שאלות ותשובות

נמלא טל

חלק אורח חיים

כל הזכויות שמורות
©

אפשר להשיג:
משפחת כהנוב (קגנוף)
כפר עברי 3
נוה יעקב ירושלים
טל׳ 02-585-1761

פתיחה

איתא במדרש תנחומא (פרשת בשלח סימן י) "עשרה נסים נעשה להם על הים... כנגדן אמרי ליה ישראל עשר שירות, הראשונה במצרים שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, השנית על הים שנאמר אז ישיר משה, השלישית על הבאר אז ישיר ישראל את השירה, הרביעית אמר משה ויהי ככלות משה לכתוב וגו', החמישית אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמורי, הששית ותשר דבורה וברק בן אבינועם, השביעית וידבר דוד לה' את דברי השירה, השמינית מזמור שיר חנוכת הבית לדוד וכי דוד חנכו והרי שלמה חנכו, אלא מתוך שדוד נתן נפשו עליו נקרא על שמו, כיוצא בו ותתצב אחותו והלא אחות שניהם היתה אלא שנתנה נפשה עליו נקראת על שמו, כיוצא בו ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה והלא אחות כל השבטים היתה אלא מתוך שנתנו נפשם עליה נקראת על שמם כיוצא בו על דבר כזבי בת נשיא מדין אחותם וכי אחותם היתה אלא מתוך שנתנה נפשה על אומתה נקראת על שמם... וכן הוא אומר זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי וגו' עד אמצא מקום לה' וגו', הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדי יער, ראה מה כתיב בו ועתה ראה ביתך דוד הא למדת לפי שנתן נפשו עליה נקראת על שמו... שירה התשיעית של שלמה שיר השירים, העשירית לעתיד מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה."

והרבה יש להעיר על מדרש זה אפילו המקצת שהבאתי. א. מדוע הביא מדרש רק עשרה שירים ששרו ישראל מכל שאר השירות ומזמורות שמצאנו בתנ"ך, ובפרט בספר תהילים יש כמו שלושים פרקים הנקראים "שיר" חוץ מכל אלו הנקראים "מזמור" או לשון אחר? (וע"כ הלשון "שיר" לאו דווקא, שהרי שירת יהושע אינו נקראת שיר או שירה בכל הפרשה.) ב. מה ה"כנגדן" שיש בין עשרה שירים אלו לבין עשרה ניסים הנעשו בקריעת ים סוף? ג. מדוע המדרש מאריך בשאילה אם דוד חנך המקדש או אם שלמה חנכו, איזו שייכות יש לשאילה זו לנידון של המדרש?

ולבאר כל זה, יש לומר שכוונת המדרש היא שיש עשרה שירות מיוחדות שהם שירים של כלל ישראל, שיר של האומה, ולא רק שיר של יחיד. וכוונת המדרש דבגלל עשרה הנסים הנעשו בקריעת ים סוף, נעשה כלל ישראל להאומה היחידה היכולה לשיר להקב"ה כאומה. ויש להעיר דכל עשרה שירות אלו הן שירות של כלל האומה ולא שירות של אנשים יחידים פרטיים. (רק לגבי שיר אחד, שהיא השביעית, וידבר דוד לה' את דברי השירה, צריכים להבין ששירה זו על היכולת של דוד להיות המשורר של כלל האומה, כל כלל ישראל, ולכן הוא מצורף במנין השירים.) ובזה מתורצים היטב ב' השאילות הראשונות.

רק שעלינו לתרץ מדוע האריך המדרש לבאר פירוש המלים "מזמור... הבית לדוד", אם הפירוש הוא שהבית הוא של דוד או המזמור הוא שחיברו דוד. דאם הוא רק ללמדנו שמזמור זה נכתב על ידי דוד, אינו אלא שיר פרטי של דוד, ואינו נכלל בי' שירות אלו. ולכן מבאר המדרש שמפני שבית המקדש נקרא ביתו של דוד, ולכן כל שיר שהוא הכתרה של המקדש שייכת לכלל ישראל, ולכן שירה זו מצטרפת לעשרה שירות של כלל ישראל. ויישבנו המדרש בטוטו"ד.

החיבור הזה הוא הספר העשירי שזכיתי לחבר, חלקם בעברית וחלקם באנגלית. תמצא בו אוסף תשובות שהכנתי במשך השנים. הספר הזה הוא מה שכתבתי על עניני או"ח. ואי"ה עוד נמצא אצלי עוד תשובות שכתבתי על שאר חלקי שלחן הערוך, ובפרט הרבה בעניני לשון הרע ושדוכים, שאני מקווה להביאם לדפוס. ואני מודה לקב"ה על שזכיתי להיות מיושבי בית המדרש. ואתפלל לה' שיעזור לי להמשיך בלימוד תורתו הקדושה וללמדה ולהדריכני וללמדני להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא.

אני מודה לאלו שעזרו בהוצאות הדפסת הספר, בפרט ר' בנימן הוטמן ורעיתו, הרב שת קוק ורעיתו, הרב יוסף פבלוב ורעיתו, הרב אלחנן שאף ורעיתו, הרב עקיבא ניימן ורעיתו, הרב אליהו סמיט ורעיתו, וגברת מרים מילר.

ואודה לכבוד ביתי מרת מלכה רחל תחי' ואקווה שנראה יחד רב נחת מצאצאנו וצאצאי צאצאינו בבריאות ושיבה טובה.

תוכן ענינים
חלק אורח חיים

סימן א
בענין שימוש במי נטילת שחרית לצורך השקיה 1

סימן ב
בענין זמן ברכת על נטילת ידיים שחרית 1

סימן ג
בענין עטיפת טלית 1

סימן ד
בענין תכלת 5

סימן ה
עוד בענין התכלת 5

סימן ו
בענין בירור צבע התכלת 6

סימן ז
בענין שיעור טלית קטן 8

סימן ח
בענין הפסק בתפילין במי שנכנס לבית הכסא 12

סימן ט
בענין מי נחשב איטר לגבי מצוות תפילין 12

סימן י
בענין כריכת הרצועות על אצבע רביעית 13

סימן יא
בענין מדבקה בחלל התפילין 15

סימן יב
בענין הנהיג עצמו לכתוב בידו הימנית 16

סימן יג
בענין מי נחשב איטר לגבי כתיבה 19

סימן יד
בענין המשחיר רצועות תפיליו ושכח לומר שמשחירם לשמה 20

סימן טו
בענין אורך הלמ"ד שגגו נמוך משיעור וא"ו 21

סימן טז
האריך ה"ע" במלת "למען" עד שהוא באורך של ה"ן" פשוטה שעל ידה, האם יש פסול בזה, והאם יכול לתקנו? 22

סימן יז
בגדר סעודת קבע שאסור לאכול בתפילין 22

סימן יח
בענין תפילין שנפלו 23

סימן יט
עוד בענין תענית למי שנפלו לו תפיליו 25

סימן כ
בענין ברכת אשר יצר 26

סימן כא
אם בן נח מותר להיכנס לבית הכנסת 28

סימן כב
בענין אמירת 'בריך הוא' בקדיש שבין ישתבח ליוצר ... 28

סימן כב
בענין החשיבות להתפלל כמנהג וותיקין 29

סימן כג
בענין שכיבת פרקדן לנשים 32

סימן כד
בענין ברכת גאל ישראל 33

סימן כה
בענין האיסור לאונן לברך 34

סימן כו
בענין תפילה כותיקין 34

סימן כז
בענין עבודה לפני התפילה 36

סימן כח
בענין הרוצה להתפלל בכיוון יותר מדויק ממה שמתפללים בבית הכנסת 36

סימן כט
עוד בענין הרוצה להתפלל לכיוון יותר מדויק ממה שמתפללים בבית הכנסת 40

סימן ל
בענין לנשק לאנשים בבית הכנסת 41

סימן לא
האם מותר לעבור בתוך ד' אמות של צדדים שלפני מי שמתפלל באופן שלא מפריע לו? והאם מותר לדבר במקום שמי שמתפלל ישמע דבריו? 42

סימן לב
אמירת ה' שפתי בקול רם 43

סימן לג
בענין מתי יתחיל להתפלל ותן טל ומטר 43

סימן לד
בענין ביאור נוסח מודים 44

סימן לה
בענין עניית בריך הוא בקדיש של ישתבח 45

סימן לו
בענין עמידה בחזרת הש"ץ 46

סימן לז
בענין תיכף לנטילה ברכת כהנים 47

סימן לח
בענין נטילת ידים על ידי לויים 47

סימן לט
בענין אם לברך כשנוטלים ידים לפני נשיאת כפים ... 48

סימן מ
כהן שסיים לברך "המברך את עמו ישראל בשלום" האם יגש לדוכן לישא כפים בתוך אלוקי נצור או לא? 50

סימן מא
בענין עליה לדוכן 51

סימן מב
בענין לברך ברכת כהנים בברכה פעם שנית..... 51

סימן מג
בענין אמירת "יברכך" על ידי החזן..... 53

סימן מד
בענין נשיאת כפיים במנחה של תענית כשאינו צם ... 53

סימן מה
בענין המאחר בקדושה דסידרא 54

סימן מו
בענין מי יגיד קדיש אחרי קריאת התורה?..... 55

סימן מז
בענין ברך הכהן על קריאה שאינה נכונה ביום שני.... 55

סימן מח
עוד בענין ברך הכהן על קריאה שאינה נכונה..... 56

סימן מט
בענין לקרוא לתורה לוי החי עם נכרית 57

סימן נ
בענין ישראל שהתחיל לברך וכהן נכנס..... 58

סימן נא
בענין "אין כאן כהן" 58

סימן נב
להמתין מלהתחיל אשרי עד שגמר גלילה..... 58

סימן נג
בענין אופן גניזת ספרים הנדפסים..... 60

סימן נד
בענין טבילת הפת במלח ג"פ..... 60

סימן נה
בענין השח אחרי שבירך לפני שלעס או בלע מאכלו.. 60

סימן נו
בענין אם מחוייב לבלוע כזית אחרי שמברך לפני שמתחיל לדבר?..... 62

סימן נז
בענין המסופק אם חייב בברכת הנהנין, אם מותר לו להנות 62

סימן נח
בענין אם לברך על מרק שהיה לפניו בשעה שבירך על היין 63

סימן נט
בענין אם בעינן ניגוב אחר נטילת מים אחרונים 65

סימן ס
בענין מים אחרונים, מדוע יש מקילים בזמן הזה שלא לנוטלם 66

סימן סא
בענין מי שידיו מלוכלכות מהכנת אוכל האם מחוייב לרחוץ ידיו קודם שמברך? 66

סימן סב
בענין הפסק אחר ברכה באמצע אכילה..... 68

סימן סג
בענין נשים מזמנות 69

סימן סד
בענין הברכה על 'קורה' של ענפי דקל..... 70

סימן סה
בענין אם לברך "על מחייתה" אחרי אכילת מזון הנעשה מתבואת הארץ 71

סימן סו
בענין מה מברכים על עיסה..... 73

סימן סז
בענין מי שטעה ובירך "מלך עולם" האם יצא? 74

סימן סח
בענין הברכות שנברך בביאת המשיח כשנזכה לראות בביאתו בב"א..... 76

סימן סט
בענין ברכת מציב גבול אלמנה..... 77

סימן ע
בענין ברכת שעשה את הים הגדול 77

סימן עא
בענין ברכת עושה מעשה בראשית על נהרות..... 80

סימן עב
בענין הדרכה בצניעות 81

סימן עג
בענין לכבס בגדים בליל ששי 82

סימן עד
בענין תקנת עזרא לכבס ביום חמישי..... 83

סימן עה
בענין שימוש בסיר לחימום איטי 'קרוקפוט' בשבת .. 85

סימן עו
בסיר לבישול איטי, המכונה "קראקפאט"..... 86

סימן עז
עוד בענין קרוקפוטים 88

סימן עח
בענין שימוש בקרוקפוט בשבת..... 88

סימן עט
אם מותר לחמם מאכלים יבשים בשבת על ידי הנחתם על סיר ריק שעל האש, או על הבלעך עצמו?..... 91

סימן פ
בענין שימוש במכונת קפה בשבת..... 94

סימן פא
בענין שימוש בטרמוס בשבת 96

סימן פב
בענין כניסת מעוברת למקום שיש שם צפרניים מושלכות על הרצפה..... 97

סימן פג
בענין גזיזת צפרני ידיים ורגליים באותו יום 98

סימן פד
בענין זמן ברכת 'להדליק נר של שבת'..... 99

סימן פה
בענין חיוב אורח בנרות שבת..... 100

סימן פו
בענין חיוב של נשוי בנר שבת 102

סימן פז
עוד בענין הדלקת נר שבת של אורח..... 103

סימן פח
בענין אשה ששכחה להדליק נרות, מתי קונסין אותה.. 104

סימן פט
בענין הדלקת נרות שבת ע"י מי שאינו שומר תורה ומצוות..... 106

סימן צ
בענין אם מותר להתפלל על דברים רוחניים בשבת.. 107

סימן צא
בענין הטועה במוסף של שבת ראש חודש 108

סימן צב
בענין אם מחוייב לתת יין של קידוש בבית הכנסת דווקא לילד שהוא בר חינוך?..... 109

סימן צג
בענין יצא מוציא בנשים..... 110

סימן צד
בענין שומע כעונה במקצת קידוש..... 111

סימן צה
בענין לברך על קידוש ולא לשתות את הכוס..... 113

סימן צו
בענין יין שאינו ראוי לנסכים לגבי קידוש..... 114

סימן צז
בענין שתיית יין של קידוש על ידי קטן שלא הגיע לחינוך 114

סימן צח
בענין לדחות מלאכה שאינה צריכה לגופה, או לעשות מלאכה כלאחר יד, לצורך מצווה ובמקום צער 119

סימן צט
בענין טלטול נר ביום טוב..... 122

סימן ק
בענין הקריאה הנכונה בתיבת "וקווי" בהפטרת לך לך.. 123

סימן קא
בענין קידוש בעמידה..... 124

סימן קב
בענין חיוב נשים בהבדלה וחזקה דרבא..... 124

סימן קג
בענין סעודת מלווה מלכה..... 125

סימן קד
בדין המוציא חוץ לד' אמות שלו 126

סימן קה
בענין הוצאה כלאחר יד במקום חולי 127

סימן קו
בענין דבר דבר במקום מצווה 128

סימן קז
בענין שיטת רש"י לפרש את המקרא ע"פ אסמכתא אף שאינו להלכה 129

סימן קח
בענין אמירה ברמז לנכרי קודם השבת 129

סימן קט
בענין דיני מוקצה בתרופה 132

סימן קי
בענין אם תמונות וציורי אומנות הן מוקצה 136

סימן קיא
בענין דין מוקצה בכלים שבורים וחילוקים בזה 137

סימן קיב
בענין מוקצה מחמת חסרון כיס 138

סימן קיג
בענין להזיז מוקצה מחמת חסרון כיס בגופו 139

סימן קיד
בענין כלי שמלאכתו לאיסור אם מותר להשתמש בו כאשר אפשר להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר ... 141

סימן קטו
בענין טלטול כלי סעודה בכדי אם מותר להחזיר למטבח כלי סעודה שלא השתמש בהם 143

סימן קטז
בענין הגדרת כלים הנשברים 146

סימן קיז
בענין קריאת עיתונים בשבת 148

סימן קיח
עוד בענין עיתון של נכרי הנדפס בשבת 148

סימן קיט
בענין כיסויים של פתחי ניקוז ברצפת בתים ומרפסות .. 150

סימן קכ
בענין טלטול מן הצד 150

סימן קכא
בענין דין מוקצה במספריים 151

סימן קכב
ביאור ענין האיסור לאחוז יד תינוק שיש בידו מטבע . 152

סימן קכג
בענין תינוק ואבן בכיסו אם מותר לטלטלו 153

סימן קכד
בענין הערה על ספרי נמלא טל ח"ג בענין עשיית אוהל בשינוי שלא במקום צער 154

סימן קכה
בענין קיפול מפיות בשבת 156

סימן קכו
בענין אמירה לנכרי לתקן סוכתו 156

סימן קכז
בענין איסור בונה בצעצועים 156

סימן קכח
בענין מלאכה דרך לבישה 157

סימן קכט
בענין המחלל שבת במזיד, אם מותר למי שנעשה בשבילו שלא ברצונו 158

סימן קל
בענין איך להסיר טשולנט בליל שבת מקרוקפוט ... 159

סימן קלא
הערה בדברי הבית יוסף 160

סימן קלב
הערות על הפרי מגדים 161

סימן קלג
בענין בורר לבו ביום 161

סימן קלד
בענין הבורר לפני הסעודה אם מחוייב לאכול את כל מה שברר 162

סימן קלה
בענין התשמשות במכסה הכלי כדי לברור מרק מהאוכל שבו ושמן מהדג וכיו"ב 163

סימן קלו
בענין בורר בקדושת שביעית 165

סימן קלז
בענין בירר אוכל שאינו רוצה לאכלו 166

סימן קלח
בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה ומלאכת בורר ... 166

סימן קלט
בענין ברירת מאכל בהמה לאלתר לצורך בהמה 170

סימן קמ
בענין אם מי שמקפיד שלא לשתות במים בלי לסננו בבריטה מותר לו לסנן את המים בכלי הזה בשבת 170

סימן קמא
בענין חיבוץ אגוזים..... 172

סימן קמב
בענין גדרי מלאכות בורר זורה ומרקד 173

סימן קמג
בהבנת מלאכת דש 174

סימן קמד
בענין צובע באוכלין לאחר זמן..... 175

סימן קמה
בענין עשיית בלילה רכה בשינוי..... 177

סימן קמו
בענין שינוי בבלילה רכה 178

סימן קמז
בענין בלילה עבה בשינוי 180

סימן קמח
ביאור שיטת ספר התרומה בעניני לש..... 182

סימן קמט
הערות בדברי הראשונים במלאכת לש 184

סימן קנ
מי שריסק אבוקדו מלפני שבת אם מותר לערב מיץ לימון בתוכו בשבת..... 184

סימן קנא
בענין לישה עם מיונז 188

סימן קנב
בענין ברירה במין אחד לאחר זמן 189

סימן קנג
בענין המקדש בטבעת שאינה שלו ובענין קידושין בשבת 189

סימן קנד
בענין פסיק רישיה שהוא מקלקל 191

סימן קנה
עוד בענין פסיק רישיה שהוא מקלקל 192

סימן קנו
בענין חינוך לתפילת ערבית ועוד..... 193

סימן קנז
עוד בענין חינוך 194

סימן קנח
בענין טלטול ילד דרך כרמלית..... 194

סימן קנט
בענין אם מותר להשתמש בחוטי הטלפון לצורת הפתח 201

סימן קס
בענין גדרי הכנה..... 202

סימן קסא
בענין כביסה בר"ח..... 205

סימן קסב
בענין אמירת הלל לנשים בישיבה 206

סימן קסג
בענין חמץ של הפקר שעבר עליו הפסח 207

סימן קסד
בענין אכילת ב' סעודות מג' סעודות שבת בלילה ... 208

סימן קסה
בענין אם מותר לאכול מצה מבושלת לסעודה שלישית בערב פסח שחל להיות בשבת 209

סימן קסו
בענין דברים הנעשים מאלכוהול של חמץ שמערב בהם דברים שמפסידים אותם מאכילה רגילה..... 211

סימן קסז
בענין אם מותר להכנס לחדר שהשכירו לנכרי ויש בחדר חמץ, כדי להוציא איזה דבר שלא שייך למכירה 214

סימן קסח
בענין אם גרעיני וניל אסורים משום קטניות בפסח .. 215

סימן קסט
בענין קהילה בצ'ילי שאין לה מנהג אבות בנוסח תפילה..... 216

סימן קע
בענין חולה אם מחויב במצוות מצה 217

סימן קעא
בענין שימוש בפטרוזיליה (שקוראים באנגלית פרסלי) לכרפס..... 220

סימן קעב
בענין מעוברת אם מותרת לאכול אחרי אכילת אפיקומן..... 221

סימן קעג
בענין איך לנהוג בחתימת הברכה בברכה אחרונה של הלל בליל הסדר 222

סימן קעד
בענין שיר של יום בימי הפסח 223

סימן קעה
בענין ב' יו"ט של גליות 223

סימן קעו
בענין יו"ט שני של גליות 227

סימן קעז
בענין אמירת יזכור 228

סימן קעח
בענין להתקלח ביום טוב 228

סימן קעט
בענין להזמין נכרי לסעודת יום טוב 230

סימן קפ
בענין עירוב תבשילין למי שאינו מבשל או מדליק נרות .. 233

סימן קפא
בענין מלאכה לצורך נכרי בחולו של מועד 234

סימן קפב
בענין כיבוס בגדים על ידי מכונת כביסה בחול המועד .. 236

סימן קפג
בענין כיבוס בגדים בחול המועד על ידי נכרי 237

סימן קפד
בענין מלאכה שאין בה טורח בחול המועד 237

סימן קפה
בענין קבלת שכר למלאכה ועבודה המותרת בחול המועד 239

סימן קפו
בענין טירחא בלי מלאכה בחוה"מ 240

סימן קפז
בענין מניקה בצום 241

סימן קפח
בענין לבשל בתשעה באב שחל ביום ה' ולכבס במוצאי הצום 241

סימן קפט
בענין המתפלל למלאכים ח"ו 242

סימן קצ
עוד בענין המתפלל למלאכים 243

סימן קצא
בענין אכילת אגוזים בעשי"ת 244

סימן קצב
בענין אכילת צנוברים בר"ה 244

סימן קצג
בענין אם אסמכתא הוי רמז דאורייתא 245

סימן קצד
בענין ווידוי ותשובה 246

סימן קצה
בענין מחילה 248

סימן קצו
בענין שהייה והטמנה ביום הכיפורים 249

סימן קצז
בענין בית קיבול העשוי למלאות אם נקרא בית קיבול .. 250

סימן קצח
בענין להעמיד בדבר המקבל טומאה 253

סימן קצט
בענין לבוד בדופני הסוכה 253

סימן ר
בענין פי תקרה יורד וסותם בסוכה 255

סימן רא
בענין ברכת לישב בסוכה 257

סימן רב
בענין ההולך מסוכתו להתפלל מנחה אם מברך בחזרתו 258

סימן רג
בענין ישיבה בסוכה ללא אכילה 260

סימן רד
בענין הדס חופה את עצו 263

סימן רה
בענין ברכת הריח על אתרוג של מצווה בסוכות 264

סימן רו
בענין עשיית מלאכה בזמן שנרות חנוכה דולקים 265

סימן רז
בענין הנחת נרות חנוכה בדירה שאין בה פתח וחלון לרה"ר 265

סימן רח
בענין הדלקת נר חנוכה בחתונות ובמסיבות 268

סימן רט
בענין הדלקת נר חנוכה בשמן שאינו ראוי לאכילה... 270

סימן רי
בענין מותר השמן בנרות חנוכה..... 271

סימן ריא
בענין קריאת פרשת זכור ללא ברכה 273

סימן ריב
בענין פרוז בן יומו..... 273

סימן ריג
בענין ספק בן כרך 274

סימן ריד
בענין ביטול דרשה קבועה לנשים לצורך שמיעת הלכות היום..... 275

סימן רטו
בענין דרשה בפורים שחל בשבת 275

סימן רטז
בענין מה הם ב' מנות למשלוח מנות..... 278

סימן ריז
בענין שיעור חיוב מתנות לאביונים וכמה מותר לתת מכסף מעשר..... 279

לזכרון עולם בהיכל ה׳

ספר זה הוקדש לזכר ולעילוי נשמת

זהבה גאלדא לאה
הוטמאן

בת ר׳ יעקב אוירבאך ז״ל
אשת אבינו ר׳ מנחם מענדל נ״י

ת.נ.צ.ב.ה.

חלק

אורח חיים

סימן א

בענין שימוש במי נטילת שחרית לצורך השקיה

אורח חיים סימן ד

אם מותר להשקות הצמחים ממים שנטלו בהם ידים שחרית.

תשובה:
עיין שו"ע סי' ד' ס"ט שאסר להנות ממי נטילה. ובדרך חיים ומ"ב אסרו לתת את המים לפני בהמתו כיון שזה נקרא הנאה. ולכן אין להשקות את הצמחים אפילו במקום שאין בני אדם הולכים.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ב

בענין זמן ברכת על נטילת ידיים שחרית

אורח חיים סימן ד

לכבוד ידידי בן גיסי ר' אהרן מלין שליט"א

הקם מוקדם בבוקר ללמוד ואינו מתפלל עד אחרי איזה זמן, מתי מברך ברכת על נטילת ידים?

תשובה: אין לברך קודם עלות השחר. אמנם נחלקו האחרונים אם יותר טוב לברך לאחר שעשה צרכיו בבוקר, או שעדיף לחכות ולברך בשעה שנוטל ידים כשעושה ההכנות לפני התפילה. דעת החיי אדם והמעשה רב שיאחר מלברך עד לפני התפילה, וכן מסיק הבה"ל בסי' ד' בד"ה ואפילו. אמנם עיין בעה"ש (סימן ד' ס"ה) שמביא משו"ת הרא"ש עצמו (כלל ד' ס"א) שיש לברך קודם, בזמן שנטל ידיו כשעשה צרכיו. וכיון שמוכח בדעת הרא"ש עצמו לברך בתחילה, בוודאי אם ראו החיי אדם ובה"ל דברי שו"ת הרא"ש היו חוזרים בהם מדבריהם, ולכן להלכה יברך מיד אחרי עשיית צרכיו בבוקר ולא יחכה.

דודך ירמיהו

סימן ג

בענין עטיפת טלית

אורח חיים סימן ח

לכבוד ידידי החריף סיני ועוקר הרים בני הבחור ר' מנחם נחום שליט"א

מי שלובש טלית גדול בבוקר האם מחויב להתעטף? ואם מתעטפים, כיצד מתעטפים? וגם אם להתעטף כשלובש טלית לצורך נשיאת כפיים?

תשובה: עיין בתוספתא (ברכות פ"ו הט"ו) שחז"ל תיקנו לברך ברכת "להתעטף בציצית" קודם שלובש ציצית. וקשה, כיון דבקרא איכא לשון "תכסה" ולשון "בגד", משמע שחיוב ציצית הוא על כל בגד ולא רק על מה שראוי להתעטף בו, ולמה תיקנו חז"ל לברך "להתעטף"? ועי' בשיטת הגאונים (הובאה בעיטור ובטור), שמיד אחרי שמברך על הציצית ילבש את הבגד כדרך עטיפת ישמעאלים. ומשמע שסוברים הגאונים שאין חיוב ציצית אלא כשלובש דרך עטיפת ישמעאלים, ואם אינו לובש את הבגד באופן זה פטור מציצית, ואם מברך ברכתו לבטלה. ומשמע שסוברים שמדברי התוספתא למדים שאין חיוב ציצית אלא אם כן מתעטפים בבגד. וכן משמע מהגמרא בערכין (דף ב:) וז"ל: "הכל חייבין בציצית לאתויי מאי?

לאתויי קטן היודע להתעטף, דתניא קטן היודע להתעטף חייב בציצית" עכ"ל, משמע שחיוב ציצית תלוי בעיטוף.

מיהו אין בכך ראיה, דהא איתא שם ג"כ דקטן היודע לנענע חייב בלולב, ונענוע אינו חיוב דאורייתא בלולב. וע"כ צ"ל דאין חיוב חינוך אלא באופן שיכול לחנכו לעשות מצווה באופן של לכתחילה, כולל כל החיובים דרבנן. וכן הוכיחו הבכורי יעקב (סי' תרנז סק"ג) והנציב (במרומי שדה סוכה מב. ד"ה קטן) מראיה זו. ולכן ה"ה לציצית, אף שחיוב ציצית מן התורה הוא גם בבגד יותר קטן, אין חיוב לחנך במצוות ציצית אא"כ יכול לקיים את המצווה באופן של לכתחילה על ידי עטיפה. אמנם עי' בתוס' בערכין (ב: ד"ה היודע) וז"ל: "כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, שמעטפים טליתם עד שפתם כדאיתא במדרש" עכ"ל התוספות. ומשמע שלהלכה סוברים תוס' כשיטת הגאונים שאין חיוב ציצית אלא דרך עטיפת ישמעאלים.

ועיין בספר העיטור (ח"ב הל' ציצית עמ' עה בדפוס וילנא) שדוחה דברי הגאונים, וסובר דעטיפת ישמעאלים הוי דווקא באבלות ולא במצוות ציצית, אלא דכל בגד שלובש חייב בציצית ומברך עליו. ופסק דאין חיוב של עיטוף כשלובש ציצית. וכתב שם העיטור דציצית הוי חיוב של כסות כמו שהולכים ועוסקים בעסקיהם פעמים בכסוי הראש פעמים בגלוי הראש. וכ"פ הטור (סי' ח'). אמנם לדבריהם צריכים לתרץ מדוע תיקנו חז"ל לברך להתעטף אם אין המצווה תלויה בעיטוף?

ומצאתי ב' פירושים לבאר ענין זה:

א. דעיטוף הוא לשון לבישה בלשון חז"ל, וכמו שמצאנו בתרגום יונתן על הפסוקים "ותתכס" (בראשית כד:סה) "ואתעטיפת", ו"אשר תכסה בו" (דברים כב:יב) "דתתעטפון". ויש לדחות את הראיה השנייה דהתרגום יונתן סובר כדעת הגאונים שאין חיוב ציצית אלא בדרך עיטוף ולא בדרך לבישה או כיסוי רגיל ולכן תרגם פסוק זה בלשון עיטוף. וגם יש לדחות את הראיה מפסוק "ותתכס" דבאמת שם עיטפה את עצמה לגמרי בדרך צניעות ואינו דרך לבישה רגילה.

ב. פירוש שני מצאתי בתרומת הדשן (סי' מה) דבימי חז"ל סתם בגד היו ממשיכים מהגוף על הראש, ולבישה כזו נקראת עיטוף. וכיון דסתם לבישה בבגד היה באופן זה, תקנו את נוסח הברכה להתעטף.

והשו"ע פסק דמעיקר הדין אין חיוב להתעטף בציצית, ושכל בגד חייב בציצית אפילו בגד שלא שייך להתעטף בו. אמנם משמעות דבריו (בסימן ד' ס"ג) שטוב להניח את הטלית על ראשו מיד אחרי שמברך עליו, ולא הביא שיש להתעטף דווקא כעטיפת ישמעאלים. ומקור לשיטה זו מצאנו בתה"ד דהביא דאפילו בטלית קטן "יעשנו קצת גדול שיכול לכסות ראשו ורובו מאחוריו, בשעת ברכה יעטפנו על ראשו ויפשילנו לאחוריו ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות... וכה"ג שפיר מברך להתעטף". ומשמע משו"ע דמדינא אין הלכה כגאונים, אמנם ראוי להחמיר כדבריהם לכתחילה בשעת ברכה שלא יברך לבטלה, מיהו מספיק שיתעטף בעטיפה רגילה והיינו שיניח על ראשו, ואינו חייב בעטיפת ישמעאלים.

ובאחרונים מצאנו שנחלקו בשאלה זו, דדעת העה"ש דאף הגאונים אינם סוברים דחיוב ציצית הוי דווקא כשלובש בגד כעטיפת

ישמעאלים, ודי בעטיפה רגילה, ודין עטיפת ישמעאלים היא דווקא לגבי אבילות. אמנם דעת הגר"ז, הארצות חיים, והמ"ב דלכתחילה ילבוש את הבגד כעטיפת ישמעאלים. ובאמת נפלאתי על דבריהם כיון דהעיטור והטור כבר דחו את שיטת הגאונים מההלכה, והלכה כבתראי, ועוד דהשו"ע החמיר רק דצריך עטיפה, ולא הביא עטיפת ישמעאלים, ומנ"ל לאחרונים שיש להתעטף בציצית כעטיפת ישמעאלים שאין לו שייכות למצוות ציצית? ואולי חששו לשיטת התוספות דגם סברו כשיטת הגאונים דחייב בציצית דווקא אם לובש הבגד כעטיפת ישמעאלים. ועיין משכנות יעקב (סי' ה') שהכריע שאין צריכים עטיפת ישמעאלים.

וצריך לומר בדעת אחרונים אלו דכיון דהגאונים סוברים דכל עטיפות חד הן, וכיון דאנו מברכים להתעטף בציצית, חזינן דאין חיוב ציצית אלא כשמתעטף. וכיון דאין ראיה מוכרחת נגד הגאונים, כדאי להחמיר כדבריהם דכל דבריהם דברי קבלה. ולכן מייעצים הגר"ז, הארצות חיים, והמ"ב להתעטף מיד אחרי ברכת ציצית כעטיפת ישמעאלים. וכן מצאתי מובא בשם הרבה מקובלים להתכסות בציצית מיד אחרי הברכה דווקא כעטיפת ישמעאלים.

אח"כ מצאתי בשו"ת רדב"ז (סי' שמג) דפסק דאין לסמוך על דברי בעל העיטור, חדא שהרי דברי הגאונים דברי קבלה. ותו דלדברי בעל העיטור היה ראוי שיתקנו חז"ל "להתכסות בציצית" ולא "להתעטף" (וכבר הבאתי לעיל ב' מהלכים לתרץ את קושיא זו), ותו כיון דשיעור הטלית הוא כדי שיתכסה בו הקטן ראשו ורובו משמע דצריך כיסוי הראש (אמנם לראיה זו אינו צריך עטיפת ישמעאלים אלא כיסוי ראש לבד). וכן מביא הרדב"ז ראיה ממדרש תהלים, ומצאתי ילקוט שמעוני (סי' תשכג) וז"ל: "כל עצמותי תאמרנה. אמר דוד אני משבחך בכל אברי, ומקיים בהן המצוות... בצווארי עטיפת ציצית" עכ"ל המדרש, ומשמע דצריך כיסוי ראש, אמנם אינו משמע דצריך דווקא עטיפת ישמעאלים.

וראיתי הרבה שמכסים רק הראש או הראש והצואר וכל הטלית על הכתפים ולא על הגוף. וכן ראיתי באיזה תמונות ודוגמאות בסידורים ושאר מקומות, וכן שמעתי וראיתי שנוהגים הרבה מעדות המזרח, ואומרים שכן נהגו על פי האריז"ל או שתלו טעות זו בשאר גדולים או מנהגים. ופשוט לי כביעתא בכותחא שדרך זו היא טעות והוי הפסק בין הברכה ובין הלבישה, דבגד שהדרך ללבשו באופן זה פטור מציצית לגמרי, ואין לדרך לבישה זו מקור בפוסקים. אלא דבוודאי לבישת ציצית בעיקר על הגוף ולדעת הפוסקים המחייבים עטיפה גם מכסה את הראש. וכ"כ המג"א והבאר היטב והקצות השלחן (סי' ז' אות ד') דעטיפת ראש בלי עטיפת הגוף אינה עטיפה כלל, וכן מדוייק במ"ב.

ומצאנו שנחלקו הפוסקים מהי עטיפת ישמעאלים, בגמרא (מו"ק כד.) איתא "מחוי ר"נ עד גובי דדיקנא" (ובטור גרס "על גובי דדיקנא", ואיכא נ"מ בין הגירסאות כמו שאפרש לקמן), ופרש"י "שהם גומות שבלחי למטה מפיו". והמג"א הביא בשם כתבי האר"י דהוא "עד פיו". ולשון הגר"ז הוא "דהיינו לכסות הראש עם הפנים עד גומות שבלחי למטה מפיו" ומשמע דמכסה כל הפנים עם הבגד. ויש שתמהו עליו דאין דרך ללכת כן שלא יכולים לראות? ואין זה נחשב עטיפת ישמעאלים (עי' בבדי השלחן של הקצות השלחן סי' ז' אות יד.) אמנם נראה לי שלא קשה, חדא דכשרוח נושב במדבר ושאר

מקומות שיש הרבה חול, הדרך הוא ללכת בפנים מכוסים, ואולי לזה מכוון הלשון "עטיפת ישמעאלים". ותרתי דאולי כוונת עטיפת ישמעאלים היא איך שיושבים בבתיהם בזמן אבלות שלהם שמכסים גם הפנים, וזהו נקרא עטיפת ישמעאלים. ועיין בטור (יורה דעה סימן שפו) וז"ל: "וכתב רב האי דיקנא הוא שער שעל הלסתות ועטיפה זו למעלה מן החוטם וישמעאלים נראין עדיין שמחזירין קצת המצנפת על פניהם ועל ראש החוטם שלהן, ורב מתתיה ששאלת עטיפת הראש בטלית או בסודר מתעטף בטלית או בסודר ושפיר דמי כתב הרמב"ן ה"מ שצריך עטיפה בכל היום אבל כשבאים אחרים ומנחמין מגלה ראשו מאותו עטיפה לכבוד" ומשמע מדבריו דכולם חולקים על פרש"י דבאר שמורידים כיסוי הראש עד למטה מהפה, ולדבריהם משמע דמכסים החוטם ולמטה בכיסוי אחר.

ועיין בבאר היטב ובמ"ב שהביאו שצריך להשליך כל ד' ציציותיו לצד שמאל, ולא זכיתי להבין מנא להם דעטיפת ישמעאלים מחייבת להשליך הכנף התחתון הימיני לצד שמאל? מיהו שיטה זו בנוייה על שיטת רב האי ודעימיה דעיקר עטיפת ישמעאלים הוי שמכסה מהחוטם ולמטה על ידי שמשליכים קרן הטלית של ימין לצד שמאל.

ועיין בקצות השלחן (בדי השלחן סי' ז' אות יד) שפירש דממשיכים את הטלית על הראש עד למעלה מהעינים, ולוקח חלק מהבגד ומשליך אותו לכסות הפה, והחוטם, והלחי, והצוואר. אמנם שם ג"כ השתדל לבאר על פי דברי הבאר היטב דמיירי כשהשליך ב' הכנפיים הימניים לצד שמאל, וכבר כתבתי דלא הבנתי מדוע צריך להשליך את הכנף התחתון?

ולשון הילקוט שמעוני שהבאתי לעיל דבצוואר מקיים עטיפת ציצית, מדוייק כהבאר היטב וכמ"ב וכקצות השלחן שזורקים קצת מהטלית מימין לשמאל על הלחי והצוואר ולכן שפיר מקיים בצואר עטיפת ציצית. משא"כ לדעת רש"י וגר"ז אין לעטיפת ציצית שייכות לצוואר.

ונראה דהמ"ב הוסיף על הבאר היטב שיוריד את הטלית למטה מפיו כדי לקיים מצוות עטיפה בין לרש"י בין לדעת רב האי. אמנם אחרי שהמתעטף באופן שמתאר המ"ב אינו נראה כלל כעטיפת ישמעאלים כיון שאי אפשר ללכת באופן זה, וגם קשה לומר שכן היה איזה מנהג אבילות של הישמעאלים שקוראים "עטיפת ישמעאלים", ותיקנו חז"ל לעטוף כמו שעושים הישמעאלים. נראה דסובר המ"ב דכיון דלרש"י צריך לעטוף מלמעלה, ולרב האי מלמטה, שיותר כדאי להחמיר כשניהם ובזה מקיים עיטוף לכ"ע. אמנם יותר טוב היה לעטוף בתחילה כרב האי ואח"כ כרש"י ולא לצרף ב' העיטופים יחד שאינו דרך לבישה כלל.

ונראה למעשה לאלו המדקדקים להתעטף דווקא כעטיפת ישמעאלים, דאחרי שמברך על הטלית ימשיך החלק על ראשו עד למעלה מעיניו, ואז ישליך קצת מבגדו דבצד ימין לשמאלו שיכסה על צוארו ולחיו והחוטם, וזהו עטיפת ישמעאלים ומקיים את המצווה לכולי עלמא אף לשיטת הגאונים וגם מקיים דברי הילקוט שמעוני. ואם רוצה להחמיר יותר יכול אח"כ לשלוח חזרה את הצד ימין למקומו ולהמשיך למטה עד למטה מפיו כדעת רש"י וכמו שהכריע הגר"ז.

ומנהג עדות המזרח הוא לברך ואז לקחת כל הבגד ולהתעטף בו רק ראשם ולא הגוף כלל. ולא נראה לי, דהא הוי הפסק בין הברכה

ומעשה לבישה וכמו שבארתי לעיל, דהא בגד ראש פטור מציצית כמפורש בשו"ע, וא"א לפרש דכן היא כוונת עטיפת ישמעאלים. אלא העיקר כמו שפירש הקצות השלחן.

ולגבי מה ששאלת אם להתעטף בציצית כעטיפת ישמעאלים כשלובשים ציצית כדי לישא כפיים. נראה דאם אתה שואל טלית מאחר, אין לברך עליו לרוב הפוסקים שאינם מקנים לך את הטלית לצורך זה דהוי רק לצורך נשיאת כפים. ומנהג העולם דלא כדברי המשכנות יעקב (סי' ז') שחייב לברך באופן זה לכל הפחות מדרבנן.

אמנם אם הטלית שלך, מחויב אתה לברך עליו דכיון שהוא שלך אתה מקיים בו מצווה דאורייתא ואין שיעור בשיעור הזמן לקיום המצווה. וכיון שנוהגים העולם להחמיר כדעת הגאונים להתעטף כעטיפת ישמעאלים כשמברכים, לכן גם כשאתה לובש הטלית לצורך נשיאת כפיים, תברך ותתעטף כעטיפת ישמעאלים באופן שבארתי והוא להמשיך את הטלית על ראשך עד קצת למעלה מהעינים, ואז לזרוק קצת מהבגד מצד ימין לצד שמאל ולכסות את החוטם ולמטה ממנו עד הצואר.

אביך המברכך בברכת כל טוב, בין ברוחניות בין בגשמיות

סימן ד

בענין תכלת

אורח חיים סימן י

שאלה מהרב משה פעסן, ת"ח בעיר ביתר עילית: עכשיו ראיתי בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סימן קל"ג ענף א) דהביא תוספות במנחות וכן את דברי הרמב"ם, ולמד בהם דדם חלזון שחור הוא, ונעשה צבע תכלת ע"י הסממנים. וכתב כן גם לגבי קלא אילן. וחשבתי שזה בדיוק כמו שאמרת בשיעור על ענין תכלת, דמורקס אינו כמו שכתבו הראשונים, ומדברי האג"מ נראה ג"כ דאין החלזון שלהם מתאים לדברי הרמב"ם. ורציתי לדעת אם הרב מסכים להבנתי בדברי האג"מ.

תשובה: תודה רבה על מה שהערת, שדברי האגרו"מ לא היו ידועים לי. ובאמת פירושו ברמב"ם אינו מוכרח, אמנם מבואר בדבריו שוודאי היה מסכים למה שבארתי שצבע המורקס אינו מתאים עם דברי הרמב"ם. וה' יאיר עינינו בקרוב ממש לזכות לצבוע ציציותינו ובגדי הכהונה בתכלת הנכונה ולהביא קרבנות בדביר ביתינו בקרוב.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ה

עוד בענין התכלת

אורח חיים סימן יא

לכבוד הרב משה נבון שליט"א

מה שכתבתי שאיך שמוציאים את הדיו מהמורקס היום סותר את דברי הגמרא, ברור הוא. דאם עדיין נשאר החלזון חי כשמוציאים את הgland [בלוטת הפרשה], פשוט הוא שאין לך גוזז גדול מזה. ובזמן הגמרא כשהוציאו הנ"ל עדיין היה חי, אמנם פשוט הוא דלא הסירו באופן כזה, דא"כ בוודאי היה חייב משום גוזז וגם משום חובל, ודלא כדברי

הגמרא שאמרה דלא ניחא ליה בנטילת נשמה.

ומה שכתבתי עוד הוא, דמה שמסירים את בלוטת הפרשה באופן שימות אחרי איזה שעות לא נקרא נטילת נשמה אלא גרמא, והגמרא כתבה מפורש דהוי מלאכת נטילת נשמה, ופטור משום פסיק רישיה דלא ניחא ליה ולא משום גרמא.

ומה שכתבתי ראיה שלישית, היינו ג"כ פשוט, דאם נקטינן דקלא אילן הוי אינדיגו כמפורש באיזה ראשונים, אז החילוק שיש בין תכלת ובין אינדיגו היינו דאינדיגו אינו מתקיים כמו שתכלת מתקיים. אמנם המורקס מתקיים כאינדיגו ממש, ופשוט שאינו התכלת של חז"ל.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ו

בענין בירור צבע התכלת

אורח חיים סימן יא

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג הרב גרשון בעס שליט"א, מרה דאתרא דבית מדרש קהלת יעקב בלאס אנג'לס

קבלתי מכתבכם על מה ששאלתם אם נאמין למדענים שא"א לחלק בין מה שנצבע על ידי מורקס טרונקולוס ובין מה שנצבע על ידי אינדיגו צמחי. והא הגמרא מביאה וכן מוכח מהסוגיא שהיתה להם ידיעה איך לברר דבר זה? ולכן צריכים לומר שאת הידיעה הזאת לא מצאו עדיין המדענים.

תשובה: באמת לא שייך שמדען אחראי יגיד "שאין כזה דבר", דאין זה נכנס בתוך "שיטה מדעית (scientific method)". המהלך של המדענים הוא לברר מה שיכולים לברר על ידי מה שקוראים השיטה מדעית, והוא שמוצא איזה קושיא או מה שנראה איזו סתירה בבריאת הקב"ה, או שרוצים לבאר מדוע איזה מקרה קורה. וחושבים על סברות לברר מהו החילוק בין הציורים, והסברא הזאת קוראים לה השערה. ואז עושים כפי יכולתם לברר מדוע הדבר קורה, ועושים ניסוי (experiment) לברר אם ההשערה היא אמת. ואם הרבה דברים מסתדריםעל פי ההשערה שלהם אז קוראים להשערה **תיאוריה**. אמנם מדען הטוען דברים שאי אפשר לברר אותם על ידי ניסויים ובדיקות, אי אפשר להגיד שהוא מדען אמיתי. ולכן כל מה שאומרים על מקורות המינים ועל סדר בראשית וכל כיו"ב, דברים שאי אפשר להם לברר אותם על ידי בדיקות וניסויים, אינם נכללים בתוך המדע האמיתי. אלא הרי הם conjecture (השערה) בלבד.

ולגבי שאלה דידן, מזה אין קושיא על אלו האוחזים שמורקס הוא החלזון של התכלת, דהא יכולים לפרש שאולי יש איזה משהו שמשנה את חוזק העמידות של הצבע, ויש איזה דבר בתוך המורקס שאין באינדיגו שממנו יכול לברר איך לצבוע באופן שיתקיים. אמנם בוודאי שאין **הוכחה** ממה שמצאו באינדיגו ובמורקס שיכולים לעשות את אותו מראה צבע.

ובענין הזה של הבירור אם מורקס הוא מין תכלת או לא, אם באמת מורקס הוא המין האמיתי, אך המראה הוא ג"כ אותו מראה שיש לאינדיגו ואין מקום לחלק ביניהם, קשה לסמוך על זה. אמנם מה שיש לדעת הוא, אם יש איזה חילוק בחוזק עמידותו של הצבע שיש

באינדיגו ובין מה שיש במורקס. ואם מדענים יכולים לברר שיש איזה חוזק ועמידות יותר גדולים במורקס ממה שיש באינדיגו, אף שעדיין איננו יודעים איך לברר את זה, גם אם נוכל לברר שהצבע שיוצא ממורקס הוא יותר מתקיים מהצבע שיוצא מאינדיגו, עדיין אין הוכחה מהסוגיא שהצבע המייצרים ממורקס אינו הצבע האמיתי. אמנם מה שרוצים להביא ראיה ממה שהוא קיים כאינדיגו שמורקס הוא החלזון של תכלת טעות הוא, אלא אם יש ראיה היא ראיה להיפך, דהא בגמרא איתא שיש לברר אם הצבע הוא קלא אילן (שפירש הערוך ואחרים שהוא אינדיגו) או שהוא תכלת כשרה היא, על ידי בדיקה בה מאבדים את צבע האינדיגו, ואילו באותה הבדיקה התכלת קיימת. ולכן אין להביא ראיה ממה שצבע המורקס מקורו הכימאי הוא דומה לאינדיגו, שהוא התכלת, אלא שאם יש ראיה נהפוך הוא, שיותר נראה מהסוגיא שהמקור לחלזון של תכלת הוא צבע המתקיים יותר מאינדיגו.

ובעיקר קפידתי נגד המורקס הוא שמקורו בנוי על הארכיאולוגים ולא על הראשונים, דמוכח מהרבה הראשונים איך שזיהו את החלזון של התכלת שאינו מורקס. וכיון שכל היהדות שלנו בנויה על רבותינו הראשונים, אין בידי לעשות מעשה מצווה שנראה כחולק על דבריהם.

והשאלה היא מנא להם לראשונים מה שכתבו לזהות חלזון של תכלת? האם מה שכתבו הוא מסברא, או שיש להם איזה מקור בחז"ל, ואם הוא מסברא אז השאלה היא אם אנו יכולים לחלוק עליהם מסברא בענינים אלו, ובפרט שאיננו יודעים את המקורות שלהם בהרבה ענינים שכתבו, למשל- במה דאיתא ברמב"ם דדם החלזון שחור כדיו, ואילו הצבע היוצא ממורקס הוא בהיר לגמרי. ושמעתי כל מיני תשובות כוזבות לתרץ כל זה ואין להם שום מקור בסברא. אלא שמי שמזהה את המורקס שהוא החלזון חולק על הרמב"ם בזה. ואיפה מצא מקור לחלוק על הרמב"ם אם לא יודעים מנליה לרמב"ם יסוד זה?

ויש לבעל דין לחלוק עלי ולומר שכמו שמצאנו בראש"ש (סנהדרין פ"ד סי' ו') בשם הראב"ד שיש מקום לחלוק על הגאונים בראיה מוכרחת אמנם לא מסברא. וז"ל: "וקרוב אני לומר שאפילו אם היה חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת".

ופשוט לי שההבדל שיש בינינו בדורות אלו, מהאחרונים כמו ר' עקיבא איגר והפמ"ג, הוא הרבה יותר גדול ממה שהיה בין הראשונים לגאונים. ולכן חוץ מיחידי סגולה כמו הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל והחזון איש וגדולים כאלו אין בדורות אלו מי שחולק על אחרונים בסברא בלי ראיה. וכ"ש שאין לנו לחלוק על הראשונים בלי ראיה מוכרחת מגמרא נגדם. ובפרט שלא מצאנו מפורש בראשונים שיש מחלוקת בענינים אלו. דרך משל לא מצאנו ראשון החולק על הרמב"ם במה שכתב "ואחר כך מביאין דם חלזון והוא דג שדומה עינו לעין התכלת ודמו שחור כדיו" אף שלא ידענו מקורו לדין זה. גם לא מצאנו בעיקרי הראשונים והפוסקים מי שחולק על דעת רש"י (מגילה ו.) שחלזון של תכלת עולה מן הים להרים, מה שלא שייך במורקס. וסוברים המדענים והחוקרים שהחליטו שמורקס הוא החלזון של תכלת,

שאילו ראו הראשונים את המורקס היו חוזרים בהם מדבריהם. אמנם כיון דלא ידעינן מקור דברי הראשונים, קשה לפרש כן. ויותר נראה לי כמו שסבר הגאון הר"י קוטנו ע"פ פשטות דברי המדרשים שהחלזון של תכלת נעלם עד הזמן שיגלהו הקב"ה. וכ"כ הגר"ח קיניבסקי וכן ברור שהיתה שיטת הרב אלישיב זצ"ל בענין. ואי"ה בזמנו הראוי ימצא מין שמקיים כל תנאי הרמב"ם ורש"י ושאר ראשונים, לרבות אולי אפילו שיטת רבינו בחיי שהוא מין כשר.

ורק עלינו לברר האם יש די בספק שהראשונים היו חוזרים בהם מדעתם, כדי לומר שכדאי להחמיר ולקיים מספק מצוות תכלת. אמנם א"כ כיון דשיטת האדמו"ר מרדזין עולה יותר יפה עם שיטות הראשונים, ובפרט עם שיטת הרמב"ם, וכמעט כל פוסקי זמנו (חוץ מהמהרש"ם שלבשם רק בצנעה) לא קיבלו דבריו, לכן חזינן דגדולי הדור הקודם קיבלו שאין כדאי לשנות ממנהג ישראל ללבוש כמין הכנף. ולכן איני נוהג ללבוש "תכלת" של מורקס ולא של דג הדיו.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ז

בענין שיעור טלית קטן

אורח חיים סימן טז

נשאלתי מבחור ישיבה אם כדאי לברך על הטלית קטן שלו, או יותר טוב לצאת בברכה ממי שמברך על טלית גדול? וכן אברך הלובש טלית גדול שלו בבית הכנסת, האם יותר טוב לברך על טלית קטן שלו כשלובשו בבית, או לחכות עד שמברך על טלית גדול בבית הכנסת? ועל איזה שיעור כדאי לברך?

תשובה: תניא במנחות (מ:) ד"טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, והגדול יוצא בה דרך עראי חייבת בציצית. אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו, אע"פ שהגדול יוצא בה עראי פטורה" עכ"ל. ופשטות הסוגיא דאם הבגד קטן משיעור זה, אינו חייב בציצית והמברך עליה מברך ברכה לבטלה, וכן מפורש בב"ח ועוד הרבה אחרונים. ואף דהעה"ש (סי' טז ה וסי' ח ד) מיישב את מנהג העולם שלבשו וברכו על טליתות קטנים מאד, וסובר שכל בגד העולה על הגוף חייב בציצית ואפילו קטן מאד. והוא סובר דיכולים לברך על טלית קטן הזאת ברכת "על מצוות ציצית", וכוונת הברייתא היא לפרש גודל שיעור הבגד שראוי לברך עליו "**להתעטף** בציצית", אמנם בגד אפילו יותר קטן חייב בציצית מדינא. ומקור העה"ש הוא דברי הנ"י (יא: בדפי הרי"ף). אמנם מהלכו הוא דוחק גדול בסוגיא. וגם הסברא שכל בגד הראוי ללבישה חייב בציצית אינה מוכרחת, דהא אין חיוב ציצית אלא על "בגד", וגם אינו אלא על מה שראוי להתכסות בו, וטלית כל כך קטן שקטן אינו ראוי להתכסות בו ראשו ורובו אינו ראוי להתכסות בו. ואף שהעה"ש בא ליישב את מנהג העולם שלובשים ומברכים על טליתות קטנות מאד, קשה לסמוך על זה. ומה שסמך העה"ש על דברי הנ"י, הנ"י רק בא לחלוק על שיטת הגאונים הסוברים שאין חיוב ציצית בבגד שאינו ראוי לעיטוף. והנ"י חולק שמספיק בגד שלובש תחת בגדיו אף שאינו ראוי לעיטוף. אמנם נראה דמיירי שיש לבגד שיעור שקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך עראי.

ואולי יש מקור אחר למנהג לברך על טלית כל כך קטן, דכיון דנהגו העולם ללבוש בגדים אלו כדי לזכור את המצווה, ונהגו לברך עליהם, דינו כמנהג שנוהגים לברך עליו. ואף לדעת הרמב"ם דאין לברך על ברכת הלל בר"ח דאינו אלא מנהג, אמנם הכל מודים דמברכים על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שאינו אלא מנהג וכדעת הריב"ש. מיהו לא כל המנהגים שווים.

אמנם יותר נראה לנהוג כדרך רוב האחרונים שאין לברך על טליתות קטנות מזעיר (ויש להעיר דאפילו העולם המקפידים ללבוש בגדים גדולים, מחנכים ילדיהם לברך על טליתות קטנות מאד לצורך חינוך קטנים, ואינם מקפידים שקטן יברך דווקא על בגד שיש בו שיעור. ולכאורה אין זה מצות חינוך שיברך על בגד קטן כל כך, שאפילו איש קטן מאד שהוא שיעור קטן, אין לו לברך על טלית שמכסה ראשו ורובו אם אינו ראוי לכסות ראשו ורובו של קטן רגיל, ודוק). מיהו עדיין צריכין אנו לבאר מהו שיעור טלית לכל הפחות כדי שיוכל לברך עליה, דבברייתא איתא דהשיעור הוא של "קטן המתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך עראי" ולא מפורש באיזה גיל קטן מיירי, ואפילו אם נבאר מהו גיל 'קטן', עדיין נצטרך להשיב על עוד ב' שאלות חשובות הנוגעות להלכה ולמעשה, חדא, שלא כל הקטנים שווים, ועוד שקשה להבין מהו הכוונה של "יוצא בו בשוק"?

ומצאתי ג' שיטות בפוסקים לשיעור קטן בענין זה:

(א) דעת הטור שהוא בן ט', ובמג"א משמע שהבין שגם הרמב"ם וסמ"ק מודים לזה.

(ב) דעת הב"ח בשיטת הסמ"ק שהוא שיעור בן ו' או בן ז', וכן הוא בס' החינוך.

(ג) דעת הרדב"ז (שו"ת אלפיים קו) בדעת הרמב"ם שהוא קטן בן ה'.

רוב הפוסקים כנראה נקטו כשיטת הטור, ששיעורו הוא הגדול מבין השיטות שהוא בקטן בן ט'. אמנם עדיין קשה להגדיר את השיעור הזה בגודל הבגד.

ומצאתי בארצות החיים דאין לברך על בגד פחות מאמה על אמה, אבל הרוצה לצאת מידי ספק לא יפחות מבגד אמה וחצי. ואח"כ מדוייק דכוונתו היא שיהיה אמה על אמה מלפניו ואמה על אמה לאחריו ושיעור בית הצואר אינו עולה מן המנין. ובהמאיר לארץ שם הביא דשיעור של אמה וחצי מקורו הוא מס' משמחי לב שמדד שיעור של בגד שמכסה ראשו ורובו של קטן בן ט'. ובארצות החיים הביא שמצא שיעור יותר קטן בספר פרי הארץ בשם ספר דרך חכמה והוא שיעור שלשת רבעי אמה מלפניו וכן לאחריו באורך, וחצי אמה רוחב. ובארצות החיים דחהו שאין לשיעור זה מקור בפוסקים. ואולי כוונת הדרך חכמה לפרש את הסוגיא על פי שיטת הרדב"ז שמשערים בקטן בן ה', ואין הספר תחת ידי לעיין בו מנליה שיעור זה. ועיין בעה"ש שהביא מהאחרונים שצווחו ככרוכיה שיהיה לכל הפחות שלשת רבעי אמה מלפניו וכן לאחריו באורך וחצי אמה רוחב והוא כשיעור הדרך חכמה.

ובהרבה אחרונים הביאו ראיה ששיעור הטלית קטן הוא אמה על אמה, מהא דתניא (מנחות מא.) "שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה". והכוונה דאין

לתפור יחד ב׳ בגדים שלאחד מהם יש כבר ציצית, ולהשאיר את הציצית עליו, משום דהוא תעשה ולא מן העשוי בקיום מצות הציצית על הבגד. אלא צריכים להטיל את הציצית על הבגד החדש ואינו מועיל שמביא בגד שיש לו כבר ציצית, ומצרף בגד אחד לבגד שני. וקשה מדוע נקטה הברייתא שאפילו הבגד אמה על אמה, הו״ל לחדש שאפילו בגד יותר גדול אינו מצרף באופן זה? ומזה דייקו כמה אחרונים שהשיעור הקטן ביותר לחייב בציצית הוא אמה על אמה. והחידוש הוא שאף שקיימו כבר המצווה בבגד הראשון, עכשיו שתופר ב׳ בגדים יחד, צריכים להסיר את הציצית ולהטילם עוד פעם. ודייקו האחרונים הנ״ל דשיעור בגד הקטן לחייב בציצית הוא אמה על אמה. אמנם קשה, מדוע בברייתא האחרת הביא שיעור של קטן מתכסה בו ראשו ורובו? הו״ל להביא שיעור יותר ברור שהוא אמה על אמה? וע״כ דשיעור זה לחוד ושיעור זה לחוד, ושיעור אמה על אמה דנקט הברייתא הוא לאיזה חידוש אחר. אחר כך מצאתי בשו״ת בית דוד (שלוניקי) סי׳ ח׳ (שמביאו האשל אברהם מבוטשאטש והארצות החיים) שדחה קושיא זו וביאר ששיעור ״קטן יכול לכסות בו ראשו ורובו״ הוא שיעור יותר ברור משיעור אמה על אמה, שמי יודע מהו שיעור אמה, אמנם קטן יש לנו.

ולדעת העה״ש שחיוב ציצית הוא אפילו בבגד כלשהו, חידוש הברייתא הוא שאפילו בבגד גדול כאמה על אמה לא אמרינן שכיון שהציצית כבר על הבגד כמצוותן, שאין בו משום תעשה ולא מן העשוי כשאחר כך תופר בגד זה להיות חלק מבגד אחר. אחר כך מצאתי מהלך כזה בשו״ת בית דוד הנ״ל.

אמנם נראה להוכיח מהסוגיא דשיעור ציצית אינו יותר גדול מאמה על אמה, שאם שיעורו יותר גדול, מדוע נקטה הסוגיא דווקא כשיעור הזה, הו״ל לחדש שאפילו בגד כשר יש בו משום תעשה ולא מן העשוי. וצ״ל שחידוש הסוגיא הוא להיפך, דאין הכי נמי אם יש לבגד שיעור מספיק גדול שכבר מקיים בו מצוות ציצית, אין פסול אם תופר ב׳ בגדים יחד ומבטל חלק מהכנפות, והציצית שעדיין שם מקיימים בהם המצווה אפילו אחר כך, ואין בהם משום תעשה ולא מן העשוי.

מיהו א״כ קשה, דהא חידוש זה הוא דווקא בבגד שמקיים בו את המצווה, ומדוע נקטה הסוגיא שיעור אמה על אמה? הו״ל לחדש שכל עוד שהבגד קטן, פסול. ואם הבגד כשיעור, אינו פסול אחרי התפירה החדשה. וא״כ יש לדייק מסוגיין ששיעור חיוב ציצית הוא קצת יותר מאמה על אמה. ופירוש הסוגיא שדווקא בגד שהוא אמה על אמה שפטור מציצית פסול כשתופרו יחד לבגד אחר, משום תעשה ולא מן העשוי. אמנם בגד גדול מאמה על אמה שכשר לציצית, אינו פסול משום תעשה ולא מן העשוי.

מיהו עדיין יש לבאר, מהו שיעור שקטן יכול ללכת בו? ואם נניח כדעת הטור ששיעורו בקטן בן ט׳, הא קשה לפרש שקטן בן ט׳ ילך בחוץ בבגד כל כך קצר?

אלא שיש להקשות קושיא נוספת, וחדא מתורצת בחברתה. מהו השיעור שקטן ילך בחוץ בבגד של ד׳ כנפות? הא וודאי הוא שאי אפשר להתלבש בבגד של ד׳ כנפות בפני עצמו, שהרי מה יעשה בידים בבגד שאין לו שרוולים? וצריך לומר שלובש הטלית על גבי איזה בגד שיש לו שרוולים, ומוכח מזה שבגד

שקטן לובש וגדול לובש לפעמים, אינו שלובש רק בגד זה, אלא שזה בגד כבוד שלובש על גבי בגדים אחרים. אמנם אם כן צריך לפרש חידוש גדול דמיירי שלובש כבר בגדים אחרים, ומקפיד הקטן שלא ללכת בחוץ בלי בגד של כבוד על גביו. ובקטן בן ה' (לאלו הסוברים דמיירי בקטן בן ה') אי אפשר לפרש כן, דהא קטן בן ה' אינו מקפיד על דברים כאלו, ובוודאי שילך בחוץ בבגדי לילה וכיו"ב שאינם בגדים מכובדים.

ועיין בב"י (סי' טז) דשיעור קטן בן ט' דנקט הטור הוא משום דבגיל זה לא ישכח את הבגד, והוא ראיה דמיירי שלובש בגד אחר והטלית של ציצית אינו אלא בבגד של כבוד, דגם בפחות מבן ט' לא ילך בשוק ערום.

ולכן נראה שלפי אלו המבארים שמדובר בקטן בגיל ט', צריך לומר דמיירי שלובש בגדים אחרים שאינם מכובדים שיש להם כבר שרוולים, אמנם לא ילך בחוץ בלי בגד יותר מכובד עליהם, וגדול גם כן ילך לפעמים בבגד כזה על גבי בגדיו, ולא מתבייש להראות כך בשוק. וא"כ נוכל לפרש שהדיוק מהברייתא נכון וכדעת הרבה אחרונים ששיעור בגד לציצית הוא אמה על אמה. אמנם יש להקשות מה שהקשינו לעיל, דמדוע איתא בברייתא לעיל שיעור של קטן, אם היו יכולים לכתוב בפשטות שיעור של אמה על אמה. (ולעיל הבאתי מה שמצאתי מהבית דוד לתרץ קושיא זו.)

ולולא דברי הראשונים, נוכל לפרש דהברייתא מפרשת חשיבות הבגד ולא שיעור הבגד. זאת אומרת, שאם ילך בו הקטן בדרך כלל, וגדול ילך בו לפעמים, הוא מספיק חשוב אף שאינו בגד מכובד. אמנם בגד שאינו מכובד פטור מציצית אפילו שהוא גדול בר ד' כנפות והוא השיעור הנכון. אמנם כיון שלא מצאנו מהלך כזה בין רבותינו הראשונים, ישתכח הדבר ולא ייאמר.

ולהלכה נראה, דמי שלובש טלית גדול יחד עם הטלית קטן, יברך על טלית גדול ויוציא בברכתו את הטלית קטן שלו. אמנם אם לובש הטלית קטן תחילה ולאחר זמן לובש הטלית גדול, יש לדון מה יעשה האם ילבשנו בלי ברכה ויוציאנו אחר כך בטלית גדול שלו? וכן צריך לדעת מה יעשה בחור שאינו לובש טלית גדול למנהג רוב בני אשכנז? ונראה להלכה, שאם הטלית קטן מספיק גדול כדי שילבשנו בן ט', יכול לברך עליו, כהכרעת השו"ע והנ"י שלא צריכים עיטוף אלא לכתחילה. ולגבי מהו שיעור זה, יש לסמוך שכיון שהוכחנו שאי אפשר לומר דמיירי בבגד גדול שהדרך ללבשו בפני עצמו, אלא צריך לפרש דמיירי שהוא בגד כבוד שלובש על בגדו, אף שאיננו יודעים בדיוק מהו גודל בגד זה, עכ"פ יש לנו הוכחה מהסוגיא ששיעורו הוא אמה על אמה בקירוב, או פחות או יותר קצת. לכן יכול לסמוך ולברך על טלית קטן שהוא אמה על אמה, ובן תורה יקפיד לקנות בגד כזה כדי לברך עליו ולצאת מצוות ציצית כל היום לרוב הפוסקים. וכיון שכן, אין ללבוש טלית קטן הרבה יותר גדול בפומבי דהוי יוהרא כיון שמנהג העולם לסמוך על הפוסקים שמספיק כשיעור זה. והעולם המיקל בבגד שהוא פחות משיעור זה יש להם על מי שיסמוכו כל זמן שהבגד מספיק גדול שילבשנו קטן בן ה', ונראה שמה שמביאים שיעור שלשת רבעים אמה על חצי אמה מב' הצדדים, הוא כשיעור קטן בן ה'. כן נלע"ד ודוק.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ח

בענין הפסק בתפילין במי שנכנס לבית הכסא

אורח חיים סימן כה

שאלה: המסיר תפילין כדי להשתין, בזה"ז דנכנס לבית הכסא שאסור להכנס לשם לבוש בתפילין, האם מברך כשמחזירם או לא?

תשובה: לדעת השו"ע סי' כה סי"ב, המסיר תפילין לרגע חייב לברך כשמחזירם, וכן היא הכרעת הגר"א שם. אמנם דעת הרמ"א שאין לברך כי אם במסיח דעת. ולכן לעדות המזרח ולאלו הנוהגים על פי הגר"א יש להם לברך כל זמן שמסיר תפיליו. אך לאלו הנוהגים על פי הרמ"א אין להם לברך. אמנם כ' המג"א בסקכ"ב שהנכנס לבית הכסא צריך לברך לכו"ע.

ויש להעיר האם מחויב לברך דווקא כשנכנס לבית הכסא לצורך להסך רגליו, או אפילו כשנכנס לבית הכסא לאיזה צורך אחר? ומלשון המג"א משמע שהכניסה לבית הכסא הוא המחייב, וכן מסתבר, כיון שאסור לו להכנס לשם בתפילין. וכן החיי אדם (ומביאו המ"ב) פסק שהמסיר תפילין כדי להפיח מברך כשמחזירם, כיון שמחויב להסיר תפיליו. ולכן נראה שכל הנכנס לבית הכסא מחויב לברך כשמחזיר תפיליו אף אם אינו מיסך רגליו או מטיל מים.

אמנם יש להעיר, שבבתי כסא של זמנינו יש ספק גדול אם יש להם דין טומאה כבית הכסא של ימי חז"ל, או שדינם כבית הכסא של פרסאי. ואיני רוצה להאריך במה שכבר האריכו הרבה גדולי פוסקי זמננו, וזה אומר בכה וזה אומר בכה. ורובם החליטו להחמיר והרבה הקילו. אמנם כיון שספק הוא אין לברך אם הסיר התפילין שלו לאיזה צורך או כדי להטיל מים. אמנם אם הסירם להסך רגליו או כדי להפיח בוודאי מחויב לברך כדעת האחרונים הנ"ל.

עוד נראה שלדעת המג"א המסיר תפילין לאכול סעודה ודעתו להחזירם מיד, מחויב לברך כשמחזירם כיון שאסור לאכול סעודה קבועה בתפילין. ויש עוד לברר האם מי שאוכל כריך (סנדביץ') מחויב לברך על תפיליו כשמחזירם, כיון שלדעת המ"ב אסור לאכול יותר מכביצה פת עם תפילין משום שזה נחשב סעודה, וכמו שאסור לאכלו חוץ לסוכה. ובאמת אין דבריהם נראים לי בזה וכמו שבארתי בתשובה אחרת (סימן יז) כיון שהטעם שאסור לאכול סעודה קבועה בתפילין הוא משום חשש שכרות ואינו ענין לאכילה חוץ לסוכה. וגם משמעות הגמרא הוי דדווקא הנכנס למקום חשוב לאכול סעודה חשובה. אמנם מי שאוכל כריך בעצמו באמצע לימודיו, אינו נראה לי שמחויב להסיר תפיליו לצורך זה. ואף מי שחושש לדעת המ"ב להסיר תפיליו לאכול כריך נ"ל שאין לברך עליהם כשמחזירם. אמנם המסירם לאכול סעודה קבועה, יברך כשמחזירם אף אם לא הסיח דעתו כדברי המג"א.

החותם בברכת כל טוב ומצפה לישועה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ט

בענין מי נחשב איטר לגבי מצוות תפילין

אורח חיים סימן כז

לכבוד הבחור הלומד בישיבת בית ישראל

בדבר השאלה של מי שכותב בידו השמאלית,

ורוב דבריו עושה בימין, ומיום הבר מצוה שלו למדוהו להניח תפילין על ידו הימנית כדעת הרמ"א, ועכשיו שואל מה לעשות. וגם רוצה לשנות מהרגלו ולהתחיל לכתוב בידו הימנית, ואומר שבקצת תרגול יכול ללמד את עצמו לכתוב בימין. והסיבה שרוצה לשנות את הרגלו מפני שרוצה ללמוד חכמת הספרות. ושאל ג"כ אם יתחיל לכתוב בידו הימנית, מתי ישנה את הנחת התפילין שלו לידו השמאלית?

תשובה: פסקתי לו שכל זמן שכותב בידו השמאלית, שימשיך להניח תפיליו על ידו הימנית בשעת התפילה, כפי הפוסקים כרמ"א שהכל הולך אחרי הכתיבה, ושכן הוא גם פסק השו"ע לאלה הסוברים שהעיקר כדעה שנייה (כששניהם יש אומרים), כשיטת העבודת הגרשוני ואלה הסוברים כדבריו. ואף שבוודאי הייתי פוסק לכתחילה לנהוג כפסקו של הב"ח להניח תפילין על ידו השמאלית כרוב העולם, ולדונו כשולט בשתי ידיו, שכן נראה שהוא דעת והכרעת רוב הפוסקים, כיון שכבר הנהיג את עצמו כדעת הרמ"א, אף שלא שאלו קודם שאלה, בני ישראל יוצאים ביד רמ"א ואין לשנות ממה שכבר נהג.

מיהו אמרתי לו להתחיל בצנעה להניח התפילין לאחר התפילה על ידו השמאלית, כיון דרוב דבריו עושה בידו הימנית, ולדעת הגר"א דינו כימיני לגמרי, ולדעת הב"ח (וכן הכריעו הארצות חיים ובה"ל שכן הוא העיקר להלכה) דינו כשולט בשתי ידיו.

אחר כך התחיל לכתוב בידו הימנית, ואמר לי שבקלות יכול לשנות את ידו הכותבת, ושאלני מתי להתחיל להניח תפילין על ידו השמאלית כרוב בני אדם. והשבתי שמיד יתחיל להניח תפילין על ידו השמאלית, כיון שעכשיו אינו סותר דברי הרמ"א. ואף שמצאנו בהרבה אחרונים הסוברים שמי שהרגיל את עצמו אינו חשיב שינוי, עיין במרדכי (הלכות תפילין דף יג ע"ב) שהוא המקור לשיטה זו וז"ל: "מיהו אם הרגיל עצמו לעשות שום דבר ביד, לא הוי הרגלתו כלום למקרי איטר, אא"כ נולד כן... ומיהו נראה לר"צ... ואם הרגיל אף בכתיבה, מסופק ר"י... ונ"ל דכאיטר חשבינן ליה" ומשמע דמסקנתו דהרגיל את עצמו נחשב איטר, אף שמצאתי באחרונים שלא הבינו כן בדבריו. ובאמת גם אינו מבואר שאפילו למ"ד המרגיל אינו כלום, אולי היינו דווקא להחשיבו להיות איטר, אמנם להחשיבו כשולט בשתי ידיו, או להחשיבו כרוב העולם אולי מרגיל מהני אפילו לדעת הרמ"א ודעימיה הסוברים שהעיקר בתר כתיבה. דיש לומר שלא אזלינן בתר כתיבה אלא כשכותב בשמאלו, ולא כשכתב בעבר בשמאל. ולכן כיון שאינו מוכרח שהרמ"א יפסוק להניח בימין בכהאי גוונא, שוב ינהג כרוב הפוסקים ואולי ככולם ויניח תפיליו כרוב העולם.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן י

בענין כריכת הרצועות על אצבע רביעית

אורח חיים סימן כז

ערב שבת קודש לפרשת "כי שרית... ותוכל"

לכבוד ר' זבול בסר שליט"א, הלומד בכולל תורת חיים בשכונת רמת אשכול כאן ירושלים עיה"ק תובב"א

בענין מה שאביך נוהג לכרוך רצועת של יד לא רק שלש פעמים על אצבעו האמצעית אלא גם כורכה פעם אחת סביב שתי אצבעות, האמצעית ועל ידה מה שקוראים קמיצה, (על שם מצוות קמיצה שמקיימים עמה). והשאלה היא אם להמשיך במנהג אביו לכרוך כריכה זו אף שלא מצא הנהגה זו בפוסקים, או לכרוך כמו שמצא בפוסקים שכורכים רק שלש פעמים על האצבעות, וכולן סביב אצבע האמצעית, ולא יותר.

תשובה: עיין ברמב"ם הלכות תפילין (פ"ג הלכה יב) וז"ל: "ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור," ולשון הרמב"ם מובא בטור ובשו"ע. והבינו האחרונים שכוונת הרמב"ם שצריכים לסבב (לכרוך) התפילין על האצבע השלישית, ואינו רק שיעור אורך הרצועה.

ועיין במרדכי (נמצא בהל' קטנות שלו בדף יא עמוד ד' בדפיו בדפוס הרגיל) שהקשה על הרמב"ם מנליה שיעור זה? וכדי להבין את תירוצו, נקדים את סוגית הגמרא במנחות (דף לה:) וז"ל: "אמר רב פפא גרדומי רצועות כשירות... מכלל דאית להו שיעורא. וכמה שיעורייהו? אמר רמי בר חמא אמר ר"ל עד אצבע צרדה. רב כהנא מחוי כפוף. רב אשי מחוי פשוט. רבה קטר להו ופשיט ושדי להו. רב אחא בר יעקב קטר להו ומתלית להו. מר בריה דרבנא עביד כדידן" ופירש הכ"מ דכוונת ר' אחא בר יעקב היא דקושר סביב אצבעו שלש פעמים.

ועיין שם במרדכי דתירץ את דברי הרמב"ם, וז"ל: "אך שצ"ל שמפרש הכי רבה קטר לה כלומר קושר רצועה באצבע צרדה כדפירשתי וצריך מעט יותר דכשקושרה בעיקר האמה מניח העודף פשוט. רב אחא בר יעקב קטר גם כן באצבע צרדה ומתלית פירוש גודל סביב אצבעו והיינו שלש פעמים כדפרישית, אי נמי מתלית כמו משלש והיא היא. מר בריה דרבנא עביד כדידן שלא היה קושר על אצבעו כלל. ואצבע צרדה לשיעורא נקט וכן אנו נוהגים" עכ"ל המרדכי. ומשמע מדבריו דרב אחא כרך את התפילין על אצבעו האמצעית שלו (שקראו "אמה" ולא צרידה) ג' פעמים, וכן הוא המקור להמנהג. ועיין בב"י שאחרי שהביא בקיצור דברי המרדכי כתב "והם תופסים עיקר כרב אחא". וכן מצאתי מובא בשם הזוהר והרבה ראשונים וכן נקטו הפוסקים.

ועיין בארצות חיים דהקשה על הפסק, דהא לרוב האמוראים, ולמסקנת הסוגיא, אין צורך לכרוך ג' פעמים על אצבע האמצעית, ומנלן להחמיר? ומסיק המלבים וז"ל: "וצ"ל דחומרא החמירו לצאת ידי כל הדעות".

חזינן דהפוסקים הביאו רק לכרוך ג' פעמים על אצבע האמצעית ולא לכרוך על ב' האצבעות יחד. מיהו זכורני בשעה שאבא שלי ז"ל לימדתני איך לקשור תפילין, שלמדתני לכרוך ג' פעמים על אצבע האמצעית וגם פעם אחת על שתי אצבעות יחד, וכמו בתמונתך שלימדך אביך. ואמר לי אבא ז"ל טעם למנהג זה הוא משום שאנו כורכים אות "דלת" על היד, ובצירוף לאות "שין" שכל בני אשכז קושרים על היד (אגב, לא מצאתי מנהג זה בפוסקים), ויחד עם ה"יוד" שהוא בקשר הבית (על פי הזוהר המובא בשו"ע) נמצא שם שדי על התפילין של יד. וחפשתי ומצאתי מקור למנהג זה בדברי רבינו מנוח על הרמב"ם וז"ל: "ויש

מצריכים לכרוך על שתי אצבעות כמו "דלת" שלש כריכות לקיים מה שנאמר 'קשרם על אצבעותיך' וכל זה לא נמצא בגמרא ואפילו ברמז. מיהו יש תולין ענין זה..".. ע"ש המשך דבריו. ואף שמשמע קצת מדבריו דכרך רק על שתי האצבעות, וכלל לא כרך על אצבע אמצעית, אין זה מסתבר, כיון שאם כרך רק על שתי האצבעות, איך מרומז אות "דלת" בכריכה זו? ועל כרחינו שהמנהג שהביא רבינו מנוח הוי כעין המנהג של אבותינו לכרוך גם על שתי האצבעות. חזינן דמנהג עתיק הוא.

ונראה לענ"ד דרמז אחר יש למנהג זה, דהא בגמרא איתא "עד אצבע צרדה", ועי' ברש"י יומא יט: דהיינו אצבע רביעית, ולא אצבע אמצעית. ולכן מדקדקים הנוהגים לפי מנהג זהשתכרך הרצועה דווקא על אצבע זו ג"כ לקיים שיטת רש"י. וכעין מה שמצאנו בארצות חיים שנהגו להחמיר ככל השיטות בענין זה. ואין קפידה שגם כן מסובבין אתו האצבע שעל ידה. (ועי' בגר"א כאן על השו"ע דפירש את הסוגיא ביומא באופן אחר מרש"י, וכן מדוייק כאן במרדכי, וממנהג העולם, אמנם מרש"י נראה מקור למנהג זה.)

ולכאורה נראה שהמנהג לכרכו פעם רביעית על שתי האצבעות הונהג מכיון שחששו לשיטת רש"י דצרידא היא אצבע רביעית, אמנם לא חששו לשיטות שנקטו שלר' אחא בר יעקב החיוב הוא לכרוך בפועל ג' פעמים סביב אצבע זו. וגם לא הקפידו לכרוך על אצבע רביעית (הקמיצה) לבדה אלא שצירפו עמה האמצעית ביחד. ואולי צירפו לקיים את המנהג המובא ברבינו מנוח ג"כ.

ולכן כיון דאביך נוהג כן והמנהג יש לו מקור עתיק, בכגון זה אל תטוש תורת אימך, וכן אני נוהג.

המברכו בברכת כל טוב, הן ברוחניות הן בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יא

בענין מדבקה בחלל התפילין

אורח חיים סימן לב

שאלה: סופר אחד נהג לאחר שבדק את הפרשיות של התפילין, להדביק על הפרשיות פתק שהוא בדקם ומצאם כשרות. ואחרים פקפקו על מעשיו וטענו שתפילין שיש מדבקה בתוכם פסולים. והשאלה במי שיודע שהסופר הזה בדק את תפיליו האם מחויב לבדקם מחמת המדבקה הזו, מחשש שעכשיו הם פסולים, או שאינו מחוייב, ואולי אף אינם פסולים.

תשובה: עי' בסוגיות הגמרא מנחות לד: וסנהדרין פח: דמביא פסול דאינו רואה פני האויר פסול בתפילין. ועי' בראשונים שדנו מהו הפסול. והרבה ראשונים סוברים דהפסול הוי דווקא במוסיף בית נוסף בתוך התפילין.

עיין במרדכי הל' תפילין (עמ' י.) וז"ל: "כתב רבינו שמשון, בשימושא רבא מצריך לכרוך כל פרשה ופרשה בקלף לפי שבזה משתמרת יפה. ויש שהיו רוצים לפסול משום שאין בית החיצון רואה האויר, ואין לפוסלו משום האי טעמא כדחזינן הכא שטולה עליו עור, והשתא אין עור הבתים רואה האויר. ומיהו מצאתי שכתב ר"י ט"ע דלא מיפסיל משום ראית אויר אלא דוקא דראש אבל דיד לא דלא שייך בשל יד בית

חיצון, ועוד דלא שייך חילוק דבסמוך דגוייתה וכו' אלא בשל ראש אבל בשל יד הם בעור אחד, הלכך אין ראיה מכאן להכשיר כן בשל ראש. ונראה דאין ראיה לא לפסול ולא להיתר. ומיהו כה"ג לא מיקרי יתיר אלא אי מייתר בית ה' (יש גורסים ד') כההיא דהנחנקין ודשמעתין החליף פרשיותיה, אבל זה הקלף המכסה להגן בעלמא לא אשכחן בהו פסול, והא דתניא בפרק נגמר הדין ובהניזקין ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות, לאו משום ראיית אויר אלא כדפירש הקונטרס דהל"מ עור בהמה טהורה ובעור של גוף הבתים איירי. ומיהו קצת נראה הלשון שרוצה לומר עור אחד טולה כדהכא טולה עליהם וכו' דבעי למימר עור ע"ג עור הבתים, והכי אמרינן ת"ח אל יצא במנעלים מטולאים ומוקי לה בטלאי על גבי טלאי. ושוב נ"ל דאי אפשר לעשות כדפירש בש"ר דא"כ השי"ן דמסיק התם שהיא הל"מ לכאורה לא היתה בעור העליון ופוק חזי מאי עמא דבר דהלכה רופפת בידי, וכבר נהגו כש"ר ואין למחות בידם כ"א ע"פ ראיה ברורה, רבינו שמשון" עכ"ל המרדכי.

ועיין באחרונים שדנו הרבה בפירוש דבריו, עיין במפרשים על המרדכי, ובנודע ביהודה (מהד' קמא סי' א') ובשו"ת בית אפרים (סי' א' בסוף דבריו), ובשו"ת דברי חיים (סי' א'), ובהקדמה לס' קסת הסופר שמביא בזה מחלוקת בין השו"מ והקסת הסופר, ובשו"ת משיב דבר (סי' ד') ובשו"ת מנחת שמואל (סי' א'- ה') הביא מחלוקת בענין זה בינו ובין הגאון בעל אבני נזר. ויש שהחליטו שאין פסול של רואה פני האויר או של חציצה בתוך התפילין (משיב דבר), ואין קפידא לשים בתוך הבתים דבר שמפסיק בין הפרשיות ובין הבתים, ואיני רואה חילוק להלכה בין מדבקה ובין דבר הכרוך על הפרשיות. מיהו יש שהקילו רק לגבי מטלית משום שסומכים על הסוברים דהוי הלכה למשה מסיני, ולדבריהם צריכים להחמיר בנ"ד. ולהלכה כיון שהפסול אינו ברור, ועוד יש סברא שכאן אינו חציצה משום דהוי רק מדבקה קטנה על הפרשיות, ואולי אינו נחשב מקפיד, ובטל מטעם חציצה. לכן אין לפסול התפילין משום כך.

אמנם זה אינו מובן מדוע סופר התחיל בעצמו לעשות דבר חדש כזה בלי פסק מרב מורה הוראה מפורסם. ולכן נראה שאין לסמוך על בדיקתו, וגם נראה שאין לסמוך על כתיבתו, כיון שאין יודעים אם יש לו איזה היתרים שבדה מעצמו בכתיבה בלי שאלת חכם. אמנם מעיקר הדין התפילין שכתב כשרים, כיון שיש להם ולסופר חזקת כשרות כשלא ידעינן מפסול.

החותם בברכת כל טוב, לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יב

בענין הנהיג עצמו לכתוב בידו הימנית

אורח חיים סימן כז

מי שעושה רוב מעשיו בימינו וכותב בשמאלו, ורצה ללמוד ספרות ושמע שיש שאלה בדבר, וכיון שדעת הרבה פוסקים שאזלינן בתר רוב מלאכה כדעת הגר"א, ויש פוסקים הסוברים שדינו כשולט בשתי ידיו, ולדעתם אין לו לכתוב בידו השמאלית לכתחילה (ואולי יש שיטות שאפילו בדיעבד כתיבתו בשמאל פסולה, כיון שדינו לגבי תפילין כימיני, אמנם לא נראה לי כן וכמו שאבאר), ולדעת הרמ"א ומג"א יש לו להניח תפילין על ידו הימנית כיון שדינו כאיטר יד, ולכן הם יסברו שיכתוב בידו

השמאלית. ואם כן, כיון שיש ספיקא דדינא באיזו יד יכתוב, הוא רוצה ללמד את עצמו לכתוב בידו הימנית, וטוען שיכול לעשות כן בקלות, האם שפיר עביד?

עיין לשון המרדכי. וז"ל (הלכות תפילין דף יג ע"ג): "מיהו אם הרגיל עצמו לעשות שום דבר ביד, לא הוי הרגלתו כלום למקרי איטר, אא"כ נולד כן, וכו' ומיהו נראה לר"צ דבעיקר כח תליא מילתא ואם הרגיל אף בכתיבה, מסופק ר"י וכו' ונ"ל דכאיטר חשבינן ליה". ומשמע דמסקנתו דאזלינן בתר רגילות, וכן מביא המג"א (סימן כז ס"ק ט) וז"ל: "כתב ב"י בשם המרדכי דאם הרגיל עצמו לעשות איטר הוי דינו כאיטר שנולד כך עכ"ל ומיהו במרדכי שם יש חולקים ע"ש". ובסק"י המג"א סמך על הסברא שהרגיל לאו כלום, בצירוף סברת הב"ח (שלכ"ע אזלינן בתר ידו שעושה בה מלאכתו. ורק חולקים הראשונים במי שכותב בימינו ועושה שאר מלאכתו בשמאל אם מניח תפילין על ימינו או שמאלו, אמנם בהיפך לכל הראשונים אליבא דהב"ח מניח תפילין על שמאלו), אמנם המג"א עצמו פסק שהרגיל הוי כנולד. חזינן שהרגיל נחשב עיקר מעיקר הדין, וכן פסקו הגר"ז והמ"ב שם. ולפי זה עיקר הדין הוא שהרגיל הוי העיקר, ולדעת הראשונים שהרגיל לאו כלום, עדיין הוא נחשב כימיני לדעת הב"ח כיון שעושה רוב מעשיו בידו הימנית, והמג"א פסק כב"ח בע"ז כשיש צירוף דעה אחרת שלא פסקינן כמותו בלאו הכי, כ"ש בנידון דידן שהיא שיטה העיקרית להלכה שיש לסמוך עליו בלי שום פקפוק.

ועוד, דדעת הגהות סמ"ק המובאת בב"י ובמג"א, שאף לאלה הסוברים שהעיקר הוא יד הכתיבה (שכן פסקו הרמ"א והמג"א) איטר יד הרגיל לכתוב גם בימין אמנם רוב פעמים הוא כותב בשמאלו, דינו כימיני לגבי הנחת תפילין כיון שכותב גם בימינו. זאת אומרת, שדווקא מי שכותב רק בשמאלו נחשב איטר לגבי הנחת תפילין.

עוד מצאתי בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורה תניינא סימן סא) וז"ל: "כיון דיש דעת הפוסקים דלא מקרי איטר אלא כשנולד כך, אבל מ"מ לעיקר הדין נראה, דגם בהרגיל עצמו מקרי איטר, ואף אם גם בעלמא נחמיר כב' שיטות אלו..". ומשמע ג"כ שסובר שהעיקר להלכה שאזלינן בתר הרגיל, אמנם יש מקום לבעל נפש להחמיר כשיטה שלא אזלינן בתר הרגיל. מיהו בנידון דידן, לדעת ההגהות סמ"ק, ולדעת הב"ח כן הוא החיוב מעיקר הדין, ולכן אפילו לבעל נפש אין מקום להחמיר.

אמנם אחר כך מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן ו') שהביא מה שמצא בירחון מוריה (כסלו שנת תשמ"ז) וז"ל: "הובא תשובה כ"י מרבינו הגאון רבי מרדכי יפה זצ"ל בעל הלבוש בענין אטר אם יכול עפ"י הלכה לשנות טבעו וכ' תו"ד שאין יכול לשנות טבעו וז"ל: וראי' לדבר יראה לי מהא דקיי"ל מנחות ל"ז ע"א אטר יד יניח תפילין בשמאלו שהוא ימין כל אדם, ודרשו זה מידכה יד כהה ואמרו שזה הימין יד כהה שלו, לפיכך אמרו שאטר יד יניח תפילין בימין. ואם הי' אפשר לשנות טבע השמאל לימין לא היו חז"ל מתירין להניח לשום אדם להניח תפילין בימין וכו', והי' להם ללמד את בנ"י שירגילו בניהם קודם שיגיעו לי"ג שנה לעשות הכל בימין כדי להניח תפילין בשמאל כל אדם, אלא ודאי ראו בחכמתם שאי אפשר לאדם לשנות את טבעו מאטרות לשאינו אטרות וק"ו שלא יכול לשנות טבעו מאינו אטרות לאטרות, והאריך רבינו

הלבוש שם עוד קצת בזה" ע"כ מה שהביא בעל שבט הלוי. ואם באמת כתב הלבוש דברים אלה, משמע שסובר שלדעת הרמ"א אם טבעו לכתוב בידו השמאלית והרגיל את עצמו לכתוב בידו הימנית, עדיין נחשב שמאלי לגבי תפילין. ואולי אין לו לכתוב סת"מ ביד הימנית. ולכן אף שיכול לסמוך על כל הפוסקים הסוברים שיכתוב בידו הימנית לכתחילה, אולי עדיין יש מקום לומר דשתיבתו אינה נחשבת מהודרת, כיון שתלויה במחלוקת הפוסקים שאינה מוכרעת אם כתיבתו בימין כשרה.

מיהו יש להעיר, שלדעת מה שמובא בשם הלבוש שאין יכול לשנות טבעו, מי שהרגיל את עצמו לכתוב בידו הימנית, מ"מ אם אח"כ כתב כן בשבת, פשוט שחייב ואינו נחשב אצלו שינוי כיון שכך הוא כותב כל הזמן, ומה בכך שלימד את עצמו לכתוב כן, עכשיו היינו דרך כתיבה דידיה, ובוודאי שהוא חייב. וכיון שכן, אם הוא חייב משום שבת, כתיבתו כשירה לכתחילה לסת"ם. ולכן מוכח שמה שכתב בלבוש היינו בדווקא לענין תפילין, שאף שלימד את עצמו לכתוב בידו הימנית, זה אינו משנה את טבעה של ידו הימנית שהיא יד כהה דידיה, וא"כ עדיין יש לו להניח תפילין עליה. ובכ"ז זה אינו נוגע להלכות כתיבה ולא להלכות שבת. ולכן אם הרגיל את עצמו לכתוב בידו הימנית עד שכותב כן כל הזמן, מותר לו להניח לכתחילה בידו הימנית אף לדעת הרמ"א.

ובאמת, על פי מה שכתבתי גם אין טעם להחליף את היד שכותב בה, כיון שבוודאי אפילו לאלה הסוברים שיניח בידו השמאלית, היינו דווקא לגבי הנחת תפילין ולא לגבי כתיבתם. ויכתוב בידו הרגילה לכתחילה. אמנם כיון דמצאנו בספר התרומה ובמחזור ויטרי ששולט בשתי ידיו לא יכתוב לכתחילה בידו השמאלית, והובאו דבריהם בשו"ע, מכל מקום כיון שאינו קושר וכותב באותה יד, לכתחילה אין לכתוב ביד שמאל דידיה אף דבוודאי כשר כדאיתא בגר"א ובמג"א. אולם ירגיל את עצמו לכתוב בידו הימנית כדי לכתוב לכתחילה ביד זו.

ודע עוד, שנראה שכיון שמרגיל את עצמו לכתוב סת"ם בידו הימנית, אין קפידה באיזה יד הוא כותב שאר דברים, שלא גרע מציורו של הגהות סמ"ק שיניח בידו השמאלית, ופשוט שמותר לו לכתחילה לכתוב סת"ם בידו הימנית, אף שרוב כתיבתו בשמאל.

ולגבי הנחת תפילין, לדעת הלבוש אליבא דרמ"א יניח תפילין בידו הימנית כיון שבה היה כותב קודם שהרגיל את עצמו. ואף שהרבה פוסקים סוברים דלא כרמ"א, כתבתי במקום אחר (סימן ט') דמי שנהג על פי הרמ"א אין לו לשנות ממה שנהג, אלא שאני מייעצו להניח תפילין על ידו השמאלית לאחר התפילה לחוש לשאר השיטות. ובנידון דידן, לפי הלבוש שאין מחשיבים את מה שהרגיל את עצמו, עדיין מחוייב להניח תפילין על ידו השמאלית. ולהלכה, בציור זה בוודאי יניח תפילין על ידו השמאלית (של כל העולם) דאינו ברור שהרמ"א יחלוק על דבריהם בנידון דידן דהוי כעין ספק ספיקא. אמנם אחרי התפילה יש מקום לומר שיניח תפילין על ידו הימנית כדי לחוש לדעת הלבוש שהרגיל אינו כלום ומחוייב עדיין להניח תפילין על ידו הימנית. מיהו לא ראיתי בפוסקים שהביאו דבר כזה להניח תפילין על שתי ידיו מספיקא דדינא. אף שמצאנו מנהג קדום כעין זה לגבי ספיקא תפילין דר"ת, צ"ל או דחששו לשיטת ר"ת מטעם הקבלה, או משום שכן הוא שיטת

הרבה ראשונים וגאונים, משא"כ על איזה יד הוא מניח, שהוא בעיקר מחלוקת של ראשונים המאוחרים, ואחרונים המוקדמים פסקינן על פי רוב דעות ומה שנראה עיקר להלכה, ולא חיישינן לדעות יחידים. וא"כ בנידון זה יש לו להניח תפילין על ידו השמאלית ודיו.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יג

בענין מי נחשב איטר לגבי כתיבה

אורח חיים סימן לב

מי שכותב בידו השמאלית, ורוב דבריו עושה בימינו, האם מותר לו לכתוב סת"ם בידו השמאלית?

תשובה: איתא בטור (סי' לב) וז"ל: "וצריך שיכתוב בימינו אף אם הוא שולט בשתי ידיו, ואם הוא איטר יד שמאל דידיה הוא ימין". ובב"י הביא מקורו מספר התרומה וז"ל: "כן כתוב בספר התרומה סימן ר"ה מדאמרינן בסוף פרק הקומץ (לז.) וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, ואפילו דיעבד פסול אם כתב בשמאל, דהא תנן בפרק הבונה (קג.) הכותב בין בימינו בין בשמאלו שתי אותיות ופריך אין דרך כתיבה בשמאל, ומשני בשולט בשתי ידיו, אבל באטר אשמאל דעלמא חייב ולא אימין, ובענין זה צריך לכתוב ס"ת תפילין ומזוזות ומגילה דנאמר בכולהו כתיבה, דאין לומר דוקא בשבת דגמרינן ממשכן אינו מועיל כלאחר יד אבל בעלמא כשר, אין סברא לומר כן שיכתוב ס"ת תפילין ומזוזות כהלכתן בשבת ולא יהיה חייב... ובפסק כתב וצריך לכתוב בימינו, ואטר בשמאלו של עולם שהוא אליו ימין, ושולט בשתי ידיו יכתוב בימין העולם, וגם הרא"ש כתב בסדר תיקון תפילין שצריך שיכתבם בימינו אלא אם כן הוא אטר, וכן כתוב בסמ"ג (עשין כב קד ע"ג) ובספר ארחות חיים (הל' תפילין סי' כה), ולא כתבו אם הם פסולים בדיעבד כשכתבם בשמאל, וכך הם דברי רבינו סתומים ג"כ, אבל בהגהות מיימון פ"ב (אות א) כתוב בשם סמ"ק שאם כתב בשמאל פסול אפילו בדיעבד" עכ"ל הב"י. אמנם אינו מבואר שם מדוע בספר התרומה מחייב השולט בשתי ידיו לכתוב דווקא בידו הימנית. וכן מצאתי במחזור ויטרי (סי' תקיא), וגם לגביו צ"ע דהא לגבי שבת מפורש בגמרא שחייב אם כתב בשמאל, והוא המקור של ספר התרומה, ולכן קשה מדוע כתב שלכתחילה אין לו לכתוב בידו השמאלית, הא השולט בב' ידיו וכתב בידו השמאלית בשבת חייב, ומדוע כתבו שאין לו לכתוב בידו השמאלית? ומה שנחלקו הראשונים אם יניח תפילין על ימינו או על שמאלו היינו הכל לגבי הנחת תפילין, אמנם לגבי כתיבת סת"ם למדים מהלכות שבת, ושם וודאי שהרגיל לכתוב בידו השמאלית חייב בשבת, ולכן אין כתיבתו נחשבת כתיבה בשינוי אלא כתיבה רגילה, ויוצאים בכתיבתו לכתחילה. ומדוע פסקו הראשונים שאין לו לכתוב ולא ביארו דבריהם.

וחפשתי בספר התרומה שם הן בסימן רה והן במפתח הסימנים ומצאתי שם רק שכתב "ושולט בשתי ידיו יכתוב בימין העולם" בשתי המקומות ולא יותר, ולא ביאר כלל מדוע לא יכתוב בידו השמאלית. ומצאתי מובא בהגהות מיימוניות (פ"ב אות א') בשם ספר התרומה וז"ל: "וצריך לכתוב בימינו ספר תורה תפילין ומזוזה, כדאמר סוף הקומץ וקשרתם וכתבתם מה קשירה בימין אף כתיבה בימין, ואפילו אם בדיעבד

כתב בשמאל פסולה דאין דרך כתיבה בשמאל כדאיתא פרק הבונה. ושולט בשתי ידיו יכתוב בימין ואיטר כותב בשמאל שהיא ימין שלו". ויש להעיר דשינה לשון הגמרא שלפנינו דאיתא "מה כתיבה בימין אף קשירה בימין," והחליף כתיבה בקשירה. ואם כן גרס, יש מקור לספר התרומה, אמנם הסוגיא קשה. ועדיין לא מצאתי מי שמבאר מדוע צריך לכתוב דווקא בידו הימנית אעפ"י שיתחייב בשבת אם יכתוב בשמאלו.

והיה נראה דהוי כעין גזירה שגזרו הראשונים, דכיון דשולט בשתי ידיו, עליו לנהוג לכתחילה כימיני לכל דבריו ואין לו לכתוב סת"ם בידו השמאלית, גזירה שמא יניח תפילין בידו הימנית. אך א"כ מדוע פסק השו"ע (בס"ה) שאם כתב בשמאלו פסולים, אם אפשר למצוא אחרים. אכן המג"א דחה דברי השו"ע ופירש להלכה דשולט בשתי ידיו שכתב בשמאלו כשרים, וכ"פ הגר"א. וכוותייהו פסק המ"ב דהשולט בשתי ידיו שכתב בידו השמאלית כשרים, והיינו כדברינו. אמנם לא ידענא מדוע לא פירשו את טעם האיסור לכתוב בשמאלו לכתחילה. וע"ע מש"כ בדמשק אליעזר (אות טז) לבאר דברי הגר"א, אמנם עדיין אינו מבואר מדוע אין לשולט בב' ידיו לכתוב בידו השמאלית, ומנא להם שאין לו לכתוב כך.

ובגר"א (בהגהותיו לשו"ע סי' לב ס"ה) כתב שמקור הדברים ששולט בב' ידיו יכתוב דווקא בימינו הוא מהסוגיא במנחות (לז.), ולא מצאנו בסוגיא אלא שהשולט בשתי ידיו יניח תפילין על ידו השמאלית, אא"כ גרסינן כמו שמצאנו בהגהות מיימוניות. ואולי כוונת הגר"א שכיון שיניח תפילין על ידו השמאלית, קושר את תפיליו בידו הימנית ולכן מ"וקשרתם וכתבתם" למדנו דגם יכתבם בידו הימנית. מיהו קשה, דלא מצאנו דרשה זו אלא בהיפך, שמי שכותב בשמאלו יקשור בשמאלו, ולא שמי שקושר בשמאלו יכתוב בשמאלו. אמנם אולי מכאן דייקו הראשונים שלכתחילה יכתוב בידו שבה קושר.

ולנדון דידן, לפי אלה הסוברים שיניח תפיליו בידו השמאלית, דדינו כשולט בשתי ידיו, אין לו לכתוב סת"ם לכתחילה בידו השמאלית. מיהו לדעת הרמ"א דדינו כאיטר, מותר לו לכתחילה לכתוב בידו השמאלית. ולכן נראה להלכה, שכיון שאין מקור דין מבורר לאיסור, ובדיעבד הכל מתירים כשכתבו, יכול לסמוך לכתחילה על דעת הרמ"א לכתוב בידו השמאלית. ואין לפקפק כלל על מה שכותב. כן נראה לענ"ד להלכה ולמעשה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יד

בענין המשחיר רצועות תפיליו ושכח לומר שמשחירם לשמה

אורח חיים סימן לב

לכבוד ידידי עוקר הרים הרב חנן דניאל סקורניק, יושב ועוסק בתורה כאן שכונת נווה יעקב

במה ששאלתם לגבי מי ששכח להגיד בפה שהוא משחיר את רצועותיו לשמה, בוודאי הם כשרים לכתחילה, ואין צריך לתקן בהם כלום וכמו שאבאר.

עיין בהלכות ספר תורה לרא"ש (סוף סימן ג') וז"ל: "והר"ר ברוך ז"ל נסתפק אם צריך

להוציא בשפתיו שהוא מעבדו לשם ס"ת או לשם תפילין או סגי במחשבה. וכן גבי כתיבת ס"ת, תפילין, ומזוזות. וכן כתיבת הגט דבעינן כתיבה לשמה, או סגי במחשבה. לפי שמצינו פיגול דכתיב ביה לא ירצה ובעיא דיבור, ותרומה ניטלת בלא דיבור רק במחשבה, ובשליחות יד כתיב על כל דבר פשע והחושב לשלוח יד בפקדון חייב. הילכך טוב הוא להוציא בשפתיו בתחלת העיבוד ותו לא צריך". והטור ושו"ע סתמו כדבריו (ביו"ד סי' רעא וכן השו"ע באו"ח סי' לב ס"ח). וכל זה לכתחילה אמנם בדיעבד מספיק במחשבה, וכדאיתא באו"ח שם באלי"ר בשם הרמ"ע מפאנו ובש"א.

ובמ"ב שם ביאר טעם הכרעת הרא"ש מדוע רק לכתחילה צריך לומר שמעבדו לשמה, משום דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. ואף דבזבחים (דף ב:) אינו מוכח דפסקינן דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה, מיהו משמע שם ברא"ש ובר"ב שכן פסקו וכן נקטו האחרונים. ובמ"ב הוסיף דמספיק אפילו לכמה ימים, ונמוקו עמו שעדיין נחשב דעת ראשונה. ויש עוד סברא נוספת שכיון שתחילת ההשחרה היתה לשמה, המוסיף להשחיר אח"כ על דעת ראשונה עושה.

ולגבי הרצועות האם צריכים להשחירם לשמה הוי מחלוקת הראשונים, והשו"ע (סי' לג ס"ד) הכריע רק ד"טוב שישחרם ישראל לשמן" וכ"ש שדיבור אינו מעכב. ומיהו דעת הרמ"א שם דהשחרת הרצועות לשמה מעכבת. מיהו לא הביא דצריך דיבור אפילו לכתחילה, ונראה דסמך על מש"כ בסי' לב.

ועוד יש להוסיף דעת הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד דלא בעינן כולו שחור ומספיק ברובו. ואף דמנהג העולם כמ"ב להשחיר כולו, סניף בוודאי הוא, אף שאיננו צריכים לסניף דכבר הורה הרא"ש דכשר.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן טו

בענין אורך הלמ"ד שגגו נמוך משיעור וא"ו

אורח חיים סימן לו

תפילין שנכתבו באופן שהגג של ה"ל" אחד קצר ואינו יותר ארוך משיעור "י" במקום להיות בצורת "ו", מה דינו?

בשאלה הזו כבר דנו האחרונים, ורובם הכשירו ומיעוטם פסלו. וא' מן המחמירים הוא שו"ת דבר שמואל, ועיינתי שם בדבריו והם בנויים על עניני קבלה שאין הצטרפות בין אות "י" לאות "כ" לעשות מהם אות "ל", ורק יש הצטרפות בין אות "ו" לאות "כ" לצרפם יחד לעשות אות "ל". ובעניני קבלה אין לי יד ורגל ואפילו לא אצבע ולא בוהן. אמנם על פי הלכה אין לפסול אות אא"כ אין לו צורת האות המקובלת ומוכחת מתוך סוגיות הגמרא או שתינוק לא יקראנו. ובאות "ל" אין לנו מקור בחז"ל שצריך "ו" למעלה - ובוודאי שתינוק יקרא "ל" - ולכן כשר בלי שום פקפוק.

ובאמת תמהתי ע"ז שהמ"ב סתר את משנתו, שהביא דברי הדבר שמואל לפסול אות "ל" ולא הכריע, אמנם המעיין בדבר שמואל יראה שהוא פוסל גם באות "ח" הנעשה מאות "ד" או אות "ר" מימין, ואות "ו" או אות "ז" משמאל

גם כן מטעמי קבלה. אמנם המ"ב הכשיר אותיות אלו בהחלט ולא הביא שהדבר שמואל פסלם. וקשה מדוע הביא המ"ב את דברי הדבר שמואל באות "ל" הנעשה בצורת "י" למעלה, ולא הביא את דבריו באות "ח"? והמחמיר כאן יחמיר כאן וה"ה המקיל. ועל פי מסורת שלנו כולם כשרים, ולכן להלכה כשרים. אמנם יש לדון מצד הלכות חו"מ ואונאת ממון אם מותר למכרם בתורת פרשיות מהודרות כיון שלדעת כמה אחרונים פסולים, ולכן אין למכרם בתורת "מהודרות" אלא בתורת "כשרות". כנלענ"ד.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן טז

סופר שהאריך ה"ע" במלת "למען" עד שהוא באורך של ה"ן" פשוטה שעל ידה, האם יש פסול בזה, ואם פסול האם יכול לתקנו?

אורח חיים סימן לו

לכבוד הרה"ג משה יעקב געלב שליט"א, סופר מומחה

תשובה: עיין בשו"ת אבנ"ג (סי' י"א) שדן בכעין זה במלת "פן" שהסופר האריך ב"פ" עד שהוא באורך של ה"ן", ופסק באבני נזר שהיא כשירה, משום שצורת וקריאת אות ן' פשוטה הוא כפי היחס שיש בין גג האות לרגלה, שבאות ז' הרגל קצת פחות מכפול ב' מן הגג, ובאות ן' הוא כפול ג'. ולכן כיון שכאן הרגל הוא כפול ג' מן הגג, האות שנכתב היא ן' פשוטה וכשירה, וה"ה בלמען. אמנם הקשה האבנ"ג דאולי המלה "פן" בציור דידיה פסולה כיון דיש מי שיטעה ויקראנה "פז". אמנם מצד זה פסק דימשיך הן' או יגרד קצת מה"פ", וזה משום דאולי יש איזה פסול במלה, ואין בו פסול משום שלא כסדרם, עי' שם טעמו. אמנם במלת "למען" דהל' והמ' מראים על ה"ן" שהוא "ן" ולא "ז" אין כאן חשש כלל. ושם באבנ"ג פסק בציור דידיה דהיכא דאי אפשר לתקן המלה כשירה, וכאן אין צורך כלל.

החותם בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יז

בגדר סעודת קבע שאסור לאכול בתפילין

אורח חיים סימן מ

נשאלתי: הרגיל ללבוש תפיליו כל הבוקר, האם מותר לו לאכול כריך בשעה שלובשם?

תשובה: איתא בברכות (דף כג:) "אמר ר' יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס, ור' חייא סובר שמניחן על השלחן". ופרש"י "שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפליו". חזינן שאינו בזיון תפילין לאכול סעודה קבועה כשלובש תפילין, רק שאסור משום גזירה שמא ישתכר. ומי שאינו שותה יין בסעודותיו נראה שאסור אמנם רק משום לא פלוג. אמנם מצאתי במ"ב שהביא בשם ס' מטה יהודה שאין לאכול יותר מכביצה פת, וכמו שמצאנו לגבי מצוות סוכה שיותר מביצה לחם נחשב סעודה קבועה שחייבת בסוכה, ופחות הוי אכילת עראי שפטורה מסוכה. ופסקו המטה יהודה והמ"ב שמותר לאכול כביצה או פחות לחם כשלובש תפילין ואסור לאכול יותר.

ועיין לשון הרמב"ם (פ"ד הט"ז) שכתב וז"ל:

"אינו אוכל בהם אלא אכילת עראי, אבל אם נכנס לסעודת קבע חולצן ומניחן על שלחנו עד שיטול ידיו" משמע כמטה יהודה שאסור לאכול יותר מאכילת עראי בתפילין. ונראה לי שהרמב"ם חולק על רש"י וסובר שעצם אכילת קבע כשלובש תפילין נחשב בזיון. וראיה לדברינו ממה שלא הביא הרמב"ם שהוא גזירה משום שכרות, וגם משמע שאסור לאכול שיעור סעודת קבע כשלובש תפיליו ואפילו אינו אוכלה בדרך סעודת קבע, והתיר רק שיעור אכילת עראי. אמנם הטור השמיט דין אכילת עראי, ומשמע שאסור רק אם נכנס לסעודת קבע, וכן משמע בשו"ע. ולכן נראה דהטושו"ע פסקו כרש"י ודלא כהרמב"ם, והאיסור אינו אלא משום גזירת שכרות, ואינו אסור אא"כ נכנס לסעודה קבועה ששייך בה שכרות. אבל האוכל הרבה באמצע לימודו ותפיליו בראשו מותר אפילו יש בזה שיעור סעודת קבע, כיון שאינו דרך סעודה ולא שייך בו שכרות.

ונראה להביא ראיה לדבריהם ממשמעות לשון הגמרא, שדקדקו לכתוב "הנכנס לסעודה", ובשלמא לר' יצחק שמחויב להסיר התפילין לפני שנכנס לסעודה א"ש, אמנם אליבא דר' חייא שמותר להסיר את התפילין על יד השלחן, לאיזה צורך כתבו "הנכנס לסעודה"? ונראה מדיוק זה שאיננו מצריכים להסיר התפילין אלא דווקא כשנכנס לסעודה קבועה שישתה שם וחוששים שישתכר וכדברי רש"י, אמנם האוכל כריך אף דהוי יותר מכביצה ועוד וחייב בסוכה, אינו ענין לאיסור זה שהוא גזירה אולי ישתכר בתפילין. ולכן נראה שכל האוכל בדרך אקראי אף שאוכל כשיעור סעודה קבועה לא אסרו חז"ל.

ועי' בעה"ש שבזמננו אינו נכון לאכול אפילו אכילת עראי בתפילין, כיון דלא נהגינן ללבשם כל היום. אמנם נ"ל שמי שרגיל ללבוש תפילין כל היום או מקצת היום, מותר לאכול כשלובש תפיליו אם אינו סעודה קבועה אפילו לדעת העה"ש, כיון שבטושו"ע הביאו לשון הגמרא "הנכנס לסעודת קבע" משמע שאם אינו סעודה קבועה מותר.

והא דהביא המ"ב בשם ספר מטה יהודה לדמות שיעור סעודה זו לשיעור סעודה קבועה שהוא אכילת כביצה, בע"כ דמיירי דווקא בציור שנכנס לאכול סעודה קבועה ויודע שיאכל יותר מכביצה. אמנם אם נכנס למקום סעודה, ואין כוונתו לאכול אלא כביצה או פחות, מותר לדבריהם ואינו נחשב נכנס לסעודה קבועה, וספר מטה יהודה אינו תחת ידי לעיין בו. אמנם יותר נראה לי שדין זה של הנכנס לסעודה קבועה אינו ענין כלל לחיוב סוכה וכמו שפירשתי לדעת רש"י וטושו"ע, והמטה יהודה אזיל בשיטת הרמב"ם ואינו להלכה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יח

בענין תפילין שנפלו

אורח חיים סימן מד

נשאלתי מהרב משה פסין שליט"א, רב בעיר ביתר: מעשה באדם שנתן את התפילין שלו לבנו הקטן לקפלם ולהחזירם לנרתיקם, ונפלו התפילין מיד הקטן, האם האב מחויב להתענות?

ומסתפק אם הולכים בתר מי שנפל ממנו, שהוא בנו קטן והוא פטור מן המצות, או

שעצם מה שמסרם לקטן נחשב לפשיעה ולכן חייב האב להתענות. ולכאורה יש להביא ראיה מלשון המ"ב (סי' מ' ס"ק ג') "נוהגים העולם להתענות כשנפל תפילין מידו על הארץ בלא נרתיקן" משמע דוקא מידו ולא מיד אחר. ושם בשעה"צ ציין למג"א (סי' מד ס"ק ה') ושינה המ"ב לשון המג"א שכתב "ובמשפטי שמואל (סי יב) כתב קצת סמך למה שנהגו העולם להתענות כשנפלו תפילין על הארץ", ולא כתב המג"א מידו. ואגב שאלתנו צריך לבאר מדוע שינה המ"ב הלשון, הא יש בזה נפק"מ בנידון דידן וכיו"ב.

במשפטי שמואל ג"כ מבואר שכל הנידון הוא במי שנפל התפילין מידו. וביאר שטעם המנהג לצום הוא משום שעל ידיו בא זלזול לתפילין. ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' קכ"ז) ביאר טעם המנהג משום שמן השמים הראוהו שחייב בתשובה. וא"כ אולי אם האב חייב להתענות תלוי בסברתם, שלפי המשפטי שמואל חייב משום דעל ידי פשיעת האב בא זלזול לתפילין, שהרי פשע במה שמסרם לקטן. אבל לפי המהר"י ברונא י"ל שפטור כיון שהתפילין לא נפלו מהאב.

[אגב ק"ל על ראיית המשפטי שמואל משריפת ס"ת, דמנ"ל שנפילת ס"ת ותפילין דומה לשריפתן, אדרבה היה נראה שאינם שווים כלל דאין בזה זלזול כ"כ כמו שריפה? ונראה דאין חיוב לצום אלא שהמשפטי שמואל הביא סמך למנהג קדום] ועיין בשו"ת מהר"י ברונא (שם) שנראה שעדיף שיתענה באותו יום כמו בתענית חלום, אך מבואר מדבריו שיכול לדחות התענית ליום אחר.

ומצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' א' פ"ג) שהאריך לבאר דברי המהר"י ברונא, והעלה שהמנהג להתענות היה דווקא במי שנפלו התפילין מידו שהוא עצמו יש לו להתענות, ואין המנהג שהרואים יצומו. וא"כ י"ל דבנ"ד אינו נחשב כמו שנפלו מידו אלא כרואה ופטור מתענית.

עוד יש לצרף דברי העה"ש (סי' מד סעי' ג') שאם נפלו תפילין בנרתיקן א"צ לצום, ועיין בציץ אליעזר מ"ש ע"ז. ויש עוד לצרף שיטת החיים שאל (ח"א סי' יב) שאין חיוב להתענות כלל אפילו בנפל ס"ת מידו וכ"ש בנ"ד. ומכל הנזכר נראה שיש די לפטרו מתענית, עכ"ל דברי השואל, הרב משה פסין שליט"א.

לכבוד ידידי הרב משה פסין שליט"א

תשובה: בין משו"ת משפטי שמואל (סי' יב) בין משו"ת מהר"י ברונא, חזינן דבאו לפרש טעם המנהג. וביארו שכיון שעל ידו בא זלזול גדול לתפילין, הוא סימן מן השמים שצריך לעשות תשובה, והתענית גדולה מן הצדקה. ובשו"ת חיים שאל (סימן יב), אחרי שהביא את המנהג, כתב: "וכיון דלא נזכר בש"ס ופוסקים דיתענה מי שנפלו מידו התפילין יש להקל לתשושי כח ובמקום תענית יתנו צדקה לכפרתם". ופשוט שאין כאן מחלוקת בין הפוסקים, שהחיד"א הביא את דברי המשפטי שמואל וביאר טעם המנהג שגם המשפטי שמואל מודה שלא קיבלו המנהג לצום למי שתש כחו. ומה שכתבתם לחלק בין הרואים ובין מי שממנו נפלו התפילין, כ"כ רוב הפוסקים, והטעם משום שעל מי שנפל ממנו קיבלו המנהג משום זלזול קדושת ס"ת או תפילין, אמנם אלו שראו, מה עשו? ולכן אין חיוב עליהם לצום. ומה שהבאתם מהעה"ש, לא ידענא מה ראיה בזה, שהוא הביא רק שאם

נפלו בתוך נרתיקם, אין חיוב להתענות.

אמנם השאלה כאן היא אם נתינת התפילין לקטן נחשבת פשיעה. ולהלכה, אם אינו זלזול ולא פשיעה למסור תפליו לקטן פטור מלצום, ואם הוי פשיעה, חייב להתענות מחמת המנהג אף שלא נפל מידיו. וכל זה תלוי בראיית עיני הדיין, ותלוי בגיל הקטן ואחריותו, שאם הוא אחראי איני רואה בזה פשיעה, דהא נקטינן שמוסרים שמירת חפץ בבית לקטנים אחראים, ומובן ששמירתו נכללת בשמירת הבית. ולכן כיון שנראה שהדרך היא למסור תפילין לקטן ואינו פשיעה מצד עצמו, ממילא פטור מלהתענות.

המברכו בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן יט

עוד בענין תענית למי שנפלו לו תפיליו

אורח חיים סימן מד

לכבוד הרב כהנוב שליט"א

הבנתי מדברי המשפטי שמואל שצריך להתענות מפני שגרם זלזול לתפילין ולכן צריך לתקן מעשיו. וממה שכתב הרב נראה שמבין שמה שהביא ראיה מחלם שנשרף ס"ת שצריך להתענות שהוא סימן מן השמים שצריך תשובה.

ולענ"ד עדיין יש מקום למה שכתבתי שכל מה שהביא ראיה מחלום אינו לבאר שהסיבה שצריך להתענות הוא שהראהו מן השמים שצריך תשובה, אלא רמז שיש ענין תשובה בראיית שריפת ס"ת וה"ה תפילין. אבל עיקר הטעם הוא שע"י בא זלזול תפילין.

ברם במהר"י ברונא מפורש שהוא משום שהראוהו מן השמים שצריך לעשות תשובה. ומה שרציתי להביא מן העה"ש היה, שהוא ג"כ הביא ענין צדקה במקום תענית, אך ממנו יש יותר מקום לחייב תענית שכתב מאיזה סיבה, ולאו דוקא שנפל מידו, וי"ל שכל שהגרם היה על ידו נראה שיחוייב בתענית".

משה פסין

תשובה:

אמת הוא שמצאנו בפוסקים ב' ענינים במנהג זה (וזכורני שיש תשובה מר' משה זצ"ל שעוסקת בענין זה). יש ענין של זלזול בתפילין, שעבורו צריכים כפרה, ויש ענין שמן השמים מראים לו שצריך לעסוק בתשובה. ולגבי ענין זלזול התפילין יותר טוב להתענות ביום שקרה וכמו שכ' המהר"י ברונא, מיהו לטעם משום שצריך לעשות תשובה, אין נפק"מ אם מתענה ביום שקרה או אחר כך. אמנם משמע דיש עוד ענין שלישי של מזלו גרוע היום, ולטעם זה בוודאי יתענה ביום שקרה אם יכול, וכמו שמדמים לתענית חלום.

ומה שכתב העה"ש שאיש חלש יכול לפדות התענית בצדקה, והיינו משום דאינו אלא מנהג, בוודאי באיש חלש לא קיבלו המנהג. אינו ענין לטעם למה קיבלו להתענות. אמנם עדיין נראה לי שלכל הטעמים אינו תלוי באם נפל מידיו ממש או אם הוא גרם שיפלו, שבכולם יש להתענות. רק הנידון הוא אם מסירה לקטן שהוא בר הכי לקפל את התפילין נחשבת פשיעה או לא. וכיון שנראה לי שאינו נחשב פשיעה, למעשה אין צריך להתענות בכה"ג.

וכדאי לתת צדקה ומכל מקום יעסוק בתשובה, שזה העיקר.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כ

בענין ברכת אשר יצר

אורח חיים סימן נא

האם צריך לברך ברכת אשר יצר תיכף כשמתחייב, ואם יכול לברכה באמצע פסד"ז?

תשובה: איתא בחיי אדם (כלל כ' אות ג') וז"ל: "ואם שמע קול רעמים וברקים, מותר לברך אפי' באמצע מזמור, כיון שאם לא יברך תיכף לא יוכל לברך עוד. ומ"מ אם הטיל מים, לא יברך אשר יצר, דיוכל לברך אחר התפלה, ואפשר דדמי לטלית, וצ"ע". ובנשמת אדם האריך לבאר מהו דינו של העומד בפסוקי דזמרא ואף שמתחילה סבר שפסוקי דזמרא דינם כברכת ק"ש (וכמו שאכן סובר המשכנות יעקב) בסוף מסיק כמג"א (סי' נא סק"ג) שאינם כברכת ק"ש ומותר לענות אמן בפסד"ז, ולענות לכל דבר שהצבור עוסקים בו ולברך על תפילין בין פרק לפרק. אח"ז כתב החיי אדם וז"ל: "ואפשר דעל טלית וכן ברכת אשר יצר כיון שיוכל לברך בין ישתבח ויוצר אור... יברך בין ישתבח ויוצר אור". והביא שם ראיות שאין לברך על הטלית באמצע פסד"ז. וא"כ אף שהם לצורך מצווה, וחזינן שהמהר"ם לא היה לובש את הטלית אם לא היה יכול לברך עליו. מ"מ מדמה החיי אדם אשר יצר לברכת הטלית.

אמנם איתא בספר פרדס הגדול המיוחס לרש"י (סי' סד) בשם ר' יעקב בן יקר שהעושה צרכיו ורצה לאכול, יטול פעם ראשונה ויברך אשר יצר ואז יגמור נטילתו. פירוש, שיטול פעם שנייה ויברך על נטילת ידים, וכן פסק הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' א'). וקשה, מדוע יפסיק באמצע נטילת ידים לברך אשר יצר לפני שברך על נטילת ידים? ואין לומר דסוברים כדעת הב"ח (בסי' קסה) בביאור שיטת רש"י שכיון שחייבים בכל הברכות, הוי כיקנה"ז שאין הברכות הפסק, שא"כ מדוע מחייבינן ליה ליטול פעם שנייה לצורך ברכת על נטילת ידים? היה עדיף שיברך על נטילת ידים מיד אחרי שגומר הנטילה, ויברך המוציא, כדי שלא להפסיק בין נטילה להמוציא, ואח"ז לברך אשר יצר. ואם סוברים דהוי כגביל לתורא (שאומר לתת אוכל לשורו שאינו הפסק כיון שהוא צורך סעודה), מותר לברך לפני המוציא. אמנם קשה מדוע הקפידו לברך אשר יצר ואז להוסיף נטילה, הרי היתה נטילה כשירה כבר?

וכן יש להקשות על הטור (בסימן קסה) שהביא בשם מהר"ם שאין לברך שתי הברכות של אשר יצר ועל נטילת ידים על סמך נטילה אחת, מפני שאם יברך אשר יצר לפני על נטילת ידים הוי הפסק. אמנם קשה מה בכך הא יכול ליטול נטילה אחת ויברך על נטילת ידים בראשונה ואחר כך אשר יצר? חזינן ג"כ שצריך לברך אשר יצר מיד כשנוטל ידיו אחרי עשיית צרכיו.

וצריך לומר שסוברים כל הראשונים האלה שאין להפסיק לפני אמירת אשר יצר, אלא צריך לברכו מיד.

מיהו רש"י שם בספר הפרדס חולק על רבי יעקב בן יקר וסובר שנטילה אחת עולה לכאן ולכאן, ולא פירש איך לברך. וביאר הב"ח דסובר דהוי כיקנה"ז ואינו הפסק בין הנטילה

לברכה. אלא דיש לעיין איזו ברכה להקדים. ויש שדימו הציור לגביל לתורא דאינו הפסק. אמנם אינו מבואר ברש"י שחולק על יסודו של ר' יעקב בן יקר ודעימיה דאין להפסיק לפני שמברכים אשר יצר.

ונראה לפרש בדעת החיי אדם, דאף דפשוט שאין להפסיק לפני ברכת אשר יצר וכדהוכחתי מהראשונים, עדיין סובר שאפילו במקום שיש לחוש להפסק, אין לברך באמצע פסד"ז. וכמו שסובר לגבי ברכת טלית, אף שבינתיים מבטל החיוב לברך תחילה קודם קיום כל מצוה דחזינן מהראשונים שחיוב גמור הוא. אמנם לדעת החיי אדם האיסור להפסיק באמצע פסד"ז חמור מאיסור לעשות מצווה קיומית כציצית בלי ברכה, ורק במצווה חיובית כתפילין התיר לברך באמצע פסד"ז.

ועיין מש"כ הבאור הלכה (סימן נא ד"ה צריך ליזהר) לאחר שהכריע שאין לענות אמן באמצע פסוקי דזמרא אלא במקום דסליק ענינא, ואז הוסיף וז"ל: "ומה שכתבתי עוד דמותר להפסיק לאשר יצר הוא מדה"ח, ואף דהח"א כתב דברכה זו יכול לברך אחר התפלה לא נהירא פן יצטרך אז עוד הפעם לצאת לנקביו ויתבטל הברכה וטוב שיניחה מלברך עד בין הפרקים" עכ"ל הבה"ל. ומשמע מיניה דאין ענין של הפסק קודם שמברך ברכת אשר יצר, ורק חושש לאיבוד הברכה. וע"ע בבאור הלכה (סימן נג ד"ה אין לברך) שהביא דברי החיי אדם המסתפק אם מותר לברך אשר יצר בין פרקי פסוקי דזמרא, והמ"ב מסיק דפשוט שמותר לברך אשר יצר בין הפרקים. אמנם בשתי המקומות לא הביא שאין להפסיק בין היציאה לברכת אשר יצר כדהוכחתי מהראשונים. ולפי דברינו נראה שברכת אשר יצר קרוב הוא לברכת הרעם, ואף ששם יש עוד ענין של איבוד ברכה אם יפסיק יותר מתוך כדי דיבור בברכת הרעם, משא"כ באשר יצר שיכול לברך אחר כדי דיבור, מיהו נראה פשוט שיש להכריע כדעת המ"ב לברך בין הפרקים.

ומצאתי בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן יד) וז"ל: "בדבר אשר יצר בפסוקי דזמרה נחלקו הפוסקים ואין להכריע ומאן דעבד כי האי עבד ומאן דעבד כי האי עבד. דחשש שכ' בביה"ל שמא יטיל עוד הפעם בזמן קצר הוא חשש רחוק וכו' רשאי לעשות כהח"א (כלל כ' ס"ג) להניחה לברך אחר התפלה - אבל רשאי לברך גם תיכף כדה"ח והמ"ב, אף שטעם שדברי הודאה שייך לומר בפסד"ז דאיתא בדה"ח ובמ"ב (סימן נ"א סק"ח) והוא משום דלא גריעי מכל שירות ותשבחות כמפורש בעה"ש, לענ"ד לא שייך כל כך בברכה אלא באמירת פסוקי הודאה ושבחים דשייך שהברכות דברוך שאמר וישתבח יהיו שייכין עלייהו. אבל על ברכות שלמות בעצמן לא שייך ברכות אחרות דב"ש וישתבח, והוי זה ממילא כהפסק, מ"מ כיון שהם לא חשו לזה רשאין לעשות גם כוותייהו, אבל אני בעצמי נוהג כהח"א לברך אחר התפלה" עכ"ל. אמנם לפי מש"כ פשוט הוא דאין לאחר ברכת אשר יצר ואין להפסיק לפני שמברכו, ולכן יברך במקום דסליק ענינא.

עוד קשה לי על האגרות משה, שאפילו לדבריו שברכת אשר יצר הוי הפסק בפסוקי דזמרא, אין לאחרו עד אחרי התפילה, אלא ימהר ויגמור ישתבח לפני הציבור ויברכו אז. ומשמע שסובר האגרות שאין ענין של הפסק כלל לפני אשר יצר, ולכן יש צד שהוי הפסק אפילו בין ישתבח לברכות ק"ש. אמנם כבר בארתי לעיל דחזינן מדברי רבותינו הראשונים שאין להפסיק לפני

שמברך אשר יצר. ולכן יברך במקום דסליק ענינא. כן נראה לי להלכה ולמעשה וה' ישמרנו מכל מכשול וטעות.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כא

אם בן נח מותר להיכנס לבית הכנסת

אורח חיים סימן נה

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג הרב שמואל סלינסקי שליט"א ר"מ בישיבת אש התורה

על מה ששאל כבודו אם בן נח מותר להיכנס לבית הכנסת להתפלל בשעת התפילה, כנראה שכיוון כבודו למה שמצאנו מחלוקת הפוסקים אם נכרי מפסיק בין ישראל לאביהם שבשמים, דהא כתב הבית יוסף (בסוף סימן נה) על מה שכ' הטור "אבל אם היו עשרה במקום אחד, ואומרים קדיש או קדושה אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות אחריהם" וע"ז הביא הב"י "וכתב מהר"י אבוהב ז"ל שיש חולקים בזה שכתב רבנו שאפילו מי שאינו עמהם יכול לענות אחריהם וכו' ומכל מקום כתב שהסכמת רוב הפוסקים כדברי רבנו, מיהו כתב דאיתא בירושלמי שהשומע בביתו קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, ובשם רב אחא כתב והוא דליכא טינוף מפסיק בהדיא, והוא דליכא כותי (וי"ג גוי) מפסיק בהדייהו כך כתוב בא"ח עכ"ל". ובשו"ע (שם ס"כ) הביא שיטה זו להלכה, ונחלקו הפוסקים אם כוונתו דווקא לע"ז ממש ולא לעובד ע"ז וכ"פ המג"א שם, או לעובד ע"ז וכמשמעות הב"י וכ"פ האלי"ר ומ"ב. אמנם נראה דכל כוונתם לעובד עבודה זרה, שבן אדם שעובד ע"ז הרי הוא יותר מטונף מטינוף, וגם נראה שהוא יותר מטונף מעבודה זרה עצמה כל זמן שלא עשה תשובה, ולכן מפסיק. אמנם בן נח שרוצה להתפלל, אע"פ שאינו מחויב להתפלל, בוודאי שכיון שהוא צלם אלוקים אינו מפסיק כלל בין ישראל לאביהם שבשמים, ויכול להתפלל בבית הכנסת איפה שרוצה. כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים. כן נראה לי פשוט, החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה וכל טוב.

ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כב

בענין אמירת 'בריך הוא' בקדיש שבין ישתבח ליוצר

אורח חיים סימן נו

לתלמיד חכם אחד:

בשאלתכם מדוע מנהג העולם לענות עם הציבור "בריך הוא" בקדיש שבין ישתבח ליוצר אור, הא איתא בט"ז (רסי' נג) דאסור להפסיק בין ישתבח ליוצר אור, ובאמת שכן מפורש בהגהות מיימוני (מובא בב"י שם ובשו"ע סי' נא ס"ד). ובמג"א (סי' קכד סק"ט) הביא דאף דהרא"ש הביא ענין חשוב לומר ברוך הוא וברוך שמו כששומעים ברכה, דלא גרע מזכר צדיק לברכה, וגם הביא מקור להנהגה זו מפסוק כי שם ה' אקרא, אמנם כ' המג"א דפשוט הוא דאין לאמרו במקום שאינו רשאי להפסיק. ולכן תמה כבודו על מנהג העולם שעונים "בריך הוא" עם החזן ואינו חיוב מצד הלכה, ולכן נראה דהוי הפסק ואין לאמרו. וחשבתם שאולי יש לחלק בין "בריך הוא" ובין "ברוך הוא וברוך שמו",

ולא הבנתם למה, וגם אולי יש חילוק בין ענייה זו שבתוך קדיש ובין שבח לברכה, ולא העליתם דבר ברור למנהג.

אמנם נראה דמדברי הט"ז (סי' נו סק"ג) מצאנו המקור למנהג שלנו, וז"ל: "שמעתי רבים טועים בשעה שהש"ץ אומר בריך הוא עונים גם הם תיבת אלו 'בריך הוא לעילא' וזה ודאי חירוף הוא דמשמע דהוא מתברך רק לעילא ולא לתתא ח"ו, אלא יש להם לומר מכל ברכתא ושירתא", עכ"ל. חזינן דמה שאומרים "בריך הוא לעילא מכל ברכתא ושירתא" אינו הפסק כלל ויש ענין לאמרו. ומנהג שלנו הוא לומר רק "בריך הוא" והוא ג"כ נכון ע"פ הט"ז דהוא שבח ולא ח"ו חירוף. ומה שלא הביא הט"ז מנהג שלנו, אולי לא נהגו כן בזמנו ולא רצה לשנות ממה יותר שנהגו, או שיותר טוב להוסיף קצת על מה שנהגו מלגרוע ממה שכבר נהגו. ולפי פסק הט"ז יש עצה מה לעשות למי שכבר אמר מלת "לעילא" ולכן הוסיף לבאר מה לעשות.

ולגבי הקושיא איך מותר לענות מלים אלו עם החזן, הא אסור להפסיק בין ישתבח ליוצר אור. ברור הוא דכוונת הפוסקים היא שאין להפסיק ממה שאינו מענין השבח שאומרים, אמנם מה שהוא שבח לבורא והוא מענין התפילה בוודאי אינו הפסק. ולכן בהרבה קהילות נוהגים בימים נוראים לומר פרק תהלים "שיר המעלות" בין ישתבח ליוצר, ואין בו משום הפסק שהוא שבח ותפילה. וה"ה שלהגיד "בריך הוא" שהוא שבח לבורא אינו הפסק, אף שבוודאי אסור לומר בריך הוא או ברוך הוא וברוך שמו במקום שהוא וודאי הפסק ענין.

ולשון הגה"מ שמביא הב"י הוא "המספר בין ישתבח ליוצר אור עבירה הוא בידו", ומוסיף שם הב"י דאין לעמוד בין ישתבח ובין יוצר דהוי הפסק, וגם זה אינו מענין התפילה והשבח.

אמנם נראה שאסור לומר "בריך הוא" באמצע פסוקי דזמרא כמו שאסור לומר "ברוך הוא וברוך שמו", וכדאי להעיר על כך לעולם שלא שמים לב שמי שעדיין אוחז בפסוקי דזמרא בזמן שהחזן מתחיל הקדיש שאין לו לענות "בריך הוא" עמו.

החותם בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כב

בענין החשיבות להתפלל כמנהג וותיקין

אורח חיים סימן נח

נשאלתי, מי שמאחר למנין של הנץ, ויכול להתפלל עם הצבור יותר רק אם מדלג רוב פסוקי דזמרא וברכות השחר וקרבנות, ויאמרם אחר שמתפלל. ויאמר רק ברכות התורה, ואלקי נשמה, וברכת המעביר לפני התפילה, האם יותר כדאי לדלג כדי להתפלל במנין של ותיקין, או יותר חשוב להתפלל כסדר עם המנין שאחריו.

תשובה: תנן בברכות (דף ט:) "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. (וגומרה) עד הנץ החמה, רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך (בני) מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה", עכ"ל המשנה. ואיתא בגמרא "מאי בין תכלת ללבן? אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא, הא

בליליא נמי מידע ידעי, אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב, רבי עקיבא אומר בין חמור לערוד, ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא הלכה כאחרים, אמר אביי לתפילין כאחרים, לקריאת שמע כוותיקין, דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים".

וע"ש בתוספות וז"ל: "תימא דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד, ולקמן פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות, והכא פסק אביי, שהוא בתרא, ואמר כותיקין, ומשמע דהכי הלכתא? וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות, ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה. ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה, דיכול לקרות עד שלש שעות, ועל זה אנו סומכין. וכן בפ' מי שמתו (דף כב:) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כה:) דילמא כר' יהושע וכותיקין, כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין, אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז) אף היא עשתה נברשת של זהב, וכיון שהחמה זורחת, היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית. ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים, אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה, והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ? וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור, לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין, כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה" עכ"ל.

ומסוגיין מדוייק דזמן ק"ש הוי לר"א עד הנץ ולר' יהושע עד ג' שעות, אלא דלכתחילה יקרא ק"ש באופן שמקיים ברכת ק"ש וסמיכת גאולה לתפילה באופן שיתחיל שמונה עשרה מיד אחרי הנץ. וגם נראה מסוגיין שאין ענין מיוחד בפני עצמו לקרוא ק"ש לפני הנץ מצד עצמה אלא כדי להתפלל מיד אחרי הנץ ולקיים המצווה של "ייראוך עם שמש". אמנם זה אינו וכמו שנוכיח אחר כך.

ויש להעיר, דק"ש שונה משאר מצוות היום, דבשאר מצוות אף שיוצאים מעלות השחר אין לקיימם לפני הנץ, שמא יטעה לעשותם קודם זמנם כמבואר ברש"י במגילה (דף כ.). אמנם בק"ש עיקר המצווה לקיימה **קודם** הנץ ולא גזרינן שאולי יקראנו מידי מוקדם. ובמושכל ראשון נראה בטעם הדבר משום דעיקר מצוות ק"ש היא עם ברכותיה, וברכה שלאחריה הוי ברכת גאולה שצוו חז"ל לאמרה תיכף וסמוך לתפילה. ולכן כיון שזמן תפילה מיד אחרי הנץ, וכמבואר מהפסוק "ייראוך עם שמש", ע"כ שיקיים מצוות ק"ש אחרי עלות השחר.

עוד יש להעיר, דלר"א אין מקיימים מצוות ק"ש אחרי הנץ, וע"כ פליג על מש"כ לעיל, וסובר שזמן "ובקומך" נגמר בנץ החמה. ונראה דפליגי ר"א ור' יהושע אם פסוק "ובקומך" אזיל על רוב בני אדם, שקמים (או שהיו קמים בזמנים הקדומים) לפני הנץ כדי לעבוד כל זמן שהשמש זורחת, או שקאי גם על בני מלכים שאינם צריכים לעבוד ולכן יכולים לקום בג' שעות.

אמנם עי' במשנה איתא (ברכות כב:) "ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא. ואם לאו יתכסה במים ויקרא". וע"ש בגמרא (דף כה:) "לימא תנא סתמא כר' אליעזר דאמר עד הנץ החמה? אפילו תימא ר' יהושע ודלמא כותיקין, דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה". חזינן דאפילו לר' יהושע יש ענין לקרוא ק"ש לפני הנץ כותיקין, אפילו שאינו יכול להתפלל מיד אחרי קריאת"ש צריך להתלבש ולומר כל הברכות בין לפניו בין לאחריו. ומוכח שב' ענינים יש בתפילת ותיקין א. להתפלל מיד בנץ החמה וזה לומדים מ"ייראוך עם שמש", ב. הענין של ק"ש סמוך לנץ, והוא שהפשט של "ובקומך" הוא לכתחילה לקרוא ק"ש לפני הנץ מפני שזהו זמן קימה לרוב בני אדם, והיינו בין לר"א בין לר' יהושע. ומה שנחלקו ר"א ור' יהושע הוא אם יש קיום נוסף אחרי הנץ שעדיין יכול לקיים את המצווה משום דהוא זמן קימה לבני מלכים. אמנם אף לר' יהושע עיקר המצווה היא בעיקר זמן קימה שהוא לפני הנץ.

ולפי זה מבואר היטב מדוע מצוות ק"ש שונה לגמרי משאר מצוות היום שלכתחילה אין לעשותם עד הנץ, דבשאר המצוות עיקר זמנם הוא כל היום, ורק יש ענין של זריזין מקדימים למצוות לקיימו מוקדם ככל שיכול. ובענין זה של מקדימים גזרו חז"ל שלא לקיים יותר מוקדם מהנץ כדי שלא יטעו בני אדם לעשות את המצווה קודם עלות. אמנם בק"ש שעיקר מצוותה היא לפני הנץ בוודאי לא ביטלו חז"ל את עיקר המצווה כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

ויש לבאר על פי הנ"ל עוד שני ענינים שונים. א' מדוע כאן נתחדש בגמרא לשון של "ותיקין" ולא משתמשים בלשון הרגיל של "זריזים", כמו שמצאנו בריש פסחים לגבי מצוות מילה דיש עניין של זריזים מקדימים למצוות. רק הביאור הוא שכאן הוא חלק מקיום המצווה, בין בק"ש ובין בתפילה, לעשות את המצווה כותיקין, ואינו רק ענין של זריזות אלא מצות ק"ש ותפילה יותר מהודרת כשהם סמוכים לנץ. ונ"מ גדולה בזה, דדנו הפוסקים בזריזים אם יותר טוב לעשות המצווה מוקדם אף באופן שאינו כל כך מהודר, או יותר טוב לעשותה באופן מהודר אפילו שיהיה יותר מאוחר. אמנם כל נידון זה אינו נוגע לדין ותיקין של ק"ש ותפילה שהוא קיום מצוות ק"ש ותפילה באופן מהודר, ואינו רק ענין של זריזין אלא ענין של הידור במצווה עצמה. ובאמת הוא יותר מזה, דהא מצוות הידור היא כללית בכל המצוות שלומדים מ"זה קלי ואנוהו", וכאן היא מצווה בדרגה אחרת ומצווה מעולה יותר. ולכן לא היה מספיק לתאר ש"זריזין" אומרים ק"ש לפני הנץ ומתפללים אחריו, אלא "ותיקין" שהם מקיימים מצוות באופן המהודר ביותר הם מקיימים מצוה זו באופן זה. וכן מבואר מדוע כתב התנא כאילו קיום המצווה צריך להיות דווקא באופן זה אף דאינו, דבאמת קיום חלק מהמצוות ק"ש ותפילה אינו יכול להתקיים באופן אחר, רק שמי שלא קרא ק"ש ולא התפלל כותיקין עדיין יכול לקיים ב' המצוות, אבל את המצווה שהותיקין מקיימים איבד ולא יכול לקיים עוד. וכל זה אינו דומה לזריזין מקדימים או להידור מצווה, שאם לא עשה את המצווה בזריזות קיים את המצווה לגמרי, רק שחסר לו הענין של זריזות. וה"ה אם קיים מצווה באופן שאינו מהודר, את המצוה קיים בשלימותה אף שהיה יכול לקיים ג"כ ענין של הידור. אמנם כאן חסר בעיקר קיום המצווה אף שיצא יד"ח וקיים אותה.

ועיין בלשון הרמב"ם (פ"א מקריאת שמע הי"א) וז"ל: "ואיזה הוא זמנה, ביום מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו [עישור] שעה קודם שתעלה השמש, ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי **שעבר** ואיחר" עכ"ל.

וכן דברינו מדוייקים בדבריו בהל' תפילה (פ"ג ה"א) ובטושו"ע (בסי' נח ובסי' פט).

ויש לי להעיר, שלפי דברינו יוצא שוודאי יותר חשוב להתפלל כותיקין מלהתפלל בציבור, וכן נהג הרה"ג יצחק הוטנר זצ"ל שהתפלל ביחידות כוותיקין. אמנם עי' בבה"ל (סי' נח ד"ה ומצוה) שכתב "דהזהירים לקרות כותיקין מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין". ולא הבנתי מדוע זה תלוי באם הוא רגיל וזהיר להתפלל ותיקין כל הזמן? בוודאי שכן הוא הענין החשוב. ונראה שמי שיודע שאם יקום להתפלל כותיקין יהיה מידי עייף מלהתפלל, אז בודאי העיקר להתפלל באופן תחנונים כדאיתא ברמב"ם בריש הלכות תפילה. וה"ה אם ימנע מחמת חסרון שינה מללמוד או שיכעס על אחרים, שבוודאי יתפלל יותר מאוחר. וכ"ז כשאי אפשר לו ללכת לישון בזמן מוקדם כדי לקום ולהתפלל כותיקין מפני שהיה עוסק באיזה מצוה והעוסק במצווה פטור מן המצווה ואין עליו לחוש למחר, או מפני שהיה טרוד ולא יכול לישן. אמנם אין להרגיל את עצמו שלא יוכל להתפלל כוותיקין היכא דאפשר כיון שהוא חלק מעיקר קיום המצווה כציוויה. משא"כ תפילה במנין אף לפוסקים הסוברים שתפילה בציבור היא חיוב (דלא כמשמעות הגמרא והשו"ע), מ"מ אינו חלק מעצם קיום המצוה, ודלא כותיקין שהוא חלק מעיקר קיום המצווה, וגם מקיים ק"ש באופן יותר מהודר, ולא מצאנו ענין נפרד של חיוב לקרוא ק"ש בצבור.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כג

בענין שכיבת פרקדן לנשים

אורח חיים סימן סג

סיון תשסח

איתא בברכות (דף יג:): "אמר רב יוסף פרקדן (פרש"י שוכב על גבו ופניו למעלה) לא יקרא קריאת שמע. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא (פרש"י לישן) שפיר דמי. והא רבי יהושע בן לוי לייט (פירוש קילל) אמאן דגני אפרקיד (פירוש שקילל למי ששוכב אגבו, ופרש"י שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי)? אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי (פרש"י כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי). מקרא אף על גב דמצלי נמי אסור (פרש"י: אבל מקרי קריאת שמע, אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה). והא רבי יוחנן מצלי וקרי? שאני רבי יוחנן דבעל בשר הוה" וכן איתא ג"כ בנדה (יד.) ע"ש ברש"י ובתוס' שהוסיפו להביא טעמים אחרים לאסור לישן על גבו.

חזינן מהסוגיא שאסור לאיש לשכב על גבו, אמנם מותר לשכב קצת על גבו וקצת על צדו. אמנם לקרות קריאת שמע באופן זה אסור אלא למי שהוא שמן ביותר וקשה לו. ומפירוש רש"י

מוכח דהא דאסור לשכב על גבו הוי רק משום בזיון. אמנם ברמב"ם איתא וז"ל: "וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור, אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי והשחתה לדברי תורה, שהיא אילת אהבים ויעלת חן. לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי". ומדבריו חזינן דאסור לא משום שיבוא לידי בזיון אלא משום שהשוכב על גבו יבוא לידי קישוי אבר שאסור מדינא.

אמנם בין מלשון הרמב"ם בין מכל הסברות שהביאו שאר הראשונים, האיסור הוא דווקא באיש ששייך שיבוא לידי קישוי אבר. אמנם אשה מותרת לכתחילה לשכב אגבה רק שאסור לה לומר ק"ש באופן זה שהוי דרך גאווה. ובקטן פחות מט' וודאי שמותר ג"כ לשכב באופן זה, שאינו בא לידי קישוי, ונראה דאין ענין חינוך בזה. אמנם אחרי שהגיע לגיל ט' ושייך לבוא לידי קישוי נראה שמחוייב לחנכו מדינא שלא לישן אגבו. כן נראה פשוט.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן כד

בענין ברכת גאל ישראל

אורח חיים סימן סו

נשאלתי האם ש"צ יגמור ברכת "גאל ישראל" בקול רם, או יותר טוב שלא יגמרנה בקול רם?

תשובה:
עי' ברמב"ם (פ"ט מהל' תפילה ה"א) דמוכח מיניה דהש"צ מברך כל ברכות ק"ש בקול רם והציבור עונה אחריו "אמן", וכ"פ הטור (סי' סו ובסי' קיא), ואינו הפסק בין גאולה לתפילה כיון שהוא סיום סדר הברכות. אמנם עיין מש"כ בב"י (סי' סו דף ר"מ) דאינו עונה אחר ברכת עצמו בגאל ישראל, ושם בב"י הביא שמנהג העולם הוא על פי הזוהר שלא לומר אמן אחר ברכת גאל ישראל. ועיין בשו"ע (סי' סו ס"ז ובסי' קיא ס"א) דפסק כהזוהר, ורמ"א פסק כהטור. ובלבוש (מביאו המג"א סי' קיא סק"ב) כתב דע"פ הקבלה יאמר אמן, ועיין במג"א (סי' סו סקי"א) שיעץ להגיד את הברכה ביחד עם הש"צ כדי להוציא את עצמו מן הספק. וקשה דהא למ"ד שיכול לענות על ברכת עצמו בברכה זו, לא יישב את הקושיא וצ"ל דהמג"א אינו חושש לשיטה זו אלא רק למה ששומע מן הש"צ, וכן פירש המחצית השקל שם את דבריו.

והלבושי שרד יעץ שיסיים את גאל ישראל ויתחיל לומר "ה' שפתי תפתח" לפני שגומר הש"צ את הברכה כדי להוציא את עצמו מן הספק. ומוכח הן מדברי המג"א והן מהלבושי שרד, וכן מהמ"ב שם, ומהראשונים שהבאתי לעיל שחייב הש"צ לגמור "גאל ישראל" בקול רם, ובפשטות משום שזה חלק מן הדין של תפילה בצבור. ומה שרוצים לחוש אולי יענה אחד על ברכת הש"צ אינו חשש, משום דכן פסק הרמ"א. אמנם היחידים המתפללים בין הציבור לא יגידו את סוף ברכתם בקול רם ודלא כמו שאני שומע לפעמים, ואין לנהוג כן. והיחיד המדקדק ורוצה לקיים ככל השיטות יתחיל ה' שפתי קודם שגומר הש"ץ את ברכת גאל ישראל כעצת הלבושי שרד שהיא העצה המובחרת.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן כה

בענין האיסור לאונן לברך

אורח חיים סימן עא

אונן הרוצה להחמיר ולא לאכול לפני הקבורה, האם יש מקור לדבריו?

תשובה: תנן בברכות (יז:) "מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה". ותניא בגמרא דאינו מברך, ופרש"י אינו צריך לברך ברכת המזון. ומשמע דאינו מחויב אמנם יכול אם רוצה, אמנם התוס' שם מביא מהירושלמי שאסור לו לברך, ומביא ב' טעמים, חדא מפני כבודו של מת, ותרתי מפני שאין לו מי שישא משאו. ונ"מ בין הטעמים אם יש לו מי שיטפל אם מותר לו. ולכן בזה"ז במקומות שהחברה קדישא מטפלת בכל ואין את העול של הקבורה על האונן, לתירוץ ראשון אסור לו לברך, ולרש"י ולתירוץ השני מותר.

והטור (סי' עא) סתם כתירוץ ראשון והב"ח הביא בשם ראבי"ה כתירוץ שני. ומהרש"ל (שו"ת סי' עי') הביא דלית דנהגו כראבי"ה. ובשו"ע סתם כתירוץ הראשון אמנם כתב וז"ל: "ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה ורצה להחמיר על עצמו ולקרות אין מוחין בידו". ומשמע שהעיקר כדעה ראשונה דהוי משום כבוד, אמנם אין מוחין בעד מי שנוהג כראבי"ה.

אמנם לדעה שניה יש לחקור כשיש מי שיטפל בשבילו, האם מחוייב לברך. הא כיון שעכשיו אינו עוסק במצווה בוודאי מחוייב לברך, ואם אכל בלי ברכה מעל. ולכן נראה שאף שמעיקר הדין אין לו לברך, כדעה ראשונה בירושלמי דכן פסקינן להלכה, כיון שבשו"ע הביא שיטה שנייה, הרוצה להחמיר כשיטה זו אינו מן המתמיהים, ויש מקום לחומרתו להוציא עצמו מן הספק איסור של מעילה כשאוכל בלי ברכה. ולכן יש מקום גדול להחמיר היכא דאפשר שלא לאכול עד אחרי הקבורה.

החותם בברכת כל טוב, ושה' ישמרנו מכל צרה ואנחה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כו

בענין תפילה כותיקין

אורח חיים סימן פט

בבית הכנסת שיש שם מנין קבוע שמתפללים על פי נץ הנראה, ובימות הסתיו והחורף מעבירים מנין זה לבית מדרש אחר שמשם אי אפשר לראות את הנץ הנראה, ולכן צריכים לסמוך על הלוח שנעשה על ידי השערה. והסיבה שמעבירים את מנין הותיקין למקום אחר, משום צורך המנין היותר מאוחר כדי שלא יהיה בצפיפות, האם שפיר עבדי?

תשובה: מהמשנה והגמרא בברכות (ט: וכב: וכה:) חזינן החשיבות של אמירת ק"ש לפני הנץ, ותפילה מיד אחרי הנץ (בארתי זה על פי שיטת רוב הראשונים. וידוע ששיטת ר"ח ור"ת דעיקר זמן ק"ש הוא מיד אחרי הנץ, ולדעתם זמן תפילה הוי אחרי דאחרי, אבל הפוסקים כבר דחו שיטה זו להלכה. והעיקר שיקרא ק"ש לפני הנץ, ויתפלל מיד אחרי הנץ).

ובסוגיא שם משמע שהענין לקרוא ק"ש קודם הנץ יותר חשוב מסמיכת גאולה לתפילה,

ולכן וודאי שהוא יותר חשוב מתפילה בצבור (ובבה"ל מפרש שרק למי שמתפלל בכל יום כותיקין דוחה תפילה בציבור, וכתבתי תשובה אחרת בענין זה (נמצא לקמן בסימן נח).

ע"פ הרבה פוסקים, מחויב כל אחד לקרוא ק"ש ולהתפלל כותיקין, והמתפלל אחר זמן ותיקין יוצא מצוות ק"ש ותפילה רק בדיעבד, אבל לא קיים המצווה כדבעי. ויש ראשונים הסוברים שלהתפלל עם הנץ הוא רק מצווה מן המובחר (תוספות ט: ומשמעות טוש"ע סי' נח). ואף דמשמעות השו"ע (סי' פט) הוי ד"מצוותה שיתחיל שם הנץ החמה... ונמשך זמנו עד סוף ד' שעות", על כרחינו כוונתו דמצוותה מן המובחר, ולא שבשאר הזמנים יוצא רק בדיעבד. ובשו"ע הביא להלכה "שמי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד", וכן איתא בתוס' ד"כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו" קאי על מי שמתפלל כותיקין, וכן הוא מובטח שהוא בן עולם הבא.

וממילא לא זו בלבד שיש חשיבות גדולה להתפלל כותיקין, ולהרבה ראשונים הוא עיקר הדין לכתחילה, אלא שגם המונע אחר מלהתפלל כותיקין מונע ממנו שכר מרובה וגורם לו היזק.

והנה ידוע שע"פ החשבונות והלוחות אי אפשר לקבוע בדיוק הזמן של הנץ החמה. ואף שהלוחות והחשבונות חשובים מאד לאלו שרוצים להשתדל לדקדק להתפלל עם הנץ במקום שאי אפשר לראותו, אבל ידוע שבכל יום הנץ הנראה משתנה ממה שבלוח. ובאמת על פי חכמת הטבע וגם מהחוש מוכח ששעת הנץ בכל יום תלויה בתנאי הראות ובמזג האויר וזה לא שייך לשער בלוח. וממילא מה שכתוב בלוח הוא רק השערה בעלמא, והרבה פעמים קורה שהנץ שנראה יותר מאוחר ממה שכתוב בלוח, וממילא אלו הסומכים על הלוחות והחשבונות מקדימים להתפלל לפני הנץ הנראה. ולכאורה אף שרוצים לקיים את הענין של תפילה כותיקין, מקדימים קצת מהזמן. וממילא פשוט וברור שמי שיכול להתפלל על פי הנץ הנראה בוודאי שעדיף לעשות כן. ועל פי הרבה ראשונים מחויב להתפלל על פי הנץ הנראה במקום זה מעיקר הדין, ואם לא התפלל אז נחשב שהתפלל רק בדיעבד. ומי שגר במקום שלא שייך להתפלל כי אם על פי זמן הלוח ואינו יכול לראות הנץ הנראה, בוודאי עושה כל מה שיכול כדי להתפלל בזמן הנכון. אבל מי שיכול להתפלל על פי הנץ הנראה בוודאי יש ענין גדול וקרוב שמחוייב לעשות זה ואין דנין אפשר משאי אפשר.

וממילא אין סברא לדחות אלו שרוצים להתפלל במקום שיכולים לראות הנץ הנראה ממקום הזה למקום אחר. ואלו שטוענים שרוצים להתפלל במקום יותר מרווח, טוענים כן רק משום שחסר אצלם החינוך של חשיבות הענין להתפלל כותיקין. אבל אם היו מבינים חשיבות הענין לא היו מונעים אלו שרוצים להתפלל לכתחילה לכל הדעות.

ובאמת מה שדוחים הוותיקין ממקום למקום מראה שאין למנין הזה חשיבות בעיניהם. וצריך לחזק העניין ולהראות שמנין הזה הוא העיקר.

החותם בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן כז

בענין עבודה לפני התפילה

אורח חיים סימן פט

סיון תשס"ח

לכבוד ידידי הרב שלמה איתן שליט"א

איתא בברכות (יד.) "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו", ואינו מבואר בגמרא מתי מתחיל זמן האיסור, האם מתחיל מעלות השחר או מהנץ החמה. אמנם עיין באלי"ר (סי' פט סק"ח) וז"ל: "כתב בשל"ה דף רנה דקודם אור הבוקר שרי לעשות מלאכה, וכן כתב חכמת שלמה, מכל מקום אין לעשות שום ענין עד שיברך סדר הברכות". ומשמע שסובר השל"ה וחכמת שלמה ואלי"ר שאסור מעלות השחר. ומקור החכמת שלמה לא ידענא, ולא מצאתיה בסוגיא דברכות שם.

אמנם באופן שהוא הפסד אם לא יעבוד קודם התפילה, נראה שיש לסמוך על מה שחזינן ממג"א (סי' פט סק"י) וז"ל: "נ"ל דאם אין השיירא ממתנת לו מותר לילך לדרך", חזינן דבשעת הדחק יכול לעשות עבודה לפני שהתפלל. ואף שבגמרא איתא שאסור לעסוק לפני שמתפלל, היינו דווקא שלא בשעת הדחק.

ויש לייעץ שיאמר ברכות השחר קודם שיעסוק בעבודתו, ולצרף לזה מה שפסק הרמ"א (פט סק"ג) "ויש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה", ואף שדבריו מתנגדים למסקנת התה"ד (סי' יח), כבר הורה זקן ובוודאי שיכול לצרף הכרעתו. ולכן בשעת הדחק יכול לסמוך על צירופי דעת הרמ"א והמג"א.

המברכו בברכת כל טוב הן ברוחניות הן בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כח

בענין הרוצה להתפלל בכיוון יותר מדויק ממה שמתפללים בבית הכנסת

אורח חיים סימן צד

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי יהודה ליב ברסון שליט"א מלפנים ראש הכולל בישיבת נחלת שמואל

נחלקו התנאים והאמוראים לאיזה כיוון צריך להתפלל, עי' סוגיות דב"ב (כה. ושם כה:, וברכות ל.), ופסקו הרמב"ם והתוספות והרא"ש וטוש"ע שיתפלל לכיוון ירושלים והמקדש. ועיין בלבוש ומעי"ט ושו"ת יד אליהו (נדפס תרע, בסי' א) דפסקו דבפולין ובגרמניה יתפללו לרוח מזרחית דרומית ולא לרוח מזרחית בלבד, וכן במעי"ט פירש שבבבל התפללו לרוח מערבית דרומית כיון שהוא קצת לצפון מא"י, עי"ש איך שפירש את סוגית הגמרא.

והשאלה שלנו היא אם הצבור מתפללים בכיוון הנכון אלא שאינו מדוייק לגמרי, למשל ארון הקודש הוא בקיר הנכון, אמנם הכיוון המדויק הוא באלכסון לקירות בתי הכנסת, והציבור מתפללים בכיוון הקיר שבו נמצא ארון הקודש, האם יותר נכון להתפלל בכיוון מדויק למקום המקדש? ומה אם הצבור אינם מדקדקים

להתפלל ממש בכיוון המדויק, האם יותר טוב להתפלל בכיוון המדוידק או יותר טוב להתפלל כשאר המתפללים? ושאלה זו תלויה בשלשה פרטים:

(א) האם בכלל יש ענין לדייק כל כך בכיווני התפילה?

(ב) האם יותר טוב להתפלל בכיוון שבו מתפללים הצבור או יותר טוב להתפלל בכיוון המקדש?

(ג) האם יש מקום לחלק בין כשההפרש בין הכיוון המדויק לכיוון שהציבור מתפללים הוא גדול וניכר, לבין כשההפרש מעט ואינו ניכר כל כך?

ועכשיו אחלק שאלתנו לכל פרט ופרט, ואבאר כל פרט כפי ראות עיני להלכה, וה' ישמרני מכל מכשול וטעות.

(א) אם יש ענין לדייק כל כך בכיווני התפילה?

תשובה: ז"ל רבינו יונה (על הסוגיא שם בברכות דף ל.): "היה עומד בחוצה לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל, לא תימא כנגד ארץ ישראל בלבד אלא כנגד ארץ ישראל וכנגד ירושלים וכנגד בית המקדש וכנגד בית קדשי הקדשים" עכ"ל. ומוכח מדבריו דאינו מספיק שיכוון שגופו פונה לצד הרוח שהוא גם הרוח שנגד ארץ ישראל, אלא דצריך שידקדק שיהיה בכיוון נכון למקום המקדש כל היכא דאפשר. וכ"ש שאין מספיק שיתפלל רק ברוח שההכי קרובה לכיוון א"י כשיכול לדקדק יותר. ובאמת מלשון הסוגיא בברכות אינו מוכח כדבריו, דהא איתא שם (ברכות ל.) "היה עומד בחוץ לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם. היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת. היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר והתפללו אל הבית הזה. היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר והתפללו אל המקום הזה. היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת. היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת. נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום. נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא מאי קראה כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו" עכ"ל הסוגיא, ואינו מוכח שצריך כיוון מדויק אלא אדרבא משמע שמי שמתפלל בחו"ל אינו חייב להתפלל לכיוון של ירושלים ומספיק שיתפלל לכיוון ארץ ישראל.

וכן איתא ברמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"ג) וז"ל: "נכח המקדש כיצד? היה עומד בחוצה לארץ מחזיר פניו נכח ארץ ישראל ומתפלל, היה עומד בארץ מכוין את פניו כנגד ירושלים, היה עומד בירושלים מכוין פניו כנגד המקדש, היה עומד במקדש מכוין פניו כנגד בית קדש הקדשים". משמע שאין חיוב לדקדק בחו"ל לכיוון ירושלים. לכן אינו מוכח לא מהגמרא ולא מהרמב"ם שצריך להתפלל בכיוון כל כך מדוייק. אמנם מרבינו יונה מוכח שיש להתפלל בכיוון מדויק מאד ככל שיוכל, שמחויב לדקדק מחוץ לארץ בכיוון מקום המקדש ממש, ואין לך דקדוק גדול מזה ממקום רחוק.

אמנם מפרש"י בסוגיא דב"ב (דף כה:) חזינן להיפך, דאין לדקדק כ"כ בכיוון התפילה, וז"ל הגמרא שם: "אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ופרש"י: בתפלתו יחזיר פניו לדרום, ושיעשיר יצפין, וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום. ורבי יהושע בן לוי אמר לעולם ידרים, שמתוך שמתחכם מתעשר, שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. והא רבי יהושע בן לוי אמר שכינה במערב? דמצדד אצדודי ופרש"י: מעט לצד דרום. אמר ליה רבי חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי ופרש"י: שתהיו פונים לצד ירושלים" עכ"ל הסוגיא. חזינן דלריב"ל אע"פ ששכינה במערב, מותר לצדד קצת לצפון או לדרום כדי שיעשיר או יחכים אע"פ שאינו מתפלל ממש לכיוון המדויק. ואף דמרש"י משמע שכל הכיוונים בתפילה הם דווקא בהחזרת פניו, ואין חיוב כלל להחזיר כל גופו לכיוון הנכון, מרש"י נלמד לש"ר דכל הסוגיא לרש"י מיירי בכיוון פניו ואפילו הכי לא איכפת לן אם מצדד פניו קצת לדרום או לצפון, חזינן שאין דין של דקדוק כל כך בכיוון בתפילות ודי אם מתפלל לכיוון הרוח הנכונה.

והראיה היא מרש"י ולא מהסוגיא עצמה, דלשון הסוגיא "דמצדד אצדודי" נוכל לפרש באופן אחר שמכוין פניו ולא גופו, אך את גופו צריך לכוין בכיוון הנכון, וכמו שבאמת פירש מהר"י אבוהב המובא בב"י (בסי' צד) שאביא לקמן. ודברי מהר"י אבוהב מובאים להלכה כמעט בכל הפוסקים וכמו שאביא לקמן.

ויש לדחות הראיה דרש"י חולק על רבינו יונה, דיש לחלק בין המ"ד דמתפללים לכיוון המקדש, ובין שיטת ריב"ל דיתפלל לכיוון מערב דמיירי בו רש"י, ורק בו אינו צריך להיות כ"כ בדיוק דאינו למקום מיוחד אלא לרוח. ובאמת אף דתירוץ זה דחוק, שיטת הפוסקים בכל מקום שלא להרבות במחלוקת ושעדיף ליישב באופן דחוק ולפסוק על פי חילוקים כאלו.

וקצת יש סיוע להלכה כדברי מדברי הלבוש (סי' צד) ומעי"ט (על הרא"ש שם בברכות) שכתבו שממרכז אירופה יותר טוב להתפלל בכיוון מזרח-דרום ולא בכיוון מזרח לבד. דלפי דעת רש"י דיש לצדד צדודי ועדיין נחשב הכיוון הנכון, יכול להתפלל לכיוון מזרח ועדיין נחשב לצד א"י. אף דיש לחלק בין הרוחות של מזרח- דרום שמזרח הוי יותר רחוק מכיוון צידי צדדים אי נימא כן נתת דבריך לשיעורים. ויותר נראה או שדי להתפלל בכיוון הרוח או שצריך לדקדק כל מה שאפשר. ולכן חזינן מדבריהם או שאין כאן מחלוקת בין רש"י לרבינו יונה, או שאם נחלקו, פסקינן כרבינו יונה. ולכן נראה להלכה כדברי רבינו יונה שיתפלל בכיוון מדוייק עד מאד.

(ב) עתה נדון בשאלה השנייה: האם יותר ראוי להתפלל לצד שבו מתפללים הצבור או שיותר טוב להתפלל לכיוון המקדש?

בשאלה הזאת כבר דנו הרבה אחרונים ונחלקו בה הפוסקים. עי' בב"י (סי' צד) שכתב וז"ל: "וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל ותימה על המנהג שאנו נוהגים להתפלל לצפון ולדרום ולא היה לנו להתפלל אלא למזרח כדברי המחבר. ונראה שיש לנו להחזיר הפנים בצד המזרח כשאנו מתפללין לצפון ולדרום, כדאמרינן בפרק לא יחפור דמצדד אצדודי, פירוש שהמתפלל לצפון ולדרום יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל ע"כ דברי מרה"י אבוהב, וממשיך הב"י ומיהו רש"י פירש דמצדד

אצדודי מעט לצד הדרום. משמע שפניו כלפי מזרח והוא מצדד כלפי דרום כדי שיחכים או כלפי צפון כדי שיעשיר. ועם כל זה כיון דאשכחן דמצדד אצדודי מהני, יש ללמוד משם למתפלל כלפי צפון או דרום דסגי בשיצדד פניו כלפי ארץ ישראל. וכן כתב הסמ"ג "גרסינן בפ"ב דבבא בתרא אתון דיתביתו לצפונה דארץ ישראל אדרימו, ואנו יושבים במערב ארץ ישראל ומכוונים למזרח כנגדה ואע"פ דאמר מר הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין מכל מקום צריך לצדד פניו למזרח כדמסיק התם עכ"ל הסמ"ג.

חזינן ממהר"י אבוהב שהמתפלל בבית הכנסת שהוא ממערב לא"י, והציבור מתפללים בטעות לצפון או לדרום, שלא יתפלל היחיד למזרח, שאף שהם אינם נוהגים כהוגן לא ישנה מהצבור, אלא יתפלל לאותו כיוון שהצבור מתפללים ויפנה פניו למזרח. וכן פסק המג"א על מה דמסיק השלחן ערוך (סימן צד ס"ב) בזה"ל: "אם מתפלל לרוח משאר רוחות, יצדד פניו לצד א"י אם הוא בחו"ל" ופירש שם המגן אברהם (סק"ב) דמיירי במקום שמנהגם כך, וכ"פ שם העה"ש והמ"ב (סק"י). ועה"ש ביאר הטעם משום דכשמשתחווה לצד אחר מיחזי כשתי רשויות. ולכן פסק שאם הוא מתפלל לבדו בבית הכנסת הזה לא ישים לב למקום הארון אלא יתפלל כנגד כותל מזרח דאז לא מיחזי כשתי רשויות. ולפי טעמו יתפלל למזרח אפילו בשעה שהצבור נאספים אמנם אינם מתפללים, שאינו דין של יוהרא אלא שנראה חלילה כמשתחווה לב' רשויות חלילה.

אמנם עי' בשו"ת יד אליהו סי' א' (קצת ממסקנותיו מובא בבאר היטב) שהביא שהטעם של הסוברים שלא ישנה מהציבור הוא משום דמחזי כיוהרא או משום איבה. והיד אליהו האריך לבאר את הסוגיא ובסופו פוסק שלא ינהג כמו הציבור אפילו כשמתפלל עמהם, אלא יתפלל למזרח אם הוא במערב א"י. ולהלכה נראה דיש לנהוג כדברי מהר"י אבוהב להתפלל לכיוון שאליו מתפללים הציבור ולצדד פניו לכיוון המקדש, ודלא כהיד אליהו כיון דרוב האחרונים מכריעים כוותיה חוץ מהבאר היטב.

ועתה עלינו לברר את הנידון השלישי:

(ג) האם יש מקום לחלק בין אופן שההבדל שיש בין הכיוון שהוא סבור שצריך להתפלל, ובין הכיוון שהציבור מתפלל הוא גדול וניכר. לבין אופן שההפרש כמעט ואינו ניכר?

ולצורך כך צריך לברר אם החשש של "מחזי כב' רשויות" או חשש אחר, הוא גם בשעה שאחד מתפלל לכיוון קצת שונה משאר המתפללים, או רק אם מתפלל ממש לרוח אחרת. ונראה שכיון שאינם נראים כמשתחווים לב' רשויות, מותר לו לכתחילה להתפלל לכיוון קצת שונה מהם, והכי עדיף כדהוכחנו מדברי הר' יונה. ונראה להוכיח דבר זה דהא לרש"י הרוצה להחכים או להעשיר מדרים או מצפין, והיינו שמצדד קצת. והגע בעצמך, אם קצת מהם רוצים להחכים וקצתם רוצים להעשיר, וקצתם אינם רוצים לא זה ולא זה, מדוע מותר להתפלל באופן זה? מדוע אינו נראה כמתפלל לג' רשויות חלילה? וע"כ משום דבשינוי קצת אינו נראה כב' רשויות ורק במרחיק כרחוק מזרח מצפון נראה כמתפלל לב' רשויות. ולכן בנידון דידן שזה רק הבדל קצת לא דיברו המהר"י אבוהב וש"פ, והדרך הראויה היא להתפלל לכיוון הנכון. ויש לצרף עוד שיטת היד אליהו הנ"ל דיותר טוב שיתפלל לכיוון הנכון

ולא לחוש למה שעושים הציבור. ויש להוסיף דהרמב"ם והטור כשהביאו שיתפלל בכיוון המקדש לא הביאו כלל שום רמז שכשמתפלל בצבור שמתפללים לכיוון אחר שאני, ומשמע דלית להם סברת המהר"י אבוהב אלא כיד אליהו. ויש לדחות, דהם פוסקים לכל הציבור שיתפללו לכיוון אחד, ואולי הרמב"ם יודה שמי שמתפלל בצבור שאינן נוהגים כדעתו יתפלל ככל הציבור.

ולכן נראה לי להלכה שאם אחד יודע מהו הכיוון המדוייק למקום המקדש, והצבור אינם מדקדקים אלא מתפללים לצד הקיר, יש ליחיד להתפלל לכיוון המקדש ואין בזה משום מחזי כב' רשויות חס ושלום, וגם לא משום יוהרא ולא משום איבה. ונראה לי פשוט שכל הפוסקים הסוברים כדעת המהר"י אבוהב יודו לזה, והם הב"י והמג"א והעה"ש והמ"ב.

החותם בברכת כל טוב הן ברוחניות הן בגשמיות
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן כט

עוד בענין הרוצה להתפלל לכיוון יותר מדויק ממה שמתפללים בבית הכנסת

אורח חיים סימן צד

לכבוד ידידי הרב אהרן בלאט שליט"א

מה ששאל כבודו על מה שפסקתי בתשובה להגאון הרב יהודה ברסון שליט"א האם יותר טוב להתפלל באופן יותר מדויק לכיוון מקום המקדש, או שיותר טוב להתפלל לכיוון שהציבור מתפלל, והכרעתי שם שאם הציבור מתפלל לכיוון הנכון אך באופן לא מדויק, אז יותר טוב שהוא יתפלל לכיוון המדוייק, והוכחתי שם שאין בזה משום נראה כב' רשויות. והקשיתם מדוע אין בזה משום לא תתגודדו, ולא משום איבה, ולא משום יוהרא, ולא משום פורש מן הציבור. וגם שאלתם מהו השיעור שנחשב עדיין כמתפללים לרשות אחת, ומהו השיעור שבו כבר נראים כמתפללים לב' רשויות?

תשובה: מה ששאלתם מדוע אינו אסור משום לא תתגודדו ושאלתך היא לדעת הראשונים הסוברים שאיסור לא תתגודדו חל על היחיד ולא רק על הציבור (נגד דעת הרמב"ם) וכמנהג בני אשכנז, נראה דכיון דחזינן מרש"י שהציבור אינם מתפללים באותו כיוון ממש, אלא מותר לאחד לפנות קצת לדרום ולשני לצפון והשלישי באמצע, מוכח שאין בזה משום לא תתגודדו ולא נראה כעושים ב' תורות אלא כשנראה להדיא ששונים אחד מהשני. אך בהטיה קצת שלא נראה כב' תורות אין בו משום לא תתגודדו.

עוד נראה, דלא תתגודדו הוי רק כשיש מחלוקת, שאין לעשות כב' שיטות החולקות. אמנם כאן שהפוסקים סוברים להלכה שיותר טוב שכל אחד יתפלל בכיוון הנכון, אלו שאינם מדקדקים בזה אינם עושים את המדקדקים לאגודה. מיהו יש לדחות, שכיון שאינו מוחלט שמחוייב להתפלל באופן כל כך מדוייק וכמו שבארתי בתשובתי הקודמת, שמחמת כן יש בו משום לא תתגודדו. אמנם תירוצי הראשון נכון ומוכח הוא.

ומטעם זה גם אין בו משום אל תפרוש מן הצבור כיון שאינו ניכר שפורש מן הצבור. אך גם בלא זה לא מצאנו בשום מקום שהמחמיר

על עצמו יותר מהנהגת הציבור יש בו משום אל תפרוש מן הצבור, אלא במי שפורש מן הציבור ואינו מתפלל עמהם, או שאינו מצרף לתענית שקבעו הקהל.

ולגבי איבה, לא ידענא איזה איבה תהיה כשמתפללים בכיוון אחר לגמרי, וכ"ש בשינוי קצת? וגם לא מצאנו באיזה מקום שמשום איבה משנים את ההלכה הפסוקה, אלא שמשום איבה מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל, וה"ה שמטעם זה מפרנסין עניים שאינם שומרי מצווה אף שמדינא לא מקיים בזה מצוות צדקה.

ולגבי יוהרא, לא מצאנו איסור יוהרא אלא במי שעושה דבר שפטור ממנו ומחייב את עצמו, או שמראה את עצמו שהוא ת"ח ואינו, אמנם אין יוהרא לעשות מה שנכון לעשות. רק במקום שנהגו העולם כשיטה אחת, והוא רוצה לנהוג כשיטה היותר מחמירה, יש בזה משום יוהרא כיון שהמנהג קובע את ההלכה, נמצא מה שהחמיר כשיטה זו הוי חומרא, ובחומרות יש משום יוהרא. אך המחליט שכן הוא ההלכה אין בזה משום יוהרא. ולכן הגר"א והשאגת אריה שאסרו חדש בחו"ל מדינא, לשיטתם אין בזה משום יוהרא להחמיר, משא"כ למי שאינו בעל דעה בהלכה ומחמיר כנגד המנהג, יש בו משום יוהרא.

ולגבי שאלתכם מהו השיעור שנראה כב' רשויות ואסור להתפלל בכיוון אחר מהציבור, משמע מהפוסקים שריחוק מזרח מצפון יש בו משום ב' רשויות, ולכן משמע שעד תשעים מעלות אין בו משום מיחזי כב' רשויות. ומדברי רש"י מוכח דאף שכשאחד פונה לדרום והשני לצפון אין בו משום ב' רשויות, והוא בוודאי כשלושים מעלות או יותר. ולכן בשלושים מעלות וודאי שאין בו חשש, ואין להוכיח לאיסור עד קרוב לתשעים מעלות שאז בוודאי יש בו משום ב' רשויות.

החותם בברכת כל טוב הן ברוחניות הן בגשמיות
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ל

בענין לנשק לאנשים בבית הכנסת

אורח חיים סימן צח

לכבוד ידידי רבי ישראל גרוס שליט"א

במה ששאלתם האם אסור לנשק איש אחר בבית הכנסת שלא בזמן תפילה, או לאשה לנשק את חבירתה שם שלא בשעת התפילה.

תשובה: מצאתי בשו"ת בנימין זאב (סימן קסג) וז"ל: "מצאתי בספר האגודה בברכות פר' כיצד מברכין משם ספר כל בו... ולא ינשק אדם לבניו בבית הכנסת להודיע שאין אהבה כאהבת הקב"ה" ומביאו הרמ"א (בסי' צח) בדרכי משה. ומשמע שאינו תלוי בזמן התפילה אלא המקום גורם, שהאיסור הוא לנשק לבניו בבית הכנסת בין בזמן תפילה בין שלא בזמן תפילה.

אלא שיש לחקור האם אסור בכלל לנשק בבית הכנסת, או שהאיסור לנשק הוא דווקא לבניו קטנים. שהרי אסרו דווקא לנשק "לבניו" והטעם כדי להודיע שאין אהבה כאהבת הקב"ה, ומשמע שאינו אסור באמת משום שאין אהבה כאהבת המקום, אלא האיסור הוא כדי "להודיע" את זה. וטעם האיסור משום חינוך, שמחנך את בניו באהבת הבורא ולכן

יהיה מותר לנשק לאדם אחר. או שנימא כהצד הראשון שהאיסור לנשק הוא לכל אדם, ורק לדוגמא נקט בניו.

ועיין לשון הרמ"א (בהגהות בסימן צח) שכתב "דאסור... לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום", שינה בדבריו מלשון האגודה המובא בדרכי משה ובבנימן זאב, ואסר דווקא בבניו הקטנים. וגם פירש שהוא משום "לקבוע בלבו" ולא רק "להודיע", ומשמע ג"כ שהוא ענין של חינוך, ושכוונתו לקבוע בלב הבן שאין אהבה כאהבת המקום. אמנם יש קצת מקום לדקדק, שהו"ל לכתוב "לקבוע בלבם" כיון שחוזר על "בניו הקטנים". אמנם קשה לפרש את כוונתו ש"בלבו" חוזר על האב עצמו, ושכוונתו דצריך לקבוע בלב עצמו. אלא יותר נראה לפרש את דברי הרמ"א שאסור לנשק לכל בניו הקטנים כדי לקבוע בלב הבן שלפניו שאין אהבה כאהבת המקום.

אם כנים דברינו, מבואר ברמ"א שהטעם משום חינוך וכמו שכתבתי, וחיפשתי בכל בו ובאגודה פרק כיצד מברכים ולא מצאתי מה שמביאים הבנימן זאב והדרכי משה בשמם, ונאמנים הם הבנימן זאב והדרכי משה שכך היה נמצא בגירסתם של האגודה.

על פי הנ"ל, מדוייק שמותר לנשק למישהו אחר בבית הכנסת חוץ מבניו הקטנים שהוא ענין של חינוך. ואין בנשיקה בבית הכנסת לא משום ביזוי בית הכנסת ולא משום חסרון באהבת השם, אלא מטרתו היא רק לקבוע בלב בניו הקטנים אהבת ה', וא"כ אינו אלא דין חינוך לבניו הקטנים. ולכאורה יש מקום לאסור גם לסבא לנשק נכדיו הקטנים בבית הכנסת משום שגם עליו יש חיובי חינוך ותלמוד תורה.

ולגבי דין האשה האם יהיה מותר לאשה לנשק את בניה הקטנים בבית הכנסת זה יהיה תלוי באם יש עליה חיוב לחנך בניה. וכיון שנוהגים על פי השיטות דס"ל שמחוייבת היא לחנך בניה, נראה שאין לה לנשק בניה בבית הכנסת. כי אף אם אין חיוב מדינא, כיון שנוהגות לחנכם, ממילא יש ענין לחנכם שאין אהבה כאהבת הקב"ה. אמנם מותר לנשק לבניו הגדולים בבית הכנסת וכ"ש שאשה מותרת לנשק לחברותיה.

ולכן היוצא לענ"ד שמותר לנשק חברים בבית הכנסת, ואסור לנשק בניו הקטנים שם אפילו שלא בזמן התפילה.

החותם בברכת כל טוב, בין ברוחניות בין בגשמיות, ונחת מכל צאצאיו ובני זוגם
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לא

האם מותר לעבור בתוך ד' אמות של צדדים שלפני מי שמתפלל באופן שלא מפריע לו? והאם מותר לדבר במקום שמי שמתפלל ישמע דבריו?

אורח חיים סימן קב

תשובה: ראיתי הרבה טועים בדברי המ"ב (סי' קב סקט"ז) שכתב וז"ל: "וצדדים שלפניהם להמ"א בסק"ו כלפניהם דמי ולאליה רבא שרי" עכ"ל המ"ב. ומדברי המג"א הבינו שאסור להפסיק או לעבור בצדדים שהם בתוך ד' אמות של מתפלל מלפניו בכל אופן. אמנם עיין במג"א (סי' קב סק"ו) שכתב וז"ל: "דכל שרואה אותו אסור דמתבטל כוונתו מפניו כנ"ל ברור" עכ"ל. וברור שכוונתו לאסור רק כשהמתפלל

רואהו דזה מבטל כוונתו, אמנם כשלא רואהו בכלל, למשל שמתפלל לפני קיר, או שטליתו כרוכה על ראשו באופן שלא יכול לראות, או שעיניו סגורות, אין כאן איסור כלל. ובעבור שלא עיינו כלל במג"א יצא להם חומרא יתירה.

אמנם באמת חזינן דכל דמפריע כוונת המתפלל אסור. ולכן רע עלי המעשה מה שאני רואה מאנ"ש שמדברים אחרי שגמרו התפילה ולא שמים לב שמפריעים לאלה שעדיין מתפללים. ובוודאי שאסור, ולא כתבו זאת הפוסקים מפני פשטותן של דברים, דאטו כי רוכלא הם? ובוודאי שאסור, והוא רחום יכפר עון.

החותם בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לב

אמירת ה' שפתי בקול רם

אורח חיים סימן קיא

במחלוקת הפוסקים אם לומר בחזרת הש"צ פסוק "ה' שפתי תפתח" בקול רם, עיין במג"א (סי' קיא ס"ב) בשם האר"י שאין לומר "ה' שפתי" בקול רם בחזרת הש"צ, ויש נוהגים לאמרו בקול רם. ונראה שהם סוברים שהוא חלק מהתפילה ומוציאים את העמי הארץ בפסוק ג"כ. משא"כ דעת האר"י נראה שאינו תפילה אלא הקדמה לתפילה. ואף דאיתא בגמרא דהוי תפילה אריכתא ולכן אינו הפסק בין גאולה לתפילה, אמנם אינו מוציא את הרבים בפסוק אלא בברכות, ולכן אינו אומרו בקול רם.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לג

בענין מתי יתחיל להתפלל ותן טל ומטר

אורח חיים סימן קיז

נשאלתי מהרב הגאון ר' ... שנוסע לארצות הברית בר"ח מרחשון לשבועיים לצורך ניתוח, ויהיה שם ביום שמתחילים לומר "ותן טל ומטר" כאן בארץ, אמנם שם עדיין לא מבקשים גשם, מה יעשה?

תשובה: בשאלה זו לא מצאתי שום מקורות בראשונים, אמנם מצאתי הרבה מקורות בגדולי אחרונים הקודמים. ודעת המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' פ"ז) והרדב"ז (בשו"ת סי' ב' אלפים נ"ה) שאם השאיר אשתו ובניו בא"י מתפלל כבני א"י, וכן אם יחזור בתוך ימי הגשמים. אמנם אם לא השאיר אחריו משפחתו ולא יחזור עד הפסח מתפלל כבני חו"ל. ונראה שסוברים שמתפלל כבני א"י אם צריך בעצמו את גשמי א"י, ואם אין לו צורך בעצמו לגשמי א"י מתפלל כבני חו"ל. ואיננו מתיחסים אם דינו כבני א"י או כבני חו"ל לגבי שאר הלכות.

אמנם דעת הפר"ח (בסי' קי"ז) שתלוי אם דעתו לחזור בתוך שנה, שאם אין דעתו לחזור עד שנה דינו כבני חו"ל, ואם דעתו לחזור בתוך שנה דינו כבני א"י, ולא כתב מתי מתחילה השנה. ונראה שאין נ"מ לדבריו מתי מתחיל השנה דהא אם נסע ליותר משנה נחשב כתושב מקום החדש, וכמו שלגבי מיסים נחשב כתושב אם גר יותר משנה. ונראה שלדעתו אם קנה בית לדור שם הרי הוא נחשב כתושב מיד ויתפלל כבני חו"ל, כיון דלגבי דיני מיסים וכיו"ב דינו כבני חו"ל מיד כשקנה. וה"ה כאן דאף שדעתו לחזור בתוך שנה אם קנה כבר יש לו דין תושב במקום החדש מיד, והא דלא הביא בפרי חדש דין זה משום

דלא שכיח שיקנה מי שדעתו לחזור בתוך שנה. אמנם לדעת הפר"ח הכל תלוי באם הוא דייר כאן. ולא איכפת לן שהשאיר אשתו ובניו כיון שהוא נחשב לבן חו"ל. וחידושו כאן הוא שאינו נחשב כבן א"י אף שהשאיר אשתו בא"י. וצריך לעיין מהי שיטת הפר"ח בהגדרתו כבן א"י או כבן חו"ל לגבי יום טוב שני של גליות, ואולי ס"ל דתלוי אם בדעתו להשאר שנה או לא. אמנם באמת יש לחלק, שמי שדינו גם כבן א"י וגם כבן חו"ל, כגון שיש לו דירה בב' המקומות והולך ושב תדיר, לגבי מיסים חייב בב' המקומות, אמנם לגבי שאלת גשמים נראה שלדעתו מתפלל כבני חו"ל רק אם ישאר שם לכל זמן עונות הספק, ואפילו אם קונה בעינן שישאר בעונות הספק כדי שיהיה כבני חו"ל, דאלת"ה אולי יש לו דין של בן א"י כשהוא בא"י, כיון דשם ג"כ יש לו דירה. ולגבי יו"ט שני יש להסתפק, דכיון דיש לו דירות בב' המקומות חייב לקיים יו"ט שני שנכלל בתוך גזירת "הזהרו" שמוטלת על מי שדינו כבן חו"ל אף אם דינו גם כבן א"י. ואף שכשהוא בא"י פשוט דאינו חייב ביום טוב שני. אמנם זכורני שראיתי בתשובה מהגרשז"א דמי שיש לו ב' דירות אחד בארץ וא' בחו"ל, שמחוייב לקיים יום טוב שני של גלויות אפילו בא"י כ"ז שלפעמים נמצא בחו"ל ביום טוב שני.

גם נראה שלדעת הפר"ח בן חו"ל הבא לא"י דינו תלוי, שאם בא לשנה אז דינו כבן א"י, ואם כוונתו להשאר פחות משנה דינו כבני חו"ל. וכן פירשו דבריו בפר"מ ובמ"ב.

ובשו"ת דבר שמואל (סי' שכג) ובברכי יוסף (קיז ה) פירשו בדרך שלישית שתלוי איפה הוא בז' מרחשוון, שאם הוא בארץ דינו כבני א"י כיון שהוא צריך לגשם עכשיו ומה איכפת לנו שהוא בן חו"ל, האם יצמא כשהוא בארץ משום שהוא בן חו"ל? ולכן תלוי בצורך שלו כמו שסוברים המהריק"ש והרדב"ז. ואם בז' מרחשוון הוא נמצא בחו"ל, יתפלל כבני חו"ל אף אם השאיר אשתו ובניו בארץ. ויש להעיר מדוע חולק הברכי יוסף על הרדב"ז ומהריק"ש בציור זה, הלא הוא צריך גשם מחמת המשפחה שלו. ובברכי יוסף ביאר משום שאין מתפללים בברך עלינו בשביל צרכי יחיד, וציור זה נחשב צרכי יחיד. ויש לברר במה נחלקו הברכי יוסף והדבר שמואל עם המהריק"ש ורדב"ז אם הוא נחשב צורכי יחיד או צורכי ציבור. ונראה לפרש דכיון שכלל ישראל הגרים בארצינו הקדושה צריכים לגשם עכשיו, אי אפשר לקראו מתפלל בשביל צרכי יחיד שלו אף אם שאר הציבור לא צריכים לגשם עדיין. ודעת הברכי יוסף שכיון שטעמו שהוא מתפלל, הוא משום אשתו ובניו, שפיר קרינן אותו מתפלל לצורך יחיד.

ובעובדא דידן יש לחקור אם לדעת הברכי יוסף יתחיל כבני א"י אף שהוא נמצא כרגע בחו"ל, כיון שדעתו לחזור בעוד שבוע, או לא. ולהלכה בוודאי צריך לנהוג כבני א"י כיון שבין לפר"ח ובין למהריק"ש כן הוא, ואינו ברור מהי שיטת הברכי יוסף בציור שלנו, ויותר מסתבר שגם הוא יסכים להם.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן לד

בענין ביאור נוסח מודים

אורח חיים סימן קכא

נשאלתי: מהו הביאור הנכון באמירת "מודים אנחנו לך... על ניסיך שבכל יום עמנו ועל

נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב ובוקר וצהריים", האם הביאור הוא שאנו מודים לך ערב ובוקר וצהריים על כל הטובות שגמלנו, או שהכוונה שאנו מודים על הניסים והנפלאות שקורים ערב ובוקר וצהריים?

תשובה: באמת מצאנו ב' הפירושים במפרשי הסידור, שדעת השיח יצחק כפירוש הראשון, ומצאתי בפירושו של הרב הירש בתרגום אנגלית שפירש כמהלך השני. וברתי אצל קוראי גרמנית שמצוי בידם פירוש הסידור שהדפיס הרב הירש בעצמו וביארו שבאמת כ"כ בעצמו.

ובאמת אין בידי להכריע בין הפירושים בסידור שאין להם מקור בחז"ל והוכחה ממאמרי ומבאורי הפוסקים, אמנם יותר מסתברא כפירוש הרב הירש שהכוונה על הנסים ונפלאות שקורים ערב ובוקר וצהריים, שאם הפירוש כהשיח יצחק הו"ל לכתוב "מודים אנחנו לך ערב ובוקר וצהריים שאתה הוא א' אלוקינו", ומדוע הפסיק באמצע?

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לה

בענין עניית בריך הוא בקדיש של ישתבח

אורח חיים סימן קכד

שאלה : האם מותר לענות ברוך הוא וברוך שמו בין ישתבח לברכו, ובין ברכת ק"ש של ערבית לבין שמונה עשרה?

עי' לשון השו"ע (סי' קכ"ד, ומקורו בטור ורא"ש) שעל כל ברכה שאדם שומע יאמר ב"ה וב"ש. ואיתא שם במג"א שפשוט שאם עוסק במקום שאסור להפסיק שאין לאמרו. ובמ"ב שם פירש דמיירי בפסד"ז וכ"ש בברכת ק"ש. ומשמע דבין ישתבח לברכו מותר, דאלת"ה הו"ל למימר שאסור בין ברוך שאמר עד שמ"ע. ונראה להביא ראיה מדברי הט"ז (בסי' נו סק"ב) על הא דמביא הרמ"א שם דלא נהגו לומר אמן אחרי בריך הוא (בקדיש), וכ' שם הט"ז שהאומרים "בריך הוא לעילא" טועים הם והוי מחרף ח"ו, שמשמע שהוא ברוך רק לעילא ולא למטה, אלא יש לומר "בריך הוא לעיל מכל ברכתא ושירתא" (ע"כ מהט"ז). ומנהגנו לומר בריך הוא לבד, וכ"כ המ"ב, וודאי שאין אמירה זו חיוב אלא מנהג שהתחילו העם בתקופת האחרונים שאינו מובא כלל בראשונים. ועי' באחרונים שהביאו דברי הט"ז להלכה, ולא הביאו שאמירת "בריך הוא" או "בריך הוא לעילא מכל ברכתא" הוי הפסק ואין לאמרו בין ישתבח לברכו או אחרי ברכת ק"ש בערבית, וכן נוהגים כל האשכנזים בכל תפוצות ישראל. ולכן נראה דכ"ש הוא שאם בריך הוא אינו הפסק במקומות אלו, גם ברוך הוא וברוך שמו המובא בראשונים אינו הפסק במקומות אלו.

ועי' בשערי תשובה (סי' נו אות ו') שכתב וז"ל: "ועי' לקמן בסי' סו דבמקום שאין רשאי להפסיק לא יאמר רק עד יתברך ע"ש", וכוונתו למה דאיתא במג"א שם (סק"ו) שמפרט מה מותר לענות בקדיש למי שאוחז באמצע ברכת ק"ש. ומשמע שבמקום הרגיל כמו אחרי ישתבח ואחרי ברכת ק"ש של ערבית יענה כנהוג.

ויש להעיר, לאלו המקפידים על מנהג הגר"א שלא לומר "ושמרו" אחרי ברכת ק"ש, וגם למנהג ירושלים שאין מכריזים "יעלה ויבוא" וכיו"ב אחרי ברכת ק"ש (עי' כה"ח סי' רלו

ס"ק יז שהביא שכן הוא מנהג ירושלים), מדוע מפסיקים לענות בריך הוא. וצ"ל שאמירת פסוקים או הכרזה אינם שבח לבורא יתברך ולכן נחשבים הפסק לדעת הגר"א כיון שאין חיוב לומר פסוקים אלו, משא"כ עניית קדיש הוי שבח לבורא ואינו הפסק. ואם כן ה"ה לאמירת ברוך הוא וברוך שמו.

ואולי יש לחלק בין עניית ב"ה וב"ש ובין עניית בריך הוא, כיון דבריך הוא הוא חלק מהקדיש עצמו וכמו שנוהגים הספרדים להגיד כל הקדיש "יתברך ויתגדל..". עם הש"ץ, ולא מחשיבים כל זה להפסק, וצ"ל דמשום דהוא חלק מהקדיש אינו הפסק. אמנם יותר ברור לפרש דכל שבח כזה אינו הפסק וכ"ש אמירת ב"ה וב"ש דהוא מובא ברא"ש וטושו"ע. אמנם מנהג העולם שלא לומר ברוך הוא וברוך שמו לברכת שומר עמו ישראל או הפורס סוכת שלום אף דהעולם כבר גמרו את הברכה ואוחזים בין ברכת ק"ש ובין שמ"ע שזה נחשב לבין הפרקים ולפי איך שבארנו את הסוגיא זה אינו הפסק שם. וצ"ל דהחמירו בזה או משום חשש שיאמרו בתוך ברכת ק"ש או משום שחילקו בין נוסח הקדיש ובין שבח אחר.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לו

בענין עמידה בחזרת הש"ץ

אורח חיים סימן קכד

לאברך אחד

במה שהקשית מדוע העולם אינם מקפידים לעמוד בשעת חזרת הש"ץ כדעת הרמב"ם, וכמו שראיתם שיש מדקדקים על פי הנהגת גדול אחד.

תשובה: לענ"ד פשוט הוא שמה שהחמירו היחידים שראיתם הוא משום דעת הרמב"ם (פ"ט מהל' תפילה ה"ג) וז"ל: "ואחר שיפסיע שליח ציבור שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד, מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל, והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה, בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן".

אמנם עיין בטור (סי' קכד) שפסק "והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת החזן לומר אמן" אך לא הביא שחייב לעמוד. וע"ש בב"י שביאר שהגאונים שהביאו שהציבור יעמדו בשעת החזרה מיירי במי שלא התפלל ורוצה לצאת חיובם להתפלל בתפילת הש"ץ. מיהו מי שכבר התפלל ורק שומע חזרת התפילה אינו חייב לעמוד, וכן הביא בשו"ע שם, וברור שהשו"ע הכריע דלא כדברי הרמב"ם. והאחרונים לא הביאו לחלוק על דברי השו"ע בזה. ומנהג העולם כהשו"ע אפילו במקומות שהוא חולק על הראשונים, ונקטינן דדבריו כבתראי נגד דעתם, ולכן אין מקום להחמיר. ונראה שהמחמיר במקום שאין נוהגים כרמב"ם בענין זה הוי יוהרא ואסור.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לז

בענין תיכף לנטילה ברכת כהנים

אורח חיים סימן קכח

נשאלתי מדוע לא נהגו ברוב מקומות לבנות בהכ"נ באופן שיש כיור קרוב לדוכן כדי שהכהנים יכולים ליטול את ידיהם מיד לפני שנושאים כפים?

תשובה: באמת ראיתי בהרבה בתי כנסת עתיקים שנבנו באופן זה, וכן מצאתי באיזה בתי כנסת חדשים. אמנם ברוב מקומות לא דקדקו על זה, וצריכים ללמד זכות על כלל ישראל מדוע ברוב מקומות לא הקפידו על ענין זה.

עיין סוגיא דברכות (מב.) דתיכף לנטילה ברכה, ומסוגיא שם מדוייק דמיירי בנטילת מים אחרונים, וכן פירשו רש"י ותוס' שם. אמנם עיין בגליון הש"ס שהביא ממדרש רבה (דברים ב ו) ומירושלמי (ברכות ח ב) שתיכף לנטילה ברכה מיירי במים ראשונים, וג"כ הביא תוס' סוטה (לט.) דמיירי גם בנטילת ידים לפני נשיאת כפים. ורע"א השאיר בצ"ע. וקושיתו היא דאיך הבינו דמיירי במים ראשונים או בנשיאת כפים, כיון שמוכח מהסוגיא שמיירי במים אחרונים. ולא רצה הגרע"א לפרש דמיירי בכל ג' הציורים ושיש ענין של "תיכף" בכולם. ונראה שסובר שכיון שהם ג' ענינים שונים, הו"ל לחז"ל למנות ה' תכיפות ולא רק ג', ומזה נראה שאין דין תכיפות בנטילת ידים לפני ברכת כהנים.

אך עיין מג"א (קכח ט') ובה"ל (שם ס"י) שהביאו את דברי התוספות בסוטה להלכה שמחויב ליטול ידים מיד לפני ברכת כהנים. ועי' פרישה שראוי ליטול ידים קודם רצה שיהא ראוי ברצה לעקור רגליו לעבודה.

אמנם נראה שמנהג העולם אינו כתוס' בענין זה, ולכן מיד אחרי קדושה הולכים כל הכהנים ליטול ידים ולא מחכים עד סמוך לרצה. ואף שבוודאי לכתחילה ראוי להקפיד שיהיה כיור קרוב לדוכן כדי לקיים את הענין של תיכף לנטילה לדעה זו, אך הנוהגים שלא להקפיד יש להם על מה לסמוך, כיון שבוודאי אינו אלא חיוב דרבנן וסומכים על המנהג אפילו באיסור תורה. והמנהג בנוי על הא דשאר ראשונים חולקים על תוספות וסוברים דדין תיכף נאמר רק לגבי נטילת ידים לסעודה ולא לגבי ברכת כהנים. ועי' פמ"ג (א"א י') וז"ל: "ואפשר כהן הירא וחרד יטול מיד ואח"כ בעמדו על הדוכן יטול שנית לקיים תיכף לנטילה ברכה בלא הפסק כ"ב אמות, ולא ראיתי נוהגין כן וגם יש חשש יוהרא" עכ"ל. ולכן נראה דלא יעמוד על יד הכיור עד שמגיעים לסוף הברכה שנראה כיוהרא שמדקדק על ענינים שהמנהג שלא להקפיד עליהם, אלא יבוא לכיור סמוך לסוף הברכה (אמצעית או שמע קולנו) באופן שנראה שהוא מאחר ולא משום שהוא מקפיד, כנלע"ד לפרש את הענין.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן לח

בענין נטילת ידים על ידי לויים

אורח חיים סימן קכח

נשאלתי במצב שהרבה לויים באו ליצוק מים על ידי כהן אחד, והיו עומדים שם ב' או ג' לויים לכל נוטל, ונראה שאלו יזכו לרחוץ ידיו ואלו לא יזכו כלל. האם אמרינן שימזגו אלו ידו האחת והאחרים על ידו השנייה?

תשובה: נראה דבכגון זה כדאי לשפוך מים על ידי הכהן באופן זה שימזגו אלו ידו אחת והאחרים על ידו אחרת, כדי שלא ילכו קצת מהלויים בפחי נפש ויחשבו שלא עלה בידם אפילו חלק במצווה. ואף שנראה בעיני האנשים כדבר מוזר, יותר טוב שכולם יעזרו במצווה מאשר שאחד שילך בפחי נפש. ואין בזה משום ביזוי מצווה, אלא אדרבא הוי ליה כבוד מצווה שכולם מראים את חשיבות המצווה הזאת בעיניהם.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן

סימן לט

בענין אם לברך כשנוטלים ידים לפני נשיאת כפים

אורח חיים סימן קכח

לאברך אחד.

שאלה: נשאלתי מכהן תלמיד חכם, האם יש ענין שינעל בבוקר נעליים בלי שרוכים כדי שיכול להסירם בלי לנגוע בהם? וביאור שאלתו, האם יש ענין שיקפיד שלא לנגוע בנעליו בין נטילת ידים שחרית לבין ברכת כהנים משום ספק ברכה?

תשובה: איתא בטור שכל כהן מברך על נטילת ידים קודם שנושא כפיו. ומשמעות דבריו שאפילו אם ידיו טהורות מחויב ליטול ומחויב לברך תחילה, וכן מדייק הב"י שם מהירושלמי ומרש"י. אמנם בבדק הבית פסק דאם בירך כשנטל ידיו שחרית, לא יברך כשנוטל לצורך נשיאת כפים דספק ברכות להקל, וכן איתא בשו"ע. חזינן דאם לא בירך בבוקר, שמודה דיברך קודם נטילה זו אפילו יודע שידיו נקיות. ועי' מג"א שהקשה אמאי לא נקט סתם דאינו מברך על נטילה זו "דאטו מי לא ידעינן דאם לא ברך שחרית דמברך על נטילתו שאחריו אפילו אין רוצה לישא כפיו. ואפשר דכוונתו דווקא כשידיו נקיות אין צריך לברך שנית. ואם נגע במקום טנופת לכ"ע צריך לברך... אבל מה אעשה שלא נהגו כן. ולכן כל כהן חרד ישמור ידיו משעת נטילתו שחרית" ע"כ דברי המג"א.

וקושית המג"א על השו"ע נוכל לתרץ באופן אחר, דהא איתא ברא"ש (ברכות פ"ט סי' כג) וז"ל: "תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל" ומוכח דלאחר שהתפלל אין לו לברך על נטילת ידים שחרית. וכן משמע בשו"ע סוס"י ד' דאין לברך על נטילת ידים אחרי שהתפלל. ולכן חידש הבדק הבית והשו"ע דכהן שהתפלל שחרית ולא בירך על נטילת ידים יכול לברך ענ"י כשנוטל לצורך נשיאת כפים, דנטילה זו נחשבת לצורך תפילת שחרית. ואף שיש ג' טעמים שלא לברך: א. אולי אינו חייב ליטול כלל לפני נשיאת כפים אם שמר ידיו בנטילת הבוקר. ב. כיון שכבר גמר התפילה אין לו לברך, דלא תיקנו ברכה על נטילה לצורך נשיאת כפים, וכדעת הרשב"א ואלי"ר שאביא לקמן. ג. שאולי אין לברך על נטילה שנייה שלא תיקנו חז"ל לברך אלא על נטילה ראשונה של כל יום.

ועיין שו"ע (סי' ו' ס"ב) שהביא את המנהג להמתין מלברך על נטילת ידים עד בואו לבית הכנסת, ודוחהו. אמנם בסי' מו (ס"ב) הביא השו"ע את המנהג הזה לגבי שאר ברכות השחר, ומשמע שמחלק בין שאר ברכות השחר, שהם בעיקר שבח והודאה, ולכן מותר לברכם אפילו

כמה זמן אחרי שנהנה, לבין ברכת נטילת ידים, שיברך מיד אחרי הנטילה. ועיין עוד במג"א (סי' ד' סק"א) שהביא מכתבי האר"י שיברך על נטילת ידים מיד כשנעור בבוקר עוד לפני עשיית צרכיו, והמג"א חולק עליו שאין לברך אלא עד אחרי עשיית צרכיו, שזה הוא הזמן הנכון לברכה זו, ועוד שלפעמים צריך לנקביו ואסור לברך.

הדרן לדברי המג"א שהקשה מהו טעם מנהג הכהנים שלא מברכים על נטילת ידים לפני נשיאת כפים כשלא שמר על ידיו. ועי' באלי"ר (יג) דביאר דאפשר דלא תיקנו ברכה על נטילה זו כדמשמע בשו"ת הרשב"א, ורק הטור הביא לברך על נטילה זו. ולכן מנהג העולם שלא לברך אפילו במקום שבוודאי צריך ליטול. ואף דתיקנו לברך על קידוש ידים ורגלים לעבודה וכדבארתי במקום אחר, קיו"ר דהוא מצוות עשה לחוד, ונטילה לצורך נשיאת כפים לחוד, שאינו אלא תקנת חז"ל.

חזינן דיש ג' שיטות בדבר:

(א) דעת הטור דנשיאת כפים מחייב נטילה בברכה.

(ב) דעת המג"א דאם שמר ידיו אינו חייב ליטול, ואם לא שמר ידיו חייב ליטול בברכה.

(ג) דעת האלי"ר שאינו מברך על נטילה שלפני נשיאת כפים בכל אופן.

ולכן כהן הבא לישא כפיו אפילו לא שמר ידיו אחרי התפילה, אינו מברך על נטילת ידים לפני נשיאת כפים, כיון שהמנהג כהפוסקים שלא לברך כדכתב המ"בועיין שם שהביא את סוף דברי המג"א שכל כהן ישמור ידיו שלא להכניס עצמו בספק ברכה, כיון דלדעת המג"א צריך לברך, ומנהג העולם כאלי"ר שלא לברך. ולכן נראה על פי דבריו דיותר טוב שינעל הכהן נעליו באופן שאינו צריך לנגוע בהן לפני ברכת כהנים, אמנם מה שאין מדקדקים בזה הוי משום דהמנהג דלא כמג"א אלא דלא תיקנו חז"ל ברכה לנטילה זו.

ויש להעיר דדברי המג"א והמ"ב לשמור על ידיו שלא להכניס עצמו בספק ברכה מירידי כשאינו צריך לנקביו כדאיתא בפוסקים, אמנם הצריך לנקביו אין לו אפשרות אחרת ויסמוך על כך שלא תיקנו חז"ל ברכה לנטילה זו והוי ספק ברכה. ומשמע מסוף דברי המג"א דמה שכתב שישמור ידיו מנטילת ידים שחרית היינו שלא להכנס בספק ברכה, אמנם בין כך יטול ידיו לפני הברכה לחוש לדעת התוס' דתיכף לנטילה ברכה אזלא אנטילת ידים דנשיאת כפים. ולא חש המג"א לדעת הטור ועוד פוסקים שתיקנו ברכה על נטילה לנשיאת כפים בכל אופן, חדא דלית ליה סברא זו, וגם אין אפשרות אחרת, שכאן אם מחמיר שלא ליטול מקילים להרבה שיטות המצריכים נטילה. ולכן פוסקים המג"א והמ"ב שלכתחילה ידקדק שלא לחייב עצמו בברכה.

ואגב אורחא יש להעיר, מה יעשה כהן הצריך לקטנים ביוה"כ, דפסקינן (במג"א תריג ס"ג) דישפשף כדי להוציא עצמו מן הספק אם יטול או לא. ולדעת המג"א ומ"ב אם משפשף מכניס את עצמו לספק ברכה על הנטילה שלפני נשיאת כפים, והוי חומרתו לגבי רחיצה ביום הכיפורים קולתו לגבי הברכה לנטילת ידים לפני נשיאת כפים. ונראה שיותר טוב שישפשף כדי להוציא עצמו מספק איסור נטילה, ובין כך

אינו יכול לברך אף דכל כהן יש לו ספק אם יברך לדעת הטור. רק העצה של המג"א הוא להוציא עצמו מספיקו ומפסקו של השו"ע.

ולהלכה המנהג כאלי"ר שאין לברך על נטילת ידים על נטילה שלפני נשיאת כפים ואפילו אחרי שעשה צרכיו, אבל אם שכח מלברך על נטילת ידים שחרית נראה שיכול לסמוך על פסקו של השו"ע לברך אף שכבר התפלל.

החותם בברכת כל טוב הן ברוחניות הן בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מ

כהן שסיים לברך "המברך את עמו ישראל בשלום" האם יגש לדוכן לישא כפים בתוך אלוקי נצור או לא?

אורח חיים סימן קכח

תשובה: תנן בברכות (לד.) "העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף, ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו, ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי". חזינן שלענות אמן אחר ברכת הכהנים וגם לברך ברכת כהנים באמצע התפילה אינו הפסק רק שאסור משום גזירה שמא תטרף דעתו.

ויש לחקור מדוע אינו הפסק, האם משום ש"אמן" שעל ברכת כהנים וכ"ש הברכה עצמה, הוי חלק מהתפילה, או משום שהמ"ע של ברכת כהנים דוחה איסור הפסק. וממה שגם עניית אמן מותר באמצע התפילה משמעשהוא משום דהוי חלק מענין התפילה. אכן ידוע דהג"ר שלום מרדכי שבדרון זצ"ל מגיד דירושלים היה נושא כפיו באמצע תפילה וסבר דדוחה. אמנם רוב הפוסקים לא סוברים כן, ויותר מסתבר דהוי מענין התפילה.

אמנם האוחז אחרי גמר התפילה בתחנונים שהם בסוף התפילה, נראה שיכול ליגש לישא כפיו, דכיון דחזינן שמותר להפסיק לענות קדושה איש"ר וכל כיו"ב, חזינן דאינם נחשבים הפסק, ומוכח דאף דכל עניני קדושה אלו הם מצוות דרבנן מ"מ אינם הפסק, בוודאי שלברך ברכת כהנים דהיא מצווה דאורייתא אינו הפסק.

ויש לחקור האם הכהן הנ"ל יגיד התפילות שתיקנו חז"ל לומר לפני ואחרי ברכת כהנים? שהרי כהן שהוא ש"ץ אינו אומר תפילות אלו שהם הפסק באמצע התפילה. ומצאתי בשם הגרשז"א זצ"ל שאף מי שאוחז בפסד"ז אין לאמרם. וזהו חידוש לי, שהרי חז"ל תיקנו לומר תפילות אלו לפני ואחרי ברכת כהנים, ולמה גרע מלענות אמן על ברכה ולענות למודים וכל כיו"ב. וצ"ל דאלו הוי שבח וממילא הם חלק מענין השבח של פסוקי דזמרא שהוא לשבח לקב"ה. אמנם התפילות לפני ואחרי ברכת כהנים הם תפילות ולא שבח ולכן הוי הפסק באמצע פסד"ז. וע"פ חילוק זה, מותר לומר תפילות אלו בתוך תחנונים בסוף התפילה שהם גם כן תפילות. ואף שתחנונים שהם בקשות היחיד, אינו ענין לגמרי לתפילות שלפני ואחרי ברכת כהנים, אך כולם ענין של תפילה הם. ולכן נראה דהאוחז בתוך הבקשות ישא כפיו, ולבי נוטה דג"כ יגיד התפילות כשעולה וכשגומר. כנלע"ד ודו"ק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מא

בענין עליה לדוכן

אורח חיים סימן קכח

לכבוד ידידי עוקר הרים הרב הגאון רבי פסח הכהן רוזנצווייג שליט"א

במה ששאל כבודו מנליה לרמב"ם שהכהנים עולים לדוכן כדי לברך ברכת כהנים, נראה לי שגם רש"י וגם הרמב"ם דייקו מלשון הגמרא (סוטה לח:) שהכהן "עולה" ולאן הוא עולה? היה פשוט לראשונים, הן מהמסורת הן מהנהגת כל בתי כנסת של ימיהם, שכוונת הגמרא היא שהכהנים עולים לדוכן שהוא לפני ארון הקודש, והיא הדרך הראויה ביותר לקיים את המצווה. אמנם כיון שלא מובא דין זה בפירוש לא בגמרא ולא בפוסקים אינו לעיכובא, ולכן כשהמקום צפוף ואין מספיק מקום עבור כל הכהנים על הדוכן נוהגים שנושאים כפיהם סמוך לכותל המזרחי של בית הכנסת או קרוב לארון הקודש ולדוכן כל מה דאפשר ושם מברכים את העם.

וכן מדוייק בלשון התוס' (סוטה לט. ד"ה וכי) דכתב רק "ובא לפני התיבה" (וכוונתו לארון הקודש ולא לתיבת החזן או הבימה של קריאת התורה), ולא כתב לעלות לדוכן. ונראה שלא נחלקו הראשונים בדבר, אלא דרש"י והרמב"ם הביאו שלכתחילה יעלה לדוכן, והתוס' הביא שאם אין מקום על הדוכן שיבוא לפני התיבה. כנלע"ד.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מב

בענין לברך ברכת כהנים בברכה פעם שנית

אורח חיים סימן קכח

שאלה: כהן שנשא כפיו במנין ראשון לבדו כאשר לא היה שם עוד כהן, ורוצה לישא כפיו במנין שני מפני שיש שם עוד כהנים, האם כדאי לכתחילה לעשות כן. ואם נושא כפיו, האם כדאי לברך או לבקש מכהן אחר להוציאו בברכה?

תשובה: ביאור השאלה הוא משום שמצאנו שיטת החתם סופר (שו"ת או"ח סי' כב) שאין לכהן לישא כפיו לכתחילה פעמיים בתפילה אחת משום ספק ברכה. ותוכן שיטתו הוא דסובר כלבוש (סי' קכח ס"ג) המסתפק אם לברך על ברכת כהנים כשאינו מחוייב בדבר, כמו שאין לברך על נטילת לולב יותר מפעם אחת ביום, ודלא כמג"א (שם) בשם שו"ת מהר"ם מינץ דיכול לברך כל זמן שנושא כפיו אף שאינו מחוייב לישא כפיו יותר מפעם אחת ביום. ולדעת החת"ס, הא דאיתא בגמרא (ר"ה כח:) דאף דכשגמר לברך ברכת הכהנים פעם ראשונה ביום, ועבר ליה זמנה של מצוות ברכת כהנים היום, אמנם עדיין יכול לברך אילו מתרמי ליה ציבור אחר, הא חזינן דיכול לברך על ברכת כהנים כמה פעמים ביום. ודעת המהר"ם מינץ, מביאו המג"א (קכח סק"ג) ושאר אחרונים, דאפילו באותה תפילה שכבר נשא כפיו.

אמנם החתם סופר דחה ראית המהר"ם מינץ דאולי מיירי דווקא כשהציבור השני אין להם עוד כהן, ולכן מוטל עליהם חיוב לשמוע נשיאת כפים, או מעיקר הדין או משום שעכ"פ משתדלים להתברך על סדר תפילתם, ולכן עדיין מוטל עליהם חיוב נשיאת כפים לתפילה

זו. ולכן, סובר החתם סופר שחיוב זה נמשך על הכהן ע"י הציבור שעדיין לא התברך וממילא יכול לברך ברכת המצווה לפני ברכת כהנים כדי לקיים את מצווה זו.

וביום שיש בו מוסף, סובר החת"ס שפשוט הוא שמברך על נשיאת כפים דמוסף, דכל תפילה יש לה חיוב נשיאת כפים לעצמה. ולדברי החתם סופר חייב הוא לברך ברכת כהנים במוסף מן התורה אף שבירך כבר בשחרית, ובכה"ג לא מיירי שם השו"ע ס"ג. אך כהן שכבר נשא כפיו בתפילה זו, אין לו לברך על נשיאת כפים לתפילה זו בציבור אחר שיש להם כהן המברך מלבדו. והא דבגמרא איתא "אי בעי מברך" היינו דווקא בכה"ג שיש ציבור שני המתפלל אותה תפילה שבשבילה כבר נשא כפיו, ואין להם כהן אחר. דבכה"ג הרשות ביד הכהן, אי בעי מברך אי בעי לא ישא כפיו. אמנם בתפילה אחרת מחויב מן התורה לישא כפיו, ובאותה תפילה בציור אחר תלוי בספיקו של הלבוש אם מותר לו לברך ולישא כפיו, או שאסור לו לברך ברכת המצוה כמו שאסור לברך ברכת לולב פעמיים ביום.

ולכן לדעת החתם סופר, אין לו לברך ברכת המצוה כשנושא כפיו בצבור חדש כשיש להם כהנים אחרים כיון שהוא ספק ברכה, ולכן פסק דיותר טוב שלא לישא כפים כדי שלא להכניס את עצמו בספר ברכה. ולא יעץ שיבקש מכהן אחר להוציאו בברכה, ואולי מפני שחשש שלא ישמע ברכת הכהן בין כל הכהנים המברכים ותרי קלי לא משתמעי. ואם כנים דברינו, במקום שיש רק עוד כהן אחר, יכול לבקש ממנו להוציאו בברכה.

ולגבי שאלה דידן. ראשית דבר צריך לדון אם לחוש לדברי החתם סופר, שבאמת דחק להעמיד אוקימתא בסוגית הגמרא מה שלא מצאנו לא בראשונים ולא בפוסקים שבאו לפניו. אמנם אין הכרח מהסוגיא ולא מראשונים ולא משאר פוסקים דלא כדבריו, אלא שנחלקו הלבוש והמהר"ם מינץ אם לברך שנית על ברכת כהנים שבאותו היום, שהמהר"ם מינץ מדמה לתפילין ולסוכה שכל זמן שמקיימם יכול לברך עליהם, והלבוש מסתפק ליה שאולי דינו כלולב שמקיים בו פעם אחת בכל יום והמברך עליו אחר כך ברכתו לבטלה (או ברכה שאינה צריכה). והחתם סופר נוטה כדעת הלבוש שאין עליו עוד חיוב ולכן אין לו לברך כשנושא כפיו פעם שנית באותה תפילה.

אמנם השאלה כאן היא משום שהכהן רצה לקיים את המצווה מן התורה גם לפוסקים הסוברים שכהן המברך יחידי אינו חייב אלא מדרבנן. ולדעה זו, בוודאי יכול לברך אפילו לפי החתם סופר, כיון דעדיין לא קיים המצווה מן התורה. אלא דלשיטות שקיים כבר את המצווה מן התורה, מסתפקא ליה לחתם סופר אם לברך או לא לברך ברכת המצוות ולכן פסק שיותר טוב שלא לישא כפיו.

ולהלכה נראה לי דיכול לברך בכה"ג, חדא, דדברי החתם סופר ומהלכו בסוגיא אינם מוכרחים, לא רק מה שמעמיד אוקימתא בסוגיא, אלא גם עצם סברתו שהישראלים חייבים בברכת כהנים ומחמת חיובם מוטל על הכהן חיוב, אינה סברא פשוטה. ועוד הוא עצמו רק כתב מספק אולי אין לברך משום שהלבוש מסתפק ליה אם לברך או לא כשיצא כבר. ולולי דברי החתם סופר היינו פוסקים כוודאו של המהר"ם מינץ נגד ספיקו של הלבוש, ובפרט שהמג"א והרבה פוסקים שבאו אחריו

הביאו דברי המהר"ם מינץ להלכה ולא הסכימו לשיטת הלבוש. ועוד שכאן יש לצרף שיטות הסוברים שלא יצא בפעם הראשונה מן התורה ולדבריהם יש לברך אפילו לדעת החתם סופר. כן נראה לענ"ד.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מג

בענין אמירת "יברכך" על ידי החזן

אורח חיים סימן קכח

נשאלתי מבית הכנסת שנוהגים שהכהנים מתחילים לומר "יברכך" בלי שיקריא החזן תחילה תיבה ראשונה כפי שיטת השו"ע (קכח סי"ג), אמנם כיון שלא מצאנו מנהג הזה בזמננו ברוב מקומות, ואפילו אצל הספרדים ועדות המזרח שנוהגים כמותו בכמעט כל דבר, טוענים הציבור שכהנים אורחים מתבלבלים בברכת כהנים שאינם יודעים ממנהג זה, ולכן רוצים לשנות המנהג ולנהוג שהש"צ יקריא גם "יברכך".

תשובה: מצאנו ג' ביאורים בפוסקים לפרש את הראשונים שסוברים דהחזן אינו מקריא יברכך, דעה אחת שכיון שהכהנים לא ישכחו איך מתחילים ברכת כהנים, אין הכרח להגידו. דעה שנייה היא משום שהוא הפסק בין הברכה ובין תחילת קיום המצווה של הכהנים, וכמדומה לי שראיתי פירוש זה בספר קרית ספר. טעם שלישי הוא משום שאמירת "כהנים" הוי כהקראה על יברכך. ויוצא נ"מ, שלטעם שלישי בכהן אחד יש לש"ץ להקריא "יברכך" כיון שאין אומרים כהנים וכ"פ למעשה במג"א (סק"כ).

ויש להעיר לטעם ראשון ולטעם שלישי, מדוע אסור לש"צ להקריא "יברכך"? וצ"ל שכיון שאינו צריך להקריא מלה זו הוי הפסק באמצע תפילה. כלומר, דלכ"ע הש"צ מקריא שאר ברכת כהנים ולא אמרינן שהוא הפסק, וטעמו הוי משום שכן תיקנו חז"ל שהש"ץ הוא זה שצריך להקריא לכהנים ולכן אינו הפסק. אמנם היינו דווקא כשיש צורך בדבר, אך כשאין צורך בדבר הוי הפסק. ולכן נראה שבמקום שנוהגים על פי השו"ע אין להם לשנות מנהגם אף שרוב מקומות אין נוהגים כן. ונראה שכדאי שירשמו את מנהגם בהודעה על הקיר כדי שידעו האורחים, וכמו שמצאנו בהרבה מקומות שנוהגים שרק אחד אומר קדיש, שרושמים ומודיעים את זה, כן נראה לי לנהוג הלכה למעשה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מד

בענין נשיאת כפיים במנחה של תענית כשאינו צם

אורח חיים סימן קכח

נשאלתי מכהן שפטור מתענית מחמת חולי, אם מותר לשאת כפיו במנחה?

צום גדליה תשס"ח, המקום יעבירנו לשמחה

תשובה: באמת מצאנו מחלוקת אחרונים בשאלה זו, שהפרי חדש (בסי' קכט סק"ב) אסר לכהן שאינו מתענה מלישא כפיו אפילו עם שאר כהנים, ולא הביא טעם לדבריו. ונראה שכיון שאכל היום יש לנו לחוש משום שכרות כמו שתיקנו חז"ל שאין לשאת כפים בכל מנחה

שאינה של תענית משום חשש שכרות. והחיד"א במחזיק ברכה בקונטרס אחרון הביא דברי הפר"ח לאסור, וכן הכף החיים (אות ה') הביא דבריהם, מיהו כולם לא הביאו טעם לדבר. אמנם בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א' סימן מט) חולק וז"ל: "ולענין נשיאות כפים שבמנחה נראה שאין לחוש אפי' שאין הכהן מתענה, כיון דעיקר מלתא שלא ישאו הכהנים ידיהם במנחה ליתא אלא משום שמא יהיה שיכור, הנה בהך תפלת מנחה אין לחוש לכך כיון שמתפללין אותה עם דמדומי חמה ודמיא לתפלת נעילה ותו דלא שכיח שכהן שאינו מתענה עוד יוסיף על חטאתו פשע להשתכר ביום התענית, ולא די לו בזה אלא שעוד יבא לב"ה להתפלל עם המנין וישא ידיו כשהוא שכור". ומיירי בכהן שלא מתענה ביום שתיקנו הצבור להתענות, וכ"ש בכהן שאינו צם מחמת אונס חולי. ובאמת לא מצאנו בחז"ל דיש גזירה על יחיד שאוכל היום שלא ישא כפיו, רק דגזרו בכלל.

אמנם כפי הנראה דעת הפר"ח שלא חילקו בגזירתם בין יחיד ובין רבים, ודעת הגנת ורדים שלא מצאנו שגזרו, ואין כאן חשש על היחיד שישתכר ביום שהוא תענית הצבור. ומצאתי בס' ואני אברכם (עמ' מ') שהביא בשם הגרשז"א זצ"ל ובשם הגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] ששניהם פסקו שיכול לישא כפיו, וכן נראה עיקר כיון שמקיים מצווה דאורייתא, ואינו אלא ספק איסור דרבנן.

החותם בברכת גמר חתימה טובה ובתפילה שצום השביעי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מה

בענין המאחר בקדושה דסידרא

אורח חיים סימן קלב

נשאלתי במי שמאריך בתפילתו או בתחנון וכשמגיע לאשרי אוחזים הציבור בתחילת ובא לציון, האם יאמר ובא לציון עם הצבור לפני אשרי או יתפלל כסדר? וכן מי שמאחר למנחה בשבת ויום טוב, האם יאמר ובא לציון לפני שאומר אשרי?

תשובה: עיין סוטה (מט.) דאיתא "ואלא עלמא אמאי קמקיים? אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא", וע"ש ברש"י "שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקין בתורה, וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שתים, קדושת השם ות"ת, חביב הוא". ועי' ש"ל (סי' מד) בשם רש"י (מובא בב"י או"ח סי' קלב) שהוא לקיים את הענין של לימוד נביא בכל יום (ולכן בשבת ויו"ט אומרים אותו במנחה, כיון שכבר לומדים נביא כשמפטירים בבוקר לכן אי"צ לומר ובא לציון, ואעפ"כ אומרים אותו במנחה כדי שלא ישנה מימות החול).

ובהמשך שם בש"ל הביא טעם שני לאמירת ובא לציון, והוא דעוד הוסיפו לומר וקרא זה אל זה וכו' מפני שפעם גזרו שלא יענו קדושה, והיו מחכים עד שעזבו האויבים מביהכ"נ ואז אמרו קדושה. וע"כ אנו מסיימים "ברוך אלקינו שהבדילנו מן התועים". וכתב ר' עמרם שאסור לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסידרא שחייב לאמרה ואין לזלזל בה.

ועי' בטור (סי' קלב) בשם ר' צמח שאין

ליחיד לומר סדר קדושה דסידרא דהוי דבר שבקדושה, והרא"ש חולק שיחיד יכול לומר קדושה דסידרא (ועיין סי' נט).

ופשוט שאף לרא"ש לכתחילה יאמר קדושה דסידרא עם הציבור, שיש לו דין קדושה, ועוד שהוא קיום העולם. ולא מצאנו ענין לומר ובא לציון דווקא אחרי אשרי, רק שיש ענין לומר אשרי ג' פעמים בכל יום. ולכן נראה פשוט שכדאי לדלג על אשרי ולמנצח ופסוקים של ובא לציון ואני זאת בריתי וכו', ולאומרם אחר כך כדי לומר קדושה דסידרא עם הצבור שהוא ענין חשוב ומקיים את העולם. ונ"ל עוד שמי שאוחז באמצע תחנון ג"כ יאמר מ"ואתה קדוש" עם הצבור ואז יחזור לתחנון. ויותר טוב לחכות קצת ולא להתחיל תחנון עד אחרי שאומר קדושה דסידרא עם הצבור ואז לחזור ולומר תחנון, ואין בזה הפסק בין שמ"ע לתחנון.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מו

בענין מי יגיד קדיש אחרי קריאת התורה?

אורח חיים סימן קלב

שאלה: בית הכנסת אחד שהרב דשם מקפיד שלא יגידו קדיש אחרי קריאת התורה אלא או בעל הקריאה או אחד מהנקראים לתורה, האם יש ממש בדבריו?

תשובה: עיין רמב"ם הל' תפילה (פי"ב ה"כ) שביום שיש בו מוסף דוחים הקדיש של אחר קריאת התורה עד לפני מוסף. ומשמע מדבריו שאין אומרים רק קדיש אחד, ולא כמנהגינו להגיד קדיש אחד אחרי קה"ת וקדיש שני לפני מוסף. וצ"ל לדבריו שאין להגיד קדיש על אשרי וקדושה דסדרא, ואף שהש"ץ של מוסף יגיד הקדיש לא איכפת לנו, חזינן דהש"ץ יכול לומר הקדיש אף שאינו מהקרואים. וכן אנו נוהגים כשקוראים בתורה במנחה שאיננו אומרים הקדיש של הקריאה עד לפני שמ"ע, והש"צ אומרו, גם כאן חזינן דלא איכפת לן שהקורא יגיד את הקדיש. וכן המנהג שמרשים לחיוב לומר את הקדיש, וכן ראיתי אצל כמה גדולי ישראל שלא איכפת להו מי אומר הקדיש אחרי הקריאה, והרשו לחיוב או ליארצייט לאומרו, ולכן אין בדברי הרב ממש.

ויש להעיר האם יש כח לרב להנהיג את קהילתו כדבריו. דבדבר שיש בו טעם ועושהו כהלכה או משום תקנת הציבור, בוודאי שמחוייבים לעשות כדבריו והוראותיו אף בדבר שאין לו שום רמז בתורה, אמנם בטעות אין לו רשות להנהיגם.

ואני חותם בברכת כל טוב.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מז

בענין ברך הכהן על קריאה שאינה נכונה ביום שני

אורח חיים סימן קלה

לכבוד ידידי הרב חנן מוריסן שליט"א

במה ששאל כבודו במעשה שבשני בשבת קראו לכהן וברך על התורה שלא במקום הנכון, האם יברך שוב על מקום הנכון, או יקראו במקומו לכהן? ומה לעשות ללוי ולישראל בכה"ג?

תשובה: כבודו הראה לעה"ש (סי' קלה אות ה') שפסק שכיון שתקנת חז"ל לקרוא בשני וחמישי הוי רק כדי שלא יהיו ג' ימים בלא תורה לכן אין קפידה מה קוראים, ולכן פסק העה"ש שאם קראו שלא במקום הנכון אין לחזור ולקרוא. ופסק כן בין שמצאו הטעות אחרי קריאת הכהן ובין בגמר כל הקריאה, וכן מצאתי שם בכף החיים בשם איזה אחרונים. ובמ"ב שם הביא מספר פתחי תשובה שהביא מחלוקת אחרונים בענין, והספר אינו תח"י. אמנם מצאתי בשו"ת בנין ציון (סי' ח') שפסק שיחזור ויקרא, שכיון שתקנו חז"ל לקרוא ממקום שפסקו בשבת שעברה אין לזוז מתקנתם, וכל מי שקרא במקום אחר לא יצא ידי קריאה.

ונ"ל שספק ברכות להקל ולכן אין לחזור ולקרוא, וכדעת העה"ש. ונראה שהוא דעת רוב האחרונים שדנו בשאלה זו. וכיון שכן, באופן שהכהן התחיל לברך במקום שאינו נכון, נכון מאד מה שכתב כבודו לקרוא לכהן במקומו, ואז לדלג למקום הנכון לצורך עליית לוי וכמו שכתב העה"ש. ונכון הוא שאין לחלק בין קראו כבר לכהן ובין שכבר התחיל לברך, שכיון שלדעתם יוצאים בקריאה באיזו מקום שהוא, משום ברכה לבטלה בוודאי יש לסמוך עליהם, וכבר הורה זקן.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מח

עוד בענין ברך הכהן על קריאה שאינה נכונה

אורח חיים סימן קלה

לכבוד ידידי הרב חנן מוריסן שליט"א, סיני ועוקר הרים, במצפה יריחו

במה ששאל כבודו עוד במעשה שהיה, שבירך הכהן במקום שאינו נכון ביום שני, והחלטנו כדעת העה"ש שאין לחזור והוי ברכה לבטלה להחזירו, ורק לקרוא ללוי ולישראל במקום שהיו צריכים לקרוא. ושאל עוד ידידי שליט"א כמה פסוקים יקראו הלוי והישראל וכן אם יש הבדל בין שני וחמישי שמבטל הציבור ממלאכתם, ובין מנחה בשבת שקריאתה היא משום יושבי קרנות. וסובר ידידי שבשבת יקרא הלוי מה שבדרך כלל קוראים לכהן וללוי, ושלישי יקרא מה שרגיל לקרוא בשלישי, משא"כ בשני וחמישי יקרא ללוי מה שרגילים לקרוא לכהן ולשלישי מה שרגילים לקרוא ללוי.

תשובה: הסברות של כבודו מאד חריפות, אמנם יותר נראה לי שאף בשבת במנחה יקרא ללוי רק ג' פסוקים או קצת יותר מתחילת הפרשה הבאה (וכמו שבדרך כלל קוראים לכהן) ולשלישי ימשיך עוד ג' פסוקים (כמו שקוראים בדרך כלל ללוי) ואז יפסיקו, ובתנאי שיש בין הכל עשרה פסוקים. ואם אין, ימשיך ויקרא עוד פסוק או מה שיכולים כדי לגמור עשרה פסוקים. ובשני וחמישי פשוט שכן יעשה, שכמו שלא תיקנו יותר מי' פסוקים משום ביטול מלאכה, ה"ה בנידון דידן שאין להמשיך בקריאה יותר מדאי. אמנם נראה לי שאף דתקנת הקריאה בשבת במנחה הוי משום יושבי קרנות, ולכן יש סברא להמשיך ולקרוא יותר, אמנם כיון שלא מצאנו בשום מקום לקרוא יותר בשבת במנחה מבשני וחמישי, אף שיש הרבה קריאות שגומרים באמצע הענין, ויש סברא גדולה להמשיך בקריאת שבת במנחה עד גמר הענין, אעפ"כ קבעו חז"ל

אותם כללים לקריאה במנחה כפי שקבעו בשני ובחמישי, ולכן נראה עיקר שלא ימשיך יותר אפילו בשבת במנחה וכמו שכתבתי לעיל.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן מט

בענין לקרוא לתורה לוי החי עם נכרית

אורח חיים סימן קלה

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי הרב חיים ווייסבלוט, מרא דאתרא דבית הכנסת "אש התורה" שבסנטיאגו צ'ילה

שאלה: האם מותר לקרוא לתורה לוי שהוא מאמין בתורה אלא שהוא נשוי נכרית, כשאין לוי אחר בבית הכנסת.

תשובה: איתא בשו"ת הרשב"א (ח"ז סימן כא) וז"ל: "נשאל כהן שנשא גרושה ועודה תחתיו ויש לו בנים ממנה מהו לעלות לס"ת במקום כהן. תשובה כהן שנושא אשה כו' כל שלא גירש אין נוהגין בו קדושה, דתנן בבכורות בפ' אלו מומין (והוא בדף מה:) הנושא אשה בעבירה פסול עד שידיר הנאה. ונראה דאפי' גרשה ואפי' מתה פסול עד שידיר הנאה מהנשים שאסור כהן, ושידור על דעת רבים כדי שלא יוכל להתירו חכם וכדאיתא התם בגמרא". ומביאו הב"י (אורח חיים סימן קכח) ושם הביא דין זה ג"כ בשם המהר"י אבוהב. וכן סתם בשו"ע (סי' קכח ס"מ) "אין נוהגים בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון ואפילו גירשה או מתה פסול עד שידור הנאה". ופשוט הוא שאם חי עם נכרית שאין לכבדו כלל ככהן, דכ"ש מנשוי גרושה דהוי עבירה קלה שאין בו כרת, כמפורש בפוסקים דהחי עם הנכרית הרבה יותר חמור מנושא גרושה. וכעין זה מצאתי בים של שלמה (גיטין פ"ה סימן כא) וז"ל: "וכהן בעל עבירות או שהוא רשע מפורסם נראה פשוט אף לאותן דס"ל שעולה לדוכן, מכל מקום אין ראוי להקדימו ולקרותו בתורה קודם תלמיד חכם, ואין חילול השם גדול מזה, אלא במקום סכנה". וה"ה ללוי הדר עם נכרית שאין לכבדו כלוי כל זמן שהוא עמה. ומסתמא הוא אסור מדינא משום איסור חנופה וכמו דאיתא בשערי תשובה דרבינו יונה (שער ג' סי' קצט) דאסור לכבד עשירים רשעים אפילו מדרך שלום דהוי מחנף. אמנם מותר לקראו לתורה כמו שאר העם כיון שהוא מאמין בתורת משה.

רק מה שיש לעיין הוא באופן שמקרבים אותו לתורה והוא מעוניין לחזור ליהדות, ואם לא יקראוהו ללוי יראה כאילו ביזו אותו וממילא יתרחק. ובציור זה יש לדון אם הרחקה זו תחשב כפיקוח נפש רוחני של יהודי זה, כיון שעכשיו אולי נקרבהו תחת רגלי השכינה. והנידון הוא אם יכולים לסמוך ולהחשיב את המקרה הזה כמקום סכנה שדוחה איסור חנופה כדברי הי"ש. וכן צריך לדון אם בפיקוח נפש רוחני כזה נוכל לדחות איסורים אלה. אך מסופקני אם סומכים להקל בסברות כאלה, כיון שיכולים בקלות לבטל כל התורה כולה.

החותם בברכת כל טוב שיצליחו מאד לקרב לבבות לאבינו שבשמים ולהפיץ תורתו האמיתית.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נ

בענין ישראל שהתחיל לברך וכהן נכנס

אורח חיים סימן קלה

לכבוד ידידי ר׳ קלמן פסח דווידסון שליט״א

פסק השלחן ערוך (סי׳ קלה ס״ו) וז״ל: ״אם נכנס הכהן לבהכ״נ אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה, אינו פוסק, אבל ברכו לא הוי התחלה ועומד הישראל בתיבה עד שישלמו כהן ולוי ואז יקרא״. וע״ש במגן אברהם ובגר״א שדייקו שאם התחיל ברכו יקרא הכהן ראשון, וטעמא משום דהיינו תקנת חז״ל דיקרא כהן ראשון ויש בזה קיום מצווה דאורייתא של ״וקדשתו״, אמנם אחר שכבר התחיל הישראל לברך בא״י, אין להפסיקו. וכתב המג״א שאף שיכול עדיין לגמור ״למדני חקיך״ ולא תהיה ברכה לבטלה, אינו נכון, זאת אומרת שתיקון זה שלא תהיה הברכה לבטלה הוי בדיעבד, ויותר טוב להשאיר הישראל לקרוא ראשון. אמנם מדברי הגר״א שם משמע שדווקא כשהברכה תהיה לבטלה יש להניח לישראל לקרוא ראשון, אמנם כשלא יצא ברכה לבטלה (או ברכה שאינה צריכה) הישראל יחכה עד עלייה שלישית ויקרא לכהן. ואולי מטעם זה לא הביא המ״ב את דברי המג״א אף על פי שדרכו ברוב מקומות לפסוק כוותיה.

ולגבי מה דאיתא בגר״א שם שאין בברכו משום ברכה לבטלה כיון שעונים אחריו ״ברוך ה׳ המבורך...״. כן נראה מהמנהג שאומרים ברכו אחרי התפילה, מנהג שאין לו מקור בגמרא והריב״ש פקפק בו מאד, רק ששאר הראשונים מביאים אותו. ונראה שהמקילים סוברים שכיון שעונים אחריו הוי שבח לבורא ואין בזה משום הוצאת שם שמים לבטלה. וכן סובר הגר״א כאן בטעם הענין מדוע דוחים הישראל עד אחרי הכהן, שאין כאן משום הוצאת שם שמים לבטלה, ולכן נכון שיקיים תקנת החז״ל של ״כהן יקרא ראשון״. ומשמעות הגר״א שכשהישראל יברך לעלייה שלו (שלישי) ששוב יאמר עוד פעם ״ברכו״, דאי לא תימא הכי מדוע הוצרך הגר״א לפרש מדוע אינו לבטלה.

החותם בברכת כל טוב, בין ברוחניות ובין בגשמיות.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נא

בענין ״אין כאן כהן״

אורח חיים סימן קלה

משמעות השו״ע שכשאין לוי בבית הכנסת שאין צורך לקרוא לכהן במקום לוי, אלא מיד יברך אם יודע שאין כאן לוי.

סימן נב

להמתין מלהתחיל אשרי עד שגמר גלילה

אורח חיים סימן קלה

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי רבי חיים ווייסבלוט, מרא דאתרא דבית הכנסת ״אש התורה״ שבסנטיאגו צ׳ילה

שאלה: בבתי כנסת שמחזירים הס״ת לאחר אשרי ובא לציון, האם מחוייבים להמתין מלהתחיל לומר אשרי עד שיגמור לגלול הספר?

תשובה: איתא בסוטה (לט:) ״א״ר זירא א״ר

חסדא אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הציבור, ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא, ואין הציבור רשאין לענות אמן עד שתכלה ברכה מפי הכהנים,, ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הציבור, ואמר רבי זירא אמר רב חסדא אין הכהנים רשאין להחזיר פניהם מן הצבור עד שיתחיל שליח ציבור בשים שלום, ואינן רשאין לעקור רגליהם ולילך עד שיגמור שליח צבור שים שלום. וא"ר זירא אמר רב חסדא אין הציבור רשאין לענות אמן עד שתכלה ברכה מפי הקורא, ואין הקורא רשאי לקרות בתורה עד שיכלה אמן מפי הציבור, ואין המתרגם רשאי להתחיל בתרגום עד שיכלה פסוק מפי הקורא, ואין הקורא רשאי להתחיל בפסוק אחר עד שיכלה תרגום מפי המתרגם. אמר רבי תנחום א"ר יהושע בן לוי המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה, ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי אין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגלול ס"ת" ופרש"י: "כדי שלא יהו הגוללים טרודים מלשמוע הפטרה מפי המפטיר". ובשבולי הלקט (סימן פ') כתב טעם אחר "דאיכא בזיון לס"ת שלא נגלל עדיין והן קוראין בנביא". ובטושו"ע הביאו טעם רש"י.

ולכאורה יוצא נ"מ בין הפירושים לגבי אמירת אשרי, שלטעם השבולי הלקט אסור להתחיל משום דהוי בזיון הספר, משא"כ לטעם רש"י דהוי משום טירדת הגולל שלא יקשיב להפטרה, הא לגבי אמירת אשרי אינו טרוד, שיכול לומר אשרי אע"פ שגולל, או שיכול לחכות אם סובר שלא יכול. אמנם נראה פשוט שאינו תלוי במחלוקת, שאפילו לדעת רש"י הגולל אינו יכול לכוין בשעת אמירת אשרי כיון שטרוד בגלילה.

ועיין במג"א (סי' קמז סק"י) שהביא שכשאומרים יה"ר בשני וחמישי א"צ להמתין, שאינו אלא מנהג, וגם יש בו משום ביטול מלאכה עכ"ל. ומדבריו מוכח דלית ליה דברי הש"ל כלל, דהא לפי דברי ש"ל מה בכך דאמירת יה"ר הוי רק מנהג (שמקורו הוא מסדר ר' עמרם גאון) כ"ש הוא, דאם לברך ברכות הפטרה הוי בזיון לתורה, כ"ש לומר בקשה שאינו אלא מנהג, וע"כ שהמג"א סבר כסברת רש"י בין לקולא בין לחומרא, והיינו שכיון שאינו חיוב על הגולל לומר ולהאזין ל"יה"ר" ואינו אלא מנהג, אין לחייב שאר הצבור לחכות כיון שיש בו משום ביטול מלאכה. אמנם הנידון הוא אם מחוייבים שאר המתפללים לחכות מלהתחיל אשרי כדי לזכות את הגולל שיכול לאומרו אתם בלי טירדה?

אמנם עיין בגר"א (לסי' קמז ס"ח ד"ה ביום) שחולק על רש"י, וכתב שהטעם שאין להתחיל לברך על ההפטרה עד שיגמור לגלול הוא משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות. ונראה שאינו חולק על המג"א דהא אין באמירת יה"ר על ידי הש"צ חבילות חבילות במה שגולל, כיון שאחד מבקש והשני גולל. אמנם לפי דברי הגר"א בוודאי שאסור להתחיל לומר אשרי עד שיגמור הגולל, ולא רק הגולל אסור שלא רק שמפריע כוונתו אלא דגם עושה מצוות חבילות חבילות, אלא אפילו שאר העם נמי אסורים משום חבילות. ולכן להלכה אף דמשמע ממג"א ואחרונים דלית לן טעמא דש"ל ואינו נחשב בזיון, מיהו חבילות איתא וצריך לחכות מלומר אשרי עד שיגמור הגולל, כנלע"ד.

החותם בברכה שיצליח מאד לקרב לבבות לאבינו שבשמים ושיפוצו מעינותיך חוצה.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נג

בענין אופן גניזת ספרים הנדפסים

אורח חיים סימן קנד

על מה ששאלתם, מדוע סתם המ"ב בסי' קנד (ס"ק כב וכד) כדברי הפמ"ג דספרים הנדפסים אינם צריכים הטמנה בכלי חרס קודם קבורתם, ולא הביא דברי הבאר שבע והכנסת יחזקאל ועוד פוסקים שהחמירו בדבר, וכן משמע מרש"א ביו"ד (רפב ס"י) שהביא רק הכנסת יחזקאל (סי' לז) והשמיט הא דהפמ"ג כאן מקיל, ומדוע השמיט המ"ב דהרבה הפוסקים לית להם דברי הפמ"ג. ולא הביא אפילו רמז לדבריהם החולקים, לא במ"ב ולא בשער הציון. ואין לומר דהמ"ב לא ראה דבריהם, דהמג"א כאן סותם כדברי הבאר שבע, והפמ"ג בא להעיר על דברי הבאר שבע והמג"א.

ויש ליישב דברי המ"ב שסובר שכיון שנהגו העולם ע"פ דברי הפמ"ג, יש לסמוך לגמרי על המנהג דלא כבאר שבע וכנ"י.

ויותר נראה לי שהמ"ב לא כתב ספרו בשביל החברות קדישא שכבר יש להם מנהג מה הם עושים, אלא בשביל האיש הפרטי, ולכן לא האריך כאן לבאר כל פרטיה ודקדוקיה. ובפרט שענין של גניזה עיקרו סוגיא ביו"ד בכבוד ספרי תורה שבלו, רק דאגב אורחא מביאו כאן המג"א.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נד

בענין טבילת הפת במלח ג"פ

אורח חיים סימן קסז

לאברך אחד

בדבר מה ששאלתם, שלא ראית שנוהגים לטבול הפת במלח ג' פעמים, אלא רק פעם אחת, אע"פ שהמ"ב (קסז ס"ק לג) הביא לנהוג כן.

תשובה: הא דלא נוהגים האשכנזים לטבול המלח כי אם פעם אחת הוא כמו שמביא המג"א והאחרונים. ומה שהביא המ"ב אינו המנהג, והמנהג הוא העיקר. כיון שלא נוהגים לעשות על פי בעלי הקבלה אלא על פי בעלי ההלכה, ובהלכה הוא הפסק לטבול ג' פעמים, דשתי פעמים האחרונים למה?

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נה

בענין השח אחרי שבירך לפני שלעס או בלע מאכלו

אורח חיים סימן קסז

לכבוד ידידי עוקרי הרים הגר"א ברקלי שליט"א והג"ר יצחק ייגר שליט"א

במה שפסקתם שמי שדיבר קודם שלעס מאכלו, שבוודאי מחויב לחזור ולברך, צ"ע דהא מקור סוגיא זו של השח קודם שבולע מאכלו מופיע במג"א (קסז ס"ק ט"ז) ובאלי"ר ובש"א. ורציתם לדייק מלשון הפוסקים שכתבו שאם שח "בעודו לועס" שאינו מברך, הא אם לא התחיל ללעוס קודם שדיבר מחוייב לחזור ולברך. אמנם נראה שהפרזתם על המדה, דהא מקור דברי האחרונים הוא מהשל"ה בשער האותיות באריכות דבריו שם בהלכות סעודה, ושם הביא הגהה (בדפוס שלפני הוא בדף נח עמ' ד') וז"ל: "דין פשוט הוא בגמרא ובכל הפוסקים שאסור לדבר בין ברכת

המוציא לאכילה, ואם דיבר עבירה היא בידו וצריך לחזור ולברך. נראה דאפילו הכניס פרוסת הבציעה לתוך פיו ולעסה אינו רשאי לדבר עד שיטעום החיך האוכל ויבלענו. כי קודם לזה עדיין נקרא הפסק כשמדבר שהרי עדיין נקרא קודם אכילה מאחר שלא טעם טעמו. ויש להביא ראיה לזו מהא וכו' ממילא שמעינן מזה דאם נתן לתוך פיו פרוסה של המוציא ומדבר בשעת טעימה קודם בליעה דהוי הפסקה... מ"מ איני אומר באם עשה בדיעבד כן ששכח ודיבר בשעת טעימה שיחזור ויברך כמו שהדין הוא באם הפסיק בין הברכה לאכילה, דאין אני נכנס בספק ברכה לבטלה. וירא שמים יסלק עצמו מן הספק ויכלכל דבריו במשפט ואל ידבר מתחילת הברכה עד בליעת המוציא הן רכות הן קשות כי עת לדבר ועת לחשות" עכ"ל השל"ה.

ועיין בקצות השלחן (כלל לז בדי אות כד) שהקשה על האחרונים שהביאו דברי השל"ה שהוא ספק ברכה ואין לברך, מדוע לא יעץ לברך שהכל על איזה סוכר ולכווין להוציא את הלחם או מה שאוכל בברכתו. וכן הוא מסקנתו להלכה.

ולתרץ קושיתו, נראה דהשל"ה עצמו לא יעץ דבר זה משום שאף שחושש לסברתו שאין חיוב ברכה על לעיסה, והברכה חלה על הבליעה ולא על ההכנסה לפה ולא על הלעיסה, ולכן חיישינן להפסק במי ששח לפני שבלע, אעפ"כ השל"ה הבין שלהלכה איננו סוברים כן, וזה מה שמביא "מ"מ איני אומר באם עשה בדיעבד כן... שיחזור ויברך כמו שהדין הוא באם הפסיק בין הברכה לאכילה" והוא דחזינן ממה דמפורש שהשח בין ברכה לאכילה, ולא ביארו שהכוונה קודם בליעה, וסתם אכילה היא הכנסה לפה, חזינן דאף דיש סברא שהברכה חלה על הבליעה, אינו כן להלכה ולכן פסק דאין לברך. וקרהו "ספק ברכה" מחמת קושייתו, אמנם להלכה כיון שלא מצאנו בפוסקים שהשח אחרי שהכניס האוכל בפיו חייב לפלוט את האוכל ולברך עליו שנית, בוודאי שאין זה הפסק בברכה. והראיה שמי שבירך ברכה אחרונה ואח"כ מוצא איזה אוכל הנדבק בין שיניו, אינו חוזר ומברך עליו. ולא אמרינן שחיוב ברכה בא בבליעה וכבר הפסיק הברכה על ידי ברכה אחרונה, אלא למעשה אנו אומרים שגם קודם שבלע כבר יצא ידי ברכה ואינו מחויב לברך עוד. ולכן נראה דאף שהשל"ה קראו למצב הזה של מי ששח לפני שבלע "ספק ברכה", והביא ראיה גדולה מדוע לא יצא בברכה זו, להלכה סובר שכל זה אינו אלא חשש לכתחילה, אך ההוראה למעשה היא שאפילו ספק ברכה באמת אינו, ולכן לא יעץ לברך שהכל על דבר שאינו שייך לסעודה מתוך כוונה להוציא את הפת כדי לפטור את הספק ברכה.

ואף שהמג"א נשאר ב"צ"ע" על דברי השל"ה, ויש אחרונים שפירשו כוונתו שהוי ברכה לבטלה אם שח לפני הבליעה, ולדבריהם בוודאי מחוייב לברך, אין כן דעת השל"ה. והקצות השלחן אינו מקשה על השל"ה, אלא על אחרוני האחרונים שהביאו שהוא מחלוקת בין הפוסקים אם להקל כדעת השל"ה, או להחמיר ולחייב ברכה מתחילה, והקשה מדוע לא הביאו עצה זו לברך על סוכר וכיו"ב ולהוציא הדבר שיש לו ספק עליו. וכן נכון לעשות להלכה, בין במי ששח קודם שהתחיל ללעוס, בין שגמר הלעיסה ולא בלע כלום. אמנם אין מקום כלל לחלק בין שלעס ובין שלא התחיל ללעוס, שבשני הציורים השל"ה הקיל שלא לברך בדיעבד אף דרע עליו המעשה דמשיח לפני שבולע קצת מהלחם.

וכדאי לעורר על כך שהוא ספק ברכה כדי שיזהרו בזה, מפני שבעוונותינו הרבים הרבה אינם נזהרים בזה כלל. אמנם להלכה נראה שאינו אפילו ספק ברכה, ואפילו אם דיבר לפני הלעיסה כמשמעות השל"ה.

ידידכם לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נו

בענין אם מחוייב לבלוע כזית אחרי שמברך לפני שמתחיל לדבר?

אורח חיים סימן קסז

במחצית השקל (סי' קסז על המג"א סק"ז) ובשאר אחרונים מצאתי שאין לשוח עד שבלע כזית. אמנם ע"ש באלי"ר שהביא שלא מצא כדבר הזה בשל"ה, וגם אינו נראה, דהא על פחות מכזית חייב לברך, והמנהג כאלי"ר. אמנם במי שנוטל ידיו בברכה יש לחקור אם מחויב לאכול כזית מיד מפני שבירך על הנטילה, אמנם גם זה אינו, דא"כ היה לו לחכות מלשוח עד שאכל כביצה ולא מצאנו זה בשום פוסק. והטעם הוא משום דחייב ליטול ידים על דעתו לאכול כביצה, ולא על אכילת כביצה. זאת אומרת, שאפילו אם בירך ברכת נטילת ידים משום שדעתו היתה לאכול כביצה, ושוב נאנס ולא אכל, אינו מחוייב אחר כך לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דהא הוי ברכה כהוגן שבירך על דעתו לאכול. ולכן להלכה אינו חייב לבלוע אלא כל שהוא אחרי הברכה לפני ששח, ולא שנא אם בירך על לחם או שאר ברכות הנהנין. כן נראה לענ"ד להלכה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נז

בענין המסופק אם חייב בברכת הנהנין, אם מותר לו להנות

אורח חיים סימן קסז

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון ר' דוד מתתיהו הלוי סג"ל שליט"א

תשובה: איתא בשו"ע (סי' תרנג) דיש להמנע מלהריח אתרוג של מצווה משום שנחלקו הראשונים אם לברך או לא, ולכן אין להכניס עצמו לתוך ספק. מיהו קשה דהא איתא (בסי' קסז ס"ט) דספק אם בירך המוציא אין לחזור ולברך, ומשמע שיכול להמשיך לאכול אע"פ שיש ספק איסור שאולי נהנה בלא ברכה, וכן משמע בדבריו בסי' רט (ס"ג) שאין לברך כל ספק ברכה חוץ מברכת המזון, ומשמע שיכול להמשיך ולאכול. וקשה דהא בסי' תרנג כתב דיש למנוע מלהריח כיון דהוי ספק נהנה בלי ברכה, ומדוע התיר בסי' קסז ובסי' רט, ליהנות מספיקא? ועיין תוס' (ברכות יב.) בשם ר"י שפסק מה"ט, שבספק ברכת הנהנין מחוייב לחזור לברך, דמשום ספק אין להנות, ולכן כיון דאסור להנות מחויב לברך (ועי' בגליון הש"ס שם שהביא שאר פוסקים הסוברים כתוס' בע"ז). ובסי' קסז ובסי' רט חזינן שהשו"ע חולק על תוס' זה להלכה, וסתם השו"ע שאין לברך ומותר לאכול. וצריך לחלק בין ברכת הריח שאינו מצטער כ"כ במניעתו ולכן כתב השו"ע שיש להמנע מליהנות בלי ברכה, ובין אינו אוכל שמצטער יותר ואינו מחוייב להחמיר ויכול לסמוך על ספק דרבנן שאינו מחוייב לברך. וע"פ חילוק זה נוכל לפרש את דברי המג"א (בסי' קעח סקי"ב) שאדם שיש לו ספק אם עזיבת מקומו מחייבת ברכה חדשה מותר לו להמשיך לאכול ואינו חייב להמנע מלאכול,

וכן מצאנו בדגול מרבבה וברע"א (סי' קסח ס"ח על דברי המג"א שם) ששניהם פסקו שבמקום ספק אם לברך על כיסנין מותר לאכלו בלי ברכה. ולא הביאו מדברי השו"ע (סי' תרנג) דמשמע דאין להנות בלי ברכה.

ולכן נראה דדברי השו"ע שאין להריח כיון שמסופק אם לברך או לא, אינו אלא בברכת הריח שאינו מצטער במניעתו כ"כ, אמנם בברכת אכילה שמצטער יותר אמרינן שמותר לאכול בספק ברכה.

החותם בברכת כל טוב
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נח

בענין אם לברך על מרק שהיה לפניו בשעה שבירך על היין

אורח חיים סימן קעד

נשאלתי ממי שהיה לפניהם מרק צלול שברכתו שהכל, ורוצים לאכלו מיד אחרי שבירכו בורא פרי הגפן בקידוש בשבת בבוקר, ושאלו אם מברכים על המרק שהכל או שהמרק נפטר בברכת הגפן, כמו שאין לברך על משקין אחרי שבירך על היין?

תשובה. נראה שהשאלה תלויה באם מרק נחשב אוכל או משקה. שאם הוא אוכל בוודאי שאינו נכלל בברכת היין, דהא בסוגיא (ברכות דף מא:) איתא: "אמר רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים", ועיין שם ברא"ש (סי' כט) שביאר וז"ל: "היין פוטר כל שאר מיני משקים אע"ג דברכת ב"פ הגפן לא שייכא מידי לשאר משקין, לפי שהיין ראש לכל מיני משקין הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלין לו. וכן נמי כיון דפת הוא עיקר הסעודה והמשקין אינם באים אלא בשבילו, הפת פוטרתן ואע"ג דלא זייני, דמים נמי מיקרו באים מחמת הסעודה כדאמרינן (ב"ק דף צב:) פת שחרית וקיתון של מים מבטלן". ומשמע שאינו תלוי אם שותהו משום שהוא צמא, או שהוא מרק שאוכלים בכף דרך אכילה, אלא אם דינו כמשקה, כמו שפת פוטר אף מה שאינו זן כי הוא העיקר, כך יין פוטר גם מה שאינו בא מחמת צמא, ולכן נראה פשוט שיין פוטר דבש אף שבוודאי אינו בא לצמאון, אלא שהוא כלל שיין הוא ראש לכל המשקין, וכולן ממילא טפלין לו אף אם לא שותים אותם לצמאון.

ולכן אם כנים דברינו, עלינו לברר אם מרק נחשב משקה או אוכל, ונראה ברור שהוא משקה ולא אוכל לכל דיני תורה. ומקור דברי הוא מסוגיית הגמרא ביומא (דף פ:) "אמר ריש לקיש ציר שעל גבי ירק מצטרף לככותבת ביום הכיפורים. פשיטא, מהו דתימא משקה הוא, קא משמע לן כל אכשורי אוכלא אוכלא הוא" ופשוט שכשאוכלים ציר עם הירק הוא בתורת אוכלין ולא בתורת משקה, ומשמעות הגמרא שהאוכל ציר לבדו נחשב כמשקה ולא כאוכל, ורק הוי אוכל משום שעכשיו אוכלו בתורת אכשורי אוכל, אמנם הא דאין אדם שותהו לצמאו לא מחשיבו לאוכל. וכן מפורש שם בלשון רש"י וז"ל: "משקה הבא למתק את האוכל אוכלא הוא". וכן ברמב"ם הלכות שביתת עשור (פ"ב ה"ז) "ציר שעל גבי ירק מצטרף, מפני שמכשירי האוכל המעורבים עם האוכל כאוכל הן חשובים".

ואין לחלק בין חיובי יום הכיפורים להלכות ברכות, דהא איתא במגן אברהם (סימן רי סק"א) וז"ל: "וצ"ע ברוטב של בשר אם מקרי

אוכל. ובחולין (דף קכ.) פירש"י ציר שע"ג הירק, משקה היוצא מן הירק א"נ שהיו מטבילים מאכלן בציר, ואף ע"ג דמשקה הוא ותנן האוכל והשותה אין מצטרפין, ה"מ אכל ושתה דקים להו לרבנן דלא מיתבא דעתיה בהכי אבל ציר שע"ג הירק קים להו לרבנן דמיתבא דעתיה עכ"ל, א"כ דוקא ציר שע"ג ירק, וכ"כ הרמב"ם מכשירי האוכל המעורבים עם האוכל הן כאוכל עכ"ל, משמע דרוטב אינו מצטרף וכ"מ ממ"ש (סי' קנ"ח ס"ה)" ע"כ דברי המג"א. חזינן דמדמה הכללים של סוגיא דיומא להלכות ברכות.

אמנם עיין בתוס' (ברכות לח. ד"ה האי דובשא) שמברכים שהכל על השיכר אף שנעשה מחמשת מיני דגן, משום שעל שתיה מברך שהכל. וקשה, שמשמע שברכתו שהכל משום דשותים אותו ולא משום דהוי משקה. וקשה, דהא אם עיקרו מחמש מינים ברכתו מזונות, ומה איכפת לן דשותים אותו, הא בארנו דאם הוא משקה או אוכל תלוי במציאות של נזילותו ולא באם שותים אותו לצמאון או אוכלין לרעבון?

אמנם באמת יש להקשות על תוספות מהא דמיא דסילקא כסילקא, חזינן דמברכים האדמה עליהם אף שהם נוזלים. ואיך כתב התוספות דכיון דשותים אין ברכתם אלא שהכל?

ומצאתי במשנה ברורה (סימן רי סק"א) שכתב "ציר שע"ג ירק מצטרף לכזית וה"ה בפת השרוי במשקה או ביין או ברוטב, אבל אם אכל הפת עם הרוטב בלא טבול אין מצטרף, אך אם היה הרוטב של המאכל מדברים שמברכין עליהן כמו על המאכל אפשר דמצטרף הרוטב להמאכל וצ"ע".

וכוונתו להא דאיתא בסי' רה דמיא דסילקא כסילקא, ונראה דהמיא טפל לסילקא ולכן מברכים עליו האדמה. וא"כ צ"ל דכמו דמי ששם כיסנין לתוך הקפה מחשיב את הקפה לאוכל ולא משקה, כן הוא בהיפך. חזינן א"כ חידוש בדין עיקר וטפל, דהטפל נחשב לחלק מהעיקר, ולכן המיא דסילקא נחשב סילקא ולא אוכל. ולכן מרק שמברכים עליו ברכת האוכל נחשב אוכל ואין יוצאים בו משום בורא פרי הגפן, ומצטרף בשיעורו לאוכל בין ליום הכיפורים ובין לשיעור ברכה אחרונה.

ולכן צ"ל בפירוש התוספות, דבמשקה מברכים שהכל דהמיא עיקר, ואע"פ דלא אמרינן דשאר דברים הנעשים לטעם נחשבים טפלים לחמשה מינים, נראה לי לפרש דבריו שהשתמשות להשקאה אינו אוכל אלא משקה, ואין לומר דהחמשה מינים עיקר בכה"ג. ונראה דהתוספות סוברים דמה ששותים לצמאון אי אפשר להחשיב את החמש מינים לעיקר, דחמש מינים אוכלים הם ולא משקה. ולכן אין מדבריהם ראיה לנידון דידן.

ולהלכה המברך על היין פוטר מרק כמו שפוטר שאר משקים כל זמן שהברכה על המרק שהכל מחמת שעיקרו מים. אמנם אם מברכים על המרק שהכל משום שעיקרו בשר, אין היין פוטרו אף שברכתו שהכל, דהמרק הוא טפל לבשר ויש לו דין אוכל הן לגבי שיעור ברכה אחרונה הן לגבי יום הכיפורים. אמנם נראה דלגבי דבר שטיבולו במשקה אין דינו כאוכל אלא כמשקה בכה"ג.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן נט

בענין אם בעינן ניגוב אחר נטילת מים אחרונים

אורח חיים סימן קפא

לכבוד ידידי הרה"ג רבי יצחק ייגר

עיין ברמב"ם הלכות ברכות (פ"ו ה"כ) וז"ל: "כל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח"כ מברך ותכף לנטילת ידים ברכת המזון לא יפסיק ביניהם".

אמנם בר"ש (ידים פ"א מ"א) איתא דאין צריך ניגוב אחרי נטילת מים אחרונים. וכן בב"י (סימן קפא) הביא וז"ל: "משמע מדברי הרשב"א בתורת הבית שבמים אחרונים אין צריך לנגב ידיו וכן כתב בספר שולחן של ארבע וכן כתב הכל בו בשם הראב"ד. אבל הרמב"ם כתב בפ"ו מהלכות ברכות (ה"כ) שכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח"כ מברך". וכן הביא עוד בבית יוסף (סימן קעג) בשם הארחות חיים וז"ל: "כל הדברים הנוהגים באחרונים נוהגים באמצעיים שבין גבינה לתבשיל בין להקל בין להחמיר, חוץ משפשוף בגופו או בכותל או בהיסח דעת שפוסלים באמצעיים ואינם פוסלים באחרונים מפני שעדיין רוצה לאכול וידיו צריכות שימור, וחוץ מניגוב הידים שאף האמצעיים צריכים ניגוב כראשונים".

חזינן דלרוב הראשונים אין צורך לנגב אחרי מים אחרונים. ובשלחן ערוך סתם בסי' קעג (ס"ג) דאין צריך ובסי' קפא (ס"ח) הביא דיש אומרים דאין צורך, ולרמב"ם צריך.

ולא מצאתי שביארו הפוסקים מדוע לרמב"ם צריך לנגב ידים אחרי מים אחרונים, וגם מנליה. ונראה שסובר שאינו כבוד לברך ברכת מזון בידים רטובות. ודעת שאר הפוסקים שאינו חסרון כיון שידיו נקיות. והא דמקפידים לנגב אחרי נטילת ידים ראשונים ואמצעיים הוא משום שלא להרטיב את האוכלין, אמנם בדרך כלל אינו בזיון כלל לברך בידים רטובות.

ולדעת הרמב"ם יש להעיר אם מי שנוטל ידיו קודם תפילה צריך לנגבם, וגם אם כהן הנוטל ידיו קודם עלייתו לנשיאת כפים צריך לנגב ידים? ועיין ברמב"ם (הל' ברכת כהנים פט"ו ה"ה) שהביא שכהן צריך ליטול ידים לפני נשיאת כפים ולא הביא שצריך לנגב ידיו, וכן בעבודה בבית המקדש לא מובא שצריך לנגב ידים. וקשה להבין טעמו מדוע הצריך ניגוב אחרי מים אחרונים.

ואולי טעמו שכשרוחץ ידיו למים אחרונים ולא נגבם, נשאר המלח בתוך המים שעל ידיו, ועדיין יש לחוש לכתחילה שינגבם אחר כך כדי שלא ישאר על ידיו שום מלח. אמנם א"כ אם רוחצם הרבה ובוודאי לא נשאר על ידיו שום לכלוך ומלח אין חיוב לנגבם, והרמב"ם סתם ולא פירש.

ולגבי ההכרעה להלכה, השו"ע בסי' קעג סתם שאינו חייב לנגב ידים אחרי נטילת מים אחרונים, ובסי' קפא הביא יש אומרים דאינו חייב ודעת הרמב"ם אחריו, ומשמע דהעיקר שאינו חייב, על פי הכלל שראיתי בהרבה פוסקים דבכה"ג משמע מלשון השו"ע שהרוב הם הפוטרים, וכדחזינן בעצמינו כאן. ומיהו בחיי אדם (כלל מו ס"ג) איתא: "ולכתחילה ינגב ידיו קודם שיברך". ובמ"ב (קפב סקי"ט) ביאר טעם החיי אדם דלכתחילה ינגב ידיו לצאת דעת כולם. ונראה שאף דאינו חיוב כיון שלרוב הראשונים אינו חייב, הא בקל יכול לנגב ידים,

ולכן פסקו החיי אדם ומ"ב שלכתחילה יחמיר כהרמב"ם. ומיהו נראה שאינו ענין של ניגוב אלא שלא יהיו ידיו רטובים בשעת הברכה, או שלא ישאר בהם מלח אפילו בתוך המים. ולכן אם ידיו עכשיו יבשים ואין בהם שום רושם מהמלח שפיר הוי לכתחילה לכ"ע.

ויש לחקור לפי החיי אדם והמ"ב שלכתחילה יחמיר כדעת הרמב"ם לגנב ידיו אחרי מים אחרונים, האם ה"ה שלאחר נטילת ידים לפני נשיאת כפים ולפני התפילה ינגב ידיו קודם שישא כפיו או יתפלל. אמנם כיון דלא הביא הרמב"ם עצמו שום רמז מזה, אין מקום להחמיר.

כן נראה לענ"ד בענין זה.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ס

בענין מים אחרונים, מדוע יש מקילים בזמן הזה שלא לנוטלם

אורח חיים סימן קפא

צריך להתבונן מדוע בזמן הזה יש מקילים שלא ליטול מים אחרונים, וביותר השאלה היא בארץ ישראל מדוע מקילין הא איתא בעה"ש דאפילו לתוס' המקיל היינו דווקא במקום שלא משתמשים במלח ים, הא בא"י כיום כל המלח הוא מלח ים והרבה ואולי רובו מלח סדומית ממש. וצריכים ללמד זכות על אלה הנוהגים כן.

ונראה דכיון דהעולם המקילים שלא ליטול מים אחרונים אפילו בארץ ישראל שמלח סדומית שכיחא (עי' דברי העה"ש) סומכים על הא שאיננו אוכלים בידינו בזמן הזה ולכן ידינו נקיות ממלח סדומית, וכה"ג לא גזרו חז"ל. ואף שדוחק גדול הוא ואין לסמוך על זה, צריכים ללמד זכות על המקילים.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סא

בענין מי שידיו מלוכלכות מהכנת אוכל האם מחוייב לרחוץ ידיו קודם שמברך?

אורח חיים סימן קפא

לכבוד ידידי הגר"א ברקלי שליט"א והג"ר יצחק ייגר שליט"א

מה שכתבתם בספרכם החשוב Guidelines שאשה המכינה מאכל מחוייבת לרחוץ ידיה קודם שתברך, ותליתם דבריכם בדברי השער הציון, אינו נכון וכמו שאבאר.

גם מה שיוצא מדבריכם שעובד שידיו מלוכלכות מעבודתו, מחויב לרחוץ ידיו כל זמן שרוצה לשתות מים וכל כיו"ב, נראה שכל זה אינו.

איתא בתוספות ברכות (דף נג:) וז"ל: "אנו שאין מלח סדומית מצוי בידינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך. ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם ברכת המזון". חזינן מתוס' שאיש מעונג אסור לו לברך ברכת המזון בידים המלוכלכות מאוכל, אמנם אנשים אחרים מותר להם לכתחילה לברך. גם מדוייק בתוס' שאפילו לאיש מעונג שאסור זהו דווקא בברכת המזון,

אך לא בברכות אחרות, דאלת"ה הול"ל "אסור לו לברך בידים המלוכלכות" ולמה הוסיף בדבריו הקדושים ב' מלים "ברכת המזון" שלא לצורך? מוכח דהיינו דווקא לברכת המזון שדינה כתפילה, אסור למעונג לברך בידים מלוכלכות מאוכל. אך מותר לו לברך שאר ברכות בידים מלוכלכות מאוכל שאין דינם כידים מלוכלכות ממש, ולאחרים מותר לברך ברכת המזון בידים מלוכלכות מאוכל וכ"ש שאר ברכות. והראיה לדברי התוספות היא דהא אשה קוצה חלה ומברכת, ובוודאי שידיה מלוכלכות אז מעיסה, ולא מצאנו בשום מקום שמחוייבת לרחוץ ידיה קודם הפרשת החלה.

וכעין דברי התוספות מצאנו באופן מפורש יותר בלשון השו"ע (סי' קפא סעיף י') שדווקא מי שמקפיד על לכלוך ידיו אין לו לברך בידים המלוכלכות באוכל, משא"כ סתם אשה ידיה מלוכלכות כל הזמן מאוכל שמכינה והיינו כבודה. (אמנם ראוי להתבונן דלשון השו"ע הוא שדווקא באסטניס מקפידים ולא סתם במעונג, דלא כתב "מעונג" כדברי התוס'. ובאמת יש נ"מ בין מעונג שאינו מקצת חולי, לאיסטניס שהוא מקצת חולי. וחזינן דהקיל השו"ע על דברי התוס', שתוס' החמירו אפילו במעונג שאסור לו לברך בלי לרחוץ ידיו, והיינו משום שכיון שאצלו נחשבות ידיו אלו כמלוכלכות אין לו לברך כן. משא"כ לפי דברי השו"ע היינו דווקא במי שבהרגשתו כל כך קץ מלכלוך ידים עד שהוא נחשב כחולה מזה, הוא אסור לברך בידים מלוכלכות כאלו, ולא במעונג שאינו בדרגת איסטניס).

וכדברי השו"ע מפורש במג"א (שם סק"ח וסק"ט) שמי שאינו מקפיד על ידים מלוכלכות מותר לו לברך כך ברכת המזון. אמנם שם החמיר כדברי הספר חסידים דס"ל דלא כתוספות שמעונג אסור לו לברך ברכת הגפן. והגם שכדי לא להרבות במחלוקת היה נראה שגם הספר חסידים והמג"א הקפידו רק בברכת היין שלאחר סעודה שיש בו כל מיני כיבוד. מיהו לשון המג"א אינו משמע כן שכתב "אפילו רוצה לברך על היין" משמע דמיירי במי שידיו מלוכלכות מאוכל באמצע סעודה ורוצה לשתות אז יין שצריך לנקות ידיו קודם.

מיהו יש לעיין בספר חסידים עצמו ומצאנו את דבריו (סימן נח) וז"ל: "והאוכל וידיו מלוכלכות בתבשיל והוא רוצה לשתות יין, יקנח ידיו ויברך על היין וישתה שנאמר שאו ידיכם קודש וברכו את ה'", ומשמע שהחמיר יותר ממה דאיתא בתוס' ובשו"ע, ומאידך גיסא צריך לבאר מדוע הביא המג"א את הספר חסידים ולא ציין דהספר חסידים מחמיר מאד על דברי השו"ע.

שוב ראיתי שהמחצית השקל עמד על זה, דהרמ"א (בסי' קנח ס"ה) כתב שהנוטל ידיו המלוכלכות לפירות אין בו משום גסי הרוח, אמנם לא חייב אותו ליטול, והס' חסידים חייבו.

וצריך לומר שהספר חסידים רק החמיר ולא מדינא, וכמו שהחמיר בהרבה הנהגות לבעלי מדרגה ואינו מדינא. וההלכה כתוס' והשו"ע הרמ"א והמג"א שאין חיוב לרחוץ ידים מלוכלכות לפני שמברך, ולכן ב Guidelines שהוא להלכה אסור להחמיר בכה"ג.

מיהו יש להעיר מדברי הפמ"ג (בסי' קפא בא"א סק"ט) שמשמע דלא כדברי, וז"ל: "הוא הדין כל הברכות אם מזוהמות אסור לברך, ולאו דוקא יין ברכה מעין שלש, די"א דין תורה אפילו

שאר ברכות, ועי' סי' צ"ב במג"א אות ד' סתם ידים כשירות לברכה, הא מזוהמות פסולות". חזינן דחולק על המחה"ש וכל שאר הפוסקים, והביא דברי הס' חסידים להלכה. אמנם אין בידיו לחלוק על כל הנ"ל, וגם מבואר במ"ב כאן (סקכ"ג) שרק איסטניס מחוייב להחמיר וכדברי כל שאר הפוסקים, ולכן לפלא עליו דסותר דידיה אדידיה דבמ"ב פסק ככל הפוסקים, ובשער הציון הביא דברי הפמ"ג. וצ"ל דהמ"ב לא פירש את הפמ"ג כדברינו, אלא דמיירי ג"כ במעונג ואיסטיס, וקושית הפמ"ג היא דווקא לפי מה שכתבו הפוסקים דסתם ידים כשרות לברכה ולא הביאו דווקא למי שאינו איסטניס, ותירך הפמ"ג דסתם ידים אינם מלוכלכות. ואף דכל זה דוחק בדברי הפמ"ג והמ"ב, כן צריך לפרש את דברי המ"ב שלא יקשו דידיה אדידיה.

יוצא דאם הפמ"ג חולק על ש"פ, הא אין הלכה כדבריו נגדם, ואם דוחקים בדבריו כדברינו לתרץ את דברי המ"ב, מותר להלכה למי שאינו איסטניס.

ולכן להלכה ברור כחמה שמותר לברך ברכות בידים מלוכלכות מאוכל ורק לאיסטניס אסור.

המברכם דיפוצו מעינותיהם חוצה.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סב

בענין הפסק אחר ברכה באמצע אכילה

אורח חיים סימן קפא

לכבוד ידידי הרה"ג רבי יצחק ייגר שליט"א

בדבר מה שכתבתם שמי שבירך ברכה ראשונה ואכל, ואח"כ הפסיק זמן הרבה בלי לשתות או לאכול האם הפסיד ברכתו, שכתב כבודו שאם הפסיק יותר משעתיים מחויב לברך, ובפחות משעה אינו מחוייב, ובינתיים הוי ספק ברכה.

אמנם אין שום מקור לחילוקים אלה, רק מרש"י ביומא (דף ל. ד"ה נוטל) שמיירי לגבי היסח דעת בציור שעמד מסעודתו, ומחוייב ליטול ידים משום שלא שמר עליהם. וחזינן מדברי רש"י שאם נשאר במקומו אין לחוש להפסק אפילו ביותר. ויש לדחות דמיירי שם דיש סעודה לפניו, אמנם במקום שאין סעודה לפניו יש הפסק בזמן יותר קצר. ולכן יש לדמות למה דאיתא בגר"ז (סימן כה סעיף כט) וז"ל: "מי שחלץ את תפיליו והיה בדעתו שלא יחזור להניחן עד לאחר זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות, ואח"כ נמלך לחזור ולהניחן מיד צריך לחזור ולברך עליהם". ועי' בקצות השלחן (ח: סג בבדי השלחן) שהקשה דידיה אדידיה ממה שכתב הגר"ז בהלכות סוכה (תרלט יג) "שעה או שתים". אמנם הקצות השלחן לא דק דאין לדמות ב' הציורים, דהא בתפילין מיירי שאין כוונתו להניח תפיליו עד עוד "ב' או ג' שעות" ולכן נחשב הפסק מיד. ואין לדמות ציור זה לדידן וגם לא לציור של סוכה. אמנם לגבי סוכה איתא בחיי אדם "אפילו מאה פעמים" וכן הביא המ"ב, ולכן לגבי ברכות המצוות שייך הפסק אפילו באיזה רגעים. מיהו מדברי החיי אדם ומ"ב אלה נוכל להוכיח שאין לדמות ברכת המצוות לברכת הנהנין, ולכן אין לדמות לדברי הקצות השלחן. ולכן אין לנו להלכה שום מקור לדינים אלה, ותלוי באם אומד בדעתו שהסיח דעתו לגמרי באותם רגעים, ושכח מאכילה ושתייה אבד ברכתו, ואם עדיין דעתו עליהם אין לברך, כן הוא ברור ופשוט לדינא.

סימן סג

בענין נשים מזמנות

אורח חיים סימן קצט

ראינו תלמידי חכמים ידועים שכשיש מזומן לברכת מזון בבתיהם, שאינם מקפידים שנשיהם תהיינה שם בשעת הזימון כדי לענות, אף שכנראה שהנהגה זו מתנגדת לפסקו של הש"ע בענין. האם יש מקום ללמד זכות עליהם?

איתא בברכות (מה:) "תא שמע נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין, והא מאה נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן, שאני התם דאיכא דעות. אי הכי אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין, אמאי לא? והא איכא דעות, שאני התם משום פריצותא". ויותר איתא בערכין (ג.): "הכל חייבין בזימון לאתויי מאי לאתויי נשים ועבדים, דתניא נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן". וע"ש ברש"י שכתב שאינם מזמנים יחד משום שאינם מברכים אותם דברים בברכת המזון. וז"ל: "שלש נשים וכן שלשה עבדים, אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם (שני) אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתנו".

ואין להקשות עליו מדוע לא פירש כאן כדברי הסוגיא בברכות דהוי משום פריצותא, משום דרש"י סובר שפריצותא הוא דווקא בחבורה של נשים ועבדים בלי אנשים, או בקטנים ועבדים בלי אנשים. אמנם אנשים ונשים יחד כדרך שהעולם אוכל כל הזמן, אנשים נשים וטף, אינו פריצותא כלל.

ועי' בתוס' בב' המקומות שהקשה שמנהג העולם שנשים אינן מזמנות, ולכן פירש שאפילו לשון הברייתא "הכל חייבים בזימון" אינו חיוב אלא רשות. וז"ל: (בברכות בד"ה שאני): "מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן, ומיהו לא נהגו העולם כן. וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן, וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות, וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין, ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא, והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחוייבין בזימון לאתויי נשים, לענין רשות קאמר ולא לענין חובה. ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות, ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן סופר מברך ובור יוצא מכאן, משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו, מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך, אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי. והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא, פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו."

וכן בתוספות ערכין (ג.) וז"ל: "וצ"ל דרשות הוא לנשים לזמן אבל חיובא ליכא, ותדע מדקא מייתי מיניה סייעתא למ"ד בפ' שלשה שאכלו דנשים אם רצו לזמן מזמנין משום דמאה נשים כתרי גברי, ואם היו חייבות א"כ קשיא ליה דהא רצו לזמן קאמר, ועל זה סמכו נשים שלנו שאינן מזמנות".

והרא"ש (פ"ז סי' ד') דחה פירוש התוס', וז"ל: "ונ"ל ההיא דערכין ע"כ לחיובא הוא דמרבי להו

מדקתני הכל חייבין, ועוד דומיא דכהנים לוים וישראלים, ועוד כיון דנשים חייבות בבהמ"ז או מדאורייתא או מדרבנן למה לא יתחייבו בזימון כמו אנשים, ומה שהביא ראיה מסיפא דברייתא רצו לזמן אין מזמנין משמע דרישא נמי רשות קאמר, לאו ראיה היא דלעולם רישא חובה קתני וסיפא אשמעינן דאפי' אם רצו מוחין בידם משום פריצותא" עכ"ל הרא"ש.

ומצאנו בראשונים ג' מהלכים לפרש הסוגיא: שיטת התוספות שכל זימון של נשים רשות. שיטת הרא"ש, שבין לעצמן ובין עם אנשים הוי חיוב, וכן פסק הגר"א. שיטת הסמ"ג (מ"ע כז) שהיא פשרה ביניהם שהכל חייבים בזימון פירושו חיוב ממש מיירי דווקא כשכבר יש מזומן של אנשים, ובזימון רק של נשים הוי רשות, וז"ל: "ואומר ר"י דלעצמן דוקא רשות אבל כשאוכלות עם האנשים חייבות ויוצאות בזימון שלנו ואינן מברכות לעצמן" וכן פסק השו"ע. ועי' בגר"ז שפסק שאם יש חבורה של ג' אנשים וג' נשים שהנשים יכולות לזמן לעצמן, דבכה"ג חל עליהן חיוב זימון מדינא ולכן הזימון שעושות לעצמן יוצאות החיוב שלהן, והמ"ב הסכים לדבריו.

ורציתי לומר שהת"ח סמכו על עדות התוס' שהמנהג שנשים אינן מצטרפות לזימון כלל, כיון שאין להן שום חיוב רק רשות. אמנם מסתימת כל הפוסקים שהכריעו כדעת הסמ"ג ושו"ע מצאנו שז"א. ועוד עי' בעה"ש שהכניס שיטת הסמ"ג לתוך דברי רש"י ותוס' הסוברים שזימון שלעצמן אינו אלא רשות. אמנם ביאר העה"ש את דבריהם שעם אנשים בוודאי שחייבות לזמן לכ"ע. ולכן איני רואה על מה סמכו ת"ח אלו.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סד

בענין הברכה על 'קורה' של ענפי דקל

אורח חיים סימן רד

שאלה: מה מברכים על לבבות דקל בזה"ז?

תשובה: איתא בברכות "קורא, רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו. רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, פירא הוא. ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות. אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא כוותך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכינן עליה בורא פרי האדמה. ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה? והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא, ותנן על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ. אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא, דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. ואף על גב דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל". ובזה"ז שנוטעים זנים מיוחדים כדי לעקרם ולאכול את לבבות הדקל, תלוי בב' טעמים של הגמרא. דשמואל כתב משום "דסופו להקשות" ועל פי סברא זו, ברכתם שהכל, אמנם מבואר בסוגיא דעיקר הטעם הוי משום דנטעי אינשי אדעתא, ובזמננו שנוטעים זנים אלו בפרט לאכול את הלבבות, הוי ברכתם האדמה. ולא איכפת לן שהנוטעים הם נכרים ואינם אוכלים אותם כלל, ובוודאי שאם אוכלים אינם מברכים, משום שאין הסברא שהנוטע קובע ברכה בשעת הנטיעה, אלא שהנוטע קובע על מה עיקר דעתו בפרי זה. ולכן להלכה בוודאי שברכתו האדמה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סה

בענין אם לברך "על מחייתה" אחרי אכילת מזון הנעשה מתבואת הארץ

אורח חיים סימן רח

לכבוד ידידי ר' ניסים בלנגא, יושב באהלה של תורה כאן בשכונת נווה יעקב

איתא בברכות (דף מד.) "מיחתם במאי חתים... רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ורבי יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות. אמר רב עמרם ולא פליגי, הא לן והא להו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין? אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות רבי יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה". ומצאנו בראשונים שנחלקו, דדעת הכפתור ופרח (תחילת פ"י, עמ' קעד בדפוס המכון ללימודי מצוות הארץ שנת תשנז) שהאוכל פת הנאפית מדגן הארץ מברך בסוף ברכה שנייה של ברכת המזון "על הארץ ועל מזונותיה" במקום "על הארץ ועל המזון", ואחרי אכילת מזונות הנעשות מה' מינים לברך "על הארץ ועל מחייתה". וכן הביא פאת השלחן (סי' ב' ס"ד) בשם ר' יצחק בעל התוספות וספר אגודה (פ"ו דברכות).

אמנם ברמב"ם (פ"ח הי"ד) איתא וז"ל: "ברכה אחת שהיא מעין שלש... על הפירות הוא אומר על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה... ועל היין הוא אומר על הגפן ועל פרי הגפן, וחותם בשתיהן על הארץ ועל הפירות, ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה" א"כ כתב שבין ביין הארץ ובין בפירותיה מסיים "על הארץ ועל פירותיה", אמנם לא הביא לברך "על מחייתה" ולא "על מזונותיה", ומשמע מדבריו שאין לסיים "על הארץ ועל מחייתה" ולא "על הארץ ועל מזונותיה" ודלא ככו"פ (וע"ש שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בשותה יין אם לסיים "על הארץ ועל הפירות" או על הארץ ועל הגפן"). וכן פסק בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"ג סימן קכט אות ד') וז"ל: "לענין ברכת מעין שלש במיני מזונות בא"י אם יש לשנות ולומר על הארץ ועל מחיתה כמו שמשנים במעין שלש על הפירות לומר על הארץ ועל פירותיה, וכן בברכת המזון לשנות על פת מתבואת א"י בברכה שניה על הארץ ועל מזונותיה, בודאי אין בידנו לשנות בנוסח הברכות כלום וממילא אין לשנות. ואף שראית בספר פאת השלחן דהר"י בעל התוס' פסק כן, כיון דבתוס' ורא"ש לא מצינו זה אין לסמוך ע"ז וכן על האגודה וכפתור ופרח, כיון שהפוסקים המפורסמים לא כתבו זה אין לשנות הברכה בא"י, וכמדומה לי שהמנהג גם בא"י שלא לשנות".

ולפרש טעם הרמב"ם לחלק בין פירות ובין שאר דברים, עיין באור שמח (בפ"ח מהל' ברכות הי"ד) וז"ל: "לפי שעיקר הברכה נתקן על הפרי שלא נשתנה וניכרת גידולו, אבל מזון ומחיה דאשתנו, דכוסס חיטה מברך בורא פרי האדמה, לא אמרי ועל מחייתה, או על מזונותיה, אפילו אוכל בארץ ישראל". ואין כוונתו ברורה אם כוונתו לפרש שהחילוק הוא משום שבמזון אין ניכר בדבר שאוכל פת או מיני דגן השבח של מקום הגידול - א"י. אך האוכל פירות ניכר מאד ההבדל שבין פירות ארץ זו לפירות ארץ אחרת. ונראה לפרש שכוונתו כפירוש השני, דלפי פירוש הראשון, אינו מבואר מדוע מברך "על פירותיה" על היין כיון שהפירות אינן ניכרים. וצ"ל שכיון שנשתנה לטוב נחשב שניכר הפרי. אמנם בפת ומזונות אע"פ שג"כ

נשתבח, לא מברכים "על מזונותיה" ולא "על מחייתה" ולא "על פירותיה" לדעת הרמב"ם, כיון שאינו ניכר שזה גדל בארץ כמו שניכר בפירות וכמו שבארתי.

ביאור אחר לפרש את החילוק שיש בין ברכת המזון ובין ברכת הפירות, מצאתי בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן נה) וז"ל: "צריך לראות שבברכת המזון מסיימין 'על הארץ ועל המזון' ולמה אין אומרים 'ועל מזונה', והיה נראה ששבח א"י בשבעה מינין אלו... לפי שברוב מקומות אין נמצאין כולם ביחד, יש אקלים שאינו מוציא חיטים ויש שאין בו תמרים ויש שאין בו גפנים וזיתים, ומכלל שבחי א"י דמלבד כל שאר פירות שידועים בעולם, אלו השבעה שהם ראשים וטובים מן הכל נמצאים יחד, ולכן יש לשבח על הארץ ועל כל פירותיה יחד" עכ"ל.

ומצאתי פירוש שלישי בנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נא אות טו) דלא מצינו שינוי בברכה על המזון בין א"י ובין חו"ל אלא בשבעת המינים (ולא ראה דברי האגודה והכו"פ והפאת השלחן ולא הברכי יוסף), אבל ברהמ"ז ועל המחיה משום שמברכים ברכות אלו על הבא מה' מינים והיינו גם כוסמין ושבולת שועל ושיפון שאינם בכלל שבח הארץ, אין משנים בהם. וכ"כ בהר צבי (סי' קח) שיברך על גפנה ולא יברך על מחייתה, אמנם אינו ברור בסוף דבריו אם פסק כן משום דלא ידעינן אם הקמח נעשה מתבואות הארץ או משום דלית ליה גירסא זו להלכה. ולא ביאר שם ג"כ מדוע לחלק בין מחייתה ובין מזונה, אף דפסק להלכה דלא מברכים "על מזונה". אמנם כל זה בארתי לעיל על נכון.

והמנהג בא"י בימינו לומר ג"כ אחרי היין "ועל פרי גפנה", אף שלא מצאנו נוסח זה מפורש בראשונים או בפוסקים הקדומים. ובלשון הטור משמע שאין לאומרו, וז"ל: "ובח"ל חותמין בפירות על הארץ ועל הפירות ובני א"י חותמין על הארץ ועל פירותיה, ועל היין חותמין על הארץ ועל פרי הגפן ולא כאותם שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן" ומשמע שבני א"י מסיימים בה "על פרי הגפן" אף כששותים יין א"י. אמנם פוק חזי מאי עמא דבר, ומה שמודפס בכל הסידורים לברך "על פרי גפנה". וצ"ל שכיון שפוסקים כדעת הראב"ד לסיים "על הגפן" על היין, מסתבר שג"כ צריך לברך "על פרי גפנה" על יין א"י. כלומר, שכיון שמפורש ברמב"ם לסיים "על פירותיה" על יין א"י, אנו הנוהגים כראב"ד מברכים "על פרי גפנה".

ולכל הפירושים מבואר מדוע מברכים "על פרי גפנה" ולא מברכים "על מחייתה". אמנם מצאתי ביביע אומר וז"ל: "ולפי דבריו אין לומר ג"כ ועל פרי גפנה, שהרי גם ביין יש שינוי מעיקר בריאתו". אמנם דבריו אינם נכונים, דכוונת המפורשים שאינו ניכר שבח מקור הקמח בתוצאה הנאכל, ולכן אין לשבח א"י בשבילה, משא"כ ביין ששבח הגפן מאד ניכר ביינה.

מיהו לפי שלשת הפירושים הנ"ל עולה לדינא שאין לברך "על מחייתה" כמו שאין מברכים "על מזונותיה". והוא ע"פ מה שמדוייק ברמב"ם ובשו"ע.

מיהו מצאתי בברכי יוסף (סימן רח סק"י) שהביא שמצא דנהגינן בא"י לחתום על מחייתה מעין דוגמא דעל פירותיה אף שלא מצא מקור למנהג. וז"ל: "ומ"מ כתב שאין לשנות מנהג הראשונים, וימצא כתוב בספר כפתור ופרח

שכתב בהדיא שבא"י חותם על הארץ ועל מחיתה, כמו בברכת הפירות, ומיהו שם כתב שחותם בבהמ"ז על הארץ ועל מזונה, וכ"כ האגודה בשם ר"י שבא"י יחתום על הארץ ועל מזונותיה ע"ש, ולא נהגו כן" עכ"ל הברכי יוסף. וכן הביא הכף החיים (שם אות חן) דבא"י נוהגים לחתום על הארץ ועל מחיתה. וממילא הקשו מדוע בירכו במקומות אלו "על מחייתה" ולא בירכו "על מזונה" שהוא מנהג המתנגד לכל הראשונים, ולא תירצו.

ונראה לפרש את המנהג, שבברכת המזון העיקר הוא שמברך ששבע, ואין עיקר הברכה על הפרט ממה הוא שבע. משא"כ בברכת מעין שלש שמפרטים "על המחיה" ו"על הפירות" ו"על הגפן", חזינן שעיקר הברכה נתקנה על מה שברא הקב"ה דברים רבים בהם להשביע. וכמו שפירש רש"י את נוסח ברכת "בורא נפשות" שנתקנה על מה משבחים לקב"ה. ולכן בברכה מעין שלש תיקנו חז"ל ג"כ פרטים שאם נהנה מפירות א"י יש לפרטו בנוסח הברכה, משא"כ בברכת המזון שאינו מקומו.

וכל זה בארתי רק לפרש את המנהג שהביאו האחרונים. אמנם להלכה, אין לזוז מדברי הראשונים והפוסקים שלא חילקו בין על מחייתה ובין על מזונה. וכיון שלא נוהגים ככו"פ, אין לברך "על מחייתה" אלא "על המחיה". ורק למי שיש לו מנהג משפחה או מנהג קהילה לחתום "על מחייתה" יחתום "ונודה לך על הארץ ועל מחייתה, בא"י על הארץ ועל מחייתה". אמנם מי שאין לו מנהג ברור ינהוג כדברי הפוסקים. ואף שמצאתי ביביע אומר שהכריע שיברך על מחייתה, וכן מצאתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן מא) שפסק לברך "על הארץ ועל מחייתה" ולומר "ונודה לך על הארץ ועל מחיתה" כדי שיהא מעין חתימתה סמוך לחתימה. אמנם כבר כתבתי שאינם עיקר וכמו שבארתי לעיל.

החותם בברכת שיהנה כבודו ומשפחתו ויוצאי חלציהם מטוב הארץ ומתבואתה בנחת מרוב כל
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סו

בענין מה מברכים על עיסה

אורח חיים סימן רח

לכבוד ידידי רבי נחום שור שליט"א

לא מצאתי בפוסקים שדנו מה לברך על עיסה. ועי' סוגיא דברכות (לו.) וז"ל: "קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו. אמר ליה רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה, דרבי יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. אלמא אף על גב דאשתני, במלתיה קאי. הא נמי אף על גב דאשתני במלתיה קאי. מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא איכא ליה עלויא אחרינא בפת? וכי איכא ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל, והא אמר רבי זירא אמר רב מתנא אמר שמואל אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו. מאי לאו דחיטי, בורא פרי האדמה? לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו. ולשמעינן דחיטי וכל שכן דשערי? אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא הני מילי דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל? קא משמע לן. ומי גרע ממלח וזמית, דתנן על המלח ועל הזמית אומר שהכל נהיה בדברו.

אצטריך סלקא דעתך אמינא מלח וזמית עביד אינש דשדי לפומיה, אבל קמחא דשערי, הואיל וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל, קא משמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי". חזינן שאין לברך על עיסה בורא פרי האדמה, שכבר נשתנתה מברכה זו על ידי טחינת החטין. וכיון דאשתני מברכתו משמע בסוגיא שמברכים עליה שהכל, דעדיין לא השתנה לעילוי לברך עליו במ"מ, דאינו נחשב מזון עדיין. ולכן להלכה בקמח מברכים לפניו שהכל ואחריו בורא נפשות רבות. ולכן היה נראה דיש לברך על עיסה ג"כ שהכל, ואחריו בנ"ר, שהיא נשתנתה יותר מקמח ולא נשתנתה עדיין לעילוי לברך עליו במ"מ.

אמנם הרשב"א והראב"ד פסקו שמברכים ב"פ האדמה על קמח, ולדבריהם, ה"ה שמברכים בפה"א על עיסה. ולדבריהם, ירא שמים לא יאכלם לא קמח ולא עיסה אלא בתוך הסעודה משום ספיקו של ר"ת מה מברכים אחריהם. מיהו מעיקר הדין אפילו אם כוסס את החטה מברך אחריו בורא נפשות (עיין בשו"ע), והוא רק חומרא לירא שמים שאין לאכלו אלא בתוך הסעודה. אמנם כאן בוודאי שמברכים אחריו בורא נפשות, ובציור דידן נראה שאפילו ירא שמים יכול לסמוך לכתחילה לברך לפניו שהכל כהכרעת השו"ע, ולברך אחריו בורא נפשות, ואין עליו חיוב לאכלו דווקא בתוך הסעודה. ואינו צריך לחוש לשיטת ר"ת כאן משום דהוי ספק ספיקא, אולי ברכתו שהכל, ואפילו אם ברכתו האדמה ומברכים עליו שהכל רק מספק, העיקר לדינא שברכה אחרונה הוי בורא נפשות ודלא כר"ת.

וברשב"א שם הביא בשם רב האי גאון ז"ל שמברכים שהכל על קמח "משום דלאו דרכייהו דאינשי למיכל קמחא". וה"ה שאין דרכם לאכול עיסה, ולכן מסתברא שמברכים עליו שהכל.

וכן מצאתי במאירי שם וז"ל: "ולענין ברכה אחרונה מיהא אף בקמח חרוך ואף לדעת האומ' בו שמברך ב"פ האדמה כתבו בתוספות שאין מברכין בו מעין ג', ואף על פי שאם לשה ואפאה מברך ג', בזו אינו מברך מעין ג', שכל חמשת המינים אין חשיבותן אלא משום מזון, ודוקא כשהן נאכלים בדרך מזון כגון דייסא והדומה לה שמברכים עליו בתחלה בורא מיני מזונות אבל אלו שתחלתן אינה אלא בבפה"א, אף סופה אינה אלא בבורא נפשות, שאין ברכה מעין ג' אלא על ה' המינים הנאכלים בדרך מזון כגון תבשיל". ומשמע מדבריו שגם על עיסה נברך שהכל ובורא נפשות. וכן היא ההלכה שמברכין לפני שאוכלין עיסה שהכל ואחריו בורא נפשות, ואין מקום לחוש לשיטות האחרות אפילו לירא שמים.

החותם בברכת כל טוב וכתיבה וחתימה טובה

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סז

בענין מי שטעה ובירך "מלך עולם" האם יצא?

אורח חיים סימן ריד

לכבוד ידידי הרה"ג עוקר הרים הרב יונתן אירניוס שליט"א

בדבר שאלתכם לגבי מי שטעה ואמר בברכתו מלך עולם ולא מלך העולם.

תשובה: איתא בברכות (דף מ:) דלרבי יוחנן כל

ברכה דלית ביה מלכות אינה ברכה, וכן פסקו רוב הראשונים והפוסקים. וע"ש בתוספות וז"ל: "ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד, דמלך לבד אינו מלכות. וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות, אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו. ומעין שבע דמצלי בשבת, הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות, כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות. ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא" עכ"ל התוספות.

ובשו"ע (סי' ריד) פסק כתוספות שאם השמיט תיבת העולם שאינה ברכה ולא יצא, וצריך לחזור ולברך, דמלך אינה מלכות. ועי' באבן העוזר שם שהשיג על התוספות והשו"ע שאפילו אם השמיט מלת "העולם" יצא ונחשב שאמר מלכות, והביא הרבה ראיות לדבריו והביא גם ראיות ששאר הראשונים חלקו על התוס' בהא, והוסיף ששאר הפוסקים השמיטו דברי תוס' אלו אף שהביאו שאר דבריו.

אמנם דעת הבה"ל שם נוטה כשו"ע. והביא שם את הגר"ז ונקט כוותיה שאם אמר "אלוקינו המלך" שיצא, דהיינו מלך העולם.

אמנם נראה שאף לדעת התוספות אם אמר "מלך עולם" ולא הזכיר "ה"א" ד"העולם" יצא, שאף דיש שינוי משמעות בין "מלך עולם" לבין "מלך העולם" ש"מלך העולם" כוונתו שהקב"ה הוא המלך על כל העולם, ו"מלך עולם" היינו שהקב"ה מלך לעולם וכמו באדון עולם, וכמו בפסוק בירמיה (פ"י פ"י) "אלקים חיים ומלך עולם" שפירושו מלך לעולם וכמו שתרגם שם "עלמין" שכוונתו לעולם, וכדאיתא ברד"ק תהלים (פ"ג פ"ג) "לעולם וכן תרגמה יונתן לעלמין" וכמו "בית עלמין". אמנם כיון שבין כך ובין כך הכוונה למלכותו של קוב"ה, אינו מעכב אם משמעות הברכה היא שהקב"ה הוא המלך על כל העולם, או שהוא המלך שהוא לעולם, ומספיקה הכוונה הכללית על קב"ה שהוא מלך. וכן מוכח מדברי התוספות לעיל שכתבו ש"שמע ישראל" ו"אלקי אברהם" כוונתם למלכותו של הקב"ה.

ואף שיש לחלוק ולפרש שעיקר כוונת הברכה היא שהקב"ה הוא הבורא מפני שהוא מלך על כל העולם, ובהזכרת נצחיותו אין משמע שהוא הבורא חפץ זה, ולכן לא קיים כוונת חז"ל שחייבו לומר שהוא המלך. אמנם להלכה נראה דז"א, חדא דלדעת הפוסקים כיון דאמר "המלך" יצא כיון דכוונתו על הקב"ה, חזינן דאין צורך לפרטי הכוונה לאיזה אופן של מלכות קב"ה מכוון, ועוד שהמקור שצריכים מלכות הקב"ה בברכה אינו מפרט איזה ענין של מלכותו. ולבד מן כל זה, עי' בפירוש רד"ק על הפסוק הנ"ל וז"ל: "והוא מלך עולם ותכירו זה כי מקצפו תרעש הארץ ולא יכילו גוים זעמו ואין יכולת בהם שינצלו ממנו כשיקצוף עליהם ולא יוכלו להכיל ולסבול זעמו". ומשמע שהוא פירש כוונת מלת "מלך עולם" שהיינו מלך על כל העולם, ולא כמו שפירשתי לעיל שפירושו "לעולם".

ולכן נראה לי להלכה בלי שום פקפוק כלל שהמברך "מלך עולם" אינו חוזר.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סח

בענין הברכות שנברך בביאת המשיח כשנזכה לראות בביאתו בב"א

אורח חיים סימן רכד

לכבוד הרה"ג ר' משה קליימן

במה ששאלני אלו ברכות נברך אי"ה בביאת הגואל צדק במהרה בימינו? ומתי לברכם? וגם הראה לי פתקים הנדפסים דמדברים בענין זה ומצאתי בהם איזו טעויות, אף שכתבו בהם שהם נכתבו על ידי אדם חשוב גדול בישראל. אמנם בוודאי שלא ראה מה שהדפיסו בשמו וכמו שאפרש. ולא הסכים לנוסח זה שיש בו טעות בולטת שחידשו בנוסח הזה ברכה חדשה שלא נמצא בחז"ל.

ונראה שעל פי מה שחידש בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' מב) יש לברך ז' ברכות, אף שהוא הביא רק לברך ה' ברכות. אמנם יש לי איזה הערות במש"כ ואולי אין לברך כי אם ד' ברכות וכמו שאפרש. גם לא ביאר על נכון מתי לברך הברכות ומסתמא מפני שהיה פשוט לו. ואפרש את הענין ואבאר.

וכך הוא סדר הברכות שנברך במהרה בימינו אמן:

א. כשנשמע הבשורה הטובה ממקור נאמן נברך "בא"י אמ"ה הטוב והמטיב". ואף שלא ראיתי זה באיזה מקור ולא בקונטרסים שהבאתם אלי, פשוט הוא.

ב. כשנראה העולם הנאסף לכבוד המלך משיח נברך "בא"י אמ"ה חכם הרזים" כדאיתא במסכת ברכות (נח.) ובשו"ע או"ח (סי' רכ"ד ס"ה).

ג. כשנראה תיקון בתי כנסיות או בתי מדרשות, וכ"ש בית המקדש, נברך "בא"י אמ"ה מציב גבול אלמנה" כדאיתא במסכת ברכות (נח:) ובשו"ע סי' רכ"ד).

ד - ו. כשנראה מלך המשיח כשיעבור לפנינו נברך ב' ברכות ואולי ברכה שלישית, "בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו" על התורה שלו, ו"שחלק מכבודו ליראיו" על המלכות שלו. ועי' בשו"ת מנחת שלמה סוף חלק א' שהוכיח שמברכים ב' ברכות נפרדות ולא מצרפים אותם יחד. ובאמת כבר קדמו בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רלז) במה שכ' שם להגאון בעל טעם המלך. ונראה שגם נברך אז ברכת שהחיינו דלא גרע ממי שלא ראה חבירו לל' יום וכן שמניח במנחת שלמה.

ועל איזה מהם מברך ראשון איני רואה נ"מ בזה, ובגמרא ובשו"ע הביאו את ברכת "מחכמתו" ראשונה. ואולי כיון שממזר ת"ח עדיף מכ"ג עם הארץ, מכבדים את ברכת מחכמתו ראשונה. אמנם מאידך גיסא נראה שכבוד מלך עדיף ולכן יש להקדימו, שמצאנו במחלוקת חזקיה וישעיה אם מלך עדיף או נביא עדיף, ומשמע במסקנת הסוגיא (ברכות י.) שמלך עדיף, וכן נראה עיקר לדינא.

וברכת שהחיינו לאחריהם כדמשמע מסוגיא דברכות (נח:) וז"ל: "רב פפא ורב הונא בריה דר' יהושע הוו קאזלי באורחא. פגעו ביה בר' חנינא בריה דר' איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי, ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו" חזינן דשהחיינו לאחר שאר הברכות.

ז. חידש הלב חיים זצ"ל שחז"ל קבעו את יום

הגאולה העתידה להיות יום טוב, ולכן נברך זמן כמו שמברכים שהחיינו על כל יום טוב. אמנם אין זה פשוט שיתחדש יום טוב שנברך עליו שהחיינו, דהא לא בשמים היא. ואף שראינו שרצו לקבוע פורים להיות יום טוב, בסוף לא קיבלו אותו להיות יום טוב ממש, וגם איננו מברכים על קדושת היום שלו שהחיינו. ועוד שאפילו יחדשו גדולי הזמן יום טוב חדש לא יחול דין זה עד השנה הבאה אחריו כמו בפורים, ולכן יותר נראה לי שלא יברך זמן על היום. אמנם בהגיע גואל צדק נראה שנברך שהחיינו כשנראה אותו כמו שמברכים על חבר ששמח בראיתו לאחר ל' יום.

ח. מצאתי בקונטרס שכ' שנברך "בא"י אמ"ה גאל ישראל" וטעות גמור הוא שלא מצאנו ברכה זו בחז"ל. אמנם מה שמצאתי בשו"ת לב חיים הוא שיתקנו ברכה חדשה כעין ברכת "אשר גאלנו" שאומרים בליל הסדר, כיון שהניסים שנראה בביאת הגואל הם גדולים יותר מגאולת מצרים, אז בוודאי שיתקנו ברכה חדשה על ניסים אלו בנוסח "אשר גאלנו מעבדות לחרות מאפילה לאור גדול... בא"י גאל ישראל", ודברים מסתברים הם. אמנם מסתמא לא נברך ברכה זו עד השנה שאחרי ביאתו.

החותם בברכת כל טוב ומצפה לגאולה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן סט

בענין ברכת מציב גבול אלמנה

אורח חיים סימן רכד

לכבוד ידידי הרב יוסף בק שליט"א

בדבר שאלתכם מתי לברך על בנין בית הכנסת "החורבה", בשעת בנייתו או רק כשגומרים לבנות?

תניא בברכות (דף נח:) "תנו רבנן הרואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה" ורש"י שם פירש "כגון בישוב בית שני". וקשה מה פירושו? ומשמע שסובר רש"י שהגמרא מיירי דווקא בזמן ישוב בא"י וכגון בזמן ישוב בית שני, אמנם אחרי חורבן בית שני אין לברכו. ועי' בב"י שהביא הרבה פירושים, ואחד מהם שבני ישראל יושבים שם בלא שטן ולא פגע רע. וכיון שבעוונתינו הרבים איננו במצב הזה, איננו מברכים ברכה זו. ועי' בפמ"ג שהביא לברכו בלי שם ומלכות. ובעה"ש איתא שלא נהגנו בברכה זו מפני שינוי הפירושים בו וספק ברכות להקל, וכן המנהג, ואף פעם לא שמעתי מי שבירכו.

החותם בברכת כל טוב ומצפה לישועת השם כהרף עין.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ע

בענין ברכת שעשה את הים הגדול

אורח חיים סימן רכח

נשאלתי מה לברך כשרואים את הים התיכון או את האוקיינוס, האם לברך עליהם "שעשה את הים הגדול" או "עושה מעשה בראשית"?

תשובה: תנן בריש פרק הרואה (דף נד.) "על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה מעשה בראשית. רבי יהודה אומר הרואה את הים

הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול". ועי' בפירוש המשניות לרמב"ם דפסק דלא כר' יהודה, אמנם ביד החזקה (הלכ' ברכות פ"י הט"ו) פסק כר' יהודה. ועי' בטור שהקשה מדוע פסק כר' יהודה נגד ת"ק, ובב"י תירץ דסובר דלא חולק ר' יהודה על ת"ק אלא מוסיף עליו. וצ"ל לדבריו שחזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות. ועיין בהגהות לפירוש המשנה של הרמב"ם שהביא מר' וואלף אופנהיים תירוץ אחר. ובשו"ע פסק דיש לברך "שעשה את הים הגדול" ודלא כהטור, וכן פסקו האחרונים שיש נוסח ברכה של "שעשה את הים הגדול" כדעת ר' יהודה, ודחו שיטת הטור ופירוש המשנה.

אמנם כל הנידון זה הוא רק לגבי השאלה האם כשרואה את הים הגדול מברך "שעשה את הים הגדול" או "עושה מעשה בראשית". אמנם השאלה היא מה נקרא הים הגדול? ועיין שו"ת הרא"ש (כלל ד' ס"ד, מביאו הב"י בסי' רכח) שחוקר אם הוא הים התיכון שבו נוסעים לא"י מאירופה או שהוא האוקיינוס הסובב את כל העולם, והכריע הרא"ש שהוא האוקיינוס, ונימוקו עמו שלשון המשנה משמע שר' יהודה בא להוסיף (או לחלוק לדעת הטור) על ת"ק שהביא שעל כל מעשה בראשית כמו הרים, ימים ונהרות מברך "עושה מעשה בראשית", ור' יהודה הוסיף שהים הגדול קובע ברכה מיוחדת לעצמו, וכמו שאין לברך שהכל על יין כיון שהוא ראוי לשבח מיוחד לעצמו, וממילא בהכרח זהו הים הגדול ביותר.

אמנם בשו"ע פסק לברך שעשה את הים הגדול על הים התיכון, ומשמע שכוונתו לברך ברכה זו רק על הים התיכון ולא על האוקיינוס (אף שיש חולקים על פירוש זה וכמו שאביא לקמן). ונראה דכוונתו דכיון דבקרא מפורש לקרוא לים התיכון הים הגדול, השם "ים הגדול" הוי משום חשיבותו שהוא הגבול של ארץ ישראל, וכמו שמצאנו שחידשו ברכה מיוחדת על שמן ערב מפני שהוא נמצא בא"י (עי' ברכות מג.), ובאמת הים התיכון הוא חלק מא"י שהאיים שבתוכו יש להם דין א"י כדאיתא בגיטין (דף ח.). ובעה"ש פירש דיש לברך רק על הים התיכון שהוא הים הגדול של הפסוק.

ועי' בפרישה ובדברי חמודות (פרק הרואה אות לז) ובמג"א ובשאר אחרונים שתמהו על הש"ע מדוע חולק על הרא"ש וחוזר בו מדבריו בב"י. ועיין בדברי חמודות מש"כ לפרש את דברי הב"י, ולפי דבריו יוצא שבין הרא"ש ובין השו"ע פסקו שיש לברך בין על הים התיכון ובין על האוקיינוס. אמנם הד"ח עצמו חולק על השו"ע להלכה ופוסק שיברך רק על ים האוקיינוס.

ועיין בלבוש שפירש שהים התיכון נחשב חלק מהים הגדול, ומברכים ברכת "שעשה את הים הגדול" בין על האוקיינוס ובין על הים התיכון. ואולי כוונתו לפרש שיטת השו"ע כן, אמנם אי אפשר לפרש כן בדברי הרא"ש, וגם מהלכו אינו מדויק בדברי השו"ע.

עכ"פ מצאנו ג' שיטות בענין.

א. דעת הרא"ש, שהוא דעת הד"ח, הפרישה, המג"א והמ"ב שאין לברך "שעשה את הים הגדול" אלא על האוקיינוס שהוא הים הסובב את כל העולם, ומפני חשיבותו הגדולה קבעו לו ברכה לעצמו. אמנם הבה"ל כתב שאם בירך עליו "עושה מעשה בראשית" יצא וכן מסתבר. ולשיטה זו הים התיכון אינו נחשב חלק מהאוקיינוס לגבי ברכה זו, ונראה

שלשיטה זו אין לברך "שעשה את הים הגדול" על מפרצים וימים הנובעים מהאוקיינוס כמו שאין לברך על הים התיכון. ואולי יש לחלק, שהים התיכון הוא נפרד כמעט לגמרי, משא"כ הרבה משאר מפרצים וימים כמו הים הקריבי אינו נפרד כל כך.

ב. דעת השו"ע שאין לברך "שעשה את הים הגדול" אלא על הים התיכון שמחמת חשיבותו שהוא הים הקרוב לארצנו הקדושה קבעו ברכה לעצמה. וכן סובר העה"ש ע"ש שביאר שיטתו (ואע"פ שבהמשך [במוסגר] נראה שחזר בו, נראה שהוא סובר שהעיקר להלכה מה שכתב כאן ולא מה שהמשיך).

ג. דעת הלבוש שיש לברך "שעשה את הים הגדול" על שניהם, בין על האוקיינוס ובין על הים התיכון שהוא חלק ממנו. ומדבריו נראה שיש לברך "שעשה את הים הגדול" על כל מפרץ וחלק של האוקיינוס כמו שמברכים על הים התיכון.

ד. ולהלכה מצאנו דעה רביעית באחרונים בתראי שאין לנו כח להכריע בין הרא"ש והשו"ע ולכן אין לברך "שעשה את הים הגדול", אלא מברכים "עושה מעשה בראשית" בין על הים התיכון בין על האוקיינוס. וכן מצאנו בעה"ש בסוף דבריו (במוסגר) וכן בכף החיים. ולשיטה זו, יכול לברך "שעשה את הים הגדול" רק במקום אחד בעולם והוא בג'יברלטר. ושמעתי שכן הורה גדול אחד שאין לברך שעשה את הים הגדול אלא שָם.

ועכשיו עלינו לראות אם יש בידינו להכריע מה לעשות, ואף שקשה להכריע מסברא בין גדולי פוסקים אלו, אמנם כיון שרוב הפוסקים סוברים לברך "שעשה את הים הגדול" על האוקיינוס שכן נקטינן, ובפרט שכן היא שיטת הרא"ש ולא מצאנו ראשון אחר שביאר ענין זה, וגם מדוייק בלשון המשנה במה שבא ר' יהודה להוסיף וכדבארתי לעיל, וגם מסתברא טעמיה דקביעות הברכה הוי משום גדלות הים הגדול דלא קבעו ברכה מיוחדת על נהרות שבא"י.

ולכן נקטינן לברך "שעשה את הים הגדול" על האוקיינוס ולא על הים התיכון. ונראה שיש לברך "שעשה את הים הגדול" על כל האוקיינוסים דבעולם, והם האטלנטי, והשקט וההודי, כי באמת כולם אוקיינוס אחד, רק שאין לברך "שעשה את הים הגדול" על הימים והמפרצים כמו הים התיכון, הים השחור, ים סוף, והים הקריבי, וכן על שתי הימים הסיניים וגם על כל המפרצים מברכים עושה מעשה בראשית ודלא כלבוש, שלדבריו יש לברך על כולם "שעשה את הים הגדול". אמנם למי שחושש להכרעת העה"ש והכה"ח שאין בידינו להכריע נגד השו"ע יברך "עושה מעשה בראשית" גם על האוקיינוס, וגם הרויח שיטת הטור והר"מ בפירוש המשניות שאין הלכה כר' יהודה.

אחר כותבי כל זה, מצאתי תשובה מהרה"ג בעל המנחת יצחק (ח"א סי' קי) שהכריע כדברי לברך על האוקיינוס "שעשה את הים הגדול", ועל הים התיכון "עושה מעשה בראשית", ושמחתי. אמנם אח"כ יעץ לברך על הים התיכון "עושה מעשה בראשית שברא את הים הגדול" כדי לצאת גם שיטת השו"ע והראה לשו"ע סי' ר"ט למקור לדבריו. ושם בס"ב איתא שמי שלקח כוס של שיכר או של מים וטעה ואמר בפה"ג ותוך כדי דיבור נזכר ואמר שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו "בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן

שהכל נהיה בדברו" שיצא. ותמהתי על גדול זה, שאם כוונתו שבעיקר יברך "עושה מעשה בראשית", אז תוך כדי דיבור שינה את הברכה לברכה אחרת ולא בירך כלל עושה מעשה בראשית, וגם הפסיק באמצע ברכת עושה את הים הגדול, וממ"נ לא נהג באופן נכון, ודבריו שם צע"ג. אלא העיקר הוא כמו שבארתי לברך "שעשה את הים הגדול" על האוקיינוס כמפורש ברא"ש, ולא מצאנו ראשון החולק על דבריו, וכדעת רוב האחרונים. והרוצה לחוש לדעת העה"ש ופשטות לשון השו"ע שחלקו על הרא"ש יברך "עושה מעשה בראשית" על האוקיינוס. ועל הים התיכון בוודאי יברך רק "עושה מעשה בראשית".

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עא

בענין ברכת עושה מעשה בראשית על נהרות

אורח חיים סימן כח

על איזו נהרות בארצות הברית מברכים עושה מעשה בראשית?

תשובה: תנן בריש פרק הרואה (דף נד.) "על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה מעשה בראשית", וע"ש בגמרא (דף נט:) דדווקא במקומות שלא נשתנה על ידי בני אדם, שאם נשתנה אינו עוד מעשה בראשית.

ועיין בתוס' (נד.) דאיתא "לאו על כל נהרות איירי, אלא ארבע נהרות דכתיבי כמו חדקל ופרת". ומשמע מיניה שמברכים רק על נהרות המוזכרים בבריאת העולם בפרשת בראשית. אמנם מנא להם לתוספות כן? ונראה שסוברים שרק נהרות אלו מספיק חשובים כיון שנזכרים בקרא. ועיין שם במרדכי דאיתא "אלא ארבעה נהרות דקרא דווקא כמו פישון גיחון חדקל פרת". וקשה מה פירושו "דווקא כמו" הא הם הארבע נהרות, וכן הקשה המג"א, ועוד קשה מדוע איתא במשנה "על הנהרות" הו"ל לפרש שמות הנהרות?

ובב"י פירש בשם האבודרהם שבהרים וגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהן, וכן נהרות המשונים כגון פרת וחדקל, מברכים עליהם. ונראה שכן הוא כוונת תוספות והמרדכי אף שצריכים להגיה דבריהם. אמנם בשו"ע משמע דהבין שנחלקו התוס' ומרדכי (מצד אחד) עם האבודרהם ופסק כתוס', שאיתא שם בשו"ע "לא על כל הנהרות מברך אלא על ארבע נהרות דכתיבי בקרא כמו חידקל ופרת", ומשמע שאין לברך על המיסיסיפי אף שניכרת גבורתו וגדלו. אמנם המג"א חלק על השו"ע והקשה למה לא יברכו על שאר נהרות גדולים שנבראו משׁשת ימי בראשית, ופסק המג"א שיברך על כל הנהרות הגדולים, וכתב שכן דעת כל הפוסקים, שכיון שסתמו משמע שיברך על הנהרות הגדולים כולם. וכן פסקו הגר"א והמחצית השקל והמ"ב. ולדבריהם יש לברך על נהרות כמו הדנובה בגרמניה ועל המיסיסיפי ושאר נהרות גדולים בארצות הברית, אמנם לא על הנהרות הרגילים. ובעה"ש פסק שבהרים משונים כמו האלפים, והפירנאים שבספרד, ונהרות שיש להם שם בעולם, מברכים. וכן פסק הכף החיים, ומשמע שהבין שכך הוא הפירוש ג"כ השו"ע. והוסיף הכף החיים שצריכים לדעת שעדיין הנהר במקומו משׁשת ימי בראשית. ולכן נראה שיברך

על הנהרות החשובים כמו המיסיסיפי ולא על נהרות אחרות בארצות הברית, ועל המיסיסיפי דווקא במקומות הידועים שלא נשתנה על ידי בני אדם, כנלע"ד.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עב

בענין הדרכה בצניעות

אורח חיים סימן רמ

לכבוד ידידי הרב שמעון כהן חבר כולל לקירוב במדינת קוסטא ריקא

שלום וברכה לקרוב ולרחוק

בשאלה איך להדריך את אלו שכבודו מקרב לתורה ולמצוות, שכבר טעמו טעם איסור וגרים באיסור ועכשיו כבודו מקרבם לתורה, ומוכנים לקדש בחו"ק ולחיות חיים של טהרת המשפחה, והשאלה איך לחנכם בעניני קדושה ובפרט בשאלה של הסתכלות ונישוק באותו מקום, ששמעתם שההנהגות הרעות האלו מאוד מצוי ביניהם. ושמע כבודו מרב אחד שיש להתיר להם לעשות על פי הרמב"ם שמותר להסתכל באותו מקום.

תשובה:
דע כי אף שמשמע ברמב"ם שמתיר אפילו הסתכלות באותו מקום, לא כן פירש הב"ש בא"ה (סי' כה) את דברי הרמ"א שהם לקוחים מדברי הרמב"ם, ואף שמוכח שם מהב"ח והגר"א שפירשו את הרמב"ם כפשטות דבריו, להלכה אינו כן וכמו שאפרש.

עיין בבעלי הנפש שמסיק שאף למסקנת הסוגיא אסור להסתכל ולנשק באותו מקום מדינא, ולא רק מחמת ענינים חשובים. ופירש הראב"ד שלמסקנא הגמרא חוזרת בה רק ממה שאסרו לשמש שלא כדרכה. ועיין בטור שבאה"ע (סימן כה) הביא כלשון הרמב"ם, ובאו"ח (סימן רמ) הביא כשיטת הראב"ד בלי ראיותיו. ובאמת תמוה שנראה שסותר את דברי עצמו או שחזר בו. אמנם נראה לבאר דמהאי טעמא דחק הב"ש לפרש את דברי הרמ"א (והרמב"ם) באופן שלא יחלוק על הראב"ד בפרט זה, כדי לתרץ את שתי הקושיות, חדא הסתירה בדברי הטור, ותרתי מדוע הרמ"א הביא דברים אלו על השו"ע דווקא באה"ע, ששם לא כתב במפורש בשו"ע לאיסור, והשמיט מלהגיה כלום באו"ח ששם מפורש בשו"ע שלא כדבריו. וע"פ הב"ש הכל מתורץ בטוטו"ד, שאין כאן מחלוקת כלל בין הרמ"א והשו"ע ולא סתירה בדברי הטור, שהכל מודים שאסור להסתכל ולנשק באותו מקום, ולכן אין כאן קושיא מדוע הטור הביא דברי הרמב"ם באה"ע ודברי הראב"ד באו"ח משום דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וגם מבואר מדוע לא הגיה הרמ"א על דברי השו"ע באו"ח ורק כתבם באה"ע, וזאת כדי לבאר את הענין שמטרתו אינה לחלוק על השו"ע אלא לבאר מה שביאר. וכיון שבאו"ח ביאר השו"ע כל הצורך, לא מצא הכרח לבאר דבריו שם.

ועוד יש להוסיף ע"פ דברי התה"ד (סימן נו) וז"ל: "אין לסתור דבריהם מדברי שאר הגאונים, אא"כ מצינו שנחלקו עליהם בהדיא, אבל כל כמה שנוכל לחלק, לומר דבהך מילתא מודו אלו לאלו אמרינן הכי". וכן היא שיטת הב"י בשו"ע ובכל מקום שלא להרבות במחלוקות אלא לדחוק דברי הראשונים כדי ליישבם

בשיטה אחת. וכן נראה שהוא שיטת הב"ש כאן.

אמנם דברי הב"ש דחוקים בדברי הרמב"ם והרמ"א, ובפשטות סובר הרמב"ם שבמסקנא הגמרא חזרה בה אפילו מאיסור הסתכלות ונשיקה באותו מקום, ושכן מקל הרמ"א. ולכן הב"ח באה"ע שם הביא דדברי הטור סתרי אהדדי, וכן הוא בגר"א שם, ומוכח שלא הבינו את דברי הרמב"ם והרמ"א כב"ש אלא כפשטותם. אמנם בין הב"ח ובין הגר"א פסקו להלכה כדברי הראב"ד לחומרא. ונימוקם עמם, דכיון דחזינן בראב"ד דאין הכרח לפרש שבסוף הסוגיא חזרה בה הגמ' מהכל, ורק חזרה בה משלא כדרכה ומהיא למעלה, אין להוסיף במחלוקת. ויותר טוב לפרש שרק במה שאיתא במפורש חולקים ולא בשאר דברים. וכיון שכן, פסקו הב"ח והגר"א שיותר נראים דברי הראב"ד מדברי הרמב"ם.

ולכן להלכה כיון שהראב"ד, השו"ע, הב"ח, הב"ש, והגר"א כולם אוסרים הסתכלות ונישוק באותו מקום, ובדברי הרמב"ם והרמ"א אינו מוכח שחולקים, ואפילו אם הם חולקים, הא דעת הב"ח וגר"א להכריע נגדם, והם בתראי לגבי הרמב"ם והרמ"א, ולכן הכרעתם היא ההלכה, ואין לזוז מדבריהם ולהתיר. ובכגון דא אמרינן ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופשעים יכשלו בם.

אמנם אם נראה לפי דעת כבודו שהמתקרבים אוחזים רק בעיקר ההלכות ואינם אוחזים בעניני צניעות, אין ללמדם דברים אלו, ובכגון זה אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. אמנם חלילה להתיר להם מה שאסור, ויותר טוב שיהיו שוגגים מחמת אי ידיעה, ואסור להגיד להם מה שאינו נכון להלכה.

החותם בברכת כל טוב והצלחה גדולה לקרב לבבות עמו ישראל לאבינו שבשמים בכל מקום שהם.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עג

בענין לכבס בגדים בליל ששי

אורח חיים סימן רמב

לכבוד ידידי הרה"ג רבי משה פסין שליט"א

על מה ששאלה כבוד ביתכם אם מותר לכתחילה לכבס בגדים בליל ששי, והשאלה היא לאלו החוששים לכתחילה לדעת המג"א (סימן רמב סק"ג) שתקנת עזרא היתה שלא לכבס בשישי כדי שיהיו פנויים ביום שישי לכבוד שבת, האם הגזרה נאמרה מבערב, או רק בבוקר של שישי? ונראה שלא היה שייך שיגזרו בימי עזרא שלא לכבס בלילה, דלא הוי שייך כלל לכבס בלילה בימיהם, חדא מפני ריבוי הזמן שהוצרכו כדי לכבס, ותרתי שבהרבה מקומות כיבסו על יד הנהר ובלילה הוי סכנה. ועוד שבימיהם לא הלכו בלילה אפילו בשוק וכ"ש דלא כיבסו. וגם איך ייבשו את הכביסה הרטובה בלילה? ולכן כיון שלא היה שייך לכבס בלילה לא גזר על זה עזרא שלא לכבס, ולכן פשוט שאף לדעת המג"א גזרו רק שלא לכבס ביום שישי. ובזמננו מותר לכתחילה לכבס בליל שישי אף לדעת המג"א, כיון שלא שייך שגזרו בזמנו על ליל שישי, ואחר זמנו לא גזרו גזירה חדשה.

החותם בברכת כל טוב, ושנזכה לגאולה שלימה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עד

בענין תקנת עזרא לכבס ביום חמישי

אורח חיים סימן רמב

שאלה: מי שנתארח לשבוע, ובע"ש שאלה אותו בעלת הבית אם יש לו כביסה ליתן לה, שהיא תכבס בשבילו לצורך שבת, האם מותר לו לתת לה את הבגדים לכבס, או שיש בזה משום לפני עוור שעוברת על תקנת עזרא? ואולי אף הוא עובר על תקנת עזרא בכה"ג?

תשובה:עיין בסוגיא (ב"ק פב.) שעשרה תקנות תיקן עזרא, ואחד מהם "ומכבסים בה' בשבת... משום כבוד השבת" וכן איתא בשו"ע (או"ח סי' רמב) "מתקנת עזרא שיהיו מכבסים בגדים בה' בשבת מפני כבוד השבת".

ועי' באחרונים שנחלקו בטעם התקנה, דעת המג"א (שם סק"ג) ז"ל: "כלומר שלא יכבסו בע"ש שיהיו פנויים לכבוד שבת", פירוש, שתקנת עזרא היתה לגזור שלא לכבס בע"ש, משום שצריכים להיות פנויים בע"ש לכבוד שבת, ואי אפשר להיות פנוי כשעסוק בכביסה. ועיין במחצית השקל וז"ל: "וה"ה בג' וד' שרי. ובס' אלי' רבה כתב שעיקר התקנה היתה לכבס לכבוד שבת אלא שבע"ש אין פנאי, לכן תיקן שיכבסו בה'" עכ"ל מחצית השקל. ועי' באלי"ר (ט') שהביא עוד טעם ששאם מכבסים בע"ש יהיו הבגדים רטובים, ואי אפשר ללבשם בשבת. ולכן מכבסים בה' בשבת כדי שיתייבשו לפני שבת. ובאלי"ר כתב מפורש "דלא כמג"א דמשמע מיניה דעיקר תקנה היה שלא לכבס בע"ש שיהא פנויים לכבוד שבת, דליתא. וכן מבואר בספר צדה לדרך פ"ט שכתב מתקנת עזרא שיכבס אדם בגדיו לכבוד שבת ע"כ. הרי שלא הזכיר מחמישי, ונראה דס"ל דחמישי דקאמר אורחא דמילתא נקט וה"ה קודם". והביא האלי"ר ראיה מדברי רש"י שכתב "ומכבסים בגדיהם לכבוד שבת" ומשמע שהתקנה היתה שצריכים לכבס, ולא שאסור לכבס בע"ש. וגם דייק אלי"ר יותר בדברי רש"י ע"ש.

עוד הוסיף המחה"ש וז"ל: "מג"א י"ל ס"ל מדאמרינן (ב"ק כב.) י' תקנות דלחייב מי שאין לו מכובס שמחויב לכבס א"צ לזה תקנת עזרא, ע"ז לא תיקן כי הוא בכלל עונג שבת". פירוש לדבריו שבא לבאר הטעם מדוע המג"א פירש שתקנת עזרא היא לאסור לכבס בערב שבת, ולא פירש דהוי תקנה כדי שיהיה לו בגדים מכובסים לשבת. והסיבה היא משום שלזה אין צריך תקנת עזרא, אלא הוא מדיני שבת של כבוד ועונג. ולא הבנתי מדוע נקט המחצית השקל משום עונג, דעיין ברמב"ם פ"ל מהו עונג ומהו כבוד, ומבורר דבגדים נקיים הוי בכלל כבוד ולא בכלל עונג.

ויוצא נ"מ להלכה בין האלי"ר ובין המג"א במי שלא היה לו פנאי לכבס בה' בשבת, שלדעת המג"א אסור לו לכבס בע"ש, ולאלי"ר אם יכול לכבס בע"ש מקיים בזה את דין כבוד שבת.

ויש להעיר, שבאלי"ר מפורש שהמכבס בגדיו קודם ה' בשבת לכבוד שבת מקיים תקנת עזרא, אמנם במחצית השקל משמע שלפי האלי"ר המכבס לפני יום ה' לא קיים התקנה. ואולי משום שלא ניכר שמכבס לצורך שבת וכדאיתא במחצית השקל (סי' תקנ"א סקי"ח), אי נמי משום דילבש את הבגדים הנקיים מיד אחרי שנתכבסו ולא יהיו מכובסים ונקיים לשבת. אמנם דעת האלי"ר דתקנת עזרא הוי לכבס לצורך שבת, ורק יעצו לכבס ביום ה' משום דביום ו' אין פנאי, וקודם

יום ה' ג"כ מקיים התקנה. ונראה שזהו דווקא אם אינו לובשו לפני שבת שאז וודאי מקיים תקנת עזרא. ולדעת המחצית השקל (בשיטת החולקים על המג"א) אפילו בכה"ג אין לכבסו לפני יום ה' שתקנת עזרא היתה בדווקא לכבס ביום ה'. וע"פ ביאור המחצית השקל מתורצת קושייתו מה הוסיף עזרא בתקנתו על דין הנביאים של כבוד שבת, שעזרא תיקן שיכבס בדווקא ביום ה'. ולדעת האלי"ר צ"ל שהוסיף עזרא תקנה שיעיין ביום ה' אם צריך לכבס, ואם צריך יכבס, ובלי התקנה אינו מחוייב לדאוג ביום ה' אם יהיו לו מספיק בגדים נקיים לשבת (כנ"ל). אמנם אם מכבס לפני יום ה' כדי שיהיו לו בגדים נקיים לשבת ג"כ מקיים בזה תקנת עזרא.

ויש להעיר על לשון המ"ב (סי' רמב סק"ה) שצריך ליזהר שלא לילך בחלוק אחד כמה שבתות כדי שלא לעבור על תקנת עזרא. וצ"ע שמוכח מדבריו שם ובשער הציון שפסק כאלי"ר, ולדעת האלי"ר תקנת עזרא מחייבת לכבס בגדיו כל יום ה' לכבוד שבת, ומדוע כתב המ"ב שרק אם הלך כמה שבתות עבר על התקנה. ועוד קשה, מדוע אסר משום תקנת עזרא ולא משום כבוד שבת.

ונראה לפרש כוונתו שתקנת עזרא היא לעיין בכל יום ה' אם יש לו מספיק בגדים נקיים לצורך שבת, ואם אין לו אז חייב לכבס לכבוד שבת. מיהו מדין הנביאים חיובו רק להחליף לבגדים נקיים אם יש לו, אמנם אין עליו חיוב לכבס לפני יום ו' כדי שיהיו מוכנים. מיהו אם מוצא בע"ש שאין לו בגדים נקיים, לא עבר על תקנת הנביאים שאין לו פנאי לכבס בע"ש. ולכן תיקן עזרא שיעיין ביום ה' אם יש לו מספיק בגדים, ויכבס אם אין לו, וזהו כבוד שבת. וזה נכלל בחיוב תקנת עזרא.

אי נמי אפש"ל בדעת המ"ב שמעיקרא דמילתא כבוד שבת הוי דווקא בבגדים חיצוניים הניכרים, שהם עשויים לכבוד, ואינו כולל חלוק ובגדים פנימיים שאינם נראים. ותקנת עזרא באה לחדש שגם חלוק וכיו"ב יש לכבסם לשבת. ונקט המ"ב בדווקא "חלוק" שאינו נכלל בדין כבוד אבל נכלל בתקנת עזרא, וחידוש הוא.

הדרן למחלוקת המג"א והאלי"ר. שהנה מלשון הרמב"ם משמע כאלי"ר ודלא כמג"א, וז"ל: (בפ"ל ה"ג): "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא כמלבוש החול. ועזרא תיקן שיהו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת". ומשמעות הרמב"ם שתקנת עזרא היא חלק מדין לבוש כסות נקייה בשבת, וכפירוש האלי"ר ודלא כמג"א. וע"כ שהמג"א יפרש שאף שמכבוד שבת שילבש כסות נקייה, תיקן עזרא שלא יכבס בע"ש אלא קודם שלא יאבד כבוד השבת על ידי הכיבוס.

וגם לשון הרא"ש משמע כאלי"ר וז"ל: "ושיהו מכבסים בה' בשבת מפני כבוד שבת ללבוש לבנים, ובע"ש אין פנאי לכבס" ומשמע שעיקר התקנה היא שהבגדים יהיו מוכנים ומכובסים לשבת, ולא תיקנו בע"ש מפני שאין פנאי, וגם בה' מקיים התקנה כשמכבס הבגדים לכבוד שבת.

ויש להקשות על המג"א מהא דפסק השו"ע (בסי' תקנ"א ס"ד) שמותר לכבס ביום ו' של שבוע שחל בו ט' באב, ואיך יתכן לדבריו הא אסור לכבס בכל ע"ש משום תקנת עזרא? ועוד עיין במג"א עצמו (בסי' תקנ"א סקי"ח וסי' תקנ"ח סק"א) שכתב שבאופן שאסור לכבס ביום ה' מותר לכבס בערב שבת לצורך שבת.

ולכאורה דבריו תמוהים, דהא תקנת עזרא קדם לגזירות ומנהגים שהם משום אבלות החורבן, ואיך התירו תקנת עזרא שאסור לכבס בערב שבת משום גזירה דבתראי שאין לכבס בשבוע הזה ביום ה'? ועל כרחינו צריך לפרש שהמג"א מודה דהיכא שלא היה אפשר לו קודם יום ו' שמותר לכבס בע"ש לצורך כבוד שבת, ולא אסרינן משום שלא יהיה לו פנאי לצורך שבת. והוי כעין מה שאסרו חז"ל לכבס בחול המועד כדי שלא יכנס ליו"ט מנוול, אמנם אם לא היה יכול לכבס קודם, מותר לכבס בחול המועד דלא גזרו חז"ל. ונראה דכן הבין המג"א בתקנת עזרא אף שדוחק הוא.

ולהלכה למעשה, העיקר לדינא כדעת האלי"ר שהתקנה היא לכבס בגדים, ועיין במ"ב ושער הציון שפסק דהעיקר לדינא כאלי"ר ודלא כמג"א. ולכן כיון שבזה"ז אין חסרון בהכנה לשבת כשמכבס בע"ש, מותר לכבס בגדיו בערב שבת ומקיים בזה תקנת עזרא לדעת האלי"ר. אלא כיון שלדעת המג"א אין לו לכבס משום תקנת עזרא, לכתחילה אין לו לכבס בערב שבת.

ובציור דידן, שבעלת הבית עצמה לא מקפידה שלא לכבס בע"ש, נראה שמותר לתת לה בגדיו לכבס, כיון שלדעת האלי"ר אין כאן איסור כלל וכן העיקר לדינא כמו שהוכחנו מהרמב"ם, רש"י והרא"ש, וכמו שהכריע המ"ב, אין עליה חיוב להחמיר שלא לכבס, והוא רק חומרא להחמיר כדברי המג"א. ולכן מותר לאורח לתת לה כביסתו לכבסם בע"ש. ויש לצרף לזה סברות המקילים שבזמן הזה שהכביסה נעשית על ידי מכונה אין איסור אפילו למג"א.

החותם בברכת כל טוב, לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עה

בענין שימוש בסיר לחימום איטי 'קרוקפוט' בשבת

אורח חיים סימן רנג

לכבוד ידידי הרה"ג אברהם צבי מאיר בלאק שליט"א יושב ועוסק באהלו של תורה ומרביץ תורה בבית שמש

קבלתי מכתבכם ששלחתם במוצש"ק פרשת ויקהל, ועימכם הסליחה שלא היה בידי זמן לענות לכם עד עתה.

על מה שהבאתם שאני מן המחמירים בקרוקפוטים, אולי טעיתי במה שכתבתי, אמנם אעתיק מה שכתבתי בתשובה שלי להרה"ג הרב יהודה דוד בלייך שליט"א מארה"ב, "ולכן נראה להלכה שאלו הרוצים להחמיר כסברת הגרשז"א לאסור הקרוקפוט יבואו ויאסרו, וכן לאלו שחוששים לדעת הפמ"ג, אסור. ולעדות המזרח שנוהגים כדעת השו"ע אסור. אמנם לאשכנזים מעיקר הדין אין בכלים אלו משום איסור הטמנה, ואין מקום בחיי אדם ובמ"ב לבנות איסור בדבר". ושיטתי שמותר להשתמש בכלים אלו בשבת מעיקר הדין כיון שנהגו העם כדעת הגר"ז שאם מגולה מלמעלה אין בו משום הטמנה, וגם שאצלי הוא חידוש לאסור משום הטמנה אם הרגילות לבשל בכלי זה, כמו שסובר הגרשז"א זצ"ל והגריש"א (שליט"א) [זצ"ל]. אמנם דעתי נוטה יותר כדעת הגר"ש וואזנר שליט"א וכדעת הגרח"פ שיינברג (שליט"א) [זצ"ל] שאין בידינו לחדש גזירות חדשות, ושאין בכלים אלו משום הטמנה משום שיטת הגר"ז הנ"ל, ועוד יש להוסיף שאין בהם משום הטמנה משום שלא שייך שכלים אלו יצמדו ממש לכיסוי שלהם כמו דרך הטמנה, וכמו שהעיר כבודו (ובאמת

ע"פ סברא זו יש להקל אפילו לעדות המזרח להשתמש בקרוקפוט, וכך אני חושב שמקילים פוסקי עדות המזרח, ולא הערתי את זה בתשובה להרב בלייך שליט"א כיון שלא היה בענין התשובה). ובאמת הערתי בתשובה שלי, שסברא זו היא אחד מהיסודות שבהם נחלקו הגאונים האלו, שמוכח שדעת הגרשז"א זצ"ל והגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] להחמיר שלא כדברינו, ודעת הגר"ש וואזנר שליט"א והגרח"פ שיינברג (שליט"א) [זצ"ל] להקל. וגם ביארתי שנראה לי שנחלקו בכוונת דברי השער הציון (סי' רנז אות מג) מה נחשב "קצת אויר מפסיק", ויותר נראה לי כפירוש המקיל.

אמנם מש"כ שם בתשובה, בין באנגלית בין בעברית הוא, שלאלו הרוצים להחמיר כשיטת הגרשז"א זצ"ל והגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] לאסור הקרוקפוטים, יש עצה פשוטה להגביה את הסיר, ואז אין בזה משום הטמנה ולא משום דרך בישול שהם ב' הטעמים שאסרו, ונימוקי עמי שעכשיו שמגביה את הסיר ואינו צמוד כלל לא למטה ולא מן קצת מן הצדדים ולא למעלה, נראה שאין בזה משום הטמנה אף לדעת הט"ז (כפי הבנת הפמ"ג והגר"ז בדבריו) שאסור להטמין אפילו אם מגולה למעלה. וגם לפי טעם הגרשז"א זצ"ל והגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] לאסור משום דהוי בישול רגיל, עכשיו שמרים את הסיר אין בו משום בישול רגיל.

מיהו קראתי מה שדייקתם מתוך המכתבים שבין הרב רובין שליט"א ובין הגרשז"א זצ"ל ויפה דייקתם דהגאון הגרשז"א זצ"ל אינו מפרש לגמרי כמו שביארתי, ומה שביארתי הוא שיטת הגריש"א (שליט"א) [זצ"ל], אלא דהגרשז"א זצ"ל יותר מיקל בדבר וסובר שאסור להשתמש בקרוקפוט רק אם יש חוטים המחממים גם בתחתית וגם מהצדדים, אבל אם יש חוטים רק למטה, מותר. אמנם נראה לי לפרש כוונתו באופן אחר ממה שפירשתם, והוא משום שלא מסתבר שהגרשז"א זצ"ל סובר שאם מוסיף הבל למטה ומוטמן משאר הצדדים לגמרי שאינו נחשב הטמנה, וחולק על החיי אדם הסובר שאם מוסיף הבל למטה ומוטמן משאר הצדדים לגמרי נחשב הטמנה, וגם אינו מסתבר שמחדש בעצמו ענינים של נחית דרגא וכיו"ב כמו שמשמע שהבין כבודכם את דבריו. אלא יותר מסתבר שסבר הגרשז"א זצ"ל שאם מתחמם מכל הצדדים נחשב הטמנה אף לפי דעת הגר"ז, שמה שמגולה מלמעלה אינו נחשב הטמנה במקצת המותרת כשמתחמם במוסיף הבל ממש מכל הצדדים. אמנם בציור שיעצתי שהוא להרים קצת, אפילו לדעת הגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] מותר משום שאינו נחשב הטמנה בכה"ג, שהרבה מהצדדים מגולים וגם מגולה למטה, ונראה שאינה הטמנה גם לדעת הגרשז"א זצ"ל שהוא יותר מיקל בענין מהגריש"א (שליט"א) [זצ"ל] ובוודאי אינה נחשבת כשמגביה כהטמנה האסורה. כן נראה לי הלכה למעשה אפילו לאלו הרוצים להחמיר בענין. ועימכם הסליחה על האיחור, ובתפילה שנראה ניסים ונפלאות בקרוב ממש כמו שראו אבותינו בימי הפורים ובימי הגאולה, ובברכה שיפוצו מעיינותיך חוצה

ידידך
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עו

בסיר לבישול איטי, המכונה "קראקפאט"

אורח חיים סימן רנג

מוצש"ק פרשת ויקהל כ"ה אדר א' תשס"ח

לכבוד הרה"ג לוי ירמיהו הכהן כהנוב, שליט"א, רב ומו"ץ בעיה"ק ירושלים

קבלתי את מכתבכם בשמחה הערב, העוסק בשאלת שימוש בסיר לבישול איטי, המכונה "קראקפאט" בשפה האנגלית.

והנה העליתם לדינא שיש כאן חשש הטמנה, היות שסיר החרס טמון ושקוע בתוך דבר המוסיף הבל. והצעתם "לשים אבן או משהו אחר תחת הסיר באופן שיגביה אותו עד שאינו נוגע בגוף החימום מכל צדדיו, ובאופן זה מותר לבשל בתוכו לכו"ע, אף לפי דעת הגרשז"א זצ"ל".

לצערנו, אין לנו אפשרות לשאול את הגרשז"א זצ"ל, ובאמת היה עסוק באותו עניין בעת פטירתו. ויש לנו לחקור לפי דעתו על פי תשובתו לרב רובין שליט"א, ועל עדותו של הרב רובין המובא בספרו ארחות שבת.

ולפני כל הנ"ל, יש להעיר שתכנון כל קראקפאט, ללא יוצא מן הכלל, הוא שא"א לכלי החרס לנגוע בשטח האלומיניום כלל, שמא יבקע כלי החרס. מקום המגע היחיד הוא בשפות שני הכלים, בכדי להגביה את כלי החרס. מקום המגע נמצא הרבה מעל גוף החימום. היות וכך, עצתו של מרן הגאון הרב אלישיב (שליט"א) [זצ"ל], המובא בספר ארחות שבת (דף תקמ) להגביה את כלי החרס על ידי איזה דבר, הוא לא כדי להפריד בין כלי החרס לגוף המחמם, שהרי הם כבר מופרדים. אלא מטרת הגבהת הכלי הוא שיהיה כלי החרס מגולה גם למטה, ושגילוי שטח זה יצטרף לשטח המגולה למעלה וכן גם לשטח כלי החרס הבולט עתה מכלי הקיבול. אם בצירוף זה מתווסף רוב מגולה, אזי לא הוי הטמנה לדעת הגריש"א (שליט"א) [זצ"ל]. אבל זה בכה"ג שיש לנו רוב מגולה. ולא כדברי כבודו המצוטטים מעלה. ולהיפך, לפי הגריש"א (שליט"א) זצ"ל הפסק האוויר סתם לא נחשב הפסק, כפי שכותב הרב רובין שליט"א.

וכך גם לפי הגרשז"א זצ"ל. שהרי הוא כותב בתשובתו, "אין מיעוט האויר שביניהם נחשב כאינה מוטמנת כיון שכך היא הדרך לבשל גם בימות החול". ולכן כתב הגרשז"א זצ"ל, "לעשות קדירה פשוטה של פח להפסיק בין קדירת התבשיל והמכשיר ....וכיון שהיא ממש חוצצת ומפסקת מסביב לכל קדירת התבשיל, אפשר להקל ולעשות כן גם לכתחילה, ולא לחשוש לאיסור הטמנה". הרי הגרשז"א לא הסתפק בהפסק אוויר, וכן לא בהפסק אוויר גדול, אלא בהפסק של קדירת פח שהיא ממש חוצצת ומפסקת.

ולעניין מה ששאלתם, "מה לי אם מטמין בהוספת הבל של גוף החימום או שמטמין באמצעות כלי שמתחמם ג"כ דרך הטמנה"?

כדי לענות על נקודה זו, יש להפנות את תשומת לבכם להערת הרב רובין שליט"א (ארחות שבת דף תקלט) שכותב בשם, "כמה ת"ח ששאלו למרן זצוק"ל אם כוונתו לאסור גם כשיש גופי חימום רק בתחתית הסיר ולא בצדדים, והשיב דבאופן זה דעתו דמותר". הרי מה ההבדל בין אם יש גוף חימום אחד למטה בלבד, או שיש גוף חימום נוסף בצדדים? אלא בהכרח שאם יש גוף אחד בלבד, יתר שטח האלומיניום נחית דרגה, ונתהווה **דבר שאינו מוסיף הבל מחמת עצמו**. ובזה מתורץ למה הצריך הגרשז"א זצוק"ל פח המפסיק, שלא הוי דבר המוסיף הבל מחמת עצמו.

אי לכך, שואל הגאון רבי חיים פנחס שיינברג (שליט"א) [זצ"ל] שהרי גם שטח האלומיניום הוא דבר שאינו מוסיף הבל מחמת עצמו. וכנראה שלפי דעתם של הגאון הרב אלישיב (שליט"א) [זצ"ל] והגרשז"א זצ"ל, היות שגוף החימום וגוף האלומיניום נחשבים ע"י בני אדם כגוף אחד, כך גם לעניין הטמנה ושבת. רק שזה תלוי לפי השטח והמרחק בין גוף החימום לקצוות הכלי המחמם.

לכן נראה לפענ"ד, שאין להקל לפי הגרשז"א אא"כ יש רק גוף חימום אחד למטה, שאז לא הוי הטמנה לפי דבריו המצוטטים ע"י הרב רובין שליט"א. ובכה"ג, אם נרים את כלי החרס ע"י אבן או דבר כל שהוא, באופן שיש רוב מגולה, יהיה מותר לכו"ע.

בברכה מידידכם המוקירכם,
אברהם צבי מאיר בלאק

סימן עז

עוד בענין קרוקפוטים

אורח חיים סימן רנג

לכבוד ידידי עוקר הרים הרה"ג רבי אברהם צבי בלק שליט"א

קבלתי מכתבכם במה שחלקתם על מה שיעצתי לשים אבן או משהו אחר תחת הסיר באופן שיגביה אותו עד שאינו נוגע בגוף החימום בכל צדדיו, ובאופן זה מותר לבשל בתוכו לכולי עלמא אף לפי דעת הגרשז"א זצ"ל. אמנם כבודו חולק עלי וכתב דלדעת הגרשז"א אסור אא"כ שם דבר המפסיק בין גוף החימום ובין הסיר שמפחית את החימום קצת, אמנם עצתי אינה עוזרת לדבריו. ונפלאתי על מה שכתבתם, שלפי מה שיעצתי לעשות אין כאן הטמנה כלל ובוודאי שהוא מותר לדעת הגרשז"א. אמנם הגרשז"א שם (התשובה מובאת בספר ארחות שבת עמ' תקמב) יעץ עצה אחרת והוא לשים באמצע איזה כלי. ואני החמרתי על דבריו מב' טעמים, חדא, שלא יכולים לעשות העצה שלו בהרבה מהקרוקפוטים ואולי בכולם משום שאין מספיק מקום להכניס כלי באמצע בין הסיר ובין המחמם, ולא שייך להשתמש בהם באופן שיעץ. אמנם יותר משום שלא הבנתי דבריו איך יותר דבר זה, כיון שאחרי איזה רגעים תתחמם המתכת והיא גופה תהיה חלק מההטמנה האסורה. דמה לי אם מטמין בהוספת הבל של גוף החימום או שמטמין באמצעות כלי שמתחמם ג"כ ע"י גוף החימום, סו"ס הוי מטמין בדבר המוסיף הבל לדבריו? ולכן לא רציתי ליעץ מה שנראה שהוא אסור לשיטה זו שקרוקפוטים נחשבים הטמנה. ובמקום זה יעצתי מה שמותר לכ"ע ואין בו שום נדנוד שאלה, וגם יפעל בכל הקרוקפוטים. אמנם בודאי שאין שום נדנוד שאלה על מה שיעצתי שמותר לכו"ע כיון שעכשיו אין כאן הטמנה כלל, שיש הפסק גדול בין המחמם ובין הסיר בין מתחתיתו בין מן הצדדים.

החותם בברכת כל טוב ושיפוצו מעיינותיך חוצה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עח

בענין שימוש בקרוקפוט בשבת

אורח חיים סימן רנג

ירושלים עיה"ק תובב"א

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג הרב יהודה דוד בלייך, שליט"א ראש הכולל בישיבת רבינו יצחק אלחנן

ראיתי מש"כ כבודו בספרו החדש Contemporary Halacha Problems (ח"ה עמ' 271) בביאור פסקו של הגרשז"א זצ"ל לאסור השימוש בקרוקפוט הנעשה באופן שמניחים את הסיר בתוך החלק החשמלי שעולה על הסיר מכל צדדיו. ושם כתב כבודו שטעמו של הגרשז"א לאסור הוי משום דאסר הטמנה במקצת. וכתב כבודו שם שכן היא דעת הפמ"ג, החיי אדם, והמ"ב, ושדעת הפמ"ג לפרש את דברי הרמ"א באופן אחר מפשטותם. ובסוף דבריו יעץ כבודו להרים את הסיר קצת ולכן כיון ששולט אויר בצדדים, אין כאן איסור הטמנה. ובאמת להלכה אני מודה למסקנת פסק כבודו, מיהו נראה לי לבאר הטעמים באופן אחר. וכן נראה שהחששות של הגרשז"א זצ"ל היו חששות אחרות, וכמו שאפרש.

עיין בחיי אדם (כלל כ' סי' כב) שכתב שלא יטמין את הכלי שיש בו הקאווע בְּחול יותר משליש או חצי הכלי. וקשה דלכאורה על פי שיטת הרמ"א (סי' רנג ס"א) מותר להטמין קדירה שמגולה למעלה, ולכן מותר להטמין כלי הקאווע אפילו באופן שהחול מכסה מהצדדים כל זמן שאין חול למעלה. ואה"נ שלפי דעת הפמ"ג (מ"ז רנט סק"ג) האוסר הטמנה בכל הצדדים לא מספיק שנתגלה רק למעלה אלא צריך גם כן שלא יהיה טמון מכל הצדדים, ע"כ הרמ"א מיירי כשנתגלה צדדי הסיר קצת, אמנם בפשטות ציורו של החיי אדם שהכלי נתגלה חצי או שני שלישים בוודאי אינו נקרא טמון לדעת הרמ"א והט"ז והפמ"ג. מיהו כוונת החיי אדם לאסור משום שהסיר טמון לגמרי, אף שהחול אינו אלא למטה, אלא שאם טמון לגמרי בדבר שאינו מוסיף הבל רק שבמקצת זה בדבר המוסיף הבל, בוודאי הטמנה כזו אסורה לכ"ע וכמדוייק בגמרא (דף מז:) שאסור להטמין קופה על גבי גפת, וכן מפורש בטור שהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל אסורה מדינא אם במקצתה הוא טמון בדבר המוסיף הבל וז"ל: "אבל הטמנה שמטמינין רוב העולם שמניחין הקדרה על הכירה ומכסין אותה וסביבותיה בבגדים איני יודע טעם להתיר דאע"פ שמותר להטמין בכסות, כיון שיש תחת הקדרה אש שמוסיף הבל אסור, דאמר ר' זירא קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זיתים, אלמא אע"פ שטומן בקופה בהיתר כיון שנתונה על גבי דבר המוסיף הבל אסור כ"ש שהוא אסור כשהקדרה נתונה על גבי האש". וכן מצאתי טועים שמכסים הקומקום באיזה שרוול שנכתב עליו "לכבוד שבת" אמנם אינו לכבוד שבת אלא חילול שבת אף שהשרוול הוי כבגד. ולפי דברי כבודו צ"ל או שפירש החיי אדם בדעת הרמ"א שכוונתו (בסי' רנג) הוי להקל דווקא כשגם חלק חשוב מצדדי הכלי מגולים למעלה, וכן נראה שפירש כבודו כוונת החיי אדם אף שאין כן משמעות הרמ"א, או שהחיי אדם חשש לשיטת השו"ע שהחמיר בהטמנה במקצת, וזה מן המתמיהים. אמנם פשוט הוא לפרש את דברי החיי אדם שאוסר כאן דווקא משום שמכסה את הקדירה מלמעלה על ידי בגדים ולכן נחשב הטמנה בכולה אף שדבר המוסיף הבל הוי רק במקצתה. וזה הפירוש הנראה יותר פשוט בדברי החיי אדם אף שלשונו קצת דחוק, וכוונתו שאסור אם מטמין כל הסיר, אם מקצתו מוטמן בדבר המוסיף הבל ומקצתו בדבר שאינו מוסיף הבל, ושציור זה אסור אף לדעת הרמ"א. ובאמת נראה פשוט דהוי הטמנה, דמי יימר דכל ההטמנה צריכה להיות דווקא בדבר המוסיף הבל, אפילו אם רק מקצתו במוסיף הבל נחשבת

הטמנה האסורה, וכן משמע בחיי אדם (כלל ב סי׳ ה׳), וכן נראה בלשון המ״ב (רנז מג), וכן פשוט שלא הביא המ״ב מאומה על היתרו של הרמ״א (בסי׳ רנג ס״א) ואיך יתכן שבסימן רנז חולק על דבריו ולא מביא מאומה בסי׳ רנג? אלא ברור ופשוט שדעת המ״ב כמו שכתבתי שאסור להטמין מקצת כלי בדבר המוסיף הבל ומקצתו בדבר שאינו מוסיף הבל. וענין זה הוא מוסכם לכל הפוסקים ואין כאן מחלוקת.

ומה שהביא כבודו מדברי הפמ״ג (במ״ז רנט סק״ג) שלא הבין הרמ״א כמו שכתבנו, הן אמת הוא שהפמ״ג חקר אם לפרש דברי הרמ״א שמותר להטמין אפילו כשכל הצדדים מכוסים ורק למעלה מגולה, או שכוונתו שאין להקל כל כך. ואין הכי נמי לאלו המחמירים כמשמעות מסקנת הפמ״ג אין להקל להשתמש בקרוקפוט בשבת משום איסור הטמנה וכמו השו״ע שאוסר הטמנה במקצת. ובאמת פשוט הוא שלעדות המזרח אסור להשתמש בקרוקפוט הנ״ל בשבת.

אחר כך מצאתי בספר אוצרות השבת (עמ׳ תקיט) שהביא מהרה״ג רח״פ שיינברג (שליט״א) [זצ״ל] שהקיל בקרוקפוט משום שסובר שאינו נחשב הטמנה כלל כיון שיש מקום לאויר להכנס בין הסיר ובין הדפנות. מיהו יותר נראה לפרש שבהטמנה במקצת על גבי גחלים דווקא אסור, משא״כ הטמנה בכולם או ברובו. ולפי דברי הגרח״פ נראה דמותר אף לעדות המזרח להשתמש בקרוקפוט. אך הדברים אינם נראים נכונים דהא איתא ברא״ש (פ״ד סי׳ ב׳) וז״ל: ״אבל בתנור וכן בחפירה זו שיש אויר הרבה בין הדפנות לקדירה לא דמי׳ להטמנה ואין להחמיר בה יותר משהה על גבי כירה״. וכ״פ הטור שאין להתיר אלא אם כן יש אויר הרבה. ואולי יש לדייק מלשון התוספות שחולק על זה דשם (מח. ד״ה דזיתים) איתא רק שיש אויר ולא כתב ״הרבה״, אמנם א״כ כיון שהטור הביא כלשון הרא״ש כן הלכתא ואין להקל באויר קצת של הקרוקפוט. ומדיוק לשון השו״ע (בסי׳ רנג ס״א וסי׳ רנז ס״ח) דאיתא שם ״נוגעים בגחלים״. אמנם לפי דברי הגהרח״פ, השו״ע חולק על הרא״ש והטור ופסק כתוס׳.

ועדיין נשאר לבאר מה היתה קפידת הגרשז״א זצ״ל בקרוקפוטים אלו. וחפשתי בספרו של הרב מרדכי יצחק רובין שליט״א שנקרא ״ארחות שבת״ ושם מצאתי (בעמ׳ קיב - קיג) שהביא מחלוקת בין הגרשז״א ובין (יבדל לחיים טובים וארוכים) הגר״ש וואזנר שליט״א בשימוש בכלים אלו. אח״כ מצאתי שכתב הרב רובין הנ״ל מערכה גדולה בענין זה שהדפיס בסוף הספר (עמוד תקכט) ובה השאלה ששלח להגרשז״א זצ״ל (וכנראה שכבודו ראה מערכה זו באיזה מקום לפני שהדפיס הרב רובין דברים אלו בספרו), ושם הביא שהגרשז״א אסר מטעם אחר, והוא שכיון שהדרך לבשל בכלים אלה אין להקל להשהות בו משום דהוי הטמנה במקצת, דחזינן דהגילוי במקצת אינו מזיק ואינו ממעט בחום התבשיל. זאת אומרת, שסובר הגרשז״א סברא חדשה שהיתר של הטמנה במקצת הוי משום שמה שמגולה במקצת מזיק לחום הכלי, ובקרוקפוט כיון שמה שמגולה אינו מזיק לחום הכלי אינו נחשב הטמנה במקצת אלא יש לו החסרון של הטמנה בכולה לכן אסור, ואולי פירש כך את דברי החיי אדם (כלל כ׳) שהבאתי לעיל. עוד הביא שם הרב רובין תשובה מהגר״ש וואזנר שליט״א שהתיר להשתמש בקרוקפוטים אלו דלית ליה סברא זו של הגרשז״א וגם לית ליה סברא שמביא שם הרב רובין הנ״ל לתרץ מה שקשה ליה בדברי החיי אדם והמ״ב. אמנם

הגר"ש וואזנר התיר לאשכנזים הנוהגים כרמ"א להשתמש בקרוקפוטים, ואף שהפמ"ג החמיר בהטמנה במקצת אין כן דעת שאר הפוסקים, וכמו שבארתי לעיל.

ועיין שם בארחות שבת בשם הגרי"ש אלישיב שאסר קרוקפוטים אלו משום "שרוב הקדירה מוקף בגופי החימום" ולא ביאר אם כוונתו שהוא מחמיר כשיטת השו"ע נגד הרמ"א (שכן פסק החזו"א, ובדרך כלל מחמיר הגרישו"א כחומרי שיטת החזו"א) או משום שסובר סברא קרובה לסברת הגרשז"א שנחשב הטמנה גם באופן זה. ומשמע שהחמיר כדעת הפמ"ג.

ולכן נראה להלכה שאלו הרוצים להחמיר כסברת הגרשז"א לאסור הקרוקפוט יבואו ויאסרו, וכן אלו שחוששים לדעת הפמ"ג בענין, אסור. ולעדות המזרח שנוהגים כדעת השו"ע אסור. אמנם לאשכנזים אין בכלים אלו משום איסור הטמנה מעיקר הדין, ואין בדברי החיי אדם והמ"ב בכדי לבנות איסור בדבר.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן עט

אם מותר לחמם מאכלים יבשים בשבת על ידי הנחתם על סיר ריק שעל האש, או על הבלעך עצמו?

אורח חיים סימן רנג

לידידי הרה"ג רבי דוד הרסקוויץ שליט"א

תשובה: במה ששאלתם אם מותר לחמם בשבת אוכל יבש שנגמר כל בישולו, על גבי סיר ריק המונח על הבלעך. וכן אם כשמניח חלה על גבי סיר כנ"ל לחממה, אם צריך לחוש שמא תיפול ותתחמם על הבלעך עצמו?

תשובה: עיין בב"י (סי' רנג) שהביא הגהות מרדכי פרק כירה שמי שמגלה בשבת בבוקר שתבשילו שבקדירה על גבי האש נשרף, וירא שישרף לגמרי, מותר לעשות בלעך בשבת על ידי שימת קדירה ריקנית בין האש והקדירה ובלבד שיקפיד על תנאי חזרה. ובב"י שם הביא גם מש"כ הר"ן פרק כירה בשם הרשב"א שמותר להניח אוכל יבש צונן על גבי קדירה מליאה חמים של שבת אפילו בלי תנאי חזרה כיון שאין דרך בישול בכך. ובב"י ושו"ע הביא ב' הפסקים. ויש להעיר שלכאורה המרדכי חולק על הרשב"א, שהמרדכי סובר שמותר רק בתנאי חזרה, אלמא הנחת מאכלים על גבי קדירה אסור משום שהייה בתחילה בשבת ונכלל באיסור של "על גבי כירה", והרשב"א שהתיר להניח על גבי הקדירה סובר שלא נכלל בגזירת חז"ל. אמנם הב"י הביא ב' הפסקים זה אחר זה בלי שום רמז שב' הפסקים חולקים, ומשמע שסובר שאינם חולקים. וכן מוכח יותר בשו"ע שהביא דברי הגהות מרדכי בס"ג ודברי הרשב"א בס"ה. וע"ע בשו"ע (סי' שיח ס"ז וס"ח) שהביא מחלוקת בדברי הר"ן והכריע לקולא כר"ן. אמנם בס"ז השאיר השאלה בספק, אך לא העיר דבסי' רנג הביא המרדכי דחולק על הרשב"א.

ועי' באחרונים שביארו דס"ל לשו"ע שאין כאן מחלוקת, וביארו החילוק בין הציורים בא' מב' אופנים:

א. עיין מג"א (סי' שיח סקכ"ו) שמחלק בין צלי שמותר ליתנו לכתחילה על גבי קדירה, ובין

בישול שאסור, דגזרינן שמא יתן על הקדירה כשהוא קר ואין מותר אלא חזרה. ונראה לפרש ד"מבושל" כוונתו דהוי דבר לח ויש לחוש שאם יחזירנו עובר משום בישול דאורייתא וגזירה מסתברא היא. אמנם אם הוא יבש ואין מקום שיבוא לידי בישול לא גזרו חזרה בנידון זה, כיון שאין דרך בישול בכך, וע"ע במחצית השקל (סי' רנג סקל"ד). ולפי מהלך זה אין מקום לחלק בין הנחת אוכל על גבי קדירה מליאה אוכל ובין על גבי קדירה ריקנית, שבשניהם אסור להחזיר אוכל לח ואפילו חם (בלי תנאי חזרה), ומותר להחזיר אוכל יבש אפילו בלי תנאי חזרה.

ב. דעת הפרמ"ג (סי' רנג א"א לג) ובה"ל (רנג ס"ג ד"ה ויזהר) שיש לחלק בין קדירה מליאה תבשיל ובין קדירה ריקנית, שבקדירה מליאה אוכל מותר להחזיר את האוכל שאין דרך בישול בכך. משא"כ בקדירה ריקנית נחשב דרך בישול.

וקשה הא אין הדרך לבשל על גבי כלי ריקנית? ועי' חזו"א (סי' לז אות ט' ד"ה הקשה) שביאר, שעל גבי כלי ריקן מחממים בחום של האש עצמה, אמנם בכלי מלא אוכל מתחמם האוכל באדים העולים מעל הקדירה החמה, אך לא מהאש עצמה. ולכן אף שאין דרך בישול בקדירה ריקה, אין להקל לחמם על ידי האש. ובבה"ל ביאר את הטעם וז"ל: "אח"כ מצאתי בפמ"ג שיישב זו הקושיא בטוב טעם, והוא, דבסעיף ה' שאיירי בעומדת ע"ג קדרת חמין או תבשיל לא נחשב כלל כעומד ע"ג כירה ולהכי מותר אף ליתן לכתחלה בשבת, משא"כ בענייננו שהקדרה ריקנית ועומדת רק למנוע את חום הכירה שלא יהיה כ"כ חם, נעשית הכירה עי"ז רק כשאר כירה גרופה וקטומה דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחלה, ובאמת אם היתה עומדת שם מבעוד יום קדרה שיש בה תבשיל היה מותר ליתן עליה לכו"ע קדרה זו אף בשבת לכתחלה".

ובאמת חילוקם של הפמ"ג ובה"ל דחוק, וכן פירושו של החזו"א לחדש מעצמינו גזירה כזו הוי חידוש גדול שאין לו מקור. ולכן יותר נראה פירושו של המג"א, ומותר לחמם על ידי הנחת האוכלין על גבי קדירה ריקנית שעל גבי אש ואפילו בלי בלעך.

ושמעתי שיש מקילים להחזיר את האוכל על הבלעך עצמו בטוענם שהוי כקדירה ריקנית. אמנם אינו נראה לי להקל כ"כ, והראיה דהגהות מרדכי לא התיר אלא בהנחת קדירה ולא בבלעך. ואף דיש לדחות דמירי במה דשכיח, יותר מסתברא דבלעך אינו קדירה, אלא הוי דרך בישול. אמנם אין למחות ביד המקילים להחזיר על הבלעך עצמו או על הפלטה כיון שסוברים שאין דרך לבשל על בלעך או פלטה, ולכן המתארח אצל מי שמחמם באופן זה מותר לאכול כיון שיש להם על מה לסמוך.

ולגבי שאלת כבודו אם מותר לשים חלות על סיר שעל הבלעך כשיודע שלפעמים נופלת החלה מעל הסיר לבלעך, איני רואה בזה מקום לחוש, שאפילו נניח שאסור לחמם על הבלעך ממש, אינו מכוון לחמם ואינו פסיק רישיה שיפול, ואף אם יקרה מותר ליהנות.

אחרי כותבי כל הנ"ל, מצאתי בחידושי הרשב"א למסכת שבת (דף מ:) במפורש שביאר שיטתו וז"ל: "אבל צונן שנתבשל אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיד סולדת בו מותר, והוא שלא יתן על גבי האש או על גבי

כירה ממש. ותדע לך דהא תנינן כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, כלומר אפילו בכלי ראשון, ואע"ג דתולדת האור כאור והמבשל בה חייב חטאת כמבשל על האש ממש. ואע"פ שאסרו להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה וליתן לכתחלה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל, לפי שדרך בישול בכך. אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים, אינו נראה כמבשל, אלא כמפיג צינה, והלכך כל היכא דאיכא למגזר באותו דבר ממש משום בישול כמים או שמן שלא נתבשלו וכיוצא בהן אסור, גזירה שמא ישהה ויבא לידי בישול. אבל מה שנתבשל לא גזרינן שמא יבא לבשל בעלמא. ופינה ממיחם למיחם דסלקא לן בתיקו לעיל (לח:), ההיא במחזיר מיחם שני על גבי כירה היא ובמקום שהיה מיחם ראשון נתון. ולא עוד אלא אפילו תבשיל שלא נתבשל כלל אם הוא דבר קשה להתבשל כגון בשר וכיוצא בו שאינו מתבשל בכלי ראשון ולא כנגד המדורה, אפילו במקום שהיד סולדת בו מותר.

וכללא דמילתא כל מקום שאינו בא שם לידי בישול וכל דבר שאין בו משום בישול בין בכלי ראשון בין כנגד המדורה מותר, ולא אמרו יד סולדת אסור אלא במים ויין ושמן שהם קלים להתבשל ובחיין שלא הוחמו כדי בישולן, והראיה מדאמרינן לקמן (מב:) בגמרא האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא שנו אלא תבלין אבל מלח לא דאפילו בכלי ראשון לא בשלה והיינו דרב נחמן דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא, ועוד מדאמרינן הכא שמן אע"פ שהיד סולדת בו מותר קסבר שמן אין בו משום בישול, ואמרינן נמי גבי עובדא דרבי דאמר לו לרבי יצחק בר אבדימי טול בכלי שני ותן שמע מינה שמן יש בו משום בישול, דאלמא אם לא היה בו משום בישול אפילו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת או בכלי ראשון מותר.

וממה שאנו צריכין לדעת דכל מקום שאמרו כדי שתפיג צינתן היינו הפשר, והפשר היינו כל שלא הגיע לבישולו וכדמוכח בכולה שמעתין, ועוד תנן המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו אלא נותן לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירן. ומכלל דברים אלו מותר לתת על גבי קדירה בשבת, תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פאנדיש וכיוצא בהן כדי לחממן, ואפילו תהא היד סולדת בו ואע"פ שהקדירה נתונה על גבי האש, לפי שאין דרך בישול בכך ואינו אלא כנותן בצד המיחם או כנגד המדורה והרי אין כאן משום חשש בישול, אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים על גבי מיחם ודאי מסתברא דאסור, דהא נראין הדברים שאסור להטמין משחשיכה אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו ואפילו בדבר שאינו מוסיף, דפרקין דבמה טומנין ובמה אין טומנין בסתם תבשילין שנוי, לא שנא הגיע למאכל בן דרוסאי ולא שנא קודם שהגיע למאכל בן דרוסאי, ולא שנא נתבשל כל צרכו ובין מצטמק ויפה לו ובין מצטמק ורע לו, מדאפליגו בפרקין דהכא באילין מילי בענין שיהוי ולא איפליגו בהו גבי הטמנה שמע מינה לא שנא הכי ולא שנא הכי לעולם אסור", עכ"ל הרשב"א. ומשמע כדברי המחצית השקל, וברור שאילו ראו המ"ב והחזו"א את דברי חדושי הרשב"א אלו היו חוזרים מדבריהם. ולכן נראה לי פשוט להלכה כמחצית השקל בין לקולא בין לחומרא ודלא כחילוקו של הפמ"ג.

החותם בברכת כל טוב, הן בגשמיות הן ברוחניות
ידידך לוי ירמיהו הכהן

סימן פ

בענין שימוש במכונת קפה בשבת

אורח חיים סימן רנג

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרב הגאון רבי משה היינעמאנן שליט"א, מרא דאתרא דאגודת ישראל מתא בלטימאר

קראתי מה שכתב הרב מרדכי פרנקל שליט"א שכבודו מתיר לסדר coffee maker (מכונת-קפה) מערב שבת על ידי שעון שבת כדי לעבוד בשבת, וסמך כבודו על ד' מקורות, ושניים מהם, שהם ספר אוצרות ישראל וספר מעשה דירושלים או משא דירושלים אינם תח"י לעיין בהם. מיהו עיינתי במה שהביא שם מהמלמד להועיל ומהחזו"א, וכיון שמפורש בין במלמד להועיל ובין בחזון איש לאסור בכה"ג, אבקש מכבודו לעיין בסוגיא עוד פעם אחרי שקורא דברי. ואני תולה שכבוד הרב פרנקל (שאינו מוכר לי) לא הבין דברי כבודו, ושכבודו אינו פוסק כן. וראשון אעתיק מה ששלח לי הרב פרנקל על מה ששלחתי לו וז"ל:

It is true that Rabbi Heinemann allows the use of a coffee maker on a time clock on Shabbos.

My understanding is as follows:

A coffee maker would be considered goruf ve'kotum since one cannot change the temperature, similar to an urn. The Poskim write that can leave food from before Shabbos on a flame which will come on during Shabbos if the flame is goruf ve'kotum. See Chazon Ish O.C. 38:2 and Teshuvas Rav Elyashiv in the Sefer Otzros Yisroel page 404 and Teshuvos Melamed Le'Hoil 3:58. (We also know the Psak of the Chasam Sofer to allow this in a similar situation, as quoted in the Sefer Massah De'Yerushalayim on Yerushalmi Shabbos Perek 1 Halacha 5). Therefore one can use a coffee maker on a time clock on Shabbos.

However not all Poskim allow this, see Teshuvos Minchas Yitzchok 4:26.

ועל זה באתי לפרש:

ראשון, בשו"ת מלמד להועיל מפורש שסמך על ההיתר להשתמש בשעון שבת (או דבר דומה שמצא בזמנו) רק לחמם מה שנתבשל כבר, ולא לבשל מחדש. וז"ל: שם (בח"ג סימן נח): "סוף דבר חזרתי על כל הצדדין ולא מצאתי טעם לאסור. ואף שאיני מסכים להקל לבשל באופן זה מתחילה משום גזירה שמא יעמיד הקדרה שם בשבת, מ"מ לענין חימום תבשיל שנתבשל כל צרכו יש להקל ואין לגזור". חזינן שאף המלמד להועיל לא הסכים להתיר לבשל באופן זה בשבת, ורק התיר לחמם.

ומה שהבאתם מהחזון איש להתיר ג"כ אינו נכון. חדא, שדעת החזו"א שאין ה coffee maker נחשב גרוף וקטום, כי לדעתו רק מה שמצנן החימום הרבה נחשב גרוף וקטום, וב coffee maker אף שלא שייך לחתות את הגחלים, עדיין נכלל באיסור חז"ל. ובאמת להחשיב coffee maker כגרוף וקטום אינו נכון להלכה, שהרי מצאנו שנחלקו ג' עמודי

עולם של דור הקודם, החזו"א, האגרות משה, והגר"א קוטלר, איך לתקן מכשירי גז וחשמל שלנו להחשיבם גו"ק. והשאלה היא שכיון שלא שייך בהם כלל חשש שמא יחתה בגחלים, אולי יש להחשיבם גו"ק אפילו בלי שום תיקון כלל. והחזון איש שהוא המחמיר ביותר, פסק שצריך לצנן החום הרבה ובלי זה אינו נחשב גו"ק. ודעת האגר"מ שאם מצנן החום קצת הוי גו"ק, אמנם אם אינו מצנן כלל אינו נחשב גו"ק. ודעת הגר"א קוטלר הוא שאם מכסה הכפתורים שלא יכול לשנות ולהגביה את החום נחשב כגו"ק. ולפי הבנתו בדברי הגר"א קוטלר יוצא שכל מכשיר חשמלי שאין שייך להרים את החום ויש לו רק setting אחד שנחשב כבר גו"ק. ונראה ממה שכתב שכן כבודו פוסק להלכה. אמנם אי אפשר לפרש שהגאון רא"ק התיר להשתמש במכשירים כאלו בשבת בלי שום תיקון כלל לזכור שהוא שבת, ובוודאי שזה אינו.

ומה שכתב החזון איש (בסי' לח ס"ב) וז"ל: "והלכך אף אם העמיד קדירה מע"ש במקום שחום החשמל יבוא בשבת אסור, ואף אם נתבשל במאכל בן דרוסאי מערב שבת נראה דאסור להחזיר דחום החשמל חשיב כאינה גרופה, ואף אם התנור סגור אין כאן היתר טח בטיט המבואר ברמ"א (סי' רנד ס"א), רק בנותן בע"ש מותר ליתן בתנור סגור כמו שמותר ליתן לאינו גרוף בהיתר של שריק", עכ"ל החזו"א. וכנראה שהרב פרנקל הבין דעת החזו"א שמע"ש מותר לתקן את ה coffee maker לבשל בשבת והוי כקו"ג. וכבר בארתי ש coffee maker אינו נחשב גו"ק ולכן אין לדמותו לציורו של החזו"א. וכוונת החזון איש שם לבאר שמע"ש מותר לסדר דבר שיתבשל בשבת רק באופן שהוא נחשב גו"ק, ושריק וטח בטיט ותנור סתום נחשבים גו"ק. אמנם בחזו"א שם מבואר להדיא שלא מחשיב מכשירי חשמל לגו"ק, ולכן אין לומר שמדברי החזו"א יש מקום להקל. אמנם יותר מזה, שאפילו לדעת האגרות משה המיקל יותר מהחזו"א ושכן הוא מנהג העולם, אסור להשתמש בcoffee maker בשבת וכמו שביארתי. וכן ביארתי לעיל שאפילו הגר"א קוטלר יודה בציור דידן שאסור בהחלט. אח"כ מצאתי שכן הוכיח בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' יח) כדברי.

ולכן אף שאין יכולים להחשיב הוראה זו טעות בדבר משנה, משום שאין פסק מפורש המתנגד לשיטה זו, מיהו נראה שנחשב טעות בשיקול הדעת, שכשרוב פוסקי הדור פוסקים כשיטה אחת, נחשב המורה כנגדם טועה בשיקול הדעת כשאינו יכול להוכיח דדבריו נכונים. וכן איתא ברש"י (סנהדרין לג.) וכן הורה הש"ך (חו"מ סי' כה) וש"פ. וכיון שמנהג העולם שקיבלו הוראה האמצעית בנידון זה, שהוא פסקו של האגרות משה ודלא כהגר"א קוטלר, שלפי דעת הגר"א קוטלר אין חיוב לשים בלעך על כירות הגז שלנו ומספיק לשים איזה דבר על הכפתורים, ולא ראינו מי שנוהג להקל בענין זה, אלא כל העולם מקפיד לכסות את האש בבלעך. חזינן שקיבלו מנהג העולם להורות כדעת האגרות משה שגו"ק נחשב כיסוי שמצנן חום האש קצת, ואינו מספיק מה שאינו יכול להגביה את החום וכיו"ב. ויותר מזה, שלא נראה לי כלל שהגאון רא"ק יתיר בנ"ד.

ועיין ברש"י (סנהדרין לג.) שמי שסובר כשיטה המנוגדת למה שמקובל אצל רוב הדיינים, נחשב טעות בשיקול הדעת, ולכן המורה כהגר"א קוטלר בענין זה נחשב טעות בשיקול הדעת ומחויב לחזור מפסקו לכל הפחות מכאן ולהבא (ואם מחוייב ויכול לחזור ממה שפסק כבר, תלוי

בשיטת הש"ך, דביו"ד רמב פסק שחוזר להבא ובחו"מ חזר בו. אמנם העיקר להלכה בשאלה זו היא כדעת השו"ת פנים מאירות סי' ב' כי כן מוכח בראשונים, ואין כאן מקומו. וכתבתי תשובה על שאלה זו במקום אחר ואוכל לשלוח העתק מתשובה זו לכבודו אם רוצה).

ועי' ברא"ש בסנהדרין (פ"ד סי' ו') שמותר לחלוק על מה שמקובל בדורו רק ביש לו ראיות המקובלים על ידי פוסקי דורו. ולא ראיתי מי שהביא ראיות להוכיח דברי הגר"א קוטלר בענין זה. ולכן ההלכה בוודאי הוי כדברי הגאון בעל האגרות משה והחזון איש ש coffee maker אינו נחשב גו"ק ואסור להשתמש בו בשבת כמפורש בחזו"א. ופשוט שאין לכתוב למי שסומך על החזו"א להתיר מה שהחזו"א אסר בהחלט.

ולהלכה, כיון שהוכחתי לעיל שאסור להשתמש ב coffee maker בשבת, מי ששגג ושם את הבקבוק ב coffee maker מלפני שבת מחוייב להסירו ואפילו בשבת באמצע בישולו (ואולי אסור כאן משום מוקצה, וצריכים לעיין במציאות) וכמו דאיתא בחזו"א שם. ואסור לשתות קפה שנתבשל בשבת באופן זה כמפורש בשו"ע (סי' רנג ס"א). ואני חותם בברכת גמר חתימה טובה לכבודו ולמשפחתו ולכל קהילתו

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פא

בענין שימוש בטרמוס בשבת

אורח חיים סימן רנז

נשאלתי: האם מותר למזוג מים לתוך טרמוס בשבת ואח"כ להטמין את הטרמוס במגבות וכיו"ב?

תשובה: נכללו בשאלה הזאת ב' שאלות: חדא, האם מותר להשתמש בטרמוס בשבת, וב', אם מותר השימוש בטרמוס, האם מותר להטמין את הטרמוס אחר כך בדברים שאינם מוסיפים הבל?

תניא (שבת נא.) "וכן היה רשב"ג אומר לא אסרו אלא אותו מיחם, אבל פינה ממיחם למיחם מותר. השתא אקורי קא מקיר לה ארתוחי קא מירתח לה". ועיין ברמב"ם שפירש שלא גזרו חז"ל איסור הטמנה בשבת אלא בכלי ראשון ולא בכלי שני. ומש"כ בגמרא "השתא אקורי קא מקיר לה, ארתוחי קא מירתח לה" הוא פירוש מדוע לא גזרו בכלי שני. אמנם ברש"י משמע שלא גזרו אלא רק בציור ששפך את האוכל מן הכלי עכשיו לקררו, שבציור זה לא גזרו. אמנם בציור שכבר פינה את האוכל לכלי שני, ואז החליט שרוצה להטמין את האוכל שלא יתקרר יותר, אסור להטמינו אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, ולרמב"ם מותר. ועי' בר"ן (שם בסוגיא) שביאר את שיטת רש"י.

ועיין בתוספות (בדף לח: ובדף נא. בתוס' ישנים) שהקשה סתירה מסוגיא בפרק כירה לסוגיא דידן, שבפרק כירה חוקר רב אשי בפינה ממיחם למיחם האם מותר עדיין להחזיר או לא, ופשוט שבלא פינה למיחם שני שמותר. חזינן שיותר פשוט להתיר חזרה בכלי ראשון מבכלי שני, ומדוע כאן בהטמנה התיר רשב"ג בכלי שני, ובכלי ראשון אסור? ותוס' (בדף לח:) הביא ב' תירוצים לתרץ קושיא זו, חדא בשם ר"ת שיש לחלק בין חזרה להטמנה, שבחזרה חוששים שבכלי שני אתי לחתויי, ובהטמנה לא

חיישינן בכלי שני כיון שחיתוי מעט לא יועיל. ולדברי ר"ת יוצא שאין איסור הטמנה בכלי שני וכשיטת הרמב"ם. ובתירוץ שני מביא תוס' בשם ר"י לחלק בין אם הוא מכין את האוכל לצורך הלילה, לבין כשהוא מכין לצורך מחר "דבלא חיתוי יתחמם הרבה". חזינן דס"ל לר"י שהטמנה לצורך לילה בכלי שני אסור. ומשמע שמודה ר"י לרש"י שיש ציורים שבהם הטמנה בכלי שני אסורה.

וברמב"ם וטוש"ע לא חילקו בין הטמנה לצורך הלילה ובין הטמנה לצורך מחר, ומשמע שחולקים על דברי הר"י.

ולגבי המחלוקת שבין רמב"ם ובין רש"י אם מותר להטמין בכלי שני כשלא פינה לצורך קירור, נראה שיוצא נ"מ ביניהם עוד לגבי שימוש בטרמוס אם מותר למזוג לתוך טרמוס בשבת, שלדעת הרמב"ם מותר שאין הטמנה בכלי שני, ולדעת רש"י אסור כיון שכוונתו לשמור על החום. אמנם עי' בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' צה) שהביא סברא להתיר אף לרש"י והוא שסגירת הטרמוס אינו מעשה הטמנה אלא מעשה סגירה. ולפי דבריו מותר להשתמש בטרמוס בשבת אפילו לרש"י.

אמנם לכסות ולהטמין את הטרמוס אחר כך בבגדים וכדומה, אסור לרש"י כיון שכונתו לשמור חומם, ומותר לרמב"ם כיון דהוי כלי שני. ועי' בט"ז (סי' רנז ס"ה) שהביא כהרמב"ם להקל שבכלי שני מותר להטמין. וגם עיין במג"א (רנב סי"ג) וז"ל: "ואפשר דאפילו בכלי ראשון אם נתקרר קצת שרי להטמינו" ואזיל דווקא לפי הרמב"ם דלרש"י אם נתקרר אפילו בכלי שני אם חשב להטמינו אסור, וכ"ש בכלי ראשון.

ובאמת בלשון השו"ע אין הכרע אם פסק כרש"י או כרמב"ם. אמנם בר"ן ובטור במג"א ובט"ז כולם הכריעו כהרמב"ם, ולכן באיסור דרבנן בוודאי מותר. ועיין בברכי יוסף (חו"מ סי' כה סקל"א) שמכריע כרמב"ם נגד רש"י, כיון שרש"י כתב דבריו לפרש ואולי להלכה היה חוזר. מיהו מצאתי בשו"ת אגרות משה הנ"ל שכתב שבעל נפש יחמיר כרש"י ור"י שלא להטמין בכלי שני בשבת, ונראה שכיון שהוא איסור דרבנן וכל הפוסקים הבתראי הכריעו כרמב"ם, אין מקום להחמיר אפילו לבעלי נפש, כנלענ"ד ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן פב

בענין כניסת מעוברת למקום שיש שם צפרניים מושלכות על הרצפה

אורח חיים סימן רס

נשאלתי באנגלית בכתב וז"ל: "אשתי מעוברת ורוצה להכנס לחנות סלון ששם גוזזין צפרני ידים ורגלים (מה שקוראים מניקור), ובמקומות האלו נשארו הרבה צפרניים על הרצפה. האם מותר לה להכנס למקומות אלה או לא?"

ונראה מהשואל דמיירי ממשפחה דתיה ולא חרדית, כי בוודאי אשה חרדית לא נכנסת למקומות אלו ליטול את צפרניה, ובדרך כלל לא מוצאים שמעונינות במניקור. אמנם צריכים להשיב להם על פי הלכה אם יש כאן חשש. וגם כדאי להשיב להם כפי הענין כדי שידעו ואולי יבואו לשאול עוד שאלות ממי שמקבל תורת אלוקים.

ולגופה של שאלה, איתא במסכת נדה (דף

יז.) "אמר ר"ש בן יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו" ואחד מהם "והנוטל צפרניו וזורקן לרשות הרבים". ומפרש שם "מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת. ולא אמרן אלא דשקיל בגנוסטרי, ולא אמרן אלא דשקיל דידיה ודכרעיה, ולא אמרן אלא דלא גז מידי בתרייהו, אבל גז מידי בתרייהו לית לן בה. ולא היא, לכולה מילתא חיישינן". ואיתא עוד במועד קטן (דף יח.) "אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקינהו. שמע מינה תלת, שמע מינה מותר ליטול צפרנים בחולו של מועד, ושמע מינה אין בהן משום מיאוס, ושמע מינה מותר לזרקן. איני? והתניא שלשה דברים נאמרו בצפרנים הקוברן צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע. טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, אשה בי מדרשא לא שכיחא. וכי תימא זימנין דמיכנשי להו ושדי להו אבראי, כיון דאשתני אישתני". חזינן שהזורקן ברה"ר אחרי הנטילה מתחייב בנפשו, אמנם אין קפידא אם מכנשי ליה אחרי נפילתן. ולכן אם מטאטאים את הרצפה מאד בזהירות לפני שהיא באה, מותר לה להכנס.

מיהו באחרונים נחלקו מהו נחשב שהשליכם לחוץ, שדעת הפרישה (או"ח סימן רמא סק"ד) שאם גזז צפרניו בביתו במקום דשכיחי נשי ונפל מידו קצת צפרניו יכבד אותו המקום ויזיזם ממקומם ושוב לית לן בה. אמנם דעת הא"ר (סי' רס סק"ז) שאפשר דדוקא כשהשליכן חוץ לחדר הוי שינוי מקום. ולכן לדעת הא"ר אין להקל כשרק מכבדים את הרצפה, שאף שיזוזו הצפרניים ממקום למקום אינו מספיק.

ואולי יש להקל משום ספק ספיקא, ספק שהלכה כפרישה ומספיק אם מטאטאים, ספק אם פסקינן כמג"א שנשתנו הטבעים ואין לנו לחוש לסכנות האלו, וכמו שמצאנו באחרונים שהקילו לבטל דג בבשר בשישים, שמצטרפים דעת המג"א לדעת הש"ך שהסכנה בטלה. אמנם מאד קשה לדמות ענין לענין בדברים אלו, ועוד מי יימר שבכל סכנה של חז"ל אמר המג"א שנשתנה הטבע, ועוד שבדג בבשר אינו אלא קשה לדבר אחר ואינו סכנת נפש, ואינו חמור כ"כ כמו חשש הפלה שדינו כפיקוח נפש ומחללים עליו את השבת. וגם כיון דחזינן דדבר אחר אינו שכיח בזה"ז אף שהעולם שאינם בני תורה אינם מדקדקים על אכילת בשר ודג יחד, חזינן שנשתנה הטבע, משא"כ בנידון דידן דשכיחי הפלות, ואולי מנשים שאינן מקפידות על נפילת צפרניים. ולכן קשה מאד לסמוך על הס"ס.

ולפי דברי האלי"ר, אין להקל אלא להיות הלקוח הראשון של היום, מפני שידוע שמקומות כאלו מקפידים מאד לטאטא ולשטוף את הרצפה בגמר עבודת היום, ולכן מותר לה להיות לקוחה ראשונה. ותזהר שלא ללכת קרוב על מקומות ששאר נשים גוזזות באותו זמן שגוזזין אותה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פג

בענין גזיזת צפרני ידיים ורגליים באותו יום

אורח חיים סימן רס

נשאלתי במה שאין גוזזים צרפני יד ורגל באותו יום, אם לילה הולך אחר היום או היום אחר הלילה, או אולי מה שאין גוזזים היינו דווקא באותה עונה.

עיין במגן אברהם (בהקדמתו לסימן רס) וז"ל: "כתב הב"ח בשם רש"ל... בנטילת צפרנים יש טעם יפה שאין נוטלין בה עכ"ל... ובמגי"מ [מגיד מישרים] במשלי כתב שאין לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום א' ואין לקוץ אלא בע"ש או בעי"ט. והנכון שיקוץ מן הרגלים ביום ה' ומן הידים ביום ו' ובשאר הימים אין לקוץ כלל. ומט"מ כתב בשם ספר הגן שלא ליטלן ביום ה' מפני שגדלין בשבת" עכ"ל. ויש להעיר שהמגי"מ סותר את דברי עצמו, שכתב שאין לקוץ אלא בע"ש, וגם כתב שאין לקצוץ יום ולילה ביום אחד, ולקוץ של רגלים ביום ה', הא כבר אסר? אלא על כרחך, שיקצוץ של רגליו בליל ו' שהיינו ערב שבת, וקורהו יום ה', ושל יד ביום ו'. חזינן דאמרינן לגבי הענין לקצצם באותו יום, או שאין היום הולך אחרי הלילה, או שהכוונה לאסור באותו יום היינו באותה עונה, ויותר מסתבר כן וכן הוריתי.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פד

בענין זמן ברכת 'להדליק נר של שבת'

אורח חיים סימן רסג

נשאלתי על ידי אברך חשוב אשכנזי, שנשא אשה מעדות המזרח, וחמיו מקפיד שתברכנה הנשים על הדלקת הנרות של שבת לפני שמדליקות, ולא כמנהג בנות אשכנז שמדליקות ואז מברכות משום קבלת שבת, ולגבי עובר לעשייתן סומכות על מה שאינן נהנות מהאור עד אחרי ההדלקה, ושמותר לברך אחרי מעשה המצוה כשיטת האור זרוע ודלא כשיטת הרמב"ם.

תשובה: הרמ"א (בסי' רסג ס"ה) מביא שתי שיטות אם לברך קודם ההדלקה או אחריה, והביא מהמהרי"ל שהמנהג שבראשונה היא מדלקת ואח"ז מברכת משום שיטת הבה"ג שהדלקתה היא קבלתה, וכמו שהביא השו"ע לקמן (ס"י). וע"ש ברמ"א שפסק שתנאי מהני אפילו לאשה המדלקת, ואפילו תנאי בלב. וע"ש במג"א שפסק שמ"מ אין להתנות כי אם לצורך מאחר שיש חולקים, והראיה שאין להתנות בחינם היא שאל"כ מדוע המנהג להדליק ואז לברך, בוודאי היתה לה להתנות ולברך קודם הדלקה, אלא ע"כ שהמנהג מבוסס על השיטות שתנאי בהדלקה לא מהני.

אמנם בנ"ד שחמיו מקפיד שלא לברך אחר ההדלקה, וכנראה שמקפיד שבביתו יזהרו כשיטת הרמב"ם שהמברך אחר שעשה המצווה הוי ברכה לבטלה, כדאי הוא לסמוך על דברי הרמ"א שתנאי מהני ובוודאי שנחשב צורך משום שגדול השלום. ואף למג"א שכתב שבמקום צורך מותר להתנות, בוודאי שלום משפחה הוי צורך גדול. ולכן תתנֶה ואפילו בלבה, שאינה מקבלת שבת עד אחרי ההדלקה. ונראה שאפילו אם קרה פעם ששכחה להתנות, אחרי שתנהג כן כל זמן שהם אורחים בבית הוריה, הוי התנאי ממילא, כמו שנהגו כל הנשים מעדות המזרח. ועל צד היותר טוב תגיד בפירוש פעם אחת שהיא מתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקתה כשהיא בבית הוריה, והוי כהא דאיתא בגמרא (נדרים כג:) שמי שמוסר מודעה על כל נדריו מתחילת השנה שאינם חלים, ובלבד שלא יזכור בשעת הנדר. ולכאורה פשוט הוא שמה שאיתא בגמרא ראש השנה 'ושל כל השנה' לאו דווקא אלא אורחא דמילתא נקט, ויכולה להתנות מתי שתרצה שכל הדלקתה בבית אביה היא על תנאי שאינה מקבלת שבת, ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פה

בענין חיוב אורח בנרות שבת

אורח חיים סימן רסג

שאלה: אורח שאוכל אצל משפחה אחת, וישן בחדר מיוחד אצל משפחה שניה, ובשני הבתים בני המשפחה מדליקים. האם מחוייב להשתתף בנרות, או להדליק בחדר שלו, או שהוא פטור לגמרי?

תשובה: איתא במרדכי (סי׳ רצד ומביאו הב״י והשו״ע בסי׳ רס״ג) ״דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר של שבת בחדרם ולברך עליו... אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת עליו בשבילו״. וצ״ע מהו כוונתו ״אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו״ האם כוונתו שאין מדליק, א״כ פשוט הוא שאין לברך ומדוע מזכירו. ואי אפשר לומר שכוונתו שמדליק ואינו מברך דהול״ל ״מדליק ואינו מברך״, ומשמע שכוונתו שאינו חייב להדליק, כלומר שאף אם מדליק לצורכו אין לברך עליו.

גם צריך לפרש באיזה ציור מיירי, וכן מהו החילוק בין בחור לנשוי, ואם כוונתו שמיירי בנשוי שגר בחדר עם אשתו, מהו החידוש, הא פשוט שאינו מדליק כיון שאשתו מדלקת בשבילו.

ולכן נראה דמיירי שיש לו חדר פרטי שאינו שייך לאשתו, והא דאינו מברך הוא משום שהיא מברכת בשבילו במקום אחר (ושמעתי שבשו״ת רב פעלים מפרש שיכול לברך אם מדליק קודם אשתו). וא״כ צ״ע, שאם יכול להכשל בעצים ואבנים, מה בכך שאשתו מדלקת עליו בביתו, הא מחויב להדליק כדי שלא יכשל? וצ״ל דמיירי שאין חשש שמא יכשל בחדר שלו, משום שיש מספיק אור שבא ממקום אחר חוץ לחדרו. וא״כ במה אשתו מוציאתו? וצ״ל שאל״כ לא מקיים חיוב שלו להדליק נר, והיא מוציאתו בחיוב שלו של הדלקת נרות שמוטל על הגברא. אמנם א״כ צריך לעשות אוקימתא שהיא מדלקת באיזה מקום שיוצאת בעצמה, ואין לו שייכות למקום הזה, ואפילו הכי יוצא בהדלקתה אף שאין לו שום שייכות לנרות שלה.

אמנם בחור ההולך ללמוד, אף שבוודאי מיירי ג״כ באותו אופן שאין חיוב להדליק מצד המקום, מדליק בברכה מצד החיוב האישי שלו לקיים תקנת חכמים (ודע שלשון ״בחור״ בחז״ל אינו בדווקא לאיש רווק, אלא מיירי דווקא באיש צעיר ואפילו נשוי. ואף דאיתא בסנהדרין דף יט ע״ב דהוא מי שאינו נשוי, וז״ל הגמ׳ ״והכתיב הלוך ובכה על המצוה דאזיל מיניה עד בחורים שנעשו שניהם כבחורים שלא טעמו טעם ביאה״ עי״כ. אמנם במקומות אחרים לשון ״בחור״ ביאורו רק איש צעיר. ולכן נראה שכוונת המהר״ם שם לחלק בין מי שאשתו עמו ובין מי שאין אשתו עמו, שאם אשתו עמו אינו חייב להדליק אפילו בחדר פרטי שיש לו שאין לאשתו שום שייכות לשם, אם אין שם חיוב הדלקה מצד עצם המקום. ואם אין אשתו עמו חייב להדליק בחדר שלו אפילו כשאין צורך, משום מצוות הדלקה המוטלת עליו. וכן פירשו הרבה אחרונים ומהם הבה״ל).

אמנם א״כ יש לעיין מהי כוונת הב״י ושו״ע במה שהוסיפו שאם אין לו חדר מיוחד לעצמו שישתתף בפרוטה. ונראה כוונתו, דכיון דפסקינן דכל אחד יש לו חיוב להדליק נרות בשבת, מי שיש לו חדר מיוחד אינו מצורף לבני

הבית, ולכן יש לו חיוב אישי להדליק בחדר שלו. אמנם מי שאין לו חדר מיוחד אין לו מקום לקיים חיוב אישי שלו ולכן יוצא על ידי שיתוף עם בעל הבית.

ומה שפירשתי לעיל נראה שהוא על פי דרכו של האלי"ר בסוגיא. אמנם המג"א ביאר את החילוק שבין בחור לנשוי באופן אחר, שבשני האופנים מיירי שמחוייב להדליק כדי שלא יכשל בעצים ואבנים. ובציור שהוא עם אשתו, מחוייב להדליק אבל בלי ברכה. ונ"מ בין בחור לנשוי עם אשתו הוא, שבחור מברך על ההדלקה כיון שאין אחר שמדליק בשבילו, ונשוי אינו מברך כיון שאשתו מוציאתו בברכה, אף שמחויב להדליק בחדרו המיוחד בנפרד.

ויוצא מדברי המג"א שאורח שיש חדר לעצמו בזמננו אינו מחויב בהדלקה כיון שאין חשש שמא יכשל. והטעם משום שהמשפחה שאצלה הוא אורח מדליקין בכל המקומות שיש חשש שמא יכשל. ורק כשיש מקום בבית שהאורח משתמש בו ולא המשפחה, אז הוא מחוייב להדליק שם. ואם אשתו מדלקת אינו מחוייב כלל להדליק, ואם הוא בחור ישתתף בפרוטה או באופן אחר. ונראה שיותר טוב שישתתף במקום שאוכל, אמנם אם משתתף במקום שישן יוצא. מיהו באופן זה צריך שהנרות ידלקו עד שיבא לבית בו הוא ישן, שאל"כ מה מהני ליה מה שהשתתף בנרות האלו, הא לא נהנה מהם.

והמנהג אצלינו שאורחים אינם מדליקים בחדר שלהם. ונראה פשוט שכן הוא הדין אליבא דהמג"א וכן פסק המ"ב.

ושמעתי שיש סוברים שכל אורח שלנו נחשב חלק מבני הבית לשבת ואין לו חיוב הדלקה כלל בעצמו אלא יוצא בהדלקת בעלת הבית כמו שאר המשפחה. ומהלך זה חידוש, שא"כ מהו הציור של הב"י שאורח מחויב להשתתף בפרוטה. ולאלו הסוברים שאורח נחשב מבני הבית צ"ל שבזמניהם האורח היה שייך לחדר עצמו, ושם היה אוכל ולא היה לו שייכות למשפחה שאצלם הוא אורח, ולכן נחשב שיש לו חיוב אישי להדליק במקום שישן. אמנם בזמנינו האורח שייך לבית והוי כמו שאר בני הבית ואין לו חיוב אישי.

אמנם כל זה דחוק, ועיין באלי"ר דמירי שאין האורח אוכל בחדר שלו, דאלת"ה פשוט שחייב שם מעיקר דיני הדלקה. ולכן נראה שאורח ישתתף בנרות של בעל הבית באחד מהאופנים, או שיתן פרוטה לבעל הבית או שיגביה הנרות (על ידי ציווי הבעל) כדי לקנות חלק מהם, ומספיק לקנות רק נר אחד.

ואולי יש לסמוך על המנהג שהאורחים סומכים על ההדלקה של בעלת הבית כשהם אוכלים וגם ישנים בבתיהם ואז הם נחשבים כבני ביתם, והב"י מירי כשאוכל משלו או במקום אחר ממקום שבו הוא ישן, ולכן אין להקשות מדבריו על המנהג. ובדרך כלל כאשר מתארחים אצלנו ולא שואלים אותי כיצד לנהוג אני מניח להם לסמוך על המנהג שהם חלק מהמשפחה. אמנם מי ששואל, אני משיב שעדיף להשתתף בנרות.

ולדעת האלי"ר שהמהר"ם מירי במי שאין בחדרו חשש שמא יכשל אך אעפ"כ חייב להדליק, נראה שבאופן שיש אורח שישן בבית אחד אצל משפחה אחת, ואוכל הסעודות שלו במקומות אחרים, ואין לו שום שייכות למשפחה שאצלה הוא ישן, שאין יוצא בהדלקתם משום שאין לו שום שייכות, ואין לצרפו לבית שלהם

בתור בני הבית. רק יש לצאת ידי חובה על ידי שידליק בחדר שלו, אמנם זהו נגד המנהג המבוסס על שיטת המג"א וכדפירשתי לעיל. ולכן יותר טוב שיצטרף להדלקתם בפרוטה, ואף שאינו חלק מביתם, כיון שנהנה באור שלהם בכניסתו לבית וביציאתו ממנו, והיה עליו חיוב להדליק בבית אם בני המשפחה לא היו מדליקים, לכן יכול להצטרף בנרות שלהם. ואם יבוא מאוחר לביתם אחרי שכבר כבו הנרות, יותר טוב שיצטרף בנורות החשמל שלהם. ובדרך כלל הכי טוב בזמנינו הוא לכבות ולהדליק חזרה את נורות החשמל מיד לפני שמדליקים נרות של שבת ובלי הפסק ביניהם, ואז תעלה הברכה הן על החשמל שהוא עיקר ההנאה וכן על הנרות. ובציור שלנו יותר טוב שהאורח יצטרף בפרוטה ובזה קונה חלק גם בחשמל, מלהגביה הנר שיכבה קודם שיחזור לבית.

אמנם יש לחקור אם יכול לקנות חשמל על ידי נתינת פרוטה, שהרי כרגע אין לבעלים את החשמל שמוכרים, והוי קנין של דבר שלא בא לעולם שאינו קנוי. ואף אם רוצים להקנות את החשמל והנרות יחד או החשמל והנורה יחד, הוי קנין של דבר הבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם, ואינו נקנה בקנין כסף אף לשיטות הסוברים שקונים על ידי סודר דבר שלא בא לעולם עם דבר הבא לעולם, וכ"כ הנתה"מ (בסי' ר"ג סק"ח).

ובנורת incandescent (ליבון) יכול לעשות קנין במתכת הבוערת, אמנם אם מדליקים רק נורות fluorescent (פלורוסנט) יש לעיין שאף שיש מלאכה דאורייתא בהדלקתה מחמת הבערת הסטרטר, אמנם אחרי שנדלקו אין כאן דבר שיכול להקנותו. אמנם באמת בכל נורת fluorescent יש מיני גזים שנדלקים על ידי החשמל. ויכול לקנות חלק בגזים אלו על ידי קנין כסף ואינם נחשבים דברים שאין בהם ממש אף שאיננו רואים אותם.

ולכן נראה שאורח שישן בבית אחד ואוכל בבית אחר חייב בהדלקת נרות, וכן אם הוא אוכל וישן באותו בית חייב להדליק נרות, אמנם בכה"ג יכול להצטרף עם הנרות של הבעה"ב ואין לו חיוב להדליק נרות בפ"ע בחדרו אם אין לו מקום, והמהלך הפשוט לקיים מצותו הוא שיקנה קצת מהנרות של הבעה"ב על ידי הגבהה או מסירת פרוטה. אמנם אם רואה שלא יהנה מהנרות של הבעה"ב, יכבה נורות השירותים וידליקם חזרה מיד לשם נרות שבת ובזה יוצא חיוב הדלקת נרות.

בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פו

בענין חיוב של נשוי בנר שבת

אורח חיים סימן רסג

נשאלתי: בעל הבית השובת בעיר אחרת מאשתו, האם מחוייב בהדלקת נר שבת או שיכול לסמוך על מה שאשתו מדלקת?

תשובה: עיין בתשובה לעיל שביארתי שאורח שישן בבית אחד ואוכל בבית אחר חייב להדליק נרות בעצמו, ושנראה שאפילו אם הוא אוכל וישן בבית אחד שחייב להדליק נרות. אמנם יכול להצטרף עם הנרות של הבעה"ב ואין לו חיוב להדליק נרות בחדרו, אם אין לו מקום שיש שם חשש שמא יכשל בעצים. אבל חייב

להצטרף משום החיוב שלו במצוות הדלקת נרות. והדרך הפשוטה לקיים מצותו הוא על ידי שקונה קצת מהנרות שלהם. אמנם אם רואה שלא יהנה מהנרות שלהם, ואינו יכול לצאת על ידי השתתפות בפרוטה בנרות החשמל שלהם, האופן הראוי ביותר הוא שיכבה את נורות השירותים וידליקם חזרה מיד לשם נרות שבת ובזה יוצא חיובו של הדלקת נרות וזה יכול לעשות בקלות.

אמנם השאלה דידן הוא אם בעל שאשתו במקום אחר מחויב במצות הדלקת נרות, או שיכול לסמוך על הדלקת אשתו. והאחרונים כבר דנו וחלקו בזה, ועי' בבה"ל (סי' רס"ג) שדעתו שפשוט שאינו יוצא אם אין אשתו עמו.

ועיין באלי"ר וש"א שמביאים מהעולת שבת שבירידים אם אין בעל הבית אתם, אחד מדליק בשביל כולם וכולם צריכים לשמוע ברכתו ולצאת על ידו. וצ"ע מאי שנא כאן שצריכים לשמוע ברכתו, ממשפחה רגילה שאשתו מברכת לכל המשפחה ולא צריכים לשמוע ברכתה? ונראה הטעם שבבית הטילו חז"ל עיקר חיוב ההדלקה על האשה, ולכן היא השליח של כולם והם טפלים לה במצווה זו ואינם מחוייבים לשמוע ברכתה. משא"כ בנידון של יריד, כולם חייבים מצד עצמם להדליק ולברך, ואף שרק אחד מברך, כולם צריכים לכתחילה לשמוע ברכתו כדי לקיים את עיקר חיובם. והביאור לחלק בזה הוא משום שכל אחד הוי "כמשפחה" לעצמו, ואינם שייכים אחד לשני. אי נמי יש לומר, שבבית שמובן מאליו שאחד מדליק בשביל כולם אינם צריכים לשמוע את הברכות, אבל באופן שאינו רגיל חייבו כל אחד לברך בעצמו, ואין לו לסמוך על השליחות אלא רק כשרואה שמישהו מדליק. ונ"מ בין ב' הביאורים הוא בישיבה או בסמינר, אם צריכים כולם לשמוע את הברכות. והמנהג להקל שבחור אחד מדליק בחדר אוכל ואין שאר התלמידים רואים, וצ"ע מדוע ציור של תלמידי ישיבה שונה מבעלי בתים ביריד. ונראה שכולם נחשבים כמו משפחה אחת כיון שיש שייכות בין אחד לשני שכוונתם להיות דווקא יחד, משא"כ ביריד כל אחד עוסק בעניני עצמו ורק שישנים באותו בית.

ולמעשה נראה, שכיון שהוא בעיר אחרת מאשתו, מחויב להדליק ובברכה. ונראה שלכתחילה יכוין בפירוש שלא לצאת על ידי הדלקת אשתו אם היא מדלקת מוקדם ממנו, כדי לחוש לשיטות הסוברים שהדלקת אשתו מהני בשבילו אף שהיא בעיר אחרת, כנלע"ד ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פז

עוד בענין הדלקת נר שבת של אורח

אורח חיים סימן רסג

נערה הרגילה להדליק נרות שבת, ונמצאת במקום שמקפידים שרק בעה"ב מדלקת אי הוי כנדר

נשאלתי על ידי נערה אחת שמדלקת נרות בכל שבת, ובשבת הזאת היא אורחת אצל משפחה מבני ספרד שהם מקפידים שרק בעלת הבית מדלקת ולא שאר האורחים, מה תעשה, האם מחוייבת להדליק נרות מצד קבלתה, ואם היא מחוייבת, האם היא צריכה ויכולה להתיר את נדרה?

תשובה: עי' בשו"ע (רסג ס"ח) שפסק "שנכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד" אמנם מה שמקפידים שלא להדליק טעות הוא בידם, ואולי לא הבינה מה הם אומרים לה, שבוודאי כל מה שמוסיפים נרות הוי יותר כבוד שבת ולא איכפת מי מדליקן, ולכן בוודאי היא יכולה להדליק ואין קפידתן קפידה. ובוודאי שקבלתה היתה להדליק נרות בעצמה כל שבת, ואף שמברכת על הדלקתה כל שבת אין זה חלק מהקבלה שלה, משום שאין בזה ריבוי מצווה מצד עצמה, אלא שהיא רוצה לסמוך על המקילים המתירים לה לברך, אבל לא שייך לקרוא לזה מנהג או הנהגה טובה. אבל מה שהיא מדלקת בכל ערב שבת יכול להיות שזה נקרא קבלה שהיא הוספת נרות של שבת לכבוד היום ונראה שצריך התרה.

ולכן באתי עה"ח
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פח

בענין אשה ששכחה להדליק נרות, מתי קונסין אותה

אורח חיים סימן רסג

לאברך חשוב אחד

אשה שבליל שבת התארחה אצל אמה, והיתה מטפלת הרבה בילדיה ושכחה להדליק נרות שבת, האם מחוייבת להדליק יותר נרות או נרות יותר ארוכים בשבתות הבאות או לא?

תשובה: עיין רמ"א (סי' רסג) בד"מ ובהגהות (ס"א) שהביא את המהרי"ל (הל' שבת סי' א') שאשה ששכחה ולא הדליקה נרות שבת, שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצווה יותר ממה שהיתה רגילה. ועי' בד"מ שם שהקשה עליו מהא דמבואר בטור וש"ר שיש ענין בדווקא להדליק ב' נרות כנגד זכור ושמור, וההוספה מגרע שעכשיו אינו ניכר שהוא כנגד זכור ושמור. ותירץ ע"פ המרדכי (ר"ה סי' תש"כ) והרא"ש (ר"ה פ"ד סי' ג') שיכול להוסיף על סימן המכוון. וע"ש בד"מ שאף שהמהרי"ל הוי חומרא רחוקה אבל הנשים נוהגות כדבריו ולכן הביא דברי המהרי"ל להלכה בשו"ע.

ועיין במחצית השקל שחקר מהו דינו של הקנס הזה שחידש המהרי"ל, האם הוא כפרה, או דהוי זכרון שלא תשכח עוד פעם, או דהוי תשלומים. ונראה לי דהמהרי"ל משמע דהוי כפרה דז"ל: "אשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצווה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה וצריכה תענית ווידוי" ומשמע דאף הוספת הנר הוי משום כפרה, עכ"ל. ויש לדחות דתרי ענינים יש, הוספת הנר כדי להזכירה ועוד שצריכה כפרה. וכן משמע מהב"ח שכתב שהטעם שמוסיפה הוא שלא תשכח עוד, וכן הביא המג"א (סק"ג) מהב"ח. וכתב המג"א וז"ל: "ומה"ט נ"ל שאם נאנסה ולא הדליקה כגון שהיתה בבית האסורין וכיו"ב א"צ להוסיף". ועי' מחה"ש שביאר כוונתו שאם טעם הקנס משום כפרה או משום תשלומין אז אפילו לא הדליקה מחמת אונס עדיין חובת תשלומין וכפרה עליה (ובכפרה יש לדון, דהא אונס רחמנא פטריה, ומנ"ל דצריכים כפרה).

אמנם עי' מחה"ש שביאר דברי המג"א שכיון שהב"ח פירש שהוא כדי שלא תשכח, אין לגזור עליה היכא שנאנסה. ויש לסמוך על סברא זו להלכה, כן היא מסקנת המג"א והמחצית השקל.

ועכשיו יש לדון בשאלה דידן, דהא אשה הזאת שכחה ולא היתה אנוסה. ואף שהיתה טרודה, הא כל ע"ש טרודות הנשים, ומהאי טעמא גזר המהרי"ל, מיהו בציור דידן יש לדון ב' דברים:

חדא, כיון שבזמננו סומכים בעיקר על נורות החשמל לצורך האור, ואולי כיון שנוהגים כן אין לה חיוב בזה"ז להוסיף נרות אם שכחה, כיון שקיימה עיקר תקנת חז"ל להיות אור בליל שבת (ואם כנים דברינו נבטל כמעט כל ענין של הוספת נרות למי ששכח בזמן הזה, ולקמן נבאר עוד בענין זה).

שנית, יש לעיין בנידון דידן שכיון שאמה הדליקה אז יש מי שהדליקה, ולדעת השו"ע אין עוד חיוב להדליק. ואף שהרמ"א פסק שיכול כל אחד לברך, אין זה נקרא פשע כיון שמעיקר הדין לא היתה מחוייבת להדליק, ולכן לא שייך כאן תקנת מהרי"ל.

עכשיו שומה עלינו לחקור בקנס המהרי"ל, אם קנסו כל ציור שנהגו להדליק, או רק בציור שביטלה המצווה. ונראה שלא קנסו אלא במקום שביטלה תקנת חז"ל, ולכן נבוא לבאר מהי תקנת חז"ל. שהנה מצאנו מחלוקת יסודית בענין נר שבת, אם מצא נר דלוק אם חייב לכבות להדליק לשם נר שבת או שמספיק להשאיר הנר דלוק. ועי' בתוס' (שבת כה. ד"ה חובה) ובמרדכי (סי' רצד) בשם רבנו משולם והרמב"ם (פ"ה ה"א). ועי' לשון הרמב"ם והשו"ע "חייבין להיות בבתיהם נר דלוק בשבת" משמע שאין חיוב להדליק נר לצורך שבת אלא מספיק שישאר נר דלוק. ולדבריהם נראה שתקנת חז"ל היתה שיהיה לכל אחד נר בשבת אמנם לא תיקנו בדווקא להדליק. ואף שלא חייבו להדליק, תיקנו שמי שמדליק כדי לקיים תקנת חז"ל מברך.

אמנם עי' בר"ת (בתוס' הנ"ל) וברמ"א (ס"ד) שמבואר בדבריהם שתיקנו חז"ל להדליק, ואם מצא דלוק, יכבה וידליק לצורך שבת. ועי' מג"א (סי' רסג ס"ק יא)שדתמה על שיטת המהר"ם שיכול לברך על הדלקת נכרי, שאיך יברך על מעשה נכרי שאינו מצווה במצוות? ונראה שהמהר"ם סובר כהרמב"ם שהחיוב הוא שיהיה נר דלוק, ועל מצווה זו שייך לברך. אמנם המג"א סובר כר"ת שחייב ישראל להדליק כדי לקיים תקנת חז"ל.

ויש לבאר בדעת המהר"ם שמברך על הדלקת נכרי, שסובר כדעת המג"א (סי' יא ס"ק יא) ושו"ת רע"א (סוס"י ט') שהמעביר דירה לבית שיש לו כבר מזוזה מברך, והברכי יוסף סובר דאין לברך כיון דלא עשה מעשה מצווה. פירוש הדבר שדעת המג"א והרע"א שמברכים על קיום מצווה אפילו כשלא עשה מעשה מצווה, אמנם המנהג כברכי יוסף שאין לברך אא"כ עשה מעשה המצווה בעצמו.

ולכן נראה שלדעת הרמב"ם והשו"ע יוצאים במה שנשאר נר חשמלי דלוק. ורוב בעלי בתים אינם מכבים ומדליקים נרות החשמל לשם כבוד שבת, אלא משאירים אותו דלוק ומברכים על נר של שעווה או שמן שכמעט אין בו שום הנאה, וסומכים על הפוסקים הסוברים שזה נקרא ריבוי אור ומברכים עליו. ואף שבני תורה יודעים לכבות את אור החשמל ולהדליקו שוב לשם נרות שבת לפני שמדליקים את הנרות שמיוחדים לשבת, אמנם בעלי הבתים שאינם יודעים מזה סומכים בכל שבת על שיטת הרמב"ם שמצא דלוק אינו חייב להדליק. ואף שלדעת ר"ת והרמ"א (ס"ד) מחוייב לכבות ולהדליק, כיון שהעם סומכים על שיטת הרמב"ם והשו"ע, יש מקום גדול

לפרש שהעובר ושכח להדליק אינו מחוייב בקנס כיון שלא עבר על תקנת חז"ל לדעת הרמב"ם.

ועוד נראה שכיון שאמה הדליקה, לדעת השו"ע אין עליה חיוב כלל להדליק. ולכן נראה שכיון שלדעת השו"ע לא עברה על תקנת חז"ל, וגם לדעת הרמב"ם והסוברים שמצא דלוק אינו מדליק, יכול לסמוך על נרות חשמליים, ולכן לא עברה על תקנת חז"ל במה שלא הדליקה ולכן אינה חייבת להדליק מכאן ולהבא עוד נר.

המברך בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן פט

בענין הדלקת נרות שבת ע"י מי שאינו שומר תורה ומצוות

אורח חיים סימן רסג

בת נשואה המתארחת אצל אמה שאינה דתיה, אמנם מדלקת נרות בזמנה, והבת אוכלת סעודת שבת במקום אחר בשכונה, היכן היא מדלקת נרות?

תשובה: קודם צריך לדון היכן עיקר מקום ההדלקה שתקנו חז"ל, שאף אם נקטינן בדרך כלל שעיקר מקום ההדלקה הוא היכן שאוכלים, אמנם מי שהוא אורח אצל אחד וישן בבית אחר לבדו, יש לו להדליק במקום שהוא ישן, כי יש עליו חיוב להדליק בב' המקומות, אמנם במקום שאוכל בעלת הבית כבר מקיימת את המצווה, ולכן אין על האורח חיוב שם, ולכן יש לו להדליק במקום שיישן, שאין שם מישהו אחר שמדליק שם. ובציור זה חיוב ההדלקה בבית שבו אוכלים מתקיים על ידי בעלת הבית שם. מיהו בנידון דידן, השאלה היא אם יצאה האורחת היכן שישנה בהדלקת אמה, וא"כ תדליק איפה שאוכלת, ואם אינה יוצאת בהדלקת אמה, מחוייבת להדליק אצל אמה במקום שישנה. והשאלה היא אם היא מקיימת את מצוותה על ידי הדלקת אמה שאינה דתיה.

ועיין לשון הרמב"ם (פ"ה ה"א): "אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת". ומשמע שהחיוב על כל אחד ואחד, רק שאחת מן המשפחה מדליקה, היא מקיימת את החיוב לכל בני המשפחה על ידי שליחות מבלי צורך להתנות על כך (ולא כמו שאר בני אדם המתאספים אצל אכסנאי). ויש שמפרשים שהחיוב הוא רק על בעלי הבית (בעל ואשתו) ואין על השאר חיוב, אמנם אין כן משמעות הרמב"ם.

ועיין ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ח הלכה יא) וז"ל: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם", ויש גורסים "אלא מחכמיהם". ומה דחזינן כאן שהעושה מעשה מצווה ואינו מאמין שהוא מציווי הבורא רק עושה משכלו, אינו מקיים מצווה. ועי' בשואל ומשיב (מהדו' תנינא ח"א סי' נא, וח"ג סי' צא) שמדייק שאם הדין כן בגר תושב שאינו מחסידי אומה"ע אם אינו מאמין באלקים, ק"ו שישראל השומר מצוות משום הכרע דעת ולא משום שכן נצטווינו, שאין לו חלק ונחלה בדת יהודית, והיינו שהתורה

צריכה להשמר מצד מצוות אלקים והוא אין לו אמונה אלקית. ובח"ג (סי' צא) ביאר על פי זה שיטת הבה"ג שמומר אינו זוקק ליבום, שכיון שאינו מאמין אינו מקיים מצוות יבום, ולכן אסור לייבם, וכל מי שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה.

והשאלה היא שלפי דברי השו"מ, אמה שאינה שומרת דת כלל ואינה מאמינה במצוות הבורא, ואף שהיא תינוקת שנשבה ממש, שהיא מעולי רוסיה שנתגדלה תחת הממשלה שלימדו כולם כפירה גמורה, עדיין ברור שלא מקבלת שיש תורת ישראל ומעמד הר סיני. ולכן יש לדון, שכיון שנראה שענין הדלקת נר שבת היא שהכל חייבים בנרות והיא השליח בשביל האחרים, איך שייך זה במקום שהיא אינה מקיימת המצווה? איך יכול לעשות שליח מי שאינו מקיים מצווה מחמת שאינו מאמין במצוות. ואף שמדלקת נרות משום שכן היא מסורת היהודים, אינו במשמעות מעשיה שהיא מדליקה מפני שחושבת שמקיימת איזה ציווי, ואינה מאמינה במעמד הר סיני אף שהיא כאנוסה על אמונתה זו.

ובני החריף הגדול הרב שלמה שליט"א טען שהכלל שמצוות אינן צריכות כוונה סותר לדברי השו"מ, דהא העושה מצווה בלי כוונה כלל מקיים את המצווה, וכ"ש שאין כוונת 'שיש בורא' מעכבת קיום המצווה. והשו"מ יפרש שרק במי ששייך בקיום מצוות יש דין שמקיים המצווה בלי כוונה כלל שאצלו שייך מעשה מצווה, אמנם מי שאינו מאמין בקבלת התורה בסיני לא שייך בקיום מצווה בין בכוונה בין שלא בכוונה.

עוד יש לבאר שיש לחלק בין קיום מצוות עשה ובין קבלת גר תושב, שמצוות אין צריכות כוונה שייך רק לגבי קיום מצות עשה, ושם אמרינן שפועל המעשה מקיים את המצוה ואפילו בלי כוונה. אמנם גוי שלא עובר באיסור, לא שייך שבלי כוונה ייחשב כגר תושב. וע"פ סברא זו, אין לדמות דברי השו"מ אלא לגבי איסורים ולא לגבי קיום המצוות (וברור שהשו"מ עצמו לא הבין כן).

ולהלכה מי שאינו מאמין בתורת השם ובמעמד הר סיני, אף שעושה מעשה מצווה משום טעמים לאומיים או תרבותים, אינו פשוט שהמעשה הזה נחשב קיום מעשה מצווה. ולכן יותר טוב שתדליק הבת במקום שהיא ישנה ממה שתסמוך על הדלקת אמה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צ

בענין אם מותר להתפלל על דברים רוחניים בשבת

אורח חיים סימן רסג

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג רבי יצחק ייגר שליט"א, מחבר מדריכי הלכה על המועדות ושאר ענינים שונים.

שאלה: האם נשים יכולות להתפלל על דברים רוחניים בשבת?

תשובה: איתא במ"ב (סי' רסג סק"ב) וז"ל: "ולכך ראוי שתתפלל האשה אחר שתגמור ההדלקה והברכה, שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה". וקשה, דהא אסור להתפלל על דברים אישיים בשבת, ובאמת לא ידעתי

מנליה למ"ב שמתפללת **אחרי** שמקבלת שבת, הא במג"א שם (סקי"א) איתא וז"ל: "ראוי שתתפלל האשה **בשעת הדלקה** שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה (מט"מ בשם בחיי פ' יתרו)" ונוכל לפרש את דבריו שמתפללת קודם שקיבלה שבת ולא אחריו. וכן הוא הלשון ברבינו בחיי שהוא מקור דברי המג"א וז"ל: (שמות פי"ט פ"ג): "ולכך ראויה האשה להתפלל לה' יתברך **בשעת הדלקת הנר** של שבת שהיא מצוה מוטלת עליה שיתן לה ה' בנים מאירים בתורה, כי התפילה יותר נשמעת בשעת עשיית המצוה ובזכות נר שבת שהוא אור תזכה לבנים בעלי תורה הנקראת אור שנאמר כי נר מצוה ותורה אור" עכ"ל רבינו בחיי. וכן איתא במחצית השקל ובקיצור שלחן ערוך (עה ס"ב) שהמנהג הוא להתפלל בשעת ההדלקה, ואינו מבואר שמתפללת אחרי שמקבלת שבת.

וכיון שכן מנליה למ"ב שתתפלל אחרי שהדליקה וכבר קיבלה שבת, הא אסור לבקש בקשות בשבת. אמנם כיון שכן הוא המנהג שמתפללות אחרי שמדליקות, קשה לומר שהנשים טועות.

ויש לפרש טעם מנהגם להקל בא' משני אופנים, או שאף שקיבלה שבת בהדלקתה כמנהג בני אשכנז, כיון שיודעת שתתפלל הוי כאילו התנתה שלא תקבל שבת לגבי ענין זה של תפילה בעד בנים ת"ח, ולכן מותר לה להתפלל בשבילם עד שתשקע החמה, ולפירוש זה אסור להתפלל על דברים רוחניים בשבת. אי נמי יש לומר שהאיסור להתפלל בשבת הוא דווקא על עניני גשמיות ולא על דברים רוחניים. אמנם אע"פ ששמעתי סברא זו הרבה פעמים, אינו מהלך בהיר דהא מה לי להתפלל לענינים רוחניים ומה לי לדברים גשמיים, הרי אסור לבקש דברים אישיים בשבת. ולכן נראה שהטעם שהקילו הוא משום דהוי כאילו התנו שלא לקבל את השבת לגבי איסור תפילה לדברים אישיים בשבת עד השקיעה. אמנם ממילא אסור בין לאיש בין לאשה להתפלל לדברים רוחניים אישיים בשבת, כן נראה לענ"ד מתוך הסוגיא.

ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן צא

בענין הטועה במוסף של שבת ראש חודש

אורח חיים סימן רסח

לכבוד ידידי הרב אברהם רוזנטל שליט"א, ר"מ בישיבת "תורת שמחה" כאן ירושלים עיה"ק תובב"א

שאלה: דבר מצוי בשבת ר"ח שהחזן מתחיל בטעות "תכנת שבת" במקום לומר "אתה יצרת" ונזכר לאחר שהתחיל, והנידון הוא מה ראוי כעת לעשות. ושמעתי שיש ספרים היום המורים שיפסיק במקום שהוא אוחז ויתחיל מיד אתה יצרת, ולא שמו לבם שנגרם עי"ז הפסק. אמנם נראה שאם כבר אמר את הבקשה של "יהי רצון..." שאין לחזור ולאמרה עוד הפעם, שאינו קשור למה שלפניו, ולא מצאנו שסדר הברכה מעכב. ופשוט הוא שאין לומר עוד פעם "וביום השבת.." ו"ישמחו במלכותך..", ולכן אם אמר את כל הברכה עד סופה אלא שלא אמר סוף הברכה, יאמר רק "אתה יצרת..." עד "שנשתלחה במקדשיך", ואז יאמר "ואת מוסף ראש החודש הזה נעשה ונקריב... כאמור", "ובראשי חדשים... כהלכתם", ואז "חדש עלינו את החודש הזה... בחרת מכל האומות" וחותם "ושבת קדשך..." עם גמר הברכה, ובזה

אינו מפסיק באמצע תפילה במה שכבר אמר. והוא דומה למה שמצאנו בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן יח) במי שאמר שלום רב בשחרית, שלכתחילה יאמר קודם וטוב בעיניך "ושים טובה וברכה" שהרי אינו חוזר על ברכת השלום אלא שמשלים מה שתיקנו להוסיף בשחרית שעדיין לא הזכיר, אע"פ שנוסח הברכה אינו כסדר שתיקנוה חז"ל. וה"ה כאן שאין לחזור על מה שכבר אמר, אע"ג שצריך להזכיר של ר"ח, וכיון שאוחז באמצע ברכה יאמר מה שחסר ולא יותר, כן נראה לענ"ד ברור.

החותם בברכת כל טוב, בין ברוחניות בין בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צב

בענין אם מחוייב לתת יין של קידוש בבית הכנסת דווקא לילד שהוא בר חינוך?

אורח חיים סימן רסט

עיין במג"א (סי' רסט) שהביא דברי הב"ח שבקידוש בבית הכנסת באופן שאין יוצאים בזה יד"ח כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, יתן היין של הקידוש דווקא לתינוק שאינו בר חינוך, משום שאסור לשתות לפני קידוש. והמג"א חולק שמותר להשקות לתינוק שהוא בר חינוך משום שלספות בידים מותר בדבר היתר בזמן איסור. ועוד סובר המג"א שבדווקא יתן לבר חינוך משום ברכה לבטלה של המקדש אם לא יטעום בר חינוך, והביא מקור לדבריו משו"ת הר"ן (סי' נב). אמנם הר"ן שם מיירי ביין של מילה ופסק שאין לסמוך במילה על שתיית הנימול שאינו בר חינוך, וגם אין לסמוך על הסברא דלתת לתינוק כיון דהוי מצווה דידיה (שהיא סברת השואל שם). גם סובר הר"ן שאין לפרש שברכת הגפן של קידוש, מילה וכיו"ב, דינם כברכת המצוות ואין בהם משום ברכה לבטלה אפילו אם אינם טועמים מהכוס כלל. ואף שכן הוא משמעות דברי רש"י בעירובין (דף מ:) דהא דצריך לתת הכוס לינוקי הוי משום כבוד הכוס ולא משום ברכה לבטלה, הרי הרשב"א שם בעירובין חולק על פירוש זה ואומר שאין מהלך זה נכון בפירוש רש"י, אלא בוודאי יש משום ברכה לבטלה וצריך בדווקא שתינוק שהוא בר חינוך ישתה הכוס. ולפי מהלך זה של הרשב"א והר"ן צריכים לתת כוס של מילה לבר חינוך או לגדול (ובתענית חוץ מיום הכיפורים יתנו לאם). ולכן כשאין תינוק שהוא בר חינוך מצוי, ואין האם נמצאת אין לברך כלל על הכוס וכמו שמצאנו באיזה ראשונים אחרים. אמנם להלכה פסקינן בזה דלא כהר"ן, אלא מברכים וסומכים על שתיית תינוק הנימול, וצ"ל שהוא משום כבוד הכוס. והמג"א חידש שמכריעים כסברת השואל בר"ן שטעימת התינוק נחשבת שתיית בר חינוך כיון שהוא מצווה דידיה. ועי' בר"ן שכבר דחה סברא זו. ולכן לא פסקינן כסברא זו, אלא ברכת היין דמילה הוי ברכת המצווה ולא ברכת הנהנין, והא דמשקין לתינוק הוי משום כבוד הכוס ולא משום ברכה לבטלה ודלא כהרשב"א והר"ן. ולכן כיון דפסקינן דלא כדבריהם, ה"ה ביין של קידוש בבית הכנסת דלא פסקינן כדבריהם, וכן מדוייק בחיי אדם ובעה"ש שהשמיטו דברי המג"א. ולפלא על הגר"ז והמ"ב שהביאו דברי המג"א להלכה ולא העירו ממה שכתבתי לעיל.

החותם בברכת כל טוב, הן ברוחניות הן בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צג

בענין יצא מוציא בנשים

אורח חיים סימן רעא

מעשה שהתארחו אצלנו הרבה נשים שנוהגות ב' ימים טובים של גלויות, והנשים החליטו שהאשה היותר מבוגרת תקדש בשביל כולן, אמנם היא כבר הדליקה נרות וברכה שהחיינו בשעת ההדלקה, האם תברך עוד פעם בקידוש לצורך האחרות?

ופסקתי להן שתברך מי שלא בירכה שהחיינו על ההדלקה ותוציא את כולן, ויש לי ב' טעמים לדבר, שאע"פ שאיתא בראש השנה (דף כט.) ש"כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין" יש צדדים שאין כאן כלל ערבות וכמו שאפרש.

א. לפי דעת רע"א (בשו"ת סי' א' ובהוספות שם) שנשים פטורות ממצוות עשה דיום טוב יוצא שאשה פטורה מלברך שהחיינו ביום טוב (ולפי דבריו הא דאמרינן בברכות [דף כ:] שנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה מיירי דווקא בקידוש של שבת ולא בקידוש של יום טוב). ואף שאיתא בעירובין (מ:) שחייבים לברך שהחיינו על כל חג ואפילו על ראש השנה ויוה"כ, לרע"א עדיין זה נחשב חיוב שהזמן גרמא ונשים פטורות. ולכן אף שיכולות לברך למנהג אשכנז שנוהגים כדעת תוספות שיכולות לברך על מצווה שלא מחוייבות, אמנם לא יכולות להוציא אחרים אם כבר קיימו את החיוב, דלא אמרינן יצא מוציא אלא משום ערבות, ואין ערבות אלא במי שמחוייב במצווה זו, וכמו דחזינן בתוספות (יבמות יד. ד"ה כי) וכן ביאר הרע"א (ברסי' רעא על מג"א סק"ב) את דעת הרא"ש בברכות.

ואפילו אליבא דהגר"ז (סי' רעא סק"ה) ודעימיה שנשים חייבות בקידוש של יום טוב כמו אנשים, אינו פשוט שחייבות בברכת שהחיינו מדינא, כיון שאולי חייבות רק בקידוש שנכלל בדרשה של זכור ושמור, אבל בשאר חיובי יום טוב אפשר שפטורות.

ב. עוד יש להעיר שעל פי שיטת הדגול מרבבה (סי' רעא על מג"א סק"ב) אין נשים בכלל ערבות ואין להם להוציא אנשים. וה"ה שאין להן להוציא נשים כשאינם יוצאות יד"ח בקיום המצווה באותו זמן. ודברי הדגול מרבבה מיוסדים על דברי הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) וז"ל: "וא"ת מ"ש מהא דאמרי' לקמן בפרק שלשה שאכלו (דף מח.) להוציא את אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, ובשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן ואפילו הכי מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבין מן התורה. ואם כן באשה נמי אע"פ שאינה חייבת אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבין מן התורה. י"ל דלא דמי, דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה. שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן" עכ"ל הרא"ש.

ומצאנו שנחלקו ב' גאוני עולם, הדגול מרבבה והרע"א בפירוש דברי הרא"ש, שדעת הדגול מרבבה שנשים לא נכללות בכל דיני ערבות, ולא שייך בהם הדין של יצא מוציא כלל. ולדעת הרע"א הפירוש ברא"ש הוא שבוודאי נכללו בדין יצא מוציא ובדין ערבות, אמנם דווקא

כשהן חייבות במצווה זו, וכמו שמצאנו בתוס׳ יבמות הנ״ל שמי שאינו חייב במצווה זו, אינו יכול לפטור אחר משום ערבות. וכעין סברא זו מצאנו ג״כ בפרי חדש הל׳ ספירת העומר שמי ששכח למנות יום אחד, אינו יכול לברך ולהוציא מי שעדיין מברך על הספירה, משום שעל הצד שהמברך אינו חייב עוד במצווה ג״כ אינו בכלל ערבות לגבי מצווה זו.

ובאמת יש ד׳ ראיות חזקות לביאור הרע״א בדעת הרא״ש. חדא, שכיון שכבר ידעינן ביאור זה בענין ערבות, ומסתברא שכן הוא כאן לגבי נשים, למה לנו לחדש ביאור וחידוש נוסף שאין לו מקור והכרח. תרתי, דמנליה לרא״ש לחדש חידוש גדול כזה שנשים אינן נכללות בערבות. תלת, שמנהג העולם שאנשים מוציאים נשותיהם שלא התפללו עדיין, ובדורות הקודמים ידוע שנשים לא התפללו כלל ובוודאי שלא התפללו בליל שבת, וגם אשה שיש לה בנים קטנים ספק אם מותר לה להתפלל, ולא מצאנו בפוסקים הקודמים שאשה צריכה לקדש לעצמה, אע״פ שהרבה פוסקים סוברים שהבעל יצא ידי חובתו מן התורה בקידוש בתפילה (אף שיש חולקים, או משום שלא כיוון לכך, או משום שלא הוזכר יציאת מצרים בתפילה). יהיה מה שיהיה, חידוש גדול כזה היוצא מדברי הדגמ״ר אינו מובא בפוסקים ולכן ראיה שאין הלכה כדבריו.

וראיה רביעית היא שמשמעות הרא״ש הוי כרע״א ולא כדגול מרבבה, שלדעת הדגמ״ר הו״ל לרא״ש לכתוב ״שנשים אינן בכלל ערבות״ שמשמעותו הוי שאינן בכלל בשום דין ערבות. אמנם לשון הרא״ש ״שאינם בכלל הערבות״ משמע דין ערבות מיוחדת של מצווה זו. ולכן להלכה, אף שהכרענו כרע״א למה לנו להכניס ראשינו בין ההרים הגדולים האלו, במקום שבקלות נוכל להוציא עצמנו מספק ושתברך אשה שלא בירכה עדיין, כנלע״ד ברור.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צד

בענין שומע כעונה במקצת קידוש

אורח חיים סימן רעא

נשאלתי על ידי אחר מהרבנים החשובים שמלמד בנות בסמינרים, על דבר בנות הבאות ממשפחות שבביתם כל בני המשפחה שרים ביחד באמצע הקידוש חלק מנוסח הברכה, והשאלה היא אם יוצאות יד״ח קידוש באופן זה כיון שלא שומעות את הברכה מאביהם המברך, ואפילו אם שומעות, כיון שעוד אנשים שרים הא תרי קלי לא משתמעי. גם יש לשאול אם השירה הזאת נחשבת הפסק באמצע הברכה.

תשובה: השאלה היא אם הן יכולות לצאת על ידי שאומרות חצי מהברכה ושומעות חצי מהברכה. ובשאלה הזאת יש לדון משום שמשמעות הסוגיא דסוכה (לח:) דהלכתא גבירתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא שיוצאים בהלל על ידי שחציו בדיבור וחציו בשמיעה. וממקור זה פסק הפמ״ג שיוצאים מקרא מגילה אם אומרים איזה מילים בעצמם כששומעים שאר המגילה מאחר. אמנם מאידך גיסא, בשתי מקומות במסכת ברכות מוכח שלא יוצאים על ידי חצי שמיעה וחצי קריאה, והם מהא דתנן (בדף לד.) שהטועה באמצע ברכה ואינו יכול להמשיך, הממלא מקום מתחיל מתחילת הברכה שפסק בו הראשון, ואינו מספיק שיגמור השני את הברכה ממקום שפסק בו הראשון. ועוד, מהא דאיתא (דף

מו.) שג' מוציאים בברכת המזון ולא ד' ול"א ששניהם יכולים לצרף להוציא ידי ברכה אחת ביחד. חזינן דאין לחלק ברכה אחת לשנים.

ועי' בקהילות יעקב (ברכות סי' יא) שהביא שהחזו"א הקשה ממקורות אלו על פסקו של הרע"א (שו"ת סו"ס ז' ודו"ח לברכות דף כ') שפסק שיכול לחלק ברכת קידוש ולצאת חציה באמירה וחציה בשמיעה וכמו בציור דידן, אמנם עדיין צ"ע מהא דסוכה.

ומצאתי ג' מהלכים איך לתרץ את הסוגיות. עי' בקהילות יעקב (ברכות סי' ט') שפירש שהעונה המוציא צריך להגיד כל הברכה או כל ההלל או כל המגילה, ואז אומרים שומע כעונה על מקצת דבריו. ומהלך זה מתרץ את הסוגיות בטוטו"ד. אמנם חסר ביאור מהו הסברא לחלק, וצ"ל שסובר ששומע צריך להיות לא רק מבר חיובא, אלא גם שהברכה תהיה "ברכה" שלמה ואז יוצאים בה גם אם שמעו את חלקה, אך אם הברכה עצמה חסרה אין כאן כלל ברכה של העונה ולא שייך שהשומע יצא כעונה.

ושם בקהילות יעקב מביא מהלך אחר בשם פותח דברים שפירש שלא יוצאים בשומע כעונה כששומעים מב' בני אדם בזה אחר זה. ונראה ביאור טעמו שהוא תקנת חכמים משום שזה מבלבל את הקוראים.

אמרתי פעם בשיעור תירוץ שלישי שמתרץ את הסוגיות והוא שאומרים שומע כעונה רק על חלק העומד בפני עצמו, כלומר שפשוט שלא אומרים שומע כעונה על חצי מילה שאין לה שום משמעות כמו "הל" (במקום הללו) או "ב" (במקום ברוך) מאחר שבוודאי לא יצא, אף אם אמר כל שאר הברכה או ההלל בעצמו ויוצאים רק כששומעים משהו שלם. ונראה שבברכה צריך לשמוע את כל הברכה וה"ה בהלל שצריך לשמוע מה שיש לו חשיבות של הלל בעצמו. ועפ"ז נוכל ליישב את הסתירה שבין הסוגיא דסוכה לבין הסוגיא בברכות, שבהלל מיירי שאומר שבח בעצמו, אבל חצי ברכה אינו ענין בפני עצמו. אמנם ע"פ מהלך זה לא יתורצו דברי הפמ"ג שיוצאים י"ח מקרא מגילה אם אומר כמה מילים בעצמו כששומע שאר המגילה מאחר, מיהו מהלך זה מיישב את דברי הרא"ש והחזו"א שמביא שם בקהילות יעקב מקושיותיו שם. אמנם לדברי הפמ"ג עצמו (והמ"ב וש"א אחרונים המביאים דבריו) נוכל לפרש את הסוגיא על פי התירוץ של הקהילות יעקב או של הפותח דברים.

עוד נראה לתרץ שחז"ל לא רצו שיצא אדם בברכת המזון או בתפילה בכה"ג דהוי כבזיון הברכה להפסיק באמצע ברכה באופן זה, ונראה שהברכות חבילות עליו. אמנם בהלל נחשב כבוד כיון שכל אחד אומר שבח והלל בעצמו. ועיקר החילוק כאן הוא משום דהלל הוי ענין אחר מברכות המזון ותפילה שעיקרם ברכה ולחלק ברכה לשניהם הוא דבר שאינו מכובד.

ויוצא עוד נ"מ בין התירוצים לגבי מנהגם של בני אשכנז שהבעל תפילה גומר סוף ברכת ק"ש בקול רם, שע"פ התירוצים של הקהילות יעקב והפותח דברים יכול להוציא עם הארץ באופן זה, כלומר, אם העם הארץ שומע את המילים המעכבות של הברכה יוצא בדיעבד. משא"כ לב' מהלכים בתראי שחידשתי אינו יוצא באופן זה משום שאינה ברכה שלימה והוי כברכת המזון או ברכת שמונה עשרה שחזינן מהגמרא בברכות שאין יוצאים בחצי ברכה על ידי שומע כעונה. ואולי יש לתרץ שמדינא דאורייתא

יוצאים בכה"ג והוי שפיר שומע כעונה, אמנם לא רצו לסמוך לברך ברכת המזון או תפילה בכה"ג דהוי כבזיון הברכה להפסיק באמצע ברכה באופן זה, ונראה שהברכות חבילות עליו, ולכן בציורים אלו תיקנו שלא לסמוך על זה. אמנם להוציא עם הארץ ידי חובתו סמכו על עיקר הדין שיוצאים באופן זה.

ויוצא עוד נ"מ לגבי אם יוצאים בברכה שבסוף ההלל על ידי שומע כעונה, דהא לא שומעים כל הברכה מהחזן. והרבה שלא רצו להכניס את עצמם במחלוקת ראשונים אם לברך את ברכה הזאת בר"ח ובסוף ימי פסח ובליל פסח, שומעים סוף הברכה מהחזן ומכוונים לצאת, ובזה מפקיעים עצמם מהספק. אמנם על פי דברנו אינו פשוט שיוצאים, כיון שבדרך כלל שומעים רק את סוף הברכה מהחזן ומצטרפים דבריו למה שהם אמרו תחילת הברכה, אמנם ע"פ מהלכו של הקהילות יעקב וכן של הפותח דברים יוצאים בכה"ג.

ולגבי נידון דידן, יש לעיין שע"פ מהלכם של הקהילות יעקב והפותח דברים יוצאים בכה"ג כיון שהאב אמר את כל הברכה, ואת כל הקידוש שומעים או ממנו או שאומרים אותו בעצמם. ועדיף שיאמרו אמצע ברכת הקידוש בעצמן עם המשפחה ממה שישתדלו לשמוע מהאב כיון דתרי קלי לא משתמעי.

ולכן אמרתי שאלו הרוצות להיזהר ולא לפגוע בכבוד אביהן, שיתפללו ערבית לפני הסעודה ואז מצוות קידוש הוא רק מדרבנן, ובפרט כשיודעות לכוון בתפילה לצאת מן התורה מחמת הספק, ואז תאמרנה מילה במילה את המילים ששרים ויצאו על ידי האמירה של עצמן, בצירוף עם שומע כעונה של אביהן, ויסמכו על תירוצם של הקהילות יעקב והפותח דברים במצוה דרבנן משום כבוד אביהם ושלום ביתם,

וע"ז בעה"ח לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צה

בענין לברך על קידוש ולא לשתות את הכוס

אורח חיים סימן רעא

נשאלתי על ידי אברך חשוב: מי ששתיית יין ומיץ ענבים מצערו אבל לא מזיקו וטעימת כלשהו אינו מצערו, מה יעשה בכוס קידוש והבדלה?

תשובה: נחלקו הראשונים בענין שתיית כוס של קידוש, שלדעת הטור בשם הגאונים המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו בעצמו ואם לא טעם לא יצא, והא דאיתא (בעירובין מ:) שאחר יכול לשתות היינו בכוס של ברית. ובמ"ב משמע שכל זה מירי דווקא בקידוש הלילה שהגאונים סבירי שבלילה הקידוש על הכוס הוא דאורייתא ולכן המקדש צריך לשתות, אמנם בקידוש של בוקר יכול להקל שאין המקדש מחויב לשתות בעצמו, ואולי אפילו בהבדלה אין חיוב.

ושיטת התוס' דמהני אם אחד מהמסובים שותה מלא לוגמיו, וכן הוא העיקר לדינא ע"פ השו"ע. ולשיטת הריטב"א (עירובין לט. ומביאו הב"י) אם כולם שותים מלא לוגמיו ביחד די בזה. והאלי"ר ועוד אחרונים פסקו כדבריו.

ועי' בב"ח שהביא מקור לדברי הגאונים מלשון הגמרא "המקדש וטעם", והכריע הב"ח כדבריהם. ולדבריו צריכים להקפיד גם בקידוש

של בוקר, ומסתמא גם בכוס של הבדלה דמאי שנא. אמנם המ"ב השמיט את דברי הב"ח לגמרי, והביא את דברי הלבוש שנראה שחולק על הב"ח וסובר להקל בקידוש ביום. ובשו"ע פסק שיש לחוש לדברי הגאונים, והאלי"ר תמה על דבריו שרוב הפוסקים לא הביאו דברי הגאונים, וגם מצאנו בש"ל דשיטת הגאונים כשיטת התוס'.

ולדינא, לכתחילה יש לחוש לדברי הגאונים בקידוש בלילה שהוא דאורייתא, ואם יין מזיק למקדש אינו צריך לחוש לדבריהם. ואם רק מצערו ג"כ יכול לסמוך להקל, כיון שעיקר הדין אינו כדבריהם ורובא דרובא דהפוסקים חולקים עליהם. ובקידוש היום והבדלה יש להקל אפילו שלא במקום צורך כיון שאינו ברור שהגאונים עצמם סברו להחמיר.

החותם בברכת כל טוב הן ברוחניות הן בגשמיות
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צו

בענין יין שאינו ראוי לנסכים לגבי קידוש

אורח חיים סימן רעב

נשאלתי אם יש ענין להקפיד שלא לקדש על יין שנתנו בו סוכר

תשובה: מחמת דחקות הזמן איני יכול לברר את כל הסוגיא בכתב כרגע, אמנם כיון שפסקו בין השו"ע ובין הרמ"א (בסי' רעב ס"ח) שמותר לקדש לכתחילה על יין שיש בו דבש, הא לא חששו לדעת הרמב"ם אפילו לכתחילה. אך בסי' תעב (סעיף יב) איתא בשו"ע "דיוצאין ביין מבושל ובקונדיטון" ומשמע דדווקא בדיעבד וכ"פ שם החק יעקב, והשו"ע סותר את דברי עצמו שמשמע שם שחשש לכתחילה לדעת הרמב"ם. ולכן כתב המ"ב (בסי' רעב) בשם הפמ"ג שסוכר הוי כדבש משום שחושש לכתחילה לדעת הרמב"ם, ולכן הביאו מה שהביאו אלו המדקדקים לחוש לכתחילה לדעת הרמב"ם. אמנם תמוה מה שלא פירש המ"ב כל הצורך.

ולכן לפי דברי המ"ב יש מקום להקפיד לכתחילה שלא להשתמש לארבע כוסות ביין שיש בו סוכר וכיו"ב. אמנם אין להעיר הלכה זו אלא למי ששואל עליו, בפרט שנוכל לפרש את דברי השו"ע באופן שאין סתירה בהכרעתו, אלא שכוונתו של "יוצאים" היינו לכתחילה. ואף שמהלך זה דוחק, יש צד גדול לפרש באופן זה כדי שלא יסתור דבריו בהלכות קידוש.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צו

בענין שתיית יין של קידוש על ידי קטן שלא הגיע לחינוך

אורח חיים סימן רעג

נשאלתי ממי שקשה לו לשתות יין וגם מיץ ענבים, איך להבדיל במוצ"ש כשנמצאים בביתו רק אשתו ובנו בן ד', האם יוצא המבדיל כשהוא עצמו רק טועם ונותן שאר מהכוס לבנו? ואם יוצא, האם יותר טוב שיתן את הכוס לבנו או שיתנו לאשתו, כיון שנוהגים שאשה אינה שותה כוס של הבדלה? וגם יש צד יותר לתת הכוס לאשתו משום שהיא יכולה לשתות יין, משא"כ התינוק לא ישתה אלא מיץ ענבים.

תשובה: השאלה הזאת מסתעפת לכמה ענפים. ראשית, האם יוצא חובתו על ידי שתיית תינוק שאינו בר חינוך? ואם לא, האם מהני כשטועם המקדש בעצמו טיפה מהכוס? ועוד מהו הענין שאשה לא תשתה מכוס של הבדלה? ועוד האם יותר טוב לשתות יין או מיץ ענבים?

תשובה ראשונה: אם יוצאים קידוש על ידי שתיית מלא לוגמיו של תינוק שאינו בר חינוך אם המקדש טועם קצת?

איתא בעירובין (דף מ:) "ואמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכיפורים? כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן, או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן? לא הוה בידיה. כי אתאי בי רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. אמר ליה רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי חובה, מאי? אמר לי, רב ושמואל דאמרי תרווייהו אין אומר זמן אלא בשלש רגלים. מיתיבי תן חלק לשבעה וגם לשמונה, רבי אליעזר אומר שבעה אלו שבעה ימי בראשית, שמונה אלו שמונה ימי מילה. רבי יהושע אומר שבעה אלו שבעה ימי פסח, שמונה אלו שמונה ימי החג. וכשהוא אומר וגם לרבות עצרת וראש השנה ויום הכיפורים. מאי לאו לזמן? לא, לברכה (פרש"י: שמברכים כל יומא מקדש ישראל והזמנים). הכי נמי מסתברא דאי סלקא דעתך לזמן, זמן כל שבעה מי איכא? הא לא קשיא, דאי לא מברך האידנא מברך למחר וליום אוחרא. מכל מקום בעינן כוס? (פרש"י: לעיל מהדר לאוקומי הכי נמי מסתברא דאי סלקא דעתך זמן, זמן כל שבעה מי איכא? ודקאמר דאי לא אמר האידנא אומר למחר וליומא אחרינא האי נמי ליתא דהא כוס יין בעי לומר הברכה עליו, וסתמא דאינשי יומא קמא אית להו כוס אבל בשאר יומא לכולי עלמא לית להו) לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן זמן אומרו אפילו בשוק. הא לא קשיא דאיקלע ליה כוס (פרש"י: ולעולם אזמן קאי, ולרב נחמן לא תסייעיה). התינח עצרת וראש השנה (פרש"י: איכא למימר דזמן אכוס קאמר ליה) יום הכיפורים היכי עביד? (פרש"י: אי בזמן מוקמת ליה על כרחיך סייעתא לרב נחמן היא, דעל הכוס היכי ליעביד) אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה דהאמר ליה רב ירמיה בר אבא לרב מי בדלת? ואמר ליה אין בדילנא. לברוך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום? ליתביה לינוקא? (פרש"י: לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר, לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי וכדתניא נמי בגמרא דפרק ראוהו בית דין... פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ואף על פי שהוא לא טעם אלא בניו שפיר דמי) לית הלכתא כרב אחא (פרש"י: לא איתפרש. אמנם עי' בתוס' כאן ובשבת קלט. ד"ה וליתן דפירשו מדוע נקט ר' אחא) דילמא אתי למסרך (פרש"י: התינוק לאחר המנהג זה, ולשתות ביום הכיפורים אחר שיגדיל)" עכ"ל הסוגיא בעירובין.

פירוש הסוגיא שאחרי שהוכיחה הגמרא שיש מצווה לומר שהחיינו ביום הכיפורים, דחתה הגמרא שאולי יש להוכיח רק שיאמר מקדש ישראל ויום הכיפורים ביו"כ. הוכיחה מזה הגמרא שכן הוא הפירוש הנכון בברייתא, כיון דשהחיינו לא אמרינן כל ז' ימי פסח וח' ימי סוכות. שוב דחתה הגמרא את הראיה דמיירי בברכת מקדש ישראל ויום הכיפורים, מפני

דאפשר לאוקמא הברייתא בשהחיינו, ומיירי שלא אמרה בימים הראשונים של סוכות ופסח. דחתה הגמרא שבדרך כלל אין לאיש כוס אחרי יום טוב ראשון כדי לברך עליו הגפן ושהחיינו. אמנם יש להביא ראיה לר"נ דמיירי הברייתא באמירת שהחיינו, ושהשהחיינו אינה צריכה כוס כר"נ. ודחתה הגמרא את הראיה מהברייתא דאפילו נאמר דמיירי בשהחיינו, אין ראיה דשהחיינו אינה צריכה כוס, דאולי מיירי הברייתא באופן שיש לו כוס. שוב הקשתה הגמרא שעדיין יש להביא ראיה לר"נ, שאם מיירי בשהחיינו איך הוא אומר שהחיינו ביום הכיפורים, הא אי אפשר לקדש על הכוס כיון שצריך לשתות את הכוס , ואסור לשתות את הכוס אחרי שקידש וקיבל יום הכיפורים? דוחה הגמרא, שאולי באמת אין אומרים שהחיינו בלי כוס, ולכן צריך לברך על הכוס ויתן הכוס לתינוק לשתותו, ובזה יוצא ידי הדין שצריכים לשתות את הכוס. שוב החליטה הגמרא שאי אפשר לברך על כוס ביום הכיפורים על סמך שתינוק ישתהו משום חשש שמא יסרוך התינוק, ולכן אם מברכים שהחיינו ביום הכיפורים נוכל להוכיח כר"נ שברכת שהחיינו אינה טעונה כוס.

ועי"ש ברש"י שדצריך לשתות את הכוס משום שהוא גנאי שלא יהנה אדם מהכוס, ושברכת בורא פרי הגפן תהיה לבטלה. וקשה, שרש"י מביא ב' טעמים כאילו הם חד, שגנאי לכוס של ברכה שלא ישתוהו, ושהברכה תהיה לבטלה. וצ"ל בכוונת רש"י שהגנאי הוא משום הברכה לבטלה, זאת אומרת שאינה באמת ברכה לבטלה דהוי ברכת המצווה לצורך קידוש או שהחיינו, אמנם כיון ששום אדם לא שותהו הוי כאילו הוא ברכה לבטלה, וזהו הגנאי לברך על מצווה ברכה שנראה שאין לה צורך. וכן פירש הראב"ן והשואל בשו"ת הר"ן (סי' נב) בהו"א שלו שאביא לקמן. אמנם עי' לקמן שהר"ן פירש את רש"י באופן אחר.

אמנם עיין ברשב"א שהעיר שהגמרא בר"ה (שמברך לבניו כדי לחנכם במצוות) מיירי בקטן שהגיע לחינוך דבלא הגיע לחינוך אינו ברכה. וכיון שצריכים (בסוגיא דעירובין) שהברכה לא תהיה לבטלה, גם כן צריך לאוקמי דמיירי בקטן שהגיע לחינוך לברכה. וז"ל: הרשב"א: "ודוקא כשהגיע לחינוך, הא קודם שהגיע לחינוך אסור, דאין אדם מברך לבטלה. וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמי שלא שתה ממנו אדם דמי. וא"ת אם הגיע לחינוך היכי יהבינן ליה, י"ל בשהגיע לחינוך מצות, ולא הגיע לחינוך תענית" עכ"ל.

אמנם עיין בב"ח (או"ח סי' רסט) שהקשה איך משקין לתינוקות יין קידוש בבית הכנסת כדי לקיים דין המקדש צריך שיטעום, הא אסור לספות לקטן איסור בידים? ותירץ הב"ח שמשקין לתינוק שאינו בר חינוך ואין כאן איסור לספות בידים, חזינן שחולק על הרשב"א שצריך לתת דווקא לתינוק בר חינוך. וכוותיה דהב"ח מצאתי בראב"ן מביאו המג"א (סי' תרכא סק"ג). ועי' ברמ"א שם (סי' תרכא ס"ג וביו"ד סי' רסה) שפסק שטעימת תינוק הנימול מספקת שלא יהיה גנאי לכוס. והשו"ע פסק (סי' תרכא ס"ג) שאם גדול אינו שותהו אין להביא כוס. אמנם בש"ך (סי' רסה סקי"ד) כתב "ובכל המקומות שהייתי אין נוהגין כן אלא נותנים לשתות לנערים קטנים".

מיהו יש לחלק בין כוס של מילה לבין כוס של קידוש. עיין במגן אברהם (סימן רסט סק"א)

וז"ל: "וב"ח כתב שיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך, אבל בתשו' הר"ן סי' פב (צ"ל סי' נב וכמו שאעתיק לקמן) בשם הרשב"א דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה דהא לא הגיע לחנכו בברכה, ואפילו במקום שנהגו ליתן להתינוק הנימול ביום המילה, היינו משום שהברכה בשבילו היא אבל בקידוש לא, אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך".

ודברי המג"א בנויים על דברי השואל בשו"ת הר"ן (סימן נב) וז"ל השואל: "עוד כתבת מוהל שמל בבית הכנסת ובירך על הכוס בורא פרי הגפן ואשר קדש וכו' והטעים לתינוק הנימול בן שמונה ימים, אם צריך שיטעום המוהל או תינוק שהגיע לחינוך כדי שלא תהא ברכה לבטלה, או נאמר שטעימת התינוק הנמול פוטרתו כדאמרינן בעלמא ליטעמיה לינוקא ולא מפליגינן בין קטן שהגיע לחינוך לתינוק בן יומו? ויכול אדם לברך ברכת הנהנין על הקטנים כדאמרינן פורס אדם לבניו ולבני ביתו הקטנים וכו'. וכי תימא דהתם דוקא בקטנים שהגיעו לחינוך... אפילו הכי איכא למימר דהכא שאני שהיא ברכת המצוה שעשה ר"ל המילה, והיא ברכת אשר קדש... ועליה נתקנה ברכת אשר קדש על היין שנוכל לברך על טעימתו בלבד. ועוד שנראה לכאורה מלשון רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין גבי ההיא דליטעמיה לינוקא שאם יברך ולא יטעום לא הוא ולא אחר שאין בזה איסור של ברכה לבטלה אלא גנאי הוא לכוס של ברכה שלא יטעמוהו, וא"כ סגי לן בטעימה כל דהו ומאן דהו אפי' תינוק בן ח' ימים, אלא אם כן נאמר שאין דעת רש"י ז"ל במה שהזכיר גנאי בלחוד רק כשלא יטעום המברך שהכוס בידו לשתות לאלתר ובטעימת זולתו הוא הגנאי, אבל אם יברכו ולא יטעום שום אדם בברכה זו עבירה היא בידו, וצריך ליזהר עליה שיטעום הוא או אחר שהגיע לחינוך שיוכל לברך ברכת הנהנין עליו" עכ"ל השואל בשו"ת הר"ן.

אמנם הר"ן עצמו חולק על השואל וז"ל: "לא ידעתי מה זו השאלה שהדבר ברור דכי אמרינן בפרק בכל מערבין ליתביה לינוקא דוקא בשהגיע לחינוך, ובלשון הזה כתב הרשב"א ז"ל שם דדוקא בשהגיע לחינוך, הא קודם שהגיע לחינוך אסור, דאין אדם מברך לבטלה, וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמו שלא שתה אדם ממנו דמי ע"כ. ודברי רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין כך הם, דכי אמרינן המברך צריך שיטעום דמשמע המברך עצמו היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, אבל כשלא שתה אדם ממנו כלל, הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור דהא קיימא לן המברך צריך שיטעום, וקיימא לן המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. ואין לספק ולומר דתינוק זה כיון שהגיע לחיוב מצוה זו הרי הוא כקטן שהגיע לחינוך, שהרי הדבר ברור שאין החיוב מצד התינוק באותו קטן אלא אבוה או בי דינא הוא דמחייבי למימהליה. וכן מה שמביאין כוס שברכו בו בבית הכנסת ליולדת, הדבר ברור שאין הברכה מועילה ליולדת כלל, ודברים הללו כל כך פשוטים שאין צריך לשאת ולתת בהם, ולפיכך צריך להטעים כוס של ברכה לקטן שהגיע לחינוך", עכ"ל הר"ן בתשובה.

חזינן דהשואל חקר במחלוקת שבין הב"ח ובין הרשב"א אם יש לסמוך על שתיית קטן שאינו בר חינוך שלא להיות ברכתו לבטלה. ועוד חקר אם הוי ברכה לבטלה אם אין טועמים מהכוס, והיינו הגנאי שאין יוצאים קידוש ג"כ, או שהוא

ענין אחר של גנאי שישתה, ולכן יש לסמוך על שתיית הקטן. ובאמת נראה שבשו"ע (או"ח תרכ"א וביו"ד רסה) פסק כהרשב"א והר"ן, והרמ"א פסק כראב"ן.

ובאמת דברי המג"א נפלאים דחזינן דבסי' רסט פסק כסברת השואל בר"ן שיכול להטעים את הכוס לתינוק כיון שהכוס מובא לצורך מצוותו, ובאמת סברא זו קשה להולמו, וגם הר"ן דחהו ואיך סומכים על סברא זו למעשה? אמנם עיין (בסי' תרכא סק"ג) במה שפסק המג"א כדברי הראב"ן והרמ"א שטעימת הכוס אינו אלא משום גנאי ודי לתת לתינוק קטן, וכ"פ הרמ"א ג"כ ביו"ד (סי' רסה ס"ד).

ונראה שאת החילוק שיש בין כוס של מילה ובין כוס של קידוש נוכל להוכיח מהא דתניא בפסחים (דף קז.) "תנו רבנן... מטעימת יין כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא. אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא". ומשמע שיש ב' ענינים נפרדים, חדא דצריך לטעום כדי שלא יהיה הברכה לבטלה (או שלא יהיה גנאי שמברך עליו ואין שותים, כל חד כדאית ליה), ותרתי שכדי לצאת צריך לשתות מלא לוגמיו. והראיה שהם ב' ענינים נפרדים הוא משום שבברית מילה ובברכת אירוסין ונישואין מנהג העולם שטועמים הכוס ולא מדקדקים לשתות מלא לוגמיו.

ועיין בית יוסף (יורה דעה סימן רסה) שהביא בשם שו"ת הרשב"א וז"ל: "ששאלת כמה שיעור טעימה. גבי מקדש בעינן מלא לוגמיו, הכא גבי שאר ברכות לא בעינן מלא לוגמיו". וכ"כ הט"ז (שם סק"י) והוסיף שם הט"ז וז"ל: "וקשה דהא איתא באורח חיים סי' קצ דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות מלא לוגמיו, וי"ל דהיינו מה שצריך כוס מדברי הגמרא, משא"כ כאן שאינו אלא מצד שאין אומרים שירה אלא על היין כמ"ש ב"י בשם המרדכי ועל כיו"ב אמר הרשב"א", עכ"ל הט"ז. וכוונתו דבסוגיא דשבת (דף קלז:) שמביא ברכות המילה וברכת אשר קידש, אינו מובא שמברכים אותם דווקא על הכוס, אלא שהב"י מביא בשם הגאונים והראשונים שכן נוהגים. וכן מצאנו באחרונים (באר היטב אה"ע לד סק"ו בשם כנה"ג, ועה"ש שם וסי' סב סק"ח) שבכוס של אירוסין אין חיוב לשתות מלא לוגמיו ומספיק בטעימת כלשהו.

ולפי דברי הט"ז יש לברר, אם צריכים שתיית מלא לוגמיו דווקא ע"י בר חיובא או לכל הפחות על ידי בר חינוך, ובנידון דידן אין ברכתו לבטלה כיון שיכול לטעום טעימה קטנה מהכוס, והבעיה רק שאינו יכול לשתות מלא לוגמיו. ושאלה דידן הוי דווקא אם מה שמצריכים לשתות מלא לוגמיו יכול לקיים על ידי תינוק שאינו בר חינוך.

ויש להעיר עוד מהא דבברית מילה נוהגים שמספיק קטן בן ח' ימים ולא צריכים בר חיובא, וכן בחופה בתענית ציבור כדאיתא במג"א (סי' תקנ סק"ו) וז"ל: "חופה בתענית, אסור החתן לשתות מכוס של ברכה מבעוד יום, ונותנין לתינוקות עיין סי' תקס"ב ס"ב".

וצריכים לחקור מהו ענין זה של שתיית מלא לוגמא, דהא בוודאי מחמת הברכה אינו חייב לשתות יותר מכלשהו. וצ"ל שהוא חשיבות לכוס של קידוש שישתה מלא לוגמיו. ונראה שהוא ענין של חשיבות שתיקנו לגבי שתיית כוס קידוש. אמנם א"כ מה איכפת לנו אם השותה הוא קטן שאין בר חינוך, ויש להביא

ראיה לדברינו מהרשב"א שכתב דהא דצריך בר חינוך הוי משום הברכה, ולא משום חשיבות השתיה. חזינן שמצד גנאי וחשיבות מספיק שתיית קטן שאינו בר חינוך.

מיהו יש לדחות שהנה לשיטת הגאונים (מובאת בטור סי' רעא) שהמקדש צריך לשתות בעצמו לכל הפחות בקידוש בלילה. קשה, הא בעירובין נאמר בבירור שיוצא אף על פי שלא שתה בעצמו? וצ"ל שבעירובין מיירי לגבי מצוות שהחיינו ולא לגבי מצוות קידוש, ובפסחים מיירי במצוות קידוש, וסוברים הגאונים שלצאת יד"ח קידוש צריך לשתות בעצמו, ולצאת בברכת שהחיינו מספיק שמישהו ישתה. אי נמי י"ל שאין דנין אפשר משאי אפשר. ולב' התירוצים אין לנו הוכחה שיצא י"ח קידוש בשתיית מי שאינו בר חיובא. וכיון שכן אולי אפילו לשאר הפוסקים אין הכרח שיצא י"ח קידוש על ידי שתיית כוס של אינו בר חיובא.

אמנם מה נאמר לגבי קידוש בבית הכנסת שהוא כדי להוציא האורחים, הא בוודאי הם צריכים לצאת, ואיך יוצאים לדעת הגאונים? ואולי יש לומר שהתקנה של קידוש בבית הכנסת היא תקנה אחרת, ולא צריך שהמברך ישתה בעצמו.

ונראה דכיון דחזינן דבקידוש איננו צריכים לבר חיובא, לכן פשוט שאיננו צריכים מי שחייב בקידוש עכשיו, ולכן בוודאי די אם אחר שותה הכוס אף שאינו חייב בקידוש היום. אמנם מצאתי בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן קסז) ששאל אם מי שמקדש מבעוד יום אם יכול לצרף שתיית אחר שלא קיבל עדיין את השבת, והביא מספר חמדת אפרים שנסתפק בזה. ולא שמעתי מספר זה, ולא ביאר ההר צבי מהו ספיקו. ונראה, שכוונתו להסתפק אם נחשב כבר בר חיובא בקידוש, או שכיון שלא קיבל שבת עדיין אינו נחשב בר חיובא בקידוש וצריכים שהשותה יהיה בר חיובא. אמנם אם כן איך יכול לצאת על ידי שתיית תינוק?

ונראה שדעת ההר צבי שיש צד שכל שתיה של כוס של ברכה שחייבים בה כמו קידוש והבדלה צריכה להיות דווקא על ידי בר חיובא, ולכן מסופק אם יוצא על ידי מי שלא קבל עדיין את השבת, שכיון שאינו חייב בקידוש זה אין כאן ערבות, או שמספיק שישתה רוב הכוס.

ולהלכה נראה שבשעת הדחק יכול לסמוך על דעת הב"ח שיוצאים יד"ח הבדלה אפילו בשתיית תינוק שאינו בר חינוך כיון ששתיית מלא לוגמיו אינו אלא דרבנן, ויש לצרף עוד שאפילו להרשב"א והר"ן יוצאים, דשגבי גנאי הכוס תספיק שתיית קטן שאינו בר חינוך, ולגבי שלא תהיה ברכתו לבטלה יסמוך על מה ששותה המברך בעצמו מלא לוגמיו.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צח

בענין לדחות מלאכה שאינה צריכה לגופה, או לעשות מלאכה כלאחר יד, לצורך מצווה ובמקום צער

אורח חיים סימן רעח

לכבוד ידידי ר' יהושע דז'ואל, יושב באהלה של תורה בכולל תורת חיים כאן ירושלים עיה"ק תובב"א

בדבר שאלתכם מה עדיף לעשות במקום

מצוה או מקום צער, מלאכה שאי"צ לגופה או מלאכה כלאחר יד, עיין בתוספות (כתובות ה: ד"ה לדם) שנחלקו ר"ת ור"י אם צורך מצווה דוחה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלדעת ר"ת אף שמפורש בגמרא שמותר להפיס מורסא שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה בשבת במקום צער אף על פי שהיא מעשה מלאכה ממש של עשיית פתח (שבת צז.), מיהו אסר ר"ת (לדעת רבי יהודה) להוציא דם על ידי בעילה ראשונה כדי שלא ילכלך פעם הבאה, שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. חזינן שמחלק ר"ת בין צורך מצווה, שאסור במלאכה שאינה צריכה לגופה, ובין מקום צער, שמותר. אמנם ר"י שם מפרש ש"לדם הוא צריך" היינו שהוא צריך לראות שהיא בתולה, ולדבריו מיירי הגמרא במלאכה הצריכה לגופה, ולכן אין מקום לחלק בין צורך צער ובין צורך מצווה ובשניהם מותר מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם שם אסר משום דהוי צריכה לגופה.

אמנם יש להקשות על תוספות מהא דתניא בשבת (דף ל.) "תני רבי אושעיא אם בשביל החולה שיישן לא יכבה ואם כבה פטור אבל אסור. ההיא בחולה שאין בו סכנה ורבי שמעון היא" הא חזינן דאף לר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו אסור אלא מדרבנן, אסור לכבות לצורך חולה, ובריית זו מובאת בסתמא בשו"ע (סי' רעח). ובאמת הקושיא היא בין הסוגיות, דהא בדף צז. התירה הגמרא להפיס מורסא במקום צער, וע"ש בתוס' שמפיס מורסא מותר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובדף ל. אסרה הגמרא משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וקשה לחלק ולאסור בחולה שצריך לישן ולהתיר צער דמורסא.

ועיין בפמ"ג (במ"ז סי' רעח) שכתב וז"ל: "והנה באין סכנה אסור לכתחילה לכבותו אע"ג משאצל"ג מדרבנן וחולה שאין סכנה מותר שבותים אף ע"י ישראל לכאורה, י"ל דמשאצל"ג קרוב מאוד לאיסור תורה לא התירו כה"ג". וע"ש עוד בפמ"ג (בא"א) שכתב "דווקא ברה"ר נזקא דרבים לא גזרו הא של יחיד חולה שאין סכנה אסור, שבות חמור מלאכה שאין צריכה לגופה". חזינן שסובר שלא התירו מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום חולי אלא במקום היזק דרבים. וקשה מהא דמפיס מורסא. וכן הביא שם הבאור הלכה (סוס"י רעח ד"ה החולה שיש) וז"ל: "ואין להקשות ממה דאיתא לקמן בסימן שלד בסופו דהתירו לכבות בר"ה אף גחלת של עץ בשביל שלא יזוקו בה, והטעם משום דהוא משאצ"ל כדאיתא בגמרא, וא"כ הכא נמי יתירו בשביל החולה, די"ל דהתם משום צערא דרבים, משא"כ בענייננו בחולה יחידי (פמ"ג). ונראה פשוט דבענייננו ל"ד הכביה אסור, דה"ה להשפיל אורה מעט ג"כ אסור בחולה שאב"ס כידוע, דהמעטת האור הוא בכלל מכבה וכנ"ל בכמה מקומות" עכ"ל. אמנם עיין בבה"ל (סי' שב ס"י ד"ה דלא) שהתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה לצורך תינוק שנחשב חולה כל גופו. וצ"ל שכוונתו רק לצרף היתר זה עם שאר צירופים שם ועדיין צ"ע.

אמנם קשה על הפמ"ג והבה"ל שקיצרו ולא ביארו כל הצורך, דהא לפי דבריהם אסור להפיס מורסא בשבת, ובמשנה בעדיות מפורש להיתר. ובתוספות ביארו משום שהתירו מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער, והיינו צער דיחיד.

ועל כרחינו צריכים לתרץ את הסתירה בין

הסוגיות שמלאכת כיבוי חמורה יותר, ודווקא במכבה אסור במקום חולי וצער, אף דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אך בשאר מלאכה שאינה צריכה לגופה לא גזרו במקום צער, וכמו שמצאנו בחיי אדם (כלל מו בין בתחילתו בין בסופו) "האיסור של כיבוי חמור יותר משאר איסור דרבנן", וכן הוא בבאור הלכה (סי' רעח ד"ה מותר) וז"ל: "כי באיסור כביה אף דהיא מלאכה שאצ"ל מ"מ מפני שהיא קרובה מאד לאיסור תורה לא רצו להקל בה" עכ"ל, אף שלא הבנתי דבריו, איך כיבוי לר"ש יותר קרובה לאיסור תורה, הא מאוד רחוק הוא שיחייב לר"ש משום מכבה, עכ"פ חזינן ששני גדולים אלה הסכימו למה שחילקתי בין מכבה ובין שאר מלאכות, ושהסוגיא בדף ל. מיירי דווקא במלאכת מכבה.

ויש להביא ראיה לדברי החיי אדם מהא דאיתא בתוספות (שבת דף מז:) ד"ה מפני וז"ל: "ואף על גב דבאותו כיבוי אין בו חיוב חטאת לר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא, החמירו אטו כיבוי דחיוב חטאת ואע"ג דהוי גזירה לגזירה קים להו לרבנן דהכא שייך למגזר טפי" עכ"ל. חזינן שגזרו במכבה באופנים שמותרים הם בשאר מלאכות והלכות אף שאינו מבואר מדוע.

ולכן כיון שהוכחנו שרק במכבה אסרו מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער וחולי, יש להקל לדחות שאר מלאכה שאינה צריכה לגופה אפילו במכוין במקום צער, דהא חזינן שהתירו מפיס מורסא בשבת. ולדעת הר"י אפילו במקום מצווה מותר. וכ"ש כלאחר יד דמותר במקום צער כדאיתא בסוגיא דרבי מרינוס (כתובות דף ס.) שמותר לעשות מלאכה כלאחר יד במקום צער.

וע"ש בתוס' (כתובות ס. ד"ה מפרק) שהקשה שאין דישה אלא בגידולי קרקע, ומשמע מיניה שסובר שהיינו דוחים כל איסור דרבנן במקום צער, ולא רק כלאחר יד. ועי"ש עוד בתוס' (ד"ה גונח) שהקשו מסוגיא דיבמות דאסר מלאכה כלאחר יד במקום צער, ותירץ ר"ת שבצער של רעב אסור לעשות מלאכה כלאחר יד, ובצער של חולי מותר. וצריך לומר לדבריו שמורסא שהתירו בה מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער (עי' שבת צז.) נחשבת צער של חולי. והר"י שם (בתד"ה גונח) מוכיח שהברייתא ביבמות חולקת על הברייתא דרבי מרינוס, והגמרא בדף ס. פסקה כרבי מרינוס. ולכן להלכה אין לחלק בין צער של חולי ובין צער של רעב.

וכן מה שנחלקו ר"ת ור"י בתוספות כתובות (דף ה:) אם צורך מצווה דוחה איסור מלאכה שאינה צריכה לגופה, אזלי לשיטתם בתוס' (כתובות דף ס.) שלר"י אין לחלק בין צער של חולי לצער של רעב, וה"ה שאין לחלק בין צורך צער כלל ובין צורך מצווה, בכל צורך כזה יש לדחות מלאכה שאינה צריכה לגופה או מלאכה שלאחר יד.

אגב אורחא יש להקשות על מה דאיתא במרדכי (בפרק ב' דביצה סי' תרפג) שכתב: "יש מרבותינו שאמרו דהא דמשמע הכא דבשבת אסור לכבות משום איבוד ממון וכן בכמה דוכתי פרק כל כתבי משמע לאסור, היינו אליבא דרבי יהודה דמחייב אמלאכה שאינה צריכה לגופה, ואנן קיימא לן כרבי שמעון דפוטר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל כיבוי הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה חוץ מכיבוי לעשות פחמין הילכך שרי אפילו בשבת במקום איבוד ממון, והוי כמו מפיס

מורסא דרבי שמעון שרי משום צערא. ולאו מילתא היא דמפיס מורסא צערא דגופיה הוא" עכ"ל. חזינן מדבריו דבצערא דגופא התירו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וקשה מדוע לא התירו כיבוי נר כדי שיישן החולה, ומפורש שאסור אפילו לר"ש? וצ"ל שסובר המרדכי שחולה כדי שיישן אינו נחשב צערא דגופא כמו מורסא, ודוחק הוא. ויותר דחוקה היא שיטת ה"יש מרבותינו" הסוברים שמשום איבוד ממון יש לדחות מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא לצורך חולה שיישן.

ולהלכה פסקינן שמלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם מלאכה כלאחר יד מותרים במקום צער או חולי, ולדעת הר"י שהוא בתרא כנגד ר"ת, והראיות כוותיה, כן יש לפסוק במקום מצווה.

המברכו בברכת כל טוב, הן ברוחניות הן בגשמיות

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן צט

בענין טלטול נר ביום טוב

אורח חיים סימן רעט

לכבוד ידידי הרה"ג רבי משה אלטמן והרה"ג רבי אליהו קאופמן, יושבים באהלה של תורה כאן בשכונת נווה יעקב

מנהג העולם לטלטל ולהשתמש בנרות יום טוב ולהחשיבם מוכנים ולא מוקצים, ואפילו הנרות שמדליקים למצוותם, ומזיזם להדליק דברים ביום טוב וכן לצורך ברכת בורא מאורי האש במוצ"ש שחל להיות ביום טוב. והקשיתם דכיון דמסקינן דנרות שבת מוקצים משום דהוקצו למצוותן, מדוע ביום טוב אינו כן, דהא גם ביום טוב פסקינן שמברכים על נרות כדאיתא במרדכי (פרק במה מדליקין סי' רעג) בשם הירושלמי, וכן פסק השו"ע (סי' רסג ס"ה וכן בסוף סימן תקיד) וכל האחרונים, הא חזינן דגם ביום טוב הנר הוי מצווה ולכן מדוע אינו נחשב שהוקצו למצוותן גם ביום טוב ואין לטלטלו?

אמנם במג"א (סי' רעט סק"א ובסי' רעו סקי"א) פסק שנר מוקצה בשבת משום שהוי בסיס לדבר האסור ולא משום מצווה. וברש"י איתא שהשלהבת היא הדבר האסור, וכולם בסיסים לה.

ואיתא במגן אברהם (סי' רעט סק"ב) "דבשעה שהוא דולק אסור להסתפק ממנו משום מכבה ומגו דאתקצאי לב"ה, וא"כ בנר של שעוה בי"ט שרי להשתמש בנותר... ומיהו בגמ' איכא עוד טעם הואיל והוקצה למצותו כמ"ש סי' תרלח גבי נוי סכה וא"כ נר של מצוה שהודלק לשם י"ט וכבה אסור להשתמש בו תשמיש אחר" עכ"ל המג"א. וע"ש במחצית השקל שמדייק מהמג"א שאסור להשתמש בו, אמנם מותר לטלטלו. והטעם משום שהשימוש מבטלו משימושו אך לא הטלטול. ולפי ביאור זה מדוע אסור לטלטל הנר בשבת, הא אינו מבטלו משימושו? וצ"ל דהיינו משום גזירת שמא יכבה.

אמנם עיין במגן אברהם (סימן רעו סקי"א) וז"ל: "אבל בהג"מ כתוב וז"ל: ר"ת התיר לומר לעכו"ם תביא נר הדולק, דהא טלטול הנר אינו אסור אלא משום דהוי מוקצה ושרי בטלטול מן הצד. וכיון דאי בעי ישראל מטלטל בהיתר אי שקיל ליה עכו"ם באיסור לית לן בה... וצ"ע על רש"י שפי' דף מד דאסור לטלטל הנר משום גזירה שמא

יכבה וכ"כ הרע"ב וזה היינו לפ"ד המקשן ובגמר' דף מד דחי האי טעמא משום דאף אם יכבה הוי דבר שאין מתכוין וטעמ' משום דהוי בסיס לדבר האיסור" עכ"ל המג"א. חזינן שסובר שנר הוי מוקצה בשבת משום דהוא בסיס לשלהבת כדאיתא בסוגיא (דף מז.), ואף שמותר לטלטלו בשינוי, היינו מכיון שאיננו אוסרים טלטולו משום שיכבנו, אלא משום דהוי בסיס לשלהבת שהיא מוקצה מחמת גופו. וא"כ מדוע ביום טוב פסק המג"א (על פי דיוקו של המחה"ש) שמותר לטלטלו אף שאסור להשתמש בו?

ועיין בחזון איש (סי' מא אות טז) שביאר ששלהבת מוקצית או משום שאין הדרך לטלטלו בשבת שמא תכבה, או משום שהדרך להשתמש בה רק במקומה ודבר שאינו מצוי לטלטלו הוי מוקצה. ולפי סברות אלו נוכל לפרש שדווקא בשבת נחשבת השלהבת למוקצה משום שמא תכבה. ואף שביום טוב ג"כ אסור לכבותו, מיהו כיון שיש הרבה שימוש שאפשר להשתמש בנר ביום טוב, כגון לצורך הדלקת אש תחת תבשילו וכיו"ב, הדרך ליגוע בו ולכן אינו נחשב מוקצה. ואפילו אם נפרש ששלהבת נחשבת שהוקצתה למצוותה בשבת (ודלא כמשמעות החזון איש) נוכל לפרש שהיינו דווקא משום שאין הדרך להשתמש בה, משא"כ ביום טוב שהדרך להשתמש בה אינה מוקצית, ואינו דומה לסוכה שהוקצה לגמרי למצוותו ביום טוב ואסור להשתמש בו לצורך אישי. ואף שהמג"א דימה נר שבת לסוכה, היינו רק משום שסוכה בטילה לגמרי למצוותה (ואפילו ביום טוב), משא"כ נר אף שמייחדה למצוותה ומברך עליה, הדרך שלא לבטלה לגמרי למצוותה ביום טוב אלא להשתמש בה להדליק. ולכן מה שכתב המג"א שאסור להשתמש בנר "תשמיש אחר" היינו דווקא תשמישים שאסורים בנר של יום טוב, דהא בתשמישים הרגילים בוודאי מותר, ולשימושים אלו לא הוקצה כלל ביום טוב אפילו בשעה שדולק, ומיושב שפיר מנהג ישראל.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ק

בענין הקריאה הנכונה בתיבת "וקווי" בהפטרת לך לך

אורח חיים סימן רפד

בהפטרה לפרשת לך לך איתא "וקוי ה' יחליפו כח", אם לקרוא "קווֵי" או "קויֵי"

במנחת שי בפסוק בישעיה שם (מ לא) מביא שהרד"ק מדבר בשאלה זו בד' מקומות, כאן, ובתהלים (לז ט) לגבי "וקוי ה' המה יירשו ארץ", ובספר מכלול ובספר השרשים. ומצאתי דבריו בישעיה ובתהלים, ולא מצאתי אותם בספר המכלול, וספר השרשים אינו תח"י. ובב' מקומות שמצאתי כתב הרד"ק שבתהלים מבטאים עם צירה תחת הויו, ובישעיה עם צירה תחת היוד, והיוד השני נעלם. גם עמדתי שבלשון האבן עזרא לתהלים הנ"ל משמע שביטא קויי גם שם ולא קווי. ובעיקר נראה שהכל תלוי במסורת, דשניהם קווי וקויי פירוש אחד להם. רק שהנסמך של קווה הוי או קווי או קויי, והנידון הוא רק עם "ע" הפועל בשימוש הוא ו' או י'. ולהלכה, לכתחילה הייתי יועץ לומר קויי כהרד"ק, ובדיעבד אין נ"מ כיון שהכל אותו פירוש.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קא

בענין קידוש בעמידה

אורח חיים סימן רפט

נשאלתי מחתן לפני חתונתו שאבא שלו מקדש בין ביום בין בלילה בעמידה, אמנם לא יודע אם האבא נוהג על פי מנהג המשפחה או שלא זוכר מה עשו בבית הסבא. ואף אם שם קדשו מעומד אינו יודע אם זה נעשה על פי מנהג קדום או מאי ידיעה. והאב יקפיד אם יראה שאינו מקדש באותו אופן שהוא מקדש. מה לעשות במנהגי הקידוש.

תשובה: פשוט שבקידוש הלילה ינהג כמנהג האבא, שכן הוא מנהג החסידים והמקובלים שמקדשים בלילה בעמידה מחמת כבוד השבת. אמנם אופן הקידוש ביום לא מובא בפוסקים הקדומים מנהג לקדש בעמידה. ועי׳ בברכי יוסף (סי׳ רפט סק״ב) דרבנן קדישי דירושלים שקידשו ביום בישיבה, ופשוט שגדולים אלו קידשו בלילה בעמידה דאל״כ מאי מחדש? ודברים אלו מובאים באחרונים, ולא מצאתי מי שמביא מנהג לקדש ביום בעמידה.

אמנם להלכה נראה לי שכיון שלא מצאנו טענה על מה שאין לקדש בעמידה ביום, אלא נראה שהטעם הוא משום שבלילה לכבוד שבת מקדשים בעמידה, ואולי יש מי שסובר גם כן ביום, ולכן נראה לי שינהוג למען השלום בפני אביו, או היכא שאביו ידע מה הוא עשה שיקדש בעמידה, וכשאביו לא ידע יקדש בישיבה כדברי הברכי יוסף ומנהג כלל ישראל, וגדול השלום.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קב

בענין חיוב נשים בהבדלה וחזקה דרבא

אורח חיים סימן רצו

נשאלתי מאלמנה חשובה שיש לה בן שהגיע לבר מצווה, אם יכולה לצאת בשמיעת הבדלה מבנה.

תשובה: עיין בפמ״ג (או״ח סי׳ נה בא״א סק״ז) שהקשה מדוע לא סמכינן אחזקה דרבא לגבי דאורייתא, והא בכל התורה כולה סמכינן אחזקה, ולמה פסקינן (חו״מ סי׳ לה, ומג״א סי׳ נה סק״ז וסי׳ קצט סק״ז) שאין לסמוך על חזקה דרבא אלא לגבי איסורי ומצוות דרבנן. ועי״ש בפמ״ג שביאר בזה ב׳ טעמים, חדא, שיש מיעוט דשכיח שאין להם סימנים ואינם גדולים עדיין, ולכן אין סומכים על החזקה לגבי דאורייתא, זאת אומרת שאינה חזקה אמיתית. תרתי, שכיון דיכולים לברר, אין סומכים על חזקה במקום שאפשר לברר, וכמו שבודקים טריפות ותולעים וכיו״ב ולא סמכינן ארובא.

ועיין במחלוקת המג״א סי׳ לט (סק״א) והנוב״י (תנינא או״ח סי׳ א׳) בבן י״ג שנים שכתב תפילין ואיננו יכולים לבדקו, אם התפילין כשרים. שהמג״א פסל כיון שלא סמכינן אחזקה דרבא לגבי דאורייתא והנוב״י פסק שבדיעבד התפילין כשרים, שסובר הנוב״י שאף שאיננו סומכים על חזקה דרבא לגבי איסורי וחיובי תורה היינו לכתחילה, אמנם בדיעבד היכא דאי אפשר לברורי יכולים לסמוך להקל. אמנם הנוב״י בעצמו כתב שאין לסמוך לכתחילה להניח לבן י״ג לכתוב תפילין. חזינן שאף לדעת הנוב״י אין לסמוך אחזקה דרבא לגבי דאורייתא אלא בדיעבד ולא לכתחילה.

ובאמת ב' השיטות תלויות בב' התירוצים של הפמ"ג, שאם חזקה דרבא אינה חזקה אמיתית מן התורה, אז אפילו בדיעבד לא מהני לגבי עניני דאורייתא, והתפילין שכתב בן י"ג שספק אם יש לו סימנים, פסולים אפילו בדיעבד כדעת המג"א. אמנם אם מדאורייתא הוי חזקה רק אין סומכים על חזקה במקום שיכולים לברר אם יש לו סימנים, אז התפילין כשרים בדיעבד וכדעת הנוב"י.

ועיין בראשונים שנחלקו אם חיוב הבדלה הוי מן התורה או מדרבנן, שהרמב"ם (הלכות שבת פרק כט ה"א) סובר שחיובו מן התורה, והמ"מ שם פסק שחיובו אינו אלא מדרבנן, וכן משמע באורחות חיים (מביאו הב"י סוס"י רצו) וכן הוכיח הרע"א (סוס"י רצו) מתוס' בשבועות (דף כ.), ומאידך גיסא עיין בב"י (או"ח סוס"י רצו) שנחלקו הפוסקים אם נשים חייבות בהבדלה או פטורות דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא. ולכן אולי יש מקום להקל לה לסמוך על מה שמבדיל בנה דיוצאת משום חזקה דרבא, משום דהוי ספק ספיקא ספק אם חייבת בהבדלה, ספק אם פטורה, ואת"ל חייבת, ספק אם הבדלה מן התורה או אינה אלא מדרבנן. ואף את"ל שחייבת בהבדלה מן התורה, יש עוד ספק בבן שאולי יש לו סימנים.

אמנם כל זה אינו פשוט מב' טעמים. חדא שמעיקר הדין פסקינן שחייבת בהבדלה מן התורה, דהא בשו"ע סתם שאשה חייבת להבדיל, ועי' במחצית השקל ריש הסימן דהיינו משום דפסקינן דהבדלה מן התורה, ואם הבדלה מן התורה, בוודאי מניחים שחייבת מן התורה כמו שחייבת בקידוש מן התורה. ולכן מעיקר הדין חייבת בהבדלה מן התורה ואינה יכולה לסמוך על הבדלה של בנה.

אמנם נראה שבדיעבד או בשעת הדחק יכולה לסמוך על הבדלת בנה, שוודאי לא גרע מתפילין שהקיל הנוב"י. ואף לדעת המג"א יש לסמוך להקל כיון שחזקה דרבא הוי ספק. ויכולים לצרפו לס"ס, שמא אינה חייבת בהבדלה, ואם חייבת אולי בנה גדול.

ואם בנה יכול לסמוך על הבדלה שלה ג"כ אינו פשוט, שלדעת האורחות חיים שהיא פטורה מהבדלה אינה יכולה להוציא אותו. ולכן העיקר לדינא שבנה יכוין לצאת בהבדלה ששומע בבית הכנסת והיא תמשיך לשמוע הבדלה מן השכנים עד שיגדל זקנו או עד שיבדקוהו שהוא גדול. ואם אינה יכולה לשמוע מן השכנים, תבדיל לעצמה. ובמקרה שהוא לא שמע הבדלה וגם היא לא שמעה, יותר טוב ששניהם יבדילו, כיון שלדעת הרמב"ם שהוא העיקר להלכה אינה יכולה לסמוך על הבדלה שלו, ורק בשעת הדחק גדול יכולה לסמוך על הבדלה שלו כיון דהוי כדיעבד ואז יכולים לסמוך דהוי ס"ס, ספק אם הוא גדול וספק אולי אינה מחוייבת, ועוד שאפילו אם מחוייבת אולי אינה מחוייבת מן התורה. אמנם לכתחילה אין ליעץ להם לסמוך על זה.

החותם בברכת כל טוב,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קג

בענין סעודת מלווה מלכה

אורח חיים סימן ש

לכבוד ידידי הרה"ג רבי שמואל רואף, כאן בנווה יעקב

במה ששאל כבודו במי שמיד אחרי שבת אי אפשר לו לאכול סעודת מלווה מלכה משום חשש של אכילה גסה, ויכול לאכול את הסעודה מאוחר בלילה. האם יותר טוב לסמוך על הפוסקים הסוברים שיכול לקיים ענינו של מלווה מלכה על ידי אכילת כזית בסוף סעודה שלישית או יותר טוב שיאכלנו מאוחר.

תשובה: ז"ל האלי"ר: "ואני שמעתי שאם נמשך סעודה שלישית עד אחר חשיכה אין צריך לאכול עוד סעודה רביעית במוצאי שבת", ומביאו הבאר היטב והעה"ש. אמנם בתהלה לדוד מצאתי וז"ל: "ולא אבין איך אפשר לקרות סעודה ג' סעודת לויה ועדיין כל קדושת שבת עלי' ויאמר אח"כ רצה והחליצנו ביום השבת הזה וכו'. השבת הגדול והקדוש הזה וכו', והט"ז כתב דלוי' שייך אחר שיצא המלך דהיינו אחר הבדלה, וצ"ע". וכוונתו לדברי הט"ז וז"ל: "ונ"ל דאף על פי שנוהגין לומר זמירות קודם הבדלה נכון לומר אותם אחר ההבדלה דבזה שייך ליווי דהיינו אחר שיצא המלך ותו דהוא כמו בכניסה". ובמ"ב לא הביא דברי האלי"ר ואולי משום שסבר כמו התהלה לדוד, או משום שסובר דצריך סעודה הניכרת שהיא לשם לויית השבת, ומה שממשיך סעודתו עד הלילה אין היכר בזה.

אמנם מאידך גיסא כתבו הפוסקים להקדים את סעודת מלווה מלכה שתהיה קרובה לשבת וניכרת שעושה את הסעודה לשם שבת. והנידון הוא שאלה אם יותר נכון לסמוך על האלי"ר ולהמשיך קצת בסעודה שלישית, או לאכול מאוחר שאינו ניכר שעושה את הסעודה לשם לוויית שבת. ובאמת לאלו הנוהגים ללבוש בגדי שבת כל הלילה כמו שנוהגים החסידים, נוכל לומר שהסעודה היא לכבוד לוית השבת, אמנם בדרך כלל מנהג הליטאים שאיננו לובשים בגדי שבת במוצ"ש, ולכן איזה ליווי הוא אם הרבה שעות אחרי שהבדיל אוכל סעודה לשם ליווי השבת? מיהו אם מכוין שסוף סעודה שלישית תהיה לשם ליווי השבת ויאכל כזית בלילה לפני ברכת המזון בכוונה לקיים מצוות ליווי (מה שלא מצאתי מובא בפוסקים), נראה דהוי קיום ליווי בכבוד גדול ממה שאוכלים הסעודה הרבה שעות אחרי שהבדיל ואינו ניכר כלל שליווה את המלך, אלא נראה יותר שהוא סעודה סתם, כן היה נראה לענ"ד.

המברכו בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קד

בדין המוציא חוץ לד' אמות שלו

אורח חיים סימן שא

לכבוד ידידי הרב הגאון רבי חיים צבי הולנדר, ר"מ בישיבת בית ישראל, כאן שכונת נווה יעקב

מה שהקשיתם קושיא עצומה על דברי הבעל המאור (פרק הזורק) וז"ל: "לפי שד' אמות של אדם בכל מקום קונות לו וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר כמוציא מרה"י לר"ה דמי", ומביאו הרשב"א שם (צו:) והר"ן על המשנה פרק כלל גדול (והמוציא). ולפי דבריו אם החפץ מונח בסוף ד' אמות שלו, והוא הוציאו חוץ לד' אמות יהיה חייב אפילו אם הזיזו רק איזה אצבעות, ולא שמענו כזה דבר, וצ"ע.

ונראה לי לפרש את כוונת הבעל המאור ע"פ דברי הירושלמי (פ"ז ריש הלכה ב') "דרבי יוחנן וריש לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין

ופלוג אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדו' על כל חדא וחדא מן דאשכחון מיסמוך סמכין הא דלא אשכחון מיסמוך עבדוניה משום מכה בפטיש". חזינן מדבריהם דאין צורך שכל תולדה תכנס בדיוק תחת הגדרת האב, אלא שידעו חז"ל שחייבים עליה בשבת ואח"כ השתדלו להכניסה תחת הגדרת אחד מהאבות. ולכן ביאר בעל המאור שמסברא ידעו חז"ל שהעברת ד' אמות חייב, וכיון שד' אמות של אדם נחשבים כרשותו, החשבנו את המוציא ד' אמות ברה"ר כמוציא מרשותו לרשות אחרת, ולכן נחשב תולדה דהוצאה, אך המוציא מסוף ד' אמותיו לחוץ, היא מלאכה שאינה חשובה וע"ז לא דברו חז"ל שחייב.

ידידך
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קה

בענין הוצאה כלאחר יד במקום חולי

אורח חיים סימן שא

לפני יותר מעשרים שנה הדפסתי תשובה בשאלה של נערה שיש לה אסטמה, והיא מסוכנת ללכת לאיזה מקום מבלי שתרופתה עמה. וכן יש הרבה הסובלים ממחלת סכרת, וגם יש שסובלים ממחלות הלב, ולכולם צריכים או תרופה או משהו אחר איתם. והנידון הוא שמחד אין סכנה בדבר משום שיכולים להשאר בבית כל השבת, אך מאידך אם ילכו מהבית צריכים לקחת איתם את התרופות, ומה לעשות אם גרים במקום שאין עירוב.

ובציור שהיה לפני עשרים שנה היתה השאלה מאד דחוקה שאף שהמשפחה עצמה היתה שומרת שבת, הם גרו במקום שהרבה מחברותיה של הנערה אינן שומרי מצווה כלל. וחששתי שאם היא תצטרך להשאר בביתה כל השבת ח"ו תשנא את השבת ואת המצוות ותלך בהשפעת חברותיה. ולכן פסקתי שנוכל לדמות את ציורנו למה דהקילו הלבושי מרדכי והמהר"ש אנגיל לדמות למה שהתירה הגמרא בכתובות (דף ס.) לגונח לינק בשבת ולצינור שעלו בו קשקשין, שמותר לעשות מלאכה כלאחר יד במקום צערא או במקום פסידא.

אמנם אח"כ מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' רמח) שרק בציור דכתובות מותר משום שאינו מעשה מלאכה בעצם, אלא איסור בעלמא משום דדמיא לעושה מלאכה, שאף אחר שאסור לא גזרו במקום פסידא, וחשבתי דאולי אין לדמות ציור דידן לסוגיא דכתובות.

אמנם נראה לי שפסקי הראשון במקומו עומד, והוא שבציור של גונח יונק ג"כ הקילו במקום צער. וצ"ל שבכל מלאכה כלאחר יד לא גזרו חז"ל במקום צער או פסידא וכיו"ב. ולכן אף שאולי אין להקל בשאר איסורי דרבנן במקום צער, מיהו במלאכה כלאחר יד יש להקל.

ומצאתי באיזה פוסקי זמננו שכתבו שאין להקל בהוצאה אלא אם נקטינן שאין לנו רה"ר בזה"ז, ואולי כ"כ המהר"ש אנגיל ולבושי מרדכי (ואין הספרים תחת ידי כרגע). מיהו נראה לי ע"פ מש"כ לעיל שכל ציור של כלאחר יד אפילו בהוצאה דאורייתא, יש להקל במקום פסידא או מקום צער, כמו דחזינן בכתובות (ס.) ולכן להלכה כל החולים הנ"ל יכולים להוציא מה שצריכים כלאחר יד אפילו ברה"ר.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קו

בענין דבר דבר במקום מצווה

אורח חיים סימן שו

לכבוד ידידי רבי ניסים בלנגא, יושב באהלה של תורה כאן בשכונת נווה יעקב

במה ששאלתם אם מותר בשבת לעבור על תרשים בנייה שנקרא העתקות שמש או העתקות אור של התוכניות (blueprints) של הדירה שרוצים לקנות משום דהוי דבר מצווה, עיין בסוגיא דגיטין (ח:) דאיתא "הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הילכתא אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת. בשבת סלקא דעתך כדאמר רבא אומר לעובד כוכבים ועושה, הכא נמי אומר לעובד כוכבים ועושה. ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב ארץ ישראל לא גזור רבנן" וברש"י שם איתא דמותר "אם לקחה **מן העובד כוכבים** ורוצה לילך לדרכו בשבת", וכן איתא בדבריו "משום ישוב ארץ ישראל. לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה". וכן איתא ברמב"ם וז"ל: "הלוקח בית בארץ ישראל **מן הגוי** מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה", חזינן שהתירו רק כשקונה מהנכרי. וכ"ש לדעת האור זרוע (אות עו) מביאו הרמ"א וז"ל: "וה"ר יואל בר' יצחק הלוי פ' שכתב הכומרים או שאר כתבים לבד מאשורית ויונית, אם כתבו ישראל בשבת פטור מן התורה דאינה כתיבה ואינה חשובה מלאכה... והיינו דאמר כתב עליו אונו ואפי' בשבת, וכן אומר לעכו"ם ועושה בגופן שלהם שאין בו אלא שבות דרבנן, דגזרו על גופן שלהם אטו גופן דידן שאסור, אבל בגופן שלנו זהו שבות שיש בו מעשה דאורייתא" עכ"ל. וכן מביא ההגהות מיימוניות (הל' ספר תורה פ"ז אות מ' בשם רבינו שמחה והל' תפילין פ"א אות עי' בשם רבינו יואל). חזינן דסוברים שאפילו שבות דאמירה לנכרי אסור אלא אם כן הוי שבות דשבות ודווקא אז מותר כדי לפדות א"י מיד הנכרי.

וכן איתא בשלחן ערוך (א"ח סימן שו סעיף יא) שפסק כרש"י וכהרמב"ם וז"ל: "מותר לקנות בית בארץ ישראל **מן הא"י** בשבת וחותם ומעלה בערכאות" עכ"ל. ועיין ברמ"א שהביא דברי האור זרוע שם וז"ל: "שלהם בכתב שלהם דאינו אסור רק מדרבנן ומשום ישוב א"י לא גזרו" עכ"ל.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא או"ח סימן כט) וז"ל: "ועוד דאנן על הרמ"א סמכינן דסובר דגוף הכתיבה של כתב גלחות אינו אלא שבות, כמבואר בדבריו בסימן ש"ו סי"א בהג"ה, ואף שהבית שמואל בסימן קכ"ו ס"ק אחד חולק ועיין במג"א סימן ש"מ ס"ק יו"ד, אעפ"כ כדאי רמ"א לסמוך עליו" עכ"ל. חזינן שפסק הנוב"י שעיקר הדין כהרמ"א שאינו מותר אלא שבות דשבות ולא שבות, וכ"ש שאין להתיר מלאכה האסורה במעשה. ואף לדעת השו"ע שמשמע שחולק על האור זרוע והכריע כפשטות הסוגיא לפי הרמב"ם ורש"י שמותר אפילו בשבות אחת, היינו דווקא שבות דאמירה לנכרי ובמקום שעל ידי זה יכול לקנות מן הנכרי בא"י, אבל לא באופן אחר. וכיון שכל דירה שיקנה כבודו אינו במקום שנכרי יקנהו במקומו אלא ישראל אחר, נראה שאין בקנייה זו מקום לדחות שבת אפילו בשבות דאמירה לנכרי שהוא קל, וכ"ש בדבר דבר שהוא אסור מדברי נביאים.

החותם בברכת כל טוב ומצפה לישועות גדולות ונחמות במהרה
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קז

בענין שיטת רש"י לפרש את המקרא ע"פ אסמכתא אף שאינו להלכה

אורח חיים סימן שו

בדבר מה ששאלתם בהא דאיתא ברש"י פרשת בא (שמות יב טז) על הפסוק "כל מלאכה לא יעשה בהם" - אפילו על ידי אחרים. וקשה על דברי רש"י הא אמירה לנכרי אינו אסור אלא מדרבנן. ויש ליישב ממה שרש"י שם מביא מכילתא המובאת בהרבה ראשונים, ומהם היראים (סימן שד) וז"ל: "תניא במכילתא 'כל מלאכה לא יעשה בהם' לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה העובד כוכבים מלאכתך, למדנו מכאן שאסור לישראל להניח העובד כוכבים לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת מדאורייתא". וכן מביא הסמ"ג (ל"ת עה בתחילה), אמנם במסקנה הסמ"ג דוחה שאינו אלא אסמכתא, אמנם מהיראים משמע שהוא מן התורה, וכן סובר התוספות ביבמות (מח: ד"ה זה).

ושמעתי שיש מפרשים שדחקו דברי רש"י דלא כפשוטו משום שאמירה לנכרי אינו אלא דרבנן. אמנם כל זה הוא שלא לצורך, כיון דשיטת רש"י בהרבה מקומות לפרש המקרא על ידי אסמכתא באופן שאינו להלכה. וברור לי כחמה שרש"י סובר כשיטת הריטב"א בר"ה (בסוגיא ד"אמרו לפני") דאסמכתא הוי רצון הבורא אלא שלא חייב את הדבר, א"כ יכול לפרש פירוש המקרא על פי אסמכתא שאינו חיוב אלא רשות אך הוי רצון הבורא. והרמב"ן החולק עליו או שחולק על יסודו של הריטב"א כדמשמע בדבריו באיזה מקומות (עיין פירושו לספר המצוות שורש ב'), או שסובר שאע"פ שהוא רצון הבורא, פשוטו של מקרא צריך להיות דבר המחויב ולא מה שלא צווה הבורא. אמנם מוכח מרש"י בהרבה מקומות בחומש שלא פירש כן, דהא הביא שמלכיות זכרונות ושופרות מרומזים בקרא, וגם איסורי דרבנן דשביעית, וכן הפירוש כאן.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קח

בענין אמירה ברמז לנכרי קודם השבת

אורח חיים סימן שז

לכבוד ידידי הרב אברהם רוזנטל ר"מ בישיבת תורת שמחה, כאן ירושלים עיה"ק

(א) במה ששאלתם בענין אמירה לנכרי לפני שבת "למה לא עשית כך וכך בשבת שעברה", שהביאו הרבה ראשונים שמותר, עי' בטור (אורח חיים סימן שז) וז"ל: "בספר המצות התיר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה, ואע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה, וכ"כ בעל התרומות, ומסתברא קצת לאיסור" עכ"ל הטור. גם הריטב"א (שבת יט.) סובר כהטור שאסור. וכן נראה להוכיח מדברי רבינו שמחה שהביא ההגהות מיימוניות (פ"ו ה"ו) דלית ליה היתר זה והיינו דלאחר שהביא שם שיטת ספר התרומה הוסיף ההגה"מ וז"ל: "אמנם רבינו שמחה כתב לאיסור וז"ל: על המדורות שמבערות הנכריות בבית אדוניהם בשבת לא התירו חכמים... [כיון ד]להבעיר מעצי

ישראל צריך ליטול רשות מבעל העצים, ואם ראה ישראל ושתק, אדעתיה דישראל קעביד כיון שהעצים של ישראל... ואפי' הנכרי עושה בביתו, ומה לי שאר מלאכות מה לי מבעיר עצים. וכל הני דכל כתבי דאמר דבשביל נכרי מותר, כגון שהנכרי עשה מלאכה בשלו אבל בשל ישראל אפי' בבית נכרי אסור, כ"ש בבית ישראל. ואפי' הכל בשביל נכרי... העושה מלאכה בביתו של ישראל חייב לגרשו מביתו... עכ"ל רבינו שמחה זצ"ל". אמנם הסמ"ק פסק כהסמ"ג וכן הביא הב"י בשמו ובשם ההגהות מיימוני.

ומפורש בסמ"ג ובספר התרומות ודעימייהו שמחלקים בין ציווי לנכרי שאסור בין לפני שבת בין בשבת עצמה, ובין ציווי דרך רמז כמו "למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה", שמותר לרמז לנכרי באופן כזה אפילו מלאכה גמורה לפני שבת אע"פ שהוא אסור בשבת עצמה. ולשון הריטב"א (שבת דף יט.): "וכתב הרב בעל התרומות אע"פ שאסור לומר לגוי מע"ש לעשות לו אש בשבת או להדליק לו את הנר ולעשות לו שום מלאכה ויש בו משום אמירה לגוי שבות, מותר לומר לעבד או לשפחה לאחר השבת למה לא עשית האש אתמול, אע"פ שזהו הערמה לעשות לשבת הבאה כך" חזינן שהערמת ציווי מותר לפני שבת ואסור בשבת.

ומהו החילוק שיש בין הערמה שאסור בשבת ובין מה שמותר לרמז ויש מתירים אפילו בשבת עצמה. עיין בב"ח (סי' שז) שאם לא אמר מפורש על מעשה מלאכה, מותר אפילו בשבת עצמה. ולכן מותר לומר לנכרי "למה השארת אותי בחושך בשבת שעברה" אפילו בשבת, אך לומר לו "למה לא הדלקת נרות בשבת שעברה" אסור בשבת עצמה. חזינן מדבריו שמה שאסר הסמ"ג לרמז לנכרי בשבת היינו דווקא מפני שאמר שם מלאכה (ואגב יש לציין שדברי הט"ז בסק"ב קשים, דמשמע שמתיר לומר לנכרי "למה לא עשית כו"כ" אפילו בשבת עצמה, וקשה, שלא מצאנו בראשונים שהקילו כל כך, ועי' ביד אפרים). וצ"ל בדעת הב"ח שמה שאמרו הראשונים והשו"ע "אחרי שבת" הוא לאו דווקא, אלא אפילו בשבת מותר כיון שאינו אלא רמז, ודוחק הוא.

ובמגן אברהם (סימן שז ס"ק לא, על הרמ"א בסעיף כב) מחלק חילוק אחר, והוא ש"למה לא עשית כך וכך" אינו לשון ציווי אלא לשון תוכחה ולכן אסור בשבת ומותר לפני שבת. וכן משמע שפסקו החיי אדם (כלל סב אות ב') והמ"ב (סקע"ו) והשו"ע והב"ח והאלי"ר, כולם הכריעו להלכה כהסמ"ג ודלא כהטור והריטב"א. ולכן להלכה פסקינן ש"למה לא עשית בשבת שעברה" ושאר הערמת ציווי מותר בחול ואסור בשבת. ולא מצאתי שום רמז בחיי אדם (כלל סב) ובשאר אחרונים שחולקים להלכה, ודברי הת"ח שהבאתם שחלק עליכם נפלאים בעיני וכנראה שלא שם לב לכל הסוגיא.

ויש להקשות על המתירים הערמת ציווי לפני שבת, דממ"נ, אם הערמה נחשבת ציווי אסור אפילו בחול, ואם אינה ציווי מדוע אסור בשבת? ועיין בפמ"ג (מ"ז סק"ב) שהקשה כן וז"ל: "לומר בחול רמז שיעשנו בשבת הבאה קיל מרמז בשבת גופא, ועם שאיני יודע לחלק ביניהם לכאורה והיינו דווקא חוץ לבית ישראל ולא יהנה הישראל ממלאכה בשבת כי אם בחול כדי שיעשו כבסי' רעו יעו"ש, ולבוש בסעי' ב' פסק דשרי ובסעי' כב פסק לדהר"ב והוסיף לעשותו "בשבת" כדכתיבנא ושם נתן טעם

בשבת נראה "כשלוחו" אעפ"י שאין שליחות לעכו"ם ואיסור אמירה לעכו"ם אטו יעשנו עצמו", עכ"ל הפמ"ג.

ומצאתי בדמשק אליעזר (סי' שז סק"ח) שביאר טעם החילוק משום ש"הנראה דתעמוד עמי" שמותר בשבת עצמה מירי שאינו עושה שום מלאכה בשבת, אלא הולך שאינו מעשה מלאכה, ולכן מותר להגיד לו בשבת כיון שאין שום צד מלאכה. אמנם באומר לו "למה לא עשית כך וכך בשבת שעברה", שמרמז שיעשה מלאכה בשבת, אסור בשבת ואינו מותר אלא לפני שבת.

ויש להעיר, שמפורש בספר התרומות שמותר לומר לנכרי "מדוע לא עשית אש בשבת שעברה" או "מדוע לא הדלקת נר בשבת שעברה", והא אסור ליהנות ממלאכות אלו אם הנכרי עשאם בשבת לצורך ישראל, ואיך התירם לכתחילה? ועיין בחיי אדם (כלל סב בנשמת אדם ב') שהקשה קושיא זו, וביאר שלא התירו אלא להרבות אש וכיו"ב באופן שמותר להשתמש בהם אחר כך, וכך מוכרחים לומר בכל ראשונים אלו, דאלת"ה נסתרו דבריהם ממשנה (דף קכב.) מפורשת.

(ב) אמנם לגבי החיוב למחות בנכרי שבא לעשות מלאכה לצורך ישראל, שהבאתם שת"ח הקשה על פסקך מהא דאיתא במ"ב (בסי' רמג סק"ח, ובסי' רעו סקי"א ובסי' שה סקע"ד) שמחויב למחות בנכרי העושה מלאכה בביתו של ישראל, דחזינן דאוסר המ"ב לרמז לנכרי לפני שבת וכ"ש בשבת עצמה, בוודאי טעה הת"ח בהבנת הסוגיות. וקשה עליו למה לא הקשה דידיה אדידיה במ"ב, שלפי הבנת הת"ח יש סתירה עצומה במ"ב עצמו דהא לא הביא כלום בסי' שז (ס"ב) שצריכים למחות בנכרי מלעשות מלאכה זו, ועוד שבסי' שז (סקע"ו) פסק כמג"א שמותר לומר לנכרי שהנר אינו מאיר יפה, ואיך מותר הא מחוייב למחות בנכרי שבא להדליק בשבת? ויותר קשה על דברי המ"ב לפי דבריו, איך סתם בג' מקומות הנ"ל נגד סתימת השו"ע וכל האחרונים הפוסקים כסמ"ג?

אמנם האמת יורה דרכו, שאין לפרש כוונת המ"ב שמחוייב בכל אופן למחות ולהקפיד על נכרי שלא יעשה שום מלאכה לצורכו בשבת, שא"כ איך יתכן שמתירים הראשונים לצוות לנכרי דרך רמז מערב שבת? וביותר קשה, איך מותר להגיד לנכרי שאיני יכול לקרוא מכתב וכיו"ב, הא מחוייב למחות?

ובאמת עיקר הקושיא היא על המג"א מהא דבסי' שה (סקי"ד) הקשה על השו"ע מדברי רבינו שמחה, הא השו"ע סתם (בסי' שז ס"ב) כספר התרומות ששיטתו דלא כרבינו שמחה? ועי"ש בפמ"ג שהבין כוונת המג"א, שאם הנכרים עושים הגבינה **תמיד**, זאת אומרת בכל שבת או כמעט בכל שבת, מחוייב למחות. ואינו מותר אלא אם עושים רק לפעמים, וכן מדוייק שם בלבוש ומפורש בא"ר. חזינן דסוברים הני פוסקים דאף דהתיר ספר התרומות לרמז לנכרי מבעוד יום, היינו דווקא באקראי, אמנם בדרך קביעות אסור להניחם לעבוד לצרכינו אפילו באופן שלא ציווינו את הנכרים. וכן ביאר הפמ"ג את דברי המג"א שכוונתו לחלוק על השו"ע שהתיר שם סתם ולא ביאר שהיינו דווקא באקראי. וברור שהיינו כוונת המ"ב במה שהביא שם, דעיין במקורות שמביא.

גם מה שמביא המ"ב (בסי' רמג סק"ח)

שמחוייב למחות בנכרי הבא מעצמו לעשות מלאכה לצורך ישראל, היינו דווקא בציורים מסויימים וכמו שמבואר במקורות שהביא שם שהם ההגהות מיימוני, הלבוש, והחיי אדם. ובלבוש ובחיי אדם סתמו להלכה כספר התרומות, וההגהות מיימוני ג"כ הביא דבריו. ופשוט שכוונת המ"ב להביא מש"כ בסי' שה (סעיף כא) בביאור דברי המג"א לפרש את דברי רבינו שמחה.

גם מה שהביא הת"ח מדברי המשנה ברורה בסי' רעו (סקי"א) טעה בכוונתו, דשם מיירי כשעשה הנכרי מלאכה באופן שאסור לישראל ליהנות ממלאכתו, אלא שהרמ"א פוסק שאינו מחוייב לצאת מביתו. אמנם בכה"ג צריך למחות בנכרי שלא יעשה עוד פעם, שלא יראה כאילו הוא מכוין ליהנות ממלאכתו. וכאן אסור ליהנות ממה שעושה הנכרי, אלא שאינו מחוייב לעזוב ביתו כדי שלא להנות (ובעה"ש ביאר הטעם משום דהוי הנאה הבאה לאדם בעל כרחו, אך וודאי שאסור לגרום שיהנה בעל כרחו). אמנם כל זה לא שייך לאופן שבו איירי הספר התרומות, דבכה"ג אף ספר התרומות יודה שאסור וכאוקימתא המוכרחת של החיי אדם שהבאתי לעיל. והמג"א חידש שבציור של הרמ"א בסי' רעו מחויב למחות, ואין לדמות פסקו זה לשאר הציורים.

היוצא להלכה מדברינו:

מותר לומר לנכרי מלפני שבת "מדוע לא הרבית עצים לתוך המדורה בשבת שעברה" או "מדוע לא הדלקת נר" אם בדרך כלל במקום כבר יש נר דולק.

אסור להגיד את הנ"ל לנכרי בשבת.

אסור לומר לנכרי מלפני שבת "מדוע לא הדלקת את המדורה" או "מדוע לא הדלקת את הנר" אם ידליקם במקום שאין שם שום מדורה או נר.

בציורים הנ"ל, מחוייב למחות אם נכרי בא להדליק בעצמו. אמנם אם הוא בביתו ואין לו מקום אחר נוח ללכת, אינו מחוייב לעזוב ביתו אם הנכרי כבר הדליק, אך אסור לו ליהנות בכוונה ממלאכת הנכרי.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קט

בענין דיני מוקצה בתרופה

אורח חיים סימן שח

נשאלתי: האם תרופות מוקצות בזמננו?

תשובה: עיין בספר מנחת שבת (סי' פח סקט"ז אות עז) שתרופה המוכנה לצורך חולה ונתרפא החולה לפני שבת, שאם התרופה אינה מוכנה ועומדת לאכילת אדם או לאכילת בהמה, הוה מוקצה מחמת גופה בשבת. וכן שמעתי פוסקים שכל תרופה בזה"ז הוי מוקצה. וגם שמעתי שמחלקים בין תרופות המצויות בבית כמו אקמול ואספירין שאינם מוקצים, ובין תרופות שאינן שכיחות וצריכות מרשם שהן מוקצה. אמנם רוח אחרת איתי, שאני סובר שאין תרופות מוקצות בזה"ז כיון שנשתנה המציאות מתקופת המנחת שבת, ואפרש משנתי אחרי שאביא דברי המנחת שבת ואבאר את הסוגיא.

בציור שאדם היה חולה בתחילת השבת ונתרפא

בשבת ואינו צריך עוד לתרופה, חוקר המנחת שבת אם התרופה נעשית מוקצה באמצע שבת ואין לטלטלה אלא לצורך החולה. ולמעשה אינו פשוט לו אפילו באופן שעדיין משתמש בתרופה, שאולי אין לטלטלו שלא לצורך, ולא ביאר מהו ספיקו דהא לא גרע מחבילי זמורות שאינם מוקצים למי שיש לו פיל כדמשמע במסקנת הסוגיא בשבת (קכח.) ופסקינן כן (בסי' שח סכ"ט). ואף דאיתא שם שאפילו לדעת רשב"ג ששברי זכוכית אינם מוקצים כיון שהם ראוים לנעמיות, חבילי זמורות מוקצים כיון שפיל אינו שכיח. אמנם משמע שלמי שיש לו פיל חבילי זמורות אינם מוקצים אף שהם מוקצים לשאר בני אדם. ולמי שיש לו נעמיות שברי זכוכית אינם מוקצים, לא לרשב"ג ולא לרבנן. וכ"פ הטור ששברי זכוכית אינם מוקצים למי שיש לו נעמיות. וכתב הב"י שפשוט בגמרא שמי שיש לו מין מיוחד של חיה או עוף, המאכל הראוי לאותו מין אינו מוקצה אצלו. ומשמע שאף שחבילי זמורות מוקצה לרוב בני אדם, למי שיש לו פיל אינו מוקצה.

ויש להעיר על מה שכתב רשב"ג שמאכלי נעמיות אינן מוקצים מפני שכל בני ישראל בני מלכים הם, מאי נ"מ שבני ישראל בני מלכים, הא לא חזי להם? ונראה לפרש שפשוט בחז"ל שמאכלי בהמה אינם מוקצים כלל. והביאור הוא שכיון שבהמות שכיחות לבני אדם וצרכיהם, לא גזרו חז"ל כלל על מאכלם אלא הרי הם כמאכלי בני אדם שאינם מוקצים אפילו למי שאינו אוכל מאכל זה לא הוא ולא משפחתו ולא בני עירו. אמנם כיון שהוא אוכל הנאכל לבני אדם אינו נכלל בגזירת מוקצה, ומותר לטלטלם שלא לצורך כלל. ולכן למשל מטרנה (פורמולה של תינוקות) אינו מוקצה אפילו במקום שאין שם תינוקות, וה"ה תוספת מזון כמו "אינשור" וכיו"ב הנעשים לאכילת זקנים, אינם מוקצה במקום שאין שם זקנים ואין מישהו שם שיאכלם. ונראה שה"ה במאכלי בהמה הרגילה אצל בני אדם בימי חז"ל, ושבני אדם צריכים להם כמו פרות עיזים כבשים סוסים וחמורים, שכל מה שראוי לאכילתם יצא מכלל מוקצה אפילו במקום שאין שם בהמות אלו וכמו שאפרש.

ומה שכתב המג"א (סקנ"ד) שמאכלי כלב מוקצים במקום שאין כלבים נמצאים, וכן משמע ברמ"א שם, היינו משום שכלב אינו נכלל בין הבהמות השכיחות שלא כללו מאכלם באיסור מוקצה, משום דלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו. ועוד שכלב אין לו שימוש כל כך כמו בהמות, שכל בני האדם צריכים לבהמות כשרות ולצמרם ולעורם, רק שבזמן הזה מישהוא אחר מגדלם בשבילנו במקום רחוק מבתינו ושולח לנו את הגבינה, את הבשר, את הבגדים וכל כיו"ב. אמנם כיון שבני אדם צריכים לבהמות, אין מאכלם מוקצה כיון שעיקר יישוב בני אדם צריך לבהמות, ולכן לא גזרו חז"ל על מאכלם ולא איכפת לן איפה הם גדלים. ולכן נראה ג"כ שאף שבזמן הזה שבמשק מאכילים את הבהמות מאכלים מיוחדים שהם יותר טובים לחלב או לבשר שלהם, מ"מ המאכלים הרגילים בתקופות הקדומות מוכנים ולא מוקצים, כיון שבוודאי הבהמות יכולות לאכול את אותם מאכלים, ולא גזרו חז"ל על מאכלי בהמות כלל כמו שלא גזרו על מאכלי בני אדם אפילו למי שאינו אוכלם. וסובר רשב"ג שכיון שכל ישראל בני מלכים הם, כל מאכל של חיות ועופות שרק העשירים מגדלים דינם כמאכלי בהמה, ולכן אין מאכלם מוקצה לרשב"ג.

עוד יש להעיר, שמדוייק מהסוגיא שחצב

שברי זכוכית וחבילים של הפקר, אינם מוקצים למי שיש לו חיות האוכלות אותם. ודיני "מאכלים" אלו שונים מדין כלים שתלויים בבעלים, שבלאי עשירים מוקצים לעניים כדאיתא בסוגיא (שבת מז.) ומובא בשו"ע (סי' שח סנ"ב), והיינו דווקא בבלאי כלי של עשיר שכיון שבעליהם זורקם הוי מוקצה אף לעניים, אף שבלאי כלי של עני אינו מוקצה. אמנם חבילים שמוקצים לרוב בני אדם אינם מוקצים לבעל פיל, ואע"פ שהחבילים של הפקר ואינם שייכים לבעל הפיל. וצ"ל שכיון שדעתו על החבילים לא מקצה דעתו מהם, ורוב בני אדם מקצים דעתם מחבילים.

ולפי מה שכתבתי יש ליישב בקלות מה ששמעתי שמקשים סתירה מסוגיא (דף קכג.) דמחט שניטל עוקצו שלרבא הוי מוקצה אף שראוי ליטול בו קוץ, ממה שמאכלי בהמה אינם מוקצים לאלו שאין להם בהמה, אף שאינו ראוי להם לשום שימוש. וגם יש להקשות מהא דלרשב"ג מי שאין לו נעמיות שברי זכוכית אינם מוקצים אף שבוודאי זורקם לאשפה שהוא פחות מגרוטאות. ונראה שאין כאן קושיא, שמה שעומד לשימוש נקרא כלי לגבי הלכות שבת ואינו מוקצה, ומה שעומד לזרקו בין הגרוטאות ואינו עומד לשימוש הוי מוקצה. אמנם לא גזרו כלל על מאכלי בהמה כמו שלא גזרו על אוכלי אדם אפילו למי שאינו אוכלם, וה"ה למי שאין לו בהמה ולא משתמש בעשבים שלו לצורך זה. ומדברי רשב"ג נשמע לרבנן, שהם חולקים עליו רק משום שסוברים של"א כל בני ישראל בני מלכים הם, זאת אומרת שלא אמרינן ששברי זכוכית אינם מוקצים, אמנם מאכלי בהמות השכיחות אומרים שאינם מוקצים אף למי שאין לו בהמות אלו לא לו ולא לשכניו.

ובאמת שכך נראה לתרץ מדוע בשברי זכוכית מה שמוקצה לרוב בני אדם אינה מוקצה לבעל נעמיות, משא"כ בבלאי בגדים מה שמוקצה לבעליהם עשירים הוי מוקצה גם לעני אף שראוי לו לשימוש, והיינו משום שבבלאי בגדים הספק הוא אם הם נחשבים כלים או לא וספק זה תלוי בבעלים, אמנם בשברי זכוכית השאלה היא אם גזרו עליה משום שאינה ראויה לכלום או שנחשבים לו מאכלי בהמה.

נחזור לנידון דידן אם תרופות הוי מוקצות בזה"ז, ומדוע אני סובר ששונה זה"ז מתקופות שקדמונינו דנו בו לגבי דין זה.

ובהשקפה ראשונה יש סברא גדולה שבזה"ז התרופה הנשארת אינה מוקצה, משום שבקלות יכול למצוא מי שצריך לאותה תרופה, ולכן אולי אינו דומה לדורות הקודמים שהתרופה לא היתה נחשבת לכלום אחרי שנתרפא החולה ועומד לזרקה באשפה ואין לו לא תורת אוכלין ולא תורת כלי. אמנם בזה"ז שהתרופה עצמה ראויה להשאר הרבה שנים, ויכולים למצוא מי שצריך תרופה זו אינה מוקצה.

אמנם אולי אינו נכון, דהא המנחת שבת לא כתב דהוי מוקצה משום שיסריח אלא שאינו לא כלי ולא אוכל, והוא נכון שתרופה אינה אוכל וצריכים לבאר אם דינו ככלי שאינו ראוי לשום שימוש אלא לחולה, ואולי מסיבה זו שאינה ראויה לשום שימוש לבריא נחשבת מוקצה.

אמנם באמת יש לחקור לגבי אוכל מיוחד לתינוקות כמו מטרנה שאינה ראויה לאכילה אלא לתינוקות, האם מי שהוא יחשוב שהיא מוקצה? בוודאי שלא, אלא שהוא נחשב אוכל

רגיל, אף שאינה ראויה לאכילה לאנשים רגילים. וה"ה לגבי תוספת מזון שהם לצורך קשישים בוודאי נחשבים אוכלים אף שאינם ראויים לסתם בני אדם.

ועכשיו שבררנו דבר זה נשאל, בזה"ז במאכלים שראוים רק למין מיוחד של בהמות או עופות שאינם שכיחות בבתים, אמנם מייצרים מאכלים אלו לרוב ומוכרים אותם בחנויות. האם האוכל הזה כשהוא במפעל שנעשה בו הוא מוקצה מחמת גופו? הגע בעצמך, האם גרעיני מאכל לעוף בתוך שקיות של המפעל הם מוקצים? הא מוכנים ועומדים למאכל עוף. האם יעלה על הדעת שבשעה שהם על המדף בחנות ועומדים לקנייה שהם נחשבים מוקצים ואין דינם כאוכלי בהמה הרגילים? וכיון שרוב הפעמים גרעיני מאכל לעוף אינם מוקצים גם אצל מי שאין לו עוף יש סברא גדולה שאינם מוקצים, ודלא כמו שהיה בימי חז"ל ודלא כמו שהיה אפילו רק לפני מאה שנים.

וכיון שכן, מה לי מאכלי בהמה מה לי תרופות שהם כבר מוכנות ונמצאות במפעל, האם נחשיבם למוקצה?

ונראה שכל דבר שבני אדם עושים לצורך מיוחד, לא שייך לקבוע על זה שם מוקצה אם הוא מיוחד לתשמיש אף שרוב בני אדם אין להם צורך בהשתמשות זו. ולמשל, אף שרוב בני אדם לא משתמשים בטלסקופ, מ"מ אינו מוקצה כמפורש בשו"ע, ורק נחלקו הראשונים אם מותר ללמוד שאר חכמות בשבת או לא. אמנם למתירים ללמוד שאר חכמות בשבת כל הכלים הצריכים ללימוד זה אינם מוקצים אף שרוב בני אדם לא יכולים להשתמש בהם. וה"ה שכלים מיוחדים של רופא או של מהנדס או של אדריכל תורת כלי עליהם ואינם מוקצים (ואולי מוקצים הם משום חסרון כיס, אמנם תורת כלי בוודאי עליהם, אף שרוב בני אדם אינם יכולים להשתמש בכלים אלו).

ולכן נראה שכל התרופות בזמן הזה אינן בגדר מוקצה, לא רק מטעם שיכולים בקל למצוא מי שצריך אותם אלא בעיקר מפני שכיון שהם נעשים בבתי חרושת לצורך זה בוודאי תורת כלי עליהם כיון שנעשים לצורך מיוחד של בני אדם ויש בני אדם הצריכים בדווקא "כלי" זה. ולכן כיון שנעשים לצורך זה, הוי כאילו שהם מיוחדים ל"בעליהם" שהוא מי שצריך "כלי" זה אף שלא קנה אותם עדיין. דרך משל למפעל שעושה כלי המיוחד רק לנכה שאף שכלים אלו אינם ראוים לשימוש לרוב בני אדם, בוודאי שאינם מוקצים מחמת גופם רק משום שהם עומדים לסחורה. ולכן אם הבעלים לוקח לפעמים כלי לצורך עצמו ואינו מקפיד רק למכרם, באופן זה אינם מוקצים. ולכן נראה שמפעל המייצר תרופות, התרופות אינן בכלל מוקצה לא מחמת גופם ולא מחמת שעומדים לסחורה, כי בוודאי אין כאן הקפדה של עומד לסחורה אלא הוי כמו אוכלים שאין להם דין מוקצה מחמת עומד לסחורה, ואין התרופות מוקצין מחמת גופן.

ונראה לי שיש לסמוך על סברא זו הלכה למעשה ולכן אין בתרופות בזה"ז דין מוקצה כלל, ודלא כפי שראיתי מובא בכמה מהספרים, וכן מצאתי בשש"כ (פ"כ סל"ו) שהביא דברי המנחת שבת שתרופות שאינו משתמש בהם עוד הוי מוקצה. אלא נראה לי ברור כמו שכתבתי שאין התרופות מוקצה.

נאום לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קי

בענין אם תמונות וציורי אומנות הן מוקצה

אורח חיים סימן שח

לכבוד ידידי מר צבי אברהם שליט"א

בדבר השאלה ששאל, היות שכבודו הוא צייר וקונים ממנו ציורים יפים שמצייר, ובשבת רוצה להראות לאורחים שלו מה שצייר, האם הציורים הם בגדר מוקצה ואסור להביא אותם? ומדובר במקרה שכבודו מניח את הציורים במקום שלא יתקלקלו ושלא יגעו בהם אחרים ומקפיד שרק הוא יביאם ויחזירם ויגע בהם.

תשובה: במשנה (שבת קכג:) תנן שמסר הגדול ויתד של מחרישה הינם מוקצים אפילו לר' יוסי, והטעם משום שמקפיד עליהם ומייחד להם מקום כדאיתא ברש"י. וע"ש בסוגית הגמרא עוד ציורים של חפצים שמוקצים מחמת חסרון כיס וכן (בדף קנז.) איתא שהם מוקצה אפילו אליבא דר"ש. וכן מובא בטושו"ע (ריש סי' שח) שאסור לטלטלם בשבת אפילו לצורך גופן או מקומם וכדאיתא בתוס' (קכג: ד"ה וסכינא). וע"ע שם ברמ"א שכלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם אסורים בטלטול מדין מוקצה ג"כ, וסוג זה אינו מובא בגמרא אלא ברמב"ם (פכ"ה ה"ט) וש"ר (ונ"ל שסובר הרמב"ם שארזי ואשוחי הם עומדים לסחורה ודברים יקרים הם). ובציור דידן השאלה היא האם נחשבים הציורים מוקצה מחמת חסרון כיס או מחמת שהם עומדים לסחורה, ואם מה שרוצה הבעלים להסירן בשבת ולהראותן מפקיע מהם דין מוקצה. ועי' בשו"ע שהשמיט דין יחוד מקום, ועי' בספרים החשובים על הלכות מוקצה שדנו מדוע השמיט השו"ע את התנאי של יחוד מקום, ואינו ענין לשאלה דידן שיש יחוד מקום והקפדה. וע"ע מה שהתיר התוספות שבת שאין מוקצה מחמת חסרון כיס אלא בעומד במלאכת איסור, ועיין תהלה לדוד (ריש סי' שח).

ועיין מה שנחלקו הרמ"א והגר"א ביו"ד (סי' רסו ס"ב) שהרמ"א והמהרש"ל פסקו שאיזמל אינו מוקצה אחר המילה, שאף שאיזמל של מילה בדרך כלל הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אמנם שאני כאן כיון שידע בבין השמשות שיש לו מילה היום אינו מוקצה. ודעת המהרי"ל הט"ז והגר"א דשם מוקצה נשאר על האיזמל אלא שמותר למול בו. ונראה שנחלקו שלדעת הרמ"א שָׁם מוקצה מחמת חסרון כיס יש לו תורת כלי, ובכ"ז הוי מוקצה משום שאינו ראוי לשום שימוש בשבת, שמקפיד לא להשתמש בו לשום צורך המותר. ודעת הגר"א שאינו כלי כלל, דמדמה אותו ללולב אחרי מצותו דהוי מוקצה ממש. אלא שלרמ"א כשיש לו מילה בשבת האיזמל אינו מוקצה כלל, שכיון שמשתמש בו בשבת תורת כלי עליו לכל השבת. ולגר"א אינו כלי, ואף שראוי לשימוש היום לא נפק מיניה שם מוקצה מחמת זה ממה שמותר למול בו, ועדיין נשאר שם מוקצה עליו. וכמו שלולב אינו נחשב כלי מחמת שימושו, ה"ה מחמת חסרון כיס אינו נחשב כלי מחמת שימושו.

אמנם בציור דידן אולי יש לומר שכיון שכל היום ראוי להראות את הציורים, כל היום מחשיבו להראותו. אמנם חזינן מהגר"א שאינו תלוי בזה כלל, אלא נשאר שם מוקצה עליו כיון שאינו ראוי לשום שימוש בשבת. וה"ה כאן שציורים אלו אינם ראויים לשום תשמיש בשבת ומקפיד שלא להשתמש בהם כלל, רק שרוצה להראות אותם, ואין זה מונע מהן שם מוקצה.

ועיין במחלוקת הפוסקים בבעלי חיים אם הם מוקצים או שיש להם תורת כלי. ויש סברא גדולה שם להקל בכלבים שנועדו לשעשועים שכיון שמייחדם לצעצוע מותר לטלטלם. אמנם לכאורה כל זה אינו ענין לציורים אלו שכוונתך שלא לתת לאחרים לנגוע בהם ורק אתה רוצה להראותם. ולכן נראה להלכה שהם מוקצים מחמת שעומדים לסחורה וגם מחמת חסרון כיס ואין לטלטלם כלל בשבת.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיא

בענין דין מוקצה בכלים שבורים וחילוקים בזה

אורח חיים סימן שח

שאלה כלי העומד לתיקון במלאכה דרבנן, או כלי העומד לתיקון קצת שהוא מעשה הדיוט, האם הוא מוקצה עכשיו?

תשובה: תנן (שבת קכב:) "כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, אף על פי שנתפרקו שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן". וקשה, במאי עסקינן, בראויים לשימוש (בין למלאכה אחרת בין למלאכה עצמה), או בשאינם ראויים לשום שימוש?

ומהא דאסור לטלטל דלת בית דווקא משום שאינו ראוי לטלטול (או מפני שאז אינו כלי לפירוש רש"י, או משום שאינו ראוי לטלטול אף דתורת כלי עליו לפירוש הרמב"ם), חזינן דמיירי בדלת כלי אפילו בראויה למלאכתה הראשונה, דהא מתניתין מיירי בין לת"ק בין לר' יהודה, והוי מוקצה רק משום דהוי מחובר, אמנם מצד שימושו הוי ראוי לשימוש.

ואגב חזינן דדלתות בית מוקצות הן אפילו בנשברו מע"ש וראויות לשימוש, דבכלים אחרים אינם מוקצים בכה"ג אפילו לר' יהודה. ועוד חזינן, דדלתות בית מוקצה הן אפילו בראויות לשימושן הראשון. ועיין בתוס' ובט"ז שכן כתבו במפורש (ועיין בתהלה לדוד סקי"ב דמהאי טעמא דחה ראיית המג"א שמוקצה מחמת חסרון כיס הנשבר בשבת שם מוקצה נשאר עליו. ואף שיכול להיות שההלכה נכונה וכמו שסובר הא"ר בסקי"ד. ועיין ברע"א שחולק על המג"א להלכה, אמנם דבריו קשים מאד).

ומאידך גיסא, בדלת כלי שנשברה כתבו התוס' (והט"ז) דמיירי בראויים להחזירם למקומם וראויים לטלטול בשבת ולכן אינם מוקצים אפילו בנתפרקו בע"ש, ואע"פ שבין כשנתפרקו בע"ש ובין אם נתפרקו בשבת אסור להחזירם למקומם בשבת מדרבנן משום גזירה שמא יתקע (כמפורש בסוגין). וקשה דמאי שנא מסנדל הנקרע בשבת שמפרשים שם הראשונים שכיון שראויים ועומדים לתקנם הוי מוקצה (וכל זה כתירוצו של הראב"ד שמביא דברי הראשונים בסוגיא דסנדל, ודלא כתירוצו של הב"י שסנדל מלוכלך ולא משתמשים בו לכסות כלי, אמנם ע"ש ברע"א שמביא פירוש הראשונים) בציור שלא יתקנו עד אחרי שבת. ומדוע דלתות כלים שנתפרקו אינם מוקצים?

ויש לחלק בכמה אופנים, וצריך לעיין איזה מהם נכון להלכה. ואחד מן האופנים לחלק הוא שדלתות כלי שנתפרקו ראוי להחזירן, והאיסור להחזירן אינו אלא מדרבנן. ואם כנים הדברים,

יש לנו מקור להוכיח שכלי הנשבר וראוי לתקנו מדרבנן אינו מוקצה.

אמנם נוכל להוכיח דזה אינו. חדא, שא"כ בדלתות בית שנתפרקו, מדוע כתבו דהוי מוקצה משום "שאינו מן המוכן", הא הוי מוקצה משום דשייך לתקנו רק על ידי מלאכה דאורייתא. ואין לומר שהיינו כוונת ש"אינו מן המוכן", דעיין ברש"י שפירש שכוונת אינו מן המוכן הוא שאינו כלי, והרמב"ם פירש משום דאינו עומד לטלטל, ושניהם לא פירשו שאינו מן המוכן משום שצריכים לתקנו רק על ידי מלאכה דאורייתא. וע"כ שאין לחלק בין עומד לתקן על ידי איסור דרבנן ובין עומד לתקן על ידי מלאכה דאורייתא, דהא דעומד לתקנו דווקא באיסור אינו טעם להקציאו. ובין עומד לתקן על ידי מלאכה דרבנן, בין עומד לתקן על ידי מלאכה דאורייתא, בכל אופן אינו מוקצה בדלתות שידה והוי מוקצה בדלתות בית. וקשה מדוע אין דלתות כלים מוקצים משום שעומדים לתקנם ואסור לתקנם בשבת, ומדוע דלתות בית מוקצים משום שאינם עומדים לטלטול ואינו מוקצים משום שאין ראוי לתקנם אלא על ידי מעשה מלאכה?

ונראה לי לפרש שבסנדל התיקון הוא על ידי מעשה אומן, ודווקא בתיקון שהוא על ידי מעשה אומן בטל ממנו תורת כלי, הא בתיקון שהוא מעשה הדיוט כמו החזרת דלת, בין בכלי בין בבית אינו מוקצה. אח"כ מצאתי בתהלה לדוד (סקי"א) שהקשה קושיא זו וחילק בין מה שנתפרק שאינו מוקצה, ובין מה שצריך תיקון דהוי מוקצה, ואולי התכוין למה שכתבתי, ואם לא התכוין לזה עדיין נראה עיקר מה שכתבתי.

ולכן להלכה כלי העומד לתיקון שהוא מעשה מלאכה דרבנן והוא מעשה אומן, ואינו מבטל הכלי לשימוש אחר, הכלי הוי מוקצה. ואם הוא מעשה הדיוט, הכלי אינו מוקצה כרגע אפילו אם התיקון צריך להיות על ידי מעשה מלאכה דאורייתא. ולכן ידית משקפיים (temple) שהתפרקה אינה מוקצה כיון שאפשר להחזירה על ידי הדיוט שמבריג את הבורג, אף שלדעת המג"א (סי' שי"ג סקי"ב, ועיין מש"כ בענין זה בנמלא טל מלאכת בונה) הוי מעשה מלאכה דאורייתא.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיב

בענין מוקצה מחמת חסרון כיס

אורח חיים סימן שח

שאלה: אם יש מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר.

תשובה: עיין בתהל"ד (ריש סי' שח) שהביא מהעולת שבת שאין דין של מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, אמנם לא הביא מקור לדבריו. ומה שראיתי איזה ספרי זמננו מביאים ראיה מכלי העומד לסחורה אינו ראיה כלל, שהסחורה עצמה אסורה במקח וממכר בשבת, וכיון שלגבי איש זה הוא מיוחד לסחורה, אצלו הוי מוקצה לאיסור ולא כלי להשתמשות היתר.

אמנם עיין בסוגיא (דף מה:) דמשמע שכלי שמלאכתו להיתר יש בו משום מוקצה מחמת חסרון כיס, דהא הקשתה הגמרא לרבה ור' יוסף שסוברים שמנורה גדולה מוקצה מפני שמייחד לה מקום, מהא דכילת חתנים קובע

לו מקום ואינו מוקצה, ומתוך קושיא זו חזרה הגמרא מתירוצה. ומה מדמה הגמרא, דההו"א של הגמרא היא שקביעת מקום בעצמה קובע דין מוקצה, ולכאורה פשוט שהיינו דווקא בכלי שמלאכתו לאיסור שקביעת מקום מקצהו מדעת. ואם קביעות מקום מקצה כלי שמלאכתו להיתר, ה"ה שמקצה בכלי שמוקצה מחמת חסרון כיס לדידן בכלי שמלאכתו להיתר.

ולפי פירוש זה אין לחלק בין מלאכתו להיתר ובין מלאכתו לאיסור, ולמסקנא הוי גזרה חדשה. ובביאור הדבר צ"ל שבהו"א כל קביעות מקום הוא כלל בכל הלכות מוקצה, ולמסקנא יחוד מקום אינו אלא סברא בכלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס. מיהו לא מצאנו שום חילוק בין מלאכתו לאיסור ובין מלאכתו להיתר. וקשה מאד לפרש שלהו"א של קביעת מקום אין מקום לחלק בין מלאכתו לאיסור ובין מלאכתו להיתר, ויותר נראה שלהלכה אין לחלק ביניהם.

ולכן נראה שאפילו בכלי שמלאכתו להיתר שייך מוקצה מחמת חסרון כיס.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיג

בענין להזיז מוקצה מחמת חסרון כיס בגופו

אורח חיים סימן שח

שאלה: בב"י (ריש סי' שח) מפורש שכל האופנים שדרכם מותר לטלטל מוקצה, כמו על ידי טלטול מן הצד, או בטלטול כלאחר יד, או על ידי ככר ותינוק, או בגרף של רעי, וכל כיו"ב ליתא במוקצה מחמת חסרון כיס, וכן פסקו הלבושי שרד והפמ"ג (מ"ז א', ובתהל"ד הביא עוד ב' מקומות שכ"כ הפמ"ג). אמנם נהגו העולם להקל, האם יש להם על מה לסמוך?

תשובה: באמת מצאנו בהרבה פוסקים שמפורש או מדוייק שחולקים על דברי ב"י אלו, ובפרט שלא מצאנו מקור לחידושו. מיהו הפמ"ג הביא דהיא סברא דנפשיה דכיון דאקציה בידים, לגמרי אקציה.

עיין בפמ"ג שהקשה מנוצות שהן נחשבות מוקצה מחמת חסרון כיס ואפילו הכי מותר לייחדם. וביאר דעת הב"י דסובר דווקא במוקצה מחמת חסרון כיס מפני שיחדם להשתמשות האסורה ולא ישתמש בהם להשתמשות אחרת.

וברע"א (ס"ה) הוכיח שמותר לטלטל כלי המוקצה מחמת חסרון כיס על ידי הנחת אוכל בו, מהסוגיא הסוברת דמדוכה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס ואפילו הכי מותר לטלטלו כשיש בתוכו שום. ולדעת הרא"ש שהיתרא דשום הוי משום דשימת תינוק או ככר מתירים מוקצה, וה"ה שום, מפורש דלא כב"י. ויש לתרץ הב"י על פי שיטת הרשב"א דהשום מחשיב המדוכה לכלי שמלאכתו להיתר.

ועיין בתהלה לדוד (סי' שב סק"ז, וסי' שח סק"ב) שחולק על הפמ"ג והלבוש, והביא ראיה לדבריו מהא דבפרק במה טומנים (דף נ.) איתא דאסור לטלטל גיזי הפתק אף שמשתמש בהם להטמנה, וממילא כשמסיר את האוכל מזיז את הגיזים, ולדברי רש"י שם מוקצים לסחורה. ועיין דעת הרמב"ם (מביאו הרמ"א) שעומד לסחורה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. חזינן שמותר לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס כלאחר יד, ודלא כדברי הב"י ודעימיה.

ובאמת יש להקשות מהסוגיא שם דאוסר לטלטל גיזי צמר של הפתק, ולרש"י הם מוקצים משום דעומדים לסחורה. מוכח בדעת רש"י שעומד לסחורה אינו משום מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא צריך לפרש דמוקצה מחמת איסור או מחמת גופו, דאיך יתכן שנחשבים מוקצה מחמת חסרון כיס אם משתמש בהם לצורך הטמנה, הא בוודאי שאינו מקפיד שלא להשתמש בהם ולא לטלטלם שלא לצרכם דהא טומן בהם. וכן יש להעיר מהסוגיא (דף מט.) בהו"א דשלחין של אומן מוקצה מחמת שעומד לסחורה אף שהשתמש בהם להטמנה.

ולכאורה מסוגיא דשם יש להקשות על הרמב"ם הסובר שעומד לסחורה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, הא כיון שמשתמש בו להטמנה, אינו מוקצה מחמת חסרון כיס. דהא בין לרא"ש בין להטור מוקצה מחמת חסרון כיס הוי דווקא אם מקפיד שלא לטלטלו או שלא להשתמש בו, אמנם כאן שמשתמש בו וגם מטלטלו אינו מוקצה מחמת חסרון כיס.

ואת הקושיא שעל הרמב"ם יש לדחות, דאף דאיתא בדבריו (הל' שבת פרק כו הלכה יב) דגיזי הפתק אין מטלטלין אותם מפני שמקפיד עליהם, פירש שכל דבר שמקפיד עליו שלא יפחות דמיו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס (פרק כה ה"ט), ולא כתב משום דמקפיד שלא להשתמש בו או שלא לטלטלו. אמנם בשו"ע איתא כל דבר שמקפיד שלא להשתמש בו תשמיש אחר, ומשמע שדבר שמטמין בו או משתמש שימוש אחר לא תהא מוקצה.

ואולי משום קושיא זו נמנע השו"ע מלהביא את דברי הרמב"ם דמוקצה מחמת סחורה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אף שבין לרש"י ובין להרמב"ם עומד לסחורה הוי מוקצה. אמנם כיון דחזינן דלרש"י עומד לסחורה אינו מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא מוקצה יותר קל לדעת הב"י, ולכן יש לחלק בין מוקצה מחמת איסור שמותר לטלטלו לכאחר יד והב"י אסר רק במוקצה מחמת חסרון כיס,

אמנם על הלבוש והפמ"ג קשה, דמשמע דהם אזלי בשיטת הרמ"א שפסק כרמב"ם שעומד לסחורה מוקצה מחמת חסרון כיס, ואיך פסקו שגיזי הפתק מוקצים משום שעומדים לסחורה כסתם שו"ע, וג"כ משמע שפסקו שמוקצה מחמת חסרון כיס הוי דווקא בדבר שמקפיד עליו שלא להשתמש בו עבודה אחרת, ואיך יכול להיות שגיזי הפתק מוקצה מחמת עומד לסחורה שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, הא אינו מקצהו אלא משתמש בו?

ועל כרחינו צריכים לפרש בדברי הלבושי שרד והפמ"ג שעומד לסחורה אינו ההגדרה ממש כמו כל שאר חסרון כיס, אלא שאם כוונתו להחזירו לסחורה עדיין שם סחורה עליו ולכן נשאר מוקצה מחמת חסרון כיס. אמנם כיון שהוא מוקצה אע"פ שכרגע אינו מקפיד על שימושו, אינו הקצאה כמו חסרון כיס ממש שהקצהו מכל שימוש וטלטול אפילו כלאחר יד וכסברת הפמ"ג הנ"ל. ולדעתם יש ב' מיני עומד לסחורה, אחד שמקפיד עליו לגמרי, ודברים אלו אסור לטלטל כלאחר יד. והשני, עומד לסחורה שיחזיר לשימושו, ואלו מותר לטלטל כלאחר יד, כן צריך לומר לדעת הפמ"ג והלבושי שרד.

אמנם אף שכן הוא נכון בביאור פוסקים אלו, מצאנו הרבה פוסקים החולקים על הב"י

ודעימיה. חדא דמדוייק בדברי הטור דלית ליה האי דינא דהב"י, דהא איתא בדבריו דחסרון כיס הוי "כאילו הקצם" ואינו ממש הקצם. ומשמע שמה שמותר לטלטל במקום ש"הקצם" ממש, בוודאי מותר במה שאסור רק משום דהוי "כאילו הקצם". וצ"ל בכוונתו שכיון שיודע ששייך להשתמש בהם, אינם כגרוגרות וצמוקים שלא שייך להשתמש בהם כלל, ומשמע דלא כדברי הב"י שהחמיר יותר במוקצה מחמת חסרון כיס ממוקצה ממש.

ולבד מהטור והרע"א והתהלה לדוד הנ"ל, כן משמע מדברי המג"א (בסי' שח סק"א) שמתיר לטלטל נדן שיש בו סכין שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס (ולדברי המג"א כן הוא גם שיטת הרמ"א שם, אמנם הט"ז שם סק"ב חולק על פירוש זה שם, ולדבריו אין ראיה מהרמ"א), ולדברי הב"י אסור משום טלטול הסכין האסור, וכן פסק שם במחצית בשקל. גם לא מצאתי שהביא המ"ב והעה"ש את דברי הב"י והלבוש והפמ"ג אלו, ומוכח דלית להם סברא זו.

ולכן יותר נראה להלכה שכיון שסברא זו היא חידושו של הב"י והיא בלי ראיה, ויש ב' ראיות נגדו, אף שדחינו הראיות, על שינויא דחיקא לא סמכינן ועוד שרוב פוסקי בתראי ראו דבריו ולא קיבלום. להלכה פוסקים כבתראי כמו התהלה לדוד להקל לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס ע"י גופו או מן הצד וכל כיו"ב.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיד

בענין כלי שמלאכתו לאיסור אם מותר להשתמש בו כאשר אפשר להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר

אורח חיים סימן שח

לכבוד ידידי הרה"ג רבי משה אלטמן שליט"א והרה"ג רבי חנן סקורניק שליט"א, תשובה: עיין במ"ב (סי' שח סקי"ב ושער הציון אות יג) שפוסק שאין להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור כשיש אפשרות להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר. ומביא מקור לדבריו מסוגיא דמקלות של קרבן פסח (דף קכד.). אמנם שם הסוגיא מירי לגבי אם מותר להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר כשאינו צורך הכרחי, ומוכח בסוגיא שאין להשתמש אפילו בכלי שמלאכתו להיתר כשאין צורך הכרחי. וסוגיא זו היא אחת מהמקורות לשיטת הר"ן והרה"מ ושו"ע שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בכדי, ודלא כשיטה להר"ן (קכג: ד"ה מה לי) שמתיר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בכדי, וכן היא שיטת הרא"ה שמביאו הריטב"א. והם מפרשים שהסוגיות חולקות או שרבה (דסוגיא דף קכד.) חולק על זה. אמנם להלכה פסקינן בשו"ע (סי' שח ס"ד) שאין להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר כי אם לצורך, וכשאפשר להשתמש באופן אחר אינו נחשב צורך.

אמנם נראה שדעת המ"ב שכלי שמלאכתו לאיסור אסור להשתמש בו משום שנחשב מוקצה, וכן מדוייק בב"י (ריש סי' שח) שהביא כלי שמלאכתו לאיסור כאחד מסוגי מוקצה. אמנם השמיט הב"י שכלי שמלאכתו להיתר הוי אחד מסוגי מוקצה אף שאוסר לטלטלו בכדי. ונראה שהמ"ב דייק מזה דאף דפסקינן דאין לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בכדי, אינו

נחשב מוקצה ממש. ובאמת בט"ז (בסק"ב) משמע כחילוקו של המ"ב, שהיקל יותר בכלי שמלאכתו להיתר שיכול לטלטלו עמו כדי שישתמש בו אחר זמן רב, ומשמע שבכלי שמלאכתו לאיסור היה אוסר בכהאי גוונא אפילו אם צריך לגופו, וכן מביאו המ"ב.

אמנם באמת נוכל לדחות הראיה מדברי הט"ז דהא דמותר להביא אתו כלי שמלאכתו להיתר שלא יצטרך לו אלא לאחר זמן הוי משום דלא גרע מחמה לצל, ואינו נחשב לקיחת כלי בכדי. מיהו בכלי שמלאכתו לאיסור אוסר הט"ז בכה"ג עד שיצטרך לכלי כעת (ועיין בתהלה לדוד סק"ה בד"ה ולכאורה שמיקל לקחת כלי שמלאכתו לאיסור לפני שצריך להשתמש בו אם חושש שיאבד או ישבר, שכל זה נכלל בתוך צורך לגופו, ומשמע שמודה להט"ז שאם אין חשש שישבר אסור לקחת הכלי שמלאכתו לאיסור אתו כדי שיהיה מוכן לו לכשיצטרך). וביאור הענין הוא שבכלי שמלאכתו להיתר כל זמן שיש איזה צורך מותר לטלטלו, ולכן אינו נחשב במצב של מוקצה. משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור מדוייק שם בב"י שנחשב מוקצה אלא שיש היתר לטלטלו באופנים אלו, וכן מוכח ממה שמדמה טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ, לטלטול מת על ידי ככר ותינוק וכיו"ב. מוכח שסובר הב"י שכלי שמלאכתו לאיסור נחשב מוקצה שיש היתרים לטלטלו, משא"כ כלי שמלאכתו להיתר נחשב שאינו מוקצה, אמנם חז"ל אסרו לטלטל כל כלי שלא לצורך כלל.

מיהו הא גופא קשיא, דגזירת נחמיה היתה שאסור לטלטל בין כלי שמלאכתו להיתר ובין כלי שמלאכתו לאיסור, וכשחזרו והתירו התירו לטלטל רק כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו מקומו ומחמה לצל, ולא התירו לטלטלו בכדי (אח"כ מצאתי סברא זו בתהלה לדוד סק"ד), וממילא לטלטלו בכדי עדיין נשאר בגזירת נחמיה הראשונה. ומנלן לחלק בין הכלים, שגם כלי שמלאכתו לאיסור אינו אסור אלא משום גזירה זו, ואם כלי שמלאכתו לאיסור נחשב מוקצה מחמת גזירת נחמיה, ה"ה בכלי שמלאכתו להיתר ומאי שנא. וצל"ע גדול בדברי הב"י וה' יאיר עיני.

ולכן יותר נראה שכיון שמקור הדין של כלי שמלאכתו להיתר הוי משום דנחמיה גזר על כל הכלים, ואז התירו כלי שמלאכתו להיתר רק לצורך, לכן אין לחלק בין כלי שמלאכתו להיתר ובין כלי שמלאכתו לאיסור, ושניהם הוי מוקצה כשאין צורך ואינם מוקצים כשיש צורך.

וצ"ל שכוונת המ"ב היינו שכיון שמצאנו שהתירו גזירת כלי שמלאכתו להיתר קודם שהתירו כלי שמלאכתו לאיסור, חזינן שיותר בקל יש להקל בכלי שמלאכתו להיתר מבכלי שמלאכתו לאיסור. ולכן באופן שיש בפניו שני כלים, אחד כלי שמלאכתו להיתר והשני כלי שמלאכתו לאיסור, יותר טוב לעשות המלאכה בכלי שמלאכתו להיתר מבכלי שמלאכתו לאיסור. והא דחזינן בגמרא שאפילו בכלי שמלאכתו להיתר אין להתיר אלא בצריך לכלי, היינו היכא שאין צריך לכלי כלל שאז אין להשתמש בכלי. ומדמה המ"ב שה"ה שאם ראוי לשימוש כלי שמלאכתו להיתר שאין להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור, ואף שאין ראיה לדבריו יש טעם בדבר, ובאמת בשער הציון קרא לדין זה "כ"ש".

אמנם כל זה דווקא היכא שאין הבדל בין כלי שמלאכתו להיתר לכלי שמלאכתו לאיסור.

מיהו מנלן שאם יותר קל להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור שמותר דווקא בכלי שמלאכתו להיתר, וצ"ל דשובר המ"ב שכמו שאסרו חז"ל להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר היכא שאינו צריך לכלי כלל, ה"ה שאסרו להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור כל היכא שאינו צריך לכלי שמלאכתו לאיסור, ויש לו כלי שמלאכתו להיתר שיכול להשתמש בו. אמנם הא גופא מנליה, וכיון שלא מצאנו בחז"ל ולא בראשונים כזה דבר, אין לנו לחדש גזירות חדשות מעצמינו. ולכן היכא שיותר טוב להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור, אין חיוב להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קטו

בענין טלטול כלי סעודה בכדי אם מותר להחזיר למטבח כלי סעודה שלא השתמש בהם

אורח חיים סימן שח

לכבוד ידידי אברכי הכולל בית ישראל, כאן שכונת נווה יעקב

תשובה: הנידון כאן הוא אם טלטול זה נקרא לצורך כמו מחמה לצל, וגם אם יש כלים שלא גזרו עליהם כלל. ועיין בבן איש חי (אביא דבריו למטה) שאסר, והמ"ב מיקל בדבר.

עיין בסוגיא בשבת (סוף דף קכג:) "אמר רבי אלעזר קנין ומקלות גלוסטרא ומדוכה כולן קודם התרת כלים נשנו. קנין דתנן לא סידור הקנין ולא נטילתן דוחה את השבת. מקלות דתנן מקלות דקין חלקין היו שם ומניחו על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט. רבי אלעזר אומר ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט... אמר רבה ממאי דילמא לעולם אימא לך לאחר התרת כלים נשנו. קנים טעמא מאי משום איעפושי, בהאי פורתא לא מיעפש. מקלות אפשר כרבי אלעזר". חזינן שנחלקו ר"א ורבה אם מותר להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך גופו באינו צריך כל כך, וכ"ש שאין להשתמש בו שאין לצורך כלל. ועיין בראשונים שנחלקו אם רבה אזיל דווקא לשיטתו. וג"כ נחלקו אם הגירסא הנכונה כאן היא "רבה" או "רבא".

וז"ל הר"ן (החדשות שב"ה ראו אור הדפוס רק מלפני עשרים שנה): "מדלא קאמר וחזרו והתירו לגמרי, משמע דשלא לצורך כלל אסור שכיון שמתחלה נאסרו בכל ענין חוץ משלשה כלים הללו אין לנו אלא מה שהתירו חכמים בהן, וכל המתיר יותר מכן עליו הראיה, והכי נמי משמע מדאמר רבא לקמן קנים טעמא מאי משום איעפושי בהאי פורתא לא מיעפש, והא קנים מלאכתן להיתר ולרבא ס"ל דכל שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל מותר ואפי' הכי קאמר דכיון שאין צורך בטלטולי הקנים כלל אפילו לאחר התרת כלים אסור לטלטלן. וזו ראיה ברורה למי שגורס בההיא רבא, אבל יש נוסחאות שכתוב בהן רבה ולדידהו לאו ראיה היא דכיון דרבה בדבר שמלאכתו לאיסור כאביי ס"ל דלצורך מקומו אסור כדאיתא בסמוך, לית ליה נמי היתרא במחמה לצל בכלי שמלאכתו להיתר כי היכי דלית ליה לאביי, ומיהו אפי' נאמר דכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, ה"מ בכלים אבל בספרי הקדש ואוכלין אין לנו לפי שכלים שנאסרו בתחילה

אין לנו בהתירן אלא מה שפירשו חכמים אבל כתבי הקדש ואוכלין שלא נאסרו מעולם כל המחמיר עליו להביא ראיה".

ולהלכה הרמב"ם והריטב"א ורוב הראשונים פסקו שאין להתיר טלטול בכדי בכלי שמלאכתו להיתר, והרא"ה והשיטה לר"ן (הנדפס בחדושי הר"ן הידוע, ונקרא או "חידושים לשבת המיוחסים לר"ן" או "הר"ן הישנות" בדף קכג: ד"ה מחמה לצל) התירו, והשו"ע והאחרונים החמירו.

ועיין לעיל בסוגיא וז"ל: "בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת מקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדרה וסכין קטנה שעל גבי שלחן" ועי"ש בתוס' וז"ל: "לא חשיב אלא כלים דלאו בני קיבול דהא פשיטא דכוסות וקערות וצלוחיות היו מטלטלין" וכוונתו שכלי קיבול לא נכללו בתוך הגזירה הראשונה, כמו שג' כלים לא נכללו. ופירוש דומה מצאתי בחדושים המיוחסים לר"ן (קכג: ד"ה בראשונה) וז"ל: "בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין... כלומר אע"פ שמשתמשים בהן קצת לפעמים לאיסור... אבל אותם כלים שאין משתמשים בהם אלא תשמיש של היתר ואין ראויין לתשמיש אחר לא אסרו אפילו בראשונה".

ויש להעיר לגבי כלים אלו שלא נכללו בתוך הגזירה הראשונה, האם נכללו בתוך האיסור שלא לטלטלם בכדי. ופשטות הדברים שלא נכללו, דהא לא כללום בתוך שום גזירה. ועוד דמשמעות האיסור לטלטל בכדי הוי רק בכלים שהיו אסורים ובסוף התירום, ולא התירום אלא מחמה לצל ולצורך גופם ומקומם, אמנם לא התירום בכדי. וכל דיוקי הראשונים שעדיין נשארו באיסורם הוי מדיוקים אלו. אמנם כלי שלא גזרו עליו כלל מתחילה נראה שאין בו איסור. ואם נקטינן כן, מתוספות ומשיטה לר"ן נדייק שמותר לטלטל כלי קיבול בכדי.

מיהו עיין לשון הרמב"ם (פרק כה ה"א - ה"ד וז"ל: "יש כלי שמלאכתו להיתר והוא הכלי שמותר לעשות בו בשבת דבר שנעשה לו בחול כגון כוס לשתות בו וקערה לאכול בה וסכין לחתוך בו בשר ופת וקורדום לפצוע בו אגוזים וכיוצא בהן... כל כלי שמלאכתו להיתר בין היה של עץ או של חרס או של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת בין בשביל עצמו של כלי בין לצורך מקומו בין לצורך גופו, וכל כלי שמלאכתו לאיסור בין היה של עץ או של חרס או של אבנים או של מתכת מותר לטלטלו בשבת בין לצורך גופו בין לצורך מקומו אבל בשביל עצמו של כלי אסור. כיצד מטלטל הוא את הקערה של עץ לאכול בה או לישב במקומה או כדי שלא תגנב וזה הוא בשביל עצמה וכן אם טלטל אותה מן החמה כדי שלא תיבש ותשבר או מן הגשמים כדי שלא תתפח ותפסד הרי זה טלטול בשביל עצמה ומותר מפני שמלאכתה להיתר". ומפורש בדבריו שסכין וכוס הוי כלים שמלאכתם להיתר, ומשמעות דבריו שסובר כראשונים האוסרים לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בכדי. וכן פירש שם הרמ"ך את דבריו אף שחולק עליו.

ובאמת יש להעיר שהרמב"ם לא הביא שג' הכלים אינם נכללים בגזירה זו כלל. ומשמעות דבריו שכשגזרו שלא לטלטל כלי שמלאכתו להיתר כלל גזרו גם על הג' כלים. וקשה מנליה דגזרו על כלים אלו הא לא נכללו בתוך הגזירה והרי הם כאוכלים וכלי קודש שלא גזרו עליהם כלל (וכמו שביאר הר"ן בין כאן בין בהלכות).

וצ"ל בדעת הרמב"ם שטלטול בכדי היתה גזירה הקודמת לגזירת נחמיה, שגזרו על טלטול מוקצה וגזרו ג"כ שלא לטלטל כלים בכדי. ובימי נחמיה הוסיפו על הגזירה הקודמת לאסור כלי שמלאכתו להיתר וכלי שמלאכתו לאיסור. ובסוף התירו כלי שמלאכתו להיתר עד שנשאר כמו שהיה מקודם. ולפי מהלך זה אינו מוכרח שתוס' חולקים על הרמב"ם.

אמנם עיין בשה"ג (דף מח. בדפי הרי"ף אות א') שמתיר לטלטל כוסות וקערות ומקצוע של דבילה וכיו"ב שלא לצורך כלל. ומקורו צ"ל כמו שבארתי לעיל בביאורי הקודם בדעת התוספות והחדושים המיוחסים לר"ן.

ועיין ברמ"ך שחולק על הרמב"ם וז"ל: "לדבריו אסור להסיר המפה והסכין והקערה מעל השלחן שהרי אינו מסיר כל אותם הדברים לא לצורך גופו ולא לצורך מקומו ולא בשביל עצמו של כלי. ומנהגינו ליטול לטלטל הסכין והקערות ממקום למקום". אמנם אינו מפורש ברמ"ך אם חולק משום שסובר כהרא"ה או משום שסובר שכלים אלו לא נכללו בגזירת נחמיה.

מיהו המעיין בדבריו יראה שסובר שלא נכללו בתוך גזירת נחמיה וכסברת החדושים המיוחסים לר"ן, משום שהתיר בפרט מפה, סכין וכוס, ולא כתב שכל כלי שמלאכתו להיתר מותר בכדי. ומשמע כסברת השיטה לר"ן, ולפי דבריו מבואר היטב דברי הרמ"ך.

ועיין בר"ן בהלכות (ד"ה ומיהו) שהכריע להלכה כמו שפירש הסוגיא בחדושיו (כוונתו לחדשות) שהתירו רק כלי הקודש ואוכלין, וכן פסק השו"ע. ומדוייק שהכריע השו"ע כדבריו וכהרמב"ם ודלא כהרמ"ך ודלא כשה"ג. מיהו מצאנו חידוש גדול במ"ב וז"ל: "וה"ה כוסות וקערות וצלוחיות וסכין שע"ג השלחן דתדירין בתשמיש לא חלה עלייהו תורת מוקצה כלל וכאוכלין וכתבי הקודש דמי, וע"כ מותרין לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל, ויש מחמירין אפילו בכלים אלו". היינו שפסק שעיקר הדין הוא כשה"ג והביא דברי הרמב"ם כיש אומרים. וצ"ל שהכריע כן כיון שראה שכן נוהגים. אמנם עיין בבן איש חי (פרשת מקץ שנה שנייה אות א') וז"ל: "כל כלי שמלאכתו להיתר, דהיינו מיוחד לתשמיש המותר בשבת, כגון כוס וקערה וכיוצא בהם, מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו או מקומו, אלא לצורך הכלי עצמו, שחושש עליו שלא ישבר ויגנב ומטלטלו להצניעו, אבל שלא לצורך כלל, אסור לטלטל שום כלי, אף על פי שמלאכתו להיתר, ודלא כהרב תוספת שבת, וחסד לאלפים, דכתבו כוסות וקערות וכיוצא מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל, דהעיקר להלכה הוא כסברת האוסרים, וכן נראה דעת מרן ז"ל. ולכן אדם היושב על השלחן שעליו קערות וכוסות וסכין ומזלג, אסור לטלטל אחד מכלים אלו מכאן לכאן, אם אין לו צורך בטלטול זה כלל, כי אם רק ידיו עסקניות הם בעסק שלא לצורך, כיון דאין לו הפרש בין אם קערה זו מונחת בצד זה או בצד אחר, אבל אם יש לו צורך בכך, שבזה יהיה סידור השלחן יפה יותר, חשיב זה לצורך. וכן אדם יושב בחדר זה ושלח את המשרת להביא לו כלי מחדר השני, ואחר כך נמלך ורצה שיביאו לו כלי אחר, או כגון שטעה השליח ולא הביא לו אותו הכלי ושלחו עוד הפעם, אסור לטלטל כלי הראשון להחזירו לחדר הראשון, אם אין לו צורך בזה כלל משום שמירת הכלי, דאין לו הפרש בין אם ישאר הכלי מונח כאן היום, בין אם יחזירוהו היום

לחדר ראשון, וכן כל כיוצא בזה". חזינן שפסק כהרמב"ם וכפשטות דברי השו"ע.

ולהלכה נראה שכיון שנהגו העולם כשיטת הרמ"ך ושה"ג, וכן מצאנו הרבה ראשונים שמשמע שסוברים כן (כמו תוס' ושיטה לר"ן), כן הוא ההלכה מעיקר הדין. ושלא במקום הפסד וכשלא ייבייש מישהו המחמיר כדעת הרמב"ם ושו"ע תבוא עליו ברכה.

החותם לכולכם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קטז

בענין הגדרת כלים הנשברים

אורח חיים סימן שח

נשאלתי אם כלים חד פעמיים מוקצה אחרי שגמר מלהשתמש בהם.

תשובה: מסקנת הסוגיא (דף קכג.) שמחט שניטל ממנו חור שלו הוי מוקצה כיון שזורקו בין הגרוטאות. וקשה דהא (בדף קכה.) איתא שמה שנקרע ממחצלת של קנים (הכי איתא ברשב"א) אינו מוקצה כיון דחזי לכסות בו טינופת אף שעומד לזרקו או לשרפו (כדאיתא בראשונים). וכן יש להקשות מהא דאיתא (בדף קכד:) שכלי הנשבר אינו מוקצה כל זמן דהוא עושה מלאכה. ועיין ברשב"א (בפירושו לדף קכה.) שמה שנקרע ממחצלת מיירי שנשבר בשבת, ולא במה שנשבר בחול משום שאין אדם מצניען אלא זורקן לאשפה או מיחדן להסקה. ומיהו בסוגיא מתיר דווקא שנשברה בשבת והוכנו אגב אביהם. ודווקא מה דחזי למלאכתן ראשונה שרי, הא לא חזי למלאכתן ראשונה לא. ואע"ג דחזי לכפורי ביה טנופא, כיון דבחול אדם זורקן לאשפה או מסיקן תחת תבשילו. ומחט של יד שניטל חררה מיירי בשניטל חררה ועוקצה מערב שבת, הא ניטלו בשבת שרי, הואיל והוכנו אגב אביהם וחזיין למלאכתן הראשונה", עכ"ל הרשב"א. ולפי דבריו סוגיא דמחט מיירי דווקא בניטל מע"ש, וסוגיא דמחצלת מיירי דווקא דנקרע בשבת, ונשבר כלי אינו מוקצה משום דחזי לשום מלאכה מיירי בין בשבת בין בע"ש. ושבר כלי אינו זורקו בין הגרוטאות, שכיון שאינו ראוי לתקנו משתמש בו כמו שהוא. וקנה הנשבר בע"ש עומד לשריפה או לזריקה והוי מוקצה. אמנם אם נשבר בשבת אינו נחשב נולד כיון דחזי להשתמשות הראשונה.

מיהו עיין בריטב"א החדשות (דף קכה.) שתירץ קושיות הרשב"א באופן אחר, והוא שמחט הנשבר מוקצה משום שעומד לזרקו בין הגרוטאות, ואף שמה שנקרע ממחצלת ג"כ עומד לזריקה או לשריפה, כיון שראוי למלאכתו הראשונה אינו מוקצה.

וע"ע בריטב"א וברשב"א (בדף קיב.) שהקשו מדוע סוברים האמוראים שמנעל הנקרע מוקצה, הא ראוי לכסות בו כלי וכיו"ב. ותירצו בשם הראב"ד שכיון שעשוי לתקנו לתשמישו לא מבטל ליה לתשמישים אחרים ולכן הוי מוקצה. ונראה שהביאור הוא שמה שכלי שנשבר וראוי לשימוש אינו מוקצה היינו משום שעכשיו הוא עושהו כלי חדש שהוא מייחדו לשימוש החדש. אמנם בסנדל קרוע כיון שאינו מייחדו לשימוש אחר אלא מתעתד לחזור ולהשתמש בו בשימושו הראשון לאחר שיתקנו, נשאר עליו שם שבר כלי שאינו ראוי עכשיו לשימוש, ולכן הוי מוקצה.

ועיין בב"י שהקשה כעין קושית הראשונים מדוע

סנדל קרוע הוי מוקצה ואינו כלי מחמת שימושו החדש, ותירץ שאינו משתמש בסנדל לצרכים אלו מפני שהוא מלוכלך. והמג"א (סקכ"ח) הביא דברי הב"י והקשה עליו מסנדל המסומר, ועי' ברע"א שם שהביא סברת הראשונים.

העולה מדברי הריטב"א שכלי הנשבר השייך למלאכתו הראשונה אינו מוקצה אף שעומד לזריקה או לשריפה, בין שנשבר בשבת בין שנשבר בע"ש.

כלי הנשבר העומד לתקנו (לזרקו בין הגרוטאות, או סנדל הנקרע) ואינו ראוי למלאכתו הראשונה, הוי מוקצה. וה"ה כלי העומד לתקנו לשימושו הישן ובינתיים אינו מבטלו לשימוש אחר הוי מוקצה (כמו סנדל הנקרע). ולדעת הב"י לא מצאנו סברא זאת, אלא הציור הזה מיירי בשאינו ראוי לשאר תשמישים.

כלי הנשבר העומד לשימוש חדש אינו מוקצה. ונחלקו הפוסקים בציור ששייך לעשות עימו שימוש חדש, אמנם יתקנו ולא ישתמש בו לשימוש החדש, דעת הב"י שאם עומד לתקנו לשימוש הישן וראוי עכשיו לשימוש חדש אינו מוקצה, דהיינו כעין סנדל שאינו מלוכלך, ואינו מחט הנשבר. ולדעת הריטב"א מוקצה כיון שאינו עומד לשימוש החדש אלא באופן זמני עד שיתקנו. ובכל הדינים האלו אין חילוק בין נשבר בשבת ובין נשבר בע"ש. ודעת הרשב"א שמחט הנשברת בשבת אינה מוקצה אף שסנדל הנשבר הוי מוקצה, משום דמחט אינה ראויה לשימושה הראשון. ולדעתו כלים חד פעמיים אחרי שימושם אינם מוקצים כיון שמוכנים מבעוד יום.

ועיין ברי"ף ברא"ש ובר"ן שהביאו סוגיות אלו להלכה ולא כתבו דמיירי דווקא במחט שנשבר מערב שבת ולא בקנים הנקרעים ממחצלת דווקא בשבת, ומוכח שחולקים על הרשב"א, ונוכל לפרש דבריהם כהריטב"א או כהב"י. ולכן יש לדון להלכה בכל כלי חד פעמי שהשתמשו בו כבר, כגון מפיות טישו צלחות או כוסות מפלסטיק או נייר, מה דינם? והנה יש מהם שעדיין ראוי לנקותם ולהשתמש בהם שוב, וכלים אלו אינם מוקצים אחרי גמר שימושם, בין שנשתמש בהם בשבת בין שמשתמש בהם לפני שבת. שכל זמן שלא זרקם לאשפה אף שרוב בני אדם אינם משתמשים בהם כבר מ"מ אינם מוקצה דלא גרע ממה שנקרע ממחצלת. אמנם משזרקם לאשפם מע"ש יש לדון אם דינם ככלי חרס הנשברים שמוקצים אם זרקם לפני שבת, או אולי אינם מוקצים כיון שעדיין ראויים לשימוש רק שהם מלוכלכים וצריכים לנקותם, ואין לדמותם לא לסנדלים ולא למחט הנשבר. ואולי יש לדמותם לכלי שזרק לאשפה שאינו מוקצה, ואולי יש לחלק שדווקא שם אינו מוקצה משום שבטלה דעתו, וא"כ בכלים אלו שרוב בני אדם זורקים לא אמרינן בטלה דעתו, וכן דעתי נוטה. והמשתמש בהם בשבת אינם מוקצים לכו"ע ואפילו זרקם לאשפה.

ואלו שאינם ראויים עוד לשימוש כמו צלחות של נייר או טישו, לדעת הרשב"א אינם מוקצים אף אחרי שהשתמש בהם, אמנם להריטב"א נראה שמוקצים הם אחרי שהשתמש בהם, כיון שאינם עומדים אלא לזריקה, ואין היתר להסירם אלא משום גרף של רעי. ולכן כשמגביהם מהשולחן יזרקם מיד לאשפה ולא ישימם במקום אחר תחילה, וגם לא על גבי צלחת העומדת לזריקה כמוה משום שאין עושים גרף של רעי לכתחילה.

כנלע"ד בענינים אלו,
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיז

בענין קריאת עיתונים בשבת

אורח חיים סימן שח

נשאלתי לפי אלו המקילים לקרוא עיתונים בשבת ויום טוב, ומקפידים שלא לקרוא עניני עסקים ושאר דברים שאסורים לקרוא, אם מותר להם לקרוא עתון הנדפס בשבת על ידי מפעל של נכרי.

תשובה: עיין ברמ"א (סי' תצה) שפסק שנולד אסור אפילו בשבת. ועי"ש במג"א שנולד אסור רק ביו"ט ולא בשבת. אמנם בסי' שח (ס"ק יד) כתב המג"א שכיון שיש אוסרים נולד בשבת לכן יביא כל מקום שדינו כנולד במקום שהשו"ע והרמ"א מקילים, ולכן שם (בס"ק טו) מביא שעכו"ם העושה כלי בשבת שאסור לטלטלו לדעה זו, וכן פסק הבה"ל (בסי' שח ס"ו).

ועיין בסוף דברי המג"א בסי' תצה שמדמה כלי שנעשה על ידי נכרי לדין נולד. ועיין בשו"ע (סי' תקפו סכ"ב) שמתיר לתקוע ביום טוב בשופר שתיקנו נכרי ביום טוב ואין בו משום מוקצה, וקשה דהא הוי נולד. ועי"ש במג"א שנכרי שעושה כלי מקרן של עצמו אין בו משום מוקצה. ועי"ש בשער הציון (אות קכח) שמביא בשם נהר שלום סברא אחרת לחלק ששופר נקרא קרן בין לפני תיקונו ובין לאחר תיקונו ולכן אין בו משום נולד. אמנם הסברא קשה להבנה דהא עדיין נולד בו דין חדש, ולדעת השו"ע מוקצה אסור ביום טוב ולדעת הרמ"א נולד אסור אפילו בשבת, ואיך התירו שופר הנעשה על ידי נכרי ביום טוב. ולכן נראה שצריך לפרש על פי המג"א.

ויש להעיר שיוצא נ"מ לשיטת השבות יעקב שמותר לקרוא עיתון בשבת ויו"ט, אם מותר לקרוא עיתון הנדפס בשבת על ידי מפעל של נכרי, כיון שבבין השמשות היה הנייר מוקצה מחמת גופו ואמרינן מיגו דאיתקצאי. אמנם על פי המג"א יש להתיר את המוקצה הזה אפילו ביום טוב משום דהוי כלי של נכרי, מיהו לפי הנהר שלום אסור. ולכן אין למחות ביד המקילים לקרותו אם מדקדקים בכל שאר ההלכות בקריאת עתונים אלו ורוצים לסמוך על השבות יעקב. אמנם כיון שרובם אינם מקפידים על כל הפרטים האלו (כגון לא לקרוא עניני עסקים) שהם הם גופי הלכה, ואינם בני תורה, יש לאסרם לקרוא עתונים בשבת ויום טוב בכל אופן.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן

סימן קיח

עוד בענין עיתון של נכרי הנדפס בשבת

אורח חיים סימן שח

נשאלתי לגבי עיתון שהודפס ע"י נכרי בשבת לצורכו אם הוא מוקצה מצד עצמו.

תשובה: עיין בגמרא (שבת כט.) שנכרי שחקק קב ביום טוב הוא מוקצה לרבי יהודה ומותר לר"ש, חזינן שנחלקו התנאים אם כלי הנעשה על ידי נכרי ביום טוב מוקצה. ואולי שם נחשב מוכן לר"ש דווקא משום דמיירי בעץ ביום טוב שראוי להסקה קודם שחקקו הנכרי.

ועיין משנה וסוגית הגמרא (דף קכד:) שמביא מחלוקת בין ת"ק ובין ר' יהודה אם כלי הנשבר ואינו ראוי לשימושו הראשון וראוי לשימוש אחר

הוי מוקצה. שלדעת ר' יהודה הוי נולד, ולדעת ת"ק אינו נולד. ועיין במג"א (סי' שח סקי"ד וט"ו) שביאר שלפי שיטת ר"ת שיש להחמיר בכל נולד בשבת, ג"כ יש להחמיר כר' יהודה. ועיין מחצית השקל שמפרש את המג"א, אמנם מדבריו משמע שהוא עצמו נמנע מלפרש את הסוגיא כמג"א ומפרש כשאר אחרונים שגם לת"ק יש דין נולד בשבת אלא שסובר שכלים אלו אינם נולדים אלא מוכנים. ועיין בפמ"ג שגם חולק על המג"א. והמ"ב לא הביא את דברי המג"א אלא בבה"ל. ונ"מ שלפי המג"א אליבא דר"ת שברי כלים שאינם ראויים למלאכתם הם מוקצה, ולחולקים על המג"א אפילו לר"ת אינם מוקצים משום שת"ק אוסר נולד ומתיר כלים אלו.

ועיין בהלכות יום טוב (סי' תצה) שלדעת השו"ע מוקצה אסור ביום טוב, ולדעת הרמ"א נולד אסור אפילו בשבת. ועיין ברמ"א (סי' תצה) שפסק שנולד אסור אפילו בשבת. ועי"ש במג"א שפסק שנולד אסור רק ביו"ט ולא בשבת.

ועיין בסוף דברי המג"א (בסי' שח) שמדמה נולד לכלי שנעשה על ידי נכרי, ומשמע דלר"ת הוי מוקצה. מיהו עי' בסי' תקפו (סכ"ב) שמתיר השו"ע לתקוע ביום טוב בשופר שתיקנו נכרי ביום טוב ואין בו משום מוקצה, ולשיטתו מוקצה אסור ביום טוב, וקשה דהא הוי נולד, ועי"ש במג"א שנכרי שעושה כלי מדברים של עצמו אין בהם משום מוקצה. ודבריו שם סותרים למה שכתב כאן בסימן שח וצ"ע.

ועיין בשער הציון (סי' תקפו אות קכח) שמביא בשם הנהר שלום סברא אחרת, ששופר נקרא קרן בין לפני תיקונו ובין לאחר תיקונו ולכן אין בו משום נולד. ולפי דבריו נראה שכ"ש הוא שכאן אין בו משום מוקצה, שאם שינוי מכלי שאינו ראוי לשימוש לכלי הראוי לשימוש אינו נחשב נולד, כ"ש ששינוי באופן השימוש בכלי אינו נקרא שינוי, וכדעת שאר האחרונים בביאור שיטת ת"ק. וכ"ש שלרוב הראשונים לית להו הא דר"ת שמחמיר בנולד בשבת.

אלא שיש להעיר שהיינו דווקא לגבי כלי הנשבר בשבת ויו"ט ולא לגבי עיתון הנדפס, שאולי עיתון הנדפס על ידי נכרי בשבת, נחשב מוקצה לגמרי כיון שבין השמשות היה מוקצה מחמת גופו או מחמת איסור שאינו ראוי לשימוש בין השמשות ואמרינן מיגו דאיתקצאי. מיהו על פי המג"א (בסימן תקפו) נראה שיש להתיר אפילו מוקצה כזה משום דהוי כלי של נכרי ולא אמרינן ביה מיגו דאיתקצאי, שבכלים של נכרי אין הקצאה, אמנם על פי דבריו בסי' שח הוי מוקצה. ולפי הנהר שלום עתון הנדפס בשבת הוי מוקצה שאין סברא שלפני שבת היה עומד להיות עתון.

וע"ע בבה"ל (סי' שח ס"ו) דאיתא שנכרי שעשה כלי בשבת הוי מוקצה משום נולד, אמנם לא ביאר את הענין מדוע. ונראה שהכריע כדברי המג"א כאן והנהר שלום נגד דברי המג"א שם בהלכות יום טוב. ולהלכה נראה שכיון שאף לשבות יעקב ודעימיה שמתירים לקרוא עיתון בשבת היינו דווקא את החדשות ולא הפרסומת והעסקים והספורט (שאסורים בכל יום משום מושב לצים), ובעלי בתים אינם מקפידים על כל אלו, לכן יותר טוב לאסור כדעת רוב הפוסקים וכהכרעת הבה"ל.

אחרי כותבי כל זה, מצאתי מה שכתב בהר צבי (בסי' קצה) שנולד אסור בשל נכרי.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קיט

בענין כיסויים של פתחי ניקוז ברצפת בתים ומרפסות

אורח חיים סימן שח

נשאלתי לגבי כיסויים של פתחי הניקוז שיש בשירותים ובמרפסות, שמתחילה סברתי שיש לזה תורת כלי ואף שאין לו בית אחיזה אינם מוקצים, שכיון שעשויים לתשמישם וניכר שלכן עושים אותם, אין לך בית אחיזה גדול מזו.

אמנם עיין בפמ"ג (סי' שח במ"ז ס"ק י') וז"ל: "הכיסוי אין מחובר לא בטיט ולא בכלי [או] בציר שהפרש יש בין דלתות הכלים ובין כיסוי הכלים שמונחים רק כך ומש"ה כי יש בית אחיזה מוכח דלמשקל ולאהדורי קאי ולא מחזי כבונה. אבל אין בית אחיזה מחזי כבונה ולא בונה ממש כיון דאין בציר כי אם מונח כך" עכ"ל. ומשמע מדבריו שדווקא "בית אחיזה" שהוא למשקל ולהדורי שרי, ולא משום שיש לו תורת כלי. אמנם שלנו שאין להם בית אחיזה מוקצים אף שמוכח דכוונתם כדי להוציאם, מיהו כיון שאין להם בית אחיזה ולא דבר הדומה לבית אחיזה נראה שלדבריו מוקצים הם, שחז"ל הקילו דווקא כשיש להם בית אחיזה.

מיהו כל זה אינו פשוט, דעיין ברש"י על המשנה וז"ל: "ואין דומין לדלתות הבית שאין ניטלין, לפי שדלתות הבית אינן מן המוכן לטלטל שאינן כלי". ומשמע שדלתות בית אינם כלי משום שלא מטלטלים אותם אלא הם מחוברים לקרקע. אמנם דלת שאינה מחוברת וניכר שלטלטל קאי תורת כלי עליו, ודלא כהפמ"ג שבית אחיזה דווקא מתיר משום שדומה לבונה.

מיהו עיין בטור וז"ל: "כיסוי בור ודות אין נוטלים אותם אא"כ יש להם בית אחיזה דאז מוכח שהוא כלי. ושל כלים אפי' הן מחוברין כגון תנור שחברו בטיט יכולין ליטלו אפילו אין לו בית אחיזה". ומשמע יותר כדברי הפמ"ג שצריכים הוכחה שהוא כלי ולא מספיק שיש עליו תורת כלי. ועיין בר"ן שפסק שבכיסוי כלי אם השתמש בו פעם מבעוד יום מספיק כדי להתיר טלטולו, דפסקינן שאינו עוד מוקצה. ועיין בשו"ע שמשמע שהיינו דווקא בכיסוי כלי ואפילו מחובר, ולא בכיסוי חבית קבורה.

ובשו"ע הביא לשון הטור כצורתו, ולכן משמע דלית ליה האי דרש"י. אמנם הלבוש על השו"ע הביא לשון רש"י ומשמע דלא סב"ל שיש כאן מחלוקת בין רש"י והטור. וכן הוא הכלל בתרומת הדשן (סימן נו) וז"ל: "אין לסתור דבריהם מדברי שאר הגאונים, אא"כ מצינו שנחלקו עליהם בהדיא, אבל כל כמה שנוכל לחלק, לומר דבהך מילתא מודו אלו לאלו אמרינן הכי". וכן פסק הב"י והשו"ע בכל מקום שאין להרבות במחלוקת היכא שאינו מפורש. ולכן צריכים לומר דאף דאיתא בטור ושו"ע שבית אחיזה היינו כדי שיהא מוכח שיש עליהם תורת כלי, על כורחינו שפירוש דבריהם הוא שיהא "בתורת" ולא איסור בונה, ואין כאן מחלוקת בין הפמ"ג ובין הלבוש, ולא בין הטור ובין רש"י. וכיון שהוא מפורש בפמ"ג לאסור, מן הנכון להחמיר.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכ

בענין טלטול מן הצד

אורח חיים סימן שח

נשאלתי אם מותר לקחת כלי המותר, אם על ידי טלטולו יזוז דבר המוקצה.

תשובה: עיין אליה רבה (סי' שח סקל"ז) שהקשה מהא דאיתא בגמרא (שבת סוף דף קמ.) "אמר רב חסדא האי כיתניתא, משלפו לדידה מקניא שרי, קניא ממנה אסור". ואם כן מותר להוציא בגד מן הקנה ולא הקנה מן הבגד. וקשה היאך מותר להוציא את הבגד הרי הקנה מוקצה היא, ובסוגיא דמנעל שעל האימוס (דף קמא:) משמע שמותר לטלטל מנעל רק כשהמנעל על דפוס שהוא כלי. ומתרץ הא"ר שכאן מיירי שאינו מזיז את הקנה כלל, אמנם אם מזיז את הקנה אסור. וא"כ מדוייק כאן שאסור להזיז דבר שאינו מוקצה אם על ידי כך יזוז דבר מוקצה. ואף שמותר לטלטל מוקצה כלאחר יד לצורך דבר המותר, זהו דווקא כשאין שייך להשתמש בו באופן אחר, וכאן אפשר להשתמש בו באופן המותר.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

חסדא האי כיתניתא, משלפו לדידה מקניא שרי, קניא ממנה אסור. אמר רבא ואם כלי קיואי הוא מותר". ובטור (סימן שח) הביאו וז"ל: "חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה לתלות בו ליבשו יכול לשמטו מעל הקנה ואסור ליקח הקנה מתוכו שאינו כלי ואם תחבו בו כלי יכול ליטלו מתוכו אפי' הוא מלאכתו לאיסור". ועיין בב"ח שהקשה על הטור מדוע כתב שמותר לטלטלו ממנו אפילו הוא מלאכתו לאיסור, הא אפילו אם תחבו מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, וחידוש הגמרא הוי שאינו נחשב מוקצה מחמת חסרון כיס? ותירץ הב"ח שכשמשתמשים בכלי אורגים בתוך הבגד מבעוד יום, שוב הוי כלי שמלאכתו להיתר. וכוונת הטור להוסיף שכיון שהשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך זה מבעוד יום, שוב נעשה כלי שמלאכתו להיתר ומותר להזיזו אחר כך אפילו מחמה לצל.

סימן קכא

בענין דין מוקצה במספריים

אורח חיים סימן שח

שאלה: האם מספריים דינם ככלי שמלאכתו לאיסור או ככלי שמלאכתו להיתר

תשובה: בהשקפה ראשונה נראה שמספריים דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, כיון שעיקר שימושם הוי למלאכת קורע וגוזז ואולי גם מכה בפטיש. מיהו לפעמים משתמשים בהם לפתוח דברים המותרים בשבת וכגון שקיות שדינם כחותלות. והנידון הוא אם שימוש זה גורם להגדרתם ככלי שמלאכתו להיתר, או שעדיין נחשבים ככלי שמלאכתו לאיסור.

איתא בגמרא (שבת סוף דף קמ.) "אמר רב

ויש לחקור האם זה דין כללי בכל הכלים שמלאכתם לאיסור, ולכאורה מהגמרא בסוגיא דמדוכה (שבת קכג:) משמע דאינו, ומדוכה מותרת דווקא משום שיש בו שום. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, דעת הרשב"א שדווקא במדוכה או קדירה כיון שעומדים לשימוש של כלי שמלאכתו להיתר כל זמן שמשתמש בו לדברים המותרים דינן כמלאכתו להיתר. אמנם לאחר שמוציא האוכל מהן, שוב חוזר דינם להיות ככלים שמלאכתם לאיסור. וכ"ש כלי קיויא (היינו קנה של אורגים) שאינו עומד לתשמיש היתר. ודעת הרא"ש (בתשובה) שכלי שמלאכתו לאיסור, מתירו על ידי שימת שום כמו שמתירים לטלטל מת על ידי כיכר או תינוק. וא"כ דברי הב"ח צ"ע בין לפי דעת הרשב"א בין לפי דעת הרא"ש.

ויש לתרץ שכוונת הב"ח שדווקא בקנה מצאנו

ששימוש מבעוד יום מחשיבו לכלי שמלאכתו להיתר, אבל בשאר כלי שמלאכתו לאיסור השתמשות לדבר היתר אינה משווה אותו כלי שמלאכתו להיתר. וצ"ע מה נשתנה קנה זה מכל הכלים?

ויש לחלק שסיר ומדוכה הם כלים שתשמישם ראוי לב' צרכים, חדא להיתר וחדא לאיסור, ושני הצריכם נחשבים כשימושם הרגיל, רק שעיקר מה שמחשיבים אותו בני אדם הוא לצורך מלאכתו לאיסור. אבל כלי קיואי אינו מיוחד לתשמיש, אלא שעתה משתמש בו להשתמשות חדשה שהיא להיתר.

ועי' ברש"י ובר"ן שהקשו מדוע קנה נחשב מוקצה, ונראה שקושייתם היא מדוע קנה גרע מאבנים דעלמא ששימוש בהם מתירם, משא"כ כאן שנשאר מוקצה אחרי גמר שימושו. ונראה שה"ה בחריות (ענפי דקל) אע"פ שראויים לשריפה, מ"מ אחרי שמשתמש בהם מעמיד אותם לכסא לעולם. והב"ח נראה שסובר שכלי אורגים אחרי שמשתמש בו להיות מתלה נעשה כלי שמלאכתו להיתר לגמרי כיון שעכשיו נחשב כלי הראוי לב' שימושים חדא להיתר וחדא לאיסור, וממילא הוי מלאכתו להיתר, אע"פ שמשמש עדיין לאריגה, כיון שאחד מהשימושים הוא של היתר מחדש הב"ח דהוי מלאכתו להיתר. ואינו כמו סיר או מדוכה שנקרא על שם ב' השימושים יחד, אלא שהעיקר הוא לאיסור. דלדעת הרשב"א יש לו סוג עצמי שלפעמים דינו כמלאכתו לאיסור ולפעמים להיתר, ולדעת הרא"ש נשאר עליו דין מלאכתו לאיסור לגמרי אלא שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו על ידי אוכל.

ולכן יש לעיין במספריים, אם לדעת הב"ח דינם ככלי קיואי שמשתמש בו לפעמים למתלה ולכן אינו מוקצה, או שדינו ככלי שמלאכתו לאיסור והוי כפטיש שמותר לפצע בו אגוזים. וגם צריכים לעיין אם נקטינן כב"ח בענין זה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכב

ביאור ענין האיסור לאחוז יד תינוק שיש בידו מטבע

אורח חיים סימן שט

לכבוד ידידי ר' אדם צימר, במאנסי ניו יארק

במה ששאל כבודו על שיטת רש"י (ריש פרק נוטל דף קמב.) דרבא אוסר אפילו לאחוז יד התינוק כשיש בידו מטבע משום גזירה שמא יפול המטבע ואתי אבוה לאתויי, וכ"פ השו"ע עיקר להלכה (בריש סימן שט). והקשה כבודו מדוע כאן אנו חוששים שמא יחשוב האב שמותר לו להרים את המוקצה, ולא חיישינן כה"ג באופנים אחרים. עוד הביא כבודו מדברי המ"ב (שם סק"ה) שהחשש הוא שיחשוב האב שמותר לו להרים את המטבע לתתו לתינוק. והקשה כבודו מדוע אין לנו חשש כזה באבן.

ובאמת יותר קשה לי, מדוע לרש"י גזרינן כ"כ, הא כל האיסור לטלטל הדינר הוא משום גזירת מוקצה, והאיסור החדש לאחוז יד תינוק שבידו מטבע הוי גזירה לגזירה, דשמא יטלטל האב דבר מוקצה, וגזירה לגזירה לא גזרינן.

ולכן נראה לפרש את הסוגיא על פי רש"י דלא כמ"ב, אלא שהחשש לרש"י הוי גזירה שמא יפול המטבע, והאב יבוא לטלטלו ברה"ר או

באופן אחר שאסור מן התורה. כלומר שגזרו כאן לאחוז יד תינוק שיש בידו מטבע אפילו בחצר מעורבת, גזירה שמא יאחוז יד תינוק ברה"ר כשיש לו מטבע, ויפול המטבע מיד התינוק ויבוא להוציא ברה"ר. וכן מדוייק בין בגמרא ובין ברש"י, דאיתא שם שגזרו דלא אתי לאיתויי, שהוא לשון הוצאה (להביאו אתו) ולא לשון טלטול מוקצה. דאם מיירי בטלטול מוקצה, הו"ל לכתוב "אתי אבוה לטלטלה". ולכן מובן מדוע לא גזרו באבן, שרק בדינר חששו חז"ל שמא ישכח האב וירים הדינר ויטלטלו ד' אמות ברה"ר או יחזירו מרשות הרבים לרה"י. ואולי גזרו כאן שמא יעבור האב על הוצאה משום שאדם בהול על ממונו, וכל חששות אלו ליתא באבן ולכן לא גזרו.

ותירצה הגמרא דמתניתין מיירי בתינוק שיש לו געגועין על אביו, ופרש"י "שאם לא יטלנו יחלה ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה, ואף על גב דלאו סכנת נפש גמורה אלא סכנת חולי".

ועיין תוס' רי"ד שהקשה על רש"י, מדוע מותר כאן רק משום דהוי סכנת חולי, ולא מתירים משום דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. ולכן חולק התוס' רי"ד על רש"י וסובר שגעגועין הוי צורך ואין בו משום חולי כלל. ולשון הרמב"ם משמע שפירש כעין מהלכו של התוספות רי"ד, שלא הביא שיש כאן צד חולי אלא דהוי כשאר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכן מצאתי שפירש דבריו בקרן אורה.

החותם בברכת כל טוב, ואשמח לראותכם בקרוב ממש בקביעת המועד כדבעי.
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכג

בענין תינוק ואבן בכיסו אם מותר לטלטלו

אורח חיים סימן שט

שאלה: תינוק ששם אבן בתוך כיסו, האם מותר לטלטל את התינוק בלי להוציא את האבן מכיסו תחילה.

תשובה: תנן בריש פרק נוטל (דף קמא:) וז"ל: "נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכלכלה והאבן בתוכה ומטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה ועם החולין". ובגמרא הקשה מהא דאמר רבא שהמוציא תינוק חי וכיס תלוי בצווארו חייב משום כיס, ופרש"י "מדשרי ליה בטלטול בחצר שמע מינה לאו כמאן דנקיט לה איהו לאבן דמי, ולגבי כיס היכי מחייבת ליה.

אמנם השו"ע ומג"א וכל האחרונים פסקו כרש"י. ודרכו של השו"ע כדרכו ברוב מקומות בש"ס על פי שיטת התה"ד שאין להרבות במחלוקת בין הראשונים, אלא כיון שמצא מפורש ברש"י שמיירי בצורך חולי לא דייק ברמב"ם שחולק, וסתם כרש"י אף שאין שום זכר מדברים אלו לא ברי"ף לא ברא"ש ולא בטור, ומשמעות הרמב"ם דלא כרש"י. אמנם כיון שמצא מפורש כן ברש"י לא הביא ממה שחולקים עליו שאר הראשונים.

אמנם דברי רש"י צ"ע מדוע אנו אוסרים לטלטל התינוק עם האבן אא"כ יש חשש חולי, הא הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ומדוע אנו מחמירים כאן יותר.

ומצאתי ב' מהלכים ליישב את רש"י. חדא ממשמעות תוס' (קמב. ד"ה ונישדינהו) שכתבו וז"ל: "ואם תאמר גבי קטן נמי נשדייה לאבן מידו ואמאי שרי לטלטולי עם האבן, וי"ל

אם ישליכו מידו יצעק התינוק ויבכה, וא"ת מ"ש דלא שרינן לטלטל תינוק אלא כשיש לו גיעגועין, תיבטל אבן אגב תינוק כמו שהיא בטלה אגב כלכלה מלאה פירות, וי"ל דאינו צריך כל כך טלטול התינוק". וקשה לפרש את דבריהם כיצד יישבו את הקושיא.

ומשמעות דבריהסו היא שהתירו טלטול מן הצד רק לצורך השתמשות אישית כמו לאכול, וכמו שמצאנו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור. אמנם שהתינוק לא יבכה אינו הנאה אישית ולכן לא התירו חז"ל כי אם לצורך חולי.

ועיין בפמ"ג שהקשה וז"ל: "גם יש להקשות טלטול מהצד דבר המותר, התינוק. ויש לומר בגמרא משמע כשנושא תינוק הוי כמטלטל האב האבן ודמי לכיס בצווארו וחייב חטאת, אלא משום חולי שאין סכנה התירו מוקצה". ונראה שהקשה על רש"י קושית הרי"ד, ותירץ שטלטול האבן שביד התינוק נחשב יותר כאילו הוא מטלטל את האבן בעצמו. אמנם קשה להבין מדוע, הא מטלטל את התינוק ולא את האבן, וההו"א של הגמרא שאינו טלטול כלל אפילו לגבי הוצאה. ומתרץ רבא שנחשב הוצאה וטלטול דידיה. אמנם שיחשב יותר מטלטול כלאחר יד מנלן, ודברי הפמ"ג צ"ע.

ועיין לשון השו"ע וז"ל: "נוטל אדם את בנו והאבן בידו, ולא חשיב מטלטל לאבן, והוא שיש לו געגועין עליו" עי"ש שהוסיף "ולא חשיב מטלטל לאבן" מילים שאינן מופיעות לא בגמרא לא ברש"י לא ברמב"ם ולא בטור. והפמ"ג הביא ראיה לדבריו מדברי השו"ע אלו, אמנם לא הבנתי דבריו וכמו שביארתי לעיל.

ולכן נראה לפרש שכוונת השו"ע לפרש את דברי רש"י כמו שפירשו התוספות, וכוונתו לבאר מדוע אינו נחשב טלטול מן הצד והוא משום שאינו לצורך כלל כיון שאין צורך אישי בטלטול האבן, וכמו שהקשו תוס' מדוע אינו משליך את האבן מיד התינוק כמו שמשליך את האבן מהכלכלה או מעל החבית. ותירץ השו"ע דאע"פ דהוי טלטול ואסור התירו כאן משום געגועים שאם לא יטלנו יחלה.

ולכן להלכה נראה שמחדש השו"ע כאן שאין היתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר בהנאה אישית, אלא אם כן יש חשש חולי. ואף שמשמעות הרמב"ם כתוס' רי"ד, כיון שפסקו השו"ע והמג"א, כן נקטינן. אמנם יש לבעל דין מקום לחלוק שכיון שהב"י לא ראה דברי התוס' רי"ד שיש כאן מחלוקת בין הראשונים, אולי אם היה רואה היה מדייק שהרמב"ם חולק עליו ושיש להכריע כרמב"ם שהוא פוסק נגד רש"י כפי שהוא מפרש, ובפרט שמשמעות שאר הראשונים כהרי"ד (כיון שלא הביאו שיש חשש חולי) ולכן יש מקום להקל להלכה דלא כרש"י. ולכן אין למחות ביד המיקל לטלטל בנו שיש בידו אבן או שאר דבר מוקצה כשאין חשש חולי, אף שמדברי השו"ע יוצא שאסור.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכד

בענין הערה על ספרי נמלא טל ח"ג בענין עשיית אוהל בשינוי שלא במקום צער

אורח חיים סימן שיא

קבלתי מכתב מהרב הגאון רבי דניאל טרוויס, ראש כולל "תורת חיים" כאן בירושלים: שלום וברכה, בספרך (בח"ג מלאכת בונה אות מג)

הבאת שיש מחלוקת הפוסקים אם מותר לבנות אוהל עראי בשינוי של מלמעלה למטה אם אינו מקום צער, ושרש"י תוספות והט"ז מקילים בדבר. אמנם אני נוטה שכל הפוסקים אינם מקילים להתיר שלא במקום צער, רק שמפרשים מדוע צריך להביא את המטה ראשון ואז המחצלת, אמנם הכל מודים שאסור לבנות האהל אפילו מלמעלה למטה אלא אם כן הוי מקום צער כדמשמע בגמרא.

תשובה: עיינתי במה שכתבתי ובאמת לא בארתי את הענין כל הצורך ואתכם הסליחה.

מהסוגיא עצמה מדוייק שמותר לבנות אוהל עראי על ידי שינוי אפילו שלא במקום צער וכמו שאפרש. ומה שתליתי שם דברי ברש"י ותוספות והט"ז הוא משום דמדבריהם חזינן שלא דחו פשטות הוכחת הסוגיא, משא"כ הכ"מ דחה את הפשטות הזאת כדי לתרץ את דברי הרמב"ם. ובאמת דברי כמעט מפורשים בדברי רש"י, ואבאר משנתי.

איתא במכילתין (דף מג.) שרבי יצחק סובר שאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל בשבת. ומביאה הגמרא ראיה לר' יצחק מרב הונא הסובר שעושין מחיצה למת בשביל חי, ואין עושין מחיצה למת בשביל מת. מאי היא, דאמר רבי שמואל בר יהודה וכן תנא שילא מרי מת המוטל בחמה באים שני בני אדם ויושבים בצדו. חם להם מלמטה, זה מביא מטה ויושב עליה וזה מביא מטה ויושב עליה. חם להם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליהן. זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו, ונמצאת מחיצה עשויה מאליה, עכ"ל הסוגיא. חזינן מהסוגיא שהתירו לבנות האוהל רק בג' שלבים, א. להביא את המטה לשבת עליה. ב. לפרוס את המחצלת על עצמם. ג. לזקוף את המטה. והגמרא מביאה ראיה שכל זה מותר רק משום שעושים האוהל לצורך חי שהם בני האדם הנהנים מהצל, אך אסור להביא מחצלות ומיטות לצורך המת, שאף שאין איסור אוהל בדבר, אסור משום איסור מוקצה.

אמנם קשה מנליה לגמרא להביא ראיה לר' יצחק מהא דרב הונא, דילמא הא דהתירו משום החי ולא משום המת היינו משום דהתירו עשיית אוהל משום צער ולא לצורך מת, ומנליה לגמרא להביא ראיה לר' יצחק שאין מטלטלים מוקצה שלא לצורך דבר שאינו ניטל. וע"כ שמשום עשיית אוהל אין איסור כלל כל זמן שעושה את האוהל בשינוי, ועכשיו הראיה מוכרחת. ובאמת עיין בכ"מ דמוכח מיניה שגם הוא פירש את הסוגיא באופן זה, רק שבא לפרש איך הביא הרמב"ם את דברי רב הונא להלכה כיון שלא פסק כר' יצחק. ולכן פירש שיכולים לפרש דברי רב הונא באופן אחר ושכן פירש הרמב"ם את דבריו. אמנם מתוך הסוגיא מוכרח כמו שהבאתי.

ועוד עיין בסוגיא דעירובין (והוא ג"כ בביצה) שמותר לעשות אוהל עראי בשינוי שמלמעלה למטה, ושם אינו צורך צער וחזינן דמותר. ועי' ברש"י כאן בשבת שמדמה את הסוגיא דעירובין לסוגיא דידן ומפרש דמותר משום דהוא בשינוי ולא הביא דהוא משום דהכא יש צער ושם אין צער, ולכן העיקר כמו דכתבתי בספר.

החותם בברכה שיצליח מאד בהרבצת תורה בכולל ויפוצו מעיינותיך חוצה.
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכה

בענין קיפול מפיות בשבת

אורח חיים סימן שיג

לכבוד הרב שליט"א

בשבת התעוררנו אם מותר לקפל מפיות בצורה יפה, וגם על בניית מטוס מנייר וכדומה אם מותר. וראיתי בשמירת שבת כהלכתה שהביא בשם הגרש"ז זצ"ל לאסור בשניהם, ובהגה שם מסביר שהוא דומה לבנין ונכון להחמיר.

וחשבתי שבאמת אינו דומה כיון שהוא לא יותר מבנין עראי שעומד להתפרק בו ביום, וכמו אבני פלא (לגו). ושם חילק ביניהם שקיפול מפיות הוא בנין גדולים, וחשבתי מנ"ל לחלק כן. ולענין המטוס ג"כ החמיר משום שאינו עשוי לפרק כל יום, וזה לענ"ד אינו פשוט שהרבה עושים רק ליום אחד ועוד נראה שהרבה מהם אין להם ממש ומתפרקים מעצמם באותו יום וא"כ לית כאן בנין.

ולא מצאתי שהרב שליט"א דיבר ע"ז בספרו, ורציתי לדעת מה דעת רבינו, ואם הרב סובר לאסור במפיות מהי ההגדרה של קיפול אסור, שלא מסתברא לאסור כל קיפול שהוא.

תודה רבה
משה פסין

תשובה כן נראה לי כמו שכתבתם שאין בזה משום בנין.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכו

בענין אמירה לנכרי לתקן סוכתו

אורח חיים סימן שיד

נשאלתי ממי שבשבת נפסלה סוכתו על ידי הרוח שהזיזה את הסכך, ושאל אם מותר לבקש מנכרי להזיז את הסכך חזרה.

תשובה: כבר ביארתי בספרי נמלא טל במלאכת בונה דמשמע מסוגיא דביצה שעשיית סוכה הוי מלאכה דאורייתא, וכן מדוייק ממה דאמרינן דסוכה כשירה הוי רשות היחיד בשבת של סוכות, דמידי דהוי מחיצה לגבי סוכה הוי מחיצה לגבי שבת. חזינן דכיון דנחשב סוכה כשירה לגבי סוכה הוי בנינה בנין גמור לגבי שבת. אמנם הביכורי יעקב ושאר אחרונים לית להו סברא זו, ונראה דסוברים דמידי דהוי מחיצה לגבי סוכה אמרינן רק לגבי המחיצות ולא לגבי הסכך, וכיון דסוכה בנין אוהל עראי הוי, אין בסיכוכה בנין מן התורה. ולכן פסק הביכורי יעקב שמותר לסכך על ידי נכרי דהוי שבות דשבות במקום מצווה. וכיון דאף לסברא דידי דהוי מלאכה דאורייתא יש לצרף שיטת העיטור דמלאכה דאורייתא מותרת על ידי שבות דאמירה לנכרי במקום מצווה. ולכן אין להחמיר למי שרוצה לסמוך על צירופי שיטות הביכורי יעקב והעיטור.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכז

בענין איסור בונה בצעצועים

אורח חיים סימן שטו

הרבה פעמים נשאלתי אם מותר לשחק באבני

פלא, קליקס, לגו, וכל שאר צעצועי ילדים שמשחקים בהם, והאם אסורים משום בונה או מכה בפטיש בשבת.

תשובה: נראה לי פשוט שמותרים ואין בהם שום שאלה, והטעם דמה שאסור לבנות כלים הוא כשיש בהם חיזוק ואומנות שאז יש בנין בכלים או שיש בהם משום מכה בפטיש. אמנם צעצועים אלו הדרך לשחק בהם כך, ולא נחשב בונה מה שבונים בהם, שנעשו כדי לפרקם מיד אחרי שמשחקים בהם. ואף אם לפעמים משאירים אותם, עדיין אינם כלי אלא צעצוע.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכח

בענין מלאכה דרך לבישה

אורח חיים סימן שיז

לכבוד הרב הגאון רבי אביאל קוהלי, יושב אהלים בעיר מודיעין עילית

קיבלתי מכתב כבודו שבו הציע להתיר קשירת עניבה על הצואר אפילו בקשר של קיימא ומעשה אומן, וסמך על חידושו של הרב פעלים (סי׳ כו) שהתיר עשיית המצנפת של זמנו בשבת אע״פ שהוא דומה לתיקון מנא (או לבונה) משום שעשו את המצנפת דרך לבישה על הראש. ולכן פסק הרב פעלים זצ״ל שעשיית המצנפת ההיא מותרת, שכמו שמותר לסנן תולעים כשהוא שותה על ידי שימת מפה שאינו מעין מלאכה אלא דרך שתייה, ה״ה שמותר דרך לבישה. וכבוד תורתו דימה שכמו שהרב פעלים התיר תיקון מנא דרך לבישה, ה״ה שמותר להתלבש דרך קשירה.

תשובה: באמת דברי הרב פעלים אינם פשוטים, ומטרתו היתה ללמד זכות על אלו שהקילו לעשות את המצנפת הנ״ל בשב,ת אף שהוא נגד פשטות הסברא דאסור משום תיקון מנא או בונה, כיון שהמצנפת נעשית דרך חכמה ואומנות וסתם בני אדם לא יודעים איך לכרוך את המצנפת הזאת, וגם מצא בפוסקים שאסרו עשייתם. אמנם כיון שראה הגאון רב פעלים זצ״ל שהקילו בדבר יצא בכח דהיתרא עדיפא ללמד עליהם זכות מדוע נהגו להקל נגד הפוסקים שהביא. וחידש דהפוסקים מיירי במצנפת הנעשה שלא על הראש ולכן אסרוה, אך עשיית מצנפת על הראש מותרת כיון שנחשב דרך לבישה ואין איסור. ובאמת דברי כבודו צודקים שלא מצאנו לא בחז״ל ולא בראשונים היתר כזה להתיר עשיית מלאכה ואפילו איסור דרבנן, דרך לבישה. ומה שלרש״י מותר לחבוש סיינא בשבת אינו משום שהוא דרך לבישה, אלא משום שחבישת כובע אינו מעשה עשיית אוהל כלל, ואינו דומה לציורו של הרב פעלים שעשו מצנפת בשעה שחבשו. ומה שהתירו בשו״ת הרא״ש ובשו״ע שתייה דרך סינון, הוא כיון שלא תיקנו את המים על ידי הסינון, דהא אף פעם לא היו לפניו מים מתוקנים וברורים כשמסננם דרך שתייתו והמעשה עצמו הוא שתיה ולא ברירה. ואין לדמות דין זה לעשיית מצנפת שבסיום הלבישה יש כאן כלי עשוי כתיקונו.

ובאמת, מסוגיא דקושר מוכח שלא כדברי הרב פעלים, דהא כמו שהוכיח כבודו שלקשור בגד דרך לבישה בקשר של קיימא הוי מלאכה דאורייתא, וכדמוכח מקשירת מפתח חלוקה שאם משאיר צד אחד חייב אף שכך לובשים

אותו. ומה שרוצה כבודו לחלק בין "מלבוש עצמו" ובין לחבר צדדי המלבוש, אינו נכון, שקשירת מפתח חלוקה הוי עשיית מלבוש עצמו כיון שבלי הקשירה אינה מכסה את הגוף.

ולכן להלכה אין לסמוך על סברא זו כלל להתיר קשירת עניבה. והנני מברכו בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קכט

בענין המחלל שבת במזיד, אם מותר למי שנעשה בשבילו שלא ברצונו

אורח חיים סימן שיח

לכבוד ידידי הרב יצחק מזרחי שליט"א, רק בעיר אומאהה נברסקא, מקרב לבבות ישראל לאביהם שבשמים

שאלה: מי שיש להם קרוב משפחה מומר הסורג לצורך התינוק שלהם שמיכה, וסורג גם בשבת, ויקפיד מאד אם ישמע שלא ישתמשו אחר כך בשמיכה. והיחסים שביניהם הם כרגע טובים, ולא רוצים לאבדם.

תשובה: בהרבה מקומות בש"ס מובאת מחלוקת התנאים אם המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם או רק עד לאחר השבת, לר' יוחנן הסנדלר אסור מן התורה לעולם אף לאחרים, ולר' יהודה אסור לו לעולם, ולאחרים מותר לאחר השבת, ולר"מ אסור לו עד לאחר השבת. ואיתא בגמרא חולין (דף טו.) וז"ל: "כי מורי להו רב לתלמידיה מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא דריש כרבי יהודה משום עמי הארץ". ורוב הראשונים הפוסקים פסקו כרבי יהודה או משום דר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, או משום שיש הרבה עמי הארץ ביננו. ובפמ"ג (במ"ז ריש סימן שיח) הביא נפק"מ וז"ל: "עוד יש להסתפק הא דפסקינן כר' יהודה אם כתירוץ הר"ן ז"ל בתירוץ א' דהלכה כר' יהודה ומבטל בששים דבר שבישל בשבת הוה מבטל איסור דרבנן ואסור או הטעם דשכיחי גבן עמי הארץ ולא איסור גמור מקרי, ואם בטלו אפשר אף במזיד לא מקרי מבטל איסור דרבנן כיון דכל עצמו רק מטעם דשכיחי עמי הארץ וצ"ע בכל זה", עכ"ל הפמ"ג.

ועיין במגן אברהם (סימן שיח סק"ב) וז"ל: "נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו כמ"ש בי"ד סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישי' שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו". ומצאתי בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נ') שהבין להלכה מהמג"א שאסור למי שנתבשל בשבילו, אמנם בפמ"ג (כאן על המג"א) ובמ"ב פסקו שמותר למי שנתבשל בשבילו. ולכן לדבריהם אין כאן בית מיחוש.

ויש לצרף לזה שיטת התוספות שפסקו כר"מ שאפילו למזיד מותר לו לאחר השבת, ושכן האריך בגר"א לפסוק כוותיה, ואף שיש סתירה בדברי הגר"א דהא ביו"ד (סי' צט) סתם דפסקינן כר' יהודה, מיהו המ"ב (סק"ז) פסק שיש לסמוך על דברי הגר"א באו"ח בשוגג במקום הצורך. ועוד דבשעת הדחק יש לסמוך אפילו על דעת יחיד באיסור דרבנן.

ועוד יש סברא שכיון שנארג לצורך תינוק

שלא שייך שישאל, שאין לאסור אפילו לדעת המג"א, וגם אין מקום לקנוס תינוק.

ולכן נראה להלכה שכיון שחושש שיגרום להם מחלוקת, שיש מקום להתיר להשתמש בשמיכה כל זמן שהקרוב קרוב. וגדול השלום ושנואה המחלוקת אפילו עם אלו שמומרים להכעיס.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קל

בענין איך להסיר טשולנט בליל שבת מקרוקפוט

אורח חיים סימן שיח

לכבוד ידידי ר' ניסים בלנגא יושב באהלה של תורה כאן בנווה יעקב

במה ששאלתם אם יש איזה עצה להסיר טשולנט מקרוקפוט בליל שבת, הא סתם קרוקפוט אינו גרוף ולא קטום, דהא לא שייך לשים בלעך בין הסיר ובין המחמם, וא"כ אף מי שמסיר את הכפתור או מכסהו, אינו נחשב גרופה או קטומה שאין כאן צינון החום אפילו קצת. ולכן קשה לדמותו למה שנהגו העולם לשים בלעך על הגז או החשמל ולהחשיבו כגו"ק דהא הבלעך מצנן את החום קצת. ואף שקראתי בספרו של הרב שמעון איידר זצ"ל שהגאון הרב אהרן קטלר זצ"ל הקל שבתנורים שלנו כיסוי הכפתורים מספיק להיחשב גו"ק, אינו נראה אלא לראשונים הסוברים שכל טעם גו"ק הוי משום היכר, אמנם לאלו הסוברים שצריכים צינון או היסח דעת, איך זה מהני.

ולכן למי שאינו שם איזה אבן וכיו"ב בין המחמם ובין הסיר, אסור להחזיר את הסיר למחמם אחרי הסרתו. ולכן אין אפשרות אחרת אלא להוציא את הטשולנט מהסיר כשהוא עומד על גבי האש. ולפי דעת השו"ע מותר להסיר אם נתבשל כל צרכו ואינו על האש, אמנם אם עדיין על האש אינו מפורש בדבריו שמותר, ועל פי סברא מותר אם נגמר בישולו. וכן נראה לי לפרש את דבריו שם בב"י שכתב "מעל גבי האור" כדי לפרש מש"כ בראשית דבריו שאסור אפילו בכה"ג, ולא לאסור בנגמר בישולו אפילו כשעדיין על האש.

ועיין ברמ"א שלכתחילה יש להזהר בכל ענין, והוא מפסקי מהרי"ו שהביא שם בד"מ. והט"ז ביאר דעת המהרי"ו דהוי משום הרחקה יתירה, ולכן המג"א הביא שהעולם נהגו היתר במיני קטניות שמוציאין בכף כיון שאי אפשר בענין אחר ויש להם על מה שיסמוכו. והט"ז התיר להוציא לכתחילה (ועי' בבה"ל דדייק דיש מחלוקת ביניהם), אמנם שניהם לא כתבו שמתירים דווקא כשאינו עומד על האש. מיהו האלי"ר מחמיר וז"ל: "מיהו כשהוא על האש ודאי יש לאסור הוצאה" ודייק כן משה"ג, ומשמע דהיא גזירה משום חשש הגסה כשלא נגמר בישולו. ובחיי אדם (כלל כ' אות ט') אסר להוציא שום דבר מהקדירה בליל שבת כיון שעדיין היא על האש. ובפמ"ג (במ"ז כג) הפריז על המדה וז"ל: "ואצל האש י"א דחייב מן התורה אף בנתבשל כל צרכו ע' מג"א אות מב".

והכרעת המ"ב שאפילו מי שרוצה להחמיר מותר להוציא בכף כשאינה על האש. וצריך להבין למה החמיר כשהיא עדיין על האש, ואולי החמיר דווקא למי שרוצה להחמיר, או אולי החמיר מדינא וסבר שהשו"ע התיר

רק באינו עומד על האש, ולפי זה אין עצה להקל כאן כלל. אמנם כיון שאינו ברור שיש איסור בדבר ולא ידענא סברא ברורה להחמיר, העיקר לדינא שמותר להוציא בכף בכה"ג. וכן מצאתי שהתיר החזו"א (סי' לז אות טו בסוף הקטע הראשון).

אמנם יש לדון שאולי יותר טוב לחוש לדעת האלי"ר והפמ"ג שאין להוציא אוכל בכף מסיר שעל גבי האש. וכן יש לדון במי ששם אבן למטה מהסיר להרימו מעל המחמם כדי להחשיבו לקטום (עיין מש"כ ע"ז במקום אחר בקובץ זה בעמ' 86, סימן עה) אם יכול ליטול מהסיר בכף.

מיהו לגבי הא יש להעיר שלא מצאנו שכל צינון מהני להיות גרוף וקטום, אלא רק גריפה או קטימה ממש. ובזמננו שלא שייך לא גורף ולא קוטם, מקילים ששימת הבלעך הוי גו"ק. אמנם בלעך מכסה את האש וגם מקטין את החום קצת, ואולי אין שימת האבן מספיק להיחשב גו"ק. וא"כ יותר טוב להוציא בכף ולסמוך על המקילים, מלהסיר את הסיר מן המחמם.

החותם בברכת כל טוב והצלחה בלימוד
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלא

הערה בדברי הבית יוסף

אורח חיים סימן שיט

איתא בבית יוסף (סימן שיט) וז"ל: "וכן כתב רבינו ירוחם בחלק שמיני (דנתיב י"ב עו ע"ד), אלא שכתב קודם לכן וזה לשונו "ואפילו ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר כלומר לאותה סעודה, אבל לבו ביום כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור". ונראה לי דהכי קאמר שאם הוא בורר אחר סעודה כל שבורר לצורך סעודה אחרת באותו יום בעצמו הוי לאלתר, ואם כשהוא בתוך סעודה בורר אינו יכול לברור אלא לצורך אותה סעודה בלבד, וכן אם בורר קודם סעודה צריך לאכלם בתוך הסעודה הראשונה ואם השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב". שוב הוסיף הב"י לבאר בשיטת הרמב"ם וז"ל: "ומכל מקום אם בירר להניח עד אחר שלש או ארבע שעות נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר, דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב, ובבורר אוכל אחד מאחר לא מיחייב אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערביים. אלא שאיני יודע מנין לו חילוק זה ואם לא נתכוין לכך קשה אמאי פלגינהו בתרתי" עכ"ל הב"י. וקשה דמשמע מדבריו שמותר לברור לב' שעות עד ג' שעות, ומכל שאר הראשונים דייק שמותר רק עד שמיסב לסעודה, חוץ מהמרדכי דאיתא שם "שעה", והב"י הבין בדבריו דהמרדכי מודה לפירוש רא"ש בשם ר"ח. ומנליה שהרמב"ם מקל כ"כ?

ונראה לפרש כוונתו דלרווחא דמילתא נקט. דבשאר הראשונים אינו מבואר כמה הוא השיעור של "למיסב לסעודה", ומרבינו ירוחם הוכיח הב"י דיותר מקל, ויתיר להניח אפילו להרבה שעות. והוכיח הב"י דהרמב"ם לית ליה סברת רבינו ירוחם ויותר מחמיר. ואף דמשמע מהב"י דיכול להקל עד ג' שעות, בעיקר רוצה רק להוכיח דהרמב"ם לית ליה הא דרבינו ירוחם, אמנם אה"נ הרמב"ם להלכה סובר כשאר הראשונים. ודוחק.

סימן קלב

הערות על הפרי מגדים

אורח חיים סימן שיט

הערות על הפמ"ג ריש סי' שיט

במסכת שבת (דף עד.) איתא, תנו רבנן היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל, בורר ומניח. וכן איתא שם עוד ברייתא היו לפניו שני מיני אוכלין וכו'. ועי' בפמ"ג (במ"ז סק"א ד"ה דע) שהקשה על שיטת רש"י (שבת עד.) שלא גרס בברייתא הראשונה "שני" ובברייתא שניה לא הגיה כלום, והקשה הפמ"ג איך רש"י פירש את הברייתא השנייה.

אמנם ברור שיש לתרץ שרש"י לא גרס בברייתא שנייה מלת "שני", וכן מצאנו בר"ן ובב"ח על הרי"ף. ותימה שלא הגיה הב"ח על הגמרא כלום.

מיהו יש לתרץ את דברי הב"ח והפמ"ג שאולי רש"י סובר שיש לחלק, שכיון שמוכח מדבריו של אביי שהוא מתיר לכתחילה לברור אוכל מפסולת לאלתר על ידי נפה וכברה, ובברייתא דמחייב על כרחך מיירי בבורר להניח, ואולי בכה"ג מחייב רש"י אפילו בבורר אוכל מאוכל. וכן חקר הפמ"ג עצמו בס"ק זה ולא הכריע. מיהו יותר נראה לפרש את שיטת רש"י כמו שפירשתי לעיל שאין בורר בב' מיני אוכלין כיון ששניהם נאכלים, וא"כ אפילו לאוצר או בכלי מותר כיון שאינו מעשה ברירה, ודלא כהפמ"ג לקמן, אלא דינו כמו הבורר גדולים מקטנים לדעת התה"ד והרמ"א שאין בו בורר אפילו בכלי מיוחד, וכמו שמצאנו שאין בורר במשמרת ליין בזמן הגיתות. וכיון שבכל אלו אין בהם משום בורר, ה"ה כאן לדעת רש"י נראה שאין בורר, והגירסא הנכונה לרש"י שלא ליגרוס "שני" לא בברייתא ראשונה ולא בברייתא שנייה.

ומה דאיתא שם בפמ"ג שהבורר אוכל מאוכל לאחר זמן שרי, תמוה דבוואי הוי בורר לפי שיטות רוב הראשונים דאיכא בורר מן התורה בבורר מין אוכל ממין אוכל אחר.

כן נראה לענ"ד בדברי הפמ"ג אלו.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלג

בענין בורר לבו ביום

אורח חיים סימן שיט

לאברך העוסק במלאכת בורר.

עיין בט"ז (סי' שיט ס"ק א) שכתב וז"ל: "קשה לי מאי דוחקיה דאביי לפרש כן הברייתא דרך נעשה, ולמה לא פי' דג' בבי קתני: לאלתר שרי לכתחלה, לאכול ולהניח לבו ביום פטור אבל אסור, ולאוצר חייב חטאת וכדרך שפי' ר"י לפי תירוץ שלו. בשלמא לעולא ולר"ח ולר' המנונא אין לפנינו רק ב' חילוקים, ע"כ מוכרחים אנו לפרש על ב' דברים, דהיינו מותר לכתחלה וחיוב חטאת, משא"כ כאן שיש לפנינו ג' חילוקים, דהיינו לאלתר ובו ביום ומניח למחר, למה לא נפרש הברייתא ג"כ הכי. ונלע"ד דהך היתר דלאלתר הוא פשוט דאל"כ ודאי היאך אפשר לאכול דהא ודאי כל אדם לא יקח המאכל כולו בפעם אחת לפיו, אלא יקח א' א' לפי ראות עיניו מה שיקח תחלה יקח, וא"כ קשה פשיטא דשרי. וגם מ"ש מניח לאלתר קשה פשיטא כיון דמותר לאכול הנברר

ה"ה להניח מותר לאכול המונח לאלתר באותה סעודה. וע"כ הוצרך לפרש דמ"ש אח"כ לא יברור לבו ביום יש בו חיוב חטאת, וא"כ ה"א דאף להניח לאכול לאלתר אסור משום דאי שרית ליה להניח לאותה סעודה שמא יניח לבו ביום ויהיה חייב חטאת. משא"כ אם לא היה חיוב חטאת רק פטור אבל אסור אין שום סברא לטעות ולגזור עבורו במניח לאותה סעודה, ע"כ הוכרח אביי לפ' המשנ' על ב' דרכים זה נ"ל נכון", עכ"ל הט"ז. ועי' בנתיב חיים שהקשה עליו שאם בורר לאוצר חייב, בורר לבו ביום ג"כ חייב, ואיך הקשה הט"ז על אביי דיסבור כעולא דפטור אחרי שמשמע שהגמרא דחה דבריו. ובפמ"ג טרח ליישב דלעולא מיירי הברייתא בנפה וכברה, ולכן לבו ביום חייב כקושית ר"ח. מיהו לאביי כיון שמודה שנפה וכברה אפילו לאלתר חייב, ע"כ דהברייתא מיירי בבורר ביד ולא בנפה וכברה, ולכן הקשה הט"ז מדוע לאביי בורר למחר חייב, אמנם לבו ביום ביד אינו אסור אלא מדרבנן גזירה משום למחר.

אמנם דברי הפמ"ג ליישב הט"ז צ"ע, דמנליה לאוקים עולא דמיירי בנפה וכברה. ולפי דבריו קשה, דיוצא שבורר בנפה וכברה לאלתר מותר לכתחילה לעולא, ומדוע לא הקשה ר"ח על עולא כן. ומדלא הקשה, או דסובר ר"ח דגם עולא מחייב בנפה וכברה ומיירי עולא שלא בנפה וכברה, או דבין עולא ובין ר"ח סוברים דבנפה וכברה מותרים הם ואין כאן קושיה.

ומדברי הרמב"ם בהל' שביתת עשור והמ"מ שם (מביאם כאן המג"א), יש להוכיח נגד דברי הט"ז, דהם סוברים דיש פסולת דרבנן, ולפי דבריהם גם לרב המנונא איכא ג' חילוקים, והו"ל לפרש את הברייתא ד"אין לברור" מיירי מדרבנן בפסולת דרבנן. ולכן מה שהקשה הט"ז על אביי, יש להקשות ג"כ על רב המנונא. ומדלא הקשה, נוכל להוכיח שרוב האמוראים סוברים שאין לפרש שהברייתא ד"אין לברור" מיירי באיסור דרבנן אלא בחיוב דאורייתא, ודוק.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלד

בענין הבורר לפני הסעודה אם מחוייב לאכול את כל מה שברר

אורח חיים סימן שיט

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי אברהם וויזנטל שליט"א, ראש כולל בכולל ישיבת אור תורה

בדבר מה ששאלתם אם ברירר יותר ממה שצריך, אם עבר על מה שבירר ולא אכל, עיין בית יוסף וז"ל: "וכן אם בורר קודם סעודה צריך לאכלם בתוך הסעודה הראשונה ואם השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב" ומשמע שמחויב לאכלם ואם לא אכלם חייב למפרע על מה שבירר. אמנם אי אפשר לפרש כן, דהא בוודאי אינו חייב כיון דבשעת הברירה לא היתה כוונתו למלאכה, ואיך שייך לחייבו למפרע על מה שעשה בהיתר. אלא ע"כ צריכים לפרש את דברי הב"י שכוונתו שבשעה שבורר צריך שתהיה כוונתו שיאכלם בתוך סעודה ראשונה. אמנם א"כ יש להעיר דמשמע מדבריו שאסור לברור מה שהוא לא יודע בשעת הברירה אם יאכל או לא. וקשה מאד לעמוד על זה.

ועיין באלי"ר (סק"ד) שכתב וז"ל: "ואין נראה לי כיון דבהותר ובדינה לא יתחייב למפרע (מלבושי יום טוב) ועיין בית יוסף". ומשמע שהבין שהלבוש והב"י סוברים שאם בירר מה שאינו צריך שחייב, וחולק עליהם וכמו שביארתי לעיל.

ועיין בלשון הרמב"ם (פ"ח הי"ב וי"ג) וז"ל: "ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר". ומשמע דאזיל בתר כוונת העושה בשעת הברירה ואינו תלוי באם אכלו למעשה או לא. וכן איתא שם בהלכה יג: "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד" עכ"ל. ולכן משמע מהרמב"ם דלא מיבעיא שאין איסור אם בירר ולא אכל, אלא אפילו מותר לכתחילה לברור משום שאולי יאכלו האורחים הרבה.

וכן משמע במשנה ברורה בהקדמה לסימן ובסק"ה "ואינו מותר לברור כ"א באופן שיזהר בכל ג' אופנים דהיינו שיברור האוכל מן הפסולת וגם שהברירה יהיה בידו ולא בכלי וגם שיהיה דעתו לאכול מיד שאז לאו דרך ברירה היא אלא דרך אכילה היא". וכן איתא בדבריו בסק"ה "ואם כונתו כדי שישתייר גם אחר סעודה או על סעודה אחרת חייב חטאת [טור] אך אם ממילא נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום כיון שכבר בירר בהיתר". ופסק שאין סרך איסור במה שבירר בכוונה לאכול ולא אכל. וא"כ יש סברא גדולה שמותר לברור מה שאולי האורחים יאכלו דהיינו ג"כ אזיל בתר כוונתו שהוא לברור מה שאולי יצטרך לסעודה, ולא איכפת לן אם למעשה אכלם או לא. כן נראה לי להלכה ולמעשה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב.

סימן קלה

בענין התשמשות במכסה הכלי כדי לברור מרק מהאוכל שבו ושמן מהדג וכיו"ב

אורח חיים סימן שיט

תמוז תשס"ח

לכבוד ידידי עוקר הרים הרב שמואל יוסף אלבינגר שליט"א, יושב באהלה של תורה כאן שכונת נווה יעקב

עיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן עד בד"ה בורר סק"א) וז"ל השואל: "אוכל ומשקה המעורבין ביחד האם מותר להחזיק כסוי הכלי ולהריק המשקה כדי לאכול האוכל לאלתר דאולי הוי כמין אחד שהתיר הרמ"א בראוי לאכילה. ועוד האם מותר לסנן במשמרת כיון שרוב בני אדם אינם מקפידים על זה (כט"ז סי' שיט ס"ק ו' בשם הר"ן). תשובה: הנה מאכל עם משקה אף שהוא מאותו המין הוא כב' מינים דהא גם בשר צלי ומבושל הם שני מינים וכ"ש אוכל ומשקה, אבל פשוט שאם מניח מעט מהמרק אין זה בורר מאחר דעדיין אוכל ומשקה מעורבין אך מסיר את רבוי המרק אין זה בורר, ורשאין להחזיק כסוי הכלי על הכלי ולהניח פתח קטן להסיר את רבוי המרק אבל לא כל המרק. וכן כשרוצה דוקא בהמרק יעשה באופן שאפשר שיפלו משם גם מהאוכל אך לא בריבוי שזה יש להתיר. וממילא לפ"מ שכתבתי דאוכלין ומשקין הם שני מינים לכן כשאחד מקפיד לאכול דוקא או לשתות דוקא לא שייך בטלה דעתו ואסור במשמרת, ואף לא במשמרת אסור כשיסתנן כולו כדלעיל", עכ"ל האגרות משה.

ועיין בט"ז (או"ח סי' תק"ו סק"ג בסוף דבריו)

וז"ל: "וא"כ כשנופלים זבובים לתוך הכוס בשבת אסור להסיר הזבובים לחוד משם להראב"ד דהוי ליה כבורר אלא צריך שיקח מן המשקה ג"כ עמהם". וכוונת הט"ז שאם לוקח קצת מן המשקה עימו, הוי בורר אוכל מאוכל דאינו מעשה בורר כלל ומותר, וכן פירשו החזו"א והאגרות משה.

וכוונת האגרות משה כאן הוא שמותר להסיר מרק ממרק ואפילו על ידי כלי, משום שאינו מעשה בורר וכדחזינן בהרבה מקומות. אמנם ברירת משקה מאוכל או להיפך הוי מעשה בורר ואינו מותר כי אם לאלתר ובלי כלי מיוחד וכשמסיר האוכל מהפסולת. מיהו באופן שמתאר האגרות משה אין כאן בורר כלל, וכוונתו שברוצה להסיר קצת מהמרק, הוי בורר מרק ממרק שמותר, וכן ברוצה במרק אם יעשה באופן שתואר, מסיר מרק ממרק ואוכל מאוכל ואינו בורר המרק מהאוכל, ולכן מותר אע"פ שכיסוי הכלי הוי כלי כמו קנון ותמחוי.

מיהו ביאר האגרו"מ שכיון שאוכל ומשקה הם ב' מינים שונים, ואם אחד בורר לגמרי האוכל מהפסולת הוי מעשה בורר אף שרוב בני אדם אינם מקפידים על זה, כיון שמסכימים שאוכל ומשקה נחשבים ב' מינים נפרדים. ולדבריו כן הוא כוונת הפמ"ג והבה"ל במה שמחמירים באחד שמקפיד להפריד אוכל ממשקה שנקרא בורר אף אם רובא דעלמא לא מקפידים בזה, אמנם דווקא בכה"ג שנחשבים לב' מינים לכו"ע. ולכן לדבריו יוצא שמותר לסנן מים בבריטה אף למי שמקפיד מאד לא לשתות בלי סינון זה, דהא רוב בני אדם מחשיבים את המים עם האבן שמסננים על ידי הבריטה למין אחד, כמו שהשמרים הם חלק מהיין ביין מגיתו, ואין שם בורר אפילו למי שמקפיד מאד בזה דבטלה דעתו. אמנם כשרוב בני אדם מכירים ההבדל שיש בין ב' המינים אלא שאינם מקפידים על ברירתו, הוי כבורר ב' מיני אוכלים זה מזה שחייב לרוב הפוסקים, כן הוא דעת הגאון בעל אגרות משה. ובמקום אחר כתבתי עוד דברים בשאלה זו של שימוש בבריטה, וטעמים אחרים להתירו.

ומה שדימיתם דברי האגרו"מ לדברי השבלי הלקט (סוף סימן צא) וז"ל: "תנו רבנן עושין יינומילין בשבת ואין עושין אלונתית בשבת פי' שהיינומילין הוא משקה העשוי לשתייה, ואלונתית הוא להצטנן מחום המרחץ ודומה קצת לרפואה, ואלו הן יינומילין ואלו הן אלונתית, יינומלין יין דבש ופלפלין, אלונתית יין ושמן ומים צלולין, כתב רבינו ישעיה זצ"ל נראה לי שהיינומילין אפילו לסננן בשבת מותר שאינו משום בורר שהדבש והבשמים שמערב בו אינו פסולת, אלא אדרבה הוא מתכוון לערב היין בהן כדי שיהא קולט טעמן וריחן ואין מסננן אלא כדי שיהיה דק וצלול ולא יהיה עב מתערובת הדבש והבשמים אלו דברי הרב זצ"ל, ונראה בעיני שצריך אדם להיזהר בין בעשייתו בין בסינונו שהרי כמה מלאכות יש בו כגון ברירת סממנין ושחיקתן שהן איסור גמור וזולתן ואין מרבין להקל בזה", עכ"ל. חזינן מדברי רבנו ישעיה שבמסנן היינומילין אין כולו יוצא דרך המסנן, אף שרצונו שכולו יסונן ויתערב, בדרך נכלל נשאר קצת שלא מתערב. וביאר ר"י שאינו נחשב בורר כיון שכוונתו לערב ולא לברור. והש"ל אסר לסננו בשבת שסובר שמה שנשאר חוץ לתערובות הוי פסולת שבורר, וגם מה שעובר דרך המסננת הוא טוחן כדי לערב. ואסר לעשות האלונתית דהוי לצורך רפואה משום גזירת שחיקת סממנים, אמנם כולו אינו ענין לנידון דידן.

ולגבי הסרת שמן מקופסת שימורים של דג טונה ע"י השימוש בכיסוי, לפי דברי האגרות משה השמן והדג הם ב' מינים שונים. ולכן דווקא אם משאיר קצת שמן בתוך הטונה מותר, דממילא כוונתו לברור שמן משמן. מיהו נראה לי שרוב בני אדם רוצים בשעת הסרת השמן להסיר כמעט כל השמן, ומעונינים רק בשמן הבלוע כבר בדג שאין שייך בו מלאכה. ולכן נראה לי לאסור להשתמש בכיסוי הכלי כדי לברור את הטונה מהשמן דהוי ברירת פסולת מאוכל.

ולגבי שימוש בכד שמסננת בפיו כדי להשאיר את הקרח בכד, נראה לי שתלוי בסוגי הכלים, שיש ב' מיני מסננת לשימוש זה, אחד שקצת מהקרח יכול לרדת דרכו, וכלי זה מותר כיון שאין כוונתו לברור המים מהקרח, ואינו מקפיד שישאיר כל הקרח בכד, אלא כוונתו להשאיר רוב הקרח בתוך הכד, ולכן אין בזה בורר מים מקרח אלא ברירת הרבה קרח מקצת קרח. מיהו יש כלים הנעשים באופן שאי אפשר ששום קרח יצא דרכו, ובכלים אלו אסור להשתמש לפי ביאורו של הגאון בעל אגרות משה כיון שכוונתו לברור המים מהקרח, והוא דומה ממש לציור שלו שמסיר המרק עם כיסוי כלי באופן שאי אפשר ששום אוכל יבוא איתו שאוסר האגרות משה.

החותם ברכת כל טוב, הן ברוחניות הן בגשמיות
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלו

בענין בורר בקדושת שביעית

אורח חיים סימן שיט סעיף ג

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי אברהם וויזנטל שליט"א, ראש כולל בכולל ישיבת אור תורה

על מה ששאלתם אם מותר להסיר בשבת את האוכלין הנשארים על הצלחת שיש בהם קדושת שביעית משאר האוכלים כדי לזרקם בכלי המיועד לפירות שביעית.

עיין בפמ"ג (שיט מ"ז י' בא"ד) שאין בורר בבורר פסולת מפסולת, וכן איתא בחזו"א (נג ד"ה ולענין) וז"ל: "כל שאין דעתו עליהם ולא ניחא ליה בברורן לאו שם בורר עליו... אלא כל שהולכין לאיבוד נראה דלאו בורר הוא כלל" וכן מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן יב) וז"ל: "דנראה פשוט דכל דשני המינים הנבררים זה מזה הולכים שניהם לאיבוד לא שייך בכל כגון דא איסור ברירה, ובכדי להסיר מקום של הנדוז בזה אביא הוכחה לכך גם מדברי המשנה ברורה בסי' שי"ט סעי' ג' בביאור הלכה ד"ה היו לפניו, שבהסבירו הדין שבשו"ע שם סעי' ט"ו דמסננת שנתן בה חרדל לסננו מותר ליתן בה ביצה אע"פ שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה, מבאר משום דהתם תרוייהו אינם עומדים לאכילה לעולם דהחלבון נתערב בפסולת החרדל ואין רוצה לאכלה והחלמון יורד למטה לגוון ולא לאכילה ולפיכך אין שייך ע"ז שם בורר שאין מתקנם ע"י ברירתו לאכילה לעולם ע"ש. הרי דס"ל להמ"ב נמי בפשיטות בכנ"ל דהיכא דתרוייהו אינם עומדים לאכילה לעולם לא שייך ע"ז שם בורר", עכ"ל. ולכן להלכה איני רואה שום שאלה במעשה זה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלז

בענין בירר אוכל שאינו רוצה לאכלו

אורח חיים סימן שיט סעיף ג

במעשה שקרה שברר ירקות שאינו אוהב מתוך המרק, ונשאלתי אם מותר לאכול שאר המרק.

תשובה: אף שהבורר עבר על ספק איסור תורה, שלדעת ר"ח הבורר מין שאינו רוצה ממין שרוצה חייב משום בורר פסולת מאוכל, כמבואר בתוס' (דף עד.) ובראש"ש (שם), וכ"פ הרבה אחרונים כדאיתא בבה"ל (ס"ג ד"ה ומניח). אמנם כיון שפשטות לשון הרמב"ם נראה שאין בורר בב' מיני אוכלין אלא בבורר לאוצר או בכלי, והבורר מין שאינו רוצה אינו נחשב בורר פסולת, ולדעתו מותר לכתחילה לברור את המין שאינו רוצה כיון שאין דינו כפסולת, לכאורה מותר לברור מין שאינו רוצה, וכן הוא משמעות השו"ע. ויש לצרף לזה עוד את שיטת הטור שמותר לברור פסולת גמור מתוך אוכל (ועי' בעבודת הקודש שהרשב"א ג"כ סובר כן, וכן הביא האגלי טל בשם כמה ראשונים, וביאר שיטתם ממה שקשה עליהם מסוגית הגמרא עד:). ועוד יש לצרף שיטת רש"י ודעימיה שאין בבורר ב' מיני אוכלין איסור בורר כלל כיון ששניהם אוכל, ואין בורר אלא בסילוק פסולת מאוכל. וכן יש לצרף עוד ספיקת הפמ"ג (בא"א א') שאולי הבורר אוכל מאוכל בדיעבד מותר, שלא תיקן כיון דראוי לאכלם יחד. וכיון שיש הרבה צדדים להקל, הגם שלאשכנזים אין להקל לכתחילה, אמנם בדיעבד בוודאי מותר לאכול הנשאר. ועוד נראה לי דאולי הספרדים יכולים להקל לכתחילה כיון שהרמב"ם והשו"ע מקילים בדבר.

כן נראה לי.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלח

בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה ומלאכת בורר

אורח חיים סימן שיט סעיף ג

לכבוד ידידי הרב אברהם וויזנטל שליט"א מחבר ספרים וקונטרסים בעניני בשר בחלב ושביעית

תשובה: עיין בבה"ל (סי' שיט ס"ג) שהביא דעת הישועות יעקב לחלק בין בורר אוכל מפסולת דהוי מלאכה הצריכה לגופה, ובין בורר אוכל ממין אוכל אחר דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שראוי לאכילה. וסובר שענין מלאכת בורר הוא שהפסולת אינו ראוי לאכילה וגם האוכל אין ראוי כ"כ לאכילה עם הפסולת שבתוכו עד שהוא מפריד את הפסולת מן האוכל, וא"כ המלאכה הוי שמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל דמשוי ליה אוכל גמור. אמנם דווקא פסולת מתוך אוכל, שאין ראוי לאכילה כלל מתחילה ומשוי ליה אוכל ע"י הברירה, אבל בשני מיני אוכלין כשמפריד האוכל השני מחמת שאינו רוצה לאכלו חשוב משאצ"ל כיון שאוכל זה שרוצה לאכול כעת, ראוי לאכילה אף אם לא נפרד האוכל השני, ופרידתו הוא רק מחמת שכעת אין נפשו חשקה בו הוי משאצ"ל.

והישועות יעקב העיר מדברי הבעל המאור (הנמצאים בפירושו לדף קו.) שהאריך לבאר מחלוקת ר"י ור"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה ובמקלקל, ובנה דבריו על הבנתו בשיטת הרז"ה, והבה"ל בנה דבריו על דברי הישועות יעקב. וע"פ ביאור זה הוסיף הבה"ל שם לבאר מה שנראה לו הלכה למעשה. וכיון שנראה לי שדברי הישועות יעקב והבה"ל מתנגדים לדברי

הראשונים בביאור מהו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אעתיק את המקורות ואת ראיותי בענין זה.

ז"ל הבעל המאור שם: "כל שלשים ותשע מלאכות שהיו כנגדן במשכן כולן היה בהם צורך לגופן חוץ מן הזורה והבורר שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר הצרורות מן הכרי וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצרורות. וכן חייב עליהן ועל כל תולדה שלהן. אבל שאר המלאכות עיקר הוא לצורך גופן. וס"ל לר' יהודה כל המלאכות כולן כשם שחייב עליהן לצורך גופן כך חייב עליהן שלא לצורך גופן כ"ז שהוא מתקן ולא מקלקל... נקוט האי כללא בידך כל מלאכה שהיא צריכה לדחות נזק מן העושה, אותה מלאכה שאינה צריכה לגופה היא", עכ"ל השייך לענייננו.

פירוש לפירושו, דס"ל שאין הפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאינה מלאכת מחשבת (כמו דס"ל לרש"י בשבת דף צג:), ואין הפירוש של מלאכה הצריכה לגופה שהיא המטרה שהיתה למלאכה זו במשכן (כמו דס"ל לתוס' בשבת דף צד. וביומא לד: וכן סובר בשו"ת הריב"ש), אלא שהגדרת מלאכה הצריכה לגופה הוי שעושה המלאכה לחפץ אחד, אמנם התיקון הנצרך הוא בחפץ אחר. ובבורר מסיר הצרורות לצורך התבואה וכן בזורה מסיר המוץ לצורך התבואה, ולכן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהיא הסרת הצרורות ותבואה, לגוף שהוא צריך שהוא התבואה. ואפילו הכי חייב בבורר וזורה אפילו לר"ש שכן היה במלאכת המשכן. וחזינן חידוש גדול בדברי בעל המאור מה שלא מצאנו בשאר הראשונים (אח"כ מצאתי שכ"כ האגלי טל מלאכת זורה א ו), והוא דבזורה ובבורר המלאכות עצמן הוי מלאכות שאינן צריכות לגופן, אף שמסיר המוץ והצרורות לצורך התבואה. ולדעת הרז"ה נחלקו ר' יהודה ור"ש, דלרבי יהודה כיון שמצאנו בב' מלאכות אלו שחייבים במלאכה שאינה צריכה לגופה, ה"ה כל שאר המלאכות, ולר"ש שאר מלאכות פטורות בכה"ג.

ונראה לבאר שנחלקו הרז"ה עם תוס' בפירוש המלות של "צריכה לגופה", שלתוס' ה"לגופה" הולך על עיקר המלאכה, ובפרט מה היא מטרת המלאכה במשכן. משא"כ לרז"ה הפירוש "לגופה" הוא החומר שבו פועל מעשה המלאכה. ובבורר וזורה הוא פועל על הפסולת, והפסולת אינה מתוקנת על ידי מעשיו.

מיהו חזינן מדברי הרז"ה שאין מקור כלל לחילוקו של הישועות יעקב שבורר אוכל שאינו רוצה מאוכל שרוצה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא נהפוך הוא לדעת הרז"ה חייב משום בורר באופן זה אע"פ שהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ובשאר הראשונים ג"כ אין מקור לחילוקו של הישועות יעקב. דהא מבואר בתוספות (מכילתין דף צד. ד"ה רבי שמעון) וז"ל: "נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו", עכ"ל. חזינן מתוספות שהפירוש של מלאכה שאינה צריכה לגופה היא שאינה צריכה לאותה תכלית שעשו את מלאכה זו במשכן אלא לתכלית אחרת. ולדבריו בבורר בהכנת הסממנים ביררו לצורך החלק מהסממנים שנצרכו, ולא

לצורך הפסולת כמובן. וכיון שסוברים תוס׳ (בדף עד.) שבורר ב׳ מיני אוכלין נחשב המין שאינו רוצה לפסולת, אין לחלק בין בורר ב׳ מיני אוכלין ובין בורר אוכל מפסולת, ובשניהם חייב אם בירר בנפה וכברה, או לבו ביום, או שבירר הפסולת מהאוכל (לדעת התוס׳ וכן פסק הרמ״א).

ודעת הרמב״ן בחדושיו למכילתין (דף צד:) לפרש מהו מלאכה שאינה צריכה לגופה וז״ל: ״פי׳ מלאכה שא״צ לגופה כגון מוציא את המת אפילו לקוברו שאין לו הנאה בהוצאתו ולא בקבורתו, אבל ההנאה היא הטומאה שהוא מונע ממנו, וכן צידת נחש כדי שלא ישכנו נקראת מלאכה שא״צ לגופה שאינה אלא מניעת נזק ואין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה, וכן כיבוי הפתילה והגחלים לעולם מלאכה שאצל״ג חוץ מפתילה שלא הבהבה שהוא צריך להדליקה ולכבותה ושהכיבוי הוא התיקון בעצמו, וכן במכבה את הגחלים לפחמים. אבל התופר ביריעה של דרנא אע״פ שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא ולא יבוא לעולם לידי אותה מלאכה כיון שנפלה שם מ״מ צריך הוא לגופיה של תפירה ונהנה בה״, עכ״ל. וע״ע ברמב״ן (דף קו.) שהקשה על רש״י הרבה קושיות וז״ל: ״וכן זו שאמר רש״י ז״ל עצמו דאין לך מבעיר שאינו מקלקל ואפילו מבעיר עצים לבשל קדירה, אינו נכון שהרי גופה של אש צריך לו וכן במבעיר להתחמם שהנאתו וביעורו שוין, והחורש ותולדותיה אין הנאתן בעצמן ממש אלא שהן תשמישן של עולם להנאת דברים אחרים, וכה״ג מלאכה שאינה צריכה לגופה מיקרי״.

עוד מוסיף שם הרמב״ן ״דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה הוא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול. ומה דומה לזה הנוטל צפרניים בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז ואף על פי שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער מלאכה הצריכה לגופה נקראת, וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל איקופי מגלימא כולן דומות למילה. והבערה דבת כהן נמי כיון שהוא מדליק האש לבשל בו פתילה הרי היא מלאכה הצריכה לגופה, דומיא דמדליק את האור להתחמם כנגדו ומשתמש לאורה, ולא שמענו מלאכה שאינה צריכה לגופה במדליק אלא במכבה. אלא ודאי תרווייהו מלאכה הצריכה לגופה נינהו״.

פירוש לפירושו, שמלאכה הצריכה לגופה הוי שבמצב שמוצא את עצמו, צריך העושה את ההנאה של המעשה. ולדבריו ג״כ אין לחלק בין הבורר פסולת מאוכל ובין הבורר אוכל שאינו רוצה ממין אוכל אחר שהוא רוצה, שבשניהם הוא רוצה ונהנה מהתיקון שעושה בעצמו עכשיו. ולכן שניהם מלאכה הצריכה לגופה ודלא כהישועות יעקב ובה״ל.

ועיין בחידושי רב נסים גאון (הנדפסים בדף יב.) וז״ל: ״ור״ש פוטר... אף במוציא את המת לקברו וזאת ההוצאה מלאכה שאינה צריכה לגופה היא לפי שזה שהוציא כלים מרשות לרשות לא לצורך נפשו הוציא לא לאכלו ולא ליהנות ממנו... שאם חס ושלום יהיה זה המת סרוח או זאת הנבילה סרוחה ואין יכול לעמוד עמה מפני הריח הרע אז ר״ש מודה הוא שאם הוציאה חייב חטאת מפני שהיא באותה שעה נעשית מלאכה שצריכה לגופה״, עכ״ל ע״ש דהאריך. ומשמע שביאר מלאכה שאינה צריכה לגופה באופן דומה לשיטת הרמב״ן (בבאור מלאכה שאינה צריכה לגופה), אמנם לפי ר״נ גאון הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה יותר

מצומצמת שמלאכה הצריכה לגופה כוללת אף מה שמפריע לחוש מפני שלא רוצה להריח ריח רע, ולפי דעת הרמב"ן באופן של הוצאת המת סרוח הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ופשוט שלרב נסים גאון הבורר אוכל שאינו רוצה מאוכל שרוצה חייב, דהוי יותר צריכה לגופה מהסרת מת סרוח שלדבריו חייב.

ועיין תוספות רי"ד (בפירושו בדף קז: ובפירושו לדף קכא:) דמוכח מיניה שיש לו שיטה אחרת מה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וז"ל: "וכיון דאוקימנה מתני' כר"ש אמאי חייב (הצד שמונה שרצים) שלא לצורך, והא הויא מלאכה שא"צ לגופה. תשובה, כיון שדרך העולם לצודן אע"פ שהוא א"צ להן מלאכה היא חשובה וחייב. ואיזו תקרי מלאכה שא"צ לגופה, כגון הוצאת המת שלא היא צריך לו ולא כל העולם... אבל אם הוציא כגרוגרת אוכלין אע"פ שלא היה צריך להם חייב הוא כיון דחשיבי לעלמא. והה"נ היכא דצד דבר שבמינו ניצוד וחשיב לעלמא אע"פ שהוא א"צ לו חייב דמלאכה חשובה הויא ולא מיפטר אלא כשצד דבר שאין במינו ניצוד וגם הוא אינו צריך לו", עכ"ל. ולדעתו מלאכה שאינה צריכה לגופה אינה תלויה בתיקון החפץ או במילוי רצון העושה בפעם זו, אלא תלוי בהגדרה של מעשה זה בדרך כלל. והרי"ד סובר דצריכה לגופה הוי מה שרוב העולם מחשיבים שהוא הצורך של מלאכה זו, וזו שיטה אחרת ממה שמצאנו בשאר ראשונים הנ"ל. ובתחילה חשבתי שהישועות יעקב יכול להכניס את שיטתו לתוך התוס' רי"ד, שאם לרוב בני אדם אין זה נחשב תיקון, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם אינו נכון, דכיון דחזינן שהבורר מין ממין אחר חייב, חזינן דהוי מלאכה הצריכה לגופה גם לדעת התוס' רי"ד ונחשב תיקון החשוב לעולם.

עוד שיטה אחרת בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה מצאנו בכ"מ (פ"א ה"ז) בשם ר"א בן הרמב"ם וז"ל: "ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא, דגבי פסיק רישיה אינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח... אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוון לתכליתה", עכ"ל. ולדבריו ג"כ הבורר אוכל שאינו רוצה ממה שרוצה חייב, דהיינו תכלית המעשה שהוא מכוין לה.

ועיין עוד מש"כ בקונטרס תהילה לדוד (שצירפתי בסוף ספרי נמלא טל) על עניני מלאכה שאינה צריכה לגופה ששם ביארתי בארוכה שיטת הרמב"ן ושיטת הרז"ה. וגם ביארתי שם שיטת רש"י שמלאכה הצריכה לגופה הוי כשרצון העושה הוי למעשה שהוא עושה. אבל כשאין ברצונו למה שעושה, אלא שעושהו משום איזו תוצאה, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולדברי רש"י נראה שבורר אוכל ממין אוכל אחר הוי צריכה לגופה דהיינו מלאכתו. אלא דברש"י (דף עד.) משמע שסובר שהבורר ב' מיני אוכלין פטור, מיהו בדף קמ. אוסר לברור ב' מיני אוכלין. ואולי סובר שאסור רק מדרבנן, וכן נראה לי נכון בדבריו.

ומה שנראה מדברי הישועות יעקב הוא שהבורר אוכל ממין אוכל אחר אינו תיקון אוביקטיבי אלא תיקון לדעת הבורר, ולכן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אמנם קשה דמנליה הגדרה זו במלאכה שאינה צריכה לגופה, והוא מתנגד לשיטות כל הראשונים הנ"ל במלאכה שאינה צריכה לגופה. ונראה שכיון שלכל גדולי הראשונים הנ"ל אינו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אין מקום לדברי הישועות יעקב, ולפלא

שהבה"ל הביא את דבריו ולא עמד על כל מה שהבאתי, כנלע"ד להלכה.

ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קלט

בענין ברירת מאכל בהמה לאלתר לצורך בהמה

אורח חיים סימן שיט סעיף ב

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב אברהם וויזנטל לומד תורה כאן בעיר ירושלים

תשובה: עיין בפמ"ג (במ"ז סי' שיט ה') שחוקר אם מותר לברור מאכל בהמה לצורך בהמה לאלתר, ופושט שמותר. ומצאתי בבן איש חי (שניה פרשת בשלח אות יד') שבונה על דברי הפמ"ג שמותר לברור פסולת מתוך אוכל לצורך בהמתו מיד, ומביאו הכה"ח (שיט נא) ופוסקי זמננו. אמנם דבריו צריכים לי עיון, דמשמעות רש"י (בסוגיא דף עד.) היא שמותר לברור אוכל מאוכל אחר, ונראה משום שסובר שבורר הוא דווקא אם מסיר פסולת, ואין דין בורר בבורר שני דברים הנאכלים (וצ"ע דבדברי רש"י לקמן קמ. בסוגיא משמע דסותר את דבריו), אמנם כאן להיפך הוא, שכיון שהפסולת הוא מאכל הבהמה, לדעת רש"י המאכל בהמה שהוא כאן הוא פסולת ממש וחייב על ברירתו. וא"כ כיון שלא מצאנו אלא ששאר הראשונים חולקים על רש"י לחומרא וסוברים שהבורר פסולת סובייקטי ג"כ חייב, מנלן שמקילים שהבורר פסולת רגילה מאוכל מותר. ולכן נראה שאין לברור פסולת מאוכל כדי להאכילו לבהמתו.

כן נראה לי.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמ

בענין אם מי שמקפיד שלא לשתות במים בלי לסננו בבריטה מותר לו לסנן את המים בכלי הזה בשבת

אורח חיים סימן שיט סעיף י

לכבוד ידידי הרב ניסים בלנגא יושב באהלה של תורה כאן בשכונת נווה יעקב

איתא במסכת שבת (קלט:) "אמר זעירי נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, אבל עכורין לא. (פירש הרמב"ן: "אבל עכורין לא, **אע"ג דאפשר למישתינהו הכי**, כיון דאיכא פסולת הו"ל בורר ואסור"), מיתיבי רבן שמעון בן גמליאל אומר טורד אדם חבית של יין יינה ושמריה ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש (פירש הרמב"ן: "אלמא **כיון דאפשר דמשתתי הכי שרי**. ולא דמיא למתני' דמתני' שמרים הן שא"א לשתותן כלל והו"ל בורר"). ומתרצת הגמרא: תרגמה זעירי בין הגיתות שנו" (ופרש"י: "**שכל היינות עכורין ושותין אותן בשמריהם**, הלכך אין כאן תיקון, דבלאו הכי משתתי". והרמב"ן הוסיף: "התיר רשב"ג משום **דאורח ארעא** נמי הוא **דמשתתי הכי**, אבל בשאר ימות השנה **אע"ג דאפשר, לאו אורח ארעא** הוא למישתינהו עכורין").

חזינן שכל שדרך העולם לשתות עם השמרים, מותר לכתחילה לשמור אפילו במשמרת, ואין בו משום בורר ולא משום מרקד, ומה שאפשר לשתות הכי אסור לשמר שמריה במשמרת. ותנן במתניתין "מסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית", ומשמע שיש יין שמותר לסנן בסודר או בכפיפה שהם כעין קנון ותמחוי, ואסור לשמרו במשמרת שהוא כעין

נפה וכברה. ופירש בחידושי הר"ן (החדשות) על המשנה: "ומסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית. פי' דכיון דאפשר למשתייה הכי, דהא יין קתני, ועוד דמשני שהוא מסנן אותו בסודרין ובכפיפה מצרית ולא במשמרת שרי, והיינו דאשמועינן זעירי בגמרא דווקא יין שהוא עכור קצת הוא דבעינן שינוי שיסנן אותו בסודרין ובכפיפה מצרית. אבל אם היה מים צלולים לגמרי לא בעינן שינוי ונותנין לתוך המשמרת. ובלבד שיהא צלול ביותר אבל לא עכורין, דבעכורין אע"ג דאיכא אינשי דשתו להו הכי, כיון דלאו אורח ארעא למשתינהו כלל עכורין, בעינן שנוי דהיינו סודרין וכפיפה מצרית וכדתנן במתני'... דאלמא כיון דאפשר למשתתי, אפ"ה כיון דרובא דאינשי לא שתו ליה הכי ליכא משום בורר".

וכן ביאר הר"ן בפירושו לרי"ף דהיכא דרובא דאינשי לא קפדי בהו, מותר לשמר אותם במשמרת, ועכורין מיירי שאפשר לשתותם הכי, אמנם אסור לשמרם כיון שרוב בני אדם מקפידים שלא לשתותם כן, מיהו מותר לסננם בסודר וכפיפה דהוי שינוי. ויין עכור לגמרי שלא שותים אותו כלל, אסור לסננו אפילו בשינוי. וכן הביא הב"י ופסק כעיקר שיטה להלכה בשו"ע (ס"י).

ומהו החילוק שיש בין הסוג האמצעי שמותר על ידי שינוי, ובין עכור לגמרי שאסור אפילו בשינוי.

בחידושי הר"ן הנ"ל איתא "עכורין ממש דלא אפשר למשתיינהו כלל". ובפמ"ג פירש שהסוג האמצעי שותים אותו על ידי הדחק, ועכור לגמרי אינם שותים כלל אפילו על ידי הדחק, וכן משמע ברמב"ן וברי"ן הנ"ל. מיהו בלבושי שרד (על הט"ז סי' שיט סק"ו) משמע שמחלק באופן אחר, והוא שהסוג האמצעי הוא מה ששותים מיעוט בני אדם, ועכור לגמרי הוא מה שאין שותים אפילו מיעוט בני אדם. ונראה שהוא פירש כן את דברי הראשונים הנ"ל.

ונ"מ יוצא ממחלוקת הפמ"ג והלבושי שרד, שלפי הפמ"ג מה שרוב בני אדם שותים על ידי הדחק אין בו איסור בורר מן התורה כי אם מדרבנן, ולכן מותר לסננו בסודר או כפיפה דהוי על ידי שינוי. וההגדרה איזה יין חייבים עליו כשמשמרים אותו הוי דווקא כשאין שותים אותו עם שמריה אפילו על ידי הדחק, ואל"כ אינו נחשב תיקון (כלשון רש"י) לחייבו. אמנם מהלבושי שרד משמע שאין בורר מן התורה אלא במין שאין שותים אותו שום בני אדם, אמנם אם קצת בני אדם שותים אותו עם שמריה אף שרובם אינם שותים אותו כן, אסור לבררו רק מדרבנן, דהיינו החילוק הוא בין עכורים קצת שאין לשמרם ומותר לסננם על ידי סודר או כפיפה דהיינו בשנוי, ובין עכורים לגמרי דאין לסננם אפילו על ידי סודר. ומפורש בגמרא שהמשרה אותם חייב, ולכן אסור לסננם בשנוי.

ומשמעות הבה"ל (בס"י) שפסק כהפמ"ג, ונראה לבאר הטעם משום דמסתברא טעמיה, דקשה להבין שיטת הלבושי שרד שמה שרוב בני אדם אינם שותים אינו בורר לשמרו כי אם מדרבנן. וגם משמעות דברי הרמב"ן והר"ן אינם כוותיה אלא כהפמ"ג.

שוב הוסיף הפמ"ג לחקור וז"ל: "עי' ב"י בשם הר"ן ג' חילוקים, היכא דרובא לא קפדי כלל רק משמר שיהא ביותר צלול וכדומה אז שרי במשמרת. והיכא דרובא קפדי ואפשר לשתות

ע"י הדחק משמרת אסור סודר מותר היכא דליכא ליבון. והיכא דלא משתתי כלל אף סודר אסור. ומשמע למי שהוא איסטניס וא"א למשתי הכי היכא שיש בו קסמין וכדומה אפשר אף דרובא לא קפדי כלל לא אמרינן בטלה דעתו ולדידיה אסור דהוה בורר וכו' וצ"ע". ולא ביאר כל הצורך מהו ספיקו שלא נאמר בטלה דעתיה של האיסטניס כמו דאמרינן בהוצאה ובסחיטה וכיו"ב? ונראה שמקורו לחקור הוי מהא דין אמצעי שרוב בני אדם מקפידים לשמרו, אמנם יכולים לשתותו על ידי הדחק, שמותר לסננו בסודר וכפיפה, ואסור רק לשמרו. וקשה דהא אם משמר חייב מן התורה, מדוע חז"ל התירו לסננו, וע"כ שמשמר אינו אסור אלא מדרבנן, שנחשב שמריה פסולת דרבנן כמו עלים מעופשים, אמנם מן התורה מין אחד הוא. ומדוע נחשב רק בורר מדרבנן, הא רוב בני אדם מקפידים שלא לשתותו בלי לשמרו. וצ"ל שקנה המדה אם הוי בורר או לאו, הוא אם ישתוהו בני אדם על ידי הדחק, ולא מה ששותים לכתחילה, ואם ישתוהו על ידי הדחק אינו נחשב פסולת מדינא ואין בו משום בורר. וה"ה בעלים מעופשים דמה"ט אינם פסולת אלא מדרבנן. וחוקר הפמ"ג, לאדם שאינו שותהו כלל אפילו בשעת הדחק, האם נחשב פסולת מעיקר הדין אפילו באופן שרוב בני אדם ישתהו לכתחילה בלי סינון, האם אמרינן שתלוי באם ישתהו בשעת הדחק, או דאמרינן בטלה דעתו אצל בני אדם השותים אותו כמו שהוא, והניח הפמ"ג בצ"ע אם מותר או אסור. ובבה"ל (שם ס"י ד"ה הואיל) הביא דבריו בלי הכרע בספיקו. אמנם במ"ב לא הביא דבריו, ולכן להלכה אנו פוסקים לקולא כיון שאפילו הפמ"ג רק כתב בלשון אפשר וסברתו אינו ברורה. אמרינן בכה"ג בטלה דעתיה אצל בני אדם ואינו מעשה בורר.

ויותר נראה שאפילו לפי הצד של הפמ"ג שאין לשמרו, היינו דווקא במי שאי אפשר למשתי בכל אופן בלי לשמרו. זאת אומרת שאפילו אין שום משקה אחר לשתות אינו שותהו. אמנם מי שישתהו כשאינו מוצא משהו אחר לשתות והוא צמא, אינו נחשב איסטניס ומותר לשמרו לכתחילה.

ועוד נראה להקל משום טעם אחר, והוא שמה שהבריטה מוציא מהמים אינו נראה לעינים, ויש סברא גדולה שאין בורר אלא במה שנראה לעינים. וסברא זו חזקה להתיר אפילו בלי הסברא שאמרתי לעיל, והסברא דלעיל מתרת אפילו בלי סברא זו, ולכן איני רואה טעם להחמיר כלל.

ואני חותם בברכת הצלחה לרוחניות ובגשמיות ובבריאות

ידידך, לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמא

בענין חיבוץ אגוזים

אורח חיים סימן שיט סעיף יז

נשאלתי מהי מציאות הדברים. ז"ל הרמב"ם (פרק כא סוף הלכה יז): "וכן המחבץ תולדת בורר הוא, לפיכך אע"פ שנותנין שומשמין ואגוזים לדבש לא יחבצם בידו". ובמ"מ הביא שמקורו הוא מהתוספתא (פי"ג הי"ב) וז"ל: "נותנין מים לתוך קמח קלי ובלבד שלא יגבל, נותנין שומשמין ואגוזין לתוך הדבש ובלבד שלא יגבל (י"ג יחבץ), מפרפרין גלוסקין לחולה בשבת ובלבד שלא יגבל, אבל מחבץ הוא מעשה קדירה ואוכל". ובמנחת ביכורים פירשו משום לש, וכן פירש המג"א (שיט יט) והבה"ל

(ד"ה שנותנין). אמנם עי' בחזון יחזקאל גירסת הרמב"ם ופירושו.

ונראה לי לפרש את דברי הרמב"ם שכבר עירב שומשמין ואגוזים בתוך הדבש ועכשיו רוצה להסירם, והרמב"ם מדמה זה מדרבנן להסרת הקום מהחלב (ובאמת אינו בורר מן התורה מפני שאינו מתערב, אלא הוי תערובת מדרבנן. ונראה לי דמברייתא זו יש להקשות על הט"ז סק"א, דהא חזינן ברמב"ם שיש ציור של בורר דרבנן שאינו מופיע בברייתא הראשונה בדף עד. ואולי יש ליישב שהרמב"ם גרס כרש"י וסובר שברייתא ראשונה מיירי דווקא בפסולת אמיתית ולא בב' מיני אוכלין).

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמב

בענין גדרי מלאכות בורר זורה ומרקד

אורח חיים סימן שיט

הגמרא מקשה (שבת עג.) "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד. אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא במשכן אף על גב דאיכא דדמיא לה חשיב לה". אמנם צ"ע מהו החילוק ביניהם, עוד איתא בגמרא (שבת קלח.) "משום מאי מתרינן ביה (למשמר), רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד. אמר רבה כוותי דידי מסתברא מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת אף הכא נמי נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. אמר רבי זירא כוותי דידי מסתברא מה דרכו של מרקד פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה אף הכא נמי פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה". ופרש"י שם "ולרבא הוא הדין נמי דאי אתרו ביה משום מרקד הויא התראה, אבל לר' זירא אי אתרו ביה משום בורר לאו התראה היא דלא דמי לבורר, שהאוכל למטה ופסולת למעלה, מה שאין כן בבורר קטנית, שהפסולת למטה".

ועי"ש שנחלקו רש"י ור"ח, דלרש"י לרבה אם התרה למשמר משום מרקד ג"כ חייב, ור"ח פטור, וכן איתא בתוס' (ב"ק ב.).

מיהו ברש"י בפרק כלל גדול איתא (שבת עג.) וז"ל: "הזורה, ברחת לרוח. הבורר, פסולת בידיו. המרקד, בנפה. ובגמרא פריך הני כולהו חדא היא, דלהפריש פסולת מתוך אוכל נעשות שלשתן". ומשמע שהחילוק שביניהם הוי במעשה המלאכה, שזורה הוי על ידי גרמא, ובורר הוי פסולת מאוכל ומרקד הוי בכלי (ויש להעיר שבדף עג: איתא ברש"י שבורר היינו אוכל מפסולת). וקשה מדברי הגמ' (בדף קלח.) שמשמר הוי ממש מרקד בכלי, ואיך פירש רבה שחייב משום בורר. ועוד קשה מרש"י עצמו (לקמן עה:) דאיתא שם דשובט ומדקדק אינם אבות מלאכה, וזורה בורר ומרקד כולם אבות מלאכה, ופרש"י משום ד"זורה ובורר ומרקד, דזה בקשין וזה בצרורות וזה בקמח". ומה ענין לכאן, הא רש"י סותר דברי עצמו וגם סותר הסוגיא (בדף קלח.), ועוד קשה מדוע רש"י כתב (בדף עה:) דהם בקשין, צרורות וקמח, הא אבות מלאכות למדים ממשכן, ולרש"י מפורש דהוי דווקא בסממנים ולא בקמח. ועוד קשה על רש"י (בדף קלח.) שכתב שבורר הוי בברירת קטניות, הא לא הוי במשכן (עוד יש להעיר שלדעת רש"י בין ארגמן ובין תולעת שני הם גידולי קרקע ואינם מבעל חי, דכיון דידעינן דחלזון של תכלת הוי דג, ולמדים מלאכות של "סידורא דפת" מסממנים, הא אין לומר שארגמן או תולעת שני הוי מבעל

חי, דא"כ אין לומר דלמדים מסממנים והו"ל למימר דלמדים מתולעת שני או מארגמן).

ועיין בב"ק (דף ב.) דאיתא "גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת אבות מכלל דאיכא תולדות. תולדותיהן כיוצא בהן, לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה. ומאי איכא בין אב לתולדה. נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא. ואילו עביד אב ותולדה דידיה לא מחייב אלא חדא. ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה. הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב, הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה". ופירשו שם בתוספות: "וא"ת ונימא דנפקא מינה לענין התראה שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה, כדאמרינן בפרק תולין, משמר משום מאי מתרין ביה, רבא אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד. וי"ל דהכי פריך משום מאי מתרינן ביה שהוא חייב, רבה אמר משום בורר אבל התרו בו משום מרקד פטור, דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור, אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב" עי"ש מה שהוסיפו.

ולכן נראה לפרש שמחלוקת רבה ור"ז הוי מה שמלעיג, זאת אומרת שההתראה אינו ענין להגדרת המלאכה, אלא שאם התרה באופן שיודע שאינו מלעיג חייב. ולכן מעיקרא דדינא כיון ששלשתם הוי מלאכה אחת, אם התרה משום איזה מהם שיהיה חייב. מיהו כיון שאנשים מדמים בורר לקטניות ולא למשמר, לר"ז השומע התראה באופן זה פטור, ואפילו באופן שהמשמר בשוגג חייב משום זורה (דעבר בכלי), ונ"מ שהזורה ומשמר בהדי הדדי חייב אחת, והבורר ומשמר בהדי הדדי חייב שתים, בין לרבה בין לר"ז. אמנם סובר רבה שכיון שמשמר נשמע לאינשי בין שהוא נכלל בבורר ובין שהוא נכלל במרקד, חייב בזה או בזה. וכן הוא משמעות הרמב"ם ודלא כהבנת העה"ש בדבריו.

ולרש"י ג"כ יכול לסבור שלרבי זירא שייך שמעשה אחד נכלל או בהתראת בורר או בהתראת מרקד, אלא שמשמר לא משמע לאינשי שהוא בורר. וטעמו משום שהבורר קטניות הוי האוכל למעלה ולא מדמים את זה לבורר אלא למרקד. ולכן מי שמשמר ומתרים אותו משום בורר סובר שמלעיגים בו.

ומה דאיתא ברש"י במשנה לפרש מהו החילוק שביניהם, שם מפרש עיקר מעשה ששונה אחד מחבירו, ונ"מ לגבי חיובי חטאת. אמנם בדף עה: מפרש מדוע שלשתם נחשבים מלאכות, והפירוש הוא משום שאם עושה מעשה מלאכה פעמיים על אותו חומר, אין לחשוב זה לשתי מלאכות אלא לב' שלבים במלאכה אחת. ולכן צריך לאוקמי ב"קשין" וב"צרורות" וב"קמח" שהם החומרים שבהם עושים המלאכה, אף דשניהם פסולת ואחד אוכל. כן נראה לפרש את הסוגיא.

סימן קמג

בהבנת מלאכת דש

אורח חיים סימן שיט

לכבוד ידידי חברי הכולל שליט"א

על מה שהאריכו ונחלקו כבר אחרוני בתראי, ובפרט הפמ"ג האגלי טל והשביתת שבת,

בהבנת מלאכת דש אם הוא דווקא במה שמכוסה או אפילו במה שמחובר, איני רוצה לחזור על דבריהם, אמנם אחרי בירור המציאות של ניפוט הגרעינים מהכותנה, תמרים מה"קליפה" שלהם, וניפוץ הפשתן מגבעוליו, מה שנראה ברור שאינם מכוסים לגמרי, אמנם הגרעינים של הכותנה מסובכים מאוד בתוך הכותנה, והסרת הפשתן מהגבעול היא ג"כ עבודה קשה ארוכה ומסובכת, ולכן נראה שמטרת המלאכה להסיר מה שראוי לשימוש ממה שמכסהו או שהוא מסובך בו (ובאמת מהלך זה הוא לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא שיטה ממוצעת ביניהם שהוא הנראה נכון, וכמו שביארתי הרבה פעמים שאין כדאי לחקור חקירות, כי בדרך כלל החוקר חקירות לפני שלומד את הסוגיא מפריע לימודו שמקצר דעתו מחמת ההנחות, במקום להרחיב דעתו מחמת הסוגיא ולשון הראשונים שבדרך כלל מרחיב דעתינו בהבנת התורה). מיהו מה שמחובר בחיבור קל אין בו משום דש, ולכן ברמ"א סותם שאין דש ביחור פירות, וכן בקילוף פירות אוסר המג"א ושאר האחרונים משום בורר ולא משום דש, וכן הסרת גרעין רגיל אין בו משום דש מדלא הביאו הפוסקים, ורק בכותנה שהוא מאד מסובך יש בו משום דש. וה"ה שאין בקליפת אגוזים משום דש, ובהסרת האוכל משיער האפונים אין בהם משום דש כדהוכיחו האחרונים כיון שאין האוכל והפסולת מסובכים יחד. משא"כ בסחיטת פירות וחבלת אדם (לדעת הרמב"ם) ודש וכותש תבואה, האוכל והפסולת (או האוכל והמשקה) מסובכים ומעורבים יחד. ונראה שמהלך זה הוא יתד נאמנה לתלות בה להלכה ולמעשה בין לקולא בין לחומרא.

ידידכם
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמד

בענין צובע באוכלין לאחר זמן

אורח חיים סימן שכ סעיף כ

לכבוד הרב גיל סטודנט שליט"א

בענין מה ששאלתם אם הצובע אוכל בשבת מותר רק אם צבעו לצורך מיד, ולא במקום שצובע האוכלין לצורך אחר זמן. מפני שמצאתם בספר שדייק מלשון התפא"י שאסר, אמנם לא מצאת שפוסקי בתראי הביאו דין זה להלכה

כן הוא לשון התפא"י בכלכלת שבת וז"ל: "אין צביעה באוכלין... ודווקא במתכוין לתבל ולאכול לאלתר, אבל סוחרים אסורים לצבוע יי"ש או עוגות וכדומה שכוונתם למראה ושיתקיים. ונ"ל ראיה דבכה"ג יש צביעה באוכלין דהרי רב אמר דשוחט חייב משום צובע בית השחיטה" עכ"ל התפא"י. והשאלה היא אם לשון התפא"י מדוייק ואסר צובע כשאין כוונתו לאכלו אלא לאחר שעה אף שכוונתו לתבל או לאכול ולא לצבוע. וגם אם כן סובר התפא"י יש לדון אם פסקינן כוותיה.

עיין מש"כ בספרי נמלא טל בענין צובע באוכלין, שביארתי (מהאחרונים) דכשעיקר מטרתו הוא שיאכלו האוכלין, ואין עיקר כוונתו ליהנות מיפוי האוכלין, אינו נחשב מעשה צביעה לדעות המקילים, ושכן סתם השו"ע. אמנם בציורו של רב (בגמרא) כוונתו כדי שיבואו לוקחים לקנות ולכן הוי מעשה צביעה וחייב. ופסקתי שם שאסור לצבוע אוכלין בצבע מאכל כשאין דעתו על האכילה אלא כדי שיראה יפה, משא"כ כשדעתו כדי שיאכלם מותר. והחילוק הוא שבאוכל השינוי בצבע הוי רק שיאכלוהו לתאבון, כידוע

שבני אדם יותר רגילים לאכול אוכל הנראה יפה, וכדאיתא במדרש המפורסם על הפסוק "בלתי אל המן עינינו" שמכאן שמדליקים נרות בשבת, והפירוש למדרש הוא שהאוכל בחושך אינו נהנה ממה שאוכל, והראיה הוא שאף שהמן טעמו טעם גן עדן, אמנם עדיין נראה כמן ולא שינה מראיתו. יהיה מה שיהיה במדרש, המקילים לצבוע אוכלין סוברים שהצובע לאכול נחשב כהכנת אוכל ולא כצביעה. משא"כ הצובע בצבע מאכל כוונתו שהעוגה (או האוכל) יהיה נראה מאד יפה, לא משום כוונת אכילה אלא משום כוונת יופי ונוי, והיינו מלאכת צובע.

וכן נראה שהוא דעת התפא"י שם. אלא ששאלתם שכיון שכתב התפא"י "לאלתר", האם כוונתו דווקא, זאת אומרת שלא התירו צובע אוכלין אלא בצבעם כדי לאכלם בתוך סעודה הבאה, וכמו שמצאנו בבורר וטוחן.

ועיין לשון הט"ז (ריש סי' שיט) לגבי בורר, וז"ל: "דהך היתר דלאלתר הוא פשוט, דאל"כ ודאי היאך אפשר לאכול כל אדם. דודאי לא יקח המאכל כלו בפעם אחד לפיו, אלא יקח א' א' לפי ראות עיניו מה שיקח תחלה יקח. וא"כ קשה פשיטא דשרי", עכ"ל הט"ז. וכן הוא לגבי טוחן על פי מה שחידש הרשב"א (שו"ת ח"ד סימן עה) וז"ל: "מסתברא דהא דפריס סילקא דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר, או אפי' לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בערב בשולו, וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב, אבל לאוכלו מיד מותר, שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות. דכענין שאמרו לענין בורר", עכ"ל הרשב"א. ובשתי מלאכות אלו הכוונה היא שטחינה או ברירה לאלתר אינה נכללת במלאכה, שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו גדולות או קטנות, וכן לא יקח כל מה שיש לפניו בבת אחת לאכול.

ובאמת יש מקום להבין שדעת התפא"י כשיטת הספר שהבאתם, והוא שכל ההיתר של אין צביעה באוכלין הוי משום שאינו דרך צביעה אלא כך אוכלים. ושהסברא של "לאלתר" היא סברא במלאכות אחרות ולא רק בבורר וטוחן, וכעין מה שמצאנו באגלי טל שהתיר לאלתר במלאכת דש. וכעין זה מצאנו בט"ז (בסי' שמ סק"ב) לגבי מחיקת אותיות בעוגה וז"ל: "ולא הבנתי זה דהא אפילו במקום אב מלאכה כגון בורר אין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה, וכן בטוחן, כ"ש בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב, למה יהיה אסור דרך אכילה", עכ"ל הט"ז. ועיין מה שתפס עליו החזו"א (סי' סא) וז"ל: "ומש"כ הט"ז להתיר דרך אכילה כמו שמותר בורר וטוחן דרך אכילה, תמוה דאכילה התמידית היא דרך ברירה ודרך טחינה ולא חייל עלי' שום עובדא ועמל מלאכה, והלכך אף דמכין סמוך לסעודה לאו טוחן ולאו בורר הוא, אלא נטפל לאכילתו אבל אין אכילה התמידית דרך מחיקה, ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה וכ"ש במשבר אפילו סמוך לסעודה", עכ"ל. אמנם יכול לפרש את דברי התפא"י שהוא הולך בשיטת הט"ז דדרך אכילה היא היתר כללי.

אמנם יותר נראה שהטעם שאין צביעה באוכלין אינו ענין כלל להא דמעשה בורר או טוחן מותרים כדי לאכול מיד, דהא צובע אינו כבורר וטוחן דמותרים לאלתר משום שלא גזרה התורה איך לאכול, אלא הכוונה שמה שהדרך לאכול כך כל הזמן לא אסרה תורה. ובצובע אם מערב דברים לאכלם ואגב התערובות צובע אכלו מותר מטעם זה. אמנם אין זה ההיתר של אין צביעה באוכלין כמבואר בפוסקים, דהפוסקים שהתירו

לצבוע אוכלים התירו כשכוונתו שיהיה האוכל יותר ראוי וטעים, ואסרו לצבוע כדי שיקפצו קונים. חזינן שעיקר ההיתר כאן הוא שסוברים שאין שם צביעה על מה שהוא מייפה את האוכל כדי שיאכלו, ואותה צביעה אסורה אם כוונתו כדי למכרו, אף שהקונה ג"כ כוונתו לאכלו, ואצלו הוא רק לייפות טעמו. אמנם כיון שהצובע כוונתו על התשלום ולא על האכילה, נחשב צובע האסור מן התורה לכו"ע. ולכן יש פוסקים הסוברים שאם צבעו כדי לאכלו אחר איזה שעה, נחשב שצבעו שלא לצורך אכלו ואסור.

ונראה שצובע לאוכל מותר משום שצביעה שכזו הרי הוא הכנת אוכל באופן שיהיה יותר טעים, ואפילו התפא"י אינו ברור שכוונתו לאסור אם צבעו לאכלו ליותר משעה, דהא הוא עצמו אסר רק לצבוע אוכל כדי למכרו שכוונתם למראה ושיתקיים, ולא אסר במפורש צובע לאחר זמן. וכיון שאינו ברור שכן היתה כוונת התפא"י וכל שאר הפוסקים לא הביאו דברים אלה, מסתברא שאינו נכון להלכה. לכן להלכה לאלה המקילים, וכן נוהגים כהמקילים, מותר לערב האוכל באופן שצובע, אפילו בליל שבת לצורך מחרתו כל זמן שכוונתו על האכילה ולא על היופי.

המברכו בברכת "ויתן לך אלקים..".
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמה

בענין עשיית בלילה רכה בשינוי

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

שאלה: האם מותר לערב לכתחילה בלילה רכה על ידי שינוי של נתינת מים.

תשובה: עיין בט"ז (סי' שכא סקי"ב) שמדייק מספר התרומה שאסור לתת משקה לעשות בלילה רכה אפילו בשינוי, ופירש הט"ז שהסוגיא (בדף קנו.) שמתירה נתינת מים במורסן, מיירי דווקא בדברים שהם בני גיבול ולכן מהני שינוי בנתינת מים. אמנם בדברים שאינם בני גיבול אסור לתת מים על ידי שינוי. ומדייק הט"ז חידוש זה מהסוגיא (בדף קמ.) שלא הביאה היתר דבלילה רכה, ורק הביאה היתר מפני שהתחיל מבעוד יום, חזינן דבלאו בני גיבול כגון חרדל שחליים ושום, מותר לערב בשבת רק אם נתן משקה מבעוד יום, אמנם אין שום היתר לתת משקה ולגבלם בשבת, ואפילו בבלילה רכה על ידי שינוי. וכ"ז הולך בשיטת התוס' (דף יח.).

אמנם העיר הט"ז דבתה"ד (סי' נג) מפורש שבלילה רכה מותרת על ידי שינוי של נתינת מים אפילו באינו בר גיבול. והט"ז חולק עליו שאין להקל לפי השיטות הפוסקים כרבי, והט"ז דייק מהסוגיא שלפי רבי לא מצאנו היתר בלאו בר גיבול אם לא נתן משקה מבעוד יום, ולא מצאנו חילוק בין בלילה רכה לעבה. ודעת התה"ד שכיון שבסוגיא (קנו.) התירו בלילה רכה על ידי שינוי בנתינת מים, מדוע נחמיר יותר בלאו בר גיבול מבר גיבול.

אמנם פסק הט"ז שהלכה כר' יוסי, ורק מחמירים כרבי היכא דאפשר. ולכן כיון שלדעת התה"ד מותר בבלילה רכה על ידי שינוי בנתינת משקה אפילו לרבי, ולדעת הט"ז מותר משום שמחמירים כרבי רק לכתחילה, ויש לצרף שלדעת הרמב"ם בוודאי שינוי כל דהו של נתינת מים בהיפוך מהני, או משום דסובר דשינוי כל שהו מהני בב' צדדי דרבנן (לשיטתו שהם לאו בר גיבול ובלילה רכה),

או משום דבבלילה רכה ר׳ יוסי מודה דשינוי בנתינה מספיק כיון דבבלילה רכה היינו עיקר הלישה. ולכן להלכה כיון שאינו אלא איסור דרבנן לכו״ע, יש לסמוך להקל לערב בלילה רכה על ידי שינוי של היפוך סדר הנתינה, כן נראה לענ״ד.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמו

בענין שינוי בבלילה רכה

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

לכבוד ידידי תלמידי האברך החשוב הרב דב טשסטיין שליט״א חבר כולל בית ישראל

שאלה: המערב בלילה רכה בשבת, האם מספיק שינוי בנתינת מים או שצריך לשנות ג״כ בעירוב.

תשובה: איתא במסכת שבת (דף קנו.) וז״ל: ״ושוין (הכוונה דאף רבי מודה לרבי יוסי, כמבואר בסוגיא שם) שבוחשין את השתית בשבת... והאמרת אין גובלין? לא קשיא הא בעבה הא ברכה, והני מילי הוא דמשני. היכי משני, אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואחר כך נותן את השתית, בשבת נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ״. והסוגיא מיירי אליבא דרבי, והשאלה היא אם אליבא דר׳ יוסי שפסק שהגיבול הוי בלישה, האם שינוי בנתינת מים מהני אפילו בבלילה רכה או שצריך שינוי בשעת הגיבול.

ועיין בתרומת הדשן (סימן נג) וז״ל: ״ונראה דאף לדידן, אע״ג דבחול אין לנו מנהג קבוע איזה מהן ליתן מתחילה, מ״מ סגי לן בהך שינוי דמפרש תלמודא, ובדרך זה שרי לכ״ע לתת המשקה... בכל מיני טיבולין אפילו לא יהיה בהו שום משקה מבעו״י, דאית לן למימר לכולה רבוותא דלעיל דאסרו לא אסרו רק בבלילה עבה דאיהי חשיב לישה וגיבול, אבל בלילה רכה לא... ועוד נראה אפילו בבלילה רכה צריך אח״כ לערב בכלי עצמו או באצבעו, דאליבא דמ״ד דנתינת מים לא תשיב גיבול, א״כ לא מהני דעביד שינוי בנתינת המאכל בתחלה, דאכתי לא עביד מלאכה עד שיגבל, ובעינן שינוי בגיבול״, עכ״ל. חזינן מדבריו שכיון שהעיקר להלכה כר׳ יוסי, וכדפסקו הרי״ף הרמב״ם הרא״ש ובטושו״ע, לא מספיק בשינוי בנתינת מים אלא צריך שינוי בשעת גיבול.

אמנם לשון הרמב״ם אינו משמע כן, וז״ל (פכ״א הלכה לג): ״מגבל חייב משום לש... תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואחר כך טחנו אותה טחינה גסה שהרי היא כחול והיא הנקראת שתית מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת, והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש. וצריך לשנות, כיצד נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ״. ובמקום אחר ביארתי שיש ב׳ מהלכים איך לפרש את דברי הרמב״ם, אמנם כיון שאחד מהם קשה להכניס בדברי הגמרא, יש לפרש את הרמב״ם שבלילה רכה מותרת דווקא על ידי שינוי אפילו אליבא דר׳ יוסי. וכן מצאנו נדפס בשו״ע שכשמביא לשון הרמב״ם כצורתו הכניס איזה מגיה ביאור בסוגריים לפרש דבריהם כן. ולפי מהלך זה מוכח שאף ר׳ יוסי אינו צריך יותר משינוי בנתינת מים בבלילה רכה ודלא כתה״ד.

ונראה לפרש שכיון שבלילה רכה אינה לישה,

וגם מיירי באינו בר גיבול שלדברי הרמב"ם והשו"ע אינו בר לישה, בתרי דרבנן הקילו בשינוי כל דהו.

אמנם א"כ כיון שהרבה ראשונים סוברים שיש לישה באינו בר גיבול, והיינו שיטת התוספות (דף יח.) והראב"ד, ולהרבה אחרונים (המ"מ ומשמעות המג"א הפמ"ג וחזון איש) היינו העיקר להלכה, לכן איך נקטינן שמותר לגבל על ידי שינוי בשעת נתינה לבד אם הגובל בלילה עבה חייב מן התורה.

ואולי יש לפרש דבריהם על פי מה שראיתי אח"כ בספרו של הרב פוזן שליט"א שבבלילה רכה מספיק בשינוי בנתינת מים שהיינו רוב גיבולו, ואפילו לר"י הבלילה נעשית על ידי נתינת משקה. ולכן מספיק בשינוי בשעת נתינה וא"צ לשינוי בשעת הגיבול.

מיהו יש להעיר שדעת הרבה אחרונים שלשיטת תוספות התירו חז"ל לישה על ידי שינוי אפילו במלאכה דאורייתא. וראייתם הוי מהא דלתוספות המגבל קלי חייב, ומפורש בברייתא (דף קנה:) שמותר לגבל קלי, ובגמרא פירש על ידי שינוי של על יד על יד, אף שלדברי התוספות המגבל קלי בלי שינוי חייב.

ועי' בנשמת אדם שפירש שהתוספות חולקים על הרי"ף הר"ח והרמב"ם, שפירשו ש"על יד על יד" הוי מעט שאינו אלא שינוי קצת, ואיך התירו חז"ל ללוש בשינוי קצת כזה. אלא סוברים התוס' דהוי כעין שינוי גמור, וכמו שמצאנו שהטוחן בקתא דסכינא הוי שינוי גדול ולכן מותר לצורך שבת, והוא הדין דשינוי של "על יד על יד" הוי כעין שינוי גדול, ועי' בש"ל (מביאו הב"י) שמבאר הסברא לחלק בין שינוי קצת ובין שינוי גדול. ומה שכתב הבה"ל לדחות דבריו דאין לדחות דברי הרי"ף וש"ר בכדי, לא הבנתי קושיתו כלל, דהא הרי"ף וש"ר סוברים שאין כאן מלאכת לש ולכן מותר על ידי שינוי. אמנם לדעת התוספות שכאן איכא מלאכת לישה ממש, איך התירו על ידי שינוי כזה. וסברת הבה"ל שכאן הוי תיקון אוכל או שבלישה יש היתר של "דרך אכילה" אינם מובנים כלל. אלא בוודאי הפירוש הפשוט בתוס' הוא כהנשמת אדם או כחזו"א דמיירי בשינוי גדול (ובמקום אחר כתבתי פירוש אחר לפרש את דברי התוספות קצת על דרך הפלפול, והוא שהתוס' חולקים על ביאורו של רש"י הנדפס בסוגיא, ומבינים שהסוגיא מיירי שכבר נתן המשקה מבעוד יום, ולר"י אינו חייב משום לש אא"כ נתן המים וגם גיבל, ולכן מותר על ידי שינוי. אמנם בוודאי שהתה"ד לא פירש דברי התוס' כדברי, דמשמע מדבריו דלר"י אם עירב מבעוד יום וגיבל בשבת חייב. ומפורש בדבריו שפירש את הסוגיא כדעת רש"י).

ועפ"י דברי הנשמת אדם (או דרכו של החזו"א) נוכל לפרש את דברי התה"ד שמותר לעשות בלילה רכה דווקא בשינוי בשעת הגיבול, אף שגיבול של קלי מותר על ידי שינוי של "על יד על יד", משום שאין לדמות שינוי גדול שמותר בלישת קמח קלי לשינוי בנתינת מים בבלילה רכה לר"י, דהא סוף כל סוף לר' יוסי עיקר מעשה המלאכה הוא בגיבול, ואיך יהיה מותר בלי שינוי.

ולכן כיון שהמג"א פסק מעיקר הדין שהלכה כתוספות ודלא כהרמב"ם, יש מקום להחמיר ולחייב שינוי בשעת בלילה רכה. מיהו להלכה כיון דהוי ספיקא דדינא אם פסקינן כהרמב"ם ודעימיה וכדעת השו"ע, או כתוס' ודעימיה

וכהכרעת המג"א, ונוגע כאן לאיסור דרבנן, וגם יש כאן עוד צירופים שאולי הלכה כרבי, אין לחייב שינוי בבלילה רכה יותר מנתינת מים, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה.
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמז

בענין בלילה עבה בשינוי

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

שאלה: האם מותר לערב דייסה בשבת על ידי שינוי.

תשובה: השאלה היא משום שדייסה היא בלילה עבה, ואולי בר גיבול לכו"ע, ולכן נראה שלישתו וגיבולו אסור מן התורה, רק צריך לברורי אם מותר לגבלו על ידי שינוי.

איתא בגמרא (שבת דף צד:) "מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת, וביד מותר לכתחלה". וקשה לפי האחרונים הסוברים שלדעת התוספות התירו גיבול קלי על ידי שינוי של על יד על יד, אע"פ שבלי שינוי איסורו דאורייתא, הא הו"ל לגמרא להקשות על עצמו דאיכא גיבול קלי, שבמגבל הרבה חייב חטאת, ועל יד על יד מותר לכתחילה.

מיהו יש להקשות על הגמרא גופא מהא דאיתא לקמן (בדף קמא.) וז"ל: "אמר רב יהודה הני פלפלי מידק חדא חדא בקתא דסכינא שרי, תרתי אסיר. רבא אמר כיון דמשני אפילו טובא נמי". וקשה דמשמע כאן שלרבא התירו שינוי של קתא דסכינא שהוא כלי אע"פ שטחינה בכלי חייב.

ועי"ש ברי"ף שהביא מחלוקת בענין זה וז"ל: "איכא דמוקים לה בשבת ואיכא דמוקים לה ביום טוב. ומסתברא כמאן דמוקים לה בשבת, דאי ביו"ט ליכא מאן דאמר דבעינן למידק חדא חדא בקתא דסכינא". וברמב"ם (פרק כא ה"כ) מפורש כן וז"ל: "הצריך לדוק פלפלים וכיוצא בהן ליתן לתוך המאכל בשבת, הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן". והרמב"ם הוסיף עוד שינוי שצריך לדוך דווקא על קערה, וכ"פ השו"ע והאחרונים. וכוונתם שצריך ב' שינויים, אחד במדוך ושני במדוכה, ולכן בב' שינויים מותר לכתחילה ובשינוי אחד אסור.

ועיין בשבולי הלקט (סימן צב) וז"ל: "ואי איכא דקשיא לי' כיון דבדרכו חייב משום טוחן, על ידי שינוי פטור אבל אסור ליהוי. [תשובה] קתא דסכינא שינוי גמור הוא דבין מדוך של אבן למדוך של עץ הוי שינוי כדתנן בפרק קמא דביצה וקתא דסכינא הוי שינוי גמור הלכך מותר לכתחלה, כדאמרינן גבי בורר בנפה ובכברה חייב בקנין ובתמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור ביד דהוי שינוי גמור מותר לכתחלה", עכ"ל הש"ל. חזינן דפירש דקושית הגמרא שם (בדף צד:) הוי דווקא בשינוי מכלי ליד, מיהו בשינוי יותר חשוב מותר אע"פ שבלי שינוי חייב. ולכן צריכים לפרש שבכל מקום שמצאנו שהתירו על ידי שינוי ובלי שינוי הוי מלאכה מן התורה, צריך לפרש שהשינוי הוא שינוי גדול.

ולפי"ז צריך לפרש בדברי התוספות דשינוי של "על יד על יד" צריך להיות שינוי גדול. ולכן הקשה הנשמת אדם דאיך יתכן שתוס' פירש את הסוגיא כדעת הרי"ף והרמב"ם, דבשלמא לשיטתם שבאינו בר גיבול אין בו איסור תורה,

הוי שינוי באיסור דרבנן. אמנם לדעת התוס׳ דהוי מלאכה דאורייתא אינו מותר כי אם שינוי גדול. ולכך פירשו הנשמת אדם והחזון איש מה שפירשו כדי לבאר מהו השינוי לדעת התוס׳.

וכן בגיבול מורסן שלדעת התוס׳ חיובו מן התורה, צריך לפרש שכל תהליך השינוי הוא שינוי גדול. וכן מובן מהסוגיא שעל ידי שתי וערב אינו מערב שפיר, והיינו דומה לקתא דסכינא, וכן בניעור מכלי לכלי הוי שינוי גמור, אף דשם מתערב שפיר כמפורש שם בסוגיא, מיהו הוי שינוי גדול באיכות המעשה וכמו שמצאנו בקתא דסכינא שאף שתוצאת הטחינה טובה, הוי שינוי גדול באיכות המעשה ולכן הוי שינוי גדול.

ויש לעיין, דהא השו״ע פסק כרמב״ם, ולדבריו התירו לישה מעט מעט משום שלא צריכים אלא שינוי כל דהו, דמיירי באינו בר גיבול שאין בו לישה מן התורה. מיהו מהמג״א משמע שהעיקר כתוס׳ וכמשמעות המ״מ, ולדבריהם לא מספיק בלישת מעט. ולכן נראה שלדברי המג״א אין להקל בשינוי של מעט מעט של הרמב״ם, וצריך שינוי יותר גדול כדעת הנשמת אדם (ודלא כבה״ל).

עוד יש לעיין האם מותר להקל כדעת פוסקים אלו להתיר לישה שהוא איסור תורה על ידי שינוי גדול. דהא לא מצאנו שהרמב״ם מתיר לישה על ידי שינוי אחד, דלדבריו כל הציורים של שינוי הם באיסור דרבנן, ומשמע דאוסר ללוש אפילו על ידי שינוי גדול באיסור תורה. ואף דבטוחן התירו שינוי גדול כמפורש לעיל, יש לעיין בציור של לש דאורייתא אם מותר על ידי שינוי גדול, דאולי לא התירו בכל המלאכות. ועוד יש סברא לחלק דלרמב״ם כיון דקתא דסכינא מותר דווקא לתוך קערה, נראה דלדבריו התירו רק בב׳ שינויים, שינוי במדוך ושנוי במדוכה, כמו כאן ששינה בקתא ובקערה. וכיון שאין שינוי כזה בלש, לא התירו חז״ל ללוש בשינוי אפילו גדול במקום שאיסורו בלי שינוי דאורייתא.

ויוצא נפק״מ בציור של לישה של בר גיבול כגון בלילה עבה כמו דייסה שגם לדעת הרמב״ם לישתו אסור מן התורה, האם מותר ללוש על ידי שינוי גדול כמו שתי וערב או ניעור מכלי לכלי. ונראה שלדעת הרמב״ם אסור בכה״ג, וכיון שדעתו עיקר להלכה שכן פסק השו״ע, היה מקום לומר שאסור בכה״ג. ואף המג״א שמשמע מדבריו שהעיקר כדעת תוספות, נראה שבא להחמיר על השו״ע ולהחשיב גיבול של אינו בר גיבול למלאכה דאורייתא, ולא להקל להתיר בלילה באופן שהרמב״ם מחמיר.

ומיהו אולי אף להרמב״ם מותר בכה״ג, ואף שהתיר ניעור מכלי לכלי ושתי וערב רק באינו בר גיבול, אולי היינו רק מפני שפירש דמיירי שמנער מכלי לכלי הרבה פעמים. וכן יש סוברים שדעת השו״ע להתיר בשתי וערב הרבה פעמים, ודלא כמפורש ברש״י וטור וספר התרומה ועוד ראשונים. ואולי הרמב״ם לשיטתו אזיל, דכיון דמיירי באיסור דרבנן התיר אפילו בשינוי קצת כהא דשתי וערב הרבה פעמים כל זמן שלא סיבב ולא טירף. מיהו לדעת רש״י דמיירי בשתי וערב פעם אחת, וה״ה דמשמע דמיירי בניעור פעם אחת ולא יותר, ולכן הוי שינוי גדול. ולא מצאנו דבכה״ג מיירי הגמרא לדעת הרמב״ם, ולכן יש מקום גדול לפרש שגם הרמב״ם והשו״ע התירו לערב פעם אחת אפילו במקום שבלי שינוי אסור ללוש מן התורה, כיון שהוא שינוי גדול וכמו שהתירו לטחון בקתא

דסכינא אפילו בשבת כיון שהוא שינוי גדול.

עוד יש לצרף דיש לעיין אם המגבל דייסה חייב לדעת הרמב"ם, או אולי עדיין הוי אינו בר גיבול שאיסורו אינו אלא מדרבנן.

ולכן נראה להלכה שאפילו בציור שהוא מלאכה דאורייתא של לש לדעת הרמב"ם, וכגון שהוא בלילה עבה וגם בר גיבול כמו דייסה, דיש להתיר על ידי שתי וערב פעם אחת או ניעור פעם אחת ולא יותר. שכיון שלדעת התוספות מותר בכה"ג, יש לסמוך שאף הרמב"ם היה מתיר את זה, כן נראה לי.

החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמח

ביאור שיטת ספר התרומה בעניני לש

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

ז"ל ספר התרומה (סימן ריט וסי' רכ): "אין שורין דיו וסממנים אלא כדי שישורו מבעוד יום דברי בית שמאי. ובית הלל מתירין עם השמש אבל בשבת אסור. ובגמרא מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתה רבי היא דתניא אחד נותן מים ואחד נותן קמח האחרון חייב דברי רבי רבי יוסי אומר אינו חייב עד שיגבל. וכן פליגי פרק בתר' המורסן דלרבי נתינת מים לחודיה משום לש ור' ירמיה בר אבא [זו הגירסא שונה לגמרי משלנו, וצריך לתקנו] אמר גובלין. פירוש היכא שנתן מים מאתמול במורסן לרבי יגבלוהו בשבת ואפילו לר' יוסי והוא דמשני היכא משני שתי וערב מוליך המקל פעם אחת שתי ופעם אחת ערב. (סימן רכ) פסק הילכך לצורך פרתו או תרנגולין אסור לתת מים במורסן בשבת דהלכה כרבי מחברו. והיכא שנתנו המים מע"ש מותר להוליך את המקל פעם אחת שתי ופעם אחת ערב כדאיתא פרק מי שהחשיך אמר רב יהודה מנערן בכלי, ינענע הכלי היטב ויערבו המים והמורסן יחד. ופ' תולין (קמ.) נמי אמרינן הלכתא חרדל שלשו מע"ש למחר הוא ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש, ולא יטרוף פירש הדבש לא יכה בכף כדי לערב כמו ביצים טרופות אלא מערב ביד. ונראין הדברים הוא הדין אם כתש השומין מע"ש מותר לתת מים בשבת או משקה לתוכן ולערבן אפילו בכלי וכן ליל פסח שחל בשבת מותר לתת יין בחרוסת ולמחהו בכלי כמו חרדל, ולא דמי למורסן שאסור לתת בו מים בשבת דהתם דמי ללוש טפי. אמנם בירושלמי דפרק כלל גדול גמ' המעמר ההן דשחיק תימא כד מפרך ברישיה חייב משום דש, כד מבחר בקלופיתא חייב משום בורר, כד שחיק במדוכתא חייב משום טוחן, כד יהיב משקין משום לש, גמר מלאכה משום מכה בפטיש. הילכך אם שומין וחרדל צריך לישב דלא פליגי. ואומר רש"י דתלמוד דידן דפסיק בחרדל ממחו בין ביד בין בכלי, היינו כי נתן מים מע"ש ובליל שבת ממחו ומערבו אפילו בכלי. וכן הדין בשומין ובחרוסת בשבת שחל בליל ראשון של פסח צריך ליתן המשקה בעוד יום ובליל שבת יערבנו אפילו בכלי, והשתא הוו כמו מורסן שצריך ליתן מים מבעוד יום", עכ"ל.

חזינן דספר התרומה הביא ב' פירושים בסוגיא (דף קמ.), ההו"א שלו שמיירי בלא נתן בו מים מבעוד יום, ומדוייק בדבריו שלפי שיטה זו אין לישה מן התורה אפילו בנתינת מים במורסן ואפילו לרבי, דהא כתב דאסור משום

ד"דמי ללוש". אלא דנתינת מים במורסן אסרו מדרבנן משום שנראה כלש, ונתינת משקה בחרדל שחליים ושום התירו, רק שאסרו את הטירוף. ובמסקנה מכח ההיא דירושלמי פסק שיש בנתינת משקה איסור תורה בשום וחרדל, והגמרא מיירי שנתן משקה מבעוד יום.

וקשה מה סבר בהו"א שלו, דפסקינן כרבי ואפילו הכי התיר נתינת משקה לשום וחרדל ושחליים? ויש לומר שפירש שהשחיקה בלחות עצמו מחשיבו כבר נילוש וכמו שבאמת פירש הפמ"ג. אמנם אינו משמע כן מדבריו, דהא מדמה למורסן שאין שם משקה כלל, ועוד שלא הזכיר סברא דכבר נילוש.

ואולי סבר בהו"א שלו כשיטת הרמב"ם שאין לישה מן התורה בדברים שאינם בני גיבול, והוכיח שזה אינו רק מכח הירושלמי, ודלא כהתוספות והיראים שהוכיחו נגד שיטה זו משום סוגית הבבלי. אמנם זה אינו, דהא ביאר שאפילו בדיו חייב לר' יוסי בגיבול ולרבי בנתינה. הא חזינן דסובר התרומה כפשטות הסוגיא שהמגבל לאו בני גיבול כגון דיו ואפר חייב לכו"ע, ולרבי חייב בנתינת משקה בתוכם.

ולכן נראה לפרש את דבריו כעין מש"כ בבה"ל שבתיקון חרדל שחליים שום ומורסן לאכילת בהמה, אין בו משום לש אלא הוי תיקון מאכל, ואין חיוב לש מן התורה אלא בדבר שאינו ראוי לאכילה. מיהו הפירוש הזה חולק על מה שהראה לי הרב משה אלטמן שליט"א והרב משה שריזן שליט"א בספר אורחות שבת סברא בשם הגרשז"א להתיר עירוב שמן לעשות סלט ביצים משום שהביצים כבר נתבשלו וראויים לאכלם, ולכן על פי דברי הבה"ל אין בהם משום לישה, אבל בדברים חיים איכא לישה אפילו ראויים לאכילה. והלא לדברינו הפירוש על פי ספר התרומה שאפילו חרדל שחליים ושום חיים אין בהם משום לישה לפי סברת ההו"א של הספר התרומה כיון שראויים לאכילה.

אמנם קשה על דברינו, שא"כ מדוע פשוט לגמרא שלרבי אין גובלין את הקלי אפילו בשינוי, הא מיירי שמכינם לאכילה ולפי ההו"א של ספר התרומה אין לישה במה שראוי לאכילה. ולולי דברי רש"י יש לפרש שלרבי נתינת המים לתוך הקלי מותר מן התורה כיון שקלי ראוי לאכילה, אמנם רבי גזר מדרבנן שלא לתת משקה לתוך קלי ושתית ומורסן אפילו בשינוי אף שראויים לאכילה כיון שדומים לקמח. והוי כעין סברת הרמב"ם שגזרו בקמח שאינו קלוי בשינוי רגיל והתירו רק מעט מעט. ולספר התרומה בקלי ושתית אסרו לגמרי בבלילה עבה, והתירו רק בבלילה רכה על ידי שינוי. וכן בחרדל שחליים שום ומורסן התירו אפילו בבלילה עבה על ידי שינוי.

מיהו א"כ מדוע מותר לפי ההו"א של ספר התרומה לתת משקה לתוך חרדל שחליים ושום. וצ"ל שבקלי ומורסן שהם דומים לגיבול יותר אסרו מדרבנן, ובחרדל שחליים ושום התירו.

וכל זה לפי ההו"א של הספר תרומה, לפני שהוכיח מהירושלמי שאסור מן התורה לתת משקה לכל דבר אפילו הראוי לאכילה. אמנם לפי הירושלמי אסור מן התורה לתת משקה לתוך שום ושאר דברים הנאכלים, ולהלכה סובר התרומה שכיון שאינו מוכח מהבבלי שחולק על הירושלמי, יותר טוב לאוקים הבבלי דמיירי בשכבר שמו משקה מבעוד יום, ושהבבלי מודה לירושלמי שנתינת משקה

בשבת חייב. ולכן להלכה אין לזוז מדברי הירושלמי שאסור מן התורה לתת משקה לתוך ירקות וכיו"ב אא"כ לשו אותם מבעוד יום. כן נראה לי לפרש את דברי בעל התרומה, ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קמט

הערות בדברי הראשונים במלאכת לש

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

עיין בתוספות (ביצה לב: ד"ה וקטמא) שהקשו על רש"י מהא דאמרינן בשבת (דף יח.) וז"ל: "דאפילו בנתינת מים על העפר בעלמא הוא חייב משום מגבל, דקאמר התם אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב". ולא הבנתי דבריו כלל, דשם זה מפורש דווקא אליבא דרבי ור"י פליג, ומי יימר דסוגין מיירי אליבא דרבי. ואי סוברים התוספות דמיירי אליבא דאביי דמחייב רבי יוסי בנתינת מים בדבר שאינו בר גיבול, לדבריו הברייתא מיירי בעפר ולא באפר, ואיך כתבו התוספות "דקאמר התם אחד נותן את האפר ואחד נתן את המים האחרון חייב" הלא אין ברייתא כזו כלל אליבא דאביי.

ואי אפשר לפרש דברי התוס' האלו אלא שסוברים להלכה כשיטת ספר התרומה והיראים שלהלכה פסקינן כרבי, וכן מסתברא כיון שהיראים הסמ"ג הסמ"ק וספר התרומה כולם כאחד ענו ואמרו הלכתא כרבי מחבירו בנידון דידן וכולם בעלי תוספות הם.

גם מה שהביא שם בראי"ש (סימן ט') להקשות על רש"י וז"ל: "והקשה ר"ת מהא דאמרי' בפ"ק דשבת (דף יח.) אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. אלמא כי מגבל ליה לכו"ע חייב. ועוד מוכח התם בפרק מי שהחשיך (דף קנה:) דמחייב טפי במידי דלאו בר גיבול דנתינת מים זהו גיבולו", שג"כ קשה דהא לאביי הברייתא מיירי בעפר ולא באפר. אלא ע"כ דר"ת מקשה מפשטות הברייתא שהוא אליבא דרב יוסף דמחייב בגיבול ואביי הוא שיטה דחויה, אמנם יקשה דא"כ האיך הקשה מסוגיא דמידי דלאו בר גיבול מחייב טפי וצ"ע.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנ

מי שריסק אבוקדו מלפני שבת אם מותר לערב מיץ לימון בתוכו בשבת

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

תשובה: עיין ירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) וז"ל: "ההן דשחק תומא כד מפרך ברישייא משום דש כד מבחר בקלופייתה משום בורר כד שחיק במדוכתה משום טוחן כד יהיב משקין משום לש" (כן גרסו כל הפוסקים ופשוט הוא, אף דיש הגורסים בנדפס "דש" במקום "לש"). ומהירושלמי משמע דחייב, וא"כ היה נראה לאסור לערב וללוש אפילו על ידי שינוי דלא התירו שינוי אלא במקום שאיסור לש הוי רק מדרבנן וכמו שנראה מהרמב"ם.

מיהו בבבלי (דף קמ.) הביא מחלוקת אמוראים בחרדל שלשו מערב שבת איך מותר לערבו בשבת, ובמסקנה איתא: "חרדל שלשו מערב שבת, למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן

לתוכו דבש ולא יטרוף אלא מערב. שחליים ששחקן מערב שבת, למחר נותן לתוכן שמן וחומץ וממשיך לתוכן אמיתא ולא יטרוף אלא מערב. שום שריסקו מערב שבת, למחר נותן לתוכו פול וגריסין ולא ישחוק אלא מערב וממשיך את אמיתא לתוכן", עכ"ל.

ויש לחקור במה מיירי הבבלי, האם כוונת "חרדל שלשו" מיירי שעירב משקין מבעוד יום, או מיירי שלשו בשמן החרדל עצמו. ולשון "שחליים ששחקן" ו"שום שריסקו" משמע דמיירי בלי תערובות משקה אלא בשמן של עצמו מבעוד יום, ובשבת הוסיף שאר המשקין, והיינו דלא כירושלמי. מיהו מהא דשינתה הגמרא את לשונה, ובחרדל כתבה "שלשו" ובשחליים "ששחקן" ובשום "שריסקו" משמע דבחרדל מיירי שעירב בו משקים, ובשחליים ושום לא עירב בהם משקים (אלא שאולי בשום מיירי שעירב בו אוכל מבעוד יום). אולם קשה, מאי שנא חרדל משחליים ומשום.

ואולי יש לדחות שתהליך הכנת החרדל נקרא "לישה" אפילו בשמן עצמו, ובשחליים נקרא "שחיקה" ובשום "ריסוק".

מיהו עיין ברש"י שהוסיף שבשחליים שחקו בו במים מבעוד יום, והיינו משום שאין מקום להתיר בלי עירוב משקה אחר מלפני שבת. ומשמע מרש"י ש"חרדל שלשו" מיירי במשקה אחר ולא רק בשמן עצמו. והיינו משום שלא התירו לערב בשבת אלא כשכבר לשו מלפני שבת במשקה אחר. זאת אומרת שאם לא לשו לגמרי מלפני שבת אסור לערב בשבת. והיינו משום דבבלילה עבה בדבר שיש בו גיבול, לא התירו אלא אם לשו לגמרי מלפני שבת.

ורש"י פירש איך התירו בשחליים בלי תערובת משקה מבעוד יום, ועוד שבחרדל מפורש שלשו. ולכן רש"י פירש דמיירי שלשו מבעוד יום במים, והא דלא כתבו מפורש בגמרא היינו משום דסתם שחיקת שחליים מיירי במים. זאת אומרת לפירוש רש"י אין אומרים שמותר לערב שחליים בלי מים. והוא שמה שנתערב רק במשקה עצמו מבעוד יום, אם מערב בו בשבת משקה אחר יחייב משום לש. ודווקא אם לשו במשקה אחר מבעוד יום אין בו משום לש מן התורה, ולכן מותר על ידי שינוי. ולכן אין סתירה כלל מדברי הבבלי לדברי הירושלמי לדעת רש"י, וכולם בחדא מחתא מחתינן. והבאור הוא שגדר מלאכת לש הוי חיבור שני חומרים שונים, אחד אוכל והשני משקה שמתחברים על ידי עירובם. אמנם המערב במשקה של עצמו אינו מעשה לישה, ואם אחר כך מערבם במשקה אחר בשבת חייב. גם יוצא מזה שאם גבלם מבעוד יום עם משקה אחר ובשבת הוסיף עוד משקה, אין בזה משום לש מן התורה. ונראה שלערב עוד אוכל אסור דהא לש האוכל החדש (ועי' בש"ל שהובא בב"י שפירש את הסוגיא באופן אחר).

ועיין בלשון הרמב"ם (פכ"ב הי"ב) וז"ל: "חרדל שלשו מערב שבת, למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף אלא מערב. שחלים שטרפן מערב שבת, למחר נותן לתוכו שמן וחומץ ותבלין ולא יטרוף אלא מערב. שום שריסקו מערב שבת, למחר נותנו לתוך הגריסין ולא ישחוק אלא מערב". והביא כל הסוגיא כמעט מילה במילה אלא שבמקום "שחליים ששחקם" כתב "שחליים שטרפן", ומשמע דהיינו עם עירוב משקה וכמו שכתב רש"י. ומוכח שהבין הסוגיא לגמרי כרש"י אלא דהרמב"ם התיר רק כשטרפם לגמרי מבעוד

יום, ולרש"י מותר על ידי שחיקה עם משקה ולא מצריך טירוף גמור מבעוד יום. ולהלכה חזינן מדבריהם שהבינו הבבלי כירושלמי.

וכן מצאנו בסמ"ג וז"ל: "הלש תולדה שאסור ליתן מים לצורך פרה או תרנגולין בסובין כרבי... ואם נתן המים מבעוד יום מותר בשבת להוליך המקל פעם אחת שתי ופעם אחת ערב כדי שיהיו המורסן והמים מעורבין יחד... וצריך לומר הא דשרי לערב המשקה בחרדל או בשום בשבת היינו דווקא כשנתן המשקה מבעוד יום, אבל בשבת אסור לתת מים או יין בחרדל או בשום שנשחקו מאתמול כדאיתא בירושלמי". חזינן שסובר כמו שפירשתי לרש"י בסוגיא.

ועיין בתרומת הדשן (סימן נג) שמבאר שיטת הסמ"ג הסמ"ק וספר התרומה וז"ל: "והטעם משום דקיי"ל כרבי גבי רבי יוסי ברבי יודא, דסבר נתינת מים או שאר משקין זהו גיבולן. ולכך כי יהיב משקה מבעוד יום כבר מגובל הוא בחול, ומאי דערביתו בשבת אין קפידא, רק שלא יטרוף. אבל אי יהיב משקה בשבת, אנתינת משקה הוא דמחייב, ולא מהני מידי אי ממחו אח"כ דרך שינוי".

אולם מצאנו שהיראים חולק על מהלך זה וז"ל: "הלש, לא לישת קמח לבד נקראת לישה אלא כל שדרך להמחותו על ידי משקין נקראת לישה. תולדה נתינת מים בלא תערובת בכלי... הלכך יזהר אדם שלא ישתין ושלא ישליך מים למורסן אכילת תרנגולים... ובפ' ראי"א תולין חרדל שלשו מע"ש למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש ולא ישחוק אלא מע"ש. שחלים ששחקן מע"ש למחר נותן לתוכו שמן וחומץ וממשיך לתוכן ולא ישחוק אלא מע"ש. שומין ששחקן מע"ש שמעתי שבירושלמי אומר הנותן לתוכן משקין מים בשבת חייב משום לש, ואיני יודע לתת חילוק בין שומין לחרדל ושחלים ונ"ל שחולק על התלמוד שלנו ולא קיי"ל כוותיה אלא כתלמוד שלנו דשרי קיי"ל", עכ"ל היראים שזכינו לראות אותו בדפוס רק מלפני קצת יותר ממאה שנה, ולא היה לפני גדולי האחרונים כי אם מה שמביא ממנו בש"ר.

חזינן שסובר היראים שאפילו לרבי מה שעירב בשמן עצמו נחשב כבר ללישה גמורה, ומותר לתת בתוכו עוד שמן מים יין דבש או משקה אחר, אחרי שכבר שחקו החרדל השחליים או השום בשמן עצמו. ונראה שהוא מפרש שלישת החרדל היינו בשמן של עצמו, ואינו מחלק בין משקה עצמו לבין עירוב משקה אחר, ודלא כרש"י והרמב"ם.

וכן איתא בטור (אורח חיים סימן שכא) וז"ל: "חרדל שלשו בע"ש למחר יכול לערבו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף לערבו בכח אלא מערבו מעט מעט. שחליים שדכן מע"ש למחר נותן יין וחומץ ולא יטרוף אלא מערב וכן שום שדכו מע"ש למחר נותן לתוכו פול וגריסין ולא יטרוף אלא מערב. ובעה"ת כתב כל מה דשרי לערב משקה בחרדל דוקא שנתנו מבע"י, אבל בשבת אסור לתת משקה בחרדל או בשום שכתשו מבע"י, וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה" עכ"ל הטור. ולא הביא דשחליים מיירי בעירבו במשקה מבעוד יום כדעת רש"י והרמב"ם, שהם כדעת ספר התרומה דמיירי בחרדל ושום שעירבם במשקה מבעוד יום. ומשמע שהטור עצמו סובר דמיירי אפילו בלא עירבם בשאר משקין מבעוד יום כשיטת היראים (וביראים מצאנו

חידוש נוסף, שסובר שהסוגיא אזיל אפילו אליבא דרבי, משא"כ להרא"ש והטור שפסקו כרבי יוסי נוכל לאוקים את הסוגיא דווקא אליבא דר"י).

ומצאנו בשו"ע שפסק כהטור (דלא כדעתו ברוב מקומות לפסוק כרמב"ם) וז"ל: "חרדל שלשו מע"ש, למחר יכול לערבו הן ביד הן בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף לערבו בכך, אלא מערבו מעט מעט. שחלים שדכו מערב שבת, למחר נותן יין וחומץ ולא יטרוף, אלא מערב. וכן שום שדכו מע"ש, למחר נותן פול וגריסין ולא יטרוף, אלא מערב", עכ"ל. ולא הביא כלשון הרמב"ם כדרכו בכל מקום, אלא כלשון הגמרא. והרמב"ם ורש"י שינו מפשטות הגמרא, מיהו השו"ע הביא הגמרא כמעט כצורתה משום שפסק כהטור שסבר כיראים.

ועל פי הנ"ל יש לפרש דברי הרמ"א שם (בסט"ז): "וי"א דלא יערב בכף אלא ביד", ועי"ש במג"א דכתב שאם נתן משקה מבעוד יום מערבו בכף, ולא בא הרמ"א לפרש אלא שאסור לערב בכף אם לא נתן משקה מבעוד יום. ומוכח שהבין כוונת השו"ע דמיירי שהלישה היא בלי משקה אלא בלחות של עצמו וכדעת היראים, והרמ"א מחמיר כדעת רש"י והרמב"ם וספר התרומה. ועיין באחרונים שפירשו דבריו באופן אחר.

ומצאתי בפמ"ג (שכא במ"ז יג) וז"ל: "והאי חרדל שלשו מערב שבת היינו בלא משקה רק מתמצית". והיינו כשיטת היראים.

ועל פי הנ"ל יש לפרש שמצאנו ג' שיטות בראשונים איך לפרש את הסוגיא דחרדל שחליים ושום (בדף קמ.).

א. שיטת היראים שלישה בלחות עצמו שמיה לישה לפי הבבלי אפילו לרבי, ולכן הכל מותר על ידי שינוי שאין כאן עוד משום לש מן התורה. וכן פסקו הטור והשו"ע וכן ביאר הפמ"ג.

ב. שיטת רש"י והרמב"ם דמיירי בלשו מבעוד יום על ידי משקה, וכמו שבאמת ביאר הבה"ל את הסוגיא במסקנת דבריו. וכן סובר ספר התרומה ועוד ראשונים. ומהלך זה משווה שיטות הבבלי והירושלמי, והסוגיא אזלי בין לרבי בין לר"י.

ג. משמע מאיזה מפרשים שפירשו שהסוגיא מיירי דווקא אליבא דר"י, אמנם לרבי חייב.

ולהלכה פסק השו"ע כיראים משום דהיינו שיטת הטור, והביא הרמ"א ספר התרומה כיש אומרים. ולכן אלו הנוהגים לגמרי על פי הכרעת מרן, יכולים להקל לערב מיץ לימון לתוך אבוקדו בשבת על ידי שינוי ולערבו אח"כ ג"כ על ידי שינוי אם הוא כבר נידוך מבעוד יום. ויש לצרף לדעתם מה שמצאנו בפמ"ג בנשמת אדם ובחזו"א, שלפי תוס' מותר ללוש בשינוי אפילו באיסור תורה אף שהעיקר כדעת הרמב"ם, כיון שהשו"ע (סי' שכא סעיף טו) הביא דבריו כצורתם, והא דהמג"א פסק כתוס' היינו דווקא לחומרא ולא לקולא.

אמנם למנהג האשכנזים המחמירים כספר התרומה וכדעת החיי אדם, צריכים לערב את המיץ מבעוד יום ואז מותר להוסיף עוד מיץ בשבת ולערבם על ידי שינוי, כן נראה לענ"ד.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנא

בענין לישה עם מיונז

אורח חיים סימן שכא סעיף טו

יש לדון אם יש היתר בלש על ידי חומר המתדבק מחמת עצמו כמו מיונז, ובפשטות אין בזה איסור לש, וכן משמע מלשון היראים וז"ל: "לא לישת קמח לבד נקראת לישה אלא כל שדרך להמחותו על ידי משקין נקראת לישה". ולפי דבריו נראה שגיבול על ידי גליד (חומר סמיך) כמו מיונז אינו לישה כיון שהמיונז אינו משקה. ואולי יש לדחות שכיון שעיקר המיונז היינו שמן חומץ וביצים שיש להם דין משקה, ועשייתם לגליד נעשה על ידי גיבולם מקודם, עדיין שם משקה עליהם לגבי מלאכת לש.

אמנם עי' בפמ"ג (סי' שכא במ"ז יב) וז"ל: "ומיהו לרבי דנתינת מים הוה כלישה י"ל בנותן שומן אווז ודבש קרוש אף לרבי אין חיוב חטאת דלש כגרוגרת בעינן ובמים נכנס בקמח משא"כ בדבש קרוש ושומן". חזינן דסובר שלרבי אין כאן משום לש משום שאינו מתערב באופן שמערב הקמח יחד. אמנם שומן אווז ודבש קרוש נחשבים משרה לגבי מלאכת לש. ועל פי סברא ג"כ מה איכפת לנו אם מדביקים החלקים על ידי משקה ממש או על ידי הכח המדבק של המיונז השומן או הדבש, כל החלקים הולכים להיות דבר אחד והיינו מלאכת לש. וע"כ שלשון היראים לאו דווקא נקט אלא סתמא נקט.

אח"כ מצאתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן עד) מה שענה להר' שמעון איידר, הנמצאים בספר שלו לגבי מלאכת לש. ובספרו של הרב איידר ז"ל מופיע ששאלו לגבי מיונז, וז"ל התשובה: "אי' במשבצות זהב (סי' שכא ס"ק יב) דלש בדבש חייב, האם זהו דווקא כשלחלוחית הדבש מדבקת העיסה או אף כשאין בו לחלוחית אבל מ"מ יש בו כוח מדבק שנראה שבזה אין משום לישה.

תשובה: שאלה מוזרה היא דדבש ודאי מדברים שלשים בו עיין בפסחים (דף לו), דזהו כדרך דבש דהוא מדברים הלחים. ושאלה זו הוא שייך כשתמצא דבש שהוא דבר גוש שא"א ללוש בו שכמעט ליכא דבר כזה, אבל אם יזדמן דבש קרוש כזה שהוא דבר גוש ממש ולא שייך ללוש לא יהיה זה מלאכה דלישה אבל מ"מ אסור לעשות זה בקמח אלא בפרוסות".

עוד יש לעיין בסוגיא (דף קמ.) לגבי שמותר לערב פול וגריסין לתוך שום שחוק (ובגירסת הרמב"ם הוא בהיפך) דווקא על ידי שינוי, הא חזינן דאסרו חז"ל לערב בלי שינוי דברים יבשים הנראים כמו לש.

מיהו בלשון הרמב"ם חזינן דסוגיא זו (וגם הסוגיות דחרדל ושחליים המופיע שם) אינם סוגיות של לש כלל אלא הם סוגיות של איסור הכנת בישול, והפירוש דטירוף נראה כהכנה לבישול ולכן גזרו חז"ל.

מיהו רוב הראשונים לא הבינו את הסוגיא באופן זה, עיין ביראים בספר התרומה בהגהות מיימוני ובטושו"ע שכולם הביאו סוגיא דדף קמ. לגבי לש ולא לגבי הכנה לבישול ודלא כהרמב"ם. ולכן להלכה מסוגיא זו. אמנם אפילו בלי ראיה זו, מדבר הפמ"ג ומסברא חזינן שלערב מיונז וכיו"ב כדי לגבל, יש בהם משום לש.

אחר כתבי כל זה ראיתי מה דאיתא בשו"ת

האלף לך שלמה (סי׳ קלט) שפירש את כל הסוגיא באופן אחר, והבוחר יבחר.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנב

בענין ברירה במין אחד לאחר זמן

אורח חיים סימן שכא סעיף יט

לכבוד ידידי עוקר הרים הרב אדם צימר לומד בכולל בית ישראל כאן בשכונת נוה יעקב

בשאלה אם מותר לקלף עגבניות בשבת לאחר זמן, הנה הא נחלקו המג״א והפמ״ג אם אסור לקלוף תפוחים להניח, והקשה הפמ״ג על המג״א שרוב בני אדם אוכלים תפוחים עם הקליפה ובטלה דעת הקולף ולמה נאסור, אמנם נראה ליישב שהיינו דווקא כשאוכלים אותם טריים, אבל המבשל תפוחים צריך לקלף את הקליפה קודם, וכל בני אדם קולפים אותם קודם בישולם. ולכן נראה שנחלקו הפמ״ג והמג״א אם הקליפה נחשבת מין אחד עם הפרי או שני מינים, שדעת הפמ״ג שאזלינן בתר רוב בני אדם האוכלים תפוחים טריים עם הקליפה ולכן הוי מין אחד. אמנם נראה לי שהמג״א סובר שכיון שכל בני אדם קולפים אותם כשמבשלים, בוודאי הוי מעשה בורר לקלף ואינו ענין כלל לבטלה דעתו אצל בני אדם, ולגבי שימוש זה בוודאי הוו שני מינים. ולכן פסק המ״ב כהמג״א שסברתו עיקר להלכה. ומה שמצאתי באגרות משה (ח״ד בשו״ת לרב איידר) שהפמ״ג לא חולק תמוה הוא בעיני, וגם הביאור בשיטת המג״א ובמחלוקת שבינו לבין הפמ״ג כבר ביארתי. ונפק״מ יוצא שלפי מה שכתבתי מותר לקלף עגבניות או אפרסקים שהדרך לבשלם עם הקליפות, ולכן כיון שרוב בני אדם אוכלים אותם עם הקליפות, נחשבת קליפתם מין אחד עם הפרי אפילו לדעת המג״א והמ״ב. ולכן להלכה מותר לקלפם בשבת אפילו להניח, כנלע״ד להלכה ולמעשה אף שמצאתי באיזה מחברי זמננו להיפך.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנג

בענין המקדש בטבעת שאינה שלו ובענין קידושין בשבת

אורח חיים סימן שלט סעיף ד

שאלה: במי שמסר לאחותו לשמור איזה ימים קודם הקידושין את הטבעת שבה רוצה לקדש את כלתו, ומסרה לו חזרה את הטבעת לפני הקידושין, וקידש עם הטבעת שמסרה לו. ובליל שבת של ז׳ ימי המשתה נתגלה לאחותו שבטעות מסרה לו את טבעת שלה ולא את מה שקנה לצורך כלתו. האם יכולים להמשיך בשבע ברכות, דהא אינו אשתו ואסור לקדש כלתו בשבת.

תשובה: הרבנים שפסקו על הענין החליטו שאין לאחותו נאמנות, ובוודאי עכשיו היא אשתו לכל דבר, וב״ד סוקלים על החזקות, ואינה נאמנת לא כדי לפטרו מחיוב לזונה, ולא לכל דבר שבערווה. ולכן פסקו שימשיך בכל השמחה ואין לחוש כלל.

אמנם מה שלא דנו והיה להם לדון עליו הוא, שאם מאמין החתן לאחותו שמסרה לו את הטבעת שלה, הא שויא אנפשיה חתיכא

דאיסורא כדתנן בקדושין ואיתא בכתובות (דף ט.) שאם הוא עצמו סובר שאשתו אסורה לו היא אסורה עליו. ולכן אם מאמין לאחותו, ורוב אנשים מאמינים לאחותם, אז הוא עצמו סובר שאינה אשתו ואסור לו לבעלה עד שיקדשנה. ואם אסור לו לבוא עליה מחמת שאינה אשתו, אסור לו להתייחד עמה. וא"כ אף ששאר בני אדם יכולים לשמוח עמהם, הוא אסור להתייחד עמה עד שיקדשנה, כיון שמאמין לאחותו שאין כלתו מקודשת.

ואם המברכים מאמינים לאחותה שאינה משקרת, אין להם לברך את ברכת נשואין, דהא אין לברך ברכת נשואין אלא אם כן היא ארוסתו. ואם מאמינים אותה אז סוברים שברכתם זה היא ברכה לבטלה ואין להם לברך. אמנם באמת אין עליהם חיוב להאמינה ויכולים לברך. ונראה שכיון שפסקינן שהיא אשת איש גמורה אין חיוב להגיד לאף אחד ואין להם חשש של ברכה לבטלה. ונראה שאפילו לאחותו לא היה שום חיוב להגיד על חילוף הטבעות. ואם היתה שואלת לרב כנראה שהיה לו לומר לה שתקי בתי שתקי עד אחרי השבת, ואז תגידי לאחיך כדי שידע שאם חושש ומאמין לה שיקדש שנית, וטוב שלא תגידי יותר מזה ולא תדעי מהו סוף הסיפור. ואם הוא שואל לרב מה לעשות אז הרב יגיד לו שאינו חייב להאמין לה, אמנם אם מאמין לה יש לו לקדש את אשתו עוד פעם לפני ב' עדים כשרים. ונלע"ד שאין צריך לברך ברכות הקידושין ולהתחיל ז' ימי משתה חדשים, דלכאורה המברכים אסור להם לברך עוד פעם ז' ברכות של חופה כיון שלבי"ד היא מוחזקת לאשת איש.

מיהו כיון שכבר הגידה כל זה לאחיה והוא מאמינה, אז שויא אשתו עליה חתיכה דאיסורא עד שמקדשה שנית, והא אי אפשר בשבת.

ויש לדון אם מותר לו לקדשה בשבת. דהא על פי שיטת ר"ת שמי שאין לו אשה ובנים מותר לקדש בשבת, לדבריו פשוט שמותר לו לקדש. ולכן יש להעיר לדעת הרמ"א (בשו"ע ובשו"ת) שהעיקר לדינא כר"ת אם יכול לסמוך על הכרעת הרמ"א באופן זה. וז"ל הרמ"א (סימן שלט ס"ד): "ויש מתירין לקדש היכא דאין לו אשה ובנים, ואפשר דה"ה הכניסה לחופה שרי. ואע"ג דלא קי"ל הכי מ"מ סומכין על זה בשעת הדחק, גם כי גדול כבוד הבריות כמו שרגילין שלפעמים שלא היו יכולים להשוות עם הנדוניא ביום ו' עד הלילה דעושין החופה והקידושין בליל שבת, הואיל וכבר הכינו לסעודה ולנשואין והוי ביוש לכלה ולחתן אם לא יכנוס אז. ומ"מ לכתחלה יש ליזהר שלא יבא לידי כך", עכ"ל. ונראה שכאן הוא בוודאי ציור של כבוד הבריות שיכולים לסמוך עליו אם הוא במקום שאם לא יתייחד עמה בשבת יגרום להם בושה.

וכאן אולי יש לצרף עוד את שיטת החזו"א שמי שמחמיר לתרום כל מה שמגיע לידו אפילו מהכשר טוב יכול לתרום פעם שנית בשבת, שכיון דמה שמחמיר לתרום פעם שנית אינו אלא משום חומרא בעלמא, אינו נחשב מתקן. ועיין ברמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת הלכה יד) וז"ל: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש, ועוד מפני שהוא כמתקן אותן בשבת". ולעיל בהלכה ט' כתב הטעם משום שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן. וכתב המ"מ וז"ל: "וחזר רבינו ושנאו כאן לפי שיש שתי סבות לאיסורו כמו שכתב, והאחת היא מענין הנזכר למעלה שהוא מפני איסור מכה בפטיש, והאחרת מפני... איסור כתיבה, לפי שרבינו כותב על הסדר כל גזרות של דבריהם מפני האבות על סדר חיוב

אבות המלאכות", עכ"ל. ועי' באור שמח שמביא ראיה לרמב"ם שיש שני טעמים לאסור הפרשת תרו"מ בשבת. וא"כ יש לשאול על החזו"א דהא מטעם שאסור לתרום בשבת משום שמתקן הפירות, כאן אינו מתקן את הפירות שהם מותרים כבר. אלא לטעם שגזרינן שמא יכתוב, הא כאן יש לגזור ג"כ אולי יכתוב. וצ"ל שכיון שאינו מתקן כלום שהפירות מותרים, איננו חוששים ג"כ שמא יכתוב ואין כאן לא פלוג.

ולכאורה כיון שראינו שהחזו"א פסק שלהפריש פעם שניה מותר כיון שמעיקר הדין הפירות מותרים, ולכן אין כאן כי אם דין של שויא אנפשיה שחושש אולי הפירות עדיין טבל, ובציור הזה פסק החזו"א שמותר לתרום, אולי ה"ה כאן שמותר לקדש אפילו לדעת רש"י (שם בביצה) כיון שלכל דבר דינה כאשת איש שלו.

אמנם יש לחלק דעיין בגמרא (ביצה דף לז.) וז"ל: "וכלהו טעמא מאי, גזירה שמא יכתוב". ופרש"י: "פסק דין לדינין ושטר אירוסין לקידושין ושטר חליצה לחולצת וכתובה ליבמה", עכ"ל. ולכן כיון שכאן יש לחלק שהוא משום גזירה שמא יכתוב הוי השטר קדושין ממש, וגזירה כזו איתא אפילו בפעם שנייה אם יקדש בשטר אירוסין מחמת איסורו, ולכן אולי אין לצרף עוד סברת החזו"א. מיהו עדיין יש לסמוך על הרמ"א להתיר לו לקדש בשבת אם הוא מילי דפרהסיא מחמת הבושה שלהם לישון במקומות שונים. ואם יכולים לעשות הכל בצנעא ואין כאן בושה, יחכו עד לאחר שבת ויקדשנה פעם שניה בלי ברכה לפני ב' עדים כשרים. ונראה שאין עליו חיוב לכתוב כתובה שנית כיון שבי"ד יגבה לה בכתובה שיש לה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנד

בענין פסיק רישיה שהוא מקלקל

אורח חיים סימן שמ סעיף ג

לכבוד ידידי ר' יהושע דז'ואל יושב באהלה של תורה בכולל תורת חיים כאן ירושלים עיה"ק תובב"א

במה ששאלתם אם פוסקים כדברי הדגול מרבבה (לסימן שמ ס"ג) שהתיר לכתחילה מקלקל וכלאחר יד בדבר שאינו מתכוין בפסיק רישיה, או כדברי החזון איש (סי' סא) החולק עליו. וגם האם יש לסמוך על היתר זה לכתחילה או רק בשעת הצורך.

מקור דברי הדגול מרבבה הם דברי המג"א (בסימן שיד סק"ה), וצריכים תחילה להבין את דברי המג"א שם שהם קצת סתומים אפילו בביאורו של המחצית השקל שם. ודברי המג"א שם בנויים הם על הסוגיא (דף קיג.) וז"ל: "אמר רב נחמן אמר שמואל כלי קיואי מותר לטלטלן בשבת, אפילו כובד העליון וכובד התחתון, אבל לא את העמודים. אמר ליה רבא לרב נחמן מאי שנא עמודים דלא, אילימא דקעביד גומות, גומות ממילא קא הויין", עכ"ל הגמרא. והקשה המג"א מדוע התירה הגמרא שימת העמודים, הא הוי פסיק רישיה שיעשו גומא. ותירץ המג"א דכיון דהוי דבר שאינו מתכוין ומקלקל וכלאחר יד, מותר אף דהוי פסיק רישיה. ובהמשך דבריו שם פסק המג"א שאפילו בלי ההיתר של כלאחר יד המנהג להקל בפסיק רישיה של מקלקל. ומסוגיא שם מוכח דלא מיירי לא במקום מצווה ולא במקום צער אלא היתר גמור הוא, וכן הוא דעת הדגול מרבבה. ולפלא על החזון איש שהקשה על הדגול מרבבה שהיתרו אין לו מקור בגמרא, דהא מפורש במג"א שהדגו"מ

ציטט שיש מקור מוסמך להיתרו. וצריך לומר שהחזו"א הבין את הסוגיא באופן אחר, והדגול מרבבה לא היה לפניו בשעת כתבו מילים אלה כמפורש בדבריו שם.

ודע עוד שמהחזון איש בסוף דבריו שם משמע שחזר בו ממה שאסר, שכתב רק "דמ"מ ראוי להחמיר". אמנם כיון שכבר הוכחנו שדברי המג"א והדגו"מ בנויים על מקור מוסמך בסוגית הגמרא אין מקום להחמיר במקלקל שהוא כלאחר יד. אמנם במקלקל לבד שאין לו מקור מוסמך ורק מנהג הוא, יש מקום להחמיר.

ולכן מכל מה שאמור, חזינן שלהלכה יש לסמוך להקל לכתחילה בכל אינו מתכוין שיש בו פס"ר, אמנם הוי מקלקל וכלאחר יד שיש להקל לכתחילה אפילו שלא לצורך. וההיתרים שהם מותרים רק לצורך הם בדרך כלל במלאכה שאינה צריכה לגופה או בשאר ציורים שמתכוין.

ולכן להלכה יש לסמוך על דברי המג"א והדגול מרבבה להתיר פסיק רישיה בציור שהוא כלאחר יד ומקלקל, והמנהג להקל אפילו במקלקל לבד אף שאין לזה מקור מוכרח בגמרא.

ידידך החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנה

עוד בענין פסיק רישיה שהוא מקלקל

אורח חיים סימן שמ סעיף ג

המשך מתשובה אחרת

לכבוד ידידי ר' יהושע דז'ואל יושב באהלה של תורה בכולל תורת חיים כאן ירושלים עיה"ק תובב"א

במה ששאלתם שאין לנו להקל בדבר שאינו מתכוין שהוא מקלקל אא"כ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון דהיינו ציור של הגמרא (בדף קיג.). המג"א לא הביא חילוק זה בדבריו, ולכן בוודאי שיכולים לסמוך על דברי המג"א והדגול מרבבה להקל באופן זה.

שאלה שניה ששאלתם לא הבנתי כלל. דמנא להם שלא יתירו האחרונים האלה בציורים אחרים. אמנם אין הכרח שיקילו, ואולי יש מקום לחלק בין האיסורים. ולכן מי שרוצה להקל ולדמות מילתא למילתא יכול וכמו שמצאנו בהרבה מקומות באחרונים שהתירו כל מיני ציורים של שבות דשבות. ובמקום אחר ביארתי בארוכה את הכל הסוגיא של הוצאה בתרי דרבנן. ומי שרוצה להחמיר כמשמעות תחילת דברי החזון איש שלא רצה לסמוך על היתרים על פי סברא בלי מקור הכרחי מהסוגיא, יש לו מקום להחמיר.

מיהו יעיין בדברי המכתב מאליהו (ח"ג עמ' 492) לגבי מתי כדאי לנהוג חומרא ומתי אינו כדאי. ואם הוא בר הכי להחמיר יש מקום לחומרו ואין להקשות מהגמרא. מיהו פשטות הסוגיא (בדף קיג.) מתנגדת לתחילת דברי החזו"א, והחזון איש עצמו כתב ש"אין לו מקור בגמרא", והמג"א הוכיח דבריו מהגמרא. ולכן אין מקום להחמיר באופן זה, והמחמיר נגד חז"ל אינו אלא מן המתמיהים, ואין לנו להחמיר בלי לדעת שהחזון איש עצמו ראה מקור המג"א ועדיין נשאר בהשגתו, ובפרט שכאן לא הביא שמקור הדגו"מ מהמג"א.

ומה שהבאתם מהמ"ב במלאכת צד וכוונתם לדברי האלי"ר שם, עי' מש"כ בספרי נמלא טל ששם בארתי מחלוקת הראשונים שם בין סה"ת והטור וההכרעות של האחרונים כל הצורך. ואינו ענין לסוגיא דידן כי אם מש"כ האלי"ר להקל משום תרי דרבנן, ומי שרוצה לדמות מדבריו לסוגיא אחרת יכול לדמות, אמנם אינו מוכרח. ולכן כמו שכתבתי לעיל יש מקום להקל, והרוצה להחמיר יש לו מקום להחמיר.

ומה שהבאתם מסימן שלז לא הבנתי כלל, שברור הוא מכמה מקומות במ"ב דלית ליה הא דהחזון איש, וכי גברא אגברא קרמית. ולגבי שתיקת הפעמון, מהו ענין לדברינו, ואיפה מצאנו איסור להפסיק קול.

וכנראה מכל דבריכם שלא הבנתם מה שכתבתי. רק ששאלתם אם יש לסמוך על דברי הדגו"מ או שיש לחוש לדברי החזו"א המשיג עליו, וענ"ד שדברי הדגול מרבבה לקוחים הם מהמג"א, ואין בהם חידוש יותר גדול ממה שכבר כתב המג"א ודברי המג"א בנויים הם על הסוגיא (דף קיג.), והחזון איש לא הביא איך פירש את הסוגיא שם ולכן אין בדבריו לדחות את דברי המגן אברהם והדגול מרבבה, בפרט שבסוף דברי החזו"א התיר מעיקר הדין. אמנם אפילו המחמיר כדברי החזון איש בדרך כלל נראה שאין מקור לחוש לדבריו בענין זה, כיון שלא בירר איך הוא מפרש את הסוגיא (בדף קיג.) ואף שיש לחלק ולפרש שיש מקום להקל רק במלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שהמג"א לא חילק בכך בוודאי שיש לסמוך עליו להקל אפילו בציור שהוי מלאכה הצריכה לגופה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנו

בענין חינוך לתפילת ערבית ועוד

אורח חיים סימן שמג סעיף א

לכבוד הרב שליט"א

בעוד מעט ב"ה בני נהפך להיות בן תשע, וכבר הורה הרב שמאז יש להחמיר עליו לחכות שש שעות בין בשר וחלב. והתעוררתי שג"כ יש לחייבו בתפלת מעריב ועוד הרבה דברים כמים אחרונים וקריאת שמע ערבית וכו'. רציתי לדעת אם יש שיטה להרב בזה ואם הבנתי נכון או לא.

תשובה: חנוך לנער על פי דרכו, ובזמננו הכל צריך להיות מתוק לילדים שירוצו לקיים. ובגיל תשע הוא קשה מדי לרוב ילדים להתפלל ערבית, רק צריך להתחיל להודיע להם על החשיבות של התפילה ושהקב"ה עונה לתפלתנו ודיו. ולגבי מים אחרונים כדאי להודיעם ולשאול אותם אם רוצים, ונוכל לסמוך על שיטת התוס' שאין חיוב. ואף שהערוך כבר זרק בו נגר שכאן בארץ אין מקום להקל אפילו לדעת התוס' כיון שאנו משתמשים במלח ממימי האוקיינוס שהוא דומה למלח סדומית, אמנם אעפ"כ יש רק לשאול לילד אם רוצה. וק"ש של ערבית הרי אומר לפני שהולך לישון. ובאמת שיטת רש"י שאין חיוב לחנך במצוות ק"ש של ערבית אף שטעמו אינו נוגע לכבודו מסתמא, אמנם לשיטתו לא גזרו. ויש לצרף שיטות אלו, אמנם מעיקר הדין הוא כלל גדול בחינוך שעל פי דרכו תלוי גם בתקופה.

החותם בברכת כל טוב ושכבודו יראה רק נחת מצאצאיו.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנז

עוד בענין חינוך

אורח חיים סימן שמג סעיף א

לכבוד הרב שליט"א

רצונינו לדעת אם אנו צריכים להחמיר על בתנו בת שש שנים מלחבק ולנשק קרובים כמו דודים.

לענ"ד נראה שאין חיוב להפסיקה. חדא כיון שיש צד גדול שאין בזה חיוב עד שתגיע לגיל שמונה, ותרתי כיון דאיתא בפסוק חנוך לנער על פי דרכו, ובשאלות כאלו כשהיא תגדל בחינוך שלנו היא תרצה מעצמה להקפיד על דברים כאלו, ומה שאינה מקפדת עכשיו היא משום שאינה ברת הכי להבין ענינים אלו, ולכן יותר טוב לנקוט בשב ואל תעשה, כן נראה לי.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנח

בענין טלטול ילד דרך כרמלית

אורח חיים סימן שמט סעיף ה

לכבוד ידידי הרה"ג ר' חיים סילברסטון, אוהב את הבריות ומקרבם לתורה בעיר בלטימור

שאלה: האם מותר ללכת בשבת עם אשתו ובנותיו הקטנות שהולכות ברגל למקום שאין בו עירוב, כשיש לחוש שבאמצע הדרך תסרבנה הבנות מללכת ברגל. ומה לעשות אם מסרבות.

תשובה:
ענף א. במחלוקת ת"ק ור"ש איך מטלטלין בשעת הדחק.

בסוגיא דשבת (דף קנג:) חזינן דאסרו חז"ל לטלטל פחות פחות מד' אמות ברה"ר דילמא אתי להעביר ד' אמות. ורש"י (בדף יז:) פירש דהוי מגזירת י"ח דבר. ובסוגיא (דף מב.) התירו במקום נזק דרבים לטלטל פחות פחות מד' אמות ברה"ר או לטלטל ד' אמות בכרמלית. ובפרק מי שהחשיך (דף קנג:) התירו לטלטל פחות פחות מד' אמות ברשות הרבים כשאדם בהול על ממונו. וע"ע במשנה עירובין (צה:) ובסוגיא (צז:) וז"ל: "הכי קתני... בסכנת ליסטים מוליכן פחות פחות מארבע אמות. רבי שמעון אומר נותנן לחבירו וחבירו לחבירו. במאי קמיפלגי, מר סבר פחות מארבע אמות עדיף, דאי אמרת נותנן לחבירו וחבירו לחבירו אוושא מילתא דשבת. ומר סבר נותנן לחבירו עדיף, דאי אמרת מוליכן פחות מארבע אמות זימנין דלאו אדעתיה ואתי לאתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים. וכן בנו, בנו מאי בעי התם. דבי מנשה תנא בשילדתו אמו בשדה, ומאי אפילו הן מאה דאף על גב דקשיא ליה ידא אפילו הכי הא עדיפא". חזינן דבשעת הדחק מותר לטלטל דרך רה"ר על ידי חבירו לחבירו לר"ש, או על ידי פחות פחות מד' אמות לת"ק. ועי"ש בתוס' (צז: ד"ה רבי שמעון) ובתויו"ט (שם) שמודה ת"ק שאם אין אפשרות לטלטל על ידי חבירו שמותר לטלטל על ידי פחות פחות מד' אמות, רק שנחלקו התנאים מה יותר טוב לעשות.

ענף ב. אם מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית.

ויש להעיר האם מותר לטלטל לכתחילה פחות פחות מד' אמות בכרמלית. ומצאנו שנחלקו הפוסקים בשאלה זו, עיין בית יוסף (סוף סימן שמט) וז"ל: "כתב רבינו ירוחם בחלק ו' מוליכו פחות פחות מארבע אמות שאמרו זכרונם לברכה

בכל מקום, צריך לישב בכל פחות מארבע אמות, שאם לא ישב, אף על פי שעמד ולא הלך בכל פחות מארבע אמות חייב, שאף על פי שעומד הליכה אחת היא. ואפילו בכרמלית או בשדה חייב מלקות מדרבנן. כן כתב מר שר שלום בתשובה עד כאן לשונו (רבינו ירוחם). וגם בכלבו כתב כן ממאי דגרסינן בפרק כירה עלה מ"ב אמר רבינא הילכך קוץ ברשות הרבים מוליכו פחות פחות מארבע אמות, ופירש רש"י מוליכו פחות פחות מארבע אמות עד שיסלקנו לצידי רשות הרבים דאיסור דרבנן הוא. משמע שלא התירו להוליך פחות פחות מארבע אמות לכתחלה", עכ"ל הב"י, וכ"פ בשו"ע שם ואסר אפילו בבין השמשות, וכ"פ הבה"ג והגר"א דאסרו פחות פחות מד' אמות בכרמלית, וכן איתא בתשב"ץ (ח"ב סי' רפ"א) כדמביא רע"א שם.

אמנם אבן העוזר (סי' שמט) ועבודת הגרשוני (שו"ת סי' קד) חלקו על השו"ע וסברו שלא גזרו כלל פחות פחות מד' אמות בכרמלית דהוי גזירה לגזירה.

מיהו הגר"א (סי' שמט) מחלק בין גזירה שאין לעשות גזירה לגזירה, ובין שבות שדבר האסור ברה"ר משום שבות אסור גם בכרמלית. והביא ראיה לדבריו מהא (דף צד:) דאסרו להוציא לכרמלית אף בציור של מלאכה שאינה צריכה לגופה אפילו לר"ש אא"כ הוי כבוד הבריות אף דהוי ב' שבותים.

ועיין בט"ז שפסק כהכרעה בין שיטות הנ"ל ומתיר לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית בבין השמשות משום דהוי תרתי דרבנן. וז"ל: "והחמירו בזה אפי' בבין השמשות דשאר שבותים שרי כדלעיל מ"מ כאן יעבור בקלות ויוציא חוץ לד' וע"כ החמירו אפי' בכרמלית כי קרוב הוא שיוציא חוץ לד'. ומ"מ נ"ל דבתרתי לטיבותא דהיינו בין השמשות ובכרמלית לא החמירו כ"כ דהוי תרתי דרבנן".

ולא הבנתי ראית הב"י, מנליה שאסרו חז"ל לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית. וז"ל הכלבו שמביא הב"י (סימן לא ד"ה זה כתב): "בכרמלית פטור שאין איסורו אלא מדבריהם לפי שהוא דומה לרשות הרבים לפיכך אם לא היה צריך לגוף ההוצאה בכרמלית מותר, כגון להעביר קוץ כדי שלא יזיקו בו רבים מותר, ואפילו העבירו כמה אמות וכן כל כיוצא בזה". ולא חזינן מדבריו שאסר טלטול פחות פחות מד' אמות בכרמלית. אחר כך מצאתי בבית מאיר (סי' שמט) שהב"י הוציא כל הדברים מעצמו ואין מקור לדבריו בראשונים.

אמנם הפמ"ג (סי' שמט במ"ז) ביאר שראיית הב"י הוא מלשון רבנו ירוחם "שאם לא ישב אף על פי שעמד ולא הלך, בכל פחות מארבע אמות חייב, שאף על פי שעומד הליכה אחת היא ואפילו בכרמלית או בשדה חייב מלקות מדרבנן". שכוונתו שאפילו בכרמלית אם לא ישב לפני סוף כל ד' אינו נחשב פחות פחות מד' אמות וחייב מלקות מדרבנן.

ונראה שיש להביא סמך לפסק השו"ע מהא דהתירו להסיר קוץ בכרמלית. שאם כדברי אבן העוזר שמותר להעביר פחות פחות מד' אמות בכרמלית, מדוע ביטלו איסור דרבנן לצורך הוצאת הקוץ, הא מותר לכתחילה להסירו פחות פחות מד' אמות. ומשמע שאסור לכתחילה להעביר פחות פחות מד' אמות בכרמלית וכדעת השו"ע, ויש לדחות.

והגר"א (שם) הביא ראיה לדברי השו"ע מסוגיא

דעירובין, שבבנו בשדה התיר ר"ש להכניסו רק מחבירו לחבירו ולא על ידי פחות פחות מד' אמות. והוכיח הגר"א דשדה הוי כרמלית, ואפילו הכי לא התיר ר"ש לטלטל פחות פחות מד' אמות ואפילו לצורך, היכא דאפשר על ידי חבירו לחבירו.

ויש לדחות הוכחת הגר"א דהסוגיא מיירי בכרמלית, דהא אפילו נוקים שמצאו הבן בשדה מי יימר שכל הדרך הוי דווקא בכרמלית. ואולי התירו רק באופן שמותר ברה"ר, והוא על ידי חבירו לחבירו או על ידי פחות פחות מד' אמות.

ויש להעיר על דברי הגר"א, דהא הסוגיא דעירובין מביא ב' ציורים (מי שמוצא תפילין ברה"ר, ומי שנולד בנו בשדה) שבהם נחלקו ת"ק ור"ש אם עדיף להביאם באדם אחד על ידי פחות פחות מד' אמות או על ידי טלטול מחבירו לחבירו. ובתפילין מיירי שמצאם ברה"ר כמפורש ברמב"ם (פי"ט הכ"ג), מיהו בהוצאת בנו לדעת הגר"א מיירי כשנמצא בכרמלית דאין איסורו אלא מדרבנן. ומחדש ת"ק שאפילו דרך כרמלית, פחות פחות מד' אמות עדיף מחבירו לחבירו. ויש להעיר שחבירו לחבירו מותרת לכתחילה אפילו שלא בשעת הדחק לדעת הרמב"ם והטושו"ע וכמו שאביא לקמן. וקשה מדוע גזרו משום דאושא מלתא.

ועיין ברע"א שהביא ראיה לאבן העוזר מדברי רש"י בשבת (קכז. ד"ה ועימר) שפינה רבי שדה שהוא כרמלית פחות פחות מד' אמות, ודוחק לומר שלא היה אפשר על ידי חבירו לחבירו כל אחד פחות מד' אמות כשיבואו התלמידים. וצ"ל שמותר לטלטל בכרמלית פחות פחות מד' אמות אפילו היכא שאפשר על ידי חבירו לחבירו. מיהו אין להוכיח אלא דמותר לצורך מצווה, ומחלקינן בין כרמלית ובין ברה"ר, דבכרמלית מותר בפחות פחות מד' אמות לצורך מצווה אפילו כשיכול לעשות באופן אחר, משא"כ ברה"ר דהיכא דאפשר באופן אחר כגון מחבירו לחבירו אסור להעביר פחות פחות מד' אמות אפילו לצורך מצווה. וצ"ל בדעת רע"א שהיה פשוט לו שלא יתיר אבן העוזר ועבודת הגרשוני כי אם לצורך מצווה.

ויש להקשות על הגר"א דהא חזינן מרש"י שמותר לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית לצורך מצווה אפילו באופן שהיה יכול לפנותו על ידי מסירה מחבירו לחבירו, ולדעת הגר"א לר"ש אין להעביר דרך כרמלית אפילו לדבר מצווה (כגון הבאת התינוק מהשדה) על ידי פחות פחות מד' אמות היכא דאפשר על ידי חבירו לחבירו. וצ"ל שרבי סובר כת"ק שפחות פחות מד' אמות עדיף מחבירו לחבירו. אי נמי רצה שיתחילו ללמוד מיד ולכן פינה השדה לפני שבאו ולא היה יכול למסור מחבירו לחבירו.

ומצאתי בבית מאיר (סי' שמט) שהביא ראיה לדברי אבן העוזר מהא דהרמב"ם כותב (פי"ט הכ"ד) במי שמצא תפילין בשבת וז"ל: "היה מתיירא להחשיך עליהן מפני הליסטים, נוטל את כולן כאחת ומוליכן פחות פחות מארבע אמות או נותנן לחבירו בתוך ארבע אמות וחבירו לחבירו עד שמגיע לחצר החיצונה", עכ"ל. ובמוליכן פחות פחות מד' אמות לכו"ע אסור מדרבנן, והאיך הרמב"ם כללו בחדא מחתא עם נותן לחבירו וחבירו לחבירו שמפורש בדבריו (פי"ב הי"ז, אביאם לקמן) שמותר לכתחילה אפילו שלא בשעת הדחק. ואיך הביאם הרמב"ם ביחד כאילו הם שווים,

כיון שפחות פחות מד"א אסור מדינא אפילו בכרמלית וחבירו לחבירו מותר אפילו ברשות הרבים.

ובאמת קושיית הבית מאיר על הרמב"ם עצומה, אמנם לא ראיתי איך דברי אבן העוזר מתרצים את דברי הרמב"ם, דהא אפילו הכי חבירו לחבירו יותר קל מפחות פחות מד' אמות.

ומצאתי בתהלה לדוד (סי' רסו סק"ו) שמתרץ את הקושיא שבתפילין איכא ג"כ טלטול מוקצה, ולכן יש צד להתיר פחות פחות מד' אמות יותר, שרק אחד דוחה איסור מוקצה משום כבוד התפילין. משא"כ בחבירו לחבירו כל אחד צריך לדחות איסור מוקצה דידיה, דהא כמטלטל התפילין שלא לצורך מקומם אלא לצורך הכלי. וכל זה רק אם נפרש שתפילין הוי כלים שמלאכתם לאיסור כדעת הט"ז והמג"א (בסי' שח ס"ד). אמנם לדעת הרמ"א (שם) שתפילין הוו כלים שמלאכתם להיתר ומותר לטלטלם אפילו מחמה לצל, אין כאן דחיית איסור.

שוב חשבתי דאפילו הכי יש לנו צד שאף כלי שמלאכתו להיתר פסק השו"ע כראשונים שאסור לטלטלם שלא לצורך כלל. ואפילו כשמטלטלם מותר דווקא היכא דיש צורך בכלי, משא"כ כאן שאין צורך בכלי. ובאמת אפילו במלאכתו להיתר אית ביה משום טלטול מוקצה וכדאיתא בסוגיא (דף קכג:), ומהא דבראשונה גזרו אפילו בכלי שמלאכתו להיתר ורק אח"כ חזרו והתירו, ואולי אינו כדאי להקל שהרבה יטלטלום ויתירו מוקצה בכה"ג.

אמנם תירוץ התהלה לדוד אינו מדוייק בסוגית הגמרא דאיתא שם שאין לטלטל פחות פחות מד' אמות משום אוושא מילתא, ולדעת התהלה לדוד הו"ל לפרש משום שכולם יטלטלו מוקצה.

וצ"ל לפי התהלה לדוד בדעת הרמב"ם שאף שחז"ל גזרו שלא לטלטל פחות פחות מד' אמות, היינו דווקא שלא לצורך מצווה, אבל לצורך מצווה לא גזרו כלל. ולכן אין לחלק בין חבירו לחבירו ובין פחות פחות מד' אמות, אלא לגבי איזה טלטול יותר טוב.

למסקנה אין לנו ראיה מוכרחת אם מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית שלא לצורך מצווה, מיהו לצורך מצווה מותר. ולכן צריכים לבאר איך לעשות ההנחה.

ענף ג. איך לעשות ההנחה.

עי' רבינו ירוחם (הובא דבריו בבית יוסף סי' רסו ובסוף סימן שמט ובט"ז רסו סק"ד) וז"ל: "כתב רבינו ירוחם בחלק ו' מוליכו פחות פחות מארבע אמות שאמרו זכרונם לברכה בכל מקום צריך לישב בכל פחות מארבע אמות, שאם לא ישב אף על פי שעמד ולא הלך בכל פחות מארבע אמות, חייב, שאף על פי שעומד הליכה אחת היא, ואפילו בכרמלית או בשדה חייב מלקות מדרבנן", עכ"ל. וסובר שהנחה של פחות פחות מד' אמות צריך דווקא על ידי ישיבה ממש, ולא מספיק שיפסיק. ונראה שכיון שאינו עומד לפוש אינו נחשב הנחה, ודוקא אם יושב ממש הוי הנחה. וכעין זה ביאר המגן אברהם (סימן רסו ס"ק ט) וז"ל: "אלא שס"ל דבכאן כיון שאינו עומד אלא משום שלא יבא לידי איסור לא ה"ל כעומד לפוש לכן צריך לישב".

אמנם העיר שם המג"א שמפורש ברש"י (ע"ז

דף ע. ד"ה פחות) דלא כרבינו ירוחם דהמוצא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מד' אמות ומספיק בעומד לפוש. וכן הכריע הד"מ שם (רסו סק"א).

ולכן אם אשתו נדה ואין דרך לתת את הילדה על ידי העברה חבירו לחבירו, יכול להעביר הבת הביתה על ידי פחות פחות מד' אמות, ובכרמלית בוודאי שיכול לסמוך על רש"י והד"מ ואין צריך לשבת בתוך כל ד' אמות, ומספיק לעמוד כדי לפוש בסוף כל ד' אמות.

ענף ד. טלטול על ידי העברה חבירו לחבירו שלא לצורך מצווה.

ועיין ברמב"ם (פי"ב הי"ז) שפסק שמותר לכתחילה להעביר על ידי חבירו לחבירו כל אחד פחות מד' אמות אפילו שלא לצורך כלל, כיון שכל אחד לא טלטל אלא בתוך ד' אמות שלו. והראב"ד שם מתיר רק במקום הדחק, וכן הביא הב"י (סי' שמט) בשם הרמב"ן, ובעירובין (צז:) משמע שמותר רק בשיירא ושאר שעת הדחק וכדעת הראב"ד. וע"כ דהרמב"ם סובר דשיירא נקט שם משום תחומים, אמנם פחות מד' אמות על ידי חבירו לחבירו מותר לר' יהודה אפילו שלא בשעת הדחק.

ובטור ושו"ע (סי' שמט ס"ג) סתמו להתיר אפילו שלא בשעת הדחק. והעה"ש סובר שהרמב"ם מודה שמותר רק בשעת הדחק וכמשמעות הגמרא. אמנם התויו"ט (שם בעירובין י:) פירש שלר' יהודה מותר אפילו לדבר הרשות וכפשטות לשון הרמב"ם הטושו"ע. ובשאר אחרונים לא פירשו אם מותר רק בשעת הדחק או אפילו שלא בשעת הדחק.

ועי' בט"ז (סי' רסו סק"ד) שאף שפסק כרבנו ירוחם שפחות פחות מד' אמות הוי דווקא כשיושב בסוף כל פחות מד', הוסיף וז"ל: "ונראה דזהו אם אחד נושא לבד אז צריך לישב אבל אם א' נותן לחבירו בפחות מד"א א"צ לישב שום א' דבכל אחד הוי מעשה חדש". ולכן אין חיוב לכו"ע לשבת בסוף כל ד'.

ויש להעיר עוד דעי' בפמ"ג (סי' רסו במ"ז סק"ד) שבשני בני אדם, כל אחד לחבירו נחשב חבירו לחבירו. ואף שהבה"ל (סי' שמט ס"ג ד"ה וליתנו) פקפק על דבריו, יש לסמוך על הפמ"ג כיון שאיסורו דרבנן והבה"ל לא הביא ראיה לדבריו. ולכן לטלטל ילדה על ידי שהוא מעביר לאשתו פחות פחות מד' אמות מותר אפילו שלא בשעת הדחק לדעת התויו"ט וכפשטות הרמב"ם והשו"ע, ולעה"ש מותר רק בשעת הדחק. ולכן מותר להביא את הילדה הביתה על ידי מסירה ממנו לאשתו פחות מד"א ואין צורך שום ישיבה באמצע לכ"ע.

ענף ה. הכרעת הרמב"ם בסוגיא דעירובין.

הרמב"ם (פי"ט הכ"ד) והשו"ע (סי' ש"א סמ"ב) מתירים להכניס תפילין על ידי פחות פחות מד' אמות או על ידי שנותנם לחבירו וחבירו לחבירו, ולא כתבו איזה יותר טוב. וקשה עליהם ב' קושיות עצומות:

א. האיך פסקו שחבירו לחבירו מותר לכתחילה, הא ת"ק בסוגיא דעירובין סובר שעדיף פחות פחות מד' אמות מאשר חבירו לחבירו, והאיך פסקו כאן שחבירו לחבירו מותר לכתחילה.

ב. האיך מזכים שטרא לבי תרי והביאו לכתחילה לטלטל על ידי פחות פחות מד' אמות או על ידי

חבירו לחבירו, כשהתנאים חולקים איזה עדיף. היה להם להכריע המחלוקת ולפסוק איזה יותר טוב.

ומצאתי ב' תרוצים דחוקים באחרונים לתרץ את דברי הרמב"ם:

א. תרוץ התויו"ט: דהא דמתיר "פחות פחות מד"" מיירי דליכא אחר עמו, הא כשיש עמו אחר אסור דעדיף על ידי חבירו לחבירו.

ב. תרוץ המרכבת המשנה שיש לחלק בין "וחבירו לחבירו" ובין "וכן מחבירו לחבירו". ד"וחבירו לחבירו" מותר דווקא כשלא מסר לשני בדעת שיתן לשלישי, "וכן מחבירו לחבירו" משמע שבכוונה מוסר לשני על דעת לתת לשלישי. מיהו קשה לפרש שכל זה נכנס בדקדוק הלשון. ועוד דלדבריו דברי השו"ע (סי' שמט ס"ג) אינם נכונים, שהוא פסק שחבירו לחבירו מותר.

ענף ו. הכנסה לרה"י.

אם הילדה תסרב להכנס בעצמה לבית יש לעיין איך להכניסה הביתה. שהכנסה מכרמלית לרה"י יותר חמור מהעברת ד' אמות בכרמלית לדעת הט"ז (רסו סק"ד וסי' שמט סק"א) וז"ל: "וע"כ קראתי תגר על מה שראיתי באיזה קהילות בשבת שנותנין ס"ת לבהכ"נ והולכין דרך הרחוב שהיא עכ"פ כרמלית נושאין אותו ע"י הושטה מאחד לחבירו בפחות מד"א ועושין איסור במה שמוציאין אותה מן הבית לרחוב דלזה לא מהני הושטה. וע"י עכו"ם ודאי אסור להוציאה מן הבית וה"ל מצוה הבאה בעבירה לפי דעתי. וכשנושאין בשבת תינוק למול יש להתיר שיוציא עכו"ם התינוק מן הבית דלא להוציא מרה"י לכרמלית, ואחר כך יטלטלוהו ישראל בפחות פחות מד"א. וכן כשיכניסוהו לביהכ"נ צריך שיכניסו עכו"ם דהוה מכניס מכרמלית לרשות היחיד".

ומוכח מהט"ז שאוסר עקירה מכרמלית על ידי אחד והנחה ברה"י על ידי חבירו, או עקירה מרה"י על ידי אחד והנחה בכרמלית על ידי אחד, ואפילו לצורך מצות מילה וכ"ש לצורך קריאת התורה. ואף שמיקל בתרי דרבנן בכרמלית בין השמשות, החמיר כאן אף דהוי תרי דרבנן (חדא דהוי חצי מעשה מלאכה, ותרי דהוי כרמלית). ובתחילה סברתי לבאר את שיטתו כמו שהוכיחו תוספות (עירובין לד. ד"ה ואמאי) והמרדכי (סי' תפז) שאסור לטלטל פחות פחות מד' אמות בין השמשות ואפילו לצורך מצווה אפילו לרבי, משום שבקל יעבור על ספק איסור תורה שיטלטל ד' אמות, ולכן לא הקילו שבות בבין השמשות אלא באופן שלא יבוא בקלות לידי ספק איסור תורה. וה"ה שלא התירו תרי דרבנן לצורך מצווה אלא באופן שבכל איסור לא יבוא בקלות לידי איסור תורה או ספק איסור תורה. ולכן התירו טלטול על ידי נכרי וגם התירו טלטול בכרמלית כיון שבשניהם לא יכולים לעבור על איסור תורה בקלות. מיהו אסרו עקירה בלא הנחה כיון שבקלות יכול להניח ולעבור, אף שבכרמלית אינו בקל לעבור. ואמנם ז"א שא"כ מדוע התירו פחות פחות מד' אמות בכרמלית כיון שברה"ר אסור פחות פחות מד' אמות אפילו בבין השמשות כיון שבקלות יכול לעבור על איסור תורה? חזינן שהתירו לעשות תרי דרבנן לצורך מצווה כשרק אחד מהם יכול לעבור בקלות, ואסרו רק בציור שבאמת יכול לעבור על איסור תורה או ספק איסור תורה בקלות. אמנם בכרמלית לא גזרו על פחות פחות מד'

אמות כיון דלא אתי לידי איסור תורה. וא"כ מדוע החמיר הט"ז בעקירה על ידי אחד והנחה על ידי שני מרה"י לכרמלית ומכרמלית לרה"י, כיון דלא אתי לידי איסור תורה מדוע החמירו יותר בפחות פחות ד' אמות.

ואחר כך מצאתי באבן העוזר שחולק על הט"ז ומתיר להביא תינוק לבית הכנסת על ידי שזה עוקר וזה מניח. והוכיח דבריו שאם פחות פחות מד' אמות שאסור בבין השמשות ובכל אופן מותר כאן, זה עוקר וזה מניח שמותר בבין השמשות לצורך מצווה לרבי, בוודאי מותר לצורך מצווה מכרמלית לרה"י. מיהו בתוספות בעירובין (לג. ד"ה והא) מפורש שלא התיר רבי זה עוקר וזה מניח בבין השמשות כיון שבקל יכול לעבור איסור של תורה, וכן הקשה עליו בבית מאיר.

ואולי דעת הט"ז להחמיר כיון שזה עוקר וזה מניח מותר רק כשהעוקר אינו מניח לתוך ידי האחר, אלא השני צריך לקחת את התינוק מיד העוקר באופן שאינו עוקר בעצמו, ולאו כולי עלמא דינא גמירי, ולכן אין להקל ולהתיר כיון שבקלות יבואו לידי הוצאה או הכנסה על ידי אחד בכרמלית ולכן אין להקל. ואבן העוזר לא חשש לזה כיון שיבואו רק לידי איסור דרבנן.

ועיין במחצית השקל (בסי' רסו) ובמ"ב (שם סקי"ז) דמשמע שפסקו כהט"ז, ולא העירו מהנ"ל וצ"ע (ולגבי עצם הדין אם כדאי להביא את התינוק לבית הכנסת למולו בשבת במקום שאין ערוב, עיין מג"א בסי' שלא סק"ה וז"ל: "פשוט דאסור להביא התינוק לבהכ"נ דרך חצר שאינו מעורבת אפי' ע"י עכו"ם דהא יכולין למולו בביתו", עכ"ל).

אמנם באמת דעת הט"ז שכרמלית אינו דומה לשאר איסורי דרבנן כיון שיש לו דמיון לרה"ר, כדאיתא בדבריו (בסי' שז סק"ד). וכ"א בפמ"ג (סי' שמט במ"ז) שפירש הט"ז שכרמלית הוי שבות קרובה, זאת אומרת שכמו שגזרו בפחות פחות מד' אמות אפילו בבין השמשות משום שבקל יכול לעבור על איסור תורה, ה"ה כרמלית הוי שבות קרובה שבקל יכול לעבור על איסור תורה ולכן גזרו אפילו בתרי דרבנן.

ויש להעיר שהסוגיא במי שהחשיך האריכה איך לעשות הנחה, ומפורש שם שיניח כלאחר יד, אמנם בסוגיא דהמוצא תפילין לגבי תינוק ובנו לא מפרשת הסוגיא ולא הפוסקים מאומה על הנחה. ונראה שכיון שבתפילין יהיה בזיון להניח כלאחר יד, ובבנו אי אפשר, הניחו כולם שכיון דאי אפשר בענין אחר יעשה הנחה באופן דרבנן שיכול, אף שהוא באופן שאסור במקום אחר, ולכן נראה שאף לדעת הט"ז מותר לעשות הנחה על ידי אחד עוקר והשני מניח היכא דאי אפשר בענין אחר.

ומצאתי בגר"ז (סימן שא סעיף נב) וז"ל: "ואם מתיירא לישב כאן עד שתחשך מפני ליסטים שודדי לילה יטול כולן בידיו מיד, ויוליכן פחות פחות מד' אמות כדרך שנתבאר בסי' רס"ו עד שמגיע לחצר החיצונה, או נותן כולן לחבירו שאצלו בתוך ד' אמות וחבירו לחבירו שאצלו עד שיגיעו לחצר החיצונה של עיר שהוא מקום המשתמר הראשון. וכשיגיע לפני החצר ההוא, יושיט אותן לחבירו העומד בחצר וחבירו יטלן מידו בשעה שהוא הולך, שנמצא הוא עושה עקירה מרשות הרבים, וחבירו עושה הנחה ברשות היחיד". וקצת הפריז על המדה שמחייב שיהא בשעה שהוא הולך. ועי' בתהלה לדוד (סק"מ) שפירש דהוי רק לרווחא דמילתא.

שוב עיינתי בשו"ת מהרש"ל (סי' נא) שהביא הט"ז ושם אסר להכניס הביתה משום איסור עירובין ולכן צריך נכרי דווקא, משום דעקירה על ידי אחד והנחה על ידי שני לא יתיר איסור עירוב שיעבור השני. ולכן נראה שלהביא הילדה לתוך הבית צריכים דווקא על ידי נכרי ולא די בחבירו לחבירו. אמנם עדיין נראה שבשעת הדחק שאי אפשר באופן אחר יכול לסמוך להקל וכמו שכתב הגר"ז.

ענף ז. המסקנה להלכה.

אם התינוקות מסרבות מללכת, עדיף להעבירן ברה"ר על ידי מסירה מחבירו לחבירו מלהעבירן פחות פחות מד' אמות. ונוכל לסמוך על הפמ"ג שלהעביר ממנו לאשתו נחשב כמחבירו לחבירו. וכאן יש לצרף עוד שני היתרים, אחד שחי נושא את עצמו, ועיין בחידושי הרמב"ן (שבת צד:) שמביא בשם ר"י בר אבא מרי (שהיה פוסק גדול בימיו) שמותר לכתחילה להוציא תינוק לכרמלית, ואף שהרמב"ן חולק על זה, ועי' שו"ת בנין ציון (סי' כ') שדן בזה. ועוד יש לצרף מה שנוהגים העולם כדברי הבית אפרים והחזו"א וש"א שאפילו בעיר שיש בה ששים רבוא אין לנו רה"ר בזמננו (ודלא כמשכנות יעקב ומשנת אהרן דעימיה) ולכן בונים עירובין כמעט בכל מקום. ולכן בוודאי שמותר להם להתארח באיזה מקום ואינם צריכים לחוש שאולי הבנות יסרבו באמצע הדרך מללכת.

ובציור שאין אפשרות להביאם הביתה על ידי מסירה מחבירו לחבירו, מותר להביאם הביתה על ידי פחות פחות מד' אמות כיון שאין אפשרות אחרת. ומותר לסמוך על זה אפילו ברה"ר במקום הדחק, ויש לסמוך על דברי הד"מ ורש"י שאינו חייב לשבת לפני כל ד' וד'.

ולכן יש להקל ואין עליו חיוב שלא ללכת מחשש שאולי יצטרכו בחזור להעביר את הילדים באחד מהאופנים האלו משום שגם זה נכלל בצריך.

החותם בברכת כל טוב.
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קנט

בענין אם מותר להשתמש בחוטי הטלפון לצורת הפתח

אורח חיים סימן שסג סעיף כו

לידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג רבי רפאל אדלר שליט"א

תשובה: בשו"ת ישועות מלכו (או"ח סי' כ') פסל שימוש בעמודי הטלגרף לצורת הפתח משום שסובר שצורת הפתח צריך עשייה לשמה כדאיתא בירושלמי והביאו המג"א (סי' תרל סק"ב). וכשהגעתי לשיקגו לפני כעשר שנים היה אחרי שבנו הרבנים דשם עירוב הסומך על שיטת הבית אפרים והחזון איש, והרבה מהרבנים מחו בעירוב, ומהם הגאון רבי אהרן סולווויצ'יק זצ"ל. ומטענותיו שהגיד לי הוא שהשתמשו בחוטי טלפון ובקני טלפון ולא חששו למה שמפורש בישועות מלכו. אמנם כיון שברוב עיירות בחו"ל משתמשים בחוטים אלו לעירוב ואין פוצה פה, אעתיק מה שנראה לענ"ד בענין.

עיין במגן אברהם (סימן תרל ס"ק ב) וז"ל: "ומ"מ צ"ע דבירושלמי איתא, פיאה (פי' קליעת

הזמורה המתוחה מאילן לאילן) מצלת בסוכה ואין סוף סכך מצלת, מה בין זה לזה זה נעשה לכך וזה לא נעשה לכך, ע"כ. א"כ היאך מתיר המרדכי והג"מ אע"פ שלא נעשה לכך, וצ"ע ולכן יש להחמיר ועיין בטור ס"ז וסי' שסג סכ"ו", עכ"ל המג"א, והמחצית השקל לא הביא עליו שום ביאור. המג"א שם בא להשיג על מה שכתב שם הרמ"א בשם המרדכי (סי' תשלא) שהביא בשם הראבי"ה שאם מגיעין הקנים העומדים לצורת הפתח עד לסכך אף על פי שאין קנה על גביהם כשר, וסומכים על הסכך שהוא הקנה שעל גביו. ואין צריך שישים הסכך לשם צורת הפתח, ודברי המרדכי מובאים גם בב"י.

מיהו עי"ש בגר"א שהכריע כהרמ"א משום דגמרא דידן פליג על הירושלמי. וראיתו מהא דאיתא בעירובין (דף יא.) וז"ל: אמר רב יוסף מדברי רבינו נלמד חצר שרובה פתחים וחלונות (פרש"י: בארבע דפנותיה) אינה ניתרת בצורת הפתח... לימא מסייע ליה דפנות הללו שרובן פתחים וחלונות מותר ובלבד שיהא עומד מרובה על הפרוץ. שרובן סלקא דעתך? אלא אימא שריבה בהן פתחים וחלונות, ובלבד שיהא עומד מרובה על הפרוץ (פרש"י: ואף על גב דאיכא צורת פתח בכולהו) אמר רב כהנא כי תניא ההיא בפיתחי שימאי", עכ"ל הסוגיא בעירובין. ופירש הגר"א דכיון דלא משני הגמרא דמיירי בלא עשו הצורת הפתח לשם כך, ובמקום זה דחקו לפרש דמיירי בפיתחי שימאי, משמע שצורת הפתח שאינה נעשית לשם צורת הפתח כשירה, ומזה הוכיחו הראשונים דכשר, דלא כראית המג"א מירושלמי.

עוד הביא הגר"א ראיה מהא דאיתא בעירובין (דף טו.) שאפילו למ"ד לחי העומד מאליו לא הוי לחי, במחיצות כולי עלמא לא פליגי דהויא מחיצה, וכיון דצורת הפתח דינה כמחיצה, בוודאי כשירה אפילו כשעמדה מאליה. מיהו יש לדחות דצורת הפתח אינה אלא לחי מכאן ולחי מכאן וקנה על גביו, ואם לחי העומד מאליו אינו לחי, מנלן שנחשב צורת הפתח בכה"ג, אולי חסר כאן לחי כיון שעומד מאליו.

והישועות מלכו או שלא ראה דברי הגר"א, או דלית ליה ראיות אלה לבנות מהם שהבבלי חולק על סתם ירושלמי, ולכן פסק כהמג"א כנגד הרמ"א והמרדכי. ולהלכה מי שבנה עירוב על סמך שיטת הגר"א יש לו על מה לסמוך בפרט בדין דרבנן כיון דהגר"א בתראי הוא, ואיננו מחויבים לחוש לדברי המג"א אחרי המעשה. ועל זה סמכו בחו"ל, וכיון שרוב הפוסקים של תקופת הישועת מלכו לא חלקו מהאי טעמא, אלא שסברו שאין החוט בטלגרף עומד על גבי הקנים, ובזמננו אלו הבונים עירובין בחו"ל ומשתמשים בחוטי וקני הטלפון מקפידים שלא יהא צורת הפתח מן הצד.

ושאלה דידן היא שאף שאין למחות ביד המקילים שיש להם על מה לסמוך, השאלה אם לכתחילה כדאי לבנות עירוב באופן שהוא פסול לדעת הירושלמי כיון דאין לנו מפורש בבבלי שחולק. ואף שכבר נהגו כן, אין זה מנהג קדום, כן נראה לענ"ד ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קס

בענין גדרי הכנה

אורח חיים סימן תטז סעיף ב

נשאלתי בחדר שמשתמשים בו למנין, ואחר כך

נועלים החדר עד אחרי שבת, האם מותר לסדר את החדר אחרי התפילה, או שאסור משום הכנה? ועוד שואל הגבאי אם מותר להביא את המפתח אתו לבית הכנסת (במקום שיש עירוב) כשבא לבית הכנסת לערבית לפני גמר השבת כדי שיכול לסדר את החדר מיד אחרי מעריב. ועוד נשאלתי פעם במי שרוצה ללכת ביום טוב לאיזה טיול וצריך לקחת עימו איזו תרופה שיצטרך לקחתה אחרי יום טוב, האם מותר לו לקחת איתו את התרופה כדי שתהא מצויה לו אחרי יום טוב, ואם אסור לא יוכל לטייל למקום הזה ביום טוב.

תשובה: בראשונה צריכים לבאר מדוע הרבה ציורים נאסרים משום הכנה, ומצאנו עוד ציורים שמותרים ואין בהם משום הכנה, וצריך לבאר מה היא ההגדרה בהכנה.

תנן (בעירובין לח.) "כיצד יעשה, מוליכו בראשון ומחשיך עליו ונוטלו, ובא לו בשני מחשיך עליו ואוכלו". וקשה מדוע מותר לו ליטול העירוב ביום טוב ולהחזירו למחר, הא כל טלטולו אינו אלא לצורך שבת, ולא כתוב כאן שמותר רק אם עשה עירוב תבשילין.

עי"ש בסוגיא (לח:) דמקשה סתירה בדברי רב דפסק שבת ויום טוב ב' קדושות הם, אמנם פסק דנולדה בזה אסורה בזה, ותירץ רבה דנולד אסור משום הכנה. ואז הקשה אביי על רבה ממתניתין, אמנם מהסוגיא מבואר שהקשה לא משום ההוצאה אלא משום עשיית העירוב, ולכן מתרצו שם.

ובהמשך הסוגיא הגמרא מקשה על רבה מהא דר' יהודה התיר לערב ברגליו, ופרש"י דהקושיא היא דכיון דלא ידעינן מתי בדיוק הוא תחילת היום, צריך לערב ברגליו לפני סוף יום ראשון וצריך לפרש דכאן הוא עירובי, ואמירה זו היא הכנה מיום טוב לשבת (או משבת ליום טוב), ותירץ רבה דעירוב ברגלים נקנה בלי אמירה ולכן אין בו משום הכנה. ומקשה הגמרא מהא דלא יהלך אדם לשדהו בשבת לראות מה היא צריכה, דמעשה זה הוי הכנה משבת לחול אף שאינו אומר כלום. וכן מה שאסור לטייל בשבת או ביום טוב על פתח המדינה להיות מזומן משתחשך להכנס למרחץ משום הכנה, אף דהוי הליכה לבד בלי אמירה. ומתרצת הגמרא שבשני ציורים אלו האחרונים מוכחא מילתא שעושה לצורך מחר ולכן אסור משום הכנה אפילו בלי אמירה, ובציור של מערב עירוב ברגליו אינו מוכח כדאיתא שם הטעמים. ולכאורה צ"ל שגם מי שמטלטל האוכל ומחזירו צריך לומר שאינו מוכחא מילתא שהטלטול הוא לצורך מחר, ולקמן אתרץ קושיא זו באופן אחר.

חזינן מהסוגיא דעירובין שמי שהולך באופן שמוכח שהוא לצורך מחר, אסור בשבת ויום טוב משום הכנה. וכן מי שאומר שעושה דבר לצורך מחר אסור משום הכנה. אמנם אם אינו אומר ואינו מוכרח אין בו משום הכנה. ועי' בספר חסידים (סי' רסו) שאסר לומר בשבת נישן כדי שנעשה מלאכתנו הלילה, ומביאו המג"א (סי' רצ, ועי' בזה במחצית השקל ריש סימן תקג). ועיין במג"א (ריש סי' תקג) שאוסר להכין מיום טוב לחבירו אפילו בדבר שאינו מלאכה, ומביא ראיה לדבריו מסוגין (סי' תטז) והביא המג"א מהרמ"א (סי' תרסז) שאסור להעמיד שלחנות וספסלים משמיני עצרת לשמחת תורה, והמג"א שם התיר להעמידם משום כבוד יום טוב ואסר לסדרם וכ"פ שם המ"ב. ובמג"א שם פסק שאסור להביא יין מיום ראשון לחבירו.

אמנם עיין במחלוקת הראשונים (בביצה יב. ובסי' תקיח) אם מותר להוציא ביום טוב כלים מפתחות מחזורים ושאר דברים כשירא שיגנבום. ויש פוסקים המקילים אם חושש שמא יגנבו שזה נחשב צורך היום קצת, וגם התיר המרדכי להחזיר מחזורים שהביאם לבית הכנסת ביום טוב משום התירו סופן משום תחילתן. אמנם בכל סוגיא זו דיברו רק משום איסור הוצאה ביום טוב ולא דיברו כלום משום הכנה ביום טוב לצורך מחר. ונראה דעדיפא, שאם מותר להוציא ביום טוב משום צורך היום קצת כל שכן שמותר משום הכנה. אמנם מיניה חזינן דכל שיש צורך היום קצת, כגון שירא שיגנב וכל כיו"ב מותר משום הכנה אף בשבת וכ"ש ביום טוב שנחשב צורך היום ואינו הכנה למחר. ויוצא מזה שמי שהולך להתפלל מעריב קודם מוצאי שבת במקום שאין שם עירוב, ולא רוצה להשאיר את ביתו פתוח ולא רוצה להטמין את המפתח, שמותר להביא איתו את המפתח ואין בו משום הכנה, דכ"ש הוא אם מותר משום הוצאה ביום טוב בכה"ג ונחשב צורך היום קצת, מותר בשבת משום דהוי צורך היום קצת.

ולכן יש לנו לחקור בציור שיוצא לטייל ביום טוב ביום חם ויודע שבערב כשיחזור יהיה קר ויצטרך אז מעיל או סוודר, האם מותר לו להוציא את המעיל או את הסוודר איתו ביום טוב כדי שיהיה לו בלילה כשכבר אינו יום טוב. והיה אפשר לומר דהוי הוצאה ביום טוב לצורך מחר, אמנם אם לא ירצה בכלל ללכת משום שיהיה קר, הוי צורך היום קצת להביא את המעיל איתו מפני שלא ירצה ללכת עכשיו בלי המעיל. ולכן נראה שמותר להוציא את המעיל אתו ביום טוב בציור זה, וכ"ש שאינו אסור משום הכנה בין בשבת בין ביום טוב.

ודומה לזה מי שצריך ליטול איזו תרופה בערב לאחר יום טוב, ורוצה לבקר אצל מישהוא עד הערב שאז יצטרך לתרופה, אמנם לא יכול לעזוב עכשיו בלי התרופה כיון שיצטרך לה בלילה, שמותר לו להביא את התרופה איתו והוי צורך היום כיון שעכשיו רוצה לבקר ואינו יכול בלי התרופה אף שלא יצטרך לה עד הערב. וכ"ש שאין בו משום הכנה דהוי צורך היום קצת. וה"ה אם רוצה ללכת בשבת לאיזה טיול במקום שיש בו עירוב שמותר לקחת איתו את התרופה בשבת אף שאינו צריך לקחת את התרופה עד הערב, שכיון שעכשיו לא יכול לטייל בלעדיה הוי צורך היום ואין בו משום הכנה.

ועל פי דברינו נוכל לפרש את המשנה בעירובין, מדוע אין איסור הכנה להוציא העירוב אתו ביום טוב ולהחזירו למחר, באופן אחר ממה שבארתי לעיל, והוא שעכשיו שהוא נמצא אצל עירובו בליל יום טוב יכול להשאר עם עירובו ולשמרו עד מחר. וכוונתו שכשהוא עוזב ולקח עירובו איתו אינו לצורך שבת שיהיה עירובו שם, אלא כוונתו שיכול ללכת ולעשות דבריו ביום טוב, ולא יהא מקום עירובו כבית הסוהר בשבילו, ולכן כל טלטולו הוי צורך יום טוב ולא צורך שבת, ולכן מותר משום הכנה.

עוד יש להעיר מהא דתנן בסוכה (מב.) מקבלת אשה בשבת את הלולב מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים, ואינה אסורה לטלטל את הלולב משום מוקצה אף שאינה מצווה על מצוות לולב. ומדוע אינו אסור משום הכנה שמשימם את הלולב בתוך מים שלא יכמוש ויהיה ראוי למחר. והפירוש בזה הוא שהנחת הלולב במים שלא יכמוש אינו נחשב הכנה לצורך מחר אלא הצלת מה שיש לו כבר. ולכן נראה שמותר לשים אוכל הנשאר מהסעודה

בתוך המקפיא בשבת או ביום טוב, ואינו נחשב הכנה לצורך מחר כיון שדעתו שלא ירקב. אמנם נראה שלהשים מים בתוך המקפיא כדי שיעשה קרח לצורך מחר אסור דהיינו הכנה ממש ואינו להציל את החפץ.

וכן יש להביא עוד ראיה ליסוד זה ממה שמותר לשים כלי שמלאכתו להיתר במקום משומר, חזינן דשמירת חפציו שיהיו מוכנים בשבילו למחר אינו נחשב הכנה לצורך מחר.

ולכן נראה שמותר לקחת בשבת מפתח ביתו בידו במקום שיש עירוב אף שלא יצטרך למפתח עד אחרי שבת כיון שהוא צורך שבת שרוצה ללכת עכשיו. אמנם לקחת מפתח של מקום אחר שצריך לנקותו במוצאי שבת אסור, כיון שעצם הטלטול כאן הוא לצורך מחר ולא לצורך היום. ולכן חדר שלא ישתמשו בו ואין מישהו שיראה את החדר דרך החלונות אין לסדרו בשבת, כיון שהוא לצורך מחר. אמנם אם יראו אותו דרך החלון מותר דהוי צורך שבת שלא יראו היום שהחדר אינו מסודר.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות
נאום לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסא

בענין כביסה בר"ח

אורח חיים סימן תיז סעיף א

נשאלתי מנשים חשובות אם מותר להם לכבס בר"ח.

תשובה: עיין בראשונים (רי"ף פסחים פד., רש"י מגילה כב:, ורא"ש ריש מו"ק) שהביאו את המנהג הנזכר בירושלמי תענית ובפרקי דר' אליעזר שנשים אינן עושות מלאכה בר"ח. ובאמת בקצת מהראשונים משמע שהוא תלוי ביחיד, שיש שנהגו שלא לעשות מלאכה ויש שלא נהגו (כן משמע ברי"ף ובשו"ע סי' תיז) ויש שמשמע שכולן נהגו. ועיין בב"ח שפירש שאינן אסורות כלל לעשות מלאכה, אלא שאין לבעליהן לכופן לעשות מלאכה, זאת אומרת שאינן מחוייבות לעשות מלאכות הרגילות, אלא שאם רוצות יכולות לעשות מלאכה ואם אינן רוצות אינן מחוייבות. ועי' בבה"ל שכתב דמהראשונים משמע דלא כב"ח, ואף שהב"ח כבר דחה ראיות הבה"ל מ"מ דברי הב"ח הם חידוש. וברמ"א הביא שאם המנהג לעשות איזו מלאכות ולא לעשות קצתם אזלינן בתר המנהג. וקשה שאם כבר קיבלו המנהג מימות משה רבינו, איך יתכן שהקילו אחר כך לעשות קצתם. וגם איך יתכן שמקצת הנשים קיבלו המנהג ומקצתן לא קיבלוה. ואין לומר בדעת הרמ"א כדברי הב"ח שאין הפירוש שנהגו לעשות מקצת מלאכות אלא שנהגו שאין בעליהן יכול לכופן לעשות איזה מלאכות דזה תמוה לחלק כן. ובאמת בכל המקומות נהגו שהן מבשלות ואופות בר"ח, ובעיקר נהגו שאינם טוות ותופרות, ובזה"ז אינו שכיח כלל שתופרות בכל אופן, רק עושות להנאת עצמן או לתקן בגדי הבית, אמנם אינן עושות למלאכה כי אם מעט מזער. ושמעתי שלא החמירו בר"ח יותר מחוה"מ ששם מותר לעשות צרכי הבית, ואם קבלה נקבל, ואם סברא יש מה להשיב. ובעה"ש הביא שיש נשים שעובדות חוץ לביתן בתפירה ועובדות בר"ח, וחזינן דלא נהגו את המנהג להפסיד שכרן, וקשה להבין. וגם מוכח מדבריו דלא פירש כב"ח, דלדברי הב"ח אין כאן אפילו קושיא.

ולכן נראה שהמנהג היה מתחילה שיהיה להן היכר שר"ח שונה משאר ימים, ולכן נהגו שכל אחת ואחת (או כל מקום ומקום) תנהג כמנהגה, והעיקר שיהיה היכר בין ר"ח לשאר הימים והנשים יתענגו ממנהג זה, אמנם במקום שיוצא מכך הפסד גדול להן שלא יתפרנסו, לא קיבלו עליהן. וגם להיפך אם רצו לנהוג באופן שתהיה להן יותר הנאה מותר להן להחמיר. והכל תלוי במנהג של כל אשה ואשה.

גם נראה שלא נהגו לאסור מלאכה אלא בדברים שיש להם טירחא ומניעה משמחת ר"ח. אמנם לגבי הכביסה נראה, שבימים הקודמים שכיבוס היה טירחא גדולה מסתמא שנהגו הנשים שלא לכבס, אבל בזמן הזה שכמעט שאין טירחא כיון שהכביסה נעשית על ידי מכונה, מותר לאשה לעשות כביסה בר"ח אם רוצה, ויכולה לצרף שיטת הב"ח וגם לצרף שכביסה אסורה בחול המועד רק כדי שלא יכנס למועד כשהוא מנוול, ובלי איסור זה היה מותר לכבס לצורך המועד. ולכן במקום שיש צורך בבית לכבס בר"ח מותרת בזמן הזה שאין בו טירחא, כנלע"ד ודוק.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסב

בענין אמירת הלל לנשים בישיבה

אורח חיים סימן תכב סעיף ב

לכבוד מר אברהם סמיט הי"ו

בנוגע לאשה שאומרת שאינה יכולה להגיד הלל בחנוכה, אא"כ אומרת בשעה שהיא נוסעת באוטובוס, אם שפיר עבדה או לא.

עיין בפוסקים שדנים אם אשה מחוייבת להגיד הלל בחנוכה וביום ראשון של פסח, דעיין בתוספות (סוכה לח.) דמשמע שאשה חייבת בהלל בחנוכה ופסח, דהא מפורש שם שפטורה דווקא בסוכות ועצרת דדין הלל הוא דווקא מחמת קדושת היום, ומשמע שבחנוכה ויום ראשון דפסח דאמרינן הלל משום נס, אף הן חייבות בהלל כיון דאף הן היו באותו הנס. ואף ששמעתי שבספר מועדים וזמנים דחה ראיה זו מתוס' דהא בסוף דבריו הביא ראיה דווקא לליל פסח, היינו פשוט שלא הכריח דין זה אלא מהלל דליל פסח, אמנם כיון שהכריחו סוברים התוספות שחייבת באמירת הלל בחנוכה ויום ראשון דפסח. וכ"פ בתורת רפאל (סי' עה) ובשאר פוסקים, ועי' בספר הליכות ביתה (עמ' נה - נח) מה שהביא ודן בענין זה, ועי' ג"כ בשו"ת יחוה דעת (ח"ה) שפסק שאשה מחוייבת להגיד הלל בליל פסח בברכה קודם הסדר לפי אלו הנוהגים כשיטת השו"ע הגר"א והנודע ביהודה שהוא חיוב.

אמנם משמעות הרמב"ם שם בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו) שאין לחלק בין ההללים, ונשים פטורות מכל הלל משום דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא, וכן משמע מרש"י בסוכה (שם) ומתוספות (ברכות כ:) וכן פסק המג"א (סי' תכב סק"ה). והקשה בשדי חמד (ח"ח עמ' 64) מדוע באמת אינן חייבות משום שאף הן היו באותו הנס, וכמו שחייבו חז"ל בהדלקת נר חנוכה ובמקרא מגילה ובד' כוסות, ועי' בשדי חמד מה שנדחק ליישב. ול"נ שלא רצו חז"ל לחייב נשים בהלל כיון שתיקנו לומר הלל דווקא באופן מסויים, ולא חייבו נשים להיות למדניות כדי שיכולות לומר ההלל בעל פה, וספרים לא היו להם. ורק בליל הסדר שיכולה לומר ההלל מלה במלה עם בעלה תיקנו שתאמר ההלל, אמנם בימים אחרים לא

רצו לחייבן. ולפי דברי נדחו דברי היחוה דעת לחייבן בהלל קודם הסדר, ולפי דברינו מיושב המנהג שאינן אומרות הלל בברכה בליל הסדר.

ולכן נראה שאף שבוודאי סוברים התוספות שחייבות להגיד הלל בחנוכה, כיון שלרוב הראשונים ולמג"א אינן מחוייבות, אין לנו מקום לחייבן כיון שרוב הפוסקים מקילים כנגד התוספות והתורת רפאל ודעימייהו, ובפרט שחיוב הלל דרבנן לרוב הפוסקים. ולכן עכשיו עלינו לברר אם יותר טוב לאשה שאינה יכולה להגיד הלל בעמידה להגיד את ההלל בישיבה, או שלא להגיד אותו כלל.

ועיין בשבולי לקט (סי' קעח, מביאו הב"י סוס"י תכב ובשו"ע שם ס"ז) שהביא טעמים שונים מדוע צריכים לומר הלל בעמידה. וכל הטעמים אינם מוכרחים מצד עצמם, ובוודאי שאינם לעיכובא, וכדפסקו הפמ"ג שם (מ"ז ד') והמ"ב בסוף הסימן. ולכל הטעמים חזינן שאין חיוב להגיד הלל בעמידה רק הוא ענין שיותר טוב לאמרו כן.

ועי' בב"י שם שהביא בשם הרוקח שרבו היה אומר הלל בר"ח מיושב, ואינו מבואר אם אמרה דווקא בישיבה בר"ח להראות שאינו חיוב מעיקר הדין, או משום שחלק על הש"ל וסבר שאין חיוב לומר הלל בעמידה כלל. ועי"ש בש"ל שהקשה מדוע אומרים הלל בסדר בישיבה, והביא טעמים שונים, או משום שהוא דרך חירות, או שמא ישפוך את הכוס, או משום לא הטריחוהו. ולכן נראה להלכה שאף שפסק השו"ע לומר הלל בעמידה דווקא, ודעת התוספות והתורת רפאל שאשה חייבת לומר הלל בחנוכה, ולכן חיובה לאמרו בעמידה דווקא, נראה שאשה שקשה לה להגיד הלל בבית ויכולה לאמרה בהליכתה לעבודה באוטובוס יותר בנחת ובכוונה, שמותרת לאמרו באופן זה, ועדיף ממה שלא תאמר כלל או שתאמר במרוצה. ובפרט דאיתא במסכת סופרים לומר הלל בנעימה, כן נלע"נ ודוק.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסג

בענין חמץ של הפקר שעבר עליו הפסח

אורח חיים סימן תמח סעיף ה

לבני ידידי עוקר הרים ר' יעקב שליט"א

שאלה: בענין שוכר שחזר לחו"ל והשאיר אחריו בדירה הרבה חפצים שהפקיר, ואחריו גר שם שוכר שני במשך יותר משנה שלא פינה את חפצי הראשון אלא השאירם בדירה, ואחר זמן גם הוא עבר דירה ואחריו דר בדירה שוכר שלישי שמצא בתוך החפצים הנשארים כמה בקבוקי שיכר (בירה) של חמץ. והשאלה היא אם אסורים משום חמץ שעבר עליו הפסח.

תשובה: ברמ"א (סי' תלו ס"א) פסק במי שלא ניקה אוצר מחיטים מחומצים בקרקעיתו ולאחר הפסח ניקה המקום, שהחיטים אסורים. ומקורו משו"ת הרשב"א (ח"א סי' עי') שהביא מירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) וז"ל: "הבקיר חמצו בשלשה עשר, לאחר הפסח מהו. רבי יוחנן אמר אסור רבי שמעון בן לקיש אמר מותר... רבי יוחנן חשש להערמה ורבי שמעון בן לקיש לא חשש להערמה. מה נפק מביניהון, נפלה עליו מפולת. מאן דאמר הערמה לית כאן הערמה והוא מותר". ופסק הרשב"א דבציור דידיה החיטים אסורים,

אע"ג דמפולת מותר, כיון שלא היה דעתו לפנותו, משא"כ באוצר דעתו היתה לפנותו. ועי' במג"א (סי' תלו סק"ט) שהביא את דבריו. וביאר המ"ב (תלו ס"ק יז) שבאוצר כיון שדעתו לפנותו, הרי הוא כמבטל ומכווין לחזור ולזכות בו, ולכן אסור משום חשש הערמה, משא"כ במפולת אין דעתו לחזור לחמצו. וע"ע במג"א (סי' תלג סקי"ז) ובה"ל (שם ס"ח ד"ה ואם).

ולכן נראה שנידון דידן יש לדמותו למפולת ולא לאוצר, שהשוכר העוזב הפקיר מה שנשאר ולא היה דעתו לחזור לרכוש זה. והשוכר השני לא ידע ממנו כלל, ולכן נשאר בהפקרו. ואף דאיתא בגר"ז (תלו ס"כ) שבחמץ הנשאר בגבול המיוחד לישראל או בגבול נכרי שלא ידע ממנו, שאסור אחרי הפסח, היינו דווקא בכה"ג שכוונת הישראל לחזור למקום אחר פסח. משא"כ בנידון דידן לא היה דעת הבעלים על החמץ ולכן מותר ואין בו משום חמץ שעבר עליו הפסח. ונוכל לצרף עוד שבזמננו הכל מוכרים כל חמצם לנכרי, ואילו היה להם איזה ידיעה בחמץ זה בוודאי היו כוללים אותו במכירתם. אמנם אפילו בלי סברא זו החמץ מותר וכמו שפירשתי.

אביך המברכך ברכת כהן לכל טוב ולהצלחה גדולה בלימודים ולכתיבה וחתיבה טובה

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסד

בענין אכילת ב' סעודות מג' סעודות שבת בלילה

אורח חיים סימן תמד סעיף ד

לכבוד ידידי הרה"ג רבי מיכאל ווינר שליט"א

שאלה: בע"פ שחל להיות בשבת, לאלו הנוהגים להחמיר כהב"ח והמג"א לאכול ב' סעודות בבוקר, האם יכולים לאכול ב' סעודות בלילה במקום לאכול ב' סעודות בבוקר. וגם נשאלתי ממי שעושה ברית בשעה טובה ומוצלחת בע"פ שחל בשבת ועד שיגיע המוהל לא יספיק הזמן לאכול ב' סעודות, האם כדאי לחלק סעודת הערב לשתים.

תשובה: איתא בשבת (דף קיז:) "תנו רבנן כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש, רבי חידקא אומר ארבע. אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה, רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא, ורבנן סברי בהדי דאורתא", עכ"ל הגמרא. ונחלקו הראשונים, רובם סברי שזמן סעודה שלישית דווקא אחרי מנחה, אמנם יש חולקים. ועיין בהלכות גדולות וז"ל: "רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מדאורתא, ורבנן סברי היום בהדי דאורתא, והלכה כרבנן. ולא למיכל ואיחבוני, אלא מקיים שלש סעודות, ואף על גב דלא סליק תכא, פריס מפה ומברך ושארי המוציא ואכיל כביצה ומברך". ומשמע שאפילו באמצע סעודת הלילה יכול לפרוס מפה ולהמשיך סעודתו. ומפורש בספר יראים (סימן שא) וז"ל: "י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, פי' שתי סעודות שתי שביעיות יחלק לשלש סעודות. ופי' זה כתבתי להודיע שאין מכאן ראיה שסעודה שלישית של שבת שאכלה קודם ארבע שעות לא יצא", עכ"ל היראים. אמנם מדברי היראים לא מצאנו ראיה שיוצא בב' סעודות בערב, רק שסעודה שלישית שאכלו קודם שעה ד' יצא.

ועיין בטושו"ע שסתמו (בסי' רצא ובסימן תמד) כהפוסקים הסוברים שסעודה שלישית צריכה להיות אחרי זמן מנחה. אמנם עיין בב"ח ובמגן אברהם (סימן תמד סק"א) שחלקו וז"ל המג"א: "ומ"מ גם בשחרית יפסיק סעודתו לשנים דהא י"א דיוצא בזה (ש"ג המרדכי פ"ק דשבת וב"ח וכל בו)". ולא מצאתי דברים אלו במרדכי לא בפ"ק ולא בפרק כל כתבי, מיהו נראה שטעות סופר הוא וצ"ל "פ"ק דפסחים" ושם (סי' תקמב) הוא מביא קצת מדברי היראים שהבאתי. ובכל בו (סימן כד) מצאתי "מחייבי כל ישראל לאכול שלשה סעודות בשבת, ונהגו הקדמונים להפסיק בשחרית בין סעודה לסעודה ופורסין מפה ומברכין ברכת המזון, ויש מי שעומד מן השלחן והולך לטייל חוץ לבית או בתוך הבית ואומר פרק אחד או משנה אחת או מזמור, ומנהג יפה הוא דפריסת מפה מקרי הפסק לגבי חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום דפורסין מפה ומקדשין", עכ"ל הכל בו.

אמנם עדיין לא ראינו אם יוצאים בסעודה שניה שאוכלין בלילה, או דווקא ביום אחרי שגמר לאכול ב' סעודות רגילות. ובאמת יש קצת להביא ראיה מהראשונים כמו הראבי"ה הסוברים שיוצאים יד"ח סעודה שלישית במיני תרגימא, ולשון המרדכי הוא דהוי תשלומי סעודה ומספיק אם אין לו לחם. ומשמע שדווקא בסעודה שלישית ולא בב' סעודות הראשונות. ונראה שאולי ה"ה כאן יוצאים יד"ח סעודה שלישית אפילו בבוקר, אמנם דווקא מפני שכבר אכלו ב' סעודות בזמנים הרגילים.

ובאמת נראה להביא ראיה מהסוגיא עצמה, דהא לר' חידקא כל הפסוק מיירי בסעודת היום, ולא מצטרף להם סעודת הלילה, וחכמים סוברים שהפסוק כולל סעודת הערב. אמנם לפרש שעיקר הסעודות היו בלילה מוסיף הרבה במחלוקת בין ר' חידקא וחכמים, שר' חידקא פוסק שמיירי דווקא בג' סעודות ביום, ולחכמים שניהם יכולים להיות בלילה, וכלל בידינו למעט במחלוקת כמה דאפשר. ולכן יותר נראה לפרש שדעת חכמים היא שלא כוללים ב' סעודות בלילה, אלא כוללים הסעודות הרגילות של הערב ובוקר ועוד סעודה לשם קדושת שבת. ובזה נחלקו הראשונים אם סעודה שלישית צריכה להיות דווקא אחרי זמן מנחה, אמנם שיוצא בסעודת ערב שנייה אין לנו מקור. ונ"מ בין לקולא בין לחומרא, שאין יוצאים יד"ח סעודה שלישית בסעודת שלום זכר אפילו אם נוטלים ידים ומברכים המוציא, כן נראה לענ"ד ודוק.

החותם בברכת כל טוב, ושנראה הגאולה השלימה בקרוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסה

בענין אם מותר לאכול מצה מבושלת לסעודה שלישית בערב פסח שחל להיות בשבת

אורח חיים סימן תמד סעיף א

הקשו בתוספות (פסחים דף צט:) וז"ל: "וא"ת ומה לא יאכל, אי מצה אפילו קודם נמי אסור, כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא (דף קז:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא. וי"ל דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא, וכן היה נוהג ר"ת",

עכ"ל התוספות. והקשה בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שכב) מדוע לא תירצו התוספות דמיירי במצה מבושלת שמפורש בגמרא (דף מא.) שלא יוצאים בה. אמנם עיין בתוספות (פסחים דף מא. ד"ה אבל) וז"ל: "פ"ה דבישול מבטל ליה מתורת לחם, ולפי' מיירי בבלילתו רכה דבלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפירש לעיל. ור"י מפרש דמיירי בבלילתו עבה ופסולה משום מצה עשירה", עכ"ל. חזינן שסוברים התוס' שמצה מבושלת הוי מצה עשירה ונכלל בתירוצו.

יוצא שלדעת התוס' מותר לאכול מצה מבושלת עד שעה עשירית, ולכן קשה מדוע אין אנו יוצאים יד"ח סעודה שלישית בע"פ במצה מבושלת. ונחלקו הרי"ף והתוס' מדוע אין יוצאים ידי מצוות מצה במצה מבושלת, שלהרי"ף לא יוצאים משום דבעינן טעם מצה וליכא, ולתוס' אין יוצאים משום דהוי מצה עשירה. אמנם לשניהם נראה שיכולים לאכלו בערב פסח. ובאמת כן הקשה המהרי"ל, וכתב רק שאין נוהגים כן ולא הביא מדוע.

ועיין בגר"א (ריש סימן תמד ד"ה ובמדינות) שפירש בדעת הרמב"ם שאין נוהגין אפילו במצה מבושלת, ופוסק שאין יוצאים יד"ח סעודה שלישית אלא בפת, וגם נראה שמפרש דברי הרמב"ם (פ"ו הי"ב) שאסור לאכול מצה בע"פ משום היכר, שהכוונה שאסור לאכול שום מצה, בין מבושלת ובין עשירה כל שעדיין שם מצה עליה. ולפי דעת הגר"א, נוכל לתרץ מה שהעיר המהרי"ל מדוע אין אוכלין מצה עשירה לסעודה שלישית, דהוי משום שחששו לדעה זו שאסור לאכול מצה מבושלת בע"פ, אף שהוא נגד שיטת התוס'. וסמכו על השיטות שיוצאים בפירות או בשר (עי' מחלוקת הגר"א ומג"א איזה מהם עדיף לשיטת הרמ"א), במקום לתקן לאכול מצה מבושלת שהיא אסורה לדעה זו.

ועי' בשער הציון (אות א') שמשמע שהבין ממג"א שיש מנהג שלא לאכול מצה מבושלת, וחולק שם על החיי אדם שמתיר לאכול חמזילך מטוגנות אחרי חצות בע"פ. וז"א דהא המג"א רק הביא המהרי"ל מילה במילה, והמהרי"ל רק הקשה מדוע אין נוהגים כן אם הוא העצה הכי טובה, מיהו לא אסר לאכול מצה מבושלת, ולכן התיר החיי אדם לאכול מצה מבושלת.

ולכן להלכה הרמ"א שפסק שיוצאים בפירות או בבשר, פסק כדברי המהרי"ל שלא נוהגים לאכול מצה מבושלת, ואף שהוא נגד רוב הפוסקים לא נהגו לעשות מעשה נגד שיטה זו. ויוצא משיטה זו שהאשכנזים נהגו כדעת הרמב"ם בענין זה, והשו"ע נקט כתוס'.

אמנם בכופתאות (קניידלאך) שאין מברכים עליהם המוציא משום שנאבד מהם צורת לחם, יש לדון אם יש מקום לחוש לשיטת הגר"א שלא לאכלם בע"פ אחר חצות. ונראה שכיון שאבד להם ברכת המוציא כיון שאין להם צורת פת ואין להם דין לחם כלל, שאפילו אכל הרבה אינו מברך עליהם אלא מזונות ועל המחיה. לכן אפילו לדעת הרמב"ם על פי הגר"א יש מקום להקל לאוכלם אחרי חצות בע"פ. וכן הוא שיטת המ"ב שם שהביא לצאת סעודה שלישית בהם, אף שאסר לאכול מצה מבושלת מחמת המנהג (לפי הבנתו במהרי"ל). אמנם יש לחקור אם יכולים לצאת בכופתאות, מדוע לא בחרו הרמ"א ושאר האחרונים לצאת בזה לסעודה שלישית, הלא השו"ע העדיף לסעודה שלישית מזונות ומיני תרגימא יותר מבשר או פירות. ונראה שהעיקר לדינא שאף שיוצאים בכופתאות כיון שבין

כך איננו מקיימים סעודה שלישית בפת, אלא סומכים על הראשונים שיוצאים במיני תרגימא, אינו ענין כ"כ לקיים על ידי מיני מזונות יותר מפירות ובשר. ועיין בדברי הגר"א שיותר טוב לקיים בפירות בע"פ משום כבוד יום טוב, מאשר לאכול בשר ודגים, ולכן לא תיקנו בדווקא בבשר ודגים אלא שיכול, והה"נ שלא תיקנו בדווקא לאכול כופתאות רק אמרו שיכולים לאכלם.

המצפה לגאולה שלמה בקרוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסו

בענין דברים הנעשים מאלכוהול של חמץ שמערב בהם דברים שמפסידים אותם מאכילה רגילה

אורח חיים סימן תמז סעיף א

לכבוד ידידי הרב אברהם רוזנטל ר"מ בישיבת תורת שמחה ומחבר מאמרי הלכה

הפירוש של denatured alcohol הוא חומר שמערב כדי שהדבר לא יהיה ראוי לאכילה, ובארצות הברית מערבים חומר זה על פי חוקי המדינה בהרבה דברים שאינם עומדים לאכילה כדי להפטר מהמס הגבוה שיש על אלכוהול הראוי לשתייה (יי"ש וכדומה), וכדי להקל על אלו המיצרים דברים שלא לאכילה, כמו מיני בושם משחות וכיו"ב, "מתירים" להם לערב בתוך האלכוהול דברים שמפסידים אותו מאכילה וכך הם משלמים מס נמוך. ולכן מצד פשטותם של דברים כל מה שיש בו חומר זה הנקרא denatured alcohol אין בו משום חמץ כיון שכבר הפסידו בידים מאכילת כלב וכ"ש מאכילת בני אדם.

אמנם עיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"א סימן קמא) וז"ל: "בשנת תרי"ח הגיע לידי שו"ת מאמעריקא בעיר נייא יארק מהרב מו"ה יודל מיטעלמאן ביום כ"ג סיון ש"ק שלח וז"ל השאלה: פה באמעריקא המציא שמן למאור בהיר היא למאור... מעשהו כך הוא ילקח שפורטיס (כהל) חזק מאוד... רבים אומרים כי נעשה מחמשת מיני דגן ורבים אומרים כי נעשה מקטניות טערקיש ווייטץ הגדלה בארץ ההוא עד למרבה, הדעת נותן כדבריהם יען הוא בזול מאוד, אמנם רבים אומרים כי נעשה מחמשת דגן. השפירטעס החזקה הנה רבים יעמידוהו במים מחצה למחצה וישתוהו כיי"ש. לענין עשות הפלאיד (השמן למאור המדובר) יערבו מחצה שפירטיס החזק החי עם מחצה קאנפין הוא טערפטין הנודע כשיזדכך להיות זך וצלול כמים יקרא קאנפין פה, ואף אם אמנם יזדכך במראהו אך ריחו לא נמר וטעמו לא פג ואין ביכולת אנושי לשתותם אף לא לטעום, ולא עצמותם בלבד כי גם אם ינתן בכלי ואח"כ ירחצו את הכלי וישטפוהו פעמים הרבה. ויאמרו כי האומנים הצורפים כל תערובות כל מין בפ"ע יוכלו לצרף השפירטעס לבדו והקאנפין לעצמו אך להפריד הריח שמא לא יוכלו להפריד והחוש מעיד כי לא יוכלו לעשות, וגם אם יוכלו לעשות לא כו"ע יוכלו לעשות ככה. וע"ז שאל אם מותר בפסח למאור כי המאור שבו טוב מאד... אמנם מה שרמז לסימן קל"ד שם מבואר דכל שפוגם הטעם שרי וה"ה כאן זה פוגם הטעם, אך גם זה לא ידעתי דבשלמא כשרוצה להנות בו ע"י שאוכל ושותה שייך לפגם, אבל מה שנהנה מן האור מה בכך שהוא לפגם מ"מ הוא נהנה מהאור וז"ב לפענ"ד, וע"כ נראה אם היה מדגן איני מוצא טעם להיתר, כי לפענ"ד ל"ש בכה"ג זה וזה גורם כי עכ"פ נהנה ממחצה דגן שיש בהשפירטעס וכל השפירטעס

נעשה חמץ. ועוד כיון דנהנה מהמאור ל"ש זה וזה גורם דסוף סוף נהנה מהמאור, ואטו אם פתילה של הקדש והשמן יהיה חול יהיה מקרי זה וזה גורם אתמהה", עכ"ל השו"מ.

ואני תמהתי על דבריו, דהא גמרא מפורשת היא (פסחים דף כא:) וז"ל: "ומותר בהנאה. פשיטא, לא צריכא שחרכו קודם זמנו. וקא משמע לן כדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה, אפילו לאחר זמנו". ועי' ברש"י דחרכו הוי באור יפה ובטל ממנו טעמו ומראיתו ואז אינו עוד חמץ. ובתוספות שם איתא שבוודאי צריך שיפסל מאכילת כלב, שכל עוד אינו נפסל מאכילת כלב שם חמץ עליו. ותניא בפסחים (טו:) שכל זמן שראוי לאכילת כלב מטמא טומאת אוכלין ויש לו דין חמץ. ולכן אם הפסידו את החמץ הזה, איך אסור לאחר זמנו. ואין לחלק בין חרכו על ידי שריפה ובין איבדו באופן אחר, אפילו לר' יהודה ור"ע הסוברים שאין ביעור חמץ אלא שריפה וכ"ש לחכמים, דהא מפורש בגמרא (פסחים טו:) שחמץ שעיפש לפני זמנו עד שאינו ראוי לאכילת כלב נאבד ממנו דין חמץ, ואינו תלוי במה ששורפו אלא במה שמאבדו. ואפילו לר"י ור"ע שסוברים שלומדים מצוות תשביתו מנותר שצריך דווקא שריפה, ואם מאבד את החמץ באופן אחר לא קיים את מצוות ביעור, אמנם מודים כשהחמץ נאבד. וכיון שכן, אפילו לר"י ור"ע אם איבד את החמץ קודם פסח אינו נאסר עוד משום חמץ. וכ"ש לחכמים הסוברים שהשבתתו בכל דבר שאין לו דין חמץ אחרי שמאבדו, ולכן דברי השו"מ צריכים עיון גדול.

ונוכל לפרש את דברי השו"מ באחד מג' אופנים:

א. דכיון שיכולים להסיר את הטערפטין אינו נחשב שאיבד את החמץ. אמנם כיון שלא כתב כל זה רק השואל העיר את זה, קשה לפרש את דברי השו"מ באופן זה, ובפרט שהשואל כתב שאף אם מסיר את הטרעפין שבעין, אינו מסיר את ריחו. וקשה לומר שיכולים לשתות את האלכוהול בזמן שמריחים עדיין את הטערפין.

ואין לדמות ציור זה למה שמצאנו ברמ"א (יו"ד סימן צח ס"ד) וז"ל: "וכל איסור שמבטלים בששים, אם מכירו צריך להסירו משם אף על גב דכבר נתבטל טעמו בששים. ולכן אם נפל חלב לתוך התבשיל ונתבטל טעמו בששים, צריך ליתן שם מים צוננים, וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים ויסירנו משם, דמאחר דאפשר להסירו הוי כאילו מכירו וצריך להסירו משם". דשם מיירי שהחלב ראוי לאכילה רק בטל בששים, אבל כאן מיירי שאינו ראוי לאכילה ובטל שם איסור ממנו.

ב. דמיירי השו"מ בעירבו בפסח, ולכן נשאר שם איסורו עליו. אמנם קשה להכניס פירוש זה בדבריו, דלמה דימה את זה לזה וזה גורם, הא אם הוי אסור בפסח, אף שעירבו אח"כ נשאר איסורו עליו דהוי כחרכו אחר זמנו. מיהו אולי זה פירוש דבריו, ואף שנשאר החמץ באיסורו אפילו דעירבו בו דברים הפוגמים.

מיהו השואל בוודאי לא לכן התכוין, שרצה להתיר משום שפגם טעמו, וזה לא שייך בחמץ הנפסל לאחר זמן איסורו כדמשמע בגמרא שחרכו לאחר זמנו נשאר באיסורו.

ג. היותר נראה בדבריו הוא שאף שנפסל הדבר מאכילה עדיין החמץ אסור בהנאה. ולפירוש הזה צריכים לחלק בין אם החמץ עצמו נאבד על ידי שריפה או עיפוש ובין אם מערב בו

דבר מר, וסובר השו"מ שכשנתערב בו דבר מר נחשב החמץ קיים, ואף שהאוכלו פטור משום דהוי שלא כדרך הנאה, מיהו אסור מן התורה ליהנות ממנו כיון שעירוב דברים מרים אינו מאבד את החמץ. ואף דאיתא ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יד הלכות י יא) וז"ל: "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בשול ובלשון הקדש לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנייה. כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב", עכ"ל הרמב"ם. חזינן שבדברים שאסורים רק כדרך הנאתם אין לחלק בין עיפש ובין עירב בו דבר מר, שכולם מותרים ופטורים עליהם באכילה, אמנם השו"מ מחלק בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, וסובר שלגבי איסור הנאה עדיין באיסורם עומדים.

ועיין בחוו"ד (סי' קג סק"א) ויד אברהם (סוף סימן פד) שהרמב"ם אסר בב"ח וכלאים דווקא בעירב בו דבר מר משום דהיתר של שלא כדרך הנאתן לא שייך בב"ח ובכלאים, אמנם בעיפש מותר אפילו בב"ח ובכלאים משום שפקע שם איסור ממנו (והיינו לא כמו שפירשו הנובי"ק יו"ד סי' כו וחדושי הגר"ח הלוי בפירוש דברי הרמב"ם האלו). ומזה חזינן דיש לחלק בין עיפש מעצמו דפקע איסורו, ובין עירב בו דבר מר דלא, וחילוק זה שבין עיפש ובין נתערב בו דבר מר מפורש שם בחוו"ד. והשו"מ סובר שבעירב בו דבר מר האוכלו פטור משום שאינו דרך אכילתו, אמנם להשתמש בו דרך הנאתו איסורו קיים. וע"פ הנ"ל פירש השו"מ שחמץ שעירב בו דבר מר אין חייבים על אכילתו משום דהוי שלא כדרך הנאתו, אמנם הנהנה ממנו כדרך הנאתן עובר מן התורה דהא לא פקע ממנו שם חמץ.

אמנם עיין במג"א (סי' תמה סק"ב) שכתב שמקיים ביעור חמץ אם משליכו לבית הכסא, חזינן שאף כשמאבדו על ידי עירוב דברים נחשב לאיבוד, ואם נחשב איבוד לא שייך לאסור הנאתו, ומשמע דלא כהשו"מ. ואולי סובר השו"מ שהנאה בדרך הנאתו אסור אף שכבר נאבד, או סובר שהשלכה לבית הכסא נחשב כאיבוד עצם החמץ ולא הוי כעירוב דבר מר, כיון שעירוב דברים מרים אינו מאבדו לגמרי אלא שיש בתוך החמץ דברים מרים.

ועי' במגן האלף (שם סק"ב) שמקשה על המג"א, שאף שנמאס החמץ, אינו נאבד מהעולם וצריכים לאבדו לגמרי, ואולי השו"מ אזיל בשיטת המגן האלף. מיהו מהלך זה קשה דמחלוקת המג"א ומגן האלף הוי דווקא לגבי קיום מצוות תשביתו, ומנלן דלגבי איסור חמץ עדיין באסורו קיים שאסור להנות ממנו. והראיה שלר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, המפרר חמץ ומטילו לים אינו עובר אח"כ משום בל יראה. ואם מניחו עד שמתעפש קודם זמנו אינו עובר על הנאתו אחר כך אפילו לאלו הסוברים ששריפת החמץ מצוותו קודם זמנו.

ואולי יש להחמיר משום ששמעתי שבמעבדה יכולים להפריד שוב את האלכוהול משאר

הרכיבים. ובאמת נראה שאפשר להפריד כיון שאלכוהול יש לו boiling point יותר נמוך ויכולים להפרידו. ובאמת ככה עושים distillation שהוא דבר רגיל במעבדות ובמפעלים היום. אמנם נראה ממה שקראתי וראיתי שאפילו אם יפרידו את האלכוהול הוא אינו נחשב ראוי לאכילה. והשאלה היא אם כיון ששייך להפריד את האלכוהול עדיין נחשב ראוי לאכילה.

אמנם כל דברי השו"מ הם חידוש גדול שנשאר דין חמץ לגבי איסור הנאה אחרי שנתערב באופן שאין בו איסור אכילה. ולדברי השו"מ ה"ה לגבי יין נסך שנתערב בו דבר מר עד שאינו ראוי לאכילה שנשאר אסור בהנאה. והרמב"ם שהתירו, התירו רק לגבי אכילה ולא לגבי הנאה. אמנם כיון שכל זה חסר בדברי הרמב"ם ואין לשו"מ שום ראיה לחידושו, איננו צריכים לחוש לדבריו.

ועי' חזון איש (אורח חיים סי' קטז ס"ח) שכתב שאם עירב דברים מרים או מגואלים בתוך חמץ באופן שאי אפשר להפרידם, אינו חייב לבערם ומותרים בהנאה, חזינן שחולק על סברת השו"מ. ומצאתי בקובץ תשובות (סי' עג) שפסק כהחזון איש אף שהוא עצמו מביא דברי השו"מ, ש"מ שגם החזו"א דחה דברי השו"מ.

ונראה להלכה שאלו שהחמירו לאסור denatured alcohol עד שיודעים ממה נעשה האלכוהול חששו לדעת השו"מ אף שאין הדברים מסתברים, ופוסקי בתראי לא ס"ל כדבריו. ויש לצרף עוד הא דבזמננו מה שמיוצר בארצות הברית רובא דרובא אינם מאלכוהול של חמץ אלא או מחומרים סינטטים או שנעשה מקטניות או שאר דברים (ואפילו מה שקוראים grain alcohol רובו נעשה מתירס או סורגום או מילו שכולם מיני קטניות הם). ולכן נראה שכל אלו הנעשים לאלכוהול מותרים בהנאה, והרוצה להחמיר כשו"מ יחמיר לעצמו.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסז

בענין אם מותר להכנס לחדר שהשכירו לנכרי ויש בחדר חמץ, כדי להוציא איזה דבר שלא שייך למכירה

אורח חיים סימן תמח סעיף ג

לכבוד ידידי הרב שמואל יוסף אלבינגר שליט"א

במה ששאל אם יכול להכנס לחדר שהשכירו לנכרי לימי הפסח, עי' במג"א (סי' תעב סק"ב) שמקשה על המהרי"ל שהתיר להשתמש במשכון של נכרי לצורך כבוד הסדר, והקשה עליו איך מותר להשתמש במשכון, הא הוי שואל שלא מדעת. ובמג"א תירץ שהנכרי אינו מקפיד אם משתמש בו פעם אחת. ועי' בסוגיא בסוף ע"ז (דף עה:) שרב אשי טבל משכון של נכרי לפני שהשתמש בו, וחוקרת הגמרא אם טבל משום דס"ל דמשכון כזבינא, או משום שהבין שדעת הנכרי לשקעו (היינו לתיתו לו לגמרי). ובשו"ע (יו"ד סי' קכ ס"ט) נשאר בספק, ולכן אם הבין שדעת הנכרי לשקעו שיטבלו בברכה, ואם לא יודע דעת הנכרי יטבלנו בלא ברכה. ויש להעיר איך מותר להשתמש בו, הא לא ידע שהנכרי מרשה לו ואולי דעתו לקבלו חזרה. ועי' בט"ז שם שפסק שאין בזה משום גזל עכו"ם דהוי כמפקיע שעבודו. ופירוש דבריו

הוא שגזל עכו"ם הוי דווקא כשנוטל חפץ שלא מדעת הנכרי, אמנם כשהחפץ כבר ברשותו אין בו משום גזל עכו"ם. ועי' בחק יעקב ובמחצית השקל באו"ח שחולקים על המג"א וסוברים דכיון דחזינן מפסק השו"ע ביו"ד ומהט"ז שאין בשימוש במשכון של נכרי משום גזל עכו"ם, אין לדמות משכון של נכרי למשכון של ישראל, ולכן מותר להשתמש במשכון של נכרי.

ולכן נראה שכל שכן שמותר להשתמש בחדר שהשכיר לנכרי לצורך מכירת חמץ, שאינו יותר מהפקעת הלואה.

אמנם יש לדוןשאולי אסור להכנס משום תקנות שהם לצורך המכירה. ועי' באו"ח (סי' תמ"ח) שמביא השו"ע את לשון התה"ד שצריך למכור לנכרי את החמץ באופן שיהיה מחוץ לביתו של המוכר. והקשו האחרונים דחמצו של נכרי מותר להשאירו ברשות ישראל ולבד שיעשה מחיצת עשרה, ומדוע מחייב התה"ד להסיר את החמץ מרשות הישראל. ורוב האחרונים תירצו שצריך להסיר את החמץ לצורך הקנין, מיהו אם גומרים את הקנין באופן שקונה הנכרי גם ברשות ישראל, אין בעיה. אמנם דעת הרדב"ז שכאן גזרו שמא יבוא לאכלו משום שהחמץ היה של ישראל קודם המכירה, ומכיר שדעת הנכרי להקנותו חזרה, ובכגון דא גזרו שמא יבוא לאכלו אם החמץ נשאר ברשות ישראל (והוי כעין גזירה דרבנן של הראשונים). ומשום חשש זה פסקו האחרונים שימכור או ישכיר הרשות שבו החמץ לנכרי ואז נוכל להקל. ומטעם זה נהגו להשכיר המקום שבו החמץ לנכרי לכל ימות החג. ויש להעיר שאולי אם יכנס הישראל או ישאל הרשות לצורך עצמו יש לחשוש שמא יאכל החמץ. אמנם נראה שלזמן קצר אין לחשוש לכל זה, ולכן להלכה מותר להכנס אפילו לא התנו בפירוש שמותרים להכנס, וגם מותר לשמור שם חפצים של היהודי.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסח

בענין אם גרעיני וניל אסורים משום קטניות בפסח

אורח חיים סימן תנג סעיף א

לכבוד ידידי הרב הגאון רבי מרדכי קובר וידידי הרב הגאון ר' יעקב בורו שליט"א

תשובה: עיין בד"מ (סי' תנג סק"ב) שהביא שאניס אינו מין קטניות, והביא ראיה לדבריו מסי' רד. וקשה מהו כוונתו הרי בסי' רד מיירי לגבי ברכות הנהנין. ונראה לפרש את דבריו שראיה משם שתבלין אינם נחשבים אוכל ולכן אינם קטניות, שכל מיני קטניות אוכל הם. ולכן כמו שתבלינים אינם אוכל לגבי טומאת אוכלין ולגבי תרומות ומעשרות וכדאיתא בתוספות (יומא פא: ועירובין כח: ונדה נ.), ה"ה שאינם מיני קטניות. ומה שהחמיר הרמ"א (בסי' תסד) שחרדל אסור בפסח משום קטניות, שאני חרדל שהיו אוכלין אותו על ידי טיבול, וכדמוכח מהא דחייב במעשרות כדאיתא ברמב"ם (הל' מעשר פ"ה הי"ז) והירושלמי (מעשרות ד א). ואף שהמג"א (סי' תנג ס"ג) פסק שטוב להחמיר שלא לאכול אניס אלא באחרון של פסח, לא אסר בהחלט, ועוד שנהגו העולם להקל כרמ"א הט"ז וש"א.

ונראה בביאור הענין שחמץ הוא בעצמותו אוכל, ולכן כשנהגו להחמיר בקטניות החמירו

רק במה שדומה לחמץ והוא במינים הנאכלים כמו שהם, ולא במין שאינו נאכל בעצמו כלל והוי רק תבלין, שאף שאורזים אותו באותם שקיות שאורזים בהם חמץ וחשש יש בהם שחמץ נתערב בהם, לא גזרו כיון שמיניהם אינם דומים למיני חמץ, כ"נ בדעת הד"מ.

ועיין במרדכי (סי' תקפח) שאסר חרדל משום דמידגן, ונראה שכוונתו שהוא מידגן וגם הוי אוכל כדאיתא בדרכי משה. אמנם בט"ז (סי' תנג ס"א) הקשה שאם חרדל אסור משום קטניות מדוע אניס ואליינדר מותרים, ומוכח שלא הבין כדברי. ולולא דבריו הייתי מפרש דשאני אניס ואליינדר שאין מטבילים בהם ואינם נאכלים וכמו שכתבתי, משא"כ חרדל שהיו מטבילין בו ולכן חייב במעשר, וכדהוכחתי מהרמב"ם והירושלמי. אמנם הט"ז עצמו תירץ שחרדל שגדל כמו שרביט דומה לקטניות, וע"פ דבריו אסר האבני נזר (סי' שעג) את הקנולה, וכן נוהגים כיום רוב בני אשכנז שלא לאכול שמן קנולה בפסח כאבני נזר ודלא כמהרש"ם (ח"א סי' קפג) המתירו. ולכן אולי יש לדמות וניל לקנולה וחרדל שאף שאינו מין קטניות ולא מין תבואה כיון שגדל כמו שרביט נכלל בגזירת קטניות. אמנם באמת אין לדמות קנולה לוניל, כיון שקנולה הוי ממש מין תבואה שאינו מה' המינים, וכמו שאסר המרדכי את אורז, וכן נוהגים לאסור סורגום ומילט (דוחן) אף שאינם קטניות (אם קטניות היינו legumes כדאמרי אינשי וכמו שהבין המלמד להועיל סי' פח). ופשוט שלא התכוין הט"ז לאסור כל מה שנראה קצת דומה לקטניות, דאין לדבר סוף. אלא בודאי כוונתו לאסור מה שנראה דומה מאוד לתבואה או קטניות.

ועוד שאם וניל מין איסור אין לחלק בין הגרעינים לפולים, וכיון שנהגו בכל תפוצות ישראל להקל בפולי וניל בוודאי שהגרעינים מותרים. ולכן פשוט שלאלו הסוברים שקטניות תלוי לגמרי במנהג, וכמו שסובר האגרות משה, בוודאי שגרעיני וניל מותרים. ואף להסוברים שנוכל לגזור מיני קטניות מחדש, וכמו לאלו האוסרים את הקינואה, עדיין נראה שוניל אינו נכלל בתוך הגזירה, לא הפולים ולא הגרעינים.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קסט

בענין קהילה בצ'ילי שאין לה מנהג אבות בנוסח תפילה

אורח חיים סימן תסח סעיף ד

לכבוד ידידי הרה"ג רבי חיים ווייסבלוט שליט"א רב דקהילת אש התורה בסנטייגו צילי

לגבי שינוי נוסח בית הכנסת שם השייך לקהילה של קירוב רחוקים, ואין לחברי הקהילהם מנהג של עצמם מפני שכולם גדלו במשפחות שאינן דתיות כלל ונטמעו לגמרי בין הנכרים, אלא שבתחילה כשנצרכו לקבוע נוסח, הרב דאז הנהיג נוסח ספרד מפני שחשב שכיון שהרבה מהמתקרבים הם ממשפחות שמקורם בעדות המזרח, לכן הנהיג שבבית הכנסת יתפללו נוסח ספרד שיהיה קצת קרוב למנהגיהם. אמנם הרבנים המכהנים עכשיו כולם בני אשכנז, וכל הציבור אין להם מנהג משפחה שאין להם שום מנהג אבות, ולדעת כבודו יותר טוב מצד הקירוב שתנהג הקהילה בנוסח אשכנז, כיון שאלו שנוסעים משם לישיבות לאיזה זמן וחוזרים אח"כ כולם לומדים בישיבות שהנוסח

הוא אשכנז, וגם הסידורים בבית הכנסת הם נוסח אשכנז. ולכן רוצים להחליף נוסח התפילה לנוסח אשכנז וכמו שנוהגים בישיבות, האם מותר להם.

תשובה: בוודאי שאין המצב של הקהילה הזאת דומה כלל למה שמצאנו בפוסקים שאין לציבור לשנות מנהגם. ומה שדנו החתם סופר והדברי חיים והמהר"ם ועוד. ומה שנחלקו הפוסקים בציור שרוב הציבור עכשיו נוהגים במנהג אחר אם יכולים לשנות את מנהגם, שהאגרות משה (או"ח ח"ב סי' כא) הבין בדעת החק יעקב שכל זמן שיש אפילו רק יחידים מהציבור הראשון שאסור להם לשנות את מנהגם, ודברי החק יעקב שם (בסי' תסח סק"ט) בנויים על שיטת רוב הראשונים שאזלינן בתר מנהג המקום דעכשיו ולא בתר מנהג המקום שבא משם. אמנם כאן אינו דומה כלל לציורים האלו, חדא שלא נהגו המנהג על פי מה שמחוייבים רוב הציבור משום מנהג אבותיהם, אלא להיפך שהוצרכו להתפלל בנוסח אחד, והרב בחר בנוסח שלא היה מנהג של אף אחד מהם, כיון שלא היה אז ציבור שיבחר מחמת מנהג ומקור משפחתם איזה נוסח רוצים. ועוד ממה שהסידורים הם מנוסח אחר, חזינן שלא קיבלו הצבור נוסח ספרד. וכיון שהציבור מתפללים מסידורים שיש להם נוסח אחר, הוי כאילו לא התפללו נוסח המקובל בישראל, שלא מצאנו מקום שכל הסידורים או רובם בנוסח אחד והשליח ציבור מתפלל בנוסח אחר, אלא חזינן שלא קיבלו שום נוסח.

ולכן ברור לי שבנידון דידן אזלינן בתר רוב הציבור שיכולים להתפלל כמנהגם של עכשיו שיש להם נוסח. ויש לדמות למה שמצאנו בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן כ') שבבתי ספר שיש תלמידים המתפללים נוסח ספרד ויש המתפללים נוסח אשכנז אזלינן בתר רובא. והטעם הוא משום שאין להם נוסח קבוע. וה"ה בציור שבוודאי לא קיבלו איזה נוסח מחמת מנהג אבותיהם או מנהג מקומם. ולכן עכשיו הציבור יבחרו הנוסח והמנהגים על פי רוב, ואם נראה שרוצים להתפלל על פי מנהג הישיבות, תבוא עליהם ברכה.

החותם בברכת שיפוצו מעינותיכם חוצה ויצליחו לקרב לבבות ישראל לאבינו שבשמים ולבנות קהילה קדושה לשם ולתפארת עד ביאת גואל צדק
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קע

בענין חולה אם מחויב במצוות מצה

אורח חיים סימן תעב סעיף י

שאלה: חולה שמפריע לו או שמזיק לו מיני דגן או מיני מרור או יין ומיץ ענבים, האם מחויב לאכול כזית מצה ומרור, או לשתות ארבע כוסות של יין או של מיץ ענבים. והאם יכול לשתות חמר מדינה לד' כוסות במקום יין.

תשובה: מצאתי הרבה שיטות באחרונים בענין זה, ואבאר את הסוגיא ואת הראשונים.

איתא בנדרים (מט:) "אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה מורה ורוי. אמר לה הימנותא בידא דההוא איתתא אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא וחורגני צידעי מן הפסח עד העצרת". ועי' בשו"ת הרשב"א (סי' רלח) שמי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או מפני ששונאו, צריך לדחוק את עצמו לשתות,

כמו שעשה ר' יהודה בר' אלעאי וכמו שעשה ר' יונה כדאיתא בירושלמי. והשו"ע (סי' תעב ס"י) סותם כדברי הרשב"א וז"ל: "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצוות ארבע כוסות". חזינן שפוסק שמחויב לשתות ארבע כוסות אף שהוא רק מצוה דרבנן ואף שמזיקו.

אמנם עי"ש במ"ב שסובר שאם יפול למשכב מהיין פטור, ובשער הציון ביאר משום שאין זה דרך חירות. ודבריו צ"ע שאם פטור מארבע כוסות כשאינו דרך חירות, מדוע מחוייב לצער את עצמו לשתות, הא לצער את עצמו ג"כ אינו דרך חירות. וצ"ל דחזינן מר' יהודה ומר' יונה שלשתות ד' כוסות באופן שמזיק את עצמו וכ"ש כששונאו אבל אינו מזיקו, עדיין נחשב דרך חירות כל זמן שאינו נופל למשכב. אמנם כשנופל למשכב מחמת היין עבר על שיעור שאינו עוד דרך חירות ופטור, וכל זה דחוק. אמנם נראה דהרשב"א סובר שמחוייב לשתות ארבע כוסות אפילו כשמזיק את עצמו ונופל למשכב, כל זמן שאינו סכנה. וכן נראה משו"ת מהר"ם שיק (סי' רס) שהרשב"א והשו"ע סוברים שמחויב לשתות ד' כוסות אף אם מזיקו, כל זמן דליכא בו משום פיקוח נפש וכדמשמע מדבריהם.

ועיין עוד במ"ב שכתב שהניזק מארבע כוסות או ששונאם, יכול לקיים את מצוות ארבע כוסות בחמר מדינה. ובאמת זהו חידוש גדול, דברמ"א (סי' תפג) איתא שרק מי שאין לו יין יכול לקיים את ארבע כוסות בחמר מדינה, ואין דנים אפשר משאי אפשר כדאיתא בשו"ת הרשב"א הנ"ל. ויותר נראה דהשותה חמר מדינה אינו מקיים את מצוות ארבע כוסות, אלא דסובר הרמ"א שאם אינו יכול לקיים את מצוות ארבע כוסות משום שאין לו יין, ישתה ד' כוסות של חמר מדינה לזכר מצוות ד' כוסות. ויוצא נ"מ דהשותה חמר מדינה לארבע כוסות אין לו לברך על כוס שני ועל כוס רביעי לדעת הפוסקים שמברך על כוסות אלו משום ברכת המצווה ולא משום הפסק.

ונראה לפרש את דברי המ"ב באופן אחר, שאין כוונתו לפטור הנופל למשכב משתיית ארבע כוסות משום עיקר דין של דרך חירות, אלא סובר דלא נראה שחייבו חז"ל לשתות ד' כוסות אם מחמת זה יפול למשכב, כיון שכל דין ד' כוסות הוי להראות דרך חירות. כן נראה בביאור שיטת המ"ב.

ועיין בעה"ש (סי' תעב) שפוטר חולה מארבע כוסות, ולא הביא ראיה או מקור לדבריו. ולכאורה כוונתו לחולה שאין בו סכנה. ואף דמשמע דסובר כדברי המ"ב לפטור הנופל למשכב מד' כוסות, באמת יש הבדל גדול בין ב' השיטות, דמעה"ש משמע שפוטר חולה מד' כוסות אפילו אם הוא חולה כבר, והמ"ב משמע שאם כבר נפל למשכב ולא יזיק לו לשתות, שמחויב בארבע כוסות.

עוד נראה בין מן העה"ש ובין מן המ"ב שחולה פטור דווקא מד' כוסות, אמנם חייב לאכול מצה כל זמן שאין סכנה בדבר. ומדברי המ"ב משמע שמחייבו ג"כ במרור, שאינו ענין לדרך חירות. אמנם מעה"ש משמע שיפטור חולה ממרור בזה"ז דהוא דרבנן כמו שפוטרו מד' כוסות.

ועיין בספר בנין שלמה (סי' מז) מהרה"ג רבי שלמה מווילנא זצ"ל דחולה פטור בשב ואל תעשה מלקיים מ"ע דאורייתא, ולכן פוטרו

הבנין שלמה אפילו מלאכול מצה. וטעמו דהא אין חיוב לשלם יותר מחומש נכסיו לקיים מצוות עשה כדאיתא ברמ"א (סי' תרנו), ומצטער עדיפא לאינשי מממונא (ובאמת יש להעיר שם שרבינו ירוחם פוסק שאפילו יותר ממעשר נכסיו פטור מלשלם כדאיתא בב"י שם סי' תרנו, והב"י משמע דאפילו מעשר אינו חייב לשלם. אמנם נכון הוא שבוודאי אינו חייב לשלם יותר מחומש, ורק הבה"ל הביא שיעור גדול כזה).

ובבנין שלמה הביא מש"כ בבשמים ראש (סי' צד) להקל לפטור חולה ממצות עשה משום דדרכיה דרכי נועם, ומשום דחולה מצוותו לטפל בבריאותו ונחשב כאילו הוא עוסק במצווה ופטור מן המצוה. והבשמים ראש דחה את הראיות מגמרא נדרים וירושלמי, דר' יהודה ור' יונה לפנים משורת הדין הם דעבדי. וגם דפרסומי ניסא של ארבעה כוסות שאני ואין ללמוד מד' כוסות למצה (ועל פי דחייה זו, מש"כ לעיל לחלק בין דברי המ"ב ובין הבשמים ראש ליתא, דהבשמים ראש היקל רק בארבע כוסות ולא במצה, והמ"ב דיבר בארבע כוסות ולא דיבר אם יש מקום להקל במצה דאורייתא. אמנם הבנין שלמה מדמה ארבע כוסות למצה, ואולי המ"ב יקל יותר במצה מבד' כוסות, אמנם אינו נראה).

ובאמת דברי הבשמים ראש בענין זה צע"ג, דסברות אלו אינם דוחות מצווה ואפילו דרבנן, ומפורש בשו"ת הרשב"א דלא כסברא ראשונה שלו. ולכן כיון דסתם בשו"ע כהרשב"א שמביאים ראיה להלכה ממעשה דר' יהודה ודר' יוסי ולא אמרינן שהם החמירו על עצמם, אין סברא זו של הבשמים ראש להלכה, וחידוש גדול שמביאו הבנין שלמה. ובאמת נראה לי להביא ראיות היפך מדבריו, חדא שמצאנו סוגיות ארוכות אם סומא חייב במצוות או פטור, וגם אם נשים ועבדים חייבים או פטורים במצות, וכן אם אבל חייב במצוות או פטור. אמנם לא מצאנו בשום מקום סוגיא אם חולה חייב או פטור מן המצוות, ולא מצאנו שדיברו משום עוסק במצווה פטור מן המצווה, והלא ישראל הוא ולמה פטור מן המצוות. ועוד שמצאנו רק במשנה בסוכה לפטרו מסוכה, וברע"ב ולבוש מבואר שפטורו משום תשבו כעין תדורו, יוצא שהוא פטור בסוכה ולא משאר מצוות ולא משום דרכיה דרכי נועם. ובט"ז (סי' תרמ סק"ח) פוטר משום שלא יכול לכווין לשם מצוה, אמנם משמע דבשאר מצוות חייב החולה.

ועי' באלי"ר (סי' תרמ סק"ח) שהקשה על הכל בו ורמ"א מהסוגיא (בסוכה כו.) שהקשו על רבא דאמר דמצטער פטור מן הסוכה מהמשנה שם (דף כה.) דפוטר חולה ומשמשיו מסוכה ומדוע לא הביא מצטער, ומתרצת הגמרא שמחדשת המשנה שמשמשי חולה ג"כ פטורים מן הסוכה, משא"כ מצטער הוא פטור ומשמשיו חייבים. ואם חולה פטור גם בלילה הראשון אבל מצטער חייב, הו"ל לפרש דמיירי בלילה הראשון, עי"ש מה שמתרץ האלי"ר. ותלוי בתירוצים שלו אם חולה חייב בסוכה או לא. אמנם להלכה נראה שאם מצטער חייב בלילה ראשון, אז לא אמרינן פטור של תשבו כעין תדורו בחיוב שלמדים ממצה, ואם כן בין חולה בין מצטער חייבים כיון דהוי מ"ע דאורייתא.

והעיקר נראה לי כעין מה שמצאנו בבנין שלמה דמדמה חולה למי שמחויב לשלם יותר מחומש לקיים מצות עשה. והיינו שאם הוא חולה כ"כ שהיה משלם יותר מחומש נכסיו לתרופות

ולתשלום רופא לרפואתו, אז חולה כזה פטור מלקיים מצות עשה, וכ"ש שפטור מד' כוסות וממרור. אמנם אם לא היה משלם חומש נכסיו לרפואתו חייב לקיים מצוות עשה, ונראה ג"כ שחייב במצוות ארבע כוסות מיין או ממיץ ענבים וכמו פשטות דברי הרשב"א והשו"ע שחולה אינו פטור מן המצוות היכא דאינו מצב של סכנה, ורק פטור מסוכה משום תשבו כעין תדורו. ובשעת הדחק יכול לסמוך על המקילים במצווה דרבנן אפילו אם לא היה משלם חומש נכסיו לצורך רפואתו. ולגבי חיוב דאורייתא אם סוברים כהב"ח והט"ז שיש לסמוך על דעת יחיד באיסור תורה בשעת הדחק, כ"ש כאן דהוי שב ואל תעשה, כן נראה לענ"ד להלכה ולמעשה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קעא

בענין שימוש בפטרוזיליה (שקוראים באנגלית פרסלי) לכרפס

אורח חיים סימן תעג סעיף ו

שאלה: מי שמשפחתו נהגו לקחת פטרוזיליה לכרפס בסדר, האם ימשיך מנהג משפחתו, ואם ימשיך מה יברך על הפטרוזיליה.

תשובה: עי' במג"א (סי' תעג סק"ד) שהביא מהמהרי"ל שאביו היה מסופק אם מותר לקחת פטרוזיליה מפני שהוא יותר טוב מבושל מחי, וא"כ אין מברכים עליו בפה"א. והמג"א תמה למה נהגו לקחת אותו לכרפס, ואולי סברו שאף שיותר טוב מבושל מחי היינו דוקא מפני הבשר המבושל עימו, אבל כשנאכל לבדו הוא יותר טוב בחי. ועוד הביא שיטת רבנו יונה שמברכים על ירק חי האדמה אפילו אם הוא יותר טעים כשמבוש כל זמן שנאכל חי. אמנם הקשה מדוע לוקחים פטרוזיליה לכרפס כיון דיש בו פלוגתא אפילו בכה"ג אם לברך עליהם האדמה או שהכל. ותירץ המג"א ב' תרוצים א. שלא היה נמצא אצלם בימי פסח כי אם פטרוזיליה. ב. משום דבגמרא איתא לקחת ירק ושאר בורא פרי האדמה שהיה נמצא אצלם הנקראים לפת שאינו נאכל אלא מבושל או כבוש, ולא נמצא עדיין כבושים בימי פסח. עוד הוסיף המג"א שמרור של ימי חז"ל בוודאי היה ראוי להיאכל חי כמו החסה (ועי"ש שמשמע מדבריו שפשוט לו שמברכים שהכל על חריין). ומוכח שדעת המג"א שלכתחילה אין לקחת פטרוזיליה לכרפס כשיש לו דבר שוודאי ברכתו האדמה.

ובמחצית השקל שם כתב שיותר טוב לקחת סלרי לכרפס, ואף שאוכלים אותו מבושל היינו משום שהוא טעים על ידי הבשר, ולכן בוודאי ברכתו כשהוא חי הוי האדמה לכו"ע, ובמבושל ברכתו שהכל.

ובחק יעקב איתא שהמנהג לקחת פטרוזיליה אף שיותר טוב לקחת מין שקוראים כרפס, וכנראה שכוונתו לסלרי. אמנם מדברי החק יעקב מוכח שבזמנו בירכו האדמה על פטרוזיליה וצ"ל שאכלו אותו חי בלי בישול. וגם במקומו של המג"א אכלו אותו חי אף שהוא יותר טוב במבושל.

מיהו בזה"ז לא אוכלין פטרוזיליה חי בעצמו כלל אלא משתמשים בו להיות תבלין או טפל, ולכן בוודאי שברכתו אינו אלא שהכל. ועי' ברמב"ם שהביא שמברך האדמה על הכרפס. ולכאורה מדוע צריך להיות דווקא האדמה, שאם הוא כדי שישאלו התינוקות מדוע צריך

דווקא ירק, הא כל מה שאוכל קודם הלחם הוי היכר. וצ"ל שכן תיקנו חז"ל, כיון שהדרך הוא לטבול ירקות, ולכן צריך להיות בדווקא מה שמברכים עליו האדמה. וכן מוכח במג"א שלא כתב דאין לברך על פטרוזיליה שהכל מפני הספק שבו, אלא כתב שאין לקחת אותו כיון שיש ספק אם ברכתו האדמה.

וכש"כ בזמננו שאין מברכים עליו אלא שהכל, אין לקחת פטרוזיליה לכרפס. וכן מצאנו במ"ב שיקח דבר שמברך עליו האדמה כדי להוציא את המרור מספק ברכה. ובאמת ק"ל על דבריו מדוע נקט טעם זה, הא מוכח בין מהרמב"ם ובין מהמג"א שאין לקחת לכרפס אלא ירק שברכתו האדמה, ומשמע שכן תיקנו חז"ל ולא רק משום שצריכים להוציא את המרור. ובאמת נראה לי שאלו שאוכלים חריין למרור אין לברך עליו אלא שהכל שאין אוכלין אותו בעצמו, וכן מפורש שם במג"א. ולפי דברי המ"ב אלו, הנוהגים לאכול חריין למרור שצריכים להוציא המרור בברכת שהכל, יותר טוב שיקחו דבר שהוא שהכל לצורך כרפס וכך יוציאו המרור, ולכן יכולים לקחת פטרוזיליה ולברך עליו שהכל כדי להוציא את המרור.

אמנם להלכה נראה שלא יקח פטרוזיליה לכרפס אלא יקח סלרי. וכן למרור נראהשדיותר טוב לאכול חסה שהוא מוקדם בגמרא ויכולים לאכול ממנו כזית, מלאכול חריין שקשה לאכול ממנו כזית ואלו שאוכלים אותו בדרך כלל חסר להם השיעור. ואין זה נחשב שינוי ממנהג המשפחה, חדא שבוודאי הדורות הקודמים לקחו פטרוזיליה רק משום שלא היה להם מין אחר כמפורש במג"א. ובזמנו עדיין היה ברכתו האדמה והיה שייך לקחת אותו לכרפס. אמנם בזמננו שנשתנה הנהוג באכילה ואין מברכים עליו אלא שהכל, אין לקחת אותו לכרפס, ואינו נחשב כלל משנה מנהג אבותיו אלא מקיים מנהגם, שבודאי לא היו לוקחים פטרוזיליה לכרפס אם היה להם מין יותר טוב.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קעב

בענין מעוברת אם מותרת לאכול אחרי אכילת אפיקומן

אורח חיים סימן תעח סעיף א

ידידי עוקר הרים הרה"ג רבי... שליט"א

תנן (פסחים דף קיט:) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ונחלקו שם האמוראים אם הפירוש שלא יעקרו מחבורה לחבורה, זאת אומרת שאסור להמשיך לאכול במקום אחר, אמנם במקומו מותר לאכול, או שהפירוש שאסור לאכול אחרי אכילת הפסח, ותניא בברייתא כפירוש השני. שוב הביאה הגמרא שם מחלוקת בין ב' לשונות בגמרא אם אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, דסתם סוגיא איתא דאסור ומר זוטרא הביא בשם רב יוסף דמותר. ובראש"ש וש"פ פסקו כלשון ראשון כיון שהוא סתם הסוגיא וכן סתם בשו"ע (בסי' תעח).

ובציור של מעוברת שרעבה ומיירי שאין סכנה בדבר, יש ב' צדדים להקל וכל אחד מחשבון אחר. חדא כיון שאינו מוכרע מפורש בגמרא דלית הלכתא כמר זוטרא, נקטינן דבשעת הדחק בדרבנן יש לסמוך אדעת יחיד נגד הרבים. וכן אם הוא עת צורך חולי או מעוברת אפילו שאין חשש סכנה כלל יש לסמוך על מר זוטרא ולהקל.

הצד השני הוא לסמוך על דעת האבני נזר (חלק או"ח סימן שפא אות ה) וז"ל: "ועל כן נראה לדינא למאן דאמר אין הפסח נאכל (אלא) עד חצות, והוא הדין מצה. דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה. ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כר' אלעזר בן עזרי' יהי' לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים, ואם הלכה כרב עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני", עכ"ל.

ולכן יש עצה שקודם שתאכל האפיקומן קודם חצות תתנה שאם תרעב בלילה שאינה מקיימת עכשיו מצוות אפיקומן אלא לדעת ראב"ע, אמנם לדעת ר"ע יש לה לברור אח"כ אם רוצה לקיים או לא. ואשה אינה צריכה לדעת את כל הפרטים, אלא שמתנה שאם תרעב יכולה לאכול, ולאכול עוד פעם אפיקומן, ובאיסורי דרבנן יכולה לסמוך על ברירה.

אמנם עדיין יש להעיר, שלדעת הרשב"ם שמצוות אפיקומן מן התורה יש לחוש שאין ברירה במצוות מן התורה. מיהו כיון שאנו פוסקים דלא כהרשב"ם שמצוות אפיקומן אינו אלא מדרבנן, בדרבנן יש ברירה ואינה מחוייבת לחוש לשיטת הרשב"ם.

ונפק"מ יוצא בין ב' ההיתרים שהבאתי, שלמהלך הראשון שסומכת על מר זוטרא, אין לה לאכול מצה אחרי שאוכלת, כיון שיש פוסקים הסוברים שאין לאכול אפיקומן פעמיים. אמנם יותר נראה שכוונתם הוא שאין לאכול אפיקומן פעמיים משום שאסור לאכול אחרי מצת אפיקומן, והיינו דווקא אם חולקים על מר זוטרא, אמנם למר זוטרא מותר לאכול אפיקומן פעמיים. ולמהלך השני (לסמוך על האבני נזר) מחוייבת אחרי שאוכלת לאכול אפיקומן פעם שנייה כדי לקיים את המצווה על פי שיטת ר"ע. ולכן נראה לסמוך על האבני נזר בשעת הדחק בצירוף שיטה, כן נראה לי לסמוך להקל אם יש שעת הדחק.

החותם בברכה של הצלחה בכל דרכיך
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קעג

בענין איך לנהוג בחתימת הברכה בברכה אחרונה של הלל בליל הסדר

אורח חיים סימן תפ סעיף א

לכבוד ידידי ר' אברהם סקס נ"י

מצאנו שנחלקו הראשונים מהו פירוש מחלוקת ר' יהודה ור' יוחנן (בפסחים קיח.), דהרשב"ם פירש דר' יהודה סובר שמברכים "מלך מהולל בתשבחות" בסוף הלל, ולר' יוחנן מוסיפים עוד ברכה שנייה. ומשמע מהרשב"ם שמברך "קל מלך גדול וכו'" בסוף, וכן פירש הרא"ש בדבריו. וברשב"ם גרס דהלכה כר' יוחנן, והרי"ף פסק כרב יהודה. שוב הביא הרא"ש מר"ח כהן שהיה משמט ברכת "מלך מהולל בתשבחות" וחתם רק בסוף ישתבח. ובב"י (סוף סי' תפו) הביא בשם ר' מאיר בן ערמאה כפשרה שלא לומר כלל "יהללוך" אחרי גמר ההלל, אלא להשמיטו עד שגומרים תחילת ישתבח, ואז לומר יהללוך עם החתימה במקום ברכת סוף ישתבח, וביאר שם שמהלך זה מוציאו מכל ספק וכ"פ בשו"ע כשיטה זו.

ונראה שהביאור מדוע הוא מוציאו מכל ספק, הוי משום דלכו"ע צריך לברך "מלך מהולל בתשבחות" (חוץ מר' חיים כהן), ולרוב השיטות אין לברך פעמיים. ואף ר' חיים סובר שיוצא אם מברך "מלך מהולל בתשבחות". משא"כ לאלו הסוברים שמברך מלך מהולל בתשבחות וסיים בברכה של סוף ישתבח שלא בירך ברכה של סוף הלל שהוא עיקר המצווה.

ועי' בחק יעקב (סי' תפ סק"ו) שנהגו במקומו כדעת ר' חיים כהן, אמנם בזמננו רוב המחזורים יש להם נוסח השו"ע. ולכן מי שיש לו מנהג משפחה ינהוג כמנהג המשפחה ונהרא נהרא ופשטיה, אמנם מי שאין לו מנהג ינהוג כשו"ע שמהלך זה מוציאו מכל ספק.

החותם בברכת כל טוב המאמין ומצפה לגאולה שלימה בקרוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

קבעו לשיר של יום פרק אחר שאינו כבר בתפילת היום.

ב. אולי קבעו אותם בעיקר על פי סדרם בספר תהילים, וזהו יותר מאוחר בספר משאר המזמורים שאומרים בפסח.

ג. אמנם מה שנראה לי עיקר הוא שפרק זה הוא בעיקר הלל ויש הבדל בין שיר לבין הלל, וקרוב למה שמצאנו ברב האי גאון (מביאו הר"ן בערבי פסחים) שאין לברך על הלל בליל פסח משום שאומרים אותו דרך שיר ולא דרך הלל, ולכאורה כוונתו שבשירה העיקר הוא ההתלהבות וקשה לגדור את זה באופן שיכול לקבוע קביעות ונוסח כדי לברך עליו. ופרק קלו שהוא נקרא "הלל הגדול" הוי הלל ואינו דבר ששרים, ולכן לא שייך שהלויים ישירו אותו.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קעד

בענין שיר של יום בימי הפסח

אורח חיים סימן תצ

נשאלתי למנהג הגר"א שאומרים בשיר של יום מזמור אחר בכל יום של פסח, מדוע אין אומרים שיר של יום בפסח מתהילים (קלו) שהגמרא קוראו "הלל הגדול" שיש בו הרבה ענינים של יציאת מצרים וקריעת ים סוף.

תחילה אשיב שאין לנו עסק בנסתרות מדוע קבעו פרק זה ליום זה ופרק זה ליום אחר, אמנם נראה לי לבאר ג' טעמים למנהג זה.

א. כיון שפרק זה נכלל בהלל של ליל הסדר,

סימן קעה

בענין ב' יו"ט של גליות

אורח חיים סימן תצו סעיף א

שאלה: מי ששאל חכם אחד אם מחויב לשמור יום טוב שני של גליות בא"י ואמר לו שאינו מחוייב, ואז שאל לחכם שני והחמיר לו, האם מחוייב לשמור ב' הימים.

תשובה: על פי דברי החכם צבי (סי' קסז) שאסור לשמור יום טוב שני משום בל תוסיף, יש צד שאין לו לשמור יום טוב שני אם החכם הראשון אסר לו כחכ"צ, אא"כ אמרינן דדחינו שיטה זו להלכה כיון דרוב פוסקים חלקו על החכ"צ בזה. ואף שמצאנו שהגר"ז הביא העיקר

להלכה שאין עושים ימים טובים של גלויות בא"י, משמע קצת מדבריו שלא אסר לשמור אלא התיר שאינו מחוייב לשמור ב' ימים, וזה משמע מהא דמביא י"א החולק וסובר שאינו מחוייב לשמור יו"ט שני, מיהו לאסרו לשמור לא מובא, ולכן כיון שכל הפוסקים חלקו על דין זה של החכ"צ ומקובל שלא כדבריו הוי טעות בשיקול הדעת של מי שפסק לו שלא לשמור ואי"צ ליחוש לדבריו (עי' במנחת שלמה ח"א סי' יט אות ח' שביאר בטוטו"ד מדוע מותר לשמור ב' ימים ואין בו משום בל תוסיף).

אמנם על פי דברי הש"ך בחו"מ (סי' כה סקי"ד אות יז) שאפילו טעות בשיקול הדעת אינו חוזר (ודלא כדבריו ביו"ד סי' רמב ס"ק נח), עדיין הפסק קיים ואין לו לשמור יום טוב שני אפילו אם נניח דהוי טעות בשיקול הדעת.

מיהו כל זה מיירי דווקא אם חכם הראשון אסר לו לשמור יום טוב שני, אמנם אם חכם ראשון פסק שאינו מחוייב לשמור יום טוב שני אז תלוי בשאלה אחרת, והיא אם פסקינן כדעת הרא"ש דחכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא, וכמו שהביא הרמ"א (יו"ד רמב סל"א) להלכה. אמנם בשו"ת רדב"ז (סי' שסב) דחה שיטה זו להלכה. וגם הש"ך והגר"א על הרמ"א הנ"ל חולקים עליו, ויש להם דין של בתראי נגדו.

ולפסק הש"ך (יו"ד רמב סקנ"ט) והגר"א (שם סקע"ז) שהלכה כתוספות, מותר לכתחילה לחכם שני לחלוק על חכם שהתיר אפילו ידוע שחכם אחר כבר פסק להקל, אמנם לדעת הרמ"א שפסק כהרא"ש, בפשטות אין לשני להורות נגד הראשון. מיהו בנידון דידן יש לי ספק גדול אם אסור לשני לחלוק על הראשון אפילו לדעת הרא"ש והרמ"א וכמו שאפרש.

עיין לשון הרא"ש (עבודה זרה פ"א סי' ג) וז"ל: "והא דאמר לקמן בפרק אין מעמידין ובפרק ר"י נפקי שפורי דרב ושרי ושפורי דמר ואסר. התם מיירי בדבר שבא הדבר לפני שניהם יחד בבית המדרש, או היו דברי המתיר תחילה. ומיהו בירושלמי אמר חכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא התיר אין חבירו רשאי לאסור, וצריך לאוקומי שכבר חלה הוראת הראשון טרם שנחלק חבירו עליו, וכגון שלא טעה בדבר משנה. ולפי זה לא מיתוקם הא דנפקא שיפורי אלא כגון שבא הדבר לפני שניהם יחד בבית המדרש", עכ"ל הרא"ש. וקשה דלפני זה פירש הרא"ש דפירוש "חכם שטימא" הוי משום שויא אנפשיה, וא"כ מדוע חכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא, מה השייכות הרי אין כאן שויא אנפשיה (אח"כ מצאתי שהקשה כעין זה בשו"ת הרדב"ז סי' שסב). ואין לשון הרא"ש משמע שחזר בו לגמרי ממה שכתב בשם הר"י שהדין של חכם שטימא אין חבירו רשאי להתיר הוי משום שויא אנפשיה.

וצ"ל שאף שפירש הרא"ש שחכם שטימא אין חבירו רשאי להתיר הוי משום שויא אנפשיה, אמנם חכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא הוי משום טעם אחר, ואולי כאחד מסברות הר"ן דהוי משום כבוד חכם או משום דנראה כב' תורות. ולכן נראה לפרש דברי הרא"ש דיש ב' דינים, דין חכם שטימא דהוי משום שויא אנפשיה, וחכם שטיהר דהוי משום כבוד חכם או משום נראה כב' תורות, וכעין סברות הר"ן. מיהו לפי דברינו הרא"ש חולק על הר"ן הסובר דחכם שטימא נמי הוי משום סברות אלו, ולהרא"ש יש ב' סברות, דחכם שטימא אין חבירו רשאי להתיר הוי משום שויא אנפשיה, והיינו סוגיית הבבלי, וחכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא הוי משום כבוד ת"ח או משום

נראה כב' תורות, והיינו סוגיית הירושלמי.

אמנם קשה על הרא"ש מהא דמפורש בברכות (דף סג.) וז"ל: "אמר רב ספרא רבי אבהו הוה משתעי כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיון שראה אותם אמר להם למה באתם, אמרו ליה ללמוד תורה באנו. הכריז (עליהם) אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש, כאותה ששנינו זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל. התחיל הוא מטמא והם מטהרים, הוא אוסר והם מתירים, הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם. אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור, כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ. אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים. אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ. אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ, אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל. אמר להם אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל. אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך, וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב, ואם לאו יהא בנדוי. ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב, ואם לאו יעלו להר, אחיה יבנה מזבח, חנניה ינגן בכנור, ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל. מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל. וכל כך למה, משום שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא, אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי, והא תניא חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר, אסר אין חברו רשאי להתיר. קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה", עכ"ל הסוגיא.

וקשה בין על התוספות בין על הרא"ש, דאיך הרא"ש הכריע כירושלמי הא הבבלי בברכות סותר לירושלמי. ועוד איך תוספות מפרשים את כל הסוגיא ולא מביאים שהבבלי בברכות חולק על הירושלמי, והו"ל להביא ראיה משם או דאין פוסקים כהירושלמי או לפרש את הירושלמי כדבריו, וצע"ג (ועי' בגר"א ביו"ד שם שרמז לסוגיא דברכות הנ"ל, אמנם לא ביאר הקושיות כל הצורך כדרכו בקודש, רק הביא ראיה מסוגיא דשם דהלכה כתוס' ודעימיה נגד הרא"ש).

ולתרץ את דברי הרא"ש מסוגיא דברכות צריכים להקדים את דברי הט"ז (יו"ד סי' רמב סקי"ח) דחל הוראה פירושו דאכל קצת או עירבם. והקשה הנה"כ מנליה מהלך חדש. אמנם באמת אם הוי משום כבוד חכם או משום דנראה כב' תורות הסברא טובה דרק אז הוי בזיון חכם שפסק ואכלו על פי פסקו, ועכשיו חכם אחר יפסוק דאכלו מאכלות אסורות, וכן בציור שנתערבו. ועל פי מהלכנו ברא"ש אתי שפיר, דחכם שטימא וחכם שטיהר אינם ענין אחד, וחכם שטיהר הוי משום כבוד או נראה כב' תורות, ובכגון זה אינו אסור אלא כשכבר אכלו או עירבו. וא"כ מיושב שפיר הקושיא מסוגיא דברכות דשם מיירי קודם שעשו מעשה, ובציור הזה לא אמרינן דאסור לחכם שני לטמא מה שטיהר הראשון.

וא"כ יוצא בציור דידן דשאל חכם אחד ופסק דמחוייב לשמור רק יום טוב ראשון, דמותר לכתחילה לחכם שני לפסוק נגדו כיון דעדיין לא עשה מעשה. וא"כ לפי דברי המנחת

שלמה שאין בו משום איסור בל תוסיף מחוייב לשמור יום טוב שני כיון דשויא אנפשה חתיכא דאיסורא על ידי שאלת חכם השני.

עוד יש להוסיף דלדעת הרא"ש והרמ"א שחכם שטיהר אין חכם אחר רשאי לטמא, אינו ברור שאם שמע שיש מחמירים או ששאלו שאסור להחמיר, דאולי דינו של כבוד חכם הוי דווקא שאסור לשאול לשני, אמנם אחרי ששאלו לשני והחמיר מחוייב להחמיר כדבריו. ובפרט לפי דברינו ברא"ש דיש ב' דינים, של שויא אנפשיה ושל כבוד חכם (או שנראה כב' תורות) אולי אם שויא אנפשיה אסור, אפילו שאסור לשאול משום כבוד. ועוד דבירושלמי איתא רק שאסור לחכם שני לחלוק ולא שאסור לשואל לשאול לחכם שני (ובדב"ז הניח שלא כן, אמנם אינו מוכח וכמו שבארתי).

יהיה אשר יהיה נראה שאפילו לדברי הרא"ש והרמ"א אם חכם אחד פסק שאינו מחוייב לשמור יום טוב שני, ואח"כ שאל לפני יום טוב לחכם אחר שחייבו, שמחוייב לשמור יום טוב שני אפילו לדעת הרא"ש והרמ"א כיון דעכשיו שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. ולכן נראה להלכה שאף שלדעת החכ"צ אסור לשמור יום טוב שני בא"י, כיון שכל הפוסקים חלקו עליו בזה אין הלכה כדבריו לאסור. ובפרט שמצאנו בשו"ת אבקת רוכל (סי' כו) שנהגו בדורות הקודמים שהעולים לרגל נהגו ב' ימים טובים בא"י ואפילו בפרהסיא לעשות מנינים ליום טוב שני. וכן מצאנו בהרבה תשובות המובאים בשערי תשובה שדנו על כל מיני שאלות שאינם נוגעים להלכה כלל לדעת החכ"צ, הא חזינן דרוב הפוסקים לא נהגו כדבריו כלל. ואף שמצאנו איזה פוסקים שפסקו כדבריו היינו דווקא להקל ולא להחמיר, ולכן מותר לשמור יום טוב שני. ואף לדעת הרא"ש יוצא מדברינו הנ"ל דאין עליו חיוב שלא לשמור יום טוב שני משום חכם שטיהר, וכמו שפירשנו דלדעת הט"ז לא חלה הוראה ולכן אין כאן דין של חכם שטיהר אפילו לדעת הרא"ש. ולכן להלכה בנידון דידן מחויב לשמור ב' ימים טובים של גלויות בארץ ישראל כיון ששאל לשני.

ולגבי מה יתפלל ולגבי הנחת תפילין יש לדון באופן אחר, שכיון שאין כאן חומרא וקולא ושויא אנפשיה, רק יש לדון משום כבוד חכם לפי דעת הרא"ש, ולפי מה שפירשנו שאין דין של חלה הוראה עדיין, יש לחכם שלישי לברר מה סיבתו ולהכריע אם יתפלל תפילה של חול או של יום טוב. ופשוט הוא שאין דין של חכם שטימא לגבי איזה ברכה לברך וכל כיו"ב לדעת תוס' ודעימיה דהוי משום שויא אנפשיה. וכיון שרוב הפוסקים סוברים כתוס' וכן היא הכרעת הש"ך והגר"א, מי ששאל מפוסק אחד ופסק לברך איזה ברכה, יכול לשאול לאחר ואין בזה משום חכם שטימא. ולכן מי שיודע שיש מחלוקת הפוסקים בדבר ואין בידו להכריע בספיקות כאלו, וב' הפוסקים שווין ואין לאחד מהם דין רבו, כיון שאין כאן דין של חומרא וקולא נראה לי שיתפלל תפילת חול ובתפילין. וטעמי הוא משום שהמתפלל תפלת יום טוב בחול משקר בתפילתו ולא יצא וברכתו לבטלה. אמנם המתפלל תפילת חול ביום טוב מחוייב לחזור את תפילתו רק משום שחז"ל תיקנו להוסיף תפילת יום טוב ולא הוסיף, אמנם מה שהתפלל תפילת חול שלא לצורך הוי תפילה ואינה לבטלה. ולכן המסופק אם להתפלל תפילת חול או יום טוב יתפלל תפילת חול.

ולגבי הנחת תפילין שאסור באיסור חמור להניח תפילין ביום טוב, ומאידך גיסא מחוייב

להניח אם הוא חול. בכגון זה דהספק הוי אם מחמת מנהג לא יניח תפילין, אי אפשר לומר שהמניח עובר משום איסור הנחת תפילין אלא משום דמנהג ותיקין שלא ללבוש מחמת ספק ושלא יזלזלו ביום טוב שני. אמנם כאן שהוא בארץ ישראל ואינו ברור שמחויב לשמור את יום טוב שני, נראה לי שאין "להחמיר" ולאסרו להניח תפילין מחמת זלזול ביום טוב שני אלא מחויב להניח תפילין. ואולי יש מקום להחמיר ולחייב כל הנמצאים בארץ להניח תפילין אפילו הם שומרים יום טוב. מיהו כיון שלא נהגו כן, ומסתמא לא נהגו כן בדורות הקודמים כמו דורו של הב"י, בוודאי שאין סברא זו להלכה. אעפ"כ למי שמסופק מה לעשות ומחמיר לשמור יום טוב שני רק מחמת דהיא חתיכא דאיסורא, אין לומר שהנחת תפילין הוי חתיכא דאיסורא, ורק אסור במלאכה מטעם זה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב
המצפה בכל יום לגאולה שלימה ולקידוש החודש על פי הראיה

סימן קעו

בענין יו"ט שני של גליות

אורח חיים סימן תצו סעיף ג

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון רבי דוד קפלן שליט"א ר"מ בישיבת בית ישראל כאן שכונת נווה יעקב

בענין בחור מחו"ל שהגיע ארצה ללמוד בישיבה לאיזו שנים, ובתחילה נהג חול ביום טוב שני על פי מנהג הגר"ז מפני שמשפחתו נוהגים על פי מנהגי חב"ד. ועכשיו בארץ הוא לומד בישיבה של בני חו"ל שרובם ככולם נוהגים שני ימים טובים של גלויות כהנהגת הוריהם. ועכשיו שאלתו אם לנהוג ב' ימים של גלויות או לא. והוא עדיין כרוך להוריו, ואף שאינו יודע אם יחזור למקומם אינו בטוח שישאר בארץ, ועדיין הוא בחור צעיר

תשובה: ידוע מחלוקת הפוסקים אם בן חו"ל המתארח בארץ ביום טוב נוהג ב' ימים טובים או לא, שיש יחידים מעדות המזרח הנוהגים כדעת החכם צבי לנהוג רק יום אחד של יום טוב, אפילו אם דעתם לחזור מיד אחרי החג, וכן הוא מנהג חסידי חב"ד כדעת הגר"ז. אמנם מנהג רוב העולם שנוהגים שתי ימים כדעת רוב הפוסקים, וגם נוהגים על פי המג"א (סימן תסח ס"ק יב) שבחורים מיקרי דעתם לחזור אע"פ שדעתם ללמוד בא"י ב' או ג' שנים. ועי' בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' קא) שהקשה סתירה בין דברי המג"א ובין השערי תשובה (סי' תצו סק"ב) שכתב שבחור מחו"ל שהוא בא"י ינהג רק יום אחד של יום טוב. ומתרץ האגרות משה דהשערי תשובה מיירי בבחור שהוא עצמאי ואינו סמוך על הוריו, אמנם בחור שסמוך על הוריו ינהג ב' ימים טובים של גלויות בארץ ישראל אפילו דעתו להשאר.

ולכן, על פי שיטת האגרות משה, בבחור הזה נהפוך הוא, שכיון שהוריו נוהגים רק יום אחד כשמבקרים בארץ, על פי ההנהגה שלהם יש לו לנהוג רק יום אחד. ולכן כל זמן שכפוף להם ינהוג רק יום אחד. ואף אם אינו כפוף להם וגם אינו יודע אם ישאר בארץ או לא, אין לו לנהוג ב' ימים טובים של גלויות בארץ, שאינו מן ההגיון שיתחיל מנהג חו"ל בארץ, אלא ישאר כמנהג הוריו לנהוג רק יום א' כל ימיו בארץ. אמנם אם ישנה ויקבע מקום דירתו בחו"ל,

ואחר כך מבקר בארץ לאיזה יום טוב, אם אינו כפוף עוד להוריו ומתנהג בדרך כלל כמנהג העולם הליטאי, ינהג ב' ימי יום טוב בארץ, כן נראה לי.

החותם בברכת כל טוב ויום טוב וגמר חתימה טובה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

ג.ב.
בשנה שאחריה בא אלי בחור אחר מאנגליה שג"כ לומד בישיבת בית ישראל שאביו בעל תשובה ונוהג ע"פ מנהגי חב"ד, אמנם המשפחה אינם נוהגים מנהגי חב"ד, ועכשיו בא ללמוד בישיבות ליטאיות כאן בארץ. והוריתי לו לשמור ב' ימים טובים של גלויות, וג"כ לנהוג כמנהג הישיבות ששם ביתו עכשיו.

סימן קעז

בענין אמירת יזכור

אורח חיים סימן תצו

נשאלתי באחד מבני חו"ל הנמצאים בא"י ליום טוב, ויתפללו ביו"ט אחרון של פסח במנין של בני חו"ל ,כמו שנוהגים על פי שו"ת אבקת רוכל שבני חו"ל הנמצאים בא"י עושים מנין לעצמם ואינו חסרון של לא תתגודדו. ושאלני אם יותר טוב לומר יזכור עם המנין של בני א"י ולא יאמרו במנין שלהם ביום טוב אחרון, או יאמרו במנין שלהם ביום טוב אחרון. והשבתי שתקנת יזכור נתקנה מפני שקוראים בתורה בימים אלו "איש כמתנת ידו" והיו נודבים לשם עילוי נשמה לקרובים הנפטרים. ולכן יותר שייך ליום טוב אחרון של בני חו"ל מלשביעי של פסח.

סימן קעח

בענין להתקלח ביום טוב

אורח חיים סימן תקיא סעיף ב

לכבוד ידידי הרב הגאון רבי גרשון בעס שליט"א אב"ד בלאס אנדזשעליס

שלום וברכה.

עיינתי במאמר ששלח לי כבודו בענין להתקלח ביום טוב, ובאמת אף שדבריו קרובים למה שכתבתי, מצאתי דאגב שיטפיה כתב כבודו איזה דברים שאינם ברורים. ואבארם תחילה ואח"כ אכתוב מה שנראה לדינא בשאלה זו.

כבודו הביא בשם הגהר"מ זצ"ל ובשם הגהר"י זצ"ל ששניהם התירו להשתמש במים חמים בבתים בצפון אמריקה בזמננו ביום טוב, אע"פ שכשמשתמש במים אלו מבשל מים חדשים שאינם לצורך יו"ט, ולכן הוי שאלה של בישול מים שלא לצורך יום טוב שאסור, והביא כבודו שאעפ"כ התירו שני גדולים אלו. וכן אעיד שנוהגים כל העולם בארצות הבית אפילו יראים ושלמים ותלמידי חכמים מובהקים, כולם משתמשים במים חמים ואין מי שפוצה פה שיש בעיה בשימוש זה. והשאלה הזו שאלתי בימי חרפי כשהייתי לומד בכולל נר ישראל, ופעם דברתי בארוכה בשאלה זו עם הרה"ג רי"מ קולפסקי זצ"ל, והוא לא העלה דבר ברור.

וכתב כבודו הטעם שכמו שמותר לבשל מים לצורך אכילה ומותר אפילו בכה"ג שבדרך בישול המות מבשל שלא לצורך יום טוב וה"ה להכא. אמנם אין דברים אלו נראים כלל, אלא האמת יורה דרכו שפשוט שהתירו גדולים אלו להשתמש במים חמים ביום טוב משום

דהוי גרמא ואינו מתכוון, שבוודאי המשתמש במים חמים אינו מתכוון לחמם המים הבאים לתוך המחמם (הבוילר). אמנם יש לשאול דהוי פסיק רישיה שאסור, מיהו יש הרבה צדדים להקל וכמו שאבאר, ולכן הקילו גדולים אלו. חדא דבישול של המים החדשים הוי גרמא ולא מעשה דאינו כח ראשון (עיין סוגיא דסנהדרין דף עז: וחולין דף טז.), ולכן נכלל בשאלה אם מותר לגרום מלאכה ביום טוב או שמותר רק במקום הפסד. ועיין בתוס׳ (ביצה כב. ד״ה והמסתפק) שמתיר גרם כיבוי ביום טוב וה״ה שאר מלאכות על ידי גרמא, וכמו שמפורש במאירי ושאר פוסקים, ואין סברא לחלק בין המלאכות.

מיהו המג״א (סי׳ תקיד סק״ה) אוסר לגרום מלאכה ביום טוב, אמנם מנהג העולם שמקילים אולי משום שסוברים שאם לא ישתמשו במים חמים ביום טוב נחשב מקום הפסד שמותר לכולי עלמא, או שסומכים על המקילים כתוס׳. ועי׳ במאמר מרדכי (סי׳ תקיד) שכתב שביו״ט לכו״ע שרי גרם כיבוי לכתחילה, וכן הביא בשער הציון (סי׳ תקיד סקל״א) בשם הט״ז. וממילא נראה שיש להקל להתיר גרמא במקום צורך קצת כהכרעת הט״ז כיון שרוב הראשונים הקילו והוא שאלה של איסור דרבנן (ועיין במרדכי בסי׳ שצט שמביא מחלוקת אי גרם מותר בשבת רק במקום היזק או שמותר לגמרי. ועי׳ בראש ביצה פ״ב סי׳ יז דמוכח מיניה דס״ל דכל גרמא מותר, וכ״כ בק״נ שם אות ס׳ ובמג״א סי׳ תקיד סק״ז).

אמנם היותר נראה שהתירו משום שהחשיבו שימוש זה לאינו מתכוון וגרמא יחד. ומוכח ברש״י בעירובין שגרמא מותר באינו מתכוון אפילו בפס״ר, וכן מפורש שם בריטב״א. והיינו מהא דתנן בעירובין (דף פח.) רבי אליעזר בן יעקב אומר ביב שהוא קמור ארבע אמות ברשות הרבים, שופכים לתוכו מים בשבת. ופרש״י: דתיימי מיא [במקום פטור] ואי נמי לא תיימי דיש בו מים מבעוד יום, כיון דרוב ימות השנה עשוין ליבלע, הכי נמי כי נפקי לבראי לאו להכי איכוון, וכיון דלא נתקיימה מחשבתו, שרי דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברשות הרבים זריק להו איהו גופיה אלא מאיליהן יוצאין, הלכך כי לא מיכוין שרי לכתחלה. וכוונת רש״י כיון שגרמא אסור רק מדרבנן, בגרמא ואינו מתכוון מותר לכתחילה. וכן מפורש שם בריטב״א וז״ל: לא אסרו בכחו בדבר שאינו מתכוין, עכ״ל. ואף שיש לדחות דבריהם משום שדברי רש״י אינם מוכרחים משום שיכולים לעשות אוקימתא דמיירי דווקא כשהביב ריק או אולי אוקימתא אחרת, וממילא אינו מוכרח דמיירי אפילו באופן שהמים יוצאים לרה״ר, וגם מותר אליבא דשיטת הערוך שאינו מתכוין מותר בפס״ר דלא ניחא ליה, וגם אליבא דשיטת התה״ד שאינו מתכוון מותר באיסור דרבנן אפילו במקום דאיכא פס״ר.

מיהו כיון דכעת לא מצאנו בראשונים מי שחולק על יסודם של רש״י והריטב״א להתיר אינו מתכוין בגרמא, רק דמדוייק בשלטי הגיבורים (פ׳ כל כתבי דף מה. בדפי הרי״ף סוף סק״ב) שכתב וז״ל: ומסופקני בכל מלאכת שבת הנעשית בלא מתכוין ע״י גרם בפסיק רישיה כי האי דגרם כיבוי, אי שריא או דלמא גבי דליקה הקילו״, עכ״ל. ומשמע דמסתפק ליה אי מקילים בפס״ר באינו מתכוין בגרמא. אמנם כבר הוכחנו מרש״י והריטב״א שהתירו. ועי׳ בספר דברי דוד ממו״ר הרה״ג ר׳ דוד קרונגלאס זצ״ל בסוף הספר שהביא ראיות

מפוסקים אחרים דס"ל דגרמא באינו מתכוון מותר והכריע כן להלכה אפילו בשבת.

ולכן נראה ברור שהתירו גדולים אלו השימוש במים חמים ביום טוב משום דהוי גרמא ואינו מתכוין, וצירפו מה שלרוב הפוסקים אמרינן הואיל ולכן אפילו המבשל לחול אינו אלא איסור דרבנן. וכיון שכן אין לחלק בין שימוש במים חמים לצורך אכילה או לרחוץ אפילו כל גופו, ואין בו משום איסור מלאכה ביום טוב ואפילו מדרבנן.

ורק יש כאן לדון משום איסור רחיצה ביום טוב שמותר להרמב"ם רק במשתמש במים שהוחמו מבעוד יום, ולתוס' רק באופן שרוחץ אבר אבר. ולכן אם יודע בכמה מים משתמש, וכמה מים היו חמים מבעוד יום, מותר להתקלח לדעת הרמב"ם והשו"ע אפילו כל גופו, ולדעת הרמ"א אבר אבר. אמנם כיון שקשה לשער את זה, יותר נראה שיצננו המים עד שיגיע לאין יד סולדת בו, או איזו עצה אחרת שידע שאינו רוחץ במים שהוחמו ביום טוב.

ואין להחשיב דבר זה למנהג שנתקבל לאיסור, שבוודאי מנהג זה שלא לרחוץ כל גופו התחיל בזמנים שלא היה שייך להתקלח במים שהוחמו מבעוד יום. ומש"כ המג"א שנהגו שלא לרחוץ כל גופו אפילו במים צוננים, היינו דווקא בשבת ולא ביום טוב.

ובמאמר שכתבתי לא פסקתי להקל כיון שהדברים נכתבו לצורך העיתון, ואינו מקום לפסק הלכה אלא לעורר דברים. אמנם להלכה מותר להתקלח ביום טוב באופנים שביארתי. ומי שמנמיך את הטרמוסטט שבבוילר באופן שלא יגיע ליד סולדת בו, יכול להתקלח ביום טוב בלי שום חשש, אלא שהנוהגים כהרמ"א ירחצו רק אבר אבר.

החותם בברכת יום טוב וכל טוב ושנקבל התורה בנעשה ונשמע
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קעט

בענין להזמין נכרי לסעודת יום טוב

אורח חיים סימן תקיב סעיף ב

לכבוד ידידי הרב... שליט"א, עוסק כל ימיו באהלו של תורה בעיר ...

במה ששאלת במי שאומץ על ידי אשה לא יהודית כאם על בנים, והיא רואה את עצמה כאימו ממש, ורצתה לבקר אצלו בימים טובים, האם מותר. שהרי אין מזמינים את הנכרי ביום טוב, וה"ה בחול המועד.

תשובה: איתא בביצה (כא:) דריב"ל אומר דמזמנים את הנכרי בשבת ואין מזמנין אותו ביום טוב, גזירה שמא ירבה בשבילו. וכן איתא שם בסוף הסוגיא משמיה דרבא כשאדבריה למר שמואל (והוא אינו שמואל בר פלוגתא דרב אלא אמורא מתקופות בתראי). ועי' בסוגיא שלדעת רש"י הרי"ף והרא"ש, רב הונא פליג על ריב"ל, ולדעת הרמב"ם והראב"ד אינו פליג, ועי' בר"ן ובמ"מ שנחלקו בפירוש הסוגיא לדעת הרמב"ם, שהר"ן מגיה הגירסא ומשמיט המילים ""ופליגא אדריב"ל", והמ"מ מפרשו באופן אחר דריב"ל חולק על רב יוסף בהלכות שבת ולא אדרב הונא. וכל זה אינו נוגע לשאלה דידן דכל הראשונים פוסקים כריב"ל ורבא, רק שחולקים אם דברי רב הונא הם להלכה או לא.

ובהמשך הסוגיא איתא וז"ל: מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע להו אורח נכרי ביום טוב, אמרו ליה אי ניחא לך במאי דטריחא לן מוטב, ואי לא טירחא יתירא אדעתא דידך לא טרחינן. ועי' בראשונים שהקשו מדוע אסור להזמינם גזירה שמא ירבה בשבילם, הא אפילו ירבה בשבילם בכלים אחרים וטירחא חדשה אינו אסור אלא מדרבנן כיון דפסקינן הואיל ומקלעי ליה אורחים, ולכן האיסור להזמין נכרי הוי גזירה לגזירה. ותירצו הראשונים דכולא חדא גזירה הוי לאסור להזמינם משום שירבה ויבשל בשבילם באופן דלית ביה משום הואיל.

ועיין עוד בראשונים שהקשו מדוע נהגו העולם להאכיל לנכרים פועלים ועובדים ביום טוב. ומתרצים הראשונים שאין זה דרך הזמנה, והאיסור להזמין הוא רק להזמין מישהו מכובד, ולכן מתירים הראשונים גם להאכיל שליח נכרי שבא ביום טוב או לפני יום טוב דאינו אורח מכובד, וכל האיסור הוא דווקא באורח מכובד.

ויש להעיר מדוע רבא שנה מה שכבר אמר ריב"ל, הוי ליה למימר למר שמואל דהלכה כריב"ל נגד רב הונא. וכ"ש לדעת הרמב"ם על פי הר"ן שאין מחלוקת בסוגיא, דלא הו"ל למימר מה שכבר ידעינן והוי הלכה פסוקה. עוד קשה מדוע המשיכה הגמרא בריבוי לשון של מעשים של מרימר ומר זוטרא מאי דהוי אמרי לאורחים הנכרים שלהם, והכל נראה שלא לצורך כלל.

ובפשטות הו"ל למימר דמחדש לנו שמותר להאכיל אורחים באופן זה, ולית לן למימר שכיון שאסור להזמינם ה"ה שאסור להאכילם, ומזה מלמדנו מרימר ומר זוטרא שמותר להאכילם אם כבר נמצאו. אי נמי משמע שמותר להאכילם רק אם נמצאים רק אחרי שהאוכל כבר מוכן, וזה מדויק בלשון "אי ניחא לך במאי דטריחא לן", משמע שהאוכל כבר מוכן. אמנם אין להזמינם לפני שהאוכל מוכן אף באופן שכבר נמצאים ולא הזמינם לפני. עוד יש לפרש שהחידוש הוא שמחויב להגיד להם שאסור להכין אוכל בשבילם, ואם לא הגיד להם אסור להאכילם ג"כ. אמנם על פירוש זה קשה שיוצא מפירוש זה שאסור להאכיל לנכרים ביום טוב אם אינו אומר להם נוסח הזה, ולא מצאנו חידוש זה בפוסקים.

ובאמת שבתירוצים אלו חולקים הרמב"ם והטור, דהרמב"ם פסק (פ"א מהל' יום טוב הלי"ג) שאם הנכרי בא אחרי שהאוכל כבר מוכן מותר להאכילו, והטור חולק עליו שאם הנכרי חשוב וראוי להרבות בשבילו אסור, וצריך שיאמר לו שאיננו מכינים אוכל בשביל נכרי ביום טוב שלנו. וכן מביא המ"מ בשם הרשב"א. ובשו"ע (תקיב ס"א) וט"ז (שם) פסקו כהרמב"ם שאין איסור להאכיל לנכרי אחרי שהאוכל מוכן.

ועיין בבה"ל שדן אם מותר להזמין נכרי לסעודת יום טוב במקום איבה. וכתב שמדויק בש"מ בשם הרשב"א שאסור. וכוונתו להא דמביא הש"מ קושיא מדוע מותר להזמין נכרי בשבת, הא אסור להכין אוכל אפילו לבהמה וחיה אם אין מזונותיו עליו (זאת אומרת שאינו אחראי למזונות), ולכן אסור לפרר פירורים לעופות בשבת וכל כיו"ב. והביא הש"מ ג' תירוצים א. שאחר שהזמין הנכרי לשבת, הוי סעודת הנכרי על הישראל ולכן לא גרע מבהמה שלו. ב. בשם הרשב"א תירץ שאף שנראה שיהא אסור משום שאין מזונותיו עליו, התירו משום איבה. ג. שאפילו לבהמה אין איסור של טלטול מזונות

אלא טירחה של הכנת מזונות, אמנם מה שראוי לאכילת ישראל אין איסור של טירחא ולא של הכנה. ולכן מותר להאכיל ולהכין אוכל שראוי לישראל לנכרי.

והדיוק של הבה"ל הוא שהרשב"א פסק שאיסור איבה מתיר איסור הכנת מזונות לנכרי בשבת, ולא מתיר איסור הכנת מזונות לנכרי ביום טוב. זאת אומרת שגזירת שמא ירבה בשבילו קיימת אפילו במקום איבה, דאלת"ה מדוע בשבת מותר וביום טוב אסור. ודבריו צודקים בדעת הרשב"א, אמנם מאידך גיסא מוכרח שלשאר התירוצים אין מקום לאסור הזמנה לנכרי במקום איבה, כמו שמקילים ומתירים כל איסורי דרבנן במקום איבה.

מיהו עי' בפמ"ג (שם במ"ז ו') שהביא וז"ל: "וההוא דאין מזמינים את הנכרי ביום טוב היינו אף אם יש לחוש משום איבה או הפסד ממון אסור אם לא במקום שיש בו משום שמחת יום טוב". מיהו הפמ"ג לא הביא מקור לדבריו.

ונראה דראייתו הוי על פי מהלכו של רש"י בסוגיא (שהוא המהלך של הרי"ף והרא"ש, ולאפוקי מהרמב"ם והראב"ד), שהגמרא הביאה את דברי ריב"ל שאין מזמינים את הנכרי ביום טוב לחלוק על רב הונא שסובר שאם החיילים מרשים לתת קצת מהלחם שלהם לתינוק ישראל, מותר לאפות את הכל לצורך התינוק. ויש להקשות איך מוכח דריב"ל פליג על רב הונא, אולי רב הונא התיר משום איבה או משום הפסד ממון, משא"כ ריב"ל מיירי היכא דליכא לא זה ולא זה. ומתרץ הפמ"ג שהזמנת נכרי אסורה אפילו היכא דיש בו משום איבה ויש בו משום הפסד.

יהיה מה שיהיה חזינן דרוב הראשונים בש"מ לא סוברים כהרשב"א בזה, דהא תירצו באופנים אחרים. ואיך נחמיר באיסור הזמנה (דחזינן דהפוסקים הקילו בו מאד להתיר הזמנת שליח או פועל שלא נקרא הזמנה) יותר משאר איסורים שהקילו משום איבה. ועוד שבאמת הוי רק גזירה לגזירה, ולכן יש מקום גדול לשמוע בו להקל ולא להחמיר.

ועוד נראה שאשה נכרית שאימצה בן ישראל, ולאחר שחזר לתורת אבותיו אומר לה שלא יכול להזמינה ליום טוב, אין לנו חסרון בדין "דרכיה דרכה נועם" גדול מזה, דהא אשה כזאת אולי היא מחסידי אומות העולם, ומחשיבתו להיות בנה ולא מזמין לה? בוודאי אינו נכון.

ולכן נראה שיש להתירו בפשטות מצד הסברא הזאת, ומצד שלרוב הפוסקים איבה דוחה איסור הזמנת נכרי ביום טוב ומצב זה יוליד איבה, וגם מטעם שכשמזמינים הורים לסעודת יום טוב לא מכינים בשבילם בדרך כלל מאכלים פרטיים, ואולי זה נחשב כמו שליח שבא אצלו ולא כאורח. ועוד שהבה"ל עצמו שם הביא שלצורך שמחת יום טוב מותר להזמינו (ומקורו בפמ"ג מ"ז ו'), ולכאורה אין לך שמחת יום טוב גדול ממה שידע שאמו שאימצתו אינה כועסת עליו.

ולכן מכל הני טעמים נראה להקל ולהזמינה היכא שהיא רוצה לבקר דווקא ביום טוב, וכש"כ בחול המועד, ובמקום אחר ביארתי את הענין אם אסור כלל להזמין נכרי לסעודת חול המועד.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפ

בענין עירוב תבשילין למי שאינו מבשל או מדליק נרות

אורח חיים סימן תקכז סעיף יב

נשאלתי לגבי יום טוב שחל להיות בער"ש, ויש מי שאין דעתו לא לאפות ולא לבשל ולא להדליק נרות מפני שהוא אורח. אם הוא מחוייב לעשות עירוב תבשילין לעצמו והאם מברך עליו. ועי' במאמר מרדכי (סי' תקכז ס"ק יח) שפסק שאין לו לברך. ולענ"ד בוודאי מחוייב לערב ויש לו לברך וכמו שאפרש.

עיקר טעמו של המאמר מרדכי הוא שעירוב תבשילין הוי מתיר ולא חיוב, וממילא כשאינו צריך לעירוב אין עליו חיוב לעשותו ובוודאי שלא יברך עליו. רק היות שנחלקו הראשונים אם מי שלא עירב מותר להדליק נר שבת, ובשו"ע פסק שיכול להדליק אף שלא עירב, לכן העירוב לא התיר לו כלום ואין לברך עליו.

מיהו נראה לי מב' טעמים שונים שיש לברך על עירוב תבשילין בכה"ג. טעם ראשון הוא שהעירוב מתיר לו לבשל ולאפות, ואף אם אין כוונתו לתקן אוכל כלל ביום טוב לצורך שבת, מיהו עכשיו מותר לו ואם לא עירב אסור, ויוצא שהעירוב התיר לו. ולכן יש לברך אף שלא נצרך להיתר, כיון שמברך על מה שמתיר ולא דווקא כשנצרך להיתר.

ויותר נראה לחלוק על המאמר מרדכי מטעם אחר, והוא שהעירוב אינו רק מתיר אלא הוי מצווה וחיוב מדברי סופרים אף אם אינו צריך לבשל ולאפות, וממילא בוודאי יש לברך עליו.

ועכשיו נוכיח ב' דברים אלו. א. מוכח שאף מי שאינו צריך עירוב יברך על מה שהותר לו לבשל, דעל ההיתר מברכים ולא על ההשתמשות בהיתר. והנה ע"פ שיטת המאמר מרדכי שעירוב הוי מתיר ולא חיוב, יש לדמות עירוב תבשילין לשחיטת חולין שאינה חיובית, מיהו מברכים עליה משום שהתורה ציוותה שאם רוצים לאכול בשר צריכים לשחוט קודם. וה"ה שאם רוצים לבשל מיום טוב לשבת, צריכים לערב קודם. ועי' ברמ"א (יו"ד סי' יט ס"א) שבהמה דאתיליד בה רעותא אם היא טריפה או לא, שאין לברך קודם השחיטה משום שאולי תמצא טריפה ואז ברכתו לבטלה, ולדעת רש"י והמהרש"ל מחוייב לברך משום שהשחיטה מוציאתו מידי טומאת נבילה ולכן מברכים על עילוי זה. ולפי המאמר מרדכי יוצא שאם שחט ואינו צריך לאכול את הבשרלא יברך, אמנם לא כן הוא דעיין בשו"ת הריב"ש (סימן שצח) וז"ל: "השוחט את המסוכנת, אע"פ שאין דעתו לאכלה מברך על השחיטה". חזינן דמברך על ההיתר ולאו דווקא כשדעתו להשתמש עם ההיתר. וכן מצאנו מחלוקת אחרונים בין הפרי חדש (בקונטרס אחרון) ובין התבואות שור (בסי' יט) במי שצריך לשחוט בהמה לצורך חיילים נכרים, ולא נמצא שם בודק מומחה, אם יברך על השחיטה או לא, שהפרי חדש סובר שאם אין דעתו לבדקה אינו מברך על השחיטה, והתבואות שור פוסק שמברך כשיש שם אפשרות לבדקה אף שאין דעתו לא לבדוק ולא לאכול. חזינן דלתבואות שור מברכים אע"פ שאין אוכלים, והפרי חדש סובר שאין לברך אם לא יהיה לו היתר אכילה. ונראה שלשניהם יברך כאן בעירוב תבשילין כיון שלמעשה העירוב מתירו לבשל. וצ"ל שהמאמר מרדכי חולק בין על הפרי חדש בין על התבואות שור. ואפשדיכול הוא לחלוק עליהם, אמנם נראה שאנו נפסוק כדברי הפרי חדש והתב"ש. ולדברי כולם יברך על מה שמתירו אף שאין לו שום צורך למה שמתיר.

ב. מה שהניח המאמר מרדכי שעירוב תבשילין הוי רשות ולא חיוב נראה דאינו. דעי' בסוגיא דביצה (דף טו:) וז"ל: מנא הני מילי, אמר שמואל דאמר קרא זכור את יום השבת לקדשו זכרהו מאחר שבא להשכיחו. מאי טעמא, אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב. רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת, קל וחומר מיום טוב לחול. חזינן דלשמואל ורבא חייב לערב עירוב תבשילין, והסברא שהעירוב הוא מתיר היינו דווקא לרב אשי. ומנלן לומר דנחלקו האמוראים אם עירוב תבשילין חיוב או רשות, דבגמרא איתא דחולקים רק אם הוי משום כבוד שבת או משום כבוד יום טוב, ואין להם מחלוקת אחרת. וכיון שכלל גדול מסרו לנו הפוסקים שאין לחדש מחלוקת חדשה, מוכרח דלכו"ע עירוב תבשילין הוי חיוב ולא רשות.

וכן משמע בלשון הטור והשו"ע (סי' תקכז ס"ז) וז"ל: "מצוה על כל אדם לערב. ומצוה על כל גדול העיר לערב על כל בני עירו כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס או שהניח עירוב ואבד". ואף שהעיקר שגדול העיר צריך לערב, ושכל יחיד יערב לעצמו ולא יסמוך על גדול העיר, וא"כ הו"ל למימר ש"כל אדם חייב לערב", או ש"כל אחד ואחד יערב לעצמו ולא יסמוך על גדול העיר", ולא להשתמש בלשון של מצווה. ומוכח שסוברים שעירוב תבשילין חיוב ולא רק רשות, ולכן נקט לשון מצוה משום שאירי גם באלו שאינם נצרכים לעירוב. ונראה להלכה שאפילו מי שאינו צריך עירוב תבשילין יערב ויברך קודם, כן נראה ברור וכן ראוי להורות למעשה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפא

בענין מלאכה לצורך נכרי בחולו של מועד

אורח חיים סימן תקל

נשאלתי אם מותר להזמין נכרי לסעודת חול המועד.

תשובה: מפשטות סוגית הגמרא (ביצה יט:) משמע שמותר להקריב קרבנות בחוה"מ וז"ל: מביא אדם תודתו בחג הסוכות... אימת אילימא ביום טוב... אלא בחולו של מועד... מתקיף לה ר' זירא השתא סלותי מסלתינן נדרים ונדבות מבעיא. ומשמע שאין הו"א לאסור שחיטה של קרבנות בחוה"מ וה"ה בישול לצורך נכרים. אמנם הגמרא בתמורה (יד:) לומדת מדרשה שמותר להביא נדרים ונדבות בחוה"מ, ומשמע שבלי הדרשה אסור, וכן מביא הרמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"י). וקשה, דהא הרמב"ם עצמו פוסק (פ"ז מהל' יום טוב ה"א) שמלאכת חוה"מ אסורה רק מדרבנן, ולמה הוצרכה הגמרא לפסוק להתיר הקרבת קרבנות בחוה"מ.

ובחיי אדם (כלל קו סי"א) הביא שהש"מ (ביצה יט: ד"ה סלותי) הביא את הסוגיות הנ"ל והקשה סתירה בין הסוגיות, ומתרץ הש"מ דהגמרא בביצה מיירי לגבי הקרבת קרבנות לצורך אכילה ביום טוב, ורק אז מקשינן קושית ר' זירא. ומדברי הש"מ אלו משמע שאסור לעשות מלאכה לצורך נכרי בחוה"מ כיון שאינו צורך ישראל, ולכן הוי דומה לסוגיא דתמורה שנצרכנו לדרשה מיוחדת להתיר את הקרבת הקרבנות בחוה"מ שאסורים ביו"ט משום שאינם "לכם". ולכאורה הו"ל לאסור מלאכה לצורך נכרי בחול המועד מהאי טעמא, וכן היא מסקנת החיי אדם. ולכן יוצא שאסור לבשל לצורך נכרי בחולו של מועד.

אמנם מצאתי בחכמת שלמה (סוס"י תקל) שחקר אם אסור לעשות מלאכה לצורך נכרי בחוה"מ ולא העלה דבר ברור. וכן מצאתי בשפת אמת (תמורה יד: ד"ה מנדריכם) דפשיטא ליה דאין איסור לעשות מלאכה לצורך הקדש בחוה"מ, ומשמע דה"ה לצורך נכרי. ומתוך כך הקשה השפת אמת מדוע דורשת הגמרא להתיר הקרבת קרבנות בחוה"מ, עי"ש מה שביאר, אמנם בסוף דבריו העיר שהרמב"ם מפרש הגמרא כפשוטו, ובסוף הניח בצ"ע.

ולכן נראה שכיון שהחיי אדם הוכיח שאסור לבשל לצורך נכרי מתוך סוגית הגמרא וכן יוצא מש"מ, והחכמת שלמה חקר באופן אחר ולא הסיק נגד החיי אדם, והשפת אמת לא העלה דבר ברור. לכך הלכה כהחיי אדם לאסור עשיית מלאכה אפילו של אוכל נפש לצורך נכרי בחוה"מ.

ולאלו הפוסקים הסוברים שמלאכת חוה"מ אסורה רק מדרבנן, צריך לומר שכל הסוגיא שם בתמורה שדורשים שאסור להקריב קרבנות בחולו של מועד הוא לאו דווקא. ועי' בטורי אבן (חגיגה דף יד.) ובישועות יעקב וחכמת שלמה (שם באו"ח סי' תקל) שהוכיחו מגמרא זו דאיסור מלאכה בחוה"מ מן התורה. ועי' במג"א (רסי' תקל) שנחלקו הב"י והב"ח להלכה אם איסור מלאכה בחוה"מ מן התורה או לא.

ונראה שלפי הפוסקים האוסרים לעשות מלאכה בחוה"מ מן התורה, ה"ה שאסור לבשל בשביל נכרי מן התורה, ואסור לעשות מלאכה המותרת לצורך נכרי כדאיתא בחיי אדם. ולכן יש לדון מהא דאיתא בגמרא (ביצה כא:) שאין מזמינים את הנכרי ביום טוב שמא יבשל בשבילו, אמנם מזמינים אותו בשבת שאין לחוש שמא יבשל בשבילו, ויש לדון מדוע השמיטה הגמרא לאסור להזמין נכרי לסעודת חוה"מ. דלכאורה יש את אותו החשש שיש בהזמנה ליום טוב, שבשניהם אם בישל במיוחד לצורך נכרי אסור, ותלוי במחלוקת אמוראים אם אמרינן מתוך, אם איסורו מן התורה או מדרבנן. אמנם בין למר בין למר אסור לבשל לצורך נכרי בין ביום טוב בין בחוה"מ, ולכן כמו שביו"ט אסור להזמינו אסור להזמינו בחוה"מ.

אמנם לא מצאנו בפוסקים שאסרו להזמין נכרי בחולו של מועד. וגם יש לדייק מהסוגיא שמותרת שאל"כ הו"ל להוסיף החידוש שאף בחוה"מ אסור להזמינו. ולאלו הפוסקים הסוברים שמלאכת חול המועד אסורה רק מדרבנן מובן שלא אסרו להזמינו משום דהוי גזירה לגזירה (ואף לרבה דאמרינן מתוך, האיסור לבשל ביום טוב לצורך נכרי הוא רק מדרבנן, ויש לחלק בין איסור שעיקרו דאורייתא שאסרו הזמנה, לעיקרו דרבנן). אמנם לאלו הפוסקים שמלאכת חול המועד אסורה מן התורה, קושיתנו במקומה עומדת מדוע לא הזכירו חז"ל לאסור להזמין נכרי בחול המועד.

ולכן נ"ל לחדש שמה שאסרו להזמין נכרי ביום טוב היינו דווקא לסעודה חשובה כמו סעודת יו"ט, אמנם סעודה רגילה כמו שרגילים בימי חול ובימי חול המועד לא אסרו. ואף שבני תורה מהדרים לערוך סעודות חשובות לכבוד חוה"מ, עדיין אינן באותה חשיבות שיש לסעודת יום טוב. ועפ"ז היה נראה לאסור להזמין נכרי לסעודת ברית מילה או פדיון הבן שקרה בחוה"מ שהם סעודות חשובות. מיהו כיון שלא מצאנו שגזרו שלא להזמין

נכרי לסעודת ברית או פדיון בחוה"מ, אין לגזור מעצמינו. וצ"ל או דלא שכיח ולכן לא גזרו, או שלא החשיבו סעודת ברית ופדיון כמו סעודת יו"ט, אי נמי לא גזרו משום שבסעודות אלו שמזמינים הרבה אנשים לא חששו שירבה לצורך נכרי אחד שהוזמן.

ולהלכה יש לצרף סברא דידן שלא גזרו שלא להזמין אלא בסעודה חשובה ולא בסעודת חוה"מ, לשיטות הסוברים שמלאכת חוה"מ אסורה רק מדרבנן, ולכן לא גזרו שלא להזמין דהוי גזירה לגזירה ולכן להלכה היכא שיש צורך בדבר מותר להזמין נכרי לסעודת חוה"מ.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפב

בענין כיבוס בגדים על ידי מכונת כביסה בחול המועד

אורח חיים סימן תקלד סעיף א

נשאלתי אם מותר לכבס בגדים בחוה"מ ע"י מכונת כביסה, ויש לי סברא גדולה להתיר לכבס בזה"ז על ידי מכונת כביסה.

הטעם העיקרי להתיר הוא משום שכל הטעם לגזירת חז"ל ליתא בזה"ז, שהכל מכבסים בגדים הרבה פעמים בשבוע על ידי המכונה, וליכא בזה טירחא גדולה, והכל לובשים בגדים יפים נקיים בכל יום. רק כיון שאי אפשר לכבס בתוך המועד, אלו שזוכרים קונים הרבה בגדים כדי שישאר להם מספיק בגדים נקיים בחולו המועד וביום טוב האחרון. ואלו שאינם זוכרים אין להם מספיק בגדים לכל המועד, ולובשים בגדים במועד שהם פחות נקיים ממה שלובשים בשאר השנה. יוצא שאלו שאין להם מספיק בגדים לובשים בגדים שלא היו לובשים בתוך השנה מחמת שאינם נקיים לפי קפידת דורינו, ובוודאי שלא לכך כיוונו חז"ל בתקנתם. ויוצא שנהפוך הוא, מחמת גזירת חז"ל לובשים בגדים לא נקיים במועד במקום ללבוש בגדים כראוי למועד.

אמנם מה נעשה שבדרך כלל לא אמרינן בטל הטעם בטלה הגזירה, ואף שמצאנו באיזה מקומות שהתירו התוס' להקל כיון שבטל טעם הגזירה, לא אמרו דבריהם אלא במקומות מיוחדים ואינו כלל בכל התורה כולה.

עוד יש סברא להקל מהא דהתירו חז"ל לכבס מטפחות אף, ובמ"ב כתב טעמם משום דבכל יום צריך מטפחת חדשה, ולכן לא יהיה לו מספיק מטפחות אם מכבס רק לפני החג. חזינן דלא חייבו אדם לקנות הרבה כדי צורך כל המועד, אלא באופנים אלו התירו לכבס בחולו של מועד. ועיין בשש"כ שמהאי טעמא התיר לכבס גרביים בחול המועד, ואף שלא מצאנו בחז"ל ולא בראשונים שהתירו. וצ"ל לדעתו שבתוך מה שהתירו חז"ל לכבס מטפחות, נכלל שמותר לכבס כל מה שלובשים בכל יום במקומו ותקופתו. ועפ"י זה יוצא שכל הבגדים הסמוכים לבשר שלובשים בזמננו כגון בגדי לבנים מותר לכבס, כיון שדרכם של בגדי זיעה אלו בימינו להחליפם בכל יום. ולפי דבריהם יוצא שמותר לכתחילה לכבס בגדים אלו בתוך המועד.

עוד מצאנו באמוראים שהתירו לכבס בגדי פשתן, וברמב"ם איתא משום שמתלכלך בכל יום ואין כיבוסו מלפני המועד מספיק, וברש"י

איתא טעם אחר שבקל יכול לכבסו. ועפ"י ב' הסברות יש להתיר כיבוס בגדי זיעה בזמננו שמתלכלכים בכל יום וגם קל לכבסם בזמננו על ידי מכונה. ואף שכאן יש לומר שכיון שגזרו חז"ל כבר גזירתם קיימת, מיהו האמוראים חידשו כאן היתר שאינו מוזכר במשנה. ולכאורה חזינן שחז"ל תיקנו כללים באיסור זה, וכל דור יכול להכניס בתוך כללים אלו מה ששייך להם בזמנם.

רק לא רציתי להקל להלכה למעשה משום שהדור מאד פרוץ להקל בעניני מלאכה חול המועד, ולכן למעשה לא התרתי. מיהו אם יסכימו לי פוסקי ישראל לסברות אלו, הייתי מהמקילים שמי שכיבס מספיק בגדים מלפני יום טוב, מותר להם לכבס כל בגדי זיעה בתוך המועד ואולי אפילו חולצות, כן נראה לענ"ד להלכה ואם יסכימו לי הפוסקים גם למעשה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפג

בענין כיבוס בגדים בחול המועד על ידי נכרי

אורח חיים סימן תקלד סעיף א

לכבוד ידידי הרה"ג רבי דן זיגדון, אברך כאן בנווה יעקב

במה ששאלתם אם מותר לכבס בגדים בחול המועד על ידי נכרית שנשכרה, כיון ששתו היתה חולה לפני החג, ולכן שכרו נכרית לעזור לצרכי החג. ונראה שמפורש לאיסור, ועי' בשו"ע (סי' תקלא ס"ג) שאלו שאסורים לגלח במועד, אסורים אפילו אם היו אנוסים לפני המועד וכמפורש בסוגיא (מו"ק יד.), ואפילו היו חולים ונתרפאו במועד. ובבה"ל שם הביא בשם האחרונים שאסור אפילו על ידי נכרי, ונימוקו עמו שכיבוס וגילוח אסרו חז"ל משום גזירה שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, ואסרו משום לא פלוג אפילו במקום שלא היה יכול לכבס מבעוד יום, אלא אם כן ניכר מתוך מעשיו שלא היה יכול, וכדאיתא שם בסוגיא. וכיון שאסרו משום שלא יכנס מנוול, מה לי שיכבס אח"כ בעצמו או על ידי נכרי. ואין לחלק בין כיבוס ובין גילוח כמשמעות הסוגיא שם ומפורש במ"ב (ריש סי' תקלד). ולכן נראה שאין צד להתיר לכבס בחול המועד על ידי נכרית אפילו בכה"ג.

המברכו בכל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפד

בענין מלאכה שאין בה טורח בחול המועד

אורח חיים סימן תקמ סעיף א

לכבוד ידידי הרה"ג רבי ירחמיאל גולדברג שליט"א

בענין ששאלתם האם מי שנהנה מקשירת קשר אומנין אם מותר לקשרו בחול המועד. עי' מה שנחלקו הפוסקים אם מלאכה בלי טירחא מותרת בחול המועד, וז"ל היראים (סוף סימן שד): "ובפירושי רבותי במוע"ק מצאתי דאיסור מלאכה חולו של מועד דאורייתא, מכ"מ למדנו מדתלי תלמודא איסור מלאכה חולו של מועד בטרחא, למדנו דלא מיתסרא אלא מלאכת טורח, הלכך הלואות ומלאכה מועטה בביתו מותרת. והא דאמר רבא במוע"ק שלהי פ"א 'פרגמטיא כל שהיא אסורא' היינו להוליך

בשוק דאיכא טרחא, אבל בביתו דליכא טרחא נראה שמותר. וראיתי בני אדם שפורשים מלהלוות ואני פרשתי כמה שנים ואעפ"כ נראה לי מותר. ועל הפורש ועל המלוה קורא אני עליהם ועמך כולם צדיקים", עכ"ל היראים. ועל פי דבריו מובן מה שפסקו התוס' (מועד קטן דף י: ד"ה פרקמטיא) וז"ל: "פי' רבינו יצחק בתשובתו כי רבינו יעקב לא היה חושב הלואת רבית פרקמטיא. והא דאמר רבינא הוה מסיק זוזי בבני אקרא דשנואתא, משמע דחשיב פרקמטיא ולא שרי אלא משום דבר האבד, היה אומר רבינו יעקב דסחורת יין היתה כדאמרינן באיזהו נשך (ב"מ עג:) רבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא דשנואתא ושפכי ליה טפי כופייתא, אבל הלואה דשולחנות בקביעות וחילוף נראה דחשיב פרקמטיא", עכ"ל התוס'. והכל בנוי על מה דאיתא בגמרא (מועד קטן דף ב:) "בשלמא מועד משום טירחא הוא ובמקום פסידא שרו רבנן", עכ"ל. משמע שרק מלאכת טירחא אסורה בחה"מ. ומוכח מהיראים שאפילו לשיטת רש"י וש"ר הסוברים שמלאכת חוה"מ אסורה מן התורה, עדיין לא אסרה תורה אלא מלאכת טירחא. מיהו עי' בחיי אדם (כלל קי יא) שאסר לקשור קשרים בחול המועד, וכן מצאתי בשו"ת הרדב"ז (סי' תשכז) לגבי הריגת יתושים בחוה"מ, ומוכח מכל דבריו שם שאוסר מלאכה בחול המועד אם אינו צורך המועד אף אם אין בו טירחא

ועיין בבית יוסף (סימן תקמ) וז"ל: "מותר ליטול גבשושית שבבית. כן כתוב בפסקי התוספות בפרק קמא דמועד קטן וכן כתב סמ"ג וסמ"ק וכ"כ הגהות מיימוניות בשם ספר המצות דאע"ג דמלאכה גמורה היא ואינו דבר האבד שרי בחול המועד כיון שאינה מלאכה של טורח", עכ"ל הב"י, וכ"פ בשו"ע שם. ומוכח שסובר שמלאכה בלי טורח מותרת בחול המועד. אמנם עי"ש בפמ"ג (א"א ה' וז') שדחה פשטות דברי הב"י והמג"א ומוכח דסובר שמלאכה בלי טירחא אסורה בחול המועד, והתיר רק לצורך המועד אפילו בלי שינוי משום דהוי בלי טירחא. אמנם כל זה מתנגד למשמעות הב"י והמג"א.

עוד עיין בהגהות מיימוני (הל' יום טוב פ"ח אות ט') וז"ל: "מכאן פסק הר"ר מאיר דאין לתלוש עשבים ועפר בבית הקברות במועד כאשר נוהגים לעשות בחול", עכ"ל, ומביאו הבית יוסף (סוף סימן תקמז) ובשו"ע (שם סי"ב). והבין המאמר מרדכי דמיירי בתלישת עשב אחרי הקבורה דאין בו טירחא ואעפ"כ אסור, וכ"פ המ"ב וכתב שכן המנהג. אמנם בשו"ת המבי"ט (סי' רנ) והאלי"ר פסקו דמיירי שמסדר בית הקברות, אבל מה שתולשים אחרי הקבורה מותר, וכן משמע שפסק העה"ש.

ולכן חזינן דהרדב"ז החיי אדם הפמ"ג המאמר מרדכי והמ"ב, כולם תפסו שמלאכה בלי טירחא שאינה לצורך המועד אסורה בחוה"מ. אמנם לבד מהפוסקים שהתירו, והם משמעות התה"ד (סי' קנג) והראשונים שמביא הב"י והב"י עצמו המבי"ט המג"א והאלי"ר, וכן מפורש ביראים שמותר. וכל הפוסקים האוסרים לא ראו דברי היראים שראו פני הדפוס רק לפני קצת יותר ממאה שנים. וברור הוא שלולי ראו דבריו לא היו חולקים עליו, בפרט שלא מצאנו בראשונים מי שאוסר. והכלל שמביא הרא"ש בסנהדרין הוא שאיננו פוסקים כראשון נגד הגאונים בלי ראיה מש"ס, ולא חילק הרא"ש בין להקל בין להחמיר. וה"ה שאיננו פוסקים כאחרונים נגד ראשון מוקדם בלי ראיה או קושיה עליו, שאין לנו כאן. ולכן להלכה מותר לקשור קשרים בחול המועד אף שדברים אלו הם נגד החיי

אדם. ולכן איננו צריכים לדון אם מה שנהנה מזה נחשב צורך המועד, שנראה לי שאינו.

החותם בברכת כל טוב ושנראה נפלאות בקרוב
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפה

בענין קבלת שכר למלאכה ועבודה המותרת בחול המועד

אורח חיים סימן תקמב סעיף א

נשאלתי כמה פעמים מבני אדם הצריכים לעבוד בחולו של מועד, מחמת שהוא דבר האבד או שהוא צורך המועד או שהיא מלאכה המותרת בעצמה, כגון ביביסייטר או שיעורים פרטים וכיו"ב, אם מותרים לקבל שכר למלאכות אלו.

תשובה: הסוגיא הזאת מאד מסובכת, ועיין במועד קטן (דף יב.) וז"ל: רב חמא שרא להו לאבונגרי דבי ריש גלותא למיעבד להו עבידתא בחולא דמועדא. אמר כיון דאגר לא קא שקלי, שרשויי הוא דקא משרשו ליה (ופרש"י: ריוח בעלמא כדי סעודתם דקא אכלי בהדייהו ולא קא חשיב מלאכה) ולית לן בה. ועי"ש בריטב"א וז"ל: "האי עובדא דאבונגרי דבי ריש גלותא קשה מאד. אי מלאכות המותרות במועד הן כי נקטי אגרא מאי הוי. ואי במלאכות האסורות אפי' עבדי בחנם גמור אסור. וראיתי מי שפירשה באבונגרי גוים שהיה מוטל עליהם לתת לו מעות ידועים או לעשות לו מלאכה כנגדם, וכן כל יומא ויומא מנכין מחובן כדי פעולתן הוה ממש כשכיר יום ואסור, להכי אמרינן דכיון דאינו אלא ניכוי חוב המוטל עליהן מקודם, והרשות בידם לעשות, מלאכה בנכוי קבלנות היא ומותר כדי קבלנות. אבל קשה לי ע"ז הפירוש דהוה ליה למימר שרא להו לדבי ריש גלותא למעבד להו אוונגרי עבידתא, והיכי אמרינן דשרא לאוונגרי וכי גוים אלו להוראה באו לפניו. ובתוספות רבינו ידידיה ז"ל פירשוה באבונגרי ישראל, ובמלאכות המותרות במועד היו, ואעפ"כ אסור לעשותן בשכר ממש כדי להרויח השכר כעושה מלאכתו בחול, אבל מפני שבזה לא היה אלא נכוי בלבד התיר להם דלא מחזי כשכר מועד. ומיהו אלו אין אפשר לבעל המלאכה לעשות אלא בשכר, מותר לאלו לעשות אפי' בשכר ממש, הן מפני צורך המועד הן מפני דבר האבד. אבל הכא במאי עסקינן בשהיה אפשר לעשות מלאכת ריש גלותא ע"י אחרים. זהו הנכון". ובמסקנה פוסק הריטב"א דהיכא דאין למצוא נכרי לעבוד או שאינו מוצא ישראל בחנם, מותר לשכור פועל ישראל למלאכה המותרת במועד ומותר לו לעבוד.

אמנם הרא"ש (שם פ"ב סי' ט') סובר כר' ידידיה שמביא הריטב"א וז"ל הרא"ש: "פירוש סעודתם הן נוטלין ולא דבר אחר, על כרחך האי שמשין מלאכה המותרת במועד היו עושין כגון תיקון הספסלים ואיצטבאות, ואפילו הכי דוקא שרשויי אבל בשכר אסור, שמע מינה דאסור בשכר אפילו מלאכה המותרת במועד דקבלת שכר דמועד כעובדא דחול דמיא, וכיוצא בזה אמרינן לקמן בפרק בתרא כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו ולאחרים בטובה פי' בחנם אבל לא בשכר וכן פירש"י לקמן", עכ"ל.

חזינן דנחלקו הריטב"א ורא"ש אם אסור לקבל שכר לעבודת חול המועד אפילו היכא דמותר לעבוד (חוץ מפועל שאין לו מה לאכול). והרי"ף השמיט את כל הסוגיא משמע דסובר כהריטב"א וסייעתו, שלפי דברי הרא"ש יש חידוש גדול בסוגין ואיך השמיטו הרי"ף. אמנם לדעת שאר הראשונים (הריטב"א וסייעתיה)

אין כאן חידוש אלא ציור אחר של סוגיא של קבלנות נכרי, או חידוש שאם מוצא נכרי לעבוד אין לשכור ישראל בחולו של מועד.

ומצאנו שהנימוקי יוסף פירש את הסוגיא כהריטב"א, ומצאתי מובא שרבנו ירוחם ושאר ראשונים ביארו כהרא"ש, והאורחות חיים ואור זרוע פירשו כהריטב"א.

והטושו"ע (בסי' תקמב) פסקו כהרא"ש שאפילו מלאכות המותרות אין מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחינם. ועי' מש"כ בב"י (סי' תקמא) להשיג על דברי הכלבו שהוא חולק על הרא"ש, ועי' מש"כ הב"ח שם דהכלבו מיירי בפועל שאין לו מה לאכול, אמנם אחרונים אחרים (אלי"ר וברכי יוסף בסי' תקמא ותקמב) ביארו דהכלבו אזיל בשיטת הריטב"א והנימוקי יוסף ואורחות חיים. ועיין מש"כ בענין זה בביאור הלכה (סי' תקמא וסי' תקמב) והכריע שבמלאכת אוכל נפש ובדבר האבד מותר לקבל שכר.

ולהלכה אף שהטור והשו"ע סתמו כדברי הרא"ש, כיון שהשיורי כנסת הגדולה ואלי"ר (תקמא סק"ז) ונוב"י (מהד' תנינא, או"ח סי' קד) וברכי יוסף כולם הכריעו כהריטב"א וסייעתו, והוי שאלה של איסור דרבנן וכן המנהג הכי קיי"ל.

נאום לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפו

בענין טירחא בלי מלאכה בחוה"מ

אורח חיים סימן תקלט

נשאלתי מאשה חשובה הרוצה לסדר את כלי פסח שלה בחול המועד כדי שבמוצאי פסח יהא יותר קל בשבילה, כיון שהיא נוסעת מיד אחרי יום טוב.

תשובה: נראה שיש כאן חשש של עבודה בחול המועד לצורך אחרי המועד, שאסור אפילו כשאין בו מעשה מלאכה אלא טירחא, וגם אית ביה משום טירחא גדולה בחול המועד וכמו שאפרש.

עיין תוס' מו"ק (יב: ד"ה מכניס) שחוקר אם טירחא בלא מלאכה אסור בחול המועד כי היכי דאסירי בפרקמטיא, ואם הא דאיתא (בדף יג.) שבמועד טירחא אסור היינו דווקא בדבר שהוא מלאכה או לא. ועי' בתוס' (יט. ד"ה וטווה) שמפורש שטירחא בלא מלאכה אסור. ובראשונים נחלקו בפרקמטיא, שלהרא"ש (סי' כג) אסור משום טירחא, ולנ"י אסור משום גזירה שמא יכתוב. ומשמע מהנ"י שטירחא בלא מלאכה מותרת, שאין לך דבר המטריח כפרקמטיא ואפילו הכי אסרו רק משום גזירה שמא יכתוב. ובמג"א (סי' תקלט סק"א) פסק כהרא"ש וכ"פ הישועות יעקב וש"א.

גם ברמב"ן על התורה (ויקרא כג כד) משמע שטירחא בלא מלאכה אסורה בחול המועד, וז"ל: "יכול אף חולו של מועד יהא אסור משום שבות... ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום... אבל פירוש "שבתון" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד. והנה הוזהרו על המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה

והטרחים והעמל בעשה הזה, ובי"ט המלאכה בלאו והטורח בעשה... וזהו מה שדרשו שאין בחולו של מועד משום שבות. וזה מן התורה, שאלו מדבריהם כל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה (מו"ק יב.), שאפילו בשבות דאמירה החמירו בה".

ועיין במשנה (שם יג.) שאין מפנין מבית לבית בחוה"מ, ובפשטות נראה גם כן דהוי משום טירחא יתירה, אמנם שם יכול להיות שיש מלאכה דאורייתא של הוצאה מרשות לרשות, ולכל הפחות איסור דרבנן של הוצאה לכרמלית.

ועי' בלבוש שפסק שאסור למכור סחורה בפרהסיא משום דאיכא יותר טירחא, משא"כ בבית בצנעא דליכא טירחא כל כך מותר בכה"ג. ומשמע שיש מדרגות מדרגות בטירחא.

חזינן דלהלכה פסקו הראשונים והאחרונים שאסור לטרוח בחול המועד כשאינו דבר האבד או צורך המועד. וכש"כ שבעונותינו הרבים מצאנו התרשלות גדולה בשמירת הלכות חול המועד כהלכה. ורק אם יש ציור של דבר האבד שיגרום צער בחול המועד יש מקום להתיר, וקשה לצייר מעשה כזה באנ"ש, ולדינא אסור.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפז

בענין מניקה בצום

אורח חיים סימן תקמט סעיף א

נשאלתי מאשה שעברה ניתוח קיסרי לפני כט"ו חודש, וגמרה להניק בנה כמנהג זמננו, אם מחוייבת לצום בד' תעניות, והסיבה לחייבה היא כיון שלא מניקה, וגם לא ילדה כדרך הארץ אלא בניתוח.

ופסקתי שאינה מחוייבת להתענות לדעת המהרש"ם שאשה פטורה מלהתענות בתעניות אלו עד כ"ד חדשים אחרי לידה כיון שאבריה מתפרקים ואינם חוזרים אפילו אם אינה מניקה. ואף שהאשה הזאת לא ילדה כדרך כל הארץ, בוודאי שניתוח יותר קשה לגופה מלידה רגילה, ואם ללידה רגילה קיבלו שאין לה חיוב להתענות, כש"כ אם עברה ניתוח שפטורה. וגם מי יימר דדווקא משום לידה רגילה נחשבת שאבריה מתפרקים ולא משום ציור זה. וכעין ק"ו הוא שלא היתה מסוגלת ללדת באופן רגיל ובוודאי אין לה להתענות.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפח

בענין לבשל בתשעה באב שחל ביום ה' ולכבס במוצאי הצום

אורח חיים סימן תקנח סעיף א

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג רבי משה פסין מעיר ביתר

מפורש בפוסקים שהתירו לכבס הבגדים, ונראה פשוט שמותר כבר במוצאי התענית, וכמו שמצאנו שלא תיקנו לכבס בע"ש (ולדעת המג"א אסרו לכבס בע"ש), ולכן מותר כבר במוצאי התענית. ובמ"ב איתא דהתירו "לכבוד שבת", זאת אומרת שאין להתיר אם אין צורך שבת כלל. אמנם אין צורך לצמצם ומן הסתם

הוא לצורך שבת, וכן מי שדחוק לו יכול לכבס כבר במוצאי תענית.

ולגבי בישול לצורך שבת, אשה שבדרך כלל מתחילה לבשל ביום ה' לצורך שבת, ורוצה לבשל ביום תשעה באב עצמו לצורך שבת אין למחות בידה, ומותר לה לבשל אם קשה לה לחכות עד אחרי הצום. ולא גרע ממנהג נשי ירושלים לשטוף הרצפה אחרי חצות אף שלא נהגו מזה רוב החכמים.

החותם בברכת ישועות גדולות בקרוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קפט

בענין המתפלל למלאכים ח"ו

אורח חיים סימן תקפא סעיף א

לכבוד ידידי הרה"ג רבי נתן שרמן שליט"א

הראה לי מישהו בתרגום הארטסקרול לסליחות עמ' 74 שהביא שיש ראשונים שהבינו תפילת "מכניסי רחמים" כפשוטו שהוא תפילה למלאכים. והס מלהזכיר דבר כזה, שהיינו איסור ע"ז ממש ולא מצאנו שום ראשון הסובר כן, ומחוייבים למחוק הפירוש ולשרפו שהיא אפיקורסות בשוגג. ואבאר שיחתי.

איתא ברמב"ם פירוש המשניות לסנהדרין פרק חלק שאסור להתפלל לשום מלאך, ומובן מאליו שכל אביזרייהו דע"ז הוא יהרג ואל יעבור. ומה שהביאו הפייטנים אמיתי ועוד נ"ע תפילות כמו "מכניסי רחמים" "מדת הרחמים עלינו התגלגלי" וכל כיו"ב, אין הכוונה ח"ו שהם חולקים על הרמב"ם בע"ז וסוברים שמותר להתפלל למלאך. הס מלהזכיר, שהוא איסור ע"ז ממש ויהרג ועל יעבור! אלא כוונתם דהוי איזו מליצת לשון, והכוונה פשוטה שמתפלל להקב"ה בדרך מליצה ושירה שתפילתנו יתקבלו ולא יהיו מפריעים לתפילתנו. וכן מבואר בשו"ת מהר"י ברונא (סי' רעה), אף שראינו הרבה שטעו בדבריו, מחמת חריפותם לא עיינו מספיק בדבריו. ואף שמצאנו ברש"י (סנהדרין מד:) בסוגיא ד"רבי יוחנן אמר לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו, ואל יהו לו צרים מלמעלה". ופרש"י "שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים, ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה" אין הכוונה ח"ו ברש"י שהוא מתפלל שיסייעו מלאכי השרת, דהוא ע"ז להתפלל לזולתו, אלא הכוונה שיתפלל להקב"ה שהוא כל יכול שיצווה למלאכים שיסייעהו. וכן מוכח בדברי השבולי הלקט (סימן רפב) וז"ל: "ואומרים מכניסי רחמים כו' מכניסי דמעה כו' ואין בזה משום משתף שם שמים ודבר אחר שאינו דומה למה ששנינו ליה ולך מזבח, והרב ר' אביגדור כהן צדק זצ"ל הביא ראיה על זה מהא דאמרינן בסנהדרין בפרק נגמר הדין אמר ר' יוחנן לעולם יבקש אדם שיהו הכל מעמצין את כחו מלמטה ואל יהי לו צרים מלמעלה, ופי' רבינו שלמה זצ"ל שייסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהיה לו משטינים מלמעלה. וגם במדרש שיר השירים על פסוק השבעתי אתכם אומרת כנסת ישראל למלאכים העומדים על שערי תפלה ועל שערי דמעה הוליכו תפלתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחול לי על הזדונות ועל השגגות". הכל בכוונה זו שמותר להתפלל לקב"ה בדרך מליצה כזו. ולא נתכוין שום אחד מהם ח"ו להתיר איסור ע"ז להתפלל לזולתו. ומה שהקפיד החת"ס שלא לאמרו הוי משום שאינו פשטות הפסוקים ולא

רצה להתפלל אפילו באופן שישמע דברים כאלו, אמנם לכן לא מחה בידי הצבור שלא תטושו תורת אמכם, ובוודאי שאסור להמשיך בע"ז שלמד מאמו. ועיין בכתר ראש שקורא תגר על "ברכוני לשלום". ופירש שכוונתו של האומר צריך להיות שהוא תפילה להקב"ה שהמלאכים יברכונו. וע"ע במהר"ל (ספר נתיב העבודה פרק יב) וכן הוא בלשון הכל בו (סימן י) וז"ל: "וצריך כל איש בעל שכל להתבונן במאמר הזה ולא יטעה לומר שדעת ר' יוחנן שיכוון השואל לשאול צרכיו למלאך שיצטרף לתפלתו ולא להקריבה ולהשמיעה לפני השם יתברך, כמו שאמרו לא תצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי צוח ואנא עני לך". וכן מביאו השל"ה במסכת ר"ה בהגהה.

ומה שהבאתם מירחון "ישורון", המחבר שם הביא הרבה דברים ומקורות, אמנם לא ביאר את הענינים כל הצורך, וגם עירב שם כל מיני דברים שאינם שייכים לענין כלל וכלל. גם מה שמצאתי במבוא לסדור עבודת הלב" מהרב אריה ליב גורדון זצ"ל, שנמצא בסידור אוצר התפילות עמ' 92-03, לא הבין דברי המהר"י ברונא כל הצורך, ויצא לחדש שיש ראשונים שסוברים שמותר להתפלל למלאכים שיכניסו התפילות לקב"ה. ובאמת לא מצאתי עדיין ראשון הסובר כן, מיהו מדברי הריא"ז לסנהדרין (דף סה.) משמע שסובר שכיון שלא מקבלים לאלוה אין בהם איסור תורה, ובציור דידן מותר. אמנם אין כן דעת רוב הראשונים, וברמב"ם מפורש שהמקריב לע"ז שאינו מקבל לאלוה חייב קרבן, רק שאינו חייב סקילה כיון דפסקינן כרבא, ולדעת הריא"ז לרבא אין בו איסור תורה אם אינו מקבלו לאלוה. אמנם שיטתו חידוש גדול הוא שאינו משמע כן בעיקר הראשונים. ובוודאי לביאור artscroll שכוונתו להמון עם מחוייב לפרש את הענין ע"פ שיטת המהר"י ברונא שכוונתו להתפלל לקב"ה דרך מליצה, או כפירוש המהר"ל שכוונתו לצוות למלאכים, או כוונתו כמו שמצאנו באיזה ראשונים שהמכניסי רחמים הם צדיקי הדור, וכל כיו"ב. אמנם הס מלהזכיר מה שהראשונים דוחים משום איסור ע"ז ממש.

ואקווה שכבודו יקבל תוכחתי אף שיש בו הפסד גדול, כי כן הוא רצון הבורא יתברך, ואני אברך אותו ואת החברה בהצלחה רבה אם הם מקבלים רצון התורה.

החותם בהבטחה שאין מזרזים אלא למזורזים
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצ

עוד בענין המתפלל למלאכים

אורח חיים סימן תקפא סעיף א

לכבוד ידידי הרב דוד מתתיהו הלוי סגל שליט"א

ראיתי שכבודו כתב לי כבר הרבה מכתבים בענין הנ"ל, ואין לי פנאי כרגע לענות על כל פרט ופרט. אמנם אינו דרך ארץ שלא אענה לת"ח כמוהו אף שאין לי זמן לכתוב הענינים כמו שצריך. אלא שלא יחשוב חלילה שאיני רוצה להשיבו, אענה בקצרה ואחזור על הענינים.

מפורש בפירוש המשנה לרמב"ם וז"ל בתרגום הר' קפאח: "והיסוד החמישי שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו. ואין עושין כן למה שלמטה ממנו

במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים בפעולותיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין עושין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכוונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה".

מפורש ברמב"ם שעשיית מלאך לאמצעי הוי איסור ע"ז, וידוע דאביזרייהו דע"ז יהרג ואל יעבור וכש"כ ע"ז ממש. והמתפלל למלאך הוי עשייתו לאמצעי, וכן הוא עבודת המלאך. והרמב"ם חוזר על דבריו בהלכות ע"ז (פ"א ובפ"ב) וז"ל: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... וזו היתה טעותם אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך... וזה היה עיקר עבודת כוכבים... עיקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהן ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה הרי זה עובד כוכבים וענין זה הוא שהזהירה תורה עליו... ותאמר שראוי להשתחוות להם ולעובדן ובענין הזה צוה ואמר השמרו לכם פן יפתה לבבכם כלומר שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא".

חזינן מדברי הרמב"ם שלהתפלל למלאך להיות אמצעי הוי איסור ע"ז. אלא שהרבה הקילו באמירת הפיוטים, ועי' מש"כ כל התירוצים שיש מדוע אינו ע"ז, ובעיקר או משום שהם לשון ציווי, או מפני שיש סוברים שאינו ע"ז מן התורה אלא אם מקבלו לאלהות (שאינו דעת הרמב"ם), או מפני שאינו אלא דרך מליצה, וכיו"ב.

אמנם עדיין במקומי אני עומד שאין לפרש כן בפני עם ועדה שאינם מבינים עיקרי ענינים אלו.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצא

בענין אכילת אגוזים בעשי"ת

אורח חיים סימן תקפג סעיף ב

נשאלתי אם מותר לאכול אגוזים בעשרת ימי תשובה.

תשובה: בדרכי משה (סי' תקפג) מביא שהמהר"ם אכל אגוזים בר"ה, ודלא כאלו שנזהרים שלא לאכלם בר"ה וטעמם או משום שהם בגימטריא "חט" או משום שמוציאים כיחה ומבטלים התפילה, כן הוא הטעם שמביא שם בשם המהרי"ל. ובשו"ע הביא ב' הטעמים שהמדקדקים מקפידים. מיהו כל זה דווקא בר"ה, ולא מצאתי לאסרם בשאר עשרת ימי תשובה רק למי שקיבל על עצמו.

סימן קצב

בענין אכילת צנוברים בר"ה

אורח חיים סימן תקפג סעיף ב

נשאלתי אם מותר לאכול צנוברים בראש השנה, שנקרא באנגלית אגוזי אורן, או פיינוט, pinenut.

תשובה: עי' בדרכי משה (סי' תקפג ס"א) שהביא מהמהרי"ל שאין לאכול אגוזים בר"ה משום שהם בגימטריא חט, וגם שמפריעים הכוונה. ומצאתי באיזה פוסקים שדנו בשאר אגוזים אם מותרים או לא. ונראה שמצד הגמטריא, אף שבאיזה שפות קוראים לצנוברים בשם אגוז, באמת שונים הם הרבה, שהם רכים ובדרך כלל מבשלים אותם. וגם אינם נעשים מאכל אדם. ולדמות שהם נכללו במנהג לאסור אגוזים קשה לומר, ועוד שלא שמענו שמפריעים הכוונה. ולכן להלכה איני רואה טעם לאסרם.

סימן קצג

בענין אם אסמכתא הוי רמז דאורייתא

אורח חיים סימן תקצא סעיף ד

יש להעיר על דברי רש"י בויקרא (כג כד) וז"ל: "זכרון תרועה - זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל". ועוד הוסיף רש"י בבמדבר (י י) וז"ל: "אני ה' אלהיכם - מכאן למדנו מלכיות עם זכרונות ושופרות, שנאמר ותקעתם הרי שופרות, לזכרון הרי זכרונות, אני ה' אלהיכם זה מלכיות וכו'". והקשה עליו הרמב"ן בויקרא וז"ל: "והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכיות מן המדרש, שלא יתכן שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכיות, וכבר דרשו אותם מפסוק והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם (במדבר י י), שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, אלא זה בנין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך להם את המלכיות, כדאיתא בת"כ (פרשה יא ב) ובמסכת ראש השנה (לב.). אבל כל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו (שם לד:) הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכה דאע"ג דהא ודאי והא ספק". וע"ש במפרשי רש"י מש"כ לתרץ את דבריו.

ועי' בגמרא ראש השנה (דף טז.) וז"ל: "תניא אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא... אמר הקדוש ברוך הוא... אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר", עכ"ל הסוגיא. והנה קושית הרמב"ן קשה על הגמרא עצמה. אמנם עי"ש בריטב"א וז"ל: "והא דקאמר אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מ"מ ממה שאמרה זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם, שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכיות. ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו', שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה (העידה) [העירה] בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [ל]חכמים אם ירצו, כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך. ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ

רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום".

ובביאור הענין שמעתי ממו"ר הגה"ק רבי דוד קרונגלס זצ"ל שפירש שהחילוק שיש בין אסמכתא ובין דרשה גמורה היא, שדרשה הוי ציווי הקב"ה ואסמכתא הוי גילוי דעת הקב"ה שכן הוא רוצה אמנם לא צווה. משל לחילוק שיש בין אב שציווה לבנו להביא לו כוס מים, לבין אב שאמר לבנו שהוא (האב) צמא. ובשני הציורים כשהבן הביא לאביו כוס מים קיים מצווה דאורייתא של כיבוד אב, אלא שבציור הראשון היה מצווה ומחוייב לקיים את המצווה, ובציור השני היה רשות ולא חיוב, אמנם קיום מצווה בוודאי הוי. כן הוא החילוק שבין גזירת הכתוב ובין אסמכתא, שבאסמכתא אף שלא ציווה לנו הבורא לקיים את המצווה גילה רצונו שנעשה מצווה זו, ואין לנו חיוב מן התורה אמנם קיום יש, ויכולה הגמרא לומר "אמר הקב"ה" אף שלא ציווה.

ותקנת חז"ל הוא שחייבו כלל ישראל לעשות רצון הבורא.

ועפי"ז נוכל לפרש בטוטו"ד מה היא המחלוקת כאן בין הרמב"ן לרש"י. שבוודאי רש"י סובר כשיטת הריטב"א ולכן בפירושו לחומש יכול לפרש הפסוק על פי אסמכתא של חז"ל אף שאינו אלא דרבנן. אמנם או שהרמב"ן חולק על יסוד זה, או שסובר שאין להכניס אסמכתא שאינו חיוב בתוך הפירוש הפשוט של הפסוק. אמנם מפירוש הרמב"ן על ספר המצוות שורש ראשון משמע שחולק לגמרי על יסודו של הריטב"א, ודוק. ויותר נראה שמפרש הרמב"ן כהרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, וז"ל: "ואין להם שום יסוד שילמדו ממנו באחת המדות, ואין להם רמז בכל התורה, אלא הסמיכום לפסוק זה כעין סימן כדי שישמרום ויזכרום, ואין זה מענין הפסוק, וזהו ענין אמרם קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום שנזכר", וכן משמע בתוס' (מו"ק ג: ד"ה ניסוך).

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצד

בענין ווידוי ותשובה

אורח חיים סימן תרז

לכבוד ידידי הרב אברהם תבור שליט"א

במה שהעיר כבודו שלדעת המבי"ט בבית אלקים תשובה עצמה מכפרת ואפילו בלי ווידוי, נכון הוא שכן פירש שם בבית אלקים. ומעניין שהוא עצמו בספר קרית ספר הביא כהרמב"ם בהלכות תשובה וכהסמ"ג שתשובה ווידוי חדא מצווה היא (וכמו שכתב הוא עצמו ג"כ בבית אלקים) אמנם בקרית ספר מפורש שווידוי הוא סוף התשובה ובלתה לא גמר תשובתו. ומשמע משם שבלי ווידוי אין לו כפרה שלא גמר תשובתו, וכמו שמפורש ברמב"ם בהלכות תשובה (אין מתכפר להם במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו.. וכן החובל בחברו או מזיק לו ממונו אף על פי שישלם לו כל מה שהוא חייב לו אין מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות). ולכן בוודאי שחזר בו מאחד מהם, ואינני בקי בב' הספרים אם יש ראיה איזה ספר כתב ראשון.

ומה שכתבתם שלכן מצאנו חבר למנ"ח (מצווה שסד) הסובר שתשובה עצמה מכפרת בלי הווידוי, נכון הוא שכן סובר בבית אלקים,

אמנם במה שסובר המנ"ח שהמחייב לווידוי הוא התשובה, זאת אומרת שאם לא עשה תשובה אין עליו חיוב להתוודות, ורק אחרי שעשה תשובה מחוייב להתוודות ומבטל מצווה אם לא התוודה, לא מצאתי לו כרגע חבר, שאף הבית אלקים סובר שהחטא הוא המחייב את הווידוי, וסובר שווידוי הוא גמר התשובה. רק סובר שאם עשה תשובה ולא התוודה עוונתיו מתכפרים, משא"כ ברמב"ם מפורש שלא נתכפר עד שהתוודה. וביארנו דברי הרמב"ם ע"פ שיטת הגרש"י ווינברג זצ"ל שתשובה היא מעשה המצווה ווידוי הוא גמר המעשה, והוי כמו דאיתא ברמב"ם (בשורש יב) שאיננו מונים כל שלב במעשה המצווה אלא גמרו. וגמר המצווה היא הווידוי, מפני שזה המעשה האחרון שאדם עושה שעל ידה (לפעמים דווקא עם יסורים ומיתה) מתכפר. זאת אומרת שדעת הרמב"ם היא שהמצווה עלינו היא לעשות מה שנוכל כדי להתכפר, וכל שאר לשון הרמב"ם מדוייק היטב על פי שיטה זו. גם מש"כ בספר המצוות (מצוות עשה עג) ודברי הסמ"ג (מצוות עשה טז) מדוייקים היטב על פי שיטה זו, וגם נוכל לפרש כן את דברי הסמ"ק (מצוות עשה נג), ואף שהוא הביא רק מצווה של תשובה ולא מצוות וידוי, נראה שהוא חולק שלא למנות המצווה על שם כפרתה אלא על שם עיקר מעשיו. ואולי הסמ"ק סובר כבית אלקים וקרית ספר יחד, והוא שווידוי נחשב סוף מעשה התשובה, אמנם הסמ"ק מסכים למה שביארנו ברמב"ם שהמצווה היא לעשות מה שנוכל כדי להתכפר. ועפ"י זה מבואר מדוע השמיטו כולם שאין ב' מצוות אחת של תשובה ושנייה של וידוי, מה שהיה פשוט למנ"ח אף שלא עמד על כך שלא הביא שום אחד מהראשונים הנ"ל ב' מצוות בדבר.

ומה שהוקשה למנ"ח בלשון הרמב"ם שכתב "אם עבר על אחת מהן בין בזדון בין בשוגג כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הקב"ה". משמע שהגורם את החיוב הוא התשובה ולא העבירה. ביארתי על פי היסוד שכתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה שלא הביא ביד החזקה מה שמפורש בפסוק, וכיון שתשובה מפורש בפרשת נצבים לא הביא הרמב"ם שיש חיוב לעשות תשובה, אלא שהרמב"ם כלל מעשה התשובה עם מעשה מצוות ווידוי, ולא מנה תשובה למצווה בפני עצמה כיון שהיא שלב במצוות ווידוי, וכמו שמצאנו שלא מנה בנין המנורה או השלחן לעצמם מפני שהם שלבים במצוות בנין המקדש, והרבה כיו"ב.

ומה שנראה יותר קשה בדעת המנ"ח הוא מה שסובר שהמחייב לווידוי הוא התשובה, זאת אומרת שאם לא עשה תשובה אינו חייב להתוודות. ולא מיבעיא שכל הראשונים הנ"ל חולקים עליו ביסוד זה, אלא שאינו מן ההגיון שהמחייב הוא התשובה ולא העבירה.

והאמת יורה דרכו בדעת הראשונים שהמחייב להתוודות הוא העבירה, וחייבין כל ישראל ביום הכיפורים לשוב ולהתוודות, וכן הוא לשון הסמ"ג שהוא עפ"י דברי הרמב"ם (תשובה פ"א ה"ג) וכמפורש בספר המצוות וז"ל: "הנה כבר התבאר לך כי על כל מיני העונות הגדולים והקטנים ואפילו מצות עשה חייבים להתודות עליהם".

החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצה

בענין מחילה

אורח חיים סימן תרו סעיף א

נשאלתי אם הוי מדת חסידות למחול כשהחוטא לא בקש מחילה.

והנה באמת יש סתירה ברמב"ם בענין הנעלבין ואינם עולבין וכמו שאפרש, והפסק להלכה תלוי בביאור דבריו.

איתא בגיטין (דף לו:): "תנו רבנן הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", ומביאו הרמב"ם בב' מקומות, בסוף הלכות תלמוד תורה ובהלכות דעות, אמנם במקום שלישי (גם בהלכות דעות) מביא מה שסותר לסוגיא דגיטין וצ"ע.

וז"ל בסוף הלכות תלמוד תורה: "אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה, אלא מעלים אזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן, כענין שאמר שלמה בחכמתו גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך, וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין, ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו. וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים, ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה. וז"ל בהלכות דעות (פ"ה הי"ג): "כללו של דבר יהיה מן הנרדפים ולא מן הרודפים מן הנעלבים ולא מן העולבים. ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

אמנם בפ"ו מדעות (ה"ט) כתב וז"ל: "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בלבו ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זו מדת חסידות, לא הקפידה תורה אלא על המשטמה". ומשמע שדווקא בהדיוט ובמי שדעתו משובשת הוי מדת חסידות, אבל באדם מן השורה אין ענין למחול ויכול להקפיד. משא"כ בשאר מקומות לא חילק באופן זה וכן בסוגיא דגיטין אינו מחלק בכה"ג, ומשמע שדרך החסידים והחכמים להיות שמחים ביסורים אפילו כשהמחרף שפוי ואינו הדיוט, ואיך כתב הרמב"ם בהלכות דעות מה שלבד שסותר דברי עצמו סותר ג"כ משמעות הגמרא שלא חילקה בין אם המצער הוי שפוי או הדיוט או משובש.

ונראה שאין כוונת הרמב"ם לחלק מצד מדות הנעלב, אלא שבכולם שווה שיש לו למחול, וכן הוא פירוש הסוגיא בגיטין וכוונת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה ובפ"ה מדעות, וכוונתו בפ"ו מדעות הוי מצד מצות תוכחה, שאינו מקיים מצוות תוכחה אם אינו מוכיח, אף שלגבי שאר דברים וענינים מקיים לגמרי על ידי מחילה גמורה בלי תוכחה. מיהו בהדיוט או במשובש שלא יבינו התוכחה ואינם מקבלי תוכחה, מקיים כל מצוותו במדת חסידות על ידי מחילה. והיינו שאם החוטא אינו הדיוט ואינו משובש, אכן הוי מדת חסידות למחול מצד קפידתו, אמנם לא מצד מצוות תוכחה דאית ביה חיוב להוכיח. ולכן בב' מקומות שלא דברו מצד מצוות תוכחה פסק הרמב"ם שבציורים אלו הוי מדת החסידות. אבל כאן דמיירי במצות תוכחה מסביר הרמב"ם שדווקא במשובש או הדיוט דווקא אז הוי ממדת חסידות שאינו מוכיח, משא"כ בפיקח אינו מדת חסידות שלא להוכיח, כן נראה לענ"ד ודו"ק.

ולכן להלכה אם החוטא הוא הדיוט שלא יקבל תוכחה, מדת חסידות הוא להיות מן הנעלבים ולמחול ולא להוכיח. מיהו אם הוא מי שיקבל תוכחה, אף שבוודאי מדת החסידות להיות מן הנעלבים, כיון שקיים עליו מצוות תוכחה צריך להוכיחו.

סימן קצו

בענין שהייה והטמנה ביום הכיפורים

אורח חיים סימן תרט סעיף א

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרב הגאון ר' משה פסין, יושב באהלה של תורה בעיר ביתר עילית

על מה ששאלתם שלפני יום הכיפורים שחל להיות בשבת ביקשו הקטנים לאכול חמין של שבת כרגיל. האם מותר להשהות אוכל זה ביום הכיפורים בדרך המותרת בשבת, או אסור כדעת רב עמרם או משום מנהג המהרי"ל.

תשובה: הרא"ש (יומא פ"ח סי' כו) והטור (סי' תרט) הביאו מחלוקת הגאונים שלדעת רב עמרם אין להטמין אוכל מלפני יום הכיפורים לצורך מוצאי יום הכיפורים, כיון שאין טומנין חמין אלא לכבוד שבת, ואין להתיר הטמנה לצורך חול וכן נהגו אנשי אספמיא. ורב נטורנאי הקשה מדוע מטמינים, אמנם כתב שאין למחות כיון שאין איסור בדבר. ורב שרירא פסק דשפיר דמי. וקשה מדוע כתב רב נטורנאי שאין למחות דמשמע שאיזה פקפוק יש, לאחר שכתב שאין איסור בדבר. וכן ממה שהביאו הרא"ש והטור דברי רב שרירא אחריו שהתיר, משמע שיש ג' שיטות בגאונים. אמנם נראה שלר"נ אף שאין איסור בדבר, אינו מן הראוי להטמין כיון שפקפק קצת אע"פ שלא אסר. והרא"ש והטור פסקו כרב שרירא להקל לגמרי שאין איסור בדבר, וכ"פ השו"ע. והגר"א הביא ראיה לדברי רב שרירא מהא דהתירו קניבת ירק ביום כיפור עצמו לצורך סעודת נלילה, כש"כ שמותר להטמין בערב יום כיפור לצורך סעודת מוצאי יום כיפור. אמנם הרמ"א בין בד"מ בין בהגהות הביא מהמהרי"ל שהמנהג להחמיר.

ומצאנו באחרונים שהביאו טעמים אחרים (חוץ מהטעם של רב עמרם שאסור להטמין כי אם לצורך שבת) לפרש את דברי המהרי"ל מדוע נוהגים (האשכנזים) שלא להטמין לצורך סעודת מוצאי יום כיפור. ומצאתי ג' טעמים שונים בין אחרונים לפרש דברי המהרי"ל, והם דעת הב"ח הלבוש ועה"ש. דעי' בב"ח שכתב הטעם משום שאסור לעשות מלאכה מן מנחה גדולה ולמעלה כי אם לצורך שבת, ולכן מי שמכין לצורך מוצאי יוה"כ מחלל ערב יום טוב, דהא עושה מלאכה לצורך מחר. וטעם נכון הוא, אלא שיש להסתפק אם מה שאסור לעשות מלאכה אחרי מנחה הוא בכל מלאכה שאינו לצורך שבת ויום טוב, או רק מלאכה שמקבלים עליה שכר. ולמשל, האם מותר לנקות מה שאינו לצורך שבת, בע"ש אחרי זמן מנחה. ולדעת הב"ח מותר להטמין מלפני זמן מנחה לצורך אכילת מוצאי יום כיפור.

והב"ח פירש דאזיל לשיטתו (בסי' רנא) דפסק כדעת הטור שאסור לעשות מלאכה בע"ש מן מנחה **גדולה** ולמעלה. וכיון ששם דעת רוב הפוסקים להקל עד מנחה קטנה וכדעת רש"י, יוצא שהאיסור להטמין הוא רק אחרי תשע שעות ומחצה אם נניח שאז אסור לעשות מלאכה לצורך הבית שאינו לצורך שבת או יום טוב.

ולפי טעם הב"ח יש לדון אם יש ענין להאכיל לקטנים אוכל בשבת שחל בו יום הכיפורים, דהא כיון דלאו בני תענית הם אולי יש ענין של כבוד שבת. ואם יש ענין להאכיל לקטנים סעודה חשובה, אז מותר להטמין לצורך אכילת קטנים. עוד יש לדון אם מותר להטמין אוכל לצורך אכילת קטן ביום כיפור עצמו. ונראה דכל זה נחשב צורך היום ומותר להכין לדעתו.

גם לדעת רב עמרם שאסר הטמנה ביום כיפור כיון דהוי לצורך מוצאי הצום, אולי יתיר לצורך יום הכיפורים עצמו, או שמא יאסור משום שדין כבוד יום כיפור הוי דווקא בכסות נקיה ולא באוכל חם. ואף שמותר לתינוק לאכול, אין דין כבוד היום לצורך אכילתו.

אמנם יש לדון, כשיום כיפור חל בשבת, אף שאין לגדולים דין סעודה, אולי דין כבוד שבת במקומו עומד לגבי תינוקות. ולכן מותר אפילו לרב עמרם להטמין לצורך אכילת קטן.

ויש להקשות על הב"ח מדוע אסור להטמין בערב יום כיפור לצורך סעודת מוצאי יום כיפור, אם מותר לקנוב ירק ביום כיפור לצורך סעודת לילה, וכמו שהביא הגר"א ראיה נגד רב עמרם שהובא לעיל.

ויש להעיר עוד נפק"מ בין דעת הב"ח לדעת רב עמרם, דלדעת הב"ח כיון שאסור להטמין לצורך מוצאי יום כיפור כש"כ שאסור לבשל לצורך מוצאי יום כיפור, משא"כ לדעת רב עמרם מותר לבשל בערב יום כיפור לצורך אכילת תינוקות ביום כיפור עצמו שהרי אין אפשרות אחרת ואינו לשכר, רק שאסור להטמין. עוד צריך לדון בדברי רב עמרם אם כיון שגזרו בהטמנה שאינו לצורך שבת, אם גזרו גם על שהייה, או שיש לחלק בין שהייה ובין הטמנה. ולדעת רש"י דשהייה היא דין הטמנה אין מקום לחלק, אמנם רוב הראשונים חולקים על רש"י וסוברים שהטמנה לחוד ושהייה לחוד. אמנם אעפ"כ כיון שלרב עמרם איסור הטמנה קיימי בכל אופן בשבת, אלא שהתירו לצורך שבת באופנים מסויימים, מה לי שהייה מה לי הטמנה, הו"ל לאסור להשהות לצורך מוצאי היום כמו שאוסרים הטמנה, אלא דלא נקט דסתמא דמילתא דשהייה הוי לצורך הלילה והטמנה לצורך מחר כדאיתא בראשונים שם בשבת.

והלבוש פירש שהמהרי"ל אסר להטמין לצורך מוצאי יום כיפור משום שנראה כרעבתנות, ולפי דבריו יש להתיר לצורך אכילת קטנים ביום הכיפורים. ועה"ש הביא טעם למנהג כדי שלא יריחו בני הבית את טעם התבשילים מפני תאוות הריח ויוכלו לבא לידי בולמוס ח"ו. ולפי טעם דידיה יש לאסור שהייה וגם יש לאסור ציור דידן.

אמנם כיון ששאר הפוסקים הקודמים נקטו טעמים אחרים, מוכח שחולקים על סברת עה"ש, ולכן יש מקום להקל. ויש לדון אם מותר לצורך יום כיפור רגיל, ולקטן שצריך אוכל חם מאיזה טעם, וודאי שמותר.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצז

בענין בית קיבול העשוי למלאות אם נקרא בית קיבול

אורח חיים סימן תרכט סעיף ג

בנידון של ת"ח שבנה סוכה ורצה לחוש לדעת

החזו"א שלכתחילה אין לבנות סוכה כשאיזה חלק מהמעמידים נעשים מדבר המקבל טומאה. ובנה מעמידי סוכתו כולם מעץ, אמנם בנאם מקרשים שחתך בהם חורים קטנים שבהם הכניס יתדות מעץ. ויכול להשאיר את היתדות בתוכם, ורק מסירם מפני שלפעמים הם נשברים. אמנם בדרך כלל אינו מסירם אלא משאירם שם משנה לשנה. והשאלה היא העמודים מקבלים טומאה כיון שנעשים באופן שיש להם בית קיבול.

תשובה: איתא בסוכה (דף יב:) וז"ל: "אמר רב יהודה אמר רב סככה בחיצין זכרים כשרה, בנקבות פסולה. זכרים כשרה פשיטא, מהו דתימא ניגזור זכרים אטו נקבות קא משמע לן. בנקבות פסולה פשיטא, מהו דתימא בית קבול העשוי למלאות לא שמיה קבול, קמשמע לן", עכ"ל הגמרא. ובשו"ע (סימן תרכט ס"ג) סתם וז"ל: "סיככה בחיצים שאין להם בית קבול כשרה, ושיש בהם בית קבול פסולה".

חזינן מהגמרא דבית קבול העשוי למלאות שמו בית קבול ופסול לסוכה, וכן פירש שם רש"י (ועי"ש בתוספות דהקשה דלרש"י בסנהדרין הסוגיא אזלא בשיטת ר"א, ומדוע פסק רב כר"א דשמותי הוא. וברש"י שם כתב דמקבל טומאה אפילו אם כוונתו להשאירו שם לעולם). ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קצה) דפשוט לו דבית קבול העשוי למלאות מקבל טומאה מן התורה, ולכן פסולו גם בסוכה הוי מן התורה. ולגבי מעמיד כיון דמסקנת הפוסקים להחמיר לכתחילה שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה, ולדעת החזו"א דכל מה שמעמיד את הסכך גם אם אינו סמוך לסכך דינו כמעמיד ואין להשתמש בו לכתחילה, נראה דלכתחילה אין להשתמש בעצים אלו. אמנם מצאתי בקרית ספר (הל' סוכה פ"ה) שביאר שפסולו אינו אלא מדרבנן, ולדבריו הדבר תלוי במחלוקת אם מעמיד בדבר המקבל טומאה מדרבנן פסול, ואולי תלוי במחלוקת הפוסקים אם מאן דפוסל מעמיד המקבל טומאה פסולו מן התורה כדעת הב"ח, או מדרבנן כדעת הרז"ה ור"ן.

אמנם מצאנו הרבה ראשונים הסוברים שבית קבול העשוי למלאות אינו בית קבול, עיין בתוספות (שבת דף נב: ד"ה היא של אלמוג) וז"ל: "וא"ת והא יש בה בית קיבול מקום מושב החותם, וי"ל דאין זה בית קיבול דאמרינן בית קיבול העשוי למלאות לא שמיה בית קבול". ועוד מצאנו בתוספות (שבת דף יז. ד"ה ועל) וז"ל: "ואומר רבנו תם דחשיב בית קיבול מקום שנותנים דרבן במרדעת, ולא הוי בית קיבול העשוי למלאות שאין קובעין אותו שם אלא פעמים מניחין ופעמים מסירין... והא דתנן בפ"ט דכלים כוש שבלע צינורא ומלמד שבלע דרבן כו' היו טהורים... משמע דמלמד חשוב פשוטי כלי עץ, לכך טהור... ואור"י דאיכא לאוקמי בכה"ג שא"א להוציא הדרבן אא"כ ישבר בית קבולו ולכך לא חשיב תו בית קבול". חזינן דר"ת חילק בין אופן שקובעים המילוי לעולם שאינו מקבל טומאה ובין שמסירו לפעמים שמקבל טומאה (וברש"י בסוכה מפורש שחולק ע"ז), והר"י חילק בין אם ישבר בית קבולו כשמסיר המילוי דכה"ג אינו מקבל טומאה, ובין אם לא ישבר דכה"ג מקבל טומאה. ועיין בתוס' (סוכה יב:) ובר"ש (כלים פכ"ו מ"ב) שהביאו פירוש ר"ת אמנם הקשו עליו מהא דתפילין מקבלים טומאה ואין לך בית קיבול העשוי למלאות גדול מזה. אמנם בחזון איש (כלים כז ג) דחה ראייתם שכיון שהפרשיות רפויים בתוך הבתים אינם מבטלים בית הקיבול ועדיין מיקרי דיש בית קיבול. ולדבריו המסקנה היא כדברי ר"ת

שכשאין כוונתו להסיר את המילוי אינו מקבל טומאה, ולכן בנידון דידן אינו מקבל טומאה וכשר לסכך.

ומצאנו סתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות כלים (פ"ב ה"א - ג) פסק וז"ל: "העושה כלי קיבול מ"מ הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, ואין לכלי קיבול שיעור, והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד... בית קיבול העשוי למלאותו אינו בית קיבול כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קיבול ותוקעין בו הסדן של ברזל, אם של נפחים היא אינה מקבלת טומאה שאע"פ שיש בה בית קיבול לא נעשה אלא למלאותו וכן כל כיוצא בזה. ואם היתה של צורפין הרי זו מקבלת טומאה מפני שהן מגביהין את הברזל בכל עת שירצה ומקבצין את שפות הזהב והכסף המתקבצת שם תחת הסדן והרי נעשה לקבלה וכן כל כיוצא בו". אמנם בהלכות סוכה (פ"ה ה"ה) פסק וז"ל: "סיככה בחצים בזכרים כשרה, בנקבות פסולה אף על פי שהוא עשוי להתמלאות בברזל בית קיבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי קיבול", עכ"ל. ומצאתי בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קצה) שהעיר סתירה זו והשאיר בקושיא, ולהלכה פסק שכל בית קבול העשוי למלאות מקבל טומאה מן התורה.

ומצאתי בשו"ת שבות יעקב (סימן לג) שג"כ עמד על הסתירה ברמב"ם והביא שהר"ר חיים חזון בעל מחבר הספר שנות חיים השיב לו שאע"ג שכל כלי העשוי למלאות לא שמיה בית קבול, מ"מ שאני בסוכה שכיון שהניחו על הסכך ולא מלאו עדיין נראה שכוונתו להניח כך לכן הוי כלי בית קבול. אמנם השבות יעקב לא הסכים לתרוץ זה אלא פירש וז"ל: "הכי קאמר מה דתימא בית קבול העשוי למלאות לא שמיה בית קבול ומותר לסכך בו, קמ"ל דמ"מ גזרינן משום דאתי לסכך בכלי בית קבול גמור, ומה"ט מסיק הש"ס דלא גזרינן מינין זכרים אטו נקבות כיון דנקבות גופא גזירה היא ולא גזרינן גזרה לגזרה". עוד כתב שם שנוכל לתרץ דברי הרמב"ם כתירוץ ר"ת ולפרש דחיצים נקבות אינם עשויים למלאות לעולם ולכן מקבלים טומאה (ודלא כרש"י על המקום).

עוד יש ליישב הרמב"ם דבסוכה מיירי שלא מילאוהו עדיין ולכן פסול מדרבנן דעדיין יש לו בית קיבול, וכוונת הגמרא והרמב"ם שם שעתיד למלאותו. ובכלים מיירי שכבר מילאוהו ולכן אינו מקבל טומאה. ואולי זהו כוונתו של השנות חיים (אמנם יותר נראה לי שהוא פירש באופן קצת שונה). ולפי פירוש זה דברי השו"ע "סיככה בחיצים שאין להם בית קבול כשרה, ושיש בהם בית קבול פסולה" עולים יפה, שפסל רק כשיש להם בית קיבול עכשיו ולא כשהבית קבול נתמלא. ומבואר מדוע שינה השו"ע מלשון הרמב"ם ודלא כדרכו בכל מקום בשו"ע. ולפירוש זה יוצא שנידון דידן כשר לכתחילה לכו"ע.

ולהלכה לדעת רש"י והרשב"א והר"ש והר"י, סוכה זו הוי ככל מעמיד דמעמיד שלדעת המג"א והמ"ב כשר לכתחילה, ולדעת החזו"א אין לבנות סוכה כזו לכתחילה. ויש לדון אם הוי לכתחילה לדעת השבות יעקב (לדעת החזו"א) שגזרו חז"ל בית קבול עשוי למלאות אטו בית קבול רגיל, אמנם לדעת ר"ת ולתירוץ השנות חיים בדברי הרמב"ם ומשמעות השו"ע כשר. וכן לפי ביאור החזו"א בסוגיא כשר, וכן לדברי תוס' (שבת נב:) אינו מקבל טומאה, אף לא כתב שם איך ביאר את הסוגיא בסוכה. ויש לצרף עוד את דעת הקרית ספר שפסול העשוי

למלאות אינו אלא דרבנן, ולהרבה פוסקים אין לחוש להעמיד בדבר שפסולו דרבנן, ולכן להלכה הבונה סוכתו באופן זה מקיים קצת עניני ההידור שהחזו"א חושש להם, ויש מקום לבעל נפש להחמיר יותר ולבנות באופן שלא עשה בית קבול לכתחילה.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצח

בענין להעמיד בדבר המקבל טומאה

אורח חיים סימן תרכט סעיף ז

לכבוד הרב אברהם סיברו שליט"א

על מה שכתבתם שמוכח מדברי החזון איש שאסור להניח על הסכך מתכת באופן ישיר כדי שלא יעוף, ומה שהתיר החזו"א היינו דוקא לסמוך את המעמיד ולא את הסכך עצמו, וגם כתבתם שכבר קדמו המ"ב בענין זה. אבאר את הסוגיא קודם, ואח"כ אבאר מאיפה נובע הטעות בכוונת החזון איש והמ"ב.

מפורש ברמ"א (תרכט ס"ז) שלפי השיטות שאסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, שאין להניח על הסכך דבר המקבל טומאה כדי להחזיק את הסכך, ועל זה לא פליג החזון איש. אלא שהמון העם סוברים שאם יש איזה דבר מתכת בתוך הסכך שהסוכה פסולה, וטעות היא, שאפילו למחמירים במעמיד במקבל טומאה, אין פסול אלא אם המתכת מעמידה את הסכך באופן שבלעדיה הסכך אינו עומד ברוח מצויה. והרמ"א מפרש שהסומך מלמעלה ג"כ דינו כמעמיד, זאת אומרת שאין הבדל בין מעמיד הסכך מלמעלה או מלמטה, ולכתחילה אין לבנות סוכה באופן שהסכך אינו עומד בפני רוח מצויה בלי הדבר המקבל טומאה. אמנם אם הסכך יעמוד ברוח מצויה וסומכים בדבר המקבל טומאה שלא יפול הסכך אפילו ברוח שאינה מצויה או על ידי דחיקת אדם וכל כיו"ב כתב החזון איש שהסוכה כשירה לכו"ע ופשוט הוא. ובכה"ג שדבר המקבל טומאה הוא מעמיד את הסוכה גם ברוח מצויה אין מקום לחלק בין הסומך את הסכך עצמו ובין הסומך את המעמיד, וברור שכן היא כוונת החזו"א שאינו מחלק בין מעמיד ובין מעמיד דמעמיד שכולם שם מעמיד עליהם.

ומה שרצה כבודו להוסיף ראיה לדברי החזון איש מהמ"ב (תרכט כו) כאילו הוא מודה לחזון איש, בוודאי אין מקום לומר שהמ"ב חולק על דברי החזו"א, אמנם מדברי המ"ב שם אין ראיה כלל, דשם המ"ב אזיל לשיטתו שפסק כמג"א שמעמיד למעמיד מותר לכו"ע, ומיירי שבלי המסמרות הכלונסאות נופלים מיד, ולדעת החזו"א ציור זה הוי מעמיד בדבר המקבל טומאה ולכתחילה אינו ראוי לבנות סוכה באופן זה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן קצט

בענין לבוד בדופני הסוכה

אורח חיים סימן תרל סעיף א

שאלה: האם מותר לעשות דופן שלישית לסוכה על ידי לבוד.

תשובה: איתא במסכת סוכה (דף טז:) וז"ל:

"אמר רבי אמי (וי"ג רבי אסי) פס ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן, ומוקים ליה בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי. מאי קא משמע לן, הא קא משמע לן שיעור משך סוכה קטנה שבעה". ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, דמשמע מרש"י דרב אמי מיירי בדופן שלישית הסמוך לאחד מב' דפנות הסמוכות זו לזו. והר"ן ביאר דמיירי ביש ב' דפנות גמורות שהם זו מול זו כמו מבוי מפולש, ור' אמי מיירי בדופן האמצעית, דבדופן השלישית אין צריך לפס ד' אלא טפח שוחק על ידי לבוד שכשר עם צורת הפתח לשאר דופן שלישית כדאיתא בדף ז. אמנם בדופן אמצעית בעינן "שיעור ראוי" שהוא ד' טפחים, ולא מספיק בטפח ולבוד.

ולתוספות שיטה שלישית בענין ופירש את הסוגיא דמיירי לגבי דופן שנית. וז"ל: "מצות סוכה בשתי דפנות, דשיטה דכולהו אמוראי דלעיל בפירקין (דף ו:) כרבנן דאמרי שתים כהלכתן היינו כמין גאם. ואם האחת מן הדפנות שלימות ונתונה מזרחית מוקי לה להאי פס ארבעה ומשהו לצד דרום או לצד צפון בפחות משלשה לדופן מזרחית ונחשב כסתום ויש כאן שתי דפנות שלימות". ואז הקשה התוספות "ותימה למה לי פס ארבעה יעשה פס שני טפחים ויעמידנו סמוך לדופן וירחיק שלשה טפחים פחות משהו ויעמיד פס אחד של שני טפחים ומשהו, דכוותיה פריך פ"ק דעירובין (דף י:) דאמר רב יהודה מבוי שהוא רחב ט"ו אמה מרחיק שתי אמות ועושה פס ג' אמות, ופריך ואמאי יעשה פס אמה ומחצה וירחיק שתי אמות ויעשה פס אמה ומחצה, וליכא לשנויי הכא כדמשני התם דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, דהכא כל הפחות מג' כלבוד דמי והוה ליה כסתום דאפילו עשה כל דפנות הסוכה קנה קנה בפחות מג' כשרה, כדתניא לעיל (דף ז.) דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים, ואין שייך לחלק כלל בין סוכה של ג' דפנות לסוכה של ארבעה. ועוד קשיא טפי דבשני פסין שיש בכל אחד חצי טפח ומשהו סגי דמוקי חד בפחות מג' סמוך לדופן ואידך מוקי בפחות מג' סמוך לראשון וי"ל משום דאמרינן בסוף פ"ק דעירובין (דף טז:) דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי", עכ"ל התוס'. ודבריו אינם מבוארים.

ועיין במהרש"א שביאר שתלוי בג' שיטות דשיירא בעירובין דלרבי יוסי בר יהודה צריכים שתי וערב, ותוספות סובר דר' אמי אזיל כר' יוסי שהוא המחמיר ביותר. ולהלכה פסקינן כר' יהודה ומספיק לבוד של שתי ולא של ערב.

ועיין במגן אברהם (בהקדמה לסימן תרל) שהביא את הסוגיא ואת התוספות ואת המהרש"א, וכתב דפירוש המהרש"א לחלק להלכה בין שתי ובין ערב דוחק גדול. שוב הביא לשון הר"ן, ובסוף מסיק המג"א דמה דתניא דמהני קנה קנה פחות מג' היינו כשעושה ד' דפנות, אבל כשעושה ג' דפנות בעי ב' שלימות. ומסיק המג"א "וא"כ אין אנו צריכין לידחק בדברי התוס' לומר שהם שלא אליבא דהלכתא כמ"ש רש"א, אלא גם הם ס"ל כיון דלא הוי מחיצה אלא בשיירא... ולא מהני אא"כ יש ד' דפנות בקנה קנה פחות מג'... היינו קודם דידעינן סברא". ועי' בפמ"ג שביאר כוונתו דבהו"א סברו תוספות דלבוד הוי מחיצה גמורה ממש וא"כ אין חילוק בין ג' או ד'. ולמסקנא דחזינן דלבוד אינו מחיצה גמורה, אה"נ דג' מחיצות בקנים שתי או ערב

מן התורה שפיר דמי ומדרבנן לא. וד' מחיצות מהני אפילו מדרבנן משתי או ערב לבד.

ויש להקשות על המג"א מה מביא ראיה לפירושו בתוס' מדברי הר"ן, הא הר"ן חולק על תוס' כמפורש בדבריו (וכן מפורש בלבושי שרד) דמיירי בדופן אמצעי ויש ב' דפנות שלימות זה מול זה כמבוי מפולש, וחידושו של פס ד' הוי בדופן אמצעית. אלא שהמג"א מביא ראיה מהר"ן שלבוד אינו מחיצה גמורה לסוכה ולכן לא מהני לדופן אמצעית, וה"ה שלתוס' לבוד אינה מחיצה גמורה בדופן שנית, והתוס' הביא ראיה דלבוד אינו מחיצה גמורה מהא דר' יוסי ברבי יהודה, ולכן לא מהני לדופן שנית אא"כ יש פס ד'.

והשו"ע סתם כדעת הר"ן, אמנם פירש דמיירי אפילו באופן שהדופן אמצעית הוי ארוך מאד, והביא מחלוקת הראשונים אם צריכים צורת הפתח לשאר הדופן. ופשוט הוא דלבוד יהנה לשאר הדופן לכו"ע, כיון שלבוד יותר מהני מצורת הפתח.

ויש לחקור אם מותר לעשות דופן שלישית לגמרי על ידי לבוד. ובאמת יש לדייק מהסוגיא דלא מהני, דאם איתא בלבוד בכל דופן שלישית מהני, מדוע צריך לטפח שוחק יספיק בקנה כל דהו על ידי לבוד, ויש לדחות.

ועיין בערוך השלחן (סימן תרל סעיף יח) שהביא דברי המג"א לפרש את תוס' וכתב עליו וז"ל: "ובוודאי כן הוא, דאל"כ ההלכה שנאמרה שלישית טפח למה לן טפח, הא יכול להעמיד קנים של משהויין שנים בפחות מג', אלא וודאי כך נאמרה ההלכה דדווקא טפח וה"נ דווקא ד' טפחים. ואין זה מן התימה שהרי גם צורת הפתח לא הותרה בסוכה רק בדופן שלישית ולא בכל הדפנות אע"ג דבשבת וכלאים הותרה בכל הדפנות". ולכן להלכה לא מהני מחיצה שכולה לבוד בדופן שלישית. וכן קצת משמע בלשון המ"ב (שם סק"ז) שגזירת הכתוב היא שצריכים בדופן שלישית דווקא טפח.

סימן ר

בענין פי תקרה יורד וסותם בסוכה

אורח חיים סימן תרל סעיף א

בנוגע למעשה בסוכה שנעשית מג' דפנות כשרות שהונח עליהם סכך, לאחר זמן רוח הזיזה את הסכך באופן שנהיה אוויר של יותר מג' טפחים באמצע הסוכה, והשאלה היא אם יש להכשיר את הסוכה על ידי פי תקרה בדופן רביעי ונחשיב את הצד הזה לקיר בסוכה, וע"י כן תוכשר הסוכה על ידו.

תשובה: איתא בסוגיא (סוכה דף יח.) וז"ל: "אתמר סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין כשרה. שאין לה פצימין, אביי אמר כשרה ורבא אמר פסולה. אביי אמר כשרה אמרינן פי תקרה יורד וסותם. רבא אמר פסולה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם... ורבא אמר לך עד כאן לא אמר... אלא דמחיצות לאכסדרה הוא דעבידי, אבל הכא דלאו להכי עבידי לא. תנן וכן חצר המוקפת אכסדרה, ואמאי נימא פי תקרה יורד וסותם. תרגמה רבא אליבא דאביי כשהשוה את קירויו", עכ"ל הסוגיא.

ומצאנו שנחלקו הראשונים מה היא כוונת הגמרא דכשיש לה פצימין כשירה, דלרש"י הפירוש דהוא לבוד, ולכן הסוכה כשירה על ידי ג' דפנות, ב' על ידי בנין והשלישי על ידי לבוד.

ולכן לרש"י למסקנת הסוגיא כיון דפסקינן כרבא אין ציור של פי תקרה שכשירה בסוכה.

אמנם עיין בפירושו של המ"מ (על הרמב"ם בהלכות סוכה פ"ד ה"ח) וז"ל: "סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין... אתמר סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין כשרה, אין לה פצימין אביי אמר כשרה ורבא אמר פסולה, אביי אמר כשרה אמרינן פי תקרה יורד וסותם, ורבא אמר פסולה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם, ופסקו בגמרא כרבא. ושם מבואר שפצימין אלו מכשירין אפילו נראין מבחוץ ושוים מבפנים, וכתוב בהלכות והא דאמרינן על גבי אכסדרה לאו על גבה ממש אלא בסמוך לה, כדכתיב ועליו מטה מנשה ומתרגמינן ודשרן סמיכין עלוהי ע"כ. וזהו פירושה אכסדרה זו היא שני כותלים זה כנגד זה ומקצתן מקורה וסמוך לקרוי על הקצה אחד סיכך הסכך... נמצא שסוכה זו אין לה אלא שני כתלים. ואם יש פצימין פירוש עמודים בולטים ברוח שלישית אע"פ שבסוכה אחרת כגון זו צריך פס ד' ומשהו כמו שנתבאר, כאן די בפצימין לפי שכשיש פצימין אומרים פי תקרה יורד וסותם, כלומר פי תקרה של אכסדרה שהוא קרוי קבע יורד וסותם, אבל בלא פצימין לא, ויש בזה שיטות אחרות וזו עיקר", עכ"ל. ולדבריו יש ציור של פי תקרה דכשר בסוכה אמנם דווקא ביש פצימים בצד זה של הסוכה כמפורש בגמרא שם.

יוצא שלדעת המ"מ אין צורך שיהיה הקיר האמצעי שלם לגמרי מצד עצמו, רק צריך עמודים בולטים בו אף שהם פחותים מד' ומשהו, אמנם אם יש פצימים בצד אמצעי מכשירים את הסוכה על ידי פי תקרה יורד וסותם אפילו לרבא.

אמנם לא ביאר המ"מ מהו הציור של פצימים שצריכים להכשיר צד השלישי על ידי פי תקרה לדעת רבא. והר"ן בסוגיא ביאר דלדעת הרי"ף מיירי דיש ב' פצימים, אחד מכל צד של רוח האמצעי, ולכן הסוכה כשירה אפילו לרבא משום פי תקרה שיורד וסותם כיון דיש ב' פצימים בשני צדדי הרוח האמצעי. ובב"י (סי' תרל) השווה דעת הר"ן ברי"ף לדעת המ"מ ברמב"ם והבין שכשיש ב' פצימים בקיר אחד שעל ידו יש פי תקרה, הצד הזה כשר אפילו אם הוא קיר האמצעי של הסוכה.

הרא"ש והטור פסקו כדעת רש"י, והשו"ע (ס"ח) הביא את לשון הרמב"ם כצורתו ולא ביאר יותר. והרמ"א חולק עליו דהיינו דווקא לרמב"ם, אמנם אחרים חולקים עליו ולכן אין לעשות סוכה בכה"ג. ומשמע שהרמ"א מכשיר את הסוכה בדיעבד כיון שהיא כשירה לדעת הרי"ף ורמב"ם, אלא דאין לבנות לכתחילה סוכה שהיא פסולה לדעת רש"י (כן הבין הט"ז את כוונתו, והמג"א פירש דבריו קצת באופן אחר, אמנם הנ"מ היוצא ממחלוקת שלהם אינו נוגע לנידון דידן, ולכן לא הארכתי בו).

אמנם בציור דידן, לא היה פצימים בצד האמצעי כלל, ולכן הסוכה פסולה אף לדעת המ"מ והר"ן כמפורש בגמרא דלרבא הסוכה פסולה כשאין פצימים בצד שלישי, ולכן פסלתי את הסוכה על פי הנ"ל.

החותם בברכת כל טוב בין ברוחניות בין בגשמיות ובברכה שיפוצו מעינותיך חוצה בהצלחת הישיבה החשובה
ידידך לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רא

בענין ברכת לישב בסוכה

אורח חיים סימן תלט סעיף א

שאלה: האם העובר מסוכה לסוכה מברך בכל סוכה וסוכה.

נוהגים העולם שהמבקר חבירו בסוכתו אוכל יותר מכביצה מזונות ומברך לישב בסוכה שנית. וכן נוהגים כשנכנסים לסוכה לשלום זכר שמברכים. והשאלה היא האם שפיר עבדי.

תשובה: איתא במגן אברהם (בסוף סימן תרלט) וז"ל: "ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צ"ע אם יחזור לברך, דלכאורה משמע בסי' ח' סי"ב בהג"ה דצריך לברך. ואף לפי מ"ש שם דא"צ לברך היינו לפי שהיה דעתו בשעת הברכה על הטלית האחר ולא הפסיק בנתיים אבל הכא ההליכה הוי הפסק כמ"ש שם ולכן נ"ל דצריך לברך לישב בסוכה שנית עמ"ש סי' מ"ז סי"ב וכ"כ בשם ב"ה", עכ"ל המג"א והובאו דבריו באחרונים. מיהו הלבושי שרד שם פסק שאם ידע בשעת ברכה שילך לסוכה אחרת אין לו לברך, דהוי ספק אם שינוי מקום הוי הפסק בכה"ג וספק ברכות להקל, וכן פסק המ"ב. והבית מאיר שם חולק על המג"א לגמרי ונימוקו עימו דהיוצא מסוכה לסוכה אינו חייב ברכה חדשה דהא חדא מצווה הוי, ואין לדמות סוכה לציצית דשם כל בגד ובגד הוי מצווה אחרת, ולכן אם מפסיק מבגד אחד מחוייב לברך על בגד שני. אמנם לגבי סוכה אין לחלק בין סוכה ראשונה לסוכה שניה, ובמקום שאין לברך אם היה חוזר לסוכה שלו, ג"כ אין לו לברך אם נכנס לסוכה חדשה דהא כולא חדא מצווה היא. והבית מאיר מדמה סוכה לברכת המוציא, וכוונתו שכמו ששם הלחם החדש אינו גורם חיוב הברכה ה"ה בסוכה.

והשאלה היא במה פליג המג"א. ונראה שסובר שאע"פ שחיוב סוכה מוטל עליו, הברכה קאי על הסוכה שהוא חפץ המצוה. ונראה שיש להוכיח כדברי המג"א מהא דסובר ר"ל ביומא (דף ע.) דכהן גדול אינו קורא מספר שני משום ברכה שאינה צריכה, דא"א לו לקרוא בלי לברך (עי"ש ברש"י), ולכן יותר טוב שיקרא על פה מלברך ברכה שאינה צריכה. וקשה מה הוא החיוב ברכה לבית מאיר, הלא כיון שמחוייב לקרוא את התורה מה לי ספר זה מה לי ספר אחר, כולה חדא מצווה היא ואין לברך שנית. אלא מוכח כהמג"א ששינוי חפץ של מצווה מחייב ברכה אחרת. רק שיש לדייק מקושיא זו גם כן דלא כלבושי שרד, שהרי הכ"ג ידע מתחילה שיקרא ב' הספרים, ומדוע צריך לברך על ספר שני הא לא הפסיק ביניהם (ונראה דרב הונא בר יהודה החולק שם על ר"ל סובר שאינו נחשב ברכה שאינה צריכה כיון שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה, ולכן מחוייב לקרוא בב' הספרים ולברך על שניהם לולי הסברא דחוששין לפגמו של ס"ת ראשון).

ויש לדחות הראיה דקריאת התורה הוי הגדרה לעצמה דאינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, וגם תיקנו חז"ל לברך מפני הנכנסין והיוצאים, הא חזינן דיש לו הגדרה אחרת. ואולי אף דמוכח דהברכה שם אזלא על הספר ולא על המצווה, אין להוכיח משם דברכת סוכה אזלא על החפצא, אלא דבקריאת התורה הברכה אזלא על כבוד הספר ולכן אם יוציאו ספר שני יצטרך לברך עליה (והוי ברכה שאינה צריכה ולא ברכה לבטלה, דאין איש אחד מברך על ב' ספרים בכה"ג. ויותר טוב לבטל הדין של "דברים שבכתב אין אתה רשאי לאמרם על פה" כדי שלא לברך ברכה שאינה צריכה).

ואף שדחינו הראיה מהסוגיא שינויא דחיקא

היא. ולכן למעשה חזינן כהמג"א שאף כשיש ב' חפצים של מצווה שבגופו, ב' החפצים מחייבים ב' ברכות. ולכן להלכה העיקר כמג"א וכמו שהכריע החיי אדם, ולא כלבושי שרד ולא כבית מאיר. ולכן אף שאני בעצמי נוהג כבית מאיר משום ספק ברכה דאולי דחיתינו או דחיה אחרת נכונה, המנהג לברך משום המג"א הוא העיקר מסברא ומראיה, ולכן אין למחות ביד המנהג.

ויש לחקור עוד נפק"מ בין המג"א והבית מאיר אם המחייב של הברכה הוא חיוב המצווה המוטלת על האיש, או החפץ של המצווה הוא המחייב.

נפק"מ אחת היא במזוזה בגוונא שמסיר מזוזה מהדלת ושם אחרת תחתיה, שלדעת הבית מאיר היה מקום לומר שכיון שהמחייב של הגברא הוא קובע את הברכה, לא יברך על המזוזה החדשה, אמנם נראה שמקרה זה אינו דומה למחלוקת המג"א והבית מאיר, ואף לדעת הבית מאיר יש לו לברך. דמודה הבית מאיר שכמו שבציצית הבגד הוא המחייב, ה"ה במזוזה הדלת היא המחייבת, ויש לדמותה לציצית. ולכן הסרת מזוזה וקביעת מזוזה חדשה הוי כמסיר ציצית מבגד זה ועכשיו הטיל בהם ציצית חדשים שיש לברך כשלובשם שוב.

עוד נפק"מ יש לחקור במי שמסיר תפילין כדי להניח תפילין אחרים, אם מברך פעם שנית על התפילין החדשים. ונראה שלדעת המג"א יש לו לברך כיון שעל תפילין אלו לא בירך היום, ולדעת הבית מאיר אין לברך על התפילין דהמצוה מוטלת עליו ומה לי אם מניח תפילין אלו או אחרים.

ונפק"מ אחרת היא לגבי מי שבירך על שופר ולאחר שתקע כמה תקיעות נפסל השופר, אם מחוייב לברך שנית כשממשיך לתקוע בשופר אחר. דמשמע שלמג"א יברך שנית ולבית מאיר אין לברך עוד. ואולי יש לדחות שבשופר כיון שקיום המצווה הוא השמיעה ולא התקיעה, א"כ אינו נחשב חפץ הראוי לברך עליו, ואף המג"א מודה בכה"ג. אמנם בשאר מצוות כמו לולב ותפילין יש לדמות. ולכן יוצא נפק"מ במי שבירך על לולב אחד ואז מצא שהלולב פסול, או שלקחו ממנו הלולב אחרי שבירך עליו קודם שנטל ויש לפניו לולב אחר לקיים את המצוה, שיש לדון אם מחוייב לברך שוב. ובסוכה עצמה יש לחקור במי שבירך על סוכתו ואז מצא שנפסלה, אם מברך על סוכה שנייה שיש לפניו, שלדעת הבית מאיר נראה שאין לברך אם מיד קיים את המצווה בסוכה שניה, ולדעת המג"א פשוט שיש לברך שנית.

עוד נפק"מ במי שבירך על הדלקת נרות חנוכה וכיוון על חנוכיה אחת, ואז נתחייב להדליק עוד חנוכיה אחרת שלמג"א יברך שוב ולבית מאיר לא יברך.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רב

בענין ההולך מסוכתו להתפלל מנחה אם מברך בחזרתו

אורח חיים סימן תרלט סעיף ח

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג רבי יצחק ייגר שליט"א, מחבר ספרים חשובים המורים דרך בהלכה Guidelines.

קראתי בספרכם החשוב שפסקתם שההולך

מסוכתו כדי להתפלל מנחה או מעריב אין לו לברך לישב בסוכה בחזרתו. וכיון שאני חולק אבאר מה שנראה לי בענין.

עיין בשער הציון (תרלט ס"ק צא) בשם הבכורי יעקב שלפי דעת המג"א אפילו הלך מסוכתו באמצע סעודתו להתפלל מנחה או מעריב שמחוייב לברך, והשער הציון מעורר שהיינו המג"א לשיטתו דס"ל שכל זמן שיוצא מסוכתו מחוייב לברך, אמנם לדעת רוב האחרונים היוצא מסוכתו ולא הסיח דעתו ממנה אין לו לברך, ולכן בנידון דידן אין לו לברך. ושמעתי סוברים דחזינן מכאן שהיוצא מסוכתו להתפלל מנחה או מעריב שאין לו לברך לישב בסוכה בחזרתו. אמנם אינו ענין לדברי שער הציון אלו, דהוא מיירי כשיצא באמצע סעודה ואינו מסיח דעתו מסוכתו כיון שהוא באמצע סעודה. אמנם המעיין בשער הציון שם מפורש שבין סעודה לסעודה בוודאי יברך פעם שנית, שמצרף דעת הסוברים שמברך לסעודה שניה אפילו בלי הפסק לשיטת המג"א שחייב לברך.

ובאופן שהולך בין סעודה לסעודה ובחזרתו לסוכה יאכל לפני שילך מהסוכה, אין לו לברך עד סעודה הבאה כפי הכרעת רוב האחרונים כר"ת. אמנם שאלה דידן היא אם ילך מהסוכה קודם שיאכל, אם לברך לפי פסקם של החיי אדם והמ"ב שלכו"ע ואפילו לדעת ר"ת יש לברך בכה"ג. דהא מפורש בחיי אדם ובמ"ב שאף שפסקו כר"ת היינו דווקא אם יאכל לפני שהולך מהסוכה, אמנם מי שנשאר בסוכתו לאיזה זמן וילך לפני שיאכל שיברך מיד (בתשובה אחרת בארתי את הסוגיא הזו, ושיטת החיי אדם ומ"ב בענין זה, ובמה פליגי). ועכשיו עלינו לעיין לפי דעתם האם עזיבה להתפלל מנחה מחייב ברכה חדשה או לא. ונראה שיש להוכיח מדברי החיי אדם שתפילת מנחה הוי הפסק ומחייבו לברך ברכה חדשה, וכמו שאבאר.

עיין בתוספות (סוכה דף מה:) שכתבו וז"ל: "אין סוכה ולולב שוין לברכה דאלולב אין מברך אלא פעם אחת ביום, אבל סוכה כל אימת דנכנס לה כדי שיאכל וישתה וישן ואפילו עשר פעמים ביום מברך אכל אחת ואחת, מידי דהוה אתפילין כל זמן שמניחן, והיינו טעמא דסוכה דאי מתרמי ליה סעודתא לא אפשר למיכל חוץ לסוכה אע"פ שכבר אכל בו ביום בסוכה... אבל לולב אין עיקר מצותו אלא פ"א ביום כדאמרינן מדאגבהיה נפיק ביה". ומדברי התוספות מוכח רק שהמסיח דעתו ממצוות סוכה מברך עוד, אמנם אין לנו ראיה מה נחשב הפסק כשיודע שיחזור לסוכה כשגומר.

מיהו בחיי אדם (כלל קמז יג וטו) חזינן מתי חייב לברך עוד פעם לישב בסוכה, וז"ל: "מדינא דגמרא לדעת פוסקים ראשונים כשבירך בסוכה ויצא לעשות צרכיו וכיוצא בו ולא לחזור תיכף - בענין שהיתה יציאה גמורה, וא"כ הרי הסיח דעתו מן המצוה, וכשיחזור אח"כ צריך לברך שנית ואפילו ק' פעמים ביום. ואימת שנכנס אע"פ שאינו אוכל שם מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה שם היא מצוה דהוי כעין תדורו, וכן נהג הגר"א. ודוקא שיצא יציאה גמורה. אבל אם יצא להביא דבר לסוכה אי"צ לברך, שהרי לא הסיח דעתו... אבל מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה. ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה איזה שעה אינם מברכים, דס"ל דברכה שמברכין על האכילה היא פוטרת הכל... והמתענה בסוכות נ"ל דה"ה אם אין בדעתו לאכול פת באותו יום, לכ"ע שכל אימת שיצא יציאה

גמורה חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת ס"ל להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב סוכה ופוטר כל הדברים הטפלים, אבל כשאינו אוכל לא שייך זה. ונ"ל דה"ה כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לביהכ"נ, דבזה גם כן לכ"ע צריך לברך. וכן ההולך לסוכת חבירו צריך לברך שם בין יאכל שם או לא", עכ"ל החיי אדם. חזינן מדבריו שהיוצא לעשות צרכיו ואינו חוזר "תיכף" נחשב היסח הדעת ומחוייב לברך. ומהו השיעור של "יותר מתיכף" בוודאי ששיעור תפילה הוי יותר מתיכף. אמנם באמת נוכל להוכיח מדבריו מהו השיעור, דהא כתב דיכול לברך אפילו מאה פעמים ביום, ואינו מצרף מה שישן בלילה. אז ממילא בששה עשר שעות של קימה יכול לברך מאה פעמים, והיינו כל עשר דקות. חזינן דההולך מהסוכה ליותר מעשר דקות בוודאי מחוייב לברך עוד, ואולי אפילו הרבה פחות כבר נחשב הפסק והיסח הדעת אם אינו "תיכף". ויש להעיר דנראה שאפילו מי שהולך מהסוכה להסך רגליו כבר מחוייב לברך עוד לדעתו כיון שאינו תיכף. ועיין במ"ב (סקמ"ח) שהביא כל דברי החיי אדם להלכה, רק לא הביא מש"כ בחיי אדם "תיכף" ו"ק' פעמים".

ולכן נראה להלכה דההולך מהסוכה ליותר מעשר דקות, מחוייב לברך בחזרתו אא"כ היה באמצע סעודה. וגם ההולך לזמן יותר קצר אם אין דעתו לחזור תיכף ומיד, יש להסתפק אם מחוייב לברך, כיון שהשיעור אינו פשוט, והמברך יש לו על מה לסמוך.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רג

בענין ישיבה בסוכה ללא אכילה

אורח חיים סימן תרלט סעיף ח

שאלה: המ"ב (סימן תרלט ס"ק מ"ו) הביא את שיטת ר"ת שאין לברך על סוכה אלא בשעת אכילה וכפסקו של השו"ע והרמ"א שם, אמנם בס"ק מח הביא לברך אם יצא מהסוכה קודם שיאכל או שמתענה היום. ונשאלתי הרבה פעמים שב' פסקים אלה סותרים אחד את השני.

תשובה: דעשדברי המ"ב בב' המקומות לקוחים כמעט מילה במילה מהחיי אדם, ואזיל בכל דבריו אחרי הכרעת החיי אדם בכל הענינים האלו חוץ מלגבי ב' שאלות וכמו שאבאר, שבב' שאלות אלו הוא חלק על הכרעת החיי אדם. ולכן קושיתך לא על המ"ב לבד אלא על החיי אדם ג"כ וכמו שנראה. ואפרש פסקו של החיי אדם בסוגיא ובמה פליג המ"ב.

רוב הראשונים סוברים וגם מובא מאיזה גאונים, שהעיקר להלכה שכל זמן שיכנס לסוכה יברך לישב בסוכה. וז"ל הב"י: "וכתבו התוספות (ד"ה אחד) דכל אימת דנכנס לה כדי שיאכל וישתה ויישן ואפילו עשרים (דע דבתוס' איתא "עשר פעמים" ובחיי אדם העתיק "מאה פעמים" ואין נפק"מ אלא לגבי מהו שיעור היציאה שמחייב) פעמים ביום, מברך על כל אחת ואחת מידי דהוי אתפילין דמברך עליהן כל זמן שמניחן (סוכה מו.), וכן כתבו הרי"ף (כב.) והרא"ש (פ"ד סי' ג) ז"ל וכן כתב הרמב"ם בפרק ו' (הי"ב), עכ"ל הב"י.

מיהו ר"ת (הובאו דבריו ברא"ש בסוכה ובברכות פ"א סי' יג ובמרדכי סי' תשסה) והטור וש"ר העירו שנהגו העולם לברך רק בשעת

אכילה, והקשו מדוע נהגו כך העם. וביאר ר"ת ששאר תשמישי הסוכה הוי טפלים לגבי העיקר, ומברכים על עיקר החיוב ואין מברכים על הטפל. וז"ל הטור: "מברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה, ואפילו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו צריך לברך בכל פעם ופעם, שאע"פ שבירך עליה ביום הראשון חוזרין ומברכין עליה, כך כתבו הגאונים שצריך לברך בכל פעם ופעם. ור"ת פי' כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה, מברך על האכילה ופוטר כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה, שהרי אוכלין עראי חוצה לה ואין ישנין עראי חוצה לה, אפ"ה כיון שהאכילה עיקר פוטרת השאר".

והמרדכי כתב שעמא דבר כר"ת וכ"כ הרב המגיד והב"י. והשו"ע סתם לגמרי כר"ת בלשון "נהגו העולם" ולא הביא אפילו שיש מחלוקת בדבר וכ"פ שם ג"כ הרמ"א.

מיהו העיר המג"א "ומשמע ברא"ש וטור סוף סי' תרמג דאפי' נכנס לישב בה קודם האכילה אינו מברך... ומיהו טוב שיאכל מעט בבוקר ויברך כדי שיפטור הכל". ומשמע מדבריו שאין צורך לאכול שיעור אכילה בסוכה. וכן הביא להלכה כאן החיי אדם והמ"ב שיותר טוב שיברך מיד על איזה מזונות, והחיי אדם פסק שמספיק אם אוכל כזית כדי שלא יקיים מצוות סוכה בלי ברכה. והמ"ב משיג עליו ומחייב שיאכל כביצה ועוד שהוא חיוב סוכה, אמנם לשון המג"א משמע כחיי אדם דאיתא שם "שיאכל מעט", ואכילת כביצה ועוד אינו מעט דהא הוי שיעור סעודה לרוב דברים, ובפרט לחיוב סוכה שהוא מפורש בגמרא כן. ובאמת מצאנו סתירה בדברי המ"ב שכאן פסק שמברך על כביצה ועוד של מזונות, אמנם בס"ק טו פסק דלא כמג"א הסובר שמברך לישב בסוכה על כביצה ועוד של מזונות, אלא פסק שם המ"ב שאין לברך לישב בסוכה אא"כ אכל שיעור קביעות סעודה. ונראה לומר שאף שלא הכריע בוודאי כהמג"א כיון שאין כאן שאלה של ברכה לבטלה אלא של עיקר וטפל, כדאי הוא המג"א לסמוך עליו.

ודע עוד שכל דברי המ"ב כאן הם כמעט מילה במילה לקוחים מדברי החיי אדם. אמנם בב' פרטים הוא חולק על החיי אדם אחד במה שמחייב כביצה ועוד, והשני בהולך מסוכה לסוכה וידע מעיקרא שילך, שהחיי אדם פסק כמג"א שמחוייב לברך, והמ"ב הכריע כלבושי שרד שלא לברך.

ולפרש את הסוגיא להלכה, בתחילה צריכים לבאר שמצאנו ג' מהלכים איך לפרש את שיטת ר"ת שיברך דווקא בשעת אכילה, והם שיטת הגהות סמ"ק שיטת החיי אדם ושיטת המ"ב.

איתא בהגהות סמ"ק ומביאו המג"א (סקי"ז) ממש מילה במילה "והמברכין ואין אוכלים שם רק יושבים שעה א', טועים הם כי בעינן תשבו כעין תדורו וקרוב לומר דהוי ברכה לבטלה", עכ"ל. וקשה דר"ת הביא שמנהג העולם היה שלא לברך כי אם כשאוכל שהוא נגד פשטות הסוגיא, ולכן חידש מהלכו כדי ליישב את המנהג, וההגהות סמ"ק מביא בהיפך שהעיקר שלא לברך כי אם על אכילה, והוי "קרוב לבטלה" לברך בלי אכילה. וצ"ל דנהרא נהרא ופשטיה, שהיו מקומות בימי הסמ"ג שנהגו על פי דורות הגאונים והראשונים, ומנהג מקומות אלו לא היה ידוע לא לר"ת ולא למרדכי ולא להרב המגיד, אמנם במקומו ותקופתו של הסמ"ק ידע ממנהג זה. והסמ"ק פסק שאין לברך אלא

על אכילה, ולכן סבר שהמברך ולא אוכל הוי מברך כשחז"ל לא תיקנו לברך אף שמקיים את המצווה. אמנם כיון שלא תיקנו חז"ל לברך הוי כעין ברכה לבטלה, מיהו כיון שקיים את המצווה אחרי הברכה הוי רק קרוב לברכה לבטלה, כן היא שיטת הגהות הסמ"ק. אף שלפלא שלא שם לב לעיקר הדין שפסקו התוס' הרי"ף הרמב"ם והרא"ש וכו', ואיך נאמר שהמברך כפסקם הוי קרוב לברכה לבטלה. וצ"ל שכיון שנהגו העולם שלא כדבריהם אין לברך נגד המנהג, ולכן באמת הוי קרוב לברכה לבטלה.

נחזור לענייננו שהנה יש להקשות על הגהות הסמ"ק דלשון ר"ת שמביאים הראשונים הוא שהאכילה הוי עיקר, ומברכים על העיקר ולא על הטפילה, ומהו השייכות של אכילת עיקר וטפילה לבאורו של הגהות הסמ"ק. האם המברך על טפל כשאוכל עיקר הוי ברכה לבטלה, הא אינו אלא ברכה שאינה צריכה. וכש"כ שאם אוכל טפל לפני העיקר שמחוייב לברך עליו. אלא צ"ל ששם חיובו הוי משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה, משא"כ במצווה לא מצאנו בחז"ל שאסור לעשות מצווה בלי לברך עליה קודם. אף שמצאנו בראשונים הסוברים שאסור לעשות מצווה לפני שמברך עליו, ויותר טוב שלא לעשות מצווה שהיא ספק מלעשותה בלי לברך עליה קודם, וכמו שיטת המהר"ם שלא לבש הטלית הקטן שלו משום ספק ברכה.

אמנם עיין ברא"ש ברכות (פ"א סי' יג) וז"ל: "שאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה, דיותר חמירה שינה מאכילה דמותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה חוץ לסוכה. והיה ר"י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל רבינו תם השיב לו שכל מצות סוכה שחייב (ס"א שמקיים) אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרתו מלברך עליהן. ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך", עכ"ל הרא"ש. ומשמעות הרא"ש כאן בביאור שיטת ר"ת שונה משאר המפרשים בדברי ר"ת, שלא הביא הרא"ש את הסברא של עיקר וטפל מפורש, ודבריו קרובים למה שכתב הגהות הסמ"ק שלא תיקנו חז"ל לברך לישב בסוכה אלא בשעת סעודה. ובתחילה סברתי שהטעם הוי משום שתיקנו ברכה דווקא על מצווה חיובית ולא על מצווה קיומית, והחשיבו סעודה גדולה למצווה חיובית כיון שאסור לאכלו חוץ מסוכה, אמנם מצווה קיומית לא בירכו עליה כלל. והלשון של "עיקר וטפל" צריך לפרש בדוחק שמברך רק על עיקר חיוב ולא על קיום בלי חיוב, והעיקר חסר מן הספר. או שבכלל לית ליה הסברא דעיקר וטפל, אלא שאין לברך אלא על סעודה המחוייבת (ומה שלא תיקנו ברכה על השינה עי' בראשונים).

מיהו אי אפשר להכניס מהלך זה בתוך דברי הרא"ש, דהא דאין מברכים על השינה הוי משום שהוא טפל ולא משום שאינה מצווה חיובית, דהא מחויב לישן בסוכה. ולכן צריך לומר בפירושם שהמנהג מראה לנו שלא קבעו את הברכה אלא על האכילה שהיא נחשבת לעיקר תשמיש הסוכה, וכמו שמצאנו שר"א מחייב י"ד סעודות בסוכה וכיו"ב.

מיהו החיי אדם והמ"ב רוח אחרת עימם, שכוונת ר"ת היא שמנהג העולם היה לברך דווקא על העיקר שהוא האכילה, אמנם כשעושה רק הטפל בוודאי שיברך על הטפל, ולכן מי שנכנס לסוכה וכוונתו שלא לאכול כלל יברך בשעה

שנכנס, כמו האוכל טפל בלי העיקר שמברך עליו. אלא שחולק המ"ב על החיי אדם, שדעת החיי אדם היא שמטעם שהוא עיקר יכול לברך במה שיש לו דין אכילה שהוא כזית בכל מקום, שכבר החשיבו לעיקר שראוי לברך עליו יותר מהטפל. ודעת המ"ב שמנהג היה לברך על חיוב אכילה ולטפול לו את הקיום. ולדעתו כדי שלא לישב בלי ברכה צריך לאכול שיעור חיוב שהוא כביצה ועוד, משא"כ לדעת החיי אדם ש"עיקר" הוי דבר הנחשב לאכילה אינו ענין לחיוב אכילה בסוכה, ולכן די בכזית.

אמנם בין לחיי אדם בין למ"ב היושב בסוכה ואינו רוצה לאכול כלל מחוייב לברך, שאין כאן דין עיקר וטפל, משא"כ לדעת הגהות הסמ"ק והרא"ש בברכות מפורש שאין לברך בכה"ג. ונראה שסובר הסמ"ק שלא תיקנו חז"ל לברך כי אם על חיוב ולא על קיום בלי חיוב. ולשון השו"ע והרמ"א משמע כהרא"ש בברכות והגהות הסמ"ק וכן משמע מהמג"א (ס"ק יז) שפסק כהגהות הסמ"ק. מיהו החיי אדם והמ"ב נראה שפסקו כהשל"ה כנגדם, ודברי השל"ה לא ראיתי בפנים.

ולהלכה היושב בסוכה קודם האכילה ודעתו לאכול אח"כ, לדעת המ"ב יאכל כביצה ועוד כדי לחייב את עצמו בסוכה ואז יברך קודם האכילה, ולדעת החיי אדם והמג"א מספיק אם אוכל כזית. והיודע שיעזוב את הסוכה בלי לאכול סעודה פסקו החיי אדם והמ"ב כדעת השל"ה והגר"א שבכגון דא יברך מיד, ושכן מסכים ר"ת. אמנם משמעות השו"ע והרמ"א והמג"א שלא יברך, ונהרא נהרא ופשטיה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רד

בענין הדס חופה את עצו

אורח חיים סימן תרמו סעיף ג

נשאלתי: במקום שנמצאים זני הדס שעליהם אינם שוכבים ומכסים את בד ההדס, אלא כשהם גדלים הם מתרחקים מן הבד ועומדים לעצמם, האם יש ענין שלא להשתמש לכתחילה בהדסים אלו. ומקור השאלה היא ממה שמצאנו בלשון רש"י (סוכה דף לב:) וז"ל: "שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן", וגם "מתוך שהן מרובין מכסין את העץ". והביאו דבריו בהרבה ראשונים ובגר"ז ריש סימן תרמט, וברש"ש הקשה מדוע אין העולם מקפיד על זה. ולכן יש לדון אם תנאי זה מחוייב כדי לזהות את מין ההדס ואין יוצאים אם העלים עומדים לעצמם וכמו שמשמע שסובר הרש"ש, אמנם המנהג אינו כן וכמו שהעיד בעצמו.

תשובה: עי"ש בסוגיא בסוכה תנו רבנן ענף עץ עבת (פרש"י: שכולו ענף שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן) שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא, הוי אומר זה הדס. ואימא זיתא (פרש"י: כולו עלין ארוכים ורצופים ומתוך שהן מרובין מכסין את העץ) בעינן עבת וליכא (פרש"י: מעשה שרשרת שיהו מורכבין זה על זה). ואימא דולבא, בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא. ואימא הירדוף, אמר אביי דרכיה דרכי נעם וליכא. רבא אמר מהכא האמת והשלום אהבו. תנו רבנן קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת זהו הדס. רבי אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבת עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס. תנא עץ עבות כשר ושאינו עבות פסול. היכי דמי עבות, אמר רב יהודה והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא.

רב כהנא אמר אפילו תרי וחד. רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא. אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא להוא הדס שוטה קרי ליה".

ויש להעיר שאם כדברי הרש"ש שהדסים אלו פסולים הם, מדוע לא הביאה הגמרא פסול זה. ויש לתרץ משום שאולי לא היה שכיח בזמני חז"ל. אמנם יותר יש להקשות דהא הקשתה הגמרא איך ידענו שדולבא אינו הענף של ד' מינים, ותירצה משום שענפיו אינם חופין את עצו, ומדוע שוב לא ביארה הגמרא שמשום חסרון זה הדס שעליו עומדים ג"כ פסול, שאינם חופין את עצו, ואולי ג"כ משום שאינו שכיח. סוף דבר איננו יכולים להוכיח מהסוגיא שהדסים אלו פסולים, ולכן פסק הרש"ש כרש"י ותמה על המנהג.

אמנם שאר הפוסקים לא הביאו דברי רש"י כלל, ומבואר מדבריהם שאין להם פסול זה. וגם ברש"י וש"ר שהביאו דברי רש"י וכן בגר"ז, אין רמז שהם פוסלים הדס שענפיו עומדים, ואולי אפילו לרש"י כשר אפילו עליו אינם שוכבים על עצו. ולכן נהגו להשתמש בהדסים אלו לד' מינים ואין לערער. ויש לבאר שהדסים משולשים הם עיקר ענין ההדסים כמבואר בספרים שהם מרמזים להיה הווה ויהיה ולעוד הרבה דברים, ולכן הבינו חז"ל שמחוסר משולשים פסולים לגמרי אף שהם אותו מין וזן, ואינו כי אם רמז של עלה נידף בפסוק, משא"כ שענפים מכסים עציו הוא כמעט מפורש בקרא ואינו מעכב.

אמנם במקום שיש הדסים שעליהם שוכבים, נראה שראוי שלא להשתמש בהדסים שעליהם עומדים כיון שאולי לרש"י אינם מין הראוי. ואף שבוודאי אין הלכה כדבריו ולכן פשוט שאין להגיד דברים אלו בפני העם, וכש"כ כשאינו מבואר שכן סובר להלכה, אמנם לכתחילה מדוע לסמוך על זה כשאין צורך כלל.

סימן רה

בענין ברכת הריח על אתרוג של מצווה בסוכות

אורח חיים סימן תרנג סעיף ב

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג רבי דוד מתתיהו הלוי סיגל שליט"א

במה ששאל כבודו מדוע פסק השו"ע שאין להריח אתרוג של מצווה מחמת הספק אם מברכים עליו ברכת הריח, הא ספק ברכות להקל.

תשובה: מקור השו"ע הוא ממה שמביא בב"י בשם הסמ"ק שפסק כאבי עזרי שיש לברך, אכן כתב הסמ"ק להחמיר שלא להריח כיון שרוב בני אדם שוכחים לברך ואסור ליהנות בלי ברכה. ונראה שכיון שהב"י לא הכריע אם מחויב לברך על האתרוג או לא, המריח ואינו מברך ספק שעובר על איסור מעילה שנהנה מעולם הזה בלי ברכה. ולכן אף שספק ברכות להקל היינו אם כבר אכל ולא יודע אם לברך לאחריה או לא. אבל כאן שיעבור בידים על ספק איסור של נהנה בלא ברכה, אין להריח ואין להכניס עצמו לספק איסור.

עוד יש לפרש, שספק ברכות להקל היינו בדיעבד, אמנם אין להכניס עצמו לספק ברכה לכתחילה. ולפי"ז אסור לו לאכול אם יודע שלא יוכל לברך לאחריו מחמת ספק.

המברך בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רו

בענין עשיית מלאכה בזמן שנרות חנוכה דולקים

אורח חיים סימן תרע סעיף א

נשאלתי אם יש מקור למה שנהגו הנשים שלא לבשל ולהכין אוכל כל משך הזמן שנרות חנוכה דולקים.

תשובה: באמת כן נהגו בנות ישראל, והחמירו רק בתפירה וכיו"ב וכמו שנוהגות בר"ח. ושמעתי בשם איזה פוסקי זמננו שהקילו להם, ונראה לי פשוט שלא נכון שהקילו לאלו שמחמירות וכמו שאפרש, ופוק חזי מאי עמא דבר.

עיין בלבוש (סי' תרע ס"א) שהביא ב' טעמים למה נוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה אחרי הדלקת נרות חנוכה, חדא מחמת היכרא כדי שידעו הכל שאסור להשתמש בנרות, וטעם שני הוא כדי שלא להסיח דעת מהנס עושין אותה שעה כיום טוב. ועי' במג"א שהביא שהאיסור הוא כל זמן שהנרות דולקים, ולכאורה אזיל לפי הטעם השני, שהלא לטעם הראשון אין לאסור יותר מחצי שעה שאז אסורים הנרות, וכ"פ המ"ב. ובאמת אף הסוברים שאסור רק חצי שעה אין הכרע אם סוברים כטעם ראשון של הלבוש או כטעם השני, שאף לטעם השני אולי נהגו כיו"ט רק במשך הזמן שהנרות דולקים מחמת חיוב. אמנם המ"ב הכריע שאסורות רק חצי שעה והביא רק את הטעם הראשון של הלבוש.

ובאמת לפי ב' הטעמים לא הבנתי איך מדמים איסור מלאכה לנשים בחנוכה, לאיסור מלאכה ביו"ט או בחול המועד או בראש חודש. שהרי לטעם שנהגו שלא לעשות מלאכה כדי שיהיה היכר שאסור להשתמש בנרות, נהפוך הוא שאם מקפידות רק שלא לתפור וכיו"ב בזמן זה אינו ניכר שאסור להשתמש בנרות, שהרואה יסבור שאין לה מה לתפור, בפרט שאין הדרך לתפור בלילה ובייחוד בימיהם שבתיהם היו אפלים בלילה. וגם להטעם שהמנהג הוא כדי שלא להסיח דעת מהנס, אין כאן זכרון כלל שאינו ניכר שאינן תופרות. ולכן נראה פשוט שהמנהג כמו שנהגו מקורו בהררי קודש שאסור לעשות שום מלאכה בחצי שעה שאחרי הדלקת הנרות, ואין לדמות כלל לאיסור מלאכה ביום טוב או בחול המועד או בראש חודש.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רז

בענין הנחת נרות חנוכה בדירה שאין בה פתח וחלון לרה"ר

אורח חיים סימן תרעא בעי ה

לכבוד ידידי הרב הגאון רבי שמואל רוזנטל שליט"א, ר"מ בישיבה הגדולה חפץ חיים סניף בית שמש

הדר בבית שאין לו חצר או דלת הפתוחים לרה"ר אלא מקום הדלת נראה רק לשכנים בדירות ובבנינים שסביב לו, וגם אין לו חלון הנראה מרה"ר אמנם יש לו חלונות שנראים מבתים אחרים, איפה ידליק את נרות החנוכה שלו, האם ידליקם על יד הדלת או בחלון שנראה רק לשכנים, או שכיון שאין נראה מרה"ר ידליק על השולחן בבית, וכן על הצד שמדליק בחלון, האם עדיף להדליק בחלון הנראה יותר לבני הבית או בזה הנראה יותר לשכנים.

תשובה: תניא (שבת כא:) "נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו". ופרש"י "מבחוץ משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר אלא בחצרו, שבתיהם היו פתוחים לחצר. דר בעלייה, שאין לו מקום בחצרו להניחה שם". עי"ש שאר פרש"י על הסוגיא.

ומשמע מרש"י שאינו יוצא אם מניח את המנורה ברה"ר, אלא צריך להניחה במקום שתחת בעלותו כגון בביתו או בחצרו. וז"ל רבינו ירוחם (נתיב ט חלק א): "פרש"י מבחוץ בפתח החיצון הסמוך לר"ה אבל הנרות מבפנים".

אבל זה אינו לפי דברי רש"י דידן, דעיין ברש"י (לקמן כב.) וז"ל: "מצוה להניחה בחצר או ברה"ר... שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שהבעל הבית הניחו שם". ומוכח דיוצא ברה"ר כל זמן דהוי קרוב לביתו.

אשר על כן היה נראה שכוונת רש"י שאין להניח נר חנוכה על יד הפתח שמחצר לרה"ר משום שאינו שייך לביתו - פירוש שצריך להניח את המנורה במקום שהוא סמוך לביתו ולא במקום שסמוך לחצירו. ומיירי שם (בדף כב.) בבית הסמוך לרה"ר (וכציור התוס' דף כא: בפירוש הסוגיא שם). אמנם עדיין עיקר מצוות פרסומי ניסא הוא לאלו שחוץ לביתו.

מיהו רש"י עצמו סותר את משנתו דעיין בדבריו לקמן (דף מה. ד"ה מקמי חברי) וז"ל: "שלא יראוהו בחצר כדאמרינן בפרקין דלעיל דנותנו בטפח הסמוך לרשות הרבים". ומוכח מדבריו שהניח הנר ברה"ר בטפח הסמוך לחצר. ודברים אלו סותרים לדבריו בדף כא: דאיתא שם דמדליקו בחצר על יד הבית ומפורש כ' רש"י דלא ידליק ברה"ר על יד החצר, וצע"ג בהבנתו.

ולכן נראה לפרש את דברי רש"י שמחוייב להדליק נר חנוכה בטפח הסמוך לפתח שיהא ניכר מי הם הבעלים של החנוכיה, ולכתחילה כשיש אפילו קצת פרסום הנס יותר טוב להדליק בחצר על יד פתח הבית מלהדליק ברה"ר על יד פתח החצר, אמנם באופן שאין שם מי שיראה אלא בני הבית, ידליק ברה"ר על יד פתח החצר. ועל פי דברינו מתורצים כל דברי רש"י בטוטו"ד.

ולכן נראה להלכה שלרש"י מי שיש ב' דלתות לביתו, אחד סמוך לחצר והשני סמוך לרה"ר (באופן שהעובר יכיר ששניהם מבית אחד דלית ביה משום חשדא) שידליק ברה"ר סמוך לדלתו ואינו צריך להדליק במקום השני. והגמרא נקטה ציור דלית ליה דלת על יד הרה"ר מב' טעמים: חדא דלא היה שכיח, ועוד שמלמדים אותנו חידוש שאף כשדלת ביתו פתוח רק לחצר, ורק שכניו שבחצר יראו את הנרות שלו, זה נחשב מספיק פרסומי ניסא. ויש לדון במי שפתחו פתוח רק לחצירו אמנם יש לו חלון הפתוח לרה"ר, האם ידליק בפתח ביתו כיון שתיקנו חז"ל להדליק על יד פתח ביתו, וזה יותר חשוב ממה שידליק במקום שיראה ברה"ר. או יותר טוב להדליק בחלון כדי שיהיה פרסום הנס יותר גדול. ולשון הסוגיא משמע שידליק על יד פתח ביתו, דמשמע שרק הדר בעלייה ואין לו מקום כלל להדליק לא בחצירו ולא על יד פתח ביתו יניחם בחלונו.

גם חזינן שאפילו לרש"י עיקר פרסום הנס הוא לאלו שחוץ מביתו, שהרי כל מי שמדליק

נרותיו על יד פתחו לא יראו הנרות מתוך ביתו, וע"כ שעיקר פרסום הנס הוי לחוץ מביתו.

ולכן נראה שלדעת רש"י הדר בדירה כמו כבודו ידליק על יד פתח ביתו מבחוץ וזהו עיקר התקנה.

אמנם צריכים לעיין איך יוצא להלכה כשיטת התוספות (כא: ד"ה מצווה) בציור דידן. ועי' שם בתוספות שהקשה על רש"י מב' סוגיות דמשמע שההדלקה תהיה על פתח החצר היוצא לרה"ר. ועי' שם ברש"י בסוגיא של חצר שיש לו ב' פתחים דפירש דמיירי בפתחי חצר הנכנסים לבית ודלא כדיוק התוס', ובאמת סוגיא דידן יותר מדוייק כרש"י. אמנם התוספות והפוסקים הסוברים כוותיה סוברים שיותר חשוב להדליק בפתח של חצר לרה"ר. ונראה שהם סוברים שפרסומי ניסא דרה"ר עדיף והיא עיקר הקיום של תקנת חז"ל. ולדברי תוספות עיקר ההדלקה היא על יד פתח חצירו שהוא ברה"ר ממש, ואם אין לו פתח חצר אז ידליק בחלון שהוא פתוח לרה"ר, וכל עיקר התקנה היתה לבני רה"ר ולא לשכנים ולבני חצר ודלא כרש"י.

ונראה שיוצא נפק"מ בין רש"י לתוס' מי נחשב דר בעלייה שמדליק בחלונו, דלרש"י מיירי במי שאין לו פתח לחצירו, ולתוס' הפירוש שאין לו שייכות לחצר כדי להחשיב הפתח כשלו. וידועה מחלוקת החזו"א והגרי"ז מבריסק אם יש לנו דין חצר בזה"ז, דלגרי"ז אפילו חדר מדרגות של בנין עם דירות כשלנו דינו כחצר ומחויב להדליק בפתח הבנין שזהו פתח חצר לכל הדרים שם. ולחזו"א אין לנו חצר כלל בזמן הזה כיון שאיננו משתמשים בחצר שלנו כמו שהשתמשו בו בימי חז"ל לעשות רוב תשמישם שם וכדאיתא ברש"י ריש ב"ב. אלא דבאמת קשה לדמות דיני חצר לציורו של רש"י דמיירי שם לגבי היזק ראיה שיש אם רוב תשמישו בחצר ואינו ענין לשאר דיני חצר. ויותר נראה להכריע בין השיטות שבאופן שיש לו השתמשות ושייכות לחצר דינו כחצר לגבי נר חנוכה, משא"כ בחדר מדרגות שרק נכנס ויוצא דרך שם ואין לו שום השתמשות אין נרות אלו משוייכים לבעל הבית.

היוצא מהנ"ל שמי שדר בדירה רגילה באופן שאין לו חצר פרטי או שימושי (כרוב בני אדם בזמנינו) והדלת של דירתו פתוחה לחדר מדרגות, לרש"י ידליק על יד דלת דירתו מבחוץ בתוך חדר המדרגות כי שם הוא נכנס לביתו ואיכא פירסומי ניסא לשכנים, משא"כ לתוס' עיקר הענין להדליק במקום שיראו בני רה"ר, וכיון שלא יראו שם עדיף להדליק בחלון מול רה"ר משום שאנשים אלו נחשבים כדר בעלייה לדעת התוספות והכי פסקינן בטושו"ע.

עוד נראה שמי שמדליק בחלונו ידליק מצד ימין של חלונו במקום שיראו בני רה"ר. וטעמא דמילתא הוי דמשמעות הסוגיא היא שכשמדליק מצד ימין הוא משום חשיבות של צד ימין ואינו משום ימין ביתו, ולכן נראה שגם בחלון ידליק מצד ימין. ויש לחקור אם הוא צד ימין מצד הבית או מצד החוץ. ונראה דהא דבבית מדליק מצד ימין של הנכנס היכא דאין כאן מזוזה היינו משום שעיקר שימוש הדלת הוא הכניסה ואז צד ימין עדיף בכניסתו, משא"כ בחלון ידליק מצד ימין של העומד בבית, כנלע"ד ודו"ק.

הדרן לענייננו במי שאין חלונו פתוח לרה"ר אלא לשכנים, או שחלונו גבוה מכ' אמות למעלה מרה"ר, שיש לדון לדעת התוס' האם יותר טוב שידליק בפתח ביתו או שידליק בחלונו.

ונראה לדייק מסוגיא שמניחו על שלחנו ודיו מיירי דווקא במקום סכנה דשין לו מקום אחר להדליק, דאלת"ה למה לי "שעת הסכנה" לימא "אין לו מקום אחר" ומובן מאליו דה"ה בשעת הסכנה. ועל כן נראה שגם לתוספות היכא דלא שייך לפרסם לרה"ר לא מהפתח ולא מהחלון, יפרסם הנס לשכניו וידליק בפתח ביתו, רק יש לעיין אם יותר טוב להדליק במקום שיפרסם לשכנים או לבני הבית. ועיין בתוס' (ד"ה דאי) וברמ"א דעיקר פרסום הנס הוי בזה"ז לבני ביתו ולא לבני רה"ר. וכן המנהג להדליק בזה"ז אחרי חצי שעה אף במקום שתכלה רגל מן השוק ואפילו בא"י, וסומכים שעיקר פרסום הנס הוי לבני הבית. ויש לחקור אם ה"ה לגבי קביעות מקום ההדלקה, האם סומכים על כך שעיקר ההדלקה הוא לבני ביתו.

עוד נראה לדון אם "רשות הרבים" לגבי נר חנוכה הוי דווקא מקום השוק והרחוב שיש הרבה בני אדם, או שכל מקום שיכולים כולם להכנס הוי רה"ר אף שבפועל אין נכנסים שם הרבה. ונראה פשוט שכוונת רה"ר כאן הוא כמו לגבי שאר הלכות שהוא מקום שיש רשות לרבים להכנס אף שלא נכנסים מפני הדחק או מפני שאין להם מה לעשות שם. וא"כ נראה שרוב בני אדם יש להם איזה רה"ר קרוב אם אינם גרים בעלייה. ונראה שבציור הזה ידליק על פתח ביתו דאף שאין הרבה בני אדם עוברים שם כיון שזה קרוי על יד רה"ר ושם מדליקים. ונראה דכיון דבסוגיא איתא רק דב"שעת הסכנה" מניחו על שלחנו ודיו, משמע שבכל אופן אחר יש להדליק או על יד הדלת או על יד החלון. והפירוש בזה הוא שכמעט לא יתכן שלא יהיה על יד הדלת או החלון מקום שרה"ר מותרים להכנס שם. ולכן נראה שחיוב הדלקתו הוא במקומות האלו. ולכן נראה להלכה ולמעשה שמי שדר במקום שאין רחוב על ידו, אעפ"כ לשיטת תוספות ידליק על יד פתח ביתו מבחוץ אם הוא מקום שיש רשות לבני רה"ר להכנס, ואם הוא במקום שאינם נכנסים ידליק בחלונו במקום שיראו בני רה"ר. ואם אין לו חלון כזה ידליק במקום שרשאים בני רה"ר להכנס אף שנכנסים שם מעט מזעיר, כן נלע"נ ודוק.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רח

בענין הדלקת נר חנוכה בחתונות ובמסיבות

אורח חיים סימן תרעא סעיף ז

לכבוד ידידי סיני ועוקר הרים הרה"ג ר' אברהם רוזנטל ר"מ בישיבת תורת שמחה

שאלה: האם יש ענין להדליק נר חנוכה בשמחות וכיו"ב, שאף שאין חיוב להדליק וכל אחד מחוייב להדליק בביתו, האם יש ענין של פירסומי ניסא בזה או אין כאן ענין להדליק כיון שלא תיקנו חז"ל ולא קבעו בזה מנהג.

תשובה: עיין שו"ת הריב"ש (סימן קיא) וז"ל: "המנהג הזה להדליק בבהכ"נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ כדתנן בההיא דגמל טעון פשתן וכו'. וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא. ואע"פ שאין מברכין על המנהג,

זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא. אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו. כמו שנהגו לברך על ההלל של ר"ח ואע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל וכדעת ר"ת ז"ל. ומ"מ באותה הדלקה של בהכ"נ אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל א' בביתו דמצות חנוכה נר איש וביתו", עכ"ל הריב"ש. חזינן מהריב"ש שאע"פ שלא תיקנו חז"ל להדליק בבית הכנסת, היה מנהג כבר מימים עתיקים להדליק בבית הכנסת משום פירסומי ניסא. חזינן דבמקום שלא יכולים לקיים פרסומא ניסא מבחוץ, שיש ענין של פרסום הנס אפילו שלא על יד הבית. ולכן נראה שיש ענין של פרסום הנס להדליק בחתונות ובאולמות כשיש שם אסיפה. ואף שבוודאי אין לברך על הדלקות אלו שאינם נכללים בכלל המנהג שמברכים עליו, אמנם מקור המנהג הוא שיש פרסום הנס אפילו במקום שלא תיקנו חז"ל, חזינן דיש ענין לפרסם הנס אפילו חוץ לבית הכנסת.

ואין לומר שאין להדליק במקומות אלו מפני ההמון שיחשבו שבהדלקה זו הבעלי שמחה מקיימים את המצווה וכמו שפעם ראיתי בחתונה מבעל שמחה ת"ח שעשה חתונה בתוך ימי החנוכה והדליק נרות חנוכה בחתונה ובברכה וסבר שבזה קיים מצוות נר חנוכה, וזה ליתא דבוודאי חייב להדליק בביתו דשם הוא חיובו. אמנם אע"פ שיש טועים בזה, יש להוכיח דאין לחוש לטעותם ולא להדליק, דהא עיין בריב"ש הנ"ל שהביא שאף שלא יצא שום אדם בהדלקת בית הכנסת עדיין אנו מדליקים שם ואיננו חוששים לטעויות כאלו. ונראה משום שאין לנו לגזור גזירות כאלו מעצמינו. ולכן יש ענין להדליק משום פרסום הנס לכל הפחות בחו"ל. אמנם בוודאי שאין לברך על הדלקות אלו שאינם תקנת חז"ל ואינם נכללים במנהג הקדמונים שבירכו בבית הכנסת.

אמנם יש לדון, כיון שכתב הריב"ש שהמנהג נקבע דווקא משום שלא היו יכולים להדליק בחוץ, אם כן יש מקום גדול לטעון שדווקא בחו"ל שאין יכולים להדליק מבחוץ יש סיבה למנהג, אבל במקומות שיכולים להדליק בחוץ כמו בא"י אין ענין להדליק בבתי כנסת ובמקומות של אסיפת אנשים, כיון שיכולים לקיים את מצוות פירסומי ניסא כתיקון חז"ל. אמנם אם כן יש לחקור מדוע עכשיו שזכינו ב"ה לחזור לארצינו ויכולים להדליק בפתח הבתים כמו שנוהגים, מדוע מדליקים בבית הכנסת ומברכים שם. וצ"ל שכיון שהתחילו להדליק בבתי כנסיות ועכשיו הוא מנהג מקובל, המנהג קיים אף שבאמת טעם הריב"ש לא שייך, ולכן יש לחקור אם בא"י יש ענין להדליק בחתונות וכיו"ב שזה לא נקבע במנהג. ונראה שכיון דלא ראינו בחז"ל מקור להדליק במקומות שאין חיוב, דהא לא חייבו להדליק בשערי העיר וברחובות, פשוט הוא שאין בזה שום ענין של פרסום הנס וכמו שטען כבודו. אמנם בחו"ל שאינם יכולים לקיים את המצוה כדבעי, יש ענין של פרסום הנס להדליק במקומות שנאספים שם ישראל, אף שאין לברך על הדלקה זו וכמו שבארתי.

ויש לחקור על מה שיש שנהגו בהרבה עיירות בין בארץ בין בחו"ל להדליק בשערי העיר או במקומות קיבוץ הנכרים איזו מנורה לפרסם ולהזכיר את הנס, האם יש כאן ענין של פרסום הנס. ועפ"י מה שהוכחנו אין ענין לזה בארץ וכמו שחזינן שלא תיקנו חז"ל ענין כזה. אמנם נראה שאין ענין של פרסום הנס כזה גם בחו"ל, דממ"נ אם יכולים להדליק בשערי העיר וברחובות יכולים להדליק חוץ לביתם, ואם כן מחוייבים להדליק

חוץ לביתם כתיקון חז"ל ואין ענין של הדלקה במקום אחר, חוץ ממה שנהגו כבר להדליק בבתי כנסת. אמנם המנהג שאין מדליקים בחו"ל בפתחי הבתים מקורו הוא בראשונים הסוברים שכיון שהתחילו להדליק בבית משום מקומות שלא היו יכולים להדליק בחוץ, נהגו כן בכל מקום. ומלשון רוב הראשונים שראיתי, במקום ששייך להדליק מבחוץ יש להדליק שם. וכן משמע מהשו"ע שהביא כל הדינים וכל הפרטים של הדלקה בחוץ, ולא כתב שום רמז לחלק בין הארץ לחו"ל. משמע שסובר שבכל מקום ששייך להדליק בחוץ יש להדליק שם. ואף ברמ"א אין שום רמז שאין להדליק חוץ לבית במקום ששייך. ולכן העיקר לדינא שאם שייך להדליק ברחוב העיר שמחוייב להדליק על יד ביתו מבחוץ, וכיון שכן אין ענין להדליק במקום שלא תיקנו חז"ל, אמנם גם במקומות אלו יש ענין להדליק בבתי כנסיות וכמו שנהגו אבותינו אלף שנים ואין להוסיף על מנהגם. ואין לך יפה מן הצניעות בענינים אלו לחדש מנהגים חדשים שיש בהם כל מיני בעיות של ברכה לבטלה וחילול שבת ח"ו והפסד ממון ושנאת ישראל ח"ו. אמנם עדיין נראה שיש ענין להביא מנורה לחתונה ואסיפות כדי לקיים את ענינו פירסומי ניסא בחו"ל כשאינם יכולים לקיים את המצווה על ידי הדלקה בחוץ כתיקון חז"ל.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רט

בענין הדלקת נר חנוכה בשמן שאינו ראוי לאכילה

אורח חיים סימן תרעג סעיף א

שאלה: יש שרצו לטעון שאין להדליק נרות שבת וחנוכה בשמן שנכתב עליו שהוא להדלקה ולא לאכילה, והטעם משום שמערבים בתוך השמן איזה סם המוות כדי שיוכלו לסחוט יותר שמן מהזיתים. וטוענים שיש בעיה בשמן זה משום שאינו ראוי לאכילה והוי מאוס ופסול משום הקרבהו נא לפחתך.

תשובה: עי' בסוגיא בב"ב (צז:) שאין להשתמש ביין מגולה לקידוש אפילו כשעבר במסננת משום הקריבהו נא לפחתך, שאין להקריב דבר מגונה על גבי מזבח, ולכן פסול אפילו בדיעבד לגבי מזבח. והרשב"ם פירש משום שהוא מגונה, ולא כתב מדוע הוא מגונה. ועיין במג"א (סי' רעב ס"ב) דאיתא ד"אפשר דאם עמד שעה מועטת מגולה אין קפידא, ובפרט במדינות אלו דאין היין מצוי כ"כ וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ נמר ריחו וטעמו". ומוכח דס"ל דהחסרון של מגולה הוי דהפסיד טעמו ולכן הוי בזיון להשתמש בו (ועי' במ"ב שהיקל כה"אפשר" של המג"א בלי להביא שהמג"א מסתפק בדבר, ונראה דפשט ספיקת המג"א וסובר שפסול דווקא באינו ראוי לשרים). ויש להעיר האם אסור להשתמש לקידוש ביין שאינו טעים מספיק לצורך השרים, הלא וודאי שאפילו יין שאינו איכותי ראוי לקידוש. וצ"ל שכיון שקרה מעשה שהפסיד את היין, בכה"ג רק אם עדיין ראוי לשרים אינו פסול משום הקריבהו נא, אמנם יין שהיה ראוי רק לעניים מתחילתו, כשר לכתחילה לניסוך ולקידוש. וברור שהחסרון במגולה הוי משום דהוי יין שהפסיד, משא"כ השמן המדובר ראוי להדלקה לכל אפילו לשרים ולמלכים, ואין חסרון כלל במה שאינו ראוי לאכילה כי אינו עומד לאכילה אלא להדלקה, ולתשמיש זה הוא ראוי למהדרין.

ועי' בשו"ע (הל' בית הכנסת סי' קנד סי"א וי"ב)

שאין להדליק בבית הכנסת נרות שנכרי תרם לאלילים או שמן שנמצא בו עכבר ועכשיו הוא מאוס, כי בשניהם אף שמותר באכילה והנאה מאוסים הם. אמנם ב' דברים אלה מאוסים הם בתשמישם, ואין לדמותם לנידון דידן שלתשמישו המכוון אינו מאוס כלל, ולכן אין שום פקפוק כלל להדליקם. והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן הכהן כהנוב

סימן רי

בענין מותר השמן בנרות חנוכה

אורח חיים סימן תרעז סעיף ד

לבאר מנהג העולם שאינם שורפים שירי נר חנוכה. הנה איתא בשאילתות דרב אחאי (פרשת וישלח שאילתא כו) "שאילתא דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא דחנוכה מאימתי היא מצותה, כך שנו חכמי' משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, אם כבתה והותיר שמנה מוסיף עליו יום שני ומדליקו, ואם הותיר ליום שני מוסיף עליו ליום שלישי ומדליקו וכן שאר הימים, הותיר ליום שמיני עושה מדורה ומדליקו בפני עצמו דכיון דהוקצה למצוה אסור להסתפק ממנו". ועי' רא"ש בשבת (פ"ב סי' ט') שמביאו בזה הלשון: "שאילתות דרב אחאי נר חנוכה שהותיר בו שמן **מהו צריך לעשות בו**. תא שמע דתנו רבנן נר חנוכה שהותיר בו שמן ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום השני. ביום השני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי וכן בשאר הימים. אבל אם הותיר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו לפי שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו", עכ"ל. ומדברי הרא"ש משמע דהשאילתות הביא ברייתא שיש תקנה, ובשאילתות הנשאר לנו אין רמז שזו ברייתא אלא סברא לאבדם.

ועי' בר"ן (דף ט. בדפי הרי"ף) ובש"ר ובב"י שהביאו דברי השאילתות. והביאור בסוגיא הוא דכיון דאיכא איסור של ביזוי מצווה שלומדים מכיסוי הדם, אסור להשתמש בנר חנוכה לעבודה בזויה כמו למנות מעות, וכן אסור להשתמש ממנו באופן שניכר שמשתמש ממנו, שכן הוא ג"כ ביזוי מצווה.

ועיין בבית יוסף (סימן תרעז) שהקשה וז"ל: "וא"ת והרי כתב רבינו בסימן תרע"ב צריך ליתן בה שמן כזה השיעור ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן שעבר עיקר מצותה. וגם הרי"ף והרא"ש כתבו כן בפרק הנזכר, ודברים אלו סותרים זה את זה. וכן כתב הר"ן שהגאונים שאומרים שאם כבתה ונשאר שמן ביום הראשון מוסיף עליו ומדליק ביום שני וכו' נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו, הם חולקים על מה שכתב הרי"ף שאם היתה דולקת והולכת עד כשיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו. אבל אין נראה כן מדברי הרא"ש שאף על פי שכתב סברא זו דעושה לו מדורה בשם השאילתות, אם איתא שהיה סובר שהיא חולקת על הסברא הראשונה ה"ל לכתבן סמוכות זו לזו. ורבינו פשוט הוא שסובר שאינן חולקות שהרי כתב לשתיהן סתם. ומצאתי כתוב בשם מהר"י אבוהב ז"ל שיש לחלק ביניהם שכשנתן השמן בנר ולא הקצהו אלא לשיעור זמן הדלקה יכול אחר כך להסתפק ממנו אם ירצה, אבל כשנתן

השמן בנר בסתם אז הוקצה למצות נר חנוכה וצריך לעשות לו זה התיקון, עכ"ל. ולי נראה לחלק ביניהם בענין אחר שמה שכתב בסימן תרע"ב מיירי שנתן בה שמן יותר מכשיעור ואחר שדלק כשיעור מותר ליהנות ממנו דלא הוקצה למצוה אלא כדי שיעור הצריך בלבד, ומה שכתב בסימן זה מיירי בשנותר מהשמן הצריך לשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו, ולפיכך צריך לעשות לו מדורה, דכיון דמשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו ואסור ליהנות ממנו, וכן כתוב בהגהות מיימוניות. ואיכא למידק למה צריך לעשות מדורה למותר השמן והפתילות, מאי שנא מעצי סוכה ונוייה דשרי אחר החג, כבר תירץ הר"ן דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג לפי שעשויין להשאר אחר החג ולא מקצה להו למצותן לגמרי, אבל שמן ופתילה שעשויין להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצוה דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו, ואם נשתיירו הרי הן אסורין שהרי הקצה אותן למצותן לגמרי ודומה לעצי סוכה ונוייה שנפלו בחג שאסורין כדמוכח בפרק המביא כדי יין. ולא דמי לנר של שבת שעשויה להיות כולה למצוה ואפילו הכי נהנין אחר השבת מן השמן ומן הפתילה משום דהתם אף בעודו דולק לעצמו למצותו נהנין ממנו מה שאין כן בנר חנוכה", עכ"ל הב"י.

ומשמעות הדברים שיש חיוב לשרוף מה שנכבה ביום שמיני ולא דלק חצי שעה. אמנם מה שנשאר לאחר שדלק חצי שעה מותר להשתמש בו. ויש להעיר שאולי בזה"ז יותר חמור מפעם, כיון שמדליקים את הנר באופן שידלק הרבה שעות בלילה, ונוהגים שכל זמן זה נחשב קיום פירסומי ניסא כיון שעדיין יש רגל בשוק עד שעה מאוחרת, ואולי כל זמן זה נחשב הוקצה למצוותה, ויוצא נפק"מ לגבי שימוש בנר חנוכה אחרי חצי שעה. אמנם מאידך גיסא אולי מותר להשתמש לאורה אחרי זמן חיוב, ואין ביזוי מצווה על ההידור, וכן יותר נראה לי להלכה.

הדרן לדינן ברא"ש הביא בשם השאילתות שיש ברייתא המחייבת שריפת הנותר מהשמן והפתילים, מיהו בשאילתות לא הביא שהוא ברייתא. ונראה לי שיש נפק"מ למעשה בין אם הוא לשון ברייתא לבין אם הוא דין שתיקנו הגאונים. שאם הוא תקנת חז"ל יש חיוב מדרבנן לעשות כמו שתיקנו חכמים. ואם הוא תקנת הגאונים אז מספיק שיעשה באופן אחר באופן שלא ישתמש. ובוודאי שאסור להשאיר הנשאר עד שנה הבאה, מיהו יספיק מה שזורקו באופן שלא ישתמש בו, כל זמן שאינו מבזה המצווה בזריקתו.

אמנם העולם בזמננו אינו שומר על השמן והפתילות המשומשים אלא זורקים אותם. ולכן לפי גירסת השאילתות שמצויה לנו, לא תיקנו חז"ל לשרוף אלא שאסור להשתמש, והגאונים יעצו לשרפו, אמנם הרוצה לאבדם באופן אחר כגון לזורקם באופן מכובד (למשל בתוך שק של אשפה בזמננו, או לזרקו דרך הכיור אולי ג"כ נחשב דרך כבוד כיון שאינו הולך מיד למקום מטונף) מותר. ולכן יש לימוד זכות במה שאין מדקדקים הרבים לשרוף מה שנכבה בתוך חצי שעה מהשמן ופתילה של יום שמיני.

אמנם כיון שהרא"ש הביא לשון ברייתא, מסתבר שכך היה לו הגירסא. ועוד שכן מצאנו בלשון הפסיקתא וז"ל: "ילמדנו רבינו נר של חנוכה שהותר שמן מהו צריך לעשות לו, למדונו [רבותינו] נר של חנוכה שהותר שמן

ביום הראשון מוסיף עליו שמן ומדליקו ביום השני, ואם הותר ביום שני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי וכן בשאר כל הימים, אבל אם הותר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפה בפני עצמו למה כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש הימנו". אז יש לנו מקור לכך שזה ברייתא, אף שברבות הזמן מילים אלה חסרו מלשון השאילתות. ולכן להלכה אין לסמוך על היתר זה, אלא לעשות כתקנת חז"ל לשרוף השמן והפתילים הנשארים.

באתי על החתום
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ריא

בענין קריאת פרשת זכור ללא ברכה

אורח חיים סימן תרפה סעיף ב

לכבוד הרב שליט"א

אני גבאי במנין מנחה גדולה בשבת, ושם נוהגים לקרוא פרשת זכור לנשים לפני מנחה בלא ברכות, וכיון ששיטת המשיב דבר ועוד שאין לקרוא בתורה בצבור בלי ברכות, יש בעלי קריאה שלא רוצים לקרוא.

השאלה שלי היא שבמ"ב (סימן קלז ס"ק יא וס"ק יד) משמע שאין חשש, וא"כ אם יש לי לסייע בזה, או למנוע מחשש לשיטת המשיב דבר.

תודה.

תשובה:
מנהג העולם בכל תפוצות ישראל לקרוא פרשת עמלק בלי ברכה, ואין לערער על המנהג.

סימן ריב

בענין פרוז בן יומו

אורח חיים סימן תרפח סעיף ה

לכבוד ידידי הרב דניאל סייף שליט"א

בענין מה ששאלת שאביך נסע מביתו בארצות הברית בכוונה לבוא לירושלים ביום י"ב אדר, אמנם מחמת סערת חורף באמצע דרכו לא היה יכול להגיע לירושלם עד ליל ט"ו. מה יעשה באמצע דרכו האם יצטרך לקרוא מגילה לעצמו, וכן מה יעשה כשיכנס לירושלים. וחלק מהשאלה היא האם יברך או לא

תשובה: נראה דהנידון אם הוא מחוייב במגילה ביום י"ד תלוי במחלוקת הפוסקים, שלדעת החזון איש בדעת הרא"ש, כיון שכבר ידע בליל י"ד שלא יגיע לירושלם עד לילו של ט"ו דינו כבן י"ד, משום שבלילה של י"ד כבר ידע שבבוקרו יהיה במקום של פרזים. מיהו לפי החזון איש בדעת רש"י דינו כמוקף, כיון שדעתו בלילה של י"ד היא להיות בירושלים בבוקרו של ט"ו. מיהו לדעת אלה הסוברים שלרש"י אינו תלוי בדעתו אלא במציאות, בוודאי חייב לקרוא בי"ד, והשאלה רק אם חייב ג"כ בט"ו.

ולאלה החולקים על החזון איש, וסוברים דלדעת הרא"ש והט"ז וש"פ ה"כוונה" תלויה בכוונה בשעת יציאה מביתו כפשטות דבריהם, והביאור הוא שאז מפקיע מעצמו דינו של י"ד לגבי מצוות פורים, ומטיל על עצמו דין של מוקף בן יומו, כיון שיצא מביתו בכוונה שיהיה בירושלים בין בבוקרו של י"ד בין בבוקרו של ט"ו (שאז דינו בין לרש"י בין לרא"ש כמוקף בן יומו לאלה הסוברים שתלוי בכוונה) לכן דינו כמוקף. ולכן לרוב הפוסקים חיובו הוא

ביום ט"ו, אמנם כיון דלדעת החזון איש בדעת הרא"ש דינו כבן י"ד, יש לו לקרוא בי"ד בלא ברכה, שהמחלוקת לא הוכרעה. ואם מוצא אחר בדרך שבוודאי חיובו ביום י"ד ויכול לקרוא, יותר טוב שהאחר יברך ויקרא ולא הוא, כיון שהוא בספק אם הוא מחוייב. ולכן מספק אין לו להוציאם.

ואם הם אינם יכולים לקרוא יש לדון אם יכול לקרוא בשבילם בברכה, ולצרף לדעת החזון איש בדעת הרא"ש גם את פסקו של הפמ"ג (סי' תרפח במ"ז אות ד) דבן כרך יכול להוציא לבן י"ד בי"ד, אף שהמ"ב סתם (בסי' תרפח סק"ח) דלא כוותיה, אמנם בשער הציון שם פירש דברי הגר"א דמודה לשיטת הפמ"ג דבן ט"ו יוצא בדיעבד בקרא בי"ד, ולכן ממילא מוציא בן יד. אמנם יש להעיר, דכל זה לכאורה סותר את דברי הרמב"ן דנוכל לחייבו פעמיים, ולדעת הפמ"ג, הא אי אפשר כיון דכבר יצא בי"ד אפילו אם חיובו רק בט"ו, כ"ש דאין לחייבו פעם שנית. עכ"פ המ"ב פסק מעיקר הדין דלא כהפמ"ג, וכן יותר נראה מהסוגיא, ולכן יותר נראה שלא יברך להוציא האחר.

ולגבי חיובו ביום ט"ו, כבר הבאתי שלדעת הט"ז מחויב הוא בקריאה לכולי עלמא, וכן לדעת החזון איש בדעת רש"י מחויב הוא בקריאה. ויש להוסיף לזה שמשמעות דעת הרמב"ן שמחוייב בט"ו אפילו אם כבר היה מחוייב ביום י"ד, וכיון שבין בתחילת דרכו בין בליל ט"ו כבר היה בדעתו להיכנס לירושלים לפני בוקרו של ט"ו מחוייב לקרוא בט"ו. והשאלה היא אם נכנס לירושלים בזמן שאין מי שיוציאו האם יכול לקרוא לעצמו בברכה. שכיון שלדעת החזון איש בדברי הרא"ש אינו מחוייב מסופקני אם כדאי לברך בכה"ג, ולכן יותר טוב שישמע מאחר, ואם אין לו וקורא לעצמו לא יברך, וכן אין לו לקרוא להוציא אחרים.

המברכו בברכת אורה ושמחה וששון ויקר
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ריג

בענין ספק בן כרך

אורח חיים סימן תרפח סעיף ד

שאלה: אני ומשפחתי תושבי הישוב שילה שבו חוגגים יומיים פורים מחמת ספק. המנהג הנהוג כאן הוא שאנשים שאינם רוצים לחגוג יומיים יוצאים ביום א' של פורים לפני השקיעה ואז הם אינם מחוייבים ביום השני של פורים.

השאלה שלי היא באופן שאנחנו יוצאים משילה ביום א' של פורים לפני השקיעה, ונוסעים לירושלים על מנת לישון שם, האם אנחנו מחוייבים ביום ב' של פורים.

תודה רבה.

תשובה:
העצה של הנוסעים באמצע פורים, מהני דווקא אם כוונתם בתחילת ליל י"ד - להיות בבוקר של ט"ו במקום שפורים וודאי ביום י"ד. אמנם אם מכוונים בתחילת ליל י"ד להיות בירושלים בבוקרו של ט"ו זה גרע, כיון שלדעת רש"י יש לכל הפחות ספק אם מחוייב לשמור פורים בט"ו באופן כזה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ריד

בענין ביטול דרשה קבועה לנשים לצורך שמיעת הלכות היום

אורח חיים סימן תרפח סעיף ו

נשאלתי על ידי אשה חשובה על קבוצת נשים שיש להן שיעור רגיל לנשים בכל שבת, האם לבטל את השיעור כדי שהנשים תוכלנה להשתתף בדרשה שתעסוק בענין "שואלים ודורשים בענינו של יום" בפורים שחל להיות בשבת.

והשבתי שלא ראוי לבטל שיעור קבוע המיועד לנשים, משום שעיקר הענין של שואלין ודורשין הוא בשביל האנשים. ואף לטעם הרדב"ז בתשובה שהוא כדי להזכיר לנשים איזה יום הוא פורים כדי שלא יטעו לעשות פסח מאוחר, פשוט שאין כוונתו שהנשים תבואנה לשיעור, שהרי אין כאן מצוות הקהל, אלא כוונתו שעל ידי שיבואו האנשים לשיעור יזכרו כולם את מועד הפסח. וגם לטעם המובא בראשונים שהוא משום שואלין ודורשין בכל רגל, דהוי דין ב"מועדי ה'" כמפורש בספרא ובברייתא סוף מגילה, ובוודאי שאין מענין זה לנשים, אלא הוא חלק ממצות תלמוד תורה ששייך רק לאנשים, ואין הכוונה בענין זה כדי שידעו מה לעשות, אלא הוא ענין של לימוד עניני הרגל ברגל שהוא חלק מקדושת היום טוב, וכעין ענין של קריאת התורה במועדות. ואף שכתב המג"א שנשים שייכות בחיוב קריאת התורה, הרי מעיד בעצמו שהמנהג שפטורות, וכן נקטינן שהוי חלק מחיוב תלמוד תורה. ופשוט שה"ה בקריאת התורה של המועדות שאינן חייבות אף שהוא חלק של קיום מצוות עשה, ופטורות אף לשיטות המחייבות נשים במצוות עשה דיום טוב.

סימן רטו

בענין דרשה בפורים שחל בשבת

אורח חיים סימן תרפח סעיף ו

נשאלתי: בפורים שחל להיות בשבת, שנזכר שדורשים בענינו של יום, האם יותר טוב שידרוש הרב באגדה, או בהלכה.

תשובה: איתא במגילה (ד.) אמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. וברש"י פירש מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים. משמע דדורש באגדה, וכן פירש שם הריטב"א בדברי רש"י, וכ"פ הר"ן וכן הריטב"א עצמו. ונראה לפרש את דבריהם שהטעם שתיקן ריב"ל דרשה זו, הוא משום שבפורים יש חיוב פירסומי ניסא, ובכל השנים מקיימים פרסום הנס על ידי וע' ברמב"ן סוף פרשת המועדות פר' אמור שהביא שאולי חלק מהלימוד בפרשת המועדות הוא לימוד סוד העיבור, ובוודאי שאין לנשים שום שייכות בלימוד זה. ורק לפירושם של הריטב"א והר"ן שטעם התקנה של הדרשה בשבת זו הוא משום פירסומי ניסא, אפשר לומר שיש ענין של פרסום הנס אם הנשים תבואנה לשמוע דברי אגדה מהרב הדורש. אמנם על מאמר ריב"ל (מגילה ד, א) ששואלים ודורשים בענינו של יום בפורים שחל בשבת, פירש רש"י שמעמידים מתורגמן לפני החכם, ובוודאי לא נתכוונו חז"ל שיבואו הנשים על האנשים לשמוע דברי אגדה אלו, אלא הוי כדרשה רגילה של לימוד. ולכן נראהשיותר טוב שמי שדורש או דורשת לנשים בשיעור הרגיל שלהן ידרשו בענין ניסי פורים וקצת בעניני הלכה הנוגעים להן, ובזה יתקיימו כל הענינים.

המגילה, אבל בשנה שחל בשבת שאי אפשר לקרוא מגילה בפורים עצמו משום תקנת רבה, אז תיקן ריב"ל שיתקיים פרסום הנס בפורים עצמו על ידי הדרשה.

ויש להעיר על דבריהם מהמשך דברי הגמרא שם: מאי אריא פורים אפילו יום טוב נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. פורים איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה קא משמע לן, עכ"ל הגמ'. וקשה מה מדמה הגמרא תקנת ריב"ל שאינו שייך רק לפורים דיש מצוות פרסומא ניסא לתקנת המועדות. ועי' בלשון הספרא סוף פרשת מועדות בפרשת אמור שהוא מקור הברייתא, ושם חזינן דיש דין בקיום מצוות יום טוב של שואלין ודורשים בענינו של יום. אמנם שם ובגמרא מפורש דמיירי לגבי עניני הלכה ולא לגבי אגדה.

ומצאתי בריטב"א וז"ל: והכא פורים שחל להיות בשבת דורשין בענינו של יום, כלומר שדורשין בענינו של נס דרש המגילה... והכי פרכינן מאי אריא פורים דלית בזמניה זכירה אחרינא בפה, אלא שמחה בעלמא שנוהגת בזמנה ולא הוי פרסומי ניסא כולי האי, דבשבת איכא סעודה קצת, ודינה הוא דלדרוש בענין הנס משום פרסומי ניסא... דאפילו יו"ט דאית ביה כמה זכירות כבטול מלאכה ולנהוג אותו קודש וכמה הזכרות אפילו הכי חייבין לדרוש בהלכותיו, עכ"ל הריטב"א לבאר את הסוגיא. חזינן דסובר הוא והר"ן דתקנת הדרשה היתה לדרוש באגדה.

אמנם ברי"ף חזינן פירוש אחר בהא דריב"ל, וז"ל: ואמר ריב"ל פורים שחל להיות בשבת, פי' יום חמשה עשר לבני כרכים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשין בענינו של יום, דתניא וידבר משה את מועדי ה', משה תקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, עכ"ל. חזינן דלמסקנת הסוגיא סובר הרי"ף דדינו של פורים שחל להיות בשבת הוי כשאר שואלין ודורשין של שאר המועדות. ופירוש דבריו שהוא דין בקדושת היום, וכמו בקדושת יום טוב מן התורה יש ענין של שואלין ודורשין, כן הוא בחיובי יום טוב דרבנן. ובאמת כן סובר גם הגר"א (בפירושו לשו"ע) והל"מ, אלא דהגר"א והל"מ סוברים דיש חיוב שואלין ודורשין בכל פורים, לא רק בשבת, והרי"ף סובר דרק בשבת ולא בחול, ונראה לפרש דטעם הרי"ף משום דבחול קריאת המגילה מקיימת החיוב של שואלין ודורשין דהוא לימוד ארוך של תורה ברבים.

ומקור ענין זה הוא בספרא על הפסוק 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל' דהוא המקור לברייתא זו שבסוף מגילה של שואלין ודורשין, וע"ש ג"כ בתרגום על הפסוק. ומכולם חזינן הענין של לימוד תורה ברבים בעניני היום שהוא חלק מקדושת היום ולא רק לצורך לימוד ההלכות.

וע' במאירי (שבת כג.) וז"ל: מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראין (ומביאו הבה"ל ריש סי' תרצב, ומדמה דבריו לגבי פורים). חזינן דגם בחנוכה יש ענין של קדושת היום שאומרים שהחיינו על עצם יום החנוכה אפילו שאין לו נר, משום קדושת היום. וכן יש להוכיח מדברי המהר"ם (הובאו בהגהות מיימוני הלכות מגילה פ"ב

א בסדר השני) שהממשיך סעודת פורים עד אחרי פורים אומר על הניסים, ומוכיח דבריו מהא דרב צלי של שבת בע"ש. ומה ענין זל"ז, ובהכרח חזינן דיש ענין של קדושת היום והפירוש הפשוט בדברי המהר"ם הוא שכמו שמצינו תוספת שבת לגבי תפילה ולא רק לגבי איסור מלאכה, הוא הדין בתוספת קדושה לגבי קדושת פורים, שאף שעיקרו מדרבנן עדיין מצאנו ענין של תוספת קדושה, ולכן יכול לומר על הניסים בברכת המזון כל זמן שלא התפלל מעריב וביטל קדושת היום.

אם כן מצינו שיטת רש"י וסיעתו שפירשו שדורשין באגדה, ושיטת הרי"ף ודעימיה שדורשין בהלכות החג.. ובאמת אפשר לפרש גם את שיטת רש"י באופן הדומה לשיטת הרי"ף שדורשין בהלכה, אלא דבא רק לפרש מדוע יש הו"א לכלול גזירה שלא לדרוש ברבים בעניני פורים בהא דרבה שגזר שלא לקרות מגילה בשבת, מיהו באמת מיירי שדורש בדברי הלכה ולא באגדה.

ויש להעיר על דברי הרי"ף מדוע דווקא מקרא מגילה מקיים ענין זה של דורשין בענינו של יום, ולא קריאת ויבוא עמלק ולא ההפטרה שקוראים בשבת, שצריכים להוסיף עוד דרשה לקיים את מצוות תלמוד תורה ביום טוב. ובאמת צ"ע מהי ההגדרה בשואלין ודורשין ואיזה שיעור מספיק לזה, וצ"ל שהפירוש של 'שואלין ודורשין' הוא שאינו מספיק קצת לימוד אלא צריך קביעות גדולה של לימוד עניני היום כדי לקיים את ענין זה, וקריאת המגילה או דרשה מספקת, אבל בקריאת ויבוא עמלק או ההפטרה אין די כדי לקיים מצווה זו.

וכתב הרא"ש שם וז"ל: ואמר ר' יהושע ב"ל פורים שחל להיות בשבת פי' חמשה עשר של כרכים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פורים כדאמרינן דורשין הלכות הפסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות החג בחג עכ"ל הרא"ש. ומוכח דסובר כשיטת הרי"ף שדורשין בהלכה, מיהו יש להעיר מדוע ברגלים השמיט הרא"ש מלת 'שואלין' ונקט רק דורשין, וקצת משמע דסובר דביום טוב מספיק רק דורשין, ובפורים ג"כ שואלין.

ובאמת קושיא זו קשה אפילו שלא לדעת הרא"ש, מה היא כוונת ריב"ל והברייתא דצריכים "שואלין" בין בפורים בין ברגלים, בין לפי' הר"ן והריטב"א ובין לפי' הרי"ף והרא"ש מדוע צריך שאלה. ונראה לפרש שכיון שהוא דין בלימוד תורה צריכים ללמוד דרך שאלה ותשובה, ולימוד באופן זה הוא חלק מהחיוב לימוד לצורך מצוות יום טוב. ומהלך זה יותר מסתברא ע"פ שיטת הרי"ף והרא"ש דהוא דין בלימוד תורת החג בחג, ולא לפי שיטת הר"ן וריטב"א דהוא פרסום הנס.

ובאמת יש להעיר שלדעת הרי"ף ורא"ש אין מפורש דצריך דרשה ברבים, ולא כתבו מהלך זה אלא רש"י והריטב"א. ואולי סוברים הרי"ף והרא"ש דדינא דשואלין ודורשין אינו חיוב דרשה, אלא חיוב לענות לשאלות של היום על פי דרשות, אמנם אינו חיוב של דרשה ברבים. וע"פ מהלך זה מיושב מדוע לא נהגו העולם לארגן דרשות ברבים בכל יום טוב, ועושים רק דרשת שבת הגדול ושבת שובה שאין להם מקור בחז"ל ומונעים מלקיים תקנת חז"ל שיש לו עיקר מן התורה לדרוש בחגים מעניני החג, והדבר צ"ע. ולפי דברינו מתורץ.

ונראה להביא ראיה לדברי ממה שיש להעיר

מלשון הרע"ב (מגילה א ב) וז"ל: ושואלין ודורשין בהלכות פורים כל אותה שבת. וקשה איך יתכן שידרוש החכם כל היום, ויותר נראה שהוא מפרש ששואלין ודורשים היינו שהחכם יושב במקומו כל היום ומתרץ את שאלות השואלים בעניני דיומא וכמו שבארתי, ואינו דרשה ברבים ודלא כרש"י והריטב"א.

ועי' עוד מהלך אחר לפרש דברי ריב"ל היוצא מדברי שו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים קה) וז"ל: והא דשואלין ודורשין בעניינו של יום היינו מפני שאר היום, דבשאר שנים עסוקים במתנות עניים ובסעודת פורים וזוכרים, אבל בשבת שחל להיות בט"ו שמתנות העניים מקדימין ליום ששי, וסעודת פורים מאחרין ליום ראשון כדמשמע בירושלמי, צריך לשאול ולדרוש בשאר היום בהלכות פורים כדי שלא ישתכח כל היום. והרב רבינו עובדיה חיבר חבורו בירושלים והיה יודע המנהג יפה. ועוד יש טעם אחר שאם יעשו כל הלכות פורים ביום י"ד יבואו לטעות ויחשבו שהוא עיקר וימנו ממנו שלשים ויבואו לאכול חמץ בפסח, ומזה הטעם אמר ר' יהושע בן לוי שואלין ודורשין בעניינו של יום כדי לזכור שהיום פורים, עכ"ל הרדב"ז.

אמנם קשה על דבריו מהי קושיית הגמרא על ריב"ל, דהא אין קשר בין דבריו לדברי הברייתא, וגם מהו החשש שמא יבואו לטלטל.

ועי' בלשון הרמב"ם וז"ל: אין קוראין את המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, שהכל חייבים בקריאתה ואין הכל בקיאין בקריאתה. לפיכך אם חל זמן קריאתה בשבת, מקדימין וקוראין אותה קודם השבת, ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים, עכ"ל הרמב"ם. ומדבריו משמע שהוא סובר גם כן כהרי"ף והרא"ש שהוא ענין של תלמוד תורה שעל ידו נזכרים ביום הפורים כיון שאין כאן מגילה. שלפי דברי הרדב"ז, הו"ל לכתוב "כדי לזכור" במקום "כדי להזכיר".

ויש להעיר שפירוש הסוגיא עולה יפה על פי שיטת הרי"ף והרא"ש (ועפ"י הגר"א והל"מ) יותר משאר המהלכים, דריב"ל הוסיף פורים לשאר הרגלים. ולכן הקשתה הגמרא מדוע פרט פורים ולא שאר הרגלים. והתירוץ הוא שפורים יש לו חידוש יותר משאר רגלים. אמנם קשה על דבריהם מדוע אין דין של שואלין ודורשין בחנוכה, דהא גם שם יש קדושת היום. ועי' במאירי שהובא לעיל דגם בחנוכה יש ענין של קדושת היום שאומרים שהחיינו על יום חנוכה אפילו אין לו נר, משום קדושת היום, וצ"ע.

ולהלכה נראה, שכיון שמפורש ברמב"ם שהענין של שואלים ודורשים הוא בהלכות, וכן מדוייק מהרי"ף והרא"ש שלומדים ששואלין ודורשים בפורים שחל בשבת הוי כמו הלכות החגים שהוא דין בהלכה ולא באגדה, והם עמודי הוראה, וכן איתא בתוספות (אע"ג דסוברים דהוי משום פרסומא ניסא), נקטינן כוותייהו דלא כהר"ן והריטב"א, וכן נהגתי בעצמי.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן רטז

בענין מה הם ב' מנות למשלוח מנות

אורח חיים סימן תרצה סעיף ד

לכבוד ידידי רבי יוסף אדונוף יושב באהלה של תורה כאן שכונת נווה יעקב

במה ששאלתם מה הם ב' מנות של משלוח מנות, עי' לשון הרמב"ם (פ"ב הלכה טו) וז"ל: "וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו". ומשמע מדבריו שבמנות של בשר, מספיק שתי מנות אף שהן שוות, אמנם במיני תבשילים או מיני אוכלים צריכים ב' מינים שונים. ולכן נראה שתפוז ותפוח מספיק וה"ה מאכל של אורז ושל קטניות, או דג וביצה שעליו. מיהו יש לעיין אם יצא בזה לכו"ע, שיש פוסקים הסוברים שצריכים דווקא דברים חשובים. אמנם ב' חתיכות של בשר ג"כ נחשב ב' מנות מחמת החשיבות של בשר. ולא ידענא מהו מקורו של הרמב"ם לדברים אלה, אמנם כן הוא פוסק להלכה.

החותם בברכת כל טוב
לוי ירמיהו הכהן כהנוב

סימן ריז

בענין שיעור חיוב מתנות לאביונים וכמה מותר לתת מכסף מעשר

אורח חיים סימן תרצד סעיף א

נשאלתי כמה חייבים לתת לכל אביון לקיים מצוות מתנות לעניים. וג"כ נוגע לכמה מחוייב לשלם חוץ ממעות מעשר, שכבר הביאו הפוסקים בשם השל"ה שעיקר מתנות לעניים אינו מכסף מעשר, אמנם מה שמוסיף, שהרמב"ם מחדש שמוטב לתת יותר למתנות לעניים ממה שמוציא לסעודה ולמשלוח מנות יחד, וגם מבואר בדבריו שהמצווה להרבות כל כך שיכולים, אלא שיוצאים במתנות לשני אביונים. אלא השאלה כמה היא המינימום לתת לכל עני לצאת את המצווה, ומזה יוצא השאלה כמה יכולים לתת ממעות מעשר.

תשובה: הפוסקים הביאו ג' שיטות: שיטת הריטב"א ומנורת המאור דיוצא בשוה פרוטה לכל עני (ובזמננו נראה שהוא כעשר אגורות או פחות מזה), שיטת שו"ת זרע יעקב סי' יא (מובא במחזיק ברכה [תרצד סק"ב] ובשערי תשובה) ששיעורו שיספיק שהעני יכול לקנות בו ג' או ד' ביצים לחם (ובזמננו נראה שכאן בארץ זה ג' או ד' שקלים ולא יותר), ומה שמביאים מהמהרש"א שאינו יוצא בפחות משיעור חשוב. ושאלה דידן היא אם נוכל להוכיח מה היא העיקר להלכה?

עיקר הראיות לשאלה דידן יוצאות מבאורי סוגית הגמרא, הבבלי (מגילה דף ז) והירושלמי (שם סוף הלכה ד'). ובאמת בבבלי מצאנו הרבה גירסאות. ואעתיק כל הגירסאות כדי שנוכל לבאר להלכה.

בגירסא שלנו בבבלי איתא "תני רב יוסף ומשלח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד. ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם [פירש הר"ן: ולאביונים שאינן רגילין כל כך לאכול, די להם במתנה אחת, והיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול] רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא. שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" כך היא הגירסא שלנו בנדפס.

אמנם ברש"י מדוייק דלא גרס "ומתנות לאביונים" בסוף הסוגיא, וגרס רק "קיימת בנו רבינו ומשלח מנות איש לרעהו". גם מדוייק בדבריו שדחה גירסא שלישית. וז"ל רש"י: "הכי גרסינן קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות. דהא תרי מנות איכא: הדר שלח ליה איהו לא גרסינן ליה הכא", עכ"ל רש"י. ומצאנו בב' מקורות ישנים

שהביאו גירסא כאן של "הדר שלח ליה" שרש"י דחה, ואיננו יודעים איזו גירסא דחה או לשתיהם התכוין. עיין בשאילתות דרב אחאי (שאילתא סז) וז"ל: "רבי יהודה שדר ליה רבי הושעיא אטמא דעגלא תולתא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו הדר שלח ליה עגלא תולתא ותלתא גרבי חמרא שלח ליה קיימת בנו רבי' ומתנו' לאביוני'".

גירסא ושיטה רביעית בסוגיא מצאנו שהביא הריטב"א, ראשון פירש גירסת רש"י וז"ל: "ר' יהודא נשיאה שדר ליה לרב הושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא פרש"י שלח לו קיימת בנו רבי' ומשלוח מנות ופירש דהכא מנות איכא ול"ג הדר שלח ליה איהו". הדר הביא הריטב"א גירסא אחרת וז"ל: "אבל בכלהו נסחי גרסינן קיימת בנו רבי' ומתנות לאביונים. פירש שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו. הדר שלח ליה כלומר רבי יהודא נשיאה גופה עגלא תליתאה ותלת גרבי יין. שלח ליה קיימת בנו רבי' ומשלוח מנות איש לרעהו כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין ובדוכתי אחריתי" עכ"ל הריטב"א.

ועיין בירושלמי (פ"א סוף ה"ד) דהביא כמעט כמו שהביא הריטב"א וז"ל: "רבי יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר. שלח ואמר ליה קיימת בנו ומתנות לאביונים. חזר ושלח ליה חד עוגל וחד גרב דחמר. שלח ואמר ליה קימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו", עכ"ל הירושלמי.

ועכשיו נבאר כל גירסא ושיטה ומה שיוצא ממנה. הקדמה ראשונה פשוטה היא שהגמרא לא הביאה את הסיפור אלא ללמד לנו הלכות פסוקות, ושגם רבי יהודה נשיאה שהוא ר' יודן דירושלמי היה מגדולי האמוראים בדורו, ובוודאי ששלח לר' הושעיה כדי לבאר ההלכה או לקבל הדרכה בענין.

עיין במהרש"א ובטורי אבן שדנו על פי הגירסא הנדפסת מהו החידוש שיוצא מהסוגיא. ונראה שנוכל להוציא מהסוגיא עד ה' חידושים (או אחד מהם או שנים מהם וכו'), והם א' שיוצאים מתנות לאביונים ומשלוח מנות בבת אחת (ומיירי כשיש השיעור המינימלי לשניהם). ב' שיצא בנתינה למשפחה אחת כאילו נתן ב' מתנות לב' אביונים, כיון שנתן שיעור ב' מתנות באופן שב' עניים נהנים דהיינו ר' הושעיה ובני משפחתו. ג' שיוצאים ביין אף שהוא משקה ולא אוכל (כן מצאנו בפרי חדש). ד' שנחשבים בשר ויין לב' מינים שונים. ה' שיוצאים בבשר אע"פ שאינו מבושל וכשיטת הפרי חדש נגד המהרי"ל.

ועיין לשון המהרש"א איך שפירש גירסא זו וז"ל: "דמנה משמע כל דהו ולכך בעי תרי לאיש אחד, אבל מתנה בעי שיעור נתינה כדאמרינן בכמה דוכתין וסגי לאיש אחד מתנה אחת. ומשום דשלח לו ב' מנות אטמא דעגלא וגרבא דחמרא שהם גדולות כשיעור נתינה אמר דבהנך ב' מנות גדולות טפי משיעור מנות קיימת ג"כ ומתנות לאביונים כשיעור נתינה לר' אושעיא ולבני ביתו. וזה שדקדק לומר וקיימת "בנו" ולא קאמר וקיימת בי דר"ל וקיימת בנו לשני אנשים שתי מתנות", עכ"ל. ולפי דבריו מתנות לאביונים מחייבי יותר משיעור פרוטה. אמנם פירושו בסוגיא מתנגד במפורש לדברי הר"ן שמשלוח מנות צריך להיות לכל הפחות שתים משום שעשיר אינו שמח ממנה

אחת, מיהו עני שמח במתנה אחת. וגם דברי המהרש"א אינם מוכרחים בסוגיא.

ולפי גירסת רש"י יוצא רק ג' חידושים, והם שיוצאים ביין אף שהוא משקה ולא אוכל וכדעת הפרי חדש, ועוד שנחשבים בשר ויין לב' מינים שונים, ועוד שיוצאים בבשר אע"פ שאינו מבושל. אמנם לפי גירסת השאילתות בסוגיא משמע כשיטת המהרש"א והרבה יותר, שאחרי ששלח לו מה שמספיק כדי לקיים משלוח מנות הדר שלח ליה "עגלא תולתא ותלתא גרבי חמרא" כדי לקיים מתנות לאביונים, ומשמע שמתנות מחייב שיעור גדול, והיינו כמהרש"א ויותר.

אמנם זה אינו, שכיון שקשה לפרש שאין יוצאים במתנות אלא בשיעור כל כך גדול, צריך לומר שהחידוש הוא שאף שכבר שלח לו משלוח מנות יוכל לקיים מתנות לאביונים באותו איש, ולא כדמשמע בטורי אבן. ואולי סובר השאילתות שבמתנה גדולה כזו יכול לקיים מתנות למי שכבר נתן משום שמשמחו כל כך, אבל במתנה רגילה אינו יכול.

ולשיטת הריטב"א שמביא כעין גירסת הירושלמי, הפירוש הפשוט הוא שלא יצא בתחילה משלוח מנות אלא מתנות לאביונים שלא היה מספיק לקיים משלוח מנות, אף שהיה מספיק לקיים מתנות לאביונים. אי נמי יש לומר ששלח לו דרך בדיחותא, ששיעור זה יותר ראוי לאביונים מלעשירים לקיים בהם משלוח מנות. וכעין שמצאנו בהמשך סוגית הבבלי, וז"ל: "רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא ומלי כסא קמחא דאבשונא. אמר ליה אביי השתא אמר מרי אי חקלאה מלכא ליהוי, דיקולא מצואריה לא נחית". ומשמע שיצא ולא שלח במקומו מישהו אחר כדמוכח בסוף הסוגיא, אלא שלנשיא בי"ד יותר טוב לשלוח משהו יותר יפה, ונוכל לפרש בריטב"א כן. אמנם כל זה מהני רק לבאר השיעור המינימלי למשלוח מנות, אמנם לגבי מתנות לאביונים לא מצאנו שיעור, והריטב"א עצמו כתב שהשיעור המינימלי הוא פרוטה.

ועיין בזרע יעקב (סימן יא) המובא במחזיק ברכה ושערי תשובה (תרצד סק"א) שהאריך לבאר ששאר שיעורי מתנה לא שייכים במתנות לאביונים, אלא שהביא ראיה מהא דאביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי דשיעור משלוח מנות הוא סעודה שלימה. וסובר הזרע יעקב ששיעור מתנות לאביונים הוא סעודה שלימה של עני, דהיינו ג' ביצים פת. אמנם כל זה בלי מקורות בסוגיא, וגם אין ראיה למעשה מבני בר אבין ששיעור משלוח מנות הוא שיעור שלם, ועל זה אכתוב במקום אחר.

ולכן להלכה אינו מוכרח מהשאילתות מהו השיעור של מתנות, וגם דעתו בסוגיא דעת יחיד היא. ומשאר ההמהלכים בסוגיא אין הכרח. וגם מדברי המהרש"א והזרע יעקב אין ראיה לחייב יותר משיעור פרוטה. וכיון שמצאנו שהריטב"א ומנורת המאור הניחו שהוא שיעור פרוטה כמו שמצאנו שיעור נתינה בכל מקום, השיעור המינימלי הוא שיעור פרוטה לשני עניים. והשאר יכול לתת ממעות מעשר. וכדאי לתת לשני עניים משהו חשוב כדי לקיים השיעור לדעת המהרש"א אף שאין שום הוכחה לדבריו. אמנם למי שפושט ידו ואינו מכירו לא יתן יותר מפרוטה או קצת יותר וישאיר מתנות חשובות לעניים שהוא מכיר או לתת לגבאים שמבררים מיהו עני.

לוי ירמיהו הכהן כהנוב

מוקדש להצלחת ילדינו היקרים

שינדל ברכה בת שת יעקב

נח אליעזר בן שת יעקב

אברהם שמחה בן שת יעקב

עקיבא חיים בן שת יעקב

שיזכו להיות בני תורה ובני עלייה