

סימן מ"ח

הזמנת קרובים שאינם דתיים לליל סדר פסח

לעזוב, מכל מקום אין זה נחשב גורם של 'לפני עור', שבעזיבתם אין מעשיהם באחריות המזמין אלא באחריותם בלבד.

בל זה נראה לי מאוד ברור, שאם לא נאמר כן הרי אין סוף לדבר, וכל מעשה עבירה הוא קשור עם מעשים או דיבורים של אחרים. גם הגר"מ פיינשטיין לא חשש בתשובותיו אלא לביאת המוזמנים ולא כתב שיש לאסור אף החזרה. ואנו פקפקנו אף באיסור ההזמנה בתשובה אחרת, אך למעשה קיבלנו הוראת הגר"מ פ, ומכל מקום אין להוסיף ולאסור אף הזמנה במקרה שיבואו לחזור בדרך אסורה. זהו הנראה לעניות דעתי.

בברכה,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר להזמין קרובים הגרים בקרבת מקום, והמגיעים מלפני החג, לסדר הפסח, אף אם יש לחשוש שיסעו הביתה לאחר הסדר במונית.

כ"ב אדר, ערב שבת קודש ויקהל-פקודי, תשע"ב
לכבוד ידידי, ד"ר...

לעניין אם מותר להזמין קרובי משפחה לליל סדר פסח, כאשר קרובים אלו שוהים בקרבת מקום וביכולתם ללכת חזרה לביתם ברגל לאחר הסדר, אלא שיש חשש גדול שמא יסעו במונית.

הנה, כבר ביארתי באריכות בתשובה אחרת יסודות וגדרי 'לפני עיוור', וכאן ודאי שאין כל איסור בדבר, מכמה טעמים. הראשון, והוא העיקר, שמאחר וביכולתם ללכת לביתם לאחר הסדר, אין מעשה העבירה מיוחס לפעולת ההזמנה, שכן בפעולת ההזמנה לא שייך בהכרח האיסור. אמנם, נראה לי להוסיף שאף אם היו גרים במקום מרוחק, יש יסוד להתיר, שכן בנידוננו האורחים מגיעים קודם תחילת החג, והלא מעשה הביאה קשור עם פעולת ההזמנה, אך מעשה העזיבה שבסוף הסדר כלל אינו קשור עם פעולת ההזמנה. ואף שברור שאם האורחים באים הם אף צריכים

סימן מ"ט

אכילת קטניות בערב פסח

ב' דחול המועד פסח, תשע"ג

לכבוד... פסח כשר ושמח.

לעניין מה ששאלת אם יש איסור לאכול קטניות בערב פסח, הנה אם כך היה מעיקר המנהג – הרי שודאי חובה עלינו להמשיך ולדבוק במנהג אבותינו, אך אם באנו לדון בעיקר הדין – יש תשובה.

כבר ידועים דברי הנודע ביהודה בתשובתו (מהדורא קמא, או"ח, כ"א) בפירוש מחלוקת אביי ורבא שהכול מסכימים שמי פירות מחמיצין ודין בצק שהתחמץ ממי פירות כדין חמץ נוקשה ועל כן הוא ודאי אסור, אלא שנחלקו אביי ורבא אם הלכה כרבי יהודה שחמץ נוקשה אסור באכילה מדרבנן או הלכה כרבי מאיר שחמץ נוקשה אסור באכילה מדאורייתא, ונפקא מינה לעניין ספק. עוד הוסיף וכתב שם שיהיה הברדל בדין לעניין בל יראה ובל ימצא, שהאוסר חמץ נוקשה מדאורייתא באכילה יאמר שאף להשהותו בפסח אסור משום בל יראה ובל ימצא דרבנן, ואילו האוסר חמץ נוקשה מדרבנן יתיר להשהות חמץ נוקשה בפסח. עוד כתב להוכיח שם

שיש בזה נפקא מינה לעניין ערב פסח, שלא גזרו בחמץ נוקשה בערב פסח אלא לסוברים חמץ נוקשה דאורייתא, אך לסוברים חמץ נוקשה דרבנן אין גוזרין גזירה לגזירה ואינו אסור ערב פסח.

על פי זה כתב שם הנודע ביהודה להתיר אכילת מצה עשירה בערב פסח, ולכל הפחות עד חצות, שכיון שדעת רש"י שאין לאסור מצה עשירה אלא מדרבנן (כפי שמוכיח שם), ומצה עשירה אסורה משום חמץ נוקשה, על כן בערב פסח אין לגזור על מצה עשירה שהרי זו גזירה לגזירה וודאי מותר.

הנה, מה שאסרו קטניות הוא ודאי מנהג ואינו אפילו גזירה דרבנן, ואם אסרוהו בפסח עצמו משום שהוא דומה לדגן ויבואו להחליפו בגרעיני תבואה ממש, הרי מכל מקום אין מקום לבוא ולאוסרו אף בערב פסח שהוא גזירה לגזירה, וודאי שעל פי שיטת הנודע ביהודה לא שייך לאסור זאת כלל. ואף שלהלכה למעשה דין זה של אכילת מצה עשירה בערב פסח הוא מחלוקת הפוסקים, מכל מקום למתירים נראה ברור שאם במצה עשירה שייתכן והוא איסור תורה ממש הקילו אף בערב פסח,

קל וחומר שיש להקל בקטניות, ואולי אף האוסרים במצה עשירה יודו לכך.

אכן, כל זה אם הוא מצד הדין, שאז נראה לי כאמור שיש מקום רב להקל לפי פוסקים רבים, אך מה שיותר נראה לי הוא שהדבר תלוי בעיקר המנהג, ואם כשנהגו המנהג אסרו לאכול הקטניות אף בערב פסח נראה ברור שכן יש לנהוג. אמנם, בעיקר המנהג מצאנו מחלוקת באחרונים, שבחוק יעקב (או"ח, תע"א, סק"ב) כתב לאסור, ואילו בפרי מגדים (או"ח, תמ"ד, אשל אברהם, סק"ב) כתב שיש להתיר, ואם כן לכאורה מוכח שלא היה מנהג ברור בזה.

ובאמת שיש לי תמיהה על דברי החוק יעקב, שהרי דבריו שם מוסבים על דברי הכלבו (סימן מ"ט) שכתב שערב פסח מתשע שעות ולמעלה אין לאכול קטניות ועוד מאכלים כדי שייכנס לפסח בתיאבון, ומוכח מדבריו שקודם שעה עשירית הקטניות מותרים באכילה, ועל זה כתב החוק יעקב שכל זה לשיטת הכלבו, אך למנהגנו שאנו נוהגים לאסור בקטניות אף בערב פסח אסור לאוכלם. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי הכלבו עצמו (סימן מ"ח) מביא איסור אכילת קטניות בשם רבינו פרץ, ובאמת העדויות הראשונות למנהג זה

הן בפרובנס, מקום כתיבתו של ספר הכלבו, ואם כן קשה לומר שיביא המנהג לאסור הקטניות ולאחר מכן יפסוק הלכה בפשיטות שלא כדין המנהג. אם כן, ברור מדברי הכלבו שמנהג איסור אכילת קטניות לא כלל אף את ערב פסח, וצריך עיון בדברי החוק יעקב.

ושמעתי אומרים שהמנהג כבר נתקבע כהחוק יעקב להחמיר, ואם כך, אף אם לא היה כן המנהג המקורי הרי עתה כבר קבעו הדבר לחובה עליהם, ואני איני יודע מניין זו להם, ואמרתי מזקנים אתבונן, ושאלתי את אבי מורי ואמר שבילדותו אכן לא היו אוכלים קטניות בערב פסח אך כתב שלא היה זה מטעם הלכתי אלא מטעם שלא נהגו אף להשהות קטניות בתוך הבית בפסח ועל כן לא אכלום בערב פסח, אך לא משום צד איסור. והדבר דומה למה שכתב ערוך השולחן (או"ח, תמ"ד, ה') שאין כוונת הרמ"א לאסור אכילת מצה עשירה בערב פסח אלא שמאחר ולא נהגו לאוכלו בפסח על כן גם בערב פסח לא טרחו להכינו, ומכל מקום אין בזה קביעות מנהג שלא לאכול מצה עשירה בערב פסח; והוא הדין כאן בענייננו.

על כן, לעניות דעתי, אם יתברר שאכן יש בזה מנהג הלכתי ברור כהחוק יעקב,

נ.ב. לאחר זמן נודמן לי לשאול את מורי ורבי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בדין זה, ואמר לי שכדין הוריתי להקל.

סיכום הלכה למעשה: מותר לאכול קטניות בערב הפסח, אלא אם כן יש מנהג באותו מקום לאסור את הדבר.

או שיתברר שכן הוא מעיקרו של מנהג איסור קטניות לאסור אף בערב פסח, הרי שאם קבלה היא נקבלנה. אמנם, כל עוד לא נתברר הדבר, הַמְקַל יש לו על מי לסמוך. והנראה לעניות דעתי כתבתי. יונתן רוזנצוויג, החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סימן נ'

אכילה לפני שולחן-עורך לאישה בהריון

י"ד למטמונים, תשע"ג

לכבוד... השלום והברכה.

בעניין מה ששאלת שאת נמצאת בחודש השלישי להריוןך, ומאחר ובני ביתך מספרים ביציאת מצרים בהידור והסדר מתארך לא היית בטוחה שתוכלי להמתין זמן כה רב ללא אכילה ושתייה, ועל כן רצית לדעת אם יש באפשרותך לשתות או לאכול קודם הסעודה. ועתה הנני עורך לך תשובתי לנמק ולהסביר את שאמרתי לך ערב הפסח.

ראשית יש לומר שלכאורה יש מקום להקל באכילת הכרפס, שהרי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ח', ב') פסק שאוכל כזית מהכרפס, ואף הרא"ש במסכת פסחים (י', כ"ה) לא כתב אלא שאין צריך כזית אך לא שיש להימנע מכך, ורק משום ספיקו של מהרי"ל בתשובותיו (סימן כ"ה) שאמר להוציא עצמו מספק ברכה אחרונה אנו נוהגים לאכול פחות מכזית. ומכל מקום, במקום הצורך ודאי יש לסמוך על פשט דברי רוב הראשונים שאין צורך להמנע מכך, ומשום הספק אין לברך ברכה אחרונה, ומה עוד שלפי דברי הט"ז (או"ח, תע"ג, סק"ח) הרי מאחר שפסקנו שאין מברכים ברכה

אחרונה על כוסות הראשונות על כן גם אין לנו לברך ברכה אחרונה על הכרפס ואין אמירת ההגדה נחשבת הפסק.

אמנם לכאורה אין כל צורך בזה, שהרי כבר אמרו במשנה במסכת פסחים (קי"ז:): "בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה", ואם כן מבואר שאין איסור לשתות בין הכוסות. אלא שמאידך נראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שהנה הרי"ף במסכת פסחים (כ"ד.) פסק שיש לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס מארבע כוסות, והסביר שהוא משום שההגדה נחשבת הפסק, שכן אי אפשר לומר ההגדה ולשתות יין באותו זמן. והרז"ה הביין דבריו שכוונתו לומר שאסור לשתות יין תוך כדי קריאת ההגדה, ועל כך הקשה: "אבל מדרש הגדה זו מניין לנו שהוא סילוק, והרי שולחן ערוך בסעודתו לפניו ואין זה נראה סילוק. ומה דאמר הרב ז"ל דלא אפשר ליה למיקרי ולמישתי בהדי הדדי, אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו כדתנן: 'בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה'. ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה

בתוך ההגדה, ואין לנו למחות בידו אם בא לשתות בתוך ההגדה."

אולם, הרמב"ן במלחמות ה' (שם) חלק על דברי הרז"ה הנ"ל שהתיר לשתות בתוך ההגדה, וכתב שדברי הרי"ף צודקים כיוון שקריאת ההגדה היא הפסקת חובה ועל כן יש בזה משום סילוק (ושם מבאר הדברים באריכות), ואף מוסיף: "ומה שכתב בעל המאור ז"ל שהוא אומר שאם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו... חס ושלום שלא התיירו אלא בין כוס לכוס, אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה". ולדברי הרמב"ן הסכים הר"ן על הרי"ף (שם), וכן דעת רבינו דוד על הסוגיה שם (ק"ט:). וראיתי שיש שהבינו מדברי הרמב"ן שכוונתו לומר שיש איסור להפסיק באמצע ההגדה באכילה ושתייה, ולפי זה נחלקו הראשונים בדין זה אם מותר לשתות ולאכול תוך ההגדה אם לאו. וראיתי מי שכתב שמדברי הביאור הלכה (או"ח, תע"ג, ד"ה 'הרשות') משמע שיש לחוש לדעת הרמב"ן, ואסור להפסיק באכילה ושתייה תוך כדי ההגדה.

אך אף לו יהי כן שיש בזה מחלוקת ראשונים, נראה שדעת רבים מהראשונים

כהרז"ה, שכן דעת הריטב"א בהלכות סדר ההגדה, ובמהר"ם חלאווה לסוגיה שם הביא שכן דעת ריצ"ג ושכן דעת הרשב"א. אמנם באמת נראה שלא נחלקו בדין זה כלל, ואף הרמב"ן וסיעתו לא כתבו בשום מקום שיהיה איסור להפסיק באכילה ושתייה באמצע ההגדה, שמה שאמרו שאסור להפסיק הוא דווקא בשתיית כוס של יין ולא בשאר דברים. כך מוכח ממה שכתב רבינו דוד בהסבר האיסור: "שאינו בדין שימזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה, וישתה אותו עד שלא תגמור מצותו כסדר שתיקנו חכמים".

וגם הר"ן כתב בלשון דומה, ונראה שכוונת כולם אחת היא, שאין לזלזל במצות חכמים של ארבע כוסות על ידי הוספת כוסות אחרים שיש בהם משום פגיעה בחשיבות ארבע כוסות של מצווה, וכיוון שהכוס השנייה נתקנה על ההגדה אין להפסיק בשתיית כוס אחרת או בשתיית הכוס עצמה כל עוד לא נגמרה המצווה שבה נתקן לשתותה.

לפי דברינו נראה שמעוברת שאינה יכולה להימנע מאכילה לזמן ארוך, אם אפשר שתשתה בין הכוס הראשונה לשנייה כך מוטב, ואם אין זה מספיק וצריכה עוד לאכול הרי ודאי יכולה

סיכום הלכה למעשה: מעוברת שצריכה לאכול ואינה יכולה להמתין עד שולחן עורך בליל הסדר, תשתה כמה שתצטרך בין כוס הקידוש לכוס שעליה אומרים את ההגדה. ואם מרגישה שזה לא יספיק לה, תאכל יותר מכזית מהכרפס ולא תברך ברכה אחרונה. ואם אף זה אינו מספיק לה, תאכל ותשתה אף תוך כדי ההגדה.

אף לאכול יותר מכזית מהכרפס כמו שנתבאר ולא תברך ברכה אחרונה, ואם אף זה אינו מספיק הדבר פשוט להתיר לה לסמוך על השיטות המקילות, ותשתה ואף תאכל תוך כדי ההגדה, ולא תענה את עצמה לשווא.

יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סימן נ"א

גילוח ותספורת ערב יום העצמאות

ט"ז למ"טמונים, תשע"ב

לכבוד מר...

שאלתני מה הדין לנוהגים לגלח ולהסתפר לקראת יום העצמאות, מאיזו שעה מותר לעשות כן.

בדינים אלו המתחדשים בימינו קצת קשה לפסוק בביורו, ובכוונתי ביום מן הימים לכתוב בדינים אלו קונטרס ארוך, אך לעת עתה אומר מה שנראה לי בזה בסברה. הנה מצד אחד שנינו במסכת תענית (א', ו'; ב', ז') שכשהתירו לנוהגים תענית לספר ולכבס מפני כבוד השבת, התירו להם כבר מיום חמישי, ובמפרשי המשנה מובא שהוא משום שיום שישי טרודים הם בו ואין אז זמן להסתפר ולכבס. מאידך, במי שהוא אבל, אנו נוהגים שמפסיק מנהגי אבלותו רק ביום שישי עצמו, ורק סמוך לשבת, שמשער כמה זמן יצטרך ועל פי זה מפסיק קודם השבת. מכל מקום אם ישער שצריך זמן מיום חמישי ודאי לא נתיר לו להפסיק ניהוגי אבלותו מזמן זה, ועל כורחך יש כאן חילוק בין הדינים.

ונראה לומר שאבל שיש לו שבת בתוך ימי אבלותו, עדיין שם אבלות עליו

אלא שאנו אומרים לו להפסיק מנהגי האבלות, שאין אבלות בפרהסיא בשבת. ומכל מקום שם אבל עליו, ועל כן אינו מפסיק מנהגי האבלות עד עת הצורך. אולם, במנהגי סדר תעניות אין כאן שם של מתענה אלא קבלה להתענות ולנהוג כמנוחה, ומאחר והוא מנהג בלבד התירו אף קודם במקום הצורך, ואפילו צורך קל.

כידוע, יום העצמאות חל בתוך ימי ספירת העומר, ובימים אלו אין לנו אלא מנהגי אבלות בלבד אך אין אנו אבלים בעצמנו, והלוא אפילו ברכת שהחיינו יש רבים שאומרים בימי הספירה ואין כלל מקור ברור לאסור בזה. מאחר והוא רק מטעם זה לכאורה אפשר להתיר גילוח ותספורת כבר מן היום שלפני ערב יום העצמאות. אולם אחר העיון באמת נראה לי לא כן, וזאת משני פנים: ראשית, שהרי טעם הדינים שהבאתי לעיל הוא דומה, שמשערים לפי זמן ההכנה הנדרש, ולכן גם פה יש לעשות כן ולא להתגלח ולהסתפר אלא מזמן ששיער שאם לא יסתפר ויתגלח עתה לא יוכל להסתפר ולהתגלח אף לאחר מכן. ועוד זאת שנית, שבזמננו נראה שגילוח

רכא

לב

סימן נ"א

ישרי

נראה לי מסברה, כי בדברים אלו קשה להביא ראיה ברורה וחותכת.

בברכה,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר להתגלח לכבוד יום העצמאות, אך רק לקראת הערב.

ותספורת אינם גוזלים זמן כבימי קדם, וניתן לעשותם אף ערב השבת או ערב החג.

גם אוסיף שיש לנו ללכת על פי המנהג, ונראה שהמנהג הוא להתיר את הגילוח והתספורת לקראת פרוס הערב. וכל זה

סימן נ"ב

טיפסה בתשעת הימים

כ"ז אדר תשע"ב

לכבוד הגברת... שלום וברכה.

על פי מכתבך, בתך רוצה לטוס לקנדה לשם הדרכת נוער, אלא שטיסתה נופלת בתשעת הימים, והיא חוששת מאוד לטוס בתקופה זו, ורצונך לדעת דעתי.

אמנם רגילים העולם לומר שהדבר אסור, ומקור דבריהם הוא במסכת תענית (כ"ט:): שכשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, ועל כן מי שיש לו דין עם הגוי טוב שלא לדון עמו בחודש אב אלא בחודש אדר. והגמרא נותנת טעם לדבר משום שמזלו של היהודי רע בחודש אב, ובתוספות שם ביארו שמאחר ובחודש זה אנו נחשבים חייבים על כן מגלגלים חובה על ידי חייב והרעות מתגלגלות עלינו חבילות חבילות. לכאורה, לפי זה יש להיזהר שלא להכניס עצמנו לסכנה יתר על המידה, ועל כן נהגו לאסור נסיעות.

לעניות דעתי יש כאן מקום פקפוק בחומרא זו מכמה צדדים. ראשית, אעיר שהרמב"ם כלל לא מביא הלכה זו, ולא פסקה בשום מקום, והחתם

סופר בתשובותיו (או"ח, ק"ס) דן בדבר והביא שני טעמים להשמטתו של הרמב"ם, והכלל העולה מדבריו שדעת הרמב"ם שאין זה להלכה למעשה. אמנם, השולחן ערוך (או"ח, תקנ"א, א') פסק דין זה, ואין לנו לזוז מדברי השולחן ערוך.

מבל מקום, המגן אברהם שם (שם, סק"ב) הביא בשם רבינו ירוחם שדין זה שייך כל החודש, וכפי ששמע פשט הגמרא שכל החודש מזלו רע, אך לא שמענו שיזהרו בנסיעה בכל חודש אב ואין המנהג כן, ואם כן מוכח שאין אנו חוששים בנסיעה לדין זה. אמנם, הקרבן נתנאל במסכת תענית (פרק ד', אות ה') מביא דברי הזוהר שאין להחמיר אלא עד תשעה באב, והוא כותב שכן נוהגים, ומכאן שאף לעניין דין עם הגוי לא נהגו להחמיר אלא עד תשעה באב, ואם כן השוו את המידות ואף נסיעה לא אסרו אלא עד תשעה באב.

מדברי הקרבן נתנאל שם משמע שאם נאמר שאין האיסור אלא עד תשעה באב שאין הוא משום מזל רע ממש פשוטו כמשמעו, אלא שמאחר ומעשה שהיה כך היה שמזלנו רע בחודשים אלו

כפי שמוכיח החורבן, על כן ממעטין בשמחה ואף בכל מיני עניינים שייתכן ויש בהם גוון של שמחה כנצחון בדין או כנסיעה של שמחה. ואם כן אין כאן משום מזל רע ממש, אלא משום מיעוט בשמחה, ולפי זה נסיעה שאינה של שמחה יש להקל בה.

אמנם, גם אם נחמיר בשניהם ונאמר גם שאין הלכה כרמב"ם, וגם שהלכה כקרבן נתנאל ושיש להבין דבריו שהאיסור הוא משום מזל רע ממש, מכל מקום נראה לי להתיר בכגון זה. ומניין לנו לאסור ביותר ממה שאמרה הגמרא? ובכל הפוסקים לא מצאנו הרחבה של איסור זה, ומה לנו להוסיף איסורים מדעתנו? ואף שכבר הבאתי שבתוספות נותנים טעם לדבר, ועל פי הטעם יש מקום להרחיב, מכל מקום מצאנו מפורש שהוספה זו אינה מן המניין. הלא בדין תענית ביום היארצייט לאביו ואמו יש אומרים שהוא משום שמזלו רע באותו יום, אך לא מצאתי שיאמרו שמטעם זה אין לאדם ליסוע ממקום למקום ביום זה. גם מצאתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (ג', יו"ד, רי"ח) לרב דוד שפרבר שנשאל אם מותר לאונן ההולך לקבור את מתו לברך ברכת הדרך, ולא הזכיר שם טעם לאסור לנסוע משום מזל רע, אלא כתב מפורש להתיר לו לומר ברכת הדרך רק

משום חשש סכנה שבדרכים, ואם כן אין ההליכה בדרך אסורה מצד זה כלל.

על הכול אוסיף מה שאמרו חז"ל, ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, וכיוון שרצונה של בתך לנסוע לשם הדרכת הנוער ולמטרות חינוכיות בלבד, הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומי שאסר את הדין בתשעת הימים, הוא שהתיר נסיעה לשלוחי מצווה אף במקום שקיים נזק.

העולה לדינא, שלדעת הרמב"ם יש להתיר, ואף לדעת השולחן ערוך לדעת המגן אברהם ודאי יש להתיר, וגם לדעת הקרבן נתנאל יש להתיר, אם משום שכך נראית כוונתו, ואם משום שאף אם נפרש דבריו להחמיר – נראה ברור מדברי הפוסקים שאיסור נסיעה לא נחשב עניין סכנה שעליו גזרו, ושלוחי מצווה אינם ניזוקים. מכל מקום אין להקל אלא בנסיעה שהיא לצורך, אבל נסיעה שהיא לתענוג ודאי יש להחמיר ואין להתיר לצאת בתשעת הימים.

בברכה,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר לטוס בתשעת הימים, ובלבד שלא תהיה טיסה לשם תענוג.

סימן נ"ג

מנהגי אבלות בשבת חזון

בקהילתנו הקפיד הרב הקודם שלא לנגן ניגוני תשעה באב בשבת חזון, בין בתפילות שבת ובין בניגון ההפטרה, ועתה שאלוני אם כן אף דעתי.

הנה, נקדים דברי הרמ"א בסימן תקנ"א, סעיף א', שכתב: "אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת, כי אם הכתונת לבד", וכך היה מנהג אשכנז מאות בשנים ולא קם לו פוצה פה ומצפצף. אמנם, ערוך השולחן (שם, סעיף י"א) כותב בלשון זו: "ודע שאצלינו יש ב' או ג' דורות שאין נוהגין כמנהג הזה בשבת חזון אלא לובשין כל בגדי שבת, וגדולי הדור שהיו אז הנהיגו כן באמרם שזהו כמראים אבלות בשבת בפרהסיא ולכן אפילו בשבת שחל בו תשעה באב ונדחה אנו לובשין בגדי שבת מטעם זה. לכן, בימינו אלה כמעט נשכח הדבר שאין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, ותמוה אצלי דבר זה: דאטו קדמונינו לא ידעו זה, ועם כל זה נהגו בזה אף שאינו כן מדינא, ואיך נבטל מנהגם?! ולכן נראה לעניות דעתי דזה תלוי באופן ההלבשה, דאצל הקדמונים היתה הלבשת שבת וחול שוים בדמותם ובתמונתם אלא

שההפרש היה בין סחורה יקרה ובין סחורה פשוטה ולא היה ההפרש ניכר כל כך... מה שאין כן זה כמה דורות מקודם שבשבת היתה תמונה אחרת לגמרי להבגדים בין עני בין עשיר...".

מדברי הערוך השולחן למדנו שתי נקודות חשובות: (א) אין לנהוג בשבת במנהגי אבלות בפרהסיא. (ב) במקום שהשוני אינו ניכר כל כך ואינו מרכזי כל כך, אין כל מניעה לנהוג מנהג זה אף בשבת.

לפי הבנה זו, נראה לי לקיים מנהגן של קהילות רבות שנוהגות לשנות בתפילות שבת ולהשתמש במנגינות של תשעה באב, שכן אין בשינוי המנגינות משום מנהגי אבלות רגילים, והשוני עצמו הוא בחלק קטן מאוד מהתפילה ואף אינו משנה בצורה מרכזית את כל הרגשת התפילה והיום – ואם כן קל וחומר הוא משינוי הבגדים שאם זה מותר אף זה מותר. ולא זו בלבד שנראה לי שהדבר מותר, אלא שיש כאן אף טעם לשבת, לקיים מנהגם של ישראל; שעל ידי שינוי המנגינות אין כאן ניהוג אבלות בפרהסיא מחד גיסא, אך מאידך גיסא יש כאן קיום מנהגם הקדמון של קהילות

**סיכום הלכה למעשה: ניתן לנגן
מנגינות תשעה באב בשבת חזון.**

אשכנז שנהגו איזו אבלות בשבת
חזון, ובכך קיימנו את שני הכתובים
המכחישים זה את זה.

וה' יראנו בנחמת ציון וירושלים
במהרה בימינו, אמן.
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סימן נ"ד

צום תשעה באב לטסים ממזרח למערב

ג' אלול תשע"ב

לכבוד תלמידתי...

בעניין מי שטס בתשעה באב מאוסטרליה לאנגליה, והטיסה ממריאה כשלוש שעות קודם גמר הצום באוסטרליה, אך מאחר והטיסה היא ממזרח למערב על כן אם סיום הצום הוא על פי צאת הכוכבים יתארך הצום מאוד ליושבים במטוס, ויצומו כשלושים שעות ואולי אף יותר, ושאלת אם יש מקום להקל לאכול או לשתות, ואם כן באיזה שלב יש להתיר.

הנה כתב הגאון הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח, ג', צ"ו) בלשון זו: "ובדבר שינויי היום בין המדינות ובנסיעה בעראפלאן מגיע בזמן קצר למדינות הרחוקות שלפעמים נמצא שהיום ארוך לו ביותר ולפעמים קצר ביותר, קשה להשיב בזה כי אין על זה מקורים ממשיים מדברי רבותינו, וצריך לדון בזה רק מסברא. אבל על כל פנים אשיב הנראה לעניות דעתי בסברא שלענין תענית מתענה בין לקולא בין לחומרא עד צאת הכוכבים שהוא במקום שנמצא אז, ואף שלפעמים הוא רק שעות מועטין משום שלא נקבע

התענית על שעות אלא על יום שהוא עד צאת הכוכבים, וכך בתענית של תשעה באב אף אם יזדמן שמתחלת תעניתו עד הגמר לא יהיה כ"ד שעות נמי אין צריך להתענות יותר מצאת הכוכבים של אור לעשירי". וכך העלה בשו"ת בצל החכמה (א', ל"א).

אמנם, יש מי שרצה לומר שיש לנו מקור לדין זה, והוא מהגמרא במסכת שבת (ס"ט:): לעניין מי שהיה הולך במדבר ולא ידע איזהו יום שבת, שמונה מאותו יום שבעה ימים וקובע אותו יום לשבת לעניין קידוש והבדלה, עד שמגיע למקום יישוב. ואם מכיר מקצת יום שיצא בו מונה והולך על פי מה שידוע, ועל פי זה ראיתי למורי ורבי הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בשו"ת שיח נחום (או"ח, סימן ל"ז) שמביא ראיה מדין זה לנידונו. וכתב שם שגם כאן הוא כמכיר קצת שהרי יודע השעה במקום שעזב ויכול לכוון על פי מקום שיצא ממנו. וכתב שם שהוא כמי שהולך ממקום למקום שעושה כפי המנהג כשמגיע למקום החדש, אך כל עוד הוא במדבר נוהג כמקומו הקודם, וגם מטוס הרי הוא

כמדבר ועל כן יש לחשב כדין המקום שיצא ממנו. ואף שכתב שם שיש מקום לפקפק בזה, מכל מקום בתענית דרבנן יש לסמוך על זה.

אמנם יש לי להעיר, וחס ושלום לא כחולק על רבותי אלא כדן לפניהם בקרקע, שאין הנידון דומה לראיה כלל, שהרי שם הוא בדין מנהג וכאן הוא לא עניין מנהג אלא הלכה. ועוד הרי במדבר אין מנהג כלל, לא כמקום שעזב אותו ולא כמקום שהולך אליו, אך בעניין התענית הלוא היושב במטוס יכול לדעת אם כבר חושך הוא במקומו שהרי יכול להסתכל מבעד לחלון, ועל כן אין זה כהולך במדבר שאין כלל מנהג, וגם אין זה דומה לדין מי שאינו יודע איזה יום הוא שבת שהרי כאן יודע ודאי שלא ירד החושך על הארץ. ואם כן, לכאורה במקומו עדיין לא יצא הצום ודברי הגרמ"פ צודקים.

מבל מקום, דברי מורי ורבי הגרנ"א צודקים לדינא, שיש להקל להוציא

הצום על פי הזמן במקום שיצאו ממנו, ולא יצומו למעלה מ-25 שעות, שהרי הוא בגדר חולה שאין בו סכנה ופטור מהצום. ושאלתי ברופאים, ואמרו לי שמי שאינו שותה למעלה מיום מכניס עצמו בסכנת חולי, והדבר יביא להקאות ובחילות, ובמקרים חמורים יכול אף להביא להתמוטטות הכליות ולסכנת נפשות ממש, ובמיוחד חולי סוכרת יש להם להיזהר בזה מאוד. אם כן, אף שמצד הדין אין הצום יוצא עד צאת הכוכבים, מכל מקום להלכה ודאי אין לצום מעבר לשעת יציאת הצום במקום שממנו יצאו. וראיתי שכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח', רס"א, אות ב'), וכן נראה ברור.

בברכה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: לטסים ממזרח למערב שהצום מתארך להם, יש להם לסיים את צום תשעה באב לפי המקום שממנו יצאו.

סימן נ"ה

ניגון במועדונים למוזיקאים מתחילים

י"ב תמוז תשע"ג

לכבוד מר... שלום וברכה.

שאינן חילוק בין זמרה בכלי לזמרה בפה ובכל עניין נאסר הדבר.

באיסור זה נחלקו הראשונים, שהרי"ף במסכת ברכות (כ"א:) הביא דברי רב האי גאון: "הא דאמרין זמרא בפומא אסיר, הני מילי כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה ביופיו, כגון שהישמעאלים קורים להם אשעא"ר, אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקדוש ברוך הוא אין אדם מישראל נמנע מזאת, ומנהג כל ישראל לאומרן בבתי חתנים ובבתי משתאות בקול נגינות ובקול שמחה ולא ראינו מי שמיחה בזאת". וכן הביאו הרא"ש שם (ה', א'), והר"ן בחידושו למסכת גיטין (שם) ועוד ראשונים.

הנה, לכאורה אפשר לפרש דברי רב האי גאון שיש לחלק בין שירי קודש לשירי חול, אך בחידושי רבנו קרשקש למסכת גיטין (המיוחסים לריטב"א) כתב דברי הגאונים בלשון זו: "כתבו בשם הגאונים דאינו אסור אלא שיר של חשק וכיוצא בזה, אבל דברי שירות מותר". מדבריו נראה שהחילוק הוא בתוכן השיר, ששיר של דברי חשק אסור אך שאר דברים מותר.

בעניין שאלתך אם מותר למוזיקאי מתחיל לנגן במועדונים, ושאלה זו נצרכת לרבים כיוון שכל המתחיל את דרכו בענף זה חייב להיחשף לציבור על מנת להתפרנס, וחשיפה זו אינה אפשרית אלא במועדונים וכדומה שם נותנים במה אף למוזיקאים מתחילים.

בסוף מסכת סוטה שנינו: "משבטלה סנהדרין – בטל השיר מבית המשתאות, 'בשיר לא ישתו יין' וגומר", ובגמרא שאלו מניין שפסוק זה מדבר בביטול הסנהדרין, ותירצו שהוא מהפסוק בסוף מגילת איכה: "זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם". ובירושלמי סוטה (פרק ט', הלכה י"ב) נתבאר טעם האיסור: "אמר רב חסדא: בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר, אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהן הן אומרים דברי נבלה בשיר". משום זה אסרו הזמרה, שלא יבואו לומר דברי נבלה עתה שאין אימת סנהדרין עליהם, ובמסכת גיטין (ז'). אמר מר עוקבא

ועתה ראיתי בתשובות הגאונים (סימן ס', מהדורת הרכבי) את דברי הגאונים במלואם, ושם ברור כדברי רבנו קרשקש, שהרי במסכת סוטה (מ"ח.) מובא מה שרב הונא התיר זמרא דנגדי ובקרי אך אסר זמרא דגלדאי, וכתב רב האי בהסבר הדברים בתשובה הנ"ל: "וזה הזמר שאומרים מושכי הספינות שהן ניגדי זמר רועי בקר דאינון בקרי אינון אינון משירות שלישראל, ואף על פי כן התירו רב הונא שחקר וראה כי לא היו בו דברי גידופין ולא דברים מכוערין ויש בו עזרה ומסעד למושכין ולרועין; אבל זמר שלבורסיים חקר כי היו בו דברים מכוערין ואסרו". הרי מבואר שאף שיר של גויים מותר אם אין תוכנו עניין של כיעור או גידוף. וכן כתב בספר כפתור ופרח לרבי אשתורי הפרחי (פרק ו').

עוד נראה ששיטה זו היא שיטת רש"י ותוספות, שמש"י במסכת גיטין (שם, ד"ה 'זמרא') משמע שלא אסרו אלא בבתי המשתאות על היין, וכן הבין התוספות (שם, ד"ה 'זמרא') מדברי רש"י והסכים לדבריו. ונראה שאף כוונתם היא שאסרו שירה דווקא בבתי משתאות משום שדווקא שם תביא השירה לאמירת דברי נבלה משום היין המביא לידי פריצות. וכך נראה

להסביר אף ממה שקשה על שיטתם שהרי כבר הבאנו מה שרב הונא אסר אף זמרא דגלדאי אף שלא היו שרים בבית המשתה, ולפי דברינו לעיל פשוט שאסר כל שיש בו משום פריצות, כגון דבר כיעור ודברי גידופין. יוצא לנו כלל אחד בזה, שאסרו כל שיכול להביא לאמירת דברי נבלה בשיר, בין מבחינת תוכן השיר, ובין מבחינת ההקשר שבו נאמר, שבשניהם אם יש לחוש לפריצות יש לאסור. וכן נראה שהיא שיטת הראב"ה (חלק א', סימן צ"א) שלא אסר אלא ב"זמר של לעג".

אולם, מדברי הרמב"ם נראה שפירש אחרת, שבהלכות תענית (ה', י"ד) כתב: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן, ואפילו שירה בפה על היין אסורה, שנאמר: 'בשיר לא ישתו יין', וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין". מדבריו משמע שאסרו כל מיני שירה, וכן משמע מדבריו בתשובה (סימן רכ"ד) שכל מיני זמר אסורים, ושם גם לא חילק בין שירה על היין לשירה שאינה על היין, ובהלכותיו ראינו שמתיר שירה בפה שלא על היין, וכבר דנו האחרונים בסתירה זו. ומכל

מקום יוצא לנו שהרמב"ם החמיר כמעט בכל עניין בנוגע לשירה.

כדי להבין דבריו יש לשאול: מדוע כתב הרמב"ם שדבר זה הוא מפני החורבן, והלא ראינו שדין זה קשור בביטול הסנהדרין ולא בחורבן, ואף הרמב"ם עצמו כתב כן בפירוש המשניות למסכת סוטה (שם)? ונראה לומר שמה שהסנהדרין התבטלה הוא חלק מהחורבן, ודעת הרמב"ם שהחורבן השפיע בכמה עניינים של שמחה, כגון עטרת של חתנים ואמה על אמה וכדומה, ואף בעניין השירה מפני החורבן אין אנו יודעים לשמוח כראוי ויש לחשוש שהשמחה תהיה שמחה של פריצות, ועל כן גזרו על כל שירה שהיא אסורה.

מדברים אלו למדנו שאיסור זה הוא ככל איסורי החורבן, למעט בשמחה, אלא שכאן הוא מפני שרבים אינם יודעים שמחה אמיתית של מצווה מהי, וזהו שכתב הרמב"ם בתשובתו (שם) בסיבת איסור הזמרה: "כל מה שמביא לידי שמחת הנפש והתרגותה אסור... וטעם זה ברור מאד, לפי שכוח תאוה זה צריך לכובשו ולמונעו ולמשוך ברסנו, ולא שיפעל ויחיה מתו, ואין משגיחים באחד היוצא מן הכלל שמעטים כמותו

אשר מביאו לידי שמירת הנפש ומהירות התפעלות להשגת מושכל או כניעה לדברים האלהיים, לפי שדיני התורה לא נכתבו אלא לפי הרוב והרגיל, שדברו חכמים בהווה". אם כן דבריו ברורים כפי שכתבנו, שגזרו על כל שמביא לידי שמחה.

נראה שיש ראייה לדבריו מדברי הגמרא, שהרי לכאורה דברי נבלה עצמם ודאי שאסור לאומרם אף קודם שבטלה סנהדרין, ומה שחידשו רבותינו הוא גזרה שלא לעסוק בזמרה באופן שמביא לידי דברי נבלה. והנה, לפי הרמב"ם, קודם ביטול הסנהדרין מתירים היו זמר של שמחה, ומשבטל גזרו על שירים של שמחה שמעיקר הדין מותרים שמא יבואו לידי דברי נבלה. אולם, לשאר הראשונים קשה קצת, שהרי לפי דבריהם מה שאסרו לאחר הגזירה הוא שירי חשק, ולכאורה שירים אלו יש בהם דברי נבלה, וכיצד הותרו קודם הגזירה? ונראה לומר שיש שירי חשק שאין בהם דברי נבלה, וכמו שכתבו הראשונים שמדברים על אהבה בין אדם לחברו או על שבח יפה ביופיו, ואלו הם דברי חשק אך שיש בהם נקיות מכל מקום, ומתוכם חששו לבוא לידי דברי נבלה. מכל מקום קושיה במקומה עומדת, ולפי

הרמב"ם אין זה קשה כלל, ושמא מפני זה פירש כך.

אם כן, לפי שיטת הרמב"ם יוצא שמה שאסרו הוא כל עניין זמר של שמחה, ומה שכתב לאסור אפילו בפה שירה על היין, שמעתי ממורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' שפירש שכוונתו שעל היין יש לאסור אפילו זמר שאינו של שמחה כיון שהיין עצמו מביא לידי שמחה בכל שירה שהיא. אם כן, דעת הרמב"ם שעל היין יש לאסור כל זמר, ושלא על היין יש לאסור רק זמר של שמחה. אמנם, דעת שאר ראשונים כפי שראינו הוא שלא אסרו אלא דברי נבלה או דברי חשק שיכולים להביא לדברי נבלה.

הנה, לפי זה אפשר להבין מה שהביאו שבירושלמי מגילה (ג', ב') מעין הסיפור שבמסכת גיטין: "מר עוקבה מישלח כתב לריש גלותא דהוה דמיך וקאים בזימרין ישראל אל תשמח בעמים אל גיל", והתוספות כתבו שיש להחמיר כדעה זו, וכוונתם ברורה על פי מה שביארנו, שהרי מר עוקבא לא אסר לריש גלותא שיומו מתחיל ומסתיים בשירה משום דברי נבלה או דברי חשק, אלא משום שיש כאן שמחה יתרה מאוד, ולכן אף שדעת התוספות איננה כרמב"ם שהאיסור הוא בזמר של שמחה, אלא

לדעתו האיסור הוא בזמר של דברי חשק, מכל מקום במקרה כזה אף הוא מודה להחמיר.

עתה פסיקת השולחן ערוך (או"ח, תק"ס, ג') פשוטה וברורה: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם; ואסור לשומעם מפני החורבן; ואפילו שיר בפה על היין אסור שנאמר: 'בשיר לא ישתו יין' וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקדוש ברוך הוא, על היין". ודבריו הם דברי הרמב"ם בהלכות תעניות. אמנם, תוך כדי דבריו הגיה הרמ"א בשני עניינים: "ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה", וכן כתב: "וכן לצורך מצוה, כגון, בבית חתן וכלה, הכל שרי". הגהתו הראשונה היא על פי דברי התוספות, שהרמ"א פוסק שלא כרמב"ם שלא אסרו אלא דברי חשק, ומכל מקום בכגון ריש גלותא יש לאסור אף בשירה של שמחה.

ובהגהתו השנייה כתב הרמ"א שבצורך מצווה הכול מותר, ונראה שכוונתו כפי שכתב המהרש"ל ביש"ש למסכת גיטין (סימן י"ז): "אכן מדברי התוספות

משמע דבית חתנים שמצוה הוא לשמח חתן וכלה שרי בכל דברי שיר, רק שלא יהא בה נבול, ואף שבתוספות לא הוזכר אלא חופה, מכל מקום מאחר שכתב שיר של מצוה, שהוא לשמח חתן וכלה, אם כן כל ימי המשתה בכלל, וכן עיקר, דהא עיקר כלי זמר לא שרי אלא לשמח חתן וכלה, וכל שכן זימרא דפומא". טעם ההיתר בזה הוא משום שבמקום מצווה אין לחשוש לפריצות ואפילו בשירה נקייה של דברי חשק התירו ואפילו על היין.

ומאחר ולפי הרמ"א טעם הדבר הוא משום פריצות, ורק בדבר הקרוב לפריצות, ראינו שכתבו הפוסקים על פי שיטה זו שיש מקום להקל לפי העניין, וכפי שכתב המאירי במסכת גיטין (שם): "כל מיני זמר העשויין לשמחת הוללות ושלא לכרוין בהם לשבח הבורא יתברך או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשמעו ולהשתעשע בו... ומכל מקום כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים מותר אף בבית חתנים ומשתאות, וכן הדין לשמח חתן וכלה, שכל שאין בו צד פריצות מותר, ואין לו לדיין באלו אלא מה שעניו ראות לפי מקומם ושעתם, ואף המקראות מלמדים שלא נאמר אלא דרך פריצות".

לפי זה היה נראה לי לומר שמי שמנגן לפרנסתו ונזהר שלא לשיר דברי נבלה, וגם מנגן במקומות שבהם אין פריצות ושיריו לא יביאוהו לידי פריצות, יכול לנגן שם, ועל פי שיטת הרמ"א יכול לנגן אף שירים של שמחה, ושמן ניתן לומר שיכול לנגן אף שירי חשק נקיים כעין מקום מצווה, שמקום הפסד הוא כמקום מצווה בעניינים רבים (ועל פי זה אפשר להבין מה שמצאנו לגדולי ישראל כרבי יהודה הלוי ואחרים שכתבו שירי חשק). ומצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד, שס"ח) שנשאל בעניין אדם ששכר מורה ללמדו חכמת הנגינה ואז מתה אמו ורצה לדעת אם יכול להמשיך וללמוד במשך שנת האבלות, ועל זה כתב לו המהר"ם שיק:

"והנה באמת ניגונים המעוררים הספד ובכי ונהי אין מקום לאסור... אבל מכל מקום מדינא היה אפשר לומר הא דאסרו שמחה היינו דווקא אם מכוון לשמחה, אבל הלומד אומנות בעבודתו טרוד, ואינו מכוון כי אם לידע האומנות ההוא, הוי דבר שאינו מתכוון, ופסיק רישא לא הוי... ובכל ענייני תורה דבר שאינו מתכוון מותר... ולכאורה כל הסימן שצ"א הנ"ל נגד זה... ועדיין יש לנו לדון ולומר דעל כל פנים מותר משום פסידא... ומדמין מקום פסידא למקום

מצוה משום שמצוה הוא שלא לאבד ממונן של ישראל... ואם כן הוא הדין לכאורה גם כן במקום פסידא מיהו יש לומר במי שלומד אומנות הנ"ל כדי להחיות את נפשו... אבל בנידון הנ"ל שכל לימוד המוזיק"ק הוא רק שחצנית ולא לפרנס את עצמו ובוזה אדרבה איסורא איכא...".

אם כן הדברים ברורים שבמקום שעושה כן למחייתו הרי זה כמקום מצוה ויש להתיר לפי העניין ולפי הצורך, רק לא דברי נבלה עצמם, ומכל מקום לכתחילה נכון שלא לשיר שירי חשק כלל, ולכלל הפחות לא באופן תדיר,

שיש לחוש שמי שעסקו בכך תדיר יבוא אף לדברי נבלה. כך נראה לעניות דעתי בבירור הלכה זו.

בברכה מרובה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר למוזיקאים מתחילים לנגן למחייתם במקומות שאינם מקומות פריצות ואינם מביאים לידי פריצות, ובלבד שלא ינגנו שירים שיש בהם דברי נבלה. וגם אין לשיר שירי חשק, ולכלל הפחות לא באופן תדיר, וגם אם הם נקיים מתועבה.

סימן נ"ו

ברכת הלבנה במוצאי יום הכיפורים ותשעה באב

שמונים מניין זה מהמולד ולא מיום קביעת החודש, וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח, תכ"ו, א'). ולעניין יום שישה עשר עצמו, באור זרוע (סימן תנ"ו) הסתפק, והרמב"ם בהלכות ברכות (י', י"ז) והרמ"ה כתבו שיום ט"ז בכלל (והרמ"ה הטעים זאת בכך שהיא מגיעה לשלמותה הגמורה ביום זה), אך רבינו מנחם בפירושו על הרמב"ם כתב שיום זה אינו בכלל משום שמיום ט"ז והלאה מתחילה הלבנה להתחסר. להלכה פסקו הטור והשולחן ערוך (שם) שלא להכליל את יום ט"ז.

הנה, אף שהגמרא עוסקת בשאלת סיום הזמן המותר לאמירת ברכת הלבנה, אין היא עוסקת כלל בשאלת תחילת הזמן המותר, או בשאלה אם יש זמן שבו כדאי לומר את הברכה. ובמסכת סופרים (תחילת פרק כ') למדנו: "ואין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם, ובכלים נאים, ותולה עיניו כנגדה, ומיישר את רגליו, ומברך...". ומכאן משמע שיש עניין לברך את הלבנה בשמחה ובכבוד, והוא נובע ממה שאמרו בסוגיה במסכת סנהדרין (שם) שברכת הלבנה היא כהקבלת פני

לעניין זמן אמירת ברכת הלבנה בימי חודש תשרי וחודש אב, רבו המנהגים, ששמעתי אומרים שאין לאומרם במוצאי הצום ויש לאומרם במקומם הרגיל – במוצאי השבת הראשונה של החודש, אך יש שמקיימים מנהגם של ישראל לומר את הברכה במוצאי הצום. ויש בזה כמה עיקולי ופשוטי, ואבאר את עיקרי הדברים בזה עד להלכה למעשה.

במסכת סנהדרין (מ"א:) למדנו: "אמר רבי יוחנן: עד כמה מברכין על החודש? עד שתתמלא פגימתה. וכמה? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רב יהודה: עד שבעה; נהרדעי אמרי: עד שישה עשר. ותרוייהו כרבי יוחנן סבירא להו: הא למהוי כי יתרא, הא למהוי כי נפיא", וביאר רש"י (והדברים יותר ברורים בדברי הרמ"ה שמביא אף איורים להסבר העניין) שהדעה הראשונה סבורה שיש למלאות את חצי הלבנה וזו הכוונה במילוי פגימה, אך הדעה השנייה סבורה שמילוי הפגימה איננו מסתיים עד שכל הלבנה מלאה לגמרי. **להלכה**, פסקו כל הפוסקים כדעת נהרדעי שאפשר לברך את הלבנה עד שישה עשר, ובטור ובבית יוסף הביאו

השכינה, ולכן אמרו שם על מנהגי כבוד שהיו נוהגים האמוראים בברכת הלבנה, ולכן נפסק להלכה לומר את הברכה מעומד. זו אף הסיבה למה שהביא בדרכי משה (או"ח, תכ"ו, אות ב') מההגהות מיימוניות בהלכות ברכות (פרק י', אות ס') שמהרי"ל היה לובש סרבל מכובד כשהיה מברך את הלבנה בחול. מכל זה למדנו שיש מעלה גדולה לומר את ברכת הלבנה דווקא בזמן ובדרך של כבוד ולא בזמן ובדרך של צער.

אמנם, בפירוש תלמידי רבינו יונה מובאת גרסה אחרת במסכת סופרים, ופירוש זה אף מורה על הלכה מחודשת, וזה לשונו שם: "במסכת סופרים אמרו: 'אין מברכין על הלבנה עד שתבשם'; יש אומרים: עד מוצאי שבת שמברכין על הבשמים, ואין זה מתקבל כלל, דמה טעם הוא זה לתלות הדבר במוצאי שבת? ויש מפרשים: שתבשם, לשון חופה, ודומה לו 'עביד בוסמא לבריה', ורצונו לומר: משעה שתעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה. ונראה למורי שפירושו משתמתק, מלשון 'לבסומי קלא', כלומר: משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנה שזה הוא אחר ב' או ג' ימים, אבל ירח

בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלו מתוק שאין אדם נהנה ממנו".

גם המאירי הביא דין זה בשם הירושלמי (וגרסתו במסכת סופרים הינה כשלנו), והבית יוסף כתב שאף שאין זו גרסתנו, מכל מקום נראה מדברי רבינו יונה שדין זה נכון בפני עצמו אף ללא דברי המסכת סופרים, שהרי אין לברך על הלבנה עד שיהיה אפשר ליהנות ממנה. בהמשך הוסיף הבית יוסף שלפי הר"י ג'יקטילי"א (בעל 'שערי אורה') על פי הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד לאחר שבעה ימים, וכך פסק להלכה בשולחן ערוך (שם, סעיף ד'), אך רוב האחרונים סוברים שלא להחמיר לאחר ג' ימים (הב"ח והמגן אברהם (ס"ק י"ג) והט"ז (ס"ק ג') והמשנה ברורה (ס"ק כ') ועוד רבים).

אולם, לא זו בלבד שסברו ראשונים ואחרונים רבים שאין צורך להחמיר ולחכות עד לאחר שבעה ימים מהמולד, אלא שמצאנו שישנם שהקפידו דווקא לומר את ברכת הלבנה כמה שיותר מוקדם. וכבר כתב הב"ח: "וכן קיבלנו מרבנותינו שכך נהגו כל הקדמונים שלא להחמיץ את המצוה ולקדש אותה במוצאי שבת לאחר שעברו עליה ג' ימים", ואף שלא נוהגים כך אלא מחכים

למוצאי שבת כדברי המסכת סופרים, מכל מקום גם תרומת הדשן (סימן ל"ה, הביאו הבית יוסף) העיר בלשון זו:

"הרואה לבנה בחידושה בימי החול, ואומר: נמתין מלברך על חידושה עד מוצאי שבת, אם ליל מוצאי שבת הבא אינו לילות הרבה בחודש כגון ז' או ח' – שאפילו אם יהא מעונן במוצאי שבת וג' או ד' לילות אחריו עדיין יש זמן לברך עד ליל ט"ו – כהאי גוונא יפה להמתין עד מוצאי שבת, אבל אם ליל מוצאי שבת הבא יהא לילות הרבה בחודש – שאם יהא מעונן ב' וג' או ד' לילות אחריו יעבור זמן הברכה – כהאי גוונא אין להמתין עד מוצאי שבת".

ואף שהמשנה ברורה (סק"כ) הביא שהנהגים להקדים את המצווה כמה שיותר ולא להשהותה יש להם על מי לסמוך, כיון שהגר"א ועוד כמה אחרונים סברו שכך יש לעשות (ומביא גם מהנשמת אדם (כלל ס"ח) שכך הוא סבור), מכל מקום עדיין אין אנו נוהגים כן אלא מנהגנו לחכות למוצאי שבת ולברך את הלבנה. אמנם, ייתכן שאין מנהגנו סותר את דברי תרומת הדשן, שכן רק לעיתים רחוקות ייוצר מצב שבו מוצאי שבת יוצא ביום שממנו והלאה לא נשארו אלא ג' או ד' ימים

עד ט"ו בחודש, והרי הרמ"א אף פסק את דברי תרומת הדשן להלכה (ומנהגנו יותר כ'לבוש', שכתב לומר קידוש לבנה במוצאי שבת אף אם השבת יוצאת ביום ה' בחודש, ושלא לחכות לאחר ז'). אמנם, אף אם נאמר שאין פוסקים כתרומת הדשן למעשה, לדיון זה ישנה חשיבות רבה לעניין המקרה עליו שאלנו בתחילת דברינו, שכן כך כותב הרמ"א בדרכי משה על הבית יוסף:

"במהרי"ל הלכות ט' באב: 'מהרי"ל לא היה מקדש הלבנה במוצאי שבת של 'חזון ישעיה' אך המתין עד מוצאי שבת 'נחמו' כי אין מקדשין לבנה אלא מתוך שמחה', עד כאן לשונו. ונראה דדווקא אם שבת 'נחמו' סמוך לט' באב, כגון: ט' באב ביום ה', אבל ט' באב ביום ג' אז שבת 'נחמו' י"ג בחודש – אין ממתנין על מוצאי שבת אלא מקדשין בחול אחר ט' באב דיש לחוש לימים המעוננין, כן נראה לי. עוד כתב דמהרי"ל לא היה מקדש החודש בתשרי עד אחר יום כיפור כי אז נמי מאוימים מכוח הדין ואין בהן שמחה, עד כאן לשונו; וכן המנהג לקדש הלבנה במוצאי יום כיפור אם נראית בלילה ההוא, ונראה דדווקא במוצאי יום כיפור שהוא יום טוב ואיכא שמחה – מקבלין, אבל בשאר מוצאי

תעניות אין לקדשה דאין שרויין אז בשמחה".

בשולחן ערוך פסק הרמ"א שאין לקדש הלבנה קודם תשעה באב ויום כיפור, ובמוצאי יום כיפור מותר אך לא במוצאי תשעה באב, ומכאן יוצא ברור שלמרות החששות שהביעו ראשונים ואחרונים בנוגע לדחיית המצוה, מכל מקום הכריע הרמ"א לחשוש לדברי מהרי"ל ולא לומר קידוש לבנה עד מאוחר מאוד בחודש. ואף שבכל השנה אנו חוששים לדבר זה, מכל מקום הרמ"א ראה במנהג זה חשיבות מרובה. ודבריו לכאורה תמוהים, ומדוע לא חשש לשיהוי המצווה ולכך שהמצווה תעבור? אלא שהתשובה כבר כתובה בדבריו: "אין מקדשין הלבנה אלא מתוך שמחה". כבר הזכרנו שהגר"א ועוד אחרונים חששו לשיהוי מצווה ודחו את המנהגים השונים לחכות עד עיתים מסוימים בחודש, אך עתה ניתן להבין טעמם של מנהגים אלו.

בפי שאומרת הגמרא עצמה, קידוש לבנה הינו דין בקבלת פני שכינה, וכל שכן צריך וחובה לאומרו מעומד. קבלת פני שכינה אינה נעשית אלא מתוך שמחה וכבוד, ולכן נהגו לברך את הלבנה דווקא במוצאי שבת, ולא

בימי דין (עד לאחר יום כיפור) או בימי אבל (עד לאחר תשעה באב). דיני הכבוד והשמחה אחוזים במצות קידוש לבנה בצורה שאין להפרידם ממנה, ועל כן החמירו מאוד בעניין זה, וכפי שכתב ה'בן איש חי' (ויקרא, שנה שנייה, אות כ"ב): "ברכת הלבנה יאמר בשמחה ובנחת ובשפה ברורה, כי הוא כמקבל פני שכינה; ולכן חסידים ואנשי מעשה נוהגים לטבול ביום קודם ברכת הלבנה...". מטעמים דומים גם החמיר הב"ח שיש לקדש את הלבנה תחת כיפת השמיים (דרך כבוד), ומטעם זה הוסיפו במסכת סופרים כל מיני פסוקים אותם נוהגים לומר לאחר הברכה עצמה (וכן נוהגים).

עוד יש להעיר שבעוד בארצות אירופה – בהן ישבו רובם ככולם של הגדולים שהזכרנו עד כה – ברוב תקופות השנה הייתה בעיה של עננים שהסתירו את הלבנה ושל גשמים תכופים שמנעו את ברכתה, בארץ ישראל תקופות אלו בשנה הינן חמות ביותר והלבנה נראית בבירור (ואולי מפני זה מביא רבינו הבית יוסף את דברי הר"י ג'יקאטילי"א ללא שמעיר על דבריו, שהרי חי בארץ ישראל, ודווקא הרמ"א שחי בקראקא מזכיר את בעיית העננים). אם כן, אם במקום שהייתה בעיה של ראיית הלבנה

עדיין החמיר הרמ"א וקבע מסמרות להלכה שאין לומר את ברכתה עד לאחר יום הכיפורים ותשעה באב, קל וחומר שבשבתנו בארץ ישראל, שהיא מן הארצות החמות והלבנה נראית בה בבירור בימים אלו, שאין לחשוש כלל לקיים את פסקו של הרמ"א ולברך את הלבנה דווקא מתוך שמחה, ואף אם מאוחר יותר בחודש.

כאמור, כן משמע שהסכימו רוב האחרונים (ומערוך השולחן בסימן זה (סעיף ח') משמע כן בבירור, שלא כתב שאין לחשוש לדברי הרמ"א לדינא אלא מפני שחשש לעננים שיסתירו את הלבנה, אך ללא זה נראה מדבריו שודאי היה מקיים את פסקו של הרמ"א, וכן משמע בשו"ת 'רב פעלים' (או"ח, ב', ל"ח)).

אמנם, יש להוסיף בזה כמה פרטים שדנו בהם האחרונים:

(א) הרמ"א כתב שאין לקדש את הלבנה במוצאי תשעה באב משום הצער שבו נמצאים אנשים מיד לאחר הצום (הצער הגופני), שכיוון שמנהגנו להתחשב בחוסר השמחה שבמים הראשונים של חודש אב, כך גם יש להתחשב בצער שמיד אחרי תשעה באב. ה'בן איש חי'

(שם) כותב שאכן אין לברך במוצאי תשעה באב עד לאחר טעימה, וכך גם כותבים החיי אדם והאליה רבה. כך גם אפשר לקיים את מנהג הרב חיים ויטאל שהיה דווקא מקדש את הלבנה במוצאי תשעה באב כדי לבשר על גאולת ישראל (עיין אליה רבהר בסימן תקנ"ד וברכי יוסף סימן תקנ"ט).

(ב) המשנה ברורה (ס"ק י"א) מביא את דברי הפרי מגדים (או"ח, תקנ"ד, סק"א) שאין לקדש את הלבנה כשהוא יחף, והוא כותב זאת משום שבזמנו, כשלא הלכו בנעלי עור בצומות לא היו הולכים בנעליים בכלל; אמנם ראיתי שיש שמחמירים אף שלא לקדש את הלבנה בנעליים שנועלים במשך הצום, אך נראה לי שמאחר וכל הסיבה שלא לקדש את הלבנה כשהוא יחף היא משום צער, על כן אין בעייה זו שייכת כשלוש מנעלים, ולא נראה לי שאנשים מרגישים יותר צער בנעליים המיוחדים לימי הצום מאשר בנעליים הרגילים של ימות השבוע, ובמיוחד בימינו שהתעשייה התקדמה והתפתחה ביותר.

(ג) יש לציין שבשו"ת 'שיח יצחק' (סימן קצ"ה) הדגיש שלא צריך אלא לטעום, אך אין צורך למלא כרסו קודם קידוש הלבנה, ואף אסור, שקודם עליו להקביל פני שכינה.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

הלכה למעשה: מכל הנ"ל יוצא שיש לקדש את הלבנה דווקא במוצאי יום הכיפורים ובמוצאי תשעה באב, ומי שרוצה שלא לקדש במוצאי תשעה באב יש לו על מה לסמוך לקדש לפני או אחרי, אך מן המובחר שיקדש דווקא לאחר תשעה באב. כמובן, האחראים על בית הכנסת צריכים לדאוג שלאחר תשעה באב יהיה מה לטעום קודם קידוש הלבנה, וגם לאחר יום הכיפורים טוב הוא שיהיה מה לטעום, אף שאין הדבר מוכרח כיוון שיום זה אינו יום של צער אלא יום של קדושה ושמחה.

סימן נ"ז

שיעור כרי אכילת פרס לחולה ביום הכיפורים

ד' אלול תשע"ב

לכבוד בת קהילתי...

לעניין מה שסיפרת שעקב בעיה רפואית בכליותייך אינך יכולה לספוג מים בגופך, ומתוך כך נאלצת ביום הכיפורים שעבר לשתות בשיעורים שאם לא כן את נופלת למשכב, אך מכל מקום גם כשחכיכת זמן כדי אכילת פרס בין שתייה לשתייה כ-9 דקות ושתיית השיעור המותר פחות מכמלוא לוגמיו מכל מקום לא השפיע הדבר על מצבך הטובה, וחלית ונפלת למשכב. ושאלת אם יש מה לעשות בנידון להקל עלייך ביום הכיפורים הקרב ובא.

הנה בזמן שיעור כדי אכילת פרס נחלקו הפוסקים למעשה בזמננו, ולעניין יום הכיפורים נוהגים להחמיר להאריך הזמן לכדי 8-9 דקות, ולעניין זמן אכילת מצה בפסח נוהגים להחמיר ולהורות לאכול המצה לכתחילה תוך שלוש דקות. ושאלתי את פי מורי ורבי הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ' אם אפשר להקל במקום הצורך אף ביום הכיפורים לחכות רק שלוש דקות בין שתייה לשתייה, ואמר לי שוודאי שאפשר להקל כך למי שצריך.

לעניין אם מותר לחולה כזה לקבל עירווי נוזלים ביום הכיפורים, אם כל ההכנות של דקירת המחט בגוף וכו' נעשות מערב יום הכיפורים, אין בעירווי עצמו איסור, וודאי שלחולה יש להתיר. מכל מקום אין בזה חיוב לעשות עירווי על מנת לאפשר את הצום, ואף זאת שמעתי ממורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' שחס ושלום לפסוק לחולים שיעדיפו עירווי על אכילה ושתייה כפי הצורך רק כדי שיוכלו לצום. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואם בדרך הטבע אין אפשרות לצום אין לעשות פעולות רפואיות פולשניות על מנת לאפשר זאת.

בשולי הדברים אוסיף דבר שלישי ששמעתי ממורי ורבי הגרנ"א, שכל בעיה רפואית שיכולה להביא לידי פיקוח נפש, אין למי שיש לו אותה הבעיה לצום אם הצום יחריף את הבעיה כך שבעתיד ייתכן והדבר יביא לידי פיקוח נפש. לכן, אם הצום יכול להחריף את הבעיה שיש בכליותייך, אף אם כרגע אין הוא מעמיד אותך בסכנת נפשות אך ייתכן ובעתיד בעקבות הצום כך יהיה, יש להימנע בצום אף משתייה

בשיעורים, ויש לאכול ולשתות בצורה
רגילה לאורך הצום.

והקדוש ברוך ישלח לך רפואה
שלמה בתוך שאר חולי ישראל,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: ניתן להקל
במקום הצורך בשיעור כדי אכילת
פרס אף עד שלוש דקות, ולכתחילה
יש להחמיר בדאורייתא לחכות 9
דקות.

סימן נ"ח

כיבוד בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ בחתן תורה

כ"ג כסלו תשע"ב

נראה ברור שיש לחלק כאן בין שלוש דרגות שונות בדין קריאת התורה.

הדרגה הראשונה הרי היא קריאת תורה בימים שלא תיקנו בהם כלל קריאה, כדוגמת מי שרוצה לקרוא ביום ראשון או שלישי בשבוע מאיזה טעם, ובזה ודאי אסרו הפוסקים. וכן מפורש בשו"ת משיב דבר לנצי"ב (א', ט"ז) שכתב לקהילה אחת שחנכו בה ארון הקודש ורצו אף להוציא ספר תורה ולקרוא קריאה בברכה, והנצי"ב שם מבאר שלא זו בלבד שאין לברך משום ברכה לבטלה אלא שאף לקרוא ממש אין לעשות. גם בשו"ת משנה הלכות לרב מנשה קליין (ד', י"ד) מבאר שאיסור גמור הוא לברך על קריאת התורה בימים שלא תיקנו כלל קריאה, ולכן פוסק (ד', י"ג) שאין לילד שנעשה בר מצווה לבוא עם משפחתו לקרוא בתורה ביום ראשון אף אם כתוצאה מכך יבוא בשבת עם משפחתו במכוניות ויחללו שבת.

הנה, אף שאמרנו שבזה ודאי אסרו הפוסקים, אין למדין מן הכללות, ובאמת מצאנו בשו"ת גינת ורדים לרבי אברהם הלוי (או"ח א', מ"ט) שכתב בזו הלשון: "אכן לעניין קריאת

לכבוד מר... ברכות לך ולמשפחתך על המעבר לביתכם החדש.

בנידון מה ששאלתני שבביקורך האחרון באוסטרליה רצו לכבדך בעליית חתן תורה, ונסתפקת אם יש לך לקבל את הכיבוד עקב היותך בן ארץ ישראל ואינך שומר אלא שמונה ימים ולא תשעה ימים.

נראה לי פשוט שהדבר מותר, ואין כאן כל חשש, שהרי מה שיש להסתפק בו הוא לכאורה משני צדדים, מדין כל שאינו מחויב בדבר שאינו יכול להוציא לאחריים, וכן מדין ברכה לבטלה בעלייה לתורה שאינו מחויב בה. ובאמת הדברים תלויים זה בזה, שאם העולה נחשב מחויב בדבר אין כאן ברכה לבטלה, ואם נחשב זה לברכה לבטלה הרי ממילא ברור שאין הוא נחשב מחויב בדבר (ואף שאין הברכה על הקריאה באה בהכרח להוציא את הרבים ידי חובתם כפי שדנו הפוסקים, מכל מקום לעניין מעמד העולה הדברים תלויים זה בזה). ולאחר עיון בתשובות רבות מגדולי הראשונים והאחרונים

ספר תורה יש להקל שבכל עת וזמן שיסיכמו עשרה לקרוא בתורה שפיר דמי יוציאו ספר תורה ויקראו בברכות מפני כבוד הציבור, כי היא חיינו ואורך ימינו, והלוואי שיקראו ישראל בתורה כל יום ויום, אלא שהראשונים מפני טורח ציבור לא רצו להכביד עליהם, ותקנות קריאות שקוראים עתה הציבור נמשכו ונתווספו זו אחר זו". עוד מצאתי שהבאר שבע למסכת סוטה (ל"ב.) סובר כך, וזו לשונו: "דאף על גב שלא חייבתו התורה לקרות בבית הכנסת, מכל מקום אם הוא רוצה מעצמו לקרות בבית הכנסת, אז חייבתו התורה לברך לפניו, כדכתיב: 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו'".

נראה ביסוד המחלוקת שיש להסתפק אם מעמד של ציבור מתיר קריאת התורה, או שמא מעמד קריאת התורה יוצר מעמד של ציבור, ודעת המתירים הקריאה בכל יום ויום סוברים שעצם קיומו של הציבור יוצר אפשרות של קריאת התורה, שכל מקום שיש עשרה השכינה שורה, ותיקנו חכמים שבכל מקום שיתקבצו בו עשרה יוכלו לקרוא בתורה, ויש בקריאתם קיום של מצוות קריאה בתורה ותלמוד תורה, אלא שבתור חיוב לא חייבו אלא בעיתות מסוימות בשנה. והחולקים

סוברים שרק בימים שתיקנו חכמים או שנהגו בהם לקרוא בתורה מקבל הציבור מעמד הלכתי של ציבור לעניין זה, אך אין לציבור רשות לקרוא סתם ללא חיוב או מנהג קיים. עוד נראה לי לומר שאף שרבים הבינו מדברי הגינת ורדים שדעתו להתיר קריאת התורה בכל מקום שיש ציבור, נראה לי פירוש אחר בדבריו, שהרי בסוף דבריו כותב שמטעם זה נתווספו מנהגי קריאה בקהילות השונות ובתקופות שונות. וכוונתו נראית שאין כלל רשות לציבור להוסיף קריאה משלו באקראי, אך יש רשות לחכמי הדור לתקן קריאות נוספות מתור מנהג ישראל לאורך ימים ושנים, והוא הדין והוא הטעם שהביא הגינת ורדים שמאחר ומעיקר הדין יכולים להוציא ספר תורה ולקרוא בכל זמן ובכל מקום שיש עשרה, על כן לא נמנעו חכמים שבכל דור ודור לתקן קריאות נוספות.

זה נראה ההסבר למה שפסק הריב"ש בתשובה (סימן פ"ד), והביאו הרמ"א (או"ח, תרס"ט), שנהגו לעלות לתורה בשמחת תורה כל הציבור ואין כאן משום ברכה לבטלה כלל כיוון שכבר תיקנו לקרוא, ועל כן ודאי מברכים. ולכאורה עצם הדבר צריך עיון, שהרי כיצד תיקנו לברך כל הברכות הללו,

וכיצד עצם קיום מנהג הקריאה יש בו כדי להעיד על כשרות המנהג? אלא שהוא מה שאמרנו, שעצם התקנה מכשירה את הברכה, ומכל מקום יש צורך בתקנה. ואף שמהבאר שבע נראה שאין צורך בכך אלא מקום שהציבור רוצה לקרוא הרשות בידו, מכל מקום כך נראה לי מהגינת ורדים, ולא כפי שהבינוהו רבים שבא להתיר קריאת התורה בכל זמן. וגם בדברי הבאר שבע יש מקום עיון כפי שמעיר בשו"ת מנחת יצחק (ח', פ"ד), עיין שם.

מכל מקום, ודאי שלהלכה נוקטים אנו כרוב הפוסקים, ואף אם נבין דברי הגינת ורדים והבאר שבע שמתירים בכל עניין, מכל מקום אין מקום להיכנס בספק ברכה לבטלה בעניין זה שנראה שרוב הפוסקים נוטים לאסור, ומה עוד שהמנהג הוא לאסור ולא ראינו מי שמוסיף קריאות שלא במקום מנהג קבוע.

אמנם, הדרגה השנייה היא קריאה שנהגו בה, אך לא נתקנה על כל הציבור בתור תקנה קבועה, אלא שאם ירצה רוב הציבור יוכל לקרוא. ודין זה הוא דין הקריאה בתעניות ציבור שלא כל הציבור מתענה בהם, שנסתפקו הפוסקים אם יש לכהן שלא מתענה

לעלות לתורה בקריאה של תענית ציבור. ראשון לכל המדברים בזה הוא מהרי"ק (סימן ט'), וזה לשונו: "מעשים בכל יום שדוחים כבוד הכוהנים כדי לקיים מנהג זה, כשאין הכהן מתענה באותן תעניות יצא הכהן מבית הכנסת ועמד לקרות בתורה ישראל המתענה, ואף על גב דפשיטא דאי לאו משום התענית לא היה הכהן רשאי למחול על כבודו... ומיהו פשט המנהג שהכהן יוצא מבית הכנסת ולא ראיתי כהן שמפקפק בדבר מעולם..."; וכך נפסק בשולחן ערוך (או"ח, תקס"ו, ר').

ובב"ח כתב שבדיעבד ודאי שהכהן יכול לעלות, ודנו בדין זה רבים מן הפוסקים, בשו"ת מהרש"ם (א', קע"ה), ובספר 'בני חיי' לרבי חיים בן מנחם אלגאזי (סימן תקס"ו), וכן בשו"ת מים רבים לרבי רפאל מלדולה (חלק א', או"ח, מ"ח-מ"ט) בתשובת בנו ותשובתו שלו, עיין שם. מסקנת רוב הפוסקים שאף כאן יש להחמיר לכל הפחות לכתחילה שלא להעלות כהן שאינו מתענה לתורה בתענית ציבור, שכן אין הוא מחויב בדבר ולא תיקנו חכמים ברכה למי שאינו מחויב (ורוב הפוסקים דוחים השיטה שברכת התורה נתקנה להוציא את הרבים ידי חובתם, ואין ברכת התורה אלא משום חיבוב

המצווה). אמנם, כל זה במקום שהציבור מקבל על עצמו חיוב לקרוא קריאת התורה, ולא שחכמים תיקנו הקריאה כתקנה קבועה על כל ישראל.

הדרגה השלישית היא מה שהזכרנו עתה: אותן קריאות שתיקנו על כל ישראל לקרותן, כקריאות של שני וחמישי וקריאות של שבתות מועדים וראשי חודשים, ובכלל זה, אף קריאות שנתקנו בתור מנהג כקריאות של שמחת תורה שבה כל הציבור עולה לתורה ומברך ברכות אין ספור, וכפי שכתבנו לעיל על פי המנהג הידוע באשכנז. ודאי שבקריאות אלו אין כל חשש, שמאחר ונתקנו על כל ישראל יכול כל אדם לעלות.

עתה נבוא לנידוננו, בכך ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ אם יכול לעלות לחתן תורה, ומקרה זה הוא כעין מקרה אמצעי בין הדרגה השניה לשלישית, שמצד אחד הרי קריאה זו נתקנה על כל ישראל שבחוץ לארץ, והיא כתקנה קבועה שאינה תלויה ברצון הציבור, ואולם מצד שני יש לומר שבן ארץ ישראל כלל אינו מחויב בדבר, והרי הוא ככהן שאינו מתענה המצוי במקום שמתענים. הנה, בשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב (סימן שכ"ד) נשאל

בזה, ואף שנטה להתיר מכל מקום כתב ההיתר כמסתפק:

"שאלה" זו כבר נשאלה בכאן להלכה ולמעשה... ופסקו לפי סברת הרא"ש... שאל ישנה אדם מפני המחלוקת שכתב שכל ההולך ממקום למקום אחר אף על פי שדעתו לחזור צריך לנהוג בפרהסיא כמנהג המקום... מכל מקום אם אירע שקראוהו לספר תורה יעלה ויברך ויקרא... ונראה דלא מיבעיא ביום טוב שני של ב' ימים טובים הראשונים של פסח וסוכות... אבל אפילו ביום טוב שני של עצרת או ביום שמחת תורה שאירעו בימי השבוע של אגד"ו שאין בהם קריאת ספר תורה כלל, שאם נקראו שם בני ארץ ישראל לעלות לספר תורה שחייבים לעלות ולברך ולקרות. אם כי אפשר להערים ולהעלים הדבר בהבלעת אזכרת השם או להקדים ולהודיע בסתר אל הש"ץ הקורא בתורה שכוונתו של העולה בברכותיו היא להוציא את הש"ץ בעצמו...".

הרי ברור שמעיקר הדין נטה להתיר, ורק מפני הספק הוסיף שיש מקום הערמה בזה. והביא דבריו בשו"ת מים רבים (שם).

ובספר 'בני חיי' (שם) מוסיף לאחר דיון בכהן שאינו מתענה, שמקרה זה

של בן ארץ ישראל בחוץ לארץ אינו דומה כלל למקרה הנ"ל, וזה לשונו: "דמלבד דבן ארץ שראל שיצא לחוץ לארץ בר חיובא מיקרי כאמור, אף גם זאת איכא טעמא אחרנא דכיוון דכל ישראל חייבים בעסק התורה אין כאן משום ברכה לבטלה דהא ברכה זו נתקנה בציבור שאף על פי שבירך ברכת התורה בשחרית, אף על פי כן חוזר ומברך משום כבוד התורה... וכיוון שבאותה שעה בן ארץ ישראל חייב לעסוק בתורה, מה לי שיקרא בחובת היום של בני גולה מה לי שיקרא במקום אחר", ומסקנתו שם: "דלא מיבעיא אם טעו וקראו לבן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ לעלות לספר תורה... אלא אפילו לכתחילה נראה לעניות דעתי הדין דין אמת שיכול להשלים המניין דלא גרע מאישה וקטן ואין לפקפק בזה". הרי שפסק בזה להיתר.

אם כן, ראינו כי סברות רבות יש להתיר את הדבר: שמא הלכה להתיר אף בכהן המתענה, וגם אם נאסור שם הרי בשו"ת מים רבים (שם) הסיק למעשה שמשום מנהג נגעו בה לאסור, וכפי שבאמת משמע בבירור מדברי מהרי"ק, ואם כן, כאן שאין מנהג בזה לאסור שמא יש להתיר אף לדברי האוסרים. ואף אם לא נאמר כן, שמא דין זה הוא

כתקנה ששייכת בכל ישראל שהרי בדברים שבפרהסיא אף ישראל המצוי בחוץ לארץ חייב, ועל כך יש להוסיף הסברה שכל שהוא משום לימוד תורה יש להתיר לברך את הברכות כפי שכתב ה'בני חיי'. על כל זה יש להוסיף שעליית חתן תורה וחתן בראשית כלל אינה באה להוציא ידי חובה את הציבור, ואינה אלא משום המנהג, ואולי כלל אין להקפיד אם העולה הוא מן המחוייבים בדבר אם לאו.

אחר כך ראיתי סברה זו בשם הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך בספר "הליכות שלמה", ועם כל זה כתב שם בזה הלשון (פרק י"ב, סעיף כ'): "תלמיד חכם בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ, רשאים בני המקום לכבדו בעליית "חתן תורה" ביום שמחת תורה של חוץ לארץ", ושם בהערה (כ"ו) מסביר הדין: "דכיון שהעלייה של חתן התורה אינה מעיקר העליות דיום טוב אלא עליה נוספת דנהגו בה בשמחת תורה, יכול שפיר לעלות ולברך ואין בזה משום חשש ברכה לבטלה. ואף על פי שכתב החיד"א דבן ארץ ישראל לא יעלה לחתן תורה משום דהוי כחוכא וטלולא שיהיה הוא בעל השמחה כשאין זה יום טוב אצלו, מכל מקום נראה דתלמיד חכם שאני, דהרי

כל עיקר שמחה זו של חתן תורה נהגו בה משום כבוד התורה, וכיון שהוא תלמיד חכם ומשתתף בסיום התורה, הרי זהו כבודה של תורה שהוא יעלה ויברך כחתן תורה".

אם כן, פסק הגרשז"א שלא להתיר אלא במקום שיש בכך כבוד התורה משום דברי החיד"א, אך לא מצאנו לשאר הפוסקים שיחושו לכך, ומכל מקום מעיקר הדין ברור מדברי הגרשז"א שאין כל איסור בדבר. עוד נראה לי להוסיף שבמקרה זה אף להגרשז"א יש להתיר, שכיוון שחזרת לקהילתך לימים הנוראים ובהיותך שם היית מן החזנים ותקעת בשופר וברור שהקהילה אליה חזרת מחשיבה אותך כאדם חשוב ומעמודי התווך שלה כשאתה נוכח בה, על כן נראה לי ברור שיש בכך משום כבוד התורה לתת לך עלייה זו.

ואף שיודע אני כי מהמשך ההערה של הגרשז"א שם לא נראה כן, מכל מקום כן דעתי שיש להתיר את הדבר בלא שום חשש.

עתה ראייתי בשו"ת שרידי אש (או"ת), נ"א) שאף הוא התיר בכל עניין, וכתב שכן נהג הגאון הרב יחזקאל סרנא בביקורו כשכיבדוהו בחתן תורה במקומו של הגרי"י ויינברג, ואף שהיה בן ארץ ישראל, וברוך שכיוונתי לדעתו הגדולה.

בברכה,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: יש מקום להתיר לבן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ להתכבד בחתן תורה בשמחת תורה, אף שמבחינתו הוא יום חול.

סימן נ"ט

הדלקת נר חנוכה למי שאינו בביתו

י" (כתב: "אמר רב ששת: אכסניא – אורח, אף על פי שאין לו בית, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה". לפי דבריו, היינו חושבים שאורח אין לו בית ופטור לגמרי מנר חנוכה, וזהו שמחדש רב ששת לומר שאין הדבר כן אלא יש חובה לאורח להדליק. אמנם מדברי הטור (או"ח, תרע"ז) משמע לא כן, שכתב: "אכסנאי חייב להדליק בפני עצמו ואינו בשל בעל הבית", ומשמע מדבריו שהחידוש הוא שלא נאמר שהאורח יוצא בנרותיו של המארח אלא הוא חייב להדליק בעצמו. ולא מצאתי מי שיעיר על עניין זה שיש חילוק בטעם הדין.

נראה לי לומר, שמה שלא הזכירו הפוסקים מחלוקת זו הוא מפני שבאמת אין כאן מחלוקת, וכפי שיכתב, שהרי על שתי הדעות ישנן כמה קושיות. לדעת הר"ן שלכאורה היינו אומרים שאין לו בית, יש לעיין מה חידש רב ששת, ואי אפשר לומר שחידש שזה נחשב ביתו שאם כן יצא בהדלקת בעל הבית מדין "מצות חנוכה נר איש וביתו", אלא ודאי חידש שחייב להדליק אף כשנמצא

ב' דחנוכה, ערב שבת קודש פרשת מקץ, תשע"ד **כיון** שראיתי רבים שואלים בדין מי שאינו נמצא בביתו בחנוכה, וגם ראיתי דעות הרבה ובנקל אפשר להתבלבל בדעות הפוסקים, על כן ראיתי לבאר דין זה מעיקרו, ולברר הדברים הלכה למעשה.

במסכת שבת (כ"ג.ג.) למדנו: "אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". אם כן, שלושה דינים למדנו כאן: (1) דינו של רב ששת, שהמתארח אצל חברו חייב בהדלקת נר חנוכה. (2) דינו הראשון של רבי זירא שהאורח המשתתף בפרוטות אינו צריך להדליק בבית מארחו. (3) דינו השני של רבי זירא שמי שיש לו אישה שמדליקה עליו בתוך ביתו פטור מלהדליק בבית מארחו.

ועתה יש לדון: מה היה חידושו של רב ששת, ומה היינו חושבים לולא דבריו? ולכאורה נתון הדבר במחלוקת ראשונים, שהנה הר"ן על הרי"ף (שם,

ונעשית מצוותו; אך לפי הנחה זו שצריך שהנרות יהיו דווקא נרותיו יקשה, שהרי מעיקר דין ההדלקה לא אמרו אלא נר איש וביתו, ואף שאפשר לומר שאשתו יוצאת מדין אשתו כגופו, ושמא אף בניו הקטנים בטלים לו, ואם כן הנרות נחשבים נרותיהם, מכל מקום בבניו הגדולים אי אפשר לומר כן, ואם צריך שנרותיהם שלהם ידלקו על מנת שיצאו ידי חובה כיצד זה יוצאים בנרותיו של אביהם?

לעניות דעתי הכול יתבאר נכונה כשנברר עיקר גדר מצוות ההדלקה, שהרי אמרו חכמינו ששלוש מעלות בדבר: מצוות נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין מוסיפים נר בכל יום על פי דעת בית הלל כפי שנפסק להלכה. עתה יש לברר, האם חובת ההדלקה היא חובת הבית או שמא היא חובת הגוף, שמצד אחד ודאי שאין היא חובת הגוף שהרי כל בני הבית יוצאים בנר אחד, ומכל מקום אף איננה חובת הבית שהרי אכסנאי חייב בנר חנוכה אף שהבעלים מדליק. ואף אין לומר שהיא חובת ביתו, כלומר: ביתו שלו דווקא, שהרי כבר נתבאר שאכסנאי המתארח אין בית זה חשוב ביתו (שאם כן היה יוצא בהדלקת בעל הבית) ואף על פי כן חייב בנר

בבית שאינו ביתו. אמנם, אם באמת אינו יוצא בהדלקת בעל הבית וחייב להדליק בפני עצמו, כיצד כשמתתף בהדלקת בעל הבית פטור הוא מן ההדלקה? הרי אינו יוצא בהדלקת בעל הבית, ומה הועיל בכך שנתן לו כמה פרוטות או שהשתתף בשמן? ומה בכך אם שמנו דולק – הלוא הוא עצמו מחויב במצווה ועדיין לא הדליק?

אף לדברי הטור יש להקשות, שלכאורה חידושו של רב ששת הוא שאין האורח טפל לבעל הבית, אך אם כן במה נעשה טפל לו בכך שנתן פרוטות או השתתף בשמן, הלא בכך אין מזוור כלל ומדוע ייפטר מחיובו להדליק בבית מארחו? הלא מוכח שאין אדם נפטר בעצם זה שדולק נר בבית אלא אם כן הוא טפל לבעל הבית (כגון אשתו וילדיו), ואם כן מה הועילה ההשתתפות בכסף לבטל עצמו למארח? גם ברור מלשון הגמרא והפוסקים שאין זה משום שליחות אלא משום השתתפות, אך עצם גדר זה אינו ברור כלל – וכי אדם יוצא חובת מצווה שבגופו בפעולה שעושה אחר?

ולכאורה מדין ההשתתפות אפשר להסיק שמצוות ההדלקה היא שנרותיו ידלקו בבית שבו הוא נמצא, ואם כן כשמתתף בנרות הם נעשים נרותיו,

חנוכה ויוצא בהדלקה זו. גם ביארנו שאף לא נראה לומר שצריך שידליק דווקא נרותיו.

על כן נראה להסביר שיש כאן חובת הגוף אך שמקיימים אותה דרך חובת הבית, והבית הוא מכשיר המצווה והוא מכשיר הכרחי, ואי אפשר לקיים המצווה בלעדיו, אך מכל מקום העיקר הוא הדלקת נרות. לכן אף אין צורך שיהיה דווקא ביתו, וכמו שיתבאר, ולהדלקה צריך בית, ותו לא. אמנם, גם ההדלקה אינה המצווה, אלא היא מעשה המצווה בלבד, שכך מקיימים המצווה ואם באה הרוח והדליקה נרות בביתו של אדם באיזה שהוא אופן הרי ודאי לא יצא בכך וצריך מעשה הדלקה, וזה פשוט. וקיום המצווה נראה שהוא במה שיש קשר בין הנרות לבין מי שרוצה לצאת בהם ידי חובה, וכל שיש איזו שהיא התייחסות בין הנרות שהדליקום לבין המחויב בדבר יכול הוא לצאת בהם.

וזהו שאמרו מצות חנוכה נר איש וביתו, שהמצווה מתקיימת בכך שבביתו של אדם יהיה דלוק נר, שכיוון שהדבר נעשה בביתו הרי שיש קשר בין הנרות אליו. ולא שיש חיוב בעצם העניין שיהיה זה ביתו, אך כיוון שהוא ביתו יש התייחסות של הנרות אליו. לכן יוצאים

כל בני הבית בהדלקת בעל הבית, וגם בני הבית הגדולים אינם צריכים להדליק בנפרד, שכיוון שהכול יודעים שהם גרים באותו הבית על כן הדלקת בעל הבית מתייחסת אף אליהם.

לפי זה ברור חידושו של רב ששת, שאף שהיה מקום לומר שהאורח יוצא בהדלקת בעל הבית, מכל מקום כיוון שהוא אורח ואינו דר שם בקביעות אין התייחסות בין נרות בעל הבית לאורח, וזהו שכתב הטור שאינו יוצא בהדלקת בעל הבית. ומה שכתב הר"ן הוא מהצד השני של העניין, שאף שאין האורח מתייחס אל נרות בעל הבית בסתם, מכל מקום אין אנו אומרים שאין הוא מתייחס אל הבית כלל וצריך דווקא שיהיה ביתו והרי הוא כמי שאין לו בית כלל שאינו מדליק; אלא כיוון שדר שם בבית חייב להדליק, וכיון שמדליק בנרותיו שלו הרי הוא יוצא בכך ידי חובה שהרי ודאי שיש התייחסות על ידי כך בין הנרות לבינו.

לפי דברינו נבין אף מה שיכול להשתתף בכסף או בשמן, שכיוון שמשותף הרי שיש התייחסות בינו לבין הנרות. עתה מובן חידושו של רבי זירא, שהדין העיקרי של מצוות חנוכה נר איש וביתו מורה שאף אם אין

הנרות שייכים אלא לבעל הבית, מכל מקום דרך השותפות בבית אף בני הבית יוצאים ידי חובה, שהרי יש ביניהם קשר לנרות והם מתייחסים אליהם, ורבי זירא הוסיף וחיידש שאף אם אין מתקשרים דרך הבית, מכל מקום אפשר להתקשר דרך הנרות עצמם ואף זה מועיל. ואם האורח הוא נשוי, דן רבי זירא שעיקר קביעותו היא במקום שמצויה אשתו, ועל כן תדליק היא עבורו, ואף שדר ואוכל בבית המארח. העיקר שיוצא מכל הנ"ל הוא שלעולם המקום העיקרי של ההדלקה צריך להיות מקום הקביעות של המחויב בדבר.

הנה, הטור (שם) הביא תשובה מאביו הרא"ש בלשון זו: "כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל בתשובות: בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק בו שכיוון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר". עוד הביאו הבית יוסף (שם) והרמ"א בדרכי משה (אות א') תשובת הרשב"א (א', תקמ"ב) שכתב: "גם מי שאוכל על שולחן בעל הבית, אפילו שוכב בבית בפני עצמו, אינו צריך להדליק. אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן

ופתילות, ולא דמי לאכסנאי שמדליק בתוך ביתו דהתם כבר הדליקו עליו. אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר דצריך לאשתתופי בפריטי". ובשולחן ערוך (או"ח, תרע"ז, א') נפסק: "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה; ואם יש לו פתח פתוח לעצמו, צריך להדליק בפתחו, אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שלחן בעל הבית, והוא הדין לבן האוכל אצל אביו. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו".

ראיתי שיש מי שהבין שנחלקו אם יש לאדם להדליק במקום שאוכל או להדליק במקום שישן, אך לעניות דעתי אין זו כוונת הראשונים ואף לא כוונת השולחן ערוך כלל, שהרי כוונת הרא"ש מבוארת בדברי הטור שאין הוא מתכוון להדליק בביתו המיוחד לשינה אלא מפני החשד, אך עיקר הדלקתו היא בבית אביו. ואף הרשב"א, כמבואר שם בתשובה שקודם התשובה הנ"ל, אמר דבריו בהדלקה משום החשד, ועוד שכלל לא נראה שדן שם באוכל בקביעות אלא באקראי שלכן דינו שמשתתף או שמדליק בעצמו ואינו

יכול לצאת בהדלקת בעל הבית. והדבר מוכח ממקומו, שהרי משווה בין המקרה שם לבין כשמדליקים עליו בתוך ביתו, והחילוק בין המקרים הוא שכשהדליקו עליו בתוך ביתו יש לו קביעות, אך בשאלה של הרשב"א אין לו קביעות כלל ולכן צריך להדליק בעצמו או להשתתף כמבואר לעיל.

מתוך הדברים אתה למד שגם פסיקת הרא"ש היא דווקא בכגון שאוכל בקביעות על שולחן אביו או שולחן חברו ולא באקראי, שלכן אומר שם הרא"ש שמדליק הדלקה עיקרית במקום שאוכל ולא במקום שישן, וזאת מפני שאם סעודתו קבועה במקום אחד יש בזה עדיפות על שינה, שאכילה נחשבת כצורך וכתשמיש האדם אך שינה אינה נחשבת תשמיש האדם, ואם כן המקום בו אוכל נחשב יותר קבוע מהמקום בו הוא ישן. כאמור, כל זה הוא כששניהם שווים בקביעותם, אמנם אם יש לו מקום קבוע לישון בו אך אינו קובע מקום אכילתו בבית מסוים נראה לי ברור שמדליק במקום שישן. והכל הולך אחר הקביעות.

כשפניתי לעיין בדברי האחרונים ראיתי דבריי עולים בקנה אחד עם דבריהם, שהנה הט"ז (סק"ב) כתב

ממש כדברינו לחלק בין כשיש לו מקום קביעות לשינה ולאכילה ובין כשיש לו רק מקום קבוע לשינה. והמגן אברהם (סק"ו) אף הוא הסכים שלמעשה לא חלקו הרשב"א והרא"ש, וכן מדבריו בראש הסימן ובסק"ז מוכח שהבין שאכילה בקביעות פוטרת מהדלקה (ולעניות דעתי אף דעת רש"ל כן היא, ומה שהשיג עליו הט"ז (שם) לעניות דעתי לא דייק בדבריו, ואין כאן המקום להאריך). וכן הוא בחיי אדם (כלל קנ"ד, סעיף ל"ב), וכן מבואר בערוך השולחן (או"ח, תרע"ז, ג'), ובמשנה ברורה (שם, סק"ד).

(מכל מקום, יש לי להעיר על מה שכתב בביאור הלכה (שם, ד"ה 'לתת') ובשער הציון (שם, ס"ק י"ט) שלכאורה בעלי התוספות המובאים במאירי וכן הפרי חדש חולקים קצת בזה ואומרים שאף מי שסמוך על שולחן בעל הבית בקביעות צריך להשתתף ואינו יוצא בהדלקת בעל הבית. ולעניות דעתי אין זו כוונתם, אלא כוונתם שכשאין אחד שטפל לחבירו, אם משום ששניהם בעלי בתים הדרים בבית אחד, ואם מפני שהבן הוא נשוי ויש לו מקום קביעות אחר אך כרגע הוא סמוך על שולחן אביו, בזה יש מקום להסתפק אם יכולים לצאת זה בנרותיו של זה. אך במקרה שמקום

הקביעות הוא ברור, ואף פשוט מיהו הקבוע בביתו ומיהו המתארח, בזה אין מקום לספק. ומכל מקום דחו דברי שיטה זו מההלכה).

וה' יזכנו שנצא מאפילו לאורה, ויבנה מקדשנו, ושם תודה נזבח. יונתן רוזנצוויג, החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: (1) אורח שישן ואוכל באקראי במקום מסוים חייב להדליק לעצמו או להשתתף

עם בעל הבית. (2) אם אוכל וישן בקביעות במקום אחד יכול לצאת ידי חובה בהדלקת בעל הבית. (3) אם אוכל בקביעות במקום אחד וישן באקראי מקום אחר, או להיפך, ידליק תמיד במקום הקביעות. (4) אם אוכל במקום אחד וישן במקום אחר, ושניהם בקביעות, נראה שידליק במקום האכילה כפי שכתבו רוב הפוסקים. מכל מקום יש לחלק בין מקרים שונים ויש לשאול בכל מקרה לגופו כיוון שהפסק משתנה לפי התנאים.

סימן ס'

שמיעות מוזיקה בתענית אסתר

י"ח אדר תשע"ג

לכבוד מיודעי משכבר הימים, מר...

ביקשת לדעת דעתי בשאלה שנשאלה בין התלמידים אם יש איסור לשמוע מוזיקה בתענית אסתר.

לעניות דעתי נראה שהדבר מותר, שהרי בשולחן ערוך (או"ח, תק"נ, ב') פסק שלא אסרו בשאר צומות מלבד תשעה באב ויום הכיפורים אלא באכילה ושתייה, שכך קיבלו על עצמם בימים אלו רק את דין התענית ולא את שאר האיסורים, ובכלל זה אף שמיעת מוזיקה. אמנם, במשנה ברורה (שם, סק"ו) כתב בשם האחרונים שבעל נפש יחמיר לעצמו בתעניות אלו כתשעה באב ויום הכיפורים, ובשער הציון (שם, סק"ט) הסביר שיש להחמיר משום גזירות המצוות אף בימינו, ולפי זה לכאורה אף במוזיקה יש להחמיר.

אמנם, אם משום זה לא נראה להחמיר, משום מה ששמעתי כמה פעמים מפי מורי והרבי הגרנ"א רבינוביץ' שבימינו יש לפסוק להקל בכמה עניינים הקשורים בדינים שנתקנו מפני החורבן, שכן שבנו לארצנו וירושלים עיר הקודש הולכת

ונבנית לנגד עינינו, ואף שעוד נותר לנו לבנות את בית המקדש כי הורס וכי הודש, מכל מקום רואים אנו את פְּעֻמֵי הגאולה ואל לנו להמשיך במנהגי אבלות כתמול שלשום. אם כן, אין מקום לבעל נפש להחמיר לעצמו אף בימינו.

אמנם, אם יש מקום להחמיר הוא משום מה שכתב ערוך השולחן (שם, סעיף ג'), שהמנהג בימינו לאסור הרחיצה בחמין ולהתיר הרחיצה בצונן והסיכה, שְׁאֵלוּ האחרונים אינם משום תענוג אלא משום צער זיעה. בהסבר דבריו נראה שיש באיסורי התענית דברים שנאסרו משום שהם תענוג, ויש דברים שהם באים להרבות צער, ובתשעה באב ויום הכיפורים כולם נוהגים, אך בשאר הצומות אין נוהגים אלא אלו הדברים שהם משום תענוג וזה מה שקיבלו על עצמם לנהוג בצומות אלו, אך לא קיבלו על עצמם לצער עצמם הרבה. על כן, נראה שאף מוזיקה בכלל מה שקיבלו על עצמם, שהרי מוזיקה היא לתענוג, וכל שהוא לתענוג יש מנהג לאסור בימים אלו.

מכל מקום, כל זה אינו אלא בארבע צומות שהם משום החורבן, וכמו

שמבואר הדבר שם בשולחן ערוך (או"ח, תקמ"ט, א') שאין מדובר בתענית אסתר ובתענית בכורות אלא בארבע צומות שהם זכר לחורבן. בתענית אסתר ובתענית בכורות אנו מתענים כדי לזכור שאנו תלויים בחסדי ה', והתענית היא כדי שנרגיש רגש התליות בו יתברך, ואין לזה שום דבר ועניין עם ענייני

אבלות ועם גדרי תענוג או צער. על כן נראה ברור שאף האזנה למוזיקה מותרת בימים אלו, וזה פשוט.

שבת שלום,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אין מניעה לשמוע מוזיקה בתענית אסתר.

סימן ס"א

זמן קריאת מגילה לבן כרך הנמצא בעיר בי"ד

נשאלתי בנוגע לאחד שכליל י"ד באדר ויומו נמצא בעיר לונדון שבאנגליה, ובשעה 12:05 בצהרי יום י"ד טס לארץ ישראל, ונוחת לאחר צאת הכוכבים בשעה 18:55 בליל ט"ו, ונוסע לשהות בירושלים, אם דינו שיקרא מגילה ביום י"ד או ביום ט"ו? והנה, דין זה הרי הוא מן ההלכות המסובכות שרבו בו הפירושים, ונאריך קצת בביאור הדברים.

במשנה בפרק שני ממסכת מגילה (י"ט.) שנינו: "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר, אם עתיד לחזור למקומו – קורא כמקומו, ואם לאו – קורא עמהן", ורבא שם מסביר: "לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי ארבעה עשר, אבל אין עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר – קורא עמהן", ובהמשך לומדת הגמרא כי יסוד הדין מצוי בפסוק "על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות", שמכאן למדים אנו כי לא רק היהודים הפרזים אלא גם היושבים בערי הפרזות חייבים לקרוא בארבעה עשר, שפרוז בן יומו נקרא פרוז. הגמרא אף ממשיכה ולומדת מכאן שאף מוקף בן יומו נקרא מוקף.

בתלמוד ירושלמי (פרק שני, הלכה ג') מצאנו כמה תוספות לדין זה. ראשית, שואל הירושלמי שלכאורה הספק של בן העיר אינו מובן, שאמנם במקרה של בן הכרך הוא נמצא בספק אם לקרוא בי"ד שהרי הוא נמצא במקום המנוגד למנהגו והוא מתכוון לקרוא למחר, אך בבן העיר שנמצא בט"ו בכרך – כיצד ניתן לתלות ביום ט"ו את שאלת הקריאה באם עתיד לחזור למקומו, והרי זמנו כבר עבר? על כן מסביר הירושלמי (לפי התירוץ השני שם) כי מדובר "בעתיד להשתקע עמהן", ודווקא כאשר יצא מהעיר קודם שהאיר המזרח. עוד דן הירושלמי אם יכול אדם להתחייב בקריאת מגילה פעמיים, וכן אם יכול להיפטר מן השניים, וכן אם החליט להעתיק דירתו בלילי חמישה עשר, אך לא ברורה המסקנה לשאלות אלו.

הנה, הראשונים עוסקים בשלוש שאלות מרכזיות העולות מן הסוגיות: (1) האם החיוב תלוי במחשבת המתחייב? (2) מהי החשיבות של יום י"ד? (3) האם אכן אפשר להתחייב פעמיים או להיפטר פעמיים מקריאת מגילה?

שהלילה הוא המחייב, אך לא תחילת הלילה אלא כל הלילה, ורק מי ששהה בעיר או בכרך בלילה כולו נחשב פרוז או מוקף בן יומו. הרז"ה אף הוא סובר כשיטת רש"י (ו'. בדפי הרי"ף), וכן נראית דעת הרשב"א והריטב"א, וגם המאירי מזכיר שיטה זו בשם הראב"ד (אף שלקמן יתבאר שהראב"ד אינו עומד בשיטה זו).

גישתו זו של רש"י תואמת אף את המובא בשלטי גיבורים (ו'. בדפי הרי"ף, אות ג') בשם ריא"ז, שלאחר שמביא הסבר התואם להסברו של רש"י בדברי הגמרא, הוא מוסיף: "ובתלמוד ארץ ישראל נמצא שבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לו לכרך נתחייב לקרות עם בני מקומו בי"ד, וכן נתחייב לקרות עם בני הכרך בט"ו; וכן בן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לו לעיר ונפטר מבני הכרך ומבני העיר, אינו קורא לא בי"ד ולא בט"ו שהרי בי"ד לא היה בעיר ובט"ו לא היה בכרך", ואלו דברים מחודשים ביותר אלא שכאמור נובעים הם משיטת רש"י שהמקום והזמן גורמים.

לעומת זאת, רבינו חננאל מפרש שדין זה תלוי בדעת המתחייב ביום י"ד, וזו לשונו: "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך

רש"י (ד"ה 'לא שנו', 'אלא' ו'אבל') מסביר שהמילים 'לא שנו' של הגמרא מתייחסות לבן כרך שהלך לעיר ועתיד לחזור למקומו, וזה פירוש הגמרא: בן כרך שזמנו בט"ו אך נמצא בעיר ויהיה בט"ו בכרך – הוא קורא בט"ו אך ורק אם הוא עוזב את העיר בלילי י"ד קודם שעולה השחר של יום י"ד שאז לא נקרא פרוז בן יומו, אך אם נמצא ביום י"ד בעיר הרי הוא מתחייב לקרוא בי"ד כבני העיר. על פי זה מוסיף רש"י שכן הדין בבן עיר שהלך לכרך, שקורא ביום י"ד (בכרך!) אך ורק אם לא יהיה ביום ט"ו לאחר עלות השחר בכרך, אך אם יהיה בכרך לאחר עלות השחר של יום ט"ו הרי הוא קורא כבני הכרך כיוון שדינו כמוקף בן יומו.

מדברי רש"י יוצא כי הגורם המחייב הינו המקום והזמן, כלומר: י"ד וט"ו מחייבים את השוהה בערים ובכרכים אך ורק כשמגיע זמנם. לדוגמה, אי אפשר לדעת ביום י"ד אם השוהה בעיר או בכרך יתחייב ביום ט"ו, שכן חיובי יום ט"ו יתבהרו אך ורק ביום ט"ו. כל יום – בהגיעו – קובע את המתחייבים בו. יש להוסיף ולומר שסברת רש"י בקביעת עלות השחר כגורם המחייב איננה נובעת מחשיבות היום לעניין קריאת מגילה, אלא אדרבה: רש"י סובר

נראה להשוות דבריו עם דבריהם. כדברים הללו כותב אף הרמב"ן ב'מלחמות' (ו'. בדפי הרי"ף), והוא אומר שאף מהירושלמי אפשר להביא ראיה לשיטה זו (וככל הנראה כוונתו לתחילת הירושלמי ששם תולים את הדין ב'דעתו להשתקע'), וגם מהר"ן שם משמע שאוחז בשיטה זו, וכך נראה מהמאירי.

הרא"ש (ב', ג') מציג אף שיטה שלישית, שהיא מעין שיטה אמצעית בין שיטות רש"י ורבינו חננאל, שלשיטתו יש לומר שלא דעת האדם היא הקובעת אלא יום י"ד הוא הקובע, שאם ביום י"ד עומד האדם בעיר אזי מתחייב הוא כבני העיר, ואם לחילופין עומד הוא בכרך הרי הוא מתחייב כבני הכרך, ומכל מקום הכול תלוי ביום י"ד. הרא"ש אף כותב שמדברי הירושלמי משמע כרש"י (ושמא משום שפירש את סוף הגמרא כאומרת שאכן אפשר להתחייב פעמיים, ובקרבן נתנאל שם הקשה על דברי הרא"ש הללו), ומכל מקום כותב שאפשר לפרש את הירושלמי אף לשיטתו. בשיטת הרא"ש אוחז גם הראב"ד (ו'. בדפי הרי"ף) אלא שהוא סבור שאף הרי"ף דעתו כן, ודבר זה צריך עיון.

שהלך לעיר, אם עתיד לחזור קורא כמקומו. אמר רבא: לא שנו בן כרך שהלך לעיר קורא כמקומו אלא שעתידי לחזור בליל י"ד ונזדמן לו ונתעכב לו ולא חזר – קורא בט"ו כבני מקומו, אבל אינו עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהם", ובהמשך גם רבינו חננאל מביא ראיה לדבריו מהירושלמי. מדברי רבינו חננאל משמע שאין המקום קובע, אלא דעת האדם היא הקובעת, שכן במקרה של רבינו חננאל יכול אדם שיששה ב"ד בעיר ויקרא בט"ו, ואף ששהה כל י"ד בעיר, וזאת משום שהדבר קרה לו במקרה וכוונתו היתה מלכתחילה לשהות בט"ו בכרך ולצאת שם ידי חובה. בהמשך מביא רבינו חננאל שגם את הירושלמי יש להסביר כדבריו.

בשיטת רבינו חננאל – שהדבר תלוי בדעתו של אדם – פוסקים הרי"ף בסוגיה שם (ו'), והרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה (א', י'), אלא שיש בדברי הרמב"ם מקום עיון, שכתב בלשון זו: "אם היתה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ונתעכב ולא חזר קורא כמקומו..." והמגיד משנה שם העיר שאפשר לפרש את דבריו כדברי רש"י וכמתייחסים לזמן הקריאה שבמקומו הנוכחי – אך מכל מקום לשונו דומה ללשון הרי"ף ורבינו חננאל ועל כן

נראה שהראשונים נחלקו בשתי נקודות. הנקודה הראשונה הינה מהות הלימוד מהמילים "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות"; שדעת רש"י וסיעתו הינה שמאחר והפסוק מדגיש כי דין היהודים הפרזים חל על אלו הנמצאים בערי הפרזות דווקא אם הם יושבים שם, הסיקו כי הישיבה בעיר באותו מועד היא שקובעת, וכשם שהיא קובעת לפרזים כך היא קובעת למוקפים, ואם כן י"ד וט"ו קובעים לעצמם. לעומת זאת, שיטת הרי"ף והרמב"ם הינה שמאחר והיהודים הפרזים נקבעים מחמת ישיבתם במקום מסוים, החידוש ביושבים בערי הפרזות הינו שהם אינם נקבעים על פי ישיבתם אלא על פי תנאי אחר – מחשבתם. כלומר: היהודים היושבים בערי הפרזות אינם נקראים פרזים וגם לא ייחשבו כך אם לא שמלבד ישיבתם נוסף אף תנאי אחר והוא שבני הכרך (לדוגמה) יחליטו ביום י"ד שרצונם שלא להיות ביום ט"ו בכרך. כוונתם של בני העיר ובני הכרך בליל י"ד להיות בעיר או בכרך היא שקובעת את מקומם – ומקומם הגיאוגרפי אינו קובע כלל. שיטת הרא"ש הינה אמצעית, שכן דעתו שאכן רש"י צודק שהישיבה היא שקובעת, אלא שדווקא יום י"ד הוא הקובע בעניין זה ולא יום ט"ו.

אולם, לא זו בלבד שהסבר הפסוקים עמד לנגד עיניהם של הראשונים, אלא שיסוד זה מצטרף ליסוד נוסף, והוא: האם י"ד וט"ו נקבעו כימים הקשורים זה בזה, או שמא נקבעו הם כשתי תקנות נפרדות? דעת רש"י וסיעתו שיש לראות את י"ד וט"ו כשני ימים שתוקנו בנפרד (וברמב"ן בתחילת מסכת מגילה ביאר באריכות את דעתו כיצד נתקנה התקנה הכפולה של קריאת מגילה; ואף שהרמב"ן עצמו אינו סובר כדעת רש"י, מכל מקום נראה שניתן לקחת חלק מדבריו כדי להסביר את שיטת רש"י), וכל יום קובע לעצמו. האדם המתחייב בתקנת קריאת מגילה איננו מתחייב בי"ד וט"ו כיחידה אחת, אלא ביום י"ד מתחייבים אנשי העיר וביום ט"ו מתחייבים אנשי הכרך. על כן יכולה להיווצר מציאות של התחייבות כפולה, או פטור משני הימים. ניתן להגדיר ולומר כי לשיטת רש"י חיוב הגברא תלוי במקום ובזמן שבו הגברא נמצא, כלומר: אין הגברא מתחייב בקריאת מגילה כמצווה עצמאית, אלא הוא מתחייב בדיני יום י"ד או בדיני יום ט"ו – הכוללים מקרא מגילה, או בשניהם או באף אחד מהם. כל יום פועל כמתחייב בפני עצמו.

הרמב"ם וסיעתו חולקים על כך

ורואים את תקנת קריאת המגילה בשני הימים כנובעת ממקור אחד, ועל כן הכול נובע ממחשבת האדם ביום הי"ד. תקנת קריאת המגילה נקבעה כתקנה אחת בשני הימים גם יחד, וחיוב האדם בקריאת המגילה נקבע ברגע אחד בליל י"ד. מחשבת האדם באותו הלילה היא שקובעת את חיובו של האדם בקריאת מגילה, והיא גם המפקיעה את האדם מחיוב קריאת מגילה במקום שלא התחייב. בכך, מתחייב האדם ישירות בקריאת מגילה בליל י"ד, ואין החיוב שלו תלוי ביום ובמקום שבו הוא עומד. יום י"ד קובע אף לט"ו, ואדם מתחייב כתוצאה ממחשבתו – לא כתוצאה ממקומו. יוצא כי המקום והזמן אינם גורמים קובעים לפי הרי"ף והרמב"ם וסיעתם, מלבד זה שבהגיע ימי הפורים (שהראשון שבהם הוא י"ד) מתחייב האדם בחיובי היום.

הרא"ש מסכים עם רש"י בנוגע לקריאת הפסוק, שאכן יש לומר שההתיישבות היא שקובעת, אולם מצד שני מסכים הוא עם הרי"ף והרמב"ם כי תקנת ימי הפורים הינה תקנה המאחדת את שני הימים גם יחד ואיננה מורכבת בעצם משתי תקנות.

והנה, בנידוננו ביום י"ד נמצא השואל

בפרזים ובליל ט"ו נמצא במוקפין, ואם כן לפי רש"י וסיעתו יתחייב פעמיים אם יישאר בירושלים עד עלות השחר, ולפי הרי"ף והרמב"ם יהיה זה תלוי במחשבתו ועל כן לא יתחייב אלא בט"ו, ולפי הרא"ש יתחייב בי"ד כיוון שהיה בפרזים ביום י"ד (ולעניין הירושלמי, נראה שלפי רש"י אכן מתיישבים הדברים יפה שהירושלמי אומר שישנה אפשרות להתחייב פעמיים ולהיפטור פעמיים, ולפי שאר הראשונים יש לומר שהירושלמי נדחה מפני הבבלי, או שהירושלמי שואל שאלה בדבר ונשאר בצריך עיון, ובאמת נראה שכן הוא שהרי בירושלמי ישנה אף שיטה המגבילה את דברי המשנה לבן כרך הנמצא בעיר ואם כן לא ברור כלל לירושלמי מהו תוקף הדין, ושמא לכן שאלו את השאלה בנוגע לחיוב ופטור פעמיים שכן יסוד הדין נתון בספק בירושלמי – ויסוד הספק כפי שביארנו לעיל).

והנה, הטור (סימן תרפ"ח) פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם (ויש לתמוה שלא פסק כאביו הרא"ש, ואולי מאחר והרא"ש בסוף דבריו הביא אף את ציטוט דברי הרי"ף הסיק הטור כי הסכים לדבריו הלכה למעשה, וצריך עיון), ואף שהבית יוסף הבין שהטור פסק כאביו הרא"ש

שהרי ברור מדבריהם שמחשבת האדם בי"ד קובעת אף לט"ו). אמנם, לפי מה שאמרנו לעיל בהסבר השיטות נראה ברור שלפי הרמב"ם אין כל אפשרות להתחייב פעמיים, ועל כן אין לחשוש לזה, וכן ראיתי שהביא הגרשז"א (שם) בשם הגרצ"פ פראנק.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

הלכה למעשה: להלכה, בן כרך המתכוון להיות בט"ו בעיר המוקפת חומה ומתכוון להתחייב שם ולא רוצה להתחייב בי"ד במקום שנמצא שם באותו תאריך, פטור מקריאת מגילה בי"ד אף אם עדיין נמצא בתחילת יום ט"ו בעיר, וקל וחומר אם חוזר לכרך ליום ט"ו; שכן הוא בן כרך וכוונתו להיות במקומו בט"ו. מאידך, אם בן עיר הוא וחיובו הרגיל הוא בי"ד – מתחייב הוא בי"ד אף אם מתכוון הוא להיות בט"ו בכרך, כיוון שמתכוון אף להיות בעירו בי"ד, וכשמגיע בט"ו לכרך אינו מתחייב שם כלל.

איני מבין, בעוניי, כיצד אפשר לפרש כך, שהרי הבית יוסף מביא את דברי הרא"ש ונראה ברור מדבריו שדעתו שונה בתכלית מזו של הרי"ף והרמב"ם, וגם הב"ח לא העיר דבר על כך, ותמהני שהרי הדברים מפורשים ברא"ש שדעתו שונה (ומכל מקום אפשר למצוא רמז לכך שהבית יוסף הרגיש שהדעות שונות שהרי מפרש שישנו הבדל בין פרוז בן יומו למוקף בן יומו, והט"ז (שם, סק"ו) הקשה עליו, והדברים קשורים במה שאמרנו. ולאחר שחיפשתי מצאתי שכהבנתנו בדברי הרא"ש כותב הגרשז"א אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (א', כ"ג)).

מבל מקום, הלכה למעשה פסק השולחן ערוך (או"ח, תרפ"ח, ה') כדעת הרי"ף והרמב"ם, ומדברי האחרונים משמע שיש להחמיר לקרוא פעמיים אם נמצא בי"ד בעיר וט"ו בכרך (ועיין בר"ן על הרי"ף המובא בבית יוסף שכתב כן אף לדעת הרי"ף והרמב"ם, ונראה שהיא חומרא שהרי מצד הסברה ומצד פשט דברי הרי"ף והרמב"ם לא נראה כן כלל

סימן ס"ב

אכילת סעודת פורים בירושלים לבני הפרזים

י"ז אדר תשע"ב

לכבוד מר...

לעניין שאלתך, אם מותר היה למי שהוא פרוז ודינו לחוג את חג הפורים בי"ד באדר, לאכול את סעודת הפורים דווקא בירושלים בתאריך י"ד – הנה ברור לי שהדבר מותר, ואבאר.

עיינתי בספר מקראי קודש על הלכות פורים (פרק י"א סעיף ז'; פרק י"ב סעיף ט"ז) ושם דן בשאלה אם יוצא אדם ידי חובתו במתנות לאביונים ובמשלוח מנות כשנותן למי שאינו מחויב באותו היום, וכתב שם שהוא מחלוקת הפוסקים. והנה, לשיטת הגרי"ש אלישיב שמביאו שם בהערה, שמעיקר הדין כלל אין עיכוב לתת משלוח מנות ומתנות לאביונים אף למי שאינו מחויב בי"ד אלא בט"ו, ודאי שאף סעודת פורים כן הוא (ואף שכתב שרצוי שלא לעשות כן, מכל מקום מעיקר הדין אין בכך עיכוב כלל). אך גם לשיטת הגר"מ אליהו והגר"ע

יוסף שכתבו שלא יצא – ואולי אף בדיעבד – אם נתן למי שאינו מחויב בי"ד כמוהו, מכל מקום כל זה דווקא שם שקיום המצוה תלוי לא רק בנותן אלא אף במקבל, אך כאן שכל קיום הסעודה אינו תלוי אלא בסועד – נראה ברור שמקום הסעודה לא מעכב.

אם כן, ברור לעניות דעתי שאין כל מניעה בדבר זה, ומותר למי שהוא פרוז לנסוע ביום י"ד לירושלים ולקיים מצות אכילת סעודת פורים שם (ורק יזהר לנסוע דווקא ביום לאחר קריאת המגילה, שלא ייכנס לספק דין מוקף בן יומו).

בברכת שבוע טוב ומבורך,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר לפרוז לאכול סעודת פורים שלו בעיר מוקפת חומה, ובלבד שלא יבוא לשם עד לאחר שקיים חובת קריאת המגילה בעירו.

סימן ס"ג

סעודת פורים בערב שבת

י"ז אדר תשע"ב

לכבוד מר... השלום והברכה.

הריני להעלות על הכתב את אשר עניתי לך בעל פה, על דבר מה ששאלת כיצד לנהוג לעניין סעודת פורים במקרה שפורים נופל ביום שישי.

הנה דברי הרמ"א (או"ח, תרצ"ה, ב') ברורים כשמש, שכתב שאף שנוהגים לעשות סעודה בחצי השני של היום, מכל מקום בפורים שנופל ביום שישי יש להקדים הסעודה לשחרית מפני כבוד השבת. אמנם, בספר נהר מצרים לרב רפאל בן שמעון (מחכמי מצרים) כתב בהלכות פורים (סעיף י"ג): "וכשחל פורים בערב שבת, המנהג היפה והנעים הוא לעשות הסעודה בערב אחר תפילת מנחה, ובאמצע הסעודה פורס מפה ומקדש וחוזר ואוכל סעודת שבת, וכן כתב מהריק"ש בהגהותיו, ואחר כך מברכים ברכת המזון ואומר 'על הניסים' דבתר התחלת הסעודה אזלינן... ואחר כך מתפללים ערבית של שבת, וזו היא הדרך היותר ישרה, וכן הוא מנהגנו בעיר הקודש ירושלים תבנה ותכונן, וכן אנחנו נוהגים, וכן נוהגים רבים מיראי ה' וחושבי שמו".

אמנם, אוסיף ואומר כי לא מתוקף זה בלבד אני בא, אלא ממעשה רב שראיתי בישיבתי, שמורי ורבי הרב אלישע אבינר היה נוהג בכל שנה שי"ד היה נופל ביום שישי, שכמה מבחורי הישיבה היו נוהגים כך ומקבלים השבת מתוך שמחת סעודת פורים בביתו. ומאחר וראיתי הדבר נהוג, הרי אני מורה ובא כי אפשר להתיר את הדבר, והלא כבר העיד בעל נהר מצרים כי כך הוא המנהג בירושלים וכן במקומו, ואם כן התירו פרושים את הדבר, ואין לחשוש משום כבוד שבת.

לזה יש להוסיף מה שכתב שם גם כן בספר הנ"ל, שהטעם למנהג הסעודה בצהריים הוא כדי שיוכלו לקיים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים כהלכתם בבוקר, ואם כן יש טעם גדול לאחר את הסעודה. מכל מקום ודאי שבמקום שאפשר לקיים פסקו של הרמ"א ללא פגיעה בשאר מצוות היום שיש לעשות כן, אך במקום שרבים נוהגים לאחר את הסעודה או שיש חשש פגיעה בשאר

מצוות היום ודאי שמותר הדבר ואין
בו כל חשש.

בברכת שבוע טוב,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: טוב לקיים
סעודת פורים החל ביום שישי קודם
חצות, אך אם יש בכך כדי לפגוע
בשאר מצוות היום ניתן לקיימה
אחר מנחה עד סמוך לכניסת שבת,
ולהפסיקה בבוא הזמן, ולאחר
התפילה לפרוס מפה ולקדש ולהמשיך
בסעודת שבת.