

טוב שם משמך טוב ויום המות מיום הולדו

(קהלת ז א)

יפה לאדם שם טוב משמך טוב

וביום המות טוב השם מיום הולדו

(רש"י)

ספר
רץ כצבי

עניני אבלות
בירורי הלכה

מאת
צבי רייזמן
לוס אנג'לס

מנחם אב תשע"ז

ספר
רִיז כַּעֲבִי
עֲנִי אֲבִלוֹת



כל הזכויות שמורות



ZVI RYZMAN
218 S. ALTA VISTA
LOS ANGELES
CA. 90036 U.S.A.

פקס:
323.278.1211

דוא"ל:
z-ryzman@aiibeauty.com

מהדורת ספר זה מוקדשת



לכבוד ידיד אהוב ובלתי נשכח

רבי מאיר יעקב זלזטוביץ זצ"ל

מייסד ויושב ראש הוצאת הספרים

'ארטסקרול - מסורה'



איש חזון וכביר מעש, שזכה וזיכה אלפי אלפים
לשתות ממימי באר התורה, סוד קיום האומה
בהשקעת מיטב כוחותיו, חיוניותו, ורוחב בינתו, עשרות בשנים
במפעל התורני הענק שייסד, ביסס והרחיב, בחן ובנעימה.

ספרו הראשון היה תרגום מגילת אסתר לאנגלית
מאז המשיך ביצירה, בתרגום ובכתיבת מגילות עלי קלף לבבות זקנים וצעירים
בספרים שחיבר בעצמו, ובמאות ספרי קודש שהוציא לאור, בשפות רבות, מהודרים ומפוארים.

המגילה מספרת את סיפורו של עם הנצח החי ופורח בתוך הסתר ומבוכה
וחייו של רבי מאיר זצ"ל מספרים את סיפור הדור שראה הסתר לצד שגשוג ופריחה.

דור בונה עתיד על אדני התורה שבכתב, ששה סדרי משנה ושני תלמודים
ספרי הלכה ואגדה, הגות ומוסר, תולדות ופרקי חיים.

חכמתו, אצילותו ועדינות נפשו, לא ימושו מזיכרוננו לעולם.



בהערכה

משפחת צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (י"ד חלקים)

לזכר אביו

*This volume is dedicated in tribute to the memory
of my beloved and unforgettable friend*

Rabbi Meir Zlotowitz זצ"ל

the founder and president

of ArtScroll/Mesorah Publications

A man of exceptional vision and extraordinary accomplishment,
he brought tens of thousands to drink from the invigorating
waters of our Torah, the secret of our nation's survival. For over four
decades, he devoted himself totally – his talent and wisdom, his
very life – into the magnificent Torah organization that he founded,
established, and expanded, and he did it with grace and finesse.

*The first of the fifteen volumes he wrote was the elucidation of the
Book of Esther. He went on to inscribe the other four Megillos on
the hearts of young and old, and continued not only with his own
writing, but going on to publish over two thousand titles in several
languages, all of them in beautiful productions that bring pride to
the cause of Torah.*

*Megillas Esther recounts how the eternal nation lives, thrives, and
flourishes even in amidst concealment and confusion. The life of
Rav Meir mirrors the story of a generation that experienced Divine
concealment side by side with fruitful progress. It is a generation
that is building the future on the foundations of the Written
Torah, the Six orders of the Mishnah, Talmud Bavli and Talmud
Yerushalmi, works of Halachah and Aggadah, thought and ethics,
history and contemporary life – all of which he brought to our
people in their own language.*

*The memory of his wisdom, nobility, and refinement
will always remain with us.*

Zvi Ryzman and Family

a man of commerce

and author of the 14 volumes of Ratz KaZvi

Los Angeles

*Gratefully and humbly, we express the gratitude
of the entire ArtScroll family
to our very dear friend and patron*

Rabbi Zvi Ryzman שליט"א

*for his noble gesture of dedicating his new,
fourteenth volume of Ratz KaZvi
to the memory of*

Rabbi Meir Zlotowitz זצ"ל

*the unforgettable, brilliant, inspirational man who envisioned and led
the ArtScroll Revolution, which made so many of our greatest Torah
classics accessible to our people in their own language.*

*Rav Meir treasured his intimate friendship with Rav Zvi, and had
enormous respect and admiration for his breadth and depth of
knowledge in virtually every area of our holy Torah. He especially
revered Rav Zvi as a role model, an accomplished man of commerce
who gave priority to his learning and to the shiurim that he delivered
in his native Los Angeles and around the world.*

*Rav Zvi dedicated many volumes of ArtScroll's
Schottenstein Edition Talmud Bavli and Talmud Yerushalmi
and is the patron of the universally acclaimed, ongoing
Ryzman Edition of the Mishnah, in Hebrew.*

*Rabbi Meir Zlotowitz will be remembered and honored for
generations by the tens and hundreds of thousands of people who
will study the Torah volumes he made possible. His very dear friend
Rabbi Zvi Ryzman played a significant part in making this possible.*

Rabbi Nosson Scherman

Rabbi Gedaliah Zlotowitz

תוכן הענינים

סימן א	קדיש	א
סימן ב	קדיש ושבעה על נכרי	ב
סימן ג	אמירת 'תתקבל צלותהון' בקדיש בבית האבל ובתשעה באב	ג
סימן ד	ימים שהאבל אינו מתפלל לפני העמוד	ד
סימן ה	קדימה לש"ץ כהן אבל מדין "וקדשתו"	ה
סימן ו	נשיאת כפיים באבלות ובבית האבל	ו
סימן ז	אבל בקריאת התורה ובעליה לתורה בימי השבעה	ז
סימן ח	ביקור חולים וניחום אבלים - מה קודם	ח
סימן ט	שונא בביקור חולים וניחום אבלים	ט
סימן י	נשים בבית קברות ובהספד	י
סימן יא	אדם שאינו מתפקד - האם נחשב ל"גדול הבית"	יא
סימן יב	גדר 'מקום קרוב' באבלות בזמן הזה	יב
סימן יג	עשיית מלאכת אבל על ידי שליח	יג
סימן יד	גדר מנהגי אבלות על אביו ואמו לעומת אבלות בתשעת הימים	יד
סימן טו	תגלחת בתוך שלושים ימי אבלות	טו
סימן טז	חיוב שלושים ימי אבלות ודין י"ב חודש	טז

סימן יז	חינוך קטן בדיני קריעה ואבלות.....	רסו
סימן יח	השתתפות אבל בשמחה ויציאתו מביתו כדי שינחמוהו.....	רפב
סימן יט	השתתפות אבל בסעודת ברית מילה.....	שב
סימן כ	השתתפות סב וסבתא אבלים בשמחות נכדיהם.....	שו
סימן כא	השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת הוריו.....	שיט
סימן כב	אבלות בתוספת שבת ובגדרי תוספת שבת ויום טוב.....	שלז
סימן כג	קיבל שבת ונודע שמת קרובו ובדיני קבלת שבת בטעות.....	שמוז
סימן כד	השתתפות אבל בהקפות בהושענות ובהקפות בשמחת תורה.....	שנו
סימן כה	שמחה ואיסור הספד בפורים.....	שסד
סימן כו	השתתפות אבל בסיום מסכת בתענית בכורים בערב פסח.....	שעג
סימן כז	אונן בספירת העומר ובגדרי פטור אונן בקיום המצוות.....	שפד
סימן כח	ברכת אשר יצר לאונן.....	תא
סימן כט	השתתפות כהן בהקמת מצבה לאביו.....	תד



פתח דבר

הלכות אבלות, נועדו להתבוננות **בעבר** ולהרהורי תשובה: "כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה" (רמב"ם הלכות אבל פי"ג הי"ב).

בזמן האבלות עוסקים בתולדות חייו של הנפטר מיום הוולדו, סיפורים על מעשיו, תפקידו והישגיו בשנות חייו. התנהגותו לזולת, לחברתו, לקהילתו, וכמובן לבורא עולם. אבלות היא לימוד פרקי **עבר**.

הכרך הנוכחי מסדרת ספרי **רץ כצבי**, בהלכות ומנהגי **אבלות**, יוצא לאור כשנה ומחצה לאחר הכרך הקודם, שעסק בנושאי **פוריות**, שמהותם יצירת **עתיד** של ילדים רכים הבאים לעולם, ועיני הכל צופיות בהם בתקווה להצלחתם, לראותם גדלים וגדולים, יוצרים בנין גשמי ורוחני.

שני כרכים אלו, ממזגים איפוא, את סוד קיומו של עם הנצח, היודע **שאין עתיד ללא עבר**.

יעקב אבינו, טרם רדתו למצרים, נסע לבאר שבע. ובמדרש (בראשית רבה צד, ד) מבוארת הסיבה לכך: "אמר רב נחמן, כתיב (בראשית מו, א) וַיֵּסַע יִשְׂרָאֵל וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּבֹא בְּאֶרֶץ שְׁבַע, להיכן הלך, הלך לקוץ ארזים שנטע אברהם אבינו בבאר שבע, שנאמר (שם כא, לג) וַיֵּטַע אֶשֶׁל בְּבֶאֱר שְׁבַע. כתיב (שמות כו, כח) וַהֲבָרִיחַ הַתֵּיכֵן בְּתוֹךְ הַקֳּרָשִׁים, אמר רבי לוי, והבריח התיכון מהיכן מצאו אותו במדבר, אלא קצצום והביאום עמהם למצרים". יעקב אבינו בחכמתו ובפקחותו, ידע שיש צורך למזג ולשלב בין **העבר** – הארזים שנטע זקנו, אברהם אבינו, ו**העתיד** – מקום השראת השכינה של בני בניו, העתידים לצאת ממצרים ולבנות את המשכן.

ויתכן שגם **להווה** אין זכות קיום, אם אינו משתלב עם העבר והעתיד.



מהדורה זו של הספר, יוצאת לאור בעיצומן של "ימי בין המצרים", בהם אנו מבכים ואבלים על חורבן **בעבר** ופורענות **בהווה**, ועם זאת, לא מניחים לרגע את התקווה **לעתיד** הגאולה השלימה.

מאז החורבן, מידי שנה, בימים אלו, שלוש ההפטרות הנקראות מידי שבת הם "שלוש דפורענותא". אך תיכף ומיד אחריהן באה שבת "נחמו", הראשונה מתוך "שבע דנחמתא".

ימים ספורים לאחר ישיבתנו על הארץ, בבכי ובקינות "איכה ישבה בדד", אנו שוב מלאי ציפיה להתגשמות הנבואות "נַחֲמֻ נַחֲמֻ עַמִּי יֹאמַר אֱלֹהֵיכֶם" (ישעיה, מ, א); רְנִי עֶקְרָה לֹא יִלְדָּה פֶּצְחִי רְנָה וְצִהְלִי (שם נד, א); רְנִי וְשִׁמְחִי בֵּת צִיּוֹן כִּי הִנֵּנִי בָּא וְשִׁכְנִיתִי בְּתוֹכָךְ נָא" (זכריה ב, יד).

כהרף עין, אנו עוברים מאבלות על עבר והווה, לאמונה מלאה בהבטחה לעתיד מזהיר. והמתבונן מן הצד עומד ותמה, כפי שכתב רבי משה אביגדור עמיאל, רבה של תל אביב (דרשות אל עמי, עמ' רעא) "איך יתכנו שני הפכים בזמן אחד כמעט, שבת חזון ושבת נחמו, שהן תרתי דסתרי, באות בסמיכות כל כך, כאילו הן משלימות זו לזו. האם בתשעה באב לא ידענו כי בוא תבוא השבת נחמו. ואם ידענו מזה, על מה בכינו מרה בעוד שידענו כי קרובה כל כך ישועתינו לבוא. ולהיפך, איך נוכל להנחם בשבת נחמו בעוד שרשמנו הדמעות של תשעה באב עוד לא נמחו מעינינו, והחורבן עדיין נמשך כמו שהיה, הלא אין מנחמים לאדם בשעה שמתו מוטל לפניו".

והתשובה המתבקשת, ביאר הרב עמיאל: "עלינו לדעת, שהגלות והגאולה אינן תרתי דסתרי כלל וכלל בתכליתן. להיפך, בנדון זה הן משלימות זו לזו. וכשם שלא יתכן תשעה באב בלי שבת נחמו אחריו, כך לא יתכן גם להיפך, שתהא שבת נחמו בלי תשעה באב מקודם. כלומר, שבנוגע לתכליתנו בתור עם סגולה, הנה כשם שלא תיתכן גלות בלי גאולה אחריה, כן אי אפשרית גאולה בלי גלות לפנייה. ואם כי רב מאוד ההפסד שהביאה לנו הגלות, אבל גם שכר מרובה נתנה לנו הגלות. כי הגלות איננה רק מקרה אצלינו, אך היא חלק מעצמותה של היהדות. הגלות זו בית המצרף של היהדות, שבה יצאה מצורפה ומזוקקה שבעתיים".

ומסיים: "זה שאמרו חז"ל (במדבר רבה יג, ה) ביום שחרב בית המקדש, נולד משיח. כי הגאולה הנצחית, המשיחיות שלנו, כל עיקרה ושורשה באה מהחורבן, וכשם שכל ילד ביציאתו לאויר העולם אינו יוצא תיכף בצביונו ובקומתו המלאה, אך במשך הזמן וברבות הימים הוא מתגדל ומתפתח, כן הוא גם כן עם המשיח שלנו, מהחורבן נולד, וכל החורבנות שבאו עלינו אח"כ בלי מספר ובלי סכום, הועילו רק להשתלמותו והתפתחותו של משיחנו זה".

סוד קיומו של עם ישראל, עם הנצח, הוא השילוב בין העבר והעתיד.

רבות דובר ומדובר על לימוד הלכות אבלות.

רבי יהודה החסיד (ספר חסידים סימן רסא) מעלה על נס את גודל הזכות לעסוק בהלכות אבלות, ששכרה דומה לשכר העוסקים בקבורת "מת מצוה", כדבריו: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה, שאין לה עוסקים. כגון שתראה מצוה בזויה, או תורה שאין עוסקין בה, כגון שתראה שבני עירך לומדים סדר מועד וסדר נשים, תלמוד אתה סדר קדשים. ואם תראה שאין חוששים ללמוד גמרא מסכת מועד קטן [דיני אבלות] ופרק מי שמתו [דיני ירושה], אתה תלמדם, ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה שאין לו קוברים".

כפי שציין ידידי רבי גבריאל צינגער, בהקדמה לספרו נטעי גבריאל על הלכות אבלות: "הלימוד בהלכות אבלות, עזובה רבה שוררת בהן, מחמת שאנשים יראים לעסוק בהלכות הללו, או שאינם נוגעים אליהם למעשה".

זאת ועוד, קיומן של חלק גדול מדיני האבלות נעשה בשעת צער וטירדה, שאין הלב והמוח פנויים להעמיק בבירורם, וזו סיבה נוספת לצורך בלימוד הלכות אלו בעיון מבעוד מועד.

ככל הנראה, מסיבות אלו, פוסקי הדור האחרון הקדישו מזמנם ללימוד והוראת דיני אבלות, הלוא הם: רבי שלמה זלמן אויערבך, בספרו מנחת שלמה על מסכת מועד קטן. רבי יוסף שלום אלישיב, שפסקי הלכותיו הובאו בספר ציוני הלכה. ורבי עובדיה יוסף, בספרו חזון עובדיה.

כאשר עסקתי בלימוד השיעורים הרואים אור בחיבור שלפנינו, השתדלתי להציע את יסודות הסוגיא ודברי הפוסקים הקדמונים, ועל גביהם לבנות נדבכים מדברי הפוסקים האחרונים, ולבסוף, שבתי ועיינתי בשלושת הספרים שהוזכרו לעיל, כדי לחבר את מסקנות העבר להכרעה בעתיד.

☆

עוד דובר ומדובר בין כתלי בית המדרש, על הגישות השונות בין הפוסקים, כיצד יש לנהוג בדיני אבלות.

מחד גיסא, הרדב"ז (ח"ח סי' קעד) מחדד את הצורך להחמיר בגלל "שהדור פרוץ מאד בענין האבלות, ואם נתיר אפילו כמלא נימא יפרצו יותר ויותר".

מאידך גיסא, ידוע ומפורסם הכלל "הלכה כדברי המיקל באבל" (מועד קטן, כ, א). וכתב השדי חמד (כללים מערכת ה אות י) "וכבר הוכחתי מדברי שרים ונכבדים, דס"ל דאין רשאי להחמיר [באבלות], משום דאתי לידי קולא להתבטל מתלמוד תורה ומעונת אשתו".

האדמו"ר מליובאוויטש (תורת מנחם ח"ב עמ' 202) הוסיף נופך בטעם ההסתמכות על המיקל דיני אבלות: "כיון שהקולא בענייני אבלות היא על פי פסק דין התורה, הרי זה קולא לא רק בנוגע להנהגת האבלים בעולם דלמטה, אלא הקולא היא גם בנוגע לנשמת הנפטר למעלה [להקל בדינו]. הנהגה זו, להקל בענייני אבלות, ראיתי אצל כ"ק מורי וחמי אדמו"ר בשנת האבלות על הסתלקות אמו הרבנית הצדקנית. והחידוש הוא, שאף שהיה בן יחיד, וכל העניינים היו מוטלים עליו בלבד, מכל מקום היתה הנהגתו לקולא".

ועוד ביאר האדמו"ר (שלחן מנחם ח"ה סימן קנג) כי "אין צורך לחפש חומרות בענייני אבלות, כיון שמשיח צדקנו עומד לבוא, ואז יבטלו לגמרי כל ענייני אבלות".

אולם למרות שבעתיד, הלכות אבלות לא יהיו נצרכות לקיום מעשי, הלימוד בהם ימשיך לעד, כדברי רבי בן ציון קוק בהקדמה לספרו ציוני הלכה (דיני אבלות) "נשאלתי כמה פעמים, מה הענין לעמול בענייני אבלות, הלא מצפים אנו שבמהרה בימינו יבוא משיח צדקנו, ויקיצו וירגנו שוכני עפר, ולא ינהגו עוד הלכות אלו. קושיא זו מעיקרא ליתא, שהרי אף אם לא תהיינה נוהגות הלכות אבלות, ימשיכו לעסוק בהן, כשם שעוסקים בהלכות במה, אע"פ שכבר נאסרו הבמות ואין להן עוד היתר לעולם (זבחים קיב, ב), שהרי תורה אינה בטלה לעולם, וכי לאחר תחיית המתים יבוטל פרק "אלו מגלחין" או הלכות אבלות ברמב"ם ובשו"ע".

הלכות אבלות מחברות עבר והווה של קיום הלכות מעשיות, לעתיד שבו יהיה רק לימוד ולא מעשה.

☆

ראשיתו של חיבור זה לפני עשרים שנה, בפטירתה של אמי מורתי ע"ה, בה' מנחם אב תשנ"ז, ושנים אחר כך, כאשר אבי מורי נפטר בעשרה בטבת תשס"ט, עת נצרכתי לקיים בעצמי את דיני ומנהגי האבלות, ושאלות רבות שנתעוררתי לבירורם, קרמו עור וגידים לשיעורים שנמסרו בביתי בלוס אנג'לס לבני החבורה.

בנוסף, לאורך השנים, לא אחת, לומדי השיעורים בימי אבלם, הביאו לפתחינו ספקות ולבטים, וביקשו לעיין בשורשי הדינים ופרטי ההלכות, על מנת לדעת את הדרך אשר ילכו בה ומעשה אשר יעשו.

ובזכות הרבים, לאחר ליבון הדברים בצוותא בשיעור, במלחמתה של תורה, הרי הם מוגשים בספר זה, המחבר עשרים שנות לימוד בעבר, לתפילה לבורא עולם שנוכה להמשיך ללמוד וללמד בעתיד.

☆ ☆ ☆

מהדורה זו של הספר, יוצאת במלאות השלושים לפטירתו של ידידי הבלתי נשכח, רבי מאיר יעקב זלוטוביץ זצ"ל, שנפטר בראש חודש תמוז תשע"ז, מייסד ויושב ראש הוצאת ספרים 'ארטסקרול-מסורה'.

רבי מאיר, באופיו הנדיר ובכשרונותיו המיוחדים בתחומים רבים, היה תלמיד חכם מופלג ואיש ספר, אומן בנשמתו, ובעל חזון בלתי רגילי לצד פקחות גדולה בענייני עסקים ורגישות לזולת.

גם רבי מאיר, סימל באישיותו רבת הגוונים, ובפעליו הנאדרים להרבות תורה ויראה בכל תפוצות ישראל, את חיבור מורשת ה**עבר** המפואר של עם ישראל, לבנין **עתיד** מזהיר של דורות חדשים, המתחנכים בדרך המסורה, לעד ולנצח נצחים.

ובנימה אישית, אני חש הכרת הטוב מיוחדת לרבי מאיר, על שנים רבות של חברות, עצה ותושיה, ובפרט בהמרצת ודרבון ההוצאה מהכח אל הפועל של ש"ס המשניות ב'מהדורת רייזמן'.

מי יתן והלימוד בספר זה, וכל ספרי 'מסורה-ארטסקרול', שיצאו **בעבר** ושבוע"ה יצאו **בעתיד**, יהיה לזכותו ולעילוי נשמתו, עד יקיצו וירננו שוכני עפר, במהרה בימינו.

☆

הספר הרואה אור לפניכם בזה, עם כל ספרי ושיעורי – יוצאים אל הפועל הודות לרעייתי הדגולה והיקרה, אצילת הנפש ועדינת הלב, ברכה – בטי תחי', המיוחדת להפליא בטוב לבה, במסירות נפשה ובשלימות הראויה לציון, ואשר אושרה ושאפתה להיות תמיד בשמחה. בהקרכתה הרבה לאפשר את לימוד התורה והרבצתה, ובפרט בשיעורים הרבים המתקיימים בין כתלי ביתנו, באהבת תורה ובמאור פנים – ראויים לה דבריו של רבי עקיבא (כתובות סג, א) "שלי ושלכם – שלה". אשת חיל, מנשים באהל תבורך.

אזכיר לברכה את חמותי מורתי מרת מירל תחי', המפורסמת בעדינותה ובאצילותה, ומתמידה בעצותיה הנבונות והמחכימות ובהתמסרותה לנו ולכל צאצאיה, ומעומק הלב נאחל לה, בריאות אושר ונחת לאורך ימים ושנים.

ולהבדיל בין חיים לחיים, זכור אזכור את אבי מורי הרה"ח רבי יהושע השיל ז"ל. איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג, מרביץ תורה ומחבר ספרים רבים בהלכה במחשבה ובחסידות, אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ, והוא שהמריצני ועודדני כל ימיו ללמוד וללמד ולמסור שיעורים במקהלות עם. ואת אימי מורתי, האשה החשובה רודפת צדקה וחסד, מרת הלינה שיינדל ע"ה. ואת מורי חמי, איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב חסד ומרבה להיטיב, אוהב ספר וחסיד בכל רמ"ח איבריו, ראש וראשון לכל דבר

שבקדושה, הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל, אשר היו הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד. תנצב"ה.

☆

"ומתלמידי יותר מכולם" – הוקרתי העמוקה וברכותי מקרב לב, לכל ידידי שומעי השיעורים שליט"א, שבזכותם נתבררו ונתלבנו כל דברי ההלכה והמחשבה שבספר שלפנינו, היטיבה ה' לטובים בברכה עד בלי די, בבריאות ואושר, מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

כאן המקום להביע את הערכתי והוקרתי העמוקה לידידי היקרים, אנשי אשכולות מלאי חכמה תבונה ודעת, העומדים לימיני בעריכת ספרי בשנים האחרונות.

ברכות מאליפות לעורך הראשי של ספרי 'רץ כצבי', הרב יעקב יהודה זילברליכט, המנצח בכשרונותיו המבורכים על מלאכת המחשבת של עריכת ספרי 'רץ כצבי'.

מן הפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם דרש רבי עקיבא "ערכם לפניהם כשלחן ערוך כענין שנאמר אתה הראית לדעת" (מכילתא ריש פרשת משפטים). וכתב הנצי"ב (ברכת הנצי"ב שם) "הוזהר משה על המשפטים שישים לפניהם כשלחן ערוך שיהיו שונים ויודעים טעמו של דבר ולא יסתפקו בזה". מכאן שגדולה וחשובה היא מלאכת העריכה לאין ערוך! סוד העברת, הבנת ואהבת התורה טמון בהנגשתה לפני הלומד. אם הדברים בהירים עד שטעמו של דבר ברור, הרי לך תורת ה' הנלמדת בעיון ובשמחה. אך כאשר הדברים מולידים ספק והינם קשי-הבנה, הרבצת התורה חסרה נדבך נחוץ להצלחתה.

מאז עריכת והדפסת הכרך הראשון של ספרי רץ כצבי ועד היום, זכיתי לעבוד בצוותא עם העורך הראשי, הרב יעקב יהודה זילברליכט, בכדי לשים לפניהם שלחן ערוך ומסודר. בתורת כהנים (פי"ג פי"ב) דרשו רז"ל "יערך את הנרות לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס". ואמנם במלאכת מחשבת זו של עריכת ספרי רץ כצבי לא נשאר הרב יעקב יהודה לעולם מבחוץ. אדרבה! כל כולו הוכנס פנימה אל תוך הסוגיות והשיעורים. ומתוכם בוחק אור בהיר.

"יערך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר". ולמדנו במסכת פסחים (דף נ"ט) "אין לך עבודה כשרה מערב ועד בוקר אלא זו בלבד מאי טעמא אמר קרא יערך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר". בהארת אור ה' שהוא תורת ה', אין רגע של פסק זמן. בכל עת, ערב ובוקר וצהרים יש לעמול בכדי שהאור ינצנץ ויאיר כל פנה ופנה. בעבודת העריכה אין מנוס מלחזור שוב ושוב ולבדוק היטב עד אשר כל מילה תהיה בסלע.

וכך הרב יעקב יהודה עשה ועושה לילות כימים, פשוטו כמשמעו, מערב עד בוקר בכדי ש"בוקר אערך לך". והשלחן ערוך לפניכם.

☆

בספר זה במיוחד, קובע ברכה לעצמו, ידידי הרב עובדיה יוסף טולידאנו, שהשקיע את מייטב כישורונותיו ומרצו, בליבון ובירור הנושאים הנדונים בספר זה הלכה למעשה.

ועמהם, ידידי החשובים חברי המערכת: הרב דוד אברהם מנדלבוים, הרב זאב קרימלובסקי, הרב יוסף זלושינסקי, הרב יוני הוכמן והרב יחזקאל בקנרוט. כולם אהובים, כולם ברורים וכולם עושים את מירב המאמצים, ללא לאות ובכשרון רב, להגיש לקהל הרחב את שיעורי שנמסרו בעל פה, כתורה שבכתב, ערוכה ומסודרת בבהירות. קשה לתאר את מאות השעות של עמל ויגיעה, ולעתים נדודי שינה, המושקעים בלימוד הסוגיות עד להכנת השיעורים הרואים אור בספר זה. וזאת מלבד אין ספור שעות של עבודה מאומצת, הן בשיחות טלפוניות והן באמצעות הדואר האלקטרוני, בשעות הקטנות של הלילה [בישראל ובלוס אנג'לס] שהושקעו בעריכת השיעורים והבאתם למתכונת הנוכחית הרואה אור עתה.

יבורכו כולם ממקור עליון ברוב הצלחה וכל טוב, ותשרה השכינה עליהם ועל משפחותיהם כל הימים מתוך נחת והרחבה.

☆

בהודאה על העבר ובבקשה על העתיד, לזכות ולראות את כל שיעורי בהלכה ובאגדה יוצאים לאור עולם, בבריות גופא ונהורא מעליא.

צבי רייזמן

לוס אנג'לס, י"ז תמוז תשע"ז

הסכמות שהתקבלו על ספרי 'רץ כצבי'

נכתבו לפי סדר קבלתם והדפסתם:

- אבי מורי הר"ר יהושע השי"ל רייזמן ז"ל
הרב שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, ראש ישיבת חברון
הרב ברוך מרדכי אזרחי, ראש ישיבת עטרת ישראל
הרב שאול אלתר, ראש ישיבת שפת אמת
כ"ק האדמו"ר הנחלת דן ממודז'ין זצ"ל
הרב ישראל מאיר לאו, הרב הראשי
הרב דוד חנניה פינטו, צרפת
הרב יהודה קולדצקי זצ"ל, ראש ישיבת הרב עמיאל-הישוב החדש, תל אביב
הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל, אב"ד זכרון מאיר, ובעל שו"ת שבט הלוי
הרב עובדיה יוסף זצ"ל, הראשון לציון, ונשיא מועצת חכמי התורה
הרב מיכל יהודה ליפקוביץ זצ"ל, ראש ישיבת פוניבז'
הרב ברוך דב פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז'
הרב נתן געשטעטנער זצ"ל, אבד"ק קרית אגודת ישראל, בעמח"ס שו"ת להורות נתן, בני ברק
כ"ק האדמו"ר מצאנז
הרב יחזקאל ראטה, אבד"ק קארלסבורג, ברוקלין
הרב שלום ראובן פיינשטיין, ראש ישיבה ד'סטעטן איילענד
הרב מנשה קליין זצ"ל, בעל שו"ת משנה הלכות
הרב אפרים גרינבלאט זצ"ל, רב ושו"ב מעמפיס, בעל שו"ת רבבות אפרים
הרב גבריאל צינגער, רב דק"ק נטעי גבריאל, ברוקלין
הרב מרדכי שמואל אשכנזי זצ"ל, רבה של כפר חב"ד
כ"ק האדמו"ר ממודז'ין
הרב ישראל יעקב קראוס, רבה של ביהכנ"ס יאנג ישראל האנקוק פארק, לוס אנג'לס
הרב משה שטרנבוך, ראב"ד ירושלים, בעמח"ס תשובות והנהגות ועוד
הרב אברהם יפה שלזינגר אב"ד גענף, מח"ס שו"ת באר שרים
הרב אשר זעליג וייס, אב"ד וראש ישיבת דרכי תורה, ירושלים
הרב שלמה משה עמאר, הראשון לציון, הרב הראשי
הרב דוד כהן, ראש ישיבת חברון
הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בד"ץ הישר והטוב, ירושלים
הרב יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן, ראש כולל בית דוד
הרב אביגדר נבנצל, רבה של העיר העתיקה, ירושלים
הרב מתתיהו דייטש, רבה של רמת שלמה, דומ"צ העדה החרדית, ירושלים
הרב שמואל אליעזר שטרן, ראש ישיבת חתם סופר ורב מערב בני ברק

רִץ כַּעֲבִי



עֲנִי אֲבֹת

רץ כצבי

סימן א

קדיש

פרק א: קדיש יתום

פרק ב: קדיש לאחר קריאת התורה

פרק ג: נשים באמירת קדיש

פרק ד: קדיש דרבנן

פרק ה: קדיש יתום קודם ברוך שאמר

מעשה שהיה בשנת האבל לפטירת אבי ז"ל, הוצרכתי לצאת מהעיר לצורך עסקים, באופן שלא היה ברור אם אוכל להתפלל תפילת מנחה בציבור ולומר קדיש יתום. ואז הסתפקתי האם ניתן "להשלים" את הקדיש החסר על ידי אמירת קדיש יתום נוסף בתפילת שחרית ונהיינו שאמתין למנין הבא של תפילת שחרית, ואומר שם קדיש נוסף על כל הקדישים שכבר אמרתי בתפילת שחרית במנין שבו התפללתי.

יסוד הספק הוא מה גדרו של קדיש יתום, האם הוא חלק מהתפילה, ואם כן כשם שלא יעלה על הדעת שש"ץ יאמר בתפילת שחרית פעמיים קדיש תתקבל כאשר ידוע לו שלא יוכל להתפלל מנחה, כך גם קדיש יתום של מנחה שייך לתפילת המנחה והוא חלק מתפילת מנחה, ולא ניתן להשלימו בתפילה אחרת. מצד שני, יתכן כי הקדיש אינו חלק מהתפילה, ורק קבעו לאומרו בסוף התפילה. ולפי צד זה, אם יש סך מסויים של קדישים שצריך לומר בכל יום, לכאורה אין כל מניעה לומר כבר בבוקר את כל מנין הקדישים הנצרך לומר באותו יום וכמובן, בתנאי שהם נאמרים כדין, לאחר פסוקי תנ"ך או דברי אגדה, כפי שיבואר.

ובתוך כך הסתפקתי האם מי שהחסיר לומר קדיש יתום יכול לומר במקומו קדיש דרבנן. וכאן שורש הספק הוא, האם קדיש יתום וקדיש דרבנן שווים במהותם, וממילא ניתן להשלים את אמירת הקדיש יתום החסר על ידי אמירת קדיש דרבנן. או ששני הקדישים שונים במהותם ואי אפשר לומר אחד במקום השני.

★ ★ ★

כאשר התחלתי לברר את הענין, נוכחתי לראות כי סוגיית אמירת הקדיש מסתעפת לענפים רבים.

ראשית לכול, יש למצוא את המקור ואת ההגדרות של הקדיש לסוגיו:

חצי קדיש – הנאמר בתפילה על ידי הש"ץ בין פסוקי דזמרה לבין ברכות ק"ש; בין תפילת העמידה לקדושה דסידרא; בין קריאת התורה למפטיר; לאחר קריאת התורה בימי החול; לאחר אשרי במנחה ובסליחות.

קדיש שלם [תתקבל] – הנאמר על ידי הש"ץ בתפילת שחרית לאחר קדושה דסידרא; במנחה ובערבית לאחר תפילת העמידה; בימי הסליחות בסיום הסליחות.

קדיש יתום – הנאמר על ידי מי שאין לו אב או אם, בשנה הראשונה להסתלקותם, לאחר התפילה או לאחר אמירת פסוקים.

קדיש דרבנן – שנאמר בו "על ישראל ועל רבנן", הנאמר לאחר לימוד דברי אגדה. ופעמים שמוסיפים ואומרים בקדיש דרבנן "דהוא עתיד לאתחדתא" – בסיום מסכת, או על ידי האבלים לאחר הקבורה.

ובכלל זה צריך ביאור האם אמירת הקדיש לסוגיו השונים היא **חובה** או רק **מנהג**. כמו כן יש לברר מדוע קדיש, הנחשב ל"דבר שבקדושה", נאמר גם על ידי יתומים קטנים.

ומתוך כך צריך עיון האם נשים רשאיות לומר קדיש.

שאלות אלו בענין הקדיש, ועוד רבות אחרות, יבוארו בפרקים הבאים.

פרק א: קדיש יתום

- א -

דיני אמירת ה'קדיש' בתפילה אינם מפורשים כלל בסוגיות הש"ס הבבלי והירושלמי.

הקדיש מוזכר בש"ס בשם 'יהא שמיה רבא מבורך', כדבריו של אליהו הנביא לרבי יוסי (ברכות ג, א) "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך,

הקב"ה מנענע ראשו ואומר, אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". ובספר גשר החיים (ח"א פרק ל אות א) ביאר: "בתלמוד ובמדרשים נזכר הקדיש בשם 'יהא שמיה רבא' משום שזה עיקר השבח של הקדיש", וכפי שמוכח במסכת שבת (ק"ט, ב) "אמר רבי יהושע בן לוי, כל העונה אמן יהא שמיה רבא מבורך בכל כוחו, קורעין לו גזר דינו".

המקור הראשון בדברי חז"ל לאמירת קדיש לאבלים הוא במסכת סופרים (פרק יט משנה יב) "משחרב בית המקדש התקינו שיהיו החתנים והאבלים באים לבית הכנסת, כדי לגמול חסדים לזה ולזה, חתנים לקלסן ולהלוותן לבתיהם. אבלים, לאחר שיגמור החזן תפילה של מוסף, הולך לו אחורי דלת של בית הכנסת או בפינת הכנסת, ומוצא שם האבלים וכל קרובים, ואומר עליהן ברכה, ואחר כך אומר קדיש".

אך גם בדברים אלו רב הסתום על הנגלה, ולכאורה משמע שאמירת הקדיש היתה רק בשבת לאחר תפילת מוסף, ועדיין אין מקור לאמירת הקדיש בכל התפילות, וכמה פעמים בכל תפילה. וגם יתכן שמדובר באבלים בתוך השבעה ולא בתוך שנת האבלות, וכפי שקצת משמע מההשוואה לחתנים.

- ב -

אמירת הקדיש - המעשה עם רבי עקיבא

דיני אמירת הקדיש, יסודם בדברי הראשונים, המביאים מעשה שהיה, כפי שכתב הבית יוסף (יו"ד סימן שנו) וז"ל: "כתב הכל בו על מה שנמצא באגדה שפעם אחת פגע רבי פלוני באחד שהיה מקושש עצים וכו', ואמר לו שאין מי שיצילני אם לא שיאמר בני קדיש, או יפטיר בנביא, על זה פשט המנהג לומר בנו של מת קדיש בתרא כל י"ב חודש [להלן יבואר מהו

'קדיש בתרא'], וגם להפטיר בנביא. ויש שמתפללים כל מוצאי שבת תפילת ערבית, לפי שבאותה שעה חוזרים הרשעים לגיהנום ואפשר שתגן עליהם אותה תפילה [עכ"ל]. והמעשה הזה הוא בזוהר חדש בסוף פרשת אחרי מות". וכן הובא ברמ"א (יו"ד סימן שנו סע' ד) "ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב, על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרים הנשמות לגיהנם וכשהבן מתפלל ומקדש ברכים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם".

הוא"ל ומעשה זה הוא יסוד אמירת הקדיש, ונלמדים ממנו פרטים חשובים בגדרי אמירתו, נביא את הדברים בלשונם מתוך פסקי האור זרוע (הלכות שבת סימן ג), וז"ל: "מנהגנו בארץ כנען וכן מנהג בני ריינוס לאחר שיאמרו הצבור אין כאלהינו, עומד היתום ואומר קדיש. אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש, אם נער יתום, או נער שיש לו אב ואם. וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה, דמעשה ברבי עקיבא שראה אדם אחד שהיה ערום ושחור כפחם, והיה טוען על ראשו כטעון עשרה טעונים, והיה רץ כמרוצת הסוס. גזר עליו ר' עקיבא והעמידו, ואמר לאותו האיש, למה אתה עושה עבודה קשה כזאת. אם עבד אתה ואדונך עושה לך כך, אני אפדה אותך מידו, ואם עני אתה, אני מעשיר אותך. אמר לו, בבקשה ממך אל תעכבני, שמא ירגזו עלי אותם הממונים עלי. אמר לו [ר"ע] מה זה

ומה מעשיך, אמר לו אותו האיש מת הוא, ובכל יום ויום שולחים אותי לחטוב עצים ושורפים אותי בהם. ואמר לו, בני מה היתה מלאכתך בעולם שבאת ממנו. אמר לו, גבאי המס הייתי והייתי מראשי העם ונושא פנים לעשירים והורג עניים. אמר לו, כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה. אמר לו, בבקשה ממך אל תעכבני, שמא ירגזו עלי בעלי פורענות, שאותו האיש אין לו תקנה. אלא שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות, שאילמלי היה לו לזה העני בן שהוא עומד בקהל, ואומר ברכו את ה' המבורך, ועונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, או יאמר יתגדל, ועונים אחריו יהא שמיה רבא מברך, מיד מתירים אותו האיש מן הפורענות. ואותו איש לא הניח בן בעולם, ועזב אשתו מעוברת אבל אינו יודע אם תלד זכר מי מלמדו, שאין לאותו האיש אהוב בעולם.

באותה שעה קיבל עליו ר"ע לילך ולחפש אם הוליד בן, כדי שילמדו תורה, ויעמידו לפני הצבור. אמר לו [ר"ע] מה שמך, אמר לו עקיבא. ושם אשתך, אמר לו, שושניבא. ושום קרתך, אמר לו, לודקיא. מיד נצטער ר"ע צער גדול והלך ושאל עליו, כיון שבא לאותו מקום שאל עליו, אמרו לו ישתחקו עצמותיו של אותו הרשע. שאל על אשתו, אמרו לו ימחה זכרה מן העולם. שאל על הבן, אמרו הרי ערל הוא, אפילו מצות מילה לא עסקנו. מיד נטלו ר"ע ומלו, והושיבו לפניו, ולא היה מקבל תורה עד שישב עליו ארבעים יום בתענית. יצתה בת קול ואמרה

לו, ר' עקיבא לך ולמד לו, הלך ולמדו תורה וקריאת שמע ושמונה עשרה ברכות וברכת המזון, והעמידו לפני הקהל, ואמר ברכו את ה' המבורך וענו הקהל ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יתגדל יהא שמיה רבא. באותה שעה מיד התירו המת מן הפורענות, מיד בא לר"ע בחלום ואמר יהי רצון מלפני ה' שתנוח דעתך בגן עדן שהצלת אותי מדינה של גיהנם. מיד פתח ר"ע ואמר, יהי שמך ה' לעולם ה' זכרך לדור ודור. וכן מצא מורי ה"ר אלעזר מוורמשא דתנא דבי אליהו רבא, דקטן האומר יתגדל מציל אביו מן הפורענות.

כפי שציין הבית יוסף, מעשה זה מובא גם בזוהר, ושם מסופר שאותו הבן גדל בתורה ונסמך בתואר רבי, ואז נגלה המת בחלום אצל רבי עקיבא ואמר לו: "רבי, הקב"ה ינחמך כפי שניחמתני, כי בשעה שאמר בני ההפטר, הפקיעו ממני דין גיהנם, ובשעה שעבר להתפלל ואמר קדיש, קרעו לי גזר דיני מכל וכל, ובשעה שנתחכם בני והוסמך על ידך, עטרוני בכתרם של צדיקים והושיבוני עמהם בגן עדן". ושמו של הבן היה רבי נחום הפקולי, שנקרא כן על שם הכתוב (ישעיה כח, ז) פקו פליליה, לרמוז שהוציא את אביו מדין גיהנם.

על כל פנים, מדברי המעשה הזה נראה שהקדיש לא נאמר רק בשבת לאחר תפילת מוסף, כפי שאולי היה משמע מדברי מסכת סופרים, אלא בכל שנת האבל אחר הפטירה, כמבואר בדברי הראשונים

ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם. ומפני גודל מעלתו תקנוהו בלשון ארמית, מפני שבבבל דיברו בלשון זה, ולכן כדי שכולם יבינו תקנו בלשון המדובר. ועוד יש טעמים כמוסים בזה".

ויש להעיר, שכנראה כוונתו לומר שהקדיש בנוסח הנאמר בימינו תוקן על ידי אנשי כנסת הגדולה, משום שעיקר השבח בקדיש – "יהא שמיה רבה מברך", אמר כבר יעקב אבינו כאשר בירך את בניו לפני הסתלקותו מהעולם, כמובא בתרגום ירושלמי (בראשית מט, ב): "ענא אבונן יעקב ואמר להון, אברהם אבוי דאבא קם מנה פיסול ישמעאל וכל בני קטורה. ויצחק אבא קם מנה פיסול עשיו אחי, ואנא דחיל דלא יהא ביניכון גבר לבה פליג על אחוי למיזל למפלח קדם טעון אוחרנין. ענין תרי עשרתי שבטוי דיעקב כלהון כחדא ואמרין, שמע מינן ישראל אבונון ה' אלהנא ה' חד. עני יעקב אבונן ואמר, יהא שמה רבא מברך לעלמי עלמין" [אמר יעקב לבניו, אברהם אבי אבא יצאו ממנו ישמעאל ובני קטורה. יצחק אבי, יצא ממנו עשו אחי. ואף אני ירא שמא יהיה ביניכם מי שיחלוק על אחיו וילך לעבוד עבודה זרה. מיד ענו כולם ואמרו, שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד. ענה יעקב ואמר, יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא].

מבואר איפוא כי עיקר מהות הקדיש הוא התפילה שיתרבה כבוד שמים בעולם.

שהובאו בבית יוסף וברמ"א ש"נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש".

יחד עם זאת, מפורש בדברי האור זרוע הנ"ל כי בצרפת לא נהגו אז, שדווקא יתום אומר את הקדיש.

כמו כן, אין בדברים הנ"ל מקור לאמירת הקדיש בכל המקומות בהם נהוג לאומרו בזמנינו, כמפורט בפתיחה לשיעור.

- ג -

הקדיש – תפילה לריבוי כבוד שמים בעולם

הערוך השלחן (או"ח סימן נה סע' א) הוסיף פרטים אודות התקנה לומר קדיש:

"הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון, והיא תפילה על חילול שמו יתברך מחורבן בית המקדש וחורבן ארץ הקודש ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ. ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך, כמו שאמר הנביא (יחזקאל לח, כג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'. ואמר רבי יוסי בריש ברכות (ג, א) שפעם אחת שמע בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים וכו', ואמר לו אליהו הנביא שג' פעמים ביום יוצא בת קול כזה, ולא עוד אלא שבשעה שישאל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמיה רבה, הקב"ה מנענע בראשו

- ד -

קידוש שמו, על ידי אמירת הקדיש, ושהצבור עונה אמן יהא שמיא רבה, לכפר לו גם על עוון חילול השם".

ועוד מוסיף גשר החיים: "ויש בהקדיש גם מצדוק הדין, דהאבל עלול מתוך מרירות הלב להרהר ח"ו אחר מידותיו, ובאמרו יתגדל ויתקדש כו' הרי הוא מקבל דין מלכות שמים שכל משפטיו אמת וצדק [ולהלן] אמרנו שזוהי כוונת "בעלמא דברא כרעותיה", וצדוק הדין מקדש שמו יתברך".

מעם נוסף, מדוע נאמרת תפילה על קידוש שם שמים בעולם לאחר פטירת האדם, הביא בספר דרכי מוסר (ח"א עמ' ריב) בשם רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי: "היות וכל יהודי מקדש שם שמים בחייו, נמצא כבוד שמים מתמעט על ידי הסתלקותו של יהודי מן העולם, על כן אומר הבן יתגדל ויתקדש שמיא רבא".

הנה כי כן, באמירת הקדיש, יש תועלת גדולה לנפטר, כי הקדיש גורם לריבוי כבוד שמים בעולם – אשר נזקק לזכות הנפטר.

הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויחי אות יב) כתב שיש תועלת נוספת באמירת הקדיש, וז"ל: "הקדיש הוא בעולם העשיה, שיש בו תועלת לנפטר, אם יאמר אותו בנו תוך שנים עשר חודש, וגם בכל יום יארציט. ויש בו שתי תועליות, האחד להצילו מדין גהינם, והשני להכניסו לגן עדן, ולהעלותו ממדרגה למדרגה. לכך אומרים אותו היתומים תוך שנים עשר

בביאור הדבר, מדוע דווקא לאחר פטירת האדם מהעולם נתקנה תפילה מיוחדת שיתגדל ויתקדש כבוד שמים בעולם, כתב אחיו של המהר"ל מפראג ב'ספר החיים' (פרק ח) וז"ל: "ועיקר הטעם נראה לפי שאין מיתה בלא חטא, ורובם מתים בשביל עוון חילול השם, שלא יכופר אותו עוון עד ימותו. וכשהקב"ה נפרע מן החוטא אז שמו של הקב"ה מתקדש, שנאמר (יחזקאל לח, כב) ונשפטתי וגו' ואחר כך (שם פסוק כג) והתגדלתי והתקדשתי. ולכך עומד הבן של החוטא הזה שמת ואומר לפני התיבה יתגדל ויתקדש, כלומר מתנחם אני על מיתת אבי הואיל ושמו של אבי שבשמים מתגדל ומתקדש על ידי מיתתו ומיד מת".

ובזה מובן הסוד שגילו מהשמים לרבי עקיבא, שבן האומר קדיש על אביו, מציל אותו מדינה של גיהנום, כמפורש בדברי הרמ"א שהובאו לעיל "וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם". וכמו שביאר בספר גשר החיים (ח"א פרק ל אות ד) "והטעם, דעל ידי שאומר הקדיש, והציבור עונה אחריו יהא שמיא רבה מברך, מתקדש שמו הגדול בעולמות העליונים, ומתכפר גם עוון חילול השם החמור מכל. דהא יש ד' חילוקי כפרה (יומא פו, א), והחילוק הרביעי, עבר על חילול השם, תשובה ויום הכיפורים ויסורים תולים, ומיתה ממרקה. ושמא לא זכה הנפטר לעשות תשובה. הנה אמירת הקדיש מבנו שאומרים לעילוי נשמתו – מועיל

חודש, וגם ביום יארצייט בכל שנה ושנה. וכך היה נוהג רבינו האר"י זיע"א, לומר קדיש בתרא זה בכל שנה שנפטר בו אביו, בין בשחרית בין בערבית, וכנזכר בספר הכוונות, עיין שם".

דברי רבי חיים ויטאל בספר שער הכוונות (דרוש הקדיש דף טו ע"ב) בשם האריז"ל, הובאו בספר ילקוט יוסף: "טעם אמירת הקדיש אינו כמו שחושבים המון העם שהוא רק כדי להציל נפש הנפטר מדינה של גיהנם, אלא יש בו תועלת רבה להכניסו לגן עדן ולהעלותו ממדרגה למדרגה, ולכן [אומרים קדיש] גם בשבתות וימים טובים שהרשעים מוצאים בהם מנוחה, ואין דנים אותם בגיהנם, כמבואר בזוהר הקדוש (תרומה דף קנ)".

מכ"ל זה למדנו איפוא, את גודל חשיבות אמירת הקדיש ומעלותיו, והטעמים שתיקנו לאומרו לאחר פטירת האדם.

- ה -

קדיש יתום - חובה או מנהג

והנה, בדברי הבית יוסף והרמ"א שהובאו לעיל [אות ב] מפורש ש"נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש", וכוונתם לקדיש הנאמר בתפילת שחרית אחרי אין כאלקינו. ואם כן יש לעיין מהו המקור למנהג הרווח היום לומר כמה פעמים קדיש בכל תפילה.

יסוד התשובות לשאלות אלו נמצא בדברי שו"ת מהרי"ל (החדשות, סימן כח)

שנתבקש לתת "טעם למה נקרא קדיש יתום, ולמה הקטנים אומרים זה הקדיש, הואיל והוא דבר שבקדושה" [שהרי שנינו במסכת מגילה (כד, א) "קטן אינו פורס על שמע" - מפני "שהוא בא להוציא רבים ידי חובתן, וכיון שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתם", רש"י שם].

והשיב המהרי"ל: "הקדיש הזה ניתקן אחר פסוקי דא"ר אלעזר א"ר חנינא ואחר שיר המעלות וכן אחר הדרשות. והיתומים שאומרים אותו לפי שאין יכולים לומר ברכו אלא אם כן נעשו גדול, דכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, וכולהו קדישי דעלמא תקנתא דרבנן נינהו, אבל קדיש זה לאו דבר שבחובה הוא, הלכך יכולים קטנים לאומרו. ובעובדא דרבי עקיבא הוזכר גם כן יהא שמיא רבא. ומהאי טעמא נמי נ"ל דאפילו הגדולים קפדי טפי אקדיש דיתום [יותר] משאר קדישים וברכו, משום דקדיש זה הוי תוספת ולא חובה, וסברי דעבדי טפי קורת רוח להוריהם מבאחרים. ואין דעתי מסכמת עמהם בזה, דאדרבה גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ומהר"ז רונקיל ז"ל אמר לנערים יתומים קטנים להרבות בהפטרות כדי לומר ברכו. ומה שנוהגין ביש מקומות לומר תדיר קדיש יתום, מעת שנתרבה שעת הזעם בעולם לא היו מסתפקים בשבתות וימים טובים [כפי שמובא במסכת סופרים שהיה המנהג לומר קדיש יתום בשבת לאחר מוסף]. והגדולים גם כן אין כולם רגילים לעבור לפני התיבה, וגם ראיתי

שמוחים בהם [שלא] להתפלל כדי שלא יתפללו שאינם ראויים לכך".

למדנו מדבריו שיש הבדל מהותי בין הקדישים הנאמרים בתוך התפילה על ידי הש"ץ, שהם חובה, ולכן קטנים אינם יכולים לאומרם כדין כל דבר שבחובה. לבין הקדישים הנאמרים לאחר התפילה, שאינם דבר שבחובה, ולכן הם נאמרים גם על ידי קטנים. וכנראה מתוך הבדל זה, בתקופות הקשות שעברו על כלל ישראל "שנתרבה שעת זעם בעולם", רבבות יהודים נהרגו על קידוש השם ונתרבו היתומים רחמנא ליצלן, נוצר המנהג לומר קדישים נוספים [מלבד הקדישים שהם חובה בתפילה] כדי שיתומים רבים ככל האפשר יוכלו לומר קדיש. והיא הנותנת, מאחר והנהיגו לומר עוד קדישים, ואותם קדישים אינם דבר שבחובה, גם הקטנים רשאים לאומרם. וזהו איפוא הטעם שנקרא קדיש זה 'קדיש יתום'.

כפי הנראה, לאחר אותם ימי עברה וזעם נהגו להוסיף עוד קדישים, ולומר קדיש כל יום, ולא רק בשבתות וימים טובים.

- י -

כשנדייק בלשון הרמ"א הנ"ל, שהביא דין זה של אמירת קדיש אחר אביו ואמו בלשון "ונהגו", משמע שאמירת הקדיש אינה חיוב אלא מנהג.

מאידך, בערוך השלחן [לעיל אות ג] כתב ש"הקדיש הוא שבח גדול

ונורא שתיקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חרבן בית ראשון". ומקור הדברים בשו"ת בנימין זאב (סימן רב) שכתב: "ולע"ד נראה שלפי שאין כל האנשים נכונים ומזומנים לומר כל התפילה וקדיש וברכו ולא כל האדם יודע גם לא יוכל להתפלל בכל עת, תיקנו חכמים הראשונים דבר שזה לכל, שיאמרו לפחות זה הקדיש בתרא שהוא דבר נקל וכל אדם יודע אותו. ומפני זה כל איש אשר נשא לבו בחכמה יתפלל ברוב מנחה ותפלת ערבית ושחרית, שכל עוד אשר יוסיף להתפלל ולהרבות באמירת הקדישים נחא טפי לנפשות המתים. ואשר אין כח בו או דעת להתפלל כל התפילה, אומר זה הקדיש למען לא יהיה חסר מכל וכל ודיו". ומהלשון "תיקנו" משמע שתקנה זו נעשתה חובה.

ובספר דברי סופרים (אבלות סימן שעו ס"ק לו) כתב: "ומשמע בלבוש, שמה שכתב שהוא תקנת ראשונים, הכוונה שהם תיקנו שקדיש זה לא יאמרו אדם אחר, ויניחו אותו ליתומים. אבל עצם אמירת הקדיש הוא רק מנהג. ומכל מקום מצוה על היתומים לומר קדיש על אב ואם ולעשות נחת רוח לנשמתם". וציין שם לדברי המהרש"ל בספרו ים שלמה (קידושין פ"א סימן סג) בנדון אב שצוה את בנו שלא יאמר קדיש על אמו "דאין לשמוע לו, מאחר שנהגו מאבותינו הקדושים לומר קדיש יתום, מעובדא דר' עקיבא, שמורה ממנו שהוא זכות ונייח נפש לשוכני עפר לומר קדיש, הוי כאילו אומר לו שלא יעשה דבר שהוא מדברי סופרים, ובפרט מאחר

שמצינו (קידושין לא, ב) שתיקנו שמחוייב לומר תוך שנה ראשונה הריני כפרת משכבו, כל שכן לומר קדיש. ועוד, אביו שמוחה בדבר, עובר על ואהבת לרעך כמוך, ואסור לו לשמוע בענין זה".

ומבואר, כי אמירת קדיש יתום, הגם שעיקרה מנהג, אולם היא בגדר של מצוה מדברי סופרים, שהיתומים מחוייבים בה.

ובשו"ת יד אליהו (ח"א סימן סו) כתב שבאמירת הקדיש מקיים הבן מצות עשה מדאורייתא של כיבוד אב ואם, וז"ל: "אמירת הקדיש שהוא מדברים העומדים ברומו של עולם, והדבר ידוע לכל שכל מגמת האב על הבן שיצילנו הבן מדינה של גהינם, והוא גדול ממצות כיבוד אב אשר מכבדו בחייו, שכמה פעמים האב מוחל על כבודו. אבל קדיש לא ניתן למחילה ולא יעשה האב בחייו למחול את הבן מקדיש גם אם יתן איש לו כל הון ועושר שבעולם. וגם בפשוט הוא בכלל מצות עשה דכיבוד אב שמחוייב לכבדו לאחר מותו, ואין גנאי גדול מזה שאין הבן חושש לומר קדיש על אביו, ומכל שכן דאנן סהדי אלו היה יודע האב ממיתתו פתאומית שהיה מצוה לו, שכל אב מקוה לזאת, וכאילו נצטוה הבן בפירוש לומר קדיש". וכן מבואר בספר דרך פיקודיך (מצוה לג) "בכלל מצות כיבוד הנהוג בכל תפוצות ישראל, שיאמר הבן קדיש בציבור עבור נשמת אביו ואמו י"א חדשים שלמים אחר

פטירתם, וכן בכל שנה ושנה ביום היארצייט אומרים קדיש. ומי שיודע לעבור לפני התיבה, עובר לפני התיבה, כי זה נחת רוח להנפטר ועילוי לנשמתו כשאומר הבן קדושה וברכו בצבור".

ובשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן יד) הוסיף שמאחר ונהגו לומר קדיש אחר פטירת אביו ואמו, הרי שמי שאינו נוהג כן נחשב כמזלזל בכבוד הנפטר: "ואצל העולם נחשב המחסר קדיש אחד מקדישים אלו, מזלזל בכבוד הנפטר. כי בעיני העולם אמירת כל הקדישים הם צורך גדול לנפטר, וחובה גדולה היא על היתומים לאומרם כולם, ואין לך כבוד גדול מאמירת הקדיש, והרואה את זה יושב ואינו אומר קדיש, חושב מתעצל ומזלזל בכבוד הנפטר".

- ז -

קדיש בתרא - הקדישים שאחר התפילה

על פי דברי המהרי"ל שהקדיש העיקרי הוא זה שנאמר בתפילת הש"ץ לפני העמוד, כתב בערוך השלחן (יורה דעה ס"ו שער סע' יב) וז"ל: "הקדיש הוא ענין גדול ובזה מזכים להמת הן להצילו מגיהנם והן להעלותו במעלות, אך עיקרי הקדישים הם מה שבתוך התפילה, אבל קדישים שאחר עלינו ושיר של יום, אינם אלא בשביל הקטנים. אבל מי שיכול להתפלל לפני העמוד יגיד הקדישים שבתוך התפילה, שהם העיקריים, ושאר התפילה יניח

לקטנים ולא יגזול אותם. ורבים מעמי הארץ טועים לומר דעיקר הקדיש הוא מה שאחר התפילה, ונקרא קדיש יתום, ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם".

ואכן, הרמ"א מביא את דין אמירת הקדיש בהלכות תפילה (או"ח סי' קלב סע' ב) "ואומרים קדיש יתום אחר עלינו". וכתב המשנה ברורה (ס"ק י) "שהרי לעולם צריכין לומר קדיש אחר שאמרו פסוקים, ובעלינו יש גם כן פסוקים וצריכים קדיש אחריו. אלא שנהגו בקדיש זה להניחו ליתום שמת אביו ואמו, מפני שיש יתומים קטנים או אפילו גדולים שאינם יכולים להיות שלוחי ציבור ולומר קדיש וברכו אחר אביו ואמו [שאם היו יכולים להתפלל לפני העמוד זהו טוב יותר מאמירת קדיש]. וכבר ידוע ממעשה דר' עקיבא תועלת הגדול שיש למת כשיש לו בן האומר קדיש וברכו, וביותר בתוך שנה ראשונה, לכך תקנו והניחו קדיש זה שאין צריך שום דבר יותר ליתומים, הן קטנים הן גדולים".

מפשטות דברי המהרי"ל משמע שהיתומים אומרים את כל הקדישים שבסוף התפילה, דהיינו: אחר עלינו, שיר של יום, ואין כאלקינו. ואם כן, היינו דברי הרמ"א בהלכות אבלות "נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש", וכמו שכתב בספר דברי סופרים על הרמ"א (שם ס"ק לח) וז"ל: "קדיש בתרא, דהיינו הקדיש שאחר עלינו, כן כתב בחכמת אדם (כלל קצא סע' יב) וכן מבואר מדברי הרמ"א בהלכות תפילה

שכתב ואומרים קדיש אחר עלינו. ומכל מקום מבואר בדברי כל הפוסקים, שיש ליתומים את כל הקדישים שאומרים אחר התפילה. וכלל הענין הוא, כי אותם קדישים שאומרים בתוך התפילה נתקנו כחלק מנוסח התפילה. ואותם קדישים הם ככל דבר שבקדושה, שאינם נאמרים אלא על ידי גדול, אבל הקדישים שאומרים לאחר התפילה שאינם חובה כמו הקדישים של התפילה, יכולים הקטנים לאומרו. ומעתה מה שכתב הרמ"א שהיתומים אומרים קדיש בתרא - כלול בזה כל הקדישים שאומרים אותם שלא מחמת סדר התפילה, דהיינו הקדיש שאומרים אחר עלינו שאומרים אותו מחמת שיש בו פסוקים, ולעולם צריכים לומר קדיש אחר שאמרו פסוקים. וכן הקדיש שאחר שיר של יום, שאומרים אותו מחמת שיש בו פסוקים. וכן הקדיש דרבנן שאומרים אחר אין כאלקינו, שאומרים אותו מחמת שאמרו בו ברייתא וגמרא".

ברם, כפי שציין בדברי סופרים, לדעת האריז"ל "קדיש בתרא" הוא הקדיש הנאמר קודם עלינו לשבח, ולא זה שנאמר אחריו, כמו שכתב בכף החיים (סימן נה ס"ק כ) וז"ל: "ובענין הקדיש שאומרים היתומים, לפי דברי האריז"ל הוא דווקא קדיש בתרא שאומרים קודם עלינו לשבח, הוא מועיל לנשמת המת". ומבואר בדבריו, כי "קדיש בתרא" שהיה האריז"ל אומר בין בשחרית ובין בערבית (כמובא בבן איש חי, לעיל אות ד) הכוונה לקדיש הנאמר קודם עלינו לשבח.

- ח -

מנין הקדישים - להרבות בקדישים

הבית יוסף (או"ח סימן נה ס"א) הביא את דברי שבולי הלקט (תפילה סימן ח) "ואין פוחתים משבע קדישים בכל יום, והגאונים כתבו על שם הכתוב (תהלים קיט, קסד) שבע ביום הללתיך". ושבע הקדישים הם: ארבע בשחרית - קודם יוצר אור (חצי קדיש). אחרי חזרת הש"ץ (חצי קדיש). אחרי אשרי ובא לציון (קדיש תתקבל), אחר עלינו. ושלושה במנחה וערבית - אחרי אשרי (חצי קדיש), קודם שמונה עשרה של ערבית (חצי קדיש) ולאחר תפילת ערבית, אחרי חזרת הש"ץ (קדיש תתקבל). ובפרישה כתב: "והא דלא חשיב קדיש אחר תפילת שמונה עשרה למנחה, דהיינו קודם התחלת תפילת ערבית. יש לומר, דכל שכן הוא מקדיש שאחר תפילת שמונה עשרה של שחרית".

בספר גשר החיים (ח"א פרק ל אות ז) סיכם את הדעות השונות בענין מנין הקדישים הנאמרים בכל יום, וז"ל: "בספר כף החיים (ריש סי' נה) הביא בשם האריז"ל שצריכים לומר (ולשמוע) י"ב קדישים ליום: ששה בשחרית, ארבע דלעיל, ואחד אחר אין כאלקינו, ואחד קודם הודו (או קודם ברוך שאמר). וששה במנחה וערבית (על פי מנהגי הספרדים שנים במנחה וארבע בערבית, ולפי האשכנזים שלוש במנחה ושלושה בערבית), עכ"ד. ואנו נוהגים י"ג קדישים, היינו גם קדיש אחר שיר של יום (אף שאין זה חובה). ועל דבר זה סיים בכף החיים, שיש שנהגו י"ג קדישים כנגד י"ג מידות (אלא שהוא הוסיף את הקדיש על פי מנהג הספרדים אחר למנצח בנגינות שאחר מנחה).

והנה השערי תשובה (או"ח סימן נה ס"ק א) והמשנה ברורה (שם ס"ק א) הביאו בשם ספר כנסת הגדולה: "כאשר טוב למעט בברכות, כך טוב למעט בקדישים", וציינו למה שכתב בתשובת דבר שמואל (סימן קפג) "קרא תגר על זה שנאספים עשרה בני אדם ואומרים כמה קדישים על פסוקי תורה או משנה או גמרא". ובתוך דבריו כתב הדבר שמואל: "שמתי פי כפיו וצערי כצערו מתרעם על מדות הללו המרבים באמירת הקדישים בכל מקום ובכל זמן מבלי הקדמת תיקון תפלה וקריאה וכוונה כראוי עד שנמצאו כמזלזלים בהדרת קודש, ומתישים כח קדושת ה' הגדול והנורא. וחזינן לרבנן קשישי במסכת שבת פרק כל כתבי, דלייטי לאומר הלל בכל יום משום האי טעמא דזילותא והוקר רגלך וכו', כעין הרבות בברכות בלי צורך שאסרו הפוסקים". וכן דעת ערוך השלחן (סי' נה ס"א) שכתב: "יש מהמון בני ישראל, שסוברים שמצוה להרבות בקדישים, וכמה טועים הם, וקורא אני עליהם (איכה ד, א) תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות. ואין משתמשים בשרביטו של מלך מלכי המלכים הקב"ה רק כפי מה שהרשה אותנו, והמרבה בהם מזלזל בהדרת קודש. וכבר כתב אחד מגדולי הפוסקים בסימן הזה דכשם שטוב למעט בברכות כמו כן טוב למעט בקדישים. ואחד מיוחד מגדולי החסידים צעק מרה על זה [החסיד דבר שמואל בתשובה סימן קפג] המרבים באמירת הקדישים וכו' מתישים כח קדושת ה' הגדול והנורא".

אולם לעומתם כתב האשל אברהם (בוטשאטש סי' נה) שאדרבה, כל המרבה באמירת קדישים הרי זה משובח: "נראה דלא שייך מוסיף באמירת קדיש. ואין זה כאמירת ברכות שצריך ליזהר מלהרבות בברכות שאינן צריכות, מה שאין כן בזה לא מצינו שום קפידא. וגם שהיא דבר שבקדושה, על כל זה אינו בבחינת ברכה. והרי גם י"ג מידות קיימא לן שהם בגדר דבר שבקדושה שאין לאמרם פחות מעשרה כידוע, ומכל מקום אין קפידא להרבות באמירתם כמה פעמים זה אחר זה ברצופים וכנהוג. ומכל שכן קדיש, שאין בו שום הזכרה, ולא שום שם שאינו נמחק, דפשיטא שאין שום קפידא לחלק מזמורים לומר ביניהם קדישים וכנהוג. אך המנהג הוא כשאנשים שונים רוצים כל אחד ואחד לומר קדיש, שבכהאי גוונא אין שום קפידא בהחלט לכולי עלמא, כיון שכל אחד ואחד אומר קדיש אחד. ונתקן מתחילה שיאמרנו כל אחד ואחד הרוצה לאומרנו. ומצד זה

נראה שאין למעט מאמירת קדישים הנהוגים בכל יום עכשיו: אחר שיר של יום, ואחר אין כאלקינו, ואחר עלינו וכדומה, וגם אם אין שם אבל לא יגרעו מהם. וכן אני נוהג לומר כל קדישים אלו. כשאני מתפלל לפני העמוד". וסיים האשל אברהם: "ולזה כבר נתפשט המנהג בכל מעריב בזמנו לומר פסוקים מלוקטים והם יותר משלשה, ואחר כך קדיש וברכו. ונתפשט כעת על פי דפוס לומר גם פסוק והוא רחום יכפר עון וגו' ה' הושיעה וגו' קודם הקדיש. וביום טוב אומר אני גם כן ג' פסוקים וקדיש וברכו, וכן הוא נכון על הצד היותר טוב".

מפורשת איפוא מחלוקת בין הפוסקים, האם ריבוי אמירת קדישים הוא מעלה, וכל המרבה הרי זה משובח. או שח"ו יש בזה חסרון, ואולי אפילו איסור שמזלזל בהדרת הקודש, בדומה לאיסור לברך ברכה שאינה צריכה, וצ"ב מה שורש המחלוקת.

★ ★ ★

- ט -

ובהפסבר צדדי הספק נראה, על פי דברי האחרונים (קהילות יעקב, ברכות סימן טז; הגר"ש רוזנבסקי, ספר זכרון שמואל סימן כב) בביאור מחלוקת הראשונים המובאת בתוספות (ברכות כו, ב ד"ה טעה) בדין מי שטעה ולא אמר 'יעלה ויבוא' בתפילת מנחה של ראש חודש [ובערב כבר לא ראש חודש], האם צריך להתפלל ב' פעמים ערבית. מצד אחד כתב רבינו יהודה ש"לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד, הרי כבר התפלל

ביאור הדברים נראה בהקדם מה שהסתפקנו בפתיחת השיעור, מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה. האם נחשב חלק מהתפילה, ויש עליו שם תפילה. או שאינו חלק מהתפילה, אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרם בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אין לו דין תפילה.

ראש חודש] - אין לו לחזור ולהשלים בתפילה הסמוכה [כן דעת רבינו יהודה המובא בתוספות].

ע"ל דרך זה יש להסתפק, האם כאשר תיקנו לומר קדיש יתום הרי זה נעשה חלק מגוף התפילה. או שכפי שמצאנו בהזכרת מעין המאורע, שאף שתיקנו וחייב להזכירן בתפילה, מכל מקום אין ההזכרות חלק מגוף התפילה, כך גם ניתן לומר בקדישים שתיקנו לאמרם לאחר התפילה, אף שצריך לאומרם, מכל מקום אינם חלק מגוף התפילה אלא נתקנו כהוספה לתפילה.

ולכאורה נראה להוכיח שהקדיש הנאמר אחרי עלינו אינו חלק מהתפילה, מדברי המהרי"ל הנ"ל [אות ה] שכתב כי קדיש זה "לאו דבר שבחובה הוא, הלכך יכולים קטנים לאומרו". ואם כן, עצם העובדה שקטן אומר קדיש למרות שקדיש הוא דבר שבקדושה, מוכיחה כי הוא אומר את הקדיש בגלל שאין זה חלק מהתפילה.

אולם יש לדחות זאת ולומר, שגם אם קדיש זה חלק מהתפילה, אולם ודאי שאין הוא חובה, וזו איפוא הסיבה לחלק בין הקדישים הנאמרים בתוך התפילה על ידי הש"ץ, שהם חובה, ולכן קטנים אינם יכולים לאומרם כדין כל דבר שבחובה. לבין הקדישים הנאמרים לאחר התפילה, שאינם דבר שבחובה, ולכן הם נאמרים גם על ידי קטנים.

כל תפילת המנחה מבעוד יום לבד ראש חודש שלא הזכיר, אם כן אין מרוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ראש חודש, שהרי לא יזכיר עוד תפילת ראש חודש, ושמונה עשרה כבר התפלל". אולם מצד שני הביאו התוספות את דברי רבי משה מאלווא"ר שדייק מדברי הרי"ף, שצריך להתפלל ב' פעמים ערבית. ושיטה זו מוסברת יותר בדברי הרא"ש בסוגיא שהביא שחכמי פרוניציה היו אומרים שמכיון ולא יצא ידי חובתו בתפילה שבה לא אמר 'עלה ויבוא' "הוא ליה כאילו לא התפלל" ולכן צריך להתפלל בערבית של מוצאי ראש חודש פעמיים.

ויפוד מחלוקתם, שהדבר תלוי מהי הגדרת ה"הזכרות" [יעלה ויבוא, 'טל ומטר', 'עננו' וכיו"ב] הנאמרות בתפילה, וכתוצאה מכך כיצד מוגדרת תפילה ששכח מלומר בה הזכרה: האם ההזכרה היא חלק ממטבע התפילה, ואם כן, כששכח את ההזכרה הרי זה כאילו כלל לא התפלל, ועל כן צריך להשלים את התפילה בתפילה הסמוכה לה [כן דעת הר"מ מאלווא"ר וחכמי פרוניציה]. אך אם ההזכרה אינה חלק ממטבע התפילה, אלא יש לה דין "הזכרה" ו"תוספת" שיש להוסיף על עצם התפילה, הרי כששכח ולא אמר את ההזכרה הרי זה נחשב שהתפלל, אלא שחסרה לו ההזכרה, ולכן באופן ש"לא ירוויח דבר" בתפילה השניה, וכגון בנדון הנ"ל [לא אמר 'יעלה ויבוא' במנחה של

ונראה כי הספק מזה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה, האם נחשב חלק מהתפילה, או שאינו אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אינו חלק מהתפילה – עומד ביסודן של כמה מהלכות קדיש.

- י -

התחילו עשרה להתפלל ויצאו מקצתם - האם אומרים קדיש -

בשלחן ערוך (או"ח סי' נה סע' ב) נפסק: "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל, והוא שנשתיירו רובן". ובהמשך (סעיף ג) נפסק: "אם התחיל באבות ויצאו מקצתן, גומר אפילו קדושה". והרמ"א כתב: "ואם יצאו מקצתן לאחר שהתחילו להתפלל יוצר, לא יתחיל הש"צ להתפלל התפלה בקול רם, דכבר נשלם תפלת יוצר. ואם יצאו לאחר שהתחיל בקול רם וקדושה, יכולים להשלים כל סדר קדושה ולומר הקדיש שלם שלאחריה דשייך לתפלה, שהרי אומר תתקבל צלותהון".

אמנם במשנה ברורה (ס"ק כ) מפורש שאת הקדיש הנאמר אחרי עלינו לשבח לא יאמר אם יצאו חלק מהמתפללים ולא נשאר מנין, וז"ל: "אבל הקדיש שאחר עלינו לא יאמר בזה, ואפילו אם התחיל לומר עלינו בעשרה ויצאו מקצתן, גם כן לא יאמר הקדיש דאינו אלא מנהג" [והיינו לפי נוסח אשכנז, ואילו לפי נוסח ספרד הכוונה לקדישים הנאמרים משיר של יום ואילך].

ומפורש איפוא, שיש הבדל הלכה למעשה בין הקדישים שהם חלק מהתפילה – אשר מותר לאומרם גם כשאין כבר עשרה, מכיון שבשעה שהתחילו את התפילה היו עשרה, ואם כן סיום התפילה, ובכלל זה אמירת הקדיש, נגרר אחרי ההתחלה, ושפיר רשאי לומר את הקדיש. ובין הקדישים הנאמרים אחרי התפילה, שאינם נחשבים חלק מהתפילה, ולכן אם בשעת אמירתם אין עשרה, לא ניתן לאומרם.

ובטעם הדבר, כתב המשנה ברורה, משום שהקדישים הללו אינם אלא "מנהג". ודבריו מבוארים היטב לפי האמור לעיל [אות ה-ו] שיש הבדל בין הקדישים שבתוך התפילה שנתקנו כחלק מהתפילה, לבין הקדישים שלאחר התפילה הנאמרים על ידי היתומים שהם מנהג שיסודו בתקנה שהיתומים יאמרו את הקדיש. ולכן רק בקדישים שהם חלק מהתפילה, שייך לומר שאם בתחילת התפילה היה מנין ויצאו מקצת מהמתפללים, נגרר סוף התפילה [שהוא חלק מהתפילה] אחר ההתחלה, ויאמר קדיש, כי בהתחלה היה מנין. מה שאין כן בקדישים שאחר התפילה שאינם אלא מכח מנהג, אין הם חלק מהתפילה, ולכן אם בשעה שצריכים לאומרם אין עשרה, לא יוכל לומר קדיש כי כבר אין זה

חלק מתחילת התפילה שנכחו בה מנין מתפללים.

- יא -

צירוף קמן לעשרה לצורך אמירת קדיש

כאשר אין עשרה מתפללים בבית הכנסת, נחלקו הפוסקים, האם ניתן לצרף קטן לתשעה מתפללים גדולים. בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ד) כתב: "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבין שש ויודע למי מתפללים, ולא נראים דבריהם לגדולי הפוסקים. והוא הדין דעבד ואשה אין מצטרפים". והרמ"א הוסיף: "מיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק". והביא המשנה ברורה (ס"ק כד) בשם המגן אברהם: "ובזמנינו נוהגים לצרף קטן על ידי חומש שבידו, ומיהו דווקא לשמוע ברכו וקדיש שהוא חיוב, אבל קדיש שאחר עלינו לא יאמרו". ולכאורה לא מובן, מדוע חילק המג"א בין הקדישים שבתוך התפילה, שניתן לצרף קטן לצורך אמירתם, ובין הקדיש שאחר עלינו, שלא ניתן לצרף קטן.

וצריך לומר, שכנראה סובר המג"א שגם לאחר שתיקנו לומר את הקדישים שלאחר התפילה, מכל מקום הקדישים אינם חלק מהתפילה אלא תוספת ומנהג בעלמא, ולכן אין זה נקרא 'שעת הדחק' לומר את הקדישים הללו, ולכן אין היתר לצרף קטן למנין כדי לאפשר את אמירתם. מה שאין כן קדיש וברכו, שהם חלק בלתי נפרד מהתפילה, כאשר לא יהיה ניתן

לאומרם בציבור כי אין מנין עשרה, הרי זה 'שעת הדחק' המאפשרת צירוף קטן לתשעה מתפללים.

[ואמנם בקובץ וילקט יוסף (שנת י"ח, תרע"ו, קונטרס ט-י) כתב הרב אליעזר חיים דייטש [אב"ד באניהאד] כי גם לדעת המג"א, במקרה של יתום קטן שאם לא נצרפו לעשרה לא יוכל לומר קדיש, הרי זה שעת הדחק עבורו, ולכן אפשר לצרפו למנין: "לענין קדיש גם כן יש לומר, דהיכא שאם לא יצרפו קטן לא יוכל לעשות שום דבר לתועלת נשמת אבותיו, גם כן מקרי שעת הדחק. וכוונת המג"א מה שכתב דאחר עלינו לא יאמר קדיש בצירוף קטן, היינו היכא דליכא יתום דגם כן אומרים קדיש אחר עלינו כמבואר ברמ"א, כהאי גוונא פסק המג"א דאחר עלינו, כיוון שאינו נחוץ כל כך לא יאמרו קדיש בצירוף קטן"]

- יב -

האם דין 'עובר לפני המתפלל' נאמר גם בקדיש

הלכה, פסוקה בשלחן ערוך (או"ח סי' קב סע' ד) "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות".

והנה דין זה לא נזכר בשו"ע ובמשנה ברורה בהלכות קדיש, שאסור לעבור לפני האומר קדיש. אולם הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויחי אות י') כתב: "כשם שאסור לעבור לפני המתפלל, כך אסור לעבור לפני האומר קדיש, כמו שכתב

לפני המתפלל' גם בקדיש, נשמע שלדעתם קדיש יתום אינו חלק מהתפילה.

- יג -

ג' פסיעות לאחר אמירת הקדיש

בתרומת הדשן (סימן יג) דן בשאלה: "ש"ץ שמסיים הקדיש בעושה שלום, צריך לפסוע בתחילה ג' פסיעות לאחריו ואחר כך יתחיל בעושה שלום, או אומר עושה שלום בשעה שהוא פוסע". ואת התשובה לשאלה זו מצא תרומת הדשן בדיני הפסיעות שלאחר תפילת שמונה עשרה, וז"ל: "יראה דפוסע מקודם ג' פסיעות ואחר כך מתחיל בעושה שלום, דגרסין ביומא (נג, ב) ובאלפס ובאשירי פרק אין עומדין מייתי לה, אמר ר' אלכסנדר אמר ריב"ל המתפלל צריך שיפסיע ג' פסיעות לאחריו ואחר כך יתן שלום, ואם לא עשה כן ראוי לו שלא התפלל, ומשום שמעיה אמרו צריך לתת שלום לימין תחילה ואחר כך לשמאל, ע"כ". ומבואר בדבריו השוואה בין הקדיש לבין תפילת שמונה עשרה לענין הדרך שבה יש לפסוע ג' פסיעות לאחר הקדיש. דברי תרומת הדשן נפסקו בשו"ע (או"ח סימן נו סע' ה) "לאחר שסיים הקדיש, פוסע ג' פסיעות ואחר כך אומר עושה שלום".

אולם בהמשך דבריו כתב תרומת הדשן: "וכן הדעת נוטה דחד עניינא אינון [היינו ג' הפסיעות שאחר הקדיש וג' הפסיעות שאחר שמונה עשרה], דהש"ץ אינו פוסע לאחריו לאחר תפילתו שמתפלל

בברכי יוסף (סי' נה ס"ק ט). מיהו נראה אם הגיע האומר קדיש ל"על ישראל", ויש לזה צורך לעבור לפניו, שרי, וכן אנחנו נוהגים". וכן דעת כף החיים (סי' נג אות ט) שכתב: "והא דאסור לעבור נגד האומר קדיש, הוא מתחילת הקדיש עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. אבל אחר כך כשאומר על ישראל וכו', ויהא שלמא וכו', לית לן בה. דזו היא מנהגא בעלמא ולא מן נוסח הקדיש, כמו שנתבאר לעיל סי' נא אות י ואות כא".

ובספר אשי ישראל (פרק כט הערה לב) הוסיף: "והגר"ח קנייבסקי כתב לי, דלפי זה הוא הדין דאסור לשבת כנגד האומר קדיש [שכן נפסק בהלכות תפילה (סי' קב סע' א) "אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל בין מלפניו בין מן הצדדים"]". אך שיש לעיין שהמשנה ברורה לא הביא כלל דין זה שלא לעבור כנגד האומר קדיש, עכ"ל".

ולכאורה גם נדון זה, האם דין 'עובר לפני המתפלל' נאמר גם בקדיש, תלוי בשאלה מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה. אם הקדיש נחשב חלק מהתפילה, מסתבר שגם דין 'עובר לפני המתפלל' נאמר בקדיש. אבל אם הקדיש אינו אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפיהו לתפילה, אבל אינו חלק מהתפילה - לכאורה לא נאמר בקדיש דין 'עובר לפני המתפלל'. ואם כן, מסתימת השו"ע והמשנה ברורה שלא הביאו את דין 'עובר

בקול רם, אלא ממתין הוא עד סוף הקדיש שלם שתקנוה חכמים לש"צ אחר כל תפילה, אלא שמפסיקים בקריאת ספר תורה וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו וכהאי גוונא כולהו לסדר התפלה באין, וקדיש לאחריהם חוזר עיקר על התפלה דשמונה עשרה". ומכאן משמע שההשוואה היא רק בין קדיש 'תתקבל' הנאמר לאחר חזרת הש"ץ לבין תפילת שמונה עשרה, מכיון שקדיש 'תתקבל' הוא סיום התפילה, אבל בקדישים האחרים לא נאמרה ההלכה שצריך לפסוע ג' פסיעות כמו בשמונה עשרה.

ומפורש כן בכף החיים (סי' נו ס"ק לו) בשם המטה יהודה: "פוסע ג' פסיעות, רצונו לומר, הקדיש של תתקבל שאחר התפילה, כדמוכח מתשובת תרומת הדשן (סימן יג), דלא מיידי אלא בתפילה של חזרת הש"ץ שאינו פוסע בסיום התפלה, שכבר פסע בעמידה דלחש, ובחזרה ממתין עד אחר קדיש תתקבל, ואז פוסע ותעלה לו פסיעה זו לתפלתו בחזרה, וכל הנך תחנונים שאומרים אחר התפלה הוו כתפלה אריכתא יעו"ש. וכ"כ הלבוש (סי' קכב) והביאו מג"א (ס"ק יא) יעו"ש. אבל קדיש שאינו אחר תפלת החזרה אין לפסוע. והשו"ע דסתם ולא פירש, נראה דסמך על התפשטות המנהג שאין פוסעים בשאר הקדישים כי אם הש"ץ אחר קדיש תתקבל ביום שמתפללין בחזרה דווקא".

גם הרב יעקב אפשטיין בספרו חבל נחלתו (סימן ד) דן בשאלה "האם בכל קדיש

צריך לפסוע, בין בקדיש שלם [תתקבל] שבסוף התפילה, בין בקדיש דרבנן, בין בקדיש יתום, או שרק בקדיש שלם". ולדעתו "ג' הפסיעות לאחר עניינם סיום התפילה כעבד הנפטר מרבו", כמבואר בשבולי הלקט (תפילה סימן יח) "ומצאתי לגאונים ז"ל מאי זה טעם חוזרים לאחריהם שלוש פסיעות לאחר תפילה. מפני שכשאדם עומד בתפילה עומד במקום קדושה ושכינה למעלה מראשו של אדם, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד. ותוך ארבע אמות למקום עמידתו מקום קדושה הוא. ומנין, שכך אמרו חכמים אסור לאדם לישב בארבע אמות של תפילה. וכיון שכן הוא, כיון שנפטר אדם מתפילתו צריך לפסוע ג' פסיעות לאחריו, כדי שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול. וראה לדבר שכיון שחוזרים שלש פסיעות לאחריהם נותנים שלום זה לזה, כלומר עד עכשיו היינו במקום קדוש ויצאנו למקום חול".

ולפי זה כתב בספר חבל נחלתו: "ונראה שאף דבריו מתפרשים דווקא בפסיעות של סיום תפילה או קדיש דרבנן בסיום לימוד, אבל בקדישים חוזרים, כגון בקדיש יתום בסוף תפילת שחרית שהמתפלל כבר פסע ג' פסיעות, או בסיום תפילתו בלחש, או שאם הוא ש"צ אף בקדיש שלם, לא נראה שיפסע שוב ושוב בכל קדיש ג' פסיעות. ואין זה ראוי להתנהג כך להיפטר שלש וארבע פעמים מרבו". וסיים: "ואע"פ שנהגו רוב הציבור לפי מראה עיני לפסוע בכל קדיש וקדיש, נראה לי שאין נכון לעשות כן".

ברם בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סימן ט) מסיק שצריך לפסוע אחר כל הקדישים, כמנהגינו היום: "ומעתה מבואר יוצא להלכה שאין חילוק בין קדיש תתקבל לשאר קדישים שמסיימים עושה שלום במרומיו וכו', שאם צריכים לפסוע ג' פסיעות בקדיש תתקבל, צריך לפסוע בכל הקדישים. ואם אין צריך לפסוע בשאר הקדישים הוא הדין נמי בקדיש תתקבל שאחר החזרה. וז"ל מרן בית יוסף (סוף סימן נו), נהגו שאותו שאומר קדיש פוסע לאחריו ג' פסיעות לאחר שסיים הקדיש, וכתב בתרומת הדשן (סימן יג) שפוסע מקודם ג' פסיעות ואחר כך מתחיל בעושה שלום, ע"כ. וכן סתם מרן בשו"ע (סוף סימן נו) וז"ל, לאחר שסיים הקדיש פוסע ג' פסיעות ואחר כך אומר עושה שלום במרומיו. ומוכח מלשונו הטהור, שאין חילוק בין השליח ציבור לשאר אדם שאומר קדיש יהא שלמא או קדיש על ישראל, כולם נוהגים לפסוע ג' פסיעות לפני עושה שלום במרומיו... אמנם ראיתי למהר"י סופר בכף החיים (סי' נו ס"ק לו) שכתב שהמנהג כמ"ש המטה יהודה ודעימיה שאין עושים ג' פסיעות כי אם בקדיש תתקבל שאחר חזרה. ושכן משמע בספר התיקונים ושער הכוונות, שאין מקום לג' פסיעות אלו אלא אחר תפלת עמידה. ומדברי התיקונים ושער הכוונות אין שום ראיה שתהיה איזה קפידא אם פוסע בסוף כל קדיש. ממילא יש לחוש לכל הפוסקים הסוברים שצריך לפסוע בכל קדיש, ובפרט שכן הוא דברי מרן שקבלנו הוראותיו.

לפנינו מחלוקת הפוסקים, האם ההלכה המפורשת בשו"ע לפסוע ג' פסיעות לאחר סיום הקדיש, נאמרה רק בקדיש 'תתקבל', או בכל קדיש יתום. ונראה לתלות מחלוקת זו בשאלה מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה. אם הקדיש נחשב חלק מהתפילה, נראה שהסברא המבוארת בתרומת הדשן שצריך לפסוע ג' פסיעות לאחר הקדיש כיון שזהו סיום התפילה, נכונה גם כלפי קדיש יתום, שהרי אף קדיש זה הוא חלק מהתפילה. מה שאין כן אם נאמר שהקדיש אינו אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אינו חלק מהתפילה – אכן יש לחלק בין קדיש תתקבל לבין שאר הקדישים, כמו שהביא בכף החיים בשם המטה יהודה, שרק בקדיש תתקבל שהוא אחר התפילה יש לפסוע ג' פסיעות, ולא בקדישים האחרים.

והנה בשולי גליון ספר חבל נחלתו, מובאת הערת הרב אביגדור נבנצל: "כתבו שלא לעבור לפני האומר קדיש, והיינו שדנוהו כעומד לפני המלך, כנראה בגלל המעלה הגדולה של קדיש ואמן יהא שמיה רבא, (עי' ברכות ג' ע"א וכו"א ע"ב). הלכך שפיר צריך להיפטר אחר כל קדיש". ודבריו מובנים על פי המבואר לעיל [אות יב] בטעם דברי הפוסקים שנקטו שדין 'עובר לפני המתפלל' נאמר גם בקדיש, שהוא משום שקדיש יתום נחשב חלק מהתפילה, ואם כן הוא הדין גם לענין ההלכה שצריך לפסוע ג' פסיעות גם לאחר אמירת קדיש יתום, שכן אם הקדיש נחשב חלק

מהתפילה, הרי שצריך לפסוע ג' פסיעות גם לאחר קדיש יתום מכיון שקדיש זה הוא חלק מסיום התפילה.

- יד -

עמידה בשעת שמיעת הקדיש

ואמירתו ב'רגל ישראל'

כתב הדרכי משה (סימן נו ס"ק ה) וז"ל: "ובמהרי"ל שהוא לא היה עומד בשעת קדיש וברכו, אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר עומד עד שסיים אמן יהא שמיה רבא. והמנהג לעמוד, וכן מצאתי בהגהת מרדכי בדפוס החדש פרק תפילת השחר (שלטי גיבורים אות ה) בירושלמי, קום כי דבר ה' אליך, מכאן א"ר אליעזר כד עני אמן יהא שמיה רבא וכו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם על רגלוהי, עכ"ל". וכן נפסק ברמ"א (או"ח נו, א) "ויש לעמוד כשעונים קדיש וכל דבר שבקדושה".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק ז-ח) וז"ל: "ויש לעמוד עד אחר שיסיים אמן יהא שמיה רבא, ויש אומרים שיש לעמוד עד אמן שלאחר יתברך וכו' ואמרו אמן. ויש אומרים שאין צריך לעמוד, אלא שכל קדיש שתופסו מעומד, כגון לאחר הלל לא ישב עד שיענה אמן יהא שמיה רבא, ויש לחוש לדברי המחמירים. ויש ללמוד ק"ו מעגלון מלך מואב שהיה נכרי וקם מעצמו מעל כסאו לדבר ד', כל שכן אנחנו עמו". [ובספר קרית חנה דוד (או"ח הלכות תפילה סימן

א) הביא לשון הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ט ה"ח) "במנחה אומר שליח ציבור אשרי יושבי ביתך וכו' קורא הוא והעם מיושב, ועומד שליח ציבור ואומר קדיש והם עומדים אחריו, ועונים כדרכם ומתפללים כולם בלחש... ועומד [לאחר אמירת תחנון מיושב] ואומר קדיש, וכל העם עונים כדרכם ונפטרים למעשהם". וכתב: "משמע שאין עונים עד שיעמוד, וכן משמעות [לשון הרמב"ם] עומדים אחריו, דמשמע שמיד שעומד ש"ץ ומתחיל לומר קדיש מיד עומדים אחריו. וכן מצאתי כתוב בהרב תפלה לדוד בדיני משפט ברכת ערבית (סימן שנב) וז"ל, בערבית יקום להתפלל כשמתחיל הש"ץ קדיש, וכן כתב מהרח"ו, עכ"ל עיי"ש, וזה מסכים למשמעות דברי הרמב"ם הנ"ל".

ומבוארת בזה מחלוקת הפוסקים, האם הקהל צריך לעמוד בשעת אמירת אמן אחר הקדיש, ופסק המשנה ברורה שיש לחוש לדעת המחמירים שצריך לעמוד. ואילו בערוך השלחן (סימן נו ס"ע ט) הטיל פשרה בין הדעות, וכתב: "וכמדומה לי שהמנהג שהקדישים המוכרחים בתוך התפלה יש לעמוד, ושאר קדישים אין הכרח לעמוד".

ודבריו מובנים היטב אם ננקוט שהקדישים שנאמרים לאחר התפילה אינם חלק מהתפילה, ואז שפיר יש לחלק בין "הקדישים המוכרחים בתוך התפלה" שבהם יש לעמוד, לבין "שאר קדישים", דהיינו הקדישים שנאמרים לאחר

התפילה, שאינם חלק מהתפילה, שבהם
"אין הכרח לעמוד".

ובדעת המחמירים לעמוד בעת אמירת
כל הקדישים, צריך לומר
שסוברים שגם הקדישים שנאמרים לאחר
התפילה הם חלק מהתפילה, ולכן אין לחלק
בין הקדישים, ובכולם צריך לעמוד בשעת
אמירתם.

והנה, הנדון לעיל האם צריך לעמוד
בקדיש היה ביחס לשומעים. אמנם
מצינו נדון נוסף, האם האומר את הקדיש
צריך לכוין את שני רגליו, וכמו שנפסק
בהלכות תפילה (סימן צה ס"א) "יכוין רגליו
זה אצל זה בכיון כאילו אינם אלא אחד,
להדמות למלאכים, דכתיב בהם (יחזקאל א, ז)
ורגליהם רגל ישרה, כלומר רגליהם נראים
כרגל אחד". והשאלה היא, האם הלכה זו
נאמרה גם באמירת קדיש.

וכתב בספר דיני הקדיש ומעלתו (עמ' יג)
וז"ל: "האומר קדיש יאמרנו מעומד
ובכיוון רגליו כמו בתפילת שמונה עשרה.
אולם בהגהות מקור חיים על השו"ע (ס"ה נה
ס"א) כתב: "נ"ל דגם ודאי דבר שבקדושה
עמידה בעי, מכל מקום לומר קדיש דווקא
בשיווי רגלים אין לנו ראייה. וקדושה דבסוף
סי' צ"ה וסי' קכ"ה, שאני, דגם שם אין
חיוב, אך טוב".

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן מד אות ו)
כתב: "נשאלתי ולא מצאתי אם
מבואר אם צריך לחבר רגליו בשעה
שאומר קדיש. אבל עי' בכף החיים (סימן נה

ס"ק ט) שכתב שאסור לעבור כנגד האומר
קדיש עד שמגיע לאמירתו בעלמא ואמרו
אמן. ואם כן משמע דקדיש שוה לקדושה,
וצריך לחבר את הרגלים יחדיו". ועוד כתב
ברבבות אפרים (שם אות קיג) וז"ל: "אמירת
קדיש ברגל ישרה לא מצאתי מפורש, אבל
י"ל כיון דקדושה נאמרת בעמידה מפני
שאנו מתדמים למלאכים, כמו שאומרים
נקדש וכו' כשם שמקדישים אותו בשמי
מרום, דהיינו כמלאכים, והם אומרים
בעמידה, וכמ"ש ורגליהם רגל ישרה. הוא
הדין קדיש, שנקרא על שם הקדושה שבו,
יתגדל ויתקדש, ולפיכך צריך עשרה משום
דכל דבר שבקדושה אין אומרים פחות
מעשרה. וראיתי בספר הקדיש ומקורו
משמעותיו ודיניו להרה"ג ר' דוד אסף,
חיפה תשכ"ו (עמ' רי"ב) שכתב וז"ל, וכן יש
ליזהר באותם תינוקות שאומרים קדיש,
שיהיו חגורים אזורם, ולכוין רגלם זה אצל
זה כמו בתפילה. ובמקורות אות ד' ציין
לכף החיים סי' צ"ה וסי' קכ"ה, ע"כ".
ועיינתי שם ולא דן בקדיש כי אם בקדושה.
ומסתבר דהוא כמו שכתבנו, דקדיש דינו
כקדושה".

ונראה שגם נדון זה, האם צריך לומר את
הקדיש ב'רגל ישרה' כשם
שמתפללים שמונה עשרה, תלוי בשאלה מה
גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום
התפילה. אם הקדיש נחשב חלק מהתפילה,
מסתבר שגם דין 'רגל ישרה' שנאמר
בתפילה נאמר בקדיש. אבל אם הקדיש
אינו חלק מהתפילה, לא נאמר בקדיש דין
'רגל ישרה'.

- מז -

כריעות בקדיש

כתב הטור (סימן נח סע' ד) וז"ל: "מנין הכריעות שבקדיש, כתב רב נחשון, שהן ד' של חובה ואחת של רשות. יתגדל ויתקדש וכורע, בעגלא ובזמן קריב יהא שמיא רבא וכורע, יתברך שמיא דקודשא בריך הוא וכורע, ויתעלה ויתפאר וכורע, והם של חובה. עושה שלום במרומיו וכורע, והיא של רשות. והללו ה' כריעות כנגד ה' שמות שהם בפסוק (מלאכי א, יא) כי ממזרח שמש עד מבואו". ואילו הבית יוסף הביא סדר אחר של הכריעות בקדיש בשם הכלבו, וכפי שפסק בשו"ע: "כשאומר החזן יתגדל כורע, וכן ביהא שמיא רבא, וכן ביתברך, וכן בברוך הוא, וכן באמן".

אולם בביאור הגר"א על השו"ע כתב: "אבל נראה שאין לכרוע כלל בקדיש, דאין להוסיף כלל על הכריעות". ובגשר החיים (ח"א פרק ל אות י) כתב: "רובם נוהגים לכרוע באמירת הקדיש ה' כריעות, ויש נוהגים כהגר"א שלא לכרוע כלל בקדיש". [ובספר פני ברוך (עמ' תצד אות פז) כתב רבי שריה דבילצקי: "ונראה דלהגר"א גם אין כורעים בעושה שלום רק פוסע ישר ואומר עושה שלום ישר בלי כריעה, וכן אני נוהג, חוץ מקדיש תתקבל דשחרית, מוסף ומנחה, דקאי על חזרת הש"ץ"].

ובערוך השלחן (סי' נו סע' ז) הכריע בין השיטות, וכתב: "ויש מגמגמים

בכריעות אלו [הגר"א] משום דאין להוסיף על הכריעות שאמרו חכמים. ונלע"ד דאינם כריעות ממש ככריעות של שמונה עשרה, אלא לשחוח [הרכנת הראש] מעט, וכן יש לעשות". וכן נקט בסידור צלותא דאברהם (ח"א עמ' קמג) "אבל ראיתי נוהגים שאינם עושים כריעות ממש אלא שוחים ראשם מעט, וזה אינו בכלל כריעה ממש, דכריעה היא לכתחילה עד שיתפקקו כל חוליותיו שבשדרה, כדאיתא בברכות (כח, א). וכיון דבדיעבד יוצא היכא שקשה לו השחיה כל כך, בהרכנת הראש לחוד כדאיתא בגמרא שם, אם כן על כל פנים בודאי דכאן אף לכתחילה סגי בהכי, והוי היכרא שאינו כורע על כל פנים ממש במקום שלא הוזכר בגמרא. וכן אני נוהג, וכפי שראיתי אצל זקני מאור הגולה זצ"ל, מארי דעובדא".

יתכן שגם נדון זה, האם צריך לכרוע בעת אמירת הקדיש, יהיה תלוי בשאלה מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה. ונראה כי ההשוואה בין דין הכריעות בתפילה לדין הכריעות בקדיש, היא רק בקדישים שנחשבים חלק מהתפילה, ובזה שפיר יש לומר שכשם שכורעים בתפילה, כך יש לכרוע גם בקדיש. ומעתה אם נאמר שקדיש יתום נחשב חלק מהתפילה, מסתבר שיש לכרוע בכל הקדישים, כמו בתפילה. אולם אם קדיש יתום אינו חלק מהתפילה, יש להבדיל בין הקדישים שהם חלק מהתפילה, שצריך לכרוע בהם, לבין קדיש יתום שאינו חלק מהתפילה, שאין צריך לכרוע בו.

- מז -

אמירת קדיש כאשר אין תשעה שעונים אמן

בש"ת משנה שכיר (ח"א סימן יא) נשאל האם במנין מצומצם של עשרה אנשים יכולים ארבעה או חמשה יתומים מתוכם לומר קדיש, ואף שאין תשעה שעונים אחריהם אמן. וביאור השאלה, בהלכות תפילה מפורש בשו"ע (או"ח סי' קכד סע"ד) "כשש"צ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכתיו לבטלה". ואם כן לכאורה הוא הדין בקדיש, צריך שיהיו תשעה שומעים שיענו אמן, ואם חלק מהעשרה אומרים קדיש בעצמם וממילא אינם יכולים לענות אמן, יתכן איפוא שאי אפשר לומר את הקדיש.

והנה בכף החיים (סימן נה ס"ק לא) כתב בנדון זה: "קהל שלמדו תורה שבעל פה או אמרו תהלים ורוצים כולם לומר קדיש, שפיר דמי. כן משמע מדברי מהר"י עייאש בספר בני יהודה בתשובה (סימן ג) שכתב, שכל דבר שבקדושה שנתקן בעשרה אפילו יאמרו אותו כולם מקרי ציבור. והביא ראיה לדבריו מהא דק"ל לקמן (סימן קכח סע"ב כה) דבית הכנסת שכולה כהנים אם אין שם אלא עשרה כולם עולים לדוכן". כלומר, לדעת כף החיים, אין צורך בתשעה שיענו אמן על אמירת הקדיש, כי הקדיש הוא 'דבר שבקדושה', אשר דינו

להיאמר בעשרה. ולכן כאשר יש עשרה בשעת אמירתו, הגם שאין תשעה עונים "מקרי ציבור", ושפיר דמי. והביא ראיה לדבר מברכת כהנים, שגם היא נאמרת רק בעשרה, ומכל מקום בבית הכנסת שכולם כהנים נפסק בשו"ע שהם רשאים לומר את הברכה ואף אם אין מי שיענה אמן אחריה.

ואם יקשה, כאשר אין מי שיענה אמן, מה פשר הנוסח "ואמרו אמן" הנאמר בקדיש, על כך השיב כף החיים: "ואם מפני שאומרים בקדיש ואמרו אמן, ולית מאן דעני, זה לא איכפת לן. דכשאומר ואמרו אמן יכוין בו ב' כוונות: אחד, שאומר לקהל שיענו אמן, וגם יכוין בו שהוא עונה אמן על מה שאומרים הקהל ואמרו אמן. וגם אם לא יכוין מסתמא אמרינן כן". ובדבריו ציין למש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן יד) טעמים נוספים: "ואמרו אמן אומר כן למלאכים העומדים לימינו ולשמאלו, על דרך שאמרו רז"ל שני מלאכי השרת מלווים לאדם אחר קבלת שבת לביתו ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו, או למלאכים הממונים לקבל התפילות אומר להם ואמרו אמן, ועל כן גם בקדיש יש לומר כן דאומרים כן למלאכים. או אפשר לפרש שאומרים כן לכל השומעים קולם, דאפשר שיש שומעים את הקדיש שלהם והם בבית אחר, או עומדים אחר אותו מקום או בסף. וכך כוונת האומר לומר כל השומעים קולי אמרו אמן, או הציבור עצמן כל אחד אומר לחבריו אמרו אמן בלבבכם".

- ין -

אולם בשו"ת משנה שכיר, בדברי תשובתו לשאלה הנ"ל, דחה את הראיה מדין בית כנסת של כהנים. ותוכן דבריו, בברכת כהנים נפסק בשו"ע: "בית הכנסת שכולה כהנים אם אין שם אלא עשרה, כולם עולים לדוכן. למי מברכים, לאחיהם שבשדות. ומי עונה אחריהם אמן, הנשים והטף". ובאמת הדבר צריך ביאור, אם צריך שיענו אמן, מדוע מועילה עניית אמן של נשים וטף, הרי בתפילה צריך דווקא תשעה גדולים שיכוונו ויענו אמן. ובעל כרחינו שנשיאת כפים שונה בכך שעיקר המצוה מוטלת על הכהנים לברך את ישראל, ועניית אמן אינה מעכבת כלל, וכפי שכתב הפרי מגדים (ס"ק מהש"ס) וזהב ס"ק כב) "ואם אין שם כלל מי שיענה אמן, יראה דאפילו הכי נושאים כפיהם, דאמן לאו עיכובא", ולכן די גם בעניית טף ונשים. מה שאין כן בחזרת הש"ץ בתפילה וכן בקדיש, עיקר תקנת חכמים היתה שישמעו את חזרת הש"ץ ואת הקדיש ויענו אמן אחרי הש"ץ, ולכך אמירת אמן היא לעיכובא.

סיבה נוספת מדוע אין לומר קדיש יתום כאשר אין מי שיענה אמן, כתב המשנה שכיר על פי דברי שו"ת חתם סופר (ח"א סימן קנט) שבאמירת קדיש יתום עיקר העילוי נשמה הוא מה שמזכה את הרבים שעונים אחריו אמן. ולפי זה ודאי שאם כולם יאמרו את הקדיש ואין מי שיענה אחריהם, העיקר חסר, וז"ל: "דעיקר זכייה שמזכה אבותיו איננו באמירה ידידה, כי אם

במה שהוא מזכה הציבור שעונים אחריו אמנים טובא ויהא שמיה רבא מברך דנפיש חיליה, וברוך ה' המבורך. ועל ידי שנעשה הוא סרסור לצבור על ידי זה מזכה אבותיו". ולפי זה, אם כל הקהל אומרים את הקדיש כאחד ואין מי שיענה אמן הרי זה בבחינת "העיקר חסר מהספר".

- יח -

והנה בהמשך דבריו, כתב המשנה שכיר שיש לחלק בין הקדישים שבתוך התפילה, שבהם צריך שיהיו תשעה שעונים אמן כמו בחזרת הש"ץ, לבין קדיש יתום הנאמר גם אם אין מי שיענה אמן אחריו: **"נראה** לי דעד כאן לא קאמר המחבר בסי' קכ"ד דאם ליכא ט' דצייתי קרוב שיהיה ברכה לבטלה דווקא בתפילה דנתקנה להוציא לצבור ידי חובה, וכן גבי קדיש דתפילה שהוא גם כן להוציא הצבור, מבואר בתשובת הרא"ש (כלל ד) דצריכין לכוון לשמוע לחזן, וע"כ אסר שם לומר עם החזן, והמג"א ריש סימן קכ"ה הביאו ועיינו שם במחצית השקל. וכיון דבא להוציא אחרים הכי איתקין שיהיו ט' המכוונים, והיכא דליכא ט' דצייתי הוי שלא כתיקון חכמינו ז"ל, וע"כ הוי ברכה לבטלה. מה שאין כן בהקדיש דיתומים אומרים, דאין בא להוציא את האחרים כלל. וראה לזה, דהרי הרמ"א ביו"ד סי' שע"ו כתב דלא ניתקן רק לקטנים, וקטנים לאו בני להוציא אחרים הם, כמבואר במשנה סוף ר"ה וברש"י מגילה דף כ"ד ד"ה קטן. ועיינו בית יוסף ולבוש סי' נ"ה

בשנים עונים לצאת ידי חובת עניה. וממילא לפי זה שפיר יכולים הרבה יתומים לומר ביחד קדיש רק דצריך להדר שיהיו שנים עונים. וממילא במנין מצומצם יכולין גם שמונה לומר קדיש בפעם אחת, ורק שנים ישארו להיות עונים אמן יהא שמיה רבא.

וזו גם מסקנת הכף החיים, אך מטעם אחר, שכדי לקיים את הנוסח "ואמרו אמן", צריך שיהיו שנים שאומרים אמן, וז"ל: "ובכן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויחי אות טז) כתב דלכתחילה יזהרו להיות אחד עונה להם קדיש. ולענ"ד, אם כפי זה, צריך שנים שיענו, דאמרו אמן, הוא לשון רבים".

ונראה שגם נדון זה, האם צריך שיענו אמן אחר הקדיש, תלוי בשאלה מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה. ואם קדיש יתום אינו אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אינו חלק מהתפילה – אזי גם העניה לא מתחייבת, ואפילו אם כל העשרה אומרים קדיש, אין כל בעיה. ולמעשה, זהו עומק דברי המשנה שכיר שחילק בין הקדישים שבתוך התפילה, שבהם צריך שיהיו תשעה שעונים אמן כמו בחזרת הש"ץ, והיינו כי קדישים אלו הם חלק מהתפילה, לבין קדיש יתום שאינו חלק מהתפילה, אשר בשל כך ניתן לאומרו גם אם אין מי שיענה אחריו אמן. אולם אם גם קדיש יתום נחשב חלק מהתפילה, מסתבר שיצטרכו להיות שומעים שעונים אמן אחריו.

ולמעשה, הובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר ציוני הלכה (עמ' תעא) כי

דז' קדישים הם חובה ליום ובאים בתוך התפילה, ולאילו הקדישים שפיר יש להם דין תפילה. והרא"ש בתשובה מדבר מאלו הקדישים שהרי אסר שם לומר עם החזן. ואיזה קדיש אומר החזן, אי לאו קדיש תפילה. משא"כ שאר הקדישים הם רשות. וכיון דסתם קדיש יתום לא הוי מחיוב התפילה, ואינו בא להוציא אחרים ידי חובתם, לא שייך לומר דהכי היתה התקנה דיהיו ט' דצייתי, אם כן נהי דאין לומר אותו בפחות מעשרה כיון שהוא דבר שבקדושה, אבל מנא לן שיהיה הצבור שותקים כולם לכוון לאמירתו, כיון דאין צורך לצבור באמירתו... ורק היא תפילה בעלמא שאומר בשביל עצמו או בשביל אביו כמבואר בתשובת הריב"ש סי' קט"ו ועיי"ש.

ומכל מקום מסיים המשנה שכיר, שגם באמירת קדיש יתום צריך שלפחות יהיו שני שומעים שיאמרו אמן: "דיש חיוב בעניה ידידה שיהיו עונים אחריו אמן יהא שמיה רבא, וכמו שמבואר בדברי חכז"ל מגדל הזכות של עניית אמן של כל ברכה וברכה, דמבואר גם כן בפוסקים דכל מעלת הברכה הוי דווקא ביש לה עונים, עיין ש"ך חו"מ סי' שפ"ב דהא דאמרין דברכה שוה עשרה זהובים דוקא כשמברכו בפני אחרים ולא בינו לבין עצמו, עיי"ש, והמחה"ש סי' ו' מביאו וכן הביא שם בשם הרמ"ע בעשרה מאמרות להדר שיהיו שנים שומעים ברכתו ויענו אחריהם אמן, ועיי"ש. ואכן נמי נימא בדין בעניית קדיש דגם כן יש מצוה בעניה, דעל כל פנים סגי

"אף שאין מי ששומע ועונה אחריהם". ומה שאומר "ואמרו אמן", הוא כעין "עושה שלום" שאומר בסוף שמונה עשרה למרות שאין מי שעונה אחריו, אומר כן".

"המנהג הוא שאומרים כמה אנשים קדיש ביחד, אצל הספרדים כל מתפללי בית הכנסת אומרים קדיש ביחד". וצוין שם (הערה ד) לדברי הרב פעלים (ח"ב סו"ס יד) שהתיר

★ ★ ★

- יט -

ידי אמירת קדיש יתום נוסף בתפילה אחרת.

ובמושכל ראשון כבר נתבאר לעיל, שאם קדיש יתום הוא חלק מהתפילה, לכאורה אי אפשר להשלים את אמירת הקדיש בתפילות אחרות, כי מאחר שהקדיש שייך לתפילה [לדוגמא, לשחרית] והוא חלק ממנה, היאך נוכל לאומרו בתפילה אחרת [במנחה]. וכשם שלא יעלה על הדעת שש"ץ יאמר בתפילת שחרית פעמיים קדיש תתקבל כאשר ידוע לו שלא יוכל להתפלל מנחה, כך גם קדיש יתום של מנחה שייך לתפילת המנחה והוא חלק מתפילת מנחה, ולא ניתן להשלימו בתפילה אחרת.

ברם, אם הקדיש אינו חלק מהתפילה, ורק קבעו לאומרו בסוף התפילה, וכפי שהובא לעיל טעם התקנה, שעל ידי אמירתו יהיה עילוי לנשמת הנפטר, הרי שאם יש סך מסויים של קדישים שצריך לומר בכל יום [ונתבאר לעיל [אות ח] - הדעות השונות מהו מנין הקדישים], לכאורה אין כל מניעה לומר כבר בבוקר את כל מנין הקדישים הנצרך לומר באותו יום [כמובן, בתנאי שהם נאמרים כדין, לאחר פסוקי תנ"ך או דברי אגדה].

ממוצא הדברים מבוארת מחלוקת הפוסקים [לעיל אות ח] האם ריבוי אמירת קדישים היא מעלה, וכל המרבה הרי זה משובח. או שח"ו יש בזה חסרון, ואולי אפילו איסור שמזלזל בהדרת הקודש, בדומה לאיסור לברך ברכה שאינה צריכה. ונראה כי מחלוקת זו תלויה בעיקר הספק מה גדרו של קדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה.

המוברים שטוב למעט בקדישים כשם שטוב למעט בברכות, זהו מפני שלדעתם הקדיש נחשב חלק מהתפילה, ויש עליו שם תפילה, ולכן כשם שאין לומר את הברכות שהם חלק מהתפילה ללא צורך, כך גם אין לומר את הקדיש שהוא חלק מהתפילה, ללא צורך. אולם אם נאמר שהקדיש אינו חלק מהתפילה, אלא רק תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אין לו דין תפילה - הרי שאין כל מניעה לאומרו לאחר אמירת פסוקים.

ומעתה נשוב לספק שהעלנו בפתיחת השיעור - האם ניתן "להשלים" קדיש שלא נאמר באחת התפילות, על

גם בקדיש, ניתן להשלים את אמירת הקדיש שהחסיר בתפילה [לדוגמא, בשחרית], בתפילה הסמוכה [במנחה], וצ"ע.

ברם לאחר העיון, יתכן שגם אם קדיש יתום הוא חלק מהתפילה, אולי כשם שמצינו בתפילות דין "תשלומין" להשלים התפילה שהחסיר בתפילה הסמוכה לה, כך

פרק ב: קדיש לאחר קריאת התורה

- כא -

הטעמים לאמירת קדיש לאחר קריאת התורה

אולם נדון זה, מי אומר את הקדיש שאחר קריאת התורה - הש"ץ או האבל, שנוי במחלוקת. ולכאורה תלוי בטעמים השונים שנאמרו בדברי הראשונים, מדוע אמנם צריך לומר קדיש אחר קריאת התורה, וכדלהלן.

[א] על דברי הרמ"א (או"ח סי' קלב סע' ב) "ואומרים קדיש יתום אחר עלינו", הביא המשנה ברורה (ס"ק י) את הכלל אימתי נאמר קדיש: "שהרי לעולם צריכים לומר קדיש אחר שאמרו פסוקים, ובעלינו יש גם כן פסוקים וצריכים קדיש אחריו". ועל פי כלל זה, כתב המאירי בחיבורו קרית ספר (מאמר שני חלק ג) שהטעם לאמירת הקדיש הוא ככל דברי תורה שצריך לומר קדיש אחרי אמירתם, וז"ל: "אומר קדיש אחר קריאת התורה שהרי אף בדרשא כן". וכן מבואר בדברי הפמ"ג (אשל אברהם סי' רפב ס"ק יג) "והא דאומרים קדיש אחר קריאת ספר תורה, שכן אחר פסוקי תורה ראוי לומר

- כ -

לאחר קריאת התורה בשבת ובימי שני וחמישי, אומרים חצי קדיש, כפי שכתב הטור בהלכות קריאת התורה (או"ח סימן קמט) "ולאחר שגמר קריאת הספר אומר ש"צ קדיש". דין זה הובא בשו"ע בהלכות שבת (או"ח סימן רפב סע' ד) לענין קריאת התורה בשבת: "נוהגים לקרות שבעה ולגמור עמהם הפרשה, ואומר קדיש, וחוזר וקורא עם המפטיר מה שקרא השביעי". ויש לדון האם קדיש זה נאמר על ידי הש"ץ דווקא, או שמא אם יש אבל בבית הכנסת בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, נאמר הקדיש על ידי האבל ולא על ידי הש"ץ.

ובדברי הטור הנ"ל מפורש כי את הקדיש "אומר הש"ץ". וכן מפורש בדברי הריב"ש (סימן קיב; הובא בבית יוסף או"ח סימן רפב) שכתב בתוך דבריו: "אם לא נמצא מי שיודע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, וכבר אמר הש"ץ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות מפני כבוד התורה, ויברך על קריאתו תחילה וסוף".

נקבע משום שכל דבר מצוה שנעשה בעשרה צריכים לומר קדיש אחריו. ולכן אחר קריאת התורה בציבור, שהוא מצוה מתקנת עזרא (עי' במחצית השקל או"ח סימן רצב ס"ק ב), צריכים לומר קדיש.

- כב -

פ"י כל הטעמים הנ"ל יוצא שצריך לומר את הקדיש לאחר סיום כל הקריאה. ואם כן צריך ביאור, מדוע בשבת אומרים את הקדיש לפני סיום כל הקריאה, והיינו לאחר קריאת פרשת השבוע וקודם קריאת המפטיר.

והפטר לכך, כי נחלקו בגמרא (מגילה כג, א) האם העולה למפטיר בשבת הוא ממנין שבעת הקרואים או שמא נוסף עליהם ואינו מהשבעה: "איבעיא להו, מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה. רב הונא ורבי ירמיה בר אבא, חד אמר עולה, וחד אמר אינו עולה". וכתבו שם התוספות (ד"ה כיון) "והכי נמי תקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר, להודיע שאינו ממנין השבעה". ועל פי זה כתב המשנה ברורה (סימן רפב ס"ק יט) וז"ל: "דהנה מן הדין קיימא לן דמפטיר עולה למנין שבעה, והיה יכול לגמור הפרשה דהיינו הסדרה עם המפטיר שהוא השביעי ואחר כך לומר קדיש. ואך כדי לצאת גם דעת האומר בגמרא דאין מפטיר עולה למנין שבעה, ועל כן מהנכון הוא לקרות שבעה קרואים קודם שמתחיל המפטיר, וכדי להודיע לכל שהמפטיר אינו ממנין העולים, תקנו גם כן שהנכון לכתחילה להפסיק בהקדיש בין קריאתו

קדיש". כלומר, כשם שאומרים קדיש לאחר עלינו לשבח או שיר של יום, כך גם צריך לומר קדיש לאחר קריאת התורה. אמנם צ"ע מדוע אומרים רק חצי קדיש [עד דאמירן בעלמא] ולא קדיש שלם [עד עושה שלום].

[ב] הרוקח (הלכות תשעה באב סימן שיא) כתב טעם אחר: "לפי שאין לך כל דיבור ודיבור שבתורה [שבכתב] שאין בו שם המפורש שאין אנו יודעים, לפיכך צריך להקדיש על אותו השם".

[ג] הבית יוסף (או"ח סימן נה ס"ע א) הביא את דברי האגור (סימן צד) שהעתיק את מש"כ שבלי הלקט (תפילה סימן ח) וז"ל: "ובתשובות הר"ר אברהם ב"ר דוד זצ"ל מצאתי על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ועל מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מן הדברים הללו יוצא להן שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה, בין לתפילה בין לתלמוד תורה, צריכים לקדש [דהיינו לומר קדיש]. לפיכך אחר פסוקי דזמרה סמוך לברוך הבורח בשיר ובזמרה מלך אל חי העולמים, יקדישו פעם אחת, לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוקי דזמרה... וקדיש אחר יאמרו אחר סיום כל התפילה, שכן הוא מצוה בפני עצמה, ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה, מפני שקריאת התורה בעשרה מצוה בפני עצמה היא". ומבואר בדבריהם, שהקדיש אחר קריאת התורה

לקריאת שאר העולים, וממילא מוכרח לגמור הסדרה מתחילה כדי שלא יפסיק בקדיש באמצע הקריאה, ואחר כך לחזור עם המפטיר על כל פנים ג' פסוקים ממה שקרא השביעי או האחרון".

והטעם שאין אומרים במנחה של שבת קדיש לאחר קריאת התורה, ואף ששייכים כל הטעמים שנתבארו לעיל [אות א], כתב המגן אברהם (סי' רצב ס"ק ב) מכיון "שהקדיש שלפני שמונה עשרה קאי אקריאה. ואע"פ שמפסיקים בין הקריאה לקדיש עד שיגלול ספר תורה, לא חשיב הפסק, דסיומא אריכתא היא".

- כג -

מי אומר את הקדיש שאחר קריאת התורה - הש"ץ או האב"ל

ומעתה נראה כי לפי המאירי והפמ"ג, שטעם אמירת הקדיש הוא בגלל שלאחר פסוקי תורה ראוי לומר קדיש, וכן לדעת הרוקח שעל "כל דיבור ודיבור שבתורה יש שם המפורש ולפיכך צריך לומר קדיש על אותו השם" - לכאורה אין סיבה, שקדיש זה יהיה שייך דווקא לש"ץ יותר מהאב"ל. ואדרבה, טעמים אלו מתאימים גם לאמירת הקדיש על ידי האב"ל, ככל הקדישים הנאמרים לאחר אמירת פסוקים ותורה שבכתב, מהטעמים הללו. ורק לפי שבלי הלקט והאגור, שהקדיש לאחר קריאת התורה נקבע משום שכל דבר מצוה שנעשה בעשרה צריכים

לומר קדיש אחריו, מסתבר כי הקדיש שייך לש"צ שהוא התחיל במצוה, ועליו לסיימה.

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן קסג) נשאל: "שכיח כמה פעמים שאחד שיש לו יארצייט ביום שני או חמישי מבקש מהבעל קורא שיתן לו לומר הקדיש שאחר קריאת התורה, והיו רבים שהיו אומרים שאין לזה שום פשט משום דדווקא קדיש של תפילה או לימוד, יש תועלת שהנשמה תתעלה על ידו". והשיב: "בספר שדי חמד דיני קדיש (ח"ה ס' קסג) כתב בשם תשובת אגודת אזור (או"ח סי' ז) ומתשובת תשב"ץ (ח"ג ס' קעא) דקדיש זה שייך באמת לאב"ל ולא לש"צ הקורא בתורה דווקא, והובא בעוד אחרונים. ואם אמנם לא ראיתי בקהילות שינהגו בדווקא כן, אבל מי שנוהג שפיר נוהג" [אולם יש המפקפקים על הראיה מדברי התשב"ץ, שכן הוכחתם מהגירסא שהיתה לפנייהם בתשב"ץ: "קניית המצוות אין אני מתיר בכאן לקטן, אלא לקנות ההפטר שמינה מענין המאורע. אבל לקדיש בתורה ולתפילת ערבית ליל מוצאי שבת, איני מתיר עד שיהיה גדול", ומכאן דייקן שה"קדיש בתורה", דהיינו הקדיש הנאמר לאחר קריאת התורה, שייך לאב"ל. אולם בשו"ת התשב"ץ הנדפס מחדש (בהוצאת מכון ירושלים) הגירסא בתשב"ץ היא: "אבל לקרות בתורה ולתפילת ערבית ליל מוצאי שבת, איני מתיר עד שיהיה גדול" [ובהערה כתב המהדיר, כי בכתב היד היה כתוב "לק' בתורה", ובטעות נפתח בדפוס "לקדיש" במקום "לקרות"]. ולפי גירסא זו, אין כל ראיה מהתשב"ץ לנדון דידן].

המנהג שאכל אומר את הקדיש בימי שני וחמישי אחר קריאת התורה הובא בספר חזון עובדיה (ח"א עמ' שנג) וזה לשונו: "אחר קריאת התורה ביום שני וחמישי, טוב שהאכל תוך י"ב חודש להוריו יאמר את הקדיש לעילוי נשמת הוריו". ובמקורות שם הוסבר: "מנהגינו שאם יש בין הקהל אבל בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, הקדיש שאחר קריאת התורה ביום שני וחמישי אומר אותו האכל הנזכר, אע"פ שלא עלה לתורה כלל. וכן כתב בשו"ת אגודת אזור מדברי (או"ח סימן ז) שהקדיש שאחר קריאת התורה אינו שייך דווקא להש"ץ או לקורא בתורה, אלא לאבלים".

לעומתם, הביא בספר הליכות שלמה (תפילה, פרק יב סע' כז) בשם הגרש"ז אויערבך: "הקדיש שלאחר קריאת התורה, לא יאמרנו האכל אלא הקורא, אבל אם עלה האכל אחרון יוכל לאומר". ושם (בהערה לח) ביאר: "וכן כתב המטה אפרים (דיני קדיש שער ג סע' א) ובשערי אפרים (שער י סע' ט) שהבעל קורא הוא שאומר קדיש זה. וטעמא דמילתא שהאכל לא יאמרנו, משום דעיקרו נתקן לעילוי נשמת המתים שאין אומרים קדיש אחריהם. ולכן אם לא עלה עכשיו אין נכון שהוא יאמרנו, שהרי

הוא מכוין לעילוי נשמת מי שהוא אבל אחרי, אם לא שעלה הוא אחרון שאז יכול לומר הקדיש, ויכוין לעילוי נשמת מתו ונשמות כל המתים".

ובספר ויגד משה (סימן ב) ביאר מדוע אמנם כשעלה האכל אחרון, רשאי לומר קדיש זה: "כיון דהחזן הקורא עושה שליחותו של העולה וקורא במקומו, והוא עונה אחריו בלחש ומברך על קריאתו, שפיר יכול העולה לומר הקדיש, דהוא לא עשה כלום רק לקריאה ולא לקדיש שאחר הקריאה דשייכא גם כן להעולה המסיים הקריאה". כלומר, מאחר והבעל קורא הוא רק שליחו של העולה לתורה להוציאו בקריאה, הרי זה נחשב כאילו העולה קרא בתורה, ואם כן גם הקדיש הוא שלו ויכול לאומר. וכן מפורש במטה אפרים (דיני קדיש יתום, שער ג סעיף א) וז"ל: "אם הוא יום קריאת התורה, אזי אם האכל עולה לתורה בשלישי בחול או לאחרון בשבת, שייך לו הקדיש שאחר קריאת התורה".

ואילו בגשר החיים (פרק ל אות ב) כתב: "הקדיש אחרי קריאת התורה אומר הקורא אפילו אם יש לו אב ואם. ורשות לאכל לומר גם הקדיש שאחר קריאת התורה, אף שהוא לא עלה לתורה".

★ ★ ★

- כד -

לפיכך: לפנינו חילוקי מנהגים, מי אומר את הקדיש שאחר קריאת התורה - הש"ץ או האכל. השדי חמד נקט שאת

הקדיש אומרים האבלים, אולם בשבט הלוי כתב שלא נהגו כן, אך מי שינהג כן שפיר דמי. ולדעת גשר החיים והגרש"ז אויערבך, הקדיש נאמר על ידי הש"ץ, ורק אם האכל

עלה לתורה אחרון, הרשות בידו לומר את הקדיש.

שבזה נחלקו הראשונים, מדוע תיקנו לומר את הקדיש הזה:

והנה בפרק א' נתבאר בגדרו של הקדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה, שיש להסתפק האם הוא נחשב חלק מהתפילה, או שאינו חלק מהתפילה. ונתבאר [שם אות ט] שהספק הוא, האם כאשר תיקנו לומר קדיש יתום הרי זה נעשה חלק מגוף התפילה. או שכפי שמצאנו בהזכרת מעין המאורע, שאף שתיקנו וחייב להזכירן בתפילה, מכל מקום אין ההזכרות חלק מגוף התפילה, כך גם ניתן לומר בקדישים שתיקנו לאומרם לאחר התפילה, אף שצריך לאומרם, מכל מקום אינם חלק מגוף התפילה אלא נתקנו כהוספה לתפילה.

ונראה לחקור על דרך זה, האם חצי הקדיש הנאמר לאחר קריאת התורה, הוא חלק מהתפילה או לא. ויתכן

לפי המאירי והפמ"ג, שטעם אמירת הקדיש הוא בגלל שלאחר פסוקי תורה ראוי לומר קדיש, וכן לדעת הרוקח שעל "כל דיבור ודיבור שבתורה יש שם המפורש ולפיכך צריך לומר קדיש על אותו השם" - נראה שקדיש זה אינו חלק מהתפילה, אלא צריך לומר אותו ככל הקדישים הנאמרים לאחר אמירת פסוקים ותורה שבכתב. ולכן לשיטתם, אין קדיש זה שייך בהכרח לש"ץ, וגם האבל יוכל לאומרו.

אולם לפי שבלי הלקט והאגור, שהקדיש לאחר קריאת התורה נקבע משום שכל דבר מצוה שנעשה בעשרה צריכים לומר קדיש אחריו, נראה שקדיש זה הוא חלק מהתפילה, ולכן ברור שלדעתם רק הש"ץ יהיה רשאי לאומרו.

פרק ג: נשים באמירת קדיש

- כה -

בשו"ת חוות יאיר (סימן רכב) נשאל: "דבר זר נעשה באמשטרדם ומפורסם שם, שאחד נעדר בלי בן וצוה לפני פטירתו שילמדו עשרה כל יום תוך י"ב חודש בביתו בשכרם, ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש [עי' שו"ת ר"ש מדינא חלק או"ח סי' ו] ולא מיחו בידה חכמי הקהילה והפרנסים".

והשיב החוות יאיר: "ואף כי אין ראיה לסתור הדבר, כי גם אשה מצווה על קידוש השם, גם יש מנין זכרים ומקרי בני ישראל, ואף כי מעשה דרבי עקיבא שממנו מקור אמירת יתומים קדיש בבן זכר היה, מכל מקום יש סברא דגם בבת יש תועלת ונחת רוח לנפש כי זרעו היא. מכל מקום יש לחוש שעל ידי כך יחלשו כח המנהגים של בני ישראל, שגם כן תורה הם, ויהיה כל אחד בונה במה לעצמו על פי

סברתו, ומחזי מילי דרבנן כחוכא ואטלולא ויבואו לזלזל בו", ומסיים: "ולכן בנדון זה שיש אסיפה ופרסום יש למחות".

ומבואר בדבריו, שאמנם היה נראה מסברא שגם נשים תאמרנה קדיש, שהרי מקור הקדיש הוא משום קידוש השם, ובה נשים מצוות כאנשים, ובוודאי יועיל הקדיש לעילוי נשמת אביהן. אולם מאחר ויש לחשוש שעל ידי כך יחלשו מנהגי ישראל ויווצרו סילופים וטעויות בהלכה, צריך למחות נגד המנהג שנשים אומרות קדיש.

הבן איש חי כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן כז) טעם אחר מדוע אין לבת לומר קדיש אחר פטירת הוריה: "לא אריך למעבד הכי [לא ראוי לעשות כן] - שאשה תאמר קדיש], וצריך למחות בידה יען כי איכא בזה חשש תקלה, דהשתא ילמדו בזה שתאמר קדיש גם בתפילה, שהוא קדיש דחיובא ותפטור את האנשים השומעים".

טעם שלישי מדוע לא יאמרו נשים קדיש, כתב המטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד סעיף ח) וז"ל: "מי שאין לו בנים רק בת וציוה לפני פטירתו שילמדו עשרה בביתו בשכרם, ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש, אין לשמוע לו, ויש למחות שלא לעשות כן. ומכל שכן שאין להניח שתאמר קדיש של תפילה, ואפילו אם היא פנויה אסורה. ומכל שכן אי אפשר חלילה להשמיע קולה לרבים באמירת קדיש, בין בבית הכנסת בין במנין, אלא אם תרצה לזכות את אביה תהיה זהירה בכל עתות התפילה, בין בבית הכנסת בין במנין, להטות אזנה באמירת

קדישים לענות אמן בכוונה רצויה, ויודע מחשבות יחשוב לה כאילו אמרה וקיימה מצות אביו". ובפירוש אלף למטה על המטה אפרים (אות ט) הוסיף בביאור הדברים: "ולפענ"ד דבזמן הזה דשכיח פריצותא אין לעשות כן שתאמר הבת קדיש אפילו במנין בביתו, ואפילו אחר הלימוד. ואף על פי שאין בזה משום קול באשה ערוה (כמבואר באו"ח סימן ע"ה ואבן העזר סימן כ"א, ע"ש ובמג"א וב"ש). מכל מקום קרוב שהיא תכוין לבסומי קלא, ואמרינן (סוטה מח, א) זמרן נשי וענין גברי פריצותא [כאשר נשים מזמרות וגברים משיבים, נותנים לבם לקולן, והדבר מביא לפריצות]. ועל כל פנים פשיטא שאין לעשות כן, שקרוב הדבר שיצא שכרה בהפסידה, שבמקום אשר חשבה לזכות שם שמים על ידה ברבים, בא מכשול לרבים. וגם מימינו לא ראינו כך. וכדי לזכות לאביה, תהיה זהירה לילך לבית הכנסת בעתות התפלה ולהטות אוזן לאמירת הקדיש ולענות אמן, שגדול העונה אמן יותר מהמברך (ברכות נג, ב). ויודע מחשבות, יודע תוכן לבה, שאילו היתה זכר היתה מקדשת ברבים, וחישב לעשות ונאנס ולא עשה, מעלה כאלו עשה".

למדנו מדברי החוות יאיר, הבן איש חי והמטה אפרים, שמצד עצם ענין אמירת הקדיש, היה מקום שגם נשים יאמרו קדיש לאחר פטירת הוריהן, אלא שלמעשה אין לנהוג כן:

[א] כי יש חשש שעל ידי כך יחלש כח מנהגי ישראל, וישתמשו שיבושים וטעויות בהלכה.

[ב] כדי שלא יטעו ויאמרו שאם הבת אומרת קדיש יתום, אזי היא רשאית לומר גם את הקדישים שבתוך התפילה, וזה ודאי אי אפשר, שכן הקדישים שבתוך התפילה הם ככל דבר שבקדושה שרק אנשים מוציאים בו אחרים ידי חובה.

[ג] מחשש פריצות, ש"תבסס את קולה" ותכשיל את הרבים.

גם השדי חמד (מערכת אבילות סימן קס) נקט שאין לבת לומר קדיש, אך ללא נימוק: "והנה מקרוב נשאלתי מעיר הסמוכה שרצה אחד מהקרימצאקים שתאמר הבת קדיש על אביה שמת בלא בנים זכרים, והשואל עיכב בידו עד בוא תשובתי. והשבתי להם, שאין רשאים לשנות ולעשות חדשה בארץ. ואף אם יש מנהג זה בין האשכנזים, הנה בין הספרדים לא נשמע דבר זה בשום מקום. והעדר טוב, וזה הכלל, שב ואל תעשה עדיף. וקבלו תשובתי, ותמנע הבת מלומר קדיש על אביה".

ובספר תאריך ישראל (סימן יט) מביא המחבר, שהגר"ח קנייבסקי אוסר על בת לומר קדיש בעזרת הנשים.

- כו -

באמירת הקדיש על ידי נשים אין עילוי נשמה לנפטר

ויש הסוברים כי מעיקר עניינו של הקדיש, אין חיוב לנשים לאומרו.

בהגהות בית לחם יהודה על גליון השו"ע (יו"ד סי' שעו ד"ה קדיש על אב)

כתב: "אין לבת בקדיש לא דין ודת, ואין זה אלא שטות, כי הוא כחוכא ואיטולא". ומשמע מדבריו שטעם אמירת הקדיש שייך רק לבנים ולא לבנות, אך לא נתברר בדבריו מדוע. ואולי התכוין לטעם המבואר בספר משפטי עוזיאל (תניינא סימן יג) שבאמירת הקדיש הנשים אינן גורמות לעילוי נשמת הוריהן [אלא במעשים טובים אחרים שלהן], לפנינו דבריו:

"מתוך דברי הראשונים במדרשיהם וחידושיהם, רזי תורה והלכותיה מתברר שכל ענין הקדיש הוא קבלה מדברי רז"ל. וכיוון שכך, אין לנו להוסיף על דבריהם ולחדש סברות מדעתנו בדרוש טעמי הקבלה, כי אף למאן דדריש טעמא דקרא לא דריש טעמי הקבלה, שכל עצמה וקדושתה היא הרזיות והמסתורין שבה שאין שכלנו מגיע להבנת טעמיה וסודותיה. ולכן אין לנו להוסיף על דבריהם ולא לגרוע מהם מדעתנו, הלכך אין לחדש המנהג זה של אמירת קדיש מפי הבנות.

ואף יעלה על הדעת שזה הוא מפני שאין הבנות מזכות את אביהן. שיותר מזה מצאנו, שהן מזכות את כל העם כאמהות ונביאות ישראל, שזיכרון וזכותן לא יסוף לנצח מקרב עם ישראל. וגדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים, ובזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים. אלא מפני שאין לנו בענינים כאלה אלא מה שקיבלנו מפי קדמונינו שלאורם אנו הולכים. ואולם אע"פ שאין לנו יד בנסתרות יש למצוא

- כז -

האם יש לאפור אמירת קדיש על ידי נשים מדין קול באשה ערוה?

מאידך, יש שהתירו לנשים לומר קדיש, אולם לא בבית הכנסת, כמו

שכתב בשערי תשובה (או"ח סימן קלב ס"ק ה) "ועיין בשבות יעקב (ח"ב סי' צג) שאם אין לו בן רק בת לא תאמר קדיש רק בביתה".

וכן הביא בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב או"ח סימן רכט) שבפראג היה נהוג שבנות קטנות אומרות קדיש אחר אביהן, אך לא בבית הכנסת, וז"ל: "אבל ראיתי בק"ק פראג מנהג יפה מקדמונים בעזרת בית הכנסת קלויזן, שם ישבו זקנים וזקנות עוורים ופיסחים בשחרית עד עת צהרים ואומרים בכל יום כל ספר תהילים. ונוהגים מי שלא הניח אחריו בנים כי אם בנות קטנות בנות חמש ושש שנים, אומרים שם הקדיש. אבל בבית הכנסת המיוחד לתפילה לא ראיתי כזה מעולם. ואינו נכון שתבוא אשה כלל, קטנה או גדולה, לבית תפילת האנשים אשר לדעת חכמי הזוהר וחכמי אמת ז"ל, האשה בבית ה' כהעמדת פסל שם, ומה לי קטן או גדול".

וכן נקט להלכה הגר"ע יוסף, כמובא בספרו חזון עובדיה (ח"א עמ' שנו): "מי שמת ולא הניח אחריו בנים זכרים, שיאמרו אחריו קדיש, כי אם בת, אין הבת יכולה לומר קדיש בבית הכנסת, ורק אם נאספים מניין בביתה, ללמוד תורה, או מזמורי תהלים, יכולה הבת לומר קדיש לאחר מכן. ואם אפשר נכון מאד לשכור

טעם בדבר על יסוד מה שאמרו רז"ל, ברא מזכה אבא. ופירושם של דברים אלו הוא, שהבן הוא המשך צורתו האישית של האב במעשיו ודיבורו, ובמילוי מקומו בקרב הציבור. הוא מזכה את אביו בעולם הנשמות, הוא עולם הנצח שנגהו נגלה, כמתוך הענן, בעולם הזה. וזהו סוד קדושתו בעולמו, כדכתיב (תהלים סח, לו) נורא אלוקים ממקדשיך. וכדרשת חז"ל, אל תקרי ממקדשיך אלא ממקדשיך. ואפשר לכלול בזה ממקדישך, כלומר, ממקדשי שמך ניכרת נוראותיך וקדושתך. ותפילתנו באמירת הקדיש שיתגדל ויתקדש שמה רבא, מכוונת לקידוש שם ה' יתברך ויתעלה בעולמו ובריותיו, על ידי ישראל מקדשי שמו בבתי כנסיות ובתי המדרש ובמעשי מצוות שנעשות בציבור שבהם ניכרת הקדושה יותר, כאמור (ויקרא כב, לב), ונקדשתי בתוך בני ישראל, ממנו למדו רז"ל שאין קדושה אלא בעשרה, לפי שבעשרה קדמה השכינה ואחיא. זהו סודו של הקדיש עצמו, וזהו גם טעמו של אמירת הקדיש על ידי בניו, שהם ממשיכים את צורתו ופעולותיו וממלאים את מקומו בעדת קדושים של עם קדוש. ודבר כזה כמובן אינו מתמלא אלא על ידי הבנים, שהם מצטרפים לעדה מישראל, ולא על ידי הבנות, ולכן אינן אומרות קדיש בציבור. אבל מצוות הן לכבד את אביהן בהמשיכן מעשי חסד וצדקה של הוריהן, ובהרבות משלהן, עד שיאמרו עליהן אשרי מי שילדן, אשרי מי שגידלן".

אדם הגון בשכר, או שיקבל עליו בחנם לומר קדיש בבית הכנסת לעילוי נשמת הנפטר, ויאמר בפה מלא, אפילו פעם אחת בשנה, שכל הקדישים שיאמר השנה יהיו לעילוי נשמת פלוני בן פלונית שתהיה נפשו צרורה בצרור החיים".

ומשמע מדבריהם שכאשר אשה אומרת קדיש, אין בכך איסור משום 'קול באשה ערוה', שאם לא כן, גם בבית היה אסור לאשה לומר קדיש. ובטעם הדבר, כתב בשו"ת בית אבי (ב, או"ח יד) שלוש סיבות: [א] "יש לעיין בזה אם בדברי תורה וקדושה שייך לומר כן, וכן כתב האזולאי [החיד"א] בעצמו בספרו דבש לפי (מערכת קול) דבמקום שיש אימתא דשמיא ליכא משום הרהור. ולפענ"ד נראה להביא סמוכין לזה ממקרא מפורש בשופטים ה', ותשר דבורה וברק בן אבינועם וגו', הרי דליכא הרהור במקום השראת שכינה. [ב] ובנדון דידן איכא למימר עוד סעד להקל, כיון דהאנשים וגם הנשים אומרים ביחד, אם כן תרי קלא לא משתמע, ובלאו הכי ליכא למיחש לקול באשה ערוה. ובזה י"ל שגבי דבורה כיון דשרו יחד עם ברק, אם כן הוי תרי קלא ולא משתמע. ועיין ברמ"א (אבן העזר ס"ו כא סעי' ה), שכתב על דברי השו"ע דאסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבא לידי הרהור עבירה, דיש אומרים דכל שאינו עושה דרך חביבה רק כוונתו לשם שמים מותר. ועל זה אנו סומכים האידנא להשתמש בנשים. לכן בודאי בעניני

תפילות דאיכא אימתא דשמיא בודאי יש להקל. [ג] והרמב"ם (איסורי ביאה פכ"א הל"ב) כתב והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות כמו שמסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, יעו"ש. משמע דרק במתכוין כדי ליהנות, אבל בסתם לא. וכן באמירת קדיש, ליכא למימר שמישהו מתכוין ח"ו ליהנות. ובפרט ששומעים רק קול הברה, כיון שכולן אומרות יחד עם הגברים, והוי יותר מתרי קלא, ודברים קדושים במקום קדוש אינם מעוררים שום הרהור".

מבואר איפוא בדבריו, שאין חשש 'קול באשה ערוה' באמירת קדיש על ידי אשה:

[א] היות ובאמירת דברי תורה וקדושה יש "אימתא דשמיא", ואין חשש להרהור עבירה.

[ב] מכיון שהאנשים והנשים אומרים את הקדיש ביחד [ואפילו אם כמה נשים אומרות קדיש ביחד], קיימא לן "תרי קלי לא משתמע", ולכן אין בזה איסור. אמנם לפי זה יוצא, שטעם זה לא שייך כמובן כאשר הקדיש נאמר רק על ידי אשה אחת.

[ג] האיסור הוא כאשר מתכוין ליהנות מהקול האסור, וחשש זה לא שייך באמירת קדיש.

ולכא זה יש לצרף את דעתו של האגרות משה (או"ח ח"א סימן כו) שדין 'קול באשה ערוה' לא נאמר בילדות קטנות עד גיל אחת עשרה, וז"ל: "ואף להמשנה

ברורה נראה דכיון שאין האיסור מצד זה עצמו דנהנה מפנויה טהורה, רק משום חשש שמא יבוא לידי הרהור, אין זה אלא בפנויה גדולה שהיא טהורה, אבל בקטנות אין לחוש להרהור, כי אין מצוי שיתאוהו אף מהפצועים ואף נכרים לקטנות לתשמיש. וממילא אין שייך שיהרהר בעבירה על ידי שיסתכל בה או שישמע קולה, אף כשיכוין ליהנות ממנה, כיון דאין בזה בקטנות שום קירוב לתאות תשמיש, שיבא להרהר על ידי זה. לכן נראה למעשה, כיון שכתר"ה כותב שאי אפשר להחמיר יותר מכפי הדין כפי הראוי לאנשי מעשה, יש להתיר כשיהיו המזמרות קטנות לא יותר מבנות אחת עשרה שנה. וגדולות מבנות אחת עשרה, אף כשידוע שעדיין לא ראו דם, אף שמדינא הוכחתי שיש להקל, מכל מקום יש להחמיר. כי מאחר שכבר יש בשנים אלו עתה שרואות דם, אין לחלק ביניהם. ובלא צורך אין להתיר כלל, כי בדברים כאלו המחמיר קדוש יאמר לו.

יוצא לפי דברי רבי משה, שבבנות קטנות פחות מגיל אחת עשרה, ודאי אין איסור 'קול באשה ערוה' במידה ויאמרו קדיש.

- כח -

מנהג המקומות שנשים אמרו קדיש

ואכן, בדינו עדויות על מקומות שבהם נהגו שגם נשים אמרו קדיש ואפילו בבית הכנסת.

בכתבי הרב יוסף אליהו הענקין, מגדולי הפוסקים בארה"ב בדור האחרון (ח"ב סימן ד) מובא: "על דבר קדיש, אם נערה יכולה לומר קדיש בבית הכנסת. הנה כבר דיברו בזה באחרונים, ובכל זאת זוכרני שבילדותי אמרה נערה קדיש לפני האנשים בקהילה של חסידים ויראים. וידע כת"ר שאף קדיש של האנשים, אם אינם ראויים להיות ש"ץ יש לפקפק בו הרבה, שהרי כל האומר קדיש בצבור הוא מעין ש"ץ, וש"ץ צריך שיהא הגון. ובכל זאת מחזיקים ענין הקדיש לדבר הגון, שידוע שאילולי הקדיש היו נמנעים הרבה מללמד את בניהם תפילה ולא היו באים לבית הכנסת, וכשבאים בגלל קדיש מתקרבים מעט ליהדות גם בשאר השנה. ומטעם זה גופא אין לדחות גם את הנערות, מכיון שזה גורם התקרבות ליהדות".

יחד עם זאת הוסיף הרב הענקין: "ואמנם ראוי שתעמוד מאחורי המחיצה, ושם תתפלל, וגם שם תאמר קדיש. ואם תדחוק ותכנס לפניך מהמחיצה בשעת קדיש, מכיון שמסתמא גם אחרים אומרים קדיש, כי המנהג עכשיו שרבים אומרים קדיש, לא איכפת לך. ובימי האחרונים שדברו בזה, היה המנהג שאחד היה אומר קדיש, ועל כן אין לה לנקבה לעמוד לפני התיבה לומר קדיש, כי כך היה דרך הראשונים שהאחד האומר קדיש היה אומר זה לפני התיבה. ובוודאי שאין ראוי להניח לנערה לבוא לפני התיבה בתור ש"ץ, אפילו בעד קדיש לבד. אבל עכשיו שכל אחד

אומר במקומו, ורבים הם האומרים, אין לדחות זה בשתי ידים. וכבר כתבתי שנכון שתעמוד אחורי המחיצה".

ונתחדש בדבריו, כי לדעתו טעם האוסרים על אשה לומר קדיש נבע מהמנהג שרווח בזמנם, שאחד היה אומר את הקדיש לפני התיבה. ומכיון שדבר זה אינו יכול להעשות על ידי אשה בשום פנים ואופן, גדרו גדר שנשים לא תאמרנה קדיש בכלל, כדי שזה לא יוביל להיותן ש"ץ בתפילה. ולמעשה, זהו טעם האיסור שכתב בשו"ת תורה לשמה המובא לעיל. אבל בזמנינו, שאין אומרים את הקדיש לפני התיבה, ובדרך כלל אומרים את הקדיש כמה אבלים ביחד, ממילא תוכל גם אשה לומר קדיש אפילו בבית הכנסת, ובתנאי שתעשה זאת מאחורי מחיצת העזרת נשים, ואז אין כל חשש.

נכדו של הרב הענקין, הוסיף בשו"ת בני בנים (חלק ב סימן ז) שלפי דברי סבור: "סרות תלונו שאר אחרונים, עיין במטה אפרים בדיני קדיש שכתב חלילה להשמיע קולה לרבים באמירת קדיש, עכ"ל. שמיירי לפי מנהגם שרק אחד היה אומר קדיש, ולכן אין לה להשמיע קולה להם בייחוד [ועוד כתב: "ומה שנקט [הגאון מורי זקני] נערה, הוא לאו דוקא, דזיל בתר טעמא. וכן שמעתי מכמה רבנים שבתו של גדול אחד אמרה קדיש על פי הוראת הגאון מורי זקני, והיא היתה מבוגרת. אלא אורחא דמילתא נקט נערה, כי לנשואות אין פנאי לאמר קדיש. וכן במאמר בהפרדס כתב בסתם, שבת יכולה לומר קדיש, ולא חילק. ורק

המעשה בקהילה של חסידים ויראים בודאי היה בנערה דווקא, כי אמרה קדיש בתוך עזרת הגברים, מה שאין כן בעזרת הנשים אין חילוק בין נערה לנשואה".

גם רבי משה פינשטיין הזכיר בתוך אחת מתשובותיו (שו"ת אגרות משה אר"ח ח"ה סימן יב) ש"בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה עניה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש".

וכן הביא בספר תאריך ישראל (סימן יט) מדברי רבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור: "שאלתי את הגר"ח פ שיינברג בענין זה, והשיב שיכולה לומר קדיש בעזרת נשים, וכן זוכר בעצמו שכן היו הנשים עושות, עכ"ד".

ובירחון הדרום (קובץ נז, אלול תשמ"ח) כתב הרב יואל ולוולסקי: "לפני כעשרים שנה כשנתעוררה השאלה [האם בנות יאמרו קדיש] באחד הסניפים של יבנה (ארגון הסטודנטים הדתיים בצפון אמריקה), ביקשתי מאחד התלמידים של הגרי"ד סולובייצ'יק, להציג את השאלה לפני הרב. להלן ציטוט מדברים שהשיב לי בכתב: הצגתי את השאלה לפני הרב, וגם שאלתי אם יש נפקא מינה אם איש יאמר את הקדיש יחד איתה, או אם היא תאמר את הקדיש לבד. והוא השיב, שאין להתנגד בשני המקרים שזה מותר, עכ"ד. ועוד תלמידים מובהקים הזכירו את עמדתו הנ"ל של הרב, וכן פשט המנהג בהרבה בתי כנסיות שמשמשים בהם חברי הסתדרות הרבנים. והגרי"ד הוסיף, שהוא זוכר כי לפני החורבן באירופה כשהוא היה בוויילנא והתפלל בקלויז של

רציתי להעיר, כי פלא בעיני שתלמידיו המובהקים של הגר"ד, לא הביאו הוראה זו בשם רבם, וצ"ע].

לאחרונה [כסלו תש"ע] התפרסם פסק הלכה של הגר"ע יוסף, אשר קבע: "מי שנפטר מן העולם ולא השאיר אחריו בנים לאמירת קדיש לעילוי נשמתו, וזכה שיש לו בנות צדקניות הרוצות לומר קדיש לעילוי נשמתו, יש לאפשר להן לומר קדיש כאשר מתאסף מנין אנשים בבית לאמירת דברי תורה, או לאחר קריאת תהלים באיזה מקום שיהיה. אבל באולם הגדול של בית הכנסת, אין להנהיג אמירת קדיש על ידי אישה".

- כט -

לדש"ל המת הנושא, הנני מצרף מאמר מפרי עטו של ידידי, הרב שמחה כהן [מתורגם מאנגלית] בשאלת: אמירת קדיש על ידי נשים בבית הכנסת:

הגר"א, אשה היתה נכנסת מאחור לומר קדיש לאחר תפילת ערבית. ומקרה דומה הזכיר לי אחד מגבאי מנין מיר בברוקלין, שהעיד לפניו אחד ממתפללי המנין שהיה מוותיקי ישיבת מיר שנולד וגדל בוויילנא, שכשבן דודו נפטר ולא השאיר בנים, פסק רבי חיים עוזר גרודז'נסקי לבתו המבוגרת לומר קדיש כל יום בבית הכנסת בוויילנא. וסיפר הרב הנ"ל, שהיה רואה את הבת כל יום נחפזת לבית הכנסת לומר קדיש כפסק הגר"ע. והוסיף עוד אחר מחברי המנין שאביו למד אצל החפץ חיים זצ"ל, שהוא גם פסק כהנ"ל. ורבה של בית וגן כתב לי, שגם הוא שמע שלפני שנים, היו נשים נכנסות לבתי הכנסת במאה שערים להגיד קדיש, והרבה זקנים זכרו מקרים דומים. וכך כנראה היה עמדתם ההלכתית של גאוני ליטא להתיר לנשים לומר קדיש יתום. וחבל שנשמט כל זכר של פסקי דין הנ"ל בליקוטים של הלכות אבילות שראו אור בשנים האחרונות" [בשולי הדברים

בספר פני ברוך (פרק לד סע' כ) לרב חיים בנימין גולדברג, נכתב בקצרה שלמרות שיש מתירים, רוב רובם של פוסקים הסכימו שאין לבת לומר קדיש, אפילו בביתה הפרטי. הבעיה בגישתו היא שאין הגישה לוקחת בחשבון את פסקי ההלכה של שלשה מרבני אמריקה החשובים ביותר: הרב יוסף אליהו הענקין, הרב משה פיינשטיין, והרב יוסף דב סולובייצ'ק. הרב הנקין כתב: "השאלה לגבי אמירת קדיש ע"י בת קשורה לרמת שמירת המצוות של הבת. אם היא שומרת שבת, כשרות, וטהרות המשפחה, אזי מותר לה לומר קדיש בעזרת נשים כשגברים אומרים קדיש בביהכ"נ". לאחר הרב הנקין, הפוסק המרכזי של יהדות ארה"ב היה הרב משה פיינשטיין. לאחר פטירתו, הודפס תשובה בשמו העוסקת בדיני מחיצה (אגרות משה או"ח ח"ה סימן ה) בה נכתב: לאורך כל הדורות, המנהג הפשוט היה שאשה עניה תהיה בתוך בית המדרש על מנת לקבץ נדבות לצדקה, או כאבלה האומרת קדיש. הרב פיינשטיין כתב, שצריך מחיצה אפילו לצורך אישה אחת בלבד, כל שהיא נוכחת

באורח קבוע, עיי"ש. מבואר מתוך דבריו, שהרב פיינשטיין ראה אמירת קדיש על ידי אישה כמנהג מקובל ונכון.

עבור אלפי תלמידיו, פסק הלכה של הרב יוסף דב סולובייצ'ק היוו מילה אחרונה בפסק הלכה. מובא בשמו של הרב סולובייצ'ק, שהורה להיתר בעניין אמירת קדיש על ידי נשים בבית הכנסת (הובא במכתבו של יואל ולווסקי בירחון הדרום). לאור הדעות הנ"ל של גדולי ההלכה שבארה"ב, בודאי שלמקילים בנושא זה יש על מי לסמוך, למרות דעת רוב הפוסקים הקדמונים לאיסורא.

ראוי גם לבאר קצת את הטעמים לאיסור ולהיתר. בספרו הנ"ל, הרב גולדברג מציין את דברי הפתחי תשובה (יו"ד סימן שעו ס"ק ג), שמביא את דעת החוות יאיר (סימן רכב) לאסור אמירת קדיש על ידי נשים. החוות יאיר נשאל בעניין מי שצוה על בתו לומר קדיש לאחר מותו. בתשובתו כותב החו"י שמעיקר הדין, עליה לומר קדיש, כי יש בזה עילוי לנשמת המת. אמנם, הוא ממשיך לומר שכיון שיש חשש להיחלשות של מנהגי ישראל, והואיל והדבר נעשה בפומבי, לכן יש למחות בדבר. נמצא מבואר שאין באמירת קדיש על ידי נשים שום בעיה הלכתית מעיקר הדין, וכל האיסור הוא גזירה שמא יגרם היחלשות של מנהגי ישראל, כמין "סייג לתורה". ויש לציין שדברי הפתחי תשובה בשם החוות יאיר אינם בדקדוק.

כשמעיינים במקור, רואים ראשית כל, שכל חכמי אמשטרדם לא חששו לאפשר לאשה לומר קדיש, כמבואר שם שחכמי המקום לא מחו בדבר [של הקהלת מנן אנשים ללמוד תורה בבית הנפטר, ואמירת קדיש על ידי בתו בתום הלימוד].

החוות יאיר גם כתב, שיש למנוע מאנשים "לבנות במה לעצמם לפי רצונותיהם, ובזה ללעוג על דינים דרבנן". והשאלה היא, מה גרם לחשש זה.

יתכן שהרבה טעו בחשש של החוות יאיר. הבעיה, נראה לומר, לא היתה עצם אמירת הקדיש על ידי אשה במנין, אלא במקרה מסוים של מנין אנשים הלומדים תורה בבית פרטי, ואמירת קדיש אחרי הלימוד על ידי אישה. הבקשה היא לא שגרתית. יש בה צד של זלזול: ההוראה הייתה שבמקום לבוא למניינים קבועים בבית הכנסת ולומר שם קדיש, תאמר הבת קדיש בביתה, לאחר סדר לימוד. בזה יש זלזול במנהגי ישראל, ולכך הורה החוות יאיר שראוי למחות בו.

אמנם, אילו היה מדובר באשה הבאה במנין קבוע בבית הכנסת ואומרת שם קדיש, אזי יתכן מאד שהחוות יאיר לא היה מוחה באמירת קדיש, וכמו שכתב שיש בזה משום קידוש השם, ומשום עילוי לנשמת המת. ונראה שמה שאשה אומרת קדיש בבית הכנסת אין בזה משום זלזול במנהגי ישראל, ואדרבה, חיזוק ואישור למנהגי ישראל של תפילה בציבור ואמירת קדיש לאחר התפילה. בר מיניה, יתכן שהיה המנהג הנודע של נשים לומר קדיש בבית הכנסת [כפי שמשמע מדברי האגרות משה הנ"ל].

סוף דבר, נלע"ד שאשה הרוצה להתפלל במנין קבוע ולומר קדיש, יש לעודד אותה לכך במי שהולכת בדרכי אבותינו, ולא כמי שבאה לחדש מנהג שלא שמענו ולא ראינו. אמירת קדיש מעוררת תחושה של כבוד כלפי קרובים אהובים. לא כל אשה מחפשת זאת; אך יש לנהוג באותן נשים שכן מבקשות לומר קדיש בכבוד הראוי להן. עד כאן דברי הרב שמחה כהן.

★ ★ ★

- 5 -

פרטים רבים בידי קדיש, התלויים

בשורשם בספק זה.

ויתכן שגם חילוקי הדעות והמנהגים האם נשים אומרות קדיש יתום, או לא – תלויים בספק זה.

אם הקדיש יתום נחשב חלק מהתפילה, ויש עליו שם תפילה, נראה שנשים לא יאמרו קדיש, מכיון שהוא חלק מהתפילה, ואז יש מקום לחשש המבואר לעיל בדברי שו"ת תורה לשמה "דהשתא ילמדו בזה שתאמר קדיש גם בתפילה, שהוא קדיש דחיובא ותפטור את האנשים השומעים". כלומר, אם קדיש יתום שהוא חלק מהתפילה יאמרו נשים, יבואו לטעות שנשים רשאיות לומר גם את הקדיש שבתוך התפילה כש"ץ, דבר שכמובן לא יתכן [ואף שקטנים אומרים קדיש יתום הגם שהוא חלק מהתפילה, ולא חוששים למכשול שיבוא להיות גם ש"ץ, חילוק יש ביניהם, כי קטן סופו להגדיל ולהיות ראוי לש"ץ, אך נשים לעולם לא יוכלו להיות ש"ץ]. אולם אם קדיש יתום אינו חלק מהתפילה, מסתבר שאין כל מניעה שגם נשים יאמרו אותו, וכמו שהן יכולות לומר תהלים או כל תפילה אחרת, ואין כל חשש לטעות ולמכשול.

לסיכום: נחלקו הדעות האם נשים אומרות קדיש בכלל, ובפרט, אם תאמרנה קדיש בבית הכנסת, וכפי שכתב בקצרה בספר גשר החיים (פרק ל סעיף ח אות ה) וז"ל: "עיקר תועלת הקדיש הוא באמירת הבן על אביו ואמו [כמסופר בהמעשה דרבי עקיבא, וכדאמרו חז"ל (סנהדרין קד). ברא מזכי אבא]. ואם לא השאיר בן אלא בת, אם היא קטנה [פחות מגיל י"ב] יש מקומות הרבה שמרשים לה לומר קדיש בבית הכנסת אחר עלינו ואחר שיר של יום או קודם ברוך שאמר, ויש מרשים לה לומר אפילו הקדיש אחר אין כאלוקינו, אלא שאת ה'ברכו' אומר גבר. ויש מקומות שאין מרשים לה כלל לומר בבית הכנסת, בלתי אם יש מנין בביתה תוכל לומר שם הקדיש, ובת גדולה לא מרשים בכל אופן לומר קדיש בבית הכנסת".

והנה בפרק א' נתבאר בגדרו של הקדיש יתום הנאמר לאחר סיום התפילה, שיש להסתפק האם הוא נחשב חלק מהתפילה, ויש עליו שם תפילה. או שאינו חלק מהתפילה, אלא תקנת חכמים שקבעו לאומרו בסוף התפילה וצירפוהו לתפילה, אבל אין לו דין תפילה. ונתבאר שם

פרק ד: קדיש דרבנן

- לא -

לומר לאחר לימוד תורה שבעל פה הוא בנוסח "בעלמא דעתיד לחדתא", והלוא פוק חזי מאי עמא דבר, ובזמנינו לא אומרים את הנוסח הזה ב'קדיש דרבנן' לאחר לימוד תורה שבעל פה, אלא רק בקדיש הנאמר בבית החיים לאחר הקבורה, וכפי שהובא בשו"ע (יו"ד סי' שעו סעי' ד) "עכשיו נוהגים שאחר שנגמר סתימת הקבר מעפר (או לאחר שהפך האבל פניו מן המת). חולצים מנעל וסנדל ומרחיקים מעט מבית הקברות, ואומרים קדיש שהוא עתיד לחדתא עלמא".

ובכמו כן אומרים "קדיש שהוא עתיד לחדתא עלמא", בסיום מסכת, וכפי

שכתב המהר"ם מינץ (סימן קיט; הובא בש"ך יו"ד סימן רמו ס"ק כז) וז"ל: "כשבא לסוף מסכתא ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי ליתן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל. וכן טוב לחזור אחר מנין לומר קדיש, ואחר סיומו יאמר עשרה בני רב פפא, ואחר כך יאמר קדיש אם יש מנין. ויש אומרים קדיש דרבנן, אך אותו קדיש אינו מצוי בינינו, לכן ברוב פעמים לא שמעתי לומר רק שלנו בלא תתקבל" [והטעם מדוע דווקא בסיום מסכת אומרים "דעתיד לחדתא עלמא ולאחא מיתייא" כתב בספר פעמון זהב (נדפס מגנוזות בקובץ מוריה, שנה ה' גליון א-ג) "קדיש דרבנן אומרים אותו אחר הקריאה בתורה שבעל פה, לפי שכשזכירים שמות החכמים ר' פלוני אומר, שפתותיהם דובבות, הה"ד דובב שפתי ישנים, והן אומרים שמא היא

בגמרא (סוטה מט, א) מובא: "אמר רבא [מיום שחרב בית המקדש] בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו, ואלא עלמא אמאי קא מקיים [מאחר שהקללה הולכת תמיד ורבה, רש"י] אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא". ופרש"י: "יהא שמיה רבה מברך שעונים אחר הגדה, שהדרשן דורש ברבים בכל שבת היו נוהגים כך ושם היו נקבצים כל העם לשמוע לפי שאינו יום של מלאכה, ויש כאן תורה וקידוש השם". ומבואר בגמרא ש"העולם עומד" בזכות אמירת "אמן יהא שמיה רבא" על הקדיש הנאמר לאחר לימוד דברי אגדה. אמנם לא נתבאר מהו קדיש זה, האם הכוונה ל'קדיש יתום', או לקדיש 'דרבנן'.

והנה 'קדיש דרבנן' הוא הקדיש הנאמר לאחר לימוד תורה שבעל פה, כמפורש בדברי הרמב"ם (סדר התפילות) וז"ל: "קדיש דרבנן, כל עשרה מישראל או יותר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימים אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה: יתגדל ויתקדש שמיה רבא דעתיד לחדתא עלמא ולאחייא מתייא עד ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן, על רבנן ועל תלמידיהון וכו', וזהו הנקרא קדיש דרבנן".

והדברים צריכים ביאור. ראשית, משמע שכל 'קדיש דרבנן' שצריך

עת תחיית המתים. ולכך אנו אומרים אחר הקריאה דעתיד לחדתא עלמא ולאחאה מיתייא, כדי לקרר דעתם". ורבי ראובן מרגליות כתב טעם אחר, על פי דברי הרמב"ן (תורת האדם, שער האכל אות מח) "ואין אומרים בעלמא דהוא עתיד לחדתא אלא על תלמיד הדרשן. וטעמא דמילתא שאין מזכירין עולם חדש אלא למי שמעשיו מוכיחים עליו שהוא בן תחיית המתים ובן העולם הבא, אבל לסתם בני אדם לא". ולכן בסיום מסכתא שטל תורה מחייהו (ע"י כתובות קיא, ב) וכל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא (סוף מסכת נדה עג, א) אומרים בעלמא דעתיד לאתחדתא, עכ"ד].

ואם כן, המציאות כיום היא, ש'קדיש דרבנן' הוא הקדיש שמוסיפים בו 'על ישראל ועל רבנן' בלבד, ואילו את הנוסח הנוסף "בעלמא דעתיד לחדתא", נהוג לומר רק בבית החיים או בסיום מסכתא. ואילו מדברי הרמב"ם משמע, שכל 'קדיש דרבנן' שצריך לומר לאחר לימוד תורה שבעל פה הוא בנוסח "בעלמא דעתיד לחדתא", וצ"ע.

- לב -

ביותר פלא, שבדברי הטור ושו"ע לא הוזכרה ההלכה לומר 'קדיש דרבנן' לאחר לימוד תורה שבעל פה.

דין זה מובא במג"א (או"ח סימן נד ס"ק ג) שכתב: "כתב באר שבע (דף ס"ה ע"ד) בענין קדיש דרבנן כתב הרמב"ם סוף פרקי אבות שאין אומרים אותם כי אם על

ההגדה, ולכן אומרים אחר הפרקים אר"ח וכו' כדי לומר קדיש עליו. אמנם בחיבורו כתב לאומרו על כל תורה שבעל פה, עכ"ל ב"ש. וז"ל הרמב"ם סוף ספר אהבה, כל עשרה שעוסקים בתלמוד תורה שבעל פה אפילו במדרשות או בהגדות אומרים קדיש דרבנן. ובטור (סימן רטו) כתוב, שהתינוקות של בית רבן אחר שלמדו נפטרם ואומרים קדיש. אבל בלקוטי פרדס כתוב וז"ל, כשהצבור אומרים פסוק או משנה צריך לומר קדיש, לפיכך אומרים קדיש אחר פסוקי דזמרה, ואף אחר משנה כגון במה מדליקין, ואומר בסיומן אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא דהיינו כקריאת התורה כדי לקדש, שאין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק, עכ"ל. ואם כן יש לומר, שגם כוונת הרמב"ם בחבורו לומר הגדה אחר תורה שבעל פה, ולומר אחר כך קדיש כי היכי דלא תקשי ידידיה אדידיה. וכן מנהג כל ישראל אחר פרקים ואין כאלהינו ובמה מדליקין אומרים הגדת אמר רבי אלעזר אמר רבי תלמיד חכם כו', אם כן כשלומדים משניות יש לומר הגדה אחריו כדי לומר קדיש".

דברי המג"א הובאו בקצרה במשנה ברורה (סי' נד ס"ק ט) "אחר שלמד איזה ענין מתורה שבעל פה יוכל לומר קדיש דרבנן, ועיין במג"א שמסיק דדוקא אם אמר אחר זה על כל פנים מקצת דבר אגדה, ואז יוכל לומר הקדיש דרבנן. כי עיקר הקדיש זה נתקן על דבר אגדה", [בפירוש עמק ברכה על הסידור (עמ' קלח) הוסיף בביאור לקוטי הפרדס: "מקודם לא

היו נוהגים לומר קדיש, לא על הפסוקים ולא על המשניות וההלכות, רק על האגדות. ולכך היה נקרא סתמא [בגמרא בסוטה] "יהא שמיה רבא דאגדתא". ואחר כך הנהיגו לאומרו גם על הפסוקים שאומרים ושקוראים בציבור ברוב עם ועל התפילה, לרוב חשיבותו, ולא על המשניות וההלכות, לפי שדרך לשנותם שלא ברב עם. ולכך אפילו אם שונים בציבור, לא נהגו בו. ולפי שכל דבר הנאמר בציבור נכון לומר אחריו קדיש, הנהיגו בדורות אחרונים לומר דרשת פסוקים אחר המשנה, כדי שנתחייב לומר עליו קדיש. כך נראה פירוש דברי הליקוטי פרדס".

- ל ג -

נחלקו הפוסקים, האם רק מי שהשתתף בלימוד יכול לומר אחריו קדיש דרבנן.

במשנה ברורה (נד ס"ק ט) מפורש כי "אפילו מי שלא למד, יכול גם כן לומר הקדיש, כמו בפריסת שמע לקמן בסימן ס"ט". וחזר על דבריו בביאור הלכה (סימן קנה ס"א ד"ה ויקבע) וז"ל: "עוד כתבו, דלענין אמירת הקדיש אין מעכב שילמדו דווקא בעשרה, דאפילו אחד או שנים שלמדו יוכלו לומר קדיש רק שיהיו עשרה בבית הכנסת. וגם דאפילו איש אחר שלא למד יוכל לומר הקדיש".

אולם לדעת הרב הענין (כתבים, ח"א, עיקרי דינים ומנהגי בית הכנסת) רצוי שדווקא אחד מן הלומדים יאמר את הקדיש: "וגם

לענ"ד יש קפידא שיאמר קדיש דרבנן אחד מהלומדים, ולא מעמא דארעא, כי כשם שקבעה תורה הברכה לישראל מפי הכהנים, ולעומת זה נתחייבו ישראל לכהנים ליתן להם מתנות כהונה - אבל לא להיפטר בברכה תמורת הברכה, וכן בת"ח בזמן הזה שלהרמב"ם הם בבחינת כהנים, הם צריכים לברך את ישראל, לא בנשיאת כפים שבזה עובר בעשה, ע"י שבת קיט, ובתוספות שם. אבל ישראל צריכים להחזיק בידם למען יחזיקו בתורת ה', ולא לברכס".

ואילו בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן סא) כתב, שיש להבדיל בין קדיש דרבנן שנאמר על דברי תורה כחלק מסדר תפילה, שרשאי האבל לאומרו גם אם לא שנה פרק זה, ובין קדיש דרבנן שנאמר לאחר לימוד שאינו מסדר התפילה [שיעור תורה וכדומה], שאם לא למד עמהם, אינו יכול לומר את הקדיש: "בענין אמירת קדיש דרבנן. הנה על אמירת במה מדליקין שהוא מדברים שכל הציבור אומרים, וכן פרקי אבות במקומות שכל הציבור אומרים זה, ואפילו פרק איזהו מקומן שאומרים קודם התפילה, אף שהרבה מתאחרים לבא וממילא אין אומרים זה, מכל מקום כיון שאם היו כאן היו גם כן אומרים - שייך להחשיבם מלימודי הציבור. שלכן כיון שהוא מהציבור, שגם הוא לומד עמהם כשהיה כאן, והיה בידו ללמוד עמהם, שייך להחשיב לימודם גם אליו, ויש לו לומר קדיש אף שנודמן שהוא לא למד עמהם. וכן הוא גם באמירת אין כאלקינו ופטום הקטורת שאומרים בשבת, ובאלו בתי

כנסיות שאומרים בכל יום, שיכול, וממילא גם צריך לומר כשהוא אבל על אביו ואמו.

אבל בלימוד שלא שייך לציבור, אף שנתקבצו חבורה שלומדים ביחד, כמו חברה שלומדים פרק משניות וחברה ש"ס שלומדים בחבורה דף גמרא בכל יום או אלו הלומדים בכל שבת, היה מסתבר שאם לא למד עמהם אין לו לומר קדיש, מאחר דלא שייך ללימודם והוא עצמו הא לא למד. ואלו שגם כן למדו, ואף שרק שמעו מפי מגיד המשניות ודף הגמרא לפנייהם, אף שלא הבינו הרבה דברים, ואף שלא שמעו כל הדברים, יכולים לומר קדיש, שליכא שיעור למידת ההשתתפות בלימוד לענין זה. וכשעושים כראוי, שהוא מסיימים בדבר אגדה כמתני' דר' חנניה בן עקשיא ובריייתא דכל השונה הלכות, שזה מבינים ודאי, יכולים לומר קדיש".

★ ★ ★

- ד -

לעיל [אות א] נשאלה השאלה, האם מי שהחסיר לומר קדיש יתום יכול לומר במקומו קדיש דרבנן. ושורש הספק, האם קדיש יתום וקדיש דרבנן שווים במהותם, וממילא ניתן להשלים את אמירת הקדיש יתום החסר על ידי אמירת קדיש דרבנן. או ששני הקדישים שונים במהותם ואי אפשר לומר קדיש אחד במקום הקדיש השני.

והנה לעיל [אות ז] נתבאר שלפי הרמ"א, 'קדיש בתרא' הוא הקדיש שנאמר

ובזה נועצים אנו את ראשית הדברים בסופם. וכפי שנתבאר לעיל שיש להבדיל בין הקדישים שבתוך התפילה, שהם חלק מגוף התפילה, לבין קדיש יתום שאינו חלק מגוף התפילה אלא נתקן כהוספה לתפילה, ונפקא מינה לנדונים המבוארים לעיל. כך גם בקדיש דרבנן יש להבדיל בין קדיש דרבנן שנקבע כחלק מסדר התפילה, לבין קדיש דרבנן שנאמר לאחר לימוד תורה שבעל פה, שאינו חלק מסדר התפילה. ונפקא מינה, שאת הקדיש דרבנן הנאמר על דברי תורה שהם חלק מסדר תפילה [כגון הקדיש שנאמר לאחר אין כאלהינו ולאחר במה מדליקין] רשאי לומר גם מי שלא למד פרקים אלו, לעומת קדיש דרבנן שנאמר לאחר לימוד שיעור תורה או דרשה, אשר אינו חלק מסדר התפילה, שאין רשאי לאומרו אלא מי שהשתתף בלימוד.

אחרי עלינו, ואילו לדעת האריז"ל זהו הקדיש דרבנן שנאמר אחרי אין כאלוקינו. וביאר בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנב) כי בדווקא נקט הרמ"א שאומרים היתומים קדיש שאחר עלינו: "ואשר שאל בענין הנ"ל מאי טעמא של עלינו יותר מעולה מקדיש של שיר יום, דעל שניהם עונים אמן יהא שמייה רבא. המקום גורם סיום התפילה גמר תיקון, והסתלקות האורות שיוחשב יותר". [ואף שבנוסח אשכנז אומרים שיר של יום אחר עלינו מ"מ עלינו הוא סיום התפילה, כמו כשכתב בספר הליכות שלמה, פרק יא הערה יח]. ובכך

החיים (סימן נה סע' כ) הביא מדברי שער הכוונות כי הקדיש דרבנן שאחר אין כאלקינו, הוא הקדיש המסוגל ביותר לעליית הנשמה של המתים: "והענין הוא שהקדיש הזה הוא בעולם העשיה שהם בחוש המיתה כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחיית המתים וע"כ אומרים אותו היתומים על מיתת אב ואם, עכ"ל. נמצא לפי דברי הרב ז"ל דקדיש המועיל לנשמת המת הוא דוקא קדיש בתרא".

ולפי זה יוצא, שהן לדברי הרמ"א שעיקר התקנה היתה לומר את הקדיש שאחר עלינו לשבח, והן לדעת האריז"ל שתקנו לומר את הקדיש דרבנן שאחר אין כאלקינו - הקדישים האלו בדווקא הם המסוגלים ביותר לעילוי נשמת המתים. ואף שכיום רווח המנהג שהיתומים אומרים את כל הקדישים, כפי שמשמע מדברי המהרי"ל [לעיל אות ה], יתכן שיש להקפיד לומר את הקדישים האלו, ולא ניתן יהיה להשלימם בקדישים אחרים.

ונראה לדון בדברים לפי המבואר לעיל בגדרו של קדיש יתום, שיש להסתפק אם הוא חלק מגוף התפילה, או לא. וכן נתבאר לעיל, שגם בקדיש דרבנן יש להבדיל בין קדיש דרבנן, שנאמר לאחר

אין כאלהינו ולאחר כמה מדליקין, שנקבע כחלק מסדר התפילה. לבין קדיש דרבנן שנאמר לאחר לימוד שיעור תורה או דרשה, אשר אינו חלק מסדר התפילה.

ולפי זה יוצא, שהתשובה לשאלה האם קדיש יתום וקדיש דרבנן שווים במהותם, וממילא ניתן להשלים את אמירת הקדיש יתום החסר על ידי אמירת קדיש דרבנן, היא שתלוי באיזה קדיש מדובר. כאשר שני הקדישים שונים במהותם, כגון קדיש שהוא חלק מהתפילה, וקדיש דרבנן שנאמר לאחר לימוד שיעור תורה או דרשה, אשר אינו חלק מסדר התפילה - ודאי שלא יוכל להשלים אמירת קדיש אחד בשני. אבל כאשר מדובר בקדיש דרבנן שנאמר לאחר אין כאלהינו ולאחר כמה מדליקין, שנקבע כחלק מסדר התפילה, יתכן שיוכל להשלים את אמירת הקדיש יתום החסר על ידי אמירת קדיש דרבנן.

לפיו, יש לציין לדברי הגר"ע יוסף בספר חזון עובדיה (ח"א עמ' שנט) בשם שו"ת בנימין זאב (סי' רא) שכתב: "אם הבן האומר קדיש נוסע למרחקים בשביל פרנסתו, ושם אין מנין, טוב שישכור אחר במקומו לומר קדיש, ששלוחו של אדם כמותו".

פרק ה: קדיש יתום קודם ברוך שאמר

- ל"ה -

במענה לשאלה, מדוע לפי נוסח אשכנז נהגו
לומר קדיש יתום לאחר אמירת "מזמור שיר
חנוכת הבית", קודם ברוך שאמר:
להשלמת היריעה בנושא הקדיש, הנני
מצרף שני מכתבים שקיבלתי

הרב ישראל פסח פיינהנדלר מחבר שו"ת אבני ישפה רוממה, ירושלים

ט"ו מנחם אב, תשס"ט

לכבוד ידידי היקר והחשוב הרב צבי רייזמן שליט"א, לוס אנג'לס יצ"ו
שלו' וישע רב

בענין מה ששאלת למה נאמר קדיש אחר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד ולפני
ברוך שאמר, שלא מובן למה דוקא במקום הזה לומר קדיש.

וחשבתי שזה ברור שכאשר מתחילים לומר ברוך שאמר הוא ענין חדש לגמרי,
שהרי ברוך שאמר היא הברכה לפני פסוקי דזמרה וישתבח היא הברכה האחרונה
אחר פסוקי דזמרה וכמו שכתב המ"ב סי' נ"א ס"ק ו'. אבל מזמור שיר חנוכת
הבית לא נבחר להיות בפסוקי דזמרה ולכן הוא נאמר לפני ברוך שאמר ולקמן נביא
טעם למה הוא מחוץ לפסוקי דזמרה. אבל כיון שמתחילין דבר חדש של פסוקי
דזמרה, ממילא חייבים לסיים הדבר הקודם ולומר קדיש.

וכן מצאנו בכמה מקומות שמסיימים דבר בקדיש, וכמו לפני תפילת י"ח
בערבית וכדברי המ"ב סי' רל"ו ס"ק ה' שפעם היו מסיימים התפילה בקדיש זה
ולא אומרים תפילת י"ח, או אחר קריאת התורה. וכן כתב בשו"ת אגרות משה
אורח חיים חלק א סימן קא וז"ל: והנה מצד קריאת הפסוקים לא היו מתקנים
לומר קדיש דהיה סגי בהקדיש שאומרים אחר אשרי ויהיה קאי על כל הפסוקים
שקראו קודם, ורק על קריאת התורה שמדין למוד תקנו קדיש בפני עצמה משום
חשיבות מצות הלמוד או משום שהוא ענין אחר לגמרי. וזה שאומרים קדיש אף
אחר קריאת ר"ח וחנכה ופורים ותענית משום שגם בהו נעשה גם דין למוד
כדבארתי, עכ"ל.

ואף שבמקומות האלה הקדיש הוא חצי קדיש, יש לומר ששם הוא קדיש
שנהפך להיות כמו חלק מן התפילה כי הוא גם באמצע התפילה, ולכן הוא חצי
קדיש, אבל כאן שהוא לפני התפילה אז הוא קדיש יתום שענינו אמירת פסוקים
ולא חלק מן התפילה כמו חצי קדיש.

וקדיש של מזמור שיר חנוכת הבית מופיע בבאור הלכה סי' קל"ב ד"ה קונטרס.

אבל עיקר השאלה היא למה כל פסוקי דזמרה נאמרים אחר ברוך שאמר ורק מזמור שיר חנוכת הבית שאף הוא מספר תהילים וכמו כל פסוקי דזמרה נאמר בלי ברכת ברוך שאמר ולפני פסוקי דזמרה. וכבר בארנו שבגלל המצב הזה חייבים לומר קדיש, אבל השאלה היא למה עשו התפילה בצורה כזאת.

ומצאתי בספר ערוך השולחן סי' נ' סע' ד' שכתב וז"ל: וטעם אמירת פסוקים אלו דמזמור שיר חנוכת אמר שלמה בשעה שהכניס הארון לבית הקה"ק ולא נענה עד שהזכיר זכות דוד כדאיתא בשבת ל' א' ולפי שכל פסוקי דזמרה הם פסוקי דוד המלך לפיכך הקדימו מקודם מזמור זה שבו נגלה צדקתו ולא הכניסוהו תוך פסוקי דזמרה, נ"ל עכ"ל.

הרי לנו הסבר נפלא, שהסיבה שאומרים מזמור זה הוא לגלות לנו גודל הזכות של דוד המלך שבזכותו נכנס הארון לקודש הקדשים בבנין בית המקדש. ואם כן הרי זו הקדמה לפסוקי דזמרה, שנזכור בזמן אמירתם שהם כולם דברי דוד המלך שהוא חיבר אותם, ויש לו כזאת זכות שנכנס הארון לקודש הקדשים, ולכן נבין מה זה פסוקי דזמרה. אבל כיון שהוא צריך להאמר מחוץ לפסוקי דזמרה שאינו כלול בה אלא הקדמה, שפיר חייבים לומר הקדיש לפניו.

ואסיים בברכה רבה

ישראל פסח פיינהנדלר

★ ★ ★

רבי משה חפוטא רב ק"ק דעת תורה, לוס אנג'לס

בס"ד ט"ו באב תשס"ט

כבוד ידידי הגביר המרומם רודף צדקה וחסד

מוקיר רבנן ואיהו גופיה צורבא דרבנן, הרה"ג צבי רייזמן שליט"א

מח"ס רץ כצבי, לוס אנג'לס

אחדשה"ט וש"ת וב"ב לאוי"ט,

עשות רצון צדיק, ששאלתם מדוע יש נוסחאות אשכנז הנוהגים לומר קדיש יתום יהא שלמא רבא קודם ברוך שאמר והרי כבר אמרו קדיש דרבנן על ישראל לאחר שסיימו אמירת הקרבנות. ונר' לומר לפי דאיתא בשו"ע או"ח סי' קל"ב ה"ב דאסור לאדם לצאת מביהכ"נ קודם קדושה דסידרא ע"פ מה שתיקן רב עמרם גאון, וכדאיתא בסוף סוטה דהעולם מתקיים ע"ז, ולכן אין לזלזל בזה וכמבואר בב"י עה"ט. וגם איתא בשו"ע סי' כ"ה הלכה י"ג דנהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד קדושת ובה לציון, ועוד כתב שם הרמ"א דיש מי שכתב על צד הקבלה שאין לחלוץ תפילין קודם שיאמר בהם ג' קדושות וד' קדישים, ויעוי"ש באחרונים

שהגיהו ד' קדושות וג' קדישים, ומנאום שהוא קדיש קודם ישתבח וחצי קדיש אחר תפילת י"ח וקדיש שלם אחר ובא לציון, ובמט"מ ובפרמ"ג כתבו דטוב שלא לחלוץ עד אחר קדיש יתום של עלינו לשבח. וכתב עוד המט"מ עמוד העבודה סי' ז' בשם מהר"י ורבותיו שהיו חולצים אותם אחר קדושה משום שצריכין גוף נקי, עיי"ש, וכ"כ המ"א, עיי"ש. ועיין שביאר המ"א שכל א' יחלוץ לפי שבדק את גופו שיכול לעמוד בנקיות.

והנה לפ"ז ביארתי כמה פעמים המנהג של הספרדים דיש מורידין התפילין כשאומרים קוה אין כאלו' ופיטום הקטורת משום דכבר יצאו ידי חובה בהיות התפילין עליהם בהקדושות והקדישים, ולא יכולין לשמור עצמן בנקיות ובכוונה הראויה לתפילין. ויש מדקדקין ללמוד עם התפילין ולפי שמדדו בעצמן שיכולים לעמוד בזה, ובגמ' איתא הכי דמי חילול ה' אר"י כגון אנא דשקילנא ד' אמות בלא תפילין, וכלו' כ"א לפי עניינו. (ועוד ביארתי דכיון שכבר היו עם תפילין באמירת הקטורת לפני התפילה שוב א"צ להיות עם תפילין בפיטום הקטורת שלאחר התפילה).

והנה לפ"ז מבואר דלא יש לחלוץ התפילין קודם הקדישים, ולפי המקובלים אומרים קדיש להפסיק בין העולמות, ולכן לאחר הקרבנות שעניינם עולם העשיה אומרים קדיש ומשם עולים לעולם היצירה, ולאחר ישתבח אומרים קדיש ואח"כ עולים לעולם הבריאה ביוצר אור, אבל כדי לסמוך גאולה לתפילה לא יש קדיש להבדיל לעולם האצילות דצריכין לסמוך גאולה לתפילה גם ע"פ הסוד. וכן כשמסיים התפילה וחוזר העולמות אומרים אחר החזרה, ואחר אשרי ובא לציון, ואחר שיר של יום קודם עלינו לשבח. ואולם העיקר שיהיה עם התפילין ג' קדישים או ד' קדישים כמבואר בפוסקים, וכן צריך להיות עמהם עד לאחר אשרי ובא לציון.

והנה לפ"ז שפיר מיושב השאלה ששאלתם, דכיון שרוצין הקהל לענות על ד' קדישים ותפילין על ראשם ותפילין בזרועותיהן, ונוהגים כהרב מט"מ דחולצין אותם לאחר הקדושה, ולכן הוסיפו קדיש א' אחרי מזמור שיר חנוכת הבית כדי שיוכלו לחלוץ תפילין מיד אחרי קדושת ובא לציון, וכבר יש בידם ד' קדישים, הא' לאחר קרבנות שלפני התפילה, שני לאחר מזמור שיר חנוכת הבית, שלישי לאחר ישתבח, ורביעי אחר שמו"ע וחזרת הש"ץ, וכשמסיימין הקדושה מיד חולצין התפילין ולפי שלא יכולין לשמור גופם בנקיות וכן בעי' נקיות המחשבה, ואולי גם מפני הממהרין למלאכתן תיקנו להם הקדיש קודם, והרויחו בזה שיחלצו התפילין אחר הקדושה של ובא לציון ולא יצטרכו להמתין עם התפילין עד אחר הקדיש. ע"כ לענ"ד.

בברכת התורה באהבה

ע"ה משה חפוטא ס"ט

חו"פ ק"ק דעת תורה, ל"ז אנג'לם



סימן ב

קדיש ושבעה על נכרי

בעלון התורני בסוד שיח (גליון 199, כסלו תשע"ג) הובאה השאלה הבאה: "בתקופת השואה שלחו ראשי היודנראט שבגטו קובנה את יהודה ביליס, אחד מנערים בגטו, להבריה ילדים מתוך הגטו. ביליס סחב על כתפיו בתוך שק ירקות ילד יהודי והובילו אל מחוץ לגטו לידיו של כומר קתולי, שהעבירם לידים נאמנות. 22 ילדים רכים ניצלו כך בזכותם של ביליס והכומר שחירף את נפשו למען הצלת הילדים מתחת ציפורני הקלגסים הנאצים ימ"ש. לאחרונה נסע מר יהודה ביליס לליטא, ורצונו הכביר היה לומר קדיש על קברו של הכומר הנוצרי, במהלך טקס רשמי לזכרו של הכומר, בהשתתפות יהודים רבים, ולהבדיל, נכרים. והשאלה שנשאלה, האם אפשר לומר קדיש לעילוי נשמתו של הכומר".

ומעשה שהיה בבת ישראל שהסתתרה בשנות השואה בבית משפחה נכריה מחסידי אומות העולם, ועם תום המלחמה נישאה לאחד מבני הבית ונולד להם בן, שהתחנך כיהודי שומר תורה ומצוות, בהסכמת האב הנכרי. לאחר פטירת האב, שאל הבן האם עליו לשבת 'שבעה' על אביו הנכרי, והאם ראוי לומר עליו קדיש לעילוי נשמתו.

כדי להשיב על שאלות אלו, נקדים לעיין בשאלה נוספת שדן רבי אפרים אושרי, בשו"ת ממעמקים (ח"ד סימן טז) במעשה שהיה בנכריה שהחביאה בביתה ילד יהודי בגטו קובנה בזמן השואה ולאחר המלחמה השיבה אותו לחיק משפחתו היהודים "והנה כעבור זמן, באה נכרית זו ובקשתה בפיה, היות שהיא חולה מאד, וכפי ששמעה נוהגים היהודים להתפלל עבור חולים, ולכן היא מבקשת שיתפללו עבורה והיא בטוחה שבזכות שהצילה את הילד תתקבל התפילה והיא תבריא, והשאלה היא האם מותר לנו להתפלל עבור נכרים ולומר עבורם מי שברך".

- א -

להצילם מן המיתה, ולא מורידין אותם
לבור להמיתם בידים". מצד אחד אסור
להרוג נכרים בידים, אך מצד שני גם אסור
להצילם מסכנת מות.

הצלה וריפוי נכרי

במסכת סנהדרין (נו, א) ובמסכת עבודה
זרה (כו, א) מובא: "עובדי כוכבים
ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין".
ופירש רש"י: "לא מעלין אותם מן הבור

הרמב"ם (עבודה זרה פ"י ה"א) מנה את טעם
האיסור להציל נכרים מסכנת
מות "ואסור לרחם עליהם שנאמר (דברים ז,

ב) וְלֹא תִחַגְּנֶם. לפיכך אם ראה מהם אוכד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות, לא יצילנו. אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה, אסור, מפני שאינו עושה עמנו מלחמה". מהפסוק "לֹא תִחַגְּנֶם" למדו חז"ל שאסור לתת לנכרי מתנות חנם, וסבר הרמב"ם כי גם הצלת הנכרי היא בעצם נתינת מתנה, האסורה מדין "לֹא תִחַגְּנֶם".

אולם בשו"ת בית שערים (יו"ד סימן רכט) למד רבי עמרם בלום, מתלמידי החתם סופר, מדברי התוספות בעבודה זרה (כו, א ד"ה לא מעלין) שאסור להעלות נכרי מהבור "משום שמגדל בן לעבודה זרה", כמבואר בתחילת הסוגיא שם בדברי המשנה: "בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים מפני שמייילדת בן לעכו"ם". כשם שאסור ליילד נכרי, כי מרבה בכך שיהיו עובדי עבודה זרה בעולם, כך אסורה הצלת נכרי, ולכן אסור להציל נכרי.

הבית שערים כתב שלוש נפק"מ בין הטעמים:

[א] איסור הצלת נכרי - מהתורה או מדרבנן: "לפי טעם התוספות, על כרחך אינו איסור דאורייתא להצילו, דאם כן לא היה מותר להצילו משום איבה [כמבואר בגמרא (עבודה זרה כו, א) שמותר להציל נכרי כשיש חשש "איבה", דהיינו שיש חשש שאי הצלתו תגרום לשנאת יהודים, שעלולה להביא לסכנה]. אבל אם הטעם משום לא תחנם הוי איסור דאורייתא, ועיין בספר החינוך (מצוה תכו) שהוא לאו גמור אלא שאין לוקין עליו,

משום דהוי לאו שאין בו מעשה", ואם כן יש איסור להצילו.

ומוסף הבית שערים, כי גם לדעת הרמב"ם שאיסור ההצלה משום לא תחנם "מכל מקום משום איבה שרי, דכיון שהוא לטובת ישראל דלא תיהוי ליה איבה, אין כאן חנינה דהוי כמוכר לו". כלומר, אם בעד הצלת הנכרי מקבל היהודי תמורה, אין בכך איסור לא תחנם, כי אין זו מתנת חנם. ולכן כאשר ההצלה מונעת איבה, זוהי "תמורה" שמקבל הישראל בעד מעשה הצלת הנכרי, ואין בזה איסור לא תחנם.

[ב] כאשר הנכרי אינו נמצא בסכנת חיים: "לפי טעם התוספות, דווקא כשהוא קרוב למיתה ומחייהו, אסור להצילו משום שמגדל בן לעבודה זרה. אבל אם אינו קרוב למיתה מותר [להצילו]. אבל אם הטעם משום לא תחנם, גם בכהאי גוונא אסור, דהוי כמו מתנת חנם".

[ג] רפואת והצלת נכרי תמורת תשלום או טובת הנאה: "לפי תוספות, אפילו בשכר אסור להצילו. ומה שאמרו בגמרא (שם) ובשכר שרי [שמותר לרפא נכרי בשכר], הרי ביאר טעמו משום איבה, אבל היכא דליכא משום איבה שיכול להישמט, אפילו בשכר אסור. אבל אי הטעם משום לא תחנם, אז בשכר ליכא איסור כלל, כיון שעושה לטובת ישראל". כלומר, לפי תוספות, שאסור להציל נכרי "משום שמגדל בן לעבודה זרה", אפילו בשכר אסור להצילו, שהרי מגדל נכרי לעבודת כוכבים, ורק כשיש חשש "איבה" ואינו

מהם שנפל לים, אינו מעלהו, אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אסור לרפאותו, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה".

- ב -

נכרי שאינו עובד עבודה זרה

הכסף משנה (עבודה זרה פ"ה א') דייק מלשון הרמב"ם שרשאי להציל ולרפאות נכרי שאינו עובד עבודה זרה: "ומדברי רבינו שהזכיר בכל זה עובד עבודה זרה, משמע שאם אינו עובד עבודה זרה מותר לרפואתו בשכר, וכן להעלותו מהבור".

וביאר הכנסת הגדולה בספרו דינא דחיי, כי הרמב"ם, שכידוע היה רופא במצרים, ריפא את הישמעאלים, היות ואינם עובדי עבודה זרה: "מה שנראה לי אמת שסמך הרמב"ם לרפאות לישמעאלים, מפני שלא היו עובדי עבודה זרה [כמפורש בדבריו בהלכות מאכלות אסורות (פ"א ה"ז) בדיני יין נסך, שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה: "כל גוי שאינו עובד עבודה זרה כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה וכן הורו כל הגאונים. אבל הנוצרים עובדי עבודה זרה, סתם יינם אסור בהנייה"]. וכל שלא עבד עבודה זרה מותר לרפואתו, בין בשכר בין בחינם, אע"ג דליכא למיחש לאיבה. ולא אסיר לא משום 'לא תחנם', ולא משום 'לא מעלין ולא מורידין'. דכל זה אינו אלא בעובד עבודה זרה, וכמו שכתב שם הרב ז"ל בכסף משנה".

יכול להתחמק מהנכרי, מותר לרפאותו בשכר. אולם אם הטעם משום שעובר על איסור לא תחנם, כאשר הישראל מקבל תמורה מהנכרי, אין כל איסור בדבר.

ולפי זה נסיק שלדעת הרמב"ם מותר לרפא נכרי בתשלום. אולם לכאורה זה נסתר מדברי הרמב"ם עצמו (שם ה"ב) שכתב: "מכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם אפילו בשכר, ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה, מרפא בשכר, אבל בחנם אסור".

ומחמת קושיא זו, כתב הבית שערים: "לכן מכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם אפילו בשכר דמשום לא תחנם ליכא, ואסור משום מגדל בן לעבודה זרה. ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה, מרפא בשכר משום דאינו יכול להישמט, ולא תחנם ליכא. אבל בחינם אסור משום לא תחנם". ומבואר בדבריו, כי לדעת הרמב"ם יש לחלק בין ריפוי נכרי בחינם לריפוי בשכר. ריפוי בחינם אסור משום לא תחנם, ולכן אסור אפילו כשיש חשש איבה. אבל ריפוי בשכר שאין בו איסור לא תחנם, שהרי אין זה בחינם כי מקבל תמורה בעד הריפוי, אסור מהטעם "שמגדל בן לעבודה זרה".

דברי הרמב"ם נפסקו להלכה בשו"ע (יו"ד ס"י קנח סע"א) "עובדי גלולים משבעה עממין, שאין בינינו וביניהם מלחמה, אין מסבבין להם המיתה, ואסור להצילם אם נטו למות. כגון, שראה אחד

ומבואר בדבריו שמותר להציל ולרפא נכרי שאינו עובד עבודה זרה אפילו בחינם.

- ג -

הצלת עובדי עבודה זרה "בשיתוף"

במסכת סנהדרין (סג, ב) אמר אבוח דשמואל: "אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה (שמות כג, יג) וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ". כאשר יהודי ונכרי שותפים בעסקיהם, יש חשש פן יתגלע ביניהם סכסוך שבמהלכו יתחייב הנכרי בשבועה כדי להוכיח את צדקת טענותיו, ואז ישבע בעבודה זרה שלו – והתורה ציוותה שלא ישמע בעולם שם אלהים אחרים. וכן נפסק בשו"ע (או"ח ס"ו קנו) "ויזהר מלהשתתף עם הכותים, שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיו".

אולם הרמ"א כתב: "ויש מקילים בעשיית שותפות עם הכותים בזמן הזה, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים. ואף על גב דמזכירים העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ, אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר. ולא מצינו שיש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד), דהרי אינם מוזהרים על השיתוף". ביאור הדברים, לדעת הרמ"א יש הבדל בין נכרים עובדי עבודה זרה הכופרים בבורא עולם – שאסור לעשות שותפות עמהם, לבין נכרים

המאמינים ב"שיתוף" בין בורא העולם לכוחות הנוספים של עבודה זרה, שאין איסור לעשות אתם שותפות, כי נכרים לא מצווים להאמין בייחודו של הקב"ה ואינם מוזהרים על "שיתוף", ולכן אין איסור לגרום להם להישבע בעבודה זרה שלהם "בשיתוף". וכתב היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סימן רכד) "וכל עובדי אלילים שבחו"ל אינו אלא שיתוף, והיא דעת רוב עובדי אלילים אשר מעולם שעובדים לאמצעים ולמליצים ולפרקליטים, עם היותם יודעים שאין להם יכולת מוחלט העומד ברשות היחיד לבדו יתברך, סיבת כל הסיבות אין בלתו".

המור וקציעה (שם) הסביר מדוע נכרים אינם מוזהרים על "השיתוף": "ולא הוזהרו בני נח על זאת, כפשט הכתוב (דברים ד, יט) אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים, רק ישראל סגולה מכל העמים, חלק ה' וחבל נחלתו שקנאם לעבדים לשמו יתעלה, הם נשתעבדו שלא לקבל עבודת זולתו ואפילו בשיתוף". השואל ומשיב (מהדורא תנינא סימן נא) מוסיף טעם נוסף: "ורק בני ישראל מצווים על יחוד הגמור, כדבר הנראה מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ב) שבשביל שהוציאנו ממצרים נתחייבו על תנאי האמנת הייחוד, ומשמע שאנחנו מחויבים בהאמנת היחוד השלם יותר מבן נח, ע"ש. וכבר האריך בזה הרב בעל סדר למשנה על הרמב"ם, שבן נח אינם מוזהרים על השיתוף, רק אנחנו בני ישראל. ובזה אמרתי לישב מה שהקשו כולם בהא דכתבה התורה (שמות כ, ב) אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ

אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִפֶּתַח
עֶבְדִּים, ולא כתיב אנכי ה' אלקיך אשר
בראתיך. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר
דאנכי ה' אלקיך ולא יהיה לך בא להורות
על יחוד השלם בלי שיתוף כלל, וזה מה
שנתחייבנו בשביל שהוציאנו ממצרים
ועושה אתנו כל החסדים". ומבואר בדבריו
שנתחייבנו באמונה ביחוד ה' לאחר הניסים
שהיו ביציאת מצרים, ולכן רק בני ישראל
שיצאו ממצרים "מוזהרים על השיתוף",
ולא הנכרים שלא יצאו ממצרים.

- ד -

אולם הנודע ביהודה (מהדורא תנינא יו"ד סימן
קמח) יצא בחריפות כנגד הסוברים
שהנכרים לא הוזהרו על השיתוף: "זה גופא
מנא ליה להחכם הזה דאין הנכרים מצווים
על השיתוף. ואף שדבר זה מורגל בפי כמה
חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף,
וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות
השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתי ולא
מצאתי דבר זה, לא בשני תלמודין בבלי
וירושלמי, ולא בשום אחד מגדולי
הראשונים. ואילו היה זה אמת הוה ליה
להרמב"ם להביא בהלכות מלכים לפסק
הלכה שאין הנכרי מצווה על עבודה זרה
בשיתוף, ולמה זה השמיט דין זה. גם הוא
מוכח דאין חילוק בעובד עבודה זרה בין
ישראל לנכרי, דהא ברייתא מפורשת היא
במסכת סנהדרין (נו, ב) והתניא בעבודה זרה
כל שבית דין של ישראל ממיתין עליהן, בן
נח מוזהר עליהן. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט
מהלכות מלכים ה"ב. הרי דכללא כייל דכל

שישראל נהרג עליו, גם הבן נח מוזהר
עליו".

וביאר הנודע ביהודה, שגם הרמ"א לא
התכוון להתיר לומר שהנכרים
אינם מצווים על השיתוף: "לשון הרמ"א
הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונתו הוא
שאין בן נח מצווה לעבוד עבודה זרה
בשיתוף. אבל באמת לא כן הוא, וכוונת
הרמ"א הוא דמה שמשותף שם שמים ודבר
אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה
ממש רק שמשותף שם שמים ודבר אחר,
ואינו קורא בשם 'אלהים' ואינו אומר אלי
אתה רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים
בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל
דכתיב ובשמו תשבע, והוא אזהרה לישראל
שלא ישבע אלא בשמו ברוך הוא ולא
ישתף שם שמים ודבר אחר, כמ"ש הרמב"ם
בפי"א מהלכות שבועות ה"ב, והנכרים אינם
מוזהרים על זה השיתוף. אבל בשעבוד
עבודה זרה בשיתוף אין חילוק בין ישראל
לנכרי". הנודע ביהודה פירש את דברי
הרמ"א, שקבע הלכה בדיני שבועה שאם
הנכרי משתף שם עבודה זרה בשבועתו,
היהודי אינו עובר בזה על איסור "וְשָׂם
אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ", כי
"בשיתוף" אין זה נקרא שנשמע "שם
אֱלֹהִים אֲחֵרִים". אבל בהלכות עבודה זרה
גם הרמ"א מעולם לא הבדיל בין יהודי
לנכרי, ובוודאי גם לנכרי אסור לעבוד
עבודה זרה "בשיתוף".

ובדברי הנודע ביהודה נקטו להלכה הקרן
אורה במסכת נדרים (סב, ב) שכתב

נאמרו אלא על עובדי האלילים וצורותיהם וצלמיהם, אבל בזמנים הללו מותר לגמרי. ומה שאמרו בגמרא נוצרי לעולם אסור, אני מפרשו מלשון נוצרים פְּאִים מְאָרֶץ מְרָחֵק האמור בירמיה (יג, ה) שקרא אותם העם נוצרים על שם נבוכדנצר. וידוע שצלם השמש היה בכבל, ושכל עם נבוכדנצר היו עובדים לו. וכבר ידעת שהחמה משמשת ביום ראשון, כענין ראשי ימים, ומתוך כך היו קורין לאותו יום נוצרי על שם שהיה קבוע לנבוכדנצר על צד ממשלת חמה שבו, והדברים נראים וברורים.

ובהםבר הדברים כתב המאירי (ע"ז ו, ב ד"ה למטה יתבאר) "שלא נאמרו דברים אלו [במשנה הנ"ל] אלא בארץ שהיו הגוים באותו הזמן אדוקים באלילים ובאובות וידעונים ושאר מיני העבודות הקדומות, אבל בחוצה לארץ אינו אסור אלא יום האיד בלבד, שלא היו אדוקים באלילים אלא ממנהג אבותיהם, ודים באסור יום האיד. ולמדת שאין לסמוך מה שנהגו עכשיו להקל בעניינים אלא מצד שגוים שבחוצה לארץ מנהג אבות לבד בידיהם, שאין מקילין מטעם זה ביום האיד עצמו אלא לימים שלפניו".

ומבואר לשיטת המאירי, כי בזמנינו הנוצרים אינם עובדי עבודה זרה, מכיון שאינם עובדים לשמש ולירח ולצלמים כפי שהיה בעבר, וכל מעשיהם לשם עבודה זרה נעשים מתוך "הרגל" ש"מנהג אבותיהם בידיהם".

"ועיין בש"ך (יו"ד סי' קנ"א ס"ק ז) מה שכתב שם להקל משום דבני נח אין מצווין על השיתוף. ודין זה צ"ע ואין לו הכרח מן השו"ס, והחתם סופר בהגותיו על השו"ע (שם) שכתב: "והעיקר דבן נח נהרג על עבודת השיתוף". ובפתחי תשובה (יו"ד סי' קמז ס"ק ב) הביא את דברי הנודע ביהודה והוסיף: "וכן כתב בתשובת מעיל צדקה סימן כ"ב, וכן כתב בתשובת שער אפרים, וכן מצאתי בפמ"ג לעיל סימן ס"ה בשפתי דעת סוף ס"ק מ"ה, עי"ש" [אולם הפתחי תשובה עצמו כתב: "לענ"ד אף שהאמת כן הוא, מ"מ אי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א ז"ל דמדבריו בדרכי משה לקמן סימן קנ"א המובא בש"ך שם סק"ז מבואר להיפך"].

- ה -

עובדי עבודה זרה בזמנינו

במסכת חולין (יג, ב) מבואר כי שחיטת נכרים אינה אוסרת את הבשר בהנאה כדין שחיטה לעבודה זרה, היות ו"נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם". חז"ל קבעו כי בזמנינו הנכרים אינם עובדי עבודה זרה, ומעשיהם אינם נעשים לשם עבודה זרה אלא מתוך "הרגל" - "מנהג אבותיהם בידיהם".

ואכן, על דברי המשנה (פ"א מ"א) "לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן", כתב המאירי (ד"ה יש מקשין) "נראה לי שדברים אלו כולם לא

לסיכום:

- נכרי עובד עבודה זרה – אסור להציל ולרפא בחינם, ובשכר מותר רק כשיש חשש איבה.
- נכרי שאינו עובד עבודה זרה – מותר להצילו ולרפאותו אפילו בחינם.
- בדברי הרמב"ם מפורש כי הישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, לעומת הנוצרים שהם עובדי עבודה זרה.
- נחלקו הפוסקים האם עובדי עבודה זרה "בשיתוף" – שהם "רוב אומות העולם" [דברי המור וקציעה], נחשבים כעובדי עבודה זרה.
- לדעת המאירי, הנוצרים בזמנינו אינם עובדי עבודה זרה, כי מעשיהם נעשים מתוך "הרגל" ש"מנהג אבותיהם בידיהם".



- ו -

פרנסת עניי נכרים

במסכת גיטין (סא, א) תנו רבנן: "מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרים חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברים מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום".

דין זה נפסק בשו"ע בהלכות צדקה (יו"ד סי' קנא סע' יב) ללא חולק: "מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתיהם ולהספידם ולנחם אבליהם משום דרכי שלום". וכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קל) "ואף שבגמרא איתא הלשון עם חולי ישראל [ומשמע שאין מבקרים ומפרנסים רק אותם אלא עם עניי וחולי ישראל, ואילו בשו"ע פסק בסתמא שמפרנסים ומבקרים חולי עכו"ם], כתב הגר"א (יו"ד סימן שסז) שהוא לאו דווקא. וכן הוא ברדב"ז פי"ד מאבל הי"ב, והוכיח זה

מלשון עם מתי ישראל, דהא אין קוברים אותן בקברי ישראל, ולכן כתב כן גבי מפרנסים וגבי מבקרים ולא דוקא, והכוונה כמו לחולי ישראל".

מבואר איפוא, שאין איסור "לא תחנם" בפרנסת עניי נכרים "מפני דרכי שלום" – כדי שלא תשרור איבה בין ישראל לאומות העולם, העלולה לעורר את שנאת עשו ליעקב.

- ז -

הכרת המוב לנכרי

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קל) דין בשאלה "האם גיורת שאמה הנכרית חולה רשאית לילך אליה ולבקרה עם בניה כבקשת האם". בתחילת דבריו הביא את פסק השו"ע הנ"ל [אות ה] "מבקרים חולי עכו"ם מפני דרכי שלום וכן מפרנסים עניי עכו"ם וקוברים מתיהם מפני

דרכי שלום", ולפי זה קבע: "אם כן על הגיורת וילדיה הרי ודאי הוא נגד הדרכי שלום כשלא יבקרוה בחוליה". והביא גם את דברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ה הי"א) "הגר אסור לקלל אביו העכו"ם ולהכותו ולא יבזהו כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי זה מבזה אביו [כלומר, שלא יאמרו שכתוצאה מהגיור הנכרי שהיה ב"קדושה חמורה" שהרי כיבד את הוריו, "ירד" ונמצא עתה ב"קדושה קלה", שהרי עתה כבר אינו מכבד את הוריו], אלא נוהג בו מקצת כבוד", והסיק מכך: "וזה שלא תלך לבקר את אמה בחוליה ולצער אותה שלא להביא אליה את בניה להראותם לה ושיש גם לחוש שמרוב הצער תחילה ביותר כדמצינו שחששו רבנן בשכיב מרע לשמא תיטרף דעתו כשלא יעשו רצונו, איכא בזה תרת, שהוא בזיון לאם כשבתה לא תבוא אליה לבקרה בעת חוליה. וגם צער גדול שהוא כעין הכאה וקללה, שלא רק שמותרת אלא שמחוייבת לעשות רצון אמה הנכרית בזה שתבוא אליה עם בניה לבקרה".

אולם בהמשך דבריו חידש רבי משה, שיש איסור להיות כפוי טובה לנכרי, ומסיבה זו הגיורת מחויבת לבקר את אמה החולה: "נראה לענ"ד שהוא מענין איסור כפוי טובה, שמצינו בדברי אגדה שהקפיד הקב"ה על אדם הראשון וכן על ישראל, ואם כן הוא דבר האסור השוה בין לישראל בין לבני נח. אף שלא מצינו זה בהלאוין דישראל ובשבע מצוות דבני נח משום שהוא כמו שלא נאמר איסור מפורש על מידות הרעות אף שהם דברים מאוסים

ומגונים, ונענשים על זה בין בישראל בין בבני נח. וענין מצות כבוד אב ואם הוא גם כדי שלא יהיה כפוי טובה. ולפי זה אם נפטרו על ידי הגרות מכבוד אב ואם, יאמרו באנו מקדושה חמורה, שהיינו אסורים מלהיות כפוי טובה, לקדושה קלה שאין אוסרים להיות כפוי טובה. ואף שאין זה איסור ממש. ובעצם אפשר מטעם שלא יהיה כפוי טובה מחוייב ממש במידת כבוד זה, אבל מכיון שעל כפוי טובה לא נאמר איסור ממש כתב הרמב"ם טעם שלא יאמרו באנו מחמורה שמצד זה הוא איסור ממש".

על פי דברי האגרות משה, דן רבי יצחק זילברשטיין בספר חשוקי חמד (עבודה זרה כו, א) בשאלה "האם מותר לגר להציל את אביו הטובע בנהר", וכתב שלמרות שמדברי הגמרא בעבודה זרה [לעיל אות א] "עובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין". ופירש רש"י: "לא מעלין אותם מן הבור להצילם מן המיתה", ולפי זה לכאורה אסור לגר להציל את אביו הנכרי. ברם לאור המבואר בדברי האגרות משה, שיש איסור להיות כפוי טובה לנכרי, הרי שאין איסור "לא תחנם", ורשאי להציל את אביו. הרב זילברשטיין הוסיף: "ומצינו בפוסקים שכאשר יש חובת הכרת הטוב לגוי, אין איסור של לא תחנם, וכמו שמצינו לגבי יוסף הצדיק שעשה טובה לכמרים של מצרים, בתור הכרת הטוב שהם הצילו את חייו בשעת העלילה, שהעלילה עליו אשת פוטיפר. ומשום כך אדמת הכהנים נשארה להם, על פי יוסף". ומסיק לאור זאת: "ועל פי זה יש מקום לומר,

שמותר לבן יהודי להציל את אביו הנכרי, שיש לו כלפיו חיוב של הכרת הטוב, ואין זה איסור של לא תחנם".

ברם למעשה, הסתפק הרב זילברשטיין כיצד להכריע בשאלה זו: "דיתכן שאע"פ שיש חיוב של הכרת הטוב, מכל מקום אין להצילו דהנה כתב הרמב"ם (הלכות ממלכים פ"ח ה"י) צוה משה רבנו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח. והסביר המשך חכמה פרשת וזאת הברכה, שאף שאין מצוה לכופ עכו"ם להתגייר אבל על ז' מצות כופין

אותן, כי זה רק שמירת הסדר והכרת היוצר אשר עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים. וכן כתב בספר חסידים (סימן תתשכד) שמצינו שהקב"ה שלח את יונה הנביא להוכיח את אנשי נינוה על מעשיהם הרעים, משום שכשיהודי רואה נכרי חוטא, אם יכול למחות ימחה, כי כשהקב"ה כועס אין עת רצון מלפניו. הרי שיש למנוע את הנכרי מחטא כדי למנוע כעס מהקב"ה. ואם כן כשאביו הגוי הוא עובד עבודה זרה, הרי שהוא גורם חרון אף בעולם. ולכן מסתבר שאין להצילו, וצ"ע".

★ ★ ★

- ח -

תפילה על נכרי

ונראה כי אין הבדל בין הצלה ורפואה גופנית להצלה ורפואה רוחנית בתפילה, ולפיכך השאלה האם מותר להתפלל לרפואת נכרי תלויה בדברי הפוסקים שהובאו לעיל בנדון הצלת ורפואת נכרים.

- נכרי עובד עבודה זרה - שאסור להציל ולרפאו בחינם, אסור להתפלל לרפואתו.
- נכרי שאינו עובד עבודה זרה - שמותר להצילו ולרפאותו בחינם, מותר גם להתפלל לרפואתו.
- ובמישור המעשי, יש לבדוק מיהו הנכרי שיש צורך להתפלל עבורו, ובזה יש הבדל בין ישמעאלים שאינם עובדי עבודה זרה, לנוצרים שהם עובדי עבודה זרה.

ובנדון עובדי עבודה זרה "בשיתוף", שהם "רוב אומות העולם" [ובכללם הנוצרים המאמינים ב"שיתוף"], נחלקו הפוסקים האם דינם כעובדי עבודה זרה, או לא. ואילו לדעת המאירי, הנוצרים בזמנינו אינם עובדי עבודה זרה, מכיון שמעשיהם לשם עבודה זרה נעשים מתוך "הרגל" ש"מנהג אבותיהם בידיהם".

ואכן בספר חסידים (סימן תשצ) כתב: "אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים, יכולים לבקש להקב"ה שיקל בדינו. וכן יכולים לבקש על מומר שעשה טובה ליהודים. וכן אמר רבי יוחנן על חרבונא 'זכור לטוב', לפי שדיבר על המן. אבל נכרי רע וכן מומר רע אין לבקש עליו, ויצחק אמר על עשו יָחַן רָשָׁע (ישעיה כו, י) והשיב לו פֶּל לְמַד צָדֵק (שם)". ומפורש בדבריו שמותר לבקש - להתפלל להקב"ה שיקל בדינו של נכרי שעשה טובות ליהודים,

והוא לא חילק בין נכרי עובד עבודה זרה לנכרי שאינו עובד עבודה זרה.

ועל פי דבריו דן רבי חיים פלאג' בשו"ת חיים ביד (סימן לג) בשאלה "על מי שיש לו גוי שהוא סוחר שלו ומרוויח עמו ועושה לו טובה והוא חולה, אי מותר להתפלל עליו שיחיה, וגם לתת צדקה בעדו לתלמיד חכם שילמדו לרפואתו, או לא", והשיב הגר"ח פלאג': "נראה לי דמותר גמור הוא, וכמו שכתב בספר החסידים (סימן תשמו) שיהודי שעשה לו גוי טובות כשזוכרו צריך לומר עליו זכרו לברכה, ועיין בספר חסידים (סימן תתקפב)".

בהמשך דבריו הביא הגר"ח: "הרב יצחק עטיה בספרו רוב דגן בקונטרס אות לטובה (אות מה) נשאל אם מותר לעשות לחישה וברכה לגוי החולה שיתרפא, וגם אם הוא גוי קטן ולא ידיע מאי ליהוי, שמא יהיה מחסידי אומות העולם, אם מותר גם כן לברכו ולעשות לו לחישה שיתרפא מחוליו. והשיב, אם כשבא אליו הגוי ויכול להשתמט ממנו, למד לשונך לומר איני יודע. אבל אם היה המציאות שהוא מכיר שידוע ללחוש ולא יוכל להשתמט אז מפני דרכי שלום ואיבה, מיבעי ליה ללחוש ולהתפלל עליו שיחזור למוטב ויתרפא. והיינו דומיא דמפרנסים עניי כותים הבאים לשאול עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. וגם שאם תהיה שעת רצון ודבריו נשמעים ויתרפא, יהיה קידוש השם בדבר. וגם אפשר שעל ידי זה יהיה גר צדק".

ברם למעשה הכריע הגר"ח פלאג' כי מותר להתפלל לרפואת נכרי, אם יש

ליהודי צורך בכך: "ושוב בו בפרק בא נדון לפני כיוצא בזה, ביהודי אחד סרסור מגוי אחד וחלה ונטה למות והגיע עד שערי מות, ובא היהודי לפני באומרו שהוא ערב ליהודים שנתנו לו סחורות בהקפה לגוי זה. והיהודי הסרסור יצא ערב בעדו, ואם מת הגוי הסוחר הנזכר יבוא נזק והפסד ליהודי הסרסור הלזה שיצא ערב בעדו. ובכך חילה פני שאקבץ עשרה תלמידי חכמים וילמוד תהלים בעד הגוי החולה הלזה. וכן עשיתי מעשה, והיה קידוש השם גדול שקם מחוליו והכיר מעלת האומה ישראלית. ושוב אירע עוד מעשה בגוי אחד שחלה ונטה למות, ושלח אלי שיתפלל בעדו שיחיה, ונתרפא. וחלם חלום הגוי הנזכר כי תפילתי עשתה פירות, והיה קידוש השם גדול".

וכן פסק בשו"ת בית שערים [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ב] "נראה לי דמותר להתפלל בעד נכרי חולה, ולא מיבעיא אם אינו נוטה למות, אלא אפילו נוטה למות הרי לדעת כסף משנה, אם אינו עובד עבודה זרה מותר לרפאותו, וכל שכן נכרים בזמן הזה דלאו עובדי עבודה זרה הן [יתכן שכוונתו לשיטת המאירי שהבאנו לעיל אות ה]. ומכל שכן כשמבקש להתפלל עבורו הרי מאמין באלקי ישראל, והרי בן נח אינו מצווה על השיתוף. לכן אין להחמיר כל כך אפילו אין לחוש משום איבה".

וכן השיב בשו"ת ממעמקים [לעיל אות א] על השאלה האם מותר להתפלל ולומר "מי שברך" לרפואת נכריה שהצילה יהודים

בשואה: "בשו"ע (יו"ד סי' קנא סע' יב) פסקינן, מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתיהם ולהספידן ולנחם אבליהם משום דרכי שלום. ובשו"ת חיים ביד (סימן נא) כתב בעכו"ם שעושה עמו סחורה ומרוויח ממנו, מותר לישראל להתפלל שיחיה וגם ליתן צדקה שיתרפא, ואין בזה לא תחנם. וגם בספר חסידים מביא שמותר להתפלל בעד נכרי ששלחו למרחקים שישוב לשלום, שלא יבקשו עליו עלילות. ועי' שם בספר חסידים (סימן רנו וסימן תשמו) דאיתא שם, שמעתי שצדיקי הדור שבאו עכו"ם לבקש ברכתם, שיתפללו עבורם. לכן נראה לי דבנדון דידן, מותר להתפלל עבור הנכרית הזאת, ואין כאן משום לא תחנם הואיל ועשתה מעשה חסד גדול כזה להציל נפש מישראל ממות וחילצה אותו מידיהם הטמאות של הגרמנים הארורים. לכן מותר להתפלל עבורה ולומר מי שברך, וכן הוריתי לעשות".

וכן הכריע הגר"ע יוסף בספרו יחווה דעת (ח"ו סימן ט) לאחר שהביא את דברי הפוסקים שנתבארו לעיל: "הדבר ברור

שאם הוריו של הגר צדק ישמעאלים והם חולים, מותר להתפלל עליהם לרפואה שלימה, כיון שאינם עובדי עבודה זרה. וכן מתבאר בכסף משנה [לעיל אות ב]. ולכאורה יש מקום לומר שאפילו אם הוריו נוצרים שמשתפים שם שמם ודבר אחר, אין דינם כעובדי עבודה זרה, לפי מה שכתבו התוספות סנהדרין (סג, ב), שבני נח לא הוזהרו על השיתוף, וכן כתב הרא"ש שם. וכן פסק הרמ"א (או"ח סימן קנז), שלא הוזהרו בני נח על השיתוף. ולפי זה נראה שכיון שגם עובדי עבודה זרה בשיתוף אין דינם כעובדי עבודה זרה, מותר לרפאותם, אפילו במקום שאין לחוש לאיבה, וכן מותר להתפלל לרפואתם".

ושנה זאת גם בספרו חזון עובדיה (ח"א עמ' לג), והוסיף שהוא הדין ש"מבקרים חולי נכרים מפני דרכי שלום, וגר צדק ששמע שההורים שלו [נכרים] חולים, מצוה לבקדם ולהתפלל עליהם לרפואה שלמה, הואיל והם הביאוהו לעולם הזה, אשר בהיותו חי נושא את עצמו זכה לחיי העולם הבא".

סוף דבר:

- נכרי עובד עבודה זרה – אסור להציל ולרפא בחינם, ובשכר מותר רק כשיש חשש איבה.
- נכרי שאינו עובד עבודה זרה – מותר להצילו ולרפאותו אפילו בחינם.
- נחלקו הפוסקים האם עובדי עבודה זרה "בשיתוף" – שהם "רוב אומות העולם" [כדברי המור וקציעה], נחשבים כעובדי עבודה זרה.
- לאור האמור לעיל, ובהסתמך על דברי הרמב"ם שכתב שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, מותר להתפלל לרפואתם. ולהתפלל עבור רפואת נוצרים העובדים עבודה זרה בשיתוף, נקטו הפוסקים [חיים ביד, בית שער, ממעמקים, יחווה דעת] להיתר,

ובפרט אם במניעת התפילה תגרום לאיבה. ולדעת הגר"ע יוסף, רשאים להצילם ולהתפלל לרפואתם, מאחר ואין דינם כעובדי עבודה זרה. ובפרט לדעת המאירי, שהנוצרים בזמנינו אינם עובדי עבודה זרה, כי מעשיהם נעשים מתוך "הרגל" ש"מנהג אבותיהם בדיהם", אין כל איסור להתפלל לרפואתם.

ומעתה נבוא לברר האם כשם שמותר להתפלל לרפואת הנכרי בחייו, כך מותר לומר עליו קדיש לאחר פטירתו, או שיש לחלק בין הנדונים.

★ ★ ★

- ט -

שבעה על אביו הנכרי

כתב הרמב"ם (הלכות אבלות פ"ב ה"ג) "בנו או אחיו הבא מן השפחה ומן הנכרית אינו מתאבל עליהם כלל, וכן מי שנתגייר הוא ובניו או נשתחרר הוא ואמו אין מתאבלים זה על זה". וכן נפסק בשו"ע (י"ד סימן שעד סע"ה) "הגר שנתגייר הוא ובניו, או עבד שנשתחרר הוא ואמו, אין מתאבלים זה על זה". והוסיף הרמ"א: "והוא הדין גר שנתגייר עם אמו, אין מתאבל עליהם". ובביאור הגר"א (שם) ציין מקור להלכה זו מדברי הגמרא ביבמות (צז, ב) "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ומפורש בדבריהם שגר שנתגייר אינו יושב שבעה על אביו, משום שאינו מתייחס אחר אביו.

והנה לעיל [אות ו] הובאו דברי הרמב"ם בהלכות ממרים שהגר מחויב לנהוג "מקצת כבוד" בהוריו "שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה". ועל פי דבריו חידש הגרי"ש אלישיב, שאם אבי הגר הינו יהודי, רשאי בנו לשבת עליו שבעה משום הכבוד שרוצה לנהוג בו, כפי שהביא ידידי רבי יוסף אפרתי בשו"ת ישא

יוסף (ח"א סימן נא) בשם הגרי"ש: "אמנם אם אבי הגר הינו יהודי, והגר מבקש מצד דרכי כבוד לישב שבעה אין למנוע ממנו [אמנם יש לדון מתי ראוי לכבדו אם החזיק בסורו להיות נשוי לנכריה]. אולם צריך להיזהר שלא יבטל שום מצוה שהוא חייב בה [לדוגמא, גם ביום המיתה והקבורה עליו להניח תפילין] אולם כשאביו גוי לא ישב שבעה גם לא מדרכי כבוד".

ואילו רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן, חידש בשו"ת באהלה של תורה (ח"א סימן ס) על פי דברי הרמב"ם, שאף שהגר אינו חייב באבלות על אביו, אך מן הראוי שיביע את צערו על פטירתו בגלל חיובו ב"מקצת כבוד" באביו: "מבחינת ההלכה אין הבן חייב לשבת שבעה על אביו הגוי, על אף שהוא חייב לנהוג בו 'מקצת כבוד' (רמב"ם הלכות ממרים פ"ה ה"א). מיהו יש לדון אם יש לאב זה מעמד דומה קצת לרבו, שהרי בזכותו הגיע לקיים תורה ומצוות. ואם כן משום כבודו, הבן רשאי לנהוג מנהגי אבלות, כגון קריעה וכל דיני אבלות במשך מקצת יום המיתה. ואף כי בודאי יש לחלק בין רבו שהוא מישראל לבין אב גוי, מכל מקום יש ללמוד מרבו, שגם מי

אמירת קדיש על אביו הנכרי

הבית יוסף (יו"ד סימן שעו) הביא את דברי חז"ל (מסכת כלה רבתי פרק ב) אודות מעלת אמירת הקדיש: "שפעם אחת פגע [רבי עקיבא] באחד שהיה מקושש עצים והיה ערום ושחור כפחם, ורץ כמרוצת הסוס וחבילת עצים גדולה על כתפו". לשאלת רבי עקיבא על מעשיו במקום זה, ענה לו: "מת אנכי ובכל יום פוקדים עלי מלאכי חבלה הממונים עלי לחטוב עצים, ושורפים אותי בהם. וכל כך למה מפני שעברתי על כל מצוות התורה. אמר לו רבי עקיבא, כלום שמעת מן הממונים עליך, אם יש לך תקנה להפטר מפורענות זו. אמר לו, שמעתי שהיו אומרים אלמלי היה למסכן הזה בן שעומד בתוך הקהל ואומר קדיש וברכו את ה' המבורך, והקהל עונים אחריו יהא שמיה רבה מברך וברוך ה' המבורך, מיד היו פוטרים אותו מן העונש". ומסופר במדרש שהלך רבי עקיבא ומצא את בנו של אותו אדם ולימדו תורה וקריאת שמע ותפילה וברכת המזון "והעמידו בתוך הקהל ואמר קדיש וברכו את ה' המבורך וענו הקהל אחריו. באותה שעה התירו את המת ופטרוהו מן הפורענות ובא לרבי עקיבא בחלום, ואמר לו רבי תנוח דעתך בגן עדן כשם שהנחת את דעתי והצלתי מדינה של גהינם".

וכן נפסק ברמ"א (יו"ד סימן שעו סע' ד) "נמצא במדרשות לומר קדיש על אב, על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב

שהביאו לחיי העולם הבא ראוי להערכה. ולכן עם כל ההבדלה בין ישראל לעמים, גם אביו הגוי ראוי להערכה במידה ידועה. ובברכי יוסף (יו"ד סי' רמב ס"ק ל) הסתפק במי שהיה לו רב שלימדו אל"ף בי"ת ומקרא כי לא ידע יותר, אם חייב לנהוג בו דין אבלות של תלמיד לרב. והביא בשם הרדב"ז שפסק שלא חייב לנהוג בו כבוד. והברכי יוסף הסיק שאע"פ כן ראוי לנהוג בו איזה כבוד. נמצא שבן זה אינו חייב באבלות, אך מן הראוי שיביע אלו שהם מנהגי אבלות".

הגרי"ש אלישיב והגר"י אריאל, הסיקו את פסקיהם מדברי הרמב"ם בנדון חיוב הגר לנהוג "מקצת כבוד" באביו הנכרי, להלכות אבלות. הגרי"ש אלישיב למד שגר שאביו יהודי רשאי לשבת עליו שבעה, והגר"י אריאל למד, שאף שהגר אינו חייב באבלות על אביו, אך מן הראוי שיביע עליו "אלו שהם מנהגי אבלות".

ברם לענ"ד דברי הרב אריאל שהגר צריך להביע "מנהגי אבלות" על אביו, צריכים עיון. אפילו אם נאמר שהגר חייב "במקצת כבוד" באביו הנכרי, אך חיובי אבלות הרי אינם נובעים מהלכות כבוד אב ואם. והראיה שחיוב אבלות הוא דין נפרד מהלכות כבוד אב ואם, שהרי כל אדם חייב באבלות על אחיו ואחותו, בנו ובתו, ואף שכמובן אינו חייב לכבדם מדין כבוד אב ואם. וממילא אפילו אם מדין כבוד אביו חייב הגר לנהוג "במקצת כבוד" באביו הנכרי, אין זה מחייב כלל דיני ומנהגי אבלות, וצ"ע.

חדש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרים הנשמות לגיהנם וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם". ובספר נטעי גבריאלי (אבלות עמ' רעט) כתב: "אכן בכתבי האריז"ל ראינו שהוסיף על סברת הרמ"א ודעימיה, וסבירא ליה שתועלת הקדיש הוא לא רק להציל את האב מעונשי גיהנם אלא גם להעלותו לגן עדן, ועוד עליות ממדרגה למדרגה, וכמ"ש בשם תלמידו רבנו חיים ויטאל ז"ל".

אמירת הקדיש נועדה איפוא, לכפר על נפש הנפטר, להמתיק את עונשו ולהעלותו מדרגה לדרגה בעולם הבא. ומעתה יש לדון האם יש תועלת באמירת קדיש על נכרי.

והנה מחד גיסא, מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ד ה"ד) נראה שהעולם הבא מיועד לישראל בלבד "ואומרים לו [לגר הבא להתגייר] הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל". ואילו מאידך גיסא, בהלכות מלכים (פ"ח הי"א) כתב הרמב"ם: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה". ולפי זה, יתכן איפוא שאמירת הקדיש תועיל לנכרי שהוא "מחסידי אומות העולם" לקבל את חלקו בעולם הבא, בניגוד לדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, וצ"ע.

ואמנם בספר חסידים (סימן תשצ) כתב: "אם יש נכרי שעשה טובות

ליהודים יכולים לבקש להקב"ה שיקל בדינו, וכן אמר ר' יוחנן על חרבונא זכור לטוב לפי שדבר על המן. אבל נכרי רע וכן מומר רע אין לבקש עליו. והוסיף: "וגר המבקש על אביו ועל אמו לא יועיל להקל מדינם". ומבואר בדבריו שאפשר לבקש מהקב"ה שיקל בדינו של נכרי שעשה טובות ליהודי, אך לא על "נכרי רע", ובכלל זה אפילו גר על אביו. אך לא נתברר בדבריו מי מוגדר כ"נכרי רע", וצ"ע.

- יא -

ונראה לדון בזה על פי חידושו של רבי יוסף ענגיל בגליוני הש"ס (קידושין לא, ב ד"ה מכבדו במותו) שאמירת הקדיש היא חיוב מדין "מכבדו במותו" חובת כיבוד אביו לאחר פטירתו: "ענין אמירת קדיש על אב ואם נוחי נפש הוא משום שחייב הבן לכבד אביו ואמו במותם ובחייהם כדאמרינן בקידושין (שס), ואין לך כבוד גדול מזה שיזכה אותו. ולפי זה חיוב אמירת הקדיש הוא דאורייתא משום כיבוד".

ואמנם רבי אהרן וואלקין, רבה של פינסק, דן בשו"ת זקן אהרן (ח"ב יו"ד סימן פז) בשאלה האם גר שנתגייר רשאי לומר קדיש על אביו הנכרי שמת, וכתב, שהיות ו"גר שנתגייר כקטן שנולד", ואינו מתייחס אחר אביו, וטעם אמירת הקדיש הוא משום כבוד האב, אין לגר חיוב לומר קדיש על אביו: "לכאורה לפי מש"כ ביבמות דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואם כן תו [אביו הנכרי] אינו אביו, איזה חיוב אפשר בזה, כיון דכזר נחשב לו. ואע"ג

דעכו"ם מתייחס אחר אביו וכמו שאמר הכתוב בלאדן בן בלאדן, הני מילי בגיותו אבל לאחר שנתגייר שוב אינו מתייחס אחר אביו. ולפי זה אין מקום לחייבו באמירת קדיש, דאי משום כיבוד אב וכמו שכתב המעבר יבוק הטעם דאמירת קדיש הבן על האב משום שחייב בכבודו, והא הכא אינו אביו ואין מחויב לכבדו. ובלאו הכי נמי מה תועלת בקדיש זה דכל עיקרו לא בא אלא משום דברא מזכה אבא, וע"י הבן יקדש שם שמים ברבים מעלין נשמת אביו מדין גיהנם, אבל גר דכקטן שנולד הוא ואינו אביו כלל לא שייך לומר דברא מזכה אביו כיון שאינו בנו".

או"ם בהמשך דבריו הביא הזקן אהרן את דברי הרמב"ם בהלכות ממרים [לעיל אות ה] שהגר מחויב לנהוג "מקצת כבוד" בהוריו "שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה", ועל פי דבריו חידש שיש לגר חיוב לומר קדיש על אביו הנכרי: "דאע"פ שמצד התורה לא הוזהרו עכו"ם על מצות כיבוד, אבל אפילו הכי עכו"ם זהירים לקיים מצות כיבוד מפני שהיא מצוה שכלית, והטבע והשכל מחייב כן, ומשום הכי נתפשטה מצוה זאת אצל כל אומה ולשון. וכיון שכן, שבמעשה גם העכו"ם מקיימים מצות כיבוד ואין ביניהם לבין ישראל אלא שהללו מקיימים מפני הציווי והללו מפני הטבע, משום הכי שייך שפיר לחייב גם לגר שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקלה, שקודם הגירות היינו זהירים בזה, ועכשיו יופטר. ולכן כשנתגייר, נהי דמדין תורה פטור [מכיבוד

אב] כיון דכקטן שנולד הוא ולא אביו הוא, אפילו הכי מגזירה דרבנן חייב שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה. וכיון שאמירת קדיש מטעם כבוד הוא, ולא עוד אלא דמי שמונע מלומר קדיש הרי הוא כמבזה אבותיו, ממילא גם הגר מחוייב לומר קדיש".

או"ם להלכה סיים הזקן אהרן: "הראיתי בזה דיש פנים לצדד מצד ההלכה דיש גם חיוב לכבדו ולומר קדיש, אכן נראה שאין להורות הוראה שנראה תמוה לרבים. ונקל לשער שכל השומע הוראה כזאת יתפלא על זה. ובשגם אשר לבנו אטום וסתום מלהבין סוד עליית נשמה ותיקונה על ידי אמירת קדיש דווקא. ואם מפני שברא מזכה אבא וחולקין כבוד לנשמת האב אם הבן עושה מצוה, ומכריזין לפניו ראו שזה ילד וגידל ברא טבא דכוותיה, אם כן למה אמירת קדיש דווקא. והלא מי ימחה בידו ללמוד תורה או להגיד מזמורי תהלים. ועוד שעיקר מעלת אמירת הקדיש שזהו תיקון לנשמת האב, ומי בא בסוד ד' לידע אם לנשמת עכו"ם נמי כן. ואם כי חסידי אומות העולם וגם בינונים יש להם חלק לעולם הבא, אבל אכתי קשה להגיד בזה מהו השארת הנפש ועוה"ב של נכרי. ולכן לדעתי כל גר שחושש לעשות כדן ולומר קדיש ברבים, יוכל לנהוג ללמוד גם לומר תהלים תחת קדיש. וממה נפשך, אם למעלה יוצא מזה תיקון לנשמת אביו הרי טוב, ובאם לא למודו יהא קודש לו לעצמו. ובדרך הזה יוכל לפעמים להתפלל בפני העמוד, וגם לומר קדיש

זכות לבן וממילא ברא מזכה אבא. והכא אמירת קדיש גופא כשאר מעשים טובים, וכל שכן לימוד תורה שמועיל לבן וממילא לאב, וכיון שדוחק לומר דווקא אין למחות למונעו. רק במקומות שמחלקים הקדישים נראה שחייב לומר באופן שאינו גוזל מאחרים שמחוייבים מדינא לעילוי נשמת אביהם".

ואילן בשו"ת באהלה של תורה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ז] כתב שהגר רשאי לומר קדיש על אביו הנכרי, אך לא יאמרו כפי שאומרים קדיש על יהודי שנפטר, אלא יאמר רק את הקדיש אחרי עלינו לשבח: "טעם אמירת הקדיש הוא כדי להעלות את נשמת הנפטר בגן עדן, ומסתבר שנכרי שאינו אדוק בדת הנוצרית יש לו חלק לעולם הבא כדין חסידי אומות העולם. ואם כן הבן יכול לומר עליו קדיש, אם כי אין חיוב על כך. אך מן הראוי שלא יאמר קדיש כמו על יהודי, כדי להבדיל בין יהודי לגוי. וכדמות ראייה לכך שאפשר לומר קדיש על גוי, ניתן להביא מן הפסוק שממנו נלמד נוסח הקדיש. המקור לכך הוא הפסוק (יחזקאל לח, כג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים. משמע שגם ע"י גויים מתגדל ומתקדש שמו של הקב"ה. ואע"פ ששם מדובר בהריגת אנשי גוג ומגוג, ק"ו הוא בגוי שנהג כהלכה וגרם ליהודי שיקיים מצוות, שיש לו זכות שה' מתגדל ומתקדש על ידו. ולכן נראה לענ"ד שיאמר עליו קדיש רק אחרי עלינו לשבח, כדי שלא יראה כיתום רגיל. ובעלינו דווקא, כי שם אנו מתפללים על תיקון העולם

באופן שלא יהא בולט שמחמת אבלותו עושה כן לתקן נשמת אביו הגוי, ויהיה מונע בהנהגה כזאת מדיבת רבים שיבואו לידי ליצנות, שההפסד יהיה מרובה על השכר. אבל כשהוא לעצמו לא באופן בולט, כדאי מאד לחזור לומר קדיש, וגם ללמוד ולחוש למה שכתבתי, כי יש מקום לצדד ולומר שמחוייב מדינא".

הזקן אהרן נקט שיש מקום לומר שהגר חייב לומר קדיש על אביו הנכרי, אך הכריע למעשה שלא יאמר קדיש באופן שיהיה בולט שאומר על אביו הנכרי, כדי שלא לגרום בכך לליצנות.

וכדבריו פסק הגרי"ש אלישיב, כמובא בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תנט) "גר צדק ירא שמים, שמת אביו הגוי ורוצה לומר עליו קדיש, האם יכול. תשובה: אני לא חושב שיכול להועיל [לנשמת אביו הנכרי], אבל אם רוצה יכול לומר".

בפגנון דומה כתב רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב אר"ח סימן מג) "גר שמת אביו, לכאורה כיון שאביו גוי אין מקום לקדיש, אבל אם מתעקש ומבקש לומר לא ראיתי למנעו אם אינו גוזל מאחרים שחייבין מדינא". ומוסיף: "ויש לצדד שאמירת קדיש בעלמא אינו רק לזכות אביו אלא גם לזכות עצמו, כשאומר יתגדל ויתקדש שמו רבה מקבל עליו שהכל בידי שמים ורצוננו ית"ש, ומצפה שיקדש שמו שהכל יבינו כן, וזהו זכות גדול שמצטער על פטירת אביו ומקבל עליו גזירת מרומים, ומתפלל לפניו שיקדש שמו, שהכל יבינו כי הצור תמים פועלו, וזהו

במלכות ש-די שיכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון".

אולם הגר"ע יוסף פסק בשו"ת יחזה דעת ובספרו חזון עובדיה [בהמשך דבריו המובאים לעיל ו] שהגר רשאי לומר קדיש על פטירת אביו לעילוי נשמתו, ללא כל הגבלות וסייגים: "נראה שאחר מות אביו של הגר, וכן לאחר מות אמו, נכון שיאמר עליהם קדיש לעילוי נשמתם, ואף על פי שאין הגר מתייחס אל אביו, שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום כיון שהוא הולידו והביאו לחיי העולם הזה, וגרם שיזכה להסתפח בנחלת ה' ולהכיר האמת, ראוי הוא להתפלל בעדו להצילו מבאר שחת ולהכניסו לעולם הבא, ולא גרע מאיש זר שאינו קרוב לנפטר, שיש תועלת בקדיש שאומר לעילוי נשמת הנפטר, וכמו שכתב בשו"ת מהר"י קולון (שרש מד); מכל מקום אמת הוא שנהגו שאפילו איש זר שאינו קרוב כלל למת, אומר קדיש עבורו. וכמו שכתב בספר חסידים עצמו שם (בראש סימן תשצ), שנכרי שעשה טובות לישראל יכולים לבקש מהקב"ה ולהתפלל עבורו שיקל בדינו. ובנידון דידן אין לך טובה גדולה מזו שהביאו לעולם הזה, כדי שיזכה לחיי העולם הבא. ובודאי ראוי ונכון שיאמר עליו קדיש. והן עתה ראיתי להגאון רבי אהרן וואלקין בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סימן פז) שנשאל בנידון דידן, וצידד גם כן שרשאי לומר קדיש לעילוי נשמת אביו הנכרי, אלא שאין חיוב בדבר, ושוב דן לומר שנראה כדבר התמוה לרבים, ובפרט שאין אנו יודעים סוד עליית נשמה על ידי

הקדיש, ע"ש. אבל לדידן שהכל אומרים קדיש ביחד, ואינו פוגע בזכותם של אחרים, נראה לי ברור שאין למנוע מהגר צדק לומר השכבה וקדיש ולהתפלל לעילוי נשמתו של אביו. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים".

ברם בילקוט יוסף (אבלות סימן ל סע' כה) העתיק את הדברים: "גר צדק שאביו הנכרי או אמו מתו, נכון שיאמר עליהם קדיש לעילוי נשמתם, שאף על פי שאין תועלת בתפילתו כמו בכל תפלת בן על אביו, מכל מקום לא גרע מאיש זר שאינו קרובו שהקדיש מועיל לנפטר, ואף ראוי ונכון שיאמר עליו קדיש, וכן לענין השכבה". אך הוסיף בסיום דבריו: "וכדי שלא יראה הדבר תמוה לרבים יאמר ההשכבה בדרך הבלעה ולא באופן מיוחד".

- יב -

אמירת קדיש על נכרי

לאור המבואר לעיל שניתן לומר קדיש על אביו הנכרי, עדיין נותר לעיין האם מותר לומר קדיש על נכרי "חסיד אומות העולם".

ונראה כי לפי המבואר בדברי הספר חסידים [אות ח] שאפשר לבקש מהקב"ה שיקל בדינו של נכרי שעשה טובות ליהודי, מותר לומר קדיש על נכרי [הגם שאינו אביו] לעילוי נשמתו, וכפי שכתב בשו"ת ממעמקים (ח"ג סימן ח) להתיר אמירת קדיש על נכריה שהצילה יהודים בשואה, היות ו"עצם ענין הקדיש ענינו

מהני קדיש עבור הנכרי, עכ"פ לא מצינו איסור בזה שיאמר קדיש אפילו שחושב שיהיה לטובת נשמת הנכרי מחסידי אומות העולם". ומסקנתו הברורה: "ולפי זה מותר להבטיח לנכרי שיאמר קדיש אחר מיתתו".

וגם השרגא המאיר מסייג את הוראתו: "אבל אפשר שיהיה זה בעיני בני אדם זר, ולכן אינו צריך להגיד לאחרים שאומר עבור הנכרי קדיש, רק יכול להבטיח לנכרי שיאמר, ויכול לומר הקדיש ובלי להגיד לאחרים שאומר עבור הנכרי".

אולם הגר"ע יוסף כתב בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' רלח) כי "חייל דרוזי שעמד על משמרתו להגן על ישראל מפני אויב ומתנקם, ונהרג בידי הישמעאלים, על משמרת בטחון ישראל, נכון לומר עליו השכבה בבית הכנסת לעילוי נשמתו, כנהוג על חסידי אומות העולם". בנימוק ש"הדרוזים מאמינים באל אחד ואינם עובדי עבודה זרה כלל, וגם מאמינים בהשגחת הנפש, ולא עוד אלא שהם מתגייסים לצבא הגנה לישראל ומוסרים את נפשם על הגנת תושבי מדינת ישראל, ושומרים על שבע מצות בני נח, ודינם כחסידי אומות העולם. ועי' בספר חסידים (סי' תשצ) שכתב נכרי שעשה טובות לישראל יכולים לעשות לו השכבה ולבקש מהקב"ה שיקל בדינו. וכל שכן חיילים דרוזים אשר שמים נפשם בכפם להגן על עם ישראל, שמצוה להתפלל עליהם להשי"ת להקל בדינם, ורחמיו על כל מעשיו".

ותוכנו הוא תפילה ובקשה. ולפי זה הרי פשוט הדין שמותר לומר קדיש אחרי הנכרית הזאת, שהצילה כמה נפשות מישראל שלא יוכרעו למות על ידי הצר הצורר הארור ימ"ש. שהרי כתב בספר חסידים שמותר לבקש להקב"ה שיקל את דינו של נכרי שעשה טובות ליהודים, ואין לנו טובה יותר גדולה ממה שעשתה הנכרית הזאת, שהצילה נפשות ישראל מרדת שחת. לכן בודאי מותר לומר אחריה קדיש".

עם זאת, גם בנדון זה, בילקוט יוסף (שם סע' כו) הביא את דברי שו"ת ממעמקים: "מותר לומר קדיש על נשמת גוי שהציל ישראל מהסכנה כמו בימי השואה, ואף לעשות לו השכבה", והוסיף: "ובכדי שלא יעשה הדבר תמוה לרבים, יאמר ההשכבה בסוף עלייתו לתורה בדרך הבלעה".

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"א סימן קעו) כתב בנדון "גוי אחד שהוא מחסידי אומות העולם שאין לו שום יורשים, ויש לו יהודי מכירו ורוצה להוריש כל נכסיו ליהודי הנ"ל, רק ביקש אותו שיאמר אחר מיתתו קדיש אחריו, אם מותר לקבל על עצמו לומר קדיש אחריו", שהיהודי רשאי לומר אחריו קדיש, כי "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ומותר ליתן צדקה לטובת הנכרי, כי מה איכפת לן שיהיה לנכרי זה חלק בעולם הבא. וראיה לזה מספר חסידים (סי' תשמ"ו; הובא לעיל אות ו) שגם אם מדבר מנכרי שעשה טובה לישראל יאמר זכור לטוב. ואם כן הוא הדין, שיכול לומר קדיש עבורו. וגם אם לא

סוף דבר:

• **שבעה על אביו הנכרי** – לדעת הגר"ש אלישיב אם אבי הגר הינו יהודי, והגר מבקש מצד דרכי כבוד לישב שבעה אין למנוע ממנו, אולם צריך להיזהר שלא יבטל שום מצוה שהוא חייב בה. אך כשאביו גוי לא ישב שבעה גם לא מדרכי כבוד. ולדעת הגר"י אריאל, אף שהגר אינו חייב באבלות על אביו, אך מן הראוי שיביע עליו "אלו שהם מנהגי אבלות".

• **אמירת קדיש על אביו הנכרי** – הזקן אהרן נקט שיש מקום לומר שהגר חייב לומר קדיש על אביו הנכרי, אך הכריע למעשה שלא יאמר קדיש באופן שיהיה בולט שאומר על אביו הנכרי, כדי שלא לגרום בכך לליצנות. ובסגנון דומה כתב הגר"מ שטרנבוך שאם הגר מתעקש ומבקש לומר קדיש על אביו, אין למנוע זאת ממנו, בתנאי שאינו גוזל מאחרים שחייבים לומר קדיש מדינא. והגר"י אריאל כתב שהגר רשאי לומר קדיש על אביו הנכרי, אך לא יאמרו כפי שאומרים קדיש על יהודי שנפטר, אלא יאמר רק את הקדיש אחרי עלינו לשבח.

אולם הגר"ע יוסף פסק שהגר רשאי לומר קדיש על פטירת אביו לעילוי נשמתו, ללא כל הגבלות וסייגים.

ולענין אמירת ההשכבה לעילוי נשמתו, כתב הגר"ע יוסף שאין למנוע מהגר לומר ההשכבה לעילוי נשמת אביו הגוי. אך בליקוט יוסף הוסיף, שכדי שלא יראה הדבר תמוה לרבים, יאמר ההשכבה בדרך הבלעה ולא באופן מיוחד.

• **אמירת קדיש על נכרי** – בשו"ת ממעמקים ובילקוט יוסף פסקו שמותר לומר קדיש על נשמת גוי שהציל ישראל מהסכנה כמו בימי השואה, ואף לעשות לו השכבה, וכן כתב הגר"ע יוסף. עם זאת כתב הילקוט יוסף שבכדי שלא יעשה הדבר תמוה לרבים, יאמר ההשכבה בסוף עלייתו לתורה בדרך הבלעה. ובשו"ת שרגא המאיר התיר להבטיח לנכרי שיאמר קדיש אחר מיתתו, הוסיף, כי במידה והדבר יהיה "זר בעיני בני אדם", לא יאמר לאחרים שאומר עבור הנכרי קדיש.



סימן ג

אמירת 'תתקבל צלותהון' בקדיש בבית האבל ובתשעה באב

- א -

תתקבל", וציין על כך בביאור הגר"א: "לפי שנאמר שתם תפילתי". ופסק המשנה ברורה (שם ס"ק ד) "מתפללים ערבית בתחילה, ואומר קדיש שלם דהיינו עם תתקבל אחר תפילת ערבית". והוסיף בשער הציון (ס"ק ג) "אבל אחר איכה עד למחר אחר יציאת בית הכנסת [אומרים] קדיש בלא תתקבל, כדברי הרמ"א".

ומבואר בדברי הפוסקים שיש חידוש בהלכות תשעה באב, שאין אומרים "תתקבל צלותהון ובעותהון" לאחר קריאת מגילת איכה ואמירת הקינות, בתפילות ערבית ושחרית, היות וכביכול בשעת חורבן הבית הקב"ה "סתם" תפילותינו.

אמנם הלכה זו תמוהה ביותר, כדברי המהר"ם שיק (יורה דעה סימן שע) "והדבר קשה להבין, וכי משום דכתיב שתם תפילתי, לא נתפלל כלל. והרי אנו מתפללים כל התפילות כמו שאר הימים, ומבקשים מאת ה' כל צרכינו אפילו בתשעה באב. ועוד, שאנו אומרים יהיו לרצון אמרי פי, ומה בין יהיו לרצון אמרי פי לתתקבל צלותהון", וצ"ע.

בב"י יום, לאחר כל אחת מתפילות שמונה עשרה שאנו מתפללים, אומרים קדיש שלם עם תפילת "תתקבל צלותהון ובעותהון דכל בית ישראל קדם אבוהון די בשמיא", שהיא בקשה נוספת ומיוחדת שיתקבלו תפילותינו.

אולם לא כן פני הדברים בתשעה באב, וכפי שמובא בטור (או"ח סי' תקנט) סדר תפילת ליל תשעה באב: "מתפלל ערבית, ואומר קדיש שלם, וקורא איכה, ואומר קינות, ואחר כך סדר קדושה, ואומר קדיש בלא תתקבל". וכתב הבית יוסף בשם הגהות מיימוניות מדוע אין אומרים 'תתקבל' בקדיש אחר הקינות: "לפי שכבר אמר באיכה (ג, ח) גם כן אָזַעַק וְאֶשׁוּעַ שְׁתֵּם תִּפְלְתִּי". כלומר, היאך נוכל לומר "תתקבל צלותהון ובעותהון" ולבקש שיתקבלו תפילותינו, בה בשעה שקראנו במגילת איכה שהקב"ה "סתם" את תפילותינו, וכביכול אינו מקבל אותן.

דין זה הובא ברמ"א (שם סע' ד) "וכל הקדישים שאומרים אחר איכה עד שיוצאים למחר מבית הכנסת, אין אומרים

- ב -

קדיש תתקבל בבית האבל

והנה בספר מעבר יבוק (עתר ענן הקטורת פ"א) כתב, שכשם שאין אומרים תתקבל בתשעה באב, כך אין אומרים תתקבל בבית האבל.

והשוואה זו מבוארת בדברי המהר"ם שיק שהביא את מש"כ הדגול מרובה (או"ח סי' תקנ) להסביר שאין נושאים כפיים בתשעה באב, כי הכהנים אינם יכולים לומר "וישם לך שלום", שהרי בתשעה באב "אין שאילת שלום לחברו" (או"ח סי' תקנר סע' כ), והקשה המהר"ם שיק: "ועדיין צריך ביאור האנו אומרים עושה שלום וכו' הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל גם בתשעה באב, ומאי שנא הפסוק וישם לך שלום, מהפסוק הוא יעשה שלום". ותירץ: "כיון דמבקש זה [באמירת עושה שלום במרומיו" בקדיש] גם על עצמו, ולעולם יכלול אדם תפילתו לתפילת שלום, אין זה כשאילת שלום, רק כדורש בטובת חברו ובברכת חברו".

ועל פי זה ביאר המהר"ם שיק, מדוע אין אומרים תתקבל בקדיש שלאחר הקינות בתשעה באב: "דודאי אם לא נכתב שתם תפילתי, והיה תפילה לקב"ה על ישראל, אפשר היה מותר. אבל כאן דכתיב שתם תפילתי אינו נראה כתפילה, אלא כדרישת כלל ישראל, וגם הוא כולל עצמו עמהם. ולכך גם תתקבל הוי כדרישת ובקשת שלום ולכך אין אומרים אותו בתשעה באב". כלומר התפילה והבקשה

"תתקבל צלותהון" בתשעה באב, יש לה משמעות שונה מהרגיל, בגלל שהקב"ה "שתם תפילתי", וכביכול לא מקבל את התפילה, ועל כן אין זו תפילה אלא "כדרישת ובקשת שלום", האסורים בתשעה באב.

ובכך מובן מדוע לא אומרים בתשעה באב "תתקבל צלותהון", שכן דברים אלו הם כעין "דרישת ובקשת שלום", ולכן אינו רשאי לומר זאת בתשעה באב, מה שאין כן שאר התפילות, וכן אמירת יהיו לרצון אמרי פי, הן בבחינת תפילות, ולכן אין כל מניעה מלאומרם בתשעה באב.

ומסיים המהר"ם שיק: "ולפי זה אתי שפיר דגם באבל דאסור לדרוש בשלום אחרים שפיר המנהג דאין לומר תתקבל צלותהון". גם בבית האבל, מתפרשת הבקשה "תתקבל צלותהון" לא במובן של תפילה אלא "כדרישת ובקשת שלום", שהיא אסורה על האבל כמפורש בשו"ע (יו"ד סי' שפה סע' א) "אבל אסור בשאילת שלום", ולכן אין האבל רשאי לומר תתקבל צלותהון.

- ג -

אולם בשו"ת רבי עקיבא אייגר (מהדורא תניינא סימן כד) שלל מכל וכל את המנהג שלא לומר תתקבל בבית האבל: "מהיכי תיתי עלה על הדעת לדלג תתקבל, וכי תפילת שמונה עשרה של האבל לא יתקבל. ושאלתי לי ספר החיים, וראיתי שבאמת כתב כן. אבל עם כל זה אינו נכון,

ואינו דומה לתשעה באב, דהתם הטעם שלא יתדמה דתתקבל קאי על הקינות, והרי בתשעה באב עצמו הנהוג כפי כל הפוסקים דנהגו לומר בלילה תתקבל אחר תפילת שמונה עשרה, ואף אם באיזה מקומות נהיגי שלא לומר תתקבל בתשעה באב אחר תפילת שמונה עשרה, מכל מקום אין לדמות אָבֵל לזה. לזה ישתקע הדבר, והוא הוראה בטעות."

יתדמה דתתקבל קאי על הקינות", ונהיינו שאין ראוי לומר "תתקבל צלותהון ובעותהון" לאחר אמירת הקינות, כי זה נראה שכביכול אנו מבקשים שיתקבלו הדברים הלא טובים שנאמרו בקינות]. אבל לאחר תפילת שמונה עשרה, גם בתשעה באב אומרים קדיש עם תתקבל. וממילא ברור שגם לאחר כל תפילה בבית האבל צריך לומר "תתקבל צלותהון ובעותהון".

וכן הורה למעשה בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ד סימן סא) "בדבר תתקבל בקדיש שאחר כל תפילה, אם יש לאָבֵל לאומרו. הנה פשוט וברור שצריך לומר תתקבל, שאין זה שייך לאבלות. ולא דמי לתשעה באב שאין אומרים תתקבל אחר הקינות (או"ח סי' תקנ"ט ס"ד), מאחר שאמרו תתקבל אחר תפלת מעריב, דהוא (הקדיש שעליו אין אומרים תתקבל בתשעה באב) משום הקינות, שלא שייך זה לאבל שמתפללים כמו כל ישראל בכל יום ויום. שלכן אף האבל עצמו צריך לומר תתקבל, ואין לדון בזה כלל."

הרי לנו חילוקי מנהגים האם אומרים תתקבל בקדיש הנאמר בבית האבל: בספר מעבר יבוק כתב שכשם שאין אומרים תתקבל בתשעה באב, כך אין לומר תתקבל בבית האבל. אולם לדעת רבי עקיבא אייגר ורבי משה פיינשטיין אין כל דמיון בין תשעה באב לבית האבל. כי בתשעה באב גופו, אין אומרים תתקבל רק בקדיש שנאמר לאחר אמירת הקינות. או מהסיבה שלאחר קריאת הפסוק "שתם תפילתי" במגילת איכה, אין לבקש "תתקבל צלותהון ובעותהון". או בשל דברי רעק"א "שלא

ואכן בספר גשר החיים (פרק כ סע' ג אות ח) כתב: "בהיות שיש מחלוקת אם אומרים תתקבל בבית האבל, ראוי להנהיג שאם האבל עובר לפני התיבה אינו אומר תתקבל, ואם אחר עובר יאמר תתקבל. אולם כיום נוהגים שגם האבל אומר תתקבל."

בשו"ת יביע אומר (ח"ד י"ד סימן לב) הביא את דברי גשר החיים: "אע"פ שיש יסוד לדבריו במה שחילק בין אם האבל ש"צ או אחר", וכתב: "ומכל מקום לפע"ד יותר נכון להורות כדברי הגרע"א, שהאבל גם כן אומר תתקבל כשעובר לפני התיבה, שאין לדמות אָבֵל לתשעה באב דין זה, כי רב המרחק ביניהם, ובפרט שהגשר החיים עצמו מעיד שהמנהג שגם האבל אומר תתקבל."

וחזר על דבריו בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' כד) "שליח ציבור המתפלל בעשרה בבית האבל, אחר החזרה, אומר קדיש תתקבל, בין אם הוא האבל, בין אם הוא איש אחר. ואין לדמות בית האבל לתשעה באב שאין אומרים בו קדיש

תתקבל, ששם הטעם משום שנאמר "שתם תפילתי" מה שאין כן בבית האבל".

- ד -

תשעה באב אינו זמן לריבוי תפילות ותחנונים

דרך נוספת בביאור החילוק בין תשעה באב לבית האבל מבוארת על פי דברי הטור (סי' תקנט סע' ד) שכתב: "ואין אומרים תחינות דאקרי מועד", וכתב הבית יוסף: "וכן כתב הרוקח (סי' שיא) דמטעם זה אין נופלים על פניהם. ועוד נתן טעם אחר, משום שתם תפילתי".

בתשעה באב אין אומרים תחנון וסליחות, משני טעמים: [א] משום שתשעה באב נקרא "מועד", כאמור במגילת איכה (א, טו) "קרא עלי מועד לשבר פחורי". [ב] כי נאמר בקינות בתשעה באב "שתם תפילתי".

ובביאור הדברים כתב רבי צבי שכתור, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן, בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות עמ' ר) בשם רבו הגרי"ד סולובייצ'יק: "עיין בשו"ע או"ח דאין אומרים תחנון ולא סליחות בתשעה באב משום דמיקרי מועד. ונראה שעוד יש לפרש בטעם מנהג זה על פי מה דאיתא בגמרא בבא מציעא (נט, ב) אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הוואי, מההיא מעשה שברכוהו [נידוהו] לרבי אליעזר ואילך לא הוה שבקיה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה [אשתו של רבי אליעזר ניסתה למנוע

מבעלה לומר תחנון בנפילת אפים, כי ידעה שמגודל כוחה של תפילה זו, אם רבי אליעזר יאמר תחנון בנפילת אפים, מתוך צערו, עלול להיפגע אחיה, רבן גמליאל, שנידהו]. וחזינן מהכא שעל ידי מה שאומרים תחנון תיכף אחר תפילת שמונה עשרה, התפילה נשמעת ומתקבלת ביותר [כלומר, מהגמרא רואים את כוחה של אמירת תחנון בנפילת אפים הנאמרת מיד לאחר תפילת שמונה עשרה]. ובתשעה באב נהגו שלא לומר תתקבל, דמיום שחורב בית המקדש ננעלו שערי תפילה שנאמר גם פי אָזְעָק וְאֶשְׁוֶע שְׁתָּם תְּפִלָּתִי, וממילא יש לומר דהיינו טעמא נמי דאין אומרים תחנון, להראות שהתפילות אינן מתקבלות לאחר החורבן, כמו בזמן הבית. ולכן נראה דמה דאין אומרים תתקבל הוא דווקא בתשעה באב ואינו נוגע לבית האבל כן אמר רבינו [הגרי"ד], וכן הוא בתשובת רעק"א".

ומבואר בדבריו טעמו של הרוקח שאין אומרים בתשעה באב תחנון וסליחות, כי נאמר בקינות בתשעה באב "שתם תפילתי", והיינו שכביכול נסתמו שערי התפילה, ולכן אין אומרים תחנון וסליחות בתשעה באב [בניגוד לשאר התעניות שאומרים סליחות] - "להראות שהתפילות אינן מתקבלות לאחר החורבן". ולפיכך ניתן להבין את הנוהגים שלא לומר תתקבל בקדיש לאחר אמירת הפסוק שתם תפילתי כדי "להראות שהתפילות אינן מתקבלות לאחר החורבן", כשם שאין אומרים תחנון בתשעה באב.

וברור שסיבה זו אינה יכולה להתייחס לאמירת קדיש בבית האבל, כי אין כל סיבה לא לומר תתקבל בקדיש בבית האבל, שהרי "אין זה זמן של אחר החורבן". ולכן אין לדמות דין זה של תתקבל בקדיש בבית האבל, לדין אמירת תתקבל בקדיש בתשעה באב.

- ה -

והנה במסכת פסחים (נד, א) מובא: "תשעה באב אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה". ופירש רש"י: "שבתענית ציבור היו מתפללין תפילת נעילה", ואילו בתשעה באב אין מתפללים תפילת נעילה. ותמה הגרי"ד, מדוע אין מתפללים נעילה בתשעה באב. וביאר: "נראה להגדיר בענין תפילת נעילה, דיסוד ענין תפילת נעילה היינו "ריבוי תפילה". והמקור לזה מהפסוק (ישעיה א, טו) גַם כִּי תִרְבוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ. דכל המרבה בתפילות, יש יותר סיכויים שיענה לחיוב. ובתענית שהוא יום צרה, בענין ריבוי תפילה. ולפי הנ"ל אולי יש לומר דכל ענין תפילת נעילה גדרו ריבוי תפילה אשר מחמת כן יש יותר סיכויים שתתקבל התפילה, ואילו בתשעה באב אנו מראים שסתם תפילתי. שבגלל חורבן המקדש ננעלו שערי תפילה, ואדרבא הסיכויים שיתקבלו התפילות יותר פחותים המה".

דברי הגרי"ד הובאו גם על ידי תלמידו רבי מנחם דב גנק, בקובץ הפרדס (שנה עה, חוברת ב' עמ' 15), בתוספת ביאור: "תשעה באב אין קיומו על ידי זעקה

ותפילה יתירה כשאר תעניות, תפילה וזעקה הוי מעצם קיום התענית. אלא בתשעה באב ננעלו שערי התפילות מגזירת הכתוב דגם כִּי אָזַעק וְאֶשׁוּעַ שְׁתֵּם תְּפִלָּתִי, ותפילת נעילה היא תפילה יתירה בתענית שיתקבלו תפילות היום, וחיוב זה נפקע בתשעה באב. ולכן אין אומרים תתקבל בקדיש בתשעה באב, משום שתם תפילתי, וזהו דינא דווקא בתשעה באב, ואינו משום האבלות, ולכן יש לומר תתקבל בבית האבל".

יסוד עניינה של תפילת נעילה ביום תענית, נובע ממעמדו של יום התענית כיום צרה, שראוי להרבות בו בתפילות ותחנונים כדי להיוושע. ולכן תשעה באב שונה משאר תעניות הציבור, מכיון שביום זה כביכול "ננעלו שערי התפילות" מגזירת הכתוב "גם כִּי אָזַעק וְאֶשׁוּעַ שְׁתֵּם תְּפִלָּתִי", ואין טעם להרבות בתפילות, כאשר הזמן אינו מתאים לקבלתן.

ולפי זה מיושבות קושיות המהר"ם שיק [לעיל אות א] מדוע אין אומרים בתשעה באב "תתקבל צלותהוין", בעוד שאנו מתפללים [בתשעה באב] כל התפילות כמו שאר הימים, ומבקשים מאת ה' כל צרכינו ואומרים יהיו לרצון אמרי פי, כי כל שלושת התפילות בתשעה באב ודאי נאמרות כסדרן ו"אנו מתפללים כל התפילות כמו שאר הימים". ורק ריבוי תפילה לא נוהג בתשעה באב, בגלל אמירת "שתם תפילתי", כי יש "להראות שהתפילות אינן מתקבלות לאחר החורבן". ואי לכך ריבוי תפילה כאמירת "תתקבל

צלותהון", או אמירת תחנון וסליחות ותפילת נעילה, אין רשאים לומר בתשעה באב, אבל תפילות אחרות נאמרות, כי הן נחשבות כבקשות ותפילות רגילות.

- י -

הרב גנק, כתב נפקא מינה נוספת בין הטעמים שאין אומרים תחנון בתשעה באב: "אי הוי משום דאיכרי מועד, הרי בכל מועד אין אומרים תחנון גם במנחה שקודמו [וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקנב סע' יב) "אין אומרים תחינה בערב תשעה באב במנחה משום דאיכרי מועד"]". אבל אי הוי משום גזירת הכתוב דשתם תפילתי דאין תפילות נוספות בתשעה באב, ולכן אין אומרים תחנון שהוא חלק נוסף מקיום התפילה, זהו דווקא בתשעה באב עצמו, ואינו נוגע למנחה דערב תשעה באב".

ונראה עוד הבדל בין הסיבות שאין אומרים תחנון בתשעה באב, בדברי הרמ"א (שם) "ואם הוא שבת, אין אומרים צדקתך צדק" [בימים שאין אומרים

תחנון אין אומרים צדקתך צדק]. לפי הטעם שאין אומרים תחנון בתשעה באב "דאיכרי מועד", גם כאשר תשעה באב חל בשבת הרי הוא "מועד", ואין לומר בו תחנון. אולם אם אין אומרים תחנון בתשעה באב משום "שתם תפילתי", סיבה זו לא שייכת בשבת, ושפיר רשאי לומר צדקתך צדק.

עוד יש לומר נפקא מינה בין הטעמים, בענין השאלה האם מותר לומר פרקי תהלים בתשעה באב. ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קנה) כתב: "במשיב הלכה ח"א סימן רע"א כתב שאין לומר תהלים בתשעה באב, רק בשעת מנחה מותר". ואם הטעם שלא לומר תחנון בתשעה באב, כי הוא נקרא מועד, אין שום סיבה שלא לומר תהלים בתשעה באב, שהרי רשאים לומר תהלים במועד. אולם אם הסיבה שלא לומר תחנון וסליחות היא משום "שתם תפילתי", וכוונת חז"ל היא שלא להרבות בתפילה בתשעה באב, נראה שיש לאסור אמירת תהלים בדרך תחנונים, כי היא גם כן בבחינת "ריבוי תפילה", וכשם שאין העת רצויה להוספת תפילות ואין אומרים תחנון, כך אין העת רצויה לאמירת תהלים.

לסיכום: הפוסקים נחלקו האם כשם שאין אומרים תתקבל בקדיש בתשעה באב, כך אין אומרים תתקבל בקדיש הנאמר בבית האבל. המעבר יבוק כתב שאין אומרים תתקבל גם בבית האבל. ואילו בשו"ת רעק"א, האגרות משה ויביע אומר כתבו שאין להשוות בין תשעה באב לבית האבל, ולכן יש לומר קדיש עם תתקבל בבית האבל.

והגר"ד ביאר את ההבדל בין תשעה באב לבית האבל, שתשעה באב אינו זמן לריבוי תפילות, ולכן אין אומרים תחנון וסליחות ואין אומרים גם תתקבל בקדיש. לעומת זאת, בית האבל ודאי ראוי להיות מקום לריבוי תפילות, ולכן רשאי לומר בו תתקבל בעת הקדיש.

ומדברי הגרי"ד, שאין אומרים תחנון בתשעה באב כי תשעה באב אינו זמן לריבוי תפילות, נראה כי במנחה בערב תשעה באב יש לומר תחנון, וכן רשאי לומר "צדקתך צדק" בתשעה באב שחל בשבת. וגם אין לומר בתשעה באב תהלים בדרך תחנונים, משום שאין העת רצויה לתוספת תפילות.

אולם להלכה, עיקר הטעם המובא בשו"ע שאין אומרים תחנון בתשעה באב, כי תשעה באב הוא "מועד", ולכן אין אומרים תחנון גם במנחה בערב תשעה באב, וכמו כן אין אומרים "צדקתך צדק" בתשעה באב שחל בשבת, ועל כן מסתבר שאין כל מניעה לומר בתשעה באב תהלים בדרך תחנונים.



סימן ד

ימים שהאבל אינו מתפלל לפני העמוד

המנהג שאָבֵל עובר לפני התיבה הובא ברמ"א בהלכות אבלות (יו"ד סימן שעו סע' ד) וז"ל: "והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויום טוב. אבל לא נהגו להתפלל [לפני העמוד] בשבת ויום טוב, אף על פי שאין איסור בדבר. אבל בימות החול, מי שיודע להתפלל, יתפלל. ויותר מועיל מקדיש יתום, שלא נתקן אלא לקטנים". והנה הרמ"א קיצר בדבריו, והזכיר שהאבל אינו עובר לפני התיבה בשבתות וימים טובים בלבד. ולא נודע מה הדין בזמנים אחרים, כגון: בימי חול המועד ואסרו חג, חנוכה ופורים. ערבי שבתות וחגים, וראשי חודשים – האם האבל עובר בימים אלו לפני התיבה, כבכל יום חול, או לא.

בשאלה זו מתחבט כל אדם, בשנת האבל לאחר פטירת הוריו. ואף אני בשנת האבל לאחר פטירת אבי מורי ז"ל, אמרתי אקום ואשנה פרק זה, מה הם הכללים שעל פיהם נקבע אימתי האבל אינו משמש כשליח ציבור.

ומצאנו שלושה כללים עיקריים אימתי האבל אינו עובר לפני התיבה:

[א] בשבתות וימים טובים.

[ב] בימים שאומרים בהם הלל, שהם [מלבד הימים הטובים] חול המועד, ראשי חודשים וחנוכה.

[ג] בימים שאין אומרים בהם 'למנצח' [מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה] – אין האבל מתפלל לפני העמוד.

מכללים אלו מסתעפים פרטים רבים, אשר יבוארו להלן.

- א -

עצמו כתב, לאחר שהביא את דברי הבנין זאב: "וכן נוהגין בזמן הזה רק שאין אבל מתפלל בראש חודש ושבת ויום טוב, אבל קדיש אומרים. וכן הוא בתשובת מהרי"ל דאין אבל מתפלל בשבת ויום טוב ובכל יום בבוקר שאומרים בו הלל".

לפנינו דעות חלוקות, האם האבל עובר לפני העמוד בשבתות וימים

בדרכי משה (יו"ד סימן שעו) הביא הרמ"א משו"ת בנימין זאב (סימן קסא) בשם הרוקח ומהר"י מקורביל "שאין להקפיד לומר קדיש בראש חודש ושבת ויום טוב, וכל שכן תפילה [דהיינו לעבור לפני העמוד]. וכן נוהגים בין האשכנזים שאינם מקפידים". אולם הדרכי משה

בימים שהקהל שרוי בשמחה, אין הם מרוצים מכך שלפני התיבה עובר ש"ץ הנמצא בימי אבלו, ומטבע הדברים הוא אינו שרוי כל כך בשמחה כמותם.

ובספר דברי סופרים על הלכות אבלות (עמק דבר, סימן שעו ס"ק תתקג) למד מדברי המהרי"ל "דאיסורא הוא, וכמו שכתב שהורה שלא יעבור לפני התיבה. אלא שאין זה איסור מצד האבל, אלא משום שאינו מרוצה לקהל".

אולם הב"ח (יו"ד ס"י שפד) כתב וז"ל: "ובשם הרב רבנו מאיר (הלכות שמחות

סימן ז) ראיתי כתוב וזה לשונו, תוך י"ב חודש על אביו ועל אמו יכול להיות שליח ציבור, כי מה שמחה יש בתפילה, ואפילו לאחר שבעה נראה דמותר משעה שנכנס לבית הכנסת, אלא נהגו בשבת וביום טוב שלא להתפלל כל י"ב חודש. אבל בחול ליכא לא איסור ולא מנהג, עכ"ל. וכתב המהרש"ל (ביאורו לטור שם ד"ה דתניא) וז"ל, ואדרבה נראה לי דמצוה קעביד, דמלך מלכי המלכים חפץ בכלים שבורים, דכתיב (תהלים נא, יט) לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה, עכ"ל. וכך נוהגים בכל המקומות, שהאבלים מתפללים בציבור כל י"ב חודש, מלבד שבת ויום טוב וראש חודש. אם לא שליח ציבור קבוע שנשכר לציבור, שמתפלל אף בשבת ויו"ט ור"ח, ומנגן כמנהג ש"ץ שאינו אבל, ואין למחות בידם".

לאחר מכן הביא הב"ח את דברי הבנימין זאב והר"י מקורביל הנ"ל שכתבו שהאבל רשאי להתפלל בשבתות וימים

טובים. לדעת הרוקח, מהר"י מקורביל והבנימין זאב, אין קפידא שהאבל יהיה ש"ץ גם בשבתות ימים טובים וראשי חודשים. ברם לדעת המהרי"ל, אין האבל מתפלל בשבת ויום טוב ובכל יום בבוקר שאומרים בו הלל. וכאמור לעיל, כן נקט לדינא הרמ"א: "בשבת וימים טובים אומרים קדיש בלבד ואין מתפללים לפני העמוד". [אמנם צ"ע בדבריו ממה שכתב שהאבל אינו משמש כש"ץ רק בשבתות וימים טובים, ואילו בדרכי משה הוסיף גם "בכל יום בבוקר שאומרים בו הלל", ויבואר להלן].

מכל מקום בערוך השולחן (יו"ד ס"י שעו סע' יד) הסתמך על דברי הרוקח והמהר"י מקורביל לענין ש"ץ קבוע שיוכל להתפלל גם בשבתות וימים טובים, וז"ל: "וזה שכתב [הרמ"א] שלא יתפלל בשבת ויו"ט יש גדולים [דרכי משה בשם הרוקח ומהר"י מקורביל] שציוו שיתפללו לפני העמוד גם בשבת וימים טובים. אך כיון שרבינו הרמ"א בשו"ע השמיט זה, ממילא דאין לאבל להתפלל בשבת ויו"ט, אם לא שהוא ש"ץ קבוע".

- ב -

המעמים מדוע אין האבל מתפלל לפני העמוד בשבת וימים טובים

המהרי"ל (סימן כב) כתב: "שלא יעבור האבל לפני התיבה בבקר בעת הלל, כי הקהל בשמחה כמו שבתות וימים טובים, וכן ביום קריאת המגילה". כלומר,

טובים, ומסיים הב"ח: "מיהו אפשר דביום טוב, בפרט ברגלים, דמנגן בשמחה ומשמח גם אחרים, אין אבל רשאי להיות שליח ציבור, דבזה כו"ע מודים. אבל בימים נוראים אם הוא הגון יותר ולא נמצא טוב כמוהו, הוא קודם. אפילו הוא אבל על אביו ואמו, ואפילו תוך שלושים, כיון שהוא אחר שבעה, כנ"ל, וכן נמצא כתוב בהגהות, ולא כיש מקפידים".

ומבואר בדברי הב"ח טעם אחר, מדוע אין האבל ש"ץ בימים טובים: מכיון שבימים אלו נהגו לנגן ניגוני שמחה, ואם יעבור האבל לפני התיבה יאלץ לנגן את ניגוני השמחה ולשמח אחרים, אין הדבר ראוי. וכן מובא בספר הגהות ומנהגים (הלכות יום כיפור סימן קנח) וז"ל: "אסור לאבל להיות ש"ץ בשבתות וימים טובים וימים נוראים, מפני שהניגונים משמחים אותו".

כאשר נדייק בדברים נמצא כי שני טעמים אלו החלוקים ביסודם זה מזה: בעוד שלפי המהרי"ל, יש איסור לאבל להיות ש"ץ בשבתות וימים טובים, והאיסור אינו מצד האבל, אלא בגלל הקהל, שאינו מרוצה ממנו. הרי שלפי הב"ח, אין זה איסור אלא מנהג, והוא נובע בגלל הש"ץ, שאין ראוי שינגן בזמן אביו ניגוני שמחה וישמח אחרים.

- ג -

טעם נוסף כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' פט) וז"ל: "אכן עיקר הטעם הוא לפי שעל האבל מתוחה כל השנה מידת

הדין וכו', ובשבת וימים טובים הם ימי שמחת הנפש ואתערותא דלעילא, וחלילה לעורר דינים בימים אלה. ולזה יש נוהגים שלא להניח אבל להתפלל בראש השנה ויום הכיפורים ואף בימי הסליחות ועשי"ת, כי אף שהם ימי דין, אבל כל תפילתו אז הם לעורר רחמים ולמתק הדינים. וכן בשבת איתא בזהר (ויקהל ר"ז ע"א) שהדינים מתמתקים. וכתב הפרי עץ חיים (שער השבת פ"ח) שאז אין לכוין בדין רק ברחמים, ואם כן ודאי שאין לאבל לאומרו בציבור בתורת ש"ץ. ואף שאינו מוציא את הרבים, בכל זאת הלא בכל תפילת ערבית אינו מוציא את הרבים, ובכל זאת נוהגים שלא יתפלל אבל, והוא הדין בזה".

טעם זה הובא גם בט"ז (או"ח סימן תרס ס"ק ב) בשם תשובת הרמ"א: "אין אבל מתפלל בימים שאין בהם תחנון וכו', שמידת הדין מתוחה נגד האבל". אלא שהט"ז מסיים: "אף שזה טעם חלוש, ושם בתשובה הוא חולק על זה, מכל מקום כיון שנהגו כך שם, זהו עצמו הטעם בכאן" [למנהג שאין האבל מקיף את הבימה בהושענות].

הרי לנו שלושה טעמים, מדוע האבל לא מתפלל לפני התיבה בשבתות וימים טובים:

[א] בימים אלו הקהל בשמחה, ואינם מרוצים מכך שהאבל [שאינו שרוי בשמחה] יתפלל לפני העמוד.

[ב] נהוג בימים אלו לשיר ניגוני שמחה בתפילה, ולכן אין ראוי שהאבל ישמש

כשליח ציבור, ובתפקיד זה ישיר וישמח
אחרים בניגונים המשמחים.

[ג] שבתות וימים טובים הם "ימי שמחת
הנפש ואתערותא דלעילא", ומאחר ועל
האבל מתוחה מידת הדין, אם יעבור לפי
התיבה עלול ח"ו "לעורר הדינים בימים
אלו".

- ד -

נתבאר לעיל, כי לדעת המהרי"ל **אסור**
לאבל להיות ש"ץ בשבתות וימים
טובים". וכן נקט הש"ך (י"ד סי' שעו ס"ק יד)
בלשון "איסור".

אמנם מדברי הרמ"א נראה שאין זה
איסור אלא מנהג בעלמא, כדבריו:
"לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט, אע"פ
שאין איסור בדבר". ומפורש כן בדברי
הנודע ביהודה (מהדו"ק אור"ח סימן לב) שכתב
בתוך דבריו: "אפילו בראש השנה ויום
הכיפורים אין שמץ איסור בדבר, רק
מנהגא בעלמא, ולא יהיה יפה ראש השנה
ויום הכיפורים משבת ויו"ט שהם ימי
שמחה ומנוחה ממש, ואפילו הכי אין
איסור רק מנהגא, כמבואר בהגהת הרמ"א
ביו"ד סי' שעו סעיף ה'".

והגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות
ח"ג עמ' ח) כתב על פי זה שאמנם
"המנהג באשכנז שהאבל שהוא בתוך
שלשים, או בתוך י"ב לאביו ולאמו, אינו
יכול להיות שליח ציבור בימי שבתות וימים
טובים וימים נוראים. וכמ"ש המג"א בשם
מהרי"ל. אבל הספרדים אינם חוששים

למנהג זה, כי אין בזה איסור מן הדין,
וכמ"ש בשו"ת נודע ביהודה, ובפרט אם
הוא ש"ץ קבוע והעם מרוצים ממנו. וכן
נהגתי בעצמי כשהייתי בתוך י"ב חודש על
פטירת מר אבי נ"ע. וגם בפורים קראתי
המגילה בפני כל הציבור בבית הכנסת".

ובשו"ת מאיר נתיבים (ח"א סימן פ) כתב כי
מלשון הרמ"א נראה שאין זה
אפילו כמנהג קבוע אלא הנהגה בעלמא:
"דהגאון רמ"א בעצמו לא רצה לכתוב
כדרכו בשאר מקומות בלשון פסק דין או
בלשון מנהג קבוע, שיהא שייך לומר לעולם
אל ישנה אדם מן המנהג ואל תטוש תורת
אמך. אלא כתב בזה בלישנא קלילא, לא
נהגו להתפלל וכו', רק כבא לחוות דעתו
שראה שהאבלים בעצמם אף שבאמירת
הקדיש מהדרים הרבה לומר בשבתות כמו
בחול, אפילו הכי בתפילה לא נהגו. אבל לא
עלה על דעת הגאון להורות שלא להתפלל.
ולשונו לשון הזהב מורה על זה".

ולפי זה חידש המאיר נתיבים: "דווקא
במי שאין דרכו לעבור לפני התיבה
בשבת בקביעות, דאז אין לו להמציא את
עצמו לזה מחמת אבילות. מה שאין כן במי
שרגיל בכך מאז ומקדם בכל השבתות
בקביעות, ברור דאין עליו לבטל סדרו
ומנהגו מחמת תוך י"ב חודש, מאחר שאין
כוונתו מוכחת שהיא מחמת ימי האבל".
ודין זה כבר הובא לעיל [אות ב] מדברי
המהרש"ל, ומדברי ערוך השלחן [אות א]
שפסקו כי חזן קבוע, רשאי לעבור לפני
התיבה גם בשבתות וימים טובים. ודבריהם
מוטעמים לפי המבואר, שאין איסור בדבר,
אלא כך נהגו, ולכן בכהאי גוונא יש להקל.

[פיפר לי ידידי, רבי משה שטרנבוך, ראב"ד בד"ץ העדה החרדית בירושלים, בביקורי אצלו בר"ח ניסן תשס"ט, שמנהגו להתפלל בכל שבת את תפילת המנחה לפני העמוד. וכאשר היה אבל על רעייתו, רצה להמשיך במנהגו זה, כי סבר שבמנחה של שבת אין ניגונים

בתפילה ואין שמחה מיוחדת, ולכן אין מניעה שהאבל יתפלל תפילה זו לפני העמוד. אך מחשש שהקהל לא יבין את טעם ההיתר, וילמדו מכך להתיר לאבל להתפלל כש"ץ בכל תפילות השבת, נמנע מלגשת לפני התיבה, עכ"ד^א].

★ ★ ★

- ה -

ימים שאומרים בהם הלל [ימים טובים, חול המועד ראשי חודשים וחנוכה]

כאמור לעיל [אות א] בדרכי משה בשם מהרי"ל: "אין אבל מתפלל בשבת ויו"ט ובכל יום בבוקר שאומרים בו הלל". ואילו בהגהותיו על השו"ע, כתב הרמ"א: "לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט, אע"פ שאין איסור בדבר". ודייק בערוך השלחן (ס"י שצו סע"י יד) מדברי הרמ"א: "מדלא הזכיר רק שבת ויו"ט, שמע מינה דבראש חודש ושאר ימים שאין אומרים תחנון, אין קפידא ויכול האבל להתפלל לפני העמוד, אך בדרכי משה הביא בשם מהרי"ל דגם בר"ח בשחרית מפני שאומרים בו הלל, עי"ש, ובשו"ע השמיט זה". ומוסיף: "מיהו על כל פנים בראש חודש וחול המועד ערבית ומנחה, וכל שכן שארי

ימים שאין אומרים בהם תחנון, יכול האבל להתפלל לפני העמוד בפשיטות, וראיתי מקפידים בזה, ולא נהירא לי".

ומבואר בדבריו, שגם אם נאסור על האבל לשמש כש"ץ בימים שאומרים בהם הלל, האיסור הוא רק בשחרית. וטעם הדבר, כי בתפילה זו אומרים את ההלל הנאמרת מתוך שמחה, ולכן רק בתפילה זו יש מקום להחמיר שהאבל לא יתפלל אותה. וכמו שכתב בשו"ת מהר"ם צינץ (סימן מג) בתוך דבריו: "בבוקר בחנוכה ופורים וראש חודש וחול המועד נמנעים אבלים להתפלל, משום דהלל אינו מתפלל אלא מתוך שמחה, לכך אין לאבל להתפלל".

ולפי זה, במנחה וערבית של ראש חודש, חול המועד וימי החנוכה, אין כל מניעה שהאבל יעבור לפני העמוד, שהרי

א. ידידי רבי צבי כהן, רב שכונת אברהם ואיזור מערב בני ברק, הוסיף:

יש שכתבו שבזמן הזה שאין הש"ץ מוציא את הציבור ידי חובה, אין מניעה שאבל יהיה ש"ץ, ראה: בית הלל, סימן שפג; שו"ת מהר"ם שיק, חיו"ד סימן שע. ולכאורה כל דבריהם אינו אלא לטעם השלישי הנ"ל, שאין הציבור רוצה שמי שמידת הדין מתוחה עליו שיהיה ש"ץ. אך שני הטעמים הראשונים לכאורה שייכים גם בזה"ז שאין הש"ץ מוציא ידי חובה את השומעים.

אין אומרים בתפילות אלו הלל. וכן נקט המשנה ברורה בהלכות חנוכה (סי' תרפג ס"ק א) "מי שהוא אבל, בשחרית אין מתפלל לפני העמוד, דיש הלל, הא ערבית מתפלל, דמתפלל בראש חודש גם כן ערבית". ובמקום אחר הוסיף המשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מד) "מתפלל האבל בחנוכה מנחה ומעריב, ובט"ו באב ושבת ול"ג בעומר דלית הלל, האבל מתפלל שחרית גם כן".

ומפורש איפוא, שבימים שאומרים בהם הלל – יש להבדיל בין תפילת שחרית, שהאבל אינו משמש בה כש"ן, לבין שאר התפילות באותו יום, דהיינו מנחה וערבית, שהאבל רשאי לעבור לפני התיבה.

- י -

והנה מסתימת דברי המשנה ברורה הנ"ל (סי' תרפג ס"ק א) "בשחרית אין מתפלל לפני העמוד", משמע שהאבל אינו נגש להתפלל את כל תפילת שחרית, ולא רק את ההלל.

אולם בהלכות ראש השנה כתב המשנה ברורה (סי' תקפא ס"ק ז) "וכן בימים שאין אומרים תחנון, מותר להתפלל שחרית אם אחר יאמר הלל, אבל מוסף לא יתפלל. והחיי אדם כתב כמדומה שהגר"א לא היה מניח להתפלל אפילו שחרית בראש חודש. אכן בדליכא אחר, לכו"ע מותר להתפלל אפילו מוסף".

ואילו בשו"ת מהר"ם צינץ (בהמשך לדבריו שהובאו לעיל אות ה) כתב שבימים שאומרים בהם את ההלל, מתפלל האבל עד

שמונה עשרה בלחש, ולא עד הלל. ומחזרת הש"ץ עד סוף התפילה, יתפלל חזן אחר, וז"ל: "זכורני בימי חורפי בהיותי בעיר לוקא", ושמה הווי כמה רבנים מהר"ר משה כץ ז"ל שהיה למדן מופלג, ומהר"ר אברהם ביש כין, ויתר הלומדים. ומהר"ר אברהם ביש כין היה אבל על אביו או אמו, והתפלל תדיר. וגם בראש חודש שחרית התפלל מן ישתבח, עד אחר שהתפלל י"ח בלחש. ואז בא החזן ועמד במקומו והתפלל שמונה עשרה בקול רם והלל וקריאת התורה ותפילת מוסף הכל מתפלל החזן. וכן ניהגתי אחר כך בכל מקום מתוך אגודת חברים ורבתי".

מנהג נוסף, הביא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן תלב ס"ק יא) וז"ל: "כבר כתבנו ברבבות אפרים דמנהגינו דאָבֿל אין מתפלל לפני העמוד בליל חנוכה ובמנחה, ופה המנהג גם כן שלא מתפלל ערב שבת במנחה, ומקורו לא ידעתי. וראיתי כעת בחוברת המאור (כסלו טבת תשמ"ז, עמ' יח) כתב בזה הרה"ג ר' שלמה וואהרמאן שליט"א דברים בזה ואני מעתיק דבריו וז"ל: וכשביקרתי בבית הכנסת של המהר"ל בפראג [שנקרא אלטנוי שול] ראיתי טבלא על כותל בית הכנסת עם תקנות מהר"ל, ושם כתוב בזה הלשון, נמנו וגמרו מנהג ישן בבית הכנסת אנ"ש, שאסור לאבל יהיה מה שיהיה לעבור ולהתפלל מעריב דראש חודש, והפלא שמנהג זה לא הוזכר בפוסקים".

דרי לנו חילוקי מנהגים בענין תפילת האבל לפני העמוד בימים שאין אומרים בהם את ההלל:

שחרית - מסתימת דברי ערוך השולחן והמשנה ברורה, משמע שהאבל אינו מתפלל את כל תפילת שחרית. לדעת המהר"ם מיניץ יתפלל האבל שחרית עד חזרת הש"ץ. ולדעת הגר"א, יתפלל עד הלל, ומשם ואילך יתפלל ש"ץ אחר.

★ ★ ★

ופורים, וערב פסח וערב יום הכיפורים, ותשעה באב. והוא הדין שאין אומרים בשנה מעוברת ביום י"ד וט"ו באדר ראשון, גם אין אומרים אותו בבית האבל".

והדברים צריכים ביאור, ראשית כל, מדוע אין אומרים 'למנצח' בימים אלו. ושנית, מדוע תלויה תפילת האבל לפני התיבה, באמירת 'למנצח'.

- ח -

אין אומרים "יענך ה' ביום צרה" בימים של שמחה

שני טעמים עיקריים נאמרו מדוע נקבעה אמירת מזמור 'למנצח' בתפילת שחרית, ומהם נלמד מדוע אין אומרים 'למנצח' בימים שהוזכרו לעיל.

האבודרהם (סדר שחרית של חול, ד"ה למנצח) כתב שאמירת 'למנצח' היא "כנגד י"ח ברכות שאדם מתפלל בכל יום [שהרי קודם למנצח ישנם י"ח מזמורים בתהלים] 'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' נחשבים למזמור אחד, כדברי הגמרא בברכות], אדם אומר לחברו תתעני צלותך, כך דוד המלך לאחר ששר י"ח שירות

- ז -

בימים שאין אומרים בהם 'למנצח' - אין האבל מתפלל לפני העמוד

הביאור הלכה בחיבורו 'קונטרס מאמר קדישין' (או"ח סי' קלא ס"ה), שבו הוא מבאר את דיני הקדיש והתפילה לפני העמוד של האבלים, כתב כלל נוסף אימתי האבל אינו משמש כש"ץ: "האבל מתפלל לפני העמוד אפילו בימים שאין אומרים בהם תחנון, אבל בימים שאין אומרים בהם 'למנצח' ו'אל ארך אפים' [הנאמר לפני הוצאת ספר תורה בימי שני וחמישי]. אין להאבל להתפלל לפני העמוד. ומיהו בערב יום כיפורים [למרות שאין אומרים למנצח] נוהגים שאבל מתפלל לפני העמוד". ומבואר, כי תפילת האבל כשליח ציבור אינה תלויה רק, אם הימים הם ימים שאין אומרים בהם את ההלל. אלא גם בימים שאין אומרים בהם הלל, במידה ולא אומרים בהם 'למנצח', לא יגש בהם האבל לתפילה לפני התיבה.

ובהלכות תפילה מנה המשנה ברורה (סי' קלא ס"ק לה) את הימים שאין אומרים בהם למנצח: "ראש חודש, וחנוכה

ותשבחות, אמר, 'ענך ה' ביום צרה. ובשבתות וימים טובים אין אומרים אותו מפני שהוא מזמור של תחינה, וגם הוא מתחיל 'ענך ה' ביום צרה, ובשבתות וימים טובים אינם ימי צרה אלא ימי שמחה'.

כלומר, מזמור 'למנצח' נאמר בסדר התפילה כתחינה ובקשה להיחלץ מצרה ומצוקה. ולכן אין לאומרו בימים של שמחה, מכיון שבימים של שמחה אי אפשר לומר 'ענך ה' ביום צרה'.

וכן מבואר בדברי הלבוש (או"ח סי' רלב סע' ו' וסע' יג') שאין אומרים למנצח 'בראש חודש, חנוכה ופורים, ערב פסח וערב יום כיפור, שכל אלו ימים טובים הם יותר משאר ימים, כמו שיתבאר טעמא כל אחד במקומו. ואף על פי שאומרים בהם הסדר קדושה, מכל מקום אין אומרים בהם למנצח, להראות בהן קדושתן ושאינם יום צרה כמו שאר הימים'.

לפי דברי האבודרהם והלבוש, מבואר היטב מדוע אין האבל משמש כש"ץ בימים שאין אומרים בהם 'למנצח'. שהרי הימים שאין אומרים בהם 'למנצח' הם ימי שמחה – ולכן לא נאמר 'למנצח' שמוזכר בו 'ענך ה' ביום צרה'. ונתבאר לעיל [אות ג] כי הטעם שאין האבל עובר לפני העמוד בימים טובים הוא, מפני שבימים טובים הקהל בשמחה, ואינם מרוצים מכך שהאבל יתפלל לפני העמוד. וטעם זה שייך גם בימים שאין אומרים בהם למנצח, שהם ימי שמחה [למעט תשעה באב].

ואילו הטעמים האחרים שהובאו לעיל, מדוע אין האבל עובר לפני התיבה בימים טובים – כי נהגו לשיר ניגוני שמחה בתפילה, ולכן אין ראוי שהאבל יהיה ש"ץ וישיר וישמח אחרים בניגונים המשמחים. וכן הטעם, ששבתות וימים טובים הם "ימי שמחת הנפש ואתערותא דלעילא", ומאחר ועל האבל מתוחה מידת הדין, אם יעבור לפי התיבה עלול ח"ו "לעורר הדינים בימים אלו" – לכאורה לא שייכים בכל הימים שלא אומרים בהם 'למנצח', וצ"ע.

- מ -

אמירת 'למנצח' היא בקשה על הפרנסה – ונאמרת בימים שעושים בהם מלאכה

בערוך השלחן (סימן קלב סע"ב-ג) ביאר את טעם קביעת אמירת 'למנצח', בתפילת שחרית, וז"ל: "לפי שהכננו מזון הנפש בקריאת שמע ותפלה וטלית ותפילין ויחוד השם ואהבתו, לכן מבקשים עתה שישפיע לנו בחסדו מזון הגוף, שיתן לנו את אכלינו בעתו שיזמין לכל איש ואיש די פרנסתו, וזהו פותח את ירך [דהיינו אמירת 'אשרי' לאחר שמונה עשרה]. וכיון שאנו מבקשים פרנסתנו, לכן אומרים מזמור 'ענך ה' ביום צרה, וכמו שאמרו בשלהי ברכות (סד, א) למה כתיב ישגבך שם אלקי יעקב ולא אברהם ויצחק, מכאן לבעל הקורה שיכנס בעוביה של קורה. ופירש רש"י (ד"ה שיאחו) אם בא לטלטל הקורה ממקום למקום. כלומר, יעקב שכל הבנים

שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים עכ"ל. דיעקב היה לו צער גידול בנים וטרח לפרנסם, והגיע לו צרות רבות מעשו ומלבן, והקב"ה חלצו מכולם. כמו כן יחלצנו מצרותינו".

ומבואר בדבריו טעם אחר, מדוע אומרים בתפילת שחרית את מזמור 'למנצח', כי במזמור זה אנו מבקשים מהקב"ה שיחלצינו מצרותינו, ובכלל זה מטורח הפרנסה. ולכן נקבע לאומרו לאחר 'אשרי יושבי ביתך', שגם שם מבקשים על הפרנסה "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון". ומעין דברים אלו מצאתי בסידור חכמי אשכנז, בשם רבי שלמה מגרמיזא, מרבותינו הראשונים: "לפי שצריך אדם פרנסה בכל יום תיקנו לומר 'למנצח', שמזמור זה דוד המלך תקנו על ישראל כשהיו צריכים לפרנסה, והם פושטים בגדוד (ברכות ג, ב), והיה דוד מתפלל עליהם שישבו לשלום".

ונראה לפי זה, שהסיבה שלא אומרים למנצח בימים שהוזכרו לעיל, היא מפני שימים אלו, חלקם אסורים לגמרי בעשיית מלאכה, וחלקם אסורים במקצת בעשיית מלאכה, ולכן אין ראוי לבקש אז על הפרנסה: שבתות ובימים טובים, נאסרו כמובן בעשיית מלאכה. וגם בחול המועד - נפסק בשו"ע (או"ח סימן תקל סע' א) "חול המועד אסור בקצת מלאכות". בראש חודש - נפסק בשו"ע (או"ח סימן תיז סע' א) "ראש חודש מותר בעשיית מלאכה, והנשים שנוהגות שלא לעשות בו מלאכה הוא מנהג טוב". בחנוכה - נפסק בשו"ע (או"ח סימן תער

סע' א) "ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות". בפורים - נפסק בשו"ע (או"ח סימן תרצו סע' א) "פורים מותר בעשיית מלאכה. ובמקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. [וברמ"א: והאידנא נהגו בכל מקום שלא לעשות] והעושה, אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה לעולם". וגם בתשעה באב ממעטים בעשיית מלאכה, כמו שכתב המשנה ברורה (או"ח סימן תקנט ס"ק יג) "ומאריכים עם הקינות, כדי שלא יבואו לעשות מלאכה". ואף האבל אסור בעשיית מלאכה בימי השבעה, כמפורש בשו"ע (יו"ד סי' שפ סע' א) "אלו דברים שהאבל אסור בהם, במלאכה".

ולכן, בימים אלו שיש בהם ביטול מלאכה, אין אומרים בהם 'למנצח' שנתקן עבור בקשת הפרנסה [וטעם אי אמירת 'למנצח' בערב פסח, בערב יום הכיפורים ובפורים קטן, יבואר להלן].

- י -

אמירת 'למנצח' ותפילת אבל כש"ן במקום שעושים ברית מילה

נפקא מינה בין שני הטעמים לאמירת 'למנצח' היא כאשר יש ברית מילה בבית הכנסת.

האבודרהם כתב: "אין אומרים יענך ה' ביום צרה [בבית הכנסת שמלים בן], מפני שיום המילה יום שמחה הוא על קיום המצוה". והדברים מתאימים לשיטתו, שאין אומרים יענך ה' "ביום צרה" בימי שמחה, ולכן יום שיש בו ברית

(אבילות ח"ב פרק סא סע' א) "אָבֿל מתפלל גם כשיש ברית מילה בבית המדרש, אע"פ דהיא יומא דשמחה, כיון שהוא יום חול ונוהג בו אבילות".

- יא -

באילו ימים אין אומרים למנצח

ובאמת יש להעיר כי עיקר הכלל המובא בדברי הביאור הלכה, שבכל הימים שאין אומרים בהם 'למנצח', אין האבל מתפלל לפני העמוד, לכאורה עומד בסתירה לכל המקומות בהם המשנה ברורה התייחס לימים שאין האבל משמש כש"ץ, ולא הזכיר את הכלל הזה, אלא רק את הכלל המבואר בדברי המהרי"ל - שאין האבל עובר לפני התיבה בימים שאומרים בהם הלל.

וכמובן חילוק גדול בין שני הכללים.

כי אם הקובע הוא ימים שאומרים בהם הלל, זה כולל: [א] רק ימים הטובים, חול המועד, ראשי חודשים וחנוכה - שאין האבל מתפלל בהם לפני העמוד. [ב] האבל אינו מתפלל כש"ץ רק בתפילת שחרית בימים אלו. ואילו במנחה וערבית הוא רשאי להתפלל כש"ץ.

ברם אם הקובע הוא הימים שאין אומרים בהם 'למנצח' [א] מלבד הימים הנ"ל שהאבל לא מתפלל כש"ץ, הוא גם לא מתפלל בפורים, ערב פסח ותשעה באב, ובבית האבל. [ב] הביאור הלכה סתם וכתב כי "בימים שאין אומרים בהם למנצח ואל

מילה הוא יום של שמחה, אין אומרים בו 'למנצח'. ולפי זה יוצא, שביום זה, אין לאבלים להתפלל לפני העמוד בבית הכנסת שמתקיימת בו ברית מילה.

אולם לפי הטעם שאמירת 'למנצח' היא ב'יום צרה' שטורחים בו לבקש על הפרנסה, לכאורה אין כל מניעה לומר למנצח ביום המילה, שאין בו שמץ מאיסור עשיית מלאכה. וממילא, גם אין סיבה לאסור על האבלים להתפלל לפני התיבה ביום המילה.

ואמנם בש"ך (יו"ד סימן רסה ס"ק כד) הובאו חילוקי מנהגים האם אומרים 'למנצח' ביום המילה, אשר יסודם במחלוקת האם יום המילה נחשב 'יום שמחה' [לאב] או 'יום צרה' [לתינוק], וז"ל: "כתב בתשובת מהר"מ מינץ (סימן מג) דאומרים למנצח משום צערא דינוקא, וכן הוא במהרי"ל, וכן נוהגים. ודלא כהאבודרהם שכתב, גם אין אומרים יענך ה' ביום צרה מפני שהוא יום שמחה לאבי הבן ולא יום צרה. וכן כתב בכל בו, וגם אין אומרים למנצח מפני שיום המילה יום שמחה הוא על קיום המצוה, ע"כ. ואין נוהגים כן במדינות אלו. ונראה דמקומות מקומות יש, וכן כתב ברוקח סו"ס ק"ח, במגנצ"א אומרים יענך ביום המילה, שיש בו ט' פסוקים כט' חדשי העיבור, כדאיתא בשוחר טוב. ובווירמייש"א אין אומרים יענך, ע"כ".

ולדעת הנוהגים לומר 'למנצח' ביום המילה, יוכל גם האבל לעבור לפני התיבה. וכך נפסק בספר נטעי גבריאל

אך אפים אין להאכל להתפלל לפני העמוד, ולא חילק בין מנחה וערבית לשחרית, כפי שמחלק במשנה ברורה. ומשמע שבימים שאין אומרים 'למנצח', אין האכל מתפלל את כל התפילות.

ובספר ארחות רבינו הקהילות יעקב (ח"א עמ' סט) כתב: "הגר"ח קנייבסקי בהיותו אבל על אמו, שאל את אביו מו"ר זצוק"ל [הקהילות יעקב] סתירה בין מה שכתב הביאור הלכה (סוף סי' קלב; הנ"ל), ובמשנה ברורה הלכות חנוכה (הובא לעיל אות ה) כתב דאבל מתפלל מנחה ומעריב בחנוכה. וענה לו מו"ר, שיש מנהגים בזה,

★ ★ ★

על פי דברי הביאור הלכה שבימים שאין אומרים בהם 'למנצח', אין האכל מתפלל לפני העמוד, נראה לרדן בימים נוספים **במעגל השנה** – האם האכל משמש בהם כש"ץ.

- יב -

אָלֹף והימים הנוראים

המהרי"ל (סימן קכח) נשאל: "אָבֵל בר מינן על אביו ועל אמו תוך י"ב, אם יכול להיות שליח ציבור בראש השנה ויום הכיפורים". וכפי הנראה רצה השואל לחלק בין שבתות וימים טובים, שבהם אין האכל מתפלל כש"ץ, לבין ראש השנה ויום הכיפורים, שבהם האכל מתפלל לפני העמוד, והשיב: "אנא תשובת מהר"ם ידענא, דכתב בה דאין מנהג שיתפלל אבל תוך י"ב חדש בשבת ויו"ט, ואתה כתבת דשבת הוי טפי שמחה מימים נוראים. לא, כי הא קמן דהוה כרגלים, ופסקי

ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ועוד מצאתי כתוב אצלי מלפני הרבה שנים בנוגע לאבל בראש חודש, שמעתי ממו"ר שאמר שנוהגים שמתפלל את כל התפילות [שחרית, מנחה, ערבית, חוץ ממוסף] לפני העמוד, רק בהלל יעבור אחר, וכן נהגו בפניו".

וכן הורה הגרי"ש אלישיב כמובא בספר ציוני הלכה (הלכות אבלות עמ' תסח) "אצלנו המנהג הוא לא כך [דהיינו שלא כדברי הביאור הלכה המובא לעיל אות ז], גם בראש חודש אבל מתפלל". והיינו תפילת שחרית עד הלל.

אכילות שבעה ושלשים, משא"כ בשבת. ונגינת קדושות וקדיש ידיהו הוה כיו"ט, וכל קולי דשמחת יו"ט שלו ראש השנה כמו שאר ימים טובים, ומקרא קודש כתיב בהו, אלא שאין בו הלל". ומפורש בדבריו שאין האכל עובר לפני התיבה בראש השנה ויום הכפורים, משום שאינם שונים מכל הימים הטובים, שאין האכל עובר בהם לפני העמוד.

אמנם בספר לקט יושר (ח"ב עמ' 94) כתב: "אָבֵל מותר להתפלל בראש השנה ויום כיפורים, הואיל וימים נוראים ולא של שמחה, כן ראיתי כתוב שהתיר מוהר"ר שלום זצ"ל למוהר"ר נעדל מוינא ז"ל".

אבילות. וכל מעלות הללו, אין להם ענין לימי אלול או לעשרת ימי תשובה". ומבוארת דעתו של הנודע ביהודה, שאין מניעה שהאבל יתפלל לפני העמוד בכל ארבעים היום שמתחילת ראש חודש ועד מוצאי יום הכיפורים, למעט מראש השנה ויום הכיפורים עצמם, שהם כמובן ימים טובים שבהם אין האבל משמש כש"ץ, וכדברי המהרי"ל הנ"ל.

ברם מנגד, הבאנו לעיל [אות ג] את הדברי מלכיאל (ח"ה סי' פט) שכתב: "יש נוהגים שלא להניח אבל להתפלל בר"ה ויוה"כ ואף בימי הסליחות ועשי"ת, כי אף שהם ימי דין, אבל כל תפילתינו אז הם לעורר רחמים ולמתק הדינים". אלא שהנודע ביהודה עצמו, הביא סברא זו, ודחה אותה: "מה שאמרו החולקים עליו מטעם שהם ימי דין. אדרבה, מהאי טעמא היה להתיר אפילו בראש השנה ויום הכיפורים עצמו, לפי שהם ימי דין ואין בהם שמחה. ועוד, דאפילו לפי סברתם, מכל מקום מה ענין ימי דין לימי אלול. ואפילו ימי הסליחות שקודם ראש השנה אינם ימי דין, אדרבה, ימי רחמים ורחון, והם ארבעים יום אחרונים שהיה משה רבינו בהר ונתרצה לו הקב"ה. ובראש השנה הוא שמתחיל הדין ואומרים המלך הקדוש. ולא עוד, אלא שכל עשרת ימי תשובה אינם נקראים ימי דין, אדרבה, ימי רחמים. והקב"ה נמצא אפילו ליחיד, רק בראש השנה ויום הכיפורים הם ימי דין. ולכן הדבר פשוט, שאין למחות באבל להתפלל אפילו בעשרת ימי תשובה".

והב"ח (יו"ד סי' שפד) הכריע, שלכתחילה לא יהיה האבל שליח ציבור בימים נוראים. אך אם אין חזן אחר טוב כמותו, רשאי לשמש שליח ציבור, בשונה משאר הימים הטובים, ונימוקו עמו: "מיהו אפשר דביום טוב, בפרט ברגלים, דמנגן בשמחה ומשמח גם אחרים אין אבל רשאי להיות שליח ציבור, דבזה כו"ע מודים. אבל בימים נוראים, אם הוא הגון יותר ולא נמצא טוב כמוהו, הוא קודם. אפילו הוא אָבֵל על אביו ואמו, ואפילו תוך שלושים, כיון שהוא אחר שבעה, כנ"ל. וכן נמצא כתוב בהגהות, ולא כיש מקפידין".

- יג -

והנה הנדון לעיל היה על תפילת האבל בראש השנה ויום הכיפורים. ונשאלת השאלה מה דינם של שאר הימים הנוראים, האם רשאי האבל לעבור בהם לפני התיבה, כפי שנשאל בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' לב) "אם מותר לאבל להיות ש"ץ לעבור לפני התיבה, מראש חודש אלול עד יום הכיפורים".

והשיב הנודע ביהודה: "אין בזה שום איסור, ואין למחות ביד האבל, רק בראש השנה ויום הכיפורים. אבל בשאר הימים, אפילו בימי הסליחות ובעשרת ימי התשובה, אין שום סמך בדבר למחות ביד האבל. וכן מבואר בתשובת מהרי"ל בהדיא, שהמנהג [שהאבל אינו משמש כש"ץ] רק בראש השנה ויום הכיפורים עצמו, שהם מקרא קודש ופסקי

ישמש כש"ץ, שכן בימים אלו אין אומרים הלל, וגם אומרים בהם 'למנצח'.

אמנם יש לציין כי דין זה שהאבל אינו עובר לפני התיבה בימים נוראים, אינו איסור אלא מנהג, כפי שנתבאר לעיל [אות ד]. ומסיבה זו הורה הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה עמ' תסח) "אם קשה למצוא [ש"צ] אחר, אפשר [שיהיה האבל ש"צ בימים נוראים]". ושאל השואל: "מה נקרא אי אפשר למצוא אחר, האם גם כשההבדל ביניהם קטן", והשיב הגרי"ש: "דווקא כשיש הבדל ניכר. הרי לא רצוי שהאבל יתפלל, מפני שזה הפסד של הציבור, לכן דווקא כשההבדל ביניהם גדול". חזר השואל ושאל מה הדין אם "המועמד השני אינו מרוצה לציבור מחמת הנהגתו", והגרי"ש השיב: "אינו מרוצה לציבור זה יותר גרוע מאבל. אם כך, האבל עדיף".

- יד -

ערב יום כיפור

בערב יום כיפור אין אומרים 'למנצח', כמובא בדברי המשנה ברורה (סימן רלא ס"ק לה). ויחד עם זאת, כתב הביאור הלכה (הובא לעיל אות ז) ש"בימים שאין אומרים בהם 'למנצח' ואל ארך אפים, אין לאבל להתפלל לפני העמוד. ומיהו בערב יום כיפורים נוהגים שאבל מתפלל לפני העמוד". ואכן הדבר תמוה, מדוע נוהגים שהאבל מתפלל לפני העמוד בערב יום הכיפורים, והרי אין אומרים ביום זה למנצח.

ואילו המטה אפרים (סי' תקפא סעי' כג) חילק בין עשרת ימי תשובה, שאין אבל עובר בהם לפני העמוד, לבין ימי חודש אלול: "אבל תוך י"ב חודש אחר אביו ואמו, או תוך שלושים יום אחר שאר קרובים, יכול להיות ש"ץ בימי הסליחות שקודם ראש השנה. אבל בעשרת ימי תשובה יש נוהגין שאין האבל אומר סליחות ואינו עובר לפני התיבה. ומכל מקום בהרבה מקומות נהגו שאין האבל אומר סליחות לפני ראש השנה, ואינו עובר לפני התיבה כל היום בעשרת ימי תשובה, וכל מקום יחזיק במנהגו".

למעשה, הכריע המשנה ברורה (סי' תקפא ס"ק ז) לדינא כדעת הנודע ביהודה: "אבל תוך י"ב חודש אחר אביו ואמו [או תוך שלושים יום אחר שאר קרובים], אסור לעבור לפני התיבה בראש השנה ויום הכיפורים, דהא דינם כרגלים לכל מילי [ואף על פי שלא אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים]. אבל בימי הסליחות, אפילו בערב ראש השנה ועשרת ימי תשובה, מותר [ובדליכא חזן אחר שרי אפילו בראש השנה ויום הכיפורים]".

והכרעה זו ודאי מתאימה עם שני הכללים שנתבאר לעיל: [א] שאין האבל עובר לפני התיבה בימים שאומרים בהם הלל. [ב] שבכל הימים שאין אומרים בהם 'למנצח', אין האבל מתפלל לפני העמוד. ולכן בכל חודש אלול ובעשרת ימי תשובה [למעט ראש השנה ויום הכיפורים] - אין כל מניעה שהאבל

ביטול מלאכה, אין אומרים בהם 'למנצח' – מדוע אין אומרים ביום זה 'למנצח', והרי אין בו שום ביטול מלאכה, וצ"ע.

- מו -

ערב חג הסוכות וחג השבועות

בדברי המשנה ברורה בהלכות נפילת אפים (סימן קלא ס"ק לה) כאשר מנה את הימים שבהם אין אומרים למנצח, לא נאמר שם מה המנהג בערב חג הסוכות וערב חג השבועות, אלא רק ערב פסח וערב יום הכיפורים. משמע, שבימים אלו אומרים למנצח. וכן מפורש בפמ"ג (מ"ו ס"ו ס"ק) בשם הלבוש, שרק בערב פסח וערב יום הכיפורים אין אומרים למנצח "וטעות נפל בסידורים [שכתבו] כל ערבי יום טוב". ולפי זה, מאחר ואומרים 'למנצח' בערב סוכות ובערב שבועות, גם האבל רשאי להתפלל לפני העמוד.

ברם במקום אחר (סי' תרכ"ד ס"ק יח) כתב המשנה ברורה: "יש מקומות שבערב סוכות אין אומרים למנצח, אבל אל ארך אפים אומרים". ובספר בירור הלכה (או"ח סי' קלא) הביא מסידור בית יעקב (עמדין) שכתב: "בערב שבועות וערב ראש השנה וערב סוכות, אין אומרים למנצח". ובטעם הדבר כתב בפירוש מזרח שמש על מהרי"ל (הלכות חודש ניסן אות י') "אין אומרים למנצח לא בערב הרגל ולא באסרו חג, משום דערב הרגל כרגל, וצפרא דרגל כרגלא". והדברים מבוארים לפי מה שהובא לעיל, שמזמור 'למנצח' נאמר בסדר התפילה כתחינה ובקשה "ביום צרה", ולכן אין לאומרו

עוד תמה הפרי מגדים (סוף סימן קלא, במשכיות זהב, דיני תחנון ולמנצח) "איני יודע טעם לערב יום הכיפורים שנשתנה למעליותא שאין אומרים למנצח, ולמה יאמרו תחנון במנחה שלפניו". ובהמשך כתב הפרי מגדים: "ערב יום הכיפורים אסור להתענות בו, י"א מן התורה". כלומר, ואולי זוהי התשובה מדוע אין אומרים בו למנצח – מכיון שמשמעות איסור התענית בערב יום הכיפורים היא, שדינו כיום טוב, וממילא אי אפשר לומר "יענך ה' ביום צרה". וכמו שנתבאר לעיל, שמזמור 'למנצח' נאמר בסדר התפילה כתחינה ובקשה להיחלץ מצרה ומצוקה. ולכן אין לאומרו בימים טובים, מכיון שבימים של שמחה אי אפשר לומר "יענך ה' ביום צרה".

ויש לכך סיוע מדברי הרמ"א (או"ח סימן תקע ס"ע א') שכתב: "מי שנדר להתענות סך ימים ואמר חוץ מיום טוב, אין חנוכה ופורים בכלל, אבל ערב יום הכיפורים בכלל". משמע, שערב יום כיפור גם נקרא "יום טוב", ויתכן איפוא, כי בשל כך אין אומרים בו למנצח. אולם המשנה ברורה (שם ס"ק ח) כתב טעם אחר מדוע אין מתענים בערב יום כיפורים, ולא בגלל שיום זה נחשב כיום טוב, וז"ל: "בנדרים הולכין אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם מקרי יום טוב". ולפי זה עדיין תמוה מדוע אין אומרים ביום זה 'למנצח'.

ובפרט יש לתמוה לפי המבואר לעיל, שטעם אמירת 'למנצח' הוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם

בימים טובים – הוא הדין בערב הרגל שהוא "כרגל". ולפיכך, היות ולא אומרים 'למנצח' בערב סוכות ובערב שבועות, אין האבל רשאי להתפלל לפני העמוד.

אולם אם טעם אמירת 'למנצח' הוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח', אין כל סיבה מדוע שלא יאמרו 'למנצח' בערב סוכות וערב שבועות, שהרי אין בו שום ביטול מלאכה. ומאחר ואומרים 'למנצח' בערב סוכות ובערב שבועות, גם האבל רשאי להתפלל לפני העמוד.

ויתכן כי זה גופא הטעם לחילוקי המנהגים אם אומרים 'למנצח' בערב שבועות וערב סוכות, וצ"ע.

- מו -

חול המועד

הוא כמובן בכלל הימים שאומרים בהם הלל, ונתבארו לעיל [אות ו] חילוקי המנהגים בענין תפילת האבל לפני העמוד בימים שאין אומרים בהם את הלל, ולדעת המשנה ברורה בימים אלו רשאי האבל להתפלל מנחה וערבית לפני העמוד, והיה מקום לומר שכן הוא גם בחול המועד.

אולם כתב המשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מד) כי שונה דינו של חול המועד משאר ימים שאין אומרים בהם הלל, וז"ל: "ובחול המועד דהוי כיום טוב מנעתי לפעמים להניח האבל להתפלל מנחה ומעריב".

גם לפי הכלל המבואר בדברי הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים 'למנצח' אין האבל משמש כש"ץ, יוצא שאין האבל מתפלל לפני העמוד בחול המועד, מכיון שאין אומרים בו 'למנצח' [והטעם שאין אומרים 'למנצח' מובן, הן בגלל שחול המועד אינו "יום צרה", והן בגלל שיש בו איסור במלאכה].

ולמעשה כך מנהג רוב העולם, ואף מי שנוהג להתפלל בראש חודש לפני העמוד, אינו מתפלל בחול המועד.

- יז -

אסרו חג

כתב המהרי"ל (הלכות חדש ניסן אות ב) "ערב פסח ואסרו חג אין אומרים [אל ארך אפים] וגם למנצח". אולם הרמ"א (או"ח סימן קלא סע' א) לא הזכיר את אסרו חג בין הימים שאין אומרים בהם למנצח: "ואפילו בימים שאין אומרים תחנון אומרים למנצח, מלבד בראש חודש וחנוכה ופורים וערב פסח וערב יום כיפור וט"ו באב".

בפירוש מזרח שמש על מהרי"ל (שם) ביאר שנחלקו המהרי"ל והרמ"א במשמעותו של יום אסרו חג, וז"ל: "דעת המהרי"ל כשיטת היש אומרים ברש"י בסוכה (מה, ב) דממחרת החג הוי ליה יום טוב לענין אכילה ושתייה. והרמ"א דסבירא ליה שצריך לומר למנצח באסרו חג סבירא ליה כלישנא קמא שברש"י (שם) שאין אסרו חג יו"ט".

ובספר ארחות רבינו הקהילות יעקב (ח"ב עמ' סח) הביא בשם החזון איש שאין לומר למנצח באסרו חג, באומרו: "אצלם [בחו"ל] זה יו"ט, ואנחנו נאמר למנצח [בתמיה]".

והנה הדברים מבוארים לפי המובא לעיל, שמזמור 'למנצח' נאמר כתחינה ובקשה "ביום צרה", ולכן אין לאומרו בימים טובים. ולכן לדעת הסוברים שאסרו חג הוא "יום טוב", אין לומר בו 'למנצח'.

אך גם אם טעם אמירת 'למנצח' הוא בגלל בקשת הפרנסה, ובשל כך בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח', נראה שאין לומר 'למנצח' באסרו חג, שכן גם אם אין בארץ ישראל ביטול מלאכה ביום זה, אבל בחו"ל הרי זה יום טוב, כדברי החזון איש הנ"ל: "אצלם [בחו"ל] זה יו"ט, ואנחנו נאמר למנצח [בתמיה]" – ואם כן הרי שיש ביום זה שמץ מאיסור מלאכה, ולכן אין אומרים בו 'למנצח' [בדומה לראש חודש שרק נשים אינן עושות בו מלאכה, ובשל כך אין אומרים למנצח ביום זה כי יש בו שמץ מאיסור עשיית מלאכה].

ולעניינינו, אם אין אומרים בו למנצח, לדעת הביאור הלכה, אין האבל רשאי להתפלל לפני העמוד.

- יח -

חנוכה

בלי ראשון של חנוכה, אין לאבל להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת,

כמוכא במשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מד) "אם אבל מתפלל בערב חנוכה מדליק אדם אחר הנרות, משום שהחיינו דמברכים אז ומינכר דעת שמחה היא לציבור, ואין כדאי שאבל ידליקם [אבל בכיתו יכול לברך שהחיינו]. אבל שאר ערבית דחנוכה, דאין מברכין שהחיינו, יכול האבל להדליק נר חנוכה. ומתפלל האבל בחנוכה מנחה ומעריב". ומפורש כי בכל ימי החנוכה אין מניעה שהאבל יתפלל תפילות מנחה ומעריב לפני העמוד, מלבד תפילת ערבית של ליל נר ראשון של חנוכה, שלכתחילה עדיף שהאבל לא יתפלל, משום שבדרך כלל הש"ץ הוא זה שגם מדליק את הנר הראשון, ומכיון שבלילה הראשון מברכים שהחיינו על הדלקת הנר, לא רצוי שהאבל יברך ברכה זו בבית הכנסת בגלל השמחה שבדבר. ואכן, במקום אחר משמע מדברי שער הציון (סי' תקפא ס"ק יא) שלכן עדיף שלכתחילה האבל לא יתפלל לפני העמוד בלילה הראשון של חנוכה: "בחנוכה, לא יתפלל לילה הראשונה, משום שאומרים שהחיינו על נרות חנוכה, ולזה צריך שמחה יתרה. ואפשר אם אחר ידליק, מותר הוא להתפלל".

ולענין תפילת שחרית בחנוכה, כבר נתבאר לעיל [אות ו] חילוקי המנהגים בענין תפילת האבל לפני העמוד בימים שאומרים בהם את הלל.

גם לפי הכלל המבואר בדברי הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים 'למנצח' אין האבל משמש כש"ץ, יוצא שאין האבל מתפלל לפני העמוד בחנוכה. שהרי בחנוכה

אין אומרים בו 'למנצח' כמפורש במשנה ברורה (סי' קלא ס"ק לה; הובא לעיל אות ז). והטעם שאין אומרים 'למנצח' מובן, הן בגלל שחנוכה אינו "יום צרה", והן בגלל שיש בו איסור במלאכה, וכמבואר לעיל.

אמנם הגרי"ש אלישיב, לשיטתו [לעיל אות יא] שלא נוהגים כשיטת הביאור הלכה, השיב לשאלה (ציוני הלכה, אבלות עמ' תסח) "האם ראוי [לאבל] לכתחילה להתפלל לפני העמוד בחנוכה", כי "מנהגנו שמתפלל לכתחילה עד הלל".

ובדברי הגר"ע יוסף יש להעיר, שמחד גיסא נקט להלכה בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' לו), שאבל רשאי להיות שליח ציבור בכל הימים שנהגו בהם שלא יעבור לפני התיבה, אולם בנדון תפילה כש"ץ בחנוכה כתב: "וטוב שלא יהיה האבל עצמו ש"ץ בשחרית של חנוכה", על פי מש"כ מהר"ם שיק (או"ח סי' קפג) "וראיתי ממורי הגאון זצ"ל שלא הניח לאבל להתפלל אפילו תפלת השחרית שקודם ההלל", וצ"ע.

- ימ -

פורים

לעיל [אות ב] הובאו דברי המהרי"ל שכתב: "שלא יעבור האבל לפני התיבה בבקר בעת הלל, כי הקהל בשמחה כמו שבתות וימים טובים, וכן ביום קריאת המגילה". ומפורש בדבריו ששווה פורים לשבתות וימים טובים, שאין האבל מתפלל בהם לפני התיבה, מכיון שהם ימי השמחה,

ובשעה שהקהל שרוי בשמחה, אין הם מרוצים מכך שלפני התיבה עובר ש"ץ הנמצא בימי אבלו, ומטבע הדברים אינו שרוי כל כך בשמחה כמותם. אך לא נתברר בדבריו, האם אין האבל מתפלל כש"ץ רק בתפילות בהם נקראת המגילה [ערבית ושחרית], שאז זה דומה לתפילות שנאמר בהם הלל, שאין האבל רשאי להיות ש"ץ. או שבכל התפילות אינו עובר לפני העמוד [לרבות מנחה] כדין יום טוב.

ובשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סימן שצא) כתב בשם מהר"ם מינץ: "אבל מתפלל בראש חודש ובחנוכה ופורים וחול המועד בערב, ובשחרית מתפלל עד תפילת שמונה עשרה, והחזן גומר השאר". אולם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן לב) תמה על דברי שיירי כנסת הגדולה, וכתב שהמהר"ם מינץ בתשובתו מנה את הימים שהאבל מתפלל שחרית לפני העמוד, והשמיט את פורים, כדבריו: "אולם בפורים לא הזכיר שם להיתרא גם עד תפלת שמונה עשרה, ולא חשבו בין אלו הנזכרים". וכתב המנחת אליעזר לבאר את ההבדל בין חנוכה לפורים: "אולם באמת נראה לי הטעם, שי"ל שבדיוק כתב במהר"ם מינץ רק חנוכה להתיר [לאבל לשמש כש"ץ] עד תפילת שמונה עשרה בלחש, מחמת שפורים הוא ימי שמחה כל היום, ואם כן כל שכן התפילה צריך להיות בשמחה, מה שאין כן בחנוכה שהוא רק להודות ולהלל". כלומר, בימי חנוכה אין דין שמחה ביום, וכל השמחה היא רק בשעת אמירת ההלל, שתקנו להודות ולהלל בימים אלו. לכן רק

ושמחה, שלא שייך על היום, אלא על עצם מעשה המשתה והשמחה. והוא דלא כיו"ט ממש דמן התורה, דהיום הוא בעצם יו"ט, דקראו התורה מקרא קדש, שזה ליכא בפורים אף לא מדרבנן. שלכן לא תיקנו לברך זמן על עצם היום, אלא על המצוות שהוא על קריאת המגילה". ומבואר בדבריו, שאף כי נאמר במגילה ימי הפורים הם "ימי משתה ושמחה", אולם הם אינם במעמד של "יום טוב", ואמנם תיקנו לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועם כל זאת אין זה מהות היום, אלא כשם שיש מצוה לקרוא מגילה, לשלוח מנות ולתת מתנות לאביונים – כך גם נצטוונו לשמוח ביום הפורים. ולכן מצד עצם היום אין כל מניעה שאכל יתפלל לפני העמוד.

וגם לפי הכלל המבואר בדברי הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים 'למנצח' אין האבל משמש כש"ץ, אין לאבל להתפלל לפני העמוד בפורים, מכיון שלא אומרים בו 'למנצח', כמפורש במשנה ברורה (סי' קלא ס"ק לה; הובא לעיל אות ז).

ומזבן מדוע אין אומרים 'למנצח' בפורים, הן לפי הטעם, שאמירת 'למנצח' היא בגלל בקשת הפרנסה, ובשל כך בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח' – ובפורים נהגו שלא לעשות בו מלאכה, כמבואר לעיל. והן לפי הטעם שאין אומרים למנצח בימים שאינם בגדר "יום צרה", נראה שגם לדעת הסוברים שפורים אינו במעמד של "יום טוב", אך בוודאי הוא אינו "יום צרה", ולכן מסתבר שאין לומר בו למנצח.

בשעת ההלל, האבל אינו מתפלל לפני העמוד, אך בתפילות האחרות, אין כל מניעה שיתפלל כש"ץ. ברם הפורים, תיקנו אנשי כנסת הגדולה "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ומאחר ויום הפורים הוא יום שמחה, אין האבל מתפלל את כל התפילות ביום זה.

ומעתה יש לתמוה על שיירי כנסת הגדולה, שנקט שבפורים האבל מתפלל בשחרית עד תפילת שמונה עשרה, ומשמע מדבריו שמתפלל כש"ץ גם במנחה וערבית – מדוע אינו מחשיב את פורים כ"יום" שמחה, שהאבל אסור להיות בו ש"ץ בכל התפילות. ונראה על פי מה שחידש בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ) בתשובתו לשאלה מדוע לא מברכים שהחינו בפורים על עצם היום, וז"ל: "דמשמע דעצם היום מצד עצמו אינו יום טוב, וליכא משום מצווה וחיובות על היום. אלא שאיכא ביי"ד לפרזים וט"ו למוקפין, המצוות שנצטוו, שהוא קריאת המגילה, ושלוח מנות, ומתנות לאביונים ואכילת הסעודה. ואינו אף יו"ט לאיסור מלאכה, אלא רק אסמכתא להתנהג שלא לעשות, כדאיתא במגילה דף ה' ע"ב. וגם זה אינו מדין איסור ממש דמלאכה ביו"ט, דהא בנטיעה של שמחה מותר כדמסיק שם, וכן מותר בנין של שמחה, כדאיתא בש"ע סימן תרצ"ו סעיף א'. וגם נראה דאף למאי דהיה סבור מתחילה דר' יוסף דריש מויו"ט, שאסורין במלאכה, נמי איכא חלוק גדול בין פורים ליום טוב. דהא לא דריש שפורים הוא יו"ט, אלא שעושים אותו ליום טוב, והוא כמו שעושים אותו יום משתה

ואכן בספר ציוני הלכה (אבלות עמ' תסט) הביא שהגרי"ש אלישיב לשיטתו שאין מנהגינו כדעת הביאור הלכה [לעיל אות יא] "לא הניח בבית מדרשו לאבל להתפלל לפני התיבה בפורים, והזכיר את דברי הגר"א שהמליץ על כך "אבל וחפוי ראש". ועוד הובא שם: "אחד ממתפללי המנין של רבינו [הגרי"ש] התפלל לעילוי נשמת סבו, שלא הניח בנים, וביקש להתפלל לפני העמוד בליל פורים, ואמר רבינו: יתפלל השליח ציבור הקבוע בימים טובים".

- כ -

פורים קטן ושושן פורים

לפי דברי הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים 'למנצח' אין האבל משמש כש"ץ, נמצא שבפורים קטן שאין אומרים למנצח, אין האבל מתפלל לפני העמוד. אמנם לכאורה מנהג העולם אינו כן, וכמו שכתב בספר נטעי גבריאל (הלכות אבלות ח"ב פרק נט סע' ד) "פורים קטן יש אומרים שאין האבל מתפלל לפני התיבה שהכלל הוא שבימים שאין אומרים למנצח אין אבל מתפלל לפני התיבה. אכן מנהג העולם להתפלל".

אך כאן הדברים צ"ע, שכן לפי שני הטעמים שנתבארו מדוע אומרים למנצח, לא מובן מדוע אין אומרים 'למנצח' בפורים קטן. לפי הטעם, שאמירת 'למנצח' היא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח' - בפורים קטן הרי אין כל איסור

לעשות מלאכה, ומדוע שלא יאמרו בו למנצח. וגם לפי הטעם שאין אומרים למנצח בימים שאינם בגדר "יום צרה", הרי יום פורים קטן הוא בכלל "יום צרה", ומדוע שלא יאמרו בו למנצח, וצ"ע.

ועוד כתב הנטעי גבריאל (שם סע' ג) "שושן פורים מתפלל אבל לפני התיבה", וביאר דבריו ש"כן עמא דבר, כיון שאינו יום טוב". אך "יש נוהגים שאין מתפלל לפני העמוד", ומקורו בשו"ת שיח יצחק (סימן שפ) שלמד זאת מדברי השאלתות (פרשת ויקהל שאלתא ב) שכתב "דאף ביום זה אוכלין ושותין, כמו פורים עצמו".

והנה מסתימת דברי המשנה ברורה (סי' קלא ס"ק לה) שכתב ברשימת הימים שאין אומרים בהם למנצח: "ראש חודש, וחנוכה ופורים", משמע שכוונתו לשני ימי הפורים, ובכללם שושן פורים. אמנם יש לדון בזה, ונראה שהטעם שבני פרזים לא אומרים למנצח בשושן פורים מובן רק אם למנצח לא נאמר בימים שאינם בגדר "יום צרה", וכמבואר לעיל, ומסתבר כי גם ימי הפורים אינם בגדר "יום צרה", ולענין זה שושן פורים בכלל ימי הפורים, ולכן מובן מדוע אין לומר בשושן פורים למנצח.

אולם אם טעם אמירת 'למנצח' הוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח' - בשושן פורים אין כל איסור לעשות מלאכה [לבני הפרזים] ומדוע שלא יאמרו בו למנצח. אך מאידך, כשם שנתבאר לעיל [אות טז] לענין אסרו חג, שגם אם אין בארץ ישראל ביטול מלאכה ביום זה, אבל

טוב". ולפי דברי הביאור הלכה, בימים שאין אומרים למנצח, אין האבל מתפלל לפני העמוד.

ונראה לרד"ק בטעם הדבר, מדוע אין אומרים למנצח בערב פסח, על פי הטעמים לאמירת למנצח שנתבאר לעיל.

בשו"ע (או"ח סי' תסח סע' א) נפסק: "העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה, משמתינ אותו". וכתב המשנה ברורה (ס"ק א) "הטעם, מפני שהוא זמן שחיטת הפסח, שכל אחד מ ישראל חייב בו, ויום שמביאים קרבן הוא כיום טוב, ולכן אסור מדברי סופרים במלאכה, ואפילו בזמן הזה דליכא קרבן, עדיין האיסור במקומו עומד". ובדברי שו"ע הרב (סי' תסח סע' ב) נתבאר בתוספת הסבר מדוע גם בזמן הזה עדיין נשאר איסור המלאכה בתוקפו, למרות שכבר לא מקריבים ביום זה את קרבן הפסח: "אעפ"כ לא נתבטל איסור עשיית מלאכה, כיון שנאסר במנין חכמים על כל ישראל. וכל דבר שנאסר במנין חכמים על כל ישראל, אף שאחר כך נתבטל הטעם שבגללו אסרוהו, אעפ"כ לא נתבטל האיסור עד שנתוודעו במנין הראשון להתירו בפירוש".

טעם נוסף לאיסור עשיית מלאכה ביום זה, כתב הביאור הלכה (ד"ה מחצות ולמעלה) וז"ל: "עיין משנה ברורה והוא על פי הירושלמי שהביאוהו הפוסקים דהטעם משום שחיטת הפסח, ולפי זה אם חל פסח בערב שבת, מותר במלאכה מעיקר הדין עד המנחה, כיון דשחיטת הפסח הוא למחר בשבת, וכמו שכתב המהרי"ל. ורש"י פירש

בחו"ל הרי זה יום טוב, ואם כן הרי שיש ביום זה שמץ מאיסור מלאכה, ולכן אין אומרים בו 'למנצח' – כך גם בשושן פורים, אפילו שבמקומם של בני הפרזים כבר לא פורים [ואין איסור עשיית מלאכה], אך מכיון שבאותו הזמן בערים המוקפות חומה הוא יום 'שושן פורים' [ונהגו למעט בו במלאכה], הרי שיש ביום זה שמץ מהענין למעט במלאכה, ולכן אין אומרים בו 'למנצח'.

וכאמור, לדעת הביאור הלכה, אם אין אומרים בו למנצח אין האבל רשאי להתפלל לפני העמוד.

אך הגרי"ש אלישיב (מובא בספר ציוני הלכה, אבלות עמ' תסח), לשיטתו שאין אנו נוהגים כדברי הביאור הלכה [לעיל אות יא], השיב לשאלה "האם אין להניח לאבל להתפלל בפורים קטן, שהרי כתב המשנה ברורה (סי' תרצו ס"ק ב) שאין אומרים בו למנצח ולא א-ל ארך אפים", השיב: "אצלנו המנהג הוא לא כך, גם בראש חודש אבל מתפלל". וכן הורה לגבי פורים המשולש "שיכול האבל להתפלל לפני התיבה [ביום ראשון ט"ז אדר] אף בכרכים, מפני שאינו פורים" (שם עמ' תסט ועמ' תקנד).

- כא -

ערב פסח

ברמ"א מפורש (או"ח סימן תכט סע' ב) שבערב פסח אין אומרים למנצח: "ואין אומרים מזמור לתודה ואל ארך אפים ולמנצח בערב פסח ולא ביום

עוד טעם, כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ותיקון מצה לצורך הלילה. ולפי טעם זה אפילו כשחל פסח בערב שבת, גם כן יש לזהר שלא לעשות מלאכה מחצות, שהרי טרוד בביעור חמץ ותיקון המצה לצורך מחר. אלא דרוב הפוסקים תופסים טעם הירושלמי, ואם כן אפשר דאין להחמיר.

הנה כי כן, מבואר בזה כי בערב פסח מחצות ואילך, יש איסור מלאכה, משום שזמן זה נחשב כ"יום טוב", בגלל הקרבת קרבן פסח [וטעם זה שייך גם בזמן הזה]. ברם רבי יוסף ענגיל, ציין בגליוני הש"ס שלו (פסחים נ, א תוד"ה מקום) לדברי שו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקצב) שנשאל האם מותר להתחתן בערב פסח אחר חצות, וכתב הרדב"ז: "דנהי דמקרי מועד מפאת הקרבת הקרבן, היינו לאסור במלאכה, אבל לא שיהיה חיוב שמחה. ואי איתא, היה להיות אסור לישא אשה בכל יום הקרבת קרבן, ולא אשתמיט אדם לומר כן". ומבואר בדבריו, שגם אם ערב פסח לאחר חצות נקרא "מועד" בגלל הקרבת הקרבן, אבל ודאי אין לו דין יום טוב ואין בו חיוב שמחה, ונפקא מינה שלא נאמרה בזמן זה ההלכה ש"אין נושאים נשים במועד, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה" (או"ח סי' תקמו סע' א ומשנה ברורה שם) – מכיון שבערב פסח לאחר חצות אין חיוב שמחה.

ולענין עשיית מלאכה בערב פסח קודם חצות, כתב השו"ע (סי' תסח סע' א) שהדבר תלוי במנהג המקום: "קודם חצות, מקום שנהגו לעשות מלאכה, עושים. מקום

שנהגו שלא לעשות, אין עושים. וברמ"א: "ולדין מקום שנהגו שלא לעשות". וכתב המשנה ברורה (סי' ק יב) על דברי הרמ"א: "עיין בלבוש ובשארי אחרונים שאין זה מוסכם כי יש הרבה מקומות שנוהגין לעשות עד חצות, ועל כן תלוי כל אחד לפי מנהג מקומו". והטעם לאסור עשיית מלאכה גם קודם חצות, כתב הפני יהושע (פסחים נ, א ד"ה) שהוא משום סייג והרחקה שלא יבואו לעשות מלאכה אחר חצות: "דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא... אי מדאורייתא או מדרבנן. ומשום הכי יש מקומות שנהגו אפילו קודם חצות, משום גדר דלאחר חצות, דלא ליזלולי ביה".

- כב -

ומעתה נשוב לברר מדוע אין אומרים למנצח בערב פסח.

והנה לפי המבואר בטעם אמירת 'למנצח', שהוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח' – מאחר וערב פסח הוא זמן שאין עושים בו מלאכה אפילו קודם חצות [במקומות מסויימים], אין אומרים בו למנצח.

ואילו לפי הטעם לאמירת מזמור 'למנצח' שהוא בקשה "ביום צרה", ולכן אין לאומרו בימים טובים – גם ערב פסח הוא לכאורה "יום טוב", כי "יום שמביאים קרבן הוא כיום טוב". ומה גם שבמשנה ברורה

(סי' תרעא ס"ק מד; הובא לעיל אות טו) כתב "ובחול המועד דהוי כיום טוב מנעתי לפעמים להניח האבל להתפלל מנחה ומעריב", וערב פסח לא גרע מחול המועד.

ואף שהוא יום טוב רק מחצות ואילך, יעויין בדברי הפמ"ג (סוף סימן קלא, במשבצות זהב, דיני תחנון ולמנצח) שכתב: "ערב פסח מעלה הוא יותר משאר ערב יו"ט, דקרבת פסח יו"ט, עי' תוס' ריש פרק מקום שנהגו, ואף דפסח אחר חצות, יש חשיבות בשחרית". ומשמע מדבריו כי לערב פסח יש "חשיבות" של יום טוב כבר משחרית. וכן נקט לדינא בספר דברי סופרים (הל' אבילות, עמ' תרעג) "לדעת הפמ"ג והמשנה ברורה שביום שאין אומרים למנצח ואל ארץ אפים, אין האבל מתפלל, גם בערב פסח אינו מתפלל לא שחרית ולא מנחה". ומסתבר שגם לדעת הרדב"ז שלערב פסח אין דין יום טוב ואין בו חיוב שמחה, אולם ודאי אין להחשיבו כ"יום צרה", ולכן אין לומר בו למנצח.

וכאמור, לפי דברי הביאור הלכה, בימים שאין אומרים למנצח, אין האבל מתפלל לפני העמוד.

ואכן, בשו"ת שערי חיים (סימן סב) נשאל האם האבל מתפלל לפני העמוד בערב פסח. והשיב, שלא, אך אם ירד אין למנוע בעדו. ובדבריו הסתמך על הביאור הלכה הנ"ל, ועל כך שלערב פסח יש דין יום טוב מפני שהוא זמן שחיטת הפסח, ויום שמקריבים בו קרבן הוא יום טוב, וטעם זה שייך אפילו בזמן הזה, וכנ"ל.

ולכן הסיק: "דבמקום שאין מנהג לכתחילה, לא יהיה ש"ץ בערב פסח, דהוי כיום טוב [אף דהטעמים שביום טוב אינו ש"ץ אינם שייכים לערב פסח] ואם ירד אין למנוע בידו".

אך הגרי"ש אלישיב, לשיטתו שאין אנו נוהגים כדברי הביאור הלכה [לעיל אות יא], הורה להלכה להתיר לאבל להיות שליח ציבור בתפילת מנחה בערב פסח (ציוני הלכה, אבולות עמ' תקכד).

- כג -

הרמ"א (סי' רצה סע' א) פסק: "ובזמן שאין אומרים ויהי נועם, כגון שחל יום טוב בשבוע, אין אומרים סדר קדושה, אבל אומרים ויתן לך". וכתב המשנה ברורה (ס"ק א) וז"ל: "כגון שחל יום טוב, היינו אפילו חל ביום שישי, דבעינן שכל השבוע יהיה ראוי למלאכה, משום דכתיב בו ומעשה ידינו כוננה עלינו וגו'. ודווקא יום טוב גמור, אבל פורים או ערב פסח שחל בימי החול אין למנוע מלומר ויהי נועם במוצאי שבת".

והנה בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן יט) נשאל: "כשחל יום א' דפסח בשבת, אם אומרים 'ויהי נועם' במוצאי שבת שלפניו". ובתחילת דבריו נקט כהמשנה ברורה שלכאורה אומרים, בנימוק "דמסתברא טעמא מאי אין אומרים אותו כשחל יום טוב בשבת הבאה, משום דבעינן ששת ימי המעשה וליכא, משום הכי בחל בשבת, דלא שייך הך טעמא, למה לא נאמר

אותו". אולם למעשה מסקנתו: "אף על פי כן נ"ל דיום טוב של פסח שחל להיות בשבת, שאני שאין לאומרו במוצאי שבת שלפניו, כיון דאיכא ערב פסח דאסור במלאכה, ודוק. אבל בערב יום כיפור שחל בערב שבת, אע"ג דדמי קצת ליום טוב שאין מתעניין בו, מיהו כיון דלא אסור במלאכה מדינא, לא עדיף משאר ערבי שבתות, ולא סגי מהאי טעמא למנוע מאמירת ויהי נועם במוצאי שבת שלפניו".

וגם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן לז) כתב שאם חל ערב פסח ביום ששי, אין לומר 'ויהי נועם' במוצאי שבת שלפניו, בגלל איסור המלאכה בערב פסח.

וממוצא הדברים למדנו, כי לדעת המשנה ברורה, ערב פסח אינו נחשב "יום טוב גמור", ובשל כך, כאשר הוא חל ביום ששי, אומרים 'ויהי נועם' במוצאי שבת שלפניו, מכיון שאין זה נחשב שיש "יום טוב" באמצע השבוע. אך לפי השאילת יעבץ והציץ אליעזר, די בכך שיש בו איסור מלאכה, שלא יאמרו 'ויהי נועם' במוצאי שבת שלפניו.

ולפי זה יתכן, שלדעת המשנה ברורה ש"ערב פסח אינו נחשב יום טוב גמור", הרי שלפי הטעם לאמירת מזמור 'למנצח' שהוא בקשה "ביום צרה" [ולכן אין לאומרו בימים טובים] – מאחר וערב פסח אינו "יום טוב גמור", שפיר אפשר לומר ביום זה "למנצח מזמור לדוד, יענך ה' ביום צרה". ואילו לפי השאילת יעבץ והציץ אליעזר, שבגלל שיש בו איסור

מלאכה, אין אומרים 'ויהי נועם' במוצאי שבת שלפניו, כך גם לענין אמירת 'למנצח', הרי שאם טעם אמירת 'למנצח', הוא בגלל בקשת הפרנסה [ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח'] – מאחר וערב פסח הוא זמן שאין עושים בו מלאכה לאחר חצות, אין אומרים בו למנצח.

- כד -

תשעה באב

בשלחן ערוך (או"ח סי' תקנט סע' ד) נפסק: "אין אומרים תחנון (ולא סליחות) בתשעה באב, ואין נופלים על פניהם משום דמקרי מועד" [כדכתיב (איכה א, טו) "קרא עלי מועד"]. וברמ"א: "אין אומרים אל ארך אפים ולא למנצח וכו' בתשעה באב". וכתב המשנה ברורה (ס"ק יט) שאין אומרים למנצח בתשעה באב משום "דכתיב שם יענך ה' ביום צרה, ואין שייך לומר זה [שהרי תשעה באב נקרא "מועד"]".

גם לפי המבואר בטעם אמירת 'למנצח', שהוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח', מובן מדוע אין אומרים למנצח בתשעה באב, כי בתשעה באב ראוי למעט בעשיית מלאכה, כמובא לעיל [אות ט] מדברי המשנה ברורה (ס"ק יג) "ומאריכים עם הקינות, כדי שלא יבואו לעשות מלאכה".

ומאחר ואין אומרים למנצח בתשעה באב, נמצא לפי דברי הביאור

הלכה, שאין האבל מתפלל לפני העמוד ביום זה.

וכן מפורש בסידור יעב"ץ: "אין לאבל להיות ש"ץ בתשעה באב, אי משום דאקרי מועד. ועוד, שלא להגביר כח הדין". והטעם השני שכתב, מבואר על פי מה שהובא לעיל [אות ג] משו"ת דברי מלכיאל שאין לאבל להתפלל כש"ץ בשבתות וימים טובים מכיון שהם "ימי שמחת הנפש ואתערותא דלעילא", ומאחר ועל האבל מתנוחה מידת הדין, אם יעבור לפני התיבה עלול ח"ו "לעורר הדינים בימים אלו". ואם כן הוא הדין והוא הטעם לענין תפילת האבל לפני העמוד בתשעה באב, אף שאין תשעה באב יום שמחה, מכל מקום אין להגביר מידת הדין ביום זה, ותפילת האבל לפני התיבה עלולה ח"ו לעורר את מידת הדין [ויבואר עוד להלן [אות כה] בענין אמירת למנצח בבית האבל].

ומכל מקום לדינא, כתב בספר נטעי גבריאלי (אבילות ח"ב פרק ט) "תשעה באב אבל מתפלל לפני התיבה. ויש נוהגים שאין מתפלל משום דאקרי מועד".

- כה -

ט"ו באב ט"ו בשבט ול"ג בעומר

כתב המשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מד) "מתפלל האבל בחנוכה מנחה ומעריב. ובט"ו באב ושבט ול"ג בעומר, דלית הלל, האבל מתפלל שחרית גם כן".

והדברים עולים בקנה אחד עם המתבאר במשנה ברורה (סי' קלא ס"ק לה) שבימים אלו אומרים למנצח - וכאמור בדברי הביאור הלכה, בימים שאומרים למנצח, האבל מתפלל לפני העמוד.

והטעם שאומרים 'למנצח' בימים אלו מוכן, הן בגלל שאפשר לומר בהם "יענך ה' ביום צרה", והן בגלל שאין בהם שמץ איסור במלאכה.

- כו -

מנחה בערב שבת וערב יום טוב

לעיל [אות ו] הובאו דברי שו"ת רבכות אפרים, שבבית הכנסת של המהר"ל בפראג, נכתבו תקנות המהר"ל, וביניהם: "שאסור לאבל יהיה מה שיהיה לעבור ולהתפלל מעריב דראש חודש, וגם ערב שבת וערב יום טוב בכלל". וכתב הרבכות אפרים: "ברור שאין הכונה [כמה שכתוב - ערב שבת] על מעריב [בלילי שבת], דהרי כבר כתב הרמ"א בשם מהרי"ל (סימן שעו) דהאבלים לא נהגו להתפלל בשבת ויום טוב, ואולי הכונה על מנחה שלפני שבת ויום טוב, דאולי בזמן המנחה כבר מתחיל להתנוצץ קדושת שבת ויום טוב. ואולי זהו מקור מחצבתם של הרבה מקומות תפילה שאין האבל מתפלל מנחה בערב שבת ויום טוב".

ובהגהות מהר"י הירץ על המהרי"ל (ריש הלכות שמחות) כתב: "בק"ק פראנקפורט אין אבל יורד לפני התיבה ביום

שואמרים הלל, אפילו למנחה שלפני אותו יום, וכן בערב שבת אינו מתפלל מנחה"ב).

ויתכן להטעים את המנהג שאין האבל מתפלל מנחה בערב שבת ויום טוב, על פי המבואר בטעם אמירת 'למנצח', שהוא בגלל בקשת הפרנסה, ולכן בימים שיש בהם ביטול מלאכה אין אומרים 'למנצח'. והנה נפסק בשו"ע (או"ח

סי' רנא סע' א) "העושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה". ובביאור הלכה (ד"ה העושה) הוסיף: "איסורא נמי אית בזה, רק שאינו חמיר האיסור כשאר איסורי שבות, שהיה חייב על זה מכת מרדות". ומאחר ואין הזמן ראוי לעשיית מלאכה, אין האבל מתפלל מנחה לפני העמוד.

★ ★ ★

- כז -

אמירת 'למנצח' ותפילה לפני העמוד בבית האבל

כתב החיי אדם (כלל לב סע' לד) וז"ל: "בבית האבל יש מחלוקת אם אומרים למנצח, והמנהג שלא לומר". ולכאורה לפי דברי הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים למנצח, אין האבל מתפלל לפני העמוד, נמצא שאין האבל עובר לפני התיבה כאשר מתפללים בבית האבל.

אולם האמת יורה דרכו, שנדון זה, האם האבל עובר לפני התיבה בשבעת ימי אבלותו, שנוי במחלוקת גדולה.

בשו"ע (יו"ד סי' שפד סעיף ג) פסק מרן

המחבר: "אם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים ידי חובתו, יכול האבל להתפלל להוציאן". ומפורש בדבריו שלכתחילה אין לאבל להתפלל כש"ץ בשבעת ימי אבלותו. ורק בדיעבד כשאין אדם אחר שיכול להתפלל, רשאי האבל להתפלל. וגם הרמ"א סתם ולא השיג על דברי השו"ע, שמקורם בשו"ת הרא"ש (כלל כז).

ובטעם הדבר ביאר בשו"ת מהר"ם שיק

(יו"ד סימן שע) "דהוצאת רבים ידי חובה הוא כלימוד, ואסור במקום דאין רבים צריכים לו. או דס"ל כיון דעל האבל

ב. וידידי רבי צבי כהן, מחבר הספרים טבילת כלים והגעלת כלים ועוד ספרים, הראה לי את דברי שו"ת תשורת שי (ח"א סימן תלב, אות ב) שכתב: "מה ששאלת על מה נהגו שלא יתפללו אבלים לפני העמוד במנחה ערב שבת, הרי עדיין חול הוא, נראה לפי המבואר בכוונת מנחה ערב שבת שאז מתחילים לעלות העולמות מכח קדושת שבת. ואיתא מהבעל שם טוב זצ"ל בפירוש 'הודו', שאומרים [זאת] אז לפני מנחה על עליית הנשמות הקדושות המלוכשות תוך הקליפות ועולות לקדושת שבת. ועליהן הכוונה 'ראו ישרים ושמחו בעלייתן לקדושה'. ומהאי טעמא נראה מה שנוהגים אנשי מעשה כשהם אבלים ללבוש בגדי שבת [כבר] סמוך למנחה".

מתוחה מידת הדין, אינו ראוי להיות שליח כזה. דהקריבהו נא לפחתיך כתיב, שאין ראוי לעשות שליח לאיש אשר מידת הדין מתוחה עליו".

ולפי זה יישב המנהג הפשוט במדינות אשכנז שגם בימי השבעה עובר האבל לפני התיבה: "דהאידנא שאין הש"ץ מוציא אחרים ידי חובה אין נפקא מינה כולי האי, שהרי כל הקהל מתפללים בפני עצמן באותו נוסח ממש שמתפלל הש"ץ, וצ"ל דגם בתפילתו בקול רם אינו מוציא אחרים ידי חובה, שהרי כולם צריכים לשמוע ולענות קדיש וקדושה והש"ץ הוא רק כמעורר את הציבור לדבר שהוא והן חייבים. ולכך בכה"ג לא נאמרו דברי הרא"ש, ושפיר יכול האבל להיות ש"ץ, שהרי גם הוא חייב בכל אותן הדברים". ולא עוד, אלא שבערוך השלחן (סימן שפד סע' ח) כתב שאדרבה "מצוה להתפלל לאבל לפני העמוד, כי יש בזה נחת רוח לנשמה". ועל מה שכתב הבית יוסף שלכתחילה לא יתפלל, כתב ערוך השלחן: "כבר חלקו על זה הרבה גדולים, והכריעו שאדרבה, מצוה להאבל להתפלל". וגם כתב כסברת המהר"ם שיק: "ועוד, דזהו להוציא רבים, כמו שהיה בזמן הקדמון שרוב המון לא יכלו להתפלל, ולא כן עתה".

ובשו"ת וישב הים (סימן יט) לידידי חכם יעקב הלל, ראש ישיבת חברת אהבת שלום בירושלים, הצדיק את מנהג חלק מהספרדים ההולכים כדעת הרא"ש והשו"ע: "ואפשר דהסבר הדבר הוא כי האבל תוך שבעה דעתו כל עמו והוא טרוד

מאוד במחשבות אבלו, ואינו יכול לכוין דעתו היטב כדי להוציא את הרבים ידי חובתם". ובפרט "שאין ראוי למנות כשליח הציבור אדם שהדין מתוח עליו, וידוע דעיקר מתיחות הדין הוא תוך שבעה וכו', ואם כן אפשר שאין רצון הקהל שיהיה שליחם מי שהדין מתוח עליו". וכתב עוד, שנראה שגם דעת הרמ"א כן, שהרי מקור דין זה הוא מדברי "הרא"ש והטור ומהר"ם מרוטנבורג והר"י מקורביל, שכולם גדולי ראשוני אשכנז שעל פיהם נקבעו כל מנהגי אשכנז, וברור שכסתמות כוונתם סובר גם הרמ"א. ואם היה בדעתו לחלוק עליהם היה צריך לומר כן להדיא ולהביא מקורות לדבריו מראשונים אחרים או מספרי בעלי המנהגים שכן סוברים, ומדסתם משמע כנ"ל שאינו חולק כלל על דברי הש"ע בזה". וסיים: "דנכון הוא מנהג בני ק"ק הספרדים באופן שאין לנו שום סיבה חלילה, ולא רשות כלל וכלל לנטוש מנהג אבותינו ופסק מרן ז"ל שאין להאבל תוך שבעה להתפלל כש"ץ לכתחילה. אולם מה שנשתרעב המנהג בקהילות אשכנז לנהוג דלא כפי פסק השו"ע והרמ"א, נראה לענ"ד שצריכים לחוש לזה, אלא שאין למחות נגד הנוהגים להיתר".

אמנם הגר"ע יוסף פסק בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' ו) כי "אבל רשאי להיות שליח ציבור להתפלל לפני התיבה, כשהוא אבל על אביו ואמו, ואפילו אם יש שם אחר שיכול להיות שליח ציבור. ומיהו, אם הוא אבל על שאר קרובים, אם יש אחר שיכול להיות שליח ציבור, עדיף שהוא

יעבור לפני התיבה, ואם לאו, יכול האבל להיות שליח ציבור". וטעמו, שדברי השו"ע (סי' שפד), נאמרו רק באבל על שאר קרובים, ובפרט לפי מה שכתב מהר"ם שיק הנ"ל שיש להקל בזמן הזה.

ופי'ם "וכן עשיתי מעשה לעבור לפני התיבה בימי אבלי על מרת אמי נ"ע. וכן ראוי להורות".

ולפי' המתבאר לעיל שאין אומרים למנצח בבית האבל, יקשה על מנהג בני אשכנז שהאבל מתפלל כש"ץ בימי השבעה, שהרי לאור הכלל שקבע הביאור הלכה, שבימים שאין אומרים למנצח, אין האבל מתפלל לפני העמוד - צריך להיות שהאבל אינו עובר לפני התיבה כאשר מתפללים בימי השבעה בבית האבל, וצ"ע.



סימן ה

קדימה לש"ץ כהן אבל מדין "וקדשתו"

נשאלה השאלה, בבית כנסת שיש בו כמה אבלים ואחד מהם כהן, האם יש להקדים ש"צ כהן שהוא אבל על אבלים אחרים.

הסיבה לכאורה, להקדים את הכהן האבל להיות ש"ץ, נובעת מדברי המשנה (גיטין נט, א) "כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל". ובגמרא (שם ע"ב): מנא הני מילי וכו', ר' חייא בר אבא אמר מהכא "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. ואמנם בדברי הראשונים מצאנו שיטות וביאורים שונים מהי ההגדרה המדויקת של "וקדשתו" – לכל דבר שבקדושה, מה הפירוש "לכל דבר שבקדושה", מתי חל החיוב, על מי ובאיזה צורה.

ומתוך בירור הדברים נבוא להשיב על השאלה הנ"ל, כדלהלן.

- א -

בראש, ולברך ראשון בסעודה וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שישוו החולקים בשהו אומר לו ברור וטול איזו חלק שתרצה בלא גורל, אבל ליטול בלא אמירת חברו לא דהא אמרינן בעלמא (פסחים ג, ב) כל הנוטל חלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם. ובלשון הר"ן שם: "לפתוח ראשון, בבית הכנסת, ולברך בסעודה ראשון או בכל מקום", עכ"ל. ובמש"כ "בכל מקום", בפשטות כוונתו לומר שהמושג "וקדשתו" נרחב ונוגע למכלול גדול של דינים.

אכן בנדרים (ס"ב ע"ב) שם מובא גם כן ענין זה של "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, כתב רש"י: "לפתוח ראשון, לקרוא בספר תורה. ולברך ראשון, בברכת

רש"י בגיטין (נט, א ד"ה וקדשתו) ביאר: "לפתוח ראשון, בכל דבר כבוד בין בתורה בין בשיבה הוא ידבר בראש. ולברך ראשון, בסעודה. וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשהו אומר לו ברור וטול איזה שתרצה". ומבואר בדבריו שענין "וקדשתו" מתרחב לכל דבר, כמו שכותב רש"י "בכל דבר כבוד, בתורה, בשיבה, בסעודה, אם בא לחלוק". כלומר, בכל דבר שיש בו ענין של כבוד נאמר הענין של "וקדשתו".

וכן מבואר בדברי התוספות רי"ד בגיטין שם: "פי' לפתוח ראשון בכל דבר כבוד בין בתורה בין בשיבה, הוא ידבר

המוציא ובברכת המזון. וליטול מנה יפה ראשון, כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים. ולכאורה מצמצם רש"י מעט את הדינים הנוגעים לדיני "וקדשתו" ואין זו הגדרה מורחבת של "בכל דבר כבוד" כמו שכתב בגיטין.

הר"ן בפירושו על הרי"ף למועד קטן (כח, ב) כתב בדיוק כלשון רש"י בנדרים, ולא כדבריו בגיטין שהבאנו לעיל. ואילו הר"ן בנדרים כתב כדברי רש"י בגיטין: "וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק דבר עם ישראל עושה ישראל ממנו שני חלקים שוים וכהן בורר אי זו מהן שירצה". ונראה שמה שלא כתב הר"ן כדבריו במועד קטן הנ"ל, הוא בגלל הערת הגאון בעל הגהות חידושי אנשי שם על הרי"ף במו"ק שכתב וז"ל: "איני יודע עם מי כהן חולק בלחם הפנים וקרבנות אלא עם כהנים חבריו", עכ"ל. והיינו, דר"ל דמה שייך לומר ענין ומצוה של "וקדשתו" של הכהן כלפי ישראל ולוי, לענין חלוקת לחם הפנים, הרי את לחם הפנים חילקו רק בין הכהנים עצמם, ולכן ביאר הר"ן בנדרים שהכוונה על כל ענין חלוקה שיעשה הכהן עם ישראל, שבזה נוטל הכהן אי זו מהן שירצה קודם.

והנה בתוספות נתבארו עניינים אחרים בגדר "וקדשתו". בגיטין (נט, ב ד"ה וליטול) כתבו התוספות: "וליטול מנה יפה ראשון, כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה. אבל במידי דשותפות לא, דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף ג, ב) דהנותן עינו בחלק יפה

אינו רואה סימן ברכה לעולם". ומבואר בדבריהם, כי ליטול מנה יפה ראשון קאי על "מעשר עני או צדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה", שלא כדברי רש"י, התוספות רי"ד והר"ן שפירשו "ליטול מנה יפה ראשון" לענין חלוקת שותפות. וזהו מאחר ותוספות סוברים כי "במידי דשותפות" לא נאמר הדין "וקדשתו".

ובעצם הקושיה ששאלו התוספות מדברי הגמרא בפסחים שהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה, ולכן קבעו התוספות שבענייני שותפות לא נותנים לכהן חלק יפה. הנה בתוספות במועד קטן (כח, ב) גם התקשו בזה וכתבו: "וליטול מנה יפה ראשון, פי' יש לישראל ליתן לו, אבל הוא אין לו ליטול כדאמרינן פ' מקום שנהגו הנותן עינו בחלק יפה וכו' [וזהו כדברי התוספות רי"ד שהבאנו לעיל]. מיהו נראה לי דכהן כיוון שזהו דינו, יכול לראות סימן ברכה. ואע"פ שאומרים בפ' הזרוע (חולין קלג, א) ונתן ולא שיטול מעצמו, אין זה לוקח מתנות כי אם רואה שפיר מה שהוא רוצה ואומר ליתן לו", עכ"ל. הרי שבמו"ק לא היה ניחא לתוספות לחדש כדבריהם בגיטין ש"במידי דשותפות" לא נאמר "וקדשתו", אלא חילקו בין אם הכהן נוטל חלקו ללא רשות ישראל שבזה "אינו רואה סימן ברכה", לבין אם הישראל נותן לו רשות לחלוק ראשון. ולכאורה התוספות סותרים דבריהם אם במידי דשותפות אומרים "וקדשתו", כי התוספות בגיטין סוברים שאין אומרים "וקדשתו" במידי

דשותפות ואילו במועד קטן התוספות כותבים שגם בשותפות נותנים לכהן חלק יפה.

וברא"ש (גיטין פרק ה סימן כ) מבואר כדברי התוספות בגיטין שבמידי דשותפות לא נאמר "וקדשתו" ומסתמך כהתוספות על הגמרא בפסחים. ובשיטת הרא"ש יש להעיר, שבנדרים (סב, ב) כתב וז"ל: "לפתוח ראשון, להיות ראש המדברים בכל קבוץ עם, לדבר ולדרוש

תחילה. ולברך ראשון, בתורה ובברכת המזון, וכשיושב בסעודה יביאו לו מנה יפה תחילה". ובמש"כ בסוף דבריו: "וכשיושב בסעודה" וכו' שזהו ביאור על "וליטול מנה יפה ראשון", מבואר שלא כדבריו בגיטין הנ"ל ש"וליטול מנה יפה ראשון" היינו "מעשר עני או בצדקה המתחלקת לעניים או חברים המסובים בסעודה". וזהו תוספת ושינוי גדול מדבריו בגיטין הנ"ל.

תורת העולה מדברי הראשונים:

בדברי רש"י יש הבדל בין פירושו בגיטין שהרחיב במובן "וקדשתו" ל"כל דבר כבוד", לפירושו בנדרים שצמצמו לכמה פרטים: לקרוא בספר תורה ראשון, ולברך בברכת המוציא ובברכת המזון ראשון, וליטול מנה יפה ראשון כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים.

בדברי הר"ן גם כן מצאנו אותו הבדל, שבמועד קטן פירש כמו רש"י בנדרים, ואילו בנדרים פירש כמו רש"י בגיטין.

בדברי התוספות יש סתירה בין פירושם בגיטין ש"במידי דשותפות" לא נאמר דין "וקדשתו", לבין מה שכתבו במועד קטן שגם "במידי דשותפות" נאמר דין "וקדשתו".

- ב -

ומעתה נבוא לדון בשאלה שפתחנו בה: בית כנסת שיש בו כמה אבלים ואחד מהם כהן, האם יש להקדים ש"צ כהן שהוא אבל על אבלים אחרים.

בשאלה זו דן בשו"ת חלקת יעקב (חלק אור"ח סימן כה) וז"ל: "בדבר שאלתו בבית המדרש שנמצאו שם כמה אבלים כולם בסוג אחד מרוצים לקהל להתפלל ואחד מהם כהן, אם יש לכהן דין קדימה ד"וקדשתו", שהוא יתפלל בלי שום גורל,

והביא [השואל] דלענין מילה ראה באחרונים דאם נמצא מוהל והוא אומן יד כמו אחרים והוא כהן מחוייבים לכבדו, מכל שכן בנידון דידן".

וכוונת השואל במה ש"ראה באחרונים" לדברי שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן רלט) שדן האם יש להעדיף מוהל כהן על מוהל שאינו כהן מדין "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה, וזה לשון השאלה: "איש פלוני והוא אומן מוהל בקי ומומחה לרבים לא יצא באומנותו זה מתחת ידו דבר בלתי

מתוקן, ויודע כל עמו ובני עירו כי יש לו יתר שאת על שאר המוהלים בעיר, עד שכבר לימים שעברו נמנו וגמרו שאר המוהלים שבעיר למנות אותו ראש למוהלים, יורנו רבנו אם ראוי לכל אדם להקדימו באומנותו זו לכל שאר המוהלים הואיל ויש לו קדושת הגוף שהוא כהן לא-ל עליון וקרא כתיב "וקדשתו" ראשון לכל דבר שבקדושה, וגם מטעם דהוי בקי מומחה לרבים וחמירא סכנתא, ילמדנו רבנו כדת מה לעשות".

והשיב המהרשד"ם: "גם כי דין זה לא בא בפירוש בפוסקים, מ"מ אע"ג דבפירוש לא איתמר מכללא איתמר, שהרי כתב הרמב"ם וגם הרב בעל הטורים כתב וז"ל הכל כשרים למול אפילו עבד אשה או קטן וערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, ואם יש גדול שיודע למול קודם לכולם, ואם אין גדול למול ימול אחד מאלו אבל גוי לא ימול כלל ע"כ. שמעינן מינה שאפילו שעבד אשה וקטן יודעין למול מ"מ יש לנו ליתן למובחר יותר שהוא ישראל גדול. ולע"ד יש לדקדק האי דקאמר ואם יש גדול שיודע מה צ"ל שיודע, וכי עלה על הדעת גדול כל דהוא אפילו אינו יודע הא פשיטא דלא, אלא ודאי נראה דהכי קאמר אם יש גדול שיודע כמו אלו אחר שבידיעה שוים יש לנו לומר שימול הגדול לפי שיש לנו לבחור היותר ראוי כנ"ל. מכאן משמע שלעולם מי שעדיף טפי ראוי למול קודם. עוד נ"ל ראייה גדולה דאמר קרא "צדק צדק תרדוף" ואמרו חז"ל (סנהדרין לב, ב) "הלך אחר חכמים לשיבה,

אחר רבי אליעזר ללוד" וכו', דהשתא במקום דליכא אלא דררא דממונא צריכים אנו לילך אחר בית דין יפה, במקום דאיכא דררא דנשמה על אחת כמה וכמה דצריכים אנו לילך אחר המוהל היותר יפה והבקי יותר וגם שהוא כהן הסברא נותנת שהדין עמו", עכ"ל המהרשד"ם.

ומבואר בדבריו חידוש גדול וחשוב, שגם בעניינים נוספים כמו מילה, נאמר דין "וקדשתו" לכל דבר שבקדושה. ובהשקפה ראשונה היה נראה להביא ראייה מדבריו לנידון השאלה אם להקדים ש"צ כהן שהוא אבל על אחרים, שכן בדבריו המהרשד"ם מפורש שבכל דבר שבקדושה, וג"כ ש"צ בכלל, יש קדימות לכהן מדין "וקדשתו".

ברם החלקת יעקב מחלק בין ענין הקדמת מוהל כהן לענין הקדמת ש"צ כהן שהוא אבל על אבלים אחרים, וכותב שאין הקדמת כהן אבל בכלל "וקדשתו" מכיון שלשיטות הראשונים [תוספות והרא"ש שהבאנו לעיל] ד"במידי דשותפות" לא נאמר "וקדשתו" לענין התפילה והקדיש ששייך לכל האבלים, הכהן שותף לחבריו הישראלים שג"כ מתפללים באותו בית כנסת, ואם כן לפי שיטות אלו אין בזה קדימות מדין "וקדשתו". וז"ל: "כיון דכבר נתקבל בתפוצות ישראל שהאבל מכבד לאבותיו בתפילות וקדיש לעילוי נשמותיהן, וזה בגדר דמכבדו לאחר מיתה המבואר ביו"ד סימן ר"מ ונקרא מחוייב בדבר כיבוד זה, וממילא דינו כמבואר בתוספות גיטין

(נט, ב ד"ה וליטול) דמידי דשותפות לא שייך וקדשתו, אם כן הכי נמי בנידון דידן דהתפילות והקדישים שייך לכולהו אבלים וכולם יש להם בזה זכות לקיים החוב של כיבוד אב ואם לא שייך בזה וקדשתו, שזה שייך רק לענין לנהוג בהם כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון וליטול מנה יפה ראשון, אבל בדבר שכל אחד מחויב לעשות מצוות כיבוד אב ואם ויש להם ענין שיש לכולם זכות בכדי לקיים מצותם והם שותפים בדבר ממילא לא שייך להקדימו.

- ג -

אבי מורי ז"ל הסביר מדוע לדעתו אין לתת עדיפות לכהן אבל על פני אבלים אחרים, כי דין "וקדשתו" לא שייך בעניינים פרטיים אלא רק בעניינים הנוגעים לציבור, לכן בכל ענייני הקדיש שהם עניינים פרטיים של האבל, לא שייך דין "וקדשתו", ולכן אין לכהן האבל עדיפות על אחרים.

אך לכאורה דברים אלו קשה להולמם שהרי מדברי המהרשד"ם שכתב שמוהל כהן קודם מדין "וקדשתו" נסתרת סברתו של אבי מורי ז"ל, שהרי מילה היא גם כן חיוב פרטי על האב למול את בנו, ועם כל זה כתב המהרשד"ם שענין "וקדשתו" שייך גם במקרה זה. מאידך גיסא ידועה סברתו של המלמד להועיל (י"ד סימן צ"ח) ש"במילה עיקר המצוה יד הכל

שויים בה אלא שיש מצוה על האב ביחוד שהוא בעצמו ימול", ונמצא לפי דבריו שגם מילה אינה דין פרטי אלא חיוב כללי על כל כלל ישראל למול, ולאב יש רק זכות ראשונים.

ולפי סברת אבי מורי ז"ל נוכל לדון גם בדין שמביא הרמ"א בהלכות ראש השנה (שו"ע או"ח סימן תקפא ס' א): "ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום", במקרה שאומר הסליחות אינו אבל בעל חיוב, ובתפילת שחרית הגיע כהן שרצה להתפלל לפני העמוד, ונשאלת השאלה האם לאומר הסליחות יש דין קדימה כמבואר ברמ"א או לבעל החיוב. ולפי הסברה שחיוב האבל הוא ענין פרטי, הרי אמירת הסליחות היא ענין ציבורי, ואם כן יתכן שאין חיוב לתת לכהן להתפלל לפני העמוד.

ובני אליהו נ"י טען שאין לכהן אבל עדיפות על אבלים אחרים מדין "וקדשתו", כי רק לגבי צדקה ומעשר עני נקטו התוספות והרא"ש בגיטין את הדין של "וקדשתו", וזה מפני שיש מצוה על הישראל שיתן צדקה ומעשר עני, ואנו אומרים לו לתת את הצדקה לכהן עני, אולם לתת לכהן אבל להתפלל לפני העמוד ואמירת קדיש אין זה חובה לתת לכהן מכיון שזכות הכיבוד לא שייכת לאף אחד ואפילו לא לגבאי כי הרי הוא איננו בעלים על העמוד, ואם כן אין כאן מי שיכבד ויתן לכהן כמו לגבי צדקה ומעשר עני, ולכן לא נאמר כאן הדין של "וקדשתו".

- ד -

כמו קרבן, וכמו שבקרבן בהמה ממתינים עד היום השמיני ורק אז מותר להקריב, כך גם מילה נעשית רק ביום השמיני, [ובפירוש עץ יוסף למדרש הוסיף: "טעם להמתנת ז' ימים לקרבן ולמילה היינו לרחמים"]. וכמו כן, כמו שקרבן מרוצה לפני ה' רק אם מקריב "ברצון ובטובה", ואם לא הרי זה "אשה", כלומר נשרף באש בחינם, כך גם את המילה צריך לעשות "ברצון ובטובה".

ומעתה מה שמבאר הגר"א את דברי המחבר שצריך אבי הבן לעמוד על המוהל על פי מה שאמרו חז"ל בתענית (כו, א) "והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", היינו שגם במילה שהיא כקרבן אבי הבן צריך לעמוד על, כלומר ליד, הקרבן. וכן כתב גם הרמ"א בדרכי משה (י"ד סימן רסה סע' יא) דמילה חשובה כקרבן וכקטורת ומכפרת^א.

ועוד נראה שאין לדמות את פסק המהרשד"ם שיש קדימות למוהל כהן מדין "וקדשתו" לדין כהן אבל, ונקדים לכך דברי השו"ע יו"ד (סימן רסה סע' ט) "אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו". וכתב הגר"א בהגהותיו (אות מ) וז"ל: "שהמילה הוא דוגמת קרבן כמ"ש במדרש פ' אמור פכ"ז ושאר מקומות, ואמרינן בפ"ד דתענית (כו, א) היאך קרבנו". וכוונת הגר"א לדברי המדרש (פרשה כז אות י) "אמר ר' יצחק משפט אדם ומשפט בהמה שוים, משפט אדם "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ומשפט בהמה "ומיום השמיני והלאה ירצה", כלומר אם הבאתה לפני קרבן ברצון ובטובה הוא קרבנו, ואם באונס ע"כ איני מעלה לך שתקריב לפני אלא אשה לה". ומבואר שמילה נחשבת

^א. בביאור דברי הגר"א, כתב ידידי רבי אשר נייחז, ראש ישיבת שפתי צדיק בחצור הגלילית:

הגר"א רוצה כנראה ליישב קושיה שהקשו האחרונים בענין, דהנה כתב הטור בשם 'בעל העיטור' (שם סי' רס"ה) בזה"ל: מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו, דאמרינן לגבי קרבן 'אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו'. ע"כ.

והדברים תמוהים, כמו שהקשה בס' כלי חמדה פ' פנחס אות ד', וז"ל: דכפי הנראה מדברי בעה"ט, הבין שזה שאמרינן במשנה (תענית כ"ו ע"א) 'אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו', הטעם שצריך להיות על גביו הוא משום שליחות - שיודיע שהוא שלוחו, ולכן מיייתי מזה ראייה למילה, דהמצוה על האב, והמוהל שליחותא דאב קעביד, צריך שיהיה האב עומד על גביו (וכן הבין בכוונת הבעה"ט בתבואות שור סי' כ"ח אות י"ד). וקשה איך אפשר לומר כן, הא קי"ל דכהנים שלוחי דרחמנא הם, מצד 'כל מיד' דאיהו לא מצי עביד לא מצי למיעבד שליח', והא דצריך בקרבן שיהיה עומד על גביו, היינו מדילפינן מתמיד דכתיב ביה 'תשמרו', כמו שכתב רש"י סוטה דף ח' ע"א בד"ה אקורבניה, וז"ל: ומצוה על האדם שיעמוד וישמור על קרבנו, ונפקא ליה בספרי מ'תשמרו להקריב לי במועד' ולפי"ז זה דוקא בקרבנות דגלי קרא ד'תשמרו', אבל מנא לן ללמוד מזה למילה דצריך שיהיה עומד על גביו. ע"כ. וראה שם שפלפל בקושיה זו בהרחבה.

אמנם לביאורו של הגר"א לא קשה מיד, דאדרבה, זאת היתה כוונת בעל העיטור. שכיון שדין 'תשמרו' הוא דין בקרבנות, לכן במילה שהיא כקרבן יש לו לאב להיות עומד על גביו, ודו"ק.

ולפי זה שוב אין ראייה מדין מוהל לדין ש"צ כהן אבל, שכן יש לחלק ולומר שדוקא לגבי מילה שהיא כקרבן יש למוהל שהוא כהן עדיפות על מוהל אחר, כיון שהמילה היא כהקרבן קרבן, ועבודת הקרבנות נעשית על ידי הכהנים ולכן דוקא בענין זה יש עדיפות וקדימות למוהל שהוא כהן, אך בשאר הענינים כמו ש"צ בתפילה וכיו"ב אולי אין דין קדימה לכהן, והדמיון של דיני אבילות לדיני מילה הוא לאו בדוקא.

אכן גם בזה עדיין יש מקום עיון, על פי מה שאמרו חז"ל: "צפה משה ברוח הקודש וראה שבית המקדש עתיד ליחרב והביכורים עתידין ליפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללין שלוש פעמים בכל יום, לפי שחביבה תפילה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים ומכל הקרבנות" (מדרש תנחומא פרשת כי תבוא פרשה א). ומבואר בזה שבזמן שאין קרבנות, סדר התפילות שמתפללים לפניו הוא במקום קרבנות, כלומר כל ענייני התפילה מושווים לענייני קרבנות. ולפי זה נמצא שגם ענין הש"צ שהוא תפילה יש לו שייכות גם לכהנים. וכמו שביאר בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוז'יגלוב (ח"א סימן לג) מדוע נוהגים בחו"ל שלא לישא כפיים אלא ביו"ט, ואין בזה ביטול מצוות עשה דאורייתא, מכיון שיש לומר שהש"צ שאומר את נוסח הברכת כהנים בתוך תפילתו, נחשב כשליח הכהנים, וכאילו הם אמרו את הברכה. וכסברתו מפורש בדברי המאירי (סוטה מ, א ד"ה כל) שכתב: "כל שאין כהן לישא את כפיו שליח ציבור אומר אחר

ברכת הודאה אלקינו ואלקי אבותינו וכו' ומכאן נהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים בשעה זו שהרי במקום נשיאות כפים היא", עכ"ל. ומפורש בדברי המאירי כיסוד סברתו של הארץ צבי, שהש"צ הוא שלוחם של הכהנים כאשר אינם נמצאים, ולכן כשם שצריך לעמוד בשעת ברכת כהנים כך גם כאשר הש"צ אומר נשיאות כפים צריך לעמוד, שכן הש"צ הוא שלוחם של הכהנים וכאילו הכהנים עצמם עומדים עתה ונושאים כפיהם.

[ומ"מ יש להעיר מדברי המשנה ברורה (סימן קכז ס"ק י) על פסק השו"ע (שם ס"ע ב) "אם אין שם כהנים, אומר ש"צ אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו' ואני אברכם ואין הצבור עונין אחריו אמן אלא כן יהי רצון", והביא המשנ"ב בטעם הדבר: "דאמן לא שייך כי אם כשעונה אחר כהן המברך משא"כ הש"ץ שאינו אומר אלא דרך בקשה שיברכנו הש"י בברכה שהכהנים מברכים". ולכאורה לפי המבואר שהש"ץ נחשב כשליח הכהנים, מדוע שלא נוכל לענות אמן על ברכתו].

נמצא עולה מכל המבואר לעיל, לפי דעת החלקת יעקב אין לכהן אבל עדיפות על אבלים אחרים מכיון שבדברים של שותפות אין דין "וקדשתו", ומאחר ולכל האבלים יש חיוב כיבוד אב ואם ויש להם ענין שיש לכולם זכות בכדי לקיים מצותם, נחשבים כל האבלים שותפים. אולם לפי מה שנתבאר שיש לדמות ענין

ש"ץ בתפילה לענין ברית מילה, הרי שיש לומר כפסק המהרשד"ם שיש לכהן מוהל עדיפות, וכך גם לכהן אבל תהיה עדיפות מדין "וקדשתו".

★ ★ ★

- ה -

לאור המבואר יש לדון האם יש קדימות לכהן לתת לו לברך ראשון באתרוג של קהל מדין "וקדשתו". ומצאתי בקובץ "המאסף" שיצא לאור בשעתו בירושלים (שנה ששית חוברת י סימן צד) שדן בשאלה זו והביא ראייה מגמרא מפורשת במסכת סוכה (מא, ב) "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז, נטלו רבן גמליאל ויצא בו ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה". והרי ידוע שרבי אלעזר בן עזריה היה כהן [שהיה דור עשירי לעזרא הסופר (מנחות נג, א) שהיה כהן (עי' עזרא ז, יא)], ומכך שלא חשש רבן גמליאל לתת את האתרוג לרבי יהושע לפני רבי אלעזר בן עזריה, מוכח שאין לכהן קדימות מדין "וקדשתו".

אולם כתב שם שאין להביא משם ראייה, ראשית, מאחר ויש לחלק ולומר שבגלל שהיה רבי יהושע זקן וחכים טפי מראב"ע וגם היה אב בית דין, לכן הקדים רבן גמליאל לתת לו לברך על האתרוג. עוד יש לחלק ולומר שבלשון הבריתא לא מוכח שבאו רבי יהושע וראב"ע ביחד לפני רבן גמליאל ורבן גמליאל העדיף להקדים ולתת את האתרוג לרבי יהושע לפני ראב"ע,

ויתכן שהמעשה היה שרבן גמליאל ישב בחדרו בספינה ונכנס רבי יהושע ונתן לו האתרוג, ויצא רבי יהושע ונכנס ראב"ע, ואם כן אין להוכיח מכאן שכאשר עומדים הכהן והישראל ביחד כדי ליטול ד' מינים יש להקדים כהן מדין "וקדשתו".

וגם היה מקום לחלק, שמצות "וקדשתו" היא רק בזמן שיש לכהן חלק בדבר כמו הישראל, ובדבר ששניהם שווים בו אומרים שלכהן תינתן עדיפות מדין "וקדשתו", אולם במעשה ברבן גמליאל הרי לא היתה שום זכות בדבר לא לרבי יהושע ולא לראב"ע, והכל היה תלוי ברצונו של רבן גמליאל, ואילו היה רוצה לתת רק לאחד ולא לשני היה יכול, ואם כן לא נאמר בזה דין "וקדשתו". אבל באתרוג של הקהל שיש לכהן ולישראל זכות בו, בזה נאמר דין "וקדשתו".

אלא שחילוק זה לא יתכן לפי שיטת התוספות בגיטין והרא"ש בגיטין [הובאו לעיל אות א] שפירשו "ליטול מנה יפה ראשון, כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני", ובדברים אלו הרי אין לכהן המקבלם כל זכות בדבר, וברצונו של הנותן יתנו לכל מי שיחפוץ, ולמרות זאת, לפי שיטה זו, גם בזה נאמר דין "וקדשתו".

והנה לפי סברת אבי מורי ז"ל הכ"מ שענין "וקדשתו" לא שייך בדברים

אלא רק בדברים השייכים לציבור, אם כן גם בנידון זה שהוא דבר פרטי לא יהיה לכהן קדימות מדין "וקדשתו", ולא יהיה חיוב לקחת את הכהן ראשון בטרמפ וגם לא למול קודם תינוק כהן. גם לפי סברת בני אליהו נ"י שדין "וקדשתו" נאמר רק בדברים שיש לכבד את הכהן, כגון צדקה ומעשר עני, לא שייך בטרמפ או במילת תינוק עדיפות לכהן כי אין בזה חיוב לכבד כהן. ולפי מה שנתבאר שדין וקדשתו הוא רק בדברים שיש עדיפות לכהנים כגון בברית מילה או בש"צ, שרק אז יש חיוב לתת לכהן עדיפות, לא תהיה עדיפות לכהן.

אכן, בכל הנושאים הנידונים: ברית מילה על ידי מוהל כהן, ש"ץ כהן אבל, באתרוג של קהל, בטרמפ ובמילת תינוק כהן, יש לכאורה לומר לפי שיטת רש"י בגיטין [שהבאנו לעיל בתחילת דברינו] וז"ל: "לפתוח ראשון, בכל דבר כבוד בין בתורה בין בשיבה הוא ידבר בראש. ולברך ראשון, בסעודה. וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתצא" שמשמעות דבריו היא שענין "וקדשתו" מתרחב "לכל דבר כבוד, בתורה, בשיבה, בסעודה, אם בא לחלוק". כלומר, בכל דבר שיש בו ענין של כבוד אמר הענין של "וקדשתו". נמצא לפי זה שדין "קדשתו" יהיה בכל דבר, וגם למוהל כהן, ש"ץ כהן אבל, באתרוג של קהל, בטרמפ ובמילת תינוק כהן.

פרטיים אלא רק בדברים השייכים לציבור, אם כן גם בנידון זה שהוא דבר פרטי לא יהיה לכהן קדימות ליטול את האתרוג ראשון מדין "וקדשתו". גם לפי סברת בני אליהו נ"י שדין "וקדשתו" נאמר רק בדברים שיש לכבד את הכהן, כגון צדקה ומעשר עני, לא שייך באתרוג עדיפות לכהן כי אין בזה חיוב לכבד כהן. וגם לפי מה שנתבאר שדין וקדשתו הוא רק בדברים שיש עדיפות לכהנים כגון בברית מילה או בש"צ, שרק אז יש חיוב לתת לכהן עדיפות, באתרוג לא תהיה עדיפות לכהן.

עוד יש לדון לאור המבואר, האם כאשר כמה בני אדם מבקשים לעצור טרמפ, יש קדימות לכהן מדין "וקדשתו". וראיתי בקובץ תחומין (כרך ד' עמ' 399) במאמרו של הרב ישראל שחור שרצה לומר שלפי דברי רש"י שפירש בגיטין: "אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתצא", יוצא שגם בדבר הרשות יש קדימות לכהן.

- ו -

עוד זאת ראיתי בשבט הלוי (ח"ה יו"ד סימן קמ"ז אות ה) שדן אם יש לו שני תינוקות למול ואחד מהם כהן אם צריכים להקדימו, וכתב שאם שניהם שווים ממש ואין סיבה על פי הלכה להקדים את השני, מסברה נראה שכהן קודם "והוא גם כן בכלל לפתוח ראשון ולברך ראשון".

ולפי סברת אבי מורי ז"ל הכ"מ שענין "וקדשתו" לא שייך בדברים פרטיים

וקדשתו אינו מדין כיבוד אלא מצות הבדלת הכהנים מישראל".

ומוסיף הגרי"ד ומבאר לפי זה, שזהו הטעם לכך שמקדימים לקרות לתורה כהן עם הארץ לפני ישראל ת"ח "דבשלמא אם המצוה של וקדשתו היתה מדין כיבוד, ודאי שהיה צריך לקרות את הת"ח ישראל בראשונה כיון שהוא מכובד יותר מכהן עם הארץ. אך כיון שכל החיוב הוא להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ממילא גם על הישראל ת"ח חל המצוה להבדיל את הכהנים, ועל כן כהן עם הארץ קודם לכולם, דבזה שאנו קוראים לו בראשונה זהו גופא ההבדלה בינו לשאר ישראל.

לפי דברי הגרי"ד שכל ענין מצות "וקדשתו" הוא הבדלת הכהן מישראל יוצא, שפסק המהרשד"ם שיש למוהל כהן קדימות מדין "וקדשתו" מובן רק אם יש ענין לכבד את הכהן, אולם אם אין "וקדשתו" הוא הבדלת הכהן, להבדיל שייך רק כאשר עומדים לפניך שנים ויש אפשרות לתת לשניהם, אז יש דין שצריך להבדיל ביניהם ולהעדיף את הכהן, אבל אם אין לפני שני אנשים, ורק צריך לבחור לתת דבר אחד לישראל ולא לכהן, אין בזה כל הבדלה, כי כאשר נותנים את הדבר רק לישראל, אין בזה כל הבדלה על פני השני שכלל לא נמצא כאן. [אך יתכן לומר שאולי גם בבחירה באחד ולא בשני יש דין להבדיל את הכהן מהישראל ולבחור בו קודם].

[ובמאמר] המוסגר אולי יש להעיר על בעל ההגדה שסיפר "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק", ובסיפור הדברים על החכמים שהיו מסובים הקדים את רבי יהושע לראב"ע. ולפי רש"י ש"וקדשתו" נאמר בכל דבר כבוד, גם כאשר מספרים מעשה על כמה חכמים, היה מקום להקדים ולהזכיר את הכהן תחילה משום כבודו מדין "וקדשתו".

- ז -

בהגדרת ענין קדימות כהן מדין "וקדשתו" מובא בשם הגרי"ד

סולובייצ'יק (קובץ מסורה, חוברת טו עמ' טו) וז"ל: "ונראה לומר דשאני כיבוד אביו ורבו מכיבוד כהן, דאביו ורבו חייב לכבד הגבירא של אביו ורבו, משא"כ וקדשתו אינו מדין כיבוד אלא הוא חיוב להבדיל את הכהן משאר ישראל, ועיין ברמב"ם רפ"ד מכלי המקדש וז"ל: הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות וכו' ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר "וקדשתו". וכן במסכת פסחים (קד, א) אחד מההבדלים שהבדילת מונה הוא בין ישראל לעמים ובין כהנים ללויים וישראלים, וממילא מצות וקדשתו אינו חיוב כיבוד אלא חיוב הבדלה גרידא, דמצוה להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ומשו"ה חיובו הוא רק בדבר שבקדושה, ולכן אינו חייב לקום לפניו, דקימה היא מדין כיבוד, ומצות

וכמו כן לפי הגדרת הגרי"ד יוצא שבענין קדימות ש"צ כהן אבל לפני אבליים אחרים, לא נאמר דין "וקדשתו", שכן אם "וקדשתו" הוא דין "הבדלה", הרי בענין זה לא שייך להבדיל בין הכהן האבל לאבליים אחרים, כי לגבי חיוב אמירת הקדיש כולם שוים בו ואי אפשר להבדיל בין אבל זה לאבל אחר. זאת ועוד, לפי סברה זו שמצות "וקדשתו" אינה מדין כיבוד כי אם מדין הבדלה, ענין אמירת קדיש על נפטר הוא ענין של כיבוד, ובזה לא נאמר להקדים כהן לישראל.

אולם הגרי"ד בעצמו כבר התקשה ביסוד דבריו, וכתב: "אלא אכתי קשיא, דכיון דהמצוה להבדיל הכהונה ולא מדין כיבוד, האיך מועיל מחילת הכהן לכמה ראשונים". ועל זה מתרץ הגרי"ד בדוחק שזה גופא נחשב להבדלת הכהן משאר ישראל, דכאשר שואלים את רשותו עצם השאלה היא ההבדלה, וממילא לאחר שנתקיימה בזה מצות "וקדשתו" יכול הכהן למחול על כבודו.

אלא שביותר קשה על דבריו ממש"כ הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פרק ד הלכה ב) "וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון". ועוד כתב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע מצוה לב) וז"ל: "היא שצונו לכבד זרע אהרון לפארים ולנשאים ושנשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה". הרי מפורש בדברי הרמב"ם שיש במצות "וקדשתו" דין של כיבוד ולא רק דין של

הבדלה מישראל כמו שרצה לומר הגרי"ד, ודבריו צ"ע רב.

- ח -

לכן נראה לומר בביאור הגדרת דין "וקדשתו" קצת אחרת מהגרי"ד. ידוע שמוזכרים בתורה ג' עניני כיבוד: כיבוד תלמיד חכם, כיבוד אב ואם וכיבוד כהן, ושונים גדרי הכיבוד בזה מזה.

בכיבוד תלמיד חכם, יסוד דין הכיבוד הוא כבוד התורה, כמאמר חז"ל

(מכות כב, ב) "אמר רבא כמה טיפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה". כלומר, עיקר יסוד הכבוד שחייבים בתלמיד חכם הוא התורה שלמד, והחיוב הוא לנהוג בכבוד התורה שבו.

בכיבוד אב ואם, מהות הכבוד היא מדין כבוד שמים שהקב"ה שותף ביצירת האדם עם הוריו כדברי חז"ל (נדה ל, א) "שלושה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוח רגלים ובינה והשכל". וברמב"ן על התורה בפרשת יתרו (שמות כ, יב) הרחיב בביאור ענין זה, וכתב בתוך דבריו: "כבד את אביך, הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני

הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי ה' אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה, טו) כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך. ולא פירש הכתוב הכבוד וכו' ומפורשים הם בדברי רבותינו (קדושין לא, ב), וכבר אמרו (שם ל, ב) שהוקש כבודו לכבוד המקום.

ועוד יש דין כיבוד כהן שהוא מדין "וקדשתו". וחיוב זה נובע כדברי הב"ח (י"ד סימן כ"ח) שהביא מדברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש שסובר "דעיקר המקרא אינו בא אלא למצוות עשה להבדיל בכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן, שנאמר "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב" אלמא דעיקר המקרא נאמר להקדישו ולהכינו לקרבן".

אלא שיש הבדל מהותי בין דיני כיבוד תלמיד חכם וכיבוד אב ואם ובין דין כיבוד כהן. כי כיבוד תלמיד חכם ואביו ואמו הם דינים בגברא, כלומר דין שמחוייבים לנהוג כבוד באדם זה, באביו ובאמו וברבו. אך לעומת זה, דין "וקדשתו" שיש מצוה לכבד כהנים אינו דין בגברא שהכהן יש עליו דין שצריך לכבדו, אלא זהו דין בחפצא, כלומר יש דין לכבד את הכהונה, ואין זה דין באדם הכהן אלא בקדושת הכהונה, וזהו דין כללי ולא דין בכהן. ולפי זה אמנם אין על הכהנים רק דין להבדילם אלא גם יש דין לכבדם, אלא שגדר כיבוד הכהנים שונה מכיבוד תלמידי חכמים ואביו ואמו.

ובספר המצוות לרבי סעדיה גאון עם פירוש הגר"פ פערלא (חלק ג' פרשה מט) האריך בשיטת הרמב"ם במצות עשה של קידוש הכהן "וקדשתו". והביא מדברי הרמב"ם שמצווים אנו להבדיל את הכהן משאר כלל ישראל, וכתב: "מבואר להדיא מדבריו אלו דעיקר עשה זו לא מיירי אלא לענין שחייבים להבדילם ולקדשם ולהכינם לקרבן, אלא דממילא נשמע מזה ג"כ שצריך לנהוג בהן כבוד ולהקדימן לכל דבר שבקדושה". ודבריו הם כדברי הגר"ד הנ"ל.

ועוד הביא שם הגר"פ את דברי הרמב"ם בספר המצוות שהבאנו לעיל שהזכיר ענין כיבוד לגבי כהונה [ומזה הקשינו על יסוד הגר"ד] וכתב הגר"פ דיותר נראה לו שלפי הרמב"ם עיקר הדין הוא דין של הבדלה "ומבואר [מדברי הרמב"ם ריש פ"ד דכלי המקדש] שחזר בו הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול ממש"כ בסה"מ שם דעיקר העשה אינה אלא לענין לנהוג בהם כבוד".

- מ -

אכן לפי יסוד הדברים שביארנו יש לומר, ששני הדברים אמת, ויש גם ענין של כיבוד הכהונה, והיינו כיבוד החפצא של קדושת הכהנים, ויחד עם זה יש דין הבדלת הכהן משאר כלל ישראל, וזה גופו הוא דין כיבוד הכהונה שמבדילים את הכהנים משאר העם.

וביותר נראה, שאמנם יש כאן ב' דינים: דין על כל יחיד ויחיד מישראל

לכבד את הכהנים. ויש דין על כלל הציבור להבדיל את הכהנים משאר הישראלים. כלומר שני דינים אלו במצות "וקדשתו" חלוקים הם זה מזה, שהאחד הוא דין המוטל על כל יחיד והשני הוא דין על הציבור.

ונראה קצת סיוע לזה, שכן חלקו השלישי של ספר המצוות לרס"ג

הוא "מצוות המוטלות על הציבור" כמו שנכתב על ידי הגרי"פ פערלא בשער הספר, וענין הבדלת הכהנים מן הישראלים נמנה בחלק זה, נמצא שחלק זה של המצוה מוטל על הציבור. אכן כמו שנתבאר, זה חלק אחד מגדר מצות "וקדשתו" אולם חלקה השני של המצוה הוא כיבוד הכהן, ודין זה מוטל על כל יחיד ויחיד.

נמצא לאור המבואר במסקנת דברינו שדין "וקדשתו" יש בו את שני החלקים: [א] לכבד את הכהן ולהקדימו לישראל. [ב] דין להבדילו משאר ישראל.

ואם כן בנדון קדימות ש"ץ אבל שהוא כהן מדין "וקדשתו", או קדימות כהן מוהל, וכן לענין נטילת אתרוג הקהל וכן כאשר נמצאים בטרמפיאדה כהן וישראל, או שיש שני תינוקות ואחד מהן כהן – נראה שיש להקדים את הכהן משום שמחוייבים לכבדו מדין "וקדשתו".

אמנם למעשה, יש לצרף את דברי המג"א (סי' רא סע' ד) שהקשה "למה אין נזהרין עכשיו להקדים הכהן לכל הנך מילי, ויש ליהדר בזה מאחר שמדאורייתא הם". וכתב ליישב "ואפשר דאין אנו בקיאים ביחסי הכהונה".

וביאר הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סי' ס) את דברי המג"א "שבזמנינו לא נזהרים במ"ע ד"וקדשתו" אף שזה מדאורייתא משום דאין אנו בקיאים ביחסי כהונה, דהרי המג"א (סי' רפב סע' ו) כתב ד"וקדשתו" לא נאמר על כהן קטן, דמכיון שכתוב "וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב" וכהן קטן לאו בר עבודה, ובכתובות (כד, ב) מבואר דבכהני חזקה לא הותר להם לאכול מקדשי מזבח, כל עוד ואין להם כתב המתיהחסים". ובספר ציוני הלכה (אבלות עמ' קצו) הוסיפו בביאור דברי הגרי"ש: "כלומר, לא מטעם ספק היקל המגן אברהם, אלא זהו דין מסוים במצות "וקדשתו" שנאמרה רק בכהן הראוי לעבודה במזבח, והיינו בכהנים מיוחדים דווקא".

ומאחר ובזמן הזה אין לכהנים שלנו "כתב יחוס", לא נזהרים במצות "וקדשתו", להקדים הכהן לכל דבר.



סימן ו

נשיאת כפים באבלות ובבית האבל

בן דודי יצחק [הכהן] שפירא, המתגורר בלוס אנג'לס, נסע לשבת שבעה לאחר פטירת אמו ע"ה לירושלים. בשבת [שבתוך השבעה] ירד להתפלל בבית הכנסת הסמוך, והופתע מאד, כשנתבקש לעלות לדוכן. הפתעתו נבעה ממנהג הכהנים האשכנזים בחו"ל לא לעלות לדוכן במשך כל י"ב חודשי האבל, כפי שנפסק בדברי הרמ"א (או"ח סי' קכח סע' מג) "ויש אומרים דכל זמן האבילות, אפילו עד י"ב חדש על אביו ועל אמו, אינו נושא את כפיו (מרדכי סוף פרק הקורא עומד והגהות מיימוני), וכן נוהגין במדינות אלו".

כאשר שב ללוס אנג'לס וסיפר לנו את קורותיו, ביקשנו ללמוד בצוותא את ההלכות והמנהגים בדיני נשיאת כפים של כהן אבל, ושל כהן [שאינו אבל] בבית האבל.

- א -

שקורא כהנים כדי שלא יהא עובר בשלש עשה". וכן פסק בשלחן ערוך: "אחר שבעה ימי אבילות, נושא כפיו. ובתוך שבעה ימי אבילות, יצא מבית הכנסת בשעה שקורא כהנים".

כלומר, לדעת הבית יוסף, בשבעת ימי האבלות הכהן רשאי לשאת כפים, ואם אין כהנים אחרים חייב לעלות לדוכן, שלא כדברי המרדכי. אך אם יש כהנים אחרים, אפשר לסמוך על דברי המרדכי שכהן אבל לא עולה לדוכן [כי אינו שרוי בשמחה].

אולם בדרכי משה (הקצר, שם אות יט) כתב על דברי הבית יוסף: "ונראה דהוא הדין אם אין שם כהנים אלא הוא, לא ישא את כפיו, רק שאין צריך לצאת מבית הכנסת שאין קורין כהנים, וגם הנוטל

המנהג שכהן אבל אינו עולה לדוכן מובא במרדכי (מגילה סימן תתיז) "אבל תוך י"ב חודש על אביו ועל אמו נוהגים שאין נושא כפיו, ושמצריכים אותו שיצא מבית הכנסת קודם שיתחיל שליח ציבור בעבודה". וטעמו נתבאר בדברי שיבולי הלקט (סימן כג) "לפי שכל מי שעומד לברך, ראוי לו שיהא שרוי בשמחה", והאבל אינו שרוי בשמחה מחמת אבלותו ולכן אינו רשאי לשאת כפים.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קכח סע' מג) על דברי המרדכי: "ובארצות הללו לא נהגו כן, ומכל מקום אפשר לסמוך על טעם זה שלא ישא כפיו בעודו בשבעת ימי אבילות. ואם יש כהנים אחרים בבית הכנסת צריך לצאת חוץ לבית הכנסת בשעה

בשנת האבל על פטירת הוריו [מנהג האשכנזים בארץ ישראל יבואר להלן].

- ב -

והנה דברי המרדכי והרמ"א תמוהים, כפי שהקשה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן א) "איך אפשר דשאר ימי אבלות דהו דרבנן, ידחו ג' מצוות עשה של תורה. ואפילו ביום ראשון שאבלות דאורייתא, היאך ידחה עשה אחד ג' עשה [שיש בברכת כהנים, כמבואר בדברי הגמרא במסכת סוטה (לח, א) ובשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ב), הנלמדות מהפסוקים [א] כֹּה תִכְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [ב] אָמֹר לָהֶם [ג] וְשָׁמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". כל שכן שאפשר לקיים את הכל, שהרי אין נשיאות כפים מבטל דין האבילות כקריאת שמע ותפילה וציצית". חיוב אבלות מהתורה הוא רק ביום הראשון מימי השבעה, ובשאר הימים חיוב האבלות מדרבנן. ואם כן יש לתמוה, היאך קיום מצוה אחת של אבלות ביום הראשון דוחה קיום שלוש מצוות עשה מהתורה. וכל שכן בשאר הימים, שחיוב אבלות מדרבנן, היאך יתכן שחיוב אבלות מדרבנן דוחה קיום שלוש מצוות מהתורה.

ועוד הקשה הרדב"ז: "לדעת המרדכי לא יהיו הכהנים האבלים עובדים עבודה במקדש, שהרי ברכת כהנים, עבודה הוא, שנאמר לעמוד לשרת בשם ה' אלקיו, וכשמנו פסולי עבודה לא מנו אבלות כלל". לפי המרדכי שכהן שאינו שרוי בשמחה לא מברך, היה צריך להיות הדין שכהן אבל אינו עובד בבית המקדש, בגלל

לידיים לא יבוא אליו, ואז אינו עובר". וברמ"א (שם) פסק להלכה כהמרדכי: "ויש אומרים דכל זמן האבילות, אפילו עד י"ב חדש על אביו ועל אמו, אינו נושא את כפיו, וכן נוהגים במדינות אלו" [וכתב המג"א (ס"ק סו) דהיינו "אפילו אין שם כהן אלא הוא"].

בביאור דברי הרמ"א, כתב בשו"ע הרב (או"ח סימן קכח סעיף נה) "כהנים נמנעים מנשיאת כפים מחמת המנהג, כגון במקומות שנהגו שבתוך שבעת ימי האבלות אינו נושא כפיו מפני שאין שרוי בשמחה, והמברך יש לו להיות בשמחה וטוב לב, כמו שמצינו ביצחק שציוה לעשות לו מטעמים קודם שיברך". ובמשנה ברורה (ס"ק קנז) הוסיף: "נהגו שלא לישא כפים משום שצריך הכהן להיות בשמחה וטוב לב בשעת הברכה, כדכתיב וטוב לב הוא יברך" [וצ"ע שאין פסוק כזה בתנ"ך].

ומבואר איפוא בדעת הרמ"א להלכה, שכהן אבל אינו עולה לדוכן לשאת כפיו כל י"ב חודשי אבלותו. וכתב המשנה ברורה (ס"ק קנז) כי לפי דעת הרמ"א: "צריך [הכהן] לצאת [מבית הכנסת] כדי שלא יקראוהו לעלות לדוכן. ובדיעבד אם לא יצא וקראוהו לעלות לדוכן, בין בשבת ובין בחול בין שאין שם כהן אלא הוא, ובין עם כהנים אחרים, צריך לעלות דאם לא כן עובר בעשה".

וכך אמנם נוהגים הכהנים האשכנזים בחו"ל, הנושאים כפים רק בימים טובים [כדברי הרמ"א בסי' קכח סע' מד], שהאבל אינו עולה לדוכן בימים הטובים

שאינו נמצא בשמחה, אולם לא מצאנו הלכה זו, כאשר מנו את הפסולים לעבודה בבית המקדש, וצ"ע.

דברי המרדכי והרמ"א תמוהים מסיבה נוספת, כפי שהוכיח המור וקציעה (סי' קכח סע' מג) כי חוסר "שמחה" אינה מעכב בקיום ברכת כהנים, מדברי הגמרא (ערכין יא, א) "מנין לעיקר שירה מן התורה, רב מתנה אמר, מהכא (דברים כח, מז) תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עֲבַדְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוֹב לֵב", איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב, הוי אומר זה שירה. [והקשו] ואימא דברי תורה [יתכן שהפסוק לא נאמר בשירת הלויים אלא בדברי תורה], דכתיב (תהלים יט, ט) פְּקוּדֵי ה' יִשְׁרִים מְשֻׁמְחֵי לֵב, [ותירצו] משמחי לב איקרי, טוב לא איקרי" [דברי תורה אמנם נקראים מְשֻׁמְחֵי לֵב, אך אינם נקראים טוב]. וכתב המור וקציעה: "ואם איתא, ליקשי ואימא נשיאות כפים, דהא בברכה כתיב (מלכים א ח, טו) וַיְבָרְכוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאַהֲלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב, הא על כרחך פשיטא ליה לתלמודא דלא בעיא שמחה וטוב לב". כלומר, אם אמנם ברכת כהנים צריכה להיות בשמחה, ומי שאינו שרוי בשמחה אינו רשאי לברך, מדוע לא הקשו בסוגיא בערכין ש"עבודת השמחה" האמורה בפסוק תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עֲבַדְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה, נאמרה על ברכת כהנים ומכאן מסקנת המור וקציעה שאין לאבלים להימנע מברכת כהנים: "והיא ראייה ברורה דלא חש לה תלמודא לגמרי, ותשובה זו עולה לאותן המונעים האבל מנשיאת כפים".

הוכחה נוספת שחוסר "שמחה" אינה מעכב בקיום ברכת כהנים, כתב הרב הראשי לישראל, רבי איסר יהודה אונטרמן, בשו"ת שבט מיהודה (ח"ב סי' יג) "ממה דמפורש בפוסקים כי בתשעה באב במנחה יש נשיאת כפים, והן אז כולם אבלים [ובוודאי אינם שרויים בשמחה], ויש שאבלות זו של הכלל חמורה יותר מאבלות הפרט אחרי שבעה, שהרי אסור בשאילת שלום, ומזה מוכח כי אין איסור לאבל לישא כפיו".

- ג -

נשיאת כפים של כהנים אבלים - המנהג למעשה

מנהג הכהנים האבלים בני ספרד כדעת מרן השו"ע, מבואר בכך איש חי (שנה ראשונה פרשת תצוה סעיף כב) "כהן אבל [בתוך ימי השבעה] יוצא מבית הכנסת בשעה שקורא כהנים, ואחר שבעת ימי אבלות ישא כפיו. ויש אומרים דאפילו בתוך שבעה ישא כפיו ועליו תבא ברכת טוב". ובספר חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' ח) כתב: "כהן אבל לא ישא כפיו בתוך שבעת ימי האבל. אבל לאחר מכן, עולה ונושא כפיו".

ובבירור מנהג הכהנים בני אשכנז, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן מג אות ב), שלמרות שמסתימת דברי הרמ"א נראה שלא יעלו לדוכן כל י"ב חודשי האבלות, יש חילוקי דינים בזה: "בארץ ישראל

- ד -

נשיאת כפים של כהנים [שאינם אבלי] בבית האבל

הבן איש חי [בהמשך דבריו המובאים לעיל] כתב: "ובעיר הקודש ירושלים תוב"ב נהגו לעשות נשיאת כפים בבית האבל. וכן נהגו מחדש פה עירנו בגד יע"א. ורק הכהנים שהם אבלי לא נהגו לישא כפים. וצריך להזהירם שלא יעמדו שם, אלא יכנסו קודם רצה תוך חדר אחר שבבית".

והנה בחורף תשע"ו יצא לאור ספר "ציוני הלכה" - פסקי הגרי"ש אלישיב בהלכות אבלות, שנרשמו מפיו על ידי תלמידו רבי בן ציון הכהן קוק. כשעיינתי בספר (פרק כ) בנדון דידן, נוכחתי לראות שהגרי"ש אלישיב התלבט מאד בדבר, כפי שמתאר הרב"צ קוק את המשא ומתן שהיה לו עם הגריש"א בנדון זה לאורך השנים, לפנינו דבריו: "למחרת הלווית הרבנית ע"ה [אשת הגרי"ש], ניגשתי לרבינו קודם התפילה, ושאלתיו האם לעלות לדוכן בבית האבל. השיבני רבינו בדחייה: "אה". ואכן לא עלינו לדוכן בימי השבעה. כשבאתי אחר הצהריים, שמעתי את רבינו מתחבט בנדון זה, אחד המנחמים העיר שהמנהג בירושלים לעלות. תשובת רבינו היתה: דברים בטלים. באמת אינני מבין למה לא, אין לזה מקור בהלכה, אלא שאין לשנות את המנהג, ע"כ דבריו. במשך ימי השבעה היה רבינו נבוך בזה, אולם לא הסכים

שנושאים כפיהם בכל יום, נראה [א] דתוך שבעה לא ישא כפיו כלל כהכרעת המחבר (סעיף מג). [ב] ובתוך שלשים, בדליכא כהן כלל אלא הוא, או דליכא רק אחד והוא השני, גם כן יעלה. ואם יש שנים, רשאי לצאת מבית הכנסת. [ג] אבל תוך י"ב חודש יברך כדרכו, דכדאי הם רבותינו הפרי חדש והרדב"ז בתשובה (ח"א סי' א), שמקילים אפילו תוך שבעה, לסמוך עליהם על כל פנים בכהאי גוונא [דהיינו לאחר השלושים]."

וכן מובא בספר נשיאת כפים כהלכתה (פרק כא הערה יא) בשם החזון איש "שהשיב לאבל על אביו ואמו וישא כפיו אפילו בתוך שלושים". ובשו"ת תשובות ונהגות (ח"ג סימן קסו) כתב: "ושמעתי שהגר"ח מבריסק הורה שאבל ב"ב חודש ישא כפיו. ותוך שבעה, אף שיום טוב מבטל גזירת שבעה, אין להקל. אבל תוך שלושים שברגל, שתתבטל בהם השלושים, צ"ב".

יחד עם זאת, בספרו של רבי יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי, ראש ישיבת עץ חיים, גשר החיים (פרק כ אות ה) כתב: "רובם נוהגים שאין נושאים שם [בבית האבל] כפים. אולם יש בירושלים משפחות אחדות של כהנים, שהן נוהגות לעלות לדוכן גם בתוך שבעה וגם בבית האבל. ואם כי מנהג זה הוא נגד הטור שו"ע ורוב הפוסקים, יש גם להם על מי שיסמוכו". ובספר ואני אברכם (פרק נח הערה 21) הביא מעדותו של הגר"י קאפח, שכן מנהג תימן, שאבלים עולים לדוכן אפילו בימי השבעה.

לשנות מהמנהג שלא לשאת כפים בבית האבל.

כשבאתי לתפילה בשבת בבוקר, פנה רבינו ואמר לי: היום תוכל לברך ברכת כהנים. בכלל כל היסוד שאין לשאת כפים בבית האבל הוא רעוע, ולכן בשבת בודאי יש לשאת כפים.

כשבאתי לתפילה ביום השביעי לאבלות, פנה אלי רבנו והורה לברך ברכת כהנים. שאלתי: האם שונה היום השביעי משאר הימים, משום מקצת היום ככולו. תשובת רבינו: לאו דווקא, הרי ראית בימי השבעה שהתחבטתי, שאין לזה מקור בפוסקים. אלא מאחר שבגשר החיים (פרק כ סע' ה) כתב שהמנהג שלא לשאת כפים בבית האבל, נהגתי כך. איך האב מורא פון א'מנהג [אני מפחד ממנהג]. אבל אחרי שראיתי שרבי זונדל [רבי זונדל גרוסברג] כותב (ספר חזון למועד פרק טו סע' יד) **שהמנהג בירושלים שהכהנים נושאים כפיהם בבית האבל**, הרי שאין בזה מנהג ברור. ואם כן, אפשר לומר על המנהג שלא נושאים כפים, מנהג טעות.

ואכן כעבור כמה שנים, כאשר נפטרה בתו של הגרי"ש אלישיב, שאל הרב"צ קוק את הגרי"ש האם לעלות לדוכן בבית האבל, הגרי"ש השיב בהחלטיות: "כן, לעלות". לאחר התפילה נשאל הגרי"ש לפשר הוראתו, והסביר: "בירושלים המנהג שנושאים כפים" [בהזדמנות אחרת, כאשר ישבו שבעה בבני ברק על

חתנו רבי יוסף ישראל ישראליזון, נשאל הגרי"ש האם נושאים כפים בבית האבל, והשיב: "בירושלים המנהג שכן, אבל בבני ברק אינני יודע כיצד המנהג, ולכן אין לשאת כפים". וכשחזרו ושאלוהו: "רבי חיים קנייבסקי מעיד שכשהחזון איש ישב שבעה, בא הרב מפוניבז' להתפלל שם, והחזון איש קרא לו לעלות לדוכן". ענה הגרי"ש: "אם כך, יש לעשות שם נשיאת כפים". נראה איפוא, כי באחרית ימיו נקט הגרי"ש אלישיב להלכה כי מנהג ירושלים [וכן בבני ברק] שהכהנים שאינם אבלים נושאים כפים בבית האבל.

והגר"ע יוסף כתב בחזון עובדיה (אבלות ח"ג עמ' ח) "כהנים המתפללים בבית האבל, נושאים כפיהם בתוך השבעה בין בחול בין בשבת". וכן מובא בגשר החיים (ח"א פ"כ סע' ג), ובהנהגות החזון איש, שמותר לכהנים לשאת כפים בבית האבל. ומסתימת דבריהם נראה שמנהג זה רווח בכל ארץ ישראל ולא רק בירושלים [מלבד צפון הארץ, שנהגו לא לשאת כפים].

- ד -

אולם הגרש"ז אוירבך כתב במנחת שלמה (אבילות סימן ג אות ז) "שיש נוהגים שאף אחרים אין נושאים כפיהם בבית האבל". וביאר את טעם מנהגם: "מפני שכולם נגררים אחר האבל, וכמו שהנכנס לבית האבל אינו אומר שלום אע"פ שנמצאים שם מנחמים שמותר לשאול

בשלומם, משום שנגררים אחר האבל, לכן גם אין נושאים כפיים".

ודבריו מבוארים היטב על פי האמור לעיל [אות א] בטעם המנהג שהאבל אינו נושא כפיים בימי אבלותו בגלל שאינו שרוי בשמחה, ואם כן בבית האבל שהוא כמובן מקום של עצבות, לא שורה השמחה גם על הכהנים שאינם אבלים. ולכן אין בבית האבל נשיאת כפיים בכלל, גם לא של הכהנים שאינם יושבים שבעה.

אולם לכאורה יש לתמוה על כך מהלכה מפורשת בהלכות תחנון, המובאת במשנה ברורה (ס"קלא ס"ק כ) "אין אומרים תחנון בבית האבל, שלא להגביר מידת הדין. אבל כשהאבל מתפלל בבית הכנסת או בבית אחר אין הציבור נגררים אחריו, ואומרים תחנון, ומכל מקום האבל עצמו לא יאמר". ושמעתי שהגרי"ד מבריסק ביאר, את טעם ההבדל בין חתן הנמצא בבית כנסת, שכל הציבור נגרר אחריו ואין אומרים תחנון, לבין אבל בבית הכנסת שאין הציבור נגרר אחריו, כי בשמחה הציבור נגרר אחרי היחיד, משא"כ בצער אין הציבור נגרר אחרי היחיד, ולכן למרות שהאבל אינו אומר תחנון, אין הציבור נגרר אחריו, וממשיכים לומר תחנון.

ומעתה הוא הדין בנדון דידן, ציבור הכהנים הנמצא בבית האבל לא נגרר אחר צערם של האבלים היחידים, להתבטל מנשיאת כפיים, ודברי הגרש"ז צ"ע.

נשיאת כפיים של כהן אבל בשבת שבתוך השבעה

הפרי חדש (או"ח סי' קכח ס"ק מג) הביא את הכנסת הגדולה "שכהן אבל בתוך שבעה ביום שבת קודש גם כן לא ישא את כפיו". וכתב הפרי חדש: "ואני אומר שיקיים ג' עשה וישא את כפיו ותבוא עליו ברכות טוב, דדין זה דאבל לא ישא את כפיו אין לו טעם ולא שורש ועיקר והבו דלא לוסף עלה".

אולם המגן אברהם (ס"ק סה) כתב ש"אפילו בשבת מהשבעה, אפילו אם אין שם כהן אלא הוא", אין נושא כפיו. "מיהו אם קראו צריך לעלות, דאם ימנע הוי פרהסיא". ומבואר בדבריו כי "אבילות בפרהסיא" היא רק אם הכהן נקרא לעלות ואינו עולה, אך כל זמן שלא נקרא לעלות, אין זה בגדר "אבילות בפרהסיא", ולכן עדיף שהכהן האבל יצא מבית הכנסת בשבת קודם שקוראים לכהנים לעלות לדוכן.

ובדבריו פסק המשנה ברורה (ס"ק קנז) "אפילו בשבת ואין שם כהן אלא הוא, לא יעלה. ובדיעבד אם לא יצא וקראוהו לעלות לדוכן בין בשבת ובין בחול בין שאין שם כהן אלא הוא, ובין עם כהנים אחרים צריך לעלות, דאם לא כן עובר בעשה". אמנם יש להעיר מלשונו של המשנה ברורה, ששמעתי שהטעם לחייב את הכהן לעלות לדוכן בשבת אינו משום

- ז -

שהימנעותו נחשבת ל"אבילות בפרהסיא", אלא בגלל החשש מביטול מצות עשה אם לא ישא את כפיו.

אך הגר"ע יוסף כתב בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' ח) "ביום השבת שבתוך השבעה, אם יש כהן אחר, לא ישא כפיו אלא יוצא לחוץ בשעה שהשליח ציבור קורא "כהנים". ואם אין שם כהן אחר, עולה ונושא כפיו, שאם לא כן יהא נראה שנוהג אבילות בפרהסיא". ואפילו אם יש כהנים אחרים בבית הכנסת, מותר לו לעלות לדוכן "ותבוא עליו ברכה". ונימוקו, שהפוסקים שהחמירו שהכהן לא יעלה לדוכן בשבת ולא חששו לאבילות בפרהסיא, נקטו כן בדעת הרמ"א שאסר על האבל לשאת כפים כל השנה, אבל לדעת מרן השו"ע שרק בימי השבעה הכהן אינו עולה לדוכן, ודאי שייך "אבילות בפרהסיא" אם לא ישא כפיו.

נשיאת כפים בבית האבל בשבת

ובנדרון נשיאת כפים בבית האבל בשבת [על ידי כהנים שאינם אבלים] הובאו לעיל [אות ד] דברי הגרי"ש אלישיב לתלמידו הרב"צ קוק: "כשבאתי לתפילה בשבת בבוקר, פנה רבינו ואמר לי, היום תוכל לברך ברכת כהנים. בכלל כל היסוד שאין לשאת כפים בבית האבל הוא רעוע, ולכן בשבת בודאי יש לשאת כפים".

וכן נקט להלכה בחזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' ח) "כהנים המתפללים בבית האבל, נושאים כפיהם בתוך השבעה בין בחול בין בשבת". וכן הובא בספר אהל יעקב (אבילות עמ' קיד) שהרב אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים, נשאל: "האם נושאים כפים בבית אבל בשבת, והשיב: "כן".

לסיכום

נשיאת כפים של כהנים אבלים – מנהג הכהנים בני ספרד כדעת מרן השו"ע, הבן איש חי וכפסק הגר"ע יוסף, שהכהן האבל בתוך ימי השבעה יוצא מבית הכנסת בשעה שקורא כהנים, ואחר שבעת ימי אבילות נושא כפיו. ויש אומרים דאפילו בתוך שבעה ישא כפיו ועליו תבא ברכת טוב".

אולם הכהנים בני אשכנז בחו"ל נהגו לא לעלות לדוכן בתוך כל י"ב חודשי אבילותם [בימים הטובים שנהגו האשכנזים בחו"ל לשאת כפים]. ומנהג הכהנים בני אשכנז בארץ בתוך השבעה שאינם נושאים כפים. בתוך השלשים, כאשר אין כהן אחר, או כשיש כהן אחד נוסף, רשאי לעלות לדוכן. אך אם יש שני כהנים אחרים, רשאי לצאת מבית הכנסת. ולדעת החזון איש, רשאי לשאת כפיו בכל מקרה. ולאחר מכן, בתוך י"ב חודש עולים לדוכן כרגיל. ויש בירושלים משפחות אחדות של כהנים שנוהגות לעלות לדוכן גם בתוך שבעה, וכן מנהג תימן.

נשיאת כפים של כהנים [שאינם אבלים] בבית האבל – מנהג ירושלים לשאת כפים

בבית האבל. ולדעת החזון איש והגר"ע יוסף, כהנים המתפללים בבית האבל, נושאים כפיהם בתוך השבעה. אולם הגרש"ז אויערבך כתב שיש נוהגים שאף אחרים אין נושאים כפיהם בבית האבל, מפני שכולם נגררים אחר האבל.

נשיאת כפים של כהן אבל בשבת שבתוך שבעת ימי האבל – לדעת המג"א והמשנה ברורה, אם אין שם כהן אלא הוא, לא יעלה. ובדיעבד אם לא יצא וקראוהו לעלות לדוכן, צריך לעלות.

אולם הפרי חדש נקט שהאבל נושא כפיו בשבת, והגר"ע יוסף נקט שאם יש כהן אחר, לא ישא האבל כפיו אלא יצא לחוץ בשעה שהשליח ציבור קורא "כהנים". אך אם אין שם כהן אחר, עולה ונושא כפיו.

נשיאת כפים בבית האבל בשבת על ידי כהנים שאינם אבלים – לדעת הגר"ש אלישיב, הגר"ע יוסף והגר"א נבנצל, כהנים המתפללים בבית האבל, נושאים כפיהם בתוך השבעה בשבת.

★ ★ ★

- ח -

כהן חלש רשאי לצאת קודם שקוראים לכהנים לעלות לדוכן

כדי ליישב את דברי המרדכי והרמ"א שהכהנים אינם נושאים כפים בזמן אבלותם, מקושיות האחרונים שחוסר "שמחה" אינה סיבה להתבטל מקיום מצות ברכת כהנים [לעיל אות ב], חשבתי לומר על פי מה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ד) "כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבית הכנסת אלא בשעה שקורא החזן כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבית הכנסת עד שיגמרו ברכת כהנים". ופירש המשנה ברורה (שם ס"ק יב) את דברי השו"ע "כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן" – "כגון שהוא חלש וכדומה".

ובביאור הלכה (שם ד"ה אינם) הסביר את פירושו: "כי בלאו הכי בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מצות עשה בחנם, והרי זה דומה לשאר מצוות עשה התלוי במעשה כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא, ואפילו הכי צריך לעשות בגד של ארבע כנפות ולתלות בה ציצית, וענשי נמי עלה בעידן ריתחא". וכן פירש ערוך השלחן (סע' י) את דברי השו"ע: "ביאור הדברים, שאינם רוצים מפני שאין להם כח, דבלאו הכי לא יבטלו המצוה בידים".

ומבואר שללא סיבה מוצדקת ודאי אסור לכהן לצאת מבית הכנסת ולהימנע מקיום ג' המצוות שבנשיאת כפים. אולם כאשר יש סיבה, כגון כשהכהן חלש, רשאי לצאת מבית הכנסת בשעה שקוראים "כהנים", כי ביטול המצוות הוא

רק כאשר נמצא בבית הכנסת בשעה זו ונתחייב לעלות לדוכן. אך כשיוצא מקודם לכן, אינו מבטל את המצוה אלא נמנע מקיומה, וזה מותר במקום צורך.

ועל פי זה יש לומר, כי דין הכהן בזמן שהוא אבל ומצטער, כדין כהן שמפאת חולשה לא מעוניין לעלות לדוכן, שנתבאר לעיל שהותר לו לצאת מבית הכנסת קודם שקוראים לכהנים לעלות לדוכן.

ברם הסבר זה עדיין לא מיישב את חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל, ואם טעם זה נכון, מדוע רק בחו"ל נמנעים הכהנים האשכנזים מלעלות לדוכן בי"ב חודשי האבלות, ואילו בארץ ישראל אינם נמנעים מלשאת כפיהם, וצ"ע.

- ט -

הבדלי המנהגים בין חו"ל וארץ ישראל תלויים במנהג לשאת כפים בכל יום או בימים טובים בלבד

ומציאתי בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' עא) שכתב כי חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל בנדון נשיאת כפים באבלות, יסודם בהבדל המנהגים לשאת כפים בכל יום או רק בימים טובים.

האשכנזים בחו"ל אינם נושאים כפים בכל יום, כמבואר בדברי הרמ"א (או"ח סי' קכח סע' מד) "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום

טוב, וטוב לב הוא יכרך, מה שאין כן בשאר ימים, אפי' בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם. ואפילו ביום טוב, אין נושאים כפים אלא בתפילת מוסף, שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב". ועל פי זה כתב הדברי יציב: "ועל כל פנים לפי מש"כ הבית יוסף, דמנהג בארץ ישראל שנושאים כפים בכל יום ואף דליכא שמחה, שפיר נושא כפים גם אבל בתוך י"ב חודש, כדעת הבית יוסף בשו"ע סע' מ"ג".

באומר, למנהג ארץ ישראל שנושאים כפים בכל יום, השמחה אינה מעכבת בברכה, שהרי נושאים כפים למרות טרדות הפרנסה, ולכן גם העדר השמחה אצל האבלים אינו מעכבם מנשיאת כפים. מה שאין כן למנהג האשכנזים בחו"ל, שעולים לדוכן רק בימים טובים בגלל שרק אז שרויים בשמחה, נמצא שהשמחה היא גורם מעכב בברכה, ולכן האבל לא יעלה לדוכן בכל י"ב חודשי אבלותו מחשש שלא יכרך מתוך שמחה.

אולם על ביאור זה קשה תמיהת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' קצט אות ה) שהטעם להימנע מנשיאת כפים בגלל שאינו שרוי בשמחה נכון "רק למנהג הש"ס שנושאים כפים בכל יום. אבל לדידן [דהיינו מנהג האשכנזים ע"פ הרמ"א לעלות לדוכן רק] ברגל, דעל כרחק צריך להסיח דעתו מצערו ולשמוח, כדקיימא לן ריש פ"ג דמועד קטן, אם כן שרוי הוא בשמחה". לדעת מהרי"ל דיסקין, לפי מנהג

האשכנזים בחו"ל שנושאים כפים רק בימים טובים, אדרבה, זו סיבה שאין חשש שלא יהיו שרויים בשמחה מחמת אבלותם, כי האבל חייב להסיח את דעתו מצערו בימי המועד לקיים מצות "ושמחת בחגך", וצ"ע.

- י -

חילוקי המנהגים בנשיאת כפים באבלות יסודם בגדר חיוב נשיאות כפים בזמן הזה

הדברי יציב (שם) ביאר את חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל בנדון נשיאת כפים באבלות בדרך נוספת: **"בעיקר** הדבר דנשיאת כפים ביום חול, היה נראה לי דתליא אם נשיאת כפים בגבולין [דהיינו לא בבית המקדש] מן התורה, שכך נקטו רוב הפוסקים, וכן סתמות לשון הבית יוסף הנ"ל, דאין לבטל מצות עשה מהאי טעמא. אבל הגריעב"ץ במור וקציעה (ריש סי' קכח) כתב, דחיוב נשיאת כפים בזמן הזה מדברי סופרים". ועל פי זה ביאר את חילוק המנהגים בין ארץ ישראל לחוץ לארץ: "אם נאמר דנשיאת כפים בגבולין הוי מדרבנן יש לומר דשפיר נמנעו בחול מלברך. אבל במקומות שנהגו לישא כפים תמיד ס"ל דהויא דאורייתא, ואין לעבור על עשה משום הני טעמי".

מרח השו"ע נקט להלכה שחיוב נשיאת כפים בזמן הזה בגבולין מהתורה, ולכן כדי לא לבטל מצוה מהתורה חייבים

לעלות לדוכן בכל יום, וגם אבלים אינם יכולים להתבטל ממצוה זו במשך י"ב חודשי אבלותם. אולם הרמ"א סבר שחיוב נשיאת כפים בזמן הזה בגבולין מדרבנן, ולכן כאשר הכהנים אינם שרויים בשמחה, התירו חכמים להימנע מעליה לדוכן, וזו הסיבה שנושאים כפים רק בימים טובים ששרויים בשמחת הרגל, ושהכהנים האבלים שאינם שרויים בשמחה בי"ב חודשי אבלותם לא עולים לדוכן בכל אותה תקופה.

[הדברי יציב הוסיף ביאור במנהג האשכנזים שנושאים כפים רק בימים טובים ולא ביום חול, בהקדם קושיית הקרן אורה (סוטה לו, ב) על הסוברים שחיוב נשיאת כפים בגבולין מהתורה, כיצד מתקיים חיוב מהתורה בתפילה שחיובה מדרבנן. וכדי ליישב קושיא זו, ביאר הדברי יציב: "ויש לומר שלזה הנהיגו נשיאות כפים ביום טוב, דידוע מהרמב"ן פרשת אמור (ויקרא כג, ב) שכתב וטעם מקראי קודש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה, עיין שם. וכיון שאז חיוב תפילה מהתורה, נושאים כפים אז". ומבואר שקביעות נשיאת כפים היא דווקא בימים טובים, היות ורק אז ניתן לקיים את חיוב נשיאת כפים מהתורה בתפילת הימים הטובים שחיובה מהתורה. ואם כן לפי זה שוב יקשה, שלפחות ביום טוב בחו"ל גם כהן אבל ישא כפיו, ומדוע נוהגים הכהנים האשכנזים בחו"ל לא

לעלות לדוכן בימים הטובים בכל י"ב חודשי האבלות, וצ"ע].

- יא -

נשיאת כפים - מצוה "ציבורית" ודין הכהן כש"ץ

ולכן מצאתי לנכון לבאר את חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל בנדון נשיאת כפים באבלות בדרך נוספת.

בדברי הרמ"א (יו"ד ס"י שעו סוף סע' ד) נפסק להלכה שאבל אינו עובר לפני התיבה כש"ץ בשבתות ובימים טובים. וטעם הדבר, כי בזמנים אלו של שמחה, אין ראוי שיתפלל אבל שאינו שרוי בשמחה לפני התיבה, כי זה פוגם בשמחת הציבור.

ומצינו במשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק מד) שאכל אינו מדליק בבית הכנסת נר ראשון של חנוכה "משום שהחיינו דמברכים אז, ומינכר דעת שמחה היא לציבור ואין כדאי שאכל ידליקם [אבל בביתו יכול לברך שהחיינו]. אבל שאר ערבית דחנוכה דאין מברכין שהחיינו יכול האכל להדליק נר חנוכה". ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן קסו) ביאר את דבריו:

"ונראה מלשונו שהקפידא היא בציבור דווקא, וכנראה שבשעת הברכה זהו זמן שמחה לציבור, ועל כן כשאומר ברכת שהחיינו מראה ששותף לשמחה, ולהכי כיון שכשאפשר להדליק ע"י אחר, מונעים האכל מלומר שהחיינו, אלא אחר ידליק ויברך". ומבואר איפוא, שאין זה ראוי שהאכל יעשה בציבור דברי שמחה ציבוריים, כי זה פוגם בשמחת הציבור.

והנה כבר ביארנו בכמה מקומות (רץ כצבי ירח איתנים - סימן כד), שמצות נשיאת כפים היא מצוה "ציבורית", דהיינו מצוה המתהווה על ידי ציבור וקיומה תלוי בציבור. ולפי זה נראה שאין לכהן אבל לשאת כפים בציבור בזמנים של שמחה, כשם שאינו משמש ש"ץ בזמנים של שמחה, כדי לא לפגום בשמחת הציבור.

ומעתה מובן מנהג האשכנזים בחו"ל, שעל פי שיטתם שנושאים כפים רק בזמנים של שמחת יום טוב, אין הכהנים עולים לדוכן בתוך י"ב חודשי אבלותם, כדי לא לפגום בשמחת הציבור. ברם בארץ ישראל שנושאים כפים בכל יום, ולא רק בזמנים של שמחה, ודאי שהכהנים יכולים לעלות לדוכן, כשם שהם משמשים כשליחי ציבור לפני התיבה בזמן אבלותם.



סימן ז

אבל בקריאת התורה ובעליה לתורה בימי השבעה

אבל אסור בלימוד תורה בשבעת ימי אבלו [כפי שיבואר], ומתוך כך צ"ע בנדונים דלהלן:

[א] האם הוא מחוייב בקריאת התורה – נפקא מינה, במנין מצומצם המושלם על ידי האבל. שהרי רק אם הוא מחוייב בקריאת התורה, ניתן לצרפו למנין.

[ב] האם אבל רשאי לקרוא בתורה. ובכלל זה, מה הדין כאשר האבל משמש כבעל קורא קבוע בבית הכנסת, וכעת הוא הבעל קורא היחיד בבית הכנסת – האם רשאי לקרוא בתורה בימי השבעה.

[ג] האם רשאי האבל לעלות לתורה, ובכלל זה, כאשר הוא הכהן או הלוי היחיד הנמצא במקום, האם מותר להעלותו לתורה.

בתוך הדברים יבואר האם יש הבדל בין קריאת התורה בשבת לקריאת התורה בימי שני וחמישי.

- א -

בתורה חוץ מן התפילין, התם שאר מצות בעלמא, אבל הני אית בהו שמחה".

איסור לימוד תורה לאבל בימי השבעה

וכן נפסק בטור ובשו"ע (יו"ד סי' שפד סע' א) "אבל אסור לקרות בתורה בנביאים וכתובים, ואסור לשנות במשנה תלמוד הלכות ואגדות. ואם רבים צריכים לו מותר". וכתבו הפרישה (ס"ק א) והש"ך (ס"ק א) "אסור לקרות בתורה, דכתיב (תהלים יט, ט) פקודי ה' ישרים משמחי לב". וכמו כן מצינו בשלחן ערוך בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנד סע' א) בכלל מנהגי האבלות על חורבן בית המקדש, ש"אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא בהלכות ובאגדות, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב".

אבל אסור בלימוד התורה, כדברי הגמרא במסכת מועד קטן (טו, א) "אבל אסור בדברי תורה, מדקאמר רחמנא ליחזקאל [האגף] דום", ועוד אמרו (שם כא, א) "תנו רבנן אלו דברים שאבל אסור בהן... ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה במדרש ובהלכות ובהש"ס ובאגדות, ואם היו רבים צריכים לו אינו נמנע". וטעם האיסור הוא משום שלימוד התורה משמח, כמבואר ברש"י שם: "ואסור לקרות – כדאמרינן לעיל מדאמר רחמנא ליחזקאל האנק דום, והא דאמר (סוכה כה, א) אבל חייב בכל המצות האמורות

בדין לימוד תורה בשבת הביא הבית יוסף (יו"ד סימן ת ס"א) שנחלקו רבתינו הראשונים, וז"ל: "כתב המרדכי (מועד קטן סימן תתק) יש אוסרים תלמוד תורה בשבת דדמי למילי דצנעא [היינו דעת הרא"ש המובאת בטור, שתלמוד תורה נכלל ב"דברים שבצנעא" שאבל אסור בהם בשבת]. אבל ר"י היה מתיר תלמוד תורה בשבת שהיא משמחת את הלב, והוא צריך לשמח עצמו בשבת".

ל'הלכה פסק השו"ע (שם), שאבל אסור בלימוד תורה גם בשבת, וז"ל: "שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין שבעה, שהרי קצת דיני אבלות נוהגים בו, דהיינו דברים שבצנעא שהם תשמיש המטה ורחיצה, ותלמוד תורה הוי דבר שבצנעא".

- ב -

לימוד תורה המותר לאבל בימי אבלו

למרות האיסור ללמוד תורה בימי האבל, נפסק בשו"ע (סי' שפד ס"ד) "אבל מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה ובהלכות אבלות". ודין זה מוזכר גם בשו"ע בהלכות תשעה באב (אורח סי' תקנ"ד ס"א) "אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה ואם יש ביניהם פסוקי נחמה צריך לדלגם".

עוד מובא בהלכות תשעה באב (שם ס"ד) וז"ל: "ומותר לקרות כל סדר היום ופרשת הקרבנות ומשנת איזהו מקומן ומדרש רבי ישמעאל".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק ו-ז) "ומותר לקרות כל סדר היום, דהיינו קריאת שמע וברכותיה וכל מה ששייך לברכת התפלה. ופרשת הקרבנות, דלא גרע כל זה ממה שקורין בתורה ומפטירין בנביא, והכל מפני שהוא סדר היום". וכן מובא במשנה ברורה (סי' נא ס"ק א) "יש מקומות שאין אומרים איזהו מקומן בבית האבל מפני שאסור בתלמוד תורה. ואין זה נכון, שכל שהוא סדר היום אין בו משום תלמוד תורה לאבל כמו שנפסק בסימן תקנ"ד ס"ד". ומבואר שכל הפסוקים והלימוד השייכים ל"סדר היום", דהיינו לסדר התפילה וברכותיה, אין בהם משום איסור תלמוד תורה לאבל.

ממעם זה הותר לאבל לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בשבת בלבד, כמבואר בשו"ע בהלכות אבלות (יו"ד סי' ת ס"א) שמותר ל"אבל לחזור הפרשה, כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור, הוי כקורא את שמע ומותר". והביאו הדרישה (ס"ק א) והט"ז (ס"ק א) את דברי המהרש"ל, וז"ל: "ובאגודה כתב לאיסור, ונראה להכריע דבחול אסור ובשבת שרי, שהוא זמנו והוא מחובת היום".

והקשה ערוך השלחן (סי' ת ס"ד) "בזה שהתירו לחזור הפרשה מפני שחייב אדם להשלים התורה עם הצבור והוי כקורא את שמע, לפי זה יש לשאול הא גם תלמוד תורה חייב אדם בכל יום, שהרי היא אחת מהשאלות ליום הדין, קבעת עתים לתורה. אלא צריך לומר דבאבל ליכא חיוב זה, ואם כן גם בהשלמת

התורה ליכא באבל, דמאי שנא זה מזה. ועור, דהא ביכולתו להשלים בשבת אחרת". ומתוך כך ביאר ערוך השלחן את פסק השו"ע: "אמנם הכוונה הוא, דמפני שכן דרכו בכל שבת הוי כסדר התפילה. וזהו שדקדק לומר דהוי כקורא את שמע".

וכן מובא בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' שמב) שהגרי"ש אלישיב קרא שנים מקרא ואחד תרגום בשבת שבתוך השבעה על רעייתו הרבנית ע"ה, וזאת למרות שהשבעה הסתיימה ביום שני לאחר מכן, והיה בידו להשלים את קריאת הפרשה עד רביעי בשבת. וכמו כן בערב שבת פרשת נשא תש"ע, ביום הראשון לאבילותו על פטירת בתו ע"ה, קרא הגרי"ש שנים מקרא ואחד תרגום של פרשה זו, קודם זמן הדלקת נרות ולפני שהתפלל מנחה. וכן פסק גם הגר"ע יוסף בספר חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' קצט).

עוד מובא בשו"ת חכם צבי (סימן ק) "אשתי של חכם אחד שהיה רגיל לגרוס משניות בעל פה, מתה ביום שני של יום טוב ראשון דפסח, והוריתי לו שהרשות בידו לחזור על גירסאות משניות השגורות לו בעל פה בכל המועד כולו". וכדבריו כתב בערוך השלחן (סי' ת סע') "וכן ראיתי לאחד מהגדולים שכתב שמי שרגיל ללמוד בכל יום ח"י פרקים משניות יכול ללמוד אותם גם בשבת שבימי אבלו (קרבן נתנאל על הרא"ש סימן עה אות נז). ולפי זה אם יש לו שיעור קבוע ללמוד גמרא ופוסקים, גם כן יכול ללמוד באותו שבת, וכן אם הוא רגיל ללמוד בכל שבת סדר

הפרשה עם פירוש רש"י גם כן יכול ללמוד".

אולם הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' רו) כתב "הואיל ואסור לעסוק בתורה בשבעת ימי האבל חוץ מסדר היום שבתפילה, גם מי שרגיל תמיד ללמוד "חוק לישראל", תמידין כסדרן, דבר יום ביומו, בימי אבלו לא ילמד, וכן לא ילמד "סדר מעמדות", וכן הלומד פרק משנה בכל יום, אין לו ללמוד משניות בימי אבלו". וביאר טעמו, שלא התיירו אלא דבר שהוא חיוב גמור לכל אדם, כקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, מה שאין כן בדבר שאינו חיוב גמור".

לפיכך: אבל אסור בלימוד תורה, אך רשאי ללמוד ב"דברים הרעים", וכן רשאי לומר את הפסוקים וללמוד את המשניות והברייתות שנקבעו בסדר התפילה, ובכלל זה אמירת שנים מקרא ואחד תרגום בשבת. על פי זה נבוא לברר את פרטי דיני האבל בקריאת התורה ועליה לתורה.

- ג -

חיוב אבל בקריאת התורה

כתב המחבר בשו"ע (סי' שצג סע' ג) וז"ל: "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת, אבל בשבת יוצא. ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת". ואילו הרמ"א פסק: "ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת".

בדברי המחבר מפורש שאכל חייב בקריאת התורה, ובטעם הדבר כתב בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ה סימן שט, הלכות אבלות וקבורה, אות כח) "כיון שהקריאה היא מסדר היום, אין בה משום איסור תלמוד תורה, והוא כפסוקי דזמרה וכיו"ב". וכנראה הדברים מבוססים על מה שכתב המשנה ברורה [הובא לעיל אות ב] שמותר לקרוא בתשעה באב את פרשת הקרבנות "דלא גרע כל זה ממה שקורין בתורה ומפטירין בנביא, והכל מפני שהוא סדר היום".

ובביאור דעת הרמ"א שאסור על אבל לצאת מביתו לבית הכנסת לשמוע קריאת התורה, כתב בשו"ת תשובות ונהגות, בהמשך דבריו: "ויש להסתפק, האם הטעם הוא דמשום קריאת התורה אין מתירים איסור יציאת האכל מביתו, אבל אם באמת יש ספר תורה בביתו, מודה הרמ"א דמחוייב בשמיעה. או שהטעם הוא מכיון שיסוד תקנת קריאת התורה בשני וחמישי כדי שלא ישבו שלושה ימים בלי לימוד תורה, והרי אבל אסור בלימוד תורה, על כן האכל פטור ואסור לשמוע הקריאה. ונפקא מינה, האם מצטרפים האבלים להשלים מנין לשמוע קריאת התורה, דמצוי הדבר, שאין עשרה בקריאת התורה רק בצירוף האבלים" [הגר"מ שטרנבוך הוסיף: "וכשבאתי לנחם את הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל בימי אבול, אמר לי שנסתפק בזה ולא הכריע"].

למעשה פסק בתשובות ונהגות: "דלענין לשמוע הקריאה אין

לחשוש לאיסור שמיעת דברי תורה, דיכול לסמוך על הצד שאכל חייב בשמיעת קריאת התורה [דהיינו דעת המחבר בשו"ע; וכמדומני שזה המנהג הפשוט]. אבל לענין להצטרף למנין לקריאת התורה, כדאי להחמיר לחשוש שאכל פטור מקריאת התורה, וממילא אינו מצטרף להשלים לעשרה. וכל זה רק לכתחילה, אבל מעיקר הדין יש לסמוך על הצד שהאכל חייב בקריאת התורה, ולצרפו למנין לקריאת התורה".

הנה כי כן למדנו כי לדעת מרן השו"ע אבל חייב בקריאת התורה, ואילו בדעת הרמ"א הסתפקו הגר"ש רוזובסקי והגר"מ שטרנבוך, האם האכל מחוייב בקריאת התורה, או לא. ונפקא מינה אם מצטרף להשלים מנין לקריאת התורה.

אלא שגם בדבריהם עדיין לא מוסבר מדוע לדעת הרמ"א יש הבדל בין שבת לימי שני וחמישי, ורק בשבת התיר לאכל לצאת לבית הכנסת, וצ"ע.

גם הכרעת התשובות ונהגות אינה מובנת, ממה נפשך, אם אכל אינו מצטרף להשלמת מנין לקריאת התורה, פירושו של דבר שהוא פטור מחיוב קריאת התורה, והיינו בגלל איסור האכל בתלמוד תורה. ואם כך, מדוע הותר לו לשמוע קריאה. ופשר חילוק זה בין עצם חיוב הקריאה לדין שמיעת הקריאה, טעון איפוא ביאור.

ואכן, רבי אליעזר ולדינברג כתב בספרו שו"ת אבן יעקב (סימן נד) "דיש

לפסוק דמותר להוציא ספר תורה לקריאה אפילו כשהרוב או כל העשרה המה אבלים, וזאת "מכיון שהקריאה בשני וחמישי ובשבת שחרית ומנחה קבועה, וחובת היום היא, הרי היא בכלל מה שנקבע בסדר היום שלא נאסר לאבול". וכן מובא בספר הליכות שלמה (תפילה פרק יח סע' ט) בשם רבי שלמה זלמן אויערבך. וכן נקט הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' כד) כדבר פשוט, ולא תלה זאת במחלוקת השו"ע והרמ"א.

[יש להוסיף שגם לדעת הרמ"א, כאשר בית הכנסת נמצא באותה חצר שבה בית האבלים, מותרים האבלים לשמוע קריאת התורה, כפי שהורה הגר"ש אלישיב (ציוני הלכה, אבילות עמ' רפו) "אין בבית האבל ספר תורה, מותר לאבלים לצאת מביתם לבית המדרש לשמוע קריאת התורה, כיון שעדיין השכם בבוקר, וזה נחשב אותה חצר". וטעם הוראתו נתבאר במקורות לתשובה זו (שם), שאף שלדעת הרמ"א אסור לצאת מהבית לקריאת התורה, מכל מקום מאחר והוא באותה חצר, כבר כתב החכמת אדם (מצבת משה ח) שמותר לצאת אפילו לתפילה בציבור, וכל שכן לקריאת התורה].

- ד -

האם רשאי אב"ל לעלות לתורה - שיטות הראשונים

כתב הטור (יו"ד סימן שפד סע' ב) וז"ל: "וכתב הרי"ץ גיאת דווקא בשרבים צריכים לו להתלמד [מותר לאבול ללמוד תורה],

אבל אם האבול כהן ואין שם כהן אחר אלא הוא, אסור לקרות, הואיל וסגי לישראל שיקרא במקומו. וכל שכן במקום תלמיד חכם, דרב קרא בכהני. וכתב הרמב"ן, כיון שאין האבול יוצא לבית הכנסת, אין צריך לומר שאינו עומד וקורא, ואין כאן משום דרכי שלום".

ובביאור מחלוקתם כתב הב"ח (שם) "כלומר, אף על גב דכשאין כהן אחר אלא הוא נמי רבים צריכים לו לקרות בתורה ראשון כתקנת חכמים, לא דמי לרבים צריכים לו להתלמד, דהתם כיון דליכא אחר שיעמוד במקומו ללמד, איכא ביטול מצוה. אבל בכהן ליכא ביטול מצוה הואיל וסגי לישראל שיקרא במקומו. והרמב"ן השיב עליו דאין צריך לטעמים אלו, שהרי אין האבול יוצא מפתח ביתו אפילו לבית הכנסת, ואם כן היאך יהא עומד וקורא. דאין לומר דכדי לקיים מצות קריאת בתורה ראשון יצא מביתו לבית הכנסת, דהא אין כאן מצוה אלא תקנה מפני דרכי שלום דלא לייתו לאינצויי, ופשיטא דאינו יוצא מביתו לבית הכנסת כדי לקרוא בתורה ראשון".

לפי דברי הב"ח נחלקו הרי"ץ גיאות והרמב"ן מדוע אין לאבול לעלות לקרוא בתורה, ואפילו כאשר הוא הכהן היחיד. לדעת הרי"ץ גיאות האבול אינו עולה לתורה בשום פנים ואופן. ואין זה דומה לאבול ש"רבים צריכים לו", שמלמד תורה גם בימי אבולו [שאם לא כן יתבטלו הרבים מלימודם]. כי גם אם לא יעלה האבול לתורה הרי לא תתבטל הקריאה, כי

יוכל אחר לעלות במקומו. וכמבואר בגמרא בגיטין (נט, ב) שהכהן עולה ראשון לתורה משום "דרכי שלום", וכאשר נמצא במקום ישראל תלמיד חכם, אז לא נאמרה התקנה שכהן קודם לישראל, כדברי הגמרא במגילה (כב, א) "רב קרא בכהני", דהיינו שרב עלה לתורה בעליה הראשונה ה"שמורה" לכהנים. ואם כן הוא הדין כאשר הכהן אבל, הוא אינו עולה לתורה, ואחר עולה במקומו. ואילו לדעת הרמב"ן, הסיבה לכך שהכהן אינו עולה ראשון לתורה היא משום שלא התירו לו לצאת מפתח ביתו כדי לעלות לתורה.

ואמנם העיר הב"ח שיוצא לפי הרמב"ן, שאם מתקיים מנין לקריאה בתורה בבית האבל, רשאי יהיה האבל לעלות לתורה, כי כמובן אינו צריך לצאת מפתח ביתו. וכמו כן, בשבת, שהתירו לאבל לצאת מפתח ביתו, גם כן יוכל לעלות לתורה לדעת הרמב"ן. ואילו לדעת הרי"ף גאות, אינו רשאי לעלות לתורה גם בשני מקרים אלו.

מאידך, הביא הב"ח את דעת הגהות מיימוניות (הלכות אבל פ"ד אות ה) שכתב: "וכתב הרב רבנו מאיר [מהר"ם מרוטנבורג] היכא דליכא כהן בבית הכנסת בשבת אלא האבל או האונן, יש לקרותו לספר תורה, שלא יראה כנוהג אבלות בפרהסיא. אמנם טוב היה יותר לומר לו מקודם שיצא מבית הכנסת. ור"י אור זרוע פסק לחיובא והתיר לקרותו".

והדרישה (ס"ק ב) הביא את דברי רבינו ירוחם (נתיב כח חלק ב דף רלב)

וז"ל: "כהן אבל מאחר שאינו קורא ראשון אלא מפני דרכי שלום אינו עולה לקרות בתורה בחול ועולה ישראל, ובשבת מותר לעלות לקרוא כל אדם, אפילו שהוא אבל".

עוד הביא הב"ח את דעת המהרי"ל (הלכות קריאת ספר תורה עמ' קנא; הלכות שמחות סע' יב) שכתב: "אבל קורין [אותו] לתורה בחול, אבל לא בשבת". וכתב הב"ח: "משמע דסבירא ליה דבשבת הוי מילתא דפרהסיא, מה שאין כן בחול כשמתפלל בעשרה בביתו ולא חשיב פרהסיא". כלומר, הב"ח הבין שלדעת המהרי"ל האבל אינו יוצא מפתח ביתו לבית הכנסת בימי השבוע רק בשבת [וכמו שפסק הרמ"א (סימן שצג סע' ג) המובא לעיל אות ג]. ולכן כאשר האבל נמצא בשבת בבית הכנסת במעמד ציבור גדול אין להעלותו בפרהסיא משום שזהו "מילתא דפרהסיא", מה שאין כן ביום חול שהוא נמצא בביתו, אין מניעה שיעלה לתורה. ואמנם מכח הבנה זו כתב הב"ח על דברי המהרי"ל: "ולא נראה לי, אלא כל בי עשרה ציבור הוא וחשיב פרהסיא ואין לקרותו לכתחילה, אלא יצא מקודם כמו שכתב הרב ר' מאיר".

גם בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן שנב) תמה על המהרי"ל: "ואמנם לא ידעתי שום טעם למה יהיה מותר לקרותו בחול כיון שאיננו כהן ואין הציבור צריכים לו, ובאמת הוא דעת יחיד בענין זה, ולא קיימא לן כוותיה בחול".

אולם הפרישה (ס"ק ס"י שפד ס"ק ג) הביא את דברי המהרש"ל שכתב בביאור דעת המהרי"ל: "וצריך לחלק, מאחר שהוא

[קריאת התורה] חובת היום אינו דומה לשונה בתורה, והוסיף בהגהת הפרישה: "והא דבשבת אסור, משום דשם רבים, וצריך שלא להראות שהוא אבל, גם שלא להראות שהוא אינו אבל, אלא שב ואל תעשה עדיף".

★

על בדינו חמש שיטות בדין עליה לתורה לכהן אבל כאשר אין כהן אחר:

[א] רי"ץ גיאת - אינו עולה לתורה בשום פנים ואופן, ויעלה ישראל במקומו.

[ב] אור זרוע - חייבים להעלותו לתורה.

[ג] רבנו ירוחם - בימי חול הכהן האבל אינו עולה [ויעלה ישראל במקומו], אולם בשבת רשאי האבל לעלות לתורה.

[ד] מהר"ם מרוטנבורג - בשבת רשאי לעלות לתורה, כי אם לא יעלה הרי זה נראה כאילו הוא "נוהג אבלות בפרהסיא". אלא שעדיף שיצא מבית הכנסת בשעה שמעלים לתורה, אבל אם לא יצא ניתן להעלותו לתורה.

[ה] מהרי"ל - בימי החול רשאי לעלות לתורה, מכיון שהוא "חובת היום". ובשבת לא יעלה, כי "שב ואל תעשה" עדיף.

ולכאורה, ניתן לבאר את שורש המחלוקת אם כהן אבל עולה לתורה בימי השבעה, בחקירה האם אבל הופקע לגמרי מחיוב תלמוד תורה בימי השבעה, או

שהאבל אינו מופקע מלימוד התורה וגם הוא מחוייב בתלמוד תורה, אלא שרבנן תיקנו שחיובו בתלמוד תורה מצטמצם ללימוד דברים מסויימים בימי אבלו [כגון "דברים הרעים" וכיוצא בזה]. ולפי זה, אם האבל מופקע לגמרי מחיוב לימוד התורה, ודאי שגם אינו רשאי לעלות לתורה או לקרוא בתורה. אך אם אינו מופקע מלימוד התורה, וכפי שרואים מכך שחכמים התירו לו ללמוד בדברים הרעים, אם כן יתכן שבמצבים מסויימים חכמים גם התירו לו לעלות לתורה.

★

עוד כתב הטור (סי' ת סע' א) בשם אביו הרא"ש לענין עליה לתורה של אבל בשבת: "ואם קראו את האבל לעלות לתורה צריך לעלות, שאם היה נמנע הוי דבר של פרהסיא. ושמעתי שרבינו תם היו קוראים אותו בכל פעם שלישי, ואירע בו אבלות ולא קראו החזן ועלה הוא מעצמו, ואמר כיון שהורגל לקרות שלישי בכל שבת, הוואה שאינו עולה אומר שבשביל אבלות הוא נמנע והוי דבר של פרהסיא".

ודין זה נפסק בשו"ע (סי' ת סע' א) וז"ל: "ואם קראו את האבל לעלות לתורה צריך לעלות, שאם היה נמנע הוי דבר של פרהסיא. ורבינו תם היו קורים אותו בכל פעם שלישי, ואירע בו אבלות ולא קראו החזן ועלה הוא מעצמו ואמר כיון שהורגל לקרות שלישי בכל שבת, הוואה שאינו עולה אומר שבשביל אבלות הוא נמנע והוי דברים של פרהסיא".

- ה -

האם רשאי אב"ל לעלות לתורה - דברי הפוסקים

בעיקר דין עליה לתורה של אב"ל בימי השבעה, פסק השו"ע (סי' שפד סע') להלכה כדעת הרי"ן גיאת: "אם האב"ל כהן ואין בבית הכנסת כהן אחר אסור לו לעלות לקרות בתורה". ומשמע בפשטות, שאין לאב"ל לעלות לתורה בשום פנים ואופן, בין בימי החול ובין בשבת.

אולם דין זה תמוה, וכפי שכבר העיר הגרי"ד סלובייצ'יק (שיעורי הרב, ענייני תשעה באב, סימן כ) "קיימא לן בשו"ע שמותר לאב"ל לשמוע קריאת התורה (יר"ד סי' שצג סע' א), אך אסור לו לעלות לתורה (סי' שפד סע' ב), וצ"ע מה בין זה לזה".

ותירין הגרי"ד: "ונראה שאין איסור לאב"ל לשמוע קריאת התורה מפני שהוא חלק מסדר היום, וכל שהוא מסדר היום לא נכלל באיסור תלמוד תורה, וכמו שכתב הרמב"ן (תורת האדם עמ' רנו) ונפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תקנ"ד סע' ד). והיינו טעמא מפני שיסוד איסור תלמוד תורה לאב"ל הוא משום דפקודי ה' ישרים משמחי לב, וכל שרגיל לעשות מידי יום אינו משמח את הלב כל כך. ומה שאסור לו לאב"ל לעלות לתורה, היינו מפני שיש איסור מיוחד לאב"ל ללמד תורה לאחרים. ואף על פי שרק הקורא בתורה מלמד תורה לאחרים, ובזמן הזה העולה אינו קורא. מכל מקום אף העולה לתורה נקרא בעל קריאה מדין שומע כעונה, וממילא חשיב על פי דין כמלמד תורה לאחרים. ומשום הכי אף

דקריאת התורה היא חלק מסדר היום, מכל מקום אין היתר לאב"ל אלא לשמוע את הקריאה, מפני שזה הוי כלימוד התורה בינו לבין עצמו, אבל לא להיות עולה לתורה, מפני שהוי בכלל לימוד תורה לאחרים".

ולמעשה יסוד הדברים נמצא בדברי הפרישה (סי' ת ס"ק יב) שכתב: "ואף על פי שכבר כתב [הטור; וכן הוא דעת השו"ע] שמותר לחזור הפרשה, מכל מקום לעלות לקרות בתורה ולהוציא הרבים בגלוי ובפומבי סבירא ליה דאסור, ועי' לעיל (ריש סימן שפד) שפסק בית יוסף בחול אסור לעלות ולקרות". כלומר, למרות שיש סברא להתיר לאב"ל לעלות ולקרוא בתורה משום שזהו "חובת היום" [וכפי שביאר לעיל המהרש"ל את דעת המהרי"ל] כשם שמותר לו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, וכמו שגם מפורש בדעת השו"ע שאב"ל חייב בקריאת התורה [כמבואר לעיל אות ג]. מכל מקום סבר מרן השו"ע ששונה דין עליה לקרוא בתורה, מעצם החיוב לשמוע את הקריאה. וזאת משום ש"לעלות לקרות בתורה ולהוציא הרבים בגלוי ובפומבי סבירא ליה דאסור". ודברי הפרישה מבוארים במה שכתב הגרי"ד שבעליה לתורה נחשב העולה כ"מלמד תורה לאחרים", וזה ודאי אסור לאב"ל בימי השבעה.

- ו -

דין עליה לתורה של אב"ל בשבת

בדין זה פסק השו"ע (סי' ת' סע' א) כדעת הטור והרא"ש, וז"ל: "ואם קראו את

כהן אחר אלא הוא מותר לקרותו, וכאן [בסימן שפד] לא כתב כלום". והיינו מאחר ומתבאר בדברי הרמ"א בדין עליה לתורה של אבל בשבת [בסימן ת] שאם אין כהן אחר בבית הכנסת, מותר להעלות לתורה את הכהן האבל, הרי שדעה זו היא בניגוד לדעת הרי"ף גיאת והשו"ע [בסימן שפד] שגם כאשר אין כהן אחר, האבל הכהן אינו עולה לתורה. ואם כן תמוה מדוע לא השיג הרמ"א שם [סימן שפד] על דברי השו"ע.

הש"ך (סי' שפד ס"ק ג) השיב על תמיהת הב"ח: "ולא קשה מידי דהכא [בסי' שפד] טעמא דאיסורא דאבל אסור בדברי תורה אתא לאשמועינן ומדין אבילות בשבת לא מיירי, אבל התם [סימן ת] דמיירי בכל הסימן מדין איסור אבילות בשבת קאמר דמותר לעלות משום דאם לא כן הוי ליה אבילות דפרהסיא ואין אבילות דפרהסיא נוהג בשבת, והכי משמע התם להדיא". ולפי הסברו של הש"ך יוצא, שגם לדעת הרמ"א מעיקר הדין אין האבל עולה לתורה כלל, ורק בשבת התיר להעלותו כי אי עלייתו לתורה יגרום ל"אבילות בפרהסיא".

או"ם עדיין צריך להבין את גדר הדבר, שהרי אם נאמר שאין לאבל לעלות לתורה, בפשטות הדבר נובע מאיסור תלמוד תורה לאבל, ואם כך, מה ההבדל בין יום חול לשבת, וכשם שביום חול אסור לו לעלות לתורה, מן הדין לאסור עליו לעלות לתורה גם בשבת, ומדוע הטעם "אין אבילות בפרהסיא" מתיר לו את איסור תלמוד תורה, וצ"ע.

האבל לעלות לתורה צריך לעלות, שאם היה נמנע היה דבר של פרהסיא. ורבינו תם היו קורים אותו בכל פעם שלישי ואירע בו אבילות ולא קראו החזן ועלה הוא מעצמו, ואמר כיון שהורגל לקרותו שלישי בכל שבת, הוראה שאינו עולה אומר שבשביל אבילות הוא נמנע, והוי דברים של פרהסיא".

נמצא כי לדעת מרן השו"ע לכתחילה אין לקרוא לאבל לתורה לא בחול ולא בשבת. אך אם קראו לו [בטעות] לתורה, ואם לא יעלה יאמרו הציבור שזהו בגלל שהוא אבל, יש בזה משום "אבילות בפרהסיא" האסורה בשבת. וכן מבואר בספר ערוך השולחן (סי' ת סע' ח) שכתב: "אין לקרות את האבל לעלות לתורה אמנם אם אירע שהש"ך קראו לעלות לתורה בחול לא יעלה, ובשבת יעלה דאם ימנע את עצמו מזה הוי דבר של פרהסיא".

או"ם הרמ"א כתב בחיבורו דרכי משה (סי' ת אות ב) וז"ל: "וכתב הרב רבינו מאיר [מהר"ם מרוטנבורג] היכא דליכא כהן בבית הכנסת בשבת אלא האבל, יש לקרותו לספר תורה שלא יראה כנוהג אבילות בפרהסיא, עכ"ל". ובהגותו על השו"ע כתב הרמ"א בסי' ת סע' א, וז"ל: "וכן אם הכהן אבל ואין כהן אחר בבית הכנסת מותר לקרותו, אבל בענין אחר אסור".

והקשה הב"ח (סימן שפד ס"ק ב) "תימה דבסימן ת בדין שבת כתב הרב [הרמ"א] בהגהות שלחן ערוך, דבאין שם

- ז -

הרגיל לקבל עליה לתורה בקביעות - דינו בשבת שבתוך השבעה

בפתחי תשובה (סי' שפד ס"ק ד) ציין לתמיהה נוספת של האחרונים על הגהת הרמ"א, וז"ל: "עי' בשו"ת חתם סופר (י"ד סי' שנב) שהאריך קצת מדוע השמיט הרמ"א הא דאיתא בהגהות מיימוניות בשם מהר"ם מרוטנבורג, דטוב שיצא מבית הכנסת קודם שיקראוהו לתורה [כפי הובאו דבריו הנ"ל לעיל אות ד]. ובסוף כתב, מכל מקום פשוט במקום דכהן רגיל לצאת מבית הכנסת כדי לקרוא ישראל במקומו, אם כן גם כשהוא אבל ליכא אבלות בפרהסיא כולי האי אם יוצא מבית הכנסת. ומכל מקום אם אינו יוצא וקוראים אותו אין בכך כלום". וכעין זה כתב בערוך השלחן (סימן ת סע' ט) "ורבינו הרמ"א שהשמיט זה, נראה דס"ל דלומר לו אינו כדאי דזה הוי פרהסיא, ולכן טוב שיצא מעצמו קודם קריאת התורה, אבל כשהתחילו לקרות לא יצא דמינכר טובא והוי כפרהסיא".

על פי דברי החתם סופר פסק בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן קל) "בנדון לקרוא ללוי שהוא אבל בקריאת התורה בשבת כשאין לוי אחר", שאם אין לוי אחר "והוא רגיל לעלות בכל פעם, אינו צריך לצאת, שלא יהיה אבלות בפרהסיא [במה שהוא יוצא ואינו מקבל עליה], ויכול לעלות בתור לוי כהרגלו" [התשובה ניתנה במענה לשאלת ידידי רבי מתתיהו דייטש,

רבה של רמת שלמה בירושלים]. המנחת יצחק חיזק את הוראתו בהסתמך על חידושו של מהר"ם בנעט, שאם אין לוי בבית הכנסת עדיף שהכהן יצא לפני קריאת התורה מבית הכנסת, מאשר יקבל שתי עליות, כי יש חשש ברכה לבטלה בברכה שמברך הכהן כאשר עולה לתורה במקום לוי. ואף שרוב הפוסקים דחו את חידושו של מהר"ם בענט ופסקו שהכהן עולה במקום לוי ומברך ללא חשש, אמנם בנדון דידן, שהלוי היחיד בבית הכנסת הוא אבל, עדיף שיעלה לתורה מאשר יצא ואז יעלה הכהן לתורה במקומו ולדעת המהר"ם בנעט יש בזה חשש ברכה לבטלה.

הדברים חזרו ונדפסו על ידי רבי מתתיהו דייטש, בספרו שו"ת נתיבות אדם (סימן עג) שהוסיף עוד סיבה להתיר ללוי אבל המקבל עליה בשבת באופן קבוע לעלות לתורה גם בימי השבעה, על פי דברי הקרבן נתנאל וערוך השלחן [הובאו לעיל אות ב] שהרגיל ללמוד כל יום ח"י פרקים משניות או מי שיש לו שיעור קבוע ללמוד גמרא ופוסקים, רשאי ללמוד אותם בשבת שבימי אבלו. ולכן: "הוא הדין בנידון דידן, דהיינו כיון שיש לו קביעות לעלות לתורה כל שבת, אם כן מותר לו גם בזה השבת בימי אבלו לקיים קביעותו ולעלות לתורה, דמאי שנא ממי שיש לו קביעות לשיעור גמרא או סדר הפרשה עם פרש"י ז"ל, ולכאורה יש לצרף זה לסניף להיתר בשאלה דילן דיכול שפיר לעלות לתורה". והוא מסיים: "תבנא לדינא, מותר

ימנע מלעלות משום אבלות, הוי אבלות בפרהסיא, אך לא נהוג כמותו".

אך יתכן שדברי הגרי"ש נאמרו רק אם האבל רגיל לעלות לתורה מעצמו, אך אם קראו לו לעלות לתורה, ודאי שעליו לעלות שהרי אם ימנע מלעלות הרי זה "אבילות בפרהסיא".

אמנם מובא בשם רבי שלמה זלמן אויערבך (הליכות שלמה תפילה פי"ח סעיף יב) ש"בבית הכנסת שנוהגים בכל ליל שבת שהקהל מברכים את הרב או שאר אנשים כגון הגבאי וכדומה בברכת "שבת שלום", יש לנהוג כן גם אם הוא בתוך שבעת ימי האבלות". כי "נראה שעל ידי זה שנמנעים הו"ל כאבילות בפרהסיא, וכמו שקוראים לעלות לתורה אדם כזה, הוא הדין נמי דמותרים בשאלת שלום". ומבואר שהגרש"ז נקט להלכה שמותר לקרוא להעלות לתורה למי שאם לא יעשו כן, יתפרש הדבר כ"אבילות בפרהסיא".

וידידי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, מחבר ספרי משיב משפט, סיפר לי שכאשר ישב זקנו הגר"ע יוסף שבעה על פטירת בנו רבי יעקב יוסף, עלה לתורה הן בשבת שבתוך השבעה, והן ביום חמישי שבו קמו מהשבעה. וכאשר נשאל על כך, ענה הגר"ע כי בשבת מאחר והוזמן לעלות לתורה, ורגיל הוא לעלות מידי שבת בשבתו, אם לא יעלה לתורה הרי זה "אבילות בפרהסיא". וביום חמישי שבו קמו מהשבעה, מאחר וכבר הוזמן לעלות לתורה, צירף דעת הסוברים שעצם ההזמנה מוציאה מהשבעה.

לאותו לוי שהוא אבל לעלות לתורה בשבת שבתוך ימי אבלו, כיון דהוקבע בכך לעלות כל שבת במקום לוי בבית כנסת זה, הוי ליה אבלות דפרהסיא, ואינו צריך לצאת לפני קריאת התורה".

יחד עם זאת, בספר ערוך השלחן (סי' ת סע ח) הביא את דברי השו"ע על רבינו תם שעלה לתורה בעצמו בשבת שבימי אבלותו כדי שלא לנהוג אבלות בפרהסיא, וכתב: "ואם יש ללמוד מרבנו תם על איש אחר צ"ע, דשאני רבנו תם דהיה גדול הדור וניכר לכל שזהו משום אבלות, ולא כן באחר אף שהוא גדול בתורה". ומשמע מדבריו שגם לאדם שיש לו קביעות בבית הכנסת לקבל כל שבוע עליה, אין לתת עליה בימי אבלו, ו"שאני רבנו תם דהיה גדול הדור וניכר לכל שזהו משום אבלות", וצ"ע.

וכן נקט הגרי"ש אלישיב למעשה (ציוני הלכה, אבילות עמ' שצט) שלא נהגו להלכה כדברי רבינו תם "משום שבעצם הדבר שאינו עולה לתורה אין זה מעשה אבלות, ומה שמבינים ממה שרגיל לעלות בכל שבת ועתה נמנע, אין זה נחשב פרהסיא". ונימק את הוראתו, כי "אבילות בפרהסיא" אינה אלא כשעושה "מעשה אבלות, כלבישת בגד קרוע או הליכה ללא נעליים, מה שאין כן בהימנעות מלבוא לבית הכנסת, אין זה מעשה אבלות. ומה שהכל מבינים שהימנעותו משום אבלות, אין זו אבלות בפרהסיא. ורק רבנו תם סבר שאבל הרגיל לעלות לתורה בכל שבת מותר לו לעלות בשבת שבתוך שבעת ימי האבלות, שאם

- ח -

האם רשאי אבֵל לקרוא בתורה

הרב אליעזר רוט, רב ומו"צ בבני ברק, דן בספרו תורת חיים וחסד (קריאת התורה סימן א) בשאלה: "כשבעל קורא הוא אבֵל תוך שבעה, ואין אחר שיודע לקרוא, האם האבֵל יקרא בתורה" [ובתוך דבריו דן גם בשאלה: "כשהמנין מצומצם והאבֵל משלים, האם יש חיוב לקרוא בתורה"].

בתחילת דבריו, הביא את דברי הרי"ן גיאת הנ"ל [אות ד] שאם האבֵל כהן ואין שם כהן אחר אלא הוא, אסור לו לעלות לתורה, וביאר שהטעם הוא "הואיל וסגי לישראל שיקרא במקומו". ולפי זה: "היינו טעמא דאסור, מפני שאפשר לישראל לקרות במקומו. ושמענין דכשאי אפשר לישראל לקרות במקומו, דמותר לו לקרות. ובטעמא דמילתא, כתב הפרישה [לעיל אות ד] שהביא מהמהרש"ל שכתב, דאחר שהוא חובת היום אינו דומה לשונה בתורה.

לסיכום:

[א] חיוב אבֵל קריאת התורה – שנוי במחלוקת המחבר והרמ"א. בדברי המחבר מפורש שאבֵל חייב בקריאת התורה, ונתבאר שזהו מ"כיון שהקריאה היא **מסדר היום**, אין בה משום איסור תלמוד תורה". ובדעת הרמ"א הדבר צ"ע. ונפקא מינה לנדון:

[ב] **צירוף אבֵל להשלמת מנין לקריאת התורה.**

למעשה פסק בתשובות והנהגות, שלענין **לשמוע הקריאה** רשאי האבֵל לשמוע את הקריאה, אבל לענין **להצטרף למנין לקריאת התורה**, כדאי **להחמיר** לחשוש שאבֵל פטור מקריאת התורה, וממילא אינו מצטרף להשלים לעשרה. וכל זה רק **לבתחילה**, אבל מעיקר הדין יש לסמוך על הצד שהאבֵל חייב בקריאת התורה, ולצרפו למנין לקריאתה התורה.

אך הציץ אליעזר בספרו שו"ת אבן יעקב והגר"ע יוסף נקטו שאבֵל **מצטרף למנין** קריאת התורה, שכן בכלל **חובת היום היא**.

וחזינן דאף על פי דאבֵל אסור בתלמוד תורה, מכל מקום בקריאת התורה, שפיר מצטרף למנין, ושפיר קורא בתורה".

ובהמשך דבריו הוסיף עוד טעם להיתר: "והנה יעו' בפתחי תשובה (יו"ד

סי' ת ס"ק ה) שהביא משו"ת דת אש (סימן ו) דאם אירע לאבֵל **שבשבת** שבתוך ז' ימי אבֵלו הוא חיוב לעלות לתורה, כגון אם אשתו יולדת, מותר לעלות לתורה, שאם לא יעלה תהיה **אבלות בפרהסיא**, עי"ש. ולכאורה גם בנדון שאלתינו, אם האבֵל הוא הבעל קורא ואין אחד שיודע לקרוא, דומה למי שהוא חיוב לעלות לתורה, שאם לא יעלה תהיה **אבלות בפרהסיא**".

וכן נקט להלכה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"ב עמ' רכז) על פי דברי שו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' יא) שמותר לבעל קורא קבוע לקרוא בתורה כמנהגו "שהרי אם לא יעשה כן, הוי **אבילות בפרהסיא בשבת**, וכן לא יעשה".

[ג] אבל בעליה לתורה – השו"ע הכריע שאין לאבל לעלות לתורה בשום פנים ואופן, בין בימי החול ובין בשבת. אך אם קראו לו [בטעות] לתורה, בחול לא יעלה, ובשבת יעלה שאם ימנע את עצמו מזה זוהי "אבלות בפרהסיא" שנאסרה בשבת.

[ד] כהן או לוי הרגילים לקבל עליה לתורה בקביעות – נקטו הפוסקים [מנחת יצחק, נתיבות אדם] שרשאים לעלות לתורה בשבת, שאם לא כן זו "אבלות בפרהסיא". וכן כתב הגר"ע יוסף (חזון עובדיה ח"ג עמ' רלא). אך לדעת ערוך השלחן נראה שלא יעלו, וכן הורה הגרי"ש אלישיב.

[ה] קריאת בתורה על ידי אבל הרגיל לקרוא בתורה – כתבו הגר"ע יוסף ובספר תורת חיים וחסד, שרשאי לקרוא.

★ ★ ★

ואמנם בדברים שנתבארו לעיל עדיין לא נתברר די הצורך ההבדל המבואר בדעת הרמ"א בין קריאת התורה בשבת לקריאת התורה בימי שני וחמישי: ראשית, במה שהתיר לאבל לצאת לבית הכנסת רק בשבת, ושנית, במה שכתב שאם אין כהן בבית הכנסת, רשאי הכהן האבל לעלות לתורה רק בשבת.

להבנת הענין, נעיין ביסודות חיוב קריאת התורה בשבת ובימי שני וחמישי, כדלהלן.

– ז –

גדר חיוב קריאת התורה בשבת ובימי שני וחמישי

במסכת בבא קמא (פכ, א) מובא, כי אחת מעשר התקנות שתיקן עזרא הסופר היתה "שקורין במנחה בשבת, וקורין בשני וחמישי". הקשתה על כך הגמרא: "והא מעיקרא הוה מיתקנא, דתניא (שמות טו, כב) וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיהו נה, א) 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".

ומבואר איפוא, כי התקנה לקרוא בתורה בשבת במנחה ובימי שני וחמישי היתה כבר מזמנו של משה רבנו, שנים רבות לפני עזרא. ותירצה הגמרא, שתקנת עזרא היתה שיהיו קוראים בשני וחמישי ושבת שלושה בני אדם, ושלא יקראו בכל פעם פחות מעשרה פסוקים.

ברם הרי"ף במסכת מגילה (יג, א בדפי הרי"ף) כתב, וז"ל: "ירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) משה תיקן [לישראל שיהיו קוראים בתורה] בראשי חדשים ושבת וימים טובים וחול המועד, ועזרא תיקן בשני וחמישי ובמנחה". ואמנם המג"א (או"ח סימן קלה ס"ק א) הקשה על פשטות משמעות דברי הרי"ף, שעזרא תיקן את עיקר קריאת התורה בשני וחמישי ושבת במנחה, מהמפורש בגמרא בכבא קמא שהתקנה היתה כבר מזמנו של

משה רבנו, וכתב ליישב: "והא דכתב הרי"ף שעזרא תיקן בשני וחמישי, היינו מנין הקרואים, כדאיתא בגמרא [בבא קמא שם] ואם כן משה תיקן מנין הקרואים בשבת וביום טוב וראש חודש וחול המועד, וכן משמע ברמב"ם".

וכוונתו לדברי הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק יב הלכה א) שכתב: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת תורה. ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם, ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים". ומשמע מדברי הרמב"ם, שעיקר תקנת הקריאה בתורה בשני וחמישי היתה של משה רבנו ולא של עזרא [ועזרא רק תיקן שיעלו לתורה בקריאה זו שלוש בני אדם, ושלא יקראו בכל פעם פחות מעשרה פסוקים]. ולמד מכך המג"א, שמסתמא כן היא גם דעת הרי"ף.

- י -

תקנת הקריאה בשבת מדין "שמיעת התורה" ובשני וחמישי מדין "לימוד התורה"

והנה דברי הרמב"ם במה שכתב שהתקנה לקרוא בתורה בשני וחמישי היא כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא "שמיעת התורה" טעונים ביאור, מהו גדר זה של הקריאה משום "שמיעת התורה", וצ"ע.

כמו כן המעיין בהגהות רבי עקיבא איגר על גליון השו"ע (שם) יראה שצ"ע על דברי המג"א את לשון הרי"ף על פי הירושלמי. ומשמע שכוונתו לקיים את דברי הרי"ף כפשטותם, והיינו שיש לפנינו שתי תקנות נפרדות לקריאת התורה:

[א] על ידי משה רבנו - לקרוא בתורה מידי שבת.

[ב] על ידי עזרא - לקרוא בתורה בימי שני וחמישי ובשבת במנחה.

ואולי לדעת רעק"א, סבר הרי"ף שנחלקו הבבלי והירושלמי מי תיקן את קריאת התורה בשני וחמישי, לדעת הבבלי התקנה היתה מימות משה רבנו, ואילו לדעת הירושלמי עזרא תיקן זאת. והכריע הרי"ף כדעת הירושלמי.

ורצייתי לחדש שטעמן של תקנות אלו חלוק במהותן: תקנת משה רבנו היתה מדין "שמיעת התורה", ולא מדין "לימוד תורה". שכן מטרת התקנה היתה "לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה וכו' כדי להשלימה לְעַם מצוות וחוקים" (משנה ברורה סי' קלה ס"ק ח בשם האור זרוע). ומתבאר שעיקר מטרת התקנה היה כדי שישמעו את הקריאה, על מנת להשלים את סדר קריאת התורה.

ואילו תקנת עזרא היתה מדין "לימוד התורה", וכמובא בגמרא שהטעם לתקנה היה שלא יהיו שלשה ימים בלא תורה.

- יא -

אין היתר לאבל להשתתף בה, ככל דין תלמוד תורה שאבל נאסר בו.

ומתורצת תמיהת הב"ח על הרמ"א, מדוע השיג הרמ"א רק על דברי השו"ע בדין קריאת התורה בשבת [בסימן ת] וכתב שאם אין כהן בבית הכנסת, רשאי הכהן האבל לעלות לתורה, ולא השיג על דבריו בעיקר דין קריאת התורה לאבל [בסימן שפד] שלדעת השו"ע אין הכהן האבל עולה לתורה. שכן אמנם הסכים הרמ"א לדעת מרן השו"ע שביום חול אין הכהן האבל עולה לתורה, משום שהקריאה בתורה היא מדין "לימוד תורה", האסורה על האבל. ורק בדין קריאת התורה בשבת, שעניינה "שמיעת התורה", סבר הרמ"א שאין איסור לאבל לעלות בתורה, שהרי האבל אסור רק בתלמוד תורה ולא בשמיעת התורה.

וכן מתורצת תמיהת החתם סופר והאחרונים על הרמ"א, שהשמיט את דברי הגהות מיימוניות בשם מהר"ם מרוטנבורג, שטוב שיצא האבל מבית הכנסת קודם שיקראוהו לתורה, שהרי לפי המבואר, בשבת - קריאת התורה הוא מדין "שמיעת התורה", שאין בזה איסור לאבל, וברור שאינו צריך לצאת מבית הכנסת אלא להמשיך ולשהות ולשמוע את קריאת התורה [כל עוד אין זה מדין תלמוד תורה, שאבל אסור בו].

אם כנים הדברים, הרי שלפנינו דרך חדשה לבאר את דעת הרמ"א שהבדיל בין קריאת התורה בשבת לקריאת התורה בימי שני וחמישי, כמבואר בדבריו שהתיר לאבל לצאת לבית הכנסת רק בשבת, ובמה שכתב שאם אין כהן בבית הכנסת, רשאי הכהן האבל לעלות לתורה רק בשבת.

ולפי האמור יש לומר שהרמ"א סבר כי טעם האיסור לאבל לעלות לתורה הוא מדין תלמוד תורה שהאבל נאסר בו, וכפי שנתבאר לעיל [אות ה] בדברי הפרישה והגרי"ד, שבעצם שמיעת הקריאה בתורה שהיא חלק מסדר היום, אין כל איסור לאבל, מפני שיסוד איסור תלמוד תורה לאבל הוא משום דפקודי ה' ישרים משמחי לב "וכל שרגיל לעשות מידי יום אינו משמח את הלב כל כך". ורק לעלות לתורה נאסר על האבל, בגלל האיסור המיוחד לאבל ללמד תורה לאחרים.

ומאחר ונתבאר שקריאת התורה בשבת וקריאת התורה בשני וחמישי חלוקות ביסודן, מקום גדול יש לחלק בדינו של האבל, שלדעת הרמ"א רשאי לצאת לבית הכנסת רק בשבת, כי בקריאת התורה של שבת שיסודה מדין "שמיעה" אין האבל נאסר, שהרי בשמיעה אין איסור תלמוד תורה. מה שאין כן בקריאת התורה בשני וחמישי, שהיא מדין "לימוד תורה", ודאי

ולפי חידוש זה יוצא, שבקריאת התורה בשני וחמישי, אין האבל רשאי לעלות בתורה, ולא לקרוא בתורה, וגם אינו מצטרף להשלים מנין לקריאת התורה, משום שהוא מופקע מחיוב הקריאה שעניינו "לימוד תורה", שאבל אסור בו.

מה שאין כן בקריאת התורה בשבת, שבה שפיר רשאי האבל לעלות בתורה, וגם לקרוא בתורה, ואף להצטרף להשלים מנין לקריאת התורה, מכיון שגדר החיוב בקריאת התורה בשבת הוא משום "שמיעת התורה", שאבל מותר בה, כיון שהיא חלק מסדר היום.



סימן ח

ביקור חולים וניחום אבלים - מה קודם

- א -

ביקר חולים, דכתיב (בראשית יח, א) וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאַלְנֵי מִמְרָא, אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים, דכתיב (בראשית כה, יא) וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיִּבְרָךְ אֱלֹקִים אֶת יִצְחָק, אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים, דכתיב (דברים לד, ו) וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִי, אף אתה קבור מתים".

מפשטות דברי חז"ל הנ"ל נראה כי ביקור חולים וניחום אבלים הן מצוות מהתורה, וכך אמנם נקט בעל הלכות גדולות, במנין תרי"ג המצוות: "ואלו הם מצוות קום עשה, קריאת שמע ותפילין... לקבור מתים, לנחם אבלים, לבקר חולים". לדעת הבה"ג מצוות ביקור חולים וניחום אבלים הן מצוות עשה מהתורה כקריאת שמע והנחת תפילין.

וכן מפורש בדברי רבנו יונה במסכת ברכות (יא ב מדפי הרי"ף ד"ה מתני' קברו את המת) "תנחומי אבלים מדאורייתא, דבכלל גמילות חסדים הוי, וגמילות חסדים מן התורה, דכתיב והודעת להם את הדרך, זו גמילות חסדים".

או"ם הרמב"ם (הלכות אבלות פי"ד ה"א) כתב: "מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ואלו הם גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור". ומשמע

מצוות ביקור חולים הוזכרה במסכת בבא מציעא (ל, ב) בדרשת רב יוסף על הפסוק (שמות יח, כ) "וְהִזְהַרְתָּ אֹתָהֶם אֶת הַחֲקִים וְאֶת הַתּוֹרָה וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן": "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם - זֶה בֵּית חֵייהֶם. אֶת הַדֶּרֶךְ - זֶה גַּמְלִיּוֹת חֲסִידִים. יֵלְכוּ - זֶה בִּיקוּר חוֹלִים. בָּהּ - זֶה קְבוּרָה. וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה - זֶה הַדִּין, אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן - זֶה לַפְנִים מִשּׁוֹרֵת הַדִּין".

מצוות ניחום אבלים הוזכרה בסוגיית הגמרא במסכת סנהדרין (ע, ב) "כל דבר שהוא מצוה ודבר עבירה אינו נעשה בן סורר ומורה. דבר מצוה - תנחומי אבלים, דבר עבירה - תענית ציבור".

ובמסכת סוטה (יד, א) נמנו מצוות ביקור חולים וניחום אבלים במצוה הכללית של "והלכת בדרכיו", כדברי רבי חמא ברבי חנינא: "מאי דכתיב (דברים יג, ה) אַחֲרַי ה' אֱלֹקֵיכֶם תֵּלְכוּ, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר (דברים ד, כד) פִּי ה' אֱלֹקֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא - אלא הלך אחר מידותיו של הקב"ה. מה הוא מלביש ערומים, דכתיב (בראשית ג, כא) וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם, אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה

- ב -

עוד הקשה בשו"ת תשובות והנהגות על הרמב"ם: "אמאי חשיב ביקור חולים וניחוס אבלים במצות עשה דואהבת לרעך כמוך ולא במצות צדקה, שאינה רק בכסף, אלא לתת לחברו די מחסורו. ולסעוד חולה ולבקרו, או לנחם אבלים בצערן, גם כן בכלל זה. ולמה פירש הרמב"ם שאינו אלא מדבריהם מכח ואהבת לרעך כמוך. ואני תמה שביקור חולים הוא צורך ממש, וכן ניחוס אבלים, ולמה המצוה רק מדרבנן".

ומחמת קושיא זו חידש הגר"מ שטרנבוך: "ולענ"ד נראה פשוט שאם יש לחולה צורך במבקרים שיסעדהו בדיבורים, או במעשים, או בדברי חיזוק, או בתפלה וכדומה חייבים מהתורה. ומה שכתב דהמצוה מדבריהם, היינו בגוונא שאינו צריך למבקרים שיש אצלו מספיק מבקרים, ובאבלים יש לו מספיק מנחמים. ואעפ"כ ראוי לכל אחד להשתדל לזכות במצוה זאת, שמדבריהם ראוי לקיים את המצוה משום ואהבת לרעך כמוך".

ומבואר בדבריו שלעתים חיוב ביקור חולים וניחוס אבלים מהתורה, ולעיתים החיוב מדרבנן, וכפי שסיכם הרב שטרנבוך: "כשזהו צרכו הוא בכלל צדקה וגמילות חסדים שהם מהתורה גם לרמב"ם. ורק ביש לו צרכו, מצוה מדבריהם איכא לנחם אבלים ולבקר חולים".

שסבר כי מצוות אלו אינן חיוב מהתורה אלא מדרבנן. ודבריו תמוהים, כפי שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תקצב) "עיינן ברבנו יונה שפירש שניחומי אבלים דאורייתא, שבכלל גמילות חסדים היא, ותמוהים דברי הרמב"ם שאינו אלא מדבריהם לבד".

ואכן דברי הרמב"ם מבוארים על פי מה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו שם: "אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל וְאַהֲבַת לְרֵעֵךְ פְּמוֹךְ". ובהשקפה ראשונה הדברים נראים כסותרים מיניה וביה בתוך כדי דיבור, שהרי אם ביקור חולים וניחוס אבלים נכללו במצות 'ואהבת לרעך כמוך', משמע שחיובם מהתורה, ואילו הרמב"ם כתב במפורש שמצוות אלו "מדבריהם". וביאר הגר"ח קנייבסקי בספרו ארחות יושר (אות ג, גמילות חסדים) "דמדאורייתא הוא מצוה כללית גמילות חסדים, וזה אין שיעור, ואין חייב כל היום לעסוק בגמ"ח. אבל כשחכמים קבעו מצות ניחוס אבלים, הוי מצוה מדרבנן, ודוחה שאר חיובים". כלומר, מהתורה יש מצוה כללית של גמילות חסדים, הנכללת במצות "ואהבת לרעך כמוך", שאין לה שיעור. וחכמים קבעו את "שיעור" המצוה בחיוב לבקר חולים ולנחם אבלים.

נמצא לפי דבריו, שחיוב מצוות ביקור חולים וניחוס אבלים מדרבנן, וכאשר מקיים מצוות אלו כראוי הוא מקיים בזה מצות 'ואהבת לרעך כמוך' מהתורה.

שיטת הרמב"ם - ניחום אבלים קודם לביקור חולים

מדברי הגמרא והרמב"ם שהזכירו את מצוות ביקור וחולים וניחום אבלים בצוותא, לא נראה שיש לאחת המצוות עדיפות על השניה. אולם בהמשך דבריו חידש הרמב"ם (שם הלכה ז) "יראה לי שנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים". וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלה ס"ק יא) "ניחום אבלים קודם לביקור חולים".

המגדל עוז על הרמב"ם (שם) כתב על דברי הרמב"ם "זו היא סברתו", ומשמע מדבריו שאין מקור בש"ס לדברי הרמב"ם. אולם האור שמח (שם) ציין מקור לדברי הרמב"ם מהגמרא במסכת שבת (יב, ב) "בקושי התיירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת", ומדויק בלשון הגמרא כי סדר הדברים הוא: ניחום אבלים ולאחר מכן ביקור חולים.

בטעם קדימות ניחום אבלים לביקור חולים, כתב הרמב"ם "שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים", ולכן יש להקדימו לביקור חולים שעושה חסד עם החיים בלבד. וכתב האגרות משה (או"ח ח"ד סימן מ אות יא) בביאור דבריו: "בניחום אבלים איכא תרתי ענינים. חדא, לטובת אבלים החיים, שהם טרודים מאד בצערם, מחוייבים לדבר על לבו ולנחמו, שבשביל זה הרי גם כן מחוייבים לילך לביתו למקום שהוא נמצא. ושנית,

לטובת המת כדאיתא בשבת (קנב, א) א"ר יהודה מת שאין לו מנחמים הולכים עשרה בני אדם ויושבים במקומו, ומסיק עובדא מת שאין לו מנחמים שבכל יומא הווה דבר ר' יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה ואיתחזי ליה בחלומי דר' יהודה ואמר ליה תנוח דעתך שהנחת את דעתי".

בניחום אבלים יש "טובה למתים", כמה שהמנחמים באים למקום שיושבים שבעה או לביתו של הנפטר, וכפי שמסופר על שכנו של רב יהודה שמת בלא מנחמים, ורב יהודה דאג לכך שישבו עשרה בני אדם במקומו, ולאחר השבעה נגלה המת בחלום לרב יהודה ואמר לו "תנוח דעתך שהנחת דעתי". וביאר המאירי (שם) "מת שאין לו מנחמים באים עשרה בני אדם כל שבעה ויושבים להם בבית ששם מת, ובאים אחרים ומקיפים אותם כאלו הם הצריכים לנחם, וזהו כבודו של מת". ודין זה נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שעו ס"ג) "מת שאין לו מנחמים, הולכים עשרה בני אדם ויושבים במקומו". ובתשובות והנהגות (ח"א סי' תרצא) הוסיף: "דמה שמכבדים הנפטר הוי תיקון לנשמתו, וכשם שבהלוויתו כשחולקים לו כבוד יש לו בזה תיקון, כן כשבאים לנחמו נמי הוי תיקון, וכל שכן אם מדברים שם מפעולות הנפטר וממעשיו הטובים וממליצים טוב על נשמתו, ויש לו בזה תיקון גדול מאד".

ומסיים האגרות משה: "הרי ממילא ידענן, דכשיש מנחמים איכא בזה גם טובת המת, ומטעם זה כתב הרמב"ם

בפי"ד מאכל ה"ז, יראה לי שנחמת אבלים קודם לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסדים עם החיים ועם המתים". ומאחר ובניחום אבלים, המנחם גומל חסד הן עם החיים והן עם המתים, ואילו בביקור חולים גומל חסד רק עם החיים – חידש הרמב"ם שיש להקדים ניחום האבלים לביקור החולים.

- ד -

הרדב"ז (שם) הקשה על הרמב"ם: "אם לא שאמרה רבנו הייתי אומר איפכא, דביקור חולים קודם, שיש בו כאילו שופך דמים, דאמר רב דימי כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה, ונחמת אבלים לית בה חד מהני".

כוונת הרדב"ז להקשות מדברי הגמרא במסכת נדרים (מ, א) "מעשה בתלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא שחלה. לא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס רבי עקיבא לבקרו, ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו חיה [רבי עקיבא ראה שחדרו של החולה מלוכלך וניקהו, ובזכות זאת החולה הבריא]. אמר לו [החולה] רבי החייתיני [בזכות מעשיך]. יצא רבי עקיבא ודרש כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים". ועוד אמרו שם: "כי אתא רב דימי, אמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה". והקשה הרדב"ז, שמדברי הגמרא בנדרים לכאורה מוכח כי מצות ביקור חולים עולה לאין ערוך על חשיבות מצות ניחום אבלים, שהרי המקיימה "גורם

לחולה שיחיה" והנמנע ממנה "כאילו שופך דמים". ואם כן, מצוה גדולה זו צריכה להיות קודמת למצות ניחום אבלים.

העמק ברכה (גמילות חסד שבגופו אות ב) הביא את קושיית הרדב"ז, וכתב: "ולכאורה היה נראה לומר דכוונת הרמב"ם שניחום אבלים גמילות חסדים עם החיים ועם המתים, היינו שמקיים בזה שתי מצות, גמ"ח עם החי וגמ"ח עם המת, ושתי מצות עדיפות יותר ממצוה אחת גדולה אפילו כבקר חולים". העמק ברכה מיישב את קושיית הרדב"ז, שעד כמה שמצות ביקור חולים חשובה וחיונית מאין כמוה, ברם סוף כל סוף, בביקור חולים מקיים מצוה אחת ואילו במצות ניחום אבלים מקיים במעשה אחד שתי מצוות. ולכן סבר הרמב"ם שמצות ניחום אבלים שמקיים במעשה אחד שתי מצוות, קודמת לביקור חולים שמקיים מצוה אחת במעשה אחד.

אולם העמק ברכה הקשה על ביאור זה ברמב"ם מדברי הגמרא במסכת בבא מציעא (לב, ב) "אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. הרי להדיא דאף שבפריקה מקיים בזה שתי מצוות [א] מצות פריקה [ב] ומצות מניעת הצער בעלי חיים, דהוי מצוה בפני עצמה אי הוי דאורייתא, אפילו הכי בשונא לטעון עדיף יותר משום דהוי מצוה גדולה כדי לכוף את יצרו. הרי דמצוה אחת גדולה עדיף יותר משתי מצוות".

ולכן הסביר העמק ברכה את דברי הרמב"ם בדרך אחרת: "וצריך לומר

דסבר דמצוה כזו [ניחום אבלים] שהיא גמ"ח עם החיים והמתים, היא יותר גדולה אפילו ממצות בקור חולים". לדעת הרמב"ם, קדימותה של מצות ניחום אבלים לא נובעת בגלל שמקיים בה שתי מצוות, אלא בגלל המעלה הגדולה שבעצם קיומה של מצות ניחום אבלים, עולה אף על מצות ביקור חולים. ולפיכך למרות שמצות ביקור חולים אכן גדולה ומיוחדת, מצות ניחום אבלים שגומל חסד עם החיים והמתים, גדולה יותר ממנה.

- ה -

ביקור חולים - כשהחולה מסוכן וכאשר לא נשקפת סכנה לחייו

האגרות משה (יו"ד ח"א סימן רכב) מתרץ את קושיית הרדב"ז, בהגדרת חיוב ביקור חולים שאינו רק במצב של "פיקוח נפש", שאם לא יבקרו את החולה ויטפלו בצרכיו, הוא עלול להסתכן ולמות ח"ו, אלא גם במצב שאין "פיקוח נפש" ולא נשקפת סכנה לחיי החולה.

האגרות משה מוכיח זאת מהגמרא בנדרים, ובכך מיישב את דברי הרמב"ם: "משמע שמצוות ביקור חולים הוא אף בחולה שאין בו סכנה, דאם היה רק באופן שיש פיקוח נפש, איך פסקו דניחום אבלים קודם לביקור חולים. וכן עובדא דרבי עקיבא בנדרים שלא נכנסו חכמים לבקרו, צריך לומר שהיה באופן שלא היה בזה פיקוח נפש, שלכן הקילו".

כלומר, מוכרחים לומר שיש חיוב לבקר גם חולה שאין בו סכנה, שהרי לא יעלה על הדעת שבמעשה עם רבי עקיבא, החולה היה במצב של פיקוח נפש, וחבריו לא באו לבקרו. ברור איפוא, שהחולה לא היה מסוכן, ולכן הקילו חבריו ולא ביקרוהו, ואילו רבי עקיבא חידש שחייבים לבקר גם חולה שאין בו סכנה.

ועל פי זה יש לומר כי דברי הרמב"ם שניחום אבלים קודם לביקור חולים, נאמרו רק בחולה שאין בו סכנה, אבל בחולה שיש בו סכנה גם הרמב"ם מודה שהחיוב לבקר קודם לכל דבר אחר, וכן ביאר האגרות משה בהרחבה בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ג] "שאיירי הרמב"ם כשידוע לו שיש שם מי שיעשה צרכי החולה, דאם לא כן אף שיש שם בניחום אבלים תרתי, ואפילו היה יותר מזה, היה צריך לילך אל החולה, דפיקוח נפש דוחה כל המצות. אבל כוונת הרמב"ם הוא דמצד חשיבות המצוות מצד עצמן הרי ניחום אבלים קודם מביקור חולים שאית בה תרתי, שלכן כשליכא ענין פיקוח נפש, שידוע שיש שם מתעסקים, שעל כל פנים חייב כל אחד לבקר החולה, צריך לילך לנחם האבלים".

ומפיים האגרות משה: "ולא קשה כלום מה שהקשה הרדב"ז מהא דביקור חולים יש בו ענין פיקוח נפש". על פי האמור לעיל מתורצת קושיית הרדב"ז שרצה להוכיח מהגמרא בנדרים שמצות ביקור חולים קודמת היות והנמנע ממנה

לפי דברי המהרש"ם והחדרי דעה, פסקיהם של הרמב"ם והרמ"א להקדים ניחום אבלים, נאמרו איפוא, כשהביקור נועד לכבד את החולה, לשמחו או לבקש עליו רחמים, ובאופנים אלו יש להעדיף ולהקדים את ניחום האבלים, שיש בו גמילות חסד עם החיים ועם המתים. אבל כשיש "תועלת" לחולה בביקור, או כשהביקור נועד "לפקח על רפואתו", יש להקדים ולבקר את החולה ורק אחר כך לנחם אבלים.

ובדבריהם פסק הגר"ע יוסף (חזון עובדיה ח"א עמ' לב). והגר"ש אלישיב (ציוני הלכה אבלות, עמ' שטו) אמר: "ברור שדברי הרמב"ם הם דווקא כשאין בביקור חולים סרך פיקוח נפש, שגלוי וידוע לנו בבירור שכל ענייני רפואתו וצרכיו מסודרים על הצד הטוב ביותר, וכל הביקור הוא חסד בעלמא, רק בכהאי גוונא חידש הרמב"ם שניחום אבלים קודם. והרדב"ז חולק שאף בזה ביקור חולים קודם משום לא פלוג, הואיל ולפעמים יש בזה פקוח נפש, לכן לעולם ביקור חולים קודם". שוב נשאל הגר"ש: "כשידוע שאין חשש פיקוח נפש במצבו של החולה, אבל בביקורו יוכל לסייעו בייעוץ וכדומה, האם קודם לניחום אבלים", והשיב: "כל שמביא לחולה תועלת מעשית, ולא רק חסד בעלמא, קודם לניחום אבלים, ואע"פ שאין חשש פיקוח נפש".

"כאילו שופך דמים", כי ודאי גם הרמב"ם מודה שיש להקדים את מצות ביקור חולים, כשיש סכנת נפשות. ודבריו שניחום אבלים קודם לביקור חולים נאמרו רק אם לא נשקפת סכנה לחולה, אם יתעכב ויבוא לבקרו לאחר שילך לנחם את האבלים.

- ו -

ביקור חולים - כאשר הביקור נועד לכבוד בעלמא

ויש פוסקים, שהורו להקדים ביקור חולים לניחום אבלים, לא רק כשהחולה נמצא בסכנת פיקוח נפש, אלא גם כאשר יש "תועלת" לחולה בביקור, או כשהביקור נועד "לפקח על רפואתו", כמבואר בדברי המהרש"ם (דעת תורה יו"ד סי' שלה סעי' י) שכתב על דברי הרמ"א "ניחום אבלים קודם לביקור חולים", וז"ל: "ולענ"ד נראה היכי דיש סברא בתועלת להחולה בביקורו, ביקור חולים קודם לכולי עלמא, דהא הוי כשופך דמים [אם אינו מבקרו]. וכאן מיירי שאינו אלא לכבוד".

וכן נקט החדרי דעה (סי' שלה סעי' י) שכתב על דברי הרמ"א: "נראה פשוט דהיינו דוקא לענין ביקור בעלמא לשמחו ולבקש עליו רחמים, דזה שייך גם בניחום אבלים, אבל לפקח על רפואתו זה ודאי קודם לכל דבר".

ביקור חולים וניחום אבלים - כאשר "אפשר לקיים שניהם"

האור שמח הקשה על חידושו של הרמב"ם שמצות ניחום אבלים קודמת למצות ביקור חולים, מדברי הגמרא במסכת סוכה (מא, ב) "תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר, כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו. הולך לבית הכנסת, לולבו בידו. קורא קריאת שמע ומתפלל, ולולבו בידו. קורא בתורה ונושא את כפיו, מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים, לולבו בידו. נכנס לבית המדרש, משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו". ומדויק בדברי הגמרא שהיו מקדימים לבקר את החולים בטרם היו הולכים לנחם אבלים.

ובאמת הרא"ש (סוכה פרק שלישי סימן לב) גרס בגמרא "הולך לנחם אבלים ולבקר חולים, לולבו בידו". ברם הרמב"ם כתב בהלכות לולב (פ"ז הכ"ד) כגירסת הגמרא שלפנינו: "כך היה המנהג בירושלים. יוצא אדם מביתו שחרית, ולולבו בידו. ונכנס לבית הכנסת, והוא בידו. מתפלל, והוא בידו. ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים, והוא בידו".

ואם כן לא זו בלבד שדברי הרמב"ם בהלכות אבלות שהקדים מצות ניחום אבלים לביקור חולים, נסתרו מהגמרא בסוכה, אלא שדברי הרמב"ם סותרים זה את זה, כי בהלכות אבלות כתב שניחום

אבלים קודם לביקור חולים, ואילו מדבריו בהלכות לולב משמע שביקור חולים קודם לניחום אבלים.

בספר כנפי נשרים (קונטרס זכרון אליהו חיים, עמ' ח) תירץ את דברי הרמב"ם על פי מה שכתב הש"ך (סי' שלה ס"ק י"א) בשם הב"ח: "כשאי אפשר לקיים שניהם מניח את החולה, ועוסק בנחמות אבלים. אבל כשאפשר לקיים שניהם ביקור חולים קודם כדי לבקש רחמים עליו שיחיה, או לרביץ ולכבד לפניו דחשיב כאלו מחייהו". ועל פי זה כתב הכנפי נשרים: "והנראה לי כי חילוק יש במצוות אלו בין אפשר לקיים שתיהן, לבין היכי שאי אפשר לקיים שתיהן. דבאפשר לקיים שתיהן, אז מצוה תחילה לבקר חולים מחמת התועלת שבדבר לעסוק בצרכי החולה ולהתפלל עבורו. אבל כשאי אפשר לקיים שתיהן, והשאלה איזו מהן לקיים מחמת חשיבותה, אז מצות ניחום אבלים קודמת שיש בה גמילות חסדים גם לחיים וגם למתים וזכותה מרובה. ומעתה מבוארים דברי הרמב"ם בהלכות אבלות, שמבאר איזו מהן חשובה שיש להקדימה במקרה שאי אפשר לקיים שתיהן, וכוונתו במלת קודם לשון חשיבות. ומבואר גם מה שהקדים בהלכות לולב ביקור חולים לניחום אבלים, כי שם מסופר סדר היום של אנשי ירושלים שהיו הולכים מחיל אל חיל ומקיימים כל המצות, וכשאפשר לקיים כולן, הרי מצות ביקור חולים קודמת למצות ניחום אבלים".

- ח -

ביקור חולים קודם - דווקא בחול המועד

האור שמח תירץ את הקושיא על הרמב"ם מדברי הגמרא בסוכה: "חשיב ביקור חולים קודם [בגמרא שם], משום דברגל אינו נוהג גם דברים שבצינעה כפסק רבנו. לכן שם ביקור חולים קודם, משום דברגל זוטא צערייהו דאבלים".

ביאור דבריו, במסכת מועד קטן (יד, א) מובא כי "אבל אינו נוהג אבלותו ברגל, שנאמר (דברים טז, יד) וְשִׁמְחָתָּ בְּחֶגְךָ", וכפי שנפסק בשו"ע בהלכות חול המועד (סי' תקמח סע' א) "הקובר את מתו בתוך הרגל, לא חל עליו אבלות ברגל, אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה ונוהג בהם אבלות ומונה שלשים מיום הקבורה". וטעם הדבר מבואר במשנה ברורה: "דאיתי מצות עשה דשמחת הרגל שהוא עשה דרבים, ודחי אבלות שהוא רק מצוה דיחיד". אמנם בהמשך דבריו (שם סע' ד) פסק מרן השו"ע כשיטת הטור והרא"ש "זה שאמרנו שהקובר מתו ברגל לא חלה עליו אבלות, הני מילי דברים של פרהסיא, אבל דברים שבצינעה נוהג" [וביאר המשנה ברורה (ס"ק טז) "היינו רחיצה בחמין ותשמיש ותלמוד תורה, ויש מתירים בתלמוד תורה"] - בניגוד לדעת הרמב"ם (הלכות אבל פ"י ה"ג) שברגל אין חיוב אבלות גם בדברים שבצינעה.

ולפי זה תירץ האור שמח, שהרמב"ם לשיטתו שברגל לא נוהגים באבלות

לחלוטין, סבר שרק ברגל היה מנהג ירושלים לבקר חולים ולאחר מכן לנחם אבלים "משום דברגל זוטא צערייהו דאבלים" - בימי המועד צערם של האבלים אינו גדול כל כך, ולכן ברגל מקדימים ביקור חולים לניחום אבלים.

ואמנם שלא בימי הרגל, כשצער האבלים גדול, ניחום אבלים קודם לביקור חולים.

- ט -

ניחום אבלים במועד - משום כבוד המתים

דברי הרמב"ם שברגל לא נוהגים כלל דיני אבלות, לכאורה נסתרים ממשנה מפורשת, כפי שהקשה רבי בצלאל זולטי, רבה של ירושלים, בשו"ת מנחת יעבץ (או"ח סימן לז) "ויש לתמוה לדעת הרמב"ם דברגלים אין דבר מדברי אבלות נוהג בהן, אם כן צ"ע הא דתנן (מועד קטן פ"ג מ"ז) דמנחמין את האבלים ברגל, הלא אין להם דין אבל כלל ברגל".

ותירץ המשנת יעבץ: "ואשר נראה לומר בזה דעיקר דין ניחום אבלים ברגל הוא רק משום כבוד המת, ולא משום האבלים עצמם, כיון דאין להם דין אבל ברגל. אלא דיש חובת ניחום ברגל משום כבוד המת, דהרי זה כמו במת שאין לו אבלים להתנחם דבאים עשרה ונעשים כאבלים ומנחמים אותם משום כבוד המת. הכא נמי מנחמים את האבלים ברגל משום כבוד המת". לעיל [אות ג] נתבאר שיש

בניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים. ונמצא לפי זה, שלמרות שברגל אמנם אין במצות ניחום האבלים עם החיים מכיון שאינם שרויים בצער כל כך גדול, אבל עדיין נותרה על כנה מצות גמילות החסד עם המתים.

ועל פי זה מיישב הרב זולטי את דברי הרמב"ם בהלכות אבלות ובהלכות סוכה, ואין ביניהם כל סתירה: "מעתה נראה דלגבי ניחום אבלים ברגל ביקור חולים קודם, כיון דעיקר הטעם שכתב הרמב"ם דניחום אבלים קודם לביקור חולים הוא, משום דניחום אבלים הוא גמילות חסד עם החיים ועם המתים, משא"כ ביקור חולים דהוי רק גמילות חסד עם החיים. ואם כן בניחום אבלים ברגל לפי המבואר דהוי רק משום כבוד המת אבל לא משום האבלים, דהרי אין להם דין אבל ברגל, אם כן להאי דין ניחום, הוי ביקור חולים קודם דהוי גמילות חסד עם החיים - וכבוד החיים קודם לכבוד המתים. ואשר על כן ניחא הא דכתב הרמב"ם בהלכות לולב לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו. כיון דמייירי ברגל אם כן באמת ביקור קודם לניחום אבלים".

אולם בהלכות אבלות, שמדובר בעיקר דין ניחום אבלים, שפיר כתב הרמב"ם "יראה לי שנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים".

המשנת יעבץ מסיים את דבריו: "ולפי זה יוצא חידוש לדינא, דהרי

כתב הרמב"ם שניחום אבלים קודם לביקור חולים, משום דניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים, אם כן גבי מת שאין לו אבלים להתנחם דבאים עשרה ונעשים כאבלים ושאר העם מנחמים להם, הרי עיקר הניחום הוא רק גמילות חסד עם המת. אם כן למצות ניחום זו, ביקור חולים קודם, דהוי גמילות חסד עם החיים, וכבוד החיים קודם לכבוד המתים".

לדעת המשנה יעבץ יש להבדיל בין ניחום אבלים, שיש בו בדרך כלל גמילות חסד עם החיים ועם המתים - הקודם לביקור חולים שהוא גמילות חסד רק עם החיים. לבין ניחום אבלים שאין בו גמילות חסד עם החיים אלא עם המתים בלבד, שאינו קודם לביקור חולים, ואדרבה, ביקור חולים קודם לו. ולאור הבדל זה נמצא כי ביקור חולים קודם לניחום ברגל או בניחום מת שאין לו אבלים - שאז גמילות החסד בניחום היא רק עם המתים, ולכן ביקור חולים קודם לו, כי גמילות חסד עם החיים קודמת לגמילות חסד עם המתים.

- 9 -

המשנת יעבץ הדגיש בדבריו, כי החידוש שניחום אבלים ברגל הוא גמילות חסד עם המתים בלבד, נכון רק לשיטת הרמב"ם שאין כלל אבלות ברגל "אולם הרא"ש והטור היה להם הגירסא [בגמרא בסוכה; לעיל אות ו] לנחם אבלים ולבקר חולים ולולבו בידו, והיינו דניחום

אבלים קודם לביקור חולים גם ברגל. ונראה דהרא"ש והטור לטעמייהו דדברים שבצנעה נוהג ברגל, כמבואר ברא"ש בפ"ק דכתובות. ואם כן כיון דדברים שבצנעה נוהג ברגל, הרי יש להם דין אבל גם ברגל, ויש חובת ניחום גס בשביל האבלים עצמם, כמו שכתב האור זרוע (הלכות אבלות סימן תלב). ועל כן גם ברגל ניחום אבלים קודם לביקור חולים, משום דניחום אבלים הוא גמילות חסד עם החיים ועם המתים".

כפי שנתבאר לעיל [אות ז], לדעת הרא"ש והטור ברגל נוהגים אבלות בדברים שבצנעה, וכן פסק השו"ע. ולפי שיטתם נראה שיש לנחם אבלים גם ברגל, וכמו שכתב האור זרוע: "ולענין תנחומי אבל, היכא שנהג אפילו שעה אחת קודם הרגל, אין מנחמים אותו ברגל, שהרי אינו אבל כלל שבטלה הימנו תורת אבלות לגמרי. אבל היכא שקבר מתו ברגל, אע"פ שאינו נוהג אבלות ברגל, אפילו הכי מנחמים אותו ברגל הואיל שנוהג דברים שבצנעה. מידי דהוה אשבת בעלמא, שנוהג בה דברים שבצנעה ומנחמים אותו". ולכן לדעת האור זרוע, גם במועד ניחום אבלים קודם לביקור חולים – כי גם ברגל יש בניחום האבלים גמילות חסד עם החיים [שמנחמים אותם] ועם המתים, וזה קודם לביקור חולים שגומל חסד עם החיים בלבד. וככל הנראה כך גם נקט הרא"ש וכפי שנראה מגירסתו בגמרא בסוכה [לעיל אות ו] שגם ברגל, אנשי ירושלים

הלכו קודם לנחם אבלים ולאחר מכן לבקר חולים.

והנה בספר רשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק על מסכת סוכה (מא, ב) ביאר בדרך אחרת מדוע לדעת הרמב"ם, חובת ניחום האבלים במועד המפורשת במשנה אינו סותרת את דבריו שאין מנהגי אבלות ברגל: "יש ניחום אבלים ביום טוב, ואין זה סותר את ההלכה דאין יום טוב עולה למנין שבעת ימי אבלות, כי ההלכה ההיא נאמרה רק לגבי ההלכות של נהוגי אבלות, שעל ידם מתקיימת ספירת המלאת של שבעת ימי אבלות. אולם גם ביום טוב וגם בחול המועד נחשב הגברא אבל, ומשום הכי מקבל תנחומים. כי ניחום תלוי בחלות שם אבל בגברא, בניגוד לספירת השבעה התלויה בניהוגי אבלות. והואיל וביום טוב אין נוהגים ניהוגי אבלות, משום כך אינו עולה לספירת שבעת ימי אבלות". לפי הגרי"ד, חובת ניחום האבלים תלויה "בחלות שם אבל בגברא", ולכן היות וגם במועד יש לגברא "שם אבל" למרות שאינו נוהג בפועל בניהוגי אבלות, יש לנחם אותו.

ולפי דבריו נראה, כי גם לשיטת הרמב"ם שה"גברא" מקבל תנחומים בגלל שיש עליו "חלות שם אבל" – ניחום האבלים במועד הוא גמילות חסד גם עם החיים, וחזרה הקושיא למקומה, מדוע לפי הרמב"ם היו אנשי ירושלים מבקרים את החולים קודם לניחום האבלים, וצ"ע.

ענף ב - ניחום אבלים וביקור חולים באמצעות הטלפון

פוסקי דורנו דנו האם יוצאים ידי חובת מצות ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות שיחת טלפון. בספרנו **רץ כצבי** [ח"ב סימן י'] הבאנו את עיקרי השיטות, ועתה חזרנו לשנות פרק זה בתוספת מרובה על העיקר, וצירפנו מדברי רבנים וידידים שטרחו וכתבו את הערותיהם על נדפס שם.

- יא -

האגרות משה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ג] הסיק מדברי הרמב"ם שיש בניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים, כי "שמצד האבל החי שייך לקיים המצוה גם על ידי הטלפון, אבל המצוה שמצד טובת המת לא שייך אלא דווקא כשיבוא למקום שמתנחמים או במקום שמת. ולכן אם אפשר לו לילך לבית האבלים שהוא קיום מצוה שלימה, לא שייך שיפטר בטלפון, אך קצת מצוה יש גם על ידי הטלפון. שלכן אם אי אפשר לו ללכת לבית האבלים, כגון מחמת חולי או שהוא טרוד בטירדא דמצוה, יש עליו חיוב לקיים מה שאפשר לו ע"י הטלפון, גם כן איכא בזה מצוה, ולא יאמר כי מאחר שאינו יכול לילך לבית האבלים אין עליו שום שום חיוב כלל".

ובן פסק הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"א עמ' יב) "אבלים שיושבים שבעה בעיר אחרת, כל היכא דאפשר לנסוע אליהם לנחמם, בודאי שיש לעשות כן, שבזה הוא גומל חסד עם החיים ועם המתים. אבל אם נבצר ממנו לנסוע לשם לנחמם, ובפרט אם הוא תלמיד חכם שתורתו אומנותו, וזמנו

מוקדש לתורה, יש לו לנחמם דרך הטלפון, או שיכתוב להם מכתב תנחומין". ובספר ילקוט יוסף (אבלות סימן כו סע' ט) הוסיף הראשון לציון רבי יצחק יוסף: "וכאן המקום לספר כי כאשר מרן [רבי עובדיה יוסף] הגיע לנחם את הרב אלישיב על פטירת רעייתו, באותה שעה הגיעה שיחה טלפונית מהגר"ש וואזנר, ושאלו אם יוצאים ידי חובת ניחום אבלים דרך הטלפון. והגר"ש אלישיב ביקש לשמוע חוות דעתו של מרן אאמו"ר (שליט"א). והשיב לו שזה תלוי אם ניחום אבלים יקרא דשכבי [כבוד המתים] או יקרא דחיי [כבוד החיים]. שאם ניחום אבלים הוא מדין יקרא דשכבי לא יועיל דרך הטלפון, אבל אם הוא יקרא דחיי מהני דרך הטלפון".

מעניין לציין כי מעשה זה הובא בספר ציוני הלכה (עמ' שיג) בשינוי קל: "כשבא אחד מגדולי התורה [ככל הנראה הכוונה לגר"ע יוסף] לנחמו [את הגר"ש אלישיב] בפטירת בתו, שח לו רבינו: התקשר אלי הרב ואזנר והתנצל על שקשה לו לבא, לכן הוא מנחם דרך הטלפון. אמרתי לו, הרמב"ם כתב (הלכות אבל פ"ד ה"ז) "יראה לי שנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסדים עם

אבלים בשלמות, אולם מכל מקום עדיף טלפון מכלום.

שוב נשאל הגרי"ש: "למה לא מקיים 'חסד עם המתים' דרך הטלפון, הרי אפשר לסדר שישמע קולו של המנחם ברמקול", והשיב: "צריך דווקא לבא בגופו למקום שהאבלים נמצאים שם".

החיים ועם המתים". הרי שבניחום אבלים יש שני עניינים: [א] חסד עם החיים. [ב] חסד עם המתים. החסד עם החיים יתכן שמקיים דרך הטלפון בזה שמנחמם ומדבר אל לבם, משא"כ עם המתים לא מקיים דרך הטלפון. ובפעם אחרת הוסיף רבינו: גם בשביל החיים עדיף כשבא בעצמו אל האבלים, נמצא שדרך טלפון אין בזה ניחום

דברים בסגנון דומה כתב לי ידידי, רבי יוסף בוקסבוים, מייסד וראש מכון ירושלים:

בספר שי לתורה (קונטרס בית אמ) מובא שהגרש"ב ורנר, אב"ד תל אביב סיפר כשבא לנחם חכם אחד, הגיע טלפון מהאדמו"ר מגור הבית ישראל זצ"ל, ושאל אותו האם יכול לצאת ידי חובת ניחום אבלים בטלפון. השיבו הגרש"ב על פי דברי הרמב"ם בהלכות אבל שבניחום אבלים ישנן שתי מצוות, האחת חסד עם החיים לנחם את האבלים, והשנית חסד עם המתים, ולכן יתכן שעל ידי טלפון מתקיים חסד רק עם החיים ולא עם המתים, וממילא לא מהני לנחם דרך הטלפון. ושמעתי בשם הגרי"ש אלישיב, דלא מהני ניחום אבלים בטלפון כי לומדים זאת מהפסוק "את הדרך ילכו בה".

וידידי רבי צבי כהן, מחבר הספרים טבילת כלים והגעלת כלים ועוד ספרים, כתב:

שמעתי שכשמרן הגרי"ש אלישיב ישב שבעה על פטירת בתו, טלפן אלין מרן הגראי"ל שטיינמן לנחמו, והתנצל בפניו על שאינו יכול לבוא לנחמו פנים אל פנים, וביקש על כך מחילה. ענה לו הגרי"ש אלישיב: אם ניחום זה עבור האבל - הריני מוחל ואם זה משום תועלת לנשמה, אינני בעל הבית למחול על כך.

לענין ביקור חולים, דעיקר המצוה לילך בעצמו, ואם אי אפשר לו אז גם על ידי הטלפון מקיים מקצתה".

מבואר איפוא בדברי האגרות משה, הבאר משה, הגרי"ש אלישיב, הגרש"ב ורנר והגר"ע יוסף, שקיום מצות ניחום אבלים בשלמות - גמילות החסד עם

וכן נקט בשו"ת באר משה (ח"ב סימן קד) "נשאלתי אם אדם יכול לצאת מצות ביקור חולים וניחום אבלים דרך הטלפון. השבתי העיקר קיום המצוה היא בגופו, ועל ידי טלפון ג"כ מקיים חלק מהמצוה". ובבאר משה (שם סוף סימן קד) הוסיף: "והבירור הלכה על ניחום אבלים על ידי טלפון תמצא בחיבורי והעליתי ג"כ כמו

יוצאים מצוות ביקור חולים בדיבור עם החולה על ידי הטלפון. הנה למעשה ברור כדברי כהד"ג, דאף דקיום המצוה בשלימות לא הוי רק בהליכתו לבקר בפועל, דאז שייכים כל הענינים הנאמרים במצות ביקור חולים, שאיתא בש"ס ופוסקים (עיין טור ושו"ע יו"ד סימן שלה) מכל מקום באם אי אפשר לקיים כולם, מקיים גם כן המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה עניינים שאפשר לעשות לטובת החולה על ידי דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי הטלפון.

ומבואר בדבריהם שקיום מצוות ביקור חולים בשלמות נעשה רק כשבא בגופו לבקר את החולה, אולם אם אין הדבר מתאפשר, באמצעות הטלפון מתקיימת המצוה רק בחלקה.

אולם בשם הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה, אבלות, עמ' שטו) מובא כי "מצות ביקור חולים בוודאי לא מקיימים דרך הטלפון, הרי צריך שיתעורר על ידי הביקור לבקש עליו רחמים, וכשאינו רואה את החולה בעיניו לא מתעורר לכך. גם צריך שהמבקר ידאג לכל צרכי החולה כמעשה דרבי עקיבא בנדרים (מ, א) שע"י ביקורו ראה שחסר לו והציל את חייו". ומשמע שאינו מקיים כלל את מצות ביקור חולים באמצעות הטלפון.

- יג -

אולם דעת רבי יצחק הוטנר בענין קיום מצות ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות הטלפון שונה.

החיים והמתים, מתקיימת אך ורק כאשר באים לנחם את האבל. ובאמצעות הטלפון ניתן לקיים את המצוה רק בחלקה - בגמילות החסד עם החיים.

- יב -

האגרות משה ציין בסוף דבריו לתשובה אחרת שכתב בנדון ביקור חולים על ידי הטלפון, ונדפסה באגרות משה (יו"ד ח"א סימן רכג) וז"ל: "בדבר ביקור חולים על ידי שאלה בטלפון, פשוט לע"ד שאף שמקיים מצוה דביקור חולים, אבל אינו שייך לומר שיצא ידי חובה, כיון שחסר בביקור זה עניינים האחרים שיש בביקור חולים. ורק יצא מזה שאם אי אפשר לו לקיים בהליכה לשם, לא נפטר לגמרי, אלא צריך לבקרו כמה שאפשר לו לכל הפחות ענין אחד או שנים, שהוא גם ע"י הטלפון. אבל בחולה שאפשר לבקרו בפניו, מחוייבים לבקרו בפניו בשביל הטעם שימצא [החולה] נחת רוח בזה, שאין שייך זה שלא בפניו. וגם מחמת שמהראיה מתרגש המבקר יותר ומבקש ביותר תחנונים, וגם אולי מתקבלת שם התפילה ביותר משום דהשכינה מצויה שם עם החולה. וכיון שיש עדיפות בפניו, ודאי יש למאן דאפשר לבקרו בפניו. אך אם לא אפשר, בין מצדו בין מצד החולה, הוא מחוייב לקיים הביקור שאפשר לו, ועל ידי טלפון יש גם כן קיום איזה עניינים".

וכדבריו מבואר בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן פד) "על דבר הנדון אם

בספר פחד יצחק (אגרות וכתבים סימן לג) מובא: "בגוף החקירה, בוודאי שהצדק הוא כהחלטתו של כת"ר כי כל עזרה המוגשת לחולה בתורת חולה נכללת היא במצות ביקור חולים, ואין הענין תלוי אלא באומדנא של מילי דעלמא אם יש בפעולה הנידונית משום הקלה לחליו של אדם. ולא עוד אלא שנראה כי תרגומה של המילה "ביקור" בביטוי "ביקור חולים" איננו "וויזיט" בלע"ז אלא שתרגומו הוא מלשון בקורת תהיה, כלומר, העיון במצבו של החולה. וכדרך שאמרו גבי קרבנות "טעון ביקור". ובמובן זה של ביקור חולים אין שום הבדל יסודי בין שיחה טלפונית או התעסקות באופן אחר, כי הכל כלול בחובת העיון לשם עזרה במצבו של החולה, כל זה ברור בלי שום פקפוק. לדעת הרב הוטנר, אפשר לקיים מצות ביקור חולים באמצעות שיחת טלפון "בלי שום פקפוק", ומשמע שלדעתו מתקיימת המצוה בכל חלקיה.

ואילו בנדון ניהום אבלים בטלפון סבר הרב הוטנר שלא מקיימים את המצוה "כתיקונה" על ידי שיחה טלפונית, והטעים את דבריו: "הנה בתנחומי אבלים לאחר הקבורה יש דין של עומדים בשורה והאבל מתנחם דרך הילוכו. ודכירנא שראיתי בספרי רבותינו חותרים למצוא טעם לקפידא על תנחומים בדרך זה דוקא. ונראה בזה על פי מה דאמרינן בכתובות דף ס"ט מנין לאבל שמיסב בראש שנאמר

אשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם. ולמדים אנו מזה שמצות תנחומי אבלים איננה בהבעת דברי התנחומין גרידא, אלא שיש דין קביעות של מסיבת נחמה. וכמדומה שכן הוא לשון רבותינו הראשונים בשבת, שהעם הבאים לבית האבל לנחמו מקיפין אותו. ומהשתא נראה דמכיון דמסיבה של קביעות איננה שייכת אלא בבית דוקא. וחובת תנחומי אבלים חלה תיכף לאחר הקבורה שהיא בשדה, לכן בכדי שתהיה מסיבה גם בשדה תיקנו דין שורה. שגם בשדה יש מקום שיהיה ניכר כי האבל הוא בראש העם. וממילא יוצא לנו כי שיחה טלפונית איננה מצטרפת לקביעות של מסיבה, ועל כן אין יוצאים מצות ניהום אבלים כתיקונה על ידי שיחה טלפונית.

בסייעתא דשמיא, זכיתי ודברים אלו שנכתבו בספרי רץ כצבי (חלק ב) הובאו על ידי הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"א עמ' יב) והנני מעתיק את דבריו: "וראה עוד בספר רץ כצבי (עמ' קלד) שהביא בשם הגאון רבי יצחק הוטנר בספר פחד יצחק (אגרות וכתבים סימן לג) שגם באמצעות שיחה בטלפון אפשר לקיים מצות ביקור חולים, שכל שיש בפעולתו משום הקלה לחוליו, הוא בכלל מצות ביקור חולים, ואין שום הבדל בין שיחה טלפונית לבין התעסקות אחרת להגשת עזרה למצבו של החולה, וזה ברור בלי שום פקפוק, עכ"ד", עד כאן דברי הגר"ע יוסף.

הרב יצחק אלפטר, ראש כולל נחלת צבי, דן בדברי הרב הומנר:

יש להעיר מה הדין בשיחה הדדית (conference call). וחושבני שאכתי אין זה מספיק להקראות מסיבה. כי כל דיוקו [של הפחד יצחק] הוא מן הדין שאבל מיסב בראש דילפינן מקרא ד"אשכון כמלך בגדוד כאשר אבליים ינחם". וצ"ב מה ענין שאבל כמלך נדמה, אלא שהמהר"ל חידש בענין דעגלה ערופה דכתיב בה ידינו לא שפכו את הדם הזה, ודרשו חז"ל שלא פטרנוהו בלא לווייה, שלווייה כבוד הוא ובשעה שאדם מרגיש שהוא מכובד נעשית הרגשה זה לשמירה לו. ואפשר שידוע שאבל בעי שמירה ואם כן ע"י שמכבדים אותו כמלך הרי יוצרים המנחמים שמירה לאבל, וזהו ענין המסיבה, להראות ולכבדו כאילו הוא מלך.

★ ★ ★

על הבנתי בדברי הרב הומנר, ובנדון מצות ביקור חולים באמצעות הטלפון, כתב רבי אשר מורסקי, מחבר הספר ביקור חולים בהלכה ובאגדה:

ברצוני להעיר מה שנראה לי אחר העיון בסוגיא זו:

שורש הגדרת המצוה בפוסקים מקורו בדברי הרמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש, מהדורת שעוול עמ' יז) וז"ל: דביקור חולים כדי שיכבדו וירבצו לפניו ויעשו לו צרכים הצריכים לחוליו וימצא נחת רוח עם חבריו... ועוד כדי שיכווין דעתו לרחמים, הלכך המבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים מצוה, עכ"ל. מבואר ברמב"ן שישנם ג' חלקים במצוה זו: [א] סיוע ועזרה פיזית. [ב] סיוע ותמיכה רגשית. [ג] תפילה בשעת הביקור.

האגרות משה מבאר שם שלא ניתן לומר שהתפלה על החולה היא היא עיקר המצוה - כשם ששאר החלקים במצוה אינם עיקר במצוה, אלא כל חלק מצטרף לחברו וכולם יחד יוצרים את קיום המצוה בשלמותה - זהו עיקר דעתו של האג"מ וכשיטתו סוברים הבאר משה והמנחת יצחק.

כב' טוען שהפחד יצחק חולק על זה כפי שלכאורה משמע מלשונו שכתב: "כל זה ברור בלי שום פקפוק". אך לדידי פשוט שכוונתו כדברי האגרות משה, והרי זוהי דעת הרמב"ן שאין חולק עליה שיש במצוה זו גם סיוע ותפלה על החולה [חוץ משיחה או שיחת טלפון הכלולה בחלק הסיוע הרגשי שמתקיימת במצוה]. ואם כן ברור וכן גם לשון הפחד יצחק שעל ידי טלפון מקיימים חלק מן המצוה

"כי הכל כלול בחובת העיון לשם עזרה במצבו של החולה - כל זה ברור בלי שום פקפוק" כלומר גם זה כולל - אך לא הכל.

שאלה זו שאלתי גם מאת הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א, ואני מעתיק לו כאן את לשון השאלה והתשובה:

שאלה: האם בביקור"ח בטלפון יוצאים ידי חובת המצוה לכתחילה?

תשובה: יותר טוב לבקר ממש.

כלומר כשאפשרי, יש לבקר ממש, שאז מתקיימת המצוה בשלמות על ידי תפילה וסיוע כללי לחולה. וכן סובר הגרש"ז אויערבך זצ"ל במנחת שלמה (ח"ב סי' פ"ב אות ט).

אך ראה דעת המנחת אשר של הרב הגאון רבי אשר וויס (פרשת וירא) שכתב שבטלפון אין מצות ביקור חולים, רק גמ"ח, כי אין זה צורת המצוה.

★ ★ ★

- יד -

תלמידו של המנחת אלעזר כתב בשו"ת

נטע שעשועים (סימן ד) כי "בדיבור על ידי הטלפון לא כן הוא, אלא שבעת שמשמיע המשמיע אין כאן שום הפסק ואותו הקול ממש שמדבר המשמיע שומע חבירו אפילו ברחוק כמה וכמה מאות פרסאות תיכף ומיד באותו רגע כמימרא בלי שום הפסק, ויש התקשרות גמור בין השומע ובין המשמיע, אם כן בכגון דא גם לדעת ההלכות קטנות יוצאין ידי המצוה". והוסיף: "ואנא עבדא דסגידנא קמיה ומקמיה דיקר אורייתא קדישא ברתת ובזיע ובכבוד ובמורא, אני אומר, דהנה רבינו בעל המנחת אלעזר הדפיס חיבורו עוד בשנת תרס"ז, ואולי התשובה הלז נערכה מאתו איזה שנים קודם לכן, ואז מלפני ארבעים שנה בערך יכול להיות שעדיין מלאכת המעכאניק לא היתה גבוה כל כך ולא שמעו על הטלפון רק קול הברה עם הקול שופר, אבל בזמנינו שנתייפו

והנה כידוע נחלקו הפוסקים האם יוצאים ידי חובת קיום מצות שמיעת קול שופר וקריאת מגילה דרך הטלפון, ובספרנו רץ כצבי [שם] הרחבנו בביאור מחלוקת זו, שיסודה בנדון האם קולו של המשמיע הוא אותו קול שהשומע שומע. המנחת אלעזר (ח"ב סימן עב) כתב שלא יוצאים ידי חובה בשמיעת קול שופר באמצעות הטלפון "דלא עדיף מהתקע לתוך הבור או לתוך הדות, לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל יצאו, ואם קול הברה שמעו עם קול שופר, לא יצאו, כמו שפירש"י בראש השנה (כח, א; ובשו"ע סימן תקפז). והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו כאוב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וזה פשוט".

עבודות הללו בעשר מעלות, ואנו רואים שקול תקיעה או שברים או תרועה ע"י הטלפון הוא קול שופר ממש בלי שום תערובות קול אחר, ע"כ בשעת הדחק וצורך גדול ואי אפשר בענין אחר שפיר י"ל שיש למורה לפום גודל הנחיצות מקום להכשיר ולהתיר מצות תקיעת שופר על ידי טלפון, באופן שנכרי יעשה את כל ההתקשרות". ומסקנת הנטע שעשועים: "אין שום ספק שבעולם דשפיר יכולים לצאת מגילה על ידי טלפון ואפילו שלא מדוחק", וכמו שפסק לדינא גם המנחת אלעזר בסוף התשובה שם. וגם לענין עניית אמן קדיש וקדושה וברכו ע"י הטלפון הכריע הנטע שעשועים "לית דין צריך בשש דמותר לענות קדיש וקדושה ואפילו ברכו ע"י הטלפון אם ישראל חבירו כשר הוא המברך". ומתברר בדברי המנחת אלעזר והנטע שעשועים כי אופן פעולת מכשיר הטלפון הוא, שהקול שנשמע בטלפון הוא אותו קול של המשמיע עצמו שעובר דרך קוי הטלפון, ולכן שייך לדון שיצאו ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון.

אולם הגרש"ז אויערבך בירר בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ט) את מהות הקול הנשמע ממכשירים אלו ואת אופן פעולתם וקבע: "שהשומע קול שופר או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול (אף אם נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדות) שלא יצא ידי חובתו, משום דדווקא כשרושם שמיעת האוזן, נעשה באופן ישר על ידי קול השופר, שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות

של ממברנה, אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר". ובשל כך כתב הגרש"ז: "ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול (ואף דרך טלפון הרי חזינן למשיבים הנ"ל שהתירו) ואיך לא שמו ליבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם".

יחד עם זאת, ציין הגרש"ז בהערה: "לאחר שכבר נדפס מאמר זה נודמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש זצ"ל, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע "מיד" כדרך אנשים המדברים ביניהם, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע. וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה, דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא היינו מפני שקול הברה נשמע קצת "לאחר" קול האדם, משא"כ בטלפון ורמקול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואיני מבין אותו". הרי לנו שדעת מרן החזון איש היתה שלא כדעת הגרש"ז, ולדעתו "אפשר" שגם שמיעת קול המדבר דרך מכשיר הטלפון ודרך רמקול נחשבת כשמיעה ממש מפי המדבר או התוקע [ובספרנו רץ כצבי (שם) הבאנו מדברי גדולי הפוסקים בדור האחרון כמה שדנו האם ניתן לצאת ידי חובת קיום מצוות בשמיעה ממיקרופון ורמקול, ואין כאן המקום להאריך].

אכן נראה כי בקיום מצוות ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות הטלפון, עיקר השאלה איננה הנידון שדנו הפוסקים הנ"ל האם קולו של המשמיע הוא אותו קול של השומע – אלא האם המצוה מתקיימת גם כאשר האדם איננו מבקר בעצמו [בגופו] את החולה ואיננו בא בעצמו לנחם אבלים, וכפי שנתבאר, נחלקו הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה.

- טו -

ביקור חולים וניחום אבלים בטלפון – מי קודם

על פי דברי הפוסקים [לעיל אות יא] שקבעו כי באמצעות הטלפון מתקיימת מצות ניחום אבלים בחלקה – בגמילות חסד עם החיים ולא עם המתים, דן ידידי רבי יעקב פרכשטיין בספרו מצות ביקור חולים (סימן כא) בשאלה "היכא דיש לו אבל וחולה לדבר עמהם בטלפון, ואינו יכול לדבר אלא

עם אחד, מי עדיף – האבל או החולה". וכתב שלפי האגרות משה "דבטלפון אמנם מצד האבל החי יקיים המצוה, אבל כלפי התועלת למת צריך לבוא דווקא למקום שמנחמים", יוצא לדינא "דבאופן שאינו יכול לבוא אלא לדבר בטלפון, בזה גם לדעת הרמב"ם ביקור חולים קודם לנחמת אבלים, דהרי דייקנו ברמב"ם דכל מה שהוא סובר דניחום אבלים קודמת לביקור חולים, הוא משום דניחום אבלים הוי למתים ולחיים, אבל בכהאי גוונא דאין ענין הנחמה אלא לחיים ולא למתים – בזה ביקור חולים קודם".

ופשיטא שגם לדעת הרב הוטנר, בשיחה טלפונית יש להקדים ביקור חולים לניחום אבלים, שהרי באמצעות שיחת טלפון אפשר לקיים מצות ביקור חולים "בלי שום פקפוק", אולם מצות ניחום אבלים לא מתקיימת כתיקונה על ידי שיחה טלפונית, כי אין בזה קביעות של "מסיבה של נחמה".

לסיכום: הרמב"ם חידש שמצות ניחום אבלים קודמת לביקור חולים "שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים". וכן פסק הרמ"א. וכתב הש"ך בשם הב"ח, כי הכרעה זו נאמרה רק כשאי אפשר לקיים את שתי המצוות "אבל כשאפשר לקיים שניהם ביקור חולים קודם כדי לבקש רחמים עליו שיחיה, או לרבץ ולכבד לפניו דחשיב כאלו מחייהו".

ובאגרות משה מבואר כי דברי הרמב"ם והרמ"א נאמרו רק כשלא נשקפת סכנה לחולה אם יתעכב ויבוא לבקרו לאחר שילך לנחם את האבלים, אבל כשיש סכנת נפשות לחולה, גם הרמב"ם מודה שיש להקדים את מצות ביקור חולים.

אולם לדעת המהרש"ם והחדרי דעה, פסקיהם של הרמב"ם והרמ"א להקדים ניחום אבלים, נאמרו רק כשביקור החולים נועד לכבד את החולה, לשמחו או לבקש עליו

רחמים, אבל כשיש "תועלת" לחולה בביקור, או כשהביקור נועד "לפקח על רפואתו", יש להקדים ולבקר את החולה ורק אחר כך לנחם אבלים. וכדבריהם פסק הגר"ע יוסף. עוד נתבאר כי מטעמו של הרמב"ם להקדים את מצות ניחום לביקור חולים בגלל שבניחום אבלים יש גמילות חסד עם החיים ועם המתים ואילו בביקור חולים גומל חסד רק עם החיים, נתחדש:

• ביקור חולים קודם לניחום ברגל או בניחום מת שאין לו אבלים – שאז גמילות החסד בניחום היא רק עם המתים, ולכן ביקור חולים קודם לו, כי גמילות חסד עם החיים קודמת לגמילות חסד עם המתים.

• כשיש לו אבל וחולה ויכול לדבר רק עם אחד מהם בטלפון – יקדים לקיים ביקור חולים בטלפון, שכן במצות ניחום אבלים בטלפון היא רק משום כבוד החיים, ועל כן יש להקדים ולקיים גמילות חסד עם החיים בביקור חולים, לניחום אבלים בטלפון, שגומל חסד רק עם החיים, ולא שייך בזה טעם הרמב"ם.

★ ★ ★

להשלמת היריעה, מצ"ב מכתבו של ידידי רבי מרדכי פרקש, שליח חב"ד ב Bellevue, סמוך לסיאטל, ושינגטון, בנדון ניחום אבלים באמצעות מכתב:

יש להעיר האם מקיימים מצות ניחום אבלים ע"י מכתב, שגם פה הנקודה היא שאין המנחם מבקר בעצמו את האבל, והוא ע"ד טלפון.

בנידון זה יש מכתב תשובה מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, והיא אל הג"ר יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק ע"ה, אחרי פטירת אמו ע"ה (נדפס בשערי הלכה ומנהג, חיו"ד עמ' שסו), וכתב: "בנוגע לניחום אבלים ע"י מכתב, לכאורה מובן מצות ניחום אבלים הוא כשמה – שהאבל ינוחם על ידי זה, ובפרט על פי מש"כ (רמב"ם הל' אבל רפ"ד) שזהו גמילות חסד, וגמילות חסד ישנה אפילו כשבא בכתב. גם מהא דאפשר ע"י שליח (שמואל ב' ג' ג) מוכח דלא הוי ענין (מצוה) דבגופי דוקא – ומש"כ ברמב"ם (שם) ואלו הן גמ"ח שבגופו – לא אתי אלא להבדילה מצדקה (שזכרה שם ה"ג). ולתת על הכתף (דמוסרים לכתפיים) יוכיח. ויש לחזק זה ע"פ ההמשך שם (פי"ד ה"ו) שזהו גמ"ח עם החיים ועם המתים, והרי למתים אין נפק"מ בין דיבור למכתב, ועיין שבת (דף קנב, סע"א) מת שאין לו כו' – שאפ"ל נחום אבלים שהוא גמ"ח רק למתים (וי"ל דבזה פליגי הראב"ד והרמב"ם – הלכות אבל פי"ג ה"ד, ואכ"מ)".

רבי מרדכי פרקש, הוסיף במכתבו לדון בהלכה הפסוקה בשו"ע (יר"ד סי' שעו סע' א) בשאלה היאך בניחום אבליים באמצעות הטלפון או במכתב, מתקיימת האבל תחילה".

וכן נוגע הרבי בעוד שאלה בנידון שאפשר גם לשאול גבי ניחום ע"י הטלפון, דהרי ההלכה היא שאין המנחמים רשאים לנחם עד שיפתח האבל תחילה, ובש"ח מכתב (וכן ע"י טלפון) חסר לכאורה בפתיחת האבל תחילה.

על זה כותב הרבי: "ואף שצ"ל פתיחה תחילה ע"י האבל, מילתא דמסתברא לומר שאין צ"ל פתיחה לכל אחד ואחד ביחוד, וכיון שפתח לאחד גם שאר הנוכחים מנחמים, וכפשטי' דקרא בצורך הפתיחה: ואין דובר גו' כי גדל הכאב מאד אחר כך (כאשר) פתח איוב גו' (והדר) ויען אליפז (איוב ספ"ב מו"ק בסופה). ועוד ועיקר - באם המכתב נפתח ע"י האבל (אף שיודע שתוכנו - ניחום) והאבל פותח לקרוא בו - אין לך פתיחה גדולה מזו". [וכן י"ל לכאורה בטלפון בזה שהאבל מרים השפופרת לקבלת השיחה זוהי הפתיחה תחילה].

ולמעשה מסיים הרבי "ע"פ כהנ"ל - זה שמסיבות שאינן תלויות בו, הרי למרות רצונו וחפצו, אם אי אפשר לו לבוא בעצמו לנחם אבליים, שתי דרכים לפניו: ע"י שליח (דהנ"ל בכתוב), ע"י מכתב (וכמדומה שנמצא בכ"כ שו"ת שמסיימים או מתחילים בנוסח דניחום אבליים), ויש בזה מה שאין בזה - והטוב שניהם יחדיו". עכ"ל.

ועוד כמראה מקום להוסיף בנידון ביקור חולים ע"י הטלפון, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל סימן ח) "ואפשרי הדבר שבאופן זה של שאילה בשלום בשוק או ע"י הטלפון יצא השואל כמעט מצות הביקור חולים בקשר לכל צדדי תועלתה" ועיי"ש שמדובר בחולה שנמצא כבר בבית הרופאים, ועיין עוד בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סימן פג) שלדעתו הוא לא קיום המצוה בשלימותה, וכדעת הגר"מ פיינשטיין עיי"ש.



סימן ט

שונא בביקור חולים ונחום אבלי

- א -

כתב הרמ"א בהלכות ביקור חולים (י"ד סימן שלה סע' ב) וז"ל: "יש אומרים דשונא יכול לילך לבקר חולה (מהרי"ל סי' קצז). ולא נראה לי אלא לא יבקר חולה ולא ינחם אבל שהוא שונאו, שלא יחשוב ששמח לאידו ואינו לו אלא צער, כן נראה לי".

ובדרכי משה הארוך (שם אות א) הדברים מבוארים בתוספת ביאור: "בתשובות מהרי"ל (סימן קצז) השונא יכול לבקר שונאו החולה, ולי נראה דאסור וכן מוכח בסנהדרין פרק כהן גדול (יט, א) לענין נחום אבלי דשונא אסור לנחם אבלי והוא הדין לביקור חולים. ועל כן נראה לי דשב ואל תעשה עדיף".

והש"ך (שם ס"ק ב) הביא מדברי הב"ח שבהלויית המת אין לחשוש משום שמחה לאידו, באשר הוא סוף כל האדם [ומכל מקום בספר פני ברוך (סימן ה פרק ט) הביא בשם הגר"מ פיינשטיין, שלא ישא המטה]. אבל לנחם אבל או לבקר חולה שהוא שונאו יש לחוש לכך. ומסיים הש"ך בפשרה בין המהרי"ל שסבר ששונא יכול לבקר חולים, לבין הרמ"א שאוסר: "ומיהו הכל לפי מה שהוא השנאה ולפי מה שהם השונאים".

- ב -

נחום אבלי - מובת החיים ומובת המתים

ונראה לדון בענין נחום אבלי על ידי שונא, בהקדם דברי האגרות משה (או"ח ח"ד סימן מ אות יא) שבניחום אבלי יש שני עניינים: [א] "טובת אבלי החיים שהם טרודים מאד בצערם מחוייבין לדבר על לבו ולנחמו, שבשביל זה הרי ג"כ מחוייבין לילך לביתו למקום שהוא נמצא". [ב] "לטובת המת כדאיתא (בשבת דף קנב, א) א"ר יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו, ומסיק עובדא דמת שאין לו מנחמין שבכל יומא הוה דבר ר' יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה ואיתחזי ליה בחלומו דר' יהודה וא"ל תנוח דעתך שהנחת את דעתי, הרי ממילא ידעין דכשיש מנחמין איכא בזה גם טובת המת", [דברי האגרות משה נסכו אודות השאלה אם יכול לקיים מצות נחום אבלי בטלפון, כפי שהבאנו לעיל סימן ח].

והנה פשוט וברור, שמחלוקת המהרי"ל והרמ"א [ופשרת הש"ך] שאם יש שנאה בין המנחם והמנוחמים האם צריך השונא ללכת לנחם, נאמרה ביחס לענין

הראשון של מצות הניחום, טובת האבלים החיים, ובוזה נחלקו, האם מצד טובת האבלים מחוייב ללכת לנחמם, או לא. אולם ביחס לענין השני של מצות הניחום – "טובת המת", לכאורה מה זה משנה שיש שנאה בין האבלים והמנחם החיים לענין "טובת המת" שעדיין מחוייב בה, הגם שהחי שנאוי עליו.

ובענין ניחום אבלים כשמת שונאו, יש ללמוד מדברי הש"ך הנ"ל בשם הב"ח "שבלינוי המת אין לחשוש משום שמחה לאירו, באשר הוא סוף כל האדם", שבוודאי צריך לנחם אבלים כשמת שונאו, כי לאחר שמת ודאי אין לחשוש משום "שמחה לאיד".

ומכל מקום יתכן שכאשר בא לנחם אבלים כשמת שונאו מקיים רק את ענין טובת האבלים החיים, ולא את ענין טובת המת, כי יתכן שאם המנחם הוא שונאו של המת, אין למת "הנחת הדעת" מאותו ניחום, ואינו דומה לעניין הלווית המת שהוא רק לצורך כבוד ואינו ענין של הנחת הדעת.

- ג -

חוב השונא בביקור חולים ובניחום אבלים כדי להניח דעתם

והנה בציץ אליעזר (ח"ה בקונטרס רמת רחל סימן ט) הביא שראה בספר שבט יהודה למהר"י עייאש, שבתחילת דבריו חלק על הרמ"א והוכיח שמדינא מותר לשונא לבקר

חולה, והוסיף דמטעם אחר ראוי שהשונא ילך לבקר את החולה, דאם המבקר נעלב הרי על ידי הביקור יהיה שלום ביניהם ואפשר שהחולה יבקש מחילה ממנו, שהרי רואה שאף שנעלב הוסיף להכניע עצמו לבוא לבקרו ולבקש רחמים. ואף אם החולה היה נעלב, מכל מקום הביקור הזה הוי כבקשת מחילה ולפי הרוכ יבואו לידי הבאת שלום ומצוה גוררת מצוה". ומסיים השבט יהודה וכתב: "ומיהו כתב הרב בעל שפתי כהן הכל לפי מה שהיא השנאה ולפי מה שהם השונאים, והיינו כדברי הנ"ל דאין עומד נגד הסברא האלימיתא ועצת ההתכוננות הממוכמת של הש"ך ז"ל".

ומסיים הציץ אליעזר: "אולם יש לציין דלעצם הכרעתו של הרמ"א נגד המהרי"ל, מצינו בספר מטה משה (עמוד גמילות חסדים ה"ד) שסובר לעיקר כהמהרי"ל שיכול השונא לבקר, ואדרבה מצוה טפי לבקר מאיניש אחרינא, דכופה את יצרו [כוונתו לדברי הגמרא בבבא מציעא (לב, ב) "ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו"], ואף כי חכם אחרון חולק עליו נראין דבריו וכן נכון לעשות אם כוונתו לשם שמים. ברם אחרי כל זאת לתועלת החולה נראה דאין מפלט מעצתו של הש"ך".

ונראה, שהסברות שכתבו השבט יהודה והמטה משה מדוע שונא צריך לקיים מצות ביקור חולים, שייכות גם לענין קיום מצות נחום אבלים על ידי שונא: הן לענין החלק של "טובת החיים", ולכאורה גם לענין "טובת המת", שכן מובא בשו"ע

(או"ח סימן תרו ס' א-ב) שענין בקשת מחילה שייך לא רק לגבי אנשים חיים אלא אף במתים: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שיפייסנו... והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול... אם מת אשר חטא לו מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר חטאתי לאלקי ישראל ולפלוני זה שחטאתי לו" (שו"ע, שם). ואם כן, באופן שהנעלב היה המת [שנעלב בחייו מהמנחם] בוודאי ששייך בזה מצוה שילך המעליב לנחם ניחום אבלים לצורך ענין "ניחום המת" הנעלב והשונא, כדי שיהיה בניחום אבלים "הנחת הדעת" ומחילה של המת, שזהו תוכן ענין "טובת המת", כנ"ל.

ברם צ"ע במקרה הפוך, שהנעלב והשונא הוא המנחם, שבאופן כזה כתב השבט מיהודה [בענין ביקור חולים] שעל ידי הביקור יהיה שלום ביניהם, שהרי רואה שאף שנעלב הוסיף להכניע את עצמו לבקרו ולבקש רחמים, עכ"ד. ויש לדון אם סברא זו שייכת גם לענין "טובת המת" בניחום אבלים.

ולכאורה גם סברת המטה משה שאדרבה לשונא יש יותר מצוה לבקר חולה כדי לכוף את יצרו, שייכת גם בניחום אבלים, שאם היתה שנאה בין המת ובינו או בין האבלים ובינו, ודאי שעליו ללכת לנחם ולכוף את יצרו.

למעשה, כאמור לעיל, הציץ אליעזר הסיק כדברי הש"ך שהכל לפי מה שהיא השנאה ולפי מה שהם השונאים. אולם הגר"ע יוסף כתב בספרו חזון עובדיה (ח"א עמ' י) לחלק בין ביקור חולים לניחום אבלים: "וכי יריבון אנשים ונעשו שונאים זה לזה, וחלה אחד מהם, רשאי השונא לבקר את החולה ולהתפלל עליו שהשם ישלח דברו וירפאהו", ועל ידי כך יתפייסו ויהיה שלום ביניהם. אבל בתנחומי אבלים, יש לשונא להמנע מללכת לנחמו, פן יאמר האבל שהוא שמח לאידו". ובמקורות לפסק זה הובאו דברי המאירי (סנהדרין יט, א) שכתב: "כל שחושב בעצמו שחברו סובר עליו שהוא שמח באידו מדרכי המוסר שלא להתראות לפניו בשעת קלקלתו, צא ולמד ממה שנאמר כאן שמשוח שעבר אינו בא אצל כהן גדול בשעה שמת לו מת, ואמרו הטעם, דלמא חלשא דעתיה ואמר מיחדא חדי לי וכן לכל כיוצא בזה". וכתב הגר"ע יוסף: "מיהו לא כתב כן בהדיא על ביקור חולים, ויש לפרש כוונתו בביקור לנחם אבלים". ובהמשך דבריו הביא הגר"ע יוסף את דברי ערוך השלחן (יו"ד סי' שלה ס' ו) "וכן אם השונא שולח לו מקודם שרוצה לבקרו או לנחמו והוא נותן לו רשות, מותר. ואדרבה, מצד זה נעשה שלום ביניהם. ולכן, יש שכתבו שעכשיו נוהגין שהולך השונא דמביא לידי שלום".

בענין התועלת שיש לנפטר בניחום אבליים, הראה לי אחי הרב מאיר רייזמן
מכתב מהאדמו"ר הפני מנחם מגור:

איתא בגמ' (שבת קנ"ב) מת שאין לו מנחמין, הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו.
ואי' שם שר' יהודה עשה כך לנפטר ובא אליו בחלומו ואמר לו תנוח דעתך שהנחת
דעתי - ופי' רש"י, הרמב"ם טוש"ע וכל הראשונים - מת שאין לו שום קרובים
להתאבל עליו - יושבין י' בני אדם והקהל מנחם אותם. ולכאור' תמוה הלשון "שאין
לו מנחמים" הי' צ"ל "שאין לו אבליים" - וכן תמוה הענין י' אנשים סתם, שיושבין
במקום שנפטר, הלא ניחום אבליים הוא חסד שגומלין עם האבליים, וכאן המנחמין
והמנוחמין, באותו מצב ובאותו צער סתמי על יהודי שנפטר, ב"מ.

זכורני, כשישבתי פעם ל"ע שבעה ובא אחי מרן כ"ק "בית ישראל" אדמו"ר
זצ"ל לנחמני, סיפר שמרן חי' הרי"מ זצ"ל אמר על הרמב"ם (פי"ד ה"ז מאבל) שכתב
כי ניחום אבליים עם החיים ועם המתים, - איזו חסד יש לנפטר ע"י ניחום אבליים
- ואמר מרן חי' הרי"ם זצ"ל, כי כל זמן שהאדם חי, הנשמה יש לה נחת רוח
מהמצוות שעושה רצון בוראה, וכיון שמת (ואי' במתים חפשי - שנעשה חפשי מן המצוות)
- יש לנשמה צער שאינה יכולה כעת לעשות מצוות כרצון הש"י - וע"י ניחום
אבליים - שנעשה מצוה כעת בגלל הנפטר - יש לנשמה נחת רוח מזה.

ועל כך כתב אחי: ולפי זה אולי י"ל הסוגי' דלעיל - מת שאין לו מנחמין -
אבליים שבגלל ניחומיו גם הנשמה מתנחמת תיקנו לה חכמים שיבואו י' בני אדם
מן השוק, וינחמו אותם, כי עי"ז יהא גם ניחום לנשמת הנפטר (וכמ"ש הנפטר לר"י
תנוח דעתך שהנחת דעתי). מנחמין - לנפטר, שיושבין במקומו - שממשיכין עשיית מצוה
במקום הנפטר שרצונו להמשיך לעבוד בוראו יתברך ועי' במהרש"א ב"ב דט"ז, דוד
שהניח בן כמותו נאמרה בו וכו' [מה שפי' מהרש"א] שם.

★ ★ ★

ועל המבואר לעיל שהשונא יכול לקיים בניחום אבליים את ענין "טובת המת",
הגם שאין ענין של "טובת החיים" כששונא את האבליים, כתב ידידי הרב יהושע
סלומון, ר"מ בישיבת נחלת דוד בפתח תקוה:

יש לעיין בזה, בהנדון באגרות משה הוא לענין ניחום אבליים ע"י הטלפון, דבזה
י"ל דאע"ג שטובת המת ליכא, מ"מ יהי' בזה קיום המצות ניחום לטובת החיים,
ולכל הפחות יתקיים חלק טובת החיים במצות נחום אבליים אע"פ שלא יתקיים
טובת המת, אבל בהנדון ששונא יבוא לנחם אבליים, נהי שטובת המת יהי', אבל

כיון שטובת האבל ליכא, ואדרבא יש חשש שיצטער עי"כ שיאמר ששמח לאידו, וכמו ההוכחה לדין הרמ"א מגמרא מסנהדרין י"ט [שציינו הרמ"א והגר"א] שמשוח מלחמה שעבר אינו מנחם כה"ג באבלו, משום חשש שיאמר הכה"ג שהוא שמח לאידו. ולכאורה אכתי שיבא משוח מלחמה לכה"ג לנחמו לטובת המת אע"פ שאינו לטובת החי הכה"ג.

אלא בהכרח דכיון שאינו לטובת המתנחם החי שיאמר ששמח לאידו, אינו מנחמו, אע"פ שטובת המת איכא. משא"כ בנידון האגר"מ שאין סתירה, וא"כ אמרינן שלכל הפחות ינחם לטובת המת דאיכא.

ואכן צדקו דבריו למעשה, וכפי שהוכיח מדברי הגמרא בסנהדרין, שגם אם אמנם יכול לקיים את ענין "טובת המת", אך מאחר ויש חשש שהאבל יצטער מהניחום שיאמר ששמח לאידו, אינו צריך לנחמו.



סימן י

נשים בבית קברות ובהספד

פרק א: השתתפות נשים בלוויה וכניסתן לבית קברות

פרק ב: האם נשים מספידות ["קול באשה ערוה" - בדיבור ונאום]

פרק ג: הספד באמצעות רמקול

בחוגים אורתודוקסים שונים במקומות רבים בעולם, נפוץ המנהג שגם נשות המשפחה, מספידות את יקיריהן בשעת הלוויה. גם במדינת ישראל, זו תופעה רחבה, וברוב הלוויות של הציבור שאינו חרדי, גם נשים מספידות, ופעמים רבות הדבר מוביל לחיכוכים בין המשפחות האבלות לעובדי החברה קדישא בערים שונות בישראל המונעים מנשים להספיד בפקודת רבני העיר.

בבית המשפט העליון הוגשה בחודש תמוז תשס"ה (2005) תביעה נגד רבה הראשי של פתח תקוה, רבי ברוך שמעון סלומון, והחברא קדישא בעירו, לאפשר לנשים להספיד, ללא תנאים. בתשובה לעתירה, הוצגה לבית המשפט עמדת הרבנות הראשית לישראל, שנכתבה על ידי הרב הראשי בזמנו, רבי יונה מצגר, ועל פיה "למרות שאין מקור ברור לאסור לנשים להספיד, לא מכח עיקר הדין ולא מכח מנהג ישראל. לכל רב מקומי מותר לקבוע את סדרי הלוויות בתחומו, זאת מכיון שמנהגי החברא קדישא מיוסדים על מנהגי המקום".

בעקבות פרסום הפרשה ביקשו בני החבורה ללמוד את הסוגיא, שהנדונים בה הם:

- ראשית כל, האם מותר לנשים להשתתף בלוויה, או שיש סיבה למנוע זאת מהן.
- האם יש מניעה מצד ההלכה שנשים יכנסו לתחום בית הקברות.
- האם מותר לנשים להספיד, כי יתכן שבנאום של אשה בפני גברים יש איסור "קול באשה ערוה".
- האם הספד הנאמר באמצעות רמקול, מהווה טעם להתיר לאשה להספיד בציבור.

פרק א: השתתפות נשים בלוויה וכניסתן לבית קברות

- א -

השתתפות נשים בלוויה

במסכת סנהדרין (כ, א) תנו רבנן: "מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה - יוצאות, לפני המיטה - יוצאות". מבחינה עקרונית, אין מניעה להשתתפות נשים בלוויה, והסיבה מבוארת בדברי התוספות (שם ד"ה נשים) "דכיון דשעת צער הוא ליכא למיחש להרהור" [כוונת התוספות לדברי הגמרא בכתובות (מו, ב) "ונשמרת מכל דבר רע, מכאן אמר ר' פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה". ובשעת צער אין חשש שיבוא להרהר אחרי הנשים ויבוא לידי טומאת קרין]. והספק הוא, האם ילכו "לפני המיטה", דהיינו קודם הגברים, או "לאחר המיטה", דהיינו מאחורי הגברים. וביארו התוספות (שם) שספק זה תלוי במנהג המקום: "ובירושלמי פליגי איכא למאן דאמר לפני המיטה לפי שגרמו מיתה לעולם, ואית דנהגו לאחר המיטה ואנשים לפני המיטה, לפי שגנאי לבנות ישראל שיסתכלו בהן אנשים".

בהמשך הסוגיא הביא רבי יהודה ראייה שנשים יוצאות לפני המיטה "שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר, שנאמר (שמואל ב ג, לא) וַהֲמָלַךְ דָּוִד הַלֵּךְ אַחֲרֵי הַמָּטָה". ופירש רש"י: "ואי סלקא דעתך נשים אחר המטה, אורחיה דדוד להלך עם הנשים". מהעובדה שדוד המלך

הלך אחר מיטתו של אבנר, מוכח שהנשים יוצאות לפני המיטה, שהרי אם הנשים הלכו אחר המיטה, לא יעלה על הדעת שדוד המלך הלך אחר המיטה בין הנשים. אך ראייה זו נדחתה: "אמרו לו, לא היה הדבר אלא לפיכך את העם, ונתפייסו. שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים, ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים, שנאמר (שם פסוק לו) וַיֵּדְעוּ כָּל הָעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל כִּי יוֹם הַהוּא כִּי לֹא הָיְתָה מִהֶמְלֶכֶךְ לְהָמִית אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֹר". כלומר, בהחלט יתכן שהנשים יוצאות אחר המיטה, ובאמת גם דוד המלך הלך גם לפני המיטה בין הגברים וגם לאחר המיטה בין הנשים, וזאת כדי "לפייס את העם", שכולם יראו בצערו על פטירת אבנר בן נר, וכל עם ישראל, כולל הנשים יראו אותו משתתף בלוויה.

לדלצה נפסק בשו"ע (יורה דעה סי' שנט סע"א) "מקום שנהגו לצאת נשים לפני המטה, יוצאות. מקום שנהגו לצאת לאחר המטה, יוצאות. ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המטה, ואין לשנות".

- ב -

כניסת נשים לבית הקברות

הבית יוסף (יו"ד סי' שנט סע' ב), לאחר שהביא את דברי הגמרא בסנהדרין, אם נשים יוצאות ללוויה לאחר המיטה או לפני, כתב: "ובספר הזוהר פרשת ויקהל

(א) "אין לעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת, מפני שהשטן מרקד ובא לפניו וחרבו בידו ויש לו רשות לחבל".

אך למעשה, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן ריב) שגם המחמירים שאין הנשים נכנסות לבית הקברות, לא אסרו על הנשים להשתתף בלוויה ולצאת אחר המיטה: "מודינא דסתימת הפוסקים, משמע יותר כמו שכתב ה"ד שאול [הגרי"ש נתנזון] דרך בבית הקברות החמירו לגמרי, אבל בעיר עכ"פ לאחר המיטה מותר, ובמעבר יבוק והעתיקו גם כן בספר ארץ חיים (סימן שנט) שנתפשט בכל ארץ צבי ובבל, שבתחילה הולכים האנשים ושם עומדים שמשים שלא יתחילו לצאת עד אחר שעברו כל האנשים. ומסיים ויש מקומות שאינן יוצאות אחרי המטה כלל, ע"כ. והיינו כמו שכתב שנוהגים חומרת זוהר הקדוש גם בעיר. וכן מביא בספר הנ"ל ממנהג צפת עיה"ק שאין יוצאות כלל אפילו בעיר, ואפילו הנשים הנמצאות בשוק או חוץ לחצירם בעת שנושאים המטה הן נכנסות למקום סתר".

ובן נקט למעשה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"א עמ' שיא) "מקום שנהגו שהנשים יוצאות אחר המטה ללוות את המת, יוצאות. ובלבד שיזהרו מאד לבל יתערבו ביחד עם האנשים, שאין זה דרך צניעות, אלא תהיינה נבדלות ורחוקות ממטת המת". וכתב שהמנהג שלא לתת לנשים ללכת אחר המטה ואפילו להסתכל על מטת המת מן המרפסת לא נותנים להם "אין זו אלא חומרא בעלמא ואין לה יסוד כלל".

(דף קצ"ו ע"א) כתוב שיש למנוע לנשים מלצאת לבית הקברות, מפני שאם יוצאות גורמות רעה לעולם, וכן ראוי למנען. ומבואר שלמרות שהנשים יוצאות ללוות את הנפטר ונהגו ללכת לאחר המיטה, אין להן להמשיך במסע הלוויה לבית הקברות, משום שעל פי הקבלה, יש למנוע מנשים מלהיכנס לבית הקברות, כי בכניסתן לבית הקברות "גורמות רעה לעולם".

וכך נפסק בשו"ע (שם) "יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה". וביאר הש"ך (ס"ק ב) "כלומר שיצאו אחר המטה וכדלעיל סעיף א', אבל יש למנוע שלא יצאו לבית הקברות אחר המטה, שאם עושים כן גורמים רעה לעולם חס ושלום". וכן כתב הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בהגהות יד שאול על השו"ע (שם) לדקדק בלשון השולחן ערוך, שאין למונען אלא אם כן הולכות "לבית הקברות", אבל בתוך העיר לית לן בה.

ובחידושי רעק"א כתב: "והוא הדין לפני המיטה אסורים לצאת לבית הקברות". ומשמע, שאין לנשים להיכנס לבית הקברות כלל, לא לפני המיטה ולא לאחריה, כי "גורמות בזה רעה לעולם".

אמנם מפשטות דברי הזוהר שהביא הבית יוסף משמע שאין חילוק בזה. וכן כתב להעיר בהגהות אורח מישור (על הד"מ הארוך ס"ק א) שהרי בזוהר הקדוש שם מבואר "שהמלאך המות נמצא בין הנשים המלוות את המת, ויכול להזיק לכל הנפגש אתם פנים כנגד פנים". [ובערוך השולחן (סי' שנט סע' א) הזכיר את דברי הגמרא בברכות (נא,

וכן הורה הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה, אבלות עמ' צג) בתשובה לשאלה "האם יש להקפיד בהלוויה שנשים לא תלכנה אחרי

המיטה", כי "בירושלים יש נוהגים שלא ללכת, לא כולם מקפידים בזה". ומשמע שלמעשה ניתן להקל בדבר.

לסיכום: על פי ההלכה אין כל מניעה בהשתתפות נשים בלוויה, ומותר להן לצאת אחרי המיטה, ולא לפניה. אלא שלא יצאו לבית הקברות. אך יש אומרים שעל פי הקבלה יש למנוע מנשים מלהשתתף אף בלוויה עצמה, וכן מנהג ירושלים. ולמעשה, הקילו הפוסקים להתיר לנשים להשתתף בלוויה ובלבד שלא יצאו לבית הקברות.

- ג -

והנה מלבד הזהירות שיש לנשים מלצאת לבית הקברות בהלוויה המת, כתב הגר"א באגרתו לבני ביתו שאין לאשה ללכת לבית הקברות כלל: "ותשמור שלא תלך לבית הקברות כלל וכלל, כי שם מתדבקים הקליפות מאד, וכל שכן בנשים, וכל הצרות והעוונות באים מזה".

ונחלקו הפוסקים, האם איסור זה נאמר על אשה רק בימי "נידחתה" [הימים שרואה דם עד שהפסיקה בטהרה] ואילו בימי "ליבונה" [הימים שסופרת שבעה נקיים] היא רשאית להיכנס לבית הקברות, או שאין לנשים להיכנס לבית הקברות בכל ימי נידחתן, עד שטובלות להיטהר.

החיי אדם (כלל ג סעיף לח) כתב: "יש מקומות נוהגות הנשים, שכל זמן שהן בימי נדות קודם שבעה נקיים שלהן, אינן מתפללות ומברכות, וזה מנהג שאין לו יסוד. ואפילו במקומות שמחמירים, מכל מקום מיום ראשון דסליחות נכנסות לבית הכנסת ומתפללות. אבל במדינתנו נוהגין היתר לעולם, ומברכות ומתפללות. ומכל

מקום לא יסתכלו בספר תורה בשעה שמגביהים אותו להראות לעם. ונראה לי שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו". כלומר, נשים אינן נכנסות לבית הקברות בכל ימי נידחתן עד שיטבלו. והקשה עליו בשו"ת פרי השדה (ח"ד סימן צג אות ב) מדוע נאסר על הנשים להיכנס לבית הקברות גם בימי "ליבונן" עד שיטבלו, ואילו בנדון כניסתן לבית הכנסת פסק הרמ"א (או"ח סי' פח סע' א) "בימי ליבון נהגו היתר להיכנס לבית הכנסת".

ואמנם הפתחי תשובה (יו"ד סי' קצח ס"ק יט) כתב בשם החמודי דניאל: "נהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נידחתה, ונכון הוא". ובשו"ת דברי שלום (ח"ג סימן קמז) דייק מדבריו, שהאיסור לנשים להיכנס לבית הקברות הוא רק בימי "נידחתן" ולא בימי ליבונן, כדין לענין הכניסה להתפלל בבית הכנסת, ונמצא כי "יש חילוק בין שני הדעות, כי לפי החמודי דניאל יש לומר דודאי בימי נידחתה היינו כל זמן שרואה דם, אסורה להיכנס, אבל בימי ליבונה אפשר דס"ל דאין לחוש. אמנם בספר חיי אדם מפורש דעד שלא תטבול

עצמה אין לילך לבית הקברות, היינו עד שתהא טהורה לגמרי".

וביאר הפרי שדה את טעמו של החיי אדם לחלק בין כניסה לבית הקברות לבין כניסה לבית הכנסת: "דטעם שאסור לאשה נדה להיכנס לבית הקברות הוא כמו שכתוב בספרים הקדושים שאפילו איש שהוא טמא קרי אל יכנס לפי שהחיצונים מתדבקים בו רחמנא ליצלן, ועל כן מהאי טעמא סבירא ליה לבעל החיי אדם דליכנס לבית הקברות גם בימי ליבונה, שעכ"פ עוד טומאתה עליה, כל זמן שלא טבלה, אע"ג שדם נדה פסקה ממנה, מכל מקום כל זמן שלא טבלה הרי היא טמאה כמו שהיתה, ויש לחוש לכח חיצונים שיתדבקו בה. ואם כן שפיר יש חילוק בין בית הכנסת לבית הקברות". ובשיעורי שבט הלוי על הלכות נדה (יו"ד סימן קצ"ה ס"ט טז ס"ק ה) ביאר את דבריו: "דלענין בית הכנסת הוי רק משום מיאוס וגנאי, ולכן נהגו רק ביציאת דם, ואינו משום גוף הטומאה, שהרי בלאו הכי כולם טמאים. אבל לגבי בית החיים מבואר דהצירוף של טומאת נדה וטומאת מת חמיר טפי, ולכן אין ללכת עד הטבילה".

נשים נדות אינן נכנסות לבית הקברות בגלל ש"החיצונים" נדבקים באשה בזמן שהיא טמאה. אולם הן אינן נכנסות לבית הכנסת, מסיבה אחרת לגמרי – משום כבוד בית הכנסת, שלא ראוי לאשה נדה להתפלל בו (משנה ברורה סי' פ"ח ס"ק ח). ולכן אינן נכנסות לבית הקברות בכל ימי טומאתן, כדי "שהחיצונים לא יתדבקו

באשה", וחשש זה קיים כל זמן שלא טבלה. אך משום כבוד בית כנסת אין לאשה להיכנס להתפלל בו רק בימי "גידתה", אך בימי "ליבונה" רשאית להיכנס, כי אין בכך חוסר כבוד לבית הכנסת אם תיכנס להתפלל בו.

- ד -

הלכה למעשה: הגרי"מ טוקצ'ינסקי פסק בספרו הגשר החיים (פרק כ"ט אות יג) כדעת החיי אדם: "אין הנשים רשאות לילך לבית הקברות כל עוד לא טבלו כדין". וכן נקט הגר"ש ואזנר בשיעורי שבט הלוי (שם) "נהגו שלא ללכת לבית החיים בימי טומאה עד שתטבול", אך הוסיף: "אבל יכולות ללכת ולעמוד חוץ מד' אמות מהקברים, ולפעמים מקילים לצורך כשאינה שופעת".

אולם הגר"ע יוסף הכריע בספרו טהרת הבית (ח"ב דיני הרחקות ס"ט מד) כדעת החמודי דניאל: "יש נשים שנוהגות להחמיר בימי ראייתן שאינן הולכות לבית הקברות. אולם במקום שנהגו שהנשים בימי ראייתן אינן נמנעות מללכת לבית הכנסת, רשאות גם כן ללכת לבית הקברות. וגם הנוהגות להחמיר לא החמירו אלא בימי ראייתן, אבל בימי ספירת שבעת נקיים יש להקל. ואפילו בימי ראייתן מותר להן ללכת לבית הקברות ביום השבעה, וביום השלושים, וביום פקודת השנה, ובהקמת מצבה, וכן בימים שרגילים לבקר בבית הקברות, כגון בערב ראש חודש ניסן ובערב ראש חודש אלול וכיוצא בזה". ושנה דבריו להקל בספרו חזון עובדיה (אבלות ח"ג עמ' ריב).

ואילוי בשו"ת משנת יוסף (ח"ה סימן סח) כתב כי מאחר וטעם איסור כניסת נשים לבית הקברות נובע מהסכנה "שהחיצונים יתדבקו באשה", אזי "גם בימים שמתפללים אצל קברים, כגון בימי הסליחות ובערב ראש השנה, הגם שהקיל הרמ"א לנדה להיכנס לבית הכנסת, בכל זאת לקברים היה מקום להחמיר מפני סכנת הקליפות, וגם אם

יש קצת בושה [כגון תלמידות סמינר שנוסעות לטיול להתפלל בקברי צדיקים, ואם לא תצטרף אליהן תתבייש], מכל מקום צריכה להישמר מסכנה. ובשלמא ביארציט או הקמת מצבה של הורים, יש לומר דמצות כיבוד אב ואם תשמור עליהן מהסכנה. וגם אשה פנויה ובתולה בכלל האזהרה, דמאי שנא, אם יש סכנה אז בכולן".

לאור האמור: כאשר ההספדים מתקיימים מחוץ לבית הקברות, כגון סמוך לביתו או בבית הכנסת של הנפטר, או בבית ההלוויות, אין כל מניעה לנשים להשתתף בהספד. כמו כן, מותר לנשים להשתתף בהספד גם בבית הקברות, אך לא בתוך ד' אמות לקברים.

ומעתה עלינו לברר האם מותר לנשים להספיד בפני קהל שיש בו גם גברים, או שמא בנאום של אשה בפני גברים יש איסור "קול באשה ערוה". לבירור הדברים נפנה לעיין בסוגיית "קול באשה ערוה" לפרטיה.

פרק ב: האם נשים מספידות ["קול באשה ערוה" - בדיבור ונאום]

- ה -

"קול באשה ערוה" - בדיבור

במסכת ברכות (כד, א) מובא מאמרו של שמואל: "קול באשה ערוה, שנאמר (שיר השירים ב, יד) כִּי קוֹלָךְ עָרֵב וּמִרְאִיךָ נְאוֹה". ופירש רש"י: "מדמשבח לה קרא בגוה, שמע מיניה תאוה היא". מפשטות דברי הגמרא נראה לכאורה, שנאסרה שמיעת קול עָרֵב של אשה כי הקול מעורר תאוה, ובכלל זה קול דיבור, ולא רק קול זמרה.

וכן נראה מהמעשה המסופר בגמרא בקידושין (ע, א) על רב נחמן שאמר

לרב יהודה "נשדר ליה מר שלמא לילתא". רב נחמן ביקש ברב יהודה שישאל בשלום ילתא, אשתו [של רב נחמן], אך רב יהודה סירב בנימוק: "הכי אמר שמואל קול באשה ערוה". ופירש רש"י: "קול באשה ערוה, שנאמר השמיעני את קולך ואם אשאל בשלומה תשיבני". ומשמע שרב יהודה חשש משמיעת קול דיבורה של ילתא, אשת רב נחמן, כאשר תשיב לו לשאלת שלומה.

ויתכן שיש לכך מקור גם בדקדוק לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כא הלכה ג) "ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור". הרמב"ם לא הדגיש

תאמר על ידי גיחזי, איך התיר לגיחזי לשמוע קולה".

ומתוך כך הסיק הבן יהוידע: "הנה בוודאי מה שנאמר הַשְׁמִיעֵנִי אֶת קוֹלְךָ פִּי קוֹלְךָ עָרַב וּמִרְאִיךָ נָאֻה, איירי במדברת בדרך שיר ושירה וכיוצא, ואין ללמוד מזה דאסור לשמוע כל מין קול דברים של אשה". ובביאור הגמרא בקידושין, מדוע רב יהודה הקפיד לא לשמוע את שאלת השלום של ילתא, אשת רב נחמן, הביא הבן יהוידע את דברי הרשב"א (ברכות כד, א) שכתב: "ואסור לשמוע אפילו קול דיבורה כדאמרינן בקידושין, ואלא מיהו נראה דדוקא קול של שאלת שלום או בהשבת שלום, כי התם דאיכא קירוב הדעת". ונמצא כי בעצם שמיעת קול דיבורה של אשה אין כל איסור, ורק קול דיבור שיש בו "קירוב הדעת" נאסר.

לאור חילוקו של הרשב"א, קבע הבן יהוידע את הכללים לאיסור ולהיתר בדין "קול אשה בערוה" – אימתי מותר לשאול בשלום אשה ולשמוע את קול דיבור, ואימתי הדבר אסור: "ונ"ל בס"ד דהאי כללא דשמואל דקול אשה בערוה ליתא אלא באיש נכרי שאינה מכירה ואין לה התקרבות עמה בלאו הכי, ולכן אסור לשאול בשלומה, דנראה מזה השלום שבא לעשות קירוב דעת עמה, ולהיות אהבה וחיבה בינו לבינה בשלום זה, ודמי לעגבות. אבל אדם שהוא קרוב שלה או אפילו זר ממנה אך נתארח בביתה כמה פעמים ונהנה ממנה, אם ידרוש בשלומה אינו נראה דכוונתו לעשות קירוב דעת עמה

שאסור לשמוע קול זמר של אשה, ונראה מסתימת לשונו, שאפילו קול דיבור סתם אסור לשמוע, כדברי שו"ת שבט הלוי (ח"ג ס"י יד) "אין להכחיש שלשון הרמב"ם, ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, משמע אפילו אינו קול זמר, וכפשטות הש"ס דקדושין (ע, א) ולית לך דשמואל דקול באשה ערוה, וכפירש"י שם דעל ידי שתשיב שלום נולד אסור דקול באשה ערוה. ונהי דאין לנו ראייה על קול דיבורה ממש, וכמו שכתבו הראשונים בבית יוסף (אור"ח ס"י ע"ה), מכל מקום יש ענין קול באשה גם מלבד קול זמר, וכבר הרעיש בזה הגאון באר שבע בסוף ספרו בשו"ת באר מים חיים סימן ג'. והיינו דדייקו, קול באשה, דחלק הקול גורם תאוה, והיינו משום דכתיב השמיעני את קולך".

ואולם דברי הגמרא בקידושין שיש איסור גם בשמיעת קול דיבורה של האשה דורשים הסבר, וכפי שהקשה הבן איש חי בספרו בן יהוידע (קידושין שם) "ודבר זה יפלא בעיני, וכי היתכן לומר שאסור לדבר שום דיבור עם אשה כדי שלא ישמע קולה, והלא בבנות צלפחד כתיב (במדבר כו, ב) וַתַּעֲמֶדְנָה לְפָנַי מִשָּׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנָּשִׂאִם וְכָל הָעֵדָה פָּתַח אֱהֹל מוֹעֵד לֵאמֹר אֲבִינוּ מֵת בְּמִדְבָּר וּגו'. ואם תאמר על ידי מתורגמן, איך הותר למתורגמן לשמוע קול אשה. ואיך דיבר דוד עליו השלום עם אביגיל, ודיברה עמו ושמע דבריה. ואיך דיבר אליהו זכור לטוב עם האשה הצרפית, והשיבה אותו דבר ושמע קולה. ואיך דיבר אלישע עם השונמית, ושמע קולה. ואם

ולעורר בינו לבינה אהבה וחיבה, דבאמת הוא חייב לשאול בשלומה משורת דרך ארץ ונימוס העולם, כיון דנתארח בביתה וקיבל הנאה וטובה ממנה, ואיך יהיה כפוי טובה לבלתי ידרוש בשלומה בפגעו בה. והכי הוה אצל אלישע הנביא שקיבל הנאה וכבוד מן השונמית שנתארח בביתם בכל כבוד שבעולם, ועשו לו עליה ושולחן ומנורה למענו, לכן שלום זה הוא עליו בתורת חיוב, ואין עושה בו קירוב דעת ויתרון אהבה וחיבה. אבל כאן רב יהודה היה זר מהם ומימיו לא נתארח אצלם, ולא נכנס לביתם ולא נהנה מהם ומה לו לשאול בשלום האשה, וכהאי גוונא אסר שמואל. ועוד הך דאלישע הנביא שאני, דלא שאל בשלום האשה לבדה, אלא שאל בשלום אשה ובשלום הילד גם כן, ואין בזה חשש משום קירוב דעת והתעוררות אהבה וחיבה, ושמואל איירי בשואל בשלום האשה לבדה, דנעשה בזה קירוב דעת טפיי".

מכאן למדנו כי דין "קול באשה ערוה" לא נאמר בשמיעת קול דיבור של אשה, אלא אם כן הדיבור גורם "לקירוב הדעת". ובוודאי, שאם מכיר אשה או צריך לשאול בשלומה כדי להכיר לה טובה, אין בכך כל איסור.

[ידידי הרב ד"ר אברהם סופר בספרו נשמת אברהם (ח"ה יר"ד סי' קצה) הקשה על המבואר בדברי הגמרא במגילה (כג, א) "הכל עולים למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור" [וכן נפסק ברמב"ם (הלכות תפילה פי"ב הי"ז) ובשו"ע

(או"ח סי' רפב סע' א)]. דהנה לענין קריאת המגילה, כתב האשכול (הלכות חנוכה ופורים סי' ט) שאשה לא תקרא מגילה בציבור [של גברים] מדין קול באשה ערוה" - כי הקריאה בטעמים נחשבת כ"זמרה", ואם כן יש לתמוה מדוע נאסר על אשה לקרוא בתורה בציבור משום "כבוד הציבור", ולא משום "קול באשה ערוה". והביא את תשובתו של הציץ אליעזר, שאכן גם בקריאת התורה יש איסור מדין "קול באשה ערוה", וטעם "כבוד הציבור" נצרך לשמיעת קול קריאת התורה של פנויה שאינו אסור מדין "קול באשה ערוה". והגרש"ז אויערבאך והגרי"ש אלישיב השיבו, כי טעם "כבוד הציבור" נאמר לקריאה בחוג המשפחה, או בקריאה ללא ניגון טעמים - שאין בו איסור מדין "קול באשה ערוה".

להלכה מרן השולחן ערוך (אבן העזר סי' כא סעי' א) פסק: "אסור לשמוע קול ערוה", וכתב הבית שמואל (ס"ק ד; הובא להלכה בדברי המג"א או"ח סי' עה ס"ק ו) "אבל קול פנויה או קול אשתו מותר, אלא בעת תפילה אסור. ודווקא קול ערוה אסור אבל קול דיבור שלה מותר. ואין להקשות מש"ס קידושין דף ע' ע"א דאיתא שם קול ערוה אפילו בשאלת שלומה אסור. תירץ הרשב"א, קול דבור מה שהוא משיב על שאלת שלומה גרע טפיי".

ובחיי אדם (הלכות ברכות כלל ד אות ו) הוסיף, כי יש איסור בשמיעת קול דיבורה של אשה כאשר מתכוון ליהנות ממנו: "קול אשה ערוה, דהיינו בשעה שמזמרת, אבל

דיבורה לא מקרי ערוה. ואפילו הכי אסור לכוון להנות מדיבורה, שהרי אפילו בבגדיה אסור להסתכל להנות, ודבריו הובאו להלכה במשנה ברורה (סי' עה ס"ק יח).

- ו -

דרשה או נאום של אשה בפני ציבור שנמצאים בו גברים

ממוצא הדברים דנו הפוסקים, האם מותר לאשה לשאת דרשה או נאום בפני ציבור שנמצאים בו גברים.

האדמו"ר מצישינוב, רבי יחזקאל שרגא רובין הלברשטאם (קובץ אוצרות ירושלים, חלק קח סימן נד) הביא את דברי הפוסקים הנ"ל וכתב: "מדרך הנאומת שמנעמת קולה, ואולי זה בכלל שירה. עכ"פ קול דיבור פשוט שרגיל בזה בוודאי לא הוה. והנה אם הנאומת היא נשואה הרי היא אשת איש, ואפילו אם היא רווקה היא נדה, שהרי בתולות אינן טובלות לנדתן, אם כן כולן בכלל עריות הן, ובוודאי לא נכון לשמוע אותן נאומות".

האדמו"ר מצישינוב שלח את מאמרו לגר"ש ואזנר, שהשיב לו בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יד) "זה איזה שבועות קבלתי קונטרסו הנפלא בענין קול באשה ערוה, ובאמת אין מה להוסיף כי הכל מתוקן שם לתעודה בענין אשה נואמת ברבים לפני אנשים אשר כבוד תורתו החמיר בה ויסודתו בהררי קדש בטוב טעם ודעת". ולאחר שדן בדבריו, קבע: "בנאומים, בפרט שלא בענייני מצוה,

כיון דבמשך נאומה דרכה להנעים קולה ולהחניף השומעים כידוע, לכאורה הצדק עם כבוד תורתו דלא גרע מהשבת שלום בעלמא דאסור".

ומכאן שאין לאשה לנאום בפני גברים, כי דרכה "להנעים בקולה" והרי זה כקול "זמר", האסור בשמיעה.

בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן ריח; ח"א סימן נח) כתב סיבה נוספת מדוע אין לנשים לנאום בפני גברים, על פי דברי החיי אדם [לעיל אות ה] שאסור להינות מקול דיבורה של אשה: "באשה הנאומת [אומרת דרשה בלע"ז] אע"פ דקיימא לן דדיבור של אשה לא הוה ערוה, מכל מקום לשמוע וליהנות מדיבורה הוה ערוה".

בשו"ת להורות נתן (ח"א אבן העזר סי' ס אות ה) מסכם את הסברות בנדון: "הרשב"א לא אסר אלא בדיבור שיש בו קירוב הדעת, וכהא דשאלת שלום. ואף המהר"ל לא אסר אלא במתכוון להשמעת קול, כלומר שהוא משים לב לא רק לתוכן הדברים הנאמרים אלא גם לגוף הקול. ובדעת הרמב"ם והאשכול נראה דהאיסור תליא במתכוון להנות. ומעתה אין לאסור שמיעת נאום של אשה אלא אם יש בה אחד משלושה תנאי האיסור, שהם: דיבורים של קירוב הדעת, או שמכוון לשמיעת נעימות הקול, או שנתכוון ליהנות מדיבורה. ותנאי זה האחרון קרוב לתנאי השני, וכמעט שאין לחלק ביניהם". ובסיום דבריו הוסיף הלהורות נתן: "וכשיועד בעצמו שעל ידי שמיעת הדיבור יתגרה בו ביצר, גם כן אסור מדינא, וכמו שכתב ספר

החינוך (מצוה קפח) כי חז"ל הזכירו רק מקצת הדברים שצריך להיזהר בהם, ובשאר הדברים יזהר כל אחד ואחד לפי מה שימצא את גופו, כי השי"ת יראה ללבב".

אמנם רבי משה פינשטיין נשאל (אגרות משה אורח ח"ח סימן יב) "אם מותר

להניח לאשה להגיד שיעור, בבית כנסת או בית מדרש שלא בשעת התפילה. כגון שבלייל שבת נהוג שאיזה בעל הבית נותן שיעור בבית המדרש בפרשת השבוע ובאים לשמוע אנשים ונשים, אם מותרת אשה ליתן השיעור", והשיב: "ונראה שעצם מה שיושבים השומעים בתערובות הוא חיסרון גדול, אבל לא אכנס לדון בנידון זה למעשה. ועצם הגדת השיעור על ידי אשה מותר, אם הוא באקראי בלבד. וצריך להזהיר שתשב בדווקא בעת אמירת השיעור, שיהיה באופן צנוע יותר. כמו כן יש לעשות זאת בבית פרטי דווקא, ולא

בבית כנסת או בית מדרש". ומשמע איפוא, שאין איסור בעצם שמיעת שיעור מפי אשה, אולם יש להקפיד על גדרי צניעות ולהציב לכך שלושה סייגים: השיעור ימסר באקראי, בבית פרטי ולא בבית כנסת, והאשה תשב באופן צנוע.

אנו מוצאים התייחסות נוספת של רבי משה לשאלה האם מותר לאשה לדרוש בפני ציבור גברים, בתוך דבריו (אגרות משה אורח ח"ח סימן לו) בענין חגיגת בת מצוה בבית הכנסת: "ורשאה גם לומר איזה מילים לכבוד שמחתה, וזה מסתבר שיסגי להתועלת שסובר כב' שיש בזה, אבל לא תאמר על הבימה אלא אצל השולחן שעושין הקידוש שם". גם מתשובה זו נראה שאין איסור בעצם שמיעת דרשה מפי אשה, רק יש להקפיד שהדרשה לא תאמר על ידי האשה מעל בימת בית הכנסת [כנראה מחמת צניעות].

לסיכום: לדעת האדמו"ר מצשינוב והגר"ש ואזנר, אין לאשה לנאום בפני גברים, כי דרכה "להנעים בקולה" והרי זה כקול "זמר", שאסור בשמיעה. ובשו"ת משנה הלכות הוסיף חשש אחר, שיתכוון ליהנות מקול דיבורה.

והלהורות נתן הוסיף, שאם יודע בעצמו שעל ידי שמיעת הדיבור יתגרה בו היצר, אסור אפילו לשמוע את קול דיבורה.

אולם רבי משה פינשטיין נקט שאין איסור בעצם שמיעת קול דיבור אשה, ומותר לאשה למסור שיעור תורה בפני גברים, אך יש לשמור על גדרי הצניעות ולהציב שלושה סייגים: השיעור ימסר באקראי, בבית פרטי ולא בבית כנסת, והאשה תשב באופן צנוע. רבי משה הוסיף, שגם מותר לאשה לנאום בחגיגת בת מצוה בפני גברים, ואם החגיגה נערכת בבית כנסת, יש להקפיד שהנאום לא יאמר מעל בימת בית הכנסת.

לאור המבואר לעיל נשוב לבירור השאלה, האם האוסרים לשמוע דרשה או נאום מפי אשה, לא יתירו לשמוע מפיה דברי הספד, או שבהספד לכולי עלמא אין סרך איסור.

- ז -

הספד וקינה על ידי אשה

במשנה, במסכת מועד קטן (פ"ג מ"ט) מובא כי הנשים היו נוהגות ל"קונן" בזמן הלוויה, למעט זמנים מסויימים: "בראשי חדשים בחנוכה ובפורים, נשים מענות ומטפחות בזה ובוזה, אבל לא מקוננות. איזהו עינוי, שכולן עונות כאחת, קינה שאחת מדברת וכולן עונות אחריה". כלומר, המנהג בשעת הלוויה היה, שאחת הנשים היתה "מקוננת" - אומרת דברי קינה, ונשים אחרות היו עונות אחריה, למעט ראשי חדשים, חנוכה ופורים שכל הנשים היו אומרות ביחד דברי קינה, בשונה מהנהוג בכל ימות השנה.

והנה, במסכת סוכה (נב, א) מסופר על ה"תיקון הגדול" שעשו בזמן שבית המקדש היה קיים, שהתקינו "שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה", ולמדו זאת מהכתוב (זכריה יב, יב) "וְסִפְּדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד, מִשְׁפָּחַת בֵּית דָּוִיד לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד, מִשְׁפָּחַת בֵּית נָתָן לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד" בקל וחומר: "ומה לעתיד לבא שעוסקים בהספד ואין יצר הרע שולט בהם, אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקים בשמחה ויצר הרע שולט בהם, על אחת כמה וכמה". והקשה התפארת ישראל על המשנה במועד קטן (אות סח) היאך התירו לנשים לקונן

בשעת הלוויה, והרי בגמרא בסוכה מבואר שגם בשעת הספד כאשר אנשים עוסקים בצערם על הנפטר יש חשש גירוי היצר הרע, ומדוע שלא יאסר על אשה להספיד מדין "קול באשה ערוה" המביא להרהורי עבירה.

התפארת ישראל משיב בשם אביו: "דבשעה שהמת מוטל לפניו אין חוששים להרהור, תדע דביצרו מתגבר יזכור יום המיתה". כלומר יש לחלק בין הספד בשעת הלוויה ש"מתו מוטל לפניו", להספד שלא בשעת הלוויה. בהספד בשעת הלוויה, אין יצרו של אדם מתגבר עליו, כפי שנאמר בברכות (ה, א) "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה". ואילו הגמרא בסוכה מתייחסת למצב שיש חשש לגירוי היצר גם בשעת ההספד - כאשר אין "מתו מוטל לפניו".

אולם התפארת ישראל דחה את תירוצו של אביו: "ואני בנו ותלמידו לא הבנתי דברי קדשו, דהרי אפילו לזנות חיישינן אז כהגמרא בקידושין דף פ' ע"ב. ואפשר דהתם רצונו לומר שיזנו אחר שקברו המת". על הפסוק (איכה ג, לט) "מִה יִתְאַוֵּן אָדָם חַי גִּבֹּר עַל חֲטָאָיו", אמרו בגמרא בקידושין: "אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו", משמע שגם בשעה ש"מתו מוטל לפניו", יש לחשוש

מגירוי היצר הרע. ואי לכך השיב התפארת ישראל, שאכן בשעת ההספד כאשר "מתו מוטל לפניו", אין חשש יצר הרע, אבל בהספד לאחר הקבורה, עדיין קיים החשש שהיצר הרע יתגבר עליו.

- ח -

בשׁו"ת קנין תורה בהלכה (ח"א סימן כ) השיב כי דברי המשנה במועד קטן נאמרו ביחס לנשים מקוננות שלא בנוכחות גברים: "ולעניות דעתי לא קשה מידי, דלא מבואר דהנשים מענות ומקוננות במקום אנשים, דזה פשיטא דאסור. דגם של מקוננות הוא קול של שיר, כדכתיב בירמיה (ט, טז) הַתְּבוֹנָנוּ וְקָרְאוּ לַמִּקְוֹנוֹת וְהַתְּבוֹאֲנָה וְאֵל הַחֲכָמוֹת שְׁלָחוּ וְתְבוּאָנָה, ולא דמי למה שלא נהגו למחות בעד נשים צדקניות הבוכות בקול בעזרת נשים בשעת הזכרת נשמות וכדומה, דזה בכיה בלא שיר". ובספר מגדים חדשים על מסכת מועד קטן (דף כח, ב) דייק מלשון הרמב"ם (הלכות אבל פ"ב ה"א) "כופין את היורשים ליתן שכר המקוננים והמקוננות", משמע שהיו מקוננים נפרדים לגברים ומקוננות נפרדות לנשים, ואכן אין לאשה לקונן בדברי הספד בפני גברים.

ואמנם בשׁו"ת דברי יואל (יו"ד סי' צט) אסר על נשים להספיד מדין "קול באשה ערוה", וכתב: "כל המנהג הזה של

נשים מקוננות כבר נתבטל מקדמת דנא, ולא לחינם נתבטל מנהג הזה מדורות שהיו מנהיגים חכמים אבירים שלא נעשה שום דבר אלא ע"י עצתם. ואין ספק שראו בזה שאי אפשר לעשות הבדלה והפרשה כראוי, ודרכן של העם לגמול חסדים ולילך לבית המת, ואיכא חששא טובא בהרמת קולן דנשי. כי הדורות מתמעטים והולכים בפירצה אחר פירצה, ומה גם בדור הפרוץ הזה שנפרץ במילואו בעוונותינו הרבים, שחלילה להנהיג מחדש ענין כזה שכבר נתבטל בכמה דורות שלפנינו, שהיו גדולים וקדושים ולא אפשר דרא. ואף באיסור דאורייתא מצינו כמה פעמים בש"ס ופוסקים מנהג עוקר הלכה, ומכל שכן במה שמעיקרא לא היה אלא מנהג".

ואילן בספר מגדים חדשים הביא מדברי החתן סופר (שער טהרות ידיים סי' יד) שכתב "דקול באשה ערוה היינו דוקא דבור שבא מתוך הרחבת הלב וכדומה, אבל של עצבות בודאי ליכא קפידא". וכן מביא המגדים חדשים מדברי ספר זכרון ישכר "דקול באשה של הספד וקינה לא הוי ערוה. ומה שאמרו בסוכה [שהפרידו בין הנשים לגברים בשעת ההספד] אין הקפידא משום שמיעת קולם, אלא שלא יהיו אנשים ונשים ביחד". ולפיכך אין איסור לשמוע אשה הספד מאשה מצד הדין של "קול באשה ערוה".

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם יש לחשוש בהספד אשה לאיסור "קול באשה ערוה".

ולפי המבואר לעיל [אות ו] בטעם האוסרים לאשה לנאום בפני גברים, כי דרכה "להנעים בקולה" והרי זה כקול "זמר", שאסור בשמיעה, או מחשש שיתכוון ליהנות

מקול דיבורה – נראה כי טעמים אלו לא קשורים להספד שאין בו "נעימות קול" של זמר, וגם אין חשש שיתכוון ליהנות מקול דיבורה של אשה המספידה. וראה לעיל בשיעור על אמירת קדיש [סימן א אות טו] הבאנו מדברי הפוסקים [חזו"ת יאיר, בן איש חי, שבות יעקב] בנדון שאין חשש לאמירת קדיש על ידי אשה מדין "קול באשה ערוה", והיינו כמבואר.

פרק ג: הספד באמצעות רמקול

כאשר אשה מספידה באמצעות רמקול, נראה שיש בזה סניף נוסף להקל. בספרנו רץ כצבי (חלק ב סימן י) הרחבנו את היריעה בנדון קיום מצוות ויציאה ידי חיובי "שמיעה" בדרך טלפון מיקרופון וגלי רדיו, וייחדנו פרק לנדון שמיעת קולות אסורים דרך טלפון וברדיו. עתה נשוב ונשנה פרק זה בתוספת מרובה על העיקר בהקשר לנדון דידן – שמיעת "קול באשה ערוה" באמצעות רמקול.

- ט -

ששומעים אינו קול האדם, דקול האדם חולף ונעלם ונהפך לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים חשמליים קטנים, ושוב מתחלפים הזרמים החשמליים לגלי-אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי-קול, וזאת בעזרת המנורות המגבירים את הזעזועים הנעשים ע"י האדם מעצמת דיבורו, ע"ש ביתר אריכות. ואם כן הרי יוצא שאין אנו שומעים בכלל בהרדיו את הקול המקורי של האשה כי אם ההברה של הקול".

ולפיכך מסקנתו: "ולכן יש מקום לציידור היתר בזה מתוך לימוד קל וחומר ממה שמצינו שאין יוצאין בכגון דא לענין מצוה כשמיעת קול שופר וקריאת המגילה משום דנחשב זה כקול הברה בעלמא, ואם כן על אחת כמה וכמה שלא יחשב בכזאת לעוון של שמיעת קול ערוה, כי הרי מידה טובה מרובה ממידת פורעניות". לדעת

נחלקו הדעות, האם איסור "קול באשה ערוה" נאמר רק בשמיעת קול האשה מפיה, או גם באמצעות כלים כדוגמת פטיפון [דיסק], טלפון, רדיו ומיקרופון.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה סימן ב) כתב: "כשהקול הוא על ידי הרדיו נראה טעם נוסף להתיר, מפני שאין זה קול האשה ממש, אלא עוברים כחתף כמה גלגולים עד שנוצר מחדש הברת הקול. ודלא כמו שכותב בזה בספר ים הגדול להרב הגרי"מ טולידאנו (סימן כט) דברדיו קול האיש הקורא בעצמו נשמע לאזן השומע. זה אינו, וכאשר ביארתי והוכחתי כבר על כך בספרי שו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סימן כ), על יסוד בירור ממומחים לאותו דבר [בדברי שם לענין שמיעת תפלת ציבור ויציאה ידי חובה דרך רדיו] דהקול

הציץ אליעזר יש ללמוד "קל וחומר" מקיום מצות שמיעת קריאת המגילה ותקיעת שופר – כשם שאין יוצאים ידי חובה בשמיעה דרך הרדיו והרמקול כי אין זה קול השופר עצמו או קולו של קורא המגילה, כך אין איסור בשמיעת קול אשה ברדיו וברמקול, היות והאיסור נאמר על "קול" האשה, וקול זה אינו קולה של האשה.

ומצאתי בשו"ת יד חנוך (סימן ג) הסבר בדקדוק לשון חז"ל "קול באשה ערוה", ולא אמרו "קול אשה ערוה", ללמדנו כי האיסור הוא רק שמיעת קול היוצא ישירות מפי האשה ולא דרך מכשירים שונים: "לפענ"ד יש לפשוט דבר זה מש"ס ערוך פרק לולב וערבה (סוכה מח, ב) דאמרינן אמר ליה האי מינא [אפיקורס] דשמיה ששון [ששמו היה "ששון"] לרב אבהו עתידיתו דתמלו לי מים לעלמא דאתי, דכתיב ושבתם מים בששון [אתם עתידים למלא לי מים בעולם הבא]. אמר ליה רב אבהו, אי הוה כתיב לששון, כדקאמרת. השתא דכתיב בששון, משכיה דההוא גברא משוינן ליה גודא, ומלינן ביה מיא [כלומר, מלשון הכתוב "בששון" נראה שאדרכה, לעתיד לבוא אנו נשתמש בעורו של ששון [האפיקורס] ונשתמש בעורו לכד שנשאב בו מים]. והנה משיחת חכמינו ז"ל נלמד כי פועל אות ב"ת המשמשת הוא להמשיך עמה את הדבר המדובר ממנה, ולהורות שהפעולה נעשית בתוכה ועל ידה, אף שהדברים נאמרו שם בדרך מליצה ובדיחותא. והנה אף אנן נימא בדין מדלא אמרו 'קול אשה ערוה', אלא אמרו 'קול

באשה ערוה', זה יורה לן שכוונתן אם הקול יוצא מתוכה של האשה מתוך גרונה וצווארה, ונעשה על ידי פעולת כלי הדיבור שלה ותנועת איבריה, שאז שייך בזה הרהור ומחשבת תאוה לאיש השומע נעימת קולה, אחרי שיש לקול זה עדיין קישור וחיבור אל גוף האשה המזמרת. אבל השומע קול אשה יוצא מתוך הכלי הנקרא פאניגרא"ף [תקליט] שאין הקול יוצא עכשיו מתוך גופה של האשה, ולפעמים האשה כבר מתה, אין בזה משום קול באשה ערוה".

לדעת הציץ אליעזר והיד חנוך, אין איסור בשמיעת קול אשה באמצעות רדיו ורמקול, כי אין זה הקול הטבעי היוצא מפיה של האשה. אמנם הציץ אליעזר הדגיש בדבריו כי ההיתר מותנה בכך "שלא יתכוון ליהנות, דאם לא כן הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת עול הקדושה והטהרה ומגונה הדבר עד למאד, והחובה התמידית המוטלת על האיש הישראלי הוא לכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות ולהביא נפשו במי הדעת, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות מקוואות".

- י -

מאידך, פוסקים אחרים סברו שאיסור "קול באשה ערוה" נאמר גם שמיעת קול אשה בתקליט, רדיו או רמקול, שהרי טעם האיסור נלמד בגמרא בברכות [לעיל אות ה] מהפסוק "פִּי קוֹלָךְ עֲרָב וּמִרְאִיךָ נִאֲוָה" – ששמיעת קול עֲרָב של

אשה מעורר תאוה, ואם כן גם כאשר קולה של האשה לא נשמע מפיה אלא ברדיו או ברמקול ואע"פ שאין זה קולה ממשי, עדיין נותר על כנו החשש שקול האשה עלול להביא להרהורי עבירה, וכפי שביאר בשו"ת פרי השדה (ח"ג סימן לב) "הא דאמרינן קול באשה ערוה היינו משום שהקול מעורר התאוה וההרהור, ואפילו אם האשה היא בחדר אחר והוא שומע קולה, אסור לקרות קריאת שמע אף שאינו מסתכל בה. אם כן גם בכלי שנקרא פאניגרא"ף שייך קול באשה ערוה, שהרי שייך הרהור, כששומע קול אשה מזמרת".

וכן מבואר בדברי הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן (תחומין כרך ל עמ' 215) "קשה לסמוך על הסברה שבהגברה חשמלית אין זה קולה הטבעי של האשה. סברה זו נאמרה רק לעניין קריאת המגילה ותקיעת שופר, שאין יוצאים ידי חובה בקול שהוגבר על ידי רמקול, כי הוא קול הברה ולא קול שופר או מגילה. אך לענין הרהור אין נפקא מיניה בין קול טבעי ממש לבין קול מלאכותי הנשמע כטבעי, כי גם קול הדומה לקול הטבעי גורם הרהור. וכשם שצפיה דרך ראי, תמונה, סרט קולנוע או טלוויזיה אינה מתירה את איסור הערוה [ודינה כערוה בעששית] כך גם שמיעת קול ערוה דרך רמקול ורדיו אסורה [ורק אם אינו רואה ואינו מכירה יש מקום להתיר שמיעה דרך רדיו], ואדרבה השימוש בהגברה נועד להשמיע את הקול בציבור רחב יותר, ואם כן הא גופא מחמיר את האיסור".

בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן ו) נשאל הגר"ע יוסף "בדין קול זמר של אשה בגרמפון או ברדיו, אם יש בו משום קול באשה ערוה", ובתשובתו חילק הגר"ע בין שמיעת קול אשה שמכירה לאשה שאינו מכירה: "לעולם יש לומר דבעינן שיהיה רואה את האשה המשוררת, ורק אז אמרינן קול באשה ערוה, כדאמרינן בסנהדרין (מה, א) אמר רבה גמירי אין יצר הרע שולט אלא במי שעניו רואות. והנה כשמכיר את האשה ששומע קולה, נראה דבודאי יש לאסור משום קול באשה ערוה. וכדמשמע בתוספות סנהדרין (שם) שכתבו דהא דאמרינן במגילה (טו, א) כל האומר רחב רחב מיד נקרי [מי שרק היה מזכיר את שמה של רחב הזונה, היה רואה מיד מתאוה לה ורואה שכבת זרע] האמר התם ביודעה ומכירה [דהיינו, רק מי שהכיר את רחב והיה מזכיר שמה היה נטמא, שמתוך היכרותו היה מתעורר לבו לתאוה בהזכרת שמה], ע"כ. ומשמע שאף שאינו רואה אותה כיון שמזכיר את שמה בא לידי הרהור, והכי נמי כששומע את קולה. וחזי הוית בשו"ת פרי השדה ח"ג (ס"ב לב) שנשאל ג"כ בנידון שמיעת קול זמר של אשה בגרמפון, ופסק להחמיר, מפני שהקול מביא לידי הרהור, שאיזה חילוק יש בין שומע קולה ממש לקול הזמר שבכלי הזה [גרמפון], דפשיטא דהא דאסור קול זמר אשה, היינו אפי' אינו מסתכל בה אלא היא בחדר אחר והוא שומע קולה גם כן אסור, עכ"ד. ואין הנדון דומה לראיה, דהתם יודעה ומכירה, הא לאו הכי יש לומר דשרי. ובפרט שכבר נפסק הקול של האשה, והוי

כמו שאין לו עיקר". ומסקנתו: "המורם מכל האמור, דביודעה ומכירה אפילו ע"י תמונה אסור לשמוע קולה בגרמפון או ברדיו, אבל אם אינו מכירה מותר, ואין בזה משום קול באשה ערוה".

- יא -

הרב יונתן רוזנצוויג, סיכם את השיטות בדין זה במאמרו "קול אשה בימינו" בתחומין (כרך כט עמ' 140).

"יש מן הפוסקים שאסרו לשמוע קולה של אשה גם אם הוא מושמע באמצעות מכשיר רמקול, מקלט רדיו, טלפון וכדומה, כיון שגם כך הקול מעורר לתאוה ולהרהור (שו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סי' יב; שו"ת פרי השדה ח"ג סי' לב; ושו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קפא).

פוסקים אחרים אסרו לשמוע שירים באמצעות מכשירים כאלו, כיון שהאדם נהנה משמיעת הקול (שו"ת חלקת-יעקב או"ח סי' ל), וכבר כתבה הגמרא שכאשר האדם מתכוון ליהנות, אסור לו להתבונן אפילו באצבע קטנה של אשה. אולם יש פוסקים שהתירו זאת מכמה סיבות:

[א] כשם שהסתכלות בבגדי צבעונים של אשה מותרת אא"כ מכירה, כך שמיעת קולה מותרת אא"כ מכירה (שו"ת בית שערים או"ח סי' לג; יביע אומר ח"א או"ח סי' ו).

[ב] חז"ל אמרו "קול באשה ערוה", ולא "קול אשה", ומשמע שדווקא כשהקול בא מהאשה עצמה ואיננו מנותק ממנה יש לאסור, דומיא דשיער אשה שאיננו אסור אלא כשהוא מחובר אליה (שו"ת יד חנוך סי' ג).

אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן קפא) לא קיבל את חילוקו, וכתב: "דעת הגאון בית שערים או"ח סי' נ"ג, דקול באשה דוקא ביודעה ומכירה, ועשה סמוכין לזה מש"ס מגילה ט"ו ע"א לענין רחב ביודעה ומכירה, והוא על דברי הש"ס בסנהדרין אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות - ויש לדחות הדמיון בב' ידים דשאני בגדי צבעונים [האיסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה, שעל ידי זה נזכר בה ומתאוה לה] דהוא מטעם הרהור שמא יבא להרהר [ולכן יש הבדל אם יודעה ומכירה שאז יבוא להרהר אחריה, אך אם אינו יודעה ומכירה לא יהרהר אחריה], לא כן בקול באשה ערוה דהוא מגדר ערוה לא מטעם הרהור, וממילא אין חילוק בין יודעה ללא יודעה, שיש כאן גדר קול באשה גם בלא יודעה.

וכ"ז זה בשמיעת קול אשה ברדיו, או בשמעה מרחוק בלתי מכירה, אבל בשמיעת הפאטיפון וכיו"ב, אם יש בזה עיקר בגזרה דקול באשה, כיון דאין כאן אלא קול הנקלט יש לצדד לכאן ולכאן, מ"מ מכוער הדבר ואסור למעשה ודאי הוא. ועוד, דלרוב הם שירי עגבים וחשק ונבול פה האסורים מכמה לאוין דאורייתא, ונתווסף עוד ודברת בם ולא בדברים בטלים

[ג] אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות, ומכאן שאין הרהור בשמיעת קול בעלמא (שו"ת יד חנוך שם). להסתכלות בתמונות של ערוה, כיון שחוש הראיה גורם להרהור בכל מקרה, משא"כ חוש השמיעה".

[ד] נפסק קולה של האשה מאז ששרה (יביע אומר, שם), והקול הנשמע איננו הקול עצמו, אלא גלים חשמליים. אין לדמות זו נמצא כי כאשר אשה מספידה ברמקול, יש לדעת המתירים לשמוע קול אשה באמצעות הרמקול, סניף נוסף להיתר.

סוף דבר

• השתתפות נשים בלוויה – על פי ההלכה מותר לנשים להשתתף בלוויה ולצאת אחרי המיטה, ולא לפניה. אך אין להן לצאת לבית הקברות. אך על פי הקבלה יש שכתבו למנוע מנשים מלהשתתף בלוויה, וכן מנהג ירושלים. ולמעשה הקילו הפוסקים שאין למונעם מלהשתתף בלוויה עצמה.

ולכן כאשר ההספדים מתקיימים מחוץ לבית הקברות, כגון בסמוך לביתו או בבית הכנסת של הנפטר, או בבית לוויית, אין כל מניעה לנשים להשתתף בהספד. וגם אם הם נערכים בבית הקברות, כל שיש מרחק של ד' אמות לקברים, מותר להן להשתתף בהספד.

• כניסת נשים לבית הקברות – הגר"א הורה באיגרתו שאין לנשים להיכנס לבית הקברות. ונתבאר לעיל שנחלקו הפוסקים, האם איסור הכניסה הוא לנשים בכל ימי טומאתן עד שיטבלו, או רק בימי "ליבונן".

• אמירת הספד על ידי נשים – לדעת רבי משה פיינשטיין שהתיר לאשה למסור שיעור תורה בפני גברים, בשלושה תנאים: השיעור יִמָּסר באקראי, בבית פרטי ולא בבית כנסת, והאשה "תשב באופן צנוע", נראה שגם בהספד, אם ימולאו תנאים אלו, אין כל מניעה בדבר. ברם גם לדעת האוסרים לאשה לנאום בפני גברים, כי דרכה "להנעים בקולה" והרי זה כקול "זמר", האסור בשמיעה, או מחשש שיתכוון ליהנות מקול דיבורה – נראה כי אין לחשוש לכך בהספד שאין בו "נעימות קול" זמרה, וכמו כן אין חשש שיתכוון ליהנות מקול דיבורה של אשה המספידה.

• הספד באמצעות רמקול – מהווה טעם נוסף להתיר לאשה להספיד בציבור, כמבואר לעיל.



סימן יא

אדם שאינו מתפקד - האם נחשב ל"גדול הבית"

ברין אבלים שנסעו להשתתף בקבורה בא"י ולאחר מכן שבו לחו"ל האם מונים שבעה מהקבורה או שמצטרפים למנין האבלות בחו"ל

- א -

שאלה זו נשאלה לפני כמחצית השנה כאן בלוס אנג'לס, כאשר נפטר זקן הרבנים בארה"ב הרב צפתמן זצ"ל ביום שני בלילה, ר"ח כסלו תשס"ד, וארוננו יצא לקבורה בארץ ישראל ביום שלישי. בלוס אנג'לס נשארו בנותיו, שהתחילו לשבת שבעה מאותו יום שיצא הארון, ואילו הבנים שנסעו לארץ ישראל התחילו לשבת שבעה משעת הקבורה, ביום רביעי בלילה. ולכן הבנות שהתחילו לשבת ביום שלישי קמו ביום שני, ואילו הבנים שחזרו ללוס אנג'לס, התחילו לשבת שבעה בירושלים ביום חמישי וסיימו בלוס אנג'לס ביום רביעי, יומיים לאחר אחיותיהם. וצריך להבין מדוע לא הצטרפו למנין השבעה שהתחילו בני המשפחה למנות בלוס אנג'לס.

שאלה דומה נשאלה במשפחתנו. לפני כשנתיים, נפטרה קרובת המשפחה גב' רוז'ה גרינבוים ע"ה במוצאי שבת בפאריס. מסע ההלוויה התקיים בפאריס ביום שני ובו השתתפו בעלה של המנוחה ר' שאול ובנו ר' נתן. בו ביום יצא הארון לארץ ישראל בלוויית ר' נתן, שם הובאה

הלכה פסוקה בשו"ע (יו"ד סימן שעה סע' ב) "מי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקבורו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלשים ומתחילין להתאבל, וההלכים עמו, מונים משיקבר". ומתוך כך, לעיתים מזומנות, חלק מהאבלים מתחילים לשבת שבעה בחו"ל כשיצא הארון מהעיר, ואבלים אחרים התלוו לארון להשתתף בקבורה בארץ ישראל ולאחר מכן שבו לחו"ל, ואז נשאלת השאלה האם האבלים ששבו לחו"ל צריכים לשבת שבעה מהקבורה אף ששאר האבלים ישבו מקודם. או שהם מצטרפים לבני הבית שהתחילו בשבעה קודם הקבורה, מדין "גדול הבית" המבואר בשו"ע (יו"ד סי' שעה סע' ח) "אפילו בא ביום השביעי, אם מצא מנחמים אצל גדול הבית אפילו שננערו לעמוד, הואיל ומצא מנחמים עולה לו". ומבואר שאחד האבלים שבא לבית שבו עדיין יושבים שבעה, מצטרף ל"גדול הבית" למנות עמו את האבלות.

למנוחות, בירושלים, ביום שלישי. ר' שאול התחיל לשבת שבעה בפאריס ביום שני, בשעה שנפרדו מהארון, ולפיכך קם מהשבעה ביום ראשון שבוע לאחר מכן. הבן ר' נתן שנכח בשעת הקבורה בירושלים, חזר למחרת לצרפת. והשאלה היתה, כאשר חזר הבן ר' נתן להצטרף לבני משפחתו, האם הוא נגרר אחר אביו ומצטרף עמו למנות שבעה מיום שני. או מאחר והוא התחיל למנות רק לאחר הקבורה, עליו למנות לעצמו את ימי השבעה מיום הקבורה, יום שלישי, ולסיים את השבעה יום אחד אחר אביו.

אך בנדון זה היתה שאלה נוספת. כאמור לעיל, יסוד ההלכה שהאבלים מצטרפים לבני הבית שהתחילו בשיבת השבעה כבר מקודם הוא דין "גדול הבית". למרבה הצער, אבי המשפחה ר' שאול גרינבוים, "גדול הבית", הוא אדם שאיננו מתפקד כראוי. ומעתה יש לעיין, האם האבלים מצטרפים ל"גדול הבית" שאיננו נוהג באבלות מכיון שאיננו מסוגל לתפקד. ושורש שאלה זו נעוץ בראש ובראשונה בהגדרה ההלכתית – מי נחשב ל"גדול הבית", וכפי שיבואר להלן [אות ג].

- ב -

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן ס אות ה) דן בשאלה: "אבל שנסע עם הארון לארץ ישראל וחזר לחו"ל, שצריך לישב כל שבעת הימים מהקבורה אף ששאר האבלים ישבו מקודם".

וכתב רבי משה: "ובדבר מה שהוריתי בהעובדות שמי שנסע עם הארון לא"י וחזר לכאן בעוד ששאר האבלים ישבו, שהנוסע ישב כל הז' ימים מהקבורה, אף שהם ישבו תיכף משיצא ויעמדו מקודם. הנה בב' העובדות כבר כל האבלים כל אחד ואחד דרים ומתפרנסים בפני עצמם [ולא היה ליושבים בחו"ל דין גדול הבית דסימן שעה סע' ה] ואף אם באב אבל שייך להסתפק [דתמיד הוא נחשב לגדול הבית] באם אבלה לא שייך להסתפק כלל, דחייב הקבורה דהאב הוא העיקר על הבנים כשהם גדולים [ואין הבן מונה עם אבילות דאמו] ולא מובן מה היה שייך לתמוה בזה".

ומבואר בדברים אלו שרבי משה פיינשטיין היה מורה לשואלים אותו, שאבלים שנסעו עם הארון לארץ ישראל וישבו לחו"ל, מצטרפים ל"גדול הבית", ומונים עמו את השבעה משעה שהתחיל [משיצא הארון את פני העיר], ולא מונים לעצמם משעת הקבורה. ובמקרים יוצאים מהכלל, שלא היה בחו"ל "גדול הבית" [כגון, כשכל האבלים כל אחד ואחד דרים ומתפרנסים בפני עצמם, או באופן שבחו"ל נשארה האם, והבנים גדולים ועליהם חל חיוב קבורת האב, שאין האם נחשבת ל"גדול הבית" שאליו מצטרפים האבלים] – אזי האבלים שנסעו לארץ ישראל יושבים שבעה משעת הקבורה כי אין גדול הבית שאליו הם מחוייבים להצטרף.

וממילא בני משפחת הרב צפתמן נהגו לפי הוראת רבי משה, ומאחר ובלוס אנג'לס נשארו הבנות שאין להן דין "גדול הבית", מנו הבנים את השבעה משעת הקבורה, וגם לאחר שחזרו לחו"ל לא הצטרפו במנין השבעה לאחיותיהם.

אך לכאורה יש לתמוה על הוראה זו, מהמבואר בחידושי רעק"א בגליון השו"ע, כדלקמן.

בשו"ע (יו"ד סי' שעה ס"ב) מובא: "מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלושים ומתחילים להתאבל. וההולכים עמו מונים משיקבר. ואם גדול המשפחה הולך עמו, אף אלו שבכאן אינם מונים אלא משיקבר". ומפורש בזה שאם גדול המשפחה הלך עם המת לקברו, כולם צריכים להמתין מלמנות שבעה עד הקבורה ויתחיל גם גדול הבית למנות שבעה.

במקרה הפוך, כשגדול המשפחה נשאר בבית והתחיל למנות משעה שהחזיר פניו מללוות, ובן המשפחה הלך עם המת לקברו, מביא הש"ך (שם ס"ק ב) מחלוקת בין הראשונים: מלשון השו"ע מוכח כדעת התוספות וסיעתו "שדווקא לחומרא אזלינן בתר גדול המשפחה דאין מונים אלא משיקבר [דהיינו כאשר גדול הבית הלך עם המת לקבורה], אבל אי גדול המשפחה הוא אצל אלו שנשארו כאן [ובן המשפחה הלך עם המת לקבורה], אין מעלה ואין מוריד, אלא אעפ"כ ההולכים עם המת

אין מונים אלא משיקבר". אולם לדעת הרמב"ן הרא"ש והטור, תמיד קובע גדול הבית, בין לקולא ובין לחומרא, וגם כאשר בן המשפחה הלך עם המת לקבורה, אינו מונה משעת הקבורה אלא משעה שהתחיל גדול הבית למנות.

והנה על דין השו"ע שאם גדול המשפחה הלך עם המת לקברו, כולם צריכים להמתין מלמנות שבעה עד הקבורה ויתחיל גם גדול הבית למנות שבעה, כתב רעק"א בהגהותיו על גליון השו"ע, וז"ל: "ואם גדול המשפחה הולך עמו, היינו שהולך למקום שדר שם ונשאר שם, אבל אם הגדול חוזר אצלם אפילו ביום השביעי מונה עמהם משעה שהחזירו פניהם, ש"ך לקמן ס"ק י"ב". ומבואר שיש דין בהלכות אבלות, שכאשר התחילו אבלים לשבת שבעה בבית, אפילו גדול הבית נגרר אליהם כאשר מצטרף לשבת עמהם שבעה. ולפי זה לכאורה יוצא, שבכל מקרה, כאשר מתחילים לשבת שבעה בבית, כל מי שמצטרף אליהם נגרר אחריהם, ללא כל שייכות עם דין "גדול הבית".

נמצא לפי זה שהוראת האגרות משה – שתמיד האבלים נמשכים אחר "גדול הבית", ולכן אם בבית שבו התחילו למנות שבעה אין "גדול הבית", האבלים שהיו בשעת הקבורה מונים שבעה מיום הקבורה גם אם הצטרפו לבני הבית שהתחילו לשבת מקודם לכן – עומדת בניגוד לפסק הש"ך המובא בהגהות רעק"א שגדול הבית שהיה בשעת הקבורה וחזר

אל האבלים אפילו ביום השביעי מונה עמהם משעה שהחזירו פניהם. ואם כן בני הרב צפתמן שחזרו לביתם היו צריכים להצטרף למנות שבעה עם אחיותיהם, הגם שהיו בשעת הקבורה, וכפי שפסק הש"ך, ובניגוד לפסק רבי משה שעליהם לשבת משעת הקבורה ואין הם מצטרפים לאלו שהתחילו לשבת מקודם.

וכמו כן נתן גרינבוים היה צריך להצטרף לשבת שבעה עם אביו בפאריס, ללא כל קשר אם אביו מוגדר כ"גדול הבית" או לא, ולקום ביום ראשון ולא ביום שני.

בשנת תשע"ו יצא לאור ספר ציוני הלכה על הלכות אבלות, ושם (עמ' רלב) הובאה שאלה שנשאל הגר"ש אלישיב: "נפטר באנטוורפן, וגדול הבית בא עם המת לקברו בארץ ישראל, התחיל לשבת שבעה בארץ ישראל, ולאחר כמה ימים חזר להמשך האבלות עם שאר בני המשפחה – כיצד מונה את ימי האבלות לאחר שחזר לשם". הגר"ש פסק: "אע"פ שכבר התחיל אבלות במקום הקבורה, מבואר בפוסקים שמונה עמהם ומסיים ביום השביעי שלהם, כיון שהיה עם האבלים ויצא מהם לטובת הנפטר לכבדו".

אולם כפי שנתבאר, בדברי רבי משה מבואר שגם כשחוזרים למקום המת, כאשר אין שם גדול הבית, צריכים האבלים למנות את השבעה מיום הקבורה.

וכן הרב גרשון בעס, רב בית הכנסת בית יעקב בלוס אנג'לס, אמר לי שלפני שנים רבות הוא שאל את הרב שמואל

טוביה שטרן, אב"ד מיאמי ביץ' ומח"ס שו"ת השביט, האם יש להכריע כדעת הגהות רעק"א בשאלות המצויות כשחלק מהאבלים נסעו קבורה וחלק נשארו בבית, והרב שטרן השיב לו שאין מורים להלכה כדעת הש"ך אלא "גדול הבית" הוא הקובע, והאבלים נמשכים אחריו [כהוראת האגרות משה הנ"ל].

- ג -

עף כל פנים, מאחר וההוראה בשאלות הללו היא כדעת האגרות משה, שהאבלים שנסעו לא"י נוהגים אבלות עם "גדול הבית" שנשאר בחו"ל והתחיל למנות לפנייהם – יש לדון בנדון קרוב משפחתינו נתן גרינבוים, האם לאבי המשפחה שאיננו מתפקד ואינו נוהג באבלות עקב מצבו יש דין "גדול הבית". ולכן עלינו לברר מהי ההגדרה ההלכתית של "גדול הבית", וכפי שיובא להלן, מצאנו כמה שיטות בזה.

[א] בשו"ע (סימן שעה סע' ג) כתב: "וגדול המשפחה היינו דביתא סמוך עליה וגרידי כולהו בתריה, לא שנא אח לא שנא בן קטן, ויש מי שאומר והוא שיהא בן י"ג. ומקור הדין בדברי הרי"ף גיאות (הלכות אבל עמ' מה) שהביאו הרא"ש (מועד קטן פרק ג סימן לט) והרמב"ן (תורת האדם עמ' קסב). וכן פסק ערוך השלחן (סי' שעה סע' ט) והוסיף פרטים: "גדול הבית במשפחה היינו שהוא עיקר המנהיג בבית וכל ענייני הבית סמוכים עליו וכולהו גרידי בתריה, לא שנא אם הוא אחיו של מת או בן קטן, רק שיהא בן י"ג שנים. ואם מתה אשתו, מקרי הבעל

גדול הבית. ואם אשה גדול הבית כגון אלמנה ויושבת עם בניה ומת אחד מהבית, אם היא עקרת הבית שמנהגת צרכי הבית נקראת היא גדול הבית. ובמקום שיש איש ואשתו וזרעם, מקרי האיש גדול הבית כשמת אחד מבני הבית. וכשמת איש צריכים לראות מי יהיה המנהיג תחתיו אם האשה או אחד מבניה, ומי שישאר מנהיג נקרא גדול הבית".

ומבואר לפי הגדרה זו – גדול הבית הוא מי שניהול הבית וצרכיו מוטל עליו, וכולם נגררים אחרי החלטותיו, כלומר מנהיג ענייני הבית. וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר ציוני הלכה (אבלות עמ' רלא) כי "גדול הבית, היינו שכל ענייני הבית נחתכים על פיו, אף אשה יכולה להחשב גדול הבית, כגון אם המשפחה".

[ב] הש"ך (סי' שעה ס"ק ח) כתב בשם הרשב"א: "היכא דאשתו מתה ובאו אחים ושאר קרובים, הבעל נקרא גדול הבית מפני שהוא חייב בקבורתה ולטפל בה יותר מן האח או האב, ואין הולכים אחר המצטער יותר, שאין כל הדעות שוות, כן כתב הרשב"א בתשובה (סימן תעח)". ומבואר לפי זה – גדול הבית הוא מי שמוטל עליו הטיפול בצרכי המת והקבורה.

ומכל מקום יש להעיר, שהרשב"א עצמו הביא בתשובה אחרת (סימן תקלב) את הגדרת הרי"ף גיאות מיהו גדול הבית, וז"ל: "ומה שנסתפקו באיזה יקרא גדול הבית או האם שאינה יורשת או הבן היורש, אין הדבר תלוי בראוי לירש, אלא כל מי

שעיקר הבית תלוי בו, וכן פירש הרי"ף גיאות, ואם האם עיקר הבית היא תיקרא גדול הבית אפילו אצל הבן, ואם הבן ואפילו קטן או האח יקרא גדול הבית בדבר הזה, כל שעיקר הבית תלוי עליו נקרא גדול הבית".

ומשמע איפוא, שלדעת הש"ך אין מחלוקת בין הרשב"א לרי"ף גיאות, והיינו שכל אחת מההגדרות הנ"ל קובעות מיהו גדול הבית. אולם בחכמת אדם (שער השמחה כלל קסב סע' ג) מבואר שהרשב"א חולק על הרי"ף גיאות, ולדעתו גדול הבית תלוי במי שחייב בקבורת המת. ונפק"מ בין הגדרת הרי"ף גיאות להגדרת הרשב"א, כגון שאוכל אצל חמיו ומתה אשתו – לדעת הרשב"א בעלה הוא גדול הבית כיון שהוא מחוייב בקבורתה, אך לדעת הרי"ף גיאות והשו"ע שפסק כדבריו, חמיו הוא גדול הבית, אע"פ שהבעל חייב בקבורתה, מכיון שכל ענייני הבית סמוכים עליו.

[ג] הגדרה נוספת מבוארת בדרך החיים (סימן שעה אות ט) שכתב שגדול הבית הוא על פי האומדן אם כשהיו עוסקים בענייני ירושת ועזבון המת היו הדברים נחתכים על פיו והיו כולם הולכים אחר עצתו, אפילו הוא קטן בשנים, נקרא גדול הבית ואפילו אינו יורש. וכן מבואר בדברי גשר החיים (פרק י"ט אות ט) שכתב: "גדול הבית נקרא זה האבל שענייני עזבון המת נחתכים או נשמעין על פיו, או זה שעיקר אחריות קבורת המת מוטלת עליו".

ומבואר לפי זה – גדול הבית הוא מי שמתפל בענייני ירושת ועזבון המת.

וכעין זה כתב גם בספר נטעי גבריאל (פרק קלד אות ט) כתב: "גדול הבית נקרא זה שכל ענייני עזבון המת נחתכין על פיו אפילו הוא קטן בשנים, אם כן במתה אשה בחיי בעלה ובחיי אביה, הבעל נקרא גדול הבית לפי שעליו מוטלין צרכי המת והכל נחתך על פיו". וכתב (שם הערה טו) שכן היה מעשה רב "שפסק כ"ק אדמו"ר מפאפא זצ"ל, והיה לו ויכוח עם שאר הרבנים ולבסוף הודו לדבריו" [אך צ"ע בדברי הנטעי גבריאל, שפתח בהגדרה "שכל ענייני עזבון המת נחתכים על פיו" וסיים בלשון שמשמעותו אחרת לגמרי: "שעליו מוטלים צרכי המת", וצ"ע].

[ד] הגדרה אחרת מי נחשב גדול הבית מבוארת בחכמת שלמה (יו"ד סימן שעה סע' ח), וז"ל: "ונראה דזה [שכתב השו"ע שגדול הבית הוא מי שענייני הבית תלויים בו הוא] דווקא אם יש אחד שהבית תלוי עליו, אז לא אזלינן בתר גדלות בשנים רק בתר מי שהבית תלוי בו, כיון שדייקו חז"ל ואמרו גדול הבית, משמע דבבית תליא מילתא. אבל אם כולם שווים בענין, כגון דכולם עוסקין בשוה, או כגון שאין שום אחד מהם עוסק בצרכי הבית, כגון שהמת היה דר בבית אחר בפני עצמו והאבלים דרים בבית אחר בפני עצמו, אז אזלינן בתר גדולתן בשנים, דאם האבל שבמקום המת הוא גדול בשנים מהבא עתה, אז מונה עמו הבא, ונקבע אחריו".

ומבואר לפי שיטה זו – שבאופן שאין אדם שעונה להגדרת גדול הבית לדעת השו"ע בשם הרי"ף גיאות [דהיינו מי שענייני הבית תלויים בו] – הקובע הוא האדם האבל המבוגר ביותר.

וכשיטה זו מפורש בדברי הריטב"א במסכת מועד קטן (כא, ב ד"ה ת"ר) שכתב: "ואיזהו גדול הבית, פירשו גדול המשפחה, כלומר גדול האבלים המתאבלים באבל זה. וצ"ע אשה, כגון האם או אחותו הגדולה אם היא חשובה גדול הבית". ומבואר בדבריו שגדול הבית הוא הגדול בשנים במשפחה, ומשום כך מסתפק אם אשה גדולה נחשבת לגדול הבית. וכן משמע מפירוש רש"י במועד קטן (שם ד"ה שיש גדול הבית בבית) שכתב בתוך דבריו: "שבא ומצא גדול הבית בבית מונה עמהם עם אבלי הבית, וזה שבא הוא הצעיר ממנו, אבל אם היה הגדול בדרך ובא בתוך שלושה ימים אפילו ממקום קרוב מונה לעצמו, דלא חשוב אבילות דצעיר לאיצטרופי גדול בהדיה". ומשמע מדבריו שגדול הבית פירושו מי שמבוגר בשנים, שהרי כתב "וזה שבא הוא הצעיר ממנו", וגם מסוף דבריו שכתב "דלא חשיב אבילות דצעיר לאיצטרופי גדול בהדיה", משמע שלהצטרף לגדול הבית פירושו שהצעיר יתבטל באבילותו לאבילות המבוגר ממנו.

[ה] הגדרה דומה מיהו גדול הבית, הביא רעק"א בהגהותיו לשו"ע (סימן שעה סע' ח) בשם תשובות שמש צדקה (חלק יו"ד סימן נח) וז"ל: "דווקא אם הבא הוא נגרר אחר הגדול כגון בניו ובני ביתו הסרים

למשמעתו או סמוכים על שולחנו ויושבים ודרים בביתו, דאז נקרא הוא גדול הבית לענין זה (תשובות שמש צדקה). וכתב עוד שם, הוגד לי מפי מגידי אמת, שזקני העיר הזאת בעלי הוראה לא דנו דין גדול הבית אלא בבנים לגבי אב או אחים קטנים לגבי גדולים כשהיו אוכלים מתפסת הבית דאז גירי אבתריהו, אבל באחים הדרים בבית לבדם ומופרדים איש מעל אחיו לא דנו דין זה".

ומבואר לפי דעת השמש צדקה, שהגדרת גדול הבית איננה תלויה רק בגיל, אלא האב לגבי בניו נחשב תמיד לגדול הבית מפני שהם סמוכים על שולחנו או סרים למשמעתו [ומש"כ השמש צדקה "או סרים למשמעתו", אין פירושו שענייני הבית נחתכים על פיו [כמבואר בהגדרת גדול הבית לפי השו"ע והרי"ף גיאות, אלא הכוונה שהבנים מכבדים את אביהם ומייקרים כל היוצא מפיו].

- ד -

לאור ההגדרות האמורות לעיל, מי נחשב לגדול הבית, נבוא לדון בשאלה שלפנינו, האם אדם שאיננו מתפקד נחשב לגדול הבית.

והנה כמעט לפי כל ההגדרות שהבאנו לעיל, אדם שאיננו מסוגל לתפקד, לא נחשב לגדול הבית ששאר האבלים נגררים לנהוג את אבלותם על פיו:

[א] לפי השו"ע [הרי"ף גיאות] שגדול הבית הוא מי שניהול הבית וצרכיו

מוטל עליו - אדם שאיננו מסוגל לתפקד וממילא איננו ראוי לכל המטלות הללו, אינו נחשב לגדול הבית.

[ב] גם לפי הש"ך בשם הרשב"א שגדול הבית הוא מי שמוטל עליו הטיפול בצרכי המת והקבורה, פשיטא שאדם שאיננו מסוגל לתפקד וממילא איננו ראוי לכל המטלות הללו, אינו נחשב לגדול הבית.

[ג] וכן לפי דרך החיים וגשר החיים שגדול הבית הוא מי שמטפל בענייני ירושת ועזבון המת - אדם שאיננו מסוגל לתפקד ולטפל בעניינים אלו, אינו נחשב לגדול הבית.

[ד] רק לפי דעת החכמת שלמה, שאם אין אדם שעונה להגדרת גדול הבית לדעת השו"ע בשם הרי"ף גיאות [דהיינו מי שענייני הבית תלויים בו] - הקובע הוא האדם האבל המבוגר ביותר, יתכן שגם אדם שאיננו מתפקד אך הוא הגדול ביותר בבית, יחשב לגדול הבית.

והנה הרבנים בפאריס, אליהם הופנתה השאלה, פסקו לר' נתן למנות שבעה מיום הקבורה, ולא להצטרף לאביו מאחר ואביו אינו מתפקד, ואף שאביו נמצא בתפילות ו"יושב שבעה", אך מאחר ואינו מתפקד כהלכה - בנו אינו מצטרף ונגרר אחריו.

אך לפי המבואר לעיל נראה שלדינא היה יכול לשבת שבעה עד יום ראשון, כאביו. ראשית כל, בגלל ההלכה הידועה בדיני אבלות - הלכה כדברי המיקל

באבלות, נמצא שאפשר לסמוך על שיטת החכמת שלמה שגם אדם שאיננו מתפקד אך הוא המבוגר ביותר בין האבלים, נחשב לגדול הבית. ולפי זה בנדון דידן, מאחר וההוראה שהאבל שנסע לא"י נוהג אבלות עם "גדול הבית" שנשאר בחו"ל והתחיל למנות לפניהם – יכל ר' נתן גרינבוים לסמוך על השיטות שאביו נחשב לגדול הבית ולמנות שבעה כאביו ולקום ביום ראשון ולא ביום שני.

- ה -

עוד יש לצדד ולומר שגם אדם שאיננו מתפקד נחשב לגדול הבית, מההלכה המובאת בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ו) שאדם ישן מצטרף למנין, ולא "גרע" אדם שאיננו מתפקד מאדם ישן. ואף שבשו"ע הרב (שם סע' ז) ובקיצור שו"ע (סימן כ סע' ב) כתבו שצירופו של ישן מועיל רק לקדיש ברכו וקדושה, אולם בחזרת הש"ץ צריך שכל תשעת השומעים יהיו נעורים וישן איננו מצטרף, כבר האריך הציץ אליעזר (חלק יב סימן ט) להוכיח שאפשר להתחיל בחזרת הש"ץ גם אם אחד ישן – ולפי זה מדוע שלא נוכל לצרף אדם שאיננו מתפקד לענין מנין אבלות השבעה, ויחשב גם לגדול הבית.

זאת ועוד, ידועים דברי שו"ת חכם צבי (סימן צג) שהסתפק האם אדם שנברא על ידי ספר יצירה מצטרף למנין. והצד שאיננו מצטרף הוא "כיון דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל", ואדם שנברא על ידי ספר יצירה אינו יכול להחשב כ"בני

ישראל". אבל אדם ישן או חולה שאיננו מתפקד שודאי הם "בתוך בני ישראל", מדוע שלא יצטרפו למנין, וכמו כן לענין אבלות נוכל להחשיבו לגדול הבית.

אולם יש לדחות את הדמיון מההלכה של צירוף ישן לתפילה לענין דין גדול הבית באבלות. שהרי כפי שיבואר להלן [סימן טו], מהות דין אבלות שבעה הוא גדר אבלות של בכי, דהיינו אבלות פנימית של הרגשת הלב, הבאה לידי ביטוי בבכי, ובשאר דיני אבלות כשיבה על הקרקע וכיו"ב.

ולפי זה יש הבדל גדול בין תפילה, שצירוף מנין נקבע לפי נוכחות עשרה מישראל, שבוה גם מי שאינו משתתף בפועל בתפילה, יכול להצטרף. אולם לענין שבעת ימי אבלות, שמהותם קיום האבילות בהרגשת הלב ובדיני בכי ושאר ניהוגי אבלות – יתכן שאדם שאינו מתפקד בחושיו, וכלל אינו שייך להרגשת האבילות וקיום הדינים, לא יכול להיות מצורף לאבלים האחרים, וגם איננו יכול להיות גדול הבית שקובע לאחרים מתי לנהוג את ימי אבלותם בו בזמן שהוא עצמו איננו נוהג באבלות מפאת מצבו.

ולכן בנדון דידן, מאחר ובצרפת לא היה גדול הבית, צריך היה הכן שנכח בשעת הקבורה וחזר לשבת בפאריס, למנות שבעה לעצמו משעת הקבורה, ולא להיגרר אחרי אביו, מכיון שלא היה שם מי שמוגדר כגדול הבית [וכפי שפסק האגרות משה הנ"ל באות ב בנדון שכזה].

קצא

כצבי

סימן יא

ר ין

על דברים אלו, כתב ידידי הגאון רבי גבריאל ציננער,
מחבר הספרים נמצי גבריאלי:

ב"ה ר"ח אלול תשס"ט

שוכט"ס לכבוד ידיד מקים עולה של תורה

איש חמודות נועם המדות עוסק בתורה בחשיכה כאורה

וידיו רב לו בחידושי תורה מו"ה צבי רייזמן שליט"א

הנה יש להבהיר דקיי"ל כשיטת הש"ך סי' שע"ה סקי"ב, וכן פסק רעק"א ודרך
החיים וחכמת אדם, שמי שהולך עם המת לקברו וחוזר למקום האבלים, אין חילוק
בין גדול הבית או קטנים, ולעולם מונה עמהן, ואם כן נפשט השאלה.

ובעו"ה כמה מורין אינו יודעים מזה, שכל הדין של גדול הבית דווקא אם
יושבים שבעה שלא במקום המת, אבל אם יושבים שבעה במקום שנפטר, אפי'
גדול הבית בא לסוף שבעה מונה עם שאר הקרובים, וכן פסק רעק"א ודרך החיים
וחכמת אדם, ואחרי רבים להטות.



סימן יב

גדר 'מקום קרוב' באבלות בזמן הזה

- א -

עמהם תשלום שלשים יום, ואם לא מצא מנחמים מונה לעצמו".

והנה לאור השתנות התנאים בימינו, ובפרט בזמנינו שאפשר להגיע ממקומות מרוחקים מאד בזמן קצר על ידי מטוסים או רכבות - יש לדון מה מוגדר כ"מקום קרוב", מאחר ושיעור הזמן שיכול לבוא ביום אחד המבואר ברש"י וכן שיעור "פרסאות המבואר בתוספות, השתנה בזמנינו.

- ב -

בשרי חמד (אסיפת דינים מערכת אבילות סימן כד) הביא מדברי הפוסקים שדנו בגדר "מקום קרוב" לאחר המצאת מסילת הברזל "כאשר המקום הוא רחוק ורק מחמת שבא במסילת הברזל נתקרב לו המקום אי דיינינן ליה כבא ממקום קרוב".

ואמנם דעת השואל ומשיב (מהדורה קמא חלק ג סימן קג) היתה: "אף שכהיום יש נתיבות ברזל ויכולים ליסע הרבה פרסאות ביום מ"מ לא מקרי מהלך יום אחד כמ"ש בחיבורי יד שאול ואין משערין רק במה שהוא על פי דרך הטבע לא עפ"י תחבולות שנתחדשו בזמנינו, דאם לא כן ישתנו דרכי התורה מדי יום ביומו וכו' ועי' מכות ה'

בגמרא (מועד קטן כא, ב) מובא: "תנו רבנן, אבל שלשה ימים הראשונים, בא ממקום קרוב מונה עמהן, בא ממקום רחוק מונה לעצמו, מכאן ואילך אפילו בא ממקום קרוב מונה לעצמו". ופרש"י: "מונה עמהן, עם האבלים שבאותו מקום הואיל דבמקום קרוב הוה ויכול לבא בתחלת האבילות חשבינן ליה כמו דאתא דאינו מונה אלא ה' ימים עם שאר אבלים". ובתוספות (ד"ה מקום קרוב) כתבו: "מקום קרוב פירשו בהלכות גדולות דהיינו 'פרסאות'. כלומר, מי שמת לו קרוב והוא איננו שם, אם לא נודע לו עד שבא אל האבלים, אזי אם היה במקום קרוב הרי זה כאילו שהיה עמהם בשעת הקבורה ומונה עמהם [וכל זה דוקא כשגדול הבית אצלם, שכולם נגררים אחריו].

בשו"ע (יו"ד סימן שעה סע' ז) נפסק: "מי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת או למקום קבורה, אם היה במקום קרוב שהוא מהלך פרסאות שאפשר שיבוא ביום אחד, אפילו בא ביום השביעי, אם מצא מנחמים אצל גדול הבית אפי' שנעצרו לעמוד הואיל ומצא מנחמים (דהיינו שנוהגים עדיין קצת אבלות), עולה לו ומונה

ע"א מהו דתימא ניהוש לגמלא פרחא קמ"ל" [פרש"י שם: מין גמלים יש שהם קלים במרוצתם כעוף הפורח. כלומר, מבואר בגמרא בסוגיא דעדים זוממין שאם היו העדים בבוקר במקום אחד ובערב במקום אחר תלוי אם אפשר להגיע למקום זה בדרך רגילה, ולא חוששים ל"גמלא פרחא"].

אולם הביא השדי חמד מדברי ספר חוקי חיים, שחלק על השואל ומשיב, שכן מפירוש רש"י במועד קטן הנ"ל שכתב "הואיל דבמקום קרוב הוה ויכול לבא בתחילת האבילות חשבינן ליה כמו דאתא", משמע שהכל תלוי רק אם יכול לבוא ביום אחד. ואף שהתוס' הביאו שהשיעור הוא "פרסאות, אין הכוונה דווקא "פרסאות" כיון דמסיק שיוכל לבוא ביום אחד כוונתו להורות כמה הוא מקום קרוב שיוכל לבוא ביום אחד, ואם יוכל לבוא אף במסילת ברזל אף חמשים פרסאות גם זה מקרי מקום קרוב, לכן לא הוזכר בגמרא מהלך יום רק מקום קרוב ודאי כוונת הגמ' כן הוא רק שיוכל לבוא בזמן קצר". ומסיים החוקי חיים: "ומש"כ הגאון בעל שואל ומשיב דאין משערין רק מה שהוא ע"פ דרך הטבע לא ע"פ תחבולות שנתחדש בזמנינו לא אבין למה זה לא נקרא דרך הטבע מסילות הברזל, האם הוא הולך ע"פ שמות או ע"פ דרך הנס, ורק עד השנים האלו לא הוברר הטבע הלז ועתה מלא מסילת הברזל בכל העולם כולו שנבררה הטבע הלז, וכמו שהיה זמן שלא ידעו מציאות הדפוס או משרפות היי"ש ועוד כמה דברים כהנה

שחקרו ומצאו חוקרי הטבע, לא נקרא זה דרך הטבע, פשיטא דזה נקרא דרך הטבע ומשערין שיוכל לבוא ביום אחד במסילת הברזל".

- ג -

אך לעומתו, סוברים פוסקים אחרים כדעת השואל ומשיב, שאין לשנות את ההלכה של "מקום קרוב" בהתאם להשתנות המציאות כיום, שאפשר להגיע מקצה העולם ועד קצהו על ידי מטוסים תוך יום אחד. כן דעת שו"ת האלף לך שלמה (י"ד סי' שט) שכתב: "הנה זה ודאי דקרובה ורחוקה הנאמר באבלות ר"ל תלוי רק ביכול לילך ברגליו לא בסוסים ופרדים". והביא רביה מדברי הגמרא בפסחים (צ"ד ע"א, לענין פסח שני) "הרי שהיה חוץ למודיעים והיה יכול לבוא בסוסים ופרדים, יכול יהיה חייב ת"ל ובדרך לא היה, והרי הוא בדרך. וברש"י: דחוץ למודיעים דרך רחוקה הוא, הרי מפורש שאף שיכול לבוא בסוסים נחשב רחוקה".

ובן מסיק בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן צט) ש"אף בזמנינו שנתחדשו הטעלגראפין ומסילת הברזל בכל זאת מיקרי מקום קרוב רק שיעור עשרה פרסאות". וכן כתב בקצור שלחן ערוך שערים מצויינים בהלכה (סי' רד אות ט) וז"ל: "וצ"ע בזמנינו שמשתמשים באוירון וטסים מקצה העולם עד קצהו ביום אחד ונמצא שנדחה דין פשוט בפוסקים, ובאמת אין מקילין באוירון".

ומכל מקום מביא בספר כל בו על אבלות (פרק שבעת ימי אבלות סע' ג) שגדולי האחרונים הסתפקו אם גדר מקום קרוב הוא עשר פרסאות דוקא או מהלך יום אחד דוקא, וכתב: "ובימי הנודע ביהודה נשאלה שאלה זו שהיה אז בי דואר דקבוע והיו יכולים לבוא מפראנקפורט לפראג ביום אחד אשר הוא מרחק רב יותר מ' פרסאות, אי נחשב כמקום קרוב, והראש בית דין דפראג ר"מ פישל פסק אז דנגרר אחר גדול הבית אפילו אם המקום הוא יתר מ' "

פרסאות אם יכול לבוא ביום אחד, עולה לו. והגח"ס הוסיף על זה דכעת שיש לנו מסילת ברזל גם כן יוכל לסמוך על זה [עיינ במהר"ם שיק יו"ד (ס"י שסא) שגם הוא צידד להקל] ואם כי איזה גדולים פקפקו על זה [השואל ומשיב והאלף לך שלמה הנ"ל], עם כל זאת מסיים החכמת שלמה בסימן י"ג מכל מקום שמעתי מורין מרבנים מפורסמים להקל לעת הצורך ובשעת הדחק והלכה כמיקל באבל, ועי' בשדי חמד חלק י"ח שהביא מגדולי הפוסקים להקל".

על דברים אלו, כתב ידידי רבי גבריאל ציננער, מחבר הספרים נטעי גבריאל:

ב"ה ר"ח אלול תשס"ט

שוכט"ס לכבוד ידיד מקים עולה של תורה

איש חמודות נועם המדות עוסק בתורה בחשיכה כאורה

וידיו רב לו בחידושי תורה מו"ה צבי רייזמן שליט"א

במה שדן גבי מקום קרוב במציאות בזמננו. אמרתי פעם אעפ"י שיש מחלוקת הפוסקים בדין מקום קרוב היאך משערים, מ"מ נ"ל דבזמננו כו"ע יודו דלא משערין בתר ' פרסאות אלא בתר שיעור יום אחד. דהרי טעמו ונימוקו של השואל ומשיב הוא, דאף שנתחדש כעת מסילות הברזל (אייזנבאן) ויכול ללכת מ' פרסאות ויותר ביום אחד אפילו הכי אין משערין רק כפי הנהוג בלי תחבולות וכו', עכ"ל. ואם כן כל זה שייך בזמנו שבעיקר הלכו ברגל או בעגלה עם סוסים, ורק לעיתים נסעו עם מסילת הברזל, וע"כ שפיר נקרא תחבולה. משא"כ בזמנינו שאף אחד אינו נוסע בעגלה עם סוסים, רק כל אחד נוסע במסילת הברזל או בכלי רכב אחר הנוסעים במהירות, ובפרט בנדון דידן בזמנינו שממש כל אחד נוסע מא"י לארצות הברית רק במטוס, ע"כ בזה שפיר גם הגאון השואל ומשיב יודה דמשערין כפי הנהוג לנסוע במטוס.

וכן ראינו בקובץ שומר ציון הנאמן (מבעל ערוך לנר) מכתב ק"י הטעם דלא כולם נוסעים במסילת הברזל דבעינן שוה לכל נפש, ואם כן בזמננו כולם נוסעים רק במטוס.

נמשך יותר מיום אחד, לא חשוב מקום קרוב". ותלמידו רבי בן ציון קוק (שם הערה טז) כתב "אולם עיכוב שאינו מצוי, כגון שיש כנגדו "עיכוב יציאה" וצריך השתדלות להסירו ומחמת זה אינו יכול לבא ביום אחד, נראה שאינו נחשב מקום רחוק".

ובספר מנחת שלמה על מסכת מועד קטן ודיני אבלות (עמ' קכה) מובא שהגרש"ז אויערבך חילק בין נסיעה ברכב לטיסה במטוס: "בימינו אפילו יותר מעשר פרסאות, ראוי להחשיבו כמקום קרוב, כיון שלפי מציאות זמנינו יכול לבא באותו היום. ומכל מקום סברא זו לא שייכת לגבי נסיעה במטוס, כיון דאינו נמסר לכל אחד, וכמו דלא חישבו בימיהם מהלך יום לפי רכיבה על סוס". אולם להלכה ולמעשה כתב הגרש"ז: "ומכל מקום נהוג להקל".

וכן פסק הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' קפא) "כל שיכול להגיע אל מקום האבלים ביום אחד, אפילו במכונית או ברכבת, ובזמנינו אפילו יכול להגיע במטוס, נחשב מקום קרוב ומצטרף לשאר האבלים, וכשיקומו מאבלם, גם הוא יקום עמהם".

אולם בספר ציוני הלכה על הלכות אבלות (עמ' רלד) הובא בשם הגרי"ש אלישיב שנקט לדינא כי "הלכה כדברי המיקל באבילות, וכל שיכול לבא ביום אחד אפילו על ידי מטוס, נחשב מקום קרוב. וכן מצדד בהגהות יד שאול (סימן שעה)", אולם הגרי"ש הוסיף: "אך אם המרחק בטיסה הוא יום אחד, אם מוכרח להתעכב לסדר רישיון כניסה "ויזה" לארץ שהמת שם, או שמוכרח להתעכב בקניית כרטיס טיסה, או בהמתנה לטיסה, בסך הכל

ענף ב - המציאות המשתנה - וקביעת ההלכה

ממוצא הדברים למדנו כי בהלכה זו של "מקום קרוב" בדיני אבלות, נחלקו הפוסקים היאך יש להתייחס לגדרי ההלכה הפסוקה בזמן הגמרא לאור השתנות התנאים במציאות ימינו.

ויש להביא דוגמאות נוספות, לשינוי בקביעת ההלכה כתוצאה מהשתנות התנאים במציאות.

- ד -

המבואות שלנו יש להם דין חצרות". וביאר המשנה ברורה (ס"ק קיא) ד"היינו משום דבמבואותינו אין בתים וחצרות פתוחות לתוכו ולכן אין נותר בלחי וקורה כדין היתר מבוי". כלומר, מכיון שבזמנינו שונה מבנה הבתים והחצרות מזמן הגמרא

בשו"ע (או"ח סי' שסג סע' כו) על פרטי דיני היתר מבואות בלחי או בקורה המבוארים בדברי המחבר כתב הרמ"א בשם תרומת הדשן (סימן עד) "דנוהגין האידנא לתקן כל המבואות בצורת הפתח, דכל

והראשונים - גם דרך ההלכה להתיר את הטלטול בשבת במבוי הותאמה למצב במציאות.

ובהלכות שבת (אור"ח סימן רנג סע' א) מפורשים ההבדלים בין דיני תנור וכירה לענין שהיה בשבת, וכתב שם הרמ"א מדברי הר"ן: "תנורים שלנו דינם ככירות". והטעם לכך, הביא המשנ"ב (שם ס"ק כח) מדברי הפוסקים: ש"תנורים שלנו שפיהם מן הצד, ועוד שרחבים ביותר, אין חומם רב כל כך ועל כן דינו ככירה". אמנם מסיים המשנ"ב: "ובספר תפארת שמואל הביא בשם רש"ל שחולק ע"ז וסובר דשויים הם לדינא ע"ש". הרי לנו, שההלכה המבוארת בגמרא ובפוסקים בדיני תנור בשבת שחוממו רב, השתנתה בזמנינו מאחר שהתנורים שלנו אין חומם רב אלא דרגתו כדרגת החום של "כירה" בזמן הגמרא.

ענין נוסף שבו מצאנו שינוי בהלכה לפי המציאות המקומית מבואר בדברי בכף החיים (סי' קכח אות ל) שהביא על דברי שו"ע (שם סע' ה) "לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים", את מחלוקת הפוסקים היכן מצניעים את המנעלים, והכריע לבסוף: "ונראה דהכל לפי המקומות דאם לא יש חששא דאם יניחם חוץ לבית הכנסת יגנבו, יניחם חוץ לבית הכנסת. אבל אם יש חששא במקום ההוא דאם יניחם חוץ לבית הכנסת יגנבו, אז יצניעם בבית הכנסת תחת הספסלים". הרי לנו, שהמציאות בכל מקום, יש בה כדי לשנות את ההלכה ממקום אחד לשני.

הלכה נוספת שיש בה שינוי בגלל המציאות הראני ידידי הרב דוד תאומים, מדברי הגמרא (קידושין פא, ב) "אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו", ופרש"י שם: "ודר עם אמו או עם בתו, דלא תקיף יצריה עלייהו דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו' (כמבואר בגמרא סנהדרין סד, א)".

ומבואר בדברי תוס' רא"ש שזהו הטעם שמותר גם באחותו - שאין יצר הרע מתגרה בקרובותיו מזמן אנשי כנסת הגדולה, ואף שמהתורה אסור ייחוד אחותו, וכמו שכתב הפני יהושע בסוגייה שם והוכיח כן מקראי. נמצא שדין ייחוד עם אחותו השתנה לאחר שהמציאות של היצר הרע השתנתה בזמן אנשי כנסת הגדולה. ואין זה עקירת דבר מהתורה, כי מכיון שהתורה התירה ייחוד עם אמו מאחר ואין יצר הרע שולט, הרי שאיסור ייחוד תלוי אם יש יצר הרע, ואם כן מכיון שאין יצר הרע שולט בקרובות מזמן אנשי כנסת הגדולה, נלמד מאמו לשאר הקרובות, שאין איסור ייחוד.

- ה -

וביותר מצאנו, שההלכה כביכול נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, כמבואר למעין בדברי הרמב"ם (הל' ברכות פרק ד הלכה ג) וז"ל: "במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית,

אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל, ואם היה רחוק מן המים מקנח ידיו בלבד ואחר כך יתפלל". ובהשגת הראב"ד שם: "לא ידעתי רגליו למה". ויש להבין במה תלויה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם יש לרוחץ רגליו לפני התפילה.

וכתב הפמ"ג (או"ח סימן ד, אשל אברהם ס"ק א) בתוך דבריו: "ומכל מקום לא נהגו עכשיו כן לרוחץ רגליו שחרית, עיין אליה רבה סק"א, ויש לחלק בין הולך יחף בבא בתרא (נח, א), מה שאין כן עכשיו הולכין במנעלים אין צריך לרוחץ רגליו". ומבואר בדבריו, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה במציאות - ובמקום שנוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הרמב"ם, יש לרוחץ רגליו לפני התפילה. אולם במקום שלא נוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הראב"ד, אין צריך לרוחץ רגליו לפני התפילה, וכפי שביאר בהרחבה רבי שמואל סגל-לנדאו, בנו של הנודע ביהודה (הובא בשו"ת נודע ביהודה או"ח ח"ב סימן קמ) "לי נראה לפרש הפלוגתא שבין הרמב"ם והראב"ד דגם מהראב"ד לא נעלם האי ברייתא דשנויה במסכת שבת דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונו, היינו מצד החיוב דצריך האדם להכין בכל יום בשחרית לעבודת הבורא כאדם שהולך לפני מלך ושר, כמ"ש הכון לקראת אלוקיך ולא יעמוד כשהוא מנוול ומלוכלך ברפש וטיט ומלמולי זיעה. והנה ודאי כל זה הוא קפידא באיברים המגולים ואינן מלובשים כגון פנים וידיים אבל הרגלים תליא במנהג

ונימוסי מדינות. וכמו שפסקינן בשו"ע או"ח (סימן צא סע' ה) לא יעמוד ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים. ולכן בזמן התלמוד ובארצות המזרח היה דרכם שלא ללבוש בתי רגלים שקורין שטרימפ"ף, ולא היה להם כי אם מנעלים ואנפלאות על רגליהם קשורים בלולאות (ועיין בא"י רבה סימן ב' דכתב על מה שכתב הרמ"א שם ולא ילך יחף דבארצות הערב דרכם לילך יחף ע"ש), והיה הרגל נראה והיה מגולה, בזה שפיר תנא בברייתא דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו שהם מגולים, ואיכא נוול ובזיון אם הם מלוכלכים ואינן נקיים. אבל בשאר חלקי הגוף שבאדם ליכא קפידא בזה הואיל ואינם מגולים והם מכוסים במלבושים. ומעתה הרמב"ם הביא הברייתא כצורתה והזכיר גם הרגלים וכוונת הראב"ד בהשגה הוא במ"ש לא ידעתי רגליו למה דהואיל ובדורות שאחר התלמוד ובמקום אשר היה חונה שם הראב"ד כבר נהגו כולם ללבוש בתי רגלים, ואם כן אין להרגלים יתרון משאר אברים מחלקי הגוף".

וכעין זה מבואר בדברי המשנה ברורה בדיני הכנסת שבת (או"ח סימן רס סע' א) שכתב (ס"ק ד) על דברי השו"ע "מצוה לרוחץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת", וז"ל: "ורגליו, וכעת אין נוהגין ליזהר בזה ואפשר דדוקא במדינותיהם שהיו רגליהם לילך יחף ודרכו לרוחץ במים מפני האבק והעפר משא"כ במדינותינו, וכעין זה כתב הפמ"ג לעיל בסימן ד' באשל אברהם סק"א עי"ש". וצריך להבין את היסוד המתבאר

בזה - שההלכה כביכול נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, היתכן לומר כן, אתמהא.

- ו -

וביאור הדברים נראה בהקדם דברי רבי יעקב קמינצקי בספרו אמת ליעקב (פרשת שמייני), בביאור מה שכתב המחבר בשו"ע יו"ד (סי' שכח ס' א') "בשעה שיפריש חלה, יברך אקב"ו להפריש תרומה". והרמ"א הגיה על זה: או להפריש חלה". והגר"א ביאר בהגותיו שם, שיסוד מחלוקת המחבר והרמ"א באיזה לשון צריך לברך, אם בלשון המקרא - שמצות חלה נקראת תרומה, וכנאמר בחומש במדבר (טו, יט): "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'", או בלשון המשנה שנקראת חלה.

וכתב רבי יעקב קמינצקי הסבר נוסף בביאור מחלוקתם: "ועוד י"ל באופן אחר, דלא פליגי בעיקר תקנת לשון הברכות, אלא דתרוויהו הכריעו דתלי בזה, דאם המצוה דאורייתא, תקנו ברכתה בלשון המקרא, ואם קיום המצוה אינה אלא מדרבנן, גם נוסחת הברכה, בלשון חכמים תקנוה. ולפיכך, המחבר שהיה בארץ ישראל, דמצות חלה שלה מן התורה, לפיכך ברכתה גם כן בלשון התורה "להפריש תרומה", אבל הרמ"א שהיה בחו"ל כתב "או להפריש חלה", והיינו בלשון חכמים".

וכוונתו לומר, מאחר וידוע לכל שמרן המחבר רבי יוסף קארו היה גר

בעיר צפת שבארץ ישראל, ורבנו הרמ"א, רבי משה איסרליש היה גר בעיר קראקוב שבפולין - הרי שמרן המחבר שהיה בארץ ישראל כתב בשו"ע הלכה שמתאימה למקומו, והרמ"א שהגיה, סובר כן מכיון שבמקומו, בחו"ל ההלכה אחרת.

ומאחר וההלכה נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, יש לומר שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם צריך לרחוץ רגליו לפני התפילה תלויה במציאות - ובמקום שנוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הרמב"ם, יש לרחוץ רגליו לפני התפילה. אולם במקום שלא נוהגים ללכת יחפים, וכן היה המנהג במקומו של הראב"ד, אין צריך לרחוץ רגליו לפני התפילה.

וכעין זה מבואר בדברי כף החיים (שם אות לא) לענין נשיאת כפיים ללא בתי שוקיים [גרביים] שכתב: "דאפילו מאן דירצה להחמיר ולילך יחף ממש בלתי בתי שוקיים של בגד לאו שפיר עביד במקומות הללו שאין המנהג לילך יחף לפני גדולים. וכן יש ראייה מההיא דחגיגה (יג, ב) דאמרינן דלאו אורח ארעא לגלויי כרעא קמיה רביה, דמשמע דאין הולכים יחף בבית הכנסת ובית המדרש".

- ז -

ונראה לבאר במקומות נוספים שיתכן ויסוד מחלוקת המחבר והרמ"א תלוי בדיני מקומותיהם, שהמחבר מדבר על בני ארץ ישראל ואילו הרמ"א מדבר על בני חו"ל.

בשו"ע יו"ד (סי' קג סע' ד) כתב המחבר: "שמך ודבש של עכו"ם אע"פ שהם מבושלים, מותרים, מפני שהבשר פוגם את השמן ומסריחו, וכן לדבש". וכתב על זה הרמ"א: "ויש אומרים, דבשר אינו פוגם דבש עצמו רק משקה הנעשה מדבש", עכ"ל. מבואר לכאורה שחולקים המחבר והרמ"א האם בשר פוגם את הדבש או לא, והוא דבר פלא, וכי נחלקו במציאות. ובהגהות הגר"א תמה: "שהרי העולם מבשלים בשר בדבש ומשביח", ומדוע קובע המתיר שהבשר פוגם את הדבש.

אכן לפי המבואר נראה לכאורה לומר גם בענין זה, שיש חילוק בין סוגי הדבש: יש דבש שהבשר פוגם אותו ויש דבש שהבשר משביחו. והנה מרן הבית יוסף, כאשר חיבר את פירושו לספר הטור היה בחוץ לארץ, ואילו את השולחן ערוך חיבר לאחר שעלה לארץ הקודש והתיישב בצפת. ומעתה יש לומר, שכאשר חיבר את חיבורו על הטור והיה בחוץ לארץ, ושם הדבש היה מסוג שהבשר משביחו, שפיר הקשה "שהרי העולם מבשלים בשר בדבש ומשביח", וכמו שאמנם סובר הרמ"א, וכפי שציין הגר"א. אולם בארץ ישראל כאשר חיבר את השולחן ערוך ושם הדבש היה מסוג כזה שהבשר פוגם אותו, לכן כתב כן בשו"ע. ועל כן אין כאן באמת מחלוקת בין המחבר לרמ"א אלא שניהם מתייחסים לשני סוגי דבש שמיוצרים במקומות שונים.

ויתכן שזהו גם הטעם במחלוקת המחבר והרמ"א בהלכות פסח, שכתב בשו"ע (סימן תסז סע' ח) "דבש של אינו יהודי,

אין מחזיקים בו איסור ואוכלים אותו בפסח". וכתב הרמ"א: "מיהו יש מחמירין. והמנהג במדינות אלו שלא לאכול דבש רק אותו שמביאים בחביות מן הכוורת שעושין ממנו משקה שקורין מע"ד". ומקור ההלכה הביא הבית יוסף מדברי הגהות מיימוניות בשם ראב"ן שכתבו שאין מחזיקין איסור בדבש של גויים, אולם הראב"ה ורבינו פרץ כתבו שיש לאוסרו "לפי שרגילין לערב בו הקמח או סולת, אך דבש שמוציאין מן הכוורת שיודעין שאין בו תערובת היה נראה להתיר, מכל מקום נכון לאוסרו דילמא אתי לאיחלופי". ובבית יוסף כתב שחששא זו רחוקה.

ונראה שגם במקרה זה, יתכן והמחלוקת בין המחבר לרמ"א תלויה במציאות המקומית, ובמדינות בהם חי הרמ"א היה חשש גדול יותר לתערובת חמץ בדבש ולכן היו מחמירין, מה שאין כן במקומו של הבית יוסף ש"חששא זו היתה רחוקה".

ואכן, השתנות התנאים והמציאות במקומות, הם היסוד למה שהביא בשו"ת דברי יוסף (סימן א) שנשאל אם מותר לאכול פירות יבשים בפסח, ואחד הטעמים להיתר, כתב: "שהמנהג שהביא הרמ"א אודות פירות יבשים, לא כתב ע"ז והמנהג שלא לאכול, או נוהגין שלא לאכול או והמנהג בין האשכנזים שלא לאכול, אשר כידוע הן הלשונות שמשתמש בהן הרמ"א, רק כתב והמנהג במדינות אלו, ואין כל ספק שלא היתה בדעת הרמ"א לכלול את אמריקה במדינות אלו אחרי שבימיו עוד

לא היה כל ישוב יהודי באמריקה. ומיום אשר החלו היהודים לבוא לאמריקה כבר היה לבעלי הפירות איזה הסדר הנהוג עתה לייבש הפירות רק נגד השמש, ואם כן מעולם לא היתה האפשרות להטיל מנהג של איסור על פירות יבשים במדינה זו בחשש של ממש.

- ח -

ואף בין פוסקי זמנינו מצאנו מחלוקות בהלכה - ששורשם לפי המציאות המשתנה בכל מקום.

במיוחד ידועה מחלוקת שהיתה בין הגאונים רבי משה פיינשטיין ורבי שלמה זלמן אויערבך האם בתבשיל [כגון טשולנט] מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף, יש להקפיד שגם העצמות יהיו מבושלות כל צרכן וראויות לאכילה - לענין דיני החזרתם בשבת על גבי האש.

באגרות משה (חלק ד סימן עו) כתב: "בדבר הטשולנט שיש שם בשר עוף ובאשר שכבר נגמר הבישול בערב שבת לוקחים מעט מקדרה זו לסעודת ליל שבת והשאר נשאר עד למחר סעודת יום שבת, ועצמות העוף ביום השבת מבישול הרב נעשים רכים, עד שנפרכים בקלות ומועיל זה למצוץ את המוח והטעם שבעצמות יותר מבתחילה כשהיה שלקחו משם לסעודת ליל שבת, ויש גם שאוכלים העצמות כשנעשו רך ביום, ונמצא שבלייל שבת לא הגיעו עדיין לכדי בישול אפילו כמאכל בן

דרוסאי והיה אסור להחזיר הקדירה בליל שבת משום שהוא על העצמות בישול גמור, ואיכא בירושלים גדולי הוראה אוסרים ומתירים ורוצים לדעת דעתי העניה בזה.

והנה עד עתה לא שמעתי מי שנתעורר לזה, ואולי משום שאצל בע"ב בין ביוראפ בין בכאן לא היו רגילים ליקח בליל שבת, שביוראפ היה דבר קשה מאד לפתוח את התנור וכשהיו פותחים לא היה אפשר לחזור ולסתום ולא היה חם כל כך ביום, וגם בפה לא מצוי כלל כפי ששמעתי ליקח מקדרת הטשולנט בלילה, וגם אולי מפני שרובא דרובא מניחים בקדרת הטשולנט בשר שור שהעצמות קשים ולא שייך שיתרככו אפילו בבישול מעט לעת ויותר, שלכן אין לידע מזה ממנהג ישראל קדושים וצריך לדון בזה כהלכתא חדתא מדעת עצמינו לפי מה שחנן השי"ת דעת ובינה".

ולאחר משא ומתן בהלכה הכריע רבי משה: "ונמצא שאין בישול זה לא בישול דאכילה דאין מציצה זו אכילה דהעצמות דהא לא נחשבו העצמות לאוכלין אף כשיתרככו כדלעיל, ולא בישול דכופרא ומתכת וכדומה, אין לאסור לכאורה". אך הוסיף: "אבל כיון שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתא בפ"א בסע' י"ח בדין החזרה על האש שכתב בתנאי ד' דתבשיל מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב בישול הן מתרככות וראויות לאכילה יש להקפיד שגם העצמות יהיו מבושלות כל צרכן וראויות

לאכילה, ומצויין באות נ"ו מהגרש"ז אויערבך (שליט"א), אם כוונתו שראויות ממש לאכילה היה זה ודאי איסור כשליקת עור לאכילה ולא היה שייך לומר בלשון יש להקפיד דהיה זה איסור מלאכה ממש, אבל דבר כזה ליכא במציאות כלל, שלכן ודאי כוונתו על ענין כזה שע"ז נעשה רך מסתם עצמות ונקל על ידי זה לשוברו בשיניו וליקח המוח ולמצוץ הרוטב והטעם שבזה הוא חידוש לאסור ולא היה לו ברור לאסור שלכן כתב רק בלשון יש להקפיד. ולכן אף שאין זה הוראה על דבר מיוחד שאסור לחכם אחר להורות להתיר לו אלא הוא רק דין שכתב חכם אחד בחידושיו דעתו שרשאין חכמים אחרים לחלוק, מ"מ מאחר שהגאון רש"ז אויערבך (שליט"א) שהוא בעל הוראה גדול סובר להחמיר היה טוב להראות לו תשובתי ולהודיע דעתו בזה".

ואמנם רבי שלמה זלמן השיב בספרו (מנחת שלמה ח"א סימן ו) לרבי משה, ונשאר איתן בדעתו, ובסיום הדברים כתב: "אלה שכן רגילים לאכול אותם צריכים שפיר להזהר אפילו במקום ספק. והלום נודע לי ממוכרי בשר שגם עצם החזה של עגלים צעירים כשמתבשל זמן ארוך על האש הוא נעשה רך וטוב למאכל ורבים קונים את זה במיוחד כדי לתת אותם תוך החמין של שבת שעומד כרגיל על האש זמן ארוך וכשמתרככים הם נלעסים היטב ונהנים מזה וצ"ע טובא דמה טעם לא הזכירו הפוסקים להזהר מהחזרת קדירה כזו בליל שבת עד שגם העצמות הרכים יתרככו ויתבשלו כראוי".

אך גם רבי משה נשאר בדעתו, ולאחר שקיבל את תשובת הגרש"ז, ענה לו (תשובתו נדפסה באגרות משה חלק ד סימן עז) וז"ל: "הנה נהניתי מאד אשר ידידי הדר"ג כתב לי דעתו בזה, ובאשר שהוא כחלוק במציאות השתדלתי למצוא מי שמניחין גם בפה בשר תרנגולין בטשולנט", ומוסיף: "הא דהדר"ג כתב שאוכלין אותם בארץ ישראל כשנתבשלו בבישול זמן ארוך דהטשולנט, מוכרחין לומר דבמדינתנו ארה"ב שרגילין הכל אפילו עניים בהרבה בשר וכולן מניחים בהטשולנט בשר בהמה, וגם בשר עוף יש להם הרבה, אין טועמים שום טעם הנאה בלעיסת עצמות אף של הגרגרת וכדומה, ואף הסחוסים לא הכל אוכלין, ובארץ ישראל שאינו מצוי כל כך בשר ועיקר אכילת בשר הוא של עוף, ולעניים אף לשבת אין להם בשר בהמה אלא בשר עוף וגם כן לא בריבוי כל כך, אוכלין מה שאפשר אף שהוא בדוחק גדול ובלא הנאה גדולה ולא קשה חילוק במציאות".

ומסקנתו לדינא: "הארכתי בזה לבאר דעתי לדינא, אבל חס לו להקל בארץ ישראל לאלו שאוכלין אותן כיון שהדר"ג הורה כן ויודע יותר דרך תושבי ארץ ישראל".

- ט -

כשנמכם את כל המשא ומתן בין גאוני עולם אלו יוצא, שמחלוקתם ופסקיהם תלויים במציאות המנהג במקומות בהם היו. רבי משה שהיה בארה"ב ושם

המציאות היתה שכלל לא מוצצים ואוכלים עצמות של עוף שנתרככו, פסק שאין להתחשב בעצמות אלו לענין החזרת התבשיל בשבת, אך רבי שלמה זלמן שהיה בארץ ישראל, שבה מאחר ואין הבשר מצוי בשפע נהוג למצוץ את העצמות ולאכלם - פסק שיש להתחשב בעצמות ולכן אסור להחזיר את התבשיל אם העצמות שבתוכו לא התבשלו מבעוד יום.

וכן מבואר בספר מאור השבת בחלק פניני המאור (עמ' תקה) וז"ל: "והראתי לו [לגרש"ז] דברי אחד מהמתירים להחזיר קדירה שנתבשלה כל צרכה אף שיש בתבשיל עצמות שלא נתרככו להיות ראויים לאכילתן כפי שרגיל להיעשות על ידי ריבוי בישול, ואמר לי מרן [הגרש"ז] זצ"ל שנראה לו שאותו רב אין דרכו לאכול העצמות ולכן כתב מה שכתב, ושמעתי אחר כך ממקורבי הרב הנ"ל שאכן אין דרכו לאכול עצמות".

ובאמת יתכן, שאם תשתנה המציאות בארץ ישראל, שלא ינהגו למצוץ את העצמות ולאכלם, או שבארה"ב ישתנה המציאות, וכמו שבימינו אכן יותר מצוי בשר עופות, וינהגו לשים עצמות עוף בטשולנט ויהיו כאלו שימצצום ויאכלום - ישתנה הדין למעשה.

- י -

וכעין זה, יהיה תלוי במציאות מנהג המקום - ההלכה אם אפשר לקדש

בשבת על כוס מנייר או מפלסטיק הנקראת בלשוננו כוס "חד פעמית".

באגרות משה (או"ח ח"ג סימן לט) כתב: "בדבר כוס לקידוש אם רשאים לעשות על כוס שנעשה מנייר שהוא כלי רק לשעה ששמע אשר אסרתי, אמת הדבר וכו' וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון כדאיתא בסימן רע"א ס"י אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה שרק כוס כזה כשר לברכת המזון ולקידוש, ורואה אני שכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לבד הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות שודאי אינו ראוי לברכת המזון ולקידוש, אך כשליכא כוס אחר אולי יש להקל".

וכן פסק בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מז סע' יא) בשם הגרש"ז אויערבך ש"לא ישתמש בכוס העומדת לשימוש חד פעמי וכד', ואולם אם אין לו כוס אחרת לית לן בה", משום "דנראה דכוסות כאלו שמיוחדין לכך וגם אנשים חשובים משתמשים בהם בסעודות חשובות אין להקפיד ביותר אם אין כוס אחרת". וכן מביא בספר ועלהו לא יבול (אורח חיים ח"א עמ' קלט) מעשה רב מהגרש"ז אויערבך שקידש בכוס פלסטיק חד פעמי במקום שלא היה כוס זכוכית או גביע.

והוסיף לבאר שם, שהגרש"ז אויערבך הסביר את הטעם שאפשר לקדש גם על כוס חד פעמית, באומרו: "מוכרים באמריקה חולצות חד פעמיות זולות שמיועדות ללבישה חד פעמית ואחר כך

זורקים אותן - אם היתה לי חולצה כזו, האם אתה חושב שהייתי זורק אותה אחרי לבישתה פעם אחת... ואם כן לפי סברה זו יוצא שההלכה האם אפשר לקדש על כוס חד פעמית תלויה במציאות המקום, ואם אנשי המקום, וכגון בארה"ב, אינם משתמשים בכוס חד פעמית שימוש נוסף, אין ראוי לקדש עליה. וכפי שגם מביא בשו"ת שרגא המאיר (ח"א סי' נה) בשם הגאב"ד מסאטמר (הדברי יואל) שאמר שאין לעשות קידוש בהן דכיון שמשליכין אותם לאחר השתיה לא הוי כלי. אולם במקומות שמשתמשים בכוסות אלו כמה פעמים, יש חשיבות בכוס זה, ואפשר לקדש עליה.

★ ★ ★

ענף ב' של שיעור זה ראה אור לראשונה בספרי רין כצבי ח"א (סימן ו)

ובעקבותיו כתב לי ידידי רבי אשר נייהו,
ראש ישיבת שפתי צדיק בחצור הגלילית:

ב"ה ג' ניסן תשס"ד

לכבוד ידידנו הנכבד והנעלה

מוקיר רבנן ותלמידהון ואיהו גופיה צורבא מרבנן

הרב צבי רייזמן ומשפחתו הי"ו

במה שהרחבת לגבי מציאות שהשתנה ויחס הפוסקים אליהם, והבאת גם מפוסקי הדור האחרון בנושאים שונים.

יש לציין עניין נוסף שלא הוזכר על ידך, והוא זמן שיעור הדלקת 'נר חנוכה' - משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, שכתבו גאוני זמנינו דאפשר שכיום נשתנה שיעור 'עד שתכלה רגל מן השוק' משיעור חצי שעה (המבואר ברי"ף ריש פ"ב דשבת וברמב"ם פ"ד מחנוכה ה"ה) לשיעור ארוך יותר, מפני שרגילות רובא דאינשי כיום לשוב לביתם בשעה מאוחרת יותר, וא"כ זמן 'עד שתכלה רגל מן השוק' כיום הוא בזמן מאוחר יותר, ותלוי ועומד זמן זה לשינוי ההרגל במקום מושבות אהב"י, דבכפר קטן 'עד שתכלה' הוא זמן מועט ובכרך גדול הוא זמן רב. ומצאו סייעתא לדבריהם מלשונו הזהב של הרמב"ם (שם) "עד שתכלה רגל מן השוק וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר", ומהו 'או יתר', על כרחך דתלוי בשינוי הרגל האנשים במקומות שונים (ובריטב"א עמ"ס שבת הנדמ"ח במהד' מוסד הרב קוק כתב בזה"ל: ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנניות מוכרים שמן וכיו"ב פתוחות. ע"כ. והמהדיר ציין שם שחידוש זה לא מצאנו למי מהראשונים, ולהנ"ל יסוד דבריו מרומז גם ברמב"ם). ולפי זה העלו לדינא להניח שמן בנר ליותר מכדי חצי שעה כפי חילוק המקומות, וגם לאסור כיום לכבות נר הדולק אחר חצי שעה (היפך פסק השו"ע סי' תרע"ב סעי' ב). ע"כ תורף

דבריהם (ראה: מועדים וזמנים ח"ב סי' קמ"א: ח"ו סי' פו: הליכות שלמה מהגרש"ז אויערבך ז"ל ח"ב פט"ו ה"ח. וקדמם בס' 'משמרת שלום' (קידנוב) סי' מ"ח סעי' א').

אמנם עצם הדיון בענין צ"ע, וכי בידינו לשנות שיעורים שקבעו חז"ל, הלא נאמרו דבריהם לזמנם ולדורות הבאים אחריהם, והיו בידם טעמים רבים בנגלה ובנסתר, כך שכל עצם הדיון לומר שהשתנו דברים מימות חז"ל לזמנינו צריך זהירות רבה [ו'מתקני דת' לדורותם השתמשו בטיעונים אלו שדברי חז"ל צריכים להשתנות לפי מציאות הדורות ...]. וכל שיעורי חכמים כך הם: "אין לנו רשות להשתמש בהם - ולשנותם, אלא לראותם - ולקיימם - בלבד"...

גם עצם הראיה לענין 'חנוכה' מלשונו של הרמב"ם 'או יתר', יש לדחות, דכוונתו בפשטות - שאין חיוב להניח דוקא כשיעור 'חצי שעה'. אלא שניתן להדליק 'גם' כשיעור יותר מ'חצי שעה'. ופשוט.

★ ★ ★

רבי שלמה געשטמנר, מו"צ העדה החרדית

ורב שכונת גבעת משה בירושלים, כתב:

כ' סיון תשס"ד לפ"ק

בירח תליתאי יזכה מע"כ ידידי עוז מוכתר בקילוסין

כש"ת הרה"ג ר' צבי רייזמן שליט"א

נעימות בימינו נצח

בענין המציאות המשתנה וקביעת ההלכה, אמרתי להעיר ממש"כ כק"ז מרן החת"ס ז"ל בתשו' או"ח סי' קכ"ז וכן בסי' קפ"א. ש"כ ... שישערו בכל דור ודור לפי אגודלו של אותם בני אדם ומסתמא עפ"י זאת ישתנו כל הדברים הבינונים שבאותו הדור ותהיה האמה בכל דור לפי אנשי אותו הדור. עיי"ש דבריו המחודשים. ובספר לקוטי הערות על שו"ת חת"ס בסי' זה - הביא משו"ת בית שער (חא"ד סי' קמ"ב דף פ"ט ע"א ד"ה ולולא דמסתפינא) וכתב ע"ז, ובעיני יפלא ממש"כ הרמב"ן בפ' נח בפסוק ואני הנני מביא וגו'. ואל תתפתה לאמר כי היו ג' מאות אמות באמת איש נח והיה גדול שא"כ היו גם האנשים גדולים, ועוד כי האמות אמות התורה הנה עכ"ל הרמב"ן. ואם כדברי החת"ס ששיעורי התורה המה בכל דור לפי גדלות וקטנות האנשים בדור ההוא, א"כ מה הלשון של הרמב"ן "ועוד" הלא אמות התורה היו אז לפי גדלות נח, עיי"ש.

★ ★ ★

רבי מאיר פנחס, מחבר ספר תורת הישיבה, כתב:

יום ב' ט"ז תמוז תשס"ד

לכבוד

איש האשכולות רב פעלים לתורה ולתעודה

הרב צבי רייזמן שליט"א

בענייני אציין עוד כמה וכמה מקומות שמצאתי שעל פי המציאות נשתנתה ההלכה.

[א] פסק השו"ע (סימן ב סעיף א) לא ילבש חלוקו מיושב, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב. ומה שהעולם אינם נוהגים כן, כתב המג"א שם "והאידינא אין נזהרים בזה משום שהולכים הכל בבתי שוקיים ואין בשרו נראה" עכ"ל וכוותיה כתב בשו"ת אגרות משה ח"ג (יו"ד סימן סח אות ד), דמה שכתב השו"ע הכא אינו אלא בזמנם שהיו ישנים בלילה כשהם ערומים והיו מכסין עצמם בסדין. [ב] פסק בשו"ע (סימן ג סעיף ב) יהא צנוע בבית הכיסא ולא יגלה עצמו עד שישב. וכתב הבן איש חי (ש"א פרשת ויצא אות ה) דכל זה בזמנם שהיו מתפנים בשדות, משא"כ האידינא בתי כסאות יש בהם מחיצות ודלת סגור, ואין להקפיד בזה כ"כ. וכן כתב הכפה"ח (שם). ועוד.

[ג] פסק השו"ע סימן רא (סע"ב), מי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרין לו ימיו. וכתב הכא"ח (ש"א שלח לך אות י) דכל זה היה בזמנם שלא היו יודעים כולם לברך, משא"כ בזמנינו שכולם בקיאים וכל אחד מברך לעצמו ובלאו הכי מברך את בעה"ב, אין לחוש לזה. וכוותיה כתב הכה"ח (שם). בשם החסד לאלפים.

[ד] פסק השו"ע (סימן קעט סעיף ו), אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקה ולא שתה מים ביום ידאג מפני ריח הפה וכו'. וכתב המג"א שמה שלא נהגו להקפיד בזה הוא משום שנשתנו הטבעים. והמשנ"ב (ס"ק יח), כתב דהטעם הוא משום דכל האכילות שלנו מעורבות במלח, וכן כל המשקה שלנו כשכר ומי דבש וכדומה מעורב בהם מים.

[ה] פסק השו"ע (סימן רכד סעיף ה), "הרואה חכמי ישראל אומר, בא"י אלוקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו". ומה שיש שלא נוהגים בזה"ז לברך ברכה זו, כתב החסד לאלפים (אות יב), דאין דין תלמיד חכם בזה"ז שאפשר יהא לברך עליו. וכ"כ בספר יומא יוזפא, כי מעטים מהם בזמנינו מי שראוי לקרותו חכם, וכן צידד בשו"ת תשובה מאהבה חלק ב' (סימן רלז), (ומ"מ עיין בכף החיים שם ס"ק יט, בערוך השולחן סעיף ו' שכתבו טעמים אחרים).

[ו] פסק השו"ע (סימן רכה סעיף א) "הרואה את חבירו לאחר שלושים יום מברך שהחיינו". וכתב החסד לאלפים (אות טו) דבזמן הזה שירדה חנופה לעולם ויש שמראים לחבריהם שאוהבים אותם ובקירבם ישימו ארבע, ויש לחוש שמא יבואו לברך ברכה זו מחמת חנופה בלבד. והסכים לדבריו הכה"ח (ס"ק ו). וכן פסק הגרש"ז אורבעך זצ"ל הב"ד בספר הליכות שלמה (פרק כג אות יב), דחיישינן שיברך מפני הנימוס או מפחדו של זה שראהו, ויברך בראייתו אע"פ שאינו שמח באמת, וברכתו תהיה לבטלה, ומפני כך אין מברכין.

[ז] פסק השו"ע (בסימן שלט סעיף ג), אין מטפחין להכות כף אל כף וכו' שמא יתקן כלי שיר. וכתב עליו הרמ"א בהגהה דבזמן הזה מותר, משום דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, וממילא אין לגזור משום שמא יתקן כלי שיר דמילתא דלא שכיחא היא ואפשר שע"ז סמכו בזה"ז להקל. עכ"ד.

אתה הראת לדעת מכל האמור שבוודאי ההלכה נקבעת על פי המציאות, וכפי שהעלה מר בספרו.

★ ★ ★

רבי חיים רוזמר, מחבר שו"ת שערי חיים כתב:

בס"ד ר"ח אדר תשס"ט

לכבוד ידידי עוז המפורסם לשו"ת בצדקת פזרונו ובספריו הנפלאים
הנדיב הנכבד והנעלה, מרביץ תורה ברבים הרב הגאון ר' צבי רייזמן שליט"א
שלו' רב וכוט"ס

במה שתמה כ"ת על המחזה שאנו רואים בכמה מקומות בפוסקים שההלכה כביכול נקבעת לפי המציאות המשתנה בכל מקום, ואיך יתכן לומר כן הלא אני מאמין באמונה שלמה שזאת התורה לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו, ומסקנת כ"ת לאחר שמאריך להביא כמה דוגמאות בודדות בטוב טעם ודעת, שאין ההלכה משתנית ח"ו אלא כל מקום שאנו מוצאים שקביעת ההלכה השתנתה היא רק לאחר שהשתנו התנאים במציאות.

והנה האמת היא שכל המתבונן בהתהוות ההלכה לדורותיה, יראה שההלכה נקבעה בהתאם לסדרי החיים ומיקום הגיאוגרפי ושעבוד המלכויות באותה עת, וכל השינויים הם לא בהלכה אלא במציאות שבהתאם לה נקבעת ההלכה.

• וכן הוא בשו"ע אבע"ז לגבי מצות יבום, וידועה בזה שיטת אבא שאול עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה, וגם כאן השינוי הוא בדעת בני האדם ובהתאם לזאת נקבעת ההלכה.

• כמו"כ מצינו כמה וכמה פעמים בשו"ע יור"ד שלכבוד אורחים או לצורך שבת מתירים דברים לכתחילה, שבלא"ה דינם לאיסור, וכן מצינו התירים לצורך מצוה או הפסד מרובה, וגם בזה יש לתמוה מדוע ההלכה משתנה במקרים הנ"ל.

וכתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת וז"ל והנה אתנצל עצמי בדבר אחד שלא יחשדני המעיין והוא כי לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה או לעני בדבר חשוב או לכבוד שבת, והוא מטעם כי באותו המקומות היה נ"ל כי היתר גמור אליבא דהלכתא רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר ולכן כתבתי במקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו וכן מצינו בקמאי ובתראי דעבדי הכי, וכתב מהר"י מינץ בתשובתו סי' ט"ו דעני כל ימות החול ועשיר בערבי שבתות שוין הן ומ"מ המנהג לומר להם הטעם זה מפני עניו וזה מפני כבוד שבת כדי שלא יתמהו שלפעמים אוסר ולפעמים מתיר, עכ"ל. ועי' במשכ"ב בשו"ת שערי חיים (סימן ק').

• וכן יש מהלכות צניעות דברים שנקבעים לפי מנהג המקום שהוא נוצר ממזג האויר כגון הליכה בלא גרביים עי' במ"ב (סימן ב'). וכן גילוי הזרוע מפני החום עי' גיטין (לא ע"ב) ובשו"ת שלמת חיים [זוננפלד] (סימן ו'), איברא דרבינו החזו"א ז"ל כ' בקובץ איגרות (ח"א-ד) ולמעלה מפרק הזרוע של יד בכלל מקום מכוסה אף שרבו מגולי כל היד "בטלה דעתם" ע"כ. ועי' במ"ב (סימן ע"ה סק"ב) שכתב לגבי נשים במקום שדרכן לילך יחף [עד הברך] מותר לקרות כנגדן "שכיון שרגיל בהן אינו בא לידי הרהור" וכו' עיי"ש. הרי גם כאן השינוי הוא במציאות ולא בהלכה. וגם בזה יש כללים שאם ח"ו ילכו במקומות מסויימים בפריצות בעצם כגון חשופי זרוע ושוק דהוא דת יהודית אפילו ברגילין בכך כדרך הפרוצות אסור וכמש"כ במ"ב שם וזאת מכיון דמה שרגילין בכך אין זה משנה את המציאות דהוי פריצות.

• וכן זמני השקיעה משתנים ממקום למקום ובהתאם לזה נקבעים זמני היום והלילה, וכל ההלכות המסתעפות מזה. היעלה על הדעת שיש כאן שינויים בהלכה ממקום למקום, ופשוט שההלכה נקבעת בכל מקום ומקום לפי המציאות של זמני היום והלילה באותו מקום. ובספר זמנים בהלכה [בניש] (ח"ב פרק מ"ד) כתב דבר מאוד מעניין [וכדלקמן] לאחר שעייין במאות ספרי שו"ת ומנהגים מכל ארצות הפזורה.

דהנה מחלוקת הגאונים ור"ת בזמני השקיעה, המציאות היא שמנהג העולם בכל מקום ומקום, נוצר, בדרך כלל, כתוצאה ממיקומו הגיאוגרפי של אותו מקום, כלומר מדת קירובו או ריחוקו מקו המשווה, שהוא הגורם למשך "הנשף" [זמן הדמדומים] משקיעת החמה עד צאת הכוכבים. לדוגמא בארץ ישראל, מצרים, מרוקו, טוניס, אלג'יר ועירק השוכנות בין קוי הרוחב 30-36 מעלות, לעולם היה המנהג כשיטת הגאונים, היות והמציאות בין קוי רוחב אלו מתאימה לשיטה זו,

דהחשיכה מתחלת לשלוט ונראים הכוכבים זמן קצר אחרי שקיעת החמה, לעומת זאת, צפונית יותר, בארצות צפון הים התיכון, טורקיה ויוון השוכנות בסביבות קו הרוחב 40 מעלות, היתה תקופה מסויימת בה החלו להורות ולנהוג כשיטת ר"ת, וצפונית יותר באיטליה בה שכן הישוב היהודי בין קוי הרוחב 44-46 מעלות, היה המנהג הרווח יותר כשיטת ר"ת, ומשם והלאה לצפון העולם, דהיינו שאר ארצות אירופה, בהם יורדת החשיכה כשעה, ואף יותר, אחרי שקה"ח היה המנהג הכללי כשיטת ר"ת.

ואף דמון המחבר ז"ל גר בארצינו הקדושה וכתב להלכה בשו"ע כשיטת ר"ת, אולם למרות כן המנהג בארץ ישראל ובשכנותיה כנ"ל כשיטת הגאונים, ויש לזה כמה נימוקים שאין כאן המקום להאריך בהם, אולם ברור שהמיקום הגיאוגרפי של א"י הוא משקל מכריע בטעם המנהג וכמש"כ. וכן להפך בארצות אירופה, אף שהגר"א והגרש"ז פסקו להלכה כשיטת הגאונים, המשיכו הפוסקים להורות כשיטת ר"ת בין לקולא בין לחומרא מפני שכך נהגו העולם.

ברם בשנים הסמוכות למלחמת עולם הראשונה (תרע"ד) החל המנהג להשתנות, ורבים החלו לפסוק כשיטת הגאונים לחומרא בדין זמן כניסת השבת משקה"ח ולאחריה החלו להורות כך גם לענין מילה, אולם לענין זמן תפילת מנחה, גם עד מלחמת העולם השניה נהגו לרוב להתפלל אחר שקה"ח.

ויתכן דמכיון שבאותה תקופה החל התהליך של עקירת האוכלוסיה מהכפר אל העיר, דעד סמוך לאותה תקופה התגוררו כ 70 אחוז מהאוכלוסיה בכפרים וכ 30 אחוז בערים, ובאותן שנים סמוך למלחמת העולם הא' החל מצב זה להשתנות, עד שרוב האוכלוסיה התגוררה בערים ומיעוטה בכפרים, וכידוע עיקר מלאכתם של יושבי הכפרים הוא בשדה בו האופק פתוח, ואור הדמדומים הנמשך באירופה למעלה משעה אחר השקיעה מנוצל היה לעשיית מלאכה, וכך שהבריות התייחסו לאור זה כאל אור יום, אולם עם העקירה לעיר בו האופק מכוסה, ועיקר מלאכתם של בני"א נעשית בבתים, הרי שזמן קצר אחרי השקיעה נזקקים היו לאור מלאכותי, וכך שהיחס לאור זה השתנה אצל הבריות והחלו להחשיבו ללילה, וכן כל זמן שלא היו השעונים נפוצים היתה שיטת ר"ת מקובלת יותר, כיון שבנ"א התייחסו יותר למציאות, המתאימה בארצות אירופה לשיטת ר"ת, אולם מרגע שהשעונים היו מצויים ביד כל אדם, וקבעו את סדר יומם על פיו, הפסיקו להתייחס כ"כ למציאות, ודבר זה איפשר קבלת שינויים הלכתיים בנושא זה וכך ששיטת הגר"א והגרש"ז שהיתה עד אז נחלת יחידים היה באפשרותה לחדור לכל שכבות העם ובפרט ששיטתם מוגדרת ודייקנית יותר, בהיותה תלויה בדבר ברור ומסויים שקיה"ח.

• והנה אפשר להאריך בענין זה בדוגמאות למכביר, אולם העיקרון הוא אותו עיקרון שכל מצוה היא תלויה מי מקיימה עני או עשיר חולה או בריא גדול או קטן איש או אשה, והיכן מקיימה ומתי מקיימה, כך שכל שינוי הוא לא בהלכה אלא במציאות ולכל מציאות נפרדת יש לה דין מדויק, וכמו שיש קרבן לעני או עשיר, כך יש בהרבה מצות נפק"מ לדינא בעני או עשיר וכל כיו"ב. וכן יש הלכות מיוחדות לת"ח, שלע"ה אסור לנהוג כן עי' בשו"ע או"ח (סימן ר"מ סעיף י"א) ברמ"א, ועוד, וכמו"כ ישנם דברים הפוכים שת"ח צריכים להחמיר על עצמם יותר, היכי דמי חילול ה' וכו' יומא (פו ע"א) ועוד, וכן יש דינים שונים למקום שאינן בני תורה וכדמצינו כמה פעמים בש"ס עי' ביבמות (מו ע"א) ובפסחים (נא ע"א) רש"י ד"ה ככותאי דמי וכו' ועוד, ואכמ"ל.



סימן יג

עשיית מלאכת אבל על ידי שליח

ובדין המקבל שבת שאמר לחברו שלא קיבל שבת
שיעשה עבורו מלאכה

- א -

אבל אסור בעשיית מלאכה בימי השבעה,
כפי שנפסק בשו"ע (יר"ד סי' שפ סע' א).
ולא זו בלבד אלא שנפסק בשו"ע (שם סע' ה)
כי "אסור לעשות מלאכתו על ידי אחרים
(אפי' עובד כוכבים) אלא אם כן הוא דבר האבד,
שדבר האבד מותר לאבל לעשות על ידי
אחרים".

והקשה בשו"ע הרב (סימן רסג; קונטרס אחרון
אות ח) מהלכה זו על פסק השו"ע
בהלכות שבת (סי' רסג סע' יז) "יש אומרים
שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה
מותר לומר לישראל חברו לעשות לו
מלאכה". ונשאלת השאלה, מדוע מי שקיבל
שבת רשאי לומר לחברו שיעשה עבורו
מלאכה המותרת לחברו, בעוד שאבל
שאסור במלאכה בימי השבעה אינו רשאי
לומר לחברו לעשות לו מלאכה, למרות
שלחברו שאינו אבל הרי מותר לעשות
מלאכה.

והנה דברי השו"ע בהלכות שבת (סי' רסג
סע' יז) "יש אומרים שמי שקיבל עליו
שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל

חברו לעשות לו מלאכה", הם שיטת
הרשב"א, ובהבנת דבריו נחלקו הפוסקים,
כפי שיבואר.

בחדושי למסכת שבת (קנא, א) למד
הרשב"א מדברי הגמרא שאדם
יכול לומר לחברו שמור לי פירות
שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי
- "שישראל שקיבל עליו שבת קודם
שחשיכה, מותר לומר לישראל חברו שלא
קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה". והר"ן
(שם דף סד, ב בדפי הרי"ף; ד"ה ומדאמרין) כתב על
דברי הרשב"א: "ולי נראה דאין הנידון
דומה לראיה, דשאני הכא, הסיבה שמותר
לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך,
משום דאם יש שם בורגנין הרי הוא עצמו
יכול לשמור שבת, משא"כ בשקיבל עליו
שבת, הוא עצמו אינו יכול לעשות
מלאכה".

וכתב הבית יוסף (סימן רסג) שהשגת הר"ן
אינה מובנת, שכן לענין קבלת שבת
גם כן יש לומר שאם לא היה מקבל עליו
שבת היה גם לו מותר לעשות מלאכה,
בדיוק כמו שאומרים שאם היו בורגנין היה

יכול ללכת. ומאחר ודחה מרן הב"י את קושיית הר"ן, פסק בשו"ע (סי' רסג סעי' יז) "יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". והיינו כדעת הרשב"א, ולא ציין השו"ע כלל שיש חולקים בזה.

- ב -

גדר ההיתר - משום שיכול להיות היתר לאומר עצמו

בהבנת שיטת הרשב"א נחלקו הפוסקים.

המג"א (שם ס"ק ל) ביאר את הדברים כפשטותם: "מותר לומר, דהא אי בעי לא היה מקבל שבת עליו, וכל שיש לו היתר מותר אמירה, כמו שכתוב (סימן שז סעיף ח) ". וכוונתו לפסק השו"ע שמותר לומר בשבת "לכרך פלוני אני הולך למחר", היות ויכול להיות שמותר גם בשבת ללכת לשם, כגון אם היה בורגנין מכאן עד אותו כרך. לכן הוא הדין גם אם לא היה מקבל על עצמו את השבת הוא עצמו מותר במלאכה, אע"פ שעכשיו אינו יכול ללכת. ובעצם אלו הם דברי הב"י, אלא שהמג"א הביא ראיה לדברי הרשב"א מההלכה שמותר לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך. ומבואר בדבריו, שסיבת ההיתר תלויה במה שהדבר היה יכול להיות מותר למשלח עצמו.

אולם הט"ז (סי' רסג ס"ק ג) כתב: "ונראה לעניות דעתי שטענת הבית יוסף אינה טענה בזה". ומה שכתב הבית יוסף שגם לגבי קבלת שבת אם לא היה מקבל

עליו שבת היה מותר לעשות מלאכה יש לדחות "דעד כאן לא מהני סברא זו שיש היתר בלאו הכי, אלא כל שיש היתר עכשיו. אבל לא מהני לומר כן למפרע, דהיה יכול להיות תחילה בענין שיהיה עכשיו היתר [כלומר, אם בתחילה לא היה מקבל שבת אז עכשיו היה מותר], דמכל מקום עכשיו אין לו היתר". אך לעומת זאת, ההיתר לומר "לכרך פלוני אני הולך למחר" היינו מפני שעכשיו בשבת יש לו היתר על ידי בורגנין, שאין עליהם איסור תחום שבת.

אלא שדברי הט"ז שההיתר ללכת על ידי בורגנין עכשיו בשבת, צריכים עיון, שהרי בשבת אינו יכול לבנות בורגנין [סוכות]. ובדברי הב"ח מיושבת קושיא זו, כי "בשמירת פירות שחוץ לתחומו אף עכשיו יש לו היתר בשבת זו לשמור פירותיו שחוץ לתחומו, אם היו גויים מתקנים בורגנין". והיינו שאף עתה יש לו היתר בשבת זו לשמור פירותיו שחוץ לתחומו, אם היו גויים מתקנים את הסוכות [בורגנין].

- ג -

גדר ההיתר - אם לעושה המעשה יהיה היתר

הבנה אחרת בדברי הרשב"א כתבו הב"ח והט"ז.

לדעתם, אין כוונת הרשב"א לומר שצריך שעכשיו יהיה היתר לעצמו, אלא כוונתו שבדין האומר לחברו

שמור לי פירות שבתחומך, היות ולשומר הפירות הרי זה מעשה היתר [שהרי הפירות נמצאים בתחומך], מותר לומר לשומר לשמור, ואין צריך שיהיה מעשה היתר לזה שמבקש לשמור, אלא די שיהיה מעשה היתר לזה ששומר. ומכאן למד הרשב"א שכשם שמותר לומר לחברו "שמור לי פירות שבתחומך", כי לחברו השומר מותר, היות ואין עליו [השומר] איסור שבת – כך בנדון דידן, כאשר קיבל שבת קודם חשיכה ועדיין חברו לא קיבל שבת, ברור הדבר שהאמירה מותרת, כדברי הט"ז: "דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל".

לפיכך, עלו בידינו ב' דרכים בהבנת דעת הרשב"א, בגדר ההיתר למי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה:

לפי המג"א – גדר ההיתר הוא משום שיכול להיות היתר לאומר עצמו.

ולפי הב"ח והט"ז – אין צורך בכך, אלא די אם לעושה המעשה יהיה היתר.

- ד -

גדר ההיתר – כי לא קיבל על עצמו לשבות מאיסורים "שאינם תלויים בגופו"

על יסוד ההיתר לומר לחברו שיעשה עבורו מלאכה המותרת לחברו, הקשה בשו"ע הרב (סימן רסג; קונטרס אחרון אות ח) שתי קושיות חמורות:

[א] "אבל צ"ע, דהא אָבֵל אסור לומר לחברו לעשות לו מלאכה אע"פ שלחברו מותר". וכוונתו לדברי מרן המחבר בהלכות אבלות (שו"ע יו"ד סימן שפ סע' ה) "אסור [לאבל] לעשות מלאכתו על ידי אחרים", וזאת למרות שכמובן, לחברו [שאינו אבל] מותר לעשות מלאכה. ואם כן כשם שאסור לחברו לעשות מלאכה עבור האבל, כך לכאורה צריך להיות אסור לומר לחברו שיעשה עבורו מלאכה לאחר שקיבל על עצמו שבת.

[ב] "ועוד קשה, דהיכי שרינן ליה למימר לחברו, הא קיימא לן שלוחו של אדם כמותו וידו כידו, והרי זה כעושה בעצמו". כלומר, מאחר ו"שלוחו של אדם כמותו", הרי זה נחשב כאילו עשה השולח בעצמו מלאכה שאסורה לו [וכמו שמפורש בגמרא (בבא מציעא י, ב) וברא"ש (שם) שהאומר לאשה שתקיף את ראש הקטן, השולח חייב מלקות על לאו דלא תקיפו, והטעם הוא משום שעשתה בשליחותו והרי זה כאילו השליח הקיף בעצמו]. ואם כן גם האומר לחברו שלא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה, אף שלחברו מותר, מכל מקום הרי מטעם שליחות נחשב שהאומר הוא זה שעושה, ודבר זה אסור לו לעשות מפני שכבר קיבל על עצמו את השבת.

ומחמת קושיות אלו קבע השו"ע הרב, שהביאור בדברי הרשב"א הוא מטעם אחר: "דהמקבל שבת מבעוד יום על עצמו, אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת, כמו שנתבאר בסי' רס"א, מכל מקום לא קיבל מסתמא אלא

איסורים התלויים בגופו אבל לא התלויים חוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות [דהיינו, אם חברו יעשה עבורו את המלאכה, הוא אינו צריך למחות בו שלא יעשה]. והוא הדין לענין אמירה שאין בה משום איסור שליחות, דהיינו מה שעושה בשבילו, שאיסור זה נולד בשעת עשיית מלאכה שעושה בשבילו שנעשית ידו כידו, ואיסור הבא מאליו הוא והוא אינו עושה שום מעשה בזה, וזה ודאי לא קבל עליו".

בַּקְבָּלָת שבת יש דין מיוחד, שלמרות שבוודאי מקבל על עצמו שבת עם כל החומרות והסייגים השייכים לדיני שבת, מסתבר שבסתמא הוא אינו מקבל עליו אלא איסורים התלויים בגופו, דהיינו איסורים שהוא עושה בעצמו. אבל אינו מקבל עליו שבת לגבי דברים שאינם

תלויים בגופו, כגון שאם אחר עושה בשבילו שלא יצטרך למחות בו. והוא הדין איסור "אמירה" נחשב לאיסור ש"חוץ לגופו", ולא שייך בזה דין שליחות, כי המעשה לא מתייחס אליו ישירות, משום שהוא "איסור הבא מאליו", ואין כוונתו בעת קבלת השבת לקבל על עצמו איסורים מסוג זה. היות וכאשר האדם מקבל על עצמו איסורים, כוונתו אך ורק למעשים שמכח השליחות יתייחסו אליו, ואז נעשית השליחות כידו ממשי, אולם באיסורים ש"אינם תלויים בגופו", אין כוונתו לקבל את השבת לענין זה.

נמצא מעתה טעם שלישי, מדוע הותר למי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה: משום שלא קיבל על עצמו לשבות מאיסורים "שאינם תלויים בגופו".

★ ★ ★

- ה -

ביישוב קושייתו הראשונה של השו"ע הרב, כתב הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סימן נד), על פי דברי הרמ"א (יו"ד סימן שפ סע' ה) שכתב כי לאבל אסור לעשות מלאכתו אפילו על ידי עכו"ם אלא אם כן הוא דבר האבד. אמנם לדעת הראב"ד בבבא מציעא (ז, א) יש ספק אם אמירה לעכו"ם נאסרה רק לגבי שבתות וימים טובים וחול המועד, או שנוהג בכל דיני התורה. וכיון שספק זה לא הוכרע, הכריע הפרי חדש שיש להקל ולומר שאין דין "אמירה לנכרי" בכל דיני התורה, למעט

שבת ויום טוב "וכן דעת הלבוש באו"ח סי' תס"ח דבערב פסח מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה עבורו אחר חצות, מטעם דלא אמרינן אמירה לנכרי שבות כי אם גבי שבת יום טוב וחול המועד".

ומעתה לכאורה גם בהלכות אבלות הדין היה נותן שיש להקל מספק לקולא ולא לאסור עשיית מלאכה על ידי אמירה לנכרי, ואם כן נשאלת השאלה "למה באבל אסורה אמירה לנכרי". והוכיח מכך הגרי"ש אלישיב "דדיני אבלות שאני". וכוונתו היא, שגדר איסור המלאכה לאבל אינו דין על הגברא שלא יעשה מלאכה,

אלא גדר האיסור הוא שלא תעשה מלאכה עבורו, ולכן אסור אפילו לגוי לעשות מלאכה עבורו אף שאינו באיסור אמירה לעכו"ם.

ומעתה לא קשה קושיית הקונטרס אחרון, ולא ניתן להשוות בין איסור מלאכת שבת לאיסור האכל במלאכה בימי השבעה. **במלאכת שבת** האיסור הוא על הגברא לעשות מלאכה, ולכן רשאי לומר לחברו שעדיין לא קיבל שבת לעשות עבורו מלאכה, שהרי הוא [המשלח] אכן אינו עושה כלל מעשה, אלא המלאכה נעשית עבורו, וזה מותר. לעומת זאת, בדיני **אבלות**, גדר האיסור הוא שלא תעשה מלאכה עבורו, ולכן פסק הרמ"א שיש איסור לאכל לומר לחברו לעשות מלאכה עבורו, כי אין הבדל מי עושה את המלאכה, הוא עצמו או חברו או אפילו נכרי, כיון

שסוף סוף המלאכה נעשתה, ועל זה יש איסורא).

ואם יקשה על חילוק זה, היאך אפשר לומר שגדר עשיית מלאכה בשבת

הוא על הגברא שלא יעשה מלאכה, והרי נאסרה אמירה לנכרי, ומוכח איפוא שגם בשבת גדר האיסור הוא שלא תעשה מלאכה בשבת עבורו. אין זו קושיה כלל ועיקר, כי איסור אמירה לנכרי בשבת הוא דין מיוחד ושונה משאר איסורי מלאכות שבת, וגדרו הוא שכל מה שאסור לאדם לעשות בשבת אסור לו לומר לנכרי שיעשה עבורו, ואין זה מדין איסור המלאכה שנאמרה על הגברא, אלא בעצם האמירה יש איסור, וכמו שביאר הגר"ז בקונטרס אחרון שם, שאיסור אמירה לנכרי נובע מדין "ממצוא חפצך ודבר דבר" [עי' ברש"י (עבודה זרה טו, א ד"ה כיון) "מה שאסור לישראל

א. על דברים אלי השיב רבי מנדל לנדא, שליח חב"ד בצפון קליפורניה:

מוכרח הנני לציין שאין לי הספר "קובץ תשובות" לעיין בדברי הרב אלישיב, אך ודאי שאין לדחות בקלות כזו דברי אדמוה"ז - ("דבר תנא הוא ופליג" - משבחי המגיד ממזריטש עליו), ותחילה אציין לדברי אדמוה"ז עצמו בחושן משפט הל' שאלה שכירות וחסומה סעי' כ"ט "אסור לומר לנכרי חסום פרתי ודוש בה דישה שלך, או מלאכה אחרת של נכרי, אע"פ, שאין הישראל נהנה בזה, הואיל ונעשה איסור במה שהישראל מוסר לו משלו שהיא פרתו. וכמו שבשבת אסור לומר לנכרי הילך בשר זה ובשלהו היום לעצמך. ואמירה לנכרי אסורה בכל האיסורים שבתורה כמו בשבת ומועד".

הרי שדעתו ברורה דיש איסור אמירה לנכרי בכל האיסורים דלא כראב"ד, וממילא לא מצינו שום חילוק בין איסור מלאכת אבל למלאכת שבת, וממילא שאלתו מהל' אבילות בתקפה.

ורבי יהושע וייס, מונסי, כתב:

מה שהביא בשם הגריש"א שליט"א ליישב קושית הקו"א מאבילות דשאני שבת שהאיסור נקרא רק על הגברא. והקשה עליו מעכ"ת שהרי אסרו אפי' ע"י נכרי. לכא' הדברים פשוטים שגם מה שאסרו ע"י נכרי הוא רק משום גזרה שמא יעשה בעצמו וכמבואר בשו"ע הרב ריש סי' רמ"ג טעמו של הרמב"ם, שלכך אסרו גזירה שמא יהא קל בעיניו ולפי"ז שפיר ניחא שע"י ישראל ליכא חשש שמא יהא קל בעיניו.

לומר לעכו"ם עשה לי כך זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור^[2].

- י -

כוונת שו"ע הרב בקושייתו השניה היתה, לאסור על ישראל שקיבל שבת לומר לחברו שעדיין לא קיבל את השבת שיעשה עבורו מלאכה, מדין "שלוחו של אדם כמותו", שבגינו נחשב כאילו הוא עצמו עשה את המלאכה.

בהשקפה ראשונה, יש להקשות על השו"ע הרב, והלוא כלל נקוט בדינינו: "אין שליח לדבר עבירה". וכשאמר לחברו לעשות מלאכה עבורו לאחר שכבר קיבל שבת, נחשבת עשיית המלאכה לעבירה למשלח, ואם כן היה צריך להיות שאין מעשה המלאכה מתייחס למשלח, וצ"ע מה תמה השו"ע הרב, הרי "אין שליח לדבר עבירה".

אולם זו אינה תמיהה, שהרי פסק הרמ"א (חור"מ סימן קפב סע' א) בדין "אין שליח

לדבר עבירה", שהוא "דווקא כשהשליח בר חיובא, אבל אם אינו בר חיובא הוי שליח אפילו לדבר עבירה". ומקור דין זה הוא מדברי הגמרא בבבא מציעא (י, ב) "אמר רבינא, היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא, אבל בחצר דלאו בר חיובא היא, מיחייב שולחו". והגמרא הביאה שתי דוגמאות להגדרת שליח "שאינו בר חיובא":

[א] כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה - השליח הישראל בעצמו אינו מצווה להמנע לקחת אשה גרושה.

[ב] איש שאמר לאשה שתקיף ראש של קטן - אשה אינה נכללת באזהרת "לא תקיפו" מכיון שאינה בכל תשחית פאת זקנך [וזוהי הדוגמא עליה התבסס הקונטרס אחרון בקושייתו].

ומעתה בנידון דידן, ישראל שקיבל שבת ואמר לחברו שעדיין לא קיבל שבת לעשות לו מלאכה, יש לדון האם נחשב הישראל שעדיין לא קיבל עליו שבת

ב. על כך העיר ידידי **רבי גרשון בעס**, רב בית מדרש קהלת יעקב, לוס אנג'לס:

במה שהביא לתרץ קושיית הגר"ז בשם הגאון הרב אלישיב שליט"א שיש דין מיוחד לענין אבל. וכת"ה ביאר כוונתו שיש יסוד חילוק לענין שבת שהאיסור הוא איסור על הגברא שלא לעשות ולענין אבלות האיסור הוא שלא יעשה מלאכה בשבילו. לענ"ד הביאור הוא פשוט, שכל טעם האיסור של מלאכה באבילות הוא מדין היסח הדעת מן האבלות, וכן מבואר בתורת האדם [הוצאת מוסד הרב קוק דף ק"ע] כשמבאר החילוק למה אסור בחול המועד בטירחא יתירא אף אם הוא דבר האבד, ומותר לעשותו בשביל האבל בדבר האבוד אף אם יש טירחא יתירא. ומבאר "דגבי מועד משום קדושת היום ומסרו הכתוב לחכמים" אבל לגבי אבילות "לא נאסרה עליו אלא כדי שיתאבל על מתו" ואם נתיר שייעשה מלאכה אפילו ע"י אחרים יגרום היסח הדעת מאבילותו, ולכך, אף שמותר גמור למי שעושה המלאכה [כיון שהוא אינו אבל] מ"מ אסור לעשותו בשביל האבל. ואין יסוד החילוק בין אם האיסור לעשות או שייעשה בשבילו אלא החילוק שבשבת האיסור הוא העשיי' ובאבלות האיסור הוא גרמת היסח הדעת של האבל מאבילותו ואם נתיר שיעשו אחרים מלאכתו אז זה גורם היסח הדעת מן אבילותו.

ישמע השליח, הרי מותר לעשות מה שמשלחו מבקש".

נמצא לפי דברי הסמ"ע, אין כל הבדל אם אין השליח "בר חיובא" כלל במצוה זו, כמו ישראל בגרושה ואשה בהקפה, או אם רק ברגע זה אינו חייב במצוה כגון ישראל שעדיין לא קיבל שבת – ובכל מצב שהשליח יכול לעשות את המעשה, אין המשלח יכול לומר סברתי שהשליח לא ישמע לי. ומעתה חזרה קושיית הקונטרס אחרון למקומה, מדוע לא נאסר לישראל שקיבל שבת לומר לאחר שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה מטעם "שלוחו של אדם כמותו", וצ"ע.

- ז -

טעם נוסף להיות – כי במלאכת שבת לא שייך דין "שלוחו של אדם כמותו"

ביישוב הקושיה השניה של הקונטרס אחרון, כתב הגרי"ש אלישיב:

"על דבר הקושיא הא שלוחו של אדם כמותו והיכי שרינן למימר לחברו לעשות מלאכה עבורו והרי זה כעושה בעצמו, עי' חתם סופר (סימן פז) וז"ל, כן הוא מוסכם בדעתי בלי ספק דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו של אדם כמותו, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה. ובחתם סופר (ח"ו סימן כד) כתב, וראיתי להגאון בית מאיר דשפיר חזי דוודאי אמירה דשבת לא שייך דין שליחות כלל, דבשבת עיקרה קפידה

כ"אינו בר חיובא". מחד גיסא, עצם זה שלא קיבל עליו עדיין שבת ואין עליו כל חיובי ואיסורי שבת, גורם שיחשב כאילו "אינו בר חיובא". אולם מאידך גיסא יש לומר שרק במקרים שהביאה הגמרא השליח נחשב "אינו בר חיובא", משום שאינו מצווה כלל במצוה זו ואין לו כל שייכות לאיסור ולמצוה, כי הישראל אינו כלל בחיוב שלא לישא גרושה, וכן האשה אינה שייכת כלל במצוות לא תקיפו. אולם בנדון דידן, הרי כל ישראל מצווים במצוות שבת, אלא שישראל זה עדיין לא קיבל עליו שבת וכעת הוא עדיין "אינו בר חיובא", אולם אין לו כל מניעה להתחייב במצוות שבת כמשלחו.

ולפיכך, בנדון דידן, מאחר והשליח אכן נחשב "בר חיובא", אם כן הדין של "אין שליח לדבר עבירה", מתייחס גם לנדון דידן, ולכן רשאי המשלח לומר לחברו לעשות מלאכה עבורו, ומתורצת קושיית השו"ע הרב, כי השליח אינו עושה מעשה עבירה משום ש"אין שליח לדבר עבירה".

ברם בסמ"ע (חור"מ סי' קפב ס"ק ב) מבואר הטעם מדוע כשאין השליח "בר חיובא" יש שליח לדבר עבירה, בגלל שיסוד ההלכה ש"אין שליח לדבר עבירה" הוא מהטעם המפורש בגמרא בקידושין (מב, ב) שאומרים לשליח "דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעים", ויכול המשלח לומר סברתי שהשליח לא ישמע לי לעשותו ולכך אין המשלח חייב. אבל כשאין השליח "בר חיובא" לא שייך טעם זה "דמדוע לא

שינוח הישראל, ולא שייך שלוחו שכמותו כלל".

וכוונתו לומר, שדין שלוחו של אדם כמותו גורם רק שמעשה המלאכה מתייחס למשלח, אבל במציאות הרי המלאכה נעשתה בגופו של השליח, והשליח הוא זה שעסק במלאכה זו. ומאחר ובמלאכות שבת הקפידה התורה על מנוחת גופו של ישראל, וסוף כל סוף גופו של הישראל המשלח נח, אע"פ שהמלאכה מתייחסת אליו, אין למשלח כל איסור מדין "שלוחו של אדם כמותו".

ומיושבת קושיית הקונטרס האחרון, כי לפי החתם סופר אין לדמות

איסור מלאכת שבת לאיסור הקפת הראש, כי באיסור "לא תקיפו" עצם הקפת הראש היא העבירה, ועל כן כאשר אין השליח "בר חיובא" ויש שליח לדבר עבירה, אזי המשלח עובר בלא תקיפו. מה שאין כן במלאכת שבת לא שייך כלל דין שליחות, מכיון שסוף כל סוף המשלח שקיבל עליו שבת, שבת ממלאכה. ולכן אפילו אם השליח אינו בר חיובא, וכגון שלא קיבל שבת, והיה לכאורה צריך לחול הדין שיש שליח לדבר עבירה. ועם כל זאת אין הדבר כן, כי "לא שייך לעבור עליהן בדרך של שליחות דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה", והוא לא עבר על איסור שבת².

ג. על דברים אלו השיב הרב מנחם לנדא:

מה שכתב לדחות שאלת אדמוה"ז מדין שליחות שיחשב כאילו הוא עושה מלאכה, על יסוד דברי הבית מאיר והפנ"י דבשבת אין שייך שליחות כיון שהאיסור הוא על מנוחת גוף, וממילא גם כשעשה שליח הוא נח, הנה דן בזה הצמח צדק בתשובות חלק או"ח סי' כט ובסוף סעיף ג' ציין לבית מאיר הנ"ל, אך ברור הוא כי שיטת אדמוה"ז היא דלא כהבית מאיר דיש שליחות בשבת (עד כדי כך שגם איסור אמירה לנכרי בכמ"מ הוא מטעם דיש שליחות לנכרי לחומרא - לדעת אדמוה"ז) ומצאתי בקונטרס חקרי הלכות (מהרב ישראל פיקרסקי - היה תלמיד בישיבת חכמי לובלין וראש ישיבת תומכי תמימים בניו יורק ורב בכמה קהילות) שכתב סימוכין לדעת אדמוה"ז היפך מדעת הבית מאיר מדברי המל"מ פ"ג מהל' גניבה הלכה ו', ע"ש. ושוב קושיית אדמוה"ז במקומה עומדת, דהישראל המצווה לחברו עובר איסור במה שחברו עושה מלאכה עבורו כיון שידו כידו.

בנדון זה כתב הרב יהושע וייס, מונסי:

מה שכתב בשם הגריש"א שליט"א ליישב קושית הקו"א משום שליחות ותירץ עפ"י החת"ס שאין שייך שליחות בשבת כיון שהתורה הקפידה רק על מנוחת גופו של הישראל. הנה שפיר תירץ לפי שיטת החת"ס אבל הרב לשיטתו בסי' ש"ה סכ"א שכתב דהוה כאילו עשה בעצמו הישראל דשלוחו של אדם כמותו. ומשמע שהוא דין שליחות ממנו.

אמנם נלענ"ד לתרץ שפיר אפי' לשיטת הרב מ"מ מה שנתנו חכמים דין זה אף שבמציאות הוא נח הוא ג"כ רק מטעם שלא יהא שבת קל בעיניו ע"י אמירה לעכו"ם וכמשמעות דבריו בסי' רמ"ג משא"כ לגבי ישראל חבירו אף שבכל התורה יש שליחות אצל ישראל מ"מ בשבת אפשר לומר כסברת החת"ס שלא אמרו בזה שליחות כיון שבמציאות נח גופו בשבת.

והרב יוסף יצחק הבלין כתב:

הנה כי כן נתברר בדברי החתם סופר
טעם נוסף להיתר לומר למי שעדיין
לא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה, כי
לא שייך לעבור על איסור מלאכת שבת

בדרך של שליחות היות והתורה הקפידה
על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף
המלאכה¹.

ענף ב - כהן שביקש מחברו ישראל להביא לו חפץ מבית שיש בו טומאה

טומאה למת] שיכנס לביתו להביא לו
[לכהן] את חפציו.

- ח -

לפי המבואר לעיל יש לדון בשאלה, האם
כהן הדר בבית שיש בו מת [ובשל כך
אינו יכול להיכנס לביתו ולהיטמא למת]
רשאי לומר לישראל [שאינו מצווה באיסור
לעיל אות ב] איכא למשמע הלכתא

• הפרי מגדים (סימן רסג במשכנות זהב ס"ק ג)
כתב: "מדברי הט"ז הקדושים [המובא
לעיל אות ב] איכא למשמע הלכתא

אתה מביא לתרץ שדין שלוחו של אדם כמותו גורם רק שמעשה המלאכה מתייחס למשלח, אבל
במציאות בפועל המלאכה נעשית בגופו של השליח, ולכאורה באמת הדברים צודקים שבמצוות שבגופו
לא שייך שליחות, ע"ד המבואר בקצוה"ח סימן פ"ב על קושיית הרא"ש למה אי אפשר לעשות שליח
להניח תפילין. ומבואר בקצוה"ח שאמנם שליחות שייך על מעשה אבל דבר שצריך שהגוף יעשה ע"ז
לא שייך שליחות דאמנם השליח שהניח תפילין עשה זה בשליחותו של המשלח, אבל את התפילין
הלביש על גופו שלו כל זה נכון. אבל מה נעשה שאדמו"ר הזקן בעצמו אומר שאמירה לעכו"ם זהו
משום שליחות והנני מצטט כאן את דברי שו"ע הרב בסימן רמ"ג וז"ל בסעיף א' "אסרו חכמים לומר
לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת... שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל, ואע"פ שאין
אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל אבל הנכרי אינו
בתורת שליחות מן התורה. מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא, ויש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט
מן התורה שנאמר ביו"ט כל מלאכה לא יעשה בהם משמע אפילו ע"י אחרים וק"ו בשבת... הרי אנו
רואים שאדמו"ר הזקן מפורש סובר שמלאכת שבת זה לא על הגוף, אלא אפי' ע"י שליח, משום לא
יעשה.

ובזה מתורץ קושיית הפנ"י שאתה מביא, שהפנ"י מקשה למה צריכים טעם לאמירה לעכו"ם. תיפוק לי'
ששלוחו של אדם כמותו. ולפי דברי אדמוה"ז אין הכי נמי שאחד הטעמים של אמירה לעכו"ם זה משום
שליחות.

ד. על כך כתב ידידי רבי גרשון בעס:

והנה לענ"ד כל כוונת החת"ס הוא לענין שאין כאן איסור תורה מדין שליחות אף לשיטות שיש שליחות
לחומרא בגוי ובישראל אף אם יש שליח לדבר עבירה אבל ודאי מודים ששייך האיסור של אמירה לעכו"ם
[והוא מדין שליחות מדרבנן, כמבואר ברש"י בכמה מקומות, או מדין דבר דבר] מדרבנן וא"כ סברתם
אינו נוגע לעניננו שלמעשה בודאי מודה החת"ס שיש איסור לצוות בין לעכו"ם או לישראל כשלא קיים
הטעמים של המ"א, ט"ז או לבוש.

גבורתא, שאין איסור אמירה כי אם כשאסור לכל ישראל, ואע"פ שאמירה לעכו"ם שבות, אע"פ שעכו"ם עושה בהיתר, הכא כיון שלישאל חבירו מותר, לא גזרו אמירה בזה. ולפי זה מותר לכהן לומר לישראל לילך למקום טומאת מת ולהביא לו משם חפציו וכדומה, ובאמת לא הזכירו הפוסקים מדין זה לאיסור וכעת לא מצאתיו, עכ"ל.

אולם לפי הטעמים האחרים שהובאו לעיל, יש לכאורה לאסור לכהן לומר לישראל להיטמא עבורו למת, וזאת בניגוד לדברי הפמ"ג:

• לשיטת המג"א, שרשאי המקבל שבת לומר לחבירו שלא קיבל את השבת לעשות מלאכה עבורו, משום שגם למי שקיבל שבת יש היתר לעשות מלאכה אם לא היה מקבל על עצמו שבת, בנידון דידן אין לכהן כל היתר ליטמא למת [בנימוק "שאם לא היה"] ולכן יהיה אסור לו לומר לישראל שיביא לו חפציו מבית שיש בו מת.

• גם לשיטת הסמ"ע ושו"ע הרב, בנדון שלפנינו הישראל אינו "בר חיובא" באיסור להיטמא למת, ועל כן שוב חוזר הדין של "שליח לדבר עבירה", והכהן

יעבור על האיסור שלא ליטמא למת, כי הישראל אינו "בר חיובא", והכהן יעבור על האיסור.

• לפי דברי השו"ע הרב והלבוש שההיתר הוא מחמת שבדברים "שחוץ לגופו" לא קיבל עליו שבת זהו כמובן דין מיוחד בקבלת שבת, אבל בנדון טומאת מת לכהן, אין לומר את הכלל הזה.

• וכן לפי החתם סופר והבית מאיר, במלאכות שבת יש דין מיוחד שלא שייך לעבור עליהם על ידי שליחות, מה שאין כן בשאר דיני התורה, ובכללם איסור כהן להיטמא למת, במקום שהשליח אינו בר חיובא יהיה המשלח חייב^ה.

- ט -

חיוב בן ששלח שליח להכות את אביו

עוד נפקא מינה בין הטעמים שנתבארו לעיל, היא בנדון בן [ראובן] ששלח שליח [שמעון] להכות את אביו [של ראובן].

בידוע, על הכאת אב יש חיוב מיתה לבן המכה, אולם ברור שהשליח אינו מצווה בחיוב זה, שהרי המוכה איננו אביו.

ה. על דברים אלו כתב ידידי רבי שמואל אליעזר שטרן, ראש ישיבת חוג חתם סופר ורב מערב בני ברק:

במש"כ בענין אמירת כהן לישראל להיכנס לאהל המת, וצייד שם כמה דרכים לאסור, בעניי לא כן עמדי. ונראה לענ"ד דאיסור טומאה לכהן הוא כעין מצוה שבגופו דלית ביה כלל תורת שליחות וכעין מה שכתב מרן הח"ס לענין שבת, והנה מעכת"ר שליט"א כתב בסוף דבריו דשאני איסור טומאה מאיסור

ונשאלת השאלה האם יהיה המשלח [ראובן] הבן חייב על הכאה זו.

• לפי דברי הפרי מגדים שלמד מהט"ז להתיר לכהן לומר לישראל שיביא לו חפציו מבית שיש בו מת, יש מקום לדון. דהנה הט"ז כתב בסיום דבריו בביאור טעם ההיתר של הרשב"א: "דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל". ומאחר ואסור לחבול כל אדם מישראל [ואף שאינו אביו], נחשבת פעולת ההכאה של השליח "שוה לכל אדם מישראל" ויהיה איסור "אמירה" למשלח. אולם מאידך יש לומר שראובן חייב מיתה בהכאת אביו ואילו אחרים [והשליח בכללם] עוברים בהכאה זו על איסור חובל, ואין הדבר נחשב כ"שוה לכל אדם מישראל". כלומר, הספק הוא האם "שווה לכל ישראל" - צריך שיהיה במעשה או בעונש, אם במעשה אז אסור לכולם, ואם בעונש אז אין עונשם שווה, וצ"ע.

• אמנם לפי המג"א, שטעם ההיתר הוא בגלל שלמשלח יש היתר, ברור שבהכאת אביו אין למשלח כל היתר ובוודאי יהיה חייב.

• וכן לפי החתם סופר והבית מאיר, שכל ההיתר שייך רק במלאכות שבת, ודאי ראובן המשלח יהיה חייב.

• גם לפי הסמ"ע ושו"ע הרב, שכאשר השליח אינו "בר חיובא" יש דין שלוחו של אדם כמותו, אם כן בנדון דידן השליח אינו "בר חיובא" באיסור של הכאת אביו של ראובן, ואז כבר חל הדין של יש שליח לדבר עבירה, ויתחייב המשלח [ראובן] מיתה על הכאתו של שמעון שהיתה בשליחותו.

ואין לומר ששמעון נחשב "בר חיובא", אף שאבי ראובן אינו אביו, בגלל שבעצם המצוה הוא "בר חיובא". שהרי כבר נתבאר לעיל לפי דברי הסמ"ע, שאם השליח אינו "בר חיובא" יש שליח לדבר עבירה, בגלל שהמשלח לא יכול לומר סברתי שלא ישמע לי השליח. ולפי זה יוצא כי די בכך שבזמן השליחות אינו "בר חיובא" ואף שבעצם המצוה הוא "בר חיובא". ואם כן השליח להכות אב נחשב אינו "בר חיובא", וראובן המשלחו חייב מיתה. ברם עדיין צ"ע בזה, שכן השליח להכות אכן אינו עובר על חיוב מיתה של הכאת אב, שהרי המוכה אינו אביו, אך סוף סוף אין זה מעשה היתר, היות ואסור להכות כל אדם מישראל אפילו אינו אביו. ואם כן יש לומר, שמאחר ומעשה זה הוא עבירה לשליח, "אין שליח לדבר עבירה", כי יאמר המשלח סברתי שלא ישמע לי, שהרי עבירה היא גם אצל השליח.

שבת להח"ס, וגבי טומאה יש להחמיר טפי, ואני הקטן סבור דאדרבה, דאפילו מאן דסובר דבשבת שייך איסור שליחות ואינו איסור דרמיא אגופא, אבל ענין הטומאה הוא בודאי משום חילול קדושת הכהונה דרמיא על גופו של הכהן בעצמותו, ואם גופו אינו נכנס ואינו מחולל מאי איכפת לן בכניסת שלוחו, ולפום ריהטא נראה דהסברא נותנת כן, ולא באתי אלא להעיר בשולי הגליון.

והנה התוס' (בבא מציעא י, ב ד"ה דאמר) כתבו על הדוגמא שהביאה הגמרא ל"אינו בר חיובא" כגון כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, שלמרות שישאל המקדש לכהן אשה גרושה עובר על איסור "לפני עור לא תתן מכשול", מכל מקום לא נקרא בגלל זה "בר חיובא", כי לגבי הלאו דגרושה לכהן אינו בר חיובא. ולפי דברי התוספות גם בנידון דידן יש לומר שמכיון ולגבי הכאת אב אינו בר חיובא, אף שהמעשה כשלעצמו הוא מעשה עבירה, עדיין נשאר "אינו בר חיובא" ביחס למעשה הכאת אבי ראובן¹.

- י -

בקוביץ "וילקט יוסף" (שנה יב קונטרס יח סימן קעו) מובא תירוצו מהגאון רבי אברהם יצחק גליק אבד"ק טאלטשווה, מדוע יכול מי שקיבל שבת לומר לחברו שיעשה עבורו מלאכה, ואין אומרים שלוחו

של אדם כמותו, וכל שכן למאן דאמר שכאשר השליח לאו בר חיובא, המשלח חייב.

וביאר על פי הכלל "דכל מידי דאיהו לא מצי עביד גם שליח לא מצי משווי", כלומר, כל דבר שהאדם עצמו לא יכול לעשות גם שליח לא יכול לעשות עבורו. ולכן האומר לחברו ישראל שיעשה לו מלאכה "כיון דאיהו לא מצי עביד משום שכבר קיבל עליו שבת, לכן לא מצי משוי שליח".

ואין לומר שענין זה שהשליח עושה בצויו מלאכה, או נכנס למקום טומאת מת, אין זה בגדר "כל מה דאיהו לא מצי עביד" משום שבידו לעשות באיסור, כי מאחר והוא אינו רוצה לעשות איסור אין זה נקרא בידו, ומה שאומר עכשיו לחברו לעשות לו מלאכה אין בזה איסור כמו שכתב הט"ז, שכאשר יש היתר לישראל אחר אין איסור באמירה, וכן מה

1. בנדון זה כתב רבי משה בורז'קובסקי, לוס אנג'לס:

ראיתי בספר תורתך שעשועי מאדוננו מורינו הפני מנחם זיע"א, פרשת קרח, שנעמד שם בביאור דברי התוס' שם, דלכאורה למה אם השליח אינו עובר על אותו איסור כהמשלח, ורק עובר על לפני עור לא אמרינן בזה אין שליח לדבר עבירה, דהלא הסברא דאשד"ע משום דדברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים, וכיון שיש איסור בשליחותו, שייך סברא הנ"ל אע"ג שזה אינו עיקר האיסור. וכתב להסביר ע"פ שיטת התוס' בכמה מקומות. (יומא יט: קידושין כג:) דאם השליח שוגג אמרינן "יש שליח לדבר עבירה". דבכה"ג אי אפשר לומר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין כיון שהוא אינו יודע האיסור בדבר ע"ש. וא"כ אפשר לחדש ולומר דאפי' שהשליח יודע שיש איסור בדבר, אבל זה אינו דבר חמור בעיני הבריות, או משום שמזלזלים בזה. או משום שהם חושבים שבהרבה אופנים מותרים ואין כ"כ איסור בדבר, אפי' דעל פי דין יש איסור בדבר, כיון שהשליח אינו מרגיש האיסור, לא שייך לומר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, דהשליח בודאי ישמע להמשלח, ודמי לשוגג וכידוע (ר"ל) דהאיסור של לפני עור זול אצל בנ"א, ומזלזלים בזה, כיון שהוא בעצמו אינו עובר על האיסור. וזה סברת התוס' שם, ואוזלים בשיטתם דבשוגג לא אמרינן אשד"ע.

שאומר לישראל ליכנס למקום טומאת מת אין בזה איסור כמו שכתב הפרי מגדים. וכיון שאינו רוצה לעבור על איסור, נחשב "דאיהו לא מצי עביד". אבל כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה כן נחשב "מצי עביד", שהרי שם אנו רואים שרוצה לעשות איסור, לכן שפיר יש לומר שנחשב שבירו לעשות, אע"פ שהוא באיסור, ושפיר נאמר בזה דין שליחות, ע"כ תוכן דבריו.

ברם דברי הגאון הנ"ל קשים מאד. כי כל תירוצו מבוסס על ההנחה שאין איסור לומר לחברו לעשות לו מלאכה וליכנס עברו למקום טומאת מת, ומטעם שכתב הט"ז שכאשר האיסור אינו שוה בכל ישראל אין איסור באמירה, אולם הרי זה גופא עצם השאלה, מדוע לא יהיה באמת איסור לומר לחברו, הרי שלוחו של אדם

כמותו כשהשליח לאו בר חיובא, ויהיה באמת איסור לומר לחברו לעשות לו מלאכה וליכנס למקום טומאת מת, ושוב נאמר שנחשב "בידו" הואיל ויש איסור לומר, ממש כדין כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה.

עוד יש להקשות על דבריו, שאמנם כן הוא בדוגמא של כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, שרואים מזה שרוצה לעשות איסור שתהיה מקודשת לו גרושה, אבל בדוגמא השניה שנקטה הגמרא: איש שאמר לאשה אקפי לי קטן, היכן רואים שדעתו לעשות איסור. ומכאן הוכחה שגם אם אין אנו רואים שדעתו לעשות איסור בכל זאת חלה השליחות כאשר השליח אינו בר חיובא, ואם כן חזרה קושית הפרי מגדים וש"ע הרב למקומה.



ולפ"ז בנידון הנ"ל שראובן שלח את שמעון להכות אביו, דבהכאה, כולם רגילים שיש איסור בדבר. וכל התינוקות של בית רבן כבר יודעים דבהרמת ידים לחוד נקרא רשע, יש לומר דאע"פ שלראובן האיסור איסור חמור ביותר ולשמעון האיסור איסור קל כיון שאינו אביו, אבל כיון שכל אחד מרגיש את האיסור בזה, בכה"ג נאמר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים אפי' שזה אינו אותו האיסור כהמשלח ודינא תהא אין שליח לדבר עבירה.

סימן יד

גדר מנהגי אבלות על אביו ואמו לעומת אבלות
בתשעת הימים

- א -

בש"ע (יו"ד סי' שפ סע' א) נפסק שאכל
אסור בעשיית מלאכה בימי
השבועה.

בש"ת משמרת חיים (סימן ח) דן רבי
חיים רגנשברג, ר"מ בית המדרש
לתורה בשיקגו בשאלת פתיחת מכבסה
אוטומטית במקום שגרים בו נכרים בשבת
וביום טוב או בזמן אבלות על אביו ואמו,
ופסק שבהפעלת המכבסה בשבת אין איסור
משום מלאכה "כיון שהנכרי לדעתיה
דנפשיה עביד [הנכרי עושה את הפעולה על
דעת עצמו ולא על דעת הישראל], שכל
נכרית המביאה חפציה במכבסה כוונתה
ומטרתה רק לעצמה, ואפילו במחבר
ובפרהסיה במקום שידוע שהעכו"ם
אדעתיה דנפשיה עביד אין איסור בזה
כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רמד). וכן פשוט
שאין בזה גזירת מקח וממכר, שבכל מקום
שהעכו"ם אדעתיה דנפשיה עביד והנאת
ישראל ממילא אתי, אין בזה איסור".

ואילו בנדון פתיחת מכבסה אוטומטית
בימי אבלות על אביו ואמו,

המשמרת חיים כתב: "נראה שבעל
המכבסה יצטרך לסוגרה אם אירע לו אבל.
וראיה לזה ממה ששינונו במו"ק (יא, ב)
החמרין הגמלין והספנין הרי אלו לא יעשו
ואם היו מוככרים או מושכרים אצל אחרים
הרי אלו יעשו. ופירש הראב"ד ומביאו
הרא"ש שם, שבעל הספינה הוא אכל, אז
אם הספינה היתה שכורה מכבר על זמן
ידוע, ובתוך הזמן אירע אבל לבעל הספינה,
אין לשוכר להפסיק את מלאכתו. אבל אם
כלה זמן השכירות בתוך ימי אביו, והשוכר
רוצה לשוכרה מחדש אז אסור. והלכה זו
מבוארת ביותר בשו"ע (יו"ד סי' שפ סע' יד)
וברמב"ם (הל' אבל פ"ה הי"א). ולפי זה בנדון
דידן, שכל הנכנס למכבסה על מנת
להשתמש במכונות שוכר את המכונות
לשעה זו - לשעת הכיבוס, ונעשה עכשיו
שכירות חדשה בימי אביו של בעל
המכבסה, וזה אסור". ומבואר שהיות ואסור
לאכל על אביו ואמו להשכיר שכירות
חדשה בימי אביו, אסור לו לפתוח את
המכבסה 'בשירות עצמי', כי הבאים
להשתמש בשירותי המכבסה נחשבים
כ"שוכרים" שכירות חדשה בימי האבל.

- ב -

והנה בתשעת הימים יש איסור מדרבנן לכבס כדברי המשנה במסכת תענית (פרק ד משנה ז) "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור מלספר ומלכבס". ונחלקו בגמרא (תענית כט, ב) האם מותר לכבס בתשעת הימים שלא על מנת ללבוש את הבגדים המכובסים בימים אלו אלא להניחם לאחר תשעת הימים: "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסורין לספר ולכבס. אמר רב נחמן לא שנו אלא לכבס וללבוש, אבל לכבס ולהניח מותר. ורב ששת אמר, אפילו לכבס ולהניח אסור". ובפשטות, ההבנה במחלוקתם היא, מהו גדר האיסור לכבס [ולהסתפר] בתשעת הימים: לדעת רב נחמן, האיסור הוא ללבוש בגדים מכובסים, ולכן דווקא לכבס על מנת ללבוש, אסור. אבל לכבס כדי להניח לאחר תשעת הימים, מותר, וזאת משום שאין איסור במעשה הכביסה. אולם רב ששת סבר, שהאיסור הוא במעשה הכביסה. ובשל כך, גם אם אינו מכוון ללבוש את הבגדים המכובסים בתשעת הימים, אסור לכבסם.

ופירש רש"י (ד"ה אפילו לכבס ולהניח) בטעמו של רב ששת: "כדי שילבש לאחר זמן לאחר תשעה באב אסור, דנראה כמסיח דעתו, שעוסק בכיבוס בגדים". ומבואר איפוא, כי הטעם שאיסור במעשה הכיבוס נובע בשל "היסח הדעת", ולכן עצם ההתעסקות בכיבוס בגדים בנקיונם ובחידושם אסורה בתשעת הימים, כי פעולות אלו מסיחות את הדעת מהאבלות

על חורבן בית המקדש. וכך גם נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תקנא סע' ג) "שבוע שחל בו תשעה באב אסורים לספר ולכבס, אפילו אינו רוצה ללבוש עתה אלא להניחו לאחר תשעה באב". ובמגן אברהם (ס"ק יב) הובאו דברי רש"י: "דנראה כמסיח דעתו מהאבלות".

ולפי זה נראה שאין היתר לפתוח מכבסות בתשעת הימים. משום שכאמור, אם האיסור הוא מעשה הכיבוס, הרי שבעל המכבסה המכבס או מפעיל מכונת כביסה בתשעת הימים עובר על האיסור שבמעשה הכיבוס [הגורם להיסח הדעת מהאבלות]. ואפילו כשמכבס בגדים של קטנים או של נכרים, שאין להם איסור ללבוש בגדים מכובסים בתשעת הימים, אין היתר לכבס בתשעת הימים, שהרי האיסור הוא במעשה הכביסה.

ואכן בשו"ת להורות נתן (ח"ז סימן לט אות י) אסר לפתוח מכבסה בתשעת הימים. וכן הביא בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן שנד אות ב) בשם רבי בנימין זילבר. וגם בספר הלכות חג בחג (מנהגי בין המצרים, פרק ד סע' יט-כ) אסר להפעיל בתשעת הימים מכבסה שמכבסים בה בגדי ישראל. ורק אם תיסגר המכבסה ויצטרכו לפטר פועלים, יש בשעת הדחק מקום להתיר לפותחה.

לעומתם, בספר שערים המצוינים בהלכה על קיצור שלחן ערוך (סימן קכב ס"ק י) התיר פתיחת מכבסות העומדות ברשות הרבים, כאשר מפורסם שמכבסים בהם בגדי עכו"ם, אך סייג זאת בתנאי שאם

- ג -

גדר אבלות על אביו ואמו - ניהוגי
אבלות במעשה

גדר האבלות על החורבן - איפור
להפיה את הדעת מהצער על חורבן

ונראה לחלק בין גדר האבלות על אביו
ואמו לבין גדר האבלות בתשעת
הימים, ונקח כדוגמא את איסור הכיבוס.

הרמב"ם (הלכות אבלות פ"ה ה"ג) כתב:
"ומנין שהאבל אסור לכבס
בגדיו ולרחוץ גופו ולסוך, שנאמר התאבלי
נא ולבשי בגדי אבל ואל תסוכי שמן,
ורחיצה בכלל סיכה, שהרחיצה קודמת
לסיכה, שנאמר ורחצת וסכת. וכשם שאבל
אסור בכיבוס בגדים כך אסור ללבוש כלים
לבנים חדשים ומגוהצים". ומשמע מדבריו
שהאיסור הוא מעשה הכיבוס. והיינו כי
בשבעת ימי האבלות האבל נצטווה
בהנהגות אבלות, הן במצוות עשה והן
במצוות לא תעשה, במעשים המביאים לידי
ביטוי את אבלותו.

אולם בתשעת הימים לא נאסר לנהוג
במעשים מסויימים [כגון כיבוס
ותספורת או אכילת בשר ושתיית יין], אלא
יש חובה להתאבל בימים אלו על חורבן
בית אלקינו, ואם יכבס או יסתפר, וכן
בשעה שאוכל בשר או שותה יין הוא
מסיח דעתו מהאבלות. וכדברי רש"י (תענית
כט, ב ד"ה אפילו) "דנראה כמסיח דעתו,
שעוסק בכיבוס בגדים".

יסגור את המכבסה יאבד את הלקוחות
הקבועים שלו ויפסיד את פרנסתו, אז רשאי
לפתוח את המכבסה.

והגר"ע יוסף (הובא בילקוט יוסף דיני תשעה באב
עמ' תקסז) קבע שאם כתוצאה
מסגירת המכבסה יצטרך בעל הבית לשלם
את משכורת פועליו הבטלים ממלאכה, יש
להתיר לכבס בצינעא ככל האפשר, ומכל
מקום יעשו שאלת חכם בכל מקרה לגופו".

ואילו בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן רלה)
התיר לפתוח את המכבסות, וקבע
שאין בזה משום איסור לפני עור ומסייע
לדבר עבירה. ובפרט במקום שבו אם תהיה
המכבסה סגורה עלולים הלקוחות לכבס
בגדיהם במכבסה שיש בה חילול שבת.

ומעתה יש לדון האם מותר לפתוח
בתשעת הימים מכבסה בשירות
עצמי - והשאלה הנשאלת היא, האם גם
בהלכות האבלות על חורבן בית המקדש,
יש לנהוג כבהלכות אבלות שאסור להשכיר
שכירות חדשה, ובשל כך נאסר על פתיחת
מכבסות בתשעת הימים, ואפילו מכבסות
המופעלות בצורה אוטומטית.

ובעצם השאלה היא יסודית ועקרונית -
האמנם נכונה ההשוואה בין דיני
אבלות על אביו ואמו לבין דיני האבלות על
חורבן בית המקדש, או שמא יש לחלק
ביניהם. ובהכרח שיש חילוק, שהרי אבל
לא נאסר באכילת בשר ושתיית יין בימי
השבועה, בעוד שבתשעת הימים נאסר
הדבר, וצ"ע.

וכן מצאתי במהרש"א (חידושי אגדות תענית ל, א) שכתב בתוך דבריו בביאור טעם איסור תלמוד תורה בתשעה באב, שאינו בגלל שהלימוד משמח את הלב, אלא "איכא טעמא אחרינא, משום שלא ישכח אכלו של יום, ובשאר עסקים נמי אסור מהאי טעמא. ולרבותא נקט, דאפילו ללמוד תורה אסור בו". ואף כי המהרש"א כתב את דבריו לענין עיצומו של יום תשעה באב, מכל מקום יש ללמוד מדבריו כי יסודן של הנהגות האבלות על החורבן הוא כדי שלא יסיח את דעתו מהאבלות על חורבן בית המקדש.

לכן רק בדיני תשעת הימים מצאנו בדברי הפוסקים את המושג של "היסח הדעת" מאבלות, כי דווקא בזה רצו חז"ל שהאבלות תהיה במחשבה, שיזכור את גלות השכינה וגלות ישראל, וכל התקנות במעשים היו כדי שלא יסיח דעתו מהאבלות. מה שאין כן באבלות על אביו ואמו, שם לא נאמר שיש צורך לא להסיח דעתו מהאבלות, אלא גדר האבלות הוא שתקנו הנהגות מיוחדות לאבל שיעשה מעשים המבטאים את אבלותו.

יסוד זה בהגדרת אבלות תשעת הימים, נתפרש בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הרב, עניני תשעה באב סימן ה) וז"ל: "ונראה שלא אסרו חכמים שום איסורי שבעה בשבוע שחל בו תשעה באב חוץ מכיבוס, משום דשאני כיבוס משאר איסורי שבעה. דהנה יש כמה סוגי איסור באבלות שבעה: יש דברים האסורים כדי שהאבל יהא מנוול, כגון רחיצה סיכה ונעילת הסנדל. או כדי

שיצטער, כגון תשמיש המיטה. ויש דברים האסורים מטעמים אחרים, כגון איסורי תלמוד תורה ושאלת שלום דילפינן מ"האנק דום" שאבל צריך להיות בשתיקה. וכן איסור מלאכה, דילפינן מ"והפכתי חגיכם לאבל", שיום אַבל צריך להיות יום בטלה כמו חג. ונראה דבשבוע שחל בו תשעה באב לא אסרו חכמים אלא אותם איסורי שבעה, שאי קיומם היה גורם להסחת דעת מאבלות כגון כיבוס. וכן מבואר מלשון רש"י בתענית (כט, ב ד"ה אפילו) שאסור אפילו לכבס ולהניח לאחר תשעה באב, דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים".

וכן מתבאר בספר הלכות חג בחג (בין המצרים, פרק ד הערה 32) בהסבר ההיתר לכבס בתשעת הימים, כאשר יש חשש שאם כתוצאה מסגירת המכבסה יגרמו פיתורי עובדים: "דכאן [בתשעת הימים] אין איסור דרבנן של כיבוס ותספורת, רק יש חיוב אבלות על החורבן והוא עשה דרבנן דהנהגת אבלות (סמ"ג עשין דרבנן ג), שיש לה פרטי דינים של כיבוס ותספורת, שאין הכיבוס עצמו האיסור רק שאינו מתאבל ומסיח דעתו מהאבלות".

והיינו כמבואר, שבימי השבעה נצטווה האבל לנהוג במעשים שיש בהם ביטוי לאבלותו ולצערו. ולעומת זאת, עניינה של האבלות על החורבן הוא בציווי שלא להסיח את הדעת מהאבלות, ולכן רק הכיבוס נאסר [מתוך כל המעשים שאבל על אביו ואמו נאסר בהם] - כי הכיבוס גורם להיסח הדעת מהאבלות. ואמנם כאשר

הדעת מאבלות החורבן, ולכן מובן שהיות ואין איסור בעצם מעשה הכיבוס אלא האיסור הוא בכיבוס המסיח את הדעת מהאבלות, הרי שרשאי בנסיבות אלו לכבס במים ולא בנתר, ואין בזה כלל היסח הדעת מהאבלות.

ובן מתבאר מדברי הט"ז (שם ס"ק יד) שהביא את דברי הב"ח ש"התיר ליוצא בדרך למרחוק בשבוע שחל בו תשעה באב, לכבס לו בגדי פשתן לכבוד שבת אפילו לכמה שבתות שהוא צריך, כיון דאחר תשעה באב לא ימצא לכבס אותם". והיינו כמבואר, שאין איסור בעצם מעשה הכיבוס אלא בכיבוס המסיח את הדעת מהאבלות, ולכן כאשר הוא יוצא לדרך ונצרך לכבס את בגדיו, אין מעשה זה של הכיבוס מסיח את דעתו מאבלות החורבן, ורשאי לכבס.

[והנה ברמ"א (סי' תקנא סע' טז) כתב: "ונוהגין שלא לרחוץ אפילו בצונן מראש חודש ואילך". ורחיצה זו אסורה רק כאשר הכוונה להתקרב ולתענוג, והביא בספר פסקי תשובות (שם אות מח) שמטעם זה "כתבו פוסקי זמננו שבמקומות שההבל והחום מרובה, יש להקל להתקלח לאדם הסובל מזיעה יתירה ואין דעתו מיושבת עליו, או שאין דעת בני האדם הסובבים אותו סובלתו". וציין לדברי האגרות משה (אבן העזר ח"ד סימן פד) שכתב: "ולגבי שאלת בני הישיבה, אם ביום חום מותר לרחוץ לאחר ר"ח באב עד ערב תשעה באב, מאחר שמכוונים להסיר הזיעה ולא מחמת תענוג, באמת יש להקל". ובספר שערים

אין בכיבוס היסח הדעת, אין בו איסור, וכפי שנקטו כמה מהפוסקים בטעם ההיתר לכבס בגדי נכרים בתשעת הימים, משום שאין בזה היסח הדעת מהאבלות על החורבן, כמבואר בדברי תרומת הדשן (שו"ת סי' קנב; הובא בשו"ע או"ח סי' תקנא סע' ה) שמעיקר הדין אין איסור לכבס בגדי נכרים, שכן במעשה זה אינו עובר על האיסור למעט בשמחה ולהראות האבלות בתשעת הימים, ורק משום מראית העין יש איסור בדבר, וכפי שביאר המג"א (שם ס"ק ט) את דבריו.

- ד -

גם מפסק השו"ע (או"ח סי' תקנא סע' טז) "מי שתכפוהו אבלות של מת ושל שבת זו והכביד שערו, מיקל בתער, אבל לא במספריים, ומכבס כסותו במים אבל לא בנתר ובחול", יש להוכיח כי בתשעת הימים נאסרו מעשים המסיחים את הדעת מהאבלות על החורבן, שהרי מבואר שאם אדם נקלע לתשעת הימים כאשר הוא כבר אכל, מותר לו לכבס את כסותו ולהקל קצת משערו על ידי תער. ואם גדר איסורי האבלות בתשעת הימים היה כגדר דיני האבלות על אביו ואמו, לכאורה אין סיבה להקל על אדם זה מאיסורי האבלות בתשעת הימים, כי אם מעשים אלו [כיבוס ותספורת] אסורים, מהיכי תיתי להתירם מכיון שתכפוהו אבלות של מת והגיעה השבת.

ומוכח איפוא, שיסוד איסור האבלות בתשעת הימים הוא משום היסח

מצויינים בהלכה כתב שטעם ההיתר מבוסס על המבואר בהלכות אבלות (יו"ד ס"ו שפא סע') (א) "שאבל מותר לרחוץ הלכלוך, וכן מי שהוא אסטניס שמתנהג בנקיות, ואם לא ירחוץ יצטער הרבה ויבוא לידי מיחוש. ואם כן, כל שכן דמותר הכא בתשעת הימים הוא רק מנהג בעלמא". ולפי המבואר לעיל שיסוד האבלות על החורבן הוא האיסור להסיח את הדעת מהצער על חורבן, נראה כי טעם ההיתר להתרחץ בתשעת הימים במקום צורך נובע מכך שמעשה זה אינו מסיח את דעתו מהאבלות].

- ה -

פתיחת מכבסה אוטומטית בתשעת הימים

לפי זה נראה שאין כל איסור בהפעלת מכבסה בשירות עצמי בתשעת הימים, שהרי בימים אלו לא נאסר מעשה הכיבוס או השכרת כלים חדשים, אלא נאסרו רק פעולות המסיחות את הדעת מהאבלות על החורבן. ולכן רק כיבוס רגיל שמכבס בעצמו ומנקה את בגדיו ומחדשם יש בו היסח הדעת מאבלות, ואסור. אבל כיבוס שנעשה ללא כל פעולה מצדו [במכבסה בשירות עצמי] ואף ללא ידיעתו, אינו גורם לו להסחת דעת, ולכן מותר להפעיל שירות זה בימים אלו.

וכן פסק בספר הלכות חג בחג (מנהגי בין המצרים, פרק ד סע' כא) "מכבסה

אוטומטית יכול להפעילה עד שבוע שחל בו תשעה באב, ולאחר מכן יתלה שלט שלא להשתמש בה רק בהיתר על פי הוראת חכם". ובטעם הוראה זו כתב (הערה *32) בשם ספר אבלות החורבן "שאין חייב לסגור המכונה אף בשבוע שחל בו תשעה באב, שיכול לתלות שמכבסת בגדים של היתר כבגדי קטנים וכדו', ואין חייב לבדוק, וכל שכן כשעובד באיזור של נכרים, שאז תולין בגויים שהם משלמים ושוכרים המכונה ומכבסים לעצמם, ודבריו נכונים. ומכל מקום נראה דצריך לתלות שלט על המכונה שאין להשתמש בו בשבוע שחל בו תשעה באב רק בדרך היתר על פי חכם הגון לצורך חולים או בגדי קטנים או לצורך מצוה, או שיש כינים בבגדים ואין בגד אחר".

אולם בשו"ת רבבות אפרים (חלק א סימן שנד אות ב) הביא בשם רבי משה שטרן [אב"ד דעברצין] להתיר פתיחת מכבסות אוטומטיות רק בדיעבד: "נשאלתי מאחד שרוצה לקנות מכבסה לפרנסה, אבל צריך לפתוח בתשעת הימים ובחול המועד, והנה לכאורה בתשעת הימים יש מקום להתיר אבל בחול המועד לכאורה אין להתיר. ושאלתי מידידי הרה"ג רבי משה שטרן, וענה לי אם הוא כביסה של סעלף סערוויז (זאת אומרת, שאין הבעל הבית מטפל בזה כי אם הלוקח), יש להתיר בדיעבד, דהלא הרבה גוים באים לכבס וכל אחד כובס לעצמו. אבל אם הבעל הבית עובד בחנות ועל ידו הכל יוצא ונכנס, אסור בין בתשעת הימים, וכל שכן בחול המועד, עכ"ל".

טעם החילוק בדין אכילת בשר ושתיית יין שנאסרה בתשעת הימים ולא בימי אבלות על אביו ואמו

לפי האמור, מובן טעם החילוק בדין אכילת בשר ושתיית יין שנאסרה בתשעת הימים [כמובא לעיל בפרק א אות א], והותרה בימי האבלות על אביו ואמו, כפי שמובא בשו"ע (יו"ד סימן שעה סעי' ח) "כיון שנקבר המת מותר לאכול בשר, ולשתות יין מעט בתוך הסעודה", ובהלכה הסמוכה נאמר: "מקום שנהגו להברות בבשר ויין ומיני מטעמים עושין". ולכאורה תמוה, אם מנהגי האבלות בתשעת הימים מבוססים על דיני האבלות על אביו ואמו, איך יתכן שבתשעת הימים נאסרה אכילת בשר ושתיית יין, בעוד שבשבעת ימי האבל הדבר מותר.

והנה בספר ציוני הלכה (אבלות עמ' רצב) מובאת תמיהה הגרי"ש אלישיב: "צריך ביאור טובא, כיון שהאבל אסור בעידונים, למה מותר בבשר ויין, שאפילו ביום הראשון לאבלות שהוא דאורייתא, מותר לאבל לשתות יין, אטו ללבוש מכובסים זהו עידונים, ואילו שתית יין אין זה עידונים, אתמהה". ומחמת תמיהה זו ביאר הגרי"ש: "לא עצם העידונים סתירה לאבלות, אלא שבעשיית דברים הללו מראה בעצמו שאינו אבל, שהרי הם דברים שאין ערב לאדם לעשותם בהיותו בצער ובאבל. מה שאין כן בשר ויין, שגם בהיות האדם

בצער הוא אוכל בשר ושותה יין, לכן מותר, שאין בזה סתירה לאבלות".

אולם עדיין אין בדברי הגרי"ש יישוב מדוע בתשעת הימים נאסרה אכילת בשר ושתיית יין, והלוא אין בזה סתירה לאבלות.

אכן לפי המבואר, הבדל גדול ישנו בין האבלות בתשעת הימים שיסודה הוא בציווי שלא להסיח את הדעת מהאבלות, ולכן נאסרה אכילת בשר ושתיית יין, שיש בהם היסח הדעת מהאבלות על החורבן. לבין ימי השבעה שהאבל נצטוו לנהוג במעשים שיש בהם ביטוי לאבלותו וצער, ואכילת בשר ויין אינם מעשים שמצאו חז"ל לתקן שיהגו בהם האבל כאות וביטוי לאבלותו.

ויסוד לדברים מצאתי בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק (שעורי הרב, עניני תשעה באב סימן ט) על מש"כ הרמ"א (סי' תקנא סעי' י) "ובסעודת מצוה כגון ברית מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין אוכלים בשר ושותים יין כל השייכים לסעודה, אבל יש לצמצם שלא להוסיף. ובשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו אין לאכול בשר ולשתות יין רק מניין מצומצם". וכתב הגרי"ד: "ונראה לפרש דאף לאלו הנוהגים לאסור בשר ויין לא רק בשבוע שחל בו תשעה באב אלא מראש חודש ואילך, מכל מקום ב' איסורים נפרדים הם: האחד הוא מראש חודש ועד שבוע שחל בו, וטעמו כדי למעט בשמחה שלא יבואו להסיח דעת מאבלות. והשני הוא בשבוע שחל בו

תשעה באב, והוא בתורת ניהוגי אבלות. כחלק מניהוגי אבלות אלא כדי למעט ומהאי טעמא נהגו להקפיד על מנין מצומצם בשבוע שחל בו תשעה באב, דהואיל ואיסור בשר ויין באותו זמן הוא מחמת ניהוג אבלות, ממילא צריך הדין יום טוב דידהו להתיר, כמו בתשעה באב שנדחה, ורק מנין עשרה נקראים בעלי ברית עפ"י מנהג. אולם מראש חודש עד שבוע שחל בו תשעה באב דלא נאסרו בשר ויין

כחלק מניהוגי אבלות אלא כדי למעט בשמחה ובמותרות, ממילא מותרים כל בני הסעודה לאכול, ולא קפדינן שלא יאכלו יותר ממנין מצומצם, דבשר ויין לא מיקרי מותרות". למדנו מדברי הגרי"ד, שיש להבחין בין איסור אכילת בשר ושתיית יין הבא "בתורת ניהוגי אבלות", לבין איסור שאינו "כחלק מניהוגי אבלות, אלא בא כדי למעט בשמחה ומותרות".

סוף דבר: נתבאר כי יסודם של הלכות האבלות בתשעת הימים, שונה במהותו מדיני אבלות על אביו ואמו. ובעוד שבימי השבעה נצטווה האכל לנהוג במעשים שיש בהם ביטוי לאבלותו וצער, וחז"ל מצאו לנכון לקבוע כי כיבוס הוא מהמעשים האסורים לאבל, ואילו אכילת בשר ושתיית יין מותרת.

ברם מהות האבלות על החורבן בתשעת הימים היא בציווי שלא להסיח את הדעת מהאבלות, ולכן נאסרו רק אכילת בשר ושתיית יין, וכן כיבוס – מכיון שמעשים אלו גורמים להיסח הדעת מהאבלות. אמנם כבר נתבאר, שכאשר במעשים אלו אין היסח הדעת מהאבלות, אין בהם כל איסור, וכנ"ל.

★ ★ ★

**להשלמת היריעה בנדון אכילת בשר ושתיית יין בשבעת ימי האבלות,
הנני מצרף את מכתבו של ידידי הגאון רבי אפרים גרינבלט זצ"ל,
מחבר ספרי שו"ת רבבות אפרים:**

בס"ד, י"ט טבת תשס"ט

כבוד ידידי הרה"ג ר' צבי רייזמן שליט"א

אכתוב שאלה קצרה ואולי יחוה דעתו בזה.

דבר פשוט הוא שאבל אסור בשמחה, ולפי זה יש לעיין, היאך יכול האבל לאכול בשר ולשתות יין, הא בשר ויין שמחה הוא לו, כמבואר בפסחים דף ק"ט ע"א. ובשו"ע או"ח חיים סימן תקצ"ט, מצות עשה מן התורה דשמחת החג צריכים לאכול בשר ולשתות יין, ובזה מקיימים המצוה ושמחת בחגך.

ואולי יש לומר דבאמת אין בשר ויין משמח את האדם, רק זה תלוי באיזה

רלא

כצבי

סימן יד

ר ין

מצב הוא אוכל את הבשר ושותה את היין. דביום טוב שהזמן בעצמו הוא שמחה, אז אם הוא אוכל בשר או שותה יין, זה משמח את לבו של האדם יותר ויותר. אבל אבל שמצב רוחו הוא בצער, לא שייך לומר אם יאכל בשר או ישתה יין הוא יהיה בשמחה, דלא כך, כי לא יהיה לו מזה שמחה כלל.

כל טוב, וברכה והצלחה ונחת, מידתו בל"נ המאחל לו כל טוב
אפרים גרינבלט



סימן טו

תגלחת בתוך השלושים ימי אבלות

פרק א: איסור תספורת באבלות על אביו ואמו

פרק ב: תגלחת בתוך שלושים במקום הצורך

פרק ג: גדר דין 'גזירה' בתגלחת באבלות

מעשה שהיה, בתוך ימי השלושים לאחר פטירת אבי מורי ז"ל, נקראתי להופיע בבית משפט פדראלי בלוס אנג'לס בפני חבר מושבעים, בענין ממוני שיש בו הפסד מרובה. שאלה דומה נשאלתי על ידי ידידי מ. ל. שהוצרך להופיע לפני חבר מושבעים בנושא פלילי, בתוך שלושים ימי האבל על אביו.

כידוע, החלטת חבר המושבעים מושפעת במידה רבה מהופעתם של בעלי הדין או העדים, ואין כל ספק בכך שהופעה של אדם בלתי מגולח עלולה להשאיר רושם רע מאוד על חבר המושבעים, אשר תגרום באופן ישיר להתייחסות שלילית לדבריו, ולחריצת דין שיגרום לאדם זה הפסד ממון, ובדין פלילי עלולה להכרעה לגרום לו לשבת בבית האסורים.

ונשאלת השאלה, האם משום סיבה זו ניתן להקל לגלח את הזקן תוך שלושים יום. בכדי להשיב על שאלה זו, אמרתי אפנה ואשנה פרק זה של איסור תגלחת לאבל בכלל, ובפרט בתוך שלושים ימי האבל, לברר דבר ה' זו הלכה, האם מותר במקרה הנ"ל להתגלח לפני ההופעה בבית המשפט.

פרק א: איסור תספורת באבלות על אביו ואמו

- א -

ומבואר שאָבֵל צריך "לגדל פרע" את שער ראשו, והיינו שאסור לו להתגלח.

שיעור זמן האיסור להתגלח מבואר בדברי הגמרא (שם יט, ב) "שלושים יום מנלן [דשלושים יום אסור בגילוח -

במסכת מועד קטן (יד, ב) מובא: "אָבֵל אסור בתספורת, מדקאמר להו רחמנא לבני אהרן (ויקרא י, ו) ראשיכם אל תפרעו". ופירש רש"י: "גידול שער".

ואמו הוא י"ב חודש, ואף לענין איסור תספורת היה צריך להיות כן. אלא שבתספורת הקילו שרשאי להתגלח עוד קודם שעברו י"ב חודש, אם שיער ראשו גדל פרע. ונתנו חכמים שיעור לדבר "משיגער בו חבריו".

- ב -

גדר שיעור "גערה" בתספורת באבל על אביו ואמו

בביאור הדברים כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קנו) ששיעור "גערה" אינו דבר שווה בכל המקומות ובכל האנשים, ובכל אדם ומצב יש לדון לגופו של ענין, והרמ"א פסק לפי זמנו: "והשמיענו הרמ"א דהגערה הוא רק סימן לגודל השער ביותר, שלא חייבוהו להאבל אף על אביו ואמו להצטער ביותר, ומחמת שלא לכל אינשי שוה הצער באורך השער, נתנו השיעור בגערת חברים הרגילים עמו ויודעין איך דרכו להסתפר, שמזה יבינו בכמה יותר מהרגלו הוא מצטער. שלכן אם ליכא מי שיגער, שיערו דהצער ביותר לסתם אינשי הוא בג' חדשים. אבל אם כן ליכא דבר מוחלט לכל המדינות ואף לא לכל אינשי שבמקום אחד שיעור הג' חדשים. דוודאי לא כל המדינות שוות, שאיכא חלוק בין חמות לקרות, ואיכא חלוק בין מדינות לענין הקפדת יופי, וגם במקום אחד איכא הרבה אינשי.

ולכן מסתבר ששני פעמים כפי הרגילות, הוא שיעור הצער לכל מדינה

רש"י, יליף פרע פרע מנזיר. כתיב הכא ראשיכם אל תפרעו [הא שאר אבלים, חייבים משמע - רש"י] וכתיב התם (במדבר ו, ה) גדל פרע שער ראשו, מה להלן שלשים, אף כאן שלשים". ועוד מבואר בגמרא (שם כב, ב) שעל אביו ואמו נוהגים דיני אבלות כל י"ב חודש, חוץ מדין איסור תספורת ששיעורו הוא עד שיגער בו חבריו: "על כל המתים כולן מסתפר לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו - עד שיגער בו חבריו. על כל המתים כולן - נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו - לאחר שנים עשר חדש". [וכתב בספר גשר החיים (פרק יט אות א) שאף שחלק מפרטי דיני אבלות מקורם בתורה ובנביאים, כגון איסור תספורת, הנלמד מהכתוב ראשיכם אל תפרעו - "עם כל זה אין אבלות שבעה מן התורה אלא מדרבנן, כמבואר ברמב"ם ריש הלכות אבל"].

להלכה נפסק בשו"ע בהלכות אבילות (יו"ד סימן שצ סע' א) "אבל אסור לגלח שער, אחד שער ראשו ואחד שער זקנו ואחד כל שער שבו, ואפילו של בית הסתרים, כל שלושים יום". ובהמשך (שם הלכה ד) פסק המחבר: "על כל המתים מגלח לאחר שלשים, על אביו ועל אמו, עד שיגער בו חבריו". וכתב הרמ"א: "ושיעור גערה יש בו פלוגתא, ונוהגים בג' חדשים. ובמקומות אלו, נוהגין שאין מסתפרין על אב ואם כל י"ב חדש, אם לא לצורך, כגון שהכביד עליו שער, או שהולך בין עובדי כוכבים ומתנוול ביניהם בשערותיו, דמותר לספר". ומשמע כי שיעור האבלות על אביו

כהרגלה ולכל יחיד כהרגלו. וכיון דבדרך כלל מסתפרים בכל חדש או לששה שבועות, משערין שיעור גערה כב' פעמים מה שרגילים להסתפר דהיינו ב' או ג' חדשים. ואצל הרמ"א ב' פעמים הזמן המצוי ביותר הוא ג' חדשים. ואם אצל יחיד הגיע זמן גערה קודם ג' חדשים, דנוהג להסתפר בכל חדש לכל הפחות, יכול להסתפר אפילו קודם ג' חדשים, דבשביל זה תלו זה בחבריו שיודעין הרגלו. אבל תוך שלשים לא מהני גערה, דלא גרע מסתם אבל, ולא ניתן שיעור גערה לקולא אלא לחומרא.

למדנו מדבריו, כי שיעור "גערה" אינו דבר שניתן להגדירו באופן מוחלט, אלא בכל אדם יש לדון לגופו של ענין – לפי מנהג מקומו ומנהגו הפרטי. ודברי הרמ"א ששיעור גערה הוא ג' חדשים נאמרו לפי מנהג מקומו וזמנו שנהגו להסתפר כל ששה שבועות, ואז זמן ה"גערה" הוא לאחר זמן של כשתי תספורות, דהיינו לאחר ג' חדשים.

וכן נראה מדברי רבי שלמה זלמן אויערבך שכתב בספרו מנחת שלמה (מועד קטן – אבילות עמ' קלג) "שיעור ג' חדשים היינו ממצב של גילוח, כלומר מתחילת צמיחת השערות עד שיעברו ג' חדשים, ולכן אם אחד הסתפר והניח קצת שערות אשר למי שמתגלח לגמרי לוקח זמן של ב' או ג' שבועות עד שהשערות מגיעות לשיעור זה, אפשר לחשב כאילו שבועות אלו כבר עברו מתוך הזמן של ג' חדשים".

והגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה עמ' שצא) נשאל: "שערותיו מגודלות מאד וכבר גוערים בו באמת, אך עדיין לא עברו ג' חודשים, האם יש מקום להחמיר בזה עד שיעבור זמן גערה", השיב: "וודאי, כיון שלא עברו ג' חודשים. תלוי עד כמה השערות ארוכות, רק אם הם ארוכות באופן מיוחד, אפשר להקל". מבואר בדבריהם, כי שיעור "גערה" אינו ניתן להגדירה באופן מוחלט, אלא בכל אדם יש לדון לגופו של ענין ולגופו של נסיבות.

[במאמר המוסגר, הגרש"ז אויערבך (שם) חידש להלכה בדין "גערה" ש"אין מפרידים באיסור תספורת, ולאחר שהותר בזקן, צריך להיות מותר גם בשער הראש, דאטו אם יגער בו על החצי מהראש יהא אסור בחצי הראש, או אם יגער על הראש יהא אסור בפאות, וצ"ע בדבר"]

- ג -

זאת ועוד, גם במה שכתב הרמ"א שצריך "גערה", כתב בקיצור שלחן ערוך (סימן ריא סע' יב) "כי אין צריך גערה בפירוש, אלא כשיגדל שערו עד שיהיה משונה מחבריו, שראוי לומר עליו כמה משונה זה, אז מותר לגלח ובלבד שיהא לאחר שלושים". ומפורש בדבריו חידוש גדול לדינא, ש"גערה" אינה מציאות בפועל, שגוערים בו "בפירוש", אלא אפילו אם נמצא בודד במקום שאין בו אנשים, במידה ושערותיו גדלו בשיעור שהוא "משונה

מחבריו" [שאלו היו שם אנשים היה "ראוי לומר עליו כמה משונה זה"] נחשב הדבר כגערה.

וכן פסק להלכה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' ק) על פי דברי הברכי יוסף (שצ, ב) "דאטו הגערה היא המתרת אותו, השיעור הוא שמתירו, שאם שהה שיעור הראוי לגעור בו חבריו אף שלא גערו יכול להסתפר". וכן נקט לדינא הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה עמ' שצב) במענה לשאלה "בירושלמי כתוב (מובא בתוס' מו"ק כב, ב ד"ה עד שיגעורו) שגדר גערה הוא ש"יאמרו לו צא מעמנו", האם צריך דוקא בלשון זו, או כל שגוערים בו על שערותיו הארוכות", והשיב הגרי"ש: "מספיק זה [ששערותיו ארוכות], אמנם זה ברור שגדר גערה הוא שמפריע לסביבה".

- ד -

היתר תספורת לאחר השלושים קודם "שיעור גערה"

אמנם באופנים מסויימים יש היתר להסתפר לאחר השלושים קודם "שיעור גערה" שכתב הרמ"א.

במקום צורך - רבי עקיבא איגר כתב בהגהות על השו"ע (סי' שצ סע' ד) וז"ל: "אבל קודם זמן הגערה לא מהני מה שהולך בין השרים". ומבואר בדבריו שאין להקל באיסור תספורת בכל י"ב חודש קודם שיעור "גערה", אפילו כאשר יש צורך בדבר, כגון "שהולך בין השרים".

אולם בקיצור שלחן ערוך (סימן ריא סע' יב) נפסק: "אסור לגלח שערו כל שלשים, בין שער ראשו, בין שער זקנו, בין שער שעל כל מקום. ועל אביו ואמו אסור לגלח עד שיגעורו בו חבריו. ושיעור גערה יש בו מחלוקת הפוסקים, ונוהגין במדינות אלו שאין מגלחין כל י"ב חודש, אם לא לצורך. כגון, שהכביד עליו שער, או שהולך בין האומות ומתנוול ביניהם בשערותיו, אז מותר לגלחם". ומבואר שבמקום צורך, כאשר "הולך בין האומות ומתנוול ביניהם בשערותיו" - רשאי להתגלח לאחר השלושים.

וכן פסק בספר נטעי גבריאל (אבלות, גילוח סע' יב) על פי דברי הקיצור שו"ע: "העושה מסחר עם הגוי, יש אומרים דמותר לו לגלח השערות קודם שיעור גערה". וציין מקור להוראה זו: "שו"ת דברי סופרים (סימן קנב) דהדין גערה נאמר בדר בין שכונת ישראל, אבל הדרים בין הגויים ומקפידים על שינוי השערות, יש להקל לאחר שלושים יום, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' שפד) שהתירו נעילת הסנדל בהולך בין הגויים, עי"ש. ובאמת מבואר כן בקיצור שו"ע (סימן ריא סע' יב) דלאחר שלושים מותר לצורך, עי"ש.

אדם הרגיל להתגלח בכל יום - בפתחי תשובה (יו"ד סימן שצ ס"ק ד) כתב על דברי הרמ"א המובאים לעיל: "עי' בתשובת נודע ביהודה (חלק או"ח סי' יד) בסופו, שכתב דמה שאמרו שיעור גערה ג' חדשים, היינו לאלו שמגלחין רק ראשם, אבל לאלו שמגלחין זקנם (על ידי מספריים או במשחה)

שיעור גערה זמן קצר יותר. וכן כתב בשו"ת חתם סופר (סי' שמז) **דלכני אשכנז שרגילים לגלח זקנם, שיעור גערה** [הוא] שלשים יום". מבואר, שהרגיל לגלח את זקנו בכל יום, לגביו שיעור "גערה" הוא מיד לאחר שלושים, ואינו צריך להמתין ג' חדשים.

וכן הורה למעשה הגרי"ש אלישיב כמובא בספר ציוני הלכה (אבלות עמ' שצג) "בתוך שלושים אין להקל בזה [לגלח את זקנו], אך לאחר שלושים יש להחשיבו כזמן גערה, ואין צריך להמתין ג' חודשים".

ולפי ביאורו של האגרות משה [המובא לעיל אות ב] הדברים מוטעמים היטב, שהרי לא ניתן להגדיר את שיעור ה"גערה" באופן כללי ומוחלט, אלא כל אדם ואדם לפי דרכו להסתפר ולהתגלח,

ולכן אם רגיל להתגלח בכל יום, רשאי לנהוג במנהגו מיד בתום השלושים.

וכן פסק בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן שפב) "במדינתנו (דרום אפריקה) יש הרבה הרגילים בכל ימות השנה לגלח זקנם יום יום, ועיקר הדין באבל שצריך להמתין שלושים יום ובאביו ואמו עד שיגערו בו חבריו, וזהו ג' חדשים כמבואר ברמ"א (יו"ד סוף סימן שצ), אבל לאלו שמגלחין זקנם כל יום, לכאורה פשוט שהגערה היא לפני ג' חדשים ומותר מיד לאחר שלושים. וכן מביא בפתחי תשובה (שם ס"ק ד) בשם החתם סופר (סימן שמז) דלכני אשכנז שרגילים לגלח זקנם שיעור גערה שלושים יום. ואף למנהג שאין מסתפרים באב ואם כל י"ב חודש וכמבואר ברמ"א, מ"מ אם הולך בין העכו"ם ומתנוול בכך מבואר ברמ"א שם שמותר להסתפר".

לסיכום: אבל על כל הקרובים אסור בגילוח כל שלושים יום. ובאבלות על פטירת אביו או אמו, שנוהג באבילות כל י"ב חודש, הקילו חכמים שיכול להסתפר לאחר השלושים "משיגער בו חבריו".

ושיעור זמן ה"גערה", מבואר בדברי הרמ"א הוא בג' חדשים, אמנם נתבאר בדברי האגרות משה כי שיעור "גערה" אינו דבר שניתן להגדירו באופן מוחלט, אלא בכל אדם יש לדון לגופו של ענין – לפי מנהג מקומו ומנהגו הפרטי.

במקום צורך – לדעת רעק"א אין להקל להסתפר קודם שיעור "גערה", ואפילו כשיש צורך בדבר וכגון "שהולך בין השרים". אולם יש שהתירו להסתפר במקום צורך מיד לאחר השלושים. ולדעת הקיצור שלחן ערוך, "גערה" אינה מציאות בפועל, שגוערים בו "בפירוש", אלא אפילו אם נמצא בודד במקום שאין בו אנשים, במידה ושערותיו גדלו בשיעור שהוא "משונה מחבריו" [שאלו היו שם אנשים היה "ראוי לומר עליו כמה משונה זה"] – רשאי להתגלח לאחר השלושים במקום הצורך.

ומי שמגלח זקנו בכל יום – כתבו האחרונים שרשאי להתגלח מיד לאחר שלושים.

פרק ב: תגלחת בתוך שלושים במקום הצורך

- ה -

כאמור לעיל, נפסק בשו"ע בהלכות אבילות (יו"ד סימן שצ סע' א) "אבל אסור לגלח שער, אחד שער ראשו ואחד שער זקנו ואחד כל שער שבו, ואפילו של בית הסתרים, כל שלושים יום". אמנם בתנאים מסויימים, התירו הפוסקים להתגלח גם בתוך השלושים, כדלהלן.

בפפר עיקרי דינים (יו"ד סימן לו סע' י) כתב: "הורה להתיר הרב עפר יעקב לגלח תוך שלושים לאבלותו אפילו על אביו ואמו, מי שצריך לילך אצל הדוכס לפקח על עסקי צבור ולעמוד על הפרץ פן יצא דבר מלכות מדה א' שמבקשים ממנו סוחרי עובדי כוכבים שתלוי בה כמעט פרנסת ומחיית רוב הצבור". והוא מציין בסוף דבריו: "ויותר על כן עיין להרב שבות יעקב (ח"ב סימן צט) שהתיר בכיוצא אפילו תוך שבעה".

והנה דברי השבות יעקב נסבו על פסק השו"ע (יו"ד שצג, ב) "אבל, שבו הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, ואפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה", וכתב השבות יעקב להתיר לאבל לצאת מפתח ביתו בתוך ימי השבעה על מנת להשתדל אצל המלך עבור הכלל: "שהורה מורה אחד לאבל שיוכל לילך אצל השררה יר"ה [ירוש הודו] תוך שבעה לעמוד על נפשם ומאודם, אי טב הורה, כי יש מי

שמפקפק על זה. תשובה, על דבר המפקפקים על המורה אין דבריהם אלא דברי תימה, והמפקפק אינו בקי בודאי בהוראה לידע בין ימין לשמאל. כי ודאי דבר האבד מותר לגבי אבלים, ואבידתם קודמת לאבילות אביהם, כי אביהם גופא ניחא ליה, ומחלו ליקרא גביהו".

ומתוך העיון בדברי השבות יעקב הקשה במסגרת השולחן (יו"ד סימן שצ דין ד) על עיקרי הדינים: "הרב עפר יעקב הביאו הרב פחד יצחק (ערך אבל) התיר לאבל תוך שלושים לגלח לילך אצל המלך לפקח על עסקי צבור. והרב זרע אמת בשו"ת (ח"ג אר"ח סי' לג) תמה עליו, ע"ש. והרב עיקרי הדינים העתיקה, והוסיף שם דהרב שבות יעקב התיר אפילו תוך שבעה. ואחר הס"ר [הסליחה רבה] לא דק, דלא התיר כי אם לילך אצל השררה, ולא הזכיר גילוח, דאינו מוכרח תוך שבעה". ולכן הסיק המסגרת השולחן: "ונלענ"ד דיש להקל כהרב עפר יעקב דווקא".

אולם השדי חמד (מערכת אבלות אות כב) יישב את תמיהת המסגרת השולחן: "והנה אמת דבשבות יעקב לא הוזכר גילוח כלל, מכל מקום אפשר דכוונת הרב עיקרי הדינים לומר, דוודאי כיון שהתיר לילך אצל השררה ואינו כבוד המלכות ליכנס לפניו מנוול, ועיין בפירש"י על הפסוק (בראשית מא, יד) ויגלח ויחלף שמלותיו. אם כן ודאי דאם יש לו איזה ימים שלא גילח

מותר לו להתגלח קודם כניסתו לפני המלך". כלומר, לדעת השדי חמד, מאחר והותר לאבל לצאת מפתח ביתו להשתדל אצל המלכות למען הכלל, בוודאי שרשאי להתגלח, שהרי אי אפשר לבוא לפני המלך כשהוא מנוול, וכפי שלמדים מיוסף שהתגלח לפני שנכנס לפרעה, כדברי רש"י (בראשית, שם) שהתגלח "מפני כבוד המלכות".

וביותר יש ללמוד מתגלחתו של יוסף לפני פרעה, כפי שמובא בפירוש הרע"ב על התורה (בראשית, שם), שהקשה מדוע כתב רש"י, מפני כבוד מלכות רק על תחילת הפסוק 'ויגלח' הרי גם החלפת שמלותיו היתה מפני כבוד המלכות. וביאר הרע"ב: "ויש לומר, משום דקשה לו ויגלח דאין גילוח אלא בתער, ומשמע מכאן שגלח גם את זקנו בתער, ואיך עשה הדבר האסור הזה להשחית פאת זקן. לכך פירש רש"י, ויגלח מפני כבוד המלכות, שמפני כבוד המלכות מותר. וכדאמרינן אבטולס בר ראובן התיירו לו לספר בתער מפני כבוד המלכות. וזה כי כשאין הניקף מסייע למקיף ואינו עושה מעשה בידיים אין שם אלא איסורא דרבנן, ומפני כבוד המלכות התיירו לו. ולכך תפס רש"י ויגלח מפני כבוד מלכות". ומפורש לפי זה, שאיסור דרבנן [תגלחת בתער] הותר מפני כבוד המלכות, ואם כן הוא הדין שיש להתיר את האיסור דרבנן של תגלחת בתוך השבעה.

ומעתה, אמנם השכות יעקב לא עסק כלל בענין איסור תגלחת באבל בתוך שבעה, אלא בשאלה האם מותר

לאבל לצאת מפתח ביתו באמצע השבעה, אולם יש לומר שכשם שהתיר השכות יעקב את איסור היציאה מפתח הבית כדי לבוא לפני המלך, כך התיירו לו את האיסור להתגלח בבואו לפני המלך – וכפי שנלמד מיוסף שמשום כבוד המלכות יש להתיר איסור דרבנן. ולפי זה מסתברים דברי העיקרי דינים, שאם יש לאדם "צורך הכלל" לבקר אצל המלך, יש לו היתר גם כן להתגלח, ואפילו בתוך שבעה.

- 1 -

גם בשו"ת חתם סופר (ח"א א"ח סימן קנח) הביא את דעת המקילים באיסור תספורת כדי לראות את פני המלך משום הפסד רב: "וראיתי רבותי התיירו לאחד בתוך שבעה ימים על אביו להסתפר ולהתכבס וללבוש מגוהצין לראות פני קיר"ה [הקיסר ירום הודו] משום הפסד רב דממונו. וטעמם ונימוקם עמם דתספורת וכל מנהגי אבילות לאו דאורייתא, רק אסמכתא בעלמא, כמו שהאריכו כל הראשונים. ואעפ"י שהראב"ד ז"ל סבירא ליה דמכל מקום תספורת ותגלחת דאורייתא כל שלשים, כבר דחו דבריו גם בזה כמבואר באריכות נפלא ברא"ש ריש פרק אלו מגלחין. והרי הביא הרי"ף והרא"ש בשם ירושלמי, כשנודע לו באמצע התגלחת שמת אביו, הרי זה גומר, וכתב המרדכי הטעם משום כבוד הבריות. ופסקו טור ושו"ע (יו"ד סי' שצ סע' ב). ועל כרחך משום שהוא רק דרבנן בעלמא, ומשום הכי הקילו רבותינו משום כבוד המלכות, אף על פי

- ז -

שיעור "גנרה" בגילוח הזקן

בתגלחת זקן יש סניף נוסף להיתר בתוך ימי השלושים במקום הצורך.

התפארת ישראל כתב בהקדמה לפירושו

על סדר מועד (קופת הרוכלים, כללי שמחות) שבמקומות שרגילים לגלח את הזקן פעם או פעמיים בשבוע, רשאי לגלח את זקנו אפילו בתוך ימי השלושים במקום הצורך, וז"ל: "במדינות אשכנז שרגילין להסתפר הזקן בכל שבוע פעם או פעמיים, ומתנוול בשבוע שלישי או רביעי כשנכנסים ויוצאים בין העובדי כוכבים לפרנסות ויהיה לשחוק בעיניהן ויאבד פרנסתו, לא גרע מעטיפת הראש וכפיית המטה, דיליף להו הש"ס מקרא, ואפילו הכי הקילו בהם השתא מטעם זה וכמו שכתבתי לעיל (שם סימן ח-ט). מכל שכן להקל הכא במניח [מזקנו] בכדי לכופ ראשו לעיקרו, והיינו בכדי גידול שער של שבוע אחד (ע"י בנזיר לט, א-ב). והצעת דברים הללו לפני הגאון הגדול מהו' עקיבא [אייגר] שליט"א [זצ"ל] וקיהה בו קצת, ואפילו הכי לא אמר בה לא איסור ולא היתר, כי כפי הנראה דברים הנ"ל חזקים כראי מוצק. לכן נראה לי דהמיקל לעת הצורך לא הפסיד, רק שיהיה לצורך מאד".

[מברא זו שאדם הרגיל לגלח זקנו בתדירות, נחשב כ"מנוול" עוד בטרם כלו ימי השלושים, מוזכרת גם בדברי הנודע ביהודה (מהדורא קמא אר"ח סימן יד) שכתב בתוך דבריו: "ואף שאנו מחמירין בשיעור

שהוא רק הפסד ממונו דלא לתחזי ולא להסתפר. ואפשר שיש בזה נמי משום לעולם ירוץ אדם לקראת מלכים (ע"י ברכות יט, ב). מכל מקום כבר נהגו בזה קולא גדולה בכל מקום, כל זה נ"ל להביא קצת ראייה להמקילין במדינות ההמה".

אולם החתם סופר עצמו התיר לאבל להתגלח בתוך שלושים כשהיה צריך להתייצב לפני הדוכס, רק בצירוף שתי קולות נוספות, כדבריו: "ומה שאמר שהתירי להדיא להסתפר לאבל בתוך שלשים, חלילה לו לומר כן ומכ"ת נ"י לא כיון שמועתו בזה. פלוני בא אלי וגילה לי סודו שיש לו לדבר עם הדוכס, ואם לא יראה פנים יפסיד יותר מאלף ר"ט [שם מטבע כסף בזמן החתם סופר]. ואמיתי בקושי אני מתיר, אך המתן עד יום רביעי שהוא ראש חודש, וגם תהיה בו סנדק, ואז יצרף לזה עוד ב' קולות: [א] מצות מילה - שכמה קהלות פראנקין מסתפרים. [ב] שהוא ראש חודש. וכתב בשיירי כנסת הגדולה (סי' תקנא אות כ) שמי שאינו אוכל בשר בימים אלו מותר בראש חודש אב, שהרי אשכנזים מסתפרים בראש חודש אייר. אם כן יש בזה גם כן קצת קולא, למאן דלא חייש לצוואת רבי יהודה החסיד ומסתפר בראש חודש. והתירתי לו משום כבוד השר והפסד ממונו בצירוף כל הנ"ל, וכל כי הני מילי לימרו משמאי. אלא האמת אז הפרזתי קצת על המידה בדברים ללמוד זכות על מנהגי בני מדינות המתירים להדיא, אבל חלילה לי שהתירי או אתיר כזה".

גערה, ורמ"א כתב שלשה חדשים. הדבר ידוע שזה לאלו שאין מגלחין זקנם רק ראשם. אבל במדינות שמגלחין זקנם תיכף בשנים ושלשה שבועות נמאסים מאד והשערות הקצרים הצומחים בזקנם דומים כקוצים בעיניהם ובעיני כל רואיהם כנראה בימי המצרים, שממש יום לשנה נחשב". ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן שע"א) הביין שכך גם מסקנתו של הנודע ביהודה להלכה, וז"ל: "דהרי קי"ל כפסק הנודע ביהודה דבמקומות שנהגו לגלח הזקן שמתנוול אם אינו מגלח אותה איזה שבועות וחשבינן שיעור גערה בב' או ג' שבועות, יעו"ש".

והנה, התפארת ישראל כתב כי רבי עקיבא אייגר לא נקט עמדה מוחלטת בנדון היתר תגלחת בתוך השלושים במקום הצורך. אולם בהגהותיו על השו"ע (יו"ד סימן שצ סע' ד) כתב רעק"א: "ואם גערו בו תוך שלוששים, פשיטא דלא מהני, דלא גרע משאר אבל". ובפשטות משמע, כי לדעתו אין היתר להתגלח בתוך השלושים בשום פנים ואופן.

הנה כי כן, כאשר אדם רגיל לגלח את זקנו בכל יום, לדעת התפארת ישראל, יש בזה עילה להחשיבו "מנוול" עוד בטרם כלו ימי השלושים, ולפיכך "במקום צורך מאד" יש להתיר זאת. אולם לדעת רבי עקיבא אייגר, אין להתגלח בתוך השלושים, אפילו יש "צורך מאד".

- ח -

אולם ידידי רבי צבי שכטר מחדש בספרו בעקבי הצאן (סימן לח אות ה) שלפי

דעת רבי עקיבא אייגר יש להבדיל בין "גערה" שאינה מתירה גילוח בתוך השלושים, לבין "ניוול מרובה" - שבמצב שכזה מותר להתגלח אפילו בתוך השלושים, לפנינו דבריו:

"במשנה בברכות (טז, ב) מבואר דאבל אסור לרחוץ כל שבעה, אלא אם כן הוא אסטניס. ועי' בפתחי תשובה (יו"ד סי' שפט ס"ק ב) דהא דאסור לאבל להחליף בגדיו תוך שבעה וללבוש בגדים מכובסים, היינו דווקא במחליף לתענוג, אבל אם מחליף לצורך, כגון שהחלוק מלוכלך או משום עירבוביא, שרי אפילו בתוך שבעה. ומה שלא בא הדבר הזה מפורש בפוסקים, אין זה אלא לרוב פשיטותו, שהוא דבר הלמד מדין רחיצה וסיכה. והיה נראה לומר, בביאור הענין, דחכמים תקנו אבלות שבעה, שיהיה האבל נוהג בניוול מרובה, ובשלושים תקנו שינהג במקצת ניוול. אבל מעולם לא תיקנו חכמים שינהג האבל בצער, אפילו בתוך שבעה. וממילא באסטניס, שמצטער מחמת אי הרחיצה, או שמצטער ממה שאינו מחליף את בגדיו, עד כדי כך לא חייבוהו חכמים באבלות, וממילא שרי, דמעולם לא נכלל זה בכלל איסור אבלות".

ומתוך יסוד זה מסיק הרב שכטר: "דמה שתספורת אסורה כל שלוששים, שחכמים הצריכו שינהג האבל משך כל השלושים במקצת ניוול, היינו דווקא היכא שאי התספורת ישאר בבחינת מקצת ניוול. אך היכא שאי התספורת לאבל זה יהיה בבחינת ניוול גמור, עד כדי כך מעולם לא

חייבו ותיקנו חכמים, וכל כהאי גוונא שרי, דוגמת היתר איסטנים למצטער תוך שבעה, שכבר הגיע ניהוגו ליותר ממה שחייבוהו חכמים, ועד כדי כך אינו מחוייב בניהוג אבלות".

ב"לומר, לטענת הרב שכטר, אין להוכיח ממה שאסר רעק"א להתגלח בתוך שלושים על ידי גערה, שאין כל היתר להתגלח בתוך השלושים בשום פנים ואופן, שכן יש לומר שדווקא כשהאבל נמצא ב"מקצת ניוול", אין הגערה מהווה עבורו היתר, כי הוא מחוייב להיות במצב של "מקצת ניוול". מה שאין כאשר יש צורך להתגלח בגלל מצב של "ניוול מרובה", יהיה רשאי להתגלח אפילו בתוך השלושים, מכיון שכלל אינו מצווה להיות ב"ניוול מרובה" בתוך השלושים, וכפי שמסיים הרב שכטר: "דבי"ב חודש לא חייבו חכמים כלל בניהוג ניוול בעצמו, אלא רק במיעוט תענוגים. ובחבריו גוערים בו על אי תגלחתו, כבר נכנס אי התגלחת שלו בבחינה של ניוול, וזה לא חייבוהו חכמים בי"ב חודש, אלא דווקא שינהג במיעוט תענוגים. ומהאי טעמא קיימא לן להלכה (עי' חי' רעק"א ליר"ד סי' שצ ס"ד) דגערה לא מהניא תוך שלושים, דאדרבה, תוך שלושים בעינן שיהיה נוהג האבל בקצת ניוול, אלא אם כן אי תספורתו ואי תגלחתו מנוולים להאבל בניוול גמור, דבכאי גוונא יש להתיר אפילו תוך שלושים".

ואמנם הרב שכטר מביא בספרו מפניני הרב (ליקוטי הנהגות, עמ' רז) מעשה רב: "שמעתי מהר"י דינסטאג, שבשנת

תרצ"ט כשהיה תוך שלושים לאבלות שעל אמו, היה צריך לבקר באחד ממשרדי הממשלה (פה באמריקה) להעיד בפני פקידים איזו עדות שהיתה נדרשת בכדי לקבל ויזה בעד יהודי פרטי שהיה צריך לברוח מאירופה לאמריקה. והיות שלא התגלח במשך כמה שבועות, והיה נראה כמנוול במקצת, חשש שמא מחמת רגשי אנטישמיות של הנכרים המשמשים כפקידים (אשר הרגשות כאלו היו נפוצות בזמן ההוא אצל כמה מהנכרים פה באמריקה) ימנעו מלהעניק את הויזה שהיתה כל כך נצרכת. ושאל את פי הגר"מ סלובייצ'יק בדבר, ויעץ לו שיתגלח בתוך השלושים".

וזו, מתאים עם המבואר בדבריו לעיל, שאמנם אין גערה מתירה תגלחת בתוך שלושים לדעת רבי עקיבא אייגר, אולם מותר להתגלח בתוך השלושים במקום צורך גדול, והטעם הוא משום שבמקום צורך שכזה הרי זה נחשב ל"ניוול גמור", שהאבל אינו מחוייב בו בתוך השלושים.

- ט -

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תש) העלה סברא חדשה, שמכיוון שבזמנינו נתפשט המנהג גם אצל הגויים שאכל מגדל את זקנו, הופעה בלתי מגולחת לפני המלך אינה מהווה סיבה מספקת לקולא בדין תגלחת בתוך שלושים, ורק בהפסד מרובה ממש יש לעשות שאלת חכם, לפנינו דבריו:

"אם מותר לאבל בתוך שלשים לגלח הזקן. הנה בספר כל בו להלכות אבלות (ח"ב סימן קכב) מראה פנים להתיר כשיהיה לו מזה הפסד ממוץ. ובתפארת ישראל בהקדמתו לסדר מועד, התיר בזמנו בשבוע ג' או ד' כשיאבד פרנסתו כשהוא לשחוק בעיניהם. ואמר להגרע"א זצ"ל, ולא אמר לא איסור ולא היתר, ומתיר בצורך גדול. ועיין שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קנח) שמתיר רק בצירוף עוד קולות. ולדעתי היום נתפשט גידול הזקן כאבל, ומצוי

אפילו בגויים, ויכול לתרץ עצמו שמתנוול מפני אבילות ולא נוכל להתיר כלל תוך שלשים. אבל כיון שהמנהג בזמנינו בזקן שמגלח כל יום, אם כן הגערה היא מיד, וכלשון הנודע ביהודה [המובא לעיל] שבימי המצרים כשאין מגלחים הזקן יום כשנה. ולכן יש להתיר לאחר שלשים, אבל בתוך שלשים יום שהאיסור חמור ואסמכוהו אקראי, אין בידינו להתיר. ובהפסד מרובה ממש כפשוטו ולא מניעת רווח, יש לשאול בעל הוראה".

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם אפשר להקל לאבל בתוך ימי השלושים להסתפר ולהתגלח כאשר צריך להופיע בפני מלך או שר לטובת הכלל, או לצרכי פרנסה.

ולמעשה, בספר גשר החיים (ח"א עמ' רלו) כתב: "ואם דרוש לו להתגלח ולהסתפר לטובת הכלל, כגון שצריך להתייצב לפני שר לצורך הרבים, התירו לו אחר שבעה גם תוך שלושים (פחד יצחק, דף יד; וכן הוא גם בעיקרי הדינים. אם כי יש אחרונים מחמירים, ראה הגרע"א יו"ד סי' שצ)".

וכן נקט בספר פני ברוך (סימן יט פרק יא) "יש שכתבו שמותר לאבל להתגלח אחר שלושים אפילו באביו ואמו, אם צריך לילך לשר כדי להשתדל בעד הכלל". ובהערות העתיק את דברי הגשר החיים, וכתב על דבריו: "ואולי יש לדחות, דשם בחידושי רעק"א מדובר שהולך לפני השרים לצורך פרנסתו, ולא לצורך הרבים.

אולם מצד שני, העיר ידידי רבי צבי שכטר, כי אדרבה יש לומר, שמשום צרכי רבים מבואר בגמרא שמתירים לאבל ללמד תורה תוך השבעה, וכן לשאול בשלום הציבור שהתאסף בלווייה, ולכאורה הוא הדין גם כאן.

ובעין זה כתב בספר נטעי גבריאל (אבלות, גילוח, סע' יא) "מי שצריך לילך לשר וכדומה כדי להשתדל לטובת הכלל, יש מתירין לו להסתפר אפילו באבילות על אביו ואמו אחר שבעה, וישאל שאלת חכם".

ובאמת, לדעת העיקרי דינים והשדי חמד מותר אף בתוך שבעה לצורך הנ"ל.

ולדעת הגר"מ סולובייצ'יק מותר גם לצורך של יחיד להתגלח בתוך השלושים. אמנם הנדון שם היה להסדרת קבלת ויזה לארה"ב בשנות המלחמה, וזה כמובן צורך גדול מאד, ואולי רק באופן כזה התיר, וצ"ע.

פרק ג: גדריו דין 'גערה' בתגלחת באבלות

- י -

לאחר הגערה כבר לא קיים יותר איסור התספורת.

[ב] האם שיעור הגערה נאמר לכל י"ב חודש, או שאם כבר הסתפר פעם אחת, שוב מותר לו להסתפר כדרכו.

בחידושי רעק"א (סי' שצ ס"ד ד"ה כן) דייק מלשון האור זרוע, שמעיקר הדין מותר להסתפר ולגלח כדרכו לאחר שהמתין פעם אחת כשיעור גערה. וכתב רעק"א שמה שהמנהג להמתין בכל פעם כשיעור גערה אינו אלא חומרא בעלמא לכבוד אביו ואמו "דמדינא אחר שהמתין שיעור גערה, מותר לגלח אחר כך בכל פעם כדרכו, ואינו צריך להמתין בכל פעם שיעור גערה, אלא שנהגו להחמיר כל י"ב חודש". ומסיים: "וכיון שהולך בין השרים, אינו צריך לתפוס חומרא זו, וקם דינא דאחר גערה מגלח כדרכו".

ובספר שיעורי הרב (ענייני אבילות סימן כה) מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שביאר כי רעק"א סבר כמו הצד הראשון בחקירה "שמעיקר הדין 'גערה' היא רק שיעור באיסור התספורת, וממילא לאחר שכבר המתין כשיעור גערה שוב פקע כל האיסור מיניה". אולם הגרי"ד עצמו סבר כמו הצד השני, וכתב על דברי רעק"א: "אולם נראה שזה אינו, דלעולם איסור התספורת נאמר לכל י"ב חודש, וגערה אינה אלא מתיר לאיסור התספורת. ולפי

ונראה לדון בשאלה האם יש מקום להיתר תגלחת בתוך שלושים, בהקדם מה שיש לחקור מהו עיקר דין 'גערה' בתגלחת באבלות: האם זהו 'שיעור' באיסור. כלומר, חכמים קבעו "שיעור" באיסור תספורת לאבל, שאין להסתפר כל עוד אינו מנוול ביותר, ונתנו שיעור לדבר – "עד שיגערו בו חבריו". ולפי צד זה, לא נאסרה כלל תספורת כל י"ב חודש אלא עד שיגערו בו חבריו, וממילא לאחר הגערה נפקע איסור התספורת.

או שדין ה'גערה' אינו 'שיעור' האיסור, אלא גדר של 'מתיר' לאיסור התספורת. כלומר, לפי צד זה מעיקר הדין תספורת אסורה על האבל במשך כל י"ב חודש, וחכמים קבעו שהגערה היא מתיר לאיסור זה, ואמנם לאחר שגערו בו עדיין נמשך איסור התספורת.

נפקא מינה: [א] אבל הרוצה להחמיר על עצמו שלא להסתפר אפילו לאחר שיעור גערה. לפי הצד השני, שמעיקר הדין, תספורת אסורה על האבל במשך כל י"ב חודש והגערה היא "מתיר", מסתבר שבגידול השערות לאחר שיעור הגערה עדיין קיים איסור התספורת מדין אבילות י"ב חודש. מה שאין כן לפי הצד הראשון שלא נאסרה תספורת לאחר שיגערו בו חבריו, אין בכך קיום דיני אבלות, שהרי

זה מסתבר שאפילו מעיקר הדין צריך להמתין בכל פעם לפני שמסתפר ומגלח בתוך י"ב חודש, וממילא אין להקל בזה אפילו בשעת הדחק. וכן מובא בספר מפנינו רבנו הגרי"ד (עמ' רמד).

יש לציין כי בהערות לספר שיעורי הרב הפנה לדברי האגרות משה (י"ד ח"ג סימן קנו) שגם הוא נשאר בצ"ע בטעם ההיתר לגלח לאחר שהמתין האבל פעם אחת כשיעור גערה, אבל לענין הלכה העלה כמסקנת רעק"א שם, שבשעת הדחק יש להקל בזה, וז"ל האגרות משה: "ונכון להמתין שיעור גערה להסתפר ולגלח כל י"ב חודש על אביו ואמו אם לא לצורך, שבכהאי גוונא מסתפר כדרכו אחר שהמתין שיעור גערה משהתחיל אבילותו, וכדאיתא כן בחידושי רעק"א (סימן שצ סע"ד) ובפתחי תשובה (שם ס"ק ד) שכן הוא מדינא. ולכן כשאיכא צורך ודאי אין להחמיר, אבל בלא צורך מן הראוי להחמיר דכל השנה לא יסתפר בלא גערה או שיעור הגערה דכל השנה הא יש לו להצטער במה שחייבוהו, וצ"ע בטעם ההיתר לדינא לאחר הגערה ראשונה".

יוצא איפוא, כי למעשה נחלקו רבי משה והגרי"ד בחקירה הנ"ל, מהו גדר ה"גערה": לדעת רבי משה זהו "שיעור" באיסור התספורת, ולכן לאחר שכבר המתין כשיעור גערה, יש מקום להקל. וכן נקט לדינא הגרש"ז אויערבך, כמובא בספרו מנחת שלמה על מסכת מועד קטן (עמוד פד) שאחר שגערו בו פעם אחת, שוב אינו צריך גערה נוספת. אך לדעת הגרי"ד איסור

התספורת נאמר לכל י"ב חודש, והגערה היא "מתיר" לאיסור התספורת, ושוב אין להקל בזה אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן יש בכל פעם שיעור גערה [נעד כלות הי"ב חודש].

- יא -

ובהערות על ספר שיעורי הרב ציין למה שכתב רבי צבי שכטר, תלמידו של הגרי"ד, בספרו בעקבי הצאן (תחילת הדברים הובאו לעיל אות ז) שעל פי חקירת הגרי"ד ביסוד דין 'גערה' בתגלחת באבלות, יש נפקא מינה בשאלה האם תועיל גערה בתוך שלושים יום:

"שאם גערה מהווה 'מתיר' לאיסור התספורת, מסתבר שתועיל אפילו תוך שלשים. אבל אם היא רק 'שיעור' בעצם האיסור, יתכן שיש לחלק בזה בין תוך י"ב חודש, לתוך שלשים. דאולי ב"ב חודש לא חייבוהו חכמים להתנהג בניוול אלא למעט בתענוגים, ומשום הכי לאחר שכבר הגיע לשיעור גערה והוי בכלל מנוול, ממילא מותר לו להסתפר. מה שאין כן תוך שלשים שחייבוהו חכמים להתנוול במקצת, ממילא אסור לו להסתפר אפילו אם הגיע לשיעור גערה. ומזה שפסק בחידושי רעק"א (סי' שצ ס"ד ד"ה עד) דגערה לא מהניא תוך שלשים, משמע שהבין דגערה היא 'שיעור' באיסור התספורת, ובזה אזיל לשיטתו במה שכתב שם דמעיקר הדין מותר להסתפר כדרכו לאחר שכבר הגיע לשיעור גערה פעם אחת".

כלומר, אם 'גערה' היא 'שיעור' באיסור התספורת, לא תועיל גערה בתוך שלושים כשעדיין לא נגמרו ימי האבלות [וכן היא דעת רעק"א]. אולם הגרי"ד עצמו סבר, שאם 'גערה' היא גדר של 'מתיר' לאיסור התספורת, והיינו שמעיקר הדין אסור לו להסתפר עד סוף י"ב חודש, אלא שחכמים תיקנו שאם גוערים באבל, מותר לו להסתפר אף שעדיין לא עברו כל ימי האבלות – יתכן איפוא, שגם אם יגערו בו קודם הזמן, ואולי אף בתוך שלושים יום, יהיה רשאי להסתפר, שהרי תמיד הגערה היא 'מתיר' לאיסור האבלות.

ומתבאר בדברי הגרי"ד חידוש, שמצד אחד, אם איסור התספורת נאמר לכל י"ב חודש, והגערה היא "מתיר" לאיסור התספורת, יוצאת מזה חומרא שגם לאחר הגערה חל עליו איסור להסתפר עד הגערה הבאה, ואין להקל גם בשעת הדחק. אולם גם יוצאת מזה קולא, שאם יגערו בו יהיה רשאי להסתפר אפילו בתוך שלושים יום, שהרי תמיד הגערה היא 'מתיר' לאיסור האבלות.

והנה כאשר מסרתי את השיעור ככלות השלושים על פטירת אבי מורי ז"ל, בבית המדרש של כ"ק האדמו"ר ממודז'ין בבני ברק, הקשו הלומדים מהיכי תיתי לומר ש"גערה" יכולה להיות "מתיר" בתוך השלושים, והלוא דין ה"גערה" נאמר בפוסקים רק לאחר השלושים, ואמנם הקושיא נכונה, אולם למעשה מבואר בדברי הגרי"ד שאם ה"גערה" היא מתיר 'לאיסור

האבלות, היא מתירה את התספורת אפילו בתוך השלושים.

לפי זה יתכן לבאר את מחלוקת התפארת ישראל והרע"א [המובאת לעיל אות ו] האם "במקום צורך" מותר להתגלח על ידי 'גערה' גם בתוך השלושים יום. רעק"א לשיטתו ש'גערה' היא 'שיעור' באיסור התספורת, וכמבואר בדעתו שמעיקר הדין מותר להסתפר ולגלח כדרכו לאחר שהמתין פעם אחת כשיעור גערה, מכיון שמעיקר הדין גערה היא רק שיעור באיסור התספורת, וממילא לאחר שכבר המתין כשיעור גערה שוב פקע כל האיסור מיניה [ומה שנהגו להמתין בכל פעם כשיעור גערה הוא משום "דהמנהג להחמיר כל י"ב חודש, כמבואר ברמ"א (סי' שצ ס"ד)]. ולכן בשעת הדחק יש להקל בזה]. ולפיכך שפיר פסק רעק"א שאם יגערו בו קודם הזמן אין בכך כלום, מכיון שאין בגערה כח להתיר את התספורת כל עוד לא נגמר שיעור ימי האבלות [ומכל מקום לדעת הרב שכטר המובאת לעיל [אות ז] גם לפי רעק"א, כל זה הוא רק לענין 'גערה' הנחשבת ל"ניוול קצת", שאין לאבל היתר להתגלח בשלושים, מה שאין כן במקום של "ניוול גמור", רשאי להתגלח גם בתוך השלושים].

אולם התפארת ישראל סבר כמבואר בדברי הגרי"ד ש'גערה' היא גדר של 'מתיר' לאיסור התספורת, ולכן כאשר הוא "מנוול קצת" עוד לפני מלאות השלושים [בגלל מנהגו להתגלח לעיתים מזומנות], גם אם יגערו בו בתוך שלושים

יום, יהיה רשאי להסתפר, שהרי תמיד הגערה היא 'מתיר' לאיסור האבלות.

- יב -

כתב המחבר בהלכות חול המועד (או"ח סימן תקמח סע' ט) "הא דרגל מבטל גזירת שלשים בשאר מתים, אבל באביו ואמו שאסור לספר עד שיגועו בו חבריו, אפילו פגע בו הרגל לאחר שלושים יום אינו מבטל". ובמשנה ברורה (ס"ק לד) כתב: "עד שיגועו בו חבריו, ואם גערו בו אף בתוך שלושים מותר [אלוה רבה]".

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קנז) העיר: "ועיין במשנה ברורה שכתב, ואם גערו בו אף בתוך שלושים מותר, והוא טעות הדפוס. שלא מסתבר שיפסוק המשנה ברורה כהנודע ביהודה שלא אמר דבר ברור נגד רעק"א ועוד הרבה אחרונים שאוסרים. וגם הא ציין לאלוה רבה, ושם כתב רק לשון הסמ"ק שהביא הטור, ואם גערו בו אף ביום שלושים מותר. אם כן מוכח שהוא טעות הדפוס, וצריך להיות "אף ביום שלושים". והטעם הוא דכיון שמקצת היום ככולו הוי כהגערה אחר שלשים".

גם בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א סימן תש) תמה על הנדפס במשנה ברורה שמותר להתגלח אם גערו בו חבריו תוך שלשים, וכתב: "ואין הדין כן, שבתוך שלשים יום אין מועיל גערה, וכמבואר בבית יוסף (יו"ד שצ ובכסף משנה פ"ו מהלכות אבל ה"ב). וההיתר רק

ביום שלשים, וכמבואר באלוה רבא שם סק"י, שהוא המקור של המשנה ברורה המצויין שם. וכן מבואר ברע"א (יו"ד סימן שצ). וברור שהוא טעות הדפוס במשנה ברורה, וצריך לומר "ביום שלשים". והרי אפילו בערב הרגל שהנודע ביהודה מצדד להתיר לא הסכים כן למעשה, והיאך אפשר לומר שיסתום כאן במשנה ברורה להתיר בערב הרגל תוך שלשים. ואני תמה שהדפיסו הספר "משנה ברורה" כמה וכמה פעמים ולא תיקנו דין זה, שטעות ומטעה ח"ו רבים להקל באיסור חמור דגילוח תוך שלושים, שרגל לא מבטל. וראוי לע"ד לתקן בספר משנה ברורה ולכתוב ביום שלושים, וכן מצאתי בזמן האחרון שתיקנו כן במשנה ברורה מוגהים שהוגהו באופן יסודי". ואכן, כפי שכתב התשובות והנהגות, בדפוסים החדשים של ספר המשנה ברורה הגיהו וכתבו "ואם גערו בו אף ביום שלושים מותר".

ולעניות דעתי נראה לקיים את גירסת המשנה ברורה כפי שנדפס בעבר "ואם גערו בו אף בתוך שלושים מותר", ואף שבאגרות משה נקט כדבר פשוט "שלא מסתבר שיפסוק המשנה ברורה כהנודע ביהודה", והיינו שמותר להסתפר כשגערו בו חבריו גם בתוך השלושים. אולם לפי המבואר לעיל יש צד לומר שגדר ה'גערה' הוא 'מתיר' לאיסור התספורת, יתכן שגם אם יגערו בו בתוך שלושים יום, יהיה רשאי להסתפר, שהרי תמיד הגערה היא 'מתיר' לאיסור האבלות, ופסק המשנה ברורה כדעה זו.

נמצא כי האגרות משה לשיטתו שפסק כרעק"א, ונתבאר לעיל [אות ח] כי זהו משום שגדר ה"גערה" הוא "שיעור" באיסור התספורת, ולכן הבין שודאי אין כל אפשרות להקל אם יגערו בו קודם הזמן, מכיון שאין בגערה כח להתיר את התספורת כל עוד לא נגמר שיעור ימי האבלות. ואילו בדעת המשנה ברורה יתכן שסבר כשיטת הגרי"ד שהגערה היא "מתיר" לאיסור התספורת, ולפיכך גם גערה בתוך שלושים יום מתירה להסתפר.

- יג -

נמצא לסיכום: כי בענין היתר על ידי 'גערה', דהיינו שהוא ב"ניווול קצת" בתוך השלושים, נחלקו הפוסקים. לדעת רעק"א אם יגערו בו קודם הזמן אין בכך כלום, מכיון שאין בגערה כח להתיר את התספורת כל עוד לא נגמר שיעור ימי האבלות. ואילו התפארת ישראל סבר כמבואר בדברי הגרי"ד ש'גערה' היא גדר של 'מתיר' לאיסור התספורת, ולכן כאשר הוא "מנוול קצת", גם אם יגערו בו בתוך שלושים יום, רשאי להסתפר.

ובהיתר תגלחת לאבל במצב של "ניווול גמור", וכן במקום צורך גדול, רשאי להתגלח גם בתוך השלושים.

אלא שעל עיקר דבריו של ידידי רבי צבי שכטר במה שהביא בשם הגרי"ד שאם ה"גערה" היא מתיר לאיסור האבלות, היא מתירה את איסור התספורת אפילו בתוך השלושים, יש לתמוה ממה שהוא

עצמו הביא שמועה סותרת מדברי הגרי"ד בספר נפש הרב (עמ' קצא). הגרי"ד הסביר "שמנהג האבלות מ"ז בתמוז ואילך הוא בבחינת אבלות י"ב חודש [וכמו כן בימי הספירה], ובשבוע שחל בו תשעה באב [ולפי מנהג הרמ"א - מר"ח ועד התענית] הוי בבחינת שלושים, ובתשעה באב גופו נוהגים כל דיני שבעה".

ועל פי הבנה זו היה סבור הגרי"ד שמותר להתגלח בימי הספירה, וכן מ"ז בתמוז ועד ר"ח אב, לאלו המתגלחים בכל יום: "שמאחר שדין זמנים אלו שוה לאבלות של י"ב חודש, ובי"ב חודש כבר נהגו העולם כדעת הפוסקים הסוברים שהנהגה להתגלח בכל יום וממתין קצת מלהתגלח - דזה כבר מיקרי שיעור גערה. ורק מר"ח אב ואילך עד לאחר התענית, שדינו כאבלות שלושים דלא מהניא גערה להתיר, אז שפיר יש לאסור להתגלח".

ומפורש איפוא בשם הגרי"ד שגם אם הגערה היא "מתיר" לאיסור התספורת, אולם אין בכוחה להתיר להתגלח בתוך השלושים, וצ"ע מה היתה כאמת דעת הגרי"ד לדינא בדין היתר 'גערה' בתוך השלושים.

ונראה על פי המבואר לעיל, לפשוט את ספיקו של הגרש"ז אויערבך,

בספרו מנחת שלמה (מועד קטן והלכות אבלות עמ' קלד) "באותם בעלי חסד שגוערים מיד לאחר השלושים, כדי שיוכל להסתפר, אם זה חשוב גערה ויכול לסמוך על זה, דהרי האבל עצמו רגיל תמיד להסתפר בכל ב' או

ג' חדשים, ונמצא שהאבל עצמו יודע שהגערה היא לא נכונה. או אפשר שאפילו לאחר ב' חדשים גם כן אסור, וצריך להמתין לגערה אחרת שהיא גערה אמיתית ולא סתם כדי לעשות חסד".

ולפי האמור נראה כי לדעת רעק"א אין בגערתם של בעלי החסד ממש,

שהרי הגערה היא "שיעור" באיסור התספורת, ולא תועיל גערה כל עוד לא הגיע הזמן האמיתי לכך. אך לדעת התפארת ישראל שהגערה היא בגדר של "מתיר" לאיסור התספורת, די גם בגערה זו אף שלאמתו של דבר יודע הוא שהגערה אינה נכונה.

★ ★ ★

מסקנת הדברים:

- א. אבל על אביו ואמו אינו מתגלח עד שיגערו בו חבריו, וכתב הרמ"א שנוהגים בג' חדשים. ובשו"ת אגרות משה ביאר שלמעשה, שיעור "גערה" אינו דבר שניתן להגדירו באופן מוחלט, אלא בכל אדם יש לדון לגופו של ענין – לפי מנהג מקומו ומנהגו הפרטי.
- ב. במקום צורך, כגון להשתדל אצל מלכים או דוכסים לצורך הכלל או בהפסד מרובה, יש שהתירו להסתפר בתוך השלושים.
- ג. ומי שמגלח זקנו בכל יום, רשאי להתגלח מיד לאחר השלושים, ואינו צריך להמתין שיגערו בו חבריו (או שזה גופא זמן הגערה).
- ד. התפארת ישראל והמהר"ם שיק התירו בשעת הצורך להתגלח גם בתוך השלושים [לאחר כשבועיים] למי שרגיל לגלח זקנו תדיר (ולדברי התפארת ישראל צריך ששייר כדי שיכוף ראשו לעיקרו).
- ה. גם הגרי"ד סולובייצ'יק הורה במקום צורך גדול להתגלח בתוך השלושים.

★ ★ ★

ולאור הנ"ל, אין ספק כי בהופעה בבית משפט או חבר מושבעים, שיש משקל רב מאד לתגלחת על הכרעת הדין, יש להחשיב זאת כ"הפסד מרובה" (בין בדיני ממונות ובין במשפט פלילי שהעונש מאסר). לכן על פי התפארת ישראל והמהר"ם שיק מותר לאדם המתגלח בכל יום להתגלח לצורך גדול לאחר שבועיים, ובפרט לדעת העיקרי דינים, מסגרת השולחן והשדי חמד, שהתירו תגלחת בתוך השלושים למי שצריך להתייצב בפני המלך לצורך הפסד גדול.

ואף שכאן אין מדובר בהתייצבות לפני מלך, כבר כתב החתם סופר (או"ח ח"א סימן קנט) שמלך לאו דווקא: "והנה מה שכתב מכ"ת לחלק בין לראות פני קיר"ה והקיסר

ירום הודו משום הפסד ממונו לראות פני הדוכס דחמת מלך מלאכי מות [משלי טז, יד], כבר הודעתיו שאני תמה עליו שאם המלך ימיתהו מכל שכן שהשר ימנע ממנו בקשתו לאמור שחקו בי יהודאי ונהגו בי קלון, ועוד הורגלו בפומי דעכו"ם למימרא ליהודים היית נחבש בבית האסורים, והרי זה בזיון גדול וחסרון אמונה בו ביהודים". וטעמים אלו תקפים כמובן, גם בהופעה בפני בית משפט אזרחי, ועל אחת כמה וכמה בבית משפט פלילי.

לבסוף, בחדס ה' עלינו, המשפט נדחה לאחר תום שלושים ימי האבל על פטירת אבי מורי ז"ל, וכן לידידי מ.ל. נדחה המשפט, ולא הוצרכנו כלל להיתרים אלו, והכל בא על מקומו בשלום ועם זאת, לאחר מכן, הוצרך מ.ל. להופיע לפני בית המשפט בימי ספירת העומר, ואז התגלח על פי הוראת רבו בהסתמך על החתם סופר הנ"ל מפני כבוד המלכות.



סימן טז

חוב שלושים ימי אבלות ודין י"ב חודש

[דינים בפני עצמם או המשך לימי אבלות השבעה]

חמי הר"ר אהרן יעקב קורנווסר ז"ל נלב"ע ביום ראשון בשבוע בשעת לילה מאוחרת, אור ליום שני, ז' תמוז תשס"ב. ההלוויה התקיימה בלום אנג'לס ביום שני אחר הצהריים, ז' תמוז. באותו יום, כשהארון יצא אל מחוץ לעיר החלה המשפחה לשבת שבעה בלום אנג'לס. המטוס יצא לארץ ישראל ביום שלישי בצהריים, והקבורה היתה ביום רביעי בהר המנוחות בירושלים. המשפחה קמה מהשבעה ביום ראשון בשבוע שלאחריו, היום השביעי לתחילת השבעה ביום שני. ואז נתעוררה השאלה לגבי קביעת מועד סיום ה"שלושים", האם **יום תחילת ישיבת השבעה**, יום שני, הוא הקובע – ואז סיום השלושים יהיה ביום שלישי ז' באב. או שמנין שלושים ימי האבלות מתחיל ביום הקבורה, יומיים לאחר מכן, ואז סיום השלושים ביום ט' באב.

בשעת מעשה, פסקו כמה מרבני העיר שיש למנות מיום הקבורה, בהסתמך על המובא בספר פני ברוך (סימן לא סע' ב) ש"יום השלושים מונים מיום הקבורה", ושם הביא מקור לדבריו במש"כ הש"ך (יו"ד סימן תב ס"ק ה – ולהלן נדון בדבריו). וכך גם פסק בספר נטעי גבריאל (פרק לו אות א) "המנהג לעשות אזכרה ומסיבה בסוף שלושים לטובת הנפטר, וחשבינן יום שלושים מהקבורה", וציין כמקור לדבריו למש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סימן נא) שעיקר העליה ותיקון הנשמה מתחיל רק לאחר הקבורה.

אולם מתוך עיון ובירור הסוגיה נראה שיש לדון רבות בשאלות הנ"ל, ואין הדברים פשוטים כלל ועיקר.

- א -

(יו"ד סימן שצד סע' א) "אין מתקשין על המת יותר מדאי, וכל המתקשה עליו יותר מדאי על מת אחר הוא בוכה, אלא שלשה ימים לבכי, שבעה להספד, שלשים לתספורת ולגיהוץ". ומתבאר מתוך כך שיש בדיני האבלות שלושה זמנים: [א] ג' ימים ראשונים [ב] שבעה [ג] שלשים.

במסכת מועד קטן (כו, ב) מובא: "אל תבכו למת יותר מדאי ואל תנודו לו יותר מכשיעור, הא כיצד שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד, ושלשים לגיהוץ ותספורת, מכאן ואילך אמר הקב"ה אי אתם רחמנים יותר ממני". וכן נפסק בטור ושו"ע

וכמובן שהנפקא מינה מחקירה זו הוא הנדון שבו אנו דנים, לפי הצד הראשון שכל ימי האבלות הם חטיבה אחת, אזי אבילות השבעה ואבילות השלושים מתחילות מאותה נקודת זמן. אך לפי הצד השני של החקירה, שימי השבעה והשלושים הם גדרים נפרדים, יתכן שאין חיוב להתחיל אותם מאותה נקודה, וגם אם ימי השבעה מתחילים מיום מסוים, אין זה מכריח שימי השלושים מתחילים מאותו יום, וכפי שיבואר להלן.

- ב -

והנה בגמרא (מועד קטן כז, ב) נאמר: "אמר ר' לוי, אבל שלשה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי ירכותיו, משלשה ועד שבעה כאילו מונחת לו כנגדו בקרן זווית, מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק". וכתבו שם התוספות (ד"ה מכאן) "מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק עד י"ב חודש. והכי איתא בירושלמי כל שבעה, החרב היא שלופה, עד שלושים היא רופפת, לאחר י"ב חודש היא חוזרת לתערה". ופשטות משמעות דברי הגמרא והירושלמי, שימי השבעה השלושים וי"ב חודש הם מהות אחת של אבילות, אלא שבימי השבעה מידת הדין מתוחה ביותר "כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו", ואחר כך היא מתרופפת - דהיינו הכל חטיבה והמשך אחד.

ויש להוסיף, שמאמר זה של חז"ל הובא כלשונו ברמב"ם (הלכות אבל פרק יג הלכה

[הזמן הרביעי הוא י"ב חודשי אבלות - הנהוגים על אב ואם בכמה דינים ואיסורים, כמובא בגמרא (מועד קטן כא, ב) ובשו"ע (סימן שפה סע' א) לענין שאלת שלום, וברמ"א (סימן שצ סע' ד) לענין תספורת].

ומאחר וקיים הבדל ברור בין דיני האבלות בימי השבעה ובשלושים, יש לחקור בעיקר גדרם של זמני האבלות האם זמנים אלו הם מהות אחת והמשך אחד של ניהוגי אבלות, אלא שבשלשת הימים הראשונים האבילות בשיא תוקפה, ואחר כך האבלות נחלשת ומיום שלישי ואילך אין לה תוקף של ימי בכי אלא של ימי מספד כל שבעה, ולאחר מכן נחלשת עוד יותר, ומכלות השבעה ועד סוף השלושים יש בה רק ניהוגי אבלות לענין תספורת וגיהוץ. או שמא נאמר שגדר זמני האבילות אינם דרגות של אבילות אחת, אלא כל דין אבלות הוא דין לעצמו והוויות נפרדות של אבילות שאינן בנויות כחטיבה אחת, אלא כל זמן של אבלות הוא סוג חדש של אבילות בפני עצמו.

ומצאתי את יסוד החקירה בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק המובאים בספר שיעורי הרב (עניני אבילות סימן יג) וכך כתב: "יש ספק הנוגע לעיקר אופי וגדר אבילות שלושים בכלל, האם היא אבילות בפני עצמה שאינה תלויה באבילות שבעה, או דילמא היא רק המשך ושיור מאבילות שבעה, שלאחר סיום ימי השבעה עדיין נשארים מקצת איסורי אבילות בתוקפם במשך ל' יום".

יב) ובשו"ע (יו"ד סימן שצד סע' ד), ומכאן נלמד שאם הרמב"ם והשו"ע שהם ספרי הלכה מעתיקים מאמר שלכאורה הוא דברי אגדה – הרי שיש בו גם הוראה הלכתית. ומלבד ההתעוררות לתשובה שעל האבל להתעורר ממה שקרה לו, וכפי שמסיים הרמב"ם "כל זה כדי להכין את עצמו לחזור ויעור משנתו, והרי הוא אומר (ירמיה ה, ג) הכיתה אותם ולא חלו", מכאן שצריך להקיץ ולחול – יתכן שמאמר זה המובא בהלכה מלמד גם על מהותם של ימי האבלות, שהם חטיבה אחת של ימים שבהם מתוחה מידת הדין אשר מתרופפת מימי השבעה לשלושים ולאחר מכן ב"ב חודש, וגדר זה הוא הלכה לדיני האבלות לומר שימי השלושים הם המשכם של ימי השבעה, וכפי שנתבאר לעיל בצד הראשון של החקירה.

גם בספר גשר החיים (פרק כא אותיות ג-ד) מבואר שימי השבעה והשלושים הם המשך אחד של אבלות היורדת בתוקפה, וז"ל: "שבעת ימי האבילות (היינו ג' הימים ועוד ד' יום) הם הקבועים לכל דיני האבילות המנויים הלאה... דיני השלושים (היינו עוד כ"ג ימים נוספים לז' הימים בהם נהוג) עוד מקצת מדיני האבילות". משמע שימי השבעה והשלושים הם המשך אחד ומהות אחת.

וכאמור לעיל, אם דיני אבילות י"ב חודש ושלושים מהווה המשך לשבעת ימי האבלות, וכולם רצף אחד של ימי אבילות בדרגות פוחתות והולכות, הרי שמנין אבילות השלושים ושבעת ימי האבלות מתחילים באותו יום.

ואמנם הבה נעיין בדברי הפוסקים מאימתי מתחילים למנות את ימי השבעה, ולאחר מכן נדון במנין ימי השלושים התלוי בחקירה הנ"ל.

- ג -

הפור והשו"ע (יו"ד סימן שעה סע' א) פסקו: "מאימתי חל האבילות – משנקבר ונגמר סתימת הקבר בעפר מיד מתחיל האבילות". אולם תנאי נוסף נאמר בהלכה זו, כפי שכתב הטור: "במה דברים אמורים באותם שהולכים עם המת לבית הקברות, אבל אותם שאין הולכים עמו מיד כשיחזרו פניהם מן המטה מתחילין למנות". ומקור הדין בדברי הגמרא (מועד קטן כב, א) "אמר להו רבא לבני מחוזא אתון דלא אזליתו בתר ערסא [אתם שאינכם הולכים אחר המטה] מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא [משתחזרו משער החיצון של העיר] אתחילו מנוי". וכן נפסק בשו"ע: "מי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקוברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלושים ומתחילין להתאבל, וההולכים עמו, מונים משיקבר. ואם גדול המשפחה הולך עמו, אף אלו שבכאן אינם מונים אלא משיקבר".

ולפי זה נהגו בני המשפחה שנשארו בלום אנג'לס, שהתחילו לשבת שבעה ביום שני ז' תמוז, בשעה "שהחזירו פניהם מללוות את הנפטר" כשיצא הארון אל מחוץ לעיר. ומפשטות דברי השו"ע שמתחילין למנות "מעת שיחזרו פניהם

- אין לשבת שבעה מ"שהחזירו פניהם מללוות את הנפטר" אלא מזמן הקבורה.

אך בדברי פוסקים אחרים מצינו כי ההלכה שהשולחים מת למדינה אחרת מתאבלים משעשה שהחזירו פניהם ממנו איננה נובעת בהכרח מאי הידיעה מתי נקבר הנפטר. כן הכריע בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רס) וכתב שדברי הרמב"ם והשו"ע "ואינם יודעים מתי יקבר" לא נאמרו בדווקא, ומשום "אורחא דמילתא" נקט לה. וכן דעת ערוך השלחן (סימן שעה ס"ח) שהוכיח מדברי הטור שאין לדייק את דברי הרמב"ם ולחלק בין אם יודע מתי יקבר או שאינו יודע "וודאי דלאו דווקא קאמרי, ואורחא דמילתא קאמרי דכשנקבר שלא במקומו נעלם מהם זמן הקבורה אבל לא לעיכובא".

ובערוך השלחן (יו"ד סימן שעה ס"ח) כתב שגם מלשון מרן בבית יוסף "משמע דזה אינו לעיכובא, דאל"כ למה לו לחלק בין הנקבר כאן להנקבר בעיר אחרת, ליפליג בעיר אחרת גופה בין כשיודעים זמן הקבורה ובין כשאינם יודעים, אלא ודאי דלאו דווקא קאמרי, ואורחא דמילתא קאמרי דכשנקבר שלא במקומו נעלם מהם זמן הקבורה, אבל לא לעיכובא", וסיים: "ואולי גם הב"ח לא לעיכובא קאמר, וצ"ע".

וכן נקט למעשה גם רבי משה פיינשטיין באגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קע) שאפילו בזמנינו שהמציאות השתנתה, ויודעים על ידי הטלפון מתי היתה הקבורה - לא

מללוות מתחילין למנות שבעה ושלשים" יש מקום להבין שלגבי בני המשפחה שנשארו בלוס אנג'לס גם מנין ימי השלושים מתחיל משעה שהחזירו פניהם מללוות את הנפטר. ובנדון דידן, מיום המיתה - כך שסיום השלושים יהיה ביום שלישי ז' באב.

אך עדיין יש מקום עיון בלשון השו"ע "מי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקבורו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלשים" [ומקור לשון זה בדברי הרמב"ם הלכות אבילות פ"א ה"ה] - משמע שהסיבה למנין האבלות משעה שיחזרו פניהם ולא משעת הקבורה הוא, מכיון שאינם יודעים מתי יקבר. ולפי זה יתכן שאם אכן ידוע להם מתי נקבר המת, אינם מתחילים להתאבל משעה שיחזרו פניהם אלא משעת הקבורה.

ולמעשה, כן דעת הב"ח (שם) שכתב: "נראה שטעמם דכיון שאינם יודעים מתי יקבר אם כן אינם יודעים כשיסתם הגולל שיהיו מונים ממנו, ולפיכך מונים מיד משיחזרו פניהם, דלדידהו מחזי החזרת פניהם כסתימת הגולל, אבל בקרוב לעיר דיוודעים סתימת הגולל, אין להם למנות אלא מסתימת הגולל". ומפורש בדבריו שעיקר תחילת האבלות תלוי בידיעה מתי תהיה הקבורה, ולכן במקום שאפשר לשער אימתי היתה הקבורה - כגון בעיר סמוכה, או בזמנינו, שבאמצעות הטלפון ניתן לדעת מייד מתי היתה הקבורה

השתנה דין השו"ע, שהשולחים מת למדינה אחרת מתאבלים משעה שהחזירו פניהם ממנו ולא משעת הקבורה. וכך כתב: "ובדבר המתים שמוליכין אותם לארץ ישראל והבנים נשארים בביתם, פשוט שנתחייבו באבילות תיכף כשהמטוס נסע עם המת שאז נחשב בהכרח חזרת פניהם". והוא מבאר שם בהרחבה מדוע "אין לדייק מלשון הרמב"ם והמחבר שכתבו ואינם יודעים מתי יקבר שמשמע דאם יודעים מתי יקבר כגון אלו המוליכים אותם לארץ ישראל שידוע בשעון מדויק מתי תהיה הקבורה וגם מודיעים בטלעגרם ובטעלפון, שלא יתחילו עד אחר הקבורה".

וכדברים אלו כתב רבי משה גם בתשובה אחרת (יו"ד ח"א סימן רנג) "נשאלתי מידידי הרה"ג ר' נפתלי קרליבך שליט"א במת קרובם במדינת בלגיה, ואחדים נסעו במטוס לשם להיות אצל הקבורה, ואחדים נשארו פה, והקבורה ידוע שלא תהיה עד שיבואו הנוסעים מכאן לשם, מאימתי מתחיל האבלות להקרובים שנשארו כאן. והשבתי דלענ"ד מתחילין אלו שבכאן להתאבל מיד כיון שלא יסעו לשם. ומה שבסימן שע"ה ביו"ד סעיף ב' איתא שמה שמתחילין למנות משעה שמחזירין פניהם שהוא באינם יודעים מתי יקבר, זה אינו משום דמדין ספק אבילות נידון כנקבר, דהא עכ"פ יש איזה שעות שידוע שלא נקבר כפי האומד של אריכות הדרך, אלא צ"ל שהיא לשיעור להחשיב מקום רחוק וכו', ומכאן למדינת בלגיה הוא מקום רחוק טובא ולא מצוי כלל שיסעו מכאן לשם

להיות אצל הקבורה, ולכן אף להרמב"ם והשו"ע מתחילין אלו שבכאן למנות מיד. ומפורש בדבריו שענין הידיעה מתי נקבר המת ודאי אינו בדווקא, כי אם הכל היה תלוי בידיעה היאך התירו למנות אבלות מיד כשיסלקו פניהם ולא אמרו להמתין שיעור זמן מינימלי שבו לפי ההשערה יקח זמן הנסיעה עד הקבורה – אלא מוכח מכך שגדר האבלות הוא שמשעה שמחזירים פניהם מתיאשים ממנו וזהו השיעור להחשיב מקום רחוק.

וכן הורה למעשה הגרי"ש אלישיב, כמובא בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' רל) "הקרובים הנשארים במקום הפטירה, מתחילים אבלות משעה שהחזירו פניהם מהמת, כלומר בשעה שהמת נעלם מעיניהם בשדה התעופה. ולמרות שבזמנינו יודעים מתי יקבר, שהרי מודיעים להם טלפונים מיד לאחר סתימת הגולל".

וכן כתב הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' קד) "ומכל מקום הואיל ואף דבר זה לא נפיק מפלוגתא, ושכן מצינו בכמה דברים דאורחא דמילתא נקטי ולא לעיכובא. לכן אם התחילו להתאבל מיד לאחר שהחזירו פניהם מן המת, יצאו ידי חובתם, ואינם צריכים להוסיף ימים אחדים שעד שעת סתימת הגולל, דהלכה כדברי המיקל באבל".

נמצא איפוא, שבני המשפחה שנשארו בלוס אנג'לס שהתחילו לשבת שבעה ביום שני ז' תמוז, בשעה "שהחזירו פניהם מללוות את הנפטר" נהגו כהכרעת הפוסקים, שגם בשעה שידוע בוודאות מתי

תהיה הקבורה, מתחילה האבלות משעה שיצא הארון מהעיר.

- ד -

ומעתה גם לענין מנין ימי השלושים, במושכל ראשון לשון השו"ע הוא: "מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלושים", ומפורש שתחילת ניהוג האבלות בשעה שהחזירו פניהם מללוות את הנפטר קובע גם לענין השלושים - ולא שעת הקבורה. וכמבואר לעיל, דין זה נאמר גם בזמנינו.

ואם כן עלינו לברר מדוע הכריעו הרבנים שבני המשפחה ימנו שלושים יום מהקבורה, ולשם כך נבדוק את המקורות עליהם הסתמכו בהכרעתם, ונראה האם צדקו, או שמנין ימי השלושים מהקבורה לא נאמר לנידון השאלה שלנו, כאשר בני המשפחה התחילו את האבלות בשעה שהחזירו את פניהם מהמטה.

והנה בספר פני ברוך כתב ש"יום השלושים מונים מיום הקבורה", והביא מקור לדבריו במש"כ הש"ך (יו"ד סימן תב ס"ק ה). אך כדי להבין את דברי הש"ך, יש להקדים ולבאר על מה נסכו דבריו, והיינו ההלכה הפסוקה בשו"ע (יו"ד סימן תב סע' א) "מי שבאה לו שמועה שמת לו קרוב, אם בתוך ל' יום הגיעה השמועה, אפילו יום ל' עצמו, הרי זו שמועה קרובה וחייב לנהוג שבעה ימי אבלות מיום שהגיע השמועה וקורע ומונה ל' יום [ומוסיף הרמ"א: מיום השמיעה]. כללו של דבר, יום

שמועתו הקרובה כיום הקבורה. ואם שמע מיום ל' ואילך, אינו צריך לנהוג אלא שעה אחת". ומבואר כי בדיני אבלות יש דין שמועה קרובה - דהיינו, כאשר שמע בתוך שלושים ימי האבלות שנפטר אדם שחייב להתאבל עליו, ואז מחוייב לנהוג שבעה ושלושים מיום השמועה. ויש דין שמועה רחוקה - דהיינו כאשר שמע לאחר שלושים ימי האבלות שנפטר אדם שחייב להתאבל עליו, ואז מחוייב לנהוג באבלות רק שעה אחת.

ומעתה יש לברר מה הדין באופן שהמיתה היתה ביום אחד והקבורה ביום אחר, האם חשבון שלושים היום הקובע אם השמועה נחשבת ל"קרובה" או "רחוקה" נקבע לפי יום המיתה או יום הקבורה. על כך הביא הש"ך הנ"ל (יו"ד סימן תב ס"ק ה) את דברי הב"ח והדרישה (יו"ד סימן שצט) בשם מהרש"ל: "היכא שמת ביום ראשון ונקבר ביום שני, אע"פ שהקרובים שהיו אצל הקבורה מונים מיום הקבורה כי אז היתה סתימת הגולל, מכל מקום אותם שלא היו אצל הקבורה ולא נודע להם שמת עד שהגיע יום שלושים מיום הקבורה אינם צריכים לנהוג אבלות, כיון דיום שמועה דידהו הוא יום ל"א מיום המיתה והוי ליה שמועה רחוקה, דלגבי דין שמועה יום המיתה הוא העיקר".

וכנראה ממש"כ הש"ך בתוך דבריו "שהקרובים שהיו אצל הקבורה מונים מיום הקבורה כי אז היתה סתימת הגולל", הסיק בספר פני ברוך שמונים את

יום השלושים מיום הקבורה. אך עדיין אין בכך כל ראייה לנדון בו אנו עוסקים, ויתכן שדברים אלו נכונים רק למי שהיה אצל הקבורה, שמתחיל למנות שבעה ושלושים מאותו זמן. אך לגבי מי שלא היה בשעת הקבורה, כגון מי ששלח את מתו למקום אחר שמתחיל למנות את מנין השבעה משעה שהחזיר את פניו, בהחלט נראה שגם את מנין השלושים עליו להתחיל למנות מאותו יום שהתחיל לנהוג שבעה, דהיינו מעת החזרת הפנים, וכפשטות לשון השו"ע שהבאנו לעיל (סימן שעה ס"ב) שמעת שיחזרו פניהם מללוות "מתחילין למנות שבעה ושלושים".

ולכן בנדון דידן, בני המשפחה בלוס אנג'לס צריכים היו למנות את מנין השלושים מיום שהתחילו לשבת שבעה, ולפי זה יום השלושים יצא בז' אב, שלוששים יום אחר תחילת השבעה, ולא בט' אב, שלוששים יום אחר יום הקבורה.

- ה -

מקור נוסף להכרעת הרבנים לקבוע את יום השלושים מיום הקבורה [ולא מהחזרת פני המטה] היה דברי ספר נטעי גבריאל (פרק לו אות א) שכתב: "המנהג לעשות הזכרה ומסיבה בסוף שלוששים לטובת הנפטר, וחשבינן יום שלוששים מהקבורה", וציין כמקור לדבריו למש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סימן נא) שעיקר העליה ותיקון הנשמה מתחיל רק לאחר הקבורה. אולם לאחר שנעיין בדבריו, כלל לא ברור שדבריו נוגעים לנדון דידן.

השאלה שנשאל בשו"ת רב פעלים היתה: "מי שנפטר ביום רביעי ונקבר ביום חמישי, דוודאי חשבון השלושים יום לתספורת ודיני האבילות הוא נחשב מיום הקבורה, והספק הוא לענין האזכרה, הלימוד ושאר מצוות צדקות וכיוצא הנהוגים לעשות ביום השלושים, האם נכון לעשותם ביום השלושים מהפטירה, או שגם זה יעשו ביום שלוששים מהקבורה.

בדברי תשובתו הרחיק הרב פעלים בביאור הנימוקים [ברובם על פי הסוד] לציין את האזכרה ועשיית התיקון לנפטר שלוששים יום מיום הקבורה. והביא את דברי הרב המקובל בעל מעבר יבק (בשפת אמת מאמר ב פרק ב) שימי השלושים הם שלוששים מדרגות ומעלות שעל הנשמה לעלות בהם מיום ליום קודם שתזכה להיות צרורה בצרור החיים, וטעם השלושים למתק הדינים שבשלושים מעלות אלו. ומתוך כך מסיק הרב פעלים שמנין ימי השלושים מתחיל ביום הקבורה ולא ביום הפטירה "כי ידוע דאין נעשה שום עליה ותיקון ומיתוק לנשמה כי אם עד אחר הקבורה כנודע".

ועוד הביא מדברי הזוהר הקדוש (פרשת ויקהל דף קצט, ב) שענין השלושים הוא מפני שיש באותם שלוששים יום הראשונים בחינת דין ומשפט לכל נשמה "כל אחד לפי מה שהוא ולא סגי בלאו הכי, ועל כן מתאבלין בהם הקרובים בגיהוץ ותספורת ושאר דברים, דעל ידי שסובלים צער בדברים אלו, בזה ממתקים הדין ומקילין

לפי יום הקבורה כי רק משעת הקבורה מתחיל תיקון ועליית נשמת הנפטר.

אולם לטעם השני שכתב הרב פעלים על פי דברי הזוהר שאבילות השלושים באה להמתיק הדין והמשפט שיש לכל נשמה בשלושים הימים הראשונים על ידי שמתאבלים בהם הקרובים בגיהוץ ותספורת ושאר דברים, ובצער האבלים מתמתקים הדין והמשפט מעל הנשמה – לטעם זה יש לומר שמאחר והאבלים התחילו לנהוג באבלות לפני הקבורה, כבר נגרמה על ידי צערם נחת רוח ועליה לנשמת הנפטר.

[ומכאן] מקום יתכן שגם לפי טעם זה כל התיקון באבלות הקרובים נעשה רק לאחר הקבורה, כפי שהביא הש"ך בנקודות הכסף (י"ד סימן תב על ה"ט ס"ק ט) שהמשפט מתחיל מהקבורה, ולא לפני זה. ולפי זה בכל מקרה יש למנות שלושים יום רק מיום הקבורה].

ומעתה יש להעיר על מש"כ הנטעי גבריאל ש"המנהג לעשות הזכרה ומסיבה בסוף שלושים לטובת הנפטר וחשבינן יום השלושים מהקבורה, וכן הלימודים ונתינת הצדקה הנהוגים ביום השלושים חשבינן מיום הקבורה" (ומקור דבריו בשו"ת רב פעלים הנ"ל) – כי יתכן ודברים אלו נכונים באופן שהקבורה ואבלות התחילו באותו יום, ורק הפטירה היתה ביום אחר, ובזה נפסק שהקובע הוא יום הקבורה ולא יום הפטירה, אבל כשהאבלות התחילה ביום אחד ואילו הקבורה היתה ביום אחר,

המשפט מעל הנשמה, כמו ענין עיקר טעם האבלות של השבעה ימים, שהוא שעל ידי סובלם צער האבלות מקילין צער הדין והמשפט על הנפטר". ומסיים הרב פעלים: "ועל כן לפי דברי זוה"ק, צריך לחשוב שלושים יום מיום הקבורה, ולכן בסיום שלהם מרבים תורה ומצוות לעשות סיוע לנשמת הנפטר כי הכל הולך אחר החיתום", עכ"ד.

והנה כשנדקדק על מה דן בשו"ת הרב פעלים, נראה כי נדון שאלתו היה באופן שימי השבעה והשלושים התחילו בנקודת זמן אחת, ובזה קבע שמנין השלושים תלוי ביום הקבורה ולא ביום הפטירה. אך במקרה שימי אבלות השבעה התחילו ביום אחד [כגון שאז החזירו פניהם מהנפטר] ואילו יום הקבורה הוא יומיים לאחר מכן – כגון נדון שאלתינו, יש לדון מה קובע לפי טעמיו של הרב פעלים.

כי לפי הטעם הראשון המתבאר בדבריו בשם המעבר יבק, שענין השלושים הוא כדי למתק הדינים מעל הנשמה כדי שתוכל לעלות בשלושים המעלות שעליה לעלות בכדי להיותה צרורה בצרור החיים – ודאי שתיקון זה כפי שכתב הרב פעלים תלוי אך ורק ביום הקבורה "כי ידוע דאין נעשה שום עליה ותיקון ומיתוק לנשמה כי אם עד אחר הקבורה". ולפי זה גם אם ניהוג האבלות התחיל ביום שהחזירו פניהם מהמטה, כל זה לענין תחילת שבעת ימי האבלות, אך מנין שלושים ימי האבלות שמטרתם עלית הנשמה של הנפטר נקבע

יתכן שמנין השלושים גם נקבע לפי תחילת האבלות ולא מיום הקבורה, וכפי שהבאנו לעיל מסתימת השו"ע.

ואמנם ידידי הרב יהושע פלדשטיין מסר לי ששאל את הגאון רבי נסים קרליץ ראש כולל חזון איש בבני ברק את השאלה שאנו דנים בה, ופסק להלכה שצריכים למנות את השלושים מיום תחילת השבעה ולא מיום הקבורה.

- י -

ע"כ כל פנים נמצאנו למדים מדברי הרב פעלים כי יתכן מצב שבו תחילת ימי האבלות השבעה הוא ביום אחד [משעה שהחזירו פניהם מהמטה] ואילו מנין השלושים יהיה מיום אחר [יום הקבורה].

ובזה שבים אנו לדון בחקירה שהבאנו בראשית דברינו בעיקר גדרם של זמני האבלות האם זמנים אלו הם מהות אחת והמשך אחד של ניהוגי אבלות, אלא שבשלשה הימים הראשונים האבילות בשיא תוקפה, ואחר כך האבלות נחלשת ומיום שלישי ואילך אין לה תוקף של ימי בכי אלא של ימי מספד כל שבעה, ולאחר מכן נחלשת עוד יותר, ומכלות השבעה ועד סוף השלושים יש בה רק ניהוגי אבלות לענין תספורת וגיהוץ. או שגדר זמני האבילות אינם דרגות של אבילות אחת, אלא כל דין אבלות הוא דין לעצמו והוויות נפרדות של אבילות שאינן בנויות כחטיבה אחת, וכל זמן של אבלות הוא סוג חדש של אבילות בפני עצמו. ולפי צד זה, שימי

השבעה והשלושים הם גדרים נפרדים, יתכן שאין חיוב להתחיל אותם מאותה נקודה, וגם אם ימי השבעה מתחילים מיום מסוים, אין זה מוכרח שימי השלושים מתחילים מאותו יום. והיינו כמבואר עתה לפי דברי הרב פעלים, שיתכן מצב שבו תחילת ימי האבלות השבעה הוא ביום אחד – משעה שהחזירו פניהם מהמטה, ואילו מנין השלושים יהיה מיום אחר – יום הקבורה.

ואמנם לפי הצד הראשון שכל ימי האבלות הם חטיבה אחת, אין כל ספק שאבילות השבעה ואבילות השלושים מתחילות מאותה נקודת זמן. ואם ימי השבעה מתחילים מזמן שהחזירו פניהם מהמטה, ברור שגם ימי אבלות השלושים מתחילים באותו זמן, וכפי שהבאנו לעיל, כן פשטות משמעות לשון השו"ע.

- י -

כאמור, יסוד החקירה נמצא גם בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק המובאים בספר שיעורי הרב (עניני אבילות סימן יג).

ודבריו עסקו בביאור הסוגיה (מו"ק יט, ב) "בעי מיניה אביי מרבה קברו ברגל, עולה לו למנין שלוששים או אינו עולה לו למנין שלוששים [כשהקבורה היתה ברגל, האם הרגל מבטל את מנין השלושים או לא], למנין שבעה לא קמבעיא לי דלא נהגא מצות שבעה ברגל [פרש"י: "למנין שבעה לא קמבעיא לי, דודאי אינו עולה דודאי לא נהגא מצות שבעה ברגל דהא

אינו אסור בנעילת הסנדל ואינו נוהג בכפיית המטה] כי קמבעיא לי למנין שלושים דקא נהגא מצות שלושים ברגל". פרש"י: "דהא ברגל נמי אסור בגיהוץ ובתספורת כשלשים". וביאר הגרי"ד: "ונראה לבאר, שאביי נסתפק לגבי שני ענינים: א' לגבי הא דאמרינן דהחלות שם ימי שמחה והחלות שם ימי אבל הם תרתי דסתרי, האם היינו דווקא ימי אבל של שבעה, או אף ימי אבל של שלושים. והספק הב', אפילו אם נאמר דליכא תרתי דסתרי בין ימי שמחה של רגל וימי אבל של שלושים, מכל מקום יש לעיין האם אפשר להתחיל מנין ימי השלושים לפני מנין שבעה או לא".

ובתוספת ביאור כתב הגרי"ד: "ונראה שספק הב' נוגע לעיקר אופי וגדר אבילות שלושים בכלל, האם היא אבילות בפני עצמה שאינה תלויה באבילות שבעה, או דילמא היא רק המשך ושיוור מאבילות שבעה, שלאחר סיום ימי השבעה עדיין נשארים מקצת איסורי אבילות בתוקפם במשך ל' יום".

והביא הגרי"ד ראיה לכך שגדר שלושים ימי אבילות הוא דין בפני עצמו ולא תלוי בדין השבעה: "וממאי דקיימא לן בשו"ע (סימן שצט סע' ב) שרגל עולה לו למנין שלושים אפילו אם קבר את מתו ברגל, משמע שאבילות שלושים היא אבילות בפני עצמה, ומשום הכי אין מנינה תלוי במנין שבעה", ע"כ דברי הגרי"ד. ובהערה הוסיף הרב צבי שכטר שהספק האם אפשר להתחיל ימי שלושים לפני ימי שבעה

מפורש בירושלמי (מו"ק פרק ג הלכה ה) "ר' לעזר הורי לשמעון בר בא, הרגל עולה למנין שלושים, א"ר יוסי אשכחן תלתין קודמין לשבעה" [ובפירוש פני משה שהביא ב' פירושים בדברי ר' יוסי אי בתמיה קאמר או בניחותא קאמר].

ואמנם לפי דבריו שאין דין אבילות שלושים קשור לדין אבילות שבעה, נמצא שקיימת אפשרות להתחלת ימי השבעה ביום אחד [כגון החזרת פנים מהמטה], בעוד שהתחלת השבעה תהיה מיום אחר [יום הקבורה].

ובספר מנחת שלמה (מועד קטן, דף יט, א) כתב לתלות חקירה זו בנדון האם אבילות היא מדרבנן או מדאורייתא: "ובשלמא למאן דאמר אבילות מדרבנן, אפשר דתקנה דרבנן היא שרגל מוריד רק חדא דרגא, אבל למאן דאמר אבילות מדאורייתא צ"ע מאי טעמא כשבטלה אבילות שבעה לא בטלה גם אבילות שלשים". וכתב לבאר: "ונראה דאין הכי נמי, מן התורה רגל מבטל גם אבילות שלושים, ומה שעדיין חייב באבילות שלושים הוא רק מדרבנן. ויתכן דבכל אבילות דעלמא לא חל אבילות שלושים עד גמר אבילות שבעה, ומה שאסור בגיהוץ ותספורת בתוך שבעה אין זה מחמת אבילות דשלשים, אלא הו"ל מדין אבילות של שבעה דאיהו גם כן אסור בגיהוץ ותספורת, ולאחר שכלה האבילות שבעה, מתחילה אבילות חדשה והיא אבילות שלושים. וכיון שכן כל שהרגל פגע באבילות שבעה, לא פגע באבילות שלושים

כלל, ולכן לא בטלה אבילות שלושים. וצריך לומר לפי זה, דמה שנקרא אבילות שלושים ולא "כ"ג יום", היינו מפני שלמעשה האבילות היא שלושים יום, אבל באמת הדין שלושים אינו נוהג אלא כ"ג יום, דמתחיל אחר גמר אבילות שבעה".

- ח -

ויתכן כי יש לתלות את עומק החקירה האם דין אבילות שלושים הוא דין בפני עצמו או המשך דין אבילות שבעה - בשורש הלימוד המבואר בדברי חז"ל, מהו המקור לנהוג אבילות שלושים יום.

בגמרא (מועד קטן יט, ב) נלמד איסור תספורת שלושים יום באבילות מדין תגלחת נזיר: "שלושים יום מנלן, יליף פרע פרע מנזיר, כתיב הכא ראשיכם אל תפרעו, וכתיב התם גדל פרע שער ראשו, מה להלן שלושים, אף כאן שלושים". והראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם בהלכות אבל פרק ו הלכה א) הביא פסוק זה כמקור לכל דיני השלושים ולא רק לתספורת. ואילו הרמב"ם (שם) למד את דיני אבילות שלושים מפסוק אחר: "ומנין סמכו חכמים לשלושים יום, שנאמר ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, מכלל שהאבל מצטער כל שלושים יום".

וכעין דברי הרמב"ם שיסוד שלושים ימי האבילות הוא בכי, מובא גם בברייתא במסכת שמחות (פרק ז) אך המקור לכך הוא מימי האבל על משה רבנו, וז"ל:

"כיצד לאיבול שנאמר ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלושים יום". וכעין זה מובא גם בירושלמי (מועד קטן פרק ג הלכה ה) "ויתמו ימי בכי אבל משה, ימי שבעה בכי שנים אבל שלושים, ואית דמחלפין ימי שני בכי שבעה אבל שלושים".

ומעתה יתכן שלשיטת הרמב"ם שיסוד אבילות שלושים הוא ה"בכי", כלשון הכתוב "ובכתה את אביה", חייב דין אבילות דשלושים להתחיל מתחילת ימי הבכי דהיינו מתחילת מנין השבעה. ולפי זה בנדון דידן, כשהתחילו ימי האבל והבכי מעת חזרת הפנים מהמטה, גם מנין ימי השלושים מתחיל מאותה שעה.

אך לשיטת הראב"ד שדין אבילות שלושים נלמד מתגלחת שערות ראשו בנזיר, יתכן שגדר אבילות שלושים הוא דין נפרד שנלמד מנזיר שבנוסף לפעולת הבכי יש דין לנהוג גידול פרע בראש, דהיינו לעשות מעשה חיצוני נוסף על הצער והבכי של אבילות השבעה שעיקרה אבילות בלב. ולפי זה יש מקום להבין שההנהגה של מעשה אבילות חיצוני של גידול השערות פרע, מתחילה לאחר מעשה חיצוני כמעשה הקבורה.

ויש להוסיף בעיקר הדברים - מהו גדר האבילות של ימי השלושים, ממש"כ הרב אהרן ליכטנשטיין בספר כתונת יוסף (עמוד תמא) בשם חותנו הגרי"ד סולוביצקי, מדוע רגל עולה למנין שלושים ואינו עולה למנין שבעה, וז"ל: "מהלך מו"ר הגרי"ד זצ"ל בהסבר אבילות קנה מזמן שביתה בעולם התורה. תורף דבריו שיש בה אמנם

צד זה חיוב השבעה והשלושים אינם כחטיבה אחת.

- ט -

בענין קביעות יום השנה (יארצייט) בשנה הראשונה, מצינו מחלוקת גדולה בין הפוסקים.

המ"ז (סי' תב ס"ק ט) הביא בשם המשאת בנימין שדברי הרמ"א בשו"ע (שם) שנהגים להתענות בתענית יארצייט ביום המיתה נאמרו דוקא מהשנה השניה ואילך, אך בשנה הראשונה עושים את היארצייט ביום הקבורה ולא ביום המיתה "דאם לא כן לפעמים לא ישרים אבלות של י"ב חודש וכו' דהאבלות מתחיל מיום הקבורה". והט"ז עצמו חלק על המשאת בנימין וכתב: "ולא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק, דודאי לא מונה שום אדם י"ב חודש רק מיום המיתה, דאטו מי שלא שמע שמת אביו עד חצי שנה ודאי לא ימנה רק חצי שנה באבילות, דמ"ש (בסימן שצד) דכל אותה שנה הדין מתוח היינו מן מיתת המת". ודעת הש"ך בנקודות הכסף שהיארצייט הראשון נקבע ביום הקבורה ומאידך כתב הש"ך (ס"ק י) שהקובע הוא יום המיתה.

ובמשנה, ברורה (סי' תקסח ס"ק מד) הביא את שתי הדעות: "ואפילו בשנה ראשונה שהאבילות של יב"ח מתחלת מיום הקבורה אפילו הכי יא"צ הוא ביום המיתה, ולא מיבעי אם יום הקבורה היה למחרת יום המיתה דאז נשלם הי"ב חודש

ניהוגי מצוה בקום ועשה ובשב ואל תעשה הנדרשים, אמנם הקיום במהותו אינו אלא בלב, ומתמצה בהרגשה פנימית ומימד חויתי. ומשום כך יש תרתי דסתרי בין אבילות לרגל, מפני שאין ניגוד הכרחי ברמת ההתנהגות של האבל, ברור שיש כאן התנגשות רגשית. בהקשר זה עמד הרב זצ"ל על העובדה שאין סתירה כזו קיימת בין רגל לאבילות שלוששים, שהרי קיימא לן כי רגל עולה למנין שלוששים, והטעים שהתירוף פשוט, אבילות שלוששים חלוקה מאבילות שבעה. באבילות שבעה נאמרה חלות קיום אבילות שבלב המופקעת ברגל, אך באבילות שלוששים אין שום קיום אבילות רק איסורי אבל ביחס לחמשה דברים שנאסרו, ברם אין כאן ענין של קיום אלא של איסור. לפיכך נוהג הוא ברגל כל אותם הדברים שאינם מבטלים את הכיבוד והעונג של רגל, ואם אך נוהג הרי מונה שלוששים גם ברגל" [ענין זה מובא בהרחבה בספרו של הגרי"ד שיעורים לזכר אבא מארי ח"ב עמ' קצב].

ובזה הסביר הרב ליכטנשטיין את השוני שבהגדרת ימי השלושים לרמב"ם ולראב"ד "שלפי הרמב"ם והברייתא, מה שילפינן האסמכתא הינה מבכי, והוא הרי מתמקד בקיום שבלב". וכפי שנתבאר, לפי צד זה חיוב השבעה והשלושים הם כחטיבה אחת. ומסיים הרב ליכטנשטיין: "ואילו לראב"ד והירושלמי יתכן להסביר על דרך הרב זצ"ל שהאבל בו מדובר היינו ניהוג ומעשה אבילות חיצוני שאינו מושרש ביסודו בקיום שבלב". וכפי שנתבאר, לפי

של אבילות גם כן ביום המיתה עצמה, אלא אפילו היה יום הקבורה שנים או ג' ימים אחר יום המיתה, דאז נמשך האבילות י"ב חודש אחר יום המיתה, מכל מקום היא"צ לעולם ביום המיתה קבעינן. ויש אומרים דבזה שיום הקבורה נמשך איזה ימים לאחר יום המיתה קבעינן היא"צ בשנה ראשונה גם כן ביום הקבורה אבל בשאר השנים לכו"ע יקבע ביום המיתה".

ומן הראוי לציין כי בשו"ת רב פעלים (יו"ד סי' נא - המובא לעיל ה) כתב וז"ל: "לענין תשלום השנה של י"ב חודש, נראה דראוי לעשות התענית והלימוד והקדישים וההליכה על הקבר ביום המיתה אפילו בשנה הראשונה. כי בענין י"ב חודש אין מנין קצוב במספר הימים כאשר נאמר בענין השלושים, אלא שם תלו הענין ב"ב חודש ואין חשבון פרטי במספר הימים שמתחיל מראשית לאחרית, על כן ודאי צריך לעשות חשבון התחלת הי"ב חודש מיום הפטירה שהוא העיקר גם בשנה הראשונה, וכן נראה מדברי מהר"ח ז"ל בשער טעמי המצוות". ומוסיף הרב פעלים: "וכל זה אני אומר כפי המסתבר לנו על פי הסוד, אך באמת מצינו בזה מחלוקת בין הפוסקים על שנה הראשונה", ומביא את המשאת בנימין והש"ך, וכתב שהרב בעל זכור לאברהם הכריע כמסקנת הש"ך שגם בשנה הראשונה היארציית נקבע ביום המיתה, וסיים: "והנה פה עירנו בגדאד אין אנחנו יודעים בזה מנהג מן דורות ראשונים, ואני דרכי להורות כמ"ש זכור לאברהם

וכסברת הש"ך, כי לפענ"ד ע"ד הסוד כן צריך להיות".

ובן נקט להלכה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה אבלות (ח"ג עמ' ה) "אם יום הקבורה היה לאחר יום המיתה, יום היאר צייט שבכל שנה ושנה, יוקבע ליום המיתה, לאמירת קדיש, והשכבה, ולימוד תורה, והדלקת נר לעילוי נשמת המנוח. ואפילו בשנה הראשונה ינהגו כן". ובמקורות לפסק זה הוסיף כי יסודות הדברים מושגים על פי הסוד, כמובא בדברי הרב פעלים שם, אלא שסיים: "ומכל מקום הנוהגים לעשותו בשנה הראשונה ביום הקבורה יש להם על מה שיסמוכו". אמנם הגר"ע יוסף סתם ולא פירש האם גם דיני אבילות מסתיימים ביום השנה למיתה, וצ"ע.

אך הגרי"ש אלישיב (צינוי הלכה עמ' תקסז) הורה "בכל השנים - חוץ משנה ראשונה - היארציית הוא ביום המיתה. אבל היארציית הראשון הוא ביום הקבורה. כדי שלא יטעו שכבר פסקה אבלות הי"ב חודש, כמו בדרך כלל שהאבלות מסתיימת ביום היארציית, והרי חשבון האבלות הוא מהקבורה. ואם ההפרש בין המיתה לקבורה הוא רק יום אחד, גם היארציית הראשון הוא ביום המיתה, כי לא יבוא לידי מכשול, שהרי יום היארציית בלאו הכי נוהגים בו אבלות, והוא היום האחרון של הי"ב חודש".

והנה אמי ע"ה נפטרה ביום ששי ה' מנחם אב תשנ"ז בשוויץ, והובאה לקבורה בתל אביב ביום ראשון ז' מנחם

ממתינים עד י"ג חודש] וממילא אם באמת צריך להמתין עד כלות משפט הרשעים, יתכן שצריך לחכות עד י"ב חודש מהקבורה. אך מצד שני דיני האבלות של השבעה והשלושים מתחילים משעת התחלת מנהג האבלות, ובנדון דידן – משעה שהחזירו פניהם מהמטה, ולפי זה גם סיום הי"ב חודש נקבע מזמן זה".

ואמנם לפי המבואר בדברינו, יש מקום לתלות את השאלה האם היארציית נקבע ביום המיתה או ביום הקבורה, בשאלה האם ימי האבלות הם חטיבה אחת, ולפי זה כל שנת האבלות היא חטיבה אחת, שתחילתה בימי השבעה וסופה ככלות הי"ב חודש. ולכן יש מקום לומר שסיום י"ב חודש הוא סיום שנת האבלות – ואם האבלות התחילה ביום אחר מיום הקבורה, לענין סיום שנת האבלות הקובע הוא תחילת ניהוגי האבלות ולא יום הקבורה.

אך אם ימי האבלות אינם חטיבה אחת, אלא כל דין הוא גדר בפני עצמו, יתכן שגם אם אבלות השבעה ושלושים התחילו ביום שהחזירו פניהם מהמטה, אולם את היארציית הראשון יש לקבוע בכל מקרה ביום הקבורה, וכפי שהטעים הרב פעלים על פי הסוד, שסיום תקנת הנשמה במועד השנה הראשונה תלוי ביום הפטירה.

אב. לקראת היארציית הראשון נכנס אחי הר"ר מאיר לכ"ק האדמו"ר מגור שליט"א לשאול את פיו מתי לקבוע את היארציית – ביום המיתה או ביום הקבורה, תוך שהוא מציין את מחלוקת הפוסקים בזה, ומדגיש כי אבי מורי ז"ל אומר שאצלינו נוהגים את היארציית בשנה הראשונה ביום הקבורה ולא ביום המיתה. והאדמו"ר השיבו "הרי אבא יודע ללמוד" [עוד ציין אחי, כי שמע שהאדמו"ר הפני מנחם אמר שבשנת תש"ט נהג את היארציית של אביו בעל האמרי אמת באסרו חג שבועות – יום קבורתו, ולא ביום פטירתו בשבועות. ועל כך השיבו כ"ק האדמו"ר שבנוגע לדברי הפני מנחם אז הוא לא היה שם].

ומעתה יש לדון בנדון דידן, שיום המיתה היה בליל יום שני [ז' תמוז] ואילו האבלים התחילו לנהוג את אבלותם ביום שני [ז' תמוז], משעה שחזרו מללוות את המטה, ויום הקבורה היה ביום רביעי [ט' תמוז] – באיזה יום נקבע היארציית בשנה הראשונה.

ובני אלי הי"ו כתב לי: "יתכן לומר, וכך משמע, שהיארציית שונה בקביעתו מימי השבעה והשלושים בכמה דינים: שבעה ושלושים הם ימי אבלות, ולכן חל עליהם הדין של "מקצת היום ככולו", משא"כ י"ב חודש, שמסתיימים עם כלות י"ב חדש [ולכן גם בשנה מעוברת לא

על הדברים הנ"ל, כתב רבי יעקב משה זק"ש,
ראש ישיבת בית זבול בירושלים:

בס"ד י"ז בתמוז תשס"ט

כבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

שלום רב לאוהבי תורתך

נראה פשוט כמו שכתבת וכפסק הרמב"ם הלכות אבלות ולאחריו בשו"ע יו"ד סימן שעה ס"ב: "מי שדרכו לשלוח המת למדינה אחרת לקברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלושים ומתחילין להתאבל". הרי להדיא שבמקרה דידן מאותו זמן שמתחילין למנות את ימי השבעה מתחילין למנות את ימי השלושים. ובפרט שלא מצינו שום פוסק החולק על דין זה.

גם בדיון שנמצא בין פוסקי זמנינו בעידן התקשורת המודרנית שיודעים בדיוק מתי הוא זמן הקבורה, האם בזה ישתנה דין השו"ע. גם אם נסבור שישתנה הדין, בע"כ הוא ישתנה גם לענין אבילות שבעה שהתחלת השבעה תהיה בקבלת הידיעה הטלפונית שהקבורה הסתיימה. ומכיון שאתם לא נהגתם לפי פסק זה אלא נהגתם לפי פסק הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שמה שנכתב ברמב"ם ולאחריו בשו"ע "ואינם יודעים מתי יקבר" הוא לאו דוקא והתחלתם את ימי השבעה מעת שחזרתם מללוות את יקירכם אם כן פשוט שאין להפריד בין הדבקים וגם את ימי השלושים יש להתחיל מאותו זמן.

ובמה שכתבת לברר מהיכן נובעת טעותם של אלו שפסקו לכם להתחיל למנות אבלות שלושים מיום הקבורה וכתבת שאולי מקורם הוא מהספר "פני ברוך" עמוד שלו פרק לא סעיף כ: "יום השלשים מונים מיום הקבורה". ושם בפני החיים סקכ"ב הביא מקור לדין זה את הש"ך סימן תב סק"ה. וכתבת נכון שאין הנידון דומה לראיה כי שם מדובר על אבלים שהיו בלוייה ובקבורה, שעליהם נאמר שאם הקבורה היתה למחרת הפטירה מונין את השבעה והשלושים מיום הקבורה, אולם אין ראיה למקרה דידן שהנפטר נשלח לקבורה בארץ ישראל שבזה פשוט שכמו שאת ימי השבעה מתחילין למנות מעת שחזרו פניהם מללוות, הוא הדין שאת ימי השלושים מתחילין למנות מאותו זמן.

ותמהני שאם בספר פני ברוך עסקינן, מדוע לא הבאת את דבריו בעמוד פו פרק ח' סעיף ו' שכתב להדיא: "אם שולחים את המת לקבורה לעיר או למדינה אחרת ואינם יודעים מתי יקבר המת, האבלים הנשארים בעיר מתחילים האבלות

מאת שיחזרו פניהם מללוות את המת ומונים מאז שבעה ושלושים וההולכים עם המת מתחילים האבלות ומונים מעת הקבורה".

דרך אגב על אף ש"הפני ברוך" הביא כמקור את הש"ך לדין זה שאת אבלות שלושים מונים מיום הקבורה. נראה להביא מקור נוסף והוא מדברי הרמ"א ביו"ד סימן שע"ו סעיף ד' שכתב: "ומונין שבעה ול' מיום הקבורה אע"פ שלא שמע האבל מיד". ואף שכוונת הרמ"א שם הוא לענין דיני קדימה בקדיש שהדין הוא ששבעה קודם לשלושים וכו' וע"ז כתב שאם שמע האבל כמה ימים לאחר מיתה, אע"פ שהוא מתחיל לשבת שבעה משעת ידיעה אין לו דין קדימה בקדיש לגבי אחר הנמצא בתוך שלושים אלא רק בשבעת הימים המתחילין ביום הקבורה אע"פ שהוא עדיין יושב שבעה. בכל אופן מלשונו שכתב ומונין שבעה ול' מיום הקבורה משמע שאם המיתה והקבורה לא היו באותו יום מונים את השלושים מיום הקבורה. וכן הוא להדיא במ"ב בביאור הלכה או"ח סימן קלב ב"קונטרס מאמר קדישין" שכתב: "אין מונין השבעה והשלשים כי אם מיום קבורתו אף שעבר זמן רב בין מיתה לקבורה".

והסתפקתי מה היה הדין במקרה שלכם לו יצוייר שהיו עוד אבלים במקום אחר בעולם כגון ניו יורק טורונטו וכדומה, מה היה דינם לענין שבעה ושלושים, האם כמו האבלים בלוס אנג'לס, או שמא כמו האבלים שמלווים את הנפטר עד מקום הקבורה בארץ ישראל, כי יש לומר שדוקא אבלי לוס אנג'לס שהם התעסקו בקבורה וליוו את הנפטר עד שדה התעופה, עליהם חל דין זה: "מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקברו ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזרו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלושים ומתחילין להתאבל", מה שאין כן אלו הגרים בניו יורק או במקום אחר בעולם שאין באפשרותם להתעסק עם הנפטר וכן ללוותו, אולי דינם הוא להתחיל דין אבלות שבעה ושלושים מיום הקבורה.



סימן יז

חינוך קטן בדיני קריעה ואבלות

- א -

רש"י, הרמב"ן והמרדכי דייקו מכך שהטעם המפורש בגמרא שחיוב הקריעה לקטן נובע "מפני עגמת נפש" ולא משום חיוב החינוך, שהרי אם אכן היה חיוב לחנכו בדיני אבילות, היה חייב בקריעה מטעם זה ולא מפני "עגמת נפש".

ויש לתמוה על דבריהם, מדוע שונים דיני אבילות משאר המצוות, ואין חיוב לחנך קטן בדיני אבילות ככל המצוות שחייבים לחנך בהם את קטן, וצ"ע.

- ב -

חיוב קריעה לקטן

בניגוד לדעת רש"י, הרמב"ן והמרדכי, שקטן אינו חייב בקריעה מדין חינוך לאבילות, הרי"ץ גאות (הובא בטור, שם) כתב: "ואם הגיע לחינוך קורעין לו, כדרך שמחנכין אותו לשאר מצות". וביאר הבית יוסף: "והענין לומר דאפילו היכא דמת לו מת דליכא למיחש ביה לעגמת נפש, אם הגיע לחינוך מקרעין לו". הרי"ץ גאות פירש את דברי הגמרא "מקרעין לקטן מפני עגמת נפש" - שהכוונה לקטן שלא הגיע לגיל חינוך, אבל קטן שהגיע לגיל חינוך חייב לקרוע על מת מדין חינוך לאבילות.

במסכת מועד קטן (יד, ב) מובא: "ומקרעין לקטן מפני עגמת נפש". ופירש רש"י: "ומקרעין לקטן את בגדיו מפני עגמת נפש, שיבכו הרואים וירבו בכבוד המת, ולא מפני שהוא אבל". ומבואר בדבריו כי דיני אבילות אינם נוהגים בקטן, והסיבה שקורעים את בגדיו על פטירת קרוביו, אינה נובעת מהחיוב לחנך את הקטן בדיני אבילות אלא משום "כבוד המת", כדי שהקריעה בבגדיו תגדיל את "עגמת הנפש" של הרואים, ותגרום לבכי על הנפטר - וזהו "כבודו של מת". ומשמעות הדברים שאין חיוב לחנך קטן בדיני אבילות.

וכן מבואר בדברי הטור (יו"ד סי' שמ סע' כז) "קטן שמת לו מת מקרעין לו מפני עגמת נפש, פירוש כדי להרבות בהספד". וכתב הב"ח: "כן כתב הרמב"ן בספר תורת האדם [לא נמצא בספר תורת האדם שלפנינו]. וכתב הא שלא מפני עגמת נפש לא, דאם כן נמצא אבילות נוהגת בקטן". וכן כתב המרדכי (מועד קטן, אות תתע) "ותניא מקרעין לקטן מפני עגמת נפש, מכאן יש להוכיח שאין אבילות בקטן".

ובשל כך הקטן חייב בקריעה גם במקום שהקריעה לא תביא לידי עגמת נפש – מדין חינוך.

וכן מבואר בדברי הרדב"ז שהקשה על מה שכתב הרמב"ם (הלכות אבל פ"ח ה"ד) "קורעין לקטן מפני עגמת נפש": "ואם תאמר מאי איריא משום עגמת נפש, תיפוק לי משום דצריך לחנכו במצוות". ומחמת קושיא זו פירש הרדב"ז שהרמב"ם סבר כדעת הרי"ף גאות: "ויש לומר דאיירי בתינוק שלא הגיע לחינוך, ואפילו הכי קורעין לו מפני עגמת נפש".

והקשה המנחת חינוך (מצוה רסד אות ט) "מאי חידוש איכא דקורעין לקטן שהגיע לחינוך, כיון דחייב בכל המצוות וחייבים לחנכו, ולמה מביאין זה בשם רי"ף גאות". כלומר, מה חידש הרי"ף גאות שיש חיוב קריעה לקטן שהגיע לגיל חינוך, והרי זהו דבר פשוט שיש חיוב לחנך קטן בדיני אבלות כשם שחייבים לחנכו בכל מצוות התורה. ותירץ המנחת חינוך: "דאפשר בכהאי גוונא לא שייך חינוך כיון דעתה אינו חייב בקריעה, ואם כן המקרע בגדיו של קטן בחנם עובר על **בל תשחית**. אם כן אפשר דאין מקרעין לו במקום דלא שייך עגמת נפש, כי במקום דשייך עגמת נפש להרבות בכבוד אין זה **בל תשחית**. אבל היכי דלא שייך זה, אפשר דהוי **בל תשחית**. אך הרי"ף גאות דעתו כיון דהוא למצוה דחינוך אין זה השחתה כלל ומותר ומצוה איכא". קריעת בגד ללא כל צורך, אסורה מדין 'בל תשחית'. ולכן כאשר קורעים את הבגדים "מפני עגמת נפש", זה נחשב כצורך ואין איסור 'בל תשחית'. ולכן היה

מקום לומר שאם הקריעה לא גורמת לעגמת נפש, יש איסור 'בל תשחית' בקריעת בגדי הקטן. וזהו חידושו של הרי"ף גאות – שבגלל החיוב לחנך את הקטן בדיני קריעה, יש צורך בקריעה ועל כן אין בה השחתה, ואדרבה, יש בזה מצוה – לחנך את הקטן בדיני קריעה.

- ג -

נמצאנו למדים, כי נחלקו הראשונים האם קטן שהגיע לגיל חינוך חייב בקריעה מדין חינוך, או מפני עגמת נפש.

• לדעת רש"י, הרמב"ן והמרדכי אין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות, וחייב לקרוע מדיני "כבוד המת" מפני עגמת נפש.

• לדעת הרי"ף גאות והרמב"ם [על פי הבנת הרדב"ז] קטן שהגיע לגיל חינוך, חייב בקריעה מדין חינוך, וכשלא הגיע לגיל חינוך, חייב בקריעה מדיני "כבוד המת" מפני עגמת נפש.

ונפקא מינה:

• כאשר אין בקריעה עגמת נפש – לדעת רש"י, הרמב"ן והמרדכי אין חיוב קריעה. ברם לדעת הרי"ף גאות והרמב"ם, אע"פ שאין עגמת נפש, אולם הקטן חייב בקריעה מדין חינוך, ועל כן חייב לקרוע אפילו כשאינו גורם בקריעתו לעגמת נפש.

• שיעור הקריעה – הפרישה (סו) חידש כי הרי"ף גאות "רצה לומר דמחנכים אותו כדין קריעה בגדולים, מה שאין כן לטעמא

דעגמט נפש דבקריעה כל דהו באיזה אופן שיהיה סגי". בשלחן ערוך יורה דעה הוקדש סימן שלם לדיני קריעה, ונשנו בו פרטים רבים, ובכללם שיעור הקריעה שחייבים לקרוע על המת: "על כל המתים קורע עליו טפח בבגד העליון ודיו, ועל אביו ואמו קורע כל בגדיו, אפילו הוא לבוש עשרה, עד שמגלה לבו, ואם לא קרע כל בגדיו לא יצא, וגוערים בו וכל זמן שאותו הבגד עליו אומרים לו קרע אפילו לאחר שלשים". וביאר הפרישה, כי לדעת הרי"ף גיאת שקטן חייב לקרוע מדין חינוך, צריך לקרוע בשיעור הקריעה המתחייב על פי ההלכה בגדול. אולם לדעת הראשונים שהקריעה אינה מדין חינוך אלא "מפני עגמת נפש", די בקריעה כל שהיא המעוררת לבכי, ואין חיוב לקרוע בשיעור שקורע גדול.

ואמנם גם לפי הרי"ף גיאת, בקטן שלא הגיע לגיל חינוך, שאינו חייב בקריעה מדין חינוך אלא "מפני עגמת נפש", אינו חייב לקרוע באותו שיעור שקורע הגדול, וכפי שכתב רבי עקיבא אייגר בגליון השו"ע (סי' שמ ס"ק טו) "בפרישה כתב דבקטן ממש קורעין לו קצת מפני עגמת נפש, ובקטן שהגיע לחינוך קורעין לו כדין קריעה טפח". והב"ח דייק זאת מלשון הגמרא "מקרעין לקטן מפני עגמת נפש", ולא נאמר "קורעין לקטן", כדבריו: "לפענ"ד נראה דמקרעין לו מפני עגמת נפש, משמע שאין מדקדקין לקרוע בדין קריעה, שהרי אין קורעין לו אלא מפני עגמת נפש, אפילו לא הגיע לחינוך. וזהו שאמרו מקרעין לו, ולא אמר קורעין לו דהוא משמע קורעין בדין קריעה, אבל בהגיע לחינוך קורעין בדין קריעה".

להלכה: החכמת אדם (כלל קנב סע' יז) פסק בדברי הרי"ף גיאת: "קטן אפילו לא הגיע לחינוך שמת לו מת, מקרעין לו מפני עגמת נפש. פירוש, כדי להרבות בהספד. ומכל מקום כיון שאינו אלא מחמת עגמת נפש סגי בקריעה כל שהוא. אבל אם הגיע לחינוך, אפילו מת לו מת דלא שייך משום עגמת נפש, קורעין לו כדין קריעה בדרך שמחנכים אותו בשאר מצוות".

והוסיף החכמת אדם: "ונראה לי דזה שייך דווקא אם האב חי, שעל האב מוטל מצות חינוך, אבל לא על אחרים". וכן מבואר בדברי המנחת חינוך ובהמשך דבריו המובאים לעיל **אות בן** "נ"ל דווקא אביו דחייב בחינוך, אבל אותם שאין חייבים לחנך, אסור להם לקרוע לקטן, דהם עוברים על לאו דהשחתה, או מדרבנן על כל פנים".

אולם החיד"א כתב בספרו שיורי ברכה (שמ, טז) שמאחר "ומרן השו"ע (יו"ד סי' שצו) פסק כדעת הרא"ש שאין דין חינוך לקטן לענין **אבילות**, לפיכך הוא הדין **לקריעה**, אין בו דין חינוך". וכן פסק הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (ח"א עמ' רנו), ודקדק כן מלשון השו"ע (יו"ד סי' שמ סעיף כז) שהשמיט את מה שהביא בבית יוסף בשם הרי"ף גיאת

"והיינו משום דס"ל דלית הלכתא כהר"ץ גיאת, כיון דקיימא לן כמהר"ם והרא"ש והטור שאין אבלות לקטן".

אך רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רכד) דחה דיוק זה מהרמב"ם והשו"ע.

★ ★ ★

- ד -

חינוך קטן בדיני אבלות לקטן

הב"ח (יו"ד סי' שפד ס"ק ג) כתב: "אבל שיש לו בנים קטנים אין לו לבטלם מלימודם כי אין אבלות לקטן, כן כתבו הגהות מיימוני והמרדכי. ומשמע דבשאר אבלות, כגון נעילת הסנדל ועטיפת הראש וכיוצא, מצוה לחנכם, כמו שמחנכים אותם ביום כפור ותשעה באב. והכי משמע בדברי רי"ץ גיאת שהביא הטור [לעיל אות ב] בדיון קריעה לקטן דמחנכים אותם, אלא דאין לבטלם מדברי תורה, כיון דמדינא אין אבלות לקטן" [אולם למעשה מסיים הב"ח: "מיהו לא נהגו אבלות כלל לקטן, כדלקמן סימן שצ"ו"].

וגם הדרישה (ס"ק יב) הוכיח מדברי הרי"ץ גאות "שקטן שהגיע לחינוך צריך לנהוג כל דיני אבלות". כלומר, מדיני קריעה למד הדרישה לכל דיני אבלות, שחייבים לחנך בהם קטנים. וכדברי ופסק הט"ז (ס"ק טו).

ברם הש"ך חלק על הדרישה והט"ז, וכתב בנקודות הכסף (שם) "ולפענ"ד דווקא בקריעה אמרינן הכי, דהא כתב הרא"ש סוף פרק אלו מגלחין (מועד קטן פ"ג סימן צו) מחלוקת רבו מהר"ם וסברתו אם

נעשה בן י"ג שנה בתוך שבעת ימי אבלות אם צריך לנהוג שבעת ימי אבלות. אלמא דבעודו קטן פשיטא דאין צריך לנהוג אבלות, וכן משמע בטור (יו"ד סי' שצו סע' ג).

כוונת הב"ח והש"ך להוכיח שאין חינוך לאבלות מדברי הטור בסימן שצ"ו שהביא את מחלוקת מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש בדינו של קטן שהגדיל בתוך שבעת ימי האבלות. לדעת המהר"ם מרוטנבורג, כאשר הקטן מגיע לגיל בר המצוה הוא חייב לנהוג בכל דיני האבלות עד לסיום שבעת ימי האבל וכלת השלושים. אולם הרא"ש כתב: "כיון שהיה קטן בשעת הקבורה, אפילו הגדיל תוך השלושים, או אפילו תוך השבעה, בטל ממנו כל דין אבלות". כלומר, הרא"ש סבר, שפטור הקטן מדיני האבלות מפקיע ממנו את חיובו מאבלות כשיגדל. ואילו מהר"ם מרוטנבורג סבר שהקטן אכן פטור מדיני אבלות, אך כשהגדיל הוא מתחייב בדיני האבלות, ולכן עליו להשלים את ימי השבעה והשלושים. והוכיח הש"ך ממחלוקתם בדינו של הקטן משהגדיל, כי בימים שהיה קטן – לדברי הכל אינו חייב בדיני אבלות, ואף על פי שכבר הגיע לגיל חינוך – שלא כדברי הדרישה והט"ז שקטן שהגיע לגיל חינוך חייב בכל דיני אבלות.

והבין הש"ך שלא מסתבר לומר שיש מחלוקת בין המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש ובין הרי"ף גיאת, ואשר על כן יש לחלק בין דיני קריעה לדיני אבלות - והרי"ף גיאת חייב קטן רק בדיני קריעה ולא בדיני אבלות, שאין חיוב לחנך בהם קטן, כפי ששמע מדברי המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש.

[בשו"ת כתב סופר (י"ד סימן קפה) תירץ את קושיית הש"ך על הדרישה והט"ז מדברי מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש, והעמיד את דבריהם באופנים שאין חיוב לחנכם "כגון היכא דליכא אב, דליכא חיוב על אחרים לחנכו, עיין במג"א או"ח סי' שמ"ג. או בקטנה דליכא חיוב חינוך כמו שכתב המג"א שם. בכהאי גוונא איכא נפקותא כשיגדל תוך השבעה, אם מחויב

או לא. אבל כבן כשאיכא אב, בלאו הכי מחויב לחנכו". לדעת הכתב סופר, מחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש האם פטור הקטן מדיני האבלות מפקיע ממנו את חיובו מאבלות כשיגדל, או לא, היא רק באופנים שאין חיוב חינוך, כגון שאין לקטן אב, או בקטנה שאין חיוב לחנכה לדעת המג"א. אולם קטן שיש חיוב לחנכו, גם מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש מסכימים לדעת הדרישה והט"ז שיש חיוב לחנכו בדיני אבלות].

אולם עיקר דברי הש"ך עדיין טעון הסבר, מדוע יש הבדל בין דיני קריעה לדיני אבלות, ואם חיובו של הקטן בדיני קריעה נובע מהחיוב הכללי לחנכו לקיים את כל המצוות - מדוע אין לחנכו גם בדיני אבלות, וצ"ע.

להלכה: נחלקו הפוסקים האם יש חיוב לחנך קטן בדיני אבלות.

לדעת הדרישה והט"ז, יש חיוב לחנך קטנים בדיני אבלות. אך הש"ך חלק על דבריהם, ולדעתו יש חיוב לחנך לדיני קריעה ולא דיני אבלות. וכדבריו פסק החכמת אדם [בהמשך דבריו המובאים לעיל **אות ג**]. וכן הביא בספר מסורת משה (יורה דעה אות שמז) בשם רבי משה פינשטיין שהורה: "אין שום חינוך באבלות, וקטנים לא מתאבלים רק קורעים בגדיהם משום עגמת נפש". וכן הכריע לדינא הגר"ע יוסף בספר חזון עובדיה (ח"ב עמ' קיג), והגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה עמ' רד) הוסיף שמ"מ מחמירים שינהג אבילות של י"ב חודש, ודוקא משבעה ושלשים פטור.

ויש לציין כי גם הב"ח שסבר כי מעיקר הדין יש חיוב לחנך קטן לדיני אבלות, כתב בסיום דבריו: "מיהו לא נהגו לנהוג אבלות כלל לקטן".

אין חיוב חינוך במה שמבטל את הקטן מלימוד תורה

הדגול מרבכה ביאר את דברי הש"ך: "ונלע"ד דלא שייך כאן [בדיני אבלות] חינוך, שמתוך זה אתה מבטל מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ובערוך השלחן (סי' שמ סע' לד) הביא את דבריו להלכה: "קטן שמת לו מת מקרעין לו מפני עגמת נפש כדי להרבות בהספד, ופשיטא כשהגיע לחינוך דמחנכין אותו בקריעה כמו בכל המצות. ויש מי שאומר דגם באבלות מחנכין אותו [דרישה וט"ז סקט"ו]. ואינו כן, דבזה יש ביטול תלמוד תורה, מה שאין כן בקריעה [נקודות הכסף דגול מרבכה]. בשו"ע (יו"ד סי' שפד סע' א) נפסק: "אבל כל שבעה ימים אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים משנה גמרא הלכות ואגדות". וביאר הדגול מרבכה שאין חיוב לחנך קטן בכל דיני אבלות, כדי שלא יגרם על ידי זה ביטול הקטן מלימוד התורה בימי השבעה. ולכן בדיני קריעה שאין חשש זה, שפיר הקטן חייב מדין חינוך, כשם שמצווים לחנכו בקיום כל מצוות התורה.

ועל פי דבריהם חידש בשו"ת שיבת ציון (סימן סא) שקטן העוסק באומנות ודיני האבלות לא יגרמו לביטול מלימוד תורה, חייב בהלכות אבלות מדין חינוך: "מטעם חינוך אי אפשר לחייבו היכא דיתבטל מדברי תורה, אבל קטן העוסק באומנות יש לחייבו באבלות מדין חינוך".

בספר מסורת משה (יורה דעה אות שמח) הביא בשם רבי משה פיינשטיין: "מישהו צלצל וסיפר שקטן בן עשר, מת לו אביו, ויושב שבעה, האם מותר ללמוד אתו פרק המפקיד, שזה מה שבכיתתו התחילו ללמוד. והשיב רבנו [הגרמ"פ] שבוודאי מותר ללמוד עמו, דבכלל אין אבלות לקטן, ואף שלמעשה הקטן כן יושב שבעה, הנה מה שעשו עוולה אחת, אינו היתר שיעשו עוולה שניה. ואין שום הקפדה בענין זה, לטעון שיכול ללמוד דיני אבלות לשבוע. ובכלל אין עליו שום ענין של אבלות, כי אין חינוך בדבר, ואולי יותר טוב בכלל שילך לשיבה".

הוראה זו, יסודה בדברי רבי משה באגרותיו (ח"ד יו"ד סימן ס) "אף שרשאים להנהיג לקטנים שישמרו דיני אבלות, מכל מקום בלימוד התורה מחוייבים לשולחם ללמוד, ואסור לחנכן לאבלות גם לענין איסור לימוד התורה". מדברי רבי משה למדנו יסודות חשובים בדיני חינוך קטן באבלות: אין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות, ולא עוד אלא שרבי משה מגדיר חינוך קטן לשבת שבעה כ"עוולה", אם כי אין איסור בכך, כדבריו "רשאים להנהיג לקטנים שישמרו דיני אבלות". אך ודאי שאין היתר להוסיף "עוולה שניה", ולבטל מלימוד תורה בימי השבעה בגלל הרצון לחנכם בדיני אבלות. ויתכן שאף רצוי לשלוח אותם ללמוד בבית הספר או בשיבה, כדי שלא יתבטלו מלימודם.

- ז -

ברם יש לתמוה על ביאורו של הדגול מרבכה שאין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות בגלל שחיוב החינוך יגרום לביטולו מלימוד התורה בימי השבעה:

ראשית, מדוע מצות תלמוד תורה של הקטן, עדיפה על המצוה לחנכו בדיני אבלות.

זאת ועוד, כאשר מחנכים קטן לקיים מצוות מבטלים אותו מלימוד התורה שיכול היה ללמוד בשעה שמקיים את המצוות. ומוכח איפוא, שמצוות חינוך דוחה לימוד תורה, ואם כן מה בכך שחינוכו של הקטן לנהוג בדיני אבלות יגרום לביטולו מלימוד תורה.

עוד יש להעיר, מביאורו של הדגול מרבכה נשמע שלדעת הסוברים שיש חיוב לחנך בנות [ע"י במשנה ברורה סי' שמג ס"ק ב] - יש חיוב לחנך בנות בדיני אבלות, שהרי הטעם שחיוב החינוך יגרום לביטול תורה לא שייך בנשים הפטורות מלימוד תורה, וצ"ע.

- ח -

אין חיוב לחנך קטן לאבלות - כדי לא לצער אותו

החכמת אדם [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ג] פסק כדעת הש"ך: "באבלות המנהג שאין מחנכין אותו", והוסיף חיזוק להכרעתו: "ועוד נראה לי דעל כרחק אין בו מצות חינוך, שהרי

אפילו ביום הכפורים [קטנים] מותרים בכל חוץ מן נעילת הסנדל, ובתשעה באב לא מצינו שיהיה חייב לחנך אפילו בנעילת הסנדל. וצריך לומר דכיון דהוא דבר שיש בו משום צער לא גזרינן בתינוק. אלא דביום הכפורים כיון דלרוב פוסקים נעילת הסנדל מדאורייתא, החמירו בו. ואם כן על כל פנים בודאי מותר ברחיצה, ולא עדיף מתשעה באב דמותר גם בנעילת הסנדל. ואם כן לא שייך אלא שלא ילמוד, ובזה בוודאי לא שייך חינוך לבטל מלימודו, אף על גב דבתשעה באב אסור היינו יום אחד". ומבואר בדבריו שאין מחנכים קטן בדיני אבלות כי "בדבר יש בו צער", לא נאמרה מצות חינוך, כפי שמוכח מדיני יום הכיפורים שאין חיוב לחנך קטן באיסורי רחיצה [ובנעילת הסנדל החמירו, כי איסורו מהתורה לדעת רוב הפוסקים], ומדיני תשעה באב שאין חיוב לחנכו באיסור רחיצה ונעילת הסנדל "דכיון דהוא דבר שיש בו משום צער לא גזרינן בתינוק" - ומכאן שגם בדיני אבלות אין חיוב לחנך קטן, כיון שיש בזה צער לקטן.

בביאור דברי החכמת אדם, כתב ידידי רבי אשר וייס (מנחת אשר, ארבע צומות, סימן מב) "בביאור הסברא דאין חינוך באבלות נראה, דכיון דאבלות משום צער היא, לא תיקנו לחייב קטנים, וכמ"ש בחכמת אדם שם לגבי נעילת הסנדל. ויש בזה מוסר השכל בדרכי החינוך, דעיקר חינוך הקטנים הוא לשמחת המצוה ולשעשוע של תורה, וגם כי יזקין לא יסור הימנו, ומשום כך לא תיקנו חינוך בדבר של

צער". ונראה מדבריו, שכוונת החכמת אדם שאין מחנכים קטן בדיני אבלות כדי לא לגרום לו צער כתוצאה מכך.

- ט -

אין חיוב לחנך קטן לאבלות - כי אין לקטן דעת לקיים דיני אבלות שעיקרן בלב

ונראה לבאר את טעמו של החכמת אדם, על פי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הרב, עניני אבלות, סימן לט) "טעמא דליכא חינוך במצוות אבלות, משום דעיקרו הוא הקיום בלב, כמבואר במתני' דסנהדרין (מו, ב), וקטן לאו בר דעת הוא, ואינו מצטער על מתו". יסודה של מצות החינוך להרגיל את הקטן במעשה מצוה, שמתוך קיום מעשה המצוה בהיותו קטן יתרגל לקיים את המצוה כשיגדל. ולכן אין מצוה לחנך את הקטן לנהוג באבלות, כי עיקר קיום מצות האבלות אינו המעשה אלא הרגשת הלב - להצטער על פטירת אביו ואמו או קרוביו. ומאחר "וקטן לאו בר דעת ואינו מצטער על מתו", אין טעם לחנכו במצוות אבלות להצטער על פטירת קרוביו.

וכפי שכתב רבי יוסף הלוי לעף, ראש ישיבת בית המדרש לתורה, סקוקי שיקגו (קובץ אור שמואל עמ' נה) קטן אף שהגיע לחינוך קיימא לן שאין לו דעת כמו גדול, וכדאמרין במסכת חולין דקטן אין לו מחשבה וכן אין לו דעת לענין קניינים וכדומה, בוודאי אין לו ההרגש כמו גדול ואין לבו דווה עליו כמו גדול, ואינו

מקויים בו "ואחריתה כיום מר" [הפסוק ממנו נלמד חיוב אבלות מדאורייתא ביום הראשון משבעת ימי האבל] כמו בגדול. וברור דמצות חינוך בקטן הוא דצריך לחנכו שיקיים מצות כמו גדול, ובגדול כהאי גוונא כשאין לבו דווה עליו אין עליו חיוב של אבלות, ומשום הכי אין מצוה לחנך קטן באבלות. ולא דמי למצוות תפילין וסוכה וכדומה שיש מצוות חינוך, משום דשם יש רק מעשה מצוה של הנחת תפילין וישיבת סוכה וצריך לחנכו שיקיים המצוה כמו גדול, משא"כ באבלות דאין כאן רק מעשה מצוה של אבלות".

ומצאתי תוספת להסבר זה בדברי רבי טוביה גולדשטיין, ראש ישיבת עמק הלכה בניו יורק, בשו"ת עמק הלכה (ח"א סימן סב) שכתב: "נראה דהנה רואים דחיוב אבלות משונה משאר כל מצוות ואיסורים שבתורה, דבכל מקום אם אנו רואים שאדם עבר עבירה בשוגג מחוייבים אנו להודיע לו שעושה איסור ולהפרישו ממנו, אבל באבל חזינן דנפסק להלכה דמי שמת לו מת אין חובה שיאמרו לו זאת, ומותר להזמין לכל מיני שמחה כיון שאינו יודע שהוא אבל. וכתבו נמי הפוסקים דמי שאשתו אבלה והיא אינה יודעת, מותר לבעלה לשמש עמה ואינו עובר על לפני עור לא תתן מכשול, ואמאי. וע"כ צ"ל דההסבר הוא דחיוב אבלות חל דוקא על האבל שהוא יודע ויש לו צער ועגמת נפש, ואז חלים עליו דיני אבלות. אבל אם הוא אינו יודע כלל, אז לא חל עליו חיוב אבלות כלל. וע"כ אם הוא עושה דברים

האסורים לאכל, מכל מקום לא הוי ליה חפצא של איסור כלל, וממילא ליכא חיוב להפרישו. ולפי זה נראה לומר הכי גם גבי קטן דכיון שלא הגיע לשנת י"ג ודעתו וצער וועגמת נפשו אינה נחשבת כלל, וממילא לגביו אינו עושה שום דבר איסור, וממילא לא שייך לחנכו, ואינו דומה לכל מצות ועבירות שבתורה".

גם בדברי העמק הלכה מבואר ייחודה של מצות אכלות המתקיימת רק כאשר האכל מודע לפטירה ויש לו צער ועגמת נפש מכך. ולכן אין חיוב לחנך קטן לדיני אכלות, כי "דעתו וצער וועגמת נפשו אינה נחשבת כלל", וגם אם ינהג במנהגי אכלות אינו מקיים בכך מצוה.

אולם גם הסבר זה לכאורה אינו מיישב את דברי הש"ך שחילק בין דיני קריעה לדיני אכלות, כי לכאורה מאותו הטעם שאין לחנך קטן באכלות אין לחנכו גם בדיני קריעה, ומדוע הבדיל הש"ך ביניהם, וצ"ע.

- 9 -

חיוב חינוך רק במצוות שיעשה בגדלותו

המנחת חינוך (מצוה רסד אות ט) כתב: "שמעתי בשם חכם אחד שכתב דאפשר דאין חייב בחינוך אלא מצוה החיובית כגון תפילין וציצית והדומה, כי לכשיגדיל יהיה צריך לזה. על כן מחנכים אותו, כדי להרגיל אותו בגדלותו. אבל אכלות דאפשר שלא יתרמי ליה

לכשיגדיל הוה אמינא דאינו חייב בחינוך". כפי שכבר הוזכר לעיל, מצות החינוך נועדה להרגיל את הקטן לקיים מצוות שיגדל. לאור זאת, ניתן לחלק ולומר שיש חיוב לחנך קטן רק למצוה שבוודאי יצטרך לקיים לכשיגדל, מה שאין כן במצות אכלות שיתכן והקטן לא יתחייב בה כשיגדל, אין חיוב לחנכו בה.

וכן הביא האגרות משה (יו"ד ח"א סימן רכד) בשם הנחל אשכול "שבמצוות הבאות על ידי מקרה לא חייבו בחינוך". במצוות שהן "מקרה" ולא דבר "קבוע", אין חיוב לחנך קטנים, וכמבואר לעיל, שחיוב החינוך הוא רק במצוות שהקטן יקיימם בוודאות כשיגדל, ולא במצוות "הבאות על ידי מקרה", שלא בטוח שיצטרך לקיימן. ולכן אין חיוב לחנך קטן לקיים מצות אכלות שאין וודאות שיצטרך לקיימה כשיגדל.

אולם המנחת חינוך דחה סברא זו והוכיח שיש חיוב חינוך גם במצוות שאין הכרח שהקטן יצטרך לקיימן כשיגדל, כדוגמת מצות נזירות: "בש"ס דנזיר (כח, ב) דאב מדיר את בנו בנזיר מטעם חינוך, אף דאין מצוה חיובית".

ובשו"ת עמק הלכה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ח] הביא את דברי הנחל אשכול, והקשה: "לכאורה צ"ע, דהא כתב המג"א (סימן ריט סק"א) וז"ל, קטן אין צריך לברך ברכת הגומל, דלא שייך לומר "לחייבים טובות" דהא לאו בר עונשין. ואם אמר על אביו "לחייבים" זה אסור לו לעשות, ואם נאמר דידלג מלת "חייבים" אין לשנות מטבע שטבעו חכמים

- יא -

חיובי אבלות נועדו לעורר לחזור בתשובה - ולכן אין חיוב לחנך קטן באבלות

בשו"ת עמק הלכה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ח] כתב טעם נוסף מדוע אין חיוב לחנך קטן במצות אבלות: "מצאתי עוד בבית הלל (י"ד שם) שכתב טעם אחר, דהא דקטן פטור מאבלות הוא משום שאבלות הוא מדין תשובה, משום שכל בני החבורה הקרובים ערבים זה בעד זה. ואין שייך זה בקטן משום דאינו בר עונשין".

בדברי הרמב"ם בסוף הלכות אבל (פ"ב ה"ג) מבואר שהאבלות נועדה לעורר לחזרה בתשובה: "כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים, הרי זה אכזרי אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. ואחד מבני חבורה שמת תדאג כל החבורה כולה [על פי דברי הגמרא במסכת שבת קו, א]. כל שלשה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו על צווארו, ומשלושה ועד שבעה כאילו היא מונחת בקרן זוית, מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק. כל זה להכין עצמו, ויחזור ויעור משנתו, והרי הוא אומר (ירמיה ה, ג) הפיתה אתם ולא חלו פליתם מאנו קחת מוסר, מכלל שצריך להקיץ ולחול". כאשר נפטר אחד מהקרובים, זהו עונש שמטרתו לגרום לאדם לפשפש במעשיו כדי לתקנם. ומאחר ותכלית דיני האבלות להקיץ את האדם מתרדמתו להתבונן בעונש שנגזר עליו

בברכות, עכ"ל. ואם נאמר דחינוך לא שייך אלא על דבר מצוה שבא בקביעות ולא במקרה, אם כן קטן פטור מלברך ברכת הגומל מטעם חינוך, משום דברכה זו באה רק על ידי מקרה ואפשר שלא יבואו כלל". המג"א נדחק להסביר שקטן אינו מברך הגומל בגלל שאינו יכול לומר את מטבע הברכה "הגומל לחייבים טובות", ולכאורה מדוע לא נקט בפשטות שהקטן אינו מחייב בברכת הגומל בגלל שאין וודאות שיתחייב בברכה זו כשיגדל. ומוכח איפוא, כי לדעת המג"א יש חיוב לחנך קטנים גם במצוות שיתכן ולא יצטרכו לקיים כשיגדלו. [אולם בשם הגרי"ש אלישיב מובא (אשרי האיש, אר"ח פרק מ סע' כב) כי "קטן שחלה והחלים, כשהגדיל יכול לברך הגומל על הצלתו. ולפי דבריו יש לדחות את הוכחת העמק הלכה, כי ברכת הגומל היא ברכה שהקטן יתחייב בה בוודאות כשיגדל - לברך על הנס שאירע לו, ולכן מדין חינוך אמנם היה צריך לחייב את הקטן לברך הגומל כבר בהיותו קטן, ובשל כך הוצרך המג"א לומר שהסיבה שאינו מברך היא בגלל שאינו יכול לומר את מטבע הברכה "הגומל לחייבים טובות"].

ובר מן דין, גם הסברם של המנחת חינוך והנחל אשכול, לכאורה אינו מיישב את דברי הש"ך שחילק בין דיני קריעה לדיני אבלות, כי מאותו הטעם שאין לחנך קטן באבלות כי אין לחנכו במצוות שאין ודאות שיצרך לקיימן כשיגדל, אין לחנכו גם במצוות קריעה, ומדוע הבדיל הש"ך ביניהם, וצ"ע.

ולכאורה גם לפי הסבר זה, אין הבדל בין דיני קריעה לדיני אבלות, ודברי הש"ך שחילק ביניהם צ"ע.

ולשוב בתשובה שלמה – טעם זה אינו שייך בקטן שאינו "בר עונשין", ולכן אין חיוב לחנך קטן במצות אבלות.

ענף ב – חינוך באבלות על חורבן בית המקדש

– יב –

וכתב: "אפילו דברים הרעים אסור ללמוד עם התינוק, דעיקר שמחת התינוק במה שיודע לקרות אף על פי שאינו מבין. אבל תינוק שמבין מה שהוא אומר, מותר ללמוד עמו דברים הרעים. ולי נראה דאסור ללמוד כלל עם אחרים, כמ"ש ביו"ד סי' שפ"ד ע"ש, רק מותר ללמוד לו החורבן דאינו אלא סיפור דברים ומשבר הלב של התינוק". ומבואר בדברי המג"א, כי מדין חינוך לאבלות על החורבן חייבים לבטל את התינוקות של בית רבן מסדר לימודם הרגיל בתשעה באב, ומותר ללמדם רק את מה שמותר לגדולים ללמוד בתשעה באב.

והפמ"ג (משבצות זהב ס"ק א) הוסיף שגם לדעת הט"ז מותר ללמד קטן המבין בלימודו רק את הדברים המותרים ללמוד בתשעה באב: "ויראה דתינוק בן י"ב גדול קצת ומבין אף הט"ז מודה דאסור ללמוד בפני עצמו מה ששמחה לו, ודווקא קטן שיש לו צער בלימודו". כלומר קטן לעצמו אסור מה ששמחה לו, ואף ללמוד עמו מותר רק דברים המשברים את הלב.

• שתיית יין של הבדלה במוצאי שבת חזון – הרמ"א (או"ח סי' תקנא סעי' י) כתב: "ונוהגים להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה אלא נותנים לתינוק".

בדברי השו"ע והפוסקים מבואר שיש חיוב לחנך קטנים להתאבל על חורבן בית המקדש:

• **איסור כיבוס ותספורת בשבוע שחל בו תשעה באב** – כפי שנפסק בשו"ע בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנא סעי' יד) "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה".

• **ביטול מלימוד תורה בתשעה באב** – כפי שנפסק בשו"ע בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנא סעי' א) "אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא, בהלכות ובאגדות, משום שנאמר (תהלים יט, ט) פְּקוּדֵי ה' יִשְׁרִים מְשֻׁמָּחֵי לֵב. ותינוקות של בית רבן בטלים בו". ואף שהט"ז (ס"ק א) כתב: "ואיסור של התינוקות בלימוד אין הטעם משום שהם שמחים, דוודאי אין להם שמחה. אלא משום המלמד ששמח בדברי תורה שלומד עמהם", ומשמע מדבריו שהאיסור ללמד תורה לקטנים בתשעה באב אינו מדין חינוכם לאבלות אלא בגלל חיוב האבלות של המלמד, המג"א (ס"ק ב) חלק על הט"ז,

וּכְתַב הַמִּגֵּן אֲבֵרָהֶם (ס"ק לא) "משמע דמותר ליתן לתינוק בשר ויין בשבת זו, דמעיקרא לא נהגו איסור להחמיר בתינוק, ודווקא בתינוק שאינו יודע להתאבל על ירושלים". ומבואר בדברי המג"א כי תינוק "היודע להתאבל על ירושלים", חייב להתאבל על החורבן ואסור לתת לו לשתות יין בתשעת הימים.

- יג -

ההבדל בין חינוך הקטן באבלות לחינוכו להתאבל על חורבן בית המקדש

ומעתה מתעוררת התמיהה, מדוע אין חיוב לחנך קטן לדיני אבלות על אביו ואמו [לדעת הדרישה והט"ז], אך יש חיוב לחנכו להתאבל על חורבן בית המקדש.

קושיא זו הקשה המג"א (או"ח סי' תקנא ס"ק לח) על פסק השו"ע שאסור לספר ולכבס לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב: "קטנים נמי שייך בו חינוך, אי משום אבלות אי משום עגמת נפש. וצריך עיון דביותר דעה סימן שפ"ד פסק דאין אבלות לקטן". ותירץ המג"א: "ונ"ל דבאבלות דרבים מחמירים טפ"י". אבלות על אביו ואמו או קרוביו היא "אבלות יחיד", לעומת האבלות על חורבן בית המקדש שהיא "אבלות רבים". לחנכו בדיני אבלות יחיד - אין חיוב, אולם בדיני אבלות דרבים - יש להחמיר ולחנכו. ולכן אין מכבסים ומספרים קטנים, ולא נותנים להם לשתות

יין בשבוע שחל בו תשעה באב, ומבטלים אותם מלימודם הקבוע בתשעה באב - כדי לחנכם באבלות על חורבן ירושלים.

והנה לעיל [אות ח-ט] נתבארו שני טעמים מדוע בדיני אבלות על אביו ואמו אין חיוב לחנך קטן: הראשון - כיון שיש בזה צער לקטן. השני - חייבים בחינוך קטן רק למצוות שבוודאי יצטרך לקיים לכשיגדל, ולכן במצוות אבלות שיתכן והקטן לא יתחייב בה כשיגדל, אין חיוב חינוך. וכתב האגרות משה (יו"ד ח"א סימן רכד) שנפקא מינה בין טעמים אלו לביאור ההבדל בין חינוך הקטן באבלות לחינוכו להתאבל על חורבן בית המקדש: "לטעם [השני] שכתב הנחל אשכול שבמצות הבאות על ידי מקרה לא חייבו בחינוך, ודאי באבלות דתשעה באב ודיני בין המצרים שהוא דבר קבוע משנה לשנה עד ביאת הגואל, שיהפוך השי"ת לששון ולשמחה, יש לחייב לחנך התינוקות. ורק טעם כתר"ה [הטעם הראשון, שאין לחנך קטן לצער] אולי שייך גם באבלות דתשעה באב דאין יודע הקטן להצטער". אולם למעשה סיים האגרות משה: "אבל יותר מסתבר שהחיוב דתשעה באב ובין המצרים הוא העיקר לכבוד בית המקדש, ועל מה שאיננו יכולים לקיים כל המצוות התלויות במקדש, שזה שייך אף לתינוקות שאין יודעים להצטער".

והבדל בין חינוך הקטן באבלות לחינוכו להתאבל על חורבן בית המקדש מבואר לפי הטעם, שאין חיוב לחנך קטן

- יד -

**קמן אינו חייב לקרוע בראיית ירושלים
בחורבנה**

בניגוד לדיני אבלות על חורבן ירושלים, שיש חיוב לחנך בהם את הקטנים, אין חיוב לחנכם לקרוע את בגדיהם בראיית ירושלים בחורבנה.

בשן"ע (או"ח סי' תקסא סעי' ה) פסק המחבר: "היה הולך ובא לירושלים, הולך ובא תוך שלושים יום, אינו קורע קרע אחר, ואם לאחר שלושים יום חוזר וקורע". וכתב המג"א (ס"ק ו) "ומי שנולד בירושלים אפילו הגדיל אין צריך לקרוע, דבקטנותו פטור, וכשהגדיל אין צריך לקרוע דהא ראה אותן תוך שלושים יום".

ומעתה נשאלות השאלות:

• **בדיני האבלות על החורבן** - מדוע יש חיוב לחנך את הקטנים להתאבל על חורבן ירושלים, ואין חיוב לחנכם לקרוע את בגדיהם בראיית עיר הקודש והמקדש בחורבנם. והשאלה מתעצמת על פי דברי המג"א שהאבלות על החורבן חמורה יותר מאבלות על אביו ואמו כי זו "אבלות דרבים" - מדוע מחמת חומר האבלות על החורבן לא נתחייב לחנך קטן לקרוע בראיית ירושלים בחורבנה.

• **בדיני קריעה** - לדעת הרי"ן גאות והרמב"ם [על פי הבנת הרדב"ז] שיש חיוב לחנך קטן לקרוע בגדיו על אביו ואמו, מדוע אין חיוב לחנכו לקרוע את

לאבלות על אביו ואמו מכיון שאין חיוב חינוך במצוות שמקיימים "במקרה" ואין וודאות שהקטן יתחייב בהם כשיגדל, וטעם זה לא שייך במצוה להתאבל על חורבן ירושלים שהיא "דבר קבוע משנה לשנה עד ביאת הגואל", ולכן יש חיוב לחנך קטנים להתאבל על חורבן ירושלים. אולם לפי הטעם שאין חיוב לחנך קטן להתאבל על אביו ואמו מכיון שיש בזה צער, ואין מחנכים קטנים למצוות שיש בהם צער כי לקטן אין דעת להצטער, היה מקום לומר שבאמת אין חיוב לחנך את הקטנים להצטער על חורבן בית המקדש מכיון שאין להם דעת להצטער. אלא שלמעשה מסקנת האגרות משה, שקיום דיני האבלות על החורבן אינו תלוי בצער על החורבן אלא יסוד חיובו "לכבוד בית המקדש ועל מה שאיננו יכולים לקיים כל המצוות התלויות במקדש", וזה שייך גם בתינוקות שאינם יודעים להצטער.

[ויש להקשות על דברי השו"ע והמג"א שיש חיוב לחנך קטן להתאבל על חורבן בית המקדש, מדברי החכמת אדם [לעיל אות ח] "בתשעה באב לא מצינו שיהיה חייב לחנך אפילו בנעילת הסנדל". וכן יש להקשות מדברי הביאור הלכה (או"ח סי' תקנ סעי' א ד"ה הכל) שכתב: "תינוקת בת י"ב שנים ויום אחד ותינוק בן י"ג שנה ויום אחד חייבים להתענות ולא קודם לכן". ומבואר בדבריו שאין חיוב לחנך קטן לצום בארבע התעניות שמתענים זכר לחורבן בית המקדש, רצ"ע].

בגדיו בראיית ירושלים בחורבנה, כפי שתמה ידידי רבי צבי שכטר, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, בספרו בעקבי הצאן (סימן יח אות ד) "מאי שנא קריעה על ראיית מקום המקדש שקטן אינו קורע, מקריעה על אבלות, שקטן שהגיע לחינוך קורע".

• חינוך הקטן באבלות לעומת חינוכו להתאבל על חורבן ירושלים - לדעת

★ ★ ★

- טו -

חייב הקריעה על חורבן ירושלים מדיני אבלות - וקטן חייב בדיני אבלות

רבי צבי שכטר הסביר מדוע יש חיוב לחנך קטן לקרוע בגדיו על אביו ואמו, ואין חיוב לחנכו לקרוע את בגדיו בראיית ירושלים בחורבנה, בהקדם ביאור גדר חיוב הקריעה על מת: "קיימא לן ביבמות (מג, ב) דאבלות על החורבן, "אבלות ישנה" היא [חז"ל קראו לאבלות על החורבן שהסתיימה ולאחר מכן מעוררים אותו כל שנה מחדש בשם "אבלות ישנה"]. ובאמת בכל "שמועה רחוקה" [דהיינו כאשר שמע אחר שלושים יום ממות אחד מקרוביו, אינו צריך לנהוג "שבעה", אלא חולץ את נעלו ויושב על הקרקע שעה אחת, ומסיים את אבלותו (שו"ע יו"ד סי' תב סע' א)]. קיימא לן במועד קטן (כ, ב) דליכא קריעה, חוץ מעל אביו ואמו, מפני כבוד אביו ואמו. כלומר, בקריעה בעינן תמיד שיהא בשעת חימום [צער גדול על

הפטירה]. ובשמועה רחוקה, כנראה ליכא דין חימום לחייב בקריעה. ומה שקורע על אביו ואמו אפילו בשמועה רחוקה הוא מדין אחר, ולא מדין קריעה הרגיל". חיוב קריעה הוא בשעת ה"חימום" והצער על הפטירה. ולכן ב"שמועה רחוקה" שאינו "שעת חימום" אין חיוב קריעה [והקריעה על פטירת אביו ואמו ב"שמועה רחוקה" אינה בגלל חיוב הקריעה אלא משום כבוד אביו ואמו].

לפי זה מבאר הרב שכטר, שחיוב הקריעה על ראיית ערי ירושלים אינו בגלל חיוב הקריעה, שהרי אין זה "שעת חימום", אלא הוא מדיני האבלות על חורבן בית המקדש: "ברואה את המקדש בחורבנו, דהיא אבלות ישנה וחסר לו החימום הנדרש לחייב בקריעה כמו בכל שמועה רחוקה. והא דקורע כשרואה ערי יהודה בחורבנם, מדין אחר הוא זה ולא מדין קריעה הרגיל. כלומר, אף דבעלמא קיימא לן דאבלות לחוד וקריעה לחוד,

היינו דווקא בשמועה קרובה דאיכא שעת חימום, וענין חיוב הקריעה הוא להראות שיש לו הרגשת החימום. אכן ברואה את המקדש בחורבנו שהיא אבלות ישנה, אשר אין בה כל כך חימום, החיוב לקרוע הוא מדין אבלות, ואינו מדין קריעה דעלמא". כלומר, בדיני אבלות – חיוב הקריעה אינו מדיני האבלות אלא חיוב מצד עצמו לקרוע בשעת חימום, ולכן ב"שמועה רחוקה" אינו קורע כי אין זה "שעת חימום". אולם בדיני האבלות על חורבן בית המקדש – חיוב הקריעה הוא מדיני האבלות ולכן גדול קורע על ראיית ערי יהודה בחורבנם למרות שאין זה ב"שעת חימום", כי הקריעה היא מדיני האבלות על חורבן בית המקדש.

ע"פ פי זה מבאר הרב שכטר: "ממילא מובן שפיר פסק המג"א דקטן אינו קורע בראותו ערי יהודה בחורבנם ואפילו בהגיע לחינוך. דאף דאיכא חינוך בדין קריעה דעלמא, שאני קריעה דהכא שהיא מדין אבלות ולא מדין קריעה בשעת חימום, דהכא ליכא חימום כל כך, מאחר שהאבלות ישנה היא". כפי שנתבאר לעיל בשיטת של הרי"ף גאות והרמב"ם [לפי הבנת הרדב"ז] – אין חיוב לחנך קטן בדיני קריעה על אביו ואמו, ואמנם מדיני קריעה אינו חייב לקרוע על החורבן. אולם חיוב הקריעה בראיית מקום המקדש בחורבנו, אינו מדיני קריעה אלא מדיני האבלות ומאחר ואין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות, אין חיוב לחנכו לקרוע את בגדיו בראיית ערי יהודה בחורבנם.

וביאר הרב שכטר כי ההלכות שהבאנו לעיל [אות יב] בדיני תשעה באב: [א] איסור כיבוס ותספורת לקטנים בשבוע שחל בו תשעה באב. [ב] חיוב לבטל קטנים מלימודם הקבוע בתשעה באב. [ג] שתיית יין בתשעת הימים – אינם בתורת "אבלות" על החורבן, אלא מדין "עשיית זכר למקדש ודרישת ציון".

- טז -

חיוב חינוך – למצוות שיש בהן מעשה ולא מצוות שעיקרן הרגשת הלב

ונראה לענ"ד בביאור הדברים, על פי המבואר לעיל [אות ח] שיסוד מצות החינוך להרגיל את הקטן במעשה מצוה [ציצית, תפילין וכיוצא בזה], ולכן אין חיוב לחנך את הקטן במצות אבלות שעיקרה הרגשת הלב – להצטער על פטירת אביו ואמו או קרוביו, כי קטן אינו בר דעת להצטער על מתו.

בהסבר זה נבין מדוע קטן אינו חייב בדיני אבלות, אבל במצות קריעה שהיא מעשה בשעת חימום לכאורה שפיר יש לחייב את הקטן, כשם שחייבים לחנכו בכל המצוות שיש בהם מעשה.

אמנם כל זה במצות הקריעה על אביו ואמו וקרוביו, שנועדה לאחרים שיראו את הקריעה ויבכו, ועל ידי זה יגדל כבוד המת. ברם הקריעה בראיית מקום המקדש נועדה לאדם עצמו לגרום לו להצטער על החורבן, ועל כן אין חיוב לחנך

ר ין

פימן יז

כצבי

רפא

את הקטן לקריעה על ראיית המקדש שהיא מצוה על הרגשת הלב, כיון שאינו בר דעת להצטער על החורבן.

גם לפי הראשונים [רש"י, הרמב"ן והמרדכי] שאין חיוב לחנך קטן בדיני אבלות, וחייב לקרוע מדיני "כבוד המת" מפני עגמת נפש, מובן מדוע אין חיוב לקרוע על ראיית מקום המקדש. הקריעה על אביו

ואמו נועדה לאחרים כדי לעורר אותם לבכי ועל ידי זה ירבה כבודו של המת. אולם כאשר הקטן רואה את מקום המקדש אין סיבה לקרוע את בגדיו כדי לעורר את צערם של האחרים על החורבן, כי הם בלאו הכי מצטערים על החורבן בראותם את מקום המקדש שמם בחורבנו, ועל כן אין כל צורך בקריעה לקטן.



סימן יח

השתתפות אבל בשמחה ויציאתו מביתו כדי שינחמוהו

פרק א: השתתפות אבל בשמחת נישואי קרוביו

פרק ב: דין 'מקצת הלילה ככולו' ביום האחרון של ימי השבעה

פרק ג: גדר שבעת ימי האבלות המתחילים לאחר חול המועד

פרק ד: שינוי מקום לצורך ניהום על ידי בני מקומו

כאשר ישבתי שבעה על אבי מורי ז"ל בביתו בתל אביב, החלטתי לשוב ללוס אנג'לס ביום האחרון של השבעה, כדי לאפשר לקרובי וידידי המתגוררים שם, לקיים את מצות ניהום האבלים, וכן בכדי שאוכל לשוב לעבודה במפעל מיד בתום ימי השבעה ללא עיכוב נוסף.

בגלל הפרשי השעות בין תל אביב ולוס אנג'לס, יצאתי מבית האבלים בתל אביב בליל היום השביעי של ימי השבעה, והגעתי ללוס אנג'לס בבוקר היום השביעי, שם ישבתי שבעה עד לאחר תפילת שחרית.

בטרם צאתי מהארץ, שמע על תכנית זו, ידידי ורעי מימי לימודינו בישיבת חברון, רבי עובדיה ברוידא, ראש ישיבת כפר חסידים, בעת שבא לניהום אבלים, ודעתו לא היתה נוחה מכך, משום שבשו"ע (יו"ד סימן שצג סע' ב) נפסק: "אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה". ומה גם שבעת הנסיעה לארה"ב, מאחר ואמצא בחברת אנשים רבים בשדה התעופה ובמטוס, הרי שיש איסור בדבר, כי עיקר הלכה זו שאין האבל יוצא מהבית היא כדי שלא יתערב עם הבריות ויסיח דעתו מן האבלות.

בו במקום הסברתי לרב ברוידא את הנימוקים ההלכתיים להחלטתי, וסיפרתי לו שמן השמים זכיתי לעסוק בלימוד סוגיא זו חודשיים לפני פטירת אבי מורי ז"ל, בעקבות מעשה שהיה, פטירתו של הר"ר צבי בן הר"ר אביגדור דב ויזל ז"ל, אָבִיו של ידידי הר"ר ברוך פרץ (ברני) ויזל, אשר נפטר ביו"ט ראשון של חג הסוכות התשס"ט. ההלוויה התקיימה ביום א' של חול המועד סוכות, ומכיון ונפסק בשו"ע (או"ח סימן תקמח; יו"ד סימן שצט סע' ב) שבמקום שעושין יו"ט שני של גלויות הוא עולה לאחד מימי השבעה, ומונה מאחר הרגל עוד ששה ימים בלבד – התחיל מנין השבעה ביום

רביעי כ"ג תשרי, והסתיים כעבור שבוע, ביום שלישי בבוקר. דא עקא, איתרע מזלו של ידידי ברני, וחתונת בנו נקבעה להיערך ביום שני בלילה, אור ליום שלישי – בליל היום השביעי של ימי השבעה.

בשעת מעשה, ביררנו עם בני החבורה את פרטי ההלכות בדין השתתפות אבל בשמחת נישואי קרובים בליל היום השביעי של ימי השבעה – האם רשאי להיות בסעודה, ומה הדין בריקודים, ואלו בגדים ילבש. וכן ההלכה בדין 'מקצת היום ככולו' בליל היום השביעי של ימי השבעה.

ממוצא הדברים ניתן גם המענה להיתר היציאה מבית האבל לנסוע למקום אחר לשבת שבעה, כפי שיבואר להלן.

- א -

איסור השתתפות אבל בשמחות - בשעת הסעודה

סימן מיוחד בשו"ע יורה דעה מוקדש לבירור פרטי הלכה זו – סימן שצ"א.

בפתיחת הסימן (סעיף א) נאמר באופן כללי "אבל אסור בשמחה". וביתר פירוט נאמר בסעיף ב', שאבל על אביו ואמו אסור להיכנס לבית המשתה כל י"ב חודש.

בדברי הרמ"א (שם) מובא: "ובחבורת מצוה, כגון שמיא יתום ויתומה לשם שמים ואם לא יאכל שם יתבטל המעשה, מותר לאחר שלושים, אבל תוך שלושים אסור לכל סעודת מצוה שבעולם. אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה, מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה, מותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו". ומסיים הרמ"א: "והמנהג שלא לאכול בשום סעודה כל י"ב חדש אם הוא חוץ לביתו, ובתוך

הבית מקילין שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה וכ"ש בשאר סעודות שאין בהם שמחה, אבל בסעודת נישואין יש להחמיר, כן נ"ל".

ומבואר בדברי הרמ"א שנהגו שאין האבלים משתתפים בסעודת מצוה המתקיימת מחוץ לביתם במשך כל י"ב חודשי האבלות על פטירת אביו או אמו. ואילו בסעודות מצוה המתקיימות בבית האבל, מקילים בסעודת ברית מילה ופדיון הבן [וכל יתר סעודות שאין בהם שמחה] – מלבד סעודת נישואין, שיש להחמיר מלקיימה אף בתוך ביתו.

אמנם הרמ"א (שם סעיף ג) פותח פתח להשתתפות אבל בסעודה אם יהיה "שמש" [מלצר – waiter] בשעת הסעודה: "יש מתירין לאבל לאכול בסעודת נישואין או ברית מילה עם המשמשין, ובלבד שלא יהא במקום שמחה כגון בבית אחר. ויש אוסרין, וכן נוהגין. רק שהאבל משמש שם אם ירצה, ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן הסעודה".

- ב -

השתתפות אבל בשמחות - שלא בשעת הסעודה

לענין השתתפות אבל בשמחה שלא בשעת הסעודה, כגון בחופה, כתב המחבר (שם סעיף ג) וז"ל: "ליכנס לחופה שלא בשעת אכילה לשמוע הברכות, יש מתירין, ויש אוסרין, אלא עומד חוץ לבית לשמוע הברכות".

והרמ"א הוסיף: "וכן נוהגים באשכנז ובמדינות אלו. וכל זה בבית שעושין החתונה שאוכלין ושותין ושמחין שם, אבל בחופה שעושין בבית הכנסת שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין ואין שמחה כלל, מותר מיד אחר שבעה (הגהות מיימוני). ויש אוסרין עד שלשים (שם בשם ראבי"ה), וכן נראה לי. ויש מקומות שמחמירין להיות האבל עומד כל י"ב חדש חוץ לבית הכנסת לשמוע הברכות (הגהות במהרי"ל).

בהמשך דברי הרמ"א מבואר אופן נוסף להתיר לאבלים להשתתף בשמחת נישואין: "ומכל מקום נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת. וכן יוכל להכניס חתן כדרך ארצנו ששני אנשים מכניסין החתן תחת החופה, ויכול ללבוש קצת בגדי שבת בשעה שמכניסין, ובלבד שיהא אחר שלשים, וכן נוהגין".

ומתבאר בדברי הרמ"א שבתוך השלושים אין לאבל להשתתף בשמחות [בשעת הסעודה ואף שלא בשעת

הסעודה]. ומשמע שגם ההיתר להשתתף בסעודה בתפקיד "שמש" לא נאמר בתוך השלושים.

- ג -

השתתפות אבל בשמחת קרוביו בתוך ימי השלושים

עד עתה הבאנו את הכללים בדיני השתתפות אבל בשמחות בתוך השלושים ובתוך י"ב חודש, ויש לברר האם פני הדברים כן, כאשר הנדון הוא השתתפות האבלים בשמחת קרוביהם.

בשו"ע (י"ד סימן שצב סעי' ג) נפסק: "מי שלא קיים מצות פריה ורביה ושידך אשה, ואחר שהכין צרכי חופה מת אחי המשודכת, מותר לכנסה ולבא עליה אחר שבעה". ובגליון המהרש"א כתב בשם כנסת הגדולה: "ורשאי האב ליכנס לחופת בתו ובלבד שלא יאכל בסעודת החתן". ומפורש בדבריהם שיש להקל לאב האבל על פטירת בנו [אחי המשודכת] להשתתף בחופת בתו הנערכת מיד לאחר השבעה - דהיינו בתוך השלושים.

המיעם להקל לאבלים להשתתף בשמחת קרוביהם מבואר בשו"ת מהרשד"ם (יורה דעה סימן רב) בתשובה לשאלה האם מותר לאחים האבלים על אמם בתוך שנת האבל [לאחר שלשים] "לאכול בבית החופה עם החתן [שהוא אחד מהאחים] בתוך ימי החופה", על פי דברי הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ג) שחתן וכל השושבינים וכל בני החופה פטורים מן הסוכה" (ומקורו במסכת סוכה

כה, ב). וביאר הרב המגיד שהסיבה לכך היא משום "צער החתן", דהיינו מה שהחתן מצטער שלא יוכלו כל בני החופה להיכנס לסוכה.

ומכך הסיק המהרשד"ם: "דמצינו למדים בנדרון דידן דמותרים האחים להיכנס לחופת אחיהם בתוך השנה, שאין לך שושבינין ובני החופה גדולים מהם [ויהיה צער לחתן אם לא ישתתפו בחופתו]. והדברים קל וחומר, ומה מצות סוכה דאורייתא דחינן כי היכי דלא ליצטער חתן, אבלות י"ב חודש דהוי קל שבקלים על אחת כמה וכמה".

ומסיים המהרשד"ם שאפילו בתוך השלושים מותר לאכל להשתתף בשמחת קרוביו, כי האיסור להיכנס לבית הנישואין נאמר "דווקא לאנשים שאינם מבני החופה, אבל האנשים שהם בני החופה נראה בעיני דפשיטא דשרי לכולי עלמא, כל שכן דאיכא דס"ל שאפילו תוך ל' יום מותר לאכול בסעודת חתן וכלה אפילו כל איניש דעלמא. ואם כן די לנו שנחמיר באיניש דעלמא כהרמב"ן והרא"ש ז"ל, אבל באנשי החופה הקרובים אל החתן ואל הכלה מותרים, שהוא יום טוב שלהם, ואין להם להצטער וליתן צער לחתן".

ומפורש בדברי המהרשד"ם שמותר לאבלים להשתתף בשמחת נישואי אחיהם בתוך השלושים – כי הצער שעלול להיגרם לחתן [או לכלה] כתוצאה מכך שקרוביו לא יהיו בשמחתו, מהווה סיבה להתיר להם להשתתף בשמחה.

וכן דעת שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן קעט) שהתיר לרב המסדר חופה וקידושין ולשושבינים שאינם קרובים לחתן ולכלה, וכן לקרובים [אב ואם של החתן או של הכלה או אחיהם ואחיותיהם] להשתתף בשמחת קרוביהם "אפילו תוך שלושים, רק לאחר שבעה מיד".

- ד -

השתתפות אבל בסעודת נישואי קרוביו
הנה כי כן, גם לאחר שנוכחנו לראות כי מותר לאבלים להשתתף בשמחת קרוביהם אפילו בתוך השלושים, דנו הפוסקים האם מותר גם להשתתף בסעודת הנישואין.

לעיל [אות ב] הבאנו את דברי הרמ"א שהתיר לאבל "להכניס חתן כדרך ארצנו ששני אנשים מכניסין החתן תחת החופה, ובלבד שיהא אחר שלושים" [ולפי המבואר לעיל, התירו של הרמ"א להיות "שושבין" רק לאחר השלושים, הוא מכיון שהשושבין אינו נמנה על קרובי החתן או הכלה, שהרי קרובי החתן והכלה מותרים להשתתף בשמחת נישואי קרוביהם גם בתוך השלושים].

על דברי הרמ"א, הביא הט"ז (סי' שצא סע' ד) את דברי הב"ח שכתב: "ונראה דכל שכן שיש להתיר לאבל על שאר קרוביו תוך שלושים להכניס החתן, דטפי יש להתיר תוך שלושים על שאר קרוביו מתוך י"ב חודש על אביו ואמו". וכתב הט"ז על

דברי הב"ח: "ונ"ל דלא התיירו אלא להכניס החתן תחת החופה, אבל לא להיכנס לאכול על סעודת החתונה. דהא אפילו במשיא יתום ויתומה לא התיירו לאכול בסעודה אם לא בדרך שאם לא יהיה שם יתבטל המעשה, והא ודאי דמשיא יתומה הוה כמו אביה וטפי הוה מסתבר להתייר מאותו שמכניס החתן תחת החופה, כנ"ל, שלא כקצת שנוהגים להקל בזה".

בבאר היטב כתב על דברי הט"ז: "ויש נוהגים להיות מן המשמשים על הסעודה ולאכול אחר כך עם המשמשים אחר גמר הסעודה, וזה אין למחות בידם. אבל להסב על השלחן כשאר בעלי הסעודה ראוי למחות". וכעין זה הביא בחידושי

★ ★ ★

רעק"א מדברי הגהות בית לחם יהודה על גליון השו"ע: "דהמנהג בפולין שהשושבין הולכין גם לאכול אלא שבתחילה משמשים קצת". והפתחי תשובה (סימן שצא ס"ק ז) הביא בשם הפנים מאירות (ח"ג סימן לו) "דאותם הנוהגים להקל לאכול שם יש להם על מה שיסמוכו".

מב"ל מקום, דברי הט"ז והחולקים עליו האם אבל רשאי להשתתף בסעודת שמחת קרוביו בתוך השלושים נאמרו בנדון אבלות על שאר קרוביו, ולא בנדון אבלות על אביו ואמו תוך שלושים, שהיא חמורה יותר. וצ"ע האם גם באבלות על אביו ואמו בתוך השלושים התיירו לאבל להימצא בסעודה בתפקיד של "שמש".

ההלכות וחילוקי הדינים בזה, נביא את דבריו.

הימוד להיתר הוא דברי גליון מהרש"א (סימן שצב סע' ג; הובא לעיל אות ג) שכתב: "רשאי האב ליכנס לחופת בתו ובלבד שלא יאכל בסעודת החתן". ודברי הגליון מהרש"א (סימן שצא סע' ב) שהביא דברי הראנ"ח בתשובת מים עמוקים, וז"ל: "ועובדא בא לפני שהיתה אמו של החתן אבלה, והבן לא רצה לישא אם לא תהיה האם שושבינות ועל הנישואין מפני איזה טעם שנתן לדבריו, והתירתי מפני שלא קיים עוד מצות פרו ורבו, ועי' סי' שצב סע' ב. ועי' כנסת הגדולה על הטור סוף סימן שצב, דהיכא שמותר לו לכנוס משום

אמנם, בתוך ימי השבעה לכאורה עדיין לא מצאנו כל היתר להשתתפות אבל בשמחות, וזאת מפאת ההלכה המפורשת בשו"ע (יו"ד סימן שצג סע' ב) ש"אָבֵל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו, אפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה".

- ה -

השתתפות אבל בשמחת קרוביו בתוך ימי השבעה

רבי משה פיינשטיין התייר להורים להשתתף בחופת ילדיהם גם בימי השבעה, כמבואר בדבריו בכמה מקומות בשו"ת אגרות משה. וכדי לברר את פרטי

הפסד, יכול האב לכנוס לחופת בתו אע"פ שהיא נערה, ובלבד שלא יאכל שם".

אף שדברי הגליון מהרש"א נאמרו בנדון חופה לאחר השלושים נכמבואר לעיל

אות ג], לדעת האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קסט) שייך טעם ההיתר גם בתוך השבעה, וז"ל: "הנה בדבר אבי הכלה או אבי החתן שהיה אבל תוך שבעה ששמעו ממני שהאב מותר לילך לחופת בתו ולחופת בנו, אשר כתב ידידי שיש שתמהים על זה ורוצה לידע המקור. הנה הוא מכנסת הגדולה הובא בגליון מהרש"א (יו"ד בסימן שצא ובסימן שצב) שכתב דיכול האב ליכנס לחופת בתו, וכוונתו כשהאב הוא האבל מותר ליכנס לחופת בתו. ובסימן שצ"א שכתב דהיא שמוותר לו לכנוס משום הפסד, איירי ששניהם אבלים משום דמתה האם שהכלה ואביה הם אבלים שהיתר הנישואין הוא משום הפסד, ופשוט שהוא הדין שמוותר לכנוס לחופת בנו. והטעם פשוט דצער גדול כזה שלא להיות על חופת בתו ובנו שעדיף הוא מהפסד ממון, דהרי חזינן שהרבה הוצאות מוציא האב לבא על חופת בתו ובנו, אין לך דבר האבד גדול מזה, שמוותר אף בתוך שבעה".

מבואר בדבריו כי טעם ההיתר להשתתפות הורים בנישואי בניהם הוא משום שהצער הגדול שיש לחתן ולכלה ולהורים כאשר ההורים אינם משתתפים בשמחת החתונה "עדיף מהפסד ממון", ומותר כדין מלאכה בדבר האבד שמוותר לאבל לעשותה אפילו בתוך שבעה, כמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' שפ סע' ה) "ויש

אומרים דאם לא יוכל לעשות על ידי אחרים והוא דבר האבד מותר לעשות האבל בעצמו, ולאחר שלשה ימים הראשונים יש להקל ואפילו תוך ג' והוא הפסד מרובה".

רבי משה חזר על דבריו ביתר ביאור בתשובה נוספת (אגרות משה או"ח ח"ד סימן מ אות טז) וז"ל: "בדבר אבי החתן שהוא אבל ששמע כתר"ה שהוריתי שמותר ללכת לחתונת בנו, הנה מפורש זה בגליון מהרש"א סימן שצ"ב סק"ג דרשאי האב לכנוס לחופת בתו, ופשוט שהוא הדין לבנו. והטעם פשוט דלהאב ולאם הוא להיות על חתונת בנם ובתם שזה למעשה כמה אלפים, שהרי לבד שרובא דרובא פעמים עושה האב כל החתונה לבת, וכן אם נזדמן עושה כל החתונה לבנו שהוא עולה הרבה. הרי עצם להיות על החתונה הרי נוסעים מכאן לארץ ישראל ואיפכא אף אנשים שלא אמיד, וגם אינשי שאין מרויחין אלא בצמצום לפי מה שצריכים וצריכים ללוות מאחרים, שמזה חזינן שהוא שזה להם הוצאות גדולות האלו שעולין לאלפים, וברור שאף אם היו ההוצאות יותר גדולים נמי היו נוסעים. וסך כזה אף לעשיר נחשב הפסד מרובה שהיו מתירין לו לעשות מלאכה אף בעצמו כשאי אפשר לו על ידי אחרים אף בתוך ג' ימים הראשונים כדפסק הרמ"א (יו"ד סימן שפ סע' ה). ואף שבמלאכה צריך לעשות בצנעא כדאיתא בש"ך (שם ס"ק ה) הוא מחמת שלא ידוע לעלמא שהוא דבר האבד לו, ואף שידוע שהוא דבר האבד לא ידוע שאי אפשר לו לעשות זה ע"י אחרים, אבל ללכת

לחתונת בנו ובתו ידוע לכו"ע צורך הגדול שיש לאב ולהאם בזה ששונה לאלפים הרבה, וגם לא נישום זה בממון כלל. שלכן הוא טעם ברור להתיר להם אף בג' ימים ראשונים".

ולאור האמור, מוסיף רבי משה (יו"ד ח"ב סימן קסט) בהמשך לדבריו הנ"ל:

"אבל אבלים האחרים כאח ואחות אין הצער גדול כל כך, ואין להתיר. וכן מש"כ ובלבד שלא יאכל שם, הוא משום שהאכילה הוא שמחה נוספת ובשביל זה ליכא להאב צער גדול כשלא יתירו לו לאכול, לכן אוסר דאין להחשיב זה כדבר האבד. וכן פשוט שגם להאם יש להתיר כשהיא אכלה על חופת בנה ובתה. והראנ"ח שהביא גליון מהרש"א בסימן שצ"א שלא התיר לה אלא כשבנה החתן לא רצה לישא אם לא תהיה האם שושבינות, אולי פליג, דהכנסת הגדולה משמע שמתיר בכל אופן אף שלא יתבטלו הנישואין משום צער האב, ולדינא יש למיזל באבלות בתר המיקל. ולהטעם שבארתי אין חילוק בין תוך שלשים לתוך שבעה, דדבר האבד מותר אף תוך שבעה".

[ולפי זה דברי מהרשד"ם [הובא לעיל אות ג] שצער הנגרם לחתן כתוצאה מאי

השתתפות אחיו בחתונתו הוא סיבה להתיר את השתתפותם בשמחה רק לאחר השלושים, אינם סותרים את דברי האגרות משה, שהרי אכן ההיתר להשתתף בשמחת נישואין בתוך השבעה הוא רק בצער גדול, כשהאב או האם אינם משתתפים בשמחה "אבל אבלים האחרים כאח ואחות אין

הצער גדול כל כך ואין להתיר" בתוך השבעה, אלא רק בתוך השלושים].

- י -

פרטים נוספים בדין השתתפות הורים אבלים בשמחת נישואי ילדיהם בתוך ימי השבעה

האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קעא) הוסיף פרטים בדין השתתפות אב בחתונת בנו בתוך השבעה, ולאחר שהביא את דברי הגליון מהרש"א הנ"ל, כתב: "ולכן מותר להוליך את בתו לחופה, וגם המנגנים בכלי שיר יוכלו לנגן, דהחתן והכלה אין צריכים למעט שמחתם שהיא מצוה בכל עניני שמחה להיות בנישואין, וגם לא נתווסף לאב שמחה במה שינגנו יותר מעצם החתונה, שרק מזה שמח האב".

עוד כתב שם בענין השתתפות האב בסעודת הנישואין: "בדבר האכילה שאיתא שם בגליון מהרש"א ובלבד שלא יאכל, נראה שהכוונה לאכול בתור אורח קרוא לסעודה אבל אכילה כדרך שאוכלים המשרתים לא שייך לאסור, דאין זה אכילה דשמחה. ולכן טוב שיאכל שלא במקום קבוע, אלא איזה מין במקום זה ואיזה מין במקום אחר, שיהא ניכר שהיא רק אכילה בעלמא. דכל הטעם שלא יאכל אינו משום דהאכילה בעצמה היא השמחה, דהא אדרבה חזינן שמצד האכילה היה לן להתיר דבסעודת מצוה מותר כשהיא מצוה דלית בה שמחה כדאיתא ברמ"א, אלא שהיא מצד השמחה דנישואין שמושך

איסור אף להאכילה, וכיון שמותר להיות שם מצד הנישואין, ממילא איזה איסור שייך באכילה. אלא על כרחך צ"ל שהוא להיכר שלא ישכח שהוא אבל, ועל כן הוא רק באכילה כדרך הקרואים ולא באכילה בעלמא כדרך המשרתים".

וסיים רבי משה: "ובמקום שהדרך שהאב יושב אצל החתן, רשאי לישב שם אף כשאומרים שהשמחה במעונו, אבל טוב שהוא לא יהיה המברך אלא מהעונים".

וחזר רבי משה על דבריו (יו"ד ח"ב סימן קסט) בהמשך לדבריו המובאים לעיל: "ומש"כ גליון מהרש"א ובלבד שלא יאכל בסעודת החתן, הא פשוט שאין הכוונה שאסור לו ליהנות מהסעודה, דאיזה טעם יש בזה. אלא פשוט שהכוונה הוא שלא יאכל בהסעודה באופן כבוד וגדולה כדרך העלמא שיושבין הורי החתן והכלה בראש ושם נותנין להם לאכול, אלא יאכלו כשאר אינשי הנמצאים על החתונה. ואולי טוב להחמיר שלא יהיה להם מקום קבוע לאכילתם, אלא איזה מאכל יאכלו על שלחן זה ומאכל אחר יאכלו על שלחן אחר, והעיקר שלא יהיה זה בדרך כבוד וגדולה, והוא ברור שכן צריך להורות".

אמנם דברי רבי משה אינם מוסכמים, וכפי שתמה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' שדמ) על דברי רבי משה: "ונוראות נפלאות על דבריו, כי המעיין יראה שכל דברי הגליון מהרש"א [לעיל אות ג] באו על דברי הרמ"א בשם הראב"ד שעל כל פנים מיירי דוקא לאחר שבעה. ולפי זה אין לו שום מקור כלל

להתיר בתוך שבעה. ולא הותר כלל לאבל בתוך שבעה להיכנס לחופת בנו או בתו משום דבר האבד". וסיים הגר"ע יוסף: "וכן הוריתי להחמיר הלכה למעשה, רק התרתי לאבי החתן שיעמוד בחוץ וישמע הברכות ויחזור לביתו". ומבואר כי לדעת הגר"ע יוסף אין היתר לאבל להשתתף בחתונת בנו או בתו, ואף לא בחופה בלבד. אלא שרשאי לצאת מביתו ולעמוד בקרבת מקום לשמוע את הברכות, ותו לא.

גם הגר"ש אלישיב (צינוני הלכה, אבילות עמ' תיג) לא הסכים לדברי רבי משה, והתיר להורים "להשתתף בחופה בלבד, לא בסעודה. כי כך כתבו האחרונים שמותר להורים להשתתף בחופת בנם בתוך שבעה. ולומדים זאת מ"משיא יתום ויתומה לשם שמים, מותר ליכנס שם" (יו"ד סי' שצא סע' א). אמר הגר"ש: "אף שלדעתי יש לחלק בין שמחה של אחרים לשמחה שלהם, איך אפשר להשתתף, הרי הם מלאים בשמחה, אך האחרונים מתירים". ובנוסף, הגר"ש התנה את ההיתר בכך ש"עליו לבוא לחופה כפי שנראה אבל, בחליצת הנעל ובכגד קרוע. אך אפשר ללבוש מעליו בגד שאינו חייב בקריעה". וכששאלוהו מדברי האגרות משה, השיב: "האגרות משה התיר לאבא בתוך השבעה אף להשתתף בסעודה. אך לדעתי אסור לאבא להיכנס לאולם לאחר החופה כלל וכלל. להשתתף בחתונה בתוך שבעה, איך יתכן, רק לעמוד בחופה מותר". ולשאלה האם יש חילוק בזה בין שלושת הימים ראשונים לשאר ימי האבלות, ענה ש"אין נפקא מינה", וכן השיב שאין הבדל בין אב לאם בזה.

- ז -

השתתפות אבל בחתונת צאצאיו -
למרות האיסור לאבל לצאת מפתח
ביתו

בדברי הפוסקים נתברר מדוע אין להורים להימנע מהשתתפות בחופת או שמחת נישואי בניהם בתוך השבעה מדין איסור אבל בשמחה. אולם גם אם מצד עצם ההשתתפות בשמחה, מותר להורים להימצא בחופת נישואי ביניהם או בקירבת מקום, אך עדיין לא נתברר מדוע אין לחשוש לאיסור שיש לאבל לצאת מפתח ביתו בתוך השבעה. ואכן כשנשאל על כך הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה אבילות עמ' תיב), השיב: "מותר לצאת לצורך חופת בנו", ולא פירש מדוע, וצ"ע.

תשובה לשאלה זו כתב רבי משה שמואל שפירא, ראש ישיבת באר יעקב (קובץ תורני צהר, חלק ז עמ' קלז) בהתירו לאבל להשתתף בחתונת צאצאיו: "ומשום איסורא דיציאה מפתח ביתו, הנה בסימן שצ"ג סע' ב איתא, דאבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות מילה. ובבאר הגולה הובאה תשובת הרא"ש דאבל חייב בכל מצות שבגופו, אבל לא במצות גמ"ח לילך לחופה. הנה ע"כ נמי כוונתו רק למצות גמ"ח בעלמא, אבל למצוה גמורה אף שאינה מצוה שבגופו, חייב [לצאת]. והרי הרמ"א (ס"ו שצג סע' ג) התיר למוהל לצאת כדי למול אף באיכא מוהל אחר, והתם הרי אינו חיוב ידיה שבגופו, וכהגמרא בפסחים (י, ב) לא

סגיא דלאו איהו מהיל. ואם כן גם מצות חופה דבנו ובני בניו, דהוי מצוה גמורה ידיה, גם כן מותר לצאת".

נימוק נוסף להתיר לאבל לצאת מפתח ביתו להשתתף בשמחת צאצאיו הביא הגרמ"ש, מדברי הרמ"א (סע' שצג סע' ב) "והא דאסור [לאבל] לצאת חוץ לביתו, היינו דוקא לטייל או למשא ומתן וכדומה, אבל אם שלח מושל אחריו, או שצריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה כגון דבר האבד, מותר לו לצאת". ולפי זה כתב הגרמ"ש: "ואין לך דבר האבד גדול מזה להחסיר שמחת בנו או בתו".

הגרמ"ש הגדיל להתיר לאבל להשתתף בימי השבעה גם בשמחת נישואי נכדיו, בהסתמך על מה שכתב בערוך השולחן (יו"ד סימן שצא סעיף י) וז"ל: "והמנהג שלא לאכול בשום סעודה, כלומר לא של רשות ולא של מצוה, לחוש לשני הדעות. לדעת הראב"ד, דהאיסור הוא על מצוה, ולדעת הסמ"ג שהבאנו דעיקר האיסור הוא על רשות. ונהגו על שאר קרובים לאסור כל שלושים, ועל אביו ואמו י"ב חודש. אבל בסעודת יתום ויתומה גם לפי המנהג מותר. והנה ביארנו כל הדיעות בזה, ונלע"ד במקום ההכרח יש לסמוך על דיעות המקילות דהלכה כדברי המיקל באבל, ובשמחת בניו ונכדיו וודאי מותר".

על פי כל האמור הסיק רבי משה שמואל שפירא: "להתיר לאבל לצאת בתוך

שבעה מביתו ולעמוד חוץ ממקום החופה חתן וכלה בכלי זמר ואין רוקדים ומטפחין בשעת החופה, ובתנאי שאין שם מזמוטי שם, ושירה בפה מותר".

לסיכום: בספר נטעי גבריאלי (הלכות אבלות עמ' קלח) פסק להלכה כדברי האגרות משה, וסיכם את הדברים: "אב או אם כשהם אבלים תוך שבעה, רשאים להשתתף בסעודת נישואין של בניהם אף שמנגנים שם בכלי שיר, מפני שצער גדול הוא לחתן ולכלה כשהוריהם אינם משתתפים בשמחתם, ובלבד שלא יאכלו שם, וכן לא ישתתפו בריקודים, אפילו של מצוה טאנץ. וכל שכן שלא ישמעו דברי בדחנות, ולא יראו מיני שחוק וכדומה, ואסורים ברחיצה ותספורת לכבוד השמחה" ובהערות שם הסתפק האם אשה מותרת להתקשט לכבוד שמחת החתן והכלה.

עם זאת יש להעיר, כי בדברי רבי משה התיר להורים גם **אכילה** בסעודת הנישואין באופן שאינה "בדרך כבוד וגדולה", והיינו שאוכלים **שלא במקום קבוע**, ואילו בנטעי גבריאלי משמע שהחמיר שלא יאכלו כלל.

ואילו הגרי"ש אלישיב אסר להורים **להשתתף בסעודת החתונה**, אך התיר להשתתף **בחופה**. והגר"ע יוסף החמיר שאף בחופה אין להשתתף, והתיר לצאת לקירבת מקום החופה **לשמוע את הברכות**.

ובנדון השתתפות הסבים בחתונת נכדיהם בתוך שבעה, כתב הנטעי גבריאלי (במדור השו"ת בסוף ספרו, עמ' תשטז) וז"ל: "ולגבי זקניו וזקנותיו, יש לעיין אם מותרים להשתתף, משום דבערוך השלחן (סי' שצא סע' י) באבלות תוך שלושים כתב דיש להסבים אותו הדין כאב ואם עצמם, ומותרים, עי"ש. אם כן גם כאן מותרים. או שיש לומר שאסורים מפני שבאבלות תוך שבעה חמור, ובפרט שאין כל כך צער כשלא משתתפים בנישואין, מפני שפעמים רבות בסבים אינם משתתפים בשמחת נישואין של נכדם מסיבות שונות. ונראה להכריע שאם החופה היא ברחוב ואין שם כלי שיר, מותר להסבים להשתתף בהחופה בבגדי שבת כראוי, וכן דעת כמה גדולי הוראה".

והגרי"ש אלישיב, לשיטתו שהתיר להורים להשתתף רק בחופה, נקט להתיר גם לסבא ולסבתא להשתתף רק בחופת נכדיהם ולא בסעודת החתונה, כמובא בשמו בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תטו) ולהלן סימן כ נתבארו הדברים בהרחבה בשיעור בענין השתתפות הסבא הסבתא בשמחת נכדיהם.

פרק ב: דין 'מקצת הלילה ככולו' ביום האחרון של ימי השבעה

בספר נטעי גבריאלי (הלכות אבלות עמ' קלח) כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "וכשחל בליל שבעה יש להקל באכילה". ובהערות שם כתב את הנימוק לכך: "דלצורך גדול יש לסמוך על השיטות דמקצת הלילה ככולו".

מבואר בדבריו שבלייל היום האחרון של ימי השבעה יש סיבה נוספת להקל בדיני אבלות – מדין 'מקצת הלילה ככולו'. ויש לברר הלכה זו, והמסתעף ממנה לפרטים רבים בדיני האבלות בלייל היום האחרון של השבעה.

- ח -

בשמועה רחוקה שאינו נוהגת אלא יום אחד, אם שמע בלילה חשיב ככל היום. ורבנו תם התיר בשעת הדחק לרחוץ בליל שביעי".

להלכה פסק בשו"ע כדעת המהר"ם מרוטנבורג: "כיון שעמדו המנחמים ביום השביעי מותר בכל הדברים שאסור בהם תוך שבעה דמקצת היום ככולו... שמע שמועה רחוקה בלילה, כיון דסגי בשעה אחת סלקא אפילו בלילה".

בהסבר ההלכה שאין אומרים 'מקצת הלילה ככולו' באבלות, הביא הבית יוסף את דברי הרא"ש (מועד קטן פרק ג סימן ל) "משום שבלילה לא מוכחא מילתא שנהג אבלות, שהרי דרך בני אדם לחלוץ מנעליהם בלילה, ולא ניכר שנהג אז אבלות". וכעין זה מבואר בדברי ערוך השלחן (סימן שצה סע' ב) שבשבעה לא אומרים מקצת הלילה ככולו כי "בשבעה אי אפשר להיות כן, דבעינן שיעמדו המנחמים מאצלו, וכמש"כ בסימן שע"ה, והמנחמים באים ביום ולא בלילה".

כתב הטור (יו"ד סימן שצה סע' א) וז"ל: "כיון שעומדים המנחמים מאצלו ביום השביעי, מותר ברחיצה, דמקצת היום ככולו". כלומר, אם האבל יושב שבעה ביום השביעי שעה קלה, הרי ש'מקצת היום ככולו', והיינו ששעה קלה זו נחשבת כאילו ישב שבעה כל היום השביעי, וממילא סיים את ימי השבעה ומותר בכל הדברים שאכל אסור בהם בימי השבעה.

ובנדון 'מקצת הלילה ככולו' – האם ישיבת שבעה שעה קלה בליל היום השביעי של האבלות, נחשבת כאילו ישב שבעה כל היום השביעי [וממילא סיים את ימי השבעה כבר בלילה], מביא הטור מחלוקת בין רבותינו הראשונים: "ויש אומרים דהוא הדין נמי מקצת הלילה חשיב ככל היום [דעת הרמב"ן בספרו תורת האדם, עמ' רטו]. והר"מ מרוטנבורק כתב דגבי שבעה כיון שצריך ספירת שבעה לא חשבינן מקצת לילה ככל היום, אבל

דעת הרדב"ז להקל בחלק מדיני אבלות בליל היום השביעי מדין 'מקצת הלילה ככולו'

כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ג סימן תתקפט) וז"ל: "שאלת ממני איך אני פוסק בענין מקצת היום ככולו, אי בעינן דווקא מקצת היום ולא מקצת הלילה כדעת רבינו מאיר [המהר"ם מרוטנבורג], או אפילו מקצת הלילה, כדעת הרמב"ן ז"ל". תשובה. בתוספות ריב"א מסתפק בדבר, ורשב"ם כתב דמקצת היום דווקא וטעמא לא ידענא, ורבנו תם ז"ל התיר לרחוץ מיד בלילה בשעת הדחק. הרי אתה רואה כי הלכה זו מרופפת בידם, ולפיכך אני אומר כי לענין תלמוד תורה ותשמיש המטה דאית בהו מצוה, מקצת הלילה ככל היום... אבל ברחיצה וסיכה ושאר הדברים דלית בהו מצוה אית לן למפסק כדברי המחמירים דבעי מקצת היום דוקא ולא מקצת הלילה".

מבואר בדברי הרדב"ז שבדברים שהם מצוה, שבגלל האבלות אין מקיימים אותה – כתלמוד תורה ותשמיש המטה, אזי בליל היום השביעי יש לסמוך על השיטות שמקצת הלילה ככולו, כדי שניתן יהיה לסיים את האבלות כבר בלילה ולקיים את המצוות. מה שאין כן שאר דיני אבלות, אין להקל לסיים את האבלות בלילה מדין 'מקצת הלילה ככולו'.

בישדי חמד (מערכת אבלות אות כה) הביא את דברי הפוסקים שנחלקו על הרדב"ז, ובהם החיד"א שכתב בשו"ר ברכה (יו"ד סימן שצה) "וכבר פשוט המנהג דבשום דבר לא אמרינן מקצת לילה ככולה", אך סיים השדי חמד: "ובכל זאת דעתי העניה נוטה דיש להקל לעת הצורך ושעת הדחק משום מצות פריה ורביה והכל לפי מה שהוא אדם ויהיו מעשיו לשם שמים".

וכן יש ללמוד ממשמעות לשון השולחן ערוך (יו"ד ס"י שצה סע' א) "כיון שעמדו מנחמים מאצל האבל ביום שביעי, מותר בכל דברים שאסור בהם תוך שבעה, דמקצת היום ככולו, לא שנא מקצת יום שביעי לא שנא מקצת יום שלשים, כיון שהנץ החמה ביום שלשים, בטלו ממנו גזרת שלשים". הרי שדווקא אחר הנץ החמה אמרינן מקצת היום ככולו, אך לא קודם לכן.

דברי הפוסקים הנ"ל הובאו בספר פני ברוך (סימן כד סע' ו) שכתב: "יש אומרים דלצורך גדול אמרינן גם גבי ליל יום השביעי מקצת היום ככולו, וראה הערה". ובהערה הביא את דברי החכמת אדם (קונטרס מצבת משה, סע' ו) שהסתמך למעשה על שיטת הרדב"ז להתיר לאשה אבלה לטבול ולשמש בליל היום השביעי של ימי השבעה כשבעלה הוצרך לנסוע למרחקים. וסיים הפני ברוך, שגם מביאור הגר"א (ס"י שצה סע' א) משמע שהקל בשעת הדחק כדעת הפוסקים 'מקצת הלילה ככולו'.

**דעת הרדב"ז כסניף להקל בהשתתפות
אבלים בשמחת נישואי צאצאיהם בליל
היום השביעי של ימי האבלות**

עתה מבוארים דברי הנטעי גבריאל הנ"ל
במה שכתב, שכאשר חלה שמחת
הנישואין בליל היום האחרון של השבעה
יש להקל לאבל להשתתף גם בסעודה כי
"לצורך גדול יש לסמוך על השיטות
דמקצת הלילה ככולו".

והוסף הנטעי גבריאל (במדור השו"ת בסוף
ספרו, עמ' תשטז) לבאר את הנימוקים
לדבריו, בהביאו את הפוסקים שהסתמכו על
הכרעת הרדב"ז כדעת הרמב"ן ש'מקצת
הלילה ככולו' בשעת הדחק [ביאור הגר"א,
חכמת אדם, שדי חמד] וסיים: "ואם כן
בנדון דידן להשתתף בחתונת בנו או בתו
דאין לך שעת הדחק גדול מזה, יש לסמוך
על הפוסקים ד'מקצת הלילה ככולו'.
ושמעתי שהגה"ק רבי שלום משאטץ
מלונדון זצ"ל בישבו שבעה על אחד מבניו
רח"ל, אמר תיכף בליל השביעי שאין לו
כוח לישב יותר, והתחיל מיד ללמוד
שיעורין כסדרן".

וכדבריו מבואר בשו"ת שבט הלוי (חלק ה
סימן קעה) שכתב: "נשאלתי בענין
אב שהוא אבל בר מינן תוך שבעה, ובנו
מתחתן תוך שבעה, אם ללכת לחופה,
שבזה אנחנו מחמירים על פי פשוטות
השו"ע (סי' שצג סע' ב) דאינו יוצא לשמוע

חופה. ומה שכתב הרמ"א שם דיוצא בלילה
לצורך, היינו לצורך ממש, כהפסד ממון
וכיוצא בזה. מיהו נשאלתי בעובדא שהיה
חופת בנו בליל שביעי של אבלות, ואיכא
תרתי: חדא, יציאה בלילה, ולפעמים נקרא
חופת בנו לצורך. וגם איכא לצרף דעת
הרדב"ז דלמקצת דברים מקצת הלילה
ככולו. ואף על גב שכתבו האחרונים
דלמעשה לא קיימא לן כלל כהרדב"ז בזה,
אלא כסתימת השו"ע (סי' שצג) דלכל הדברים
מקצת הלילה לא נחשב ככולו, מכל מקום
בנדון דידן דביסוד הדברים אין ביטול
האבלות בזה, יש מקום להקל על פי הנ"ל
כפי הצורך הנדון".

דרי לנו שגם לדעת הרב ואזנר יש לצרף
את דעת הרדב"ז לסמוך על שיטת
הרמב"ן ש'מקצת הלילה ככולו' בשעת
הדחק, כסניף להקל בהשתתפות אבלים
בשמחת נישואי צאצאיהם בליל היום
השביעי של ימי האבלות.

ויש להוסיף כי יתכן שאף לדעת המהר"ם
מרוטנבורג שאין אומרים 'מקצת
הלילה ככולו, בזמנינו גם הוא יודה
שהמציאות השתנתה. שהרי כפי שהבאנו
לעיל, הסיבה שאין אומרים 'מקצת הלילה
ככולו' היא כי "המנחמים באים ביום ולא
בלילה" ולא ניכר שנוהג אז באבלות -
ובזמנינו המציאות היא שבאים מנחמים גם
בלילה. ואם כן, יוצא איפוא, שנוכל לצרף
שיקול זה לקולות נוספות ולומר 'מקצת
הלילה ככולו' לכולי עלמא.

אך הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה אבילות עמ' תיד) החמיר גם בזה, שכן לשאלה "האם מותר [לאשה שחל ליל שבת שבע ברכות של בתה הכלה בליל יום השביעי

לאבלותה] להשתתף בסעודה בליל שבת, ולסמוך על הסוברים מקצת היום ככולו כבר מהלילה", השיב: "בלילה זה עדיין ממש שבעה".

פרק ג: גדר שבעת ימי האבלות המתחילים לאחר חול המועד

כאמור בפתיחת השיעור, התחלנו בבירור דיני השתתפות אבל בשמחת נישואי בנו, בעקבות פטירת אביו של ידידי הר"ר ברוך פרץ (ברני) ויזל, ושאלת השתתפותו של ברני בשמחת נישואי בנו שהיתה בליל היום השביעי של ימי השבעה.

ונראה כי בשאלה זו היה סניף נוסף להקל להשתתף בשמחה, מכיון שהפטירה היתה בחול המועד, והשבעה החלה רק לאחר החג, וכפי שיבואר.

- יא -

בשו"ע (או"ח סימן תקמח סע' א-ב; יו"ד סימן שצט סע' ב) נפסק: "הקובר את מתו בתוך הרגל, לא חל עליו אבלות ברגל, אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ונוהג בהם אבלות. במקומות שעושים שני ימים טובים, מונה השבעה מיום טוב שני האחרון אף על פי שאינו נוהג בו אבלות, הואיל ומדבריהם הוא, עולה לו מן המנין, ומונה מאחוריו ששה ימים בלבד".

ויש לחקור בגדר ימי האבלות שלאחר הרגל, האם דינם ככל שבעת ימי האבלות, אלא שבמקום שיתחילו מיד לאחר הקבורה, כאשר הפטירה היתה ברגל האבלות נדחית לאחר הרגל. או שנאמר שמכיון ואין שבעת ימי האבלות מתחילים מיד לאחר הקבורה, הרי שגדרם לאחר הרגל הוא בתורת "תשלומין"

לימי האבלות שהיה צריך לנהוג בשעת הרגל, ולפיכך יתכן שנוכל לפתוח פתח להקל בימי השבעה בכמה מדיני אבלות, מאחר וסוף סוף לא ראי ימי השבעה שלאחר הרגל כראי ימי השבעה שלאחר הפטירה.

ויש להוכיח ששונה גדרם של שבעת ימי האבלות שאחר הרגל, מכל גדר ימי האבלות, מההלכה שאבל אסור במלאכה כל שבעת הימים, וכתב השו"ע (סי' שצט סע' ב) וז"ל: "לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ולכשיכלו שבעה למיתת המת אע"פ שעדיין לא כלו שבעת ימי האבלות, מלאכתו נעשית על ידי אחרים בבתיים, ועבדיו עושין לו בצינעא בתוך ביתו". ובחכמת אדם (שער השמחה, הלכות אבלות, כלל קסט סוף סע' ב) הביא מדברי האליה רבה (סימן תקמח ס"ק 1) שכתב: "שותף של אבל שמת לו מת

בחול המועד ראשון, מותר לעסוק בחנות מיד לאחר יום טוב".

כלומר, גדר של "תשלומין" למה שהיה צריך לשבת ברגל מיד לאחר הפטירה.

ומפורש איפוא כי בכמה מפרטי דיני איסור אבל במלאכה, מתחיל מנין שבעת ימי האבלות מהפטירה, דהיינו מזמן הרגל עצמו. ומוכח מזה, שגדר שבעת ימי האבלות הנוהגים לאחר הרגל הם רק בגדר "תשלומין" לימי האבלות שבתוך הרגל, ואינם כגדרם הרגל של שבעת ימי האבלות.

ניתן גם להסביר את הסיבה שגדר שבעת ימי אבלות שאינם סמוכים לפטירה פחות בחומרתו משבעה הסמוכה לפטירה, על פי ההלכה הידועה ש"אבלות יום ראשון דאורייתא" (הדעה הראשונה המובאת בשו"ע יו"ד סימן שצח ס' א), והיינו שאם המיתה והקבורה היו ביום אחד, חיוב האבלות הוא מהתורה, אך אם המיתה היתה ביום אחד והקבורה ביום אחר, חיוב האבלות הוא רק מדרבנן. ומתבאר שכאשר האבלות מתרחקת מיום המיתה, תוקפה וחיובה נחלש. ונלמד מכך, שימי שבעה המתחילים לאחר הרגל, במרחק ניכר מהפטירה, על אחת כמה וכמה, שחומרתם פחותה מעיקר דין שבעת ימי האבלות.

ויש לכך קצת סיוע מלשון השו"ע "הקובר את מתו בתוך הרגל, לא חל עליו אבלות ברגל, אלא לאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ונוהג בהם אבלות". משמע שרק "מונה" את שבעת ימי האבלות, והיינו שאין כאן חלות של ימי השבעה כבכל אבלות, אלא רק "מנין" של ימי השבעה,

לסיכום: מאחר ונתברר שגדר שבעת ימי האבלות הנוהגים לאחר הרגל פחות בחומרתו מגדרם הרגל של שבעת ימי האבלות, נראה לומר, שבגדרן המעשה שהיה – השתתפות אב בחופת בנו בליל היום השביעי של ימי האבלות המתחילים לאחר הרגל, ודאי שניתן היה להסתמך על דעת הרדב"ז ש'מקצת הלילה ככולו', וממילא האבלות הסתיימה, והאב האבל יוכל לשמוח בחתונת בנו.

ומעתה גם לדעת המחמירים לא להסתמך על הרדב"ז ש'מקצת הלילה ככולו' בשום פנים ואופן, יש לומר שידורו בגדרן דין, שהאבלות התחילה לאחר הרגל, ולכן היא פחותה בחומרתה מכל 'שבעה', ובכאן גוונא שפיר מהווה דעת הרדב"ז סניף להקל בהשתתפות האב בחופת בנו.

ואם כנים הדברים, הרי שאם בהשתתפות אב בחתונת בנו בליל היום השביעי של האבלות, פסק האגרות משה שאין לו להסב בסעודה כרגיל, ובנטעי גבריאל הוסיף שאין ליטול חלק בריקודים – יתכן שבגדרן שהאבלות התחילה לאחר הרגל, נוכל להקל גם בדברים אלו מכיון שחומרת ימי האבלות שהתחילה לאחר הרגל פחותה מכל 'שבעה'.

בפיו חלק זה של השיעור, אצרף את פסקי ההלכה של רבי שמואל וואזנר, גאב"ד זכרון ברכ ומחבר שו"ת שבט הלוי, ורבי גבריאל ציננער, מחבר הספרים נטעי גבריאל, אליהם הופנתה השאלה שעסקנו בה בשיעור זה:

בס"ד אור ליום כ"א מרחשון תשס"ט

ע"ד השאלה באחד שנפטר קרובו בחוהמ"ס, והשבעה נדחה לאחר יו"ט, ובלילה האחרון חל חתונת בנו, דבכהאי גוונא מקלים לצאת להשתתף בהחתונה כדי לשמח את החתן ולא לגרום לו צער, כפי המפורסם בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, וז"ל בשבט הלוי מיקל בכהאי גוונא שהחתונה חל בלילה האחרון, דבכהאי גוונא יש לצרף שיטת המקילים דבלילה כבר אמרנו דמקצת היום ככולו, אלא דבכהאי גוונא שקרובו נפטר ביו"ט צידדו להקל עוד יותר להתירו להתרחץ לכבוד החתונה כיון שכל האבלות נדחה, ובכהאי גוונא האבלות קל יותר.

והשיב ע"ז מרן הגר"ש וואזנר (שליט"א) דאמנם נכון שהאבלות קולא מעט יותר כיון שנדחה, אבל מכל מקום להלכה אין להקל להתירו להתרחץ או שום דבר יותר מבאבלות רגילה [את השאלה שלחתי ע"י שכני, חתנו הגדול הגאון ר' אברהם יעקב איצקוביץ שליט"א, רבה של שכונת רמת דוד בבני ברק].

ואסיים בברכת כל טוב פלה

ושנזכה להתבשר אך טוב

★ ★ ★

ב"ה, י"ט כסלו תשס"ט

לכבוד ידידי מקים עולה של תורה מו"ה צבי רייזמן שליט"א

אחדשה"ט באהבה רבה.

בהמשך לשיחה בינינו על הטלפון אודות שאלתו, שאחד נפטר בחג הסוכות ויושבים שבעה אחר סוכות, ובליל שבעה יש לו חתונה לאחד מבניו, אי רשאי להשתתף. והאריך מע"כ דבמקום צורך אמרנו מקצת לילה ככולו. ואמרתי לו עוד היתר, שבספרי נטעי גבריאל (אבלות ח"ב פרק קכ"ב ס"ק י"ט) כתבתי שדעת רוב הפוסקים דשמיני עצרת אינו נחשב כרגל בפני עצמו לבטל אבלות שבעה למי שנעשה אבל ברגל, מכל מקום דעת כמה פוסקים להקל, כדברי מהרש"ל סי' י' הובא במג"א סי' תקמ"ח סק"א בשם הש"ך, וכ"כ שו"ת נחלת שבעה (תלמיד הט"ז) סי' י"ח, שו"ת תורת נתנאל לבעל קרבן נתנאל סי' ל"ט, שו"ת זרע אמת יו"ד סי' קס"ח, שו"ת תשובה מאהבה ח"ג על יו"ד סי' שצ"ט, ישועות יעקב או"ח סי'

תקמ"ח סק"ב וערוה"ש או"ח תקמ"ח ס"א, וכ"כ הגר"ח פלאג' בספר רוח חיים או"ח סי' תקמ"ח ובספרו שו"ת חיים ביד סי' קכ"ה אות צ"ט, דיש לסמוך להקל לחשוב שמיני עצרת כשבעה ימים.

ואם כן בליל שבעה ובצירוף שיטת הפוסקים הנ"ל יש להקל דרשאי לילך לחתונה במקום צורך גדול.

וכן הוריתי פעם בזקן וחולה שמת לו מת בסוכות ורצו להעלימו ממנו מפטירת אחיו, להודיע רק אחר שלושים כדי שלא יצטרך לישב שבעה, מפני חולשה, וע"י סיבה נודע לו תוך השלושים, ואם כן יצטרך לישב שבעה, והוריתי להקל לפטור מאבלות שבעה לסמוך דשמיני עצרת נחשב כשבעה, וכ"כ החכ"א כלל קס"ט ס"ב להקל במקום מצטער.

וכ"כ בערוך השלחן סי' תקמ"ח ס"א שמנהג להקל. וכ"כ גשר החיים פרק כ"ג אות ב' ס"ק י"ב דבשעת הדחק יש לסמוך על המהרש"ל ודעימיה, שגם שמיני עצרת נחשב לז' ימים.

והשי"ת יעזור שזכה לשמוע בשורות טובות ישועות ונחמות,

ונזכה לאורה של חנוכה שיתגלה עם משיח צדקנו בב"א.

ידידו

גבריאל ציננער

★ ★ ★

לעומתם, ידידי רבי דוד אברהם מנדלבוים העביר את השאלה לידי הגר"נ גשטטנר, גאב"ד קרית אגודת ישראל בבני ברק, והוא השיב שאין בכוחו להתיר ללכת לחתונה בליל השביעי של האבלות, והוסיף "שהוא מילתא דתמיה לרבים להתיר כזאת, ובהלכה מצינו כיוצא בזה הלכות שאוסרים מהאי טעמא" עכ"ד.

פרק ד: שינוי מקום לצורך ניחום על ידי בני מקומו

ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, נסיים בתשובה שהשבתי, מדוע כאשר ישבתי שבעה על אבי מורי ז"ל בביתו בתל אביב, החלטתי לשוב ללוס אנג'לס לשבת בביתי ביום האחרון של השבעה, כדי לאפשר לקרובי וידידי המתגוררים שם, לקיים את מצות ניחום האבלים – ולא חששתי לאיסור המפורש בשו"ע ש"אבל שבוע הראשון אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לשמוע ברכות חופה או ברכות המילה".

- יב -

לְעֵילָא [אות ז] נתברר מדוע אין להורים להימנע מהשתתפות בשמחת נישואי בניהם בתוך השבעה מדין האיסור שיש לאבל לצאת מפתח ביתו בתוך השבעה, וזאת משום שרק למצות גמ"ח בעלמא [כגון ללכת לחופה או לשמוע ברכות מילה] אין לצאת, אבל למצוה גמורה אף שאינה מצוה שבגופו, חייב לצאת.

והנה, כתב הרמב"ם (הלכות אבל פרק יד הלכה א) וז"ל: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחרים בתורה ובמצות".

ובספר קיצור דברי סופרים על הלכות אבלות (פרק כח סעי' לב) הביא בשם ספר מעבר יבוק ש"מצוה על האבל עצמו לקבל תנחומים ולהצדיק עליו את הדין". והוסיף ביאור בשם ספר ההפלאה: "כי כשיש מצוה לברך, הרי המתברך הוא גם כן בכלל המצוה לכוין ולקבל הברכה".

לְפִיכָךְ, לאור האמור לעיל שמצאנו בדברי הפוסקים לעשות סניף להקל בדיני אבלות בליל היום השביעי של

ימי האבלות, על פי שיטת הרדב"ז שפסק כדעת הרמב"ן ש'מקצת הלילה ככולו' - יצאתי מבית האבלים מתל אביב לשוב לביתי בלום אנג'לס, כדי שקרובי וידידי שנבצר מהם להגיע לישראל יוכלו לנחם אותי, ובכך הנני מזכה אותם ואותי במצות נוחם האבלים. ולצורך מצוה ודאי ניתן להסתמך על שיטת הרדב"ז, ולהקל באיסור יציאה מפתח הבית בליל היום האחרון של ימי האבלות.

לאחר סיום עריכת השיעור, יצא לאור ספר ציוני הלכה, ובו פסקי הלכות אבלות מאת הגר"ש אלישיב, ומצאתי שנשאל (עמ' רפה) מרב קהילה שרצה שבני הקהילה יוכלו להשתתף עמו באבלו, ולכן שאל את הגר"ש: "האם מותר לנסוע לחו"ל באמצע השבעה, להמשיך לשבת שם". והגר"ש השיב: "הואיל ויש נסיעות לחו"ל בלילה, וכיון שלדבריהם יש צורך בכך, מותר". ובהערות (שם) ביארו את כוונת הגר"ש: "כלומר, יצאו מביתם בלילה, ואם אפשר לכוון שגם יגיעו למקומם בחו"ל בלילה, עדיף. אולם נראה שכל זה אינו לעיכובא, וכשלא מסתדר להם בלילה, גם כן מותר, כדאיתא ברמ"א (יו"ד סי' שצג סעי' ב) "או שצריך לילך בדרך", ותלוי עד כמה צריך". ומבואר איפוא, שגם אם אין זה ליל היום השביעי, התיר לצאת בשעות הלילה, וכל שכן בצירוף שיטות הפוסקים הללו, שיש להקל בדבר.

על דברים אלו, כתב ידידי רבי מרדכי לבהר, ראש הכולל בלום אנג'לם:

בס"ד

לכבוד ידידי

איש האשכולות, צנא מלא ספרא, עוסק באורייתא תדירא

בבחינת עושה תורתו קבע ומלאכתו עראי

מוה"ר צבי רייזמן שליט"א מח"ס רץ כצבי

אחדשוכ"ט

אודות מה שהיה לנו את העונג בשיעור שמסרת בכוללנו, בנידון חתונת ויזל-שוסטר שנפטר אביו של אבי החתן באמצע חג הסוכות, והחתונה חלה בליל השביעי שלאחר החג. ופסקו בנידון זה שיוכל לצרף שיטות הראשונים שמקצת הלילה ככולו להחשיבו כגמר השבעה, בצירוף דעת הגרמ"פ זצ"ל שאבל יכול להשתתף בחתונת בנו. וכתבת לבאר שמאחר שחתונה זו חלה לאחר ז' ימים של החג, דין חתונה זו, כדין שמועה קרובה שע"ז כתב הרא"ש בסוף מוע"ק דהוי כתשלומין ועל תשלומין יש להקל טפי, ויש להתיר מדין מקצת היום ככולו עם האבלות, אפילו לענין רחיצה. עד כאן תורף דבריך.

ברם בעיקר ההנחה כדבר פשוט שאבלות לאחר המועד חשיב כעין שמועה קרובה, וכמו שבשמועה קרובה הו"ל תשלומין כפי שכתב הרא"ש בסוף מועד קטן ה"נ באבלות לאחר המועד דקיל טפי ויש להקל לענין מקצת היום ככולו. אכן לא כן אנכי עמדי. ולענ"ד נראה דאבלות לאחר המועד, חשיבא כהמשך האבלות הקודמת. דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן במת לו מת בחג אם נוהג בו אבלות שבצינעא או לא. דעת הרמב"ם (אבל פ"י ה"ג) דאין נוהג בו אבלות כלל, אפי' בדברים שבצינעא, ודעת הרמב"ן וטור וסייעתם דדברים שבצינעא עכ"פ נוהגים, וכן נפסק להלכה בס' שצט. כפי דאיתא במס' כתובות דף ד.

ונראה לבאר שיטתם דאין זה דין גרידא שלא ינהג לגמרי כיו"ט כיון שמת לו מת, אלא גם ברגל נוהג אבלות אלא שאין זה נחשב אבלות גמורה. וכ"כ המאירי בכתובות (דף ז) שאין זה אבלות גמורה. אבל אבלות מיהא הויא דייקא. ובמקום אחר ביארנו דברי הראשונים בזה בארוכה. ואכ"מ. ברם לעיקר הדין י"ל דאין האבלות שמתחיל למנות לאחר הרגל כשמועה קרובה. אלא הוי אבילות נמשכת, רק במועד נוהג דברים שבצינעא והמשיכו האבלות לאחר המועד. ולכן לאחר הרגל מותר במלאכה ע"י אחרים כיון שנהג בו איסור מלאכה ביו"ט. רק הדברים שלא נהגו בו עדיין, צריך הז' ימים השלמים. ולפי זה מה שלא נהג עדיין והיינו השמחה

והרחיצה וכדומה צריך ז' ימים שלמים, ודינו כאבלות גמורה שאין להקל יותר מכל אבלות לענין הלכה כדברי המיקל באבל במקצת הלילה ככולו.

ועיקר השאלה בזה, האם אפשר לצרף שיטות הראשונים במקצת הלילה ככולו, הלא המה דעת הרמב"ן והנמוק"י הביאו ור"ת התיר כן בשעה"צ, והגר"א פסק כן. וי"ל בזה הלכה כדברי המיקל באבל.

והנה דעת הברכ"י (שצה) כתב שבשום דבר לא אמרינן מקצת הלילה ככולו, וכתב החיד"א עצמו בפירושו לספר חסידים סי' ר"מ, דכל היכא שפשט המנהג לא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל.

ובשולחן גבוה (שם) כתב דכדאי ר"ת לסמוך עליו בשעת הדחק. והלכה כדברי המיקל באבל. ובמהריט"ץ (איזהו נשך) גם כתב הלכה כדברי המיקל באבל לענין מקצת הלילה ככולו, אלא שכבר הורה זקן.



סימן יט

השתתפות אבל בסעודת ברית מילה

פעמים רבות, כאשר מזדמנים לשמחת ברית מילה, מאילוּצים שונים, לא נשארים לסעודת המצוה אלא מסתפקים בטעימת מיני מזונות בלבד, ונשאלת השאלה האם לאבל בתוך י"ב חודשי האבלות על אביו ואמו מותר לבוא להשתתף בשמחת ברית מילה אם אינו מסב לסעודה בנטילת ידים ואכילת לחם, אלא טועם מיני מזונות.

- א -

התוספות (מועד קטן כב, ב ד"ה ולשמחת מריעות) הביאו מחלוקת בנדון השתתפות אבל בסעודת ברית מילה: "פירש הר"א בשם רבינו שמשון דלסעודת ברית מילה מותר ליכנס, דלא חשיבא שמחה כדאמרינן בפ"ק דכתובות (ח, א) דלא מברכינן בה שהשמחה במעונו משום דטרידי וליכא שמחה". כוונת התוספות לדברי הגמרא בכתובות שאין מברכים "שהשמחה במעונו" בסעודת ברית מילה, מכיוון שהמשתתפים אינם שמחים בגלל טרדתם בצערו של התינוק. ולאור דברי הגמרא הנ"ל, סבר רבינו שמשון, שאין שמחה בסעודת ברית המילה ולכן אין כל מניעה מאבל להשתתף בה.

אולם בהמשך דבריהם כתבו התוספות: "ולמר"א לא היה פשוט דגרע משמחת מריעות". כלומר, לשיטת הר"א לכאורה אין כל סיבה להבדיל בין השמחה בסעודת ברית המילה, לשמחה ב"סעודת מרעות", שנאסר על האב להשתתף בה.

הבית יוסף (י"ד סימן שצא) הביא את שתי הדעות: "הסמ"ק (סימן צז ע"מ סה) כתב, בסעודת ברית מילה נוהגין להתיר. ומורי הרב ר' יצחק אבי הספר אוסר מפי רבותיו, וכן הרב ר' טוביה היה אוסר בין בסעודת חתן בין בסעודת ברית מילה משום דהיא נקראת שמחה דכתיב (תהלים קיט, קסב) שש אנכי על אמרתך".

ולמר"א פסק הרמ"א: (שם ס"ב) "סעודת מצוה דלית ביה שמחה, מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה, ומותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו. ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש, אם הוא חוץ לביתו. ובתוך הבית מקילין שאוכל בביתו בסעודת ברית מילה, וכל שכן בשאר סעודות שאין בהם שמחה. אבל בסעודת נישואין יש להחמיר, כן נראה לי". ומבואר בדברי הרמ"א חומרא גדולה, שהמנהג הוא שאין לאבל "לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש, אם הוא חוץ

לכיתו", ובכלל זה להשתתף בסעודת ברית מילה.

- ב -

בפסיקת ההלכה למעשה בנדון דידן, נחלקו גדולי פוסקי דורינו.

הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' שנא) פסק להתיר לאבל להשתתף בסעודת ברית מילה. וביאר טעמו: "שיש להקל מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כדברי התוספות (יבמות מד, א) והראשונים דס"ל שלא אסרו לאבל להיכנס לבית השמחה אלא לסעודת הרשות, אבל סעודת מצוה מותר. ואם תאמר שהלכה כהחולקים ואוסרים אף לסעודת מצוה, שמא בסעודת מילה שאין בה שמחה יתירה משום צערא דינוקא [דמהאי טעמא אין אומרים "שהשמחה במעונו"], יש להתיר".

הגר"ש ז' אויערבך, בספרו מנחת שלמה (מועד קטן, אבילות עמ' קלב), **הסתפק בדבר**: מצד אחד הביא את דברי האחרונים (דגול מרבכה, רבי עקיבא איגר ופתחי תשובה) שציינו לדברי מהר"ם מינץ (הובא בש"ך סי' רמו, כז) שהתיר לאבל להשתתף בסעודת סיום מסכת כי "אבל מותר בסעודת מצוה במקום שאין שמחים. ומדבריהם משמע שגם להרמ"א שאוסר כל סעודה מחמת המנהג מ"מ בסעודת סיום או בר מצוה מותר. ולפי זה מסתבר שכמו שהתירו סעודת סיום, הוא הדין שבסעודת ברית מילה שרי". אולם מצד שני, יתכן שסעודת ברית מילה שונה משאר הסעודות שהתירו לאבל להשתתף

"וכמו שכתב הגר"א (סי' שצא ס"ק ה) משום דכתיב ביה "שש אנכי", אבל הרי הרמ"א אוסר שם גם בפדיון הבן אע"ג דהוי ודאי סעודת מצוה, ולדבריו נראה דאין לחלק בין הסעודות ויש להקל בכולם או להחמיר בכולם. ועכ"פ למעשה צ"ע".

והגר"ש אלישיב פסק לחומרא, כמובא בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תפה), במענה לשאלה "האם מותר לאבל להשתתף בסעודת ברית מילה, והשיב הגר"ש: "אסור, כי אנחנו נוהגים להחשיב כל הסעודות לסעודת מרעות". ומבואר בדבריו שנקט להלכה כדעת הר"א המובא בתוספות במועד קטן [לעיל אות א], שמאחר וגם ברית מילה נקראת "שמחה", השתתפות בסעודת ברית מילה נחשבת כהשתתפות בסעודת מרעים שאבל אסור להשתתף בה.

אמנם עדיין יש לעיין האם האוסרים לאבל להשתתף בסעודת ברית מילה, יתירו לאבל להשתתף בסעודה כאשר יסתפק בטעימת מיני מזונות בלבד, ולא יסב לסעודה בפת.

- ג -

האם אכילת מיני מזונות או בשר ופירות נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה

כדי להשיב על שאלה זו, יש לחקור בדיני סעודת מצוה, האם השתתפות בסעודה נחשבת כהשתתפות רק כאשר אוכלים פת, או שאין חיוב דווקא לאכול

פת, וגם אכילת מיני מזונות או בשר ופירות נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה.

והנה לענין סעודת ברית מילה, כתב ערוך השלחן (סימן רסה סע' לז) "וכתבו נהוגים לעשות סעודה ביום המילה, ומקרי סעודת מצוה. ובמדינתנו מעטים הם שעושים סעודה ורק אוכלים קצת מיני מתיקה **כלעקא**"ך וכיוצא בזה, ומפני העניות וכבוד הפרנסה נהגו כן". ומפורש בדבריו שגם אכילת מיני מזונות נחשבת להשתתפות בסעודת מצוה.

בהמשך דבריו הביא ערוך השלחן את דברי הרמ"א (שם) "שנולד זכר נכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא גם כן סעודת מצוה", וכתב ערוך השלחן: "ואין הלשון מדוייק, שמתחיל בסעודה ומשתה ומסיים בטעימה. ובאמת אין המנהג בסעודה רק בטעימת פירות, וקורים זה בן זכר. ולמחרת בשבת אחר התפילה נכנסים אצל היולדת ליתן מזל טוב וקורים לזה שלום זכר. ונהוגים שלא לטעום כלום, ואומרים שזהו מתקנת המדינה לבלי להכביד על בעל הברית". ומתבאר בדבריו כי "סעודה" נחשבת לסעודה גם עם מיני מזונות בלבד, ואילו "שלום זכר" אינו מוגדר כ"סעודה" אלא כמושג חדש – "טעימה". ולצאת ידי חובת "טעימה", די גם בפירות.

ואכן בשו"ת דברי יציב (י"ד סי' קסג) נשאל האם יש חיוב פת בסעודת ברית מילה. והשואל סמך את ידו על דברי ערוך השלחן הנ"ל, שנהגו במדינתו לאכול מיני מזונות בברית. וכתב הדברי יציב, ששאלה

זו תלויה במחלוקת המג"א והמור וקציעה אם יש חיוב פת בסעודת פורים. לדעת המג"א שאין חיוב פת בסעודת פורים, אכן יוצא ידי חובת השתתפות בסעודת מצוה של ברית מילה גם במיני מזונות. אך לדעת המור וקציעה שכתב על דברי המג"א "שדבר זה אי אפשר לשמוע כלל", כי "סעודה" נקראת רק סעודה שאוכלים בה פת, גם בברית מילה הסעודה נחשבת כסעודה רק באכילת פת.

והנה הרמ"א פסק בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנא סע' י) "ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכתא וסעודת אירוסין אוכלים בשר ושותים יין כל השייכים לסעודה". ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קלב) דן במנהג "שמחלקים עוגות קודם סעודת ברית מילה", אם הדבר מותר בתשעת הימים, כלשונו: "והספק אם זה בגדר סעודת מצוה". וכתב על כך: "הנה מסבירא שייך לסעודת מצוה, אבל היות שכתב הרמ"א (בהמשך דבריו שם) שבשבוע שחל בו תשעה באב לא ישתתף רק מנין מצומצם, אין כדאי לחלק כן לרבים".

משמע מדבריו, ש"סעודה" נקראת גם כאשר אוכלים רק מיני מזונות, ואין צורך דווקא בפת כדי להחשב כסעודת מצוה.

- ד -

עוד נראה להביא ראיה ממה שדן הרב שאול וגשל בשו"ת גבעת שאול (או"ח סימן נב) בשאלה אודות "מי שהולך לסעודת מצוה ואינו אוכל פת רק שאר דברים, האם

נחשב כאוכל סעודת מצוה או לא". ובדברי תשובתו כתב הגבעת שאול, שלמעשה "אין לנו מקור שיש חיוב לקבוע סעודה על פת", ולכן גם מי שאינו אוכל פת אלא מיני מזונות או פירות, ודאי נחשב כאוכל מסעודת מצוה.

הרב וגשל ייסד את דבריו על פי מה שכתב בשו"ת רעק"א (מהדורא קמא סימן א) שבסעודת יו"ט חיוב פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם עונג. וראיה לכך, כי בחול המועד יש חיוב שמחה, ואם נאמר שחיוב השמחה גורם לכך שצריך לאכול סעודה בפת מדין השמחה, מדוע אין חיוב לאכול סעודה עם פת גם בחול המועד, ומכאן מוכיח רעק"א שהחיוב לאכול פת בסעודת יו"ט הוא מדין "עונג", ודין עונג נאמר דווקא ביו"ט ולא בחול המועד. ולכן בחול המועד שיש רק דין של שמחה [ולא עונג] אין חובה לאכול פת כביו"ט. ועל פי זה חידש הרב וגשל, שבכל מקום שגדר סעודת מצוה הוא משום שמחה כמו בברית מילה או בסיום מסכתא, אין חיוב סעודה בפת.

הרב וגשל הביא ראיה נוספת מדברי הרמ"א (יו"ד סימן רסה) שכתב: "עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת שנולד זכר שנכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא גם כן סעודת מצוה". ומשמע שנקראת "סעודת מצוה" למרות שאין סועדים בסעודת "שלום זכר" פת אלא מטעמים בלבד.

ולפי זה הוא חידש לענין האמור בדברי הרמ"א (יו"ד סימן רסה סע' יב) שמי שהוזמן לסעודת ברית ולא הלך "נחשב כמנודה לשמים" [ובתוספות (פסחים קיד, א ד"ה

ואין מיסב) כתבו על פי המדרש ש"ניצול מדינה של גיהנם" - שכל מי שהשתתף בברית המילה וטעם ממני מזונות או מכבוד קל, נחשב כאילו השתתף בסעודת מצוה ולא יחשב כמנודה, והוא מסיים: "וכך גם נוהגים בערב פסח בסיום שעושים לבכורים, ומנהג ישראל תורה".

- ה -

ומעתה נראה ללמוד מדברי ערוך השלחן, שבט הלוי והגבעת שאול, שהשתתפות בסעודת מצוה נחשבת כהשתתפות גם ללא אכילת פת, לנדרון דידן, כי לאבל בתוך י"ב שנאסר עליו להשתתף בסעודת מצוה במשך כל שנת אבלותו, כמו שנפסק ברמ"א (יו"ד סי' שצא סע' ב), יאסר להשתתף בברית מילה אפילו טועם רק מיני מזונות. שהרי לפי הפוסקים הנ"ל גם אכילת מיני מזונות נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה.

ומצאתי בספר ציוני הלכה (אבלות עמ' תקיז) שנשאל הגרי"ש אלישיב האם כאשר דוד של החתן הנמצא בתוך י"ב חודשי אבלותו, משתתף ב"קידוש" בשבת חתן (אויפרוף), מותר לו לאכל פרי או לשתות. והשיב הגרי"ש: "יש להקל בדברים אלו שאינם חשובים אכילה", אך כשנשאל בשנית האם רשאי "לשתות תה עם עוגה", ענה הגרי"ש: "אין להקל". ונראה מדבריו שטעימת מזונות נחשבת כ"אכילה", שנאסרה על אבל.

וכמדומני שאין העולם מקפידים בזה, וצ"ע.

סימן כ

השתתפות סב וסכתא אבלים בשמחות נכדיהם

בסימן הקודם הבאנו את שיטות הפוסקים בנדון השתתפות אבל בשמחה בתוך י"ב חדשי אבלותו.

לדעת הרמ"א (יו"ד סי' שצא סע' ב) "המנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש", ובכלל זה בסעודות ברית מילה, פדיון הבן, בר מצוה וחתונות. אולם הגר"ע יוסף כתב בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמ' שנא) וזה לשונו: "אבל בתוך שלשים יום לאבלו מותר להשתתף בסעודת מילה שהיא סעודת מצוה, וכן בסעודת סיום מסכתא, וכן בסעודת הבר מצוה, ובלבד שלא יהיו שם כלי נגינה, אבל שירה בפה שפיר דמי".

ויש לדון לפי המחמירים הנוהגים כשיטת הרמ"א הנ"ל, האם יש מקום להקל, כאשר מדובר בהשתתפות סב וסכתא אבלים בשמחות נכדיהם.

- א -

ליכא מאן דהחמיר. וכל שכן אם הוא אבי הבן או אביו של אבי הבן דמותר".

ומפורש בדבריו שיש להקל על הסב להשתתף בשמחות נכדיו בכלל, ובפרט בברית מילה [כי בברית מילה אבי הבן הוא "בעל הברית", שהיא סיבה מיוחדת להתיר לו להשתתף בשמחה זו יותר מכל שמחה אחרת, ולמד ערוך השלחן שהוא הדין הסב נחשב "בעל הברית"].

אלא שהתעורר אצלי ספק, האם כוונתו היתה לסב שהוא אבי אביו של הבן בדווקא, או שגם סב שהוא אבי אמו של הבן, רשאי לאכול בסעודת ברית המילה. ולכאורה אין סיבה לחלק, וכל סב יהיה רשאי להשתתף בסעודת הברית של נכדו,

במושכל ראשון, השבתי על פי מה שדן ערוך השלחן (יו"ד סימן שצא סע' ח-י) בדעות הפוסקים בדיני השתתפות האבל בשמחות במשך י"ב חודשי האבל אחרי פטירת אביו ואמו, שהביא הרמ"א (יו"ד סי' שצא סע' ב-ג), וסיים: "הנה ביארנו כל הדעות בזה, ונלע"ד במקום הכרח יש לסמוך על דעות המקילות [שאינן איסור כלל להיכנס לסעודת מצוה אפילו סעודת נישואין] דהלכה כדברי המיקל באבל. ובשמחת בניו ונכדיו ודאי מותר". והוסיף ערוך השלחן בהלכה הסמוכה (סע' יא) וז"ל: "אם היה סנדק שהוא נקרא בעל ברית או מוהל יכול לאכול על סעודת מילה, דבכהאי גוונא

בין אם הוא אבי האב, ובין אם הוא אבי האם. וכמשמעות סתימת דברי ערוך השלחן שכתב "ובשמחת בניו ונכדיו ודאי מותר", ולא חילק בין נכד לנכד.

וכן נקט לדינא הגרש"ז אויערבך, וכפי שמובא בספר הליכות שלמה (תפילה פרק יח סע' טו) כי "מי שלא השאיר אחריו בנים כי אם בנות, מתפלל בן בתו לפני התיבה בשנת האבלות, ואף אם יש אבל בבית הכנסת, חולק עמו בתפילות". ובהערות שם: "דחשיב קצת כבן בנו לענין זה. וכמו כן לענין השתתפות אבל בשמחת נכדו, כגון ברית ופדיון הבן – דנהוג להקל ולהשוות דינו לאב עצמו, משום דבני בנים הרי הם כבנים (יבמות סב, ב), הוא הדין דמותר להשתתף בשמחת בני בנות". ומפורש אפוא כי הגרש"ז נקט להלכה ולמעשה, שבענין השתתפות הסב בשמחות הברית ופדיון הבן של נכדיו, אין לחלק בין בני הבנים לבני הבנות.

ובפשטות, גם אין סיבה לחלק בין סב לסבתא, ולשניהם יהיה מותר להשתתף בשמחת נכדיהם [ראוי לציין כי הנדון כאן הוא לענין השתתפות בסעודת הברית, ולא לעצם ההשתתפות בשעת קיום מצות המילה, שודאי מותרת].

- ב -

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א יו"ד סימן תשא) התיר ידידי רבי משה שטרנבוך, ראב"ד העדה החרדית, לאבל להשתתף בברית המילה של נכדו משני

טעמים: [א] "דסעודת ברית מילה שבזמנינו לא דמי לסעודת ברית מילה שאצלם, שהיה נעשה בריבוי שמחה וכמה שעות, משא"כ בזמנינו שרק אוכלים ושותים ושרים יום ליבשה, אינו נראה שזהו ריבוי שמחה. [ב] ועוד טעם נראה שאם ימנע מלבוא, על ידי זה פוגם בשמחת בני המשפחה. לפיכך נראה שבשמחת הברית של נכד אין להחמיר, ואפילו לאכול בסעודה מותר".

וכן הורה הגר"ש אלישיב, כמובא בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תפה) לשאלת סב האם מותר לו להשתתף בסעודת ברית של נכדו, והורה הגר"ש כי "אפשר להקל לאחר שלושים". ותלמידו רבי בן ציון קוק ביאר את כוונת הגר"ש: "לרווחא דמילתא אמר כן, שהרי התיר לסבא להשתתף בנישואי נכד אף בתוך שלושים, כיון שתפגם השמחה בהיעדרו, כל שכן בברית שאיסורה קל יותר" [כפי שנתבאר לעיל בסימן הקודם, שיש פוסקים שהקלו בסעודת ברית מילה שאין בה כל כך שמחה בגלל "צערא דינוקא"].

הרי לפנינו סברא להתיר לסב להשתתף בברית מילה של נכדו, בכדי שלא תיפגם השמחה בהיעדרו.

והיפוד לטעם זה מובא בשערי תשובה (או"ח סי' תקנא ס"ק ג) לענין המנהג שהסבים והסבתות לובשים בגדי שבת בשמחת הברית של נכדיהם בשבוע שחל בו תשעה באב, וז"ל: "ואבי אבי הבן ואבי היולדת גם כן נוהגים להקל וללבוש בגדי שבת, הם ונשיהם. וכמדומה שנוהגים להקל גם בשאר קרובים אשר דרכם אם היו בימים

אחרים ללבוש בגדי שבת, הם לובשים גם עתה, וצ"ע בזה. ונראה שצער הוא לאבי הבן והיולדת כשאין מתערבים בשמחתם הקרובים האלה בלבישת לבנים, ולשאר קרובים יש להחמיר. וכן נקט בספר נטעי גבריאל (אבלות פרק כג סע' כב) "בברית של נכד או נין מותר להשתתף, אפילו תוך שלושים". וציין מקור להוראה זו, מדברי ערוך השלחן ושערי תשובה הנ"ל.

ונימוק זה, שאי השתתפות הסב והסבתא בשמחת נכדיהם תגרום צער לבניהם ובנותיהם, בעלי השמחה, ולכן יש להתיר להם להשתתף בשמחה למרות היותם בתוך שנת האבל – כמובן שייך בין באבי אבי הבן, ובין באבי היולדת [וכן בסבתות] וכמפורש בדברי השערי תשובה.

ומכל זה נראה לכאורה שאין כל סיבה לחלק בהיתר הסב והסבתא להשתתף בסעודת הברית של נכדיהם, בין אם הנכד הוא בן בנם, ובין אם הוא בן בתם.

- ג -

ברית מילה

ונראה לדון בדברים על פי מה שדן רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדורא קמא סימן מב) בשאלה "על דבר יתום שרוצים להכניסו בברית של אברהם אבינו, ואבי אביו יהיה המוהל, ורצון רומ"פ שאבי אביו יברך להכניסו, ומתנגדים לנגדו ואומרים דהתופס התינוק יברך להכניסו, כדכתב הטור והראב"ד והרמ"א".

ובתוך דבריו מי מברך את הברכה, המוהל או הסב, כתב רעק"א כי "אבי האב לו שייכות ענין הברכה יותר מאחר", וזאת על פי דברי הגמרא בקידושין (ל, א) "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל, כגון זבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות", ודין זה נלמד בבבלי: "ולמדתם אותם את בניכם, אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין, תלמוד לומר והודעתם לבניך ולבני בניך". ומאחר ש"ללמדו תורה זהו חיוב גמור על אבי אב הבן, כדאיתא בקידושין, ועיין בכ"מ דמחויב אפילו לשכור מלמד ללמוד עם בן בנו, ואם כן להכניסו שייך יותר על אבי האב... דבאמת מילה ותורה שייכים להדדי, וכמ"ש בעוללות אפרים (מאמר שצב) שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת לב, כשימול ערלת לבבו אז יהי חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, עיי"ש. אם כן מילה מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצות... וכיון דהחיוב גמור על אבי האב ללמדו תורה ממילא שייכות הברית יותר עליו, שזהו הגורם לבא לשערי התורה".

למדנו מדבריו, שיש לסב שייכות מיוחדת במילת נכדו, ולכן יש לו קדימות על אחרים – היות והסב גם כן מחוייב ללמד את בן בנו תורה, והברית והתורה קשורים זה לזה [כי הסרת ערלת המילה גורמת לפתיחת הלב לקבל תורה]. ומובן לפי זה מדוע רשאי הסב האב להשתתף בסעודת הברית של נכדו, כי גם על הסב

מוטל חיוב ללמד את הנכד תורה, וזה גורם לו להתדמות לאב הרשאי להשתתף בברית הבן גם בשנת האבל.

- ד -

אלא שאם כנים הדברים, והשמחה המיוחדת של הסב בברית הנכד, נובעת מחיובו ללמדו תורה - נראה שיש לחלק בין השתתפות הסב בברית של נכד שהוא בן בנו, לבין השתתפותו בברית של נכד שהוא בן בתו.

דהנה פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"א ה"ב) "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך. ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישאל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך. מפי השמועה למדו, בניך אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים. אם כן למה נצטוה על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חברו".

ובכסף משנה (שם) הסתפק האם גם את בן בתו מחויב להקדים לפני בן חברו, וז"ל: "אבל הא מספקא לי אי בן בתו קודם לבן חברו, דאפשר דאין קודם לבן חברו אלא היכא דנתחייב באביו, אבל גבי בת דליכא למימר הכי לא". כלומר, דווקא לבן הבן יש קדימות על פני אחרים, מכיון שכל אב מחויב ללמד את בנו, ואם כן כשנולד בן לבנו, אזי מחויב הוא ללמד את הנכד

תורה "דנתחייב באביו" - שנתחייב הסב ללמד את בנו, שהוא אביו של הנכד, ומכח זה נובע חיובו ללמד את הנכד תורה. מה שאין כן בנכד שהוא בן הבת, שם הרי אין חיוב ללמד את הבת תורה, ואם כן יתכן שגם אין חיוב ללמד תורה את בנה של בתו. שהרי כאמור, חיוב הנכד נובע מחיוב אביו ללמוד מהסבא, וזה אינו בנמצא בנכד שהוא בן הבת.

ולפי זה, הרי שסברת רעק"א שיש לסב שייכות מיוחדת במילת נכדו [ולכן יש לו קדימות על אחרים], בגלל שגם הסב מחויב ללמד את בן בנו תורה - נכונה רק בברית של נכד שהוא בן הבן, שאכן מחויב ללמדו תורה. ברם בנכד שהוא בן הבת - לפי ספקו של הכסף משנה, שיתכן ואין חיוב לסב ללמדו תורה, הרי שאין לסב שייכות מיוחדת במילת נכד זה, ולא יהיה לו דין קדימות על אחרים לענין ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

ולאור האמור לעיל, שגם היתר השתתפות הסב בברית הנכד, הוא בגלל שעל הסב מוטל חיוב ללמד את הנכד תורה, וזה גורם לו להתדמות לאב הרשאי להשתתף בברית הבן גם בשנת האבל. כל זה דווקא בנכד שהוא בן הבן, ולא בנכד שהוא בן הבת, שלפי ספקו של הכסף משנה, יתכן ואין חיוב לסב ללמדו תורה, וצ"ע.

והנה נשים פטורות מתלמוד תורה, כדברי הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם.

ואין האשה חייבת ללמד את בנה, שכל החייב ללמוד חייב ללמד". ואם כן יוצא שלפי המתבאר לעיל, שהיתר השתתפות הסב בברית הנכד נובע מחיובו ללמד את הנכד תורה, נימוק זה כמובן לא שייך בסבתא, שאינה מחוייבת ללמוד וללמד את בנה תורה, וצ"ע.

- ה -

פדיון הבן

בסוף דבריו, הביא רעק"א ראייה נוספת, מדוע יש לסב שייכות מיוחדת במילת נכדו, וז"ל: "גם כיון דבכמה מקומות אמרינן בני בנים הרי הם כבנים (יבמות סב, ב; קידושין ד, א), יש לו שייכות לזה יותר מאחר. וכמו שכתב הבאר שבע בספרו צדה לדרך (פרשת בא) באורך על פדיון הבן אם רשאי אבי האב לפדות נכדו, אחר שהאריך דהבית דין או אחר יכולים לפדותו, כתב כל שכן וק"ו שאם מת האב קודם הפדיה שיכול אבי אביו לפדותו, שהרי הוא עדיף טפי לפדותו מאחר דבני בנים כבנים. הרי דיש לאבי האב קדימה בפדיה, מאחר מטעם דבני בנים הרי הם כבנים הכי נמי יש לומר לענין מילה". ומבואר בדבריו, שמתוך ההלכה ש"בני בנים הרי הם כבנים", יש ללמוד שהסב קשור לנכד יותר מכל אדם אחר – ונפקא מינה לדין ברית מילה ופדיון הבן, שיש לסב קדימות לקיים המצוה על פני אחרים.

ברם, כשנעניין היטב בדברי הצידה לדרך, נמצא כי יסוד ההלכה ש"בני בנים

הרי הם כבנים" נובע מחיוב הסב ללמד את בן בנו תורה, וז"ל: "ומכל שכן וק"ו שאם מת האב קודם שהגיע הזמן לפדותו, שיכול אבי אביו לפדותו. שהרי הוא עדיף טפי לפדותו מאדם אחר, דבני בנים הרי הן כבנים. והראיה מתלמוד תורה, ככתוב והודעת לבניך ולבני בניך. שוב שמעתי שהעידו אנשים רשומים חסידים ואנשי מעשה תושבים דק"ק פראג עיר ואם בישראל, שגם שם איקלע פדיון הבן, ופדאו אבי אביו בפשיטות בלי פוצה פה ומצפצף. על כן ליבי אומר וגומר ההלכה למעשה וכל שכן שאבי אביו יכול לפדותו בכהאי גוונא, אם עבר האב ולא פדאו, או אם מת האב קודם שהגיע זמנו לפדותו, מטעם דבני בנים כבנים".

ומעתה נראה כי יש לתלות את דברי הצידה לדרך, שקדימות הסב לכל אדם אחר בחיוב לפדות את נכדו, יסודה בחיוב הסב ללמד תורה את בני בניו – בספקו של הכסף משנה. ולפי הצד שהעלה הכסף משנה שבבן הבת יתכן ואין חיוב לסב ללמדו תורה, הרי שאין לסב עדיפות על פני אדם אחר לפדות את בן בתו.

ואם כך, הרי שגם לענין השתתפות הסב בסעודת פדיון הבן של הנכד, נראה שאם ההיתר של הסב להשתתף בברית הנכד, הוא בגלל שעל הסב מוטל חיוב ללמד את הנכד תורה, וזה גורם לו להתדמות לאב הרשאי להשתתף בברית הבן גם בשנת האבל – הוא הדין לפי הצידה לדרך בפדיון הבן. ויהיה הסב רשאי להשתתף בפדיון הבן של נכדו, שהרי גם

בפדיון הבן, הסב קודם בגלל דין "בני בנים הרי הם כבנים", הנובע מחיובו ללמד את בן בנו תורה.

ולפי האמור לעיל, יתכן איפוא, שגם דין זה יהיה דווקא בנכד שהוא בן הבן, ולא בנכד שהוא בן הבת, שלפי ספקו של הכסף משנה, יתכן ואין חיוב לסב ללמדו תורה. וכמו כן, גם סבתא לא תוכל להשתתף בשמחת הפדיון של נכדה, מכיון שאינה מחוייבת ללמוד וללמד תורה לבניה ונכדיה [אמנם לעיל [אות א] הובא מדברי הגרש"ז אויערבך שהתיר לסב להשתתף בשמחת נכדו, ולא חילק בדבר].

- י -

בני בנים הרי הם כבנים

באמור לעיל בדברי רעק"א והצידה לדרך, היתר השתתפות הסב בשמחות נכדיו, נובע מההלכה ש"בני בנים הרי הם כבנים", ומכאן הקשר במיוחד בין הסב והנכד.

והנה דין "בני בנים הרי הם כבנים", מוזכר בסוגיית הגמרא ביבמות (סב, ב) לענין קיום מצות פרו ורבו, וכפי שנפסק בשו"ע (אבן העזר סי' א סע' ה) "נולדו לו זכר ונקבה ומתו והניחו בנים, הרי זה קיים מצות פריה ורביה. במה דברים אמורים, כשהיו בני הבנים זכר ונקבה, והיו באים מזכר ונקבה, אף על פי שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו, הואיל ומשני בניו הם באים, הרי קיים מצות פריה ורביה. אבל אם היו לו בן ובת ומתו והניח אחד מהם זכר

ונקבה, עדיין לא קיים מצוה זו". ומפורש איפוא, שגם בני הבנות נחשבים כבנים, לענין קיום מצות פרו ורבו.

אולם לענין חיוב הנכדים בכבוד סבם, נחלקו הפוסקים האם בני הבנות מחוייבים בכבוד סבם.

החיוב בכבוד זקנו מבואר בדברי המדרש (ב"ר פרשה צד; הובא ברש"י בראשית מו, א) "ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק, חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, לפיכך תלה יעקב באביו יצחק ולא באבי אביו אברהם". ומבואר, שיש חיוב לכבד את זקנו [אלא שהחיוב בכבוד אביו גדול יותר מהחיוב בכבוד זקנו]. וממדרש זה תמה בדרכי משה הארוך (סימן רמ אות יד) על דברי המהרי"ק (שורש מד) שכתב, שהנכד אינו חייב כלל בכבוד אבי אביו: "וקצת לא משמע כן במדרש [שם] שהביאו רש"י בפירוש החומש בפרשת ויגש גבי ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק". ובהגהותיו לשו"ע (יו"ד סי' רמ סע' כד) הביא הרמ"א שתי דעות אלו: "יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק), ואינו נראה לי אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו" [בהסבר שיטת המהרי"ק, ביאר בספר אור אברהם על הלכות תלמוד תורה (פ"א ה"ב) "דדווקא התם, דעיקר יסוד מצות פרו ורבו היינו במה שלשבת יצרה, והיינו במה שיש כאן במציאות ריבוי בנים בעולם מחמתו, אם כן בזה גם בני הבנים נחשבים כבנים. אבל במקום שנאמר דין בן ממש, הרי בזה ס"ל למהרי"ק דלא אמרינן דבני בנים כבנים"].

והנה הגר"א בביאורו לשו"ע ציין ראייה לדעת המהרי"ק מסוגית הגמרא במסכת סוטה (מט, א) "רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל אמר ליה אשקיין מיא, אמר לו לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא". ופירש רש"י: "בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן". ומוכח מכך שאין חיוב לכבד את זקנו. אמנם כבר כתב הגר"א לאחר שציין "ומגמרא דסוטה ראייה למהרי"ק", וז"ל: "ונ"ל דלאבי אמו פטור וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה צד) בני בנות וכו'", עכ"ל. וכוונתו בדבריו הקצרים, למבואר בהגהות יד אברהם על גליון השו"ע: "ואין ראייה משם [מהגמרא בסוטה לשיטת המהרי"ק] דבן בנו אינו חייב בכבוד אבי אביו, שמא דווקא בן הבת אינו חייב, ואולי רב יעקב סבירא ליה כמאן דאמר הובא במדרש רבה פרשת וישב, דבן בתו לא חשוב כבנו ורק בן בנו חשוב כבנו". ודברי המדרש שציין הגר"א והיד אברהם, הובאו בבראשית רבה (פד, ו) וז"ל: "ויקם יעקב וגו' ויקחו את מקניהם בניו ובני בניו (בראשית מו, ה-ז) א"ר יהודה בר אלעאי, בנות בנים הן כבנים, ובני בנות אינן כבנים".

לפנינו שיטת הגר"א והגהות יד אברהם כי דין "בני בנים הרי הם כבנים", נאמר לענין מצות פרו ורבו גם לבני הבנות. אולם לענין כבוד הסב רק בני הבנים הרי הם כבנים, ולא בני הבנות. וכשיטה זו כתב גם המהרש"א בסוטה (מט, א ד"ה א"ל אשקיין) וז"ל: "אע"ג דבני בנים הרי הם כבנים

ואפילו ברא לברתא, כדאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סב, ב), היינו לענין מצות פרו ורבו. והיינו טעמא משום דלשבת יצרה, והאיכא. אבל לענין כבוד אב [בן הבת] אינו כבנים". ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן קכו) כתב בביאור שיטתם, מדוע רק בבן הבן נאמר דין "בני בנים הרי הם כבנים", ולא בבן הבת: "והסברא בזה היא, משום דלמשפחותם לבית אבותם כתיב, משפחת האב דווקא. וגם כיון דמצד האב הוא בן לזקנו זה, אינו יכול להיות בן לזקנו האחר".

ומעתה יתכן שאם הטעם להתיר לסב אבל להשתתף בשמחת נכדיו הוא מדין "בני בנים הרי הם כבנים", הרי שלפי שיטת הגר"א והמהרש"א, היות ודין "בני בנים הרי הם כבנים" לא נאמר על בני הבנות, אין היתר להשתתף בשמחתם.

אמנם כבר נתבארו לעיל [אות ב] דברי התשובות והנהגות, הגרי"ש אלישיב והנטעי גבריאל, שטעם היתר השתתפות הסב והסבתא בשמחת נכדיהם בתוך שנת אבלותם, הוא בגלל שאי השתתפותם בשמחה תגרום צער לבניהם ובנותיהם, בעלי השמחה – כמובן שאין כל הבדל בין בני בנים לבני הבנות.

וכן מובא בשם הגרי"ש אלישיב בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תפז) שהתיר לסבא רבא להשתתף בפדיון הבן, ואף לגבי השתתפותו בסעודה לא אסר אלא אמר ש"לא כדאי", ותלמידו רבי בן ציון קוק ביאר את דבריו: "לא אמר רבינו אסור, אלא לא כדאי. מפני שיש מקום להתיר אם

תפגם השמחה בהיעדרו, אלא שכיון שאיפלג דרא [כלומר, שה"סבא רבה" רחוק בדור אחד מהסבא] לא ברור שאכן תיפגם השמחה, לכן אמר שעדיף שלא לאכול שם".

- ז -

בר מצוה

בספר נטעי גבריאל (פרק כו סעי' ט) פסק על פי דברי שו"ת זרע אמת (ח"ג סימן קסח) "אב או אם תוך שלושים או תוך י"ב חודש, רשאים להשתתף בשמחת בר המצוה של בנם", כי "זאת השמחה שלהם, שזכו שבנם נכנס לבר המצוה ונפטר האב מעונשו". ובהמשך פסק הנטעי גבריאל על פי דברי ערוך השלחן [הובא לעיל אות א] שסמך על דעות המקילים להשתתף בשמחת בניו ונכדיו – שהאבלים רשאים להשתתף בשמחת בר המצוה של נכדיהם.

ונראה לדון בדברים, על פי שני הביאורים שכתב המג"א (סי' רכה ס"ק ה) בביאור לשון הברכה "שפטרני מעונשו של זה" וז"ל: "פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו. ובלבוש פירש איפכא, דעד עתה הבן נענש בעון האב". לפנינו שני ביאורים בנוסח הברכה: הביאור הראשון, שהכוונה היא שעד עכשיו האב נענש כאשר הבן חטא בגלל שלא חנך את הבן להתנהג כראוי, אבל מיום שנעשה בן י"ג שנים "מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצוות השי"ת" (לשון המשנה ברורה, שם ס"ק ז), ושוב לא יענש האב

אם הבן יחטא, ועל כך מברך האב "שפטרני מעונשו של זה". והביאור השני, שכוונת הברכה "שפטרני מעונשו של זה", שעד עתה הבן נענש בעוון האב [ומקור הדברים בילקוט שמעוני (רות רמז תרו) "עד י"ג שנה הבן לוקה בעוון האב"].

ובפירוש שערי רחמים על ספר שערי אפרים (שער ד הערה כד) כתב נפקא מינה בין שני הטעמים, כאשר האב נפטר והסב חי – האם אבי האב צריך לברך ברכה זו כאשר הגיע נכדו לגיל י"ג, והביא בשם שו"ת מעשה איש (יו"ד סימן יד) "שאינן שום חיוב על אבי אביו לברך בעד נכדו ברכה זו". ברם בפירוש שערי חיים על שערי אפרים (שם, אות כד) כתב על דבריו: "לענ"ד צ"ע דהלא קי"ל בשו"ע (יו"ד סי' רמה סעי' ג) שחייב ללמוד תורה לבן בנו וכו', וממילא אם לא למדו כראוי הוא נענש, ושפיר שייך לומר ברוך שפטרני וכו' לפירוש הראשון המובא במג"א סימן רכ"ה". כלומר, לפי הטעם הראשון ש"ברוך שפטרני" הוא מדין חינוך, הרי שאם נפטר האב, והסב חייב בחינוך ובלימוד תורה עם נכדו, הוא מברך "ברוך שפטרני", כאשר האב לא מברך. אולם לפי הטעם השני לברכת "ברוך שפטרני", שעד עתה הבן נענש בעוון האב, ברור שאין טעם זה שייך בסב, ולכן הוא אינו מברך.

ומעתה נראה, שלפי דברי הזרע אמת, שהיתר הורים אכלים להשתתף בשמחת בניהם הוא בגלל שמחתם שנפטר האב מעונש הבן, הרי שטעם זה שייך גם בסב, על פי המבואר לעיל, שגם הסב חייב

- ח -

נישואין

רבי משה פיינשטיין התיר בכמה מקומות בתשובותיו, להורים להשתתף בחתונת בניהם אפילו בתוך השבעה, משתי סיבות: [א] המקובל הוא שהורים מוציאים ממון רב כדי להשתתף בחתונת בניהם, ולכן העדרותם מהשמחה נחשבת כ"הפסד מרובה", שבגיניו הותר לאבל לעשות מלאכה מחוץ לביתו, גם בתוך ימי השבעה. [ב] בגלל הצער הגדול שיגרם לחתן או לכלה, במידה והוריהם לא ישתתפו בחתונתם.

רבי משה פיינשטיין כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קסט) ש"הנה בדבר אבי הכלה או אבי החתן שהיה אבל תוך שבעה ששמעו ממני שהאב מותר לילך לחופת בתו ולחופת בנו, אשר כתב ידידי שיש שתמהים על זה ורוצה לידע המקור. הנה הוא מכנסת הגדולה, הובא בגליון מהרש"א (יו"ד בסימן שצ"א ובסימן שצ"ב) שכתב דיכול האב ליכנס לחופת בתו... והטעם פשוט דצער גדול כזה שלא להיות על חופת בתו ובנו שעדיף הוא מהפסד ממון, דהרי חזינן שהרבה הוצאות מוציא האב לבא על חופת בתו ובנו, אין לך דבר האבד גדול מזה, שמותר אף בתוך שבעה. אבל אבלים האחרים כאח ואחות אין הצער גדול כל כך, ואין להתיר... וכן פשוט שגם להאם יש להתיר כשהיא אבלה על חופת בנה ובתה, והראנ"ח שהביא גליון מהרש"א בסימן שצ"א שלא התיר לה אלא

ללמד את בן בנו תורה, ולכן מוכן מדוע גם הסב רשאי להשתתף בשמחת בר המצוה של נכדו.

אלא שאם כן, גם דין זה יהיה דווקא בנכד שהוא בן הבן, ולא בנכד שהוא בן הבת, שלפי ספקו של הכסף משנה, יתכן ואין חיוב לסב ללמדו תורה. וכמו כן, גם סבתא לא תוכל להשתתף בשמחת בר המצוה של נכדה, מכיון שאינה מחוייבת ללמוד וללמד תורה לבניה ונכדיה, וצ"ע.

אולם למעשה, הורה הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה אבילות עמ' תצ) שלא רק האב רשאי להשתתף בבר מצוה של בנו בגלל שנפטר מעונשו, אלא גם האם רשאית להשתתף. וכן הסב רשאי להשתתף (שם עמ' תצב). ובטעם ההיתר לסבא, ביאר הגרי"ש אלישיב, כי "מסתמא הוא יגיד שם דרשה". ולשאלה "האם מותר לו [לסב] לאכול שם", השיב הגרי"ש: "מותר, הרי זה רק בר מצוה". מכל מקום תלמיד הגרי"ש, הרב בן ציון קוק, ביאר שם (הערות לג, לח-לט) שאמר כן "לרווחא דמילתא, שכן עיקר ההיתר בכל אלו, בכדי שלא לפגום בשמחת חתן הבר מצוה, והיינו על פי מה שכתב המג"א (או"ח סי' רכה סע' ד; הובא במשנ"ב שם ו) דמצוה על כל אדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה. כלומר, שמחת חתן בר מצוה צריכה להיות כשמחת חתן ביום חופתו, וכשם שבחתונה מותר לאב ואם להשתתף, כדי שלא לפגום בשמחת החתן והכלה, כך בבר מצוה".

והחזרו הדברים ונשנו גם בשו"ת אגרות
משה (או"ח ח"ד סימן מ אות טז).

והנה רבי משה התיר להורים להשתתף
בחתונת בניהם אפילו בתוך
השבעה, בגלל צער ההורים שנחשב
כ"הפסד מרובה", ובגלל צער החתן
והכלה, במידה והוריהם לא ישתתפו
בחתונתם. ובמפורש אסר על "אבלים
האחרים, כאח ואחות, שאין הצער גדול
כל כך" להשתתף בשמחת נישואי קרוביהם.
ויש לדון על פי דבריו בהשתתפות הסב
וסבתא בשמחת נישואי נכדיהם בזמן שהם
אבלים.

- ט -

אמנם כבר הבאנו לעיל בסימן יח בנדון
השתתפות אבל בשמחה ויציאה
מביתו, כי דברי רבי משה אינם מוסכמים,
ולדעת הגר"ע יוסף (חזון עובדיה, אבילות ח"ב עמ'
שדמ) אין היתר לאבל להשתתף בחתונת בנו
או בתו, ואף לא בחופה בלבד. ורק רשאי
לצאת מביתו ולעמוד בקרבת מקום לשמוע
את הברכות. וגם הגרי"ש אלישיב לא
הסכים לדברי רבי משה, אלא הורה
ש"מותר להורים להשתתף בחופה בלבד,
לא בסעודה", כמובא בספר ציוני הלכה
(אבילות עמ' תיג).

ואמנם לכאורה מסתבר כי דין הסב
והסבתא כדין ההורים, שהרי גם
הסב והסבתא מוציאים ממון רב כדי
להשתתף בחתונות נכדיהם, ולכן לדעת רבי

כשבנה החתן לא רצה לישא אם לא תהיה
האם שושבינות, אולי פליג, דהכנסת הגדולה
משמע שמתיר בכל אופן אף שלא יתבטלו
הנישואין משום צער האב, ולדינא יש
למיזל באבלות בתר המיקל. ולהטעם
שביארתי אין חילוק בין תוך שלשים לתוך
שבעה, דדבר האבד מותר אף תוך שבעה".
ובסיום דבריו הוסיף רבי משה: "וממילא
מותרים האב והאם אבלים להיות על
החתונה משום צערם הגדול, וגם משום
צער החתן והכלה".

רבי משה חזר על פסק זה באגרות משה
(שם סימן קעא), ושם הוסיף כי בנדון זה
שהאב או האם האבלים יבואו לחתונת
בניהם בתוך השבעה "וגם המנגנים בכלי
שיר יוכלו לנגן, דהחתן והכלה אין צריכים
למעט שמחתם שהוא מצוה בכל עניני
שמחה להיות בנישואין, וגם לא נתווסף
לאב שמחה יותר במה שינגנו מבעצם
החתונה שרק מזה משמח. ובדבר האכילה
איתא שם (יו"ד סי' שצא) בגליון מהרש"א
ובלבד שלא יאכל בסעודת החתן, אבל
נראה שהוא לאכול בתור אורח קרוא
לסעודה, אבל אכילה כדרך שאוכלים
המשרתים לא שייך לאסור דאין זה אכילה
דשמחה. ולכן טוב שיאכל שלא במקום
קבוע, אלא איזה מין במקום זה ואיזה מין
במקום אחר שיהיה ניכר שהוא רק אכילה
בעלמא. ובמקום שהדרך שהאב יושב אצל
החתן רשאי לישב שם אף כשאומרים
שהשמחה במעונו, אבל טוב שהוא לא יהיה
המברך רק מהעונים".

משה שהתיר להורים להשתתף בתוך השבעה, הוא הדין שהסבים יהיו מותרים בכך, שהרי העדרותם מהשמחה נחשבת בהחלט כ"הפסד מרובה", מטעם זה ניתן להתיר את השתתפותם בשמחה. וכמו כן לנכדיהם, החתן או הכלה, יגרם צער גדול במידה והסב או הסבתא לא ישתתפו בחתונתם [הרבה יותר מאשר אח או אחות].

ולמעשה, היסוד להתיר זה כבר נתבאר [לעיל אות ב], שמותר לאבל להשתתף בברית המילה של נכדו מטעם "שאם ימנע מלבוא, על ידי זה פוגם בשמחת בני המשפחה. לפיכך נראה שבשמחת הברית של נכד אין להחמיר, ואפילו לאכול בסעודה מותר". וכפי שהובא בשערי תשובה [שם] שאי השתתפות הסב והסבתא בשמחת נכדיהם תגרום צער לבניהם ובנותיהם, בעלי השמחה, ולכן יש להתיר להם להשתתף בשמחה למרות היותם בתוך שנת האבל.

ואכן, גם הרב אלישיב שהחמיר שאין להורים להשתתף אלא בחופה בלבד, התיר לסבא ולסבתא להשתתף בחופת נכדם בתוך שבעה, אך לא להשתתף בסעודה (ציוני הלכה, אבילות עמ' תטו).

- י -

וכאשר נשאל הגרי"ש אלישיב (שם עמ' תקי) "האם מותר לסבא להשתתף בשמחת נישואי נכד", לאחר "שחכך בדעתו", אמר: "אם יש צורך אפשר להתיר, ורצוי שיהיה משמש". והטעם "שחכך

דבר", כי הסתפק "עד כמה צער החתן והכלה בהעדר הסבא" [הסברא המבוארת בדברי הערוך השלחן, כדלעיל אות א].

ואף לאחי החתן או הכלה התיר הגרי"ש אלישיב (שם עמ' תקיב) להשתתף בחתונה וללבוש בגדי שבת, אלא ש"עליהם להיות משמשים, ואינם צריכים דווקא להגיש אוכל, העיקר שיהיו בתפקיד. כגון להשגיח שלכל אחד מהאורחים יש מקום, ולהושיב כל אחד במקומו". וגם זה בכדי שלא תפגם השמחה בהיעדרם.

ובן פסק גם הגר"ע יוסף (אבילות ח"ב עמ' שלט) "אירע אבל לאבי הכלה, רשאי הוא להיכנס לסעודת החתן והכלה בכל שבעת ימי המשתה, אף בתוך י"ב חודש לפטירת אמו. וגם שאר קרובי החתן והכלה שהם בתוך י"ב חודש לאב ואם, מותר להם להשתתף בסעודת הנישואין של החתן וכלה, כדי שתהיה שמחת החתן והכלה בשלמותה, ששון ושמחה ישיגו".

ובן נקט לדינא בספר נטעי גבריאל (פרק טז סע' ה) "כשהאבלים הם אביו ואמו של החתן או הכלה, מותרים להשתתף בשמחת בניהם ולאכול שם כרגיל, ולשמוע שם כלי זמר כרגיל, אפילו בתוך שלושים". ובסמוך (שם סע' ו) כתב: "גם בשמחת נכדיהם, מותרים להשתתף כהנ"ל". ובהערות ציין כמקור לדבריו את מש"כ ערוך השלחן [לעיל אות א] ש"בשמחת בניו ונכדיו ודאי מותר" להשתתף. ואת דברי שו"ת רבי טיאה וייל (סימן קז) אשר נשאל: "אם אבי החתן ואבי אביו שהם מתאבלים על שאר קרובים, אם מותרים להיות שושבינים

שאי השתתפותם בשמחה עלולה לגרום צער לחתן ולכלה, ומכאן פתח להתיר על פי דברי הזרע אמת גם את השתתפותם בשבע ברכות של נכדיהם. ובפרט, אם נצרף לכך את דברי ערוך השלחן הנ"ל [הובא לעיל אות א] ש"בשמחת בניו ונכדיו ודאי מותר" להשתתף – ובכלל זה, שמחת שבע ברכות.

ולאכול שם", וכתב בתוך דבריו: "ואביו ואמו של חתן, אם הם שושבינים עצבים, זה גורם צער לחתן ולכלה, ואין שמחתם שלמה, ולכן מותרים להיכנס אפילו תוך שלושים לקרובים".

- יא -

שבע ברכות

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סה סע' סו) כתב בדיני השתתפות האבל בשמחות בשבת, שהמנהג הוא, שהאבלים הקרובים לחתן ולכלה אינם משתתפים בסעודות שבע ברכות המתקיימות בשבת מחוץ לביתם, למעט הורי החתן והכלה. והגרש"ז אויערבך התיר גם לסבא ולסבתא להשתתף בשמחת שבע ברכות בשבת, כמו הורי החתן והכלה. ואף שדבריו נאמרו לענין שבת, ברם ניתן ללמוד מזה כי יש מקום להשוות בין דינם של הסב והסבא לדין ההורים לענין השתתפותם בשמחות בזמן אבלם.

וכן הורה הגרי"ש אלישיב, כמובא בספר ציוני הלכה (אבלות, עמ' תקיב) להתיר לאחי החתן או הכלה שהם אבלים להשתתף בשבע ברכות "כמו בחתונה, בין בחול ובין בשבת". וכן התיר לסבא "להשתתף בשמחת שבע ברכות המתקיימת בביתו". בנימוק: "שהרי הותר לו להשתתף בשמחת החתונה, וכל שכן שמותר כשהסעודה בביתו".

בספר קיצור דברי סופרים (פרק מא סע' פז-פח) כתב בשם שו"ת זרע אמת (ח"ג סימן קע) וז"ל: "יש אומרים דאפילו אם לא תידחה השמחה, אלא שאם לא ילך הוא, יגרום צער להחתן ולכלה באופן שתבטל מצות שמחת חתן וכלה, כיון שהוא נכנס בעובי הקורה להשיא אותם, ולכן מותר לו לילך, דמצות שמחת חתן מצוה גדולה היא. ועל פי סברא זו כתב בשו"ת זרע אמת, שהוא הדין האב והאם של החתן או של הכלה, אם הם אבלים בתוך י"ב חודש של אביהם או אמם, מותרים להיכנס בנישואי בניהם, ולישב בסעודה כל שבעת ימי המשתה, כיון דמבלעדם תבטל המצוה, דהיינו מצות שמחת חתן וכלה". ובהערה הוסיף: "ונראה דמותר גם לרקוד. אך יזהר שירקוד עם החתן או לפני החתן לשמחו, אבל מה שנוהגים לרקוד גם שלא עם החתן, אסור. כי אין מיעוט שמחה לחתן אם לא ירקוד שם".

ולפי המבואר לעיל, נראה כי גם אצל הסב והסבתא, שייכת לכאורה סברא זו,

- יב -

והנה הש"ך (י"ד סימן רמה ס"ק א) הביא את ספקו של הכסף משנה, וכתב: "ולי נראה דקודם לבן חברו", ומפורש בדבריו שהסב מחוייב ללמד את נכדו, בן בתו, יותר מכל אדם אחר. וכן הכריע בשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה פ"א ס"ח) וז"ל: "אבל לבן בתו ובן בן בנו, אין חיוב עליו אפילו לשכור מלמד וכו'. אבל אם יכול ואפשר לו ללמוד עמהם בעצמו חייב ללמדם. ולא לאלו בלבד, אלא מצות עשה של תורה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינם יוצאי ירכו שנאמר

ושננתם לבניך, וקיבלו חכמים בניך אלו תלמידים, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים. אלא שמצוה להקדים בניו וכל יוצאי ירכו לתלמידים אחרים".

ומבואר כי להלכה פשטו הש"ך ושו"ע הרב את ספקו של הכסף משנה, ולדעתם מוטל חיוב על הסב ללמד את נכדיו תורה, ואין בזה הבדל בין נכד שהוא בן הבן, לבין נכד שהוא בן הבת. ולפי זה, גם בכל שמחות הנכדים שהותר לסב להשתתף בהן, אין להבדיל בין שמחות של בן הבן, לבין שמחות של בן הבת.



סימן כא

השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת הוריו ובענין התחלה במצוות

כידוע, בימי ספירת העומר נוהגים שלא לשאת נשים עד ל"ג בעומר. לעומת זאת, בל"ג בעומר עצמו רבים נוהגים לערוך חופה לפני שקיעת החמה, והסעודה נערכת בלילה הסמוך, בי"ט באייר, ל"ד בעומר, כפי שנפסק בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"א סימן צז; יובא להלן אות יא).

לאור פסק זה נשאלתי על ידי ידידי ד"ר סטיבן וייס, שאביו נפטר בי"ט אייר, ל"ד בעומר, האם מותר לו להשתתף בחתונה המתחילה בל"ג בעומר וממשיכה בליל ל"ד בעומר – יום השנה [יארצייט] לפטירת אביו.

בעקבות מנהג זה, עסקנו בדברי הפוסקים בנדון השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת הוריו, ובבירור השאלה האם "הולכים אחר ההתחלה". כלומר, כאשר מתחילים להתפלל בתוך זמן התפילה ומסיימים לאחר הזמן – האם התפילה נחשבת כאילו היתה בעתה ובזמנה, או לא. וכן כשמתחילים לסעוד בשבת ובחג ומסיימים במוצאי השבת והחג – האם מזכיר 'רצה והחליצנו' או 'יעלה ויבוא' כי "הולכים אחר תחילת הסעודה" שהיתה בשבת או בחג.

ובנדון דידן, מי שהגיע לחתונה לפני ליל היארצייט, והשתתפותו בתחילת החתונה היתה בהיתר, האמנם ראוי להמשיך ולהישאר בה גם בליל היארצייט.

- א -

השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת הוריו

בדרכי משה (יו"ד סי' שצא אות ג) כתב בשם הגהות מנהגים: "שמעתי בשם מהר"י וייל דאסור לאכול בסעודה בלילה שליום המחרת מת אביו או אמו", ופסק כן להלכה ברמ"א (יו"ד סי' שצא סעי' ב) "יש אומרים דאסור לאכול בסעודה בלילה שביום המחרת מת אביו או אמו". דין זה

הובא ברמ"א במקום נוסף (יו"ד סי' תב סעי' יב) "ועיין לעיל סי' שצא דאין לאכול בסעודה בליל יום שמת בו אב ואם", ואכן צ"ע מדוע הביא הרמ"א דין זה פעמיים, וצ"ע.

או"ח הש"ך (סי' שצא ס"ק ח) כתב בשם הלבוש: "ולא ראיתי נוהגים כן, ואני אומר דבר שאינו מצוי לא שייך בו מנהג, כמו שכתב לעיל ריש סימן ק"צ". ודחה הש"ך את דברי הלבוש: "ולא ראינו אינו ראייה, ואני ראיתי נוהגים לאיסור, גם לקמן סוף סימן ת"ב כתב הרב בסתם לאיסור".

יחד עם זאת, ראיתי במאמרו של הרב ישראל דוד הארפענעס (קובץ אור ישראל, מונסי, חלק כה עמ' נו) שציין שתי סיבות, להקל בהשתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת הוריו:

• המנהג לא להשתתף דווקא בשנה הראשונה לפטירת הוריו – "באמת ויש מהאחרונים הסוברים שכל עיקר המנהג [להימנע מהשתתפות בחתונה] אינו אלא בשנה הראשונה בתום האבלות, שממשיכים להתנהג באכילות ביום שלאחריו שהוא יום היארצייט, כמו שמביא בלחם הפנים בשם ספר מענה לשון, ושכן שמע מחמיו מרן המג"א, ובקונטרס אחרון ללחם הפנים כתב שכן הוא לפי דברי האריז"ל, וכן בשו"ת תשובה מאהבה ח"ג סי' שצא ציין לדבריו ומשמע שהסכים עמו. ומצאתי בחידושי הלכות למהר"ש מלובלין (סי' מט) שנתקשה על מנהג זה, וכתב שאין טעם למנהג".

וכן פסק מרן הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' רד) "בליל יום פקודת השנה (יאר צייט) בשנה הראשונה, אין לו לאבל ללכת להשתתף בסעודת מצוה שיש בה שמחה, כגון מזמוטי חתן וכלה. ובשאר שנים מותר אפילו בסעודת נישואין".

★ ★ ★

- ב -

האם צריך לסיים את כל התפילה בזמנה

בשו"ע (או"ח סי' פט סע' א) נפסק: "ונמשך זמן תפילת שחרית עד סוף ארבע

• המנהג לא להשתתף דווקא בסעודת החתונה – "בספרי נשמת ישראל (הלכות שמחות ח"א סימן יט אות יח) הבאתי מכמה ראשונים דסבירא להו דמה שנזכר בגמרא שאבל תוך י"ב חודש של אבלות אסור לו להשתתף בסעודת שמחה, היינו דווקא שלא יאכל עמהם, אבל להיות נוכח שם כשלא יאכל עמהם הסעודה, שפיר דמי לכתחילה. והגם שלהלכה נקטינן באבל תוך י"ב חודש לאיסור, כמ"ש הבית יוסף וב"ח (ובשו"ע מובא שני הדעות בלא הכרעה ברורה), מכל מקום נראה דכל זה לגבי אבל בתוך י"ב חודש שהוא איסור מדינא דגמרא, משא"כ בנדונינו להשתתף בחתונה ביום היארצייט של הוריו, שאינו אלא מנהג בעלמא שהונהג בדורות האחרונים, בוודאי שבכגון דא יש בו כדי סמיכה כל גדולי הראשונים הנ"ל דמותר לו להשתתף אם לא יאכל עמהם".

והנה דברים אלו נאמרו בנדון השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת אחד ההורים [יארצייט], ומעתה יש לדון האם מותר להשתתף בחתונה שהתחילה יום לפני היארצייט, ונמשכה בליל היארצייט, ולכאורה שאלה זו תלויה בנדון הכללי האם "הולכים אחר ההתחלה", ונבאר הדברים.

שעות, שהוא שליש היום", וכתבו המג"א (ס"ק ד) והמשנה ברורה (שם ס"ק ה) כי "צריך לגמור התפילת שמונה עשרה בתוך השליש היום". וכן כתב השו"ע הרב (או"ח סימן פט סע' א) "ונמשך זמן התפילה עד סוף שליש היום, שצריך לגמור התפילה קודם שיעבור

שליש היום. בין שהיום ארוך בין שהיום קצר. ומבואר בדבריהם כי צריך לגמור את כל תפילת שמונה עשרה של שחרית לפני תום מועד זמן התפילה.

ולכן אם לא יספיק לגמור את כל תפילת השמונה עשרה לפני שיחלוף זמן התפילה, רשאי לכתחילה להתפלל תפילת "הביננו", ואין אומרים שדי בכך שיתחיל את התפילה בתוך הזמן, וכפי שפסק המשנה ברורה (סי' קי"ט ס"ק א) "כתבו האחרונים דאם רואה שהזמן תפלה עוברת אם יתפלל ארוכה, מותר לכתחילה להתפלל הביננו".

כמו כן לענין תפילת מנחה הכריע המשנ"ב (סי' רל"ג ס"ק יד) שלכתחילה צריך להיזהר לסיים את כל התפילה לפני שקיעת החמה: "ודע דאף שמהמחר והרמ"א משמע דלדידן דנוהגים להתפלל מעריב אחר צאת הכוכבים מותר להתפלל מנחה אפילו אחר שקיעה עד סמוך לצאת הכוכבים, יש פוסקים רבים שחולקים בזה ודעתם שתפלת המנחה הוא רק קודם שקיעת החמה. ולכן לכתחילה צריך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דווקא, דהיינו שיגמור תפילתו בעוד שלא נתכסה השמש מעינינו. ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות, מלהתפלל אחר כך בציבור".

וגם לענין חזרת הש"ץ כתב הרמ"א (או"ח סי' קכ"ד ס"ב) "אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפילה ויכול להתפלל מיד בקול רם", ובמשנה ברורה

(ס"ק ז) ביאר את דבריו: "שיעבור, פירוש שלא יוכל לגמור הש"ץ כל שמונה עשרה הברכות תוך זמן התפילה, בין בשחרית שיכלה הזמן דד' שעות דשוב אין לו שחר תפלה בזמנה וכן"ל בסימן פ"ט, ובין במנחה דיעבור זמנה לגמרי, כן משמע מפמ"ג ועיין בביאור הלכה".

ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' יט) וכן בספר אורחות רבינו (ח"ג עמ' רכה) הביא בשם החזון איש, שאם משער שלא יוכל להספיק לסיים את כל התפילה בזמן, אל יתפלל אלא יתפלל בתפילה הבאה שני תפילות שמונה עשרה, אחת חובה והשניה "תשלומין".

[על דברי המשנה ברורה, שחייבים לסיים את כל התפילה בתוך זמנה, יש לעיין ממה שכתב בביאור הלכה (סימן קט"ס א ד"ה הנכנס) על דברי מרן השו"ע (שם) "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל", והסתפק הביאור הלכה "אם מדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה, אם מותר להתחיל. ומכאן אין ראיה לאיסור, דאפשר דזה לאו תפילת ציבור גמורה מיקרי, מאחר שלא התחיל עמהן בשוה". ונראה מדבריו שצריך דין תפילה בציבור הוא ההצטרפות יחד עם הציבור בתחילת התפילה, כשמתקבצים ומתחילים ביחד את התפילה, וזוהי ההגדרה של תפילה בציבור, ולפיכך לדעתו עדיף להתחיל יחד עם הציבור כדי להיחשב כתפילה בציבור. ואם כן לכאורה נראה

שבתפילה הולכים אחר ההתחלה והסיום נגדר אחר ההתחלה, וצ"ע].

בהלכות פורים הביא שתי דעות בענין זה. וגם תמוה מדוע לא העיר הרמ"א בהלכות ברכת המזון על דברי המחבר, וצ"ע.

- ג -

האם ב"הזכרות" שבברכת המזון "אזלינן בתר התחלת הסעודה"

והנה מרן המחבר בשו"ע פסק בהלכות ברכת המזון (או"ח סי' קפח סע' י) בנדון הזכרת שבת ומועדים בברכת המזון, כי תחילת הסעודה היא הקובעת, כדבריו: "היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין בראש חודש ופורים וחנוכה". ובפשטות מבואר בדבריו דין כללי - שתחילת הסעודה קובעת מה צריך להזכיר בה. וכאשר תחילת הסעודה היתה בשבת או במועד ונמשכה ליום שאחריו, צריך להזכיר בברכת המזון רצה והחליצנו בשבת, יעלה ויבוא בראש חודש ויום טוב, ועל הניסים בחנוכה ופורים. והרמ"א לא העיר על כך מאומה, ומשמע שהסכים להכרעת מרן המחבר בזה.

ואילו בהלכות מגילה כתב מרן המחבר (סי' תרצה סע' ג) "אומר על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ, ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הניסים, דבתר התחלת הסעודה אזלינן. ויש מי שאומר שאין לאומרו". וכתב הרמ"א: "ונוהגים כסברא ראשונה". ונשאלת השאלה, מדוע בהלכות ברכת המזון הביא המחבר את ההלכה "דאזלינן בתר תחילת הסעודה גם בפורים", ללא חולק, ואילו

[בדברי השל"ה הקדוש מצאנו שיטה מחודשת, ש"הולכים אחר ההתחלה" רק בסעודה שהתחילה בשבת ונמשכה במוצאי שבת, מדין 'תוספת שבת', ולכן ניתן להזכיר שבת בברכת המזון כשמברך במוצאי שבת. אמנם מרן המחבר לא חילק בין שבת לשאר ימים טובים, שהרי כתב "והוא הדין בראש חודש ופורים וחנוכה", ומפורש איפוא בדבריו, כי הטעם לכך ש"הולכים אחר ההתחלה" אינו מדין 'תוספת שבת', שהרי אין דין 'תוספת' בחנוכה ובפורים].

ואמנם מההלכה שהולכים אחר ההתחלה בברכת המזון, לכאורה אי אפשר ללמוד להלכות תפילה, שמותר להתחיל לפני סוף זמן התפילה ולהמשיך לאחר מכן, וכפי שכתב בשו"ת רב פעלים (ח"א סימן ה) בנדון "ראובן נתעכב ולא התפלל מנחה עד שהגיע עת קרוב לסוף זמנה, ומשער בדעתו אם יתפלל מנחה יושלם זמנה באמצע העמידה, דמוכרח לגומרה אחר זמנה, אי שרי למעבד בכהאי גוונא", וכתב לחלק בין ברכת המזון לתפילה: "דמשעה שאכל בשבת נתחייב בברכת המזון וחל עליו ממילא חיוב ההזכרה מעין המאורע, ולא נפקע חיוב זה ממנו ביציאת היום, וכמבואר שם הטעם במקור דין הנזכר. מה שאין כן בנדון דידן, תפילה כולה תלויה בזמן, ואם עבר הזמן אינו יכול להתפלל, ולכן זה שהוא יודע דחצי התפלה יוכרח להתפלל

ראיה מקללת בלעם, שדי בכך שהתחלת התפילה תהיה בתוך הזמן.

במסכת ברכות (י, א) מובא כי בלעם הרשע ידע לכוון את ה"רגע" שבו כועס הקב"ה בכל יום, ורצה לקלל באותו רגע את בני ישראל. ומבואר בגמרא, כי השיעור "רגע" הוא "כמימריה", כלומר, בפרק הזמן של "רגע", ניתן לומר רק מלה אחת בלבד. והקשו התוספות: "ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע". והשיבו: "יש לומר – פְּלֶם". בשעה קטנה זו של "רגע", בלעם היה יכול לומר את המלה "פְּלֶם". ובתירוצם השני כתבו: "אי נמי, מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן". כלומר, אם בלעם היה מתחיל לקלל באותו רגע שהקב"ה כועס, הוא היה מסיים את הקללה כאשר הקב"ה כבר לא כועס, ואז הקללה היתה חלה, כי התחלתה היתה בעת כעסו של הקב"ה.

הערוך השלחן (או"ח סי' קי סע' ה) הסיק מתירוצו השני של התוספות, שהולכים אחר ההתחלה, ואם התחיל את תפילתו בזמן, היא נקראת תפילה "בזמנה" אע"פ שסיימה לאחר הזמן. והוא חולק על המג"א והמשנה ברורה הנ"ל שנקטו כי צריך להספיק לגמור את כל התפילה ואת כל חזרת הש"ץ לפני תום הזמן, וכתב: "ודע שיש מי שאומר דכשהשעה עוברת, יתפלל הביננו [מג"א סק"א בשם כנסת הגדולה]. ומזה נראה דס"ל דאם התחיל בתפילה קודם גמר הזמן של התפילה ונמשכה עד אחר הזמן, לא מקרי שהתפלל

אחר הזמן איך יתפלל". בברכת המזון, משעה שאכל בשבת נתחייב בברכת המזון וממילא חל עליו החיוב להזכיר מעין המאורע, וחיוב זה לא פקע ממנו גם כשיצא היום, משא"כ חיוב תפילה התלוי בזמן, כשעבר זמן התפילה כבר אינו רשאי להתפלל. ולאור זאת, פסק הרב פעלים, שאם יודע שלא יספיק לסיים את כל התפילה בזמנה, אסור לו להתפלל, אלא ימתין עד שיגיע זמן התפילה הבאה, ויתפלל שתי תפילות [אם היה אנוס בדבר זה].

אלף שחילוק זה נסתר מדברי הירושלמי (תענית פרק ד הלכה א) שציין הגר"א בהגהותיו לשו"ע (שם) כמקור להכרעת מרן המחבר מדברי הירושלמי "נעילת שערי תפילה אפילו בלילה", כלומר מתפללים תפילת נעילה גם בלילה כי כבר התחילו להתפלל מבעוד יום. ומכאן למדנו שהדין ש"הולכים אחר ההתחלה" לא נאמר רק בברכת המזון אלא גם בתפילה, וזהו דין כללי שהולכים אחר ההתחלה. ומעתה יש לתמוה, מדוע שלא נלמד מדיני תפילת נעילה לשאר הלכות תפילה – שגם אם רק התחיל בתוך זמן התפילה "אזלינן בתר ההתחלה", ויוכל להתחיל בתפילה אע"פ שלא יגמור את כולה לפני תום הזמן.

- ד -

מקללת בלעם יש ללמוד שהולכים אחר ההתחלה

ערוך השלחן, אינו סובר כדעת המג"א, השו"ע הרב והמשנה ברורה, והביא

בזמנו, דהא ודאי כוונתו שעתה עדיין לא עבר הזמן, דאם לא כן מאי נפקא מינה. ולכן ס"ל שיתפלל הבינו ויסיים בתוך הזמן, אבל כל השמונה עשרה ברכות יסיים אחר הזמן. ולענ"ד נראה מתוספות (ברכות ז, א ד"ה שאלמלי), דאם התחיל בזמן תפילה, מיקרי תפילה בזמנה אע"פ שמסיימה לאחר הזמן."

ערוך השלחן הוכיח מדברי התוספות בברכות, שכאשר לא נשאר מספיק זמן לסיים את כל התפילה בתוך זמנה, "הולכים אחר ההתחלה", ולכן די בכך שתחילת התפילה תהיה בזמנה, ואם התחיל להתפלל בעת שהיה זמן התפילה, אפילו כשסיים לאחר שעבר זמן התפילה, נחשב כאילו התפלל בזמן.

ולפי דרכו, כתב ערוך השלחן (סימן קכד סע' ה) לחלוק על דברי המג"א [והמשנה ברורה] שביארו את כוונת הרמ"א "אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפילה יוכל להתפלל מיד בקול רם", שהש"ץ רשאי להתחיל בחזרת הש"ץ רק אם יגמור אותה בתוך הזמן", ואולם ערוך השלחן כתב: "אבל באמת יותר נראה דכוונתו שהש"ץ לא יוכל להתחיל תוך הזמן, אבל על הגמר אין לחוש כמו שכתבנו שם".

וכנראה לפי תירוצו הראשון של התוספות בברכות, אין הולכים אחר ההתחלה, שהרי הוצרכו תוספות למצוא קללה שתאמר במשך כל הזמן שהקב"ה כועס. ונמצא, כי השאלה האם הולכים אחר ההתחלה, תלויה במחלוקת

תירוצי התוספות. לפי התירוצ הראשון אין הולכים אחר ההתחלה, ואילו לפי התירוצ השני הולכים אחר ההתחלה [ואולם לכאורה יש לומר שאין קשר בין דברי הרמ"א בנדון חזרת הש"ץ, לנדון תפילה בזמנה, כי יתכן שהרמ"א כתב "אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפילה יוכל להתפלל מיד בקול רם", רק במקרה שאם ימתין הש"ץ לא יוכל אפילו להתחיל את חזרת הש"ץ בזמן התפילה כדינה, וצ"ע].

ממוצא הדברים למדנו, כי שתי הדעות שהובאו בדברי המחבר בהלכות מגילה, האם כשהתחיל את סעודת הפורים ביום והמשיכה בלילה, רשאי לומר "על הנסים" בברכת המזון כי "הולכים אחר תחילת הסעודה", או שאין לאומרו, הם מחלוקת התירוצים שבתוספות בברכות: לפי התירוצ הראשון של התוספות אין הולכים אחר ההתחלה, ולכן אין לומר על הניסים, ברם לפי התירוצ השני שהולכים אחר ההתחלה, רשאי לומר על הניסים מכיון שהסעודה התחילה בפורים, ו"הולכים אחר תחילת הסעודה".

- ה -

לימוד זכות על הנוהגים להתחיל תפילה וסעודת פורים בתוך הזמן ולסיימה לאחר שעבר זמנם

בישו"ת בית יעקב (סימן קכז) הביא ראיה למנהג אמירת תהילים לאחר זמן תפילת הציבור מדברי התוספות בברכות שהולכים אחר ההתחלה.

דהנה המג"א (או"ח ס' ר' ס"ק ו) כתב בשם הלבוש: "אותם שאומרים תהלים, יאמרוהו קודם התפילה, עיין שם הטעם". ועל דברים אלו כתב המחצית השקל: "בתשובות בית יעקב (סימן קכז) חולק עליו וכתב ודאי אם אומרו בעשרה, דהיינו ציבור, יש לאומרו קודם התפילה, אבל היחיד טוב שיאמרו אחר התפילה, והביא בשם האר"י ז"ל שהשפעה היורדת מלמעלה על ידי תפילת הציבור, כל העסק שאדם עוסק בבית הכנסת אחר התפילה, קודם שיצא מבית הכנסת היא נכללת תוך אותה ההשפעה ועולה עמו. והביא ראיה מש"ס דברכות (ז, א) שאמרינן על פסוק ואל זועם בכל יום, וכמה זעמו רגע וכמה רגע כמימריה וכו' וכתבו התוספות לחד תירוצא, כי הכל נמשך אחר ההתחלה שהיה בשעת הזעם. ואם כן כל שכן במדה טובה שהיא מרובה, כיון שתפילת הציבור היא רצויה, וכמו שאמרו (ברכות ת, א) על פסוק ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללים. אם כן כשהתחיל העת רצון אף גם מה שאומר אחר תפילת הציבור היא בכלל רצון אף ביחיד, כיון שהתחיל עם הציבור".

כמו כן, היהודי הקדוש מפשיסחא זי"ע, על סמך דברי התוספות "לימד זכות" על מנהג החסידים להתפלל לאחר זמן התפילה, כפי שהביא הגאון מקו"ז גלוב בספרו ארץ הצבי (סימן קכא) "המתחיל להתפלל בזמן תפילה, אף שנמשך אחר הזמן, חשוב כאילו התפלל כל התפילה בזמנה, דאם התחיל לקלל באותו רגע, אף

שגמר אחר כך, מזיק. וכל שכן במידה טובה מרובה, דאם התחיל להתפלל בזמן תפילה וגמר אחר כך, דחשיב כאילו התפלל כל השמונה עשרה בזמנה". וברור שכל דבריו נאמרו על פי התירוצ' השני של התוספות, ש"הולכים אחר ההתחלה", ברם לפי התירוצ' הראשון של התוספות, אין הולכים אחר ההתחלה, וחייבים להתחיל ולסיים את התפילה בתוך זמנה.

ומכאן ממשיך הארץ הצבי, "ללמד זכות" על "מנהג העולם" להתחיל את סעודת פורים סמוך ללילה, וממשיכים אותה ברובה במוצאי הפורים, כי הולכים אחר ההתחלה, בניגוד לדברי הרמ"א שכתב בהלכות מגילה (סי' תרצה סע' ג) "ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגים להתחיל סמוך לערב, ועיקר הסעודה הוא בליל ט"ו". אולם הגר"צ פ' פרנק, רבה של ירושלים, כתב בספרו מקראי קודש (פורים סימן מג) על דברים אלו: "אבל מכל מקום למה לנו להיכנס בפרצה דחוקה כזאת במשעול צר הכרמים, הלא טוב יותר לקיים כל המצוה בזמנה כהלכתה".

- 1 -

ואכן יש לתמוה, מדוע הרמ"א פסק שצריך שרוב סעודת פורים תהיה ביום, והרי בהלכות מגילה [לעיל אות ג] פסק: "אם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הניסים, דבתר התחלת הסעודה אזלינן". ואם כן אין זה משנה כלל מה שרוב הסעודה ביום, כי בכל מקרה

הולכים אחר תחילת הסעודה, ומדוע איפוא פסק הרמ"א שרוב הסעודה תהיה ביום, הרי די בכך שתחילת הסעודה היתה ביום.

והיה נראה לחלק בעיקר הדמיון בין תפילה לסעודת פורים ולומר, שדווקא בתפילה אפשר ללמוד מדברי התוספות שכלפי השי"ת העיקר הוא ההתחלה, ואף שמדובר בקללה, כבר אמר היהודי הקדוש ש"מידה טובה מרובה ממידת פורענות", ואם התחיל את התפילה בזמן, הולכים אחר ההתחלה, ורשאי לסיימה גם לאחר זמנה. ברם לענין סעודת פורים הרי יש דין שצריך לאכול את הסעודה ביום, ואין ללמוד מדברי התוספות שאכילה במוצאי הפורים תחשב כאכילה בסעודת פורים, כי אכילה נחשבת רק אם אכלו בפועל את רוב הסעודה בזמן, והתחלת הסעודה בלבד לא מספיקה להיחשב כ"אכילה".

ברם מאידך אפשר לומר, שהסעודה תחשב לסעודת פורים מכיון שהתחילה בזמן, שהרי הרמ"א פסק שהולכים אחר התחלת סעודת פורים לענין הזכרת "על הניסים" [שהיא כ"תפילה"] בברכת המזון, ואם התחיל את סעודת הפורים ביום וסיימה בלילה, מזכיר בברכת המזון "על הניסים" משום שהולכים אחר ההתחלה. ומכאן שגם לענין זמן סעודת הפורים הולכים אחר ההתחלה. וחזרה למקומה התמיהה על הרמ"א, מדוע פסק שצריך שרוב סעודת פורים תהיה ביום, הרי

די בכך שתחילת הסעודה היתה ביום, כמבואר בדבריו בנדון הזכרת "על הניסים", וצ"ע.

ובביאור דברי הרמ"א, כתב לי ידידי רבי יששכר דוד פראנד, מראשי ישיבת נר ישראל בבאלטימור, על פי דברי המג"א (או"ח ס' תכ"ז סק"א) בשם הרדב"ז, שאם התחיל לברך ונתכסתה הלבנה רשאי לגמור את הברכה, וכתב המג"א: "משמע כשיודע שתתכסה תיכף, לא יתחיל לברך". ובפמ"ג (אשל אברהם שם) הקשה, מדוע שונה דין ברכת הלבנה מכל שאר המקומות שהולכים אחר ההתחלה. ועל פי זה כתב הרב פראנד: "ואולי יש ליישב קושיית הפמ"ג וכן מה שתמה כתר"ה על הרמ"א לענין סעודת פורים בלילה, דשאני ענין הלכתי מענין מציאותי, דהכא דבעינן הנאה ממש, כההיא דקידוש לבנה דבעינן שיהנה מאורו - והברכה צריכה להאמר בשעת הנאה, התם בעינן שיהנה ממש ולא סגי במה שנחשב כהתחלה. וכן לענין סעודת פורים התם בעינן יימי משתה ושמחה" ביום פורים ממש - ובעינן שיהנה באופן מציאותי. ובזה לא מהני מה שנחשב כנגרר בתר ההתחלה". ולפי חילוק זה באמת אין ראיה ממה שפסק הרמ"א שהולכים אחר התחלת סעודת פורים לענין הזכרת "על הניסים", שכן "שאני ענין הלכתי מענין מציאותי", וההנאה מאכילת סעודת פורים צריכה להיות ביום הפורים ולא אחריו.

המצוה נקראת על שם גומרה

הנה כי כן, בחירוצם השני של התוספות בברכות נתבאר שהולכים אחר ההתחלה, וכן פסקו ערוך השלחן וארץ הצבי בהלכות תפילה, שניתן להתחיל את התפילה קודם סיום זמנה ולהמשיך ולהתפלל לאחר מכן.

ברם מוצאים אנו בדברי חז"ל והפוסקים, כי סיום המצוה הוא הקובע, ולא תחילתה.

• במדרש תנחומא (פרשת עקב סימן ו; הובא ברש"י דברים ח, א) נאמר: "כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת, אִם תִּתְחַלֵּת בַּמִּצְוָה גְּמוּר אוֹתָהּ, שְׂאִינָה נִקְרָאת הַמִּצְוָה אֲלָא עַל שֵׁם הַגּוֹמְרָה, שְׁנֵאמַר (יהושע כד, לב) וְאֵת עֲצָמוֹת יוֹסֵף אֲשֶׁר הָעֵלּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם קָבְרוּ בְּשֶׁכֶם, וְהָלֹא מִשֶּׁה לְבָדּוֹ נִתְעַסַּק בָּהֶם לְהַעֲלוֹתָם, אֲלָא לִפִּי שֵׁלָה הַסִּפִּיק לְגִמְרָה וּגְמִירוֹהּ יִשְׂרָאֵל, נִקְרָאת עַל שֵׁמָם". מדרש זה מובא בנוסח אחר במסכת סוטה (יג, ב) "קשו קראי אהדדי, כתיב (שמות יג, יט) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עֲצָמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ, וְכָתִיב וְאֵת עֲצָמוֹת יוֹסֵף אֲשֶׁר הָעֵלּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם קָבְרוּ בְּשֶׁכֶם.. א"ר חמא בר' חנינא, כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו, מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו".

ואכן, התורה תמימה (פרשת בשלח אות עא) למד שסיום המצוה הוא הקובע, כי "גמר הדבר הוא קבורת העצמות, וזה לא

היה יכול משה לעשות כיון שלא נכנס לארץ. ומכאן יש סמך למה שנהגו בדיני ממונות ושדכנות וסרסרות לילך בתר הגומר, ומוכח מכאן דאע"פ שאין במתחיל כל אשמה שלא גמר, כמו הכא במשה שלא גמר מפני שלא נכנס לארץ, בכל זאת אזלינן בתר הגומר ולא בתר אחר המתחיל".

• וכן במסכת (עבודה זרה כז, א) דנו בשאלה האם אשה כשרה למול, והקשו למאן דאמר שאינה כשרה למול מהפסוק בפרשת שמות (ד, כה) שציפורה אשת משה רבנו לקחה את הצור ומלה את בנה, ותרצו: "אתיא איהי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה". ומבואר שאם האשה התחילה למול ואיש סיים את המלאכה, המילה כשרה גם למאן דאמר שאשה פסולה למול את בנה, בגלל ש"גמר" המצוה נעשה על ידי האיש, והגמר הוא העיקר. וזהו איפוא מקור נוסף, שעיקר קיום המצוה הוא בסיומה, וכדברי חז"ל על קבורת יוסף.

• הגר"ש קלוגר דן בשו"ת טוב טעם ודעת (הלכות ספר תורה"ת שאלה רלב) במעשה ש"נסתלק נדיב אחד, ונדב בחייו לכתוב לו ספר תורה, ונתפטר עם הסופר לכתוב ספר תורה, ובאמצע הכתיבה מת הגביר, והיורשים גמרו הספר וסילקו להסופר כל הסך שמגיע לו, והנה נסתפק על מי נקרא המצוה הלזו. ופסק הגר"ש על פי דברי חז"ל "שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה", כי זכות המצוה עומדת ליורשים שסיימו את כתיבת הספר תורה.

נמצאנו למדים, כי בקיום מצוות, כגון ברית מילה, וכתיבת ספר תורה, הסיום הוא הקובע שכן "אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה". ולפי זה לכאורה היה צריך להיות גם במצות תפילה, שהסיום הוא העיקר. ויש לתמוה על ערוך השלחן והיהודי הקדוש שלמדו מדברי התוספות שניתן להתחיל להתפלל קודם סוף זמן התפילה ולסיימה לאחר הזמן, שהרי אם עיקר המצוה הוא בסיומה, התפילה הסתיימה לאחר זמנה, וצ"ע.

- ח -

ההבדל בין מצוות שצריך לעשות "מעשה המצוה" למצוות שהעיקר שהמצוה תעשה

ונראה בביאור הדברים בהקדם חקירת הרוגצ'ובר בספרו צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א) מה יסוד מצות בנין בית המקדש: המעשה - לבנות את בית המקדש, או התוצאה - שבית המקדש יהיה בנוי, ובאמת אין כל מצוה בעצם מעשה הבניה. ומסקנתו [על פי דיוקים בלשון הרמב"ם] שעיקר המצוה שבית המקדש יהיה בנוי [וזה היה ההבדל בין המשכן שנצטוו לבנותו, ולכן אפשר היה לחנוך את המשכן בשבת, ואילו בבית

המקדש המצוה שיהיה בנוי, ועל כן, אין לבנותו בשבת].

על דרך חילוקו של הרוגצ'ובר נראה לחלק בין מצוות שעיקרן הוא הפעולה - שצריך לעשות "מעשה המצוה" לבין מצוות שעיקרן התוצאה - שהמצוה תעשה. במצוות שהעיקר הוא התוצאה, העיקר הוא סיום המצוה. אולם במצוות שהעיקר בפעולה, הכל הולך אחר ההתחלה.

ומעתה יש לומר, שבמצות קבורת עצמות יוסף, בברית מילה ובמצות כתיבת ספר תורה, שעיקרן התוצאה - שהעצמות תהיינה קבורות, ושהבן יהיה נימול, ושספר התורה יהיה כתוב, בודאי שהעיקר הוא סיום המצוה, כי ללא גמר הקבורה לא נעשה המעשה כלל, וכן בברית מילה התינוק צריך להיות מהול, וספר תורה צריך להיות כתוב בשלמות. אולם בברכות ותפילה התוצאה איננה חשובה כלל, והעיקר הוא הפעולה - להתפלל ולברך לה', בזה יש לומר שעיקר התפילה והברכה הם כבר בהתחלה, והכל הולך אחר ההתחלה, ואם התחיל להתפלל בזמן הראוי לקיום אותה מצוה, גם אם יסיים לאחר הזמן הולכים אחר ההתחלה, כמבואר בתירוצם השני של התוספות בברכות.

שבע ברכות שהתחיל ביום השביעי והסתיים בלילה

נפקא מינא נוספת בשאלה, האם הולכים אחר ההתחלה לגבי קיום מצוות, דין בשו"ת האלף לך שלמה (אבן העזר סימן קז) "בחתן שהיה לו סעודה ביום השביעי שלו ובפנים חדשות, ונמשכה סעודתו עד ערב ליל שמונה, אם מברכים ברכת חתנים בלילה, או לא. אם אזלינן בתר התחלת הסעודה, או לא".

כאשר סעודת "שבע ברכות" התחילה בסיומו של היום השביעי של ימי השבע ברכות [בהשתתפות "פנים חדשות"], ונמשכה לאחר רדת החשכה, ובשעת ברכת המזון כבר הסתיימו למעשה שבעת ימי שמחת החתן והכלה. יש להסתפק האם מברכים שבע ברכות כי הולכים אחר תחילת הסעודה, או שהולכים אחר הזמן שבו מברכים, ואז אין יותר חיוב לברך.

וכתב הגר"ש קלוגר: "לדעתי הדבר פשוט שאין מברכין שבע ברכות. דאין זה דומה להזכרת שבת ויום טוב בברכת המזון, כיון דברכת המזון מונחת אקרקפתא דפת, דכל היכא שאוכל פת מתחייב בברכת המזון, ואם אכל פת ביום טוב התחייב מיד בברכת המזון עם הזכרת המועד, ולא משנה כלל מתי יברך בפועל, החיוב שכבר התחייב בו לא נפקע ממנו עוד. אבל שבע ברכות של חתן לא חל החיוב אלא רק בעת שמברך ברכת המזון, ואין החיוב תלוי באכילת הפת. שהרי אם אוכל פת ואין פנים

חדשות, אין חיוב שבע ברכות. אם כן על כרחך אין אכילת הפת מחייבת בשבע ברכות, אלא רק אמירת ברכת המזון היא המביאה את החיוב של השבע ברכות. ועוד יותר, הרי אם בעת אכילת הפת היו פנים חדשות בסעודה, ובעת ברכת המזון הם אינם, אין חיוב של שבע ברכות. הרי ברור אם כן מזה, דחיוב השבע ברכות קשור לאמירת ברכת המזון, וכיון שאמירת ברכת המזון היתה בליל שמיני, אין כאן לגמרי ענין של אמירת שבע ברכות ואזלינן בכהאי גוונא בתר סיום הסעודה".

ומבואר בדבריו שיש הבדל בין כל דיני הזכרת מאורע בברכת המזון, שהחיוב נקבע לפי שעת האכילה, ולכן כשהתחילה הסעודה בשבת או במועד, רשאי להזכיר "רצה" ו"יעלה ויבוא" בברכת המזון גם במוצאי שבת ומועד. לעומת זאת, חיוב שבע ברכות אינו תלוי באכילת הסעודה אלא נקבע כאשר מברכים ברכת המזון. בשל כך רק אם כל הברכה נאמרת בתוך שבעת ימי המשתה יש חיוב שבע ברכות. אולם אם הברכה נאמרת לאחר שבעת הימים, גם כשהתחיל את הסעודה בתוך שבעת הימים, יש איסור ברכה לבטלה באמירת ברכה לאחר הזמן.

אולם הדברים צריכים עיון. ראשית, הגר"ש קלוגר נקט כדבר פשוט שחיוב השבע ברכות נובע מחיוב ברכת המזון ולא מאכילת הפת [כמו ההזכרה של שבת ויום טוב]. ונשאלת השאלה מדוע שלא נאמר שחיוב השבע ברכות אינו נובע מדין ברכת המזון, אלא מעצם העובדה שהחתן והכלה

מסובים יחד בסעודה והם הסיבה לחיוב השבע ברכות, ורק תיקנו לומר את הברכות על סדר ברכת המזון, אך אין פירוש הדבר שברכת המזון היא המחייבת בשבע ברכות. ולפי זה בנדון דידן, שפיר מותר לברך את שבע הברכות גם במוצאי היום השביעי במסיבת החתן והכלה, וצ"ע.

ועוד, גם לפי סברת הגר"ש קלוגר שדין השבע ברכות תלוי בברכת המזון, עדיין יש מקום לדון על פי המבואר לעיל בתירוצי התוספות בברכות שיש להסתפק האם הולכים אחר ההתחלה – האם הולכים אחר תחילת ברכת המזון, ואם כן מותר לברך שבע ברכות גם בלילה השמיני כי תחילת הסעודה היתה ביום השביעי, וכבר היה חיוב של ברכת המזון בתחילת הסעודה, וממילא אפילו שברכת המזון היא בלילה השמיני, אבל הרי היה כבר חיוב קודם לכן. וצ"ע.

- י -

חיוב השבע ברכות – מהלכות קידושין או מהלכות ברכת המזון

ונראה ביאור הדברים בהקדם פליאה המתעוררת בלימוד דברי הרמב"ם והשו"ע בדיני שבת ברכות.

הרמב"ם הביא את דיני השבע ברכות בשני מקומות: בפרק חמישי מהלכות אישות (הלכה ג), בהקשר אמירת השבע ברכות בבית החתן קודם הנישואין, ובפרק שביעי מהלכות ברכות (הלכות ט-יא) בתוך דיני ברכת המזון. המחבר לעומתו,

הביא בשו"ע את דיני אמירת שבע ברכות רק במקום אחד, בהלכות קידושין (אבן העזר סימן סב סע' א) ולא הזכיר דבר בהלכות ברכת המזון. ודבר זה אומר דרשני, מה פשר הדבר.

ונראה שהרמב"ם והמחבר נחלקו ביסוד חיוב השבע ברכות, האם חיוב הברכות נובע מהלכות קידושין או נובע מהלכות ברכת המזון. לדעת הרמב"ם יש להבדיל בין שבע ברכות שאומרים בעת הנישואין, לכבוד החתן והכלה, שהם מהלכות קידושין, לבין שבע ברכות שאומרים בשאר שבעת ימי המשתה שהם מהלכות ברכת המזון. וכמדוקדק בחיבורו, שהביא את דין אמירת שבע ברכות בשעת החתונה בהלכות אישות, ואת חיוב אמירת השבע ברכות בכל שבעת ימי המשתה הביא בהלכות ברכת המזון. אולם המחבר נקט שכל אמירת השבע ברכות היא מהלכות קידושין לכבודם של חתן וכלה, ואין זה שייך כלל לברכת המזון, ולכן לא הביא דין זה בהלכות ברכת המזון בשו"ע או"ח, אלא רק בהלכות קידושין בשו"ע אבן העזר.

ונראה נפקא מינה בהבנת יסוד חיוב השבע ברכות, האם המשתתף בסעודת החתונה רשאי לברך את ברכת המזון בטרם יברכו כל הציבור והחתן והכלה את השבע ברכות, או שנתחייב בשבע ברכות, ועליו להמתין ולברך עם הציבור. האגרות משה (או"ח ח"א סימן נו) פסק כי בשעת הדחק, כשיש לו צורך והכרח לצאת לפני תחילת ברכת המזון, רשאי

לברך לעצמו ודנו בזה גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן מג; ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן פד]. ולכאורה דין זה תלוי בהבנת יסוד חיוב השבע ברכות. אם החיוב תלוי בברכת המזון, כל זמן שהציבור לא בירכו ברכת המזון, לא חל עדיין חיוב אמירת שבע ברכות, ורשאי לברך את ברכת המזון ביחידות בלא שבע ברכות. אך אם חיוב השבע ברכות תלוי באכילת פת בסעודת חתן וכלה, ובשעה שהחתן והכלה מסבים בסעודה, כבר חל על כל אחד מהמסובים חיוב אמירת שבע ברכות, אזי אין לכך כל קשר לברכת המזון אלא שחז"ל תיקנו לומר את שבע הברכות צמוד לברכת המזון, ואם כן אין לברך איפוא את ברכת המזון בלא שבע ברכות, וצריך להמתין עד סוף הסעודה ולהצטרף לציבור לברכת המזון.

על כל פנים, ממוצא הדברים נראה כי יש לדון בדברי הגרש"ק שאמירת השבע ברכות תלויה בברכת המזון, על פי מחלוקת הרמב"ם והמחבר, ולכן גם אם התחילו את הסעודה ביום השביעי, כשמברכים את ברכת המזון בלילה השמיני. יתכן כי לדעת המחבר שאמירת השבע ברכות תלויה בחתן ובכלה - כאשר הסעודה התחילה ביום השביעי, כבר היה חיוב שבע ברכות, והולכים אחר התחלת הסעודה, כמו לגבי תפילה וברכות כמבואר לעיל, ואז יוכלו לברך גם בלילה השמיני, בניגוד לדברי הגרש"ק שאין לברך את השבע ברכות.

יצויין, כי הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ה אבן העזר סימן ז) פסק למעשה שאם התחילו ביום והמשיכו בלילה, אין לברך שבע ברכות.

★ ★ ★

- יא -

השתתפות בחתונה ובר מצוה
שהתחילו בל"ג בעומר ונמשכו בל"ד בעומר

בשנת ה' תשנ"ז, כאשר הגיע בנו רפאל יוסף נ"י, לאחר חג הפסח לגיל המצוות, התכוונו לחגוג את שמחת הבר מצוה בל"ג בעומר שחל באותה שנה ביום ראשון. ואז התעוררה השאלה, האם אפשר לעשות את השמחה בליווי תזמורת וריקודים בליל ל"ד [שנוהגים בו מנהגי אבלות של ספירת העומר] אם מתחילים את השמחה מבעוד יום, בל"ג בעומר.

והנה מסקנת הדברים מכל המבואר לעיל, שלפי הכרעת המחבר בשו"ע והגר"א וערוך השלחן, הסוברים שיש דין כללי בכל התורה שהולכים אחר ההתחלה, גם בנידון זה, מכיון שההתחלה ביום ל"ג שבו מותר לערוך את השמחה בליווי תזמורת וריקודים, אפשר להמשיך את השמחה גם בליל ל"ד.

ואמנם כך פסק באגרות משה (אבן העזר ח"א סימן צז) "בדבר חופה ביום ל"ג בעומר סמוך לערב, אם מותר לעשות הסעודה בשמחה אחר כך בלילה שהוא אור לל"ד, צדק כב' תורתו שרשאים לעשות אף בכלי שיר כדרך כל החתונות מאחר

ונתחייבו בשמחה" ומבואר בדבריו שאם בעומר, כליווי תזמורות ומוסיקה, כדרך כל החופה נעשתה ביום ל"ג סמוך לערב, מותר להמשיך את שמחת החתונה גם בליל ל"ד בעומר – והכל נמשך אחר ההתחלה.

לאור האמור לעיל השבתי לידידי, כי במושכל ראשון גם שאלתו, האם מותר לו להשתתף בחתונה המתחילה בל"ג בעומר וממשיכה בליל ל"ד בעומר – יום השנה [יארצייט] לפטירת אביו, לכאורה תלויה בכל המבואר לעיל, ולדעת הסוברים שבכל התורה הולכים אחר ההתחלה, גם בנדון זה, מכיון שתחילת החתונה היתה ביום שלפני היארצייט, מותר להשתתף בשמחה, וגם להיות נוכח בהמשך החתונה בליל היארצייט. אולם לאחר העיון נראה יותר, כי בהשתתפות בחתונה בליל יארצייט אי אפשר להתיר מהטעם שהולכים אחר ההתחלה. וזאת כי האיסור להשתתף בשמחה ביום השנה יסודו בפגיעה וזלזול בכבוד ההורים שנפטרו, כאשר משתתף בסעודה שבה מושמעת מוזיקה וריקודים לצלילי תזמורת [ויתכן כי מסיבה זו כפל הרמ"א הלכה זו בשתי מקומות, בסימן שצ"א ובסימן ת"ב, להראות את חומר הדבר], ובוזה לא יועיל מה שהתחיל להשתתף בשמחה "בהיתר" לפני היארצייט, מאחר ולמעשה הוא נוכח בסעודת החתונה ביום השנה לפטירת אביו, ויש בכך פגיעה בכבודו.

נוסף על כך, בשעת מסירת השיעור העירו הלומדים, כי יש לדייק מלשון הרמ"א [לעיל אות א] שאסור "לאכול בסעודה" ביום השנה לפטירת הוריו, אך אין איסור בהשתתפות בחופה.

ולפי זה, גם אם נבוא להתיר להשתתף בחתונה מאחר והתחילה מבעוד יום, זהו דווקא כאשר הסעודה עצמה התחילה מבעוד יום, אך אם רק החופה היתה מבעוד יום, לכאורה אין מקום להתיר השתתפות בסעודה מחמת חופה שהיתה בזמן מותר, שהרי בחופה בכל מקרה מותר להשתתף להתחילה גם בליל היארצייט עצמו.

★ ★ ★

על מפקנת הדברים, שאפשר לעשות שמחת בר מצוה בליווי תזמורת וריקודים בליל ל"ד בעומר אם מתחילים ביום ל"ג בעומר, כתב לי ידידי רבי משה באגאמילסקי:

ב"ה פסח שני תשס"ג

לכבוד ידידי מוקיר ורחים רבנן צמ"ס, חו"ב ידיו רב לו בצדקה וחסד

הרה"ג צבי שיחי' רייזמן, לוס אנג'לס קליפורני', שלום וברכה

לאות הוקרה וידידות, הריני בזה לכתוב לו הערה בנדון השאלה שהיתה קשורה בבר המצוה של בנו שי'.

אין בדעתי עכשיו ליכנס בעצם השקלא וטריא, רק באתי להעיר שלפענ"ד אין מהפס"ד של רבי משה זצ"ל שום ראי' לנידו"ד ואולי כל הפלפול בענין אם אזלינן בתר ההתחלה אין שייך לענין תזמורת בברמ"צ בליל ל"ד בעומר, כמו שאבאר לקמן.

רבי משה כתב תשובתו לענין חתונה, ובזה יש דין מפורש בשו"ע אבן העזר (סי' סה סעי' א) "מצוה לשמח חתן וכלה". ועי' באוצר הפוסקים על אתר (סק"ב) שהאריך אודות החיוב שיהי' דוקא בכלי זמר. ומביא שם מאג"מ (יו"ד ח"ב סי' קיב) שפסק שיכולים גם לכופ את החתן וליקח כל"ז על חשבונו. וממילא בסעודה שיש לו חיוב תזמורת אנו אומרים שאם הסעודה נעשית בזמן המותר, זאת אומרת, ל"ג בעומר, ומילאו את חיובם הנכון ועשוהו עם תזמורת אז יכולים להמשיך את הסעודה עם תזמורת עד הגמר ואפי' אם יכנס בליל ל"ד בעומר.

ובנוגע לחופה מצינו חידוש גדול יותר באג"מ (או"ח ח"ב סי' צו) שכתב "ובדבר הריקודים ושמיעת קול שיר ליכא שום איסור כיון שהם מחמת הנישואין והרי גם כשעושין חתונה בל"ג בעומר או בער"ח אייר הרי עושין שמחה כל ז' ימי משתה וגם בריקודים וכלי שיר, ומותרים כל אדם להיות שם ולשמוח בשמחתם וכן הוא גם בזה כיון שהחתן מותר לישא וגם עם כל ענייני השמחות גם בריקודים וכלי שיר, מותרין כל אדם להיות שם ולשמוח בשמחתם.

אבל בסעודת בר מצוה אין שום חיוב שיהיה דוקא בתזמורת, והרבה עושים ברמ"צ במשך כל ימי הספירה או בכל שבתות שנה בלי תזמורת משא"כ חתונה אין עושים כלל בימי הספירה, מכיון שאין מותרים בתזמורת. א"כ אף שאם בעת ההתחלה שהי' ביום ל"ג בעומר הי' תזמורת אי"ז מפני שהסעודה מחייבתו רק כי אז זמן המותר לכ"א לשמוע תזמורת וממילא כשנגמר זמן המותר יש להמשיך בסעודת הברמ"צ אבל להפסיק התזמורת.

ואל תשיבני מהא דכ' המג"א בסי' רכה "מצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו ברמ"צ כיום שנכנס לחופה". דאין לדון מזה שיש "חיוב" לעשותו עם תזמורת, דעיקר הכוונה רק שיעשו סעודה חשובה ול"ד שיהי' תזמורת. אבל כמובן אם הוא זמן המותר יכולים לעשות עם תזמורת אבל אם עשו הסעודה בשבת או בזמן אבילות אין שום היתר שיהי' שם תזמורת.

ועי' בשו"ע הרב בהלכות שבת (סי' שלח סעי' ג) שכתב: "יש מתירין לומר לנכרי לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה שהוא צורך מצוה שזהו עיקר שמחת חתן וכלה ובמקום מצוה לא גזרו על אמירה לנכרי בדבר שאינו אסור לישראל אלא מד"ס". ובטח שדברים הנ"ל נאמרו רק לגבי חופה, אבל לא לגבי בר מצוה, אף אם נאמר שיש חיוב לעשות סעודות כיום שנכנס לחופה, וטעם הדבר כנ"ל כי בחתונה הוא עיקר גדול מצד חיובי הסעודה משא"כ הברמ"צ.

וממילא כל הדמיון להשאלה אם הולכין אחר ההתחלה או בתר הגמר אין שייך לנידו"ד דלמשל כשאוכלין סעודה שהתחילה בשבת שפיר יש לדון בנוגע לרצה וכו', אם גמרו הסעודה אחר שיצא השבת, דבעת שהתחילו ה' חיוב לומר רצה ואילו היו גומרים לפני יציאת השבת היו אומרים רצה, וכן בנוגע לשבת ברכות בסעודה שהתחילה ביום הז' ונגמר בליל ח', דשם כשהתחילו אם היו גומרים קודם שיצא יום ז' היו מחוייבים לומר שבע ברכות וממילא השאלה אימתי נתהווה החיוב אם זה בתחילת הסעודה או בסיומו, משא"כ בנידון הברמ"צ אף בעת ההתחלה לא ה' שום חיוב של תזמורת. וממילא אין יכולים לומר שאם בהתחלת הסעודה, שלא ה' חיוב בתזמורת, אך שהיו מותרים בכלי תזמורת מצד סיבה צדדית, ולכן מותרים להמשיך, אף שאין ההיתר קיים עוד.

בברכה שנזכה תיכף ומיד לקיום התפילה שאומרים בספירת העומר "שיחזיר לנו עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו אמן סלה".

ידידו המאחל לו כט"ס

מישה באגאמילסקי

★ ★ ★

על דברים אלו השבתי:

ידיד היקר תלמיד חכם ונבון סיני ועוקר הרים צנא מלא ספרא ופה מפיך מרגליות

הרב הגאון מישה באגאמילסקי שליט"א, מנהל בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש, ורב בית הכנסת ישיבה דקראון הייטס, ומחבר הספרים הנודעים ודברת בם, השלום והברכה.

יש לי להשיב על מכתבו הנעים על דברי בנוגע לשמחת הבר מצוה של בני יקירי רפי נ"י שנערכה והתחילה בל"ג בעומר והמשיכה בערבו של אותו יום.

והנה הגם שאמנם אין חיוב לנגן בתזמורת בבר מצוה, כמו שכתבת, ובזה אכן אינו דומה לחתונה שיש חיוב לנגן בכלי שיר. אולם מאידך גיסא, בדברי רבי משה במקום אחר (אג"מ ח"א סי' קסו) מצאנו שנקט להשוות כל דבר מצוה לשמחת חתונה לענין היתר זמרה בזמן הזה, וכמש"כ שם בתוך דבריו: "ואם הוא לדבר מצוה משמע מתוס' ומרמ"א שמותר אף שאינו לשמחת חתן וכלה, דהא נקטו כגון בבית חתן וכלה הכל שרי משמע דחתן וכלה שנקטו הוא רק לציור, וה"ה לכל דבר מצוה".

נמצא לפי דברים אלו, שמאחר ויש היתר לזמר בכלי שיר גם בבר מצוה, גם אם אינו חיוב, אם התחיל בהיתר שייך לבוא ולדון כפי שהארכנו בענין התחלה

במצוות, ככל דבר שתחילתו בהיתר, דלענין זה שוה בר מצוה לכל דבר שתחילתו בהיתר. ואם מצאנו שרבי משה התיר להמשיך חתונה שתחילתה בל"ג בעומר, ודעתו שבכל דבר מצוה יש היתר כללי של זמר בזמן הזה, שפיר שייך לומר שלפי דבריו גם בכל דבר מצוה שתחילתו בהיתר, יכול להמשיכו גם לאחר מכן.

ואולי תהיה נפק"מ בין שמחת חתן וכלה לשמחת בר מצוה, באופן שלא ניגנו בתחילת השמחה ביום ל"ג. דבחתונה שיש חיוב נגון, גם אם בפועל לא התחילו לנגן, כיון שיש עליו חיוב, אם תחילת החתונה בזמן שיש עליו חיוב גם אם לא מיישמו בפועל, מותר לו להתחיל לנגן גם בערב [וכפשטות משמעות דברי הגר"מ שלא כתב דיש להתחיל את הניגון מבעוד יום אלא את החופה].

אולם בבר מצוה עד כמה שיש לו היתר ואין לו חיוב, אם התחיל בהיתר יכול להמשיך, אך אם לא התחיל בזמן המותר, מסתבר שלא יוכל להתחיל בערב של יום ל"ד בעומר.

וישוב הנני להודות ל'כב' על עיונו בספרי,
והקב"ה ישלם לכם ולמשפחתכם מכל מילי דמיטב
בהערכה וידידות מרובה
צביקה רייזמן

★ ★ ★

**בנדון שמחת שבע ברכות ביום האחרון של ימי השבע ברכות,
כתב הגאון רבי אליהו פישר, ראש כולל גור בניו יורק:**

בענין מ"ש בשם הגרש"ק בדין שבע ברכות שנמשך לתוך ליל שמיני, הנה בדרך כלל נוהגים שלא לברך שבע ברכות אם מברכים ברכת המזון בליל שמיני. ושמעתי הטעם אף אם נאמר שסעודה זו נחשבת כהמשך סעודת חתן, אמנם אין מזה יותר טיבותא באם אכלו הסעודה בתוך ימי המשתה, ולקראת סיום הסעודה עזב החתן את המקום מאיזה סיבה, שבכה"ג אין שייך לברך. כמו כן הכא אף שאת הסעודה אפשר למתוח גם לתוך יום שמיני אבל החתן הסתלק ואת "הגברא" אי אפשר למתוח יותר.

מעניין לציין, במסיבת סיום חג פסח בשביעי של פסח אחה"צ אצל האדמו"ר הפני מנחם, שלא נטלו ידיים רק שתו יין ופירות ולקראת סיום המסיבה שכבר היה לילה, שאל אותי הקטן, הרבי, אם הגבאי שיברך עוד מעט ברכת מעין שלש בקול להוציא את הרבים, יוכל להוסיף "וזכרנו לטובה ביום" כו' אף שכבר לילה [וכאן לא היתה סעודת פת], ואני עניתי שאפשר לומר "וזכרנו לטובה", ואיני יודע על מה הסתמכתי אבל כך יצא מפי.

והנה מצאתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נו הערה כד) שאם רוצה לצאת י"ח סעודה שלישית בפירות, יהדר אחר פירות משבעת המינים, וציין למש"כ בקצות השלחן [סי' צב בבדי השלחן ס"ק ד] דכיון שדבר שברכתו מעין שלוש טעון ברכה לאחריו במקומו והוא קביעות, דמי קצת לסעודה קבועה, וגם שמזכירים בברכה מעין שלוש מעין המאורע, עי"ש דלפ"ז עדיפי גם מבשר ודגים.

ואם כן לפי זה, אכן יש להורות שיזכיר המאורע בברכת מעין שלוש שתחילתה ביום טוב ונמשכה לאחר צאתו, משום שיש בסעודה שחיובה ברכה מעין שלוש קביעות כסעודת ברכת המזון שנאמרה בה ההלכה שאזלינן בתר ההתחלה.

בענין זה כתב אחי, הרב מאיר רייזמן:

מה שהובא בענין חתן בשבע ברכות, הנה באופן שחל יום השביעי שלו בשבת, וסעודה שלישית נמשכת כפי שנהוג בהרבה מקומות אל תוך מוצאי שבת, בספר שנות חיים (סימן קה) מסיק שלא יברך שבע ברכות, וכן כתבו הברכי יוסף והשערי תשובה (סי' קפח ס"ק ז) בשם תשובת גינת ורדים. אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' לט) כתב שמאחר ועדיין לא הבדיל וקדושת ודיני שבת עדיין עליו לענין כמה דברים, שפיר גם לענין יום שביעי של שבע ברכות עדיין לא חל עליו שמיני ויכול לברך שבע ברכות.

וצ"ע אם צריך פנים חדשות בסעודת שבע ברכות שתחילתה בשבת וסיומה במוצאי שבת, שהרי בשבת אין צריך פנים חדשות כיון שהשבת עצמה היא הפנים החדשות, ומאחר ובמוצאי שבת ליכא פנים חדשות יש לדון אם יכול במוצאי שבת לברך שבע ברכות. ונראה שאם אזלינן בתר תחילת הסעודה שהרי גם בברכת המזון יאמרו במוצ"ש "רצה", יוכלו לברך שבע ברכות במוצ"ש למרות שבמוצאי שבת אין בסעודה פנים חדשות, מכיון שבתחילת הסעודה היו פנים חדשות.



סימן כב

אבלות בתוספת שבת

ובגדרי תוספת שבת ויום טוב

- א -

מתי חל היום השמיני שצריך למול בו, שפסק השו"ע (יו"ד סי' רסב סעי' ז) שאין יום הלידה "תלוי בתפלה אם התפללו מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר". כלומר, אם התינוק נולד לאחר שהקהל התפללו ערבית ביום ראשון אין זה נחשב כאילו התינוק נולד ביום שני [אלא תלוי קביעות היום ביציאת ג' כוכבים בינונים, שאז נחשב כבר לילה, כמש"כ שם בהלכה ו]. ומבואר איפוא שדין תוספת לא מחשיב את זמן התוספת ליום השבת או יום טוב, לענין שייחשב כיום המחרת לדחות את המילה.

ועוד מובא ברמ"א (יו"ד סי' קצו סעי' א) מחלוקת הראשונים: "יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק אז ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת, מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (תרומת הדשן). ויש אומרים דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם מהרי"ל), ונוהגין לכתחלה ליזהר ובדיעבד אין לחוש". ומבואר לדינא בדעת הרמ"א לענין שייחשב כיום המחרת לדחות את תחילת ספירת השבע נקיים, שגם לאחר קבלת תוספת שבת, אין זמן התוספת נחשב כיום השבת או יום טוב, אלא גם אם עשתה הפסק טהרה בתוך זמן התוספת, נחשב

כתב המחבר בשו"ע (יו"ד סי' תב סעי' יא) וז"ל: "מי שהתפלל כבר ערבית ועדיין יום הוא ושמע שמועה קרובה, מונה מיום מחר, ואותו יום אינו עולה לו". וכתב שם הט"ז (ס"ק ז) "מונה מיום מחר, הטעם דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, כיון דעשה אותו לילה לתפילת ערבית אל תעשהו יום. ונראה לי דאם שמע שמועה קרובה בסוף יום שלושים אחר תפילת ערבית, ועדיין יום הוא, ודאי לא אמרינן דהוה לילה מכח התפילה, דלהחמיר אמרינן כן לענין שלא יעלה יום שעבר למנין שבעה, אבל לא להקל לומר שהוא שמועה רחוקה, אלא צריך להתאבל, ודומה למ"ש (בסימן רסב) לענין מילה דלא איכפת לן בתפילה". ומבואר בדברי הט"ז, שבזמן תוספת שבת, אם שמע שמועה בסוף יום שלושים, אין לומר שמכיון שהתפלל תפילת ערבית וקיבל עליו שבת נחשב כאילו עתה יום השבת, והשמועה היא שמועה רחוקה, אלא מחשיבים את היום כיום שעבר, ומחוייב לשבת שבעה.

ומה שהביא הט"ז מהלכות מילה, כוונתו לדין קביעות יום הלידה כדי לדעת

כיום שעבר, ויכולה למנות ממחרת את היום הראשון של שבעה נקיים.

- ב -

ובביאור הגר"א (יו"ד סי' קצו ס"ק ו) ציין מקור לדעת הסוברים [בהלכות נדה הנ"ל] שאין הזמן שהתפללו הקהל ערבית מחשיב את היום ליום הבא, מדברי התוספות בכתובות (מז, א ד"ה דמסר) שכתבו שם על דברי הגמרא שמוסר האב בתו לחופה בשבתות וימים טובים "אע"ג דאמר במועד קטן (ח, ב) ושמחת בחגך ולא באשתך, דאין נושאים נשים בחולו של מועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (ח, ב) דהוי מדאורייתא, איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיום טוב לענין מלאכה, דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה".

וכן ציין הגר"א לדברי התוספות בתחילת פרק ערבי פסחים (צט, ב ד"ה עד שתחשך) שכתבו: "ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות כז, ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום".

וכן ציין הגר"א לסוגיית הגמרא בברכות (כז, ב) "רב צלי של שבת בערב שבת",

ואיבעיא בגמרא "אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס", וכן נאמר שם "רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת", ואיבעיא בגמרא "אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס" - וכתב הגר"א לאחר שהביא דברים אלו: "מכלל דלשאר דברים אלו, דלא שייך לשבת, ודאי לאו לילה הוא".

ומבואר מכל זה שיש דברים שאין דין התוספת מחשיב את זמן התוספת כיום הבא, וגם אם קיבל עליו שבת עדיין נחשב כיום הקודם [לחומרא].

- ג -

והנה דברי הט"ז, שבזמן תוספת שבת, מחשיבים את היום כיום שעבר, ומחוייב לשבת שבעה לכאורה עומדים בסתירה למה שכתב הט"ז בדין קידוש בליל שמיני עצרת.

בהלכות סוכה מביא הט"ז (סי' תרסח ס"ק א) את דברי המהרש"ל בתשובה (סי' סח) בשם מהר"ר טעביל "שלא היה אוכל בכניסת יום שמיני עצרת עד הלילה, דאם כן היה צריך לברך לישב בסוכה כיון דעדיין יום הוא". וכתב המהרש"ל ראייה לזה מברכת "לישב בסוכה", וז"ל: "דאם לא יאמר אותה זה אין ראוי דלמה יגרע ברכה מחוייבת, נהי שהברכות אין מעכבות היינו דיעבד אבל לחיובי עצמו בברכה דהיינו לאכול בסוכה מבעוד יום ולא לאומרו עון גדול הוא. ואין לומר דכיון דמוסיף מחול על הקודש אם כן עבר היום.

מצד האכילה, ע"כ היא נמנעת ממנו בשעה שקיבל קדושת יום טוב של שמיני עצרת שבו סותר מצות סוכה ויש לו יכולת לעשות כן, פשיטא שתיכף נכנס לגדר יתובי יתבי' ברוכי לא מברכי' והוה כמו בלילה, דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא, הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת".

ומעתה לפי דברי הט"ז שמשעה "שמוסיף מחול על קודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום הקודם והוה כמו בלילה ומחר ממש", נמצא לכאורה שגם בדברים שאינם שייכים לשבת, נחשב זמן התוספת כלילה, ואם כן צ"ע על דברי הט"ז בהלכות אבלות וכן בהלכות מילה שלא אומרים שמזמן תפילת ערבית וקבלת התוספת, ייחשב כיום הבא.

- ד -

אולם קושיה זו אינה קשה כלל, שכן הט"ז בדבריו בהלכות ראש השנה (או"ח סי' תר ס"ק ב) ביאר את גדר הדברים.

וז"ל הט"ז: "שאלה, קהל א' היה להם בערב ראש השנה שופר, ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם, ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום שני, והיה ראש השנה ביום חמישי וששי, ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול, מהו לתקוע בעת ההיא ולא נחוש לשבות דאין תוקעין בשבת".

זה אינו, נהי דמוסיפין בתפילה כדאשכחן רב צלי של שבת בערב שבת אבל לא לעשות לילה, שהרי ק"ש של ערבית היה אומר בשעתו, ומשום הכי אין ראוי לספור עומר בליל שבת אחר הקידוש עד הלילה כאשר כתבתי בתשובה (סימן יג). ולאומרו גם כן אין ראוי דסתרי אהדדי, שאם אמר לישב בסוכה חול הוא וקידוש למה הוא בא, ואם יום טוב הוא לישב בסוכה למה הוא בא".

ונחלק עליו הט"ז: "ואף שאין משיבין הארי לאחר מותו וק"ו בשועל כמוני, מכל מקום אחוה דעתי שדברי הרב מאד תמוהין ואין הדעת של ע"ד סובלן, דלמה גזר תענית בחינם משעת כניסת שמיני עצרת שהוא מבעוד יום והוא הכרח דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, ועל כן חייב להתענות עד הלילה". ומוסיף הט"ז: "ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל, דוודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי ציווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש. ומש"כ הרב לסתור זה מההיא דרב צלי של שבת בערב שבת והיה ממתין עם ק"ש עד הלילה, וכן בעומר, תמהתי על גברא רבא דעימיה שרי נהורא מה חשב בזה, דלא קרב זה אל זה, דק"ש ועומר זמנם בלילה ולמה יקדים מבעוד יום ולעשות שלא כדינם בשביל מה שקיבל שבת עליו, ומה יהיה חסר לו באם ימתין בדברים אלו ולא לסמוך על קבלתו שבת מבעוד יום, וכי לא סגי בלאו הכי, משא"כ בחיוב סוכה שלפנינו הן מצד הכניסה הן

ובתשובתו רצה הט"ז להתיר לתקוע בשופר, ולחלק בין הנדון בשופר לבין הנדון בשמיני עצרת, וכתב: "ואין דבר זה סותר מש"כ באו"ח לענין שמיני עצרת דאם קיבל עליו קדושת שמיני עצרת יכול לאכול אחר כך קודם לילה בלא ברכת סוכה, ולא כרש"ל בתשובה כמוזכר שם, שאני התם דאין חובת מצות סוכה עליו כדי שתאמר דקבלה שלו הוא נגד המצוות, דהא אי בעי לא אכיל כלל ויהיה בשב ואל תעשה. מה שאין כן כאן בשופר דחיובו בקום ועשה וקבלתו מבטלת ולא כל כמיניה, כל שכן כאן דשוגג הוה דלא ידע שיהיה שופר כאן".

ומתבאר בדברי הט"ז יסוד, שדין תוספת שבת אינו יכול להפקיע חיוב מצוה המוטלת על האדם מכבר, מה שאין כן במצוה שעדיין לא נתחייב בה, אין בעיה בקבלת התוספת, כיון שאין בקבלה ביטול מצוה בקום ועשה.

ומוסף הט"ז: "כל זה אני כותב לרווחא דמלתא, אבל נראה ראייה מפורשת לנדון דידן מדין מילה ביו"ד (ס"ו רסב) שהביא ב"י שם בשם סמ"ג וז"ל אין תלוי בתפילה כלל אם קיבלו שבת מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר עכ"ל. וע"כ הכי פירושו בין להקל ולדחות שבת, דהיינו שנולד בשבת לאחר תפילת ערבית, כגון שיש עוד יום אחר התפילה, לא אמרינן שכבר עשאו לילה ויהיה נימול דוקא ביום א' לא בשבת, קמ"ל דלא אזלינן בתר התפילה וימול בשבת. ובין להחמיר, כגון אם נולד בערב שבת אחר קבלת שבת

בתפילה, לא אמרינן שעשאו לילה וימול בשבת, אלא הוי כאילו לא התפלל של שבת ולא ידחה שבת. ואם כן הוא הדין ממש האי דינא, דאם לא היה אפשר למול ביום ו' עד סופו וכבר התפלל של שבת ועדיין יום הוא ואז יכול למולו, דבזה חייב למולו ולא משגחינן בתפילה שעשאו שבת, דמה לי שבת הבא לענין למולו בשבת, ומה לי בלא יכול למול עד סוף היום".

והט"ז מסיים וקובע: "כלל הדבר בזה, שבמקום שיש חיוב מצוה בההיא שעתא, אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההיא כיון שאי אפשר בענין אחר לקיים המצוה כדינא. נמצא בההיא דשופר ומילה שזכרנו חייב לתקוע ולימול באותו זמן שיש עוד יום, אפילו אם התפלל כבר ערבית של שבת".

וכתב שם הט"ז, שאין לדמות כלל זה להלכות אבלות, בדין המתפלל ערבית שלא יתחיל למנות אבלות מטעם דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, כיון ששם הוא באמת רק חומרא, דמה בכך שלא יתחיל עד יום המחר. וכן לענין הלכות גדה, הדין שלא תתחיל למנות שבעה נקיים עד יום המחר אם התפללו הקהל ערבית הוא רק חומרא, ובאמת בדיעבד מהני, כמפורש בדברי הרמ"א שם.

נמצא מעתה שהט"ז חולק על המבואר בדברי הגר"א, כיון שלפי הט"ז קבלת תוספת שבת מועילה לענין דינים נוספים מלבד שבת, כגון בשמיני עצרת,

או תקיעת שופר, שאם לא הספיק לקיימם, גם אם קיבל עליו את התוספת, מחוייב לקיימם. ואילו לדעת הגר"א ההלכה של תוספת מתייחסת רק לשבת ויום טוב ולא להלכות אחרות.

שמשעת קבלת התוספת כבר אינו מחוייב לשבת בסוכה, ויכול לקדש בביתו כבר בזמן התוספת. ומכל מקום אין בכוח תוספת שבת ויום טוב להפקיע מצוות אחרות שמוטלות עליו, כגון מצות מילה

★ ★ ★

- ה -

השבת והיום טוב אף על פי שעדיין לא שקעה החמה, וממילא כבר מזמן התוספת נחשב כעצם יום השבת וכיום טוב לכל הדינים. ולכן הט"ז חולק וסובר, שיצא ידי חובתו גם אם סיים את כל הסעודה קודם הלילה.

ונחלקו המהרש"ל והט"ז לשיטתם בדין קידוש בשמיני עצרת. לדעת המהרש"ל, תוספת יום טוב איננה כעצמותו של היום טוב, אלא יום חול גמור שיש בו דינים מסויימים שחלו עליו משעה שקיבל עליו את התוספת. ולכן הגם שקיבל עליו את תוספת יום טוב של שמיני עצרת, עדיין הוא נמצא ביום טוב אחרון של סוכות, ואם כן כאשר יקדש על היין ויזכיר את חג שמיני עצרת, עדיין חל עליו חיוב סוכה מדין חג הסוכות, וזה לכאורה תרתי דסתרי. ומשום כך נמנע המהרש"ל מלקדש ביום טוב של שמיני עצרת עד הלילה.

ועל זה חולק הט"ז באומרו שמשעה "שמוסיף מחול על הקודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום הקודם והוא כמו בלילה ומחר ממש". ואם כן מדין זה משמע, שלדעת הט"ז גדר התוספת הוא כעצמותו של היום טוב.

והנה דברי הט"ז בדין קידוש בשמיני עצרת הם לשיטתו בדין אכילת סעודת שבת מבעוד יום (אור"ח סי' רצ"א ס"ק ו') וז"ל: "כתב בספר חסידים (סימן רסט) שבלייל שבת צריך שיהיה גמר הסעודה בלילה, אבל להתחיל את הסעודה אפשר גם מקודם הלילה בזמן התוספת. ואילו המהרש"ל נהג שלא לאכול בליל שבת עד הלילה, כלומר לא התחיל את הסעודה לפני הלילה. וכתב הט"ז על דברי המהרש"ל: "ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, ע"כ יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה". וצריך ביאור במה נחלקו הט"ז והמהרש"ל.

ובפשטות נחלקו ביסוד הגדרת הזמן של תוספת שבת. לדעת הרש"ל, כיון שזמן התוספת עדיין איננו שייך לעצם יום השבת, צריך לאכול רק בלילה. והיינו כמבואר לשיטתו, שתוספת שבת איננה כעצמותו של יום השבת, אלא זהו יום חול גמור שיש בו דינים מסויימים שחלו עליו משעה שקיבל עליו את התוספת, ולכן אינו יכול לאכול עד הלילה ממש.

ואולם לדעת הט"ז כבר משעה שמקבל עליו את ה"תוספת שבת" מתחילים

שלמה (תיקונים והוספות סימן כ) על דברי המג"א
 "אם יש לזה מקור בגמרא [שאינן לקדש עד
 צאת הכוכבים בגלל דין "תמימות"], וגם
 היאך הדין בתוספת יום טוב של ערב
 שבועות, אם הוא שווה לשאר תוספת יום
 טוב של שאר המועדים או לא".

וביותר הקשה הבנין שלמה לדעת
 המג"א: "הלוא ידוע שדין תוספת
 יום טוב הוא דאורייתא בין בכניסתו ובין
 ביציאתו, ולא מצינו חילוק בזה בין חג
 השבועות לשאר המועדים, ואפילו לדעת
 הרמב"ם דתוספת שבת ויום טוב לענין
 מלאכה הוא מדרבנן, מכל מקום מדרבנן
 מיהת נוהג קדושה בתוספת לענין מלאכה,
 ולמה לא יהיה רשאי גם להתפלל ולקדש
 בתוספת יום טוב הזה [של שבועות] דכיון
 דסוף סוף כבר צריך לנהוג בו יום טוב
 לענין איסור מלאכה, וכיון שכבר קידש
 היום מתחילה וכל עליו קדושת יום חג
 השבועות ממילא בטל התמימות, ומאי
 קפידא בזה אם יקדש ויתפלל גם כן
 בתוספת יום טוב".

וקושיה חמורה זו קשה בין לשיטת הט"ז
 ובין לשיטת המג"א, שהרי הם
 סוברים שדין תוספת יום טוב נאמר גם
 לענין דינים דאורייתא. כפי שנלמד בהלכות
 ליל הסדר בדברי השו"ע (או"ח סי' תעב סעי' א)
 "אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך", וכתב
 הט"ז (שם ס"ק א) וז"ל: "דמצה דומיא דפסח
 דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, והפסח
 אינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך
 שיהיה בשעת ראויה למצה". ומבואר בזה,
 שמעיקר הדין היה יכול לאכול מצה מבעוד

אלא שעל הבנה זו בדברי הט"ז יש
 להקשות ממה שכתב הט"ז (סימן תצד
 ס"ק א) וז"ל: "מאחרין להתחיל ערבית
 בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה
 תמימות". ובמג"א (שם) כתב: "בליל
 שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת
 הכוכבים, דכתיב תמימות תהיינה". ומבואר
 בדבריהם, היות וימי ספירת העומר צריכים
 להיות "תמימות", כלשון הכתוב, ממתנינם
 עד צאת הכוכבים בתפילת ערבית ובקידוש
 של ליל שבועות.

אולם הרא"ש (פסחים פרק רביעי סימן ב) כתב
 בתוך דבריו: "אע"ג דבשבתות
 ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מן החול
 על הקודש ולאכול קודם שתחשך", וכתב
 הקרבן נתנאל (שם אות ב) שבא הרא"ש
 ללמדנו בדבריו: "מכאן ראייה דלא כמג"א
 (בס"י תצד) דבליל שבועות אין מקדשין על
 היין עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות
 תהיינה". ומבואר שלדעת הקרבן נתנאל יש
 אפשרות להוסיף מן החול על הקודש
 בשבועות, ולהתפלל לפני השקיעה כבכל
 תוספת שבת ויום טוב, ואין כל חסרון בדין
 "תמימות", ומקיים את ספירת ה"תמימות"
 הגם שמקבל עליו תוספת יום טוב קודם
 השקיעה. ויש לבאר, מה שורש מחלוקתם
 של הט"ז והמג"א עם הקרבן נתנאל.

עוד יש להבין מדוע לפי הט"ז והמג"א
 שונה שבועות משאר ימים טובים,
 ומדוע אינו יכול לקבל מבעוד יום תוספת
 יום טוב, וכפי שכבר הקשה בשו"ת בנין

יום אילולא היקש אכילת מצה לקרבן פסח שדינו רק בלילה. ואם כן מפורש בדעת הט"ז שדין תוספת יום טוב הוא מדאורייתא.

וכן מפורש במג"א (שם ס"ק א) "עד שתחשך, דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה". ומשמע מדבריו שאילולא הדין המיוחד של ארבע כוסות שצריך להיות בלילה, היינו רשאים לעשות קידוש בליל הסדר בזמן התוספת של היום טוב, וזאת משום שתוספת יום טוב היא מדאורייתא ורשאי לקדש.

וגם מדברי הרמ"א בהלכות סוכה (סי' תרלט סעי' ג) שכתב "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה", משמע שאילולא הלימוד מחג המצות יכול היה לקיים מצות אכילה בסוכה מדאורייתא גם מבעוד יום בזמן תוספת יום טוב. ושוב תקשה קושית הבנין שלמה, אם דין תוספת יום טוב הוא מדאורייתא, מדוע שלא יוכל לקבל עליו תוספת יום טוב בשבועות מבעוד יום כבכל יום טוב אחר, ואז כשיחשב אצלו מדאורייתא כחג השבועות, ממילא יתבטל דין התמימות, ויוכל להתפלל ערבית ולקדש.

- ז -

ונראה שנחלקו המג"א והט"ז עם הקרבן נתנאל, ביסוד גדר דין תוספת שבת ויום טוב.

לדעת הקרבן נתנאל, זמן התוספת נחשב לשבת ויום טוב, וכבר משעה שמקבל עליו את ה"תוספת שבת" מתחילים השבת והיום טוב אף על פי שעדיין לא שקעה החמה, וממילא כבר מזמן התוספת נחשב כשבת וכיום טוב לכל הדינים. ולכן סובר הקרבן נתנאל, שבליל שבועות בשעה שמקבל עליו תוספת כבר מתחיל יום טוב של שבועות, ושוב אין חסרון של "תמימות", כי מזמן התוספת מתחיל יום החמישים של ספירת העומר שהוא חג השבועות ונגמר יום המ"ט.

וא"ל לדעת הט"ז והמג"א, יום השבת והיום טוב מתחיל בזמנו, ואין זמן התוספת נחשב כעצם יום השבת והיום טוב, אלא שנחדש בדין "תוספת" שיכול להחיל מקדושת יום השביעי והיום טוב על חלק מהיום הקודם [ערב שבת וערב יו"ט], לענין הלכות ודיני שבת ויום טוב שחלים כבר בזמן התוספת. ולכן, לשיטתם, מכיון שאין זמן התוספת נחשב ליום עצמו, ממילא בערב שבועות בזמן התוספת זהו עדיין יום המ"ט, ואם כן כאשר יקדש בזמן התוספת, יש חסרון ב"תמימות".

ואם כן, יש להקשות שדברי הט"ז סותרים מיניה וביה. כי בדין קידוש בשמיני עצרת ובאכילת סעודת שבת מבעוד יום מפורש בדעתו, שגדר התוספת הוא כעצם יום השבת והיום טוב, וכדבריו המפורשים בדין קידוש בשמיני עצרת שמשעה "שמוסיף מחול על הקודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום הקודם והוא כמו בלילה

ומחר ממש". ואילו בדין קידוש בליל שבועות, נתבאר בדעת הט"ז שאין זמן התוספת נחשב ליום עצמו ולכן אין לקדש בערב שבועות בזמן התוספת מכיון שעדיין זהו יום המ"ט לעומר, וכאשר יקדש בזמן התוספת, מחסר ב"תמימות", וצ"ע.

וכבר עמד בקושיה זו בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' רצו), וכתב לאחר שהביא את דברי הט"ז שמאחרים להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות, וז"ל: "ואם כן למה דפסקינן בשו"ע (סי' רסא סע' ב) דתוספת שבת הוי דאורייתא, וכדכתב שם במג"א (ס"ק ח), הכי נמי תוספת יום טוב הוי מדאורייתא, וכדילפינן בר"ה (ט, א) יומא (פא, ב) מפסוק תשבתו שבתכם, או משאר דרשות חז"ל, וכמבאר ג"כ בט"ז הנ"ל (סי' תרסח) דתוספת יום טוב בשמיני עצרת הוי דאורייתא, ואם כן הוא הדין בשבועות הוי תוספת יום טוב דאורייתא, ואם כן נימא גם כן הפה הקדוש שאמר תמימות תהיינה, הוא עצמו צוה להוסיף מחול על הקודש, ואם כן קיים בזה מצות תמימות עד קבלת יום טוב, ומיד שקבל עליו יום טוב חלף ועבר אותו היום, וכבר התחיל יום אחר ונתקיים בזה תמימות, כי אותו יום האחרון איננו כמו שאר ימי הספירה אלא יומו מגיע עד קבלת יום טוב".

ומוסיף ההתעוררות תשובה: "ואין לומר מדגלי קרא תמימות תהיינה, אם כן מיעטה התורה יום טוב של שבועות מתוספות חול על הקודש, כי דבר כזה הוה ליה להביא בש"ס ופוסקים, ומדשתקו כולם

ולא חילקו, ולא הביאו דרשה זו, שמע מינה דליתא, ולא מצינו דרשות וריבויים ומעוטים בקרא בספרי הפוסקים רק מה שאיתא בגמרא ומקובל מפי חכמינו ז"ל". ומבאר בדבריו ש"תוספת" הכוונה שזהו יום חדש, ולפי זה דברי הט"ז קשים מאד, וצ"ע.

- ח -

ונראה ביישוב סתירת דברי הט"ז בהגדרת דין תוספת שבת ויום טוב, על פי מש"כ בספר מועדים וזמנים (חלק ז סימן רלג) וז"ל: "ובט"ז שם כתב מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות ע"ש. ולא נתבאר לן דין זה, דהלוא תוספת יום טוב מן התורה, וכמו בכל תוספת שבת כיון שחל עלה שם שבת מתפלל של שבת ומקדש על הכוס, הכא נמי בשבועות כיון שחל עלה קדושת היום בשבועות מדין תוספת יום טוב, למה לא יתפלל מעריב ויקדש על הכוס גם לפני צאת הכוכבים וכו'. ונראה לכאורה שחג השבועות לא דמי לשאר ימים טובים שזמנם קבוע כפי יום החודש בט"ו ניסן או ט"ו תשרי, דשבועות זמנו הוא לאחר ספירת חמישים יום מפסח, ולא תלוי ביום החודש, ועיקר החג הוא בגמר ספירת חמישים יום, אבל בעוד יום ששייך עוד לספירת שבע שבועות עדיין לא הוי חג, ולכן לא שייך אז חפצא דחג השבועות, שהוא בגמר הספירה דווקא, ולהכי ס"ל דאין תוספת לשבועות, שלא שייך קדושת החג דשבועות בימי הספירה".

גם כן קידוש היום מבעוד יום אף קודם תפלת ערבית".

[ומכאן מקום בספר ברכת מועדיך (סימן מט) כתב בדעת שו"ע הרב עצמו, שעל ידי קבלת התוספת אינו נעשה כמו היום ההוא, וכמש"כ בהלכות פסח (סימן תצא סע' ג) וז"ל: "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים, מותר לאכול חמץ בסעודה לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל, דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יום טוב, ואף להוסיף מחול על קודש אין צריך כי אם לענין שביתת יום טוב ממלאכה וכו', אבל לענין שאר הדברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש, א"צ להוסיף מחול על הקודש וכל שכן לענין אכילת חמץ". ומשמע מדבריו שעל ידי קבלת התוספת אינו נעשה כמו היום ההוא, אלא דין תוספת הוא רק לגבי שביתה ממלאכה ודינים מסויימים ותו לא].

- ט -

מדברי המג"א שהבאנו לעיל [אות ו] "בליל שבועות אין מקדישין על הכוס עד צאת הכוכבים", דייק מחצית השקל, שלפי המג"א רשאי להתפלל ערבית מבעוד יום, ורק לקדש אינו רשאי, וחולק בזה על הט"ז שסובר שגם אין להתפלל ערבית מבעוד יום בגלל דין "תמימות".

ונראה ביאור דברי המג"א, על פי מה שכתב בשו"ת מהרי"ל (סימן לג)

ונמצא לפי דבריו, שדעת הט"ז היא, שגדר התוספת הוא כעצם יום השבת והיום טוב, וכדבריו המפורשים בדין קידוש בשמיני עצרת שמשעה "שמוסיף מחול על הקודש כבר חלף והלך ממנו חובת היום הקודם והוא כמו בלילה ומחר ממש", וכמו שכתב גם בדין אכילת סעודת שבת מבעוד יום. ואדרבה, רק בגלל שלפי הט"ז על ידי קבלת תוספת היום טוב כבר חלף היום הקודם, יש חסרון בספירת "תמימות". משום שיום טוב של שבועות נקבע לאחר ספירת שבע שבועות תמימות, ואם קיבל עליו יום טוב מבעוד יום ועל ידי כך נגמר היום המ"ט קודם לשקיעה, חסר ב"תמימות". ולכך כתב הט"ז שלא יתפלל עד שתחשך כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. [ובאמת אילו היה סובר הט"ז שגדר זמן התוספת אינו כעצם יום השבת והיום טוב, שפיר לא היה חסרון בספירת "תמימות" של מ"ט ימים, כיון שעל ידי קבלת התוספת עדיין לא התחיל יום החמישים, אלא ישנם רק דינים מסויימים שחלו על ידי הקבלה].

ולמעשה סברא זו מפורשת בדברי השו"ע הרב בהלכות פסח (סי' תצד סע' ב) שכתב: "אע"פ שבכל ערבי יום טוב נוהגין להקדים תפלת ערבית של יום טוב מבעוד יום מטעם שנתבאר (בסי' רסז), מכל מקום בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים, שאם יקדימו ויקבלו קדושת יום טוב בתפילה מבעוד יום, הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני חג הזה, והתורה אמרה שבע שבתות "תמימות" תהיינה. ומזה הטעם אין לקדש

לענין תוספת יום טוב בראש השנה, וז"ל: "ויש שאין אוכלים ביום ערב ראש השנה סעודת הערב מבעוד יום, כדי שלא יוסיפו מחול על הקדש בהאי יום טוב משום דיומא דדינא הוא. ועל זה תמהתי דהא כבר קידשוהו בתפילה. ושמא על הכוס עיקר דהוא דאורייתא". ומבואר בדבריו, שבתפילת ערבית מבעוד יום אין זה עיקר קבלת יום טוב, אלא הקידוש הוא עיקר הקבלה.

ובדעת המג"א שיכול להתפלל ערבית בליל שבועות מבעוד יום כתב גם היעב"ץ בסידור בית יעקב (שער המזרח, אורח ב' ליו"ט של עצרת, אות ד) וז"ל: "יש אומרים שמאחרין להתפלל עד שחשכה והוא דקדוק קלוש מחודש מהאחרונים, ומי שמקדים להתפלל בשיעור שמוסיפין מחול על הקודש (כמ"ש בחלון ד' דשער האיתון) וכן צריך לפרוש ממלאכה עכ"פ הרי זה זריז ונשכר בקיום מצוה ומתקיים זה וזה בידו, כי מכל מקום בעוד שמתפללין כבר הוא לילה, ועיקר הקפידא למאן דחש לה הוא שלא לאכול קודם הלילה". ומפורש בדבריו שאפשר להתפלל בליל שבועות ערבית מוקדם כדי להוסיף מחול על הקודש, ואין בזה סתירה לקיום דין ה"תמימות".

ובשיטה זו פסק הגר"ע יוסף (ילקוט יוסף, הלכות חג השבועות סע' ג) וז"ל: "מותר להתפלל תפילת ערבית בליל חג השבועות מבעוד יום לפני הלילה כנהוג בכל יום, ואין צריך להיזהר בזה להתפלל

רק לאחר צאת הכוכבים, ואף המחמירים לענין קידוש, בתפילת ערבית יכולים להקל".

ונראה שלפי דעה זו גדר תוספת יום טוב אינו כדברי הט"ז, שזמן התוספת נחשב כעצם היום טוב – אלא כדברי המהרש"ל, שאע"פ שמקבל עליו תוספת יום טוב לא נסתלק היום הקודם אלא חל עליו קדושת היום טוב. והטעם שאין חסרון ב"תמימות" על ידי קבלת התוספת יום טוב בתפילתו מבעוד יום, כתב בשו"ת מלמד להועיל (ס"י קח) על פי דברי הרמב"ן בפרשת אמור (ויקרא כג, לו) שימי הספירה הם כחול המועד "וכיון שכן בתחילת הספירה הימים יש להם ב' קדושות, קדושת הספירה וקדושת חול המועד, ואם אינו סופר מיד בערב מגרע קדושת הספירה ממקצת היום. משא"כ בסוף הספירה, אם מקבל יום טוב קודם צאת הכוכבים הרי מוסיף על קדושה דנותן ליום הספירה קדושת יום טוב, בזה ודאי אינו מחסר התמימות של יום הספירה. דיש בכלל מאתים מנה".

ומפיים המלמד להועיל: "ומכל מקום כיון דהאחרונים קפדינן אתמימות דבסוף, אמרתי דמי שקשה לו להמתין, ימתין לכל הפחות עד בין השמשות". והביא שם מדברי החיד"א בספרו יוסף אומץ (סימן תתג) שמותר לעשות קידוש בין השמשות. ואמנם היתר זה לקדש בין השמשות, בוודאי אינו כהכרעת הט"ז והמג"א שאין לקדש קודם לצאת הכוכבים.



סימן כג

קיבל שבת ונודע שמת קרובו

ובריני קבלת שבת בטעות

- א -

בש"ת באר חיים (סימן כז) דין בשאלה הבאה: "אשה שקיבלה שבת, והשבת היתה גם יו"ט, ולאחר שקיבלה שבת היינו שהדליקה נרות ובירכה להדליק נר של שבת ויו"ט הגידו לה שמת לה קרובה ר"ל, וכששמעה ישבה על הארץ זמן מה", והנה הלכה פסוקה שאם יושבים שבעה שעה קלה לפני הרגל, הרגל מבטל את האבלות, ונשאלת השאלה האם מאחר ואשה זו כבר הדליקה נרות שוב אינה יכולה לשבת שבעה, שהרי בשבת וביו"ט לא נוהגים באבלות, ואם כן, עליה לשבת שבעה לאחר יום טוב. או שנאמר כי למרות שקיבלה שבת, כאשר ישבה שבעה לאחר הדלקת הנרות הרי שמנהג האבלות שנהגה נחשב כשיבת שבעה לפני הרגל, והרגל מבטל את האבלות.

ופסק הבאר חיים: "לאחר העיון נראה דכיון דקבלת שבת מהני אף לפוטרו ממצוה דרבנן, כמו שמבואר באשה המדלקת כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקה אם כן לכו"ע לא תדליק שוב של חנוכה, ואם כן הכא נמי ומכל שכן הוא, ומה אם החוב של הדלקת נר חנוכה היה

עליה כבר בחיוב ומכל מקום מהני קבלתה לפוטרה, כל שכן הכא דכיון שקיבלה שבת ויו"ט לא תחול עליה החיוב של אבלות".

ונראה לדון בשאלה זו בהקדם בירור דין קבלת שבת בטעות בכלל, והנדון שהזכיר הבאר חיים בדין הדלקת נר חנוכה לאחר שקיבל שבת, בפרט.

- ב -

במור (או"ח סימן תרעט) מובא מחלוקת הראשונים אימתי מדליקים נרות חנוכה בערב שבת. לדעת הבה"ג יש להדליק נר חנוכה לפני נר של שבת, משום שאם הדליק נרות של שבת, נאסר עליו להדליק נרות חנוכה, שהרי כבר קיבל שבת. אולם לדעת התוספות, אין קבלת השבת תלויה בהדלקת נרות שבת, ויכול להדליק נרות של שבת תחילה ואחר כך נרות של חנוכה כל זמן שלא קיבל את השבת. וביאר הב"ח (שם) שלפי התוספות הדלקת נרות שבת קודמת בגלל ההלכה ש"תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". וכן הביא הדרכי משה (אות א) מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סימן אלף ע) ורבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ג חלק א)

ס"ק יח) שאיש המדליק נרות שבת אין מנהג שמקבל שבת בזה].

נמצא בזה ג' דעות:

[א] דעת הלבוש - בכל מקרה שהדליקו נרות שבת לפני נרות חנוכה, בין איש ובין אשה, יכולים בדיעבד להדליק לאחר מכן נרות חנוכה.

[ב] דעת הט"ז - משמע שחולק על הלבוש בין באשה ובין באיש, ואם הדליקו נרות שבת, אינם יכולים להדליק בעצמם נרות חנוכה, כי בהדלקת הנרות קיבלו את השבת, ורק מישוהו אחר מבני הבית שעדיין לא קיבל שבת יכול להדליק את הנרות.

[ג] דעת המג"א - אשה שהדליקה נרות שבת אינה יכולה להדליק אחר כך נרות חנוכה, כי המנהג הוא, שבהדלקת הנרות קיבלה את השבת, ולכן תאמר לאחר שידליק את הנרות. אולם איש שבדרך כלל אין מנהגו לקבל את השבת בהדלקת הנרות, אם הדליק יכול בדיעבד להדליק נרות חנוכה גם לאחר הדלקת נרות שבת.

ובמשנה ברורה (ס"ק א) פסק כדעת המג"א: "אם הדליק של שבת ולא קיבל שבת במחשבתו יכול להדליק אחר כך, וכל זה באיש המדליק, אבל אשה המדלקת כיון שהמנהג שמסתמא מקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק". וביאר בשער הציון (ס"ק ב) שהכרעה זו היא כדעת המג"א ודלא כהט"ז, והוסיף: "ואולי דס"ל לט"ז דאיש שמרגיל עצמו להדליק נר שבת,

שידליק של שבת תחילה כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

להלכה נפסק בשו"ע (שם) "בערב שבת מדליק נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת".

ומתוך כך דנו הפוסקים לענין דיעבד - כאשר הדליק נר של שבת, האם מותר להדליק אחר כך נרות חנוכה, או מכיון שקיבל שבת כשהדליק נרות שבת, שוב אינו יכול להדליק נרות חנוכה. הט"ז (ס"ק א) כתב: "ולדין שיש מנהג פשוט שהאשה המדלקת נרות שבת מקבלת שבת עליה ואסורה במלאכה, רק אחרים בני הבית מותרים. על כן איש שמדליק נר שבת ושכח להדליק נר של חנוכה, אסור לו להדליק של חנוכה אחר כך, אלא יתן לאחד מבני ביתו להדליקם. ולא כלבוש שמתיר בדיעבד בזה להדליקם אחר כך כיון שלא קיבל בפירוש שבת". אולם המג"א (ס"ק א) כתב: "ובדיעבד אם הדליק של שבת ולא קיבל שבת במחשבתו יכול להדליק אחר כך (לבוש). ונראה לי דבאשה המדלקת, כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה כמש"כ (סימן רסג סע' י) אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק". ומשמע מדברי המג"א, שאיש שהדליק נרות שבת עדיין יכול להדליק נרות חנוכה [וביאר הלבושי שרר שהמג"א והט"ז אזלי לשיטתם: הט"ז לא חילק בין איש לאשה לשיטתו (סימן רסג ס"ק א) שאין הבדל בין אשה המדלקת נרות שבת לבין איש, מפני שכל מי שמדליק נר שבת מקבל עליו שבת, בין אשה ובין איש. אולם המג"א לשיטתו (שם

כגון שאין לו אשה בביתו, דינו כמו אשה דמסתמא גם כן מקבל שבת עליה".

- ג -

בהלכות יום טוב (או"ח סימן תקכו סע' א) נפסק: "מותר להניח עירוב תבשילין אפילו ספק חשיכה".

ובמשנה ברורה (ס"ק ד) הביא: "וכתבו האחרונים דאם קיבל עליו יו"ט באמירת ברכו, שוב אין יכול לערב, דבקבלת יו"ט נחשב הזמן כיו"ט ודאי. ודווקא בקבלת ברכו שהוא קבלת ציבור, ואף אם הוא לא אמר ברכו נגרר אחר הציבור, כמבואר בסימן רס"ג סי"ב, אבל קבלת עצמו אף שקיבל בפירוש אפשר דלא מהני לענין זה ויכול עדיין לערב אם עוד לא חשכה. ובשעת הדחק אף אחר ברכו כל זמן שלא התפללו הציבור מעריב יוכל לערב אם לא חשכה עדיין". ובביאור הלכה (שם ד"ה ספק חשכה) הוסיף: "עיי' במשנה ברורה לענין אם קיבל עליו יו"ט, ועי' בסי' רס"ג דהדלקת נר בשבת חשיב קבלה לנשים, וצ"ע מה הדין בזה. ולכאורה אם הנשים הדליקו נר יו"ט, שוב אי אפשר לעשות ערוב בשבילן אף שהוא עדיין יום, שכבר קיבלו עליהם יו"ט, ומשמע לכאורה שם דהדלקת נרות יש לו דין קבלה של ציבור מאחר שכן המנהג".

משמע מדברים אלו שבאופן שכבר קיבלו יו"ט, אי אפשר לבקש מאדם אחר שיעשה עבורו עירוב תבשילין. והנה כאשר האשה נמצאת בביתה, גם

לאחר שהדליקה נרות, יכול בעלה לעשות עירוב תבשילין, ומוציא בזה את כל בני הבית [לרבות בניו ובנותיו הנשואים] - ובכלל זה את אשתו. ולכן דברי המשנה ברורה נאמרו באופן שרוצה לבקש מאדם אחר שאינו מבני הבית שיעשה עבורה עירוב תבשילין, ובזה משמע שלא יועיל העירוב לאחר שקיבלה את השבת.

ומעתה יקשה מה ההבדל בין הדלקת נר חנוכה לעירוב תבשילין, ומדוע אשה שהדליקה נרות שבת [ובזה קיבלה שבת] יכולה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה עבורה, ואילו לאחר הדלקת נרות יו"ט, אי אפשר לעשות עירוב תבשילין עבורה.

ואמנם בספר כף החיים (או"ח סי' תקכו אות י) כתב: "ואם הוא אמר ברכו [כלומר קיבל יו"ט] ויש אחרים שעדיין לא אמרו ברכו, יכול לומר להם שיערבו לו", והוא מציין למש"כ השו"ע בהלכות שבת (סי' רסג סע' יז) וז"ל: "יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". ומתבאר בדבריו, כי למעשה גם לאחר קבלת שבת, כל עוד לא אמרו הקהל ברכו, ניתן לומר לאדם אחר שיעשה עבורו עירוב תבשילין. ודין זה דומה איפוא להדלקת נר חנוכה שיכולה האשה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה עבורה. אולם בדעת המשנה ברורה עצמו צ"ע מה ההבדל בין הדלקת נר חנוכה ובין עירוב תבשילין, שלאחר הדלקת נרות יו"ט, אדם אחר אינו יכול לעשות עירוב תבשילין עבורה.

ובספר שלמי תודה (יום טוב סימן לא) כתב רבי בן ציון פלמן לתרץ: "ויש לומר דשאני עירוב תבשילין דעיקר התקנה היתה שיתחילו בצרכי שבת מבעוד יום קודם כניסת יו"ט, וביו"ט הוי רק כגומר והולך לצרכי שבת, ומשום הכי כל שלא עשתה עירובי תבשילין בחול, וקיבלה עליה יו"ט, תו לא שייך שתעשה עירוב, דהוה כעושה מלאכת שבת ביו"ט מתחילה, ולא כהתחיל מבעוד יום, ואם כן לא מהני לגבה עיקר ענין העירוב. אבל גבי מלאכה שרי למי שקיבל שבת לומר לזה שעדיין לא קיבל שיעשה מלאכה עבורו, וכדאיתא בשו"ע סו"ס רס"ג, ולכן שפיר יכולה שתאמר לאחר שידליק עבודה נרות חנוכה".

אך דבריו לא מובנים, שכן מי שמערב עירוב תבשילין עבור האשה, עדיין לא קיבל על עצמו יו"ט, ואם כן לגביו, וממילא גם לגבי האשה, זה נחשב כאילו התחיל לבשל בערב יום טוב ולא ביום טוב, ומדוע סבור השלמי תודה "דהוה כעושה מלאכת שבת ביו"ט מתחילה", וצ"ע.

- ד -

בשו"ת באר משה (חלק ג סימן צה) דן בשאלה האם עירוב תבשילין שנעשה על ידי הבעל לאחר שהאשה הדליקה נרות יום טוב, מועיל לאשה. ובראשית דבריו, כתב שהעירוב מועיל משום שבני הבית נגררים אחר עירובו של בעל הבית. ומה שיש להקשות "דהלא איך היא נגררת אחר בעלה מאחר שהיא כבר

קיבלה יו"ט ואיננה יכולה לערב לעצמה, איך יערב גם הוא בעבורה מאחר שהיא לעצמה אינה יכולה לערב". תירץ הבאר משה: "ויש לומר דלכן היה עיקר תקנת חז"ל מעיקרא שאשתו ובני ביתו נגררים אחר עירוב תבשילין שלו וכל שחל שם ערוב תבשילין על שלו נגררים אחריו כל מי שעל פי תקנת חז"ל נגררים ממילא, ואין דבר מעכב שלא יהיו נגררים אחריו", ומכל מקום מסיים הבאר משה: "ועדיין הדבר צ"ע".

אך בהמשך דבריו כתב הבאר משה, שאפילו אשה שכבר קיבלה יו"ט בהדלקת הנרות, יכולה לעשות בעצמה עירוב תבשילין, על פי מש"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת חלק ב סימן כג) "בשאלה כיוצא בזה, אם שכחה להפריש חלה מהעיסה וכבר קיבלה שבת על ידי הדלקת נרות, אבל עדיין הוא יום קודם בין השמשות, שיכולה להפריש חלה. דמה שקיבלה שבת היא קבלה בטעות, שאם היתה זוכרת לא היתה מקבלת שבת, וקבלת שבת כזו לא מהני למונעה מעשיית שום מצוה, וכל השבותין מותרין לגבי מצוה".

השואל ומשיב מביא ראייה לדבריו ממה שכתב הט"ז (אור"ח סימן תר ס"ק ב) בשאלה אודות "קהל אחד שהיה להם שופר בערב ראש השנה, ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב', והיה ראש השנה ביום ה' ו', ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום

לא הדליק נרות חנוכה ודאי לא היה רוצה לקבל את השבת בהדלקת הנרות.

ואמנם השואל ומשיב עצמו הקשה קושיה זו, כסתירה לדברי הט"ז, וז"ל: "והנה במה שכתבתי למעלה בשם הט"ז דלא מהני קבלת שבת לענין דבר מצוה דהוי כמו קבלה בטעות דאדעתא שיבטל המצוה לא קיבל והוה קבלה בטעות, כעת ראיתי שיש סתירה לדבריו מהא דקיי"ל בסימן תרע"ט דמדליק תחילה נר חנוכה ואחר כך נר שבת דאם ידליק תחילה נר של שבת הרי קיבל שבת ושוב אסור להדליק ולא נימא דהוה קבלה בטעות דהא צריך לקיים מצות הדלקה של נר חנוכה".

ובשו"ת יד יצחק (סימן רמז) תירץ: "ונראה לי שיש לחלק בפשיטות, דשם [בנר חנוכה] לא נחשב לטעות, דלא הוי ביטול מצוה, דהא אפשר לו להדליק על ידי אחר, ולכן מי יימר דלא היה מקבל שבת עליו משום מצות תוספת שבת ולעשות מצות נר חנוכה על ידי אחר. אבל כאן בשופר מתבטל המצוה לגמרי על ידי קבלה זו, דהא כל הקהל קבלו שבת על עצמם, שפיר הוי קבלה בטעות, וזה ברור".

ולמדנו מדבריו שהכלל לפיו קבלת שבת או יו"ט נחשבת כקבלה בטעות אם התברר שכתוצאה מהקבלה לא יוכל לקיים מצוה - נאמר רק במקום שבו תתבטל המצוה לגמרי כתוצאה מקבלת השבת או היו"ט, כגון בתקיעת שופר. אך בכל מקום שבו עדיין ניתן לקיים את המצוה על ידי אחרים, אין הקבלה נחשבת

גדול", ודן הט"ז האם מותר לתקוע בעת ההיא ולא לחשוש לאיסור שבות שאין תוקעין בשבת. ומסקנת הט"ז היתה שיש חובה לתקוע בשופר, ואין קבלת השבת דוחה את החיוב, בגלל שהיא נחשבת לקבלה בטעות, שהרי ודאי אילו היו יודעים שיביאו להם שופר, לא היו מקבלים עליהם שבת.

ומסיים הבאר משה: "ואם כן הוא הדין בנדון דידן שאפילו היא בעצמה יכולה להניח עירוב תבשילין".

מתבאר בדבריו, כי במצב שנתברר לאחר קבלת שבת או יום טוב, שבגלל קבלה זו, לא ניתן לקיים מצוות כגון: קהל שלא ידע שיביאו לו שופר לאחר קבלת השבת, אשה שנזכרה לאחר הדלקת הנרות שלא הפרישה חלה, או אשה שנזכרה לאחר הדלקת נרות יו"ט שלא עשתה עירוב תבשילין. באופנים אלו וכיוצא בהם, ניתן לעשות דברים שאסור לעשותם בשבת וביו"ט, כי קבלת השבת והיו"ט נחשבת קבלה בטעות, שהרי אילו היה ידוע לפני הקבלה שיש לעשות מעשים אלו, לא היו מקבלים שבת או יו"ט.

- ד -

אלא שלפי זה קשה, מדוע כתבו הפוסקים הנ"ל שאם הדליקו נרות שבת לפני נרות חנוכה, לא יכול מי שהדליק את הנרות [וקיבל בכך את השבת] להדליק נרות חנוכה - ולא אומרים שקבלה זו בטעות יסודה, שהרי אילו היה זוכר שעדיין

כטעות, והמקבל עצמו יכול לעשותה רק על ידי אחרים ולא בעצמו.

ולפי זה מתחדש לדינא, שבאופן שאין לו מי שידליק עבורו נר חנוכה, וכתוצאה מהדלקת הנרות יתבטל מהדלקת נר חנוכה, יוכל לסמוך על דברי הט"ז שקבלת השבת היתה בטעות, וכפי שכתב הגר"ש קלוגר בספר החיים (סימן תר) וז"ל: "יוצא לנו מדברי הט"ז דין חדש, שבאם אין לו אדם אחר לעשותו שליח להדליק נר חנוכה, כגון שהוא בכפר יחידי או שקבלו עליהם כולם שבת, אז מותר לו להדליק בעצמו נר חנוכה אף שכבר קיבל עליו שבת לדעת הט"ז, מכח דלא מהני בזה קבלה".

ואמנם לפי הבנה זו בדברי הט"ז שכל דין קבלת שבת ויום טוב בטעות נאמר רק אם כתוצאה מהקבלה **תתבטל המצוה**, נמצא שלא כדברי השואל ומשיב לענין הפרשת חלה לאחר הדלקת נרות, ושלא כהבאר משה לענין עירוב תבשילין

לאחר הדלקת נרות. כי לדבריהם, נחשבת הקבלה לקבלה בטעות, ואפילו היא תוכל להפריש חלה ולערב תבשילין בעצמה.

אולם לפי המבואר בדברי היד יצחק יש הבדל יסודי בין תקיעת שופר והדלקת נר חנוכה שכתוצאה מקבלת השבת **תתבטל המצוה**, ולכן נחשבת הקבלה כקבלה בטעות, לעומת הפרשת חלה ועירוב תבשילין שאין זה מצוה, אלא נתינת אפשרות לאכול מהעיסה לאחר שהופרשה ממנה חלה ונתינת אפשרות לבשל מיו"ט לשבת, ולכן אם לא הפריש חלה או לא עשה עירוב תבשילין, אין זה בגדר "ביטול מצוה", שעליו קבע הט"ז שביטול מצוה גורם לקבלת היו"ט להפוך בשל כך לקבלה בטעות. ולפיכך אין כל סיבה לבטל את קבלת היום טוב אם שכחה האשה לעשות עירוב, ולכן אין באפשרותה להפריש חלה או לעשות עירוב תבשילין לאחר שהדליקה נרות.

★ ★ ★

- 1 -

ונראה בביאור הדברים, בהקדם דברי שו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ב סימן ג אות י) שדן בשאלה הבאה: מי שלא הדליק נר חנוכה בערב שבת, ובליל שבת צריך להדליק נר לחולה שיש בו סכנה, האם יוכל לברך עליו להדליק נר חנוכה ולצאת בו ידי חובת נר חנוכה.

והשיב מהר"ש ענגיל: "ולפע"ד לפי מה דקיימא לן בנר חנוכה אסור

להשתמש לאורה, וכתב ברש"י הטעם כדי שתהיה ניכר שדולק לשם נר מצוה, ואם כן אם מדליק לצורך חולה שיש בו סכנה ומשתמש בו, שוב אינו ניכר שמדליקו לצורך מצות נר חנוכה, ופשיטא דלא יצא... דאדרבה תיכף בשעת הדלקה ניכר שמדליקו לצורך חולה שיש בו סכנה, דבלאו הכי היה אסור להדליקו בשבת, וכיון שאין היכר כלל שמדליקו לצורך מצות נר חנוכה שוב בוודאי אינו יוצא בה".

טעם נוסף כתב מהר"ש ענגיל מדוע אינו יוצא ידי חובת נר חנוכה בהדלקת נר בשבת: "כיון דבאמת בחול עיקר מצות נר חנוכה הוא אחר שקיעת החמה, ומכל מקום בערב שבת עיקר המצוה הוא ביום. אם כן הכי נמי כיון דעכ"פ בערב שבת קבעו זמן ההדלקה קודם שקיעה, אם כן אם לא הדליק אז הוי ככבר עבר זמנו ושוב אף אם נזדמן שמותר להדליק בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה אין יוצא בו נר חנוכה, שכבר עבר זמן המצוה".

ובשו"ת שבט הקהתי (חלק ה' או"ח סימן קיג) הביא את דברי המהר"ש ענגיל, וכתב: "ויש להוסיף עוד טעם, דלא יוכל לברך, דאיך יברך אקב"ו להדליק נר חנוכה, הא כליל שבת לא חייבו חז"ל להדליק נר חנוכה, ונהי דיכול להדליק לצורך חולה הנר, מכל מקום איך יברך שציוו חז"ל להדליק נר חנוכה, דמטבע הברכה משמע דבזמן זה כל אחד יכול להדליק נר חנוכה. וזה אינו".

אולם ידידי רבי אברהם יפה שלזינגר, אב"ד גענף, פסק בספרו שו"ת באר שרים (חלק ב' סימן ג') שיכול לברך על נר חנוכה, כאשר הנר הודלק בהיתר בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה. וכתב בטעם הדבר: "ידועים דברי הנמוקי יוסף בב"ק בסוגיות הש"ס דאשו משום חציו (כב, א), דלכן מותר להדליק נר בערש"ק והדלקתה של מצות נר שבת נמשכת ונגמרת בשבת למ"ד אשו משום חציו, ולא נחשב כאילו הוא הדליק נר בשבת, היות וכל מה שדולק ונמשך נחשב כאילו הכל נדלק ברגע

הראשון, וכאילו נגמר הכל בערב שבת. והקשו עליו האחרונים משבת חנוכה דלפיו חשיב הכל נדלק בערב שבת כיצד יוצא ידי מצות נר חנוכה דמצותה שתדלק בלילה. וראיתי דבר נחמד בזה בשו"ת הר צבי או"ח (ח"ב סימן קיז, וכן נשנו הדברים בספרו מקראי קדש סימן יב אות ב') דאין הביאור בנמוקי יוסף כפשוטו דהכל נגמר מערב שבת, ולא כתב הנמוקי יוסף כן אלא לגבי האדם המבעיר ועושה הנזק, ולענין חלות החיוב, ע"ז קאמר שהאדם העושה את השריפה מתחייב בשעת פעולתו כאילו נגמרו ההיזק או המלאכה מיד ברגע הראשון, אבל באמת עצם מציאות השריפה הוא אחר כך, שאין לך דבר הנשרף אלא בשעתו ממש, ורק לגבי חיובו של האדם נחשב כאילו הכל נעשה מתחלה ולא להקדים את מה שנעשה במציאות מאוחר בזמן. ולפי זה גם בנרות חנוכה אין לך אלא שעתם וזמנם שהם דולקים בפועל, ואמנם המצוה אינה מתקיימת בעת ההדלקה אלא בשהוי ההדלקה שלאחר החשיכה, ומכל מקום מברך בההיא שעתא כיון שאי אפשר בענין אחר, כדכתב התרומת הדשן (סי' קג) והוזכר ברמ"א (סי' תרעט) ובמג"א שם".

ולפי דברי הגרצ"פ שבהדלקת נרות חנוכה בערב שבת קיום המצוה הוא בלילה, כי מציאות הדלקת הנרות היא כליל שבת, מבאר הבאר שרים: "זמן קיום המצוה הוא בשבת גופא, ורק עלינו לדון האם יכול אז לברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להדליק וכו'... ומאחר וקיום המצוה הוא בלילה, אף אם "זמן" הדלקת

נר חנוכה בערב שבת תיקנו מבעוד יום, ובגלל כן עדיין יש מקום לומר דיוצא ידי חובה בנר זה שהדליק בהיתר עבור החולה".

חנוכה" על הדלקת נר שמדליק בהיתר בליל שבת לצורך חולה שיש בו סכנה, מאחר וזמן זה הוא זמן קיום המצוה^א.

ולפי זה רצינו לבאר את ההבדל בין הדלקת נר חנוכה, שהאשה רשאית לבקש שידליקו עבורה לאחר שקיבלה שבת בהדלקת הנרות, ובין מצות עירוב תבשילין, שלדעת המשנה ברורה אדם אחר אינו יכול לעשות עירוב תבשילין עבור אשה שקיבלה יו"ט בהדלקת הנרות. במצות נר חנוכה, יש חיוב במצוה גם בשבת, וכפי שנתבאר לעיל, שבשבת חנוכה, זמן "קיום" מצות הדלקת הנרות הוא בשבת. אלא שבדרך

נמצאנו למדים מדברי הגרצ"פ והבאר שרים, שבשבת חנוכה זמן "קיום" מצות הדלקת הנרות הוא בשבת, כי מאחר והנרות דולקים בשבת הרי שמצות ההדלקה מתקיימת בשבת. ואמנם לכתחילה קבעו חז"ל שידליק ויברך בערב שבת, אך מתוך כך חידש הבאר שרים, שאם לא הדליק בערב שבת נרות חנוכה, יוכל אפילו לברך "וציונו להדליק נר

א. על דברי הבאר שרים, העיר ידידי רבי יעקב מאיר פרבשטיין, מחבר הספרים מצות ביקור חולים ואהלי יעקב:

במחכ"ת אף דבריו נחמדים לפלפולא, דזמן המצוה של נר חנוכה הוא ממשיך ללילה גם בערב שבת, ולא כדברי מהר"ש ענגיל שזמן המצוה בערב שבת הוא קודם השקיעה. מ"מ אין להתעלם מטענתו הראשונה של מהר"ש ענגיל, דנר חנוכה צריך שיהיה ניכר שהדליק לשם נר מצוה ואם מדליק לצורך חולה שיש בו סכנה ודאי אינו ניכר שמדליק לצורך מצוה, ויש להוכיח זה בהוכחה ברורה מהדין הנפסק בשו"ע סי' תרע"ח, דמי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת יקנה נר שבת מפני שלום ביתו, ולכאורה מה הנדון והא אפשר לקיים שניהם יקנה נר שבת ויברך על הנר ב' ברכות להדליק נר של שבת ולהדליק נר של חנוכה. אלא ודאי דבעינן נר מיוחד למצוה שיהיה ניכר שהוא לשם מצוה, ונראה בפשיטות דאין לחלק בין אם ההדלקה היתה לצורך נר של שבת, שאז חל בנר שם נר של שבת, ומשא"כ לצורך חולה שיש בו סכנה, דמ"מ בתרויהו לא הוי נר של חנוכה.

ועל עצם הנדון, האם זמן קיום מצות נר חנוכה בערב שבת הוא קודם השקיעה שכך היתה התקנה או דזמן ההדלקה הוא קודם השקיעה אבל קיום המצוה הוא בלילה, העיר:

ונראה דיהיה בזה נפק"מ לדינא אם צריך ליתן שיעור בזמן שידלק חצי שעה אחר צאת הכוכבים, ובמ"ב סי' תרע"ט סק"ב כתב בשם האחרונים דצריך ליתן שמן שידלק הנר שעה אחר צאת הכוכבים, ובשעה"צ שם הביא דכל זה כשאפשר לו אבל אינו לעיכובא. ולכאורה נידון זה תלוי מתי זמן המצוה דאם גם בערב שבת זמן קיום המצוה הוא בלילה א"כ צריך להיות לדינא דיהיה לעיכובא שיתן שיעור בשמן שידלק חצי שעה בלילה, אבל אם המצוה בע"ש הוא קודם השקיעה דחז"ל הקדימו המצוה בע"ש, אם כן נוחא דאין זה לעיכובא דידלק חצי שעה בלילה [ומה דמ"מ לכתחילה צריך, אולי הכוונה דכיון דעיקר היכר הנר הוא בלילה דמטעם זה זמן המצוה בחול הוא משתשקע א"כ גם בע"ש אע"פ שהקדימו זמן המצוה מ"מ לפרסם הנס ראוי שידלק בזמן שניכר הנר].

כלל, בגלל איסור "צדדי" המונע ממנו להדליק את הנרות בשבת, מקדימים את זמן ההדלקה לפני שבת. אולם אם נוצרה אפשרות להדליק את הנרות בהיתר, וכדוגמת הנדון לעיל שמדליק לצורך חולה שיש בו סכנה, שפיר יכול להדליק ולברך כי גם שבת היא זמן חיוב נר חנוכה.

ולכן כל מי שקיבל שבת בהדלקת נרות, אמנם אינו יכול להדליק נרות חנוכה כי לו עצמו הדבר אסור, אולם מאחר ויש חיוב הדלקת נרות חנוכה בזמן זה, רשאי לבקש מאדם אחר שעדיין לא קיבל את השבת שידליק עבורו, כדי שיקיים את המצוה בזמן שמחוייב בה. מה שאין כן עירוב תבשילין, שאין כל חיוב לעשות עירוב תבשילין, שהרי אין חיוב לבשל ביו"ט עבור שבת, אי אפשר לעשות עירוב תבשילין עבור אשה שקיבלה יו"ט בהדלקת הנרות.

אולם לפי זה משתמע שהפרשת חלה לאחר הדלקת הנרות לכאורה דומה לעירוב תבשילין ולא לנר חנוכה, שכן אין כל חיוב לאכול מעיסה זו שלא הורמה ממנה חלה, ואם כן לפי מה שחילקנו לעיל, אשה שקיבלה עליה שבת לא תוכל לבקש מאדם אחר שיעשה עבורה עירוב תבשילין, וזה דלא כמו שפסק השואל ומשיב המובא לעיל [אות ד].

- ז -

לאור האמור לעיל, נשוב לדון בשאלת הבאר חיים בדין קיבל שבת ונדע לו שמת קרובו.

ועל פי מה שביארנו שיש לחלק בין הדלקת נר חנוכה שיש חיוב על האשה גם לאחר הדלקת נרות שבת [ולכן יכולה לומר לאחר שידליק עבורה], לבין עירוב תבשילין שאין עליה כל חיוב לערב [ולכן אחרים לא יכולים לערב עליה] - נראה שלענין אכלות מאחר וקיבלה שבת בהדלקת נרות, אין עליה עכשיו חיוב אכלות, ולכן אף אם ישבה שבעה, אין ישיבתה נחשבת כ"ישיבה", ותצטרך לשוב ולשבת שבעה לאחר הרגל בשנית.

אולם לפי הבנתו של הבאר משה בדעת הט"ז, שקבלת שבת בטעות פירושה "שאילו היתה יודעת לא היתה מקבלת שבת", ודאי גם בנדון זה קבלת השבת נחשבת קבלה בטעות, שהרי אילו היתה יודעת שעליה לנהוג באכלות ועל ידי כך יבטל הרגל את האכלות, ודאי לא היתה מקבלת את השבת, ולכן כאשר ישבה שבעה שעה קלה לפני הרגל, נפטרה על ידי זה מחיוב שבעה לאחר הרגל.

ולפי הבנת היד יצחק בדברי הט"ז שקבלת שבת בטעות אומרים רק באופן שכתוצאה מקבלת השבת יתבטל קיום מצוה, ורק אז נאמר שאילו היה ידוע שתבטל מצוה לא היו מקבלים את השבת, ולכן הקבלה היא קבלה בטעות. במושכל ראשון היה נראה, שגם בנדון דידן קבלת השבת היא בטעות, שהרי בהדלקת הנרות וקבלת השבת היא מבטלת את מצות האכלות של ישיבת שבעה.

אולם בעת מסירת השיעור דחו הלומדים את דברי בטענה, שאין כאן כל ביטול מצוה, שהרי היא תשב שבעה לאחר הרגל, ודברי הט"ז נאמרו רק כשהמצוה מתבטלת ולא כשהמצוה נדחית. אך מצד שני אמרתי שלכאורה לא מצינו ענין של

"דחיית אבלות", שכן אם ידוע לאדם שעליו לשבת שבעה, אינו יכול לדחות את קיום מצות השבעה, ולכן יתכן שדחיית אבלות נחשבת לביטול המצוה שחלה עכשיו להתאבל.



סימן כד

השתתפות אבל בהקפות בעת אמירת ההושענות ובהקפות בשמחת תורה

- א -

כתב הרמב"ם (הלכות לולב פרק ז הלכה כג)

"בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים. וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". ומדויק בדבריו שהמנהג הוא "להניח תיבה באמצע בית הכנסת", ולא הזכיר ספר תורה אלא רק "תיבה".

ואילו מרן השו"ע (או"ח סימן תרס סע' א) כתב: "נוהגים להעלות ספר תורה על (הבימה) ולהקיפה פעם אחת בכל יום".

ומאידך, בהלכות תעניות (או"ח סימן תקעט סע' א) פסק השו"ע "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים". ובמשנה ברורה (ס"ק א) שם: "ספר תורה עם תיבה". [ובערוך השלחן (אות א) מבוארת הגדרה חדשה: "מוציאין את התיבה, והיא ארון קודש שספר תורה מונחת בו"]. וכנראה, היה קשה למשנה ברורה, מדוע כתב השו"ע שבהושענות מקיפים את הבימה [לדעתו אין להקיף את המילה "הבימה" בסוגריים]

כתב הרמ"א (סימן תרס סע' ב) וז"ל: "מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף, וכן אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, וכן נהגו". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט) הביא מהגר"א הטעם: "דכתיב (ויקרא כג, מ) ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, והוא בשעת הקפה".

ברם בבית יוסף שם כתב וז"ל: "כתב הכל בו (בסימן קיד), שמנהג נרבונא שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא לא הוא ולא היושבים עמו, ודברי תימא הם למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו".

וצריך ביאור מהו יסוד מחלוקת הבית יוסף והרמ"א, ולכאורה צודק הרמ"א שיש דין שלאכל אסור לשמוח וההקפה היא ביטוי לשמחה, ומדוע פוסק הבית יוסף שיכול להקיף, וצריך ביאור.

- ב -

ומקודם שנבוא לביאור הדברים, הנה במנהג ההקפות בעת אמירת ההושענות מצינו שלוש דעות:

ולא על התיבה כבתעניות, ולכן ביאר (סימן תרס ס"ק א, ומקור הדברים בביאור הגר"א שם) וז"ל: "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשאת לנו במקום מזבח כדאיתא בגמרא (מגילה לא, א) שהשיב הקב"ה לאברהם אבינו שכל זמן שיהיו קוראין בניך לפני בסדר הקרבנות מעלה אני עליהן כאלו מקריבין לפני".

ומכל מקום בשו"ע עצמו התיבות "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע שהטעם הוא בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה, כבתעניות.

וכך מפורש בדברי הטור שיש להעלות את הספר תורה על התיבה, וכן כתב גם הלבוש. ובכף החיים (תר"ס ס"ק א) ביאר בשם הב"ח את טעמם של הטור והלבוש שסוברים שיש להניח את הס"ת על התיבה, וז"ל: "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפנייה להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו (סוכה מה ע"ב) ר"א אומר, שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו לי-ה ועינינו לי-ה".

אכן כמו שהזכרנו, הרמב"ם לא הזכיר כלל את ענין הס"ת, וכתב רק שיש להקיף את התיבה, וכתב על כך בכף החיים (שם אות ב) "מיהו הרמב"ם וכו' לא הזכיר זה המנהג להעלות ס"ת על התיבה, רק להניח תיבה עי"ש. וכן בשער הכוונות (דף ק"ה ע"ג) לא הזכיר שצריך להעלות ס"ת על התיבה

ולהקיף וכו'. וכ"כ בן איש חי (פרשת האזינו אות טו) דהקפות בלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבביהכנ"ס אף על פי שאין עליה ספר תורה, עכ"ד כף החיים. **יוצא** מהנ"ל שיש שלוש דעות במנהג ההקפות בהושענות:

[א] הרמב"ם שכתב להקיף סביב התיבה בלא ס"ת.

[ב] הטור והלבוש שיש להניח את הספר תורה על התיבה, וכך דעת השו"ע כפי הגירסה שלפנינו שהמילים "על הבימה" בסוגריים, ומשמע שסובר שמניח ספר תורה על התיבה. [ומנהג הספרדים להוציא ספר תורה ומניחים אותו על התיבה ויעמוד על ידו אדם ירא שמים וישים ידו על הספר תורה כל זמן ההקפות].

[ג] לדעת המשנה ברורה דעת המחבר היא להעלות את הספר תורה על הבימה. ויש לבאר הדברים.

- ג -

עוד מצאנו בענין ההקפות בהושענות, בשו"ע או"ח (סימן תרס ס"ב) כתב המחבר: "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב". וברמ"א: "וי"א שמי שאין לו לולב אינו מקיף, וכן נוהגין" (טור בשם רש"י ור"ן). וצריך ביאור ובירור טעם דעות אלו, ומה יסוד מחלוקתם, ומדוע אמנם ההקפה תלויה בלולב.

כמו כן יש לבאר דברי הבאר היטב (שם ס"ק א) שכתב: "ומאן דאית ליה לולב

ועומד ואינו מקיף רעה עושה". וצריך להבין מה פשר הדברים "רעה עושה", מנין נלקח לשון זה לענין שלפנינו.

עוד נפסק בשו"ע (שם סע' ג) "יש מי שאומר שאין אומרים הושענא בשבת, ולא נהגו כן". ובמשנה ברורה (שם ס"ק י) כתב: "שאין אומרים הושענא בשבת, טעמן מפני התינוקות שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול וילכו גם ליטול לולב. ולא נהגו כן דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין". וענין זה צריך ביאור, במה פליגי הני דעות.

בערוך השולחן (סימן תרנט סע' ב) כתב וז"ל: "ובענין ההושענות יש מנהגים חלוקים, רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל וכן הוא מנהג הספרדים, וטעמו פשוט דכיון שתופסין הלולב והאתרוג בידיהם יאמרו עמהם הושענות ג"כ. ולפי זה אין אומר הש"ץ קדיש שלם אחר הלל אלא אחר ההושענות. אבל הטור כתב לאמר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן

גם אנו עושין כן (ב"ח). ויש שאומרים קדיש שלם אחר מוסף קודם ההושענות ואחר ההושענות ג"כ אומרים קדיש. אבל אנחנו אין נוהגין אלא אחר מוסף אומרים הושענות ואח"כ קדיש שלם, עכ"ל הערוך השולחן.

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סימן צט) כתב: "ובדבר חילוקי המנהגים באמירת הושענות והקפה שבלולב שמנהגינו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר הלל, לא ראיתי טעמים לחילוק זה". ומבאר שם את טעם המנהג לומר אחר מוסף: "יש להקדים קריאת התורה ומוסף שהם חיובים, להקפה בלולב ובהושענות שהם רק מנהגא, שלא תיקנו לחוב שיעשו בזה זכר למקדש אלא נהגו". ואת הטעם לומר אחר הלל מבאר: "דמאחר ואוחזין הלולב בידם בשביל הלל, גומרין בו גם מצות הקפה שהוא בלולב, דאם יניחאו כדי להתפלל מוסף נראה קצת כמעביר על המצוות".

ומכ"ל מקום דעות אלו צריכות בירור, מה ההסבר שיש לומר את ההושענות דוקא אחרי הלל או דוקא אחרי מוסף.

★ ★ ★

- ד -

ונראה בביאור הדברים, על פי דברי הגמרא בסוכה (מד, ב) "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט, ולא בריך". וברש"י (ד"ה חביט חביט) כתב:

"לשון נענוע". ויש להבין מדוע קוראת הגמרא לנענוע בלשון חבטה "חביט חביט".

והדברים מתבארים על פי מה שכתב בארחות חיים (סימן תרסד סע' ז) בשם ספר מלבושי יו"ט על הלבוש לבאר

את ענין חביטת הערבה בהושענא רבה, וז"ל: "חבטה זו היא כמו זריקה בכוח כמו לחבטה דבגמ' בפרק הכונס, ואולי שאנו שמכין על כלים כדי להשיר העלים, ואחר כך זורקין אותן על הזיזין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי הדין וזורקין אותן לסיום של ימי הדין כן נ"ל". ובכף החיים (סימן תרסד אות לו) הביא בשם ספר תולעת יעקב שענין החבטה הוא: "לבער הדין שלא ימצא, ולהורידו עד עפר" עכ"ל. ומבואר שענין החבטה בערבה הוא גדר של תפילה לרגל סיום הדינים, וענין של הכנעה ותפילה לבער הדינים.

ותוספת הטעמה מצינו בדברי ה"שפת

אמת" (מאמרים על סוכות, תרמט, ד"ה מנהג ערבה) וז"ל: "ודורות השפלים הוא בחינת ערבה כדאיתא במדרש פנה אל תפילת הערער כו' תכתב זאת לדור אחרון, שאין בנו צדיקים רק כערבה שאין לה טעם וריח, אם כן מה נשאר, רק לידע שאנחנו כערער וריק מכל דבר, ועל ידי הכנעה אמיתית יתקיים בנו עם עני ודל וחסו בשם ה'. ולכן איתא חביט חביט, כי ערבה שבלולב הוא בנטילה, שמתנשא ומתעלה גם ערבה ע"י איגוד שאר המינים, ועתה הוא בחבטה, שהוא רק בחינת הכנעה ותפילה כנ"ל". ומבואר בדבריו שענין חביטת הערבה בהושענא רבה הוא בחינה של הכנעה ותפילה, והיינו כמו שנתבאר, שביום זה שהוא סיום ימי הדין, מתפללים להשי"ת וחובטים בערבה להמתיק הדינים.

וכענין זה כתב השפת אמת (שם תרלז, ד"ה להושענא רבה) וז"ל: "מצות ערבה

אמרו חז"ל ערבה נגד אותן שאין להם טעם וריח, אם כן מה להם, רק תפלה שקולן ערב לפני הקב"ה וזה בחינת דוד המלך נעים זמירות ישראל, וכן כתוב ערבה דומה לשפתים, והוא ההפרש בין צפצפה שאין פיה חלק, לכן תיקנו הרבה תפילות בהושענא רבה". וכן מבאר השפת אמת (שם תר"מ, ד"ה ערבה) וז"ל: "ערבה נגד אלו שאין להם טעם וריח, אם כן, מה חשיבותם, אך הפה שהוא עיקר כוחן של ישראל, הקול קול יעקב וכו'. ולהלן: ומי שאין לו טעם וריח, הוא רק תפילה בלבד, וזה שכתוב תפלה לעני כי יעטוף, היינו שמתעטף כולו בתפילה כמו שכתוב ואני תפילה, וזה ערב לפניו יתברך, ונקראת ערבה, ולכן נקרא הושענא רבה וכו' והוא ישועה גם לדורות השפלים שלנו שאין לנו רק תפלה". ומבואר בזה שענין הערבה וחביטתה וההקפה איתה הוא גדר של תפילה. [אולם רש"י שפירש חבטה "לשון נענוע", נראה שנקט שאין כוונת הגמרא לענין של תפילה אלא לענין של נענוע ותו לא].

ומעתה יש לחקור בענין נטילת ד' המינים והקפת הבימה, האם זהו

חלק מהתפילה, וכמו שכתב הב"ח (סימן תרס ד"ה ומ"ש ואומר קדיש) "אף למי שסובר דאומר קדיש קודם הושענות, מכל מקום צריך לחזור ולומר קדיש אחר ההושענות שהרי אומר פסוקים דרך בקשה". ומבואר בדבריו שאמירת ההושענות בעת הקפת הבימה היא ענין של תפילה כמ"ש "שהרי אומר פסוקים דרך בקשה", ולכן צריך לומר אחריה קדיש כפי ההלכה שאחרי תפילה

אומרים קדיש. אולם יש צד לומר שההקפה סביב הבימה עם הד' מינים אינה חלק מהתפילה, אלא פעולה בפני עצמה, ענין מיוחד שעושים "זכר למקדש" לנטילת ד' מינים וההקפות שהיו עושים בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ה -

מעתה מתבארים ומתיישרים היטב כל העניינים שעמדנו עליהם.

דעת הרמב"ם היא שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן סובר הרמב"ם שיש להקיף את "התיבה" שהש"צ מתפלל לפניה, וכמו שדייק בכף החיים שלא הצריך הרמב"ם ספר תורה על התיבה והקפה סביב הבימה. והיינו מפני שסובר שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן מתאים להקיף דוקא את התיבה שהש"צ מתפלל לפניה.

וכך דעת הלבוש והטור שיש להעלות ספר תורה על התיבה, ודעת השו"ע לפי הגירסא שלפנינו שהמילים על "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה. וגם לדעתם ההקפות הם חלק מהתפילה ולכן מקומם על התיבה ועם ספר תורה, וכמו שביאר כף החיים שהבאנו דבריו "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניה להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבות, היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו ר"א אומר שהיו אומרים ליה

אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו ליה ועינינו ליה".

אולם דעת המשנה ברורה היא, שהנוסח בשו"ע הוא שבהושענות מקיפים את הבימה עם ספר תורה, ונראה שזהו מטעם שאין זה ענין של תפילה, אלא ענין שעושים "זכר למקדש", ולכן מן הראוי לעשותו סביב הבימה ועם ספר תורה, וכמו שכתב המשנה ברורה "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשאת לנו במקום מזבח".

ומעתה גם מבוארת היטב מחלוקת המחבר שכתב "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב", והרמ"א שסובר "שמי שאין לו לולב אינו מקיף". ונראה שיסוד מחלוקתם הוא, האם ההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, דאם כן מדוע שלא יקיף מי שאין לו ד' מינים, הרי תפילה שייכת גם ללא ד' מינים, וכך סובר המחבר נזוה לשיטתו כמו שנתבאר שסובר שההקפות הם סביב התיבה, כיון שהם חלק מהתפילה. אולם הרמ"א סובר שאם זהו מעשה זכר למקדש לנטילת הד' מינים, צריך הדבר להיות דוקא עם הד' מינים, כמו שהיה בזמן שבית המקדש קיים.

- ו -

מעתה מתבארים היטב דברי הבאר היטב שמי שאינו מקיף "רעה עושה", שכן אם ענין ההקפות הוא מגדרי התפילה, הרי שנינו במשנה בברכות (לד, ב) "המתפלל וטעה סימן רע לו". אם כן כשם שמצינו

לשון של "סימן רע" בעניני תפילה, כך גם בענין ההקפות בהושענות, אם הם מגדרי התפילה מי שאינו מקיימן "רעה עושה".

ובזה מובנות שתי הדעות אם אומרים הושענות בשבת. כי אם ההושענות הם מגדרי תפילה, מדוע שלא נאמר זאת גם בשבת, וזהו אמנם טעם המנהג לומר הושענות גם בשבת. אך אם הוא ענין הקשור לנטילת הלולב וד' המינים זכר למקדש, יש מקום לומר שאין עושין זאת בשבת שמא יטעו הקטנים ויבואו ליטול לולב בשבת גם כן.

וגם מבוארים היטב חילוקי הדעות מתי אומרים את ההושענות ואם אומרים

אחריהם קדיש. אם נאמר שההושענות הם חלק מהתפילה, שפיר צריך לומר אחרי ההושענות קדיש, מכיון שההושענות הם תפילה ודרך בקשה, ואחרי אמירת פסוקים כאלו צריך לומר קדיש. ולכן גם מסתבר שאומרים אותם בתוך התפילה, אחרי ההלל, כחלק מהתפילה. אולם אם אין ההושענות חלק מהתפילה, אלא שתיקנו לאומרים "זכר למקדש", יותר ראוי לקובעם לאחר תפילת המוסף, וכמו שכתב הערוך השלחן: "לומר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן".

★ ★ ★

- ז -

על פי המבואר מתבאר היטב גם המחלוקת בין המחבר לרמ"א בענין האבל אם אומר הושענות, ויש לומר שדבריהם לשיטתם הנ"ל:

המחבר שסובר שההושענות הם חלק מהתפילה, כתב בבית יוסף שגם האבל חייב בזה, כי אם הוא חלק מהתפילה מובן מאליו שחייב בו.

אולם הרמ"א שסובר שההקפות הם ענין בפני עצמו זכר למקדש שאינו חלק מגדרי התפילה, פוסק ש"מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף" מטעם שלאבל אסור לשמוח ומכיון שההקפה היא ביטוי לשמחה אין לאבל לנהוג בה.

והנה הגרי"ש אלישיב (הובא בספר ציוני הלכה, אבלות עמ' תקכו) תמה על דברי הרמ"א שאבל אינו מקיף עם הלולב [לעיל אות א] "איזו שמחה יש בהקפה עם הלולב, אדרבה, הרי באותה שעה מתפללים ומתחננים. וכי מפני שהמקור הוא מהכתוב "ושמחתם" נעשית זו שמחה האסורה לאבל". ומחמת תמיהה זו הסיק הגרי"ש: "בוודאי דין זה נאמר בזמננו, שלא היה בעיר אלא לולב אחד או שנים, ומי שזכה להקיף בלולב שמחתו היתה לעילא ולעילא - כזכור לי מחוץ לארץ באותם ימים - אך בזמנינו שיש לכל אחד לולב ומקיף בו, אין בזה שמחה יתירה ומותר אף לאבל להקיף".

אולם בהוראה למעשה אמר הגרי"ש: "מאחר ואף בזמנינו המנהג שהאבל

אינו מקיף, אני מיוחד מאד לשנות מנהגים, ואין לשנות המנהג. אלא אני מצייע שהאבלים יאחזו את הספר תורה על הבימה בשעת ההקפות ועל ידי כן יפטרו מההקפה".

אולם לפי המבואר לעיל שהשמחה היא בעצם מה שמקיפים זכר למקדש, מיושבת היטב תמיהת הגרי"ש, ומובן טעם המנהג לאסור לאבל להקיף גם בזמנינו, בגלל השמחה שיש בכך שמקיפים את הבימה זכר למקדש.

אכן, כבר נתבאר לעיל, שלדעת מרן השו"ע אבל מקיף כדרכו בכל שנה, וכפי שהעיר בבית יוסף על דברי הרמ"א. וכן פסק למעשה הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (ח"ג עמ' קלד) שהאבל מנענע ומקיף את התיבה בלולב כדרכו בכל שנה.

- ח -

הרמ"א (או"ח סי' תרסט סע' א) כתב שבשמחת תורה: "נהגו להקיף עם ספרי תורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפין עם הלולב הכל משום שמחה". ובמשנה ברורה שם (ס"ק י) כתב: "יש מקיפין ג' פעמים ויש ז' פעמים כמו בהושענא רבה, וכל מקום לפי מנהגו".

ויוצא לפי דברי הרמ"א, שמנהג ההקפות בשמחת תורה שונה במהותו ממנהג ההקפות בהושענאות, ובשמחת תורה ההקפות הם "משום שמחה", ואינם נובעות לא מדין תפילה כגדר ההקפות בהושענא רבה ולא מדין "זכר למקדש".

והנה לדעת החלקת יואב (סימן עה) ושו"ת לבושי מרדכי (ח"ד סימן רלו) אין לאבל תוך י"ב חודש להקיף עם הספר תורה בהקפות בשמחת תורה [אך יש מתירים להקיף עם הספר תורה אך לא בריקודים, כמבואר בדברי כף החיים (סימן תרסט ס"ק לג) ובגשר החיים (פרק כג סע' ג). וכן פסק למעשה הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, חודש תשרי פרק יב סעיף יא).

ומעתה נראה, שגם לדעת השולחן ערוך שאין מניעה לאבל להקיף בהושענאות, מכל מקום אבל אינו משתתף בהקפות בשמחת תורה, שכן הקפות שהם מגדרי התפילה ברור שגם אבל חייב בהן, שכן הוא חייב בתפילה, מה שאין כן הקפות שהם משום שמחה ודאי שאבל לא יוכל להשתתף בהן.

אמנם למעשה, התיר הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סי' לו, ציוני הלכה עמ' תקכח) לאבל על אמו בתוך י"ב חודש "להשתתף בהקפות בשמחת תורה, וגם בריקוד. אלא שעליו למעט בריקוד מכפי שהוא רגיל בכל השנים". וזאת בנימוק ש"הרמ"א (או"ח סי' תרס סע' ב) לא דיבר בהקפות של שמחת תורה, אלא בהקפה בלולב. והרבה נתחבטו בטעם הדבר, יש מבארים מפני שכהנים אכלים לא נכנסו להקיף בין האולם והמזבח. והגר"א מבאר משום שעל ההקפה שבלולב נאמר "ושמחתם", וכל הטעמים הללו לא שייכים בהקפות שמחת תורה, שהיא כשמחת סיום מסכת שמותר להשתתף. אלא שמשום כבוד אביו צריך למעט".

סימן כה

שמחה ואיסור הספר בפורים

- א -

עלייהו" [כלומר קיבלו על עצמם לנהוג באיסור זה], אבל מלאכה לא "קבלו עלייהו" ולכן מותר לעשות מלאכה בפורים. וממשיכה הגמרא שם "דמעיקרא כתיב (אסתר ט, יט) שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב (שם פסוק כב) לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, מהכתוב "יום טוב" נלמד איסור מלאכה, וכיון שלא נכתב בפסוק השני "יום טוב", נלמד מכך שמותר בעשיית מלאכה. ולכן נטע רבי נטיעה בפורים מכיון שמותר בעשיית מלאכה, עכת"ד הגמרא שם.

ויש לבאר את השינוי בלשון המגילה, שבהתחלה נאמר "שמחה ומשתה ויום טוב", ואחר כך "ימי משתה ושמחה", מה פשר חילוק זה.

בן יש להבין, מדוע בפסוק הראשון כתיב "שמחה ומשתה", קודם שמחה ואחר כך משתה, ואילו בפסוק שאחריו כתוב "משתה ושמחה", קודם משתה ואחר כך שמחה, הלא דבר הוא.

עוד יש לעיין, בגמרא (מגילה ז, ב) מובאת מימרא נוספת של רבא, שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ומבארת הגמרא: "מאי טעמא, ימי משתה ושמחה כתיב". ומבואר בזה שלשון הכתוב

בגמרא (מגילה ז, ב) מובא: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפורי' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה ושחטיה לרב זירא, למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

הרי"ף מביא בפסקיו את הדין "מיחייב איניש לבסומי בפורי', עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ופוסק כמו רבא. וכתב שם בעל המאור: "כתב ר' אפרים ז"ל מההוא עובדה דקם רבה ושחטיה לרב זירא לשנה א"ל תא נעביד וכו' אידחי ליה מימרא דרבא ולית הלכתא כוותיה, ולא שפיר למעבד הכי".

יש לעיין, הגמרא (מגילה ה, ב) מקשה: "ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, והתני רב יוסף "שמחה ומשתה ויום טוב", "שמחה" מלמד שאסורים בהספד, "משתה" מלמד שאסורים בתענית, "יום טוב" מלמד שאסור בעשיית מלאכה". ובהמשך הדברים מנסה הגמרא להשיב, שכל מה שאסור בפורים זה רק הספד ותענית בגלל ש"קבלו

"ימי" מורה על חיוב ביום דוקא ולא בלילה.

ואם כן יקשה מאד, שלפי זה מאחר ובגמרא נלמד מהפסוק "ימי משתה ושמחה" איסור הספד ותענית בפורים, צריך להיות שהאיסור על הספד ותענית בפורים יהיה רק ביום ולא בלילה. ואילו בהלכה (שו"ע או"ח סימן תרצו סע' ג) מפורש ש"יום י"ד ויום ט"ו אסורים בהספד ובתענית לכל אדם ולכל מקום, בין לבני כרכים שעושים ט"ו בלבד ובין לבני עיירות שעושים י"ד בלבד". הרי מפורש שאיסור הספד ותענית הוא לא רק ביום אלא גם בלילה אע"פ שבפסוק נאמר "ימי", ומעתה צ"ע מאי שנא דין סעודת פורים שצריך להיות דוקא ביום בגלל שנאמר "ימי" לבין ענין הספד ותענית שאסור בין ביום ובין בלילה. [ואם כי הדין של משתה ושמחה אינו קשור ממש לדין של הספד ותענית. והראיה, שהרי בני העיירות הנוהגים פורים בי"ד, אסורים בהספד ותענית גם בט"ו אפילו שביום ט"ו אינם חייבים במשתה ושמחה, ואם כן אין הדינים שווים. אולם עיקר השאלה היא, איך יתכן שאותה דרשה "ימי" ולא לילות, נדרשת רק לגבי סעודת פורים ולא לגבי הספד ותענית].

ענין נוסף שיש לבארו, בשו"ע (או"ח סימן תרצו סע' ח) פסק שמותר לישא אשה בפורים. והרמ"א מוסיף: "בין בי"ד ובין בט"ו". והקשה המג"א (ס"ק יח) שהרי בשו"ע (או"ח סימן תקמו) פסק שאין מערבין שמחה בשמחה, ולכן אין נושאים נשים במועד, ואם כן מדוע פסק שיכולים לעשות

סעודת נישואין בפורים והרי אין מערבין שמחת נישואין בשמחת פורים. ותירץ: "ויש לומר דמשום הכי סיים הרשב"א ודברים אלו מדרבנן הם והולכין להקל, כלומר דלמאן דאמר אין מערבין באמת אסור אבל כיון דלאידך שרי הולכין להקל". ואמנם מסיק המג"א להלכה שבאמת אסור לעשות סעודת נישואין בפורים ונכון לעשותה ביום י"ג. ויש לבאר את דעת השו"ע היאך אמנם פסק מחד גיסא שמותר לעשות חופה בפורים, ומאידך פסק שאין מערבין שמחה בשמחה.

והיה מקום לומר בדעת המחבר, דהנה בשו"ע (או"ח סימן תרצו סע' ד) פסק: "כל דיני אבלות נוהגים בחנוכה ופורים". נמצא שלדעתו אין בפורים דין שמחה, וממילא לא שייך הענין של "מערבין שמחה בשמחה" כיון שאין דין שמחה בפורים. אולם הרמ"א חולק שם על המחבר וכתב: "ויש אומרים שאין אבלות נוהג בפורים, לא בי"ד ולא בט"ו, וכן נוהגין". ולדעתו שאין אבלות נוהגת כלל בפורים הרי שיש דין שמחה, יקשה מדוע מסכים הרמ"א עם דברי המחבר שמותר לשאת אשה בפורים, והרי אין מערבין שמחה בשמחה, וצ"ב.

- ב -

והנראה בביאור הדברים, דהנה יש לחקור, מהי הסיבה שביו"ט יש איסור הספד ותענית, האם הדבר נובע מדין שמחה שיש ביו"ט, והיינו שדין השמחה גורם איסור להספיד ולהתענות. או שאין קשר בין הדברים, ויש ביו"ט ב' דינים

נפרדים, דין אחד שחייבים בשמחה, ודין אחר שאסורים בהספד ובתענית.

ובדברי הרמב"ם יש להסתפק מה דעתו, שכן הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה יז) כרך את ב' הדינים יחד: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך". ואם כן משמע ששני הדינים קשורים זה בזה, וחייב השמחה הכתוב בסוף ההלכה הוא פועל יוצא והמשך של איסור ההספד והתענית המובא בתחילת דברי הרמב"ם.

אולם מאידך, מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יג) שכתב: "שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום וכו' ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני", מפורש שאין קשר בין הדברים, שהרי לבני העיירות יום ט"ו אינו יום של חיוב שמחה, וכל שכן שבשנה מעוברת, אדר ראשון אינו יום של חיוב שמחה, ומכל מקום יש דין של איסור בהספד ותענית, ונראה מזה ברור שאין קשר בין האיסור בהספד לחיוב השמחה.

וכך גם משמע מההלכה המובאת בשו"ע (או"ח סימן תכט סע' ב) "אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן וכו' ואין מספידין בו ואין מתעניין בו להזכיר בציבור". וממה שבחודש ניסן יש איסור הספד ותענית ואף שברור למעלה מכל ספק שבחודש ניסן אין

דין של שמחה, הרי מצינו שאין קשר בין האיסור להספיד לדין שמחה אלא הם ב' דינים נפרדים.

- ג -

כדי לברר מהו דין שמחה יש לבדוק כיצד האדם מקיים בפועל את דין השמחה.

בהלכות יו"ט (פרק ו הלכה יז) כתב הרמב"ם וז"ל: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז, יד) ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". וביאר הרמב"ם (הלכה יח) "כיצד, הקטנים נותנים להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין". ולהלן שם (הלכה כ) כתב עוד הרמב"ם: "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביי".

ואילו בהלכות פורים כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יד-טו) וז"ל: "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים, להיות יום שמחה ומשתה וכו' שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". הרי לנו שבפורים יש אופן נוסף של קיום מצות

"שמחה", על ידי שתיית יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

בהלכות חנוכה שוב מצאנו גדר אחר במצות השמחה, וז"ל הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו, שתחילתן מליל חמשה ועשרים כסלו וכו', והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים".

הנה כי כן עלו לנו ג' לשונות שונים בדברי הרמב"ם לגבי חיוב "שמחה". ביו"ט: "אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין". בפורים: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". ובחנוכה: "ימי שמחה והלל". ודבר זה אומר דרשני.

- ד -

ומעתה נראה לומר בביאור הדברים שישנם שני גדרים בדין שמחה: האחד, דין שמחה של יום טוב, שבו יש מצוה מיוחדת של "ושמחת בחגך" שעל האדם להיות בשמחה, ויש דין שמחה ביום, ומצוה זו היא שגורמת בד בבד, להיות בשמחה ושאסור לו להיות בצער, כגון להספיד ולהתענות. וממילא ביום טוב פשוט וברור ששני הדברים, חיוב השמחה, ואיסור ההספד והתענית, קשורים זה בזה, ומתוך הדין שמחה נובע האיסור בהספד ותענית.

אך זה נכון לגבי יו"ט שיש חיוב של "ושמחת בחגך", אבל בחנוכה ופורים גדר השמחה הוא אחר. בחנוכה ובפורים

אין דין שמחה על היום, אלא יש חיוב לעשות פעולות של שמחה. בחנוכה אמירת ההלל, ובפורים סעודה ושתיית יין, אולם אין בהם דין של שמחה ביום. ולכן אמנם היה מקום לומר, שאין סתירה בין הפעולות שעושים באותם ימים לצורך קיום מצות השמחה, לבין הספד ותענית, ומדיני השמחה לא היו נובעים האיסור בהספד ותענית, ויתכן היה לומר שאין ההספד והתענית בחנוכה ופורים סותר את הפעולות של אמירת ההלל או אכילת סעודה ושתיית יין שמחוייב בהם, והיה יכול לקיים גם את הפעולות הללו ומאידך גם את ההספד והתענית. ולכן התחדש דין מיוחד שבחנוכה ובפורים אסור להספיד ולהתענות, וזהו דין נפרד לגמרי מהדין של שמחה ביום טוב.

והדברים מדוקדקים בסדר דברי הרמב"ם, שבפ"ב מהל' מגילה הלכה י"ג כתב שאסור בפורים הספד ותענית. ורק בהלכה הבאה, הלכה י"ד, כתב את חיוב השמחה בפורים, והיינו מכיון שאין קשר בין שני דינים אלו, כמו שהתבאר. ולכן גם לגבי חנוכה כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) שהאיסור בהספד ותענית הוא "כמו בימי הפורים", וביאור הדגשתו הוא שדין השמחה בחנוכה הוא מגדר דין שמחה של פורים ולא מגדר השמחה של כל ימים טובים, וכמו שנתבאר, שגדר חיוב השמחה של פורים הוא לעשות פעולות של שמחה, שלא כמו ביום טוב שיש בו דין שמחה בעצמותו של יום.

ומעתה גם מיושבים היטב דברי הרמ"א היאך פסק מחד שמותר לישא אשה בפורים ומצד שני פסק שאין אבילות נוהגת בפורים, ושאלנו שלכאורה הדברים סותרים מיניה וביה, ואם אסור לנהוג באבילות הרי זה בגלל שיש דין שמחה ואם כן הלוא קיי"ל שאין מערבין שמחה בשמחה וכיצד מותר לישא אשה. אולם לפי המבואר לא קשיא ולא מידי, שהרי גדר השמחה בפורים אינו שיש דין שמחה ביום, אלא שיש דין לעשות פעולות של שמחה. וכל הדין של "אין מערבין שמחה בשמחה" שנאמר לגבי איסור נישואין ברגל, זהו דין ביום טוב שעצמותו ומהותו יום של שמחה מחיוב "ושמחת בחגך" שהוא חיוב שמחה על כל היום, וזה סותר לשמחת חתונה. מה שאין כן בפורים שאין גדר השמחה ביום, שפיר אין בחתונה כל סתירה לפעולות השמחה שמחוייב ביום הפורים.

לפי המבואר מיושבת השאלה ששאלנו לעיל, מדוע לגבי שמחת הפורים וסעודת היום, אנו לומדים מהפסוק "ימי" שהיא רק ביום ולא בלילה, ולגבי הספד ותענית, אין חילוק בין היום ללילה. אך להנ"ל הדברים ברורים ומובנים, איסור ההספד והתענית בפורים, הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית, שגם בלילה אסור לעשותם, ואין זה שייך לשמחת היום, והראיה, שגם לבני י"ד, אסור להספיד ביום ט"ו, וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, והרי באותו יום בוודאי אין להם חיוב של סעודה ושמחה, ועם כל זאת אסור להם

להספיד ולהתענות. כי שני הדינים הללו הם ב' ענינים נפרדים. ולכן לגבי הספד ותענית לא דורשים את תיבת "ימי", למעט את הלילה.

בזה אנו מבינים גם את לשון הגמרא: "מעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב" ולבסוף כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב". והיינו, שבהתחלה חשבה הגמרא, שגם בפורים יש דין שמחה כמו בשאר היו"ט, ולכן כתוב בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "ויום טוב", כי זה כמו חג רגיל, שיש בו דין של "ושמחת בחגך". אבל אחר כך מסיימת הגמרא, דכיון דמצינו בפסוק אחר כך שכתוב "ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתוב, הרי זה מלמד אותנו, שאין בפורים דין שמחה כמו בשאר היו"ט, וכמו שביארנו לעיל, דין של "ושמחת בחגך", אלא יש בפורים רק דין של שמחה המתבטאת על ידי משתה והיינו סעודה, וזה דין אחר לגמרי בהגדרת השמחה בפורים.

לאור המבואר, נראה שיסוד הדברים הוא למעשה השקלא וטריא בסוגיית הגמרא שהבאנו: "מעיקרא כתיב "שמחה ומשתה ויום טוב" ולבסוף כתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, בהתחלה חשבה הגמרא שגם בפורים יש דין שמחה ביום כמו בשאר ימים טובים, ולכן נאמר בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "יום טוב", כיון שפורים הוא כמו חג רגיל שיש בו דין של "ושמחת בחגך". אולם אחר כך מסיקה הגמרא, שמכיון שמצינו בפסוק שנאמר

לאחר מכן "ימי משתה ושמחה", ויום טוב לא נאמר, הרי שדבר זה מלמדנו שאין גדר השמחה בפורים כמו בשאר ימים טובים.

ואם כנים הדברים, הרי שגם מיושב מה שהקשינו מדוע לגבי שמחת הפורים וסעודת היום, לומדים מהפסוק "ימי" שהחוב הוא רק ביום ולא בלילה, ואילו האיסור להספיד ולהתענות הוא בין ביום ובין בלילה, למרות שנאמר בפסוק "ימי" שמחה שפשוטו הוא שאסור להספיד בין ביום ובין בלילה. שהרי לפי המבואר, איסור ההספד והתענית בפורים הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית שגם בלילה אסור לעשותם, ואין זה שייך לדין שמחת

היום, וכמו שנתבאר שגדר השמחה בפורים אינו דין ביום. והראיה לכך כמו שהזכרנו, שגם לבני י"ד אסור להספיד ביום ט"ו וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, הגם שבאותו יום בוודאי אין להם חיוב שמחה [לעשות סעודה ולשתות יין]. ואם כן שני דינים אלו, השמחה, ואיסור ההספד, אינם קשורים זה בזה. ועל כן אין דין ההספד שייך ל"ימי" שמחה ויום טוב שנמעט "ימי" ולא לילה, ואמנם אסור להספיד ולהתענות בין ביום ובין בלילה. אך לגבי דין הסעודה, שזהו עיקר דין השמחה של יום הפורים שפיר שייך למעט שממעות המילה "ימי" מורה על כך שהחוב הוא רק ביום ולא בלילה.

★ ★ ★

שיעור זה ראה אור לראשונה בספרי רין כצבי (ח"א סימן לה), ובעקבות זאת כתב לי ידידי רבי ישראל קירשטיין, ראש ישיבת קרית שמונה:

עש"ק פרשת פרה תשס"ג

לידידי הרה"ג ר' צבי רייזמן

שלום וברכה

בערב פורים עיינתי בספרך ושמחתי עם תלמידי על מה שכתבת, וברצוני לשתף אותך במה שדיברנו.

עין בטור או"ח סי' תרצ"ו שמביא מחלוקת ראשונים אם פורים מבטל גזירת שבעה. ויתכן דבשאלתך גופא נחלקו, האם פורים הוא יום שמחה, או שצריכים בפורים לעשות פעולות של שמחה. אם זה יום שמחה, שבעת ימי אבילות לא יכולים לחול על ימי שמחה ולכן הם מתבטלים, אבל אם פורים הוא לא יום שמחה, הוא דומה לשבת שאסורים רק דברים שבפרהסיא, אבל יום האבילות חל.

וע"ע בדרכי משה בסי' תרצ"ו שכתב שמותר לשאת אשה בפורים ואין חיסרון של אין מערבין שמחה בשמחה, דהא לגבי רגלים אמרינן טעמא דכתיב ושמחת

בחגך ולא באשתך, ובפורים לא כתיב רק משתה ושמחה, ובכל מאי דמשמח סגי ליה ע"כ. מה עוד שהיום השמחה הוא מתוך סעודה, ושיעור החיוב הוא עד דלא ידע, וא"כ איזו שמחה שייכת בדבר המיוחד של החג כשאדם אינו כלל בדעה צלולה.

וצ"ל דחיוב שמחה בחג הוא חובת היום, וחובת אכילת כזית בשר שלמים זה המעשה מצוה כמבואר ברמב"ם שהזכרת, משא"כ בפורים החובה היא לא חובת היום אלא דין במשתה של פורים, שצריך לעשות משתה שיש בו שמחה, וא"כ קיום השמחה הוא רק בשמחת המשתה.

ובזה ניחא הא דכתב הרמב"ם בהל' יום טוב פ"ו הי"ז שהקטנים נותנים להם קליות ואגוזים וכו' כל אחד מה שמשמחו ובפורים אין חיוב כזה, החיוב הוא אך ורק יין.

וע' בשאלות פ' ויקהל שאילתא ס"ז מיחייב למיכל ולמישתי ולאיבסומי וכו' משמע מדבריו שזה דין בסעודה.

וע"ע בעמק ברכה עמ' קכ"א בעניין סעודת פורים מש"כ בשם הגר"ז זצ"ל.



רבי מאיר קסלר, רבה של מודיעין עילית, כתב:

לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

בדבר מש"כ באות ד', דהדין שמחה הנאמר בפורים שונה מהדין שמחה הנאמר בשאר יו"ט, דבפורים אין דין לשמוח במצב חיוב אלא מחויבים לעשות ניהוגים של שמחה, ויש להוכיח כן מהלשון שחוזר ונשנה במגילת אסתר "לעשות" אותם ימי משתה ושמחה, קיימו וקיבלו היהודים "להיות עושים" וגו', ועוד, דמשמע שהדין הוא שאנו בהנהגת השמחה עושים את הימים לימי פורים, ובזה יתיישב היטב שי' הירושלמי שאין עושין סעודת פורים בשבת כיון שהיום הוא כבר יום שמחה מחמת עצמו, והריטב"א מבאר שביום השבת לא ניכר שהשמחה היא מחמת הפורים, ותמוה מאי שנא פורים משאר יו"ט שכשחלים בשבת אינם נדחים, והביאור הוא דבפורים צריך שיהא ניכר שאנו עושים את היום ליום שמחה משא"כ בשאר יו"ט שזה חלות בעצם היום וכמש"כ המחבר הנ"ל.

במש"כ להקשות למה אין עושין סעודת פורים בלילה משום דכתיב "ימי" משתה, ואילו לגבי הספד ותענית הדין הוא שגם בלילה אין מספידין, כבר עמד בזה בטורי אבן וכ' שהא דילפי' מימי משתה ימים ולא לילות היינו דברים הנוגעים

בקום ועשה, אבל דברים שהם בשב ואל תעשה נוהגים בהם גם בלילה, וצ"ע החילוק, ומש"כ המחבר הנ"ל דאיסור הספד ותענית הוא איסור מצד עצמו ולא פועל יוצא מהדין שמחה, קשה דבגמ' מגילה מבואר דאיסור הספד ותענית נלמד מהפסוק ימי משתה ומשחה, משתה לאפוקי תענית, ומשחה לאפוקי הספד, הרי שהאיסור בהספד ותענית הוא כן תוצאה מהימי משתה ומשחה, נכון הוא הדבר שהאיסור הספד ותענית אינו פועל יוצא מהדין שמחה בפועל, אבל הוא תוצאה מהפסוק ימי משתה ומשחה.

מש"כ המחבר שבעצם אין סתירה בין המספד לדיני הפורים יעוי' בריטב"א סוף מו"ק מש"כ בארוכה לבאר השי' שבפורים יש דין אבילות אפי' בפרהסיא ומשם מקור ג"כ לדברי המחבר, יעוי"ש.

★ ★ ★

**הרב נח גד קמפינסקי, מרבני מוגמת העיון בבית תלמוד להוראה
דחסידי גור בבני ברק, כתב:**

בס"ד

לכב' הרב רייזמן שליט"א

במה שכתבת לחלק בין החיוב שמחה בפורים למועדים, שחיוב שמחת פורים הוא רק חיוב של מעשה שמחה "משתה של שמחה" ואינו חיוב גמור כל היום, כן מפורש בדברי רבי צדוק הכהן זיע"א במחשבות חרוץ (פי"ז ד"ה ואסתר) וז"ל: "ע"כ נאמר שם בתחילה שמחה ומשתה ויו"ט, הקדימה [המגילה] השמחה דזה יו"ט שבו השמחה מצד עצם היום וע"י השמחה עשו להם משתה, אבל אח"כ שלא כתוב יו"ט נאמר בהיפוך משתה ומשחה. כי אין השמחה בעצם היום רק ע"י המשתה באים לשמחה, כי יין ישמח".

והנה נחלקו האחרונים בדין שכח על הנסים בפורים בברכת המזון אי חוזר, שהמהרש"ל בס' מח כ' דצריך לחזור, אמנם במג"א כתב דאין מחזירין אותו שלא מצינו שחייב לאכול פת בפורים ומצי למיפטר נפשיה בשאר מטעמים.

ונראה ביאור מחלוקתם על פי האמור בדבריך, דהנה בשו"ת מהרש"ל כתב דחכמים אסמכוה למשתה ומשחה דפורים מקרא בסופ"ק ומגילה שהוא כיו"ט שדרשו שמחה זו יו"ט דכתיב ושמחת בחגך, הרי ס"ל שכוונת הגמ' על שמחת פורים. ויש להקשות על זה: א) הרי בשעת קבלה לא כתיב יו"ט [ופסוק זה קודם קבלה] שלא קיבלו יו"ט וא"כ מצוות שמחת פורים לא הוי מתורת יו"ט. ב) רש"י מסביר קיימו עליהם "ימים טובים" ונראה שס"ל שקאי על שאר יו"ט, והוי כמו

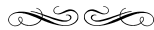
שאר הפסוק שהכוונה שהמן גזר על כל דברים אלו [תורה, תפילין, מילה ומועדים] ולאחר הישועה קיימו את כל אלו.

ולדרך בדעת הר"מ שכל חיוב השמחה בפורים זה חיוב מעשה שמחה של אכילת בשר ושתיית יין, אבל אין עליו חיוב להיות בשמחה כל שעה מימות הפורים, י"ל שאף שכתב הרא"ש שביו"ט חייב לאכול פת מדין שמחה, זה רק ביו"ט דחייב להיות שמח וטוב לב תמיד, וחלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם, אולם בשמחת פורים דחיובו מעשה השמחה ליכא חיוב לאכול פת, דאין שמחה אלא בבשר ויין. ולכן באמת פסק הר"מ [פ"ב מהל' ברכות הי"ג] וכן חולו של מועד וחנוכה ופורים שכח ולא הזכיר הענין בבהמ"ז אינו חוזר, ולכא' מ"ש מיו"ט דאי טעה חוזר דלא סגי דלא אכיל פת משום שמחה, אולם למבואר בדעת הר"מ דשמחת פורים לא הוי מתורת יו"ט ואין חיובו רק מעשה שמחה של אכילת בשר ושתיית יין ואין עליו חיוב פת, ולכן שפיר פסק הר"מ דאם שכח עה"נ אינו חוזר.

ויתכן שס"ל למהרש"ל דהדין שמחה בפורים הוי מדין שמחת יו"ט וכלשונו "שהוא כיו"ט ממש" וכן נראה מלשון המהר"י פולק שהביא [וכן הביאו הט"ז], ומשום דאית ליה לפורים תורת יו"ט לגבי שמחה ולכן דומה שמחת פורים לשמחת יו"ט, שכמו ביו"ט חייב לאכול פת מדין שמחה, ה"ה בפורים.

אבל המג"א ס"ל דפורים לא חשיב יו"ט לגבי שמחה ושמחת פורים לא הוי מדין יו"ט, ולכן אינו חייב לאכול פת ואם שכח עה"נ אינו חוזר.

אמנם אכתי צ"ע על הרש"ל שאף שס"ל דהדין שמחה בפורים הוי משום לתא דשמחת יו"ט, מ"ש פורים מחוה"מ דג"כ חייב בשמחה מדין שמחת יו"ט, ומ"מ כיון דל"ה מקרא קודש אינו חייב בפת, וא"כ כמו"כ פורים אף דחייב בשמחת יו"ט, מ"מ כיון דל"ה מקרא קודש הו"ל למימר דאינו חייב וצ"ע.



סימן כו

השתתפות אבֵּל בסיום מסכת בתענית בכורים בערב פסח

ובדיני פטור מתענית על ידי סיום מסכת

בשו"ת דבר יהושע (חלק ב סימן פא) נשאל האם בכור אבל בתוך שבעה האסור בלימוד תורה רשאי להשתתף בסעודת סיום בערב פסח כדי להיפטר מהתענית, או שהוא חייב להתענות כיון שאינו רשאי ללמוד ולהשתתף בסיום.

בכדי להשיב על שאלה זו, יש לעיין תחילה במקור חיוב תענית בכורים בערב פסח, והשאלה העיקרית, מניין השתרש המנהג שסיום מסכת פטור מתענית, שהרי לא מצינו בתענית אחרת שמחוייבים בה [כגון ד' תעניות או תענית אסתר] – שסיום מסכת פטור מהצום.

- א -

אולם מסיים המאירי: "ואין בה סרך הכרח כלל".

ומכל מקום למעשה נקבע בשו"ע (סימן תע סע' א) הלכה פסוקה: "הבכורות מתעניין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם".

וכתב המג"א (בתחילת דבריו בסימן תע) וז"ל: "כתב עולת שבת בשם מהר"ש הלוי, דיכולין הבכורים לאכול על סעודת מילה, והמחמיר תבוא עליו ברכה, עכ"ל. ובמדינתנו נהגו להחמיר".

והמשנה ברורה (סי' תע ס"ק י) מביא את דברי המג"א "ולענין אם מותרים הבכורים לאכול בסעודת מצוה תלוי במנהג המקומות, יש מקומות שנהגו להחמיר", ומוסיף: "ולפי זה אם רוצה לאכול על סעודת פדיון הבן או ברית מילה

כתב הטור (או"ח סימן תע סע' א) וז"ל: "גרסין במסכת סופרים (פ"א ה"ג) הבכורות מתעניין בערב פסח, והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות". עם זאת הרמב"ם ורוב הראשונים לא הזכירו בחיבוריהם את מנהג הבכורים להתענות בערב פסח. ובברכי יוסף (סימן תע ס"ק א) כתב שהמקור לתענית זו לא מוזכר בש"ס אלא במסכת סופרים בלבד, ובירושלמי משמע "כמעט להיפוך", דהיינו שיש משמעות בירושלמי שאסור להתענות בערב פסח. והמאירי (פסחים קז, ב) אמנם כתב שבירושלמי מבואר שצריך להתענות, וז"ל: "ובתלמוד המערב וכן במסכת סופרים מצריכים מצד אחר לבכורות להתענות בערבי פסחים לזכר מכת הבכורות ותשועת בכורי ישראל, וכן נוהגים בקצת מקומות באשכנז ובצרפת",

צריך התרה (דהמנהג חשיב כמו נדר) לבד המוהל הסנדק ואבי הבן יכולים לאכול אף בלי התרה דיו"ט שלהם הוא. ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח. ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת. ואף שהבכורים בעצמן לא למדו את המסכת, מכל מקום כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה מצטרפים לסעודתו, והמנהג שמתקבצים להמסיים קודם שסיים ומסיים לפנייהם המסכת ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואחר כך עושין סעודה".

- ב -

והנה בדברי המשנה ברורה לא נתבאר מאיזה טעם נהגו להקל לפטור את תענית הבכורים על ידי השתתפות בסעודת סיום מסכת, ובפרט שבתחילת דברי המג"א מפורש שאפילו בסעודת ברית מילה "נהגו במדינתנו להחמיר", וכפי שגם נפסק בהלכות תעניות בדברי המגן אברהם (או"ח סי' תקסח סע' י) "אבל בשאר תעניות שגוזרים הצבור אסור לאכול אפילו בסעודת מצוה". ואם כן יש לברר מהו היסוד להתרת תענית בכורים בערב פסח על ידי סעודת מצוה, דבר שלא נמצא דוגמתו בתעניות אחרות.

עוד יש להקשות על המנהג להיפטר מהתענית בערב פסח על ידי השתתפות בסיום:

ראשית, מדוע לאחר האכילה בסעודת הסיום אין חיוב להשלים את

התענית ביום אחר, וכמו שכתב המשנ"ב עצמו שאפילו המוהל, הסנדק ואבי הבן שמותרים לאכול בברית מילה בערב פסח "ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח". ומדוע איפוא שגם כל בכור המשתתף בסיום בערב פסח לא יצטרך להשלים את התענית לאחר הסיום.

שנית, הגאון מקוז'יגלוב הקשה בספרו ארץ צבי (סימן עט) ממה שנפסק בשו"ע (או"ח תקסח סע' א) בכל תענית, שאם שכח ואכל, משלים תעניתו ואסור לאכול עוד אחר כך. ואם כן, גם אם נאמר שהבכורים יכולים להשתתף בסעודת סיום ולאכול בה, מדוע הם ממשיכים אחר כך לאכול כל היום ואינם שבים להתענות, כדין שכח ואכל בתענית שעליו להשלים את התענית.

שלישית, בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יב סע' א) העיר, שגם הנוהגים להקל ולאכול בסעודת מצוה בערב פסח ולא להתענות, צריכים לאכול "לפחות כזית מזונות או רביעית יין כדי שיהיה לאכילתו שם סעודה, ויחשב שסועד בסעודת מצוה. שהרי מצינו לענין קידוש במקום סעודה, דסעודה מקרי דווקא באכילת כזית מזונות או שתיית רביעית יין כמבואר בשו"ע (סימן רעג סע' ה; ובמג"א שם ס"ק י וס"ק יא). וכעין זה כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן ר"י) וז"ל: "וביותר נראה שאפילו נימא שמותר לאכול בסיום מסכתא היינו בסעודה, אבל מה שנהגו לאכול קצת מזונות ולא לחם אינו נחשב לסעודת מצוה להתיר בזה את חיוב הצום".

אמנם פוק חזי מאי עמא דבר, ורוב רובם של המשתתפים בסיום מסכת בערב פסח המבקשים להיפטר בזה מהצום, אינם נוטלים ידים לסעודת פת, ויש חלק שאינם אוכלים בכלל, ורבים רק טועמים מעוגה, פירות או משקה, וכמעט לא מצוי שנערכת סעודת סיום עם נטילת ידים ואכילת פת. ויש לדעת מה המקור למנהג זה, והאם יש לזה בסיס איתן בהלכה.

- ג -

ואכן מחומר הקושיות, כפי שכבר הזכירו המג"א והמשנה ברורה, נהגו בעבר בחלק מקהילות ישראל לא להתיר לבכורות להשתתף בסעודת סיום כדי להיפטר מהתענית.

בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סימן רסא) כתב דברים נחרצים נגד מנהג זה: "דכירנא כד הוינא טליא ושאלתי את רבותי, רבינו הגדול מוהר"י סג"ל לנדא נ"ע [בעל הנודע ביהודה] והגאון המפורסם מוהר"מ פישלס נ"ע, אם שאוכל לעשות סיום מסכתא בערב פסח כי בכור אני ובכור אחר נפל, ומיחו בידי ולא אמרו בטעמא, גם נכרזו בחוצות על פי בית דין מי שעושה סעודת סיום בערב פסח בשביל הבכורים הוא שלא על פי הוראת חכמים".

וכן מובא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן רי) שבעל החתם סופר הקפיד מאוד על ההיתר לאכול בסיום בערב פסח, ודבר זה העיד גם בשו"ת מהריא"ץ (או"ח סי'

נב) "אני שהתעניתי תליסר שנין בעד בני הבכור לא הקלתי מעולם לסמוך על סיום מסכת, גם מרן החתם סופר ז"ל התענה כל ימיו שהוא בעצמו היה בכור, רק לעת זקנתו שהיה חלוש אם נזדמנה לו ברית מילה הקיל לעצמו שהוא היה מוהל".

ובשו"ת התעוררות תשובה (חלק ב סימן רסה) כתב שאסור לבכורים לאכול בסעודת סיום בערב פסח, והטעים את הדבר על פי מש"כ הש"ך (יו"ד סימן רמו ס"ק כז) שאבל אסור לאכול בליל היארצייט בסעודת סיום מסכת. ומעתה הדברים קל וחומר: "דהנה איסור תענית בניסן לדידן חמור מיארצייט, שהרי הרמ"א (או"ח סימן תכט סע' ב) פסק שאין מתענים תענית יארצייט בניסן, ואף על פי כן הבכורים מתענים בערב פסח, ומבואר שתעניתם חמור יותר מתענית יארצייט שנדחה מפני חודש ניסן, משא"כ תעניתם של הבכורים שאף על פי כן מתענים. וכיון דחזינן דסיום מסכת נדחה מפני יארצייט, כל שכן שנדחה מפני תענית בכורים". ולכן לדעתו, הבכורים אינם יכולים להיפטר מהתענית בערב פסח על ידי השתתפות בסעודת סיום מסכת.

- ד -

אך למעשה כבר פשט המנהג ברוב תפוצות ישראל שבכורים אוכלים בסעודת סיום מסכת בערב פסח, ועל ידי כך פוטרים את עצמם מהתענית. ובטעם הדבר כתב ערוך השולחן (או"ח סימן תע סע' ה) וז"ל: "ואינו ידוע מאין להם להקל כל כך, אם לא שנאמר דמפאת חלישות הדור

והטורח הרב בערב פסח, ואכילת המרור גם כן אינו יפה לבריאות, ולכן יחשבו את עצמם כאינם יכולים להתענות. ולפי שבגמרא לא נזכר כלל מזה וגם בירושלמי המסקנא דאין צריך להתענות ואינו אלא מנהג על פי מסכת סופרים, לכן לא מיהו חכמי הדור בזה, וצ"ע".

ומבואר בדבריו כי בתענית בכורים בערב פסח הקלו בצירוף שתי סיבות: ראשית, תענית זו יסודה מנהג שאינו מוזכר בש"ס, ואף שמנהג זה נקבע בשו"ע, מכל מקום אין זה חיוב כשאר התעניות. ולכן בתענית שיסודה מנהג, כאשר ישנה סיבה נוספת להקל, כגון בערב פסח, שמפני חולשת הדורות חששו שהתענית תגרום לשיבוש ההכנות בערב החג וכן תפריע לקיום המצוות בליל הסדר – לא מוחים ביד המקילים להיפטר מהתענית על ידי השתתפות בסיום מסכת.

וכן מבואר בדברי האור לציון (שם) "ומה שנהגו להקל בדורות האחרונים הוא מחמת חולשת הדורות ומחשש שלא יוכלו לערוך את ליל הסדר כהוגן... וכיון שכן נראה שאין כדאי להקל בזה לכתחילה בכל אופן. ורק מי שהתענית תפריע לו לעריכת ליל הסדר, ישתתף לכתחילה בסעודת סיום מסכת וכדומה כדי להפסיק את התענית, ועל כל פנים המקילים לסמוך על סעודת סיום מסכת יש להם על מה שיסמוכו, שכיון שתענית זו אינה אלא מנהג וכמו שנתבאר לעיל, הרי כיון שנהגו להקל באופנים מסוימים אתי מנהג ומבטל מנהג".

וכדברים אלו נקט גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב כג), שהטעם שנהגו להקל הוא: "משום דבזמן הזה הדורות חלשים ויש לחוש שיזיק להם התענית לאכילת הלילה מצה ומרור ושתיית הד' כוסות". והוא מביא את דברי הברכי יוסף (באו"ח סי' ת"ע), שעיקר המקור לחיוב התענית הוא ממסכת סופרים, אולם בתלמוד ירושלמי יש לכאורה משמעות הפוכה [שאסור להתענות בערב פסח]. ולכן הגם שלהלכה נפסק בשו"ע להתענות "אבל לפי זה היה מקום לסמוך על הירושלמי, זולת משום שקבעה עליהם חובה". ומבואר בדבריו, שהסיבה לקולא בתענית בכורים בערב פסח למרות שנקבעה כחובה בשו"ע היא, כי בירושלמי יש משמעות שאין כל צורך להתענות. ומשום כך מצרפים לכך סיבה נוספת, שבגלל חולשת הדורות, חששו שהתענית תקשה על ההכנות הנחוצות בערב פסח ותשבש את ישוב הדעת ויכולת קיום המצוות בליל הסדר כראוי, ולכן הקילו שיכול להיפטר מהתענית על ידי ההשתתפות בסיום מסכת.

[במאמר] המוסגר, יצויין כי הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה, אבילות עמ' תקעט): כתב ש"כדי להפטר מתענית בכורים, אין צורך לאכול בשעת הסיום, העיקר הוא להשתתף בלימוד של סיום מסכת. ואם משתתף בסעודת הסיום בלבד ולא בלימוד, אינו כלום".

והאחרונים שאסרו להשתתף בסיום מסכת בערב פסח, סוברים שתענית בכורים בערב פסח אמנם עיקרה

מנהג אך מכיון שמנהג זה נקבע בשו"ע, הרי שהוא נחשב לתקנה וחיוב, ואין מקום להתיר להיפטר מחובת תענית על ידי סעודת מצוה, ככל ד' תעניות ותענית אסתר שהם חובה ולא מנהג.

- ה -

דרך נוספת בביאור טעם המנהג להקל בערב פסח מבאר הגר"ע יוסף בספרו מאור ישראל על מסכת פסחים (קח, א).

דבריו מושתתים על מש"כ הרמ"א בהלכות תענית (או"ח סימן תקסח סע' ב) שיש להקל להשתתף בסעודת מצוה בתעניות שהם מנהג ולא חיוב, וז"ל: "מיהו תענית שני וחמישי ושני שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות, או אפילו בעשרת ימי תשובה, ואירע בהם ברית מילה, מצוה לאכול ואינו צריך התרה, כי לא נהגו להתענות בכהאי גוונא". כלומר, בתעניות שאינן מתקנת חז"ל, אלא מנהגים שקיבלו על עצמם להתענות, יש לומר שמעיקרא לא קיבלו על עצמם להתענות כאשר יש חיוב של סעודת מצוה. ומכיון שכל החיוב להתענות הוא רק מכח המנהג שנהגו להתענות, אזי כאשר יש סעודת מצוה אין כל חיוב.

ובביאור הדברים כתב בספר מאור ישראל: "עי' בשו"ת מהר"ם בריסק (סימן קלג) שמדברי הרמב"ם שלא הביא הדין דתענית בכורות, מוכח דס"ל כמסקנת הירושלמי שלפנינו (כריש פרק ערבי פסחים) שאין צריך להתענות. וכן כתב

המאירי (פסחים קז, ב) וז"ל, ובתלמוד המערב וכן במסכת סופרים מצריכים מצד אחר לבכורות להתענות בערבי פסחים לזכר מכת הבכורות ותשועת בכורי ישראל, וכן נוהגים בקצת מקומות באשכנז ובצרפת, ואין בה סרך הכרח כלל, עי"ש. ונראה שלכן נהגו לאכול בסעודת מצוה, כגון בסיום מסכת וסעודת מילה וכיו"ב, כיון שאין כאן אלא תענית מנהג בעלמא ולא חובה. ודמי למש"כ בשו"ע (או"ח סי' תקסח סע' ב) גבי תענית בה"ב שנוהגים להתענות אחר חג הסוכות והפסח ובעשרת ימי תשובה, שאם אירע בהם מילה, מצוה לאכול ואינו צריך התרה. והטעם, משום דאדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות. וכן כתב מרן הבית יוסף (או"ח סימן תקפא) לענין תענית בערב ראש השנה, וכן פסק בשו"ת מהר"ש הלוי".

ומבואר כי הסיבה לקולא בתענית בכורים בערב פסח היא, שתענית זו הינה מנהג ואיננה חיוב ככל שאר התעניות, ובמנהג אומרים "אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", כלומר, המנהג להתענות לא הונהג מעיקרא כאשר יש סעודת מצוה.

והדברים מובנים מתוך מה שכתב הפרי חדש בהלכות פסח (סי' תע ס"ק ב) וז"ל: "אבל הכא כיון שנהגו לאכול בסעודת ברית מילה, אם כן כל המתענה אדעתא דהכי מתענה, דכשאירע ברית מילה יאכל, והלכך לא צריך התרה, ע"כ. ולפי זה יראה דהמיקל בבכורות אף בלא התרה בסעודת מצוה לא הפסיד".

- ו -

הסיום דווקא עד ימים אלו, מהיכי תיתי לומר על זה ש"אדעתא דהכי לא נהגו להתענות", וצ"ע.

[ראוי להזכיר בענין תענית בכורים בערב פסח את מה שהביא בספר פאר יצחק (פרק כה אות ד) שהאדמו"ר רבי צבי הירש מזידיטשוב אמר "שבמסכת סופרים שממנו נובע זה המנהג של תענית בכורים, נזקק טעות ובמקום הבכורים מתענים צ"ל הבכורים מתענים". ואף שבספר נמוקי אורח חיים (סימן תע) כתב שאין לסמוך כלל על דברים אלו. אולם בספר שלמי מועד (פרק הערה 116) העיר שהגרש"ז אויערבך אמר שאכן קשה לקבל את דברי האדמו"ר מזידיטשוב, אולם כפי הנראה באמת נאמרו על ידו. וגם בשו"ת מנחת יצחק (שם), לאחר שהביא את דברי הפאר יצחק ודן בהם: "בוודאי כל זה אין מועיל להלכה למעשה לעשות שלא כדברי השו"ע, אבל יש לומר דכל זה מצטרף ליתן טעם להמנהג שנהגו להקל בתענית בכורים על ידי סיום".]

★ ★ ★

הבא: "מאחר שנהגו בזמן הזה שלא להתענות ורק משתתפים בסיום... נמצא דהמנהג להתענות בטל כבר, רק המנהג להשתתף בסיום נהוג עכשיו. ונראה דאין הטעם משום דשמחת הסיום דוחה החיוב להתענות, שהרי אפילו המסיים בעצמו אינו עושה שום שמחה, וכל שכן המשתתפים, אלא כל אחד הולך מיד לביתו ואוכל בפני עצמו. אלא הטעם כיון שמה שנהגו להתענות אינו משום שצריך כפרה, אלא הוא זכר לנס שניצלו בכורי ישראל ממכת

ברם למרות הטעמים המבוארים לעיל מדוע נהגו להקל ולפטור את התענית בערב פסח על ידי השתתפות בסיום, שלא כשאר התעניות, עדיין לא מיושבות שתי הקושיות ששאלנו לעיל: מדוע אינו צריך להשלים את התענית ביום אחר, ומדוע יכול לפטור עצמו מהתענית בעצם ההשתתפות בסיום או באכילת מיני מזונות ואינו צריך לסעוד סעודה בפת.

וגם הטעם להקל בתענית בכורים כי במנהג "אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", תמוה מאד, שכן דווקא בסעודת מצוה שהיא חובה ביום התענית, דוגמת ברית מילה, מובן ההסבר שאדעתא דהכי שיצטרכו להשתתף בברית מילה לא קיבלו על עצמם מעיקרא את המנהג להתענות. אולם בסעודת סיום מסכת שהיא רשות [שהרי ניתן לדחות את סעודת הסיום ליום אחר, בפרט מי שממתינים במיוחד עם

- ז -

מהלך מחודש מאד בביאור גדר תענית בכורים, כתב בשו"ת דבר יהושע (חלק ב סימן פא), שנשאל האם בכור אבל בתוך שבעה האסור בלימוד תורה רשאי להשתתף בסעודת סיום בערב פסח כדי להיפטר מהתענית, או שהוא חייב להתענות כיון שאינו רשאי ללמוד ולהשתתף בסיום.

הדבר יהושע פסק שאבל פטור מלצום גם אם אינו משתתף בסיום, בנימוק

בכורות, וכיון שהדורות חלשים והתענית קשה לו וכל היכא דלא מצי לצער נפשיה נקרא היושב בתענית חוטא כדאיתא בתענית (יא, ב), על כן נהגו שבמקום התענית לזכר הנס יעשה יום טוב לעצמו על ידי סיום מסכת זכר לנס".

ומבואר בדבריו טעם חדש מדוע יכולים הבכורים לאכול בסעודת סיום בערב פסח: אין זה היתר לבטל את התענית על ידי סעודת מצוה, אלא הסיום הוא במקום התענית, כי כל מהותה של תענית הבכורים בערב פסח היא זכר ופרסום לנס, וכיום מאחר ואין מתענים בגלל חולשת הדורות, נעשה זכר ופרסום הנס על ידי הסיום מסכתא, משום שהיום של סיום המסכת נהפך ל"יום טוב", כדברי הגמרא (שבת ק"ט, א) "ואמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן" – יום טוב שכל מהותו פרסום נס הצלת הבכורים.

ולפי יסוד זה קובע הדבר יהושע: "ואם כנים אנחנו בזה, היה נראה דמי שהוא אנוס כגון אבל בתוך שבעה שאינו יכול להשתתף בסיום, פטור מכלום. דלהתענות לא נהגו עכשיו, ומהסיום פטור משום שהוא אנוס", [ומכל מקום למעשה כתב הדבר יהושע שיפדה את תעניתו בממון].

וברור שדבריו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים שהבאנו לעיל הנוקטים כדבר פשוט שאם אינו יכול להשתתף בסעודת הסיום, כגון בשבעת ימי אבלותו, אינו נפטור מהתענית, וממילא הוא

מחוייב לצום. כי לדעתם כל הקולא להיפטר מהתענית על ידי סעודת מצוה היא מהסיבה "דאדעתא דסעודת מצוה לא נהיגי להתענות". כלומר, מאחר והתענית היא מנהג בעלמא, כאשר יש סעודת מצוה לא קיבלו על עצמם לנהוג תענית. ואילו אבל שאינו רשאי ללמוד תורה וממילא אין באפשרותו להשתתף בסעודת הסיום, ודאי שמחוייב בתענית.

ובן הורה הגרי"ש אלישיב (ציוני הלכה אבילות עמ' תקכד) "אבל שהוא בכור לא יכול להשתתף בסיום מסכת בערב פסח בתוך השבעה". תלמידו, רבי בן ציון קוק הסביר את הדברים: "רבינו [הגרי"ש] לשיטתו שהפטר מתענית זו הוא השתתפות בלימוד סיום המסכת [לעיל אות ד], אך אם משתתף בסעודת הסיום בלבד ולא בלימוד, אינו כלום. ולכן כשהבכור אבל ואסור בתלמוד תורה, אינו נפטר בסיום". וחזר השואל ושאל: "אם כן, חייב להתענות". והשיבו הגרי"ש: "השנה ערב פסח שחל בשבת, יכול לסמוך על הפוטרים מלהתענות. אך בכל שנה ושנה יש עליו חיוב להתענות, מאחר ואינו יכול להפטר על ידי סיום".

ברם הגר"ע יוסף כתב בספרו חזון עובדיה (אבילות ח"ג עמ' קטז) "אבל תוך שבעה שהוא בכור, מותר לו להשתתף בערב פסח בסעודת סיום מסכת, ולהפטר מתענית בכורות". וטעמו: "אע"פ שבספר דברי שאול (סוף סימן שצג) כתב, שמכיון שהאבל אסור בדברי תורה, איך אפשר שיפטר מן התענית במה שחברו מסיים

מסכת, מכל מקום נראה להקל. ובעת שלומדים שם הסיום, טוב שיסיח האבל דעתו מהם, ויאמר בלחש דברים שהוא מותר בהם, כגון מסדר היום של התפילה. והוסיף: "וטוב שיתרום לצורך סעודת הסיום ולהחזיק בלומדי תורה".

- ח -

ואמנם לפי חידושו של הדבר יהושע, מיושבות התמיהות שהבאנו לעיל. כי ההיתר לאכול בסעודת סיום מסכת בתענית בכורים איננו גדר של "פטור" מהתענית, אלא זהו דין מיוחד האמור רק בתענית בכורים בערב פסח, שמהות התענית היא כדי לפרסם את נס הצלת הבכורים, ולכן כיום שלא מתענים בגלל החולשה, מתקיים פרסום הנס בסיום מסכת. ולכן רק תענית זו הותרה על ידי סיום מסכת, ולא מצינו כן בד' תעניות ובתענית אסתר.

ובמו כן מובן מדוע לא מקפידים המשתתפים בסיום לאכול בסעודה. כי עיקר ענין הסיום הוא לא הסעודה אלא בעצם היום טוב שנקבע על ידי הסיום, כמבואר לעיל, שעיקר קיום תענית הבכורים הוא בפרסום הנס הנעשה על ידי סיום המסכת. ולכן בעצם ההשתתפות בסיום, כבר מתקיים ה"יום טוב" ונחשב כאילו התענה, ואין צורך לאכול סעודה שלימה בפת.

וגם מובן מדוע אינו צריך להשלים את התענית ביום אחר, ומדוע לאחר שאכל בסעודת הסיום, אינו חייב להמשיך

ולהתענות. כי לפי חידושו של הדבר יהושע, עצם קיומה של התענית בזמנינו הוא באמצעות הסיום, והיא גופא, על ידי הסיום יצא ידי חובת התענית כי פרסם בזה את נס הצלת בכורי ישראל במכת בכורות, וקיים בזה את עיקר תכלית מנהג התענית, וכמובן שאינו צריך יותר להשלים את התענית באותו יום או ביום אחר.

והנה בדברי המג"א [הובאו לעיל אות א] מובא, שבמדינותינו נהגו הבכורים להחמיר שלא לאכול בסעודת ברית מילה בערב פסח. ויש לתמוה על הנהוג בזמנינו להקל להשתתף בסעודת סיום ואילו בסעודת ברית מילה מחמירים שלא להשתתף, וצ"ב מהו ההבדל בין סעודת מצוה כברית מילה לסעודת סיום מסכת.

אולם לפי הדבר יהושע שבערב פסח במקום התענית, הסיום קובע ומחשיב את היום ליום טוב, הדברים מיושבים, וכפי שכתב: "דוודאי סעודת ברית מילה דקבוע זמניה היום, אין בו שום זכר לנס, אבל סיום מסכת שמדקדק לסיים זה עצמו הוא זכר לנס". כלומר, רק כאשר האדם מסיים מסכת ובכך הוא קובע יום טוב, התחדש שקביעת היום טוב משמש כקיום זכר נס הצלת הבכורים במקום התענית, משא"כ כאשר זמן הסעודה קבוע ועומד מצד עצמו [כגון ברית מילה] שאין זה נחשב ליום טוב המסמל את נס הצלת הבכורים, ולכן אי אפשר להגדיר אז את היום ל"יום טוב" שמתיר את התענית. אלא רק סעודת סיום מאפשרת לבטל את התענית ולא סעודת מצוה אחרת [כברית מילה].

ענף ב - פטור מתענית יארצייט על ידי השתתפות בסיום מסכת

- ט -

וז"ל: "כבר נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל להתענות ביום שמת בו אביו או אמו". וכן מובא בלבוש (שם) ש"נוהגין להתענות יום שמת בו אביו ואמו".

אמנם בדורות האחרונים יש המקילים בתענית זו. ובמשמרת שלום (אות י, ס"ק טו) הביא בשם ספר חסד לאברהם, שכעת נחלשו הדורות ומחמת שאין בכוחם להתענות על כן אמרו צדיקי הדורות לקיים ביום היארצייט מצות צדקה והכנסת אורחים שהוא דבר השווה לכל נפש. וכן כתב בערוך השלחן: "מי שקשה עליו התענית יפדה בממון ויחלקם לעניים". וגם הגרעק"א כתב בצוואתו לבניו ובנותיו שיפדו את התענית בלימוד תורה במשך כל ליל ויום היארצייט.

- י -

ומעתה יש לדון האם הבן יכול להיפטר מתענית יארצייט על ידי השתתפות בסעודת סיום.

בש"ך (יו"ד סי' שעו סוף ס"ק כז) הביא מתשובות המהרי"ל (סימן קעב) ש"ביום שמת בו אביו או אמו דנהגו עלמא להתענות, אסור לאכול בסיום מסכתא, דהוי כמו דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור". וכתב בגשר החיים (פרק לב סע' ז) על דברי הש"ך ש"כבר כתב בבית לחם יהודה, שזהו רק כשבא להשתתף בסיום של חברו,

הרמ"א (שו"ע יו"ד סימן שעו סע' ד; סימן תב סע' יב) כתב: "מצוה להתענות ביום שמת אב או אם". ובדברי הפוסקים (שו"ת מהר"ם מינץ סימן ט, וכנסת יחזקאל; הובא בדברי סופרים, סימן שעו ס"ק ג) נתבארו שני טעמים לתענית זו:

[א] בגלל אביו ואמו - ביום היארצייט הדין מתוח על המת, וכמו שאמרו בספרי הקבלה שבכל שנה ביום שמת בו המת דנים אותו בבית דין של מעלה. לכן אומר הבן קדיש ביארצייט כדי להוסיף זכויות למת ולהגן עליו, ומשום כך מצוה להתענות ביום זה כדי לכפר על נפשם של אביו או אמו.

[ב] בגלל הבן - הלבוש (סימן תב סע' יב) כתב טעם לתענית, כי ביום שמת בו אביו או אמו הורע מזלו של הבן, ויש סכנה שיחלש או ימות בו ביום, ולכן הבן מתענה כדי לחזור בתשובה ביום זה.

הכנסת יחזקאל כתב נפקא מינה בין הטעמים: לפי הטעם הראשון, שהתענית נועדה לכפר על נפש אביו או אמו, זוהי מצוה, וכפי שמדויק בלשון הרמ"א. אך לפי הטעם השני שהתענית היא משום סכנת הבן, התענית היא כמובן רשות בלבד.

ומכל מקום תענית זו היא מנהג, כמו שכתב השל"ה (מסכת תענית פרק נר מצוה)

אבל אם הוא עצמו למד את המסכת וסיימה, מותר לו לאכול". אך בדברי סופרים (סימן שעו, עמק דבר ס"ק רצו) כתב שמפשות דברי הש"ך וכן מהמשנ"ב (ס"י תקסח ס"ק ט וס"ק יד) משמע שאין חילוק בדבר, והכריע לדינא, שביום היארצייט אינו יכול להשתתף בסעודת סיום אפילו הוא עצמו סיים את המסכת [וגם אינו יכול ללוות את התענית ולפורעה ביום אחר]. ומפורש בזה, כי להשתתף בסעודת סיום מסכת שאחר עושה איננו יכול. ואילו בסיום שהבן עושה, נחלקו האם פוטר מחיוב התענית.

והנה לפי המבואר לעיל שבתענית שמקורה במנהג יכול להיפטר מהתענית כשמשתתף בסעודת מצוה משום ש"אדעתא דהכי לא נהגו להתענות", א"כ גם בתענית יארצייט, מאחר שהיא מנהג, יכול להיפטר מהתענית על ידי סיום. וכן מפורש בספר נטעי גבריא^א (אבלות, פרק עב סע' א) שהביא שמנהג כמה מקומות לעשות סיום מסכתא ביום היארצייט. וכתב בטעם הדבר "כל שכן מתענית בכורים שהוא דינא דחז"ל [ונתפשט בזה המנהג לעשות סיום ולא להתענות] משא"כ תענית יארצייט שאינו רק מנהג".

ברם כבר נתבאר לעיל כי לדעת רוב הפוסקים, לא בכל תענית שמקורה מנהג נאמרת הסברא ש"אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", שכן בתענית בכורים למרות שיסודה במנהג מכל מקום הוצרכו להוסיף מספר טעמים מדוע הקלו להשתתף בסעודת מצוה וזאת מחמת טורח ערב פסח וכדי שיוכלו לקיים מצוות ליל

הסדר כתיקונם. ולפי זה גם כאן, עצם הסברא ש"אדעתא דסעודת מצוה לא נהגו להתענות", אין די בה להתיר תענית יארצייט.

אכן כבר כתב האלף למגן המובא לעיל "ומכל מקום נ"ל דאם המנהג הוא להקל בסיום מסכתא אין אחר המנהג כלום". ואם כן, מאחר ונהגו במקומות רבים לעשות סיום מסכת ביארצייט ובה להיפטר מהתענית, הרי ש"אין אחר המנהג כלום".

ובפרט לפי הטעם המבואר לעיל, שתענית יארצייט נועדה למטרת זיכוי הנפטר ביום שבו דנים אותו בבית דין של מעלה, הרי שהסיום עולה לזכותו במקום התענית, וכמו שכתב בספר נשמת ישראל (סימן לו אות כא) בטעם המנהג לעשות סיום ביארצייט "כי בעת הסיום מתקבץ כל הזכויות של לימוד כל המסכת ועולה למעלה לפעול תיקונים".

[ובספר] שערי הלכה ומנהג (אבלות סימן קמו) ציין שבמנהגי חב"ד ובספרי תורת חב"ד לא הובא המנהג להתענות ביארצייט, כי בהתאם לשיטת החסידות, בדורות האחרונים צריכים למעט בתעניות וסיגופים, ולכן בזמנינו יכולים לקבל את כל ההשפעות הקשורות ביום זה על ידי עבודה עם הגוף, דהיינו בלימוד תורה ובנתינת צדקה. והוא מוסיף (שם סימן קמז) שנהגו לעשות סיום מסכת, כי ביארצייט ישנם שני עניינים הנראים לכאורה סותרים זה את זה. מצד אחד נהגו להתענות, ומצד שני יש ענין של שמחה והילולא ביום סילוקן של

צדיקים, וכפי שנהגו ישראל ביום הסתלקות רשב"י בל"ג בעומר. ולכן כדי לצאת ידי חובת שני עניינים אלו עושים סעודת סיום].

ומכל מקום הוא מסיים: "מכיון שמנהג עריכת הסיום הוא כדי לצאת ידי חובת הדעה שביום ההסתלקות צריך להתענות - אין מקום לעשות סיום בשבת, מכיון שביום השבת אין כל סלקא דעתך אודות ענין של תענית (שיצטרכו לשלול זאת על ידי סיום מסכת) שהרי שבת "אין עצב בה" ומצוה לענגה באכילה ושתייה, ואדרבה, כאשר מקיימים את מנהג עריכת הסיום בשבת מהווה הדבר פגיעה ח"ו בכבוד השבת, שהרי בכך מראים שיש נתינת מקום לענין של היפך התענוג (תענית)". ולפי זה מיושבת הקושיה על הדבר יהושע [סוף

אות יא] מדוע לפי דבריו לא עושים בערב פסח שחל להיות בשבת את סעודת הסיום בשבת, שהרי לפי המבואר כאן, אין מקום לעשות סיום בשבת.

אמנם בספר ציוני הלכה (אבילות עמ' תקעז) הובא כי הגרי"ש אלישיב "הורה ובא לכל השואלים להתענות ביום היארצייט על אב או אם. ורגיל היה לומר, תענית זו היא מדינא דגמרא, ואינה חומרא או הידור בעלמא, על כן אין לפטור עצמו ממנה, לא בהבאת 'תיקון' לבית הכנסת, ואף לא בסיום מסכת". ולשאלה "האם אפשר לעשות סיום מסכת ולהפטר מהתענית", השיב הרב אלישיב: "סיום מועיל לערב פסח. מי שיכול, צריך להתענות".



סימן כז

אונן בספירת העומר

ובגדרי פטור אונן בקיום המצוות

"אונן" הוא מי שמת לו אחד משבעת הקרובים שחייב להתאבל עליהם [אב ואם, אח אחות, בן ובת ואשה] ופטור מקיום המצוות כל זמן שלא נקבר המת, כדברי המשנה (ברכות פ"ג מ"א) "מי שמתו מוטל לפניו, פטור מקריאת שמע, ומן התפילה ומן התפילין", וכפי שנפסק בהלכות אבלות (יו"ד סי' שמא סע' א) "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, קודם קבורה, פטור מכל מצות האמורות בתורה". ויש לעיין בדינו של האונן:

- האם אונן המעוניין לברך או להתפלל [למרות הפטור], רשאי לעשות זאת.
- אונן שקיים מצוה בזמן אנינותו [כגון קרא קריאת שמע או שמע קריאת מגילה] – האם יצא ידי חובת המצוה, או שקיום המצוה לא נחשב כלל, ועליו לקיים את המצוה לאחר שנקבר מתו [אם חיוב המצוה עדיין קיים].
- ובמיוחד יש לעיין – כיצד ינהג האונן בקיום מצות ספירת העומר:
- אונן בלילה ונקבר המת למחרת, האם רשאי לספור ספירת העומר ביום בברכה.
- אונן בלילה וביום שאחריו, האם רשאי להמשיך ולספור למחרת בברכה.

- א -

ומבואר בדברי הגמרא, כי השלמת שבע השבתות ה"תמימות" מחייבת להתחיל את ספירת העומר כבר בליל ט"ז ניסן. ולכן מתחילת הספירה ועד סיומה, ספירת כל יום מתחילה בלילה, כדי שספירת כל יום תהיה שלימה.

ונחלקו הראשונים, האם יש ללמוד מדברי הגמרא כי חיוב ספירת העומר הוא רק בלילה ולא ביום, ומי שלא ספר בלילה אינו רשאי לספור ביום, כי החמיץ כבר את זמן קיום המצוה, או שבגמרא

נחלקו הראשונים והפוסקים בדיני השוכח לספור ספירת העומר.

- שכח ולא ספר בלילה האם רשאי לספור ביום בברכה – במסכת מנחות (סו, א) דרשו חז"ל את הפסוק (ויקרא כג, טו) "שבע שבתות תמימות תהיין, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב. יכול יקצור ויביא ויספור בלילה, תלמוד לומר מיום הביאכם, הא כיצד, קצירה וספירה בלילה והבאה ביום".

מבואר הזמן הראוי לספירה לכתחילה, אך זמן חיוב הספירה נמשך גם ביום, ולכן מי ששכח או נאנס ולא ספר בלילה, רשאי לספור גם במשך היום בברכה, כמובא בשבלי הלקט (סימן רלד) "כתב בעל הלכות גדולות, היכי דאינשי [כאשר שכח] לברך על ספירת העומר באורחא [בערב] מברך למחר. ורבינו תם זצ"ל כתב דליתא להאי, ואם שכח לברך בלילה על ספירת העומר, לא יחזור ויברך ביום, דלא מכשר, דסתמא דמתני' דתנן כל הלילה כשר לספירת העומר אלמא לילא דוקא".

לדלכה, מרן השו"ע (או"ח סי' תפט סע' ז) החמיר כשתי הדעות, ופסק: "שכח ולא ברך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה". וטעמו מבואר בדברי המשנה ברורה (ס"ק לג-לד) "יספור ביום - כדעת הרבה פוסקים דבדיעבד ספירת יום עולה לספירה. בלא ברכה - דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה".

• שכח ולא ספר בלילה וביום שאחריו, האם רשאי להמשיך ולספור למחרת בברכה - בהמשך הסוגיא במנחות נחלקו הראשונים בדין זה. התוספות (שם ד"ה זכר) הביאו את דברי בעל הלכות גדולות "שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר, משום דבעיא תמימות". וכתבו על דבריו: "ותימה גדולה הוא, ולא יתכן". ההבנה הפשוטה בדברי הבה"ג היא, כפי שכתב

בספר החינוך (מצוה שו) שכל ימי הספירה "מצוה אחת היא", כפי שיש ללמוד מלשון הכתוב "שבע שבתות תמימות". ואילו בדברי הרא"ש (פסחים פ"י סימן מא) מפורש טעמם של התוספות החולקים על הבה"ג "דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה".

לדלכה, גם במחלוקת זו, החמיר מרן השו"ע (או"ח סי' תפט סע' ח) כשתי הדעות: "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה". כפי שביאר המשנה ברורה (ס"ק לו-לז) "סופר בשאר ימים - כדעת הרבה פוסקים דאין ספירת הימים מעכבים זה את זה, וכל יומא ויומא מצוה בפני עצמה היא. בלא ברכה - לחוש למאן דאמר דספירת שבע שבתות תמימות בעינן והא ליכא, דהא חסר חד יומא".

ועוד פסק השו"ע שם: "אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה". וביאר המשנה ברורה (ס"ק לח) "דאיכא ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל, ואם תמצי לומר שדילג, שמא הלכה כאותם פוסקים דכל יום הוא מצוה בפני עצמה. והוא הדין בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק, אם לא חזר וספר יספור שארי לילות בברכה".

עתה נבוא לבירור דיני האונן בספירת העומר.

- ב -

אונן בלילה ונקבר המת למחרת

בביאור הלכה (סע' ח ד"ה בלא ברכה) הביא את דברי הנהר שלום: "מי שמתו מוטל לפניו באחד מימי העומר, יספור ביום לאחר קבורת מתו בלא ברכה. ולא דמי לתפילה, דאין [האונן] מתפלל בתורת תשלומין, כדאיתא ביו"ד סימן שמ"א, כיון דבעיקר זמנה הוי פטור. דהכא למאן דאמר דמונה אותה אף ביום, לאו בתורת תשלומין הוא ללילה, אלא דחיובה נמשך עד סוף מעת לעת, כדמשמע מרמב"ם פ"ז מתמידין ומוספין. ודמי להבדלה שמבדיל ביום ראשון אחר קבורת מתו, דעיקר זמנה הוא עד יום רביעי. ולפי זה, כשסופר ביום, יוכל לספור שאר ימים בברכה".

דין "תשלומין" בתפילה נאמר רק למי שהיה חייב בתפילה, ומחמת אונס או שכח ולא התפלל, ולא למי שהיה פטור מתפילה. ולכן אונן פטור מלהשלים את התפילות שלא התפלל בזמן אנינותו, כי היה פטור מחיוב התפילה בזמן אנינותו. לעומת זאת, בשו"ע (יו"ד סי' שמא סע' ב) נפסק כי "מי שמת לו בשבת [ובמוצאי שבת היה אונן הפטור מהבדלה], יבדיל אחר שיקבר המת", כדעת מהר"ם מרוטנבורג (הובא ברא"ש ברכות פ"ג סימן ב) שחיוב ההבדלה לאחר מוצאי שבת אינו מדין תשלומין לחיוב ההבדלה במוצאי שבת, אלא עיקר חיוב ההבדלה זמנו כל השלושה ימים שלאחר השבת [עד יום רביעי], ולכן גם אונן שהיה פטור במוצאי שבת מחיוב הבדלה, חייב

להבדיל בהמשך השבוע [לאחר קבורת מתו]. ולפי זה, חיובו של אונן בספירת העומר דומה לחיובו בהבדלה, היות וגם חיוב ספירת העומר נמשך בכל היממה, וגם ביום מחוייב בספירה. ולכן כאשר היה אונן בלילה ונקבר המת למחרת, דינו כמי ששכח לספור בלילה שסופר ביום בלי ברכה ורשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה.

ואמנם בשו"ת דבר משה (ח"א סימן לב) כתב בשם הרב מהרי"ד שהאונן רשאי לספור ביום בברכה: "דדוקא שכח ולא בירך בלילה קיימא לן דיספור ביום בלא ברכה, כמ"ש בשו"ע סי' תפ"ט. אבל באונן שלא ספר מפני שהוא פטור מכל המצוות, ולא חל עליו חיוב הספירה בברכה עד היום אחר הקבורה, ואז הוא סופר, למה לא יברך. דדוקא שכח, שחל עליו חיוב הספירה בתחילת הלילה אלא ששכח, סופר ביום בלא ברכה, כיון דביטל החיוב המוטל עליו, דלא ספר בעת שחל עליו. משא"כ האונן דלא חל עליו חיוב הספירה בלילה". הרב מהרי"ד סבר, כי הסיבה שהאונן לא ספר בלילה אינה כמו שכחה, אלא בגלל שהיה אז פטור מחיובו, ואם כן כאשר חל עליו חיוב הספירה ביום לאחר קבורת מתו, מדוע שלא יספור בברכה.

אולם הדבר משה דחה את הוראת המהרי"ד: "ואחר המחילה, אין זו טענה דלא חל עליו חיוב הספירה בלילה, כיון שלא ספר בלילה, יהיה מאיזה טעם שיהיה, הרי עבר יומו בטל קרבנו, ושוב אינו יכול למנות בברכה. שהרי בשכח ולא

העומר. ולפיכך, היות ומרן השו"ע החמיר לחשוש לשיטת הבה"ג, ומי ששכח ולא ספר יום אחד, אינו רשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, גם כאשר לא ספר מסיבת אנינותו, אינו רשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה.

אולם לדעת הנודע ביהודה (מהדו"ק אר"ח סימן כז) האונן רשאי לספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה, ושוב יוכל לספור בשאר הימים בברכה. הכרעה זו מבוססת על דברי המהרש"ל (סימן ע) שיש מצוות שאונן חייב בהם, כגון "מצוה המוטלת עליו דווקא, ואין בה ביטול זמן שיבטל על ידי זה מצרכי המת". ועוד הוסיף הנודע ביהודה: "כיון שבזה גופיה אם רשות ביד האונן לקיים המצוה, נחלקו הפוסקים (טור יו"ד ריש סימן שמא), ולכן בו בלילה יספור בלא ברכה, ושוב ממילא בימים שאחריו יספור בברכה". וביאר את הכרעתו הנ"ל: "ואין לומר איך יספור אחר כך בברכה, ואכתי מספק ברכה לבטלה לא נפיק, שהרי אם הדין שהיה פטור בשעת אנינות לגמרי, ואפילו רשות אינו בידו, והיינו לדעת הפוסקים שאונן אינו רשאי לקיים המצוות, ואם כן מה שספר בו בלילה לא עלתה לו כלל וכאילו לא ספר. מכל מקום נלע"ד כיון שאף על אותו לילה לא בריר לן אם הוא פטור, וגם בזה אם הוא פטור אם רשאי להחמיר נחלקו הפוסקים, אם כן בוודאי לא הפסיד הברכה בשאר הימים. וכמו שכתב הבית יוסף (סי' תפט סע' ח) בשם תרומת הדשן (סימן לז; וכן נפסק בשו"ע שם), שאם ספק לו אם דילג יום אחד, יברך

בירך בלילה כלל דקיימא לן דמונה ביום בלא ברכה, הוא מפני שהוא סבר דלבה"ג הקצירה כשרה ביום, ולרבנו תם פסולה, ולכן אמרו ספק ברכות להקל, וימנה ביומי בלא ברכה. ואם כן אונן נמי, מה בכך שלא חל עליו החיוב, מכל מקום עיקר הקצירה בלילה, וביום הוי פסולה. אם כן הרי עבר המצווה, כיון שלא ספר בלילה. וכן עשינו מעשה לספור ביום בלא ברכה, אמנם בשאר ימים ספרנו בברכה". כלומר, אין זה משנה כלל, מדוע האונן לא ספר בלילה, ואפילו אם נאמר שהתחייב בספירה רק ביום, נתבאר לעיל [אות א] שנחלקו הראשונים האם זמן ספירת העומר בדיעבד הוא גם ביום, ומאחר ולהלכה הכריע השו"ע מספק, לספור ביום בלי ברכה, הוא הדין אונן בלילה שנקבר המת למחרת, יספור ביום בלי ברכה, ובשאר הימים ימשיך לספור בברכה.

- ג -

אונן בלילה וביום שאחריו

בנדון זה כתב הנהר שלום (הובא בביאור הלכה בהמשך דבריו, שם) וז"ל: "אם נמשך קבורתו כל היום, באופן שלא נשאר לו פנאי לספור אחר קבורת מתו, אין לו לספור עוד בימים הבאים בברכה. דמה לי אם שכח לספור, ומה לי אם נפטר לספור, אידי ואידי לא הוי תמימות". ומבואר בדבריו כי יום אחד שלא ספרו בו ספירת העומר, מהווה לפי שיטת הבה"ג חסרון בספירת "שבע שבתות תמימות", ולא משנה כלל הסיבה מדוע לא ספרו בו ספירת

בשאר הימים, אלא משום ספיקא דיומא לא הפסיד בשאר הימים".

ב'לומר, להלן [אות ח] תבואר מחלוקת הפוסקים האם אונן שקיים מצוה בזמן אנינותו, יצא ידי חובת המצוה, או שקיום המצוה לא נחשב כלל, ועליו לקיים שוב את המצוה לאחר שנקבר מתו. והנה לעיל [אות א] נתבארה מחלוקת הפוסקים, האם כל ימי הספירה הם "מצוה אחת היא", ומי שלא ספר באחד הימים אינו רשאי להמשיך ולספור. או שכל אחד מימי הספירה היא מצוה בפני עצמה, וגם אם לא ספר באחד הימים רשאי להמשיך לספור בשאר הימים בברכה. וחידוש הנודע ביהודה, על פי הכרעת השו"ע שבכל מצב של "ספק ספיקא", רשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה [כגון בספק אם דילג יום אחד ולא ספר, שיש ספק שמא לא דילג כלל, וספק נוסף, שגם אם לא ספר כלל, שמא הלכה כשיטת התוספות שכל יום היא מצוה בפני עצמה], שהרי גם כשאונן ספר בזמן אנינותו, יש ספק שמא יצא ידי חובה בספירה לדעת הפוסקים שאונן המקיים מצוה בזמן אנינותו, יצא ידי חובת המצוה, וספק נוסף, שגם אם לא יצא ידי חובת המצוה כיון שאינו מחוייב במצוות, שמא הלכה כשיטת התוספות שכל יום היא מצוה בפני עצמה – ולכן רשאי להמשיך בשאר הימים לספור בברכה.

ובהגהות רעק"א על גליון השו"ע ציין לדברי הנודע ביהודה, ומשמע שהכריע כדבריו לדינא. וכן נראה מדברי הביאור הלכה שכתב: "ובעיקר הדין מאי

דפסיקא ליה דאונן פטור מספירה, הרב נודע ביהודה מסתפק בזה על פי מש"כ מהרש"ל בתשובות דלא מכל הדברים אונן פטור, ומגבב שם איזה סברות דאיכא למימר דגם מספירה לא פטור. ובעיקר משום דבזה לא מיטרד ולא מתבטל בשביל רגע זו מלעסוק במתו, ומצרף גם דעת איזה פוסקים דאונן פטור אבל רשאי לקיים. ועל פי כל זה דעתו דיספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה, ושוב יכול לספור בכל הימים בברכה, מאחר דבלא זה יש פוסקים דלא בעינן כלל תמימות, עי"ש, והעתיקו הגאון רעק"א בהגהותיו".

ויש להעיר על מה שכתב הביאור הלכה בשם הנודע ביהודה "ובעיקר משום דבזה לא מיטרד ולא מתבטל בשביל רגע זו מלעסוק במתו". ראשית, דברים אלו לא נכתבו בנודע ביהודה, ומדוע כתב זאת הביאור הלכה בשמו. שנית, עצם סברא זו צ"ע, כי אם היא נכונה, מדוע שאונן לא יוכל לברך את כל הברכות ולקיים את כל מצוות, שהרי בכך הוא לא נחשב טרוד, ואין זה מבטלו מקבורת המת, וצ"ע.

גם בערוך השלחן (יו"ד סי' שמא אות יז) הביא להלכה את דברי הנודע ביהודה: "אונן בימי הספירה כשאינו סופר פעם אחד, לא יוכל לספור בברכה כל ימי הספירה, יכול להגיד הספירה בלא ברכה, וכסיפור דברים בעלמא הוא, וכן פסק אחד מהגדולים (נודע ביהודה)". וצריך ביאור למה התכוין בדבריו שהיתור של אונן להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, נובע מכך שמותר לאונן לספור בגלל שזהו "סיפור דברים בעלמא".

על פי דברי הנודע ביהודה כתב הגרש"ז אויערבך בספרו מנחת שלמה (מועד קטן - אבילות, עמ' קיח) להסתפק "וצ"ע ביום האחרון ובכהאי גוונא שיהיה במשך כל היום אונן, אם רשאי לספור בשביל הברכות שעברו. ולכאורה מסברא היה ראוי להתיר מצד הימים שעברו יותר מאשר מצד הימים הבאים, דאילו מצד הימים

הבאים לא איכפת לן כל כך אם אחר כך לא יוכל לקיים המצוה, כיון דפטור ממנה, ואפילו ביום הראשון ג"כ צריך להיות אסור אע"פ שמפסיד לגמרי את המצוה, ואילו בשביל מה שספר כבר, שפיר יש מקום להתיר כדי שלא יהיה ברכה לבטלה, אבל לא בשביל העתיד".

★ ★ ★

- ד -

האונן יכול לצאת ידי חובת הפפירה בהרהור או בשמיעה מאחר

בשו"ת נחמת יוסף (סימן ע) נתן עצה לאונן בלילה וביום שאחריו, כיצד יוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה: "שיחשוב ויהרהר בלבו למנין יומי ושבועי, והרהור כדיבור דמי. ובשלמא בשכח, ליכא למימר שיהרהר בלבו, שהרי שכת. אבל אצל אונן יכול להרהר, והרהור כדיבור דמי, לענין לצאת ידי קריאת שמע, כמבואר בש"ס ברכות דף כ', ומכל שכן באונן דמצטער שאינו יכול לברך, דיוצא בהרהור, וממילא מקרי תמימות".

הנחמת יוסף נתן עצה נוספת: "שישמע מהש"ץ הברכה על ספירת העומר ויוצא בזה, כמו שכתב הרמ"א סי' תרצו ס"ז והמג"א שם ס"ק ט"ז [שאונן ישמע המגילה מאחר]. וכל זה דוקא במתכוון [האונן] לצאת, אבל באינו מתכוון לצאת, לא. כי אנן קיימא לן מצוות צריכות כוונה. ויכולים לומר עוד, שאין צריך כוונה

לצאת ידי חובה, כי אף למאן דאמר מצוות צריכות כוונה זה דווקא בדאורייתא, אבל בדרבנן קיימא לן דאין צריכות כוונה, כמ"ש המג"א בשם הרדב"ז (סי' ס"ק ג), ורוב הפוסקים כתבו דקיימא לן ספירה בזמן הזה מדרבנן, כמש"כ המג"א בשם הבית יוסף. ומבואר בדבריו, שאונן יכול לצאת ידי חובה על ידי עניית אמן על קיום המצוה של אחר מדין שומע כעונה.

אולם דברים אלו קשה להולמם, שהרי כלל בדינו בהלכות שליחות "כל מאי דאיהו לא מצי למיעבד, שליח נמי לא מצי למיעבד" (קידושין כג, ב) - כל מה שהמשלח אינו יכול לעשות בעצמו, אינו יכול לעשות על ידי שליח. וכפי שהביא אבי מורי בספרו שיטות בהלכה (סימן ג) את קושיית הגרצ"פ פרנק על מה שכתב בסידור דרך החיים (הלכות חנוכה) שאונן יבקש מאדם אחר להדליק נר חנוכה בברכה, והאונן יענה אמן, שהרי אונן פטור מכל המצוות, ומכיון שהוא פטור איך יעשה שליח להדליק ולברך. ובשלמא בהדלקת נרות חנוכה, תירץ אבי מורי, על פי דברי הפני

יהושע והשפת אמת במסכת שבת (כג, ב) שגדר מצות נר חנוכה הוא חיוב על הבית, ואמנם האונן "את החיוב המוטל על האדם לא קיים, אבל נשאר החיוב על הבית, וחיוב זה אפשר לקיים על ידי אחר". אולם תירוץ זה כמובן אינו מיישב את דברי הנחמת יוסף, שהאונן יצא ידי חובת מצות ספירת העומר על ידי שמיעת הספירה מהש"ץ, שהרי מה שהמשלח [אונן] אינו יכול לעשות בעצמו [לקיים את מצות ספירת העומר], אינו יכול לעשות על ידי שליח [הש"ץ הסופר את ספירת העומר].

ואמנם מחמת קושיא זו, כתב בשו"ת קנין תורה (ח"ב סימן צט) כי העצה שהאונן ישמע את הספירה מאַחַר, אינה מועילה יותר ממה שחידש הנודע ביהודה שיכול לספור בעצמו: "בדבר קונטרסו באונן בימי הספירה לילה ויום ושמע הברכה והספירה מאַחַר, דבדיעבד יצא דשומע כעונה. ולענ"ד, כל זה היה גלוי להנודע ביהודה, ועם כל זה הוכרח להניח יסוד דהאונן יספור בעצמו בלא ברכה, בצירוף הסברות כולם שהביא שם. דאם לא כן, אולי אין מקום לומר שיצא בשמיעת הספירה מחברו אם הוא דבר שבעצמו אי אפשר לו לצאת, דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח. ולזה הוכרח הנודע ביהודה לומר דאפשר לו לספור בעצמו בלי ברכה עכ"פ, ואין הכי נמי דיוצא גם בשמיעה מאחרים דשומע כעונה".

העצה שאונן יצא ידי חובת הספירה במה שישמע את הספירה מאַחַר מדין שומע כעונה, אינה מועילה מצד עצמה,

היות ומה שהאונן לא יכול לעשות בעצמו, אינו יכול לעשות על ידי שליח. ועל כן בכל מקרה, עצה זו חייבת להיסמך על צירוף הסברות של הנודע ביהודה – דברי המהרש"ל שאונן חייב במצוה המוטלת עליו דווקא, ואינה נחשבת ביטול זמן שיבטל על ידי זה מצרכי המת, וההיתר שאם יספור האונן יוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה מדין "ספק ספיקא", כמבואר לעיל. ואם נצרכים אנו לדברי הנודע ביהודה, כבר רשאי האונן לספור בעצמו, ואין כל צורך בשמיעת הספירה מאחרים.

- ה -

האונן - נאנס ולא עשה מצוה ומדין "מעלה עליו הכתוב כאילו עשה" נחשב כאילו ספר

בשו"ת דברי יהודה (יו"ד סימן יב) הסתפק בהבנת דברי הגמרא בקידושין (מ, א) "אמר רב אסי אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה", אם "נחשב כאילו עשה להמצוה בפועל ממש, או דרק לענין שכר נחשב כאילו עשה דמקבל עליה שכר כאילו עשה, אבל לא נחשב כמו שעשה להמצוה בפועל ממש". וכתב: "והנה יש להביא ראיה דנחשב כאילו עשה בפועל ממש להמצוה, דהא מבואר בשו"ע (או"ח סי' תפט סע' ח) דאם דילג יום אחד מלספור ספירת העומר, שוב אינו מברך על ספירת העומר, והטעם משום דבעינן תמימות. ואם כן קשה טובא, איך יכולים לברך אספירת

העומר, הא יש לחוש דילמא ימות ולא יגמור לספור ולא יהיה תמימות. אלא ע"כ דהיכא דחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה בפועל ממש להמצוה. ואם כן הכא גבי ספירת העומר שמת ולא גמר לספור, הוה זה אונס כנדרים (כז, א), ונחשב כאילו בפועל ממש גמר לספור ולא דילג כלל, והוה זה תמימות, ומשום הכי יכולים לספור בברכה ולא חיישינן כלל לשמא ימות".

ומבואר בדבריו המיוחדים, כי בספירת העומר, אם היה ברצונו לספור את הספירה אלא שנאנס, נחשב כאילו "עשה בפועל ממש את המצוה", וכאילו ספר בפועל, ומשום כך מה שלא ספר אינו מהוה חסרון ב"תמימות".

וכתב הרב זוין בספרו לאור ההלכה (עמ' שלד) "ואם כדבריו, אם לא ספר אתמול מחמת אונס כגון שנשתתק מחמת חולי, הרי זה כאלו ספר ויכול היום לספור בברכה".

ונראה כי לפי חידושו של הדברי יהודה, גם בנדון דידן, אונן שלא ספר

הוא בגדר "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה", אשר נחשב כאילו ספר בפועל. ומאחר ואין כל חסרון ב"תמימות", פשיטא שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה.

אולם הרב זוין, דחה את חידושו של הדברי יהודה: "עיקר דבריו תמוהים, ובדאי אותה שאמרו כשנאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אין הדברים אמורים אלא לענין שכר בלבד ומחסדי הקב"ה, אבל לא שנחשב כאילו עשה בפועל. וקושיית הדברי יהודה, למה לא חיישינן שמא ימות, לא קשה כלל, שכיון שכך ציוותה עכ"פ התורה לספור בכל יום, אם כן אין שום נפקא מינה אם חוששים שמא ימות או לא חוששים, שהרי מכל מקום מחויב הוא לספור בדאי מכח מצות התורה, וכאילו אמרה התורה שלא לחשוש כאן לשמא ימות, ושוב צריך לספור בברכה בתורת ודאי, ואין כאן ספק שנאמר ספק ברכות להקל, שאין הברכה אלא על המצוה, והמצוה הרי מוטלת עליו בתורת ודאי מדין התורה".



ונראה לדון בדברי הנודע ביהודה, שהתיר למי שהיה אונן במשך הלילה והיום, לספור בזמן אנינותו, ולהמשיך ולספור לאחר שנקבר מתו בברכה, בהקדם בירור השאלות:

- אונן המעוניין לברך או להתפלל [למרות הפטור], האם רשאי לעשות זאת.
- אונן שקיים מצוה בזמן אנינותו, האם יצא ידי חובת המצוה, או שקיום המצוה לא נחשב כלל, ועליו לקיים שוב את המצוה לאחר שנקבר מתו.

הטעמים לפטור אונן ממצוות

במסכת ברכות (יז, א) מובא כי אונן "אינו מברך ואינו מזמן". ופירש רש"י: "אינו צריך לברך ברכת המוציא, ואינו צריך לברך ברכת המזון". והתוספות (ד"ה ואינו) דייקו מדברי רש"י: "ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי". מלשון רש"י שאונן "אינו צריך" לברך, משמע שהברכה תלויה ברצונו, ואם יחפוץ לברך, הרשות נתונה בידו. אולם התוספות כתבו: "מיהו בירושלמי קאמר, אם רצה להחמיר אין שומעין לו. לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך. ומפרש בירושלמי למה, וקאמר מפני כבודו של מת. אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו".

בירושלמי מבוארים שני טעמים ביסוד פטור האונן ממצוות:

- **כבוד המת** - אונן פטור מקיום המצוות כדי שיוכל להיות פנוי לכבד את המת ולעסוק בקבורתו [ומובא בשם השפת אמת (מכתבי תורה סימן נו) "אונן פטור מכל מצוות שבתורה, נראה לי הטעם, כדי שישתתף בזה בנפש קרובו המת (מפטירתו עד קבורתו שבוה העת גם הנפש למעלה אין לה מקום) שנפטר מכל המצוות, כמ"ש במתים חופשי וכו'. ולכן רק ממצוות עשה, כי במצוות לא תעשה גם המת אינו עובר"].

- **מפני שאין לו מי שישא משאו** - בפשטות, ביאור טעם זה הוא מדין "עוסק במצוה פטור מן המצוה", והיינו שההתעסקות בנשיאת המת וקבורתו, שהיא

מצוה, פוטרת את האונן מקיום מצוות אחרות. וכן נראה מדברי רש"י בפירוש המשנה (ברכות יז, ב) "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה". ובטעם פטור חתן מקריאת שמע פירש רש"י (ברכות יא, א) "ובלכתך בדרך פרט לחתן, ואף על גב דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מבייתך, וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא, שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירה, לא אתמעוט". ומבואר איפוא, כי כשם שהחתן פטור מקריאת שמע בגלל שהוא עוסק אפילו במחשבת מצוה, כמו כן אונן פטור ממצוות מכיון שטרוד במחשבתו בקיום מצוות נשיאת המת וקבורתו.

הנפקא מינא בין שני הטעמים, מבוארת בדברי הירושלמי שם: "מה נפיק מביניהון, שהיה לו מי שישא משאו. אם תאמר משום כבודו, אסור. אם תאמר שאין לו מי שישא משאו, הרי יש לו". כאשר מת אחד מקרוביו ויש מי שיתעסק בקבורתו, אם טעם הפטור של אונן מקיום המצוות הוא משום "כבודו של מת", הרי זה פטור מוחלט מקיום המצוות, ואפילו כשיש אחרים שמתעסקים בקבורתו, אינו רשאי לקיים את המצוות [וכן נראה שנקט רבנו

וכדברי התוספות בשם הירושלמי ש"אם רצה להחמיר אין שומעין לו".

וכן מבואר בדברי החכמת אדם (כלל קנג הלכה א) שכתב: "ופטור מכל המצוות שבתורה מפני כבודו של מת, ויש ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה. ולטעם זה אפילו רצה להחמיר על עצמו ולברך ולהתפלל אינו רשאי. וגם אפילו אם יש לו מי שיעסוק בשבילו בקבורה, כגון שמתה אחותו ויש לה בעל, דהקבורה חל על הבעל, אפילו הכי פטור. אבל יש אומרים הטעם מפני שהמת מוטל עליו לקבורו, ולכן פטרוהו, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה, אם אין מוטל עליו לקבורו חייב. ואנן קיימא לן כטעם הראשון, ומכל מקום אם אין מוטל עליו לקבורו או שהעמיד איש אחר במקומו להתעסק בצורכי קבורה ורצה לסמוך על טעם שני, מותר להתפלל ולברך".

וכן פסק להלכה מרן השו"ע בהלכות קריאת שמע (או"ח סי' עא סע' א) "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אפילו אינו מוטל עליו לקבורו פטור מקריאת שמע ומתפילה. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרות, אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה ורצה להחמיר על עצמו ולקרות, אין מוחין בידו". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) בביאור דברי השו"ע: "ומיירי בשאין לו מי שיעסוק בצרכי המת. אי נמי דמיירי בכל גווני, שאסרוהו מפני כבודו של מת, שלא יאמרו מת זה קל הוא בעינו של אונן, ואין חרד

תם המובא בתוספות (ברכות יח, א ד"ה ואינו מברך) "מעשה שמתה אחותו של רבנו תם בשבת, והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת, ואכל בשר ושתה יין, ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין. ואפשר שגם רבנו תם אם היה בעיר עצמו היה מיקל מאותו הטעם". ומבואר שרבנו תם לא היה עסוק וטרוד בקבורת אחותו, מכיון שבעלה עסק בכך, ולכן לא נהג כאונן אלא אכל בשר ושתה יין].

אך לפי הטעם שהאונן פטור בגלל טרדתו בקיום מצות הקבורה, מדין "עוסק במצוה פטור מן המצוה", כאשר "יש מי שישא משאו", המסיר ממנו את עול הטרדה בקבורת המת, רשאי האונן לקיים את המצוות.

- ז -

האם אונן רשאי לברך או להתפלל

יש נפקא מינה נוספת בין שני הטעמים, האם האונן רשאי לקיים מצוות.

רש"י לשיטתו שאונן פטור מקיום המצוות מדין "עוסק במצוה פטור ממצוה", נקט שאין כל מניעה לאונן לקיים מצוות, כי הוא "פטור" מלקיים מצוות בגלל שהדבר עלול להפריע לו לקיים את חובתו לקבור את מתו, אך כאשר מעוניין לקיים מצוות ויש אחר שמתעסק בקבורת מתו, הרשות בידו. ברם אם אונן פטור מקיום מצוות משום "כבודו של מת", גם כשרוצה לקיים מצוה מרצונו החופשי, לכאורה יש בכך פגיעה בכבוד המת,

על מיתתו. וזהו דעת המחבר עצמו, מעיקר הדין. ומה שכתב אחר כך אין מוחין, רצה לומר דמכל מקום אין אנו יכולים למחות במי שנוהג היפך זה, דיש לו על מי לסמוך היכא שיש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה".

נמצא כי להלכה, השו"ע החמיר כטעמו הראשון של הירושלמי שאונן פטור ממצוות משום "כבודו של מת", ולכן הרוצה להחמיר על עצמו ולברך ולהתפלל, אינו רשאי, ואפילו יש מי שיעסוק בקבורה. אלא שאם רצה להסתמך על הטעם השני של הירושלמי לפטור אונן מקיום המצוות מדין "עוסק במצוה פטור מהמצוה", אם לא מוטל עליו לקבור, רשאי לקיים מצוות, לברך ולהתפלל.

- ח -

אונן "פטור" מקיום המצוות או "אנוס" שלא לקיימן

והנה יש לחקור, האם אונן פטור מקיום המצוות, או שמחוייב בהן אלא שהוא כעין "אנוס" להימנע מלקיימן. ונפקא מינא, האם כשקיים מצוה בזמן אנינותו, יצא ידי חובה.

אם אונן פטור מקיום המצוות, ברור שקיום המצוה לא נחשב כלל, ולכן עליו לקיים את המצוה לאחר שנקבר מתו. אך אם אונן אינו פטור מקיום המצוות אלא מחוייב בהן ורק נחשב כעין "אנוס" להימנע מלקיימן, מסתבר שאם קיים מצוה בזמן אנינותו, יצא ידי חובת המצוה, שהרי

סוף כל סוף גם בזמן זה היה מחוייב במצוות.

ונראה כי לפי דברי רש"י והטעם השני של הירושלמי, שאונן פטור מקיום המצוות מדין "עוסק במצוה פטור מהמצוה", הדבר תלוי בחקירה שהביא בקובץ שיעורים (בבא בתרא אות מח) בדין "עוסק במצוה פטור מהמצוה", האם "בשעה שעוסק במצוה הוא פטור ממצוה, ואם יקיים המצוה האחרת לא יצא, וצריך אחר כך לחזור ולקיימה, כמו באוכל מצה בשעה שהיה שוטה [ופטור מחיוב אכילת מצה] ואחר כך נשתפה. אבל אם נאמר דעוסק במצוה אינו פטור ממש, אלא שהוא כמו אנוס מלקיים האחרת, ואם עמד וקיימה יוצא באחרת" [וכן כתב בצפנת פענח (הלכות תרומות פ"ב) "דעוסק במצוה פטור מהמצוה, לא כמי שאינו בגדר זה, רק כמו שמקיים גם זה, וראיה דתפילין אינן חוצצות בבגדי כהונה"].

- ט -

קיים מצוה בזמן אנינותו - לא יצא ידי חובת המצוה

ומעתה, אם פטור אונן נובע מדין "עוסק במצוה פטור מהמצוה", זהו פטור מהמצוה, וכאשר קיים מצוות בזמן אנינותו, יצטרך לקיימן לאחר שנקבר מתו, היות ובשעת קיומן כלל לא היה מחוייב במצוות. אולם אם "עוסק במצוה פטור מהמצוה", אינו פטור ממש מקיום מצוות, אלא "שהוא כמו אנוס מלקיים האחרת",

מסתבר שאם קיים מצוה בזמן אנינותו, יצא ידי חובה.

כ"אונס", ולכן שפיר יצא ידי חובה בקיום המצוה האחרת.

ואילו לפי טעמו הראשון של הירושלמי, שאונן פטור ממצוות משום "כבודו של מת", ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו לברך ולהתפלל, אינו רשאי, נראה כי אונן פטור לגמרי מקיום המצוות, ולפיכך לא יצא ידי חובה במה שקיים בזמן אנינותו, ויצטרך לקיימן לאחר שנקבר מתו, וכן נראה שנקט להלכה המשנה ברורה.

וכפי שהוכיח ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה, בספרו מנחת אשר (דברים סימן יא אות א) מדברי המשנה ברורה שפסק בהלכות קריאת שמע (סי' עא ס"ק א) כדברי הגהות רעק"א שם: "אונן פטור מקריאת שמע, ואם קרא אינו יוצא, וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה". ובהלכות מגילה (סי' תרצו ס"ק כו) "הקשה המג"א, אונן איך הוא חייב בקריאת המגילה הלא הוא פטור מכל המצוות, ואיך יצא במה ששמע בציבור, אחרי שאז לא היה חייב כלל. וע"כ מסיק המגן אברהם, דאע"פ ששמע הקריאה בציבור יקראנה שנית אחר שנקבר המת". ומפורש בדבריו שאונן לא יצא ידי חובת מצוה שקיים באנינותו. ואם הסיבה לכך היא כי האונן פטור מדין "עוסק במצוה", וזהו "פטור" מקיום המצוה, ולכן לא יצא ידי חובת מצוה שקיים בזמן אנינותו – יעמדו הדברים בסתירה לפסק המשנה ברורה בהלכות פסח (סי' תעה שער הציין ס"ק לט) שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אך אם קיים את המצוה האחרת, יצא ידי חובה. ופירוש הדבר, ש"עוסק במצוה" אינו "פטור" כשוטה שלא חייב במצוות, אלא

ובדי ליישב את דברי המשנה ברורה, כתב הגר"א וייס: "ולכאורה צריך לומר דנקטו עיקר דאונן פטור מן המצוות לא רק משום דין עוסק במצוה, כמ"ש רש"י בברכות י"ז ע"ב, אלא גם משום כבוד המת, וכמו שהביאו התוספות שם מן הירושלמי. ולפי טעם זה אונן מופקע לגמרי מן המצוות". ומבואר בדבריו, כי המשנה ברורה הכריע להלכה כשיטת השו"ע בשם הירושלמי שאונן פטור מהמצוות משום כבוד המת, וזהו פטור לגמרי מקיום המצוות, ולפיכך לא יצא ידי חובה במה שקיים בזמן אנינותו [ולא מדין "עוסק במצוה פטור ממצוה"].

- 9 -

יש ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה דאורייתא – עקירת המצוה או רשות לא לקיימה

בדברי החכמת אדם [לעיל אות ז] מבואר טעם האוסרים על אונן לעסוק במצוות כי "יש ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה".

והנה רבי אלחנן וסרמן (קובץ הערות, יבמות סימן סט אות ב) חקר בנדון "יש ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה", האם "ע"י עקירתם נעקר דין תורה לגמרי, כגון שפטרו סדין מציצית, נעקרה מצות ציצית מסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה. או

דבאמת דין התורה במקומו עומד, והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, אלא שהתורה נתנה להם רשות לצוות לנו שלא לקיים המצוות במקום שיש להם טעם על זה".

ועל פי זה ביאר ידידי רבי יששכר פראנד, מראשי ישיבת נר ישראל בבליטמור, בספרו אהלי יששכר (סימן טו) את שיטת המג"א בהלכות מגילה [לעיל אות ט] שאונן לא יצא ידי חובת קריאת המגילה במה ששמע הקריאה בציבור בזמן אנינותו, ועליו לחזור ולקוראה לאחר שנקבר המת "דסבירא ליה, דכל מקום שעקרו חכמים מצוה מן התורה מתורת כח ביד חכמים, אין הגדר שציוו שלא לעשות המצוה אבל המצוה עדיין במקומה עומדת, אלא דגדר הדברים הוא, שעקרו את המצוה ממקומה לגמרי עד שלא נשארה שם שום מצוה".

ומוסף הרב פראנד: "אמנם מאי דסבירא ליה להמג"א, פשיטא ליה להיפך להגאון רעק"א (דרוש וחידוש מערכה ח למסכת חגיגה) דכתב שם וז"ל, דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות דשבת, עכ"ל. והיינו בראש השנה שחל להיות בשבת דעקרו חכמים את מצות התקיעה מטעם שמא יעבירונו, מ"מ ס"ל להגרעק"א דהמצוה עדיין במקומה עומדת והתוקע בשבת יצא ידי חובתו. והיינו משום דס"ל כהך צד דגם לאחר עקירתם על ידי "יש כח ביד חכמים", המצוה במקומה עומדת".

אולם לענ"ד יש להעיר על דברי הרב פראנד, ממה שהבאנו לעיל [אות

ט] את דברי המשנה ברורה בשם רעק"א כי "אונן פטור מקריאת שמע, ואם קרא אינו יוצא, וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה". ולפי הבנתו של הרב פראנד, כי הסיבה שאונן אינו יוצא ידי חובת המצוה שקיים באנינותו היא בגלל שיש ביד חכמים לבטל מצות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה, נמצא כי דברי רעק"א סותרים מיניה וביה – כי מחד גיסא, רעק"א מחייב את האונן לקרוא ק"ש בשנית, ופירושו של דבר כי חכמים עקרו לגמרי את קיום המצוה בשעת אנינותו, ומאידך גיסא רעק"א נקט שהתוקע בשופר בשבת יצא ידי חובתו, וזאת משום שחכמים לא עקרו את המצוה, והיא עומדת במקומה [ולכן יצא ידי חובה] אלא נתנו רשות שלא לקיימה.

ועל כרחק צריך לומר בדעת רעק"א, שהסיבה שאונן אינו יוצא ידי חובת המצוה שקיים באנינותו אינה מההלכה שיש כח ביד חכמים לבטל מצות עשה מהתורה, אלא הלכה מסויימת בדיני אונן משום כבוד המת, שהאונן פטור לגמרי מקיום המצוות, ולפיכך לא יצא ידי חובה במה שקיים בזמן אנינותו.

וכן מבואר בדברי ערוך השלחן (סי' שמא ס"ק יז) בנדון אונן שאכל בלי ברכת המזון, ולאחר הקבורה עדיין לא נתעכל המזון במעיו, וזה לשונו: "יש מהגדולים שהורו שצריך לברך ברכת המזון, ולענ"ד נראה שכיון שבשעת מעשה האכילה היה פטור, גם לאחר קבורה לא חל עליו חיוב ולא יברך, כן נ"ל עיקר לדינא".

לאחר מסירת השיעור, שוחחתי עם ידידי רבי יששכר דוב פראנד,
ונתכבדתי במכתבו:

בס"ד, ר"ח סיון תשע"ג, ערב ש"ק פרשת במדבר
לכבוד ידידי הרה"ג הרב צבי רייזמן
מחבר הספרים הנחמדים רץ כצבי, תלמיד ותיק דישיבת חברון
אחרי דרך מבוא השלום כרום ערכו

את מכתבו קבלתי ונהנתי מאוד מדבריו הקולעים אל המטרה. אמת הוא דכן
לומד רעק"א בדברי המג"א, אמנם בביאור גדרן של דברים דאונן שקיים מצוה
בשעת אנינותו דלא יצא ידי חובתו, דעל זה כתב כתר"ה "שאין כל קשר בין ההלכה
שאונן פטור מקיום המצוות", לא עלי טענתך כי אם על החכמת אדם שם כלל
קנ"ג, וכן הוא בחזו"א. אם כן נמצינו למדים מדבריהם של הנהו אבות העולם
הבנה זו דגדרן של דברים הוא באמת משום יש כח ביד חכמים.

אלא דבזה כתר"ה צודק, דבהכרח הגרעק"א אינו לומד בזה כדברי המג"א, דהרי
לפי שיטתו במערכה ח' למס' חגיגה, אף היכא שעברו חכמים מצות עשה ע"י הך
כללא דיש כח ביד חכמים, מ"מ המצוה במקומה עומדת, דהרי אי תקע בר"ה שחל
בשבת, יצא, ועם כל זה, הרי מסכים לדברי המג"א בסימן ע"א. וא"כ ע"כ דאינו
לומד בדברי המג"א כדהסברתו.

ואסיים בברכה. שכתר"ה ימשיך להפיץ מעיינותיו חוצה
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא ורב נחת מכל יוצאי חלציו
מנאי, יששכר דוב פראנד

★ ★ ★

- יא -

שאינו מחוייב במצוות, שמא הלכה כשיטת
התוספות שכל יום הוא מצוה בפני עצמה,
ולכן רשאי להמשיך בשאר הימים לספור
בברכה. והרי לאור הכרעת המשנה ברורה
בהלכות קריאת שמע ומגילה, שאונן לא
יצא ידי חובת מצוה שקיים בזמן אנינותו -
גם בספירת העומר, אם ספר בזמן אנינותו,
ודאי לא קיים את מצות ספירת העומר
כלל, ואין בזה כל ספק שנוכל לצרפו

מוציא הדברים שנתבארו יש להקשות,
מדוע הכריע המשנה ברורה
בהלכות ספירת העומר כהכרעת הנודע
ביהודה בהסתמכו על "ספק ספיקא" - ספק
שמא יצא ידי חובה בספירה לדעת
הפוסקים שאונן המקיים מצוה בזמן
אנינותו, יצא ידי חובת המצוה, וספק נוסף,
שגם אם לא יצא ידי חובת המצוה כיון

להתיר להמשיך את הספירה מדין "ספק ספיקא", וכפי שהקשה ידידי בספר אהלי יששכר [בהמשך דבריו המובאים לעיל] "לפי שיטת המג"א והחתם סופר בפטור אונן מן המצוות, יהיה נפק"מ לענין מה שפסק הנודע ביהודה במי שמת לו מת בלילה בימי ספירת העומר ומקום הקבורה רחוק מן העיר באופן שיהיה אונן כל הלילה ההוא ויום המחרת. ופסק שם דיספור בלא ברכה באותו הלילה כדי שלא יבטל כל ימי העומר, דלענין זה נוכל לסמוך על השיטות הסוברות דאם רוצה להחמיר על עצמו רשאי, ושאר צדדים שצדד שם להקל. אבל מכל מקום כתב הוא בעצמו דלשיטת המג"א דמה שמקיים האונן בשעת אנינותו לא עשה ולא כלום, אם כן לדידיה ליכא שום עצה, ויפסיד את מצות הספירה, לדידיה אפילו יספור באותו הלילה לא עשה ולא כלום".

- יב -

ביאור שיטת הבה"ג - דין "תמימות" במעשה הספירה

ונראה ליישב את פסק המשנה ברורה, בהקדם ביאור שיטת הבה"ג, שאם לא ספר יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה. ולעיל [אות א] הובאו דברי ספר החינוך, שהבה"ג נקט שכל ימי הספירה "מצוה אחת היא", כמשמעות לשון הכתוב "שִׁבַּע שָׁבָתוֹת תְּמִימוֹת".

הרב זוין מוסיף בהמשך דבריו המובאים לעיל: "ונראה לי לומר דרך חדשה בגדר תמימות לשיטת הבה"ג, שאין הכוונה

כלל, שכל מ"ט הימים יהיו תמימות, אלא שבכל יום ויום תהיה אותה ספירה שהוא עומד בהתמימות, שכשאומר היום שני ימים יהיו שני הימים תמימים, וכשאומר היום שלשים יום, יהיו שלשים הימים תמימים, וכן בכל יום ויום. ומובן מאליו שכשיגיע ליום הארבעים ותשעה, יהיו כל מ"ט הימים תמימים. וכשהחסיר יום אחד, אזי כל הימים שלאחריו אינם תמימות. ובודאי שבכל יום ויום מקיים מצוה שלמה בפני עצמה, ובודאי שמברך כדין על כל יום ויום ברכת המצות. אלא שבדילג יום ולא ספר אין כאן ספירה של תמימות בימים הבאים".

ומבואר בשיטת הבה"ג, שיש שני דינים במצות ספירת העומר: [א] המצוה. [ב] הספירה. ודין ה"תמימות" אינו מחמת המצוה - משום שכל הימים הם מצוה "אחת", אלא מחמת הספירה. כלומר, ספירת העומר איננה רק "אמירה" אלא יש צורך "לספור" את ימי העומר ולדעת את החשבון המדויק של הימים, ובאיזה יום מימי הספירה הוא עומד. ולכן ספירה שלימה היא רק כאשר הספירה היא רציפה, כספירה שכל מספר מקושר למספר שלפניו ולמספר שלאחריו עד למספר הכולל והשלם. לכן אם שכח ולא ספר יום אחד, ספירת היום הבא אחריו כבר אינה "ספירה", לפי שאינה רציפה, וחסר ב"תמימות" הספירה.

נמצא כי גם לדעת הבה"ג אמנם מצד מצות ספירת העומר - בכל יום ויום יש מצוה נפרדת לספור. אך אם דילג

על יום אחד, שוב אין זו ספירה, כי ספירה פירושה רצף עוקב של מספרים שכל יום מימי הספירה מקושר ואגוד עם הימים שלפניו, ואם חסר יום אחד מימי הספירה שוב אינו יכול לספור כי אין "רציפות", וממילא אין זו "ספירה" שהיא קביעות וחישוב רצף מספרים.

וכן הובא בספר הררי קדם (סימן קיב) בשם הגר"ד סולובייצ'יק, שדייק הבנה זו בשיטת הבה"ג מדברי ספר החינוך (מצוה שו) שכתב על דברי הבה"ג: "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה, ולא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד, ומונה האחרים עם כל ישראל", ולשונו "ומונה האחרים עם כל ישראל" צריך ביאור "דפשיטא שכל ישראל שלא שכחו מונים עם ברכה. וכל הנידון אינו אלא על מי ששכח, ומה ענינו אצל כל ישראל". וביאר הגר"ד: "דהחינוך הבין דטענתו של הבה"ג אינו רק משום שכל המ"ט יום הויין חדא מצוה, אלא אף משום החשבון של הספירה, דאי אפשר לספור את הספירה דהאידינא בלא הצירוף של המנין והחשבון דהימים הקודמים, ורק ע"י המעשה ספירה דאתמול הוא יוכל לספור את הספירה של היום. ולזה ביאר החינוך את סברת מורינו שבדורינו, דמכל מקום מונה את שאר הימים עם כל ישראל. וזהו גופא הוי תשובה לטענת הבה"ג, כי הן אמנם הוא עצמו לא ספר אתמול, אבל כל ישראל הלא ספרו אתמול כדין, והחשבון של הספירה והתמימות קיים מכח כל ישראל, וע"כ גם הוא יכול להמשיך

ולספור כדין מכח הקביעות של מנין היום ע"י ספירתם של כל ישראל, דמנין כל ישראל מצטרף למנין אחד עם מנינו וחשבון הימים קיים".

וגם בדבריו מבואר, שיש בספירת העומר שני דינים: [א] המצוה לספור. [ב] חשבון הספירה כדי להשלים את הספירה שתהיה ספירה שלימה ותמימה. ונחלקו הבה"ג ו"מורינו שבדורינו", האם כאשר לא ספר יום אחד רשאי להשלים בשאר ימים את הספירה – לדעת הבה"ג, כשהחסיר יום אחד נפגם חשבון הספירה ואינה מושלמת ותמימה. ואילו "מורינו שבדורינו" סברו, שחשבון הספירה עדיין קיים מכח ספירת כלל ישראל, אפילו אם האדם היחיד לא ספר.

- יג -

בספירת אונן אין חסרון "תמימות" במעשה הספירה

ע"פ פי הבנה זו בשיטת הבה"ג, כתב הרב זוין, לבאר את הכרעת הביאור הלכה בנדון אונן שספר ספירת העומר באיניותו: "מתוך הדברים יתכן שתצא לנו עוד נפקא מינה לדין, במקרה שספר באחד הימים בלי שיקיים בזה מצות ספירה. לפי התפיסה שזוהי מצוה אחת הנמשכת, ובכל לילה ולילה שסופר מקיים רק חלק מהמצוה, הרי באופן כזה לא יוכל לספור בשאר הימים בברכה, והרי זה כמו שלא ספר כלל ביום אחד. אבל לדברינו שאף לבה"ג בכל יום הוא מצוה בפני עצמה, והחסרון כשדילג

יום אחד הוא במעשה הספירה ולא בהמצוה, היינו שאין בידו בשאר הימים תמימות של אותו המספר שעומד בו. אם כן כשספר אף בלי קיום מצוה, יש לומר שעל כל פנים תמימות יש כאן. ולפי זה באונן שפטור מכל המצוות, והוא בכל זאת ספר באותו יום, שנחלקו בזה האחרונים, ובנודע ביהודה (קמא א"ח סימן לד) וכן הגרא"ז מרגליות (חידושים וביאורים להל' אבלות סי' לא) סוברים, שבשאר הימים סופר בברכה. והחיד"א (מחזיק ברכה סימן תפט) חולק וסובר שלא יוכל לספור שוב בברכה, ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ג סימן כח) שהביא להקת אחרונים שדנים בדבר, מהם שסוברים

כהנודע ביהודה, ומהם שסוברים כהחיד"א. ונקודת המחלוקת היא אם מה שספר באנינותו יש בזה משום קיום מצוה, או לא. ולדברינו לא מן השם הוא זה, ואפילו שלא קיים שום מצוה, אבל ספירה הרי יש כאן. ויתכן שאין כאן כל פגם בתמימות של הימים הבאים".

ויתכן כי לביאור זה התכוין ערוך השלחן (י"ד סי' שמא אות יז) שהביא את פסק הנודע ביהודה וכתב: "אונן בימי הספירה כשאינו סופר פעם אחד, לא יוכל לספור בברכה כל ימי הספירה, יכול להגיד הספירה בלא ברכה, וכסיפור דברים בעלמא הוא".

סוף דבר:

• **אונן בלילה ונקבר המת למחרת** – בשו"ת דבר משה (ח"א סימן לב) כתב בשם הרב מהרי"ד **שהאונן רשאי לספור ביום בברכה**. אולם בביאור הלכה הכריע כדברי הנהר שלום, **שיספור למחרת ביום ללא ברכה**. וכן נקט לדינא הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (ח"ג עמ' קפו).

• **אונן בלילה וביום שאחריו** – הביאור הלכה הביא את דברי הנהר שלום, שמכיון שלא ספר במשך הלילה והיום, דינו כמי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד, שאינו רשאי ולהמשיך ולספור בברכה בימים שלאחר מכן. ברם רעק"א והביאור הלכה וערוך השלחן הכריעו כפסק הנודע ביהודה, שרשאי האונן לספור בזמן אנינותו [בלא ברכה], ואז יוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. וכן פסקו להלכה הגר"ע יוסף (שם) והגרש"ז אירבך בספרו מנחת שלמה (מועד קטן – אבילות עמ' קיח).

ואף על פי שאונן פטור מקיום מצוות משום **כבוד המת**, וזהו פטור לגמרי מקיום המצוות, ולפי זה לכאורה כשספר בזמן אנינותו, ודאי לא קיים את מצות ספירת העומר כלל, והיאך יוכל להמשיך בשאר הימים בברכה – נתבאר לעיל שהחסרון ביום אחד שלא ספרו בו אינו **במצות** הספירה אלא **במעשה** הספירה, ומאחר והאונן "ספר" את היום לעומר, אין בכך כל "פגם" ב"תמימות" של הימים הבאים, ושוב יהיה רשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה.



סימן כח

ברכת אשר יצר לאונן

- א -

בפתחי תשובה (יו"ד סימן שמא ס"ק ה) הביא את דברי חכמת אדם (כלל קנג) "אם עשה צרכיו בעודו אונן, חייב לברך אשר יצר אחר שנקבר המת אפילו כל היום".

ולכאורה דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים האם אפשר לומר ברכת אשר יצר לאחר שעבר זמן, המובאת בשדי חמד (מערכת ברכות, אסיפת דינים, אות ו) וז"ל: "ברכת אשר יצר, כתבו הרבנים ברכי יוסף (סימן ו) וזכור לאברהם (ח"א דף ד' ע"ב) דאם עשה צרכיו ועבר זמן מה ולא בירך, שוב לא יברך. והרב יפה ללב נר"ו (דף ל"ה סוף אות י"ד) כתב, דהעלה הרב כס"א שיכול לברך בכל עת שהוא זוכר, ואנכי הרואה דגם הגאון מליסא הביאו הרב פתחי תשובה (יו"ד סימן שמא ס"ק ה) ס"ל כהרב כס"א הנ"ל, ומ"מ לדינא ודאי נקטינן כהסכמת הגאון מרן חיד"א ונמשכו אחריו רב המגיה בשלמי ציבור דף מ"ה והרב זכור לאברהם הנ"ל, וספק ברכות להקל. ובכף החיים (או"ח סימן ז אות ז) הביא את מחלוקת האחרונים אם יכול לברך ברכת אשר יצר לאחר זמן, ומסקנתו ש"אם לא עבר חצי שעה יכול לברך, ואם עבר יותר מחצי שעה, יברך בלא שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבד".

ובעצם דברי הכף החיים צ"ע מהו שיעור זמן "של חצי שעה". וכן צ"ע מה גדר ההלכה ש"יהרהר שם ומלכות בלבד", ממה נפשך, הרי דברים שבלב אינם דברים ומה מועיל ההרהור בשם ומלכות כל עוד לא הוציא בפיו, ומאידך, אם נאמר שהרהור הלב נחשב כאילו אומר בפיו שוב עובר על איסור, ואם כן מה התועלת בדין זה ש"יהרהר שם ומלכות בלבד".

אולם יותר מסתבר, כי אפילו אם ננקוט כדעת הפוסקים הסוברים שברכת אשר יצר אפשר לומר גם לאחר הזמן שהתחייב, היינו דוקא אם בשעה שעשה צרכיו היה עליו חיוב לברך אשר יצר, ואז נאמר שהחיוב נשאר גם זמן רב ויכול להשלים חיובו מאוחר יותר, אבל באופן שעשה צרכיו כשהיה אונן ואז חל עליו כלל חיוב, היאך שייך לומר שישלים חיובו כשיצא מכלל אנינות, הרי כלל לא חל עליו חיוב בעיקר הזמן שעשה צרכיו, ולכאורה זו תמיהה חזקה.

- ב -

ויש לדמות את הדברים למה שדנו האחרונים לגבי דין אונן בשבת [שהרי לא חל עליו אז אנינות], האם יכול להקדים

ולהתפלל מעריב של מוצאי שבת בשבת, או שמכיון שבעיקר הזמן של חיוב מעריב שהוא בליל מוצאי שבת, הוא כבר אונן ופטור ממעריב, שוב לא יכול להקדים להתפלל תפילה זו בשבת, מכיון שבעיקר זמן התפילה פטור מדין אונן, לא שייך להקדים לזמן שאינו אונן.

בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל על מסכת ברכות (דף כז, ב) הביא את דברי השבות יעקב (או"ח סימן ח) שכתב בתשובתו: "תפילת ערבית וודאי אין ראוי לו להתפלל מטעם כיון שרוצה להתפלל ערבית תפילת חול ולהבדיל, וכיון שחול הוא כבר אצלו, כבר חל עליו אנינות ואונן פטור מלהתפלל ואפילו רוצה להחמיר אינו רשאי". והגר"י ענגיל חלק עליו, וסבר שיכול להתפלל, כיון של ידי תפילתו לא נעשה משבת חול ועדיין לא חל עליו דין אנינות.

ובמכתבי תורה מהאדמו"ר רבי אברהם מרדכי מגור (מכתב נו) הביא שדודו הרה"צ מפליץ התפלל בשבת תפילת מוצאי שבת ואף הבדיל על הכוס, אך האמרי אמת לא הצדיק את דברי דודו.

דהגר"ש אלישיב בשיעוריו על מסכת ברכות (עמ' רצט) הביא מחלוקת זו, וכתב: "הדין הוא שבשבת לא חלים דיני אנינות, וחייב בכל המצוות, מפני שמה שאונן פטור מן המצוות הוא בשעה שיש לו לעסוק בצרכי המת, משא"כ בשבת שאי אפשר לעסוק בצרכי המת, חייב בכל המצוות. ורק בשעה שהגיע זמן שיכול להחשיך על התחום, חלים עליו דיני אנינות

כיון שיכול כבר לעסוק בצרכי המת. ולכן, יש שכתבו שיבדיל מבעוד יום קודם שיפטור מההבדלה, כיון שתיכף במוצאי שבת ייעשה אונן ולא יוכל להבדיל. ויש שערערו על כך משום שכל מה שמבדיל מבעוד יום זהו לפטור את החיוב שיבוא עליו בלילה, וכל שבליילה פטור, אינו יכול להבדיל מבעוד יום. אך טענה זו דחוקה, שהרי ההבדלה מבעוד יום אינה תשלומים לחיוב הלילה אלא משום שסומכים על הסובר שכבר מפלג המנחה מתחיל זמן תפילת מעריב והבדלה "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד", ומה בכך שבליילה יהיה פטור.

וכן פסק גם הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (ח"א עמ' קעא) "מי שמת לו מת בשבת, ולא התפלל ערבית מבעוד יום, וגם לא הבדיל, יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה, ולא יתפלל ערבית במוצאי שבת, וכן לא יתפלל שחרית בבוקר קודם קבורה".

ואם כן הוא הדין בנדון דידן, כיון שבעיקר זמן החיוב של ברכת אשר יצר, דהיינו מיד אחר שעשה צרכיו, היה פטור מדין אונן, לא שייך לומר שאחרי זמן ישלים את הברכה כשאינו אונן, וצ"ע.

- ג -

דהגר"ע יוסף כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סימן כז) לתלות את השאלה האם אונן חייב לברך אשר יצר לאחר שנקבר מתו, במחלוקת האחרונים אם גדר פטור אונן מברכות הוא מדין "דחוייה" או מדין "הותרה".

הפתחי תשובה (יו"ד סי' שמא ס"ק ה) הביא את דברי הגאון מליסא בדרך החיים "שאם אכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם עיכול, צריך לברך ברכת המזון", וכדבריו נקט לדינא בחכמת אדם (כלל קנג). וזאת משום "שאונן בר חיובא הוא מצד עצמו, אלא שנפטר מטעם העוסק במצוה פטור מן המצוה". וכן מבואר בדברי הפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק השני אות כט) בנדון אונן שעשה מצוה והוציא רבים ידי חובה, כגון בשופר בראש השנה. ובדברי השואל ומשיב (מה"ת ח"ד סי' קעב) שהתיר תפילין שכתב סופר באנינותו "דפשיטא ליה דמקרי שפיר בר קשירה". ומאידך הביא את דברי הרא"ש (סוף תענית) שכתב "דאונן חשיב פטור בעצם". והוסיף ביביע אומר: "וכן מצאתי להגרש"ק בשו"ת

טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' רז), שהביא דברי הגאון מליסא בדרך החיים הנ"ל, וחלק עליו, מכיון שבשעת חיובו בברכת המזון כשאכל ושבע היה פטור מכל המצות. וכן העיר בזה מהר"א פלאג'י בשו"ת ויען אברהם (חיר"ד סי' לח). ולכן העלה שיחזור לאכול כזית פת ואז יברך ברכת המזון בחיוב לכו"ע".

ועל פי זה כתב הגר"ע יוסף: "ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב בכף החיים (סי' עא ס"ק יא) בפשיטות, שאם נקבר המת קודם עיכול חייב לברך ברכת המזון. וכן אם עשה צרכיו ואחר כך נקבר מתו חייב לברך אשר יצר. ע"ש. ולפי האמור כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת הדרינן אכללא דספק ברכות להקל, וכל שכן לגבי אשר יצר".



סימן כט

השתתפות כהן בהקמת מצבה לאביו

מעשה בכהן שהתחזק בשמירת תורה ומצוות, לימים כאשר נפטר אביו ל"ע ובתום שלושים ימי האבל התכנסה המשפחה להקמת מצבה בבית הקברות, ביקשה ממנו אמו שיבוא להשתתף במעמד. כהן זה ידע שאסור לו להיכנס לבית הקברות, אך מאידך, חשש שאם לא יבוא לבית הקברות עלול הדבר לגרום קרע עמוק בינו לבין בני המשפחה ושכולם אינם שומרי תורה ומצוות, ואינם מבינים כיצד אינו משתתף במעמד הקמת המצבה לאביו. והשאלה שנשאלה, האם יוכל להשתתף בהקמת המצבה, למרות האיסור שיש לכהן להיכנס לבית הקברות.

- א -

ומבואר שנחלקו המחבר והרמ"א, האם

מותר לכהן להיטמא למת אחר בשעה שמיטמא לקרוביו. לדעת המחבר גם בשעת ההליכה לקבורה אסור לכהן להיטמא למת אחר, ואילו הרמ"א סובר שעד לקבורה אין איסור להיטמא, אולם לאחר הקבורה, אין לכהן כל היתר להיטמא בבית הקברות. ומכל מקום, לכולי עלמא, טעם המנהג לקבור את הכהנים בסוף בית הקברות נובע מכך שבני משפחתם אינם רשאים להיכנס לבית הקברות.

וכמו שכתב בספר נטעי גבריאל (הלכות

אבלות סימן קל סעיף ל) "אף באופן שמותר ליטמא לקרוביו, אכן אם הקבר מונח בין שאר קברים באופן שעל ידי הליכתו לבית הקברות וכל שכן בחזרתו מוכרח עליו ליטמא לקברים אחרים שאינם קרוביו, אסור ליכנס". ובמקור ההלכה ציין שם לדברי המחבר והרמ"א הנ"ל, ולדברי

בשו"ע (יו"ד סימן שעג סעיף ז) נפסק: "אסור

לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמיטמא לקרוביו, לפיכך כהן שמת לו מת צריך ליהדר ולקבור בסוף בית הקברות כדי שלא יכנס לבית הקברות ולא יתטמא בקברות אחרים כשיקבור מתו". וכתב הרמ"א: "ודווקא לאחר שפירש ממתו, אבל בעוד הוא עסוק במתו מותר ליטמאות אף לקרובים". וביאר הש"ך (ס"ק יב) את דברי הרמ"א: "כלומר אין כאן איסור בהליכה מפני שאז עוסק במתו ומותר ליטמאות אז אף לאחרים, אלא האיסור הוא מפני שבחזרה יצטרך לילך על הקברים וכבר פירש ממתו. והב"ח פסק דאף בהליכה אסור להוסיף טומאה כיון שאפשר לו לקבור בסוף בית הקברות, וכן נראה דעת המחבר, וכ"כ העטרת זהב דנכון להחמיר כסברה זו והמ"מ דף קי"ז מיקל בדבר".

- ב -

והנה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן סימן רנב) נשאל "באם אי אפשר לקבור בסוף בית הקברות, אם רשאים הכהנים הקרובים לילך לקבורתו", והשיב בפשטות להיתר. ובסוף ספר פני ברוך על הלכות אבלות, מובא מכתבו של רבי ישראל יעקב פישר, ראב"ד בד"ץ העדה החרדית בירושלים שביאר: "דסבירא ליה להאגרות משה דהיכא דאי אפשר לקבורו בסוף בית הקברות אין לאסור לכהן לטמא לקרוביו אשר מצוה להם להטמאות לצורך קבורה, וכל האיסור שכתב הש"ך בשם הב"ח לכתחילה מצד החזרה [הובא לעיל אות א] הוא נמי רק כשאפשר לקבורו בסוף בית הקברות, אבל כשאי אפשר ויש כאן צורך קבורה בוודאי מותר לילך להיטמא לצורך קבורה, אף שבחזרה יהיה איסור אנוס הוא, אלא דנימא שישאר שם, על זה כתב דהוא מוכרח לצאת".

ומבואר בדבריו שיש להתיר לקרובים הכהנים של הנפטר [שמחוייבים להיטמא לו] ללוותו גם כאשר נקבר בתוככי בית הקברות, כי מאחר ומותר להיטמא בהליכה ללוויה, גם היציאה מבית הקברות מותרת שהרי הוא אנוס ואין לו כל אפשרות אחרת לקיים את המצוה להיטמא לנפטר.

וכן הביא בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק ו סימן קכד) במענה לשאלת הרב בן ציון ליכטמן ראב"ד העיר בירות [בירת לבנון]

שו"ת מהרי"ל (סימן מג) שכתב: "שמנהג פשוט הוא שאין הכהנים הולכים לקרוביהם אלא עד הקברות ותינוקות של בית רבן יודעים, וכן כתב הדרך החיים, ומהאי טעמא כתבו במנהגי וורמייזא, מנהגי פראג, ותקנות ח"ק פרנקפורט, שלפני הכניסה לבית הקברות קורעין לאבלים כהנים, כי אינם רשאים לילך לקברות". וזהו היסוד למנהג הרווח ברוב תפוצות ישראל לעשות חלקה לכהנים במקום מיוחד בכניסה לבית הקברות, כדי שקרוביהם יוכלו להיכנס מבלי להיטמא לקברות אחרים.

[ועוד ציין הנטעי גבריאל (שם עמ' תקמז) למש"כ בשו"ת דודאי השדה (סימן כא) שיש לכהנים תועלת גם אם אינם נכנסים לבית הקברות אלא עומדים בסמוך לו: ראשית, כי תכלית ההליכה כדי שיראה הקברים וישים אל ליבו מעשיהם הטובים של הצדיקים הנקברים שם, ואם כן אפילו רק בסמוך לקבריהם שיוכל לראות הציונים גם כן פעל הרבה. ועוד, שהשוכבים בקבר מרגישים תיכף כשבאים שם אפילו רק סמוך לקבר, ואם כן עושה נחת רוח לנשמת קרובו או אמו ששוכבים שם אע"פ שאינו הולך על קברם ממש, והוכיח כן מהזוה"ק. וגם בספר השתטחות לרבי נחמן מברסלב כתב שקדושת קבר הצדיק בכל הרואה אותו, אפילו סמוך לבית הקברות].

מכל זה היה נראה כי בנדון דידן לא נוכל להתיר לכהן להיכנס לבית הקברות לצורך השתתפות בהקמת המצבה של אביו, שכן הדבר כרוך באיסור להיטמא למתים בשעה שנכנס לבית הקברות.

"בדבר שראה שבני כהנים נכנסו לבית הקברות והלכו בין הקברים בהליכה ובחזרה, ותמה שהוא נגד פסק מרן המחבר שאסור לכהן ליטמא למת אפילו בעת שמיטמא לקרוביו", ורבי שלמה בוחבוט שהיה רבה של בירות התיר זאת על פי דברי ספר שלחן גבוה המובאים בספר התקנות דיני ומנהגי ירושלים עיה"ק תו"ב (הלכות אבלות ס' יד) וז"ל: "הנה בירושלים וקושטא ושאלוניקי וכל ערי אורמיל לא ראינו ולא שמענו שנוהרים בזה, אלא קוברים בכל אשר ימצא לו ונכנס הכהן ויוצא בין הקברים".

והוסיף המשפטי עוזיאל: "ויש להמליץ לדעתי על מנהג זה משום שאם נאסור יש בזה משום מניעה ממצות כבוד אב ואם שמצוה לכבדם בחייהם ובמותם, וגם משום עגמת נפש של הקרובים המותרים להיטמא לו, שכל זמן שלא נסתם הגולל קשה להם להיפרד מארון הוריהם, ומשום כך לא מחו רבותינו שבמרכזי ישראל הנ"ל לכל אלה שנכנסו לבית הקברות ולא אסרו החזרה משום הכניסה. קרוב לודאי שגם קהילות ישראל שבמדינת סוריה נגררו אחריהם במנהג זה, ואין אנו רשאים לשנות מנהגם".

ומכל מקום למעשה מסיים המשפטי עוזיאל: "לכן נראה לענ"ד שאם בא הכהן לשאול הלכה למעשה מורים לו לאסור משום שאפילו אם נהגו להתיר רשאי כל אדם להחמיר על עצמו ואין בזה משום אל ישנה אדם מפני המחלוקת, הואיל והשינוי הוא בשב ואל תעשה, אבל אין

להכריז איסור כללי למה שהתירו קדמונינו ז"ל".

ברם, גם ההיתר שנהגו הכהנים במקומות הנ"ל להיכנס לבית הקברות, היה רק לצורך קיום המצוה שיש לכהן להיטמא לקרוביו, אך אינו מעלה ארוכה והיתר לכהן לצורך כניסה לבית הקברות כדי להשתתף בהקמת מצבה.

- ג -

ונראה על פי דברי האגרות משה (יו"ד ח"א סימן רמט) שהתיר לכהנים קרובי מת ללוותו לתוך בית הקברות, למרות שבחזרתם יצטרכו לעבור בתוך ד' אמות של קברי אחרים [ויש בזה איסור דרבנן], על פי דברי הגמרא (ברכות יט, ב) שכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן. ובשו"ע (יו"ד סימן שעב ס' א) נפסק: "אף על פי שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס (פירוש, שדה שאבר בה קבר ושנחרש בה קבר ושיעורה מאה אמה) או לארץ העמים אם צריך לילך שם לישא אשה או ללמוד תורה ואין לו דרך אחרת, יכול לעבור דרך שם אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר, וכן אבל העובר דרך שם יכול לילך אחריהם לנחמו". וביאר רבי משה שלדעת השו"ע ההיתר של הכהן להיטמא טומאה מדרבנן אינו בגלל שלצורך קיום כל מצוה הותר לו להיטמא טומאה מדרבנן, אלא רק דברים שיש בהם משום כבוד הבריות, הותר לכהן להיטמא טומאה מדרבנן.

ומתוך כך חידש האגרות משה: "ולכן אם כשלא ילווהו הוא באופן שהוא

בזיון להמת יש להתיר ללוותו אף בדרך בית הפרס... ולכן יש חילוק שלהבן ולהקרובים שאם לא ילווהו עד קברו הוא בזיון להמת, לא מבעיא לאלו קרובים שמחוייבים להטמא לו אלא אף קרובים שאין חייבין להטמא לו אבל הם קרובים כאלו שאם לא ילווהו הוא בזיון להמת שיאמרו שאינו חשוב להם, יש להתיר. אבל לכהנים אחרים שליכא בזיון להמת אף כשלא ילווהו עד הקבר, אף שאיכא להם עכ"פ מצוה ללוות ואיכא כבוד להמת בהלוויתם, אין להתיר לכהנים ליכנס בבית הפרס".

ומתבאר בדבריו חידוש גדול הלכה למעשה, שאפילו כהנים שהם קרובי המת שאינם מז' הקרובים המחוייבים להיטמא, יכולים להשתתף בהלוויה, אם באי השתתפותם יגרם בזיון לכבוד הנפטר – ואף שבהימצאותם בבית הקברות עוברים על איסור דרבנן – כי משום כבוד הבריות נדחה איסור דרבנן.

ולפי זה גם בנדון דידן יש מקום להתיר לכהן להשתתף בהקמת המצבה לאביו, אם באי השתתפותו עלול להיגרם בזיון לכבוד אביו. ומאחר ולא מצאתי שדנו בזה הפוסקים, צ"ע למעשה.

★ ★ ★

על דברים אלו, כתב ידידי הגאון רבי גבריאל ציננער,
מחבר הספרים נמעי גבריאל:

ב"ה ר"ח אלול תשס"ט

שוכט"ס לכבוד ידיד מקים עולה של תורה

איש חמודות נועם המדות עוסק בתורה בחשיכה כאורה

וידיו רב לו בחידושי תורה מו"ה צבי רייזמן שליט"א

במש"כ להתיר לבן להשתתף בהקמת מצבה של אביו, לא ידעתי מה הספק, הלא מפורש בשו"ע סי' שע"ג ס"ו אין מטמא לה אלא שישתום הגולל, ואם כן אחר כך אין רשאי לטמא, ולא שייך לומר בזה כבוד המת, ופשיטא דזה אסור.



מפתח ערכים

- א -

אב

שלושה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו
ואמו קיא
ברא מזכה אבא רג, פג
הכאת אביו על ידי שליח ריט
ע"ע כיבוד אב ואם

אבל-אבלות

חיובו מהתורה ביום הראשון מהשבעה ובשאר
הימים מדרבנן קטו, רל"ג, רנט, רעז
הלכה כדברי המיקל בדיני
אבלות קפט, קצה, רצ, שז
עיקר קיום מצות אבלות אינה במעשה אלא
בהרגשת הלב רעג
אבלות שבעה קיומה בלב ואבלות שלושים
קיומה באיסורים רפא
עיקר טעם אבלות שבעה לסבול צער האבלות
להקל צער הדין מהנפטר רנז
חובת האבל להתעורר לתשובה רנב, ערה
כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה
אכזרי ערה
שלושה ימים לבכי ושבעה להספד ושלושים
לגיהוץ ותספורת רנ
חלות האבלות משנקבר בעפר רנב
אין מתקשין על המת יותר מדאי רנ
על אביו ואמו נוהגים דיני אבלות כל י"ב
חודש רל"ג
גדרי אבלות על אביו ואמו, ניהוגי אבלות
במעשה רכה
חיובי אבלות אינם נובעים מהלכות כבוד אב
ואם פ

מי שלא השאיר אחריו בנים מי יתפלל לפני
התיבה בשנת האבלות שז
חינוך קטן בדיני אבלות רסו, רסח, רעז
בנות בדיני אבלות ערב
אמירה לנכרי באבלות ריג
אבלות תלמיד לרבו שלימדו תורה פ
אבלים שנסעו לקבורה בא"י ולאחר מכן שבו
לחו"ל, מאימתי מתחילים השבעה
והשלושים קפג, רנב
השתתפות אכל בהקפות בעת אמירת
ההושענות שנו, שפב
השוואה דיני אבלות על המת לדיני אבלות
בתשעה באב פח, רכג, רכה, רכט
ע"ע בית האבל; יציאה מביתו; מלאכה; רגל;
רחיצה; שאילת שלום; שבעה; שלושים; תורה;
תספורת

אבלות בפרהסיא

גדר הדין בשבת ק"ה
רבנו תם עלה לתורה שלישי בימי אבלותו בשבת
משום 'אבלות בפרהסיא' ק"א
אמירת 'שבת שלום' לרב הנמצא בתוך ימי
השבעה ק"ה
כאשר כהן נקרא לעלות ואינו
עולה קב, ק"ה, ק"ב

אונן-אנינות

הגדרתו ודינו שפד
הטעמים שפטור ממצוות שגב
'פטור' מקיום המצוות או 'אנוס' שלא
לקיימן שצד, תב
האם רשאי לברך או להתפלל שגג
קיים מצוה בזמן אנינותו, האם יצא ידי חובת
המצוה שצד

אשה-נשים

בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל
ממצרים.....^{פב}
פטורות מתלמוד תורה.....^{שט}
לא קוראות בתורה מפני כבוד ציבור.....^{קעג}
כשרותן למול.....^{שכז}
ה"תיקון הגדול" בבית המקדש להפריד בין
גברים לנשים.....^{קעז}
ע"ע קול באשה ערוה
נשים באמירת קדיש בלוויה ובהספד
מחלוקת הפוסקים והמנהגים באמירת
קדיש.....^{פ, פה}
אמירת קדיש בבית.....^{פג}
השתתפותן בהלוויה.....^{קפו, קפב}
האם מספידות.....^{קפו, קעא, קעז, קפב}
השתתפותן בהספד.....^{קעא}
ע"ע בת-בנות

- ב -

ביקור חולים

המצוה.....^{קמא, רצט}
מדאורייתא או מדרבנן.....^{קמא}
בכלל מצות 'ואהבת לרעך כמוך'.....^{קמב, רצט}
בכלל מצות צדקה וגמילות חסדים.....^{קמב}
חלק ממצות 'והלכת בדרכיו'.....^{קמא}
הקב"ה ביקר חולים.....^{קמא}
מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים.....^{קמד}
בחולה מסוכן ובחולה שלא נשקפת סכנה
לחייו.....^{קמה}
כאשר הביקור נועד לכבוד בעלמא.....^{קמו}
צריך להתעורר על ידי הביקור לבקש
רחמים.....^{קנג}
שונא בביקור חולים.....^{קפא}
בשבת.....^{קמוג}
באמצעות הטלפון.....^{קנא}
וניחום אבלים, מה קודם.....^{קמא, קמוג}

האם מוציא אחרים ידי חובה.....^{תג}
אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר
עליו.....^{קעז}
ברכת אשר יצר.....^{תא}
אכל ולא בירך ברכת המזון האם צריך לברך
לאחר הקבורה.....^{שצז, תג}
תפילת מעריב של מוצאי שבת בשבת.....^{תא}
מתי מבדיל.....^{שפו, תב}
בנר חנוכה.....^{שפט}
במקרא מגילה.....^{שצה}
בספירת העומר.....^{שפו, שצז, ת}
בספירת העומר בהרהור או בשמיעה
מאחר.....^{שפט}
אכילת בשר ושתיות יין
מותרת בימי השבעה.....^{רכט, רל}
ההבדל בין דיני אונן לדיני תשעת
הימים.....^{רכט}

איסור והיתר

איסור דרבנן הותר מפני כבוד המלכות.....^{רלח}
האם בשר פוגם את הדבש או לא.....^{קצט}
דבש של אינו יהודי אין מחזיקים בו איסור
ואוכלים אותו בפסח.....^{קצט}

אמירה לנכרי ע"ע נכרי

אמן יהא שמיה רבה

עיקר השבח של הקדיש.....^ב
בשעה שישראל אומרים יהא שמיה הגדול
מבורך הקב"ה מנענע ראשו וכו'.....^ב
העולם עומד בזכות אמירתו.....^מ
העונה בכל כחו קורעין לו גזר דינו.....^ב
יעקב אבינו אמר יהא שמיה רבה.....^ה

ארבע מינים

כנגד טעם וריח וכו'.....^{שם}
נטילתם היא חלק מהתפילה.....^{שם}

וניחום אבלים – כאשר אפשר לקיים

שניהם..... קמז

וניחום אבלים בטלפון, מי קודם..... קנח

ביקור חולים נכרים..... נד,נז

בית אבל

הנכנס לבית האבל אינו אומר שלום..... קיח

תפילה לפני העמוד..... צח

נשיאת כפיים..... קיד,קיו,קכ

נשיאת כפים של האבל..... קיד,קמז

נשיאת כפיים בשבת..... קיט,קכ

חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל בנדון

נשיאת כפים באבלות..... קכב

תחנון..... קיט

אמירת 'תתקבל צלותהו' בקדיש בבית

האבל..... סז,עב

ע"ע יציאה מביתו

בית הכנסת

מסיבת בת מצוה בבית כנסת..... קעה

כניסת נדה..... קפט

בית המקדש

ה'תיקון הגדול' להפריד בין גברים לנשים... קעז

יסוד מצות בניינו – המעשה או התוצאה... שכח

עבודת כהנים אבלים במקדש..... קמז

חורבן בית המקדש

עשיית זכר למקדש ודרישת ציון..... רפ

חיוב קריעה בראיית ירושלים בחורבנה... רעח

האיסור להסיח את הדעת מהצער על

חורבן..... רכה

חינוך באבלות על החורבן..... ערו

חיוב קטן בקריעה בראיית ירושלים

בחורבנה..... רעח

בית הקברות

כניסת נשים לבית קברות..... קפו,קפט,קפכ

בל תקיף ע"ע הקפת הראש

בל תשחית ע"ע השחתה

בן

האם 'ברא מזכה אבא' נאמר גם בבת..... לג

האם 'ברא מזכה אבא' נאמר גם בגר..... כב

בן נח ע"ע נכרי-נכרים

בני בנים

הרי הם כבנים..... שז,שיא

חיוב הסב ללמד בן בנו ובן בתו תורה... שח,שיח

חיוב הסב לחנך את נכדו..... שיג

חיוב הנכדים בכבוד סבם..... שיא

חיוב בן הבת בכבוד הסב..... שיב

בנות בנים הרי הן כבנים ובני בנות אינן

כבנים..... שיב

חיוב בני הבנות בכבוד סבם..... שיא

בר מצוה

מצוה לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר

מצוה..... שיד

ביאור מטבע ברכת 'ברוך שפטרני'..... שיג

אמירת 'ברוך שפטרני' על ידי הסבא..... שיג

אבל בסעודת בר מצוה..... שג,שו

השתתפות הורים אבלים בסעודת בר מצוה של

בנם..... שיג

השתתפות סבא וסבתא אבלים בסעודת בר

מצוה של נכדם..... שיג

ברית מילה

דוגמת קרבן..... קו

מילה 'חיצונית' סיבה למילה 'פנימית' מערלת

לב..... שח

האם נחשבת כשמחה..... שב

מצוה על האב למול בעצמו..... קה

אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא

שלוחו..... קו

קביעת יום המילה לא תלויה בדין
 'תוספת'.....ש"ז,ש"מ
 האם יש חיוב פת בסעודת ברית מילה.....דש
 הזמן לסעודת ברית ולא הלך נחשב כמנוחה
 לשמים.....שה
 לא מברכים 'שהשמחה במעונו'.....שב
 אמירת 'למנצח' במקום שעושים ברית
 מילה.....פב
 האם הסב נחשב 'בעל הברית'.....שו
 מי ממברך הברכות במילת יתום, הסב או
 הסנדק.....שח
 דין 'קדשתו' לכהן בברית מילה.....קג,קיא
 שני תינוקות למול ואחד כהן האם צריך למולו
 ראשון.....קט
 כשרות אשה למול.....שכו
 השתתפות בברית לפטור בכורות מתענית בערב
 פסח.....שעג,שעז

אבל בברית מילה

השתתפות אבל בסעודת הברית.....רפג,שב,שו
 השתתפות אבל בברית כסנדק.....שו
 תפילה לפני העמוד במקום שעושים ברית
 מילה.....פב
 השתתפות סב אבל בברית
 נכדיו.....שו,שיב,שמו

ברכה-ברכות

האיסור להרבות בברכות ללא צורך.....יא
ברכת אשר יצר
 לאחר זמן.....תא
 לאונן.....תא
ברכת שהחינו
 בפורים על עצם היום.....צא
ברכת הגומל
 קטן.....עדד
 קטן שחלה והחלים, האם כשהגדיל יכול לברך
 הגומל על הצלתו.....ערה

ברוך שפטרני

ביאור מטבע הברכה.....שיג

ברכת המזון

בברכת המזון תחילת הסעודה היא הקובעת
 לענין הזכרות שבה.....שכב
 דיני ההזכרות נקבעים לפי שעת
 האכילה.....שכט
 חיוב השבע ברכות - מהלכות ברכת
 המזון.....ש"ה

ברכת כהנים-נשיאת כפיים

קיום ג' מצוות עשה של תורה.....קטו
 נשיאת כפיים מתוך שמחה.....קיד
 חיוב בזמן הזה מדרבנן או מדאורייתא.....קכג
 כיצד מתקיים חיוב מהתורה בתפילה שחיובה
 מדרבנן.....קכג
 מצוה 'ציבורית' ודין הכהן כש"ץ.....קכד
 עיקר המצוה על הכהנים לברך את
 ישראל.....כג
 מנהג ארץ ישראל לשאת כפיים בכל יום.....קכב
 טעם מנהג בחו"ל לישא כפיים רק בימים
 טובים.....קז,קכב
 היכן הכהנים מצניעים את המנעלים בברכת
 כהנים.....קצו
 נשיאת כפיים ללא בתי שוקיים (גרביים).....קצח
 כהן שנקרא לעלות לדוכן חייב לעלות.....קטו
 כהן שאינו נושא כפיו יצא מבית הכנסת.....קיד
 כהן חלש יצא קודם שקוראים לכהנים לעלות
 לדוכן.....קכא
 ש"צ שאומר נוסח ברכת כהנים בתפילתו נחשב
 כשליח הכהנים.....קז
 הציבור עונים אחר הש"ץ האומר ברכת כהנים
 'כן יהי רצון' ולא 'אמן'.....קז
 בית הכנסת עם עשרה כהנים כולם עולים
 לדוכן.....כב
 בתשעה באב במנחה.....קטז

נשיאת כפים באבלות

באבלות ובבית האבל..... קיד, קיז, קכ
של האבל..... קיד, קכז
של כהן אבל בשבת שבתוך השבעה..... קיט
בבית האבל בשבת..... קכ
בתוך השלושים..... קיז
כל י"ב חודש והטעם..... קיד
חילוקי המנהגים בין ארץ ישראל לחו"ל..... קכב
עבודת כהנים אבלים במקדש..... קטו
ע"ע כהן-כהונה

ברכו

עמידה בשעת אמירתו..... יט
עילוי נשמה לנפטר..... ד, ט
המנהג שנערים יתומים קטנים ירבו בהפטרות
כדי לומר ברכו..... ז

בשר ע"ע אכילת בשר

בת-בנות

האם 'ברא מזכה אבא' נאמר גם בבת..... ג
חינוך בנות בדיני אבלות..... ערב
קדיש על ידי בנות קטנות..... ג
השאיר אחריו רק בנות, מתפלל בן בתו לפני
התיבה בשנת האבלות..... שז
חיוב בני הבנות בכבוד סבם..... שיא
בנות בנים הרי הן כבנים ובני בנות אינן
כבנים..... שיב

- ג -

גדול הבית

מקור הדין..... קפג, קפה
מיהו גדול הבית..... קפו
קטן..... קפז
האם קובע רק לחומרא או גם לקולא..... קפה
אדם שאינו מתפקד..... קפג, קפט

גהינום

הצלה בזכות אמירת קדיש..... ד, ו, ט, ט

בשעה שמתפללים ערבית במוצ"ש חוזרים

הרשעים לגיהנום..... ג
טעם אמירת קדיש גם בשבתות וימים טובים זמן
מנוחת הרשעים בגיהנום..... ז

גוי ע"ע נכרי

גילוח ע"ע תספורת

גירושין

כהן שאמר לישראל קדש לי אשה
גרשה..... רטו, רכא

גן עדן

התועלת באמירת הקדיש להכניסו לגן
עדן..... ו, ט, ט

גערה ע"ע תספורת

גר-גרים-גרות

כקטן שנולד דמי..... נט, טא
אסור לקלל אביו העכו"ם ולהכותו ולא
יבזהו..... נה
מחויב לנהוג 'מקצת כבוד' בהוריו..... נה, נט, טב
ביקור חולים של גיורת אצל אמה הנכרית..... נד
האם מותר לגר להציל את אביו הטובע
בנהר..... נה
נתגייר הוא ובניו אין מתאבלים זה על זה..... נט
נתגייר עם אמו אין מתאבל עליה..... נט
שבעה של גר על אביו היהודי..... נט
מנהגי אבלות של גר על אביו הנכרי..... נט
גר המבקש על אביו ועל אמו לא יועיל להקל
מדינם..... טא
אין מצוה לכוף עכו"ם להתגייר אבל על ז' מצות
כופים אותם..... נו

- ד -

דברים שבקדושה

לא יהיו בפחות מעשרה..... כז
עמידה בשמיעתם..... יט

- ה -

הבדלה ע"ע שבת-מוצאי שבת

הושענות

המנהג בזמנינו 'זכר למקדש'..... שנו, שפא
נענוע ההושענא נקרא בלשון חבטה..... שנמ
מנהגי ההקפות בעת אמירת ההושענות..... שנו
הקפת הבימה וההושענות חלק
מהתפילה..... שפ, שפב
תפילה לרגל סיום הדינים..... שפ
האם צריך להקיף כאשר לולב בידו..... שנה, שפב
בשבת..... שנמ
השתתפות אצל בהקפות בעת אמירת
ההושענות..... שנו, שפב

הזכרה

בסוף השלושים לטובת הנפטר..... רנו

הלוויית המת

שונא בהלוויית המת..... קפא
השתתפות נשים בהלווייה..... קפו, קפב

הלכה

המציאות המשתנה וקביעת ההלכה..... קצה
מחלוקות מרן המחבר והרמ"א התלויות
במקומות מגוריהם..... קצה
מחלוקות פוסקי זמנינו התלויות במקומות
מגוריהם..... רא

הלל

מתפללים מתוך שמחה..... עח
רבנן לייטי לאומר הלל בכל יום..... יא

הספד

לא מספידים בכל חודש ניסן..... שפו
ביטול מנהג נשים מקוננות בזמן הזה..... קעז
חשש הרדור עבירה בשעת ההספד..... קעב, קעו
השתתפות נשים בהספד..... קעא
על ידי נשים..... קפו, קעא, קעו, קפב
על ידי אשה באמצעות רמקול..... קעח

האם איסור הספד ביום טוב נובע מדין

השמחה..... שפו

על נכרים..... נד, נז

הפטרה

העולה למפטיר בשבת ממניין שבעת הקרואים או
נוסף עליהם..... כז
נהגו שאבל מפטיר בנביא כל י"ב חודש..... ג
נחת רוח לנפטר..... ג, פא

הקמת מצבה

השתתפות כהן בהקמת מצבה לאביו..... תד, תז

הקפת הראש

האומר לאשה להקיף ראש קטן..... ריב, רפו

השגחה

באמירת קדיש מקבל דין מלכות שמים שכל
משפטיו אמת וצדק..... ו

השחתה

איסור בל תשחית בקריעה..... רפו

התחלה

בתפילה לעינן זמנה..... שכג
בברכת המזון תחילת הסעודה היא
הקובעת..... שכב
במצוות..... שיט, שכח
התחיל לברך על הלבנה ונתכסתה האם רשאי
לגמור את הברכה..... שכו
התחיל כתיבת ספר תורה ומת ואחר סיימו על מי
נקראת המצוה..... שכז

- ו -

'וקדשתו' ע"ע כהן-כהונה

- ז -

זכר למקדש

עשיית זכר למקדש ודרישת ציון..... רפ

מנהג הושענות בזמנינו 'זכר
למקדש' שנו, שכא

- ח -

חול המועד

חיוב שמחה שה
ניחום אבלים קמח, קג
גדר שבעת ימי האבלות המתחילים לאחר חול
המועד רצה
השתתפות הורים בנישואי בניהם בשבעה
באבלות שאחר חול המועד רצה, רצו
שוותף של אבל שמת לו מת בחול המועד מותר
לעסוק מיד לאחר הרגל רצו
ע"ע רגל

חולה-חולים ע"ע ביקור חולים

חורבן בית המקדש ע"ע בית המקדש

חזרת הש"ץ

כאשר יסיימה לאחר זמן התפילה שכא
כאשר אין תשעה שעונים אמן כב
ע"ע שליח ציבור

חטא-חוטא

כשהקב"ה נפרע מן החוטא או שמו של הקב"ה
מתקדש ו

חילול השם

רובם מתים בשביל עון חילול השם ו
על ידי אמירת הקדיש מתכפר עון חילול
השם ו

חינוך

עניינו להרגיל קטן במעשה המצוה רעג
רק במצוות שיעשה בגדלותו עדד
במצוות הבאות על ידי מקרה עדד, רעה
רק במצוה חיובית (ולא בנזירות) עדד
כאשר נגרם על ידי זה ביטול מלימוד
תורה רעא

למצוות שיש בהן מעשה ולא מצוות שעיקרן
הרגשת הלב רפ
ביום הכיפורים ערב
באבלות על חורבן בית המקדש ערו
בתשעה באב ערב
בדיני קריעה רפו
בדיני אבלות רפו, רסח, רעו
בנות בדיני אבלות ערב
חיוב הסב לחנך את נכדו שיג

חלה

נוסח הברכה על הפרשת חלה קצח
הדליקה נרות מבעוד יום ונוכרה שלא הפרישה
חלה שנ

חנוכה

חיוב שמחה שפו
'עד שתכלה רגל מן השוק' בזמנינו רג
נר חנוכה אסור להשתמש לאורה שנב
זמן הדלקת הנרות בערב שבת שמו
בהדלקת נרות בערב שבת קיום המצוה ביום או
בלילה שנג
הדליק נר של שבת האם מותר להדליק אחר כך
נרות חנוכה שמוח, שנוא
לא הדליק נר חנוכה ונצרך בלילה שבת להדליק
נר לחולה האם מברך להדליק נר חנוכה שנב

דיני אבלות

בימי חנוכה שפה
הספד ותענית שפו
בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת פט, קכד
אונן בנר חנוכה שפט

חסידים אומות העולם

המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן פא
קדיש על נכרי חסיד אומות העולם פד

חתן

פטור מקריאת שמע שצב
פטור מהסוכה רפד

אין אומרים תחנון כאשר חתן בבית הכנסת
והטעם..... קיפ

- ז -

טומאה-טומאת כהן

כהן שביקש מחברו ישראל להביא לו חפץ מבית
שיש בו טומאה..... ריח
האם מותר לכהן להיטמא למת אחר בשעה
שמיטמא לקרוביו..... תד
כניסת כהנים להלוויה בבית הקברות..... תה
המנהג לקבור כהנים בסוף בית הקברות..... תד
השתתפות כהן בהקמת מצבה לאביו..... תד, תז

טלפון

ביקור חולים וניחום אבלים בטלפון..... קנא
קיום מצות שמיעת קול שופר וקריאת מגילה
בטלפון..... קנו

- י -

יארציית ע"ע יום השנה לפטירה [יארציית]

י"ב חודש

מידת הדין מתוחה על האבל..... עו
מנהגי אבלות בזמן זה..... רל"ג, רנא
אמירת קדיש על אב ואם י"ב חדש..... ה, ז
נשיאת כפיים כל י"ב חודש והטעם..... קיד
אבל מפטיר בנביא..... ג
השתתפות אבל בסעודות מצוה..... רפג, שב, שז

י"ג מידות

מנהג י"ג קדישים כנגד י"ג מידות..... יא

יום השנה לפטירה [יארציית]

דינים הנוהגים ביום זה..... שיט
הבדל בין יום השנה הראשון לשאר
השנים..... שכ

קביעותו בשנה הראשונה מיום המיתה או מיום
הקבורה..... רכא
קביעותו כל השנים מיום המיתה או מיום
הקבורה..... רפא
השתתפות בחתונה ביום השנה לפטירת
הוריו..... שיט
השתתפות בחתונה שהתחילה ערב יום השנה
לפטירת הוריו ונמשכה בלילה..... שיט, שלב
אסור לאכול בליל יארציית בסיום
מסכת..... שעה
ע"ע תענית-תענית יארציית

יום טוב

קיום דין שמחה..... שפו
דין 'ושמחת בחגך' ודין שמחה ביום..... שפו
חיוב עונג ושמחה..... שה
איסור הספד ותענית ביום טוב מדין
השמחה..... שפו
חיוב פת בסעודה..... שה
אמירת 'ויהי נועם' קודם שבוע שחל בו יום
טוב..... צה
טעם שאומרים קדיש למרות שהוא זמן מנוחה
לרשעים בגיהנום..... ז
ע"ע רגל [בדיני אבלות]; תוספת שבת ויום טוב

יום טוב שני

האם הוא כיום טוב לענין אכילה ושתיה..... פט
נמנה בחו"ל באחד מימי השבעה..... רצה
עולה לאחד מימי השבעה..... רפב

יום כיפור

מצות חינוך לקטן..... ערב
תפילה של אבל לפני העמוד..... פד

יחוד

אמו, אחותו ובתו..... קצו

יין ע"ע אכילת בשר ושתית יין

יציאה מביתו [בימי השבעה]

איסורו..... רלז, רפב, רפז, רצ

כביסה ע"ע כיבוס

כהן-כהונה

כיבוד הכהונה גדרו כיבוד החפצא של קדושת
הכהנים..... קיב
כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו
ישראל..... קא, קץ
השתתפות כהן בהקמת מצבה לאביו..... תז
המנהג לקרוע לאבלים כהנים לפני בניסתם
לבית הקברות..... תה
כהן שביקש מחברו ישראל להביא לו חפץ מבית
שיש בו טומאה..... ריה
כהן שאמר לישראל קדש לי אשה
גרשה..... רטו, רכא

דין 'זקדשתו'

הדין..... קא
דבר רשות..... קה, קט
לקדש הכהנים ולהכניסם לקרבן..... קי, קיב
לא מדין כיבוד אלא מצות הבדלת הכהנים
מישראל..... קי
זומנינו לא נזהרים בדין זה כי אין בקיאים
ביחוס הכהנים..... קיג
בעניינים הנוגעים לציבור ולא בדבר
פרטי..... קה, קח
בשותפות..... קב, קז
בצדקה..... קב, קה, קט
לכהן בברית מילה..... קג, קיא
שני תינוקות למול ואחד כהן האם צריך למולו
ראשון..... קט
באתרוג של קהל..... קח
בעצירת טרמפ..... קט

ע"ע ברכת כהנים; טומאה-טומאת כהן

כיבוד אב ואם

שורש המצוה שלא יהיה כפוי טובה..... נה
מדין כבוד שמים..... קיא

במקום הצורך..... רלז
דבר האבד..... רלז, רצ
אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת
יוצא..... קכח
לצורך ניהום על ידי בני מקומו..... רחצ
מוהל..... רצ

יצר הרע

לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע..... קעו
שולט במה שעיניו רואות..... קפ

- כ -

כבוד

בתורה ג' עניני כיבוד שונים זה מזה: כיבוד
תלמיד חכם, כיבוד אב ואם וכיבוד כהן..... קיא

כבוד הבריות

דוחה איסור דרבנן..... תו
נודע באמצע התגלחת שמת אביו, יגמור משום
כבוד הבריות..... רלח

כבוד המת

טעם לפטור אונן מקיום המצוות..... שצב
אינו אומר קדיש נחשב כמזלזל בכבוד
הנפטר..... ט

כבוד הציבור

אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור.... קעג

כבוד שמים

כל יהודי מקדש שם שמים בחייו נמצא כבוד
שמים מתמעט בהסתלקותו..... ו
הקדיש - תפילה לריבוי כבוד שמים בעולם..... ה
לאחר פטירת האדם נתקנה תפילה שיתגדל
ויתקדש כבוד שמים בעולם..... ו
כבוד התורה..... קיא

החויב לומר בתוך שנה ראשונה 'הריני כפרת
משכב'.....
אמירת הקדיש בכלל מצות עשה כיבוד אב
לאחר מותו.....
חיובי אבלות אינם נובעים מהלכות כיבוד אב
ואם.....
אב שצוה את בנו שלא יאמר קדיש על
אמו.....
אב המוחל על אמירת הקדיש.....
גר מחויב לנהוג 'מקצת כבוד'
בהוריו.....

כיבוס

איסור החלפת בגדים ולבישת בגדים מכובסים
תוך שבעה.....

כפרה

ד' חילוקי כפרה.....
על ידי אמירת הקדיש מתכפר עון חילול
השם.....

- 5 -

לא תחנם

בהצלת נכרי.....

ל"ג בעומר

השתתפות בחתונה ובר מצוה שהתחילו בל"ג
בעומר ונמשכו בליל ל"ד בעומר.....

לוויה ע"ע הלויית המת

לימוד תורה לאבל בימי השבעה ע"ע תורה

למנצח מזמור לדוד יענך ה'

טעמי אמירתו בתפילת שחרית.....
עניינו בקשה על הפרנסה.....
הימים שאין אומרים בתפילה.....
בימים שלא נאמר בתפילה אין אבל עובר לפני
העמוד.....

אמירתו במקום שעושים ברית מילה.....

- 6 -

מגילה ע"ע פורים

מועד [אבלות במועד] ע"ע רגל; חול המועד

מוצאי שבת ע"ע שבת

מידת הדין

מתוחה על האבל כל י"ב חודש.....
בשבת הדינים מתמתקים.....

מילה ע"ע ברית מילה

מיתה

מדוע דווקא לאחר פטירת האדם נתקנה תפילה
שיתגדל ויתקדש כבוד שמים בעולם.....
אין מיתה בלא חטא.....

מלאכה [בימי השבעה]

האיסור.....
גדר האיסור על הגברא או שלא תעשה מלאכה
עבורו.....
בדבר אבד.....
על ידי אחרים.....
על ידי נכרי.....
פתיחת מכבסה אוטומטית.....
שותף של אבל שמת לו מת בחול המועד מותר
לעסוק מיד לאחר יום טוב.....

מנהגים לנחת רוח לנפטר

קדיש.....
אמירת ברכו.....
עובר לפני התיבה.....
הפטרה.....
כשאומר הבן קדושה בצבור.....
הזכרה בסוף השלושים לטובת הנפטר.....

מנין עשרה

צירוף ישן.....

להקל בדיני אבלות בליל היום השביעי רצנ
מת ע"ע כבוד המת; נפטר

- נ -

נדה

כניסתה לבית הכנסת קפט
 הפסק טהרה בזמן תוספת שבת שלז

ניחום אבלים

המצוה קמא, רצנ
 מדאורייתא או מדרבנן קמא
 בכלל מצות 'ואהבת לרעך כמוך' קמב, רצנ
 בכלל מצות צדקה וגמילות חסדים קמב
 חלק ממצות 'והלכת בדרכיו' קמא
 הקב"ה ניחם אבלים קמא
 ב' עניינים במצוה, טובת אבלים החיים וטובת
 המת קמז, קמז, קנא, קנא, קפא
 גדר המצוה הוא דין קביעות של מסיבת
 נחמה קנד
 מצוה על האבל עצמו לקבל תנחומים רחצ
 אין המנחמים רשאים לפתוח עד שיפתח האבל
 תחילה קפ
 שונא בניחום אבלים קמא
 כשמת שונאו קמב
 שינוי מקום לצורך ניחום על ידי בני
 מקומו רחצ
 מת שאין לו מנחמים הולכים עשרה בני אדם
 ויושבים במקומו קמז, קמא
 בשבת קמז
 ברגל ובחול המועד קמח, קנ
 באמצעות מכתב קנט
 באמצעות הטלפון קנא
 וביקור חולים, מה קודם קמא, קמז
 וביקור חולים, כאשר אפשר לקיים
 שניהם קמז

צירוף אדם שנברא על ידי ספר היצירה קצ
 צירוף אבלים להשלים מנין לשמוע קריאת
 התורה קכח
 צירוף קטן לתשעה מתפללים גדולים מז

מפטיר ע"ע הפטרה

מצה ע"ע פסח

מצוה-מצוות

בעידנא דריתחא נענש על אי קיום מצות
 עשה קכא
 חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו
 הכתוב כאילו עשה שצ
 עוסק במצוה פטור מן המצוה שצב, שצד
 התחלה במצוות שיט, שכח
 המצוה נקראת על שם גומרה שכז
 מצוות שעיקרן הפעולה ומצוות שעיקרן
 התוצאה שכח
 יש ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה
 דאורייתא שצה
 ההבדל בין מצוות שצריך לעשות מעשה המצוה
 למצוות שהעיקר שהמצוה תעשה שכח
 אינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי
 חובתם ז

מקום קרוב ורחוק

מנין ימי אבלות כאשר בא בתוך ג' ימי האבלות
 ממקום קרוב או רחוק קצב
 'מקום קרוב' הוא עשר פרסאות או מהלך יום
 אחד קצג
 'מקום קרוב' באבלות בזמן הזה כשאפשר להגיע
 ממרחק בזמן קצר באמצעי תחבורה קצב, רנג
 הבדל בין נסיעה ברכב לטיסה במטוס קצה

מקצת היום ככולו

ביום האחרון של ימי השבעה רצב
 בליל היום האחרון של השבעה רצב

ביקור חולים וניחום אבלים בטלפון, מי
קודם קנח
ניחום אבלים נכרים נד, נז

ניסן

לא מתענים ולא מספידים בכל החודש שמו

נישואין

בזמן תוספת שבת יום טוב ש"ח
אין נישואין בחול המועד שאין מערבין שמחה
בשמחה ש"ח, ש"ח
השתתפות אבל בסעודת נישואין רפג
האם אבל רשאי לברך ברכת אירוסין ונישואין
בחופה רפד

ע"ע שמחה-שמחות

נכרי-נכרים

גם ע"י נכרי מתגדל ומתקדש שמו של
הקב"ה סג
עובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא
מורידין מח
לפני אידיהן של נכרים ג' ימים אסור לשאת
ולתת עמהן נג
האם נכרים מוזהרים על עבודה זרה
'בשיתוף' נא
דין עובדי עבודה זרה בזמנינו נג
ישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה נ
כל שישראל נהרג עליו, גם בן נח מוזהר
עליו נב
בת ישראל לא תילד את העובדת כוכבים מט
שותפות עסקית עם נכרים נא
שחיטת נכרים אינה אוסרת את הבשר
בהנאה נג
הכרת הטוב לנכרי נד
חיוב תוכחה לנכרים נו
תפילה על נכרי נו
פרנסת עניי נכרים נד

ביקור חולי נכרים נד, נז
קבורת מתי נכרים נד, נז
הספד על נכרים נד, נז
ניחום אבלים נכרים נד, נז
אמירת קדיש על אביו הנכרי ס
קדיש על נכרי מח
קדיש על נכרי חסיד אומות העולם פד
נתינת צדקה לטובת נשמת נכרי פה
אפשר לבקש מהקב"ה שיקל בדינו של נכרי
שעשה טובות ליהודי נו, פה
אין מצוה לכוף עכו"ם להתגייר אבל על ז' מצוות
כופין אותן נו
ביקור גיורת אצל אמה הנכרית נד
גר אסור לקלל אביו העכו"ם ולהכותו ולא
יבזהו נה

הצלת וריפוי נכרי

איסור הצלת נכרי מהתורה או מדרבנן מט
כשיש חשש 'איבה' מט
איסור לא תתנם בהצלת נכרי מח, מה
הצלת עובדי עבודה זרה 'בשיתוף' נא
הצלת נכרי שאינו עובד עבודה זרה נ
הצלתו כאשר אינו נמצא בסכנת חיים מט
תמורת תשלום או טובת הנאה מט
ריפוי קטן נכרי נו

אמירה לנכרי

האיסור מדין 'ממצוא חפצך ודבר דבר' ריד
בשבת ובכל דיני התורה ריג
באבלות ריג

נפטר

אין מתקשין על המת יותר מדאי רג
עיקר טעם אבלות שבעה לסבול צער האבלות
להקל צער הדין מהנפטר רנז
מי שאינו אומר קדיש נחשב כמזלזל בכבוד
הנפטר ט
ע"ע כבוד המת; מנהגים לנחת רוח לנפטר

נשיאת כפיים ע"ע ברכת כהנים

נשים ע"ע אשה; בית קברות; הלוויית המת;
הספד

נשים באמירת קדיש ע"ע אשה

נשמה

עיקר העליה ותיקון הנשמה מתחיל רק לאחר
הקבורה. רנו

- ס -

סבא-סבתא ע"ע בני בנים; שמחות

סוכה-סוכות

חתן שושבינים וכל בני החופה פטורים מן
הסוכה. רפד

ע"ע ארבע מינים; הושענות

סיום מסכת

יומא טבא לרבנן בסיום מסכת. מ,שנפ
נוסח הקדיש בסיום מסכת. מ
השתתפות אבל בסעודת סיום מסכת. שג,ש
השתתפות אבל בסיום מסכת בתענית בכורים
בערב פסח. שנפ
אסור לאכול בליל יארציית בסיום
מסכת. שעה

סעודת מצוה

האם אכילת מיני מזונות או בשר ופירות נחשבת
כהשתתפות בסעודת מצוה. שג

ספירת העומר

ימי הספירה הם כחול המועד. שמו
דין תמימות. שמב,שפד,שצ
דין 'תמימות' במעשה הספירה. שצח
ב' דינים במצות ספירת העומר, המצוה
והספירה. שצח
דיני שכחת ספירת העומר. שפד,שצ

המסופק אם ספר. שפה
לא ספר מחמת אונס. שצ
אונן. שפד,שפמ,שצז,ת

ספר תורה

התחיל כתיבת ספר תורה ומת ואחר סיימו על מי
נקראת המצוה. שכז

- ע -

עבודה זרה ע"ע נכרי-נכרים

עבירה-עבירות

חשש הרהור עבירה בשעת הספד ע"י
אשה. קעב,קעו
אין שליח לדבר עבירה. רטו,רכ

עולם הבא

אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל. סא
המקבל ז' מצות ונוהר לעשותן יש לו חלק
לעולם הבא. סא

עירוב תבשילין

בספק חשיכה. שמט
לאחר הדלקת נרות יום טוב. שנ
ע"י אחר לאחר הדלקת נרות יום טוב. שמט
בני הבית נגררים אחרי בעל הבית. שנ

עירובין

דיני היתר מבואות בלחי או בקורה. קצה
כל המבואות שלנו יש להם דין חצרות. קצה

עכו"ם ע"ע נכרי-נכרים

עליה לתורה ע"ע קריאת התורה

עלינו לשבח

יש בו פסוקים וצריכים קדיש אחריו. י
קדיש בתרא לפני אמירת 'עלינו' או לאחריו. י
קדיש הנאמר אחרי עלינו לשבח לא יאמר אם
לא נשאר מנין. יד

ערב פסח ע"ע פסח

ערבה ע"ע הושענות

עשרת ימי תשובה

אינם נקראים ימי דין אלא ימי רחמים..... פו
תפילת אבל לפני העמוד..... פד

- פ -

פדיון הבן

השתתפות אבל..... רפג
השתתפות סב אבל בפדיון הבן של נכדו..... שי
השתתפות סבא רבא בפדיון הבן של נין..... שוב
קדימות הסב לפדות את נכדו היתום..... שי

פורים

מדוע לא מברכים שהחיינו בפורים על עצם
היום..... צא
חיוב פת בסעודה..... דש
סעודה בלילה..... שפד, שפמ
רוב הסעודה צריכה להיות ביום..... שכה
המנהג להתחיל סעודת פורים ביום ולסיימה
בלילה..... שכה
ימי ומשתה ושמחה..... שפד
אכילת בשר..... שפו
חייב איניש לבסומי בפוריא..... שפד, שפו
מלאכה..... שפד
נישואין..... שפה
תענית..... שפד

אבלות

תפילת אבל לפני העמוד בפורים..... צ
איסור הספד..... שפד
דיני אבלות ביום זה..... שפה
האם מבטל גזירת שבעה..... שפמ
קריאת מגילה
על ידי אבל ש"ץ בציבור..... עז
ברמקול..... קנז, קנח
שמיעת מגילה בטלפון..... קנז

אשה לא תקרא מגילה בציבור (של גברים)
מדין קול באשה ערוה..... קנז
פורים קטן
הספד ותענית..... שפו
תפילת אבל לפני העמוד..... צב
שושן פורים
תפילת אבל לפני העמוד..... צב

פטירה ע"ע מיתה

פסח

קידוש ואכילת מצה בזמן תוספת יום
טוב..... ש"ח, שמב
אכילת פירות יבשים..... קנז
אכילת דבש של אינו יהודי..... קנז
אכילת חמץ בסעודת אחרון של פסח לאחר צאת
הכוכבים..... שמה

ערב פסח

אין אומרים מזמור לתודה..... צג
עשיית מלאכה..... צג
מלאכה בזמן הזה..... צג
אין אומרים 'למנצח יענך ה' ביום צרה'..... צג
תפילה לפני העמוד..... ז, צג
השתתפות בברית מילה וסיום מסכת להיפטר
מהתענית..... שנג, שניז

פרו ורבו

קיום המצוה..... שיא
עיקר המצוה במה שיש במציאות ריבוי בנים
בעולם מחמתו..... שיא

פריצות

חששות באמירת קדיש ע"י אשה..... לא
חשש בשעת הספד ע"י אשה..... קנז

- צ -

צדקה

ביקור חולים בכלל מצות צדקה..... קמב
ניחום אבלים בכלל מצות צדקה..... קמב
פדיון תענית ע"י צדקה..... שפא

דין 'וקדשתו' בצדקה קב,קד,קט
נתינתה לטובת נשמת נכרי סה

צידוק הדין

מצוה על האבל להצדיק עליו הדין רחצ
יש בקדיש גם צידוק הדין ו

- ק -

קבורה

הקב"ה קבר מתים קמא
עיקר העליה ותיקון הנשמה מתחיל רק לאחר
הקבורה רנו
חלות האבלות משנקבר בעפר רנב
קבורת נכרים נד,נז

קדושה

נחת רוח לנפטר כשאומר הבן קדושה
בצבור ט,סא
התחילו לומר קדושה בעשרה ויצאו מקצתם,
האם מסיימים הקדושה יד
התחיל באבות ויצאו מקצתם, האם אומר
קדושה יד

קדיש

אמירתו, חובה או מנהג ב,יג
האם הוא דבר שבקדושה ב
הקדיש העיקרי, בתוך התפילה או לאחריה ט
מי תיקן את נוסח הקדיש הנאמר היום ה
ביאור המילים והתפילה בקדיש ה
ביאור המילים 'ואמרו אמנו' בקדיש כב
נוסח הקדיש הנאמר לאחר הקבורה מ
נוסח הקדיש בסיום מסכת מ
בכלל מצות כיבוד אב לאחר מותו ט,פא,קד
לא רק לזכות אביו אלא גם לזכות עצמו סג
אומרים קדיש אחר שאמרו
פסוקים י,יב,כו,מא,שכב
יש בו צידוק הדין ו
מכפר עון חילול השם ו
תפילה ליריביו כבוד שמים בעולם ה

מפני גודל מעלתו תקנוהו בלשון ארמית ה
באמירתו מקבל דין מלכות שמים שכל משפטיו
אמת וצדק ו
עיקר הזכות שעל ידו אחרים אומרים אמנו כג
מי שאינו אומר קדיש נחשב כמזלזל בכבוד
הנפטר ט
מעלת תפילה לפני העמוד יותר מאמירת
קדיש י

המקור לאמירתו

דברי חז"ל שתיקנו לאחר החורבן שיהיו
האבלים באים לבית הכנסת וכו' ג
שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה
אחרי חורבן בית ראשון ה,הח
דברי הראשונים במעשה עם רבי
עקיבא ג,ס
מקור הקדיש הוא משום קידוש השם ט
אחרי אמירת אין כאלוקינו ג

דיניו

מניין כריעות בקדיש כא
אמירת הקדיש ב'רגל ישרה' כ
האם דין 'עובר לפני המתפלל' נאמר גם
בקדיש טו
ישיבה כנגד האומר קדיש טז
ג' פסיעות לאחר אמירת הקדיש טז,יז
עמידה בשעת שמיעת הקדיש יט
עמידה עד אחר 'יהא שמיא רבא' או עד 'ואמרו
אמן' יט
קדיש שלם שייך לתפילה שהרי אומר 'תתקבל
צלותהון' יד
אמירת 'תתקבל צלותהון' בקדיש בבית
האבל טז,עב
קדיש אחרי עלינו לשבח לא יאמר אם לא
נשאר מנין יד
התחילו עשרה להתפלל ויצאו מקצתם, האם
אומרים קדיש יד
אמירת קדיש כאשר אין תשעה שעונים
אמן כב
בן הנוסע לפרנסתו ואין שם מנין, טוב שישכור
אחר במקומו לומר קדיש מד

האם אומרים כמה אנשים קדיש ביחד..... כה
 איסור 'קול באשה ערוה' באמירת
 קדיש..... לא, זג
 על נכרי..... מה, סד
קדיש בתרא
 המנהג לאומרו על אב ואם י"ב חדש..... ה, ז
 המנהג שלא רק יתום אומרו..... ה
 לפני אמירת 'עלינו' או לאחריו..... י
ע"ע יום השנה לפטירה [יארצייט]
קדיש יתום
 טעם למה נקרא קדיש יתום, ולמה הקטנים
 אומרים הקדיש..... ז
 חובה או מנהג..... ז
 מציל מן הגהינם..... ד, ו
 טעם אמירת קדיש בשבתות וימים טובים
 למרות שהרשעים נחים בגהינם..... ז
 התועלת בקדיש להכניסו לגן עדן..... ו, ט, ס
 נאמר אחר 'עלינו לשבח'..... י
 האם נחשב חלק
 מהתפילה..... א, יב, טז, כ, כה, ט, טז, מב
 הבדל בין קדיש הנאמר בתוך התפילה לקדיש
 הנאמר לאחר התפילה..... ח, יד, יט
 תשלומין בקדיש..... א, מג
 החסיר קדיש יתום האם ישלימנו בקדיש
 דרבנן..... א, מג
 כאשר אין מי שיענה אמן..... כג
 לאחר 'מזמור שיר חנוכת הבית' קודם ברוך
 שאמר..... מה
 אב שציוה את בנו שלא יאמר קדיש על
 אמו..... ח
 אב המוחל על אמירת הקדיש..... ט
קדיש דרבנן
 מיום שחרב בית המקדש העולם מתקיים על
 'יהא שמיא רבא דאגדתא'..... מ
 נאמר לאחר לימוד תורה שבעל פה
 [אגדה]..... מ, מב
 נוסח הקדיש..... מ

אמירתו על ידי מי שלא למד..... מב
 אפילו אחד או שנים שלמדו אומרים קדיש רק
 שיהיו עשרה בבית הכנסת..... מב
 ההבדל בין קדיש דרבנן על דברי תורה כחלק
 מסדר תפילה לקדיש דרבנן לאחר לימוד שאינו
 מסדר התפילה..... מב
קדיש לאחר קריאת התורה
 הטעמים לאמירתו..... כו
 האם נאמר על ידי הש"ץ דווקא או על ידי
 האבל..... כו, כה
 כשעלה האבל אחרון רשאי לומר קדיש
 זה..... כט
 טעם שאין אומרים קדיש לאחר קריאת התורה
 במנחה של שבת..... כה
מניין קדישים – להרבות בקדיש
 מניין הקדישים בכל יום..... יא
 להרבות או למעט בקדישים..... יא, כה
 המרבים באמירת הקדישים מתישים כח קדושת
 ה' הגדול והנורא..... יא
 המרבה באמירת קדישים הרי זה משובח..... יב
 יש שנהגו י"ג קדישים כנגד י"ג מידות..... יא
ע"ע אשה-נשים באמירת קדיש
קול באשה ערוה
 מקור הדין והטעם..... קעא, קעח
 בדברי תורה וקדושה..... זד
 דווקא ביודע ומכיר האשה..... קפ
 קול פנויה וקול אשתו..... קעג
 גדר ערוה לא מטעם הרהור..... קפ
 כאשר אנשים ונשים אומרים ביחד..... זד
 בילדות קטנות..... זד
 בדיבור..... קעא
 בדיבור שיש בו 'קירוב הדעת'..... קעב, קעה
 בדיבור אשה כשמתכוין ליהנות
 ממנו..... קעג, קעח
 באמירת קדיש..... לא, זג
 בדרשה או נאום של אשה בפני ציבור שנמצאים
 בו גברים..... קעד, קעה

אשה לא תקרא מגילה בציבור (של גברים) מדין
קול באשה ערוה..... קעג
בטלפון, ברמקול וברדיו..... קעח

קטן

לאו בר דעת..... רעג
צירופו לעשרה לצורך אמירת קדיש..... טו
צירופו לתשעה מתפללים גדולים..... טו
צירופו למנין על ידי חומש שבידו..... טו
בברכת הגומל..... עדר
קטן שחלה והחלים, כשהגדיל יכול לברך הגומל
על הצלתו..... ערה

אינו חייב לקרוע בראיית ירושלים
בחורבנה..... רעח
האומר לאשה להקיף ראש קטן..... ריב, רטו
ריפוי קטן נכרי..... נז

בדיני אבלות

טעם שקטנים אומרים הקדיש..... ז
המנהג שנערים יתומים קטנים ירבו בהפטרות
כדי לומר ברכו..... ז
חיובו..... רכו
לימוד תורה לאבל קטן..... רעא
גדול הבית קטן..... קפו
קטן אביו חייב ללמדו תורה..... שט
קדיש על ידי בנות קטנות..... פג
ע"ע חינוך; קריעה

קידוש ע"ע שבת

קידוש השם

כשהקב"ה נפרע מן החוטא או שמו של הקב"ה
מתקדש..... ו
גם ע"י גויים מתגדל ומתקדש שמו של
הקב"ה..... פג
ע"ע כבוד שמים

קידוש לבנה

התחיל לברך ונתכסתה הלבנה האם רשאי
לגמור הברכה..... שכו

קינה ע"ע הספד

קרבן-קרבנות

חביבה תפילה לפני הקב"ה מכל הקרבנות..... קז
מילה הוא דוגמת קרבן..... קו
עיקר דין 'וקדשתו' לקדש הכהנים ולהכניס
לקרבן..... קי, קיב
יום שמביאים קרבן הוא כיום טוב ולכן אסור
מדברי סופרים במלאכה..... צד

קריאת התורה-עליה לתורה

תקנות הקריאה בשבת וימים טובים ובימי שני
וחמישי..... קלז
תקנת הקריאה בשבת מדין 'שמיעת התורה'
ובשני וחמישי מדין 'לימוד התורה'..... קלח
מי תיקן את מספר הקרואים לעלות
לתורה..... קלז
חלק מ'סדר היום' של התפילה..... קלב
אשה לא תקרא בתורה מפני 'כבוד
ציבור'..... קעג

בימי השבעה

קריאת התורה ועליה
לתורה..... קכה, קכז, קכט, קלב
קריאה בתורה..... קלז
יציאת לבית הכנסת בשבעה לקריאת התורה
ביום חול ובשבת..... קכז, קלז
צירוף אבלים להשלים מנין לשמוע קריאת
התורה..... קכח
האם האבל צריך לצאת מבית הכנסת קודם
שיקראוהו לתורה..... קל, קלד, קלז
עליה לתורה של כהן אבל בימי
השבעה..... קכט
עליה לתורה של אבל בשבת..... קלא
רבנו תם עלה לתורה שלישי בימי אבלותו
בשבת משום 'אבלות בפרהסיא'..... קלא
הרגיל לקבל עליה לתורה בקביעות, דינו בשבת
שבתוך השבעה..... קלד

עליה לתורה של לוי אבל בשבת שבתוך
השבעה קלד
אין לוי בבית הכנסת עדיף שהכהן יצא לפני
קריאת התורה מבית הכנסת קלה
אבל שאשתו ילדה האם רשאי לעלות
לתורה קלו

קריאת שמע

פטור חתן שצב

קריעה

דיני ושיעור הקריעה רפז
גדר החיוב בשעת חימום רעט
המנהג לקרוע לאבלים כהנים לפני כניסתם
לבית הקברות תה
קריעה בקטן
החיוב רפו, רעח
טעמי הקריעה רפו
בגיל חינוך וקודם גיל חינוך רפו
איסור בל תשחית בקריעה רפז
שיעור הקריעה רפז
על מי מוטלת חובת הקריעה רפח

- ר -

ראש השנה

תקיעה בשופר ביום ב' דראש השנה לאחר
תפילת ערבית של שבת ש"ט, שג
קיום מצות שמיעת קול שופר בטלפון קנו
תפילת אבל לפני העמוד פד

רגל [בדיני אבלות]

מבטל גזירת שלשים רמו, רנט
קברו ברגל לא חל עליו אבלות ברגל רצה
קברו ברגל עולה לו למנין שלושים או
לא רנח
מבטל אבלות שמו
ניחום אבלים ברגל קמח, קנ

חומרת ימי האבלות שהתחילה לאחר הרגל
פחותה מכל 'שבעה' רצו
שותף של אבל שמת לו מת בחול המועד מותר
לעסוק מיד לאחר הרגל רצו
חיוב אבלות ברגל בדברים שבצנעה קמח, קנ
גדר שבעת ימי האבלות המתחילים לאחר
הרגל רצה
חומרת ימי האבלות שהתחילה לאחר הרגל
פחותה מכל 'שבעה' רצו

רחיצה [בימי האבלות]

האיסור רכה, רמ
איסטניס רכה, רמ

רמקול

קיום מצות קריאת מגילה קנז, קעח
הספד קפו
הספד ע"י אשה קעה

- ש -

שאיילת שלום

איסור אבל בשאיילת שלום פח
הנכנס לבית האבל אינו אומר שלום קיה

שבעה

מקור מנהגי האבלות בזמן הזה רג
כל שבעה החרב שלופה רנא, רעו
אבלות שבעה קיומה בלב ואבלות שלושים
קיומה באיסורים רפא
טעם אבלות שבעה לסבול צער האבלות להקל
צער הדין מהנפטר רנז
אכילת בשר ושתיית יין בימי השבעה רכט, ר"ל
מת שנקבר במדינה אחרת מאימתי מתחילים
השבעה קפג
אבלים שנסעו לקבורה בא"י ולאחר מכן שבו
לחו"ל, מאימתי מתחילים השבעה קפג, רנב
חומרת ימי האבלות שהתחילה לאחר הרגל
פחותה מכל 'שבעה' רצו

על אביו הנכרי.....מח,נמ
 ע"ע בית אבל; יציאה מביתו; מלאכה; מקום
 קרוב ורחוק; מקצת היום ככולו; קריאת
 התורה; שבת; שמחות; תורה

שבועות

מאחרים תפילת ערבית וקידוש בליל
 החג.....שמב,שמה

שבע ברכות

חיוב שבע ברכות חל בעת שמברך ברכת המזון
 או תלוי באכילת הפת.....שכמ
 חיוב השבע ברכות מהלכות קידושין או מהלכות
 ברכת המזון.....של
 ביאור דברי הרמב"ם שהביא את דיני השבע
 ברכות בשני מקומות.....של
 שבע ברכות שהתחיל ביום השביעי והסתיים
 בלילה.....שכמ
 המשתתף בסעודת החתונה האם רשאי לברך
 את ברכת המזון בטרם יברכו בציבור את השבע
 ברכות.....של
 השתתפות הורים אבלים.....שיז
 השתתפות סבים אבלים.....שיז

שבת

הדינים מתמתקים.....עז
 מנוחה בשבת.....רמז
 העושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה
 אינו רואה סימן ברכה.....צז
 מצוה לרחוץ פניו ורגליו בחמין בערב
 שבת.....קצז
 אכילת סעודת שבת מבעוד יום.....שמא
 דיני תנור וכירה בזמנם ובזמן הזה.....קצז
 דיני חזרה בתבשיל מבושל כל צרכו (טשולנט)
 שנמצאות בו עצמות עוף.....ר
 קידוש בשבת על כוס 'חד פעמית'.....רב
 במלאכת שבת האיסור הוא על הגברא לעשות
 מלאכה.....ריד
 במלאכת שבת לא שייך דין 'שלוחו של אדם
 כמותו'.....רמז

בקושי התירו לבקר חולים בשבת.....קמוג
 נשיאת כפיים בשבת.....קב
 קבלת שבת
 היאך מקבלים השבת.....שמה
 בטעות.....שמו,שנא
 בטעות כאשר המצוה תתבטל.....שנא,שנה
 עשיית מלאכה עבור מי שקיבל
 שבת.....רי,רמו,רכא,שמט

ע"ע תוספת שבת

הדלקת נרות

דברי הנימוקי יוסף.....שנג
 הדליקה נרות מבעוד יום ונזכרה שלא הפרישה
 חלה.....שג
 הדליק נר של שבת האם מותר להדליק אחר
 כך נרות חנוכה.....שמה,שנא

מוצאי שבת

הבדלה בתוספת שבת במוצ"ש.....שלח
 מתי אונן מבדיל.....שפו,תא
 שתיית יין הבדלה ע"י קטן במוצ"ש חזון.....רעז
 בשעה שמתפללים ערבית חוזרים הרשעים
 לגיהנום.....ג
 אמירת 'זיהי נועם' וסדר קדושה.....צה

דיני אבלות בשבת

שבתוך השבעה.....קכו
 שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין
 שבעה.....קכו
 קיבל שבת ונודע שמת קרובו.....שמו,שנה
 אמירת 'שבת שלום' לרב הנמצא בתוך ימי
 השבעה.....קלה
 בקושי התירו לנחם אבלים בשבת.....קמוג
 נשיאת כפים של כהן אבל.....קיט
 נשיאת כפיים בבית האבל.....קב
 לימוד תורה בשבת.....קכו
 אמירת שנים מקרא.....קכו,קלב
 יציאת אבל מביתו לבית הכנסת לשמוע קריאת
 התורה.....קכו,קכט
 עליה לתורה.....קלא

רבנו תם עלה לתורה שלישי בימי משום
'אבלות בפרהסיא' קלא
הרגיל לקבל עליה לתורה בקביעות, דינו בשבת
שבתוך השבעה קלד
טעם שאומרים קדיש גם בשבתות למרות שהוא
זמן מנוחה לרשעים בגיהנום ז
השתתפות אבל בשמחות בשבת שיו

שונא

בביקור חולים בלווית המת ובניחום
אבלים קפא

שופר ע"ע ראש השנה

שלום ע"ע שאלת שלום

שלום זכר

האם נחשב כסעודת מצוה שד

שלושת ימי האבלות הראשונים

לבכי ושבעה רנ
יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין שתי
ירכותיו רנא

שלושים

מקור מנהגי האבלות בזמן זה רנ, רפ
ימי בכי רס
מונים מיום המיתה או מיום הקבורה רנ, רנה
ימי השלושים דין לעצמם או המשיך לימי אבלות
השבעה רנא, רנה, רפג
ימי השלושים הם שלושים מעלות שעל הנשמה
לעלות בהם מיום ליום רנו
אבלות שבעה קיומה בלב ואבלות שלושים
קיומה באיסורים רפא
מת שנקבר במדינה אחרת מאימתי מתחילים
למנות השלושים קפג
אבלים שנסעו לקבורה בא"י ולאחר מכן שבו
לחו"ל, מאימתי מתחילים השלושים קפג, רנב
רגל מבטל גזירת שלשים רמו, רנפ
קברו ברגל עולה לו למנין שלושים או
לא רנח

נשיאת כפיים בתוך השלושים קיו
הזכרה בסוף השלושים לטובת הנפטר רנו
ע"ע תספורת

שליח-שליחות

שלוחו של אדם כמותו ריב
שליח בר חיובא רטו, רכ
אין שליח לדבר עבירה רטו, רכ
במלאכת שבת רטז
הכאת אביו על ידי שליח ריט

שליח ציבור

תפילת אבל כש"ץ בימי השבעה צח
קדימה לש"ץ כהן אבל מדין "וקדשתו" קא
ע"ע חזרת הש"ץ; תפילה לפני העמוד

שמועה קרובה ורחוקה

מקור הדין רנה
קיבל שבת ונדע שמת קרובו שמו, שנה
חשבון שלושים היום בדין שמועה 'קרובה'
ו'רחוקה' נקבע לפי יום המיתה או יום
הקבורה רנה
שמועה בסוף השלושים בזמן תוספת
שבת שלז

שמחה-שמחות

איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר
זה שירה קמז
נשיאת כפים מתוך שמחה קיד
הלל מתפללים מתוך שמחה עח
איסור לימוד תורה לאכל בימי השבעה כי
התורה משמחת קפה
האם איסור הספד ותענית ביום טוב נובע מדין
השמחה שפו

ע"ע יום טוב

השתתפות אבל בשמחות

האיסור רפג
תוך ימי השבעה רפו

הורים בנישואי בניהם

בשבעה רפז, רפז, רצד, שיד
בנישואי אח או אחות בשבעה רפח
בנישואי נכדים בשבעה רצ, שמו
תוך שלושים אסור לכל סעודת מצוה רפג
תוך שלושים לשמחות קרוביו רפד
תוך שלושים בסעודת נישואי קרוביו רפה
השתתפות אב בנשואי בתו בתוך
השלושים רפד
סב וסבתא אבלים בשמחות
נכדיהם רצא, שו, שיב
בסעודות מצוה כל י"ב חודש רפג, שב, שו
האם אכילת מיני מזונות או בשר ופירות
נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה שג
בשמחות שלא בשעת הסעודה רפד
בסעודת מצוה שאין בה שמחה רפג, שב
בסעודת מצוה בתוך ביתו רפג, שב
בסעודה כ"שמש" [מלצר] רפג, רפז, שמו
בשמחות בשבת שיו
בסעודת סיום מסכת שג, שו
בסעודת ברית מילה רפג, שב, שו
בברית כסנדק שו
בפדיון הבן רפג
סבא רבא בפדיון הבן של נין שיב
בסעודת בר מצוה שג, שו
בסעודת נישואין רפג
בחופה רפד
שושבין בחופה רפד
לברך ברכת אירוסין ונישואין בחופה רפד
ריקוד עם חתן שיו
רב מסדר קידושין רפה
בשבע ברכות שיו

שמחת תורה

מנהג ההקפות ומספרם והטעמים שפג

השתתפות אבל בהקפות בשמחת

תורה שגז, שפג

שנה-שנת אבלות ע"ע י"ב חודש

- ת -

תגלחת ע"ע תספורת

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם שמה

תוכחה

חיוב תוכחה לנכרים נו

תוספת שבת ויום טוב

דין תוספת מדאורייתא שלט, שמב
גדרו כעצם יום השבת או יום חול עם דינים
שחלו עליו משעת קבלת התוספת שמו, שמו
אכילת סעודת שבת מבעוד יום שמו
קידוש והבדלה בתוספת שבת שלח
הפסק טהרה בזמן התוספת שלז
קביעת יום המילה לא תלויה בדין
תוספת שלז, שמו
נישואין בזמן תוספת שבת יום טוב שלח
אין נישואין בחול המועד שאין מערבין שמחה
בשמחה שלח, שפה
תוספת יום טוב בראש השנה שמו
תקיעה בשופר ביום ב' דראש השנה לאחר
תפילת ערבית של שבת שלט, שג
אכילת כזית בסוכה בליל א' דיו"ט שמו
קידוש בליל שמיני עצרת שלח
ברכת לישב בסוכה בליל שמיני עצרת שלח
קידוש ואכילת מצה בזמן תוספת יום
טוב שלח, שמב
שתיית ד' כוסות בזמן תוספת יום טוב שמו
אכילת חמץ בסעודת אחרון של פסח לאחר צאת
הכוכבים שמה

שמועה בסוף השלושים בזמן תוספת
שבת.....שלי

תורה

כבוד התורה..... קיא
נשים בתלמוד תורה..... שט
חיוב הסב ללמד בן בנו ובן בתו תורה... שח, שיח
לימוד תורה לאבל בימי השבעה
איסור לימוד תורה לאבל בימי השבעה
והטעם..... קבה, רעא
אסור ללמד תורה לאחרים..... קלב
לימוד תורה המותר לאבל בימי אבלו..... קבו
גדר הפטור מלימוד תורה, הפקעה לגמרי
מהחיוב או צמצום החיוב לדברים
המותרים..... קלא
אמירת תפילות שהם 'סדר היום'..... קבו
המשך סדר הלימוד הקבוע..... קבו
בשבת שבתוך השבעה..... קבו
אמירת שנים מקרא בשבת שבתוך
השבעה..... קבו, קלב
לקטן..... רעא
ע"ע קריאת התורה

תחנון

כאשר חתן בבית הכנסת והטעם..... קיט
בערב תשעה באב במנחה..... עב
בתשעה באב..... ע, צו
בבית האבל..... קיט

תלמיד חכם

כיבודו..... קיא
אבלות תלמיד לרבו שלימדו תורה..... ס

תנחומין ע"ע ניהום אבלים

תספורת

האיסור..... רלב
שיטת הראב"ד שהאיסור כל שלשים
מדאורייתא..... רלח
באבלות אביו ואמו..... רלג
על כל המתים..... רלג

זקן..... רלג
כשהולך בין נכרים..... רלג, רלח
נודע באמצע התגלחת שמת אביו יגמור משום
כבוד הבריות..... רלח
גערה

שיעורו..... רלג
אינו שווה בכל המקומות ובכל
האנשים..... רלג, רלז
גדר הדין, 'שיעור' איסור תספורת או 'מתיר'
לאיסור התספורת..... רמג
הרוצה להחמיר על עצמו שלא להסתפר אפילו
לאחר שיעור גערה..... רמג
לאחר שהסתפר פעם אחת האם מותר להסתפר
בדרכו..... רמג
האם יש 'גערה' בתוך
שלשים..... רלד, רמ, רמד, רמו
לא ניתן שיעור גערה לקולא אלא
לחומרא..... רלד
גדר גערה שיאמרו לו צא מעמנו..... רלח
אין צריך גערה בפירוש..... רלד
בתגלחת זקן..... רלז, רמא
האם 'גערה' בזקן מתירה גילוח הראש..... רלד

בתוך שלשים

האם יש 'גערה' בתוך
שלשים..... רלד, רמ, רמד, רמו
למי שרגיל להתגלח בכל יום..... רלח
במקום צורך..... רלז, רמא, רמו
לצרכי פרנסה..... רמב
בתגלחת זקן..... רלז
בניוול מרובה..... רמ, רמו

לאחר שלשים

קודם 'שיעור גערה'..... רלח
במקום צורך..... רלח
למי שרגיל להתגלח בכל יום..... רלח

תענית

יום התענית כיום צרה שראוי להרבות בו
בתפילות ותחנונים..... עא
שכח ואכל אימתי חייב להשלים תעניתו ... שעד

פטור על ידי השתתפות בסעודת מצוה.....שעד
 פטור מתענית בה"ב ע"י סעודת מצוה.....שעז
 לא מתענים בכל חודש ניסן.....שפו
 האם איסור תענית ביום טוב נובע מדין
 השמחה.....שפו
תענית בכורות
 הטעמים והמקורות.....שעג,שעז
 זכר לנס שניצלו בכורי ישראל
 במצרים.....שעח
 האם נפטרים מהתענית בהשתתפות בסעודת
 מצוה.....שעג
 שיעור אכילה בסעודת מצוה הפוטר
 מהתענית.....שעד,שעז
 מהי האכילה הפוטרת מתענית (פת או מיני
 מזונות).....שעד,שפ
 דעת האוסרים להיפטר מהתענית ע"י
 סיום.....שעג,שעה
תענית יארצייט
 מקור המנהג להתענות והאם נפטר בסיום
 מסכת.....שעה,שפא
 טעם המנהג להקל בה.....שפא
 פדיון התענית ע"י צדקה.....שפא
תפילה
 חביבה תפילה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים
 ומכל הקרבנות.....קז
 רחיצת ידיו ורגליו לתפילה.....קצו
 תפילה ב'רגל ישראל'.....כ
 ג' פסיעות לאחר התפילה.....פז
 תפילה ברגליים מגולות.....קצו
 אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד'
 אמות.....פז
 אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל.....פז
 תשלומין בתפילה.....שפו
 המשער שלא יוכל להספיק לסיים כל התפילה
 בזמן, ישרים בתפילה הבאה.....שכא
 קדיש שלם שייך לתפילה שהרי אומר 'תתקבל
 צלותהון'.....יד

הבדל בין קדיש הנאמר בתוך התפילה לקדיש
 הנאמר לאחר התפילה.....ח,יד,יט
 קריאת התורה היא חלק מ'סדר היום' של
 התפילה.....ק"ב
 יש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל
 כל היום.....קה
 האם נטילת ד' המינים היא חלק
 מהתפילה.....שפ
 החבטה בערבה גדר של תפילה לרגל סיום
 הדינים.....שפ
 האם הקפת הבימה וההושענות הם חלק
 מהתפילה.....שכ,שכב
 על נכרי.....נו
זמני תפילה
 סוף זמן תפילת שחרית.....שכ
 צריך לגמור תפילת שמונה עשרה בתוך
 השליש היום.....שכ
 התחלה בתפילה תחילתה בזמן היא
 הקובעת.....שכג
 לימוד זכות על מנהג החסידים להתפלל לאחר
 זמן התפילה.....שכה
 רואה שזמן תפילה עובר יתפלל
 'הבינו'.....שכא
תפילה בציבור
 הגדרתה.....שכא
 ההשפעה היורדת מלמעלה על ידי תפילת
 הציבור.....שכה
 התחילו עשרה להתפלל ויצאו מקצתם, האם
 אומרים קדיש.....יד
ע"ע מנין עשרה
תפילת מנחה
 לכתחילה יזהר לסיים כל התפילה לפני שקיעת
 החמה.....שכא
 מוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אחר
 כך בציבור.....שכא
תפילת ערבית
 המנהג לומר פסוקים ולאחר מכן קדיש קודם
 התפילה.....יב

מנחה של שבת

טעם שאין אומרים קדיש לאחר קריאת התורה
במנחה של שבת.....כח

תפילת נעילה

יסוד ענין תפילת נעילה הוא 'ריבוי

תפילה'.....עא

תפילת נעילה בימי תענית.....עא

טעויות בתפילה

טעה ולא אמר 'עלה ויבוא' בתפילת מנחה של
ראש חודש (ובערב כבר לא ראש חודש).....יב

הזכרות בתפילה

חלק ממטבע התפילה או דין נוסף

מהתפילה.....יג

ע"ע חזרת הש"ץ

תפילה לפני העמוד

מקור המנהג.....עד

מי שלא השאיר אחריו בנים כי אם בנות, מתפלל
בן בתו לפני התיבה בשנת האבלות.....עז

ימים שהאבל אינו מתפלל לפני העמוד.....עד

בשבתות וימים טובים.....עד

ש"ץ קבוע בשבתות וימים טובים.....עז, עח

בימים שאומרים הלל (ראש חודש, חול המועד,
חנוכה).....עד, עח, פט

בימים שאין אומרים בהם 'למנצח'.....פ

מנחה בערב שבת וערב יום טוב.....צו

בבית האבל.....צח

במקום שעושים ברית מילה.....פב

בחודש אלול, ראש השנה, עשי"ת, יו"ב.....פד

ערב יום כיפור.....פו

ערב חג השבועות.....פז

ערב חג הסוכות.....פז

חול המועד.....פח

אסרו חג.....פח

חנוכה.....פד, פט

ט"ו בשבט.....צו

פורים.....צ

פורים קטן ושושן פורים.....צב

ערב פסח.....ז, צג

ל"ג בעומר.....צז

תשעה באב.....צו

ט"ו באב.....צו

תשעה באב

נקרא 'מועד'.....ע, צו

אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה.....עא

השוואת דיני אבלות על המת לדיני אבלות

בתשעה באב.....סח, רכג, רכד, רכט

ראוי למעט במלאכה.....צו

אין שאילת שלום בתשעה באב.....פח

חינוך בדיני תשעה באב.....ערב

חינוך קטן בנעילת הסנדל.....רעח

תפילות

אינו זמן לריבוי תפילות ותחנונים.....ע

סדר תפילת ליל תשעה באב.....פז

אמירת 'תתקבל צלותהון' בקדיש בתשעה

באב.....פז, עב

אין אומרים תחנון בערב תשעה באב

במנחה.....עב

אין אומרים תחנון סליחות ונפילת אפים

בתשעה באב.....ע, צו

נשיאת כפיים בתשעה באב במנחה.....סח, קטז

אמירת פרקי תהלים בתשעה באב.....עב

אין אומרים 'למנצח יענך ה' ביום צרה'.....צו

אין לאבל להיות ש"ץ בתשעה באב שלא

להגביר כח הדין.....צו

אמירת צדקתך צדק בתשעה באב שחל

בשבת.....עב

לימוד תורה בתשעה באב

אסור כי התורה משמחת.....קכז, רעז

אסור כדי שלא ישכח אבלו של יום.....רכז

לימוד תורה המותר.....קכו

בקטן.....רעז

תשעת הימים

גדרי מנהגי האבלות יסודם באיסור להסיח
הדעת מצער על חורבן..... רכה
היסח דעת מהאבלות..... רכד
אכילת מזונות קודם סעודת הברית..... דש
הסבים והסבתות לובשים בגדי שבת בשמחת
ברית נכדיהם..... שז
מלאכה
האיסור..... רכד
דבר אבד..... רכד, רפז
בצנעה..... רפז
תספורת
איסורו..... רעז
בקטן..... רעז
למי שהסתיימו ימי אבלו בתשעת
הימים..... רכז

רחיצה

בצונן..... רכז
במקומות שהחום מרובה..... רכז
אכילת בשר ושתית יין
האיסור..... רכה, רכט
בסעודת מצוה..... רכט, דש
גדרי האיסור מראש חודש ובשבוע שחל
בו..... רכט
שתיית יין הבדלה ע"י קטן במוצ"ש חזון..... רעז
כביסה
כביסה ותספורת..... רכד, רעז
ביוצא לדרך..... רכז
בקטן..... רעז
כיבוס בגדי נכרים..... רכז
פתיחת מכבסה..... רכד
מכבסה אוטומטית..... רכד, רכח

