא ממקומו וחזר בודאי צריך לברך אף שהי' בדעתו והרי מבואר ברס"י רעג דמבית לבית ל"מ דעתו ודוקא מחדר לחדר מהני דעתו. וכ"ה בסי' קעח סע' א בהג"ה וכ"ה להדיא שם סע' ב בהג"ה ושם סע' ג בשו"ע דמגן לגן אפילו היה דעתו לכך ל"מ כלל וה"נ בזה". ודפח"ח.

(כא) פלא שלא התייחס ליישוב של הפמ"ג.

(כב) כוונתו שפסק השאג"א שברה"ת דאורייתא וכשיש ספק צריך לברך, ואולם כשברך ברכה א' כבר יצא מידי ספק של תורה ואינו מברך את שאר הברכות, ועדיף לברך אשר בחר בנו שהיא המעולה שבבה"ת. עכת"ד. והפר"ח (סי' מז) כתב שמספק מברך את ג' הברכות.

ממחלוקת. אלא שכוננתו היא שיש לכוון לכל מה שפוטרים בברכה. ודו"ק.

והט"ז (או"ח סי' רט ס"ק ג) הובא בדברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' יא), כתב לגבי ספק בברכה מעין ג' דראויי לכל ירא שמים שיאכל עוד מאותו מין ויברך אחריו. מכאן למדנו שיש להשתדל למצוא דרך לברך לכו"ע, ששווים דין ברה"ת לדין מעין ג' שבשניהם י"א שחיובם דאורייתא. ואמנם הפתרון לאכול עוד מאותו המין אינו ניתן לביצוע בברכת התורה לכן יש לחפש דרכים אחרות.

יד. דרכים לצאת מהספק

אותן דרכים מלמדנו בעל הפלא יועץ בחדסד לאלפים (סי' מז ס"ק ד) וז"ל "י"א שהו הפסק וטוב לברך בהרהור או בלא הזכרת שם ומלכות ומהיות טוב לחוש לסברת האומרים שצריך לברך וה"ה בכל מיני ספיקות בברכות דדינא יתיב דלא מברכינן דסב"ל הלא טוב לתקן במקצת בזה האופן או שיקח תינוק בידו וילמדנו אותה ברכה אות באות ויכוין לצאת י"ח אם חייב או שישמע מאחר שחייב באותה ברכה ויכוין לצאת אם חייב על כגון זה אמרו ירא שמים יוצא ידי כולם או יאמר בריך רחמנא מרן מלכא דעלמא ועי' לק' סימן קס"ז ס"ק י"ב". (שם כתב על מי שמסופק אם בריך המוציא). ונעמוד בס"ד על פתרונותיו.

1. לברך בהרהור או בלא הזכרת שו"מ. טעם הדבר הוא שלדעת רוב הפוסקים ברכה בהרהור לא הוי ברכה, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, רק לדעת הרמב"ם וסמ"ג הוי ברכה. לכן המסופק בברכה יברך בלי להזכיר את שם ה' בדיבור אלא בהרהור הלב. כ"כ הגנת ורדים (או"ח כלל א סי' מג), והסכים עמו החיד"א בפתח עינים (ברכות כ ב) ובעין זוכר (מערכת ב אות א), וכן הסכמת האחרונים, עי' למו"ר הגה"ק ר' משה הלוי זיע"א בברכת ה' (ח"א פ"ו הל' ג), ויבלחטו"א למופה"ד הראש"ל הגרע"י נר"ו ביבי"א (ח"ד או"ח סי' ב יב).

גם הבא"ח (ש"א פרשת וישב אות יב) כתב לברך בהרהור שו"מ. והגאון הנאמ"ן בכל דבריו הגר"מ מאזוז נר"ו הוסיף בהערותיו, שיכוין לצאת באהבת עולם משום שיש אומרים שברכת התורה דאורייתא. עכת"ד. ומשמע דאיירי במי שישן ותכף אח"כ התפלל ערבית.

2. לקחת תינוק בידו וללמדו אותה ברכה. ההיתר מבוסס ע"פ מה שפסק מרן (או"ח סי' רטו סע' ג) בזה"ל, "מותר ללמד לתנוקות הברכות כתקנן ואע"פ שהם מברכיין לבטלה בשעת הלימוד". ועוד שם (סי' קסז סע' ט) מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם, כדי לחנכם במצות".

3. שישמע מאחר החייב בברכה. הוא מדין שומע כעונה ועי' בברכת ה' (ח"א פרק ד הל' י).

4. בריך רחמנא. הוא ע"פ הגמ' ברכות (מ ב) שמי שאמר בריך רחמנא מלכא דהאי פיתא יצא. וכן במשנה סוטה (לב ב) ואלו נאמרים בכל לשון. וכ"פ מרן השו"ע (רס"י קפה).

(ג) הערת ראש הכולל: עי' לרבנו הגר"א במעשה רב (סי' עד) שכתב שהוא חייב לאכול עוד ע"מ לצאת מהספק אלא שמוכח שם שדבר זה נכון דוקא לגבי ברכה אחרונה משום שא"א להוציא אחר אלא בור אך בשאר ברכות משמע שאינו כן וממילא אין להשוות בין ברכה אחרונה לשאר ברכות. ג.ב.

טז. פתרון הכוונה

עוד פתרון אחר יש להציע, שטוב לכל ימות השנה, הוא לא לכוין לפטור את כל היום, אלא להפך, שבזמן שמברך ברה"ת יכוין לפטור רק את הלימוד שלפני שיישן שינת קבע ביום.

רעיון זה ניתן למצוא בחס"ל הנ"ל (שם אות ו) שלאחר שהביא דעת הפוסקים שאם הוא נעור כל הלילה לא יברך עד הבוקר ודעת המקובלים שאפילו מי שלא ישן כלל בהגיע חצות צריך לברך ברכות השחר חוץ מברכת התורה, כתב וז"ל "ולעד"נ קצת תקנתא לצאת ידי כל הדעות שיכוין בכל יום כשמברך ברכות השחר שאין רוצה לפטור אלא עד חצות לילה ואז יוכל לברך בחצות כל הברכות ואף ברכת התורה אפילו אם לא ישן, ואפשר דבגילוי דעתא שיגלה דעתו וביירר שיחותיו פעם אחת שכך רוצה לנהוג א"צ לכוין בכל יום".

ופלא שלא הזכיר פתרון זה לעיל. ואיך שיהיה מצאנו שיכול לכוין לפטור עד זמן מסוים.

אמנם מ"ש שאפשר שבגילוי דעת של פעם אחת מספיק, איני שלם עם זה, ולא מצאתי לזה מקורות מוצקים כדי שלא נחוש לברכה לבטלה ח"ו, וגם הוא בעצמו כתב זאת בגדר אפשר ולא פסק כן בסכינא חריפא.

ואיך שיהיה, אתא לידן שכשאדם יודע שיישן בצהרים או שאינו שולל אפשרות כזאת, טוב יהיה אם יכוין לפטור בברכת התורה רק את הלימוד עד אותה שינה.

ושו"ר שממש כזאת הורה החת"ס, המובא

ואמנם לדעת מו"ר הגה"ק ר' משה הלוי זצוק"ל בברכת ה' (ח"א פרק ג' הל' ז, ובהערה 29) אין לברך בל' רחמנא אלא יש לומר א-לקנא. ע"ש. וע"ע על פתרון זה בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' ז).

טו. פתרון ביום שבת קודש

והנה היה נראה לי עוד פתרון לימי שבת קודש, והוא שבמניני מנחה קטנה, מי שיעלה לתורה יודיע שהוא מכוון להוציא את אלה שישנו שנ"צ ידי חובת ברה"ת. והגם שאינו מברך אלא ברכת אשר בחר בנו, הלא נפסק בשו"ע (סי' קלט סע' ט) וז"ל "אם קראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו, כבר נפטור מלברך ברכת אשר בחר בנו, דלא גרע ממי שנפטור באהבה רבה". והן אמת שרוב האחרונים העלו שצריך לחזור ולברך על דברי תורה והערב (קיבצם כעמיר גורנה הגר"ד יוסף נר"ו בהלכה ברורה שם), הנה דעת הלבוש שלא צריך. ועוד מצאתי בפסקי הסיידור בית עובד להרב שמואל אשכנזי (אות כא), "קרוהו לעלות לתורה לפני שבירך ברכת התורה, לא יברך שוב ברכת התורה שכבר נפטור". ונראה שסובר כהלבוש. ועוד נראה לי שיש סברא גדולה לדבריהם, שהרי פסק מרן שלא גרע ממי שיצא באהבה רבה, ולא שמענו שמי שיצא באהבה רבה צריך לחזור ולברך שתי ברכות.

וגם יש להוסיף על זה, את שיטת השאגת אריה (סי' כה) שבספק בברה"ת אין צורך לברך אלא ברכה אחת, ועדיף אשר בחר בנו.

לכן נ"ל תקנה גדולה להורות שבמניני מנחה קטנה בשבת, יתכוון העולה הראשון לפטור את הציבור יד"ח ברה"ת. וטוב יהיה אם אח"כ יברכו בלי הזכרת שו"מ את על דברי תורה והערב.

(כד) הערת ראש הכולל: עי' קונטרס 'תנאים טובים' להגר"ש דבליצקי שליט"א (עמ' י) ג.ב.

קטנה של שבת, העולה הראשון לתורה יכוון להוציא את הציבור יד"ח ברכת התורה, והציבור ישלימו אח"כ בהרהור את ברכות על דברי תורה והערב.

בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' כ) ז"ל "בדבר אשר שאל מה שכתב בליקוטי חבר בן חיים מנהגי מרן הח"ס ז"ל על חג השבועות שצוה ליל שבועות לבחור שישיין בלילה אחר עלות השחר שיוציא את כלם י"ח בברכות השחר וברכת התורה, וצוה להם להיוצאים שיכונו לצאת בברכת המוציא אותם רק עד קומם משינתם, והתפללו ואחר התפילה הלכו לישון, ושוב כשקמו משנתם צוה שיברכו כלם ברכות השחר וברכת התורה". ותלי"ת שכיוונתי.

ואמנם שם השואל הקשה היכן מצאנו שאפשר להתנות לזמן מסוים, וע"ש מה שהשיב לו. ועוד יש לי לומר שאינו מתנה על זמן מסוים, אלא על חפצא, שאינו פוטר אלא את הלימוד שילמד עד השינה, ולא את הלימוד שילמד אחריו. אבל מה שכתב הגאון שם שאותו תנאי תלוי במחלוקת, לא מצאתי בדבריו שהביא מחלוקת, רק התבו"ש שכתב שיהיה איסור משום ברכה לבטלה, ולא שאין הדבר אפשרי. וע"ש. א"כ נמצינו למדים שפתרון הכוונה הוא הטוב ביותר להימנע ממחלוקת הפוסקים ומהקללה שלא יצאו ממי שאינו נזהר בברכה"ת בניג"ח ח"ו.

יז. מסקנת הדברים

1. רצוי מאד שמי שרגיל לישן שינת צהריים יכוון בברכת התורה שחרית לפטור רק את מה שילמד עד שיישן, ואחרי השינה יחזור ויברך ברכת התורה.

2. מי שלא כיוון כן, יברך בהרהור שם ה', או יקח תינוק וילמדו ברכות התורה, או ימצא מישהו שחייב בברכה ויבקש שיוציאו יד"ח. ואם אינו לומד עד ערבית, יתכוון לצאת יד"ח באהבת עולם.

3. רצוי מאד להורות בבתי הכנסת שבמנחה

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

אם להעדיף תפילה ברוב עם או תפילה כותיקין

הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות א"ר יוחנן בשעת השמד שנו" ופרש"י "בשעת השמד שנו- אויבים גזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירוה לתקוע במוספין". ומבואר בגמ' דזריזים מקדימים למצוות עדיף מברוב עם ולכן לא מתחשבים במה שיותר אנשים נמצאים בבהכנ"ס במוסף מבשחרית ואומרים את ההלל בשחרית. וכן אנו נוהגים למעשה שהראשון מקרא את ההלל ולא השני. ועיי"ש בתוס' (ד"ה בשעת) שכתב שני ביאורים מדוע אחר שבטלה הגזירה לא החזירו את התקיעה לשחרית.

והנה בטורי אבן בסוגיין הקשה "איני יודע מה ענין רוב עם אם השני מתקיע יותר מאם הא' מתקיע" ומתחילה כתב לתרץ שהכוונה שמשום רוב העם חילקו את המצוות דאורייתא (מצוות ק"ש ותקיעת שופר) ולא אחד יעשה את שניהם, אלא שהקשה טובא על ביאור זה ותירץ בדוחק. ואח"כ כתב תירוץ נוסף וז"ל "עוד י"ל כל מה שמאחרין לתקוע בכל שעה באים בני אדם יותר לבהכ"נ ואיכא רוב עם" ולענ"ד

לידידי...

ע"פ בקשתך אני כותב הנלענ"ד בשאלתך, אך קודם לכן אקדים הקדמה קטנה.

כפי שאמרתי לך כיון שיש לישובכם מרא דאתרא אין לי זכות להורות לכם כציבור כיצד לנהוג, ואני רק ממלא את מבוקשך וכותב לך בדרך הלימוד את הנלענ"ד בשאלה.

שאלת, ציבור שיש בו סה"כ מעט יותר משני מניינים, ועד כה נהגו ביום ש"ק להתפלל שלא כותיקין וכעת כמניין מתוך הציבור מעוניינים להתפלל כותיקין והאחרים אומרים למנוע מהם מטעם שברצונם שהתפילה תתקיים ברוב עם הדרת מלך, עם מי לענ"ד הצדק. ומכיון שהמרא דאתרא אצלכם מעוניין לשמוע את דעת התושבים לפני שהוא מכריע את דעתו ביקשתני לכתוב לך את הנלענ"ד בזה ע"מ לסייע לך לגבש את דעתך בעניין.

א.

נלענ"ד שתשובת שאלתך היא גמ' מפורשת במסכת רה"ש (לב ב) דאיתא שם במשנה "העובר לפני התיבה ביו"ט של רה"ש השני מתקיע ובשעת הלל הראשון מקרא את ההלל". ואמרו על כך בגמ' "מאי שנא שני מתקיע משום דברוב עם הדרת מלך אי הכי

ש"צ ידי חובתן והיינו ברב עם הדרת מלך דבתפלת יוצר לא היו באים כולם ומש"ה תקנו מלכיות וזכרונות ושופרות ותקיעות במוסף דכיון שהיו צריכים לבא מפני קראי דקרבתות איכא הדרת מלך מה שאין כן בתפלת יוצר..."

והנה אם לעניין זריזים בלחוד אמרינן דעדף מברוב עם, כ"ש שתפילה כותיקין דלדעת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"א) נראה שהיא עיקר המצוה ומרן בשו"ע כתב (או"ח סי' נח סע' א) שהיא מצוה מן המובחר, שודאי עדיפה מברוב עם. ואחר שהבאתי לדברי הגמ' הנ"ל נראה לברר עוד את הדיון מתוך דברי הפוסקים.

ב.

ראשית יש לדעת שחלק מחובת היחיד כלפי הציבור היא להשתתף במניינים של הציבור, ובאם היעדרותו תפגע בקיום המניין אין לו כל זכות שלא לקחת בהם חלק אפילו בטענה של ביטול תורה וכד' (אם לא באונס של ממש וכד' וע' בשו"ת שבה"ל ח"ו סי' י דביאר מה נקרא אונס שמחמתו פטור מלהשתתף במניין).

ויסוד דין זה בדברי שו"ת הריב"ש (סי' תקיח) וז"ל "מעט הוסר התמיד היה כפר נפשותינו לכלה הפשע ולהתם חטאת בעבודתינו לא עזבנו אלהינו. השאיר לנו אחריו ברכה עבודה שבלב זו תפלה. ומעת גלה כבוד מבית קדשנו ותפארתנו הנה בית תפלה יקרא מקדש מעט. ונאספו שמה נדיבי עמים עם אלהי אברהם לתת כבוד לשמו ונקדש בכבודו. לקיים מה שנאמר ונקדשתי בתוך בני". ועתה הוגד לי ושמעתי יש ביניכם קצת אנשים אחרי בצעם לבם הולך. משכימי בבקר שואגים לטרף יסובו עיר למלאכתם ולא יתנו לב ללכת בית

פשוט שזו כוונת הגמ' ובעניויתי לא זכיתי להבין מעיקרא מאי קסבר רבנו הטורי אבן זצ"ל.

וכעין זה מצאתי בקו"א לטורי אבן בהערה מהג"ר אליהו אבד"ק סלבדקה שגם הוא הבין שבמוסף יש יותר אנשים בבית הכנסת מבשחרית והביא בזה ביאור מהירושלאמי וז"ל "בירושלאמי בסוגיין ה"ח מפורש להדיא הטעם משום דכתיב ואותי יום יום ידרשון זו תקיעה וערבה. ופירש המפרש שהכל שומעין תקיעת שופר והכל נוטלין הערבה. הלכך תקנו במוסף שיהיו גם הקטנים בבית הכנסת משא"כ בשחרית עדיין ישנים הקטנים כדתנן דקטן פטור מק"ש לפי שאינו מצוי אז בשעת ק"ש".

אחר כל זאת ראיתי שזכינו לכוון לדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ו סי' ב אלפים רכה) שהקשה ג"כ כקושיית הטורי אבן ותירץ בזה תירוצי אחר, ומדבריו מוכח ג"כ שבשחרית נמצאים פחות אנשים בבהכ"ס מבמוסף וז"ל "שאלת עלה דהא דתנן פרק יו"ט העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל ופרכינן עלה מ"ש שני מתקיע משום דברב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום ברב עם הדרת מלך. וקשיא לך מאי הדרת מלך איכא בשני טפי מן הראשון. תשובה תו איכא למידק מאי איריא משום הדרת מלך תפוק לי משום דצריך להתקיע על סדר מלכיות וזכרונות ושופרות והשני אומרם, אלא ה"פ מ"ש שני מתקיע למה תקנו מלכיות וזכרונות ושופרות בתפלת המוספים שמתפלל השני יתקנו הכל בתפלת יוצר שמתפלל הראשון והוא יתקיע ורוב העולם היו בקיאים בתפלת יוצר של כל המועדות והיו באים לביהכ"נ כדי שיוציאם

ובמשנ"ב (ס"ק עג) ביאר זאת "כי כיון שיש מנין בעירם חל עליהם חובת המצוה" והיינו החובה להתפלל בציבור.

והוסיף המשנ"ב "ובקהלות קטנות יש לכוף הבחורים והלומדים שילכו לבהכ"נ במקום שאין מניין תדיר כי זמן תורה לחוד ודוקא קהלות גדולות אז יש ללומדים להתפלל במקום לימודם שיש בלא"ה בבהכ"נ צבור משא"כ בקיבוץ קטן כזה" ונלמד מדבריו שאפילו טענה של ביטול תורה בעת ההליכה לבהכ"נ וכד' אין בה כדי לפטור חוב זה (ועיי"ש עוד במש"כ בגודל שכר מי שטורח לקבץ המניין).

וע"ע בשו"ת דבר חרוון (או"ח סי' מח) מה שהשיב לי בעבר בעניין זה.

ג.

והנה הערוה"ש (סי' נה סע' כו) פסק לדברי הרמ"א "וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ שאין כולם באים להתפלל יכולים לכוף זה את זה בקנסים שיבואו תמיד מנין לבהכ"נ כדי שלא יתבטל התמיד" אמנם אח"כ הוסיף "אך אם יש בהכ"נ אחר בעיר אין יכולין לכוף לבא דוקא לבהכ"נ זה" ונלמד מדבריו דכל מה שיכולים לכוף זה את זה היינו דווקא כשמחמת זה שלא יבואו למניין זה לא יהיה כלל חלופה של מניין אחר בעיר אך אם יש מניין אחר בעיר אין יכולים לכוף זה את זה.

איברא דהגר"מ פינשטיין זצ"ל (שו"ת אגר"מ או"ח ג סי' טז) חלק בזה על הערוה"ש והביא למש"כ המשנ"ב הנ"ל "ובקהלות קטנות יש לכוף הבחורים והלומדים שילכו לבהכ"נ במקום שאין מנין תדיר כי זמן תורה לחוד ודוקא קהלות גדולות אז יש ללומדים להתפלל במקום לימודם שיש

התפלה לקבל עליהם עול מלכות שמים בתוך אחיהם. ולבקש מאל אכלם. ובסבתם נתפרדה חבילה ואין די' הצריכין לכל דבר שבקדושה. שווא להם משכימי קום, שמו בשר זרועם, ומה' יסור לבם. ואולי הם שוגגים בזה נדמו, מבלי הדעת. ולכן תזהירו בהם והודיעום מ"ש ז"ל אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ ס' וכו'. אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. וכן אמרו ז"ל אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים. וכן אמרו כל מי שיש בהכ"נ בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע, שנאמר כה אמר ה' על כל שכני הרעים. ואין צ"ל באלו שהם צריכין להשלים לעשרה. ומדעתי ישמעו לכם. כי מי שעמדו אבותיו על הר סיני והוא מזרע אברהם לא ירים ראש כנגד הרבים בדבר כזה. חלילה ושימו קנס ביניכם מפשוט או ב' פשוטים למי שלא יהיה בכל יום בבהכ"נ, בשעת הנץ החמה. למען יהי' כל אחד ואחד רזיז להיות שם, ושומע לי ישכון בטח, ושאנן, מפחד רעה. ושלום לכם".

ומדבריו למדנו כי חוב גמור על כל יחיד ויחיד לטול חלק בתפילת הציבור בשביל 'שלא יתבטל התמיד' ואין טענות כמו הצורך לצאת מוקדם לעבודה וכד' פוטרות את חוב זה, ומי שמשתמט מחוב זה, זכות הציבור להטיל עליו קנסות (ויש לזכור כי הקנסות הם זכות ולא חובה ולעיתים עלולים רק להזיק וד"ל, ויש להיוועץ עם גבאים בישובים קטנים כיצד הם התמודדו עם הקושי בצורה הטובה ביותר).

ודברי הריב"ש נפסקו להלכה ברמ"א (או"ח סי' נה סע' כב) "וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ, כופין זה את זה בקנסות שיבאו תמיד מנין לבהכ"נ, שלא יתבטל התמיד",

הרבנים להתפלל בבתי כנסיות שלהם לבדם אלא בקהילות גדולות שיש רוב עם ומניין יותר".

וא"כ רואים אנו כי כל כוונת המהר"ש להעיר ללומדי התורה שאל יחשבו שמחמת שהם עסוקים בלימודם מותר להם לא ללכת לבהכנ"ס למרות שאפשר שלא יהיה להם מניין, אלא זמן תורה לחוד וכו' וכן נהגו הרבנים שאע"פ שלמדו בבהכנ"ס שלהם הלכו להתפלל בבתי הכנסיות שם יש מניין גדול. וא"כ לכאור' אין מכאן הוכחה למה שכתב בשו"ת אגור"מ שאע"פ שיש כבר מניין בבהמ"ד בכל זאת מחויבים הלומדים לעזור שלא יתבטל המניין בבכהנ"ס, אלא המדובר הוא שבבהכנ"ס ודאי שיש מניין אלא שהלומדים לא רוצים ללכת כי חוששים לביטול תורה ועל זה העיר להם מהר"ש בדרשותיו שאין זה נכון שהרי במקום לימודם לא תמיד יש מניין.

[ואף שנלענ"ד כמש"כ לעיל נלע"ד גם להליץ על דברי הגר"מ פינשטיין זצ"ל שהמעין בדבריו יראה שלא ראה את דברי המלבושי יו"ט במקורם אלא רק לדברי המשנ"ב שם ובאמת בדברי המשנ"ב נראה כמו שהבין הגר"מ פינשטיין זצ"ל אך המעיין במקור הדברים יראה לענ"ד דאין כוונת מהר"ש לדבר בדין כפיה על המניין אלא בדין שלימוד תורה אינו דוחה תפילה במניין, ובאמת בא"ר (סי' נה ס"ק כב) הביא ג"כ לדברי מהר"ש אלא שבדפו"י שהיו מצויים עד לא מזמן נדפסו דבריו בשיבוש וכאילו הדברים מהדרישה בשם מהר"ש (והמעין יראה שאין כלל דרישה על סי' נה) וגם הלשון הייתה משובשת כך שניתן להבין כדברי המשנ"ב (ומדברי שעה"צ נראה שהמשנ"ב ראה לדברי הא"ר ולא לדברי

בלא"ה בבהכ"נ צבור משא"כ בקיבוץ קטן כזה" וביאר הגר"מ פ דהכוונה שיש מניין בבהמ"ד ואע"פ שיש מעלה ללומדים להתפלל בבהמ"ד (כדאיתא בברכות ח א וע"ע מה שהרחיב בזה בשו"ת להורות נתן חט"ו סי' י ס"ק ו) בכ"ז מחוייבים שחלקם ילך לבהכנ"ס ע"מ שגם שם יהיה מניין, אמנם אם מחמת זה לא יהיה מניין גם בבהמ"ד אין הם מחוייבים דאין המניין שבבהכנ"ס עדיף על מניין שבבהמ"ד.

וכעין זה כתב הגר"ש וואזנר שליט"א (שו"ת שבה"ל ח"י סי' ט) בעיר שיש שם ישיבה ובהכנ"ס ובבהכנ"ס אין מניין בימות חול וכתב שישלחו כל יום מספר בחורים לבהכנ"ס לקיים שם המניין וזאת למרות שיש מניין בישיבה, וא"כ פשוט דפליג על מש"כ לעיל בשם הערוה"ש. וכדבריהם כתב גם בשו"ת באר שרים (ח"ג סי' לד ס"ק ג) דאפילו אם יש מניין בבהמ"ד כופים אותו להשלים מניין בבהכנ"ס.

וא"כ האחרונים חלקו האם החוב להצטרף למניין שבבהכנ"ס שבעיר הוא דווקא אם אין מניין אחר או אפילו בכה"ג שיש מניין אחר (כגון בבהמ"ד), אמנם בין לזה ובין לזה לא ראינו שחששו לכך שכל הציבור יתפלל יחד משום 'ברוב עם' וכו'.

והנה בבואנו לברר את מחלוקת האחרונים הנ"ל יש לנו לברר את מש"כ המשנ"ב שאף על הלומדים בבהמ"ד יש חיוב להצטרף לבוא לבהכנ"ס, והנה מקור דבריו הוא במעדני יו"ט (סי' נה ס"ק ב) שכתב בשם דרשות מהר"ש "וכתוב בדרשות מהר"ש סי' קט שיש לכוף לבחורים ולומדים במקום שאין מנין תמיד, לילך לבהכנ"ס של ציבור, אע"פ שיתבטלו מלמודם בשביל זה, דזמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד, ולא נהגו

והנה לשון רבנו הגר"א שם "להתפלל שחרית כותיקין, ובלבד עם מנין עשרה דוקא", ובביאורים מהגרנ"ה (להגה"ק ר' נפתלי הרץ הלוי זצ"ל שהיה רב ואב"ד של יפו קודם להגה"ק הראי"ה קוק זצ"ל) על המעשה רב, הקשה על הגר"א מהגמ' ברכות דף כב שם איתא דאם ירד לטבול אם יכול להספיק את הנץ יעלה ויתכסה ויקרא ואע"פ שאין מניין, ותירץ הגרנ"ה זצ"ל דכוונת הגר"א דלא יתפלל ותיקין ביחידות בבהכ"ס משום דאסור להקדים תפילתו לתפילת הציבור אא"כ יש לו עשרה שמתפללים ותיקין שאז מותרים להקדים (שהם ציבור בפני עצמו), ונלמד מדבריו שאם המדובר שיש מניין לותיקין מותרים לפרוש מהציבור ולעשות מניין משל עצמם ולא חשש שם כלל לברוב עם.

[והנה בעצם מחלוקת הגר"א והבה"כ ובקושיי מהגמ' ברכות הנ"ל ראיתי בליקוטי תשובות מהגה"ק בעל הלשם זצ"ל (נדפס בקובץ ישורון חי"ח) שהביא לקושיית הגרנ"ה על הגר"א מהגמ' בברכות ותירץ דברברכות מיירי רק לעניין ק"ש שגם בה יש מצוה לכתחילה לקרותה קודם הנץ ובה אמר שיעלה ויקרא ביחידות משום שאין כל חשש לקרות ק"ש ביחידות, אמנם הגר"א מיירי לגבי תפילה ובזה אין להתפלל ביחידות.

ולענ"ד היה נראה לתרץ שכל כוונת רבנו הגר"א לומר כיצד יש לנהוג לכתחילה דהיינו שיקפיד להתפלל כותיקין אך במניין (וע"ע למרן הגר"ח מוולז'ין זצ"ל בספר כתר ראש סע' כ), אך במי שרגיל להתפלל כותיקין וקרה שהוא נמצא במקום שאין מניין לותיקין אלא יותר מאוחר בזה לא מיירי הגר"א ובזה לכא' נאמר כהבה"כ שיש

המלבושי יו"ט), אך ב"ה בדפוסים חדשים מהשנים האחרונות תוקנו הדברים ונלענ"ד ברור כמש"כ לעיל בכוונת דברי מהר"ש.]

אמנם בין כך ובין כך לא מצאנו מכל אלה מי שחשש שלא להתפלל במניין אחר ממה שהיה רגיל מחמת שהמניין המקורי יקטן ויהיה פחות 'ברוב עם הדרת מלך'.

ד.

והנה בשו"ת באר שרים הנ"ל נשאל בעניין מי שרוצה להתפלל ותיקין ומחמתו יישארו רק תשעה להתפלל בשעה שנקבע בבהכ"ס והשיב הבאר שרים דאף שיש שמי שרגיל להתפלל כותיקין מותר לו לעשות זאת אפילו אם לא יהיה לו מניין אך אם מחמתו מתבטל המניין אסור לו אלא עליו להצטרף למניין של הציבור, אך אם יש עשרה בלעדיו יתפלל כותיקין (וכתב שם שהיינו דווקא אם יודע לכוון ממש זמן הנץ) ולא במניין, ולא חש שם כלל למה שמחמת זה יהיה במניין של הציבור פחות ברוב עם.

ועוד יש להעיר בזה דהנה בבאר שרים הביא מתחילה למחלוקת הגר"א (בספר מעשה רב סע' כה) והבה"כ (ריש סי' נ"ח) אם עדיף להתפלל ותיקין (בקביעות) בלי מניין או שלא כותיקין עם מניין.

[ועי' להגרשז"א בהליכות שלמה (תפלה פ"ה דבר הלכה ס"ק כז) שביאר טעמו של הבה"כ משום דבמה שרגיל להתפלל דוקא כותיקין הוי כעין נדר וממילא יתפלל ותיקין אפילו ביחידות אם אין מניין, ולפי"ז כתב הגרשז"א שמי שיש לו זמנים קבועים להתפלל ותיקין (כגון בערש"ק או בער"ח) הוי גם כן כעין נדר וממילא גם בכה"ג יתפלל ותיקין אפילו אם אין מניין. ועי' בשו"ת דבר חברון (שם) שנקט לעיקר כדעת הבה"כ (ועיי"ש בהערות ס"ק 28).]

ברוב עם. והשלישית שהמעין ביד אליהו יראה שלא ברור שהכריע שבכל מקרה מחויב להמתין להתפלל מוסף עם הציבור אלא תלה הדבר בכוונתו של האדם מדוע מעוניין להתפלל כעת.

נוסף לכל זאת עיין בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' מד, בתשובה שכתב לגה"ק ר"ש טייכטעל זצ"ל הי"ד) שהביא שהקשו על היד אליהו מדברי הגמ' רה"ש הנ"ל ודחו דבריו ופסקו להלכה שלא כמותו אלא שקיי"ל להלכה שאפילו לצורך זריזים דוחה ברוב עם.

ג.

ובריך רחמנא דסייען למצוא מפורש לשני גדולי עולם שכתבו כדברינו ללמוד מהסוגיית ברה"ש שזריזים עדיף וכנ"ל.

הראשון הוא הרב ברכ"י (סי' א ס"ק ז) שכתב וז"ל "אין ספק דדבר גדול הוא להזדרז במצות, וכגון דא מצוה רבה של עשרה ראשונים ראויה היא לבני החבורה, כי ברבים היו, ועבדו להון זרזין לפני בא יום, והרי אמרו במסכת ר"ה אמתניתין דקתני, השני מתקיע והראשון מקרא את ההלל, מאי שנא שני מתקיע, משום ברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא שני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל בראשון, משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון משום זריזין מקדימין למצות, וכו', א"ר יוחנן בשעת גזרת המלכות שנו, ע"כ. אלמא דאי לאו דמשנתינו בשעת הגזרה, תקיעה נמי עבדינן בראשון, ואתי טעם דמקדימין למצות ודחי לטעם ברב עם הדרת מלך. הראת לדעת דמתקף תקיפא טעמא דזריזין מקדימין..."

להעדיף תפילה כותיקין וכדמוכח מהגמ' בברכות. ובריך רחמנא דסייען למצוא שהובא (בספר הליכות ישראל סי' לב) ממש בדומה לדברינו בשם הגרי"ז גוסטמאן זצ"ל עיי"ש.

ה.

והנה לכאוף היה לנו להקשות על דברינו ממש"כ הבאה"ט (סי' צ ס"ק יא) בשם שו"ת יד אליהו מלובלין דמי שמתפלל בשבת במניין קטן ומצומצם משום שבמניין הגדול של הציבור מתפללים אחר הזמן, שיותר נכון שלתפילת מוסף ימתין לרוב הציבור, וא"כ בנידון שאלתנו שאף במניין המאוחר אינם מאחרים זמן תפילה היה לנו לכאוף לומר שלא יתפללו ותיקין אלא ימתין להתפלל כולם יחד (וע"ע בשו"ת דבר חברון שם שכתב שאפילו בכה"ג שהציבור מתפללים לפי זמן ק"ש של הגר"א והיחיד רוצה להקפיד כהמג"א לא ימתין אלא יתפלל ביחידות, אמנם אפשר שכוונתו שצריך אח"כ להשלים מניין לציבור וצ"ע).

אמנם אחר העיון בגוף דברי היד אליהו (בסי' מב) נלענ"ד דיש לדחות טענה זו משלוש טעמים, הראשונה דביד אליהו משמע שגם המניין המוקדם לא היו מתפללים כותיקין אך בכה"ג שהיו עושים מניין כותיקין מי יאמר לנו דס"ל ליד אליהו שברוב עם עדיף (ואפשר שבכה"ג היה אומר להם להתפלל שחרית בפני עצמן ואולי אפילו לא מצריך אותם להצטרף לציבור למוסף). שנית בנידון היד אליהו מיירי שיש מניין קטן מוקדם ומניין גדול מאוחר, אמנם בנידון שאלתך מיירי שהציבור מחולק בערך לחצי וחצי ובכה"ג מי אמר שהרוצים להקדים צריכים להצטרף למאחרים ואולי מחובתם של המאחרים להצטרף למקדימים לצורך

ז.

היוצא מכל הנ"ל לענ"ד שאם שני המניינים ימשיכו להתקיים ואין חשש שמחמת הפיצול יתבטל אחד המניינים ואנשים יתפללו ביחידות אזי אין כל מניע (ואף לכאן נכון וטוב הדבר) לייסד מניין נוסף לקיים מצוה כתיקנה כותיקין. [ועיי"ש בשו"ת דבר חברון שאם מחמת זה יתבטל המניין אין טענה שרצונו להתפלל כותיקין או בישיבה וכד' פוטר אתו מחובתו להשלים מניין לציבור, וכן כתבו לי בעבר עוד כמה ת"ח חשובים.]

אמנם זאת עשו וחיו שעיקר העיקרים בקהילה צעירה "האמת והשלום אהבו" וכל דבר חדש יש לעשותו במחשבה תחילה שלא יגרום הדבר ח"ו שום מחלוקת או מריבה דאל"כ יצא שכרו בהפסדו.

חוזר על הראשונות שלא באתי ח"ו בדברי להיכנס לפירצה שאינה שלי והלכה למעשה יש לשאול את המרא דאתרא, ורק לעשות רצון ידידי עשיתי לכתוב לו הנראה לדעתי העניה להלכה ולא למעשה.

המברכו בשפע ברכות
גיורא ברנר.

השני הוא בשו"ת יד אליהו רגולר (פסקים סי' ח ס"ק ו, ושים לבך כי אין זה אותו שו"ת יד אליהו שהבאנו קודם) שכתב במפורש כמו שהסקנו בתחילת דברינו מהגמ' ברה"ש, שאפילו אם רוצים לעשות מניין מצומצם יותר מוקדם משום שרוצים להזדרז לעשות מצוות התפילה יכולים ואין לעכב בידם מחמת שפוגע ברוב עם במניין הגדול של בהכנ"ס, והדברים ק"ו שאם רק מחמת שרוצים להזדרז לקיים המצוה לא חיישנין לברוב עם כ"ש וכ"ש שלצורך תפילת כתיקנה לכתחילה כותיקין אין לדחות מחמת ברוב עם.

ועוד יש להביא מה שראיתי בשו"ת לבושי מרדכי (תנינא יו"ד סי' מה ס"ק ג) שהביא משו"ת תפארת צבי שברגע שיש מניין מתקיים ברוב עם ואין זה יותר ברוב עם במה שיתפלל במניין יותר גדול, והלבושי מרדכי נטה שם לומר שלעניין תפלה האמת כדברי התפארת צבי עיי"ש.

וכן ראיתי בשו"ת עין הבדלח (ריש סי' לו) שכתב לאסור ליחידים לעשות מניין משל עצמם כשמחמת זה יתבטל המניין הקבוע בעיר אך אם לא יתבטל המניין הקבוע בעיר משמע שם דס"ל להתיר לעשות עוד מניין ולא חייש לברוב עם.

וכן מצאתי בשו"ת פעולת צדיק (סי' קעו) שנשאל לגבי עיר שיש בה מניין אך אין בהם ס"ת ורוצים היחידים ללכת לעיר סמוכה (תוך התחום) שיש שם ס"ת, אם הציבור יכול לכופם שלא ללכת. והשיב שאם לא יתבטל המניין ודאי שאין יכולים לכופם מללכת וההולכים מצוה קעבדי ורק היכא שיתבטל המניין לא ילכו.

יוסף לוי

מאברכי בית המדרש גבעת אסף

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר

ועד עצרת וכולם מתו במיתה רעה. "והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם".

מאז אותו הזמן החלו בעם ישראל מנהגי אבלות בימי ספירת העומר, בהם מתו תלמידי ר"ע שהיו רוב מניין ובניין של לומדי התורה שומרי הברית. במותם היה העולם שמם, כי "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמיים וארץ לא שמת" (ירמיה ח לג). וכיוון שאין קיום לעולם ללא תורה, כל העולם כולו צריך להתאבל עליהם. בימי הספירה אנו מפשפשים במעשינו ומשתדלים להשתפר במידה כנגד מידה בקיום המצוות שבין אדם לחברו, שמחמת אי קיומם מתו התלמידים ועל כך באה גם הגלות האחרונה שעוד אנו סובלים ממנה. זו גם הדרך לקבלת התורה, כי אמרו חז"ל באבות (פ"ג מכ"א) "אם אין דרך ארץ אין תורה" ורק מתוך "יחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט ב) ופירש רש"י (שם) "כאיש אחד בלב אחד", אנו יכולים לקבל תורה מסיני.

ב. גדר מנהגי האבלות בימי הספירה

לפני שנתחיל בסקירה הלכתית של השתלשלות מנהגי האבלות בספירת העומר חשוב לברר מה דינו של "מנהג ישראל" ומה תוקפו ההלכתי.

הרב דניאל שפרבר בספרו מנהגי ישראל (ח"א פ"א עמ' כ) מביא מקורות קדומים

א. פתיחה

שמיעת כלי זמר בימי הספירה היא סוגיה מורכבת, ואקטואלית ביותר לכל אחד ואחד. במאמר זה נראה את התייחסות הפוסקים לסוגיית שמיעת כלי זמר בכל השנה כחלק ממנהגי האבלות על החורבן, ובאיסור המיוחד בימי הספירה זכר לתלמידי ר' עקיבא שמתו בזמן זה. נגיע למסקנה שיש בסיס נרחב לדיון בדברי רבותינו הפוסקים והשלכתם לימינו. אין ספק שמאמר זה לא ממצה את כל הדיון בנושא מורכב זה, שיסודו במנהג ישראל ולא בדין מדיני התלמוד (כמו שיתבאר לקמן) וממילא יותר קשה לעמוד על אופיו וגדריו ההלכתיים המדויקים. אבל דוקא בגלל הקושי והמורכבות חובה עלינו לדקדק בדברים, שלא נאמר על אסור מותר ולא על מותר אסור. הנני תפילה שנזכה לכיין לאמיתה של תורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא".

מובא בתלמוד במסכת יבמות (סב ב) "אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה". ואותו הפרק שמתו בו היה מפסח

(א) אין במאמר זה פסיקת הלכה, וכל כוונתי לעורר לחשיבה, לברר וללבן דברי הפוסקים שמימיהם אנו שותים.

(שורש נד) שאפילו גדול הדור אין בכוחו לשנות מנהג, וידועה אמרת הרמב"ן (בחידושיו לפסחים ז ב ד"ה והוי יודע) "מנהג ישראל תורה הוא". ועל כל אחד מוטלת החובה לא לפרוץ גדר ולא לפרוש מדרכי הצבור. [כלשון הרמ"א (או"ח סי' תרפו סע' ב) בעניין תענית אסתר "תענית זה אינו חובה, לכן יש להקל בו לעת הצורך כגון מעוברות או מניקות... אבל שאר בריאים לא יפרשו מן הצבור"]. ובשו"ת מנח"י (ח"א סי' קיא) כתב "וגדול כח המנהג, עד די"ל דנוגע באיסור דאורייתא דהוי כמו נדר, כמ"ש החתם סופר (יו"ד סי' קז) דהביא מר"ן נדרים דכל שמקבל עליו לעשות מצוה, הוי מן התורה, כדכתיב מפ"ך זו צדקה, וגם קבלת האבות מחייב את הבנים".

ג. איסור שמיעת מוזיקה בכל ימות השנה

לפני שנעסוק בנדון של שמיעת כלי זמר ושירים מרדיו בימי הספירה, חובה עלינו להקדים ולדון האם בכלל מותר לשמוע כלי זמר בימי השנה הרגילים. כפי שנראה אי"ה האיסורים קשורים זה לזה.

מאז שנחרב בית המקדש גזרו חכמים שלא לנגן בכלי זמר ושלא לשיר, הגמ' בגיטין (ז א) אומרת "שלחו ליה למר עוקבא זמרא מנא לן דאסיר, שרטט וכתב להו אל תשמח ישראל אל גיל בעמים. ולישלח להו מהכא בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו? אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל". ונחלקו הראשונים מהי בדיוק הגזירה.

לדעת הרמב"ם (תעניות פ"ה הי"ד) ישנו איסור כללי שלא לנגן בכלי זמר, כל נגינה בכלי שאינה לצורך מצוה, אסורה. אבל

לתוקף המנהג וכך כתב, "הטור בחו"מ (סי' שסח) מביא תשובת רב שרירא גאון, חייב כל אדם לבלתי שנות המנהג דאמרינן מנ"ל דמנהג מלתא הוא? דכתיב אל תסג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, וכ"ש בדבר שיש בו תקנה גדולה והסרת מריבה, לפיכך עשו כמנהגכם ולא תשנו מפני השלום". ועוד הביא שם מהילקוט שמעוני (משלי כב כח) שדרשו על הפסוק "אל תסג גבול עולים אשר עשו אבותיך, כתיב אל תסג גבול עולים, אמר רשב"י אם ראית מנהג שעשו אבותינו אל תשנה אותו, כגון אברהם תקן תפילת השחר יצחק תפילת מנחה ויעקב תפילת ערבית".

וכן מצינו מקור לתוקף מנהגי ישראל מהגמ' ביבמות (קב א) "אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצים בסנדל אין שומעים לו שכבר נהגו העולם בסנדל". והרמב"ם כתב (ממרים פ"א) העובר על הגזרות או התקנות או **המנהגות** של חז"ל עובר בעשה שנאמר ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, ועל לא תעשה שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". מכאן למדנו שמי שעובר על מנהג של חז"ל עובר בעשה ולא תעשה. אמנם כתב הגר"י יוסף בעין יצחק (ח"ג כללי המנהגים סע' ח) בשם ספר גליא מסכת, שכל זה הוא רק במנהג שהנהיגו בי"ד הגדול, אבל לא במנהג שנהגו המון העם מעצמם כמו חומרא דר' זיראי שבזה לא עוברים על איסור עשה ולא תעשה.

אמנם אעפ"כ אין לשנות מנהג קדמון שהובא בספרים והוסכם ע"י גדולי הדורות, שגדול כח המנהג כמו שכתב מהר"י קולון

(ב) שבנות ישראל החמירו על עצמן שיושבות שבעה נקיים על כל טיפת דם כחודל

האגר"מ (או"ח א סי' קסו) מסביר את רמ"א שדוקא תענוג ביותר אסור, לכן רדיו שאינו תענוג ביותר נראה לומר שיתיר.

ויש באחרונים עוד צדדי היתר בדין זה. בחלקת יעקב (סי' סב אות ב) הביא סברה להיתר שמיעת כלי זמר דרך הרדיו מכיוון שבשעה שגזרו חז"ל לאסור הזמר לא היו כלים אלו (הרדיו ודומיו) בעולם ולא חלה עליהם גזירת חז"ל. השערים המצוינים בהלכה (סי' קכו אות ד) פוסק שרדיו המיועד גם לשמיעת מלל וגם לשמיעת מוזיקה הולכים אחר רוב תשמישו, ומכיוון שרוב תשמישו למלל מותר לשמוע גם את כלי הזמר הבוקעים ממנו.

בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' מה, ח"ו סי' לד) כתב "ללמד זכות על מה שנהגו לשמוע שירי קודש בכלי נגינה דרך הרדיו ורשם קול שיש להם על מה שיסמוכו" ושאיפילו הנוהגים בכל מקום כדעת השו"ע, כאן מקלים כדעת רוב הראשונים והרמ"א, כל עוד אין בשירים דברי תפלות והוללות, בהסתמך על המאירי שסובר שהגזרה חלה רק על שירים המביאים לסכלות הוללות וקלות ראש, אבל שירים רציניים כשירי קודש מותר לשמעם בכלי זמר. ומשמע מסיכום דבריו (שם) ששאר שירים שלא מביאים להוללות וקלות ראש, מותר לשומעם (נפק"מ לשירים שאינם קודש בעלי מסר חיובי). ובח"ו (שם) כתב שמותר רק שירי קודש, וצ"ע (ואולי י"ל שסובר שכל שאינו שיר קודש ממילא הוא הוללות וקלות ראש).

וכן נראה להיתר בשו"ת מנח"י (ח"א סי' קיא), שדן אם יש איסור שמיעת כלי זמר בימי הספירה, וניתן להסיק מזה שסבר שבכל השנה מותר כפרוש המקל ברמ"א,

שירה בפה מותרת בכל מקום חוץ מבעת משתה היין, וכך פסק גם השו"ע (או"ח סי' תקס סע' ג).

לעומת זאת לדעת רש"י בגיטין (ז א ד"ה זמרא), תוס' (שם ד"ה זמרא) ורוב הראשונים, אין הבדל בין שירה לניגון בכלי זמר, ובעת משתה היין אסור גם לשיר בפה וגם לנגן או לשמוע נגינה. אבל בשעה שלא שותים יין מותר לשיר ולנגן. ולמי שרגיל בכלי זמר "כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר" אסור, ע"פ הירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב) שמספר שם שריש גלותא היה קם בבוקר ונרדם בלילה עם כלי זמר, ושלח לו מר עוקבא "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים", כלומר אסור לשמוע כלי זמר בצורה זו. וכדעה זו פסק הרמ"א (שם).

ובפירוש שיטת הרמ"א נחלקו האחרונים. לדעת הגר"מ אליהו (מקראי קודש, בין המצרים פ"ז סע' א) והשבה"ל (ח"ו סי' סט), הדוגמא שהביא הרמ"א של מלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר, היא רק דוגמא לרגילות לשמוע בקביעות, וממילא יש איסור לשמוע כלי זמר (ורדיו) בקביעות (בבוקר ובערב) גם למי שאינם מלכים, דהיינו אנשים פשוטים. לעומתם היחו"ד (ח"א סי' מה), הצי"א (חט"ו סי' לג) הדבר חברון (או"ח סי' תקסג) והפניני הלכה (העם והארץ פ"ט סע' יא), סוברים שאסור לשמוע כלי זמר רק כמנהג המלכים בדוקא, שהיו מנגנים לפניהם במיוחד בבוקר ובערב, כי באופן כזה שעושים מכלי הזמר עניין גדול בבוקר ובערב בצורה חגיגית ומיוחדת עלולים לשכוח את צער החורבן אבל בשמיעת כלי זמר רגילים מידי פעם ואפילו מידי יום שאין בדבר חגיגות אין איסור ובלבד שלא יעשו מזה עניין גדול.

והסבירו דבריו במחצה"ש (שם) ובפרמ"ג (שם א"א ס"ק א), שריקודים ומחולות שעושים באירוסין מותר, אבל בריקודים של רשות נהגו לאסור, ומוסיף המג"א שגם שידוכין בימינו אע"פ שהם מצוה, הריקודים והמחולות שעושים בהם נכון לאסור.

לעיל הבאנו שדן המנח"י (ח"א סי' קיא) באיסור שמיעת כלי זמר בספירה והעלה שאיסור שמיעת כלי זמר נכלל בקצת מנהגי האבילות שנוהגים בספירה.

ואלו ראיותיו. הטור והשו"ע (או"ח סי' שלט סע' ב) כתבו שיש מתירים לומר לאינו יהודי לנגן בכלי שיר בחופות בשבת (שבות דשבות לצורך מצוה מותרת) והסיבה שניגון זה נחשב לדבר מצוה כיון שאין שמחת חתן וכלה בלא כלי שיר. עוד הביא המנח"י מהמג"א (או"ח סי' שלח ס"ק ד) שבמקום שאין כלי זמר יעבירו את החתונה למקום שיש כלי זמר מהטעם הנ"ל, ומשמע ששמיעת כלי זמר זה השמחה היותר גדולה שניתן לעשות, ולכן אם ריקודים נהגו לאסור בימי הספירה כ"ש כלי זמר. עוד הביא ראייה לאסור מכך שהמג"א בהלכות בין המצרים (או"ח סי' תקנא ס"ק ט) כתב שאסור לעשות ריקודים ומחולות, ובעניין זה דן הפמ"ג לגבי ישראל המתפרנס מכלי זמר האם יוכל לנגן בבית גוי ומשמע שניגון אצל ישראל, פשוט שאסור (וימי בין המצרים שוים לימי ספירת העומר בחומרם להבנתו). וכ"כ בהגהות מהרש"ם בשם דעת קדושים שאסור לשמוע כלי זמר בנוסף לריקודים ומחולות, לכן מסכם המנח"י שאסור לשמוע כלי זמר בימי הספירה.

וכ"כ הערוה"ש (או"ח סי' תצג סע' ב) שסעודת אירוסין מותרת, אך לא בריקודים

לפי שלא הזכיר כלל את האיסור בכל ימות השנה.

סיכום שיטות האחרונים: לדעת הצי"א, מנח"י ופניני הלכה, מותרת שמיעת כלי זמר לכתחילה בימי השנה הרגילים, אם לא באופן שמתענג ביותר. לדעת החלק"י והשערם מצוינים בהלכה, מותרת שמיעת כלי זמר מרדיו. לדעת האגר"מ ויחו"ד, לבעל נפש יש להחמיר אך למיקל יש על מה לסמוך. לדעת הגר"מ אליהו והשבה"ל, לכתחילה יש להחמיר (גם לפוסקים כדעת רמ"א), אך ניתן להקל עקב חולשת הדורות והעצבים הרופפים, ושמיעת הניגונים מחזק את הנפש ובפרט לאנשים שטבעם נוטה לעצבות ומרה שחורה שהרי היא להם בגדר רפואה ומצוה.

מקום נוסף להקל הוא בשמיעת שירי קודש המביאים לדבקות בהש"ת וגורמים התעוררות הלב לעבודת ה' וליראת שמים, וכן כתב אשל אברהם (בוטשאטש מהדו"ת סי' תקס) ומביא שכן כתב ספר חרדים, שיש לשוור להש"ת תמיד ואפילו לשיטת האוסרים (ויבואר לקמן בס"ד).

ד. איסור שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר

כתב הטור (או"ח סי' תצג) שאע"פ שנישואים אסורים בימי הספירה, אירוסין וקידושין מותרים. וכ"פ השו"ע (או"ח סי' תצג סע' א) "נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא. אבל לארס ולקדש שפיר דמי". וכתב ע"ז המג"א (שם ס"ק א) שמה שהתירו לארס הוא כולל סעודה, "אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור ונ"ל שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות".

(ולא כסברת המאירי שמתיר שירי חול רציניים) וכתב ביחו"ד שכן פסקו הרי"ף, הרא"ש, האשכול, החידושי הרא"ה, הר"ן, הריטב"א וכן מובא באשל אברהם (מהדו"ת סי' תקס) ומביא שכן הוא בשם ספר חסידים, שיש לשורר להשי"ת תמיד. וכתב המשנה הלכות (ח"ו סי' קנ) "ואפילו לשיטת הב"ח שאוסר שירה בפה אפילו בלא יין אך אין זה בכלל האיסור דלא גרע משירתם של מושכי ספינה ומושכי בקרים שכתב הב"ח להתיר משום שאינו אלא לזרום במלאכתם וגם כאן עוסק בעבודתו עבודת ה'". ולענ"ד הרבה יותר מכך, כיון שמושכי הספינה ששרים, השיר אינו מסייע לעבודה באופן ישיר אלא רק מחזק את הנפש בשמחה למשוך את הספינה יותר טוב, אבל בעבודת ה' השירה עצמה היא עבודת ה' (גם אם לא תעורר לעבודות ה' נוספות) כדכתיב "עם זו יצרת לי תהילתי יספרו", "תהלת ה' ידבר פי" וכן אמרו "מצוה גדולה להיות בשמחה תמיד".

וכ"כ גם בשערים המצוינים בהלכה (שם) "גם בזמנינו שמנגנים נערי בני ישראל פסוקים ומאמרים המזרז לתורה ויר"ש בתוך הטייפרקארדרס דמותר". וכיוצא בזה פסק השבה"ל (ח"ו סי' סט) שלשיר שירי קודש במהלך השנה במטרה להתעורר לעבודת ה', מותר גם בכלי זמר אע"פ ששירים רגילים אסור (כפירוש המחמיר ברמ"א לעיל). וצריך לומר שלפי דברי היחו"ד והשבה"ל יש בכך קצת מצוה כי לולא כן היה צריך להיות אסור כמו שאר כלי זמר (לשיטתם ברמב"ם וברמ"א). וכיון שיש בכך קצת מצוה מובן שיותר גם בימי הספירה כי אין להבטל מעשיית מצוות מחמת מנהג.

ולפ"ז לענ"ד לא מובן מדוע אסרו היחו"ד

ומחולות וכל שכן שאסור לזמר בכלי זמר. וכן פסקו כל פוסקי זמננו (אגר"מ, קנין תורה, יחו"ד, משנה הלכות, אז נדברו, הגר"מ אליהו, שו"ע המקוצר, הליכות שלמה, פניני הלכה, אורות ההלכה, ילקוט יוסף, שבה"ל, צי"א, מנח"י, נטעי גבריאל, דבר חברון ועוד) שבימי ספירת העומר חל איסור על שמיעת כלי זמר בנוסף לאיסור ריקודים ומחולות המפורש במג"א. וכמעט כולם (פרט לחלקת יעקב ושערים מצויינים בהלכה הנ"ל סו"ס ג) השוו לאסור גם בשמיעת כלי זמר דרך רדיו ולא רק בהופעה חיה.

ה. התעמקות בהבנת הפוסקים

ראינו שכל הפוסקים אוסרים לשמוע כלי זמר בימי הספירה. כעת ננסה לברר את פרטי צדדי האיסור בחמשה פוסקים מרכזיים (אגר"מ, יחו"ד, צי"א, שבה"ל, מנח"י) ונשתדל אי"ה לדון בדבריהם.

שיטת האגר"מ והיחו"ד: לדעת האגר"מ והיחו"ד ראוי להחמיר כל השנה בשמיעת כלי זמר (כדעת הרמב"ם והשו"ע), אך למקלים יש על מי לסמוך, והם מלמדים עליהם זכות (על פי הרמ"א ורוב הראשונים). ובימי ספירת העומר משום מנהג ישראל לאיסור ריקודים ומחולות, חוזרים לעיקר הדין ואוסרים גם כלי זמר, ואפילו לשיטת הרמ"א נאסר כשם שאסור לעשות ריקודים ומחולות. לשיטתם עיקר האיסור הוא כל השנה ובימי הספירה נוספה חומרה על חומרתו שגם לרמ"א אסור. אמנם לשיר בפה מותר גם בימי הספירה.

והנה שירי קודש לדעתם לא נכללים באיסור כלי זמר. ביחו"ד (ח"א סי' מה) הביא שכתב רב האי גאון שנהגו כל ישראל לומר שירי הודאות ותשבחות לקל יתברך על היין ואיסור כלי זמר הוא בשירי חול

מניין נתחדשה גזרה זו והאם יש בכח חכמי דורינו לגזור גזירות חדשות?.

בנוסף יש להקל בשירי קודש מכיון שיש סברא חזקה להקל כל השנה עקב חולשת הדורות והעצבים הרופפים והחשש מדכאון ולכן כל הפוסקים (גם המחמירים) לימדו זכות להקל וממילא סברא זו קיימת גם בימי הספירה ואולי החשש לעצבות הוא יותר גדול כי נוהגים מקצת דיני אבלות המוסיפים לסיכויים לעצבות שהיא שרש כל חטאת. וכ"כ הגרז"ן שליט"א בשו"ת בנין אריאל (או"ח עמ' 63) "לצורך מנוחת הנפש מותר תמיד לשמוע מוזיקה" ובצירוף הפוסקים המתירים בשירי קודש כאמור לעיל ניתן להקל יותר.

עוד כתב היחוד"ד שמותר לשיר שירי קודש בליווי כלי זמר בסעודות מצוה על פי מספר פוסקים המתירים זאת. ואין חילוק בין שיר בהופעה חיה לבין שיר מהרדיו

שיטת האז נדברו ושבה"ל: לשיטת הא"נ ושבה"ל מעיקר הדין בכל השנה אסור לשמוע ולהשמיע אפילו שירה בפה (ווקאלי) דרך רדיו, כיון שהרדיו נותן תוספת לקול כמו כלי זמר, אך הם משתדלים ללמד זכות אפילו בשירים בליווי כלי זמר (ולא רק ווקאלי) דרך רדיו. ובימי ספירת העומר מעמידים את הדין על עיקרו בגלל חומרת הימים הללו ואוסרים שמיעת שיר בפה (ווקאלי) אפילו דרך רדיו, אמנם לשיר בפה ביחיד מותר גם בימי הספירה. כלומר עיקר האיסור חל כל השנה אמנם בימי הספירה מיישמים אותו למעשה.

שיטת המנח"י: המנח"י נראה שסובר שכל השנה מותר לשמוע כלי זמר (כדעת רוב הראשונים והרמ"א) אך בימי הספירה אסור. ומשמע שלשיר בפה ודאי מותר. כלומר עיקר האיסור הוא רק בימי הספירה.

והשבה"ל לשמוע שירי קודש בליווי כלי זמר המוסיפים למצוה שבדבר, להתעוררות רוחנית וכיצד מנהג יכול לבטל מצוה. ועוד שיש לדקדק בדברי המג"א שאסור לעשות ריקודים ומחולות של רשות ומשמע שדווקא של רשות אסור, אבל כאשר השמחה היא בגדר מצוה כמו אירוסין, אין איסור וא"כ גם שירים כדי להתעורר לעבודת ה' שזה מצוה (כמו שהוכחנו) צריכים להיות מותרים, והמג"א דיבר בסתמא שהריקודים והמחולות נעשים ללא כוונה של מצוה וצריך להיות מעשה חיצוני שמקנה לו את גדר המצוה להתיר, אבל שהריקוד וכלי הזמר עצמם הם מצוה לא דיבר מזה כלל המג"א והכל תלוי בכוונה.

ואין לומר שההתעוררות יכולה להעשות גם ללא כלי נגינה שהרי ידוע במוחש לכל שהתעוררות הלב בשירי הקודש עם כלי נגינה עולה עשרות מונים על ההתעוררות ללא כלי נגינה. וכ"כ הפסקי תשובות (או"ח סי' תצג ס"ק ד) שמותר לשיר נגונים שתוכנם הודאה להשי"ת או שירים שמעוררים לדבקות או לגאולת ישראל בימי הספירה (אע"פ ששירים רגילים אסור) עכת"ד.^ג

וא"ת שחכמים רצו שימים אלו יהיו ימי אבלות ונתעורר לעבודת ה' ע"י אבלות וצער, ולכן לא נשמע כלי זמר, אם באמת הייתה גזירה כזו בחז"ל החרשתי אך לא מצינו גזרה כזאת לא בתלמוד, לא בראשונים ולא באחרונים, אלא רק באחרוני זמננו, ועל כך שואל אני כתלמיד הדין לפני רבותיו אחבה"מ מכבוד תורתם,

ג) אלא שמשמע ממנו שמותר רק לשיר בפה ואילו מהגרשז"א זצ"ל שהוא מקור דבריו, משמע שמותר אפילו בכלי זמר, וצ"ע.

בימי הספירה. הדבר הזה מוכח ממספר מקומות במשנה ובגמ' שנהגו להשמיע כלי נגינה בארועים עצובים כגון הלוויה.

במשנה כתובות (פ"ד מ"ד) "אפילו עני שבישראל לא יפחות לאשתו משני חלילין ומקוננת" וכן מוכח במשנה שבת (פכ"ג מ"ד) שהיו מביאים חלילים לספוד בהם בלוויות. וכן חילק המהר"ם שיק (יו"ד סי' שסח) שכל האמור בימי אבל הוא דווקא בניגון של שמחה ולא של עצב. וכן משמע מלשון הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ד) שכתב "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר, אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החרבן". משמע דוקא ניגונים המעוררים לשמחה אסור. וכן פסק בשו"ת במראה הבזק (ח"ב סי' מד) שמותר להשמיע ניגונים עצובים ביום הזכרון. וכן מזה שהתירו ללמוד נגינה בימי בין המצרים משמע שהכל תלוי בשמחה שיש כתוצאה משמיעת השירים הללו.

ועוד שכפי שראינו לעיל הסיבה היחידה

שיטת הצי"א: לשיטת הצי"א כל השנה מותר לשמוע כלי זמר אך בימי הספירה אסור לשמוע אפילו שירה בפה בלבד. כשם שאסרו ריקודים ומחולות כך אסרו כל דבר דומה כולל לשיר בפה לבד ללא לזוי כלי זמר, ואין הבדל בין שיר ברדיו לשיר בהופעה חיה [ולא כמו שכתוב בפס"ת שהצי"א סובר כשבה"ל לעניין שירה בפה ואין הדבר כן כמבואר שם כי הצי"א סובר ששירה בפה אסורה ואין הבדל בין רדיו ל"חי", לעומתו השבה"ל סובר ששירה בפה מותרת ורק שירה בפה ברדיו אסור כי נותן לזה תוקף שמחה וחגיגות]. ויוצא שלדעת הצי"א יש הבדל עצום בין כל השנה שמותר אפילו עם כלי זמר לבין ימי הספירה שאסור לשורר אפילו בפה לבד.

ו. איסור כלי זמר הוא רק בשירים מרקידים

ובעיקר הדין נראה שחייבים לחלק בין סוגי שירים שונים, כי מובן מאליו שעל שירים עצובים או שקטים (שירי נשמה), לא חל איסור שמיעת כלי זמר בכל השנה וגם לא

ד) לסיכום העניין נציג את שיטות הפוסקים בטבלה מסודרת.

סיבת ההבדל	ספירת העומר	ימי השנה הרגילים	
חומרת ימי הספירה	ווקאלי- מותר. בליווי כלים- אסור	בליווי כלים מותר	מנח"י
מלכתחילה נוטים להחמיר בימות השנה + חומרת ימי הספירה	ווקאלי- מותר גם ברדיו. בליווי כלים- אסור	ווקאלי מותר גם ברדיו בליווי כלים- מלמדים זכות להתיר	יחו"ד אגר"מ
מלכתחילה מחמירים + חומרת ימי הספירה	ווקאלי- מותר. ווקאלי ברדיו או בליווי כלים- אסור	ווקאלי- מותר ווקאלי ברדיו או עם כלים- מלמדים זכות להתיר בשעת הדחק	אז נדברו שבה"ל
חומרת ימי הספירה	ווקאלי-אסור אפילו בלא רדיו	בליווי כלים מותר	צי"א

שלמה (פי"א סע' יד) שכתב, "בימי ספירת העומר יש להמנע מכל שירה שמעוררת לריקוד ומחול, שירה שמרוממת את האדם ואינה מביאתו לריקוד ומחול מותרת". וכ"פ הגר"ח"פ שיינברג זצ"ל (פסקי שמועות) ששירים שאינם מעוררים למחול וריקוד מותר לשמעם. וכן הורה הגר"ש מן ההר זצ"ל "במשנ"ב נאסרה רק שמחה יתירה אבל עכשיו מוזיקה ריקודים או כל בידור שאינם שמחה יתירה אלא דבר הרגיל יש להתירם".

ועוד יש מקום לומר שגם שירים קצביים מותר לשמעם בימי הספירה שהרי בדרך כלל אדם לא מתעורר מהם לריקוד ואפילו משירים קצביים מאד ורק בחתונות רוקד ומקפץ בסיועם. אך משמיעה רגילה ברדיו אפילו שיר קצבי מאד אינו רוקד כתוצאה משמיעתו (פרט לאנשים מיוחדים רגישים מאד) ואין להחיל על כך את גדר שמיעת כלי זמר המעוררים לריקוד וזה שייך רק בהופעה חיה שיש חגיגות ושמחה יתרה. ועוד ניתן לומר, שבעבר כשהחלו לייצר את מכשירי הרדיו והטייפ הראשונים הייתה שמחה יתירה בשמיעת הניגונים דרכם, אולם כיום שהכל רגילים לשמוע בכל עת מוזיקה על ידי מכשירים חשמליים אין בזה שמחה יתירה וממילא אין איסור לשמעם בימי הספירה (כ"כ הפניני הלכה שם). ובצרוף דעת החלקת יעקב והשערים מצויינים בהלכה הנ"ל, שמצדדים להקל ברדיו, נראה שיש למקלים על מה לסמוך ולהקל בשירים הנשמעים מרדיו אם אינם מעוררים לריקוד.

ז. מסקנת הדברים

ראינו שלכל הפוסקים (פרט לחלקת יעקב ושערים מצויינים בהלכה) חל איסור

לשינוי בין ימות השנה שבהם מותר לשמוע מוזיקה לימי הספירה שאסור הוא בגלל דברי המג"א (סי' תצג ס"ק א) שאסר לעשות ריקודים ומחולות ולמדו הפוסקים שה"ה כלי זמר (כדלעיל בשיטת המנח"י) שהם משמחים יותר ממחולות. ומשמע שדווקא כלי זמר כאלה אסור, כי אין חתונה ללא כלי זמר וזמר כזה המעורר לריקודים ומחולות נאסר אבל כלי זמר שלא מעוררים לרקוד, מותר ואפילו אם מתענג בשמיעתם אין בדבר איסור כלל.

ועוד נראה שגם שירים רגילים (לא רק שירים שקטים) מותר לשמוע (בתנאי שאינם שירים המעוררים לריקוד) מכיון שאין איסור לשמוח בימי הספירה, ורק על תשעת הימים נאמר (או"ח סי' תקנא סע' א) "משנכנס אב ממעטין בשמחה" אך לא בימי הספירה ובימי בין המצרים. וכ"כ הגר"ז בשו"ע הרב (סי' תצג סע' א) שמותר "לעשות סעודות הרשות כמו שמחת מריעות בלא ריקודים ומחולות ושמחות יתרות" וניתן לדייק דוקא שמחות יתרות אין להרבות אבל שמחה רגילה מותרת. וכתב הפס"ת בשם הגר"ח קנייבסקי ששירת יחיד בפה מותרת תמיד שאינה גורמת למחול. וכתב הפניני הלכה (זמנים פ"ג סע' י) שבימינו גם אדם ששומע מהרדיו שירים רגילים לא מעוררו לרקוד וכ"כ המהרש"ל (יש"ש גיטין פ"א סי' יז) לגבי האיסור לזמר בכלי שיר כל השנה "ולא שרי אלא דרך עראי או לשמוע קול ערב או דבר חדש" ומשמע מדבריו שרק זמר המעורר לשמחה יתירה כשירי חתונה קצביים אסור לשמוע אבל שיר ערב ודאי שאין בכלל האיסור של שמיעת כלי זמר.

וכן מובא בשם הגרשז"א זצ"ל בהליכות

ובשירי קודש שהעוסק בהם כל השנה מקיים קצת מצוה, אין להחמיר והחומר יוצאת קולא בביטול שירי קודש המעוררים לעבודת ה', כי העוסק בכך מקיים את המצוה הגדולה להיות בשמחה תמיד, עבודת ה' בשמחה ו"תהלת ה' ידבר פי" (כאמור לעיל). וידוע לכל ההבדל העצום שיש בהתעוררות הלב בשמיעת כלי הזמר או בלעדיהם.

לכן למסקנה. שירים שמחים (כשירי חתונה) יש מקום גדול להחמיר ולהמנע מלשומעם, אך למיקל בשעת הדחק יש על מי לסמוך. שירים רגילים (שאינם שירי קודש) מותר והמחמיר יחמיר לעצמו. שירי קודש ושירים שקטים, לענ"ד אין להחמיר והמחמיר הפסיד הרבה אם כתוצאה מכך נפגמת שמחתו. כמו כן מי שמתיר להשמיע שירה בפה דרך רדיו של שירים המעוררים לריקוד ולעומת זאת מחמיר שלא להשמיע כלי נגינה, לענ"ד (וכ"כ הפניני הלכה שם) טועה טעות גדולה, שיש יותר מקום להחמיר בשירים קצביים המעוררים לריקוד שקרובים לאיסור ריקודים ומחולות (אפילו ללא כלי זמר) מאשר שירים שמעוררים לכיסופים ודבקות בה' (ואפילו עם כלי זמר), שאינם כלל בגדר של איסור כלי זמר.

ח. רדיו ציבורי בהשמעת מוזיקה

כל מה שדברנו עד כאן הוא לגבי שמיעת כלי זמר לאדם פרטי, אבל לגבי רדיו המשמש כלי תקשורת יחיד מסוגו לציבור שומרי התורה והמצוות יש סיבות נוספות להתיר אפילו שירי שמחה מרקידים כדלקמן.

א. יש חשש גדול שיהיו רבים מהאנשים הפשוטים שלא יוכלו לעמוד בנסיון ויפנו לרשתות תקשורת אחרות, "למען ספות הרוה את הצמאה" (דברים כט יח)

שמיעת כלי זמר דרך רדיו בימי ספירת העומר. אמנם מצאנו חילוק מפורש בדברי הפוסקים (הגרשז"א, הגר"ח פ' שיינברג ובפניני הלכה) בין שירים שמחים לשירים שקטים, ונראה שאין מקום לאסור כלל שירים שקטים והסברה נותנת שגם שירים רגילים אין לאסור אלא רק שירים שמחים בצורה יתרה המעוררים לריקוד (וגם בהם ראינו סברה להקל ע"פ הפניני הלכה). גם ראינו שלרוב הפוסקים מותרת שירה בפה דרך רדיו ללא ליווי כלי זמר ומעוט הפוסקים אוסרים גם בזה. ולענ"ד הסברה לאסור שירי קודש בליווי כלי זמר אינה מובנת (כמבואר לעיל). ושירה בפה ליחיד מותרת כמעט לכו"ע.

והנה קי"ל ספק דרבנן לקולא, והמחמיר תע"ב אך יחמיר לעצמו ולא לאחרים. ולדעת האגר"מ (או"ח ד סי' סב) גם ספק בין הפוסקים נחשב לספק והוא קל יותר מספק בעצם. וכ"ש בזה שאינו דין אלא מנהג, יד המיקל על העליונה. וכ"פ המשנ"ב (סי' תצג ס"ק יז) לגבי ספק במנהג אבלות בימי הספירה "דכיון שהוא רק מנהג בעלמא אין להחמיר בספקא". ומובא בהליכות שלמה (שם) שהתאונן הגרשז"א על כמות השואלים בעניין זה ואילו בהלכות חמורות כרבית ועוד לא באים לשאול. על אחת כמה וכמה בנידון דידן שסברת המקלים נראית במיוחד בימינו שאין שמחה יתירה כלל בשמיעת שירים מרדיו כל שכן שירים רגילים שאינם מעוררים לרקוד וכ"ש שקטים אין להחמיר (וזה שלא כתבו להתיר לא אומר שאוסרים כאמור לעיל).

ה) וזה ששאר הפוסקים לא חלקו כן, י"ל בגלל שהיה ברור להם חילוק זה כי לא מצינו שהחמירו להדיא.

דין זה (להיתר ואף מצוה לגביהם), וכשם שהתירו את השימוש בחשמל בשבת למרות שנעשה ע"י חילול שבת מכיון שלמקצת האוכלוסייה נחשב לפקו"נ (עיין שש"כ פל"ב הע' קעד), ודאי שגם בנדון דידן יש לשקול סברה זו בכובד ראש, וכן שמעתי בשם ה'בית אהרן' (קרלין) שאמר שעצבות היא לא עבירה אבל לתהום שיכולה להגיע העצבות שום עבירה לא מביאה, ומכיון שרבים האנשים שסובלים כיום מעצבות ברמות שונות, ולא יבואו לרב לבקש היתר יש לדון בדבר ברצינות. סברות אלו הם סברות העוסקות בדיני נפשות ואין להקל בם ראש כלל וראוי להראות את הדברים לגדולי הדור ולפיהם יורו את הדין.

ג. סברה נוספת להתיר היא ע"פ דברי החלקת יעקב והשערים המצויינים בהלכה הנ"ל שהתירו שמיעת כלי זמר מרדיו.

ט. משך זמן מנהגי האבילות בימי הספירה

למנהג הספרדים (עיין שו"ע או"ח סי' תצג סע' ב). ימי האבילות נמשכים עד יום ל"ד בעומר אלא שבל"ג בעומר לכבוד הילולת רשב"י מותר לנגן ולרקוד ואחר ל"ג נמשך האיסור בליל ל"ד ומיד לאחר תחילת בוקר ל"ד בעומר נפסקים כל דיני האבילות.

לאשכנזים לעומת זאת יש ארבעה מנהגים. מפסח עד ל"ג בעומר (רמ"א סי' תצג סע' ב). מאחרי ר"ח אייר עד ערב שבועות, פרט לל"ג בעומר (רמ"א שם סע' ג ומג"א ס"ק ה). מא' דר"ח אייר עד יום ראשון של ג' ימי הגבלה (משנ"ב שם ס"ק טו בשם הח"א). מאחרי איסורו חג פסח עד ר"ח סיון פרט

ו"לחצוב להם בארות נשברים" (ירמיה כ יג), המחטיאות את הרבים, ומאזיניהם עומדים בסכנת שמד רוחנית (זה נשמע חמור מאד, אך כך הדבר, כי לרבים זה הפתח היחיד לעולם הכפירה רח"ל והדבר ידוע ופשוט). ועל כך נאמר בסנהדרין (פ"ד מ"ה) "כל המציל נפש אחת מישראל כאילו הציל עולם מלא". כי המחטיאו קשה מן ההורגו, שההורגו זה רק בעוה"ז אבל המחטיאו זה גם לעוה"ב (עיין רש"י דברים כג ט). וכבר מצינו שהתירו פוסקי זמננו כיוצ"ב איסורים חמורים ע"מ שלא ישלכו באיסור חמור יותר (כגון הדפסת עיתונים חרדיים בחול המועד, אינטרנט מסונן וכד'), ומסיבה זו בדיוק כתב בשו"ת "להורות נתן" (ח"ד סי' מו) על פי החת"ס ללמד זכות על שמיעת כלי זמר כל השנה, וימי הספירה לא פחות מסוכנים מימי השנה הרגילים ואולי אף יותר בתחילת הקיץ ופשוט. וכן שמעתי מפי הגאון הרב זלמן ברוך מלמד שליט"א שכשהקימו את ערוץ 7 באו לפני הגר"ע יוסף שליט"א ושאלו אותו להתיר להם ניגון כלי זמר ברדיו שבלעדי זה לא שייך להחזיק תחנת רדיו דתית והתיר להם בע"פ.

ב. למדנו שגם האוסרים לשמוע כלי זמר כל השנה מלמדים זכות על המקלים עקב חולשת הדורות והעצבים הרופפים. שמיעת הניגונים מחזקת את הנפש, ובפרט לאנשים שטבעם נוטה לעצבות ומרה שחורה שהיא להם בגדר רפואה ממש ולכן הניחו למנהג וכתבו במפורש (בלהורות נתן שם ובשבה"ל שם) שמי ששומע מוזיקה לצורך הפגת פחד ומתח מצוה קעביד עכת"ד. וגם בימי ספירת העומר דין זה קיים. ועוד אפילו אם נאמר דלרובא דעלמא אין סברה זו מספיק מוצדקת להתיר שמיעת מוזיקה לכולם הרי לפחות לגבי מיעוט האנשים ודאי שקיים

(1) וע"ע בשו"ת יחוד"ד (ח"ו סי' לד). ובהלכות חגים לגר"מ אליהו (פ"כ סע' מ)

כיון שלא אומרים בהם תחנון ויש קצת שמחה והביאו דבריו הפמ"ג והמשנ"ב (ס"ק ד). והסביר המשנ"ב שדבריו הם לפי אלו שנוהגין להסתפר לאחר ל"ג בעומר (כשיטת ה"ט"ז הנ"ל) ויש להחמיר בריקודין ומחולות של רשות עד עצרת כשם שאסרו נשואין, ויש להסתפק מר"ח עד שבועות. בעקבותיו פסקו הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"א עמ' נז) והגרשז"א בהליכות שלמה (בין פסח לעצרת פט"ו הע' 3), שאע"פ שהתירו נשואין מר"ח בארץ ישראל, אך ריקודים ומחולות של רשות יש מקום להחמיר במשך כל ימי הספירה, והוסיף הגרשז"א שכן המנהג ובדברים אלה המנהג מכריע. לעומתם הגר"ש אלישיב (פסקי שמועות) התיר ריקודים של רשות אחר ר"ח סיון וכן נראה מהכה"ח.

ויש לעיין בעיקר דינו של הא"ר שממנו למדו על איסור רקודים לאחר ל"ג ימי האבלות. כתב המג"א (או"ח סי' תצג ס"ק א) "לעשות ריקודים ומחולות של רשות נהגו לאסור" ועל כך כותב הא"ר (שם) "מיהו עד אחר ר"ח אייר ומר"ח סיון עד שבועות יש להסתפק אם יש להקל בריקודים ומחולות של רשות". וביאר המשנ"ב (שם) שהא"ר בא להחמיר כט"ז (המחמיר באיסור שמחות גדולות גם לאחר ל"ג יום) והסתפק האם חומרה זו חלה גם בימים שיש בהם קצת שמחה (עד ר"ח אייר ומר"ח סיון עד עצרת) שלא אומרים בהם תחנון. כלומר, בתוך הל"ג יום אין ספק שאסורים ריקודים ומחולות (כל שיטה לפי דרכה) והספק הוא לאחר הל"ג יום. ובהערות על שעה"צ (משנת שעה"צ הוצאת עוז והדר שם ס"ק ד) ביארו בדעת הא"ר דלא כמשנ"ב והסבירו שהא"ר בא להקל. כלומר מסתפק להקל להתיר

לר"ח אייר ול"ג בעומר (משנ"ב שם בשם סידור דרך החיים).

וכתב המשנ"ב (שם ובס"ק יז) שכל אחד ינהג בזה כמנהג אבותיו, ואם אינו יודע מה המנהג יברור לו איזה מנהג שהוא רוצה ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמב) כתב שמוותר לבחור כל שנה מנהג אחר, וכ"פ באגר"מ (או"ח א סי' קנט). ובהלכות חגים (שם סע' מב) כתב על פי הגר"מ טיקוצ'ינסקי בספר ארץ ישראל (עמ' סד) שמנהג האשכנזים לישא ולהסתפר ביום לג בעומר עצמו ומר"ח סיון והלאה ולא קודם ר"ח אייר ולא בר"ח אייר עצמו ולא בין ל"ג בעומר לר"ח סיון. ומשמע שנוהגים כדעה הרביעית לעיל. אך בשם הגר"ד אורבך שליט"א הובא שחולק ואומר שלדין מנהגי האבילות מתחילים מר"ח אייר ועד אז מותרים בכל כדעה השלישית דלעיל וכ"ד האגר"מ הנ"ל. ובפניני הלכה הכריע שמנהגו בארץ ישראל כדברי ה"ט"ז שנוהגים בדיני האבלות מפסח עד ל"ג בעומר כדעה הראשונה הנ"ל, אך לפי ה"ט"ז (או"ח סי' תצג ס"ק ב) ממשיכים קצת את האבלות שאין נושאים לאחר ל"ג בעומר מחמת גזירות תתנ"ו אבל להסתפר מותר מכיון שהחמירו מפני גזרה זו רק בשמחה יתירה של נשואין. ומר"ח סיון מתירים עריכת נשואין בארץ ישראל מפני ששמחת חג השבועות כבר ניכרת מר"ח סיון ומבטלת את האבלות.

י. איסור ריקודים ומחולות אחר ל"ג בעומר

ולעניננו יש לדון האם יש איסור בריקודים ומחולות גם אחר ל"ג בעומר. כתב הא"ר (סי' תצג ס"ק ב) "מיהו עד אחר ר"ח אייר ומר"ח סיון עד שבועות יש להסתפק אם יש להקל בריקודין ומחולות של רשות",

(שם סע' ג ח) מסביר שמכיון שיסוד האיסור נלמד מהט"ז שרק שמחה גדולה כנשואים וריקודים ומחולות אסור, אך תספורת מותרת. ממילא מובן ששמיעת כלי זמר מותרת. ולענ"ד יש לעיין בדבר מדברי הערוה"ש ומנח"י הנ"ל שכתבו שכלי זמר היא שמחה גדולה יותר מריקודים ומחולות ואם בריקודים החמירו כל ימי הספירה ק"ו כלי זמר. אך לגבי שמיעת שירים ברדיו בלאו הכי כתבנו שיש מחלוקת הפוסקים לגבי האיסור בתוך ל"ג ימי האבלות ולכן לאחריהם נראה שאין להחמיר.

יב. סיכום

במאמר זה עסקנו בנושא מיוחד מאד בנוף ההלכתי, בשל העכשויות שלו וההתחדשות המודרנית הקשורה אליו (רדיו היום לעומת כלי זמר בעבר). ניסינו לעשות סדר בדין זה כדלקמן, פתחנו ברקע הסטורי קצר למנהגי האבלות בימי הספירה, אח"כ דנו באיסור שמיעת כלי זמר בימי השנה הרגילים וראינו את ההשלכה שיש לכך על המנהג להמנע מכלי זמר בימי הספירה. דנו בדעות חמשה מפוסקי זמננו וסייגנו את המנהג לאסור, לסיום דנו באסור ריקודים ומחולות ושמיעת כלי זמר מאחר ל"ג יום עד שבועות.

לסיכום, בעניין שמיעת כלי זמר בימי השנה הרגילים, לחלק מהדעות מותר ויש מחמירים. בימי ספירת העומר אסור לכו"ע לשמוע ולהשמיע כלי זמר וכמעט לכל הדעות האיסור הוא גם ברדיו. אמנם האיסור חל רק בשירים מרקידים וי"א שגם בשירים רגילים, אבל בשירים עצובים ושירי אבלות מותר. ויש עוד צדדים להקל, יש מהפוסקים שלמדו זכות גם לשומעים שירים קצביים, ויש המתירים ברדיו שלא חלה עליו גזרת כלי זמר, ובחשש לעצבות

ריקודים ומחולות בתוך הל"ג יום שנוהגים במקצת דיני אבלות בימים המיוחדים הנ"ל כיון שיש בהם קצת שמחה. הסיבה להסבר זה היא כיון שדברי הא"ר נאמרים על דברי המג"א שנקט שהל"ג יום הם מר"ח אייר עד שבועות (שיטה ב' דלעיל) ובהם הא"ר מסתפק להקל בריקודים ומחולות מר"ח סיון, כלומר שחל בתוך הל"ג יום (ודלא כט"ז). אבל לאחר ל"ג יום (כל שיטה לפי מנהגה) כלל לא חשב להחמיר בריקודים.

וכן משמע קצת מדברי השערים המצויינים בהלכה (סי' קכ סע' טו) שהביא את דברי הא"ר בהקשר לאיסור בתוך ל"ג יום. ולענ"ד כך פשט דברי הא"ר ואם נאמר שהא"ר בא להקל יש לכך שתי השלכות. האחת שאין מקור לכך שנוהגים אבילות גם לאחר ל"ג יום (פרט לט"ז שלא הוזכר באחרונים). והשנית שיתכן להקל גם בתוך הל"ג יום כי במקום ספק במנהג אזלינו לקולא (ועיין לעיל מש"כ בעניין פסיקה בספק). ועוד שפשט הא"ר נראה יותר כמשנת שעה"צ. ולפי הגרשז"א שכתב שהמנהג להחמיר לאחר הל"ג יום, צ"ל שסובר שאין ספק לגבי המנהג ויש להחמיר, אך אולי המנהג נבע מהסבר המשנ"ב והוא כמנהג בטעות וצ"ע. זאת ועוד, מכל דברי האחרונים המרכזיים (ח"א כלל קלא ס"ק יא. ערוה"ש או"ח סי' תצג סע' י. שו"ע הרב או"ח סי' תצג סע' ז. קצשו"ע סי' קכ סע' ז. מסגרת השולחן שם. שערים המצויינים בהלכה שם.) פרט לט"ז וא"ר (לפי המשנ"ב) משמע שאין מנהג להחמיר בדיני אבילות מעבר לל"ג יום, וגם המשנ"ב לא הזכיר את הט"ז במפורש.

יא. שמיעת כלי זמר אחר לג בעומר

ועתה נשאר לדון אם יש איסור בשמיעת כלי זמר אחרי ל"ג בעומר. הפניני הלכה

ג"כ מותר. וכן מצינו היתר ברדיו צבורי ובשירי קודש.

עוד ראינו בעניין איסור ריקודים ומחולות לאחר לג יום עד שבועות, שדעת הט"ז להחמיר ובדעת הא"ר מחלוקת המשנ"ב והמשנת שעה"צ, ובכלי זמר לאחר לג יום לרוב הדעות מותר.

יג. מילואים

1. הגר"מ אליהו (הלכות חגים פכ"ה סע' ט) הורה שאדם השומע תכנית רדיו ויש באמצע שירים אינו חייב לסגור את הרדיו אבל המחמיר תע"ב וכ"כ בהליכות שלמה (פי"א סע' יד).

2. עוד כתב שם שאם בני משפחתו משמיעים שירים המעוררים לריקוד (שלא כדין) יתנהג בדרכי נעם ונתיבות שלום וישתדל שלא לבוא לידי ריקוד.

3. בערב שבת אחר חצות ובמוצאי שבת עד אחר מלוה מלכה יש מקום להתיר שמיעת כלי זמר מפני שלא אומרים תחנון וקדושת שבת חופפת על העולם (פניני הלכה פ"ג סע' ד)

4. להשתתף בקונצרט או מחזמר אסור אף אם מדובר בניגון רגיל או עצוב כי עצם ההתכנסות נותנת למעמד תוקף של חגיגות ושמחה יתירה (שם סע' ח).

ויהי רצון שנזכה לגלות ולהאיר את צד השמחה שיש בימי ספירת העומר הדומים לימי חול המועד מפסח ועד שבועות. נטהר ונתקדש במקוה ישראל ה' לקראת מתן תורה לעלות בהר ה' ולקום במקום קודשו במהרה בימינו אכי"ר.

הרב גיורא ברנר שליט"א ראש בית המדרש גבעת אסף

שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר - תגובה

לשכוח את צער החורבן אבל בשמיעת כלי זמר רגילים מידי פעם ואפילו מידי יום שאין בדבר חגיגיות אין איסור ובלבד שלא יעשו מזה עניין גדול" (ואע"פ שהכותב נר"ו הביא שדעת הגר"מ אליהו זצ"ל והגר"ש וזנאר שליט"א אינה כן בביאור דברי הרמ"א אעפ"כ לאורך כל מאמרו נטה קו בצורה ברורה על פי הביאור הנ"ל בדעת הרמ"א).

ולענ"ד הפשט בלשון הרמ"א שכתב "וי"א דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר..." הוא מי ששומע מוזיקה במיוחד לשם הנאה ולא כדבר נלווה, וכמו שהביא הכותב נר"ו בשם הגר"מ אליהו זצ"ל ובשם הגר"ש וזנאר שליט"א, ובימנו רבים מאוד האנשים המחזיקים בביתם מערכות סטריאו ומכשירי דיסק וכד' ושומעים מוזיקה לשם הנאה, וכל אלה נכנסים לכאן' לגדר דברי הרמ"א "מי שרגיל בכך".

וראיה לדברי נראה ממש"כ המהרש"ל (יש"ש גיטין פ"א סי' יז) בביאור דברי הירושלמי והתוס' (שהם מקור דברי הרמ"א) וז"ל "וכתבו התוס' אף דקרא איירי בשתיה, מ"מ ראוי להחמיר כיוצ"ב, שהוא רבוי השמחה ומרגיל עצמו בה, כדאשכחן בירושל' דריש גלותא הוי קאים ודמיך בזמרא, ושלח לי' מר עוקבא האי קרא דאל תשמח ישראל

א. פתיחה

קראתי את מאמרו של ידידי ר' יוסף לוי נר"ו, ואין דעתי העניה כדעתו, וראיתי לנכון לעורר ולהאיר הן בכללות דבריו והן בחלק מהפרטים.

לענ"ד יפה פתח הכותב נר"ו בכך שהדיון בדין שמיעת כלי זמר ושירה בימי ספירת העומר צריך לנבוע מהדיון לגבי איסור שמיעת כלי שיר וכו' משך כל השנה משום החורבן.

אמנם בעצם הדיון באיסור משך כל השנה אין דעתי מסכמת עם דברי הכותב נר"ו שכביכול האיסור במשך השנה אינו רלוונטי כ"כ וממילא יש לתמוה על דברי הפוסקים שאוסרים שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר.

ב. ביאור שיטת הרמ"א

יפה פתח הכותב נר"ו במחלוקת השו"ע והרמ"א (או"ח סי' תקס סע' ג) בגדר האיסור במשך השנה. אמנם אין דעתי מסכמת במש"כ לבאר בדברי הרמ"א כאילו האיסור בכלי זמר משך השנה הוא "רק כמנהג המלכים בדוקא, שהיו מנגנים לפניהם במיוחד בבוקר ובערב, כי באופן כזה שעושים מכלי הזמר עניין גדול בבוקר ובערב בצורה חגיגית ומיוחדת עלולים

גם בדברי הצי"א לא נזכר ביאור שכזה לגבי דברי הרמ"א על בני מלכים, ואמת שגם לא כתב הפך זה בביאור דברי הרמ"א, אך לעד"נ שאין להביא כל ראייה ממה שלא כתב כל ביאור על דברי הרמ"א שנזכרו שם, מה עוד שדעת הדברי יציב הגרמ"א והשבה"ל היא שהרמ"א אוסר לכל מי ששמיעת מוזיקה היא אצלו דבר רגיל ולא אקראי ולענ"ד נראה שזהו פשוט דבריו.

ואמנם בשו"ת דבר חברון נראה שהבין כדברי הכותב בדעת הרמ"א שהרי כתב שאלבא דהרמ"א יהיה מותר לשמוע שירים **מקלטת** או מרדיו (אמנם ע"ע לקמן מה שהבאתי בדעת הגאון בעל דבר חברון שליט"א בעיקר מחלוקת השו"ע והרמ"א ובדין ספירת העומר).

וכן מצאתי בדומה לביאורו של הכותב נר"ו בשו"ת באר שרים (ח"ג סי' סב ס"ק ב) שבסתם מי שרגיל לשמוע כלי שיר אין איסור (אלא שהוא כתב לבאר זאת במאירי ולא ברמ"א, ועוד שמשמעות דבריו לכאורה התיר דווקא בשירי שבח להי"ת).

ג. רוב הפוסקים סוברים כמו הרמב"ם והשו"ע

איברא דכל דברינו עד כה נסובו רק סביב ביאור שיטת הרמ"א אך כשנעיין בדברי גדולי הפוסקים נראה ברובם שמשמעות דבריהם שסוברים לדינא כדעת הרמב"ם והשו"ע (וממילא יש פחות נפק"מ לדיון לעיל למה נתכוון הרמ"א). דיעויין בבאה"ט (סי' תקס"ק ו) שהביא שגם הב"ח והשל"ה הק' פסקו כדעת הרמב"ם והשו"ע (ובב"ח משמע שמחמיר אפילו יותר מהשו"ע). וכן עי' במהר"ל (נצח ישראל פכ"ג), יש"ש (גיטין פ"א סי' יג במש"כ שאיסור שירה בפה הוא לא רק על היין), באר שבע (סוטה

וכו', ולפי"ז משמע דאף לזמר בלא משתאות אסור היכא שמרגיל עצמו לכך ומתענג לבבו, **ולא שרי אלנא] דרך עראי, או לשמוע קול ערב, או דבר חדש...**"

ומצאתי כביאורי זה בדברי הרמ"א בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רסו ס"ק ג-ד) שכתב ג"כ שכל שרגיל לשמוע מוזיקה פעמים רבות ואינו דבר אקראי בשבילו נחשב כמי שרגיל בכך וגם לדעת רמ"א אסור. וכ"כ בספר שערי נחמה (שע"ה פ"ג ס"ק א) שההיתר לדעת רמ"א הוא דווקא "באופן עראי אך לא בקביעות".

וקצת ראייה לדברינו גם מלשון האגר"מ (או"ח א סי' קסו) שבתוך דבריו בביאור שיטת הרמ"א כתב "היוצא מזה דבפומא אין לאסור שלא בבית משתה ולמי שאינו רגיל...". וממילא אליבא דרמ"א כל מה שהותר היינו דווקא בכה"ג ששומע מוזיקה דרך עראי שאינו רגיל בכך (וכגון ששומע רדיו ובין דיבורים אלה לאחרים משמיעים שיר).

והנה הכותב ציין שכהבנתו ברמ"א כתבו הצי"א, יחו"ד, דבר חברון ופניני הלכה.

עיינתי בדבריהם, והנה ביחו"ד לא מצאתי כביאור הכותב, ועוד שהיחו"ד שם כתב בדומה לראייה שהבאנו אנו לעיל וז"ל, "ושוב ראיתי למהרש"ל בספר יש"ש שכתב שמכיון שגם התוס' מודים שבאופן שהוא **רגיל בזמר** וישן ומתעורר לקול זמר אסור כההיא דהירוש', ולפי"ז משמע שאף לזמר בלא משתה לא הותר אלא **דרך עראי**, אבל היכא שמרגיל עצמו ומתענג לבבו אסור" ולענ"ד משמע מזה כדברי (אמנם אין מכאן ראייה לביאור דברי הרמ"א שהרי היחו"ד רק הביא כן מדברי המהרש"ל).

בשו"ע האיסור במפורש בימי ספירת העומר הוא משום שבכל השנה הדבר אסור.

וכן שמעתי בעבר מהגר"ד ליאור שליט"א שגם מה שאנו מקילים כל השנה כהרמ"א אינו פשוט כ"כ (ואמר שכ"ש שלספרדים אינו פשוט) ודי לנו בכך במשך השנה ואין להקל בזה בימי ספירת העומר ובין המצרים.

ממילא אין כל מקום למה שתמה הכותב נר"ו על דברי הפוסקים במה שלא הסכימו להתיר כלי שיר וכו' בימי הספירה ומניין למדו זאת (שהרי בשו"ע ונו"כ לא נכתב איסור כלי שיר לימי ספירת העומר) א.

ואף שלענ"ד מה שכתבתי לעיל הוא דבר פשוט אך לחיזוק דברי אביא ללשון שו"ת כפי אהרן (ריש סי' נב) שדן בעניין שמיעת כלי זמר בימי הספירה וכתב "אבל במה שמנגנים שם בפה ובכלי שיר זומר לפענ"ד הוא ודאי אסור בימי הספירה. ואע"ג דלא

מח א), מג"א (שם ס"ק ט וכ"כ במאמר ס"ק ב בביאור דברי המג"א), שיירי כנה"ג (אות ב), לחם רב (ס"ק ג), מרכה"מ (שולחן תמיד הל' ט' באב סי' ח ס"ק ג), א"ר (ס"ק י ובאזו"ט ס"ק ד), חיי"א (כלל קלז סע' ג), קצוש"ע (סי' קכו סע' ג) ומסגרת השלחן (שם ס"ק ט-י) שפשטות דבריהם ג"כ לפסוק כהרמב"ם והשו"ע.

וע"ע בשו"ת משנה שכיר (ח"ב סי' קמט), אג"מ (או"ח א סי' קסו, יו"ד ב סו"ס קיא שסובר כשו"ע לגבי כלי זמר), דברי יציב (שם), דברי ישראל (אה"ע סי' כא ס"ק ג), פאת שדך (סי' נו ד"ה ולדינא), אז נדברו (חי"א סי' מח עמ' קלא) ומשנ"ה (מה"ת ח"א סי' תסד) שמשמע מדבריהם שהעיקר בזה כדעת השו"ע ורוב הפוסקים, (וממילא לשיטת כל הני פוסקים ודאי שאין להתיר).

ממילא אחר רואנו כל זאת מוכח שגם מה שנהגו העולם בכל ימות השנה להקל לשמוע מיני שיר בצורות שונות הוא דוחק גדול ודעת הרבה מגדולי הפוסקים לא נוחה ממנו, (ואמנם עי' בשו"ת צי"א חט"ז ריש סי' לג שכתב שודאי הרמ"א הוא אילן גדול להתלות בו להקל בזה במשך ימי השנה הרגילים).

וע"פ זה יש לנו לדון את ימי ספירת העומר ובין המצרים דאם בכל ימות השנה ההיתר הוא דוחק גדול, די לנו במה שהתירו בימות השנה הרגילים ואין לנו להתלות בחוטים דקים לחפש קולות לכלל הציבור לימי בין המצרים וספירת העומר כדכאי הוא בית מקדשנו וכדאיים הם כ"ד אלפים תלמידי ר"ע למנוע אוזנינו משמיעת כלי שיר (פרט למקרים בודדים מיוחדים כמו שנזכר בדברי הפוסקים להקל בשעה"ד וכמו שהביא הכותב נר"ו את דבריהם).

א) כמו שלמשל כתב הכותב נר"ו במאמרו (אות ה) "ולפ"ז לענ"ד לא מובן מדוע אסרו היחוד והשבה"ל לשמוע שירי קודש בליווי כלי זמר המוסיפים למצוה שבדבר, להתעוררות רוחנית וכיצד מנהג יכול לבטל מצוה... וא"ת שחכמים רצו שימים אלו יהיו ימי אבלות ונתעורר לעבודת ה' ע"י אבלות וצער, ולכן לא נשמע כלי זמר, אם באמת הייתה גזירה כזו בחז"ל החרשתי אך לא מצינו גזרה כזאת לא בתלמוד, לא בראשונים ולא באחרונים, אלא רק באחרוני זמננו, ועל כך שואל אני כתלמיד הדן לפני רבותי ואחבה"מ מכבוד תורתם, מניין נתחדשה גזרה זו והאם יש בכח חכמי דורינו לגזור גזירות חדשות".

ועי' לקמן שהבאנו מקור מפורש לאיסור בימי הספירה מבעל הלקט יושר שהעיד כן על רבו בעל תרה"ד שנהג איסור בזה בימי הספירה.

וזמר דבכלי שיר וזמר בלא"ה אסור חוץ מבית חתנות ובאלה הימים אינם עושים חתונות כנ"ל.

ואם כבר נהגו באיזה מקומות היתר לזמר ולנגן בכלי שיר וכד' כל השנה וכנראה שסמכו עצמם על דעת הי"א שברמ"א (סי' תקס סע' ג) שלא גזרו רק למי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה. וכמדומה ששמעתי מתנצלים לומר שאין עושים אלה לשם שמחה אלא לשם לימוד וחכמה, מ"מ בימי הספירה ודאי אסור וכן בימי בין המצרים וכן אבל כל י"ב חודש, והא דלא הביאו השו"ע והרמ"א דבר זה להדיא משום שהם ס"ל עיקר דכל השנה ג"כ אסור כלי שיר וזמר כנ"ל. ואפשר דהמג"א (בסי' תצג ובסי' תקנא) שכתב לאסור ריקודין ומחולות בימי הספירה ובין המצרים כיוון לזה שאפילו אותן שנוהגין היתר בכלי שיר תוף ומחול כל השנה אבל בימי הספירה ובין המצרים אסור מטעם אבלות".

[ומה שיש לענ"ד אולי לדון בזה בצדדי היתרא לגבי שאר השנה הוא בחילוק בין שירים סתם (אפילו שאינם של פריצות) ובין שירי תשבחות להי"ת (אפילו שאינם בסעודת מצוה וכד') דאפשר אולי בזה להתיר, וכבר הביא הכותב נר"ו מדברי היחוד"ד בזה, ועי' בזה ברי"ף (ברכות כא ב), ארחות חיים (ח"א הל' ט' באב סו"ס יד), חי' הר"ן (גיטין ז א ד"ה זמרא) ובמהרש"ל (יש"ש שם). ועי' היטב בלשון השו"ע (שם) שפשטות דבריו לכאן להקל בזה רק בשירה בפה (אמנם ברמ"א שם שכתב "וכן" אפשר שהבין שהשו"ע מתיר גם בכלי שיר, ומאידך אפשר שכוונתו להביא דוגמא נוספת אך לא לבאר בדברי השו"ע). וע"ע בשו"ת

נמצא בהשו"ע והרמ"א בסי' תצג, מבואר דאסור לזמר ולשיר בכלי זמר ושיר בימי הספירה. בא ואראך קצת דבר פלא שכמו"כ אינו מבואר ביו"ד הל' אבילות שאבל אסור (כל י"ב חודש) לזמר ולנגן בכלי שיר לשם תענוג ושמחה... וכמו"כ גבי בין המצרים אינו מבואר בשו"ע או"ח סי' תקנא שיהא אסור לנגן ולזמר בכלי שיר והלא דבר הוא, ופשיטא שאסור כלי שיר לאבל תוך י"ב חודש וכן בימים בין המצרים ולמה לא הביאו בטוש"ע דין זה. ונלפענ"ד ופשוט דהוא משום שכבר פסק השו"ע באו"ח (סי' תקס סע' ג) וז"ל... וכיון שפסק השו"ע בזה דאסור לזמר ולנגן בכלי שיר וכל משמיע קול של שיר לשמח בהם כל השנה משחרב ביהמ"ק חוץ מבית חתן וכלה דמצוה הוא לשמוח חתן וכלה היינו בשעת החופה והחתונה וכיון שפסק השו"ע ביו"ד (סי' שצא) דאסור לאבל תוך י"ב חודש ליכנס בבית חתונה רק לחופה לשמוע הברכות וכן פסק בשו"ע או"ח (סי' תקנא) דאין עושין נישואין מר"ח אב ולהרמ"א שם מי"ז בתמוז ואילך ממילא נשמע דאסור לזמר בכלי שיר וכד' כיון דכל השנה ג"כ אסור כלי שיר וכד' חוץ מבית חתונה, ואבל אסור בבית חתונה וכן בימי בן המצרים אין נושאים נשים וזולת נשואין גם בכל השנה אסור בכלי שיר וזמר וכד', מש"ה לא הוצרך השו"ע להביא דין איסור כלי זמר בימי המצרים ולאבל תוך י"ב חודש וזה ברור. וא"כ בימי הספירה דג"כ אין עושין נישואין ומש"ה לא הוצרך השו"ע להשמיענו דאסור כלי שיר וזמר בימי הספירה דזולת נישואין כל השנה ג"כ אסור... ולפי"ז הא דכתב המג"א באו"ח (סי' תצג) דנהגו לאסור ריקודין ומחולות של רשות בימי הספירה וכן במג"א (סי' תקנא) דמי"ז בתמוז ואילך אסור לעשות ריקודין ומחולות היינו אפילו בלא כלי שיר

וכן מש"כ (באות ז בהערה) לגבי שמיעת שירים שקטים בימי ספירת העומר שמה "ששאר הפוסקים לא חלקו כן, י"ל בגלל שהיה ברור להם חילוק זה כי לא מצינו שהחמירו להדיא". ולענ"ד יש כאן מגמה שבטעות יסודה לדחוק ולחפש צדדי היתר בדיוקים לא מספיק חזקים שלענ"ד אין בהם ממש, כ"ש בכה"ג שגם עצם ההיתרים שנזכרו באחרוני זמנינו אינם פשוטים כ"כ כיון שהם נגד פשט דברי הרמב"ם והשו"ע ורוב גדולי הפוסקים, ואף שלמעשה נהגו רוב העולם להקל בזה אך בכה"ג אין לך בו אלא חידושו.

ונביא כדוגמא למש"כ הכותב נר"ו (באות ג) "ויש באחרונים עוד צדדי היתר בדין זה. בחלק"י הביא סברה להתיר שמיעת כלי זמר דרך הרדיו..." ומשמע לכאור' מדבריו שסברתו של החלק"י היא היתר מעליא. אמנם לענ"ד אין אלו פני הדברים והרי לך לשון החלקת יעקב (ובמהד' החדשה הוא באו"ח סי' סד ס"ק ב) "מי יתן והיה אשר יתכשר דרא להיזהר מבלתי שמוע זמרת הרדיו, אבל לדאבוננו העולם אינם נזהרים כלל בזה ורק חסידים ואנשי מעשה, וראיתי בני עליה והם מועטים, וצריכין למשכונני אנפשי' להתיר וללמד זכות, ומי התיר שארי הדברים הנאמרים בשו"ע תק"ס

כל השנה הוא משום שלא נשאל בזה).

אמנם גם אם נאמר כדברי הכותב נר"ו שמוכח מכאן שהמנח"י ס"ל כהרמ"א עדיין תמה אני מניין למד הכותב נר"ו להוכיח מהמנח"י דס"ל כאותו פירוש שלו בדברי הרמ"א שדווקא בכגון שעושים עניין גדול וחגיגי משמיעת המוזיקה חשיב כרגיל בכך, והוא לענ"ד כנגד פשוטות הרמ"א והבנת כמה מגדולי האחרונים כמו שהובא לעיל.

בית אב"י (ח"א ריש סי' ל) ששו"ט בדברי הפוסקים בזה והביא לחילוק הנ"ל ואעפ"כ כתב שאין היתרו אמור לכל אלא "יש להקל לזקנים וזקנות בכונה לעודדם ולהביאם לידי מצב רוח מרומם אבל סתם נגנן ולזמר הרי זה מושב ליצים", וע"ע בשו"ת פאת שדך (שם ד"ה ואתה צדדת).

ד. החילוק בין היתר לכתחילה ובין היתר בדיעבד או בשעה"ד וכד'

נלענ"ד שהכותב נר"ו לא הדגיש מספיק שגם בפוסקים שנמצא בדבריהם צדדי היתר שונים הרי שבהרבה מהמקרים דבריהם נאמרו כלימוד זכות וכד' וממילא ודאי שאין בדבריהם הוראה לכתח' שהדבר הראוי ונכון להקל בדין שמיעת כלי שיר וכד' במשך כל השנה (וכ"ש שאין ללמוד מכאן היתר לימי הספירה ובין המצרים).

וכן יש לעורר על מה שהכותב רוצה ללמוד משתיקת פוסקי זמננו שפשיטה שס"ל להתיר במציאות מסוימות שלא דיברו בהם, וכגון מש"כ (באות ג) לדייק דממה שבשו"ת מנח"י דן אם יש איסור שמיעת כלי זמר בימי הספירה "ניתן להסיק מזה שסבר שבכל השנה מותר כפרוש המקל ברמ"א, לפי שלא הזכיר כלל את האיסור בכל ימות השנה" כדברי הכותב נר"ו.

ב) ולענ"ד אין כל הוכחה מדברי המנח"י, שמה שלא דן שם מצד האיסור בכל השנה הוא משום שנידון השאלה היה בניגונים לצורך מצוה ובזה משמע לכאור' שגם הרמב"ם והשו"ע מודים וממילא אין מה לדון בזה כיון שהוא מוסכם להיתרא, ועוד דא"ת כהכותב נר"ו עדיין התמיהה בעינה עומדת מדוע לא כתב המנח"י לשיטת הרמ"א במשך כל השנה (ועוד נלענ"ד שקשה לעשות דיוקים שכאלה בדברי שו"ת של הדורות האחרונים ומה שלא כתב לגבי

שהוא זצ"ל לא לימד זכות ברדיו אלא בטייפ (ומסופקני מאוד אם גם ביתר ימי השנה התיר הגאון בעל להורות נתן לשמוע אפילו רשתות דתיות), ועוד שהוא אמר דבריו לגבי שאר השנה אך לגבי ספירת העומר אין בדבריו לימוד זכות.]

גם בשו"ת דבר חב"ד שהביא הכותב (אות ג) יש להביא לשונו שכתב "א"כ נראה שלפי דעת הרמ"א יהיה מותר לשמוע שירים שמותר כמובן לשומעם מקלטת ומרדיו, ומ"מ אין זה מנהג חסידות". ועי' לעיל שכתבתי ששמעתי מהגאון בעל דבר חב"ד שליט"א אף דברים חמורים מאלה (ממילא מובן מדוע כתב שם במפורש הדבר חב"ד לאסור בזה בבין המצרים וספירת העומר שהרי גם ההיתר במשך כל השנה אינו לכתח' כ"כ).

וכן יש לדייק בלשון עוד כמה מגדולי הפוסקים שדנו בנ"ד וכל דבריהם נאמרו כלימוד זכות ולא כהיתר לכתחילה.

והנה אע"פ שנ"ל הדבר ברור אך כיון שמדברי הכותב נר"ו נראה קצת בלבול בזה אמרתי להביא כמה ראיות מגדולי הפוסקים ליסוד זה שלא ראי מקום הפסד כראי כשאין הפסד, ולא ראי שעה"ד כראי שאינו שעה"ד, ולא ראי מקום שנהגו כדעת מייעוט מהפוסקים כראי מקום שנהגו כדעת רוב הפוסקים וק"ו בן בנו של ק"ו שלא ראי סברא שנאמרת ללימוד זכות כראי סברא שנאמרת לעיקר הדין.

דהנה נחלקו הראשונים בדין טלטול כדור בשבת ודעת רוב הראשונים (רמב"ם, שבלי הלקט, תניא רבתי, אגור) דהוי מוקצה, ואילו התוס' בביצה מתירים בזה (ונחלקו הב"י ומהרש"ל אם מתירים לכו"ע או רק לקטנים).

לאסור משום אבלות לאחר החורבן, לבנות בנינים מהודרים מבלי לשייר אמה על אמה ובעניני עריכת השולחן ותכשיטי יעו"ש... ויש עוד סברא גדולה להתיר כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרא מטעם אבלות לא היה עדיין הרדיו לא חל הגזירה על הרדיו וכהאי דב"י בסי' יג... ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אע"פ שלא היה בשעת הגזירה דודאי אסור משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר, והסברא נותנת דאף כ"ז שיתחדשו בכלל, אבל הרדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב ע"פ חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה, ואף שהיא רק סברא בעלמא ומי שירצה יכול לדחותה מ"מ סניף יש".

וא"כ דברי החלק"י ברורים דכל כוונתו ללמד זכות ולהביא סניף בעלמא לצירוף צדדי לימוד הזכות, אך ודאי שאין כאן היתר לכתח' וכל מי שיראת ה' בלבד וצער חורבן בית מקדשנו מול עיניו גם לדעת החלק"י אין לו להקל בזה. וע"ע בשו"ת באר שרים (שם ס"ק ג) שהביא לסברת החלק"י הנ"ל וכתב שגם החלק"י בעצמו הרגיש שסברא דחוקה היא.

בדומה לזה יש להעיר גם במה שהביא הכותב (אות ח) מדברי שו"ת להורות נתן בשם החת"ס, שהמעין בלשונו יראה שדבריו לא נאמרו כלל כהיתר לכתח' דז"ל הלהורות נתן (שם ס"ק ו) "ומצאתי קצת לימוד זכות שלא למחות בזה להמוני העם ממש"כ בזה רבנו החת"ס בתשובה... וממילא מובן שאין זו תקנה לת"ח ומדקדקים במצוות וכמש"כ החת"ס ז"ל".

[ועוד יש להעיר בזאת שמה שרוצה הכותב נר"ו ללמוד מדברי הלהורות נתן למיטב הבנתי לא עלה כלל על ראשית מחשבתו,

זה או שצד טמאים עם טהורים משמע שבכוונה הוא צד אותם יחד ואפ"ה מותר והיינו מטעם שאין כוונתו אלא על טהורים לחוד אלא שא"א להיות הטהורים ניצודים לחוד שבערבוביא הם וניצודים טמאים עמהם ע"כ שרי אע"פ שיודע תחלה שיהיה כן מ"מ אחר מחשבתו אזלינן במאי דניחא ליה... ומה שמתגדלים תוך זמן השכירות הוי כנזדמנו לו דשרי להאכילם לפועליו גויים. וכבר נהגו במדינות רוסי"א וואלי"ן וכן רבים ולא מיחו בהם חכמים משום דמידי דהשר הם ואין שם ישראל עליהם ואין לו עסק עמהם והפועלים הגויים הם פועלים של השר ומדידיה קא אכלי כן נ"ל ללמד זכות עליהם בזה".

ובשו"ת חות יאיר (סו"ס קמב) דן אם מותר ליהודים לשכור במיני נבלות וטרפות ובתוך דבריו הביא לדברי הט"ז הנ"ל וכתב "עוד למד שם זכות על שוכרי עירות וכפרים שכל ההכנסה של היהודי השוכר ובכללם חזירים שהיהודי מגדל ומאכיל לפועלים מפני שעיקר כוונת השוכר על הטהורים ואם יש ג"כ בהם חזירים ה"ל כנזדמנו לו וכו'... ובשוכרי עיירות כתב ב"ח שלא יפה עושים רק שחתנו ט"ז לימד זכות לקים המנהג בסברא דחוקה ואין ללמוד ממנו למקום אחר". ונלמד מדבריו שלעיתים הפוסקים נכנסים לפרצה דחוקה ע"מ ללמד זכות על מה שנהגו ישראל אך אין ללמוד מכאן היתר לדברים דומים אחרים שלא נהגו בהם היתר (וה"ה לעינינו שגם אם הפוסקים כתבו ללמד זכות על מה שנהגו להקל בשמיעת מוזיקה במשך כל השנה אין ללמוד מכאן לימי הספירה ובין המצרים שבהם לא נהגו להקל).

ובשו"ת מהריט"ץ (החדשות סי' רב) נשאל לגבי עיר שעד היום נהגו בה איסור לשחק משחקי כדור בשבת ועתה הצעירים מקילים בזה ואין רוצים לשמוע לזקני ת"ח שאמרו להם שהדבר אסור ושיחדלו מזה, כיון שהרבנים הצעירים מורים להם היתר ע"פ מש"כ הרמ"א (סי' שח סע' מה) שנהגו להקל בזה ע"פ שיטת התוס'. ובתחילת תשובתו כתב להם המהריט"ץ "מנהגי ישראל תורה הוא, ואין להקל במקום שלא נהגו כן. ולשון 'ונהגו להקל' יוכיח כי אפשר דהוי אתרא דנהגו כבעלי התוס'... כמו שאמרו בגמ' אתריה דר' יוסי הגלילי הוא אתריה דרב הונא. דאילו באתריה דנהגו כהלכתא וזה בא לשנות, עובר ומתעבר הוא ומסתכן בנפשו הוא, כההוא שהטה לקרות כדברי ב"ש וסיכן בעצמו מפני הלסטים ואם לדבר מצוה כן, לדבר שכמה עבירות נמשכין ממנו כבשאלה ולעוזבי ה' כל תפילות שבת, ושומעות דברים שעתידין ליתן דין וחשבון עליה', כל המורים כן בחורים שחורי הראש". ודברי מהריט"ץ ברורים שממה שיש מקומות שנהגו להקל כתוס' אין ללמוד להתיר למקומות שנהגו כרוב הפוסקים (כ"ש בנ"ד שגם מה שיש מקילים הוא כלימוד זכות וכד', הרי שהם עצמם כתבו שלא להקל אלא בשאר ימות השנה ולא בספירת העומר ובין המצרים).

איתא בט"ז (יו"ד סי' קיז ס"ק ד) "כתב מו"ח ז"ל שאותן שוכרי עיירות וכפרים מן השר דהיינו כל ההכנסה של השר ובכלל זה החזירים שבחצר ובתוך זמן החכירות מגדל ישראל החזירים ומאכיל אותם לפועליו שלא יפה הם עושים ע"כ. ומ"מ נראה ללמוד היתר על זה שכיון שעיקר כוונתם בשעת השכירות לשכור שאר דברים וזהו טפל אין איסור בזה דהא כתב רבינו הטור בר"ס

והנה אמת נכון הדבר שהחת"ס ז"ל היה שונא לחדשות, אבל לא היה שנאתו שנאת חנם, רק מחמת שראה והביט והבין וידע היטב איזה חורבן עשו המתחדשים בדת תוה"ק, וכן הגאון הנצי"ב בתשו' משיב דבר האריך להוכיח להשואל שמלבד שיש למצוא מקור ע"פ הלכה שצריך להיות דוקא באמצע, חוץ הטעם שכתב בכס"מ כדי שיהא נשמע קרה"ת לעם היטב, עוד יש לחוש שע"י שיעשו שינוי בזה יגרום להמון להתיר להם שינויים אחרים, ולמה לא העתיק המחבר הנ"ל גם דבר זה בספרו, **ולא עוד אלא שהוסיף מדעת עצמו על מש"כ הכס"מ ללמד זכות על אותן בהכנ"ס שאין הבימה באמצע וכתב בזה"ל ומסתמא עשו כן בהסכמת רבניהם הגאונים שבזמנו וא"כ מרן הב"י לא יחיד הוא בדבר זה אלא כן היה גם הסכמות הגאונים אחרים אשר היו בזמנו שראו ושמעו מעשה הבימות החדשות זהו תמצית לשון הספר הנ"ל.**

ואני תמה אנה מצא דרך הוראה כזה שאם אחד מהגאונים לימד זכות על מה שעשו באיזה מקומות שלא כמ"ש הרמב"ם וטרח עצמו ליישב שלא לשוניהו כעבריינים, מזה נפשוט דלאו יחיד הוא דמסתמא גם שאר גאוני הזמן ההוא הסכימו לזה, אדרבה איפכא מסתברא אם היו גם דעת שאר הגאונים כן היה צריך למצוא בספריהם איזה רמז מזה, דידוע דפסקי הרמב"ם נתקבלו מאוד אצל אחינו הספרדיים, וחרדו מאוד לקראת דבריו לבלי לשנות מדבריו, והיה צריך למצוא באיזה ספר מגאוני הדור ההוא שאלה ותשובה ע"ז.

אלא ודאי מסתבר שאותן מקומות שהנהיגו כן בימי הב"י לא ידעו שיש איזה קפיידא על זה והלא גם בימי הש"ס היו נמצאים

כמו"כ יש להביא את דברי שו"ת ויען יוסף (או"ח סי' נו) וללמוד מדבריו כמה דברים הנוגעים לנ"ד וז"ל "מכתב יקרתו נכון הגיעני וראיתי שהדר"ג מצטער על מה שמצא בספר מקראי קודש על הל' קרה"ת מאחד מהרבנים האחרונים להקל בענין בימה באמצע בית הכנסת אשר גאוני וצדיקי הדור שלפנינו החמירו בו, ובספר הנ"ל פקפק על דברי החת"ס בתשובה ועל דברי הגאון הנצי"ב בספר משיב דבר שהזכירו בכל תוקף לבל לשנות בדבר זה, ושיש קפיידא שיהא הבימה דוקא באמצע בהכנ"ס, ובקשני לעי' בספר הנ"ל ולהודיעו חו"ד הפעוטה בענין זה.

הנה אין הספר הזה במחיצתי ולא ידעתי מי הוא מחברו, רק ראיתי ההעתק ששלח לי הדר"ג... הנה המחבר הנ"ל כותב בזה הלשון הגאון חת"ס מתוך חסידותו ושנאתו לחדשות, כמ"ש חדש אסור מן התורה, חתר לסתור דברי מרן הכס"מ בלא ראייה ברורה רק מסברא, והסברא אינה מוכרחת כ"כ ואינם כדאי לסתור בזה דברי מרן הכס"מ שלמד זכות על הבימות שבנו בימיו בקצת מקומות, עכ"ל. הנה מסגנון לשונו נראה שהמחבר הזה אם כי רב גובריה בפלפול הלכות, מ"מ הוא איננו משונאי חדשות, אלא אדרבא מאוהבי חדשות, וא"כ הוא במחכ"ת נוכל לומר על דבריו כעין לשונו ולהיפוך, כי מחמת אהבתו לחדשות חתר לסתור דברי מרן החת"ס ז"ל בלא ראייה ברורה, והאריך בבירור דבר זה להראות שאין זה מעיקר הדין להיות הבימה באמצע למען אשר אותן אוהבי חדשות שרוצין לשנות הבימה ולעשות שלא כמש"כ ברמב"ם וברמ"א לא יהא לבם נוקפם רק יהיה לבם נכון ובטוח שיש להם על מי לסמוך, זהו הרושם שעושין דבריו בראותי מש"כ שלא בדרך כבוד על החת"ס.

ה. שמיעת מוזיקה עצובה ושקטה

הכותב נר"ו כתב (באותו ו) "שחייבים לחלק בין סוגי שירים שונים, כי מובן מאליו שעל שירים עצובים או שקטים (שירי נשמה), לא חל איסור שמיעת כלי זמר בכל השנה וגם לא בימי הספירה..."¹, והביא מספר ראיות לדבר, ולאחר מכן אף הגדיל לומר שיש להתיר כל שיר שאינו מעורר לריקוד ומחולות.

אינני חולק כי הרוצה להקל ולשמוע שירים עצובים המעוררים לבכי ונהי וכד' ומלווים בכלי זמר יש לו על מי לסמוך, אך מש"כ בכותב נר"ו "שחייבים לחלק... כי מובן מאליו" ושאר ביטויים מוחלטים כגון אלו שמשמעותם שכביכול המחמיר בזה הוא מן המתמיהים, וכן במש"כ הכותב להתיר כל שירים שקטים וכן אפילו שירים שמחים אם אינם מעוררים לריקוד, לענ"ד דבריו אלו הם גוזמה גדולה.

דנהה ראשית מה שהביא ראייה מהמשנה בכתובות ובשבת איננו עניין לנ"ד, ששם מדובר על כלי ניגון מיוחד המיועד רק לצורך לוויות והספדים ואין לו כל שייכות אפשרית לענייני שמחה וכמש"כ רש"י על המשנה בשבת (קנא א) "לא יספוד בהם ישראל לעולם וקנסא הוא משום דמוכחא מילתא דבשבילו הובאו דאין דרך להביא חללין אלא בשביל מת" וממילא א"א ללמוד מכאן היתר לכלי נגינה רגילים שעיקר יעודם לשם שמחה.

ויש לעורר גם לגבי לשון הרמב"ם (תעניות פ"ה הי"ד) שהביא הכותב נר"ו "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החרבן". והכותב כתב ששמע מלשון הרמב"ם "שדוקא ניגונים המעוררים לשמחה אסור".

מקומות שאינן בני תורה, כן היה מסתמא אותן מקומות ולא עלה על דעתם לשאול על זה, וכיון שכבר נעשה מעשה היה קשה לצוותם לסתור הבימה שנעשה מסתמא בבנין אבנים ולחזור ולבנותה, על כן לימד רבינו הב"י זכות עליהם שאין צריך למחות בידם, אבל לא לדון מזה גזירה שוה או בנין אב דגאוני הדור הכריעו כן הלכה דאין קפידא אף לכתחלה, לא יאמר זה אלא מי שלבו נוטה לעשות כן וחתר למצוא עוד גאוניים שהתירו הדבר...".

דברי הויען יוסף ברור מיללו ונלמד מדבריו שני דברים לעניינינו, ראשית שאין ללמוד ממה שנכתב כלימוד זכות להקל ע"פ זה בדברים אחרים, ושנית שאין ללמוד מסתימת הפוסקים שגם הם הסכימו להקל בדבר מחדש שהוא נגד הפסק הפשוטי.

ואפשר להוסיף עוד מקורות וראיות ליסוד זה, אך נלע"ד שדי בכך.

ג) וע"ע בשעה"ת (סי' תקס סוף ס"ק א) שדן בדין שיור אמה על אמה ואחר ששו"ט בזה ובסיום דבריו כתב "אך בדורות אלו יצאו להקל והקילו וחזרו והקילו עד שכמעט נשכח מלב ואין על מה להשען וכן כמה דינים כיוצא בעו"ה יצאו מה שיצאו", וראיתי בשו"ת שובה ישראל (ח"א סי' עא) שהביא לדברי השע"ת וכתב שנראה שכונתו לשאר הדינים של זכר לחורבן וכתב "ומ"מ אף שהליצו הני גדולים על הא דמקילים, מ"מ הרואה יראה דהוא רק בגדר של לימוד זכות אך מדינא ודאי ראוי לכל יר"ש לנהוג בדינים ולשייר אמה על אמה".

ד) רק אמרתי לעורר שלענ"ד אי הזהירות והדקדוק בהבנת דברי הפוסקים כשכותבים צדדים להקל עלול לגרום לזה שלהבא הפוסקים יחששו לכתוב להקל גם באותם מציאות מסוימות שניתן להקל.

מהמג"א להחמיר יותר בעניינים אלו בימי ספירת העומר והוא בלקט יושר (או"ח עמ' 97 ד"ה תשובה) שכתב "סופרים העומר בניאושטט בב"ה בליל שבת אע"פ שעוד היום גדול. ושמעתי שכתב כן בתשובת אשירי, ובמוצ"ש ג"כ סופרים בביהכ"נ. **ואין אומר אפילו אליהו בעומר** רק כשחל ל"ג בעומר ביום א' אומר אליהו".]

ממה שהביא מהגרשז"א בהליכות שלמה, לענ"ד אין ראייה ברורה משום ששם לא נזכר בפירוש כלי שיר, ואפשר שכוונתו במש"כ לחלק שם הוא בין שירה בפה המעוררת לריקוד ומחול ובין כזו שאינה מעוררת לריקוד ומחול.

ויש לי עוד להביא בזה מה שמצאתי מחד להגר"ד ליאור שליט"א בשו"ת דבר חברון (או"ח סי' תקסד) שכתב להתיר בימי בין המצרים להשמיע ניגונים "של אבל ומוסיקה עצובה" **והיינו אפילו עם כלי שיר** (אמנם גם הוא לא התיר כל שירים שקטים ושירי נשמה), וע"ע בדבר חברון (סי' תקכה) שכתב במפורש לאסור ליווי מוזיקלי לשירי קודש בימי הספירה.

ומאידיך עי' להגר"מ מאזוז שליט"א בשו"ת מקור נאמן (סי' תפג) שנשאל לגבי ימי ספירת העומר "מהו לשמוע שירי רגש שאינם קצביים, המעוררים באדם רגש

ואני תמהתי שבלשון הרמב"ם יש לכאן כפילות שאם כתב "אסור לשמוח בהן" מדוע כתב אח"כ גם "ואסור לשמען מפני החרבן" והרי דרך השמחה בכלי שיר אינו ע"י הסתכלות בהם אלא ע"י שמיעתם, ואולי צ"ל בכוונת הרמב"ם הפך דברי הכותב נר"ו דבא להוציא (הרמב"ם) מטעות זו ולומר שלא תחשוב שאם שומע מכלי השיר שירים עצובים שאינו שמח בהם יהיה מותר, אלא קמ"ל שגזרו מפני החרבן גזרה כללית שלא לשמוע כלל כלי שיר (ואינו מוכרח).

מה שהביא הכותב מדברי המהר"ם שיק, המעיין שם יראה שהתיר רק לנגן "נגונים המעוררים הספד ובכי ונהי" ולא כדברי הכותב שרצה ללמוד מכאן היתר לכל "שירים עצובים או שקטים (שירי נשמה)". והדברים מוכחים מהראיה שהביא שם המהר"ם שיק שכתב "וקרא כתיב בירמיה ולמדנה בנותיכם נהי ועל זמן החורבן קאי", ואיזה עניין יש לירמיה לצוותם בגלל החורבן ללמד בנותיהם שירים שקטים ושירי נשמה, אלא צ"ל שהמהר"ם שיק דיבר דווקא בשירים כאלה המעוררים הספד ובכי ונהי.

גם בשו"ת במראה הבזק (ח"ב עמ' 62) שהביא הכותב דיבר דווקא בנגינת "מנגינות נוגות ושל שירי עצב וזכרון בלבד" ולא כתב היתר כללי ל"שירים עצובים או שקטים (שירי נשמה)".

וכן יש לעורר במש"כ להביא ראייה מהמג"א דלענ"ד אין ראיתו נכונה וכמו שהוכחנו לעיל שדעת רוב הפוסקים לאסור בזה כל השנה ועי' לעיל מה שהאנו משו"ת כפי אהרן בביאור דברי המג"א. [ועוד יש לעורר בזה שמצאנו מקור קדום בהרבה

(ה) הכוונה לניגון 'אליהו הנביא' הנהוג לאומרו לאחר ההבדלה. ועי' בהליכות שלמה (פסח פי"א דבר הלכה ס"ק כב) שכתב לבאר בדברי הלקט יושר "אפשר שהיו נוהגים לשוררו בניגון שמעורר לריקוד ושמחה".

(ו) ואמנם מהדברים שם בדבר הלכה (ס"ק כב) לכאן משמע יותר שמיידי במוזיקה אך מאידך עי"ש בארחות הלכה (ס"ק 54) מה שהעיר בזה.

הכיסופים לבנינו וע"י כך נראה במהרה מקדשנו על מכוננו.

יה"ר מלפניו ית' שלא נכשל בדבר הלכה וה' הטוב יכפר בעדנו.

ותשוקה לקב"ה" והשיב **"בלי מוזיקה אפשר לשיר ולהשתפך בתפלה, כלומר בלי כלים וגם לא מרדיו והקלטה עם כלים"**.

א"כ בסיכומם של דברים לא מצאנו כאן כל היתר לשמוע ניגונים של סתם שירים שקטים וכ"ש שאין כל היתר בשירים שמחים (ולחלק מהפוסקים אסור דבר זה בימי הספירה אפילו בשירה בפה בלחוד), ולגבי מנגינות עצובות המעוררות לבכי ונהי הרוצה להקל לנגנם ולשומעם יש לו על מי לסמוך (אף בימי הספירה ובין המצרים).

ו. מסקנת הדין

עוררנו והארנו עד כאן במספר עניינים הן ביחס לדין משך כל השנה, הן ביחס לדין בספירת העומר והן ביחס לכמה דברים כללים בצורת הלמידה מדברי הפוסקים.

שמח הייתי להמשיך להאיר ולפלפל בעוד מדברי ידידי הכותב נר"ו אך מה שהלב חושק הזמן עושק, ודי בכל מה שהבאנו עד כה ללמדנו כי די לנו במה שנוהגים אנו היתר משך כל השנה בשמיעת כלי שיר וכו', ובימי הספירה ובין המצרים אין להקל בכל זה, ורק בשירים כאלו המעוררים לעצב ובכי ונהי והם מלווים בכלי שיר הרוצה להקל יש לו על מי לסמוך.

וכדאי לנו בימים אלו להתעסק בכל אחד מהם בעניינם וסגולתם המיוחדת, בימי ספירת העומר כנגד מות עשרים וארבעה אלף תלמידי ר"ע בעוון שלא נהגו כבוד זה בזה, בעז"ה נוסף ונרבה בכבוד ת"ח. ובימי בין המצרים שהם ימי אבל על חורבן בית מקדשנו ועל גלותנו נוסף בהשתתפותנו בצער השכינה הק' ונרבה בכי וקינה, וכן נוסף בלימוד ענייני המקדש ובהגברת

הגאון הרב דוב ליאור שליט"א רב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון

הרב אלקנה ליאור שליט"א מאברכי בית המדרש גבעת אסף

תקיעת שופר בשופר מעובד

שמעתי שיש רוצים לומר סברה שאם רוב השופר לא נשתנה, לא מתחשבים במיעוט שהשתנה והשופר יהיה כשר. לענ"ד קשה לקבל סברא זו, שהרי הגמרא אומרת מפורש וכן נפסק להלכה שאם הרחיב את הקצר פסול. ואם איתא שזה תלוי ברוב ומיעוט, איך יתכן שאף לא פוסק אחד הזכיר שאם השינוי הוא מיעוט השופר כשר?

לכן גם לענ"ד נראה שיש לתקוע בשופר שלא עבר שום עיבוד בצורתו.

יהי רצון שבזכות תקיעות השופר הכשרות נזכה גם לקיום הפסוק "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לד' בהר הקדש בירושלים".

החותם לכבוד התורה

דוב ליאור

מכתב ב'

בס"ד מוצש"ק פרשת "כי תצא" אור לי"ב אלול תשע"א

לכבוד אבי מורי היקר!

עיינתי בתשובתו לגבי השופרות המעובדים,

מכתב א'

בס"ד ה אלול תשע"א

נשאלתי על שופרות המשווקים היום בשוק שרובם עוברים תהליך ישור או כיפוף ע"י היצרנים, האם הם כשרים למצות תקיעת שופר בר"ה, היות ונשתנו מכמות שהיו בגידולם בראש הבהמה?

תשובה

הבעיה התעוררה היות שנפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תקפו סע' יב) על פי הגמרא ר"ה (כז ב) דשופר שהפכו כמו כותונת, או שהרחיב את מקום הצר או קיצר את הרחב, פסול למצוה, דבעינן דרך גידולו כמו שהיה בראש האיל, עי"ש משנ"ב (ס"ק ס). לכן יש מקום לומר שאם עיבדו וישרו אותו אינו כמו שהיה בראש האיל והוא פסול.

ראיתי בשו"ת מנח"י (ח"ח סי' נד) שדן באריכות בנושא ומביא דיוקים מכמה אחרונים שמקילין בזה, אולם הוא בעצמו נוטה לומר שהיות שמדובר במצוה דאורייתא, יש להחמיר שלא להשתמש בשופרות שעברו תהליך של ישור או כיפוף.

בתשובתו בשלב זה "מלשונם אלו משמע דהעיקר משום דבעינן שיהיה דרך צמיחתו הצד הקצר נגד פי האדם". כך גם אני הבנתי פשט הגמ' עד היום וכך גם אפשר ללמוד פשט בשו"ע. לפי"ז אם יש לשופר את הצד הקצר הטבעי והצד הרחב בכיוון הטבעי אף ששינהו באמצע אין בכך שום פגם כי לא הפכו. (ואף אם שינה רק צד אחר כשר).

אמנם בספר "יום תרועה" למהר"י בן חביב כתב בפשטות שאף אם שינה רק צד אחד דהיינו או הרחיב את הקצר לחוד או קיצר את הרחב לחוד ג"כ פסול (וכן בשו"ע הרב סי' תקפו סע' יב וכן בערוה"ש סי' תקפו סע' כו) והוא בעצמו מקשה א"כ מדוע נקטה הגמ' לשון הפכו שמשמע כנ"ל שהפך את תרוויהו! ועונה שהיתה ה"א גדולה יותר להכשיר כשהפך תרוויהו כי יש לו תמונת שופר והרואה אומר דרך ברייתו היא קמ"ל שאפ"ה הוא פסול, אך כ"ש כששינה אחד מהם שאז הוא או צר משני הצדדים או רחב משני הצדדים שאין לו צורת שופר ופסול.

ולכא' יש להבין דבריו הרי כתוב בברייתא "הפכו" ומה הוא הפך כאן? אלא כנראה יש להסביר שמבין שכיון שצורת השופר מברייתו שיש לו צד צר וצד רחב א"כ להפוך את הצד הצר לרחב או הרחב לצר זה גם מקרי הפיכה. אולם נראה שאם שומר על צורתו שיש צד צר ורחב אותם שהיו בדרך גידולו מן האיל מהיכי תיתי לפסול כשרק יישר או כופף חלק ממנו? אם זה גם פסול, הברייתא היתה צריכה לכתוב כך, 'שופר ששינהו פסול!' והלא יש בהמשך למשל לגבי שינוי קול אם נשתנה קולו מכמות שהיה. כלומר אם זה היה הפסול הברייתא היתה יכולה לכתוב בלשון אחרת לכן יש בכך לכא' הוכחה (מלשון הברייתא) שאין

תורה היא וללמוד אני צריך, וכמו שכתב "נפש החיים" על המשנה באבות "והוי מתאבק בעפר רגליהם" שאף שאתה מכיר שהנך בעפר רגליהם מ"מ מותר לך ואתה מחוייב ללמוד ולהלחם במלחמתה של תורה כדרכה של תורה להבין דבריהם. א"כ בכל הכבוד והמורא. ובוודאי כל יכולתי ללמוד היא מכוחו וכח כוחו.

א"כ כפי שהבנתי מהתשובה שבכתב, כאאמו"ר שליט"א מבין שהגמ' (ר"ה כז ב) שאמרה "שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב" הכוונה או זה או זה. והטעם דרך העברתו בעינין וכלשון רש"י "כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה מחיים" וא"כ הוא הדין לכל שינוי שהוא שנעשה בשופר ליישרו או לכופפו אף באמצע השופר כי כעת אינו כפי שהיה בראש האיל מחיים. ועפ"ז השופרות המעובדים פסולים.

אולם לכא' קשה להבין כך את הסוגייה. שהרי הסוגייה פותחת בברייתא בה כתוב "הפכו ותקע בו – לא יצא". כלומר יש כאן פסול שנובע מהפיכה של השופר. והגמ' אומרת שאין הכוונה רק למקרה קיצוני של הפיכה שהפכו ככיתונא (ולרוב הראשונים זה מקרה פשוט יותר לפסול חוץ מהי"מ ברא"ש) דהיינו החלק הפנימי הפך לחיצוני והחיצוני לפנימי. אלא אף "שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב" זהו הפיכה שפוסלת. באופן פשוט הכוונה בגמ' שעשה תרוויהו ואז יצר שופר שצורתו נראית כשופר רגיל, ואז מחדשת הגמ' שהוא פסול כי דרך העברתו בראש איל בעינין. וביאר הריטב"א והובא במשנ"ב (סוף סק"א) שטעם הפסול הוא משום דבעינן "שהצד הקצר (הטבעי יהיה) מול פה האדם" וכך גם מבין המנח"י (ח"ח סי' נד)

ואף המנח"י בסוף דבריו בעצמו מביא סברא זו לחלק וז"ל "דאפשר לחלק דשם השינוי במקום התקיעה ויציאת הקול מהשופר ובנד"ד השינוי באמצע השופר בהחזרתו לצד אחר".

אמנם מסיים "מ"מ כיון שנוגע למצוה דאורייתא יש להתיישב מאד אם ליתן הכשר על השופרות שנעשו כנ"ל". שיש להחמיר. (אולם גם מלשונו זו משמע שניתן להתיישב ולהכשירם ובכל מקרה זה לא פשוט שהם פסולים מדינא דגמ' והשו"ע).

לא עיינתי בשאר הראשונים והאחרונים ובעוד צדדים אחרים שמטעמם אולי יש לפסול. (גם אינני מתמצא מה עושים במפעלים בפועל יתכן שהם גם מתיכים את הצר והרחב) ייתכן שטעיתי בהבנת הסוגייה או בהבנת ה"יום תרועה", מן הסתם יש פוסקים שלא ראיתי, רק העלתי את הבנתי הדלה בסוגייה על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן. ואני מצפה להכרעת דעתו דעת תורה הגדולה.

כן נלענ"ד שחשוב להתייחס בתשובה לשאלה האם שופר מעובד הוא ממש פסול מעיקר הדין או שזה הידור לקחת שופר שכלל לא מעובד.

אודה אם יוכל לענות בכתב על מנת שהדברים יוכלו לעלות על שולחן מלכים.

בברכת יקרא דאורייתא

ושהקב"ה יפר עצת אויבינו ונזכה בקרוב שכל הרשעה כולה כעשן תכלה ויאמר כל אשר נשמה באפו, ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

בנך אלקנה

בשינוי כזה (כיפוף או ישור) כדי לפוסלו. (וכן מעצם העובדה המובאת בגמ' שניתן להפכו ככיתונא או להרחיב את הצר ומפרש רש"י ברותחין משמע שכבר בזמנם ידעו להתיך ולשנותו זה לא דבר שהתחדש בדורנו ויכלו לפסול מפורשות כל שינוי שהוא אך לא עשו כן).

א"כ משמע מהגמ' שצריך לשמור על המבנה השלדי של השופר הכולל, צד צר, צד רחב ובאותם כיוונים בהם היו בראש הבהמה. מעבר לזה כל שינוי אחר אין מקור לפסלו.

בסוף התשובה של כאאמו"ר שליט"א מובאת סברא שמסתימת הפוסקים שלא חילקו בין מיעוט לרוב משמע שגם מיעוט פסול. אולם אם רק הפיכה מרחב לצר ולהיפך (שהן המרכיבים המעכבים בשופר כפי שעולה מהסוגייה כנ"ל) מוזכרים בגמ' ברור לכאן שרק זה פוסל ופשיטא ששינוי אחר אינו פוסל שהרי אינו בכלל "הפכו ותקע בו"! לכן קשה להוכיח מסתימת הפוסקים בענין זה.

אמנם מלשון ה"יום תרועה" שאם שינה אחד מהם "סגי לפוסלו דהרי שינה העברתו" משמע לכאן דברי כאאמו"ר שכל שינוי מדרך העברתו פוסל. ואמנם נראה שאפשר להבין בדעתו במה שמבאר מדוע נקט הפכו לחידושא שאף שנראה לרואה כברייתו פסול דקאי אפילו על הברייתא. אך אם זו הבנת כאאמו"ר בסוגייה כדאי מאד, על מנת שהדברים יתקבלו, להתייחס בגוף התשובה לטענה שלכאן אין זה "הפכו"! ועדיין לא נוח להבין כך כי גם ה"יום תרועה" בעצמו מדבר מפורשות רק על רחב וקצרו וכן מצד הסברא ששינוי אחר אינו הופך אותו קשה לכאן לדמות שינוי אחר לקצר והרחיבו ולהיפך.

לכן נראה לענ"ד דאע"פ שיש אחרונים המכשירים בכה"ג, מ"מ במצוה כה חשובה בראש השנה יש להחמיר ולתקוע בשופר שכשר לכל השיטות.

המקילים יש להם על מי לסמוך, אבל ראוי לשמוע לפחות שלשים קולות בשופר תימני.

הנני לברכך שתזכה לעלות ולהצליח בלימודה של תורה ויה"ר שיפוצו מעיינותך חוצה.

מאת אביך האוהבך מאד

דוב ליאור

מכתב ג'

בס"ד יד אלול תשע"א

לכבוד בני היקר אלקנה נ"י

השלום והברכה וכט"ס

קבלתי את מאמריך אודות כשרות שופרות המעובדים ומיושרים בידי אדם. נהנתי מאד ממהלך הברירה ההלכתי שערכת בביאור דברי הגמרא והופסקים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

רצית לדחות את מסקנתי בדבר פסול שופר המיושר ע"י עיבוד, מכוח הקושיה מפני מה הברייתא אינה אומרת בפשטות 'שינהו פסול', מדוע אמרה דוקא 'הפכו ותקע בו לא יצא' דמשמע דרק בזה פסול אך יישור או כיפוף לא הוי פסול.

נראה לענ"ד לומר, דאם הברייתא היתה נוקטת בלשון 'שינהו פסול' הוי משמע דגם אם גרדו והעמידו על גלדו פסול דהרי יש בו שינוי, וזה אינו דהרי אם גררו- כשר, לכן הברייתא אמרה 'הפכו' ולפי דברי רב פפא הכוונה היא שקיצר את הרחב והרחיב את הקצר שגם זה כלול בזה, והטעם הוא משום שצריך להיות כדרך העברתו באופן טבעי מראש האיל מחיים.

והנה לפי טעם זה, גם אם ישרו אותו זה שינוי מצורתו הטבעית שגדל בראש האיל, מה שאין כן בגרדו שאין שינוי במה שנשאר עכשיו. כיון שאנו מצריכים את התנאי של 'דרך העברתו' שמזה לומדים ששינוי פוסל, לכן גם יישור פוסל כי זה שינוי בצורת השופר. והנה שיטת ערוה"ש (או"ח סי' תקפו סע' כו) היא שצריך שיהיה בשופר צד צר וצד רחב ואם אדם חתך את הצדדים ונשאר רק צר או רק רחב בלבד, אע"פ שיכול לתקוע בו, פסול.

ינון קליין

מאברכי בית המדרש גבעת אסף

חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות

שער א - נתנה רשות לרופא לרפאות

רחמנא אלא ירפא הוה אמינא שלא ניתנה רשות לרפאת אלא מכה הבאה בידי אדם, אבל חולי הבאה בידי שמיים אסור, דמי שהכה הוא ירפא, ומי שמשתדל לרפאתו כמבטל מה שנגזר מן השמים, לפיכך הוצרך הכתוב לשנות ברפוי, לומר דבין בזה ובין בזה ניתנה רשות לרופאים לרפאת" וכ"כ התוס' רא"ש (ברכות ס א ד"ה מכאן).

א"כ יוצא שלשיטת רש"י, תוס', רשב"א והתוס' רא"ש, יש רשות לרופא לרפאות כל חולי ולא נחשב לסותר גזירת המלך, לפי שחדשה התורה 'ורפא ירפא' שיש רשות לרופא לרפאות.

אמנם האבן עזרא (שמות כא יט ד"ה ורפא ירפא) ביאר את הפס' 'ורפא ירפא' באופן אחר וחולק על התוס' והרשב"א, וכך כותב האבן עזרא "ורפא ירפא – לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפעעים שיראו בחוץ. רק כל חולי שהוא בפנים בגוף, ביד השם לרפאתו. וכן כתוב כי הוא

א. 'ורפא ירפא' מחלוקת הראשונים

בגמ' בבא קמא (פה א*) מצאנו מימרא מבית מדרשו של רבי ישמעאל "תניא דבי ר' ישמעאל אומר 'ורפא ירפא' מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות" ורש"י (ד"ה נתנה רשות לרופאים לרפאות) מבאר מה הייתה הסברא לאסור על הרופא לרפאות "ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי". כלומר יש סברא אמיתית לאסור על הרופאים לרפאות, הקב"ה גזר חולי על איש פלוני והרופא ירפא!?

בעלי התוס' (שם ד"ה שניתנה) מחדדים את השאלה "וא"ת והא מרפא לחודיה שמעינן ליה? וי"ל דה"א הני מילי מכה בידי אדם אבל חולי הבא בידי שמיים, כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך קמ"ל דשרי". כלומר, לא מספיק היה לומר 'רפא' צריך לכפול את הדברים 'רפא ירפא', שלא נטעה לומר שדווקא מה שנעשה בידי אדם מותר לרפאות אלא גם אם גזר הקב"ה חולי על אדם מותר לרופא לרפאות ואין זו סתירה לגזירת מלכו של עולם. וכן ביאר הרשב"א (שם ד"ה ורפא ירפא) "ואם תאמר והא מירפא בלחוד נפקא, י"ל דאי לא כתב

(ב) ועיין בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' נא) שכשחולק ראב"ע על הראשונים הפוסקים אין הלכה כמותו. וע"ע בזה ביחוד (ח"א סי' סא) ובספר עין יצחק (לגר"י יוסף שליט"א, ח"א ע' תמג)

(א) ובברכות (ס א).

הרי שסובר כראב"ע שאין רשות לרופא לרפאות אלא מכה חיצונית ולא חוליים פנימיים.

[עוד פירוש לפס' זה כתב התוס' רא"ש (שם) בשם ר"י מאורליינ"ש והוא שהתורה חדשה שמותר לרופא לקבל שכר עבור רפואתו ויבואר לקמן]

ב. שיטת הרמב"ן בחובת הרופא לרפא

הרמב"ן בתורת האדם (סוף שער הסכנה והביאו הב"י יו"ד ריש סי' שלו) כתב שיש מצוה רבה על הרופא לרפאות וז"ל "אבל האי רשות, רשות דמצוה הוא לרפאות ובכלל פקוח נפש כדתנן מאכילין אותו ע"פ בקיאים... והואיל ומחללים שבת ברפואות ש"מ פיקוח נפש הן, ופיקוח נפש מצוה רבה היא והזריז בה משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים וכ"ש המתייאש ואינו עושה, וש"מ כל רופא שיודע בחכמה ובמלאכה זו חייב הוא לרפאות ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים" [ולפ"ז צריך ביאור מהי לשון רשות שאמר ר' ישמעאל אם היא מצוה מה שייך רשות, ויבואר לקמן]. והוסיף הרמב"ן לבאר שהכוונה במה שאמרו נתנה רשות לרופא לרפאות היא כדברי התוס' והרשב"א דלעיל שלא יאמרו שה' מוחץ והוא רופא, ועוד הסבר כתב והוא "שאינו אסור מצד חשש השגגה" כדבריו בפירוש התורה (לקמן) שהרופא לא צריך לחשוש "מחשש שמא ימות בידו" כיון שהוא בקי במלאכתו.

ובפירושו לתורה (ויקרא כו יא) על הפס' "וְנָתַתִּי מִשְׁפָּנֵי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל בְּפִשֵׁי אֲתָנְכֶם" מבאר הרמב"ן באריכות את עניין

יכאיב ויחבש (איוב ה יח). וכתוב באסא (דבה"י ב טז יב) 'וגם בחוליו לא דרש את ה' כי אסי ברופאים". מבואר בדבריו שהוא סובר שדווקא במכות חיצוניות נתנה רשות לרופאים לרפאות אבל בחוליים פנימיים אין רשות אלא מוטל על האדם רק להתפלל אל ה' ולבקש ממנו את רפואתו. והיה אפשר לומר שסברתו היא הסברה שבא רש"י לשלול, דלא אמרינן רחמא מחי ואיהו מסי, שהראב"ע סובר שאם המכה היא פנימית אין לרופאים רשות לטפל בה, דרחמנא מחי ורחמנא מסי. אולם ק"ק לפרש כן, שהרי גם המכות החיצוניות מכותיו של ה' הם (כגון בתאונה וכד' שהאדם נאנס ולא פשע בשמירת גופו), לכן יותר נראה לומר שראב"ע סובר שכיון שמדע הרפואה אינו מדוייק ויש סכנה בהתרפאות במחלות פנימיות, אסור להכניס עצמו לסכנה. וזה דווקא במכות פנימיות, אבל מכות חיצוניות רפואתם מוכחת וידועה יותר ויש בהם פחות סכנה ולכן מותר להתרפאות בהם".

וכמותו כתב גם רבנו בחיי (שמות שם ד"ה ורפא ירפא) "ומה שארז"ל ורפא ירפא, מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו אלא במכה שבחוץ שהכתוב מדבר בה אבל חולי מבפנים אין זה תלוי אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי".

ג) אמנם בפסוק כתוב לא דרש את ה' כי ברופאים, ללא מילת אם, והוסיף הראב"ע מילת אם כדי להדגיש שלא דרש כלל את ה' אלא את הרופאים לבדם ואע"פ שהיה מלך צדיק בזה נפל ועיין לקמן בדברי הב"ח ובדברי שו"ת אבני נזר.

ד) וכן הבין את דבריו בשו"ת דברי יציב (ליקוטים קיד ס"ק ה) ויובא לקמן.

ה) ועיין שם בראש דבריו במה שחילק בין

רפואה ע"י בשר ודם שהיא בדוחק לבין רפואה ע"י הקב"ה שהיא בנחת.

אזי לא היה צריך כלל את הרופא, אבל משהתחיל החולה לדרוש את הרפואה ולא לדרוש אל ה' הרי שאסור לרופא להמנע מלרפאותו [ונראה שיש סתירה בדברי הרמב"ן בין דבריו בתורת האדם שם משמע שלכתחילה יש חיוב לרפאות לבין דבריו בחומש שם משמע שזה רק דיעבד, אלא שיש ליישב שבפירושו לתורה דיבר הרמב"ן בשורש הדברים, שלכתח' לא שייך כלל חולי באדם, אמנם בחיבורו ההלכתי דיבר מצד ההלכה, שעכשיו שנעשה לטבע, מותר לכתח'. ויבואר לקמן בדברי הצי"א גבי חובת החולה להתרפאות ושיטת הרמב"ן בזה].

וכן כתב הטור (יו"ד סי' שלו) לבאר את הכוונה ב'רפא ירפא' "שלא יאמר מה לי לצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג". לכן אמרה התורה שיש רשות לרפאות ולא יבואו אל הרופא בתביעות. וכן ביאר מרן הגראי"ה קוק זי"ע בשו"ת דעת כהן (סי' קמ) שמכיוון שענייני הרפואה הם בגדר ספק ולא בגדר ודאי, הייתה התורה צריכה לתת רשות לרופא לרפאות כי אולי חלילה יפעל ההיפך וימית את האדם, אלא מכיון שא"א באופן אחר נתנה התורה רשות לרופא לרפאות.

ג. חובת ריפוי מדין השבת אבדה

על דברי המשנה (גדרים פ"ד מ"ד) "המודר הנייה מחבירו נכנס לבקרו עומד אבל לא יושב מרפאהו רפואת נפשות אבל לא רפואת ממון" כתב הרמב"ם בפירושו

הרפואה וההבדל שבין התרפאות ע"י רופא ובין מי שאינו זקוק לזה אלא מתרפא רק ע"י ה'. וז"ל הרמב"ן שם, "והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... והוא מאמרם (ברכות ס א) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, שאילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה' אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. וזו היא כוונתם באמרם (שם) ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר שכבר נהגו".

מהרמב"ן הנ"ל מבואר שלכתחילה אין שום צורך ברופא אלא ה' הוא המכה והוא הרופא, אמנם מאחר והאדם מבקש רפואה ולא משליך יתנו על ה' לבדו אלא משתדל גם באמצעים גשמיים להתרפאות, הרי שלא רק שאין איסור על הרופא לרפאות אלא יש לו איסור להמנע מלרפאות, לפי שהחולה הביא עצמו למצב זה שהוא זקוק לרופא, ואם היה החולה ברמה רוחנית גבוהה ביותר

1) ז"ל הגמ' שם בברכות "דאמר רב אחא הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי א-ל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו, אמר אביי לא לימא אינש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

ז) בעניין זה (שלא יחשוש הרופא מטעות) עיין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קעז), ובעניין דין רופא שטעה עיין בנשמת אברהם (יו"ד סי' שלו ס"ק ט) שסיכם את שיטות הפוסקים בזה.

וכתב על זה המהר"ץ חיות (ב"ק פה א) "כבר תמהתי בספרי שלא מצאתי להרמב"ם ז"ל שיביא זה בספרו דמצוה לרופא לרפאות רק בפ"ו מהלכות נדרים... ולא הביא שום לימוד ע"ז. וכבר זכרתי לעיל שהרמב"ם פירוש המשנה מזכיר קרא והשבותו לו אשר נזכר לעיל וגם סנהדרין (עג א) אבל הדרשה מן רפא ירפא השמיט".

ובתורה תמימה (שמות כא יט ס"ק קמה) תירץ את תמימה המהר"ץ חיות וביאר מפני מה השמיט הרמב"ם את הלימוד מהפסוק 'ורפא ירפא', "ומה שלא הביא הרמב"ם הפסוק שלפנינו, י"ל דס"ל דהפסוק הזה מורה רק על רשות וכו', אבל כי מצוה הוא אינו מבואר מכאן רק מפסוק והשבתי לו עפ"י הדרשה (סנהדרין עג א) לרבות אבידת גופו, ולא קשה למה צריך הגמ' לדרשה זו דורפא ירפא אחרי דדרשינן מן והשבתי לו לרבות אבידת גופו, משום די"ל דכיון דהמצוה לרפאות אינה מפורשת בתורה רק מכח דרשה קאתי, לכן סמך זה בלשון ורפא ירפא, או אולי לא שמיע ליה להדורש הזה הדרשה דוהשבתי לו, אבל להפוסקים בודאי למותר להביא דרשה זו אחרי שפסקו עפ"י הדרשה דוהשבתי לו דמצוה, דכ"ש שרשות היא". ולכן לא הוצרך הרמב"ם להביא הלימוד דרפא ירפא אחר שהביא הלימוד דוהשבתי לו, כי אם היא מצוה אין צריך לומר שהיא רשות.

ובצ"א (ח"ה רמת רחל סי' כא) כתב שאין סתירה בין הלימוד מ'ורפא ירפא' ללימוד מ'והשבתי לו', "משום דאי לאו ריבויא דקרא דנתנה רשות לרופא לרפא לא הוינן כוללין זה בההיא קרא דוהשבתי לו לרבות אבידת גופו, משום דהוינן אמרין מהטעמים שפורטו בפיסקא הקודמת דהחולה אסור

המשניות "רפואת נפשות הוא שירפא אותו ורפואת ממון הוא שירפא בהמתו, ומותר לו לומר לו מה יועיל לבהמתו ולא נאסר עליו אלא לרפותה בידו. ולא נאסר זה לחולה עצמו מפני שהיא מצוה כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבתי לו לרבות את גופו שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו".

וביאור דברי הרמב"ם הוא שהגמ' בסנהדרין (עג א) לומדת לגבי החובה להציל את חברו "אבדת גופו מניין ת"ל והשבתי לו" ופירש רש"י (ד"ה והשבתי לו) "קרא יתירא הוא למדרש השב את גופו לעצמו", ומזה למד הרמב"ם שיש חיוב מדין השבת אבידה להציל את חברו בכל מה שיוכל או בגופו או בממונו או בידיעתו, ומכאן החיוב לרופא לרפאות שיש לו ידע וחייב להשתמש בו לקיום מצות 'והשבתי לו' להשיב לאדם את גופו ע"י ריפוי.

עוד כתב הרמב"ם (נדרים פ"ו ה"ח) "חלה ראובן נכנס שמעון" ומבקר ובמקום שנוטל שכר מי שיש עם החולה לצוות לו לא ישב שמעון אלא מבקר ועומד. ומותר לרפאתו בידו שזו מצוה היא". ולא ביאר שם שמקור החיוב הוא מדין 'והשבתי לו' אמנם אע"פ שלא כתב בהלכות מהו מקורו, לכאורה מבואר שמקורו הוא מוהשבתי לו כדכתב בפי"המ"ש ואפילו אי נימא שיש לו לימוד אחר הרי לא הזכירו ועכ"פ לא הזכיר בשום מקום את הלימוד שמצוה או רשות לרפאות מן הפס' 'ורפא ירפא'.

ח) מדובר ששמעון אסר עצמו על ראובן ונדר שלא יהנה ראובן ממנו כלל ע"ש ה"ד והלאה.

ובתוס' הרא"ש (ברכות ס א ד"ה מכאן) כתב בשם הר"י מאורלייני"ש שהקשה מה הייתה ההו"א של הגמ' שיש איסור לרפאות שבגללו צריך לימוד מן 'ורפא ירפא' הרי יש שני פסוקים שמהם נלמד שיש חובה לרפאות, "והשבותו לו" לרבות אבידת גופו, כדברי הרמב"ם לעיל, וכן כתוב בויקרא (יט טז) "לא תעמוד על דם רעך" ודרשו חז"ל בסנהדרין (עג א) "ת"ר מניין לדואה את חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך". וכן הוא לגבי רופא, שאם יודע ויכול לעשות רפואה ולא עושה עובר בלאו דלא תעמוד על דם רעך. ותירץ הר"י מאורלייני"ש שאילולי הלימוד מן 'ורפא ירפא' הייתי אומר שחייב לרפאות בחינם ולכן הוסיפה התורה לימוד לומר לך שרשאי לקבל שכר. והתוס' רא"ש תירץ דלא תימה שהוא דווקא בחוליים הבאים מחמת אדם אבל חוליים הבאים מעצמן אסור שנראה כסותר גזירת המלך, קמ"ל 'ורפא ירפא' שמוותר. עכ"פ נמצאנו למדים שיש עוד לימוד לחובת הרופא לרפאות מ"לא תעמוד על דם רעך".

ובנשמת אברהם (יו"ד הקדמה לסי' שלו סע' 11) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהחובה לרפא כוללת גם את הלאו של "לא תוכל להתעלם".

ה. ראייה מן המדרש שמוותר לרפאות

על פי כל האמור לעיל מבואר שפרט לשיטת האבן עזרא ורבינו בחיי, שאר הראשונים סוברים שמוותר לרופא לרפאות כל חולי ולא זו בלבד אלא שמצוה עליו לרפאות חולים ואם יש בידו לרפאות ולא מרפא הרי הוא שופך דמים.

להתרפאות והרופא אסור לרפאות, אבל מאחר וריבתה התורה בקרא דרפא ירפא דניתנה רשות לרופא לרפאות תו כבר נכלל גם סוג הצלה זאת ע"י חכמת הרפואה בריבוי דקרא דוהשבותו לו לרבות אבידת גופו, ונהיה ממילא חייב משום כך". כלומר, אם לא הייתה התורה מגלה לנו שמוותר להתרפאות לא היינו דורשים את הפס' 'והשבותו לו' לעניין רפואת גוף, ורק אחרי שגלתה התורה ב'ורפא ירפא' שיש רשות לרפאות למדו חז"ל מן הפס' 'והשבותו לו' שיש חיוב בדבר.

ד. עוד לימודים לחובת ריפוי

עוד הביא הצי"א (שם) מהרמב"ן הנ"ל בתורת האדם שכתב שלגבי מה שמובא בגמ' סנהדרין (פד ב) "איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור, רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא". כתב הרמב"ן "דאע"ג שמכה אדם לרפואה פטור ומצוה דואהבת לרעך כמוך הוא אפ"ה כיון דאיכא אחרינא לא שביקין לברא למיעבד הכי דילמא חביל ביה טפי". ולמד מזה הצי"א שיש עוד פסוק ממנו לומדים את החובה לרפא והוא בויקרא (יט יח) "ואהבת לרעך כמוך". וכתב ע"ז הצי"א דבעינן לכל הני לימודים ולא היה סגי רק ב'רפא ירפא' וב'והשבותו לו' לפי שמהם לא לומדים אלא על חובת הריפוי בחולה שיש בו סכנה ופקו"נ. אמנם מהלימוד מהפס' ואהבת לרעך כמוך לומדים גם על חיוב הריפוי "במקום שברור שאין פקו"נ כי אם צערא או חבלת אבר וכדומה".

לרופא לרפאות ולא סותר את מעשי ה' אלא כביכול 'משלים' אותם".

ולפי מדרש זה קצת צריך ביאור לשון "נתנה רשות" שאמרה הגמ"י, מפני שבמדרש מבואר שרפואה דומה לעבודת האדם את האדמה ובה לא היה ה' אלא לאסור וצורך בנטילת רשות, שכך הוא דרך הטבע.

אמנם אם נפרש שנתנית הרשות היא כדפרשנו לעיל בשם הרמב"ן והטור שצריך נתנית רשות כדי שלא יפחד הרופא שמא יטעה, מבואר ההבדל שבין זה לבין עבודת

(יא) וע"ע במדרש תנחומא (תזריע סי' ז) ובילקו"ש (תזריע רמז תקמז) שם מובא מעשה דומה "שאל טורונסרופוס הרשע את ר"ע איזה מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם, אמר ליה של בשר ודם נאים, אמר ליה הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות נאים מהם, אמר ליה לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא דברים שהם מצוים בבני אדם, אמר ליה למה אתם מלים אמר ליה אף אני יודע שעל דברים אלו אתה שואל ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בשר ודם נאים משל הקדוש ברוך הוא, הביא לו שבולים וגלוסקאות אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים, אמר לו הואיל והוא חפץ במילה למה אינו מהול ממעי אמו, אמר לו לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את המצות אלא לצרף בהם, וכך אמר דוד כל אמרת ה' צרופה, ואומר אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו". וע"ע במהר"ל (תפא"י פ"ג) מה שפירש בזה.

(יב) ומעניין לראות שבמעשה מוזכרים ר' עקיבא ור' ישמעאל. והמימרא בגמ' שנתנה רשות לרופא לרפאות היא מבית מדרשו של ר' ישמעאל, ור' עקיבא הוא הדורש 'זה כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך' שגם מפס' זה למדו חובת ריפוי, והדברים מתאימים.

וכדברי הראשונים מצאנו במדרש (שוחר טוב, שמואל ד א"י) מעשה, שממנו נלמד שמלאכת הרופא היא דבר שהוא בטבע כמלאכת עובד האדמה. "מעשה ברבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו מהלכין בחוצות ירושלים והיה עמהם אדם אחד. פגע בהם אדם חולה, אמר להם רבותי במה אתרפא, אמרו לו כך וכך עד שתתרפא. אמר להם אותו האיש שהיה עמהם, מי הכה אותו בחולי, אמרו לו הקב"ה, אמר להם ואתם חכמים הכנסתם עצמכם בדבר שאינו שלכם, הוא הכה ואתם מרפאים'. אמרו לו מה מלאכתך, אמר להם עובד אדמה אני והרי המגל בידך, אמרו לו מי ברא את האדמה מי ברא את הכרם, אמר להם הקב"ה, אמרו לו אתה מכניס את עצמך בדבר שאינו שלך הוא ברא אותו ואתה אוכל פירות שלו. אמר להם אי אתם רואים המגל בידך, אלמלא שאני יוצא וחורשו ומכסחו ומזבלו ומנכשו לא העלה מאומה. אמרו לו שוטה שבעולם ממלאכתך לא שמעת מה שכתוב אנוש כחציר ימיו כשם שהעץ אם אינו נזבל ונחרש אינו עולה ואם יעלה ולא שתה מים ולא נזבל אינו חי והוא מת, כך הגוף הוא העץ, הזבל הוא הסם, איש אדמה הוא הרופא". ומזה מבואר שמותר

ט) הביאו הציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל סי' כ) ובנשמת אברהם (הקדמה לסי' שלו).

י) ועיין בבן יהודע (ברכות ס א ד"ה ורפא) שהביא גם את המעשה הזה (בלשון אחרת ולא הזכיר שמקורו במדרש), אלא שהוסיף בו תוספת משמעותית והיא שאותו אדם שאל עוד שאלה את החכמים, כיצד אתם נותנים עצות רפואיות הרי אתם לא רופאים, "החכם עסקו בתורה ומה לו אצל רפואות". וענו לו החכמים ע"ז שאינה קושייה כי "החכם מחוכם בכל דבר ואין זה חידוש".

על הרופא לעשות רפואתו" וסיים הט"ז "וע"כ הוה האינדא חיוב בדבר ומצוה היא כיון דלפי מעשה האדם חיותו תלוי בכך".

וכ"פ הלבוש (יו"ד סי' שלו סע' א) "לכך אמר הכתוב ורפא ירפא שירפאנו על פי חכמת רפואתו ולא יחוש שאפילו שוגג לא יחשב לו רק מצוה, והוא שיזהר מאד מאד כמו שראוי ליזהר בדיני נפשות. אי נמי שלא יאמר הקדוש ברוך הוא מוחץ ואני ארפא... ומצוה היא, ובכלל פקוח נפש היא, והזריז הרי זה משובח, והמונע עצמו הרי זה שופך דמים".

ובערוה"ש (יו"ד סי' שלו סע' א) כתב גם הוא שיש חיוב על הרופא לרפאות והביא ראייה מהא דמחללים שבת על פקו"נ ושם איתא שיש מצוה להזדרז ומי שמונע עצמו מזה הרי הוא שופך דמים וכל הזריז בפקו"נ הרי זה משובח (והוא כדברי הרמב"ן הנ"ל).

ובחולה שאין בו סכנה ג"כ יש חובה על הרופא לרפאות וכתב הנשמת אברהם (שם) "כאן חובת הרופא לרפא היא רק מצד השבת גופו הנלמדת מהשבת אבידה. ולדעת החובות הלבבות גם מצד ורפא ירפא. ואמר לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהחובה לרפא כוללת גם את הלאו של לא תוכל להתעלם". וכבר ראינו לעיל שלדעת הצי"א בחולה שאב"ס נלמדת חובת הריפוי מדין ואהבת לרעך כמוך.

לעומת זאת בפלתי (יו"ד סי' קפח ס"ק ה) כתב כדברי האבן עזרא הנ"ל שאין היתר לרופא לרפאות אלא במכות חיצוניות ולא במכות פנימיות, וביאר שהתורה בפס' זרפא ירפא' דברה רק ממכות שבחוץ "שזה מוחש והרופא יורד עד תכליתו ובהן כמעט מופת חתוך כמופת הנדסה". אולם מכות וחוליים פנימיים "שאינן עין הרופא שולט בו, בזה

אדמה. שבעבודת האדמה אם יטעה לא יזיק לנפש ואם יפגע במשהו יהיה זה בממון וע"פ רוב בממונו, אמנם ברפואה אם יטעה הרי הוא מזיק לאדם המתרפא בגופו ולכן צריך נתינת רשות מיוחדת מהתורה שלא יפחד מזה. עוד יש לבאר ע"פ דברי מרן הגראי"ה קוק זי"ע בשו"ת דעת כהן (שם) שכתב שהרפואות הם דבר שאינו ודאי אלא רק בתורת ספק ובזה ביאר מאמר חז"ל נתנה רשות לרפאות, דכיון שיש ספק אם יועיל היה צריך ליתן רשות על זה, ולפ"ז מובן ההפרש שבין עבודת אדמה לרפואה שאע"פ שהרפואה מדרכי הטבע היא עדיין יש מקום לספק שמא לא תועיל ולכן נתנה התורה רשות. עוד י"ל ע"פ דברי הט"ז דלקמן שמתחילה הייתה נתינת רשות ע"י ה' שיוכלו התרופות בטבע לרפאות ואחר כך הפך לטבע והמדרש הנ"ל איירי כשהרפואות הם כבר טבע והוא אחרי נתינת הרשות, ואולי זו גם כוונת הרמב"ן דלעיל באומרו 'אלא שנהגו'.

ו. פסק האחרונים

בשו"ע (יו"ד סי' שלו סע' א) פסק "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא ובכלל פיקוח נפש הוא ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות". ובט"ז (שם ס"ק א) הקשה, למה פתח בלשון רשות וסיים בלשון מצוה, אם יש מצוה לרפאות אין זו רשות לרופא אלא חובה? ותירץ "דרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים דמשמיא יש לו רפואה כמו שכתוב מחצתי ואני ארפא, אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה ע"פ טבע העולם והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות, וזהו נתינת רשות של הקב"ה וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב

כמו אברים חיצוניים שמותר לרפאותם, וממילא בודאי יש חיוב שיהא בבית חולים טוב המכשירים הדרושים לזה".

אמנם אח"ז ראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' קטו ס"ק ט) שכתב "ואף כהיום שנתחדשו מכשירים שונים להביט על ידם בפנימיות האברים, מ"מ אין ראיתם דומה לראיית המוחש בגלוי" וכתב על פי זה לא לסמוך על דברי הרופאים בחוליים פנימיים. אולם השאלה שם הייתה לגבי הריגת עובר שאומרים הרופאים שגולגלתו אטומה ובזה לא רצה לסמוך עליהם ועל המכשירים להרוג נפש ע"י זה, אבל לעניין רפואה לכאו' "ל שודאי מותר להם לרפאות גם חוליים שבפנים הגוף ולא בא לחלוק על זה. [ועיין לקמן שבאמת כן היא דעת הלהורות נתן שהבאנו מכמה תשובות שלו שמתיר רפואות ואף מחייב לשמוע לדברי הרופאים]

ובעיקר שיטת ראב"ע ורבנו בחיי, בספר מטה משה (בענייני רפואות עמ' שנח"ד) הקשה ממה שבכמה מקומות הורו לנו חז"ל ענייני רפואות על מכות פנימיות, ואם התורה אסרה להתרפאות במכות פנימיות למה יתנו חז"ל תקנה לעוברי עבירה, אלא ודאי צריך לומר שמותר להתרפאות ברפואות פנימיות. ואין להקשות לראייה זו שדווקא לחולה מותר להתרפאות אבל לרופא אסור לרפאות, חדא שממי יתרפא החולה אם לא ע"י רופא ועוד שי"ל שמה שאמרו חז"ל הרפואות הללו ללמדם לרופאים באו. ויותר מכל, הסברא נותנת שדין החולה חמור מדין הרופא, וכמו שיתבאר לקמן שאע"פ שלרופא

(יד) הביאו המהדיר על רבנו בחיי (הוצ' מוסד הרב קוק עמ' רכב).

ידונו כפי שכלם וכמדומה ובספק שקול וכד', עד כי רבים חללים הפילו ועצומים כל הרוגיהם, כי לדברים כאלה צריך ישוב הדעת ומתון וכהנה תנאים הרבה לבל ישגה ח"ו ונפש הוא חובל". מבואר שהוא סובר להלכה כאבן עזרא שאין רשות לרופא לרפאות אלא מכות חיצוניות. אמנם מתוך דבריו יתבאר לנו לכאו' שבימינו יש היתר לרפאות גם חוליים פנימיים. לפי שמה שאסר בחוליים פנימיים הוא מפני שאין עין הרופא שולט בו ואינו מופת חתוך, אולם בימינו שכבר נעשו ניסויים רבים וכן ישנם מצלמות ושאר אמצעים כגון רנטגן ואולטרסאונד וכד' שרואים בתוך הגוף ושוב נהיה כמכות חיצוניות בימיהם שהוא "כמעט מופת חתוך כמופת ההנדסה", לכאו' נראה שיודה הפלתי במציאות זו שמותר לרופא לרפאות גם חוליים פנימיים.

ומצאתי בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קיד ס"ק ה) שכתב כדברינו אלה וז"ל "וגם לדברי האבן עזרא ורבנו בחיי שהרשות לרופא לרפאות רק באברים חיצוניים ולא בחולי שבפנים הגוף שאין זה תלוי ביד הרופא ע"ש, מ"מ נ"ל דרופא מומחה בזמנינו שמתכוין לטובת החולה ויש לו מכשירי רנטגן משוכללים שעל ידם יכול לראות בבידור מה שנמצא בפנים אולי הוי

(ג) אין כוונתי שהרפואה היום היא מוחלטת וברורה, שהרי מעשים שבכל יום שהמחקרים משתנים ומגלים דרכי טיפול שונים ויש מחלוקות בין החוקרים וגם בין הרופאים על דרכי הטיפול הטובות ביותר. אלא כוונתי היא שמאחר ויש אפשרות להביט גם בתוך הגוף ואחוזי ההצלחה בניתוחים פנימיים היא גבוהה יחסית, לפחות כמו שהיה בריפוי חולי חיצוני בימי הגר"י אייבשיץ, נראה שיודה בזה בימינו.

יש רשות לרפא אכתי לא ברור שלכו"ע החולה חייב ללכת אליו ולהתרפאות, ולכן אם לחולה מותר להתרפאות ודאי מותר לרופא לרפאות. עוד ראייה הביא שם מהגמ' בב"מ (פה ב) "שמואל ירחינאה אסייא דרבי הוה, חלש רבי בעיניה. א"ל אימלי לך סמא, א"ל לא יכילנא, אשתר לך משטר, א"ל לא יכילנא. הוה מותיב ליה בגובתא דסמני תותי בי סדיא ואיתסי". הרי מבואר שהיה שמואל מרפא את רבי יהודה הנשיא גם בחולי פנימי ע"י תרופות מקובלות באותו זמן, ואם היה זה אסור מן התורה ודאי לא היו שני צדיקים אלו עושים כן^{טו}.

א"כ נמצאנו למדים שלדעת רוב הפוסקים יש רשות לרופא לרפאות כל חולי ולא זו בלבד אלא יש לו גם חובה לעשות כן כשיכול ונלמד מחמשה פסוקים בתורה^{טז}.

טו) וכן מצאנו בשבת (קח א) ששמואל ריפא את רב כששב רב מא"י לבבל. ועי"ש למהרש"א בח"א (ד"ה דקדלו). ועיין בספר 'חכמי ישראל כרופאים' שהולך ומונה רבים מגדולי אומתינו בכל הדורות שעסקו ברפואה והידוע מהם הוא הרמב"ם שהיה גם רופא. ומהם נלמד אנו שודאי אין איסור להיות רופא.

טז) ובעניין אם יש מצוה ללמוד רפואה עיין נשמת אברהם (יו"ד סי' שלו ס"ק א) כמו"כ בעקבות הדברים יש לדון האם מותר לרופא לדרוש שכר ועיין טושו"ע (יו"ד סי' שלו סע' ב) ואכמ"ל.

שער ב- חובת החולה להשתדל ברפואתו

וכן נראה מדברי בעל חובות הלבבות (שער הבטחון פ"ד סד"ה וכיון שפרשתי), שכתב בענייני הרפואה שצריך השתדלות ואמונה. גם שיעשה האדם מה שבכוחו כדי להתרפאות וגם שיאמין שה' הוא הרופא וממנו הרפואה וז"ל "וכן נאמר בעניין הבריאות והחלי, כי על האדם לבטוח בבורא בזה, והשתדל בהתמדת הבריאות בסבות אשר מטבעם זה, ולדחות המדווה במה שנהגו לדחותו, כמו שצוה הבורא יתעלה 'ורפא ירפא', מבלי שיבטח על סבות הבריאות והחולי, שהן מועילות או מזיקות, אלא ברשות הבורא. וכאשר יבטח בבורא ירפאהו מחליו בסבה ובלתי סבה כמו שנאמר (תהילים קז כ) 'ישלח דברו וירפאם'... וכבר ידעת מה שהיה מענין אסא כשבטח על הרופאים והניח בטחונו באלקים בחוליו, מהמוסר והתוכחה לו, ואמר הכתוב (איוב ה יח) 'כִּי הוּא יִכְאֵיב וְיִחַבֵּשׁ יִמְחֵץ וְיַדְיֹ תִרְפֶּינָה' ומתבאר מתוך דבריו שגם הוא סובר כרשב"א שיש חובה ללכת לרופא שכתב "כי על האדם לבטוח בבורא בזה, והשתדל בהתמדת הבריאות בסבות אשר מטבעם זה", משמע שהחויב הוא להתפלל וגם להתרפאות בדברים הנוהגים להתרפאות בהם. לכן נראה שלרשב"א ולבעל חובות הלבבות, אם חלה האדם חייב ללכת להתרפאות אצל רופא ולא יכול לסמוך עצמו על ה' בלבד בלי השתדלות בדרך הטבע מצדו. וכ"כ הט"ז (שם) "וע"כ הוה האידנא חיוב בדבר ומצוה היא, כיון דלפי מעשה האדם חיותו תלוי בכך". ומשמע שלרופא יש חיוב

א. חובת השתדלות החולה ברפואתו

"בני אם נפלת למשכב, מהר והעתר לה' וירפא לך, ואח"כ הפקד ביד הרופא נפשך, כי לכך נברא, וה' חלק לו מחכמתו, ואל תשלחנו עד שתתרפא" (בן סירא פי"ח"ז)

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיג) כתב "ודרך כלל לעולם נבטח כי נלך בטח בלכתנו בדרכי התורה השלמה והיא המצלת מן המקרים והסבות הנסתרות... ואם חל המקרה כחליים, מותר להתעסק ברפואות ובלבד שיהא לבו לשמיים וידע שאמתות הרפואה ממנו וידרשנו ולא שיכוין שהכל תלוי בסם הפלוני וברפואת האיש הרופא, והוא אמרו באסא גם בחוליו לא דרש את ה' כי ברופאים. ומי שהשיגו החולי אינו סומך על הנס שלא לשאול ברופאים ולהתעסק בדברים המועילים בין בדברים הטבעיים בין בסגולות והוא אמרו ורפא ירפא, אמרו ז"ל מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות... ואמרו (ירמיה יז ה) ארור הגבר אשר יבטח באדם ומה' יסור לבו, אך לבטוח בשם ושיעשה לו תשועה ע"י האיש הפלוני מותר ומצוה". ונראה מדברי הרשב"א שלחולה אינה רק בגדר רשות אלא חובה ומצוה, כדכתב "מותר ומצוה" וכן מתבאר ממה שכתב "ומי שהשיגו החולי אינו סומך על הנס", משמע שאסור לסמוך על הנס וחייב להתרפאות בדרכים המקובלות וללכת לרופא.

(ז) הביאו הרב פרופ' אברהם שטיינברג שליט"א בספר אסיא (ח"ב עמ' 9) במאמרו 'יחס ההלכה לרפואה'

כו יא) גבי רשות הרופא לרפאות, ובאמת ששם בפירושו על הפסוק האריך הרמב"ן מאד בעיקר בביאור היחס לרפואה מצד החולה וז"ל שם, "והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג עניינם בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו) 'כי אני ה' רופאך'. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו (מ"ב כ ב-ג) ואמר הכתוב (דהי"ב טז יב) גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים, ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם מה טעם שיזכיר הרופאים אין האשם רק בעבור שלא דרש השם, אבל הוא כאשר יאמר אדם, לא אכל פלוני מצה בחג המצות כי אם חמץ. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם אחר שהבטיח (שמות כג כה) וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... והוא מאמרם (ברכות ס א) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למקרי הטבעים... ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרוף (שמות כא יח) יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא תסמוך דיניה על הניסים, כאשר אמרה (דברים טו יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

ומצוה לרפאות וכן לחולה יש חיוב ומצוה להתרפאות.

והרמב"ם בפהמ"ש (פסחים פ"ד מ"י) כתב"י "אם רעב אדם ופונה אל הלחם ואכלו, שמתרפא מאותו הצער הגדול בלי ספק, האם נאמר שהסיר בטחונו מה'. והוי שוטים יאמר להם, כי כמו שאני מודה לה' בעת האוכל שהמציא לי דבר להסיר רעבוני ולהחיותני ולקיימני, כך נודה לו על שהמציא רפואה המרפאה את מחלתי כשאשתמש בה". ובספר אסיא (ח"ב עמ' 9) הביא הרב פרופ' אברהם שטיינברג שליט"א מדברי הרמב"ם בספר הקצרת"י שכתב דברים דומים למש"כ בפהמ"ש וז"ל, "החסיד השוטה המואס בעזרתו של רופא ונשען רק על עזרת ה' דומה לאיש רעב המואס מאכילת לחם ומקוה שה' ישמרנו וירפאנו מן המחלה הזאת הנקראת רעב". ומכל הנ"ל מתבאר שיש חיוב ללכת לרופא ולהתרפא אצלו.

ב. שיטת הרמב"ן

אמנם לשיטת הרמב"ן צריך להתיישב בדבר, שכן לעיל הבאנו מדברי הרמב"ן (ויקרא

יח) במשנה שם מובא שחזקיה גנז ספר רפואות והודו לו חכמים, ונחלקו הראשונים שם מדוע היה צורך לגנוז את ספר הרפואות, ויש שכתבו שמפני שלא היו בוטחים בה', אלא הולכים ומתרפאים ע"י הרפואות הכתובות בספר, עמד חזקיה וגנז את הספר, ועל פירוש זה כתב הרמב"ם את הדברים דלקמן. והרמב"ם פירש שגנזו מפני שהיה כתוב בו גם את הרכבת הסמים המזיקים, כדי שידע הרופא מה הזיק לחולה, ומשקלקלו בני אדם והיו הורגים ע"י הכתוב בו, עמד חזקיה וגנזו. עי"ש בכל הסוגיה. (ט) אחד מעשרה ספרי רפואה שחיבר הרמב"ם בסוף ימיו.

אמנם בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קיד) כתב דהרמב"ן איירי רק בזמן שיש נבואה בישראל, "ואז בודאי מה לרופא בבית יראי ה' דהדורש ה' בנביא לא ידרוש ברופאים, דהלא אם יאמר לו שיחיה בודאי יחיה, ואם ח"ו לא (כלומר שיאמר לו הנביא שלא יחיה) גם הרפואה לא יועיל. ובאם יש צורך באיזו פעולה כבר יאמר הנביא לעשותו שבנבואה שלו יודע יותר מהרופא". אבל האידנא שאין נביא חובה ללכת לרופא. והוסיף עוד הדברי יציב לומר "ואולי היה מקום לומר לפי המבואר בשו"ת בית שלמה (או"ח ח"ב סי' קיב) ובשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' קה), שאף שבטלה הנבואה אבל רוח"ק לא נתבטל מן החכמים, וא"כ החיוב ג"כ לילך לצדיק ולא לרופא, וכמו שכתב אא"ז הרה"ק בעל עטרת צבי זיע"א במכתבו הארוך לק"ק מונקאטש (הנדפס בסוף ספר פרי קודש הילולים), ושגילו לו מן השמיים שלא ילכו אז לרופא. ואולם דבר זה היה בדורות שעוד היו צדיקים בעלי רוח הקדש אמיתיים, אבל בזמנינו בעוה"ר בודאי שיש ענין של פקוח נפש וצריך לילך לרופאים". ועוד הוסיף והרחיב שם שראה העתק יותר באריכות של תשובת העט"צ הנ"ל ושם ביאר "שרופא זה היודע לקשר הגוף לנשמתו למקור שורשו בכסא הכבוד ולא רופאים אליל שבזמנינו", ואעפ"כ לא אמר זה אלא בזמנם "כשיש לפנינו אותם חכמי תורה שיכולים לרפאות בדרך של העט"צ ושאר רבותינו הקדושים ז"ע ועל כל ישראל מדורות הקודמים. אבל בדור חשך ואפילה התירה התורה להשתדל ברופא אנושי".

וכ"ד הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' עא), שחלק על האבנ"ז בהבנת הרמב"ן וכתב "באמת שגם הרמב"ן מודה

ודבריו צריכים ביאור, האם דיבר דווקא בזמן הנבואה ובהיות ישראל שלמים, אז תתכן מציאות כזו שהצדיק לא יצטרך ללכת לרופא אלא יכול לסמוך רק על ה' וע"י זה תבוא רפואתו, אבל בימינו שבעו"ה פסקה הנבואה לא יכולה להיות מציאות כזו ולפ"ז יהיה חיוב להתרפא בדרך הטבע וללכת לרופאים. או שגם בימינו אפשר שיהיה אדם צדיק שלא יזדקק לרופאים כלל וכלשונו "ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'", ואולי גם בימינו יש מציאות של "עושי רצון ה'" במדרגה כזו שלא יצטרכו ללכת לרופאים.

בשו"ת אבנ"ז (חו"מ סי' קצג) דן אם מותר לחולה להחמיר על עצמו ולא לשמוע לדברי הרופאים כשאומרים לו לעבור על איסור, בסוף התשובה דן האבנ"ז אם מותר לא לשאול ברופאים מלכתחילה, והעלה שמוותר לא ללכת לרופאים משני טעמים. האחד שנראה בחוש שהם מקלקלים ולא תמיד מועילים ומרפאים ולא חייב להכניס עצמו לסכנת נפשות. והטעם השני הוא שאפשר לסמוך על הרמב"ן גם בימינו וכל אדם שאינו עוסק ברפואות ובוטח בהי"ת נקרא צדיק לעניין זה ויש רשות ומצוה לעשות כן והסביר שזהו פשט הרמב"ן ולא איירי רק בזמן הנבואה, אלא בכל זמן מי שבוטח בהי"ת נקרא צדיק לעניין זה ולא חייב ללכת לרופאים. הרי שהבין שמה שכתב הרמב"ן לא איירי רק בזמנם שהיו במדרגה רוחנית גבוהה וזכו להשראת שכינה ולנבואה, אלא גם בזמנינו שאין לנו נביאים קדושים ואנשי מעלה כמותם מותר לא ללכת לרופאים ולסמוך רק על ה' ונחשב זה לצדקות.

כ) בתשובה מאבי המחבר הג"מ זאב נחום אב"ד ביאלא (בעמח"ס אגודת אזוב).

ויש נבואה לא צריך רפואה דרך טבע אלא רק ע"י ה', והאידינא שבעו"ה איננו בדרגה זו, מצוה היא. הרי שגם הט"ז הבין שהרמב"ן דיבר רק בזמן שיש נבואה ולא היום.

אמנם אח"ז ראיתי בשו"ת להורות נתן (חי"א סו"ס פו) שכתב להתיר תרופות שמעורב בהם חמץ בפסח, אם הם מרות לפי שנהנה מהם שלא כדרך הנאתן, והקשה על סברתו זו שהרי דרך ההנאה בתרופות היא ההתרפאות מהם, וכתב לתרץ שיש דברים שהם צורך העולם ודרך הטבע ושימוש בהם כדרכן נחשב לדרך הנאתן, אולם רפואה "אם אין חולי אין רפואה, והנה אין הכרח מצד בריאת העולם שיהיה חולי בעולם... ויבואר יותר ע"פ מה שכתב הרמב"ן פר' בחוקותי, והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג עמהם בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם... הרי דהרפואה הטבעית אין בו הכרח מצד הטבע. וכן פירש"י ברכות (ס א) שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, וז"ל לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים עכ"ל, הרי שהעסק ברפואות נקרא שלא כדרכו".

הרי שסמך על דברי הרמב"ן הנ"ל גם בימינו כשאין נבואה וכתב ששורש הדברים הוא שרפואה היא לא דבר מוכרח בטבע, והתיר תרופות מעורבות בחמץ (אם הם מרות) בפסחכ"א.

(כא ועי"ש (ס"ק לה) במה שביאר מפני מה נקראת המצה מיכלא דאסותא (אוכל רפואה), שהמצה מביאה לידי אמונה ומי שיש לו אמונה לא צריך רפואה כי לא מגיעה אליו המחלה כדברי הרמב"ן הנ"ל. ועי"ש (ס"ק לו) עוד שפסח הוא זמן מיוחד לרפואה שנאמר בו "כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך".

שבזמן הזה שנסתם כל חזון, והסתיימה ונפסקה הנבואה מישראל, מחוייבים לנהוג על פי עצת הרופאים". והביא ראיה מהרמב"ן עצמו בתורת האדם שפסק שמאכילים חולה ביוהכ"פ על פי דברי הרופאים, אע"פ שהחולה אומר שאינו צריך ומוכח שמקשיבים לרופא ואין לחולה להחמיר על עצמו, וכתב בפירוש שהרמב"ן לא דיבר בזמננו שאין נבואה והיום גם הוא יודה שחובה ומצוה ללכת לרופא ולא יכול לסמוך רק על ה' בלי השתדלות מצדו.

וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל סי' כ) שאחר שהביא את הסתירה בדברי הרמב"ן בין דבריו בתורת הבית לבין פירושו על התורה, ואחר שהביא את הקושיה על הרמב"ן מפשט הגמ' "שנתנה רשות לרופא לרפאות" כתב לבאר את דברי הרמב"ן על התורה, "דדבריו שם נאמרים ביסוד עיקרי הדברים בשרשן בזמן שאין שום גורמים חיצוניים מפריעים, אבל מכיוון שלפי מציאות הדברים דכמעט רובא דרובא דבני אדם אינם זכאים לכך שתבוא רפואתם ע"י נס מן השמים... א"כ שוב כלול נתינת הרשות גם לחולה, ועוד יותר מזה דמצוה וחיובא נמי איכא בדבר כיון דלפי מעשה האדם חיותו תלוי בכך. או מכיוון שבני האדם התחילו להתרפאות שוב הניחם כבר ד' על הטבעיים כדברי הרמב"ן שם. ומכיוון שכן שוב מצוה כבר איכא להתרפאות משום סכנה". ופשוט שסובר שהרמב"ן (בחומש) לא דיבר על ימינו.

ונלע"ד שכן דעת הט"ז (שם) שכתב שהאידינא מצוה יש בדבר, וצריך להבין למה כתב לשון האידינא, מה ההבדל בין ימינו לימים קדמונים, אלא שי"ל שהוא סובר כרמב"ן שבזמן שישראל על אדמתם

קנא סע' כה) כתב "אילו לא נתנה התורה רשות לרפאות כדכתיב (שמות כ"א י"ט) ורפא ירפא היה אסור לנו להתרפאות שהרי ההולך בדרכי התורה לא יגיע לו שום מקרה ממקרי הזמן משינוי אוירים... והקדוש ברוך הוא יודע מחשבות אדם כי לא יהיו תחת סוג זה מעין ה' אל יראיו וברא בעולמו עשבים ואילנות וכיוצא בהם שיהיה בהם הטבע להתרפאות בהם ונתן לנו רשות להתרפאות בהם להועיל על פי טבע", והיה אפשר להבין שהוא סובר שאין חובה אלא רק רשות, אמנם ממש"כ בחיי אדם (כלל סח סע' ח) "אם החולה אינו רוצה לקבל התרופה, כופין אותו", אנו למדים שגם לדעתו הליכה לרופא היא חובה. ובברכי יוסף (יו"ד סי' לו ס"ק ב) אחר שהביא את דברי הרמב"ן דלעיל כתב, "ונראה דהאידינא אין לסמוך על הנס, וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות רופא שירפאנו, ולא כל כמיניה לשנות סוגיין דעלמא ולומר כי הוא גדול מכמה חסידי הדורות שנתרפאו על ידי רופאים, וכמעט איסור יש בדבר, אי משום יוהרא, ואי משום לסמוך אניסא במקום סכנה ולהזכיר עונותיו בשעת חוליו, אמנם ינהוג כדרכן של בני אדם ואורח כל ארעא להתרפאות על ידי רופא ולבו בל עמו, רק ידבק בקונו למתקף ברחמי בכל לב ובו יבטח דוקא". ומפורש בדבריו שיש חובה ללכת לרופא ואינה רק רשות לפי שיש איסור לסמוך על הנס.

וכן הביא הציץ אליעזר (שם) בשם שו"ת שבט יהודה שכתב "דע דענין בקשת הרופא לרפאות הוא דבר מוכרח ויש לו עיקר מן התורה וכמעט שיש חיוב חזק על החולה והקרובים לחזר על הרופא המובהק ולחזר אחר הסממנין המועילין לרפואת אותו חולי, וכל המתעצל ומתשרל בדבר זה ולא

אמנם להלכה מודה הלהורות נתן (ח"ב סי' מד-מו) שמצוה ללכת לרופאים ומחוייב להקשיב לדבריהם כמובא בשמו לקמן, ואין זו סתירה בשיטתו, שכן גם כאן סמך על הרמב"ן לא לעניין שלא צריך רופא, אלא להפך, להתיר רפואה ותרופות אע"פ שיש בהם חמץ בפסח ומבואר שחש לדברי הרופאים ומתיר להתרפאות ע"י הרפואות הנהוגות בטבע בימינו.

ג. שיטות האחרונים בחובה ללכת לרופא

הב"ח (יו"ד סי' שלו) הקשה מאסא מלך יהודה שכתוב בו "וגם בחוליו לא דרש את ה' כי ברופאים" שמשמע שאין היתר להתרפאות אלא במכה הבאה בידי אדם ולא במכה הבאה בידי שמיים ותירץ "דלפי שלא דרש בה' כלל כי אם ברופאים בלבד לכך נענש אבל אם בטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא מותר לדרוש ברופאים אפילו במכה הבאה בידי שמיים, וכן נהגו בכל גבול ישראל". ולכאור' ביאור כוונתו היא שיש רשות להתרפא אצל הרופאים ולא חיוב.

וכבר ראינו לעיל שכן דעת האבנ"ז שאין חיוב בהליכה לרופאים לפי שהרבה פעמים הם מקלקלים ועוד שאפשר לסמוך על הרמב"ן ומקרי צדיק לעניין זה. ונראה להביא עוד סיוע לשיטה זו מדברי מרן הגרא"ה קוק זי"ע בשו"ת דעת כהן (סי' קמ) שביאר שאנו מחזיקים את דברי הרופאים לספק והוצרכו לנתינת רשות לרפאות, א"כ אפשר לומר שאין חיוב ללכת אליהם ולהכנס בספק נפשות לפי שספק אם יועילו.

לעומת זאת רוב האחרונים סוברים שיש חובה ללכת לרופא. בחכמת אדם (כלל

סיים הש"ך שיש להחמיר לחולה ולהתיר את השבועה. אבל אפשר לפרש שמה שהחמיר הוא משום דדלמא חלה שבועתו, כי כשנשבע עדיין לא ידע שרפואתו היא באכילת נבילות וממילא לא נשבע שלא יתרפא. וא"כ אפשר להבין מהש"ך שיש חיוב מהתורה על שמירת הנפש ובכללו להתרפאות בדרכים הנהוגות [ואולי י"ל שמהש"ך מוכח שיש חיוב לשמוע לרופא ויבואר לקמן]

וכבר התבאר למעלה שכ"ד הרבה אחרונים בביאור דברי הרמב"ן, שהאידינא יש חיוב ללכת לרופא אם הוא חולה ואינה רק רשות וכדברי הראשונים הנ"ל, וע"ע בקצשו"ע (סי' קצב סע' ג) שכתב "ומי שמונע את עצמו מלקרות לרופא, שתים רעות הנהו עושה.

האחת, דאסור לסמוך על הנס במקום שיש סכנה, ודבר זה גורם שיזכרו עונותיו בשעת חליו. ועוד דהוי יוהרא וגאות, שסומך על צדקתו שיתרפא בדרך הנס".

ובנשמת אברהם (יו"ד פתיחה לסי' שלו 7) הביא מדברי החזו"א באגרת (אגרות חזו"א ח"א קלו) שכתב "וכשאני לעצמי, הנני חושב את ההשתדלות הטבעית במה שנוגע לבריאות, ל מצוה וחובה וכאחת החובות להשלמת צורת האדם, אשר הטביע היוצר ב"ה במטבע עולמו. ומצינו מאמוראים שהלכו אצל הרופאים מאומות העולם ומינים להתרפא והרבה מן הצמחים ובעלי חיים ומוצקים שנבראו לצורך רפואה, וגם נבראו שערי חכמה שניתן לכל לחשוב ולהתבונן ולדעת".

ד. סתירה בשיטת מוהר"ן מברסלב

ובדין זה של הליכה לרופאים מפורסם בעולם בשם מוהר"ן מברסלב זצ"ל שאמר

יחוש על הרפואה בדרך טבע אלא יסמוך על דרך נס לומר שהקב"ה ישלח דברו וירפאהו בחנם אין זה אלא מן המתמיהין ודעת שוטים היא זו וקרוב הוא להיות פושע בעצמו ועתידי ליתן את הדין, דכמו שצריך האדם לשמור עצמו מהחום ומהקור וממקרי העולם המתהוים בכל שעה וזה שאינו שומר עצמו ונסמך על דבר זה והתברך בלבבו לאמר אם ה' אינו גוזר רע לבוא על האדם לא תאונה אליו רעה דהוא חסיד שוטה דכבר ארז"ל הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים. כן הוא הדין בעניני הרפואות שהשי"ת מסר העולם להתנהג כפי הטבע וסם פלוני מרפה חולי פלוני וכן כמה וכמה עשבים ושרשי האילנות וכמה מיני שרפים ועליו המיוחדים לכמה דברים שאין להם מספר".

ויש לדקדק כדברים הללו שיש חובה לחולה להתרפאות, מדברי הש"ך (יו"ד סי' רלח ס"ק ה) על דברי השו"ע "אמר שבועה שלא אוכל נבילות וטריפות, ואכל, אינו חייב משום שבועה, שהרי מושבע ועומד מהר סיני הוא", שביאר הש"ך שגם בימינו יש נפקא מינא לדין זה. כגון בחולה שכשהיה בריא נשבע שלא יאכל נבילות ועכשיו חלה, מותר להאכילו נבילות ואין צריך להתיר שבועתו, והוסיף הש"ך שאפילו אם נשבע כשכבר היה חולה שלכאו' חלה השבועה לפי שאז מותר לו מן התורה לאכול נבילות לפקוח נפש ואינו בכלל מושבע ועומד מהר סיני, אעפ"כ לא צריך להשאל על שבועתו שאע"פ שאינו מושבע ועומד מהר סיני על אכילת הנבילה, מ"מ מושבע ועומד הוא מהר סיני על מצוות פקוח נפש ולא חלה שבועתו שאמר שלא יאכל נבילות שהם רפואתו, לפי שהוא סותר את השבועה לשמור על מצוות פקוח נפש, אמנם למעשה

ודברים דומים ראיתי במכתב מהרה"ג אליעזר שלמה שיק שליט"א², שיש לחלק בין רופא מתלמד לרופא מומחה, שברופא מתלמד לדעת מוהר"ן מברסלב אין היתר ללכת, ורק ברופא מומחה אמר שמוותר ללכת אחרי פדיון נפש. ובאמת שכן נראה מתוך דבריו בשיחות הר"ן שלא איירי אלא במתלמדים ועיי"ש בלשונו.

ומצאתי בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' סא) שכתב גם הוא בשם ספר שבט יהודה (סי' שלו) שיש חובה ללכת לרופא הטוב ביותר שבנמצא ולחפש אחר התרופות הטובות ביותר.

ה. אם יש חובה לשמוע לדברי הרופא

ומעתה אחר שבררנו שיש חיוב ללכת להתרפאות אצל רופא נשאר לנו לדון האם חייב להקשיב לרופא או לא, והנה לכאן פשוט שחייב להקשיב לרופא, דאל"כ למה חייבנוהו ללכת. אמנם אפשר לומר שזהו דוקא בדברי הרשות אבל אם אומר לו הרופא לעבור על איסור אולי יהיה מותר לחולה להחמיר על עצמו ולא לעבור על איסורים לרפואתו, וכבר דנו בזה הפוסקים³.

באיסור והיתר הארוך (שער ס' ה) כתב "ואם החולה עצמו רוצה להחמיר עליו אחרי שידוע שצריך לכך עליו נאמר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ואל תהי צדיק הרבה ול"ד לדבר הנוגעת בכבוד השם יתברך שכתוב בסמ"ק שאדם יכול לוותר

שלא רק שאינה חובה אלא יש איסור ללכת לרופאים. ובאמת מקור הדברים הם בשיחות הר"ן (סי' נ) שם כתב "מענין דוקטורים ורפואות הרבה לדבר עמנו מאד והיה מגנה מאד מאד עניין רפואות ודוקטורים ומזהיר מאד מאד לכל מי שרוצה לחוס על חייו ועל חיי זרעו ובני ביתו שיתרחק עצמו מאד בתכלית הרחוק מלעסוק חס ושלום ברפואות ודוקטורים". ועוד האריך שם להוסיף שיש בהליכה לרופאים איסור וסכנת נפשות וכתב שלפי שחכמת הרפואה היא חכמה דקה מאד ומרובת פרטים אי אפשר שיכווין הרופא בכל הפרטים והדקדוקים ולא יטעה, עוד הוסיף שם ביטויים קשים כגון "כי על פי רוב הדוקטורים הם שלוחי מלאך המוות רחמנא לצלן". ומכל הנ"ל מתבאר דלדעתו אין ללכת לרופאים מפני הסכנת נפשות שיש בדבר. אמנם בליקוטי מוהר"ן (ח"ב סי' ג) כתב בפשיטות הפך זה וכתב שאחרי פדיון נפש מותר ללכת לרופא ונתנה רשות לרופא לרפאות וכדברים המובאים לעיל שצריך להתפלל אל ה' שממנו הרפואה ויחד עם זה להשתדל להתרפא בדרכי העולם. והנה זה הפך הדברים שכתב בשיחות הר"ן.

ולכאן היה נראה לחלק שבשיחות הר"ן כתב לאיסור באותו הזמן ובאותו המקום שדוקא אז במצב הרפואה שהיה ובטיב הרופאים היה איסור ללכת אל הרופא שכן רובם לא היו בקיאים והיו מסכנים את האדם ולא מועילים לרפואתו, אבל במידה ותשתנה המציאות והרופאים יהיו מומחים ולא יהיה החשש שהם הורגים נפשות וכבימינו, ודאי חזר הדין הפשוט שנתנה רשות לרופא לרפאות ומותר לחולה ללכת להתרפאות אצל רופא אם אין בזה סכנה אלא שצריך לעשות קודם לכן פדיון נפש, וזהו שכתב בליקוטי מוהר"ן.

(כב) רב דחסידי ברסלב ביבנאל.

(כג) ומדובר כאן דווקא בחולה שיש בו סכנה, בעניין חולה שאין בו סכנה י"א שמוותר לו דווקא איסורי דרבנן שלא בדרך הנאתו, וי"א שאיסור דרבנן לא בדרך הנאתו מותר לכל אדם עיין בשו"ע (יו"ד סי' קנה סע' ג) ובנו"כ שם.

שנוגע לפיקו"נ כנגד דעת הרופא.

ועוד הוסיף הרדב"ז וחזר על דברים אלו (ח"ד סי' אלף קלטי"ה) לגבי מי שאמדהו שצריך לחלל עליו שבת והוא רוצה להתחסד ולא לחלל שבת האם יש בזה חסידות, וענה הרדב"ז "הרי זה חסיד שוטה והאלקים את דמו מידו יבקש והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם... כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה, הילכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדהו והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא. וז"ל הר"ן ז"ל ביומא וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיין לחלל את השבת מדת חסידות הוא לו שימנע עצמו, אינו אלא שופך דמים. הזריז הרי זה משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים וכל שכן המונע עצמו שמתחייב בנפשו". ומצאנו שגם הר"ן סובר שיש חיוב להקשיב לדברי הרופאים.

א"כ מצאנו שלשה ראשונים שסוברים שיש חיוב לשמוע לדברי הרופאים אפילו במקום איסור ואפילו כשיש באיסור כרת (כגון שבת).

אמנם יש שחלקו בדבר זה וסוברים שמתיר לחולה להחמיר על עצמו כנגד דברי הרופאים. הנה בשו"ת אבני נזר (שם) ביאר (אביו) דלדעת הב"ח "אסור לחולה להחמיר על עצמו אפילו במאכלות אסורות כיון שהתורה לא אסרה זה כלל אפילו לצדיק ומותר לכל אדם לדרוש ברופאים ממילא מחויב לשמוע לרופא אפילו במאכלות אסורות כמו שאינו רשאי להחמיר מלחלל שבת עבור חולה שיש בו סכנה". א"כ הבין אבי האבנ"ז בדעת הב"ח

על נפשו. דהתם כתיב ביה ובכל נפשך וגם שואלין ממנו נפשו. ואפילו על השואל אמרו רז"ל ששופך דמו והרי אפילו ספק נפשות דוחה שבת וכ"ש יוה"כ" ומשמע שאין לחולה להחמיר על עצמו כנגד דברי הרופאים ומחוייב לשמוע לדעתם אפילו אם אומרים לו לעבור על איסור. וכ"פ בשמו הבאר היטב (או"ח סי' תריח ס"ק ג) גבי חולה שאמרו לו הרופאים שעליו לאכול ביוה"כ" שמתחייב לשמוע להם.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתפ"ה) כתב שריב"א חלה חוליו שמת בו, ואמרו לו הרופאים שאם יאכל אולי יחיה ואם לא יאכל ודאי ימות, והיה זה ביוה"כ וריב"א החמיר על עצמו ואמר בריא ושמא בריא עדיף ולא אכל ומת. ונשאל הרדב"ז אם יפה עשה, והשיב "לגבי הדין אין ראוי ללמוד ממנו כלל. דהא קיי"ל ספק ספיקא של פקוח נפש דוחה את השבת ואת יוה"כ ואפילו לחיי עשה חוששין כ"ש לספק שמא ימות שמא יחיה... ואפילו לפי דעת האחרונים שאמרו דמי שהיה דינו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי הוא במחיצת הצדיקים... מ"מ ה"מ במקום דאיכא קדוש השם שמסר עצמו על דתו יתברך, אבל מי שהוא חולה שיש בו סכנה ואמדהו לאכול יש לו לאכול ואפילו על הספק... לפיכך אין ראוי ללמוד ממנו כי אפשר דריב"א ז"ל הרגיש בעצמו דאפילו שיאכל ימות דלב יודע מרת נפשו והיינו דקאמר ברי ושמא ברי עדיף כלומר הברי שלי עדיף משמא שלכם ולפיכך לא רצה לאכול. וכבר נשאלתי על כיוצא בזה פעם אחרת והעליתי דאין זו מדת חסידות". הרי שגם לדעת הרדב"ז אסור לחולה להחמיר על עצמו במקום

(כה) ויש מהד' שנמצא בסי' סז.

(כד) ויש מהד' שנמצא בסי' תמד.

בדרבנן אסור להחמיר על עצמו בחשש פן סכנה ואדרבא צויתני להת"ח שם לאכול בפרהסיא כדי שהם יראו וכן יעשו ולא יחמירו על עצמן".

אולם הרבה אחרונים חלקו על דבריהם וסוברים כראשונים הנ"ל שאסור לאדם להחמיר על עצמו נגד דברי הרופאים. הא"ר (סי' תריח ס"ק ב) כתב גבי הא דמאכילים חולה ביוהכ"פ ע"פ דברי הרופאים אפילו בעל כורחו של חולה, "ובאיסור והיתר כתב המחמיר על עצמו עליו נאמר ואת דמכם לנפשותיכם אדרוש, ואל תהי צדיק הרבה". ואח"כ הביא שריב"א חלה ואמרו לו הרופאים שאם יאכל אולי יחיה ואם לא יאכל ודאי ימות והיה זה ביוהכ"פ ולא רצה לאכול והחמיר על עצמו. וביאר הא"ר שאינו חולק על האיסור והיתר אלא שיש חילוק בין כשהרופאים מסופקים לבין כשודאי להם וכשמסופקים אם תועיל הרפואה מותר להחמיר על עצמו אבל אם ודאי להם אסור לו, אמנם סיים "דבכל חולה א"א לרופא לומר שודאי יחיה אלא שמא יחיה".

ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קטו) חלק על האבנ"ז וכתב שמהרמב"ן (הנ"ל ובמלחמות סנהדרין יח א בדפ"ר) והר"ן (יומא ג ב בדפ"ר ד"ה חוץ) מבואר שצריך להקשיב לרופאים, שהם כתבו שאם אמרו בקיאים שצריך לחלל עליו את השבת אינו מדת חסידות למנוע עצמו ואדרבא אסור להחמיר. וכתב עוד שגם לשיטת האבנ"ז מה שהתיר לא להקשיב לרופא זה רק כשמצווה לעבור על איסור אבל אם מצווה בדברים מותרים יש חיוב לשמוע לו אף לשיטת האבנ"ז¹.

שכיון שיש היתר ללכת לרופא ממילא יש חיוב לשמוע לדבריו מדין פקו"נ.

והשאלה שם באבנ"ז הייתה האם מותר לחולה להחמיר על עצמו ולא להקשיב לרופאים אם מצווים לו לאכול מאכלות אסורות לרפואתו. ובתשובתו חלק על הב"ח מכח דברי הרמב"ן והאבן עזרא (דלעיל) וכתב "ומ"מ נראה דודאי יוכל הצדיק לסמוך על האבן עזרא והרמב"ן כשנוגע למאכלות אסורות בחולי שבפנים שלא לסמוך על הרופאים" וסיים שם שאולי יש לדחות דכ"ז הוא בצדיק גמור "אבל מי שאינו צדיק ורוצה להחמיר על עצמו במאכלות אסורות נגד הרופאים עדיין יש לשאול בזה אם מותר כיון שבסתם אדם כתב הט"ז שחיוב ו מצוה יש להתרפאות מרופאים". כלומר בשלב זה מבין האבנ"ז שמה שאמר הרמב"ן נוגע רק לצדיקים ולא לכל אדם ובסתם אדם שאינו צדיק חייב לשמוע בקול הרופא. אמנם למעשה סיים שם האבנ"ז "אך נראה לי דלענין זה מקרי צדיק שמחמיר על עצמו במאכלות אסורות ובוטח בהש"י אפילו במה שיש בו סכנת נפשו וא"כ אפילו מי שאינו צדיק אפילו הכי מותר לו להחמיר על עצמו במאכלות אסורות נגד הרופאים". לפי שמה שאמר הרמב"ן שאין לרופאים חלק בבית עושי רצון ה' היינו אפילו בדבר נקודתי ופרטי, שאם פלוני רוצה להחמיר על עצמו שלא לאכול מאכלות אסורים הרי בזה הוא נחשב לצדיק ויכול לסמוך על הרמב"ן ולא להקשיב לרופא.

ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שנא) פסק כאבנ"ז וכתב "דבחשש ספק סכנה אם מותר לאדם להחמיר על עצמו ולהתענות בדאורייתא כגון ביוהכ"פ, מותר להחמיר על עצמו ולאדם חשוב ראוי להחמיר על עצמו כמו שהוכחתי שם בראיות, אבל

(כו) ולענ"ד קשה לפרש כן את דעת האבנ"ז,

חלילה וחלילה כ"ז. וכתב ע"ז הלהורות נתן "ומבואר דהרוצה להחמיר עומד ליתן דין על נפשו, וכבר נאמר וחי בהם". לכן נראה שאסור לחולה להחמיר על עצמו נגד דעת הרופאים ואפילו באיסורי כרת החמורים.

ובנשמת אברהם (יו"ד הק' לסי' שלו 8) כתב בשם ספר גשר החיים "על החולה המזמין את הרופא, לדעת שהרופא הוא רק שלוחו של הרופא כל בשר שנתן לו הרשות לעשות שליחותו. אבל מכיון שהרופא עשה את שלו... חייב החולה לשמוע לציווי הרופא, לא פחות אם לא יותר מחוקי השו"ע באיסור והיתר, כמצוה מהתורה ונשמרתם מאד לנפשותיכם".

אמנם אם אומרים הרופאים שרפואתו באחת מג' עבירות שבהם יש חיוב יהרג ואל יעבור, פשוט שאסור לו לשמוע לדברי הרופאים וימסור נפשו על קדושת ה' ועל מצוותיו. כמבואר בגמ' סנהדרין (עה א) במעשה באדם שנתן עינו באשה אחת וחלה ואמרו הרופאים שאין לו תקנה עד שתבעל לו "אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו" ואפילו לספר עמה מאחורי הגדר לא התירו לו. ושם בגמ' "פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני. חד אמר אשת איש הייתה וחד אמר פנויה הייתה. בשלמא

גם הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' סא) העלה שחייב החולה להקשיב לדברי הרופאים ואסור לו להחמיר על עצמו, וכתב שם שמה שהסתמך האבנ"ז על הרמב"ן אינו נכון שכן גם הרמב"ן מודה שכשנסתם חזון הנבואה חזרו להתנהג ע"פ הטבע, וא"כ נשארה רק שיטת האבן עזרא, וכשחולק האבן עזרא על שאר הראשונים אין הלכה כמותו, וכתב שם עוד שגם דעת המאירי שחייב החולה לשמוע בקול הרופא אפילו במקום איסור וסיים שם הגר"ע שליט"א "חולה שהרופא אומר שאם יתענה ביום הכפורים יש חשש ספק סכנה לחייו, חייב לציית לדבריו, ולאכול ביום הכפורים, שספק פיקוח נפש דוחה מצות עינוי של יום הכפורים. ואם החולה מחמיר על עצמו ומתענה, לא רק שאינו נוהג מדת חסידות, אלא אדרבה ענוש ייענש בידי שמים על כך. ומצוה להסביר הדברים לחולה בטוב טעם ודעת על ידי רבנים בעלי השפעה ושב ורפא לו".

וכן העלה להלכה בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מד-מו) והוסיף עוד בשם רעק"א בספר פסקים ותקנות (עמ' עז) שהזהיר בימי המגיפה למתענים ביום כיפור שמיד כשירגישו איזו שהיא חולשה ישאלו מיד את הרופא ואם יאמר שצריכים לאכול יאכלו, "והעובר ע"ז הרי הוא מתחייב בנפשו, ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות, וסופו לעמוד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות, ונוסף לזה ביום הקדוש והנורא הזה שיזהר בעצמו מהעבירה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש

(כז) ומסופר על מרן הגראי"ה קוק זי"ע, שבימי רבנותו בזיימל כשפרצה שם מחלת החולירע הורה שמחוייבים לטעום אכילה קלה ביום הכיפורים מפני הסכנה (כפסק הגר"י סאלנט), ואף הוא אכל בעצמו בבית הכנסת בעת התפילה וכל הקהל עשו על פיו. ובנעילה פתח את ארון הקודש והשביע את כל הקהל בספר תורה כי בבואם הביתה יאכלו לחמם בשמחה וללא דאגה (הרצ"ה בקובץ לג' באלול ח"א אות י)

שהרי לשיטתו אין חיוב ללכת לרופא כלל, וא"כ מדוע יהיה חיוב להקשיב לדבריו?

כמה וכמה. מיד נתפייס אותו הגמון ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום".

ולכאוף מן המעשה נראה שהפסוקים "השמר לך ושמר נפשך" ו"ונשמרתם מאד לנפשותיכם", מדברים על שמירת הגוף. וכן למד הרמב"ם (רוצח פי"א ה"ד) שפסק בעניין עשיית מעקה לגג, שלא רק בעשיית מעקה לגג יש מצוות עשה, אלא "כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך". הרי שלמד מן הפס' הנ"ל מצוה על שמירת הגוף. וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' תכז סע' ח) "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך". ובביאור הגר"א (שם ס"ק ו) הפנה לגמ' הנ"ל בברכות ששם מקור הפירוש הזה בפס', וממנו למדו מצות עשה לשמור את הנפש.

אמנם בהלכה שאח"כ כתב הרמב"ם "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות". וממה שכתב "אסרו חכמים" משמע שהוא רק איסור דרבנן ולא דאורייתא, ולכאוף נראה סתירה בין הלכה ד להלכה ה. וגם השו"ע (שם סע' ט) העתיק את לשון הרמב"ם וא"כ גם בו לכאוף יש סתירה. והנה הסמ"ע (שם ס"ק יב) כתב על דברי השו"ע שהרבה דברים אסרו חכמים שיש בהם פיקוח נפש, שהמקור הוא "מדכתבי השמר לך ושמור נפשך מאד". וא"כ הבין הסמ"ע שאע"פ שנקטו השו"ע והרמב"ם לשון 'אסרו חכמים' כוונתם היא שהוא איסור דאורייתא. ובשו"ת הרב"ז (ח"ב

למאן דאמר אשת איש הייתה שפיר, אלא למאן דאמר פנויה הייתה מאי כולי האי? רב פפא אמר משום פגם משפחה. רב אחא בריה דרב איקא אמר כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות". ומבואר מגמ' זו שאין להתרפאות באחד מג' איסורים. וכן הדבר פשוט בעוד מקומות (ועיין טושו"ע יו"ד סי' קנה סע' ב) ואכמ"ל.

ו. בעניין הלימוד מן הפס' "השמר לך ושמור נפשך מאד"

עוד יש להוסיף ביאור בפס' (דברים ד ט) "השמר לך ושמור נפשך מאד" ובפס' (שם טו) "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", על מה נצטוונו בפסוקים אלו. על שמירת הגוף, או על שמירת הנפש דהיינו קיום תורה ומצוות ולכאוף הנפק"מ בזה היא אם חיוב השמירה מסכנה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

במסכת ברכות (לב ב) מספרת הגמ', "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם, רק השמר לך ושמור נפשך. וכתבי ונשמרתם מאד לנפשותיכם. כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. אמר לו, המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו, אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו, אמר לו לאו. ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך, אמר לו היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו והלא דברים קל וחומר, ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת

אה"ע סי' יט) הביא כמה ראיות ממקומות אחרים ברמב"ם שאע"פ שנוקט לשון אסור חכמים, הדבר אסור מן התורה.

אולם הלבוש (יו"ד סי' קטז סע' א) כתב "כתיב השמר לך ושמור נפשך מאוד, וכתוב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם שיש במשמעות אלו הלשונות שצריך האדם לשמור את נפשו שלא יביא את עצמו לידי סכנה. אף על גב שפשוטן של אלו הכתובים לא מיירי בזה, מ"מ סמכו חז"ל על מקראות הללו ואסרו כל הדברים המביאין את האדם לידי סכנה. ונ"ל לומר שנוכל ללמדנו זה ממצות בני נח שנאמר להם, ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, לפיכך גזרו ואמרו חמירא סכנתא מאיסורא, ואפילו יאמר אדם הריני מסכן את עצמי ומה לאחרים עלי בכך אם אני איני מקפיד בכך, אין מניחין אותו, אלא מכין אותו מכת מרדות כמו בכל שאר איסורין שאסרו חכמים ז"ל". הרי שלשיטתו הפסוק הוא רק אסמכתא לפי שיעקר עניינו לא מדבר משמירת הגוף אלא הנפש, ואין חיוב שמירת הגוף אלא מדרבנן.

וכן הבין מהרש"א בח"א (ברכות לב ב ד"ה כתיב בתורתכם) שביאר במעשה הנ"ל עם החסיד, שהפסוקים שאמר לו ההגמון כלל לא שייכים לעניין, לפי ש"האי קרא בשכחת התורה קמיירי. כמ"ש פן תשכח את הדברים, ובפ"ג דאבות שנינו כל השוכח דבר אחד ממשנתו... כאלו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך, וכן האי קרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם, איירי שלא נאמין בשום תבנית פסל ולא איירי הני קראי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה".

והביאור הוא שהלבוש ומהרש"א הבינו, שהפסוקים לא מדברים כלל מחיוב

שמירת הגוף, ואם יש ללמוד מהם הוא רק לאסמכתא בעלמא. ולכא' כן הוא הפשט בפסוקים, שבפס' "נַךְ הַשְׁמֵר לְךָ וְשָׁמֹר נַפְשֶׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבַבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתֶּם לְבַנְיָה וּלְבַנֵי בְנֵיךָ". מבואר שהציווי להשמר היה פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. וכן נדרש הפס' בפסיקתא זוטרתיא (דברים פר' עקב דף יז עמוד א) "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת. שמירה זאת מה היא לפי שהוא אומר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי כשם שאדם צריך להזהר בסלעו שאל תאבד כך יזהר אדם בתלמודו שלא יאבד... והכתוב אומר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך". וכן הוא במשנה באבות (פ"ג מ"ז) "רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". ומוכח ממשנה זו שהתנאים למדו מפס' זה חיוב לזכירת דברי תורה ולחזרה עליהם ולא לעניין שמירת הגוף מפגעים. וגם הפס' "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בַּיּוֹם דְּבַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ" מוכיח מגופו שלא איירי כלל בשמירת הגוף אלא באיסור לעשות פסל ותמונה.

אמנם כבר מהרש"א עצמו הביא שם בסוף דבריו את הגמ' בשבועות (לו א) דדריש את הפסוק לעניין המקלל עצמו שעובר בלאו, ומשם משמע שהפס' נדרש גם על שמירת גופו. וכמו שכתב התורה תמימה (דברים ד ט ס"ק טז) להוכיח שהפסוק נלמד לעניין שמירת הגוף, "ויש ראייה לפי

ולגבי הראייה מהגמ' הנ"ל בברכות, כתב "ואיני מבין, דרך השמר וכו' כתיב כי לא ראייתם כל תמונה, אבל שמירת הגוף לא שמענו. והנה על ההגמון לא קשה, כי הם מינים ומהפכים דברי אלקים חיים למינות ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף". ולכן כתב שדברי הרמב"ם צ"ע, "מנלן זה דהוי עשה לשמירת הגוף מרק השמר דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם, עיקרי הדת, וצ"ע. אך בודאי מצא באיזה מקום ונעלם מאתנו". ואמנם בהשמטות (קומץ המנחה) כתב המנחת חינוך שמצא מקור לדברי הרמב"ם מהגמ' בשבועות (שם) "דרשינן המקלל עצמו דעובר בלאו מפסוק זה דהשמר וגו', מבואר דהיתה להם קבלה דקאי על שמירת הגוף גם כן". ששם בגמ' מבואר שמי שמקלל עצמו, היינו גופו עובר בלאו, ומזה נלמד שיש חיוב לשמור על הגוף.

ולמעשה נראה שדעת רוב הפוסקים היא שהחיוב לשמור גופו הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רמא) כתב "דעיקור ענין נזיקים היא גדר למ"ע ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם ריעך וכתוב והיה עליך דמים... ושיער הקדוש ברוך הוא בחכמתו שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדומה בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמר נזיקו". ומכלל הנזיקין הוא שלא יזיק את גופו של חברו, וא"כ החת"ס למד את הפס' ונשמרתם מאד לנפשותיכם לחיוב דאורייתא על שמירת הגוף.

גם בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' קטו) כתב על עניין החובה לציית לדברי הרופא, שהיא מצוות עשה דאורייתא של "ונשמרתם

זה ממ"ש בשבועות דאסור לאדם לקלל עצמו [כלומר את גופו], וילפו זה מפסוק זה השמר לך ושמור נפשך מאוד. וקרוב לומר שמפרשים חז"ל שיעור הכתובים האלה ע"ד הצווי בפרשת ק"ש השמרו לכם וגו' ומה שתפס שמירת הגוף בשם שמירת הנפש לא קשה כלל, דכך לשון התורה בכ"מ, כמו טמא לנפש, הנפש הנוגעת, כי הצלת נפשי ממות, המבקשים את נפשך והרבה כהנה, ויותר מזה מצינו בתענית (כב ב) אסור לאדם לסגף עצמו בתענית דכתיב ויהי האדם לנפש חיה, נשמה שנתתי בך החייה, הרי דמביא ראייה לשמירת הגוף מלשון חיות הנפש, ובב"ק (צא ב) יליף דאסור לאדם לחבל עצמו מפסוק אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ואף הכא כולל במצות אזהרת שמירת הנפש גם אזהרת שמירת הגוף". וא"כ אין חבר ללבוש בשיטתו שהחיוב בשמירת הגוף הוא רק דרבנן, שגם מהרש"א סובר שהוא דאורייתא.

והנה מצאתי שהלבוש עצמו (חו"מ סי' תכו סע' יא) כתב "כל העובר על דברים אלו וכיצא בהם ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות שהרי עבר על איסור דאורייתא דכתיב השמר לך ושמור נפשך, והנזהר בהם תבא עליו ברכת טוב, ויקבל טוב מטוב". וצ"ע שסותר עצמו, שביו"ד כתב מפורש שהוא איסור דרבנן והמלקות הם מכות מרדות, וכאן כתב שהאיסור הוא דאורייתא (אע"פ שהמכות הם מרדות, כיון שלא הוא מ' השמר' לא לוקים עליו מדאורייתא אלא רק מדרבנן).

ובמנחת חינוך (מצוה תקמו) הקשה על הרמב"ם כיצד למד מפס' זה חובת שמירה על הגוף, הרי הפס' מדבר על שמירת הנפש.

לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". נמצינו למדים שלרוב הפוסקים חיוב שמירת הגוף בריא הוא מדאורייתא, והשומר גופו מקיים מצות עשהי".

ז. סיכום

מצוה על הרופא לרפאות, ומצוה זו נלמדת מחמשה פסוקים, וגם חוליים פנימיים יכול לרפאות ולא נחשב בזה לסותר גזירת מלכו של עולם. וגם על החולה יש מצוה להתרפאות והוא בכלל מצוות עשה של ונשמרתם מאד לנפשותיכם. אמנם אסור לחשוב שהרופא לבד הוא המרפא, אלא ידע החולה שעיקר הרפואה היא מהש"ת ויתפלל אליו שירפאהו וכמו שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיג) "שיהא לבו לשמיים וידע שאמתות הרפואה ממנו וידרשנו ולא שיכוין שהכל תלוי בסם הפלוני וברפואת האיש הרופא".

וראיתי להביא לסיום דברים בעניין רפואת הנפש שכתב בהקדמה לספר המיוחס לרמב"ם (והובא בספר הרמב"ם לרב מיימון עמ' קנ). ובנשמת אברהם יו"ד סי' שלו ס"ק גי"ט) ומהם נלמד יסודות ברפואת

מאד לנפשותיכם" וכתב שם שאם הרופא ציווה שהרפואה היא ע"י טיול קצת בכל יום הרי ש"בכל פעם שיקום מהמטה ויטייל יקיים מצוה של תורה, וכדאי המצוה להגן שלא יוגרם ח"ו שום היזק אלא להמשיך רפואה שלימה מן השמים".

וכן הוא בשו"ת ציץ אליעזר בהרבה מקומות שחזר וכתב שיש חיוב דאורייתא בשמירת הגוף (ח"ג סי' טז פי"ב, ח"ט סי' יז פ"ה, ח"י סי' כה פכ"א וכן בעוד הרבה מקומות). וביחו"ד (ח"ה סי' לט) כתב בעניין עישון "אולם מה טוב ומה נעים להימנע מעישון סיגריות בכלל בכל ימות השנה, לאחר שנתפרסם ברבים שלפי דעת גדולי הרפואה והמדע בזמנינו, העישון מזיק ומסוכן מאוד, ועלול להביא למחלות נוראות ולסכן בריאותו של האדם. שומר נפשו ירחק ממנו. וכבר הזהירה התורה ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ושומע לנו ישכון בטח והמשנ"ב בספרו ליקוטי אמרים (פי"ג) כתב, שהמרגיל עצמו בעישון סיגריות, עובר על ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ועתיד הוא ליתן את הדין, כי הרופאים גזרו אומר שהעישון מחליש כוחותיו של האדם, ולפעמים נוגע הדבר גם בנפשו... ע"ש, וכל שכן בזמנינו שהוברר הדבר על ידי הרופאים שיש סכנה בעישון סיגריות". ומוכח שגם בעל המשנ"ב סובר שיש חיוב דאורייתא בשמירת הגוף בריא ושכן דעת הגר"ע יוסף שליט"א. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' רי) ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שטז).

וידועים דברי הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד ה"א) "הואיל והיות הגוף בריא ושלים מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה,

כח) בעקבות הדברים יש מקום לדון האם יש חיוב להבדק בבדיקות רפואיות לגילוי מחלות ועוד חזון למועד. ועיי' בנשמת אברהם (חו"מ סי' תכז ס"ק ב) שהאריך בדין זה.

כט) ובסוף ספר ליקוטי הפרדס (מיוחס לרש"י), מובא שיר רפואת הגוייה מר' יהודה חריזי ובסופו כתב כך, "מרקחת בדוקה, נעימה ומתוקה, לחלשות תשות כח הנשמה. קח שרשי השפלות וענפי השכלות ועשבי המצוה ושכולת הענוה ופרח הצדקה וצמחי הענקה. ותכתוש

הנפש וז"ל "קח שרשי השבת, עיקרי השבח וההודאה ועיקרי השמחה והבטחון, הסר מהם גרעיני היגון והדאגה, וקח פרח רימוני הדעת והתבונה, ושרשי ההמתנה וההסתפקות, ותכתוש הכל במכתשת השפלות, ותבשל הכל בכלי הענוה, ותלוש אותם במתק שפתים, ותמרוס הכל במימי החן והחסד, ותשקה לחולה ממחלת היאוש שני יעים בכל בוקר ובכל ערב, עם שלשה יעים ממימי ההסברה, ותנקה הכל מפסולת הכעס והקפדנות, ותערב הכל בתמצית הסבלנות לרצונו יתברך, אדון השבח וההודאה, והשקהו בכלי שבחו של מקום, וינוח החולה וישקוט".

במכתשת החרטה, תעשה מהם אוספלנית מעלה ומטה. ותשימהו עם עלי התשובה, ועם בושם האהבה. ועל חלב והכליות צריכין להיות. עד יעל ליחות הגאווה, וזיעת התאוה ועשבים רעים של חטאים ופשעים, ומרה השחורה, תהא יפה וברה".

אהרן שי רובינשטיין מאברכי בית המדרש גבעת אסף

קיום מצות יישוב ארץ ישראל בבנין ובנטיעה

יוצא מהרמב"ן שיש מצוות עשה של יישוב א"י והיא נוהגת תמיד אצל כל יחיד אף בזמן הגלות.

לעומת זאת המגילת אסתר על הרמב"ם (שם) כותב שזה שהרמב"ם לא כתב את מצוות יישוב הארץ, זה אומר שאין היום מצוות יישוב הארץ וזה רק יהיה לעתיד לבוא וזה רק נהג בימי דוד ומשה ויהושע ולכן הרמב"ם לא מנה את זה כי זה לא מצוה לדורות ואדרבה גם יש איסור למרוד באומות ולעלות בחומה, זאת אומרת לא רק שזה לא מצוה אלא זה גם אסור, ומה שהרמב"ן אמר שזה מלחמת מצוה זה רק כשלא נהיה תחת עול הגוים. [אמנם הרבה פוסקים דחו את שיטת המגילת אסתר] א*.

(א) **הערת ראש הכולל:** לענ"ד הדבר פשוט שהעיקר כדעת הסוברים שיש מצוות יישוב הארץ בזמנה"ז וכדברי הרמב"ן והאזה"ח הק' שהביא הכותב נר"ו, שכ"כ הריטב"א (רה"ש לב ב ד"ה מיהו), כפתר ופרח (פ"י ד"ה מכל זה נלמוד), תשב"ץ (ח"ג סי' רפח), תורת המנחה (לר"י סקלי תלמיד הרשב"א, ראה דרשה סט), רשב"ש (סי' א ד"ה וצריך לעיין, סי' ב ד"ה אין ספק), ריב"ש (סי' קא ד"ה וההיא, סי' שפז), רדב"ז (ח"ג סי' תי), מבי"ט (ח"א סי' קלט), מהרי"ט (ח"א סי' קלא ד"ה אלא, ח"ב יו"ד סי' כח), חרדים (מ' התלויות בארץ פ"א סי' טו

א. האם יישוב הארץ היא מצוה

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (עשה ד) כותב "שנצטוינו לרשת את הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה והוא אמרו להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתנחלתם את הארץ וכו' והראיה שזה מצוה אמרו יתעלה בעניין המרגלים עלה רש כאשר דיבר ד' אלקיך לך אל תירא ואל תחת ואמר עוד ובשלוח ד' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה כתוב ותמרו את פי ד' אלקיכם הוראה שהיתה מצוה, לא יעוד והבטחה וזהו שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה וכו'. ואומר אני כי מצוה שחכמים מפליגים בה והיא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחו"ל יהא בעיניך כעובד ע"ז שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ד' לאמר לך עבוד אלקים אחרים וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, הכל היא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולישב בה א"כ מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה".

הרמב"ן בפירושו עה"ת לומד את החיוב מספר במדבר (לג נג) שם נאמר, "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה". והרמב"ן לומד מהמילים וישבתם וירשתם שיש מצוות עשה ליישב את הארץ ולרשת אותה.

בזה הוא חולק על הבנת רש"י, שרש"י (שם ד"ה והורשתם) הבין שיש כאן ציווי והבטחה, הציווי הוא לירש את הארץ, דהיינו לגרש את הגויים ושבבי הארץ וההבטחה היא שאם נעשה אז נזכה לישוב בארץ.

והאזה"ח הקדוש (שם ד"ה והורשתם) אומר על הפסוק שנראה יותר כפירוש רש"י כי בסוף הפסוק הוא תולה בירושה של הארץ שאומר "לרשת אותה" ואם זה היה כמו שיטת הרמב"ן שהעיקר זה היישוב היה צריך להיכתב וישבתם בה ולא וירשתם.

אמנם האזה"ח הק' לומד מארבעה מקורות אחרים שיש מצוה בישיבת הארץ כדעת הרמב"ן. הראשון בדברים (כו א), במצוות

הביא דבריו בשו"ת נשמת כל חי ח"א סי' כו ד"ה ואומר הנה), מהרשד"ם (ח"מ סי' תלא), מהריט"צ (סי' רז ד"ה זאת ועוד), השל"ה הק' (הביא דבריו בשו"ת נשמת כל חי שם), מהרח"ש (ח"ג סי' מא), נאמן שמואל (סי' כב ד"ה ומ"מ), מעיל צדקה (סי' כו), מהר"י עייאש (שו"ת בית יהודה ח"ב סי' קכד ד"ה 'והוא דידוע' ובמכתב רבני אלג'יר המובא שם), מהר"ח פלאג'י (חיים ושולם ח"א סי' כו ד"ה וא"כ, נשמת כל חי ח"א סי' מח מד"ה ואיך שיהיה), חסד לאברהם (תאומים אה"ע סי' כד), חת"ס (סוכה לו א ד"ה דומה), ישועות מלכו (יו"ד סי' סו), לבושי מרדכי (ליקוטי תשובות סי' קמא) ועוד פוסקים רבים. וכתב הרשב"ש (שם) שאף מי שחולק על דבר זה מוכרח להודות שישנה לפחות מצוה מדרבנן ביישוב הארץ. ומהר"ח פלאג'י (נשמת כל חי ח"א סו"ס מח) הקשה על האומרים שהוא דרבנן כיצד אפשר לומר כן והרי בספרי איתא שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה וממילא מוכרחים לומר שהיא מדאורייתא דכיצד יתכן שמצוה דרבנן תהיה שקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

ואולי אפשר לבאר שגם אליבא דרש"י יש מ"ע של יישוב הארץ בזמה"ז דהנה בגמ' גיטין (ח ב) "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים למאי הילכתא א"ר ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת בשבת ס"ד כדאמר רבא אומר לעובד כוכבים ועושה ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה ואע"ג דאמירה לעובד כוכבים שבות משום יישוב א"י לא גזור רבנן". ורש"י שם פירש "משום יישוב א"י" – לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה". ופשטות דברי רש"י ששני הדברים מצוה הן הגרוש והן יישוב הארץ. וכן מצאתי בכפתור ופרח (פ"י) שכתב ובמהריט"ט (ח"א סי' קלא ד"ה אלא) שהבינו שדעת רש"י שישנה מצוה ליישב את הארץ בזמה"ז.

ואף בדעת הרמב"ם אין הדבר מוסכם דלית ליה מצוות יישוב הארץ בזמה"ז דעי' בשו"ת אבני"ז

שכתב (יו"ד סי' תנ"ד ס"ק ה-ז) "ואמנם טעם הרמב"ם נ"ל... וזה עצמו נ"ל הטעם בענין ישיבת א"י דמצוות החרם תחרימם היא כדי שאנחנו נשב בארץ שהרי יהושע שלח פרגמטוטין מי שרוצה לפנות יפנה הגרגשי עמד ופנה ולא עשה לו כלום ע"כ לא נמנה החרם תחרימם וישיבת א"י לשתים. ומנה רק מצוות החרם תחרימם... העולה מזה שאין סמך כלל מהרמב"ם לומר שאינו נוהג בזה"ז והדבר ברור שנוהג בזה"ז...". וע"ע בלבושי מרדכי (שם ס"ק א) מש"כ בביאור שיטת הרמב"ם.

וע"ע לקדוש ה' מכובד מוהר"א אזולאי זיע"א שהאריך מאוד בספרו חסד לאברהם (מעין ב) במעלה הרחוקה הגדולה של אה"ק ושל מי שזוכה ליישב בתוכה. ג.ב.

לעומת זאת ישנה סוגיה בהמשך המסכת (קח ב) בה כתוב, "ארעא לבתי וארעא לזרעה, יישוב עדיף ולית בה מישום דינא דבר מצרא". הסוגיא שם מדברת על דין של בר מצרא דהיינו אם לאדם יש שדה והוא רוצה למכור אותו אז שכנו הצמוד לשדהו קודם לקניית הקרקע, ואנו רואים בסוגיא זו שאם אדם אחד רוצה את השדה כדי לבנות בו והבר מצרא רוצה את השדה לזריעה אין פה דין בר מצרא ומי שרוצה לבנות קודם, משמע מהסוגיא שבניה עדיפה על זריעה ויוצאת סתירה ממסקנת סוגיא זו למסקנת הסוגיא הקודמת ששם משמע שאילנות עדיפים על בתים וכאן משמע שבתים עדיפים על זרעים.

ויש בזה כמה תירוצים, הרא"ש (ב"מ קח ב בסוף ד"ה אמר איטרח ואייתי) מתרץ בסוגיית בר מצרא וז"ל "ארעא לזרעה וארעא לבתי יישוב עדיף ולית ביה משום דינא דבר מצרא, אבל לנוטעה אילנות יראה דחשיב מבתי כדקאמר בפרק השואל (קא א) בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו משום יישוב א"י". כלומר הרא"ש מתרץ שבאמת אין סתירה, בסוגיא של בר מצרא מדובר על בתים לעומת זרעים ולכן בתים עדיפים, אך בסוגיא של היורד לחורבת חברו מדובר על אילנות לעומת בתים ובאמת אילנות עדיפים. יוצא מהרא"ש שבתים עדיפים על זרעים אבל אילנות עדיפים על בתים, כלומר החילוק הוא בין זרעים בסוגיא של בר מצרא לעומת אילנות בסוגיית היורד לחורבת חברו ולכן אין פה סתירה בין הסוגיות.

ג. שיטת הירושלמי

הירוש' בגיטין (פ"ה ה"ו) אומר, "היורד לתוך חורבה של חברו ובנאה שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה ביקש ליטול עצי

ביכורים אומר הפסוק "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה וירשתה וישבתה בה" ולמד האוה"ח שצריך לרשת את הארץ, שזה מה שכתוב בפסוק וירשתה. כמו כן מצוות יישוב הארץ היא מצוה בפני עצמה ולא תלויה בירושה. המקור השני הוא בויקרא (יט כג) שם נאמר, "וכי תבואו אל הארץ" מכאן לומד האוה"ח על ביאת הארץ שזו מצוה. המקור השלישי הוא בדברים (יג יג) בפסוק, "נותן לך לשבת שם לאמר" ולמד האוה"ח מהמלה לאמר משמע שיש מצוה לשבת בארץ כנען שזה מה שאומר הפסוק לשבת שם דהיינו בארץ כנען. המקור הרביעי הוא בדברים (ל כ) שם נאמר, "לשבת על האדמה אשר נשבע ה' וכותב האוה"ח שמצוות יישוב הארץ כוללת כל התורה כמאמרם ז"ל שכל ההולך ד"א בארץ יש לו חלק לעולם הבא. לסיכום יוצא שלפי הרמב"ן והאוה"ח יש מצוה עצמית של יישוב הארץ ולפי רש"י זה רק הבטחה והמצוה היא להוריש את הגויים.

ב. זרעים, אילנות או בתים?

כתוב במסכת בב"מ (קא א) "אתמר היורד לתוך חורבתו של חברו ובנאה שלא ברשותו ואמר לו עצי ואבני אני נוטל ר"נ אמר שומעין לו רב ששת אמר אין שומעין לו... א"ר יעקב א"ר יוחנן בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו בשדה מ"ט? משום ישוב א"י איכא דאמרי משום כחשא דארעא, מאי בנייהו? איכא בנייהו חו"ל".

אנו רואים לפי התירוף הראשון שבנטיעה שומעים לו משום יישוב הארץ, ומשמע שנטיעה זה יותר מבניית בתים כי דוקא בנטיעה שומעין לו ובבניית בתים לא שומעין לו.

"לפי"ז י"ל לכך לא שייך שם יישוב א"י שאין דרך בני אדם לדור שם. ובסוף פ"ק איירי במקום שדרך בני אדם דרים שם לפיכך אמר הטעם משום יישוב א"י".

משמע מדברי בעל השיירי קורבן שהחילוק הוא לא בין שדה לבית אלא האם זה עתיד להיבנות ואנשים ידורו שם או לא, ומה שבב"מ בסוגיא של היורד לתוך חורבת חבירו אין שומעין לו הוא משום שלא עתיד להיות בו דירון וזה כל החילוק. ובאמת יש יישוב אף בשדה ואף בבית באותה מידה, ויש לציין שזה דומה לסברת הרא"ה שנביא לקמן.

ד. לשיטת הרא"ה אין הבדל בין נטיעה לבית

הרמב"ם (שמיטה ויובל פי"ג ה"ה) כתב "עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש" יוצא מהרמב"ם שהוא לא עושה חילוק בין שדה לבניית בתים אלא לשניהם יש אותו דין משמע שאין אצלו הבדל בין יישוב בתים לנטיעות.

מקשה שם המשל"מ על הרמב"ם שהרי למסקנת הגמ' רק זרעים לא זורעים במגרש אך אילנות כן, אז איך הוא לא חילק בין זרעים לאילנות והשאיר בצ"ע. רעק"א מתרץ שם שכנראה הייתה לו גרסא אחרת בגמ' של רבו הר"י מגאש, שלפי גירסתו כתוב שעושים שדה מגרש ולא מגרש שדה ואין חילוק בין בניה לנטיעה לפי רבנן שם, ורק לפי ר' אלעזר שהוא אומר שלא עושים שדה מגרש רק בזרעים אך באילנות עושים. יוצא לפי הגרסא הזאת שלרבנן אין חילוק והרמב"ם פוסק כרבנן שאין חילוק בין נטיעות לבתים.

אמנם בהל' דעות (פ"ה הי"א) כתב הרמב"ם

ואבניו אין שומעין לו רב יעקב בר אחא בשם רב יהושע בן לוי משום ר"נ בר יעקב בעי אילו הפורק חבילתו לתוך חורבתו של חבירו והלך ליטלה שמא אין שומעין לו? ולא שמיע דא"ר יעקב בר אידי משום ר' יהושע בן לוי משום היישוב יאות א"ר יוסי הוינא סבר מימר מה פליגין בא"י אבל בחו"ל לא מן מה דא"ר יעקב בר אחא משום יישוב הדא אמרה היא בארץ היא בחו"ל".

יוצא מהירושלמי שבהוה אמינא מבינים שהסיבה היא בגלל יישוב ארץ ישראל אך במסקנה מבינים שזה משום יישוב עולם ואין הבדל בין הארץ לחוצה לארץ, יוצא שלפי הירושלמי אין חילוק בין שדה לבית.

ובשיירי קרבן על הירושלמי מביא שם (ד"ה משום יישוב) את הקושיה ומוסיף להקשות עוד וז"ל "בבבלי בב"מ דף קא (א) גרסינן א"ר יעקב א"ר יוחנן בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו בשדה מ"ט משום יישוב א"י איכא דאמרי משום כחשא דארעא מאי בנייהו איכא בנייהו חו"ל משמע שבבית אין יישוב א"י וזה סותר לסוגיין. וקשה לי הא אמרי בבבלי בב"ק הלוקח בית בא"י כותבין עליו אונו אפילו בשבת משום יישוב א"י ואע"ג דבגיטין דף ח פירש רש"י לגרש עכו"ם ולישב בה ישראל לאו למימרא אם היה בית בלא דירון ושאין אדם דר שם לא שייך שם יישוב א"י משום יישוב א"י אלא אורחא דמילתא נקט, ועוד אמרו שם בפרק מרובה הלוקח עיר בא"י כופין אותו ליקח לה דרך מארבע רוחותיה משום יישוב א"י הרי דאף בבית שייך יישוב א"י. ומדברי הרמב"ם פ"י מהלכות גזילה נראה דבחורבה שאינה עשויה להיבנות מיירי דהא בחצירות הראויות להיבנות כתב שם ששמין לו וידו על העליונה ע"ש". ומתרץ השיירי קרבן,

חבירו מה ששומעין לו בבית, הוא רק בתנאי שזה חורבה שאינה עשויה להיבנות ובגלל שזה לא היה בדעת בעה"ב אז שומעין לו אבל באמת אין חילוק בין שדה לבית, אלא החילוק הוא מה היתה דעת בעה"ב. ולפי הסבר זה אין סתירה בין סוגיא זו לסוגיא של בר מצרא ויוצא שלפי הרא"ה באמת אין חילוק בין נטיעות לבתים אלא בשניהם יש משום יישוב הארץ וכל הסיבה שבבית שומעין לו זה בגלל שלא היה בדעתו של בעה"ב לבנות.

ה. תירוצים נוספים לסתירה בין הסוגיות בב"מ

א. החוות יאיר בהגהות לריף (ב"מ סה ב בדפ"ר ד"ה צ"ע אי הוי) מתרץ, שבסוגיא של בר מצרא כל הדיון הוא מדין "ועשית הישר והטוב", ולכן אם מישוהו מציע יותר יישוב שומעין לו, אך בסוגיא של היורד לחורבתו של חבירו זה דיון בענייני דיני ממונות והסוגיא שם היא האם מותר לבנות בתוך שטח חבירו. לכן שתי הסוגיות לא מדברות כלל באותו עניין, וממילא אין סתירה בין הסוגיות.

ב. הרש"ש בחידושו (ב"מ קא ב) מתרץ, "בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו משום יישוב א"י לכאן אדרבה בבית שייך טפי יישוב כדמשמע בשלהי ערכין דאר"א בערי ישראל עושין שדה מגרש ולא עיר מגרש כדי שלא יחריבו את ערי ישראל וכן לקמן קח (ב) ארעא לבתי וארעא לזרעא ישוב עדיף, ויש לחלק בין זרעא לאילנא דאילנא עדיף מבתי וראיה לדבר דבב"ב כד (ב) אמרין דאפילו רבנן בערכין שם דאסרי לעשות מגרש עיר מודו דאילנות שרי במגרש. אח"ז מצאתי להרא"ש לקמן שם שמחלק ג"כ בזה".

"דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואח"כ יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה, שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, אבל הטפשיין מתחילין לישא אשה ואח"כ אם תמצא ידו יקנה בית ואח"כ בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה, וכן הוא אומר בקללות אשה תארש בית תבנה כרם תטע, כלומר יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך, ובברכה הוא אומר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו".

והנה לפי הסדר שסידר הרמב"ם משמע שנטיעה קודמת לבניית בתים, שהרי הקדים הפס' "מי האיש אשר נטע כרם" לפס' "מי האיש אשר בנה בית". ובאמת שסדר הפסוקים בתורה לא כך הוא, כמו שהקשה הכס"מ (שם) ונשאר בצ"ע על הרמב"ם. וא"כ יוצא שלפי סדר הפסוקים יש עניין בבניין תחילה.

גם הר"ן בשם הרא"ה (ב"מ קא א ד"ה) סובר שאין הבדל בין נטיעה לבתים, לפי שהוא מתרץ את הסתירה בין הקושיות, "וכי מסקינן נמי בגמ' דכי אמר עצים ואבנים אני נוטל דבבית שומעין לו איכא מאן דאמר דהני מיליה בחורבה שאינה עשויה לבנות אבל בחורבה העשויה לבנות אין שומעין לו דמיד זכה בעל הקרקע בבניין שמתחילה על דעת כן בנאה אבל בחורבה שאינה עשויה להיבנות דשמין לו וידו על התחתונה הוא שיכול לחזור בו שיכול לומר שמתחלה כשבנה על דעת ליטול כל הוצאתו נתכוון שכן כתב הרא"ה ז"ל".

יוצא מדברי הרא"ה שאין סתירה בין הסוגיות, שבסוגיא של היורד לחורבתו של

אחרים במקום אז לא נותנים לו לקחת. ומזה מוכח שנטיעות עדיפות על בתים וכשיטת הרא"ש.

ז. פסק הטור והשו"ע

הטור (חו"מ סי' קעה סע' כו) בסוגיית בר מצרא פסק וז"ל "קנאה הלוקח לבנות בה בית ומצרן רוצה אותה לזריעה אינו יכול לסלקו לפי שיש יותר יישוב העולם בבניינא בבתים מבזריעה לפיכך כותב אדוני אבי הרא"ש אם המצרן רוצה לנוטעה שיכול לסלקו שחשוב טפי מבתים".

יוצא מהטור שפסק כהרא"ש שבתים עדיפים על זרעים אך אילנות עדיפים על בתים כי מצד אחד בבתים יש יותר יישוב עולם מזרעים אך באילנות יש יותר יישוב מבתים.

הב"י מדייק שם מדברי רש"י בסוגיא שאמר "שיישוב בבתי עדיף" שבעיקרון כל הדין של בר מצרא זה ועשית היישר והטוב, ובדין שלנו נותנים למי שמציע את הבתים לעומת מי שמציע את הזרעים מן הדין ולא משום ועשית היישר והטוב.

עוד רואים, שרש"י מביא את זה ככלל שהוא כתב שבתים עדיפים בסתם, מובן שזה כלל שלא קשור דווקא בארץ אלא באופן רחב וכללי, משום שיש יותר יישוב עולם בבתים. ובעצם יוצא שיהיה את אותו דין בחו"ל, וזה דין כללי בעולם שבתים עדיפים על זרעים, ואין שייכות לשאלה במה מתקיים יותר מצוות יישוב א"י.

השו"ע (חו"מ סי' קפה סע' כו) כותב, "היה רוצה הלוקח לקנותה לבנות בה בתים ובן המיצר רוצה לזרעה הלוקח זוכה משום יישוב הארץ ואין בה דין בן המיצר ויש מי שאומר שאם המצרן רוצה לנוטעה יכול לסלקו".

יוצא מהרש"ש שמחלק כמו הרא"ש אך הוא מביא עוד הוכחה מבבא בתרא שאילנות עדיפים על בתים, יוצא שגם לשיטתו בתים עדיפים על זרעים אך אילנות עדיפים על בתים [כלומר הרש"ש סובר כהרא"ש דלעיל].

ו. ראייה שנטיעה עדיפה על בניית בתים.

כתוב במשנה (ב"מ ק ב), "שטף נהר זיתים ונתנם לתוך שדה חברו" אומרת הגמ' שם "אמר הלה זיתי אני נוטל אין שומעין לו מאי טעמא אמר רבי יוחנן משום יישוב ארץ ישראל".

משמע מהגמ' שאם קרה ולאדם פלוני נסחפו עציו לשדה חברו, אין שומעין לו לקחת אותם משדה חברו. מסביר הסמ"ע (חו"מ סי' קסח ס"ק א) שלא מקשיבים לו כי בעל העצים ישתול חדשים בגינתו, אך בעל השדה שנסחפו העצים לשדהו לא ישתול חדשים אם יבוא בעל העצים ויקחם, לכן משום יישוב הארץ שע"י זה שבעל העצים לא יקח את העצים האלה וישתול חדשים בגינתו, לא מתירים לו לקחת אותם.

ומשמע שדוקא בנטיעות אומרים סברא זו, אך אם היה מדובר בעצים ואבנים לבניין, שומעין לו כי יש בזה יותר יישוב הארץ, כי אם יהיו עצים ואבנים בבית ולא תתיר לו לקחתם, ביטלת אותו מיישוב הארץ.

רואים שבאמת אם בעל החורבה שמח ורוצה את הבית שבנה חברו אצלו צריך לשלם לו דמי הבית ויכול לגור שם והלה יבנה עם הכסף במקום אחר, לעומת זאת בנטיעות שהם יותר מושרשים בקרקע ואם ייקח אותם אז הוא לא ישתול

למשנהו רק עשו חילוק בין יישוב לדבר שהוא לא יישוב בכלל כגון זרעים, משמע שהגמ' לא חילקה בין יישוב ליישוב ואין כזה חילוק.

ג. ואף אם תחלק כך, ביטלת דין של בר מצרא כי כל אחד יבוא ויגיד שהוא רוצה את השדה לנטיעה ויעקוף כך דין מצרנות?

למסקנה כותב הט"ז שאע"פ שאילנות עדיפים על זרעים גם לעניין דינא, אך לגבי בתים, אילנות לא עדיפים לעניין דינא אלא רק לעניין חשיבותם, כלומר עץ חשוב יותר מבית אולם אין לזה נפק"מ לדין מצרנות (שאל"כ בטלת דינא דבר מצרא).

הסמ"ע (שם ס"ק מד) מסביר שסברת הרא"ש שאילנות עדיפים על בתים היא שנטיעות זה דבר שמושרש מאוד בקרקע לעומת בתים שאינם מושרשים בקרקע ולכן ברור שעדיף אילנות מהבתים כי בהם יש יותר יישוב.

ובערוה"ש (חו"מ סי' קעה סע' נה) כתב "אמרו רז"ל (ב"מ קח א) דאם בן המיצר בא לדחות הלוקח שקנה קרקע הסמוכה למיצר שלו אם הלוקח רוצה לבנות בה בתים ובן המיצר אינו רוצה אלא לזורעה אין בזה דין בר מצרא וזוכה בה הלוקח מפני יישוב הארץ דבניין בתים הוי יותר יישוב מזריעה וכל שיש בזה מניעת טובה לאחרים אין בזה ועשית הישר והטוב ויש מי שאומר שאם המצרן רוצה לנוטעה באילנות יכול לסלקו דנטיעות אילנות נחשב יישוב כבתים וכו' ועוד באילנותיהם יותר קביעות מבתים דמושרשים ועומדים תמיד בקרקע והנטיעה חשובה יותר מבתים".

משמע מדבריו שהוא סובר כרא"ש מאחר ולא הביא חולק, ופסק שבתים עדיפים על

יוצא מהשו"ע שהוא פוסק שבתים עדיפים על זרעים כי יש בהם יותר יישוב הארץ והוא מביא שי"א (הרא"ש ובעיקבותיו פסק הטור כך) שנטיעות עדיפות על בתים.

ויש כלל כשהשו"ע כותב דעה בסתם ואח"כ מביא דעה שניה בשם י"א, הולכים לפי הסתם, אולם בטה"ב (ח"א עמ' שעח) הביא בשם שו"ת בית דוד (או"ח סי' תט) "דהא דקי"ל שהלכה כסתם מרן השו"ע נגד וי"א, זהו רק כשכתב בסתם בהדיא הדבר שחולקים עליו, אבל אם תפס כדין הש"ס בסתם, ואח"כ וי"א וכו', דעתו לפסוק כהי"א". כלומר אצלינו הי"א לא חולק על דין הש"ס, כי בסתם כתב שבתים עדיפים על זרעים, ולא דיבר על אילנות, ובי"א דיבר על אילנות, לכן נראה שדעתו לפסוק כי"א שאילנות עדיפים על בתים כרא"ש. וכך מביא שם באר הגולה שבאמת פה הוא יפסוק כרא"ש שנטיעות עדיפות על בתים וגם הבי"ב בטור הביא את שיטת הרא"ש ולא חלק עליו ומשמע שהוא פוסק כרא"ש.

ה. מחלוקת האחרונים בדין זה

הט"ז (חו"מ סי' קעה סע' כו) מקשה כמה קושיות על הבנה זו.

א. אם המחבר היה רוצה לפסוק כרא"ש היה כותב זאת בפירוש כמנהגו ולא היה כותב וי"א בלי לפרש את דעתו?

ב. לא מצינו שחכמים העדיפו אחד מהשני אלא כשה יישוב מול דבר שאין בו יישוב כמו שראינו זרעים מול בתים, אך כשה יישוב מול יישוב (אפילו שאחד יותר יישוב מהשני) לא מצינו שנותנים העדפה לאחד מהם ורואים באמת בגמ' שהיא רק כתבה שבתים עדיפים על זרעים כי בהם יש יישוב ולא עשו שם חילוק בין סוג יישוב אחד

אמנם הרב יעקב זיסברג בספרו נחלת יעקב (עמ' 85), ביאר שאפשר לומר שאין כוונת המדרש ללמדנו שנטיעה עדיפה על בניין, אלא ביאור המדרש הוא שעם ישראל נצטווה בנטיעה תחילה כי זו המצוה המעשית הראשונה שהם יכולים לעשות מיד, מאחר ובניית בתים זה תהליך הרבה יותר ארוך ואף אפשר להסביר שהקב"ה עסק במטע תחילה כי כל מזון העולם היה רק מהצומח וזה מה שהם היו צריכים כדי להתקיים.

י. ביאור במדרש הנ"ל מספר שלום ירושלים

ישנו הסבר על המדרש הזה של האדמו"ר הגה"ק ר' חיים ישראל זצ"ל מפילאב (נכדו של האדמו"ר רבי מנדל מקוצק זצ"ל) בספרו שלום ירושלים (סי' ב).

שואל השלום ירושלים מה עניין במטע תחילה, הרי הנטיעה זה דבר גשמי ומה הקשר שלו לכאן לדבקות בה' שזה דבר רוחני, הרי נטיעה זו ריעה הם דברים טבעיים שנעשים בכל העולם והארץ נותנת פרי? אלא ביאר שאנו צריכים להבין שצמיחה מהארץ זה עניין אלוקי בעולם מכח רצונו של הקב"ה אף שזה מתלבש באופן טבעי בעולם וכ"ש בארה"ק וכתב "וכבר הסכימו

זרעים אך אילנות עדיפים על בתים.

יוצא שהטור, השו"ע (לפי באה"ג), הסמ"ע והערוה"ש סוברים, שאילנות עדיפים על בתים. לעומת זאת הט"ז סובר שהם עדיפים בחשיבות אבל לדינא לא עושים חילוק ביניהם ורק יש חילוק בין זרעים לבתים כי זרעים אינם בכלל יישוב לכולי עלמא.

ט. ראייה מן המדרש שנטיעה עדיפה על בתים

בויקרא רבה (פכ"ה אות ש) כתוב "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל הדה"כ אחרי ה' אלוקיכם תלכו. וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה אותו שכתוב בו בים דרכיך ושבילך במים רבים ואתה אומר אחרי וכו' ובו תדבקון, וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמים להדבק בו אותו שכתוב אש אוכלא כורסיא שביבין דנור ואת אמרת ובו תדבקון, אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב ויטע ד' אלוקים גן בעדן מקדם, אף אתם כשתכנסו לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה ונטעתם וכו'".

מבואר שנטיעה עדיפה על בניה, כי הדבר ראשון שה' מצוה אותנו בכניסתנו לארץ זה לעסוק במטע תחילה ולא ציווה לבנות בתים ולישב בהם, משמע שיותר חשוב לעסוק בנטיעה².

טועמים ויודעים איזה נטיעה ראויה לו". י.ק.
הערת ראש הכולל: נלענ"ד להביא קצת ראייה שנטיעה עדיף דעי' בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקפ) שדן בדין חשש ערלה בסתם פירות א"י ובתחילת דבריו כתב "תשובה כי רצו עבדיך את אבניה וכ"ש פירותיה ויפה עושין חכמי א"י שלא נהגו חומרא כזו וכן עשיתי אני כשישבת בירושלים לא נמנעתי מלאכול את פירותיה" ומשמע קצת שנטיעה עדיף מבניין.
 וע"ע בשטמ"ק (יד א סוד"ה וז"ל הראב"ד). ג.ב.

ב) **הערת העורך:** ובספר אם הבנים שמחה (פתיחה ד"ה וראיתי בספר, עמ' סב) הביא עוד ראייה שנטיעה הוי עיקר הישוב בארץ, מרש"י בבראשית (לו כ) על הפס' "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ" שהביא מהגמ' בשבת (פה א) וז"ל, "שהיו בקיאים בישובה של הארץ מלא קנה לזיתים, מלא קנה זה לגפנים, שהיו

וכל בריאה יש לו סיבת בריאתו והמטרה היא להוציא את הכל מהכוח אל הפועל כרצונו יתברך, ובזה צריך כל יהודי לשמוח ולהתחדש כל יום. ועי"ז נראה בעז"ה איך אנו מתקדמים ומתעלים מהכח אל הפועל שזאת היא תכלית הבריאה.

וארצנו הקדושה שהיא תחת השגחת ה' יתברך תמיד, שצמיחתה היא מרצונו הפנימי של מעלה. וראינו אף שכשלא היה רצונו של הקב"ה להצמיח את הארץ אפילו שכח הצמיחה הרי הוא דבר טבעי לא צמחה הארץ והייתה שממה, ועתה אנו רואים שהארץ מצמיחה בחזרה, הרי זו ראייה שה' שמח בנו ומראה לנו פנים שוחקות, מפני שהכל בארץ נעשה בהשגחה פרטית ע"י קדושה וטהרה.

וכן מי שניזון מפירות הארץ אף חלבו ודמו מקבל מהקדושה והטהרה שנטע הקב"ה בצמח, ואז האדם יכול להיות מרכבה לנשמה הקדושה שמכשיר את גופו לזה. עכת"ד השלום ירושלים.

יוצא מכל הנאמר שיש עניין סגולי גדול דוקא במטע תחילה שהוא מראה לנו את כח והתגלות ה' בעולם ע"י נתינת חיות בכל הצומח ובמיוחד בארה"ק שה' משיגח עליה ישירות. וזה בדיוק כח האמונה איך שהוא פורץ מתוך האדמה, מתוך החושך אל האור, אל התקרבות לה' יתברך. כמו האדם בעולם הזה שצריך להתגבר על כח הגשמיות ולצאת מהאדמה ולהתעלות למעלה ע"י קיום התורה והמצוות ויצירת נחת רוח לה' ואז גופו נהיה מרכבה לנשמה ומכיל את אור ה' יתברך ויתעלה בעולם הזה.

כל חכמי המחקר שהצמחים יש בהם נפש צומחת כעניין נפש החיוני באדם". כי טבע הזרע הוא להשאר באדמה משום כבודת הגשמיות אולם ישנו כח נפשי בצמח שפורץ החוצה מתוך הטבעיות.

וכך גם האדם שהוא חי רק על פי מוצא פי ה' כי פנימיות כל דבר במעשה בראשית הוא אך ורק ממנו יתברך, ולמרות שהאדם שמגיע לזה העולם הגשמי הוא מתלבש בטבע עדיין טמון בתוכו אור פנימי מהבל פיו של הקב"ה כמו הזריעה שיש לה כח שגובר על הטבע למרות שהוא מתכסה ונראה כאילו הוא נעלם, כמו הזרע שבתוך האדמה עד מהרה עם כח החיות שהקב"ה נתן לו הוא פורץ החוצה עד שהוא יוצא מהכוח אל הפועל לתכלית שלמותו, כן העניין באדם שיש בו כוח רוחני שהטביע הקב"ה בגופו וצריך לפרוץ החוצה וללכת בדרכי ה' וזוהי דרך הצדיקים שהולכים בדרך ה'.

וכתב שם עוד "ובמדרש שלח, גבי מצות ציצית אור זרוע לצדיק, זרע הקב"ה התורה והמצוות לישראל להנחילם לחיי העוה"ב ולא הניח דבר בעולם שלא נתן בו מצוה בחרישה לא תחרוש עד שנתכסה בטלית ועשו להם ציצית, ע"כ. הרי שהמדרש מפרש המקרא שאור פנימי של הקב"ה זרוע ממש ובוקע ועולה מן הכח אל הפועל על ידי מצוותיו יתברך".

דהיינו שע"י התורה הקדושה מעלה את הכל. לכן מה שנראה שעולם כמנהגו נוהג ונראה שמה שהיה הוא שיהיה, באמת הכל הרבה יותר עמוק וכל הזמן הכל מתחדש

(ג) ועי"ש עוד מה שביאר בפס' בבראשית (ב) (ח) "ויטע ה' אלקים גן בעדם מקדם"

כי אתה גם אחוז בקרקע וגם מקיים את מצוות המעשרות לעומת בית שאתה רק תופס את הקרקע.

הרמבם בע"ז (פ"י ה"ג) פוסק וז"ל "אין מוכרין להם בתים ושדות בא"י ובסוריה מוכרין להם בתים אבל לא שדות" אף ככה שבית מותר אך שדה אסור ומשמע לפי שיטתו שהוא סובר ששדה יותר חשוב מבית. ובשו"ע (יו"ד סי' קנא סע' ח) כתב "אין מוכרים להם בתים ושדות בא"י אבל משכירים להם בתים ולא שדות ובסוריא מוכרים בתים ומשכירים שדות" משמע מדבריו שהוא פוסק שיש יותר חשיבות לשדות מאשר בתים.

בשו"ת הרשב"ש (סי' א) משמע שם שהוא אומר שבאמת בניית בתים ונטיעה הן מצוה אחת אך הנטיעה קודמת לבנייה.

יג. סיכום

יוצא לסיכום שלפי המ"ר ויקרא, הרמב"ם, הרא"ש, הרשב"ש, הטור והשו"ע נטיעה קודמת לבניין בתים.

אך לפי הירושלמי, הרא"ה, הט"ז והשיירי קרבן, שניהם שווים לעניין יישוב הארץ למרות שלפי הט"ז יש יותר חשיבות לנטיעות אך אין לזה נפ"מ הלכתית.

והנפק"מ היא אם לאדם יש כסף להשקיע בארץ ישראל, או בבניית בתים או בנטיעה לפי רוב הפוסקים לכאן עדיף בנטיעה^ד

יד. שתי הערות בסוגיה לימינו

א. לפי סברת הסמ"ע שנטיעות קודמות לבתים בגלל שהם יותר מושרשות, היום

יא. ראיות שבית עדיף על נטיעה

לעיל ראינו שיש סברה לומר שבניית בתים קודמת לנטיעות ויש מספר ראיות לסברה זו.

א. בירמיהו (כט ה) אומר הפסוק, "בנו בתים וישבו ונטעו גנות ואכלו את פרין". משמע מהפסוק שקודם כל לבנות בית ואח"כ לנטוע.

ב. בתוספתא (ערכין פ"ה ה"ט) כתוב, "לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה, לא ייטע אדם את חורבתו גנה מפני שהוא כמחריב את ארץ ישראל רשב"ג אומר נוטע אדם את חורבתו גנה שכך הוא ישובה", ומסביר שם המנחת ביכורים את דברי רשב"ג שבחורבה אין יישוב לעומת זאת בגינה יש יותר כי יש לה פירות, יוצא שלשיטת ת"ק בתים עדיפים על גינה.

וכ"פ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלח) שעדיף בתים על נטיעות. וכ"פ בשו"ת תורה לשמה (סי' שפז).

יב. ראייה מחודשת שנטיעה עדיפה על בתים

במשנה בע"ז (כ ב) כתוב, "אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות" מסביר רש"י ד"ה אבל לא בשדות מישום דאיכא תרתי. כמבואר בהמשך הגמ' שיש שני דברים בשדה א. לא תחונם שאתה נותן להם אחיזה בקרקע ב. אתה מבטל את הקרקע ממעשרות ויוצא מהמשנה שבין לרבי מאיר ובין לרבי יוסי שדה יותר חשוב מבית, ומשמע לפענ"ד שיוצא שכשאתה מחזיק שדה בארץ יש יותר יישוב א"י מבית

ד) ואין כוונתי לפסוק הלכה, אלא להעיר עיני המעיינים.

שיש יסודות עמוקים באדמה אולי לא יהיה חילוק בין נטיעה לבנייה^ה.

ב. אפשר אולי להגיד שהסברא הייתה שנטיעות קודמות לבתים היא בגלל שזה היה מקור המחייה היחיד שלהם ומי שלא היה עוסק בחקלאות לא יכל כמעט להתקיים ותנאי הכרחי בשביל שיוכלו לשבת פה בארץ היה חקלאות ואולי היום שלא כ"כ תלויים בחקלאות אז כבר לא יהיה הבדל בין בתים לחקלאות.

ה) **הערת העורך:** לא מוכרח, שאפשר לבאר שהרבותא בנטיעות היא שאע"פ שיקצץ הרי ישוב ויצמח מכח השרשים משא"כ בתים. י.ק.

מאמרים בהלכות נידה

אלעזר צדיקי

מאברכי בית המדרש גבעת אסך

דין פרישה סמוך לוסת

וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קפד סע' ב) "בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת, ולא בשאר קריבות אלא משתמיש בלבד. אם הוא ביום פורש ממנה אותו היום כולו אפ' אם הוסת בסופו, ומותר מיד בלילה שלאחריו, וכן אם הוא בתחילתו, פורש כל היום ומותר כל הלילה שלפניו. וכן הדין אם הוא בלילה פורש כל הלילה ומותר ביום שלפניו ולאחריו, בין שקבעה וסת ג' פעמים או פעם אחת."

ב. פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן?

הגמ' הנ"ל בשבועות למדה את דין פרישה סמוך לוסת מפסוק ואעפ"כ נחלקו הפוסקים בדין זה האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. לשאלה זו יכולות להיות השלכות רבות, כגון האם יש צד להקל לשמש בליל טבילה שיוצאת בעונה הסמוך לוסתה, או האם אפשר להקל ליוצא לדרך לפקוד את אשתו סמוך לוסתה ועוד כפי שנראה לקמן. כדי לענות לשאלה זו, נבאר קודם האם דין וסתות ככלל הוא מדאורייתא או מדרבנן.

וסתות דאורייתא או דרבנן

הגמ' בנדה (טו א) אומרת "בעו מיניה מרב נחמן וסתות דאורייתא או דרבנן? אמר להו מדאמר הונא חברין משמיה דרב, אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, ולבסוף ראתה חוששת לוסתה וחוששת לראייתה אלמא וסתות דאורייתא. א"ד,

א. מקור הדין

"והזרתם את בני ישראל מטומאתם" (ויקרא טו לא) מכאן למדו חז"ל במסכת שבועות (יח ב), אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה צריך לפרוש? אמר רבא עונה. ועונה זו פרש"י (שם ד"ה עונה) היא יום או לילה, שאם וסתה ביום יפרוש כל היום כולו, ואם וסתה בלילה יפרוש כל הלילה. ולמד כן מהגמ' בנדה (סג ב) שם מבוארת מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי, כיצד חוששת האשה לוסתה, לר' יוסי חוששת רק לאותה שעה עצמה שבה רגילה לראות, דהיינו שעת וסתה, ולר' יהודה תפרוש כל היום שלה, דהיינו כל אותה עונה ששעת וסתה נמצאת בה. ושם בגמ' "אמר רבא, הלכה כרבי יהודה. ומי אמר רבא הכי? והתניא והזרתם את בני ישראל מטומאתם, מכאן א"ר ירמיה אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבא עונה. מאי לאו עונה אחריתי? לא, אותה עונה."

א) כלומר, נפסק בגמרא בשם רבא הלכה כר' יהודה, ושואלת הגמרא, וכי באמת פוסק זאת רבא? והלא בגמרא בשבועות אמר רבא שצריכה לפרוש עונה סמוך לעונת וסתה, שאם וסתה ביום תפרוש גם בלילה לפני! ומתרצת הגמרא שלא כן, אלא כוונתה רק אותה עונה של שעת וסתה, ז"א שעונה היא כל היום או כל הלילה.

אחד נאמן באיסורי דאורייתא, אם נגיד שוסתות הן דאורייתא הרי אשה לא תהיה נאמנת לומר על עצמה שנטהרה. והתועפות ראם (שם ביראים ס"ק ח) דחה את תירוץ הסד"ט וכתב שאין הכי נמי דלמא אינה נאמנת, ובעינן שתראה את העד שלה ל-ב' עדים והם יהיו נאמנים על העד. לכן תירץ התועפות ראם שהיראים נדחק לביאורו, כיוון שמדאורייתא אשה אינה נטמאת בנדה אלא אם ראתה דם בהרגשה, ורק מדרבנן מטמאה בלי הרגשה, והמקרה שהגמ' דברה עליו היה אשה שעברה ולא בדקה בשעת וסתה, משמע שלא הרגישה, אז טומאתה רק מדרבנן, ולכן גם חזקתה.

שיטת ר"ת ושע"ד – דעה שלישית בראשונים היא דעת התוספות ביבמות (סב ב ד"ה חייב) בשם ר"ת, שסובר שפרישה סמוך לוסת היא דאורייתא, וכתב שם "אפילו למאן דאמר וסתות דרבנן א"כ סמוך לוסתה נמי דרבנן", א"כ סובר שדין פרישה סמוך לוסת תלוי בדין וסתות, ולכן משמע שסובר גם שוסתות עצמן דאורייתא ממש. וכן כתב השערי דורא (הלכות נדה סי' ז) "ואם שמשה בשעת וסתה כמזיד דמי, ושניהם עברו בלאו" והסביר התוה"ש (סי' קפ"ד ס"ק ג) שסובר השע"ד שעברו בלאו דאורייתא, כיוון שוסתות דאורייתא.

(ב) **הערת ראש הכולל**: נלענ"ד דמה שהסד"ט לא רצה לבאר כהתועפות ראם הוא משום שלדעת הסד"ט (סי' קצ ס"ק צג) מטרת ההרגשה היא רק לברר שהדם בא ממנה וממילא יצא שאם ודאי לנו שהדם בא ממנה תהיה טמאה מדאורייתא אפילו שלא הרגישה כלל, וכיון שחזקה אורח בזמנו בא ממילא טמאה מדאורייתא אף לא הרגשה. ג.ב.

הכי קאמר ליה טעמא דראתה, הא לא ראתה אין חוששין, אלמא וסתות דרבנן. איתמר אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, ולבסוף בדקה, אמר רב בדקה ומצאת טמאה טמאה, טהורה טהורה. ושמאל אמר אפילו בדקה ומצאת טהורה נמי טמאה, מפני שאורח בזמנו בא. לימא בוסתות קמיפלגי, דמ"ס דאורייתא, ומ"ס דרבנן. אמר ר' זירא דכ"ע וסתות דאורייתא, כאן שבדקה עצמה כשיעור וסת, כאן שלא בדקה עצמה כשיעור וסת. ר"נ בר יצחק אמר, בוסתות גופייהו קמיפלגי, דמ"ס וסתות דאורייתא, ומ"ס וסתות דרבנן. אמר רב ששת כתנאי, ר' אליעזר אומר טמאה נדה, ורבי יהושע אומר תבדק. והני תנאי כי הני תנאי דתנאי, רבי מאיר אומר טמאה נדה, וחכ"א תבדק".

ומצינו בראשונים ארבע שיטות בהלכה זו.

שיטת התוספות והרמב"ם – התוספות (שם ד"ה ורב נחמן) כתבו שנראה להלכה דוסתות דרבנן, כיוון שרב נחמן הוא בתרא (והלכתא כבתראי), ואמר שלדעת רב וסתות דרבנן, וקיימא לן הלכה כרב באיסורי. ועוד שקיימא לן כרבי יהושע לגבי ר' אליעזר, וכחכמים לגבי ר' מאיר. וכן פסק הרמב"ם (איסו"ב פ"ח הי"ד) "וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אף ע"פ שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור, שהוסתות מדבריהם".

שיטת היראים – לעומתם כתב היראים (סי' כו עמ' כא-כב) שהלכה כדעת ר' זירא בגמ', ופירש כוונתו שאמנם וסתות דרבנן, אך אנו סומכים עליהן כאילו היו דאורייתא. וצ"ב מה הביא את היראים להדחק לפירוש כזה. וכתב הסד"ט (סי' קפ"ד ס"ק יב) שכיוון שהלכה שאין עד

דרבנן, אין לומר שאסרה התורה עונה שלימה סמוך לוסתה, אלא ודאי אסרה סמוך לוסתה ממש כגון חצי שעה קודם וסתה שאז ודאי יש חשש שהתשמיש יגרום לראיה, ושאר העונה מדרבנן. וכן סובר הנוב"י (יו"ד מהדו"ק סי' נה) שכתב, "אמנם התוס' ביבמות דף סב כתבו דסמוך לוסתן דאורייתא וכן שטחת לשון הרמב"ם בפ"ד מא"ב הלכה י"ב משמע שהוא מן התורה ואני אומר ודאי שהוא מן התורה ואעפ"כ וסתות דרבנן." שכן גם לדעתו אין תלות בין וסתות, לפרישה סמוך לוסת, ולשיטתו גם הרמב"ם סובר כן. ולכן וסתות אמנם דרבנן, אך פרישה דאורייתא והכוונה לכל העונה שלא כמו הריטב"א. וכ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קע) ובמחצה"ש (סי' קפד ס"ק ה).

למעשה רוב הפוסקים הראשונים סוברים שפרישה סמוך לוסת מדרבנן (ר"ן, רשב"א, תוס' רא"ש, ראב"ד) וכן דעת רוב הפוסקים האחרונים (ש"ך סי' קפד ס"ק ה, באה"ט סי' קפד ס"ק ב, תוה"ש סי' קפד סוס"ק ו וע"ע ס"ק ג). וכתב הב"י (סי' קפד סע' ב) שאפשר שאלה שסוברים דאורייתא אף הם מתכוונים סמוך דאורייתא ולא ממש.

ג) וע"ע בטה"ב (ח"א עמ' מב) וע"ע שיטה דומה להרא"ה (תה"א בדק הבית בית ז שער ב) שאוסר מדאור' משעת וסתה עד סוף העונה.

ד) **הערת העורך:** במחצה"ש הביא את דברי הנוב"י והחת"ס, אולם חלק עליהם (בהג"ה מהג"ר שלמה הכהן מוילנא), וכתב "זוה תמוה, דהא אפילו למאן דאמר דוסתות דאורייתא ואם לא בדקה בשעת הוסת טמאה מ"מ זה מודה דלא בעי בדיקה בכל עונה הסמוכה, אלמא דחזקה אורח בזמנו בא אינו אלא בשעת הוסת גופא". י.ק.

שיטת המאירי- דעה רביעית, היא דעת המאירי (נדה טז א ד"ה כבר) שכתב שיש מכריעין לפסוק כשניהם, ז"א לפני שעברה עונת וסתה האיסור יהיה דאורייתא כדי לאסור תשמיש, שהתשמיש מעורר את הדם וכדי שלא תבוא לאיסור, אבל אם לא בדקה בשעת וסתה, לאחר מכן אין אומרים וסתות דאורייתא לטמא אותה ודאי אלא וסתות דרבנן, ותהיה אסורה עד שתבדוק ותמצא טהורה.

למעשה פסקו האחרונים (ט"ז סי' קפד ס"ק ב ובסי' קפז ס"ק י, ש"ך סי' קפד ס"ק ה, תוה"ש סי' קפד ס"ק ו) שוסתות דרבנן. וכן פסק השו"ע.

פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן

נראה שדין פרישה סמוך לוסת אם הוא דאורייתא או דרבנן, תלוי בשאלה האם יש תלות בינו לבין דין וסתות שראינו לעיל.

בדברי הראשונים מצאנו שכתב הר"ן (שבועות א ב בדפ"ר ד"ה הלכות נדה) "והאי והזרתם אסמכתא בעלמא היא דהא קי"ל דוסתות דרבנן ז"א שמכיוון שוסתות עצמן דרבנן, כמובן שגם פרישה דרבנן. גם התוספות (יבמות סב ע"ב) סוברים שתלויים זה בזה, אך חולקים בדין על ר"ן וסוברים ששניהם מדאורייתא.

ובאחרונים נחלקו כמי לפסוק, הקרבן- נתנאל (יבמות סי' פו ס"ק פ) כתב להכריע כדעת התוס', ולעומתו הש"ך (סי' קפד ס"ק ה) ושו"ת שאילת יעב"ץ (סי' י) כתבו כהר"ן.

שיטה שלישית היא שיטת הריטב"א (שבועות יח ב ד"ה ת"ר והזרתם וע"ע יבמות סב ב ד"ה לא נצרכה אלא לאשה) שסובר שפרישה סמוך לוסת אמנם היא מדאורייתא, אך כיוון שוסתות עצמן

כ"כ הב"י ושכן משמעות הש"ס והפוסקים והשיג על האו"ז שכתב דצריכין מעת לעת

את שיטת האו"ז ביאר הש"ך (סי' קפד ס"ק ז) לפי הראב"ן (סי' שיח), שכוונתו רק לאשה שאין לה שעה קבועה לוסתה, זאת אומרת שרואה פעם בתחילת היום, פעם באמצעיתו ופעם בסופו, ואשה זו כל היום נחשב כשעת וסתה, ולכן עונה סמוך לוסתה היא עונה לפני כן. ומי שיש לה שעה קבועה, אינה צריכה להחמיר כהאו"ז. (וע"ע ר"א מן ההר, יבמות סב ב). והגר"ש ואזנר שליט"א הביא טעם נסף לדברי האו"ז וז"ל, "ועוד יש ליתן טעם הגון בזה.. דהרי ענין הפרישה סמוך לוסת הוא מהיסודות הגדולים של קדושת וחיי בית ישראל, והיום רוב הוסתות הן ביום, וא"כ עיקר דין הפרישה הוא ביום, וישראל קדושים הם ואין משמשים מטותיהם ביום וא"כ בלא"ה פורשים ביום מתשמיש המיטה, וחיבוק ונישוק שרי לכמה שיטות, נמצא שלא יהי' ההיכר של הפרישה ברוב בתי ישראל, ולכן הנהיגו הראשונים לאסור עונה אחת קודם שיזכרו דין פרישה ביום הוסת." והשו"ע (סי' קפד סע' ב) פסק דלא כהאו"ז, "בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת.. אם הוא ביום פורש ממנה אותו היום כולו אפי' אם הוסת בסופו, ומותר מיד בלילה שלאחריו, וכן אם הוא בתחילתו, פורש כל היום ומותר כל הלילה שלפניו." וכן להיפך.

אך לעומתו הב"ח (סי' קפד סע' ב) השיג על דברי הב"י וכתב "ונראה לפענ"ד דכך ראוי לנהוג בחומרא זו דאור זרוע דאין ספק שכך הייתה קבלה בידו מפי הזקנים... שהירא דבר ה' נהג מעולם בחומרא זו" והסביר טעם האו"ז מהש"ס בנדה פרק

וכן פסק בשו"ע (סי' קפד סע' י) שפרישה סמוך לוסת היא מדרבנן.

ג. מספר העונות שפורשים

בגמ' נדה (סג ב) "אמר רבא הלכה כרבי יהודה. ומי אמר רבא הכי? והתניא והזרתם את בני ישראל מטומאתם, מכאן א"ר ירמיה אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבא עונה. מאי לאו עונה אחריתי? לא, אותה עונה."

למדו חז"ל שסמוך לעונת וסתה של האשה צריך הבעל לפרוש מאשתו עונה אחת, ונפסקה בגמ' הלכה כר' יהודה שסובר אותה עונה בלבד שוסתה נמצאת בה, ופרש"י (שם ד"ה עונה) אם וסתה ביום, פורשת כל אותו היום כולו (ומותרת בלילה שלפני ובלילה שאחרי), ואם וסתה בלילה, פורשת כל אותו הלילה (ומותרת כל היום לפני וכל היום שאחרי). וכ"פ הראב"ד (בעלי הנפש ריש שער תקון הוסתות) "דאע"ג דצריך לפרוש ממנה סמוך לוסתה דוקא אותה עונה בלבד אבל שאר עונות שלפני אותה עונה לא". וכן פסקו רוב הראשונים (עיין בב"י סי' קפד סע' ב).

הב"י (שם) כתב את דברי רוב פוסקים, ולאחר מכן הביא את דברי האור זרוע (ח"א סי' שנח), שכתב "ומורי אב"י העזר"י אמר לי שרגילים לפרוש סמוך לוסתה כ"ד שעות שאם רגילה לראות ביום פורש ממנה כל הלילה שלפניו ואם רגילה לראות בלילה פורש ממנה כל הלילה והיום שלפניה". וחלק עליו הב"י וכתב "ואין טעם ושורש לדברים אלו, שהרי בגמ' מפורש כדברי הפוסקים ז"ל. וכבר כתב האגור (סי' אלף שנח) על דברי אור זרוע חומרא יתירה היא". וכ"כ התוה"ש (יו"ד סי' קפד ס"ק ו) "פורש ממנה. אותו יום כולו ולא יותר..."

היא יום או לילה ביומי ניסן ותשרי וחצי יום וחצי לילה ביומי תמוז וטבת, ותימה, ע"כ. וביאר הב"י שטעמו משום שלדעתו שיעור עונה היא 12 שעות מהשעות שהם 24 ביום ובלילה, דהיינו שעות קבועות ולא זמניות, כמו בשעונים היום, שבימות ניסן ותשרי היום והלילה שווים, לכן העונה היא יום או לילה, ובימות תמוז וטבת אחד ארוך מהשני, ולכן חצי יום או חצי לילה לפי חשבון שיצא 12 שעות. ומ"מ השיג עליו שאין לחוש לסברתו שאינה מוזכרת בש"ס ופוסקים. וכן השמיט דין זה בשו"ע וסמך על דבריו בב"י.

אך הב"ח (סי' קפד סע' ב) השיג עליו ודחה דחייתו, וכתב שנשמט ממנו מה שכתוב בש"ס נדה, פרק תינוקת (סה ב), שם מפורש דין בתולה שראתה ועודה בבית אביה שנותנים לה כל הלילה שלה עונה שלימה, והיינו 12 שעות דוקא, דהיינו יום או לילה ביומי ניסן ותשרי וחצי יום וחצי לילה ביומי תמוז וטבת, וכתב דהכי נקטינו. וכן נמשך להחמיר הש"ך (שם ס"ק ז).

הט"ז (שם ס"ק ב) השיג על חמיו הב"ח, ודחה ראייתו מהש"ס שאין זה דינו כאן, ועוד הסתפק כיצד לסברת האביאסף יש לחשב את 12 השעות, אם לאחר שעת וסתה, הרי תהיה אסורה גם לילה אחרי יום וסתה וזה נגד הש"ס, אם לפני תהיה מותרת ביום וסתה משעת וסתה והלאה וחלילה לומר כן, וכן 6 לפני 6 אחרי תהיה מותרת חלקים מעונת וסתה במקרים מסוימים, ואנו אין לנו לנקוט כן אלא הלכה פסוקה בידינו שאסורה כל היום בין ארוך בין קצר.

והגן על דבריהם (של האביאסף והב"ח) הש"ך בספרו נקודות הכסף (שם) ויישב את סתירות הט"ז. והסביר את שיטת האביאסף

האשה שהיא עושה (סג ב). ואחריו נמשך להחמיר הש"ך (שם). הט"ז (שם ס"ק ב) תמה על הב"ח שכתב להחמיר נגד קולא מפורשת בש"ס, ופסק בעצמו דלא כאו"ז, וכ"ש בוסתות דרבנן שאין להחמיר. וכן כתב הגרע"א (שם ס"ק ג) שאפילו אם הראיה הייתה כל היום חכמים אסרו רק את היום שהראיה בו. וכן פסק החו"ד (שם ס"ק ג) שאין להחמיר. וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רנח, ח"ג סי' צז) שהעיקר לדינא כרוב פוסקים, וגם האו"ז עצמו סובר כן אלא שסיים בדבריו שהמנהג להחמיר, ואין חומרא זו נגד הש"ס אלא באה כמנהג, ולכן אין להקשות כדלעיל מהש"ס כלל שהרי אינו בא לסתור אלא לגדר ולסייג את החשש.

פסיקה בימינו – הגר"מ אליהו זצוק"ל בדרכי טהרה (עמ' נט) כתב "וראוי להחמיר ולפרוש מתשמיש עונה אחת קודם העונה האסורה בגלל שבימינו נחלשו הגופות וסדירות הוסת נתונה לשינויים ע"י גורמים חיצוניים, ויש חשש סביר שהאשה תקדים לראות עונה אחת."

הגר"ש ואזנר שליט"א בשבה"ל (עמ' כא) כתב שיש להחמיר כאו"ז שכן אינו נגד הש"ס אלא חומרא בעלמא (כמהרש"ם לעיל) וראוי לנהוג כן. ואם יש שעה קבועה לראיה אין צריך.

הגר"ע יוסף בטהרת הבית (ח"א עמ' נה ד"ה ומה שכתבנו) דחה חומרת האו"ז וכתב שאין להחמיר כן כלל. ועיין שם מה שהאריך.

ד. כיצד מחשבים עונה?

כתב הב"י בשם הגהות מיימוניות (איסור"ב פ"ד אות ט) שכתבו בשם האביאסף, שעונה

אסורה לשמש. כלפי לייא? אדרבה, איפכא מסתברא... אלא אי אתמר הכי אתמר, אמר ר"ה ל"ש אלא שלא הגיע שעת וסתה אבל הגיע שעת וסתה אסורה..."

אשה שאין לה וסת קבוע

פרש"י (שם ד"ה בתוך ימי עונתה) את דברי ר"ל, ימי עונתה ל' יום לראיה, דהיינו עונה בינונית. ומשמע מרב הונא שמדבר על אשה שאין לה וסת, ולכן כל שאין לה וסת צריכה לחשוש לעונה בינונית, שהיא ל' יום מיום ראייתה האחרונה כמ"ש בגמ' נדה (ט ב) "אמר ר"ל משום ר' יהודה נשיאה עונה בינונית ל' יום". וכתב הרשב"א שאין מי שחולק בדין זה על ר"ל ומשמע שהיא הלכה פסוקה, וכן פסק הוא בתורת-הבית הארוך (ב"ז סוף ש"ג דף קעד ג) "ושמענין מינה דאשה שאין לה וסת בעלה מוזהר עליה ביום העונה. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' קפט סע' א) "כל אישה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום ל' לראייתה שהיא עונה בינונית לסתם נשים". וכן מבואר בכמה מקומות בשו"ע (שם בכל הסימן) שאשה שאין לה וסת קבוע, צריכה לחשוש לשלשה תאריכים, יום החדש, הפלגה, ועו"ב. יום החדש היינו אותו יום בחדש שראייתה האחרונה הייתה בו, כיצד, כגון ראתה בט"ו ניסן, תחשוש לט"ו איירי. והפלגה היא

לפי הראב"ן, שהיום והלילה בדין זה הם 12 שעות קבועות, ולכן בימים קצרים שבהם הלילה לווה מן היום, נאריך את היום בשווה מכל צד, ובימים ארוכים נקצר בשווה. לדוגמא אם היום הוא 9 שעות, נוסיף שעה וחצי מכל צד מתוך הלילה.

ובתוה"ש (שם ס"ק ו) דחה דברי נקה"כ וכתב שאין דבריו מוכרחים, ועיקר כדברי השו"ע והט"ז וכל דברי גדולי הראשונים שהם הרי"ף הרמב"ם הרא"ש הרשב"א הראב"ד הטור מהרי"ו סמ"ג וסמ"ק, ואין לזוז מדבריהם, ובפרט בוסתות דרבנן.

וכתב החו"ד (סי' קפד ביאורים ס"ק ה, חידושים ס"ק יב) שבכל דבר התלוי ביום ולילה חשבינן לה מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, אבל כאן חשבינן מזריחת החמה, כמבואר בנדה (סג ב) שאם ראתה קודם הנץ החמה אסורה כל הלילה אפילו שראתה אחר עלות השחר. וכן לענין שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים, וכן כתב בחידושים שמעלות השחר עד זריחה חשיב כלילה וכן משקיעה עד צאת הכוכבים. וכן פסק הראב"ד (בעה"נ שער הוסתות) וכן הרו"ה שם, וכן פסק השו"ע (שם סע' ד) וכן מוכח מלשון הרמב"ם (איסו"ב פ"ד הי"ג) "אסורה לשמש עד שתזרח השמש".

ה. לאיזה יום חוששים?

אומרת המשנה בנדה (טו א) "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, הבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה" ושם בגמ' "אמר ר"ל משום ר' יהודה נשיאה, והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה. אמר רב הונא, לא שנא אלא שאין לה וסת אבל יש לה וסת

(ו) קביעת וסת וחשש וסת אפשריים רק בחדשים עבריים ולא בלועזיים, לכן לאשה שראתה 9 בנובמבר ולאחר מכן 9 בדצמבר ולאחר מכן 9 בינואר אין זה וסת קבוע, שהרי בחדשים עבריים אין התאריך שווה. ושאלה זו נשאל שו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' טז ד"ה ובדבר) וזו תשובתו "שאלה זו אינה צריכה לפנים, דמבואר להדיא בש"ך (סי' קפט ס"ק יג) שמביא ירושלמי פרק הנודר מן המבושל הל' ח,

(ה) הערת ראש הכולל: עי' בתפאל"מ (על השו"ע כאן) שאמר שכל זה רק לחומרא. ג.ב.

בלילה שלפני. וכתב שכן נראה לו ברור. (ואין זה מענין עונת או"ז, ולענין או"ז עי' בסוף הדברים לגבי הלכה) וכן דעת הגר"ז בשו"ע הרב (ריש סי' קפט). אולם הסד"ט (סי' קפט ס"ק לא) חולק וכותב שאין נראית לו דעתו וצריכה לפרוש אותה עונה בלבד והוסיף שזה שכתב שהדבר נראה לו ברור, "לא ידעתי שום הכרע לדבריו". וכ"כ הפרי"דעה (פתיחה דף ו ע"ב) וכן הנחל אשכול (סו"ס לג אות ז) וכן פסק בטהרת ישראל (סי' קפד סע' כו) וכן פשט דעת מרן (סי' קפט ס"ק א) כמ"ש. [ולענין הלכה עי' סוף הדברים]

האם צריכה לפרוש בעונה בינונית או רק לבדוק?

דייק הגר"ז בשו"ע הרב (סי' קפט סע' א בקו"א ד"ה אבל) שלא משמע מלשון הראשונים על הגמ' בנדה (טו א), שבעינין פרישה בעו"ב כלל, וכן נראה מדברי הרמב"ן בהלכות נדה (פ"ב הי"ב) ופרש"י על הגמ' שם שלא הזכירו פרישה בעו"ב כלל, וכ"כ הכו"פ (סי' קפט ס"ק טו ד"ה אבל מה שלא הזכיר) שהשמיטו הראב"ד והרמב"ם דין זה, וכן כתב הר"ן על הרי"ף והרמב"ם שמפרשים מה שאמרו בגמ' תוך עונה היינו תוך עונת וסתה ולא סבירא להו כלל דין עו"ב, ורק מדברי הרשב"א שם שהזכיר פרישה נלמד כן ונמשכו אחריו הטושו"ע, וכתב שם הגר"ז שלכן אין למחות בידי המקילים שלא לפרוש בעו"ב כלל. אך מ"מ גם שנראה לדבריהם של הרמב"ן ורש"י שאין לפרוש בעו"ב, צריכה מיהא בדיקה בעו"ב, שכן הוזכרה בדיקה בדבריהם, וכדברי הרמב"ן (שם) "הוקבע לה וסת הרי היא כשאר הנשים, לא הוקבע לה וסת חוששת משלשים יום לשלשים יום ובודקת ע"י פקחות שכך עונת ראייה לרוב הנשים כמו שיתבאר".

חישוב הימים בין שתי ראיותיה האחרונות, כגון ראתה בא' ניסן, ולאחר מכן בכ' בניסן, צריכה לחשוש פעם הבאה לט' אייר, דהיינו כ' יום שבין ראייתה הראשונה והשנייה.

ומשמע מסתמות דברי מרן בשו"ע (סי' קפט סע' א) שצריכה לפרוש בעונה בינונית רק עונה אחת, היינו שאם ראתה ביום צריכה לפרוש לאחר ל' ביום, ואם ראתה בלילה, תפרוש בליל ל'. וכן משמע מרוב הפוסקים האחרונים.

אלא שהכו"פ (סי' קפט ס"ק טו) כתב לחלק בין עו"ב לשאר חשש הוסתות, שבעו"ב צריכה לפרוש כל היממה, דהיינו שאם ראתה בלילה תפרוש גם ביום שאחרי שהוא יום ל', וכן אם ראתה ביום תפרוש

דכל מה שבי"ד דלמטה עושים בי"ד שלמעלה מסכימים עמהם דכתיב אשר תקראו אותם במועד, ואף בחידושי הגוף, וכמו שדרשו ז"ל בלאל גומר עלי, קטנה בת ג' שנים ויום אחד שנבעלה אין בתוליה חוזרים, נמנו בי"ד ועברו השנה בתוליה חוזרים, הוי לאל גומר עלי, ואם כן פשיטא דוסת החדש נקבע רק לפי חודש היהודים ולא של עמים. "וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ו סי' נד ד"ה ג' אס). שכן מבואר שכל מה שלמטה מן השמש משתנה ונפעל ע"י קידוש החדש של בית-דין. ועוד כתב שם החלקת יעקב "ובר מן דין בכלל לא שייך קביעות וסת לפי חודשי חמה, כי לאמתו של דבר לא קיים בכלל חודש חמה, והוא רק שם מושאל - כי חודש חמה אינו אלא חלוקה שרירותית של השנה (שזה סיבוב של הארץ סביב החמה שחוזר לנקודתו) לשנים עשרה חלקים, א"כ לא שייך לומר אורח בזמנו בא, משא"כ בחדשי לבנה הרי הלבנה חוזרת כל חודש לאותה נקודה, ושייך לומר אורח בזמנו (דומה לזמן שלפני חודש) בא, א"כ פשיטא דרק לפי חדשי לבנה שייך לקבוע וסת".

תוך עונתה, היינו כל הימים שתוך זמנה הקבוע לראות, וכן אם וסתה קבוע לה ליום ל"א לא תחשוש ליום ל' שחזקתה מסולקת דמים כל זמן תוך וסתה. וכתב עוד שאמנם כל זה אם וסתה מרוחק מעו"ב, אך אם וסתה מובלע תוך עו"ב, כגון שרגילה לראות בכ"ה, והגיע שעת וסתה ועברה ולא ראתה, תחשוש מיהא לעו"ב, שהרי אין לומר שלא תראה לעולם. וכן פסקו האשכול (סו"ס לג) והר"ן (שבועות ד ב). לעומת זאת הרשב"א (שם) יישב את דעת רש"י שדעתו כהרמב"ן, וכתב בסוף דבריו שמ"מ זו חומרא יתירה, וכל שיש לה וסת קבוע, אינה צריכה לחשוש לעו"ב כלל, ואפ' עברה וסתה ולא ראתה. וכ"פ הריטבא (שם).

השו"ע (סי' קפט סע' א) פסק כהרשב"א, שצריכה לחוש רק לעונת וסתה ולא יותר מכן, שכן משמע ממה שכתב "ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה, חוששת לזמן הידוע". וכן משמע מהט"ז (שם ס"ק א וס"ק לא), אך מדבריו שם בס"ק ה משמע שפסק כהרמב"ן, שאם עברה וסתה ולא ראתה צריכה לחוש לעו"ב, והקשה על כך הסד"ט (ס"ק ב) שהרי סובר שכל שיש לה וסת קבוע אינה צריכה לחוש לעו"ב, ומדברי השו"ע (סע' ד) שלגביו כתב זאת הט"ז, משמע שכן צריכה לחוש לעו"ב, ואיך דיבר על אשה בעלת וסת קבוע? והסביר החו"ד (שם ס"ק ב) שדעת הט"ז כרמב"ן, שאם עבר וסתה ולא ראתה חוששת לעו"ב. וכ"כ הלוי"ש (סי' קפט לחם ס"ק ג, שמלה ס"ק לד) שיש להחמיר כהרמב"ן, ודלא כמהרש"ל (הביאו הט"ז ס"ק לא). ותירוץ נוסף לסברת הט"ז של הקנה בשם (סי' קפט ס"ק ד) על דרך דבריו על הרמ"א (בסי' קפט סע' יג),

ולענין הלכה, מתוך זה כתב הגר"ע יוסף שליט"א בטהרת הבית (ח"א עמ' עח) שאף שאנו אין לנו אלא דברי מרן שלא לפרוש אלא עונה אחת, עוד אפשר להקל בס"ס שמא הלכה כהראב"ד והרמב"ם שאין דין עו"ב כלל, ואם כרשב"א שמא כהפוסקים שסוברים עונה אחת ולא כל היממה, וכן פסק שם. והגר"ש וואזנר בשבה"ל (סי' קפט סע' א) כתב שיש להחמיר לשתי העונות כהכו"פ, ואין לחוש להאו"ז לפרוש גם ביום כ"ט כשוסתה ביום, כלומר כשראתה ביום, ופורשת ביום ל' בליל ל' וביום, אין צריך לפרוש כהאו"ז גם יום לפני אותו לילה של הכו"פ, ולדעת אלה שלא חוששים לכו"פ בכ"מ צריך לחשוש לעונת או"ז. והנ"מ היכא שליל טבילה יוצא בליל ל' כשראתה ביום, שאם מעיקר הדין אסורה גם בלילה כהכו"פ אין להקל, אך אם רק מחשש עונת או"ז יש להקל (ויש מחמירים ותשאל חכם). וכן פסק לחשוש ליום ל"א כהחו"ד (שכתב שעונה בינונית היא ל' יום מתחילת ראייתה דהיינו יום ל"א) וכן בל"א תחשוש כהכו"פ לשתי העונות.

והגר"מ אליהו זצוק"ל בדרכי טהרה (עמ' סה) פסק שצריכה לחוש רק לאותה עונה וכן רק ליום ל' ולא ליום ל"א.

אשה בעלת וסת קבוע

שם בגמ' פרש"י ד"ה תוך שר"ל מדבר על אשה שאין לה וסת קבוע, ועונתה היא ל' יום מיום ראייתה, ורב הונא שם קאי אר"ל, שאומר שמדובר גם על אשה שיש לה וסת. ומשמע שגם אשה שיש לה וסת צריכה לחוש לעו"ב לדעת רש"י. וכן פירש הרמב"ן (שם) את דברי רש"י, וכתב שאינו כן, אלא רב הונא קאי אמתניתין, שמדברת על אשה בעלת וסת קבוע, והיא מותרת

דינה בימים אלו כאשר שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה, א"כ אשה שהיא רואה תמיד אחר שלשים יום ואחר שלשים יום אין לה וסת פעמים מקדמת ופעמים מאחרת לא תחוש לעו"ב דהא איתחזקה שלא תראה עד לאחר ל' יום והוי כאשר שיש לה וסת שאינה חוששת לעו"ב, והא ודאי ליתא כדמוכח מכל הפוסקים. מוכח מדבריו שסובר שאף מי שרגילה לראות תמיד מעל ל' יום, תחשוש לעו"ב בינונית וטעמו דמה דאמרין שצריכה לחשוש לוסתה היינו חזקה שתראה בשעת וסתה, ואין לומר חזקה שלא תראה שלא בשעת וסתה. אך מדברי הריטב"א (נדה טו א) משמע שתוך הזמן של עונת וסתה אינה חוששת כלל לראייה, ולכן אינה צריכה לחוש לעו"ב. וכן פסק בטהרת ישראל (סי' קפו סע' ג). וכן פסק באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' עב).

והגר"ע יוסף בטהרת הבית (עמ' קנ) כתב להקל בזה והמחמיר תע"ב. והגר"מ אליהו בדרכי טהרה (עמ' סז) פסק שאם רואה תמיד מעל ל"ב או מתחת כ"ח, לא תחשוש לעו"ב, אם רואה מעל ל"א וכ"ש ל' או מתחת כ"ט תחשוש.

ו. אשה המשנית וסתה

מצוי הרבה בימינו, נשים שאין להן וסת קבוע אך תמיד רואות במרווח ימים מסוים, כגון תמיד בין הפלגות של כ"ז-כ"ט יום, ואין קבע למתי תראה אחד מן הימים. א"כ, אשה כזו מתי תחשוש לוסתה? האם תחשוש לכל הימים שעלולה לראות בהם, או שמא לראשון מביניהם, או רק לאחרון שבו תראה? וכן אשה שראיות אלה נמשכות לה ג' וד' ימים, כיצד תחשוש והאם קובעת לה וסת בכל אלו הימים?

שכתב באשה שראתה בא' ניסן ושוב בכ' בו שצריכה לחוש לא' אייר משום יום החדש של א' ניסן, וכתב עליו הט"ז (שם ס"ק יז) שצריכה לחוש גם ליום א' דר"ח שהוא ל' יום מא' ניסן משום עו"ב. וסברתו היא שעו"ב הי תקנת חיוב פרישה שמתהווה משום כל ראייה וראייה, שאף שהפסיקה ראייה אחרת, עדיין תחוש לעו"ב של הראייה הראשונה משום לא פלוג. ולכן כאן שמדובר על אשה ששנתה מוסתה הקבוע פעם אחת צריכה לחוש לראייה הלא קבועה אף שיש לה וסת קבוע.

ולעניין הלכה הסכמת רוב אחרונים שאשה בעלת וסת קבוע אינה צריכה לחוש לעו"ב. ואם עבר וסתה ולא ראתה, כתב הגר"ע יוסף שליט"א בטהרת הבית (עמ' עט ד"ה אגב) שיש להקל כמרון והרשב"א. ועוד דהוי ס"ס, שמא הלכה כאותם שלא סבירא ליה עו"ב, ואם כהרשב"א ודעמיה שחשים לעו"ב, שמא כל שיש לה וסת קבוע ולא נעקר וסתה לגמרי אינה צריכה לחוש לעו"ב, ועוד שוסתות דרבנן והולכים להקל. ובשבה"ל (עמ' קו) כתב שיש להחמיר כהרמב"ן.

אשה בעלת וסת "חצי קבוע"

כתב תרוה"ד (סי' רמז) שאשה שלעולם לא רואה בפחות מ"ד יום, ומעל י"ד אין לה זמן קבוע לראות, עד י"ד נקרא תוך וסתה, ומוחזקת כבעלת וסת קבוע, ומעל וסתה מוחזקת כמי שאין לה וסת קבוע. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קפו סע' ג). ואפשר שמשמע מזה שאשה שתמיד רואה מעל ל' יום, לא תחוש לעונה בינונית אלא רק לחדש והפלגה.

כתב החוה"ד (סי' קפו ס"ק ג) "מאד ליבי מגמגם בדין זה דאי נימא דמחמת שהוחזקה שלשה פעמים שאינה רואה בימים אלו הוה

שהולכים תמיד אחר תחילת הוסת, והש"ך יישב את קושיית המע"מ, וכתב שאין כוונת רמ"א בסי' קפד לומר שצריכה לפרוש כל אותם ג' ימים, אלא רוצה לומר שהיה לה וסת קבוע ושנתה לראות ב' או ג' ימים לפני או אחרי וסתה, פעם הבאה צריכה לחוש גם לוסתה הקבוע וגם לאותו יום ששנתה בו, וזה כיוון שהולכים אחר התחלת הוסת ולא המשכתו, שאם וסתה לט"ו בחדש, ושנתה פעם אחת לט"ז, בחדש הבא תחשוש לט"ו וט"ז, יוצא מדבריו שבמקרה שלנו אשה זו דינה שאין לה וסת קבוע, וצריכה לפרוש תמיד יום אחרון שבו הפליגה, שאם ראתה פעם אחרונה לאחר כ"ז יום, תחשוש לאחר

ז) סברתו ברמ"א (סי' קפד סע' ב) קשה להבנתו, שהרי שם אין מדובר בדין הרמב"ן כלל, אלא כתב דינו שם מהגה"מ (איסור"ב פ"ה אות א) שמיירי באשה שמשנה וסתה להקדים או לאחר, ואינו מעניין המשכת וסת כלל, משא"כ כאן שמדובר על תחילת ראייה ודאי. וכ"כ תוה"ש (ס"ק כ"ו), ונראה מזה שמוכחת שיטת הש"ך. [ואולי יש לפרש שסובר המע"מ כמו שהסביר בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' עב ד"ה והנה) שהרמ"א תרי מילי נקט, וקמ"ל גם לגבי אשה ששופעת ולפעמים נמשכת ראייתה עוד יום אחד או שתיים ולכן צריכה לפרוש גם אותם פעם הבאה. כמ"ש השו"ע (שם סע' ו) בשם הראב"ד. וכן הגר"א (סי' קפט) כתב שדין הרמ"א שם הוא כדלעיל מהראב"ד, שהובא בסי' קפד (סע' ו). ונראה שלכן הקשה המע"מ משניהם. וע"ע שו"ת אגור"מ (יו"ד ח"ב סי' סז) שהביא בשם הכו"פ שפירש שסברת המע"מ היא כהש"ך אלא שבראייה זו שראתה ג' ימים לפני וסתה המשיכה ראייתה עד ליום וסתה ולכן צריכה פעם הבאה לפרוש כל אותם ימים. ועדיין קשה שהרי לא הוזכרה המשכת וסת ברמ"א ולא בהגה"מ מקורו].

הרמב"ן (הלכות נדה פ"ה הכ"ב) כתב "היתה רואה חמשה וששה ימים רצופים, כל יום ויום כוסת בפני עצמו וחוששת לכולן אפילו נעקר יום א' הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולן. אחד וסת קבוע ואחד וסת שאינו קבוע שוין בדבר. ראתה ביום ט"ו בחדש זה ומשכה ראייתה ד' ימים, וחזרה והתחילה בט"ז בחדש הבא וראתה ב' וג' ימים, ובי"ז שלאחריו ראתה, כבר שילשה לראות בי"ז לחדש ואין תולין אותו בוסת הדילוג בלבד עד שתדלג ודאי [נ"א עד שתשלש כולו בדילוג] ולא תהא בהן צד שוה, לפיכך חוששת לימים שהשלישה בהן כוסת הקבוע ולשאר הימים כוסת הדילוג." יוצא מדבריו שסובר שכל משך ראייתה, אף אם נמשך ה' ימים, כל יום ויום נחשב כוסת בפני עצמו וצריכה לחשוש לכל אחד מהם לפעם הבאה, ולאותם ששילשה בהם צריכה לחוש כוסת קבוע, ולא הולכם אחר תחילת הוסת.

אמנם הב"י (סי' קפט סע' יג) הביא בשם הרז"ה הרשב"א הרא"ש והראב"ד שאין הדין כן, אלא תמיד הולכים אחר תחילת הוסת, לכן אם ראתה כמו בציור של הרמב"ן לעיל לא קבעה וסת שוה לי"ז (ואם תראה גם י"ח חדש הבא תקבע וסת לדילוג). וכן פסק הרמ"א (שם) שעיקר כרוב הראשונים.

הש"ך (שם ס"ק לט) הביא תימה על הרמ"א כאן בשם המעדני מלך, שהרי בסי' קפד (סע' ב) כתב רמ"א שאשה שמשנית וסתה להקדים או לאחר ב' או ג' ימים לפני או אחרי שמגיע זמן וסתה, צריכה לפרוש ב' או ג' ימים קודם או לאחר וסתה. ולכא' סובר המעדני מלך שכוונת רמ"א לפרוש כל אותם ימים, וא"כ סותר סברתו כאן

לה וסת ופעמים מקדמת ראייתה בכ"ז יום ופעמים מאחר בכ"ח וכ"ט לפי כמות הדמים המצויים בגופה, ולכן צריכה לפרוש כל אותם ימים שכל אלו הם ימי וסתה. וכן כתב הנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ק סי' מו ד"ה ונראה לענ"ד) שאשה שזו היא קביעת וסתה שתמיד רואה בתוך אלה ג' ימים ובתוך ימים אלו אין לה קבע, לכן צריכה לפרוש בכולם. וכתב שכמובן בשאר הימים צריכה לבדוק לפני תשמיש כדין אשה שאין לה וסת קבוע.

ובקובץ תחומין (כרך כא עמ' 385) הובא במאמרו של הרב שלמה לוי, שיטה אחרת בדין זה לפי שיטת הבית מאיר בנידון אחר, לגבי מחלוקת ה"ט"ז והש"ך בסי' קפט (סע' יג) לגבי וסת ההפלגות, האם הפלגה קצרה עוקרת הפלגה ארוכה, כתב הב"י (שם) שאשה שראתה בא' ניסן ובכ' בו, אם תראה שוב בא' אייר, אינה צריכה לחשוש להפלגת כ' פעם נוספת כיוון שראיית א' אייר עקרה הפלגה זו, כיוון שהוברר למפרע שזו ראיית דמים יתירים. לעומתו הרמ"א כתב שאף אם תראה בא' אייר עדיין תחשוש בט' אייר להפלגת כ', כיוון שצריכה לחשוש שמא ראייה זו של א' אייר היא דמים יתירים, ואז כן חוששת להפלגת כ' של א עד כ ניסן, וכן פסק ה"ט"ז. הש"ך לעומתו חולק וסובר כהב"י, אך כותב בטעמו שלא חוששים להפלגת כ' ניסן כיוון שראיית א' אייר כבר עקרה הפלגה זו, שראיה באמצע ההפלגה עוקרת את ההפלגה הארוכה, שלא כמו בוסת החדש, שם ראייה אחת לא עוקרת את השניה, אלא נעקרת רק בכך שיגיע הזמן הראוי ולא תראה בו. וכן לא חוששים שראיה זו של א' היא דמים יתירים. וטעמו של ה"ט"ז שחולק היא שכן חוששים שמא א' אייר היא ראיית דמים יתירים ולכן צריכה

מכן לכ"ז יום, ואם לא תראה בו תהיה מותרת בכ"ח וכ"ט. והוסיף שלרוב ככל הפוסקים לא הולכים אחר המשכת הוסת וצריכה לפרוש רק ביום תחילת הוסת.

וכ"כ הגר"ז בשו"ע הרב (יו"ד סי' קפט סע' ג), ואשה שאין לה וסת ורגילה לשנות וסתה צריכה לפרוש רק אותו יום אחרון שראתה אף אם קביעותה בתוך ג' ימים. וכ"כ בשו"ת אגר"מ (יו"ד ח"ב סי' סז ד"ה ונראה לדינא).

לעומתם הסד"ט (סי' קפד ס"ק ד) הביא דעת השלטי גבורים שכוונת הרמ"א באשה שיש לה וסת חצי קבוע כתרונה"ד, כגון שאינה רואה לעולם פחות מ"ד יום מיום טבילתה, אך מאחרי י"ד יום אין לה זמן קבוע לראות, אלא פעם ביום זה ופעם ביום זה, אסורה בכל אותם ימים שרגילה לראות בהם, כגון אם פעם רואה בכ"ז ופעם בכ"ח ופעם בכ"ט וכו' אז כל אותם ימים נחשבים לה כוסת קבוע והם שעת וסתה". ודחה סברתו ובסוף דבריו כתב שכוונת הרמ"א כמ"ש הראב"ד בבעה"נ (שער תקון הוסתות עמ' ז) באשה שאין

ח) נחלקו באחרונים האם יש גבול לטווח הימים שיכולה לראות בהם כדי להחשיבים כוסת קבוע או לא, כגון אם לעולם לא רואה מתחת י"ד אך אין לה זמן קבוע לראות מ"ד עד ל', האם כל אלו נחשבים כוסת או שהרמ"א דייק בלשונו לכתוב דווקא ב' או ג' ימים. בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' עב) כתב שדוקא ג' ימים נקט, ואילו מהשלטי-גבורים (שבועות פ"ב) כתב הדברי יציב שמשמע שסובר כן אף לה' וח' ימים. ואולם מודה שבמקרה כזה יש להקל. ועוד כתב הדברי יציב שם שדוקא נקטו ימים דסמכי אהדדי שנוכל להגיד שכולם הם שעת וסתה כמ"ש החו"ד בסק"ג.

יום זה, וסביר להניח שנקבע כוסת קבוע, ואע"פ שראתה ראיות קצרות מזו של כ"ז וכ"ח הם אינם עקרו את הכ"ט, ולכן צריכה לחשוש לו תמיד. וכן הפרישה ביום כ"ח, אפילו אם ראתה חדש שעבר ביום כ"ז, תצטרך לבדוק אם ראתה חדש לפניו בכ"ח, שא"כ הוא עדין לא נעקר ותצטרך לחשוש לו שוב. והוכיח עוד שם כותב המאמר שגם לשיטת הש"ך יש מקום להחמיר כן, ושכן ראוי לדעתו לנהוג.

ולהלכה, בשיעורי שבה"ל (עמ' יז) כתב שיש להחמיר כהנוב"י לפרוש כל העונות, אך אין להחמיר בעונת או"ז, ולכן אם רואה תמיד ביום תהיה אסורה באותם ג' ימים רק בימים ולא בלילות וכן להיפך, וכן אין להחמיר אם יוצאים ימים אלו בליל טבילה שהרי הרבה פוסקים כתבו שא"צ לפרוש כלל רק באחרון בהם. ולענין שיעור הפעמים שצריכה לראות כדי לחשוש, כתב שצריכה ג' פעמים בסירוגין לראות באותם ימים כדי לחשוש להם, ולא בפעם אחת (כמובן פעם אחת אחר שראתה כן צריכה לחשוש, אך לא שוב לאחר שלא ראתה) ומ"מ טוב לחוש גם בפעם אחת אם רואים שרגילות הוסת לנוע על ימים מסוימים.

וכמובן גם למי שמיקל כהש"ך לפרוש רק באותה עונה אחרונה שראתה בה, נביא את דברי האגר"מ (יו"ד ח"ב סו"ס סז) שכתב "ולכן לדינא אין לנו אלא להחשיב ימים אלו כאשה שאין לה וסת ולהתירה לשמש בבדיקה חוץ מיום שראתה בו באחרונה" וזה מעיקר הדין, שבשאר הימים שרגילה לראות בהם תשמש רק בבדיקה.

ז. אשה ששכחה מתי וסתה

אשה ששכחה יום ראייתה האחרון, בין יש לה וסת קבוע ושכחה מתי יום הוסת,

לחשוש לט' אייר כאילו לא ראתה בא', וכן הפלגה קצרה אינה עוקרת הפלגה ארוכה.

לדוגמא: אם ראתה בא' ניסן וכ' בו, א' אייר ט' אייר וכ"ח בו, לפי הט"ז קבעה וסת, שיש לה 3 הפלגות שוות של כ' שהרי הראיית א' אייר אינה עוקרת את הפלגה משני הסיבות לעיל. ולשיטת הש"ך אינה קובעת וסת שהרי ראיית א' אייר הפסיקה את הפלגה באמצע ועקרה אותה, שוב כשני הסיבות לעיל.

לעומתם הבית מאיר, סובר כש"ך שלא חוששים שמא ראייה זו דמים יתירים, וכהט"ז שהפלגה קצרה אינה עוקרת הפלגה ארוכה. עוד הוא סובר, שאמנם הפלגה זו אינה נעקרת, אך מחשבים אותה החל מהראייה החדשה ולא מהראייה הקודמת דהיינו בציור שהבאנו לעיל תחשוש לכ' אייר שהיא הפלגת כ' מא' אייר ולא לט' אייר שהיא הפלגה מכ' ניסן (לפי בדי השלחן סי' קפט ס"ק קו). סברתו כפי שהסביר שם היא, שחובת הפרישה נובעת מזה שייתכן שפרק הזמן המסוים שגרם לראייה פעם קודמת, יכול לגרום זאת שוב, ואולי אף תמיד, וחשש זה יבוטל רק אם יגיע זמן זה ולא תראה בו, לכן אם ראתה פעם אחת לאחר ל' יום, ולאחר מכן לאחר כ"ח יום, עדיין לא נעקר חשש הל' אף שהתברר שגם כ"ח יכול לגרום, לכן פעם הבאה תחשוש לשתי הפלגות.

לענייננו, לפי שיטת זו של הבית מאיר, אשה זו שרואה תמיד במסגרת ימים מסויימת, לדוגמא כמו במקרה שלנו בין כ"ז-כ"ט, תמיד תצטרך לחשוש ליום כ"ט, שהרי כדי לעקור את חשש הכ"ט תצטרך שיעברו כ"ט יום ללא ראייה כולל יום זה, וכיוון שבד"כ אינה רואה מעל כ"ט, מעולם לא עקרה

לספק וסתה לא מבעיא למאן דס"ל וסתות דאורייתא אלא אפילו להסוברים וסתות דרבנן...".

אמנם מהר"י אסאד הביא את דעת החת"ס, ונראה שחולק עליו, וכ"כ המהרש"ם בדע"ת דפליגי. והגר"ע יוסף שליט"א (טהרת הבית ח"א עמ' עו) הקשה על החת"ס שמחמיר כיוון שכאן יש ספק שיכול לבוא בו לידי חיוב חטאת, וכתב שהרי הראב"ד הרז"ה והרא"ש פסקו לגבי אשה שראתה בנץ החמה לא קים לה שפיר אי קודם הנץ או לאחריו, שיש להקל ותהיה מותרת כל הלילה, וכן פסקו הטור ושו"ע (סי' קפד סע' ד) ולא חששו כלל לחשש חיוב חטאת. ותירץ שכנראה החת"ס אזיל לשיטתיה שם שהעיקר בדעת הראב"ד כפי שכתוב בנוסחא שלנו שכתב להחמיר לאסור לה יום ולילה ולא כפי שכתב הרא"ש בדעת הראב"ד. אולם המשיך שלפי זה שעיקר נוסחת הראב"ד היא כפי שכתב הרא"ש, פסק השו"ע עיקר, ולכן יש להקל בנידון אשה ששכחה זמן וסתה, שאם היה לה וסת קבוע וראתה תחשוש רק לעו"ב, וכן אם אין לה וסת לא תפרוש כל עוד לא ראתה. אך בשו"ת שבה"ל (ח"ה סי' ה) כתב שלדעתו אינם חולקים אלא מוכח מדברי החת"ס שדיבר על מצב שיש לאשה ספק על פני מספר ימים מתי צריכה לחשוש ולכן החמיר, ואף שו"ת יהודה יעלה דיבר כשיש לאשה ספק על יום אחד בכל החדש ולכן יש להקל. וכן פסק השבה"ל להלכה.

בין אין לה וסת קבוע ושכחה מתי הייתה ראייתה האחרונה, כיצד תפרוש והאם תפרוש?

הגמ' בשבת (סט ב) אומרת שאדם ההולך במדבר ושכח מתי יום שבת, צריך לחשוש לכל יום כאילו הוא שבת, ולעשות מקצת מלאכה שצריך לה לאותו יום, וכן לספור שבעה ימים מרגע ששם לב שאינו זוכר, וביום השביעי לעשות קידוש והבדלה וכן פסק הש"ע (או"ח סי' שמד סע' א). והוקשה למג"א (שם ס"ק א) וכי למה שיחשוש כלל, הרי רוב ימים הם חול, ולמה לא הולכים אחר הרוב? ותירץ כיוון שהשבת מקרי קבוע, זה נחשב כמחצה על מחצה. ולכאור' היה מקום לומר שכן הדין בנידוננו, אמנם כתב בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' קצ) שכיון שקיימא לן פרישה סמוך לוסת דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא, ותהיה מותרת כל הימים בבדיקה לפני תשמיש. ועוד שרוב הימים היא מותרת, ולא כמו לעיל בשבת, שיום השבת חשיב קבוע, כמ"ש הפמ"ג (שם א"א ס"ק א-ג) שכיוון שהזמן ידוע לכל העולם, נחשב קבוע ואינו בטל ברוב. אך כאן במקרה שלנו אין ידוע יום הוסת לכל העולם ואינו נחשב קבוע ואפשר לומר שבטל ברוב. וצריך בזה מהר"י אסאד עוד, שרוב נשים מרגישות לפני שמגיע וסתן ולכן יש להקל בזה שלא תפרוש כלל (כמובן עד שתראה). וכ"כ החו"ד (סי' קפד סע' ד) בפשיטות שאינה צריכה לחוש כלל.

אך בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קסו) משמע שדעתו להחמיר בזה, שכתב "אמנם אי שכחה ולא ידעה כלל שום זמן קביעות וסתה רק כמבואר בשאלתה ונסתפקה אי קבעתה א' מן הוסתות ג"פ או לא אין בידי להתיר כלל לשמש בעונה הסמוכה

אביאל ניסים כהן מאברכי בית המדרש גבעת אסקר

דין פקידה ביוצא לדרך

לדבר מצוה ביאר רש"י (ד"ה וה"מ) שפטור משום שטרוד במצוה או שיטרוד בתשמיש ויבטל המצוה.

ג. מהי פקידה? תשמיש או דברי ריצוי.

נחלקו הראשונים מהי הפקידה שחייבה הגמ' ביוצא לדרך ואפילו סמוך לוסתה. האם מדובר על פקידה ממש, דהיינו בתשמיש או שמדובר רק על דברי ריצוי וחיבה ולשמש אסור לו אם היא סמוך לוסתה.

בדעת רש"י (שם) מפורש שהפקידה היא תשמיש שכתב "דחייב לפוקדה כי אזל לדבר הרשות אבל לדבר מצוה לא משום דטריד במצוה אי נמי מיטריד בתשמיש ויבטל ממצוה", וכדעת רש"י כתבו גם הרשב"א בתורת הבית (הארוך בית ז שער ב, הקצר ריש שער ג), הראב"ד בבעה"נ (שער הפרישה סי' ב הל' א) ור' ירוחם (נתיב כו ריש ח"א רכ ג).

ר"ת חולק על שיטת רש"י וסובר שהיתר הוא רק בדברי ריצוי ומסביר (שם תוד"ה חייב) שאם אדם רוצה לצאת לדרך רחוקה ולהתרחק מאשתו, לא יצא אא"כ ישב עמה וידבר על לבה. ומיישב ר"ת את קושיית הגמ' "מהכא נפקא (ופקדת נוך), מהתם נפקא (ואל אישך תשוקתך)" שמהפסוק "ואל אישך תשוקתך" נלמד שבכל אשה יש השתוקקות באותה ענה ולכן יש חיוב

א. פתיחה

אומר השו"ע (יו"ד סי' קפד סע' י) "הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד אשתו אפילו סמוך לוסתה" במאמר זה נברר מי נכנס לגדר יוצא לדרך, מהי הפקידה ומה טעם ההיתר בסמוך לוסתה (שהרי חייב אדם לפרוש מאשתו סמוך לוסתה)^א.

ב. מקור הדין

הגמ' בעירובין (ק ב) לומדת "ואל אישך תשוקתך, מלמד שהאשה משתוקקת אל בעלה בשעה שיוצא לדרך". וביבמות (סב ב) אומרת הגמ' בשם ר' יהושע בן לוי "חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך שנאמר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא". ומקשה שם הגמ' מהלימוד הנזכר בעירובין "הא מהכא נפקא? מהתם נפקא, ואל אישך תשוקתך מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך" ומתרצת הגמ' בשם רב יוסף "לא נצרכה אלא סמוך לוסתה. וכמה אמר רבא עונה והני מילי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מיטרדי".

ופירש רש"י (ד"ה עונה) ששיעור זמן עונה הוא יום או לילה, "אם רגילה לראות ביום אסורה כל היום ואם רגילה לראות בלילה אסורה כל הלילה". ובטעם הפטור ביוצא

(א) עיין שו"ע (יו"ד סי' קפד סע' ב)

סמוך לוסת האם איסורו מהתורה או מדרבנן, ונחלקו האם הפס' "והזרתם את בני ישראל" מלמדנו דין תורה או שהוא אסמכתאי.

הפוסקים שסוברים שמדובר בתשמיש מקשים על האוסרים, שלא צריך להתיר ליוצא לדרך דברי ריצוי סמוך לוסת, מאחר ובכל מקרה מותרים דברי רצוי סמוך לוסת, שכך כתב הרשב"א (בתורת הבית הארוך ש"ב ד) וכן פסקו רוב הפוסקים, "וז"ל הטור (סי' קפד סע' ב) "ופרישה שפורש סמוך לוסתה אינה אלא מתשמיש אבל מותר בשאר קרבות דברים".

הב"י (סי' קפד סע' ב) כתב ליישב את שיטת ר"ת מקושיה זו, שלמרות שר"ת מאלו שמתירים כל קירבה סמוך לוסת, יש דין מיוחד ביוצא לדרך, והוא שלא רק מותר קירבה אלא שחייב. ואת חידושו זה של הב"י אפשר גם לדייק מתוך דברי התוס' (יבמות סב ב ד"ה חייב) וז"ל "אומר ר"ת דפקידה זו אינו תשמיש, אלא כשהוא רוצה לצאת לדרך אם הוא רחוק" ממנה לא

לפוקדה, ומהפס' ופקדת נוך נלמד חיוב הריצוי בדברים ביוצא לדרך סמוך לוסתה. וממשיך התוס' ומקשה איך נתיר תשמיש סמוך לוסתה הרי וסתות דאורייתא שנלמד מ"והזרתם את בני ישראל מטומאתם" ועוד שאת ההיתר הזה הגמ' מעמידה ביוצא לדבר הרשות ואיך יהיה מותר בתשמיש סמוך לוסתה בגלל שרוצה לילך לדרך.

בתוס' ישנים (יבמות סב ב) מביאים עוד ראיות שהפקידה היא דווקא ריצוי דברים ולא תשמיש, שהרי ביוצא לדבר מצוה פטור, והקשה על הסוברים שפקידה היא בתשמיש, שהרי התירו איסור דאורייתא של "והזרתם", מאחר ויוצא לדרך, וזוהי מצוה לפקוד את אשתו, וא"כ ק"ו שנתיר גם ביוצא לדבר מצוה שלא יניח המצוה לפקוד מפני טרדתו. ועוד מסביר שנלמד בעירובין (סג ב) ששייך פקידה בדברים אפילו באשתו נדה, ששם אמרו "הישן בקילעא שאיש ואשתו ישנים שם עליו הכתוב אומר ונשי עמי תגרשון מבית תענוגיה". ומעמידים שם בגמ' אפילו באשתו נדה שאסור לישון שם כיוון שיש ביניהם דברי ריצוי ואהבה שהם דברים שהצנעה יפה להם, ממילא מוכח ששייך פקידה בדברים שגם היא קירוב בין איש ואשתו. וכן כאן ביוצא לדרך מתירים בדברי ריצוי סמוך לוסתה ואפילו היא נדה. נראה לומר שיסוד מחלוקתם של רש"י ור"ת נובע ישירות ממחלוקתם בדין פרישה

ג) לא כאן המקום להאריך במחלוקת זו, אך בקצרה נכתוב שרוב הפוסקים הראשונים והאחרונים פסקו שפרישה סמוך לוסת היא מדרבנן, חוץ מהתוס' ועוד שסוברים שמהתורה צריך לפרוש, ולכן התוס' פסקו שפקידה פה זה דברי ריצוי.

ד) פרט לתרומת הדשן (סי' רנ) שאסר קרבה אף בדברים אחרים.

ה) בשיעורי שבה"ל (סי' קפד ס"ק ג) כתב שהתקשו הרא"ש והרשב"א בדברי התוס' מה זה "רחוק ממנה" ומה הפשט "וישוב אליה", ומפרשים שמדובר שיוצא לדרך זה יוצא לדרך רחוקה (ולקמן יבואר מהי "דרך רחוקה"). אך אפשר לפרש בדרך פירוש חסידות, שרחוק

ב) אמנם יש לומר שלא קשה לפי שהמתירים ביוצא לדרך סוברים שפרישה סמוך לוסת מדרבנן, וא"כ י"ל שחיוב הפקידה הוא גם מדרבנן ודוחה פרישה רק במקום שתיקנו, דהיינו ביוצא לדבר רשות, אבל ביוצא לדבר מצוה, חייב לפרוש.

בטהרת הבית (ח"א סי' ב עמ' צג) מביא משו"ת מהר"ם בריסק (ח"ג סי' ל) שכתב ליישב את סברת הרמב"ם שהשמיט דין זה למרות דרשת ריב"ל בגמ', בזה שהרמב"ם לומד את הפסוק "ואל אישך תשוקתך" כמו שמביא המדרש (בראשית רבה פרשה כ סי' יז) שלמדו "בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך" שבשעה שהאשה יושבת על המשבר וכורעת ללדת היא אומרת שלא תזדקק עוד לבעלה מעתה, והקדוש ברוך הוא משיב אותה לתשוקתה. אך הגר"ע יוסף שליט"א מקשה עליו שפירושים אלו לא סותרים, ועוד שלענין הלכה כשיש מחלוקת בין המדרש לתלמוד הלכה כתלמוד.

תורת השלמים (יו"ד סי' קפד ס"ק יט) מביא את המהרש"ל (עמודי שלמה עמ' נז ד"ה ואע"פ) שהתקשה בסברת הסמ"ג שכתב שהמחמיר תע"ב, הרי הגמ' (יבמות סב ב) כתבה "חייב לפקוד את אשתו" וזה החומר מי שמדקדק לקיים המצוה כהלכתה! ולבסוף מסיק שהמחמיר ימנע את עצמו מלילך לדרך סמוך לוסת אשתו כדי שלא יכניס עצמו בספק, ותבוא עליו ברכה. ומסיים תורת השלמים וכותב שכך נראה לי לנהוג איפה שאפשר, שאז יוצא לכל הדעות.

ד. שיטת הנימוקי יוסף

הנמק"י (שבועות יט ב בדפ"ר) למד את הגמ' בדרך שונה משאר הראשונים וז"ל "משום שמתאוה לו באותה שעה יותר, חייב הוא להאריך בעיר עד שתספור ספירתה ותטבול ותשמש עמו קודם שישים לדרך פעמיו. וכמה ימתין אפילו נזדמנה לו שיירא, אמר רבא עונה אחת שהיא או יום או לילה אבל לא יותר".

יצא לדרך אלא א"כ ישוב אליה ויפקדנה או בתשמיש או בשאר דברים וידבר על ליבה"ו.

עד כאן ראינו את סברתם של רש"י ור"ת האם דברי ריב"ל בגמ' (יבמות סב ב) חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך, זה תשמיש או דברי ריצוי וחיבה. לעיל הבאנו שהראשונים שסוברים כרש"י (שמדובר בתשמיש) הם, הרשב"א, הראב"ד, ור' ירוחם. מהטעם שוסתות דרבנן ובמקום מצוה לא גזרו.

והפוסקים כר"ת הם, התוס' (יבמות סב ב ד"ה חייב), הרא"ש (יבמות פ"ו סי' י), התרומה (סי' צג), ומדברי הסמ"ג (לאוין קיא לז ב) נראה שסובר להתיר בתשמיש אבל מסיים שהמחמיר תבוא עליו הברכה וכך כתב הב"י (סי' קפד סע' י) משמו.

הרמב"ם והרמב"ן השמיטו דין זה, ותמה עליהם המגיד משנה (איסור"ב פ"ד ס"ק י"ב).

ממנה הכוונה, רחוק ממנה ברגש, ושצריך לשוב אליה ע"י דברי רצוי ודיבור על ליבה ולהתקרב אליה נפשית.

1) מפסיקת התוס' פה בפרט ומכל התורה בכלל רואים כמה תורת ה' תמימה משיבת נפש, איך המצוות מתחברות לנפש האדם. הגמ' מפרשת "אל אישך תשוקתך" שהאשה משתוקקת אל בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך. רצון הוא צורך. הבעל נוסע, האישה צריכה את הקרבה לפני הנסיעה, באים חז"ל ומתוך הסתכלות בצורך זה של האישה, מתירים פקידה סמוך לוסת. ומתוך זה שהבעל יסתכל על רצון אשתו בעז"ה יגיע לפסוק הראשון "וידעת כי שלום אהלך". ופה המקום להזכיר ששונה מהגמ' והמפרשים, הלבוש מסביר שההיתר הוא בשביל הבעל שלא יהיו לו הרהורי עבירה בדרך שהוא בלי אשתו.

סי' רמ ס"ק כט), הבאר היטב (שם ס"ק כג), הלחם ושמלה (יו"ד סי' קפד ס"ק כט) והמחצית השקל (יו"ד סי' קפד ס"ק כה) וכן פסק בערוה"ש (יו"ד סי' קפד ס"ק מא).

וכן פסקו הטהרת הבית (ח"א סי' ב הל' יא). והגר"מ אליהו זצ"ל בדרכי טהרה (עמ' סב) כתב וז"ל "יוצא לדרך צריך לפקוד את אשתו אפילו ביום וסתה, ואפילו סמוך לוסתה. וביום וסתה עדיף לרצותה בדברי אהבה וחיבה, אם היא מתרצית בכך ומוחלת לו. ובעונה שקודם וסתה צריך לפקדה ממש. וחייב ביום וסתה בחיבוק ונישוק אף לאלה האוסרים לעיל חיבוק ונישוק בימים אלו, ואם אינה מתרצית בכך חייב אף בתשמיש המיטה".

אמנם בתורת השלמים (סי' קפד ס"ק יח) כתב את הקושיה שנפרט לקמן מדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ד הל' יט) שתשמיש קשה ליוצא לדרך. והוא רוצה לתרץ שבאמת מרן ורמ"א סוברים כ"ת שרק דברי ריצוי וחיבה התיירו.

והנה הרמ"א כתב גם שמדובר בתשמיש, וגם להחמיר שלא להגיע לתשמיש, וגם שתמיד קרבה ואהבה שרי, וגם הביא את הפרוש השונה של הנמק"י.

וצ"ב מה העיקר ומה הטפל, וי"ל כמו דברי דוד המלך ע"ה בתהילים (יב ז) על התורה "כסף מזוקק שבעתיים" כך גם דברי חכמינו ז"ל, לכן נראה לומר שרמ"א פסק את עיקר הדין שבאמת מותר בתשמיש, אך חשש גם לדעת הסמ"ג כי מ"מ זו עונת פרישה ועל כן יחמיר אם אפשר, אבל חלילה שלא ילך מאשתו כך, אלא חייב בדברי ריצוי וחיבה. [וכן הט"ז (סי' קפד ס"ק טו) כותב שבכל מקרה מותר דברי ריצוי וחיבה ומתיר שיצא לדרך חייב בכך. והב"ח (שם ס"ק

משמע מדבריו שהגמ' מדברת על אישה נידה וסמוך לוסתה זו העונה הקרובה לטבילה, והלימוד הוא שהבעל לא יצא לדרך סמוך לטבילתה אלא יחכה שתטבול ואז יוכל לצאת לדרך. וכל הדין הוא רק כשהולך לדבר רשות כגון מסחר, אבל לדבר מצוה דהיינו פדיון שבויים והדומה לו, אינו חייב להתעכב אפילו שעה אחת "דילמא מטרד" כלומר שמא יהיה טרוד בתשמיש ולכן לא ימצא עוד שיירה ותתבטל המצוה וזה יהיה "מעוות לא יוכל לתקון". וכדבריו פסק גם הריטב"א.

ה. פסק השו"ע ורמ"א

פסק השו"ע (סי' קפד סע' י) וז"ל "הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד אשתו אפילו סמוך לוסתה", והרמ"א (שם) מוסיף "ואפילו בתשמיש שרי, ומ"מ המחמיר שלא לפקדה רק בדברי ריצוי תבוא עליו הברכה. וכבר נתבאר שכל מיני קרבה ואהבה שרי מלבד תשמיש, ואם הולך לדבר מצוה אין צריך לפקוד אשתו, ויש אומרים שאם אדם רוצה לילך לדרך ואשתו נדה ותטבול תוך עונה אחת צריך להמתין".

לפי פשוט לשונו של מרן נראה שפוסק כרש"י שפקידה זה תשמיש כפשוטו, מהטעם שוסתות דרבנן ובמקום מצוה לא גזרו. וכך באמת הבינו כמעט כל הפוסקים והם, הפרישה (שם ס"ק כא), המג"א (או"ח

ז) הערת העורך: עיין בכרתי (סי' קפד ס"ק יב) שביאר שלפי פירוש הנמק"י בגמ' יוצא שאם נמשך זמן טבילתה עד סמוך לוסתה, לא צריך להמתין, דממה נפשך אם נפרש כנימוקי יוסף אין היתר ביוצא לדרך ואשתו סמוך לוסתה ואם נפרש כשאר הראשונים לא צריך כלל להמתין על זה. י.ק.

באותו יום ממש אבל בלילה לפני מותר. בעטרת זקנים (או"ח סי' רמ ס"ק ב) מקשה על תרוץ זה, שהרי מרן כתב בשו"ע (שם) במפורש "לא לפנייהם ולא לאחרייהם"? ומתוך שמרן כתב זאת רק על יום הקזה ויום המרחץ, ע"ש.

הבאר היטב (שם ס"ק כג) כותב שמה שאסר זה מצד הרפואה אבל מצד הדין צריך לפקדה, ואם יכול לפייסה שתמחל לו מוטב. וכן כתב גם המג"א (שם ס"ק כט).

ובמחצית השקל (יו"ד סי' קפד ס"ק כה) מביא מספר אליה רבה (ס"ק כג) שכותב בשם התורת חיים (בבא מציעא קז א ד"ה שלא) שמה שאמר הש"ס שצריך לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך מדובר על זמניהם שהיו גבורי כח, אבל בימים של הרמב"ם שכבר ירדה חולשה לעולם, וכל שכן בזמנינו, לא יבעול ביום יציאה לדרך מפני שקשה לו, ע"כ.

התורת השלמים (יו"ד סי' קפד ס"ק יח) כתב שדין זה נלמד מהרמב"ם (דעות פ"ד הי"ט) והעתיקהו הטור ומרן ואולי בגלל סברה זו השמיט הרמב"ם דין זה. וכך מתורצת תמיהת המגיד על הרמב"ם. ועוד רוצה תוה"ש ללמוד ממה שהטור ומרן פוסקים כמו ר"ת שמדובר בדברי ריצו וחיבה בלבד.

ז. שיעור יוצא לדרך

בפת"ש (סי' קפד ס"ק כד) הביא את סברת שו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' לד) שכתב

(ט) יש שמסבירים כך את שינוי הלשון של הטור ומרן מהגמ', שבגמ' כתוב "חייב לפקדה" והם כתבו "צריך לפקוד את אשתו" שאם יכול לפייסה עדיף.

(כז) מוסיף שבסתם חיבוק ונישוק מחמירים כתרומת הדשן ושביוצא לדרך מותר], ואז מוסיף רמ"א שלמרות שנראה שהנמק"י לא נפסק, אם אתה רוצה "שלום באהלך" ואשתך קרובה לטבילה, אתה צריך לחכות לה עוד קצת לפני יציאתך. יוצא שלפי רמ"א כדאי לחשוש גם לדברי הנמק"י.

ו. תשמיש קשה ליוצא לדרך

הטור, מרן ורמ"א באורח חיים (סי' רמ סע' טו) מביאים רשימה של דברים שלא טוב לעשות לפני ואחרי תשמיש ואחד מהם זה לצאת לדרך. וז"ל השו"ע (שם), "לא יבעול והוא שבע או רעב אלא כשיתעכל המזון שבמעיו ולא יבעול מעומד ולא מיושב ולא בבית המרחץ ולא ביום שנכנס למרחץ **ולא ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך** ולא לפנייהם ולא לאחרייהם" וקשה איך אצלנו בהלכות נדה מרן מצריך פקידה ביוצא לדרך? ועוד שגם מזכיר דין פקידה ביוצא לדרך באו"ח (שם סע' א) באותו סימן שמדבר שם על זמנים שצריך לפקדה.

ונאמרו כמה תרוצים בעניין, הפרישה (או"ח סי' רמ ס"ק קג) הביא שהמהרש"ל (בהגהות לטור אבה"ע סי' כה) כתב שיש חילוק בין הליכה לדרך ברגליו, לבין ישיבה בקרון או ספינה. והוא עצמו תירץ שמה שאסרו זה

(ח) **הערת העורך:** נ"ל שקשה לפרש כן את דעת רמ"א, שרמ"א הוא פוסק ובלשון וי"א נחית לפסוק הלכה שכך צריך לעשות. ואין סתירה פה בדברי הרמ"א, אלא הכל לפי המציאות, אם יוצא לדרך בעונה סמוך לוסתה דינו שלכתחילה ראוי להחמיר אמנם מותר לפקוד אפילו בתשמיש, ואם יוצא לדרך בעונה סמוך לטבילתה חייב להמתין לה עונה אחת ולצאת אח"כ. י.ק.

ובשיעורי שבה"ל (סי' קפד סע' י ס"ק ג) הביא את סברת היעב"ץ וכתב וז"ל, "עוד נראה דבזמנינו שאפשר לנסוע למרחקים ולחזור תוך שיעור העונה, שיכול לצאת ביום א' ולחזור ביום ה' וכד', פשיטא דכשנוסע לחו"ל למרחקים גדולים חשיב נמי כיוצא לדרך, ואף ברגיל לנסוע למרחקים, דכיון שהמרחק גדול מאוד מסתבר דיש השתקקות יותר, ואע"פ שחוזר קודם העונה, וכן י"ל ביוצא לצבא כשהולך למקום סכנה, ומ"מ נראה דכל זה אם אינו לן עכ"פ לילה אחד בביתו".

ח. יוצא לדבר מצוה

הגמ' (יבמות סב ב) אחרי שהביאה את הדין של יוצא לדרך, מוסיפה "הני מלי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מיטרידי".

(ח"ז סו"ס קלא) שחלק על שיטת היעב"ץ וכתב בסיכום דבריו "ולכאו' פשוט דבא מן הדרך להפוסקים דס"ל דהוא מצוה או לכולהו שלא בשעת וסתה ודאי אין הכונה שהוא זמן עונתה דאז ודאי מצוה איכא משום מצות עונה ואין לזה שייכות עם ביאתו מן הדרך אלא ע"כ דהוא מצוה של ופקדת וידעת כי שלום אהלך שלא בזמן החיוב. אשר לכן נלפענ"ד דהחיוב של יציאה לדרך הוא חיוב בפני עצמו ואין לזה שייכות עם קיום עונה המחוייב לה בלאו הכי וגם לא מצינו בראשונים שחלקו כן ומ"מ מסתבר דלא כל היוצא חוץ לעיר וחוזר מיד יתחייב בדבר ולפענ"ד דבר זה ניתן לפי אומד דעתו של אדם והאשה ויודע צדיק נפש בהמתו וכל ערום יעשה בדעת ורק שיהיו כל כוונותיו לש"ש. שוב מצאתי באור צדיקים סי' כז מצות פ"ו ס"ק יז וז"ל, חייב אדם לפקוד לאשתו כשיוצא לדרך כי אז ניצוץ הקדושה של שכינה נמצא עמו לשמרו בדרך והוא לכאורה ע"פ המבואר בזה"ק ולטעם זה כל שיוצא לדרך שהשכינה עמו חייב לפקוד". ג.ב.

ששיעור הדרך הינו שנים עשר מיל. אך הגר"ע יוסף שליט"א במשמרת הטהרה (ח"א עמ' צו) כתב שדין זה נכתב על דברי הרמב"ם (דעות פ"ד הי"ט) שזה המרחק שיש חולשת הגוף ושלא ישמש, ודין זה לא שייך לענייננו. וכן הובא בהגהות על הטור (הוצאת שירת דבורה סי' קפד ס"ק כ) בהגהות היעב"ץ (יבמות סב ב) פוסק וז"ל "בשעה שיוצא לדרך. נ"ב לפי שפורש ממנה ולא תדע עת בואו והיינו ודאי שפורש לדרך רחוקה, אבל אם הדרך קרובה כדי שישוב לביתו קודם שתעבור עונה הקצובה לה. נ"ל שאינו חייב להוסיף על חיוב עונתו. וה"מ בעונת כל אדם כפועלים וטיילים אין צריך לומר ת"ח שחוזרים לבתיהם בכל שבת. אבל חמרים וספנים שאין חזרתם ידועה ובטוחה כי לא לאדם דרכו, נראה שחייב לפקדה בעת יציאתו לדרך אפילו כבר קיים עונתו".

נלמד מדבריו שגדר דרך רחוקה משתנה בין אדם לאדם לפי עונתו כמבואר במסכת כתובות (סא ב) שיש עונות מתחלפות לפי המקצועות "הטיילנים בכל יום, הפועלים שתיים בשבת החמרים אחד בשבת...", ואם נוסע ליותר מעונתו חייב לפקוד את אשתו, ובפחות לא, ויש יוצא דופן שבכל מקרה צריכים, והם הספנים והחמרים שעונתם לחמרים אחד בשבת ולספנים אחת לשישה חודשים, ואע"פ שאולי יחזרו קודם בכ"ז חייבים בפקידה.¹⁴

(י) וצ"ע למה כתב חמרים וספנים ולא גמלים וספנים שגמלים עונתם אחת לשלושים יום שזה יותר מחמרים כי גמלים הולכים למרחקים גדולים יותר מחמרים.

(יא) הערת ראש הכולל: יעויין בשו"ת משנ"ה

החשבת סחורה כדבר מצוה מיוחדת לשבת, ואין ללומדו לכאן. וביתר הרחבה, בגמ' שבת (יט א) כתוב, "ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת אבל לדבר מצוה שפיר דמי". ור"ת כתב על גמ' זו שדבר מצוה הוא אפילו לסחורה. וכמוהו פסקו מרן ורמ"א. אמנם בשב"ל (ח"ב סי' רט) מבואר שבסברת ר"ת לא בכל התורה שסחורה זה נחשב עוסק במצוה, דא"כ העוסק בפרנסתו ופטור מכל המצוות, אלא כוונתו של ר"ת שמה שהגמ' אסרה להפליג ג' ימים סמוך לשבת זה לדבר רשות. אבל לדבר מצוה מותר. ובא ר"ת לומר שצורך פרנסה אף שהוא לא ממש דבר מצוה מותר, כי מ"מ הוא לא רשות גמור. לכן אומר שבה"ל שכאן גם ר"ת יודה שפרנסה לא תפטור את הבעל מהמצוה לפקוד את אשתו לפני היציאה לדרך. וכן דעת העולת תמיד (יו"ד סי' רמה סוף סק"א) שכתב על רמ"א באו"ח, שכאן עיקר הטעם שלא חייב בפקידה, כדי שיהיה זריז ולא יתבטל מן המצוה וזה לא שייך כשהולך למשא ומתן.

והנמק"י (שבועות יט ב בדפ"ר) כתב במפורש וז"ל "ודוקא לדבר רשות, כלומר שדעתו לילך לסחורה או לשוק הוא דאמרינן שחייב להמתין עליה עד שתתהר אבל לדבר מצוה כגון פדיון שבויים וכיוצא בזה אינו חייב להתעכב..", מוכח שהבין שסחורה אינה בכלל דבר מצוה.

וכן הב"ח באו"ח (ריש סי' רמ) כתב וז"ל "והני מלי לדבר הרשות כגון שיוצא לדרך למשא ומתן". והגר"ע יוסף שליט"א בטהרת הבית (ח"א עמ' צז) דייק מתוך הנמק"י הנ"ל שכתב שמתוך שהתעכב אולי לא ימצא שיירא ויבטל מן המצוה, שכיום מצויות שיירות בכל יום וכן טיסות ואפילו אם

רש"י (שם ד"ה וה"מ) פירש וז"ל "שחייב לפקוד שיוצא לדבר רשות, אבל לדבר מצוה לא, משום דטרידי במצוה, אי נמי מיטריד בתשמיש ויבטל ממצוה". יוצא מדברי רש"י שיש שתי אפשרויות לפרש במה טרוד, או במצוה או בתשמיש. הטעם של פירושו הראשון של רש"י הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וטעמו השני הוא כמו שכותב הנימוק"י בפירושו שמא מטרד כלומר שיתעכב ולא ימצא עוד שיירה ויהיה 'מעוות ולא יוכל לתקון'.

והב"י (יו"ד סי' קפד סע' י) כתב שהרשב"א והטור לא כתבו דין זה כאן כי הוא לא עניין להלכות נדה, אלא באו"ח הלכות צניעות.

אולם הוא (הב"י) כתב דין זה כאן בגלל שמדובר על סמוך לוסתה. ובדין יוצא לדבר מצוה, כולם פסקו כמו שהגמ' אומרת במפורש שלא חייב בפקידה. אולם רבו המחלוקות בהגדרת דבר מצוה, ובמיוחד על היוצא לסחורה ולפרנסה. ובעז"ה נפרט לקמן.

הסוברים שסחורה חשיב דבר מצוה הם, הרב בית לחם יהודה (סי' קפד ס"ק יג) וטהרת הבית (ח"א עמ' צז), שכתבו שבזמנינו כל הדרכים הוי דבר מצוה ואין צורך לפקדה. וכן פתחא זוטא מהדורה תנינא (סי' קפד אות ד) שכתב בשם גאון אחד שלמד מהרמ"א באו"ח (סו"ס רמח) שכתב שהיוצא לדרך למסחר חשובה כדבר מצוה, ושהוא הדין כאן שיפטור מלפקדה בתשמיש. גם בשו"ת מנח"י (ח"ו סי' יז) למד כן מהרמ"א שם.

אך בשיעורי שבה"ל (סי' קפד סע' י אות יא) כתב על הפתחא זוטא שלמד מפסיקת רמ"א באו"ח שבאמת שם נפסק שסחורה זה דבר מצוה, ושגם השו"ע פסק כך. אולם

יתעכב יום או יומיים, לא תתבטל המצוה. לכן פוסק הגר"ע יוסף שליט"א במשמרת הבית (שם) שבזמן הזה גם כשיוצא לדרך לדבר מצוה חייב לפקדה.

ונראה לומר שיודה שאם יש חשש לקיומה של המצוה, שפטור מתשמיש וזה נלמד מההלכה בטהרת הבית (ח"א סי' ב הל' יב) שכותב "שואם יוצא לפדיון שבויים ולצדקה וכיוצא בזה פטור מתשמיש".^י

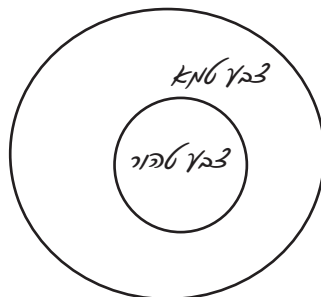
(יב) "תן לחכם ויחכם עוד" מאמר זה הוא מעט מחקירות גדולות ונפלאות, מומלץ לפתוח ולעיין עוד במקורות, כי דינים אלו מצויים והידיעה אותם תביאנו בעז"ה לשלום בית ונחת רוח. אמן.

הרב ג'ורא ברנר שליט"א ראש בית המדרש וכולל הלכה גבעת אסף

בדין כתם הנמצא על בד כפול ובעניין ספק שניתן לבררו

א. פתיחה

נשאלתי על בגד תחתון לבן עם כתם (של אישה באמצע ז' נקיים) והכתם היה בנוי כעיגול בתוך עיגול, העיגול הפנימי היה בצבע טהור ואילו המעטפת (שהיא מהעיגול החיצוני) הייתה במראה טמא. שתי המראות יחד היו גדולים מגריס, אמנם המעטפת החיצונה לבדה (שלה היה את המראה הטמא) הייתה פחות מגריס, והיינו שהמראה היה כעין הציור המובא כאן:



פרט חשוב נוסף הוא שחלק זה של התחתון היה מבד כפול כך שא"א לראות את המראה

(א) הגודל של הציור אינו דומה למציאות של השאלה אלא כמש"כ לעיל ששני המראות יחד היו יותר מגריס ואילו המראה הטמא בלחוד היה פחות מגריס.

בצידו השני של הבד (שהרי הוא מוסתר ע"י חתיכת בד אחרת) אא"כ נחתוך את הבד הכפול שכנגד הבד שעליו המראה. עוד יש לציין כי לא הייתה אפשרות לגרד את המראה הטהור העליון ולראות מה יש תחתיו.

ב. דין כתם שחלקו טמא וחלקו טהור

בעצם הדין של כתם שחלקו טהור וחלקו טמא ובחלק הטמא לבדו אין גריס ועוד, יש להביא לדברי שו"ת הרמ"א (סי' צז) שנשאל על כתם שמצאה אשה בחלוקה והיה יותר מכגריס ועוד ואותה אישה הייתה בעלת חטטין ומכות המגואלים בדם, ואשה זו היתה רגילה בשעת מציאת הכתם לראות מראה לבן וירוק הכשרים, וכל חלוקה היה מלוכלך מכתמים הירוקים והלבנים ההם ובראש כתם אחד מן הכתמים ההם היה נמצא המראה האודם הנ"ל, והיה האודם הנ"ל סביב הכתם הלבן כדמות דבר לח המתפשט בבגד, ולכן היה נדמה למראית העין שהמראה האודם הנ"ל היה קצוות הכתם ההוא הלבן ושהכל הוא כתם אחד. והשאלה היא האם גם בכה"ג תולים בחטטין או שכיון שנמצא סמוך וסביב המראות שיצאו מגופה מוכח שהמראה האודם הוא מגופה. והרמ"א שם כתב שאין לתלות בכה"ג בחטטין כיון שידוע מחמת

הטמא כגריס ועוד טהור אפילו שהוא מצורף לצבע טהור (שודאי בא מגופה). וכן פסק הגר"ז (סי' קצ אות יט) שכל שאין בצבע הטמא כגריס ועוד תמיד טהורה. וכן משמע שפסקו הגרע"א (סי' קצ סוף ס"ק ז), החת"ס (בהגהותיו סו"ס קצ), מהר"ם שיק (יו"ד סי' קפו) ודע"ת (סו"ס קצ). וא"כ אף אם נאמר כמעיל צדקה בביאור דברי הרמ"א ודלא כחכ"א נלענ"ד דיחיד הוא רבנו הרמ"א בחומרתו זו נגד כל הני אחרונים³.

ובט"ז (סי' קצ ס"ק מא) דן במה שהחמיר הרמ"א בחלקה הראשון של תשובתו הנ"ל, והט"ז חלק עליו ובתוך דבריו כתב שפשוט שאישה שראתה מראה טהור אינה חוששת שמא ראתה גם מראה טמא וחיפהו המראה הטהור אא"כ מדובר "באותו ענין שנשאל רמ"א עליו שהיה נראה לראות עין שהאודם הוא קץ של מראה הטהור דהיינו שהוא הולך ומתפשט סביב המראה הטהור כעין קו אז ודאי טמאה אבל בלאו הכי אלא שהמראה הטהור הוא הולך על מראה האודם והולך עליו ואפשר לתלות האודם במידי ודאי לא יצא מדין שאר כתם ואמרינן דהאודם היה כבר ממדי אחריו וטהורה".

והנה לענ"ד אין לומר שבנידון דידן יחמיר הט"ז כיון שהמראה הטמא הקיף את הטהור, חדא שבנידוננו אף שהמראה הטמא הקיף את הטהור אך היה נראה לעין שהמראה הטמא והמראה הטהור הם שני מראות ולא מראה אחד בצבעים

המראה הטהור שהמראה הטמא הוא מגופה. ובסוף התשובה כתב הרמ"א "וכל זה דוקא בכתם שהוא כגריס ועוד שהוא שיעור הכתם הראוי לטמא, אבל בפחות מזה נראה שיש להקל ותלינן במאכולת שהיא שכיחא טפי וצריכין אנו לתלות בה. דאל"כ אין לך אשה טהורה לבעלה, שאין לך חלוק או סדין שאין בו כמה טיפי דמים. ואפילו אם אתרמי שדם הוא אצל המראה הטהור מ"מ אמרינן דאיתרמי הכי אגב זוהמא דם מאכולת הוא..."

ונחלקו האחרונים בכוונת תשובת הרמ"א האם בכה"ג שיש כתם אחד שכולו גדול מגריס ועוד אלא שבצבע הטמא לחוד אין כגריס ועוד נטמא או שנתלה במאכולת וטהור. ובשו"ת מעיל צדקה (סי' כ ד"ה ומביא רמ"א) כתב להוכיח מדברי הרמ"א דדווקא היכי ששייך לומר דאיתרמי אגב זוהמא תולים במאכולת וכנ"ל, אך בסתמא כל שהכתם כולו הוא כגריס ועוד ס"ל לרמ"א לטמא אפילו אם בצבע הטמא לחוד אין כגריס ועוד. וכן משמע בסד"ט (סי' קצ ס"ק צג) דאליבא דרמ"א אין להקל גם אם אין באודם כגריס ועוד.

אמנם בחכ"א (סי' קיג סע' מח) חלק בזה בביאור דברי הרמ"א וכתב שגם אליבא דהרמ"א רק כשיש בצבע הטמא לבדו כגריס ועוד טמאה אך בלא זה טהורה אפילו אם הוא כתם אחד יחד עם הצבע הטהור ובכולו יש יותר מכגריס ועוד.

איברא דיש לי להעיר בזאת דאע"פ שהמעיל צדקה והסד"ט הסבירו בדברי הרמ"א כנ"ל, הרי שלדינא המעיל צדקה בהמשך דבריו (ד"ה והיותר נראה) והסד"ט (שם ד"ה ועוד ממעשה) חלקו בזה על הרמ"א וכתבו שתמיד כל שאין בצבע

(ב) ועי' לקמן במכתבו של הגרא"י כלאב שליט"א מש"כ לי בזה וע"ע מש"כ אני בזה במכתבי אליו וציידתי לומר שהעיקר כביאור החכ"א.

הבד התחתון. וא"כ בכה"ג שלא בדקו את החלק התחתון של הבד מי יאמר ששייך כאן אין לדיין אלא מה שענינו רואות, וכי גם במקרה שבגלל הפסד ממון (לכאו' מועט) של השואל נמנע הדיין להביט בענינו בכל מה שהוא יכול נאמר ג"כ שאין לדיין אלא מה שענינו רואות.

ולכאו' היה אפשר ללמוד מדברי הש"ך והט"ז להקל בנידוננו ולומר שכמו שאצלם הייתה לדיין אפשרות לחכות שיתייבש ולראות אז את המראה ואעפ"כ לא הצריכו זאת אלא התירו לו לפסוק גם בשעה שהוא לח, וא"כ ה"ה בנידוננו שאף שבידנו לחתוך את שכבת הבד הנוספת ולראות את חלקו השני של הבד עם המראה, בכל זאת לא נצריך זאת ונפסוק כפי המראה שלענינו.

אמנם לענ"ד אין הוכחה משם דשני התם שבשעה שנשאל החכם על המראה הלח אין בידו כל אפשרות להורות במראה כשהוא יבש וממילא פוסק כאותה שעה שנשאל, אך בנידוננו הרי יש אפשרות באותה שעה ממש לחתוך את הבד כנ"ל ולראות את צדו השני של הבד עם המראה.^ג

ג) ואולי יש כדמות ראייה לאסור בנידוננו ממה שמצאנו ברש"י (חולין נב א ד"ה בתרי) שכתב "כתוב בה"ג כל היכא דבעי בדיקה כגון נפולה ושבורה ודרוסה דמיתכשרי בבדיקה ה"מ בדורות קמאי דהוו בקיאי למיבדק אבל אנן לא בקיאינן ולא סמכינן אנפשינן. ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות ומותר לסמוך עליו דכתיב ואל השופט אשר יהיה בימים ההם אבל הוא יזהר יפה ולהביא לפניו כל הטבחים וכל הבקיאים בדבר כי היכי דנימטייה שיבא מכשורא". והנה ממה שרש"י כתב שאע"פ שגם אצלנו אמרינן אין לדיין אלא מה שענינו רואות אך בכ"ז מוטל עליו לפני שיפסוק את

שונים (וכל מה שהיה אפשר להחמיר הוא רק אם נאמר שחוששים שמא חיפה מראה טהור את הטמא ובזה כתב הט"ז עצמו שלא חוששים כשנראים כשני מראות).

ועוד יש להוסיף שאף במה שמחמיר הט"ז כשהמראה הטמא מקיף את המראה הטהור, הרי שבגליון מהרש"א (ס"ק יז) העיר על דברי הט"ז הנ"ל שמדברי המעיל צדקה (הנ"ל) מוכח להתיר אף בכה"ג ומשמע שכך ס"ל גם לגליון מהרש"א עצמו.

ג. אין לדיין אלא מה שענינו רואות

איברא דעדיין לא ברור לי דאפשר להתיר ע"פ זה בשאלתנו, דלכאו' נראה דהטעם שמקילים כל שאין במראה הטמא לבדו גריס ועוד (ולא חיישינן שמא תחת המראה הטהור יש עוד מראה טמא) הוא משום דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, והוא כעין מה שמצאנו בגמ' נידה (כ ב) "דתניא לא יאמר חכם אילו היה לח היה ודאי טמא, אלא אמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות". וכעין זה מצאנו במה שהב"ח (ריש סי' קפח) ס"ל שאין להורות במראה לח וחלקו עליו האחרונים בסי' קפח (ט"ז ס"ק א, ש"ך ס"ק ג, שו"ת גבעת שאול סי' סג וע"ע פת"ש ס"ק ג) והביאו הוכחות רבות נגד דבריו, וכתבו שאין כל בעיה להורות כשהמראה לח ואין לחוש שמא יאדים אח"כ שאין לדיין אלא מה שענינו רואות.

אמנם בנידון דידן אפשר שהיה חיוב להביט בצידו השני של הבד ואולי היה נגלה לעינינו שבאמת יש מראה טמא מתחת לטהור, ואם לא נעשה זאת זה משום שכמש"כ לעיל היו שם שתי שכבות של בד ושכבת הבד התחתונה הסתירה את הצד השני של השכבה העליונה עם הכתם, ולא נרצה להרוס את הבגד ולקרוע את

אלא היו משערין בסתם בששים. ומתוך כך קרוב בעיני שאפילו הוו ידעי בודאי שנתחב שתי פעמים לא היו מצריכין יותר מששים, ומפני שדומה לי שלא נהגו להקפיד ולהחמיר דקדקתי למצוא ראיות להיתר כדי ליישב הקדמונים... ונלמד מדבריו דמה שלא חקרו המורים את השואל אם תחב את הכף רק פעם א' בקדירה או יותר הוא משום שאין בכך נפק"מ להלכה (שהרי גם אם היו יודעים שנתחבה הכף פעמיים היו משערים פעם א'), אך אם היה בדבר נפק"מ להלכה היה מוטל עליהם לשאול.

עוד מצאנו למהרא"י שכתב (הגהות שע"ד סי' נז ס"ק ה) "מהרי"ח פסק שכלי שני מבליע בכלי חרס, לפיכך יראה דיש לדקדק כשמדיחין קערות יחד ולפעמים נמצאת אחת של חלב תוך האחרות של בשר או איפכא, ואיזה היא המלוכלכת בשיורי מאכל אוסרת את האחרות אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, אבל אם הם נקיות כולן אין לחוש, דנהי נמי דכלי שני מבליע בכלי חרס, מ"מ אינו מפליט ממנו, וק"ל, וכמדומה לי שלא ראיתי מורי הוראה מדקדקים בכך". והנה לכא' לפי דברי מהרא"י בתרה"ד צ"ע על דבריו בהגהות שע"ד מדוע לא היו המורים מדקדקים בכך והרי כל שיש בו נפק"מ להלכה מוטל על המורה לשאול ולכא' ישנה נפק"מ ברורה בין מקרה שהיו שיורי מאכל בכלים ובין מקרה שלא היו שיורי מאכל.

ד) ולעניין דינא מצאנו בזה מחלוקת דהשו"ע (יו"ד סי' צד סע' ב) מחמיר לשער כנגד מספר הפעמים שהוכנסה הכף, ואילו הרמ"א (שם) מקל לשער תמיד רק פעם אחת כנגד הכף, ובבהגר"א (ס"ק ט) ביאר טעמו של הרמ"א דבכה"ג סומכים על דעת הפוסקים הסוברים שלא אומרים חנ"ן בטעם הבלוע בכלי.

ונלענ"ד דע"מ לברר את שאלתנו מוטל עלינו לברר מתחילה את עצם גדר החיוב לברר ספקות בדין תורה, ואח"כ לברר האם הדין משתנה מחמת מה שבנ"ד מיירי בספק בגזירת כתמים שהיא מילתא דרבנן (ולא בספק בדאורייתא).

ד. ספק שיש רגילות לצד ההיתר וספק שגם בצד האיסור יש צדדים להיתר

מצאנו למהרא"י בשו"ת תרה"ד (ח"א סי' קפג) שדן במי שתחב כף של חלב בקדירה של בשר שתי פעמים, האם יש לשער שישים פעם א' כנגד הכף או ב' פעמים כנגד הכף. ומתחילה הביא לדברי הסמ"ק ורבנו פרץ ומהרי"ל דס"ל שצריך ב' פעמים כנגד הכף.

אמנם אח"כ כתב תרה"ד "אמנם לא חזינא לרבנן קשישא דהוי דייקי לדרוש בשואלי הוראה אם נתחב הכף פעם אחת או שתיים,

פסקו, לטרוח טירחה גדולה ולהביא את כל הטבחים וכל הבקיאין בדבר, משמע לכא' שקודם שיפסוק מוטל עליו לטרוח ולברר בכל מה שיכול ואפילו אם יש טורח גדול בדבר וא"כ לכא' ה"ה אצלנו שבשביל לפסוק מוטל עליו לחתוך את הבד בבגד למרות שכרוך הדבר בטרחה והפסד ממון.

איברא שלפי מה שסיים רש"י "כי היכי דנימטייה שיבא מכשורא" וכוונתו למה דאיתא בסנהדרין (ז ב) ושם ביאר רש"י "דנמטיין שיבא מכשורא-שיגיענו נסורת קטנה מן הקורה, כלומר שאם נטעה ישתלש העונש בין כולנו ויקלו מעלי" וא"כ בנידוננו שכל הברור מוטל על אדם אחד ואין נפק"מ לעניין העונש לכא' לא מוטל עליו לטרוח כ"כ (אמנם אפשר שמה שרש"י הביא בסיום דבריו לדברי הגמ' בסנהדרין אינו בדווקא וכל כוונתו להביא דוגמא למה שמקבצים הרבה חכמים יחד לדון בשאלה וצ"ע, ויעויין מש"כ בזה בשו"ת חת"ס ח"ו סי' פו ד"ה והנה המחבר).

שיפוט הספק לצד ההיתר^ה (דהיינו שאין רוב שיתברר שלא היו שיורי מאכלי).

עוד נלמד מדבריו (ממה שכתב בסוף דבריו לגבי אם עירו מים רותחים על הקערות) שכשיש ספק במציאות אזי החיוב לברר תלוי ברגילות, דהיינו אם המציאות שאין לה צד היתר (כשעירו הרותחים ישר על הכלים) היא היותר מצויה אזי חובה על המורה לברר היטב את הספק במציאות, מאידך מוכח מדבריו שאם המציאות שאין לה צד היתר היא פחות מצויה אין חיוב על המורה לחקור ולברר את הספק במציאות^ז. ומוכח שדבר זה נכון אפילו בכה"ג שגם צד ההיתר אינו לכתחילה לגמרי (שהרי גם אם יתברר שלא עירו מים מכ"ר ומאידך שכן היו שם שיורי מאכל לא היינו מתירים לכתח' אלא היינו חוששים להחשיבו כגוף הרוטב, ואעפ"כ כתב היש"ש שמה שצריך לשאול אם עירו מכ"ר הוא דווקא משום שרגילים לעשות זאת)^ח.

(ה) וע"ע ברמ"א (סי' נג סע' ד) ובבהגר"א (שם ס"ק י) דאפשר שגם מדבריהם יש להוכיח כדברינו וע"ע לקמן מש"כ לי בזה הגרא"י כלאב שליט"א במכתבו.

(ו) וזאת מוכח ממש"כ היש"ש בהמשך דבריו דמה שצריך לברר אם עירו מכ"ר הוא דווקא משום שכן הרגילות ומשמע שאם לא היתה רגילות שכזו לא היה צריך לברר אם עירו מכ"ר אפילו שאם יתברר לבסוף שכן עירו מכ"ר נאסור.

(ז) אמנם לקמן (אות ו) נבאר שאם אפשרות האיסור היא מיעוט המצוי יש חיוב מדרבנן לברר.

(ח) ואין לומר שמה שס"ל למהרש"ל שאין צריך לברר היינו משום דעת הרמ"א שנביא לקמן שמתיר אפילו בעירה מכ"ר מים רותחים

ואמנם ביש"ש (חולין פ"ח סו"ס סד) הביא לדברי מהרא"י וכתב לבארם "והנה מה שכתב מורה הוראה מדקדק כו', פירושו לשאול אם נקיים הן או לא אלא מתירין בסתמא, וצריך ליתן טעם לדבריהם דס"ל אין כלי שני מבשל ולא מבליע אף בכלי חרס היכא שהאיסור צונן, בשלמא אם היו המים בעצמם אסורים והיו בכלי, אפשר שהכלי היה בולע, אבל הכא שהמים אין להם איסור אלא מכח שיורי המאכל והרי הם צוננים, אלא שנאמר שכלי שני יחמם השיורי מאכל ויבלע אח"כ הכלי ממנו, כה"ג לא אמרנו שהכלי שני בולע... ומשום הכי אין מדקדקים לשאול אם יש שיורי מאכל, ומתירין מן הסתם, אכן אי בודאי הוי בחד שיורי מאכל אין לנו כח להתיר לכתחילה משום שיש לחלק ולומר דמשיורי מאכל יתמחה בתוך המים ויהיו המים נחשבים כאילו הן גופה רוטב של בשר שהוא כלי שני ויבלע בכלי... אכן היכא שעירו מים רותחין על הקערות צריכין לדקדק ולשאול אם היה שם שיורי מאכל לפי שהעירו מפליט ומבליע עד כדי קליפה, ונראה בעיני דאף מן הסתם שאין אנו יודעים אם היה ע"י עירו או לא צריכין לשאול על זה, לפי שמן הסתם מערין מן הקדירות העומדות על האש על הקערות כדי להדיחן יפה, אם לא שידוע שלא היה ע"י עירו, אז אין צריך לדקדק ולשאול אם היה שם שיורי מאכל".

ומדברי המהרש"ל נלמד הגדרה ברורה יותר בדברי מהרא"י הנ"ל (ומשמע שכן היא גם דעת מהרש"ל עצמו) והיא שבמקום ספק שגם אם יתברר לחומרא יש צד להתירו (ואפילו שלכתחילה איננו סומכים על צד היתר זה) אזי אין צריך המורה לחקור ולברר את הספק, ואפילו אם אין יותר סבירות

ה. לימוד מדין נחמרו בני מעיים

מצאנו בגמ' חולין (נו ב) בסוגיא דנחמרו בני מעיים דאמרה הגמ' "א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן יהושע שיעור ירוקתן כשיעור נקובתן, מה נקובתן במשהו אף ירוקתן במשהו. בעא מיניה רב יוסף בריה דר' יהושע בן לוי מריב"ל הוריקה כבד כנגד בני מעיים מהו, א"ל טרפה, ולא היא אלא ניטלה, אמר רבא כיון שהוריקה כבד כנגד בני מעיים בידוע שנפלה לאור, ונחמרו בני מעיים, וטרפה... א"ר שמואל בר חייא א"ר מני אדומין שהוריקו ושלקן וחרזו והאדימו כשרין, מ"ט קוטרא עייל בהו. א"ר נחמן בר יצחק אף אנן נאמר אדומין שלא הוריקו ושלקן והוריקו טרפה, מ"ט איגלאי בהתייהו. א"ר אשי הלכך לא ליכול אינש אלא בשלקא, ולא היא אחזוקי ריעותא לא מחזקינן". ופרש"י "איגלאי בהתייהו – חרפתן דודאי נחמרו. הלכך – כיון דאמרן דזימנין דמגלי ריעותיהו כי שלקן להו. לא ליכול אינש – עוף שנפל

שכל שהרגילות הוא אפשרות מציאות היתר אזי אפילו אם בצד אפשרות מציאות האיסור אין צד היתר א"צ לברר, וכן כשיש צד היתר בצד אפשרות מציאות האיסור אין צריך לברר אפילו אם אין רגילות לאפשרות מציאות היתר. ומה שפליג הרמ"א על רש"ל הוא משום שחולק עליו בגדרי בליעה ופליטה דס"ל שאין להחמיר כלל בכלי שני להחשיב את המים עם שיורי המאכל כגוף הרוטב, וכמו"כ ס"ל שאין כוח בעירווי להבליע ולהפליט כאחד בכלי, וכן ביאר הש"ך (ס"ק כ) לדברי רמ"א ז"ל "וצ"ל דס"ל להרב דנהי דמבשל כ"כ שהתרנגולת מפליט ומבליע מ"מ הכלי שהוא קשה אינו בולע דאינו מפליט ומבליע כאחת בכלי שהוא קשה" וע"ע שם בש"ך שהביא מדברי רמ"א בתו"ח שלמעשה אין להקל בעירווי אא"כ הוא הפס"מ.]

והנה בכעין נדונים אלה מצאנו לשו"ע (יו"ד סי' צה סע' ג) שכתב "קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן מותר, משום דהוה ליה נ"ט בר נ"ט דהתיירא, והוא שיאמר ברי לי שלא היה שום שומן דבוק בהן..." ומשמע דיש חיוב לברר אם היה שומן דבוק בהם, ודבריו מתאימים לדברי מהרש"ל לעיל דכיון שמדובר במציאות שיש בה ודאי בליעה ("קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן") ממילא יש חיוב לברר אם היה שומן דבוק בעין"ט.

על כלי בשר וחלב, וא"כ הוי כצד היתר דבכה"ג אין צריך לברר וכנ"ל, זה אינו שהרי דעת רש"ל שאין הלכה כהרמ"א ובכל כה"ג נאסרו הכלים וכמו שמוכח ביש"ש וכו"כ הש"ך על הרמ"א שם דפליגי רש"ל ורמ"א בזה, וממילא אין להביא את שיטת הרמ"א כצד היתר.

ט) אמנם הרמ"א (שם) פליג על מהרש"ל וכתב בענייננו "אבל אם שניהם בני יומן, והדיח אותן ביחד בכ"ר הכל אסור, והכי נוהגין ואין לשנות. ודוקא שהודחו ביחד ובכ"ר, אבל אם הודחו זה אחר זה או בכלי שני אפילו ביחד, הכל שרי. ואם עירה מכ"ר של בשר על כלי חלב, דינו ככ"ר ואוסר אם היה בן יומו. אבל אם עירה מים רותחים שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד, ואפילו שומן דבוק בהם, הכל שרי, דאין עירווי ככ"ר ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם, יבלעו זה מזה". ומדברי רמ"א מוכח דפליג על רש"ל וס"ל שאפילו אם היו הכלים מלוכלכים מותר אם הוי כלי שני או עירווי מכלי ראשון. ועיי"ש בט"ז (ס"ק יב) שביאר את מחלוקת הרמ"א ומהרש"ל.

[ואמנם אע"פ שהרמ"א פליג על רש"ל הן בכלי שני והן בעירווי מכ"ר, נלענ"ד שעל היסוד הנ"ל

שלקן והוריקו כיון שלא ראינוה שנפלה אין לנו לומר בזה בידוע שנפלה לאור ותולין בשלקא דאחזוקי איסורא לא מחזקינן כנ"ל, ודאמר רב אשי לא ניכול אלא בשלקא בעוף שראינוה שנפל לאור קאמר, דהיאך תעלה על הדעת בכל עוף והלא אף בדיקה כלל אינו צריך בבני מעים אם הן ירוקין אם לאו, אלא בעוף שנפל לאור בפנינו קאמר ואעפ"כ אמרו דאחזוקי איסורא לא מחזקינן וכן פרש"י ז"ל, אלא שמצאתי לר"ם הספרדי ז"ל שכתב בחבורו ולא עוד אלא בני מעים שלא נמצא בהם שינוי וכשנשלקו נשתנו והוריקו בידוע שנפל לאור ואסורה, וזה אינו נכון כלל. ואני תמה עליו אפילו הוריקו קודם שלק היאך נאמר בידוע שנפל לאור והלא כבד עשוי הוא תדיר להיות ירוק מחמת מכה וכמה חליים המצויין בהן בין באדם בין בבהמה ועוף ואפילו בני מעים ופניו וכל גופו של אדם מוריקין בכך, ומחמת דם נמי כדר' נתן, ועוד ריאה ירוקה כשרה מדר' נתן לימא נפלה לאור היא, ולפי דרכם זו שיעור ירוקתו דכבד במשהו כשיעור נקיבתן דמעיים שכנגדה, ורוב כבדין יש בהן יורקא משהו בכל הבריות, אלא כולה שמעתא בשנפלה לאור בפנינו היא שנויה".

ומתבאר מהרמב"ן כרש"י דכל סוגיין דווקא בנפלה לאור וגם אז למרות שאפשרי שהנפילה לאש תגרום שנחמרו בני מעיים, אין עלינו חובה לברר אא"כ קרה וראינו בהדיא בבני המעיים שנראו שהוריקו. ועוד שאם קרה שראינו שהוריקו אך לא ראינו שנפלה לאור כשר, ודלא כרמב"ם דס"ל שאם הוריקו אחר שליקה טריפה (משום שע"י זה נתברר לנו שנפל לאור).

וכן מוכח מעוד ראשונים דכתב האו"ז (ח"א סי' תכח) "וא"ר אשי הלכך לא ליכול אינש

לאור אלא בשליקה. לא מחזקינן – והיכא דלא מינכר ריעותא בהדיא לא טרפינן לה אא"כ מיתרמי דשליק לה וחזי ריעותא".

והנה פשטות הסוגייה אליבא דרש"י דמיירי בעוף שנפל לאור והו"א שמחמת נפילתה לאור נהיה חייבים לברר ע"י שליקה אם נחמרו מעיה, קמ"ל שלא חייב לברר ע"י שליקה אפילו שנפלה לאור, ורק אם קרה שרואים אנו בעוף שנפל לאור שהוריקו בני מעיה יש עלינו חובה לברר.

ובחידושי הרמב"ן כתב "הוריקה כבד כנגד בני מעים מהו. פי' כשנפלה לאור והוריקה כבד ולא הוריקו בני מעים וקא מיבעייה ליה אם חוששין שמא נחמרו אם לאו ופשט ליה טרפה. ומתמה תלמודא ולא יהא אלא ניטלה וקס"ד דמשום כבד עצמה שהוריקה נטרפה, ופריק רבא לא אמרו אלא מפני בני מעים שכיון שהוריקה כבד כנגד בני מעים בידוע שנחמרו בני מעים וטרפה. כלומר בידוע ששלט בה האור שנפלה בו, אבל כשלא ראינוה שנפלה לאור אפילו הוריקה כבד כנגד בני מעים ואפילו הוריקו בני מעים עצמן כשרה דאחזוקי איסורא לא מחזקינן ובני מעים וכבד בלא אור נמי מוריקין הן, אבל יש נוסחאות שכתוב בהן כיון שהוריקה כבד כנגד בני מעים בידוע שנפלה לאור ונחמרו בני מעיה וטרפה, וכך היא גרסתו של רבינו הגדול ז"ל, ולפ"ז כל זמן שהוריקו בני מעים או הוריקה כבד כנגדן חוששין שמא נפלה לאור אע"פ שלא ראינוה שנפלה, ואף לזו הגרסא י"ל בידוע שנפלה לאו דוקא אלא בידוע שמחמת אותה נפילה שנפלה לאור נחמרו בני מעיה, ותדע דהא בנפלה ודאי איירי אם הוריקה כבד ולא בני מעים ועלה בלחוד מתרץ, ומ"מ אין להחמיר אלא בשהוריקו מעצמן אבל

ומצאנו ברא"ש (חולין פ"ג ס' מז) שכתב "י"מ דטריפות דנחמרו מעיה אינו נוהג אלא בעוף ולא בבהמה. לפי שעור הבהמה קשה ומגין וכן אמרינן גבי ריאה דעוף דאינה לא לינפל ולא ליחמר הואיל ורוחב צלעות מגינין עליה... אבל טריפות דנפילת אש לא שייך בבהמה לפי שהעור ועובי הצלעות והבשר מגין עליה. וגם בני מעיה קשין ליחמר טרם יחמרו מנפילת האש את עורה ואת בשרה ישרוף. והרמב"ם ז"ל התיר. וכ"כ ושתי טריפות יש בעוף יותר מן הבהמה ואע"פ שיש לה אותן האיברים. ואלו הן עוף שנשתנו מראה בני מעיו מחמת האור. ועוף המים שנקב עצם ראשו. ובעל העיטור ז"ל כתב דרך פשרה דעוף מכיון שנפל לאור צריך לבדוק לפי שאין לו עור וקרוב לדבר שנחמרו מעיו. אבל בהמה אין חוששין לה. אבל אם ודאי נחמרו גם היא נטרפה כך. ואין אלו אלא דברי נביאות. אלא ודאי נראה דלא שייך בבהמה דא"כ היה לו לשנותו אצל טרפות דבהמה כי שם שנה עיקר טרפות ואינו שונה גבי עוף אלא דברים שיש בהם טעם..."

ומבואר שנחלקו הראשונים האם טריפה דנחמרו בני מעיה הוא גם בבהמה או רק בעוף, ומבואר דדעת העיטור דשייכת טריפות זו בשנייהם אלא שבמציאות בעוף שנפל לאור "קרוב לדבר שנחמרו מעיו" ואילו בבהמה אין חוששין לזה (כיון שבבהמה אינו מצוי שמחמת נפילה לאור יחמרו בני מעיה), ולכן ס"ל לעיטור שעוף שנפל לאור צריך לבדוקו.

אמנם הרא"ש ממשיך בזה וכותב (שם סי' מט) "והא דטרפינן בשינוי מראה של בני מעיים. היינו דוקא היכא דידעינן שנפל לאור. אבל היכא דלא ידעינן שנפל לאור וחיזין שנשתנו בני מעיים לא תלינן בנפילת

עוף שנפל לאור אלא בשלקין ולא היא אחזוקי ריעותא לא מחזקינן והיכא דלא מינכר בה ריעותא בהדיא בלא שלקין לא טרפינן לה אא"כ מתרמי דשליק לה וחזי ריעותא. מיכן כתב מורי רבינו אב"י העוזר"י זצ"ל היכא דלא ידעינן על הבירור דנפלה לאור אפילו נשתנו המעים כשירה דאחזוקי איסורא לא מחזקינן דהא הכא ידעי' בבירור שנפלה לאור אך לא נגלה עדיין ירוקתן ולא מחזקינן איסורא לאהדורי בתריה. ה"ה היכא דנשתנו לא מהדרינן לשאול אם נפלה. אלא מחזקינן לה דלא נפלה ואנן לא תנן דשינוי פוסל אלא בנפלה לאור דוקא". וע"ע בחדושי הרשב"א בסוגיין.

וכן מוכח בשו"ע שכתב (יו"ד סי' נב סע' א) "עוף שנפל לאור ונחמרו בני מעיו ונשתנו הלב וקורקבן וכבד שדרכם להיות אדומים והוריקו ככרתי, או המעים שדרכן להיות ירוקים האדימו, טריפה אפילו במשהו מהם שנשתנו, ואפילו לא הגיעו לחלל, כיון שנשתנו מחמת מכות אש סופן לינקב" ובהמשך (סע' ג) כתב השו"ע "אם לא נשתנו איברים אלו ואירע ששלקן ונשתנו, טריפה, כיון שנפלה לאור". ובט"ז (ס"ק ז), ש"ך (ס"ק יא-יב) ופר"ח (ס"ק ט) ביארו את לשון "ואירע ששלקן" ואת לשון "כיון שנפלה לאור" דהיינו שאין כל חיוב לשלוק ע"מ לברר אם נחמרו בני מעיים, למרות שידוע לנו שנפלה לאור ויש אפשרות לברר ע"י שליקה.

ויש לעיין האם רגילות הדבר שמחמת נפילה לאור נחמרים בני מעיים הוי חשש גדול ורעותא (ואעפ"כ לא מחייבים לבדוק ע"י שליקה) או שהוא חשש רחוק שמחמת נפילה לאור יחמרו בני מעיה ורגילות הדבר שאינה נטרפת מחמת הנפילה לאור ובגלל זה לא הצריכו לבדוק ע"י שליקה.

משמע דס"ל כהרא"ש דאינו מצוי שתיטרף ע"י נפילה לאור.

והנה המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ג סי' צב) אחר שהביא דעת הראשונים דס"ל לחייב בדיקה בנפלה לאור כתב "ולפי מש"כ לקמן בשם הרא"ש דאין ריאה לעוף אפילו נפלה לאור ונשתנית א"כ אין ראייה כלל, וכן נראה עיקר, מדאמר נפלה לאור ונחמרה כו', משמע דאין בה טריפות כלל בנפילתה לאור, כי אם בנחמרו אחר הנפילה, דאל"כ אמאי לא תני נפלה לאור לחוד, כמו שתנא במתניתין בר"פ דרוסה לחוד, ולא נדרסה והאדים הבשר, אלא ודאי לא שייך למיתני, משום שמיד כשנדרסת נטרפה מספק שמא האדים הבשר, עד שתיבדק להוציא אותה מספק איסור, משא"כ בנפולה שאינה נאסרת אפילו מספק, אם לא שראינו שנחמרו בני מעיה ובפרט מאחר דלא שכיחא שיחמרו בני מעיה, כי מיד שתיפול לאור תפרח כו', כדפי' לעיל...". ומתבאר מדברי היש"ש שדי במה שהרגילות היא שאין העוף נטרף מחמת הנפילה לאור ע"מ לומר שאין חיוב לברר ולבדוק.

וא"כ מדברי הראשונים והיש"ש והשו"ע בסוגיית זו נראה לכאן להוכיח ג"כ כנ"ל שכל שהרגילות היא לצד מציאות ההיתר אין חיוב לברר (ואפילו אם מדובר בכה"ג שאם יפשט הספק לאיסור לא יהיו צדדים אחרים להתירו, שהרי אם באמת נחמרו בני המעיים מחמת האור אין כאן שום צד היתר).

ו. חובת הבידור תלויה בשאלה אם יש מיעוט המצוי לאיסור

ואמנם נלענ"ד לחלק ע"פ מה שמצאנו לגבי בדיקת טריפות בבהמה שכתב רש"י (חולין יב א ד"ה פסח) "...אלא ודאי הלכה

האור דמילתא דלא שכיחא. אלא תלינן בשינוי הטבעים. שפעמים מחמת רוב שומן או רוב כחש משתנים. והך בעיא דהוריקה כבד כנגד בני מעיים קיימא אמתניתין נפלה לאור ונחמור בני מעיה דאף את"ל דטרפינן בשינוי מראה בלא ידיעת נפילה לאור לא מסתבר כלל להחמיר כולי האי ולהטריף בהורקת כבד כנגד בני מעיה בלא ידיעת נפילה לאור. והשיב ריב"ל כיון שהוריקה כבד כנגד בני מעיים בידוע שנחמרו בני מעיים. ולא גרסינן בידוע שנפלה לאור דאיהו גופיה בנפלה לאור מיבעי ליה. והוגה במקצת ספרים ע"פ רב אלפס ז"ל. ואף לאותה גירסא יש לפרש בידוע שכיון שנפלה לאור נחמרו בני מעיה ואין לאבד ממונם של ישראל ולתלות שינוי מעיים בנפילת האור דמילתא דלא שכיחא היא. כי מיד שתפול לאור תפרח ותצא. ואם נשרפו כנפיה שלא תוכל לפרוח תשרף במקומה. וראיה לדבר מדקאמרין לא אמרו ירוקין פסולין אלא בלב ובקרקבן וכבד. ולא הזכיר הריאה משום דאמרין לקמן דאין ריאה לעוף לא לינפל ולא ליחמר. ומשמע אפילו נשתנית הריאה דלא טרפינן לה דכיון דצלעות מגינות עליה תלינן השינוי בדבר אחר ולא בנפילת האור ואע"ג דידעינן דנפלה לאור כ"ש היכא דלא ידעינן דנפלה לאור דלא פסלינן בשינוי בני מעיים...".

ומבואר דהרא"ש פליג על העיטור וס"ל דאינו מצוי שמחמת נפילה לאור יחמרו בני מעיה משום "דמילתא דלא שכיחא היא. כי מיד שתפול לאור תפרח ותצא. ואם נשרפו כנפיה שלא תוכל לפרוח תשרף במקומה" ולכן אפילו כשנפלה לאור אין חיוב לבדוק.

והנה ממה שנקטו השו"ע והגו"כ שאפילו אם נפלה לאור אין חיוב לברר ע"י שליקה

א"צ לבדוק אחריהן, ומתבאר מהרשב"א שאפילו במיעוט המצוי כגון בריאה אין חיוב הבדיקה מדאורייתא אלא רק מדרבנן ורק היכא דאפשר.

וכחילוק זה בין נקיבת הריאה לשאר טריפות פסק גם השו"ע (יו"ד סי' לט סע' א) "אין צריך לבדוק אחר שום טריפות מן הסתם, חוץ מן הריאה צריך לבדוק בבהמה וחייה אם יש בה סרכא".

וברמ"א (סע' יז) ושו"ך (ס"ק ג וס"ק ח) מבואר שלכו"ע חיוב הבדיקה בריאה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא (אלא שכתב הש"ך שם שאעפ"כ יש מחמירים בדיעבד שלא לתלות בזאב וכד' עיי"ש).

וברמ"ג (שפ"ד ס"ק ג וכ"כ בשפ"ד סי' פד ס"ק כח) ביאר טעם הדבר שכל חשש למיעוט המצוי הוא מדרבנן אך מדאורייתא היה לנו ללכת בתר רוב גם בכה"ג"א.

למשה מסיני הוא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן דמאי שנא האי מהאי. ואהא מלתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טרפות, ונקובת הריאה משום דשכיח בה ריעותא בדקינן והיכא דאיתרמי דאיפרשה ריאה ולא בדק מתאכלא דסמכינן אהא ואדרב הונא דאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת ואין מפרסמין הדבר" ומבואר מרש"י שרוב טריפות הבהמה כיון שאינן שכיחות אין חיוב לבדוק אחריהן ורק בנקיבת הריאה שהיא דבר מצוי יש חיוב לברר, וגם בה אם קרה שלא בירר מותרת (ומוכח מכאן שאף שטריפת נקיבת הריאה היא שכיחה אך היא עדיין מיעוט ולא רוב דאל"כ כיצד התירו בדיעבד כשלא בדק). וע"ע בחידושי הרשב"א (חולין ט א) מה שהאריך בביאור הדבר שהחמירו יותר בבדיקת הריאה.

ובתוה"א כתב הרשב"א (ב"ב שע"ג) "כל הטרפות שמנו חכמים בבהמה ובעוף א"צ מדאורייתא לחזור אחריהן ולבדוק אם נקב קרום של מוח או שניקב הלב וכיוצ"ב, ואפילו בריאה א"צ לבדוק מן התורה דרוב בהמות כשרות הן ורובא דאורייתא הוא וכדדייקינן לה בפ"ק דחולין... ואפילו מדרבנן לא חייבו לחזור ולבדוק אבל בסירכות שבריאה הואיל והדבר מצוי וניכר לעינים הצריכו לבדוק אחריהן לכתחילה הא לא בדק ונאבדה הריאה או שנחתכה וא"א לבודקה כשרה שחזקתה כשרה ולא עוד אלא אפילו נטלה זאב או כיוצ"ב והחזירה כשהיא מנוקבת כשירה דתולין נקיבתה בזאב...". רואים אנו גם ברשב"א דמחלק בין טריפת הריאה שכיון שנקיבתה שכיחה הצריכו את בדיקתה, ובין שאר טריפות שכיון שאינן מצויים

י) ועי' בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' פב) שכתב שכן דעת רוב הפוסקים שהוא חיוב דרבנן, אך הביא מחד שלשיטת הרמב"ם הוא רק מנהגא, ומאידיך לשיטת הראב"ן אליבא דהפרי תואר הוא חיוב דאורייתא.

יא) ובאמת מצאנו במקומות שונים שתיקנו בדיקות שונות לסוגי טריפות שונות כשהיה הדבר מיעוט המצוי, כמש"כ הרמ"א (יו"ד סי' לג סע' ט) שבעירו ישנה תקנה שחייבים לבדוק באווזים שהלהיטו אותם אם אין נקב בושט. וכן מצאנו מפורש בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סי' רס) ז"ל "ובדיקת שאר טריפות הבהמה חוץ מאותם של הריאה היכא דשכיחא הזיקא וריעותא דווקא, הכל לפי המקומות והזמנים חל על הבעלים חובה לבדוקם כדמוכח מתשובת מהרשד"ם ומוהרמ"א"י בדין בדיקת האונות וגם מוהר"ם לובלין בתשובה ואחרים, והועד בפנינו מפי אנשי אמונה שבעיר א' אצל א"י תוב"ב

ואמנם גם במיעוט המצוי שיש מחמתו חיוב לכתחילה לברר, הרי שאם באותו מקרה אין אפשרות לברר הולכים אחר הרוב ומותר וכמו שהבאנו לעיל לגבי ריאה בכה"ג שא"א לבררי.

(יב) ויש לכאור' להוכיח כנ"ל מעוד דין דהנה יעויין במהרש"ל (מכונות ועטרת שלמה כלל סא ס"ק ד) שכתב לגבי כף חלב שנתחבה בקדרת בשר (שקיי"ל שמשערים במה שנתחב מהכף ולא בכולה וע"ע ברמ"א יו"ד סי' צח סע' ה) שאם לא ידוע כמה תחב מהכף משער בסתם דרך לתחוב דהיינו עד ראש הכף (וכתב הפרמ"ג דהוא סוף העיגול), ומשמע דאזלין בספק איסור (כמה נתחב מהכף) בתר הרגילות. ודברי מהרש"ל הובאו להלכה בש"ך (יו"ד סי' צד ס"ק א) ובפרמ"ג (הנהגות השואל והנשאל סדר ב אות יג). אלא שמדבריהם משמע לכאור' דמה שאין חיוב לברר (והולכים בתר הרגילות) הוא משום שא"א לברר אך אם הייתה אפשרות היה חיוב לברר. וע"פ מה שכתבנו לעיל שכל שיש מיעוט המצוי יש חיוב לברר ממילא מובן מדוע בכה"ג אם הייתה אפשרות היה חיוב לברר אלא שכאן מיירי כשא"א לברר ולכן הולכים אחר הרגילות.

[ונלענ"ד דאפשר לבאר דין זה באופן נוסף, די"ל בפשטות שמה שאם היה בינו היינו מבררים עד היכן נדחף הכף היינו משום שהרגילות לשער כנגד העיגול אינה בהכרח צד היתר שהרי גם אחר שנשער בעיגול נצטרך לחשב האם היה שישים בקדרה כנגד הכף, ואפשר שלא היה, והרי אם היינו מבררים אפשר שהיה מתברר שתחב רק חצי מהעיגול וכד' ובכה"ג כן היה שישים כנגד הכף והיינו מתירים, וממילא כיון שאין לומר שהרגילות היא תמיד צד היתר, מוטל עלינו לברר כל שיש ביכולתנו ורק כשאין ביכולתנו הולכים בתר הרגילות. ואמנם לעיקר נראה כמו שכתבנו למעלה דהיכן שאין מיעוט המצוי לאיסור א"צ לברר והיכן שיש מיעוט

ז. ביאור הסוגיות הנ"ל ע"פ החילוק בין מיעוט המצוי למיעוט שאינו מצוי

ע"פ זה נראה לבאר את חילוקי הדינים בסוגיות הנזכרות לעיל.

בדין הדחת הכלים י"ל שהחשש שהיו הכלים מלוכלכים הוא מיעוט המצוי ולכן ס"ל למהרש"ל ושו"ע שאילולי שהיה צד היתר במציאות האיסור היה לנו חיוב (מדרבנן) לברר למרות שהרגילות הוא שאין שם שיורי מאכל, כמו שיש חיוב (מדרבנן) לבדוק את הריאה.

כמו"כ מה שצריך לשאול אם עירו מכ"ד הוא משום שמציאות זו היא לפחות בכדי מיעוט המצוי. [ואמנם בלשון היש"ש משמע שמציאות זו היא רוב. אמנם נלענ"ד שאין להוכיח מכאן שכל שאין רוב למציאות ההיתר א"צ לברר אליבא דהיש"ש ואפילו אם יש מיעוט המצוי לצד האיסור (ולומר שהיש"ש חולק על כל מה שהבאנו לעיל בדין בדיקת הריאה), שי"ל שהיש"ש דיבר ע"פ המציאות שבאמת ברוב פעמים מערים מכ"ר, אמנם גם הוא מודה שאף אם לא היה כאן רוב אלא רק מיעוט המצוי ג"כ היה חיוב לשאול ולברר.]

בדין עוף שנפל לאור יש לבאר דכיון שהחשש שמחמת זה נחמרו בני מעיה הוא חשש רחוק וכמו שמוכח מדברי הרא"ש והמהרש"ל ממילא אין כל חיוב (אפילו מדרבנן) לבדוק את בני המעיים של העוף שנפל לאור.

ובעיר קנדיאה השוחטים בודקים כל ראשי הבהמות משום השלפוחית של מים העשוי במוחם לראות אם היה מגולה או מכוסה כפי הדין ובכגון זה אין לדיין אלא מה שענינו רואות לתקן ולגדור במקום שהוא שם". וע"ע בשו"ת שבה"ל (ח"ד סי' פא ד"ה ויראה דזה) במש"כ בביאור דברי הדבר שמואל.

ח. כשהבירור דורש מאמץ חריג אין חיוב לברר גם אם יש מיעוט המצוי לאיסור

איברא דגם כשהחשש לאיסור הוא מיעוט המצוי ויש אפשרות לברר, נלענ"ד שישנם מקרים יוצאים מן הכלל בהם לא חייבו לברר, דהנה ידוע מה שפסק השו"ע (יו"ד סי' לט סע' י) "כל מקום שאסרו סרוכת הריאה אין הפרש בין שתהא הסוכא דקה כחוט השערה בין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל, ולא כאותם שממעכים ביד ואם נתמעכה תולין להקל, וכל הנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל". וכן פסק בבגרי"א (ס"ק כו) וכן פסקו רבים רבים מגדולי הפוסקים, ואף הרמ"א לא כתב אלא שאין למחות במקילים (שם סע' יג).

ואעפ"כ מצאנו לגדולי הפוסקים שבמקרים מסויימים התירו לאכול מהבמה ללא בירור גם אם יש אפשרות לברר, דבשו"ת דבר שמואל אבוהב (סי' שכ) נשאל לגבי הספרדים ההולכים לערי האשכנזים האם מותר להם לאכול מבשר בהמתם ללא בירור ושאלה או שיש עליהם חיוב לברר שלא הקלו כאן במישוש הסירכה וכד'. והשיב הדבר שמואל דרק היכן שנודע בבירור שהיתה כאן סירכה והקלו להתירה ע"פ הקולות הנוהגות אצל האשכנזים אזי יש לו להימנע מלאוכלה (וכתב שיש לעשות זאת בהסתור שלא ידעו טעם הדבר שאינו אוכל), אמנם כל עוד לא נודע לו שהיתה כאן סירכה והקלו בה אין עליו כל חיוב לשאול ולברר אחר הדבר, ז"ל הדבר שמואל "ואם השאלה היא בסתם בשר הנאכל באותם

המקומות אם יש לחוש לאיסור כזה מספק אם נמצאת רעותא היא באותה הבהמה נראה הדבר פשוט שאין לחוש ולהחמיר כיון שעיקר החיוב בבדיקת הריאה הוא מדרבנן ואם בא כלב או גוי ונטל הריאה והלך לו הרי הבהמה מותרת ואין אומרים שמא נקובה או סרוחה היתה כדפסק מוהרי"ק ז"ל...". וכעין זה כתב הגר"ח מוולז'ין זצוק"ל (כתר ראש סי' קנב) ז"ל "סירכות אמר רבינו שח"ו למעך הסירכות במקום שעד הנה לא נהגו למעך. בדרך או באכסניה אין לחקור על זה דהוי כניטלה הריאה"י.

ולכאור' ההשוואה בין נטלה כלב או גוי לבין ספרדי שמתארח אצל אשכנזי או

(יג) וע"ע בזה בשו"ת שו"מ (מה"ק ח"ב סי' ק ד"ה והנה) ובמה שביאר בדבריו בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סי' ג ס"ק ג) שכתב שהשו"מ אמר דבריו לרווחא דמילתא עי"ש. ולענ"ד יש להוסיף בזה שהרי המעיין בשו"מ יראה שלכאור' ס"ד שיש חשש משום נדר שאינו אוכל מהבשר אם לא בירר את הדבר, ובכה"ג אפשר שיש חיוב לברר (שהרי לכאור' חשיב מילתא דאורייתא) ולכן כתב השו"מ שאין לחוש משום נדר חדא דמסתמא לא נתכוון לבטל דבר מצוה (דשבת ויו"ט) ועוד שבכה"ג חשיב פרישות וחסידות ולא נדר וא"צ התרה עיי"ש וממילא אין השו"מ חולק על הדבר שמואל והכתר ראש הנ"ל. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת לבושי מרדכי (מה"ב סי' רמג ס"ק א).

עוד בעניין הבדלי המנהגים בחששות טריפות הבהמה ואם חייבים לנהוג כחומרנו כשנמצא אצל מי שמקל בדבר עי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רצו), שו"ת בעי חיי (יו"ד סי' ח), שו"ת דבר משה (ח"א יו"ד סי' לד), שו"ת אהל יוסף (יו"ד סי' ט), דע"ת (פתיחה להל' טריפות אות מו), שו"ת מילי דעזרא (יו"ד סי' יח) ושו"ת יבי"א (שם ס"ק ב-ג).

המצוי לאיסור צריך לברר אא"כ יש צד היתר במציאות האיסור.]

ואין כל חיוב לברר (ונלמד בעיקרו משאר טריפות שלא חייבו לבדוק וכמו שהבאנו לעיל מרש"י).^{טו}

שו"ת משכנות יעקב (חיו"ד סי' טו-יז), שו"ת מנח"ש (מה"ת סי' סג), שו"ת שבה"ל (ח"ד סי' פא) ושו"ת משנ"ה (ח"ז סי' צט, ח"א סי' קיד, ח"ט"ז סי' קלז) ואכמ"ל.

טו) וככל התורה כולה דאזלינן בתר רובה עי' שמות (כג ב) ובגמ' (חולין יא א), וע"ע ביו"ד (סי' קט) בט"ז (ס"ק א) ובש"ך (ס"ק ו), ובעניין אם רוב הוי מטעם ברור או שהוא גזירת הכתוב עי' למשל מש"כ בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' צט) ובקובץ שיעורים (כתובות סי' לז) והאריכו בזה האחרונים ואין כאן מקומו.

ובהטעמת הדבר שכשאינן מיעוט המצוי לצד האיסור אין חיוב לברר יש להביא מה שנחלקו הסמ"ג (לאוין סי' קמ-קמא) והטור (יו"ד סי' צט) לגבי חכם שנשאל על מקרה שהכניסו כף חולבת בתוך קדירה של בשר רותחת או להפך האם יש עליו חיוב לברר האם משנתחבה הכף בקדירה נתנו מים בקדירה דאין מצטרף לששים המים ששמו אח"כ.

ובדרכ"מ (הארוך ס"ק ה) האריך בביאור מחלוקתם ובסיום דבריו כתב "אמנם בהג' שע"ד מצאתי בשם מהרא"י דוקא בדבר יבש יש לנהוג הכי דאם נתרבה ההיתר מותר אבל לא בדבר לח דקי"ל חנ"ג עכ"ל ומשמע דכל מקום דאמירנן חנ"ג צריכים לחקור אחר חקירה זו והוא כדעת ב"י ותימא דלא נהיגי לחקור בדבר זה וצ"ל דאע"ג דמחמירים אם נודע שנתרבה ההיתר מ"מ לא מחמירינן לחקור אחר זאת". ובהגה כתב הרמ"א (יו"ד סי' צט סע' ה) "וי"א דאפילו במקום דלא אמירנן חנ"ג לא מהני ההיתר לבטל אלא אם נתוסף קודם שנודע התערובות, אבל אם נודע התערובות קודם לא מהני מה שנתוסף אח"כ. ולפי"ז היה צריך החכם המורה לבטל איסור לחקור אם נתוסף ההיתר לאחר שנודע, ולא נהגו כן" (והוא כדברי

למי שנמצא בדרך או באכסניא היא תמוהה והרי באורח וכד' אפשר לו לשאול או לברר. אלא צ"ל שאע"פ שכשיש מיעוט המצוי צריך לשאול ולחקור (ובבדיקת הריאה אף צריך השו"ב לעשות מעשה של מישוש הריאה לראות שאין סרכות), אמנם כל זה בפעולת הבירור הרגילה, אך כשיש איזה שוני או קושי בבירור מעבר למציאות הרגילה (וחיוב הברור הוא מדרבנן) אין חיוב לברר ואזלינן בתר רובא ומתירים.

אחר כותבי כל זאת מצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ג ס"ק יט) שדן אם יש חיוב בימנו לבדוק ס"ת ע"י מחשב ואחר ששו"ט רבות בזה בגדרי הספיקות כתב "ואם משום שחייב לצאת ידי מצוה בוודאות עד כמה שידו מגעת, הנה כבר כתבנו דכל דיני התורה ניתנו לעשותן כדרכם, וממילא גם חיוב בדיקת סתו"מ לא נאמרה אלא כדרכה ולא בתחבולת מכונה". ושמחתי מאוד כי לכא' זכינו בדברינו הנ"ל לכוון לדבריו אלה.

ט. חמשה כללים בגדר החיוב לברר ספקות

א"כ בסיכומם של דברים עד כה יוצא לנו: א. ספק באיסור תורה שאין אפשרות לבררו הולכים בו אחר הרוב (אפילו אם יש מיעוט המצוי שהאמת כצד השני שבספק) ואם הרוב הוא להיתר מותר (ונלמד בעיקרו מדין ריאה שלקחה זאב או גוי).

ב. ספק בדין תורה ויש אפשרות לברר את הספק, אך האפשרות שהבירור יראה לאיסור הוא פחות ממיעוט המצוי^{יד}, מותר

יד) ובעניין מה חשיב מיעוט המצוי כבר האריכו בזה הפוסקים עי' שו"ת הריב"ש (סי' קצא),

ודאי שנאסור, יש חיוב מדרבנן לברר את הספק לפני שפוסקים את הדין (ונלמד בעיקרו מחיוב הבדיקה בטריפת הריאה וכמו שהבאנו לעיל מרש"י, וכן ממש"כ מהרש"ל לחייב את החכם לשאול אם עירו על הכלים מכ"ר).

ד. ספק בדין תורה ויש אפשרות לברר את הספק, ויש רוב לצד ההיתר אך האפשרות שהבירור יראה לאיסור הוא מיעוט המצוי, ובאם יתברר הספק לצד אפשרות האיסור יש עדיין צד נוסף להתירו (אף שלכתח' איננו סומכים על צד זה), אין חיוב לברר את הספק לפני שפוסקים את הדין (ונלמד מדין הדחת הכלים כשלא ידוע אם היו שם שיורי מאכל).

ה. ספק בדין תורה ויש אפשרות לברר את הספק, ויש רוב לצד ההיתר אך האפשרות שהבירור יראה לאיסור הוא מיעוט המצוי, אם האפשרות לברר כרוכה בטורח חריג ושוונה מהטורח הנדרש בד"כ ע"מ לברר הרי שבכה"ג מתירים ללא בירור (ונלמד ממש"כ בשו"ת דבר שמואל ובכתר ראש לגבי חיוב בדיקת הריאה בהולכי דרכים וכו').

י. החילוק בין ספק לס"ס ובין ספק בדאורייתא לספק בדרבנן

והנה כל דברינו עד כה נסובו סביב שאלת חובת הבירור בספיקות שעיקרם באיסורי תורה כגון טריפת הריאה בבהמה, נחמרו בני מעים בעוף ובדין בשר בחלב. אמנם כיון שנידון שאלתנו הוא בדין דרבנן דהיינו גזירת חכמים לטמא כתמים באישה ממילא מוטל עלינו לברר האם אותם כללים שכתבנו לעיל בעניין חובת בירור הספק נכונים גם באיסורי דרבנן.

ועוד יש לנו לעיין מצד נוסף שהרי נידון

ג. ספק בדין תורה ויש אפשרות לברר את הספק, ויש רוב לצד ההיתר אך האפשרות שהבירור יראה לאיסור הוא מיעוט המצוי, ובאם יתברר הספק לצד אפשרות האיסור

הטור שם שחלק על הסמ"ג עיי"ש).

ובט"ז (ס"ק יא) דן בטעם הדבר שלא נהגו לחקור בזה וכתב "אבל נלע"ד דברי הטור נכונים מצד מה שזכרתי בסמוך ואין לנו לחוש שמא ניתוסף אחר שנעשה נבילה דלא מחזקינן איסורא וכמו שנמצא כן היה... וכן עיקר" ומתבאר בדבריו דס"ל (ומשמע שכן הבין גם בטור וברמ"א) שכל שלפנינו נראה הדבר כמותר לא מחזקינן איסורא בסתמא ואין כל חיוב לחקור ולחשוש שמא המציאות הנראית לעין אינה נכונה, ורק כשידוע לנו שהמציאות אינה כמו שנראה לעין במבט ראשון ("אם ידוע להמורה שניתוסף אלא שאין ידוע אימתו") אזי יש חיוב לחקור אחר הספק במציאות ולפי"ז לפסוק להיתר או לאיסור. וכביאור זה בדברי הרמ"א כתב גם הש"ך (ס"ק טז) ז"ל "והטעם דלא נהגו לחקור נ"ל דאחזוקי איסורא לא מחזקינן דמהיכי תיתי נימא שהוסיפו עליו אח"כ". וכ"כ המהר"י טיקטין (ס"ק יב) והחוו"ד (חידושים ס"ק יג).

ונלמד מדברי כל הני פוסקים שבשאלה שהגיע לפנינו כיון שמציאות הנראית לעין נראית כמותרת ממילא אין לנו לחוש שמא המציאות הנראית לעינינו אינה המציאות האמיתית (כל עוד אין כאן מיעוט המצוי).

ויעויין בפר"ח (ס"ק טו) שהביא לדברי הש"ך הנ"ל וחלק עליו וכתב שאין זה נכון שהרי הוי מידי דשכיח להוסיף מים בתבשיל, לכן נכון וראוי לכל מורה להזהר בזה. ומשמע דחולק דוקא משום דס"ל דכאן הוי מיעוט המצוי ולכן חושש לו אך בלא זה גם הוא לא היה מצריך בירור דאין להחזיק איסורא בסתמא.

וע"ע בזה בשו"ע (יו"ד סי' טז סע' ו) ובמש"כ בביאור דבריו בערוה"ש (יו"ד סי' טז סע' י).

דיוק) חשיב ספק (ואין להקשות שבר"ף ובה"ג דין זה שכתמים נאמרו דווקא לטהרות הוא רק מכוח דיוק שהרי הראב"ד הביא במפורש לדעה זו), ודברי התרה"ד הובאו להלכה בערך לחם (או"ח סי' קס סע' יא), במג"א (שם ס"ק יג) ובמקו"ח (שם סע' יא).

אמנם אפשר שבכה"ג שמרן ורמ"א וכל הנו"כ כבר הכריעו את הדין (שגזירת כתמים שייכת גם לבעלה) לא יצטרף לספק, ולכאן הוכחה לדבר מלשון המשנ"ב (סי' קס ס"ק מז) ששמע מדבריו שאם המחלוקת הוכרעה לא חשיב ספק. וכן משמע מדברי השעה"צ (סי' רז ס"ק ו) שאין לצרף לס"ס שיטת ר"י דס"ל שמברכים בורא נפשות על פחות מכזית כיון שרוב הראשונים והשו"ע לא ס"ל כוותיה. [ואמנם צ"ע על השעה"צ ממה שהוא עצמו (בסי' רי ס"ק ב) צירף את שיטת ר"י הנ"ל לס"ס, ויש עוד להעיר בזה מגוף דברי הכנה"ג (שהוא מקור דברי המשנ"ב) וצ"ע.] וע"ע בפרמ"ג (שער התערובות ח"ב סוף פ"ב).

ועי' בשו"ת מנח"י (ח"ב סי' א ס"ק ז) שהביא מהפרמ"ג שדעה שלא נזכרה בשו"ע אין לצרפה לס"ס ומשמע דדעה שכן נזכרה בשו"ע אע"פ שלא נפסק כמותה מצרפים לס"ס (אמנם בנ"ד הדעה שגזירת כתמים נאמרה רק לגבי טהרות לא הובאה כלל בשו"ע).

מאידך עי' בשו"ת דבר משה (ח"ג יו"ד ב' ב) שכתב "ומש"כ עוד שם דאין לעשות ס"ס למש"כ מהרשד"ם ז"ל כיון דמה שאנו נוהגין לאסור במליחה בספק כדעת הרב ורוב גדולי האחרונים כמעט הסכימו לפסק זה משום דהמנהג ע"פ הוראתו ואין לומר עוד שמא לא בעינן ס' במליחה כו' גם זה אחר המחילה דאין הכי נמי דהמנהג ע"פ הוראת מרן ז"ל הוא דין תורה היינו כשלא יצטרף שם ספק אחר, אבל בהצטרף ספק אחר באותו דין למה לא נעביד ס"ס להתיר, דאני אומר דאף מרן ז"ל בעצמו יודה בכך דהוא לא פסק כאותה הוראה לחומרה

שאלתנו הוא לכאן לא ספק דרבנן אלא הוא ס"ס ואולי אפילו ג' ספיקות בדין דרבנן, שהרי ספק ראשון אם יש בצדו השני של הכתם כגריס ועוד, ואת"ל שיש כגריס ועוד עדיין יש להסתפק אם דם זה הוא באמת דם מחמשת מיני דמים הטמאים (שהרי מעיקר הדין רק חמשת מיני דמים טמאים ורק משום דאנן לא בקיאי אנו אוסרים כל מראה הנוטה לאדום כדאיתא בגמ' נדה יט ובטוש"ע יו"ד סי' קפח) י"ל כאן ספק נוסף שהרי בעצם גזירת כתמים מצאנו שנחלקו הראשונים, דעת רוב הראשונים שגזירת כתמים נאמרה גם לגבי בעלה וכן פסקו הטוש"ע (יו"ד סי' קצ), אמנם יש מהגאונים והראשונים דס"ל שגזירת כתמים נאמרה רק לגבי טהרות ולא לגבי בעלה ונראה שכן היא דעת בה"ג והרי"ף (עי' בזה בבעה"נ ריש שער הכתמים, ערול"נ נדה נח ב ד"ה שטהורה לבעלה וע"ע מה שאריך בזה בספר טה"ב ח"א עמ' שסז) וא"כ אולי ניתן לצרף ספק נוסף דאפשר שהעיקר כדעת הסוברים שאין דין כתמים לבעלה י". וא"כ בכה"ג של ס"ס (ואולי אפילו

טז) ואמנם יש להעיר בספק זה שהרי לכאן לפי"ז היה לנו להתיר כל ספק בכתם משום דהוי ספיקא דרבנן שא"ל לבררו (אם הוא מה' מיני דמים או לא) והיה לנו לדון ככל ספיקא דרבנן לקולא, אלא נראה ברור שלעניין עצם גזירת כתמים אין אנו מחשבים ספק זה לספק וכל כתם הנוטה לאדום (שמתקיימים בו שאר תנאי גזירת כתמים) אנו אוסרים, אמנם אעפ"כ אפשר שלעניין ס"ס כן מצטרף ספק זה, ועי' מש"כ לי הגר"מ מאזוז שליט"א (נדפס לקמן) וצ"ע.

ז) ובהאי דינא אם מחלוקת הראשונים חשיב ספק עי' בתרה"ד (ח"א סו"ס רסא) דכתב שמחלוקת מפורשת בראשונים (ולא מכוח

ולכו"ע אין חיוב לברר אפילו היכן שניתן".

יא. מחלוקת המשל"מ ושעה"מ בחיוב בירור הספקות

והנה כתב המשנה למלך (בכורות פ"ד ה"א) "ועוד אפשר לומר דס"ל דמתני' מיירי אפילו כשהשליח כאן ויכול להתברר אם קבלו אם לאו אפ"ה אם תלינן לקולא ואמרינן הרי זה סומך עליו ועל זה הקשו דאמאי ודלמא לא שקיל מיניה משום דאף דקי"ל דספקא דרבנן לקולא היכא דיכול להתברר לא אזלינן לקולא משום דלא חשיב ספק כל שיכול להתברר וכמו שכתבו הראשונים ז"ל, וגדולה מזו כתב הרשב"א בת"ה דאפילו ספק דחסרון ידיעה לא מיקרי ספק ואף דרבנן אזלינן לחומרא וכמ"ש מרן בטור י"ד סימן ק"ץ היכא דלבשה חלוק מכובס ואינה יודעת לבדוק אם מקדיר או מגליד דאף דכתמים שהם דרבנן לא אזלינן לקולא וכמבואר שם וא"כ כ"ש דכל דבר שיכול להתברר דלא חשיב ספק ומש"ה איצטריכו לומר לטעם חזקת שליח דחשיב כודאי".

ונלמד מדבריו דאף בספיקא דרבנן דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא אעפ"כ אם אפשר לברר אין זה נקרא ספק"ט ויש חיוב לברר

ג' ספקות) באיסור דרבנן אולי משתנה הדין

אלא בהדין לעצמו כשהוא לבדו לא בהצטרף עמו ספק אחר...". וכעין זה כתבו גם במחב"ר (הביאו בשו"ת רבפ"ע ח"ב יו"ד סו"ס ז), שו"ת רבפ"ע (שם ובח"ד יו"ד סו"ס ה) ושו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סי' קה עמ' רכה ס"ק ג, ח"י או"ח סי' נב ד"ה ואל יקל), וכן משמע בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"א סי' קפח ד"ה הנה) וע"ע מה שהאריך בזה בשד"ח (כללים מערכת ס אות יח). וע"ע בזה בשו"ת רע"א (מה"ק סי' סב ד"ה ואף אם) לגבי שיטת ההגמ"י בשם מהר"ם דס"ל שהמוצאת בבדיקת עד ולא הרגישה אינה טמאה מדאורייתא ולא אמרינן דלמא ארגשה ולא אדעתה, וכתב על זה רע"א שם "ואף אם יהיבנא דהר"מ הוא דחולק בזה היסוד מ"מ קשה לעשות מזה סניף כיון דרובא דרבואתא לא ס"ל הכי, ובשגם דנ"ל דמוכח כן להדיא מסוגיא" ולכא"ו יש ללמוד מכאן שדעה שרוב הפוסקים לא קיבלו אותה אין להתחשב בה. ואמנם לענ"ד אין זו הוכחה דראשית רע"א שם מסתפק אם באמת דעת מהר"ם להקל בזה, ואפשר שאם היה ודאי לו שזו דעת מהר"ם היה מסכים להביאה כסניף, ועוד שאף שאין להביאה כסניף אך אולי לצרפה לס"ס כן מסכים רע"א, ועוד שרע"א שם (בתחילת התשובה) הביא שהכו"פ כן הביא את שיטת המהר"ם כסניף. ויש עוד להעיר בזה ממה שמצאתי בהגהות כסא דהרסנא (שו"ת בשמים ראש סי' קלה) שכתב שמה שאנו מקילים בימנו בכתם שאין בו שיעור גריס ועוד (אף שאין בינינו מאכולת כשיעור זה) הוא משום שאנו סומכים על שיטת הסוברים שגזירת כתמים נאמרה רק לגבי טהרות, ומשמע דס"ל שאין שיטה זו דחוויה לגמרי מההלכה. ויעויין גם בחי' חת"ס (גדה נח א ד"ה והנה הרב אב"ד) שהתחשב ג"כ בשיטת הסוברים שגזירת כתמים דווקא לטהרות ע"מ להוכיח שהעיקר כשו"ת מע"צ שגם בימנו אינה טמאה אלא בשיעור כגריס ועוד. וע"ע מה שהעיר בזה על דברי החת"ס בשו"ת אבני זכרון (ח"ב סי' מא סוף ס"ק ב).

(יח) ויש עוד לדון בזה גם מצד הספק שמא הוא דם צדדים או מכה, ואפשר דלא חשיב ספק ועי' בזה ברמב"ם (אי"ב פ"ט הל' א-ב), כס"מ (שם) וט"ז (יו"ד סי' קצ ס"ק ב) וע"ע שם בדגו"מ (מה"ת) מה שהקשה על הט"ז. ויש עוד להעיר בזה גם מדברי הש"ך (יו"ד סי' קי כללי ס"ס סוף אות לה) והפ"ח (יו"ד סי' קי כללי ס"ס אות ב) ואכמ"ל.

(יט) עי' בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' מז ס"ק יט, כא וכח) שכתב ביאור וחיזוק לכך שספק שניתן לבררו לא חשיב ספק.

על דבריו "והנה מש"כ שכ"כ הראשונים דביכול להתברר לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, חפשתי ולא מצאתי דין זה בספרן של ראשונים^כ, ואנכי הוואה דלענין ס"ס הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובעה"ת והמרדכי בשם ר"י והרשב"א בתו"ה דסמכין אס"ס אפילו היכא דאפשר להתברר, וכן הסכים הפר"ח וכמו שאכתוב בזה לקמן באורך וא"כ מבואר הדבר דה"ה בספק דרבנן דאזלינן לקולא, שהרי ס"ס בדאורייתא וספק דרבנן חדא מילתא... ולענין אי אמרינן ספק דרבנן לקולא היכא דאפשר להתברר הדבר ע"י טרחא ומעשה, נראה שדין זה תלוי במה שנחלקו הראשונים גבי ס"ס, כי הנה מוהרא"י בסי' מז כתב דסמכין אס"ס אפילו היכא דאפשר להתברר ע"י בדיקה, והביא ראיה ממה שהתיר ר"ת בספק דרוסה שנכנס לעדר מטעם ס"ס...". ויעויין בשער המלך שם שהביא אח"כ שהרשב"א חלק בזה על ר"ת וס"ל שצריך לברר, ושכללי ס"ס להש"ך (כלל לה) נוטה לדעת הרשב"א, והשער המלך שם שו"ט בזה והאריך להוכיח דהעיקר כדעת ר"ת וכן דעת רוב רובם של הפוסקים רו"א ואף הרשב"א עצמו חזר בו מדבריו הנ"ל, וסיים בזה השער המלך "הכלל העולה ממ"ש, דס"ס בדאורייתא, וספק דרבנן היכא דסמיא בידן לברורי, וכמו"כ היכא דאין בידינו לברר הדבר וישאר בספק לעולם, ואפשר שיבא הדבר לידי ברור, הסכמת כל הפוסקים ז"ל דאזלינן

כא) עי' בשו"ת מהר"י אסד (ח"א או"ח סו"ס צב) שהקשה על השעה"מ מדברי התוס' בעירובין שמשמע שיש חיוב לברר במילתא דרבנן, וכן הקשה מדברי רש"י בכתובות שמשמע ממנו שיש חיוב לברר בס"ס.

וא"א להקל ללא ברור (וכן אם הוא ספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק)^כ. ולכאו' ממש"כ המשל"מ שהטעם שלא לסמוך על הספק בכה"ג הוא "משום דלא חשיב ספק כל שיכול להתברר" ממילא יש לנו ללמוד שגם מצד ס"ס אין להקל שהרי כל הספיקות בס"ס שניתנים לברור לא חשיבי כלל ספק לדעת המשל"מ וממילא לשיטתו אפשר שאין כאן ס"ס. וע"ע במשל"מ (מקואות פ"י ה"ו).

איברא דהרב שער המלך (מקואות כללים כלל ג) הביא לדברי המשל"מ הנ"ל והעיר

כ) ויעויין עוד בשו"ת חת"ס (יו"ד סו"ס קעה) שכתב לגבי אשה שראתה מחמת תשמיש והרופא אומר שאינו מהמקור "אמנם אנו הא קיי"ל בין באיסור בין בממון היכי דאפשר לברורי לא סמכין ארובא א"כ כ"ש בנ"ד דאפילו רובא ליכא דהימנותא דרופא מומחה ישראל גרע מרובא פשיטא שלא נסמוך על דבריו היכי דליכא רגלים לדבר כגון כאב בצדדים... ע"כ צריכים לברר היכי דאפשר ע"י בדיקת שפופרת ואם יראה שתקלקל עצמה עכ"פ תבדוק עצמה בבדיקת ספר תשובת אמנות שמואל סי' נז שתבדוק ע"י מוך כעובי אבר ואם תמצא דם על הצדדים ולא בראשו הרי מותרת היא ואם נמי תמצא נמי בראשו אינה מקולקלת כי תוכל לתלות שראש המוך מן הצדדים הואיל ואין מכחול בראש ועדיין תוכל לבדוק בשפופרת אח"ז...". ואמנם נלענ"ד שאין להוכיח בוודאות שגם החת"ס ס"ל כהמשל"מ וכל ספק דרבנן שניתן לברר חייב לברר, שהרי שם מיירי לעניין קביעת וסת לרמ"ת והרי אע"פ שקיי"ל שוסתות דרבנן, הרי לדעת החת"ס חיוב פרישה בעונת הוסת הוא מדאורייתא וממילא שם הוי ספק דאורייתא ואפשר שרק משום זה חייב החת"ס לברר אך במלתא דרבנן לא יחייב לברר ויש עוד מה להעיר בזה וצ"ע.

וכ"נ להוכיח שהעיקר כמ"ד שבס"ס אין חיוב לברר ממש"כ בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ס"ק ה) ובשו"ת לבושי מרדכי (מה"ק או"ח סי' ד"ה ומ"ש כ"תיגי) עיי"ש, וכ"כ שקיי"ל לדינא בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סיק ג).

ע"י ביטול, והנה אעפ"כ מצאנו בדין דבר שיש לו מתירים שכתב השו"ע (יו"ד סי' קב סע' ג) "כלי שנאסר בבליעת איסור, שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין" וביאר שם הרמ"א "לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו, וכל כיוצא בזה". ולכאור' כסברא זו של רש"י שעד שתאכלו בביטול תאכלו בהיתר גמור יש לנו לכאור' לומר גם בדיני הספקות שעד שתתירו ע"י ספק יש לך לברר ולהתירו בתורת ודאי (ועי' בשעה"צ סי' קס"ק מט שכתב השוואה דומה לזו), ואעפ"כ רואים אנו שהיכן שיש הפסד ואפילו מועט דעת השו"ע והרמ"א להתיר בזאת (ולא מצריכים להגעיל את הכלים), ולכאור' ה"ה לנדון דידן דכיון שיש הפסד במה שיקרע את הבגד ע"מ לראות את צידו השני של הכתם לא חייבו לברר ויכול לסמוך להתיר מטעם ספיקא דרבנן. ואין להקשות ממה שהש"ך (שם ס"ק ח) הביא ממהרי"ל דכתב שהגעלה הוי הפסד מועט ובכה"ג אין להתירו ללא הגעלה, וסיים הש"ך להחמיר כמהרי"ל אם אינו הפס"מ, וא"כ כיצד נלמד משם לדין בירור הספיקות שהרי בזה הבאנו לעיל מהש"ך גופה שאם יש הפסד (אפילו מועט) אינו חייב לברר. וי"ל דהש"ך לשיטתו דמחמיר בחיוב בירור הספקות ודווקא אצלנו דהוי ס"ס מתיר בכל הפסד אך בספק אחד אפילו במילתא דרבנן יסבור הש"ך דחייב לברר אם אינו הפס"מ.

כג) זאת ממש"כ שם להתיר מטעם ס"ס בחשש חמץ בתרופות וזאת למרות שלכאור' יש ביכולתו לברר.

לקולא, זולתי דעת הרשב"א בחידושיו, ואף הוא עצמו ז"ל חזר בו בתו"ה ובפסקיו סי' תא וכמ"ש, וכן ראוי להורות".

וא"כ למדים אנו מדברי השער המלך שני דברים, הראשון שבס"ס במילתא דאורייתא אפילו אם ניתן לברר אין כל חיוב לברר. והשני שה"ה לספק אחד במילתא דרבנן שאפילו אם ניתן לבררו ע"י טירחה או מעשה אין חיוב לבררו (ובזה ודאי פליג המשל"מ).

ובמש"כ השער המלך להתיר בס"ס בלי בירור, גם הפר"ח (יו"ד סי' קי כללי ס"ס אות ב) פסק שבס"ס אין חיוב לברר אפילו אם אפשר לברר והביא שגם הש"ך פסק כך למעשה (ולא כמו שהבאנו לעיל מדבריו בכללי ס"סיב).

כב) ונלענ"ד שאפילו א"ת שהש"ך לא חזר בו מזה הרי שבנדון דידן יודה להתיר שהרי הש"ך (כללי ס"ס אות לה) אחר שהביא מחלוקת הרשב"א ור"ת הנ"ל כתב "הלכך נראה דהיכא דאפשר לבדוק כגון שהוא לפנינו ואין הפסד בדבר יש לבדוק אבל בלאו הכי אין להחמיר" ומדברי הש"ך שכתב "הפסד" ולא "הפסד מרובה" משמע לכאור' דמיקל בכל הפסד והרי בנ"ד במה שקורע את הבד מפסיד את הבגד וא"כ גם הש"ך יסכים להתיר ללא בירור. וע"ע בפרמ"ג (על הש"ך שם) שכתב ג"כ לחלק בין שאלה בעלמא שצריך ובין בדיקה ע"י טורח שא"צ כשיש ס"ס. ולכאוק ראייה לדבריהם ממה שהתירו רמ"ת לבעל ראשון מטעם ס"ס למרות שאפשר לבדוק ע"י שפופרת עיי"ש בסוף דברי הש"ך שהביא דין זה.

ונלענ"ד עוד להוסיף בזה בדרך הפלפול דהנה לגבי דבר שיש לו מתירים כתב רש"י (ביצה ג ב ד"ה אפילו) דאע"פ דמדאורייתא בטיל כיון שאחר זמן יהיה היתר גמור אין להתירו עתה

והנה בשו"ע (סע' יא) פסק "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו, או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור או לאו, או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו, טהור. ויש מי שאומר שעל כל זאת אם יש לו מים אחרים, שיטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק". ומשמעות השו"ע דלדינא לא ס"ל כהראב"ד כי ואפילו שיש לו אפשרות לטול ידיו שנית ולהוציא את עצמו מן הספק א"צ לעשות זאת כיון דהוי ספק במילתא דרבנן.

ולכאור' היה לנו להקשות מדוע לסמוך על הספק ולא להוציא את עצמו מהספק, אלא לכאור' יש להוכיח מדברי השו"ע בדומה לדברי השער המלך דכל שהוא ספק במילתא דרבנן יש לסמוך עליו להקל אפילו שיש לו אפשרות הלכתית שלא להקל בספק זהכי'.

[ועוד ביחס לשיטת השו"ע יש להביא בזה מה שחלקו בגמ' ברכות (כא א) שמואל ור' אלעזר במסופק אם אמר אמת ויציב אם יחזור ויאמר או לא, ופסק השו"ע (או"ח סי' סז סע' א) שלא חוזר ואומר. והנה הפרמ"ג (שם מש"ז ס"ק א ד"ה ואגב) כתב לבאר מחלוקת שמואל ור' אלעזר אם במילתא דרבנן שיכול לצאת מהספק ע"י טרחה קלה אם צריך לטרוח (דהיינו לחזור ולומר אמת ויציב), וממילא ממה שפסק השו"ע שא"צ לחזור ולומר אמת ויציב משמשע דס"ל לפרמ"ג דהשו"ע ס"ל שאף טרחה קלה

כו) ובעניין שיטת הראב"ד שמצריך לחזור וליטול אם הוא מדינא או לא עיי' בלבוש (סע' י), א"ר (ס"ק יט) וערוה"ש (סע' יט). כז) עיי' במכתב מהגרא"י כלאב שליט"א מה שהעיר על ראייה זו.

ועוד מצאתי בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' פו ס"ק יד-טו) שכתב שבמקרה שנשאל על עד שיש על אחד החוטים צבע אדום שאין ברור אם הוא צבע או דם והוא בכה"ג שיש ס"ס אם הוא צבע או דם וא"ת שהוא דם עדיין יש ספק אם הוא מהמקור או מעלמא, אזי אע"פ שאפשר לברר ע"י זכוכית מגדלת אין חיוב לעשות זאת.

[וע"ע בזה ברמ"א (יו"ד סי' נג סע' ד וסי' קי סוף סע' ט) ובמש"כ הנו"כ כי בביאור דבריו ואפשר שלפי חלקם יש הוכחה מדברי הרמ"א לדברי השעה"מיה].

ובמש"כ השער המלך שבספיקא דרבנן שניתן לברר ע"י טירחה או מעשה אין חיוב לברר, נראה להביא כדמות ראייה לזה מדין אחר, דמצאנו בדיני נט"י לסעודה שהביאו הטור והב"י (או"ח סי' קס) שכל ספק טהרה בידיים טהור, והב"י הביא שם בשם ר' מנוח בטעם הדבר ז"ל "וכתב עוד דטעמא דכל ספק בטהרת ידיים טהור משום דנטילת ידיים עיקרו מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא". ואמנם אח"כ הביא הב"י לדברי הראב"ד ז"ל "וכתב הראב"ד בפ"ו מהל' ברכות שאע"פ שכל ספק בטהרת ידיים טהור עם כל זה אם יש לו מים לרחוץ אומרים לו קום ורחוץ והוציא עצמך מן הספק".

כד) ביחוד עיי' בבהגר"א (יו"ד סי' נג ס"ק י, ט"ז (יו"ד סי' צח ס"ק ו), קונטרס הספקות לש"ך (אות לד) ובמה שהעיר על דבריו במנח"י (ס"ק מג-מד וע"ע במנח"י כלל פה ס"ק מח), ש"ך (יו"ד סי' נה ס"ק ד), הגהות רע"א (שם ס"ק ח) וע"ע בתוה"ש (סי' קצ ס"ק ל) ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' יא ס"ק ב, סי' פו ס"ק טו).

כה) ועיי' לקמן במכתבו של הגרא"י כלאב שליט"א במה שהעיר לי בזה, וע"ע במש"כ אני בזה במכתבי אליו.

דרבנן חשיב איסור גברא ולא איסור חפצא (כ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין או"ח סי' לא ס"ק ה, שו"ת בית שערים או"ח סי' קיב ד"ה ואמנם להצדיק, שו"ת אבני צדק סי' מה ד"ה והנה מבואר, אתוון דאורייתא כלל י ד"ה עוד האריכו, שו"ת מנח"א ח"א סי' ה וע"ע בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' ד מס"ק דכ"ח), וממילא לפי כל הני פוסקים כיון שביחס לגברא בין בזאת ובין בזאת יכול לצאת מן הספק ממילא אין לחלק וא"כ כמו שבהסיבה אם היה כרוך בטורח או בהפסד לא היה צריך לעשות מעשה ה"ה לנ"ד].

יב. שני כללים נוספים בגדר החיוב לברר ספקות

בסיכומם של דברים בגדר החיוב לברר ספקות נתחדשו לנו שני כללים נוספים:

א. בספק במילתא דרבנן ויש אפשרות לבררו ע"י טרחה או מעשה דעת המשל"מ שחייב לברר ודעת השער המלך שא"צ לברר ומותר בלי ברור.

ב. בס"ס במילתא דאורייתא ויש אפשרות לברר, דעת רוב הפוסקים שאין חיוב לברר (אמנם מדברי המשל"מ נראה לכא' שגם בכה"ג חייב לברר, ובדעת הש"ך יש להסתפק בזה) כ"י.

יג. מסקנה דדינא

עתה מוטל עלינו ללמוד מכל השו"ט והכללים הנ"ל לנדון שאלתנו.

א"צ לעשות ומקילים כבכל ספיקא דרבנן. ונלענ"ד ראייה נוספת לשיטת השעה"מ דהנה בסוגיית בפסחים (קח א) איתא שנסתפקו אם הסבה דווקא בשתי כוסות ראשונות או דווקא בשתי כוסות אחרונות ומסקנת הגמ' להחמיר בכולן למרות שהוא ספק דרבנן, והמהר"ם חלאווה ביאר שם "ואע"ג דבדרבנן הוא והוה לן למימר ספיקא לקולא, כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי דמהיות טוב אל תקרי רע" וכעין זה איתא גם בר"ן (פסחים כג ב ד"ה והשתא, בתירוצו הראשון) וברשב"ץ (יבין שמועה לד ע"ד), ומשמע דכל שיש בדבר טרחה או הוצאה א"צ לעשות מעשה לצאת מן הספק. ולכא' ה"ה לנ"ד שא"צ לעשות מעשה חריג לקרוע את הבגד ע"מ לברר את הספק (למרות שיש אפשרות לברר) כיון שהדבר כרוך בטרחה ובהוצאה.

[אמנם אפשר שיש לדחות שדווקא בטרחה גדולה ביותר או הפסד גדול ביותר לא הצריכו לעשות מעשה ע"מ לצאת מן הספק וכמו שמשמע קצת משו"ת מהרלב"ח (סוף סי' קמג ד"ה הנצר השלישי), אך בנ"ד אפשר שלא חשיב טורח כ"כ ויהיה צריך לקרוע את הבגד. איברא דלענ"ד זה אינו דפשטות לשון המהר"ם חלאווה שכתב "דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה" ולא כתב טורח גדול או הוצאה גדולה, משמע דאף כגון נ"ד אין צריך לעשות מעשה לצאת מן הספק.

אך עדיין אפשר שיש לדחות דשני התם שלעולם לא יתברר הספק מצד עצמו, ורק לגברא אפשר ע"י שיחמיר לצאת מן הספק אך לא לברר את הספק, אך בנ"ד אפשר לו ע"י ברור לפשוט את הספק לגמרי ובכה"ג אפשר שמוטל עליו לברר ואפילו שהוא מילתא דרבנן. אך לענ"ד גם דחיה זו אינה דהרי ידוע מש"כ הרבה אחרונים דכל איסור

(כח) וע"ע בשו"ת דבר יהושע (שם ס"ק כא) שכתב שכל ספק שניתן לבררו חשיב איסור גברא.

(כט) וע"ע לקמן במכתבו של הגרא"י כלאב שליט"א מה שהעיר לי בזה מדברי הר"ן בריש כתובת, וע"ע במכתבי שלי מה שהערתי בזה.

עוד י"ל שאצלנו מיירי בס"ס (ואולי אפילו בג' ספיקות) ובוזה דעת רוב הפוסקים שאין חיוב לברר אפילו במילתא דאורייתא וכ"ש כאן דהוי מילתא דרבנן (ואף לדעת המשל"מ והש"ך שהבאנו לעיל שאפשר שמצריכים לברר בס"ס בדאורייתא, הרי שבנדון דידן שמיירי במילתא דרבנן וגם שאפשר שהוא ג' ספיקות, אפשר שגם המשל"מ והש"ך יודו שא"צ לברר"א).

ואפילו א"ת שאין כאן ס"ס הרי עדיין יש לנו את דעת השער המלך דס"ל שבכל ספק דרבנן אין חיוב לברר.

מכל האמור עד כה נלענ"ד שאין חיוב לקרוע את הבגד ע"מ לראות את צידו השני

לא) וע"ע מש"כ לי בזה הגר"מ מאזוז שליט"א במכתבו המובא לקמן, ועוררני למש"כ הפת"ש (יו"ד סי' קי"ט לה) דאף המחמירים לא חייבו לברר אלא בכה"ג שע"י הבירור יתבררו שתי הספקות והרי בנדון דידן הספק אם הוא מחמשת מראות דמים לא ניתן להתברר עד ביאת יגון במהרה בימנו, ובכה"ג נראה דלכו"ע א"צ לברר.

וע"ע בזה בשו"ת אבני צדק (או"ח סי' א) ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' ב ס"ק א) בעניין זה ולפי דבריהם יובן מדוע אין להקשות בנ"ד ממש"כ המג"א בהל' ציצית שמה שצריך לבדוק את הציצית אם כשרה לפני שמברך ולא סומכים על חזרה הוא משום דאיכא לברורי (ואפילו א"ת שבנ"ד יש מיעוט המצוי לומר שיתברר שיש כגריס ועוד לא יקשה מדברי המג"א), וע"ע בזה בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' פו סוף ס"ק טו) ובשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ג ס"ק יח).

מאידך עי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' סט ד"ה והנה רו"מ) שהביא ראיות מכמה פוסקים רו"א שחולקים על דברי הפת"ש הנ"ל. וע"ע במהרש"ם (ח"ב סי' ריד ס"ק ח).

ונעלנ"ד ע"פ כל הנ"ל דבנידון שאלתנו אין כל חיוב לחתוך את הבד הכפול ע"מ לראות את צידו השני של הכתם, אלא יש לנו להתירה ע"פ מה שנראה לעיננו בצד האחד שאין בכתם כגריס ועוד, וכמה טעמים בדבר.

ראשית מדין ספק שאין בו חשש מיעוט המצוי, נלענ"ד שקשה לומר שזו אפשרות שכיחה עד כדי מיעוט המצוי שהמראה שבצד הנסתר של הבד שונה מהמראה שבצד הנראה של הבד, ולא רק זאת אלא שיש בו תוספת דם בכמות שתספיק לשיעור גריס ועוד וכן שכולו מחובר, וממילא אפילו אם היה מדובר בשאלה במילתא דאורייתא לא היה חיוב לברר.

טעם נוסף הוא ממה שהבאנו מהדבר שמואל והכתר ראש דכל שיש צורך במעשה חריג ע"מ לברר אין חיוב לברר (כשחובת הבירור היא מדרבנן). וכשמדובר בספק במילתא דרבנן הבאנו גם ממהר"ם חלוואה שאין חיוב לטרוח או להוציא הוצאה ע"מ לצאתמן הספק. וא"כ אף א"ת שהחשש שבצד השני נראה גריס ועוד שלם של דם הוא מיעוט המצוי אין לחייב לקרוע את הבד המסתיר ולבדוק, שאע"פ שבד"כ מוטל על המורה להביט בכתם משני צידי הבד ולא לסמוך על ראייתו מצד אחד, הרי שבכה"ג שיש לו קושי מחמת שעל צד אחד תפור בד המכסה ויש בקריעתו טורח והפסד ממון אין חייב לברר.

ל) שהרי אפילו אם המראה בצד הנסתר של הבד הוא שונה, אין די בכך ע"מ לשנות את הדין ולטמא כל עוד אין כאן כגריס ועוד שכולו מחובר, והרי ידוע לכל מורה הוראה שדבר שכיח הוא שאף כשיש כמות דם של כגריס ועוד, הגריס ועוד מחולק לכמה כתמים סמוכים שאינם מחוברים ובכה"ג הדין הוא שטהור.

של הכתם ויש להתירו ע"פ צידו הנראה לעין שבו אין כגריס ועוד.

ואמנם כל דברי נאמרו כבירור הלכה בדרך הלימוד, אך כיון שמדובר בשאלה שלא מצאתי שעסקו בה במפורש בפוסקים ויודע אני מיעוט ערכי שאיני כדאי לקבוע על פי דברי הלכה בדבר שלא נזכר במפורש בפוסקים, וכ"ש בכל מה ששו"ט בשאלה היסודית מתי יש חיוב לברר ספקות, שהוא דבר הנוגע לכללי הפסיקה וההוראה, ואם ח"ו יקבעו מסמרות ע"פ דברי יכול הדבר להביא למכשול לרבים²³, לכן יהיו דברי רק ככלי עזר לת"ח לברר את הדברים, ולעניין מעשה יעויין במכתבים שהבאתי לקמן מכמה פוסקים חשובים ועל דבריהם ודאי שראוי לסמוך²⁴.

(לב) אחר כותבי כל דברי (ואחר ששלחתי את דברי לכמה ת"ח חשובים וכדלקמן) ראיתי להגה"צ רמנ"ג לעמברגר ע"ז"ל מה שדן בספרו שו"ת עטרת משה (יו"ד א סי' קלב) בשאלה מתי יש חיוב לברר ספק לפני שמכריעים דין, ושמחתי לראות שהרבה מהמקורות שהבאנו אנו לדין זה הביא גם הוא ע"ז"ל, עיי"ש מה שהאריך בזה.

(ג) יש לציין כי אל הגרא"י כלאב שליט"א והגרא"א שלזינגר שליט"א (פרט לכמה גרגירים שהוספתי אח"כ) אמנם לשאר הת"ח החשובים שמכתביהם מתפרסמים לקמן לא שלחתי את כל מאמרי אלא רק את השאלה המחודשת שנשאלתי וקיצור השו"ט כפי שהיה נראה לי בראיה ראשונה, ממילא אין להסיק מדבריהם הסכמה או אי הסכמה למה שכתבתי במאמרי אלא רק לעצם הפסק בגוף השאלה. ג.ב.

הגאון הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א אב"ד בעיה"ק ירושלים תובב"א

בעניין הנ"ל

ובאמצע צבע אחר. ויש לודא שאכן כך הוא הדבר לפני שמתירים (ואומרים אין צורך לבדוק. ואין צורך לקלקל הבגד כי אפשר להתיר מקום חיבור הכפל ואח"כ לחזור ולתופרו) דאם היינו אומרים שתמא דמלתא אין הכתם מלא לכל אורך האדום, אולי אפשר לתלות ולומר כיון שאין שיעור לטמא, אמרינן שהוא טהור. ברם למעשה נראה שסתמא דמלתא הכתם מלא, ואין להתירו בלא ידיעה שאינו בשיעור האוסר. וזה לא שייך לכל הדיון בהמשך.

ב. [באות ד במש"כ בשם המהרש"ל שאם הרגילות היא לצד ההיתר אין חיוב לשאול וזאת ממש"כ המהרש"ל שאין חיוב לשאול אם עירו על הכלים מכ"ר] כוונת המהרש"ל שכאשר השואל לא אומר שהיה עירוין אין צורך לשואלו על עירוין, כי אם היה, השואל היה מזכיר זאת. ברם כאשר יש רגילות לערות יש לשואלו על כך גם אם לא הזכיר שהיה עירוין, וממילא יש ללמוד מדבריו שבדאי, כאשר לפי השאלה, מה היה לא ברור, צריך לברר. וכן הוא ההגיון. וכי סתם פוסקים דין מתוך סתימת אוזניים ועיניים.

ג. [באות ה במש"כ ע"פ הסוגיית בנחמדו בני מעיים שאע"פ שנפל לאור אין חיוב לברר] הסיבה שאין צורך לברר, כי אין ריעותא בבשר דבר שמוכיח שאין פסול בו, אם כי יתכן שבמקרה רחוק מאד לא ניכר הפסול לפני השליקה, לכן רב אשי

מכתב א"

השלום בבינתך ותמשיכו שמחת הרגל כל השנה.

השאלה היא מעניינת, וכתבתי דעתי העניה בקיצור והתייחסתי גם לדברים שהעלית בהמשך בקצרה ודי בכך לחכם כמוך.

א. [באות ב במחלוקת הרמ"א והט"ז] מדברי שו"ת רמ"א נראה שכיון שכל הכתם נראה אחד לכן טמא האדום, גם אם הוא פחות מגריס, כי הוא המשך למראה הלבן והירוק ורק באופן זה תולים לאסור. ברם כאשר הלבן והאדום נראים כשני מראות נפרדים גם רמ"א מודה שתולה במה שיש לתלות כמו כל כתם. (הדבר ברור בדברי רמ"א ולא ברור מה הט"ז בא לחלוק עליו).

ובענין השאלה שנראה ממנה שניכר שיש כאן שתי מראות שונות רק לא יודעים אם יש בו כגריס ועוד, בודאי שיש להניח שאכן כך הוא, כי איך מסביב הכל אדום

אל הגאון הרא"י כלאב שליט"א שלחתי את כל מאמרי (פרט לכמה גרירים שהוספתי אח"כ) והוא ברוב טובו עיין בדברים והאיר רבות את עיני וע"פ דבריו שיניתי ותיקנתי רבות, וכפי שיראה הקורא מחלופת המכתבים שבינינו שבחלק מהדברים הסכים עימי ובחלק מהדברים לא קיבל את דברי (וודאי שעל דבריו ראוי לסמוך יותר מעל דברי). ג.ב.

גם כשאפשר לברר] דברי הרמ"א מתבררים בס"י נג סע' ד, בגר"א ס"ק י שס"ס אסור כיון שצריך לברר ואין אנו בקיאים לברר. ומה שהתיר הרמ"א בנשבר הגף וספק אם מחיים דהוי ס"ס, כי גם נשבר מחיים, מצד עיקר הדין כשר, דלא חיישינן שנקבה הריאה, כמבואר בסע' ב בהגה שם.

ט. **[באות יא במש"כ להביא ראייה מהשו"ע בהלכ' נט"י לדברי השע"מ שספק במלתא דרבנן מותר בלי בירור גם כשאפשר לברר]** ומאידך פסק המחבר בסימן קסד סע' א במי שהתנה על נטילת ידיו לכל היום, שאם יש לו מים שיחזור ויטול ללא ברכה, כיון שיש מחלוקת אם מועיל התנאי. ולא דמי לספק מים פסולים, דכיון שמקור הספק הוא דרבנן כבר נפסק שהמים כשרים לנטילה. ודעת ראב"ד שהספק ממשך, לפיכך כתב שאם אתה יכול לברר ע"י נטילה נוספת צריך לברר.

והקב"ה יורנו נפלאות מתורתו אליבא דהלכתא.

ברוב ברכה

א.י.כלאב

מכתב ב

בס"ד י"ט ימים בעומר תשע"ב

הברכה היא שלוחה לגדול בהלכה, הגאון הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א, אב"ד בעיה"ק ירושלים תו"ת.

פי מלא תודה לכת"ר על שכל פעם ופעם מטה עלי מחסדו ומשקיעה מזמנו היקר לאלפני בינה ואף שיודע אני שאיני כדאי לכך.

עיינתי בהערות שכתב כת"ר למאמרי ודבריו היו לי לעיניים, ואף תיקנתי ושיניתי במאמרי כמה וכמה דברים ע"פ דברי כת"ר.

סובר שבכ"ז יש לברר לחשוש למיעוט שאינו מצוי ומסקנת הגמ' דלא חיישינן להכי וכתב ב"י או"ח סי' תצז לבאר הדין המובא שם, שהשוחרט בהמה ביו"ט יכול להפשיט עורה ואינו חושש שתמצא טריפה, ואם נמצאת טריפה אסור להזיזה ממקומה ולא להפשיטה מעורה. דמוקמינן בהמה בחזקת היתר. וסיים ב"י, אע"פ שזה קרוב להערמה, כדי שלא ימנע משמחת יו"ט התירו זה. ע"כ מכלבו. למדו מדבריו שאפילו לאיסור טלטול דרבנן, יש לברר אם הבהמה טריפה לפני שיפשיטנה או יטלטל אותה. ברם כיון שיש להעמידה בחזקת היתר, לא אסרו כדי שלא ימנע מלשוחרטה לכבוד יו"ט.

ד. **[בסוף אות ה במש"כ להוכיח מדין נחמרו בני מעים דכל שאין רגילות לאיסור א"צ לברר]** כי לא ניכר כל ריעותא כמוסבר לעיל.

ה. **[בסוף אות ה במש"כ ע"פ הדבר שמואל והכתר ראש שכתבו שא"צ לשאול באכסניה וכד' אם סמכו בבשר זה על קולות הרמ"א]** אי אפשר לו לשאול שלא יבוא לידי מחלוקת לנהוג שלא כמנהג המקום.

ו. **[באות ט בסיכום חמשת הכללים בחובת בירור הספקות]** לסיכום בודאי שצריך לברר אלא א"כ יש סיבה שלא צריך לפי מה שנתברר לעיל וכ"כ ר"ן ריש כתובות בענין תקנת בתולה נישאת ליום רביעי, לבאר שיטת רש"י שם.

ז. **[באות י במש"כ לצרף לס"ס את שיטת הסוברים שאין גזירת כתמים לבעלה אלא רק לטהרות]** א"כ כל כתם יש בו ספק ספיקא, שמא אינו מהאשה ושמא גם אם הוא מהאשה, אינה אסורה לבעלה בגינו.

ח. **[באות יא במש"כ להביא ראייה מהרמ"א ביו"ד לדברי השע"מ שס"ס מותר בלי בירור]**

וכ"כ הגר"ז (סי' קצ אות יט) שכל שאין בצבע הטמא כגריס ועוד תמיד טהורה. וכן משמע שפסקו החת"ס (בהגהותיו סו"ס קצ), המהר"ם שיק (יו"ד סי' קפו) והדע"ת (סו"ס קצ). וא"כ אף אם נאמר ככת"ר בביאור דברי הרמ"א נלענ"ד דיחיד הוא בחומרתו זו נגד כל הני אחרונים.

אמנם בזכות דברי כת"ר הנ"ל ראיתי כי לא דייקתי מספיק במאמרי בצורה שהבאתי את דברי הרמ"א וכל הני פוסקים ותיקנתי הדברים במאמרי.

[ובעצם ביאור דברי תשובת הרמ"א נלענ"ד עיקר כדברי החכ"א דהיינו שגם הרמ"א מודה שכל שאין בצבע הטמא כגריס ועוד טהורה, וכל מה שדן הרמ"א בתשובתו הוא בכה"ג שיש בצבע הטמא כגריס ועוד האם אפשר לתלות הצבע הטמא בחטטין והמכות שבגופה.

דהנה כתב הרמ"א "דכל זה אינו קשה כלל, חדא דשאני התם דמאחר דע"כ לא תלינן הכל בראיה אחת, דא"כ לא הוי ביה משום זוב דאין זוב פחות מג' ראיות בג' ימים, א"כ שפיר קאמר דיש לתלות בדם מאכולת. אבל במקום די"ל דהכל היא ראיה אחת פשיטא דתלינן זה בזה. ועוד, דיותר יש לתלות בדם מאכולת שהוא פחות משיעור כתם ממה שיש לתלות שיעור כתם אף במקום שיש לתלות בו. וכמש"כ בעל תרה"ד לענין כתם הנמצא תוך ג' ימים ראשונים של ספירת ז' נקיים, דאע"ג דלא תלינן כתם אף במקום שיש לתלות תלינן פחות משיעור כתם בדם מאכולת, וה"ה בנדון זה". מדבריו כאן מוכח דמיירי הרמ"א בשאלתו בכה"ג שיש גריס ועוד באדום דא"כ מה החילוק בין התליות והרי בשניהם מיירי בתליה במאכולת אלא צ"ל דאצלנו מיירי ביש

עתה כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע כותב אני לכת"ר כמה דברים שלא הבנתי בדבריו ואחלה פניו מאוד כי גם הפעם ידונני כלפי חסד וישיב על שאלותיי ויתיר את ספקותיי.

א. בהערה א' בדברי כת"ר – במש"כ אליבא דרמ"א דכל שאין במראה הטמא לבדו שיעור אין להחמיר מחמת מה שהוא אחד עם מראה טהור (והמראה הטהור ודאי בה מגופה), העיר כת"ר שטעיתי בזה והעיקר ברמ"א דאם הם כתם אחד הטמא והטהור (והטהור ודאי מגופה) טמאה אפילו בכה"ג שבטמא אין כגריס ועוד.

עיינתי שוב בתשובת הרמ"א ובדברי הפוסקים שדנו בדבריו וראיתי באמת שמה שכתבתי כדבר מוחלט דאליבא דהרמ"א בעינן כגריס ועוד בחלק הטמא לבדו אינו מוחלט כ"כ, אלא אפשר שדי במה שיש בחלק הטמא והטהור יחד כגריס ועוד. וכן הבינו בשו"ת מעי"צ (סי' כ"ד) ומביא רמ"א (א) ובסד"ט (סי' קצ ס"ק צג) דאליבא דרמ"א אין להקל גם אם אין באדום לבדו כגריס ועוד.

אמנם בחכ"א (סי' קיג סע' מח) חלק בזה בביאור דברי הרמ"א וכתב שגם אליבא דהרמ"א רק כשיש בצבע הטמא לבדו כגריס ועוד טמאה אך בלא זה טהורה אפילו אם הוא כתם אחד יחד עם הצבע הטהור ובכולו יש יותר מכגריס ועוד. ועוד יש לי להעיר בזה דאע"פ שהמעיל צדקה והסד"ט הסבירו בדברי הרמ"א כדברי כת"ר, הרי שלדינא המעצ"ד בהמשך דבריו (ד"ה והיותר נראה) והסד"ט (שם ד"ה ועוד ממעשה) חלקו בזה על הרמ"א וכתבו שתמיד כל שאין בצבע הטמא כגריס ועוד טהור אפילו שהוא מצורף לצבע טהור (שודאי בא מגופה).

למראה הטהור ומצטרפים יחד לשיעור (דאל"כ גם לשיטת המע"צ והסד"ט לא יטמא הרמ"א כיון שאין שני הכתמים מצטרפים יחד לשיעור). ועוד דממש"כ "דאיתרמי הכי אגב זוהמא דם מאכולת הוא" משמע שאת גוף הזוהמא אינו תולה במאכולת אלא דאיתרמי שהמאכולת צמודה לזוהמא והרי אצלנו הזוהמא היא המראה הטהור. ואף לשיטת כת"ר א"א לומר שכוונת הרמ"א שכיון שהמראה הטהור מוכח דהוי מגופה ממילא טמאה אפילו בכה"ג שהמראה הטהור והטמא יחד הם פחות מכגריס ועוד, שהרי הרמ"א כתב במפורש בסוף תשובתו שבעינין כגריס ועוד.

והנה היה אפשר לכא' להוכיח ככת"ר ממש"כ הרמ"א "וא"כ בידוע שנפתח המקור שיצא ממנו הלבן והירוק, א"כ ודאי המראה האודם נמי יצא משם מאחר שנדמה הכל לכתם אחד וטמאה. ואפילו לא יהא אלא ספק אם הוא הכל כתם אחד או לא, נראה דאזלינן לחומרא מאחר שידוע שנפתח המקור למראה לובן וירוק חוששין שגם האודם יצא משם" ומשמע דדי במה שהוכיח המראה הטהור על המראה הטמא שהוא מהמקור ע"מ לטמא וא"צ שיהיה בטמא כגריס ועוד. אלא שלפי"ז יצא שהרמ"א כאן סותר את מה שהוכחנו לעיל מדבריו. ולכן לענ"ד כוונת הרמ"א דמחמת הכתם הטהור יש לנו הוכחה שהכל בא ממנה וממילא אם החלק האדום הוא יותר מכגריס ועוד א"א לתלותו בחטטים שבגופה, אך אין כוונת הרמ"א לומר שטמאה אפילו בפחות מכגריס ועוד בחלק הטמא.

ומש"כ הרמ"א בהמשך תשובתו "אלא ש"מ דבכה"ג לא תלינן שמקצת אתא מגופה ומקצתה ממאכולת, דאיך יתרמי שיהא

כגריס ועוד והשאלה אם לתלות בחטטים ופצעים שבגופה או שנאמר שהוא דם וסת (ובזה מוכיח הרמ"א מתרה"ד דיותר קל לתלות במאכולת מדברים אחרים).

ואין לומר שכוונתו שבמראה הלבן והאדום יחד היה שיעור אך באדום בלחוד לא היה (ולכן א"א לתלות במאכולת) שהרי איתא בראב"ד שרק אדום תולים במאכולת אך שחור לא וכ"כ הפוסקים (עי' גר"ז אות ט, רע"א סי' קצ"ס"ד, פת"ש"ק"יב, תשורת ש"י מה"ת סי' קמב ושבה"ל ח"ג סי' קיט ס"ק ח). ואם בשחור לא תולים במאכולת לכא' כ"ש לבן וירוק שלא תולין במאכולת. ועוד יותר מכך דאפילו המעיל צדקה שחלק בה היא דינא על כל הני פוסקים וס"ל לתלות גם שחור במאכולת, הרי שלגבי הצבעים הטהורים שנזכרו בתשובת הרמ"א כתב המעיל צדקה בתשובתו הנ"ל (ד"ה ועוד ראה) שא"א לתלותם במאכולת.

ובהמשך כתב הרמ"א "אלא ש"מ דלא החמירו חכמים בכה"ג, אבל במקום הידוע שאלו הלכלוכים באים מן המקור ודאי חיישינן כמש"כ לעיל. וכל זה דוקא בכתם שהוא כגריס ועוד שהוא שיעור הכתם הראוי לטמא, אבל בפחות מזה נראה שיש להקל ותלינן במאכולת שהיא שכיחא טפי וצריכין אנו לתלות בה. דאל"כ אין לך אשה טהורה לבעלה, שאין לך חלוק או סדין שאין בו כמה טיפי דמים. ואפילו אם אתרמי שדם הוא אצל המראה הטהור מ"מ אמרינן דאיתרמי הכי אגב זוהמא דם מאכולת הוא". ולכא' מוכח דמיירי שהאדום לבד הוי כגריס ועוד דאל"כ מה כוונתו במש"כ "ואפילו אם אתרמי שדם הוא אצל המראה הטהור" והרי אם מיירי שבאדום לבד אין שיעור מוכרח שהוא צמוד

הוא שטהור (יעויין בשו"ע סי' קצ סע' ח ובשיעורי שבה"ל עמ' קסז). ועוד דאע"פ שיש כאן שני כתמים הרי שבפועל נגעו הלחות והכתמים זה בזה וישנה אפשרות שגם אם יתברר ככת"ר שהכתם התחתון התפשט בכולו הרי שצבעו יהיה שונה מקצותיו ובהיר יותר כיון שבאמצעותו הוא הושפע מהתערבות הלחה הטהורה משא"כ בקצוות שלא היה עירוב ובכה"ג לכאור' יש לרב המורה להתירו כיון שלפניו נראה המראה האמצעי כטהור ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות (אמנם אפשר שבכה"ג היינו אומרים שיבואו הקצוות ויגלו על האמצע מהו צבעו האמיתי וצ"ע).

ועוד יש לי בזה לכאור' סניף נוסף להתיר, דהנה הזכרתי במאמרי למה שחלקו האחרונים על חומרת הב"ח שלא להורות במראה לח ועיקר טעמם דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ואמנם בערוה"ש (סי' קפח סע' יד-טו) כתב טענה חזקה אחרת נגד דברי הב"ח וז"ל "ומזה אני תמה על אחד מהפוסקים שכתב דכשיבא מראה לבן וירוק לפני המורה לא יורה עד שיתייבש דלפעמים אחר שיתייבש ימצא אדום בקצותיו [ב"ח] ודברים תמוהים הם... והנה טעם המחמיר בזה נראה משום דסוף סוף הלא עינינו רואות דאחר זמן נראה בהקצוות כאדום ובאמת כמה פעמים ראינו כן אמנם גם זה א"ש דמובן שע"פ הטבע כל דבר לח יש לו נענוע קצת עד שנתייבש לגמרי ולפ"ז כל המראה השטוח נדחפו קצתם לקצתם עד הקצוות ונמצא שבהקצוות נתחברו כל עמקי הלחלוחית שעל פני כולו ולכן בכל המשך דיהה מראיתו ובהקצוות נתחברו כולם ונהפכו למראה אחרת מיהו עכ"פ אין זה עיקר המראה אלא מאוסף ממקומות שונות ולדוגמא אם נחזור ונפשטנה על

זה אצל זה בכתם אחד ויהיה מב' דברים אם לא שאגב זוהמא, שדרכן של מאכולות להיות במקום זוהמא אתרמי כך. אבל בשאר דברים שאין שייך לומר אגב זוהמא לא תלינן בהכי" דלכאור' משמע ככת"ר שכל שא"א לומר שיתרמי אגב זוהמא אין לתלות במאכולת וממילא יהיה טמא גם אם אין בדם כגריס ועוד. ובשו"ת מעיל צדקה (שם ד"ה ומביא רמ"א) כתב ג"כ להוכיח כנ"ל בדעת הרמ"א דדווקא היכי ששייך לומר דיתרמי אגב זוהמא תולים במאכולת וכנ"ל. אמנם לענ"ד ביאור דברי הרמ"א דכמו בכתם אדום גדול מכגריס ועוד אין אנו אומרים שחלקו ממאכולת וחלקו מגופה אא"כ הוא מקום זוהמא, כ"ש בכתם שחלקו ירוק או לבן וחלקו אדום ויש באדום יותר מכגריס ועוד אין לחלק ולומר שהמראה הטהור הוא מגופה והמראה הטמא הוא מהחטטים.]

ב. עוד בהערה א' במכתבו של כת"ר- כת"ר כתב שכיון שמיידי בשני כתמים זה ע"ג זה והתחתון מקיף את העליון יותר מסתבר שהתחתון מלא תחת העליון, ועו"כ כת"ר שאין כאן קלקול לבגד שיכול להתיר התפירות ואח"כ לחזור לתופרו.

ולענ"ד אין נראה כדבר הזה ויותר מסתבר שגם אם היינו יכולים להסיר את המראה העליון לא היינו מטמאים דהרי אין די במה שיתפשט התחתון קצת תחת העליון אלא צריך שיהיה בו שיעור כגריס ועוד, וגם בזה אין די אלא צריך שהכגריס ועוד בתחתון יהיה כולו כתם אחד מחובר ולא כמה חלקים מנותקים, והרי הדבר ידוע שפעמים רבות נשאלים על כתמים שסה"כ יש שם דם יותר מכגריס ועוד אלא שהוא מחולק לכמה חלקים בהפסקות דקות ובכה"ג הדין

שידוע לו שסמכו על קולות הרמ"א כתב הדבר שמואל שלא יאכל אך יעשה זאת בצנעה שלא ידעו טעמו וכתב שידוע שאפשר לעשות זאת בצנעה, וממילא מוכח שאינו מוכרח כלל שיהיה מחלוקת. ומאידך מש"כ כת"ר שבנ"ד א"צ לקלקל את הבגד שהרי יכול לחזור ולתופרו, לענ"ד אין דבר זה מצוי בימינו, שמהמעט שראיתי נתקלתי כבר כמה וכמה פעמים בנשים שהעבירו שאלה בבגד תחתון עם כתם ומחמת הבושה לא באו לקחתו אח"כ אלא אמרו לזורקו לאשפה, כ"ש שתגדל הבושה אצל האישה מהמחשבה שהרב לא הסתפק בהבטה בעלמא בכתם אלא התיר את תפירות הבגד ועסק בו רבות עד שהכריע את פסקו ועתה מוטל עליה לחזור לתופרו, ונלענ"ד שבכה"ג רוב מוחלט הנשים יעדיפו שהרב יזרוק את הבגד ולא ירצו לתקנו (ועוד יש חשש שאם ידעו נשים שהרב מפרק את הבגד חלקם יעדיפו מחמת הבושה אפילו לא לשאול אלא להחמיר בסתמא). וא"כ אם צדקתי בתיאור המציאות ממילא לא מובן כיצד אומר כת"ר שלשאל על בדיקת הריאה הוא דבר שא"א לעשותו ואילו קלקול הבגד הוא דבר שאפשר לעשותו.

[וא"ת שדבר זה (שיעדיפו הנשים לזרוק את הבגד) מוכיח שאין בהשחתת הבגד הפס"מ, אינני חולק בכך אך הרי הבאתי במאמרי לש"ך בכללי ס"ס ללמוד מהם שאפילו בהפסד מועט א"צ לחקור בכה"ג, ועוד שמדברי הדבר שמואל והכתר ראש (לפי הבנתו) מוכח שאפילו בלי הפסד א"צ לחקור כשהדבר כרוך בטרחה חריגה.]

ג. בהערה ב' במכתבו של כת"ר – כת"ר העיר על מש"כ ע"פ המהרש"ל בדין הדחת

פני כולו לא יתראה האודם כלל...". וא"כ אליבא דהערה"ש דבר מצוי הוא ע"פ הטבע שבכתם שנתייבש ימצא שאמצעיתו טהור וקצותיו נראות כטמא ובכה"ג לא רק שאין אנו אומרים שיבואו קצותיו וילמדו על אמצעיתו אלא להפך שיבואו אמצעיתו וילמדו על קצותיו שאין האודם שבקצוות אמיתות הצבע אלא רק הצטברות הליחה ולפי דבריו היינו מתירים בכה"ג אפילו אם לא היה כלל ליחה עליונה ע"ג התחתונה ואפילו אם היה מדובר בעד בדיקה כ"ש בנ"ד דמיירי בכתם ובליחה ע"ג ליחה.

ומש"כ כת"ר שא"צ לקלקל את הבגד שהרי אפשר להתיר מקום חיבור הכפל ואח"כ לחזור ולתופרו, אינני מבין דהנה בהמשך דברי במה שהבאתי מהדבר שמואל והכתר ראש שהולכי דרכים וכד' אין צריכים לחקור אחר בדיקת הריאה בבשר שהובא לפניהם כתב לי כת"ר שא"א להם לשאול כי יביא הדבר לידי מחלוקת. ולענ"ד אין כן פני הדברים שהרי עיננו רואות דבר מצוי שאדם יר"ש שבא לאכול במקום שאיננו ביתו (כגון במסעדה או מלון וכד') חוקר קודם לכן על טיב הכשרות במקום ומעולם לא שמענו שמביא הדבר לידי מחלוקת, וניחא אם היתרם היה רק כשמתארח אצל אחר (שאז באמת יש בדבר חשש מחלוקת, אמנם לענ"ד גם אז אינו מוכרח שיביא לידי מחלוקת כמו שלכאו' משמע מדברי כת"ר וכדלקמן), אמנם הרי הגר"ח מוולזין אמר את היתרו גם בכה"ג שנמצא באכסניה ושם הרי משלם עבור האוכל שמקבל וכמו שאדם חוקר אחר טיב הסחורה שמקבל ה"ה שחוקר אחר כשרותה ואין בכך כל חשש מחלוקת. וגם מהדבר שמואל מוכח שאין כאן חשש מחלוקת אפילו כשמתארח אצל אחרים שהרי בתחילת תשובתו בכה"ג

בב"ח (ד"ה השוחט) ובמג"א (ס"ק יח). ובר מכל דין נלענ"ד דאין ללמוד מסוגיא דהתם לנ"ד, דשם חשיב הערמה משום שבכל מקרה יצטרך לבדוק את הבהמה וממילא מה שלא בודקה קודם ההפשטה (וכמו שרגיל לעשות בד"כ) הוא הערמה, אמנם נלענ"ד שאין להסיק מכאן לעצם השאלה באיזה ספקות חייב לברר קודם שפוסק.

ה. בהערה ה' במכתבו של כת"ר – במש"כ לגבי מי שנמצא באכסניה וכד', כבר כתבתי לעיל אות ב' שלא זכיתי להבין מדוע מוכרח שיצא מכך מחלוקת, ומדוע זו סיבה יותר גדולה לפטור מבירור מאשר בנ"ד.

ו. בהערה ו' במכתבו של כת"ר – כתב כת"ר "בודאי שצריך לברר אא"כ יש סיבה שלא צריך לפי מה שנתברר לעיל וכ"כ ר"ן ריש כתובות בענין תקנת בתולה נישאת ליום רביעי, לבאר שיטת רש"י שם" א"כ כת"ר רוצה להוכיח מדברי הר"ן שאע"פ שכאן מיירי בס"ס מ"מ כיוון שנוצרה ריעותא (מחמת דיבור הבעל) סובר רש"י שמוטל על ב"ד לברר. ושמתני בהערות כת"ר ואף הוספתי במאמרי ע"פ דבריו, מ"מ לכאן אפשר שמכאן ראיה להיפוך דכל שאר הראשונים דפליגי על רש"י (וכמו שהביא שם הר"ן) סוברים שבס"ס אין מוטל על ב"ד לברר וכמו שהבאתי במאמרי שכן פסקו הפר"ח ושעה"מ ועוד אחרונים.

ז. בהערה ז' במכתבו של כת"ר – על מש"כ שאולי אפשר לצרף את דעת הסוברים שגזירת כתמים אינה לבעלה, תמה כת"ר שלפי"ז כל כתם הוא ס"ס דשמא אינו ממנה ושמא אין הכתם אוסר אותה לבעלה. ונלענ"ד להעיר בזה שתי הערות, ראשית משמע מדברי כת"ר דכל כתם הוא מדין ספק (אם בא ממנה), ולענ"ד אפשר

הכלים וכתב כת"ר שמה ששם לא היה צריך לשאול אם עירו על הכלים הוא משום שהרגילות היא שלא לערות, וממילא אם היה מערה היה מציין זאת השואל בשאלתו. והנה במש"כ כת"ר שמה שלא היה צריך לשאול הוא משום שאין רגילות לכך ודאי שאינני חולק על כת"ר ולא רק זאת אלא שבהמשך דברי (אות ו) הבאתי שאפילו אם הרגילות אינה לצד האיסור אעפ"כ אם יש מיעוט המצוי לצד האיסור יש חיוב מדרבנן לברר (לפחות באיסור דאורייתא). אמנם בזאת בקוד"ע אינני מסכים עם כת"ר במה שסובר שבנ"ד יש רוב שיתברר שיש בצד השני של הכתם הטמא שיעור, ולענ"ד זה אינו וכמש"כ לעיל (ואף מיעוט המצוי אני מסופק אם יש כאן).

ומש"כ כת"ר בהמשך דבריו "וממילא יש ללמוד מדבריו שבודאי, כאשר לפי השאלה, מה היה לא ברור, צריך לברר. וכן הוא ההגיון. וכי סתם פוסקים דין מתוך סתימת אוזניים ועיניים", לא זכיתי להבין והרי כל ספק פירושו שישנו דבר מה שאינו ברור ואעפ"כ ודאי שישנם מציאויות שכתבו הפוסקים שא"צ לבררם לפני שפוסקים וכמו שהבאתי במאמרי מדברי הפר"ח, שעה"מ ועוד פוסקים לגבי ספק במילתא דרבנן ולגבי ס"ס.

ד. בהערה ג' במכתבו של כת"ר – במה שהעיר כת"ר מדברי הב"י בשם הכלבו, ראשית במש"כ כת"ר ללמוד משם שאפילו באיסור דרבנן דטלטול היה חיוב לבדוק קודם הטלטול ורק משום שמחת יו"ט התירו, לענ"ד אין זו כוונת הב"י בשם הכלבו אלא כוונתו דווקא לענין הפשטה דהיא איסור דאורייתא אך לטלטול לא חששו עד שנמצא בפועל טריפה, וכן משמע שם

במחב"ר (הביאו ברבפ"ע ח"ב יו"ד סו"ס ז), ובחקרי לב (יו"ד ח"א סי' קפח ד"ה הנה) וע"ע מה שהאריך בזה בשד"ח (כללים מערכת ס אות יח). וע"ע בזה בשו"ת רע"א (מה"ק סי' סב ד"ה ואף אם) לגבי שיטת ההגמי"י בשם מהר"ם דס"ל שהמוצאת בבדיקת עד ולא הרגישה אינה טמאה מדאורייתא ולא אמרינן דלמא ארגשה ולא אדעתה, וכתב על זה רע"א שם "ואף אם יהיבנא דהר"מ הוא דחולק בזה היסוד מ"מ קשה לעשות מזה סניף כיון דרובא דרבוואתא לא ס"ל הכי, ובשגם דנ"ל דמוכח כן להדיא מסוגיא" ולכאו' יש ללמוד מכאן שדעה שרוב הפוסקים לא קיבלו אותה אין להתחשב בה. ואמנם לענ"ד אין זו הוכחה דראשית רע"א שם מסתפק אם באמת דעת מהר"ם להקל בזה, ואפשר שאם היה ודאי לו שזו דעת מהר"ם היה מסכים להביאה כסניף, ועוד שאף שאין להביאה כסניף אך אולי לצרפה לס"ס כן מסכים רע"א, ועוד שרע"א שם (בתחילת התשובה) הביא שהכו"פ כן הביא את שיטת המהר"ם כסניף.

ויש עוד להעיר בזה ממה שמצאתי בהגהות כסא דהרסנא (שו"ת בשמים ראש סי' קלה) שכתב שמה שאנו מקילים בימינו בכתם שאין בו שיעור גריס ועוד (אף שאין בינינו מאכולת כשיעור זה) הוא משום שאנו סומכים על שיטת הסוברים שגזירת כתמים נאמרה רק לגבי טהרות, ומשמע דס"ל שאין שיטה זו דחוויה לגמרי מההלכה. ויעויין גם בחי' חת"ס (נדה נח א ד"ה והנה הרב אב"ד) שהתחשב ג"כ בשיטת הסוברים שגזירת כתמים דווקא לטהרות ע"מ להוכיח שהעיקר כשו"ת מע"צ שגם בימנו אינה טמאה אלא בשיעור כגריס ועוד.

שמתישבים דברי כת"ר עם שיטת הסד"ט (סי' קצ ס"ק צג) דס"ל שהרגשה סימן ולא סיבה וממילא שגזרו בכתמים הוא דווקא בכה"ג שאינו ודאי ממנה, אמנם לשיטת רוב רובם של הפוסקים קיי"ל דהרגשה סיבה וממילא אף בכה"ג שודאי בא ממנה כיון שלא בא בהרגשה דין כתם יש לו מדרבנן. ואם כוונת כת"ר לכל כתם שאינו ודאי ממנה, גם בכה"ג נלענ"ד שמה שטימאו חכמים אינו מדין ספק אלא שהגזירה הייתה שכל שאין במה לתלות טמאה ודאי מדרבנן ורק כשיש במה לתלות (כגון עברה בשוק של טבחים) הוי ספק ובכה"ג באמת טהורה (ומשמע לכאו' מדין ספק בדרבנן). ולכאו' ראיה לדבר מה שמצאנו שהרמב"ם (אי"ב פ"ט ה"ו) סובר שכתם בבשרה טמא אפילו בפחות מגריס ועוד, והמ"מ (שם) ביאר את חילוקו של הרמב"ם ע"פ דברי הגמ' בנדה (נז ב) "ת"ש נמצאת אתה אומר ג' ספקות באשה, על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא, על חלוקה ספק טמא ספק טהור טהור, ובמגעות ובהיסטות הלך אחר הרוב" וביאר המ"מ "וסובר רבנו דכל פחות מכשיעור ספק הוא אם הוא דם מאכולת אם לא וכבר אמרו שספק בבשרה טמא". ודעת רוב הראשונים שגם כתם בבשרה אינו טמאה בפחות מגריס ועוד וכן פסק השו"ע (ק סע' ו) וכן דעת רוב האחרונים. וא"כ יש ללמוד דדעת רוב הפוסקים שכתם טמא אינו מדין ספק וגם הרמב"ם לא החשיבו ספק אלא בפחות מגריס ועוד, אך כל שיש בו גריס אינו ספק אלא ודאי (אא"כ יש במה לתלות).

ועוד יש להעיר בעניין זה שהרי הבאתי במאמרי מחלוקת האחרונים אם מצרפים לס"ס מחלוקת שהוכרע והבאתי דעת הדבר משה, רבפ"ע ויבי"א שמצרפים. וכן משמע

[לברר] ועדיין צ"ע.

עתה אחלה פניו מאוד כי יאירם לי וגם הפעם יתיר לי ספקותיי.

בברכת שלמא רבא מתלמידא זעירא

גיורא ברנר

בית מדרש גבעת אסף

מכתב ג

השלום והברכה בביתך.

אני שמח לראות שאתה נושא ונותן בהלכה כהלכה, דבר שאני מתפלל לו, ולכן אני לא יודע אם אוכל להתיר כל ספקותיך, אך לא נמנעתי מלכתוב דעתי בקצרה והבוחר יבחר.

א. [במכתב ב, אות א – בעניין שיטת הרמ"א כאשר באדום לחוד אין שיעור אך יחד עם הלבן יש שיעור] לענ"ד כאשר ברור שהכל כתם אחד ברור שיש לטמא. אולם כאשר יתכן שיש כאן שני מראות יש מקום לטהר, כי לא גזרו על פחות משיעור. וגם אם זה כתם אחד אפשר שיש להתיר כיון שלא היתה הרגשה אע"פ שבא מהמקור חשיב כתם (וכך סובר תורת השלמים שגם כאשר בא מהמקור כיון שלא הרגישה ואין שיעור כתם לא גזרו).

אכן בדעת חכ"א נראה דמיירי כשלא ברור שזה כתם הבא מהמקור ולכן יש לו דין כתם אבל בברור שבא מהמקור אין להתיר אפילו כשאין שיעור כתם, לפי דעתו.

ב. [במכתב ב, אות ב – בעניין מש"כ שפחות מסתבר שתחת הכתם הטהור נמצא כתם שלם טמא שיש בו שיעור] כוונתי, שימצאו שהכתם מתפשט תחת כל השטח ובודאי

[ולכא'ו' היה לנו להקשות שאף אם לא נאמר כדמשמע מכת"ר שכל כתם הוא ספק הרי עדיין יש להקשות שבכל כתם יש ס"ס, ספק אוסר לבעלה ספק רק לטהרות וכן ספק מחמש מראות דמים ספק אינו מחמש מראות דמים, אמנם זה אינו דודאי עצם מה שגזרו בכתמים מוכח שלא חששו לספיקות אלה שהרי בכל כתם הן קיימות. וכמו"כ אין לצרף שני ספקות אלה לס"ס שהרי רואים אנו בכל כתם שלמרות ששתי ספקות אלה קיימים בכ"ז חכמים טמאו את הכתם. אלא כל כוונתי לומר שבמקרה חריג שיש ספק מיוחד (כגון בנ"ד שיש ספק אם יש שיעור) לעניין זה לא נדחו ספקות אלה לגמרי ומצרפים אותן לס"ס.]

ח. בהערה ח' במכתבו של כת"ר – במש"כ להביא ראיה מדברי הרמ"א סי' קי לדברי השעה"מ שא"צ לברר בס"ס, העיר כת"ר את עיניי לדברי הרמ"א בסי' נג סע' ד ולדברי רבנו הגר"א שם שמדבריהם מתבאר שטעמו של הרמ"א אינו משום ס"ס דאינו חשיב ס"ס כיון שהווי חסרון ידיעה, ותודתי לכת"ר על שעוררני לזאת ובאמת שיניתי דברי במאמרי ע"פ הערתו. [אמנם עדיין יש להעיר בזאת דמה שמשמע מהרמ"א והגר"א שאין מצרפים ספק חסרון ידיעה אפילו לס"ס הוא מחלוקת הפוסקים, וכן שאף מה שאינו ידוע לכל העולם חשיב ספק חסרון ידיעה הוא מחלוקת הפוסקים, יעויין בזה בט"ז (יו"ד סי' צח ס"ק ו), קונטרס הספקות לש"ך (אות לד) ובמה שהעיר על דבריו במנח"י (ס"ק מג-מד וע"ע במנח"י כלל פה ס"ק מח), וממילא אפשר שלחלק מהפוסקים הטעם שלא הצריך הרמ"א לבדוק אינו משום חסרון ידיעה אלא משום שהווי ס"ס (וכמו שמשמע לכא'ו' מדבריו בסי' קי שאין כאן חסרון ידיעה ואפשר

אם יש איסור. אלא א"כ החשש לאיסור הוא מיעוט שאינו רגיל שאין לחשוש לו (כי גם במיעוט מצוי יש לבדוק).

ו. **[במכתב ב, אות ו- במש"כ לגבי שיטת הר"ן אליבא דרש"י בדין בתולה נישאת.]** מה שהראשונים חולקים, כי אין צורך לתקן שיום הנישואין יהיה יום רביעי, שאם תהיה לו טענה יפנה לבי"ד, כי בנתיים אין מי שטוען. אך כאשר ישנה כבר שאלה בודאי שלא פוטרם הבעיא מטעם ס"ס בלא שאתה מברר, שבזה כל הראשונים מודים בכך.

ז. **[במכתב ב, בסוף אות ז- במש"כ לדון אם מצרפים לס"ס את מ"ד שגזירת כתמים נאמרה רק לטהרות.]** מה שהבאתי מכתם שלא מתחשבים בדעה שאינו אלא לטהרות ולא לבעלה. אכן כאשר יש כמה סיבות להקל אפשר שהפוסקים יוסיפו גם טעם זה, שגם בלעדיו היו מתירים ולסניף בעלמא מוסיפים אותו. דבר שכמובן אינו שייך בנדון השאלה.

ה' יצילנו מטעות ויאיר עינינו באור תורתו לשמה.

בברכה

א.י. הלוי כלאב

יש בו שיעור כתם דאל"כ אין לו דין כתם האסור, כפי שכתבת.

ובאשר לצבע הכתם, אם בצבעו ישתנה בגלל המראה שעליו ושבלעדיו היה נשאר אותו צבע (כי רואים שהכתם האדום מתפשט לכל אורך השטח בלא הפסק, יש להניח שהצבע שונה בגלל תערובת הצבע שעליו) ויש לדונו ככתם אחד שהצבע שעליו אינו משפיע לשנות את פסק ההלכה.

ג. **[במכתב ב, אות ב- במש"כ שמדברי הדבר שמואל והכתר ראש מוכח שאינו מוכרח שמה שאינו סומך על קולות הרמ"א יביא הדבר לידי מחלוקת]** למה שלא יאמר אני לא סומך על קולות הרמ"א, על כרחך כיון ששם כך נוהגים אין לומר להם שאינם עושים כדין, והוא מחמיר בדבר. אא"כ עושה בצנעה שלא יהיה ניכר. ה"ה לענין בירור שמטרתו אם נוהגים קולות שאינן מקובלות על השואל שזה נוגד מה שאמרו חכמים שלא ישנה אדם ממנהג המקום מפני המחלוקת.

ד. **[במכתב ב, אות ב- במש"כ שלא מובן מדוע בקולות הרמ"א לא הצריכו לעשות טרחה חריגה ואילו בכתם כן מצריך לחתוך את הבגד.]** לשאול שאלות אינו טרחה חריגה ולא זו סיבה שאין לשאול כי גם אם הוא רוצה לחרוג ולשאול אין לעשות זאת כמבואר בעז"ה. ואם אשה רוצה לזרוק בגדה ולא לשאול מה דינה אין אנו אחראים לכך.

ה. **[במכתב ב, אות ג- במש"כ לחלוק שנראה שבנ"ד אין רוב ואף לא מיעוט המצוי שיש שיעור טמא תחת הכתם הטהור.]** מה שכתבתי שיש רוב שזה כתם גדול, לדעתי כן הדבר, אך לענין הדין יש לבדוק גם אם אין רוב לכך כי יש צורך לברר

הגאון הרב אליהו שלזינגר שליט"א רב שכונות גילה ומקו"ח ואב"ד לממונות בעיה"ק ירושלים תובב"א

בעניין הנ"ל

א"עקב הטרדות המרובות היה קשה לי מאד להשיבו עד היום ובעיקר טרדות חג הפסח שעל"ט, אך מאד נהנתי ממאמרו היפה בעניין "כתם הנמצא על בד כפול ובעניין ספק שניתן לבררו" שנכתבו בטוב טעם ודעת עם כל צדדי הספק, וממש אין מה להוסיף ורק זאת שמסקנתו נכונה שאין חיוב לקרוע את הבגד על מנת לראות את צידו השני של הכתם (וכיוצא בזה שאלוני פעם על כתם הנמצא על בגד ועכשיו אין בו כגריס, אבל כשמותחים אותו והוא עכשיו כמו שהיתה לבושה בו, יש בו גריס, והשאלה איך צריך לדון כתם זה, והוא כעין ספקו).

הראתי את מאמרו גם לידידי הרה"ג יצחק וייס שליט"א שהוא מו"צ בענייני טהרת המשפחה ברבנות ירושלים, ואף הוא הסכים עם מסקנתו.

המברכו בברכה מרובה

אליהו שלזינגר

א) אל הגאון הר"א שלזינגר שליט"א שלחתי את כל מאמרי (פרט לכמה גריגרים שהוספתי אח"כ) והוא ברוב טובו עיין בכל דברי וכתב לי את דעתו עליהם כפי שיראה הקורא. ג.ב.

הגאון הרב דוב ליאור שליט"א רב העיר ואב"ד קרית ארבע חברון תובב"א

בעניין הנ"ל

עלה והצלח במעלות התורה והיראה

בכבוד רב

דוב ליאור.

השלום והברכה וכט"ס^א

קיבלתי את שאלתך והנני משתדל להשיב
בהקדם.

הובא לפניך בגד מבד כפול שהיה מראה
טהור ומסביבו היה מראה לא טהור פחות
מכגריס שהדין הוא שזה טהור. אלא
שהסתפקת דאולי אם היית קורע ומפריד
את שכבות הבד, יכול להיות שמתחת
למראה הטהור היה מראה טמא. האם
נהגת כדין בזה שלא הסתכלת מה נמצא
מתחת לשכבת הבד העליונה.

לענ"ד נראה שנהגת נכון ואין חיוב לחפש
במקום אחר. בדומה לזה מובא בפת"ש (סי'
קצ ס"ק ט) דאם נמצא כתם פחות מכשיעור
אולם הוא עבה ואילו היה מתפשט היה בו
כגריס, אין אנו דנים אלא כפי שבא לפנינו,
עיי"ש.

כן נראה גם בנד"ד, אם למראית העין
המראה הוא טהור אן שאין בו כדי שיעור
טומאה, אין חיוב לחפש במקום אחר.

א) אל הגאון הר"ד ליאור שליט"א לא שלחתי
את כל מאמרי אלא רק את השאלה המחודשת
שנשאלתי וקיצור השו"ט כפי שהיה נראה לי
בראיה ראשונה, ממילא אין להסיק מדבריו
הסכמה או אי הסכמה למה שכתבתי במאמרי
אלא רק לעצם הפסק בגוף השאלה. ג.ב.

הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים

בעניין הנ"ל

ועוד שיש כאן ס"ס, שמא גם המראה שתחתיו טהור, ואת"ל אדום, שמא מעיקר הדין גם הוא טהור, שהרי אין אנו בקיאים במראות כמו בזמן חכמי המשנה, ואוסרים כל אדום מספק (כמבואר בריש סי' קפח). וכיו"ב כתבו התוספות בע"ז (לח ב) דסתם כלי גויים אינם בני יומן מס"ס, שמא לא נשתמשו בו היום, ואפילו נשתמשו בו היום, שמא נשתמשו בדבר הפוגם (ועיין בב"י יו"ד סי' קכב). וה"נ דכוותה. ובס"ס שספק אחד אינו יכול להתברר דעת רוב הפוסקים שאין צריך לברר וכמו שכתב הפת"ש (ביו"ד סי' קי בכללי ס"ס אות לה) ובנחלת צבי שם. ומאפס הפנאי קצרתי, ושלוש רב.

נאמ"ן ס"ט.

שלום וברכה!

בענין אשה שמצאה כתם בעיגול בתוך עיגול והפנימי מראה טהור והחיצון מראה טמא ואין בחיצון כגריס, ונסתפק כת"ר אם צריך לחתוך את הבד הכפול שכנגד המראה הטהור ואולי יתגלה שהוא טמא.

נראה דכיון שלא היה בהרגשה ואין כאן איסור דאורייתא הוי ספיקא דרבנן ולקולא. וכמו שאמרו במשנה (נדה נח ב) שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל. וידוע מה שכתבו האחרונים דאע"ג דלא שכיח בזמן הזה מאכולת כגריס מ"מ על פחות מכגריס לא גזרו (עייין בפת"ש יו"ד סי' קצ ס"ק י בשם החתם סופר). והרמב"ם כתב (בפ"ט מהלכות איסורי ביאה ה"ז) שתיקנו חכמים לכתחילה שתלבש האשה בגדי צבעונין להצילה מכתמים, ואף להרמ"א ביו"ד (סי' קצו סע' י) שלא כתב "תיקנו", מ"מ כתב שתלבש האשה וכו', ע"ש. וגם כאן לא החמירו עליה לחתוך את הבד ולבדוק המראה שתחתיו, שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.

א) אל הגאון הר"מ מאזוז שליט"א לא שלחתי את כל מאמרי אלא רק את השאלה המחודשת שנשאלתי וקיצור השו"ט כפי שהיה נראה לי בראיה ראשונה, ממילא אין להסיק מדבריו הסכמה או אי הסכמה למה שכתבתי במאמרי אלא רק לעצם הפסק בגוף השאלה. ג.ב.

הגאון הרב צבי הירש וזניצר שליט"א דומ"ץ דחסידי וזניץ וראש בד"צ הקריות החרדיות אשדוד

בעניין הנ"ל

אחדשה"ט בכבוד הראוי

...ולענין השאלה בכתם שבפנים היה מראה טהור ומסיבב היה מראה טמא, לענ"ד כת"ר צודק שיש להקל בזה, וכן קיבלתי בבית ההוראה שבט הלוי למרן הגר"ש ואזנר שליט"א, וברור שאין צריך לחשוש, אולי המראה הטהור מכסה חלק מהמראה הטמא, דא"כ אין לדבר סוף, דגם אם יחתכו את הבגד ויראו מהעבר השני, מ"מ אולי גם בצד הזה יש מראה טמא מתחת למראה הטהור ואין רואים אותו לא מהצד הזה ולא מהעבר השני, ולא ניתן לחשוש לזה, ע"כ ברור שהדבר הזה טהור הוא.

באתי על החתום ברוב הוקרה והערכה, והנני מתנצל שלא עניתי תיכף כי קשה עלי הכתיבה, ויה"ר שחפץ ה' בידכם יצליח להגדיל תורה ולהאדירה אכ"ר.

צבי הירש וזניצר.

לאור לנכון הגיעני ומאד נהנתי ממנו מהסדר הנכון ובידור הענינים, וברכתי עליו ברכת הנהנין, וראוי הוא לעלות על שולחן מלכים, ולאות ראייה שעיינתי בו, אכתוב הערה קטנה על מה שכתב כת"ר בסוף הקונטרס (בעמ' האחרון), שכת"ר נתקשה בהבנת דברי הביאור הלכה בס' שיט שכתב לענין דבר הנבר באיסור אם מותר להנות ממנו, וכתב הבהל"כ שלפי מה שכתב הגר"א בס' שיח סע' א, אין להחמיר בשאר מלאכות בשוגג לענין דיעבד, והקשה כת"ר דהרי לא מצאנו בדברי הגר"א שמחלק בין מלאכת בישול לשאר מלאכות וא"כ למה כתב הבהל"כ שאין להחמיר בשאר מלאכות. ולענ"ד י"ל שהבהל"כ לא כתב ש"לפי מש"כ הגר"א 'שאינ' להחמיר בשאר מלאכות', אלא כתב ש"לפי מש"כ הגר"א 'אין' להחמיר בשאר מלאכות', ופירוש הדבר, שהבהל"כ לא כתב שהגר"א סובר לחלק בין מלאכת בישול לשאר מלאכות, אלא הם דברי הבהל"כ שסובר שכיון שהגר"א מיקל לפסוק בשוגג כר"מ, יש לסמוך על דבריו להקל בשאר מלאכות, וכוונתו לשאר מלאכות הוא ע"פ דברי החיי אדם שהובאו בבהל"כ בתחילת סימן שיח שמיקל במלאכה שלא נעשה בה שינוי כגון מלאכת הוצאה, וע"פ זה סובר הבהל"כ שמלאכת בורר דומה למלאכת הוצאה שלא נעשה שינוי בחפץ עצמו ע"י המלאכה, ובצירוף שני סברות אלה סובר הבהל"כ שיש להקל שלא לאסור הדבר הנבר, וכל זה הם דברי הבהל"כ ולא דברי הגר"א, ואע"פ שגם במלאכת בורר נתהוה תיקון למאכל, מ"מ אין זה נקרא שינוי בחפץ עצמו, כיון שהנבררים עצמן לא השתנו. ... צבי הירש וזניצר

א) אל הגאון הרצ"ה וזניצר שליט"א לא שלחתי את כל מאמרי אלא רק את השאלה המחודשת שנשאלתי וקיצור השו"ט כפי שהיה נראה לי בראיה ראשונה, ממילא אין להסיק מדבריו הסכמה או אי הסכמה למה שכתבתי במאמרי אלא רק לעצם הפסק בגוף השאלה.

ג.ב.

ב) בתחילת המכתב זכינו לקבל מהרה"ג שליט"א הערה על חיבורנו 'אות היא לעולם-בורר' ולחיבת הקודש אנו מעתיקים גם אותה, אך מכיון שאינה מן העניין הבאנו אותה בהערות למטה:
הקונטרס החשוב על ענייני בורר, שכת"ר הוציא

תגובות למערכת

הרב יעקב אפשטיין שליט"א מחבר שו"ת "חבל נחלתו"

הדלקת חשמל ביום טוב

מותר ביום טוב להוציא קטן או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות. וכן מותר להבעיר אע"פ שאינו לצורך אכילה, ושאר מלאכות כל שיש בו צורך אכילה מותר כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן".

והראב"ד השיג, "וכן מותר להבעיר אפילו שאינו צורך אכילה. א"א זהו להחם חמין לרגליו, ולהדליק נר של אבטלה כגון המדליק נר לכבוד בירושלמי (ביצה פ"ה סה"ב) אמרו לא תאסור ולא תשרי".

וכן הטור (או"ח סי' תצה) כתב, "הלכך כל מלאכה האסורה בשבת אסורה בי"ט חוץ ממלאכת אוכל נפש דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ותנן אין בין י"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד שמותר בי"ט חוץ מהוצאה והבערה שמתוך שהותרו לצורך אוכל נפש הותרו נמי שלא לצורך ובלבד שיהא בהן צורך קצת"...

ובאר הבית יוסף, "ומ"ש רבינו וחזן מהוצאה והבערה שמתוך שהותרו לצורך אוכל נפש הותרו נמי שלא לצורך וכו'. בפרק קמא דביצה (יב א) תנן בית שמאי אומרים אין מוציאים לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים ובית הלל מתירין. ומפרש בגמ' דפליגי במתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה

לכבוד הרב גיורא ברנר שליט"א וכל אברכי בית המדרש בגבעת אסף שלום וכל טוב. תודה לכם על החוברת ששלחתם אלי (בעלי אספות קובץ ד), ובע"ה תוסיפו עוד ועוד בלימוד ובכתיבה, ושנה טובה לכם ולביתכם ולכל בית ישראל.

בתשובה של הרב ברנר נראה לי שנשמט מרכיב חשוב ואולי אף היסוד העיקרי להיתר להדליק חשמל ביו"ט לצורך אוכל נפש, ושאר צרכי המשפחה. ואכתוב את הברור כברור עצמאי ואתם תוסיפו לדיונכם, ומיני ומינכם תסתיים שמעתתא".

א.

הרמב"ם פסק בהלכות יום טוב (פ"א ה"ד), "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה, לפיכך

(א) **הערת העורך:** במאמרו של הרב ברנר שליט"א (בעלי אסופות קובץ ד) הובא הדיון בעניין איסור הדלקת אש ביו"ט (עי"ש באות ב ובאות ז). אמנם כיון שבדברי הרב אפשטיין שליט"א ישנה הרחבה נוספת בנושא זה ובעוד עניינים ראינו לנכון לפרסם את מכתבו אלינו בעניין זה. י.ק.

להבעיר לצורך נכרי, יש מן הראשונים שסברו שאסור מן התורה ולוקה עליה ככל מלאכה שנעשתה באיסור ביו"ט, ויש מן הראשונים שסברו שכל מלאכת הבערה מותרת מן התורה ואסורה שללא לצורך מדרבנן (ומחלוקתם הובאה במגיד משנה על הלכה ד).

וכ"פ השו"ע (או"ח סי' תצה סע' א), "כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש, וחוץ מהוצאה והבערה".

עולה שהבערה לכל צרכי ישראל ביום טוב מותרת מן התורה.

ב.

בערוה"ש (או"ח סי' תצה סע' טו) כתב כמקור לדעה זו, "וטעמו נ"ל מדלא מצינו בגמ' סברא זו דמתוך, אלא בשני מלאכות אלו וסברא גדולה יש לחלקם מכל המלאכות לעניין יו"ט משום דגם בשבת אף שנכללו בכלל לא תעשה מלאכה מ"מ יש עליהם מקראות בפ"ע דהוצאה ילפינן בשבת ריש הזורק מויצו משה ויעבירו קול במחנה וכמ"ש התוס' ריש שבת (ב א ד"ה יציאות) דמשום דהוצאה מלאכה גרועה היא לפיכך אם לא היה על זה מקרא מיוחד לא הוה כיילינן ליה בכלל דמלאכות ע"ש ובהבערה יש קרא דלא תבערו ואע"ג דמהך קרא ילפי תנאי אם הבערה ללא יצאת או לחלק יצאת מ"מ סוף סוף יש עליו מקרא בפ"ע דמשמע דווקא ביום השבת ועוד דכי היכי דלמאן דס"ל דהבערה ללא יצאת וודאי אין ביו"ט איסור הבערה כיון שאינה בכלליות כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת ועוד דהא מלאכה שבשבת בסקילה הוי ביו"ט בלאו וא"כ הבערה שהיא בשבת בלאו הוי ביו"ט בלא כלום ולכן גם

נמי שלא לצורך, דבית הלל אית להו מתוך ובית שמאי לית להו מתוך ואמרינן תו התם דלבית הלל כי היכי דאמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הכי נמי אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. וכן כתב הרמב"ם בפרק א (יו"ט ה"ד) וכתב הרב המגיד המכוון אצלי בדעת רבינו כך הוא שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת ואותה מלאכה היא שלא לצורך אכילה אם עשה אותה ביו"ט לוקה חוץ מן ההוצאה וההבערה שאינו לוקה ואפילו עשאן שלא לצורך אכילה... וא"כ היה מן הדין שיהיו הבערה והוצאה נאסרין כמו כתיבה ואריגה אלא שמתוך שהותרו לצורך אכילה הותרו שלא לצורך. ונראה טעם לשני אלו ההוצאה לפי שאף היא באוכל ומשקה ואע"פ שהיא בדברים אחרים אמרינן מתוך וההבערה אע"פ שאינה באוכלין ומשקין כתיב (שמות לה ג) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת בשבת הוא דאסור הא ביו"ט שרי ודרשו (ירושלמי ביצה פ"ה ה"ג) כן לפי שביום השבת מיותר הוא דהא בשבת מיירי קרא לעיל מיניה וביום השביעי וגו' אבל שאר מלאכות שאינן לצורך אכילה כגון כתיבה והריסה ואריגה ובנין אפילו עשאן לאכילה לוקה, ושאר מלאכות שהן לאכילה כגון שחיטה ואפייה אפילו עשאן שלא לאכילה אינו לוקה כמו שיתבאר בפרק זה (הט"ו) שאם בישל לגויים או לצורך חול אינו לוקה עכ"ל (המגיד משנה)".

כאמור, לגבי הבערה אין סוגיה מפורשת שכותבת שהותרה הבערה אף שלא לצורך אכילה, והגה"מ (אות א) הביא כראב"ד מירושלמי לגבי נר של בטלה, אולם כל הראשונים מסכימים שהבערה הותרה אף שלא לצורך, ורק ללא צורך כלל כגון

והשגת הראב"ד, "ואיני רואה כאן חפץ להשיג, שהרי אין זה כביצה שנולדה שאסורה לפי שאין זה דבר הראוי בעצמו אלא לבשל או לאפות בו. ונראה שאם הוציא שמותר להשתמש בו ולא אסרוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב. והטעם הזה כתב ג"כ הרשב"א ז"ל וכדברי רבינו".

היינו האיסור עכ"פ מדרבנן ולכן אם המציא אש ביו"ט באיסור מותר להשתמש בה אלא שעבר על דרבנן. וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' תקב סע' א).

ד.

נראה להסביר את היחס בין ההלכה המתירה להבעיר ביו"ט לבין ההלכה האוסרת המצאת אש, בכך שמן התורה מותר להמציא אש, אבל מדרבנן נאסר או מטעם מוליד או מכיון שניתן להמציאה מערב יו"ט.

וכ"כ בערוה"ש (או"ח סי' תקב סע' ג) "ונלע"ד דוודאי גם הוא [הרמב"ם] סובר הטעם משום נולד אלא דהוה קשה ליה היאך אפשר לאסור הוצאת אש ביו"ט שהרי כיון שהתורה התירה לאפות ולבשל ביו"ט ואין בישול ואפייה בלא אור וא"כ הרי בהכרח שהתירה התורה לעשות אש ביו"ט ולזה אומר שאין זה הכרח שהתירה מאש מצויה כמו מגחלת ומנר וכיוצא בזה ולא להמציא אור חדש וזהו כמכשירי אוכל נפש מה שיכול לעשות מעיו"ט אסור ביו"ט מן התורה ואף אם זה כאוכל נפש עצמו מ"מ מדרבנן אסור במה שאפשר מעיו"ט והן אמת דבהבערה אמרינן מתוך כמ"ש שם זהו הכל מאש מצויה אבל מאש שאינו מצוי אסור משום נולד [כנלע"ד]."

מאן דס"ל לחלק אינה בכלל מלאכות דהא בזה לא נחלקו..."

ובסעיפים הבאים (טז, יז) כתב, "וזה שכתב הרמב"ם על הוצאה להוציא קטן או ס"ת או מפתח וודאי דמן התורה מותר אפילו באבנים ובכל דבר שאינו לצורך כלל כלשיטת רש"י ז"ל אלא שמדרבנן אסור... ולענ"ד נראה דה"פ דזהו ההפרש בין הוצאה והבערה לשארי מלאכת אוכל נפש דהוצאה והבערה מותרים אפילו שלא לצורך אוכל נפש..."

עולה שכמו שהותרה הוצאה ביו"ט, כן הותרה הבערה. וא"כ הותרה הדלקת גפרור ו'יצירת' אש ומן התורה, לפחות לצורך אוכל נפש או שאר צרכי האדם ביו"ט, ואין צורך להשאיר אש דולקת 'ולהעבירה' לחומר הבעירה אתו הוא רוצה לבשל או להדליק ביו"ט.

ג.

כל זאת מן התורה, אולם המשנה בביצה (פ"ד מ"ז) שנתה, "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים".

ובגמ' ביצה (לג ב), "אין מוציאין את האור וכו'. מאי טעמא – משום דקא מוליד ביום טוב".

והרמב"ם (יו"ט פ"ד ה"א) נתן טעם אחר, "שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב".

והראב"ד השיגו, "ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה והוא הטעם שמפרש בגמ'".

ובאר המגיד משנה (יו"ט פ"ד ה"א) לאחר שהביא את המשנה בביצה ודברי הרמב"ם

ע"כ. ולענ"ד לק"מ, דאין בין וכו' קאי על לכתחילה ולא על עבר, כמ"ש תוס' (ד"ה אין בין) ורש"י במגילה (ז ב ד"ה אין בין). גם אשתמיטתיה מ"ש ב"י סוף סימן תקג בשם הרשב"א (שו"ת ח"ה ס' ח) דדוקא באיסורא דשבת אסרינן למזיד דידהו (והיינו מעשר וטובל אף שהוא דרבנן) אבל ביו"ט כלל לא. גם מה שהקשה על מה שדיקדק הב"ח (ס"א) כתב הטור סתם אין מוציאין ולא כתב דאסור משמע דמותר, הא אמרינן (ביצה שם) אין אופין מיו"ט לשבת ואפילו הכי מבעי בש"ס עבר ואפה מאי ע"כ, לק"מ, דהא פשיט לה דמותר (ביים של שלמה בסי' תקג) [כמ"ש בסי' תקכג סע' כג], ועכ"פ הו"ל לטור הכא לפרש דאסור". וכן העיר על דבריו הברכי יוסף (או"ח סי' תקב אות ב).

והפמ"ג (מש"ז סי' תקב ס"ק א ד"ה אין) כתב "עט"ז. הנה לדעת קצת כיוון ברש"י ז"ל ביצה (לג א) במשנה ואין מוציאין האור דמוליד ובגמ' ע"ב דמוליד ביו"ט ולא כתב מפרש בגמ' או כדמפרש בגמ' כדרכו ז"ל כי הגמ' כר"ש בזה דנולד מותר ביו"ט ומש"ה אין מוציאין כטעם הר"מ ז"ל פ"ד ה"א שמכשירין מעיו"ט ומש"ה זכר מלת ביו"ט עלח"מ שם אבל רש"י אע"ג דפוסק שם ד"ה והלכתא כר"ש במוקצה בנולד י"ל סובר כר"י ביו"ט (עי' בטור סי' תצה) מש"ה אמר דמוליד לחוד היינו נולד והוסיף וי"ו ואין מוציאין דמישך שייכי כעין חד טעם כמו שאין מגבב בחצר דמוקצה הוא זה נולד ומוקצה ולהר"מ ז"ל אין שייכות להדדי ועא"ר ב' דבשבת המעשר פירותיו אסור דיעבד לא ביו"ט יע"ש ואי"ה בתק"ג יבואר בעבר ובישל מיו"ט לחול וי"ל התם דרבנן הואיל וכאן בהוציא אש מ"ה הוא להט"ז ובחידושינו ביצה הארכנו דמשמע לכא' להר"מ ז"ל מכשירין לא קיי"ל כר"י יע"ש

ה.

מכאן תמיהה גדולה על הט"ז (או"ח סי' תקב ס"ק א) שהסיק שאם המציא אש ביו"ט אסור לבשל בה כיון שאסורה מן התורה וכמו מי שבישל בשבת וז"ל בסוף דבריו, "א"כ הוי דינו [של המבעיר ביו"ט] כמעשר פירותיו בשבת במזיד או מבשל דאיתא בפ"ב דביצה דף יז דבאיסור שבת אפילו דיעבד אסור אלא לענין ע"ת דהיא דרבנן הקילו בדיעבד ואפ"ה ש"מ דמידי דאורייתא אסור אפילו דיעבד ואין בין י"ט לשבת אלא אוכל נפש ולא מכשיריו האסורים, והוה ממש כמו שבת, גם מדברי רמב"ם נ"ל לאיסור שכתב שלא הותר כלל להמציא אש. משמע דהוה כשבת כיון שלא הותר ומשמע מן התורה קאמר ואי מלשון, אין מוציאין, ותרצה ללמוד היתר אם הוא דיעבד כמ"ש מורי חמי ז"ל אין מזה הוכחה דהרי אמרינן אין אופין מיו"ט לשבת ואפ"ה מבעיא לן בפ"ב דביצה שם עבר ואפה מאי, ע"כ נלע"ד דלא מבעי' לכתחלה אסור לבשל באותו אש אלא אפילו אם עבר ובישל דהתבשיל אסור כל שהישראל הוציא אש באיסור ודינו כמבשל בשבת".

ודבריו קשים, הרי כל המקום לאסור הוצאת ויצירת אש הוא רק כתוספת מדרבנן על היתר התורה להבערה, והרי התורה התירה לגמרי, ואין מקום לומר שלהוציא מן האבנים יחשב כאיסור תורה.

האחרונים העירו על דבריו.

באליה רבה (סי' תקב ס"ק ג) דחה את דבריו, "הט"ז תמה על המגיד ושו"ע כיון דהוא מכשירי אוכל נפש שאין דוחה יו"ט הוי דינו כמעשר פירותיו במזיד בשבת או מבשל דאפילו דיעבד אסור [ביצה יז א], ואין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד

כמו בישול ואפיה, אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל נפש דהיינו יש מאין לא התירה התורה, אלא דקשה ע"ז א"כ האיך התירה תורה אוכל נפש כיון שא"א בלא אש, לזה תירץ הרמב"ם שהרי אפשר מבערב, ובזה דווקא התירה אוכל נפש, ע"כ, גם מבאר שאפילו אם עבר ובישל התבשיל אסור, ע"ש.

וכאמור דעת הט"ז בזה יחידאה היא ורוב הפוסקים חולקים על זה ומפרשים בכוונת הרמב"ם כהמגיד משנה, עיין גם בביאור הלכה באו"ח שם.

גם מפשטות לשון הרמב"ם שכותב, שהרי אפשר להמציא אותה מבערב, משמע שעיקר הטעם שאסור להמציא אש הוא מפני שהרי אפשר להמציא אותה האש מבערב, אבל אי לו יצויר שאותה האש היה אי אפשר להמציא מבערב אזי היה מותר להמציא אותו ביו"ט.

ובר מן דין ובר מן דין, לפירוש הט"ז בדברי הרמב"ם יוצא שהעיקר חסר מן הספר, שלא נרמז כלל בדברי הרמב"ם שקשה לו זאת איך שהתירה תורה אוכל נפש כיון שא"א בלא אש, גם לפי"ז הרי די במה שכותב כבר הרמב"ם מקודם שלא הותר אלא להבעיר מאש מצויה וממילא היינו מבינים כבר מעצמנו שזה שהתירה תורה אוכל נפש הוא להבעיר מאש מצויה, ומה הוא זה שממשיך הרמב"ם תו וכותב: אבל וכו' שהרי אפשר להמציא אותה מבערב, וכי לא ידענו שאפשר להמציא עיקר האש מעיו"ט, ולפי דברי הט"ז היה צריך הרמב"ם לסיים, אבל להמציא אש אסור מפני שהוא מוליד יש מאין, ומדמסיים הרמב"ם בלשון שהרי אפשר להמציא אותה מבערב משמע שסובר שזהו עיקר טעם האיסור ולא משום אוכל נפש.

וע' בהרע"ב דמי למלאכה שבזמנא אש בי"ט משמע מדרבנן לא הכנה ונולד רק נראה כמלאכה שבזמנא אש בי"ט ומלאכה גמורה ליכא דמקיש ברזל על אבן וכדומה ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוא רק נראה כו' ויהיה הפי' במשנה אין מוציאין מאבן דנראה וכ"ש להדליק ממנו נעורת ממים כו' זה אפשר מ"ה אסור שלא התירה התורה מביום השבת הא י"ט שרי רק מאש מצויה כו' ומה שסיים הר"מ ז"ל שאפשר מעיו"ט זה אפילו מאש מצויה אם לא שיש הפסד עצים ובחידושינו הארכנו אין מקומו פה".

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ פ"א טז-יז) כתב, "הט"ז שם כותב לסתור ולהקשות על המ"מ שכותב שאם הוציא האש מותר להשתמש בו, דמ"ש ממעשר פירותיו בשבת במזיד או מבשל שאסור אפילו בדיעבד, ואין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש ולא מכשירין האסורין, והוי ממש כמו שבת, ע"כ. והנה מלבד מה שהפוסקים כותבים לסתור עצם הנחתו של הט"ז לאסור מעשר או מבשל ביו"ט, עיין באליהו רבה ובפרי מגדים סק"א. חוץ מזה, גם לפי המובא לעיל אותיות ה' ו' בשם הלח"מ והלבוש, אין הנידון דומה לראיה, דשם במעשר ומבשל נהנה מגוף הדבר, משא"כ כאן שאינו נהנה מעצם גוף הדבר. כן ראיתי בספר מאמר מרדכי על או"ח שמשיג נמי על הט"ז, שהפריז בזה על המדה, ומסיק דנראה פשוט דהתבשיל מותר ומשופרי שופרי קא אכלינן מיניה, ע"ש.

ובדעת הרמב"ם כותב הט"ז שם לפרש, שיש בכאן איסור דאורייתא, דאע"ג דדומה לאכול נפש אין היתר, כי לא התירה התורה אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם אלא שלא היה ראוי לאכילה בלא התיקון.

מסקנה

מותר 'להרים' מפסק פחת ביום טוב ומעיקר הדין אין צורך בשינוי או ע"י נכרי או קטן. ומהיות טוב יעשה ע"י שינוי וכד"ב.

יעקב אפשטיין

1.

והברכי יוסף (או"ח סי' תקב אות א) הביא מן הראשונים שהתירו בפירוש להמציא אש בשבת במצבי דחק. וז"ל, "אין מוציאין האש וכו' טעמא הואיל ואפשר להוציא אש מערב יו"ט. ויש מי שדקדק מזה שאם לא היה יכול להמציא אש מערב יום טוב, כגון שהיה במאסר או במדבר, ולא נזדמן לו במה שיוציא עד יום טוב, מותר להוציא ביו"ט, וכן נראה דעת הרב בעל התוספות, ספר בית מועד, הביאו הרב מר זקנינו מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י".

על דברי הברכ"י נשאל הגר"י וייס והוא פוסק שמי שכבה גרו ביו"ט אסור לו להדליק מחדש אש ביו"ט ואפילו אין לו דרך אחרת לבשל או לחמם.

והמהדיר על ברכי יוסף הרב דוד אביטן (הערה א) העיר, "בשו"ת מנח"י (ח"ד סי' צט) כתב לדייק דדוקא כשלא הי"ל אש כלל אבל אם הי"ל ונכבה אסור להדליק שוב, ע"ש. ואינו מוכרח כלל לענ"ד ונקט מדבר וכו' משום דביישוב יכול להשיג אש בקלות מבית חברו. אבל אם אינו בנמצא שפיר יכול להדליק גם כשהי"ל אש ונכבה".

עולה מדברי בעל הבית מועד שלכתחילה מותר להדליק אש ביו"ט כאשר לא היה באפשרותו (בצורה אובייקטיבית) להוציאה מערב יו"ט, ונראה שה"ה לגבי חיבור לזרם חשמל כאשר קפץ מפסק פחת וכד', כיון שהדלקת חשמל ביו"ט אסורה לרוב הפוסקים מדרבנן, וכיון שהבערה אסורה מדרבנן ביו"ט והדלקת חשמל מדרבנן ויש צורך מרובה והפסד מרובה ושמתח יו"ט ודברי מצוה התלויים בחיבור לזרם החשמל מותר יהיה לחבר מחדש ביו"ט.

(ב) הערת הרב אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: הרמב"ן (במלחמות פ"ד דביצה) כתב דלא התירה התורה לחדש אוכל, אלא לטרוח באוכל הנמצא, ואולי ה"ה גבי אש. תשובת המחבר: לפי הרמב"ם הבערה הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש.