בעזרת החונן לאדם חב"ד

תדפיס מתוך ספרי

מחנה מיכאל

שו"ת ושיעורים

שיראו לאור בקרוב בעה"י

מאת

הרב מיכאל שלמה אבישיד

מזכרת משמחת הבר מצוה של

הת' **יוסף יצחק שיחי' אבישיד**

נר שביעי של חנוכה א' טבת תשע"ט

להערות ותגובות כתובת המחבר:

הרב מיכאל שלמה אבישיד

רב קהילת חב"ד רמת בית שמש א'
ראש הכולל להוראה תורה אור - ביתר עילית

רחוב ערבות הנחל 9/2 בית שמש רמה א'

0526.770.584
02.9999.396

עיצוב ועימוד: מ. קוסטה

פתח דבר

בשבח והודיה לה' ית', שזיכנו והגיענו להכניס את בננו, הת' יוסף יצחק שיחי', לעול מצוות, שמחים אנו להגיש בזאת לידידינו מוקירינו תדפיס מתוך ספרי מחנה מיכאל, שיעורים בהלכות נדה ובאבן העזר, ושו"ת על ד' חלקי שו"ע, הנמצאים בשלבי עריכה ויראו אור בקרוב בעה"י.

וידועה חביבות לימוד ההלכה אצל הקב"ה אשר אוהב ה' שערי ציון, שערים המצויינים בהלכה, ואין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה.

ויהי רצון שבזכות העיסוק בלימוד וליבון ההלכה, ישכין ה' את שכינתו בעולם כפשוטו, למטה מעשרה טפחים, בבית המקדש השלישי, יחד עם משיח צדקנו בראשנו, והעיקר - תיכף ומיד ממש.

מוקירם ומכבדם
מיכאל שלמה אבישיד

נר שביעי של חנוכה, א' טבת תשע"ט
רמת בית שמש א', אה"ק

תוכן עניינים

שער התשובות והפסקים

כיבוד הבית בשבת ..... ג

דין המכונית לעניין מכירת חמץ ..... ה

קריאת התורה במבצע עשרת הדברות בשבועות ..... יב

א. הוראת הרבי בענין עשרת הדברות והשתלשלות השאלות שנוצרו ..... יב

ב. האם מצוות צריכות כוונה והאם מועיל בהם תנאי ..... יג

ג. אם קריה"ת היא חיוב הפרט או הציבור בלבד ..... יד

ד. מהות התקנה דקריאת התורה ותוכנה ..... טז

ה. אינו מועיל תנאי בשמיעת קריה"ת ..... כא

שינה בראש השנה ..... כב

דין חינוך בהמתנה בין בשר לחלב ..... כג

אפיית חלות פרווה בתנור בשרי ..... כה

שער השיעורים

הוראת הבעל בדמי אשתו ..... לא

צורבא דרבנן מורה לעצמו ..... לא

שיטת אדה"ז בחכם רואה לעצמו ..... לב

בנגעים נדרים ובכורות חכם לא יורה לעצמו ..... לג

שיטת ר"ש וט"ז וחכמ"א היכא דאיתחזיק איסורא ..... לד
שיטת שאר הפוסקים ביאתחזיק איסורא..... לו
בירור שיטת הט"ז ע"פ אדה"ז ..... לז
שיטת שו"ע אדה"ז דלא כט"ז..... לח
מקורות מכמה גמרות בסוגיא דחכם רואה לעצמו ..... מ
מעשה דילתא אשת רב נחמן..... מג
שיטת שו"ע אדה"ז - אדם יכול לראות דמי אשתו..... מד
שיטת המאירי והחת"ס במעשה דילתא..... מה
אסתר לא הראתה דמי לבעלה מרדכי ..... מו
בדברי המחמירים מטעם שמא יחמיר לעצמו או משום שלא תתגנה בפניו ..... מז
שיטת החכמ"א שלא להורות לעצמו בשאלות הטבילה..... מח
נדה לאו איתחזיק איסורא חשיבא ובידה לתקן..... מח
מו"מ למ"ד דנדה בז' נקיים בחזקת טומאה עומדת..... נ
האחרונים החוששים לחכמ"א..... נא
אחרונים המתירים להורות לעצמו גם בחזקת איסור וטבילת אשתו..... נב

דין מראה חום..... נו

שיטת היעב"ץ וביאורה..... נז
מראה חום העמוק הרבה לשיטת היעב"ץ..... נט
שיטת היעב"ץ במראה חום בכתם ובדיקה וראי' גמורה ..... סא
שיטת הסדרי טהרה כיעב"ץ ..... סא
חום בהרגשה ועד הבדוק לשיטת הסד"ט..... סב
שיטת הצמח צדק בפסקי דינים..... סג
קושיות הפוסקים על היעב"ץ וסד"ט:..... סד
דברי המו"ל למפתחות שו"ת הצמח צדק ..... סו

ב. חום נראה במציאות נוטה לאדום או לשחור ..... סז
ג. מלשון הפוסקים "ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק" ..... סח
ד. מקורות מהתורה וש"ס ומדרשים ופוסקים, דחום בכלל האדום או השחור .... סח
חום שבתורה בכלל האדום או השחור ..... סט
חום בש"ס בכלל אדום או שחור ..... סט
שחום - אדום.....ע
שחום - שחור .....ע
מטבעות שחימי .....ע
כלי שיחומי (נחושת) ..... עא
אתרוג ופרות קלופים ומראה תמר - אדומים..... עא
מראה אדום שבלולב והדס ..... עא
סתם סוסים אדומים.....עב
עדשים אדומים.....עג
קליפת האורז .....עג
גרעיני החרובים .....עד
פרה אדומה .....עד
דיו אדמדם - בראון .....עד
כרכום וזעפראן - חומים.....עד
כמימי אדמה - חומים ..... עה
משרת תלתן ומי בשר צלי - חומים ..... עה
ה. ניסיון כמאה עדים דדם משתנה למראה חום ..... עו
סיכום קושיות הפוסקים נגד היתר החום ..... עז
יישוב קושיות הפוסקים על היתר החום:..... עח
א. התירו מראה חום לא מכח היתר השחור מדינא דגמרא..... עח
ב. מראה חום שהתירו אינו שייך לשחור או לאדום..... עט

ג. לבן וירוק - לאו דווקא..... פ
ד. חום הטהור, מראה בפני עצמו הוא. מקורות עם שקו"ט..... פא
חום שברצועות התפילין..... פב
חום בדיני סת"ם..... פב
שיטות הפוסקים למעשה במראה חום:..... פג
המחמירים במראה חום..... פג
המתירים מראה חום בכתם ולא בבדיקה..... פג
מראה חום בהפסק טהרה..... פה
מראה חום בג' ימים ראשונים..... פה
מראה חום בימי טוהר..... פו
המתירים מראה חום..... פו
המתירים מראה חום הבהיר..... פז
הרואה מראה חום עמוק בקביעות..... פז
בירור שיטת החכמ"א..... פז
שיטת הצמח צדק במראה חום..... פח
קבלה מרבותי בדין מראה חום..... פט
ההכרעה למעשה במראה חום..... צ

מניעת הריון..... צג

א. מקורות ההיתר..... צג
ב. הגדרת הצער..... צד
ג. במקום סכנה..... צד
ד. מניעה מטעמי פרנסה..... צה
ה. מתי ניתן לרב מורה הוראה להתיר מניעה ולכמה זמן (שימוש)..... צו
ו. אמצעי המניעה..... צח

צוואת רבי יהודה החסיד ..... קא

הקדמה ..... קא

א. דעות הפוסקים ..... קב

ב. דעת רבותינו נשיאנו ..... קג

ג. שם זהה לכלה ולחמותה או לחתן ולחמיו ..... קד

ד. בת אחותו והפרשי גיל ..... קה

ה. נישואים בין בני דודים ..... קו

נישואין אזרחיים וחיי אישות לא רשמיים ..... קז

א. הבועל אשה סתם אם זהו לשם קידושין ..... קז

ב. הפרוץ החשוד על ביאות אסורות ..... קז

ג. חיו חיי אישות במשך זמן ..... קח

ד. המחמירים ..... קי

ה. אם החמירו ונתנו גט אם מותרת לכהן ..... קי

דיני רמקול בהלכה ..... קיג

א. נישואי חרש וחרשת ..... קיג

ב. חרש השומע ע"י מכונת שמיעה ..... קטו

ג. ברכות במיקרופון ..... קיז

ד. דעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בכל הנ"ל ..... קכב

שמיעה ע"י רמקול ומכשירים ..... קכג

שימוש ברמקול בחופה ..... קכה

עניית 'אמן' אחר הש"ץ כששומע ע"י רמקול ..... קכח

שער

התשובות והפסקים

אורח חיים

כיבוד הבית בשבת

שאלה: האם מותר לטאטא בשבת את הבתים, את המרפסות ואת הגינות אם הם מרוצפות ?

תשובה: קרקע שאינה מרוצפת, כמו שהיה המצב ברוב המקומות בתקופת חז"ל ומאות שנים אחר כך, ועד סמוך לדורנו זה, היה אסור לטאטא משום שזה היה פסיק רישיה להשוות גומות (היינו שעי"ז יבוא בודאי להשוות גומות, שהוא איסור דאורייתא, בלי שיכוון לכך) ומוסכם לאיסור בשו"ע או"ח סימן של"ז (אגב יש המקילין באינו מרוצף וטוענים דלא הוה פסיק רישיה, והקשה הרמב"ן שנראה מחלוקת במציאות ואכ"מ).

אבל לכבד (לטאטא) את הבית שיש בו קרקע מרוצפת נחלקו הפוסקים, ונביאם חלקם.

המקילים (אכלול בזה גם אלו שמקילים בשאינו מרוצף וק"ו לנידון דידן דמרוצף) הם 1) רב האי גאון ועוד הרבה גאונים 2) הרי"ף 3) הרמב"ן 4) הרשב"א 5) הריטב"א, שהעיד שכך המנהג בספרד 6) אורחות חיים 7) הרמב"ם 8) הר"ן 9) רש"י, על פי הבנת הבית יוסף, וכן מוכח מספר הפרדס שכתב בפירוש שהיקל רש"י לכבד את הבית. 10) הקרבן העדה שהוכיח כן מהירושלמי 11) האור זרוע 12) תוספות רי"ד. וכן פסק השולחן ערוך בסימן של"ז.

ויש המחמירים לטאטא בקרקע מרוצפת כדי שלא יבאו לטאטא קרקע שאינה מרוצפת, והם במיעוט, והם ספר התרומה ור"י. ולכן לא נפסק הלכה כמותם מעיקר הדין אלא ממנהג כמו שכתב הרא"ש שכך המנהג בצרפת ואשכנז, וכן הביאו הרמ"א (שם) ואדמו"ר הזקן שהמנהג להחמיר.

הבית יוסף אחרי שמביא את המחמירים במרוצף, וטעמם כי הם גוזרים במרוצף אטו אינו מרוצף (ואינו מרוצף הוה פסיק רישיה לדעתם) הקשה עליהם מפרק המצניע שמבואר שם דין היתר ריבוץ בעיר מחוזא (זריקת מים על הקרקע להוריד את אבק הבית, ואסר שם אמימר בעיירות אחרות כי סובר כרבי יהודה בדבר שאינו מתכוין), ומיישב הבית יוסף שעיר מחוזא מרוצפת כולה. דהיינו שהבית יוסף מבין שניתן ללמוד ולהשוות בין דין ריבוץ לדין כיבוד (אף שהאוסרים בריבוץ אינו מטעם פסיק רישיה) ולכן הקשה שאלתו ובמילא התירוץ מועיל גם לכיבוד, והיינו שאם העיר מרוצפת כולה ניתן להקל במרוצף גם למחמירים שהחמירו מטעם גזירה אטו שאינו מרוצף. (אגב כל מי שלומד ראשונים ובית יוסף יתרשם שעיר כמו מחוזא היתה מאוד נדירה).

והנה, ידועים דברי האגלי טל והביאור הלכה ושו"ת שרגא המאיר ועוד עשרות פוסקים, שאף אחרי שנפסק ברמ"א שהמנהג להחמיר,

בכל זאת היום שרוב המקומות מרוצפים ניתן להקל וכן עמא דבר.

ולכן:

א) צודקים הפוסקים להקל בימינו כפי שניתן להבין כנ"ל גם מהבית יוסף שניתן ללמוד היתר מריבוץ במחוזא.

ב) הרי פוק חזי מאי עמא דבר ולכן גם אם מישהו רוצה לחלוק על הביאור הלכה והאגלי טל וכו' בכל זאת המנהגלהקל, ויש כמה וכמה מקומות שהמנהג להקל נגד פסק האדמו"ר הזקן, כגון בענין מחיית כפיים בשבת שהחמיר (שכתב בסי' שלט שלא למחות, אלא שבאג"ק ח"י עמ' שמב כתב הרבי שעכשיו המנהג להקל בזה בשמחה של מצוה בשבת וביו"ט שחל בשבת, ומנהג ישראל תורה היא, ע"כ. וכן כתוב בספר המנהגים חב"ד עמ' 67), סעודה שלישית, ברכת שהחיינו ביום פורים, ועוד. וההלכה כהמנהג, כי מנהג מבטל הלכה כדאיתא בירושלמי (אלא שבודאי שצריך למצוא סמך אפילו דחוק, כי אם לא יש לעקור המנהג). וכל זה כאמור אפילו אם המנהג ניתן ליישבו בקושי, וק"ו בן בנו של ק"ו בנידון דידן שכך הוא עיקר הדין והאיסור היה רק מפני המנהג להחמיר.

לסיכום, מותר לטאטא את הבתים המרוצפות, וכן המרפסות, כי רובם מרוצפות. אבל לענ"ד יש להחמיר ולא לטאטא את חלק הגינה המרוצפת כי יש הרבה מקומות שהגינות לא מרוצפות, או פחות מרוצפות מגינתו.

דין המכונית לעניין מכירת חמץ

כינוס תורה פסח תשע"ח

שאלה: האם ניתן למכור במכירת חמץ מכונית שבתוכה חמץ כשהיא חונה ברחוב השייך למדינה ולא בחניה פרטית?

תשובה: כך נשאלתי כמה פעמים מחו"ל השנה, אחר שרב אחד טען שזה בלתי אפשרי, ועניתי שמותר לענ"ד בלי חשש למכור את הרכב, וכך ראיתי בשימוש חכמים, ואחרי שנשאלתי מה מקור דבריי, אמרתי שבל"נ אבאר זאת בארוכה בכינוס תורה בפסח, וכך עזרני ה' לעשות, וכעת הנני מעלה זאת על הכתב. (כל פעם שאכתוב רבינו הכוונה לאדה"ז).

א. ראשית על מנת להבין את השאלה בכלל, כדאי להקדים בנושא מכירת חמץ ואת המורכבות שבה, דאף שלכאורה המוכר חמץ לגוי כבר אינו שלו ולא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, והוא לכאורה דבר פשוט במשנה (מסכת פסחים כא, א) וכן בירושלמי והתוספתא (בפ"ב) ושם עסקינן גם כשרוצה לקנותו אחרי פסח, אבל כפי שנבאר לקמן הנושא מורכב, ולא רק מהסיבה שלא מתכוונים להתפטר מהחמץ לצמיתות (אלא לקנותו חזרה מיד אחרי פסח) ולא רק מטעם השארת החמץ בביתו לכאורה.

ב. כעת נבאר השתלשלות מכירת החמץ בקיצור נמרץ, מזמן שעסקו יהודים בעסק השכר או כיוצא בו (בדורנו בגלל ריבוי המאכלים וקלות האחסון לטווח ארוך הפכה בעיית ריבוי החמץ נחלת הכלל).

בתה"ד (ס' קיט-קכ) נתן עצה למכור את החמץ לגוי שהוא מכירו (ידידו) במחיר מועט, כגון אם החמץ שווה חמש אלף אירו אפשר למכור אותו במאה אירו בלבד, ובמילא שילם הגוי את מחיר המלא של החמץ, ואחרי פסח הגוי מוכר את החמץ חזרה ליהודי עם רווח.

אמנם בדרך זו יכולה להיווצר בעי' חמורה. כי הרי הגוי מבין שהצליח להשיג דבר השווה כסף רב בכסף מועט וביכולתו למכור את החמץ במחיר המלא ולהרוויח הון רב, ולא להסכים להחזירו בכסף מועט, ולכן בלשון אדה"ז, חדשים מקרוב באו (הפר"מ במ"ז בשנת תקמו והנו"ב כפי שכתב בנו בשיבת ציון) נתנו עצה למכור את החמץ במחירם המלא ויתן הגוי חלק קטן מהכסף, ולזקוף את מותר המעות במלוה, ובמילא לפי המבואר בשו"ע רמ"א ונו"כ (חו"מ סי' קצ סעיף י) אין חשש של עייל ונפיק אזוזי (עיין מסכת בבא מציעא עז, ב) שיכול לערער הקנין, וע"ז הקדים אדה"ז כשבא לבאר את שטר מכירת חמץ ששלח (אחרי שהתפרסמה דרך המכירה המחודשת), שיש ספרים של ראשונים שלא היו בידיהם של אחרונים (כפי שביאר כוונתו, אחיו בשארית יהודא, כנודע אחרי שנשאל בכוונת רבינו) שגם בזה ישנו חשש של עייל ונפיק אזוזי, ולכן מבאר רבינו שלא היה ברירה ביד התה"ד מלהציע מכירת חמץ רב אלא במחיר מועט, כך שלנכרי אין שום חוב. וע"ז מצא רבינו פיתרון הערב קבלן שמסלק החשש של עייל ונפיק אזוזי כי כלפי הגוי אין לנו שום טענות כי הכתובת הבלעדית הוא הערב קבלן.

ועם הנ"ל נמצא פיתרון מלא לקנין הנקרא קנין מעות אבל אינו פשוט כלל להסתפק בו במכירת חמץ כדלקמן.

כידוע מעות קונות מן התורה לרבי יוחנן, ולריש לקיש משיכה קונה (בבא מציעא מו-מח ע"ז עא ועוד). ואיתא בגמרא (בבכורות יג) שאם מעות קונות ביהודי, משיכה קונה לגוי, וכן להיפך, ולכן לרבי יוחנן משיכה קונה בגוי ולריש לקיש מעות קונות. רש"י (בקידושין יד) סובר שמעות קונות לנכרי וכן סובר הרשב"ם, אבל תוס' ורוב הראשונים פסקו שמשיכה קונה. הרמב"ם פסק ששני הקנינים מועילים בגוי (והנו"כ התפלפלו בדעתו כידוע, ולהעיר מהרמ"א בחו"מ בסי' קצד שמטלטלין נקנים לגוי במעות והתפלפלו בדבריו הסמ"ע והש"ך ועוד).

ועפ"ז א"א להסתפק בקנין מעות במכירת חמץ, ואכן כך הכריעו הפוסקים בסי' תמח וכן בשועה"ר שם סעיף ח' וכן הפוסקים בבהמה המבכרת, ולכן בעי מעות וגם משיכה, והיות ומשיכה לא עושה הגוי מריבוי החמץ והמקומות, הציעו הפוסקים קנינים נוספים כדלקמן.

ג. אחד הקנינים הוא קנין סיטומתא (בבא מציעא ע"ד ועוד) שהוא קנין הנהוג אצל סוחרים, ואם הוא אכן נהוג מועיל לא רק לעניין מי שפרע אלא כקנין של ממש כנפסק בשו"ע חו"מ סי' רא. ונפסק בערוה"ש יו"ד סי' שכ וכן במ"ב סי' תמח ס"ק יט שקנין זה מועיל לקנין דאורייתא וכן דעת החת"ם סופר (יו"ד סי' שיד ויש לכאורה סתירה מתשובה שטז ואכ"מ), כדין כל הסכם ממון שהוא קיים (אבל אינו פשוט וד"ל) והוא קנין דאורייתא וכן דעת רב שמעון שקופ (כפי שמבאר שהעיקר שיש גמירות דעת ומעשה קנין) וכן הביאו רבינו בסי' תמח סעיף יא כקנין גמור וכן בשטר מכירת חמץ כאחד הקנינים. ועיין פת"ש בסי' רא בזה דלא כשו"ת הרמ"א ונתיבות המשפט דהוה קנין דרבנן (ולשיטתם נכנסים לחקירה האם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא כידוע דברי האבני מילואים ס' כח, לג והוא נ"מ טובא כאן במכירת חמץ, קידושין, ארבעת המינים ועוד, וידוע המעשה רב מהרבי הריי"ץ, ששילם ארבעת המינים אחרי החג והרבי סיפר זאת בהקשר לחקירה הנ"ל ובפסקי דינים צ"צ [יש לי אריכות בדבריו ואכ"מ להאריך בזה] והשערי ציון הביא חולקים (א"ר ועוד) על קנין סיטומתא ולכן כתב שטוב לעשות עוד קנינים וכן עושים למעשה. (יש ביאור הלכה על קנינים חדשים שחידשו הגויים (לא רק מנהג סוחרים) ואין הזמן להאריך בזה).

עוד הוסיף הקצות הנ"ל עוד קנין, והוא נקרא אודיתא. והנתיבות במקור חיים לא קיבל אבל הרבה עושים אותו.

ד. קנין נוסף הוא קנין אגב קרקע, שבו הלוקח קונה יחד עם הקרקע מטלטלין, ואינו קנין חצר המפורסם כי קנין חצר הוא נכס שכבר קנוי לו ועל ידו יכול לקנות חפצים שמניחים בתוכו מדין שליחות (קיימים הגדרות והסברים נוספים לקנין זה), משא"כ קנין אגב קרקע קונה נקנים המטלטלין יחד עם הקרקע כטפל עם העיקר (ולקמן נראה האם המטלטלין חייבים להיות בקרקע או לא).

קנין זה מופיע בכמה מקומות בש"ס ומהם בבא מציעא (דף יא) ובמשנה קידושין (דף כו) כדאיתא שם נכסים שאין בהם אחריות (מטלטלין) נקנים עם נכסים שיש בהם אחריות (קרקע).

קנין אגב קרקע החשיבו רבינו כקנין גמור בסי' תמח סעיף יא, וכן ניתן לדייק מקו"א ס"ק ג

בסי' תמא לגבי קנין חליפין (כפי שנבאר לקמן), שלא הביאו כקנין לכתחילה משא"כ קנין אגב קרקע, וכן מופיע בשטר מכירת חמץ, ולכן קצת קשה לי דברי השארית יהודא בסי' י', שדייק מלשון רבינו בשטר מכירת חמץ "יתר שאת ויתר עוז" שרבינו חשש לקנין זה, והשארית יהודא השווה קנין זה לקנין חליפין, וזה אינו לכאורה, כי הציעו רבנו כקנין בפני עצמו בסעיף יא הנ"ל, ואין צורך להגיד שחזר בו. וכן משמע משער הכולל בביאורו את שטר מכירה של אדה"ז ולכן הביא ביאור אחר של הצ"צ במילים יתר שאת ויתר עוז ע"ש (ולהעיר שבגלל שחשש אחיו לקנין זה הוסיף קנין חליפין וכיום יש מרבני חב"ד שאימצו זאת, אמנם הרוב לא רוצים לזוז משטר מכירה המקורי של רבינו כפי שנימק בעצמו בקו"א דלעיל הטעם שהשמיט קנין סודר, וכיון דנפיק מפומיה, ולא עושים עם הגוי קנין חליפין משא"כ עם הערב קבלן), וכן רבו הפוסקים שרואים בקנין אגב קרקע קנין גמור, וכן הציע אותו התוס' והרא"ש בבהמה המבכרת, וכן נפסק בשו"ע יורה דעה סי' שכ סעיף ו, (דלא כדברי התומים והקצות החושן בחו"מ סי' קצד סק"ג שחשש מקנין זה והציע קנין חצר, היפך ממש מהר"ש קאדניווער שהובא בנחל שבעה, ואדה"ז (תמח, י) ועשרות גדולי הפוסקים לפניו פסלו קנין זה לגוי כי הוא מדין שליחות ואין שליחות לגוי גם עם גוי. ועשרות פוסקים נקטו שאכן קנין אגב קרקע הוא קנין גמור, (חת"ס סופר ביו"ד ש"י) ולהעיר מספר המקנה שהביא י"א הוכחות שהקניון דאורייתא, שלא ככמה פוסקים שטענו שהקנין דרבנן ובמילא נכנסים לחקירה הידוע אם קנין דרבנן מועיל לעניין דאורייתא כמכירת חמץ כנ"ל ועוד חקירה אם קנין דרבנן מועילים לנכרי).

ואינו בסתירה לריבוי קנינים שעושים בפסח כי רוצים שיהיה לכולי עלמא, וכן משמע מדברי השער הכולל שם. והטעם כי אפילו שהם קנינים מעולים מעיקר הדין בכל זאת עסקינן באיסור דאורייתא ולמה לא נחשוש לכתחילה כפי שהוסיפו קנין סיטומטא לקנין אגב קרקע בבהמה המבכרת ביו"ד שכ סעיף ו, בגלל אסור דאורייתא של קודשים בחוץ ולכן אינו בסתירה לכל אריכות הצ"צ בפסקי דינים על ס' תמח בהסבר כל הקניינים מעלתן וחיסרונם, ונבאר זאת ביתר שאת לקמן.

בשו"ע אדה"ז הציע קנין אגב קרקע במכירת הקרקע, אבל בשטר מכירת חמץ כתב שיש לעשות קנין אגב קרקע בשכירות הקרקע, וכן הוא בשטר הנו"ב, ומועיל למטלטלין כקנין אגב קרקע במכירה (כפסק הרמ"א בחו"מ ריש סי' רב והש"ך תמה עליו מדוע הביאו בלשון י"א כשזה דין פשוט וציטט בבא מציעא יא ועיין שם לגבי השאלה ובקה"ח), והטעם לשינוי כי: (א) מי ששוכר לא יכל למכור, (ב) בשכירות בעי שטר ראיה ולא מכירה כמבואר בחושן משפט סי' קצא (שטר מכירה מורכב מכמה פרטי דינים ולכן הרבה לא בקיאים בו ובפרט ששטר של רבינו נשלח לא רק לרבנים), (ג) לא בעי ערב קבלן כי אפשר בכסף מועט ותשלום השכירות בדרך כלל בתום השכירות (כיום גם בשכירות עושים ערב קבלן ואגב יש להחמיר שיהיה שוה פרוטה לכל אחד ואחד הן לשכירות והן לחמץ כפי שפסק בשו"ת דברי מלכיאל בח"ד ויש חולקין ואכ"מ). ולהעיר שיהודי קונה קרקע בכסף או שטר או חזקה וחליפין (חו"מ קצ), ונכרי בשטר וכסף (חו"מ קצד) וזאת במכירה משא"כ בשכירות. ולהעיר שאדה"ז הן בשו"ע והן בשטר מדגיש בקנין אגב קרקע שהחמץ מונח בתוכו ונראה לקמן האם זה לעיכובא.

ה. ולפני שנחדד את שאלתנו ננסה להבין מדוע עושים כל-כך קנינים (כבר ביארנו מדוע לא מסתפקים בקנין מעות וכבר הזכרנו שהגוי לא עושה משיכה, אבל למה לא נסתפק בקנין סיטומתא וקנין אגב קרקע אם הם קניינים גמורים?).

ידועים דברי אדה"ז בביאור שטרו לדחות מה ששגגו (בכור שור ועוד) שאם ח"ו המכירה לא תפסה ניתן לסמוך על הביטול חמץ שעשה לפני הפסח, והטעם שא"א לסמוך על הביטול, כי הירושלמי ותשובת הרשב"א והדרכי משה פסקו שאם בכוונתו לזכות בחמץ אחרי הפסח, החמץ לא מופקר לגמרי, והיות וכאן רוצה בחמץ אחרי הפסח ולכן מוכרו, לכן אם ח"ו המכירה לא תפסה עבר בבל יראה ובל ימצא.

ויש שהעירו שחזר בו רבינו ממה שפסק בסי' תמח סעיף ח, שאינו עובר ב"י וב"י ונצטט את לשה"ק "אבל בדיעבד שלא קנה הנכרי את החמץ אלא במשיכה בלבד או בכסף בלבד ועבר עליו הפסח הרי זה מותר אפילו באכילה וכן אם נזכר לאחר שהגיעה שעה ששית שאז אינו יכול להקנותו לנכרי כמו שנתבאר בסימן תמ"ג אין צריך לפדותו מהנכרי ולבערו מן העולם ואע"פ שיש אומרים שהנכרי אינו קונה מטלטלין בכסף בלבד אלא במשיכה כמו שנתבאר בח"מ סימן קצ"ד וזה שלא משך את החמץ מרשות הישראל לא קנהו כלל אע"פ שנתן לו כל דמיו והרי הוא חמצו של ישראל מכל מקום (הרי יש אומרים שהנכרי קונה מטלטלין אפילו בכסף בלבד או במשיכה בלבד כמו שנתבאר ביו"ד סי' קל"ב ויש לסמוך על דבריהם להקל בחמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור אלא מדברי סופרים שבדברי סופרים הלך אחר המיקל ועוד), כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של הישראל ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור ולא ביערו מן העולם לאחר שהגיע זמן הביעור לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצאנו וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח" עכ"ל.

אבל תמוה לומר שחזר בו: (א) כפי שנוכיח לקמן כשאין צורך ודאי אין לחדש שחזר בו, (ב) זה מכניס את רבינו עם השוגגים (כך תמה על הבכור שור . . . ששגגה עלתה בידו), ועוד בלי להזכיר שהיה חלק מהשוגגים, ועיין בשער הכולל שם שהביא כל מי ששגה בזה בלי להעיר מדברי אדה"ז בסי' תמח סעיף ח, ולכן משמע כדברנו, ובפרט שמיד בהמשך ציטט סעיף ח לעניין אחר וחיזק דבריו מדברי הצ"צ וד"ל. (ג) רבינו פסק ברור כדרכי משה בשו"ע שלו ס' תלו סעיף י"ח וכן בס' תמה סעיף ב ובקו"א ס"ק א, ועד שפסק שגם אחרי פסח בדיעבד אסור בהנאה, (ד) רבינו אף שכתב הלכות פסח בהיותו עדיין במעזריטש (בשנת תקלא) ומאוחר יותר כתב את שטרו (רק בשנת תקמו התחילו לנהוג זקיפה במלוה) וביאור דרישת הערב קבלן, הספיק להוסיף זאת בשו"ע, ובסעיף יב כתב לעיין בשטר שבסידור (שנדפס בשנת תקסג) ולא העיר כלום על סעיף ח וד"ל.

ולפני שנבאר את סעיף ח, יש להקשות (א) איך פסק שמועיל גילוי דעתו בדיעבד ואינו חמץ שעבר עליו הפסח, ובס' תלו פסק

שהיות ואין הביטול מועיל לגמרי החמץ אסור בהנאה?, ועוד, הרי כמה דיו נשפך בהגדרת הביטול וכוחו ופעולתו וכן בהסבר שיטת רבינו בס' תלד סעיף ז וכן בשיחות הרבי (השבתה בלב עד שלא נחשב לכלום רש"י רשב"ם רמב"ם, ובדיבור מדרבנן כמובא בירושלמי ובשועה"ר (תלד, ו) ובאורך בקו"א סק"ג שם, ומדין הפקר כתוס' וכעפרא דארעא, ובצירוף שיטת הר"ן. ואשרי חלקי שזכיתי לשמוע שיעורים מפי מורי הגאון האדיר עוז ומגדול ראש ישיבת ברינואה שבצרפת הרב יחיאל קלמנסון שיחי' בנידון) וכאן בסעיף ח גילוי בעלמא מהני? ומה הדיוק בסעיף ח שמועיל להקנות?

ו. כדי ליישב הנ"ל, יש להקדים מה שכתב אדה"ז בסי' תמא סעיף ט, וז"ל "ואם הקנה הישראל את החמץ להנכרי קודם הפסח בקנין גמור המועיל להקנותו להנכרי את החמץ שיהיה קנוי לו לחלוטין אף כשהוא מונח עדיין ברשות הישראל כגון שהקנה לו על ידי קנין סודר או אגב קרקע (כמ"ש בחושן משפט סי' קצ"ה ור"ה ור"ב וע"ש בסי' קצ"ד) הרי דינו כאלו לא היה חמצו של הישראל מעולם כיון שכבר נקנה להנכרי לחלוטין קודם הפסח" עכ"ל. (עוד פעם רואים שקורא רבינו קנין אגב קנין גמור).

ולפני שנצטט את הקו"א ג על סעיף זה נקדים נקודה קצרה בקנין חליפין על ידי גוי.

קנין חליפין עם נוכרי לא הוזכר בש"ס (כדברי הש"ך בחו"מ סי' קכג דלקמן וכן כותב הערוה"ש בחו"מ ס' קצד), אמנם הוזכר בתוס' בקידושין (דף ג), כקנין המועיל בגוי, וכן נהג ר"ת. וכן פסק בתה"ד ס' ער (בדין בהמה המבכרת) וכן נפסק בשו"ע חו"מ ס' קכג. אמנם הש"ך שם הביא שהמהר"ם מינץ והמהרשד"ם סוברים שאין קנין חליפין בנכרי וכן סובר הש"ך בעצמו.

ועכשיו נצטט את לשון הקו"א "[על ידי] קנין סודר כו'. עיין בש"ך חו"מ סי' קכ"ג ס"ק ל' בשם מהר"מ מינץ ומהרשד"ם, והסכים הוא ז"ל עמהם, והאריך בראיות דנכרי אינו קונה בקנין סודר, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה באיסור של תורה. ולכך לא הזכרתי קנין סודר בפנים בסי' תמ"ח, אבל הזכרתי כאן לענין דיעבד, מאחר דיש לסמוך בדיעבד על ר"ת וסיעתו וטוש"ע בחושן משפט ואחרונים כאן" עכ"ל.

ז. מכל הנ"ל ברור שיטת רבינו שיש הבדל בין שמים לארץ בין לארגן מכירת חמץ לכתחילה לבין בדיעבד, כי אחרי פסח עסקינן לכל היותר בקנס דרבנן (חמץ שעבר עליו הפסח) כפי שציין רבנו בסוגריים בסעיף ח, וכן בקו"א שאפילו קנין חליפין בדיעבד הוא קנין טוב כר"ת והשו"ע הנ"ל אלא שלכתחילה היות ועסקינן בחשש איסור דאורייתא יש להחמיר לכתחילה כי למה לא נעשה קניינים לכולי עלמא, וזה בעצם מה שדחף הפוסקים לעשות כל-כך קניינים (מעות, עם ערב קבלן, אגב קרקע, חליפין, סיטומתא, יד הגוי קרוב לחצר, מסירת מפתח, אודיתא). וגם בעניין דעת הדרכי משה, בשטר מכירת חמץ ודאי שאדה"ז יכול לכתחילה לחשוש לאיסור דאורייתא בפרט שהחמירו חכמים באיסור זה (שועה"ר ריש סי' תמז) ולומר שלא מהני ביטול וכן הצ"צ בפסקי דינים כי כך יש לחשוש לפני מעשה, אבל אחרי מעשה גם בקנין מעות בלי משיכה ובלי קניינים נוספים יש לסמוך להקל אחרי פסח כבסעיף ח, וע"ש גם בזמן שאסור בהנאה וא"א למכור.

ולכן אין להקשות בין ביטול לכתחילה (תלד, ז) לבין בדיעבד. ומה שאסור החמץ בהנאה בס' תלו סעיף י"ח ושם עסקינן בדיעבד אחר פסח, בגלל שרצה לזכות בחמץ אחר הפסח וכן בס' תמה סעיף ב י"ל ששם אין מכירה כלל והיות והביטול לא כדבעי במילא ההפקר לא גמור (לשון רבינו בס' תמה, ב) ולכן אף שאחיזתו בחפץ חלש (הפקר חלקי) די לעבור עליו או שחכמים ראו לקנוס בזה, משא"כ בס' תמא סעיף ט בקנין חליפין וכן בסי' תמח סעיף ח בקנין מעות או משיכה, מהני בדיעבד כי גילוי דעתו שאינו רוצה בחמץ ולכן מוכרו, בהצטרף דברי הר"ן שמחזיק את החמץ ברשותו מצד כח התורה במילא קל להתפטר ממנו עם גילוי דעתו, ועוד שכאן יש קנין הגוי שאפילו אם הוא חלש (עיין סוף סעיף ח קנין דרבנן) די להוציאו מרשותו ולהקנותו לגוי. וביאור זה עולה כפתור ופרח לכל המעיין במשאת בנימין סי' נט.

וכ"ז אחרי פסח או אפילו אחרי זמן שא"א למכור אבל אם רוצים לעשות מכירה לכתחילה היות ויש סברות לומר שכל קנין יש לו עוררין, לכן לכתחילה בחשש דאורייתא יש לחשוש שהמכירה לא תפסה וכן הביטול לא תפס בגלל שרוצה לזכות בחמץ אחרי פסח, ולכן יש לעשות כל מיני קנינים.

ח. ואחרי כל ההקדמות האלו יש להקשות את הקושיא שהתחלנו בה, כי אחד הקנינים שרבינו הציע הוא קנין אגב קרקע כשהחמץ בתוכו, לכן היות והרכב הוא כלי (כספינה שנחשב למטלטלין ועיין בזה בבא בתרא עו וחו"מ קצח לעניין קנין מסירה, והגם שכלי גדול לפעמים לא רואים אותו ככלי רגיל עיין שועה"ר סי' שיג סעיף י"ח, נחשב לדיני קנינים למטלטלין) והחמץ מונח בתוכו נחשב כמונח לתוך כלי, וכלי עם חמץ נמכר בקנין אגב (בשכירות המקום) ולכן מה נעשה עם רכב המונח ברחובה של עיר?

ט. והאמת שאינה קושיא כלל. ובהקדים שבקנין אגב קרקע הגמרא (בקידושין כו) שואלת האם צבורים בעינן או לא, דהיינו האם החפצים הנקנים אם הקרקע צריכים להיות מונחים בקרקע או שלא, ואחרי שתי שמע מינה הגמרא מסיימת והלכתא שלא בעינן צבורים, וכן נפסק ללא חולקים בחו"מ סי' רא וכן הביא המ"ב בס' תמח ס"ק י"ט והוא דין פשוט לכל בר ברב דחד יומא.

ולפ"ז יש לתמוה מדוע אדה"ז מזכיר כל פעם שהחמץ מונח בתוך הקרקע?

והתשובה פשוטה, וכפי שביאר בס' תמח סעיף ז, וז"ל "ואפילו אם קנה הנכרי את החמץ באחד משאר דרכי הקניות שיתבאר אף על פי כן אם אפשר טוב הוא שיוציא הנכרי את החמץ מרשות הישראל קודם הפסח שאם ישאר החמץ מונח ברשות הישראל יהא נראה כאלו קבל הישראל את החמץ בפקדון מיד הנכרי ואחריות הפקדון על ישראל אבל מעיקר הדין אין לחוש לזה ומכל מקום אם הוא בענין שאם לא יוציאנו הנכרי מרשות הישראל יתחייב הישראל באחריותו דהיינו שאם יגנב ממנו החמץ או יאבד יתחייב להחזיר להנכרי דמי המכירה שנתן לו בעת קנייתו ממנו את החמץ צריך הישראל להזהיר את הנכרי שיוציא את החמץ מרשותו כדי שלא יתחייב להחזיר לו דמיו אם יגנב ממנו" עכ"ל.

וכפי שמבואר בכמה מקומות (תמ, ט תמא) חמץ של גוי ברשות ישראל נחשב של היהודי אם יש לו אחריות, ולכן גם אם אין חשש שיבוא לאוכלו אם עושה מחיצה עשרה טפחים בכל זאת החשיבו חכמים החמץ

כשלו, אבל אם חמץ של גוי מונח בבית הגוי אין בעיה שיש אחריות ליהודי, ולכן מובן כאן דברי אדה"ז שגם חמץ של גוי שאין לו אחריות יש להוציאו מרשותו לרשות הגוי, שלא יהיה נראה שיש לו אחריות. ולכן בקנין אגב קרקע החמץ יהיה מונח שם, ובמילא החמץ מונח ברשות הגוי.

ולכן ע"פ כל הנ"ל, אין שום חשש למכור מכונית החונה ברשות הרבים כי אפשר למכור אגב קרקע אחר, ואינו נראה כלל שיש ליהודי אחריות כי הרכב לא ברשותו אלא ברחובה של עיר.

ועוד אדה"ז לוקח בחשבון שיש ליהודי חמץ בדרך (תמח סעיף יא), ומציע אחד הקניינים כקנין סיטומתא, וכאן הרי כמה קניינים מוצעים בשטר מכירת חמץ של רבינו, וכן כתב בפירוש בשער הכולל לדברים שבדרך הבאים בספינה, וכן בשטר בימינו יש קנין אגב לחמץ שלא מונח שם.

קריאת התורה במבצע עשרת הדברות בשבועות

- נאמר בכינוסי תורה דימי התשלומין לחג השבועות תשע"ח -

שאלה: האם מועיל התנאי שעושים חלק מהאנשים שיוצאים למבצע עשרת הדברות, כששומעים את הקריאה בבוקר, שאם יהיה להם מנין במבצעים לא ייצאו ידי חובתם בקריאה של הבוקר, ואם לא יהיה להם מנין במבצעים ייצאו בקריאה של הבוקר?

תשובה:

א. הוראת הרבי בענין עשרת הדברות והשתלשלות השאלות שנוצרו

ידועה הוראת **הרבי מליובאוויטש**[1] להשתדל לזכות כמה שיותר יהודים בשמיעת קריאת עשרת הדיברות בחג שבועות, אנשים נשים וטף, ובפרט ובעיקר ילדים בכל גיל אפילו הכי קטנים, ואף תינוק שזה עתה נולד, משום שנאמר **במדרש**[2] "אמר הקב"ה לישראל, בני, היו קוראין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה" והרי כל עם ישראל היו במעמד מתן תורה ואפילו קטני קטנים, ועוד שהרי "בנינו עורבים אותנו"[3].

בשנים הראשונות אחרי נתינת הוראה זו כל האנשים נשים וטף היו מגיעים לקריאת התורה בבתי הכנסת במניינים הקבועים של בוקרו של החג. וכן כל הפעילים במבצע ששיכנעו יהודים לבוא לשמוע את עשרת הדיברות, היו מביאים אותם לבתי הכנסיות בבוקר לשעת קריאת התורה של המנין הקבוע.

אבל עם השנים ראו שהרבה אנשים לא מגיעים לקריאות אלו מטעמי נוחות, כאלה בגלל שעות הבוקר, וכאלה בגלל שמירה על הילדים וכדומה. לכן התחילו לארגן קריאות נוספות מחוץ למניני התפילה, בשעות יותר מאוחרות כדי לזכות כמה שיותר אנשים.

מחידוש זה נוצרה שאלה. הרי ידוע שאי אפשר להוציא ספר תורה ולקרות בו ללא נוכחות של עשרה אנשים, כמבואר במשנה במסכת מגילה[4], וכן נפסק **בשו"ע**[5] למעשה. וכן ידוע שמתוכם צריך לפחות ששה אנשים שלא שמעו הקריאה כדי לקרוא בנוכחות אותם עשרה. וכמו שחקר בזה **בביאור הלכה**[6] והביא שדעת **החיי אדם** שרק כשכל העשרה לא שמעו מותר להוציא ולקרוא (וכ"פ **בערוה"ש**[7]), אבל סיים שחכם אחד הראה לו **שהר"ן** במגילה כתב בפירוש דסגי ברוב מנין, היינו ששה אנשים שלא שמעו (ומקורו **ברמב"ן** במלחמות במגילה שם). וכ"פ **האשל אברהם מבוטשאטש**[8].

ומכיוון שרוב האנשים המרכיבים את המנינים של קריאות התורה בצהריים, גם נמצאים בבית הכנסת בבוקר בשביל התפילה, הרי הם רוצים לשמוע גם כן את הקריאה של הבוקר מחשש שאולי לא יימצאו עשרה אנשים ותתבטל הקריאה של הצהריים, או שלא יימצאו ששה שלא שמעו, ובפרט שרואים שבפועל כל

1) משיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ג, והודפס בלקו"ש חכ"ח ע' 315 תחת הכותרת "הוראות כ"ק אדמו"ר שליט"א לחג השבועות". ועוד בתורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1833.

2) פסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי (הובא ברוקח סרצ"ו).

3) שיר השירים רבה פ"א, ד (א).

4) כג, ב.

5) או"ח סי' קמג ס"א.

6) ריש סי' קמג.

7) סי' סט סי"ד

8) סו"ס סט.

האנשים שמתכננים לצאת למבצעים נמצאים גם כן בבוקר בתפילה ושמא יכוון לצאת ידי חובה, ויגדלו הסיכויים שלא למצוא ששה שלא שמעו, ומצווה הבאה לידך אל תחמיצנה. ועוד משום שיש שרצו להחמיר לשמוע קריאת התורה דווקא בתוך סדר התפילה, משום שמקשה אחת היא וכך היא תקנת חכמים לשמוע התורה בסדר התפילה, עד שהתקינו שקדיש תתקבל החוזר על התפילה ייאמר אחרי קריאת התורה כדי לכלול אותה גם כן בסדר התפילה[9]. ולכן התפשט המנהג בתוככי אנ"ש לעשות תנאי, דהיינו שישמעו את הקריאה בבוקר ויתכוונו שאם יימצא מנין כדבעי במבצעים לא ייצאו עכשיו ידי חובתם, ואם לא יימצא אז ייצאו עכשיו ידי חובתם. ומקורם בדברי **אדה"ז** בהלכות ספירת העומר[10] וז"ל: "שהשומע כעונה, ואפילו אם היה מחשב 'אין אני מתכוין לצאת בספירה זו' אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל, אלא אם כן מחשב 'אני מתכוין שלא לצאת בה'". עכ"ל. משמע שאם התכוון כוונה נגדית בפירוש שפיר מהני שלא לצאת ידי חובה.

ונשאלתי לחוות דעתי האם מועיל כזה תנאי בקריאת התורה, ומכיוון שיש להסתפק ולהאריך בזה טובא, נקדים בכמה יסודות חשובים, וכדלהלן בס"ד.

ב. האם מצוות צריכות כוונה והאם מועיל בהם תנאי

בענין מצוות צריכות כוונה איתא **במסכת ברכות**[11] בענין מצות קריאת שמע: "ש"מ מצות צריכות כוונה, מאי 'אם כיוון לבו' לקרות. לקרות, והא קא קרי, בקורא להגיה".

9) שו"ע אדה"ז סי' קכג ס"ז.

10) סי' תפט סי"ב.

11) יג, א.

ומשמע דהגמ' מסיקב שאין הוכחה מהמשנה דשם שמצות צריכות כוונה.

וגם **במסכת ראש השנה**[12] דנה הגמ' אם מצוות צריכות כוונה לגבי מצות שופר, ומשמע דהיא מחלוקת תנאים, ונחלקו הראשונים במסקנת הסוגיא להלכה.

ועוד **במסכת פסחים**[13] בענין מצות אכילת מרור, שגם משם משמע שהיא מחלוקת תנאים ואמוראים. ע"ש.

ועוד **במסכת עירובין**[14] בענין מצות תפילין, גם כן משמע דהגמ' דהיה אפשר להעמיד בזה מחלוקת תנאים, ע"ש.

לאור הנ"ל פסקו **הרי"ף**[15] **הרמב"ם**[16] **והרא"ש**[17] שמצוות צריכות כוונה. **והרשב"א**[18] **והר"ן**[19] פסקו שאין מצוות צריכות כוונה.

והשו"ע[20] פסק להלכה דמצוות צריכות כוונה, בלא חילוק בין מצוות דאורייתא או דרבנן.

והמ"א[21] כתב בשם **הרדב"ז** דרק מצוות דאורייתא צריכות כוונה, אבל לא מצוות דרבנן.

וכ"פ **אדה"ז**[22] דלגבי מצוות דאורייתא הלכה כמ"ד צריכות כוונה. אבל לגבי מצוות דרבנן

12) כח,א - כט,א.

13) קיד,ב.

14) צה, ב.

15) ספ"ג דר"ה.

16) הל' שופר פ"ב ה"ד.

17) ספ"ג דר"ה סי' יא. הובאו בטור סי' ס ובסי' תקפט.

18) ברכות יג, ב.

19) ספ"ג דר"ה בשם הגאונים. הובאו בב"י סי' תקפט.

20) סי' ס ס"ד.

21) שם סק"ג.

22) סי' ס ס"ה.

הביא שתי דעות[23] בשם י"א, וציין שיתבאר במקום אחר. ושם[24] ביאר דטוב לחוש לכתחילה לדברי האומרים שגם מצות דרבנן צריכות כוונה. ומובן דבדיעבד יצא אף בלא כוונה. [**ובמחצית השקל**[25] כתב שאף המ"א סובר למעשה כהשו"ע אף שהביא דברי הרמב"ם. ואולי כוונתו דהיינו לכתחילה. ואפשר שכן הבין רבינו הזקן בדעת המ"א ולכן פסק כך, ודו"ק].

והנה, בענין הכוונה בספירת העומר פסק **השו"ע**[26], וז"ל: "המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור. וכתב שם **הרמ"א** ע"פ הב"י בשם הרשב"א וז"ל: "ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת, יחזור ויברך ויספור בלילה". וביאר **הט"ז**[27] בכוונת השו"ע דלאו דוקא ביום ממש אלא הכוונה בבין השמשות, וכן ביאר **הגר"א**. **והפמ"ג** רוצה להעמיד כן אף בדעת המ"א. וכ"כ **במ"ב**[28].

ועכ"פ משמע **מהרמ"א** דכשהיה לו כוונה הפכית שלא לצאת ידי חובה אינו יוצא. וכן משמע **מהמ"א**[29] שכתב דקשה למה צריך דיהיה דעתו שלא לצאת והרי אפילו בסתם לא כיוון לא יצא שהרי מצוות צריכות כוונה כמ"ש **השו"ע**[30] (כנ"ל) וא"כ צריך דוקא שיכוון לצאת. וסיים דמכיון שיש פוסקים שסוברים שאין מצוות צריכות כוונה (ובעיקר שמדובר כאן במצוה דרבנן לרוב הפוסקים, עיין **מחצה"ש**, וכן ביאר **אדה"ז**) ויש כאן חשש לברכה לבטלה לכן יש לחוש שמא יצא אפילו בסתם שלא כיוון לצאת, וצריך כוונה הפכית דוקא שיכוון בפירוש שלא לצאת. וכן כתב הלבוש שמועיל כוונתו שלא לצאת בפירוש שהרי אינו יוצא בעל כרחו. ולכן מועיל התנאי והכוונה וכשיזכור בלילה יחזור ויברך עם ברכה.

ואדה"ז[31] אחרי שכתב ג"כ כל הדין הנ"ל, הוסיף וכתב שאפילו אם לא ספר עמהם כלל אלא **ששמע** הספירה מהם ולא נתכוונו כלל להוציאו וגם הוא לא נתכיון לצאת בשמיעה זו אלא **שמע לפי תומו**, מ"מ לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה, ואפילו אם היה מחשב 'אין אני מתכוין לצאת בספירה זו' אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב 'אני מתכוין שלא לצאת בה'. עכ"ל.

ובהסתמכות על דברי **אדה"ז** האלה, נהגו בקרב אנ"ש לסמוך על התנאי הנ"ל בקריאת, דהרי משמע להדיא באדה"ז שגם לדבר שבשמיעה מועיל התנאי הזה לכון בפירוש שלא לצאת ידי חובה.

אבל לענ"ד אין זה דומה כלל לנידון, ואין להשוות כלל בין הדברים ואין ללמוד משם הוכחה, וכפי שיבואר להלן, בס"ד.

ג. אם קריה"ת היא חיוב הפרט או הציבור בלבד

והנה, יש לדון בהנ"ל משתי סיבות, כדי להבין למה אינו מועיל תנאי כזה בנידו"ד. א' חיוב קריה"ת אם הוא חובת הפרט או של ציבור בלבד. וב' עצם מהות תקנת קריה"ת מה היא ומה תוכנה. והסיבה הב' היא העיקרית, כדלקמן.

23) דעת הרדב"ז הנ"ל, ודעת החולקים שגם דרבנן צריכות כוונה, וכ"פ הפר"ח סי' תעה ס"ד, וסי' תפט ס"ד.

24) סי' תעה סכ"ט בענין מרור וש"נ.

25) סי' תפט על מ"א סק"ח.

26) סי' תפט ס"ג.

27) סק"ו.

28) סקט"ז.

29) סק"ח.

30) עיין לעיל מה שכתב המחצה"ש בדעת המ"א.

31) סי' תפט סי"ב.

הענין הא' אם הוא חיוב פרטי או ציבורי, ויש בזה כמה נ"מ וכמו שדנו באחרונים, כגון **הרדב"ז**[32] לענין הברכה שאינה מיועדת להוציא הקהל ואין הקהל רשאים לברך לעצמם, וגם **הנוד"ב**[33] דן בזה, **והצמח צדק**[34] לענין קטן שעולה לתורה, **והמהרש"ם**[35] לענין חיוב נשים בשמיעת הקריאה, ועוד[36] הרבה נושאים שדנו בהם הפוסקים כגון אם צריך כוונת שומע ומשמיע לצאת ידי חובה, חולה שלא שמע אם צריך להשלים, וכן מי שלא שמע מחמת אונס אחר, או מי שרוצה ללמוד בזמן הקריאה[37], ועוד[38].

והנה, דעת **הראב"ן**[39] משמע שהיא חובת יחיד, אבל **הרמב"ן**[40] כתב בפירוש דחיוב קריה"ת על הציבור ואין חיוב על כל יחיד ויחיד. וכן מוכח **מהתוס'**[41]. וכן משמע **מהרמב"ם**[42].

ורוב הפוסקים פסקו כי מוכח מדברי הגמ' והראשונים דאין החיוב חל אלא על ציבור של עשרה אנשים. והמה **הרדב"ז**[43], **הנוד"ב**[44], **הצ"צ**[45], **ספר פעולת שכיר**[46] בשם **הגר"א**, **הגרא"ח פלאג'י**[47], **ערוה"ש**[48], **משנה ברורה**[49], **שו"ת אמרי יושר**[50], **ציונים לתורה**[51], **שו"ת הר הצבי**[52], **שו"ת מנחת שלמה**[53], **שו"ת יביע אומר**[54].

ואף שיש כמה פוסקים שפסקו שהיא חובת כל יחיד ויחיד, והם **השל"ה**[55] **והגר"ח מבריסק**[56] **והאגרות משה**[57], מ"מ רוב רובם של הפוסקים הכירעו שאינו כן, כדלעיל.

[ועפ"ז יש שרצו לתרץ את קושיית **הפמ"ג**[58] דלמה לא מנה **הסמ"ג** את מצוות קריה"ת במצוות דרבנן שמונה בסוף ספרו שהרי תקנת הנביאים היא וכמו מגילה ונר חנוכה, ונשאר בצ"ע, אלא שע"פ הנ"ל מובן שמכיוון

32) בשו"ת ח"א סי' תקעב.

33) תנינא סי' טו.

34) סי' לה.

35) ח"א סוס"י קנח.

36) עיין בפסק"ת סי' קלה אות א'-ז'. ובסי' קלז אות ג'.

37) יתועה הסתירה בין הגמ' בברכות י"ג שרב ששת למד בעת קריה"ת ובין סוטה ל"ט שצריך לשתוק בקריה"ת ולשמוע. וישנם הרבה תירוצים וביאורים בראשונים החל מהתוס' על אתר. חלק מהתירוצים מובאים בלשון השו"ע סי' קמו ס"ב בשם י"א, ע"ש. ובסוף דבריו כתב השו"ע דשמו"ת שרי, והבינו הנו"כ (עי' מ"ב סקי"א) שזה לכל הדעות. וסיים שם השו"ע דראוי למדקדק בדבריו לכון דעתו בכל הפרשיות ולשמעם מפי הקורא. ועי' במ"ב סקט"ו. ועיין בביה"ל ד"ה ויש מתירים לגרוס שאין לומר דעסקינן במי שכבר שמע הקריאה, ע"ש.

38) עי' בפסק"ת שם.

39) בתשובותיו סי' עג, מהא דכתב דצריך כוונה לצאת ולהוציא בברכות התורה, משמע שהוא חובת היחיד השומע.

40) במלחמות ה' מגילה ה ע"א.

41) סוכה נ"ב ע"א ד"ה וכיון, וכ"כ הרדב"ז שם.

42) הלכות תפילה פי"ב ה"א שכתב שיהיו קורין בתורה ברבים, היינו שהיא חובת רבים דווקא.

43) שם.

44) שם.

45) שם.

46) על מעשה רב סי' קעה.

47) סמיכה לחיים.

48) סי' סט סי"ד.

49) סי' קלה סי"ד ביה"ל ד"ה אין מביאין. ועיין בפסק"ת שם הערה 12 מה שביאר בדעתו, ע"ש.

50) ח"ב סי קעא.

51) כלל טז.

52) ח"א סי' נח.

53) ח"ב סי' ד אות י"ד.

54) ח"ז סי' ט, וח"ח סי' יד.

55) או אחיו, בהגהות על ספר יש נוחלין לאביו פרק ה'.

56) ספר ברכת שמואל יבמות סי' כא בשמו.

57) ח"ד סי' כג וסי' מ.

58) בפתיחה לסי' קלה.

שאינה חובת יחיד אלא חובת הציבור אינה כשאר מצוות שהם חובה על כל אחד ואחד[59].

ולכן מובן מכל הנ"ל דמכיוון שאינה חובת יחיד אין צריך כוונת השומע והמשמיע לצאת ולהוציא ידי חובה[60]. ויש בזה כמה נ"מ באחרונים כגון אם מותר לשמוע קריאה"ת ברמקול[61] ועוד.

ולכן מובן בפשטות שאין מועיל כלל כוונה כל שהיא לצאת או לא לצאת ידי חובת הקריאה, שהרי גם כדי לצאת ידי חובה אין זה תלוי בכוונה אלא בשמיעה בלבד, ואינה ככל המצוות שבהם צריך כוונה, אלא במצווה זו אין צריך כוונה אלא שמיעה בלבד. ואף מי שלא יכוון לצאת ידי חובה, אם ישמע את הקריאה כבר יצא ולא יוכל להיחשב בתוך הששה גברי שלא שמעו כדי לקרוא בס"ת עבורם. וזה פשוט.

וא"כ ברור שגם הכוונה ההופכית שלא לצאת ידי חובה לא מועילה, משום שאין כאן שום קשר לכוונה. ולכן אי אפשר ללמוד מדין ספירת העומר שהיא מצוה המוטלת על היחיד, וצריך בה כוונה וממילא מועילה כוונה הופכית שלא לצאת ידי חובה, אבל כאן אין צריך כוונה ואפילו כך יוצא ידי חובתו, לכן אינו דומה ואין הוכחה משם.

ועוד יש להוסיף שהיות והיא חובת הציבור אינו יכול כלל להחליט שלא לצאת ידי חובה, דאינו "בעל הבית" על אותה חובה המוטלת על הציבור כדי לומר שאף שהוא נמצא אינו יוצא ידי חובה.

ואם בכל זאת תרצה לומר שאין בזה מספיק כדי לדחות, ועדיין תמצא לומר שאפשר להתנות שלא לצאת ידי חובה, וכגון שיתנה שאינו חלק מהציבור, שכך הוא לא יוצא ידי חובת הציבור לשמוע הקריאה [אף שהוא מאוד דחוק לומר שתנאי כזה מועיל שהרי בפועל נמצא בציבור ושומע ומנא לן לחלק בזה], לכן כאן נצטרך לבוא לטעם השני, והוא העיקר, וכדלהלן.

ד. מהות התקנה דקריאת התורה ותוכנה

הענין והטעם השני הוא עצם מהות התקנה וכוונת חז"ל שרצו בתקנה זו. ובהקדים, יש להבין מי תיקן את התקנה ואת הפרטים השונים בה.

דהנה, איתא **במסכת ב"ק**[62] שהנביאים שבימי דור המדבר תיקנו את הקריאה של ימי שני

59) וכ"כ בפסק"ת סי' קלה הערה 11. וא"ל עוד דהרי כתב הרדב"ז דהברכה נתקנה רק לעולה לתורה ולא כדי להוציא את השומעים ומשום הכי אין הציבור רשאים לברך כל אחד לעצמו, לאפוקי ממגילה שרשאים בכך. ועוד דהרי בספר פעולת שכיר הנ"ל בשם הגר"א הביא ראיה מהא דלא גזרו על קריה"ת בשבת מחשש דשמא יעבירנו ד"א ברשוה"ר כמו שגזרו על קריאת מגילה כי מגילה מוטלת על היחיד ויש לחשוש, משא"כ קריה"ת רק על הציבור ומדכרי אהדדי. והא לך הבדלים מהותיים במצוה זו דקריה"ת שבגלל היותה חובת הציבור שונה היא בכמה פרטים ממצוות אחרות של דבריהם, ולכן מסתבר לומר שמשום כך לא נמנית בין המצוות שמדברי סופרים שעניינם רק מצוות שהם חובת כל יחיד ויחיד.

60) כך מובן בפשטות מדברי הרמב"ן והרדב"ז הנ"ל שחלקו על הראב"ן שכתב שצריך כוונה לצאת ולהוציא ידי חובת ברכות התורה שהעולה מברך, והם חלקו על זה וכתבו שאין צריך לכוון דאין חיוב על היחיד, וכתב הרדב"ז דהברכה נתקנה רק לעולה לתורה ולא כדי להוציא את השומעים ומשום הכי אין הציבור רשאים לברך כל אחד לעצמו, לאפוקי ממגילה שרשאים בכך. וכן כתב בפסק"ת שם אות ב', וכ"כ כתב בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' קנ"ה.

61) בשו"ת תשובות והנהגות הנ"ל התיר מטעם זה. וראה מש"כ בפסק"ת בזה שם בהערה 17. ועיין מה שכתבנו בספר מחנה מיכאל על אבן העזר סי' לד בענין השימוש במיקרופון וברמקול, ומשם יוצא דלכאורה המסקנה ע"פ דעת הרבי מליובאוויטש ודעת הרב ש.ז. אוירבאך שאין להשתמש כלל ברמקול בשביל כל העניינם של תפילה או דברי שמיעה שחייבים לשמוע, ע"ש באריכות.

62) פב, א: "דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, שנאמר

וחמישי ושבת, ועזרא תיקן שיקראו גם במנחה של שבת[63] ושיהיו קורין אז ובשני וחמישי שלוש גברי ועשרה פסוקים.

והרמב"ם[64] כתב שמשה רבינו הוא תיקן את קריאת ב' וה' ושבת. והקשה הכסף משנה שהרי כתוב בגמ' שזה הנביאים שבימיהם שתיקנו ולא הוא משה בעצמו. ותירץ משום דמשה היה הנביא הגדול וכל הנביאים שבדורו בית דינו היו ועוד שלא עשו דבר אלא בהסכמתו וא"כ אליו ראוי לייחס הענין. ועוד משום דאמרינן בירושלמי שמשה רבינו תיקן בשבתות בשחרית. ע"כ.

וכל זה לקריאת התורה ב' וה' ושבת שחרית ומנחה. אבל לענין קריה"ת בחגים היינו יו"ט וחוה"מ וגם בראש חודש, זו תקנת משה רבינו בכבודו ובעצמו. וכמובא **במשנה בסוף מסכת מגילה**[65] "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו". ופרש"י דקאי על כל אותה המשנה שמפרטת את הקריאות של כל מועד במועדו.

ובסוף המסכת[66] חוזרת שוב הגמ' על ציטוט לשון המשנה "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו", ומלמדת על זה: "תנו רבנן, משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג". ע"כ.

ורש"י כתב בתוך דיבור המתחיל את הפסוק "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל", והפסיק ולא הביא את המשך המשנה המדברת על קריאות התורה אפילו שהגמ' כן הביאה זאת, וכתב את לשון הגמ' "משה תיקן להם לישראל וכו'". ועל זה ביאר את שאלת הגמ', וז"ל "למה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה וכי כל המצות כולן לא אמרן משה לישראל, מהו וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". ואח"כ ביאר את תשובת הגמ' וז"ל "מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנן להודיע חוקי האלהים ותורותיו, וקבלו וקיימו שכר המצות עליהם ועל בניהם בזה ובבא".

והרי בפשטות מוכח שכוונת הגמרא שהביאה בתור כותרת את הפסוק "וידבר משה וגו'", לומר שאף הדין של לימוד ההלכות בחגים נלמד מאותו פסוק. וזה מה שכתב רש"י להדיא בביאורו שקשה היה להם למה היה צריך לומר פסוק זה אלא ללמד שמשה היה מלמדן הלכות המועדים במועדם. וזה פשוט.

אלא שיש לשאול, למה הוצרכה הגמ' להביא בתוך 'הכותרת' של הנושא את כל הלשון של המשנה כולל הדרשה על קריאות התורה שנלמדת מאותו פסוק ? והרי עבור הדרשה הנאמרת בגמ' אין אנו צריכין לדרשה של המשנה שמלמדת מאותו פסוק שתיקן להם

הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה". והקשה הפמ"ג בפתיחה לסימן קלה, איך אפשר לומר שהלכו ג' ימים בלא תורה, והרי קראו קריאת שמע ב' פעמים ביום ולדעת רשב"י (במנחות צט) יוצאים ידי והגית בו יומם ולילה. וכתב שצריך לומר שבלא זה צריך ללמוד תורה וגם אפשר שהכוונה ג' ימים בלא תורה מתוך הכתב דוקא. ויש אחרונים שתירצו דג' ימים בלא תורה היינו תורה דרבים דוקא.

63) והטעם מובא שם משום יושבי קרנות, ופרש"י בעלי חנויות שלא ישמעו הקריאה בב' וה' לכן תיקנו להם בשבת במנחה.

64) הל' תפילה פי"ב ה"א.

65) ל, ב.

66) לב, א.

קריאות התורה בכל מועד. ושפיר לא העתיק רש"י בדיבורו את כל לשון אותה 'כותרת' ורק כתב את הפסוק ומיד אחריו את הדרשה של הגמ' על ענין ההלכות, וזה טעמו משום דלא היינו צריכים את המשך לשון המשנה בענין תקנת קריאת התורה כדי להבין ולדרוש את הדרשה השנייה בענין ההלכות. וא"כ למה הגמ' כן העתיקה כך את לשון המשנה?

ויש לומר, דמכל זה מובן בפשטות שכוונת הגמרא לרמז ששתי התקנות קשורות זו בזו, וכמו שמובן מעצם הענין ששני הדברים נלמדו מאותו פסוק שזה גופא מראה על קשר עמוק ומהותי, הרי אף יותר מזה, הגמרא רוצה לרמז שיש לשתי התקנות האלה את אותו תוכן ואותה כוונה ומטרה בתקנתם.

וכן משמע בפשטות בלשון **הרמב"ם**[67] שכתב: "מפסיקין למועדות וליום הכפורים וקוראין בענין המועד לא בסדר שבת, ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, ומה הן קורין וכו'". והרי שם עוסק בפירוט הקריאות השונות של כל מועד ומועד, ועל כן כתב שמשה תיקן להם שיהו קוראין בכל מועד ענינו. אלא דהפסיק רבינו באמצע הענין וכתב ענין שואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד, שגם זה מתקנת משה, ושוב חזר והמשיך בענין הקריאות "ומה הן קורין וכו'". ולמה הביא כך באמצע את ענין ההלכות, ומהו ענין לכאן? אלא דוודאי יש לומר דכוונת רבינו ללמדנו שהיא היא התקנה שתיקן להם משה רבינו בכל מועד ומועד, היינו גם שיקראו בתורה מענין המועד וגם שידרשו בהלכות אותו מועד, וזה בעצם שני עניינים שבאם בתקנה אחת שמשה תיקן להם את שני הדברים גם יחד, ומשום שיש להם אותו תוכן, היינו לחיות את עניינו של החג הן בתורה בכתב והן בתורה שבע"פ לדעת המעשה אשר יעשון ואיך יקיימו מה שזה עתה קראו בתורה. ובוודאי שמה שהכריחו לרבינו להבין כך הוא משום ששניהם נלמדו מאותו פסוק ומשום שהגמרא נקטה אותם בחד מחתא[68], וכנ"ל.

וכן משמע להדיא **מהסמ"ג**[69] דז"ל "גרסינן במגילה תנו רבנן משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו שואלים ודורשים בעניינו של יום הלכות הפסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות החג בחג, **הלכך קורין בכל מועד בעניינו**". ומשמע להדיא דלדעתו מכיוון שצריך לדרוש בעניינו של יום לכן גם כו קוראים בתורה בעניינו של יום.

ולכן יש לומר **שלרש"י ורמב"ם וסמ"ג** שתי התקנות באים מאותו מקור, היינו תקנת משה רבינו, והיינו שיש להם קשר עמוק בכוונתם ומטרתם וביחד משלימין את כוונת משה רבינו בתקנה זו, וכדלהלן.

וגם **מהר"ן**[70] משמע כן שהרי כתב "אלא דבפסח עצמו חייב לדרוש וכדמשמע מדתנן סוף פרק בני העיר (מגילה לא.) וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצות שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, דבזמנו משמע במועד עצמו, והכי משמע מדתנן רבנן משה תיקו להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענייניו של יום הלכות פסח בפסח

67) שם פי"ג ה"ח.

68) והכס"מ שם הביא מקור לענין שואלין ודורשין בהלכות המועד מתחילת המסכת בדף ד', ומשמע מדבריו שרואה שתי התקנות כשני דברים שונים שאין להם קשר. והרי זה תמוה שהרי היה יכול להביא כמקור את סוף המסכת שמשם מוכח ששני הדברים קשורים. ואפשר שרצה לרמז בזה שלא נטעה בהבנה ובאמת אין כל כך קשר מהותי. וצ"ע.

69) עשין יט.

70) פסחים ב, ב מדפי הרי"ף.

וכו' והיא מצוה בחיוב ותקנה שלא לעבור עליו" עכ"ל. ומשמע מדבריו ששני העניינים קשורים שהרי בעוסקו בחיוב הדרשה במועד הביא גם את חיוב הקריאה במועד.

וגם **מהב"ח**[71] משמע כן, שהרי כתב "ולפענ"ד נראה עיקר דהא דתנן מצותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו לאו למימרא שיהו דורשין במועד עצמו אלא הכי קאמר" וכו' (היינו לפי שיטתו שאין החיוב במועד עצמו אלא בימים ובשבתות הסמוכים לו) עכ"ל. ומשמע דגם הוא קישר בין שני העניינים.

ואין הכוונה לומר שהם תקנה ומצווה אחת ממש, או שאפשר לבחור ולהסתפק באחת מהם, אלא ברור שהם שתי מצוות ותקנת שונות רק שעניינם ותוכנם אחד, כדלהלן.

והנה, לדעת הפוסקים[72] תקנת השואלין ודורשים כוללת שני דברים היינו גם לדרוש בהלכות המועד לדעת המעשה אשר יעשון, וגם לדרוש בהגדה בענין הנסים של אותו מועד. והיו דורשין בהלכות בבוקר לפני סעודת הבוקר, ובהגדה אחרי הסעודה[73]. אלא שעכשיו נהגו שלא לדרוש בהלכות בבוקר משום שהכל כתוב בספר[74]. וכ"כ **אדה"ז**[75] כל הנ"ל.

ואולי אפשר לומר שמה שהיו נוהגים לדרוש בהלכות בבוקר הוא כדי שיהיה דרשה ביחד עם קריה"ת משום שהם שתי תקנות שוות בתוכנן ומקורם אחד.

71) סי' תכט אות א'.

72) ר"ן מגילה ב, ב ד"ה פורים. מ"א סי' תכט סק"א.

73) ביצה טו, ב. רש"ל פ"ב סי' ה. מ"א ריש סי' תקכט.

74) ב"ח סי' תכט ס"א. ח"י שם סק"ג.

75) לענין שתי התקנות והמנהג שאין דורשין בהלכות, סי' תכט ס"ד. ולענין לפני ואחרי הסעודה בסי' תקכט ס"י ובקו"א שם סק"א.

והקשה **הב"ח**[76] למה למנהגינו לא דורשים בהלכות המועד במועד והרי היא תקנת משה רבינו, והיא מצוה בחיוב ותקנה שלא לעבור עליו, וכמו שכתב הר"ן. ולכן כתב שם שלדעתו אין חיוב התקנה לדרוש במועד עצמו אלא בימים הסמוכים אליו[77].

והחק יעקב[78] חלק על הב"ח וכתב דבוודאי הכוונה היא שידרשו במועד עצמו. ותירץ קושייתו על מנהגינו שאין אנו נוהגין לדרוש במועד עצמו, משום דסומכין על הפיוטין **ועל קריאת התורה**, וכתב דכן משמע בסמ"ג (הנ"ל). ועוד כתב לתרץ קושיית הב"ח למה אין אנו נוהגין לדרוש שלושים קודם המועד, דע"פ הראב"ן והרוקח והכל בו דלא קשה דלכן קוראים פרשת פרה משום שאמרו חז"ל שואלין ודורשין בהלכות פסח שלושים יום מקודם, ועל כן קורין פרשת פרה היינו הלכות טומאה וטהרה להזכיר שיעשה הפסח בטהרה וכן בפרשת החודש שהוא עניינו של פסח. וסיים הרי להדיא **דיוצאין בקריאת פרשיות** הללו וכ"ש בפיוטים שיש בהם הרבה דינים והלכות, ומנהג של ישראל תורה היא. עכ"ל.

הרי להדיא בדעתו שהתקנות האלה אחת היא ואף שהמנהג הוא שלא לדרוש בהלכות

76) שם אות א'.

77) וצ"ע שהרי וודאי שהקריאות בתורה שתיקן משה בכל מועד הם במועד עצמו ממש, וכלשון המשנה שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו, וברור שלא התכוון לומר שגם הקריאות יהיו בימים הסמוכים. וא"כ איך יכול לפרש שדרישת ההלכות אינם אלא בימים הסמוכים ולא בחג, אע"פ שלכאורה שתי התקנות הם ענין אחד ואותם גדרים להם ואותה כוונה ותוכן לשניהם, ועוד שהוא בעצמו נקט אותם בחדא מחתא בלשונו "מצותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו לאו למימרא שיהו דורשין במועד עצמו", ואין לזה משמעות לומר שהלשון "בזמנו" לגבי ההלכות הוא לאו דווקא כאשר לשון זה ד"בזמנו" נאמר דווקא גבי קריאת התורה ושם וודאי שהוא במזנו ממש כפשוטו. וצ"ע.

78) שם.

מ"מ לא התבטלה תקנת משה רבינו ע"ה ויוצאים בה ע"י התקנה השניה שלו היינו ע"י קריאת התורה בעניינו של יום. וברור ופשוט שלא היה אפשר לומר דבר כזה אם לא היה התוכן והכוונה של שתי התקנות כונה אחת ותוכן אחד, ורק מפני שאחת הם אפשר לומר שיוצאים ידי אחד ע"י השני.

ועפ"ז אפשר לומר דגם **אדמו"ר הזקן**[79] הבין שלא התבטלה התקנה שהרי הוא בעצמו כתב שתיקן משה תקנה לדרוש בהגדה וגם לדרוש בהלכות, ואח"כ כתב שעכשיו אין נוהגין לדרוש הלכות בחג עצמו אלא דורשין באגדה מענינו של יום אחרי סעודת הבוקר. ואפשר לומר דכוונתו שתקנת הדרשה לא התבטלה לגמרי אלא רק חלק ההלכות בלבד[80] ולא חלק האגדה, ולכן לא התבטלה תקנת משה רבינו ע"ה. [ולא הזכיר שם משום קריה"ת]. ולכן גם מדבריו אפשר להבין שלא התבטלה תקנת משה רבינו משום שהתוכן והכוונה שרצה משה רבינו ע"ה להשיג בתקנות אלו לא התבטלה בזה שאין דורשין ההלכות, אלא עדיין קיימת לגמרי.

ועפ"פ כל הנ"ל שפיר יש לומר שכוונת משה רבינו ע"ה בתקנו תקנות אלו היתה שיהיה להם עניינים המזכירים להם עניינו של המועד ו"יחיו" את המועד ואת "האווירה" של המועד בכל פעם מחדש ע"י סיפור הניסים וזכירת ההלכות וענין המועד. ולכן תיקן קריאת התורה בכל מועד לזכור ענין אותו המועד הנאמר בתורה ואת סיפורו ונסיו המסופרים בתורה, ותיקן לדרוש באותם ניסים, ולדרוש בהלכות אותו מועד. ואפילו שכוונתו היתה שידעו את המעשה אשר יעשון מדרישת ההלכות באותו יום, מ"מ במשך הדורות נהגו שלא לדרוש בהלכות באותו יום מכיון שהיה להם ברור שלא יספיקו להקיף את כל הלכות החג באותו יום, ובפרט שדרשו רק בבוקר, ולכן לשם ידיעת ההלכות תיקנו חז"ל שיהיו דורשים שלושים יום לפני המועד, ועל זה יש לסמוך כדי לדעת המעשה אשר יעשון, ובכך הגיעו למועד כשכבר ידעו ההלכות וכבר קיימו חלק זה בתקנת משה רבינו, ועל כן לא היו צריכים יותר לדרוש במועד עצמו. אבל בשביל לקיים תקנת משה רבינו שכוונתו שישמעו דרשה "בענין" המועד כדי לחיות את ענין המועד במועד עצמו, את זה קיימו ע"י קריה"ת ודרשה באגדה. ולכן על אף המנהג שלא לדרוש בהלכות, אין זה מבטל את התקנה של משה רבינו אלא עדיין תוכנה של התקנה קיימת[81].

---

79) סי' תכט שם.

80) ועפ"ז אפשר לתרץ קושיית המהרי"ל בהגהות על דברי אדה"ז שם, על מש"כ אדה"ז הטעם למנהגינו לפי שהכל כתוב בספר, והקשה "שאין טעם זה מספיק להמון עם שאין יודעים ספר וצ"ע" עכ"ל. אבל ע"פ הנ"ל שפיר אפשר לתרץ שאין הכוונה בתקנה זו שידעו ההלכות אלא שיחיו האווירה של המועד ולכן לא התבטלה התקנה משום שעדיין קוראים בתורה ועדיין דורשים בהגדה. ובענין ידיעת ההלכות לדעת המעשה אשר יעשון שחשש מזה מפני עמי הארץ, וודאי שאין מספיק בדרשת הבוקר להקיף את כל הלכות המועד ובעיקר בפסח, ולכן בשביל ענין זה תיקנו שידרשו שלושים יום לפני המועד, ולזה נתכוון במה שכתב שהכל כתוב בספר, שמשום כך יכולים ללמוד כל אחד לעצמו את ההלכות לפני המועד, או עכ"פ לעיין בספר במועד עצמו אם תתעורר שאלה. ועוד שלפי תירוץ החק יעקב הרי בקריאת התורה שפיר מזכירים הלכות המועד כהקרבת הקרבנות או מצוות מצה או ד' מינים וכו'. ועוד עיין בפנים. כנלענ"ד, ודו"ק.

81) ועפ"ז אפשר ללמוד זכות על כל עמי הארץ הפוקדים בתי הכנסת בחגים ואינם מבינים מה נאמר בתפילה ומה נקרא בתורה, ובעיקר מצוי הדבר בחו"ל שלרוב אין אנשים אלה מבינים לשון הקודש, שמ"מ ע"פ כל הנ"ל יש לומר דשפיר קיימו תקנת משה ע"ה לשמוע מענייני המועד במועד, והיינו שאם מבינים שקוראים קריאה מיוחדת של המועד ומבינים מילים בודדות הקשורות לאותו מועד, הרי שפיר זה נקרא שהוא שמע מעניין המועד ויצא ידי חובת קיום תקנה זו. וה"ה בשמיעת הדרשה מפי הדורש, שאף שאינו מבין לגמרי את תוכן הנאמר מ"מ אם שומע ומבין שמדברים על אותו מועד בו הם עומדים הרי שפיר קיים התקנה לשמוע דרשה בענייני המועד, וכ"ש אם יבין איזה ענין הכי קטן מתוך הדרשה.

ומכל זה הוכחנו שמהות תקנת קריה"ת היא לשמוע הקריאה כדי לזכור המעשה שהיה ולחיות המועד במועדו.

ה. אינו מועיל תנאי בשמיעת קריה"ת

וע"פ כל הנ"ל אפשר להבין היטב למה לא יועיל תנאי בשמיעת קריה"ת. ובהקדים הטעם שמצאנו במצוות אחרות שמועיל בהם תנאי וכוונה, ועד שיש מצוות שאם לא כיוון לא יצא, והרי לכאורה מה איכפת לן מהכוונה של האדם המקיים המצווה, הרי בפועל במעשה קיים הוא את המצווה ולמה שנחשוב שלא קיים בגלל שכיוון שלצאת ידי חובה. והביאור פשוט (וכמבואר בארוכה בחסידות) דמשום שכל הכוונה בקיום המצוות הוא ביטול האדם אל מצוַת המצוות, הקב"ה, וקיום רצונו העליון, ומצוות מלשון צותתא וחיבור. לכן הכוונה היא עיקר בקיום המצוות ולא חשוב המעשה איך שהוא בפני עצמו, ואילו נצטווינו לחטוב עצים וכו'[82].

אבל כל הנ"ל הוא נכון "במצוות" דווקא היינו דבר שהכוונה הפנימית שלו קיום רצון העליון. אבל כאן בתקנת משה רבינו עסקינן בענין של "תקנה" היינו דבר שיש לו טעם ומטרה ותוכן. והרי כבר הזכרנו לעיל שלא נמנו תקנות אלו אפילו במצוות דרבנן, והוא משום שאינם "מצוות" אלא תקנה שדרכם רוצים להשיג מטרה.

והרי ברור לכל שמי שילמד הלכות פסח, לדוגמא, שלא בכוונה לקיים תקנת חכמים ללמוד ל' יום קודם, אלא במטרה אחרת, כגון לעבור מבחן וכדומה, אלא שע"י כך יגיע לפסח בהיותו בקי בהלכות פסח, הרי כולם יודו שאף שלא כיוון לתקנת חכמים מ"מ רוח חכמים נוחה הימנו שהרי קיים רצונם ותוכן תקנתם, והשיג התוצאה שרצו בתקנתם.

וכך גם בענין דרישת ההלכות בפסח עצמו, אם ישאל את משה רבינו אם קיים תקנתו לדעת הלכות פסח אף שלא דרשם בפסח עצמו, וודאי יאמר לו ששפיר קיים התקנה והשיג התוצאה שכיוון אליה בתקנתו, ושוב אינו חייב לדרוש בהלכות המועד לידע המעשה אשר יעשון אלא רק מצד לדרוש בעניינו של החג בחג, לחיות עניינו של החג. (ואפילו מי שילמד הלכות במועד עצמו אלא שיכוון שלא לקיים התקנה אלא כגון למבחן וכדומה, ג"כ שפיר יש לומר שקיים התקנה).

ולפי כל זה, כך יש לומר ג"כ בענין קריה"ת שהיא אותה תקנה שתיקן משה רבינו יחד עם תקנת הדרשה, ותוכנן שוה, והיינו שהמטרה היא שישמעו ויחיו את ענין המועד במועד עצמו ע"י שמיעת הנאמר בתורה עצמה על המועד, ובזה וודאי שאין צריך שום כוונה לקיים "מצוות" שמיעת התורה מכיוון שבעצם שמיעתו הרי כבר שמע מענין המועד וחי ונזכר את ענין המועד, והשיג התוצאה הרצויה בתקנת משה רבינו.

ולכן גם כוונה הופכית שלא לצאת ידי חובה לא תועיל בענין זה שהרי סוף סוף שמע ובזה קיים רצון משה רבינו ע"ה בתקנתו תקנה זו, ויצא ידי חובתו ושוב אינו חייב יותר לשמוע. כנלענ"ד.

לכן למסקנה למעשה:

אין לסמוך כלל על התנאי הזה שנהגו להתנות, ומי שירצה לצאת למבצעים יש לו "להדר" שלא לשמוע כלל את הקריאה במנין של שחרית בו הוא מתפלל. ומי ששמע אינו יכול להימנות מתוך הששה שלא שמעו, אף אם התנה התנאי הנ"ל, שעל תנאו נאמר "כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל".

82) עיין בלקוטי תורה פ' שלח.

שינה בראש השנה

שאלה: האם מותר לישון בראש השנה ביום, הן ביום הראשון והן ביום השני?

תשובה: בשו"ע או"ח סימן תקפג הביא הרמ"א מהירושלמי (לא נמצא בגירסאות שלפנינו, אבל בירושלמי חסרים הרבה קטעים ולכן אינו פלא, ולהעיר שהראשון שהזכיר זה מהירושלמי הוא רבי יהושע אבן שועיב תלמיד הרשב"א כמו שהביא הב"ח בסימן תקצז) שאין לישון בראש השנה ביום.

הב"ח הביא שהמהר"ם מרוטנבורג היה יושן בראש השנה ככל יום טוב. והמגן אברהם מביא בשם האריז"ל שאפשר לישון אחר חצות. אדמו"ר הזקן הביא בסתם בסוף סימן הנ"ל שהמנהג הוא לא לישון ביום ראש השנה, וכתב שהיושב בטל הרי זה כישן (מגן אברהם בשם השל"ה, ועוד כתב השל"ה על אדם שיושב בטל בלא תורה ומעשים טובים הלשון "אדם מועד לעולם בן ער בן ישן") והעיר שיש נוהגין לישון אחר חצות (אבל מובן מלשון רבנו שהעיקר להחמיר בזה).

ולהעיר שהמטה אפרים בסימן תקצז כתב שאין ללמוד מהנהגתו של האריז"ל ובלשונו "הלואי שהיה ביכולותינו לעשות כמעשהו בהקיץ אחד מיני אלף ממה שהוא ז"ל היה מתקן בשינתו". ולכן פסק שם שאין לישון בראש השנה והוסיף שהיושב בטל גרוע מיושן.

ומשמע מכמה פוסקים שעיקר ההקפדה למחמירים הוא ביום הראשון דוקא (ערוך השולחן, כף החיים, נוהג כצאן יוסף, ובפרט לפני חצות, זכרון אברהם בשם רבי נתן אדלר זצ"ל, ומתאים ללשון הירושלמי "בריש שתא"). ולכן ישתדל לא לישון ביום ראשן של ראש השנה וכאמור שהיושב בטל הרי זה כישן. וביום טוב שני מהדין של הירושלמי אפשר לישון.

אבל מאידך ידוע מה שהרבי הריי"ץ אמר שמשעה אחת קודם תפילת המנחה של ערב ראש השנה עד תפילת ערבית במוצאי ראש השנה צריכים לייקר את הזמן ולמעט בשינה אפילו בלילה (ולכן ק"ו ביום) ולהרבות בתפילה ובאמירת תהילים. ולכן בלי קשר לדין הירושלמי והרמ"א הנ"ל, יש ענין לא לישון בשני הימים של ראש השנה למי שיכול להתאמץ להשאר ער גם ביום השני, ולהתעסק באמירת תהילים או אותיות התורה.

יורה דעה

דין חינוך בהמתנה בין בשר לחלב

שאלה: כמה זמן ממתינים בן בשר לחלב ? ומה הדין לגבי חינוך הקטנים בזה ?

תשובה: לענין המתנה בכלל, נאמר במסכת חולין (קד:) שמר עוקבא המתין לאכול את החלב עד לסעודה הבאה.

ונחלקו הראשונים בפירוש כוונתו.

א) הרמב"ם, הרשב"א והרא"ש סוברים שהכוונה הוא להמתין מסעודת הבוקר עד סעודת הערב דהיינו כשש שעות.

ב) התוספות, הראבי"ה והמרדכי הבינו שצריך רק לסלק את הסעודה הנוכחית באמירת ברכת המזון ולא משנה כלל כמה זמן עבר.

ג) ר"ת ובה"ג הבינו שלא צריך כלל ברכת המזון אלא קינוח והדחת הפה, ומה שהמתין מר עוקבא לסעודה אחרת כי מחמיר היה על עצמו.

הבית יוסף בשולחן ערוך יו"ד סימן פט סעיף א וכן הפר"ח פסקו, שמן הדין ממתינים שש שעות, והרמ"א סובר שמעיקר הדין די בקינוח והדחה וברכת המזון, והמנהג היה להמתין שעה, אלא שסיים שנכון להחמיר להמתין שש שעות. אמנם אין להסיק מזה שיש להקל לאשכנזים כי החמירו רוב פוסקי אשכנז בלשונות יותר חריפים מהרמ"א להמתין שש שעות. והם המהרש"ל, הט"ז והש"ך, הפרמ"ג, החכמת אדם, הערוך השולחן, הקיצור שולחן ערוך ועוד.

ולכן אין להקל בפחות משש שעות (ואלו שנוהגים שעה או שלוש שעות (עיין דרכי תשובה) כדאי להם לקבל הוראת השו"ע והפוסקים הנ"ל כי בודאי לא יעברו על "אל תיטוש תורת אמך", כי בהמתנת שש שעות יש בכלל מאתים מנה וד"ל).

רוב פוסקי זמנינו פסקו שזה ממש שש שעות ולא חמש שעות וחצי או כיוצא בזה, וכן שעות שוות שלימות ולא זמניות, כנפסק בכה"ג ופרמ"ג והחכמת אדם והפת"ש, וכן נוהגין בחב"ד.

ונמנות השעות מסיום אכילת הבשר ולא מסיום הסעודה (ע"פ הדגול מרבבה ודלא כערוך השלחן) ועד התחלת אכילת הגבינה (בזה דלא כהדגול מרבבה).

לענין קטן בדיני המתנה, יש להזכיר שהבית יוסף ואדמו"ר הזקן באו"ח סימן שמג פסקו שיש איסור דרבנן להאכיל לקטן איסור שהוא דרבנן, ומדובר שם גם בקטן שלא הגיע לחינוך (כשיטת הרמב"ם ודלא כר"ן). והיקל רבנו שם אם הוא לצורכו של קטן להאכילו איסור דרבנן גם אם הגיע לחינוך. וכידוע כאן עסקינן באיסור דרבנן כי אפילו ללעוס ביחד בשר וחלב הרי זה איסור מדרבנן אם לא התבשלו יחד, וק"ו דיני המתנה בפרט לשיטת רש"י וד"ל. ובפרט שהרבה ראשונים מקילין לא להמתין שש שעות, ואכן לשיטת האשכנזים המתנת השש שעות אינו מדינא אלא מכח

המנהג. ולכן אין כאן איסור להאכיל לקטן את האיסור הנ"ל של חלב בזמן ההמתנה, ק"ו ממה שפסק הפרמ"ג בא"א ס"ק לה בהלכות שבת סימן שא ע"ש.

ועל כן לדעתי (על פי הכללים משולחן רבנו אורח חיים בדין חינוך הקטנים המתבארים מסימנים קו רסט שמג תעא תעב ועוד, ועל פי הראשונים שסוברים שאין צריך שש שעות אחרי בשר ובפרט לשיטת האשכנזים שהשש שעות אינו מדינא, ועל פי יסוד שו"ת חלקת יעקב סימן טז ואילך, שאכילת חלב אחרי בשר אינו מוגדר כאיסור התלוי בזמן כאכילה לפני קידוש אלא ככל איסור אכילה מדרבנן (עיין סימן רסט סעיף ג בדברי רבנו ובשו"ת הצ"צ חו"מ ס' יג ואכ"מ) לכן) **תינוק מגיל אפס עד שלוש** אין צורך להמתין כדי להאכילו לצורכו כגון בקבוק חלב (עיין בזה בשבט הלוי ח"ד ס' פד ומשנה הלכות ח"י סימן צו). אבל כמובן שלהביא לו דברים מיותרים כגון ממתקים חלביים תוך שש שעות בזה יש להחמיר (אמנם אם יראה את אחים שלו אוכלים והוא בוכה כדי לקבל, גם כן יש להקל, אבל חכם עיניו בראשו למנוע סיטואציה זאת).

מגיל שלוש עד שש יש להמתין לפחות שעה ועם הזמן להרגילו ליותר מעט מעט.

מגיל שש כדאי להרגילו לשש שעות ממש כמו שרגילים לחנך ילד גם למנהגים.

(יש המקילים עד גיל תשע ויש עד גיל שנים עשרה, והנראה לעניות דעתי כתבתי כי א"א לדעתי ללמוד מדין הרמ"א ורבנו בהלכות שבת בסימן רע"ו ושכ"ח שדינו כחולה שיש בו סכנה, כי שם מדובר בגיל רך (שלוש, לפי כמה פוסקים). וגם מדיני קטן ביום כיפור אין ללמוד, כי שם עסקינן באי אכילה וכאן מדובר במה לאכול וד"ל. אבל בילד חלש שצריך בזה ניתן להקל אחרי גיל שש שימתין שלוש שעות, ובהיתר של רב).

<u>לסיכום</u> יש לכולם להמתין שש שעות שלמות מסיום אכילת הבשר עד לתחילת אכילת הגבינה.

לקטנים:

<u>עד שלוש שנים</u> אין להמתין כלל כגון אחרי מרק בשרי לתת לו בקבוק חלב להרדימו אבל כמובן שידאגו לשטיפת הפה (קינוח והדחה).

<u>משלוש עד שש</u> יש להקפיד שימתין שעה ולאט לאט להוסיף שעות (או דקות) המתנה.

<u>מגיל שש</u> יש לחנכו כגדול להמתין שש שעות. ובקטן חלש מגיל שש ואילך (אבל אינו חולה) יש לעשות שאלת חכם.

אפיית חלות פרווה בתנור בשרי

שאלה: חלות של שבת קודש שנאפו ביום שישי בתנור בשרי, האם מותר לאכלם ביום ראשון יחד עם חלבי ? ואיך אפשר לעשות על מנת שיהיה מותר ?

א. ראשית יש להקדים דין בסיסי הנקרא בשם נ"ט בר נ"ט, המבואר במסכת חולין דף קיא, ובאורך ביורה דעה סי' צה, ומופיע גם בשו"ע אדה"ז בהלכות פסח (סי' תמז, תנא, תנב), ובהלכות שבועות (סי' תצד) ועוד.

וניקח דוגמא פשוטה, דבר המצוי בכל בית. אשה שבשלה אטריות בדירה של בשר בת יומא (היינו שבתוך העשרים וארבע שעות שלפני זה בישלו בה בשר), הנה לשיטת הב"י מותר לאוכלם עם חלב כי טעם הבשר נלחש. אבל לשיטת הרמ"א אין לאכלם לכתחילה עם חלב, ואם כבר עירבם עם חלב מותר לאוכלם (וכן נוהגים חסידי חב"ד, וכבר דשו במה שכתב אדה"ז בסי' תצד מדין המרדה ואכ"מ). אבל אם יודעים לפני בישול האטירות שסופם להתערבב עם חלב בזה גם הב"י מודה שאין לבשל את האטריות בקדירה זו לכתחילה (כך דייק הש"ך בשיטתו, אבל הרב עובדיה יוסף ז"ל למד מהבדק הבית של הב"י להקל גם בזה).

אם מדובר בקדירה בשרית שאינה בת יומא (שלא בישלו בה בשר כבר עשרים וארבע שעות) מותר גם לדעת הרמ"א לאוכלם ביחד עם חלב. ואם ידוע לפני הבישול שעתיד לאוכלם יחד עם חלב יש להחמיר לכמה פוסקים שלא לבשלם בקדירה זו (חכמת אדם, ואפשר לדייק ברמ"א את מה שדייק הש"ך סק"ג במחבר).

ולכן מכל הנ"ל יוצא שיש לקחת תבנית פרווה או חד פעמי על מנת לאפות החלות לתוכה, במקרה שיודעים מראש שירצו לאכלם גם עם חלב (ובדיעבד שאפה בתבנית בשרית נידון ככל דיני נ"ט בר נ"ט דלעיל דלא כרש"ל וש"ך).

ב. ונותר לנו לדון מצד התנור עצמו, כי אולי לא נחשב נ"ט בר נ"ט, אלא פחות מכך, שהרי הלחם אינו נוגע בדפנות התנור אלא רק בתבנית, ולכן הטם העובר דרך הריחא של התנור, ואפילו בזיעה של התנור, יהיה קלוש מנ"ט בר נ"ט. וישנה בזה אריכות עצומה בפוסקים של דורנו מדין ריחא תחת מחבת המבואר בורה דעה סימן קח סעיף א' ברמ"א, ומדין זיעה המבואר בסימן צב ובסימן צג. ובנוגע לתנורים של ימינו הרי הם קטנים יחסית, והם עשויים ממתכת.

ויש גם לעיין אם בכלל שייך זיעה באוכלים, ובפרט בלחם (וכיסוי שעל החררה המבואר בשו"ע או"ח סי' תנא, שהלחם נוגע בכיסוי, הוא להסביר הצורך בליבון וד"ל). ואף אם יש זיעה יתכן והיא נשרפת מחום התנור, ואפילו הממשות שעל דופני התנור, ואם נשאר קצת משהו יתבטל בתנור כמבואר ביו"ד סי' קח, ואין כאן מבטל איסור לכתחילה כי אין כאן כוונה לבטל כידוע מסימן פד שם ועוד.

ג. וכן מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תנב סי"ג ובהגהה שם, שבבשר בחלב זה אחר זה די בליבון קל להכשיר. ולשיטת רבינו (סי' תנא) הליבון קל שורף את הבלוע, וא"כ אפשר לשיטתנו להכשיר בליבון קל גם הבלוע בן יומו (דלא כשיטת הפמ"ג והנ"מ). (לא הסברתי די הצורך שלא להאריך מדי. וגם לא נכנסתי להגדרת ליבון קל, אם די ביד סולדת

בו משני צידי הכלי כשיטת הט"ז, או שצריך עד שהקש נשרפת, ובעינן היסקו מבפנים או מבחוץ, בפרט לשיטת רבנו בסי' תנא וסי' תקט, וכבר דשו בזה, ותן לחכם ויחכם עוד).

לסיכום, לדינא הרוצה לעשות לחם פרווה לחלוטין יאפה אותם בתבנית חד פעמית, או אף בתבנית בשרית אינו בן יומו עם שכבת נייר כסף מעל התבנית, בתנור בשרי שכבר עבר 24 שעות בלא שימוש בשרי, והוא נקי (כדאי להעביר בד רטוב על הדפנות) ואם התנור בן יומו יראה שהוא נקי כנ"ל, וידליק התנור כעשרים דקות על החום הגבוה ביותר לפני הכנסת החלות.

נ.ב. כמובן יזהר מהנפסק ביורה דעה סימן פט סעיף ד' וכן סימן צא סעיף ג' דהיינו שצריך להיזהר שהלחם שרוצה לאוכלו בחלב לא יגע במשך סעודות השבת בבשר או בידיים בשריות. וכן ירגיל עצמו לחתוך את הלחם בסכין פרווה כמו שכתב בעל הרי חדש (מדינא עיין יו"ד סי' פט סעיף ד').

נ.ב.

מכיוון שקבלתי תגובות על התשובה הנ"ל ויש שרצו להרהר אחר נכונות הדברים, לכן אמרתי לחזור ולפרט כמה נקודות ע"מ לבאר למה לכתחילה אני מורה להחמיר לנקות ולהדליק את התנור כרבע שעה לפני אפיית דבר פרווה בתנור בשרי, על מנת שיישאר פרווה לחלוטין ויוכלו לאוכלו עם המין השני.

א) זיעה נחשב לממשות כפסק הרא"ש וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' צב סעיף ח' וכן סי' צג וסי' קח, ובשועה"ר סי' תמב סעיף ט', ועוד.

ב) זיעה גם אוסרת למטה (סי' צג בדין כיסוי, רמ"א בסי' קח, גדול מרבבה, פר"ת), ויש זיעה תחת זיעה, כפי שתמהו החיד"א בספר מראית עין ושו"ת רב פעלים ח"א סי' כ"ד, ושו"ת מהרש"ם ח"ג סי' ס' על הטוטו"ד, והוכיחו כן מהרמ"א הנ"ל.

הטעם כתב הלבוש בסי' צג ואדה"ז סי' תנא סמ"א שהזיעה מחברת, דלא כביאור הפרמ"ג בסי' צב מש"ז סקכ"ט ובסי' תנא סקמ"ד. אבל עיין ביו"ד ריש סי' צד במש"ז וד"ל. ודלא כיד יהודה בסי' צב סקנ"ב. ואגב, כמה מקילין שהובאו בתשובתנו הנ"ל סברו שבתנורים שלנו הזיעה לא תיפול (כשו"ת בית היוצר) אבל כנ"ל לא תואם את שיטת אדה"ז, וכפי שביארתי באריכות בשיעור.

ג) לגבי הטעות שאין זיעה בתנורים היום ודינם כתנור של פעם עם דיני ריחא, החוש והמציאות מראים אחרת לגמרי, ויש שומנים על הדלתות וגם בפינות מסויימות, ולא רק ריחא. ועיין באור לציון ח"ג בהבדל בין אש לחשמל, וכן זה כנראה דומה לתחת מחבת וכו'. והעיקר שהחוש מעיד עך זאת ולכן ההשוואה לדיני ריחא של תנורים של פעם בטעות יסודה, והיות ויש שומנים וזיעה מחברת יש חשש גדול לדברנו.

ד) עשרות פוסקים חששו לזיעת דבר יבש, ומהם הטור, המג"א, היד יהודה (קרוב וד"ל), הפמ"ג בסי' תנא א"א סק"ל (אמנם הפת"ש בסי' צב סק"ו כתב שהפמ"ג מסתפק), הריב"ש סי' רצה, ובשו"ת שואל ומשיב, שו"ת בית שלמה, שו"ת מהרש"ם, שו"ת דעת סופר, שו"ת לבוש מרדכי, וכן פסק הרב אלישיב (בית יצחק), ועוד ועוד. עיין בדרכי תשובה סי' צב ס"ק קס"ד, וכולם חולקים על הבית מאיר בסי' תסא.

ה) גם לשיטת הרמ"א אחד התירוצים של המנחת יעקב הוא בין לכתחילה לדיעבד, וכאן בשאלתנו עסקינן בלכתחילה (ולהעיר שבדין

ריחא מילתא בסי' צ"ז וסי' ק"ח הרי לחם אחרי אפיה נחשב לכתחילה כי אפשר לאוכלו בלי חלב וק"ו לפני אפיה וד"ל).

ו) כפי שביארנו בשיעור, אין שום צל של הוכחה מדברי אדה"ז בסי' תנא בדין כיסוי שעל גבי החחרה מזה שהשמיט הסברא הב' בטורכי, שזה הוא רק כדי לנמק דרישת הליבון החמור וד"ל.

ז) אין לשכוח ש"תורת הצירופים" כדי להקל הוא בדרך כלל בדיעבד משא"כ לכתחילה למה לא להורות שאחרי שרואים זיעה של ממש בתנור יש לנקותו ולהדליקו למשך רבע שעה על חום גבוה כדי לעשות לו ליבון קל המועיל גם בבן יומו בהיתרא בלע (ראה שו"ע אדה"ז סי' תנא סי"ג בהגהה), ובפרט שיש מומחים שמצאו זיעה גם מחלות וזיעה מחברת וכו'. ועוד שעסקינן ב"יש לומר" של התורת חטאת, ובשו"ע בסי' קח ישנם עוד פירושים במילים "אם הזיעה משניהם", והתירוצים של המנחת יעקב הם ליישב את התורת חטאת עם הדין שכתב הטור, אחרי שהרמ"א לא העיר כלום בסי' תנא סט"ו, משא"כ לשיטת הטור והמג"א שהם לא מחוייבים בהסבר של המנחת יעקב, ובפרט שלתירוץ א' במנחת יעקב גם הרמ"א יחמיר לכתחילה, וכן בתירוץ היד יהודה מי יגדיר קרוב ורחוק באם החלה עומדת חמש סנטימטר הרחק מהגג או חמש עשרה סנטימטר או יותר או פחות וכו' וד"ל. ולכן מהיות טוב אל תקרי רע. וד"ל.

שער

השיעורים

הוראת הבעל בדמי אשתו

ב. תלמיד חכם שהגיע להוראה, היינו שלמד ושימש ת"ח, מותר לראות ולהורות לעצמו בדמי אשתו, וכן בכל שאר השאלות הנוגעים לטהרתה, ואפילו בשאלות שיטהרו לו את אשתו ע"י הוראתו להיתר, כגון שאלות בדיני טבילתה. והוא הדין בכל דיני איסור והיתר (זולת כמה דינים מיוחדים שכתבנו בשם הפוסקים בפנים).

ודלא כמחמירים, שאין לת"ח להורות לעצמו בדבר שיש בו חזקת איסור כשע"י הוראתו מכשיר או מתיר לעצמו דבר. ומזה יצאה להם עוד להחמיר שלא להורות בדיני טבילת אשתו, שהרי מכשירה ומטהרה לעצמו בהוראתו להיתר. וזה אינו, דת"ח אינו נחשד להטות הדין שלא כדין והלכה כדי להתיר לעצמו איזה דבר איסור, ואדרבה נאמן על שלו לעצמו אפילו בדבר שיש בו חזקת איסור ומכשירו לעצמו בהוראתו.

הקדמה: ראיית והוראת הדין בדמי אשתו, תלוהו הפוסקים בדין כללי אם חכם יכול להורות לעצמו באו"ה ושאר דיני התורה. ובהקדים, דבכל יום עינינו רואות (והוא ראי'), שחכמים רבנים ומורי צדק מכל החוגים מורים לעצמם בדיני נדה[1], וחכמתם עדיפי להם מחכמת חבריהם[2] ואינם שולחים להראות המראות ושאר השאלות לחכם אחר (ורק במקרים מאד מיוחדים מתייעצים אם אחרים ותו לא מידי), וזה אשר יבואר עתה.

צורבא דרבנן מורה לעצמו

א. הנה **בעירובין**[3] איתא ד"אמר רבא צורבא מרבנן חזי לנפשיה". **ופרש"י**, בודק סכין לשחוט בו הוא עצמו בהמה שלו, ואין צריך להראות לרבו. ע"כ. וכ"כ **רבינו חננאל** שם: אמר רבא ת"ח שרוצה לשחוט בביתו מה שיאכל, רואה הסכין ובודקו, אבל לבודקו לטבח שישחט ויקנה ממנו לא[4].

ועד כאן לא נתבאר בפירוש אם הוא דין בכל דיני התורה או רק בסכין השחיטה, וזה שיש לדייק **מהרא"ש**[5] שם, שהוא דין כללי ומיני' נלמד לכל שאר הוראות שיכול להחליט הדין בעצמו בשלו, שכתב: ואם בני ביתו של תלמיד הוצרכו להוראה ושאלו לו, איכא לספוקי אי שרי מידי דהוה אהא דאמר וצורבא מרבנן חזי לנפשיה, או דילמא הני מילי בדיקת סכין שאינו אלא לכבודו של חכם, וכי האי מחיל ליקריה שלא להטריח צורבא מרבנן לבא אליו, אבל דבר איסור והיתר אפילו לעצמו אסור להורות **במקום רבו**, והדעת נוטה לאסור. ע"כ. ומהרא"ש תדייק ותמצא שלא נטה לאסור להורות לבני ביתו אלא במקום רבו (שאסור משום כבודו), אבל שלא במקום רבו שרי, ועוד, שכל הוראה לבני ביתו - אם אין חשש לכבוד רבו - היא בכלל הא דהתירו לת"ח להורות לעצמו (ולא רק בדיקת הסכין).

1) ולהעיר מלשון תשובת מהר"ח או"ז סצ"ג: דמעשים בכל יום דתלמיד חכם חזי לנפשיה כל מיני איסורא שבעולם.

2) ולהעיר מלה"ק שבקו"א לשו"ע אדה"ז סח"י סק"י: בכל האיסורים אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, אפילו אם מכחישים אותו, **כיון דיודע בעצמו שהאמת אתו**. עכל"ק. וגם בתשובה לרא"ם סי' ע, מצינו שמעיד דבכל יום ת"ח מורים לעצמם ולבני ביתם.

3) סג ע"א.

4) וראה ביאור לחילוק זה (לשחוט לעצמו שמותר לאחרים שנהגו שלא ישחוט מבלי שיראה הסכין לאחר) בקו"א סק"ט מסי' יח לכ"ק אדה"ז.

5) פ"ו סי' ב.

וכ"פ להלכה **בטור**[6] שכתב: ואסור לתלמיד לראות סכין לצורך שחיטה בפני רבו שנראה כנוטל שררה בפניו, אבל לצורך עצמו שרוצה לשחוט בו יכול לראותו בפניו, אבל שאר כל הוראה אפילו לצרכו אסור להורות **בפניו**. ע"כ. **ובשו"ע** שם: אם בני ביתו של תלמיד הוצרכו להוראה ושאלו לו, לא יורה להם **במקום רבו**. ע"כ. ושוב מבואר שבפניו ובמקום רבו דווקא הוא דאסור, אך שלא בפניו מותר, ולא חילקו בין סכין שחיטה לשאר הוראות, והכל נשאב ממעין אחד, היא גמ' דעירובין הנ"ל. (ועיי' עוד מזה **באור החיים** עה"ת[7]).

וכן נלמד **מפסקי התוס'** דבכורות[8] שכתב ע"פ המובא בגוף התוס' שם, ע"פ גמ' עירובין שם, וז"ל: בכל איסור והיתר אדם נאמן לראותו לעצמו. ע"כ. והיוצא מבואר שת"ח מורה לעצמו ולבני ביתו[9] בדיני או"ה (זולת במקום רבו בלי רשותו). כ"כ בשו"ת **חוות יאיר**[10] שהביא הפ"ת[11]. ראה לשונו בהערה.

ודלא **כתפל"מ**[12] שרצה לדחות ראי' זו דעירובין, ושאין ללמוד ממנה לנידונינו (היתר לבעל לראות דמי אשתו), שכתב: ומההיא דהביאו תוספות שם מר"פ הדר (עירובין סג ע"א) צורבא מרבנן חזי לנפשי', יש לדחות דבדיקת סכין שאני דלא הוי הוראה התלוי בשיקול הדעת. ע"כ. וכאמור דמפסקי התוס' והרא"ש וטושו"ע, לא משמע הכי. ועוד, דבעצמו מסיים שם בצ"ע, וברי ושמא, ברי עדיף. וכן יבואר לקמן מרוה"פ שכן הלכה. וכן פשוט **מהרא"ם** בתשובה[13] וז"ל: ואין לחלק בין מילתא דתליא בסברא למילתא דתלי' בעינא דהא שחיטה ובדיקה ודמי נדה צריכים כמה מיני חלוקים התלויים בסברא ואפילו הכי מורו בהו לנפשיה. ע"כ.

[ולהעיר מלשון **החלקת מחוקק**[14], "דסגי בחכם א' ככל הוראות דעלמא". ועיי"ש עוד, דמשמע דכל הוראה דווקא החכם יורה. ועפ"ז יש שכתבו[15] דאולי יש מפה קצת ראי' שלא יורה הבעל בשלו. ועיי"ש שאינו מוכרח].

שיטת אדה"ז בחכם רואה לעצמו

ב. וסוגיא דחכם רואה לעצמו ג"כ נמצאית פסוקה להלכה בקו"א[16] אשר **לכ"ק אדה"ז** בהלכות שחיטה, אמש"כ השו"ע ד"טבח שלא הראה סכינו לחכם (ו[אפילו] נמצאת יפה. רמ"א), [היו[17]] מנדין אותו", וזל"ק:

---

6) בהלכות כבוד רבו ות"ח, יו"ד סרמ"ב (סי"ב).

7) ויקרא פ"י פי"ט, ד"ה ואכלתי.

8) לא ע"א דלקמן, אות ע"ב.

9) ומה שבני ביתו צריכים להוראתו שמותר לו להורות להם שלא במקום רבו, הוא גם בדבר שהוא לעצמו, ואין חילוק בין לו ולבני ביתו (- אם יש לו בזה חלק קטן אפי' ביותר ורחוק של הנאה. ראה בתשובת חוו"י שבפנים לקמן). וכפשוט מסדר ואיחוד הדינים שבראה"ש וטור ושו"ע, ודו"ק.

10) סקכ"ב.

11) שם סק"ה. וז"ל הפ"ת: משמו וז"ל: עיי' בתשובת חוות יאיר סקכ"ב, כתב שם בפשיטות דכל הוראות איסור והיתר שבא לאדם בתוך ביתו שרי להורות אם בר הכי הוא [היינו שראוי להורות, וכמש"כ הרמ"א על השו"ע שם], ואפילו במקום רבו כדאיתא במסכת עירובין ר"פ הדר, צורבא מרבנן חזי לנפשיה מותר. משא"כ לאביו ולאמו. ואם יש לו חלק באותה הוראה אפילו שמיני שבשמינית מותר, מדמשני שם [המשך הגמ' עירובין] אנא מיזבן זביני, משמע הא אם היה לו חלק בה היה מותר, עכ"ד [החוו"י, וממשיך הפ"ת] ותימה שלא הביא כלל דברי הטור והמחבר בכאן וגם לא דברי הרא"ש שם שכתב דהדעת נוטה דדוקא בדיקת סכין שאינו אלא לכבודו של חכם כו' אבל דבר או"ה אפילו לעצמו אסור להורות במקום רבו וצ"ע כעת. עכ"ל הפ"ת.

12) על הש"ך סק"ז.

13) סי' ע.

14) סי"ז ס"ק עח.

15) שיעורי טהרה סופ"ב. באר משה ח"ח סק"ה סעי' ו, וכ"כ בשמו בפסקי באר משה על הלכות נדה סקפ"ח סי"ב בהערה נ'.

16) סי' חי קו"א ט. וראה גם בקו"א י, ויובא לקמן.

17) יש גורסים כך.

ומיהו היינו דוקא בטבח ששוחט לעצמו ומוכר לאחרים או ששוחט לאחרים [וכר"ח הנ"ל], אבל בשוחט לעצמו לא הצריכו חכמים להראות סכינו לחכם, ולא לתלמיד ולא אפילו לטבח אחר, **כדאמרינן בגמרא צורבא מרבנן חזי לנפשיה**, וכל שוחט שיודע הלכות שחיטה הוא צורבא מרבנן לענין זה, דצורבא מדרבנן הוא שם כולל לכל התלמידים, ותלמיד נקרא כל מי ששואלין אותו אפילו דבר אחד בלבד בתלמודו ואומרו ואפילו בהלכות החג שהכל בקיאין בהם כמ"ש באה"ע סי' ל"(ח) סעיף כ"(ז). וטעמא משום שכל אדם נאמן לעצמו כדלקמן. ולכן גם חכמים מחלו את כבודם. עכל"ק.

ובקו"א י', הוסיף וזל"ק: בכל האיסורים שאין צריך נטילת רשות להורות בהם היתר, כל שהגיע להוראה ואין רבו בחיים, יכול להורות אף בשלו. **וכן** טבח שיודע הלכות שחיטה יכול להורות היתר שיודע אף בשלו, לפי שמן התורה עד אחד נאמן באיסורין אף על פי שיש לו הנאה בעדות כמ"ש הרמב"ם. עכל"ק.

ג. ודייק בדבריו הק' ותראה דדין שוחט לעצמו דנאמן, ודין מורה לעצמו דג"כ נאמן, נאמרו ונלמדו בחדא מחתא, נמצא שיטתו הרמה כשאר פוסקים דחכם מורה לעצמו (באופן שלא יחסר כבוד לרבו) בכל דיני או"ה ולא רק בבדיקת הסכין ודלא כתפל"מ (שכנ"ל מחלק בין שחיטה שלדבריו אין בה שיקול הדעת שאז הותר להורות לעצמו, משא"כ לשאר הוראות שלדבריו בהם יש שיקול הדעת שאז לא יורה לעצמו).

עוד עלה לנו ביאר בטעם שת"ח נאמן בהוראה לעצמו, והוא מדין כללי דנאמנות (אם כעד א' שנאמן באיסורים או שנאמן לעצמו בשלו, המבואר בשו"ע יו"ד סקכ"ז ס"ג). ובלשונו הק' לקמן שם: שהרי כל אדם נאמן בשלו שהתורה האמינתו לכל אחד מישראל בשלו על הפרשת תרומות ומעשרות ושחיטה וניקור . . וגם חכמים לא עשו סייג לתורה בדבר זה שאם כן אין אדם מתארח אצל חבירו כדאיתא בירושלמי, ואם כן למה יגרע המורה מכלל ישראל לחשדו שמתיר האיסור במתכוין. ע"כ לנידונינו.

ולפ"ז מי שהוא בכלל מידה זו (דצורבא דרבנן) ויודע דיני הנדה טומאתה וטהרתה, ולמד ושימש ת"ח במראות הדמים, שפיר יכול להורות (ונאמן) לעצמו. וכן בכל שאר ההוראות (זולת בבכורות כמובא שם, ושם קו"א י), כל שלא פוגע בכבוד רבו. ולקמן יבואר בסעי' בפ"ע את שיטתו לאורך ורוחב ב"ה.

בנגעים נדרים ובכורות חכם לא יורה לעצמו

ד. אמנם מצינו דינים מיוחדים שבהם אין אף החכם אינו נאמן בשל עצמו. והם במשנה **נגעים**[18] דשנו: כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו, ר' מאיר אומר אף לא נגעי קרוביו, כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, רבי יהודה אומר אף לא נדרי אשתו שבינה לבין אחרים, כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו. ע"כ. ומבואר דבנגעים ונדרים ובכורות[19] דאין לחכם להורות לעצמו.

וביאור החילוק שבין הני תלתא לשאר ההוראות, תמצא לקמן מצויין לכמה פוסקים. ובקיצור יש להביא הנמצא בשו"ת **יביע**

18) פ"ב מ"ה.

19) וכ"פ **הרמב"ם** וז"ל: אין שוחטין את הבכור אלא על פי מומחה שנתן לו הנשיא שבארץ ישראל רשות ואמר לו התר בכורות במומן, אפילו היה מום גדול וגלוי לכל לא יתירו אלא מומחה שנטל רשות, וכל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורי עצמו. וכ"כ **הטוש"ע** (יו"ד סשי"ב ס"ב) להלכה "אין החכם רואה בכור לעצמו".

אומר[20] שכתב: **הגר"א** בביאורו לסדר טהרות הנקרא אליה רבה בגליון המשניות (ספ"ב דנגעים), כל ההלכות שבתורה אדם מורה לעצמו, חוץ משלשה אלו נגעים נדרים ובכורות, לפי שתלויים במאמר פה. נגעים שיאמר הכהן טהור או טמא, נדרים שיאמר החכם מותר לך, ובכורות שיאמר יחיד מומחה או ג' הדיוטות כשר וכו'. ע"כ. עכ"ל היבי"א. וכ"כ **הרא"ם** בתשובה שם.

ולקמן יבואר שיטת **אדה"ז** בחילוק הוראה במומי בכורות לשאר הוראות.

ה. ובגמרא **בכורות**[21], איתא: תנו רבנן, כל הבכורות אדם רואה חוץ משל עצמו, ורואה את קדשיו ואת מעשרותיו, ונשאל על טהרותיו . . ונשאל על טהרותיו, דהא חזא ליה בימי טומאתו. ע"כ.

והנה בטעם שאינו נחשד על טהרותיו **פרש"י** שם: אינו חשוד לומר על טמא טהור, דאם טמאות הן מה יפסיד, הא חזא ליה בימי טומאה. ובחולין קמיירי, דתרומה טמאה לא חזיא ליה אפילו בימי טומאתו. ע"כ. אך ראה **בתוספות** שם תמהו ע"כ, שלכאורה גם בתרומה טמאה נאמן להורות לעצמו, שכתבו: תימה ותרומה טמאה דלא חזיא ליה, וכי לא יהיה נאמן, וכן בשאר כל איסור והיתר, ובהדיא אמרינן בריש הדר (עירובין שם), האי צורבא דרבנן חזי ליה לנפשיה. ע"כ.

וראה בתפל"מ שם, שכתב: עיי' תוס' בכורות ס"פ עד כמה (בכורות) דף ל"א ע"א ד"ה דהא חזוי ליה בימי טומאתו הקשו דהתם משמע דצורבא מרבנן אסור להורות לעצמו איסור והיתר. ע"כ. אך **ביד אברהם** שם, דחה דבריו, וכתב ע"פ זה התוס', דחכם נאמן לעצמו בכל או"ה. וכן תמה על דבריו ודחהם **בשו"ת יבי"א** שם, ושגם בפסקי התוס' משמע להיפך. שכתב **בפסקי תוס'** שם[22] כתבו בפשטות בשם תוס' זה "בכל איסור והיתר אדם נאמן לראותו לעצמו". ויש להעיר מהנמצא בביאורו של **הר"י פערלא**[23] שכתב: כבר הקשו בתוס' שם . . והנה לפנינו אין תירוץ לקושיא זו בתוס'. אבל בש"מ הביא בשם התוס' תירוץ לקושיא זו. וז"ל וי"ל משום דבדילי אינש מיניה וכן תרומה טמאה בדילי מינה יותר מן הטהרות עכ"ל, עיין שם, הרי דפשיטא להו להתוס' דגם אתרומה טמאה ושאר איסורין מותר להורות לעצמו. ומשום דבדילי אינשי מינייהו. ולא הוצרכו בגמרא לטעמא דחזו ליה בימי טומאתו אלא לטהרות. משום דלא בדיל מינייהו. עכ"ל הר"י פעלרא. ועיי"ש באורך פלפולו.

שיטת ר"ש וט"ז וחכמ"א היכא דאיתחזיק איסורא

ו. ורבינו שמשון בפירושו למשנה נגעים שם, הביא תמיהת התוס' מבכורות הנ"ל, דלכאורה גם בתרומה טמאה נאמן להורות לעצמו כמו בכל דיני התורה דצורבא דרבנן חזי' לנפשי', ורוצה ליישב וז"ל: ושמא יש לחלק בין היכא דאיתחזיק איסורא להיכא דלא איתחזיק איסורא, כדאשכחן בריש האשה רבה (יבמות פח ע"א) דמחלק גבי עד אחד נאמן באיסורין דצורבא מרבנן חזי לנפשיה היכא דלא איתחזיק איסורא, אבל היכא דאיתחזיק איסורא לא. ע"כ. נמצא ר"ש סולל דרך חדשה בדין הוראות דין, דכל דבר דאיתחזיק איסורא - חכם אינו יכול להורות לעצמו ע"ד עד א' באיסורין.

20) ח"ו יורה דעה סי"ח.

21) לא ע"א.

22) אות ע"ב.

23) על ספר המצוות לרס"ג, לאוין ל"ת עו עז עח.

ויש להעיר דתירוצו לתוס' אינו אלא ב"שמא יש לחלק", ואינו בדרך וודאי. וכן העירו כמה פוסקים ומהם בשו"ת **יהודה יעלה**[24] שדחה מההלכה דברי הר"ש, ובתוך דבריו כתב: ומה גם דהר"ש עצמו לא כ' בהחלט כן אלא בלשון ושמא יש לחלק בין היכא דאתחזק איסור כו'. ע"כ.

[והדימוי מסוגיא דעד א' נאמן באיסורין, להוראה לעצמו, שכתב ר"ש, דלא יורה לעצמו בחז' איסור כמו שמצינו שעד א' אינו נאמן בחז' איסור. הנה דימוי כללי בין שתי הסוגיות נמצא גם בדברי **אדה"ז** בקו"א שם סק"ט, דטעם דנאמן השוחט לבדוק סכינו בשוחט לעצמו הוא משום "שכל אדם נאמן לעצמו". ובסק"י "בכל האיסורים שאין צריך נטילת רשות להורות בהם היתר, כל שהגיע להוראה ואין רבו בחיים, יכול להורות אף בשלו. וכן טבח שיודע הלכות שחיטה יכול להורות היתר שיודע אף בשלו, לפי שמן התורה **עד אחד נאמן באיסורין** אף על פי שיש לו הנאה בעדות כמ"ש הרמב"ם". וראה לקמן דכ"ק אדה"ז חולק על הט"ז (ור"ש) בחילוק זה, ויבואר לקמן].

ז. והנה **הט"ז** בהלכות שחיטה פסק כוותי' דר"ש. דהרמ"א בהג' לשו"ע שם, כתב ע"פ הריב"ש[25] דנהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל. ע"כ. ותמה ע"ז הט"ז[26] וכתב: משמע אבל מדינא שוחט ובודק לעצמו, וקשה ממתני' (פ"ב דנגעים) כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו, וכבר הקשה שם הר"ש מהרבה דברים שמצינו דצורבא מדרבנן חזי לנפשיה, ומסיק שם דדוקא היכא דאתחזק איסורא לא חזי לנפשיה, ואם כן ה"נ בשלמא בדיקה שפיר [מותר לבדוק לעצמו] ד[כבר] נשחטה הותרה [מחזקת איסורא], אלא שחיטה להוי איסור מדינא [משום] דבחייה בחזקת איסור עומדת, ונראה דלא שרי מדינא אלא לשחוט [מטעם] דרוב מצויין כו' אבל אם אירע לו הוראה לא יורה ועיין מ"ש סי' שי"ב. ע"כ. וראה גם **בתבו"ש**[27].

ובסי' שיב[28] שציין, הוא הלכות בכורות, וכתב שם: הטעם [שחכם אינו מורה לעצמו בבכורות] מפני החשד, וקשה לי ממה שכתב רמ"א [בהל' שחיטה שם] סעיף י"ח שנהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו משמע דמדינא מותר. שוב ראיתי שבפרק ב' דנגעים הקשה גם הר"ש כן, וחילק בין היכא דאיתחזק איסורא כו', ובזה מתורץ נמי במה שבודק לעצמו, דכיון דנשחטה הותרה ולא איתחזק איסורא, וכי תימא א"כ על השחיטה לא יהיה נאמן לעצמו דהא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, בזה סמכינן על רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, כמו שכתב המרדכי ריש חולין ע"ש. ע"כ.

ח. ומבואר יוצא לפי דעת ר"ש והט"ז, דכל הוראה ש(לראיית בכורות (ושחיטה לט"ז) לעצמו דמי, ולכן ב)איתחזיק איסורא - אסור לת"ח להורות לעצמו. וכט"ז כ"כ **החכמ"א**[29], דאם נתעורר שאלה בהלכות שחיטה בעודה בחיי' לא יורה לעצמו דאיתחזיק איסורא (ולקמן יבואר שלמד מזה איסור להורות בשאלות דטבילה אשתו דכשחיטה דמי). והנראה שכן היא דעת **הלבושי שרד** בהג' לט"ז שם. וראה עוד בשו"ת יבי"א שם, מכמה פוסקים דסב"ל כר"ש. ולפ"ז, באשתו נדה אם

24) ח"א יו"ד סקפ"ז.

25) סי' תק הובא בב"י וקו"א לשו"ע אדה"ז סק"י שם.

26) ס"ק טז. וראה גם באו"ח סתצ"ח סק"ט.

27) ס"ק טו.

28) ס"ק ד.

29) כלל א סי"א. וראה גם בבינ"א שם.

נאמר בה דחשיבא איתזחיק איסורא, אסור לבעלה להורות בדמי'. (וראה לקמן שכ"כ כמה פוסקים ע"פ רבינו שמשון והט"ז). וראה גם בחי' **רע"א** לעירובין שם, על מש"כ בגמ' דרבא אמר צורבא דרבנן וכו', שציין לתוס' דבכורות ור"ש דנגעים דלעיל. והנראה שמסכים לר"ש, ובציונו אליו ר"ל ולבאר את גדר ההיתר דהוראת חכם לעצמו. וכן נראה שהסכים לט"ז בפירוש **פנים יפות** לתורה בס' ויקרא[30], שהביא דבריו מהל' בכורות.

ולפי דבריהם, אם נאמר דאשתו נדה הוי איתחזיק איסורא, אסור לו להורות בדמי' (ככתמים ובדיקות דעונות) או בשאר שאלות - דאיתחזיק איסורא - שיתירה ע"י הוראתו.

שיטת שאר הפוסקים ביאתחזיק איסורא

ט. אך לא כל הפוסקים הסכימו לט"ז בחילוק זה (דלא יורה לעצמו איכא דאיתחזיק איסורא). **והבאר היטב**[31] אחר שהביא דברי הט"ז סיים: ולא ראה דברי התוס' דנדה[32] [ראה בהערה]. ע"כ. ויותר מזה, נמצא בדברי **הרא"ש**[33], במ"ש שכל אדם נאמן על שלו אפי' איתחזק איסורא, דמשמע דלא סב"ל לחילוקו של ר"ש, וכ"כ **הלחם חמודות**[34] בדעתו, וכ"כ **בערוה"ש**[35] בשם **מעיו"ט** דהרא"ש לית לי' סברת הר"ש, וראה עוד מדבריו בהערה[36], דלא מצינו לפוסקים שיחלקו כן. **ובבית הלל**[37] הביא דברי הר"ש שמחלק בין היכא דאיתחזק איסורא או לא, וכתב שזה דוחק, ושמדברי הרא"ש שם מוכח דאף בדאיתחזק איסורא נאמן על שלו, ודלא כהט"ז שהביא דברי הר"ש לדינא. ועיי"ש ביאור החילוק שבין בכורות לשאר הוראות או"ה. וכ"כ **בשו"ת יבי"א** שם, בשמם בדעת הרא"ש. וכן **הר"ם מרוט'**[38] לא קיבל דברי הר"ש שהביא דבריו וכתב עליהם "ואין העולם נוהגים כן". ועיי' עוד **בדרכ"ת** לסקצ"ט[39], שהביא **מהדעת תורה**[40] שכתב דמהר"ם וגם מהר"ח או"ז חולקים על הר"ש, ושכן הורה הוא בעצמו.

ובשפתי לוי[41] ג"כ הביא דברי ר"ש והט"ז שהסכים לו, וסיים: ובלא"ה דברי ר"ש צ"ע, ועיין **שו"ת חו"י** סקכ"א שהאריך בזה. ע"כ. וכ"כ האחרונים בשם **הפלתי**[42], ותשובת **מהרש"ם**[43] שחלקו על הט"ז.

30) פרק כא.

31) ס"ק כו.

32) ממעשה דילתא אשת רב נחמן, שדייקו התוס' ממשנה דנגעים שאין לומר שאסור לראת דמי אשתו, ויובא לקמן באריכות. ויש להעיר דהנראה שהבין דאשתו נדה איתחזק איסורא חשיבא. ובדבר זה האחרון נחלקו איתו כמה פוסקים, וכאשר יבואר לקמן סכ"ה ואילך.

33) בפרק הניזקין סי' ח, בחילוק הרביעי.

34) ספ"ב דבכורות. ובשו"ת יבי"א שם ס"ג, כתב ע"ז: ויש לדחות דשאני התם שבידו לתקן.

35) סי' יח סו"ס מט במוסגר. וז"ל: ובמעיו"ט ספ"ד דבכורות בד"ה אות כ"א שכתב דהרא"ש לית לי' סברת הר"ש ע"ש.

36) וזה תוכ"ד: שלפי הט"ז מה שהתירו בעירובין שת"ח יכול לבדוק סכין לעצמו, וכן מה שהתירו בחולין (שיובא לקמן) לראות טריפה לעצמו, היינו היכא דלא איתחזיק איסורא, וסיים דצ"ע, כי לא ראינו להפוסקים שיזכירו מזה דבר. ובסעי' שלאח"ז מאריך לחלק בין בכורות שנחשדו בהם הכהנים להטיל מומים, ולכן אינם נאמנים להורות לעצמם, משא"כ בשאר הוראות כל שלא נחשד עלי'. [וסברא זו נמצאית בתשובה למהר"ח או"ז סצ"ג]. ועוד דהתרת בכור היא כהתרת נדרים, דאינו מתיר לעצמו אלא אחרים מתירים לו.

37) יו"ד סי' שיב.

38) הובא בתשובת מהר"ח או"ז סצ"ג.

39) ס"ק מב.

40) סו"ס חי ס"ק מד.

41) סקפ"ח סק"ז, בסופו.

42) סי' יח.

43) ח"ד סי"א ובדעת תורה סח"י ס"ק מד.

ובשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד[44], מביא דברי השואל, וז"ל: חילוקו של הר"ש וט"ז . . ומעלתו תמה עליו מש"ס ופוסקים . . הנה יפה כיון מעלתו בכל הערותיו הנ"ל לגדול האחרונים בתשוב' חו"י סי' קכ"א תמה כן על הר"ש. ע"כ. ואף שמציל הר"ש מתלונות השואל, לבסוף מסיק דלא כר"ש עיי"ש. ובתוך דבריו נמצא שציין גם לתשובת **בית לחם יהודה**[45] שחלק על הר"ש. וראה בשו"ת **משנה הלכות**[46] שמאריך ג"כ ע"פ הפוסקים דחכם מורה לעצמו [ומקשה על הט"ז ע"פ התוס' דנדה דחכם רואה דמי אשתו, והרי אשתו היא בחז' נדה], ובתוך דבריו כתב: ובקונטרס התשו' בסוף **ערוגת הבושם** סי' ב' דכתב בפשיטות דת"ח מורה הוראה לעצמו באו"ה ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ.

[וכן תמה על הר"ש וט"ז **במנחת חינוך**, דאם אינו נאמן לעצמו היכא דאיחזיק איסורא, איך נאמן לאחרים שבאים לשואלו על שלהם כשאיתחזיק איסורא. עיי' מדבריו בהערה[47]].

44) ח"א סקפ"ז.

45) ביו"ד ס"א.

46) חלק ד סקמ"ג.

47) מצוה יח סו"ס י: ולכאורה איני מבין לדברי הר"ש דאינו מורה לנפשיה באתחזק איסורא א"כ היאך חכם מורה לאחרים באתחזק איסורא דע"א א"נ במקום חזקה אם לא שהוא בידו כ"ה דעת רוב הראשונים. אך לשיטת המרדכי איש כשר נאמן אבל כל הראשונים לא חילקו בזה. וגם דעת הרשב"א דע"א נאמן אפילו באתחזק חוץ מדשב"ע והדברים ארוכים עסי' קכ"ז ודעת הרבה ראשונים דהבעלים נאמנים על של עצמם אפי' במקום חזקת איסור ע' בדבריהם אם כן למה חכם נאמן להורות לאחרים במקום חזקה וגם אם מורה לאחרים מהראוי שכש"כ לעצמו ואין רצוני להאריך אך דרך רמז ודעתי אי"ה לחבר קונטרס מיוחד בעניני ע"א נאמן באיסורין. אך כעת באתי קצת לעורר למה כשר יחיד מומחה לראות בכורות אחרים כיון דאתחזק איסורא ויבואר במק"א אי"ה. ולומר הא דרואה ופוסק לאחרים דהוי מלתא דעל"ג אולי ישאלו הבעלים חכמים אחרים אבל בדידי' אולי לא ישאל מ"מ צ"ע ואכ"מ להאריך. ע"כ. אך במצוה קסט סו"ס

בירור שיטת הט"ז ע"פ אדה"ז

י. ובקו"א לשו"ע **אדה"ז** בהלכות שחיטה סח"י (קו"א ט) כתב וזל"ק: והט"ז הקשה אמאי שרי מדינא לטבח לשחוט ולבדוק לעצמו ולמכור לאחרים, מאי שנא מהא דתנן בפ"ב דנגעים כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו כדלקמן סי' שי"ב, והיינו משום חשדא כדמפרש בגמרא סוף פ"ד דבכורות ע"ש. ותירץ כמ"ש הר"ש [בג' טעמים: א] דשאני התם דאתחזק איסורא מה שאין כן בבדיקת הריאה דנשחטה הותרה, [ב] ובשחיטה היינו טעמא דנאמן דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן [ג] ובידו לשחוט כהוגן, והילכך לא שרי מדינא אלא לשחוט אבל אם אירע לו הוראה לא יורה עכ"ד, ע"ש ובסי' שי"ב. ולפי זה אין לשום חכם להורות היתר בשלו אלא בטרפות וכהאי גוונא דאיכא חזקה דהיתרא אבל לא במידי דאתחזק איסורא כשחיטה וכהאי גוונא. עכל"ק.

ובהמשך שם, כתב לבאר דעת הט"ז באופן אחר ממה שהשיגה קוצר דעתינו, וזל"ק: והילכך אפילו לפי דעת הט"ז דלעיל שאסר להורות היתר בשחיטה לעצמו, היינו **להתיר לאחרים לאכול מהוראתו, אבל לו בעצמו פשיטא דיכול להורות**, דהחשוד אינו אלא שלא יתיר האסור במתכוין. עכל"ק. וכ"כ בשיטת רבינו **באנציקלופדי' התלמודית**[48].

ולפ"ז י"ל דגם להט"ז אין איסור שיורה לעצמו באשתו נדה, דהרי היא הוראה לעצמו בלבד

יג, כתב בפשיטות כר"ש וז"ל: אבל אם אתחזק בטומאה א"י לראות שיטהר עצמו דבמקום דאתחזק איסורא אסור להורות לעצמו עיו"ד סי' י"ח ובר"ש כאן. ע"כ. ובמצוה קעב ס"ד: אם הוחזק בטומא' אסור הכהן לסמוך על הבעל הנגע בעצמו לטהר **כמו כל הוראות היכי דאתחזק אסור להורות לעצמו** ע' בסי' י"ד ביו"ד ובאחרונים.

48) כרך ח, ערך הוראה, טור תקז הערה 292.

(להתירה ולטהרה לו). ולפ"ז לק"מ על הט"ז שלא כתב בהל' נדה דאין לבעל להורות לעצמו בדיני אשתו באיתחזיק איסורא, דגם לט"ז עצמו מותר להורות בשאלות שמטהר לעצמו את אשתו הנדה, ודלא כמחמירים (כחכמ"א ודעימי') דלקמן ע"פ דבריו בהל' שחיטה, דמיירי שאחרים לא יהנו ממה שהתיר לעצמו (וראה עוד לקמן סו"ס כד, וצרף לכאן).

שיטת שו"ע אדה"ז דלא כט"ז

יא. ואחר שהביא **אדה"ז** דברי הט"ז הנ"ל, השיב עליהם בארוכה, ומאריך לחלק בין בכורות לכל שאר הוראות - באופן אחר מהט"ז (ותוכ"ד תמצא לקמן בקיצור וכאן יובא דבריו בשלימות) וזל"ק: אבל אין כן דעת הריב"ש ושאר פוסקים . . אבל בשלו לא חיישינן לחשדא בכל האיסורים אלא בבכורות לבד. [והולך ומבאר החילוק שבהתרת בכורות לשאר הוראות] לפי שהתרת בכורות אינה אלא במומחה שנתן לו הנשיא שבארץ ישראל רשות ואומר לו התר בכורות במומן, ואפילו היה מום גדול וגלוי לא יתירו אלא מומחה שנטל רשות כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהלכות בכורות, ובזמן הזה שמתירים הבכור על ידי ג' בני הכנסת היינו משום דשליחותייהו דקמאי עבדינן שנתנו לנו רשות. וכיון שהתרת בכורות אינה אלא בנתינת רשות, דמעלה עשו בקדשים שלא יהיו מסורים לכל, ולא האמינו עליהם לכל יחיד אלא למי שהנשיא רואה בו שראוי לכך, לפיכך עשו בהם גם כן מעלה זו שלא להאמין לו על בכורות עצמו. **מה שאין כן בכל האיסורים שאין צריך נטילת רשות להורות בהם היתר, כל שהגיע להוראה** ואין רבו בחיים, **יכול להורות אף בשלו.** וכן טבח שיודע הלכות שחיטה יכול להורות היתר שיודע אף בשלו, לפי שמן התורה עד אחד נאמן באיסורין אף על פי שיש לו הנאה בעדות כמ"ש הרמב"ם. ולחשדא שיחשדוהו בני אדם ליכא למיחש, **לפי שגם כל אחד הוא נאמן בשלו, אף על גב דאתחזק איסורא** כשחיטה ומליחה וכהאי גוונא, כמ"ש רמ"א סימן קכ"(ז) סעי' ג' בהג"ה, ואם כן למה יגרע זה המורה בעיני בני אדם שיחשדוהו שמתיר את שלו שלא כדת, כיון שהם עצמם גם כן נאמנים להתיר שלהם, ואין זה דבר חדש להם להתיר שלו שכולם מתירים שלהם והם נאמנים לנו וסומכים עליהם לאכול משלהם.

[ובמש"כ הט"ז דדוקא בידו לתקן, ע"ז משיב ג"כ] (ואף על גב דאינן נאמנים אלא משום שבידם לתקן האיסור וזה המורה אין בידו לתקן, **מכל מקום לאו כולא עלמא דינא גמירי לחלק בין יש בידו לתקן ובין אין בידו שיחשדוהו**, כי המון עם הבאים לחשוד ולהטיל דופי בחכם המורה אינם מבחינים לחלק חילוק זה שבין נאמנותם להתיר שלהם ובין נאמנות המורה להתיר שלו. וגם באמת אין לחלק חילוק זה ביניהם, דאדרבא נהפוך הוא שהם נאמנים בשלהם אף על גב דאתחזק איסורא, והמורה שנאמן להורות היתר מיקרי לא אתחזק איסורא אפילו בשחיטה וכהאי גוונא משום דהרי שחוטה לפניך. דאם לא כן אף בשל אחרים לא היה שום חכם נאמן להורות היתר בספק שנולד בשחיטה שהרי אין בידו לתקן, וכיון דאתחזק איסורא לא מהימן מדאורייתא כמ"ש בסי' א').

[והולך ומבאר החילוק בהיתר להורות בשאר הוראות, לאיסור לשוחט הלוקח שכר מן בשר הכשרות בלבד] אבל הנוטל שכר מן הכשרות לבד נגרע ערכו בעיני המון עם לחשדו מאחר שזהו דבר חדש להם. ואם אין אנו יודעים בו שהוא חסיד אפשר גם לנו לחושדו באמת שמתיר בשביל שכרו. ולא דמי למורה היתר בשלו שזהו דבר שאי אפשר לתקן, שהרי כל

אדם נאמן בשלו שהתורה האמינתו לכל אחד מישראל בשלו על הפרשת תרומות ומעשרות ושחיטה וניקור כמ"ש בסי' א', וגם חכמים לא עשו סייג לתורה בדבר זה שאם כן אין אדם מתארח אצל חבירו כדאיתא בירושלמי, ואם כן למה יגרע המורה מכלל ישראל לחשדו שמתיר האיסור במתכוין.

[ומוסיף בביאור החילוק שבהתרת בכורות ובטעם שאסרו דווקא בבכורות להורות לעצמו] שהרי אין החשד שחושדים אותו אפילו ברואה בכורות עצמו לומר שלבו אונסו להטות דעתו להתיר, כמו שנחשד דיין הנוטל שוחד, אלא החשד הוא שמתיר בכורות עצמו שלא כדת במתכוין כדמוכח בגמרא סוף פ"ד דבכורות, **הילכך בשאר איסורין אין לחושדו כלל להוציאו מחזקת כשרות של כל ישראל הנאמנים להתיר שלהם.** אלא אם כן הוא באופן וענין אחר משונה וחלוק מאופן וענין שנאמנים בו כל ישראל, כגון שנוטל שכר מכשרות לבד, שענין זה חלקוהו חכמים והוציאוהו מכלל נאמנות כל ישראל לחשדו באמת אם אין אנו יודעים בו שהוא חסיד, כמבואר מלשון רמ"א כאן שלא יבא להקל כו', אף על גב דמדאורייתא אוקימנא גברא אחזקתיה ולא נפסל בנטילת שכר זה מדאורייתא כמבואר בר"ן סוף פ"ב דקידושין.

[וחוזר לבאר החילוק שבין בכורות לשאר איסורים] וראיית בכורות עצמו אף על פי שהוא באופן וענין נאמנות כל ישראל בשלהם בכל האיסורים, מכל מקום כיון שראיית בכורות חלוקה מהם בלאו הכי, **שאף חכם היודע להתיר בכורות במומן אינו רשאי להתיר בלא נטילת רשות, מה שאין כן בכל האיסורים,** דמעלה עשו בקדשים, הלכך עשו בה גם כן מעלה זו וחלוקה גם כן לענין בכורות עצמו מכל האיסורים. ומעלה יתירה היא זו שאפילו אם בא להורות ולהתיר ולאכול בינו ובין עצמו אינו רשאי, **אף על גב דבכהאי גוונא בכל האיסורים אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, אפילו אם מכחישים אותו, כיון דיודע בעצמו שהאמת אתו.** ואף על פי שאם היה נודע הדבר לבית דין היה מענישים אותו על פי עדים המכחישים אותו, **מכל מקום בלא הודע שלהם רשאי להקל בינו לבין עצמו, כדאפסיקא הלכתא בגמרא ריש פ"ג דכריתות.** מכל מקום לראות בכור עצמו אינו רשאי שמא יתיר שלא כדת במתכוין כדלעיל, ואף על פי שיודע בעצמו שלא יתיר. ועל כרחך צריך לומר דהיינו טעמא משום דמעלה עשו בקדשים, ולא נתנו רשות כלל לראות בכור עצמו בשום ענין, דלא פלוג רבנן בראיית בכורות משום מעלה דקדשים. ואף על פי שאין בידינו לתקן ולמחות שלא יראה בינו לבין עצמו. מה שאין כן בכל האיסורים דגדולה מזו מצינו בהם, דכל כהאי גוונא שאין בידינו לתקן הדבר כל אחד נאמן לעצמו אפילו החשוד על האיסורים, ואפילו לנהוג היתר בפנינו ולא בינו לבין עצמו בלבד, ואין מוחין בידו כלל אף על פי שאפשר למחות, כיון שאי אפשר לתקן הדבר לגמרי. כגון מומר אוכל נבילות לתיאבון ששוחט לעצמו ואוכל, ואין צריך לבדוק לו סכין אלא להתיר לאכול משחיטתו כדלעיל סי' ב', אבל שיאכל בעצמו אין צריך לבדוק ואין מונעין אותו מלשחוט לעצמו, לפי שהוא דבר שאי אפשר לתקן, דאי בעי לאכול נבילה כמה נבילתא איכא בשוקא במקולין של נכרים דמצי למיזבן מינייהו בצנעא על ידי שליח נכרי, או שינחור בעצמו בצנעא. ומשום הכי נמי לא מנעו הטבח שיצאה טריפה מתחת ידו מלשחוט לעצמו אלא מלמכור לאחרים כדלעיל שם. והילכך אפילו לפי דעת הט"ז דלעיל שאסר להורות היתר בשחיטה לעצמו, היינו להתיר לאחרים

לאכול מהוראתו, אבל לו בעצמו פשיטא דיכול להורות, דהחשוד אינו אלא שלא יתיר האסור במתכוין.

ומיהו היינו דוקא בדבר שיש לאדם תורת נאמנות עליו מן התורה, ולאחרים היה נאמן, אלא שלעצמו אינו נאמן משום חשדא שחושדים אותו באמת שמתיר לעצמו שלא כדת. אבל בדבר שאין לאדם יחידי תורת נאמנות עליו מן התורה אפילו לאחרים, אינו נאמן גם לעצמו אפילו בשלו (אף על פי שאי אפשר לתקן הדבר לגמרי. כגון דבר היתר שמסרו ליד אחר וזה שנמסר לו אומר שנאסר, כגון שאומר על היין שנתנסך וכהאי גוונא, והבעלים מכחישים אותו, דלפי דעת הש"ע לקמן סי' קכ"ז אין הבעלים נאמנים, או אפילו לפי דעת החולקים שם אלא שהוא דבר דאתחזק איסורא שאין הבעלים נאמנים עליו אלא משום שבידם לתקנו, וכיון שלא היה בידם אלא ביד אחר והוא אומר שלא נתקן, כגון שמסר בהמה אל השוחט לשוחטה והשוחט אומר שנשחטה שלא כהוגן ובעל הבהמה מכחישו, דאינו נאמן לכולא עלמא, הרי זו אסורה אף לו לעצמו. אלא אם כן אוכלה בינו לבין עצמו בלי שיוודע הדבר, אבל אם יוודע הדבר מענישים אותו, מאחר שאינו נאמן לנו, שאנו מחזיקים איסור בבהמה זו מספק והרי בידינו למונעו שלא יאכל ממנה, ואף שאין בידינו לתקן הדבר). עד כאן לשון הק' דכ"ק אדה"ז.

יב. קיצור: מבואר יוצא לשיטת אדה"ז, דדעת הפוסקים דלא כט"ז, ולכן חכם מורה לעצמו בכל דיני התורה ואפילו במקום דאיתחזיק איסורא (זולת בבכורות ובדבר שיש בו משום חידוש במה שמתיר לעצמו שאין אחרים עושים כן, ולכן יחשדו בו). ואין ת"ח חשוד להטות את הדין שלא כדין. ועוד, דאין לומר שישחדו בו אחרים. ואין להקשות וללמוד מבכורות - שאסרו לחכם להורות לעצמו - לשאר דיני התורה דמעלה עשו בקדשים. וגם למחמירים אינו אסור רק לאחרים שלא יהנו ממה שהתיר הוא לעצמו, אבל בינו לבין עצמו אין איסור. וכ"ז דווקא בדבר שנאמן בו ע"פ התורה לאחרים ולכן נאמן לעצמו.

מקורות מכמה גמרות בסוגיא דחכם רואה לעצמו

ועתה יובא מכמה גמ' דחכם רואה ומורה לעצמו (ודו"ק בכל אחד מהן אם יש או לא לחלק בהם כר"ש - אי הוה איתחזיק איסורא).

יג. מצינו **בנדה**[49] מעשה רב מרבן גמליאל, שהורה הוראה להיתר בנכסיו, דהכי איתא התם: שוב מעשה בשפחה של רבן גמליאל שהיתה גפה חביות של יין, ובין כל אחת ואחת מדיחה ידיה במים ובודקת. ובאחרונה בדקה ומצאה טמאה, ובאת ושאלה לרבן גמליאל, ואמר לה כולן טמאות. אמרה לו והלא בדיקה היתה לי בין כל אחת ואחת, אמר לה אם כן היא טמאה וכולן טהורות. ע"כ.

ואת"ל דר"ג שאני משאר חכם בזמה"ז, ראה בתשובה **למהר"ח אור זרוע**[50], שאף דבתחילה האריך להקשות על **הר"מ מרוטנבורג**[51] שמתיר לת"ח להורות לעצמו[52], לבסוף מודה

49) ו ע"ב. וראה באריכות בתשובה ממהר"ח אור זרוע סצ"ג.

50) שם.

51) הובא בתשובה שם.

52) וז"ל מהר"ם הנעתק ממהר"ח או"ז שם: ופ' הדר (ס"ג א') אמר דצורבא מרבנן חזי לנפשיה. ועוד דמעשים בכל יום דתלמיד חכם חזי לנפשיה כל מיני איסורא שבעולם . . אבל בכל איסורים כיון דאינו מפסיד כי אם האיסור לא חשידי

ומסכים לו ע"פ גמרא זו, וז"ל בסופו: מ"מ נראה דחכם נאמן להורות לעצמו דהא אשכחן פ"ק דנדה בר"ג שהורה לעצמו. ע"כ.

יד. ובגמרא **ביצה**[53] אמרו: איבעיא להו, מהו להראות סכין לחכם ביום טוב, רב מרי בריה דרב ביזנא שרי, ורבנן אסרי. ורב יוסף אמר, תלמיד חכם רואה לעצמו, ומשאילה לאחרים. ע"כ. וכרב יוסף (ש"ת"ח רואה לעצמו") כ"פ **הטוש"ע** בהלכות יו"ט[54].

[וראה במג"א ואל"ר וזוטא וביה"ל שם (בענין ת"ח לעניין זה ובזמה"ז). ובשו"ע אדה"ז שם כתב, דבזמן הזה שכל שוחט בודק לעצמו (ואינו חייב להראות לחכם, זולת בשוחט לרבים) אין לשוחט לבדוק הסכין ביו"ט שמא יבוא להשחיזה. ורבינו שם סו"ס ב, פסק דזה לכתחילה אך אם לא בדק סכינו קודם יו"ט ונצרך לבשר ביו"ט, מותר לבדוק בדיעבד. ונמצא שמותר לחכם לראות סכינו לעצמו ביו"ט (ובכלל כנ"ל מגמ' עירובין), ומה שלא מתירין בזמה"ז לכתחילה ביו"ט, הוא מטעם דלא ישחיזנה, אך לא משום שאינו נאמן ע"ע בזה].

טו. עוד יש לדון מגמרא **חולין**[55] שמסופר שם שהביאו לרב שאלה בטריפה, ושלחה לרבה בר בר חנה, שאחר שהתירה קנה ממנה כמות גדולה של בשר, וע"ז שאלו בגמרא: ותיפוק ליה משום חשדא (שלא יאמרו עליו דמשום דהתירה, מוזיל לו בעל הבהמה, ונראה כנוטל שכר על הוראתו. רש"י), דתניא, דן את הדין, זיכה וחייב, טימא וטיהר, אסר והתיר, וכן העדים שהעידו, כולן רשאין ליקח, אבל אמרו חכמים, הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. [ומיישבת הגמ' את הנהגתו של רבב"ח] ה"מ מידי דמזבין משומא, הכא מתקלא מוכח [דבדבר שנמכר במחיר קבוע אין לחוש לחשד משא"כ בדבר שנמכר במחיר משוער יש לחוש לחשד, שיאמרו שהוזילו לו הבעלים משום שהתירה לו. ולחיזוק יישוב הדברים מוסיפה לספר הגמ'] כי הא דרבה שרא טרפתא וזבן מינה בישרא, אמרה ליה בת רב חסדא [אשתו], אבא שרי בוכרא [בכור] ולא זבן מיניה בישרא, אמר לה, ה"מ בוכרא דאשומא מזדבן, הכא מתקלא מוכח, מאי איכא [א"כ במה לכאורה יחשדו בי], משום אומצא מעלייתא [שיתנו לי הבשר המשובח, ויחשדו בי שהוא משום שהתרתי לו הבהמה, וגם בזה אינני חושש לחשד, משום ד]כל יומא אומצא מעלייתא זבנו לי. אמר רב חסדא, איזהו תלמיד חכם, זה הרואה טרפה לעצמו. ואמר רב חסדא, איזהו שונא מתנות יחיה, זה הרואה טרפה לעצמו. דרש מר זוטרא משמיה דרב חסדא, כל מי שקורא ושונה, ורואה טרפה לעצמו, ושימש תלמידי חכמים עליו הכתוב אומר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. רב זביד אמר, זוכה ונוחל שני עולמות העולם הזה והעולם הבא, אשריך, בעולם הזה, וטוב לך, לעולם הבא. ע"כ. והיוצא מבואר מסוגיא זו, דבאין מכיר קבוע לדבר שהורה בו היתר **לאחר**, יש לרחק מליקח לעצמו (לקנות) מהוראתו, משא"כ בדבר שמחירו קבוע דאין לחוש לחשד.

ויש לומר בטעם שאינו נחשד שמורה היתר שלא כדין כדי שיוכל לקנות מבשר זה ולא לטרוח לחפש בשר אחר - דאכן נאמן על הוראתו אפילו לעצמו, ואם כן במכיר קבוע

לאכול האיסור וקל להבין. ע"כ.

53) כח ע"ב.

54) סתצ"ח ס"א.

55) מד ע"ב.

דאין מקום לחשד שיוזיל בשביל הוראתו, שרי לקנות וליקח מהוראתו. וכך כתב **הר"מ** שם, דאין חכם נחשד להתיר שלא כדין. מאידך ראה **בכף החיים**[56] שכתב בשם **כנה"ג**[57] **ושפ"ד**[58] **וזב"צ**[59], דיש להתרחק אפי' בדבר שיש לו קצבה וגם ביש חכמים הרבה באותה העיר (ולא באחד בלבד - דהחשד בו גדול יותר), שכולם יתרחקו מליקח, כי מתאספים כולם לדון בה באותו המקום.

וכל זה בלהורות היתר לאחרים, אך בדבר שהוא **שלו** ומורה לעצמו (כגון באשתו נדה שהוא בדרך כלל[60] דבר שבינו לבינה) י"ל בכש"כ דאין לחוש שיחשדו בו שמתירה ומטהרה לעצמו שלא כדין. [ובזה תוס' דברים וחיזוק לדברי חכמים שבקו"א לאדה"ז שם].

טז. ובשבח ששיבחו חכמים לרואה טריפה לעצמו, ראה **ברש"י ובמאירי** שפירש שהוא באופן דיש בדין הטריפה שלו צדדי ספק לאיסור ולהיתר, שיחמיר ויורה בשלו לאיסור ולא יחוס על ממנו, ובזה שיבחוהו חז"ל. ועד"ז **בתפל"מ** שם, שנדחק לדחות מכאן ראי' לראות דמי אשתו, וז"ל: ומהאי דהרואה טריפה לעצמו אין ראיה דמותר להורות היתר, דלמא לחומרא מותר להורות. ע"כ. [ועדיין לא השיב ממעשה דרבב"ח (ורבה) שהתיר וקנה לעצמו אחרי שהורה להיתר. ואולי בקונה לעצמו אחר שהורה בו היתר שאני מלהורות בדבר שהוא שלו גם לפני שבא להורות בא, דשמא יעוות הדין מאחר שהוא שלו בעת החלטת הדין. וצ"ע].

אך לעומתם ראה **בר"ן** שם, שכתב ע"ז: ואחרים פירשו, איזהו ת"ח זה הרואה טרפה לעצמו, כלומר שהגיע לכלל כך שיודע לפרש איזו כשרה ואיזו טרפה, וכדאי הוא לסמוך על עצמו ואינו צריך להוראת אחרים, ומש"ה קאמר שעליו נאמר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, ר"ל שהיגיעה שיגע בתורה גרמה לו שאינו מפסיד ממון על הספק. ע"כ. וראה עד"ז **במהרש"א** שם. ובס' יבין שמועה **לרשב"ץ**[61]. וא"כ שוב אין הוכחה (ברורה) מדין זה לאסור הוראת בעל בדמי אשתו, דהרי רואה טריפה לעצמו אינו רק לחומרא ודלא כתפל"מ (דבעצמו סיים שם בצ"ע).

ולהעיר מדברי **החשוקי חמד** בחי' לגמ' מכות[62], שכתב: והוסיף החזו"א . . שהרי התורה לא אסרה לאדם להורות לעצמו, ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא עני וכל חייו תלוים בו, והוא מורה בחמץ שעבר עליו הפסח, אף שיש לו בזה הפסד גדול.

יז. ובקו"א לשו"ע **אדה"ז** שם בתוך הדברים ציין לגמרא **כריתות**[63], דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, ושוב נעתיק לשון ק': ומעלה יתירה היא זו [בקדשים] שאפילו אם בא להורות ולהתיר ולאכול בינו ובין עצמו אינו רשאי, אף על גב דבכהאי גוונא בכל האיסורים אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, אפילו אם מכחישים אותו, כיון דיודע בעצמו שהאמת אתו. ואף על פי שאם היה נודע הדבר לבית דין היה מענישים אותו על פי עדים המכחישים אותו, מכל מקום

56) יו"ד סח"י ס"ק קכג.

57) הגב"י אות ס"ב.

58) סל"א.

59) סצ"ג.

60) שהרי כמה נשים בכלל שיחן לחברותיהן ולמשפחותיהן הוא בדבר זה, ולבסוף כן יוודע לאחרים שבעלה הורה לה - לעצמו, בדמי אשתו.

61) י"ד ע"ב.

62) כד ע"א

63) יב ע"א.

בלא הודע שלהם רשאי להקל בינו לבין עצמו, כדאפסיקא הלכתא בגמרא ריש פ"ג דכריתות. עכל"ק. עיי"ש שאמרו כמה פעמים בשם רבנן ור' יהודה "אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש". והכי איתא להלכתא בהג' **הרמ"א** לשו"ע[64].

ולפ"ז מותר להורות לעצמו בדמי אשתו, דהוראת דין לאשתו - באם יודע שהצדק עמו, דנאמן לעצמו יותר ממאה איש - הוא בכלל דבר שבינו לבן עצמו (בפרט ע"פ דברי הרמ"א בסו"ס קצט, דיש להסתיר הטבילה, ומי שאינו עושה כן עליו נאמר ארור שוכב עם בהמה).

מעשה דילתא אשת רב נחמן

חי. ואחר כל הדברים האלה, שביארנו מש"ס ופוסקים, דחכם מורה לעצמו, ושהסכמת רוב הפוסקים דה"ה גם בכה"ג דאתחזיק איסורא, נדון עתה בעצם שאלתינו דהוראת דין בדמי אשתו.

בגמרא **נדה**[65] כתבו לזכרון תמיד סיפור מילתא אשת רב נחמן, והכי איתא: ילתא אייתא דמא לקמיה דרבה בר בר חנה, וטמי לה, הדר אייתא לקמיה דרב יצחק בריה דרב יהודה . . מעיקרא טמויי הוה מטמי לה, כיון דא"ל [ילתא לרב יצחק] דכל יומא [רבה בר בר חנה] הוה מדכי לי כי האי גונא, והאידנא הוא דחש בעיניה, דכי לה [רב יצחק לדמה דילתא]. ע"כ. וע"ז כתבו **התוס'** שם: משמע שלא היתה רגילה להראות לרב נחמן בעלה. [ובטעם הדבר מציעים התוס' ג' תירוצים: א] ושמא לא היה בקי. והא דאמר ר"נ לעיל (דף יט ע"ב) בדם הקזה [איך ללמוד ממנו מראה דם אישה הטמא -] קבלה היתה בידו [אך בשאר מראות הדמים לא הי' בקי]. [ב] אי נמי היתה חוששת שמא היה מחמיר על עצמו להיות לבו נוקפו ופורש ולא יסמוך על חכמתו. [ג] אי נמי שלא תתגנה בפניו [שיראה בעלת זוהמת דמה]. אבל אין לומר דאסור לראות דמי אשתו, דהא במס' נגעים (פ"ב מ"ה) תנן, כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו ר"מ אומר אף לא נגעי קרוביו, כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו ר' יהושע אומר אף לא נדרי אשתו. ואילו "כל הדמים אדם רואה חוץ מדמי אשתו" לא קתני. ע"כ. נמצאנו למדים מתוס' דין מבורר, דאדם (הראוי לכך) רואה ומורה לעצמו בדמי אשתו ו"אין לומר דאסור לראות דמי אשתו".

וכתוס' כ"כ הראשונים בחידושיהם על הש"ס שם. ומהם, **הרשב"א**[66] **והר"ן**[67]

64) יו"ד סקכ"ז ס"ב.

65) כ ע"ב.

66) וראה שם שהציע תירוץ נוסף, דשמא לא הי' בעלה רב נחמן בעיר, וכ"כ הר"ן. אך ראה בתוס' הרא"ש שכתב דאין לומר כך, שהרי ילתא אמרה לרב יצחק, דרבב"ח היתה מראה לו "כל יומא", ומשמע שתמיד היתה מראה לו דמי' ולא לבעלה. ואולי יש לומר ביישוב דברי הרשב"א, דכוונת ילתא באומרה "כל יומא" להמשך דברי' - שכל יום שהיתה מראה דם כזה, אז הי' תמיד מטהר לה, וצ"ע.

67) וראה בדבריו שכתב דרב נחמן הי' בקי בדמים וכמבואר ממה שלימד אחרים מראה דם הטמא מדם הקזה, ומה שלא הראתה לו הי' משום שלא הי' בעיר או משום שלא תתגנה וכו'. וכ"כ הריטב"א, וסיים ש"כן הסכימו רבותי". ויש להעיר שכתבו זה בשם התוס', אף שבתוס' עצמו נדחק להעמיד שלא הי' רב נחמן בקי זולת בקבלת דם הקזה, ודו"ק היטב. וראה בהערה הקודמת. [וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' שופטים ע' ת"ל): לולי דבריהם הקדושים אפשר לומר דשפיר היה בקי וראיה מנדה (י"ט ע"ב) בדם הקזה, רק מה שלא היתה רגילה להראות לרב נחמן בעלה, דבאותו דף אמר רבי אלעזר ענוותנותו דרבי חנינא גרמא לי דחזאי דמא, ומה רבי חנינא דענותן הוא מחית נפשי' לספק וחזי אנא לא אחזי, משמע דר' אלעזר ס"ל דאין לעניו לראות דם מחמת שירא לסמוך על עצמו, והטעם דענווה מביא לידי יראת חטא, ומשו"ה מי שהוא עניו ובא לידי יראת חטא ממילא ירא לפסוק בין דם לדם. ואיתא בסוף סוטה משמת רבי בטלה ענווה ויראת חטא, א"ל רבי יוסף לתנא לא תתני ענווה דאיכא אנא, א"ל רב נחמן לתנא לא תתני יראת חטא דאיכא

והריטב"א[68] **והאגודה**[69] **ותוס' הרא"ש**. **והרשב"ץ** בפסקיו לנדה כתב: חכם יכול להורות לעצמו בכל דיני איסור והיתר חוץ מנגעים נדרים ובכורות. ע"כ. וכ"פ **הרא"ם** בתשובה שם.

וכ"כ **השל"ה**[70] להלכה, וז"ל: מותר לראות דמי אשתו, תוספות פרק כל היד. ע"כ. וכ"פ **הש"ך** כאן בהלכות נדה[71] וז"ל: כתבו התוספות ס"פ כל היד, דיכול לראות דמי אשתו, ומביאו **מהרש"ל** בהגהותיו, וכ"כ האגודה שם. ע"כ. והוב"ד **בבאר היטב**[72]. **והחוו"ד**[73] כתב: והבעל יכול לראות דמי אשתו, ש"ך. ע"כ. **ובשיורי ברכה**[74] כתב: הבעל יכול לראות דמי אשתו, כן כתוב **בפסקי התוס'** נדה (אות לו). וכ"כ הריטב"א בחידושי נדה כ"י (כ: ד"ה והיכי). ע"כ. וכן הסכים לש"ך **היד אברהם** בהל' שחיטה[75]. וכן משמע מחי' **המשמרת כהונה** לנדה שם[76], שהביא דברי התוס' לעניין אחר. ותוסיף לכאן מש"כ לעיל בשם **הגר"א**.

ולקמן יבואר שכן דעת **הערוה"ש והפר"ר והשפתי לוי** על הש"ך שם.

וראה עוד **בסלת למנחה**[77], שג"כ כתב בשם התוס' דנאמן החכם לראות דמי אשתו לטהרה, והוסיף: וכ"כ **הר"ש**[78] בפה"מ סופ"ב דנגעים, וכן הסכמת האחרונים. ע"כ. ועוד ציין לקמן בס' קצה[79] והוא **בתוה"ש**, שכתב ג"כ ע"פ התוס' דבעל רואה דמי אשתו, ועוד כתב שהכי משמע **מש"ס ורמב"ם** שאמרו דרואה המטלית (העד) בחמה ובצל ידו. והיינו שפירש זה בבעל עצמו, שעושה כן כשרואה מראות אשתו. [ועפ"ז (דרואה בחמה ובצל ידו, היינו בבעל) צרף להני פוסקים כל האומרים (שרבו במאד) בציטוט לשון זה או שדנים בפרטי אופן הבדיקה על פי מקור זה. ולפי זה הוא פלא גדול על החולקים].

שיטת שו"ע אדה"ז - אדם יכול לראות דמי אשתו

יט. ובשו"ע אדה"ז סק"ז, ג"כ נמצא מהמתירים לת"ח להורות בדמי אשתו, וזל"ק: וכתבו התוספות דיכול אדם לראות דמי אשתו. עכל"ק.

וזה מתאים לשיטתו המבוארת בקו"א בהל' שחיטה לעיל, דצורבא דרבנן מורה לעצמו בכל אופן ואינו נחשד על הוראתו להטותה

אנא, ועי' באר היטב או"ח (סי' תצ"ד) מדאיתא בש"ס ענווה מביאה לידי יראת חטא משמע שגם ר' יוסף היה לו יראת חטא ע"ש, ולפ"ז רב נחמן שהיה עניו וירא חטא היה מחמיר על עצמו שלא ליחזי דמא, ומטעם דאיתא במדרש לא חטא אדם הראשון עד שהראתה לו חוה דם נדה ע"ש, הרי דעל ידי הראיית אשתו לבעלה דם שלה בא בעלה לידי חטא, ומשו"ה רב נחמן שהיה עניו וירא חטא לא היה רוצה לראות דמי אשתו, ומיושבת קושית התוס' כפתור ופרח ודו"ק (ליקוט)].

68) וכ"כ השיורי ברכה בס"ז, משמו מכת"י. ויובא לשונו לקמן.

69) פ"ב סי"א.

70) שער האותיות אות הקו"ף - קדושת הזווג, סשס"ט.

71) סקפ"ח סוס"ק ז.

72) סוס"ק ב.

73) חידושים סק"ו.

74) סק"ז. ובסוף דבריו הוסיף לציין: ועמ"ש הרב בית דוד סי' צ"ה, ומה שכתבתי בעניותי בס' הקטן פתח עינים בנדה על דף ך' בס"ד. ע"כ.

75) סי' חי. הוב"ד באוצר מפרשים לסעי' חי.

76) וז"ל: עמ"ש מהרש"א ד[אישה] אינה נאמנ' לעצמ' ע"ש, ומדלא תני בנגעים כל הדמים רואה חוץ משל עצמו, יש להוכיח דרואה אשה לעצמה, וכה"ג הוכיחוה תוספות דרואה דמי אשתו, ועיין בחי' הראשונים. ע"כ.

77) הנדפס בקובץ מפרשים על סקפ"ח ס"ב בשו"ע במהדורות החדשות. על תוה"ש סק"ה.

78) יש להעיר שממנו נראה היפך שיטת כמה פוסקים שכתבו שע"פ הר"ש שלא יוכל להורות בדמי אשתו לטהרה.

79) סק"ז.

שלא כדין, ונאמן על שלו לעצמו ולאחרים, ואין להחמיר שלא יורה לעצמו אף (אם נאמר דאשתו הוי בכלל) בדבר שיש בה חזקת איסור, ודלא כחילוקו של הט"ז ע"פ ר"ש, והוא הדין הכא, ולאדה"ז גם הט"ז גופא מודה שיכול להורות לעצמו ורק להורות לאחרים בדאתחזק איסורא הוא שאסר. ועוד, דסתם ולא חילק כלל בין דמי' ושאר דיני טהרתה כטבילתה משמע דשרי בכל. וכ"כ בשיטת רבינו בס' **אוצר הלכות**[80] **וטהרה כהלכה**[81].

שיטת המאירי והחת"ס במעשה דילתא

כ. והמאירי אמעשה דילתא שם, כתב בתחילה דברי התוס' הנ"ל, אך לבסוף סיים: ואני מפקפק לומר שכל שהיתה תלוי בו כשל עצמו הוא, ואין לו לראות. ע"כ. והיינו דסב"ל דמדינא הוא דלא ראה רב נחמן דמי אשתו. ויש לדייק בשיטתו שמחמיר אפילו בלא איתחזיק איסורא, והיינו שמפליג להחמיר יותר מר"ש ודעימי' דלעיל. וכך מצאתי שכתב בדעתו בשו"ת יביע אומר שם ס"ה. **והחת"ס** נמצא ג"כ מהמחמרים ע"פ מש"כ בחי' לנדה שם, וז"ל: ולפע"ד דבמלתא דתליא בסברא, יש לבעל נפש להחמיר לעצמו, דהוי בכלל אין אדם רואה חובה לעצמו, ולבו נוטה להקל[82]. ע"כ. [ובס' מנות הלוי בפירושו למגילה (הובא לקמן סכ"א), ג"כ כתב שעניני דמים הוא דבר התלוי בשיקול הדעת וע"כ לא הורה לעצמו מרדכי הצדיק בדמי אסתר המלכה אשתו].

והצד השווה שבהם, דאין לסמוך ע"ע בהוראת דין בדבר שהוא שלו. אך המעיין בשאר הפוסקים ימצא שלא חשדו בחכם שיטה הדין שלא כדין להתיר לעצמו דבר, וכ"כ **מהר"ם מרוט'** שם, וכן הסכים לו **מהר"ח או"ז** במסקנה "אלמא שום חכם לא חשיד להתיר את האסור". וכן היא מסקנת וסתימת כל הפוסקים הנ"ל מסוגיא דעירובין ושאר סוגיות. וכ"כ להוכיח באריכות **הרא"ם** בתשובה שם, דת"ח נאמן בשלו ואין לחוש למחמיר בזה, וז"ל: משום דחזינן להוא צורבא מרבנן דמכריז ואמר דלא מצי אינש לאורויי לנפשיה, לא במילתא דאית ליה הנאת ממון משום דנוגע בעדותו הוא, ולא במילתא דלית ליה הנאת ממון משום דכל אדם קרוב אצל עצמו הוא ואין קרוב רואה את הנגעים, ונמשכו אחריו כמה וכמה מהתלמידים וחשבו בזה שכל אותם הסומכים על הוראתם הם טועים בלי ספק, משום הכי בעינא לגלויי לכולי עלמא דאין זה אמת מכמה טעמי. ע"כ.

ובשו"ת יהודה יעלה שם, כתב דכמו שאין איסור יחוד באשתו נדה כשפתו בסלו[83], ואינו נחשד הוא לבוא עלי', כמ"כ נאמנת אשתו לספור לעצמה וכו' אפי' איתחזיק איסורא דנדתה. ויש לצרף לכאן האי טעמא, דנאמנות ושאין חשד, שנאמנים היא והוא בטומאתה. [ואולי יש לחלק, דלעבור על איסור ממש דלבוא עלי' א"ש דנאמן, משא"כ בהוראת דין דיש לחוש לנטיית הדעת להתיר שלא כדין, וחושב שהורה בקו הצדק ואף שלאמיתו של דבר אינו אלא מסולף מתוך דעתו ותאוותו או רחמיו עלי' ומבלי שימת לב].

80) סקפ"ח הערה לד.

81) פ"ו הערה 26.

82) וז"ל החשוקי חמד בחי' לבבא בתרא מג ע"א: שאדם שיש לו נגיעה, ואפילו נגיעה של מצוה, עלול להורות לעצמו היתר אף לשקר. ובחי' למכות כד ע"א: והוסיף החזו"א . . שהרי התורה לא אסרה לאדם להורות לעצמו, ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא עני וכל חייו תלוים בו, והוא מורה בחמץ שעבר עליו הפסח, אף שיש לו בזה הפסד גדול.

83) ולפ"ז נמצאית שיטתו (שלו) דבלא בא עלי' עדיין, ונשאל ממנה בדיני טהרתה אולי יש מקום להחמיר.

והפר"ר[84] ג"כ פסק להתיר להורות בדמי אשתו, ושנאמנים שניהם על טומאתה ואפי' שיש מקום לחוש שנוגע בדבר. עיי"ש שהביא דברי הש"ך והקשה ע"פ דברי האחרונים מסי' יח, דכל שהוא נוגע בדבר לא יורה לעצמו, והשיב דמה"ת נאמן אפי' נוגע בדבר ואיתחזיק איסורא, ומדרבנן הוא שגזרו על הנוגע בדבר אפי' לא איתחזיק איסורא. אך הבעלים על שלהם נאמנים אפי' באיתחזיק איסורא ולא גזרו בזה (ואם מוחזק בכשרות נאמן אפי' לאחרים), והיא והוא חשיבא בעלים לעניין טומאתה. עכת"ד. וראה גם בשו"ת **דברי יציב**[85] שמאריך לדון בדין ת"ח שנאמן בהוראתו, ובתוך דבריו כותב "וא"כ בהוראה בת"ח פשיטא דלא חשוד".

[ויש להעיר לנמצא בתוך דברי מהר"ח אור זרוע שם, שכן חילק בין רואה דמי אשתו שמותר לראותם (אבל אין ללמוד ממנה) לשאר הוראות, שכתב: וגם מזה איני סבור שיש ראיה לשאר איסורים. [ויש לחלק בניהם] דלמה הוא נאמן [לראות דמי'] כמו שהיא [נאמנת כשהיא] בודקת וסופרת לעצמה [וע"כ הוא ג"כ נאמן עלי', משא"כ בשאר איסורים. ומקור סברא זו תמצא בתוס' וראשונים הנזכרים לקמן סכ"ה ואילך], ועוד דמספק יפרוש [ואין לחושדו שיתיר לעצמו שלא כדין] אבל [אין ללמוד מזה לשאר איסורים, כגון] בתרומה טמאה וכיוצא בה שמפסיד הכל לגמרי, לא יהא נאמן. ע"כ. אך זכור ואל תשכח ששיטתו להלכה דבכל הוראה ת"ח מורה לעצמו].

אסתר לא הראתה דמי' לבעלה מרדכי

כא. ועוד יש לדון מגמרא **מגילה**[86], שדרשו עה"פ "ואת מאמר מרדכי אסתר עשה", אמר רבי ירמיה, שהיתה מראה דם נדה לחכמים. ע"כ. וכתב ע"ז בשו"ת **משנה הלכות** דיש להוכיח שאין לבעל לראות דמי אשתו, וז"ל: ויש לדייק למה לא הראה למרדכי וכקושית התוס' נדה הנ"ל [לקמן סעי' ט] בילתא, וגם לשון הגמ' שהיתה מראה דם נדה לחכמים לשון מיותר הוא דהיל"ל סתם היתה מראה דם נדה, וי"ל דדוקא אמר ר' ירמיה שהיתה מראה דם נדה לחכמים ולהורות דלמרדכי לא היתה יכולה להראות לפי שבעלה היה, ואינו רואה דם אשתו. ע"כ. וגם **בפתחי זוטא**[87] מביא הגמרא מגילה הנ"ל, ומדייק משם דלכתחי' תראה המראות לאחרים ולא לבעלה. וכן העיר **בשיעורי טהרה** [אף שמסיק דמדינא הבעל יכול להורות].

[ובס' **מנות הלוי**[88], האריך בצדקות אסתר המלכה, ולבסוף סיים: וראה והפלא כמה הפליגו חז"ל בחסידות הצדקת באומרם שהיתה מראה דם נדה לחכמים כי הגם שמרדכי הצדיק ראש הסנהדרין, להיות ענייני מראות הדמים תלויים בשיקול הדעת, היתה מהפלגת חסידותה שלא להראותו אליו, מאחר שהוא לעצמו דומה למאמרם כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי כצמו ונגעי קרוביו, והיתה מראה דמי' לחכמים והוא דבר נפלא. ע"כ. ואף שדרושו נאה ואין משיבים על הדרוש, לדידן שהתוס' ושאר הראשונים והאחרונים למדו ממשנה זו דנגעים היפך מסקנתו, דאין לאמר שחכם לא יראה דמי אשתו וכו'. ואולי לזה

84) שפתי חכמים סק"ז בסופו.

85) ליקוטים והשמטות סימן פט.

86) יג ע"ב.

87) ס"ק ד.

88) עמ' פז טור ב.

יתכוין באומרו שענייני דמים "דומה" להא דנגעים ולא שהוא ממש כך].

ויש לדחות מסקנא זו (דהמשנה הלכות), ולהשיב ע"ד כל הני תירוצים דתירץ התוס' והרשב"א שם (דחששא שמא יחמיר לעצמו, ויהי' ליבו נוקפו ופורש ממנה. או שמא שלא רצתה להתגנות בפניו בהראת לו זוהמת דמה. ובפרט באסתר שאמרו בהמשך הגמ' שם, שהיתה טובלת ויושבת בחיקו של מרדכי. ופרש"י: מחמת נקיות, שלא תהא מאוסה לצדיק משכיבתו של אחשורוש. וכש"כ שיש לומר שלא רצתה להראות לו זוהמת דמה). ולפ"ז אין ללמוד חומרא מאסתר, וכילתא אשת רב נחמן.

ולהעיר שבס' **פסקי משנה הלכות** להל' טהרה[89], כתבו בשמו, דלמעשה נקטינן לקולא והבעל יכול להורות בדמי אשתו אפילו בענין הטבילה.

בדברי המחמירים מטעם שמא יחמיר לעצמו או משום שלא תתגנה בפניו

כב. והתפארת למשה הביא דברי הש"ך הנ"ל (דהבעל יכול לראות דמי אשתו), והקשה ע"פ תוס' דבכורות שם, וכתב בדעת התוס' שסב"ל דאין ת"ח יכול להורות לעצמו. ועיי' לעיל (סוף סעי' א) שכתב שאין ללמוד מהוראת טריפה לעצמו דחולין שם, דשמא לחומרא מותר להורות לעצמו אך לא לקולא (וע"ד המאירי שם). וראה עוד לעיל (סוף סעי' ה) שאין ללמוד מעירובין שם שת"ח מורה לעצמו, כי בסכין שחיטה אינו דבר שיש בו שיקול הדעת. וסיים: וגם בתוס' ד[גמ' נדה פרק] כל היד שהביא הש"ך, משמע קצת דאסור להורות לעצמו, וצ"ע. ע"כ. ובהגהות **אמרי ברוך** ציין אליו, וסיים ג"כ בצ"ע. והנראה לומר בדעת התפל"מ שכוונתו למה שחששה ילתא שכתבו התוס' (שמא יחמיר לעצמו או שתתגנה בפניו).

וכן עשה **בלחם ושמלה**[90], שהביא דברי התוס' "דמצד הדין יכול החכם להורות דמי אשתו ולהורות", אך תיכף הוסיף: אבל מכל מקום טוב יותר שתראה לחכם אחר ולא לבעלה, דשמא יהי' לבו נוקפו ופורש ולא יסמוך על חכמתו אי נמי שלא תתגנה בפניו. ע"כ. ועוד ציין לדבריו שבסו"ס קצט (הלכות טבילת הנדה), שכתב שם דברי החכמ"א דלקמן (שהבעל לא יורה בדיני טבילת אשתו נדה) להלכה. **ובבית דוד**[91] כתב: אין לאשה להראות לבעלה, דשמא יחמיר ע"ע א"נ שלא תתגנה עליו. ע"כ. וראה גם בשו"ת **בל"י** שם.

כג. והנה כבר כ' (סו"ס א וג') שרוה"פ והשו"ע סב"ל דת"ח מורה לעצמו, ולמדו זה מדין סכין שחיטה שבודק לעצמו, ולא חילקו לומר כמוהו דשאני סכין שאין בו שיקול הדעת. וכן פשוט **מהרא"ם** בתשובה שם.

ומש"כ דע"פ התוס' משמע קצת שלא תראה דמי' לבעלה, הנה רוה"פ לא פירשו כן להלכה את שיטת התוס', וסתמו - וכדברי התוס' עצמו - דאין לומר שאסור לראות דמי אשתו. וכן כתב לדחות **בשו"ת באר משה**[92] את שיטת התפל"מ בתוס', והוב"ד בפסקי באר משה[93], דרוב הראשונים נקטו ע"פ התוס' דהבעל יכול לראות דמי אשתו. **והחיד"א**[94] כתב דהא דילתא אשת ר"נ שלא הראתה לבעלה, אינו חיוב על הנשים ורק היא נהגה כן. ובפרט

89) פ"ב ס"ד.

90) לחם סוס"ק א.

91) יו"ד סצ"ה.

92) ח"ח סק"ה ס"ה.

93) סקפ"ח סי"ב.

94) בס' פתח עינים לנדה שם.

שצ"ע אם מותר לאישה ללכת מעצמה שלא בהסכמת בעלה להראות דמי' לחכם אחר[95].

ומש"כ הלחו"ש בשם החכמ"א דהבעל לא יורה לעצמו בדיני טבילת אשתו, זה יבואר תיכף באורך, ותראה דאנן לא קיי"ל הכי.

שיטת החכמ"א שלא להורות לעצמו בשאלות הטבילה

כד. והנה **בחכמת אדם**[96] בהל' טבילה כתב: הבעל יכול לראות דמי אשתו (סימן קפ"ח בש"ך ס"ק ז'), ונראה לי דאם אירע לה שאלה בענין הטבילה אין הבעל יכול להורות, דומיא דשחיטה לעיל כלל א' סימן י'. ע"כ. וציין אליו הפ"ת[97] [והוסיף לציין לחו"י שם, שנראה חולק על מסקנת החכמ"א, ומשמע דעת הפ"ת דלא כחכמ"א]. **ובבינ"א** שם, ביאר שיטתו, שהיא ע"פ הר"ש והט"ז הנ"ל, דבאיתחזיק איסורא אין להורות לעצמו, ולכן אף דכשהיא טמאה אינה בחז' שרואה תמיד [כתוס' דלקמן] ולכן יכול להורות, אבל בשאלות דטבילה דהיא דומיא דשחיטה ממש, דמתירה לו בהוראתו, אין להורות.

נמצא החכמ"א מחמיר שלא להורות בדיני טבילה לאשתו, שהרי הטבילה היא דומיא דשחיטה שמכשירה (- מטהרה) ומוציאה מחז' טומאתה לחז' טהרה והיתר ממש, וע"כ בשאלה שפתרונה מתירה לו הוי כשאלה שלפני השחיטה שהיא בחז' טמאה (אסורה), ולא יורה לעצמו. וכבר כ' שכן פסק **הלחו"ש**.

ויש להעיר, דלפי דברי החכמ"א, דדברים אלו נלמד ע"פ שיטת הט"ז גופא, ק"ק, דהרי הט"ז לא העיר דבר מזה כלל פה בהלכות מראות הדמים ולא בשום מקום בהלכות נדה וטבילה, ואדרבה בדיני חציצה[98] דטבילה הביא הט"ז בשם **המהרש"ל** מעשה **ממהר"ח או"ז והשר מקוצי** שכן היו מורים לעצמם בהל' טבילת דנשותיהם, ולא העיר מזה דבר, ואדרבה ממה שסיפר דבר זה בספרו כבא ללמד ממעשה רב זה דין לכו"ע, וז"ל: והביא רש"ל הג"ה אחת וז"ל וגרב לגבי טבילה צריכה להסיר אף על פי שכואב לה הרבה, ואשתו של מהרר"ק [מהר"ח או"ז] היתה צריכה לעמוד לפניו ערומה שהיה רואה שלא היה גרב עליה שלא היה מאמין לה שהיתה מסירה שהיתה נערה והיה כואב לה, וכן עשה השר מקוצי לאשתו, עכ"ל. עכ"ל הט"ז. ושמא להחמיר שאני, שרק לחומרא יהי' מותר להורות בטבילת אשתו לחומרא. ואו"ל, דבדבר שאינו מדינא שרי להורת לעצמו בדיני הטבילה, דגרב חייבת מהדין לרככם אך לא להסירם, כמבואר בשו"ע שם. וראה לעיל ס"י ולקמן סכ"ו, מש"כ בשיטת הט"ז גופא שיציל מקושיא זו.

נדה לאו איתחזיק איסורא חשיבא ובידה לתקן

כה. ולהשיב לדברי המחמירים דבחזקת איסור כדיני טבילת אשתו אין להורת, ע"ד שבאיתחזיק איסורא בעד א' נפסקה הלכה[99] שאינו נאמן. (נוסף על מה דשום פוסק לא כתב כן לפניו) הנה ראה **בתוס'**[100] דהקשו דמקור דין דעד א' נאמן באיסורין הוא מנדה דאמר קרא "וספרה לה" לעצמה. וא"כ קשה דגם באיתחזיק איסורא עד א' נאמן. וז"ל: וא"ת ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין, וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב ע"א) וספרה לה לעצמה, וא"ת אם כן אפילו איתחזק איסורא. וי"ל [א] דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו

95) ועיי' מעשה כזה שאירע ונשאל הגר"ש אלישיב בס' פתחי דעת ח"א פ"ד הערה כז.

96) כתב שער בית הנשים כלל קט ס"ו.

97) סק"ו.

98) סקצ"ח ס"ק יד.

99) רמ"א יו"ד סי' קכז שם. וש"נ.

100) גיטין ב ע"ב ד"ה עד. ועיי' במפרשים מה שדנו וביארו בדברי תוס' האלו.

שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא[101] (ב) וגם בידה לטבול. ע"כ. ו"בידה לטבול" ר"ל, דבידה לתקן שאפי' באיתחזיק איסורא נאמנת. וראה עוד **בתוס'** ביבמות[102] שכתבו: י"מ ד[מה שאמרו דנאמן עד אחד באיסורין] גמרינן מנדה דאמר בהמדיר (כתובות שם) וספרה לה, לעצמה. ואם תאמר אם כן אפילו איתחזק איסורא נמי, ואמר ר"י נדה נהי שעכשיו ראתה, מכ"מ לא איתחזק איסורא שתראה לעולם. ע"כ. נמצאו התוס' מעמידים דין הנדה שלא במקום שאיתחזיק איסורא וגם בידה לתקן, ולפ"ז א"ש שיכול בעלה לפסוק בדמה.

וכדברי התוס' (דנדה לא הוי איתחזק איסורא ואף אי נימא דאיתחזיק איסורא, בידה לתקן חשביא, וע"כ נאמנת) כ"כ הראשונים בחידושיהם לש"ס בשם התוס', ומהם: **הרמב"ן**[103] **והרשב"א**[104] **והריטב"א**[105] **והר"ן**[106] **והמאירי**[107] **ותוס' הרא"ש**[108], וכ"כ **הרא"ם** בתשובה שם.

וכ"כ **הערוך** (בנדה אמעשה דילתא, שם), וז"ל: [שע"פ התוס'] היכא דאתחזק איסורא, חכם אינו רואה לעצמו, ולפי זה יקשה היאך חכם רואה דם אשתו בימי ספירה, הא שם מקרי אתחזק איסורא, כנראה מדברי הרשב"א כאן [בנדה], אכן התוס' יבמות (שם) וגטין (שם) כתבו דלא מקרי

101) וראה במהרש"א שדן בדברי התוס' הללו, וז"ל: לכאורה קשה כיון דבנדה איכא תרתי דלא אתחזק איסורא וגם בידה הוא הדרן קושייתם לדוכתיה מנלן דע"א נאמן באיסורין אפי' בלא אתחזק איסורא ואין בידו כגון ספק של חלב או שומן דאמרינן בשמעתין דנאמן ויש לפרש דבריהם משום דבנדה איכא תרתי דהיא טמאה כל זמן שרואה ואין בידה לפסוק דמה וגם אח"כ היא טמאה עד שתטבול ואהא קאמרי' דמשום שהיא רואה לא מקרי אתחזק איסורא כיון דאינה בחזקת שהיא רואה כל שעה ומחמת ראייתה היא טהורה ממילא אחר ז' ואי משום דעדיין אף אחר שאינה רואה אתחזק איסורא וטמאה משום דלא טבלה הרי יש בידה לטבול והשתא ניחא דבין לאו בידו ולא אתחזק איסורא ובין איתחזק איסורא והוא בידו איכא למילף שפיר מנדה וכן יש ללמוד דברים אלו מחידושי רשב"א ע"ש. עכ"ל המהרש"א ובחי' רע"א שם בדיאר התוס' וז"ל: עיקר סברת תוס' דמה שאומרת עכשיו שספרה ז' נקיים לא הוי נגד החזקה דמה שידענו מקודם דראתה דם קודם הז' ימים, אותה ראיה אינה מזקת ואינה גורמת לאסרה עתה אחר עבור ז' ימים, דמשום אותה ראיה לחוד ממילא מותרת עכשיו כיון שעברו ז' ימים, אלא דבאת לאסרה שמא ראתה ג"כ אח"כ וע"ז לא נתחזקה שתראה עוד, משו"ה לגבי ראיה האחרת לא מיקרי חזקת איסור.

102) פח ע"א ד"ה ומה אם.

103) והוסיף עוד תירוצים משלו, אם משום דיש לחלק בנדה לשאר עדויות משום דבנדה מתוך שהיא נאמנת על שלה נאמנת נמי לבעלה. ועוד, דאין ללמוד אפשר מאי אפשר (שנדה אינה יכולהל הביא עדים על הפסקת זיבתה ונדוותה). ולאח"ז הביא דברי התוס' הנ"ל.

104) וז"ל: י"ל כיון דדמיה פוסקין ממילא, וימי ספירה באין מאליהן, כחתיכה ספק חלב ספק שומן חשבינן לה [דלא איחזיק איסורא חשיבא], דהשתא דקאמרה טהורה אני לא איתחזק איסורא, ואי משום טבילה הויא לה כשחיטה דבידה לתקן.

105) שכתב הטעם דאין למדים אפשר דשאר עדויות מאי אפשר דנדה. ולא כתב בנדה שאר תירוצים של רבותיו בשם התוס'.

106) וז"ל: מוספרה לה לעצמה נפקא לן דעד אחד נאמן באיסורין וכי תימא פירסה נדה עמו במטה מאי איכא למימר דהא איתחזק איסורא ליתא דכל שראתה טובלת בסוף שבעה יצאת מאיסור' הראשון אלא מיהו אי לאו דעד א' נאמן באיסורין הי' לו לחוש שמא ראתה לאחר מיכן זה נ"ל.

107) שעיקר התירוץ בכלן מפני שבידו לתקנו כגון טבל שלו שהוא בידו לתקנו או הקדש וקנמות שבידו לישאל עליהן אבל אשה אין בידה לתקנה ואתחזק איסורא במקום שאין בידו לתקן אין אחד נאמן ואף על גב דנדה מהימנא אטבילתה אף על גב דאיכא למיחש שמא תוך זמנה היא ואין בידה לתקן התם תורה האמינתה לעצמה מדכתיב וספרה לה ומתוך שנאמנת לעצמה נאמנת לבעלה והדין נותן כן שאי אפשר לה להביא עדים על דברים אלו או שמא אף זו שאע"פ שכל שהיא בתוך זמנה אין בידה לתקן הואיל ובידה להמתין ולתקן ספירתה וטבילתה בידה לתקן קרינא ביה וכן פירשוה בתוספות. ע"כ. ועיי"ש עוד בארוכה מדיני בידו לתקן דסב"ל שדווקא בשל אחרים אינו נאמן [וא"כ אוי"ל באשתו נדה בשלו מיקרי דנאמן].

108) וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה אף על גב דבראיה אחת היא טמאה עד שתבא במים מ"מ בידה לתקן.

אתחזק איסורא. ע"כ. וכ"כ **הפמ"ג**[109], דנדה מותר להורות לעצמו, דלא איתחזיק איסורא מקרי, שדמי' פוסקים. ע"כ.

[וקצ"ע מהבאה"ט להל' שחיטה ושו"ת משנה הלכות שם, שכבר הערתי, דנשמע מדבריהם דנדה בחזקת איסור קאי].

וראה בדרכ"ת סקצ"ט[110], שהביא דברי **אבד"ק סוואליעווע**, שאמר לו דבטבילה אף שאינו נקרא בידה לתקן (את אשתו) במציאות[111], גם בכה"ג שרי להורות בענין הטבילה, משום דבכל מידי דאיכא מגו וודאי נקרא בידו (עיי"ש שכתב דהרי יכולה לטבול לפעם אחרת אפי' שלא הכשירה בפעם זו, וע"כ הוי מגו).

כו. ולפי דברי התוס' והפוסקים הנ"ל, סר היסוד לומר שאשתו נדה הוי בכלל דבר שבחזקת איסור ושע"כ חכם (הבעל) לא יורה לעצמו בטומאת אשתו. ואדרבה להיפך, כפי שכתבו הפוסקים, דיש נאמנות לאיש ולאישה בטומאת האישה ואין חשד.

ואולי עוד מבואר מזה הטעם שלא כתב הט"ז כאן בהל' נדה שאין להורות בדמי אשתו, דסב"ל כתוס' והראשונים דאשתו נדה לאו איתחזיק איסורא חשיבא ושבידה לתקן.

כז. ובתנאי דבאיתחזיק איסורא שרי דווקא ביש בידה לתקן, יש להעיר מקו"א **לשו"ע אדה"ז** שם, לענין שחיטה, שכתב: ואף על גב דאינן נאמנים אלא משום שבידם לתקן האיסור וזה המורה אין בידו לתקן, מכל מקום **לאו כולא עלמא דינא גמירי לחלק בין יש בידו לתקן ובין אין בידו שיחשדוהו**. עכל"ק. ועיי"ש באורך, והעתקנו בשלימותו לעיל סי"ב.

מו"מ למ"ד דנדה בז' נקיים בחזקת טומאה עומדת

כח. ויש לדון ע"פ מחלוקת האחרונים אם אשה בימי ליבונה בחז' טומאה או בחז' טהרה עומדת. **והשפ"ל** על הש"ך שם, הביא דברי הר"ש והט"ז, וכתב: ולפ"ז הי' מקום לומר דבהתחלת ספירת ז"נ, אם נולד איזה ספק אינו יכול להורות לעצמו, לפמש"כ הנו"ב (מה"ק סמ"א) דאז יש להחזקת טומאה, אך כבר השיג עליו הח"ד (בסקפ"ז סק"ה), ובלא"ה דברי הר"ש צ"ע, ועיין בשו"ת חו"י (סקכ"א), שהאריך בזה. ע"כ.

ויש לדייק (דבחזקת טומאה היינו חזקת איסור ואין לבעל להורת לעצמו), במש"כ "בהתחלת ספירת ז"נ", היינו בהפס"ט (או שמא גם בבדיקת יום הראשון או עד ג' ימים), וצ"ב מאי שנא משאר ימי ליבונה, בפרט שהמעיין בנוב"י שם[112], ימצא שכתב על חז' נדה שהיא חזקת איסור. וכן היא שיטת **המי נדה**[113], דכשהיא בחזקת טומאה (היינו כל הימים שהיא בחזקה זו, הן ההפס"ט (- דלא **כחכמ"א ושורש יעקב** כאן, דהפס"ט לא הוי איתחזיק איסורא) והן שאר הבדיקות והשאלות) לא יורה הבעל בזה, משא"כ כשהיא בחזקת טהרה מותר לבעל להורות. וכ"כ בשו"ת שלו **שיירי טהרה**[114], והביאו **הדרכ"ת**[115]. וכתב שם המי נדה, לפרש הטעם שילתא לא הראתה לבעלה משום דזה הי'

---

109) סדר הנהגות השואל והנשאל סדר ראשון ס"ד. ועיי"ש שיטתו בהוראת דין לעצמו ולאשתו. ולקמן מש"כ בשמו.

110) ס"ק מב.

111) והדרכ"ת העיר על דבריו, שאם אנסה הרי עולה לה טבילה, וא"כ בידו מקרי.

112) ס"ה.

113) נדה כ ע"ב, על תוד"ה כל יומא. ובקו"א לסקפ"ח מה"ת סוד"ה ולפ"ז נראה.

114) סקפ"ח תשובה ו.

115) ס"ק כד.

בהפס"ט ולא היתה בחז' טהרה עדיין. וכן הדיוק להיתר מתוס' ע"פ המשנה בנגעים שם, מיירי באופן שהיא בחז' טהרה. [וצ"ע דלא מצינו לשום פוסק שיעמיד המשנה דנגעים והגמ' דנדה באופן זה, וכבר הרגישו בזה **ביב"א** שם[116], **ומשמה"ט**[117]].

אך **בשו"ת יהודה יעלה**, למהר"י אסאד[118], ביאר טעם אחר באופן שגם כהיא בחזקת טומאה מותר להורות, וז"ל: והטעם באמת נ"ל לחלק כמו יחוד דעריות דאסור מדאורייתא ויחוד נדה שרי משום סוגה בשושנים כתיב, ויש לו פת בסלו כשתטהר, לכן ליכא חשדא כלל. א"כ **אפילו היתה בחזקת טמאה נמי שרי** לראות גם להר"ש מה"ט כנ"ל. ע"כ. וכן היא מסקנת **הפר"ח** דאפי' באיתחזק איסורא בעל נאמן על שלו (הוב"ד לעיל ס"כ בסופו).

[ועיי' עוד בשיטת הש"ך[119] בדיני תליית כתמים בג' ימים ראשונים שאחר הפס"ט, ואכ"מ].

האחרונים החוששים לחכמ"א

כט. וכחכמ"א כ"פ בשו"ת **התעוררות תשובה**[120] דנאמן בכל, זולת בטבילת אשתו. וכ"כ **הקנה בשם**[121], **וחוט שני**[122], וכתב דכ"ז מיירי בדבר שתלוי בשיקול הדעת ודימוי מילתא למילתא, אבל המפורש בשו"ע לכו"ע מותר לבעל להורות אף באיתחזק איסורא.

ל. ובדרכ"ת לסקצ"ט[123], שבתחילה הביא דברי החכמ"א הנ"ל, והוסיף ע"פ **הדעת קדשים**[124] דמה שאמרו שבאיתחזק איסורא אינו נאמן, זה דווקא איפה שתלוי בשיקול הדעת, משא"כ בהוראה בדבר משנה והלכה ברורה אין חשש בזה. ולבסוף (אחר מו"מ) מסיק: שבאין נמצא בעל הוראה הי' נראה לענ"ד שיש לסמוך בשעת הדחק להורות גם בענין טבילה[125]. ע"כ. והכי פסק **בבדי השלחן**[126] שהביא מחלקות הפוסקים הנ"ל, וכתב שראוי להחמיר שלא יורה לעצמו אם לא בשעת הדחק. וכ"ז דווקא בדבר שתלוי בשיקול הדעת, אבל בדבר הברור בשו"ע ופוסקים לא מיקרי הוראה.

לא. ובפסקי באר משה שם, ג"כ כתבו בשמו דאף שהעיקר מדינא שהבעל יכול להורות בעצמו בדמי אשתו (וכפי שנקטו רוב הראשונים ודלא כפי שפירש התפל"מ את התוס'), אך למעשה יותר נכון שלא יראה בעצמו כשיש רב אחר בעיר ויכול לשאולו אך באין מורה חוץ ממנו יכול להורות בעצמו לכתחילה אפי' דאיתחזק איסורא. עכת"ד. וגם **בשיעורי טהרה**[127], כתב שההוראה למעשה שהבעל יכול להורות לעצמו בכל הענינים אפי' בחזקת טומאה וחזקת איסור, ואחר שהביא הלחו"ש הנ"ל ושהפמ"ג (בהנהגת או"ה) כתב שתשאל את בעלה אך לא תאמר לו שהוא שלה, כותב שמצד הדין בעל שיודע

116) וז"ל: מבואר להדיא מדברי הפוסקים הנ"ל שמותר לראות דמי אשתו לא רק בתוך ימי טהרתה, אלא גם בזמן וסתה ובתוך ספירת ז' נקיים, מדלא מוקמי דילתא הראתה בימי ספירתה. ולא עוד אלא שנראה שאפי' במראה של הפסק בטהרה יכולה להראות לבעלה אם הוא מראה דם טמא או לא, וכתורה יעשה, שאל"כ הי"ל להעמידה בכה"ג. ע"כ.

117) ח"ב ע"ס השו"ע סקפ"ח הערה 92.

118) ח"א סקפ"ז.

119) סקצ"ו ס"ק יא.

120) יו"ד סצ"ב.

121) ביאורי הש"ך סק"ז.

122) סקפ"ח סק"ג, עמ' צו. וכ"כ בקיצור הלכות שבסוף הספר פ"ג ס"ח.

123) ס"ק מב.

124) סי"ח ס"ק כו.

125) ראה בהערות באר יצחק (ס"ק נד) לס' דרכ"ת הנדפ"מ, שהם דברי הדרכ"ת עצמו.

126) ס"ק כז. בלי לציין לדרכ"ת.

127) עמ' מג.

להורות יכל להורות לעצמו. וכן **במשמה"ט**[128] כתב דמעיקר הדין מותר להורות בכל השאלות אפי' אלו המוציאין אותה מחז' טומאה, אך שטוב להראות לחכם אחר, אם הוא בדבר שתלוי בשיקול הדעת ואינו דין פשוט ומקובל או מסורת לפוסקים. ומש"כ דטוב להראות לחכם אחר, הוא **בטהר"י**[129], ושם הוסיף: ובלא אפשר לא תשאול לו עבורה רק שיסבור ששאלה עבור אחרת. ע"כ. ומקורו תמצא **בפמ"ג** שם.

אחרונים המתירים להורות לעצמו גם בחזקת איסור וטבילת אשתו

לב. ובדרכ"ת שם, הביא בתחילה בשם **מהר"י אסאד** שם, דהעלה להלכה ע"פ הפוסקים ("גדולי האחרונים" הבית הילל ותשובת חו"י[130]) ומסברא, דאין לחוש לחילוקו של הר"ש, ולכן רשאי להורות בכתמי אשתו בשעת וסתה ואפילו בימי ליבונה בג' ימים ראשונים.

ובערוה"ש[131] כתב: וכמו שבכל דיני איסור והיתר יכול החכם להורות לעצמו ולא חשבינן ליה שכשהדבר נוגע לעצמו יקל בזה ח"ו כמו כן יכול החכם לראות דמי אשתו ולטהרה או לטמאה [תוס'] ויש מי שאומר דזהו דווקא כשעומדת בימי טהרה אבל הוראה להיתר כשהיא בחזקת טומאה אסור לו להורות ומטעם זה אסור לו לחכם להורות לאשתו בדין הטבילה שאז עומדת בחזקת איסור [חכ"א] וזה נבנה על היסוד שכתבנו בסי' י"ח סעי' מ"ח שיש שסוברין כן ע"ש אבל כבר בארנו שם **דכל רבותינו לא ס"ל כן** וכל אדם נאמן על שלו לעצמו אף באתחזק איסורא ורק בבכור הדין כן ע"ש ולכן החכם יכול להורות בכל עניין לאשתו [ועתה ראיתי שכ"כ **הפר"ר** בש"ך סק"ז ע"ש וכן עיקר לדינא]. ע"כ.

וכ"פ להתיר הרבה פוסקים, ומהם: שו"ת **אמרי אש**[132], **ומהר"ם שיק**[133] **ושערי טוהר**[134] **ומגדלות מרקחים**[135], וכ"כ בשמם **באוצר הלכות**[136]. וכ"פ **החקרי לב**[137] [והוכיח זה גם **מתוס' רי"ד**[138]] וכ"כ בשמו ופסק להלכה ולמעשה בס' **ברכת דוד**[139]. וכ"פ בס' **פסקי טהרה**[140] **ועין ידיד**[141]. וראה גם בשו"ת **בית שערים**[142], דיש להתיר דכבר הורה זקן ה"ה מהר"י אסאד.

וכן פסק **הגר"ש ואזנר** שכתב בתשובה[143] ובשיעורים שלו לנדה[144], דכבר הורו כל הפוס' כתוס' ודלא כר"ש. ושסומכים בזה על הוראת **הגאון מהרי"א**[145] [יהודה יעלה הנ"ל] שפסק כמקילים. וכ"כ **באוצה"ט**[146] בשמו. וכ"פ **הגר"י פרקש** בס' טהרה כהלכה[147].

128) ח"ב ע"ס השו"ע ס"ק כב.

129) סכ"א.

130) ובגוף התשובה, כתב זה גם בשם הבל"י ולח"ח.

131) סקפ"ח סכ"ב.

132) סצ"ח.

133) סי' ל, וראה עוד בס' לג ול"ה.

134) שער ח ס"ה.

135) יו"ד סמ"ב.

136) סקפ"ח סי"ד ובהערות.

137) ח"א יו"ד סקצ"ו.

138) בקידושין סו ע"א.

139) סקפ"ח ע"ס ב, סק"ח אות ב עמ' קיא.

140) סקפ"ח ס"ח, ובהערה נראה שהסיק כחולקים על החכמ"א.

141) סקפ"ח ס"ב, עמ' קצא.

142) יו"ד סמ"ד.

143) ח"ה סק"ו ס"ז.

144) סקפ"ח סו"ס ב.

145) בתשובה קפז.

146) פ"ג סל"א הערה עט.

147) פ"ו סח"י.

וכ"פ הגר"ע יוסף בס' **טהרת הבית**[148], שיכול לפסוק לעצמו בכל דיני או"ה ואע"פ שהוחזק איסור כחציצה וטבילה של אשתו. וכתב (נוסף על כמו"כ ש"כ לעיל) שכ"כ להלכה בס' **דרכי הוראה**[149] **ובית דוד אשכנזי**[150] ובשו"ת **משה האיש**[151] וראה תשובה ארוכה בעניין זה בשו"ת **יבי"א** שם[152], ובסופו: מסקנא דדינא בהא סליקנא ובהא נחיתנא שתלמיד חכם רשאי להורות בין להקל בין להחמיר גם בדין דם של הפסק בטהרה, וכן בספק בטבילה של אשתו, אף על פי שהוחזק איסור, ומכל שכן שרשאי להורות אף לקולא בדיני דמים וכתמים של אשתו כשהיא בחזקת טהרה. ובכלל זה גם בתוך שבעה נקיים לספירתה, ואפי' בשלשת הימים הראשונים . . וע' בחזון איש בקונט' על עניני האמונה והבטחון (פ"ג סי' ל), שכתב . . שהרי לא אסרה תורה לת"ח להורות לעצמו, ות"ח רואה טריפה לעצמו אפי' אם הוא דל וכל חייו תלויים בזה. וכן הוא מורה לעצמו בחמץ שעבר עליו הפסח אף ברכוש גדול, ואם יורה להתיר, ואחד נרגן יהרהר אחריו שהפסד ממונו הטעהו, הרי זה מן המהרהרים אחרי רבם, כי אנו בטוחים בחכמים שהם מורמים מפחיתות כזאת, ולא יחשדו בהם אלא נעדרי הבינה וקטני הדעת אשר לא ידעו ולא יבינו נפש משכיל . . ואפי' לדברי הר"ש ודעימיה שסוברים שאין לת"ח להורות לעצמו בדאיתחזק איסורא, היינו הוראה שאינה מפורשת בפוסקים, וצריך לדמות מילתא למילתא מסברא. וכמ"ש כיו"ב מרן הש"ע (סי' רמב ס"ט) בדין הוראה בפני רבו. אבל דבר המבואר בספרי הפוסקים, בודאי שרשאי להורות אף לעצמו. וכעין מ"ש המאירי (חולין מד:) . . ומכל מקום העיקר להלכה שבכל אופן רשאי ת"ח להורות לעצמו אף בדאיתחזק איסורא. וכמו שביארנו. ע"כ.

ובס' **בפתחי דעת**[153], ג"כ כתב להתיר להורות לעצמו אף במוחזקת בטומאה ושאין חוששים דמתוך שנוגע בדבר יורה שלא כדין. [ובהערות כתב, דבמעשה שהי' שהתעוררה שאלה של חציצה בטבילה, הורה **הגרי"ש אלישיב**, דכיון שמדובר בשאלה בחציצה דטבילה **דרבנן**, שאם הבעל הגיע להוראה יכול להורות לעצמו. אך בתשובותיו בס' **אוצה"ט**[154], משמע שלא חילק והתיר לבעל להורות בכל אופן, ולא רק בדרבנן].

לג. ועל אף הנ"ל (דחכם מורה לעצמו) שמעתי בשם כמה מורים, דבהיתר מניעת הריון לאשתו, כדאי להתייעץ עם רב אחר ולא לסמוך על עצמו בלבד.

עוד יש להעיר שהשאלות הגדולות והחמורות גם כשאינם של עצמו, מורי הוראה גדולים וכש"כ שאר המורים נוהגים להתייעץ עם חבריהם, ותשועה ברוב יועץ.

• • •

בכלל יש להזכיר המפורסם, שבכמה וכמה דברים נהגו ונוהגים רבותינו נשיאנו להורות לעצמם זולת במקרים מיוחדים כנראה בכתביהם.

148) ח"א סי' ו ס"ד.

149) ח"ב פח"י.

150) סקע"א.

151) יו"ד סכ"ז.

152) ח"ו יו"ד סח"י.

153) ח"א פ"ד סי"ז והערה כו.

154) תשובה נט שבסוף הספר.

קיצור: בגמ' עירובין איתא דרבא אמר דתלמיד חכם מורה לעצמו. ומבואר מהפוסקים דקאי בכל דיני או"ה כל שאינו במקום כבוד רבו. וממשנה דנגעים למדנו דאין להורת לעצמו בנגעים נדרים ובכורות, והפוסקים האריכו בביאור החילוק שבניהם לשאר הוראות.

וכן מצינו בריש מסכת נדה שרבן גמליאל הורה לעצמו היתר בשאלה בטהרת חביותיו. ובמסכת ביצה חכמים התירו לחכם להורות לעצמו בסכין שחיטה ביו"ט (ובחול התירו בעירובין שם (ואין לחלק בין היתר בדיקת הסכין לשאר הוראות שיש בהם שיקול הדעת. רא"ם)). ובחולין שיבחו הרואה לעצמו טריפה, והתירו מן הדין לדיין (ולעד) להנות מהוראתו אחר שהתיר או שזיכה, כל ש(יש מחיר קבוע ו)אין לחוש לחשד שיוזילו לו הבעלים משום שהתיר להם. ובכריתות אמרו שנאמן אדם על שלו (בינו לבין עצמו) יותר ממאה עדים.

וכן פסק התוס' ע"פ דיוק ממשנה דנגעים שם שאסרו להורות לעצמו בנגעים נדרים ובכורות אך לא אסרו לראות דמי אשתו, ועוד כתבו שאין ללמוד שאסור לראות דמי אשתו, ממעשה דילתא שהראתה דמה לחכמים ולא לבעלה רב נחמן, או משום שלא הי' בקי בדמים, או משום שלא שחששה שיחמיר לעצמו או משום שלא רצתה להתגנות בפניו (ויש שהוסיפו דשמא לא הי' בעלה בעיר, ויש חולקים על פירוש זה). וכ"כ כל הראשונים דחכם יכול לראות דמי אשתו (זולת המאירי שכתב שבדבר התלוי בו אין להורות, אך דחוהו כל הראשונים ואחרונים). וכ"פ הש"ך בהל' נדה ואחריו רוה"פ, דמותר לבעל לראות דמי אשתו. ומתוה"ש משמע שכן מוסכם ע"פ הש"ס ורמב"ם (דפירש רואה עד הבדיקה "בחמה ובצל ידו" - בבעל). וכ"פ **אדה"ז**.

אך הר"ש כתב (בנסיון יישוב קושית תוס' בגמ' בכורות) ד"שמא יש לחלק" בין מקום שאין בו חזקת איסור למקום שיש בו חזקת איסור דגם חכם אינו נאמן לעצמו, וע"ד מה שעד א' אינו נאמן במקום חזקת איסור. והט"ז ע"פ חילוקו של ר"ש פסק שלא יורה השוחט לעצמו (עבור אחרים. אדה"ז) בספק שעלה בשחיטתו, כל שהבהמה בחזקת איסור. ומזה יצא לחכמ"א להחמיר שהבעל לא יורה לעצמו בדיני טבילת אשתו, שהרי היא בחזקת אסור ובהוראתו מכשירה, וכמו שחיטה ממש. והסכימו לו כמה פוסקים.

ויש שחשו לחכמ"א לכתחילה בלבד, שלא יורה לעצמו במקום שיש בו מורי הוראה, וכ"ז רק בדבר שהוא תלוי בשיקול הדעת, אך לא בדבר הפשוט בפוסקים.

אך הרואה בריש מסכת גיטין ימצא שהתוס' וכל הראשונים, הסכימו דנדה לאו איתחזק איסורא חשיבא (וגם שבידה לתקן), וא"כ א"ש שגם למחמירים בחזקת איסור - יכול הבעל להורות לעצמו, כגון בטבילה וחציצה דהרי אינה בחזקת איסור. וכן הסכימו כמה אחרונים, ומהם הערוך והפמ"ג, והוב"ד בס' פוסקי זמנינו.

ובלא"ה, בעצם חילוקו של הט"ז (ור"ש) צ"ע, דרוב הפוסקים (בהל' שחיטה ובכורות) לא קיבלוהו. **ואדה"ז** בקו"א בהל' שחיטה, כתב שאין כן דעת הריב"ש ושאר פוסקים

[שחולקים על ר"ש], וגם באיתחזק איסורא נאמן בשלו ולא נחשד בשל עצמו אפי' שיש לו בזה הנאה. ועוד, שגם להט"ז, מותר להורות לעצמו, ורק לאחרים הוא שהחמיר שלא יהנו ממה שהתיר לעצמו.

וכן הסכימו להלכה ולמעשה רוב הפוסקים האחרונים ופוסקי זמנינו, דגם בדיני חציצה וטבילה יכול הבעל להורת לעצמו. **וכן עיקר.**

[וגם ממה שאסתר לא היתה מראה דמי' למרדכי בעלה אין ללמוד כלום, וע"ד התירוצים שכתב התוס' בילתא שם].

דין מראה חום

ג. מראה חום (כולל תחתיו ריבוי גוונים), נחלקו בו האחרונים להלכה: היעב"ץ התיר מראה חום כקליפת הערמונים וכמשקה הקפה, משום שאינו נוטה לא אדום ולא לשחור, וכש"כ בכתם. וכן פסק הסד"ט ובעקבותם כמה פוסקים. מאידך רבו התמיהות והקושיות על היתר מראה חום (וכפי שהארכנו בפנים), ומשום זה יש שהחמירו בו לגמרי, לעומתם יש שהחמירו בו רק בבדיקות ולא בכתם. ויש שהקילו בבדיקות זולת בהפסק טהרה (או בג' ימים ראשונים של הז' נקיים) שצריך להיות נקי ביותר מכל חשש דם.

ולמעשה: מראה חום הידוע למורי הוראה מנוסה שבא מדם שנתייבש, כולי עלמא אסירי. ובשאר גווני חום, בשו"ת לבושי מרדכי התיר חום הבהיר והחמיר במראה חום העמוק כמשקה הקפה בלי חלב. ודבריו היו יסוד להרבה פוסקים להחמיר במראה חום העמוק בהפסק טהרה עכ"פ, ולהקל בשאר בדיקות אפילו הוא עמוק (כל שאינו נוטה למראה אדום בכל אופן שהוא, וכן שאינו נראה בו איזה מראה שחור הטמא בזמן הזה). ואף אישה שרואה תדיר מראה חום העמוק, אין להחמיר לה אפילו בהפסק טהרה, והכל לפי העניין. וכן קבלתי להורות מגדולי ההוראה בעת שימוש ת"ח. ועל המורה חובת המתינות והזהירות בהוראת מראה חום שתלוי בו חשש כרת. ולכן יש לחקור את האישה, האיך הי' מראיתו בשעה שיצאה מגופה (שמא הי' בו מראה אדום ולקה כשנתייבש), וכמה זמן היא מטבילתה (דשמא מראה חום זה הוא הקדמה לדם נדות, וכידוע מדברי התפארת צבי לגבי מראה צהוב).

ולחיזוק היתר מראה חום יש להכריז על המציאה שבתשובת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (בחלק או"ח סימן ט"ו ס"ה) לגבי דיו לסת"ם שמראיתו חום, שכתב לאוסרו משום שאינו שחור, וזל"ק: גבי דם נדה שעכשיו אין בקיאין במראות ומטמאין אף דיהה דשחור, עכ"ז מטהרין גרין ובלא ע' בי"ד סי' קפ"ח ובס"ט שם סק"א כמראה ברוין כו' [ע"כ לשון הסד"ט] אלמא דאין שייכי' אפילו לדיהה דשחור. עכל"ק. ודייק בלשונו ותראה שהשווה מראה חום למראה ירוק וכחול שהם טהורים בלי ספק, שכתב "דאין שייכי'" - לשון רבים - שהירוק והכחול ואיתם מראה חום (שווים בזה) שאינם ממינו ואפי' לא דיהה דשחור. מאידך, קשה ללמוד היתר באיסור חמור דכרת בדבר שנכתב מתוך לימוד להחמיר בעניין אחר הקל מאיסור נדה. וצ"ע (ובפנים הארכנו לברר שיטתו מכמ"מ).

א. מראה חום [= ברוין], הינו שם צבע החל על גוונים רבים שונים ומשונים זה מזה, ונע מקצה זה לקצה זה של מפת הצבעים, דפעמים בשם חום יקרא גוון כמעט שחור (הנוצר מחום סמיך ועב שהצטבר למקום אחד). ופעמים יקרא מראה בשם חום וזאת אף שהוא בעל גוון הנוטה לאדום (כגון דם שנתייבש, שנראה חום שאינו עמוק כנ"ל, אך בהתבוננות נכונה נראה בו עומק הנוטה לאדום וזכר דם לקוי בו). ופעמים נאמר על מראה שהוא ממראות העמוקים והחזקים שבמראה בעז', כעין מראה משקה הקפה עם

הרבה חלב - שצבעו חום. וממילא מובן שלא כל הנקרא חום בהכרח טמא. וכן להיפך, דלא כל מראה חום הוא בכלל מה שכמה פוסקים התירו מראה חום. וזה אשר יבואר עתה בעז"ה.

ולפני שנבוא לעומק הוראת דין מראה חום, יש להזכיר בקצרה, דהאידנא טמא כל מראה אדום אפילו הבהיר ביותר, וכן כל הנוטה לו אפילו הוא דיהה מן הדיהה. וכן כל מראה שחור טמא אפילו שהוא דיהה הרבה, ורק האפור כמראה בגד לבן שנפל עליו אבק והוכהה לבנוניתו טהור. ומראה ירוק שג"כ טהור כולל מינים רבים, ומהם: הירוק כעשבים, וכל מיני צהובים ואפילו העמוק שהוא כתום בכלל הירוק, וטהור.

שיטת היעב"ץ וביאורה

ב. המפורסם מכולם (אף שאינו הראשון[1]) שדן בדין החום הוא **היעב"ץ** בתשובה[2], וז"ל "מראה דם הנוטה[3] לצבע ברוי"ן בלשון אשכנז [חום], שהוא כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי [הקפה], לא נתבאר בש"ע ובאחרונים אם הוא ממראות דמים טמאים. ונ"ל להקל בו".

והולך ומבאר יסודות שיטתו להתיר. יסוד הראשון: אין החום - שהוא מתיר - נוטה לאדמומית. ובלשונו: "דודאי עדיף ממימי בשר צלי[4], דידוע שיש בו אדמימות וכמ"ש גם הפוסקים[5], ואפ"ה מטהרי ליה ב"ה וקיי"ל כוותייהו[6]. ואף על גב דאנן מחמרינן ביה[7], היא גופה חומרא גדולה, דהא שפיר בקיאינן בגוויה, אלא משום דלא ליתי לאחלופי[8], כיון דאית ביה נטייה לאודם, משא"כ במראה ברוי"ן הנז', **שאין לו נטייה לאדמומית** אלא לשחרות".

ור"ל שמראה החום הנזכר - "שהוא כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי" - עדיפי ממראה בשר צלי שיש בו מראה אדמומית וקיי"ל דהוא טהור מדין תורה (שידוע לנו שהוא טהור, רק שמחמירין בו כדי שלא יבואו לטהר את הדומה לו הטמא מהתורה), אבל מראה חום הנזכר "אין לו נטייה לאדמומית" (וכן לקמן שוב כותב "כל שכן בירוק ברוי"ן שהוא רחוק מאד מן האדום"). ולכן מראה חום אינו בכלל החומרא שבזמה"ז לאסור כל מראה ונוטה לאדום, דנטיית מראה חום הנזכר הוא יותר לשחרות (ואין ר"ל שנוטה לשחור וטמא, אלא שנוטה למראה אחר שהוא חזק ועמוק שאינו מראה קל ובהיר כאדום[9], וכלדקמן).

---

1) ראה לקמן בסעי' חי מש"כ בשו"ת יפה נוף, לבן דורו של הרמ"א, שחי 200 שנה לפני היעב"ץ.

2) ח"א סמ"ד.

3) ראה בהסכמת הגה"ח וכו' הרב **ישעי' ברוין** שליט"א לספר שמירת הטהרה (להרב ש. גדסי שליט"א) עמ' ו, שיש פוסקים שהעירו שדווקא "הנוטה" לצבע ברוין הוא זה שטיהרו המקילים, אך ברוין עצמו הוא שם הכולל גם כשנוטה לאדום.

4) משנה נדה סו"פ ב.

5) ראה בפירוש המשנה לרמב"ם שם, שביאר מהות מראה בשר צלי, וז"ל: הוא המראה האדום אלא שנקלש עבויו. ע"כ. והמאירי שם כתב: וכמימי בשר צלי שהם גם כן נוטים לאדמימות ובית הלל מטהרין מפני שאדמימותן חלוש והלכה כבית הלל. ע"כ.

6) מאירי שם, ורא"ש שם ס"ד, בסו"ד כתב: דהלכה כב"ה דמטהרין כמימי תלתן וכמימי בשר צלי. ע"כ. וכבר הארכנו בזה במקומו.

7) כוונתו לחומרא דבזמה"ז לאסור כל מראה (ונוטה ל) אדום.

8) להעיר מלשון שו"ע אדה"ז סוס"ק ב, שכתב: בזמן הזה שאין בקיאין במראות גזרה שמא יבא אחד לטהר מראה הטמא.

9) וכפי שהעיר בפאת שדך סצ"ה. דאין רצונו להכליל מראה חום במראה שחור, אלא להצילו מטענת אדום.

ג. ותיכף לזה מוסיף היעב"ץ יסוד שני להיתר מראה חום. דאחר שכותב דאין מראה חום שמתיר נוטה לשחור ולא לאדום הולך ומבאר שהחום שהוא מתיר ג"כ אינו בכלל הספק דשחור שאנו מחמירים בו בזמה"ז, דאף שכתב לעיל דחום נוטה לשחרות, מוסיף: "וכבר שנינו משנה שלמה בשחור עצמו - דיהה מכן טהור[10]. ולית בה ספקא ולא חומרא מדינא דגמרא[11] כמו בשאר מראות שנחלקו בהן בדיהה. וכ"ש בירוק ברוי"ן, **שהרי אינו שחור ולא אפי' דיהה דדיהה שלו**, אלא שעמוק שלו נוטה קצת לשחרות הדיהה".

והיינו, שהחום (מראה בפ"ע הוא ו)אינו ממין אדום או שחור ואפילו לא דיהה דדיהה דשחור. ורק בחום עמוק יש נטיי' (ורק נטיי', וגם זה רק) קצת לדיהה דשחור (ולא לשחור עצמו ממש לא לדיהה שלו, וגם לא שהוא עצמו הדיהה דשחור, אלא שנוטה קצת לדיהה דשחור). ועיי' בהערה[12].

ומבואר עד כאן, שהחום כערמונים והקפה, מראה בפני עצמו הוא אינו נוטה לא לאדום ולא לשחור (ורק העמוק שלו, נוטה קצת לדיהה דשחור ומשמע שהוא טהור גם האידנא, ויבואר לקמן).

ויש לבאר ההוכחה ו"הכל שכן" שעשה היעב"ץ להתיר החום ע"פ המשנה וגמ' בדין השחור. ולא שמתיר החום מכח דינא דגמ' ד"דיהה מכן טהור" - נגד כל הראשונים דקיי"ל כוותי' דבזמה"ז אסור כל מראה שחור, וכפי שהבינו כמה פוסקים בדעתו וע"כ חלקו עליו (וכאשר יבואר לקמן), ובזה יוסר מעליו תלונותם. אלא דר"ל דמראה חום הנז' הרי וודאי אינו בכלל אחת המראות השחורות שנחלקו בהם בסוגיא דגמ' אם הוא טהור. ולכן "כל שכן", שהיינו בוודאי, במראה חום הנז' שהוא טהור, שהרי אינו אפי' דיהה דדיהה דשחור.

[והטעם שמוכיח טהרת החום באופן זה, שמזכיר הגמ' כיסוד לדבריו אף שרצונו להתירו גם מחומרת דזמה"ז, הוא, שמתמאמץ (כדרך הפוסקים) להעמיד היתרו על בסיס הגמ' (באופן דכל שכן עכ"פ), אך אינו שולל ואינו מבטל חומרות הראשונים, וכאשר תעיי' היטב בלשונו כן תראה].

וכדברים אלו כ"כ כמה אחרונים בדעת היעב"ץ ומהם **הפתחא זוטא** והוב"ד בספרי הפוסקים. **והערוך השלחן**[13] אחר שהביא דברי הסד"ט כתב: והנה זה וודאי דאין כוונתו להביא ראיה גמורה מן המשנה, דהא אנן לא בקיאינן בין מראה למראה ואף על גב דעיקרי הדברים הם במראה אודם מפני שיש באדום כמה מדרגות מ"מ מלשון הטור והש"ע משמע דגם בשחור לא מפליגינן. אך כוונתו כן הוא, דהנה במשנה שנינו שחור כחרת, ואמרו בגמ' (כ, א) כזית וכזפת וכעורב טהור, ע"ש. ואף על גב דשחרות גמור יש בהם מ"מ אינם

10) משנה נדה שם: שחור [הטמא מהתורה] כחרת. עמוק מכן, טמא, דיהה מכן, טהור.

11) עיי' בגמ' באריכות, כ ע"א ואילך.

12) ניתן לפרש תשובה זו באופן אחר מהכתוב בפנים. והוא, שבתשובה זו שני סוגי חום, א: נוטה לחום כקליפת הערמונים וכמשקה הקפה. ב: ברוין הירוק. ואריכות היעב"ץ הוא להתיר את הראשון, "וכש"כ" בירוק ברוין שאין להחמיר משום שהוא בהיר יותר מהראשון. וביחס לשני שהוא הירוק ברוין - הראשון שהוא כקליפת הערמונים וכו' הוא עמוק ממנו ו"נוטה קצת לשחרות הדיהה". ולפ"ז מובן טענות הפוסקים דלקמן גם על היעב"ץ שהקיל בסוג הראשון שהוא נוטה קצת לשחרות הדיהה, והלא בזמה"ז טמא כל מראה שחור אפי' הדיהה ביותר. אך כאמור בפנים גם באופן זה אין עליו תלונה זו נכונה, משום שמראה חום שהוא מתיר, לדבריו "נוטה קצת" לשחרות הדיהה, ולא שהוא הוא דיהה דשחור עצמו, אלא שקצת נוטה לו במראיתו. ועצ"ע.

13) סקפ"ח ס"ט.

כחרת. והנה בזה וודאי אין אנו בקיאים עכשיו, וזהו כוונת הטור והש"ע, אבל הנוטה לצבע ברוי"ן **דאין זה ממינם כלל** ורק נוטה מעט לשחרות פשיטא שאין לנו להחמיר בחנם. וכוונת המצא כתוב כן הוא, וכבר שנינו דיהה מכאן טהור. כלומר, דרק דיהה מחרת טהור מדינא אפילו הוא כזית וכזפת וכעורב, ונהי דבזה יש להחמיר עכשיו מ"מ בצבע ברוי"ן **חלילה להחמיר** (כנ"ל ובזה אתי שפיר כל מה שדקדקו בזה וכן יש להורות). ע"כ.

ד. ויסוד שלישי כותב היעב"ץ להתיר מראה חום. שברוין שמתיר בכלל מראה הירוק הוא וק"ו ממנו. ובלשונו: "ועוד, ק"ו מירוק דמקילינן ביה טובא, ואפי' במראה הזהב, שהרי יש בו ודאי נטייה חזקה אל האודם, וכן כתבו התוס', ויש ממנו שהוא אדום כדם, וכמ"ש רז"ל - זהב פרויים, שדומה לדם הפרים. וגם הנמצא אצלינו כשהוא יוצא מיד הצורף מבי סילקי, קרוב מאד לגוון אדום ממש, ואפ"ה סמכינן להתירו כשאין לו נטייה לאדום. כ"ש **בירוק ברוי"ן שהוא רחוק מאד מן האדום**".

ושוב מבואר מדבריו שמראה חום שהתיר אינו הנוטה לאדום והוא "רחוק מאד מן האדום", ולכן הוא טהור בלי ספק.

וראה שקורא היעב"ץ לחום בשם "ירוק ברוין", להכלילו בזה המראה (ירוק) שהוא טהור. ונראה שר"ל, שהחום הוא אחד מגווני מראות הירוקות, שהזהב הוא הבהיר שבו, והחום הוא עמוק וחזק שלו (ואולי י"ל שמראה חום מסויים הם ממראה צהוב עמוק שלקה, וכנראה בחוש שהחום נוצר מליקוי מראה בהיר, כפי שרואים בכל דבר הנרקב). ובזה מבואר ג"כ למה הכלילו בגמ' ופוסקים ריבוי מראות במראה "ירוק", שהרי ירוק כעשבים וכזהב וכשעוה וכחלמון ביצה שהוא הכתום בכלל הירוק, והרמ"א הכליל בו גם מראה כחול. ובזה מיושב למה קורא היעב"ץ לחום בשם ירוק, שבכללו הוא, וכפשוט.

מראה חום העמוק הרבה לשיטת היעב"ץ

ה. ואחר הדברים האלה מוסיף לזַכות ולהתיר מראה חום כקליפת הערמונים וכו' ובלשונו: "ואף על פי שיהא עמוק הרבה, אינו אלא כדיהה דשחור, שהוא טהור בלי ספק, ולכן אין להחמיר כלל בברוי"ן הנז' ".

והיינו שמוסיף דגם באם הי' יותר עמוק מכקליפת הערמונים וכו' היינו חום עמוק הרבה שלא הוזכר עד עתה, לא יהי' דינו גרוע יותר מדיהה דשחור שטהור בלי ספק מדינא דגמ'. ולכן מראה חום שהזכיר עד עתה (ערמונים וקפה, ועמוק קצת שלהם), שהם בהירים ודיהה יותר מזה, טהורים. דגם העמוק הרבה של החום (שהוא דרגת חום חדשה שלא הזכיר עד עתה) אין אנו מסתפקים בו מדינא **דגמ'** שהוא טהור (ורק במזה"ז טמא מחומרא), וע"כ מראות חום הנזכרים לעיל בתשובה (כקליפת הערמונים ומשקה הקפה ואפילו העמוק שלהם) שדן בהם עד עתה - שהם בהירים הרבה יותר מזה - טהורים ואין להחמיר בהם (מכח כל שכן וק"ו). אך לא שמתיר הדיהה דשחור נגד כל הראשונים.

ונמצא מראה החום בדברי תשובה זו מחולקים לשלושה חילוקים, (א) כקליפת הערמונים ומשקה הקפה. (ב) העמוק שלהם. (ג) חום העמוק הרבה משתי הקודמים. ושני הראשונים טהורים שאינם בכלל האדום ושחור או הנוטה להם. אך השלישי ש"אינו אלא כדיהה דשחור" (ואפילו שמוסיף "שהוא טהור בלי ספק" נראה כוונתו שמדינא **דגמ'** הוא טהור בלי ספק, אך לא לדידן. דדוחק

גדול לומר, שמשתמש היעב"ץ בלשון - דיהה דשחור - של הגמ', בדבר שהראשונים אוסרים אותו, ואת אותו הדבר בא הוא להתירו וזאת דווקא ע"י לשון זה שפשוט לכל הפוסקים איסורו), וע"כ טמא בזמה"ז מדין דיהה דשחור גם ליעב"ץ.

ו. ובס' תא חזי[14] רוצה להתיר גם גוון זה השלישי, שחולק על הבנה זו ביעב"ץ, ותו"ד כך הם, דאי נימא דחום העמוק הרבה טמא מדין דיהה דשחור בזמה"ז, איך מצינו לחלק ולאסור חום עמוק הרבה, ולהתיר חום פחות עמוק מזה, שהרי אין חילוק בכמה דיהה לשחור, וכל מראה שחור אפילו דיהה הרבה טמא, ולפ"ז יהי' אסור גם מראה חום שהעיב"ץ התיר.

ואחמכ"ת [דנוסף שלפ"ז צ"ע איך מבדילים בין מראה אפור לטוהר משאר מראה שחור הטמאים, דלפי דבריו היו צריכים לטמאו מכח דברי הראשונים, ובפרט שבס' הנ"ל נמצא בין המקילים אפי' במראה אפור העמוק, הנה גם נראה שיש להשיב ע"ז באופן נוסף], דניחא דמראה חום מראה בפ"ע הוא ולית בו ספיקא וטהור, ואפילו בעמוק שלו שאינו אפילו דיהה דשחור אלא "נוטה קצת" (וזה"ל מורה שאינו נוטה לשחור אלא קצת, וגם אינו בעצמו הדיהה דשחור, אלא נוטה לו -) וע"כ הוא טהור. אך בחום העמוק הרבה עד כדי כך שמעיד עליו היעב"ץ שהוא כדיהה דשחור - איך נצילו מדברי הראשונים דכל מראה ודיהה דשחור טמא. וכאמור, דהיתר החום הוא משום שאינו נוטה לשחור ולא דיהה ממנו, אך בעמוק הרבה עד כדי שחרות הנ"ל, נסתר היסוד ונפל הבנין.

וכאמור, דגם לשון היעב"ץ מורה כן, שאחר שכותב מהות חום העמוק הרבה (שהוא דיהה דשחור), כותב "ולכן אין להחמיר כלל בברוי"ן **הנז'** ", היינו ש"אין להחמיר" קאי במראה חום שדובר ונזכר לעיל ומקודם עד עכשיו - קודם למראה חום העמוק הרבה, שהוא כדיהה דשחור (ודוחק ביותר וביותר לומר, שחולק על דברי כל הראשונים, דדיהה דשחור טמא).

ובביאור הקושיא איך מתירים חום העמוק ומחמירים בעמוק הרבה כדיהה דשחור. יש לומר כאמור לעיל דמראה חום הטהור אינו מסוג שחור כלל, שאין שייך אפי' לדיהה דדיהה, אך העמוק הרבה שלו, ניהי' שלא בהדרגה מראה שחור הטמא (שחור או דיהה שלו), ולא שמראה חום הוא סוג בהיר של דיהה השחור וניהי' שחור יותר כשמתעמק.

ואף שמאריך היעב"ץ בהתרת וטהרת החום, מ"מ לא התיר כל מראה דשם חום עליו, ואין לשונות בני אדם הוא הקובע בעניין זה. דאם הוא גוון חום הנוטה לאדום או לשחור או לדיהה דשחור, לא יהי' בהוכחותיו כדי להציל אותו מטומאה. דכל יסוד דבריו להתיר החום הוא שאינו נוטה לאדום או לשחור או לדיהה שלהם, וכל אריכותו הוא בזה דווקא. ותן דעתך ע"ז, ולא יאמר יותר היתר בכל מראה חום בשם היעב"ץ, אלא המתאים לדבריו הנ"ל בלבד. ולכן מראות חום עם זכר מראה אדמומית (שיודעי דת ודין רואים ומודיעים שבמראה זה ניתן לזהות זכר נטיי' למראה אדמומית, וכפי שרגילים לראות בדם שמתייבש על עד בדיקה, שניהי' חום בגוון מיוחד וידוע), טמא טמא יקרא עליהן (גם) היעב"ץ.

וכן במראה חום העמוק, לא יהיו כולם טהורים מכח תשובה זו, שהרי ביאר היעב"ץ שהחום

14) שם ס"ו.

שהוא מתיר - אינו אפילו הדיהה דדיהה דשחור. וגם חום העמוק טהור משום דאינו הדיהה דדיהה שהחמירו הפוסקים לטמאות בזמה"ז, אלא נוטה (ורק) קצת לדיהה (ולא לממשו) דשחרות. ולפ"ז במראה חום הנראה כשחור או כדיהה שלו, טמא גם ליעב"ץ. וכפי שחילקנו לעיל החום בשלושה חילוקים, דהמראה השלישי שהוא חום "עמוק הרבה" כדיהה דשחור שטהור מדינא דגמ', פשוט שטמא בזמה"ז גם ליעב"ץ, ורק הדיהה מהם - הם החומים שהתיר היעב"ץ.

ח. וכבר ציין היעב"ץ בעצמו את המראה שהוא דן עליהם לטהרם, והם "מראה דם הנוטה לצבע ברו"ן בל"א [חום], שהוא **כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי** [הקפה]". ויש לברר באיזה ערמונים דיבר, דכידוע כמה סוגים ומינים בערמונים המה, ישנם שמראיתם ממש כדברי היעב"ץ שהם חומים ממש בלי שום זכר מראה אדום או שחור, מאידך ישנם שיש בהם מראה אדום או שחור (וכפי שהעיר הראש אפרים לגבי אדום). וגם משקה הקפה, האם הוא בתוספת דבר אחר כחלב, או שמא משקה הקפה היינו אבק קפה ומים בלבד. ונ"מ עצום בניהם, דמראה חום דקפה (מסויימים) בלי חלב עמוק הרבה קרוב לשחור ממש, וכפי שחילק הלבושי מרדכי. וכבר העיר בזה באריכות בסוף הסכמת הגה"ח וכו' הרב **ישעי' ברוין** שליט"א לספר שמירת הטהרה (להרב ש. גדסי שליט"א).

שיטת היעב"ץ במראה חום בכתם ובדיקה וראי' גמורה

ט. ומסיים תשובתו בדין כתם החום: "ובכתם פשיטא דלית דחש ליה. כך נלע"ד. והשי"ת בחסדו יצילנו משגיאות". עכ"ל היעב"ץ וביאורו.

וברור לכל מעיי' שהוא מתיר החום הנז', גם בראיי' גמורה וכן בבדיקת עד הבדוק לה, ולא רק בכתם דרבנן. וכ"כ הפוסקים כאשר יבואר לקמן, וכ"כ בדעת היעב"ץ בלשון השואל בשו"ת **יד יצחק** הנסמן לקמן ובגליון **מהרש"א** לשו"ע[15], ועוד.

שיטת הסדרי טהרה כיעב"ץ

י. והסדרי טהרה[16] הביא פלגא דגופא מדברי היעב"ץ (וקיצר איפה שהי' צריך להאריך, ומזה קמה מהומה בפוסקים במהות ודין מראה חום, כאשר תראה), וז"ל: מצאתי כתוב, דם נוטה לצבע ברוין בל"א, שהוא כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאווי, שהוא טהור. ואצ"ל בכתם, לפי שאין נוטה לאדמימות כי אם לשחור, וכבר שנינו "דיהה מכן טהור". ע"כ. ובזה מסיים וסותם דבריו בלי תוספת הסבר.

ובס' קץ[17], כתב: מ"מ נראה בכתם הנוטה לשחור ואינו שחור ממש דיש להקל, כיון דליכא איסור דאורייתא אלא מדרבנן. ודווקא בראי' גמורה או ע"י בדיקת עד הבדוק לה שהיא כראי' גמורה החמירו ולא בכתם. ומכל שכן המראה שנוטה לצבע ברוין אפילו עמוק הרבה. וכ"כ לעיל בשם מצאתי כתוב, וכמדומה לי שמצאתי בתשובה אחת וז"ל. עכ"ל הסד"ט. והולך ומעתיק דבריו מסקפ"ח שם.

יא. וה"מצאתי כתוב" שכתב הסד"ט, הוא בשאילת יעב"ץ הנ"ל, וכמובן מלשונו, וכן ציינו בשו"ת **תשובה האהבה**[18] **ופ"ת**[19] **ויד**

15) סקפ"ח ס"א.

16) סקפ"ח סו"ס א.

17) סו"ס נב.

18) סי' שסב.

19) סוס"ק א.

יצחק[20] בלשון השאלה. **ובחכמת בצלאל** בח' לנדה[21] כתב: אחרי שנים רבות שכתבתי זה, מצאתי מערערים על הקולא דהגאון סד"ט אחרי שכתב מצאתי כתוב ולא פירש איפוא מצא כתוב. ויגעתי ומצאתי דבר זה להגאון מהר"י עמדין בשאילת יעב"ץ. ע"כ. ובהמשך דבריו שם, ביאר הטעם שהביאו בשם "מצאתי כתוב" ולא בשמו, דשמא הי' לו בלבו טינא על שנחלק עם הגר"י אייבשיץ. והוב"ד בחיבורי המלקטים. וכן בשו"ת **ציץ אליעזר**[22] כתב: המעיין בגוף דברי שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ד שמשם הוא ששאב הסדרי טהרה את דבריו. ע"כ.

ולהעיר מלשון **מחברי המפתחות לשו"ת צמח צדק** (סקכ"ד) מהדורה א, שכתבו: ומ"ש הס"ט ב' מ"כ [בשם מצאתי כתוב] וכ"ה בפ"ת ב' שאילת יעב"ץ צ"ע. ע"כ. ונאריך בזה לקמן בסעי' בפ"ע.

חום בהרגשה ועד הבדוק לשיטת הסד"ט

יב. וכמה מפרשים כתבו בשיטת הסד"ט שלא התיר מראה חום אלא בכתם דרבנן, ולא בראי' ועד הבדוק מדאורייתא. וזה מכח דיוקם בלשון הסד"ט בסי' קץ שם, שהאריך להתיר הנוטה לשחור שאינו שחור ממש דווקא בכתם שהוא דרבנן, ותיכף לזה מורה היתר במראה חום, שכתב "ומכש"כ המראה שנוטה לצבע ברוין", ומזה הסיקו שהסד"ט השווה דין החום לדין הנוטה לשחור שאינו שחור ממש.

וכ"כ **בדרכ"ת**[23] וז"ל: איברא כי המעיין בסד"ט להלן סי' קץ . . יראה שהסד"ט בעצמו לא סמך עצמו על דעתו להקל במראה ברוין כי אם בכתמים דרבנן, אבל בראיי' גמורה או ע"י בדיקת עד, נטה להחמיר כאשר יראה המעיי"ש. ע"כ. ובזה"ל כ"כ **הפר"ר**[24]. וכן הבין **בשפתי לוי**[25] ובשו"ת **אמרי יושר**[26] **ופת"ז**[27] דעת הסד"ט. וכ"כ **בקנה בשם** בביאורי הש"ך[28], ד"משמע קצת" מהסד"ט בתחילת דבריו דבכתם יש להקל, אבל בראיי' גמורה או בדיקת עד בדוק יש להחמיר. ע"כ. וכ"כ עוד כמה מחברים בדעת הסד"ט בשם **המנחת פתים**[29], וכן ביאר שיטת הסד"ט בסי' קץ בס' **מערכת השלחן**[30] ובס' **נתן פריו**[31] ובס' **פסקי טהרה**[32]. [**ובשמלת בנימין**, ג"כ קצת משמע שהבין בסד"ט שמיקל דווקא בכתם].

יג. אך **הראש אפרים** בהל' טריפות[33], אף שכתב בתחילת דבריו שכן משמע דעת הסד"ט, אבל לבסוף כתב: אך מלשון המצאתי כתוב, מבואר שדעתו להקל אף בדם ממש. ע"כ. וכן משמע מלשון **החכמ"א**[34]. וגם מלשון השאלה בשו"ת **יד יצחק** שם, נשמע ג"כ

20) ח"ג סקמ"ה.

21) יט ע"ב ד"ה וחכמים (פתחי נדה ע' רלט).

22) ח"ו סכ"ב אות ב.

23) סקפ"ח סק"ג.

24) שפתי חכם סק"א.

25) סק"א.

26) ח"א סצ"ז ד"ה ועכ"פ.

27) מהדו"ק סק"ב ד"ה אולם [השני]: נכונים דברי הסד"ט לחלק בין כתם לראי' ממש. ע"כ. וראה לקמן 000 בירור שיטתו למעשה עפמש"כ במהד"ת.

28) סק"ג.

29) סקפ"א ס"א.

30) סקפ"ח סוף הערה ב.

31) סקפ"ח סק"ג.

32) סקפ"ח הערה ג.

33) סל"ח ס"ק נט.

34) כלל קיא ס"א. שכתב בתחלה שמראה הנוטה לצבע ברוין טהור, וממשיך "וכש"כ בכתם", ובסוגריים שלאח"ז מביא זה בשם הסד"ט ודן בדבריו. ולאח"ז ראיתי שכ"כ בדעתו בס' תא חזי הנסמן לקמן, ובמשמרת הטהרה פ"ב הערה 10.

דכוונת הסד"ט כיעב"ן, דגם בהרגשה מתיר מראה חום. וכן נראה מהמובא **בדברי יחזקאל**, בסוף הספר[35] בשם **הגדולת יהושע** שכתב **שהגה"צ מנאסויד** זצ"ל אמר שמקובל בידו מפי הגה"ק בעל "הדברי יחזקאל" משינאווא להקל בחום אפי' בבדיקה כסד"ט. וכן האריך להוכיח ולדחות דברי הדרכ"ת בשו"ת **ציץ אליעזר**[36], שהביא דבריו הנ"ל, ועליהם כתב: הנה המעיין בדברי הס"ט יראה דלא כתב כן כי אם לענין כתם הנוטה לשחור אבל במראה שנוטה לצבע ברוין אפי' עמוק הרבה דעתו להתיר אפי' בראיה גמורה. ע"כ. ועיי' המשך לשונו בהערה. והעתיק דבריו **בנטעי גבריאל**[37] וכתב עליהם ש"יפה העיר". וכ"כ בס' **פאת שדך**[38], וג"כ העיר על הדרכ"ת דלא דק בזה.

וכן העיר בס' **משמרת הטהרה**[39] נגד האומרים שחזר בו הסד"ט (ממש"כ בס' קפח) בסי' קץ והתיר מראה ברוין רק בכתמים. וכן ביאר בס' **תא חזי**[40] את שיטת הסד"ט (והחכמ"א), שמתיר הברוין גם בראיי' גמורה ובדיקת עד הבדוק לה, וכתב שכ"כ בס' **חוקי דעת**[41], ושכן משמע **משבה"ל**[42]. וכן הסיק בשיטת הסד"ט בס' **ציוני טהרה**[43].

ולזה הדעת נוטה מעיון נכון בדברי הסד"ט, וכפי שימצא כל המתבונן היטב בדבריו דשיטתו להתיר החום כפי שהתירו היעב"ץ - שהם מקור דבריו - הן בראיי' והרגשה ועד הבדוק, והן בכתם. שהשווה דבריו שבס' קץ לדבריו שבס' קפח, ושם משמע (ומוסכם לכו"ע) שהתיר החום בכל אופן שימצא.

שיטת הצמח צדק בפסקי דינים

יד. והנה **כ"ק אדמו"ר הצ"צ** בס' פסקי דינים (בהלכות נדה סי' קץ סו"ס לא), כותב בקצרה ובלי ציון למקורו את דברי הסד"ט מסי' קץ הנ"ל, וזל"ק: כתם הנוטה לשחור ואינו שחור ממש יש להקל בו. (כיון דליכא איסורא דאורייתא אלא דרבנן) ומכ"ש המראה הנוטה לצבע ברוין שהוא כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאווע. עכל"ק.

ומדבריו הק' אינו מבורר היתר ברור למראה ברוין בראיי' ועד הבדוק, דהרי רק בכתם

35) עמ' שפ.

36) ח"ו סכ"ב ס"ה. וזה המשך לשונו: דמתחילה כותב מ"מ נראה בכתם הנוטה לשחור ואינו שחור ממש דיש להקל וכו' ודוקא בראיה גמורה וכו' החמירו ולא בכתם, ולזה מוסיף וכותב ומכ"ש המראה שנוטה לצבע ברוין אפילו עמוק הרבה, הרי שהס"ט חילק לשני סוגים, הכתם הנוטה לשחור, והמראה שנוטה לצבע ברוין, ועל המראה שנוטה לצבע ברוין אפילו עמוק הרבה כותב בלשון ומכ"ש, והיינו מפני שבכגון דא יש להקל אפילו בראיה גמורה, ומשום כך מסיים וכותב וכ"כ לעיל בשם מ"כ כמדומה לי שמצאתי בתשו' א' וז"ל ודם הנוטה לצבע ברוין שהוא כעין קליפות ערמונים וכמשקה הקאווי שהוא טהור ואצ"ל בכתם לפי שאין נוטה לאדמימות כ"א לשחור וכבר שנינו דיהה מכן טהור, והרי באותה תשובה שמ"כ כתוב בלשון ואצ"ל בכתם, ור"ל דאצ"ל בכתם דטהור אלא אפילו בראיה ממש ג"כ טהור, דון מינה דמדמסתייע הס"ט מתשובה זאת לדבריו הקודמים דבא זה ולימד על זה דגם מ"ש מקודם לזה ומכ"ש המראה שנוטה לצבע ברוין אפילו עמוק הרבה דרצו"ל בזה דלא מיבעיא דיש לטהר זה במכ"ש כשבא בדרך של כתם אלא אפילו בראיה גמורה יש ג"כ לטהר בזה. ויוצא איפוא שדברי הס"ט אלה שבסי' ק"צ מתאימים לדבריו שבריש סי' קפ"ח שסתם הדברים כדברי המ"כ דדם הנוטה לצבע ברוין וכו' טהור ואצ"ל בכתם וכו', והיינו כנ"ל דאצ"ל דטהור בכתם, אלא טהור גם אפילו בראיה גמורה. ע"כ.

37) נדה ל"ב פקט"ז הערה א.

38) סצ"ה סו"ס ח.

39) פ"ב הערה 10 [במוסגר].

40) סי' ז ס"ה, והערה 160.

41) יו"ד סקפ"ח סנ"ח.

42) שו"ת יו"ד ח"ד סק"ג. וראה גם בשיערים על נדה סקפ"ח על ש"ך סק"ב.

43) סקפ"ח אות ב או"ק ז (עמ' קפח). ועיי"ש שרוצה לפרש דברי הסד"ט באופן מחודש (שהסד"ט לומד בשיטת התבו"ש גופא שיודה בכתם שחור שאינו שחור ממש וכש"כ במראה ברוין). מ"מ מסקנתו בשיטת הסד"ט היא שלא לחלק בין כתם לראיי', וכבפנים.

השמיע שיטתו. ואין לדייק מכאן שמחמיר בחום בבדיקה, דלאו רמיא עלי' חובת פירוט שיטתו בדבר שאינו סוגיא בדוכתי, דאין מקום לדין בדיקה בסי' קץ סימן הכתמים. ועוד שדבריו הרי הם דברי הסד"ט הנ"ל - שמתיר החום בהרגשה ועד הבדוק כאשר תראה בעיון קל מלשונם. וכבר הבארנו שהסד"ט סב"ל כיעב"ץ בזה. ומדסתם ושתיק (שכתב באופן שנשמע שמסכים לסד"ט וסברתו) משמע דסב"ל הכי בכל דברי הסד"ט - גם בהרגשה ועד הבדוק. ומה שלא הזכירם בפירוש כאן, כאמור לעיל הוא משום שאינו מקומו. וצ"ע דאפשר להפך הסברא להחמיר.

ואין איתנו יודע שיטתו בזה מספרו פסקי דינים, דסי' קפח לא נמצא שם. ועצ"ע, וקשה לאמר דבר ברור ומבורר בשיטתו (לכאן או לכאן) ע"פ הפסקי דינים דלעיל.

ולקמן 000 יבואר שיטת הצ"צ בפרטות, ע"פ דבריו בשו"ת שלו. אך קודם נדון היטב בשיטות הפוסקים ודבריהם על דברי היעב"ץ וסד"ט.

קושיות הפוסקים על היעב"ץ וסד"ט:

א. מהא קיי"ל דכל מראה שחור טמא

טו. היתר מראה חום הנזכר ביעב"ץ וסד"ט, לא נתקבל פה אחד ע"י המחברים, ובכמה צדדי קושיא עוררו כנגד ההיתר, ואנו נחלקם לכתות.

הראשונה שבהם שנחלקה על היתר מראה חום, היא ע"פ ההיתר כפי שהובא בלשון הסד"ט, שמשם משמע שטעם ההיתר העיקרי הוא שהחום אינו נוטה לאדום אלא לשחור, ומהיות שכבר שנינו "דיהה מכן טהור" ע"כ ומכח זה החום טהור. ונשמע שאינו חושש לדברי הראשונים והשו"ע שכל מראה שחור טמא בזמה"ז אפילו דיהה הרבה. והנראה שחלקם לא ראו דברי היעב"ץ מקור הדין, שהמעיין שם יראה שכבר הציל והשיב מרוב הקושיות כנ"ל, ולקמן נאריך בזה.

בראש אפרים[44] ראש לחולקים על הסד"ט, שכתב: צ"ע דהא קיי"ל לטמא כל מראה שחור בנדה אפי' דיהה . . ואפשר שכוונתו דמטעם זה יש לטהר בכתם עכ"פ שאינו אלא גזירת חכמים יש להקל בדיהה. ע"כ. [וממשיך ומציין לס' קץ שהקיל בנוטה לשחור בכתם, ודוחה זה מדיוק בדבריו שבמראה חום אינו מחלק בין כתם לבדיקה, כנ"ל]. ונמשכו אחריו הפוסקים לחלוק ולתמוה על הסד"ט וכן בנסיון יישוב דבריו, וכפי שתראה לקמן.

בחכמ"א[45], הביא דברי הסד"ט (ולקמן יבואר בסעי' בפ"ע שמסכים לסד"ט למעשה), ותיכף העיר במוסגר בזה"ל: (סדרי טהרה ריש סימן קפ"ח ס"ק א' בשם מ"כ, אך מה שכתב שזה נוטה לשחור וכבר שנינו דיהה מכן טהור, צריך עיון, שהרי לדידן כל מראה שחור טמא כן כתב הר"ן . . וזה לשונו, כל מראה שחור אפילו דיהה דדיהה טמא. וכן כתב רמב"ן . . כל שיש בו אדמומית אפילו דיהה הרבה וכן כל מראה שחור). ע"כ.

ובפרי דעה שם, בתחילה הביא דברי הסד"ט בלשונו ותמה עליהם, שהרי גם באדום אמרו דיהה מכן טהור, וא"כ מה המעלה שאינו נוטה לאדום אלא לשחור, דגם אם הי' נוטה לאדום הי' טהור. והוסיף עוד להקשות ע"ד החכמ"א הנ"ל, דהאידנא כל מראה שחור טמא. ועיי"ש שרצה ליישב[46] דמודה הסד"ט בכתם אדום

44) סל"ח ס"ק נט. וש"נ.

45) כלל קיא ס"א.

46) לפי הבנתו בסד"ט שבס' קץ התיר מראה חום רק

שטמא, אבל בכתם שחור דלא שכיח כולי האי, סב"ל להמ"כ שבסד"ט דלא גזרו חכמים כבאדום. אך העיר ע"ז, שצ"ע מנ"ל הא[47], ושהי' לפוסקים להודיע חילוק זה. וסיים בצ"ע לדינא[48].

ובפרדס רימונים שם, ג"כ תמה על הסד"ט, ורצה ג"כ ליישב דבריו ע"י חילוק שבין האדום והשחור (באופן אחר קצת מהפר"ד, והוא) דבאדום הוא זה שמחמירים שגם בדיהה טמא, משא"כ בדיהה דשחור שהוא טהור, וע"כ טיהר המ"כ שבסד"ט את מראה ברוין. ולבסוף האריך לסתור היתר המ"כ שבסד"ט, שהרי קיי"ל דכל מראה שחור טמא, ושכ"כ הראשונים וכו'. וסיים: העיקר בזה דלדידן כל מראה שחור טמא ואפי' דיהה מן הדיהה ודלא כמ"כ שהביא בס"ט וכאמור. ע"כ.

וגם **בבית מאיר**[49] בתחילת דבריו הקשה על היתר החום לפי טעם היתרו המובא בסד"ט (שאינו נוטה לאדום אלא לשחור, וכבר שנינו דיהה מכן טהור). שכתב לשון הש"ך בביאור היתר מראה בגד לבן שנפל עליו אבק, ותיכף הסיק מזה בזה"ל: ומזה משמע ברור דלא כמו שהעתיק הס"ט בשם מ"כ קולא גדולה במראה שחור ע"ש. וזה נמי לשון בעה"נ שעה"פ "הלכך כל מראה שחור טמא לפי שאין אנו בקיאין בין שחור לדיהא ממנו". ע"כ. (ולקמן יבואר ע"פ המשך דבריו שם, שמטמא החום גם משום דבמציאות - לדבריו - חום נוטה תמיד לאדום או לשחור).

וכן תמצא לשו"ת **בית שלמה**[50], שבתחילת דבריו ג"כ דחה דברי המ"כ שבסד"ט ע"ד כל הני פוסקים. וכתב, שלנו אין להתיר בשום אופן מראה הנוטה לשחור אפילו מעט. עכת"ד. ותא חזי בתשובתו, דהבית שלמה אחז באיסור מראה חום עד כדי כך שלשיטתו הבועל על מראה חום, חייב כפרה ותשובה על כל ביאה וביאה (וכמבואר ביו"ד ברמ"א סו"ס קפה ובאו"ח סשל"ד סכ"ו, ונו"כ). והמעיין היטב בתשובתו, ימצא שהחמיר גם בכתם. דהשואל שאל באישה שמצאה "כתם גדול על הכותנת שלה" וסתם דין מראה חום לאיסור מכל וכל. וכ"כ בדעת הבית שלמה בס' **מנחת פתים**[51] (ועיי' בדבריו דלמעשה דחה דבריו בכתם).

וגם בשו"ת **יד יצחק** שם, בלשון[52] השאלה (להרב שמעון ל"ש גאב"ד דבעטלאן) שג"כ תמה על היתר מראה חום ע"ד כל הני פוסקים. וראה שם מה שהשיב לו ע"ז היד יצחק וגם הוא הסיק להחמיר.

וגם בס' **בית דוד** כתב בשם ס' **כרם שלמה**, שהשיג על המ"כ שבס"ט, משום שאנו מחמירים גם בדיהה דשחור. והסכים להשגתו והוסיף עלי' עיי"ש. וראה גם **בעצי לבונה** שבתוך דבריו להחמיר במראה חום בראי', נראה שמעיר על הסד"ט (שחום טהור משום דיהה דשחור שטהור מדינא דגמ') שכתב: ואף שחור טמא בנדה, ולכן אין להקל אלא בכתם בנוטה לשחור שאינו שחור כ"כ. ע"כ.

בכתם.

47) עיי' בפת"ז סק"ב ד"ה אולם [השני] שמיישב חילוק זה של הסד"ט וכותב לו מקור מגמ'. וכ"כ במנח"פ (הנסמן לקמן) ראי' זו. ועיי' בפת"ז מה"ת שם, שמבאר בצדק הסד"ט באופן אחר (מסוגיא דדבר דלא שכיחי ל"ג רבנן).

48) וקצ"ע מהפת"ז שכתב בשם הפר"ד (שהוא בדיעה אחת עם הלחו"ש וראש אפרים) שמחמיר במראה ברוין.

49) ריש סקפ"ח.

50) ח"ב סי' ד.

51) סקפ"ח.

52) ד"ה ועתה.

טז. וראה בס' **מלבושי טהרה והר הכרמל**[53], שכתבו כשיטת הסד"ט ובדעתו, שחכמים לא טימאו בכתם הבהיר מדיהה דשחור כזפת. ותמהו עליהם האחרונים[54]. ופליאה זו תראה גם בס' **טהרת ישראל**[55] שנמשך אחרי המלבושי טהרה בפירושו לסד"ט.

ובהבנת דברי **הערוה"ש**[56] נחלקו האחרונים, ראה בס' תא חזי שם הערה 157.

53) ס"ג.

54) ראה בדרכ"ת סקפ"ח סק"ה, שהביא דברי המלבושי טהרה, והעיר דשיטת הסד"ט להקל רק בכתם (וכפי שכתב בסק"ג), וציין למנחת פתים (סקפ"ח, עמ' כו) שג"כ תמה עליו בזה. וכן תמה עליו בס' משמרת שלום רסקפ"ח, שהביא מגאון אחד שהראה לו זה בס' מלבושי טהרה, וג"כ תמה על המל"ט בזה, והשיב לו שיפה תמה עליו, דזה אינו שיטת הסד"ט (ע"פ מש"כ בס' קץ סנ"ב, שרק בכתם שאינו שחור ממש הקיל). וראה בס' תא חזי שם הערה 156, שכמלבושי טהרה כ"כ בס' חוקי דעת סקפ"ח סנ"ה, והר הכרמל בקו' בתחילת הס' ס"ז (וכתב זה בשיטת הסד"ט גופא). ועיי"ש מה שר"ל וליישב התמי'.

55) יד אליהו סק"ד.

56) ס"ט.

קיצור: הראש אפרים והפרדס רימונים והפרי דעה והבית מאיר והבית שלמה והרב השאול בשו"ת יד יצחק (הרב שמעון ל"ש), והבית דוד וכרם שלמה ועצי לבונה, תמהו וחלקו על הסד"ט בהיתר מראה חום, דאף שאינו נוטה לאדום אלא לשחור, טמא הוא בזמה"ז דמחמירים בכל מראה שחור (ולהבית שלמה, חייב כפרה על כל ביאה וביאה). ואף שרצו ליישב את דעתו בדוחק ע"י חלוקת חילוקים שבין אדום לשחור, למעשה דחקו את דברי הסד"ט. וכן העיר החכמ"א (אף שלמעשה מסכים למסקנת הסד"ט להתיר החום, וכפי שיבואר להלן בסעי' בפ"ע).

דברי המו"ל למפתחות שו"ת הצמח צדק

יז. והנה מצינו במפתחות (מהמו"ל למהדורה א[57]) לשו"ת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (סקכ"ד), שכתבו תוכן התשובות בקיצור ובתוך סוגריים מרובעות, כתבו: בהא דקיי"ל שכל מראה אדום או שחור טמא, אפילו דיהה הרבה, אם הוא דאורייתא או שהוא חומרא בעלמא [ועמ"ש רבינו בש"ע סע"ב, ומ"ש הס"ט ב' מ"כ וכ"ה בפ"ת ב' שאילת יעב"ץ צ"ע]. ע"כ.

והנראה בכוונתם, שהשאירו בצ"ע דברי היעב"ץ וסד"ט, משום שאנו מחמירים בכל מראה שחור בזמן הזה, ומשום זה כתבו צ"ע על דין החום תיכף אחר ציון לשו"ע אדה"ז בסעי' ב, ששם דן בדין השחור בזמן הש"ס ושבזמנינו טמא (מגזירה) כל מראה שחור אפילו שנראה לעין כל שהוא דיהה הרבה מהדיו. ומזה נראה שיטתם להחמיר במראה חום מכח שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן עצמו. וכ"כ בס' **נתן פריו**[58]. וכבר העיר מזה הגה"ח וכו' הרב **ישעי' ברוין** שליט"א בהסכמתו לספר שמירת הטהרה (להרב ש. גדסי שליט"א) עיי"ש מש"כ בזה.

57) ראה הקדמת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נשי"ד, למהדורה ב' משנת תש"ה, שמפתחות אלו כבר באו במהדורה א'. ומזה יש להעיר על ס' תא חזי סי' ח סו"ס ג, ונתן פריו סקפ"ח סק"ג, שכתבו דברים אלו בשם שו"ת צמח צדק, והנראה כוונתם שהוא כ"ק אדמו"ר עצמו, אך כאמור זה אינו ממנו אלא מהמו"ל משנת תרל"ד.

58) שם.

ב. חום נראה במציאות נוטה לאדום או לשחור

חי. עוד חלקו הפוסקים על היתר מראה חום, משום הנראה להם במהות מראה זה שנוטה לאדום או שחור או שהוא מהול משניהם, והיינו שנחלקים בהגדרת המציאות עם המתירים.

ובראשם **בשו"ת יפה נוף**[59] (שהי' הראשון שדן בפירוש בדין מראה חום) שכתב: אבל האי מראה ברוין, פשיטא דנוטה יותר לאדמומית מכל הני מראות [גרין, געל, בלוא], ואינו בכלל הירוק. ע"כ.

ובראש אפרים שם: ואנכי לא ידעתי מה ענין ברוין לשחור, וקליפת הערמונים נוטה לאדום יותר משחור, ואפילו תאמר שנוטה לשחור המצוחצח, כבר כ' בשם הירולשמי דשחור המצוחצח טמא. ע"כ. וכן משמע בס' **עצי לבונה**[60] שבתחילת דבריו הנ"ל, כתב: בדם ממש אין להקל בזה [- בחום, משום] דנוטה לאדום יותר משחור. ע"כ. ובשו"ת **בית שלמה**[61] ג"כ בהמשך לדבריו הנ"ל, הוסיף עוד טעם להחמיר ולאסור מראה חום, שמראה חום "נוטה נמי קצת לאדום". **ובמסגרת השלחן** ג"כ כתב להחמיר במראה חום משום "דהא נוטים למראה אדמומית".

59) סוף סי' צו (אילן סח) ע' קיג מהדו' מכון ירושלים. ועיי' גם סצ"ד, במראה נוטה קצת לשחרורית וקצת נוטה למראה ברוין, שטמא, וזאת "דכיון דנוטה קצת למראה ברוין, אין לטהרה", ויש לדייק בדבריו שמחמיר בחום משום דנוטה לאדום יותר משחור, שלא החמיר לטמאותה משום המראה נוטה קצת למראה שחור, אלא משום המראה חום, וכן בס' צו, כתב שמראה ברוין נוטה למראה אדמומית יותר משאר מראה ירוק. וכבר העיר מזה הגה"ח וכו' **ישעי' ברוין** שליט"א בהסכמתו לספר שמירת הטהרה (להרב ש. גדסי שליט"א).

60) סקפ"ח ס"א ד"ה ואם (עמ' עט. 157).

61) ח"ב יו"ד סי' ד.

ובלחם ושמלה[62], הביא דברי הסד"ט וכתב עליהם: ולפע"ד לא נהירא, דהא עינינו הרואות דמראה ברוין הוא מהול מאדום ושחור, וא"כ מסתבר לומר דאדום הוא אלא שלקה קצת. ע"כ. וכ"פ בקיצור **בלחם**[63] (על דברי השו"ע דכל מראה שחור טמא) "והוא הדין ברוין". **והדרכ"ת** שם, אחר שהביא דברי הסד"ט, הביא רשימת פוסקים החולקים עליו, והראשון שבהם שהעתיק בלשונו הוא הלחו"ש הנ"ל.

ובשו"ת **יד יצחק**[64], ביאר דברי הלחו"ש (שלא הי' תח"י, כפי שמעיד על עצמו שם, ודן בהם ע"פ הלשון שהעתיק ופלפל השואל), וזת"ד: דשחור אדום הוא שלקה, וזה ברור דכל לקותא לא נעשה בפעם אחת, וכלל גדול הוא כי (השינוי ע"פ) הטבע לא תעשה בקפיצה אלא לאט לאט נלקה ומתהפך. וע"כ במראה חום שנראה בו שמעורבב מאדום ושחור (כמבואר בלחו"ש), נוכל לומר שעתה הוא באמצע הלקותא, בשלישו או בחציו, ולכן לא נשחר עדיין לגמרי, שיצאה מכלל אדום ולשחור לא בא עדין, אבל סופו להשחיר ולהתהפך לשחור לגמרי, וע"כ הוא טמא. וכן מצינו בטריפות, דכל שסופו לינקוב או ליחסר ש(נוסף לזה שג"כ מצינו שאינו לוקה ונחסר או ניקב בפעם אחת אלא לאט לאט, אלא גם) אסור מעכשיו (וכן בכל ריעותא). ושוב חוזר ע"ע בסוף דבריו שמטעם זה מחמיר במראה חום (עד היום השלישי של הז"נ, שאז ניתן לסמוך על היעב"ץ וסד"ט).

וגם בשו"ת **תשורת ש"י**[65] לא הסכים להקל במראם חום (וגם אם משום זה נדחה הטבילה

62) סק"ב.

63) סק"ב.

64) ח"ג סקמ"ה.

65) ח"א סקל"ו.

לזמן מסובך, כגון בליל שבת שאחר היו"ט). וז"ל: מראה ברוין החשש בגופה שמא נוטה לאדום ושחור, ומאד מסתברין דברי הלו"ש. ואפשר לחלושי הראות כבזה"ז, גם סד"ט ושאילת יעב"ץ יודו, ואין להביא ראי' מהם דרב גובריהו והיו זכי הראות להבחין במראות. ואפשר גם בכתם כיון דהרי מחמת חסרון בקיאות. ע"כ. (ומש"כ לגבי כתם לא הסכימו לו כל הפוסקים פוסקים). [ועד"ז ראה בשו"ת **חקל יצחק**[66], שכתב דח"ו לנו להקל כסד"ט, שאין אנו בקיאין במראות הדמים]. וראה **בתשובות והנהגות**[67] באישה שיש לה מכשיר למניעת הריון, שהחמיר במראה ברוין שמא נתעכב ע"י המכשיל, ולקה ונשתנה לבריון. וראה לקמן סכ"ב ממדרש שכל טוב, דחום שחור הוא אלא שלקה.

והבית מאיר שם, אחר שכתב הדברים הנ"ל (סט"ו), סיים: ובזה ברור דכל מראה בראהן טמא, דתמיד או דנוטה למראה אדום או למראה שחור. ע"כ.

66) סי' ה.

67) ח"ד סד"ר.

קיצור: בשו"ת יפה נוף וראש אפרים ועצי לבונה וכרם שלמה, כתבו שחום נוטה לאדום יותר משחור, ודלא ככתוב בסד"ט. ולחו"ש ותשורת ש"י, כתבו שמראה חום נוטה לאדום ושחור, וביאר היד יצחק, שמראה החום הוא אדום שעדיין לא נתהפך לגמרי והוא באמצע ליקויו לשחור ונדון על סופו. ובבית מאיר כתב שחום תמיד טמא כי תמיד נוטה או לשחור או לאדום.

ג. מלשון הפוסקים "ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק"

יט. ויש פוסקים שהחמירו במראה חום מדיוק בלשון הפוסקים והשו"ע, שכביכול משמע דכל מראה שאינו ירוק (אפי' כזהב) או לבן, טמא.

וכזה ראה בשו"ת **יפה נוף** שם שכתב: וליכא לספוקי במראה ברוי"ן אם הוא מן המראות הטמאות, אי לאו דהא כל הפוסקים שוו ד"אינו טהור אלא במראה לבן וירוק". ע"כ.

ובשו"ת **יד יצחק** שם, בהמשך לדבריו הנ"ל, שדייק מלשון השו"ע "ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק", דמשמע דזולת מראות הללו [הכל] טמא לדידן מחמת חיסרון בקיאות. ושוב חזר בהמשך דבריו ע"ז, וז"ל: כי לענ"ד יש להחמיר בזה הנ"ל שכ', חדא עפ"י מה הסביר הלחו"ש. ב) מלשון הש"ע והפוסקים דאין לטהר אלא לבן וירוק. ע"כ.

וכן אמר לי הגה"ר **משה בראנדסדארפער**[68] שליט"א, מדיוק זה בשו"ע לנגד ההיתר דמראה חום. והוסיף, שידוע דמראה חום הוא מצוי ביותר אצל הנשים, ואם לא הודיעו שהוא טהור, משמע שהוא בכלל המראות הטמאים.

ד. מקורות מהתורה וש"ס ומדרשים ופוסקים, דחום בכלל האדום או השחור

נוסף לכל הנ"ל יש שהעירו מלשונות התורה והש"ס ומפרשיהם[69], שמראה חום תמיד

68) מחבר הס' ור"מ היכל הוראה.

69) ראה בטהרה כהלכה בנספח פ"ו הערה 4. ופיאת שדך ותא חזי שם, ועוד. וטענה זו נשמעית בעיקר בע"פ ע"י הרבנים שיחיו, וכן שמעתי חלקם מהגה"ר **משה בראנדסדארפער** שליט"א.

נכלל באדום או בשחור. וא"כ לא יאמר היתר במראה חום מאחר שאינו מראה בפ"ע, אלא חלק ממראה טמא.

חום שבתורה בכלל האדום או השחור

כ. צבע "חום" נמצא ארבעה פעמים בכל התורה בלבד, והם בפרשת **ויצא**[70] באותו פרק. ותרגום החום **באונקולוס** "שחום" [ובת' ירושלמי ויונתן "לחוש"]. **ופרש"י**: חום, שחום דומה לאדום, רוש בלעז, לשון משנה "שחמתית ונמצאת לבנה" לענין התבואה. ע"כ. ולקמן נדון בלשון משנה זו. **ובשפתי חכמים** מבאר דבריו: רצה לומר התרגום שמתרגם [אונקלוס] על חום - "שחום", דהוא לשון אדום. **ובכתר יונתן**: וכל שה אדמדם (שחום) בכבשים. ע"כ. **ובחזקוני** שם: חום, רו"ש בלע"ז. **ובהדר זקנים** שם פסוק ל"ה: חום, רו"שא בלע"ז, [כ"כ] **רשב"ם** (על המשנה הנ"ל).

ורו"ש הנ"ל אפשר לתרגמו אדום או ג'ינג'י, ולקמן נעמוד על דיוק זה.

כא. ודרך אחרת מצינו בביאור מראה חום הכבשים דפ' ויצא, שהוא קרוב לשחור ולא לאדום. דאשכחן **בפסיקתא זוטרתא** (לקח טוב) שם: וכל שה חום, אוציא מן הכשבים השחורים, כמו חם שהוא שחור כך החום שחורים, וכך עשה שהפריד הכשבים הלבנים, ועזים שחורים. ע"כ. וכן פירש **באבן עזרא** שם: וכל שה חום הוא השחרות, ויתכן שנקרא השחרות כן מפני החום, כי השחרות יותר חום מן הלבן. **וברבינו בחיי** שם: כל חום בכשבים, אלו השחורות. **וברד"ק**: חום, שחור, וכן אמר בלשון ערבי דמי שיחור שהוא הראש והגרון, ומן הצאן יאמר לוחס[71]. ע"כ.

כב. ועוד דרך מצינו בביאור מראה חום הכבשים, והוא חום שלקה (היינו שכבר אינו שחור ממש). והוא במדרש **שכל טוב** שם: חום הוא השחור שלקה, ודומה לדבר חם הוא אבי כנען (בראשית ט, יח), שהוא מפוחם בעורו . . חום מתרגמינן שחום, וכן הקודרים מני קרח (איוב ו, טז), מתרגמינן דשחימן מן צינתא. ע"כ. והשווה לשיטת הלחם ושמלה דלעיל ס"ב.

חום בש"ס בכלל אדום או שחור

כג. והנה **במשנה** בבא בתרא[72], בדין מקח טעות אמרו "שחמתית ונמצאת לבנה ונמצאת שחמתית . . שניהם יכולין לחזור בהן". **וברע"ב**: אדומה, "וכל חום" (בראשית ל) מתרגמינן שחום. ע"כ. והיינו דשחום (שחמתית) בלשונם הוא מראה אדום מסויים. וכן הוא במפרשים, בפירש **הרשב"ם**: שחמתית, אדומה על שם חמה שמאדימתן. ע"כ. **ובפיה"מ לרמב"ם**: שגוונה אדום. **ובתפארת ישראל**: חיטין אדומים. **ובנימוקי יוסף**[73] שם: שחמתית שהם חטין אדומים. ובפירוש **ר' ברוך הספרדי** (בשיטת הקדמונים) שם: שחמתית, פירוש תבואה שנתאדמה מחמת השמש. **וברבינו גרשום**: שחמתית, כלומר חטין אדומים שנתאדמו מחמת החמה הזורחת עליהן ועל שם החמה קרויים שחמתית. **ובקרבן העדה**

70) **בראשית** פרק ל: (לב) אעבר בכל צאנך היום הסר משם כל שה נקד וטלוא וכל שה **חום** בכשבים וטלוא ונקד בעזים והיה שכרי: (לג) וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבוא על שכרי לפניך כל אשר איננו נקד וטלוא בעזים **וחום** בכשבים גנוב הוא אתי: (לה) ויסר ביום ההוא את התישים העקדים והטלאים ואת כל העזים הנקדות והטלאת כל אשר לבן בו וכל **חום** בכשבים ויתן ביד בניו: (מ) והכשבים הפריד יעקב ויתן פני הצאן אל עקד וכל **חום** בצאן לבן וישת לו עדרים לבדו ולא שתם על צאן לבן.

71) ראה לעיל שת"י לחום "לחוש".

72) פ"ה מ"ו (פג ע"ב).

73) מא ע"ב.

לירושלמי נזיר[74], כתב: שחמתית, חיטין אדומות. ע"כ. [וצ"ע **מהפני משה** ששם בנזיר כתב: שחמתית ונמצא אגרון, שחורה ונמצא לבנה. אך בביאורו לבבא בתרא[75] כתב: שחמתית, אדומה, וכל חום תרגומו שחום. וראה **בערוך** ערך שחם, שהביא שתי פירושים, אדום או שחור].

שחום - אדום

כד. ובגמ'[76] שם: שחמתית ונמצאת לבנה כו'. אמר רב פפא, מדקתני לבנה, ש"מ[77] האי שמשא סומקתי היא. תדע, דקא סמקא צפרא ופניא, והאי דלא קא חזינן כוליה יומא, נהורין הוא דלא ברי[78] . . בצפרא, דחלפא אבי וורדי דגן עדן, בפניא, דחלפא אפתחא דגיהנם, ואיכא דאמרי איפכא[79]. ע"כ. וסומקתי, היינו האדום או קרוב לו, דוורדים אדומים הם. [ולהעיר שפתח גהינם ששם אש וזו הסיבה שהחמה "מאדימה", וקוראים למראה האש אדום, אף שמראה האש הוא לפעמים כתום (שהוא טהור) וצהוב].

74) פרק ה.

75) פרק ה.

76) פד ע"א.

77) פירש הרשב"ם: שחמתית אדומה ולא שחורה דהא שני מראות יש בחטין ולא יותר לבנות ואדומות ומדקרי לחדא לבנה ולאידך שחמתית ש"מ שחמתית אדומה ועל שם חמה שהיא אדומה קרי לחטין אדומות שחמתית.

78) שם: מאור עינינו אינו ברור כל כך מתוך אור היום שמכהה עינינו אבל צפרא ופניא שהיום חשוך ניכר אדמומית החמה ורב פפא לפרש משנתנו בא אמאי מקרי שחמתית.

79) שם: בפניא. ששוקעת במערב דחלפא אפתחא דגיהנם ומאדמת מכח אש גיהנם בצפרא דחלפא במזרח אוורדי דגן עדן שהוא במזרח כדכתיב גן בעדן מקדם (בראשית ב). ואיכא דאמרי איפכא. בצפרא סמקא משום דעומדת במזרח ומאירה החמה כנגדה במערב ומאדמת מכח גיהנם שבמערב לפי שעמוד של אור החמה מכה כנגד גיהנם ומאדים החמה מכחו בפניא דחלפא במערב ועמוד שלה הולך לצד מזרח ומכה בגן עדן ומאדים מכח אדמומית וורדי דגן עדן.

ובחי' **הריטב"א** שם: שמע מינה האי שימשא סומקתי היא. פי' מדקרי ל[חיטה] אדומה - שחמתית שהוא מלשון חמה. וכתבו **בתוס'** דנפקא מינה לנודר מן האדום שהוא אסור בשמש. ע"כ. וכ"כ **הרשב"א** (בשמשא). ובחי' **הרמב"ן** שם: שאסור **באורו** של שמש.

שחום - שחור

כה. מאידך מצינו שיש שפירשו שחמתית או שחימי - שחור ולא אדום. וכן מבואר בגמ' **עבודה זרה**[80] שדברו בדין "דלי שחימי", **שפרש"י**: שחימי, מקרקע שחמתית רוש"א בלע"ז. אך בחי' **הרמב"ן** שם כתב: ופי' רש"י שחמי מקרקע שחמתית ודמו לכלי עץ . . ול"נ שחמי שהם שחורים וישנים כדאמרינן **בהגוזל** (צו ע"ב) שחמי ועבדינהו חדתי. ע"כ. ואיברא דרש"י עצמו **בחולין**[81] כתב בפירוש שחימי: שחורות . . ובלשון מורי שחימי של נחשת חיורי של חרס. ע"כ. [ויש להעיר דשחימי של נחושת וחרס, אינו אדום אלא סוג של חום, וכפי שהעיר **בפאת שדך**[82]].

מטבעות שחימי

כו. והאי מפרק הגוזל הוא **בב"ק**, בדין גנב שמחזיר כשעת גזילה. ודנו שם, בגנב מטבעות "שחמי" והלבין אותם. **ופרש"י**: שחורין כעין ישנים. וכן הוא **במאירי**: גזל מעות . . חדשים והשחירן עד שעשאו ישנים. ע"כ. אך **בשיטה מקובצת** כתב בשם **הרמ"ה**: זוזי שחמי אדומים מחמת יושנן.

[ודבר פלא תמצא **ברמב"ן** לפ' ויצא שכתב: וכל שה חום, פירשו בו (הראב"ע, והרד"ק) שחור, כי השחרות מפני החום. ואיננו נכון

80) לג ע"ב.

81) נה ע"ב.

82) שם ס"ט (עמ' קפט).

בעיני, כי רוב הכשבים שחורים, אף כי בארץ קדם שהיא חמה, ואם כן יהיו כולם ליעקב. והנכון דעת אונקלוס "שחום", והוא קרוב לאדום וקורין אותו רו"ש, וכן פרש"י. ויהיה חום מגזרת ואור החמה (ישעי' ל, כו), שהוא דומה לשמש אשר יתאדם קצת. ע"כ. ונמצ הרמב"ן סותר עצמו פעם קוראו אדום פעם קוראו שחור. וסתירה זו תתיישב רק אם נאמר ד"שחימי" ו"שחום" לאו חדא היא. וצ"ע. וראה רש"ש הירש שם.

מ"מ, יש לדייק במש"כ במהות מראה חום, שאינו אדום אלא "קרוב לאדום", ובזה יובן למה הפסוק עצמו לא קראו אדום (או שחור) אלא חום. שחום מראה בפ"ע הוא, ואפילו שהוא מראה שבכלולותו "קרוב לאדום", אינו ראי' לייחסו לאדום ממש, והראי' מהכתום שג"כ קרוב לאדום, וכבר כ' באריכות במקומו, שהוא טהור מכח היתר חלמון ביצה. ויהי' פירוש רו"ש שכתב רש"י, מראה אחר שאינו אדום ממש אלא מראה הקרוב לאדום בסגנונו, כג'ינג'י, וכפי שרש"י בעצמו כתב "שחום **דומה** לאדום" ולא אדום ממש. ועד"ז העיר **בפאת שדך**].

כלי שיחומי (נחושת)

כז. ובחולין[83] בדין בדיקת ריאה המצומקת בחורף בתוך כלי "שיחומי", פירש **הרשב"א** בשם רבותיו של רש"י, כלי נחושת. וז"ל **רש"י**: שחורות . . ובלשון מורי, שחימי של נחשת חיורי של חרס. ע"כ.

והנה שחימי של נחושת (שעינינו רואות שהוא מגווני החום) אינו שחור אף שנכלל בשם זה. וא"כ יש ללמוד מזה סיוע לשיטת **הפאת שדך**, דאף שנכללו כמה גוונים בשם מראה אחד, כגון החום בשחור, אינו כוללו בדין שחור לכל דבר.

אתרוג ופרות קלופים ומראה תמר - אדומים

כח. ובגמ' **סוכה**[84] על מה שאמר רבא "האי אתרוגא דאגליד כאהינא סומקא, כשרה", **פרש"י**: תמרה אדומה[85], ואף זה [האתרוג], לאחר שנקלף נהפך לאדמומית, כדרך כל הנקלפים בפירות. וכ"כ **רבינו חננאל**: פי' האתרוג שנקלף עורו במקצת כמו פני תמרה אדומין. וכ"כ **הרא"ש**[86] שם: שלאחר שניטלה הקליפה הוא מאדים כתמרה אדומה, וכן כל פירות הנקלפין מאדימים. ובמ"א[87] שוב כותב: שהאתרוג אינו מלבין כשיבש אלא הוא מתאדם ופניו מתכרכמות.

ונמצאו הגמ' והפוסקים קוראים למראה פרי שנקלף (וליבשות), אדום (סומקא), ואנו קוראים ורואים לצבע הפרי שנקלף וליבש - חום, וגם תמרה היא חומה ולא אדומה[88], ושוב משמע שהחום בכלל האדום.

מראה אדום שבלולב והדס

כט. ומעניין לעניין באותו עניין. כתב **בבית יוסף**[89] בתיאור ראש הלולב: אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר **אדום** בלולב מצד פניו, שהוא מחבר שני הוצים אלו, ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד.

---

83) נה ע"ב.

84) לה ע"ב.

85) ברש"ש שם גרס: כאהינא תמרה אדומה.

86) פ"ג סימן יז.

87) סימן כ.

88) אף שיש לומר דמיירי בזן של תמרה ידוע, שאחר שקצת יבשה וצמקה, מראה של מקום החיבור לדקל - בורדו עמוק כעין הענבים.

89) או"ח סתרמ"ה (ס"ג).

ע"כ. וכ"כ **בפרי מגדים**[90] בשמו. ועד"ז בסידור **הרס"ג**[91] בדיני הלולב שכתב: יהא ישר לא מעוקם כלל, אלא אם נתעקם לצד פניו, והוא הצד הנסדק שצבעו אדום. ע"כ.

ואדום הלזה הוא הקליפה החומה שבראש הלולבים (הקארע) שהרבה מהדרים לחזר אחריהם, ומעולם לא שמענו ולא ראינו בקליפה "אדומה" אפילו עמוק שבאדום הקרוב לחום לא ראינו רק חום בלבד.

ובשו"ת **אבני נזר**[92] בתוך דבריו בדין הדס כתב: איברא דצריך להבין, הא (סוכה לג ע"ב) אדום דהדס פסול דסופו להשחיר, דהאי שחור אדום הוא אלא שלקה. ולאו דווקא אדום כדם המכה אלא כל אדום פסול דכללא כייל הגמ' (שם) אדומות כשחורות וכשם שכל שחור פסול דלאו הדר הוא כמו כן כל אדום. ע"כ.

סתם סוסים אדומים

ל. ורש"י בבכורות[93] על דברי הגמ' לגבי "חמור אדום", כתב: קמ"ל סתם סוסים אדומים הן. ע"כ. וראה גם **ברבינו גרשום**.

ומי הוא זה אשר בארץ שיעיד שסתם (רוב) הסוסים "אדומים", אלא א"כ נאמר שוב שהחום בכלל האדום הוא.

ויש קצת לדחות ראיות אלו ע"פ הנמצא בנבואת **זכרי'** שנאמר (פרק ו): (א) ואשב ואשא עיני ואראה והנה ארבע מרכבות יצאות מבין שני ההרים וההרים הרי נחשת: (ב) במרכבה הראשנה **סוסים אדמים** ובמרכבה השנית סוסים שחרים: (ג) ובמרכבה השלשית סוסים לבנים ובמרכבה הרבעית סוסים ברדים אמצים. **ופרש"י**: סוסים אדומים, הם שהרכיבו את בבל שהיא אדומה כמו שכתוב "אנת הוא ראשה די דהבא" (דניאל ב, לח). ע"כ. **ובמצודת דוד** שם: בה היו קשורים סוסים אדומים למשוך אותה וירמז על בבל שנאמר בה "אנת הוא ראשה די דהבא" (דניאל שם) **ומראה הזהב היא אדומה**. ע"כ.

והנה הזהב האדום הוא לנו מראה טהור וכפי שהסכימו הפוסקים ע"פ **רא"ש**[94] דזהב נוטה לאדמומית ועכ"ז טהור הוא, וז"ל: פר"י דמכאן משמע דירוק סתם הוא צבע הדומה לחלמון של ביצה או **לזהב הנוטה למראה אדמומית** . . ואמר בבראשית רבה וירק את חניכיו מלמד שהוריקן בזהב וכן הוא אומר ואברותיה ברקרק חרוץ. אלמא דסתם ירוק הוא צבע הנוטה **לאדמומית כזהב** . . האידנא שאין לטהר שום דם הנוטה למראה אדמומית אם לא שיהא לבן וירוק **כמראה הזהב.** ע"כ. והביאו הב"י וכ"פ **בשו"ע** ונו"כ. וזל"ק **לכ"ק אדה"ז**: או הזהב . . שיש בהם נטייה לאדמומית. עכל"ק. וא"כ אוי"ל שסוסים אדומים אלו שימשכו את בבל האדומה כזהב האדום, הם כולם מראה אחד - טהור, ונקרא כך משום נטייתו לאדמומית. ולפ"ז אין לחוש לקריאת שם אדום על מראה חום דסוסים. ועד"ז יתיישב לשון רש"י "סתם סוסים אדומים הן", די"ל שהוא כמראה הזהב הנוטה לאדמומית דלדידן טהור הוא. ומזה גם יתבאר לשון היעב"ץ שקורא לחום "ירוק ברוי"ן", דמראה זהב בכלל הירוק כמבואר מלשון הרא"ש וכל הפוסקים שם.

90) משב"ז סק"ד.

91) עמ' רלה.

92) חחו"מ סי' קיח.

93) ו ע"א.

94) נדה פ"ב ס"ד.

עדשים אדומים

לא. מסיפור תבשיל העדשים האדום שהכין יעקב לאביו ביום פטירת אאע"ה[95], יש שרצו ללמוד איסור במראה חום, באומרם שלא ראינו עדשים אדומות אלא חומות[96], וא"כ שוב קראה תורה למראה חום בשם אדום.

ושם נאמר: ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו אדום. **ופרש"י**: מן האדם האדם - עדשים אדומות. **וברשב"ם**: הוא אדמוני ונתאוה לאכול אדום. **וברד"ק:** העדשים הקלופים הם אדומים.

אך **הרמב"ן** הביא ביאור נוסף לסיבת אדמימות התבשיל, וז"ל: היה התבשיל מאודם מן העדשים שהיו אדומות, **או שרקחו בדברים אדומים,** ועשו לא ידע מה הוא, וקרא שמו אדום. ע"כ. ולפ"ז קריאתו של עשיו לעדשים, חומים בשם אדום, אינה מלמדת כלום על מראה חום דנדה שבכלל האדום הוא, כי היו אדומים מחמת תבלינים וכיו"ב.

מאידך **בפסיקתא זוטרתא** (לקח טוב) שם: מן האדום האדום, **הם העדשים**, ולמה שני פעמים האדום האדום, מפני שהוא אדום, דכתיב אדמוני, ותבשילו אדום **שאהב את העדשים**. ע"כ. [ועיי' בהערה המשך לשון המדרש[97]]. והיינו כפירוש הראשון ברמב"ן ורש"י ורד"ק, שהעדשים עצמן היו אדומים. וכן הוא **במדרש שכל טוב** שם: שראה המאכל מבושל היטב והמרק מאודם **מחמת העדשים האדומים**.

אך ראיתי להשיב על דברים אלו, שהרי עינינו רואות כמה איכא בשוקא עדשים שגופם אדום[98], וגם כשמתבשלים הם ורוטב שלהם אדום, וממש כמאמר המדרש שכל טוב ופסיקתא ורש"י ורד"ק הנ"ל. ולכן אין לומר שהתורה דברה על עדשים החומים המצויים דווקא, אלא פשוט שדברה על עדשים אדומים (שג"כ מצויים במדה מסויימת). ועוד, שלא תסתור עצמה תורה ח"ו מפרשה לחברתה הסמוכה לה, שהרי לדבריו, כאן (פכ"ה פ' תולדות) קרא התורה למראה חום דעדשים בשם אדום, וכמה פרקים אח"כ (פ"ל בפ' ויצא) מקרא מלא מדברת בכבשים שהם "חום".

ולכן אין ללמוד מנזיד עדשים דיעקב ועשיו, שום דבר לנגד היתר מראה חום בנדה, ואדרבה בזה גילתה תורה חילוק בין מראה אדום למראה חום, שבמקום שמדברת אודות מראה אדום (עדשים) - אומרת אדום, ובמקום שרוצה לומר חום (כבשים) - אומרת חום ולא אדום.

קליפת האורז

לב. עוד כתבו מקור להחמיר במראה חום מדברי **הדרישה**[99] שכתב דקליפת הרי"ז אדומה. והעירו שהאורז בקליפתו חום ולא אדום. וא"כ שוב נמצא לאחד הפוסקים שקרא לחום - אדום.

95) בראשית כה, ל.

96) הרב יהודה ליכטער, קובץ עטרת שלמה ה, תש"ס, עמ' קע (ס"ח אות ח).

97) המשך המדרש שם: וארצו אדומה, דכתיב ארץ אדום (במדבר כ, כג), וגבוריו אדומים, דכתיב מגן גבוריהו מאדם (נחום ב, ד), והקב"ה שהוא צח ואדום, [דודי צח ואדום] (שה"ש ה, י), נפרע ממנו בלבוש אדום, דכתיב מדוע אדום ללבושך (ישעיה סג, ב).

98) או כתום עמוק עם גוון נוטה לאדום.

99) יו"ד סי' קסב סק"ב. וז"ל: דסבירא ליה דדוחן פירושו מה שקורין ריי"ז בלשון אשכנז ולהכי נקט חטין בדוחן משום שדומה במקצת ובפרט כשהריי"ז בקליפתו האדומה שעליו, וזהו כפירוש הערוך. ע"כ.

גרעיני החרובים

לג. ועוד העירו מלשון **הרמב"ם** בהל' פרה אדומה[100], בביאור מעשה שריפת הפרה, וז"ל: והצבוע אדום . . יש שצובעין אותו בתולעת והתולעת היא הגרגרים האדומים ביותר הדומים לגרעיני החרובים. ע"כ. וגרעיני החרובים חומים הם, ושוב נמצא שהכלילו מראה חום במראה אדום (וע"י הרמב"ם).

ואולי יש להשיב ע"ז מדיוק בלשונו שכתב "האדומים ביותר **הדומים** לגרעיני החרובים", ולא שהם כמראה גרעיני החרובם עצמם אלא דומים להם, שהם אדומים עמוק וחזק, וגרעיני החרובים מראה אחר להם - חום.

פרה אדומה

לד. מהפסוק[101] "ויקחו אליך פרה אדמה תמימה", יש שהקשו דלא ראינו מעולם פרה שהיא אדומה ממש, אלא מראה חום עמוק או מראה ג'ינג'י. וא"כ קראה תורה לחום מסויים בשם אדום.

ובס' **פאת שדך** שם, רוצה להציל מקושיא זו, וכותב דמראה פרה אדומה היינו אדומה ולא חומה, דאכן פרה אדומה מאד נדירה כידוע, ולכן לא נמצאה בנינו, אך פרה חומה שהיא מצוי' בנינו, איננה כשירה לפרה אדומה.

אך העיר עליו **הרב יהודה ליכטער**, שם, מגמ' **עבודה זרה**[102]**,** שאמרו: אמאי דמי' יקרין, הואיל ושתי שערות פוסלות בו. ע"כ. והיינו שעיקר נדירותה היא משום שתי שערות שאינם אדומות - חומות, ולא חזיון אדום ממש, עיי"ש אריכות בביאור הסוגיא.

דיו אדמדם - בראון

לה. ועוד נמצא **למשנה ברורה** בהל' תפילין[103], שכתב: וכך דרכו של רוב דיו לכשיזקין יכהה מראיתו ויתהפך קצת לאדמדם ונעשית כעין מראה (שקורין בל"א ברא"ן). ע"כ. וראה בפוסקים שם (מקור דברי המ"ב) שג"כ כתבו כעין זה, וא"כ שוב נמצא שכינו ל(כעין) מראה חום, בשם אדום. ולקמן נציין לספרי הפוסקים הדנים דיהוי הדיו ונ"מ לעניין מראה חום.

קיצור: חום הכתוב בתורה, כתבו המדרש והמפרשים שהוא שחור או אדום (או הקרוב להם). ותרגום חום, "שחום" או שחימי, ובש"ס מצינו שכוונתם לדברים שמראיתם שחור או אדום. וכן כמה דברים שמראיתם בלשונינו חום, קראו להם בש"ס ובפוסקים בשם אדום.

כרכום וזעפראן - חומים

לו. ועוד סיבה לאסור מראה חום, מצינו בדברי **הגר"י קאפח** על הרמב"ם[104] בביאר מהות הכרכום (שהוא א' מחמשת מיני דמים הטמאים מהתורה שנמנו במשנה), וז"ל: הוא הזעפראן, כך מתרגמו רבנו בכל מקום, ויש לו **מראה חום בהיר**, והקדמונים נהגו לתבל בו את הקדרות ליתן בהן מראה נעים לרגיל בכך כדי לעורר את הנפש ובימינו משתמשין בו לסגולות. ע"כ. וכ"כ בהל' נדה[105], דהכרכום חום, ולכן הדיהה שלו הרבה עד שאין לספק בו שהוא ממראה הכרכום, טהור. עיי"ש שתלה זה גם בדברי **הרס"ג**. וש"נ.

100) פ"ג ה"ב.

101) במדבר פרק יט, ב.

102) כד ע"א.

103) סל"ב ס"ק קכח.

104) מעשר שני ונטעי רבעי פ"ז הערה ז.

105) איסורי ביאה פ"ה הערה יד.

וקצת צ"ע מלשון **הרמב"ם** בפירושו למשנה[106], שכתב דמשרת הכרכום - "כמראה הדם הדיהה", ומראה דם דיהה אינו עניין לחום אלא לדיהה דאדום. ועיי' גם **במאירי** שם.

והזאפרן שלפנינו, מראה העלים היוצאים באמצעיתו ה"צלקות", אדומים עמוק ביותר עד חום עמוק הנוטה ונראה בבירור האדום שבו, ועיקר שמו יהי' אדום. ומקום חיבור העלים לפרח, צהוב וכתום. וא"כ לכאורה אין ללמוד מזה חומרא למראה חום שאנו מתירים כשאינו נוטה לאדום, וכדברי היעב"ץ וסד"ט. והמעיי' בהל' טריפות (בתוב"ש ובית אפרים ופמ"ג סל"ח) ימצא לכמה אחרונים דפירשו דמראה כרכום הוא אדום (ולא צהוב), וכ"כ בפר"ר בפשטות שכרכום הוא מראה טהור בנדה. [וראה מש"כ עליו בס' שושנים דוד עמ' סב בתחילתו].

ולהעיר מלשון **כ"ק אדה"ז** בשולחנו[107] הלכות אתרוג: ירוק כעין כרכום (שקורין געל) כדרך כל האתרוגים שנגמר פרים או אפילו שאין כולו ירוק ככרכום שבמקצתו התחיל להוריק ככרכום שזהו סימן שנגמר פריו. ע"כ. ושוב ראי' שאין ללמוד ממראה כרכום שהוא חום וטמא.

כמימי אדמה - חומים

לז. ועוד מצינו להחמיר במראה חום בס' **מקוה ישראל**[108], שכתב: מראה חום כהה, יתכן שטמא מן התורה, משנה שם "כמימי אדמה", ובחום בהיר יש אופנים שמקילין. ע"כ. וראה במאמרו של הרב ליכטער שם[109], שמחבר הספר הנ"ל, אמר לו שכן קיבל ממורו הרב **יודא בויאר**.

אך יש להעיר על דברים אלו, מדברי **הרמב"ם** בפה"מ: בית כרם, מקום בארץ ישראל, עפרו **אדום**, נותן עליו מים ומקיף במראהו. ובהלכותיו[110] כתב: אדמה מבקעת סיכני וכיוצא בה שהיא אדומה. ע"כ. **ובמאירי** שם: וכמימי אדמה, ר"ל אדמה שיש לו אדמימות ממקומות ידועים, ונותן ממנה לתוך קערה של מים, והמים מתאדמים מכחה. ע"כ. והיינו שמימי אדמה הם אדומים ולא חומים ולכן אינם בנמצא בכל מקום אלא במקום ידועים, ואינו ככל אדמה שמראה חום.

ולכל היותר הי' להביא מזה ראי' להחמיר דווקא במראה חום עמוק ואדמדם, וכן כל כיו"ב ממראות החום שנוטים לאדום, טמאים. ואת זה כבר קידם והציל היעב"ץ בעצמו, באומרו שחום אינו נוטה לאדום. אך מראה חום עמוק, אם אינו כשחור או נוטה לו באופן הטמא בזמן הזה - למה יטמא, הרי אינו נוטה למראה אדמומית (ושחרות), ומה לו ול"מימי אדמה" דמתניתין.

משרת תלתן ומי בשר צלי - חומים

לח. עוד תמה **הרב ליכטער** שם[111], על דברי היעב"ץ שמראה חום עדיפי מימי בשר צלי (שטהור לב"ה אך טמא לדידן האידנא), שלקח בעצמו עד בדיקה וטבלו במימי בשר צלי, והי' מראה העד ברוין ממש. וכשהראה המראה לרבנים (ולא ידעו שטבלו במי בשר צלי), התירו מכח ההיתר של מראה חום[112]. והסיק שברוין הוא מראה בשר צלי והיינו הך.

106) נדה פ"ב מ"ו.

107) סתרמ"ח ס"ל.

108) פ"ב ס"א הערה 4.

109) הערה 29.

110) פ"ה ה"ח.

111) עמ' קעג.

112) להעיר משיעורי שבה"ל "כי אפילו דם אדום ממש, לאחר זמן נהיה כעין חום שהמקילים היו מטהרים" הובא

וגם ע"ז יש להעיר פורתא, כי הקפת מראה והשוואתו היא דווקא בדבר עצמו (כמבואר בגמ' ובפוסקים[113]), ולא בדבר כפי שנראה אחר שנתפס בעד בדיקה, כי יראה כל רואה שישתנה מראהו על העד מכפי שהוא כנוס בכלי. והיינו, שאין לקבוע שמי בשר צלי הם חומים משום שנראים חומים על העד בדיקה, אלא יש לראותם כפי שהם כנוסים בכלי. וזאת נוסף לערעור על עצם הניסיון להשוות מראה חום למימי בשר צלי בזמה"ז. שהרי אין אנו בקיאין באופן ההקפה ובאיכות המראות וכו', וגם לא ידוע לנו בבירור הנדרש במי הבשר צלי שאיתו צריך להקיף. ודוחק לומר שלהחמיר כן אנו בקיאין.

לט. ושם עוד כתב, שראה מי תלתן כנוס בכלי, והיו ג"כ ברוין. והרי מי תלתן לדידן טמאים בזמה"ז[114]. ואולי הי' ניתן לחזק דבריו, ע"פ דברי **הרמב"ם** בפה"מ שם: מימי תלתן ומימי בשר צלי הוא המראה האדום אלא שנקלש עבויו, וכשם שספחו את השחור למראה האדום מפני שהוא אדום שנתעבית אדמימותו, כך נספח לו את שנקלשה אדמימותו והוא כמימי תלתן שהוא משרת ה"חלבא" ומימי בשר צלי. ע"כ. והחילבה מראה גרעיניו חום בהיר וחלקם מאד בהירים עד קרוב למראה בעז', ויתכן ומשרתו במראה זה ג"כ.

מאידך, הרי כו"ע מתירים מראה חום בהיר שכזה (ויש שכתבו מקור לזה מדברי הש"ך לגבי מראה כבגד לבן שנפל עליו אבק וכו'). ועוד, ברורות דיבר הרמב"ם שמימי תלתן הוא מראה אדום "שנקלשה אדמימותו" וקשה לייחסו למראה חום שהוא מראה עבה ממראה דם (היפך ממש של דברי הרמב"ם) וכפי שכתב היד יצחק שחום מראה אדום הוא שלקה לכיוון השחור ולא הגיע לתכלית שחרותו עדיין.

ה. ניסיון כמאה עדים דדם משתנה למראה חום

מ. ועוד טעם נאמר במראה חום ודינו, והוא, דכל המורים הרואים במראות הדמים, יודעים אשר מצוי מאד שהדם כשמתייבש לוקה למראה חום, פעמים למראה חום בהיר, ופעמים למראה חום קצת עמוק (ואפור - כמעט בורדו, בפרט בקצוות ההפרשה), ולפעמים למראה חום עמוק וחזק. והרי הוא מהדברים הראשונים והחמורים שמלמדים כל צורבא דרבנן הניגש לעבודת קודש דראיית מראות הדמים, וכידוע.

וכן תמצא **בשיעורי שבה"ל**[115], שהחמיר במראה ברוין (וכאשר יבואר שיטתו להלן), והוסיף: וכן נראה מהנסיון שאין להקל במראה גמור של חום, כי אפילו דם אדום ממש, לאחר זמן נהיה כעין חום שהמקילים היו מטהרים, דמזג האויר וחום וקור משנים את הצבע לפעמים לחום בהיר יותר מכערמונים, ולכן בפרט חום, יש לנהוג לשאול אם כך היה בשעת יציאה או יותר חזק, כיון שמצוי באופן

לקמן סעי' מ.

113) וכ"פ הרמב"ם שם פ"ה הי"א: כיצד מקיף ורואה, לוקח המטלית שיש בה הדם בידו ומביט **בו** ובדיו, או **ב**עלה של כרכום, או **ב**דם הקזה שבכוס, או **ב**מימי אדמה, או **ב**מזג שבכוס ועורך לה כפי מה שעיניו רואות ומטמא או מטהר, ואינו מביט בזכוכית של כוס מבחוץ אלא **ב**משקה שבכוס. ע"כ.

114) וז"ל הבית יוסף סקפ"ח ס"א: וא"ת מאחר שהם ז"ל פסקו הלכה כבית הלל דמטהרים כמימי תלתן וכמימי בשר צלי למה לא התירום בזמן הזה כשם שהתירו בירוק ולבן י"ל דכיון שהם נוטים למראה אדמומית ואין אנו בקיאים במראות מטמאינן להו ולא מטהרינן אלא לבן וירוק משום דלית להו נטייה לאדמומית כלל.

115) סקפ"ח ש"ך סק"ב. וראה בשו"ת שלו, ח"ג סקכ"א, וח"ד סק"ג.

הנ"ל שאדום משתנה. ע"כ. ודבריו אלו צוטטו בספרי המלקטים והפוסקים כאשר תראה. וראה גם **בבדה"ש**[116]. [וראה עד"ז בס' **חוט שני**[117], ליזהר במראה חום דלא יהי' ממראה חום שיבש דמראה חום עם זכר דם טמא בוודאי ולא בזה דנו הפוסקים].

ואם כן הדברים - דדם המתייבש מצוי שיהפך למראה חום, אזי יש לומר, שמראה חום אינו אלא דיהה או עמוק (או ליקוי) דמראה אדום, וא"כ טמא מדינא בזמה"ז שאוסרים כל מראה שנראה בו נטיי' לאדמומית. וכעין דברי היד יצחק הנ"ל, דהחום הוא אדום שעדיין באמצע ליקויו לשחור.

ואגב זה יש להעיר עוד מקור שהדם משתנה מראיתו למראה ברוין, מלשון **החלקת מחוקק**[118], בעניין זיהוי הנתבע להתיר אשתו, שכתב: חבורה שהעור שלם, רק מתחת נתקבץ הדם ונשתנה מראה העור לירוק שקורין ברוין או בלויא. ע"כ.

ולכן גם מבלי לומר שמראה חום הינו סוג של אדום, איך מקילים בו האידנא, הרי שאם חלק ממראה חום נוטה לאדמומית, איך נוכל להקל בו, ומי יאמר בדורינו לחלק בין דם לדם שזה החום שלפניו הי' דם מלפנים אך חבירו הוא מראה טהור. (וראה בתשובת יעב"ץ ואדה"ז סק"ב, דטעם חומרת כל מראה אדום ושחור בזמה"ז, הוא שמא יבוא אחד להתיר מראה הטמא). ויותר מזה, שכבר רבה המכשלה במראה חום, שפעמים המורים לומדים זכות לעצמם, ובשם הגמ' "דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות" לא נותן הדעת לחקור האיך הי' בשעת יציאה, אלא דן המראה כפי שהובא לפניו כעת. (ולפעמים הנשים או הבעל שנשלח ע"י לרב, או שבעצמו לא יודע מה חומרת שתיקתו שאינו אומר האיך הי' מראהו האמיתי בשעת יציאתו מהגוף או שח"ו מעדיפים שלא לומר מה שראו ויודעים שיש כאן שאלה חמורה, וסומכים על מה דאמרי אינשי שהפסק להיתר או להחמיר הוא עניין השייך לרב ועליו תלוי הקולר וכו' ושותקים ומכשילים וכו' ר"ל. ונסלח לכל עדת וכו' כי לכל העם בשגגה. וד"ל).

116) סק"ו.

117) סקפ"ח ס"א, עמ' פח.

118) אבה"ע סי' יז ס"ק נה.

סיכום קושיות הפוסקים נגד היתר החום

מא. ולמען אשר תעמוד לנו תלמודינו, נסכם בדרך קצרה דברי הפוסקים שעמדו נגד היעב"ץ וסד"ט:

(א) הסד"ט כתב היתר מראה חום מהיותו נוטה לשחור ולא לאדום. ולדידן שטמא כל מראה שחור, סר צל היסוד להקל.

(ב) גם היסוד לומר דמראה חום אינו נוטה למראה אדום, אינו מוסכם, שהרי אנו רואים במראה חום (וערמון) שנוטה לאדום או נוטה לשחור הטמא או שהוא מהול מאדום ושחור.

(ג) וגם מלשון הפוסקים ומתוכם השו"ע שהתירו רק מראה לבן וירוק (ומנו סוגי הירוקים הטהורים), לא ניתן יותר רשות למראה חום לשכון בהיכל מראות הירוקים או אחר הטהורים.

(ד) מראה חום שבתורה פירשו המדרש והפוסקים שהוא שחור או אדום. וגם בתרגומו "שחום" (שחימי) השתמשו בו לתיאור מראה שחור או אדום. וגם דברים שמראיתם בלשונינו חום, קראו

להם הש"ס והפוסקים בשם אדום או שחור. וא"כ לא ראינו שמראה חום הוא מראה בפ"ע שיש להעמידו בהיתרו, אלא נכלל תמיד במראה אדום או במראה שחור הטמאים.

(ה) כרכום, יש שכתבו שמראיתו חום, וא"כ צר"ל טמא מהתורה מהיותו אחת מחמשה דמים המנויים במשנה. ויש שכתבו שמראה חום עמוק טמא מכח טומאת מראה דם כמימי אדמה המנוי ג"כ במשנה. ויש שכתבו (מנסיון) שמראה מי בשר צלי - שטהור לב"ה אך טמא לדידן בזמה"ז - ג"כ מראיתו חום. וכן משרת התלתן שג"כ מנוי במשנה כמראה טהור לדעת בית הלל, דיש המייחסים אותו לחילבה, הרי מראה גרעין החילבה חום בהיר, וא"כ עליו להיכלל באיסור "כל מראה אדום" הטמא בזמה"ז.

(ו) מצוי ביותר שהדם כשמתייבש משתנה מראיתו למראה חום, ודבר זה ידוע לכל המורים, וא"כ נוסף למה שמראה חום הוא סימן מובהק לדם, הרי נוסף לזה, נראה שהוא בכלל דיהה או לקוי דאדום הטמא. ומי האדינא יורה דעה לחלק בין דם לדם ולאמר ע"ז טהור וע"ז טמא.

יישוב קושיות הפוסקים על היתר החום:

ואחר כל הדברים האלה, הי' עולה בדעת הקורא, שגברה מידת הגבורה והחומרא על דין מראה חום. אך זה אינו, וכפי שתראה לקמן בעז"ה, שיש מה להשיב ולהעמיד היתר החום על תילו.

א. התירו מראה חום לא מכח היתר השחור מדינא דגמרא

מב. ונשיב על הראשון, ראשון. במה שכתבו לתמוה על היתר מראה חום משום דהאידנא טמא כל מראה שחור, וא"כ אינו מועיל לחום שאינו נוטה לאדום אלא לשחור, כפי שכתב הסד"ט בשם מ"כ.

ע"ז יש להשיב, שכמה מהם לא ראו מקור דברי הסד"ט[119], שהם היעב"ץ בעצמו שכבר הציל מטענה זו כנ"ל בארוכה (ס"ב ואילך), שהחום שהוא מתיר אינו שייך כלל למראה שחור, לא מיני' ולא מקצתי' ואינו מסוגו וממינו כלל, ובלשונו "וכ"ש בירוק ברוי"ן, **שהרי אינו שחור ולא אפי' דיהה דדיהה שלו**". ולא שמתיר מראה חום הנוטה לשחור נגד כל הראשונים אלא החום שנראה שמראה בפ"ע בלבד וכפי שהארכנו כבר לבאר זה שם וצרף לכאן. ומזה תבין שהרעישו על הסד"ט (ויעב"ץ) לריק.

וכדברים האלה כ"כ כמה פוסקים להציל היעב"ץ וסד"ט מקושיא זו, ומהם: **הפתחא זוטא**[120], (שאף שחושש לדעות המחמירים בבדיקה) כתב שלא נעלם מהיעב"ץ שיטת הרמב"ן והר"ן שמחמירים בכל מראה שחור, ושי"ל בכוונת היעב"ץ, שגם הם יודו להיתרא (דלא גרע ממראה געל שנוטה קצת לאדמומית), משום דחום אינו אפילו דיהה דדיהה דשחור (שהחמירו בהם הרמב"ן והר"ן). וראה בס' **טהרת ישראל**[121], שהביא דברי הפתחא זוטא וציין אליו.

וכ"כ באריכות בשו"ת **ציץ אליעזר** לדחות הדוחים והמקשים על דברי היעב"ץ והסד"ט

119) בפאת שדך ח"א סצ"ה, כתב: **ורוב האחרונים לא ראו שו"ת שאילת יעב"ץ** ולא עמדו בשתי הראיות האחרונות כי לא נזכרו בס"ט, ועל הראיה הראשונה הקשו הא קיי"ל לטמא כל שנוטה לשחרות, ובאמת קשה לשמוע שחשדו את בעל ס"ט בטעות כזאת, רק שהבינו דבעל ס"ט לשיטתו בסוף סי' קפ"ח שמטהר דיהה דשחור אף לדידן ודלא כתב"ש. ע"כ.

120) מהדו"ק סק"ב.

121) באר יצחק סק"ח. ויד אליהו סק"ז.

[וכן כתב בדעת **הערוה"ש**[122] שם שהאריך ליישב הסד"ט, וכתב: אבל הנוטה לצבע ברוי"ן דאין זה ממינם כלל [כזית וכזפת וכעורב], ורק נוטה מעט לשחרות, פשיטא שאין לנו להחמיר בחנם. ע"כ.], עיי' לשונו בהערה[123]. וכ"כ **בטהרת הבית**[124] להגר"ע יוסף, ובס' **שערי טהרה**[125] להרי"ם שטערן, **וגופי הלכות**[126] **ונתן פריו**[127], **ותא חזי**[128] בשמם, וכן האריך בדרך זו בס' **עלי טהרה**[129]. וראה גם בשו"ת **פאת שדך**[130] (והובא לשונו בהערה בתחילת הסעיף).

ב. מראה חום שהתירו אינו שייך לשחור או לאדום

מג. ובמה שנחלקו הפוסקים עם היתר החום, משום הנראה להם במהות מראה חום, שנוטה לאדום יותר משחור, ודלא כדברי היעב"ץ וסד"ט. או להיפך, משום שחום נוטה לשחור. או משום שחום מהול מאדום ושחור כשהוא באמצע לקותא לשחור אך עדיין לא הגיע לגמר ליקויו.

הנה על הטענה שהוא נוטה לאדום, ע"ז יש ליישב ג"כ ע"ד הנ"ל, שלא ראו דברי היעב"ץ מקור דברי הסד"ט, או שראו, אך שכבר הציל עצמו מקושיא זו, שכתב במהות מראה חום - "שהוא כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי" ושרק סוג מראה זה (ועמוק קצת שלו) הוא מתיר, ותו לא, הרי "מראה ברוי"ן הנז' [- כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי], **שאין לו נטייה לאדמומית**". ושם בהמשך "ועוד ק"ו מירוק דמקילינן ביה טובא, ואפי' במראה הזהב, שהרי יש בו ודאי נטייה חזקה אל האודם . . ואפ"ה סמכינן להתירו כשאין לו נטייה לאדום. כ"ש **בירוק ברוי"ן שהוא רחוק מאד מן האדום**".

מג. וגם מש"כ הראש אפרים שקליפת הערמונים נוטה לאדום יותר מלשחור, נגד דברי הסד"ט. הרי ידוע שכמה סוגי ערמונים המה, ומראיתם משונה ביותר זה מזה. יש

122) ס"ט. אך ראה הנסמן לעיל בס' תא חזי, שנחלקו איתו בכוונת הערוה"ש.

123) בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סכ"ב אות ב) כתב: ולעצם קושית החכמת אדם על הס"ט, המעיין בגוף דברי שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ד שמשם הוא ששאב הסדרי טהרה את דבריו, נוכח לדעת דהשאילת יעב"ץ בעצמו הרגיש בכך מה שלדידן גם בדיהה מכן טמא במראה שחור כמו במראה אדום, ואת יסודו בונה רק מה דמדינא דגמרא טהור זה . . [ואחר שמצטט היעב"ץ, כותב] הרי שהשאילת יעב"ץ בעצמו הרגיש בזה דזה דדיהה מכן טהור הוא בזה דלית בה ספיקא ולא חומרא מדינא דגמרא אבל אנן מחמרינן גם בזה במראה שחור, ורק מזה שאין בזה ספיקא ולא חומרא מדינא דגמרא ורק אנן הוא דמחמרינן בזה בחומרא בעלמא הוא שלוקח ללמוד לטהר המראה ברוי"ן כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי גם אליבא דידו, והוא בהיות דאפילו במימי בשר צלי דידוע שיש בו אדמימות טהור מדינא דגמרא ומה דמחמרינן ביה היא גופא חומרא גדולה, ועל אחת כמה דחומרא גדולה היא מה דמחמרינן בדיהה מכן בשחור אשר לית בה ספיקא ולא חומרא מדינא דגמרא, לכן בפחות מזה ומזה דהיינו מראה הברוין הנ"ז שלא רק שאין לו נטיה לאדמומית אלא שגם אינו שחור ולא אפילו דיהה דדיהה שלו ורק עמוק שלו נוטה קצת לשחרות הדיהה, בכל כה"ג אין לנו להוסיף על החומרות, ולא רק דפשיטא דלית דחש ליה למראה הברוי"ן הנ"ז בכתם אלא גם בדרך ראיה ג"כ אין להחמיר כלל בברוי"ן הנ"ז. ומתורץ בפשיטות קושית החכמת אדם ועוד כמה שמזכירם הד"ת שם (כהראש אפרים בס' ל"ח בפרי תבואה ס"ק נ"ט וספר כרם שלמה על יו"ד ובית דוד ממילכדארף) שמקשים על הס"ט בכעין קושיתו ואשר רוצים משום כך לדחות הדברים מהלכה. והס"ט קיצר רק בהעתקת הדברים. ע"כ.

124) ח"א סי' ו, ע' רצג.

125) ח"א סס"ח.

126) משנת סופרים סק"א.

127) שם סוד"ה אולם.

128) סי' ז ס"ד ובהערה 157.

129) סקפ"ח ס"א סק"ח.

130) שם ע' קפד.

מהם שמראיתם חום עמוק כמעט שחור וגם פעמים שהם מבריקים, ויש שהם חומים ובהירים אך עם גוון כמעט בורדו (או כתום ואדום), ונראה שלהם התכוין הראש אפרים. ויש שמראיתם ממוצע בין שתי המראות הנ"ל, ואינן נוטים לשחור או לאדום, אלא מראה חום בלבד, והנראה שלהם נתכוונו היעב"ץ וסד"ט, ולפי זה מיושב תלונתו.

מד. וגם מש"כ הלחו"ש שחום מהול מאדום ושחור. וביאר ביד יצחק שמסתבר שהוא אדום שלוקה לשחור ולא סיים לקותו.

הנה לפ"ז יש לתמוה ביותר על היתר מראה "חלמון ביצה" שכתבו להתירו הרא"ש ורוב ככל האחרונים, וכידוע שהוא מראה כתום (כש"כ לעיל סי' 000***), והרי מראה זה הי' צריך לאוסרו, די"ל כלחו"ש שהוא מראה אדום מהול ממראה לבן (או אחר) שגרם למראה אדמומית שבו להתבהר קצת ולהתהפך למראה כתום. וכן כיד יצחק שהוא אדום באצמע ליקויו ולכלל מראה אחר לא הגיע. ועד"ז במראה אפור הי' לאוסרו (ואפי' הבהיר שהקילו בו מכח דברי הש"ך שם כמראה בגד לבן וכו'). ובפרט לאחר שלא נשמע לפניו שיזהירו בשאר מראות הכל כך שכיחות שיש בהם חשש כזה אלו או אחרות (זולת הב"ח בחומרת הנשים לרחוץ בתוך ז' נקיים, שנדחה ע"י רוב הפוסקים עיי' 000***). ובפרט במראה חום שהוא שכיח ביותר, ואפילו יותר ממראה שחור כידוע, שבו כן הזהירו מחשש זה.

מה. וגם דברי הבית מאיר, דמראה חום אסור משום דתמיד נוטה או לאדום או לשחור, הרי חום כזה שבוודאי נוטה לאדום או שחור לא התירו היעב"ץ כנ"ל. או שמא נחלק בגדר הקבלה שקיבל מרבותיו או הנראה לו מעצמו במהות החומרא של מראה אדום ושחור בזמה"ז. ואנו עינינו רואות שאינו כן, ולא **כל** מראה חום נוטה לשחור או לאדום כדבריו, ושיש להחמיר עליהם בזמה"ז, אלא חלקם בוודאי אינם בכלל חומרא זו. וגם קביעה זו שחום תמיד נוטה לכאן או לכאן יש לה בהכרח יוצא דופן, שבוודאי גם הוא מודה בחום בהיר שאינו נוטה לא לכאן ולא לכאן. וצ"ע כוונתו.

ג. לבן וירוק - לאו דווקא

מו. ובמה שרצו לאסור מראה חום מלשון הפוסקים שאינו טהור אלא מראה לבן וירוק כפי שכתב היפה נוף והיד יצחק ודעימי'.

הנה לשון הפוסקים בס' קפח, המורים היפך ממסקנה זו, **הב"י** שכתב: ומשמע **דהוא הדין לכל מראות שאין לספק בהן באדמומית כלל דטהורים** דומיא דכרתי, ולא הזכירו ירוק אלא משום דכשהוא כגוון הזהב איכא למאן דאמר דנוטה לאדמימות הוא, לפיכך הוצרך להשמיענו בו, ולבן שאמרנו לאו דוקא, **דהוא הדין לכל מראה דאין לספקו במראה אדמומית כלל דשרי, דבכלל לבן הוא**, וכן נראה מדברי הר"ן ז"ל בפרק ב' דשבועות. ע"כ. **והב"ח** שם כתב: ותימה דכיון דמן התורה אין דם טמא אלא ארבע מראות אדום ושחור נמי אדום הוא אלא שלקה, למה אמרו ואין טהור אלא בשתי מראות שהן הלבן והירוק, הלא כל המראות כולן טהורים חוץ ממראה אדמומית, ונראה דלבן וירוק לרבותא נקטינהו וכל שכן שאר מראות . . והשתא ניחא דכיון דנקט אפילו ירוק ולבן טהור, כל שכן כל שאר מראות. ע"כ. **ובש"ך**: וחכמים החמירו שלא לטעות בין דם לדם ואסרו כל מראה הנוטה לאדמימות **והכשירו כל מראה שאין לספקו באדמומית כלל**. ע"כ.

ואנו השותים מימי אחרונים אלה, יש לנו מקום להתיר מראה חום הנז' ביעב"ץ, שלא החמירו במראה בפ"ע שאין לו שייכות למראה אדום,

וזה מש"כ היעב"ץ בתיאור מראה חום שהתיר "ברוי"ן הנז' שאין לו נטייה לאדמומית . . בירוק ברוי"ן שהוא רחוק מאד מן האדום". **ובהג' יד שאול** שרצה להחמיר בכל מראה שאינו מפורש להיתר (כמ"ש התוב"ש בסל"ח בקשר למראה ברוין בריאה), הביא דברי הב"י הנ"ל, וביטל דעתו כנגדו[131], וממנו יראו ויעשו. **ובלבושי מרדכי** (הנסמן בהערה הקודמת) האריך ג"כ נגד המחמירים בכל מראות שלא נמנו בשו"ע, כי לבן וירוק לאו דווקא, ומונה וסופר בשם הפוסקים ומדברי עצמו כמה מראות להקל, וממש כדברינו כותב שמשום זה מראה כתום טהור וכן ברוין ואפור וחום הבהיר (ובחום העמוק כקפה בלי חלב למעשה החמיר, ויבואר לקמן).

ד. חום הטהור, מראה בפני עצמו הוא. מקורות עם שקו"ט

מז. ובמה שחזקו לאסור מראה חום מלשונות התורה וש"ס ומדרשים ומפרשיהם, שמראה חום תמיד בכלל האדום או השחור.

נוסף שכמה מהם לעיל כבר מצאנו להם פירכא, הנה תמוה ודחוק ביותר לומר שהיעב"ץ וסד"ט ושאר הפוסקים המתירים מראה חום, נסתם מכולם מה שבן חמש למקרא (מפ' ויצא) כבר יודע עם פרש"י. ושגם כל הני דוכתי בש"ס ופוסקים הנ"ל נשמט מהם בעת שכתבו היתר מראה חום. זה אינו והס מלהזכירו. ובחיזוק המתירים ראוי להעתיק דברי הר"י פרקש בס' **טהרה כהלכה** שם, שהביא דברי רש"י (מפ' ויצא שם) דחום דומה לאדום, והאריך בזה קצת, וסיים: ואף שמובן שאין שאין לסתור פס"ד מפורש בפוסקים המתירים מכח דברים אלו, מ"מ כתבתים להעיר לב המעיינים. ע"כ.

ולתוספת חיזוק יש להעיר **ממדרש אגדה** לפ' ויצא[132], שכתבו: "חום בכשבים" חום בכשבים **שאינם שחורים**. ע"כ. ונראה כוונתו שחום מראה בפני עצמו הוא, והוא סיוע למתירים.

מח. אך עיקר מה שנראה לומר בקושיא זו (דלשונות התורה מורים ברובם שמראה חום בכלל האדום או השחור), הנה וודאי שתורה וחז"ל דברו בלשון בני אדם של אותו הזמן, ואז הדרך הי' לכלול ריבוי מראות תחת שם אחד, ואפילו שאותם מראות היו משונים אחד מהשני קראו להם בשם אחד. ודוגמא לזה במראה ירוק, שהתוס' היו צריכים לגלות לנו שמראה ירוק שנחלקו בו חז"ל במתניתין, הוא לא (רק) מראה ירוק כעשבים אלא (גם) כזהב, ובעצמו הוסיף[133] ליתן שם חדש למראה ירוק - געל, וכן אנו נותנים שם אחר למראה זה הירוק - "חום", דכמו מראה געל (חום) אינו נוטה ממש למראה אדום או שחור[134]. ויותר מזה, שבירוק גופא הכלילו מראה כחול (בלוא), ואף שהוא משונה ביותר ממראה צהוב או ירוק, וכפי שכתב **הב"ח**[135] בתשובה, וז"ל: כמ"ש התוספות בפ' כל היד [נדה יט ע"ב], וכן כל שאר הגאונים בחבוריהם, דבירוק ככרתי וכעשבים אף עקביא מודה דטהור, אלא אפילו **בירוק שקורין בלשון אשכנז בלאו** (כחול) או שקורין גע"ל (צהוב). ע"כ. ולפ"ז יומתק למה קרה היעב"ץ לחום בשם "ירוק ברוין", דכנ"ל שתחת שם ירוק נכנס ריבוי מראות, ולכן י"ל שבתוכם גם מראה

131) ומזה צ"ע על מה קם הלבושי מרדכי (מה"ק סי' קי) לסותרו, ועוד התלנון שלא הביא מדברי הב"י שהיד שאול ציטט בעצמו בסוף דבריו לבטל דעתו כנגדו. ואולי הי' גירסא אחרת לפניו.

132) פ"ל סל"ב.

133) בגמ' סוכה בדין אתרוג הירוק.

134) ורק העמוק שלו נוטה קצת לדיהה דשחור, וכן מראה געל מסויימים מבריקים וזכר אדום בהם, אך בסתם טהורים הם.

135) ספ"ד (ישנות).

חום וע"ד מראה כתום (שהוא בהיר מהחום), ומראה זהב (שהוא בהיר מהכתום).

ולכן מה שהכלילו מראה חום בשם שחור או אדום, הנה זה מובן ע"פ הנ"ל, שבימיהם הכלילו ריבוי מראות תחת שם אחד, אך לא השם הוא הקובע להלכה, דוודאי שכל דין נדון בצבעו המיוחד לו ולא בשם הכללי, וכגון באתרוג, הכשר הוא אתרוג הצהוב[136] ואף שצהוב נקרא ירוק אינו פסול משום שתחת שם ירוק הכללי נכנס גם מראה כעשבים הפסול באתרוג. וכן במראה חום, שאף שנכלל תחת אדום או שחור, הרי לא כל שנפל עליו שם הכללי דאדום או שחור הוא בהכרח הטמא מדין מראה שחור ואדום [וכנ"ל באתרוג, שלולי חילוק זה הי' פסול כל אתרוג הצהוב משום "שם" ירוק שעליו, אלא פשוט שלא כן הוא, ולא השם קובע לענין ההלכה, וכן במראות הדמים שהטמא אינו], אלא האדום כדם והנוטה לו והדיהה שלו, והשחור והדיהה (ונוטה לו) וכו', אבל בחום (אותם) שלא נראה בו אדום וזכר ממנו, וגם כשלא נוטה לשחור, טהור יקרא שמראה אחר הוא ואפילו ששם אחד יש לו עם מראה טמא.

חום שברצועות התפילין

מט. עוד ראי' יש להביא, מרצועות התפילין שמבלי תוספת צבע בטבען (לאחר זמן) חומות הן (פעמים בהיר ופעמים עמוק), והנה בגמ' **מנחות**[137] אמרו: תפילין אין קושרין אותן אלא במינן, בין ירוקות בין שחורות בין לבנות, אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר. ע"כ. ועיי"ש שהוא הדין בצד הפנימי שכנגד עורו שאסור לעשות כן, משום ד"זימנין דמתהפכין ליה", ויראה האדום לחוץ. **ופרש"י** הטעם: אדומות לא יעשה, מפני גנאי שמא יאמרו גרדן הוא, ומדם חטטיו נצבעו והאדימו הרצועות. ודבר אחר, שמא יאמרו אשתו נדה בעל ונצבעו בדם. וכ"כ **בפסקי רי"ד** שם. (**ורבינו יהונתן**[138] כתב: אדומות לא יעשה משום גנאי, יש מפרשים שמיפה את עצמו למצא חן בעיני הזונות. ודבר אחר, כומרי ע"ז שעושין סימנין מבגד אדום). **ובשו"ע אדה"ז**[139] כתב: הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ אבל מצד פנים יעשה מאיזו צבע שירצה חוץ מאדום שהוא גנאי שלא יאמרו שמדם חטטיו נצבעו והאדימו. עכל"ק.

ולאומרים דמראה חום בכלל האדום, צ"ע איך הותר לילך ברצועות שלא נצבעו משני צדדיהם. ושמע מיניה דחום לאו בכלל האדום בכל דיני התורה, אלא מושאל הוא בשם אדום לכמה דברים, וכאמור לעיל שקראו לסוסים אדומים ועכ"ז דימוהו לזהב (שמראהו טהור) שג"כ אמרו שהוא אדום.

ויש מי שרצה ליישב על המחמירים באומרו, שדווקא בצבען באיזה צבע ומתוך כך יחשדו שנצבע באדום אזי אסור, משא"כ כשמשאירם בצבעם הטבעי, שאין שום חשש לכתחילה[140]. ואחר בקשה מכ"ת, דבריו צריכים ביאור, דהרי החשד נידון במראיתו וצבעו, ואם מראיתו אדום (ולדבריו נכלל בזה גם מראה חום) אסור, ומאי שנא מאיפה הגיע הצבע אם מעצמו או מחוץ לו, אם יראה במראה האסור משום חשד, יהי' מראה חום זה הטבעי בכלל האדום האסור.

חום בדיני סת"ם

נ. ושוב מאותו עניין, יש לעיי' אם מראה חום כשר בדיו לסת"ם, שא"כ דינו כשחור, אך אם

136) ראה שו"ע אדה"ז סתרמ"ח ס"ל.

137) לה ע"א.

138) הלכות תפילין (לפי דפי הרי"ף) ז ע"ב.

139) או"ח סל"ג ס"ד.

140) הרב יהודה ליכטער, קובץ עטרת שלמה, ס"ט שם.

הוא פסול לדיו בסת"ם משום שאינו שחור כל צורכו, אזי יהי' ניתן לומר שטהור גם בנדה. ואולי להיפך, שיש לומר שבדיו דבעינן מראה שחור ממש דיהה שלו פסול ולכן חום פסול, אבל דיהה שלו הטמא בהלכות נדה בזמה"ז שכל מראה שחור טמא. וזה אשר יש לברר, אך קצרה היריעה והפנאי.

ועיי' בשו"ת טוב טעם ודעת להגרש"ק סרמ"ג. ובשו"ת חתם סופר יו"ד סרנ"ו, ובשו"ת בית שלמה או"ח ס"ז. ובשו"ת זכר יהוסף ס"א. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב ס"א, ומש"כ לו הגאון האמיתי הרגצובר[141] שם סימן ב' ואילך. ועוד.

ובשו"ע אדה"ז[142] כתב: הלכה שנאמרה למשה מסיני שיהיו כותבים בדיו למעט שאר מיני צבעונים כגון האדום והירוק וכיוצא בהם שאם כתב בסת"ם אפילו אות אחת בשאר מיני צבעונים או בזהב[143] הרי אלו פסולים וצריכים גניזה אלא כל הכתב צריך שיהיה שחור. עכל"ק.

ולקמן יבואר שיטת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בנדון זה.

שיטות הפוסקים למעשה במראה חום:

המחמירים במראה חום

נא. ואחר כל הדברים האלה, נפרוש עתה את דעת הפוסקים המתירים והאוסרים. הנה ראשון המדברים בדין מראה חום בשמו הוא בשו"ת **יפה נוף** שטימא מראה אדום. וכן דחה היתר הסד"ט בס' **בית דוד**[144] ובשו"ת **בית שלמה** ובס' **ראש אפרים** (בהל' טריפות) [ונחלקו בדעתו אם מתיר בכתם[145]] **ולחו"ש ופר"ר** שם. וראה גם בס' **שערי טהרה** (גרוס)[146] שסיים עם דברי הרא"א בשם התבו"ש. ובשו"ת **תשורת שי** כתב שלחלושי הראות כבזמה"ז אפשר שגם השו"ע וסד"ט יודו להחמיר, ואפשר שגם בכתם[147], דהוי מחמת חסרון בקיאות. ובס' **יבקש תורה** ג"כ צידד להחמיר ע"פ המחמירים ומסברא, עיי"ש.

והדרכ"ת הביא דברי שו"ת **שמלת בנימין** שנשאל על מראה חום (בסי' י), ודעתו להחמיר למעשה, והשיג על הסד"ט. אך שבתשובה אחרת[148] כתב בפשטות שהוא טהור כמ"ש בסד"ט.

נב. והפר"ד והכרם שלמה נשארו לדינא בצ"ע. וכן סיים דבריו בס' **חזקת טהרה** (אחרי שמביא שיטות המחמירים, ושקשה להקל בלא צדדים אחרים והבחנה היטב שאין בו תערובת טמא). **ובמקוה ישראל**[149] הצריך הבחנת חכם ושבנתיים יחמירו ע"ע מספק (ובמראה עמוק מחמיר).

המתירים מראה חום בכתם ולא בבדיקה

נג. ובעצי לבונה שם, התיר מראה חום הנוטה לשחור (ולא לאדום) ואינו שחור כ"כ בכתם בלבד ולא בדם (בהרגשה). וכן נראה שהיא

141) וכאן המקום להעיר מסיפור שאירע איתו בילדותו, שאביו והוא היו יחד ביחידות אצל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש, ושאלו האדמו"ר "איפה הוא אוחז", (והיינו איזה גמ' לומד כעת), והשיב שלומד כעת מסכת נזיר (וזה הי' בגיל 7), ומזה הבין שצריך "לאחוז" ב(מסכת) נזירות, ומזה לא הסתפר כל ימיו (ואף לגבי שתיית יין בפסח, שקו"ט גדולי ישראל בבירור ההנהגתו, ראה בס' המלך במסיבו 000).

142) סל"ב ס"ד.

143) ודייק וראה שחזר על עצמו ושינה מלשונו בפעם שני' שכתב "שאר מיני צבעונים כגון האדום והירוק", ובפעם שני' "בשאר מיני צבעונים או בזהב". והנראה שבפעם השני' מכליל כל שאר מראות אפי' מה שלא נמנה באדום ובירוק

144) סקפ"ח ס"א.

145) דעת תורה סקפ"ח ועוד. אך במנחת פתים כתב שמחמיר בכתם משום שנוטה לאדום.

146) עמ' ל.

147) ועיי' בציוני טהרה הערה כז, מש"כ נגד הוספה זו.

148) סי"ט ד"ה אולם. והוב"ד בדרכ"ת.

149) פ"ב ס"א.

המסקנה של **המנחת פתים**. **ובספר הזכרון לפחד יצחק** בתשובות קצרות[150] בסוף הספר כתב: בדין מראה ברוין חום בבדיקות וכתמים. בחשון תרנ"ג כתבתי אל הגאון אודות מראה ברוין והעליתי מכמה טעמים תלמודיים ונסיונים המוסכמים מפי רופא נאמן לאיסורא דלא כהגאון יעבץ ח"א סי' מ"ד ובעל סד"ט קפ"ח סק"א, והרציתי חדושים לפני מרן ובתשובתו מיום ה' ט"ו כסלו כתב וז"ל: וע"ד מה שדרש מעכ"ת ממני אודות מראה ברוין בדיני נדה הנה בכתמים יש להקל בזה, אבל בדם ע"י בדיקות קשה להקל וכמש"כ מעכת"ר בטוב טעם וכו'. ע"כ. וכ"פ בשו"ת **פני מבין**[151] (דגם בכתם ברוין י"ל כבכל כתם דמעלמא אתי) ובס' **מערכת השלחן**[152] **ובתשבות הר"י אלחנן**[153]. וכ"כ בס' **פתחי דעת**[154]. וכ"כ בס' **חוט שני**[155], ועוד הזהיר שלא יהי' נראה בו מראה דם שיבש בטביעות עין (כידוע לבקיאים במראות) שהוא טמא ואי אפשר להתירו כלל, ולא בזה דנו האחרונים אלא באלה שאין בהם נטיי' כלל לאדום (ובאלו שיש בהם ספק נטיי' כותב להחמיר). [ובס' ארחות טהרה כתב שאין צריך להביא לרב מראה חום בכתם, אבל בבדיקה יש להביא לרב]. וכ"כ בשו"ת **מי יהודה**[156], להחמיר במראה חום בבדיקה ולהתיר בכתם, והוסיף להזהיר שלא יהי' מראה חום מסור לנשים אלא לחכמים (ולכן לכתחילה לא תוכל לומר עליו כזה ראיתי ואבדתיו כבלבן וירוק, עיי"ש). ובס' **לחמי אבירים** (הנסמן לקמן) כתב בשם רבו **הקנה בשם** שלא רצה להתיר מראה חום בבדיקה רק בכתם אחר העיון שלא נוטה לאדמומית. וכ"כ בשו"ת **ויען יוסף**[157]. והוסיף, שכן דעת **הדרכ"ת** להחמיר בבדיקה ולהקל בכתם. וכ"כ לעיל בשם **הדעת תורה** ועוד, שכתבו בדעת **הראש אפרים** שמתיר בכתם.

ובשו"ת **חלקת יעקב**[158] אסרו בבדיקה גם בימי טוהר, שכתב: והנה במראות הללו, ג"כ יש דעות חלוקות באחרונים . . והעולם נהגו, בכתם להתיר, ובבדיקה להחמיר . . וכשרואה דם אפי' בימי טוהר שלה היא טמאה מה"ת, ואם כן יש להחמיר ברואה, או בבדיקה שהיא כרואה, גם ברוין או נוטה לשחור. ע"כ. ובמ"א[159] כתב: ברוין, דלא אסרינן רק מכח חומרא בבדיקה. ע"כ. אך במ"א[160] נראה שהתיר ביולדת.

וגם בשו"ת **אמרי יושר** שם, התיר מראה חום רק בטומאה דרבנן (ראה בדרכ"ת), ואפי' באישה שאינה יכולה ליטהר שרואה מראה חום (הנוטה לשחור) תמיד. (ולקמן יבואר שבמראה חום לאישה שהוא מראה שלה הקבוע לה שאינה יכולה ליטהר, אין להחמיר אפי' בעמוק והפס"ט).

ובשיעורי שבה"ל[161], האריך בדין מראה חום לפרש וליישב דברי הסד"ט [וצ"ע למה לא הצילו ע"פ מקורו שהוא ביעב"ץ], ולהלכה מחמיר במראה חום בראיי' ובדיקה והפס"ט (ואפי' בחום הבהיר "כמו שיש מחמירים

150) סי' ג, עמ' תקנב.

151) סקנ"ג.

152) סקפ"ח הערה ב. וראה בדבריו שתלה זה בשיטת הסד"ט גופא כ"פ דבריו בס' קץ, וכבר הערנו שהבנה זו בסד"ט אינה ישרה, וכבר העירו מזה הפוסקים.

153) סנ"ב.

154) פ"ב סכ"ב.

155) סקפ"ח ס"א, עמ' פח.

156) סי' ע.

157) סקל"ה.

158) יו"ד סצ"ג.

159) יו"ד סי' ק.

160) ח"ג סט"ו סו"ס ד.

161) סקפ"ח על ש"ך סק"ב. עמ' צד.

בצהוב הנוטה לזהב"). ורק בכתם מתיר, וגם זה רק בכתם הבהיר מאד הדומה יותר לצהוב, וגם יבחין שאינו נוטה בשום אופן לדם (ויחקור איך הי' בשעת יציאה ואם נשתנה ודהה מאז, שדרכו של דם לדהות). ובמקום עיגון כותב להתיר ולסמוך על המתירים אפי' בבדיקה, אחר חקירה הנ"ל. ובדומה לבורדו כותב שיש להחמיר גם למתירים (ובמקום עיגון כותב שהכל לפי הענין).

מראה חום בהפסק טהרה

נד. נוסף על הפוסקים הנ"ל שהחמירו במראה חום בהפס"ט (שו"ת באר משה ושיעורי שבה"ל ושיעורי טהרה) ראה בס' **לחמי אבירים**[162] מכו"כ מורי הוראה מפורסמים שבהפס"ט אין להקל במראה חום שהספ"ט צריך להיות נקי לגמרי. ושם הוסיף שיש אפי' המחמירים ביום הראשון של הז"נ (ואח"ז בשאר ימים יש לדקדק שיהי' מראה בריון בהיר כמשקה המעורב בחלב). וכן בס' **דרכי טהרה**[163] אף שבכללות מתיר מראה חום שאינו נוטה לאדום, משמע דמחמיר טפי בהפס"ט (ובדיקות עקב מהרגשה פנימית) משאר בדיקות וכש"כ כתם. וכ"כ להחמיר במראה חום בהפס"ט בשו"ת **ויען יוסף**[164]. וראה גם בספקי משנה הלכות (הל' טהרה[165]) שבהפס"ט מחמירים יותר מז' נקיים (וזאת אף דלא קיי"ל כחכמ"א(. וכן מקובל בין המורי הוראה.

ויש להעיר שאף דלא קיי"ל כחכמ"א לענין מראה צהוב בהספ"ט כמבואר לעיל באריכות (000***), הנה במראות שיש עליהם לספוקי כמראה חום (שצהוב הוזכר להיתר בשו"ע ונו"כ לעומת מראה חום שנחלקו בו מערכה מול מערכה), הנה ראוי להחמיר בהפס"ט יותר משאר מראות ובדיקות. דמ"מ להפס"ט שמוציאה מטומאה מהתורה להרבה פוסקים, משמע שהיא בדיקה חמורה יותר משאר בדיקות. ואכ"מ.

מראה חום בג' ימים ראשונים

נה. ובשו"ת **יד יצחק** שם, ג"כ לא התיר אלא בכתם בלבד ורק אחר ג' ימים ראשונים. וגם בשו"ת **אג"מ**[166] לא התיר מראה חום בתוך ג' ימים ראשונים (אך לאחר ג' ימים, משמע שמתירו גם בראיי'), שכתב: וצריכה להראות לחכם שבקי להורות לפי הבקיאות של חכמי דורנו שיאמר אם יש לחוש לפי מה שמחמירין, שאם אין זה נוטה לאדמימות של דם אלא כשעוה וזהב או שהוא רק ברוין לא יסתור. ואם ראתה בתוך ג' ימים של פסיקת הדם יש להחמיר גם במראה געל וברוין. והחכם יורה אם דומה לזה דאם הוא פחות מזה אין להחמיר אף בתוך ג' ימים. ע"כ. וגם בס' **שיעורי טהרה**[167] כתב דג' ימים ראשונים חמיר טפי משאר ימים (וגם זה לא בכל חום אלא בבהיר וכו'), ושבהפס"ט תלוי אם חוששים לחומרת החכמ"א במראה געל

162) סי' ז ס"ג ואילך.

163) עמ' ל. וראה שציין שם למתירים כגליון מהרש"א וסד"ט וטהר"י.

164) יו"ד סקכ"ג.

165) פ"ב ה"ט וה"י.

166) יורה דעה ח"ב סע"ח. וראה גם שם בסוף תשובה עא שכתב: ובדבר אם רשאה לרחוץ עצמה באו"מ [באותו מקום] יפה קודם הבדיקות בסתם אשה ליכא חסרון בזה שהרי היא כבר בחזקה שפסקו דמיה, אך תחכה זמן קצר כרבע שעה בערך ולעשות הבדיקה, אבל באשה זו שדרכה זה איזה חדשים שהיא רואה המראה **ברוין** אם היה ספק לנו בכשרות המראה אין לה לרחוץ דהרי אם לא תראה כפי הרגילות שלה בחדשים האחרונים אולי היה זה ע"י הרחיצה, אבל לדינא כיון שכבר הורה לכתר"ה חכם שהוא מראה **טהור** ליכא קפידא.

167) עמ' לא.

[ועיי' לקמן 000 מש"כ בזה]. וגם **בלחמי אבירים** שם, כתב דיש המחמירים כל ג' ימים ראשונים במראה חום, וציטט דברי הרמ"א (מסקצ"ו ס"י[168]) שג' ימים ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי. וראה גם בספקי משנה הלכות (הל' טהרה[169]) שבג' ימים ראשונים מחמירים בו יותר בבדיקות, אך לא כחומרא שבהס"ט שמחמירים בו הרבה יותר (וזאת אף דלא קיי"ל כחכמ"א).

מראה חום בימי טוהר

נו. כבר כת' לעיל בשם **שו"ת חלקת יעקב** שם שכתב להחמיר בזה בבדיקה אך לא בכתם כנ"ל. אך בתשובה אחרת נראה שהתיר. וצ"ע. **ובפסקי באר משה**[170] כתב להקל אפי' במראה חום עמוק ממש [והמלקט שם, נסתפק אם הוא גם בבדיקה והפס"ט ומוך דחוק].

המתירים מראה חום

נז. ולעומת כל המחמירים הנ"ל, כן נמצאו לא מעט האוחזים בשולי גלימת היעב"ץ וסד"ט להתיר מראה חום.

ובבאר מים חיים ומלבושי טהרה[171] הסיקו להתיר במראה חום. **ובטהרת ישראל**[172] שמתיר בכתם הוסיף דהמיקל אף בבדיקה לאחרים לא הפסיד. **ובדברי יחזקאל**, בסוף הספר[173] בשם **הגדולת יהושע** שכתב **שהגה"צ מנאסויד** זצ"ל אמר שמקובל בידו מפי הגה"ק בעל "הדברי יחזקאל" משינאווא, להקל במראה ברוין גם על עד בדיקה, כדעת הסדרי טהרה דמיקל בזה. וכן כתב להתיר כלאחר יד בשו"ת **מגן שאול**[174], וז"ל: כמראה געל או ברוין שכל זה טהור בלא"ה. ע"כ. וכ"פ בס' **חסד לאלפים**[175] בשם **עקרי הדעת טוב**. ולהעיר שהדרכ"ת, שהביא דברי השו"ת **שמלת בנימין** שנשאל על מראה חום (בסי' י), ודעתו להחמיר למעשה, שהשיג על הסד"ט. הוסיף שבתשובה אחרת[176] כתב בפשטות שהוא טהור כמ"ש בסד"ט. **והערוך השלחן**[177] אחר שהאריך ליישב דברי הסד"ט (עיי' לעיל ס"ג) סיים בזה"ל: מ"מ בצבע ברוי"ן **חלילה להחמיר**. ע"כ. **ובשערי טוהר** הקיל במראה חום אף שנוטה לשחור, אך אם הוא שחור שאינו שחור ממש [והנראה שכוונתו לדברי הסד"ט בס' קץ] לא יתיר בראי' אלא בכתם. והוסיף להזהיר דמי שאינו יכול להבחין בין מראה חום למראה שחור, אסור לו להקל. וכ"פ להתיר (אך הזהיר שיתבוננו היטב שלא יטה כלל לשחרות) **בחופת חתנים**[178]. **ובמעין בינה**[179] ג"כ הקיל במראה חום הבהיר (זולת בנוטה לבורדו). וכ"כ להתיר מראה חום בס' **מאורי אור**[180] "לפי שהוא אינו נוטה לאדמומית". ובס' **ברכת דוד**[181], כתב דלמעשה יש פוסקים המתירים אפי' בהפס"ט כל שאינו מראה חום עמוק.

---

168) ולא ס"ה כפי שכתב שם

169) פ"ב ה"ט וה"י.

170) עמ' קז והערה כט.

171) סקפ"ח ס"ג, ומלבושי טהרה סק"ב.

172) סקפ"ח ס"ב.

173) עמ' שפ.

174) סנ"ט.

175) סקפ"ח ס"א.

176) סי"ט ד"ה אולם. והוב"ד בדרכ"ת.

177) סקפ"ח ס"ט.

178) עמ' קל.

179) עמ' פח.

180) קשו"ע סקפ"ח ס"א, להרב יצחק אייזיק שור, באסטאן תש"ח.

181) עמ' קד.

והשיורי ברכה[182] נראה שהסכים ליעב"ץ שציין אליו, וז"ל: מראה כמראה קליפת הערמונים אם הוא טהור. עמ"ש הרב שאלת יעבץ ח"א סימן מ"ד. עיין שם באורך. ע"כ. ואם ציין אליו בלי לציין לחולקים עליו משמע דמודה לו. וכן יש לומר בדעת **התשובה מאהבה**[183] שציטט לסד"ט וציין מקורו ליעב"ץ, וכך סתם ועד"ז **בגליון מהרש"א וכתב סופר**[184] ובס' **משנת יעקב**[185].

ובשו"ת **פאת שדך**[186] האריך ביותר בטוהר מראה חום, וחידש כמה חילוקים בדין מראות הדמים, עיי"ש ודבריו היו להרבה אחרונים כיסוד לשיטת המקילים, אך קצרה היריעה. ועיי' גם בס' **תא חזי** שם שג"כ האריך להוכיח בצדקת מראה חום ואפילו העמוק הרבה.

המתירים מראה חום הבהיר

נח. בשו"ת **לבושי מרדכי** (הנסמן לקמן) הסיק לדינא להחמיר במראה חום העמוק ולהקל במראה חום הבהיר, ומתשובה זו למדו הרבה פוסקים את דרך ההוראה במראה חום וכדלקמן. וז"ל: והנה לדינא מה שקורין ברוין כמו קאסטאמען או קאפפע חרוך, וכן מה שקורין שווארצען קאפפע בלא תערובת חלב, ודאי יש להחמיר, וכן אני נוהג. אבל מראה קאפפע כמ"ש בא מחנות או מראה קאפפע בתערובת חלב שהוא כמ"ש הש"ך (שם סק"ב) בלבן שהוכהה לבנותו ע"י עפר, פשיטא שאין מקום להחמיר, שאין בזה לא שחרות ולא אדמומית כלל, הנלע"ד כמ"ש. ע"כ.

הרואה מראה חום עמוק בקביעות

נט. ומראה עמוק חום באישה שהוא מראה שלה הקבוע לה, אם אינה יכולה ליטהר הרבה נטו להתיר אפי' בבדיקה, וכ"כ **בשיעורי שבה"ל** דלקמן, וכ"כ הרב י.י בלינוב שליט"א **בפעמי יעקב**[187] דפעמים מראה זה הוא הקבוע והטבעי שלהם ואינו דם כלל, ולכן יש להקל להם. וכ"כ **בפסקי באר משה**[188], דאף שמחמיר במראה חום עמוק (כערמונים וכמשקה הקפה בלי חלב) בבדיקה, ובהפס"ט מחמיר בכל מראה חום (ובחום בהיר מקיל לגמרי בשאר בדיקות), מ"מ הסובלת מזיבת דבר לח חום, אין לך שעת הדחק יותר ועת צורך גדול מזה, ולכן כותב להקל גם בהם. ועיי"ש שהזהיר ממראה חום העמוק שיש בו נטיי' לאדמומית שטמא גם בכתם. ואגב לכך הדעת נוטה מהנסיון, דהרבה נשים אין הפנאי מתירם לרחוץ עצמה איה יום או יותר ומביאות בדיקות שנראים חומים מחמת זה, ויש שהוא המראה הקבוע שלהם בהפרשות מאותו מקום, ופשוט שבאלו שמכיר שזהו אורחותיהן אין להחמיר להן כלל.

בירור שיטת החכמ"א

ס. ובשיטת החכמ"א נחלקו האחרונים, **הדרכ"ת** שם, כתב שהחכמ"א מחמיר במראה בריון. וכן כתב בשו"ת **קב חיים**[189] **ויד יצחק** שם.

182) סקפ"ח ס"ד.

183) יו"ד סשס"ב.

184) וראה לשונו וצ"ע אולי כוונתו בשיטת הסד"ט שמחמיר בכתם.

185) עמ' קד.

186) סצ"ה.

187) לט עמ' נה ואילך.

188) סקפ"ח ס"ז.

189) סי' סט.

אך בהערות **באר יצחק**[190] על הדרכ"ת הנדפמ"ח, הביא לשונו של החכמ"א, והעיר ששיטת החכמ"א לטהר מראה ברוין, ורק שהעיר עליו במוסגר שם, במש"כ בסד"ט שדיהה מכן טהור וכו'. וכן בשו"ת **לבושי מרדכי**[191] השיג בדבר זה על הקב חיים והשיב לו בזה"ל: ובאמת מ"ש כת"ה דברי חכמת אדם שהוא מן המחמירים במראה ברוין. לענ"ד נראה להיפך, דבפנים כתב בפירוש להקל, ורק במוסגר הקשה ע"ד סדרי טהרה שטהר משום דיהא, ע"ז השיג דבמראה שחור אפי' דיהה מטמאתן, אבל לעולם במראה ברוין שהוא מראה בפני עצמו ס"ל [להקל], דאל"כ לא הי' נתן מקום לטעות בדבריו, ע"ש בפנים. ע"כ. וכ"כ בס' **פאת שדך**[192], וג"כ העיר על הדרכ"ת דלא דק בשיטת החכמ"א. וכ"כ בשו"ת **ציץ אליעזר**[193], **ושערי טהרה**[194] **וטהרת הבית**[195] **ודעת כהן**[196]. וכן העיר **בהגהות דעת אדם** שעל החכמ"א שם. וכ"כ בס' יבקש תורה[197] (נדה). וכבר כ' לעיל שכ"כ בס' **תא חזי** בדעת החכמ"א. ולזה הדעת נוטה מעיון בחכמ"א, שכתב בפשטות דין הסד"ט ואף שציין אליו במוסגר, רק העיר עליהם, וכלבושי מרדכי.

וגם בשו"ת **שואל ונשאל**[198] (כהן), שהעיר על החכמ"א, למה זה הקשה עליו ובכ"ז פסק כוותי', ותירץ שמראה חום אינו מראה שחור ולא דיהה דדיהה שלו, אלא מראה בפ"ע.

190) סקפ"ח הערה כו.

191) יו"ד מהד"ק סי' קי"א.

192) סצ"ה סו"ס ח.

193) ח"א סכ"ב ס"א.

194) סס"ח ס"ג.

195) שם עמ' רצד.

196) סק"ו.

197) סי' ו, עמ' מט.

198) ח"ח יו"ד סקנ"ח.

[וראה בספרו **באר משה**[199], ששוב הקשה על החכמ"א, והאריך והסיק להחמיר. וצ"ע]

ועד"ז בשו"ת **וישב אברהם**[200] לבנו. וראה גם בשו"ת **שואל ומשיב**[201] (מאזוז).

סא. ועדיין צריך ביאור בשיטתו. דמסתימת לשונו משמע שמיקל בחום במכל וכל, ואף בבדיקה והפס"ט. וידוע מש"כ כבר במק"א באורך לענין מראה געל, והלא הוא ממציא השיטה להחמיר במראה צהוב בהפס"ט. וצ"ע א"כ, למה כשלימד חומרתו הנ"ל, לא העיר ולא הזכיר שה"ה במראה חום. [וראה גם בבינת אדם שער או"נ סי' ח (יג, יד)].

וראיתי שכבר תמהו ע"ז, ויש שהעירו בלבד, ויש שכתבו (והוב"ד לעיל) שאה"נ שה"ה במראה חום לשיטתו אסור במכש"כ וק"ו ממראה צהוב.

אך אינו מוכרח. ויותר מזה תמצא בס' **בפאת שדך**[202], שכתב דגם למחמירים במראה צהוב בהפס"ט, בזה אין להחמיר. וכ"כ **בבאר יצחק** שעל **טהרת ישראל**[203], דחום עדיפי ממראה זהב.

שיטת הצמח צדק במראה חום

ובשיטת **כ"ק אדמו"ר הצמח צדק** בדין מראה חום, עיי' לעיל 000 מש"כ בפסקי דינים שלו, ומש"כ לדייק מדבריו. ועיי' 000 מש"כ המו"ל של השו"ת שלו במפתחות, ומש"כ לדון בדבריהם.

סב. עוד יש להעיר ממראה "כמי צליית בשר" המובא בתשובתו (יו"ד סקי"ח), באישה

199) ס"ד.

200) יו"ד סל"ז.

201) יו"ד סס"ג.

202) בסוף תשובה צ"ה, סי"א אות א.

203) סוס"ק ח.

שהיתה (מלפנים) חולה במעיים והייתה רואה מהם דם, ועכשיו אחרי כמה ימים נקיים לפני הטבילה רואה דם שמראהו "**כמו מי שריית בשר**" (שהוא בהיר יותר ממי בשר צלי), ומזה אינה יכולה להיטהר לבעלה כשנה כבר. וכתב רבינו הצ"צ להקל לה ולהתירה לבעלה, וזאת מכמה טעמים המוזכרים שם.

ונשמע מתשובה זו שלא להקל במראה שהוא כמו מי שריית בשר אלא בדוחק ביותר וביותר (שאינה יכולה ליטהר לבעלה יותר משנה) וביש עוד צירופים אחרים (שיש לה כאבים כעת שם עם בליטה והיתה חולה מלפנים באו"מ ועוד), עיי"ש.

סג. ובתשובה (או"ח סט"ו ס"ה) בדין צבע שחור לדיו בכתיבת סת"ם, שלומד מהל' נדה מהסד"ט הנ"ל בפשטות שברוי"ן (חום) אינו שחור כלל, שכתב וזל"ק: גבי דם נדה שעכשיו אין בקיאין במראות ומטמאין אף דיהה דשחור עכ"ז מטהרין גרין ובלא ע' בי"ד סי' קפ"ח ובס"ט שם סק"א כמראה ברוין כו' [ע"כ ציטוט הסד"ט] אלמא דאין שייכי' אפילו לדיהה דשחור. עכל"ק.

ובהסכמת הגה"ח וכו' הרב **ישעי' ברוין** שליט"א לספר שמירת הטהרה (להרב ש. גדסי שליט"א), הכריז על מציאה זו להקל במראה חום.

000. ועיי' בלשון הצ"צ שמבאר דברוין אינו הדיהה של שחור ולא דיהה ממנו, ומסכים לדברי הר"ן והרמב"ן "שעכשיו אין בקיאין במראות ומטמאין אף דיהה דשחור" ומ"מ טהרת מראה חום היא גם לשיטתם. ויותר מזה, הוא אפי' משווה דינו לדין הירוק וכחול דקיי"ל שהם טהורים בלי ספק. שהרי כתב במהות מראה ברוין **"**אלמא דאין **שייכי'** [- לשון רבים היינו החום וירוק וכחול, דאין הם שייכים] אפילו לדיהה דשחור**"**, וממש כפי שכתב היעב"ץ, דחום אינו שייך אפי' לדיהה דשחור. ולא שהוא דיהה דדיהה ממנו, אלא שאינו שייך לא לו ולא למינו (ולדיהה שלו) כלל. ועד שהוא מכליל את מראה חום עם מראה ירוק וכחול כאחד, שכתב בלשון רבים - "דאין **שייכי**"', דקאי על כל הצבעים שמנה בתשובה שם, שהם הירוק הכחול והחום - שהם אינם שייכים למראה שחור, עיי' היטב היטב.

ועוד ראה ולמד מלשון הצ"צ, שאינו מחלק בין כתם לראיי' והרגשה שכותב וסותם "גבי דם נדה" שמראה חום אינו שייך לשחור. ולשונו מורה דעל כל דם נדה קאי ובלי חילוק אם הוא ראי' גמורה או סתם כתם, דחום וירוק וכחול "אין שייכי' אפילו לדיהה דשחור", היינו שדינו כדין הירוק וכחול שהסכמת הפוסקים שהם טהורים גם בראיי' ומצילים בהרגשה כמבואר בתחילת סקפ"ח. [וראה 000 מה שהסתפקנו בדעתו ממש"כ בפסקי דינים].

סד. ומ"מ יש להעיר דמש"כ רבינו הצ"צ דין הברוין מסד"ט שהחום אינו כשחור, הוא מיירי באיסור לאו דמראה שחור בדיו של סת"ם, והביאו לצירוף ודרך לימוד וביאור הדין ע"מ **להחמיר**, אך לאו דוקא שנתכוין לפסוק מזה היתר באיסור חמור דכרת מדם נדה. ובפרט דלאו סוגיא בדוכתי' הוי', עיי"ש. ולכן אף שראי' נאה היא ללמוד ממנה לשיטתו בדין מראה חום, מ"מ קשה להכריע מזה היתר בכל גוון דמראה חום.

קבלה מרבותי בדין מראה חום

סה. ובעת שימוש ת"ח אצל גדולי ההוראה (מאנ"ש ומחוץ) קבלתי להורות למעשה להחמיר יותר בהפסק טהרה משאר הבדיקות כנ"ל. והגה"ח וכו' הרב **הלל פעווזנער** ע"ה

הורני להחמיר בהפסק טהרה שיהי' "גלאט" ככל האפשר ובוודאי להחמיר במראה חום העמוק (וע"ד דברי הלבושי מרדכי והנמשכים אחריו הנ"ל). וכן דרכי המורים לרוב שקבלתי מהם. ולהקל בכל חום בשאר הבדיקות כל שאין בו שום נטי' לאדמומית. [וזאת למרות המקובל כיום אצל כמה מרבני אנ"ש שיחיו, שלהקל לגמרי בכל מראה חום שאין בו נטיי' לאדמומית וגם בהפס"ט].

ולהעיר שאף אלו שכתבו בספריהם להחמיר במראה חום הבהיר, לפועל כמה מהם בעת השימוש ת"ח לימדוני להקל בזה לפי העניין אף בהפסק טהרה.

ההכרעה למעשה במראה חום

סו. ואחר כל הדברים האלה, עתה ראית לדעת שדין מראה חום אינו הוראה פשוטה כלל, לא להקל ולא להחמיר ח"ו, שמערכה מול מערכה נחלקו בו הפוסקים והרבה צדדים אלימים להחמיר נאמרו בו. ולכן אף שלהלכה ולמעשה נקטינן להחמיר רק במראה חום העמוק בהפסק טהרה ובשאר בדיקות נוהגים הרבנים שיחיו להקל לגמרי (אם לא שנראה בו איזה מראה אדום או שחור הטמא בזמה"ז), מ"מ חובה על המורה להיות זהיר בהוראה זו ולמד כש"כ וק"ו ממש"כ הפוסקים בזהירות הוראת מראה צהוב.

ולכן על לא למורה למהר בהוראה זו ובכדי שלא יכשל בדבר הלכה שמא זה הי' דם הייבש, יש לדרוש ולחקור את האישה על המראה: איך הי' בשעת יציאה (שמא הי' איזה מראה אדום בבדיקה בשעת יציאה מגופה ולקה), וידוע המעשה מהגה"ח וכו' הרב **יהודה קלמן מארלו** ע"ה שבסוף חייו החמיר יותר במראה חום, אחר שראה בדם שנתייבש שמראהו חום. וכן ישאל המורה את האישה איזו בדיקה זו, וכמה זמן מטבילתה היא כעת (דשמא מראה חום זה הוא הקדמה לדם נדות כידוע לכמה נשים, וכפי שכתבתי בשם בתפארת צבי לגבי מראה צהוב, דאף שהוא טהור מעיקר הדין, תפרוש מבעלה עד הבוקר לראות שאינו דם נדות. וכן ראוי לעשות לפי העניין ובאישה שזהו דרכה לראות דם וסת שלה שמקדים לו מראה חום, וכפשוט).

והיעב"ץ סיים תשובתו להתיר מראה חום בזה"ל "והשי"ת בחסדו יצילנו משגיאות".

קיצור: נחלקו הפוסקים בדין מראה חום מאחר שלא נכתב דינו בש"ס וספרי הראשונים. היעב"ץ האריך בתשובה להתירו, וזאת משום שמראה חום שמתיר (כקליפת הערמונים וכמשקה הקפה) אינו נוטה לא לאדום ולא לשחור ולא לדיהה שלהם ויותר מזה - אינו שייך אליהם, אלא מראה בפני עצמו הוא (או) שהוא בכלל הירוק. והסד"ט פסק כוותי' כשמצטט באופן מתמי' ביותר רק חלק מדבריו (דמראה חום טהור משום שאנו נוטה לאדום אלא לשחור). ומשום זה רבו החולקים על הסד"ט, דמאי רבוותא שאינו נוטה לאדום הרי כל מראה שחור טמא בזמן הזה. וע"ז השיבו המתירים, שהחולקים לא ראו מקור דברי הסד"ט שהם היעב"ץ שכבר הציל מקושיא זו באומרו שמראה חום שהוא מתיר אינו נוטה לשחור או לאדום ולדיהה שלהם (דאינו חולק על הראשונים והשו"ע שאוסרים כל מראה אדום ושחור בזמה"ז, וכמבואר בדבריו, וזאת כי היתר מראה חום לדבריו הוא גם לדעת הראשונם והשו"ע).

עוד תמהו על היתר מראה חום משום שלעיניהם מראה חום כן נוטה לאדום או שחור או שהוא מהול משניהם, וחששו שמא הוא אדום שלוקה לשחור ולא נגמר ליקויו. וע"ז

השיבו המתירים שכבר האריך היעב״ץ שמראה חום שמתיר הינו דווקא זה שאינו נוטה למראה אדום או שחור. וא״כ י״ל דרבו מיני וסוגי קליפות הערמונים ומשקה הקפה, וזה לא דיבר במה שדיבר זה. ומה שחששו לאדום הלוקה לשחור שהוא באמצע ליקויו, דבריון תמוהים שהרי לפי דבריו, היו צריכים לחוש למראה צהוב וכתום המותרים מכח ״חלמון ביצה״ שכתבו הפוסקים בשם הרא״ש, שהוא כביכול ג״כ אדום שבאמצע ליקויו למראה לבן או אחר, וכפי שלא חשו לזה במראות אלו כן אין לחוש לזה במראה חום. ולכן אינו מוכרח שיש לחוש לזה, ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות בשעת ההכרעה.

עוד חלקו על היתר מראה חום, משום לשונות הפוסקים דבזמה״ז אינו טהור אלא מראה לבן וירוק בלבד. אך גם ע״ז יש להשיב מדברי הב״י והב״ח והש״ך ושאר אחרונים שמראה לבן וירוק לאו דווקא אלא הוא הדין שטהור כל מראה שאין לחוש בו למראה טמא. ובזה יומתק לשון היעב״ץ שקורא למראה חום בשם ״ירוק ברוין״, שמראה חום בכלל מראה ירוק הכללי שכולל ריבוי מראות תחתיו, כצהוב וכתום וירוק כעשבים והכחול, ואף שהם רחוקים זה מזה כולם טהורים שאינם שייכים למראה אדום או שחור.

עוד תמהו על יסור היתר מראה חום, משום שרוב לשונות התורה והש״ס ופוסקים מורים שמראה חום נכלל תחת השם אדום או שחור, וא״כ טמא הוא שאינו מראה בפ״ע. וגם ע״ז השיבו דלא שם דבר הוא הקובע לעניין הלכות הדמים אלא מראיתו בלבד, דאם היו אוסרים מראה חום משום שנכלל תחת אדום או שחור, היינו צריכים לחוש לאתרוגים צהובים שנקראים בלשון הש״ס ״ירוק״ דמעתה יהיו פסולים מאחר שהירוק כעשבים פסול, והצהוב נכלל תחת הירוק ג״כ. וכן בתפילין שאסור שיהיו אדומים, יהי׳ אסור לילך ברצועות חומות משום אדום, וכל כיו״ב. וא״כ מבואר שאדום ושחור שהם שם כללי אינו אוסר כל מה שנכלל בשמו תחתיו, שאוסר אלא במראיתו בלבד אם נוטה לו או שהוא הדיהה שלו.

עוד חלקו על היתר מראה חום, משום שלדבריהם הוא בכלל מראות הטמאים המנויים במשנה או שהם בכלל המראות האסורים בזמה״ז (אף שהיו טהורים בזמן הש״ס). וגם ע״ז השיבו ע״פ לשונות הפוסקים ומחקירת המינים שאינו מוכרח.

עוד חלקו על מראה חום משום שדרך הדם היבש להפוך מראיתו למראה חום. וגם ע״ז השבנו, דשם ״חום״ הוא שם כללי לריבוי סוגים של מראה חום, ותלוי בעיני המורה אחר שימוש ת״ח לפי הענין ועליו חובת המתינות והחקירה איך הי׳ בשעת יציאה מהגוף וכו׳ (ואגב זה מראה הדם דרכו להפוך לסוגים מסוימים של מראה חום) ולא יטמא כל מראה חום שהם מראה השכיח ביותר בזמן הזה משום שאיזה מהם באים מדם, וכפי שמראה חלמון ביצה (כתום) שהוא טהור דורש גם הוא נסיון ומתינות וכו׳ ולא יטמאו כל סוגי הכתום משום שחלקם באים מדם שלקה.

ולדינא: יש האוסרים מראה חום מכל וכל, ויש המקילים רק בכתם, ויש האוסרים אותו בהפס"ט או בג' ימים ראשונים אך לא בשאר הבדיקות, ויש המתירים אותו מכל וכל (אך הזהירו במתינות וזהירות הדרושה בהוראתו).

ולהלכה ולמעשה: מחבר שו"ת לבושי מרדכי חילק לטמא מראה חום העמוק (כמשקה הקפה בלי חלב) ולהתיר מראה חום הבהיר. והרבה פוסקים נקטו כדבריו להלכה בהפסק טהרה והקילו מכל וכל בשאר בדיקות, אם לא שיש בו נטיי' לאדום או שחור הטמא בזמה"ז. וכן קבלתי מרבותי להורות להלכה ולמעשה. ויש לחקור את האישה האיך הי' בשעת יציאת מגופה, שמא הי' בו מראה אדום שלקה כשנתייבש, וכמה זמן עבר מטבילתה, שמא מראה חום זה הוא הקדמה לדם נדות (כידוע מדברי התפארת צבי לגבי מראה צהוב). ויבודק במתינות המתאימה להוראה של חשש כרת, באור מתאים וביישוב הדעת וכו'. והיעב"ץ סיים תשובתו להתיר מראה חום בזה"ל "והשי"ת בחסדו יצילנו משגיאות".

אבן העזר

מניעת הריון

א. מקורות ההיתר
ב. הגדרת הצער
ג. במקום סכנה
ד. מניעה מטעמי פרנסה
ה. מתי ניתן לרב מורה הוראה להתיר מניעה ולכמה זמן (שימוש)
ו. אמצעי המניעה

הודעה חשובה!

כל הבא לקמן נמסר במהלך שיעור בפני התלמידים על מנת להבהיר להם את המושגים והיסודות החשובים בנושא ההיתרים למניעת הריון.

ולכן בודאי ובודאי שאין לאף אחד להורות או לפסוק הלכה מתוך הכתוב להלן. אלא אך ורק רבנים מורי הוראה מובהקים ובקיאים, יכולים לפסוק ולהורות בענין זה. ובכל מקרה של שאלה מעשית יש לפנות לרב מורי הוראה מוסמך.

וגם תלמידים המתלמדים להיות רבנים יעיינו היטב בכל המקורות המצויינים בפרק זה, ובעוד מקורות, ולא יסתפקו בהמובא כאן, וכמובן גם ישמשו רבנים מורי הוראה ומומחים בתחום.

א. מקורות ההיתר

איתא **במשנה ביבמות** (סא ע"ב) שלדעת ב"ה משיש לאדם זכר ונקבה יצא ידי מצוות פו"ר. וכן נפסק **בשו"ע** (סי' א ס"ה). אמנם עוד איתא **בגמ'** שם (סב ע"ב) שיש על האדם מצוות "אל תנח ידך", דהיינו שיוליד ילדים אפילו כבר קיים פו"ר, וכן נפסק **בשו"ע** (שם ס"ח).

בעל המאור (על המשנה הנ"ל) הגדיר מצווה זו **כחובה** על האדם. **והרמב"ם** כתב שהוא מצווה מדברי קבלה (אישות פט"ו הט"ז). וכ"כ **הנמוק"י** (יבמות סב:) **והמהר"ם פדאווה** (סי' מה).

אמנם לדעת **הרמב"ן** (במלחמות על הגמ' שם) מסופק אם יש בזה משום מצוה וחיוב, וכתב שהוא כעין ישוב הארץ ואין כופין על זה.

אבל לפי **התוס'** (ב"ב ס ע"ב ד"ה דין הוא) אם ישראל היו מסתפקים בבן ובת בלבד כבר היה כלה זרעו של אברהם מאליו.

[ובברכ"י (סקט"ו, הובא **בפת"ש** סק"ב) כתב בשם **הרד"ך** שלפי שיטת **הרי"ף** האיסור לעמוד בלא אשה הוא איסור דאורייתא. וצ"ע מפני שבשו"ת **הר"י מיגש** (סי' קכט) כתב בשם רבו הרי"ף שהוא דרבנן. אמנם כל זה אינו אלא לענין לעמוד בלא אשה ולא מיירי לענין הולדת ילדים].

והנה **הברכי יוסף** (אה"ע סי' א אות ב') כתב שלקיום מצות "אל תנח" מספיק לקיים עונה בעת מן העתים אפילו רחוקים זה מזה. והביאו **הפת"ש** בתחילת הסימן (סק"א).

יוצא שלענין אל תנח יש יסוד לזה שהפוסקים נתנו היתרים לזוג שלא להוליד במשך תקופה

מסויימת, שהרי מצד קיום העונה אפשר לסמוך על החיד"א, ומצד הולדת ילדים יש פוסקים מקילים, ואף למחמירים הרי לא קבעו זמן ולא חיוב לזרז קיומה. אולם כל זה הוא רק לענין "אל תנח" דהיינו לאחר שקיימו פו"ר, אבל אם עדיין לא קיימו פו"ר לכו"ע אסור לבטל עונות עד שיקיימו, וכמו שנתבאר לעיל (בסימן א' אות א').

ועוד יותר מזה איתא **ביבמות** (סה ע"ב) שלרבי חייא היו שני בנים ושתי בנות ואשתו סבלה מאוד בצער לידה, והתירה לעצמה לשתות כוס של עקרין, אחר שבעלה אמר לה שאין הנשים מצוות על פריה ורביה. והיינו שסירסה עצמה לצמיתות משום צער לידה, ולא גער בה רבי חייא משום איסור בדבר.

וכן איתא בפירוש **בתוספתא** (יבמות פ"ח ה"ב) האיש אינו רשאי לשתות כוס עיקרין שלא יולד והאשה רשאה לשתות כוס עיקרין שלא תלד, ע"כ.

וכן פסק **הרמב"ם** (איסו"ב פט"ז ה"י"ב) וז"ל ואסור לשתות כוס של עיקרין אפילו אין מכוין אלא לרפואה וכן אסור להשקותו לבהמה ואשתו מותרת לשתותו כדי שלא תלד, ע"כ. וכן נפסק **בשו"ע** (סי' ה סי"ב).

וביאר **הרב המגיד** (שם) שטעם ההיתר הוא משום שנלמד **מהגמ' בשבת** (קי:) דכל היכא שלא נוגע באיברים ממש לא מיחייב ומ"מ אסור, אבל לאשה התירו. וכתב שכך משמע גם מגמ' דידן (יבמות דלעיל).

ובשו"ת חת"ס (סי' כ) פסק שאשה מותרת לשתות כוס של עקרין אם כבר קיימה "שבת" דהיינו שכבר ילדה, אבל אם לא קיימה "שבת" אסור אם לא להצילה מחולי או מצער לידה.

ומבואר שיש מקום להתיר מניעת הריון, ואפילו תמידית, במקום צער או סכנה. ויוצא שצריך לברר מה היא הגדרת צער הלידה והסכנה שבשבילם נתיר למנוע הריון, וכדלקמן.

ב. הגדרת הצער

מצינו מחלוקת גדולה באחרונים בענין היתר הסירוס לאשה ע"י כוס של עקרין, האם מותר לכתחילה או רק משום רפואה ובמקרה של צער גדול ובשעת הדחק:

- יש הסוברים שהוא רק לרפואה, וכגון שיש לה תמיד צער גדול מאוד בלידה.

יש"ש (יבמות פ"ה סי' מד), **ב"ח** (סוסי' ה), **ערוה"ש** (אה"ע סי' ה סכ"ד).

- יש מקילים שמותר אף לכתחילה אפילו שלא לרפואה, וכגון שמפחדת שיהיה לה צער גדול בלידה.

ט"ז (סי' ה סק"ז), **ח"מ** (שם סק"ו), **ב"ש** (שם סק"ד), **ברכ"י** (שם סק"ד).

והחת"ס (הנ"ל שם) תלה באם קיימה "שבת", דא"כ מותרת אפילו בלא צער כלל, אבל אם לא קיימה אסורה אא"כ להצילה מחולי או מצער לידה.

ויש לומר דמודים המחמירים הנ"ל דמותר גם **בצער נפשי ופסיכולוגי** הנגרם אצל האשה מלידה קודמת, וגורם לה לא לרצות לחוות הריון מחדש מרוב פחד, ולפעמים הם הצער העקרי ולא הצער הגופני, ואדרבה, הרבה פעמים הצער הנפשי והפחד אף מוסיפים בצער הגופני.

ג. במקום סכנה

איתא **ביבמות** (יב ע"ב) ג' נשים משמשות במוך משום סכנה: קטנה, מניקה ומעוברת. לפי **רש"י** (ד"ה משמשות במוך) הפירוש שהיא מכניסה

בד באותו מקום לפני התשמיש והוא סופג את הזרע. אבל **ר"ת** (בתוס' ד"ה שלש נשים) חלק ע"ז משום דאין דרך תשמיש בכך והרי הוא כמטיל זרע על עצים ואבנים, ולכן פירש שהיא נותנת המוך לאחר התשמיש ומוציאה הזרע אחרי התשמיש ומנקה עצמה ממנו, דבזה האיש משמש כדרכו והאשה לא הוזהרה על השחתת זרע כיון שלא חייבת במצות פו"ר.

והגמרא מסיקה שם שאלו דברי רבי מאיר אבל חכמים אומרים שלא ישמשו במוך אלא כדרכן ומן השמים ירחמו דכתיב שומר פתאים ה'.

וביאר **הצמח צדק** (בשו"ת אה"ע סי' פט אות א) דיש לומר טעמם של החכמים שלא התירו להם לשמש במוך הוא משום שכך עשה הבורא ית' שע"פ רוב אין נשים אלו מתעברות ולכן אין צורך להתיר לשמש במוך וגם שומר פתאים ה' שלא יקרה כן אפי' על צד המיעוט. אבל אשה אחרת שאפשר שתתעבר ע"פ רוב, שבמקרה שלה רוב הנשים מתעברות ויולדות, אם העיבור הוא חשש גדול לאשה זו, בכה"ג ודאי מודו חכמים לר"מ שמותרות לשמש במוך ואין סומכים לכתחילה על שומר פתאים ה' דאסור לסמוך על הנס.

ועוד הביא מה שכתב **בתרוה"ד** (סי' ריא) דיש לעיין אם שייך לומר שומר פתאים ה' בת"ח, דאם לא שייך בו אז מותר לו לשמש במוך אפילו בג' נשים אלו, וביאר דהתרו"ה מירי במקום שאין נדנוד איסור, אבל כאן ודאי דאסור שהיא נותנת המוך לפני התשמיש ולפי ר"ת הוא כמטיל זרע על עצים ואבנים ואסור, **וגם לרש"י** אינו מותר אלא בג' נשים אלו ומשום חשש סכנה, **ולכן לפי חכמים ודאי דאסור אפילו בת"ח**.

וכך פסק בסוף דבריו שודאי אם ברור שתמות אם תתעבר **חייבת** לשמש במוך, ואפילו בפחות מזה אם יש רק **חשש** סכנה ג"כ יש להקל לשמש במוך ואינו דומה למטיל זרע על עצים ואבנים אלא מותר לגמרי. עכת"ד הצ"צ.

וכך פסקו **התורת חסד** (ח"ב סי' מד), **אמרי יושר** (ח"א סי' קלא), **אחיעזר** (סי' כג וח"ג סי' כד), **השדי חמד** (פאת השדה מערכת אישות סי' א), **ערוה"ש** (אה"ע סי' כג ס"ו), **החזו"א** (הל' אישות סי' לז), **הר הצבי** (יו"ד סי' קסד), **והאג"מ** (אה"ע ח"א סי' סג).

ויוצא שברור הדבר שאפילו בחשש בלבד של סכנה מתירים לאשה למנוע הריון.

ויש פוסקים שחלקו ע"ז, וכתבו דאף היכא שהרופאים אומרים שהיא סכנת חיים ודאית שתתעבר אסור לשמש במוך כשהיא נותנת אותו לפני התשמיש, משום דכשאין פקו"נ לפנינו ממש אלא רק חשש שתבוא סכנה הולכים אחר הרוב. ובראשם הוא **רעק"א** (סי' עא, הובא **בפת"ש** סי' כג סק"ב) שהחמיר בזה מאוד, וכ"כ **החת"ס** (יו"ד סי' קעב, הו' בפת"ש שם), **אבני נזר** (סי' פא), **בינת אדם** (שער בית הנשים אות לו), **הבן איש חי** (שו"ת רב פעלים ח"ד יו"ד סי' יז), **שו"ת בית יצחק** (ח"א סי' צא). [ועיין **בפת"ש** סי' כג סק"ב].

ד. מניעה מטעמי פרנסה

כתוב **בספר חסידים** (סי' תקיט) שמי שלא רוצה להוליד ילדים משום פרנסה הוא מחסרי אמונה.

וכן פסקו כל הפוסקים האחרונים ופוסקי זמנינו שאסור למנוע הריון משום חשש בפרנסה. ומהם **הציץ אליעזר** (ח"ט סי' נא), **הרב יוסף משאש** (אוצר מכתבים ח"ג סי' תתקמא), **מנחת יצחק** (ח"ג סי' כו אות ג'), **ישכיל עבדי** (אה"ע סי' ב אות ו'), **חלקת יעקב** (ח"ג סי' סא), **אז נדברו** (ח"ו סי' סג), **משנה הלכות** (ח"ה סי' רי).

וגם הרבי התנגד בתקיפות עצומה למושג של תכנון המשפחה, ואף לרווח בין ההריונות. ומ"מ כתב שבמקרים מסויימים הנוגעים בבריאות האשה או הגבר או הילד הרי במקרים מסוימים מכירה התורה באמצעים מסוימים של מניעה, ובכל מקרה יש לפנות לרב מורה הוראה (לקוטי שיחות ח"כ ע' 546, שם חכ"ה נח ג' אות ח-יב, אג"ק ח"ד ע' עו, שם חי"ט ע' כא, שם חכ"ג ע' שלה. והובאו כולם בספר **שלחן מנחם** ח"ו ע' ח ואילך).

אמנם **הערוה"ש** (סי' א ס"ח) הקל בזה וכתב כתנאי שיהיה לו אפשרות לפרנס משפחתו כדי שיהיה לו עוד ילדים. ועיין **בציץ אליעזר** שתקף אותו והתנגד לזה בחריפות (שם, וכן ח"י סי' כה, חי"א סי' סג).

ה. מתי ניתן לרב מורה הוראה להתיר מניעה ולכמה זמן (שימוש)

<u>חשוב!</u> עיין לעיל מה שכתבנו בהקדמה לפרק זה. והכל נכון גם (ובעיקר) כאן.

בכללות הרב מורה הוראה צריך להפעיל שיקול דעתו לפי המקרה, וגם לדעת טוב את מציאותם של הדברים. ולכן גדולי הפוסקים והרבנים מורי הוראה במשך הדורות נתנו בזה כמה קוים כלליים.

ונביא כאן כמה מדעות גדולי פוסקי זמנינו, למען ידע כל איש דעת גדולים:

- דעת **החזו"א** בזה מקילה מאוד, שהתיר **אחר כל לידה** להשתמש **<u>בכל אמצעי המניעה</u>** הקיימים אצל האשה ואפילו "כיפה" (נ"ל הכוונה להתקן המכסה את פי הרחם הנקרא דיאפרגמה). וטעמו מפני שמותר לאשה לנוח בין הריונות משום שתכיפות הלידות גם נחשבות לספק סכנה. ולכן מותר לה להשתמש באמצעי מניעה לפחות **תשעה חודשים עד שנה אחת**. (הובא בספר אסיא כרך ד' עמ' 175. ובספר נשמת אברהם ח"ג עמ' קלב).

  והגרש"ז אויערבאך (מובא בנשמת אברהם שם בהערה) הסתפק אם החזו"א התכוון גם לאחר הלידה הראשונה.

- **הגרש"ז אויערבאך** (נשמת אברהם שם בפנים) הורה <u>**שאם לא קיימו פו"ר**</u> ויש קושי רב מבחינה פיזית או נפשית מותר <u>להרחיק תשמיש או איחור טבילה</u>. **ואם לא ניתן או אינו מספיק** מותר <u>ע"י גלוגלות</u>. וכל זה רק **לתקופה קצרה** בלבד ולפי ראות עיני המורה. [וכ"ש דאם כבר קיימו יש להתיר עכ"פ לזמן קצר].

  וכן פסק **האגרות משה** (אה"ע ח"ג סי' כד, ח"ד סי' עד) דאף אם לא קיימו פו"ר אם יש קושי רב אפשר להתיר גלולות לזמן קצר. וכתב ד**כשקיימו כבר המצווה דפו"ר** מותר ליטול הגלולות אפילו עד <u>**שלוש שנים**</u>.

- **ובשו"ת מנחת יצחק** (ח"ו סי' קמד) החמיר יותר וכתב **דכשלא קיימו פו"ר** רק בסיכון חיים ממש מותר למנוע, ובלא זה אפילו אם האשה סובלת מקושי רב ועייפות גדולה <u>אסור</u>. ורק אם **קיימו פו"ר** מותר <u>ולתקופה קצרה</u> בלבד.

ולכן מובן שיש למורה הוראה על מי לסמוך במקרים הצריכים, ועליו לשקול בכל מקרה לגופו עד כמה כדאי להקל או שמא עדיף להחמיר מצד מצוות פו"ר.

ונביא להלן דברים שנשמעו מפי כמה מזקני רבני חב"ד בעת השימוש אצליהם או בעת שנשאלו.

ולהעיר שדעתם נוטה להחמיר מאחר **והרבי** מאוד החמיר בנושא זה ואפילו בהרחקת ההריונות במקצת (עיין בכל המקורות

שהובאו לעיל). ומ"מ מכיוון **שהרבי** עצמו גם נתן פתח מסוים במקום הנוגע לבריאות, וכלשונו "שבמקרים מסוימים מכירה התורה באמצעים מסוימים של מניעה", ותלה הדבר בשיקול דעת הרב מורה הוראה, לכן נתנו ליבם רבני חב"ד להורות ע"פ רצונו של הרבי להחמיר באופן כללי ולהקל במקום הצורך באופן פרטי.

והנה, בכללות הרבה הורו להתיר לששה חודשים בלבד אחרי הלידה, והוא משום שברוב המקרים גם ע"פ טבע הסיכוים נמוכים שתתעבר בתקופה זו, משום שע"פ הרופאים אין שום אפשרות שתתעבר כל עוד ומצויים אצלה ג' תנאים, א' שהיא מניקה, ב' וגם בתוך הששה חודשים אחרי הלידה, ג' ועדיין לא קבלה מחזור ראשון אחרי הלידה. ולכן קל להתיר לעת הצורך לששה חודשים בלבד.

ואם האשה ילדה בניתוח קיסרי יש שהורו להתיר לה שנה, כידוע שההתאוששות מניתוח קיסרי הרבה יותר קשה וארוך מלידה רגילה (בעיקר בגלל שהרקמות של הרחם צריכים להתרפאות).

וכן יש לקחת בחשבון אם הזוג כבר קיים פו"ר או לא. שאם לא, יהיה קשה מאוד להתיר להם יותר מששה חודשים. אבל זוג שילדו הרבה ילדים ועדיין לא יצאו ידי פו"ר כגון שילדו רק בנים או רק בנות, ויש חשש לבריאות האשה, ואפילו לבריאות הנפשית, יש שהורו להוסיף עוד ששה חודשים לפי הצורך.

אמנם לעת הצורך ובשעת הדחק גדול, סמכו על הסברא שע"פ התורה האשה אמורה להניק במשך כשנתיים ובכל תקופה זו אינה יכולה להכנס להריון, ולכן יש מקום לומר שלעת הצורך נתיר לאשה למנוע הריון במשך שנתיים משום שיש בזה סמך מן התורה (אף שהיום נשתנו הטבעים), אבל לא יותר [סברא נמצאת בכמה מהפוסקים שצוטטו לעיל, ועיין בספר נשמת אברהם הנ"ל ח"ג עמ' קלב ואילך שהביא וסיכם דעות כל הפוסקים בנושא]. **ומ"מ לא יתיר לה הרב שנתיים בבת אחת אלא בתקופות קצרות, כגון ששה חודשים בכל פעם, והאשה תחדש את בקשתה ונימוקיה מול הרב בכל סוף תקופה. וכאמור לעיל, אין לפסוק ולהורות כלל מתוך המובא כאן, ובכל מקרה מעשי ישאלו רב מורה הוראה.**

ולדוגמא, במקרה שילדו כבר ארבעה ילדים וקיימו פו"ר, והמצב המשפחתי גרוע, השלום בית רעוע, יש הרבה מתחים בין הזוג או במשפחה, המצב הכלכלי לא טוב, הילדים מתקלקלים ולא מתחנכים טוב, והאשה בדכאון נפשי או/ו פיזי, יתיר לה הרב לשנה, ואח"כ תחזור אליו ויתיר לה שוב חצי שנה וכו'. ולמעשה במקרים אלו, השכיחים מאוד, התירו הרבנים עד שנה וחצי. וכשיש להם ששה ילדים ומעלה התירו עד שנתיים.

וכך תשתנה ההחלטה של הרב באם האשה כבר הגיעה לגילאים מסויימים שבהם ההריונות כרוכים בסכנות עבורה או עבור העובר, כגון פגמים וכדומה. וכן באשה שהפילה כמה פעמים ח"ו השיקול שונה.

ולסיכום וסידור הדברים:

- **אם לא קיימו פו"ר:** אין להתיר יותר מששה חודשים, וגם זה אם יש באמת צורך. אבל אם האשה ילדה הרבה ילדים ויש חשש רפואי מתירים לה יותר לפי הצורך עד שנתיים בתקופות קצרות כגון של ששה חודשים.
- **אם קיימו פו"ר:** אפשר להתיר בקלות ששה חודשים. אבל אם יש חשש רפואי מתירים לה יותר לפי הצורך עד שנתיים

בתקופות קצרות. ומקובל שמארבעה ילדים יתירו לה שנה וחצי ומעל ששה ילדים יתירו לה שנתיים. אבל כמובן, כל מקרה נידון לגופו ולפי עניינו וע"פ הוראת חכם.

- **כשהאשה עברה ניתוח קיסרי או הפילה כמה פעמים ח"ו:** יש צורך לתת היתר יותר ארוך משום שע"פ טבע הגוף זקוק למנוחה רבה כדי שההריון הבא ייקלט בטוב. ונהוג לתת שנה אחת לפחות.
- **מגיל 37 ואילך:** אם יש חשש בריאותי יש להתייעץ עם פרופסור מומחה ומפורסם, ועם עוד רופא אחד אחריו. אם אחד מהם חושש מתייעצים עם שלישי ומכריעים לפי הרוב.
- **מגיל 42 ואילך:** יש להתייעץ עם שני רופאים ואם חוששים נותנים היתר, ואפילו לצמיתות.

ו. אמצעי המניעה

ישנם היום כמה אמצעים שונים למניעת ההריון. נבאר בקיצור את תכונות כל אחד מהם, היתרונות כמו החסרונות, מה אמרו עליהם הפוסקים ובאיזה סדר העדיפו להורות על השימוש בהם [לאריכות בכל הנושא עיין בספר נשמת אברהם ח"ג עמ' קלא ואילך, ובספרי אסיא גילונות מב-מג, נג–נד, נט-ס]. ונביא אותם מהקל אל הכבד [וכמובן שגם בזה נחלקו גדולי הפוסקים, ועל כן על כל דבר ישאלו רב מוסמך]:

א) הגלולות

לשיטת הרבה פוסקים, אמצעי זה הוא המומלץ ביותר והפחות בעייתי, והפוסקים ממליצים עליו לרוב המקרים. ולכו"ע אינו נחשב כגורם לזרע לבטלה, משום שפועל ע"י הורמונים למניעת הביוץ או, לפי הסוגים, גורם לרירית צואר הרחם להיות יותר סמיכה ולמנוע מהזרע להיכנס לרחם [ואין זה כמוך משום שאינו דבר זר לגוף אלא תפקוד הגוף עצמו]. וישנם גם טבעות שהאשה מכניסה באותו מקום בעצמה ופועלות כמו הגלולות ע"י הורמונים.

אמנם **האג"מ** (אה"ע ח"ג סי' כד) חשש לדימומים הנגרמים מהגלולות, ולכן כתב שבחודש הראשון לא יקיימו יחסים [ותשים האשה מוך דחוק בכל יום מאותו חודש, או תלבש לבנים צמודים כל הזמן במשך חודש זה, וגם תבדוק עצמה בכל יום יפה בחורים וסדקים, ותבדוק הצבע של מי רגליה. ואם לא ראתה כלום במשך כל החודש אפשר להתירה לבעלה בלי כל זה ובלי בדיקה. ובשעת הדחק לצורך גדול יש להתיר לה לשמש אף באותו חודש ובתנאי שתבדוק עצמה היטב לפני ואחרי. ועוד התרה משום הסכנה שישנה בנטילת גלולות אלו והשפעתם על הבריאות (וזה היה בזמנו לפני כחמישים שנה, אבל היום ידוע ומפורסם שאין שום סכנה בגלולות השכיחות)].

אבל בגלולות המשמשות כיום יש פחות חשש לדימומים ולכן הרבנים הסתפקו בבדיקות לפני ואחרי בפעמים הראשונות. וכך הורה **הרב אלישיב** (קובץ תשובות ח"ג סי' קעד) לבדוק לפני ואחרי בפעם הראשונה והשניה.

ובפועל חלק מהרבנים מורים לבדוק וחלק לא.

ב) התקן תוך רחמי

והוא טבעת תוך רחמית כמין סליל (או בצורת T) העשוי מתכת או פלסטיק. תפקיד ההתקן הוא למנוע ההריון או ההפריה, או למנוע התפחות ההריון ומפסיק אותו בשלב מוקדם מאוד.

חלק מהפוסקים העדיפו אמצעי זה אחר הגלולות היות והוא בתוך הרחם ולא בנרתיק במקום שהאיבר דש, ולכן נקרא שמשמש בדרכו ואינו דומה למוך כ"כ.

והאג"מ (ח"ג סי' כא) אף שכתב שאין בזה חשש איסור הפלה, מ"מ אסר להשתמש בזה בגלל

הדימומים הרבים הנגרמים על ידו וקשה ליטהר.

והציץ אליעזר (ח"י סי' כה פ"י, וחזר בו ממש"כ לאסור בח"ט סי' נא שער ב)**, הרב וואזנר** (ח"ט סי' קסה) **והרב אלישיב** (שם) התירו ופסקו שאין בזה חשש משמש במוך.

ג) קצף או משחה קוטל זרע

יש רבנים שאמרו על אמצעי זה שהוא כמשמש במוך משום שהוא מזיק לזרע ומונע ממנו לגרום להריון. אבל אחרים אמרו שהוא שונה מהמוך בזה שהמוך מוציאים אותו אחרי התשמיש ואתו הזרע אבל כאן הזרע עדיין נמצא בפנים ועובר את התהליך כרגיל רק שכח המוליד שלו בוטל. והוא יותר חמור מההתקן משום שבהתקן כל התשמיש נעשה כדרכו, והזרע אף נכנס לתוך הרחם, אבל בקוטל זרע זה פחות נראה שהתשמיש כדרכו שהרי המניעה היא כבר ברתיק.

בגלל הדיון הנ"ל חוששים לאמצעי זה מאוד והוא יותר מאוחר בסדר העדפיות.

אולם, ידועה בכל זאת דעת כמה רבנים, וגם מתוך רבני חב"ד, להעדיף להמליץ במקרים מסויימים על אמצעי זה לפני הגלולות בגלל התופעות לוואי של הגלולות (כגון סיבוכים עם כתמים וכדומה). **ולכן כל אחד ישאל בזה דעת רב מורה הוראה.**

ד) דחיית הטבילה

לאחרי כל הנ"ל נביא עוד אמצעי אחד, שהזכירו **הרבי** בכמה מכתבים והוא דחיית ליל הטבילה בכמה ימים. ונראה שדעתו נוטה להעדיף אמצעי זה, במידה ואפשר בקלות, משום שהוא הפשוט ביותר והטבעי ביותר, וכפי שכותב, גם יעיל ביותר.

וכמובן שצריך להיות ע"פ הוראת רב מורה הוראה וגם ע"פ דעת הרופא שיודע מתי יש לה סיכוי הכי גבוה להיכנס להריון.

ונביא את לשונו הקדוש הנדפס באגרות קודש (חכ"ג ע' שלה):

"ולפלא שאין מזכיר ענין פשוט וביחד עם זה יעיל, ובפרט בצירוף עם האמצעים שכותבם, והוא אשר בנדון (דידי') שהרב מפורש התיר וכו' - לדחות הטבילה לימים אחדים כפי שיורה אותו הרופא המכיר זוגתו תחי' ויודע ג"כ היום שעלולה ביותר להכנס להריון, וע"פ רוב מספיק איחור של ב' ג' ימים וכו', וידבר בכל האמור עם הרב והרופא, ויורוהו".

ובנוגע להפסק הטהרה ובדיקות דשבעה נקיים, תנהג לפי הסדר הרגיל ותבצע את ההפסק ואת כל הבדיקות בזמנם עד היום השביעי, ובימים שאחרי זה לא תבדוק, וכשיגיע היום של הטבילה תבדוק פעם אחת לפני הטבילה.

ומ"מ מובן ופשוט שאם הביוץ שלה מתבצע יותר מיומיים-שלוש אחרי יום הטבילה לא מומלץ כלל וכלל לדחות כ"כ את הטבילה!

ולכן הרבה רבנים דוחים אפשרות זו על פני אמצעי מניעה דלעיל.

ה) דיאפרגמה

והוא כמין פקק או כיפה המכסה את פי הרחם מבחוץ ועשוי מניילון או גומי.

והסכימו הפוסקים דבשעת הדחק גדול יש להתייעץ עם רב מוסמך לבדוק אם יש היתר לזה. הוא יותר חמור מקודמיו היות והוא מונח על פתח הרחם וסותם אותו ודומה למוך הנאמר בגמ', והוא גורם שהתשמיש אינו לגמרי כדרכו שהרי הזרע אינו נכנס לתוך הרחם.

ו) קשירת חצוצרות או הוצאת הרחם

במקרים של צורך גדול וסכנה ואין אפשרות אחרת התירו הפוסקים להשתמש באפשרות זו, כ"כ **השבט הלוי** (ח"ט ס' רסה).

צוואת רבי יהודה החסיד

הקדמה
א. דעות הפוסקים
ב. דעת רבותינו נשיאנו
ג. שם זהה לכלה לחמותה או לחתן ולחמיו
ד. הפרשי גיל
ה. נישואים בין בני דודים

הקדמה

רבי יהודה החסיד היה מגדולי בעלי התוספות ומתלמידיו של רבנו תם. הוא היה מפורסם במיוחד בשביל חסידותו וצדקותו המיוחדים. הוא הרבה לכתוב הזהרות וזהירויות מדברים מסוכנים, הן בספרו "ספר חסידים" והן בצוואתו הידועה "צוואת רבי יהודה החסיד". עם הזמן, התברר לכל שאזהרותיו מוצדקות ושהדברים שהגדיר כמסוכנים אכן כך הם באמת. ולכן התייחסו הפוסקים לדבריו ברצינות וזהירות כפולה. [ועיין בספר טעמי המנהגים עמ' תב ד"ה ועוד שכתב דידוע מאמר העולם אילו היו נכתבים העשרת הדברות בצוואת ריה"ח ז"ל היו נזהרים בהם ביותר].

אמנם, פעמים רבות לא התייחסו הפוסקים לאזהרותיו ולא נזהרו ולא חששו לדברים שהגדיר כמסוכנים. ולכן יש צורך לברר באילו דברים הפוסקים התייחסו לדבריו ובאילו לא. וכדי להבין זאת צריך להקדים ולברר למי צוה צוואתו, האם רק לבניו ולזרעו אחריו, או אם גם לכלל העם ולדורות. ומכיוון שאינו מפרט דבר זה בעצמו בצוואתו, הדבר נתון במחלוקת בין דעות רבות כדלהלן. וכן בדפוסים ישנים של הצוואה מצאו דבר זה כתוב בפירוש, בכמה מהם כתוב שהיא בשביל בניו, ובאחרים כתוב שהיא בשביל העם, וכגון בדפוס אוקספורד משנת ה'קמג (1382) שנתגלה בשנים האחרונות ונחשב הקדום ביותר שנמצא. וכן צריך לברר מאיזה אזהרות חוששים מתוך אלה שכתב בספר חסידים, שאותו ברור שכתבו עבור כלל ישראל ולדורות, וכמו שכתב הוא בעצמו בתחילת הספר וז"ל "נכתב לירא ה' ולחושבי שמו. כי חסיד אשר לבו חפץ באהבת בוראו לעשות כל רצונו ואינו יודע לשום על לב הדברים כולם ומאיזה דבר צריך להזהר ואיך להעמיק לעשות רצון בוראו וכו'" עכ"ל.

[לכל הנ"ל וליתר ביאור ואריכות, עיין במאמר הנפלא של הרב ארי יצחק שבט, בחוברת "סיני" חלק קל"ג שנת תשס"ד, עמ' קצט-רכז, שם הביא סקירה רחבה והיסטורית על הצוואה, מקורות לכל הנאמר, מהפוסקים ומכתבי חוקרים, וכן השווה כמה וכמה כתבי יד ישנים כדי להגיע למסכנות, ע"ש].

יש לציין שבצוואה ישנם הרבה עניינים כמו אזהרות וחששות שונות ששונים מדברי הגמרא בפירוש (כגון שצוה שלא ישאו שני אחים שתי אחיות ואפילו בדיעבד צריכים להתגרש כי הדבר מסוכן, למרות שבגמ' הדבר מותר) [ועיין **בשדי חמד** (מע' חתן וכלה סי' ה') שתירץ את כל הדברים של הצוואה שלא יסתרו את הגמ']. ולכן, מכיוון שבצוואה פרטית לבניו, אדם יכול לשנות מדברי הגמרא, קרוב לומר שהצוואה היא בשביל בניו, כי קשה לומר שיצוה לכל העם בשינוי מהגמרא. ועל זה סמכו כמה פוסקים

כדי לומר שאכן צוואתו היתה רק לבניו, וכדלהלן.

ועוד, ראוי להביא כאן את דברי **בעל הבני יששכר** בספרו דברים נחמדים (חידושים אות ח"י, הובא גם בספר טעמי המנהגים עמ' תא ד"ה ובספר) שלדעתו אין כוונת רבי יהודה החסיד לאסור בכל מקום, וגם על פי חכם בדור בוודאי הוא מתיר, כי בשמים אינם פוסקים הלכה בשום פעם רק כמו שפוסקים חכמי הדור בעוה"ז, כי לא בשמים היא, והנה רב פפא שהיה חכם בדורו ונשא הוא ובנו ב' אחיות הנה הסכימו בודאי מן השמים, וכן כעת בבא אדם לשאול לפני חכם, והחכם ממציא ראיה מן הגמרא מן מעשה דרב פפא, הנה אין כאן בית מיחוש כיון שיצא הדבר מפי חכם. עכת"ד. [ועיין לקמן סי' ו אות ו' דבר דומה בשם הדברי חיים בענין קטלנית, ע"ש].

א. דעות הפוסקים

א) דעת הנודע ביהודה

כתב **הנוד"ב** (מהדור"ת סי' עט) **שאולי** מכיון שדבריו שונים מדברי הגמרא צ"ל שזה רק לזרעו אחריו ולא לכל ישראל, כי ראה ברוח בקודש שזרעו לא יצליחו ביווגים אלו. והביאו **בפת"ש** (יו"ד סי' קטז סק"ו).

(בשו"ת **שב יעקב** אה"ע ח"ב סי' כג כבר כתב זאת כשבעים שנה לפני הנוד"ב אך מ"מ התפרסם הדבר בשם הנוד"ב וכן הובא **בדרכי תשובה** יו"ד סי' קטז סק"מ בשם השב יעקב, ולציין ששניהם כיהנו באותו מקום בעיר פראג, ומסתבר שהנודע ביהודה ג"כ שמע זאת בשם קודמו).

וכן כתב **המהר"ם מינץ** (סי' עט) שלא נתפשטו כל צוואות ריה"ח ורובן בטילות.

ב) דעת המהרש"א

מובא **בשו"ת שם אריה** (יו"ד סי' כז) **שהמהרש"א** אמר באסיפת חכמים **שוודאי** הדבר שהצוואה היא רק בשביל בניו בלבד מכיון שאחד מהדברים הכתובים בצוואה הוא שלא לקרוא בשם יהודה ושמואל, והוא עצמו מצאצאיו של ריה"ח ובכל זאת שם אביו יהודה ושמו שלו שמואל.

ג) דעת החת"ס

כתב **החת"ס** (יו"ד סי' קלח) שנראה שכמה דברים בצוואה לא נכתבו ע"י ריה"ח משום שסותר לש"ס בכ"מ.

ובמקום אחר (אה"ע סוסי' קטז) כתב החת"ס למי שחשש לישא מפני ששמו כשם חותנו ושם אמו כשם אם הכלה, וכתב דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה ובפרט היכא דאיכא זכות תורה. ועיין שם בהערה ג' (הוצאת מכון חת"ס ירושלים) שמובא מספר **אגרות סופרים** (מלקט כתבי החת"ס) שכתב החת"ס באחד ממכתביו כי כל מה שלא נזכר בספר חסידים עצמו כי אם בצוואתו אין לחוש כי אם לזרעו, ע"ש.

אמנם עיין **בפת"ש** (סי' ב סק"ז) הביא בשם **הכרם שלמה** שהחת"ס עשה בעצמו מעשה לשנות שם החתן מפני שהיה שמו כשם חותנו. וכתב הפת"ש די"ל דמה שלא הזכיר זה החת"ס בעצמו בשו"ת הנ"ל י"ל מפני ששם היה זכות התורה ולא הוצרך לעצה אחרת.

ד) בשם החת"ס

בספר **נישואין כהלכתם** הביא בשם **ליקוטי חת"ס** שמה שכתוב בצוואה הוא בשביל בניו בלבד אבל מה שכתוב בספר חסידים הוא בשביל כל ישראל.

ה) דעת הגר"א

כתב **הגר"א** (יו"ד סי' רסה סקמ"ו) שצוואות ריה"ח הן לכלל ישראל.

ו) דעת המקובלים

השדי חמד (אסיפת דינים מע' חתן וכלה סי' ה') כתב שכל מה שהמקובלים הסכימו להזהיר עליהם יש לנו להיזהר בזה, וכל מה שלא הזכירו לא צריך להיזהר. וכתב על זה לא ישא אשה ששמה כשם אמו שיש ליזהר בדבר לכתחילה ולמיחש מיהא בעי.

ובמשנת חסידים (מסכת חתונה פ"א אות ח', ד פה ע"א) כתב בשם **האר"י ז"ל** שהדבר היחיד שמקפידים עליו הוא שם הכלה שהוא כמו שם חמותה. וכ"כ בספר **מזמור לדוד** (קיא ב') בשם האריז"ל, וכ"כ **הבן איש חי** (שופטים סכ"ח) שמכיוון שדבר זה נאמר בשם האריז"ל לכן יש לנו ליזהר בזה.

ז) דעת החיד"א ורבי חיים פלאג'י ושאר פוסקים ספרדים

החיד"א (יוסף אומץ סי' לז אות ג) **ורבי חיים פלאג'י** (רוח חיים אה"ע סי' סב ס"ק ג) כתבו שהרבה לא חוששים לצוואה, אבל מ"מ מכיוון שעם הזמן הוכח שמי שלא נזהר קרהו אסון רח"ל לכן כתבו שצריך לשמור על הצוואה.

ובשו"ת **שואל ונשאל** (הרב משה כלפון הכהן, ח"א סי' יב) כתב שיש ליזהר על כל הצוואה. ועיין לעיל **דעת הבן איש חי**.

ובאוצר המכתבים (הרב יוסף משאש, ח"ג א'תתקז) כתב שאין לנו לחוש לצוואת ריה"ח כלל כי אנו ספרדים ואין לנו עסק עם הרב הקדוש הזה זיע"א כי הוא אשכנזי וגדולי האשכנזים כתבו שכל צוואותיו לא היו אלא לזרעו.

וגם **בשו"ת עולת יצחק** (הרב יצחק רצאבי, ח"א סי' קסו) כתב דלא נתפשטה צוואתו אצל בני תימן כלל.

וכ"כ **בשו"ת יביע אומר** (ח"ב אה"ע סי' ז) שאין נוהגים להחמיר בזה, ודשו בו רבים ושומר פתאים ה', וגם נסמך על מסקנת הנוד"ב.

וגם **הרבי** כתב (לקוטי שיחות חל"ד ע' 293, וכן באג"ק חט"ז ע' שכט, והודפסו בלחן מנחם ח"ו ע' קכא וע' קלז) שצריך לברר האם בכלל קבלו עליהם הספרדים צוואת ריה"ח.

ח) דעת פוסקי זמנינו

בכמה תשובות של **האג"מ** משמע שהתייחס לצוואת ריה"ח כדבר הנהוג בפשטות (עיין יו"ד ח"ג סי' סט וסי' קלג, אה"ע ח"א סי' א, ח"ד סי' פט). ומ"מ הביא (ח"ד שם) הא דמאן דלא קפדיה לא קפדינן בהדיה ואפילו אם ההורים מקפידים, אם החתן והכלה עצמם לא מקפידים לית לן בה.

ומובא על **החזו"א** (ספר אורחות רבנו עמ' רסז) שהוא הקפיד מאוד על צוואת ריה"ח ואמר שלא ראה מי שיעבור על צוואתו ויצליח.

ובשבט הלוי (ח"ט סי' קסו) כתב שקיבל מגאוני קדם וגם **מהחזון איש** שכל מה שאפשר להקל בצוואת ריה"ח על ידי פירוש לשונו באופן אחר ולומר שעל זה לא היה דעתו, יש לפרש כך ולהקל. ע"ש הנדון. ובמקום אחר (שם סי' רנב) כתב שאין להוציא פשטות הש"ס והראשונים שהוא מצוה ממש, ודברי ריה"ח צריכים יישוב, או שנאמר שצוה רק לזרעו או תירוצים אחרים. ובספק יכריע פשטות הש"ס שהוא בגדר מצוה ובפרט דאיכא תורה וזכות הרבים דמגין.

ב. דעת רבותינו נשיאנו

כתב **הצמח צדק** (פסקי דינים יו"ד קט"ז) שדברי הצוואה שהם בענייני שידוכים נוהגים לזרעו בלבד. ובמקום אחר (שו"ת אה"ע סי' קמג) כתב שיש לומר כמש"כ בשו"ת שב יעקב ובשו"ת נוד"ב (הנ"ל) שצוואת ריה"ח אינה אלא לזרעו, אבל מ"מ יש לחשוש לשם כלה שהוא כשם חמותה, ושכך השיב **אדה"ז** שיש להקפיד על זה משום דכך כתב בספר משנת חסידים

ואפשר שהוא **מהאריז"ל,** אבל אין לחשוש על שם החתן שהוא כשם חמיו דזה לא הוזכר שם ומה שזה הוזכר בצוואת ריה"ח הרי כבר כתבנו שאין קפידא. ובכל אופן במקרה שאין השמות זהים ממש כגון שיש לאחד מהם עוד שם שני ודאי בזה אין לחשוש כלל הן בכלה וחמותה וכ"ש בחתן וחותנו. עכת"ד.

והרבי כתב (אג"ק ח"ג עמ' קפב) שאביו ודוד נשאו שתי אחיות ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר הרש"ב וגם ציוום שלא ידורו באותה עיר. ועוד כתב שם שקושיות הנודע ביהודה מהש"ס כבר תירץ בספר מקור חסד על הספר חסידים. ועוד כתב במכתב אחר (אג"ק ח"ו ע' קצ) שמאן דלא קפיד לא קפדינן עימיה. ומ"מ אם באפשרי ליזהר בקלות שיזהרו (שם מדובר על שני אחים לשתי אחיות שלא ידורו באותה עיר).

והיוצא ממה שכתב שכתב **הרבי** בכמה מכתבים שאחד הנושאים שיש בו הרבה "העלם והסתר" בדורנו הוא ענין השידוכים שיש כאלה שמתקשים למצוא שידוך ירא שמים, ולכן אם מצאו שידוך מתאים והם יראי שמים והמשפחות מסתדרות, אין להורות להם שלא יתחתנו בגלל השמות שלהם וכיו"ב. וכגון שני אחים שנשאו שתי אחיות שכתוב בספר חסידים שאחד מהזוגות צריך להתגרש, וכתב הרבי שאם השידוך מוצלח ומתאים וניהם יראי שמים לא מבטלים אותו בגלל זה, רק ישתדלו שלא לגור באותו עיר (עיין בספר שלחן מנחם ח"ו ע' קיט-קכא).

ועוד כתב **הרבי** (עיין שם ע' קכא) שיש לצרף הסברא שהאזהרות הם רק לבניו, וכן שהענין כבר דשו בו רבים.

ומכאן אולי אפשר לומר שלמעשה, מה שבקלות יוכלו ליזהר עליהם כדאי הוא ליזהר, אבל דברים קשים ומסובכים לשמור ולהיזהר ע"ז אמרינן מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה.

ג. שם זהה לכלה ולחמותה או לחתן ולחמיו

בצוואה (סעיף כ"ג) כתוב שלא ישא אשה ששמה כשם אמו. **ובספר חסידים** (תע"ז) כתב שלא ישאו האב והבן ובן הבן שלוש נשים ששמות שלושתן שוות.

וכמה דעות בזה:

- כתב **בחכ"א** (סי' קכג סי"ג) שהחשש הוא דווקא במשולש כמו שכתוב בספר חסידים אבל אם רק הכלה וחמותה, כמו שכתב בצוואה, אין חוששים.
- **הצ"צ** (בפסק"ד שם) כתב שצריך להיזהר גם במקרה של שתים כמ"ש בצוואה. וכבר ביארנו לעיל מה שכתב בשו"ת שיש לחוש בזה משום המשנת חסידים והאריז"ל ולא משום צוואת ריה"ח. ועוד כתב (פס"ד שם) שאפשר לשנות השם וכן הורה אדה"ז.

וגם הרבי כתב (עיין שלחן מנחם ח"ו ע' קלג-קמ) שכדאי במקרים אלו להוסיף שם לכלה או לחמותה לפחות שלושים יום לפני החתונה ומה טוב גם לפני סגירת השידוך, ולא צריך להחמיר שיקראו לה בשם החדש תמיד אלא מידי פעם מספיק. והיינו כדעת אדה"ז והצ"צ דלעיל דביש לה שם נוסף אין לחשוש כלל.

[ודלא **כבשו"ת תשובות והנהגות** (ח"ב סי' תרי"ט) שכתב ששינוי השם אינו מועיל אלא בחתן וחותנו אבל בכלה וחמותה אין לעשות זאת משום שזה חמור יותר שהרי יש בזה טעם כמוס ע"פ האריז"ל, ורק בשעת הדחק שאינו מוצא שידוך אחר יש לעשות כן. והנה מדברי רבותינו נשיאנו רואים בפירוש שאף שהביאו הדבר בשם האריז"ל מ"מ הסכימו דמועיל שינוי שם אף בכלה וחמותה].

- יש פוסקים שכתבו שלא מועיל לשנות השם משום שבצוואה כתוב בזה הלשון "אם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה". כ"כ **רבי חיים פלאג'י** (רוח חיים שם).

והאג"מ (אה"ע ח"א סי' ד) כתב שזה דווקא אם קוראים לה בשם החדש, דאם לא אינו מועיל שינוי השם. ומשום שיש לחוש שלא יקראו לה בשם החדש על כן אין נכון כלל לעשות שינוי שם.

מיהו כבר כתבנו לעיל שכן הורו **אדה"ז והצ"צ והרבי**, ושכן עשה מעשה **החת"ס**. וגם בשו"ת **מהר"ם בריסק** (ח"א סי' קכט) כתב שהורה בעל **הדברי יחזקאל** משינאווא לשנות אחד השמות והזיווג הצליח וילדו בנים ובנות. וכן הורה **בשו"ת לבושי מרדכי** (סי' מד). וכ"פ **הבן איש חי** (שם), **ובשו"ת מנח"י** (ח"ז סי' קט).

- כתב **בשדי חמד** (חו"כ אות ח') דנראה פשוט דבכינויים ליכא קפידא, דהיינו אם כינוי שניהם, דאין שמות העצם שוים.

- וכתב בשו"ת **מהרשד"ם** (ח"ה סי' כה) שגם אם קוראים לאחד מהם בשם תואר שאין קוראים לשני בו, שרי ואין לחשוש, וכגון שקוראים לאחד מהם "הרב" או "הרבנית". והוא אפילו אם נהוג לקרוא בשם התואר ביחד עם השם הפרטי אחריו.

ונאמרו כמה טעמים על דבר זה:

- **החיד"א** (ברית עולם סי' תעז) כתב משום עין הרע.

- **בשו"ת זכרון יהודה** (ח"ב סי' קמו) פירש ע"פ מה שנפסק **בשו"ע** (יו"ד סי' רמ) שאסור לקרוא לאביו ולאמו בשמם, וגם כשקורא לאחרים אסור אם הוא בפניהם. ובמקרה זה נמצא הבן או הבת עובר על כיבוד אב ואם בשכיחות. וכ"כ **בשו"ת צפנת פענח** (להגאון הרגצ'ובי, סי' קכח), **בבן איש חי** (שם), **ובתורה תמימה** (פ' וישלח פ' לב אות ד'). **והרבי** (אג"ק חט"ו ע' רג) כתב שיש בזה וויכוח בכמה ספרים אבל שכבר כתב **הרמב"ם** (ממרים פ"ו ה"ג) דהני מילי בשם דלא שכיח, והפנה ג"כ לעיין בשו"ת צפנת פענח הנ"ל.

- **בשו"ת דברי חיים** (ח"א סי' ח) כתב שהוא ע"פ הסוד ושאין לנו שום הבנה בדברי ריה"ח.

ד. בת אחותו והפרשי גיל

כתב **ריה"ח בצוואתו** (סכ"ב) שלא לישא בת אחיו או בת אחותו. אבל **בספר חסידים** (סי' תפח) המליץ על זה מאוד למי שחסיד מפני שהבנים יהיו חסידים כמותו שרוב בנים דומים לאחי האם, אבל מי שרשע הבנים יהיו רשעים כמותו, וכן אם מתכוון להנאתו בגלל שהיא יפה ולא לשם מצוה לא טוב הוא.

ובשו"ת שם אריה (יו"ד סי' כז) כתב ליישב הסתירה בדברי ריה"ח ע"פ דבריו הנ"ל בספר חסידים, דבספר חסידים מיירי בצדיק ובצוואה מיירי ברשע. וכעין זה כתב **בשו"ת דברי חיים** (ח"א סי' ח) שהוא כתקנת חז"ל ביבום דלפי מצב הדור אמרו מצוה לייבם ואח"כ אמרו מצוה לחלוץ, וגם כאן כך הוא לפי מצב הדור דבגמ' לא חששו אבל ריה"ח חשש לפי המצב שראה בדורו. וכ"כ **בשו"ת חיים ושלום** (ח"ב סי' יג) **ובשו"ת מהרש"ם** (ח"ז סי' רי).

אבל **הרמ"א** (סי' ב ס"ו) כתב שמצוה היא לישא בת אחותו וי"א אומרים אף בת אחיו. והמקור במסכת **יבמות** (סב ע"ב) שכתוב שם שהנושא בת אחותו עליו הכתוב אומר (ישעיהו נח, ט) "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני". **ופרש"י** משום שאדם אוהב את אחותו יותר מאחיו

לכן יכבד מאוד את אשתו, ולדעתו אין זה נאמר על האח. אבל **הרמב"ם** (איסו"ב פ"ב ה"ד) הוסיף שהוא גם בבת אחיו. אמנם **התוס'** (יבמות סב: ד"ה והנושא, צט. ד"ה ספק) כתבו שתי הדעות בשם **רשב"ם** שכתב שיש מצוה גם בבת האח, ובשם **ר"ת וריב"ן** שאין בזה שום מצוה, וא הביאו קצת הוכחה לדעה זו. ומ"מ כבר פסק **הרמ"א** הלכה למעשה.

וכן פסקו **בשו"ת דברי יציב** (סי' ז) **ובשו"ת שבט הלוי** (ח"ט סי' רנב) שנוהגים כל ישראל לישא בת אחותו ובת אחיו ואין להוציא פשטות הש"ס והראשונים שהוא מצוה ממש.

והרבי (עיין שלחן מנחם ח"ו ע' קכב) באופן כללי לא התנגד לנישואים עם קרובי משפחה בתנאי שהם בריאים, ורק כשהיו הפרשי גיל משמעותיים כתב שאינו מתאים כלל (שלחן מנחם ח"ו ע' קיח).

ה. נישואים בין בני דודים

בענין זה אין התייחסות של **ריה"ח**. אמנם כבר התפרסם וידוע שבדרך כלל הנישואים האלה גורמים לבעיות רפואיות, וגם חמורות, אצל הילדים. וכבר נפסק **בשו"ע** (ס"ו) דלא ישא אשה ממשפחת המצורעין או הנכפין, והוא שהוחזק שלוש פעמים שיבואו בניהם לידי כך. והיינו דה"ה לכל המחלות המדבקות או התורשתיות.

ולכן כתב **בציץ אליעזר** (חט"ו סי' מד) שאם עשו בדיקות גנטיות והתוצאות מראות שלא תהיה שום בעייה, אפשר לכתחילה בלי לחשוש.

וגם **הרבי** כתב שאם הם בריאים אין מניעה להתחתן בין בני דודים או שאר קרובי משפחה (עיין שלחן מנחם ח"ו ע' קכב).

נישואין אזרחיים וחיי אישות לא רשמיים

הנה נושא הנישואין האזרחיים הוא אחד הנושאים הבוערים ביותר בבתי דינים ברחבי העולם, וגם בארץ הן בגלל שאלות שמקבלים מבתי דינים מחו"ל, והן בגלל שבארץ ג"כ קיים איזה שהוא מעמד רשמי לחיי אישות שלא ע"פ תורה ומוכר חלקית ע"פ הרשויות ונקרא "ידועים בציבור".

ולכן השאלות העיקירות בנושא זה הם:

א) זוג שנישאו באזרחי בלבד וחיו כך כמה שנים, ואחר כך באים להתגרש, האם צריכים גט?

ב) אם חיו חיי אישות בלא שום נישואים רשמיים ואפילו לא באזרחי, האם צריכים גט?

ג) בשני המקרים האלה, אם החמירו ועשו גט, האם נאסרת האשה לינשא לכהן מדין גרושה? או שמא משום שלא היה צריך גט מן הדין, אין זה עושה אותה גרושה אמיתית. ומובן ששאלה זו נוגעת מאוד לסימן דידן [הרבה אחרונים כתבו בנושא זה בריש סימן כ"ו, ועיין שם באוצר הפוסקים ריבוי פוסקים בענין].

ולכן נבוא ונבאר את הנידונים במקורותיהם, בעה"י.

א. הבועל אשה סתם אם זהו לשם קידושין

תנן בגיטין (פא ע"א) המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי (שנתייחדו ויש עדים), ב"ש אומרים אינה צריכה הימנו גט שני, וב"ה אומרים צריכה הימנו גט שני. ומבואר **בגמ'** (שם ע"ב) דטעמם של ב"ה הוא מפני החזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולכן חוששים שלשם קידושים בעל. ועוד מבואר דהוא אף שלא ראוה שנבעלה אלא שנתייחדה משום דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה.

וכתב **הרמב"ם** (גירושין פ"י הי"ט) דיש קצת מן **הגאונים** שהורו שכל אשה (פנויה) שתבעל בפני עדים צריכה גט משום דאין עושה בעילתו בעילת זנות. ותמה על זה וכתב דחזקה זו לא נאמרה אלא בגרושתו או בארסותו, דבהם אינו עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש, אבל בשאר נשים הרי כל זונה בחזקת בעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קידושין. וכן פסקו **הרא"ש והרשב"א והריב"ש**, וכן **השו"ע** בסי' קמט (ס"ה, הובאו שם). ודלא **כהראב"ד** (שם) שכתב שדברי הגאונים קיימים במוחזקים בכשרות אבל בחשודים בפריצותא דעריות אין חוששים לקידושין.

והוסיף **הב"י** (שם) וכתב ע"פ **הרשב"א והר"ן** (שהביא בסימן קמח) דפשוט דלא חיישינן לעדי יחוד אלא אם כן ראו אותם שני העדים כאחד, וגם הם האיש והאשה ראו אותם, דרק אז שייך לומר חזקה זו, אבל אם לאו לא חיישינן ואפילו ראוה שנבעלה, משום שודאי לזנות בעלמא בעל, שיודע שאין קידושין בינו לבין עצמו.

ב. הפרוץ החשוד על ביאות אסורות

כתב **הרדב"ז** (שו"ת סי' נשא) דבמומר על עבירות מסויימות ובעיקר על עריות ובעילות אסורות בודאי שאין חוששין לבעילתו שיעשה לשם קידושין, דהרי שביק היתרא ואכיל איסורא, וחשוד בעריות ובביאות אסורות ורגיל לבעול לזנות בעלמא, לכן ודאי גם עכשיו בעל לזנות ואין לחשוש לקידושין. ועוד שאינו מתבייש לבעול בפני שני עדים לשם זנות משום שהוא

פרוץ, ולכן אף אם היו עדים אין לחשוש, ודלא כאדם כשר או רגיל שמתבייש מלבעול בפני אנשים ולכן בדידיה מוכח לומר דהא דמתייחד מול עיני העדים זהו לשם קידושין. וכתב שכך הם דברי הראב"ד, ואף הרמב"ם יודה לזה. וכ"ש במומר לכל התורה שאין קידושיו קידושין. [ועיין **בשו"ת יבי"א** (ח"ו סי' א' אות ב') שמחלק בדעת הרדב"ז בין חשוד לאיסור כרת שאז אמרינן בעל לזנות לחשוד על ביאה האסורה משום לאו שאז אמרינן אינו עושה בעילתו בעילת זנות, ושכן דעת הכנה"ג, ע"ש].

ובתרו"ה (סי' רט) האריך לבאר צדדי השיקול, והסתפק אם לחשוש לקידושין בפנויה, ובסוף פסק ג"כ שאין לחשוש וכדברי הרמב"ם. [וביבי"א הנ"ל כתב דבדברי תרו"ה אין לחלק חילוק הנ"ל וכל שעבר על איסור טומאה אתרעאי חזקה זו, ע"ש].

וכן עולה מדברי **הריב"ש** (סי' ו) שביאר דאין לחוש לקידושין כאלה, משום דאם לא חש לאיסור נידה שהוא בכרת כ"ש שלא יחוש לאיסור קל של פנויה, ולכן אין לחוש לקידושין כאלה ואף יותר מזה, עיין להלן.

ג. חיו חיי אישות במשך זמן

כל הנ"ל נאמר בביאה חד פעמית, או רב פעמי אלא שלא היה משום אישות ולא חיו ביחד. אבל כשחיים יחד חיי אישות ממש, כבעל ואשה לכל דבר, ודרים ביחד ויש להם ילדים, אולי יש יותר מקום לומר שכיוונו לקידושין והרי היא אשת איש גמורה.

והנה, דן בזה **הריב"ש** בתשובה (שם) על זוג אנוסים שנישאו בחוקות הגויים, והסיק דאין חשש קידושין ויכולה לצאת ממנו בלא גט. והטעם דמשום שבאו לינשא בחוקות הגויים גילו בזה שאין דעתם על קידושין ע"פ תורה אלא לחיות חייהם ע"פ חוקות הגויים בלא תורת קידושין וגיטין כלל. ולכן היא אינה נשואה לו אלא כפילגש בלא כתובה וקידושין.

וגם משום שלא חש לאיסור נידה וא"כ כ"ש שלא יחוש לאיסור פנויה ויבעול שלא לשם קידושין. ועוד מפני שצריך שיראה העדים (ומן הסתם לא נזהרו שעדים כשרים יראו אותם מתייחדים לשם קידושין והם יראו העדים ג"כ). והביאו **הרדב"ז** (שם) והסכים עמו.

וכ"כ **התרו"ה** (שם) דאין לחוש בזה לקידושין כי לא נתכוון לקידושין אלא ליחד אותה בעלמא כדי שתהא מצויה לו בכל עת ולא לאחר, ומכיון שחשוד לכמה עבירות הרי שעושה בעילתו בעילת זנות.

וכדברי הריב"ש פסקו **השו"ע** (סי' קמט ס"ו) וז"ל "וכן איש ואשה שהמירו לעבודת כוכבים, באונס הגזירות, ונשאו זה לזה בחקות עובדי כוכבים, אף על פי שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל, אין חוששין להם משום קדושין", **והרמ"א** (סי' כו ס"א) וז"ל "עכו"ם שנשא עכו"ם, וכן מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים, בנימוסיהן, ונתגיירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אף על פי ששהה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא". וכן פסק **בשו"ת מהר"ם שיק** (סי' כא) **ובשו"ת בית יצחק** (סי' כט אות י'), **ובשו"ת מנחת אלעזר** (ח"ג סי' יב).

וכן פסק **השאגת אריה** (בתשובה הנדפסת בשו"ת בית אפרים סי' מב) וכתב שכל מה שאמרו בגמ' דאין עושה בעילתו בעילת זנות הוא דווקא בדורות הראשונים שהיה דרכם לקדש בביאה, והיה ידוע להם בבירור שא"א לקידושי ביאה בלא עדי יחוד. אבל בזמנינו ובמדינותינו שאין הדרך לקדש בביאה ואין הדין ידוע דצריך עדי יחוד אלא לת"ח, וכ"ש לזה (המומר או העם הארץ) שלא ידע זה כלל, כדי שנאמר שבעל בעדי יחוד לשם קידושין.

וכן פסק **הרב שלום משאש,** והסכים עמו **בשו"ת יביע אומר** (ח"י סי' טו, תשובה לפסקו של הרב משאש), בנוגע למי שנישא בחו"ק ע"י רב רפורמי שאין אומרים עליהם שאין עושים בעילתם בעילת זנות מהטעמים הנ"ל, והביאו דברי הפוסקים הנ"ל וגם דברי השאגת אריה הנ"ל, ועוד נופך של פוסקים, ע"ש. וכן פסק **היבי"א** (ח"ו סי' א, וח"ח סי' י) בנוגע לנישואין אזרחיים שאינם כלום ואין צריך גט כלל, ומי שיחמיר לתת גט אינו אלא חומרא בעלמא.

וכן פסקו להקל **בשו"ת חלקת יעקב** (ח"א סי' א, וח"ב סי' קפג), **ובשו"ת ציץ אליעזר** (ח"א סי' כז, ח"ב סי' יט, ח"ח סוסי' לז), **ובשו"ת משפטי עוזיאל** (ח"א סי' נט, וח"ב סי' נד-נה), **ובשו"ת ישכיל עבדי** (ח"ד סי' ב ד נב עמ' ג-ד, ח"ו סי' קא).

וכן פסק **בשו"ת אגרות משה** (ח"א סי' עה-עו-עז, ח"ד סי' עה) "שמכיון שידוע שרבני הריפורמים כולם רשעים וכופרים גמורים בכל עקרי אמונת היהדות שלנו, הילכך כל מעשה הקידושין והנישואין שנעשו על ידי הריפורמים אינם ולא כלום, וכולי עלמא ידעי שמעשיהם מעשה קוף בעלמא, ואת כולם ישא רוח יקח הבל". וכן כתב בנישואין אזרחיים שאינם כלום ואפשר להתירה בלי גט, אלא שלכתחילה נוהגים שאם אפשר להשיג שיתן לה גט ראוי לעשות כך לרווחא דמילתא, אפילו באנשים שאינם שומרים תורה ומצוות. אבל אם אי אשפר יש להתירה בלא גט. וכ"כ **בשו"ת קול מבשר** (ח"א סי' ז).

אמנם, **הח"מ** (סק"ג) סייג ההיתר וכתב דודאי שאנוסים השומרים מצוות בצינעה, אע"פ שהוכרחו להינשא בחוקות הגויים (והיה אסור במדינה זו לישא כדת משה וישראל) אין להקל להתירה בלא גט, שהרי נתייחדו בפני אנוסים רבים לשם קידושין, ואינו עושה בעילתו בעילת זנות, ובפרט אם טבלה לנידתה. והסים עמו **הב"ש** (סק"ג).

ובפת"ש (סק"ב) הביא בשם **ספר המקנה** דאם המומרים או האנוסים חזרו בתשובה והמשיכו לדור יחד ודאי צריכה, משום דשפיר יש לומר שאינו עושה בעילת בעילת זנות כדי להינצל מאיסור, ולכן מתכוון לשם קידושין.

ולכן מכל זה למדנו למעשה שמי שנישאת בנישואין אזרחיים בלבד אינה צריכה גט כלל, ויכולה לצאת בלי גט ולינשא לאיש אחר בלי לחוש, ואף מותרת לכהן (אם לא קיבלה גט לחומרא וכדלהלן). וה"ה למי שנישאה ע"י רפורמים. וה"ה לזוג שחיו ביחד כמה וכמה שנים בלי נישואין כלל אפילו לא אזרחיים ואפילו שיש להם ילדים. ויש לומר סברא חזקה במקרה הזה האחרון, דבנוסף להא דמוכח שאינם רוצים לישא ע"פ חוקי התורה, הרי גם מבחינת היחס שלהם לקשר שביניהם ולזוגיות שלהם מוכח שאינם רוצים צד של התחייבות ורשמיות גם ע"פ חוקי הגויים, ורוצים להרגיש בכל רגע נתון שהאפשרות והבחירה נתונה להם להפסיק הקשר ולהיפרד בלי אחריות ומחוייבות. ולכן אי אפשר לקרוא לזה "אישות" שאינו אלא זימון לשם זנות והנאה ולא אישות אמיתית ומחייבת, וכ"ש שלא ע"פ תורה.

אבל, מ"מ יש מקרים שבהם העדיפו בתי הדין להחמיר ולהצריך גט, וכל מקרה לגופו דורש שיקול דעת הדיינים בהתייחס לנתונים של המקרה. וכגון במקרה שנישאו אזרחית בלבד בגלל שבמקומם לא היתה אפשרות אחרת (אלא שלא שמרו תורה ומצות ולכן אינו דומה למה שכתב הח"מ לעיל) שאז העדיפו להחמיר שיתן לה גט. ויש דיינים שהבינו בכמה פוסקים כדברי האג"מ דלעיל שלכתחילה

ודאי עדיף להחמיר ולתת גט. [עיין אוצה"פ סי' כו על סעיף א', ועיין פסקי דין רבניים על הנושא, וכגון פס"ד בי"ד רבני אזורי תל אביב תיק 4431/לח שניתן בתמוז תשל"ט, הובא בקובץ "תחומין" ח"ב עמ' 252-266]. ומ"מ היותר מקובל הוא שלא להחמיר לתת גט [עיין אוצה"פ שם].

ד. המחמירים

ישנם כמה פוסקים שהחמירו בנדון והצריכו לפטור בגט אף כשנישאו בנישואים אזרחיים בלבד. ונביא כמה מהם (עיין באוצר הפוסקים שם ריבוי דעות).

בשו"ת אוהל אברהם (סי' קג) כתב שלא כל מי שנשא באזרחי הוא משום דלא חשו אדברי תורה, ואפשר שהוא משום חסרון כיס או סיבות אחרות, וכן אפשר שהיררו בתשובה וכיוון לקידושין בביאתו.

בשו"ת מערכי לב (סי' פז) כתב דיש לחוש שמא יאמרו אשת איש יוצאת בלא גט. ועוד משום שיש לחוש לקידושי שטר שהרי בשטר האזרחי נכללים לשונות של קידושין, ויתכן שנזדמנו שם עדים כשרים. **וכ"כ הלבושי מרדכי** (ח"ב סי' מ).

בשו"ת **מלמד להועיל** (סי' כ) כתב דיש להחמיר להוציאה בגט משום סייג שמא יבואו מקרים שנתיר אשת איש בלא גט, וכגון שיביא הבעל שני עדי יחוד ויעיד שבעל לשם קידושין, ואין אפשר לחקור הדבר בכל פעם, על כן עדיף להצריך גט מספק ויפרסמו שהוא מספק.

הרגאצ'ובר בשו"ת צפנת פענח (סי' כו-כז) האריך להוכיח דהא דדרים יחד כרך איש ואשתו הוי לה בגדר קנין של אישות ולכן צריכה גט.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' יב-יד) כתב ע"פ **השער המלך** שנישואין אזרחיים אמנם אין עושים אותה נשואה אבל עושים אותה ארוסה, ועל כן צריכה גט. ובמקום אחר (ח"ג סי' קכה) הסכים להקל לגבי איסור לאו של יבמה לשוק, ע"ש.

ה. אם החמירו ונתנו גט אם מותרת לכהן

והנה, מכאן נבוא לנידון בסימן דידן בענין ריח הגט הפוסל לכהונה, וזה לשון **השו"ע והרמ"א** (סי' ו' ס"א): "כהן אסור מן התורה בגרושה וכו' אפילו אינה אלא ספק גרושה צריך להוציא, בין שנתגרשה מן האירוסין בין שנתגרשה מן הנישואין. ואפילו ריח גט פוסל בכהונה וכופין אותו להוציא. והיכי דמי ריח גט כגון שאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם, ואף על פי שלא הותרה בזה הגט נפסלה לכהונה. **הג"ה:** ואפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה". עכ"ל.

ולכאורה דברי הרמ"א מתאימים לענין הנ"ל דנישואין אזרחיים או שחיו ביחד ללא רשמיות, ולכן אף במקרים אלו אם הוציא אותה בגט לחומרא בלבד, מ"מ הרי היא פסולה לכהונה. ומקור דבריו הוא ע"פ תשובת **הרשב"א** (ח"א סי' תקן) שם דן בשידוך שנתבטל והחמירו לתת גט לחומרא בעלמא מחשש שיצא קול שהיא מקודשת, ופסלה מן הכהונה משום דיש שישמעו על הגט ולא ישמעו שלא היו קידושין.

והנה **ההגהות מרדכי** הביא דעת **ר"י הלבן והרא"ם** שהיא כשירה לכהונה. וכן נראה **בשו"ת הרשב"א** במקום אחר, והביאו **הב"י** (לקמן סי' יג ס"ט).

והנה **הח"מ** (סק"ב) כתב שיש מחמירים והובאו בהגמ"ר וכן הביא את תשובת הרשב"א ושאל שהרי זה היפך הגמור מתשובתו הראשונה הנ"ל, וכתב שיש לחקל ולא פירט.

והב"ש (סק"ג) ביאר איך אפשר לחלק, והביא דעת המהרש"ל שדווקא במשודכת חיישינן אבל אם לא היו שידוכין ויצא קול ונתן לה גט כדי לבטל הקול לא חיישינן לגט זה ומותרת לכהונה. ועוד חילוק כתב ע"פ כמה ראשונים ודברי הבית הלל שדווקא כשנתן גט לחומרא ע"פ בית דין אז חוששין לו ואסורה לכהונה, אבל אם נתן מעצמו שלא בהוראת בי"ד לא חיישינן לגט זה. ועוד דמכיוון שבתשובה אחת של הרשב"א משמע שאף אם נתן מעצמו חוששין, לכן יש לומר דע"פ המבואר שם הוא משום שהיה רגלים לדבר דאפשר דבאמת קידש משום שיצא קול שקידש, אבל היכא דלא יצא קול שקידש אלא שאחד מספר שכך היה והעדים אינם בפנינו, אין לומר שאפשר שקידש ואין לחשוש כלל. [ועי"ן שם **בראש פינה** שהבין מהב"ש דתרתי בעינן גם שהיא משודכת וגם שגירשה ע"פ בי"ד, אבל בחדא מהני בלבד אין לחוש. אבל מדברי **הערוה"ש** סי"ח נראה שהם שני תירוצים נפרדים, עיין שם, וכך נראים גם פשט הדברים בב"ש, וצ"ע].

ואולם, דעת **השו"ע** משמע להתיר בכל אופן שנתברר שלא היתה צריכה גט ורק החמירו בעלמא, שהרי לא הביא כלל דין זה, למרות שבב"י כתב שדין זה יתבאר מדברי הראשונים שיביא בסי' יג (ס"ט) ומ"מ גם בשו"ע שם לא הביא דין זה.

ובשו"ת לחם רב (לבעל הלחם משנה סי' לג) כתב דמכיון שהרשב"א סותר עצמו בזה, והרא"ש החמיר וכמותו פסק הרמ"א, והשו"ע השמיטו, ויש מקילין בדבר כנ"ל בדברי ההגהמ"ר, לכן הוי פלוגתא בדרבנן ולקולא. ובהגהת **רעק"א** (סי' ו ס"א) הפנה לשו"ת לחם רב שם, ומשמע דס"ל כמותו.

ובהגהות **מהריק"ש** (סי' ו ס"ד) כתב להקל להתירה לכהונה. אבל במקום אחר (סי' י') כתב להחמיר שלא תחזור לבעלה הראשון. ומשמע שהבין שיש לחלק בנידונים אם הוברר שהיה שם קול קידושין או לא [וכך כתב היבי"א דלהלן לבאר בדבריו, ע"ש].

ובשו"ת יבי"א (ח"ו סי' א סוף אות ד') כתב להדיא דהשו"ע חולק על דין זה מהא דהביא בסי' י' דין המחזיר גרושתו ואסר רק אם היו קידושין גמורין בנישואין הראשונים או השניים. והרמ"א שם העיר שאף אם רק יצא קול בעלמא שקידשה גם אסורה. ועולה מכאן שהשו"ע חולק ע"ז ומתיר. ע"ש. וכך פסק למעשה ביבי"א שם (סוף אות ג' וסוף אות ד') להקל שהיא מותרת לכהן ואין חוששין לזה, משום דכל שלא היה צריך גט מן הדין והקידושין בטלים מצד עצמם אין הגט נחשב למאומה. וסמך מאוד על דברי הלחם רב והמריק"ש הנ"ל ועוד כמה פוסקים שהביא שם, ע"ש (אות ד').

ובענין אם נישאת כבר, נחלקו הפוסקים מה דינה, **הב"ח** (אות א') כתב דלא תצא, **והט"ז** (סק"ב) כתב עליו דאין שום ראיה לדבריו ואין להקל בזה, וכן דעת **הב"ש** (סק"ד). אמנם זהו רק לדעת המחמירים דלעיל אבל לדעת המקילים לעיל שמותרת לכתחילה לינשא לכהונה כ"ש שלא תצא.

ולכן למעשה, אם נישאת כבר ודאי שלא תצא דזה לכו"ע אף למחמירים לכתחילה, אבל לישא לכתחילה אף שיש על מי לסמוך, מ"מ לכאורה יש להימנע במידת האפשר, וכגון לימנוע שידוך כזה מלכתחילה כדי לא להיכנס לספקות מלכתחילה כלל, דעדיין דעת הרמ"א להחמיר בזה, ואינו פשוט כלל להקל נגדו. ועוד, שכנ"ל לכתחילה עדיף שלא לעשות לה גט לחומרא כלל וכלל, משום שברור שזה מכניס ספקות וסיבוכים,

ואף שיש פוסקים שאמרו שהוא לרווחא דמילתא הרי זה רק בנידון זה עצמו של אשה ששרוצה להיפרד מבעלה, אבל בנידון אחר וכגון שרוצה לינשא לכהן או לחזור לבעלה הראשון, הרי עינינו הרואות שבפועל אין כאן רווחא דמילתא אלא דוחקא דסכינא.

דיני רמקול בהלכה

דין שמיעה על ידי רמקול ושאר מכשירים אי נחשב שמיעה למצוות שחיובם בשמיעה, ודין עניית אמן אחרי ברכה ששמע דרך הרמקול [ודין ברכות החופה דרך הרמקול]

-בירור דעת אדה"ז וכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בכל הנ"ל-

נושא זה עשה הדים רבים בזמנו כשגדולי הפוסקים עסקו בו, ונשפך בזה דיו רב.

נשתדל בע"ה להביא דברי הפוסקים ולנתחם כדי לרדת לעומק סברתם והגיונם בשני הצדדים, הן המתירים והן האוסרים.

ומכיוון שספרנו עוסק בדיני חופה וקידושין, ונגשנו לנושא הרמקול מתוך הלימוד בעניינים אלו, לכן יובאו הדברים בסדר שנכתב בספר, על אף שלגופו של ענין היה אפשר להתחיל ממקום אחר.

ולמען בהירות הענין יש להקדים בכמה סוגיות, וכדלקמן.

א. נישואי חרש וחרשת

כתב **הנודע ביהודה** (תנינא סי' א) שיש להסתפק בחרש שנשא פקחת אם יש לברך משום שחובת הברכה היא על החתן אלא שמצד המנהג נהגו שאחר יברך כדי לא לבייש החתן שאינו יודע, ועיקר הברכה היא להוציא החתן, ולכן כשהחתן לא ישמע איך יצא בברכת אחר. וספק אם אפשר לברך רק בשביל הכלה. אבל בחרש שנשא חרשת וודאי שאין מברכים כלל. ע"כ.

וכ"כ **בשו"ת אגרות משה** (אה"ע ח"א סי' פז) שבנישואי חרש וחרשת ודאי הדין כדברי הנוד"ב. אבל **ברכות נישואים** כתב שמברכים משום שהם חובה על הנוכחים ולא רק על החתן והכלה.

ובספר **בית שלמה** (סי' פא) **ובשו"ת מהר"ש ענגל** (ח"ב סי' כח) פשטו ספקו של הנוד"ב וכתבו דבחרש שנשא פקחת שפיר יש לברך משום שע"פ דברי **הר"ן** (קידושין פ"ב, שו"ת סי' לה) דגם האשה עושה קצת מצוה בקידושין דמסייעת לבעל אע"פ שהיא אינה מחוייבת, ומכיון שגם החרש יש לו חיוב קידושין דרבנן לכן היא מסייעת לו לקיים דברי חכמים ועושה קצת מצוה וא"כ שפיר דמי יש לברך בשבילה, ובפרט לשיטת **הרא"ש** דהיא ברכת השבח[1]

---

1) בנוגע לסוג הברכה של ברכת האירוסין, נחלקו בה הפוסקים, ואין בהם הכרעה ברורה:

הרמב"ם סובר (אישות פ"ג הכ"ג) שהיא ברכת המצוות כדרך שמברכים על כל המצוות. וכ"כ **הריב"ש** (סי' צח). וכן נראה דעת **ספר החינוך** שמנה מצוות נישואי אשה במצווה בפני עצמה (מצוה תקנ"ב) בנוסף למצוות פו"ר (מצוה א') [כך כתב בספר דעת מרדכי ח"ב סי' ס', והובא באוצה"פ סק"ה אות א']. וכן תפס **הנוד"ב** (תנינא אהע"ז סי' א', הובא בפת"ש סק"א).

והרא"ש (כתו' פ"א סי' יב) **והר"ן** (ב. ד"ה ואסר) סוברים שהיא ברכת השבח והודאה לה' שקדשנו והבדילנו מן העמים וקידש אותנו קדושה יתירה בענין הזיווג והתיר לנו רק המותרות ולא העריות. ואין זו ברכת המצוות משום שאין עשייתה גמר המצוה אלא עד שתיכנס לחופה או עד שיקיימו מצוות פו"ר, ועוד שא"כ היו מתקנים אותה בנוסח קצר "אקמ"ו לקדש את האשה" או "על הקידושין" כמו בשאר מצוות. וכן דעת **הרא"ה** (חידושים כתו' ז:) **והתשב"ץ** (ח"ב סי' ע"ד). וכ"כ **הרדב"ז** (ח"א סי' מה). וכך סובר ג"כ **הט"ז** (יו"ד סי' א סקי"ז) שהיא ברכת השבח וההודאה. וכן הסכים **רעק"א** (על הט"ז יו"ד שם).

והלבוש (כאן סע' א') כתב דהיא ברכת הנהנין. וכ"כ **הבן איש חי** (שופטים ש"ר ס"ב) וז"ל כמו דמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה קודם שנהנה, כן מברכין על הנאה של

להקב"ה ואין החיוב חל דוקא על המקדש, וגם לשיטת הרמב"ם דהיא ברכת המצוות מ"מ עיקר הברכה היא על השלילה שאסר לנו העריות ובזה גם האשה מחויבת, לכן שפיר יש לברך בשביל האשה, וכן פסקו למעשה.

ובספר **טיב קידושין** (סק"ב) חקר בדין חרש בכללות בלי לחלק בין נושא חרשת או פקחת, והסיק שמברכים משום דעיקר הברכה אינה על גוף עשיית המצווה (דאין מברכים "לקדש אשה") אלא על כללות ישראל לכן שפיר יכול אחר לברך [בכל אופן אפילו נושא חרשת]. ומעולם לא שמענו שתהיה חופה בחא ברכת אירוסין אפילו לחרש. ע"כ.

וכן כתב **רעק"א** (יו"ד סי' א על ט"ז סקי"ז) בפשיטות דבברכת אירוסין אף שהחתן אינו שומע מ"מ הרב מברך, משום שהיא ברכת השבח וכמש"כ הט"ז, ע"ש [ועיין מה שהעירו בזה באוצה"פ סק"א אות א' בהערה א']. וכן פסק **התבואות שור** (יו"ד סי' א' סקנ"ט) דפשיטא ליה דאין הרב צריך להוציא כלל החתן דלא נתקנה רק לנועדים שם לשבח.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רעז, וח"י סי' רמד) פסק כהרב טיב קידושין ורעק"א ותבואות שור, שמברכים ברכת אירוסין לחרש וחרשת, דסמכינן על ר"ת והרא"ש שהיא ברכת השבח, וא"כ אינה מוטלת על החתן בלבד אלא אחר מברך ואין צריך להוציא החתן, ואף שלכתחילה חוששים לרמב"ם שהיא ברכת המצוות, מ"מ בשעת הדחק סומכים על ר"ת, ואין לך שעת הדחק ובדיעבד גדול מזה. ודלא כנוד"ב ואג"מ. וכל זה בברכת אירוסין, אבל **ברכת נישואין לכו"ע מברכים**. עכת"ד.

אבל **בשו"ת יביע אומר** (ח"ד אה"ע סי' יז) העלה שאין לברך לחרש ברכת אירוסין, ואפילו בנושא פקחת, דהויא ברכה לבטלה, שהרי חובת הברכה היא על המקדש, והרב המסדר קידושין מוציא אותו ידי חובת הברכה, וכיון שזה חרש ואינו שומע הברכה כלל, נמצאת ברכתו לבטלה. אבל שבע **ברכות של הנישואין שהן ברכות השבח, מברכים** גם לגבי חרש וחרשת. **וטוב לברך ברכת אירוסין בלא שם ומלכות, אחרי שיברך הרב על היין בשם ומלכות ויטעום ממנו קודם**. ע"כ, ע"ש.

ועכ"פ יוצא ברור **שלכל הדעות ברכות נישואין אכן מברכים**, משום שהם ברכות השבח, ונתקנו על כל הנוכחים בשעת הנישואין או בסעודת הנישואין, ולפיכך אף שאין החתן והכלה שומעים ואינם יוצאים ידי חובתם מ"מ שאר הנוכחים חייבים לברך.

ועוד כתבו הפוסקים שנוסח הכתובה צריך להיות נוסח מיוחד, וכן שיש לכתוב את הכתובה ולחתום עליה ע"י שלשה רבנים שיעשו בית דין. ועיין **באג"מ** (שם) **וביבי"א** (שם אות ד') הפרטים בזה והנוסח המיוחד של הכתובה עבור המקרה הזה.

האשה קודם אירוסין, לכך תקנו חז"ל ברכת אירוסין, עכ"ל.

אבל **הפמ"ג** (או"ח סי' רב בפתיחה אות י"ד) תמה על דברי הלבוש דלא הוזכר כן בפוסקים אלא או ברכת המצוות או ברכת השבח, ועוד שאין אחר מברך ברכת הנהנין.

ומפלוגתא זו בהגדרת סוג הברכה, יוצאים כמה נ"מ למעשה [וכפי שיבואר בס"ד בספר בסי' ל"ד בהרחבה] [ועיין **באוצה"פ** סי' לד סק"א, סק"ד אות א', סק"ה אות א' וב', סק"י אות א', ע"ש, ועיין בסמוך].

ונ"מ חשובה שנידו"ד הוא שלמ"ד שהיא ברכת השבח אז אין חיוב לשמוע את הברכה אלא החיוב הוא שהברכה תיאמר באותו מעמד כדי לשבח ולהודות לה' ית'. אבל למ"ד שהיא ברכת המצוות אז חובה על מקיים המצווה, שהוא החתן והכלה, לשמוע את כל המילים של הברכה מפי המברך עצמו. ולכן יש לברר אם כששומע ע"י רמקול יוצא בזה ידי חובתו, וכדלקמן.

ועוד כתבו שיש לעשות הקידושין ברמיזה ע"י הרכנת הראש ותנועות יד שיבינו היטב במה מדובר ויבטאו היטב את רצונם הטוב לקדש אותה ולהתקדש לו (ע' שם ושם).

ב. חרש השומע ע"י מכונת שמיעה

מצאנו בפוסקים דין השומע ע"י שצועקים לו חזק בקול רם (שו"ת הרא"ש סוף כלל פ"ה סי' יג, הובא בב"י אה"ע סי' קכא, ונפסק בשו"ע חו"מ סי' רלה סי"ט), וכן השומע ע"י חצוצרות, שאינם נקראים חרשים וחייבים במצוות כגון קריאת מגילה וכדו' ואף מוציאים אחרים ידי חובתם בקריאת מגילה וכדו' (שו"ת קול גדול ממהר"ם בן חביב סי' נ דכ"ה ע"ג, שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' מה, ועיין בשו"ת אדמו"ר **הצמח צדק** אה"ע סי' שכג באריכות).

ודנו הפוסקים אם מי ששומע ע"י מכשיר שמיעה ג"כ נכנס לגדר הנ"ל, או שלגביו דין אחר, ועוד אם זה בכלל נקרא שמיעה שהרי הוא קול חשמלי.

דהנה, לדעת **האג"מ** (אה"ע ח"ג סי' לג) **והגרש"ז אויערבאך** (מנחת שלמה ח"א סי' ט), אין זה דומה לשומע בחצוצרות, ואין זה נקרא שמיעה לענין מצוות שחייבים לשמוע. והטעם משום שאינו שומע קול טבעי של בן אדם אלא קול חשמלי מחודש. וכן דעת **שו"ת מנחת יצחק** (ח"א סי' לז אות ז', וח"ג סי' לח אות ט"ז, ועיין בח"ב סי' קיג מה שהשיב לו הגרצ"פ פראנק, והובא לקמן).

וכ"כ **בשו"ת ישכיל עבדי** (ח"ז אה"ע סי' יז) דהוא כחרש גמור.

וכן דעתו של **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** (עיין לקמן אות ד משו"כ בזה).

וכתב **הגרשז"א** (שם) וז"ל: "מצטער אני שלפי זה האנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר מיקרופון לקרב את קול המדבר לאזנם, **אינם יוצאים כלל** חובת שמיעת שופר ומקרא מגילה וכדומה". עכת"ד.

והאג"מ (שם) ביאר את הגדר, דאם אינו יכול לשמוע כלום בלא המכשיר, ואפילו ע"י שצועקים בקול רם או ע"י חצוצרה, ורק ע"י המכשיר שומע, אז אין להחשיבו כשומע, שהרי נתקלקל כח שמיעתו כל כך שאין שמיעה זו באה מעצם כח שמיעתו אלא היא כח שמיעה מחודש ע"י החשמל שבמכשיר. ע"כ.

ומשמע מדבריו שאם היה יכול לשמוע אפילו קצת ע"י קול גדול או חצוצרות אז גם ע"י המכשיר הרי זו נקרא שמיעה, ואף שכעת אינו שומע אלא מהמכשיר בלבד. וא"כ יהיה חלוק מדעת הגרשז"א הנ"ל שאוסר בכל אופן משום שהוא קול חשמלי ולא קול של בן אדם.

ולאידך הרבה פוסקים החשיבו שמיעה זו כשמיעה מעליא שאפשר לצאת על ידה ידי חובת המצוות שחייבים בהם בשמיעה.

ואחד מיסודם הוא בדברי **השו"ת הלכות קטנות** (ח"ב סי' מה) שכתב בחרש שמדבר ואינו שומע אלא ע"י שיעשה כלי לאזנו כמין חצוצרות דנראה פשוט שבר חיובא הוא, וכי מפני שכבדה אזנו משמוע יפטר, וחרש שפטור היינו שאבד ממנו חוש השמע מכל וכל, והרי אמרו (סוכה ל"ז: ובתוס' ד"ה דבעינן) לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה **אף אנו נאמר שמיעה ע"י דבר אחר שמה שמיעה**, עכ"ל.

[ועוד עיין לקמן אות י"ב, הרבה פוסקים שהתירו ברם-קול ולכאורה יתירו גם במכשיר שמיעה. ועוד עיין לקמן שם סעיף ד', איך המחמירים דחו ראייה זו ואיך הביאו הוכחות אחרות משו"ת הלכות קטנות עצמו, ע"ש].

וכך דעת **הגה"ר צבי פסח פראנק** (בספרו מקראי קודש פורים סי' יא, ובתשובה שנדפסה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב

סי' קיג) שכתב שאף שהוא שומע קול של בעל קורא מעורב בקול אחר (של המכשיר) מכל מקום יוצא ידי חובה בקריה"ת ומגילה שעכ"פ הקול הוא מכח הקורא וכל הקולות כשרים רק שיהיה מכח בר חיובא והא איכא, ורק בשופר מעכב קול תערובת. אלא שלבסוף הניח בצריך עיון, ובספרו **מקראי קודש** (סי' כז) כתב להקל בדיעבד כששמעו מגילה ממי שאינו יכול לשמוע אלא ע"י מכשיר ואף כשקרא בלא המכשיר באזנו.

וכן פסק **בשו"ת שבט הלוי** (ח"ח סימן רע"ז) אחרי שהביא דברי האג"מ הנ"ל, חלק עליו וכתב דשפיר נחשב שמיעה ע"י המכשיר ואליבא **דכו"ע** יכולים לכתחילה לברך **ברכת אירוסין** בשם ומלכות ולהוציא ידי חובתו את החתן. [ומשמע דגם במגילה ושאר חיובי שמיעה יתיר מהאי טעמא].

וכן פסק **בשו"ת יביע אומר** (ח"ז סימן יז אות ב' בהערה) שכל הספק הנ"ל בפוסקים הוא רק כשאינו שומע כלל אבל אם שומע ע"י מכשיר שמיעה **שפיר נחשב שומע ומברכים לו ברכת אירוסין** בשם ומלכות ויוצא י"ח. וכתב לסמוך על דברי הגרצ"פ פראנק הנ"ל וכתב דאף שהוא הניח בצ"ע מ"מ אמת הוא להלכה ולמעשה. וחלק על השו"ת ישכיל עבדי הנ"ל. וכתב שזה דומה לשומע ע"י חצוצרה.

ושוב כתב בספרו **חזון עובדיה** (פורים עמ' נה-נו) להתיר שמיעת מגילה ע"י מכשיר שמיעה, וסמך על הפוסקים הנ"ל, וחלק על המנחת שלמה והאג"מ הנ"ל. וכתב (בהערה שם) שדומה לשמיעה ע"י חצוצרות, כי חרש גמור שנשתתק חוש השמיעה אצלו לגמרי אינו יכול לשמוע גם ע"י מכונה זו. עכ"ל. היינו דמוכח שיש לו קצת כח השמיעה של עצמו.

ומשמע מדבריו שאף שאינו שומע כלל אפילו בעזרת חצוצרות או קול חזק ורק ע"י המכשיר בלבד הוא שומע, נחשב כשומע משום דמוכח שלא נשתתק חוש שמיעתו לגמרי. ודלא כאגרות משה הנ"ל שלשיטתו בדרגה כזו של לקות השמיעה אינו נחשב שומע אפילו אם שומע ע"י המכשיר אלא נחשב כחרש משום שאינו שומע ג"כ ע"י חצוצרות או קול חזק. אבל שווים הם בענין שאם שומע ע"י חצוצרות או קול חזק וכעת שומע ע"י מכשיר שמיעה דבזה שפיר נחשב שומע.

ולכן לסיכום נמצאנו למדים בדין זה שלוש שיטות כלליות בפוסקים:

א) יש אוסרים בכל אופן ואין להם שום פתח של היתר. כשיטת הגרשז"א והמנח"י והישכיל עבדי. [וכן דעת הרבי, חוץ מבחופה, כדלקמן].

ב) ויש מתירים רק אם לא נתקלקל כח שמיעתו כל כך ויכול לשמוע באופנים אחרים. היא שיטת האג"מ.

ג) ויש מתירים בכל מצב אפילו אינו שומע אלא ע"י המכשיר בלבד ולא ע"י שום דבר אחר. כן שיטת הגרצ"פ פראנק והשבה"ל והיבי"א.

ויש לחקור עוד בחידוש של ימינו שע"י הרפואה המתקדמת והטכנולוגיה ניתן להשתיל, במי שהוא חרש גמור ואין לו חוש השמיעה כלל, שתל של אברי השמיעה (שתל שבלול או שתל קוכלארי בשמו המדעי), שמחדש אצלו לחלוטין את חוש השמיעה ומחליף את אבר השמיעה הטבעי על ידי ששולח ישירות אותות שמיעה לתוך העצבים שמחברים בין אברי השמיעה למוח, והמוח מתרגם אותות אלה לשמיעה גמורה,

בדיוק כמו על ידי התהליך הטבעי. דיש לחקור האם נחשב כשומע ע"פ הלכה. והאריכו בזה כמה ממחברי זמנינו, וצע"ג בזה, משום שיש לומר כאן סברות לשני הכיוונים הן לאסור והן להתיר. והיינו דאפשר לומר דבזה הוא כח מחודש ע"י חשמל ואינו שמיעה טבעית של קול אדם. ולאידך אפשר לומר גם שזהו שונה מהמכשיר שמיעה משום שכאן הרי זה נעשה בדיוק כמו בתהליך הטבעי ואיכא קול אדם ואיכא שמיעה של אבר, ומה לי אבר טבעי ומה לי אבר מושתל. וצע"ג. [עיין בקובץ 'תחומין' חוברת כ"ד עמ' 173, וחוברת ל'].

ג. ברכות במיקרופון

[ברכות אירוסין ונישואין, ושאר מצוות בשמיעה כגון קריאת התורה, מגילה ושופר]

יש לציין שההבנה בשיטות הפוסקים בענין זה תסייע גם בהבנת שיטות הפוסקים בענין מכשיר שמיעה הנ"ל, ונראה שישנם שיטות שאינם אחידות בשני הנושאים, ונעמוד עליהם כדי ללבנם. ונביאם מהקל לחמור.

א) בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' עב) ביאר דעתו שאף שלתקיעת שופר לא מהני דרך הטלפון משום שקול הברה פוסל בשופר, הרי שלגבי מקרא מגילה דעתו שמותר לשמוע מגילה דרך הטלפון שהרי אין קול הברה פוסל במגילה. ע"כ. וא"כ כ"ש שיתיר במיקרופון כשהוא נמצא באותו מקום של הקורא דזה יותר קל לכאורה.

וכן התיר **בשו"ת שערי דעה** (סי' ב') שמיעה ברדיו.

וכן דעת **הגרצ"פ פראנק** (מקראי קודש הלכות פורים סי' יא) להתיר במקרופון ומכשיר שמיעה כנ"ל בקריאת מגילה דווקא, מאותו טעם הנ"ל.

וכן נטה דעת **החזו"א** (הובא בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט' משיחה שדיבר עמו, והובא בשו"ת יחוה דעת ח"ג סי' נד, ובחזון עובדיה הלכות פורים עמ' נו), שמכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע (ועיין במנח"ש שם בהערה שחלק עליו).

ב) ומעין זה כתב **בשו"ת אגרות משה** (או"ח ח"ב סי' קח) בענין קריאת מגילה במיקרופון שמסתבר יותר להתיר משום הסברא שגלי הקול הנוצרים מהרמקול ומגיעים לאוזן הרי הם בדוגמת קול האדם שגם כן נהפך לגלי קול ומגיע לאוזנו של האדם השומע. [ועיין שם דנרגש מדבריו שלא חקר היטב את אופן פעולת המכשיר וכתב בעצמו דלא נתברר הדבר כל צרכו. וכן כתב עליו בשו"ת יחוה דעת דלהלן. ואפשר שגם מה שכתב הרבי במכתבים דלהלן אפשר שקאי גם עליו].

ובסוף דבריו כתב דמ"מ **למעשה לא יסמכו על זה ואין להתיר** משום שאין הדבר ברור ועוד משום שהוא דבר חדש ואין להתיר דברים חדשים שאינם ברורים ומבוססים משום שרבים רודפים אחרי חידושים כאלה ובפרט במדינות אלו. ע"כ.

והניף ידו שנית בתשובה אחרת (או"ח ח"ד סי' קכו) במענה לאחד שרצה לסמוך על סברתו שבמכתבו הראשון בשעת הדחק ובמקום טורח גדול, וענה לו האג"מ שאין לסמוך כלל על ההיתר הזה בשום אופן אף בשעת הדחק וצורך גדול ויש להורות שאין להשתמש במיקרופון לקריאת מגילה אף בשעת הדחק.

והסכים עמו **בשו"ת שבט הלוי** (ח"ה סי' פד, והיא תשובה לאותו שואל ששאל לאג"מ במכתב השני בח"ד שם) שכתב שסובר כאג"מ לגמרי הן לענין הסברא להתיר מצד הדין, והן לענין המעשה בפועל לאסור למעשה משום דאין הדבר נתברר כ"כ ואין להתיר חידושים באופן זה. וסיים שם דמ"מ אם אחד שמע כבר הקריאה ע"י רמקול הוא היה מחייבו לשמוע שוב פעם שניה

אבל בלא ברכה משום שיש ספק שמא כבר יצא י"ח. וכן במצב של ביטול הקריאה לגמרי אם לא ע"י הרמקול היה דן על זה עוד פעם ומתיישב בזה יותר, אבל כרגע לא נשאל בכגון זה. ע"כ.

ויש לבאר שיטתם, שהרי בענין המכשיר שמיעה הנ"ל האג"מ אסר לגמרי מן הדין דאינו נחשב שמיעה, ולמה במיקרופון מתיר מן הדין מסברא. וכן השבה"ל שהתיר לגמרי במכשיר שמיעה כנ"ל למה לא התיר ג"כ במיקרופון.

ובדעת האג"מ י"ל דשם במכשיר שמיעה הרי ביאר שהאדם השומע אינו שומע ע"י כח השמיעה הטבעי שלו אלא ע"י כח שמיעה מחודש ע"י המכשיר, ולכן אין זו שמיעה מן הדין. אבל כאן במיקרופון הרי שפיר שומע ע"י השמיעה הטבעית של הקול רק שמהות הקול השתנה לקול חשמלי, וזה אין מעכב משום דסוף סוף השמיעה נעשית ע"י שמיעה טבעית והקול גם נגרם ע"י קול אדם, והוא נשמע באותו אופן שך קול טבעי היינו ע"י גלי קול המגיעים לאוזן. לכן בזה יש להתיר.

ובדעת השבה"ל, הנה אף שאסר למעשה קריאת מגילה ברם-קול משום שהסכים עם האג"מ, הרי סוף סוף הסכים עמו גם בסברא שמן הדין הרי שפיר מקרי שמיעה ומותר, וזה מתאים לשיטתו דלעיל שהתיר לגמרי במכשיר שמיעה. וכלשונו (ח"י סי' מ') "הגם שדעת הסוברים שהמגביר קול הוא רק מגביר קול לא יצירת קול אחר הוא יותר עיקר, איני מסכים בכל אופן לסמוך ע"ז במקום דבעינן דיני קריאה ממש" והיינו שרק משום טעמים צדדיים דיש לחוש לחידושים ופירצות וכדומה ומשום שאין הדבר ברור, לכן חשש להתיר למעשה. וכן משמע מדבריו שכתב בסוף התשובה כנ"ל שאם היה מדובר במקרה יותר חמור כגון ביטול הקריאה לגמרי היה דן בזה יותר ומתיישב בזה, דמשמע דעיקר דעתו אכן להתיר, אלא שבמקום שאין צורך או שיש לחוש לפירצות לא נזקק להיתר. ועפ"ז מובן למה לדעתו התיר לגמרי במכשיר שמיעה כנ"ל דלכאורה הוא משום שאי אפשר בענין אחר וגם שאין לחוש כ"כ לפירצה, לכן העמיד על עיקר הדין.

אלא שמתברר מדברי עצמו במקומות אחרים שלשיטתו ניתן לומר עוד חילוק, והיינו שאם השמיעה עצמה היא גוף המצוה, כקריאת מגילה וקה"ת ושופר, בזה יש להחמיר כמו שפסק בקריאת מגילה דלא ברור הדבר ויש לחוש לפירצה ואין לסמוך על הסברות המחשיבים הקול מהרמקול כקול אמיתי, אבל במקום שאין מצוה לשמוע בזה שפיר יש להתיר לשמוע ע"י רמקול. ועפ"ז מובן למה אף שאסר בקריאת מגילה מ"מ התיר בברכות אירוסין ונישואין ובזימון ע"י הרמקול. וזו הדעה השלישית, וכדלהלן.

ג) דעת **שו"ת שבט הלוי** (ח"י סי' מ' לענין זימון, וסי' רמד לענין ברכות אירוסין ונישואין) שיש להחמיר **במגילה** שלא לשמוע ע"י רמקול משום שגוף המצוה היא השמיעה כנ"ל [אף שע"י מכשיר שמיעה משמע שמתיר לגמרי כנ"ל וגם במגילה וכה"ג], אבל יש להתיר **בברכות אירוסין ונישואין וזימון** לשמוע ע"י הרמקול, משום שדעת הסוברים שהוא קולו ע"י כח שני ולא יצירת קול חדש הוא עיקר, ואף שאין לסמוך ע"ז במקום שיש חיוב שמיעה מ"מ אין לאסור היכא דאין חובת שמיעה דאין הוכחה לכך ויש לסמוך על הסברות הנ"ל.

וביאר דברכת **אירוסין** רק לדעת הרמב"ם שהיא ברכת המצוה צריך החתן לשמוע

מהמברך ולצאת ידי חובה, אבל לדעת הרא"ש והתוס' שהיא ברכת השבח והוי ליה מצוה גמורה גם אם דיעבד לא שמע, וכן פסקו הגרעק"א והתבואות שור, וכן נוהגים לברך אף בנישואי חרש וחרשת מהאי טעמא. ולכתחלה גם אנחנו נוהגים להגיד לחתן לפני קידושין שיכוון לצאת, אבל להגיד דאם לא שמע כלל דלא יצא י"ח אינו פשוט כלל. וא"כ ברם-קול אעפ"י שבמקומות אחרים מחמירים מ"מ בברכת אירוסין יש מקום שלא להרעיש כ"כ. עכת"ד.

ובנוגע לברכות **נישואין** כתב דלכל הדעות הם רק ברכות השבח שמברכים במעמד החופה וא"כ מעיקר הדין יוצאים גם בלי שמיעת החתן, ואם חל בתורת חיוב על כל הנועדים שם יש אריכות בזה במק"א. עכת"ד.

והיינו דכל הנ"ל עולה יפה לשיטתו דעיקר כהסוברים שהשמיעה מרמקול שמה שמיעה, ויש מקומות שיש לנו להקל [ברכות אירוסין ונישואין, זימון], ומטעמים אחרים יש מקומות בהם נחמיר [קריאת מגילה, קה"ת ושופר] משום שחיוב המצוה בשמיעה עצמה ואין ברור ההיתר ואין לנו לחדש מפני חשש לפירצה, כמש"נ היטב לעיל.

ובמכשיר שמיעה התיר בפירוש בברכת אירוסין ונישואין כנ"ל, ויש לומר דיתיר ג"כ למגילה ושאר חיובי שמיעה, שהרי הגדיר זאת כשמיעה מעליא, וגם ואין לחוש לפירצה כ"כ. ודו"ק.

ד) דעת **הגר"ע יוסף** ז"ל (יביע אומר ח"א או"ח סי' יט אות י"ח, יחוה דעת ח"ג סי' נד, חזון עובדיה פורים עמ' נו - נז) לענין קריאת מגילה ע"י רם-קול למעשה שהיושבים קרוב לש"ץ והיו יכולים לשמוע היטב את הקריאה מפיו גם אם יינטל הרם-קול וודאי שיוצאים. ואפילו אם ע"י הרם-קול נשמע קולו עבה יותר וחזק יותר אין בכך כלום שסוף סוף הציבור היושבים סמוך לו שומעים המגילה מפי אדם בר חיובא, ואין הרם-קול אלא מסייע להגברת קולו, וכל הקולות כשרים. אבל היושבים רחוק מהש"ץ שבלעדי הרם-קול לא היו יכולים לשמוע את הקריאה מהש"ץ לא חצאו ידי חובתם.

[וכתב בחזו"ע שם הערה י"ט שכך פסק האדמו"ר מליובאוויטש, ע"פ לשון המכתב שיובא לקמן. אבל עיין לקמן שם שיש להבין באופן אחר את דברי הרבי ודלא כמו שהבין ופסק בחזו"ע, ודו"ק. וביחו"ד אחרי שכתב דעת הרב אויערבך המחמירה כתב שכ"כ האדמו"ר מליובאוויטש, ומשמע דלא נחית בדעתו לחילוק שכתב הוא למעשה, אלא כפשטות דבריו שאסר. וכן נוטים הדברים באמת. ועיין לקמן].

ועוד כתב שברור שהשומע דרך הטלפון או ברדיו אינו יוצא ידי חובה כלל, אפילו כששומע בשידור חי.

ובטעם הדבר שהחמיר במיקרופון והתיר במכשיר שמיעה כנ"ל (ח"ז סימן יז אות ב' בהערה) הרי לכאורה הוא משום שסמך על דבריו של הגרצ"פ שהתיר משום שסוף סוף מגיע קול הקורא לאזנו של השומע ומוכח שאזנו שומעת גם כן קצת קול הקורא בעצמו אלא שהמכישר מסייע ליה לשמוע היטב וכל הקולות כשרים ורק בשופר יש להסתפק. וכמו שנתבאר לעיל באריכות. והרי ברור הדבר שאם האדם הנושא מכשיר שמיעה היה יושב בריחוק מקום ששם לא מגיע קול הקורא הרי בוודאי לא היה שומע כלום גם בעזרת המכשיר, ולכן מזה ששומע מוכח שקול הקורא מגיע עד לאזנו ממש (שהרי המכשיר ממקום בסמוך לאזנו או אף בתוכה), והמכשיר רק מסייע. והוא ממש מתאים לשיטתו הנ"ל גבי רם-קול שאם הוא בקירוב מקום הרי מוכח שגם הקול הטבעי של הקורא מגיע לאזנו והרם-קול רק מסייע שיישמע יותר טוב ויותר ברור וחזק, וכל הקולות כשרים

וסוף סוף שומע מבר חיובא. אבל כשיושב בריחוק מקום הרי בזה אין אלא קול הרם-קול ואינו שומע כלל קול טבעי ביחד עמו, לכן אינו יוצא דאינו קול אדם.

והוא גם הטעם שאינו יוצא בשמיעה בטלפון וברדיו משום שאינו שומע קול אדם כלל.

והביא בדעות המחמירים, דעת **גיליוני הש"ס** (מהר"י ענגיל) משום שהיא שמיעה דגרמא.

וכן דברי **שו"ת הלכות קטנות** (ח"ב סי' רעו) בשומע מגילה במערה ושומע מהבת-קול קול ברור דכתב שאינו יוצא משום שהקול נעתק מהמשמיע ובעינן משמיע ושומע. [וזה סותר למה שהביאו המתירים, הוכחה משו"ת הלכות קטנות עצמו, כנ"ל אות י"א, ע"ש].

ועוד הביא דעת **הגרשז"א** (שתתבאר לקמן) שקול המיקרופון אינו קול אדם אלא קול חשמלי ע"י ממברנא של פלסטיק או מתכת. ויתבאר עוד בזה לקמן.

וכן כתב בספר **משפט הכתובה** (ח"ח עמ' תלא הע' 17) שאפשר לברך ברם-קול ודווקא ע"י שהמברך ירים את קולו ויברך בקול רם כדי שהסובבים אותו ישמעו ג"כ את קולו מלבד הרם-קול, ואף שהם תרי קלי הרי כשהם מאותו אדם משתמעי ולעולם יש עשרה שיכולים לשמוע בלי הרם-קול. ועוד והוא העיקר, דהא דצריך עשרה אין זה משום דבר שבקדושה אלא משום כבוד החתן ואין בזה ענין שישמעו דוקא מקולו, ועוד דעכ"פ לכו"ע אין השמיעה הזו בגדר של חובה לצאת בה ידי חובה, אלא רק לידע מתי לענות אמן, וא"כ מותר ע"י רם-קול [ותמה בזה על כל המחמירים, ע"ש. ויש לציין שלא הזכיר שם מאומה מדברי הגרע"י הנ"ל, ותמוה, ומ"מ עולים הדברים בד בבד].

ה) ודעת **הגרש"ז אויערבך** ז"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט') היא המחמירה בין השיטות, שכל קול שע"י מכשיר כל שהוא, **הן מכשיר שמיע והן רם-קול,** אין זה קול אדם כלל אלא תנודות הממברנה וקול האדם נעלם לגמרי וכמו בגרמופון (היינו שהקול מוקלט ועצם הקול כלה כבר מן העולם), ולכן אין יוצאים ידי חובת שום מצוה שבשמיעה בשום אופן.

והרחיב לבאר אופן פעולת הרם-קול שגלי קול של האדם מרעידים איזה ממברנה של פלסטיק או מתכת וזה גורם לייצור זרמים שונים, ומועברים בחוט, ואח"כ בקצה השני של החוט, הזרמים שוב מרעידים ממברנה גדולה יותר ומזה נוצר קול חדש שהוא קול של עץ ואבן, היינו מהממברנה.

וכשהם בחוט אינם כלל גלי קול והשתנה מהותם לגמרי ואין אדם יכול לשמוע אותם. **ולכן יש הפסק ביחס בין המדבר לשומע.** והוא כדין (הובא בב"י או"ח סי' נה) מי ששמע בביתו קדיש ומקום מטונף מפסיק באמצע, דנחלקו הפוסקים אם יכול לענות משום שיש דבר המפסיק ובטל היחס ביניהם. ואף שנחלקו אם קיי"ל הכי להלכה, מ"מ יש לומר דשם קל יותר משום שבמקום המטונף גופא אפשר לשמוע הקול, אבל בנידו"ד שאין אדם יכול לשמוע הקול במקום ההפסק בזה יש לומר דלכו"ע שפיר בטל היחס ביניהם. וכתב **דאף שתחילתו וסופו הוא גלי קול הנוצר ע"י קול האדם** מ"מ מנין לנו שגם תנודות ממברנה תחשבנה כקול אדם. והוא ק"ו מהענין דמפסיק הנ"ל. [וזה **חולק על שיטת האג"מ** הנ"ל].

ועוד הביא הוכחה ממש"כ **בשו"ת הלכות קטנות** (שם) בשומע מגילה במערה ושומע מהבת-קול קול ברור שאינו יוצא משום

שהקול נעתק מהמשמיע ובעינן משמיע ושומע. וכתב שהוא ק"ו לנידו"ד.

ועוד הביא שאף בעדות אינה מתקבלת בבי"ד אם אינם שומעים מפיהם ישירות אלא ממכשיר, כגון טלפון [עיין במכתב של הרבי מליובאוויטש שיובא לקמן אות ד].

וכתב שלהלכה למעשה **בעינן שמיעה ישירות ממיתרי הקול של האדם**.

ועפ"ז כתב וז"ל: "מצטער אני שלפי זה האנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים **במכשיר מיקרופון** לקרב את קול המדבר לאזנם, **אינם יוצאים כלל** חובת שמיעת שופר ומקרא מגילה וכדומה, ועכ"פ **אינם רשאים לברך על שמיעה זו** כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה".

וכן השומע **ברדיו** או **בטלפון** שופר או מגילה לא יצא ידי חובה כלל ולא יענה אמן. ושם הוא עוד יותר גרוע מפני שהופכים לגלים באוויר ועוד יותר נרגש במוחש ההפסק שביניהם.

וכתב דאין להשתמש כלל בביה"כ ברם-קול לצרכי תפילה דאינם יוצאים ידי חובה על ידי **זה**. [ולזה הסכים עמו בשו"ת יבי"א או"ח שם, שכתב לבטל הרמקולים מהבתי כנסת, והביא דברי הגרשז"א לסמך והוכחה, ע"ש].

ובענין עניית אמן אחר ברכה ששמע במיקרופון, כתב דהוא כענין הנפת הסודרים שהיתה בבית הכנסת באלכסנדריה כמבואר בגמ' (סוכה נא:) דחשיב שיודע באיזו ברכה הש"ץ עומד בחזרת התפילה ומתי מברך, והיו עונים אמן לפי הנפת הסודרים מכיוון שהרחוקים לא היו שומעים מפי הש"ץ. ולכן כתב שאין לענות אמן על ברכה שהוא חייב בה דהיא אמן יתומה שהרי שומע הקול מהממברנה ולא מהאדם, ואף ברכה שאינו חייב בה שמותר לענות אחריה אמן אף שאינו שומע כדין הנפת סודרים באלכסנדריא, יש לומר דדוקא כשעומד בביה"כ ושומע ע"י הרם-קול מותר לענות, וכמו שהרואה את הסודרים נמצא בתוך הביה"כ, דעי"ז נגרר עם הציבור ועונה עמהם, אבל אם שומע בריחוק מקום וכגון ברדיו או בטלפון, בזה וודאי אין לענות כלל אמן דהיא אמן יתומה כנ"ל.

אבל לענין לכתחילה אין להשתמש ברם-קול בביה"כ משום שאינו יוצא בזה ידי חובת התפילה והברכות שחייב בהם, וכנ"ל. עכת"ד.

[ובענין ברכות אירוסין ונישואין, יש לחקור מה תהיה דעתו, שהרי וודאי למ"ד דברכת אירוסין היא ברכת המצוות יש לאסור ע"י רם-קול שהרי אינו שומע קול אדם כלל. ולדעת מ"ד דהיא ברכת השבח אולי יש להתיר משום דאינם חייבים בשמעית הברכות והרי כל הציבור נמצא במקום אחד וא"כ נגררים ביחד לעניית אמן. ולאידך גיסא יש לחוש שמא הקהל חייב במשיעת הברכות ואף שמברכים לחרש וחרשת הרי מ"מ כאן גם כל הקהל אינו שומע רק ע"י המכשיר. וה"ה לברכות נישואין, דלכו"ע הם ברכות השבח, אבל אם נאמר שיש חיוב על הציבור [או עשרה עכ"פ, ראה לעיל אות י'] לשמוע את הברכות הרי שאי אפשר ע"י מיקרופון].

וכן דעת **שו"ת מנחת יצחק** (ח"א סי' לז, וח"ג סי' לח אות ט"ז) ע"פ דברי הגרשז"א הנ"ל שאין יוצאים כלל ידי חובת שמיעת קה"ת ומגילה ושופר ע"י רם-קול ומכשיר שמיעה.

וכן פסק **בשו"ת ציץ אליעזר** (ח"ד סי' כו), וכתב ג"כ ככל הדברים שכתב הגרשז"א, הן בתיאור פעולת הרם-קול והן בפסיקה שאין זה קול אדם כלל ואי אפשר לצאת בזה ידי חובה כלל.

וכן דעת **שו"ת משנה הלכות** (ח"ד סי' פ"ה במכתב **לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** בשנת תשכ"ב, וח"ה סי' עב) שאין

יוצאים כלל ידי חובה, והאריך לבאר דלדעתו עיקר הטעם הוא משום דבעינן כוונת היוצא וכוונת המוציא והרי במכשיר עצמו חסרה הכוונה ואי אפשר להעביר הכוונה של הקורא דרך המכשיר, וכתב דכמה גאונים הסכימו עמו [אבל בענין אם הוא קול אדם או קול ממברנה בזה הסתפק ע"פ מה שראה באחרונים ומה שביארו לו אנשים מבינים בחשמל, ולכן בא לידי חידושו הנ"ל דהוא אף אם נאמר שהוא קול האדם ממש, ואף שאח"כ כתב שנראה לו עיקר כמ"ד שהוא קול חשמל מ"מ אין צריכים לזה ע"פ דבריו הנ"ל, ע"ש]. וגם הביא דברי שו"ת הלכות קטנות שהובאו לעיל, היינו שהמתירים הביאו ממנו ראייה אחת ממש"כ להתיר בשמיעה ע"י חצוצרות דשמיעה ע"י דבר אחר שמה שמיעה, והאוסרים גם הביאו ממנו ראייה אחרת ממש"כ בענין הקורא במערה וקולו נעתק שהשומע מההד לא יצא, וכתב ליישב דבריו שלא יסתרו, וז"ל: "והא דלא תקשה דא"כ הני דברים סתראי נינהו ממה שכתב בעצמו בסי' מ"ח נראה דהני דברים חלוקים דהתם מיירי שעשה כלי כעין חצוצרות לאזנו מיירי שאין הכלי עושה שום פעולה בעצם הקול אלא שהכלי שהוא כעין חצוצרות מחזקת הקול שיצא מפי המדבר שלא יתפשטו הגלים אנה ואנה אלא יכנסו באזנו ועי"ז קולו חזק ושומע יותר אבל עכ"פ קול המדבר לא פסק והוה מפיו דבר אבל גבי בת קול בסי' רע"ו כיון שנעקר קולו מפיו ואח"כ חזר להשומע כה"ג לא הוה קולו שיכול לצאת בו".

וכן פסקו לאסור **בשו"ת ירושת הפליטה** (סי' י'), **ושו"ת משפטי עוזיאל** (ח"א סי' ה' וכ"א, ח"ב סי' ב'), **שערים המצויינים בהלכה** (ח"ג סי' קמא סק"ו וסקי"א).

וכן כתבו בחוברת מבקשי תורה (קובץ ל"א אלול תשס"ב עמ' שלג) בשם **הגרי"ש אלישיב** שלא לברך ברכות אירוסין ונישואין ברם קול מפני שהם שומעים את קול הרם-קול ולא את קולו של המברך והרי צריך עשרה שומעים [אלא דיש עדות שראו פעם אחת את הגריש"א מברך בחופה ברמקול ורק הקפידו שישמע החתן גם מבלעדי הרמקול, עיין בקובץ דרכי הוראה קובץ ט' עמ' לה הע' מח].

וכן פסקו **רבני העדה החרדית** בפסק חתום שפירסמו (מיום ג' כסלו תשנ"ח, כל הובא בקובץ פעמי יעקב גיליון מד, עמ' עג, וכן בספר הנישואין כהלכתם פ"י הע' 77) שאין להשתמש במיקרופון בברכות אירוסין ונישואין שבחופה, ולא בשבע ברכות אחר ברכת המזון.

ודעת **הרה"ג אשר וייס** (קובץ דרכי הוראה שם), שאף שבשאר דברים קיי"ל כדעת הגרשז"א הנ"ל שאין יוצאים כלל ע"י רמקול, מ"מ לענין ברכות הנישואין שבחופה וז' ברכות אחר הסעודה יש להקל לאמרם ברמקול משום שאין על הקהל חובה של שמיעה אלא עליהם חובה לברך את החתן והמברך הוא שלוחם לברכו, וטוב שהחתן ישמע גם בלי הרמקול. וכתב שאף שרבים מגדולי המורים בדורנו הורו להחמיר בזה מ"מ המנהג להקל וכן עמא דבר וכן הוא מורה, ע"ש.

ובספר **הנישואין כהלכתם** (פ"י סכ"ט) כתב שהשמיעה באמצעות רמקול אינה חשובה שמיעה, **ולפיכך יש לדקדק שהחתן והכלה, ועוד תשעה אנשים לפחות**, ישמעו את הברכות כולן מפיו של המברך ללא אמצעות רמקול [ובהערה 77 שם הביא מש"כ בקובץ פעמי יעקב, והוא מאמריו של אחד מחשובי רבני חב"ד, שכתב לבאר באריכות שאין לברך ברמקול כלל תחת החופה, ושביאר שדברי כ"ק אדמו"ר מליאבוויטש שהקרובים שומעים הקול בלא הרמקול נאמרו על המכשירים שלפני חמישים שנה. ועיין לקמן אות ט"ז מה שהארכנו לבאר דעת כ"ק אדמו"ר, ובהערה שם מה שהארכנו לדחות כל דברי הרב הנ"ל].

ד. דעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בכל הנ"ל [שימוש במיקרופון ומכשירי שמיעה עבור מצוות שע"י שמיעה, עבור החופה, ועבור עניית אמן]

הנה דעתו של הרבי בענין שמיעה דרך המיקרופון ושאר מכשירים היא ברורה, והיינו

שאין זה כלל שמיעת קול אדם ואי אפשר לצאת בזה ידי חובה, וכפי שיבואר ממכתבו שיובא לקמן.

אבל הרבה דנו בדעתו של הרבי בנוגע לאמירת ברכות החופה במיקרופון, ע"פ דיוקים בלשונו הק' במכתב אחר, שגם יובא לקמן.

וכן דנו בדעתו אם מועיל החילוק הנ"ל כשנמצא במקום שהיה שומע מפי הקורא גם בלי המיקרופון, וכדלהלן.

שמיעה ע"י רמקול ומכשירים

וזה לה"ק במכתב שהודפס באגרות קודש (חי"ג עמ' קעט, י"ד סיון תשט"ז, בתוספת ביאורים בסוגריים מרובעות)**:**

"במש"כ ועוד מתבטא בזה "והעיקר .. שאלה גדולה ע"פ הלכה [אם אפשר לענות אמן וקדושה אחר חזן שמתפלל באמצעות מיקרופון] **.. כמה שו"ת תמיהתי עליו איך העתיק דברים כאלו, אשר, במח"כ זה שאמרם לו, אין להם כל שחר. ואין בזה כל חשש. וש"ס ערוך הוא בסוכה (נא, ב), ובשו"ע או"ח סי' קכד. וראה שם שו"ע רבנו הזקן סעי' יא. והשו"ת הם אם אפשר לצאת יד"ח בשמיעת המגילה וכיו"ב. או להנמצא במק"א** [היינו אפילו לענין עניית אמן וקדושה] **(וגם בזה רבו המתירים ודוקא בזה הוחלפה השיטה דאונגרן מתירים וספרדים מחמירים. ואכ"מ). אבל פשיטא דמיקראפאן לא גרע מהנפת סודרין דסוכה הנ"ל". עכלה"ק.**

והמשך ביאור דעתו הק' לאותו שואל במכתב נוסף (שם עמ' רכא-רכב, א' תמוז תשט"ז):

"במ"ש אודות שו"ת משפטי עוזיאל, הרי גם על זה רמזתי במכתבי הקודם אשר דוקא הספרדים מחמירים (והאשכנזים מקילים, וכוונתי היתה לשו"ת מנחת אלעזר). ובמ"ש [בענין עניית אמן אחר חזן שמתפלל במיקרופון] **שאין אף עשרה שומעים הקול הטבעי, הרי ידוע הכלל שאין מחלוקת במציאות, וכשאין מדברים דבוק בשפופרת מובן שהקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו של המיקראפאן". עכלה"ק.**

ויוצא ממכתבים אלו, דעכ"פ לענין עניית אמן אחר הש"ץ שמתפלל עם מיקרופון בביה"כ אין חשש, וכענין הנפת הסודרים. וכל מה שדנו בשו"תים להתיר או לאסור אינו אלא כגון שמיעת המגילה דבזה יש חובת שמיעה, או לענין עניית אמן למי שנמצא במקום אחר, כגון ששומע ע"י רדיו או טלפון.

והבהיר שברור שבמציאות יש עשרה שומעים את הקול הטבעי של החזן גם ללא מיקרופון, לענין עניית דבר שבקדושה דבעי עשרה. ולהעיר שכתב חילוק זה רק לגבי עניית אמן וקדושה, [שהרי על הא קאי שאלת השואל ועל זה כתב השואל שאין עשרה שומעים], ולא כתב רבנו חילוק זה גבי שמיעת מגילה ושאר דברים שמצוה לשומעם, וכמשי"ת באריכות להלן.

ועוד לציין, שבמכתבים אלה עוד לא נקט רבנו עמדה ברורה בהאמור, ורק חילק בין דעת הספרדים והאשכנזים. וגם אין הנושא המרכזי של מכתבים אלו לדון בגוף הענין של שמיעה ע"י מיקרופון אם שמה שמיעה לענין לצאת י"ח, אלא הנושא הוא רק לענין עניית אמן, ובזה מדגיש כ"ק אדמו"ר שאין בזה חשש כלל, ורק אגב מבהיר שכל השו"תים דנו בענין אחר היינו שמיעה של מצוה.

ולהעיר דמכתבים אלו הם משנת תשט"ז, ובשנה זו עוד לא ראו אור רוב השו"תים שנתחברו על ענין זה והובאו לעיל [פרט לשו"ת יבי"א ח"א הנ"ל שי"ל בשנת תשי"ד ושם הביא דעתו של הגרשז"א שאמרה לו בע"פ. והגרשז"א עצמו כתב ופרסם תשובתו בשנים מאוחרות יותר. וי"ל שעוד לא הגיע לידו של רבנו השו"ת

הנ"ל בשנת תשט"ז, ושלכן בדעת הפוסקים הספרדים ציטט את השו"ת משפטי עוזיאל בלבד. בדרך אפשר].

ובמכתבים מאוחרים יותר גילה כ"ק אדמו"ר את דעתו בפירוט יותר בענין שמיעה ע"י מיקרופון לענין לצאת יד"ח, וכדלקמן.

וזלה"ק במכתב שהודפס בלקוטי שיחות ח"ט (עמ' 336, מכתב מימי חנוכה **תשכ"ה**, ההדגשות במקור):

"קראתי במכתב עת שנסדרו גט פיטורין ע"י שמיעה בטליפון (מוינא) מהבעל: כתבו ותנו כו'.

אתענין לדעת אם נכונה השמועה והנימוקים - כי לכאורה צע"ג בזה, שהרי ע"י טליפון אין זה קול הבעל כלל כ"א שע"י דבורו מתעוררים שינוים בזרם עלעקטרי (שעד היום אין איש יודע מה טיבו ומהותו, כ"א רק אופן פעולתו. אבל "ידוע" שאין זה כלל גלי אויר או תנועות מעין אלו שבעת הכתיבה) ולאח"כ שינויים אלה מפעילים קרום דק שרצה האומן והתקינו באופן מסוים. וקול הקרום הוא שנשמע.

ומובן שאין זה נוגע לענין סמכות פוטוגרפיא וכיו"ב בנוגע לעגונות וכיו"ב - כי בזה צ"ל סימן וידיעת הב"ד, משא"כ בגט שצ"ל אמירת הבעל.

וה"ה שאין מקום לשמיעת קריאת מגילה וכו' ע"י טליפון ורדיא וכיו"ב - כי אין זה קול אדם כלל (אפילו לא כהתוקע לתוך הבור). ופשוט שחידוש גדול וגם מוזר הוא לאמר שכח כחו ושינוי עקרי במהות וכו' יבוא במקום דבור.

ואף שישנם מהאחרונים פוסקי וגדולי ישראל - מוכח מהשו"ת שלהם עצמם שאלה שביארו לפניהם מהות ואופן פעולת הטליפון טעו בזה טעות עקרי ואכמ"ל". ע"כ לה"ק.

וזלה"ק במכתב שהודפס בלקו"ש חכ"א (עמ' 496, ממכתב כ' טבת **תשמ"ג**, ההדגשות במקור):

"אריכות לשוני בלקו"ש [ח"ט הנ"ל] **גרמה לעשות טפל תיאור אופן פעולת הטלפון (ורדיא) בעת שהטעם שאין יוצאין בזה שמיעת מגילה הוא כי נעשה שינוי עיקרי, ואין זה כ"א קול של קרום של מתכת, פלאסטיק וכיו"ב, שהמתכת מוציאה הקול ע"י שכח כחו דהאדם משנה תוקף זרם העלעקטרי והזרם מניע את הקרום, והזרם אין איש יודע מהותו, אבל הכל מודים שאינו כלל ממהות האויר [שהאויר הוא מציאות הלכתית, נוגע לכופה כלי על הנר בשבת, מג"א סוף סימן רע"ז ושו"ע אדמוה"ז שם]. וכתבתי במכ' הנ"ל, בדברי המתירים עצמם נראה שאלו שתיארו לפניהם אופן פעולת הטילפון טעו בהתיאור, שאך עפי"ז מובן שלא נחתו כלל לדון בזה שזהו קול מתכות.**

דרך אגב - נפק"מ גם בנוגע לשופר (לאלו המתירים שימושן לכבדי שמיעה) במכשירי שמיעה (ביו"ט), דשני סוגים במכשירים אלו - המחזיקים את הקול ע"י זרם עלעקטרי (ובמילא, עפ"י הנ"ל) אינו יוצא, או רק באופן מכני שיוצא". עכלה"ק.

וע"פ שני המכתבים האלה נראה היטב שדעת כ"ק אדמו"ר ברורה מאוד אודות הרמקול והמכשיר שמיעה והטלפון וכל דומיהם, שהשמיעה על ידם אינה כלל שמיעת קול אדם אלא מהות חדשה לגמרי, והיינו קול חשמלי חדש, ואי אפשר לצאת בו ידי חובת שמיעת שום מצוה ואפילו לענין מינוי שלוחים לענין גט פיטורין. [והיינו שדעת כ"ק אדמו"ר בין המחמירים ביותר בענין, ועולה עם דעת כל הפוסקים המחמירים הנ"ל].

ועוד שלדעתו אפילו שיש מגדולי הפוסקים שהורו להיתר מ"מ נראה ברור שלא הוסבר להם כראוי אופן פעולת המכשירים ולכן לא הורו נכון בענין זה.

ורק בענין המכשיר שמיעה הפועל באופן מכני ולא חשמלי, כתב דיוצא, ומשום שהוא רק מרכז את גלי הקול הטבעיים לתוך האוזן והשומע שומע את הקול האמיתי של הקורא, וכמו שכתבו הפוסקים בענין חצוצרות, כנ"ל.

וראיתי שכן כתב **הרב לו"י ראסקין** שיחי' (דומ"צ קהלת חב"ד לונדון, בספרו נתיבים בשדה השליחות ח"ב סימן י"ג) דכן היא דעתו של הרבי דאין יוצאים כלל י"ח בשמיעה ע"י רמקול. וגם במכשיר שמיעה הסיק שאין להתיר ע"פ דעתו של הרבי ויש לחוש שמא ישמע רק הקול החשמלי, ודלא כמו שנטה לומר בתחילה שהרבי לא פסל מכשיר שמיעה אלא לענין שופר בלבד דצ"ל בלא עירבוב קול אחר. ומ"מ כתב שיכול לברך ברכות המגילה ולהוציא זולתו כי אינו חרש גמור ובר חיובא הוא. ע"ש.

וכן ראיתי **להרב לו"י הלפרין** ע"ה (ראש מכון מדעי טכנולוגי לבעיות ההלכה בירושלים ת"ו) שכתב (קובץ אורייתא גליון יא, תשנ"א, מהד' ב', עמ' קלב-קלד) ג"כ שאין יוצאים בשמיעה ע"י מיקרופון, אלא שלא הביא דעת כ"ק אדמו"ר אלא רק דעת השו"תים הנ"ל, ותימה. ע"ש.

ולענין אם עומד במקום שיכול לשמוע ללא המיקרופון [כחילוקו של הגרע"י כנ"ל], ראה משי"ת לקמן.

שימוש ברמקול בחופה

אבל בענין ברכות אירוסין ונישואין תחת החופה, הנה בזה ישנה התייחסות של כ"ק אדמו"ר בהמשך המכתב הנ"ל באג"ק (חי"ג עמ' רכא-רכב, א' תמוז תשט"ז, עם הוספת ביאורים בסוגריים מרובעות), וזלה"ק שם:

"ובמ"ש [בענין עניית אמן אחר חזן שמתפלל במיקרופון] **שאין אף עשרה שומעים הקול הטבעי, הרי ידוע הכלל שאין מחלוקת במציאות, וכשאין מדברים דבוק בשפופרת מובן שהקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו של המיקראפאן.**

ומש"כ בהנעשה בעת סידור קידושין [לשון השואל (ע"פ המובא בספר שלחן מנחם ח"א עמ' רמב): **שראיתי מעשה רב הן בחצר כ"ק אד"ש והן במקומות אחרים בעת החופה שהמסדר קידושין והאומר שבע ברכות מסיר המיקראפאן**] **- זוהי הפעם הראשונה ששומע הנני שבחצר כאן יש מיקראפאן קודם החופה ושלסידור הקידושין מסירים אותו, ופשיטא שלא נעשה זה ע"פ ציווי** [היינו של כ"ק אדמו"ר]**. ובכלל צ"ע אם נצרכים בחצר זה למיקראפאן בסידור הקידושין שנעשה באמצע החצר". עכלה"ק.**

ונראה דכוונת כ"ק אדמו"ר אינה לשלול לגמרי שימוש במיקרופון, דמש"כ שזו הפעם הראשונה ששומע זאת, לא קאי על מה שיש שם מיקרופון אלא על מה שמסירים אותו בעת הברכות, ולכן גם מה שכתב שלא נעשה ע"פ ציווי לא קאי על זה שהשתמשו במיקרופון אלא על זה שהסירוהו בעת הברכות, וזה פשוט בלה"ק. [ודלא כמו שרצו לדייק כמה אנשים שכ"ק אדמו"ר רוצה להביע התנגדותו בהשתמשות במיקרופון בחופה ועל זה כתב שזו פעם ראשונה ששומע שיש מיקרופון ועל זה כתב שאין זה על פי הציווי, דזה אינו, ודיוקם אינו נכון כלל, וזה פשוט].

וא"כ יוצא ברור שדעת כ"ק אדמו"ר בזה, שמותר להשתמש במיקרופון עבור ברכות אירוסין ונישואין תחת החופה, אף שדעתו בענין המיקרופון לשאר הדברים שחייבים לשמוע היא שאין יוצאים כלל ידי חובה בזה.

ונראה הטעם ברור, דהוא מפני שכאן אין חיוב לשמוע ולצאת ידי חובה, רק שהקהל חייב לברך את החתן.

ובענין שצריך שיהיו עשרה ששומעים את הברכות, הן אירוסין והן נישואין, לזה נראה דגם בזה אפשר לסמוך אמש"כ כ"ק אדמו"ר לפני כן דהמציאות היא דכשאין מדברים דבוק לשפופרת של המיקרופון הקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו של המיקרופון, וא"כ עשרה אנשים שמסביב שומעים גם לולי המיקרופון. ונראה דר"ל **שלכתחילה יסדרו תמיד באופן זה שלא יברכו בדבוק לרמקול ויהיו סביב המברך עשרה אנשים שישמעו גם ללא הרמקול**. אבל בדיעבד שלא עשו כך פשיטא דלא מעכב שהרי לא הורה ע"ז רבינו בפירוש, אלא לשונו מורה שהוא רק על הצד הטוב. וזה שוה בין לענין עניית אמן בביה"כ ובין לענין ברכות החופה.

ובזה גם יוצאים לכתחילה ידי הדעות שברכת אירוסין היא ברכת המצוה כנ"ל וחייב החתן לשומעה מפי המברך [ולכמה דעות אף העשרה אנשים חייבים לשמוע], דלכתחילה יסדרו שישמע ממש בלא המיקרופון, אבל אם שמע ע"י המיקרופון הרי המציאות היא שברור ששומע גם כן את הקול האמיתי שמתפשט מסביב [וגם העשרה שמסביב ישמעו, כלשונו של כ"ק אדמו"ר], ואף שאינו מבחין בין הקולות. ומכיוון שהעיקר כדעת האומרים שהיא ברכת השבח ואין חיוב על שמיעתה, כנ"ל, לכן זהו לכתחילה בלבד אבל אינו מעכב דיעבד.

וכן ראינו מאז ומתמיד, ורואים עדיין, שגדולי המורים **וכן רבני חב"ד וזקניהם בירכו ומברכים תחת החופה ע"י רמקול, ולא שמענו ולא ראינו שעוררו ע"ז מאומה**, לכן נראה ברור להתיר וכמ"ש לעיל [ודלא כמש"כ ת"ח חשוב מאנ"ש, ראה בהערה[2]].

2) ודלא כמש"כ ת"ח חשוב מאנ"ש, בקובץ פעמי יעקב (גליון מא, שבט תשנ"ט, עמ' כא - כה), שאסר שימוש ברמקול בחופה, משום שנדחק מאוד להוציא בכח מהפוסקים שבכל דבר שצריך עשרה צריך דוקא שישמעו ממש מפי המברך ולא די במעמד העשרה ולכן אם לא שמעו לא יענו אמן מפני שהיא אמן יתומה, וכל דבריו דחוקים ואינם מוכרחים כלל כפי שיראה המעיין בדבריו. ועוד שבגלל המהלך שרצה להוכיח מתוך הפוסקים דחק עצמו להעמיד הא דהנפת סודרים דאלכסנדריא בברכות התורה בלבד ולא בשאר דברים, והיינו כשיטת הב"ח שהיא דעת יחיד, ועזב את רוב ככל הפוסקים שפירשו שזה היה אף בקדיש וקדושה וברכו, וכמו שפסק ג"כ אדה"ז בסי' קכד סוסי"א, ובסי' נז ס"ב ובהערת רבנו בשוה"ג שם, שראיית המ"א מאלכסנדריא היא תשובה נצחת, ע"ש. ועוד, שכל דבריו נסתרים משיטת אדה"ז שם סי' קכד סי"א בענין עניית אמן מתי צריך שיהיה ע"י שמיעה דוקא ומתי סגי בידיעה בלבד, ולא זו בלבד אלא שיש אף מצוה לענות אמן לדעת רבנו אפילו כשרק יודע ולא שמע כלל, וכמשי"ת כל זה בהרחבה להלן בפיסקה תחת כותרת 'עניית אמן אחר הש"ץ כששומע ע"י רמקול', ע"ש, והמעיין יראה שהדברים ברורים עד למאוד. ויש לתמוה תמיהה גדולה ורבה על הרב הנ"ל שבכל דבריו לא הביא כלל דבר מדברי אדה"ז אף שהביא מדברי שאר הפוסקים באותם סימנים, ותימה. ועוד והוא העיקר שהביא שם רק את דברי הרבי שאין הקול הנשמע בטלפון קול אדם ואין יוצאים בזה ידי חובת קריאת מגילה, ולא הביא כלל המענה של הרבי על סידור חופה עם מיקרופון, וכמו שנתבאר לעיל שמוכח משם שהרבי לא פסל האפשרות להתשתמש במיקרופון תחת החופה. ועוד שהרבי כתב גם שבמציאות העשרה מסביב שומעים הקול הטבעי. לכן נסתרו כל טענותיו. וכן ראה בתגובה שנכתבה לו באותו קובץ עמ' נט, שהמגיב ג"כ כתב סברא זאת שבמציאות שומעים עשרה אנשים מסביב את קול המברך, ולכן הסיק ג"כ שאין להרהר כלל על המנהג הנפוץ שאומרים הכל ברמקול ובעיקר בחתונות גדולות כמו בחצרות של אדמו"רים וכדומה.

והנה, הרב הנ"ל הניף ידו שנית באותו קובץ כשנה לאחר מכן (גליון מד, ניסן תש"ס, עמ' סז - עג) וגם שם האריך בראיות מהפוסקים ראשונים ואחרונים החונים באותם הסימנים הנ"ל, ושוב לא הזכיר כלל שיטת אדה"ז באותו ענין וגם לא שיטת כ"ק אדמו"ר במכתביו. ותימה. ורק בסוף דבריו בסיכום הדברים אחרי שכתב שלמעשה אין לענות אמן אחר ברכה במיקרופון ואין לברך תחת החופה במיקרופון ושהחוש אומר שגם העומדים קרוב אינם שומעים את קול המברך אלא את המיקרופון וקול המברך בטל, שוב כתב שהעירו לו ממכתבו הנ"ל של כ"ק אדמו"ר שאלו שעומדים קרוב למברך שומעים

את קולו הטבעי, והוא כתב ע"ז שהחוש מכחיש זה ושאל כמה ת"ח שאמרו לו שבחנו הדבר והגיעו למסקנא שאין שומעים רק את קול המיקרופון וגם אלו שעומדים קרוב, ודחק לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר שדיבר במכשירים שלפני חמישים שנה (מכתבו של כ"ק אדמו"ר הרי הוא משנת תשט"ז) והם פעלו באופן אחר מהמכשירים של היום. ובמחילת כת"ר העיקר חסר מן הספר, שהרי בראשית דבריו כתב כ"ק אדמו"ר שידוע הכלל שאין מחלוקת במציאות, ולכן קובע במסמרים ש"כשאין מדברים דבוק בשפופרת מובן **שהקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו** של המיקרופון", עכ"ל. והרי ברור שמציאות זו לא השתנתה מאז ואין זה ענין כלל לאופן פעולת המכשירים. וכי בגלל שהמכשירים של היום עובדים באופן אחר ויותר טוב ויותר איכותי, או שהקול נשמע יותר חזק, בגלל זה נאמר שהקול לא מתפשט לצדדים ורק לתוכו של המיקרופון? וכי חשב הרב הנ"ל שהמכשירים של היום "תופסים" את הקול ולא נותנים לו להתפשט לצדדים?! ושמא סבר כמו חלק מהפוסקים הנ"ל שחשבו שכך היא פעולת המיקרופון. ושמא גם לו לא הובהר באופן הנכון אופן פעולת המיקרופון.

ועוד יש להעיר, שבתוך דבריו הגיע לחדש "מסברתו" דלדעת הרמב"ם אפילו אם מחוייב באותה ברכה ואינו שומעה שאינו יכול לצאת בה י"ח, מ"מ אם כוונתו שלא לצאת ידי חובתו בענייה זו אלא משום מצות עניית אמן מותר לו לענות. והרי כבר קידמו כ"ק אדמו"ר במכתבו משנת תשמ"ג בלקו"ש חכ"א שכתב שם חידוש זה בדעת הרמב"ם (יובא לקמן בפיסקה 'עניית אמן אחר הש"ץ כששומע ע"י רמקול', ע"ש). ולכן מוכח שהרב הנ"ל לא ראה מכתבו של כ"ק אדמו"ר, משום שאילו היה רואה בודאי לא היה מייחס חידוש זה לעצמו אלא היה אומר דבר בשם אומרו ומביא גאולה לעולם [ומ"מ אשרי התלמיד שכיוון לדעת רבו].

ועוד יש להעיר בדבריו, דכתב שם במאמרו ובסיכומו באות ח', לחלוק על המ"א ס' קכד סקי"ז שהבין שהרמ"א פסק להתיר עניית אמן אפילו אחר היחיד העונה אמן ולא רק כששומע ציבור העונה אמן, והרב הנ"ל כתב שהרמ"א פסק כאורחות חיים בשם רב האי שמחלק בזה ואוסר ביחיד, ודלא כמ"א. ותמוה איך שבק את הבנת המ"א והכריע כהבנתו הוא, ובעיקר שדבריו מחודשים מאוד, דרצה לומר שדברי האורחות חיים אינם תירוץ שלישי לקושיית הפוסקים על ההיא דאלכסנדריא איך ענו אמן אם לא שמעו הרי היא אמן יתומה, אלא רצה לומר שדבריו של האור"ח עולים אף לשני התירוצים הקודמים [היינו תירוץ א' משום ברכות שאינו שחייב בהם, ותירוץ ב' אם יודע באיזה ברכה עומד], ובזה שביק הוא הבנת המ"א והפמ"ג במשבצות זהב סק"ד שכתבו שהיא שיטה שלישית לתרץ ושממילא מובן שאם פוסקים כשני התירוצים הראשונים לא סוברים כהתירוץ השלישי, וזה מה שכתב המ"א שם דמכיון שסתם הרמ"א ויש להוסיף לזה הוכחה נוספת, דבס' קלט מבואר שברכות התורה נתקנו לכבוד הציבור, ולכן מי שכבר בירך אותם, יחזור ויברך לפני הקריאה בתורה, ואף כהן שכבר עלה ועכשיו עולה שנית במקום לוי חוזר ומברך, משום כבוד הציבור. ואין שום חיוב מצד הציבור לשמוע ברכות אלו. ולכן גבי ברכה זו כו"ע מודו שאם לא שמע ואף לא ידע איזה ברכה מברך מותר לענות אמן אחריה, וכדוגמת בית הכנסת דאלכסנדריא (עיין ב"ח ועוד). ויש אחרונים שכתבו כך גם על ברכות הנהנין משום שאין שום חיוב למי שעונה אמן לשמוע את הברכה.

וא"כ יוצא ברור שגם ברכות החופה שאין שום חיוב על כל יחיד שבציבור לשמוע את הברכה, אלא שזה ברכות שצריכים להיאמר באותו מעמד, למ"ד ברכות השבח הן, או מקסימום צריכות להישמע ע"י החתן והכלה למ"ד ברכות המצוות הן.

ולכן מוכח שאף אם נאמר ששמיעה ע"י רמקול אינה שמיעה כלל ואי אפשר להשתמש בזה לכל המצוות שחובתם בשמיעה, מ"מ כאן בניד"ד בענין ברכות החופה, הרי שאין שום צורך להרהר ולפקפק בזה, מכיון שאין ענין לשמוע או לחפש לשמוע את הברכות, ואפילו אם לא היה שומע כלל ורק היה יודע לכון הזמן של העניה, כמו בסודרים באלכסנדריא, הרי שהוא יכול לענות אמן [ואף מצוה יש לו בזה] אף שלא שמע ולא ידע. וכ"ש שעכשיו שומע ע"י רמקול ויכול לכון הזמן בדיוק ולענות אמן אחרי הברכה, וד"ל.

להחמיר בס"ח כהתירוץ שצריך לדעת באיזה ברכה עומד, לכן אינו מחלק כהתירוץ השלישי ומותר אף ביחיד. ועוד והוא העיקר, דיותר תמוה שלא הביא דעת אדה"ז בזה שם ס"א שכתב ג"כ להתיר ביחיד והיינו כהרמ"א ע"פ הבנת המ"א, והוא כתב דברים מסברת עצמו שלא עולים עם דעת אדה"ז, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים.

לצאת ידי חובה כשנמצא במקום שהיה שומע גם בלא רמקול

ולענין לצאת ידי חובת מצוות שבשמיעה אם עומד במקום שיכול לשמוע ללא המיקרופון [כחילוקו של הגרע"י כנ"ל], נראה דמהא דסתם רבינו ולא חילק בזה, אלא סתם לאיסור וכתב באופן חד משמעי דלא יוצאים בזה כלל ידי חובת שמיעת מגילה [בלקו"ש ח"ט וחכ"א הנ"ל] נראה דלא סבר ליה לחילוק זה ואין לסמוך על סברות המתירים דהרי תרי קלי לא משתמעי, והוא גם קול הברה וקול מנותק ומבלבל לשמיעת הקול האמיתי, וחוששים שמא לא יתן דעתו לשמוע הקול האמיתי, ומשום שהיא מצוה ממש וחייבים לצאת בה ידי חובה ע"י השמיעה, נראה דלכן לא סמך להקל ולא חילק.

והרי מוכח דדבריו הק' מוסבים גם על מיקרופון וכשהאדם נמצא באותו מקום (ולא רק על טלפון ורדיו ומשום דנמצא במקום אחר), משום דלא חילק בזה, ועוד שכתב "טליפון ורדיו **וכיו"ב**" היינו מכל הדברים שסברת האיסור בטלפון ורדיו שוה גם כן בהם, והיינו שהוא קול חשמלי ולא קול אדם, וכגון מיקרופון. ועוד שבמכתב הנ"ל [באג"ק חי"ג עמ' קעט] מבאר שהפוסקים המחמירים אסרו שמיעת **מגילה** ע"י **מיקרופון**, או להנמצא **במקום אחר** [אפילו בעניית **אמן**], ושם לא חילק רבנו חילוק הנ"ל, ואף על פי שבמכתב השני לאותו שואל [שם עמ' רכא] חילק בכי האי גוונא לענין **עניית אמן** שיש עשרה שומעים מסביב למברך, וכמו שנראה שסמך על זה גם לברכות החופה כנ"ל, מ"מ לא חילק גבי קריאת **מגילה**, ולכן נראה פשוט דלא רצה לסמוך על זה בכגון דא, ומשום דשם הוא חובה ומצוה של שמיעה וצריך לצאת י"ח, אבל עניית אמן וקדושה אינם חיוב שמיעה אלא רק ידיעת מקום החזן בתפילה כדי לענות אחריו וכדין הנפת הסודרין. וכך נראה פשוט, ודו"ק.

וראיתי שכן הסיק **הרב ראסקין** (שם) שאף שלגבי מגילה היה מקום לומר דתרי קלי משתמעי משום דחביב, מ"מ הוביח מהפוסקים שאין לסמוך ע"ז ושמא לא יתן דעתו לשמוע את הקול האמיתי או אפילו לא יבחין בו כלל. ע"ש.

ודלא כמש"כ בקובץ **'הערות וביאורים - אהלי תורה'** (גיליון א'לב, אדר תשע"ב) שרצה להוכיח שדעת הרבי לחלק בין רדיו וטלפון לבין מיקרופון בחדר גדול שגם קול האדם נשמע קצת, ונדחק שם לבאר כל המכתבים הנ"ל באופן שהרבי סבר כמו המתירים בשותים שציין אליהם. וכל המעיין שם יראה שטעה בהבנת הדברים ושורשם, ובעיקר מש"כ שהמנח"א והמשפטי עוזיאל לא נחלקו בקריאה דרך הטלפון והרדיו כאשר אין בחדר קול אדם שבזה מודים לאסור, והמחלוקת ביניהם היא רק בענין המיקרופון, דזה טעות גמורה, וגילה לכל שלא עיין בדבריהם, שהרי המנח"א דיבר שם רק על טלפון בלבד והתיר אפילו בכה"ג, ולא הזכיר מאומה לגבי מיקרופון, וע"ז הביא כ"ק אדמו"ר שהמשפטי עוזיאל חלוק עליו, ואיך יאמר דבזה אינם חלוקים?! לכן אין מקום לסברות אלו כלל. וגם **הרב ראסקין** (שם) דחה דברים אלו.

עניית 'אמן' אחר הש"ץ כששומע ע"י רמקול

יש להקדים ביאור חיוב עניית אמן בקצרה, דמבואר במשנה (ברכות נא:) ובפוסקים (שו"ע או"ח סי' רטו ס"ב ובנו"כ וכל שאר הפוסקים, ועיין שו"ע אדה"ז שם ס"ב) דחובה לענות אמן אחר כל ברכה שמברך אדם אחד מישראל, מהא דאמרו חז"ל (יומא לז.) ע"פ "כי שם ה' אקרא הבו גודל לא-להינו"

(דברים לב, ג) שאמר להם משה לישראל כשאני אזכיר שם השם אתם הבו גודל לא-להינו בעניית אמן, שפירושו "אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה" כי אמן הוא לשון האמנת דברים (טור ושו"ע סי' קכד ס"ו, ושו"ע אדה"ז שם ס"ט).

ויענה אמן אע"פ שהוא אינו מחוייב בברכה זו כלל, ואפילו לא שמעה מתחלתה ועד סופה אלא סופה בלבד. ולדעת **אדה"ז** (סימן רטו ס"ב) הוא אפילו אם לא שמעה כלל ורק יודע איזו ברכה היא שלא תהא אמן יתומה (כמו שביאר בסי' קכד סי"א ע"ש, וכפי שיבואר לקמן). אבל לדעת **הביה"ל** (שם ד"ה שלא שמע) החיוב אינו אלא כששומע שם השם מפי המברך אבל אם רק יודע ולא שמע הרי אינו מחוייב רק שאם רוצה מותר לענות אמן ואינה אמן יתומה.

היינו שנחלקו בענין החיוב, אבל כו"ע מודו דלענין אמן יתומה אין חשש כאשר רק יודע איזה ברכה הוא מברך ואינו שומע.

אלא שלאדה"ז יש נ"מ דיהיה חייב לענות אמן אף במקרה שרק יודע ולא שמע, ואין זה תלוי ברצונו בלבד.

ולענין לצאת ידי חובת ברכה ע"י עניית אמן הרי האריכו בזה הפוסקים, ואף לענין אמן יתומה מתבאר מצינו הרבה שיטות בראשונים ואחרונים.

ולכן נקדים בקצרה בדעות הפוסקים בזה, דהנה **השו"ע** (או"ח סי' קכד ס"ח) פסק כדעת **הרמב"ם**, דאם מחוייב בברכה ורוצה לצאת י"ח הרי חייב **לשמוע** הברכה מפי המברך כדי לענות אמן, אבל אם אינו מחוייב בה ואינו יוצא בה י"ח מותר לענות אמן אע"פ שאינו יודע איזה ברכה בירך.

והרמ"א (שם) פסק כדעת **רש"י ותוס'**, שלעולם צריך **לדעת** איזה ברכה בירך כדי לענות אמן, ואע"פ שאינו מחויב בה ויוצא בה י"ח.

והאמת שבדעת **רש"י ותוס'** יש צד קולא דלדעתם בעינן דוקא ידיעה ולאו דוקא שמיעה, והיינו שאם יודע איזה ברכה היא לעולם יכול לענות אמן אפילו שחייב בה ורוצה לצאת בה ידי חובה ואפילו אינו שומע כלל אמירת הברכה. **והרמ"א** הביא רק את הצד חומרא, היינו שצריך תמיד לדעת איזה ברכה ואף אם אינו יוצא י"ח. אבל לענין ברכה שחייב בה ויוצא בה י"ח לעולם אפשר לומר שמודה הרמ"א לשו"ע דבעינן שמיעה. וכ"כ **בנחלת צבי** (סק"ח).

אלא שיש מהאחרונים שהבינו בדעת הרמ"א שפסק לגמרי כדעת רש"י ותוס' ואף להצד קולא. כ"כ **הט"ז** (סק"ד, אחרי שביאר הכל באופן אחר, ע"ש), וכ"כ **אל"ר** (סקט"ו) בהבנתו בשיטת הרמ"א ובהבנת דברי **הלבוש** (ס"ד) בדעת הרמ"א (ועיין מ"ב סקל"ג ושעה"צ שם).

והרבה אחרונים פסקו להחמיר כשתי הסברות, כ"פ **הב"ח** (ד"ה ולענין הלכה), **והט"ז** (סק"ד לביאורו השונה משאר הפוסקים), **והמג"א** (סקי"ג), וכ"כ **בשו"ע אדה"ז** (סי"א) **ובמשנ"ב** (סקל"ג), והיינו שברכה שחייב בה ויוצא בה צריך לשומעה, וברכה שאינו יוצא בה צריך עכ"פ לדעת מה היא הברכה, ואם לא לא יענה אמן.

ועוד כתבו הפוסקים ע"פ שיטת **רב כהן צדק** המובא **בתוס'** (סוכה נב, א ד"ה וכיון) שלענין הברכות דחזרת תפילת י"ח ע"י הש"ץ, בזה רואים כאילו הוא חייב לשמוע אותם לצאת בהם ידי חובה אפילו שכבר התפלל, מכיון שתיקנו אותם חכמים להוציא מי שאינו בקי ידי חובתו וחייבים כל הציבור לשתוק ולשמוע כל ברכה מפי הש"ץ ולענות אחריו אמן אם כן

הרי ברכות אלו עליהם חובה לשמען מהש"ץ אף שכבר התפלל, ורק לענין ברכות התורה בציבור וכיו"ב שאר הברכות בציבור, ובזה מיירי הא דסודרים באלכסנדריא. וכן פסק **הלבוש** (שם) להחמיר שלא יענה כלל אמן אם אינו שומע.

ופסקו **הב"ח** (שם), **והמג"א** (שם), **והאל"ד** (שם), **ואדה"ז** (שם) **והמ"ב** (שם) לחוש לכתחילה שצריך לשמוע ברכות י"ח מהש"ץ, ובדיעבד אף שאינו שומע מ"מ יענה אמן.

ואף הפוסקים הספרדים כתבו לחוש לדעות אלו ולדעת הרמ"א הנ"ל, כ"כ **החיד"א** (קשר גודל סי' ט' אות ה') **והבן איש חי** (עוד יוסף חי פ' ויחי אות י"ט) **וכה"ח** (סקמ"ז) שחמירא איסורא וסכנתא דאמן יתומה שעונשו מפורש בדברי חז"ל (ועיין מש"כ בפסק"ת סי' קכד הע' 132 בענין מי שעונה אמן אגב גררא ומחשבותיו תפוסים בענין אחר).

ונמצא שלמעשה לכו"ע חוששים לג' ענינים לחומרא: א) דעת הרמב"ם והשו"ע שכל ברכה שהוא מחוייב בה לצאת י"ח צריך לשומעה בעצמו ואסור לו לענות אם לא שמעה בעצמו, ואין מועיל אם יודע איזה ברכה סיים המברך. ב) הרמ"א ע"פ רש"י ותוס' חשש שאף ברכה שאינו יוצא בה לא יענה עד שידע איזה ברכה היא. ג) דעת האחרונים ע"פ הרב כהן צדק שבחזרת הש"ץ אין לענות אמן כל שלא שמע הברכה מפי החזן.

ולגבי הגדר של ברכה שמחוייב בה לצאת י"ח, כתב **המג"א** (סקי"ח) דלא מקרי ברכה שנתחייב בה אלא דבר שמחויב לאמרו ביחיד, דאם לא כן קשה היאך יצאו באלכסנדריא בקדיש וברכו[3]. וכ"כ **אדה"ז** (שם) דאף להאומרים שכל שהוא מחוייב בדבר אינו יוצא ידי חובתו בענייה עד שישמע מ"מ אינו נקרא מחוייב בדבר לענין זה אלא בדבר שמחוייב לאמרו אף ביחיד משא"כ בקדיש וקדושה וברכו. ע"כ.

וכן פסק **אדה"ז** בעוד כמה מקומות, כגון לענין ש"ץ שאמר ברכו בשקט ולא שמעו חלק מהקהל (סי' נז ס"ב) שיש אומרים שאין לענות אחריו עם אלו ששמעו אלא יענו אחריהם אמן, ויש מי שסובר שאם ט' שמעו מהש"ץ ועונים אחריו יכולים כל הקהל לענות עמהם כיון שיש כאן עשרה שאומרים דבר שבקדושה וכתב ע"ז "וכן עיקר כמ"ש בסי' קכ"ד (עיי' במ"א שם)" עכ"ל. ורשם בצד בשוה"ג וז"ל "**כי ראיית המ"א מאלכסנדריא היא תשובה נצחת** וכ"ד הגאון שם בב"י" עכ"ל. וכתב זה להסביר דעתו שפסק כדעה זו, משום **שבקו"א** שם (סק"א) כתב שהמ"א סותר עצמו, שהרי שם בסי' נז הביא הדעה שאינו עונה אלא אומר אמן, וזה הרי סותר מה שהמ"א עצמו כתב בסי' קכד סקי"ח, ונשאר רבנו בצע"ג, ולכן ביאר למה פסק כדעת המ"א דסי' קכד.

וכן פסק בעוד מקומות, כמו בענין ברכת הזימון כשגם הוא אכל ולא שמע מפי המברך שאומר עמהם נברך וכו' (עי' סי' קצה ס"ד וסי' קצח ס"ב).

ועוד כתב **אדה"ז** בהגדרה זו [בתחילת הסעיף] דהוא כשהוא חייב באותה ברכה לברך אותה [היינו אף ביחיד לפי מה שכתב בסוף הסעיף והובא לעיל] **ורוצה** לצאת ידי חובתו בעניית אמן אחר המברך אותה, אבל אם אינו חייב בה **שאינו רוצה** לצאת ידי

3) ודלא כהב"ח ועוד אחרונים שהעמידו את ההיא דאלכסנדריא בברכות דקריאת התורה וברכות הנהנין בלבד, שאין צריך לא לשמוע ולא לדעת משום דאין שום חיוב בהם, ועיין בדברי הב"ח שחלק על השו"ע והרמ"א ופסק להחמיר כשתי החומרות, אף אם כבר התפלל, ע"ש.

חובתו בזה רשאי לענות וכו'. ע"כ לה"ק. וציין בצד דלמד כן ממשמעות הפוסקים.

והיינו שיוצא לפ"ז שענין לצאת ידי חובתו בברכה תלויה ברצונו אם עכשיו רוצה לצאת בה ידי חובה. וא"כ יוצא שאף ברכה שהוא חייב בה וחייב לברכה ביחיד מ"מ אם עכשיו אינו רוצה לצאת ידי חובתו בשמיעת הברכה הרי אינו יוצא בה, ודין עניית אמן אחריה כדין כל ברכה שאינו חייב בה. ועוד שעפ"ז מובן היטב למה יש חילוק בברכות חזרת הש"ץ, משום דשם אין זה תלוי ברצונו כלל וכלל אם לצאת עכשיו או לא אלא שחכמים תיקנו שיהיה כל הציבור חייב לשמוע הברכות ויענו אמן, ולכן אף שכבר התפלל מ"מ הרי זו חובה בפני עצמה, ולכן מובן למה החמירו בזה הפוסקים. וכן מבואר להדיא הבדל זה בלשונו שם, ע"ש.

ועוד לציין, שהתבאר לעיל בדעת אדה"ז שתמיד יהיה חייב לענות אמן לברכה אם רק יודע איזה ברכה היא ואף שלא שמעה, ושאין זה תלוי ברצונו אם לענות או לא, ודלא כדעת הביה"ל כנ"ל. ואין רצונו מכריע אלא בענין אם לצאת ידי חובת הברכה או לא כנ"ל.

ועוד י"ל דיוצא מדברי אדה"ז דברכה שהוא חייב בה ואינו שומעה ורק יודע איזה ברכה בירך, דנתבאר דיש לו חיוב לענות אמן, הרי צריך ג"כ לכוון שלא לצאת ידי חובה ע"י ענייה זו[4], שהרי אם יכוון לצאת י"ח ע"י ענייה זו הרי היא אמן יתומה, כמ"ש בפירוש (שם ס"א). וי"ל דאם ענה סתם בלא לכוון כלום מותר, שהרי כדי לצי"ח צריך לכוון לצאת, וכשלא כיוון לא יצא. וכמו שמוכח קצת מלשונו "אבל אם אינו חייב בה שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בזה רשאי לענות אחר כל ברכה" ולא כתב "**שרוצה שלא** לצאת ידי חובתו" אלא בסתם שאינו רוצה היינו שלא מכוון לזה בפירוש. ודו"ק.

והנה, במכתב הנ"ל באג"ק, כתב כ"ק אדמו"ר שאין חשש כלל בעניית אמן וקדושה אחר הש"ץ כשהוא נמצא עמו יחד בביה"כ ושומע ע"י רמקול. וכדרך ענפת הסודרים כנ"ל.

וכן יוצא ברור מדבריו בהמשך למכתב הנ"ל בלקו"ש חכ"א, וביתר ביאור והרחבה, וזלה"ק:

"כל הנ"ל [שאינו יוצא י"ח שמיעה על ידי מכשירים] לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב - כי בכו"כ אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מביה"כ דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא, ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכד, ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם.

ויומא גרים - יום פטירת הרמב"ם - להעיר שדייק בלשונו (הל' ברכות הל' יד בסופה) להשמיענו דעונין אמן אף שלא שמע הברכה באם אינו מחוייב בה (כס"מ שם). ולהוסיף (עכ"פ בדא"פ) ביאור בדבריו שם, ד"לא יענה אמן בכלל העונים" - מאי האי "בכלל העונים"?, וי"ל כוונתו - דאינו בכלל העונים - דהם יוצאים בעניתם אמן כאילו ברכו (כיון ששמעו קול הברכה, ועד ששומע כולה בלבד ג"כ כעונה), משא"כ מי שלא שמע, אבל לא גרע מברכה שאינו מחוייב בה, וצריך לענות אמן. ואדרבה חיובו בהברכה מסתבר לומר שמוסיף בשייכותו להברכה - כולל באמירת אמן אחרי' המאמתת את הברכה". עכלה"ק.

ויוצא ברור שלדעת רבנו מחוייב לענות אמן על ברכה אע"פ שלא שומע ורק יודע איזה ברכה היא, וזה ע"פ דעת אדה"ז הנ"ל

4) וכן כתבו בקובץ עיונים וביאורים (מישיבת תות"ל כפר חב"ד, גיליון רו (ה), י' שבט תשס"ב, עמ' 126 - 131) ע"ש. רק ששם כתב שאם לא רוצה לצי"ח אע"פ שמחוייב בברכה רשאי לענות, והרי נתבאר לעיל דלשיטת אדה"ז הוא חיוב ומצוה ולא רק רשות. ולשיטת הביה"ל הוא רשות.

שמחוייב לענות אמן אף שאינו שומע [ודלא כביה"ל], וזהו שכתב רבנו דלא גרע מברכה שאינו מחוייב בה, והיינו ששומע מפי המברך [דאל"כ מאי האי דלא גרע], דברור דחייב לענות אמן, לכן גם כשחייב בברכה ואינו שומע שלכן אינו יוצא בה י"ח, ורק יודע איזה ברכה היא, מ"מ חייב לענות אמן, ואדרבה חיובו בברכה מוסיף בשייכותו לברכה כולל עניית אמן אחריה. [ונראה דאין לומר שכ"ק אדמו"ר מחדש זה רק בדעת הרמב"ם בלבד, דאדרבא משמע שהוא לכו"ע ולא ציין דעה חולקת, והרי גם עולה יפה עם דעת אדה"ז כנ"ל]. ומ"מ י"ל דזהו דווקא כשמכוון שלא לצי"ח שהרי אם יכוון לצי"ח הרי מפורש בדברי אדה"ז שהיא אמן יתומה[5].

ויוצא א"כ בדעת כ"ק אדמו"ר חידוש גדול שכל הפוסקים המחמירים הנ"ל בענין רם-קול לא כתבוהו, שהנמצא בביה"כ ושומע הש"ץ ברמקול וכדומה מכל דבר הדומה להנפת סודרים, **חייב לענות אמן ג"כ על ברכה שמחוייב לצאת בה ידי חובה מצד חיוב עניית אמן, ורק שבפועל אינו יוצא בה ידי חובתו** ורק מי ששמע את קול הברכה יצא בה י"ח, אבל עכ"פ לא גרע מברכה שאינו חייב בה ושומעה מהמברך, ולכן **יענה אמן בכל אופן**.

5) וכן כתבו בקובץ הנ"ל בדעת הרבי, ע"ש.

וזה נאמר רק למי שנמצא במקום של הש"ץ, אבל לענין עניית אמן אחר ברכות, אפילו אלו שלא חייב בהן לצי"ח, כשהוא לא נמצא באותו מקום, וכגון ששמוע ע"י רמקול מרחוק, או ברדיו או בטלפון וכיו"ב, בזה לא כתב כ"ק אדמו"ר את דעתו.

והנה יש לומר, דבזה דעת כ"ק אדמו"ר להחמיר ג"כ, וכדין שומע מגילה ברמקול. והטעם משום דנראה ממכתבו הנ"ל באג"ק שכתב שהשו"ת של הפוסקים דנו בענין שמיעת מגילה ברמקול או להנמצא במקום אחר, והיינו אפילו לענין שאלת השואל, דהיינו לענין עניית אמן וקדושה. והיינו שהשוה כ"ק אדמו"ר את שני הדינים, ולכן מכיוון שסובר להחמיר בדין שמיעת מגילה יסבור להחמיר ג"כ בדין עניית אמן ע"י מי שנמצא במקום אחר. וסברות האיסור הובאו בשו"תים המחמירים, כמובא לעיל, ע"ש.

ואולי אפשר לומר שלכן כתב רבנו במכתבו הסמוך הנ"ל בלקו"ש "לא שייך **(תמיד)** לעניית אמן", והיינו כוונתו שמה שאין יוצאים ידי שמיעה לא שייך **תמיד** לענין עניית אמן אבל **מידי פעם** ובכמה אופנים כן שייך, ודו"ק.