

בירורי הלכה וחקרי דינים שאלות מצויות ונושאים אקטואלים משולחן

מרכז ההוראה



יו"ל ע"י "מרכז ההוראה" שע"י אוצר הפוסקים
נוסד ע"י הרה"ח מו"ה רבי יעקב ווינרעב שליט"א

מרכז ההוראה | גליון י"ד | אדר ב' תשע"ט

מבית האוצר

דבר העורך

עולם הדיינות המתין... וזה היה שווה.

ביום ט' שבט נחוג ברוב פאר והדר מעמד הוצאת ספרי "אוצר הפוסקים - שמות גיטין", בו נטלו חלק גדולי ישראל, ובהשתתפות הגאון רבי צבי משה לאנגער שליט"א רב ביהמ"ד היכל משה סאווראן וראש מערכת אוצר הפוסקים ואביו הנגיד המפורסם הרה"ח עזריאל דוד לאנגער שליט"א עמוד התווך של אוצר הפוסקים אשר הוציאה לאור אוצר שלא יסולא בפז. דבר דבור על אופניו, עם מפתחות מפורטים לכל הסוגיות הנוגעות לכתיבת שמות כראוי וכנכון. בעולם הרבנות והדיינות מקדישים זמן נכבד לכתיבת שמות בכתובות ובגיטין. האם השם דוב נכתב בכתיב מלא או חסר, השם פייגא האם הוא נכתב ביו"ד אחת בלבד, או בשני יו"ד מן גזרת השם פייגל, כמו כן האם אפשר לקרוא לאם פייגל ולכתיבה פייגא או שהינו שם אחד...

השאלות רבות ומגוונות, ובספרי "אוצר הפוסקים - שמות גיטין" מבואר היטב במה תלויה כתיבת השמות, והיאך יש להגיע אל ההלכה הפסוקה. בהזדמנות זאת נוסף נדבך יקר לגלינות "מרכז ההוראה", והוא מדור "אוצר הוראת השם", בו נידון בהרחבה צורת הכתיבה הנכונה של שמות בכתובה ודוועים דברי בעל ה"נחלת שבעה", להקפיד בכתיבת הכתובה כמו שמקפידין בגט. ע"כ בבמה זו יידונו בהרחבה שמות אשר יש בכתיבתם צדדים לכאן ולכאן. ובהמשך לספרי "אוצר הפוסקים - שמות גיטין" אשר הם המשך לספרי אוצר הפוסקים המפורסמים בהיכל התורה וההוראה מיסודם של רבותינו מצוקי ארץ הגאון מטשעביץ הגרא"ז מלצר הגרש"ז אריעבאך ועוד גאוני ארץ זוק"ל בוודאי נדבך זה של ביאורי השמות לפרטיהם מוסיף לעולם ההוראה וההלכה לידע את המעשה אשר יעשו כדת של תורה.

כן מובא בגליון זה מאמרו של הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א שטרם לבוא מבני ברק לכינוס "הוראה ורפואה" שנערך בהשתתפות שירותי בריאות "כללית" בו חיידשים בכללי ההלכה בנושאים רפואיים. וכהמשך לפעילות זו ישנה פעילות רבה בין "מרכז ההוראה" לשירותי בריאות "כללית" למען מתן שירות רפואי ראוי ע"פ דבר ד' זו הלכה.

שיעור ההוראה

הגאון רבי עזריאל אורבאך

זמן קביעת המזוזה והברכה בנכנס לדור בביתו

אוצר ההוראה

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס

יריעות ספר תורה שנקרעו בגלילה

הגאון רבי נפתלי נוסבום שליט"א

קריאת הטגילה בבין השמשות בכניסת הפורים וביציאת הפורים

אוצר הוראת השם

כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א

כתיבת השם עזריאל, חסר וא"ו אל מלא

פסקי הוראה

אם מטפלים בחולה בשבת כמו בימי החול

הגאון רבי שלמה קאהן שליט"א

קידוש לבנה

הגאון רבי בן ציון קוק שליט"א

אם יוצא במגילה כשהקורא לא קרא כיון

הגאון רבי שאול יהודה פרידמן שליט"א

שער ההוראה

שיעור ופולפול בעומקה של דבר הלכה והוראה

הגאון רבי עזריאל אויערבך שליט"א

זמן קביעת המזוזה והברכה בנכנס לדור בביתו
הנכנס לגור בבית חדש, מאימתי צריך לקבוע מזוזה, האם יש לו חיוב
מזוזה כבר בשעה שמכניס חפציו או רק כשהוא נכנס לדור.

שגומרת את המצוה, ועשיית התפילין אינו גמר המצוה אלא עצם לבישת התפילין, ובמזוזה קביעות המזוזה הוא המעשה האחרון של המצוה. דמה שנכנס לדור אינו מעשה של מצות מזוזה. [ולא דמי לשיבת סוכה דעצם הישיבה בסוכה נחשב מעשה המצוה, דבמזוזה אין המצוה לשת בבית שיש בו מזוזה, אלא עצם מה שקבע דירתו בבית בזה הוא מקיים את המצוה ואין בזה שום עשייה]. ולפי גדר זה נראה דכשקובע מזוזה מברך אף שעדיין לא נכנס לדור בבית, דהברכה היא על העשייה אחרונה שיש במצוה ואף שאינו בזמן קיום המצוה.

אמנם במגן אברהם (סימן י"ט סק"א) מבואר הגדר בזה באופן אחר, דפסק בשו"ע שם דבציצית אינו מברך על עשייתה משום שאין המצוה בעשייתה אלא בלישתה, והקשה המג"א מאי שנא ממזוזה דמבואר בשו"ע הכא דמברך בשעה שקובע את המזוזה ואף שעדיין לא חלה המצוה, דהא מזוזה חובת הדר היא ורק כשדר מתחייב במצוה, ותיריך דה"ל צריך לברך רק בשעה שנכנס לדור, אלא דבמזוזה בסתמא קובע אותה כשדר בתוכה ולכן מברך על קביעתה, ובטלית מסתמא קודם עושה את הציצית ואח"כ לובש ולכן מברך על לבישתה. [והוסיף המג"א דלפי"ז אם היה לובש בטלית ונפסקו לו הציציות ומטיל בו ציציות המשך בעמוד הבא

כתב השו"ע (יור"ד סימן רפ"ט ס"א) בשעה שקובע מזוזה יברך אקב"ז לקבוע מזוזה, ולא יברך בשעת כתיבתה. דבר זה מבואר ברמב"ם (פ"ה ה"ז), וביאר שהוא משום שקביעתה זו היא המצוה. וכתב הכס"מ דמקור הדברים הוא מהסוגיא במנחות (מ"ב ע"ב) לגבי ברכה על מצוה שעשייתה כשרה ע"י עכ"ם אם יכול לברך עליה, ולמסקנא הכלל בזה דכל שעשייתה הוא גמר המצוה כגון מילה מברך עליה אף שהיא כשרה ע"י עכ"ם, וכל מצוה שאין עשייתה גמר המצוה כגון תפילין [דאחר עשיית התפילין יש מעשה נוסף של קשירה, רש"י] אף דאינה כשרה ע"י עכ"ם אין מברך עליה אלא בשעת גמר מצותה. וזהו דלא כשיטת הירושלמי בברכות (פ"ט ה"ג) שהובא בתוס' שם (ד"ה ואילו) דמברך גם בשעה שעושה את המזוזה ולא רק כשקובע אותה.

שיטת המג"א דהברכה היא בקיום המצוה ולא בעשייה

ולפום ריהטא היה נראה לומר דגם למסקנת הגמ' במנחות דאין לברך אלא על המעשה הגומר את המצוה, נשאר גדר הדבר כמו בהו"א דתקנת הברכה היא על עשיית המצוה, אלא דלמסקנא אין מברכים על העשייה הראשונה אלא על העשייה אחרונה

מאמר נדיר של הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א שנאמר בנינוס 'הוראה ורפואה' שנערך בשיתוף שירותי בריאות 'כללית'

מרכז ההוראה שע"י אוצר הפוסקים "בית ווינרעב"
מוסדות סאווראן, בית המדרש היכל משה ע"ש הר"ר משה ב"ר יהודה בעער ז"ל
כתובת: רחוב אביתר הכהן 10 ירושלים

אחרים מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות ציצית [אלא שמיד שנפסקו לו הציציות חייב לפושטן], וכן במזוזה אם קבע קודם שנכנס לדור כשנכנס לדור יברך אשר קדשנו במצותיו וציונו לדור בבית שיש בו מזוזה, והיינו דהברכה היא על קיום המצוה.]

ומוכח מדבריו דאין הגדר דתקנו לברך על העשייה האחרונה של המצוה, מדהקשה למה במזוזה מברך על קביעת המזוזה מאי שנא מציצית דאין מברך על עשייתה, ואם הגדר כמשנ"ת לעיל לא קשה מידי, דבתרווייהו הברכה היא על המעשה האחרון שיש במצוה, ובציצית המעשה הוא הלבשה של הטלית ובמזוזה המעשה הוא קביעות המזוזה דהא כשדר בבית אין בזה עשייה שיברך עליה וכמשנ"ת, אלא נראה דהמג"א סבר דתקנת הברכה היא על קיום המצוה ולא על העשייה, ולכן פסק השו"ע דבציצית אינו מברך על עשייתה אלא על לבישתה דקיום המצוה הוא בלבישה ולא בתליית הציצית, ולפי"ז הקשה שפיר למה במזוזה מברך על קביעותה הא קיום המצוה אינו אלא בשעה שנכנס לדור, ותיריך דאה"נ באמת מברך בשעה שדר בבית רק סתמא דמילתא כשקובע הוא כבר דר בבית ויש כאן ברכה בזמן קיום המצוה, וחידש דאם נכנס לדור בבית וכבר היו מזוזות קבועות בו מברך לדור בבית שיש בו מזוזה שהיא ברכה על קיום המצוה.

ולדבריו צ"ל דלמסקנת הגמ' במנחות שחילקו בין מצוה שעשייתה גמר המצוה כמו במילה למצוה שאין עשייתה גמר המצוה כמו בתפילין משתנה גדר תקנת הברכה ממה דהוי ס"ד בהו"א, דלמסקנא אין מברכים על עשיית המצוה אלא על קיום המצוה, ולכן אין מברכים על עשיית התפילין דבעשייתם עדיין אינו מקיים את המצוה ורק בלבישת התפילין מברכים שאז הוא מקיים את המצוה, משא"כ במילה בשעה שעושה את מעשה המילה הוא זמן קיום המצוה והברכה היא על הקיום, וא"ש מה שהקשה המג"א מאי שנא מזוזה מציצית שהרי הקיום מצוה במזוזה הוא לדור בבית שיש בו מזוזה.

שיטת הברכ"י דבעינן איזה עשייה בשעת הברכה

והברכ"י יוסף (שם סק"ב) כתב לחלוק על המג"א, ונראה מדבריו שאינו חולק ביסוד גדר המצוה דגדר המצוה הוא לדור בבית שיש בו מזוזה, אלא שחולק בגדר תקנת הברכה, דהמג"א חידש ברכה אחר שנכנס לדור דמברך לדור בבית שיש בו מזוזה ובהא פליג עליה, וביאר דתקנת ברכה על מצוה אינו אלא בשעה שעושה עשייה במצוה, אבל כשאין עשייה אלא הוא מקיים את המצוה מאליו בלי מעשה לא תקנו ככה"ג ברכה, ולכן חלוק ציצית ממזוזה, דבציצית שפיר יש ברכה בשעת הלבשה כיון שבוה הוא עושה מעשה, ושפיר שייך לתקן ע"ז ברכה דיש כאן עשייה, משא"כ במזוזה בזמן שנכנס לדור שאז הוא מקיים את המצוה אין כאן עשייה שנתקן ע"ז ברכה, ולכן לא תקנו לברך על מה שדר בבית אלא תקנו לברך על קביעת המזוזה דהוא המעשה האחרון שעושה לקיום מצות מזוזה, ודייק כן מלשון הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"ח) שכתב ו"ל, כל מצוה

שעשייתה גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציצית האחרון, כיצד העושה סוכה וכו' או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה וכו' מפני שיש אחר עשייתה ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה וכו' או כשיתטף וכו' ובשעת קביעת מזוזה, עכ"ל.

והמשנ"ב (סק"ד) ציין לדברי המג"א והברכ"י, ומרנן הגרש"ז אויערבאך והגר"ש אלישיב זצ"ל נקטו להלכה כדעת הברכ"י.

גדר מעשה קביעת המזוזה

ואף שנתבאר דגדר המצוה הוא לדור בבית שיש בו מזוזה וכמשנ"כ המג"א והברכ"י, יש לבאר מה גדר מעשה הקביעות מזוזה, דיש לחקור האם גדר מעשה קביעת המזוזה הוא רק הכשר מצוה דעל ידי שקבע מזוזה הוא יכול לקיים המצוה כשדר בבית שיש בו מזוזה, או דלמא דאינו רק הכשר מצוה וכדלהלן.

ומדברי המג"א מבואר דמעשה קביעת המזוזה הוא הכשר מצוה בעלמא [דהשווה קביעת המזוזה ללבישת הציצית], אמנם האחרונים הוכיחו דאין זה הכשר מצוה בעלמא, מדכתב הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ג) דישאל הקובע מזוזה בבית חבירו צריך הקובע לברך אף שאין הבית שלו ואינו דר בבית, והיינו דלגבי הברכה מי שקובע את המזוזה הוא מברך ולא בעל הבית. ואי נימא דקביעת המזוזה אינה אלא הכשר מצוה בעלמא צ"ב למה הקובע מברך, הרי אינו שייך במצוה כלל דאינו דר בבית ולא הוי מצוה ידידיה [ובאמת שבערוך השולחן (סימן רפ"ט סעיף ד') כתב דהקובע מזוזה בבית חבירו בעל הבית מברך, אבל ברמב"ם מפורש דהקובע מברך].

ונראה לבאר דאף דגדר המצוה לדור בבית שיש בו מזוזה אבל אינו חובת גברא להיות דר בבית ולעשות מזוזה, דהא יכול להיות ממפרשי הים והולכי מדבר כל ימיו ולא להתחייב במזוזה [כמבואר ברמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ב)], ומאיך אינה חובת הבית, וכמו שמבואר במג"א דמזוזה חובת הדר היא, אלא נראה דהיא חובת דיורים של הבית, דכשדר בבית צריך להיות בבית שיש בו מזוזה, ומשנ"כ המג"א דגדר המצוה הוא לדור בבית שיש בו מזוזה היינו שהדיורים בבית יהיו דיורים בבית שיש בו מזוזה, ואשר על כן נראה דקביעת המזוזה היא המעשה שעל ידה בא קיום המצוה דנעשה לבית שיש בו מזוזה [ומה שדר בבית הוא מציאות המחייבת של המצוה, אבל המעשה שעל ידו בא קיום המצוה הוא קביעת המזוזה].

ואין זה הכשר מצוה אלא מעשה המצוה עצמו, ודמי לתקיעת שופר דאף שקיום המצוה הוא השמיעה ששומע קול שופר מ"מ מבואר באחרונים דהתקיעה היא מעשה המצוה שעל ידה בא הקיום ואין זה הכשר מצוה גרידא [עיינן באבני נור (או"ח סימן תל"א) ובחי' הגר"ח החדש (ר"ה כ"ח ע"ב)], וכן בהנחת תפילין דקיום המצוה הוא במה שהתפילין מונחות עליו [כמבואר במנחת שלמה (ח"ב סימן ד' סק"ב)] ומעשה הקשירה אינו רק הכשר מצוה אלא הוא מעשה המצוה. [ולשבר את האוון יש להביא מה דמצינו בגמ' (מנחות ל"ג ע"ב) דמזוזה הוי כשמירה לבית, א"כ קביעת המזוזה היא המעשה שעושה את השמירה, ובודאי דהשמירה אינה אלא טעמי המצוה,

אבל יש להבין בזה דכך הוא גדר המצוה.]

ולפי"ז מבואר דאם קובע מזוזה בבית חבירו אף שהוא לא דר בבית ואינו שייך בקיום המצוה אבל הוא עושה את מעשה המצוה עבור חבירו, דבקביעת המזוזה נעשו הדיורים בבית לדיורים בבית שיש בו מזוזה, ולכן אף שקיום המצוה הוא של בעל הבית שהוא דר בבית שיש בו מזוזה, אבל כיון שהוא עושה את מעשה המצוה הוא מברך, וכמו שכתב הרמב"ם (שם) לענין מעקה דהעושה מעקה לחבירו הוא מברך ולא בעל הבית שהוא מקיים את המצוה. ונמצא דגדר קיום מצות מזוזה הוא כמבואר במג"א ובברכ"י לדור בבית שיש בו מזוזה, אבל מעשה קביעת המזוזה אינו הכשר מצוה בעלמא אלא הוא מעשה המצוה עצמו, ולכן הקובע מזוזה בבית חבירו הקובע מברך כמבואר ברמב"ם. ועיין עוד בחי' הגר"ח (או"ח ג') מה שכתב בזה, ונתבארו הדברים בהרחבה במק"א.

זמן הברכה בקביעת המזוזה כשנכנס לדור ולא קודם לכן

עכ"פ מבואר בדברי הברכ"י דמודה לגדר המבואר במג"א דקיום המצוה הוא לדור בבית שיש בו מזוזה, וזמן הברכה הוא בשעה שמקיים את המצוה והוא סמוך לכניסתו לדור בבית. וכן נראה מבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק (דברים כ' ה') "אשר בנה בית ולא חנכו" שתרגם די בנא ביתא חדתא ולא קבע ביה מזוזותא, ומבואר דקביעת המזוזה שייכת לתחילת כניסתו לדור בבית.

וכן פסק המשנ"ב (שם סק"ד) שלא יברך על המזוזה אלא כשהוא נכנס לדור בהבית 'תיכף ומיד' דאז הוא דומיא דעטיפה, או כשכבר דר בה, וציינן שהוא מדברי הברכ"י יוסף, והוסף שכן משמע מדברי המג"א להמעייין בו היטב. [וכל הנידון הוא רק לענין הברכה, אבל לעצם הכשר המזוזה כשקבע קודם שנכנס לדור לכו"ע אין בזה חסרון של תעשה ולא מן העשוי אף דבאותו זמן אינו חייב ואינו מקיים מצות מזוזה, משום שהמעשה מתייחס על שם העתיד כלפי מה שידור בעתיד ואין כאן הפקעה מהמצוה.]

ולדברי המג"א עולה דהנכנס לבית חדש אין לקבוע מזוזה ולברך עליה קודם שנכנס לדור שהרי כל זמן שלא נכנס לדור עדיין אינו מקיים את המצוה, ואם קבע קודם אין לו לברך על קביעות זו [וגם אח"כ כשיכנס לדור לא יברך לפי מה דמסקי הברכ"י דכל תקנת הברכה היא רק על מעשה קביעת המזוזה שיש בזה איזה עשייה וכל שאינו עשה קביעות מזוזה אין לו לברך, ועיין לקמן מה שיש בידו לעשות כדי להתחייב בברכה].

ולפי"ז חתן הנכנס לביתו החדש לכאורה אין לו לקבוע את המזוזה קודם החתונה שעדיין אינו סמוך מיד לכניסתו לדור בבית, אלא יקבע את המזוזה רק אחר החתונה סמוך לכניסתו לדירה.

[ועיין באבני נור (סימן שפ"א) דדייק ממסכת מזוזה (פ"ב הי"א) דאין צריך להסמיך את קביעות המזוזה לזמן שנכנס לדור, דאיתא שם 'בית חדש אחר שגמרו חייב במזוזה', והביאו האשכול (ח"ב הל' מזוזה סימן כ"ה), ונראה מלשוננו דהחייב המשך בעמוד ו <<

אוצר ההוראה

תשובת מערכה ופסק הלכה בנושא העומד על הפרק



הגאון רבי נפתלי נוסבוים שליט"א

קריאת המגילה בבין השמשות בכניסת הפורים וביציאת הפורים

ונעשים ולא בלילות, וכן מוכח בתוס' במגילה ד' א' דעיקר חיובא ביממא, ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן וכן כתב בטורי אבן מגילה ד' א', וכן מוכח ממש"כ הר"ן ריש מגילה דבני הכפרים לא קראו המגילה בלילה דעיקר מצותה ביום ומשמע דלילה הוא רק דרבנן, וכ"כ בשעה"צ ס' תרצ"ב ס"ק כ"ז ובשעה"צ ס' תר"צ ס"ק מ"א ולפי"ז יש לדון דאם קרא ביה"ש יצא כמו בספירת העומר.

(ה) ויש לדון במי שקורא ביה"ש ויוצא בדיעבד מדין ספד"ר לקולא האם יכול לברך על הקריאה דהרי נפיק בקריאה זו, או דלמא דלגבי ברכה נימא דס' ברכות להקל וא"י לברך.

ובסימן תפ"ט ממש"כ המחבר דהמדקדקין נוהגים להמתין עד אחר ציה"כ משמע דביה"ש יכול לברך דאי נימא שא"ל לברך בודאי אסור לספור בביה"ש שהרי מפסיד הברכה, וכדתנן ערום לא יתרום שא"ל לברך ומבואר דגם יכול לברך כיון דנפיק חובת המצוה מדין ספד"ר לקולא ונקיימה ציווי ד' מצי לברך, ובסימן רס"א סעי' א' בביה"ל ד"ה עירובי חצירות כתב להוכיח מדברי המג"א בסימן ר"ס ס"ק ג' דיכול לברך על עירובי חצירות בביה"ש [ועי' בשו"ת דברי מלכאל ח"א אור"ח סימן ז' שכתב להוכיח מהש"ס דמברכים בביה"ש על עירובי חצירות ממה דפריך בשבת ל"ד א' בבמ"ש קתני ספק חשיכה וכו' מערבין ובתחלת המשנה קתני ג' דברים צריך לומר ע"ש עד חשיכה עשותם ערבתם וכו' ומשמע דרק עם חשיכה אבל בספק חשיכה אין מערבים ומשני כאן בעירובי תחומין וכו', ולכא' אי נימא דביה"ש אין מברכים, א"כ נימא דצריך לצוות עם חשיכה כדי שיוכלו לברך ולכתחילה אין מערבין בלא ברכה כדחזינן דערום לא יתרום, אבל בביה"ש יכול לערב אך בלא ברכה, וליכא קושיא, ומוכח דגם בביה"ש מברכים וע"כ פריך הסתירה במשנה עיי"ש ב] וכו' המשנ"ב דצ"ל דלענין ע"ח דקיל עשו הדבר כאילו הוא ודאי יום עכ"ל, ומשמע קצת דרק בע"ח הקילו אבל בעלמא אם מקיים מצוה דרבנן ויוצא המצוה מדין ספד"ר לקולא א"י לברך, אמנם בספיה"ע בסימן תפ"ט מוכח דגם בספיה"ע יכול לברך

הא הוא כדשיל"מ וניזול לחומרא ויחזור ויספור. ויש ליישב בהקדם מש"כ הרעק"א בשם הפר"ח דרק בספיקא דמציאות אולינן לחומרא בדשיל"מ אבל בספיקא דבינא אפי' בדשיל"מ אולינן לקולא בדרבנן, ויש להוכיח ממש"כ הר"ן בנדרים ז' א' גבי הזמינו לבית הכסא אי מחמירין גם באופן של ידות אי נאסר, וכ' הר"ן שם דהוי ספיקא דרבנן ולקולא, ולכא' הא יכול להתפלל במקום אחר [וכי איירי דוקא כשאין לו מקום כלל להתפלל] והוי דשיל"מ וניזול לחומרא, אך לשי' הפר"ח ניחא כיון דהוא ספיקא דדינא ואולינן לקולא אפי' בדשיל"מ, וכן יש להוכיח ממש"כ הר"ן בנדרים מ"ז ב' גבי כשאסר פירות בקונם על פלוני האם נאסר בחילופיהו והוא איבעיא דלא איפשיטא וכ' הר"ן שם דהוי ספיקא דרבנן ולקולא וק' הא נדרים הוי דשיל"מ כדאמר בנדרים נ"ט א' וא"כ ניזול לחומרא גם בספיקא דרבנן כדאמר בביצה ד' א', ולשיט' הפר"ח ניחא דהתם הוא ספיקא דדינא ואולינן לקולא גם בדשיל"מ, עכ"פ דעת הפר"ח דבספד"ר אולינן לקולא גם בדשיל"מ, וכתב הרעק"א בדרו"ח בריש מס' ברכות ב' א' דספיקא דביה"ש הוא ספיקא דדינא ולא ספק של מציאות עיי"ש, ולפי"ז ניחא משכ' בס' תפ"ט גבי ספיה"ע [או מגילה אי הוי דרבנן] דנפיק בספירת ביה"ש דספד"ר לקולא, ולא אמרינן דהוי דשיל"מ משום דספד"ר לקולא בדרבנן גם בדשיל"מ.

(ג) אב בינוני בספרים ומצאתי בס' קהלות יעקב זצ"ל למרן הסטיילר זיע"א במס' ביצה ס"י שעמד בקושיא זו אמאי מקילינן בספיה"ע לספור ביה"ש הא הוי דשיל"מ שיכול להמתין עד אחר צה"כ, ותיריך דחכמים החמירו רק באיסורים דרבנן ולא במצוות עשה דרבנן, וע"כ בספיה"ע דהוי רק מצות עשה דרבנן לא החמירו בדשיל"מ עיי"ש בדבריו, אמנם צע"ק הסברא דמ"ש איסורים דרבנן ממצוות עשה, כיון שאיך הסברא שיעשה בהיתר גמור ולא יסמוך על ספד"ר לקולא, וגם במצוות עשה שייך סברא זו.

(ד) ובמאי דסתם המשנ"ב בספיקו של הפרמ"ג דהוי דבר קבלה ולא חילק בין ליל פורים ליומו, והא בתשו' נודע ביהודה מהדו"ק אור"ח סימן מ"א כ' וז"ל דקריאת הלילה לאו מ"ע מדברי קבלה ורק קריאת היום דבמגילה כתיב והימים נזכרים

(א) כ' המשנ"ב בסימן תרצ"ד ס"ק י"ד וז"ל וכתב הפרמ"ג במ"ז ס"ק דלפי דעת הפר"ח [שחולק ע"י השו"ע בסעי' ד' שיוצא בדיעבד בקריאת המגילה מפלג המנחה ומעלה] אפילו בין השמשות אין לקרות, ובדיעבד אם קרא בביה"ש ג"כ מסתפק שם אם לא באונס והכרח גדול יש לצדד להקל וכו' עכ"ל. ושורש הספק של הפרמ"ג הוא אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ויצא בביה"ש. או דהוי כדברי קבלה ואולינן לחומרא כמו בספיקא דאורייתא. והנה בספירת העומר כ' בשו"ע ס' תפ"ט סעי' ב' "המדקדקין" נוהגים שאין סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות, וכ' המשנ"ב בס"ק י"ד דמן הדין הי' אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צה"כ דביה"ש הוא ספק לילה ואולינן לקולא בספק דרבנן דספירה בזה"ז הדא מדרבנן וכו', אלא דמ"מ אין נכון להכניס עצמו לתחלה וכו', ובס"ק ט"ז כ' דאם ספר ובירך ביה"ש יצא וכו', עכ"ל, וע"כ נסתפק הפרמ"ג אי אמרינן כשקרא את המגילה ביה"ש דיצא כמו בספיה"ע, או דהוי דברי קבלה, וספיקא לחומרא.

והנה הר"ן בפ"ב דמגילה כתב בעיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה וכו' הורו הגאונים שהולכים אחר הרוב ורובן אינם מוקפות חומה, ועוד אפי' תאמר שהוא ספק שקול הל' ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני והוא דאמרינן אטבריא והוצל שהיו קורין בי"ד ובט"ו במידת חסידות היו נוהגין כן וכו' עכ"ל, ומבואר דס"ל להר"ן דהוי רק דרבנן וספיקא לקולא, ולפי"ז יכול לקרוא המגילה בביה"ש כמו בספירת עומר.

(ב) ובעיקר האי דינא משכ' בסימן תפ"ט דמן הדין הי' אפשר להקל ולספוק בביה"ש דספד"ר לקולא ולכא' קשה הא אמר בביצה ד' א' דאף באיסור דרבנן דספיקו לקולא, מ"מ בדבר שיש לו מתירין כגון ספק ביצה שנולדה ביו"ט דיכול לאוכלה למחר והוי דשיל"מ אולינן לחומרא, וא"כ ה"ה בספיה"ע הא יכול להמתין ולספור אחר צאת הכוכבים ואמאי סמכינן להקל בביה"ש דספד"ר לקולא

בביה"ש וכמ"ש לעילן ואינו
דין מיוחד בעירובי הצירות.
ובסימן תקכ"ז סעי' ה' כתב
בשו"ע תבשיל זה של עירובי תבשילין
אפילו צלי ואפילו כבוש וכו' סומך עליו וכו'
במשנ"ב ס"ק י"ג דוקא כבוש והוי כמבושל
אבל אם הוא רק מלוח אף שהוי כרותח, מ"מ אינו
כבישול ואין לערב בדג מלוח הנקרא הערינג וכו',
ועי' שעה"צ ס"ק כ"ד באורך, ובשערי תשובה
שם כ' בשם שו"ת חכם צבי בסימן ק"ל שכ' דגם
כבוש אין לעשות בו לכתחילה עירוב תבשילין,
ובדיעבד גם במליה כמו הערינג מהני העירוב
בשעת הדחק בספיא דרבנן לקולא אך לא
יברך וכו' וכן בכבוש בדיעבד מהני עירובו דלא
ברכה עכ"ל, ומבואר דדעת החכ"צ דאף שיוצא
ידי עירובו ויכול לבשל על סמך העירוב בכבוש
ובמלוח דספיא לקולא מ"ה לא יברך, וצ"ע
מעירובי הצירות ומספירת העומר שיכול לברך
בביה"ש, ואפשר דעירובי הצירות שאני וכמ"ש
המשנ"ב בביה"ל לעיל, אך תיקשי מספה"ע

דמוכח שיכול לספור בביה"ש ולברך. [ועי' דברי
מלכיאל שם באורך]
ו) עכ"פ לפי מה שכתבנו להפוסקי דקריאת
המגילה בלילה הווי רק דרבנן ולא מדברי קבלה,
יכול לקרוא המגילה בביה"ש ולברך עלי' כדחזינו
בספה"ע, ולדעת הר"ן גם קריאת המגילה ביום הוי
רק דרבנן ובספיקות יש להקל.
ובתשו' אבני נזר או"ח סי' תקט"ז ותקי"ז
האריך להוכיח מדעת הרמב"ם דהחמירו במגילה
כמו דברי תורה עיי"ב במש"כ לגבי בן י"ג שלא
נבדק אם הביא ב' שערות וכתב מגילה, דביעבד
אפשר דכשר מ"מ לכתחלה לא יכתוב עד שיבדק
ולא סמכינן אחזקה דרבא עיי"ב מה שהוכיח
מדברי הרמב"ם ובלא כהר"ן הנז"ל, ולפי"ז בספיקות
אזלינן לחומרא עכ"פ בקריאת היום וכמש"כ.
ז) ולענין קריאת המגילה בביה"ש בסוף היום
כ' במשנ"ב בסימן תרפ"ז ס"ק ה' דאם נמשך עד
ביה"ש, "יקראנה" בלא ברכה, ובהל' לולב סימן
תרנ"ב כתב במשנ"ב בסק"ב דבחוה"מ בביה"ש אנו
חייב לטול הלולב דספד"ר לקולא וכ"כ בסי' ת"ר

סק"ז ולכא' תיקשי אמאי אינו
נוטל את הלולב ויצא ידי חובתו
כי ספד"ר לקולא כמו כשופר
ביה"ש ספה"ע דנפיק ידי חובתו, וצ"ל
דאם בודאי חייב במצוה כמו בספה"ע ומקיים
אותה באופן שיוצא יד"ח כי ספד"ר לקולא שפיר
נתקיימה המצוה ויכול גם לברך, אבל בביה"ש
של חוה"מ שיתכן שכבר פקעה המצוה ממנו ואין
אפשרות לקיימה בזה אמרינן איפכא דספד"ר
לקולא ואינו חייב לקיימה.
אמנם בקריאת המגילה פסק המשנ"ב
דחייב לקרותה ולא כמו בלולב בחוה"מ, וכפי
הנראה חשש המשנ"ב להפ' דקריאת המגילה
ביום הוא מדברי קבלה ואזלינן לחומרא בד"ק
וע"כ חייב לקרותה מספק אמנם לא יברך דכיון
שיתכן שפקעה המצוה ומספק אין מברכין, ואפי'
בספד"א כגון כוי בכיסוי הדם שהוא ספק חי'
וספק בהמה קיי"ל ביור"ד סי' שאינו מברך על
הכיסוי, וכן באנדורגיניוס שלובש בגד עם ציצית
פסק המחבר.

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א

שאלה:

בשמחת תורה כשגללו הס"ת ראו דכמעט כל התפירות של יריעה אחת נפתח ונשאר רק שתי תפירות
[באופן שהתפירות מחבר השתי יריעות ואינם נפרדים זה מזה] ואין ס"ת אחר האם אפשר לקרוא בו.

תשובה:

א. עי' ביור"ד סי' רע"ח ס"ו דס"ל להשו"ע
אפילו אם נקרע רוב תפירה שבין יריעה ליריעה
ועדיין מחוברות בחמש או שש תפירות של
קיימא כשר, ועיי"ש בטו"ז שחולק וס"ל דבעינן
דוקא שיהא מחובר רוב תפירות, ועי' ת' חת"ס
יור"ד סי' רע"ה.

ועיי"ש בנקודת הכסף על הטו"ז דרצה לומר
לדעת הת"ה דסגי אפילו בב' תפירות של קיימא
באופן שחשוב תפירה לגבי שבת וכלאים, מובא
בבני יונה סי' רע"ח. ס"ג וכן פסק החו"ד בסידורו
דרך החיים אם ליכא ס"ת אחר קורין בו אם נשאר
שתי תפירות.

ב. והנה לגבי שבת דחייב אם תפר שתי
תפירות וקשרם כמש"כ הרמב"ם בהל' שבת,
ומובא במ"ב סי' ש"מ ס"ק כ"ז וז"ל, והוא
שיעשה קשר לבסוף אפילו אינו של קיימא.

ג. ולגבי כלאים עי' יור"ד סי' ש' סעי' י"ב
דס"ל להמחבר דסגי בשתי תכיפות אפילו לא
קשרן, והרמ"א הביא די"א דלא סגי בשתי
תכיפות אלא בעינן שיקשור ב' ראשי החוט.
ולדעת המחבר דלא בעי שיקשרן אע"ג
דלגבי שבת בעי שיקשרם שבת
שאני, עיי"ש בביאור הגר"א.
ויש להסביר דלגבי שבת
בעינן שיהא קשר של

קיימא מש"ה בעינן שיקשרם, אבל לגבי כלאים
דלא בעינן שיהא קשר של קיימא וסגי שיהא
חיבור בעלמא מש"ה ס"ל להמחבר דלא בעינן
שיקשרם, וכן מסביר בערוך השלחן יור"ד סי' ש'
ס"ק ט"ו.

ד. ועי' במג"א סי' י"א ס"ק יב דהיכי דבעי
שיקשרם בשתי תפירות אי סגי בקשר א' או
דבעינן שיהא שתי קשרים זה ע"ג זה עיי"ש.

ה. ולפי"ז בשאלתינו בס"ת מסתבר אם
נשאר שתי תפירות [שתי תכיפות]. דכתב הת"ה
שיהי' תפירות של קיימא בעינן שיהא חשוב
תפירות לגבי שבת וכלאים. בעינן שיהא לכאורה
קשור לגבי שבת ולגבי כלאים לדעת הרמ"א
בעינן שיהא ג"כ קשור, משא"כ לדעת המחבר לא
בעינן שיהא קשור וצ"ע לגבי תפירות של ס"ת
אי דומה לשבת וע"כ בעינן שיהא קשור לכו"ע
או דומה לכלאים ופליגי בזה המחבר והרמ"א אי
בעינן שיהא קשור, ומסתבר דרק לגבי שבת יש
להחמיר שיקשרם כמו שכתבתי לעיל שבעינן
שיהא מלאכת מחשבת משא"כ בכלאים או לגבי
תפירות ס"ת לא בעינן שיקשרם והעיקר שיהיו
מחובר היטב ע"י התפירות. והנה בשעת הדחק
סמכינן דסגי בשתי תפירות עי' בקסת הסופר
ס"י.

ו. ולכן נראה בשאלתינו דיעשה קשר אחד
ועניבה על גביו דמדינא מותר לעשות בשבת

עי' באו"ח סי' שיו"ס עיי"ש בפוסקים דיעשו
עניבה ע"ג קשר על מנת להתיר בו ביום ועיי"ש
בסעיף א' דלצורך מצוה מותר לעשות שני
קשרים שאינן של קיימא. וכמה שיעור של
קיימא עיי"ש מחלוקת אי בעינן שיתיר בו ביום,
ויש מקילין דעד שבעה ימים עדיין נקרא קשר
שאינו של קיימא.

ז. ואם א"א לעשות שום קשר או עניבה
יש לסמוך דבשתי תפירות כבר הוי חיבור בלי
שיקשור.

וכ"ש אם היריעה שנקרעו רוב התפירות
אינו באותו חומש שקוראים בו, דבכה"ג מקיל
המשנה ברורה בסי' קמג ס"ק כ"ה ע"פ הרמ"א
שם שכתב, דאם הטעות הוא בחומש אחר מותר
לקרוא בו. ועיי"ש בביאור הלכה בד"ה יש להקל,
שהביא חולקין ע"ז, עכ"פ מי שנוהג להקל אין
למחות בו עיי"ש.

וכן פסק בדרך החיים הל' קריאת התורה,
ובקסת הסופר סי' יז ס"ו.

ברם עיי"ש במקדש מעט בס' רע"ט ס"ק
פו דחולק דלא מהני אם הקרע היה בחומש
אחר, כיון שאין כאן ס"ת שלם אי לא הוי
תפור ב' תפירות עיי"ש. אכן שאר
הפוסקים ס"ל דמהני אם קוראין
בהחומש שאינו נקרע
התפירות.

אוצר הוראת השם

פסקי הלכה ומו"מ בדברי רבותינו הפוסקים
בכתיבת שמות אנשים בכתובה ובגט



כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א
נשיא "מרכז ההוראה - אוצר הפוסקים"

כתיבת השם עוזיאל, חסר וא"ו או מלא

הדין בדיעבד כשנכתב שלא כדין + כשהבעל חותם אחרת + מלא במקום חסר + חסר במקום מלא

המסדר הגט שלפנינו. וכבר הורה זקן הגאון בס' דברי חיים בשמות אנשים אות ע' לכתוב עוזיאל בלא וא"ו בדליכא חתימה.

ובשלחן המערכת על שם עוזיאל סק"ו הבין בדברי הטי"ג דאיירי בדוקא ביש לו גם שם לבוש ותמה עליו: "יעיין בט"ג ס"ק ח' מה שהביא בשם הגאון מהר"ם חריף ז"ל באחד שהיה שמו לבוש והיה עולה לס"ת בשם עוזיאל והיה חותם לבוש מלא וי"ו ובלא אל"ף וגם עוזיאל חתם מלא יעו"ש. ומסיק הטי"ג ומשמע דאתא לאשמעינן דאם חותם עוזיאל מלא דיש לכתוב כן. אמנם בלקוטי שמות אות מ"א כתב הטי"ג דבזה יש לכתוב מלא וי"ו אף שחותם חסר ושם בס"ק מ"ג כתב לעיין במ"ש באות ע' ובתשובה האריך עוד והעלה כמ"ש בפנים יעו"ש. ולענ"ד אף שלא ראיתי תשובתו בירור סברתו מ"מ דבריו תמוהים הם שלדעתו כל מי ששמו עוזיאל וקורין אותו לבוש דיש לכתוב עוזיאל מלא ויש לתמוה במה נשתנה השם עוזיאל כשיש לו כינוי לבוש לאין לו הכינוי ואם למד כן מדברי הגאון מהר"ם חריף ז"ל יש לומר דיש ללמוד בהיפך שלפי שראה אחד שחתם כן עוזיאל מלא שלא כמנהג העולם כתב זאת בגליון ספרו דבאופן כזה שחותם כן אין לשנות ממה שחותם אבל באינו חותם בודאי יש לכתוב חסר כמו שהוא בכל המקרא וכדעת כל הפוסקים וזלת הטי"ז, ובאמת הטי"ז לא הביא שום ראיה לדעתו רק כתב בזה"ל עוזיאל כן נראה לי שצריך וי"ו ולא ידעתי למה כתב בלבוש לכתוב בלא וי"ו עכ"ל. ואנחנו ידענו הטעם שכן בכל המקרא כתוב חסר וי"ו."

הבנת השלחן המערכת בכוונת הטיב גיטין בלקוטי שמות היא שיש לכתוב מלא רק כשיש גם שם נוסף 'לבוש'. ולכאורה אין יסוד לסברא זו ולדחוק כן בכוונת הטיב גיטין אינו גורם לקרב את דברי הטיב גיטין אל הסברא בפרט שהוא סותר דברי עצמו בכל גווניו. לכן נראה שעדיף טפי שלא לפרש כן בכוונתו ולהיותו בצ"ע בכוונת הטיב גיטין בלקו"ש וכדברי שו"ת הרי בשמים הנ"ל וניהא יותר לומר שיש ט"ס בדבריו. ואיך שנאמר, בשו"ת הרי בשמים כבר

וכמ"ש הב"ש בס"ס קכ"ט בשם הילל צפורה דבורה". וכן נראה מאחר שהט"ז ומהר"ם חריף הזקן ס"ל לכתחילה לכתוב כן, א"כ אף לדין א"א לפסול בדיעבד אם כתב כן. ובפרט שיש בזה סברות נוספות המבוארות בפוסקים שבשנה ובגמרא כתוב עוזיאל מלא וי"ו וכן בשטרות ואיגרות כתבו כן ובפרט בזמננו בארץ ישראל המנהג בכתיבת שטרות ואיגרות³ אך ורק מלא, לכן פשוט שאין לחשוש לזה בדיעבד.

דעת הטיב גיטין:

בטיב גיטין (שם) כתב לכתוב חסר וכן משמע בשבלי לקט (מבעל הטיב גיטין הנדפס בספר אהלי שם) סעיף ט'. אולם בלקוטי שמות סעיף מ"א סתר דברי עצמו וכתב שיש לכתוב מלא אף שחותם בלא וי"ו. האחרונים תמחו עליו ונראה שעיקר דעתו לכתוב חסר.

מו"מ בדבריו:

בלקוטי שמות סעיף מ"א סתר דברי עצמו בספר טיב גיטין על הב"ש ופסק "מי ששם אביו היה בפי כל לבוש ולס"ת נקרא עוזיאל יש לכתוב עוזיאל דמתקרי לבוש. ויש לכתוב עוזיאל מלא בוא"ו אחר העי"ן אף שחותם בלא וי"ו מחמת טעות".

בשו"ת הרי בשמים חלק ג (מהדורה תליתאה) סימן ק"ג תמה עליו וכתב: "הנה במה שכתב עוזיאל חסר וא"ו לא נשתבש המסדר שכן הוא במקרא חסר ופוסק כן הב"ש לכתוב בגט עוזיאל חסר כהרש"ל והלבוש ומהר"ט וס"מ. אפס כשהוא חותם את עצמו מלא כתב בטיב גיטין שאז יש לכתוב מלא כיון שדעת הטי"ז ומהר"ם חריף לכתוב מלא מאחר שדוחקי המלאפום, ואפי' בכה"ג שחתמתו מלא מכשיר הטי"ג שם אם נכתב בגט חסר, שיש לומר שטועה הוא בחתימתו. ומה שכתב בלקוטי שמות סעיף מ"א לכתוב עוזיאל מלא אפי' כשחתמתו חסר ומביא שם שבתשובה הוסיף דברים בזה. פליאה דעת ממני ולא אבין לדבריו הסתומים האלה שהוא סותר משנתו בלי שום טעם, ועכ"פ אין לתפוס מזה על

כתב מהרש"ל בים של שלמה (גיטין פרק ג' סימן ל"א אות ז'): "עוזיאל ולא עוזיאל וכן נמצא בקרא". וכ"כ הלבוש: "עוזיאל בלא וי"ו". וכ"כ בתשובות ופסקי מהר"ט החדשים: "עוזיאל. העין בשורק. ואין לכתוב וא"ו דהכי איתיה בכל המקרא חסר עוזיאל".

אמנם בט"ז חלק וכתב: "עוזיאל כנ"ל שצריך ו' ולא ידעתי למה כתב בלבוש לכתוב בלא וי"ו". ובהגהת תוס' מהר"ם חריף הזקן ז"ל על הא"ב של רש"ל כת"י (הובא בספר טיב גיטין לרבי אפרים זלמן מרגליות, שמות אנשים אות עי"ן בשם עוזיאל) כתב כדעת הטי"ז: "עוזיאל. אף שבמקרא חסר וא"ו מ"מ מאחר שדחק המלאפום יש לכתוב מלא במכ"ש דירחמיאל² כאשר כתבתי שם וכן ראיתי אחד חתם מלא. ועיין במ"ש בשם ירוחם כי אותם חילוקים שייכים גם בשם זה וכן בשם רוחמה". וכ"כ בטיב גיטין בלקוטי שמות סעיף מ"א, ובשו"ת מהרש"ם חלק א' סימן קל"ח.

אולם בבית שמואל הכריע כמהרש"ל לבוש ומהר"ט: "עוזיאל וי"ו אחר הז' ובלא וא"ו אחר העי"ן רש"ל וכ"כ הלבוש ומהר"ט ולא כט"ז". וכן פסקו נחלת שבעה, כנה"ג, ספר שמות לרבינו שמחה הכהן, עזרת נשים, סדר מהר"ם ר"י סימן קי"ח, תורת נזיר למהר"א מוטל, מהר"א שרענצילס (הובא בטיב גיטין הנ"ל שחולק על מהר"ם חריף הזקן), דברי חיים (צאנז), טיב גיטין על הב"ש שמות אנשים ובשבלי לקט שלו (נדפס בספר אהלי שם), שם חדש (כללים), ויקרא אברהם, אהלי שם, קב נקי, טיב גיטין חדש - שם עולם, גט מסודר, ביאור מנחם, וכן הלכה.

ובשו"ת מהרש"ם ח"א סימן קל"ח כתב כתב שאף לדעות אלו שיש לכתוב מלא, בדיעבד אם כתב חסר כשר וזה לשונו: "כיון שהב"ש אות ע' והט"ג שם הביאוהו בלא וא"ו אין מקום לחוש במקום עיגון".

אם כתב מלא

כתב בספר טיב גיטין חדש - שם עולם (אות ע' ס"ק ח'): "לכן נראה דעת הפוסקים דאין לשנות משם הכתוב לכתחלה אך בדיעבד שכתב מלא נמי כשר

1. בטעם הטי"ז אפשר לומר או כדברי הטיב גיטין בשבלי לקט הובא להלן כיון דבש"ס איתא מלא אלמא דדון הכתיבה כן הוא, או כדברי הגהת תוס' מהר"ם חריף הזקן על הא"ב של רש"ל, מאחר שדחק המלאפום.
2. בספר שם עולם כתב: "ולענ"ד הראיה משם ירחמיאל תמוה דשם שאני בדבכתוב נכתב ירחמיאל החי"ת והמ"ם בשני שבא"ן והקריאה בפ"כ הוא בשינוי בדחיקת חיר"ק תחת המ"ם ע"כ ההכרח לשנות מכפי שכתב במקרא לכתבו בי"ד להוות לקרותו חיר"ק כמו שקורין לו וכמש"ל באות

3. ובה שאני משה מושה וכדומה מעוזיאל ודומיו.

הכריע שאין לתפוס מזה וא"כ
לכאורה אין ללמוד מדבריו אלו
להלכה, וצ"ע.

אולם מצאנו ראינו בספר שבלי לקט
(מבעל הטיב גיטין שנדפס בספר אהלי שם)
סעיף ט שכתב בזה"ל: "מי ששמו לבוש ולתורה
נקרא עזיאל והוא חותם עצמו עזאל יש לכתוב
עזיאל דמתקרי לבוש אע"פ שחותם בלא יו"ד".
ובטיב גיטין שם ס"ק י' כתב: "עיינ לעיל בשמות
אנשים אות ל' ואות ע' ובתשובה כתבתי עוד בזה
והבאתי מדברי א"ז דמש"א בשם אשה שקורין
לבשא ושם כתבתי לכתוב עזיאל מלא אע"ג דבס"ג
מהר"א שרענצילס כתב לכתוב חסר כיון שכן הוא
במקרא מ"מ כיון דבש"ס במקומות שמזכיר שם זה
איתא מלא אלמא דדרך הכתיבה כן הוא ואין לשנות
חתימתו. (עיינ בספר משמרת שלום אה"ע שמות
אנשים אות ע' שהביא הרבה מקומות בש"ס מדרשים
וראשונים שכתבו עזיאל מלא בוא"ו) ומ"מ לענין מה
שהוא חותם חסר י' אחר ו' אין משגיחין בחתימתו
שגלוי לכל שהוא בטעות, ע"ש".

ונראה קרוב לומר שהגירסא הנכונה בדברי
הליקוט"ש היא כדבריו שבבלי לקט מאחר שהדברים
נראים דומים וקרובים זה לזה וכך היא הצעתנו
לגרוס: "ויש לכתוב עזיאל מלא בוא"ו אחר העי"ן
[וי"ד אחר הו'] אף שחותם בלא (וי"ו) [יו"ד] מחמת
טעות". ובה מצאתי כדברי בשו"ת קול מבשר סימן

ל"ג שכתב כי ט"ס הוא בדבריו בלקוט"ש והגירסא
הנכונה היא ביו"ד במקום ביו"ו.

אם חותם עזיאל מלא

בטיב גיטין (שם) לאחר שהביא דברי הפוסקים
הנ"ל כתב: "הגאון מהר"מ חריף ז"ל האב"ד דק"ק
לבוב כתב בגליון וז"ל "כמדומה ראיתי בביטשאטש
איש אחד היה שמו לאבוש והיו קורין לס"ת עזיאל
והיה חותם לבוש מלא ובלא אל"ף ואח"כ דברתי עמו
בעצמי והגיד לי חתימתו וקריאתו כנ"ל וגם [אם]
היה חותם עצמו עזיאל מלא השם" עכ"ל. ומשמע
דאתא לאשמעינן שאם חותם עצמו המגרש עזיאל
מלא יש לכתוב כן. וכן נראה, כיון שהט"ז דעתו לכתוב
מלא, וגם מהר"מ חריף ז"ל, לכן כיון שהוא חותם כן,
יש לעשות כן. ואפשר שגם הב"ש ומהר"א (מהר"א
שרענצילס) מודו בזה".

מבואר, שדעת הטיב גיטין (כאן) לכתוב חסר
ואם חותם יש לכתוב בחתימתו. וכן דעת דברי חיים
גיטין אות ע' ס"ק ג': "עזיאל כותבין בלא וא"ו אך אם
רגיל לחתום בוא"ו אין משנים חתימתו". ועיין שכ"כ
בקיצור נחלת שבעה.

אולם בשם חדש (ד כללי שמות לשון הקודש
ס"ק א) כתב: "שמות לשון הקודש צריך לכותבם
כפי מה שנמצאים בכתוב אם מלא מלא, ואם חסר
חסר, ואף אם אינם בכתובים לשם אלא תיבה בעלמא
בלה"ק, ואין משגיחין בחתימת הבעל".

ובספר ויקרא אברהם לרבי
אברהם חיים אדאדי בקונטרס
שדה מגרש אות [ל] כתב בשם עזיאל:
"ובאביו עזיאל חסר וי"ו שכן הוא בכל
המקרא כמ"ש מהר"א מוטאל והב"ש וכ"כ
הכנה"ג בשער השמות. והג"פ בעז"נ דחסר וי"ו
ואפילו שהוא חותם בוי"ו ודלא כט"ז וכמ"ש הכנה"ג
שם. ולא דמי לשם בנימין ודוד והולכין אחר חתימתו
דהתם איכא מיעוטא בכתובים כן וכ"כ הי"א בשם
אהרן דאם חותם בוי"ו טועה הוא כיון שבכל המקרא
חסר ויישב שם גם למהריק"ש דסובר אם חותם
יהודה באל"ף יכתוב כן בגט יעו"ש".

וממרן אבי אדמו"ר זיע"א בעל תורת יששכר
קיבלתי שמנהג בתי הדין בארץ ישראל הוא לכתוב
עזיאל חסר, ואם חותם מלא, אם הבעל אשכנזי -
יש לכתוב בחתימתו כדעת הטיב גיטין, ואם הבעל
ספרדי - אין להשגיח בחתימתו כדעת השם חדש.

לדעת הסוברים שאם חותם מלא יש לכתוב מלא, מה הדין אם יכתוב חסר

כתב הטיב גיטין (שם): "ומ"מ נראה דאף
בכה"ג אם כתב חסר יש להכשיר בדיעבד שיש לומר
שטועה הוא בחתימתו כמו שכתבו לעיל הב"ש והע"ז
מתשובת מהר"א"ש בכמה דוכתי ועיין לקמן גבי שם
פינחס מה שכתבתי בזה". וכ"פ אהלי שם, טיב גיטין
חדש - שם עולם⁴, גט מסודר, אבני זכרון.

4. ובספר שם עולם הוסיף על טעמו של הטיב גיטין שהכשיר בדיעבד אם כתבו חסר באופן שחותם מלא וכתב: "ובלא"ה כתבתי בס"ב דגם בחותם שפיר כשם המקרא אם אין שינוי במבטא כשר בדיעבד בשינוי מחתימתו ומכ"ש כאן".

המשך עמוד ב':

לקבוע מזווה הוא מיד כשגמר לבנותו גם קודם
שידור בבית, וכ"כ לדייק בפרשה סדורה (סימן
נ"ח), וכבר הובא דבמג"א וברכ"י ומשנ"ב מבואר
להלכה אינו כן].

אם מברך קודם שנכנס לדור בזמן שמכניס
חפציו לבית

בספר ארחות רבינו (ח"ג מזווה אות כ"א)
הביא דהחזו"א הורה לברך על קביעת המזווה
קודם שנכנס לדור כשמכניס שם חפציו, ונראה
שם שהבין דטעמו דכיון שחפציו משתמרים
שם שפיר חל עליו חיוב מזווה כדין בית האוצר,
ומצינו סברא זו בנחלת צבי (על שו"ע להלך
סימן רצ"א על דברי הגרע"א). ושם הביא
דשאל לבעל הקה"י בחתן שדר בבית אחר אבל
הכניס חפציו לבית החדש, ונקט בעל הקה"י דאינו
חייב במזווה דעדיין לא דר בבית החדש, ותמה על
הוראת החזו"א.

ונראה דכל חיוב בית האוצר אינו אלא
כשמיוחד לאוצר, אבל כשמיוחד לדירה אף
שחפציו משתמרים בו אינו חייב מדין 'בית
האוצר', וכן נראה בתשו' רע"א (מהדרו"ק סימן
ט') דמבואר בדבריו דאין חייב במזווה אלא כשדר
בבית וכשיצא מביתו אינו מקיים מצות מזווה ולא
חייב מדין בית האוצר אף דחפציו משתמרים

שם [ודלא כהנחלת צבי שהקשה על רע"א למה אין לחייב מדין בית
האוצר]. ונתבאר דבר זה בארוכה במק"א.

אמנם בחוט שני (סוף סימן רפ"ה) נראה שהבין דטעמו
של החזו"א הוא באופן אחר ממה שהובא בארחות רבינו,
דכיון שהכניס חפציו לדירה נחשב כתחילת דירתו

הדינים העולים:

[א] גדר מצות מזווה כ' המג"א דהוא לדור בבית
שיש בו מזווה, וגדר קביעות המזווה הוכיחו
אחרונים דאינו הכשר מצוה בעלמא, ונראה דהוא
המעשה מצוה גופא.

[ב] זמן הברכה הוא בשעה שמקיים המצוה,
והיינו כשנכנס לדור וכמבואר במשנ"ב, אלא
שאין מברכים אלא בזמן שעושה איזה עשייה
במצוה לכן מברך על קביעת המזווה, וכמש"כ
הברכ"י. וכן נקטו מרנן הגרש"י אויערבאך
והגר"ש אלישיב זצ"ל.

[ג] כשמכניס חפציו קודם שנכנס לדור, בשם
החזו"א מובא שהורה דיש לברך משעה שמכניס
חפציו, ומרנן הגרש"י אויערבאך והגר"ש אלישיב
זצ"ל הורו דבאותו היום שנכנס לדור יכול לברך
כשמכניס חפציו, אמנם במשנ"ב נראה דרק
סמוך לכניסתו לדירה ממש, ויש עצה לצאת
י"ח גם לדעת המשנ"ב שבאותו יום שנכנס לדור
כשמכניס חפציו יאכל איזה סעודה קבועה וכה"ג
חשיב שפיר תחילת כניסתו לדירה וא"ש לכו"ע.

בבית אף שאינו סמוך לכניסתו לדור בדירה [ועיין
בתשו' הר צבי (יו"ד סימן רל"ה) מש"כ בזה].
ויש לעיין מה השיעור בזה, וכי אם מכניס חפציו
חודש או חדשיים קודם שנכנס לדור ג"כ נחשב
כתחילת דירתו.

ומשמעות המשנ"ב (סימן י"ט סק"ד)
נראה דאינו קובע אלא כשנכנס לדור בבית תיכף
ומיד, ומסתמא איירי שכבר הכניס חפציו קודם
לכן ואעפ"כ כתב דיקבע רק סמוך לכניסתו.

ומרנן הגרש"י אויערבאך והגר"ש אלישיב
זצ"ל נקטו דיכול לברך על קביעת המזווה אם
הוא באותו יום שנכנס לדור בבית כשמכניס שם
חפציו, דבאותו היום נחשב תחילת דירתו. [אמנם
כל זה רק אם מכניס חפציו באותו הזמן, אבל אם
הכניס חפציו בימים הקודמים אין לו לברך אף
שחושב להכנס לדור באותו היום, דעל מה יברך
עכשיו שהרי לא נכנס לדור עכשיו אלא מאוחר
יותר ואין עכשיו תחילת כניסה לדירה]. ונראה
דהכרעה זו היא ג"כ דלא כמשמעות המשנ"ב,
דבמשנ"ב נראה דרק סמוך תיכף ומיד לכניסתו
לדור יקבע, וכמש"כ המג"א דיחד עם מעשה
הקביעות צריך שיהיה קיום המצוה.

ויש עצה לצאת ידי חובה גם לדעת המשנ"ב,
שבאותו יום שנכנס לדור כשמכניס חפציו

יאכל סעודה קבועה בבית וכה"ג שפיר חשיב תחילת דירתו דהאכילה
היא ודאי תחילת דירה. ולכן חתן הנכנס לביתו החדש יכול לקבוע
מזווה באותו היום שנכנס לדור אף קודם החתונה, וכדי לצאת
ידי חובה גם לדעת המשנ"ב כשמכניס חפציו ביום זה יאכל
שם איזה סעודה קבועה וא"ש לכו"ע.

דיוני הוראה ורפואה



במעמד רב רושם בו נקבצו ובאו אל היכל "מרכז ההוראה" כמאה רבנים ויושבי על מדין לשבת ולדון בעניני הוראה ורפואה אצל חולי סכרת נעורים שנערך בשיתוף עם רופאי שירותי בריאות "כללית" אשר הביאו את הפן המקצועי בענין, במעמד זה נשא הגאון רבי יעקב מאיר שטרן את דבריו בנושאים הנ"ל והציע דבריו לפני הרבנים הגאונים שליט"א רבני "מרכז ההוראה" שנשאו ונתנו עמו בהלכות אלו.

הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

וודאי גמור שיצטרך לחללו לא התירו כלל בשום ענין, ויש להחמיר כדברים אבל אין למחות ביד המקילים כי יש להם על מה שיסמוכו, והיינו אין למחות באלו העושים מעשה קודם השבת אע"פ שיביאו לחילול שבת, אכן בנידון דידן הר"ז איסור דרבנן שלדעת הערוך הוא מותר כי לא ניחא ליה, ואפילו לדעת החולקים הרי זה רק איסור דרבנן ולענ"ד יש מקום להתיר להוריד את המדבקה קודם השבת לצורך מצוה, אף שיגרום שיצטרכו להחזירו בשבת.

הנה עוד יש לדון עד כמה מחוייב האדם להוציא ממנו בכדי שלא יגרם חילול שבת באופן של פיקוח נפש. ראשית ידועים דברי הרמ"א בסי' תרנו שבכדי שלא יעבור אדם על איסור תורה הרי הוא צריך להוציא כל ממנו בעד זה, ובספר חסידים המובא במג"א סי' ש"ל שילדת תכין קודם השבת את כל צרכיה בכדי שלא יצטרכו לחלל שבת עליהם, הגם דשם איתא רק אשר ראוי ונכון כמבואר במשנ"ב שאינו חיוב גמור, אך למעשה בוודאי שאין לחייב ציבור להוציא ממון בכדי שימנע מחילול שבת,

ושאלתינו היא בחולה שיכול לשכור את כל מכשרי הרפואה אשר הוא צריך להם בעד מאה אלף דולר, שבאופן כזה הוא יחסך שלא יצטרכו לחלל עלו את השבת. כמו כן אם חלילה קורה תאונת דרכים קודם השבת במקום שהדרך משם לבית הרפואה הוא כשעה ואם ייסע ברכב הוא ייסע בעיצומו של שבת, משא"כ אם יזמין שיקחאו ע"י הליקופטר בממון רב בוודאי יגיע לבית הרפואה קודם השבת. ובאופן שיש לו את הממון לשלם, ומונחים אצלו אותם עשרות אלפי שקלים שעולה להשכיר את ההעליקופטר, על זאת אנו דנין האם הוא מחוייב לשלם בכדי שלא יחללו עליו את השבת.

הנה הרי יש הרבה מאוד דוגמאות לכך, ומעולם לא שמענו שיש חיוב ע"ז. והטעם הוא דהיות שמדובר בחולה שיש בו סכנת פיקוח נפש הותר לחלל עליו את השבת להצילו, לא מצינו שיש להחמיר בזה.

ובפרט שהרמ"א בסי' רמח פוסק כר"ת שאדם החולה מותר לצאת קודם השבת לרפואתו אף שיכול ליגרם ע"ז חילול שבת, ולא מצאנו שיש לחייב אדם שיעשה מעשה בקום ועשה ולהוציא מממונו בכדי שלא יהיה אח"כ חולה שיש בו פקו"נ. ומסקנת הדבר הוא שאף אם אדם יכול לחסוך חילול שבת ע"י הוצאה ממונית, בזה אם מדובר בהוצאה שאינה רבה הרי עליו לעשותו, כי כל הוצאת טיפת דם הוא חילול שבת דאורייתא ממש. אך בהוצאה גדולה יש מקום לסמוך על המקילים.

שיוציא דם, הרי זה בוודאי פסיק רישא דלא ניחא ליה, היות שאינו מעוניין להוציא דם, אלא כל ענינו הוא רק להכניס את המדבקה לזרוע, והוי דינו כפסיק רישא דלנח"ל ולא אכפת ליה, ואף בדין פסיק רישא אי שרי אם לא ידועים דברי השו"ע בסי' ש"כ דלדעת הערוך הסובר שמותר לכתחילה לעשות מלאכה דאורייתא אם זה פס"ד דלא נח"ל הכי נמי בנידון דידן, אך היות והמחבר מביא שיש חולקים עליו לכך אין לסמוך ע"ז להתירו לכתחילה. אך הא וודאי שלכל הדעות אין בעשיית פסיק רישא דלא ניחא איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן כמבואר במג"א ובמשנ"ב.

אכן, אתמול היו אצלי שני בחורים חולי סכרת וברירתי אצלם על המציאות בדבר זה ואמר לי אחד מהם שהוא בדק וראה שהיות והסיב הנכנס לגוף הוא כ"כ דק אינו מוציא דם כלל אלא לעיתים רחוקות, אך השני טען שאצלו מצוי הדבר שיצא דם. ולעניינינו עכ"פ אף אם נאמר שהוא פסיק רישא בוודאי שיוציא דם כאשר מכניס את הסיב לגוף, הרי זה ברור מן האמור לעיל שאין זה אלא איסור דרבנן, ואינו איסור תורה כמבואר במג"א ומשנ"ב שפסיק רישא דלאכפת ליה אין זה אלא איסור דרבנן כדאמרן לעיל.

ידוע המבואר בסי' רמ"ח בהלכות שבת והוא מדינא דגמרא, שאם אדם מכין בע"ש לצורך מצוה ועושה המעשה קודם השבת או אף אם הוא יגרום חילול שבת דאורייתא ישנם שיטות המתירים זאת. והיינו דיש מחלוקת ידועה בדין היוצא בשיירה והמפליג בספינה, כשאדם יוצא ג' ימים קודם השבת לצורך הרשות או אפילו בערב שבת לצורך מצוה סבירא להו לכמה פוסקים דשרי, ואציין את דברי שו"ע הרב בזה שכתב בסי' רמח סעי' י"ג א"ע שהוא

ברשות מרא דאתרא כ"ק אדמו"ר מסאווראן שליט"א נשיא מרכז ההוראה - אוצר הפוסקים, הרבנים הגאונים רבני מרכז ההוראה שליט"א וכל הקהל הקדוש.

היות ונתאספו כאן בענין חולי סוכרת ושאלותיהם אשר רבים המה לדון בהם את ההלכה למעשה על כן אדבר בכמה ענינים הנוגעים לחולי סוכרת את פסק ההלכה בהם. א. אם מותר להוריד את המדבקה קודם השבת לצורך מצוה אף שיצטרך להחזירו בעצם יום השבת. ב. עד כמה מחוייב האדם להוציא מממונו על מכשירים וכדומה בכדי שלא יצטרך להוציא דם ולחלל את השבת.

המכשירים שמשמשים בהם חולי סוכרת הם מוציאים דם והוא בכדי לבדוק את רמת הסוכר בדם, והנה נקדים תחילה מהו איסור הוצאת דם. ומבוארם הדברים בדברי המג"א סימן שט"ז הדין באיסור חובל והוצאת דם בשבת, ומיית בזה ג' שיטות ראשונים. א. שיטת הרמב"ם הוא שהוא חייב משום מפרק שהוא תולדה דדש, והמגיד משנה על אתר כתב דאם הוא תולדה דמלאכת דש הרי דינו שצריך שיעור גרוגרת ככל דישא. ב. שיטה נוספת המובאת בראשונים שהוא חייב משום צובע, ג. שיטה זו שהיא שיטת רוב הראשונים שחובל חייב משום נטילת נשמה. ובמחצית השקל שם כתב שלפ"ז אפילו אם הוציא טיפה אחת, ואפילו כל שהיא, יש בזה משום נטילת נשמה וחייב חיוב טאת דאורייתא.

המכשירים שהוצגו כאן [מד סוכר רציף ("פריסטיל ליברה") - שהוא עובד ע"י מדבקה בצורת עיגול בקוטר גדול קצת ממתבע של חצי שקל, שבמרכזה ישנו כמו חוט המוחדר מתחת לעור על ידי מחט מוליכה. המחט עשויה כמו צינור ובתוכה החוט האמור. לאחר ההחדרה בנעיצה לעור, יוצאת המחט ורק החוט נותר מתחת לעור. החוט הנ"ל דוגם את הנוול התת עורי כל כמה דקות, ומוזהה את ערכי הסוכר. במדבקה יש שבב אלקטרוני האוגר את נתוני הסוכר. כדי לדעת את הערכים יש לקרוב אל המדבקה מכשיר אלקטרוני - שהוא שלט אלחוטי המופעל בלחיצת כפתור, ולסרוק את התוצאה (מבוסס על טכנולוגיית NFC כמו כרטיסי הרב קו באוטובוס). התוצאה מתקבלת בשלט בתצורת מספרים, כשהתוכנה גם מראה על הכיוון הכללי - ירידה או עליה. את המדבקה מחליפים על 14 יום. ובמכשירים אלו אין צורך בהוצאת דם בכל בדיקה, ולכן הם] חוסכים מלאכה דאורייתא בשבת, כי הוצאת דם הוא מלאכה דאורייתא ממש, וכאשר אדם מניח מדבקה עם חיישן דק בורוע, אף אם נאמר שזה פסיק רישא

על אודות מה שנאמר באסיפת רבנים ורופאים בשם רבנים מלונדון שמותר ליולדות לנסוע מבית הרפואה בשבת מחשש להדבקות במחלות מחמת החיידקים המצויים בבית החולים (הובא בגליון "מרכז ההוראה" אלול תשע"ח). שאלו רבים ותמחו היאך בארץ ישראל דרך העולם שנשארים בבית החולים כמה ימים ואין על זה שום טענה וחשש.

תשובת הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראם שליט"א:

האמת בזה שישנם כמה מיני מצבים בסיכון כגון חולה או זקן וכדומה שהרבה אחוזים יש בהם שנדבקים בבתי חולים ועליהם נאמר שהם צריכים ליסע מביה"ח בהקדם האפשרי ואף לחלל עליו את השבת, וכ"ש למי שרגיש לזה.

אך במחלקת יולדות ב"ה רוב האנשים הנמצאים הם בריאים כך שאין שם כמעט מחלות וכדו' כך שאחוזי הסכנה במחלקה זו פחותה ולכן ע"פ רוב אין בעיה להשאר שם.

ובוודאי ששונה הדבר ממחלקות של יולדות ששם אין לחוש, אך אם יולדות ותינוקות יצטרכו להשאר במיון או במחלקה אחרת של חולים אכן יש לחשוש כנ"ל.

בברכת רפואה שלימה לכל חולי ישראל ושמחות תמיד.

פסקי הוראה

מענה על שאלות אשר באו אל פתחי הרבנים ונימוקם עמם מהיכן נידונו



הגאון רבי שלמה קאהן שליט"א

דעת מרן בעל שבט הלוי בביאור דעת המגיד משנה דעושים לחולה כל מה שעושים לו בימי החול

שאלה:

מי שנקטע ר"ל האצבע, האם מותר לתופרו בשבת, אפילו באופן שבכדי להוציאו מכלל סכנה די לעצור את הדם ולהובשו, או דשרי לעשות כפי שיעוה עימו בחול.

צדדי השאלה:

האם כאשר יש פיקוח נפש הותר לטפל בו רק להוציאו מכלל פיקוח נפש או דשרי לרפאותו לגמרי, ומכיון דכעת מדמם היד והוה פיקוח נפש, מותר לתופרו כדבעי, כי זה דרכו לעשות בחול, וזה דרך יותר בטוח לרפאותו.

תשובה:

יש לעשות מה שרגילין עשות עימו בחול כלשון השו"ע, "עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול" וכן פסקו מו"ר בעל שבט הלוי והגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

הנימוק:

הנה שמעתי ממרן בעל שבה"ל זצ"ל דדברי הביה"ל דדחה המ"מ אינם מוכרחים ואפשר לסמוך על המ"מ ד"עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול" ולכן מותר גם לחברו ע"י ישראל, כשאין עכו"ם. עיין באריכות בתשו' שבה"ל חלק ח סימן עא, וכן פוסק הגרש"ז במנחת שלמה ח"ב סי' י"ז:

בהרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה: פי' מכה של חלל דאמרינן אינה צריכה אומד, לומר שאפי' אין שם בקיאות וחולה נמי אינו אומר כלום, עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות שהן יפין לחולה, ומחללין שבת ואין נשאלים כלל.

ובמגיד משנה הלכות שבת פרק ב הלכה יד:.... וחולה לדעת רבינו אפי' יש בחולי סכנה אין בצנה סכנה, ואפשר בבגדים. ומחממין לו חמין מלתא אחרייתא ואין דומה לעשיית מדורה אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואף על פי שאין במניעת דבר שעושים לו סכנה:

ובבית יוסף נוטה לדעת המ"מ דבסימן שכח: ד (ב)....אהא דאמרינן חולה שאין בו סכנה אומר לגוי [ועושה] פירש רש"י צרכי חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למוט ומכל מקום צריך הוא לה אבל הרב המגיד כתב בפרק ב' (ה"ד) גבי אין עושים מדורה לחולה דלחולה שיש בו סכנה משמע דלכל צרכיו מחללין ואף על פי שאין במניעת הדבר שעושים לו סכנה:

והמחבר ג"כ סותם כדעת המ"מ בסימן שכח טעיף ד: מכה של חלל אינה צריכה אומד, שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום. עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול; אבל כשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך חילול, אסור לחלל עליו אף על פי שהיא מכה של חלל.

וכן מסביר המגן אברהם סעי' ד' כל שרגילין [גם כהמ"מ]: משמע אף על פי שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא [מ"מ ב"י] ועמ"ש סי"ח וס"ז וכ"כ רדב"ז ח"א ס"ל: [אולי צ"ל ח"ד סק"ל]

והביא מקור לזה מדברי החינוך ובעיקר מה שסמך הגר"ח על המ"מ פ"ב משבת.

ובהלכות חג בחג הל' ימים נוראים [דף ת"ז] "ומהגרי"ש אלישיב שליט"א שמעתי דלמעשה נותנין לחולה פחות פחות מכשיעור מ"מ חזי לאיצטרופי סברת הנצי"ב, האור שמח, והגר"ח במקום כל חשש קטן אחר אם סגי ליה לחולה בזה או במקום ספק בשיעור עצמו וכדו'....

מה שכתב המג"א והרעק"א אחד מאלף לא הוה סכנה היינו בביר. אבל בחולה מסוכן, קרוב יותר שיתכנן אפי' דיבר שבביר הוא אחד מאלף

והנה המגן אברהם סימן שטז סק"ג: ואותן אנשים שהורגים השממית שקורין שפי"ן בל"א נ"ל דאיסור גמור הוא דהא אינה מזקת אף דיש לחוש שיפול לתוך המאכל מ"מ מלתא דלא שכיחא הוא ויכול לכסות המאכל וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל לכן יש למחות בידם:

וכן מבואר בשו"ת רעק"א סי' ס' "א"ו דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה.

ויתכן דבאדם ברי כתבו המג"א והרעק"א דסיכון של אחד מאלף אינו די להכניסו לגדר סכנה, אבל כשכבר נכנס לגדר חולה שיש בו סכנה, מסתבר דבכה"ג הוא קרוב יותר לסכנה, אפי' ע"צ הרחוק, ומכיון שהוא דבר שחייבים לעשותו, או שנהוג לעשותו, אין הולכים בפ"ג אחר הרוב. מריבוי דחי בהם, כמבואר בתוספות מסכת יומא דף פה. ד"ה ולפקח הגל אינו כן אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב (ויקרא יח) וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל ע"כ - ואפי' דבר שהוא אחד מאלף חוששין. פי' כיון דהוא כבר חולה מסוכן מצוי שבדבר קטן יסתבך החולה, והוא סכנה של יותר מאחד מאלף ולכן ס"ל המ"מ דחוששין אע"ג דבדרך הרוב לא יקרה לו סכנה מזה -

ודומה לזה מציינו בשו"ת בנין

ובמגן אברהם סימן שכח יז: הקיז דם ונצטנן, עושים לו מדורה אפילו בתקופת תמוז... אבל לשאר חולי לא לפי שאין בו סכנה הא אם יש בו סכנה שרי אף על גב שאין בצנה סכנה שאפשר לחממו בבגדים (מ"מ) ועמ"ש ס"ד אבל ב"כ בשם רש"י שאם אין במניעת דבר ההוא סכנה אין עושים:

וכן נקט הפרי מגדים כהמ"מ בא"א סימן שכח ס"ק יז: הקיז. עיין מה מ"א. עיין מה שכתבתי לעיל [אות ד] בזה דלהמגיד משנה אף שאין סכנה כלל, ואף אם לא יחממו בבגדים לית סכנה, אפילו הכי שרי:

ומשמע מהמ"מ דאפי' אין סכנה כלל, ולא זכיתי להבין דא"כ למה כתב המ"מ "ואפשר בבגדים", דמשמע דיש סכנה רק שאפשר בבגדים, הא אין סכנה כלל לא מחללין וצ"ע

וכן נקט האליה רבה כהמ"מ בסימן שכח - ה: כל מה שרגילין וכו'. משמע אף שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא (מגיד משנה שבת פ"ב ה"י ובי"י). ולכאורה משמע דהא"ר נקט כהמ"מ דאפי' אין סכנה כלל מותר לחלל.

והנה ישנו ב' דרכים בהרמב"ן ובמ"מ: א: דהתירו לחולה מסוכן כל הדברים שרוצה, וכן משמעות הפמ"ג והא"ר הנ"ל, אפי' אין בו צד רחוק של סכנה, וכן הבין הביה"ל בפ"י המ"מ, דכל "דטוב ויפה לו" מותר לחלל שבת - ב: או דהתירו רק דבר שהוא עכ"פ סכנה על צד הרחוק, שמותר מפני פ"ג, לעשותו באופן שעושים בחול, אע"ג דע"ז יתרבה החילול שבת, דהדרך שעושים בחול הוא הדרך הבטוח ביותר, ואז אין חשש לסכנה אפי' על צד הרחוק.

ובחי' מרן הגרי"ז הלוי הל' שביתת עשור כ' דאביו מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל היה מורה ובא לחשבי"ס לאכול כל צרכו ביוה"כ פ"א ואף ביותר מכשיעור, וביאר דבריו שם ע"פ המ"מ פ"ב משבת דחשבי"ס עושים לו כל צרכיו בשבת ואף בדברים שאין בהם משום סכנה, ואף כאן כיון שצורך החולה לאכול יותר מכשיעור, מאכילין אותו כדרכו ביותר מכשיעור, ואע"פ שאין סכנה אם יאכל פחות מכשיעור, מ"מ הרי זה מצורכי החולה, וכ' שם דעד כאן לא נאמר דין אכילה פחות מכשיעור רק במעוברת שהיא חשבי"ס דחיישי' שמה יסתכן, אבל ביש בו סכנה נותנין לו אף יותר מכשיעור

1. מגיד משנה הלכות שבת פרק ב הלכה יד: ... לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואף על פי שאין במניעת דבר שעושים לו סכנה:

ציון דברי אין לחוש כלל לחשש רחוק אלא הולכין אחר הרוב, משא"כ בפ"ג חוששין למיעוטא דמיעוטא

וז"ל שו"ת בנין ציון סימן קלז, וז"ל: "דאע"ג דכלל בידינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש ואין הולכין בפ"ג אחר הרוב זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתה אין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה, בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריכין להודות על שנוצלו ואיך מותר לכתחלה לכונוס לסכנה ולעבור על ושמרתם מאוד לנפשותיכם, אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה הולכין אחר הרוב עיי"ש

ואם נוקטים כדרך הב' בהבנת המ"מ יתיישב כל ההוכחות של הביאור הלכה בסי' שכ"ח נגד המ"מ, דמה דמבואר בגמ' יומא פג. דחולה מאכילין אותו ע"פ בקיאיין, היינו דבקיאיין צריכין להעיד שהוא חולה מסוכן, אבל כשנתברר שהוא חולה מסוכן, מותר כבר לבשל בשבילו אוכל טרי, אע"ג דיש אוכל שרק אתמול בשלו את זה, כמבואר בתשו' הרשב"א ח"ז סי' שמ"ג.

ובזה מיושב סתירה בדעת הרשב"א, דבתשובה ח"ג סימן רי"ד כתב דהא המסוכן מסוכן הוא אצל אכילה וכו' ונאכילהו ביה"כ ע"ש אלמא דלא קשה לו אלא מטעם הריאה דהביא מפרק חרש דכל מסוכן מסוכן הוא אצל אכילה ג"כ אבל אי לא משום זה לא קשה ליה דנאכילהו ביה"כ, משמע דלא ס"ל כהמ"מ, וכן העתיק הביה"ל שו"ת רשב"א הנ"ל להוכחה דחולק על המ"מ, ובתשובת הרשב"א בחלק ז סימן שמו: מתיר לבשל לחוליית מסוכנת אוכל טרי במקום שיש אוכל שעבר מעל"ע מבישולו, ובדאי סתם אנשים אוכלים מאכל כזה, [דאל"ה לא הי' צורך לומר היתיר משום מסוכנת], וא"כ כמעט בודאות שאין כאן סכנה ולמה היתירו הרשב"א?

אלא דכיון דלחולה שמתרפא חייבים לסעודו במאכלים כדי שיתחזק ויתרפא, ואם לא יקבל אוכל טרי יש ספק שיסתכן, אפי' על הצד הרחוק, כמבואר בתשו' הרשב"א [ח"ג סי' רי"ד] דכל מסוכן מסוכן הוא אצל אכילה ג"כ, וכיון דהדרך לבשל אוכל טרי לחולה כל יום, מתיר הרשב"א לחלל שבת בשבילו זה, וא"כ אדרבה ראי' מכאן דגם הרשב"א למד כהמ"מ לפי הדרך הב', ודו"ק.

ובחילוק הב' גם מיושב סתירת המאירי המובא בביה"ל ד"ה כל שרגילים, דמביא המאירי בשבת קכ"ח: "וז"ל יולדת שמתחילין לאי סוף דבר למה שהיא נעשה לרפואה אלא אפילו במה שנעשה ליישב דעתה אף על פי שבפרק אחרון דיומא החמירו שלא להאכיל אלא ע"פ מומחה מ"מ בכאן מתוך פחדה יכולה להסתכן ע"ש. - ומביא הביה"ל הוכחה מזה דהמאירי חולק על המ"מ, דיתובא דעתא מותר רק משום דיכול לבוא לידי סכנה.

ומאידך גיסא במאירי שלהי יומא בד"ה בין להשקותו בין לרפואתו שכתב אף על פי שרפיצה זו של חיזוק אבריו אין בה צורך למהירות, והו"ל למימר שנמתין לה כדי שלא יתחלל שבת, שמ"מ ממהרת היא בחיזוק אבריו ואין משהין לה שום דבר תועלת לגמור רפואת החולה עכ"ל - הרי דהותר דבר שאינו כרוך בפק"ג, ומזה הקשה הביה"ל סתירה בין דברי המאירי.

וכנה"ל במאירי מסכת שבת דף קכח: ואמ' מחללין עליה את השבת ר"ל שעושין לה כל צרכיה מהדלתת הנר ושחיטה

ובשול ושחיקת סמנין לשתות וקשירת החבלים במה שתתלה עצמה בעת הלידה וזולתם מכל צרכיה הכל שיה בין אמרה צריכה אני או לא תאמר ע"כ - הנה לא חילוק בין פעולה הכרוכה בסכנה, אלא "עושים כל צרכיה".

ולפי חילוק הב' הנ"ל בהמ"מ, דכיון שהוא מסוכנת "עושין לה כל צרכיה", מיושב הסתירה, דיתכן דסכנת "יתובא דעתא" הוא סכנה רחוקה, דבברי לא חיישינן לזה, ואולי אחד מאלף ניזק מסכנה זו, אבל כיון דהוא כבר בסכנה, ואין הולכין בפ"ג אחר הרוב, וחייבין לעשות כל טעדיקי שבעולם, אפי' מיעוטא דמיעוטא של חשש סכנה, א"כ חוששין אפי' לדברים שהוא בד"כ אחד באלף כדי למהר רפואתו, דכיון דהיא כבר מסוכנת הסכנה יותר קרובה ודו"ק.

וכן מה שהביא הביה"ל ראי' מתוס' פר' מפנין קכ"ח ע"ב ד"ה קמ"ל: קמ"ל איתובי מיתבא דעתה - אף על גב דבפרק בתרא דיומא (דף פג.) אמר חולה אין מאכילין אותו ביה"כ אלא ע"פ מומחה והכא שריא משום יתובי דעתא, היינו שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה ממה שיסתכן החולה ברעב. - פי' דהגם יתובי דעתא הוא דבר רחוק שתסתכן מ"מ כיון דבאופן רחוק, אפי' אחד באלף יכול להסתכן, חוששין, אבל בחולה יש חולים דהאוכל כלפיהם לא מעלה ומוריד כלל, ולכן צריך מומחה.

וכן מה שהביא הביה"ל ראי' מ"ר "ועוד שהרי דעת ר"י שאין מאכילין אותו עד שנסתפק שמא ימות ואף לר"ת דפליג ע"ז כתב נמי אף על גב שהיא אינו אומר שימות מ"מ חיישינן שמא יתעלף ויסתכן ולא תלוי כלל באמירתו דהרבה פעמים אינו יודע אם הוא מסוכן אלמא דאפילו לדידיה נמי דוקא משום ספק סכנה אבל לא משום דטוב ויפה לו"

ודברי הביה"ל צע"ג ז"ל ר"ת מובא בהגהות מיימוניות הלכות שביבת עשור פרק ב הלכה ח: [ה] יש גאונים שפסקו דהיינו דוקא כשאמר אסתכן אם לא אוכל אבל אם אמר לא אסתכן בכך אם לא אוכל אסור להאכילו וכן פיר"י ב"י שמואל אבל ר"ת חלק על זה והורה הלכה למעשה להיות וז"ל וכי חולים נביאים הם או בקיאים הם אלא כיון שיודע החולה או החיה שהוא שבת או יום כפור ואמר אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילין אותו אפילו סבורים שהחולה אינו מסוכן ע"כ ומביאו הבי"ב בסי' תרי"ח ושם הגי' "אפי' סבורים החולים שאינם מסוכנים" ע"כ - הרי ר"ת מקיל אפי' שאין צד של סכנה. - ובע"כ דמיקל היכא שאין צד של סכנה וודאית, אבל אכתי ישנו צד של אחד מאלף של סכנה ולכן מתיר ר"ת, והוא כסברת המ"מ ממש.

ומביא הבי"ב כן בשם הגהות מרדכי ... וכל זה כתב גם כן בהגהות מרדכי דשבת פרק י"ז (ס' תסד) ובסה"ק (ס' רכא הגהות הר"ף אות ב) כתב פרי"ז וז"ל כשהחולה שואל לאכול אומרים יום הכפורים הוא ואם אומר אף על פי כן תנו לי לאכול מאכילין אותו דכה"ג חולה אומר צריך [אני] קרינן ביה אפילו אינו אומר שצריך משום סכנה עכ"ל

וכן מה שהביא ראי' הביה"ל מתוס' ישינים ביומא: וז"ל: חולה אמר צריך כו'. וכגון שירא להיות מסוכן .. דתימא האי דקאמר חולה אגב תונביה, וכל הני דאמרי צריכין אנו דמחללין עליהן השבת כולה מייירי דמחמת דאגת סכנה אומר כן. מ"ר. - יש ליישב דהיינו נמי סכנה על צד הרחוק, דביתובא דעתא ידעינן וכלפי אוכל לא ידעינן.

יתכן שהביה"ל יודה בסכנה ע"צ הרחוק ובעצם נכון לומר דכל הסיבה שהביה"ל הבין שהראשונים חולקים על המ"מ, משום דהבין כמו הפמ"ג והא"ר דהמ"מ מתיר גם דברים צדדיים שאין

להם ולרפואה ולא כלום, כדרך הא' שהזכרנו, וההיתר רק משום שהוא "טוב ויפה לו" כלשונו, אבל לפי הדרך הב' יודה גם הביה"ל דפוסקים כהמ"מ, דז"ל הביה"ל: "ומש"כ הרמב"ן ממאכלים ורפואות היינו מאכלים הקלים שרגילים לתת דלחולה שלא יתחלש שגם מניעת דבר זה יהיה לפעמים סיבה לחזק חליו ויוכל לבוא לידי סכנה" - משמע דכל דבר שאפי' על צד הרחוק "ולפעמים" סיבה לחזק חליו דיינו לחלל שבת בשבילו.

וכן מוכח דלמד כן ממש"כ הביה"ל ז"ל: ואביא ראייה לדברינו מדברי הרמב"ן בעצמו בתה"א. הרי מוכח דיתובי דעתא דחיה אינה כ"א משום דקים להו לחכמים דמסתכנא בה וכן משמע עוד במאירי פרק ח' שרצים ובר"ן שכתבו.. אבל אם היה ספק להם אם יתרפא לא נחמם לו קמ"ל ע"ש הרי דלא מיעטה הברייתא כ"א ספק רפואה אבל היכא דאין ספק כלל שיתרפא החולה ע"ז רק שטוב ויפה הוא לו בודאי אין מחללין.... ואפשר דחיווק אבריו נמי פעמים שמוציא אותו מחזקת סכנה... ע"כ -

וכן ממה שהביא הביה"ל מאו"ז "הו"ר אליעזר אוסר ואמר דסברת הלכה זו אינה ברחיצה כי לא הותר לחלל שבת אלא בדברים שיש בהם פקוח נפש עיי"ש - משמע דברחיצה שאין לזה כל צד, אפי' רחוק ביותר לפקו"ג, - וכן מסיים דבריו "היינו דוקא דבר שברור לנו שלא יכבד חליו ע"י מניעת דבר זה אבל בדבר שיש חשש שע"י מניעת דבר זה יחלש ויכבד חליו מחללין עליו השבת וכעין שכתב ר"ת לגבי יוה"כ וכו"ל וכן נפסק לקמן בריש סימן תרי"ח. ולפי דברי המאירי הנ"ל בימא משמע שאם ע"י פעולת החילול הזה יתחזקו אבריו ג"כ אין למנוע דבר זה מאתו כיון שהוא חולה שיש בו סכנה -- הרי דדוקא בברור לגמרי שאין לדבר שום קשר לרפואה אז מחמיר הביה"ל, דהיינו רק "טוב ויפה לו" אבל ב"תחזקו אבריו" אין למנוע ממנו - כדברינו.

וכפי' הב' של המ"מ יש להביא ראי' מדברי שו"ת רדב"ז חלק ד סימן קל: תשובה דבר זה מחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין מדקאמרין דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות ואם כן יהיה מותר לעשות לו אפי' דברים שאין בהם צורך. הא ליתא ודאי דאין כאן צד סכנת נפשות אבל בדברים שיש בהם קצת צורך אפשר שאם לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה והדבר ידוע דאפילו ספק ספקא דוחה את השבת. תדע שהרי שוחטין לחולה בשבת אעפ"י שאפשר להאכילו נבלה דאין בו אלא איסור לאו משום דילמא ידע שהיה נבלה ויקוץ בה ויסתכן.

וכן מדברי שו"ת רדב"ז חלק ד סימן סו (אלף קלח): וכלל גדול יש בידי שהשבת דחוויה היא אצל חולה שיש בו סכנה אבל לא הותרה שבת אצל החולה ולא אמרינן כחול הוא אצלו כי היכי דאמרינן יום טוב שני לגבי מת כחול שוויה רבנן ונ"מ שמותר לעשות לחולה שיש בו סכנה הדברים שנוהגין לעשות לאותו חולי בחול אבל אין עושין לו דברים שאינן רגילין לעשות לאותו חולי אלא על פי חכם רופא שאמר שצריך.

ואכן זה דרכו בשו"ת שבת הלוי חלק ח סימן עא: ובענייני דאין מכל זה ראי' נגד הה"מ דודאי גם הה"מ מודה דכל היתר של פקוח נפש בין בשבת בין במאכלות אסורות צריך שיבנה קודם על יסוד שנדון של פקו"ג לפנינו ודאי או ספק, לזה צריך אומר, ולר"י ורש"י ספק מות, ולר"ת ספק סכנה אפי' רחוק, אבל אחרי שכבר הוחזק חולה זה לדין מסוכן, ואנו מתירים

לחלל שבת עבורו והותרו לו איסורי תורה זה דעת הה"מ דלכל צרכיו הנצרכים בזה הותר...

ובאמת גם הה"מ בענייני לא התיר רק כל שרגילים לעשות לו בחול מה שהוא בהמשך טפול הרפואי שלו כדי לגמור מחלתו לגמרי, ממילא אינו דומה למש"כ באו"ז הל' יולדת שהעתיק הבה"ל שהתיר רבינו גרשום לילדת שילדה ז' ימים לפני פסח להחם להחמין בליל יום טוב, ורבינו אליעזר חולק ע"ז, די"ל דדעת רבינו אליעזר דגם בלי הרחיצה של עתה נצא במשך הימים מגדר חולה אפי' אין בו סכנה....

אבל עיקר הטעם דבחולה שיש בו סכנה מעולם אינו ידוע מה שיכול להשפיע עליו לרע, דגם אם מניעת הדבר אינו גורם סכנה עכשיו, אבל יכול להיות מאד שע"י מניעת הדבר לא ירגיש טוב, ויבא לחולשת הגוף ולא יכול להתגבר על עצם המחלה שהיא של סכנה, וכבר ידוע שהדבר הראשון במעלת דרכי הרפואה לחזק הגוף שיכול להתגבר ולהחזיק מעמד

נגד התקפת המחלה, וקורבן בזה באמת כוונת הרדב"ז דמניעת דברים שאינם צורך כ"כ יגלגלו מצב שיצטרך לצורך הרבה, וזה כבר בגדר סכנה אעפ"י שהדבר בספק אם יארע כזה, ע"ז כ' הרדב"ז דהרי אפי' ס"ס דוחה, ואין להאריך עוד, סוף דבר דברי הה"מ יש להם מקום גדול בהלכה, ולמעשה צ"ע וסיעתא דשמיא להורות בזה כהלכה, והנכון בהוראה זו מש"כ בשו"ע דרב כאן ס"ס ד' דיש ג' גדרים, לכתחלה לא יעשה שאר צרכים אלה ע"י ישראל רק ע"י גוי, ב' אם אין גוי אפשר לסמוך על הה"מ אעפ"י שבמג"א לקמן ס"ק י"ז מביא גם דעת החולק, ג' מכ"מ בעל נפש יחמיר על עצמו באיסור תורה, וע"ע במחנה אפרים פ"ב מהל' שבת ובשו"ת צמח צדק או"ח סי' ל"ח.

אכן הביה"ל לא נחת לחילוק זה, שכתב: אכן ברדב"ז ח"ד סי' ק"ל שנשאל ע"ז והשיב בקצרה שיש דעות בזה ודעתו להקל כדעת המתירים ולא הביא ראיה ע"ז ורק בסברא בעלמא עיי"ש ולענ"ד העיקר כמו שכתבנו וכמו שהכריע הרקנט"ז ע"כ - ולכאורה כיון שהרדב"ז מודה דצריך עכ"פ קשר רחוק לפיקו"ג, הרי

יתכן דאין כאן מחלוקת כלל. והנה מפקס של מו"ר זצוק"ל דמעוברת מותרת לשתות ביו"כ בשבועות 37-39, כדי לעכב הלידה, הגם דלפי דעת הרופאים העובר תקין, מ"מ חשש רבינו שמא עדיין לא נגמר פרויו לגמרי, ויכול על צד הרחוק לצאת מזה ספק פ"ג, ש"מ דסמך על המ"מ להלכה, דכיון דהתחיל הלידה הוא בגדר סכנה, ולכן מותרת גם לשתות כדי לצאת מספק פ"ג, או דעובר עצמו הוא ספק פ"ג.

וכן אמר לי שמונת לקחת ולחלל שבת בשביל לקיחת כדורי הרגעה, [מורפיום] שזהו חלק מהרפואה וידוע שזה משפיע על החלמתו של החולה.

וכן אמר לי שמי שנקטע ר"ל האצבע, מותר לתופרו בשבת, דאפשר לסמוך על המ"מ, וכיון דכעת מדמם היד והוא פ"ג, מותר לתופרו כדבעא. - וכן פוסק הגרש"ז במנחת שלמה² ורופא כל בשר יצילנו מכל נגע ומחלה וירפאנו ויגאלנו בב"א

2. שו"ת מנחת שלמה תניינא (ג - ב) סימן ס: זי. לחבר בשבת אבר שנקטע, נלע"ד דיתכן שמותר לחבר את היד או אפילו אצבע שנקטעה גם בשבת, כיון שבלא"ה צריכים לחלל שבת למנוע סכנה של זיהום וכדומה, לכן דינו כחולה שיש בו סכנה שחייבים להציל אותו מסכנה באותו טיפול טוב

כדרך שרגילים לעשות בימות החול הואיל וגם מה שמטפלים בו עכשיו הוא גם כן למנוע סכנה, ואף שע"י זה מרבים יותר במלאכות, מ"מ כל מה שהרופא עושה הוא בגדר של פיקוח נפש. [עיי' לעיל סי' ל"ה אות ב].

הגאון רבי אהרן גאלדמינצער שליט"א

בענין תנורי בישול וכיריים קרמיות הנקראים "אינדוקציה", induction cooktop induction range

שאלה:

האם אין זה בישול ככל בישול של תולדות האור היות והוא נעשה ע"י חיכוך של חלקי הזרם באופן ששטח הזכוכית אינו מתחמם אין זה נקרא בישול. או שהוא דרך בישול הנהוג ובוזה אסרו חז"ל.

כן יש לדון אם ההדלקה נעשית בחיבור החשמל ויחשב כאש של ישראל או שהיות ואין זה עובד כלל עד שיניח עליו קדירה וממילא חשיב אש של נכרי.

שאלה:

יש בזמנינו תנורי בישול וכיריים קרמיות הנקראים "אינדוקציה", induction cooktop induction range אשר תוארם כדלהלן: פני התנור הוא משטח חלק של זכוכית וכדומה, ובתוך התנור יש מותכת של מגנטי מחובר לחשמל וכשמשוימים על פני התנור קדירה של מתכות אז זה גורם לכוח אלקטרו-מגנטי שיתחיל לזרום הלך וחזור במהירות גדול מאד להקדירה, והחיכוך של חלקי הזרם גורם שיתחמם תחתית של הקדירה עצמה לחום גדול, וכך מתבשל המאכל שבתוכו.

והנה יש לדון בזה:

- א] מאכל שנתבשל עליהם ע"י נכרי האם נאסר מטעם בישול עכו"ם.
- ב] ואם נקוט שיש בזה גזירת בישולי עכו"ם. באופן שישראל מדליק החשמל של התנור, האם נחשב ע"י אש של ישראל, ושוב אין בה איסור בישול עכו"ם לשיטת הרמ"א.

תשובה:

היות והבישול ע"י תנור אינדוקציה נעשה דרך בישול הרגיל ואדרבה לפי כמה דיעות מומחים הוא בישול יותר עדיף, א"כ המאכל נתבשל באופן היותר ראוי ויש בזה החששות שחששו חז"ל לקירוב הדעת עם העכו"ם, ונלע"ד יותר מסתבר הדבר לאסור, דאיכות הבישול בזה הוא הרבה יותר טוב מבישול במיקרוגל שיש בנ"א המונעים עצמם מזה מטעמי חששות בריאות, וגם בדר כלל משתמשים בה רק לגמור בישול או לחמם מאכלים אבל הבישול באינדוקציה הוא בישול טוב באיכות ומשתמשים בה לתחליף לבישול בתנורי גז וחשמל, וודאי אית ביה כל החששות שחששו חז"ל במאכלי עכו"ם.

ולענין אם נחשב כאש של ישראל נראה דאף שהרמ"א כתב להקל בהדלקת אש מאש של ישראל, מ"מ מסתבר שהכא גרע טפי, דשם אש הוא העושה פעולת הבישול וכיון שהנכרי הדליק איש מאש שהדליק ישראל, שפיר הוי היכר בבהדבר שעושה פעולת הבישול שעושה אח"ז הנכרי, אבל בהדלקת חשמל בתנורים הנ"ל לא ניכר ולא נעשה שום פעולה במעשה המבשל שעושה הנכרי אח"ז, ודי לנו להקל במה שהקיל הרמ"א בהדיא, ולא בתנורי אינדוקציה.

הנימוק:

עכשיו נבוא לבאר צדדי השאלות הנ"ל.

הנה במשנה במסכתא ע"ז ל"ה מבואר דחז"ל אסרו לנו לאכול, פת עכו"ם,

והנה בסוגיא שם מבואר שאם נכרי הכין מאכל שיהא ראוי לאכילה באופנים אחרים שלא על ידי בישול באור, אז אין בזה הגזירה דשלקות, לדוגמא אם נכרי מלח בשר או דג ועשאו ראוי

ושלקות, דהיינו פת שנאפה ע"י עכו"ם, וגם מאכל [שאינו נאכל חי, ועולה על שלחן מלכים] שנתבשלה ע"י עכו"ם, והטעם בזה משום בנותיהן, דהיינו שלא יהא ישראל רגיל אצל העכו"ם ויבואו לקירוב הדעת ויכשל ח"ו בבנותיהן.

לאכילה ע"י כוח המלח, אין בזה הגזירה דבישול עכו"ם, וכן אם נכרי עישן דגים וכדומה [בעישון קר] ונעשו ראויים לאכילה וחושה לעלות על שלחן מלכים, עכ"ז לא נאסרה המאכל ואף שעישון בא מכוחו של אש, אבל פעולת עשיית המאכל ראוי לאכילה הוא לא ע"י כוח חום רק העשן עצמו יש בו הכוח להפוך המאכל להיות ראוי לאכילה, וכן פסק המחבר להלכה בשו"ע יו"ד קי"ג סעיף י"ג דמליח אינו כרותח בגזירה זו והמעושן אינו כמבושל.

והביאור בזה הוא כמו שכתב הרשב"א בתוה"ב צ"ה: דלשון המשנה הוא שלקות אלמא תולדות אור לבדו שהוא שאסרו, ומסיק שם הרשב"א, והדעת מכרעת שאין קירוב הדעת במליחה

ויש לעיין מה דינו של מאכל שנתבשלה בתולדות אור, האם זה נחשב כבישול באור ממש או לא, ואין להביא ראיה כלל מדיני בישול בשבת, כי כאן אין ההגדרה אם זה מעשה בישול או לא, רק שחז"ל לא אסרו דבר זה על האדם רק בנתבשל באופן בישול הראוי והחשוב.

והנה בדר"ת הביא בזה מספר שו"ת שם אריה, דאירי שם בנוגע סוכר הנעשה בבית חרושת של גוים, אם יש בהם איסור בישול עכו"ם דאופן עשייתם הוא שמבשלים את קנה הסוכר או הסלק של סוכר במפעלים של גוים, והרב השואל שם מצדד להתירא מפני שאופן בישולו הוא לא על האש כרגיל, רק על ידי קיטור/ אדים שבאים ממים חמים, ורוצה לחדש שם שאין זה דרך בישול הרגיל ודומה הוא לעישון שלא אסרו חז"ל, והשם אריה שם חולק עליו, ומביא ראיות נגדו, ולהלכה נקטו רוב פוסקים שגם בישול בקיטור נחשבת לבישול בתולדות אור ונכללה בכלל הגזירה של חז"ל.

ודבר זה נוגע הרבה למעשה, כי רוב בישולים הנעשים היום במפעלי מזון הם על ידי קיטור או על ידי מים שמתחממים על ידי קיטור, ואף שיש גדולי הפוסקים שכתבו להקל בזה וכן כתב בהגהות זר זה על האו"ה אבל למעשה לא מקילים לומר שאין זה דרך בישול ולא נכללה בכלל הגזירה, ובשו"ת לבוש"מ תליתאי האריך לחלוק על סברא זו וכן בשו"ת שבה"ל ח"ו ק"ח כתב להחמיר בזה בשם החזו"א, אבל עיין בזה בשו"ת מנח"י ח"ג שכתב שלצירופא שפיר מצרפים סברא הנ"ל שבישול ע"י קיטור אינו אוסר המאכל.

והנה אם בישלו המאכל בחמה, או בחמי טבריא, או בשאר תולדות חמה, לכאורה אין בזה הגזירה, ויוצא לפי זה אם נכרי יבשל מאכל, ביצה וכדומה, במים חמים שנתחממו בדוד שמש וכדומה, לא יאסר, וכן מביא בדר"ת בשם ספר חיים שנים וכן כתב להלכה בשו"ת שבה"ל [ועיין לקמן מה שכתבתי בנוגע דודי שמש].

ובנוגע בישול על ידי אש של חשמל, אם החשמל

מוליד אש כמו שהוא ברגיל בתנורי חשמל, לכאורה הדבר פשוט ששפיר מחשב כבישול על חום אש ונכללת בכלל גזירת בישול עכו"ם, דמה לנו האיך נולדה האש סוכ"ס הרי לפנינו אש בוערת ומבשל את המאכל, והכרעת גדולי הפוסקים דאש החשמל יש בו הבערה וכיבוי לגבי שבת [בית יצחק יו"ד ל"א, אחיעזר ח"ג ס', ועוד הרבה פוסקי זמנינו] אבל מה שיש לעיין הוא במבשל על ידי חשמל ותולדתן שלא באופן הולדת אש, רק בכוחות אחרות שיש בהם [וכדלהלן], אז מה דינו.

ונפנה לשאלה דידן, בישול בתנור אינדוקציה הנ"ל, לכאורה אין זה בישול בתולדות אור, כי אה"נ שכח העלעטריק מפעיל זרם האלעקטרו-מגנטיה, אבל חום לא בא מזה עצמו והראי' שגוף התנור לא מתחמם כלל, והחום בא רק על ידי החיכוך של ה"מליקיוס" שמתחככים זה בזה על ידי הזרם והמגנט וע"י מתחמם תחתית הקדירה, ואה"נ שבנוגע לאיסור והיתר נקטינן שגם חום כזה גורם בליעת ופליטות, אבל עכ"ז אין זה בישול באור ולכאורה אין בזה הגזירה של חז"ל.

ובדבר דומה לזה נסתפקו אחרוני זמנינו אם יש בישול עכו"ם בבישול במיקרו גל, והנה בשו"ת אגרות משה ח"ג סי' נ"ב כתב על דברי רש"י שאין זה דרך בישול, דאם זה דרך בישול הרגיל אז שוב יאסר הדבר בשבת.

והנה אף לא ננקוט חידוש גדול כנ"ל, מ"מ בנוגע בישול עכו"ם כבר ביארו גדולי הפוסקים, דמה שאסרו חז"ל בבישול עכו"ם, אינו דומה כלל לאיסור מלאכת בישול בשבת, דבנוגע שבת האיסור הוא בעשיית מלאכה, ושם עלינו לדון אי הוי מלאכה דומה למלאכת המשכן או לא, אבל בנוגע בישול עכו"ם חז"ל אסרו על האדם לאכול מאכל שנתבשלה ע"י עכו"ם אם זה מאכל המביא לקירוב הדעת, וההגדרה מאכל שמביא לקירוב הדעת הגדירו חז"ל בזה כמה פרטים, דוקא מאכל שאינו חי, ודוקא מאכל שעולה על שלחן מלכים, וכמו כן הגדירו שקירוב הדעת וחיבה איכא רק אם המאכל נתבשל באיכות טוב הרגיל במאכלים חשובים העולים לסעודת שלחן מלחים, והגדירו שמאכל שנעשה הראוי לאכילה על ידי אופנים שונים שלא על ע"י בישול הרגיל, אין בזה קירוב הדעת, ועיין שו"ת תשוה"נ שכתב שפיר להסביר שבישול על ידי חום החמה שאין בזה בישול עכו"ם, הוא לא מטעמא שאין בזה מלאכת בישול, רק משום שבישול כזה חסר הוא באיכות הבישול ולא רגילים בזה, ממילא ליכא בזה חבה וקירוב הדעת.

וכל דבר שנעשה דרך בישול הרגיל ואדרבה לפי כמה דיעות מומחים הוא בישול יותר עדיף, א"כ המאכל נתבשל באופו היותר ראוי ויש בזה החששות שחששו חז"ל לקירוב הדעת עם העכו"ם, ועיין בזה בשו"ת שבה"ל ח"ח קפ"ה בנוגע בישול במיקרוגל, שכתב שהדבר פשוט כי דבר זה אסור משום בישול עכו"ם.

ונלע"ד דהבישול ע"י תנור אינדוקציה הנ"ל יותר מסתבר הדבר לאסור, דאיכות הבישול בזה הוא הרבה יותר טוב מבישול במיקרוגל שיש בני"א המונעים עצמם מזה מטעמי חששות בריאות, וגם בדר כלל משתמשים בה רק לגמור בישול או לחמם מאכלים אבל הבישול באינדוקציה הוא בישול טוב באיכות ומשתמשים בה לתחליף לבישול בתנורי גז וחשמל, וודאי אית ביה כל החששות שחששו חז"ל במאכלי עכו"ם.

ופשן לן לברורי להיפך, באיזה אופן אין בה חשש בישול עכו"ם, דהנה בסוגיא שם בע"ז ל"ח: מבואר לגבי פת עכו"ם, דאם הדליק ישראל אש התנור, והעכו"ם הכניס הפת לתוכו, מותר הפת, דכיון דהיה מעורב בה מעשה ישראל, הוי היכר ולא נאסרה הפת, והנה דעת הרי"ף והר"ן ועוד ראשונים, שההיתר של שגירת התנור [הדלקת אש התנור] על ידי ישראל, מהני רק בפת, אבל בבישול מאכלים לא מהני זה, ורק אם ישראל נתן הקדירה על האש אז, מותר המאכל, וכן הכריע המחבר בשו"ע קי"ג סעיף ז', אבל הרמ"א שם חולק ומביא ויש חולקים וסבירא להו דהדלקת אש או חיתוי גחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת וכן נוהגין.

ולמעשה, נהוג אצל בני אשכנז להקל כשיטת הרמ"א שכל שישראל מדליק האש שפיר מניחים להעכו"ם לשום אח"כ הקדירה על האש וכן עושים בכל בתי חרושת של גוים, ובביתו של ישראל יותר לסמוך על זה בצירוף שיטת ר אברהם וכמו שכתב הטו"ז.

ומעתה יש לעיין, לאלו הסומכים על שיטת הרמ"א, האיך אפשר לסדר הדלקת אש ישראל בתנוראי אינדוקציה הנ"ל, מי מספיק שישראל ידליק את החשמל של התנור, דהרי בפועל בהדלקת החשמל גרידא לא נעשה שום דבר ועדיין אין שום חמימות שמה, ולא עובד כלום, ורק כשמשימים הקדירה על התנור אז נעשה החיבור ומתחיל התנור לעבוד שישראל מדליק, ולכאורה זה דומה רק להכנסת עצים לתנור שאינו בוער ובא אאח"כ הנכרי ומדליק האש, דודאי זה לא מהני אף בפת שהקילו בו.

ואף שהרמ"א שם כתב להקל שאף הדלקת אש מאש של ישראל מהני בבישול, והיה אפשר לצדד שגם כאן מעשה הנכרי הוי כהדלקת אש מאש שהדליק הישראל, מ"מ מסתבר שהכא גרע טפי, דשם אש הוא העושה פעולת הבישול וכיון שהנכרי הדליק אישו מאש שהדליק ישראל, שפיר הוי היכר בבהדבר שעושה פעולת הבישול שעושה אח"ז הנכרי, אבל בהדלקת חשמל בתנורים הנ"ל לא ניכר ולא נעשה שום פעולה במעשה המבשל שעושה הנכרי אח"ז, ודי לנו להקל במה שהקיל הרמ"א בהדיא, וה' ינחינו במעגלי צדק.

קידוש לבנה

שאלה:

קרה ובתחילת החודש היו השמים מכוסים בעבים שהסתירו את הלבנה ולא יכלו לקדשה, ורק בלילה האחרון לזמן קידוש לבנה נודע שבעיר מרוחקת שעה וחצי נסיעה מוביתו ניתן לראותה. ונשאלת השאלה האם חייב לנסוע כדי לקדשה.

צדדי השאלה:

תלוי בבי' ספקות:

א. ברכת הלבנה מהדי, האם חובה לראותה ולברך. או שהיא בכלל ברכות הראיה, ברקים קשת הרים וימים, שאין חובה לראות ולברך.
ב. מצוות שחייב לקיימן, עד כמה חייב לטרוח או לנסוע כדי לקיימן. ובודאי שאם יטרח וייסע יהיה לו שכר גדול [וכמו דאיתא בברכות (נ"ג, ב') בשכח לברך ברהמ"ז ועקר ממקומו בשוגג שההלכה כבי"ה שאינו חייב לחזור ואעפ"כ אחד התלמידים ששכח לברך וחזר למקומו מצא שם ארנק מלא זהב, הרי שאף כשאין חייב לטרוח, מ"מ כשטורח שכרו גדול "ולפום צערא אגרא"]. אך שאלתינו עד כמה חייב מן הדין לטרוח.

תשובה:

ברכת קידוש לבנה היא חובה כדעת הגו"ב והחזו"א. ולפי זה חייב לראות כדי לברך, ונפשט הספק הראשון. ומעתה כיון שהוא חייב דרבנן לראותה ולברכה חייב לנסוע אף לעיר אחרת כל שיחזור באותו יום לביתו.

הנימוק:

הנה נהוג בהרבה מהשיבות הקדושות לקדש לבנה תיכף לאחר ערבית ואח"כ חוזרים לבית המדרש ומבדילים. ולכאורה הרי הבדלה היא תדיר לעומת מצוות קידוש לבנה שאינה תדיר, ותדיר קודם. או שזאת בהבדלה הכלל שונה כבספירת העומר שהבדלה תדירה ממנה ואעפ"כ הדין הוא (או"ח תפ"ט, ט' ומ"ב מ') "במצאי שבת ויו"ט סופרים קודם הבדלה - דאפוקי יומא מאחריון לה כל מה דאפשר" ושמה אף כאן יש לאחר ההבדלה.

וכבר נשאל על כך הנצי"ב מוולאזין (משיב דבר קמ"ח) והשיב "קידוש לבנה לא נתחייב עד שיצאו מביהכ"נ ויראו את הלבנה פשיטא דמבדילין תחלה" כלומר יש להבדיל קודם קידוש לבנה משום שלא נתחייבו בקידוש לבנה עד שיצאו מבית הכנסת ויראוה, ואין זה שייך לאיחור אפוקי יומא. שאין להניח מצוה שכבר חייב בה לטובת מצוה שעדיין לא התחייב בה כלל.

במנחת אשר הוכיח מדברי הגודע ביהודה (או"ח מ"א) שחולק שכתב כשלא נראתה הלבנה אלא באמצע קריאת המגילה בליל פורים "שם כל הציבור לא קידשו יפסיקו כולם" ויקדשו הלבנה ואח"כ יגמרו קריאת המגילה" ולא מפסידיים בזה פרסומי ניסא שהרי לאחר הקידוש לבנה "ימשיכו כולם יחד קריאת המגילה כבראשונה". ואילו לדברי הנצי"ב כיון שלא ראוה לא התחייבו לקדשה, ואין יפסיק קריאת המגילה שחייב בה, לקיים מצוה שעדיין לא התחייב בה.

הרי שהגו"ב סובר תיכף כשהתחדשה הלבנה חל החיוב לקדשה, ולכן חייב להפסיק קריאת המגילה לקיים חובתו כשיש חשש שלא יוכל לקיימה אח"כ. משא"כ הנצי"ב סובר שלא חל החיוב אלא רק לאחר שרואה ולכן אין להקדימה להבדה שכבר התחייב בה.

להאמור הרי שמחלוקתם היא ביסוד מצוות קידוש לבנה האם חייב לראות הלבנה בחידושה כדי שיוכל לברך. או שאינו חייב בזה ורשאי שלא לראותה כלל ולא לברך.

מקובל לתלות שאלה זו כמחלוקת בבלי וירושלמי, רמב"ם וטו"ש. שבמסכת ברכות בפרק 'הרואה' נזכרים כל ברכות הראייה (ברכת החמה וברכת הקשת ועוד) ולא נזכרת ברכת הלבנה, אלא

היא סוגיא בפני עצמה בסנהדרין בסוף פרק נגמר הדין. וכך בשו"ע בהלכות ברכות הראיה (או"ח סי' ר"ח) לא מובאת ברכת הלבנה אלא היא מובאת בפני עצמה בהלכות ראש חודש (סי' תכ"ו), משמע ששונה היא מכל ברכות הראייה שזו היא חובה עוד קודם הראיה. מאידך בירושלמי מופיעה ברכת הלבנה בפרק הרואה במסכת ברכות וכן ברמב"ם (ברכות י', ט"ז) היא מופיעה בין כל ברכות הראייה, משמע שהיא כמותם שלא נתחייב כלל אלא לאחר שרואה.

אכן מהבבלי והשו"ע קצת יש ראייה, אך מהרמב"ם והירושלמי לא מוכח כלום, שכך דרכו של הירושלמי והרמב"ם לכלול כל הדברים הדומים במעשיהם אף שאין דינם שווה. כמבואר בחזו"א (או"ח נ"א, ד') בפתוח בית הצוואר בשבת שהרמב"ם הביאו במלאכת קורע ויש שביקשו להוכיח מכך שסובר הרמב"ם שחיובו משום קורע ודלא כרש"י שכתב שחייב משום מכה בפטיש, וכתב החזו"א "אין זה הכרע שדעתו ז"ל משום קורע ושפיר י"ל דחיובו משום בונה או מכה בפטיש, אלא משום שיש כאן פעולת קורע קבוע בהלכות קורע" ואף בזו כללם כאחד אף שדינם שונה.

והנה בשו"ת מהרש"ג (ג', ו', ו') מקשה על לשון 'קידוש' לבנה וכי איזו קדושה מקדשה בברכה. ומביא 'דבר חכמה' בשם בנו שטעות נשתרשה וצריך לומר חידוש לבנה, אותיות חית וקוף מתחלפות זו בזו. אך הוא עצמו דוחה זאת שכן ברמ"א (או"ח תכ"ו, א') ובבי" (שם ג') נזכרת ברכה זו בשם 'קידוש החודש' ואי אפשר לומר שזו טעות.

ובפשטות י"ל שנקראת כן משום שהיא תוספת למצוות קידוש החודש שחייבו חכמים לכל ישראל לברך ברכת הלבנה, תוספת למצוות קידוש החודש של בית דין. אף שאינו דומה לקידוש החודש שהוא בתחילת החודש ואילו מצוה זו ממשיכה עד אמצע החודש. הרבה מצוות חכמים הם הוספה על המצוה דאורייתא. כגון קידוש - מהתורה המצוה היא רק בשבת ורק בלילה, וחכמים הוסיפו גם יום טוב וגם בשבת בבוקר. כך זו הוספה של חכמים למצוות קידוש החודש. וכן כתב להדיא בספר דרך פיקודין לבעל הבני יששכר (ד', י"א) "מדברי סופרים הוספה לכלל המצוה הזאת לברך ברכת הלבנה".

וכבר הוכיחו כן מסנהדרין (מ"ב, א') "כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה כתיב הכא (שמות יב-ב) החדש הזה וכתוב התם (שמות טו-ב) זה אלי ואנוהו". ולכאורה צ"ב הרי "החודש הזה" נאמר על קידוש החודש, ואין למדנו מכאן "לכל המברך על החודש בזמנו" אלא שזה בכלל מצוות קידוש החודש. להאמור שהיא בכלל מצוות קידוש החודש הרי שהיא חובה. כמצוות קידוש החודש שצריך לצאת ולראות הלבנה כדי לקדש החודש. שכתב המנ"ח (ד) דלכולי עלמא מצוה על בית דין לקבוע יום מסוים להיות ראש חודש בין נראה בזמנו בין שלא בזמנו כדליפנין (מ"ד כ', א') החודש הזה לכם - כזה ראה וקדש". ומחלוקת התנאים האם דווקא כשנראה בזמנו או שלא בזמנו היא במצוה נוספת "אשר תקראו אותם - ראש בית אומר מקודש וכל העם עונים מקודש מקודש".

עוד יש לתרץ קושיית המהרש"ג עפ"ד הרמ"א (תכ"ו, ג') "ורוקד שלש פעמים כנגדה ואומר כשם שאני רוקד ורוקד ג' פעמים כנגדה ואומר כשם שאני רוקד... ונהגין לומר: דוד מלך ישראל חי וקיים שמלכותו נמשל ללבנה ועתידי להתחדש כמותה וכנסת ישראל תחזור להתדבק בעלה שהוא הקב"ה ודוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה שנאמר שמש ומגן ה' ולכך עושים שמחות ורוקדים בקידוש החדש דוגמת שמחת נשואין". בפשטות מבינים שקופץ כנגדה כדי להיווכח שאינו יכול לגעת בה, וזה דבר מוזר. אכן כתב הלבוש (תכ"ו, א') שרקידה זו לשמחת קבלת פני השכינה "ואח"כ רוקד ג פעמים כנגדה שהוא סימן שמחה, כיון שהוא קבלת השכינה משמחין כנגדה ואומר כשם שאני רוקד כנגד ואינו יכול ליגע בה כ"ל". וכן כתב המאירי מפרש שזהו מה שכתוב בגמרא (סנהדרין מ"ב, א') "מרימר ומר זוטרא מכתפי ומברכי" כותב על כך המאירי "הזכירו בכאן על מקצת חכמים שהיו קופצין ומברכין, וכן נהגו רבים עכשיו לעשות שלש קפיצות דרך שמחה וחבת מצוה" משמע שהיו קופצים בשעת הברכה לשמחת המצוה לקבלת פני שכינה. הרבה קודם לאמירת כשם שאני רוקד.

ומעתה נקרא קידוש לבנה על שם שמחת הקידושין כמו שכתב הרמ"א שהוא "דוגמת שמחת נישואין" ומה שקוראים לזה 'קידוש' לבנה משום שאמרוז"ל (שמו

למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. ותירץ דאיצטריך קרא לאשמעינן שאסור לקיים מצוה אחרת. אך להלכה דקי"ל (או"ח ל"ח, ח' בהג"ה) כהפסדים עוסק במצוה אפילו כשיכול לקיים שניהם כשצריך יש בזה טרחה, שפיר איצטריך קרא להשמעינן עצה הפטור אע"פ שיכול לקיים שניהם. ומעתה לדבריהם אין לנו הכרח שאסור לעזוב המצוה ולקיים המצוה אחרת [שר"מ בלב ים סוכה ט"ז ג' שהסתפק האם הר"ן חולק ומתיר לקיים מצוה אחרת]. ולא שייך כאן "אין מעבירין על המצוות שכבר נתב החיי אדם (ס"ח, א') שכשהאחת מצוה עוברת מותר להעביר על המצוות.

יש לעיין הרי עוסק במצוה פטור מן המצוה וכתב הריטב"א (סוכה כ"ה א' במתני') שאסור להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות. ומעתה צ"ב דברי הגו"ב כיון שעוסק בקריאת המגילה אין מותר להניחה ולעסוק בקידוש לבנה.

ונראה דס"ל לגו"ב שהריטב"א לשיטתו (שם) שעוסק במצוה פטור מן המצוה רק כשא"א לקיים שתיהן ולכן הוקשה לו למה לי קרא פשיטא

רבה סוף פרשה ט"ו) "החדש הזה לכם משל למלך שקידש אישה וכתב לה מתנות מועטות, כיון שבא ללקחה כתב לה מתנות רבות כבעל. כך העולם הזה אירוסין היו שנאמר (הושע ב, כא) 'וארשתין לי לעולם' ולא מסר להם אלא הלבנה בלבד שנאמר 'החדש הזה לכם'. אבל לימות המשיח יהיו נישואין שנאמר (ישעיה נד, ה) 'כי בועליך עושיך' באותה שעה מוסר להן את הכל שנאמר (דניאל יב, ג) והמשיכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" הרי שאף שכתב הרמ"א דוגמת שמחת נישואין כונתו לשמחת אירוסין דהיינו קידושין ולכן נקראת קידוש לבנה.

בקובץ הנאמן (שנה ח' גיליון א') כתב חכם אחד דין

בשאלה זו לפני שני גדולי הדור לחזו"א היה פשוט שזו חובה לראות הלבנה ולקדשה, ולהגרא"ז פשוט שאינה חובה אלא ברכת הראיה ככל ברכות הראיה.

מסקנא: ברכת קידוש לבנה היא חובה כדעת הגו"ב והחזו"א וכמשמעות הלשון קידוש לבנה, וכך הוא מנהג העולם להקדימה להבדלה. ולפי זה חייב לראות כדי לברך, ונפשוט הספק הראשון שכתבנו.

לנסוע לקיים מצוה

בנידון הספק השני עד כמה מחויב לטרוח לנסוע לעיר ההיא בשביל לקדשה. נראה פשוט שדווקא לגבי נטילת ידיים ותפילה בציבור אמרו בגמרא (פסחים מ"ז, א') שאינו חייב אלא ד' מיל לפניו ולאחוריו לחזור מיל וכתבו הפוסקים (מ"ב קס"ג, ג') שהוא הדין כשנמצא במקום נחשב כלחזור לאחוריו. אך לגבי

מצוות אחרות לא שמענו קולא זו. וכך שמעתי ממו"ר מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל כשנשאל על בחור ישיבה ברוסיה שאין לולב בסביבתו וצריך לנסוע מרחק שעה מביתו כדי להשיג לולב האם חייב בחול המועד סוכות לטרוח שעתים בשביל קיום מצות לולב. והשיב שחייב. והדברים מפורשים כן בחיי אדם (ס"ח, י"ט) שאף שהסתפק אם חייב לעקור מביתו לילך לעיר אחרת כדי לקיים מצוה, כתב בנשמת אדם (שם ג') שדווקא לעקור דירתו וללון חוץ לביתו לצורך קיום המצוה אינו חייב, אך אם חוזר לביתו בו ביום חייב לטרוח. ומעתה הוא הדין לקדש הלבנה, כיון שהוא חיוב דרבנן לראותה ולברכה חייב לנסוע אף לעיר אחרת כל שיחזור באותו יום לביתו.

2. לפי זה מה שאומר "כשם שאני רוקד כנגדך" זו תפילה ובקשה אך לא שזו הסיבה שרוקד כנגדך. וכן כתב המאירי (סנהדרין מ"ב, א') "ואומר כשם שאני רוקד ואיני יכול ליעג בך כך כל המרקד כנגדי לא יעג בי". תפול עליהם אימתה ופחד וכו' ויאמר זה דרך תפילה ובקשה ודרך הערה והתבוננות על פלאות השם ויכולתו בחידוש ובהשתנות הטבעיים ולהעניש לממרים ולגמול לטובים".

הגאון רבי אברהם דוד לוי שליט"א

בדין אמירת 'אתה חוננתנו' ביום ראשון

שאלה:

מזי ששכח 'אתה חוננתנו' בתפילת ערבית של מוצש"ק, וגם אכל לפני הבדלה, ונזכר ביום ראשון בבוקר ועדיין לא הבדיל על הכוס, האם צריך להתפלל תפילת תשלומין לערבית ולהזכיר בו 'אתה חוננתנו' קודם שמבדיל על הכוס.

צדדי השאלה:

היות וקיימא לן דמי ששכח 'אתה חוננתנו' ואכל לפני הבדלה קנסוהו דצריך לחזור ולהתפלל, אבל לא מצינו בפוסקים מה הדין כשנזכר ביום ראשון, והנידון הוא בשתיים, א. האם צריך להתפלל בשחרית תפילה נוספת לתשלומין. ב. האם עליו לומר אתה חוננתנו ומתי.

ויש לחקור אם דין זה תלוי בדין מוזש"ק, ששכח לומר מעריב בליל מוצש"ק, שנחלקו הפוסקים בזה האם צריך להזכיר 'אתה חוננתנו' בשחרית, והאם יזכיר בתפילה הראשונה או בשניה.

תשובה:

יתפלל בשחרית תפילה נוספת לתשלומין, ויזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה השנייה.

הנימוק:

במגן אברהם (סי' רצד סק"א) הביא בשם הרדב"ז (ש"ת ח"א סי' שסא), שאם שכח להתפלל ערבית במוצש"ק, מתפלל שחרית שתיים ואינו מזכיר 'אתה חוננתנו'. והמגן אברהם חולק עליו וכתב: וצ"ע דמתחילה שהיו מבדילין בתפילה דודאי היה צריך להבדיל ביום א' ועכשיו גם כן צריך וכו'. ונחלקו האחרונים בביאור דברי המגן אברהם אלו, דעת הפרי מגדים (א"א שם) וכמו"כ בשו"ע"ר (שם ס"ב) דיבדיל בתפילה שניה שהיא תשלומין לערבית, ודעת הרע"א שיבדיל בתפילת שחרית. עיין בביאור הלכה (שם ד"ה אומרים).

השלמה בדבר שיכול לצאת בו מצד אחר, וכמו שכתב הרדב"ז. ועיין עוד במשנה ברורה (סי' קח ס"ק לג) שסתם לגמרי כדעת הרדב"ז, וצ"ע.

ועכשיו נבאר נידון דידן, כשכבר התפלל ערבית רק שלא הזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה ואח"כ אכל, ויש עליו קנס לחזור ולהתפלל ערבית עם 'אתה חוננתנו'.

הנה לדעת הפרי מגדים והשו"ע"ר בדעת המגן אברהם הנ"ל, שצריך להזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה שניה לתשלומים, לכאורה הוא הדין כאן אם נזכר בשחרית יש עליו חיוב תשלומים, ויחזור להתפלל תפילה נוספת לתשלומים ויזכיר בה 'אתה חוננתנו' ואח"כ יבדיל על הכוס. משא"כ לדעת הרע"א ד'אתה חוננתנו' נתקן בתפילה הראשונה ולפי הבנת הגר"ח הנ"ל, נמצא דאם כבר התפלל שחרית ולא הזכיר 'אתה חוננתנו' אין יכול עוד להזכיר 'אתה חוננתנו'. וכמו"כ לדעת הרדב"ז דסובר דלא נתקן תשלומים ל'אתה חוננתנו' אלא בלילה ולא ביום, נמצא דאין יכול להשלים ה'אתה חוננתנו' ביום.

ברורה לזה, אבל מזה שלא דברו הפוסקים בנזכר ביום מה דינו יש משמעות שבימים אין מקום לקנס.

ולפי"ז הכי נמי יש להסתפק קצת לפי ביאור הפרי מגדים והשו"ע"ר בדעת המגן אברהם, דאם לא התפלל ערבית שצריך להזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילת תשלומים; דאולי זה דוקא כשלא התפלל כלל, משא"כ כשהתפלל ורק שכח 'אתה חוננתנו' וקנסו אותו לחזור, דלמא כל הקנס הוא רק בלילה ולא ביום וכו"ל. אבל דבר זה צריך ראיה, מאחר דיש לו אפשרות לתקן.

ועוד יש לעיין, האם אפשר להתפלל תפילה לתשלומים, ויתנה שאם יש חיוב אומר 'אתה חוננתנו' בשביל החיוב, ואם אין כאן חיוב אומר 'אתה חוננתנו' רק לשבח בעלמא, ולדרך זה הרי יוצא מידי כל החששות ומידי כל הספיקות.

ולכאורה מצד הסברא אין כאן פקפוק כלל, דהרי מותר להוסיף בכל ברכה מעין הברכה וכמבואר בשו"ע (סי' קיט ס"א). אבל מדברי הביאור הלכה הנ"ל (ד"ה אומרים) שהכריע במחלוקת המגן אברהם ורדב"ז לחלק בין אם כבר הבדיל או לא הבדיל, ולא כתב שיאמר 'אתה חוננתנו' ויתנה, אלמא דלא מהני תנאי. ובאמת הדבר צריך טעם, דבסך הכל הרי הוא מוסיף מעין הברכה. ואולי סובר המשנה ברורה דאין להוסיף רק בקשה ולא שבח, וכדכתבו הפוסקים דאין להזכיר 'מוריד הגשם' בשומע תפילה, ויש לעיין.

ועל כן למעשה ודאי עיקר הדין כדעת המגן אברהם, וכמו שביארו הפרי מגדים והשו"ע"ר וכמבואר בביאור הלכה (ד"ה אומרים), ובפשוטות לשיטתו יש חיוב תשלומים. ועל כן אם נזכר בשחרית יחזור ויתפלל עוד תפילה לתשלומים, ויזכיר בה 'אתה חוננתנו', ואח"כ יבדיל על הכוס.

והביאור הלכה (שם) הביא דהאליה רבה (סק"ג) מסתפק אם ההלכה כהרדב"ז או כהמגן אברהם, ועל כן מכריע דאם לא הבדיל מאתמול כלל, שיש עליו עדיין עצם החיוב, יזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה שניה, אבל אם כבר הבדיל בלילה על הכוס, שכבר יצא בעצם המצוה, אין כדאי להזכיר בתפילה, דאולי לא נתקן

אם יוצא במגילה כשהקורא לא קרא כדין

שאלה:

הקורא שדילג אות או תיבה בקריאת המגילה, והשומע השלים אותה מתוך החומש, האם השומע יצא ידי חובת קריאת המגילה?

צדדי השאלה:

האם כאשר הקורא לא יצא או השומע יצא ידי חובתו או לא משום דתלוי במוציא.

תשובה:

לדעת המג"א והחת"ס, כיון שהקורא לא עשה "מצוה שלימה" ואין קריאתו בגדר "תורת ה' תמימה", ולדעת המ"ב והשע"א אם השומע השלים התיבה מתוך החומש יצא.

הנימוק:

כתב השו"ע, או"ח תרצ ס"ג, "צריך לקרותה כולה", ושם בס"ד כתב השו"ע: "אין מדקדקין בטעויותיה. ויא דוקא בטעות שהלשון והענין אחד, כההוא עובדא דתרי תלמידי דהווי יתבו קמי דרב, חד קרי יהודים וחד קרי יהודיים ולא אהדר חד מינייהו, אבל טעות אחר לא". ומבואר דאף דקריאת המגילה חמירא שצריך דווקא לקרוא את כולה {ובבה"ל שם, סוד"ה אין, בשם החי"א שאפילו אם חיסר אות אחת בקריאתו {חזור} אך מ"מ יש בה קולא שאין מדקדקין בטעויותיה, ובה נחלקו ב' הידיעות, לדעיה קמייטא אפילו אם קרא במקום "יושב" ישב, או במקום "נופל" נפל, יצא ידי חובתו, ולדעת הח"א לא יצא ידי חובתו ככה"ג, משום דהוי כאילו דילג אותה תיבה לגמרי {עיי"ש בביאור הגר"א ס"ק לא ובמ"ב ס"ק נא}.

ובבה"ל שם, הביא את מש"כ בשלטי גיבורים בשם ריא"ז שאפילו דילג תיבות שלימות, באופן שאין מפסידין הקריאה אינו חוזר. אך הביא שהמג"א, שם סק"ד, כתב שבס"ד משמע לא כן, וצידד בבה"ל שכונת המג"א שאפילו לדעיה קמייטא אם השמיט איזה תיבות ואפילו אין העניין משתנה {כגון שהשמיט בני הרמכים} לא יצא ידי חובתו. ובסוף דבריו העלה לדינא שלכתחלה בודאי יש לנהוג כדעת הח"א, דהיכא שהענין משתנה כגון מן נופל נפל ומן יושב ישב שחוזר וקורא על הסדר, וכמו שכתב הפר"ח דהעיקר כה"א {א"ה, הנה אף שכאן משמע שרק לכתחילה צריך לנהוג כה"א, אכן במ"ב, שם סקמ"ח, לענין הקורא להגיה סתם כן בפשיטות לדינא} אך כיון שהמחבר תלה ד"ז בשתי ידיעות אינו מברך, ואם חיסר לגמרי איזה תיבה בקריאה או בשמיעה חוזר ומברך אף שאין מפסיד הקריאה. אכן הביא שבחיי אדם חשש לדעת הריא"ז דתיבה שאין מפסיד הקריאה חוזר ואינו מברך, עכת"ד הבה"ל. ובחיי אדם שם משמע שאם נשתנה העניין, אפ"י החסיר רק אות אחת, חוזר לקרוא בברכה, שכתב שם, כלל קנה סט"ז, וז"ל: "ולפי שאין הכל בקיאים בזה מה הוא מפסיד הקריאה, ומכל שכן שיש אומרים שלעולם חוזר, לכן לעולם אפילו השמיט אות אחת, יחזור ויקרא בלא ברכה. ואם השמיט ויודע שזה מפסיד הקריאה, יחזור ויקרא בברכה" עכ"ל. ולפ"ז נמצא להלכה: א. אם טעה בניקוד באופן שאין העניין משתנה, אינו חוזר. ב. אם טעה בניקוד באופן שאין העניין

משתנה, אינו חוזר. ג. אם טעה בניקוד באופן שהעניין משתנה, אך קרא את כל האותיות, חוזר בלא ברכה. ד. אם החסיר תיבה או אות באופן שהעניין משתנה חוזר לקרוא בברכה. ה. אם החסיר תיבה או אות באופן שאין העניין משתנה, משמע בבה"ל שתפס לעיקר כדעת המג"א והפר"ח והמטה יהודה שפסקו כהרשב"א והר"ן החולקים על הריא"ז, וממילא חוזר לקרוא בברכה, אך לדעת הח"י אדם חוזר לקרוא בלא ברכה.

אכן, אף במקום שחייבים לחזור ולקרוא את המגילה בברכה, מ"מ כל שלא הסיח דעתו מן המצוה, אפ"י שהפסיק בדיבור בעניינים אחרים, אף שהוא חייב לחזור ולקרוא במקום הטעות עד סוף המגילה, כמבואר באו"ח ס"י תרצ ס"ו, מ"מ אינו חוזר לברך, ואפ"י שהיה כדי לגמור את כולה, וכמבואר ברמ"א, שם ס"ה.

והנה בבה"ל שם הביא {במוסגר} ב' דוגמאות לטעויות שמפסידין הקריאה ולא יצא, כגון וימי הפורים האלה לא יעברו והשמיט תיבת לא, וכן ומתנות לאביונים השמיט המ"ם {שמשמע שצריך ליתן המתנות דווקא לאביון שלו...}, ומבואר שאף שהשמיט רק אות אחת, מ"מ כיון שהוא משנה את כוונת התיבה לא יצא. ובכלל כי האי גוונא אם העניין משתנה חוזר בברכה ואם לא נשתנה חוזר בלא ברכה {לדעת הח"א}.

כמו כן, בתיבות בהם יש אותיות אה"ע לאחר הברה סגורה {היינו הברה הכלולה משני אותיות יחד}, מצוי מאוד שהקורא ישמיט אות אחת, ופעמים רבות הדבר גורם שפירוש העניין משתנה לחלוטין, וכגון אם בפסוק {פרק ג, ד} {לְרֵאוֹת} היעמדו דברי מרדכי, קרא "לירות", שפירושו לשון ירייה ולא ראייה, או בפסוק {פרק ג, א} וישם את כַּסְאוֹ, קרא "כיסו" שפירושו לשון כיס ולא כסא, או שבפסוק {פרק א, ד} {בְּהִרְאוֹתוֹ} את עשר כבוד מלכותו, קרא "בְּהִרְאוֹתוֹ" שפירושו לשון הריגה, או שבפסוק {פרק ט, ב} {נִקְלְלוּ} היהודים, קרא "נִקְלְלוּ" שאין פירושו לשון קהילה אלא לשון קלות או קלון, וכן עוד רבים, ולפי מה שנתבאר בכי האי גוונא צריך לחזור לקרוא את המגילה עם ברכה.

ופעמים אין חסרון האות גורם לשינוי בפירוש הקריאה כגון שבפסוק {פרק א, כב} {לְהִיֹּת} כל איש שרר בביתו ששה"ה מנוקדת בשווא נח, ומשפט קריאתה כמפיק ה"א} קרא "לְהִיֹּת", או שבמקום מרדכי "מִתְהַלֵּךְ" {פרק ב יא} קרא "מִתְלַךְ", שבכה"ג חוזר לקרות בלא ברכה.

הדבר מצוי גם כאשר יש באותה תיבה שתי אותיות בניקוד שווה, כגון "בְּהֵט" שיש נטייה לקוראה "בֵּט", וכגון "נִעְשָׂה" שיש נטייה לקוראה "נִשָּׂה", וכן עוד רבים, בכלל כי האי גוונא הדבר תלוי בפלוגתא אי קיי"ל כריא"ז וכן"ל, ולפמ"ש הבה"ל בשם חיי אדם חוזר לקרוא בלא ברכה.

והעירוני דיתכן שהואיל והדבר נפוץ מאד, וכמעט רובא דעלמא מבליעים את האותיות הללו, א"כ דינו כ"לשון", ולפי מה דקיי"ל, ס"י תרצ ס"ט, אם קרא את המגילה בשאר לשונות יצא ידי חובתו.

אך לענ"ד א"א לסמוך ע"ז, דבמ"ב, תרצ ס"ק לג, ובבה"ל, שם ד"ה שנמצא, מבואר שמי שיודע אשורית אינו יוצא ידי חובתו בלע"ז, וכן נקט החו"א, ס"י ס"ק יג, שכשתתירו גיפטיה לגיפטים וכיוצא"ב הוא דווקא בשאין מכירין לשון הקודש. וא"כ מבואר דנקטינן כדעיה קמייטא בשו"ע, שם סעי' י, שמי שיודע גם לע"ז וגם אשורית אינו יוצא ידי חובתו בלע"ז.

ובלא"ה בר"ן, נדרים דף י ע"ב, מבואר שלא כל שיבוש נחשב "לשון". שכתב לבאר את דברי ב"ה דסברי שבהני לשונות של כינויי כינויים לא משתעי האומות וז"ל: "כלומר דאפ"י משתעי בהכי ליתיה מעיקר לשון, אלא דמנייהו משתבשי בהכי ולא לישנא הוא", עכ"ל. ועוד שהרי ברור שכל מה שאין העולם מקפידין על כך, הוא רק ב"קריאה" ולא ב"כתיבה", וברור שאם משהו יכתוב "כיסו" במקום "כְּסָאוֹ", יעמידוהו על טעותו מיד, ומהיכי תיתי ששייך לומר שיש "לשון" נפרדת לקריאה ו"לשון" נפרדת לכתיבה.

ומעתה יל"ע אם הקורא קרא "כיסו", והשומע שאין בידו מגילה כשרה הבחין בכך והשלים מיד מתוך החומש תיבת "כְּסָאוֹ", וכן בכלל כי האי גוונא, האם יצא ידי חובתו עכ"פ בדיעבד כדין קרא מקצתה בעל פה {כמבואר בס"י תרצ ס"ג, ועיי"ש במ"ב ס"ק יח} או שכיון שהקורא לא יצא ידי חובתו, והוא יהיה חייב לחזור ולקרוא את המגילה עם ברכה, אינו יכול להוציא את השומעים בקריאה זו.

והנה בבבב"א, ר"ה כט, מבואר שבהלל ובמגילה, אף על פי שיצא מוציא, וכן נפסק בשו"ע, או"ח תרצב ס"ג, שאע"פ שיצא כבר, מברך להוציא את אחר ידי חובתו. ועיי"ש במשנה ברורה, ס"ק י, דכ"ש דיכול להוציא בקריאה אע"פ שיצא כבר. ועיי"ן שאנת

אריה, סי' יג, שכתב בשם הבה"ג והגאונים ועוד ראשונים שבמצוה דאורייתא אין יכול להוציא אחרים אחר שיצא ידי חובתו, אך מ"מ בדרבנן מוציא, ולפי המבואר בברייתא הנ"ל הוא אפי' במגילה שקריאתה, עכ"פ ביום, מדברי קבלה.

אכן קודם שיצא הש"ץ ידי חובתו, יכול להוציא את הציבור ידי חובתו אפי' הוא עצמו אינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה, ואפי' במצוה דאורייתא, וכדמוכח מהא דפסחים, דף ק; שפלי שמואל אותם שקידשו בבית הכנסת בשביל האורחים לא יצאו ידי חובת קידוש, דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכן נפסק באו"ח סי' רעג ס"ד. ואפי' בקידוש הלילה שהוא מדאורייתא, וא"כ מבואר שאפי' שהמקדש אינו יוצא י"ח כלל בקידוש זה, מ"מ יכול להוציא את האורחים ידי חובתו. וכן מבואר במ"ב, סי' תקפז סק"י, שכתב בשם פמ"ג שהתקוע שהכניס שופר לבור ותקע, והוא בעצמו עומד כולו מבחוץ, העומדים בבור יצאו בתקיעתו והוא עצמו לא יצא אא"כ ברור לו שקול שופר שמע, וכתב שם בשעה"צ, ס"ק יח, דמכל מקום מחוייב בדבר מקרי להוציא אחרים. וכן מבואר ברא"ש, ר"ה פ"ד סו"ס י, בשם בה"ג, והובא גם בב"י, או"ח סי' תקפה סק"ב. ולפ"ז ה"ה בקריאת המגילה, אע"פ שהש"ץ לא יצא ידי חובתו, מ"מ יכול להוציא את הציבור בקריאתו.

אכן אין לדמות זה לנידוד"ד, דהתם אע"פ שהמקדש והתקוע לא יצאו ידי חובתו, אך עכ"פ עשו "מצוה שלימה", ושפיר יתכן דרק ככה"ג יכולים להוציא אחרים ידי חובתו אע"פ שהם עצמם לא יצאו ידי חובתו, כיון דעכ"פ עשו "מעשה מצוה" שלם, אך בנידון דידן שהעושה לא עשה "מעשה מצוה" כלל, יתכן שאינו יכול להוציא אחרים בפעולה זו.

והנה כתב המגן אברהם, תרצב סק"ב, אם נשתתק הקורא באמצע המגילה, השני צריך להתחיל בראש כמו שכתוב סי' רפ"ד סעיף ה', אבל א"צ לברך תחלה דיוצא בברכת הראשון, דעשה הברכה בשביל כל הקהל, כמו שכתוב סי' תקפ"ה סעיף ג', עכ"ל.

ובשערי תשובה שם כתב: "ועיין באליה רבה, סק"ג, שא"צ להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון עיי"ש, ובשבות יעקב ח"א סי' מ"ב הסכים לדבריו בזה, וכתב ואם יאמר האומר מה בכך שיתחיל בראש, אף אתה אמור לו שהרי מאוד הקפידו חז"ל על טירחא דציבורא כו', רק שיהיה הגומר בשעת הברכה שבידך הראשון כדאיתא בשופר סי' תקפ"ה ס"ג עיי"ש, וכ"כ בדגול מרבבה דמגילה דומה לשופר שמוציא, ולכן מתחיל ממקום שפסק זה. ונראה שאם לא קרא רק קצת פסוקים, אינו מאריך טרחא ויתחיל מראש. וגם נראה דאם רוב הציבור מסכימים שיתחיל מראש וליל פורים במוציא שבת, טוב להתחיל מראש, שלא יהיה נפשם עגומה בקריאה לחצאין, אך אם הוא בשאר הימים שהתענית קשה עליהם יש להקל כמ"ש הא"ד והשב"י להתחיל ממקום שפסק הראשון, עכ"ל. וגם בחי' הגרעק"א שם נקט שא"צ לחזור לראש.

ויתכן דנחלקו בהן סברא, דהמג"א מיירי באופן שזה הראשון שנשתתק הלך משם, ולא נשאר לשמוע את המשך הקריאה מפי השני, וממילא ברור שהראשון

לא יצא ידי חובת קריאת המגילה, ולכן ס"ל להמג"א דאף שא"צ לחזור על הברכות, מ"מ כיון שהקורא לא עשה "מצוה שלימה" אין הציבור יכול לצאת בקריאתו, ולכן השני צריך להתחיל מראש המגילה.

ובמ"ב, שם סק"ב, כתב שאם נשתתק הקורא באמצע המגילה דעת האחרונים דא"צ הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון [וכ"ש שא"צ לברך מחדש דיצאו כל הקהל בברכת הראשון] ובסו"ד ציין לעיין בשע"ת הנ"ל. וכתב שם בשעה"צ, סק"ה, שהוא כדעת ר"י עמדין בסידורו וא"ד ושבות יעקב ודגול מרבבה, ודלא כמגן אברהם.

ונראה דהמ"ב אזיל לשיטתו, דהנה אל' בשו"ע, או"ח תקפה ג, "אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים, ישלים אחר ואפילו ג' או ד', ודי בברכה שבידך הראשון, והוא שיהיו שם התקועים האחרונים בשעת ברכה", וכתב שם המ"ב, ס"ק יא, בשם א"ר ושו"א "דאם לא היו שם באותה שעה, צריכים לברך לעצמן בלחש קודם שיתחילו לתקוע, אך אם כבר יצא ידי חובתו, ותקע בלא ברכה, כיון שהצבור כבר שמעו הברכה מן הראשון, עכ"ל. ומסתמית דבריו משמע שאפילו אוחזין באמצע הסדר, יכול השני להמשיך לתקוע בכדי להוציא את הציבור, ואף אם כבר יצא ידי חובתו, ואע"פ שברור שאם לא הריע בפשוטה לפניה ולאחריה לא עשה "מצוה שלימה", ולמרות זאת מהני להצטרף לתקיעות שתקע הראשון בכדי שהציבור יצאו ידי חובתו.

אך במחצית השקל, תרצ"ב סק"ב, כתב שטעם המג"א הוא כמו שכתב בס' קמ, סק"ג, בביאור דעת הרמב"ם הסובר שברכת הראשון עולה, משום דס"ל שדעת העולה לפטור בברכתו את כל הציבור, אבל דווקא מאותה פרשה שהוא קורא, ולכן ס"ל להרמב"ם דאף שהשני א"צ לחזור ולברך, אך צריך לחזור לקרוא מתחילה, כי אם יתחיל במקום שפסק הראשון נראה שהוא עולה בפני עצמו ואין לו שייכות לעליית הראשון, עכ"ל. ד שם, ולפי דבריו מה שהצריך המג"א לחזור לראש אינו משום שבלי זה אין הקורא עושה "מצוה שלימה", אלא משום דבלא זה אין לשני שייכות לברכות שבידך הראשון. ואף שלגבי קריאת התורה כתב המ"ב, קמ ד, בשם האחרונים דהעיקר כדעה הראשונה, הוא משום דנקטינן שהעולה אינו מברך להוציא את הציבור, אך בקריאת המגילה לכו"ע הקורא מברך להוציא את הציבור.

אכן החתם סופר, שם, כתב: "ולפענ"ד עיין בירושלמי [ברכות פ"ה ה"ג] ומייתי ב"י [סי' קמ ד"ה ירושלמי] וכסף משנה פרק י"ב מתפילה [ה"ו] דמייתי מקרא [תהילים יט ח] תורת ד' תמימה, וזה שייך הכא טפי [דאי' שם בירושלמי: "רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא רבי חייא בשם רבי יוחנן היה קורא בתורה ונשתתק, זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון, אם אמר את ממקום שפסק, הראשונים נתברכו לפניו ולא נתברכו לאחריו, והאחרונים נתברכו לאחריו ולא נתברכו לפניו, וכתוב תורת ה' תמימה משיבת נפש, שתהא כולה תמימה"]. וצריך לומר הא דמייתי ירושלמי ג"כ טעמא דברכה כנזכר לעיל, היינו משום דבלאו הכי אין קורין כל התורה בפעם אחת ואין כאן תמימה, אי לאו דכל הפרשה מעוטרת בברכה לפניו ולאחריה, וזו שלא נתברכה לאחריה תו לא נתברכה לפניו היא לה כפרוסה, אבל מגילה שקורים כולה, אי"כ בלי טעמא דברכה

נמי איכא משום תורת ד' תמימה, א"כ היכא דליכא טרחא יתירה, יש להחמיר כהמג"א, עכ"ל.

ובאמת סברא זו מוזכרת כבר במג"א, על מה שכתב בשו"ע, תקפה ג, "אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים, ישלים אחר" וכתב המג"א, סק"ו, "ולא דמי לתורה שצריך לחזור לראש כמו שכתוב ריש ס' קמ, דהתם כתיב תורת ה' תמימה (רבינו ירוחם נתיב ו'), עכ"ל המג"א. וכבר הק' שם הפמ"ג, א"א ו, דבס"ל קמ משמע שהטעם אינו משום תורת ה' תמימה, אלא משום דאם כן פסוקים ראשונים אין להם ברכה לאחריהם. אך במג"א משמע שנקט הטעם דתמימה, וא"כ שפיר י"ל שזו גם הסברא למה שהצריך המג"א בס"ל תרצב שהשני יחזור לראש המגילה.

ובקהלות יעקב, ברכות סי' יא, הביא ג"כ כעין דברים אלו בשם קונטרס פותח דברים למוה"רם פרידמן ממזריטש שביאר שאף לדעת הגרעק"א, שו"ת סי' ז, שיכול לצאת ידי חובה מקצת בשמיעה ומקצת באמירה, אך א"א לצאת ע"י שמיעת חצי מאדם אחד ושמיעת חצי מאדם אחר, ולדעת החזו"א, או"ח סי' ז סק"ו, א"א לצאת ידי חובת ברכה מקצת בשמיעה ומקצת באמירה, עיי"ט. אך עיין בספר שלמי תודה להגר"צ פלמן, פורים סי' יט, שכתב שכל מה שהחמיר החזו"א שלא מהני לחצאין הוא רק בברכה, שאין מטבע הברכה מתחלקת לחצאין, וחצי ברכה אין עליה שם ברכה, אבל קריאת המגילה אף דהוה מצוה שבדיבור, מ"מ כיון שאינה ברכה שפיר איתא נמי לחצאין, משום דמקצת קריאה נמי שם קריאה עליה, ולדעתו שייך לשמוע קריאתה משני בני אדם, או לשמוע מקצתה ולקרות מקצתה. ופשוט שכל זה לפי הכרעת המ"ב שהכריע כדעת האחרונים שאם נשתתק הקורא אין השני צריך לחזור לראש.

והראוני שכתב בשערי אפרים, שו"ס ס"ה, וז"ל: "אם קרא אחד המגילה בצבור וכו' טוב ביותר שלא יתחיל מראש ולא יברך, ואחר שיקרא לצבור ממקום שפסק הראשון יברך ויקרא לעצמו, עכ"ל. ועיי"ש בפתי שערים שביאר כוונתו שמה שהצריך שהקהל ג"כ יתכוונו לצאת בברכתו הוא כיון שיש הפסק גדול בין הקריאה שלהן ובין הברכה של הראשון, אך מ"מ צ"ע קצת אם יש לעשות כן לכתחלה כיון שעיי"ז תהיה הברכה שבידך הראשון לבטלה, ולכן טוב יותר שלא יתחיל מראש וכו'. וא"כ מבואר שנקט בפשיטות שיכול להוציא את הקהל בקריאת חצי המגילה, אף שאינו עושה מצוה שלימה כלל, וזה כדעת המ"ב. אך לכאורה המג"א והחת"ס חולקים בזה וכנ"ל.

לפי מה שנתבאר ברור שראוי לשמוע את קריאת המגילה מבעל קריאה הבקי בהיגוי הנכון של התיבות, כדי שלא יזדקק להשלים מקצתה בע"פ, דלכתחילה צריך לקרותה או לשומעה כולה מתוך הכתב, ואף שיצא אם קרא מקצתה בע"פ, הוא רק בדיעבד, כמבואר במ"ב, תרצ יט, ובפרט שיתכן שכיון שהקורא עצמו לא יצא ידי חובתו, אפי' השלימו השומעים את אלו התיבות בע"פ לא יצאו ידי חובתם, כיון שהקורא לא עשה "מצוה שלימה" ואין קריאתו בגדר "תורת ה' תמימה", וכפי שנתבאר לדעת המג"א והחת"ס, ולדעת המ"ב והשע"א אם השומע השלים התיבה מתוך החומש יצא.



רבני "מרכז ההוראה" הרבנים הגאונים שליט"א

רבי עזריאל אויערבאך	רבי נפתלי נוסבוים	רבי שמאי קהת הכהן גראס
רבי ישראל ברזובסקי	רבי שמחה רבינוביץ	רבי מרדכי אייכלר
רבי בן ציון הכהן קוק	רבי אהרן דוד ניישטאט	רבי בצלאל וקסלשטיין
רבי אליהו חיים שטרנבוך	רבי צבי שרליץ	רבי אברהם שטיגליץ
רבי שלמה קאהן	רבי אהרן גאלדמינצער	רבי אברהם דוד ליווי
רבי דוד טברסקי	רבי יצחק אהרן הכהן ישראלי	רבי משה לאנגער
רבי שאול יהודה פרידמן	רבי חיים בונם שץ	רבי משה וויינרעב
רבי אליעזר הלטובסקי	רבי ברוך לוריא	רבי נפתלי סטוליק
רבי בן ציון אלקיכן	רבי ירוחם ארלנגר	רבי דוד צבי שנייבלג
רבי מרדכי צבי ברנשטיין	רבי יצחק מאיר באב"ד	רבי ישראל שווארץ
רבי נפתלי גראס	רבי יעקב מנחם אטיק	רבי יצחק יודלביץ
רבי יוסף שאול אייזנשטיין	רבי מנדל העניג	רבי חיים נח כהן
רבי דוד וולנר	רבי יצחק יהודה דויטש	רבי מאיר דייטש
רבי אפרים זיידנפלד	רבי צבי אריה ויזניצר	רבי ברוך שוורץ

שעות בית ההוראה

בימים א-ה:	בימי שישי:	בשבת קודש:	במוצאי שבת:
8.15 עד	9.00 עד שעה	שעה לפני	שעה שלאחר
22.00	לפני הדה"נ	זמן הדה"נ	זמן ר"ת



יומ מו"ל
יש מענה
ראה זה חרש:
מענה טלפוני
24 שעות ביממה

02-9956999

כתובת: רחוב אביתר הכהן 10 ירושלים

מוסדות סאווראן. ביהמ"ד "היכל משה" ע"ש הרה"ח ר' משה ב"ר יהודה בעער ז"ל

יו"ל ע"י 'מרכז ההוראה' אימייל: m029956999@gmail.com