



מכתלי בית ההוראה

פניני הלכה למעשה, בענייני דיומא ושאלות המתחדשות

מרבני בית המדרש להוראה ודיינות "באר ישראל"
בראשות מורינו הגאון רבי מנחם מנדל פומרנץ שליט"א

מכתלי בית ההוראה

תשובה ממורינו הרב שליט"א

מצות תלמוד תורה בשמיעת שיעור

התורה, וכתב הבית יוסף שכן עולה גם מההלכה שהרהור לאו כדיבור דמי. דבגמרא (ברכות כ:) נחלקו רבינא ורב חסדא לגבי מצוות קריאת שמע, אם הרהור נחשב כדיבור או שאינו נחשב כדיבור. דעת רבינא שהרהור כדיבור, ולמד זאת מהמשנה (שם) שלתקנת עזרא שבעל קרי אסור בדברי תורה יהרהר בלבו את קריאת שמע, ולמד מכך רבינא שבהכרח שהרהור כדיבור שאם לא כן מדוע מהרהר. ואילו דעת רב חסדא שהרהור אינו נחשב כדיבור, ואף הוא לומד זאת מהמשנה הנ"ל, שאם היה הרהור כדיבור א"כ אמאי מהרהר ואינו קורא בפיו הרי אין חילוק בין הרהור לדיבור. ורוב הראשונים פסקו הלכה כרב חסדא. אולם יש מהראשונים שפסקו שהרהור כדיבור ואפילו בברכת המזון שהיא מדאורייתא. ורי"ז (שלטי הגבורים טו. אות ג) הקל אפילו בקריאת שמע שהרהור כדיבור. וכיון שנתבאר דעת רוב הראשונים שהרהור לא נחשב כדיבור, אם כן מהרהר בדבר תורה אינו חייב בברכת התורה.

אמנם, יש לדעת שגם לדעת הסוברים דהרהור כדיבור, יש שכתבו שבדברי תורה לדברי הכל אינו כדיבור, דהא איתא להדיא בגמרא (ברכות טו): אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע [לקרוא ק"ש בלא להשמיע לאוזניו] דכתיב 'שמע ישראל', אבל בשאר מצות דברי הכל יצא, והכתיב (דברים כז) 'הסכת ושמע ישראל', והוא בדברי תורה כתיב. ע"כ. הרי שבדברי תורה צריך אפי' להשמיע לאוזניו וכל שכן להוציא הדברים מפיו.

[ועל פי זה כתב הט"ז (שם ס"ק ג) שיש לזהר לאותן לומדים בעיון מתוך הספר שיהיו להוציא קצת דברי תורה בפה אחר הברכה, דא"כ הוי ברכה לבטלה. ואמנם אנו נוהגים לומר פרשת ברכת כהנים וברייתא דאלו דברים (עיי' בפמ"ג שם), וא"כ אין חשש, ומ"מ ללא אמירתם צריך להיזהר להוציא קצת דברי תורה בפה אחר הברכה, וכן פסק במשנ"ב (ס"ק ה)].

בביאור הגר"א (או"ח סי' מז אות ב) הקשה על הכרעת השו"ע שאין מברכים על הרהור בדברי תורה, שהרי ברכת התורה היא על מצות תלמוד תורה, והרי מצות תלמוד תורה היא גם בהרהור, וכן הוכיח מלשון הפסוק (יהושע ח א) 'והגית בו יומם ולילה' והוכיח ש'הגיון' הוא בלב מלשון הפסוק (תהלים טו ט) 'והגיון לבי וגו', אם כן גם המהרהר בדברי תורה מקיים מצוה אע"פ שהרהור לאו כדיבור, וא"כ צריך לברך.

האחרונים נחלקו בכוונת דברי הגר"א: בבנין עולם פירש דעת הגר"א דבמצוות תלמוד תורה הרהור כדיבור ממש. אמנם בביאור הלכה (או"ח סי' מז ד"ה המהרהר) כתב שגם הגר"א מודה שאפילו בתורה הרהור לאו כדיבור, אלא שסובר שלענין דברי תורה גם ההרהור הוא מצוה, כמו שכתב 'והגית בו יומם ולילה', ואם מקיים מצווה הרי הוא צריך לברך ברכת המצוות, [וכן משמע בלשון הגר"א למעין בו היטב].

ואכן ברבינו יונה מפורש שקיים מצוות תלמוד תורה הוא גם בהרהור בלבד, וכדעת

המשך בעמ' ג'

בדבר מה ששאלת אם השומע שיעור בדברי תורה מקיים בזה מצוות תלמוד תורה, כי ברוך ה' איכשר דרא ומשתדלים ומרבים בשיעורי תורה לזכות את עם ישראל במצוות תלמוד תורה שהיא כנגד כולם, ויש לברר אם שומעי השיעור מקיימים גם הם את מצוות תלמוד התורה בהאזנתם לשיעור.

תשובת מורינו הרב שליט"א:

דרשות חז"ל ללמוד תורה על ידי הפה

בכמה מאמרי חז"ל בגמרא ובמדרשים מצינו שדרשו חז"ל שיש ללמוד דברי תורה דוקא על ידי הוצאת הדברים בפה, כמו בעירובין (נד.) דדרשין הפסוק 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשתו (דברים ל יד), אימתי קרוב אליך, בזמן שלומד בפיו ובלביו.

עוד איתא בגמרא (שם נג:) דברוריה אשת רבי מאיר אשכחתינה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחשיה, בטשה ביה, אמרה ליה לא כך כתוב (שמואל ב, כ ג) 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה בכל רמ"ח אברים שלך משתמרת ואם לאו אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכן תלמודו.

עוד איתא שם: אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים בין ותוריק חיי, שנאמר (משלי ד) 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למצאיהם' אלא למוצאיהם בפה.

וכן נראה מדברי רש"י (ברכות ג: ד"ה אלא לדבר הלכה) שכתב שאסור לספר לפני המת, 'לפי שהכל חייבין לספר בהן, והמת דומם והוה ליה לועג לרש'. ומשמע מלשונם שהכל חייבים לספר, שהחוב הוא כדיבור, דאי לאו הכי יכול לצאת בהרהור. וכן דרשו חז"ל במדרש רבה (שמות מז ד): 'כי על פי הדברים האלה' שתהא יגע בהם בפין, וכן הוא אומר (דברים ל) 'בפין ובלבבך לעשותו', (וראה עוד שבת ל: מו"ק כח. ב"מ פו. מכות י. וראה עוד במכילתא ריש משפטים מה שדרשו מהכתוב (דברים לא ט) 'שימה בפיהם').

אלא שיתכן בכל זה שאין הכוונה לדרשות גמורות מדאורייתא שקיום מצוות תלמוד תורה הוא דווקא במוציא בפיו, אלא שבאו לשבח את המוציא לימודו בשפתיו שיוכל לזכור את לימודו. ואדרבה קצת יש לדייק, שרק שבה יש למוציא בפה, שהרי לא כתבו שהמהרהר אינו מקיים מצוות תלמוד תורה ממה, אלא רק שהלומד בליבו יפסיד שלא יזכור את תלמודו. ועל כן יש לעיין לענין הלכה.

קיום מצות תלמוד תורה וברכת התורה בהרהור

כתב האגור (סי' פ והו"ד בב"י או"ח סי' מז) שהלומד בהרהור בלבד אינו מברך ברכת

הלכה למעשה

משולחן מורנו הרב שליט"א

נטילת ידיים לקם כמה פעמים בלילה

מי שצריך לקום באמצע הלילה להכין בקבוק לתינוק וחוזר אחר כך לישון, האם צריך ליטול ידיים בכל פעם שקם ממיטתו?
תשובת מורינו הרב שליט"א:
לכתחילה יטול ידיו בכל פעם שקם ממיטתו¹,

1 הנוהגים כדעת השו"ע, בשעת הדחק יכולים לסמוך על מה שפסק (או"ח סי' ד סוף כז): 'לא תיקנו נטילת ידיים אלא לקריאת שמע ולתפלה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, א"כ הוא יטול על מטתו ערום, שאז אסור להזכיר את השם עד שינקה אותם'. לדברי השולחן ערוך אדם הקם באמצע הלילה להכין בקבוק לתינוק, אינו חייב מעיקר הדין ליטול את ידיו, ורשאי לברך ולשתות, אך עליו להיזהר שלא יגע במים אלא בכלי שהם

ואף אין ללכת ארבע אמות ללא נטילת ידיים², אולם ברכת על נטילת ידיים יש לברך רק בבוקר, כשמתכוון לתפילה או דברים שבקדושה.

חולץ פקק שעם בלחץ אויר

קיבלתי חולץ פקקי שעם חדש שתכלית פעולתו היא שנכנסת מחט חלולה לתוך הפקק ובחור שנוצר מכניסים אוויר וכך הפקק נדחף החוצה ובקבוק היין נפתח. השאלה אם מותר בשבת ליצור את הנקב הזה שדרכו מכניסים את

המשך בעמ' ב'

ו"ל, דיש לזהר שלא להציג רגליו על הארץ בלא נטילה, כי בהציג רגליו על הארץ בלא נטילה אזי חס ושלום כל היום הרע שבנפש הבהמית, רודף אחריו להסיתו. ואמר על זה רמז הפסוק (תהלים לו ה) 'תיצב על דרך לא טוב' (או"ח סי' קע"א) 'רע לא ימאס'. והנה דבריו ז"ל ברוח הקודש אינם צריכין חיזוק, ונראה לי הטעם לזה, דהנה בעוד הרוח מסאבא שורה על ידי האדם אין ליתן לו שיעור קומה, תתבונן בביטול הרע הראשון, קציצת רגלי נחש הקדמוני,

ותתבונן בזה דבקדושה צריך ליתן מקום לקדושה בכל שיעור קומה בסוד וקמ"ת ועלית. ועיין בזהר פרשת נח דף ע"ב ע"א מ"ש רבי יהודה להווא גברא דשאל לו שאילתא בהיותו מושכב עדיין, אמר לו דאורייתא בעי תקנוא דגופא ולבושא, עיין שם ותבין הענין.

3 ראה בדברי המשנה ברורה סימן שיד (ס"ק יז, כז) ובחזו"א סי' נא (ס"ק יא), ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ט אות יא, כ).

לתגובות:

9917936@gmail.com

לשאלות בהלכה:

9999-803-02 | 8 | rav@abiryaakov.com

מכתלי בית ההוראה

בצל שנחתך בסכין בשרי וחלבי והוכנס לחמין

מעשה בישיבה בה הכינו כמה בחורים סיר טשולנט לכבוד שבת קודש, כאשר את עבודת הכנת הבצל חילקו ביניהם, אחד קילף וחתך ראש וזנב הבצלים, לאחר מכן השני חתך את הבצלים לחתיכות קטנות והכניסם לתוך הסיר המלא. לאחר שהטשולנט שחרר התבשל הבחינו כי הסכין בו חתך הבחור הראשון היה בשרי אולם השני חתך בטעות בסכין חלבי (שני הסכינים אינן בני יומן). כעת השאלה היא מה דין הטשולנט שהינו בשרי והתבשל עם בצל שנחתך בסכין חלבי:

תשובה: קודם כל נדון על הבצל מצד מה שהוא נחתך בסכין חלבי והוכנס לתוך הטשולנט הבשרי (וזה בלי לדון ע"ז שהיה כאן סכין בשרית ג"כ):

הנה הדין פשוט בזה להתיר, וזאת מטעם שפוסקים להלכה שבהיתר יש הגעלה באוכלים כשיטת המהר"ם מלובלין, והרי בסיר זה ודאי יש שישים כנגד הסכין החלבי. טעם נוסף יש להתיר כאן, משום שבבצלים יש מאה עשרים ואחד מול הסכין, שהם שהסכין פשט את בליעתו בבצל עד שישים (בכל חתיכה כדי נטילה עד שהגיע לשישים), הרי יש לנו רוב של שישים ואחד מול השישים הראשונים והם בטלים ברוב. ולפי טעם זה היה מותר לאוכלם אפילו בלי הביטול בשישים בסיר (אלא שלמעשה יש שחולקים על היתר זה בגלל שיטת הרא"ש ש'דוחקא' בחריף נכנס רק כדי קליפה, ולפי"ז לוקח הרבה יותר חתיכות להגיע לשישים ואחד"כ לשישים ואחד מול הסכין, אבל הרבה פוסקים מקילים בזה ואכמ"ל).

עתה נדון בסיפור שלפנינו שמלבד זה שהבצל נחתך בסכין חלבי, לפני זה נחתך הבצל גם בסכין בשרי, ונמצא שהחלק העליון והתחתון נחתכו גם בסכין בשרי וגם בסכין חלבי, וזה ודאי שהחלק העליון והתחתון, ששם חתכו שני הסכינים, הם עצמם נאסרים בכדי נטילה מדין בשר בחלב, אבל הם יכולים להתבטל ברוב בשאר חתיכות אמצע הבצל, ובמציאות אכן באמת יש רוב כי יש לנו שתי נטילות שהם 4 ס"מ (כדי נטילה זה 2 ס"מ) ופשוט שיש באמצע הבצל לפחות 5 ס"מ, בפרט שהחלק העליון והתחתון בבצל הם מאוד צרים לעומת האמצע, ולגבי הבליעות שבתוך החתיכות האסורות הרי הם מתבטלים בשישים בכל הסיר.

ונהנה יש לדון, שהרי לכאורה הסכין החלבי נאסר מהבצל הבשרי והוא נהיה 'חונ'נ' ('חתיכה נעשית נבילה') וממשיך ואוסר את כל החתיכות שחתכו איתו בבצל אח"כ, ואין איך לבטל אותם ברוב וכך באמת יוצא לפי רוב השיטות (מג"א, אבן העזר ועוד). [ולא יעזור כאן 121 מול הסכין מכיון שמדובר בבליעות אסורות בסכין ולכן כל פעם שהסכין חותך בבצל ומורקן מעצמו בליעות, הוא גם מקבל בליעות חדשות והופך אותם לחונ'נ' ואוסר הלה וחוזר חלילה].

אכן יש את שיטת החו"ד שהסכין לא מקבל מהבליעות שבבצל כי אין בבצל כח להכניס בליעות לתוך הסכין, ולכן כאן מותר כי אמצע הבצל נשאר כשר לאכילה ומבטל את החתיכות האסורות כנ"ל.

[ועל אף שאפשר לטעון, שכל מה שלא יוצא הבליעות מהבצל זה מדין "שאין הבלוע יוצא בלי רוטב" ובבשר בחלב יש מחלוקת ט"ז ושי"ד האם נקרא גוף האיסור, והשי"ד מחמיר שזה לא נקרא בלוע, מכל מקום עדיין כאן שזה "בא מבשר בחלב" אפשר להקל כשיטות המקילות שזה כן נחשב בלוע, ואין להקשות עוד שבדבר שמן כן יוצא בליעות אפי' בלי רוטב ולכאורה במשך כ"כ הרבה זמן שמשתמשים בסכין מסתמא היה בו בליעות משמן (אבל אין לחשוש מצד אין אנו בקיאים" מה נקרא שמן, משום שלא אומרים א"א בקיאים בבלוע), ע"ז אפשר לתרץ שה"יד יודעה" אוזר שאפי' בשמן הבלל לא מצליח לחדור לסכין ולהבליע בו, ויש גם את שיטת הכתב סופר שכל בלוע שמן שנכנס לכלי הרי הכלי מחליש ונעשה כחוש, וא"כ הסכין הבשרי שחתך בבצל לא הכניס בשום אופן טעם שמן].

וכל זה שדיברנו להתיר על ידי ביטול ברוב ואחר כך הבליעות בשישים, זהו דווקא אם הכניסו את הבצלים לתוך הטשולנט לאחר שהסיר כבר היה מלא ויש בו שישים מול הבצלים (וכך באמת היה בסיפור שלנו), אבל אם קודם כל טיגנו הבצלים בסיר עם שמן, כבר לא יהיה מותר כי אין בבצלים לבד שישים מול החתיכות האסורות וכולם נעשים חונ'נ', ואוסרים את הטשולנט והסיר.

אבל יש לנו היתר נוסף, שהסכין החלבי לכאורה לא היה חלבי מכלי ראשון, כי המציאות היא שאין כמעט דבר כזה של "סכין בלוע מחלבי בכלי ראשון" בישיבות (בחדר האוכל), וגם אם זה ספק שיש, הרי זה ספק וחרף שהרמ"א (סי' צ"ו ס"א) מותר בכזה אופן.

בנוסף יש גם את שיטת הבית מאיר שלא אומרים את שלושת החומרות של דבר חריף ביחוד (בלוע בדוחקא, אוסר גם באינו בני יומן, ואוסר בני"ב בר נ"ט), והפוסקים כותבים שביחד עם עוד צירוף מתירים כמותו.

לסיכום, יש לנו שלושה היתרים: החו"ד, הבית מאיר, ספק עם דבר חריף, ובמקרה שטיגנו הבצל לבד בתחתית היורד היתר של החו"ד, ואם הסכין הוא ודאי חלבי מכלי ראשון יורד גם ההיתר של ספק וחרף.

העולה לדינא:

הטשולנט מותר באכילה, ואת הסכין החלבי יגיעלנו לכתחילה להחזירו למצב חלבי מפני שחוששים לכתחילה לשיטת המג"א והאבהע"ו שבלע מהבצל הבשרי.

במקרה שהסכין החלבי היה ודאי חלבי מכלי ראשון וגם טיגנו הבצל בסיר כשלא היה שם שישים (בהתחלה), צריך להחמיר לאסור הטשולנט כי בזה יש רק את ה"בית מאיר" ולא שאר ההיתרים.

הבדיל לפני ברכת המזון

טעה ועשה הבדלה לפני שברך ברכת המזון, האם יאמר 'רצה והחליצנו' בברכת המזון שיברך לאחר שהבדיל?

תשובת מורנו הרב שליט"א:

לא יאמר. נחלקו הפוסקים כאשר אמר 'ברוך המבדיל' לפני ברכת המזון אם יאמר 'רצה' בברכת המזון, אמנם אם כבר הבדיל על הכוס ודאי לא יאמר רצה'.

טעימת תבשיל בשרי

בערב שבת תוך כדי הכנת המאכלים טעמתי מהמרק ומיד פלטתי, האם עלי להמתין שש שעות?

תשובת מורנו הרב שליט"א:

אם לא לעס בשיניו, אלא רק הכניס לפיו מאכל בשרי על מנת לטעמו, אין צריך להמתין שש שעות.⁵

סיר פרווה שנשפך עליו רוטב בשרי

על הכיריים עמדו שני סירים, סיר פרווה בו התבשלו תפוחי אדמה ולידו סיר בו התבשל בשר עוף. במהלך רתיחת הסיר הבשרי גלש ממנו רוטב על גבי הסיר הפרווה. מה דין תפוחי האדמה שבסיר הפרווה, האם הם בחזקת בשרי ואסור לאכלם עם חלב?

תשובת מורנו הרב שליט"א:

לכתחילה אין לאכול את המאכל הפרווה עם חלב.⁶ ולדעת הרבה פוסקים גם בדיעבד אם נתערב המאכל הפרווה בחלב אסור לאוכלו.⁷ בשעת הדחק או הפסד מרובה אפשר להקל.⁸

איסור בל תלין בסופר סת"ם

הזמנתי אצל סופר פרשיות תפילין לבני, והוא סיים את כתיבתן ומסרם לי, האם יש חיוב לשלם מיד ואיסור 'בל תלין'?

תשובת מורנו הרב שליט"א:

אם הסופר כותב את התפילין על קלף שלו, אין דינו כשכיר אלא כמוכר תפילין ואין איסור בל תלין.⁹

4 למעשה אין לומר 'רצה' גם כאשר רק אמר 'ברוך המבדיל' כמו שפסק בשו"ע הרב (סוף סימן קפח) משום 'ש'ב ואל תעשה עדיף'. כי במג"א (סי' רצט סק"ג) הביאו המשב"ב סימן רס סק"ז) מסתפק אם יכול להזכיר 'רצה' בברכת המזון, דשם רק כאשר התפילת תפילת חול אינו מזכיר אחר כך 'רצה' (ע"י סי' קפח ס"ו ובמג"א סק"ק), אבל שמאמר 'רצה' ובמג"א בין קודש לחול, אולי רשאי לומר רצה. אמנם בדעת תורה (פס"י רס) כתב שמדבריו המג"א בסי' תפט (סק"ז) נראה שפשט ספק, שכתב שם וז"ל: 'ונו"ל דמותר לספור (ספירת העומר) אחר צאת הכוכבים אפילו לא התפיל עדיין ערבית אפי' במוצ"ש, דהא לילה הוא לכל מילי, ואפילו לקדש ולהבדיל מותר קודם תפילת מוכזר רצה בברכת המזון'. ובמג"א על הדעת תורה שם תמה על המשב"ב ושאר הפוסקים שהביאו את דברי המג"א (בס"י רס) שהסתפק בדבר ולא הביאו את דברי המפורשים בסי' תפט. ובספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"ז הערה מה) כתב בשם הגרש"א לדחות שאין ראייה מדברי המג"א בסי' תפט, שלא נתכוון רק לומר שגם לפני תפילת ערבית מותר לספור ספירת העומר אפי' במוצ"ש, ומה שכתב המג"א שמזכיר רצה בברכה"ז, אין זה רק לעניין קידוש, שגם מי שקידש מבעוד יום מזכיר רצה בברכה"ז ספק, שצריך יום ולא התפיל ערבית, ואינו מדבר כלל גם על מי שהבדיל בתוך הסעודה שמזכיר גם רצה בברכה"ז. ובשו"ע הרב (סוף סימן קפח) פסק שלא יאמר רצה משום 'ש'ב ואל תעשה עדיף', שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר של שבת 'אחר שיצא היום', אך אם הבדיל על שולחנו כתב שם שדינו להתפלל ערבית שאינו מזכיר לדברי הכל של שבת בברכת המזון. וכ"כ ב"בגוהות חתם סופר (על דברי המג"א שם סק"ק) וכ"כ בערוך השולחן (סי' קפח ס"ג, סימן רס ס"ז) משום דהוי תרתי דסתרי, שכיון שעשה חול שוב אין יכול להזכיר של שבת. ובאליהו (רבה) סי' סק"ח), כתב שמסתבר שאומר רצה והביא ראייה לדבריו מדברי המג"א (סי' תרצה סק"ט) שכתב בשם המרדכי, שאם היה אוכל סעודת פורים בערב שבת, יתפלל ויפירוס מפה ויקדש קידוש היום של שבת, ובברכת המזון יאמר על הניסים.

5 ראה בדרכי תשובה (סי' פט סק"ב) שמביא את מחלוקת רבי עקיבא אייגר והפרי מגדים לעניין לועס בשר לתניוק ופולטו, בחידושי רעק"א (שם) הוכיח מלשון הרמ"א כי דווקא לאחר אכילה יש להמתין שש שעות, אבל לאחר לעיסה לתניוק כיון שיש מתירים לגמרי אין להמתין שש שעות. אמנם הפרי מגדים (שם מ"ז סק"א) כתב שגם בלועס לתניוק אין להקל ואין לפרוץ גדרך וביד יהודה (פיה"א סק"א, פיה"ק סק"ג) פסק לדינא כהגרע"א שיש לסמוך בלועס לתניוק שלא להמתין רק שעה אחת, אך מ"מ צריך עכ"פ קינוח והדחה ולנקר שיניו יפה (שם ס"ק ר"ד). וצ"ע בדרכי תשובה להגהת הגאון מהרש"ק על הפרמ"ג (שפ"ד ריש הסי') שכתב כי כל החומרא בזה (אף מצד ישראלי קדושים ואין לפרוץ גדר) היא רק בלועס עכ"פ, אבל אם אינו לועס רק טועם בלשונו ופלט מיד לכ"ע אין צריך להמתין ואין בזה משום גדר וסייג כלל, דדוקא בלועס בשר הוא דהחמירו קדמונו שכן ראוי לגזור לעיסה לתניוק משום לעיסה דאוכל בעצמו, משא"כ בטעימה לבד לא שייך לגזור כלל, ואף אם לקח חתיכת בשר לתוך פיו אם החזירו תיכף שלם אין צריך להמתין וכו', ואין בזה משום גדר וסייג כלל.

6 גם לבני ספרד ההולכים כפסקי השולחן ערוך (סי' זה ס"א) שמתיר נ"ט בר נ"ט, כאן זה נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, ולדעת הרבה פוסקים באופן זה טעם הבשר נכנס מיד לתבשיל ואינו נקלש בדופן הקדירה (כן דעת החותם דעת שם סק"א, רעק"א שבס"ר דרוש חידוש, חמורי דניאל ב"ח סי' מ"ד, יד יהודה פיה"א סק"ז, ערוך השולחן סי' ס"ד). 7 כן דעת הפוסקים הנ"ל שבשעת בישול אין הטעם נקלש בקדירה, אמנם יש שנקטו שגם בשעת בישול נחשב לנ"ט בר נ"ט שומות בדיעבד, (כנפי יונה סי' צו, בשו"ת בית אפרים י"ד סי' לו שהקל על החו"ד, שו"ת בית מאיר סי' כה, שו"ת מהרש"ם ח"א ס"ר ט, ועוד), ועל כן בשעת הדחק יש לסמוך עליהם.

8 כ"כ בכף החיים (שם סק"ב). 9 כמו שכתב בקצות החושן (סי' שלט סק"ג) בשם תשובת מהר"א ששון (סי' קט) על ראובן שצוה לסופר שיכתוב לו כתובה והסופר כתבה וחתמה, אם עובר בבל תלין אם אינו נותן לו שכרו, והעלה דאינו עובר. ואף על גב דאיפסקא הלכתא דאין אומן קונה בשבח כלל, מ"מ היינו באומן שאין לו כלום בכלל, אבל באומן שהכלי עצמו הוא שלו, ודאי דמי למכר. וכ"כ החפץ חיים בספרו אהבת חסד (נתיב חסד חלק א פק"י יא"ת ד) וזה לשונו: דווקא בזה שעצם הטלית הוא שלו ולא נתן לאומן רק לתקנה והוא"ל כשכיר דעושה במלאכת בעה"ב, אבל שכמבוקש מהאומן לעשות לו מנגילם או איזה כלי ועושה הכל משלו כמו שמצוי, פשוט דאין בעה"ב עובר משום בל תלין. דהאומן הוא כמוכר ממש וכן מוכח בגמרא (ב"מ ק"ב).

ויש לדעת כי בזה הקדוש הזהיר מאוד להקפיד להוציא הלימוד בפיו כל היכא דאפשר, דהא בזה"ק (ח"ג דף קה). איתא: מאן דאמר דלא בעיא מלין לאפקא לון ולמעבד קלא בהו, תיפח רוחיה וכו' דההורו לא עביד מיד. אבל לבתר דאפיק מפומיה, ההוא מלה אתעביד קלא ובקע אורין ורקיעין וסלקא לעילא ואתער מלה אחרא וכו'. ומאן דאפיק מלה קדישא מפומיה, מלה דאורייתא, אתעביד מניה קלא וסליק לעילא ואתער קדושי מלכא עלאה ומתעטרין ברישיה, וכדין אשתכח חזוותא לעילא ותתא. עכ"ל. [לשה"ק - משום זה הרהור מותר. מה הטעם. משום שהרהור אינו עושה כלום, ולא נעשה ממנו קול, ואינו עולה. אבל אחר שמוציא דיבור מפיו, דבור ההוא נעשה קול, ובוקע אורין ורקיעים ועולה למעלה, ומעורר דבור אחר, של חול. וע"כ מצאנו חפצך ודבר דבר, כתוב. ולא הרהור. ומי שמעורר דבור קדוש מפיו, הדבור של תורה נעשה ממנו קול ועולה למעלה, ומעורר קדושי מלך העליון, דהיינו הספירות הקדושות, ומתעטרים בראשו. ואז נמצא שמחה למעלה ולמטה].

ועוד איתא בזה"ק (ח"ג דף טז): דמאן דאשתדל באורייתא ודביק בה וההיא מלה דאורייתא אשתמע בפומיה ולא לחיש לה בלחישו אלא ארים קליה בה, דאורייתא הכי בעיא לארמא קלא וכו', כד יפוק מהאי עלמא הולך לדודי למישרים, דלא יסטי לימינא ולשמאלא ולא ישתכח רימחי בידיו, דובב שפתי ישינים, אפילו בההוא עלמא שפוטתיה מרחשן אורייתא. [לשה"ק - שמי שעוסק בתורה ודבוק בה, ודבר תורה הוא נשמע מפיו, ואינו אומר בלחש, אלא מרים בו קולו, כי כך צריכים להרים קול בתורה, כי כתוב, בראש הומיות תקרא, להרים רנה של תורה ולא בלחש, הוא, כיון הטוב, דהיינו כיון הטוב שאינו שותק. והוא עתיד להרים קול כשיצא מעולם הזה. הולך לדודי למישרים, שלא יטה אז לימין ולשמאל, ולא ימצא מי שיעכב בידו. דובב שפתי ישינים, שאפילו בעולם ההוא, שפתינו דובבות תורה].

וראה מה שכתב מהר"ל (נתיבות עולם נתיב התורה פרק ד): דבר זה מבואר כי כאשר מוציא התורה לפועל על ידי הדבור, ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו שהוא חי מדבר, אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם רק הדבור, ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה. (וראו עוד כל מה שהאריך שם בטעם שראוי להוציא דברי התורה בפיו).

מצוות ושמתם על לבבכם

ודע עוד, כי לדעת הבה"ג (בהקדמה עשה עג) והיראים (סי' תיד ובדפוס הקדמונים מצוה כז) מלבד מצוות תלמוד תורה שלדעת פוסקים רבים מתקיים דווקא במוציא מפיו ולא בהרהור, יש עוד מצוות עשה להשים את דברי התורה על לבבם, ומצווה זו מתקיימת בלב.

וזה"ל היראים: ציווה הבורא ב"ה שישמו ישראל דברי תורה על לבם, דכתיב בפרשת עקב (דברים י"א יח) ושמתם את דברי אלה על לבבכם, פירוש שימה שיזכור דברי תורה וישתמש על לבו תמיד ויהגה בהם בלבבו. וכל שעה ושעה שחושב אדם בדברי תורה וחושב בלבו מקיים מצוות ושמתם, למדת גדלותם של לומדי תורה והוגיה שמקיים מצוה בכל עת עכ"ל. ומציין ע"ז בתועפות ראם (סק"ב) שמקור היראים הוא מהבה"ג שמנה במנין המצוות מצוות ושמתם, וא"כ יש לנו ב' מגדולי הראשונים (הבה"ג והרא"ם) דס"ל דמחשבת דברי תורה הוי מצוות עשה מהתורה של 'ושמתם'. ומציין התועפות ראם שהרמב"ם לא מונה ושמתם למצוה.

ולפי זה נמצא שאפילו אם אינו מקיים מצוות תלמוד תורה על ידי הרהור לבד, מכל מקום לדעת הבה"ג והיראים מקיים בזה מצוות 'ושמתם'.

שומע כעונה

ברם, אף לפי מה שפסק השו"ע שהמהרהר אינו מברך ברכות התורה, כי מצוות תלמוד תורה מתקיימת בהוציא הדברים מפיו, הרי כתבו רבי יעקב עמדין ושו"ע הרב שבשעת העיון להבין דבר מתוך דבר מקיים את המצווה בהרהור, ונראה טעמם משום שאופן הלימוד בעיון נעשה בהרהור, ואם כן גם בשומע שיעור הלא אופן לימודו הוא רק על ידי שישמע שיעור תורה, ובודאי כל תלמיד השומע דברי תורה מפי רבו מקיים הוא מצוות תלמוד תורה.

ובענין זה של שמיעת שיעורי תורה יש לומר עוד שיוצא ידי חובת לימוד תורה מדין 'שומע כעונה', וכמו שמשמע מדברי היעב"ץ והשו"ע הרב שיכול לצאת מדין שומע כעונה שכתבו (שו"ע הרב שם): 'וכמו בכל מצוות תלמוד תורה, כמו בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו, ואם כן גם בשמיעת שיעור יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה'.

וכן כתב בהלכות קטנות (ח"ב סי' קנט) שאע"פ שהמהרהר בדברי תורה אינו מברך ברכת התורה, מכל מקום השומע דברי תורה צריך לברך, שדין 'שומע כעונה' עדיף מהרהור, ועוד שמכל מקום אין לו לחשוש לברכה לבטלה שהרי חל עליו חיוב ללמוד בכל היום, ובברכת התורה אין צריך ללמוד אחריה מיד.

במחזיק ברכה (או"ח סי' מז אות ד) הביא למה שכתב בהלכות קטנות שיש דין שומע כעונה בדברי תורה, והקשה ממה שמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' קמא ס"ב) שהעולה לתורה יקרא בנחת עם השליח צבור כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, ומבואר ששמיעתו את קריאת התורה אינה נחשבת לו כאילו קרא בעצמו, אלא מחזיק לקרוא בעצמו. וכתב כי שמא יש לחלק, שברכת התורה בקריאת התורה בציבור צריכה מעיקר הדין להיאמר על ידי הקורא, והגם שאנו מעמידים בעל קורא, מכל מקום

הגר"א, שעל המשנה (אבות פרק ג משנה ב) דאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר הרבה שנאמר 'שב בדד וידום כי נטל עליו', כתב וז"ל: רצה לומר שיושב ומחשב בתורה, כי על המחשבה נותנין שכר כמו על העוסק בדבור שנאמר 'שב בדד וידום כי נטל עליו' (אבות ג, כח), כי השותק ומחשב בתורה כאילו נטל עליו עול התורה בהגיון. עכ"ל. הרי להדיא דעת רבינו יונה שמקיים מצוות תלמוד תורה גם במחשבה.

אמנם בנשמת אדם (כלל ט סק"ד) כתב לדחות את דברי הגר"א משלשה טעמים: א. כיון שהמקור לברכת התורה נלמד (כא) מהפסוק 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו', ובפסוק זה דברי תורה נאמרו בלשון 'קריאה', לכן תקנו חז"ל לברך רק על דיבור ולא על הרהור לפי שבהרהור בלבד אינו ניכר כאדם המקיים מצווה, ואינו בכלל כי שם ה' 'אקרא' לתת כעת גודל לאלוקינו. ועוד שהרי כן מוכיח לשון הברכה שהוא לעסוק ב'דברי' תורה, משמע דווקא בדיבור.

ב. שמה שנאמר ליהושע 'והגית בו יומם ולילה' שמשמעותו בהרהור, זה נאמר בעיקר על שעת מלחמה וכדומה, שאז אין אפשרות ללמוד בדיבור ממש, ועל זה נאמר שמכל מקום יהגה ויהרהר בדברי תורה, אבל כשיש אפשרות להוציא את הדיבור בפיו, נאמר תחילת הפסוק (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', וכן הוא עיקר מצוות תלמוד תורה בפיו דווקא כלשון הפסוק (דברים י ו) 'ושננתם לבניך' וגו', והיינו שיהיו שנונים בפיו, וכמשמעות החינוך (מצוה תט). וכן ביאר את הפסוק שממנו למד הגר"א (תהלים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי, והגיון לבי' וגו' שלכתחילה תפילתו היא שיתקבלו לרצון אמרי פי, אלא שגם אם אי אפשר יהיה להוציא בפה אז יתקבל לרצון הגיון לבו. וכעין זה ביאר המצודות דוד (ש) שגם מחשבות לבי שלא אוכל להוציא בפיו, גם הם יהיו לרצון.

ג. שלשון 'הגיון' אינו מוכרח שמשמעותו דווקא בלב, שהרי נאמר (משלי י ז) 'כי אמת יהגה חכ'י', נמצא לשון הגיון על החיך שהוא לשון דיבור, ולכן ביאר שרק כשנאמר 'הגיון לבי' משמעותו בלב על ידי הרהור, אבל כשנאמר הגיון לבד כמו 'והגית בו' משמעותו דיבור כמו 'והגה חכ'י'.

בערוך השלחן (סי' מז ס"ו) כתב שאף שזה ודאי שיש מצוה בהרהור תורה וכמו שהוכיח בביאור הגר"א, מכל מקום עיקר מצוות תלמוד תורה הוא לימוד בפה, והוכיח כן מפעמים רבות שמצינו בתנ"ך לשון 'הגיון' על דיבור פה, כמו 'ולשוני תהגה צדיק' (תהלים לה כח) 'פי צדיק יהגה חכמה' (שם לו ג) 'לא יהגו בגרונם' (שם קטו ז) 'כי אמת יהגה חכ'י' (משלי ח ז), אמנם במקום שהכוונה על הלב, כתוב שם לשון 'לבי', כמו 'והגיון לבי', 'והגות לבי תבונות' (תהלים מט ז) וכן במשלי (טו כח) 'לב צדיק יהגה לענות', 'כי שוד יהגה לבם' (שם כד ב). ואם כן בתורה שלשון הפסוק הוא 'והגית בו יומם ולילה', וכן 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' בהכרח שהכוונה בפה' כיון שלא הזכיר 'לבי'. וכן הוכיח מנוסח ברכת התורה, שאומרים 'הערב נא וכו' בפניו ובפיות עמך' וכן 'לעסוק בדברי תורה' והיינו דיבור בפה. ועוד שבגמרא (עירובין נד.) הקפידו על מי שלומד בלחש, ודרשו את הפסוק 'ערוכה בכל ושמורה' שתהא התורה ערוכה ברמ"ח איברים שלך, עיי"ש. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה, אלא על לימוד בפה.

אמנם בשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה פרק ב סעיף יב) פסק כפשוטו השו"ע שמצוות תלמוד תורה היא במוציא מפיו, ורק כאשר מעיין להבין דבר מתוך דבר, מקיים מצווה תלמוד תורה בהרהור בלבד. ועוד כתב שגם יש להשמיע לאוזניו, וזה לשונו: וכל אדם צריך לזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאוזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצוות ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו וגו' וכמו בכל המצוות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ, הרי זה מקיים מצוות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים, וכן כשעולה לספר תורה. עכ"ל. הרי הדברים ברורים שכל שיכול להוציא מפיו ואינו מוציא, אינו יוצא ידי חובתו.

וכן הוא בסידור רבי יעקב עמדין (הל' ת"ת דין יב) שכתב: יזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאוזניו כל מה שלומד מקרא משנה ותלמוד (חוץ מבעת עיון להבין דבר מדבר), וכשולמד רק בהרהור ויכול בדבור אינו יוצא ידי חובת מצוות תלמוד תורה, כמו שאינו יוצא בהרהור ידי חובתו כל מצוה התלויה בדבור רק כששומע מהמדבר.

וכ"כ בשב יעקב (סי' מט) דאינו יוצא אלא בדיבור, ונלמד מדכתיב 'ושננתם לבניך' 'ולמדתם אותם את בניכם', ועיין עוד בפני יהושע (ברכות טו.) שדקדק מלשון הגמרא שבדברי תורה צריך להשמיע לאזנו, והוא אף לעיכובא, וכ"כ מהרש"ם (ח"ב סי' לח), ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' ה) כתב שכן משמע גם דעת רבי יעקב עמדין.

ואף שנתבאר דעת הרבה פוסקים שעל הרהור אין מברכים ברכת התורה, כתב בספר 'מור וקציעה' שכשמהרהר מתוך ספר הרי זה 'קבע' ולכן מברך. גם במנחת אהרן (פארוז כלל ה סי' לה) כתב שרם המורה הוראה אינו צריך לברך, אך כשמעניין בספר לצורך ההוראה חייב לברך. אמנם בשאר הפוסקים לא מצאנו שהמהרהר מלחוד הספר כן חייב בברכה, ולכן האף שיש לברך מספק ברכות התורה ובפרט שיש לחוש בלאו הכי לשיטת הגר"א שכל הרהור חייב בברכת התורה, אך מיד אחרי הברכה ילמד בדרך שיוציא את דברי התורה מפיו.

שיוצאים ידי חובת קריאת המגילה ברמקול, אלא שחלילה להנהיג חדשות בדבר כי זה תחילת הרס הדת.

הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סי' נד) הרחיב בשיטות האחרונים בנידון, והעלה שאין לצאת ידי חובת קריאת המגילה בשומע דרך רמקול טלפון או רדיו, אלא אם כן מקומו קרוב לבעל קורא באופן שגם בלי הרמקול היה שומע את קול הקריאה, וכן פסק בחזון עובדיה (פורים עמודים נז-נח). אולם לגבי הצטרפות למנן באמירת סליחות ו"ג מידות כתב (חזון עובדיה ימים נוראים עמודים כא-כב) להתיר, ונראה טעמו כי יש לחלק בין קריאת המגילה והבדלה וכיוצא בזה, שצריכים לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, ויש להחמיר כשיטות ששמיעת קול חשמלי אינו נחשב כשומע את קול העונה, אבל לגבי הצטרפות למנן ולדברי שבקדושה, כיון ששומע בשידור ישיר את המדבר יש כאן צירוף ויכול לענות דברים שבקדושה.

ולענין דין שומע כעונה בשמיעת שיעור על ידי קול חשמלי תלוי במחלוקת הפוסקים, אבל כבר נתבאר כי למבואר בסידור רבי יעקב עמדין ובשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה) בכל אופן כיון שדרך הלימוד של תלמיד לפני הרב הוא לשמוע את דבריו, בוודאי שמקיים בזה מצוות תלמוד תורה, וכשם שמקיימים מצוות תלמוד תורה בעיון המחשבה כצריכים להרהר בליבו, ולכן גם בלי דין שומע כעונה השומע שיעור מפי רבו מקיים מצוות תלמוד תורה.

והנה בספר חשוך חמד (בכורות נד): כתב לדון בענין תענית בכורות אם אפשר לשמוע סיום ע"י הטלפון, וכתב בשם הגר"ש אלישיב שהעיקר הוא ההשתתפות בסיום, ונראה שבשמיעה בטלפון אינו נקרא השתתפות בסיום, ואינו פוסט. אולם בספר מעדני שלמה (עמוד ב) כתב ששאל את הגר"ש אויערבאך ואמר לו שבשעת הדחק אפשר לסמוך על שמיעת הסיום דרך הטלפון.

כתיבת חידושי תורה

והנה בכתיבת דברי תורה, מצינו בשו"ע שפסק (שם סעיף ג) שמברך ברכת התורה. והקשה ה"ט (ס"ב) אמאי מברך והא הוי כהרור, והרהור לאו כדיבור דמי, וכתב שהגם שכתב רבינו יונה לגבי ענין אחר, שדרך הסופר להוציא מפיו תיבות בשעת הכתיבה, הרי אין זה וודאי וכיצד יברך בשביל כך. ועוד הקשה שהרי מצינו לגבי עדות שאין מקבלים עדות על ידי כתב משום 'מפיהם ולא מפי כתבם', וכיון דגלי לן קרא שכתביה אינה כדבור לגבי עדות, היאך נברך עליה כמקיים את המצווה, והעמיד הדבר בצ"ע לדינא האם יש לברך על כתיבה בלבד. ובביאור הגר"א (שם סעי' ד) הסכים לשאלת ה"ט, אך העלה לדינא שאדברה גם בהרהור יש לברך.

[ובספר אבני זכרון (זילברשטיין, סי' מז סעי' ד) הביא מהגר"ש אלישיב שביאר דעת ה"ט, ושידמה הדבר לעדות דס"ל דכשם שבעדות יש דין אמירה כן בת"ת יש דין דיבור דכתיב 'ודברת בם'].

ובענין השולחן (ס"ז מז ס"ט) כתב: דבכתיבה שאני שהרי זהו עיקר קיום התורה, ולא מיבעיא תורה שבכתב אלא אפילו תורה שבע"פ אחר שהתירו לכותבה הוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה היא ע"י כתיבה, ואלמלי כתיבה כבר נשתכחה תורה מישאל, ולכן כיון שבעת הכתיבה מהרהר בלבו ומוציאה לחוץ ע"י כתיבה הוי כדיבור וחייב לברך, וכן נלע"ד עיקר לדינא (וכ"מ במכילתא ובמדרש ריש יתרו דכתיבה הוי כדיבור). ולפי דבריו בכתיבה פשוט יותר שמקיים מצוות תלמוד תורה.

וכדבריו שכתב שכתבה עדיפה משום שעושה מעשה, כן מבואר גם בלבוש (שם ס"ד) שהטעם לחלק בין כתיבה להרהור, שבכתיבה הרי עושה מעשה לכן מברך על זה, משא"כ הרהור שזה רק מחשבה, ואין מברכים על המחשבה. וכן דעת החוות יאיר (סי' קצד) והחתם סופר (שו"ת י"ד סי' רכו ד"ה ואחר) שאם דיבור מועיל כל שכן כתיבה שהיא מעשה מועילה, והם כתבו זאת לגבי שבועה ונדר בכתיבה.

בחיי אדם (ח"א כלל ט ס"א) כתב דכיון שהכותב רגיל להוציא תיבות בפיו תוך כדי הכתיבה, וכדברי תלמידי רבינו יונה שהובאו בט"ז, יש לחוש שמא יוצא מפיו, ולכן יש לו להקדים לברך ברכות התורה, וכתב בנשמת אדם שלכאורה זה כוונת האבודרהם שהוא מקור דברי השו"ע שיש לכותב דברי תורה לברך ברכות התורה, והוסף החיי אדם על פי סברא זו, שכל שכן אם כותב ספר תורה תפילין או מזוזות שמצד הדין חייב להוציא את המילים בפיו, ושמה יוצא מפיו בלא כוונה לכן חייב לברך ברכת התורה.

ונראה שאפי' אם נאמר שכתבה אינה כדיבור, בכותב חידושי תורה הוי קיום מצוה באופן המובחר וחייב לברך, דהא בשו"ע הרב כתב: כל אדם צריך לזוהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד "אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר". ומבואר כי במקום שצריך סברת הלב ומחשבה וא"א להוציא כדיבור יוצא ידי חובה בהרהור, והלא כתיבת חידושי תורה אין לה שעת עיון גדול מזה, שהרי כידוע הכתיבה מבררת את הדין וההלכה ביותר, ועל ידי הכתיבה יכול לאסוקי שמעתתא ולהבין דבר מתוך דבר.

ויש חוקרים אודות גדולי עולם מצוקי ארץ זיע"א שהיו כותבים חידושיהם בהשבעת הקולמוס, אם קיימו בזה מצוות ת"ת. ונראה שאינו בדיני חקירה ודרישה, שהרי אותם גדולי עולם זיע"א היו יודעים מה הם כותבים, אלא שלא התארז זמנם בכתיבה, כיון שזכו לכתיבה בחיפזון, ומ"מ הוציאו מן הכח אל הפועל דברי תורתם, ואין לה לימוד תורה גדול מזה.

לעולם גם המברך צריך שיקרא בפיו ממש. וכתב ששוב מצא שכבר הקשו כן ה"ט (שם סק"ג) והפרי חדש (שם), ושבשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' עה) יישב כדבריו.

וענין בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' יט) שכתב לבאר שיש שלוש דרגות בקיום מצוות שבדיבור, הדרגה הפחותה היא שמקיימם על ידי הרהור אף שהרהור כדיבור. הדרגה השנייה היא כאשר אדם מקיימם על ידי דיבור בפה, אך על ידי דיבור פה חבירו, כלומר על ידי 'שומע כעונה'. והדרגה המוכתרת מזה היא שמקיימם על ידי דיבור פיו בעצמו. הרי שגדר 'שומע כעונה' עדיף מגדר 'הרהור' שנחלקו בו אם נחשב כדיבור או לא. [ומכל מקום הגם שהוא נחשב כאילו דיבר השומע, או שהשמיעה עצמה היא מין ממני הדיבור, עכ"ז אינו כדיבור להדיא, שיהיה נחשב כ'הפסק' בתפילה, ואכ"מ, וענין בזה במש"כ בגדרי 'שומע כעונה'].

והנה דן בזה מהר"ש קלוגר בספרו שו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' לה), מאחר שנפסק שמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, אם כן מה דין השומע דברי תורה, האם צריך לברך מדין שומע כעונה. וכתב שהדבר תלוי בפלוגתת רש"י ור"ת (סוכה לה: והובא בטור וב"א"ח סי' קד). לדעת רש"י שמוטר לשותק באמצע התפילה ולכוין למה שה"ץ אומר, הרי שסובר שגדר שומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק, הוא הדין שאין לברך ברכת התורה על שמיעה בלבד, אבל לדעת ר"ת וסייעתו שלא ישותק משום ששומע כעונה הוי הפסק, א"כ הוא הדין שצריך לברך ברכת התורה כיון דהוי כדבור ממש, וכיון דקיי"ל (או"ח סי' קד) כרש"י דישותק ויכוין ולא הוי הפסק, הוא הדין דא"צ לברך. וע"ש.

מבואר מדבריו כי רש"י ותוס' נחלקו בגדר שומע כעונה, לדעת רש"י שאסור שיפסיק וישמע באמצע התפילה זהו משום שסובר שאין דין השומע כדן העונה כדיבור ממש אלא כמהרהר, ואילו ר"ת וסייעתו סוברים שהשומע הרי הוא כעונה ממש. ולהלכה דקיי"ל כרש"י דשומע כעונה אינו כעונה ממש אלא כמהרהר, אינו יוצא ידי מצות ת"ת בשמיעה בלבד, וזה דלא כהיעב"ץ ושו"ע הרב שיש בשמיעת דברי תורה דין שומע כעונה.

ועכ"פ דברי ההלכות קטנות היעב"ץ ושו"ע הרב שיש דין שומע כעונה בדברי תורה, בוודאי יכולים להיות סניף לכל הנך ראשונים שסוברים שיוצאים מצוות תלמוד תורה אפילו בהגיון הלב, כמו שהבאנו לעיל דברי רבינו יונה על המשנה באבות שכתב שמקיים מצוות ת"ת גם במחשבה. וראה עוד באבן עזרא (דברים י ה) שפירש ודברת בם בפה ובלב. אלא שלענין ברכת התורה לברך, צריך להיזהר ולהשגיח לומר דברי תורה בפיו כדי שלא יכשל ח"ו בברכה לבטלה, משא"כ לענין לימוד התורה כל היום, אם קשה לו ללמוד בפיו, והרי הוא שומע שיעורי תורה, נראה שמקיים בזה מצוות ת"ת.

[ומצינו להארי"י ז"ל שאמר למוהר"ח (שער הגלגלים) שלא ירפה מעסק היחודים מחשש ביטול תורה, כי הוא גדול מעסק התורה, כי הוא מייחד העולמות העליונים. ומזה השיחודים אף שהם במחשבה יש בהם מעלה יתירה על עסק התורה].

שומע כעונה ברמקול בטלפון או בשידור

יש מקום לדון שאם מצוות תלמוד תורה היא דווקא במוציא דברי תורה מפיו, ומה שמקיימים המצוה בשמיעת שיעור תורה הוא רק מטעם שומע כעונה, אם כן אם ישמע שיעור על ידי רמקול או קלטת, כשם שבברכת המצוות אי אפשר לצאת ידי חובה באופן זה מדין שומע כעונה, כמו שכתבו הפוסקים, אם כן גם כאן לא ייצא ידי מצוות תלמוד תורה, שהרי אין לומר בזה דין שומע כעונה.

כתב הגר"ש אויערבאך בספרו מנחת שלמה (ח"א סי' ט), שמאחר שקול הרמקול או הרדיו אינם הקול של המדבר, רק קול אחר היוצא בכח חשמלי, לא נחשב ששמע את קול המדבר רק קול חשמלי ואינו יוצא ידי חובת קריאת המגילה, והוסיף שגם אין רשאים לענות אמן אחר ברכה של קול חשמלי. גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י סי' מז) הביא מחלוקת הפוסקים לגבי צווי הבעל במינוי שליחות הגט, האם יכולה שתעשה על ידי טלפון, ושוב כתב שהקול היוצא כלל אינו קול המדבר רק קול חשמלי, והפוסקים שדנו בנידון לא ידעו מדבר זה. וכן העיר בשו"ת משנה הלכות (חלק יד סי' קיג).

הגר"ש אויערבאך (שם) כתב בהערה, שהציג נידון זה לפני החזו"א, שהשיב לו כי מאחר והקול הנשמע נוצר על ידי המחבר, וגם נשמע מיד עם הדיבור כדרך שאר כל דיבור, אפי' שאין זה דיבורו ממש, אפשר שגם זה נחשב כשומע מפי המדבר. וסיים הגר"ש ש"לדעתו דברי החזו"א הם חידוש גדול, ואינו מבין זאת.

אמנם גם בשו"ת אגרות משה (ח"ב או"ח סי' קח) לגבי קריאת המגילה על ידי רמקול, כתב שקול היוצא מהרמקול אינו קול המדבר, ואפי' הכי כתב שכיון שרק כשהוא קורא נשמע הקול, יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש, שהרי כל זה שנשמע עושה קולו ממש. עוד כתב כי אפשר שגם השמיעה הרגילה עוברת תהליך של עיבוד ושינוי עד שהיא מתקבלת אצל השומע, ואפי' הכי נחשב כשומע לכל דבר, והוא הדין על ידי רמקול. וסיים שכן מסתבר להלכה, ועל כן אין למחות ביד המקלים לשמיע קריאת המגילה על ידי רמקול, אך לכתחילה אין להימשך אחר החדשות. ועפ"ז כתב עוד (אגרות משה ח"ד או"ח סי' צא אות ד) שאישה הנמצאת בבית חולים אם אינה יכולה לשמוע הבדלה במקומה תשמע דרך הטלפון שיותר נוטה שיוצאים בזה ידי חובת הבדלה, לבד מקריאת שמע וברכת המזון שיש להחמיר שאין יוצאים ידי חובה בשומע כעונה דרך הטלפון. גם הגר"ש וואזנר (שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' פ"ד) כתב שדעתו נוטה יותר

איסור הנאה ממעשה גוי בשבת ויום טוב (ב)

ולשתות: "דלא חשיב נהנה ממלאכת האיני יהודי בשבת כיון דאפשר לו לירד לתוך הבור ולשתות בהיתר בלא חילול שבת, דדוקא בבהמתו אסור דאי אפשר לה לשתות מתוך הבור, ובבהמה נמי אם הביא מים מנהר שאפשר לה לשתות משם גופא או שהביא מבור העומד ברשות היחיד שהיה אפשר להכניסה שם ולהשקותה בלא חילול שבת גם כן יהיה מותר, דאף דהאיני יהודי הביא דרך רשות הרבים באיסור לא חשיב נהנה ממלאכת שבת, כיון דאותה הנאה היה יכול ליהנות בלא חילול שבת, אבל אם בפעם הזה הביא האיני יהודי מים לבהמתו מבור שהוא רשות היחיד העומד ברשות הרבים דאלו המים אי אפשר להשקותה בהיתר וכו", אף שיש שם גם נהר שהיה אפשר להשקותה משם אסור דעל כל פנים מים אלו הביא ממקום שאי אפשר לה לשתות בהיתר."

וכתב כן על פי דברי ה'מגן אברהם' (ס"ק כד) שהביא בשם ה'עולת שבת' (ס"ק ל) שהתיר להשקות בהמתו באופן שיש נהר בתוך התחום אף אם הביא העכו"ם מים מבור שהוא רה"י לרה"י, משום דהא אי בעי היה משקה אותה מהנהר וכתב להוכיח כן מהרא"ש, וכתב המג"א על זה דבאופן זה לכו"ע אסור, דאטו עכו"ם שהביא פירות מחוץ לתחום ויש לישראל פירות כיצא בהם יחא מותר לאוכלו, ודחה גם ראייתו מהרא"ש, דהא סיים הרא"ש והא לא מסתבר כלל, משמע דאף רבינו תם מודה בזה דאסור.

וביאר ב'מחצית השקל' (שם) כוונתו, דהרא"ש הקשה על ר"ת, דאם כן נמצא שיש לישראל גר בחדר אחד וגוי הדליק גר לצורך ישראל בחדר אחר יהיה ישראל מותר להשתמש אצל הנר שהדליק הגוי בחדר האחר, דהא אי בעי היה משתמש אצל הנר שהוא בחדר ראשון, וסיים הרא"ש וזה לא מסתבר, והבין ה'עולת שבת' דנדון דנר שהדליק גוי בחדר אחר שכתב הרא"ש באמת מותר לרה"י, ומה הוליד ה'עולת שבת' דכמו כן הדין אם יש נהר. אבל ה'מגן אברהם' חולק על זה, דגם בנר בנדון שכתב הרא"ש מודה ר"ת דאסור, דר"ת לא התיר אלא היכי דאפשר לישראל עצמו להשיג אותו דבר שעשה גוי בשבילו, כגון שמילא מים מבור דהיה אפשר לישראל לירד תוך הבור ולשתות אותן המים עצמן שהביא לו הגוי, אבל גבי נר שכתב הרא"ש, ניהו דאפשר לישראל להשתמש אצל הנר עצמו שהודלק מערב שבת, אבל אצל נר שהדליק הגוי לא היה אפשר לישראל להשתמש אי לא הדליקו הגוי, ובכחאי גוונא מודה ר"ת דאסור.

אמנם כתב המשנה ברורה (שם ס"ק נז) שלענין דינא העיקר כדעה הראשונה דהוא דעת כל הראשונים, וכן משמע מהגרי"א (שם ס"ק לה) ו'התוספת שבת' (שם ס"ק לג), ורק לצורך גדול או לצורך שבת יש לסמוך על זה להקל, וביאר בשער הציון (שם ס"ק נד) כוונתו, שהיינו להקל דווקא באיסור דרבנן, או ברשות הרבים שלנו שאין בה שישים ריבוא ולשיטות רבות האיסור רק דרבנן, אבל לא באיסור גמור דאורייתא.

ועוד כתב (שער הציון שם) כי הגם שבהיתר של שבות דשבות במקום מצוות עונג שבת לכתחילה ראוי לכל ירא שמים להקל דווקא בצורך גדול או לדבר מצוה גמור, כגון שהוא צריך המשקה לקידוש, או להביא התבשיל החם שהוכן לסעודת שבת (ראה משנה ברורה שם ס"ק ס), ורק שיש מקלים גם לכתחילה בהבאת השכר לסעודת שבת וכיוצא בזה שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת, ולא בדברים שאין צריכים כל כך וכגון פירות, ואין למחות בידם (משנה ברורה שם ס"ק סב). באופן שכבר נעשה על ידי הגוי בוודאי שאין להחמיר ויש לסמוך על רבינו תם גם בדברים שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת.

[ויש לציין עוד לדברי המשנה ברורה (סימן שז סעיף ג') בשם הפמ"ג, שהובאו לעיל, שכתב זה לשונו: "ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הנכרי בשבילו, דאין זה הנאה כ"כ, דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורר". ועל פי זה כתב בשמירת שבת כהלכתה (פ"ל ס"ז) וזה לשונו: "כאשר יש אור בחדר, אלא שאין בו כדי לאפשר קריאה קלה ונוחה, מותר לומר לאינו יהודי אינני יכול לקרוא, כי אין מספיק אור", או 'הבית אינו מואר יפה משום שדולק רק נר אחד' [כלומר בלשון סיפור הצורך בעשיית המלאכה], והוא יבין מאילו להדליק נר נוסף". ועיי"ש שאר הפרטים בזה. ומקור דבריו מהמשנ"ב כאן.]

אמנם הגרש"ז אויערבך, הו"י בספר שולחן שלמה (ס"ק לד אות ב), תמה על היתר זה, וז"ל: "הדבר פשוט דבאיסור תורה גמור אסור לרמו לאינו יהודי גם ברמז שאינו של ציווי, ואתפלא מאוד על מה שכתב שכאשר שאין האור בחדר מאפשר קריאה קלה ונוחה מותר לומר לאינו יהודי ברמז שאינו של ציווי וכו'. ודבריו אינם מובנים, דהן אמת שצורת ההיתר נבנה ע"פ ההלכות דלהלן: א. דאין איסור אמירה כיון דהוי רמז שאינו של ציווי. ב. דאין איסור הנאה כיון

בשאלה אודות המעשה שבערב יום טוב שהניחו את המאכלים על פלטה- חשמלית כדי לחממם, ובלי יום טוב הבחינו שהפלטה אינה מחוברת לחשמל והמאכלים קרים, ועלתה השאלה: האם מותר לומר לנכרי או לרמז לו לחבר את הפלטה לחשמל כדי שיתחממו המאכלים.

ונתבאר כי בשבת אסור לומר לנכרי להדליק פלטה חשמלית, משום איסור הבערה של גופי החימום, ומשום איסור מבשל אם האוכל לא נתבשל כל צרכו מערב שבת, ומשום איסור בונה של סגירת מעגל חשמלי לדעת החזו"א, או משום איסור מוליד של סגירת מעגל חשמלי לדעת האחרונים, ולכן אין להתיר אמירה לגוי בשביל קיום מצות עונג שבת במקום איסור דאורייתא.

אבל ביום טוב אין בהדלקת הפלטה איסור דאורייתא של הבערה או של מבשל, אלא רק איסור דרבנן של מוליד לדעת רוב האחרונים, ולכן יש להתיר אמירה לנכרי לצורך מצוות עונג יום טוב של אכילת חמין ביום טוב, שזה שבות דשבות לצורך מצווה, אמנם לא הותר ריבוי מאכלים שאינם מעיקר מצוות אכילת חמין ביום טוב. ונתבאר כי הגם שלדעת החזו"א יש איסור דאורייתא של בונה בסגירת מעגל חשמלי, מאחר והרבה אחרונים נחלקו יש לסמוך עליהם בספק איסור דרבנן של אמירה לנכרי מקום מצווה של עונג יום טוב, וכן פסקו המנחת יצחק והחלקת יעקב.

מעתה יש לדון מה ההלכה באופן שאמרו לנכרי להפעיל את הפלטה בשבת או ביום טוב, אך באופן שאין בו היתר של מצווה, האם מותר יהיה לאכול ולהנות מהתבשילים החמים המונחים על הפלטה, או שמאחר והאמירה לנכרי הייתה באיסור יש לאסור את התבשילים באכילה:

תשובת מורנו הרב שליט"א:

איסור הנאה ממעשה גוי בשבת וביום טוב

הנה בעיקר דין מלאכה שנעשתה בשבת על ידי גוי, קיימא לן (ש"ע סימן שכה סעיף 1) כי אסור להנות ממלאכת שבת, ולכן גוי שבישל אוכל בשבת עבור יהודי, או הוסיף מים לקדירה העומדת על גבי האש מחשש שהתבשיל יקדיח ולא יהיה ראוי לאכילה, אסור ליהודי לאכול ממנו בשבת. ואיסור זה אמור אף ליהודי שלא עבורו הוכן התבשיל (משנה ברורה שם ס"ק כח, וכמבואר בש"ע סימן רעו סעיף א), ואף במוצאי שבת אין התבשיל מותר עד שימתין שיעור זמן של 'בכדי שיעשו' (ש"ע שם), דהיינו, שימתין שיעור זמן בו יכולים להספיק לבשל תבשיל מעין זה.

ומשכך, אם הגוי הפעיל את הפלטה באופן האסור, יש לכאורה לאסור את ההנאה מהתבשיל מצד הנאה ממלאכת שבת. אכן מצד איסור זה של ההנאה ממעשה שבת, יש סוברים כי באופן שאין בזה איסור דאורייתא מותר ליהנות מן התבשיל מיד במוצאי שבת (ש"ע שם סעיף ח), אמנם לדינא כתב המשנה ברורה (שם ס"ק מב) שיש להחמיר גם באיסור דרבנן עד 'כדי שיעשו'.

כשאנו הנאה כל כך

והנה לגבי חימום מאכלים על ידי גוי, מצינו שכתב רמ"א (סימן רג סעיף ה) וזה לשונו: "וכל הדברים שאסור לעשות מדברים אלו, אסור לומר לאינו יהודי לעשות. לכן אסור לומר לאינו יהודי להחם הקדירה אם נצטנן. ואם עשה כן, אסור לאכול אפילו צונן, אמנם אם לא נצטנן כל כך, שעדיין ראויים לאכול, אם חממו אותו האינם יהודים, מותרין לאכול". ולפי זה גם בנידון שלפנינו שהיה הדבר תיכף לאחר כניסת החג, אם המאכלים לא היו צוננים לגמרי כפי שאכן מסתבר, ועדיין היו המאכלים ראויים לאכילה גם כך, אזי מותר בדיעבד לאכול ממה שחממו הגוי. אמנם בנידון דידן יש מקום להקל בזה מטעם אחר, בר מן דין שהתבשילים ראויים לאכילה אף בלא חימום, שהרי ביום טוב עסקינן, והולא ביום טוב יכולים לחמם את המאכלים באופן אחר המותר ביום טוב.

ומצינו דברים מפורשים בזה במשנה ברורה (סימן שכה ס"ק נה), שכתב הרמ"א דיש מקילין ואומרים דאף אם הובא על ידי הנכרי לצורך ישראל מים מבור שהוא רשות היחיד דרך רשות הרבים, מותר לישראל לשתות מהם, הואיל ואפשר לילך שם ולשתות. וכוונתו לשיטת רבינו תם (תוספות שבת קכב. ד"ה משקה) שהביא הסו"ר דפליג אר"י (תוספות שם).

ועיין בבית יוסף (שם אות י' ד"ה גוי שמילא) שכתב, דאף על פי שהרא"ש (שבת פרק טו סימן יב) לא הכריע בהדיא, מכל מקום מתוך לשונו משמע שנוטה לסברת ר"י, ולזה הסכים הר"ן (רי"ף שבת מו: ד"ה הלכך) בהדיא, וכן דעת הרב המגיד (שבת פרק ו הלכה א) וכתב שכן דעת הרמב"ם, ולכן בשו"ע השמיט להיתר של רבינו תם. וכתב במשנה ברורה לבאר שיטת רבינו תם דהואיל ואפשר לילך שם

מכתלי בית ההוראה

תשובה ממורינו הרב שליט"א המשך מעמ'ה'

סופרי סת"ם

באבודרהם (הו"ד בבית יוסף סי' מז) שדבריו הם המקור דין השו"ע (שם סעי' ג) שמברכים על כתיבת דברי תורה כתב 'רק שלא יהא כותב בדברי הרשות', ופירושו ה"ז (ס"ב) והמג"א (ס"א) שהיינו בכותב פוסקים באגרת שלומים שאין כוונתו ללימוד תורה, וכתבו ה"ז והמג"א שהוא הדין למעתיקי ספרים ואין כוונתם ללמוד תורה רק לפרנסה שאינם מברכים על כך בברכות התורה, וכן פסק בחיי אדם (ח"א כלל ט ס"א).

בסופר שכותב כדי להרוויח ממון ולא לשם לימוד תורה, מסתפק הביאור הלכה (סי' מז ד"ה אף) אם באופן שתוך כדי הכתיבה אומר את המילים בפיו, מחויב לברך ברכת התורה שהרי מוציא את המילים בפיו וזה לימוד תורה רגיל. וכתב שאפי' לדעת ה"ז והמג"א שהמעתיק ספר לרווח ממון אינו חייב בברכת התורה, אפשר שאם מוציא בפיו חייב בברכת התורה. או שכיון שעושה כן רק כדי להרוויח ממון אין זה נחשב כלל למצוות תלמוד תורה ואינו מברך.

וציין לדברי המגן אברהם (סי' לח סק"ח) שדייק מדברי רש"י שהסוחרים בתפילין שכל כוונתם רק כדי להשתכר ולהרוויח ממון אינם בכלל 'עוסק במצוה', ואין זה דומה למבואר בגמרא (מדרים ג:) שמחזיר אבידה אע"פ שמקבל עליה שכר מ"מ נחשב עוסק במצוה, כיון ששם עיקר כוונתו למצות השבת אבידה, ועוד שכל השכר שלוקח הוא רק שכר בטלתו מה שהפסיד בהשבת האבדה, אבל הסוחר שיעקר כוונתו להרוויח ממון אינו נחשב 'עוסק במצוה', ודן מכך הביאור הלכה שאף סופר סת"ם שחייב להוציא את המילים בפיו בשעת הכתיבה (יו"ד סי' רעד ס"ב) ונמצא שעושה פעולה גמורה של לימוד תורה, מ"מ כיון שיעקר כוונתו להשתכר אפשר שאינו מברך ברכת התורה. ונשאר בצ"ע, וכדי לצאת מספק כתב להחמיר על סופר סת"ם לברך אך להקפיד לומר פסוקים לאחר ברכת התורה כפי שנוהגים.

והנה דברי הביאור הלכה הם בעיקר על פי סברת החיי אדם, אמנם בכף החיים (ס"ק) כתב שלסברת הלבוש הנ"ל שמעלת הכתיבה על הרהור היא מחמת שבכתיבה עושה מעשה, אם כן גם כשסופר כותב ללא כוונה לימוד, מכל מקום כיון שעושה מעשה הרי זה כדיבור וחייב ברכת התורה. ובערוך השולחן הנ"ל, כתב מפורש שפשוט שכל סברתו במעלת כתיבת התורה היא רק כשכותב בדרך לימודו ומכוין ללימוד התורה שאז נחשבת לו הכתיבה כלימוד, ולא כשכותב כמעתיק ולהרוויח ממון.

להלכה:

א. עיקר מצוות תלמוד תורה היא על ידי הוצאת דברי התורה מפיו בזמן שלומד, ויש שכתבו שצריך להשמיע לאוזניו מה שמוציא מפיו. ב. נחלקו הפוסקים אם מקיים מצווה אם מהרהר בדברי תורה במחשבתו בלבד. יש אומרים שאינו יוצא ידי חובת מצוות תלמוד תורה כשלומד בהרהור בלבד, ולכן המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכת התורה, ויש שפסקו כי גם הלומד על ידי הרהור מקיים בכך מצוות תלמוד תורה וצריך לברך ברכת התורה. ג. גם לשיטת הפוסקים שאין מצווה בהרהור, כתב בשו"ע הרב כי כאשר מעיין להבין דבר מתוך דבר, מקיים מצווה תלמוד תורה אף בהרהור בלבד, וכן כאשר לומד מתוך הספר ומעיין להבין ממה שלמד, מקיים בכך מצוות תלמוד תורה. ד. מלבד מצוות לימוד תורה יש עוד מצוות עשה של 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם' ומבואר בדברי הראשונים (הבה"ג והרא"ם) כי מחשבת דברי תורה הרי זו מצוה עשה מהתורה של 'ושמתם'.

השומע שיעור תורה ואינו מוציא מפיו את מילות דברי התורה, נתבאר כי יש כמה סניפים לצרף שמקיים בכך מצוות תלמוד תורה. א. לשיטת הפוסקים שאף בהרהור בלבד מקיים מצוות תלמוד תורה. ב. אף לשיטת הפוסקים שבהרהור בלבד אינו יוצא ידי חובת מצוות תלמוד תורה, מכל מקום אם מעיין להבין דבר מתוך דבר הוא מקיים המצווה בהרהור בלבד, ואם כן גם בשומע שיעור תורה הרי זה אופל לימודו, ובוודאי כל תלמיד השומע דברי תורה מפי רבו מקיים הוא מצוות תלמוד תורה. זאת מלבד מה שהוא גם מקיים מצוות עשה של 'ושמתם'. ג. בשמיעת שיעור יוצאים ידי חובה מדין 'שומע כעונה' כמו שכתבו הפוסקים שיכול לצאת מדין שומע כעונה והרי הוא כאילו מדבר ממש בדברי תורה. אמנם אם שומע את השיעור דרך הטלפון נחלקו הפוסקים אם שמיעה דיגיטלית היא כשמיעה מהמדבר ממש.

שהיה נר דלוק מקודם. מכל מקום איך אפשר להתיר דבר זה, והרי אינו יהודי העושה מלאכה בבית ישראל צריך למחות בידו, וזה פשוט בשו"ע [ראה שו"ע (סי' רנב ס"ב) ומשנ"ב (סי' רעו ס"ק יא)] שאף שאין ישראל נהנה מגוף המלאכה בשבת, ואף שהאינו יהודי אינו משתמש בכלי ישראל, מ"מ עצם עשיית המלאכה בבית ישראל אסורה, משום שנראה שעושה אותה בשליחות ישראל, ולכן צריך למחות בו. ובפרט שעושה כן כדי לאפשר לו קריאה קלה ונוחה, וכי יעלה על הדעת שבשביל זה נתייר לו.

ואח"כ כתב: "לרמזו בשבת ודאי אסור אפילו שלא בדרך ציווי, אך להסיר הפחם מהנר שפיר שרי לרמזו, ולא נזכר ההיתר של רמזיה רק לענין כיבוי שאינו נהנה מגוף המלאכה או לענין הצלה מהפסד (שו"ע סי"ט) ולענין הסרת פחם מהנר."

ולפי דבריו מבואר שכל ההיתר הוא רק לענין הסרת פחם [וראה דברי ה"ז (סי' רעה סק"ב, סי' רעה סק"א) שבהסרת הפחם אין איסור דאורייתא, כי אין כוונתו אלא להסיר הפחם שמונע מהנר לדלוק היטב, ומשום כך אף שיש בזה כיבוי הרי זו מלאכה שאינו צריך לגופה. וראה עוד בפמ"ג (א"א סק"ז וס"ק לא) שהסרת הפחם ע"י כלי, דהיינו ע"י מלקחיים או מספריים, הוא איסור דאורייתא, אבל כשאינו מסיר אלא ביד הוא מדרבנן, אך לא לענין הדלקת נר אף במקום שאין בה הנאה גמורה.

והטעם לחלק שבאיסור דרבנן מותר, אף שגם בה לכאורה נראה כשלוחו, יש לבאר ע"פ מה שכתב הפמ"ג (סי' רמד מש"ו סק"א) שהשפחות אסורות לעשות מלאכה בבית ישראל דוקא אם זה מלאכה האסורה מדאורייתא, שבוה יש חשש מראית עין שיאמרו שציוה עליה לעשות, אך אם עושה מלאכה האסורה מדרבנן אין איסור, שלא גזרו מראית עין על שבות דשבות. אמנם במלאכה דרבנן שהוא שבות דשבות, בכה"ג יכולים להקל לענין נהנה ממעשה הנכרי, באופן שאין זה הנאה כ"כ, כי אפשר לו גם בלא מלאכה זו].

להלכה:

בנידון שאלתנו אם נאסרו המאכלים שהתחממו על ידי שהגוי הפעיל את הפלטה באיסור, הנה, הרי ביום טוב ניתן לחמם המאכלים גם בלא הפעלת הפלטה, והתבאר כי כל שיש לו עצה אחרת איך לחמם המאכלים, יש להתיר ליהנות מהאוכל מטעם שאין זו הנאה כל כך כיון שהיתה לו גם ברירה אחרת, וזאת הגם שהיה צריך לעשות איזה פעולה לצורך זה, אך מכל מקום נמצא שפעולת הנכרי לא גרמה שיהנה מדבר שלא היה יכול להנות זולתו, כי אם הקלה עליו שלא יצטרך לטרוח בהבאת אש וכיוצא בזה וממילא יש להקל לדעת רבינו תם לענין הנאה ממעשה שבת. ואף לפי מה שחילק במשנה ברורה שם בין הביא הנכרי מים ממקום שהיה יכול לשתות בעצמו, להביא הנכרי מים ממקום שלא היה יכול לשתות ממנו רק שהיה יכול לשתות מנהר הסמוך שבאופן זה אין להקל, בנידון דידן הלא יכול לחמם אותם מאכלים עצמם במקום אחר אצל שכנו וכדומה, ואם כן הרי זה דומה ליכול לשתות המים באותו בור, וממילא יש להקל.

והגם כי את אותה פלטה לא היה אפשר לו להפעיל, מכל מקום אין אנו בודקים את הדבר לפי הפלטה שהפעיל, אלא לפי המאכל הזה עצמו שנתחמם על ידי מעשיו של הנכרי, שזה דומה ממש למים מן הבור שאנו מקילים באופן שהיה יכול לשתות אותם מים של אותו הבור, וכמו כן יש לומר לגבי המאכלים שאם היה אפשר לו לחממם במקום אחר, הרי במציאות היה יכול לאכול אותם מאכלים עצמם על ידי חימום בהיתר, וממילא דינא הוי שהוא מותר להנות מהם.

ולמבואר במשנה ברורה ובשער הציון, בהדלקת פלטה ביום טוב, שאיסור הבערה של גופי החימום מדרבנן, וגם סגירת מעגל חשמלי לדעת רוב הפוסקים אסור רק מדרבנן, יש לסמוך על דעת רבינו תם, ולהתיר לא רק את עיקר התבשיל החם המיועד לעונג יום טוב, אלא גם קצת תוספות שבלעדיהם נפגם השמחת יום טוב, אבל תוספות מרובות שגם אם לא יאכלום לא יפגם השמחת יום טוב אין להתיר.

אלא שלצד היתר זה, לאכול מהמאכלים העומדים על הפלטה, יש להיזהר מלחמם על פלטה זו עוד, מאחר והרי על פלטה זו לא היה יכול לחמם זולת מה שהפעילה הגוי. ובתבשיל העיקרי שמתקיים בו העונג יום טוב, לפי מה שהבאנו לעיל לצדד שהוא שבות דשבות במקום מצוות עונג יום טוב, א"כ במקום צורך גדול יכולים גם לכתחילה לחמם על הפלטה שכבר מופעלת, אע"פ שנהנה ממעשה הגוי.

אמירת 'מודים מודים' בדרך שיר

הכיסאות נערמו לערימות בצדדים, פלטות השולחנות התגלגלו אף הם לצדיהם, המוזמנים שנהנו עד עתה ממסעודת חתן פנו כעת לשמחו תוך שפיהם וליבותיהם מביאים תודה לה', האוויר הפך לחשמל שעה שזעקו הלבבות "מודים אנחנו לך מודים אנחנו לך" על שאתה הוא ה' אלוֹקינו בכלל, ובפרט כעת כשנבנית אחת מחורבות ירושלים, אחד מן השושבינים ישראל שמו, זעק לחש לאוזן חבירו את תמיהתו, הן רק היום למדתי בשעת קביעות העיתים שה'אומר מודים מודים משתקים אותו, ואיך כולנו פה מודים וחוזרים ומודים ואין איש משתק אותנו, חבירו תמה אף הוא ויחד הבטיחו לעצמם שבקרוב יבררו את הדבר בישוב הדעת:

תשובה: בבואנו לדון בנושא נבאר תחילה באיזה מילים מצאנו איסור לכפול הנה במשנה (ברכות לג מגילה כה) 'איתא האומר מודים מודים משתקין אותו', ובגמ' (שם): 'האומר שמע שמע כאומר מודים מודים', וכעין זה בגמ' (סוכה ג) על מה שאומרים 'אנו לקה ולקה עינינו', איני והאמר ר' זירא האומר שמע שמע כאומר מודים מודים, ומתוצאת הגמ' שמאריכים ומפרשים 'לקה אנחנו מודים ועינינו לקה מיחלות', ומבאר רש"י: 'וכיון דאתרי מילי מדכר ליה תרי זימני ולא אחדא תרי זימני לית לן בה' עכ"ד. משמע שבלי תיקון זה היה אסור לכפול ויש סיבה מיוחדת בדברים אלו, ומצינו עוד בתוס' בברכות (לד) שכתב "אך מה שאומרים ז' פעמים ה' הוא האלוקים ביה"כ ויום ערבה כנגד ז' רקיעים, משבחים לבורא שגר למעלה מז' רקיעים מנהג כשר הוא, וגם מצינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלוקים גבי אליהו. כמו כן איתא בלבוש (סי' סט ס"א וה"ד בפמ"ג) שמותר לומר פעמיים ברכו את ה' המבורך (לגבי פריסת שמע) שבסידור שבחים אין חשש לכפול.

ובטעם הדבר נראה שבכל המקומות שמצאנו איסור לכפול זהו כשנראה שמקבל עליו שתי רשויות ש'מודים' פרושו גם מודה על האמת ולא כופר, (עיין רש"י סוכה מה: ד"ה ולך), וכן מדויק בלשון רש"י במגילה (כה) ד"ה כשתי רשויות 'ומקבל ומודה אלוך אחר אלוך'. וב'שמע שמע' זה וודאי עיקר קבלת עול מלכות שמים וכן באנו לקה ועינינו לקה' שבסוכה הרי שם באים לאפוקי ממה שהיו עושים אבותיהם שהיו אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה ומשתחוים קדמה לשמש, ואנו איננו כמוהם אלא אנו לקה ועינינו לקה א"כ גם זה קבלת עול מלכות שמים. ובענין לומר אמן שתי פעמים, מצאנו מחלוקת בפוסקים שהבית יוסף הביא בשם "אהל מועד" לאסור וחלק עליו, וטעם הרמ"א הביא זאת בשם יש אומרים, וכן פסק המשנ"ב לאסור אם לא שאמר 'אמן ואמן, וטעם המתירים לכאורה כנ"ל שאין זה עומד"ש אלא דבר שבת, ובטעם האוסרים כתב הפרי חדש שמאמין ומאמת הראשון וכן כביכול השני ולכן אסור עכ"ד, אבל בשאר דברי שבת וודאי שמותר וכמו שכתבנו בשם הלבוש ודומיא דה' הוא האלוקים.

ועתה נבוא לדון בגוף השאלה בהיתר לשיר מודים אנחנו: א. היתר אחד ניתן להביא מדברי רבנו יונה שדן לגבי המנהג שנהגו בכמה מקומות לכפול 'שמע ישראל' בסליחות, וכבר העירו ע"כ התוס' והרא"ש, ואמרו שצריך לשתקם משום דמחזי כשתי רשויות, ורבינו יונה מביא שבאותם המקומות אמרו שכיוון שמנהג אבותיהם בידיהם כמה שנים ואומרים אותו כל הקהל מוכחא מילתא שאינם עושים לכוונת שתי רשויות ולא חיישינן להכי. ותמה עליו הבית יוסף שאדרבה עיקר האיסור הוא בציבור ואילו ביחיד מתיר הירושלמי ואפילו שאפשר לומר שבציבור הכוונה יחיד בתוך ציבור, אבל הציבור כולו ביחד מותר בכל אופן פוסק הבית יוסף לאסור.

לעומת זאת הב"ח הצדיק את אותם הקהילות, וכתב שמשמעות הש"ס דווקא יחיד בפני רבים אבל כשכל הציבור אומרים שמע שמע וכו' ומאריך ומביא טעמים למנהג וחותם, 'טוב הדבר מאד ועל זה וכיוצא בזה לא אמרו חכמים שלא לומר שמע שמע, ועל כן אין לשום חכם וגדול לבטל המנהג במקומות ומדינות שנהגו כן ודלא כבית יוסף'. ובמגן אברהם מביא את דבריו ותמה עליו ואומר אשתמטתיה גמרא פ"ה דסוכה שהיו אומרים אנו לקה ולקה עינינו ופריך בגמ' והאמרין האומר שמע שמע משתקין אותו והתם כולם היו אומרים אותו, אלא ע"כ אפי' כל הקהל אומרים אותו אסור, (ואולי הב"ח סבירא ליה שלא היו אומרים אותו כל הקהל אלא הכהנים בלבד ע"ש בגמ' וצ"ע).

בחתם סופר כתב לתרץ דברי הב"ח בשני אופנים: א. הנהגים היתר ס"ל שהאיסור הוא במילתא מילתא ותני לה שחזור מילה מילה, ובהכי מיירי הגמ' בסוכה שאומרים פעמיים שם ה' אבל בפסוקא פסוקא ותני לה שחזור פסוק פסוק זה רק מגונה משום שנראה כמתלוצץ, ורבים ביחד אינם נראים כמתלוצצים. ב. שדעת הגמ' בסוכה שגם ברבים יש חשדא וכחד לישנא בגמ' ע"ז (מג) וכן פסק המחבר ביו"ד (סי' קמא סע' ד) ודעת המתירים כאידך לישנא דהתם שברבים ליכא חשדא וכן פסק הרמ"א ביו"ד שם, אולם גם לשיטתו היכא דלא נהוג לא ינהוג כן עוד וכדכתב הש"ך שם (ויצא לפי היתר זה שיליחיד יהיה אסור לשיר את הניגון לבד וצ"ע כמה נקרא רבים ואכמ"ל). ב. היתר נוסף וברור יש להביא מדברי התפארת ישראל (ברכות פ"ה בועז ס"ג) וז"ל ודרך שיר אפילו בציבור מותר וכהלל (סוכה דף לט). "וכל הנשמה תהלל קה הללוקה"... וכן בשירת הים גילגיל לכפול ה' ימלך לעולם ועד ע"ש עוד.

ואפשר לומר שלדברי הלבוש שהבאנו לעיל שבדברי שבת אין איסור בלאו הכי מותר "בכל הנשמה תהלל קה" ויתכן אפילו ב"הודו לה' כי טוב" שבהלל ששם זה לשון הודיה ולא לשון הודאה, משא"כ במודים שבתפילה וכלשון רש"י שהבאנו לעיל אבל "מה' ימלך לעולם ועד" וודאי יש ראיה.

העולה לדינא:

- בשאר דברי שבת שאין בהם קבלת עול מלכות שמים וודאי שמותר.
- לכפול רבים ביחד, הב"ח מתיר וכן דעת החתם סופר שמתרץ דבריו, אבל הבית יוסף והמגן אברהם אוסרים.
- בדרך שיר ניתן להתיר עפ"י התפארת ישראל.

בעל שהפר נדרי אשתו וגרשה למפרע

התורה ק"ל למדתנו שהאב מפר נדרי ביתו כמו שנאמר: וְאִם הָיָא אִבִּיהָ אִתָּהּ בְּיוֹם שִׁמְעוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְאִסְרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וְגו' כִּי הָיָא אִבִּיהָ אִתָּהּ (במדבר ל ו). וכן הבעל מפר נדרי אשתו שנאמר: וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נִדְרָה וְגו' (במדבר שם יא) וְאִם הָפֵר יָפֵר אִתָּם אִישָׁהּ בְּיוֹם שִׁמְעוּ כָּל מוֹצָא שִׁפְתֶּיהָ לְנִדְרֶיהָ וְלִאֲסֹר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הָפֵרָם (שם יג), ובאשה נשואה הדברים אמורים (ספרי מטות קנג; נדרים סז א; נויר סב ב; רמב"ם שם ח; טוש"ע יורה דעה רלד ב).

בנידון שלפנינו נכנס דבר ראשון לענין "הפרה למפרע", כלומר האב או הבעל שמפירים הנדר יכולים לעשות זאת למפרע, או ביתר ברור, בעל שמפר לאשתו את נדרה אומר שההפרה תחול למפרע החל מוזמן ההפרה אך בתנאי שיתנה עמה, ואם לא תעמוד בתנאי - הנדר לא יופר ואם כן עמדה בתנאי הנדר הופר למפרע מום ההפרה.

והנה נסתפקנו באדם שרצה לגרש את אשתו, והאישה מצדה נדרה נדר שלא תאכל שלשים יום לחם, אולם באה אל בעלה בבקשה שיפר לה את הנדר כי היא כן מעוניינת לאכול לחם, והבעל אמר שהוא אכן נענה מפר לה ויפר לה את הנדר, אולם תנאי מתנה הוא עמה: הנדר יופר רק אם לא תעשה שום עבירה בשלושים יום אלה ואז תהיה מגורשת למפרע מתחילת שלושים הימים.

מה שקרה בפועל שהאישה אכלה בתוך השלושים יום לחם, כעת ניצבת לפנינו דילמה רצינית: קודם כל יש להבין האם האישה עברה על נדרה לא לאכול לחם ועברה עבירה, או שהיה מותר לה כי הבעל קבע שההפרה תחול כבר למפרע, הרי שלא עשתה עבירה באכלה לחם.

אלא שכאן העניין מסתבך עוד יותר שהרי אם הבעל קבע שמגורשת למפרע מתחילת שלושים הימים, הרי זה אומר שאינו יכול כלל להפר לה כי הוא כבר אינו בעלה, כי קבע שהגירושין יחולו מתחילת השלושים יום ז"א שמתחילת השלושים יום אינו יכול להפר ואז אכלה באיסור לחם כי איש לא הפר לה.

מצד שני, הבעל קבע שהגירושין יחולו למפרע רק אם לא תעשה עבירה, ופה כפי שהסברנו למעשה היא כן אכלה בעבירה, לפי זה הרי אין כאן גירושין למפרע, ולפי זה אם אין כאן גירושין הרי שהוא כן בעלה ויכול להפר לה את הנדר שלא לאכול לחם, ואם הפר לה את הנדר ואכלה הרי לא עשתה עבירה כשאכלה לחם, ואם לא עשתה עבירה אז בעצם היא מגורשת למפרע אלא שאם מגורשת למפרע שוב לא יכול הבעל להפר וכן עשתה עבירה וחזר חלילה, וצ"ע.



בסימן טוב **ובמזל טוב**

מהיכלי תורה והוראה מוסדות "באר ישראל" נשגר כוס של ברכה עם ברכת מזל טוב לבבית, קדם מעלת ידידנו ומכובדנו היקרים והנעלים חכמי ורבני כולל באר ישראל

הרה"ג פנחס מנחם רנד שליט"א
להולדת הבת

הרה"ג שמחה בונים לב שליט"א
להולדת הבת

יזכו לראות נחת ושמחה לאורך ימים ושנים טובות מתוך אושר וכבוד, בריות גופא ונהורא מעליא

פתיחת סירים המכוסים בניילון נצמד בשבת

באחת החסידויות הגדולות נערכה שבת 'שבע ברכות' לכבודה באו הרבה אורחים מחוץ לעיר להשתתף בשמחת בית צדיקים. וועד השמחה ארגן אש"ל מלא לכל האורחים ובשלו מאכלים לכבוד שבת שבע ברכות בסירים גדולים מאוד, ומכיון שלא לכל הסירים היה מכסה כיסו את הסירים הגדולים בניילון נצמד, בשבת בבוקר כשרצו לפתוח את הסירים, נכנס תלמיד חכם אחד למטבח ואמר למלצרים שיתכן שאסור לפתוח את הסירים שמכוסים עם ניילון נצמד משום סותר אהל, ועלינו לברר האם דבריו צודקים או לא:

תשובה: בגמרא (שבת לט:) אמר רבא האי פרונקא אפלגיה דכובא שרי אכוליה כובא אסור ומבאר רש"י פרונקא בגד ששוחטין על גיגית יין לכסותה אפלגא דכובא שרי דלאו אוהלא הוי. משמע מזה שיש איסור אהל בכלים ומפני זה אסור לכסות חבית יין בבגד, והקשו תוס' (ביצה לב: ד"ה מלמטה) על זה מגמ' בשבת (לו:) שמותר להחזיר הקדירה על גבי כירה בשבת אף שמכסה בכך את הכירה ושם הטעם שמותר הוא כיון שהמחיצות עשויות מערב שבת א"כ מדוע אסור לכסות חבית עם בגד הרי גם כאן המחיצות עשויות מערב שבת, ותירצו שבגמ' בשבת (לט:) מדובר בחבית שהיא רחבה הרבה אבל שם מדובר בכלי שאינו רחב שאין איסור אהל באופן שהמחיצות עשויות מער"ש.

והרשב"א (שבת לט: ד"ה הא דאמר רבא) חולק על תוס' וסובר שהטעם שאסור רבא לכסות החבית בבגד שמחזי כמשמר יין בשבת ולא משום שעושה אהל דאין אהל בכלים. והטורי זהב (סימן שטו ס"ק יא') מתרץ על הקושיא של תוס' חילוק אחר שהגמ' בשבת דף לו: מדובר שמכסה הכירה בכלי המיוחד ודרכו בכך תמיד לפיכך אין בזה משום אהל ומותר אבל בדף לט: מדובר במכסה החבית בבגד בעלמא שאינו מיוחד לכך לפיכך נראה כאהל ואסור. משמע מהט"ז שאפילו כלי רחב מותר לכסותו בכיסוי המיוחד לכך ולא כבתוס' שאסור בזה. ובשו"ע הרב (שטו סעיף יט) מוסיף תנאי שבכדי שיהא מותר לכסות כלי רחב בכיסוי לא סגי שיהא מיוחד ודרכו בכך תמיד, אלא צריך שיהא בכיסוי תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך. והשו"ע הרב מוסיף שם שכשם שאסור לכסות כלי רחב בכיסוי שאינו מיוחד לכך ואין בו תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך, הוא הדין שאסור ליטול כיסוי מכלי רחב אם הכיסוי אין בו תיקון המוכיח עליו שהוא אינו סותר אהל במעשהו.

ולפי זה בנידון דידן אסור לפתוח את הסירים הרחבים שמכוסים בניילון נצמד בין לשיטת התוס' דהוי כלי רחב, ובין לשיטת הט"ז שהניילון נצמד אינו מיוחד לכך והוא כמו בגד מעלמא, ובין לשיטת שו"ע הרב שבניילון נצמד אין תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך. אבל בהמשך בשו"ע הרב (סעיף כ.) מביא דיש אומרים שלא אסור כן אלא בגיגית וכיוצא בה שהוא רחב יותר שאין בו תיקון המוכיח עליו שהוא עומד לכך. ומכריע שיש להחמיר כסברא ראשונה והמקילין כסברא אחרונה אין למחות בידם ומצרף וזה גם שיטת הרשב"א שאין בכלל בכיסוי כלים משום אהל. וכן מכריע במשנה ברורה (ס"ק מה) דצריך להחמיר והנהגין להקל אין למחות בידם דיש להם על מי שיסמכו והוא הרשב"א.

ויש נפקא מינה בין הכרעת השו"ע הרב שאפשר לסמוך על היש אומרים שרק בחבית רחב יותר מדאי אסור בצירוף הרשב"א שאין אהל בכלים, להכרעת המשנה ברורה שסומך רק על הרשב"א, בכלי רחב יותר מדאי אם יהא מותר לכסותו שלפי השו"ע הרב בזה לא מקיל וצריך למחות במי שנוהג בזה להקל, כיון שאין צירוף דעת היש אומרים, ואילו המשנה ברורה מקיל גם בזה ואין צריך למחות במי שנוהג להקל בזה.

[צריך להוסיף שזה רק בכלי שלא מלא עד למעלה אלא נשאר טפח ומעלה ריק שם שייך אהל בכלי, אבל כלי מלא עם אוכל עד למעלה, לכו"ע מותר ליטול הכיסוי משם שאין אהל על פחות מטפח].

העולה לדינא:

- בסירים קטנים מותר לפתוח הניילון נצמד בשבת.
- בסירים רחבים צריך להחמיר שלא לפתוח הניילון נצמד בשבת ומי שמקיל בזה אין למחות בידו.
- בסירים ענקיים לשו"ע הרב צריך למחות במי שנוהג להקל. ולמשנ"ב בזה אין למחות.
- כל החשש בסיר שיש טפח ריק שיכול להיקרא אהל.

פועל שתובע שכרו זמן רב לאחר סיום העבודה ובעל הבית אינו זוכר

תקופה ארוכה לאחר שסיים יצחק לשפץ את ביתו, קיבל טלפון משלמה החשמלאי שביצע עבורו את עבודות החשמל בביתו, וטענתו שעדיין לא קיבל תשלום על עבודתו. יצחק מסופק האם טענת החשמלאי נכונה משום שנראה לו כמעט בבירור ששילם עבור העבודה שהסתיימה כבר לפני תקופה ארוכה, אבל שלמה החשמלאי בשלו, והוא טוען בוודאות 'עדיין לא קיבלתי תשלום על עבודתי'. האם מחויב יצחק לשלם היות ואינו יודע בבירור ששילם?

תשובה: א. בשולחן ערוך (סי' עה ס"ט): מנה לי בידך והלה אומר איני יודע אם הלוינתי או אם אני חייב פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, אבל אם טוען איני יודע אם פרעתיך חייב. ומבאר הש"ך כיון ודאי היה חייב וספק אם פרע בכה"ג אומרים ברי ושמא ברי עדיף, משום שמעמידים ב'חזקת חיוב' (ט"ז בתשובה שבסוף הסימן).

ב. בשולחן ערוך (סי' פט ס"ב): שכיר בזמנו נשבע ונוטל מתקנת חז"ל, טעם התקנה כיון ובעל הבית טרוד בפועליו ואינו יכול לדעת האם שילם, על כן תיקנו כי גם כשטוען בברי ששילם לשכיר, שהשכיר יהיה נאמן בשבועה שלא נפרע ויטול. ובש"ך מבאר שבטוען בעה"ב איני יודע אם פרעתי, פשיטא שחייב ואין השכיר צריך לישבע דלא גרע שכיר משאר תובע.

ג. בשכיר לאחר זמנו נפסק (ס"ג) שהבעה"ב נאמן בשבועה שפרע, היות ו'חזקה אין שכיר משהה שכרו', טענת השכיר שלא שילמו לו גרועה ולכן הבעה"ב הטוען פרעתי נאמן.

ד. ובשער המשפט מחדש שגם כשטוען הבעה"ב איני יודע אם פרעתי והשכיר יטען ברי שלא פרע לא יוכל השכיר להוציא מבעה"ב ככל איני יודע אם פרעתי, והסברא שמוציאים משום שמעמידים על חזקה שודאי היה חייב וספק אם פרע לא שייכת בשכיר שיש נגדו חזקה שאין שכיר משהה שכרו.

ה. אלא שעל הגדרה זו של השער המשפט בחזקה אין שכיר משהה שכרו שזה הוכחה שקיבל תשלום על שכרו נראה שחלק הש"ך והנתיבות (סי' פט ס"ה) שמבאר דחזקה אין שכיר משהה שכרו אינה חזקה שוודאי קיבל תשלום עבור שכרו, אלא היות ואין שכיר משהה הוי מילתא דלא שכיחא דלא גזרו בה רבנן וע"כ לא תיקנו בה ששכיר ישבע ויטול. וא"כ החזקת חיוב שיש בשכירות הפועל קיימת ואינו יכול ליפטר מספק.

ו. עוד יש לתמוה על השער המשפט דאם לטובת הבעה"ב עומד חזקה דאין שכיר משהה מדוע בטוען בעה"ב לאחר זמנו פרעתיך חייב שבועה הרי חזקה מסייעת פוטרת מהיסת כפי ששינוי בס' 'ענ' ג' גבי הטוען פרעתיך בתוך זמני שהמלוה לא צריך לישבע דחזקה אין אדם פורע בתוך זמנו מסייע לפטור המלוה משבועה.

שכיר הטוען שלא קיבל תשלום עבור מלאכתו, בזמנו, השכיר נאמן בשבועה. כשבעה"ב מסופק האם פרע לו, נאמן השכיר ללא שבועה. כאשר השכיר טוען לאחר זמנו שלא קיבל תשלום ובעה"ב מסופק, לדעת השער המשפט חזקה שאין שכיר משהה שכרו זו הוכחה שוודאי שילמו לו, ואם כן הבעה"ב פטור. ולדעת הנתיבות וכן נראה מהש"ך שלא אומרים שהחזקה היא הוכחה שוודאי שילם וממילא יש לבעה"ב חזקת חיוב כדן איני יודע אם פרעתיך וחייב לשלם.

העולה לדינא:

בספק חוב הלוואה, שהתובע טוען 'ברי' שלא נפרע והנתבע מסתפק וטוען 'שמא' פרע, אם וודאי הייתה הלוואה וספק נפרעה הדין הוא שחייב לשלם מספק כיון שמעמידים על חזקת החיוב. בנידון דידן שהספק אם שילם לחשמלאי את שכר עבודתו וכבר עבר זמן רב מעת סיום העבודה, נחלקו הפוסקים אם חייב לשלם כדן ספק הלוואה, דעת הנתיבות וכן נראה דעת הש"ך שחייב לשלם כדן איני יודע אם פרעתיך, ולדעת השער משפט בשכר פעולה הדין שונה כיון שיש חזקה אין שכיר משהה שכרו, ולכן הוי חזקה שבוודאי כבר קיבל את שכרו ובעל הבית פטור מלשלם.



להצטרפות לקבלת העלון במייל: [newsletter.mechubarar@gmail.com](mailto:newsletter.mechubarim@gmail.com)