שו״ת · אחרונים

ויען אליהו

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ויען אליהו

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/ויען-אליהו/

הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

שיעור טלית קטן לילדים קטנים 4
נוטף על הכנף בציצית 11
ספק אם קידש קודם כתיבת הסת"ם 14
בעניין התג באות חי"ת 24
דיבוקים הנמצאים בתפילין ומזוזות לאחר כמה שנים 35
בדין פסיעות גסות ביום חול 44
בירור שיטות הראשונים בעניין "שינת פרקדן" 51
עוד בעניין שינת פרקדן 59
בדין מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום 65
בדין עירוב תבשילין 72
בדין שימוש בשעון גז ליו"ט 78
בדין הוצאה שלא לצורך כלל בחול המועד 80
בדין ריבוי בשיעורים בחול המועד 84
בדין טפח בשדרת הלולב 87
בדין אתרוג טבל 93
בעניין נוסח חביט וכו' שאומרים בסוף סדר חבטת הערבה 110
בדין הדליק נרות חנוכה מעט אחר צאת הכוכבים 111
בעניין לימוד הלויים 122
שיעורים לפי נפח 123
בדין דעתו (אומדן) של רואה לגבי שיעור ברכה אחרונה 147
בעניין כיצד משערים "כזית" 173
שיעור נפח הזית 205
בדין ברכה על פיצה 207
בדין ברכת לחמניות שנילושו במי פירות 208
בדין שיעור הפרשת חלה 209

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) **ל הרב אליהו שמואל שליט"א**
הרב אליהו שמואל שליט"א

שיעור טלית קטן לילדים קטנים

שאלה א': **מנהג העולם שלקטן שהגיע לחינוך מלבישים טלית** (קטן) **שאין בה שיעור, האם יש להם על מה שיסמוכו** ?

תשובה: כתב מרן השו"ע (סי' ט"ז ס' א') "שיעור טלית קטן שחייב בציצית שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו".
ומקורו במנחות (דף מ' ע"ב) וכמו שפסק הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג הל' א').
ונחלקו הפוסקים בשיעור זה, עיין משנ"ב (סי' ח' ס"ק י"ז), ובכף החיים (שם אות ב') שהביא חלק מהשיטות בזה.
ונכתבם בקצרה, א) יש אומרים ששיעורו ג' רבעי אמה באורך וחצי אמה ברוחב. ב) ויש אומרים ששיעורו אמה על אמה. ג) ויש אומרים אמה אורך וחצי אמה רוחב. ד) ויש אומרים אמה וחצי על אמה וחצי.
ולהלכה, עיין ספר בן איש חי (שנה ראשונה פרשת לך לך הל' י"ב) וכף החיים (שם) ומשנ"ב איש מצליח (סי' ט"ז הערה 3).
ולעניין טלית קטן לילדים, כתב המשנ"ב (סי' י"ז ס"ק ט') וז"ל: "ושיעור טליתו, כתב בפמ"ג בסי' ט"ז ובדרך החיים שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורובו שלו, ומשערינן בקטן עצמו שמתעטף בו לפי גדלו ולפי קטנו, ואם יש בו זה השיעור, אז צריך אביו להטיל בו ציצית ולברך עמו **ואם אין בו השיעור, אין מברכים עליו**".
ומנהג העולם שאין מקפידים בשיעור זה שכתב הפמ"ג, **ומלבישים לילדים טליתות קטנות מאוד**. ונברר על מה הם סומכים?
ובס"ד מצאנו כמה ישובים למנהגם.
עיין בב"י (סי' ח' ד"ה ודרך) שהביא מחלוקת ראשונים האם צריך בטלית קטן שיעור עיטוף הראש, שמהעיטור ועוד ראשונים יוצא שצריך שיעור עטיפת הראש, ויש ראשונים שלא מצריכים שיעור עטיפת הראש.
ובכלל הראשונים שלא מצריכים שיעור עיטוף הוא הנימוקי יוסף (מנחות דף י"א ע"ב בדפי הרי"ף) שהביאו הב"י שכתב וז"ל: "יש מן הראשונים ז"ל שאמרו כי אין מצות טלית

מתקיימת אלא בעטיפת הראש לכסות בו ראשו וגופו, או רובו, כדכתיב "אשר תכסה בה".

ולדבריהם אין מצות ציצית באלו הטליתות הקטנים, שנהגו ללבוש ברוב המלכויות. **ואין נראה כן**. ומה שהיו מברכין להתעטף זהו למצוה מן המובחר, ואפשר שהתלמוד מדבר לפי מנהגם, שלא היו רגילין ללבוש טלית בת ארבע כנפות אלא טלית גדול וכו' **אבל משורת הדין כל כסות של ד' כנפות חייבת בציצית, ויוצא בוממצות ציצית, אע"פ שאין בו לא כיסוי ולא עיטוף**. דרחמנא "בגדיהם" (במדבר ט"ו ל"ח) "וכסותך" (דברים כ"ב י"ב) קאמר, **וכל מלבוש וכסות במשמע ובלבד שיהא לוכנפות**.

ואי משום "אשר תכסה בה", ההיא לאו לכיסוי הגוף או עטיפת הראש אתא אלא לרבות כסות סומא או טלית בעלת ה' כנפות כדאמרינן לעיל דף מ"ג.

והרי אמר טלית שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו וגדול יוצא בה עראי שהיא חייבת. ומסתמא אין בה לגדול כדי עטיפת הראש וכיסוי רוב גופו, אלא ודאי כדאמרן.

וכן פשט המנהג בכל ישראל כי רובם אין להם טלית גדולה הראויה לעיטוף ועושים טליתותקטנים שלובשין אותן וכו' וכן פסק הרב בעל ההלכות ז"ל ואין להרהר בזה".

והוסיף הב"י שכן הסכים בעל העיטור. והערוך השולחן (סי' ח' ס' ד') כתב שכן הסכימו המהרי"ק והמהרי"ל.

וכן כתב המהר"י אבוהב וז"ל "דכל בגד שיש לו ארבע כנפות חייב בציצית".

וכתב הדרכי משה (שם ס"ק ג') **שמדברי המרדכי** (הלכות קטנות סי' תתקמג והובא דבריו ג"כ בד"מ הארוך (ד"ה רחבו) משמע דהמנהג היה אף בפחותים משיעור טלית. וסיים הד"מ "ורוב המון העם מברכין על ארבע כנפות אע"פ שהם קטנים ביותר".

מוכח מפוסקים אלו שאף לאנשים בני חיוב אין שיעור לטלית קטן, ושכן היה מנהג בהרבה מקומות. וכן כתב ערוך השולחן (סי' ט"ז ס' ה') ליישב מנהג העולם, שלא נאמר שיעור אלא לטלית גדול שהוא על הבגדים ולא על טלית קטן שתחת הבגדים וכתב שכן הוא דעת רבנו הב"י ע"ש.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' ה' וח"ח סי' ג') ג"כ לימד זכות על הלובשים טליתות קטנות מאוד, וכתב שכן דעת המהרי"ק והמהרי"ל ושכן כתב הב"י (סי' ח') שרוב גדולים הסכימו לזה.

וא"כ, אע"פ שלהלכה לא קי"ל הכי כמו שפסק השו"ע (סי' ט"ז, ועיין משנ"ב סי' ח' ס"ק ה') "ולובשים טלית כשיעור", מ"מ לעניין קטנים כנראה לא חשו להקפיד על שיעור הטלית וסמכו להקל.

ובס"ד ראינו שכך כתב בקצרה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' נ"ב תחילת אות ב').

ומצאנו בספר "ציצית" (סי' ט"ז הערה 5) שהביא בשם שו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' ל"ח אות ב') ישוב למנהג. ושם כתב שמצינו שתי פרשיות בעניין הציצית. אחד שכתוב (במדבר ט"ו ל"ח) "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם", ופסוק שני (דברים כ"ב י"ב) "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה".

חזינן שיש הבדל בין שני הפסוקים, שהנה בפסוקים שאנו אומרים בכל יום בק"ש, לא נאמר "אשר תכסה בה", ומדוע?

לכן כתב לחדש שע"כ יש שני מיני ציצית, ציצית שאדם לובש אותה במיוחד כדי לקיים מצות ציצית, ולה אין שיעור **ודי בשיעור ג' טפחים על ג' טפחים** כשיעור בגד לעשירים, וכמו שאמרו בגמ (שבת כ"ו ע"ב וכ"ז ע"ב).

וציצית שאדם לובש ומתכסה בו יום יום לכסות את גופו להגן מפני הצינה והחמה שהולכים בהם כל היום בבית ובשוק וכעין הבגדים שהיו בזמנם ובגד כזה חייב בשיעור.

וכן מצינו בשו"ת אגרות משה (שם) שכתב ליישב המנהג על פי מה שכתב המשנ"ב (סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח) לעניין אתרוג, דדעת המ"א (שם ס"ק ח') ועוד אחרונים, שביום הראשון לא יוצא קטן באתרוג שאול, ואין האב יוצא בזה ידי חובת חינוך.

והבגדי ישע חולק, שגם באתרוג שאול מקיים האב מצות חינוך, ושכן משמע במרדכי בשם הראב"ן. ובשער הציון (ס"ק ל"ו) הוסיף, שכן דעת האור זרוע בשם הראב"ן והברכי יוסף, וכן משמע מפשטות לשון השו"ע.

והסביר שער הציון שטעמם, מפני שסוברים שמצות חינוך היא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה, משא"כ לדעת המ"א וההולכים בשיטתו מצות חינוך גם על פרטי המצוה.

ונראה שדעת "שער הציון" להלכה כשיטת "הבגדי ישע" ע"ש.

וא"כ סובר האגרות משה לדמות הנידון שלנו למחלוקת זו, שלדעת המ"א צריך שיעור לטלית קטן לילדים. משא"כ לחולקים שאין צריך שיעור. והוסיף "ובכאן עוד עדיפא, דהא איכא גם גדולים דהולכין בפחות מכשיעור".

אמנם עיין בספר מורה הנער (הלכות ציצית דף צ"ז ס"ק ג' בהערות. וכן במבוא אות ו') שהביא את דברי האגרות משה, וכתב שעל פי מה שכתב השער הציון בטעמם של המתירים שעל פרטי המצוה אין דין חינוך, א"כ כל זה בפרטי המצוה דווקא כגון "אתרוג שאול" שהאתרוג מצד עצמו כשר, אך בציצית שאין בה שיעור, שם חסר במצוה עצמה לכן י"ל שלכו"ע אין יוצאים ידי חינוך ע"ש.

והנה נ"ל בס"ד שיש עוד סמך למנהג. עיין כף החיים (סי' ט"ז אות ב') שהעתיק מה שכתב בשער הכוונות (דרושי הציצית ופע"ח פ"ב משער הציצית) וז"ל: "דע כי הציצית הוא בחי' אור מקיף כנודע וכו' וזה עניין בחי' טלית קטן שאין בה עטיפת ראש וזרועות. אמנם הטלית הגדול הוא אור מקיף וכו' ואז שיעור הטלית הזה הוא כדי לכסות ראשו ורובו. נמצא כי הטלית אינו מלביש רק עד השליש תפארת שהוא רובו של גוף האדם עד החזה" וכו' ודייק כף החיים, "נמצא לפי דברי הרב ז"ל שכתב טלית קטן אין שם עטיפת הראש וזרועות, ומשמע הא עטיפת הגוף דהיינו עד החזה יש בה, וכ"כ בהדיא בפע"ח פ"א וז"ל: "אמנם הטלית קטן הוא מעטיף את הגוף ולא את הראש" עכ"ל. מדאמר מעטיף את הגוף משמע מפנים ומאחור כי כן הוא דרך ההעטפה. נמצא שיעור טלית קטן הוא כדי להקיף כל הגוף מכל צדדיו פנים ואחור מן הצוואר עד סוף החזה חוץ מן הראש והזרועות" וכו'.

ובהמשך כתב כף החיים, שמשמע מהאר"י ז"ל שמשערים כל אחד כפי מדתו כיון שהוא רמז לאור מקיף. ולבסוף סיים "המורם מכל האמור לצאת ידי חובת ציצית אליבא דכו"ע ולהנצל מספק ברכות כשיעשה הטלית קטן ימדוד על קומתו כמו בעת שעושה בגדים **ויהיה אורכו שיעור כדי לכסות מן הצואר עד סוף החזה מלפניוכזה השיעור מאחריו** ורוחבו כדי שיוכל להדביק הצדדין שאצל אצילי ידיו זה לזה".

והנה שיעור זה הוא שיעור קטן מאוד. וכנראה שזו היא ג"כ סברת ספר דרך חכמה (נתיב כ"ב דף מ"ה ע"ד וכ"כ בספרו מקור חכמה. וציין דבריו כף החיים) **ששיעור ציצית** ג' **רבעי אמה אורך וחצי אמה רוחב ושכן כתבו גאוני ארץ**. (ולפי שיעורי הגר"ח נאה זצ"ל היינו אורך כולו 36 ס"מ, וחצי מהטלית מלפניו הוא 18 ס"מ בלבד וכן מאחריו).

ועיין במחצית השקל (תחילת סי' ט"ז) ובספר ארצות החיים (סי' ט"ז ס"ק י"ד) שכתבו שאין לדברי הדרך חכמה סמך.

ובשו"ת פרי הארץ (ח"א סי' א') הקשה עוד יותר שהרי שיעור זה סותר הגמ' (מנחות מ"א) שאומרת "ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ובה תכלת ותולה בה" ומשמע ששיעור טלית "אמה" ולא פחות.

ובשו"ת נחפה בכסף (סי' א') כתב ליישב ששיעור אמה על אמה הוא שיעור המירבי שודאי יש בו שיעור טלית אך גם בפחות מזה חייב בציצית. דאם שיעור זה הוא בדווקא א"כ למה נחלקו הראשונים באיזה קטן משערים. (וע"ש שכתב ששיעור זה יצא לדרך חכמה ממדידת קטן בן שש שנים).

והנה בס"ד לפי מה שכתב כף החיים בשם שער הכוונות שהשיעור מהצואר עד סוף עצמות החזה, יש סמך גדול לדרך חכמה בשם הגאוני ארץ ששיעור זה ג"כ בערך כשיעור חצי משלשת רבעי אמה שהוא בערך 18 ס"מ, ודברי האר"י לא סותרים דברי הגמ' כמו שהסביר הנחפה בכסף הנ"ל .

וכן נראה שכך דעת ה"סולת בלולה" והובא בספר "לקט הקמח" (סי' ט"ז אות ב') שכתב וז"ל: "שמעתי מגאוני ארץ שיעור ד' כנפות (טלית קטן) חצי אמה ברוחב וג' רביעית אמה באורך. ולפי דברי האר"י טלית קטן יותר טוב שלא יהיו לו בתי זרועות".

ומזה שציין לדברי האר"י ז"ל שלא יהיו בתי זרועות לטלית וכמו שכתב ג"כ הכף החיים מסתמא שגם השיעור של הטלית שכתב לפני כן הוא על פי האר"י ז"ל.

[אך לא זכינו להבין את דברי כף החיים, שלאחר שכתב שהמדידה היא מהצואר עד סוף עצמות החזה ושיש לכל אחד למדוד בעצמו, הוסיף "או יעשה כמ"ש הרח"פ אמה וחצי אורך ואמה וחצי רוחב שהם ל"ו גודלין", והרי שיעור זה הוא הרבה מאוד יותר מהשיעור שכתב בשם שער הכוונות (אולי אפי' פי שנים) והרי לעיל אחר שהביא שיטות הפוסקים לעניין שיעור הציצית ובכללם דברי הרח"פ, סיים כף החיים וכתב "אמנם אנחנו אין לנו אלא דברי האר"י שדבריו דברי אלוקים חיים ודבר ה' בפיהו אמת ונתן טעם בסוד" וכו' וצ"ע].

ואע"פ שהמנהג כיום שלא עושים טלית בגודל זה, וכנראה הטעם מפני שמצינו בשו"ת רב פעלים (ח"ב שאלה ו') שנשאל, אם שיעור שאמרו "שיכסה ראשו ורובו של קטן" אמור רק על טלית גדול או גם על טלית קטן?

והשיב "הנה מדברים שכתב רבינו זכרונו לחיי העולם הבא בשער הכוונות בתחילת דרושי הציצית משמע קצת דסבירא ליה שיעור הנזכר בגמ' בראשו ורובו של קטן קאי על טלית גדול אבל טלית קטן סגי בבציר מהכי. **ומ"מ אין משם הוכחה להדיא על זה**".

[ומטעם זה כתב הבן איש חי את שיעור גודל הטלית על פי הפוסקים שמדדו ראשו ורובו של קטן].

ולא פירש הרב פעלים מדוע אין הוכחה להדיא. מ"מ כף החיים למד שיש כן ראיה וכפי שהאריך בזה מלשון שער הכוונות וכנ"ל, וכן משמע שכך דעת שו"ת אור לציון (ח"ב ס' ז' ובהערות שם).

וא"כ מדברי כף החיים יש סמך עכ"פ לטלית לילדים קטנים שעל פי רוב יש שיעור זה. **וכן** יש להוסיף עוד בנידון דידן מה שכתב בשו"ת בית דוד (סי' ח') שמדברי המהר"ם מינץ נראה שאף בפחות משיעור אמה הוי שיעורא דציצית ע"ש.

וכן יש להוסיף עוד על פי מה שכתב הב"ח (תחילת סי' ט"ז) שכל מה שאמרו שיעור טלית כדי שיכסה בה ראשו ורובו של קטן היינו דווקא אם גדול יוצא בזה דרך אקראי אבל ביוצא דרך קבע אף שאין בטלית שיעור של ראשו ורובו של קטן חייבת בציצית וכן הסכים הא"ר (סי' ט"ז ס"ק ב') למעשה.

ועיין בספר ישועות יעקב (סי' ט"ז ס"ק א') הביא סיוע וחיזוק לדברי הב"ח, ועל פי זה כתב ללמד זכות על ההולכים בטלית קטן שאין בה שיעור, שהיות והולכים כן בקביעות, א"כ חייבת אף בפחות מהשיעור (ועיין כעין זה בלבושי שרד (סי' ט"ז)).

אמנם בספר לקט הקמח (סי' ט"ז ס"ק ח') כתב שבספר תורת חיים סתר דבריו שאין זה נקרא בגדר קבע. דלולי הציציות לא היה לובשן. וכן העיר בספר ארצות החיים (סי' ט"ז ס"ק א') שאף להב"ח דווקא אם יוצא בה דרך קבע דרך מלבושו בלי להתבייש, אבל לא כן, אלה המחביאים כנפי כסותם בל יתראה החוצה לזה אין היתר ע"ש.

אבל מ"מ כפי שראינו הישועות יעקב לא חש לטענה זו, וחזי לאיצטרופי לנידון דידן.

וחוץ מכל האמור, יש להוסיף מה שכתב בספר חזון עובדיה (הלכות ספירת העומר עמ' רכ"א) שאין קטן מוזהר על איסור ברכה לבטלה שעוברים (לפי חלק מהפוסקים) משום "לא תשא" ע"ש מקורו.

ועיין באגרות משה (שם) שפליג על שיטת הפמ"ג שהזכרנו בתחילת דברינו שכל קטן צריך לשער הטלית לפי ראשו ורובו שלו. והאגרות משה לא סובר כן, וכתב שבאמת מספיק לקטן בפחות מכפי שהוא מתעטף בו ראשו ורובו.

(ולפי הפמ"ג יוצא ששיעור טלית של ילדים קטנים יותר חמור מטלית של גדולים, שהרי בגדול משערים לפי ראשו ורובו של קטן, ושיעור זה ודאי מכסה את הגדול בפחות מראשו ורובו של הגדול, ובילד קטן שיעור הטלית שלו כן מכסה את ראשו ורובו של הקטן).

וכן האור לציון (ח"ב פ"ב ס' ז' בהערה) ג"כ לא סובר כהפמ"ג שכתב וז"ל: "נראה שכיון שבגדול, השיעור הוא כדי שיכסה ראשו ורובו של קטן, ובגדול שיעור זה מגיע עד לטיבורא דליבא, שהוא סוף עצמות החזה (וציין לעיין בכף החיים שהזכרנו לעיל), א"כ בקטן דומיא דגדול השיעור הוא שיגיע לסוף החזה של הקטן שלובש טלית זו". (אמנם צ"ע, שלפי זה יוצא שסובר האור לציון שבגדול השיעור כדעת ספר הכוונות וכהבנת הכף החיים כמו שכתבנו לעיל דהיינו עד טיבורא דליבא שזה שיעור קטן מאוד, ובס' ו' כתב האור לציון ששיעור טלית קטן לגדול הרבה יותר משיעור זה (ע"ש) וזה דלא כשער הכוונות, וצ"ע).

ונ"ל להסביר סברת הפמ"ג הנ"ל, שכנראה אזיל בשיטת הרמב"ם והשו"ע שלעניין שיעור הטלית כתבו רק שבעינן כדי שיכסה ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק,

והשמיטו את מה שאמרו בגמ' (מנחות מ"א) "והגדול יוצא בו דרך עראי", והסביר הט"ז (ס"ק א' ועיין בלבושי שרד) על פי מה שכתב הב"י בשם המהר"י אבוהב שהרמב"ם ס"ל שמה שאמרו "וגדול יוצא בו" וכו', כדי שלא נטעה שמדובר על טלית של ילד קטן, והרי קטן פטור, ולפיכך הסבירו בברייתא שמדובר בכסות של אדם גדול. ולעולם עיקר השיעור כדי שיכסה ראשו ורובו של קטן (בן תשע) [ועיין עוד בט"ז שהסביר כן גם בדברי הרמ"א].

וא"כ סובר הפמ"ג שיש לנו שתי אפשרויות לחנך את הקטן.

אפשרות א', ע"י שנלביש אותו בגד בשיעור שמכסה את הגדול. למשל אם לגדול ראשו ורובו של קטן מגיע עד הטיבור של הגדול, כך בקטן נלביש אותו בשיעור עד שיגיע לטיבור של הקטן (אע"פ שגופו קטן מגופו של גדול וממילא אין שיעור בבגד הזה) מ"מ הרי כשיגדל תמיד יצטרך ללבוש לפי שיעור זה עד הטיבור ונחנכו לזה.

ואפשרות ב', שנחנך אותו לפי שיעור ראשו ורבו שלו, היות והשיעור הוא לפי ראשו ורובו של קטן, אע"פ שלמשל בקטן בן שש ראשו ורובו שלו פחות מרובו של קטן בן תשע.

וסבר הפמ"ג את האפשרות השניה, היות ועיקר שיעור הטלית הוא שמכסה ראשו ורובו של קטן וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם והשו"ע, א"כ גם כשחכמים תיקנו לקטן שיעור טלית משום חינוך חייבוהו לפי ראשו ורובו, והיות וא"א לתת לילד בן שש לפי ראשו ורבו של קטן בן תשע שהרי בגד זה גדול ממידתו, לכן תקנו לפי ראשו ורובו שלו (אע"פ ששיעור זה קטן מהשיעור האמיתי, מ"מ זה מלמד את הקטן ששיעור הטלית צריך לכסות ראשו ורובו, שהרי גם לפי האפשרות הראשונה אין זה השיעור האמיתי שהרי גופו קטן מגוף הגדול).

ולעומת זאת, האגרות משה והאור לציון סברו היות וא"א לתת לו את הראשו ורובו של קטן בן תשע שזה עיקר השיעור, לכן עדיף לחנכו לפי אפשרות א' דהיינו לפי הגודל של הטלית שמכסה אדם גדול, שהרי כשיגיע לגיל חיוב במצוות זה השיעור שהוא ילבש, אע"פ שכעת שיעור זה פחות מכשיעור, שהרי גופו קטן מגוף אדם גדול. כנ"ל.

לסיום כשם שלימדנו זכות על אחינו בני ישראל שאינם נכשלים באיסור ביטול מצוות ציצית לילדיהם הקטנים, כך ידונונו מן השמים לכף זכות אמן סלה.

לסיכום: מנהג העולם שמקילים להלביש טלית קטן שאין בו שיעור לילדים שהגיעו לחינוך, יש להם על מה שיסמוכו, וכן הסכים עמנו הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת "כסא רחמים".

נוטף על הכנף בציצית

שאלה ב': על מה סומכים העולם שלא תולים הציציות שיהיו נוטפות על הכנף ?

תשובה: בגמ' במסכת מנחות (מ"ב ע"א) למדנו, "כמאן אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב ציצית צריכה שתהא נוטפת על הקרן, שנאמר על כנפי בגדיהם".

ופרש"י (ד"ה שתהא) וז"ל: "שתהא תולה ומכה על הקרן, כלומר, שיגביהנה למעלה מן השפה כדי שתהא תולה ונוגעת התלויה בקרן".

ומשמע מפרש"י שכוונת רב שעניין "נוטף על הכנף" הוא, שלא יקשור את הציצית למטה בשפה, והיינו כמו שמיד אומרת הגמ' "כמאן, כרבי אליעזר בן יעקב אמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן, וצריך שירחיק מלא קשר גודל". ולמד רש"י שדברי רב ורבי יוחנן היינו הך.

וכן כתב הגהות מיימוניות (פ"א הל' ציצית ס"ק ב') **שכן פירש ר"י** (על פי גירסתנו בהגהות מימיניות, אמנם בב"י גרס במקום ר"י , רש"י).

וכן משמע לכאורה שכך למדו הרי"ף (דף י"ב ע"ב בדפי הרי"ף) **והרא"ש** (דף קכ"ז) שהעתיקו את הגמ' ולא פירשו בה דבר.

וכן נראה דעת הרמב"ם (פ"א הלכות ציצית הל' ו') **והטור** (סי' י"א), שפסקו את הדין שצריך לתלות את הציצית למעלה מקשר גודל, ולא הזכירו עניין של נוטף על הכנף.

אך עיין בכלבו (סי' כ"ב) **אורחות חיים** (הל' ציצית סי' י"ז) **והרוקח** (סי' שס"א) **שפירשו** שכוונת הגמ' שצריך לתלות הציצית "באורך" הטלית ולא ברחבו.

וכן כתב הגהות מיימוניות (שם) **בשם הרא"ם** (יראים השלם סי' ת"א), לתת הציצית באורך הציצית ולא ברוחבו דבעינן שתהא נוטפת על הכנף, פירוש תלוי על הקרן ואי הוי ברוחבו לא הוי נוטף, שהרי כלפי קרקע הוא תלוי. וכן הנהיג מורי מהר"ם לדקדק בו בטלית שיהא הציצית נוטף על הכנף בשעה שמעוטף בו האדם. ויש כנף שהוא תולה הציצית באורכו ויש ברוחבו, הכל לפי מה שמתעטפים בו.

ועיין בתועפות ראם על היראים (סי' ת"א ס"ק י') **שמהנימוקי יוסף** (דף י"ב מדפי הרי"ף) משמע שמסביר אליבא דרש"י, שג"כ אזיל כפירוש זה, וז"ל הנימוקי יוסף "פרש"י ז"ל, שלא יקשור הציציות למטה בסוף הכנף, **אלא מן הצד**. בעניין שתהא עומדת בגוף הכנף ומכה על הקרן".

ועיין שם עוד בתועפות ראם שהוסיף שיש לכאורה סתירה בדברי היראים, לפי הסבר הגרד"ל בהגהותיו למסכת מנחות, שבתחילת דברי היראים משמע שמסביר נוטפת מלשון "טפי" יותר על הקרן, דהיינו שירחיק מהקרן, וכמו שסבר רבי יוחנן.
ובהמשך דברי היראים פירש, שנוטפת היינו שנוטף על הכנף, וכהסבר הכלבו ודעימיה.
ועיין בתועפות ראם שציין שבספר הע"ש (סי' קכ"ז אות ח') כתב לבאר דברי היראים ע"ש.
ולפי פירוש הכלבו וההולכים בשיטתו יוצא שיש הבדל בין דברי רב לרבי יוחנן. וצ"ל שכוונת הגמ' לדמות את דברי רב לרבי יוחנן. שרב אמר שצריך שיהיה נוטף על הכנף, דהיינו שיהיה מונח הציצית לאורך הטלית ולא לרוחבו, ע"כ לומד ש"על כנפי" היינו שיהיה תלוי למעלה מקשר גודל, כדי שיהיה נוטף על הכנף, כי לולי שיתלה למעלה מקשר גודל א"א לקיים עניין של תליה לאורכו של טלית, וזה בעצם כמו שדרש רבי יוחנן שצריך שירחיק מלוא קשר גודל.
וכנראה שהטעם שלא למדו כפרש"י (כדלעיל בתחילת דברינו) מפני שהוקשה להם פירושו, מדוע שינה רב לשונו ולא אמר כלשון רבי יוחנן "וצריך שירחיק מלוא קשר גודל" לכן למדו, שע"כ רב לא אמר אותו דין כמו רבי יוחנן.
ועיין בשו"ע (סי' י"א ס' ט"ו) וז"ל: "יש אומרים שצריך לדקדק שיתלה הציציות לאורך הטלית דבעינן שתהא נוטפת על הקרן, ואם היה לרוחבו לא היה נוטף שהרי כלפי קרקע היה תלוי".
והנה, הטעם שמרן כתב זאת בשם "יש אומרים", היות ומצינו בזה מחלוקת בין הראשונים וכנ"ל לכן לעניין מעשה חשש להם השו"ע.
ועיין במ"א (ס"ק כ"ד) שכתב "אבל אין קפידא כ"כ לפוסלו בכך".
מלשון המ"א שלא כתב בפשטות "אבל בדיעבד כשר", משמע לכאורה שאין הדבר ברור להכשיר בפשטות. ונראה הטעם לזה, מפני שאולי, לדעת הראשונים שלמדו דין זה בכוונת הגמ', א"כ כמו שהדין שצריך לקשור מעל קשר גודל מעכב, א"כ לכאורה ה"ה בדין זה, שהרי שניהם נלמדים מאותו פסוק. ובגמ' דימו את שניהם. אך מ"מ, סבר המ"א שלעניין מעשה אין הדבר מעכב מפני שרוב הראשונים לא למדו כך, והשו"ע כתב זאת בשם יש אומרים, לכן לעניין דיעבד אפשר לסמוך להקל.
וכן פסקו להקל בדיעבד המשנ"ב (ס"ק ע"ג ובביאור הלכה ד"ה לאורך, בסופו) וכף החיים (אות נ"א).
ומ"מ, עיין שע"ת (אות י"א), הביא דברי החיד"א בספרו ברכי יוסף שכתב וז"ל: "אכן העולם אין נזהרים בזה. ונראה דסומכים על מה שכתב בהגהות מיימוניות שחזר בו

המהר"ם, ואמר שהכל נקרא נוטף על הקרן, ולא אמעיט, אלא שלא יקשור הציצית באלכסון על קרן זוית". (מפני שהוא מנהג הקראים, עיין מ"א ס"ק כ"ד).

ועוד הוסיף הברכי יוסף, שסמכו על הפירוש האחר שיש בעניין נוטף על הכנף ע"ש.

וכן נראה שסמכו על סתימת שאר הראשונים, שלא הזכירו דין זה, וכמו שכתבנו לעיל.

ומ"מ נראה שדעת השו"ע לחשוש לדין זה לכתחילה. שהרי בב"י הביא את דברי הגהות מיימוניות בשם המהר"ם שחזר בו וכן"ל. ומ"מ בשו"ע כתב שיש אומרים שצריך להיות נוטף על הכנף. וכן הרמ"א לא פליג על זה.

וכן משמע שכך דעת המשנ"ב וכף החיים, שאע"פ שודאי ראו דברי השע"ת בשם החיד"א, מ"מ לא הזכירו זאת כלל, אלא אדרבה, כתבו שצריך לחוש לדין זה לכתחילה.

ויתר על כן, כתב המשנ"ב (שם) שדין זה שייך בין בשעת עשיית הציצית, ובין אם אח"כ נשמטו לצד מטה יחזירם. וא"כ כדי לקיים דין זה צריך לעשות כמו שכתב בספר ערוך השולחן (ס"ק י"ט) שכשקושר קשר העליון, יקשרנה מדובק לצד הכנף כדי שתחזיק שם ולא תפול למטה. ואף שע"י זה נתכווץ מעט הכנף ולא יהיה בו קשר גודל, לית לן בה, דכיווץ לאו כלום הוא, כיון שבהתפשטותו יש השיעור, דאזלינן אחרי ההתפשטות.

ודברי ערוך השולחן מקורו במ"א כמובא במשנ"ב (סי' י"א ס"ק מ"א).

ועיין עוד בספר פסקי תשובות (ס"ק כ"ב ובהערות שם), שבספר מקור חיים בסי' זה ובשולחן הטהור (סי' ב') כתבו לעשות כך לכתחילה והידור מצוה יש בדבר, ואע"פ שיש שכתבו לפקפק בזה ולחשוש שמא ע"י הקיפול של הקרן עקב הידוק הקשר הוי ליה כאילו נחתך ונתמעט משיעור, מ"מ כבר כתב ליישב דבריהם באשל אברהם וז"ל: "כיון שהקמט ניכר לכל רואה, וידוע שהבגד שם כאגודל בין תחיבה להשפה, עי"ז אין חוששים". וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רע"ג) דכיון שנכפף רק כנגד הקשר ושאר הכנף כמקודם, בכה"ג ,אין הקיפול מבטל השיעור.

וכן מצינו לגדולי האחרונים שעשו כן, עיין בלקט היושר מנהגי תרומת הדשן (עמ' ח') וז"ל: "קשר העליון של הציצית, קושר בחוזק אל החור עד שנכפף רוחב הבגד לגמרי".

ועיין בספר אמרי פנחס קאריץ. וכן בדינים והנהגות (פ"ב אות ז') שכן נהג החזו"א.

ואע"פ שיש שכתבו להימנע מזה (עיין בספר מעורר ישנים ועוד), מ"מ רבים הם שכתבו לעשות כן. וכן במציאות אם לא עושים כך בדרך כלל יורדות הציציות למטה ואז לא מקיימים דין נוטף על הכנף. ועיין עוד בפסקי תשובות (ס"ק ל"ב בסופו עוד טעם להידוק הציצית בכנף).

ונסיים בעוד דבר חשוב. והוא בעניין מה שכתב הביה"ל (ד"ה לאורך הטלית) לדון בעניין שתי הכנפות העליוניות של הטלית גדול, היכן לקשור הציציות. וסיים הביה"ל שמ"מ למעשה, הסכימו האחרונים שיותר טוב שב' הכנפות העליונות ייעשו ברוחבה ולא באורכה.

ועיין בפסקי תשובות (סי' ל"ב ובהערות שם) שבשו"ע הרב, והחזו"א (סי' ג' ס"ק י"ב) כתבו, שבעצם הדבר תלוי בצורת לבישת הטלית, שלפי מנהג רוב העולם אשר מעלים את צדדי הטלית על הכתפים, אזי גם שני הציציות העליונים תלויים לאורך הטלית (היינו היכן שיוצאים אגודת החוטים שבטלית שעשויים לנוי), ואלו הנוהגים שלא להגביה הטלית על כתפותיהם אלא הטלית עוטף כל גופם כולל הזרועות, אזי שני הציציות העליונים צריכים להיות לרוחבה של הטלית (בצד העליון היכן שאין יוצאים אגודת החוטים הנ"ל).

לסיכום: אע"פ, שהנוהגים שלא להקפיד בעניין נוטף על הכנף יש להם על מה שיסמוכו, וכנ"ל. מ"מ ודאי שכל ירא שמים יזהר בזה, כדי לקיים מצות ציצית לכתחילה, שכן דעת השו"ע, וכן נהגו גדולי ישראל. ומ"מ, לדעת כולם, צריך להזהר מאוד שלא יהיו הציציות תלויים באלכסון על קרן זוית, מפני שהוא מנהג הקראים.

ספק אם קידש קודם כתיבת הסת"ם

שאלה ג': מה הדין בסופר שלאחר שכתב סת"ם, הסתפק אם קידש קודם כתיבתן?

תשובה:לפי מה שהעלה הביאור הלכה (סי' ל"ב ס' י"ט בד"ה בתחילת וכו'), וכן העלו אחרוני זמנינו וכן מורים בבתי הוראה, לסמוך על שיטת הט"ז (ביו"ד סי' רע"ד ס"ק א') שאם נסתפק אם קידש את השם, שאפשר להקל בזה מטעם ס"ס, שמא כהפוסקים שמהני תנאי מראש בתחילת הכתיבה, או שמא קידש. וכן בצירוף דברי שו"ת אור לציון (ח"ב עמ' רפ"ב ס' כ"ט) דאמרינן מסתמא אמר כהרגלו, (כמו שכתב הט"ז (ביו"ד סי' ס"ט ס"ק כ"ד) דאמרינן בכגון דא סירכא נקיט ואזיל).

אם כן אפשר לומר שה"ה גם לענין אדם שהסתפק אם קידש קודם כתיבת הסת"ם שיכול לסמוך ולהקל מפני שיש לנו ס"ס.

שהנה כתב הדברי חמודות (סי' ד' הלכות ס"ת ס"ק י') שלא מצינו מקור לדברי הטור בסי' רע"ד שכתב שאם לא קידש, הס"ת פסול. וכן השו"ע לא כתב להדיא לפסול, רק הלבוש כתב, שיש אומרים שהוא פסול ע"ש (וה"יש אומרים" שהביא הלבוש, הוא הטור בלבד כמו שציינו בהגהת כתנות עור על הלבוש).

וכן כתב ערוך השולחן (סי' רע"ד ס' ג') שמרן השמיט את המילים שכתב הטור "ואם לא אמר כן פסול".

וכן פסק להלכה בספר עיקרי הד"ט (סי' ל"ט ס' י"ט) וז"ל: "ולחסרון הכוונה הצריכה בתחילת הכתיבה לא קפדינן, אפילו אם תרצה לומר שלא כיוון, דלא הוי מדברים הפוסלים כמבואר ביו"ד סי' רע"ד". מוכח להדיא שהבין שכן דעת השו"ע.

ולכאורה הדברים נכונים ומוכרחים. שהרי השו"ע בהלכות תפילין בסי' ל"ב ס' י"ט. וגם בהלכות ס"ת בסי' רע"ד, כתב רק, שצריך לקדש קודם כתיבת הסת"ם, אך לא כתב שאם לא קידש פסול (אע"פ שהטור כתב שם במפורש שאם לא קידש פסול) ורק בהלכות קדושת השמות בסי' רע"ו כתב מרן, שאם לא קידש **האזכרות** פסול.

ועוד, כתב ערוך השולחן (שם ס"ק ב') שלא מצאנו ברמב"ם שצריך לקדש קודם כתיבת הס"ת. וגם בעשרים דברים הפוסלים (בהל' ס"ת פ"י הל' א'), כתב רק, שאם לא קידש האזכרות פסול, ולא הזכיר אם לא קידש קודם כתיבת הסת"ם שפסול.

וע"ש שכתב "ותמיהני שלא הרגישו הפוסקים בזה" וכן תמה בספר קסת הסופר (חקירה א' אות כ"א).

וטעמו של הרמב"ם הוא, שהיות ובגמ' בגיטין (נ"ד ע"ב) מצינו שרק בעורות ובשמות השם צריך לקדש, ולא הוזכר שצריך לקדש קודם כתיבת הסת"ם. ועיין בערוך השולחן שהביא טעם נוסף בדברי הרמב"ם.

וגם הרי"ף, לא הזכיר בשום מקום שצריך לקדש קודם כתיבת הסת"ם, וכמו שכתב הקסת הסופר (שם).

וכן כתב המאירי בקרית ספר (מאמר א' ח"ב עמ' כ') שיש אומרים שס"ת ותפילין לא צריך עיבוד **ולא כתיבה לשמה**. וטעמם, היות ופסקו כרבנן דרשב"ג. ולכן הגמ' בגיטין, ש"גויליו שבה לא עיבדתים לשמה", אתיה כרשב"ג, ולאו הלכתא היא.

והוסיף המאירי, שאף במסכת סופרים מצאתי ראיה לדעה זו. (אך ע"ש שכתב שהוא מפרש אחרת את הנאמר במסכת סופרים).

וראה בשו"ת חכמת שלמה קוועטש (סי' י"ב עמ' ל"ו) שסיכם דברי המרדכי בהלכות קטנות (סי' תתקמ"ט) שהביא ג' מחלוקות בדבר, (ובעצם הם ג' תירוצי התוס' במנחות מ"ב ע"א).

א'. שיטת הר"י מאורלינש שסובר שסתמא לאו לשמה קאי ופסול מדאורייתא בין באזכרות בין בשאר כתיבת הס"ת.

ב'. שיטת הר' אלחנן שסובר **שסתמא כשר גם בס"תוגם באזכרות**.

ג'. שיטת הר"ש (יש גורסים רש"י, עיין ב"י סי' רע"ד) ס"ל לחלק. **בשאר ס"ת לשמה קאי**, ובאזכרות סתמן לא לשמה קאי (וכן הביא הב"י שם), וכתירוץ בתרא בתוס' מנחות.

והוסיף בשו"ת חכמת שלמה (שם), שדעת הרמב"ם (בפ"א מהלכות תפילין הלכה ט"ו) נראית כשיטת הר"ש, וכתירוץ בתרא שבתוס', שבאזכרות בעינן לשמה אך לא בכתיבת הסת"ם ע"ש.

חזינן עתה, שדעת הרמב"ם דבכתיבה דאמרינן סתמא לשמה, אין היא דעת יחיד, שכן דעת הר' אלחנן והר"ש במרדכי ותירוץ בתרא בתוס'.

וכן כתב האור שמח (שם) בדעת הרמב"ם, וציין שכן כתבו תוס' מנחות מ"ב ד"ה ואל ימול. וע"ש שהסביר את הרמב"ם ושלא יקשה עליו מהגמ' (בגיטין מ"ה ע"ב) "ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי". וכן הסבירו היד אהרן, או"ח (סי' ל"ב) ובשו"ת מנחת שלמה (חלק ב-ג ס' ג-ד) וערוך השולחן (סי' רע"ד ס' ג' וע"ש עוד תירוץ). ובספר אבן האזל פ"א הלכות תפילין (וע"ש שהסביר שיטת הרמב"ם בזה).

ועיין עוד בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקי"ח ד"ה ועוד, ס"ק י') שלמד ג"כ שדעת הרמב"ם סתם כתיבה לשמה קאי ע"ש.

וכן בספר יד אהרן (שם) הבין כן ברמב"ם.

וכן בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' ט"ו ד"ה וראיתי לרב,) כתב בשם אביו זצ"ל שלמד בדעת הרמב"ם שגם בס"ת אין צריך כוונה לשמה רק באזכרות.

וכן בשו"ת מנחת שלמה (שם) למד כן, והביא את דבריו של חידושי רבנו חיים הלוי שטעמו של הרמב"ם שבמעשה הכתיבה עצמה חיל בה קדושת הסת"ם ממילא, דסתמא לשמה קאי. (וע"ש עוד באורך דברים נפלאים).

וכן כתב בשו"ת משכנות יעקב (סי' כ"א) שלהרמב"ם סתמא לשמה קאי.

וכן כתב בספר קסת הסופר (חקירה א' אות כ"א) ועיין באות כ"ג שיישב בטוב טעם את שיטת הרמב"ם והרי"ף מהגמ' בגיטין (מ"ה ע"ב).

ובמנחת שלמה (סי' ד') הביא את האור שמח שהזכרנו לעיל, והסביר בטוב טעם את דבריו ע"ש.

והנה בספר גידולי הקודש (סי' רע"ד אות ג') כתב להסביר, שהרמב"ם שייר את העניין של לשמה בכתיבה, שאם תרצה לומר שהרמב"ם סובר סתמא לשמה קאי, א"כ מדוע בעשרים דברים הפוסלים לא הזכיר שאם כתב במפורש שלא לשמה פסול. אלא ע"כ תנא ושייר. וכמו ששייר דין של חק תוכות.

אמנם בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' ר"י אות ב') דחה דברי הגידולי הקודש, וסובר שאין ראיה מזה שהרמב"ם לא כתב דין של חק תוכות, כי הרמב"ם בעשרים דברים הפוסלים מונה רק את הדינים ששייכים בסת"ם בלבד, וחק תוכות שייך גם בגט וגם בשבת.

ולפי זה גם מה שהרמב"ם לא מנה דין של כתב במפורש שלא לשמה, כי דין זה שייך אף בשאר מצוות התורה, ודו"ק.

ועיין עוד בחזון איש (סי' ו'-וסי' י"ב אות ה') מה שדחק והסביר ברמב"ם, וכתב שיש כעין ט"ס ברמב"ם ע"ש. אך כפי שהוכחנו הרבה אחרונים למדו שהרמב"ם סובר סתמא לשמה קאי כסתמות דברי הרמב"ם.

ועיין עוד בשו"ת שם אריה (בהוספות לחיו"ד סי' ד' ס' א' דף קל"א ע"ב) וז"ל: "**ועוד שישהרבה מן הפוסקים דס"ל דלא בעינן לשמה כלל** וכרבנן דרשב"ג וכמ"ש הר"ן בגיטין (מ"ה ע"ב), ואף דקי"ל דבעינן לשמה, **מ"מ יש מכשירים כשכתב בסתמא**, וגם שיטת הרמב"ם והסמ"ג שפיגול סגי במחשבה וה"ה כאן". והוסיף שם, שמעשה היה והכשיר אף בגט אשה בשכיב מרע ששכח הסופר לומר בפיו לשמה ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל (שם), **שגם הרא"ש** שכתב "וכשיכתוב יאמר בפירוש בתחילת הכתיבה לשם תורת ישראל". לשון הרא"ש **מורה דאינו אלא לכתחילה** כעין שכתב (הרא"ש) לעיל טוב וכו'. (ובהמשך הוסיף, שאפשר לפרש דעת ר"ת כדעת רש"י שס"ת סתמא לשמה קיימא ע"ש) .

והנה יוצא מדברי השואל ונשאל שגם הרא"ש לא פסל בהדיא.

אח"כ ראינו בס"ד שכהבנת השואל ונשאל, כן הבין המפרש המפורסם על הרא"ש **והוא הקרבן נתנאל** במסכת גיטין (דף מ"ה ע"ב ס"ק כ'). שם הסביר שהרא"ש אזיל בשיטת הר"ש שהביאו המרדכי שהזכרנו לעיל, שס"ל סתמא בכתיבה לשמה קאי. והוסיף וז"ל: "ועתה אביא ראיה לדברי וכו' " ועל פי זה יישב שלא תהיה סתירה בדברי הרא"ש ברמזים ע"ש.

ואם כן מצינו, לשלשת גדולי ההוראה שהב"י בנוי עליהם והם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שלא פסלו בכתב בסתמא.

וכן משמע דעת המבי"ט בקרית ספר (פ"א), שם סיכם דיני כתיבת תפילין ולא הזכיר שצריך לכתוב לשמה אלא רק באזכרות. וגם באזכרות, כתב שאינו אלא משום "זה אלי ואנוהו", אבל מדאורייתא לא פסלי, דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט **הואיל וסתמס"ת לשמן הוא** וכו' ע"ש.

ואם כן נ"ל בס"ד, אדם שמסופק אם קידש, שפיר יכול לסמוך להקל משום ספק ספקא, שמא קידש, ואת"ל לא, שמא כהפוסקים הנ"ל.

וכן מצינו אחרונים שצירפו סברת הרמב"ם וההולכים בשיטתו לספק ספקא .

עיין שו"ת אבני נזר (שם ס"ק ה'), שו"ת חכמת שלמה (סי' י"ב עמ' ל"ז) לרבנו שלמה

קוועטש. (וע"ש שרצה לחדש להקל על פי ס"ס גם בספק אם קידש באזכרות על פי סברת הר' אלחנן המובא במרדכי ותירוץ א' בתוס' במנחות, (שהזכרנו לעיל) ע"ש)

וכן בשו"ת שואל ונשאל (שם) צירף את הדעות הנ"ל, וכתב דשמא הלכה כהסוברים שגם בס"ת אין צריך לשמה ואת"ל צריך, שמא כהסוברים דבמחשבה סגי וכאן **איכא מחשבה לשם קריאה וכו'** ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת נטע שורק (יור"ד סי' צ"ט) שצירף ג"כ סברת ר' אלחנן לס"ס לעניין ספק באזכרות ומה שכתב בטוב טעם ודעת בזה.

ועיין בקסת הסופר (סי' ד' ס"ק ד' בלשכ"ה) שכתב ג"כ להקל במקרה שקידש הכתיבה במחשבה בלבד, **בצירוף שיטת הרמב"ם והרי"ף**, **שסתם כתיבה לשמהקאי**, וכמ"ש בחקירה א' אות כ"א ו-כ"ג. [וידוע שהחת"ס עבר על כל ספר קסת הסופר מתחילה ועד סוף, וכתב עליו "כולך יפה רעיתי ומום אין בך", וגזר שלא יתנו תעודה לסופר עד שיהיה קסת הסופר שגור בפיו. עיין בהסכמת החת"ס על קסת הסופר].

ואם יקשה לך מדוע כתב המשנ"ב (סי' ל"ב ס"ק צ"ה) לפסול אם קידש במחשבה בלבד, הרי יש לנו ספק ספקא, וכמו שפסק הקסת הסופר בלשכ"ה וכנ"ל.

אך זה אינו קשה משני טעמים, **א**. היות והמשנ"ב הבין שהשו"ע (בס' י"ט) פוסל בקידש במחשבה (עיין משנ"ב שם בשם חידושי רע"א), אם כן לא שייך לעשות ס"ס במקום שמרן להדיא פסל בדין זה ממש.

ב. היות וכפי שנראה, רוב הפוסקים ס"ל שלא מהני קידש במחשבה, לכן לא שייך לעשות ס"ס כששני הספקות אינם שקולים, וכמ"ש הפוסקים (עיין שו"ת אהל ישרים מע' ס' אות טו"ב ועוד). והרי רוב הפוסקים ג"כ לא ס"ל דאמרינן סתמא לשמה קאי.

משא"כ בנידון דידן בספק אם קידש אין הס"ס נגד פסק השו"ע שהרי השו"ע לא דיבר במקרה שמסופק.

ועוד, שספק אם קידש הוי ספק שקול, ובכהאי גוונא שספק אחד שקול שפיר אמרינן ס"ס, וכמו שכתבו הפוסקים, והבאנו דבריהם בסוף התשובה. וכמו שהביאור הלכה עשה ס"ס כזה לעניין ספק אם קידש באזכרות (בס' י"ט ד"ה בתחלת). וכן בהתחלף לו עור מעובד לשמה בעור שלא מעובד לשמה, וכמ"ש בביאור הלכה (ס' ח' ד"ה וצריך).

ואם תאמר, מדוע הביאור הלכה התיר בהתחלף עור בעור רק בשעת הדחק, ובספק באזכרות התיר בפשטות ולא רק בשעת הדחק?

אמר לי ידידיהרב אביגדור גרינשטיין שליט"א, שאפשר לפרש זאת על פי מה שכתב בספר מטעמי השולחן (יור"ד סי' ק"י כללי ס"ס) בדין התערב איסור דרבנן חד בחד, נחלקו האחרונים האם אמרינן שיקח אחד וישליך אחד ומותר דספקא דרבנן לקולא.
דעת הש"ך שלא מתירים, והפר"ח מתיר. והיות ונחלקו בזה, לכן אפשר לומר שחשש הביאור הלכה לכתחלה לדעת הש"ך, ולכן התיר רק בשעת הדחק בהתערב עור בעור. משא"כ בספק אם קידש האזכרות, שם שפיר הוי ס"ס רגיל שאמרינן בכהאי גוונא ס"ס בפשטות, וכמובא בפוסקים.
וממילא ה"ה בנידון דידן, בספק אם קידש בתחילה, שהוי אותו ס"ס ושפיר אמרינן ס"ס כזה.
ועוד יש לצרף שיטת הט"ז ביו"ד סי' ס"ט שציינו לעיל דאמרינן סירכא נקיט ואזיל. ומצינו שאף בדאוריתא אמרינן סירכא נקיט ואזיל.
שהרי הראיה של הט"ז מק"ש (או"ח סי' ס"ד), אם אמר "וכתבתם" ומסתפק אם הוא בפרשה א' או ב'. הדין הוא, שאם אמר "למען ירבו ימיכם" אמרינן דמסתמא אמר כדין את שתי הפרשיות, וכמו שאמרו בגמ' בברכות.
והפר"ח (סי' ס"ז) האריך והעלה ששתי הפרשיות הם מדאורייתא.
יוצא שלפר"ח ודעמיה אף בדאורייתא אמרינן סירכא נקיט ואזיל. וא"כ ה"ה בנידון דידן, אף אם נאמר שהדין לקדש קודם כתיבת הסת"ם הוא מדאורייתא,(וכדעת הדבר שמואל ועוד), מ"מ יש לומר שמסתמא קידש כהרגלו תמיד, כשמכין עצמו לכתיבה ע"י הכנת הקלף והדיו וכו'.
(ועיין עוד שו"ת נטע שורק יו"ד סי' צ"ט ושו"ת שבט הלוי ח"א סי' י"א וח"ב סי' קמ"א בעניין סירכא נקיט באזכרות).
וקל וחומר שיש להקל בספק אם קידש בתפילין ומזוזות.
שהנה הרמב"ן במלחמות ה' פ"ק במסכת סוכה (דף ד' ע"ב ס"ק ל') כתב להוכיח באורך שתפילין ומזוזות אין צריך לעבדם לשמה וכן אין צריך לכותבם לשמה ושכן היא גמ' מפורשת במנחות (מ"ב ע"ב) **ושכן גירסת הרי"ף וכל הגאונים ורש"י** "תפילין ומזוזות ניקחין מכל אדם". וע"כ שלא צריכים עיבוד לשמה ולא כתיבה לשמה.
וכן ציין רעק"א במנחות להרמב"ן הנ"ל . וכן העתיק הלשכ"ה (סי' כ"ז ס"ק ג') את דברי הרמב"ן והסכים עימו שכך ההבנה בריי"ף, (אמנם עיין רמב"ן בגיטין נה.).
וכן עיין בהר"ן בחידושיו (לגיטין נ"ד ע"ב) שכתב לפרש, שאף ת"ק דרשב"ג דסוברים דלא בעינן עיבוד לשמה כדאיתא בפרק השולח, אפילו הכי בספרים מודה ת"ק שצריך עיבוד

לשמה. וראיה לדבר מהגמ' (בזבחים פרק התכלת) "ספרים יש להם בדיקה ואין ניקחין אלא מן המומחה" כלומר, משום דבעינן כתיבה ועיבוד לשמה.

"תפילין ומזוזות צריכין בדיקה וניקחין מכל אדם" **פי' שלא בעינן לא עיבוד ולא כתיבה לשמה**. ומי זה התנא שסובר כן שלא צריך בתפילין לשמה, ת"ק דרשב"ג ע"ש.

א"כ יוצא מהר"ן שלמד בדעת ת"ק שאין צריכים בתו"מ כלל לא עיבוד ולא כתיבה לשמה. ובחידושי הר"ן (למסכת סנהדרין מ"ח ע"ב) כתב, שהרי"ף פוסק כדעת ת"ק דרשב"ג ע"ש.

והוסיף הר"ן, וטעמא דמילתא, מדאמרינן התם (במנחות מ"ב ע"ב) "תפילין ניקחין מכל אדם" דלא בעינן שתהיה מצות עשיתן לשמן אלא במצוות שריבה בהן הכתוב כמצות ציצית דכתיב "גדילים תעשה לך" לשם חובך, **אבל במצוות שלא ריבה בהן הכתוב אין לנו שתהא מצותעשייתן לשמן**, דקי"ל כב"ה דלא בעו עשייה לשמה בסוכה, משום דלא דרשי "חג הסוכות תעשה לך" לשם חובך ע"ש. וסיים הר"ן דבס"ת נמי, דבעינן עיבוד לשמה, לחיבוב מצוה, משום "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" **לכם** לשם חובכם ע"ש.

חזינן להדיא שהר"ן לומד בדעת הרי"ף, שבכתיבת תפילין ומזוזות אין דין לשמה כלל. ולכן יש לצרף כל הנ"ל, עכ"פ בספק אם קידש בסת"ם, ולהכשיר את הכתיבה.

נראה עתה כמה אחרונים שעשו כעין הס"ס שהזכרנו לעיל.

עיין במגן גיבורים (בשלטי גיבורים ס"ק ח') שפסק להקל, בספק אם עיבדו את הקלף לשמה, משום ס"ס, שמא כמ"ד שאין צריך עיבוד לשמה, ושמא עיבדוהו לשמה.

וכן פסק בשו"ת פרח מטה אהרון (ח"ב סי' ק"א) והובא ג"כ בברכ"י (יור"ד סי' רע"ד).

וכן פסק בשו"ת חקרי לב (ח"א סי' א'). ובספר בבירור הלכה (ח"ב סי' ל"ב עמ' ר"מ ס"ק כ"א). הביא כל אלו הפוסקים.

וכן העלה הביאור הלכה (סי' ל"ב ס' ח' ד"ה וצריך), להקל בשעת הדחק אם התחלף עור שעובד לשמה בעור שלא עובד לשמה, וזאת על פי סברת הפוסקים הנ"ל.

והוסיף הביאור הלכה, ואף שרעק"א כתב שעיבוד לשמה מהתורה, מ"מ בספק, יש להקל, בצירוף הפמ"ג שעיבוד לשמה מדרבנן.

והנה הנידון של ספק אם עיבד העורות לשמן, שווה לנידון שלנו. שהרי הפמ"ג (בא"א ס"ק ל"ב) השוה כתיבה לשמה לעיבוד לשמה, וכן השוו הגר"א (בביאור הגר"א ס"ק נ"ה) והגאון רעק"א (סי' ל"ב ס"ק ח') ובספר מנחה בלולה (הלכות ספר תורה דף נ') ובטעם המלך על שער המלך (סוף פ"ג מהלכות גירושין).

ואף שמצינו להמרדכי בהלכות ספר תורה (סי' ד' דף ג' ע"ד מהספר) שכתב בדרך אפשר שכתיבה חמורה מעיבוד וכ"כ עוד כמה ראשונים שכתיבה חמורה. מ"מ כנגד זה מצינו ראשונים שהשוו כתיבה לעיבוד, כגון הרמב"ן במלחמות ה' (בסוכה דף ד' ע"ב ס"ק ל') הר"ן בחידושיו לגיטין (נ"ד ע"ב), הרב אלחנן, והר"ש כמובא במרדכי. (וזה חוץ מהאחרונים שהזכרנו לעיל).

[ועוד מצינו להרבה ראשונים שלא הצריכו עיבוד לשמה כלל, עיין הלכה ברורה סי' ל"ב ס"ק פ"ו עמ' רל"ו. ובעמ' שכ"ד בבירור הלכה ס"ק ע"ו כתב, וז"ל: "ולכאורה לפי זה לדעת הראשונים הנ"ל (שהזכירם בשער הציון ס"ק פ"ו) דלא בעינן עיבוד לשמה מן הדין כלל, **הוא הדין לעניין כתיבה לשמה**"]

ומצינו יותר מכך אצל שני גדולי ההוראה והם **הרי"ף והרמב"ם**, שסוברים שכתיבה קלה יותר מעיבוד לשמה, וכמו שכבר כתבנו לעיל ודו"ק.

וכן מוכח ממרן השו"ע, שלגבי עיבוד העורות כתב לפסול אם ודאי לא עובד לשמה (עיין סי' ל"ב ס' ח'-ט'). ולענין כתיבה לשמה לא כתב בשום מקום לפסול.

(ואף אם נסביר, בדוחק, שמרן פוסל. מ"מ חזינן שהפוסקים הנ"ל עשו ס"ס בהסתפק גם במקום שמרן פסל. והטעם, כיון שמרן פסל במקרה של ודאי ולא במקרה של ספק, ועיין לקמן בסוף התשובה).

ועיין בדברי מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ל"ב) שהרמב"ם גדול הפוסקים הוא, שכל קהילות ארץ ישראל וארצות המערב וכל ארצות המזרח נוהגים על פיו בכל אשר יאמר כי הוא זה, וקיבלוהו עליהם לרבן. וכ"כ עוד מרן באבקת רוכל (סי' ק"מ) והסכים עמו הרדב"ז ע"ש.

וכ"כ המהר"ם אלשקר (סי' צ"ד) שאע"פ שיש פוסקים שחולקים על הרמב"ם, אנו להרמב"ם שומעים שעליו סומכים בכל הגלילות האלה.

וכ"כ בשו"ת חוט המשולש (שבסוף שו"ת הרשב"ץ סי' ל"ה) שבמחלוקת הפוסקים אפילו בדיני ערוה בודאי שיש לסמוך על הרמב"ם מאחר שבכל גלילות אלו הסכימו לדון ולפסוק על פיו, כי קבלוהו לרבן, **וצריכים לפסוק כמוהו אף להקל**.

וכ"כ בשו"ת מהר"י פראג'י (סי' נ"ט) שבכל גלילות אלו ארצות המערב, מצרים, ארם נהרים, וארם צובה, פרס, ותימן, כולם קבלו עליהם להתנהג על פי חיבור הרמב"ם וכל זה נשען על יסוד מאמר חז"ל (בשבת ק"ל) במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים בשבת לעשות פחמים כדי להכין ברזל (לאיזמל של המילה).

וראה בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' נ"ה אות ה') שכתב לצרף סברא (לענין מגילה), שהיות והסופר חשב במחשבתו, קודם הכתיבה, שהוא כותב כדי לקרות בה ולצאת ידי חובה,

מחשבתו משויה ליה ככתיבה לשמה. וע"ש שלמסקנה למד שהפוסקים שהכשירו במחשבה לשמה, היינו גם בכוונה הנ"ל, ולא צריך לכוון ממש לשמה (וכעין זה ראינו ג"כ בשו"ת שואל ונשאל או"ח סי' ט"ו שהזכרנו לעיל).

ועיין עוד ביביע אומר (שם ס"ק ז'), שהוסיף סברא נוספת להקל, שהרי כיום כולם כותבים לשם ס"ת בלבד, לכן מסתמא לשמה קאי, ושכן כתב בספר בית אהרן לגבי עיבוד עורות, והביאו הביאור הלכה (סי' ל"ב ס' ח' ד"ה וצריך), וכתב עליו "ועיין". וחזינן שהביה"ל לא דחה דבריו, וחזיא סברתו להצטרף לס"ס, וכן פסק כמותו בשו"ת משנת אברהם (סי' ו' אות כ"א) וכן צירף סברא זו בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' ר"י).

[אמנם עיין בספר משנת הסופר (סי' ב' בביאור הסופר עמ' י' ד"ה לשמה,) שהקשה על הבית אהרן דמה בכך שהאידנא אין כותבים שאר ספרים על קלף, הרי קי"ל דאם עיבדו לשם מזוזה פסול לתפילין, וכן אם עיבדו לתפילין פסול לס"ת, א"כ עדיין לא שייך לומר סתמא לשמה קאי ע"ש.

ונלע"ד ליישב את הבית אהרן, שכנראה בזמנם (ואולי גם כיום) יש עורות שמשתמשים בהם לס"ת בלבד, ויש עורות שמשתמשים בהם לתו"מ. וא"כ כאשר אותו אדם המעבד עורות מניח עור כזה שלפי גודלו ולפי טיבו מתאים לס"ת, א"כ מסתמא כוונתו לשם ס"ת בלבד, היות שעל פי רוב מעבדים עורות כאלו רק לס"ת ולא לספרי חולין. ואולי בכוונה הזכיר הבית אהרן בדבריו רק ס"ת ולא עורות לתו"מ, כי בתו"מ באמת א"א לומר שמעובד דווקא לתפילין ולא למזוזה.

ועיין עוד בביאור הסופר, שהקשה על הבית אהרן, מדין ציצית בסי' י"ד ס' ב' ע"ש. ונלע"ד דאולי אפשר ליישב, דס"ל לבית אהרן דשאני ציצית שריבה בהם הכתוב "גדילים תעשה לך" לשם חובך, וכמ"ש הר"ן בחידושיו למסכת סנהדרין (מ"ח ע"ב), משא"כ בס"ת, דהא דבעינן עיבוד לשמה משום חיבוב מצוה (כלשון הר"ן שם). ולכן היות וחזינן שבציצית יש דין מיוחד בלשמה, לכן שם בעינן לשמה ממש וצ"ע עדיין.]

והנה בנידון דידן עכ"פ, היות, ויש בלאו הכי ס"ס (ובפרט לשיטת הפמ"ג, לצד שכתיבה לשמה דרבנן, וכן להמבי"ט בקרית ספר שפשוט שאפילו קידוש האזכרות הוי מדרבנן בלבד), **שפיר** אפשר לצרף שיטת הבית אהרן והמשנת אברהם. וכמו שצירפם בבירור הלכה סי' ל"ב ס"ק כ"א בסופו, (דאע"פ שהבירור הלכה בס"ק כ"ב הסכים לדחיות של המשנת הסופר, מ"מ צירף שיטה זאת לס"ס, וה"ה בנידון דידן) .

ואע"פ שאין עושים ס"ס בברכות, מ"מ בנידון דידן שפיר עושים, היות והוי ס"ס במצוה דאורייתא. ובצירוף דעת הרדב"ז (ח"א סי' רכ"ט) דבמחלוקת במצוה לא אמרינן סב"ל,

וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"י סי' כ'). ושכיוצא בזה כתב בעל השדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' א' דף ח' ע"ב) וכן בקונטרס ילקוט יוסף בכללי ספק ברכות (בעין יצחק עמ' קכ"ו) ע"ש.

לכן לסיכום, מצינו דעת הרמב"ם (להרבה אחרונים כמו שהזכרנו לעיל), שאין צריך לפרש שכותב לשמה בכתיבת הסת"ם רק באזכרות, וכן נראה בפשטות דעת הרי"ף וכמו שכתב בקסת הסופר.

ולפי הר"ן דעת הרי"ף עכ"פ שבתו"מ אין דין כתיבה לשמה.

וכן לדעת הרא"ש אע"פ שכתב "שיאמר לשם קדושת ס"ת", מ"מ לא מצינו דעתו שזה לעיכובא וכמו שכתבו הקרבן נתנאל וכן בשו"ת שואל ונשאל.

וכן דעת הרב אלחנן והר"ש במרדכי שאין צריך לומר לשמה בכתיבת הסת"ם, וכמו שהביאם ג"כ המאירי בקרית ספר. וכן תירוץ בתרא בתוס' במנחות אזלו בשיטה זו.

ולכן שפיר אפשר לסמוך על כל השיטות האלו לעניין ספק אם קידש או לא קידש.

ולא מיבעיא לשיטת הפמ"ג (לצד שסובר) שדין לשמה מדרבנן, וכן להמבי"ט שס"ל בפשטות שדין לשמה אפילו באזכרות מדרבנן, א"כ הו"ל ספקא דרבנן לקולא ולא צריך שום צירוף. אלא אף לדעת רעק"א וההולכים בשיטתו שדין לשמה מן התורה, מ"מ יש לנו ס"ס, שמא קידש, ואת"ל לא קידש, שמא ככל אותם הפוסקים שהזכרנו שסתמא לשמה קאי בכתיבה, וא"כ הו"ל ס"ס ומותר.

ובצירוף שיטת הט"ז שסירכיא נקיט ואזיל אומרים אף בדאורייתא.

ובצירוף סברת הבית אהרן והמשנת אברהם שכיום סתמא לשמה קאי.

ובצירוף המבי"ט בקרית ספר שלא הזכיר כלל דין כתיבה לשמה.

ובצירוף דעת העקרי הד"ט **שפסק להדיא שכל הדין שצריך לקדש זה רק לכתחילה אך לא מעכב**.

ודע אף אם נרצה לומר שהפוסקים שהזכרנו לעיל הם סברא דחויה, מ"מ, עיין בספר זבחי צדק (ח"ב סי' ק"י אות קנ"ח) שעבדינן ס"ס בסברא דחויה נגד מרן והרמ"א וע"ש שהביא הרבה אחרונים שכתבו כן, ושכן כתב מרן החיד"א בכמה מקומות (וכ"ש בנידוננו שלא מצינו שדעת מרן ורמ"א לפסול אפילו בלא קידש כלל, וכמו שהוכחנו לעיל).

והנה, גם הס"ס שעשה הביאור הלכה (סי' ל"ב ס' י"ט שהזכרנו בתחילת דברנו) בצירוף שיטת הט"ז לעניין ספק אם קידש האזכרות, כתב הלשכת הסופר (סי' י' ס"ק ה'), שבספר מלאכת הקודש (סי' ה') חלק על ההבנה שהבין הט"ז בדברי הסמ"ג, ושלעולם גם לסמ"ג בעינן שיקדש כל שם ולא די במה שקידש בתחילה.

ועוד הביא, שהדברי חמודות, החיד"א, האליה רבה, והדב"ש (סי' ע"ו) חלקו על הט"ז, (וכמו שכתב ג"כ הביאור הלכה, ותמה על הפמ"ג שלא ציין זאת),
וסיים המלאכת הקודש וז"ל: "**עכ"פ בררנו דעת הט"ז יחידאה היא נגד כל הראשונים והאחרונים**" עכ"ל
ועם כל זה, עשה הביאור הלכה ס"ס בצירוף הט"ז הנ"ל, א"כ חזינן שגם הביאור הלכה עשה ס"ס בדעה כמעט יחידאה ודו"ק.
ועיין בכללי ס"ס בשו"ת יחוה דעת (ח"א עמ' כ"ו בכללים) שעושים ס"ס אף בספק שאינו שקול, דהיינו שהספק השני הוא מיעוט ואינו ספק שקול, מצטרף לס"ס, דהוי ספק דרבנן לקולא **אף בספק כל דהו**.
וכן בספר טהרת הבית (ח"ב עמ' ס"ב ועמ' שפ"ב) הביא הרבה אחרונים שעבדינן ס"ס אף שהספק השני אינו שקול, ובכללם הפנ"י בכתובות (דף ט ע"א), הסידרי טהרה (סי' קפ"ז ס"ק ט"ז), שו"ת פרשת מרדכי (יו"ד סי' י"א) ועוד אחרונים. ובקונטרס אחרון לפנ"י (שס אות כ"ח) הוסיף שכן ראה לכמה פוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו כן ע"ש.
ועיין בפרי חדש (כללי ס"ס סי' ק"י ס"ק ד') שכתב: "**דבכל דוכתא מקילינן בתרי ספיקי דאורייתא אף לכתחילה**" ושכן מבואר בתשובת הרשב"א (ח"א סי' תצ"ז) וסיים הפר"ח "**וברור**".
ולכן בס"ד, נראה להלכה להכשיר הסת"ם אף לכתחילה.
[נ"ב: כל מה שכתבנו עד כאן זה מבלי לצרף שיטת הרמב"ם שסובר שמותר לקרוא בס"ת פסול בציבור.]
לאחר כותבנו כל זה, נגשנו **להגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א** והראנו לו מה שהעלנו להלכה, והראה לנו שגם הוא כתב בנושא זה בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' ר"י) **ושם העלה להכשיר**, וחלק מהדברים שהזכיר הם כמו שכתבנו לעיל.
וכן הסכים עימנו להלכה ולמעשה **הגאון הרב שבתאי לוי שליט"א** מחבר ספר "ספקות הסופר".

בעניין התג באות חי"ת

שאלה ד': היכן נכון לעשות "חטוטרת דרש"י" באות חי"ת בסת"מ, האם בצד שמאל של הגג, או מעל הרגל השמאלית ישר למעלה?
תשובה: בספר קסת הסופר בלשכת הסופר(סי' ה' ס"ק י') אחר שהביא מחלוקת רש"י ור"ת (מנחות כ"ט ע"ב) בעניין חטוטרת של האות חי"ת. כתב, "ואנן עבדינן כתרויהו חטוטרת באמצע, ותג כעין מקל משמאל. ואמנם מדברי הפוסקים נראה דעבדינן את התג בראש

השמאלי של הגג. ומדברי התוס' (מנחות כ"ט ע"ב ד"ה דחטריה) נראה שעושין אותו כנגד הרגל השמאלי שיהא נראה הרגל הזה גבוה למעלה מן הגג". (הכוונה לתוס' שכתבו בשם רש"י "דחטרי לגגיה דחי"ת" היינו שהגביה רגל שמאלו של חי"ת עד למעלה).

והוסיף לשכ"ה, שמדברי הב"י (בתוספותיו ד"ה הר"י אסכנדרני) בשם היראים שכתב "ובלבד שיעשנה (להתג) בסוף הגג לצד שמאל שתהא נראה כמו רגל שמאל, ולא למעלה ככתר על גגה" וכו' (הובא במ"א סי' ל"ו ס"ק ג'). מוכח שמנהגם לעשות את הרגל בקצה הגג ממש. וא"כ לדידן שכותבים את הרגל באמצע הגג כאות זיי"ן, א"כ צריך לעשות מקל דרש"י באמצע הגג ע"ש. (בב"י כתב כן בשם ר"י אסכנדרני, עיין מנחת סולת עמ' ק"ד הערה 410).

ולכאורה דברי לשכ"ה צ"ב, שהנה בתחילת דבריו משמע שיש מחלוקת בין הפוסקים (הר"י אסכנדרני ועוד) לתוס'. והיינו, שלפוסקים המקל צריך תמיד להיות בסוף הגג, ולפי התוס' המקל צריך להיות היכן שהרגל השמאלי נמצא. ובהמשך דברי לשכ"ה משמע שמשווה את דברי התוס' לפוסקים, שהסביר שהפוסקים שכתבו לעשות התג בסוף הגג מיירי שכותב הרגל בסוף הגג. (והיינו שהם מודים שהעושים הרגל באמצע הגג כאות זי"ן יעשו התג ג"כ באמצע הגג).

והדברים צ"ע, שהרי הר"י אסכנדרני כתב במפורש שהמקל נעשה **בסוף הגג** ממש מטעם שלא יראה ככתר. ולפי טעם זה אין נפ"מ היכן נמצאת הרגל, תמיד המקל צריך להיות בסוף הגג. ולפי התוס' יש נפק"מ היכן נמצא הרגל. וא"כ אין התוס' שווה לפוסקים, וכמו שהבין הלשכ"ה בתחילת דבריו.

ועוד, הרי "הברוך שאמר" (שצורת האותיות המובא בב"י נלקח מספר זה) כתב במפורש "אות חי"ת יהיו רגליה דומים **לשני זייני"ן ממש**". וכן כתב שאנו מחמירים לעשות כדעת ר"ת ורש"י. ואח"כ הביא דברי ההגהות מיימוניות (הל' תפילין פ"א אות צ') שהעיר על רש"י מהמדרש אותיות דר"ע, שאמרו שלאות חי"ת אין כתר מפני שבעלי חטא יש להם בושת. וא"כ משמע שלאות חי"ת אין מקל?

ותירץ הברוך שאמר בשם ההגהות מיימוניות וז"ל: "מקל שבצד שמאל שרגילים הסופרים אף בלא חיובא, אין ידוע שהוא כתר מחוייב".

ובהגהות מיימוניות מובא "והא דקאמר חי"ת אינו קשור כתר, היינו שאין מחוייב לעשות". ושם מובא עוד תירוץ "אי נמי **כיון שנראה בתחילת** רגל שמאלי כמו שרגילים סופרים לעשות אין נראה כתר". וכן הוא לשון ההגהות מיימוניות **המובא בהגהת הברוך שאמר** על התיקון תפילין (ס"ק י"ח). והם כדברי הר"י אכסנדרני דלעיל.

וכן כתב המקדש מעט (ס"ק ד') בשם ההגהות מיימוניות וז"ל: "ומתרץ, דשם אינו ניכר לכתר דמחזי רק כהתחלת הרגל, **כי דרך הסופר בהתחלתו עושה קצת עוקץ**".

וכוונת ההגהות מיימוניות בתירוצו השני, כמו שכתב המרדכי וז"ל: "והתג שבצד שמאל נעשה מחמת התחלת רגל **שלא בכוונה** ולכן לא נקרא כתר". (הובא בליקוטי הגהות שבליקוט ספרי סת"ם ס"ק ב' ובקובץ ספרי סת"ם ס"ק כ'. והנה במרדכי לא נמצא לשון זה, ועיין בספר פתשגן הכתב אות ח' סי' ו' עמ' רט"ז שיתכן שהמרדכי הנ"ל מרבותיו של הא"ב וכמ"ש בריש ספרו.)

ונראה לפי זה שלמדו שכתר בוודאות, נקרא אם זה לא בסוף הגג כיון שאז אין צד לומר שנעשה מחמת הכתיבה, ואז ודאי שנעשה לשם כתר. אך אם נעשה ממש בסוף הגג נראה שנעשה מחמת כתיבה, וממילא אין נראה בוודאות שנעשה לשם כתר. וכשעושים שם מקל לא מכוונים לשם כתר אלא לשם חוטרא והכוונה "חי הוא ברומו של עולם". משא"כ באות ה"א אמרו בהמשך הגמ' שעושים לו תג בסוף גגו ומכוונים לעשותו לשם כתר. (עיין יד אפרים על המ"א סי' ל"ו ס"ק ג').

ומשמע שיש עניין לעשות באות חי"ת את המקל בצד שמאל ממש, כדי שלא יראה ככתר. ואף באות חי"ת שנכתבת בשני זיינ"ן צריך לכתוב כך כדי שיראה כהתחלת כתיבת הסופר.

ולכאורה לפי דברי הלשכ"ה, היה הברוך שאמר צריך להוסיף על דברי ההגהות, שלפי מה שאנו כותבים את החי"ת בשני זינייי"ן , אין המקל בסוף הגג. ומדוע הביא דברי ההגהות מיימוניות בסתם.

וכן הב"י ומ"א הביאו דברי ר"י אכסנדרני הנ"ל בסתם, ולא פירשו שלפי צורת כתב הברוך שאמר, אין התג נמצא בסוף הגג אלא כנגד הרגל. (וכעין זה העיר בספר ספקות הסופר (עמ' ס"ו הערה 3). ע"ש).

ועיין עוד בכתב יד של צורת האות חי"ת המובא בספר היראים (סי' שצ"ט) והמנהיג (עמ' תרכ"ג) והאור זרוע (סי' תקמ"ט), ובציורים שמובאים ברמב"ם (הוצאת הרב פרנקל עמ' שמ"ד) מתוך כת"י שעשו המקל ממש בסוף הגג.

והמעניין, שגם בכתב יד המובא בגמ' שלנו ברש"י ובתוס', רואים שאין הרגל ממש בסוף הגג, מ"מ, המקל כן מופיע בסוף הגג ממש ולא מעל הרגל השמאלי.

ואולי היה אפשר לומר שגם כשאין הרגל ממש בסוף הגג, והמקל כן בסוף הגג, מ"מ נראה שהגביה רגל שמאל למעלה, היות והרגל סמוך מאוד לגג. (דנראה שהתעקם הרגל מעט).

ובספר ספקות הסופר (באות חי"ת הערה 3) כתב לפרש שרש"י מחשיב כל הזי"ן השמאלית לירך שמאל של החי"ת, וממילא כשאומרים "נחשב כתחילת הרגל" היינו חלק מכל הרגל עם הגג השמאלית ע"ש.

וכן נ"ל בס"ד שהבין כן הלבושי שרד (על המ"א סי' ל"ו ס"ק ג'), שכתב את טעמם של התוס' על דברי המ"א בשם ר"י אסכנדרני. ועיין במנחת סולת (הערה 410) שהעיר על הלבושי שרד, ולפי מה שכתבנו ניחא.

וכן מצינו בחיד"א בספרו לדוד אמת אות חי"ת וז"ל: "ויעשה לה מקל מצד שמאל **בסוף הגג** שתהא נראית **כמו ראש רגל שמאלולא למעלה ככתר על גבה**".

ושם החיד"א עוסק באות חי"ת שנכתבת בשני זיי"נין ע"ש.

וכן כתב היד אפרים (בביאורים על המ"א סי' ל"ו ס"ק ג') וז"ל "ובלבד שיעשנה, ר"ל שזקיפת המקל הוא **בסוף הגג לצד שמאל**, ואז נראה כאילו הוא ראש רגל" וכו'.

וכן ראינו שהעיר בקצרה בספר משנת הסופר (עמ' נ"ה שער הציון ס"ק קכ"א), וכתב שכן כתב התיקון תפילין, דאף שיש לעשותו כזי"ן, מ"מ התג בסוף צד שמאל. וכ"כ שאר ראשונים. וציין, שבספר מנחת סולת (דף ק"ד) העיר על הלשכ"ה.

וכן כתב בספר בית הסופר (עמ' רי"ג) שמנהגם לעשות בקצה הראש בצד שמאל ושכך נכון לעשות על פי הראשונים. והוסיף שבספר אמרי שפר (כלל ה' אות ח') כתב הטעם שלא יעשה התג באמצע הגג שלא יראה כשתי וערב. וכן בילקוט כתרי אותיות (עמ' קמ"ח) ובספר מקדש מעט עם הגהות פאר הכתב (עמ' כ"ח) עשו את המקל בצד שמאל ממש.

וכ"כ בספר ספקות הסופר (עמ' ס"ו הערה 3).

ומה שמצאנו, שיש שלא דקדקו בזה ולא עשו את התג ממש בקצה הגג. כנראה סמכו על תירוץ א' של ההגהות מיימוניות, דמה שאמרו באותיות דר"ע שלאות חי"ת אין כתר, היינו שאין מחויב לעשות לה כתר. אך אם רוצה יכול לעשות לה כתר. או שעיקר הקפידא שלא יעשה בצד ימין החי"ת ולא בצד שמאל, כמובא שם.

ומ"מ נראה יותר כהנוהגים לעשות התג בקצה ממש, היות ולתירוץ ב' יש עניין לעשות התג דווקא בקצה השמאלי שיראה כהתחלת הרגל, ולתירוץ א' אין קפידא היכן עושים אותו. א"כ ראוי לחוש לתירוץ ב'. וכ"כ הלבושי שרד (בפירושו על המ"א סי' ל"ו ס"ק ג') שמשמעות המ"א בשם ר"י אכסנדרני שכשעושה התג בצד שמאל יוצא ידי שני התירוצים .

ובפרט שמהמ"א (סי' ל"ו ס"ק ג') משמע ששני התירוצים לא חולקים ועיין ביד אפרים (שם).

ועיין בספר הלכה ברורה (עמ' ס"ט ס' מ') וז"ל: "יש נוהגים לעשות את התג בקצה האות ממש בצד שמאל. ונכון לעשותו כנגד הרגל השמאלית של החי"ת סמוך לסוף הגג".
וטעמו שעדיף לעשות את התג סמוך לסוף הגג. כתב בבירור הלכה (שם ס"ק מ"ג) שמצינו למאירי בקרית ספר (ח"א מאמר ב' עמ' ל"ה) שנראה שמפרש דאף למאן דאמר דחטרי הוא לשון מקל, אין המקל בסוף הגג אלא באמצעיתו. ושכן הביאו פירוש זה תלמידי רבנו יונה (ברכות ריש פ"ב עמ' י"ט ברבנו יונה). והוסיף הבירור הלכה "ושמא אף הם נתכוונו לבאר כן בשיטת רש"י".
וצ"ע, דהמעיין במאירי רואה שכתב כן רק בדעת ר"ת ולא בדעת רש"י, וז"ל: "חזינן להו לספרי דווקני דחטרו ליה לגגיה דחי"ת וכו' ומפרשים בה (וציינו שם בהערות שהמפרשים, הוא דעת ר"ת בתוס') בענין דחטרי לה, שעושין לה תג אחד בחי"ת כמין חוטר כגון זה, וזהו שקורין לה גג **שהיא באמצע הגג**, ואילו היה בא' מראשי הגג היה קורא לה תגה וכו'. ויש מפרשין (וציינו בהערות שם, שהכוונה לרש"י בד"ה חטרי) בענין דחטרי לה לגגה דחי"ת שעושין בה כגן חטוטרת כגון זה".
חזינן שכתב "**באמצע הגג**" רק בדעת ר"ת ולא בדעת רש"י.
וכן מה שכתב בשם תלמידי רבנו יונה שכתבו כן בשם רבני צרפת, ג"כ אינו מוכרח שפירשו כן בדעת רש"י. היות וברש"י בסוגיין לא כתוב באמצע הגג וכן בסוגיא במסכת ברכות לא פירש כחכמי צרפת. וכן בספר המנהיג כתב כן בשם ר"י ולא בשם רש"י, והעיד שכן הוא מנהג צרפת (עיין ביאור הסופר סי' ה' עמ' נ"ז ד"ה בלא חטוטרת).
ובפרט שהרא"ש (הלכות ס"ת סי' י"ב) כתב במפורש שלפי רש"י המקל בסוף ממש וז"ל "ופרש"י מקל מתרגמינן חוטרא **בסוף החי"ת בצד** יש למעלה כמין מקל כזה" (ע"ש בציור). וכן פירשו כל הראשונים שתירצו את קושיית ר"ת מהמדרש אותיות דר"ע וכנ"ל.
וע"ש עוד בבירור הלכה, שהביא, שיש ראשונים שכתבו שהתג בקצה הגג ממש ושכן הוא בכתב יד שהובא בספר היראים (סי' שצ"ט) ושכן כתבו בספר המנהיג (בנד"מ עמ' תרכ"ג) התרומה (סי' ריי"ג) הרא"ש (שם) ועוד ראשונים (עיין שם שער הציון ס"ק פ"ד).
מ"מ הוסיף הבירור הלכה, אולם יש לפרש בדברי הראשונים דלא בעינן סוף הגג ממש והעיקר שיהיה נוטה לצד שמאל, ונסתייע מדברי המעדני יו"ט (הלכות תפילין סי' י"ב אות ו'). והבין שכן כוונת תירוצו השני של ההגהות מימוניות שהבאנו לעיל.
והנה מלבד שדחוק הדבר לפרש בכל הראשונים הנ"ל שהם למדו ברש"י שאין הכוונה ממש בסוף הגג. שהרי גם בכתב יד המופיע ברש"י בסוגיא וכן בתוס' עשו את התג ממש בצד שמאל וכן הוא ביראים (סי' שצ"ט) ובספר המנהיג (עמ' תרכ"ג) ובתרומה (סי' ריי"ג)

ובהגהות מיימוניות (פ"א הל' תפילין אות צ' הנדפס ברמב"ם פרנקל עמ' שד"מ) ובאור זרוע (סי' תקמ"ט). ולומר שכולם לא דייקו , הדבר דחוק מאוד.

ועוד, כפי שהבאנו לעיל ההגהות מיימוניות, התרומה, הר"י אכסנדרני, התיקון תפילין, והגהת הברוך שאמר על התיקון תפילין, הסבירו שהתג נעשה ממש בסוף הגג, שאז נראה שנעשה מחמת התחלת כתיבת הסופר (וכן המציאות שבדרך כלל בהרבה אותיות שכותבים הסופרים, בתחילת הכתיבה נעשה כעין תג ע"י הנחת הקולמוס בקלף).

וכן כתב המקדש מעט להדיא (עיין לשונו לעיל).

ולא מצינו ראשונים שפירשו ברש"י שאין כוונתו ממש לסוף הגג. ולהיפך, מצינו בראשונים שלמדו וכן עשו את התג ממש בסוף הגג. וכ"כ המנחת סולת (על הברוך שאמר עמ' 410) שהראשונים הבינו בשיטת רש"י שהמקל הוא לסוף האות ממש ע"ש.

ועוד מצינו בחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות כ"ט ע"ב) ובחידושי הר"ן (שבת ק"ג ע"ב). ובמאירי (שבת ק"ד ע"א) ובקרית ספר (מאמר ב' ריש ח"א) שיוצא מדבריהם שהרגל ממש בסוף הגג. (עייו ביאור הסופר סי' ה' עמ' מ"ח ד"ה אפילו נגיעה דקה). וממילא גם התג בסוף הגג ממש.

ועוד, עיין בבירור הלכה (שם, בסוף דבריו) שציין, שבסי' ל"ו ס"ק ו' הביא רבים מהפוסקים שיש קפידא לעשות התגין "בד"ק חי"ה" בסוף הגג השמאלי. ואף החולקים בזה וסוברים שלא יעשנו בסוף ממש, אינו אלא כגון באותיות דלי"ת וקו"ף שיש לחוש שאם יעשה התג גדול תהיה נראית כאות למ"ד. ולפי זה בנידוננו באות חי"ת שאין לחוש לזה, יש לעשות התג בקצה ממש.

א"**כלאחר שראינו כל זאת**, נראה, שאדרבה עדיף לעשות התג ממש בסוף הגג. וכ"כ המקדש מעט (שם), יד אפרים (שם), ומלאכת שמים (כלל כ"ו).

וכ"כ המנחת סולת (על הברוך שאמר הערה 410) שהרוצה לצאת ידי שניהם צריך לעשותו בסופו ממש וכ"כ המשנת הסופר (שם) וספקות הסופר (שם).

וכ"כ בספר ליקוט ספרי סת"ם (בהוספות וביאורים לאות החי"ת על התיקון תפילין אות א' עמ' י"ב) **שכן נהגו הסופרים המומחים לעשות התג בסופו**.

ועיין עוד בספר מנחת סולת (שם) שכתב שהר"י ליפמן באלפא ביתא אות חי"ת המובא בב"י, לא העתיק כלל את תירוץ א' המובא בהגהות מיימוניות (והיינו התירוץ, שאין חיוב לעשות כתר אך אם רצה יכול לעשות).

וצ"ע, מלשון הר"י ליפמן משמע שכן הזכיר תירוץ זה וז"ל "מקל שבצד שמאל שרגילים הסופרים אף בלא חיובא אין ידוע שהוא ככתר מחוייב" וכו'.

ומה שכתב עוד המנחת סולת שהב"י (בהוספות לפ' האזינו ד"ה ומ"ש) העתיק דברי המרדכי דאין נפק"מ במקום כתיבת המקל.

נ"ל שלהמרדכי כן יש עניין לכתוב המקל ממש בסופו שהרי כתב וז"ל: "ר"ת היה אומר לעשות שניהם מקל בראשה **דרך כתיבתה**" ולכאורה "דרך כתיבתה" היינו שעשאה ממש בסוף, כדרך כתיבת הסופרים, שאז נראה שנעשית שלא בכוונה דרך כתיבתה.

ומה שכתב המנחת סולת (בסוף ההערה שם, בהערתו על הלשכ"ה) וז"ל: "דלא מצאנו שום פוסק שיכתוב דרגל החי"ת השני הוא בסופו ממש" וכו'.

וצ"ע, דהנה, מלבד מה שכתבנו לעיל שראינו הרבה ראשונים שעשו את הרגל ממש בסופו, עיין ספר היראים (סי' שצ"ט) **המנהיג** (עמ' תרכ"ג) **אור זרוע** (סי' תקמ"ט) **ובכתבי יד שברמב"ם פרנקל** (עמ' שמ"ד). (ואע"פ שלפי זה אין החי"ת בנוי משני זייני"ן ומהגמ' משמע שחי"ת עשוי משני זייני"ן. עיין ישובים לזה בספר ילקוט כתרי אותיות בקונטרס החידושים עמ' נ"ה אות ד' ובקונטרס היישובים עמ' ריג אות ד').

עוד, כבר הזכרנו לעיל שבחידושים המיוחסים להרשב"א במנחות (כ"ט ע"ב) **ובחידושי** הר"ן והמאירי (שבת ק"ג ע"ב) כתבו במפורש שרגל החי"ת ממש בסופה ושזהו ההבדל בין חי"ת לה"א.

[**ואע"פ** שנמצא שיש סתירה לכאורה, שהנה בר"ן וברשב"א (שבת ק"ג ע"ב) כתבו שלאות חי"ת יש ראשים כאות זי"ן. ולפי זה יוצא שאין הרגל ממש בסופו? עיין בהקדמת קובץ הערות למסכת יבמות להגאון הרב אלחנן בונם וסרמן זצ"ל ששמע מהחפץ חיים, שהרשב"א על מס' מנחות אינו של הרשב"א. ומסגנונו נראה שהוא תוס' רי"ד, כי הוא מעתיק דברי רש"י בשם לשון "המורה" וזהו דרכו בתוס' רי"ד. ובשם הגאון ר' יהושע זצ"ל מקוטנא אומרים שהוא רבנו שלמה בר' אברהם מן ההר רבו של רבנו יונה. ולעניין חידושי הר"ן, עיין בהקדמת חידושי הר"ן מאת הרב ישראל סקלר (עמ' 10) שכתב שדנו בנושא זה והסכימו שאין זה חיבור הר"ן, ובעצם חידושי הר"ן הם חידושים אחרים, וע"ש הערה 14].

ועיין בספר שערי בינה (על המשנת סופרים ס"ק ז') שכתב שגם האור זרוע (סי' תקמ"ט) סובר כהתוס' שהתג צריך להיות כהמשך הרגל. ואח"כ הביא דברי סה"ת (סי' רי"ג) שתירץ "אי נמי הא כיון שנראית כמו התחלה של רגל שמאלי כמו שרגילים סופרים לעשות אין נראה ככתר". ותמה, היות וסובר הסה"ת שהאות חי"ת נכתב כשני זינ"ין, א"כ אם עושה התג בסוף הגג כמו שרגילים לעשות, אין זה כהמשך הרגל, ונשארו בצ"ע.

והנה, מה שכתב שהאור זרוע ס"ל כהתוס', אין הדבר מוכרח. שהרי בתמונה בכתב יד בחי"ת דרש"י (המובא באור זרוע) גם הרגל וגם המקל ממש בסוף, וגם בכתב יד של חי"ת דר"ת (המובא שם) הרגל לא בסוף הגג, מ"מ המקל בסוף הגג ממש. ואינו מול הרגל.

ואע"פ שהאור זרוע כתב כלשון התוס' "שהגביה רגל שמאל של חי"ת למעלה".

נראה מכאן ראיה להסברו של הלבושי שרד (על המ"א סי' ל"ו ס"ק ג') שהבאנו לעיל שכתב את טעמם של התוס' על דברי המ"א בשם ר"י אסכנדרני. וכנראה הבין שאף לתוס' אין נחשב המקל שבסוף החי"ת לכתר, היות ואף שהמקל ממש בסוף הגג, מ"מ נראה כהמשך הרגל (וכאילו הרגל התעקם מעט).כנ"ל.

ובספר ספקות הסופר (באות חי"ת הערה 3) כתב לפרש, שרש"י מחשיב כל הזי"ן השמאלית לירך שמאל של החי"ת וממילא כשאומרים נחשב כתחילת הרגל היינו חלק מכל הרגל עם הגג השמאלית ע"ש.

ומה שהקשה עוד השערי בינה על ספר התרומה. הנה קושייתו אינה רק על ספר התרומה אלא גם על ההגהות מימוניות, והברוך שאמר על התיקון תפילין, והב"י בשם ר"י אסכנדרני. כולם כתבו כתירוץ ספר התרומה. וקשה לומר שכל הגדולים הנ"ל לא הרגישו בקושיה זו.

ולי הקטן נראה שאין כאן קושיה כלל, שודאי כוונתם שהמקל נראה **כראש** רגל הזיי"ן השני שבחי"ת. וכמו שכתב הר"י אסכנדרני וז"ל "שתהא נראה **כמו ראש** רגל שמאל". והיינו כתחילת הראש. ובספר הנ"ל לא הרגיש בלשון זה.

ועיין עוד בשערי בינה (שם) בהמשך דבריו שכתב, שנראה, שאף להראשונים שכתבו שהוא בסוף הגג. מ"מ אם יכניס התג מעט פנימה ויהיה כנגד הרגל יתקיים בזה העניין דחוטרא אף שאינו בסוף ממש. והביא ראיה לזה, דבכל האותיות בד"ק חי"ה שנרמזו התגין בגמ' וכתב רש"י בה"א וקו"ף דהוא בסוף האות, עכ"ז כתבו הפוסקים שיכניס מעט פנימה ומיקרי נמי בסוף האות, וה"ה לעניין חוטרא דחי"ת.

ועוד הביא ראיה מהר"י אסכנדרני שכתב "ובלבד שיעשנה בסוף הגג לצד שמאל שתהא נראית כמו ראש רגל שמאל ולא למעלה ככתר על גבה".

ודייק, שמשמע מדבריו שיעשנה כהמשך של רגל ואפ"ה כתב בסוף הגג. ומבואר דזה נמי מיקרי סוף.

והנה מלבד שהדבר דחוק מאוד לומר שכל הראשונים לא דקדקו בלשונם שהרי כתבו מפורש **בסוף הגג**. ויש שהוסיפו וכתבו "**שנעשה מחמת התחלת הכתיבה כדרך**

הסופרים". והדבר ידוע ופשוט שבהתחלת הכתיבה, ע"י הנחת הקולמוס בקלף נעשה כעין תג בסוף גג האות. ואין מציאות כלל שנעשה כעין תג לפני סוף גג האות.

ומה שהביא ראיה מהפוסקים שכתבו לעשות התג לפני סוף גג האות. הנה הפוסקים כתבו זאת בעיקר רק באותיות שיש חשש לשינוי צורה כגון דלי"ת קו"ף וכדו'. עיין ספר הזכרונות (זכרון ט' פ"ג) ובספר מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"י הלכות ס"ת הל' א') וקסת הסופר (סי' ה' באות הקו"ף) ומובא בבירור הלכה (סי' ל"ו ס"ו,ובאות החי"ת בבירור הלכה סוף ס"ק מ"ג) שאף הפוסקים שכתבו שלא לעשות התג בסוף האות ממש אינו אלא באותיות שיש לחוש שאם יעשה התג גדול יהיה שינוי צורה משא"כ באות החי"ת שאין חשש לזה ע"ש .

וכ"כ עוד בבירור הלכה (סי' ל"ו ס"ק ו') שנראה, שאף הפוסקים הללו ודאי מודים שהיה עדיף לעשות התגין בסוף ממש .אך מ"מ היות ואין זה לעיכובא שיהיה ממש בקצה לכן הקילו שלא לעשותו בסוף ממש כדי שלא תשתנה צורת האות.

וא"כ באות החי"ת שאין חשש לשינוי צורה ויש עניין לעשותו דווקא בסוף ממש שלא יראה ככתר וכנ"ל, ודאי שיודו שיש לעשותו בסוף הגג.

ומה שהביא השערי בינה ראיה מהר"י אסכנדרני והקשה בדבריו. ומזה העלה שאין כוונתו לסוף הגג ממש. כבר כתבנו לעיל שאין כוונתו להמשך רגל הזי"ן אלא להמשך ראש רגל הזי"ן כמו שכתב להדיא ואין קושיא כלל בדבריו.

ועיין עוד בספר שערי בינה (שם ס"ק ח') על לשון המשנת סופרים (באות החי"ת) שכתב "ומקל והוא כמין תג גדול יעשה לה בראש רגל שמאל ולא באמצע". וציין השער הציון (ס"ק ה') שכונתו לחידושי רע"א.

והסביר השערי בינה, שהכוונה, לרעק"א (בגליון על השו"ע ונדפס בחידושי רעק"א על מס' מנחות), שכתב שהמקל באמצע הגג אינו לא כרש"י ולא כר"ת. דלרש"י בעינן שיהיה המקל בסוף הגג ולא באמצע ולר"ת בעינן שיהא הגג מוגבה כחטוטרת ולא כמקל בעלמא ע"ש.

והתקשה השערי בינה, שהרי המשנת סופרים מיירי באופן שעושה החי"ת בשני זייני"ן וחטוטרת באמצע כר"ת ואיך העתיק דברי רעק"א שכתב ולא באמצע. ונדחק לפרש שכוונת המשנת סופרים ללמוד מרעק"א לעניין זה שלא יכניס התג יותר פנימה לצד ימין (ע"ש, שהכוונה שלא יעשה התג לצד ימין של ראש הזי"ן השמאלית של החי"ת, קרוב לחיבור חטוטרת דר"ת).

ומה שהכריח את השערי בינה לפרש כן. מפני שהבין שמה שכתב המשנת סופרים "ומקל וכו' יעשה לה בראש רגל שמאל". הכוונה, באמצע ראש רגל השמאלי של הזיי"ן השני של החי"ת, וכנגד חיבור הרגל לגג. ולכן התקשה דלכאורה כן מונח המקל באמצע, ומה התכוון המשנת סופרים "ולא באמצע". לכן נדחק כאמור.

אך לא צריכים להדחק, וכוונת המשנת סופרים פשוטה (וכמו כל הראשונים שהזכרנו לעיל) שהמקל צריך להיות בסוף ראש הזיי"ן ממש ולא באמצע ראש הזיי"ן השמאלית. ולפי השערי בינה היה למשנת סופרים לומר בלשון זה "יעשה המקל כנגד רגל הזי"ן השמאלית ולא לצד ימין של ראש הזיי"ן".

וכן הבינו בפשטות בכוונת המשנת סופרים, בספר תורת הסופר (אות חי"ת עמ' ס"ג) ובספר בית הסופר (צורת האותיות אות חי"ת הערה 3).

ועיין עוד בספר פתשגן הכתב (סי' ה' עמ' ריי"ד) שהביא דברי הגמ' (מנחות כ"ט ע"ב) שאמרו "ספרי דווקני חטרו לגגיה דחי"ת ותלו לכרעיה דה"א", ומשמע שלה"א לא עשו חוטרא. והתקשה, הרי בהמשך הגמ' (שם) אמרו שלאות ה"א יש תג. ופרש"י כתר קטן בסוף גגו. וע"ש (בהמשך דבריו) שכתב ליישב, שההבדל, שלאות חי"ת המקל הוא גדול משא"כ לה"א המקל קטן וכמ"ש רש"י.

וע"ש שתמה עוד, לפי מה שכתב הברוך שאמר בא"ב שנהגו הסופרים לעשות כל העוקצים כעין מקל לנוי, א"כ מה ההבדל בין החי"ת לה"א. וכתב ליישב שבאות חי"ת אין התג ממש בסוף האות משא"כ בה"א. ותמה על הסופרים כיום וז"ל: "ותימה גדול מה שעושים הסופרים את החוטרא של רש"י ממש כתואר צורת התג של הה"א, וזה ודאי נסתר מן הגמ' וכמו שנתבאר, וצ"ע".

והנה מה שכתב שאין התג באות חי"ת ממש בסופו, כבר הוכחנו לעיל באורך מהראשונים והאחרונים שהתג באות חי"ת ממש בסופו.

ומה שדייק מהגמ', דמזה שאמרו "חטרו לחי"ת" משמע שלה"א אין תג.

לכאורה אין ראיה מזה, שמה שהזכירו דווקא את האות חי"ת, מכיון שלאות ה"י כולם עשו תג ולא רק ספרי דווקני שכך נתקבלה צורת האות לכתחילה וכמו שאמרו בהמשך הגמ' בפשטות "ומאי טעמא אית ליה (לאות ה"א) תגא". משא"כ באות חי"ת שרק ספרי דווקנא היו עושים לה חוטרא. ולכן הסבירו בגמ' טעם למה עשו לה סופרי דווקנא חוטרא.

ועכ"פ, מה שכתב לחלק בין המקל של האות חי"ת ששם המקל גדול. כן מוכח מהגמ'. שהרי באות חי"ת אמרו חוטרא (מקל), ובאות ה"א אמרו תג. וכן משמע מפרש"י שבאות

חי"ת לא כתב שהמקל קטן כמו שכתב באות ה"א "כתר קטן". **וכ"כ** המשנת סופרים (באות החי"ת) בשם הב"ח וז"ל "ומקל והוא כמין **תג גדול**" וכו'. ובאות ה"א כתב לעשות "תג קטן" ע"ש.

וממילא לא קשה מה שתמה בספר פתשגן הכתב, מהא"ב על הסופרים. כיון שאע"פ שבאמת מספיק לאות ה"א תג קטן, מ"מ נהגו לעשותו כעין מקל לנוי ומכוונים לעשותו לשם כתר, והשוו אותו למקל החי"ת. (עיין בברוך שאמר בא"ב שגם באות ה"א וגם באות חי"ת כתב אותו לשון "מקל קטן"). אך באות החי"ת אין מכוונים לעשותו לשם כתר ונראה שנעשה מחמת התחלת הכתיבה.

ועכ"פ נראה, שכיום לא נהגו הסופרים לעשות תג ההה"א כמקל החי"ת, אלא נהגו לעשותו כהמשנת סופרים, שכתב לעשות בחי"ת מקל גדול, ובאות ההה"א כתב לעשות תג קטן.

וכן מנהג מלמדי הסופרים כיום ללמד לעשות מקל החי"ת מעט יותר עבה וגדול, עיין בספר מקדש מעט עם פאר הכתב להרה"ג בן ציון טולידנו שליט"א (עמ' כ"ח הערה ה') וז"ל: "ולכן צריך להיות יותר עבה כמקל ולא דק כתג", וע"ש בצורת אות ה"א שעשה הכתר שעל פניו דק וקטן.

ובחוברת הדרכה עם כתב יד הסופר המומחה הרב יחזקאל יחזקאל שליט"א, כתב לעשות העוקץ באות חי"ת גדול (כקולמוס), ובאות ה"א עשה קטן (פחות מחצי קולמוס). וכ"כ קונטרס "זה אלי ואנוהו" להרה"ג יצחק מרדכי הילדסהיים שליט"א (עמ' י"ב) לעשותו באורך קולמוס.

ובספר בית הסופר (דיני צורת האותיות עמ' רי"ג) כתב בתחילת דבריו שהחילוק בין מקל האות חי"ת לה"א, שבאות חי"ת התג יותר קטן מתג ההה"י. וכתב לדייק כן מהב"י והלבוש שכתבו לעשות בחי"ת מקל קטן ע"ש. אך צ"ע שהרי גם באות ה"א כתבו אותו לשון.

ועיין עוד בספר בית הסופר (שם) בהמשך דבריו, הבדל נוסף, שבאות ה"א התג לא ממש בסוף ראשו אלא כלפי הסוף, משא"כ באות חי"ת המקל ממש בסוף.

הנה, מה שכתב שבאות ה"א אין התג ממש בסוף האות, אע"פ שמרש"י שכתב "בסוף גגו" וכן בברוך שאמר שכתב "למעלה על פניה" משמע שהוא בסוף הגג ממש. מ"מ מצינו בחלק מהפוסקים שהזהירו שלא לעשות התגין בסוף האות ממש מחשש קלקול האות כמ"ש לעיל, עיין בספר הזיכרונות (זיכרון ט' פ"ג הובא במ"א ס"ק ג' ובקול יעקב אות י"ב וביריעות שלמה פי"ד הערה 12 והלכה ברורה סי' ל"ו בבירור הלכה ס"ק ו').

וכל זה עכ"פ בשאר אותיות שאין עניין לעשותו דווקא בסוף הגג ממש. משא"כ באות החי"ת יש עניין לעשות המקל דווקא בסופו כדי שלא יראה ככתר וכמ"ש ההגהות מימוניות ועוד ראשונים בתירוצם השני.

ולסיום, אחר שראינו שיש עניין לעשות המקל דווקא ממש בסוף רגל השמאלי של הזיי"ן כדי לחוש לתירוץ ב' של ההגהות מימוניות וכו' ושכ"כ הרבה אחרונים (עיין לעיל). א"כ אותם שעושים גם מקל בסוף ראש הזיי"ן וגם באמצע ראש זיי"ן. ודאי שסומכים על התירוץ הראשון שהובא בשם הראשונים. אך צ"ע, אולי גורע לפי התירוץ השני.

לסיכום: המנהג הנכון לעשות את מקל האות חי"ת בצד שמאל של הזיי"ן השמאלי בקצה ממש. ובזה יוצאים אף ידי חובת התירוץ השני של ההגהות מיימוניות ועוד ראשונים.ומ"מ הנוהגים לעשותו באמצעראשרגל השמאלי יש להם על מה שיסמוכו. ויש שעושים גם בקצה ממש וגם באמצע ראש הזיי"ן.

דיבוקים הנמצאים בתפילין ומזוזות לאחר כמה שנים

שאלה ה': היות ודבר מצוי הוא, שמוסרים לבדיקה תפילין או מזוזות, מוצאים דיבוקים קלים, או ספק דיבוקים שלא הבחינו בהם בהגהות הקודמות. והמגיה מתקן זאת על פי הנפסק להלכה, "שכל שצורת האות עליה, ניתן לתקן". ואח"כ הם כשרים ומותר להשתמש בהם. ולכאורה, מה עם אותם השנים שכבר השתמשו בתו"מ הללו? האם יצאו ידי חובת מצות תפילין או מזוזה?

תשובה: הנה קודם שנתחיל לדון בעניין זה, יש להעיר שצריך להשתדל מאוד להזהר ולבדוק היטב עד כמה שיד המגיה יכולה, שלא יגיע למצבים הללו. עיין בשו"ע (סי' ל"ב ס' כ') ובמשנ"ב (שם ס"ק ק"ג) כמה הזהירו בעניין המתעסקים בסת"ם.

אך היות ולא ימלט, שלפעמים אפילו מגיה ירא שמים לא שם על לב, או שהיה לו היסח הדעת, ומחמת כן לא הבחין בנגיעות קלות. לכן בס"ד נכתוב כמה סעיפים שיש בהם כדי ללמד זכות לאותם שהשתמשו בתו"מ הללו למפרע.

סעיף א'

במקרה שנדבקה אות באות ע"י תג המחבר ביניהם.

עיין מאירי בספרו קרית ספר (מאמר שני ח"ב) וז"ל: "וכן דווקא שדבוקה לגמרי אבל אם בא תג אחד מזו לחברתה ומחברן, הואיל וניכר שאינו דבוק על ידי עצמה, אלא על ידי תג אחד שמחברן, לא פסל".

וכן פסק הא"ר (סי' ל"ב ס"ק ח') מעיקר הדין להכשיר ושיש להחמיר בדאפשר, וכן דעת הביה"ל (שם ס' ד' ד"ה צריך) וז"ל: "לכתחילה בודאי יש להחמיר ולגרור" וכו', ומשמע דבדיעבד כשר אף בתו"מ. כ"כ לדייק בספר הלכה ברורה (סי' ל"ב בבירור הלכה ס"ק ט'). והוסיף, שבספר שו"ת באר המים (או"ח סי' י"ד) כתב שדעת רש"י והרמב"ם והר"ן כהמאירי.

סעיף ב'

במקרה שהאות גדולה (עבה) **ונדבקה בסופה, באופן שאם נגרור מה שנדבק, מ"מ תישאר צורת אות.**

דעת הרד"ך (או"ח סי' ל"ב) להכשיר אף ללא תיקון, ודעת המ"א (ס"ק ג') להחמיר, וכתבו המשנ"ב (סי' ל"ב ס"ק י"ב) והקול יעקב (אות י"ט) שהסכימו האחרונים להחמיר, וציין המשנ"ב בשער הציון (ס"ק י') שמקורו במ"א, ושעל כן צריך לגרור הדבק.

המתבונן בדברי המשנ"ב שכתב "הסכימו האחרונים להחמיר", ולא כתב כלשון שכתב בס"ק י"ג ע"ש, משמע לכאורה שאין זה מעיקר הדין אלא משום חומרא. וגם במ"א ראינו שכתב "ונ"ל להחמיר" וכו'. ובספר עצי היער (ס"ק י"ב, מובא בהלכה ברורה סי' ל"ב בשער הציון ס"ק מ"ה) כתב וטוב להחמיר ע"ש.

ואף הקול יעקב (שם) כתב, שאף שמנהגנו להוציא ס"ת אחר כשיש דיבוק בין האותיות, מ"מ במקרה שנדבק האות בסופה ובאופן שכשנגרור הדיבוק ישאר שיעור אות, אין מוציאים ס"ת אחר.

והטעם, היות ומצינו כמה אחרונים שהלכו בשיטת הרד"ך וכמו שציינו הקול יעקב ובספר הלכה ברורה (בבירור הלכה סי' ל"ב ס"ק ח' ובשער הציון ס"ק מ"ה).והם, עולת התמיד (ס"ק ו') כמובא במ"א, והביא לדין זה ראיה מהירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג). וכן הסכימו החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' י"ב אות ל"א), הכנסת הגדולה בהגהת הטור, אמת ליעקב (נגיעת האותיות אות ל"א), סידור בית מנוחה (אות נ"ו דף קע"ח סוף ע"א). ולכן בדיעבד יצאו ידי חובה.

סעיף ג'

במקרה שנדבקה בסוף האות

עיין בב"י (סי' ל"ב ד"ה כתוב בסמ"ק) שבשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרי"א)כתב להכשיר נגיעת אות באות לאחר שנגמר האות אפילו בלי לגרור הדיבוק, כגון "תפארתנו" שסוף הוא"ו נגע בנו"ן, לאחר שנגמר צורת האות, מטעם "שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" (מנחות ק"ג ע"ב).

(ועיין עוד מה שכתבנו בדברי הרשב"א בסעיף ד').

סעיף ד'

במקרה שהדיבוק בתחילת האות או באמצע האות.

עיין בספר אליה רבה (סי' קמ"ג ס"ק ה'), שהביא דברי המ"א (שם ס"ק ז'), שהרשב"א (שהזכרנו בסניף ד') לא הכשיר אלא בשנדבק בסופו, אבל נדבק באמצע האות וכ"ש בראש האות פסול, ומוציאים ס"ת אחר.

וכתב על זה האליה רבה: "ונלע"ד משמע בב"ח, בכל עניין אין להוציא אחרת, וטעמא נ"ל, דהרשב"א דפוסל בנדבק בראשה ובאמצעיתה, היינו משום דס"ל דהוי כחק תוכו ולא מהני גרירה. אבל למאי דקי"ל דמהני גרירה, **יש לסמוך** על סברא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" עכ"ל.

וכן דעת הט"ז (סי' ל"ב ס"ק י"ח), והוסיף בשם הב"ח שאף בנמצא כן בשבת שא"א לגרור, מ"מ אמרינן כל הראוי לבילה וכו', משום שמעיקר דין ס"ת יש תקנה רק שאיסור שבת רביע עליה (חל עליו). וכן נראה דעת הפמ"ג, שסיים דבריו (באשל אברהם ס"ק ז') בדברי הא"ר.

וכן דעת החיי אדם (כלל ל"א ס' ל"ה). וע"ש שכתב בסוגריים שסברא זו דכתב הרשב"א אתיא ככו"ע.

והנה מכל האחרונים הנ"ל רואים שסמכו על הרשב"א לעניין ס"ת אף שלא בשעת הדחק.

ועיין במשנ"ב (סי' קמ"ג ס"ק כ"ה) שסמך על הפוסקים הללו בשעת הדחק, וכמו שכתב בספר שערי אפרים (שער ה' ס' י' בפתחי שערים), ושאין להוציא ס"ת אחר אף בנגיעה בראשה או באמצעיתה. והובא ג"כ בספר משנת הסופר (בילקוט הסופר עמ' ק"ב סי' ז' ס' א').

והנה, הדבר פשוט, שלפי ההסבר שכתב הא"ר, ע"כ אין חילוק בין ס"ת לתפילין ומזוזות. שהרי הביא ראיה מסי' ל"ב הלכות תפילין שקי"ל שמועיל לגרור הדיבוק אף בנגיעה בראש האות. ולמד משם שהיות ומועיל לגרור, ממילא אמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן לעניין ס"ת ס"ל שלא מוציאים ס"ת אחר.

וממילא אפשר ללמוד שה"ה לעניין תפילין ומזוזות על מה שהיה עד עכשיו נאמר את הכלל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

אמנם עיין בחזו"א (סי' ח' ס"ק ה') שהסביר שאין כוונת הרשב"א להתיר מדין כל הראוי לבילה וכו' ושיגרא דלישנא נקט. וע"ש איך שהסביר את הרשב"א. ועיין עוד בחזו"א (שם ס"ק ט') שתמה על המשנ"ב הנ"ל, ע"ש.

והנה מה שלמד החזו"א שהרשב"א לא התיר מטעם כל הראוי לבילה. עיין בספר דברי יעקב (בחיבורו בעניין סת"ם וציצית, בעניין מוקף גויל עניין א' סי' ב' ענף ב') שכתב שהרבה אחרונים (ע"ש שמנה כעשרה אחרונים) למדו ברשב"א שמתיר מטעם כל הראוי לבילה וכו'.
ואף שהחזו"א תמה על המשנ"ב, מ"מ הרי חזינן שעל סברא זו סמכו הרבה אחרונים שמימיהם אנו שותים, כמו שהזכרנו לעיל.
וכן ראינו לאור החיים הקדוש פרשת בחוקותי (בפירוש הל"ה על המלה "בחוקותי") שהביא דברי הב"ח והט"ז, והסביר שם את הפסוקים על פי זה ע"ש.
ועיין בספר דברי יעקב (שם ענף א' אות ז') שבשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ח' ס' ז') כתב, דמזה שסומכים על הרשב"א בקריאת ס"ת, מוכח דדעת הרשב"א לאו לגמרי דחויה ע"ש.
ועוד, בס"ד מצינו שיטה בראשונים שמכשירה ג"כ בכעין זה, אמנם לא מטעם כל הראוי לבילה וכו' אלא מטעם אחר. עייןבספר נתיבות חיים (ס"ק י"ב) שהביא דברי החידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות כ"ט ע"א) שסובר שפסול הקפת גויל הוא דווקא כשנדבקה ממש אות בחברתה בכל הרוח, אבל בנדבקה במקצת מרוח אחת כשר.
והוכיח כן מהגמ' (שם) וז"ל "דהכי משמע לישנא דשאין גויל מוקף מד' רוחותיה, דאין הגויל מקיף כל רוחות שלה כי אם ב' רוחות או ג' רוחות ולא כל הד' רוחות ושחסר ממנה רוח אחת, אבל אם מקיף בכל הד' רוחות אעפ"י שאינו מקיף כל הרוח לא מפסלא בהכי, דאל"כ הוה ליה למימר שאינו מקיף הד' רוחות או שאינה מוקפת מכל הד' רוחות, דלשתמע דאם חסר מעט מכל הד' רוחות שאינו מוקף פסולות, ומדלא קאמר "מכל", משמע דלא בעינן כל הרוחות בשלימות כי אם שלא יחסר ממנה רוח אחת היקף שלם בלא היקף גויל". ועוד הביא ראיה מדין נקב באמצע האות אם תינוק דלא חכים ולא טיפש קרי כהוגן כשר ע"ש.
ובספר בית מאיר (סי' ל"ב ס' ל"ו) כתב לפרש בדעת הטור שאם נדבקו האותיות רק בצד אחד במיעוט האות ורוב אינו דבוק, כשר. אלא שכתב שזה נגד הפוסקים.
אמנם בספר מנחת פיתים (סי' ל"ב ס' ד') כתב שמצאנו חבר לטור והוא הרשב"א הנ"ל. וע"ש עוד מה שהקשה על הרשב"א מהראיה מנקב באמצע האות, ואיך שהסביר דבריו, וסיים "וזה ברור".
והנה ודאי שדברי הרשב"א והבית מאיר אליבא דהטור הם בין בס"ת ובין בתו"מ, שהרי הוכחת הרשב"א מהגמ' מדין מוקף גויל. רק שמ"מ אין נפק"מ כ"כ לעניין תו"מ, היות ולעניין תו"מ אפשר לתקן. והנפק"מ בעיקר לעניין ס"ת שאם נמצא כן בשעת קריאת התורה אין להוציא ספר אחר בכה"ג לשיטתם.

ומ"מ, בנידון שלנו לעניין תו"מ על אותם שנים שעברו שהשתמשו בהם, ודאי שיש לנו לסמוך על שני גדולים הרשב"א והטור אליבא דבית מאיר, וכן כל האחרונים שהזכרנו לעיל .

ועיין בהקדמה לספר חידושים המיוחסים לרשב"א, שכתב וז"ל "חידושי הרשב"א מסכת מנחות אשר היה טמון בכתב יד זה כשש מאות שנה באוצר יחידי סגולה גדולי חכמי רבני עיר הקדושה ירושלים ת"ו, דור אחר דור, ולא ראה אור הדפוס מעולם" וכו'.

ובאמת שבהקדמת קובץ הערות למסכת יבמות להגאון הרב אלחנן בונם וסרמן זצ"ל הביא ששמע מהחפץ חיים, שהרשב"א על מנחות אינו של הרשב"א. שמסגנונו נראה שהוא תוס' רי"ד, כי הוא מעתיק דברי רש"י בשם לשון "המורה" וזהו דרכו בתוס' רי"ד. אבל בשם הגאון ר' יהושע זצ"ל מקוטנא אומרים שהוא רבנו שלמה בר' אברהם מן ההר רבו של רבנו יונה.

והנה ממה שראינו לעיל בסעיף ג' שהרשב"א הכשיר רק בדיבוק בסוף האות, יש סיעתא לשיטות האומרות שאין ספר חידושים המיוחסים לרשב"א שייך לרשב"א ע"ש.

אבל לדידן אין נפק"מ, דמ"מ חזי אותו ראשון ללמד זכות על מה שהיה עד כאן.

ובפרט בצירוף שיטת המבי"ט בספרו קרית ספר (הל' תפילין) שדין מוקף גויל אינו אלא מדרבנן, ושכן כתב בפשיטות בשו"ת באר המים (יו"ד סי' י"ד) כמו שציין בהלכה ברורה (בבירור הלכה סי' ל"ב ס"ק ז'), א"כ ה"ל ספקא בדרבנן.

סעיף ה'

במקרה שהדיבוק נעשה לאחר הכתיבה.

האחרונים העלו שנגיעה פוסלת אפילו אחר כתיבה, [עיין משנ"ב (סי' ל"ב ס"ק נ"ד) וקול יעקב (שם אות צ"ט).] מ"מ, בשו"ת משאת בנימין (סי' נ"ב) כתב להכשיר וז"ל: "זה ודאי לא מעכב, כמ"ש הרב ב"י בטור או"ח סי' ל"ב דלא אמרינן מוקף גויל מעכב ופוסל אלא במקום שלא היה מוקף גויל מתחילת הכתיבה אבל היכא שמתחילת הכתיבה היה מוקף גויל ואח"כ התקלקל לית לן בה". וטעמו, משום דהעיקר כתירוץ ב' שבב"י. והובא בפר"ח (אבן העזר סי' קכ"ג ס"ק י"ג).

וכן בביאור הלכה (ס' ט"ז ד"ה ואח"כ נפסק) למד שדעת דרך חיים (דיני טעות בס"ת אות כ"ה) שדין זה הוא ספק בדין.

סעיף ו'

בגמ' במסכת מנחות (דף כ"ט ע"א ול"ד ע"א) גרסינן "כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה" וכן פסקו הרמב"ם (פ"א הלכות תפילין הל' י"ט) והשו"ע (סי' ל"ב ס' ד').

ועיין בב"י (סי' ל"ב ד"ה וכתב) **שהביא שיטת המרדכי** (הל' תפילין דף י"ד ע"ב) **שלמד** שבדיעבד לא נפסל כשאינו מוקף גויל אלא באותיות של שם.

והסביר הב"י שנראה טעמו של המרדכי, משום דאמרינן במסכת סופרים (פ"ב ה"א) "עירב האותיות (ר"ל דיבק, שנוגעות זו בזו ואינן מוקפות גויל. הגהת מור וקציעה). **או** שהפסיק באמצע השם אל יקרא בו".

ולמד המרדכי, ש"השם" המוזכר שם חוזר גם על עירב אותיות שכתוב בתחילה, והכוונה לשמו של הקב"ה. והוסיף הב"י, שבספר התרומה פירש ש"השם" הכוונה לתיבה, ולא שמו של הקב"ה ע"ש. ושכן דעת הפוסקים להלכה.

אמנם בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ל"ט) תמה על הב"י שאף המרדכי לא כתב כן אלא לעניין ס"ת אבל לעניין תפילין סבירא ליה להחמיר ע"ש.

ומ"מ הב"י הבין שהמרדכי הכשיר אף בתו"מ.

סעיף ז'

במקרים שבעין רגילה נראה שהאותיות נוגעות, אבל ע"י זכוכית מגדלת ניכר שיש עדיין הפסק ביניהם.

בספר משנת הסופר (בביאור הסופר עמ' ק"ב ד"ה שלא) **וביריעות שלמה** (ח"א פ"ט הערה 37), כתבו שבספר דובר מישרים (ח"א סי' א') החמיר בזה. אך בשו"ת שארית ישראל (סי' י"א-י"ב) הכשיר. והביא עדות של סופר מובהק שהעיד **שכן נהגו סופרים מובהקים שבעיה"ק ירושלים ת"ו להכשיר בלי פקפוק**, רק שיהא ניכר אפילו ע"י זכוכית מגדלת. והאריך לדחות דברי המגיד מישרים.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ט"ו פי"ד אות י') כתב, שראה להגאון צבי פסח פרנק זצ"ל שהיה בודק פרשיות תפילין ומזוזות דרך זכוכית מגדלת, להווכח על פירודים ודיבוקים.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א או"ח סי' ז' אות ח') כתב דהא דלא סמכינן על זכוכית מגדלת דווקא במי שיש לו ראות טובה ובריאה, אבל אנו הרבה פעמים משתמשים בזכוכית מגדלת כדי להשלים את קוצר הראייה שבעין, באופן כזה הזכוכית מגדלת מעמידה את הראות רק על הראות הטבעית.

וכ"כ הגר"מ מאזוז שליט"א (ירחון אור תורה תשמ"ו עמ' רל"א בהערה) וז"ל: "המנהג בתוניס כפי שראיתי אצל אמה"ג זצ"ל שאם נסתפקו אם יש דיבוק או פירוד, וזה אומר בכה וזה אומר בכה, מביאין זכוכית מגדלת ומסתכלים היטב".

והוסיף, "ונראה שאין זה עניין למה שכתבו האחרונים שאין לחוש להבטה במיקרוסקופ לא להתיר ולא לאסור. דבזכוכית מגדלת שלנו שמגדילה רק פי שנים ושלשה תלינן

שחדי הראות יכולים להבחין גם בלעדיה, ובפרט כשהיה הדבר מסופק לפני כן, ודמי למשקפיים אצל קצרי הראות דודאי סמכינן עליהו".

סעיף ח'

עיין בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ב') **ובספרו בן איש חיל** (קונטרס שני אליהו דף כ"ב ע"א). שכתב, הנה לפעמים המצא תמצא באיש שכתב תפילין ונתנו למגיה חשוב הממונה על זאת, ועשה לו הגהה, ומקרה היה לו טירדה אחת שהיה טרוד המגיה ההוא ושגג בהגהתו **שנעלם ממנו טעות התפילין בחסרון או ביתרון תיבה אחת או אות אחת**. וזה לבשו לפי תומו כמה שנים וכאשר פתח אותו לבודקו פעם שנית נמצא בו טעות הנזכר, ונמצא שלא קיים המצוה כמה שנים, ובירך ברכה לבטלה. ואיך זה האיש תם וישר יהיה ערום ממצוה יקרה זאת. כי גם עוד אפשר שלא נרגשו בטעות זו עד אחרי מותו, וא"כ הלך ערום מן המצוה הזאת לבית עולמו ועוד בידו שגגת ברכה לבטלה, **גם זה דבר קשה מאוד לסובלו בשכל** ?!!

ועל זאת מצאתי תרופה אשר יצאה מפי רב קדמון שהביאו הגאון החיד"א זצ"ל "בדבש לפי" והעתיק דבריו מורנו הרב חיים פלאג'י בספר לב חיים (ח"ב סי' י') שגם הוא נתעורר בזה, וכתב וז"ל: הנה ראיתי להרב הגדול החיד"א ז"ל בספר "דבש לפי" (מערכת ד' אות ד') שהביא משם ספר שבולי הלקט (ח"א כ"י שבולת ח') וז"ל: וכל איש ישראל מקבל שכר כל מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים, שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולים כדאמר פרק אלו הלוקין (דף י"א ע"א) אמר רב, חזינן לתפילי דבי חביבי דתפרי בכיתנא, ולית הלכתא כוותיה. ובודאי דרבי חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר החסידים ואע"פ שתפורות בפשתן עכ"ל.

והוסיף הרב פעלים "הרי נראה דאפילו דכפי ההלכה היו תפילין פסולין, עם כל זה, כל שלדעתו מכוין לשמים לקיים המצוה יש לו שכר". וע"ש עוד מה שכתב בזה.

ושמעתי מידידי הרב יוסף בן עטר שליט"א ששמע מהגאון הרב מרדכי אליהו שליט"א שפטר את הסופר מלשלם דמי התפילין על פי דברי שו"ת רב פעלים הנ"ל, היות ונחשב לו שעשה המצוה בשלמות. (אך צ"ע, הרי רוצה לקיים המצווה מכאן ואילך ומדוע לא יצטרך לשלם לו).

ואמנם עיין בספר יביע אומר (ח"ז סי' ה' אות ב') מה שהעיר על דברי הרב פעלים. וכן הביא דברי הדעת קדושים (סי' ל"ט ס' ט') ושו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קי"ז) ושו"ת משנה הלכות (ח"ה סוף סי' א') שהביאו ראיות ללמד זכות על נידון זה. והעיר עליהם (ע"ש).

ומ"מ כתב, שאע"פ שאינו נחשב לו כמצוה גמורה אבל מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ו') חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו כאילו עשאה.

ועיין עוד (שם אות ג') שהביא שבשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' נ"ד) כתב על זה "כי למעשה אין צורך כאן בכפרה כלל, כיון שאינו אלא שגגת עשה. וגם מצד ברכה לבטלה כבר כתב הפנים מאירות להקל על פי התוס' והרא"ש דלא הוי אלא מדרבנן ודי לו בוידוי דברים ותשובה" עכ"ד.

ולכאורה אף לפי הרמב"ם ומרן השו"ע שאיסור ברכה לבטלה מהתורה, מ"מ כבר כתב בספר שיעורין של תורה בשם החזו"א, שכל זה רק בזורק ברכה מפיו סתם אך לא כשמתכוין לברך כדין.ע"ש

ואף שבשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' פ"ו הערה י"ב) העיר שמצאנו ברמב"ם בתשובה בשו"ת פאר הדור (סי' ק"ה) שסובר שברכה לבטלה מהתורה. מ"מ עיין בספר ברכת ה' (ח"א פ"א הערה 8) בשם ר' אליהו ישראל זצ"ל המובא בברכ"י (או"ח סי' מ"ו אות ו') שמצינו כנגד זה תשובה אחרת בשו"ת פאר הדור (סי' כ"ו) שמשמע שסובר הרמב"ם שברכה לבטלה מדרבנן. ועיין עוד בספר ברכת ה' מה שכתבו האחרונים בזה.

ועכ"פ, אף אם נסבור שכוונת הרמב"ם שברכה לבטלה מהתורה ממש. מ"מ כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' ה' אות ג') שיש לנו כעין ס"ס, שמא הלכה כרוב הפוסקים שאיסור ברכה לבטלה אינו אסור אלא מדרבנן, ואת"ל כהרמב"ם, שמא הלכה כמ"ש הרמב"ן על התורה (פרשת ויקרא) ש"בשגגת לאו" אין עליו נשיאת חטא, וכן כתב בחידושי הר"ן (סנהדרין פ"ד), וא"כ הוי ס"ס שלא צריך כפרה.

ואף שמהתוס' (ביצה כ"ה ע"ב) נראה שסוברים שגם שגגת לאו צריכה כפרה, מ"מ עיין בשו"ת חת"ן סופר (סי' ה') ושו"ת מהרש"ם (ח"א ס"ס ק"פ) שזהו דווקא באיסור אכילה.

והנה הטעם שהבאנו כל זאת ואע"פ שאינו דומה לנידון שלנו, היות שכל הפוסקים הנ"ל עוסקים כשנמצא פסול גמור כגון של חסר או יתר.

אך מ"מ מצינו בכמה אחרונים שכתבו שנחשב לו הנחתן כמצוה גמורה כמ"ש לעיל, א"כ ק"ו בנידון דידן. ואף להגאון היביע אומר שס"ל שרק נחשב לו כאילו קיים המצוה, מ"מ בנידון דידן לאחר שראינו כל מה שכתבנו עד כאן וראינו שיש פוסקים שהכשירו, ודאי שכולם יודו שנחשב לו שקיים המצוה ממש.

ונעתיק כאן מה שכתב הגר"ש שבדרון זצ"ל בהקדמה לספר תכלת מרדכי (להגאון מהרש"ם מברז'אן זצ"ל סבו של הגר"ש שבדרון) מה שמצא בכתבי המהרש"ם הקשור מאוד

לענינו וז"ל "פעם אחת חלמתי בחול המועד סוכות בהיותי ישן בסוכה, שהייתי לפני ב"ד של מעלה, וראיתי שישבו כחצי גורן עגולה, והביאו איש אחד לדין שעבר עבירה שחייבים עליה מיתה בידי שמים, אלא שיש שתי דעות אם חייבים מיתה על עוון זה. והיו מיימינים ומשמאלים, ונחלקו אם בספק פלוגתא של פוסקים יש לפטור בידי שמים, דספקא כלפי שמיא ליכא. והשטן היה עומד לשטנו. ושמעתי קול שאמר שנשאל לב"ד של מטה, ושאלו אותי על זה, והשבתי כי גם בדיני שמים פטור ושכן מבואר בכסף משנה.

והשטן רצה לדחוף אותי באומרו מה לך להתערב במשפט ב"ד העליון, ואמרתי פסוק "יגער ה' בך" וכו', וגם כי הלא נדרשתי לאשר שאלוני.

ויצא הפסק לפוטרו, ואיקץ והוא שם, דלא זכר איה מקומו עד שחיפש ומצא והוא בכסף משנה (פט"ז מפסה"ק ה"ט). ובזה פירש הפיוט "להוגה דיעות בדין לוותיק ועושה חסד" וכו', דבכל דבר שיש דעות להקל הוא פוטר מספק ועושה חסד ביום הדין מצד היושר והטוב" עכ"ל.

ונסיים בראיה חזקה שסיים בה הרב פעלים (שהזכרנו לעיל).

בגמ' הוריות (דף י' ע"ב) גרסינן "אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה שנאמר "תבורך מנשים יעל". הרי כאן המעשה עצמו עבירה היא, עכ"ז כיון שהכוונה הייתה לשם שמים יש לה שכר גדול, וכ"ש היכא שהיה פסול במצוה דאין כאן עבירה, דאזלינן בתר כוונתו שהוא כיון לשם שמים לעשות מצוה, **כי למראה עיניו זו היא מצוה גמורה ושלמה ועשאה לש"ש, דודאי יש לו שכר שלם**. ואפילו היכא דהיה בה נמי עבירה, כגון, ברכה לבטלה בעניין פסול התפילין וכיוצא, מ"מ, הנה זה נקרא עבירה לשמה ולא גרע מהא, והרי אמרינן עבירה לשמה יש לה שכר גדול דכתיב "מנשים באהל תבורך" מאן נינהו שרה רבקה רחל ולאה. וגם לפי המסקנא, הא מסיק דעבירה לשמה היא כמצוה שלא לשמה דיש לה שכר ודוק היטב עכ"ל.

ודרך אגב לפעמים קורה שמוצאים מזוזה שהונחה בטעות הפוכה ולא הרגישו בה אלא רק לאחר זמן כשמסרו המזוזה לבדיקה. ולמעשה על מה יש לסמוך כל אותם שנים שהיתה המזוזה הפוכה?!!

ראה בספר שכל טוב (סי' רפ"ט אות קל"ז) שהביא בשם כמה אחרונים שמזוזה הפוכה פסולה. מ"מ ציין שבספר מזוזות ביתך (שעה"צ אות ס"ב) להגאון הרב חיים קנייבסקי שליט"א כתב ללמוד מדין תפילין, שכמו ששם אין פוסל אם הניחם בשכיבה, ה"ה אם

היפך הפרשיות (עיין מ"א סי' ל"ב ס"ק ס"ב), א"כ ה"ה לעניין מזוזה בדיעבד לכאורה כשרה, ולכן כשמורידה והופכה אין לו לחזור ולברך.

וכן כתב בפשטות בספר שולחן גבוה (סי' ל"ב ס"ק קי"ב), והסביר כן בדעת השו"ע שכל הדין שצריך שלא יהיה התפילין ומזוזות הפוכות היינו לכתחילה אך בדיעבד כשר ע"ש. וכשם שלימדנו בס"ד זכות בנושא זה, כך בורא עולם ידון אותנו לכף זכות אמן.

בדין פסיעות גסות ביום חול

שאלה ו': האם מותר לפסוע פסיעות גסות ביום חול ?

תשובה: בגמ' בשבת (קי"ג ע"ב) דרשו על הפסוק "מעשות דרכיך" שלא יהיה הילוכך של שבת כהילוכך של חול וכו'. כדבעא מיניה רבי מר' ישמעאל בר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, אמר ליה וכי בחול מי הותרה ? שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. ומהדר ליה בקידושא דבי שמשי.

ופרש"י," מהו לפסוע פסיעה גסה וכו' מי עבר משום "מעשות דרכיך" (ישעיה נ"ח). פסיעה גסה, יותר מאמה, פסיעה בינונית, אמה. קידושא דבי שמשי, השותה מיין של קידוש בלילי שבתות".עכ"ל.

ועיין במהרש"א בחידושי אגדות שהקשה, הרי אף בחול אסור לפסוע פסיעה גסה משום סכנה, ואם כן מה החידוש שבשבת אסור?

וכתב ליישב שהגמ' באה לאשמועינן, שמהפסוק נלמד שבשבת יש ג"כ איסור משום שבת ולא רק משום סכנה.

והוסיף המהרש"א להקשות, מדוע הגמ' לא דורשת ג"כ כאן ש"דרכיך" דווקא אסורים, הא דרכי שמים מותרים, וכמו שדרשו כן לעניין דיבור?

וכתב ליישב, שכאן א"א לדרוש זאת, כי אף אם נאמר שאין איסור ריצה בשבת לצורך מצוה, מ"מ אסור הדבר משום סכנה.

יוצא לנו מדברי המהרש"א ב' דינים, **א**'. אסור לפסוע פסיעה גסה ביום חול משום סכנה. **ב**'. אפילו לצורך מצוה אסור לפסוע פסיעה גסה בין בחול ובין בשבת.

וצריך להבין דברי המהרש"א, שהנה בגמ' בברכות (דף ו' ע"ב) אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר ר' זירא מריש הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא, אמינא קא מחליין רבנן שבתא (פרש"י דאמר מר (שבת קי"ג ע"ב) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, שנאמר "אם תשיב משבת רגליך") כיון דשמענא להא

דרבי תנחום אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת שנאמר "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג" אנא נמי רהיטנא.

ולכאורה, מוכח מכאן שמותר לפסוע פסיעה גסה לצורך מצוה וכן דרשינן "דרכיך" אסורים הא דרכי שמים מותרים, ודלא כהמהרש"א.

והראה לנו ידידנו הרב דוד חדאד שליט"א שבספר שפת אמת הקשה על סוגיין כקושית המהרש"א. ועוד הוסיף להקשות על המהרש"א, שאם בחול אינו רשאי משום סכנה, עכ"פ, אם כן עדיין קשה איזה שינוי יש בין חול לשבת, והרי גם בחול לא הולך כך ?

וכתב ליישב, נראה שודאי רבי מודה שפסיעה גסה בחול אסור, ולא נתכוין רבי בשאלתו לעניין שבת על פסיעה גסה כזו שאסור אפילו בחול, אלא כוונת רבי לשאול על פסיעה בינונית, האם מותר בשבת, שהרי צריך לשנות מיום חול וללכת בפסיעות קטנות ביותר.

ובזה פירש ג"כ את הגמ' בברכות הנ"ל שאמרו, היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. וע"כ כוונת הגמ' לפסיעות בינוניות שאם לא כן, מה החידוש שהיוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, בלאו הכי אסור לפסוע, גם בלי יוצא מבית הכנסת.

אלא ע"כ, בפסיעות בינוניות מדובר שם, ואז דווקא ביוצא מבית הכנסת לא יפסע כך.

וממילא על פי זה מיושב לכאורה המהרש"א ממה שהקשנו לעיל, דמה שאמרו בגמ' שלצורך מצוה מותר לרוץ בשבת. היינו בפסיעות בינוניות.

והנה מלבד שתירוץ השפת אמת קצת דחוק, שהרי רש"י בשבת כתב לפרש את הסוגיה בשבת בפסיעה גסה יותר מאמה.

ועוד, לפי הסבר זה ששאלת רבי על פסיעות בינוניות, א"כ על מה אמר רבי ישמעאל בר' יוסי "וכי בחול מי הותרה", והרי כן מותר פסיעות בינוניות ביום חול, שהרי בזה אין סכנה וצ"ע.

אבל מ"מ כדברי המהרש"א שאסר לפסוע ביום חול, כן פסק המ"א (סי' ש"א ס"ק א') וז"ל: "ואף בחול אסור פסיעה גסה, דנוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו", וכן העתיק מחצית השקל (שם) את דברי המהרש"א.

וכן כתב הפמ"ג (א"א ס"ק א'). ומשמע שמסביר את הגמ' בברכות הנ"ל כמו שפירש השפת אמת, דמיירי בפסיעות בינוניות, ובשבת אסור (כל שהוא בריצה). ומ"מ לצורך מצוה מותר, אך בפסיעות גסות אף בחול אסור.

וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק א') שאין לפסוע פסיעה גסה ביום חול.

ועיין שו"ע (סי' ש"א ס' א') וז"ל: "אין לרוץ בשבת אלא אם כן הוא לדבר מצוה כגון לבית הכנסת וכיוצא בו".

והוסיף הרמ"א "ואסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת אם אפשר לו בפחות". ומקורו בהגהות אשרי בשם אור זרוע (ערובין פרק מי שהוציאוהו דף מ"ב ע"א), "אמר רב נחמן אמר שמואל היה מהלך בבקעה ואינו יודע תחום שבת מהלך אלפיים פסיעות בינוניות", וכתב על זה האור זרוע "ואסור לפסוע יותר מאמה בשבת היכא דאפשר".

והקשה הפמ"ג (שם), הרי גם בחול אסור, ומדוע כתבו הפוסקים הנ"ל דווקא בשבת? ותירץ כתירוץ המהרש"א, שאין הכי נמי בחול יש סכנה אבל יש תקנה בקידוש והבדלה משא"כ בשבת שיש גם איסור.

ועיין בספר עולת שבת (ס"ב) שהקשה ג"כ כמו שהקשה הפמ"ג. וכתב האליה רבה ליישב בתירוצו הראשון כמו שכתבו הפמ"ג והמהרש"א, שבחול יש סכנה בלבד. ובתירוץ ב' כתב ליישב, שבאמת ר' ישמעאל דעתו לאסור אף ביום חול כמו שאמר לרבי "וכי בחול מי הותרה", ועל זה ענה רבי (או הש"ס) שבחול איכא תקנתא ע"י קידוש **וממילא אין סכנה** ולכן שאל דווקא על שבת בלבד.

ונ"ל בס"ד שדברי האליה רבה בתירוץ זה נראים, ודברי הפמ"ג דחוקים, הן בהסבר הסוגיה במסכת ברכות, שהעמיד בפסיעות בינוניות, והן בפשט דברי הרמ"א. שהרי הרמ"א כתב דבריו רק בהלכות שבת, ולמה לא כתב גם לעניין יום חול. ועוד, שמקור דברי הרמ"א הם האור זרוע והגהות אשרי שכתבו במפורש "ואסור לפסוע פסיעה גסה **בשבת**".

ומלבד כל זאת נתבונן בדברי רבותינו הראשונים, ונראה שאף לדעתם אין איסור ביום חול.

ועיין ברי"ף (שבת קי"ג ע"ב) שהעתיק תחלה את שאלת רבי, ותשובתו של ר' ישמעאל בר' יוסי, ובהמשך הביא ג"כ את דברי רב הונא המובא אצלנו בגמ' קודם לזה. ושם נאמר שאם היה מהלך בשבת ופגע באמת מים, אף אם לא יכול להניח רגלו ראשונה קודם שיעקור שניה מותר לו לדלג, כיון דלא אפשר ליה, פסע ליה פסיעה גסה וקופץ לאמת המים ושפיר דמי.

והמעיין בגמ' שם רואה שלא אמרו "פסע ליה פסיעה גסה" אלא הרי"ף הוסיף זאת. וא"כ יוצא בפשטות שדברי הרי"ף קודם לזה "אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת", ע"כ מיירי בפסיעה גסה כה"ג, שהרי בשני הסוגיות כתב הרי"ף אותו לשון "פסיעה גסה" והיינו שעוקר רגלו שניה לפני הנחת רגל ראשונה.

ומכאן חזינן בפשטות דלא מיירי בסוגיה בפסיעות בינוניות (בשיעור פסיעה גסה עיין כף החיים סי' ש"א אות ה').

ועיין בגמ' בברכות (דף מ"ג ע"ב) "ת"ר ששה דברים גנאי הוא לת"ח, אל יצא כשהוא מבושם לשוק וכו', וי"א אף לא יפסיע פסיעה גסה, דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, מאי תקנתיה, מהדר ליה בקידושא דבי שמשי".

ועיין ברמב"ם שהביא דין זה בהלכות דעות (פ"ה הל' ח') וז"ל: "ולא ירוץ (ת"ח) ברשות הרבים כמנהג המשוגעים".

ומזה שבגמ' וברמב"ם אמרו זאת רק לעניין ת"ח משמע שלכל אדם אין איסור, שהרי הרמב"ם הזכיר דין זה רק בהלכות שבת (פכ"ד הל' ד') והלכות דעות (שם), וע"כ שסובר שאין איסור בדבר לשאר אדם ביום חול. ועוד מזה שהדגיש הרמב"ם "**ברשות הרבים**" משמע שלא ברשות הרבים מותר ולא חשש מפני מאור העינים.

ועל פי זה מיושבת ג"כ קושיית הלחם משנה (בהלכות דעות שם) שהקשה על הרמב"ם, שבגמ' לא אמרו את טעמו של הרמב"ם אלא מפני שנוטל מאור עיניו של האדם?

ועל פי פירושו של הא"ר בגמ' ניחא. וכנראה שכך למד הרמב"ם.

וכן משמע שהבין בספר בן ידיד על הרמב"ם (הלכות דעות). שכתב ג"כ להסביר את הרמב"ם וז"ל: "וכן בפסיעה גסה לכל אדם **אם נוטלת מאור עיניו הא אית ליה תקנתא בקידושא**".

אמנם, מה שכתב לעניין ת"ח וז"ל: "אבל ת"ח אינו נכון לקלקל עצמו על סמך התקנה ומה גם דת"ח חלוש ואין ראוי להחליש גם מאור עיניו". פירוש זה צ"ע, שא"כ מדוע כתב הרמב"ם שאסור לת"ח לרוץ דווקא ברשות הרבים. (ועיין עוד בהמשך דבריו מה שחילק לעניין ת"ח בין ריצה לפסיעה גסה, ודוחק, שלשון הרמב"ם שכתב "לא ירוץ כמנהג המשוגעים" משמע בפסיעות גסות.

ועיין עוד בספר עבודת המלך על הרמב"ם (הלכות דעות) מה שכתב ליישב על פי גירסת האברבנאל ברמב"ם ע"ש. ומ"מ גם לפי אותה גירסה, עכ"פ יוצא מזה, שהרמב"ם כתב זאת רק לעניין ת"ח ורק ברשות הרבים ולא בשאר אדם, משמע, שלשאר אדם או לת"ח שלא ברשות הרבים אין איסור.

אמנם עיין בספר קובץ אל י"ד (על הרמב"ם הלכות דעות) שהסביר דברי הרמב"ם. וכתב לחלק, שלשאר אדם הדבר אסור מטעם מאור עיניו ולת"ח יש תוספת שאסור שנוהג כמנהג המשוגעים, וז"ל: "וא"כ צריך לומר דלא תפס (הרמב"ם) טעם האמור בגמ' שהוא אמור לכו"ע, אלא נקט ואמר טעמא שהוא כמנהג המשוגעים, דזהו גנאי לת"ח מלבד הטעם השייך לכו"ע" .

והנה, מלבד כל מה שהקשינו לעיל, שאם לכו"ע אסור ביום חול א"כ מה השינוי שיש בין יום חול לשבת? עוד צ"ע, מדוע לא השמיענו הרמב"ם בשום מקום שאסור בשאר אדם דמניין נדע זאת? ועוד, מדוע השמיענו בת"ח שאסור דווקא ברשות הרבים?

וכן השו"ע ביו"ד בהלכות דברים האסורים משום סכנה לא הזכיר זאת, ואף בהלכות שבת (סי' ש"א ס' א') כתב שאסור לרוץ רק בשבת דווקא, וכן הרמ"א שהוסיף שלא יפסע פסיעה גסה כוונתו בשבת, כמו שמוכח ממקור הרמ"א שהם האור זרוע והגהות אשרי וכמ"ש לעיל.

ועוד, בשו"ע (או"ח סי' צ' ס' י"ב) כתב וז"ל "מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה". ולכאורה אם גם בחול אין לרוץ משום סכנה, א"כ מדוע לא הזכיר השו"ע שאפילו בחול וכ"ש בשבת אסור לפסוע פסיעה גסה, ולצורך מצוה מותר?

ואין לומר שהשו"ע מיירי בפסיעות בינוניות, שהרי פשטות לשון "לרוץ" שכתב השו"ע משמע בכל גוונא. וכן הבין המשנ"ב (שם ס"ק מ"ב) שכתב על השו"ע "ואף בחול נוטל אחד מת"ק ממאור עיניו" וכו'. וע"כ שהבין שהשו"ע מיירי בפסיעה גסה ממש. וא"כ קשה, מדוע לא הזכיר השו"ע זאת בשום מקום? ובפרט שבסי' צ' לא מיירי לעניין שבת, אלא לעניין תפלה ביום חול, ואם סבור השו"ע שאסור לדלג ולעשות פסיעה גסה מדוע לא הזכיר זאת ואפילו ברמז?

ועוד, עיין במאירי (שבת קי"ג ע"ב) וז"ל "וכן ראוי לכבדו בשאר דברים והוא שאמרו מעשות דרכיך שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ר"ל שלא ילך בפסיעה גסה כמו שהולך לעסקיו, **ואף בחול ימנע ממנה כמה שאפשר לו אלא לפי הצורך**, שפסיעה גסה מזקת לעינים, אלא שכל שהוזק בה בחול מתרפא ממנה במנוחת השבת והוא המשל בקידושא דבי שמשי כלומר משיכנס בקדושת שבת. **ופסיעה גסה פירשו בה כל שהיא יותר מאמה בת ששה טפחים**" עכ"ל.

וא"כ רואים במפורש מהמאירי שהסוגיה עוסקת בפסיעה גסה ממש ורק משום עצה טובה לא יפסע, ואין הדבר אסור מן הדין ביום חול שכתב "ימנע עצמו". (ואולי גם כוונת המ"א רק משום עצה טובה, אך מהלשון שכתב "ואף בחול אסור" וכו', לא משמע כן).

ועוד, עיין בסמ"ק (סוף סי' ר"פ ופסק כן השו"ע סי' ש"א ס' ב') וז"ל: "וכן אל ידלג ואל ירוץ בשביל חפציו אבל לדבר מצוה מותר. ונ"ל כי בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, שאינם רצים להרויח, וכן לראות כל דבר שמתענגין בו" עכ"ל

והנה, מהלשון שכתבו "ידלג" "ירוץ" "בקפיצתם ומרוצתם", משמע דמיירי בפסיעות גסות ממש, ואם זה לצורך עונג מותר ולא חוששים לסכנה, ודלא כמ"ש המהרש"א והפמ"ג.

ועוד צ"ע, שהנה כתב הב"ח (שם) שרק בדיעבד התירו זאת כיון שכבר נהגו בקפיצה וריצה לשם תענוג בשבת, ואם אנו מוחים בהם אנו מבטלים אותם מתענוג שבת שלהם, אבל לכתחילה אין להתיר להם. והמ"א (ס"ק ג') פליג על הב"ח והתיר אף לכתחילה ודלא כהב"ח שנדחק בזה.

ולכאורה אם המ"א למד כמו שפירש המהרש"א שאף לצורך מצוה אסור לרוץ בפסיעות גסות, א"כ מדוע כאן התיר לכתחילה?

ועיין עוד בערוך השולחן (סי' ש"א ס' מ"ג) וז"ל "ואמר הנביא אם תשיב משבת רגלך" ודרשינן מזה וגם מקרא ד"וכבדתו מעשות דרכיך" שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול, **דבחול דרך האדם לרוץ אחר עסקיו ולפסוע פסיעות גסות** אע"פ שקשה לעינים, אמנם בשבת איסורא איכא לרוץ ולפסוע פסיעות גסות. אלא הולך עקב בצד גודל כאיש מנוחה. וכמה היא פסיעה גסה יותר מאמה" וכו'.

וחזינן שהבין שהסוגיה מיירי בפסיעות גסות, ואין איסור. ושכך דרך בני האדם לפסוע פסיעה גסה ביום חול.

ועיין בספר תוספת שבת (סי' ש"א ס"ק ג'), שכתב להוכיח מהגמ' ברכות (דף מ"ג ע"ב) שהזכרנו לעיל, דמזה שאמרו שם "וי"א שאין לת"ח לפסוע פסיעה גסה" משמע שזה רק ליש אומרים, ומי זה הסתם שחולק על זה? והסביר, שהחולק הוא רבי (בשבת קי"ג ע"ב) שסובר שאין איסור לפסוע פסיעה גסה כלל ביום חול, ולא נוטל אחד מת"ק ממאור העינים.

ועל פי זה ביאר שלכן בגמ' בשבת אמר ר' ישמעאל "**שאני אומר** פסיעה גסה נוטלת" וכו', משמע שכך דעתו, אך יש חולקים בדבר והלכה כמותם.

וע"ש בתוספת שבת בציונים (ס"ק ב') שבספר בגדי ישע הקשה, שהרי הגמ' בתענית (דף י' ע"ב) דרשו על הפסוק "אל תרגזו בדרך" שלא תפסעו פסיעה גסה. ומי יחלוק על יוסף הצדיק?

ותירץ שבגמ' בתענית דרשינן דרשות אחרות, ואפשר שבזה חולקים, שאותם שדרשו דרשות אחרות סוברים כרבי, ושאין איסור בפסיעה גסה ביום חול.

[**אמנם** צ"ע שהתוספת שבת (שם) כתב שהרמב"ם בהלכות דעות לא הזכיר הך מילתא, ותמוה, דהרי הרמב"ם כן כתב בהלכות דעות כמו שהבאנו לעיל? ואולי כוונתו שלא

הזכיר הטעם מפני היזק העינים אלא משום שגנאי הדבר לת"ח. ועכ"פ לא קשה גם אם הרמב"ם כתב דין זה, שהרי הרמב"ם הביא זה רק בת"ח ורק מצד הנהגה טובה וכמ"ש לעיל].

והוסיף התוספת שבת שכך דעת **האור זרוע והגהות אשרי והרמ"א** שכתבו לאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת דווקא, כי פסקו כרבי. ואף שהרמ"א (סי' רע"א ס' י') גבי קידוש כתב שיתן עיניו בשעת הקידוש בנר שהוא לרפואה לפסיעה גסה שנוטלת אחת מת"ק וכו' היינו לרווחא דמלתא כדי לצאת ידי האומרים כן (רבי ישמעאל בר' יוסי) אבל אנן לא קי"ל כוותיה בהא.

והנה, לפי מה שכתבו הא"ר והספר בן ידיד שהזכרנו לעיל, אפשר לומר שהרמ"א כתב ליתן עיניו בשעת קידוש בנר דע"י זה יהיה מותר לפסוע פסיעה גסה ביום חול.

וגם הרב כף החיים (סי' ש"א אות ב') פסק להלכה כהתוספת שבת שאחר שהביא דברי המ"א שאוסר, סיים "מיהו עיין בתוספת שבת אות ג' בהא דפסיעה גסה נוטלת, וקי"ל כוותיה ורק בשבת הוא דאסור. ע"ש.

לכאורה, מזה שכף החיים סיים דבריו בדברי התוספת שבת ולא כתב להכריע שהלכה כהמחמירים, ועוד, שחזר באות ו' והביא שוב את דברי התוספת שבת שחולק ג"כ על הפמ"ג בא"א ומתיר לפסוע פסיעה גסה ביום חול, משמע לכאורה שכך ס"ל להלכה, (שכידוע דרכו שכשחושש להחמיר מסיים שצריך להחמיר בדבר).

וכשהראינו הדברים לפני חברינו הרב אביגדור גרינשטיין שליט"א, אמר לנו שאולי כוונת המ"א וההולכים בשיטתו לאסור פסיעה גסה, היינו דווקא כשפוסע ללא צורך כלל, אבל כשפוסע לצורך, אף לשיטתם מותר, ובשבת אף לצורך אסור.

והנה הסבר זה עדיין קשה, דאם רק בשלא לצורך אסור,א"כ רבי ששאל את רבי ישמעאל בר' יוסי, לעניין מה שאל, אם כשאין לו צורך כלל, א"כ גם בשבת שאסור, מיירי בלא צורך כלל, שהרי על זה ענה לו ר' ישמעאל, אבל אם יש לו צורך, יהיה מותר אף בשבת, וזה אינו, שהרי רק לצורך מצוה בלבד מותר.

ואם מיירי שאלת רבי, באדם שיש לו צורך לפסוע פסיעה גסה, א"כ מה עונה לו רבי ישמעאל בר' יוסי "וכי בחול מי הותרה" והרי בחול כן מותר. ואם נפרש שלר' ישמעאל בר' יוסי גם זה אסור, ורבי ענה לו שהיות ואפשר להחזיר ע"י הקידוש לכן אין איסור בדבר. א"כ מניין לנו ללמוד שלא לצורך כלל אסור בחול, והרי מאותו טעם שהתרנו לצורך בגלל שאפשר להחזיר ההיזק ע"י הקידוש ה"ה גם ללא צורך כלל אפשר להחזיר ע"י הקידוש.

ועוד, מדוע לא מצאנו כלל בראשונים ולא הטור ושו"ע שכתבו לאסור לפסוע ביום חול ללא צורך כלל?

לכן למסקנת הדברים, ראינו בגמ' בברכות שדווקא ת"ח אין לו לפסוע פסיעה גסה. ומשמע ששאר אדם מותר וכן למדו בפשטות הרמב"ם והמאירי.

וכן נראה שכך דעת הרי"ף. וכן משמע מסתימת הפוסקים שלא הזכירו לאסור לפסוע ביום חול פסיעה גסה. וידוע מה שכתב הגאון בית מאיר בתשובתו שהובאה בספר חכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' ד'), וז"ל: "ודע שנח לי ללמוד מסתימת דברי הראשונים יותר מפירושם של האחרונים". וכ"כ בספרו בית מאיר (או"ח סי' תמ"ג אות ב' בד"ה ואולם ע"ש) .

ובפרט שכן נראה דעת מרן השו"ע והרמ"א שלא כתבו לאסור רק בשבת ולא ביום חול. וכן דעת התוספת שבת, וכתב שכן דעת האור זרוע והגהות אשרי והד"מ, וכן נראה דעת ערוך השולחן וכף החיים.

וכן נראה מנהג העולם שלא מקפידים בזה ואין פוצה פה ומצפצף, ואם נבדוק נראה שאפילו הליכה רגילה נעשית בדרך כלל ע"י פסיעה גסה שהרי פסיעה גסה היינו כשיש בין רגל לרגל יותר מחצי אמה (עיין כף החיים סי' ש"א אות ה'), ועוד, דקי"ל בשל סופרים הלך אחר המיקל . ומ"מ טוב להימנע כמה שאפשר וכמ"ש המאירי שהזכרנו לעיל .

לסיכום: מותר לסתם אדם, לפסוע פסיעה גסה ביום חול, אך לא בשבת. ומי שאפשר לו, טוב להימנע אף ביום חול. ולצורך מצוה מותר אף בשבת. ומ"מ כתב הרמב"ם בהלכות דעות, שת"ח לא ירוץ ברשות הרבים כמנהג המשוגעים. (ושיעור פסיעה גסה עיין כף החיים סי' ש"א אות ה' בשם האחרונים).

בירור שיטות הראשונים בעניין "שינת פרקדן"

שאלה ז': האם האיסור שלא לישון פרקדן, הוא גם כששוכב על הבטן ופניו למטה?

תשובה: גרסינן בגמ' מסכת ברכות (י"ג ע"ב) "אמר רב יוסף "פרקדן" לא יקרא ק"ש". וכו'. והקשו, "והא ר' יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד". ופרש"י פרקדן, "שוכב על גבו ופניו למעלה".

והטעם שאסור לישון כך, פרש"י: "שמא יתקשה אברו בתוך שינתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי". ובמסכת נידה (י"ד ע"א) הוסיף עוד טעם, שידיו מונחות על מילתו ומתחמם.

וכן כתב בספר היראה (אות רצ"ד ד"ה בא מבית) וז"ל: "ואל יישן פרקדן פן ישים ידו על הערווה".

ובתוס' בנידה (שם ד"ה לייט) כתבו בשם רשב"ם הטעם, שבגדיו נופלין על אמתו ומתחמם.

ובשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' צ"ו) כתב כן בשם רבינו יהונתן הכהן מלוניל. והוסיף עוד בשם ר"א אלשבילי (בגנזי הראשונים) שהטעם משום הרהור ושכן כתב בתוס' ר' יהודה החסיד בברכות, ע"ש.

ובגליון המובא בתוס' (בנידה שם) כתבו טעם האיסור, שכיוון ששוכב על עורפו מתחמם עמוד השדרה, ומחמת כן יתקשה האבר ויבוא לידי קרי. ועיין עוד בערוך השולחן. (או"ח סי' ס"ג ס' ה').

וחזינן, דרש"י והתוס' מפרשים פרקדן היינו על גבו, וכן פרש"י במסכת ב"ב (ע"ד ע"א).

וכתבו הערוך (ערך פרקד) והאשכול (ליקוטים מהלכות ק"ש דף ל"ז ע"ב) שכן פי' רב האי גאון.

והאור זרוע (ח"א הל' ק"ש סי' ל"ו) הביא שכן פירשוה הגאונים רבותיו של ר"ח.

וכן כתב רבנו ירוחם בספר תולדות אדם וחוה. (ח"ג נתיב י"ח) וז"ל: "אסור לישן פרקדן, כלומר ופניו למעלה כך פשוט בברכות".

וכ"כ בספר תולדות אדם וחוה (ח"ב נתיב ג') לעניין ק"ש.

וכן כתבוהכלבו, (סי' נ"ה) ובספר תולדות אדם וחוה (ח"ד נתיב ה') והמהרי"ל (סדר ההגדה ד"ה ואמר) לעניין הסיבה.

וכן פירש הרשב"ם (בפסחים ק"ח ע"א) "פרקדן", היינו ששוכב על גבו, וכן פירשו תוספי הרא"ש במסכת נידה (סביב הדף). והסבירו, כי עגבותיו מתחממות ובא לידי קרי, והביאו ראיה מהגמ' ביבמות. (פרק הערל דף ע"ו ע"א).

וכן כתבו התוס' בשם ר"ת בנידה (שם ד"ה אפרקיד) ובב"ב (שם ד"ה וגנו), והוכיחו כן מהגמ' (בב"ב) לגבי מתי מדבר "דגנו אפרקיד והוה זקיפא ברכיה דחד מיניהו ועייל טייעא תותי ברכיה כי רכיב גמלא וזקיפא רומחיה ולא נגע ביה", (פירש רשב"ם, כלומר, ראיתי טייעא שהיה מהלך תחת ברכי המת, רוכב על הגמל ורומחו בידו, ולא היה נוגע בו בברכיה").

ואם פניו למטה לא היה יכול טייעא לרכוב תותי ברכיה.

ועיין אור זרוע (שם) שהביא עוד ראיה לפירוש זה מהגמ' בפסחים (ק"ח ע"א) דאמרו "פרקדן לאו שמיה הסבה". והיינו כאדם שזוקף ראשו לאחריו ופניו למעלה, והוסיף האור זרוע שכן דעת ר' יעקב הקדוש מקורביל.

וכ"כ עוד האור זרוע (ח"ב הלכות פסחים ד"ה מקרא) לעניין הסיבה.

ופירשו התוס' שלפי זה אפרקיד מלשון אפורייא קדל.

והכוונה, כמו שכתב הפרישה (או"ח סי' ס"ג ס"ק ב') בשם התוס' וז"ל: "הפרקדן, פר קדל, למ"ד נו"ן מתחלפין, ופירוש פר הוא המטה, קדל תרגום עורף". ("קשי עורף" מתרגמינן "מחזרי קדל", ר' יונה בברכות).

ובתוס' הרא"ש בברכות (י"ג ע"ב) הביאו ראיות לזה כמו "אל פשטתם" והוי כמו "אן פשטתם". וכן "לשכה" והוי כמו "נשכה" בספר עזרא. (אולי צ"ל נחמיה פי"ז פסוק ג').

ובפרישה (שם) כתב בשם ר' יונה (בברכות). וז"ל: "מלשון פורי קדקוד, רצה לומר, מטה נקרא פוריא, שהקודקוד מונח לו במטה".

ועיין בשו"ת שבות יעקב (ח"א או"ח סי' ה'). וכן בהגהות הלבוש והגהות הרב שלמה איגר בגליון מהרש"א (המובאים בסוף מס' ברכות, דף י"ג), שהעירו, שרש"י בסנהדרין (מ"ה ע"א ד"ה הופכו), פירש שפרקדן היינו ששוכב על ביטנו.

ועיין בשו"ת שבות יעקב (שם), שלעולם כוונת רש"י שפרקדן היינו ששוכב על גבו. וכמו שפירש בשאר המקומות. ע"ש.

ועיין עוד בתוס' (בב"ב ובנידה שם), ספר שיבולי הלקט (סדר פסח סי' ריי"ח), ובאור זרוע (הל' ק"ש סי' ל"ו) שהביאו את דברי הערוך (ערך פרקד) ור"ח (בפסחים ק"ח ע"א), שפירשו שאפרקיד היינו על ביטנו, ומלשון אפוי קיד. (מלשון השתחויה שנעשה ע"י הפנים).

ודחו התוס' דברי ר"ח והערוך, מהגמ' בב"ב הנ"ל, ועוד הקשו, שלפי פירושם האות רי"ש של המלה אפרקיד למה לי. ע"ש.

וכן האור זרוע (שם) לאחר שהביא ראיה לפירוש רש"י מהגמ' בב"ב הנ"ל, כתב "הרי משמע להדיא כדבריהם".

ועיין ברמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"ב) וז"ל: "ואסור לקרוא ק"ש, והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע, או מושלך על גבו ופניו למעלה". וכתבו ההגהות מיימוניות (ס"ק ד') והגר"א (או"ח סי' ס"ג) שהרמב"ם נקט כשני הפירושים לחומרא.

וכן הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ח) כתב וז"ל: "המיסב על עורפו או על פניו אין זו הסיבה".

וכתבו הב"ח והגר"א (או"ח סי' תע"ב) שהרמב"ם פסק כשני הפירושים לחומרא, ושכן כתב הר"ן (בפסחים צ"ח ע"א) "שאפשר, שהשוכב על פניו ג"כ נקרא פרקדן ובתרוייהו איתיה לטעמא שמא יקדים קנה לוושט".

וכן בהלכות דעות (פ"ד ה"ה) כתב הרמב"ם וז"ל: "לא ישן אדם על פניו ולא על עורפו אלא על צידו". ופירש בספר עבודת המלך (שם), שהרמב"ם נקט כשני הפירושים לעניין פרקדן.

אך עיין בגר"א (אבן העזר סי' כ"ג) **שציין את דברי הרמב"ם** (הל' איסורי ביאה פכ"א הי"ט) וז"ל: "לפיכך אסור לאדם לישון **על עורפו ופניו למעלה** עד שיטה מעט, כדי שלא יבוא לידי קישוי".

וכן כתבו הטור והשו"ע והלבוש,(אבן העזר סי' כ"ג)שהאיסור משום חשש הוצאת שז"ל בשוכב על גבו, ולא הזכירו שהאיסור גם על ביטנו.

וכ"כ הטור בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ב ס' ד') וז"ל "ועל גבו אסור לשכב".

והדבר לכאורה תמוה, שבאיסורי ביאה שם עוסק הרמב"ם בעניין איסור הוצאת ז"ל, דווקא שם לא כתב שהאיסור על ביטנו?!

ונראה שאפשר ליישב זאת על פי דברי ערוך השולחן (סי' ס"ג ס' ה') וז"ל: "ונראה דבפניו למעלה גריע, מפניו למטה, דבפניו למעלה יש חשש דמתחמם ויראה קרי, דכן משמע שם בגמ' ורש"י". וכוונתו לגמ' בנידה ולפירוש רש"י, שהאיסור לישון על גבו משום חשש שיתקשה אברו וכו'. ומשמע שעל ביטנו אין חשש לזה.

ובעצם כל הראשונים שהזכרנו לעיל, שהסבירו את הגמ' בברכות שפרקדן היינו על גבו, משמע לכאורה שס"ל שעל ביטנו אין חשש.

והראיה לזה, מהתוס' בנידה (שם) שדחו דברי הערוך, והביאו ראיה מהגמ' בב"ב שהזכרנו לעיל שפרקדן היינו על גבו. והרי הערוך שכתב שאיסור שכיבה על הבטן משום דאתי לאיחמומי הוכיח כן מהגמ' בנידה. ובכל זאת דחו התוס' דבריו וכתבו שפרקדן היינו על הגב ולא על הבטן. ובתוס' (ד"ה לייט) כתבו כמה הסברים מדוע יש חשש חימום על גבו. ומשמע מדבריהם שס"ל שעל הבטן אין איסור.

וכן משמע מהאור זרוע (ח"א סי' ל"ו). שבתחילה הביא דברי ר"ח שפרקדן היינו על הבטן ושהחשש משום חימום. ואח"כ הביא שיטות החולקים שפרקדן היינו על הגב, וסיים "הרי משמע להדיא כדבריהם".

וא"כ נראה, שהרמב"ם סובר לעניין שינה בעלמא דהאיסור דווקא על גבו.

אבל לעניין ק"ש היות וזה עניין של קבלת עול מלכות שמים לכן אין לקרוא ק"ש בין על גבו ובין על פניו. דבכל גוונא אין דרך ארץ לקרוא כך, (וכ"כ בדברי מנחם על הב"י סי' ס"ג סוף ס"ק א').

ודבר זה נלמד, ממה שמצינו בגמ'. שבק"ש בשוכב על גבו גם להטות מעט על צידו ולקרוא ק"ש אסור, משם נלמד שה"ה לשכב על פניו ולקרוא ק"ש אסור.

וכן לעניין אכילת המצה כתב בספר דברי מנחם (שם) לפרש ששם הטעם משום חירות כמו שכתב הלבוש. (סי' תע"ב).

וכן משום סכנה שמא יקדים קנה לוושט, כמו שכתב הר"ן (בפסחים ק"ח).
ולכן כתב שם הרמב"ם ג"כ שהאיסור בין על גבו ובין על פניו, דבכל גווני לא הוי דרך חירות ויש חשש שיקדים קנה לוושט, וכמו שכתב הרשב"ץ. (מאמר חמץ ומצה אות קי"ט).
ובהלכות דעות הרמב"ם עוסק בענייני רפואה ובריאות כמו שכתב המגדל עוז (ס"ק) וז"ל: "**כל הדברים** שבפרק זה כלולים מדברי הרפואות במאמרי חז"ל". וכו'.
וכ"כ בסידור יעב"ץ. (בעניני ק"ש על המיטה סי' ד' ס"ק ה' עמ' 131). שלשכב על הגב והבטן הוא **חוללגוף** ולנפש. ע"ש. (עיין עוד במ"א (סי' ר"מ ס"ק כ"ט)).
לכן כתב שם הרמב"ם שמטעמי בריאות, אין לישון גם על ביטנו אלא על צידו, שע"י כך מתעכל המאכל בצורה טובה. [אך על עורפו חוץ מטעמי בריאות אסור גם מפני חשש חימום, וכמו שכבר כתב באיסורי ביאה].
ועל פי זה מובנת ג"כ הגמ' במסכת זבחים, (דף ה' ע"א) שאמרו "ריש לקיש רמי על מעוהי ומקשי ביה מדרשא". ופרש"י "שוכב על ביטנו ופניו כלפי מטה".
ולכאורה מדוע לא חשש ריש לקיש לקללת רבי יהושע בן לוי, ולפי האמור ניחא, כיון שריש לקיש שכב על הבטן. היות ומיירי לשעה מועטת, לכן אין כאן טעמי בריאות.
[אך צריך ביאור בדברי הלבוש (סי' ס"ג ס' א') שכתב שלשכב על הבטן אף בלא קורא ק"ש גנאי הוא לו, וז"ל: "שגנאי הוא לו כמו שיתבאר בהלכות דרך ארץ".
ולכאורה מגמ' זו לא משמע כן. ואולי הלבוש יסביר שמדובר שצדד מעט (וכדלקמן).
עכ"פ נ"ל שלסוברים שאיסור לישון פרקדן היינו על פניו, י"ל שיפרשו דברי הגמ' שרק בשינה ממש אסרו, אך לא בשכיבה ללא שינה (וכמו שנכתוב בתשובה הבאה). ובחידושים וביאורים (ברכות דף י"ג ע"ב) כתב ליישב בדוחק די"ל דמצלי].
ועל פי מה שכתבנו בדעת הרמב"ם, אפשר להבין מה שכתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור, (סי' קמ"ג) באגרתו אל רבי שמואל בן רבי יהודה אבן תבון וז"ל: "ואני שוכב פרקדן מרוב העייפות". (עיין בתשובה הבאה יותר באורך).
ולכאורה איך התיר לשכב פרקדן? אך לפי האמור אפשר לומר שהכוונה שוכב פרקדן על ביטנו כדי לנוח מעט. וכמו שראינו לעיל עם ריש לקיש.
ועיין בספר אוצר הפוסקים אבן העזר (סי' כ"ג ס' ג' ס"ק ט' בהערה), מכתבו של הרב דוד שפרבר (בעהמ"ח אפרקסתא דעניא) שמובא בסוף ספר טהרת יו"ט, (ח"ה עמ' ק"ץ ס"ק ז'). מה שהסביר דברי הרמב"ם. (מובא בתשובה הבאה).
ועיין בספר שרגא המאיר (סי' מ"ט) שתמה ג"כ על הרמב"ם (כמו שהערנו לעיל).

וכתב ליישב, דאולי י"ל דשכיבה אסור בין על עורפו בין על פניו, אבל יש חילוק ביניהם. דעל עורפו מתחמם עמוד השדרה, ומחמת זה יתקשה האבר וזה איסור גמור, ועל פניו הוא רק מדת חסידות. ולכן באיסורי ביאה כתב הרמב"ם "**אסור** לישן על עורפו" ובהלכות דעות כתב רק "**לא** יישן". [אך צ"ע קצת, שהרי הרמב"ם גם שם מיירי באיסור שכיבה על עורפו, וגם שם היה צריך לומר לשון איסור,ואולי סמך על המעיין בהלכות איסורי ביאה.]

ועיין בספר אפי זוטרי (ס"ק ז', מובא באוצר הפוסקים אבן העזר סי' כ"ג ס"ק ט') שהקשה על הרמב"ם מהגמ' בברכות, שמשם משמע שאין לחלק בין ק"ש לעניין שינה בעלמא. שהרי בגמ' שם הקשו "ק"ש הוא דלא ליקרי, הא מיגנא שפיר דמי, והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד", ותירצו בגמ', שלישון אפרקיד אסור גם בלא ק"ש, אך אם נוטה מעט מותר, ובק"ש גם דבר זה אסור עד שיטה כולו לצד.

ואם נאמר שיש חילוק בין ק"ש לשינה בעלמא, שבשינה בעלמא מותר על ביטנו, א"כ למה הגמ' לא תירצה ששינה בעלמא שפיר דמי על ביטנו, ולקרוא ק"ש אסור אף על ביטנו. ומה שלייט רבי יהושע בן לוי היינו כששוכב על גבו. אלא ע"כ שאף שינה בעלמא אסור על ביטנו, וע"ש שנשאר בצ"ע.

וכן הקשה כעין זה בקובץ אל י"ד. (המובא ברמב"ם הנקרא מפרשי היד החזקה).

והנה נ"ל בס"ד ליישב, שדבר זה היה פשוט לגמ' שאין זה דרך ארץ לקבל מלכות שמים כששוכב על ביטנו. והגמ' רצתה לחדש לנו שאף במוטה מעט על צידו אסור לסתם אדם לקרוא. ואם הגמ' הייתה מתרצת כמו שכתב האפי זוטרי, א"כ לא היינו יודעים שבק"ש אסור אפילו מוטה מעט על צידו דאולי רק על ביטנו אסור. אך לאחר שראינו בגמ' שאף במוטה על צידו אסור לקרוא ק"ש, כי אין דרך כבוד לקרוא כך, א"כ כ"ש לשוכב על ביטנו. כנ"ל.

וראיתי שכן כתב בספר אז נדברו (ח"ו סי' נ') שהרי בלאו הכי יש אופנים שמותר לשכב פרקדן, כגון שאין לו כח גברא או בזקן או באשה (עיין חידושי חת"ס נידה י"ד ע"א). ולמה הגמ' לא תירצה ג"כ שלקרוא ק"ש גם בכה"ג אסור, משא"כ בשכיבה בעלמא. אלא הגמ' רצתה בעיקר לבאר ההבדל בין ק"ש לשינה כשמוטה על צדו. ואין כאן רק משא ומתן ולא קושיא ותירוץ. (וע"ש שעל פי זה נדחית ג"כ ראיית השונה הלכות).

וא"כ גם בנידון שלנו אין ראיה מהגמ' לאסור שינה בעלמא. ודוק.

ואח"כ ראיתי שבהגהות מעשה ניסים, (המבוא בשו"ע הוצאת מכון "ראש פינה") כתב בשם ספר ראש פינה (כת"י) ליישב שיטת הרמב"ם, שאולי בסלקא דעתין לא ס"ל לגמ' לחלק.

(וסברו שבין בק"ש ובין בשינה בעלמא מותר על פניו). אבל למסקנא שתירצו שבק"ש אף מוטה על צידו אסור, א"כ הכי נמי שאסור לקרא ק"ש גם כשפניו למטה. (משא"כ לעניין שינה שמותר).

המורם מכל האמור, שלדעת הרמב"ם אין איסור בשינה בעלמא על ביטנו. ורק משום בריאות אין לישון על פניו.

וכן יש לכאורה להביא ראיה מהלחם משנה (הל' ק"ש פ"ב ה"ב) שכתב להסביר את השגת הראב"ד. ורצה בתחילה להסביר שכוונת הראב"ד לחלוק על מה שכתב הרמב"ם שפרקדן אסור לקרוא ק"ש, דהיינו בין פניו למעלה ובין למטה. והראב"ד סובר דבשלמא פניו למעלה זה דרך שררה וגאווה, אבל פניו למטה זה דרך הכנעה ושפיר דמי לקרוא כך. וע"ש שהלחם משנה דחה פירוש זה, מפני שמלשון הראב"ד לא משמע כן. ע"ש.

וחזינן שסבר הלחם משנה שאין איסור לשכב על הבטן מצד חשש חימום וכו'. וגם כשדחה הלחם משנה פירוש זה, דחה רק מפני לשון הראב"ד, ולא מטעם איסור חשש חימום.

וגדולה מזו מצינו בשו"ת אגרות משה, (אבן העזר סי' ס"ח ד"ה ועיין ברש"י) שכתב לבאר בדעת רש"י. שבמסכת ברכות כתב טעם אחד לאסור שכיבת פרקדן, ובמסכת נידה הוסיף עוד טעם אחר, והסביר האגרות משה שלדעת רש"י אין איסור לשכב פרקדן על גבו משום חשש זרע לבטלה, (שזה חשש רחוק ע"ש) אלא מטעמים אחרים. ע"ש.

ומ"מ, ודאי שדברי האגרות משה הם רק בדעת רש"י וכמו שכתב שם, אך הרמב"ם והטוש"ע כתבו במפורש, שהאיסור לשכב על הגב משום חשש ז"ל. אך מ"מ גם לדעתם היינו דווקא בשוכב על גבו וכמו שראינו לעיל.

ועיין עוד בערוך השולחן (הל' ק"ש סי' ס"ג) שלדעת רש"י, איסור פרקדן **אפילו לעניין ק"ש** הוא דווקא על גבו.

וכן בספר דברי מנחם, (על הב"י סי' ס"ג ס"ק א') דייק מלשון הטור שכתב לעניין פרקדן בק"ש "והרמב"ם כתב" וכו', נראה שהטור חולק על הרמב"ם וס"ל כרש"י שפרקדן היינו דווקא על גבו. ע"ש.

וכן מוכח מהב"י (שם), שלאחר שהביא פירוש רש"י שפרקדן היינו על גבו, כתב: "והרמב"ם נראה שמפרש שבין פניו למעלה ובין פניו למטה, נקרא פרקדן".

ואכתוב כעת כמה הערות שכתב הדברי מנחם הנ"ל, שקשורים מאוד לענינינו.

ע"ש שהביא בשם ספר כוכבא דשביט, (דף ח' ע"ג) שכתב לפרש דעת הרמב"ם שגם לישון ופניו למטה אסור, דהא מסתברא דאיכא למיחש טפי לקישוי, והא דנקט הרמב"ם

(הלכות איסורי ביאה) בישן ופניו למעלה, לרבותא, דאע"ג דליכא למיחש כ"כ לקישוי כמו פניו למטה, אפ"ה אסור.

והרב דברי מנחם חלק על דבריו וכתב: "איך ניחא ליה לתרץ בהכי דס"ל להרמב"ם דבפניו למטה מסתברא טפי למיחש לקישוי וכו', אחרי שעינו ראה בדברי התוס' (נדה י"ד) וז"ל: "ועוד שמעתי כששוכב אפרקיד מחמם השדרה ומחמת זה יתקשה האבר ויבא לידי קרי" ע"כ. הרי להדיא כל בתר איפכא, דבפניו למטה ליכא למיחש לקישוי, אלא בפניו למעלה מחמת שמחמם השדרה וכו'.

ובכן, כוונת הרמב"ם פשוטה דלכך כתב אסור לישן על עורפו ופניו למעלה דאיסורו הוי משום שלא יבא לידי קישוי, וזה לא שייך אלא בפניו למעלה כדעת התוס', אבל לעולם בפי' מילת פרקדן ס"ל להרמב"ם ז"ל בין בפניו למעלה בין בפניו למטה". ודפח"ח.

וע"ש עוד, בשם הכוכבא דשביט, שהביא דברי הפר"ח, (או"ח סי' ס"ג ס"ק א') שפירש לדעת הרמב"ם שפרקדן לעניין הסיבה לא שייך לפרש אלא בפניו למעלה וכו'. והוסיף עוד, דההיא דאמרינן לייט אמאן דגני אפרקיד וכו', ס"ל להרמב"ם דהיינו טעמא משום חימום וזה לא שייך אלא בפניו למטה.

ותמה הכוכבא דשביט, "דאישתמיטתיה להפר"ח, דהרמב"ם כתב (באיסורי ביאה) דפרקדן היינו בפניו למעלה". והדברי מנחם הוסיף "וזה מן התימה להפר"ח ז"ל, דהנה עיניכם הרואות במ"ש, דבפניו למטה ליכא למיחש לחימום".

ועוד הביא הדברי מנחם בשם כת"י להרב שמואל בר מנחם ז"ל, שתמה עוד על הפר"ח במ"ש גבי הסיבה דלא שייך לפרש אלא פניו למעלה וכו'.

דבהדיא כתב הרמב"ם (בהלכות חמץ ומצה פ"ז) היפך דבריו וז"ל: "וכן המיסב על עורפו או על פניו אין זו הסיבה". ועוד, שהפר"ח בעצמו כתב בסי' תע"ב לעניין היסבה שפרקדן היינו בתרי גווני. וצ"ע.

ובסיום הדברי מנחם הביא מה שכתב הדברי חמודות (ריש פ' היה הקורא סי' י"ד) בטעמו השני, שס"ל להרמב"ם שאסור לפרקדן לקרוא ק"ש, שמא יבוא לידי חימום וכו'.

ודחה הרב דברי מנחם, שמהתוס' בנידה "נראה להדיא דבפניו למטה ליכא למיחש לקישוי, ועמ"ש הרב מנחת אהרן בדל"ז ע"ב ו-ג'".

וכ"כ בספר בירור הלכה, (או"ח ח"ב סי' רל"ט) שמהראשונים משמע שצד החמור הוא בשוכב על גבו.

והנה לפי מה שראינו עד כאן יוצא שלדעת רוב הראשונים (ובכללם הרמב"ם, הטור והשו"ע), איסור פרקדן לעניין שינה, הוא דווקא כשישן על גבו.

אך מ"מ מצינו לגדולי האחרונים שכתבו לאסור שנת פרקדן גם בישן על פניו, עיין לחם חמודות (ברכות פרק היה קורא ס"ק י"ד) א"ר (או"ח סי' ס"ג ס' א'). **ובספר** שתילי זיתים על הלבוש (שם).

ובסידור היעב"ץ (ק"ש על המיטה סי' ד' ס"ק ה' עמ' 131). כתב וז"ל: "יישן תחילה על צד שמאל ובסוף הלילה על צד ימין. לא על ביטנו ולא פרקדן על עורפו שהיא שינה רעה לגוף ולנפש שהיא עלולה לקרי".

וכן כתב כף החיים (שם אות ב'), לאסור מטעם גנאי שנראה שמשמש מיטתו, וכן שמא יבוא לידי חימום ויוציא שז"ל.

וכן כתבו המשנ"ב (או"ח סי' קל"ט ס"ק ו' ובשער הציון ס"ק י"ב), **והקיצור שו"ע** (סי' ע"א ס' ה', וסי' קנ"א ס' ב').

וכ"כ להחמיר בספר אז נדברו (ח"ו סי' נ' אות ב'). **ובשו"ת** עולת יצחק (ח"א או"ח סי' מ"ח.

וחזינן, שמפני חומר איסור זרע לבטלה, חששו לאותם ראשונים שאסרו פרקדן בשוכב על פניו,והם, ר"ח, הערוך (ערך פרקד), האשכול בשם רבותיו. (ליקוטים מהל' ק"ש דף ל"ח ע"א).

ומצינו בדעת המאירי (ברכות י" ע"ב ונידה דף י"ד ע"א) שאיסור לישון פרקדן הוא בין על פניו ובין על גבו גם לעניין שינה. וכ"כ הרשב"ץ (בנידה שם). וכן משמע בפשטות דעת הרשב"א (ברכות דף י"ג ע"ב).

וכ"כ בספר בירור הלכה (או"ח ח"ב סי' רל"ט) וז"ל: "ומתוך דברי החמודות למדתי, הצד להחמיר יותר בפניו למטה, וצד חומר זה נזכר גם בא"ר (סי' ס"ג), ואף שמהראשונים יש מקום לחלק להיפך".

ובשו"ת עולת יצחק (שם) כתב "כי המוחש לא יוכחש דבפניו למטה איכא חימום טפי, ולפיכך נראה דהראשונים שפירשו דאפרקדן היינו שפניו למעלה, לאו למימרא דלמטה שרי, רק שסוברים שכך הוא פירוש המילה מכח בראיות שהביאו לזה" וכו' ע"ש באורך.

לכן לסיכום: אע"פ שלדעת הרבה ראשונים נראה שאיסור שכיבת פרקדן לעניין שינה הוא בשוכב על גבו, וכן משמע דעת הרמב"ם והטוש"ע. מ"מ מצינו ג"כ להרבה ראשונים שהאיסור גם בששוכב על ביטנו. וכן פסקו גדולי האחרונים.

עוד בעניין שינת פרקדן

שאלה ח': האם האיסור לשכב פרקדן, הוא גם כששוכב ולא רוצה לישון אלא לנוח מעט. והאם כשרואה את חברו ישן פרקדן, צריך להעירו?

תשובה: עיין בספר אוצר הפוסקים אבן העזר (סי' כ"ג ס' ג' ס"ק ט' בהערה), מכתבו של הרב דוד שפרבר (בעהמ"ח אפרקסתא דעניא) המובא בסוף ספר טהרת יו"ט (ח"ה עמ' ק"צ ס"ק י"ז), שהביא דברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קמ"ג) באגרתו אל רבי שמואל בן רבי יהודה אבן תבון.

מובא שם שרצה רבי שמואל לבוא ללמוד חכמה מהרמב"ם. ושלח לו הרמב"ם שאין לו פנאי לזה כלל. וכן כתב לו הרמב"ם את סדר יומו הארוך. ובתוך הדברים כתב שהוא מרפא חולים וז"ל: "ולא יסור הנכנס והיוצא עד הלילה, ולפעמים באמונת התורה עד סוף שתי שעות מהלילה או יותר, אספר להם ואדבר עמהם, **ואני שוכב פרקדן** מרוב עייפות, ויכנס הלילה ואני בתכלית החולשה לא אוכל לדבר". וכו'.

והקשה,הרב דוד שפרבר, כיצד התיר לשכב פרקדן?

וכתב ליישב, או דהוי מוטה קצת על צידו,(וכ"כ בספר שרגא המאיר סי' מ"ט). או דהוי בכלל חולה, או דווקא בישן יש חשש לחימום, אך לא כשנח רק על מיטתו ולא מתכוון לישון.

(עיין בתשובה הקודמת מה שכתבנו בס"ד ליישב).

הנה רואים מתירוצו השלישי שסובר שאין איסור לשכב פרקדן כשלא רוצה לישון.

וכן הביא בספר בירור הלכה. (או"ח סי' קל"ט).

ועיין בספר חידושים וביאורים, (להגאון הרב חיים גריינימן על ברכות דף י"ג ע"ב) שכן משמע מהמשנ"ב (סי' רל"ט בשער הציון ס"ק י"ב), שכתב לאסור לישן פרקדן אף ללא קורא ק"ש. ומזה שלא כתב לחדש יותר שאף לשכב ללא שינה אסור, משמע שבכה"ג אין איסור.

וע"ש עוד שהאריך לבאר שלכל הפירושים שברש"י ותוס' (בנידה י"ד ע"א) מותר, שהרי לא יתקשה ולא יתגנה, וכן לא יניח ידיו על אברו. וכן לא מצינו איסור שיפלו בגדיו על אברו, ולא אסרו אלא מכנסיים הדחוקים, ובישיבה נמי בגדיו נופלים עליו, אלא ודאי דווקא לישון כך חששו בדבר מועט. וכן מה שפירשו בתוס' ישנים, היינו שיבוא לידי קרי בשינתו אבל בער לא חיישינן למידי.

ולפ"ז לשון הגמ' מיגנא היינו דווקא לישון. וכן פרש"י להדיא.

וכן הרמב"ם לא הזכיר אלא שאסור לישון, וכן השו"ע (באו"ח סי' ס"ג ואבן העזר סי' כ"ג) הזכיר פרקדן סתם בלא הטייה לעניין ק"ש, ולא העיר כלל דאף בלא ק"ש אסור. (וע"ש שכתב להוכיח שר' יוחנן דמצלי וקרי, היה שוכב פרקדן עד שבא לקרות).

וכן כל נושאי כלי השו"ע, לא העירו לאסור פרקדן שלא בשעת ק"ש,והרי הדבר כמפורש להדיא, שאין איסור פרקדן אלא בק"ש, או בקובע עצמו לישון.

ועוד, חייבים לפרש מה שכתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש, (ברכות פ"ב ס"ד) "לשכב על גבו אסור אף בלא קורא", כוונתו ששוכב בקבע (שקובע עצמו לישון), שהרי באו"ח ובאה"ע משמע מדבריו להתיר וכמ"ש לעיל.

ועוד כתב להוכיח שמילת "גני" שאמרו בגמ' היינו שכיבה בקבע, באופן שישן בינתיים, ואין הכוונה ישן ממש ולא סתם שכיבה ללא שינה ע"ש.

וסיים, ומ"מ נראה שיש להימנע מכך, שמא יבוא להתהפך אפרקיד בשנתו.

וכ"כ להתיר בספר בירור הלכה (ח"ב סי' רל"ט), והוכיח כן מהרבה ראשונים שמשמע מדבריהם שרק כששוכב לישון אסור. ושם הזכיר את דברי קיצור פסקי הרא"ש (שהזכיר החידושים וביאורים לעיל) שמשמע ממנו שאף שכיבה ללא שינה אסור, ושכן משמע בתוס' הרא"ש בנידה. וכתב, שלדינא אין לנו לזוז מדברי הטור ושו"ע אבן העזר שאסרו דווקא לישון, ושכן נראה הסכמת האחרונים שם.ושכן כתב בספר טהרת ישראל. וכן בא"ר סי' ס"ג מבואר שהאיסור דווקא בשינה. וכן העתיק כף החיים. ובספר מגינים שם כתב, דלשכב אפרקיד בלא שינה ודאי שרי. דדוקא כשרוצה לישון אסור.

והוסיף שבחידושים וביאורים (או"ח סי' י' ס"ק ו') הביא ראיות מכריעות מכל גוונים להיתר.

וסיים, "סוף דבר נתברר בס"ד הסכמת הראשונים וטוש"ע ואחרונים ומשנה ברורה להתיר פרקדן בלא שכיבה.

ולא עוד, אלא אף מצד דרך ארץ לת"ח, אין להימנע משכיבת פרקדן".

וע"ש שהוכיח כן משו"ת פאר הדור (הנ"ל סי' קמ"ג), שהרמב"ם כתב על עצמו "ואני שוכב פרקדן". ולא עוד אלא אף מצד דרך היראה והחסידות אין להימנע מזה, והוכיח מדברי רבנו יונה בספר היראה (אות רצ"ד) וז"ל: "ואל ישן פרקדן".

אך הוסיף הבירור הלכה, שכל זה בשכיבה שאין בה חשש שינה, אבל אם שוכב כשהוא עייף, וכ"ש אם שכב בלילה ע"מ לישון, אסור לו לשכב פרקדן, ולסמוך ע"ז שלפני שיירדם יסובב עצמו. והוכיח כן ממשמעות הפוסקים. ע"ש.

ועיין עוד בערוך לנר (במסכת נידה י"ד ע"א), דמוכח שהיה פשוט לו להתיר. (ולעניין מה שהקשה מהגמ', עיין לקמן בשם ספר אז נדברו).

וכן התיר בפשיטות בשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' נ' וחי"ב סי' מ"ב), אך כתב שאם רואה שזה גורם לו הרהורים, יש להתרחק כמו משאר דברים הגורמים הרהורים שהוזהרנו בזה מ"לא תתורו".

והוסיף, שאין להביא ראיה לאסור מהגמ' בברכות, דלכאורה מזה שלא תירצו הקושיא מהא דלייט אמאן דגני פרקדן, שזהו דווקא בשוכב כדי לישון אבל כשלא מתכוון לישון, מותר, ובק"ש גם זה אסור. ומהא דהגמ' לא תירצה כך, משמע שאף כשלא מתכוון לישון, אסור.

ולכאורה אין ראיה מזה, שהרי בלאו הכי, יש עוד אופנים שמותר לשכב פרקדן, כגון שאין לו כח גברא, או בזקן,(או באשה) ולמה הגמ' לא העמידה באופנים הללו.

אלא ע"כ הגמ' רצתה בעיקר לבאר ההבדל בין ק"ש לשינה כשמוטה על צידו ואין כאן, רק משא ומתן, ולא קושיא ותירוץ.

ובחידושים וביאורים (שם) כתב ג"כ לדחות, שאין ראיה מהגמ' לאסור פרקדן כשלא מתכוון לישון. משום דסתם פרקדן לעניין ק"ש הוא כששוכב לישון, ולכן דייקה הגמ' דמזה שאמרו שק"ש אסור לקרוא פרקדן, משמע שלשכב פרקדן כשבא לישון בלי לקרוא ק"ש מותר. (וע"ש מה שכתב עוד לדחות).

ועיין עוד בשו"ת תורה לשמה (שאלה שס"ז) שנשאל לעניין אדם שיושב ולומד וטרח בישיבתו, ורוצה לשכב על צידו או על גבו או על ביטנו וללמוד, האם זה מותר, או שאין זה דרך ארץ ללמוד כך?

והשיב, איתא בגמ' בזבחים (דף ה' ע"א) "רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשה "וכו', ופרש"י "שוכב על ביטנו פניו כלפי מטה".

ומכאן משמע שאין בזה חיסרון דרך ארץ, ולכן גם זה שטרח בישיבתו ועושה כן כדי לנוח מותר, אך לא יתמיד בזה הרבה אלא מעט עד שינוח.ע"ש.

ולכאורה משמע שהתיר אף בשוכב על גבו, שהרי השואל הזכיר בשאלתו גם אופן זה, ולא ענה לו שבכה"ג אסור . ומכאן דס"ל שלנוח ללא שינה אין קפידא.

ובספר חידושים וביאורים (שם) הזכיר ג"כ גמ' זו, וציין ג"כ את הגמ' בגיטין (מ"ז ע"א) שאמר ריש לקיש לביתו "כירסי כרי", ופרש"י "בטני ושומן שבמעי הוא לי כר וכסת", וכתבו התוס' "דרכן היה לשכב על בטנם". והביאו ראיה מהגמ' בזבחים. (הנ"ל).

והוכיח מכאן החידושים והביאורים שאף לפי פירוש הערוך שפרקדן היינו על פניו, על כורחך היינו דווקא כשרוצה לישון, אך כשלא רוצה לישון מוכח דשרי. (וע"ש שכתב לדחוק "ומיהו י"ל דמצלי").

ועיין בספר שרגא המאיר (סי' מ"ט בסוף דבריו), שאולי סובר הרמב"ם שלשכב ללא שינה אין איסור, שאם ירגיש קצת חימום יכול לסייע לדברי תורה שהיא אילת אהבים ויעלת

חן, כמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"א הלכה י"ט מהלכות איסורי ביאה. מה שאין כן בשעה **שיישן**. (עיין לקמן דעתו של השרגא מאיר למעשה) .

ועיין בלבוש (או"ח סי' ס"ג ס' א'), שמשמע מדבריו שלשכב פרקדן סתם בלא לקרוא ק"ש, אין בזה איסור מן הדין אלא שגנאי הוא, וז"ל: "גנאי הוא לו כמו שיתבאר בהלכות דרך ארץ".

ובספר שונה הלכות (ח"א סי' רל"ט ס' ג' בהערה) כתב: "ומוכח בגמ' דאפילו שכיבה בלא שינה אסור וכן העידו בשם מרן החזו"א זצ"ל".

ומשמע מדברי השונה הלכות שאפילו על ביטנו אסור, מזה שכתב דבריו על המשנ"ב שאסר לישון פרקדן אף על ביטנו.

ועיין בספר אז נדברו (שם) שהביא דברי השונה הלכות, והסביר שכוונתו להוכיח מהגמ' לאסור על פי מה שהזכרנו לעיל.

וכבר כתבנו את דחייתו של הרב אז נדברו והחידושים וביאורים, ושאין ראיה מהגמ' לאסור.

ועוד קשה, דמהגמ' בזבחים וגיטין הנ"ל מוכח שלשכב על ביטנו שלא על מנת לישון מותר, וכמו שהוכיחו התורה לשמה והחידושים וביאורים.

ועיין עוד בספר אז נדברו שכתב וז"ל: "ואין לקבל כל מה שמוסרים בשם מרן החזו"א".

ולאחר שהביא דברי החידושים וביאורים הוסיף, "ומכאן שאין לקבל מה שאומרים בשם מרן ז"ל, אפי' כשנאמר בשם אדם גדול, שהרי מי עוד נאמן ביתו ומושל בכל אשר לו כבעל "החידושים והביאורים" ולא הזכיר בשם מרן החזו"א מה שכתב בספר "שונה הלכות".

ועיין בשו"ת עולת יצחק (ח"א או"ח סי' מ"ח אות ב' ד"ה מצינו). שכתב ג"כ שהאיסור דווקא רק בששוכב לישון, ולא רק כדי להפיג עייפות.

ובשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' צ"ו) הביא דברי האז נדברו שהתיר. וכתב, שנראה, שלפי אותם ראשונים שהסבירו שטעם האיסור לשכב פרקדן משום חשש להרהור וחימום, א"כ מאי שנא ישן או שוכב ללא שינה, דמאי שנא שהוא מתחמם והוא ער או ישן, עיקר החימום או המביא לידי כך אסור, וכמו שאסור להרהר אפילו ביום שלא יבא לידי קרי בלילה, הכי נמי אסור לעשות מעשה ולשכב באופן שיבא לידי חימום שלא יבא לידי קרי. וע"ש מה שכתב בזה עוד.

וכן הוכיח מלשון תוס' ר"י החסיד שכתב בפרש"י "שמא יישן ויתקשה", משמע דחייש לשכב בלי שינה שמא יישן ויתקשה, וא"כ לעולם אסור.

וכן הוכיח לאסור מהגמ' בברכות. [אך כפי שראינו לעיל שלפי הרב אז נדברו והחידושים והביאורים אפשר לדחות הראיה מהגמ'].

ועיין בשו"ת שלמת חיים (סי' רכ"ד) שנשאל לעניין מה שמצוי בבית מרחץ ששוכב פרקדן ורוחצין אותו האם מותר? וענה הרב שמותר כי דוקא לישון אסור.

אך עיין (סי' רכ"ה) ששם ענה שדווקא לצורך רפואה מותר, ובלאו הכי אינו נכון [ועיין בהערה שם שהעירו בסתירה, וצ"ע].

וכן הבירור הלכה (או"ח ח"ב סי' רל"ט), אע"פ שהעלה למסקנה שאין איסור בשוכב שלא על מנת לישון, מ"מ לשלמות העניין כתב: "מוצאני לנכון לציין צד החומרא בזה ובפרט לשכב פרקדן ופניו למטה". והביא דברי השונה הלכות בשם החזו"א שהזכרנו לעיל, וכתב שמצא סיוע לחומרתם מדברי שו"ע הגר"ז (סי' ס"ג ס"ק א') ומדברי חמודות על הרא"ש. והוסיף שמדברי חמודות למדתי צד להחמיר יותר בפניו למטה, וצד חומר זה נזכר גם בא"ר, ואף שמהראשונים יש מקום לומר להיפך. (עיין מה שהארכנו בזה בתשובה הקודמת).

ועיין בספר שרגא המאיר (סי' מ"ט בתחילת דבריו) כתב לפרש, שהיות והטעם שאסור לישן פרקדן משום חימום, א"כ אף בשכיבה לבד אסור, ומה שכתב הרמב"ם "אסור לישן", כי העתיק לשון הגמ' "מאן דגני".

וכתב עוד שלכן המשנ"ב (סי' רל"ט ס"ק ו') כתב "איסור גדול לשכב פרקדו" וכו' ולא כתב "לישן".

והוסיף "וכן מקובל אצלנו שגם לשכב אסור". וכן כתב שכן מפורש מדברי הישועות יעקב (או"ח סי' ס"ג ס"ק א') לאסור.

[הנה מה שכתב בדעת המשנ"ב .עיין לעיל שכתבנו בשם החידושים וביאורים שלמד מדברי השער הציון שם ס"ק י"ב שכתב לפרש את דבריו במשנ"ב ש"היינו אפילו שינה בלא קריאה". ומשמע דווקא שינה].

וכ"כ בספר פסקי תשובות (ח"ב סי' רל"ט ס"ק ח') שגדולי הדורות ואנשי מעשה הקפידו על שכיבה גרידא ללא שכיבה.

ולעניין אדם שרואה את חברו ישן פרקדן אם צריך להעירו.

עיין בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' מ"ב) שאין צריך להעירו, כי האיסור הוא מעשה השכיבה, ובאמצע השינה הוא פטור, ומעשה השכיבה היה בסדר. אך זה ברור דאם נתעורר מעצמו צריך לשכב על צידו.

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' ש"ס בסוף התשובה), שאע"פ שאם נראה אדם שעובר עבירה ודאי צריך להעירו, כמו למשל, שעובר זמן ק"ש, או שנראה שאוכל נבלות וטריפות, או שבא על אשת איש בשנתו ודאי שצריך לעוררו. אך לעניין שוכב פרקדן כיון שאינו ברור שיראה קרי, וגם הא אפשר שיעוררו וישכב על צידו ובעוד רגע שיעבור שוב יתהפך על פרקדן, כי זה מדרך בני אדם שלא מקפידים כה"ג, אולי אין לעוררו שהו"ל ס"ס. ע"ש.

אמנם עיין בשו"ת שלמת חיים (סי' רכ"ו) שנשאל אם מחוייב להעירו במקרה שיודע שיקפיד עליו בזה שמעירו? וענה הרב "פשיטא שיעיר אותו ולא יבא לידי עבירה".

לסיכום: הרוצה לשכב פרקדן רק כדי לנוח ולא על מנת לישון, יש אחרונים שהתירו, ויש שאסרו. ויש שכתבו שמעיקר הדין מותר אך יש מקום להחמיר.וכן נהגו גדולי הדורות ואנשי מעשה. (וגם למתירים, אם רואה שגורם לו הרהורים יש להתרחק כמו משאר דברים הגורמים הרהורים). **והרואה את חברו ישן פרקדן, לדעת ספר אז נדברו והמשנה הלכות אין צריך להעירו, ולדעת השלמת חיים צריך להעירו ואף אם יקפיד על זה.**

בדין מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום

שאלה ט': האם דין מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום, חיובו מהתורה, והאם יוצאים ידי חובה זו ע"י שמיעת אמנים?

תשובה: גרסינן בגמ' (מנחות דף מ"ג ע"ב) "תניא היה ר"מ אומר חייב אדמלברך מאה ברכות בכל יום שנאמר (דברים י'-י"ב) "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך".

ופרש"י ד"ה מה, "קרי ביה מאה".

רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באספרמקי ומגדי" ופרש"י, בשמים ומגדים שטעונים ברכה.

ובתוס' (ד"ה שואל מעמך) פירשו בשם ר"ת שהלימוד כך הוא, שהמלה "שואל" הוי מלא עם וא"ו, ובכל הפסוק (בדברים שם) יש מאה אותיות עם הוא"ו, ומכאן לומדים למאה ברכות שחייב לברך כל יום.

ובמהרש"א כתב שיש לומר שגם רש"י התכוין ללימוד זה, שלכן דרשינן אל תקרי מה אלא מאה, מפני החשבון, היות וחסר אות אחת למניין מאה אותיות,(וכפי' האחרון בתוס') שאל"כ אינו מפורש טעמו של רש"י מדוע דרשינן כך ע"ש.

וכן פירש בתורה תמימה (שם אות י"א) שהיות שיש בפסוק מאה אותיות חסר אחת ע"כ מפרשים חז"ל "אל תקרי מה אלא מאה", כלומר מאה אותיות וכמו שמצינו בפסוק "כל הנפש הבאה ליעקב שבעים" אע"פ שאינם אלא ס"ט.

וכן מצינו בפסוק "תספרו חמשים יום" אע"פ שאינם אלא מ"ט. והיינו משום שכן דרך הכתובים כשמגיע המניין לסכום עשיריות פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשיריות, ואינו מקפיד על חסרון אחד, וכמו שכתב הרא"ש (סוף פסחים סי' מ').

ומכל שכן כאן שאפשר לדרוש זאת על דרך אסמכתא ורמז. ורוצה ר"מ להסמיך וליתן סימן לדבר הזכרת מאה ברכות בכל יום, ומסמיך אמספר אותיות שבפסוק זה, וכן דרך חז"ל לתת סימנים וציונים לכל דבר כנודע . וכמ"ש בשבת (ק"ד ע"א) "סימנים עשה בתורה" ובעירובין (כ"א ע"ב) "אגמריה בסימני טעמים" וכן (שם נ"ד ע"ב) "עשו ציונים לתורה".

ועיין בתוס' שהביאו עוד שיש מפרשים "מה" בא"ת ב"ש הוי מאה, שהרי מ' כנגד י' וה' כנגד צ' וביחד הוי מאה.

ועיין במהרש"א (במנחות שם) שפירש עוד טעם לדרשת חז"ל "אל תקרי מה אלא מאה", שכוונת חז"ל ליישב את מה שהגמ' במגילה (פ"ג) ובברכות (פרק אין עומדים) הקשו על הפסוק "מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה" וכי יראה מילתא זוטרתא היא? דהיות ובפשטות המילה "מה" חוזרת על "כי אם ליראה", לכן הקשו וכי יראה זה דבר קטן? וכדי ליישב זאת, דרשו בסוגיין אל תקרי "מה" אלא מאה, וכוונת התורה שע"י המאה ברכות יוכל כל אדם לזכות ליראה וזה ודאי דבר גדול.

ועיין במהרש"א עוד פירוש על פי הסוד.

ועיין בטור (או"ח סי' מ"ו) בשם רב נטרונאי גאון ריש מתיבתא דמתא מחסיא, שדוד המלך תיקן מאה ברכות. שהרי כתוב בשמואל (ב' פרק כ"ג- א') "נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הקם על", "על" בגימטריא מאה. כי בכל יום היו מתים מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה, עד שחקר והבין ברוח הקודש, ותיקן להם לישראל מאה ברכות, ועל כן תקנו חז"ל אלו ברכות על סדר העולם והנהגתו להשלים מאה ברכות בכל יום.

ועיין בריב"ף (ברכות פ"ט דף מ"ד ע"ב בריב"ף) וכן בראב"ש (דף ל"ט בראב"ש) הביאו את דברי ר"מ הנ"ל להלכה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ז הל' תפילה הל' י"ד) ובטור ושו"ע (סי' מ"ו ס' ג').

ובספר שדי חמד (ח"א קונטרס הכללים מערכת חי"ת אות ל"ד) כתב לדון אם חיוב מאה ברכות מהתורה או מדברי חכמים. והביא, שבספר דובב שפתי ישנים כתב שלדעת רש"י במנחות (הנ"ל) הוא מן התורה, ולפי הפירושים האחרים שבתוס' הוי מדרבנן.
ושכן נמצא בכתיבת יד הרב מוהרקי אלקיים זצ"ל.
וכתב השדי חמד שספר שפתי ישנים אין מצוי אצלו, ולא ברור מהיכן למד ברש"י שדין זה מהתורה. שהרי נוכל לפרש שהוא אסמכתא, דיתכן דדרשה דדרשינן ב"אל תקרי" הוי אסמכתא, ומי מזקיקנו להמציא מחלוקת בין הפירושים במקום שנוכל לומר שלכו"ע הוי מדרבנן כדמשמע משאר פוסקים, וכן מפורש בטור שכתב "דוד תיקן", וכן "תקנו חז"ל".
והיה לו להביא דעת ההלכות גדולות והרב מוהר"ש בן גבירול שסוברים שדין מאה ברכות מהתורה. ודעת הרמב"ם והרמב"ן שהוי מדרבנן.
(וציין לעיין בספר תפלה לדוד (דף י"א) ולהרב מוהרמד"ל בספר שתי ידות (דף ק"א ע"ב).)
והנה, מה שכתב השדי חמד שדעת ההלכות גדולות שדין חיוב מאה ברכות מן התורה, כוונתו שמצינו בהקדמת ספר הלכות גדולות במניין מצות עשה (מצוה כ"ה) מנה מצות מאה ברכות בכל יום.
אמנם עיין בהגהת הרא"ש טרויב (על ההלכות גדולות ס"ק ג') שכתב לפרש, שכוונת ההלכות גדולות למצות תפילה שהיא מן התורה, שנלמד מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" וכדעת הרמב"ם. וכלל בה ההלכות גדולות גם יתר ברכות שהם דרבנן ע"ש.
ועיין עוד בשדי חמד שהחיד"א בספרו מחזיק ברכה (סי' ר"ק אות א') הוכיח שדין זה הוי ממידת חסידות דאמרו במנחות (שם) "דרב חייא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באספרמקי ומגדי".
מזה שבש"ס הביאו שרב חייא היה מצטיין לטובה בהא מילתא לטרוח בגופו ובממונו, משמע שאין חיוב לכל אדם לטרוח בזה.
אך השיג השדה חמד, דא"א לומר שאין בזה חיוב לכל אדם, דלא מבעיא לדעת הפוסקים הנ"ל שס"ל דהוי חיוב מהתורה דפשיטא שחייב לטרוח בגופו וממונו לקיים חיובו. אלא אף למאי דנקטינן שחיובו רק מדרבנן, למה לא יהיה חייב כל אדם לטרוח כשיעורו אם בגופו אם בממונו.
וציין, שכבר השיג עליו בספר פתח הדביר (שם אות ג'), והוכיח שע"כ חיוב גמור הוי מדינא וכל אדם מחוייב לטרוח כדי לקיימם.

והסביר שכוונת הגמ' שציינו שר' חייא דווקא היה מצטיין לטובה, היינו על שהיה מחזר אחר פירות חשובים ומיני תפנוקים ומיני מגדים להשלים בהם הק' ברכות, והגם שהיה בידו להשלימם בשאר דברים שדמיהם קלים כגון פירות הנמכרים בזול, הוה טרח וממלי להו באספרמקי ומגדי שזהו מכלל עונג שבת, לחזר אחר דברים חביבים וחשובים ומתוקים לחיך. ושאר אנשי, הגם שהיו טורחים עכ"פ להשלים חיובם בק' ברכות, מ"מ הוו ממלו להו מן הבא בידם מיני ירקות וכיוצא, וזהו חסידות של רבי חייא טפי משאר דורו.

ועיין עוד בהגהות על הברכי יוסף (שם הערה ט') שע"כ חייבים לפרש שאין כוונת החיד"א שאין חיוב מאה ברכות מדרבנן שהרי מצינו בספרו יוסף אומץ (סי' נ') שחיובם מדרבנן וז"ל: "ועלה מן האר"ש דאליבא דכו"ע מאה ברכות מדרבנן" וכו'. וע"כ צריכים לפרש שכוונת הברכי יוסף על הטרחה שטרח רבי חייא ע"ש. (ויתכן שהתכוון לפרש כפירוש הפתח הדביר הנ"ל בגמ').

ועיין בספר יביע אומר (ח"ח או"ח סי' כ"ג אות כ"ג) מה שהסביר עוד בדברי החיד"א.

ועיין עוד בספר ברכת איתן (סי' א') שהאריך בשיטות הפוסקים בזה בטוב טעם, והנפק"מ שיש ביניהם ושדעת רוב הפוסקים דהוי מדרבנן.

ועיין עוד בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך א' טו"ח סי' א').

א"כ יוצא שיש ב' דעות בדין מאה ברכות. יש פוסקים שנראה מדבריהם שחיובם מהתורה. אולם דעת רוב הפוסקים שהוי מדרבנן, והכי נקטינן.

וראה בב"י (סי' מ"ו) שהביא בשם השיבולי הלקט (סי' א') שכתב בשם הגאון שבשבת ויו"ט אם לא יכול להשלימם ע"י פירות, משלימין ע"י הברכות שקורין בתורה בשחרית ז' עולים ובמנחה ג', ומברך כל אחד לפניה ואחריה, הרי כ' ברכות, והמפטיר עוד ז' ברכות. וכן כתב בהגהות מיימוניות (פ"ז הל' תפילה ס"ק פ') בשם הרא"ם (סי' רנ"ה), וכן פסק הרא"ש (פ"ט בברכות סי' כ"ד).

והוסיף בהגהות מימוניות בשם הרא"ם שלפיכך **נכון לקוראים בתורה לומר הברכות בקול רם.**

ודייק הב"ימזהשדוקא אם שומעים הברכה ועונים אמן אחריה רק אז יוצאים ידי הברכות.

אך הוסיף הב"י "ולי נראה, שאפילו אם אומרים אותה בלחש כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך ומכוונים לצאת בה ידי חובתם, ועונים אחריה אמן, יוצאים ידי חיוב מאה ברכות. כדאמרינן בפרק החליל (סוכה דף נ"א ע"ב) שבבית הכנסת של

אלכסנדריא היו מניפים בסודרין להודיע שסיים הש"ץ הברכה ויענו אמן. אלמא היו עונים אמן אע"פ שלא שמעו הברכה, שכיון שהיו יודעים אותו ברכה שסיים די בכך, וכמ"ש הטור (סי' קכ"ד), וא"כ כיוון שיכול לענות אמן אע"פ שלא שמע, משמע דהכי נמי נפיק ידי חובת הברכה בכך".

והנה במעדני יו"ט על הרא"ש (ברכות פ"ט ס"ק ל') כתב, שמ"מ מלשון הרא"ש משמע שצריך לשמוע הברכה וכדעת ההגהות מימוניות. שמלשון הרא"ש "שיכוון אדם בשבתות ויו"ט וכו'", משמע שצריך לשמוע הברכה ולכוון בה.

אך הקשה על דברי ההגהות מימוניות, שאם מכוון ושומע כל הברכה, תו לא צריך לענות אמן, דהא קי"ל בפרק לולב הגזול שומע כעונה, ולמה כתבו שצריך שיענה אמן כדי שיחשב לו ברכה.

וכתב ליישב שהיות והרא"ש בפרק מי שמתו (סי' י"ח) כתב, שמ"מ ענייה חשובה טפי הידור מצוה, נוכל לומר שגם כאן לא כתב הרא"ש שיענה אמן אלא מפני שחשוב טפי הידור ברכה כשעונה, אבל ודאי גם אם לא ענה אמן, יוצא בשמיעתו מדין שומע כעונה.

וכן כתב ג"כ בדברי חמודות (ס"ק פ"ז) שסגי בכך שיענה אמן אם יודע על מה עונה אף שלא שמע הברכה, או ששמע הברכה ואף שלא ענה אמן ג"כ יוצא ידי חובת מאה ברכות.

ועיין שו"ע (או"ח סי' מ"ו ס' ג') וז"ל: "חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות".

ובסי' (רפ"ד ס' ג') כתב: "צריך לכוון לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן ויעלו לו להשלים מניין מאה ברכות שחיסר מניינם בשבת".

ובסי' (ר"צ) כתב "ירבה בפירות ומגדים ומיני ריח להשלים מאה ברכות".

ובמ"א (סי' מ"ו ס"ק ח') כתב לחדש שדברי השו"ע בסי' רפ"ד שיכול להשלימם ע"י שמיעת קריאת התורה, היינו דווקא אם אין לו פירות. והכריח זאת, דאטו ר' אבהו (בגמ' שלנו גרסינן רבי חייא בריה דרב אויא) שהיה מברך על הפירות לא היה מתפלל בציבור, ושומע קריאת התורה בחבר עיר (במניין)? אלא ע"כ שלסמוך על קריאת התורה זה רק כשאין לו פירות.

וציין שכן כתב מהר"מ מטראני (ח"א סי' קי"ז וק"פ).

וראה עוד במ"א שהביא דברי הב"י שאף שלא שמע הברכה, אם יודע על מה מברך וענה אמן יוצא. והמ"א פליג וס"ל שצריך לשמוע ולכוון לכל הברכה שהרי זה דומה למי שמחויב בברכה שצריך שישמע הברכה כנפסק בסי' קכ"ד.

והסבירו המחצית השקל והלבושי שרד, שהכוונה, להשו"ע (שם ס' ח') שכתב "המחויב בברכה צריך שישמע הברכה מהש"ץ ואם אינו שומע אותה לא יענה אמן. ומי שאינו מחויב בברכה עונה אמן אע"פ שאינו יודע איזה ברכה סיים".

וא"כ גם כאן כיוון שיעלה לו עניית אמן במקום ברכה להשלים מניין מאה ברכות א"כ דינו כאילו רוצה לצאת בברכות, שהדין הוא שחייב לשמוע כל הברכה ודלא כהב"י.

וכן העיר הפרי חדש (סי' קכ"ד ס"ק ח').

ולעניין שמיעת חזרת הש"ץ עיין במעדני יו"ט (שם ס"ק כ') שדייק מהרא"ש שמזה שכתב שיכוון לברכות התורה והמפטיר, משמע שלכוון לברכות הש"ץ אינו מועיל. והוסיף "ונ"ל טעמא כיוון שהוא בעצמו התפלל".

אמנם, עיין במ"א (סי' מ"ו ס"ק ח') שבתעניות כשצם מבעוד יום (ולכן חסר לו סעודה שיש בה ח' ברכות) אפשר שיוצא ע"י שמיעת חזרת הש"ץ, וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק י"ד) לעניין יוה"כ וז"ל: "ואפשר שיוצא בשעת הדחק במה שמכוון לשמוע חזרת הש"ץ".

והנה צריך להבין, מה יענו על הטענה שכתב המחצית השקל, שהרי הוא כבר התפלל ואיך מועיל?

ואפשר לומר שכשאי אפשר אחרת כלל כגון בתעניות, הקלו אף בברכות שכבר יצא בהם. והטעם, היות וגדול העונה אמן יותר מהמברך (כמבואר בברכות נ"ג ע"ב). ועיין בב"י (סי' קכ"ד) שהביא דברי הרב דוד אבודרהם (בתחילת ספרו עמ' ז') בשם רבנו אברהם ן' שושן שבתפלה אחת נחשב לשומע כאילו התפלל פעמיים שמונה עשרה. אחת בשמיעת החזרה ואחת בעניית האמן, דאמרו חז"ל גדול העונה אמן יותר מהמברך.

והובא ג"כ בכף החיים (שם אות ל"א) וציין שכן הביאו בפרישה (אות ז') ובא"ר (אות י"א).

ועוד הביא הב"י (שם) בשם רבנו יונה (סי' פ"ב) וז"ל: "העונה אמן אחר כל ברכה הרי הוא כמתפלל שתי פעמים".

וכן כתב בספר ערוך השולחן (סי' מ"ו ס' ב') וז"ל: "ויש שכתבו שישמעו הברכות מפי העולים לתורה ויענו אמן, דגדול העונה אמן יותר מהמברך (ב"י בשם גאון)".

חזינן שכתב את הסברא שהאחרונים כתבוהו לעניין חזרת הש"ץ. אף בברכות ס"ת שמוזכר בראשונים. א"כ רואים שס"ל שמטעם זה נחשב לו לברכה.

ועל פי הדברים הנ"ל נראה לכאורה, שאפשר ליישב קצת תמיהת המ"א והפר"ח על הב"י שהבאנו לעיל. דתמהו הרי בברכה שמחויב בה חייב לשמוע הברכה, ומדוע כתב השו"ע שאין צריך לשמוע ויעלה לו למאה ברכות?

ולפי האמור, י"ל שכאן הדין שונה, שהטעם שיוצא ידי מאה ברכות הוי מדין "גדול העונה אמן", וא"כ אף שלא יוצא לעניין הברכה עצמה, מ"מ לעניין דין מאה ברכות הקלו שיוצא.

ומה שכתב הב"י "אע"פ שלא שמע נפיק בה ידי חובת אותה ברכה" יש לפרש שנפיק היינו לעניין מאה ברכות, אך לא ממש שיוצא חובת ברכה ממש.

וכן נראה כוונת הפמ"ג במשבצות זהב (סי' קכ"ד סוף ס"ק ד) ליישב, והובא בספר ברכת איתן (סי' ד' ס' ג' סוף הערה 1), וז"ל:"בשלמא המחוייב לברך על האוכל או טלית וכדומה כששמע מאחר ומכוין שומע כעונה וכאילו מברך בעצמו, משא"כ למאה ברכות, איך נאמר שומע כמברך והוא לא קרא בתורה, רק כשעונה אמן וקימ"ל גדול העונה אמן יותר מהמברך, אז עולה לו למאה ברכות" וכו'.

וא"כ יוצא שבעצם פליגי הב"י והמ"א, דלב"י מספיק לענות אמן ולצאת ידי מאה ברכות, אף שלא שמע הברכה רק אם יודע על מה עונה, היות וגדול העונה אמן יותר מהמברך.

וכן כתב ערוך השולחן (סי' מ"ו ס' ב') בשם הב"י.

ולמ"א צריך שישמע כל הברכה ממש, מכיון שרוצה לצאת ידי חובת מאה ברכות א"כ דינו כמחוייב ממש בברכה שאין לו לענות אא"כ שמע כל הברכה.

ואם תתמה, שאם הטעם משום גדול העונה אמן, א"כ מדוע לא נאמר שיוצאים ידי חובת מאה ברכות ג"כ על כל ברכה שעונים בה אמן כגון בברכת הנהנין?

ויש לחלק, שרק בברכות חזרת הש"ץ הקלו בתעניות, היות ויש עניין לכל הציבור לשמוע החזרה (עיין שו"ע סי' קכ"ד ס' ג'). ועוד, הרי יש פוסקים (לבוש ומ"א בשם הב"ח) שס"ל שהיות ותקנו חז"ל לחזור התפילה אע"פ שכולם התפללו, חשיב כאילו כל הקהל מחוייב ממש בברכות כנזכר לקמן במשנ"ב (ס"ק ל"ג). ולכן לשיטתם אסור באמת לענות אמן על ברכת הש"ץ אם לא שמע כל הברכה .

א"כ יוצא שרק שם הקלו בשעת הדחק לסמוך על הפוסקים הנ"ל, היות וחשיב כעין מצוה חיובית על כל הקהל, ובצירוף שגדול העונה אמן, לכן נחשב לשומע כאילו בירך, משא"כ בברכה פרטית כגון בברכת הנהנין לא מהני שהרי אין השומע חייב במצוה זו כלל. כנ"ל.

לסיכום: לדעת רוב הפוסקים דין מצות "מאה ברכות בכל יום" חיובם מדרבנן. ובשבתות ויו"ט משלימים ע"י פירות ומגדים דווקא. ואם א"א לו, יכול להשלימם ע"י שמיעת ברכות התורה וההפטרה. וביוה"כ או בתענית וצם מבעוד יום, ישלים ע"י ברכות הריח, ובשעת הדחק, יכול להשלים ע"י שמיעת חזרת הש"ץ. ולדעת הב"י אף

שלא שמע הברכה אם יודע על איזה ברכה עונה, עולה לו למאה ברכות. ולמ"א והפר"ח ועוד, צריך דווקא שישמע כל הברכה כדי שיעלה לו למאה ברכות.

בדין עירוב תבשילין

שאלה י': האם עירוב תבשילין, מתיר גם את סידור השולחן (ביו"ט שחל בערב שבת) **לכבוד שבת. וכן מה הדין לעניין דברים שאינם מצרכי סעודה, כגון קיפול טלית, וגלילת ס"ת לקריאה בשבת?**

תשובה: גרסינן בגמ' בביצה (פ"ב דף ט"ז ע"ב) "ת"ר יו"ט שחל להיות בערב שבת, אין מערבין לא עירובי תחומין ולא עירובי חצרות. רבי אומר מערבין עירובי חצרות אבל לא עירובי תחומין וכו' ".

ופרש"י, טעמו של ת"ק שאין מערבין ערובי חצרות, "דנראה כמתקן דבר", וכן פירש הר"ן (דף ט' בר"ן).

ולעניין עירובי תחומין, אמרו בגמ' שאסור, משום "מיקני שביתה בשבתא", ופירשו הב"י והפרישה (סי' תקכ"ח ס"ק ב') "דמיקני ביתא הוא".

והוסיף הר"ן, שהברייתא שאסרה לעשות עירובי חצרות ביו"ט לשבת, מיירי אפילו שהניח עירובי תבשילין מערב יו"ט, מ"מ, אסור לעשות עירובי חצרות ותחומין, כיון שעירובי תבשילין מתיר לנו צרכי סעודה כגון אפיה ובישול. וז"ל: "דלא שרו עירובי תבשילין אלא דבר שהוא דומה לתקון סעודה כגון אפייה ובישול". (עיין ר"ן שיש ט"ס בדבריו, וכפי שכתבנו כן הגיהו בהערות חידושי הרא"ה ביצה ט"ז ע"ב הערה 37).

וכן דעת חידושי הרא"ה (ביצה ט"ז ע"ב). וז"ל: "י"ל דלא מהני עירובי תבשילין אלא להכשיר מלאכה לבשל מיו"ט לשבת וכו' אבל לא להתיר לתקן ביו"ט לעשות הוצאה בשבת, ולא מן השם הוא זה".

אמנם בהגהות אשרי (פ"ב סי' ז') כתב בשם האור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שמ"ג אות ט') שהבריתא מיירי שלא הניח עירובי תבשילין מערב יו"ט, אבל אם הניח, מותר לעשות עירובי חצרות ביו"ט לשבת אבל לא עירובי תחומין.

והטעם, שאסור לעשות עירובי תחומין, היות שגם ביו"ט אסור לצאת חוץ לתחום (במקרה שלא הניח עירוב תחומין מערב יו"ט). ולכן אף אם יניח עירוב תבשילין לא יתיר לו לעשות לצורך השבת דבר שאסור ביו"ט. כי כל דבר שביו"ט אסור לעשות, כגון לצאת חוץ לתחום לא יכול עירוב תבשילין להתיר לצורך שבת.

אבל לעניין עירובי חצרות, היות וביו"ט מותר להוציא מחצר לחצר, ואפילו ללא עירוב מערב יו"ט, שהרי אין עירוב והוצאה ליו"ט, לכן מתיר לי עירוב תבשילין, לעשות ביו"ט עירובי חצרות לצורך שבת.

והטעם שהאור זרוע פרש כן, כי פסק כר' יודן בירושלמי (פ"ב בביצה) שסובר שעירובי תבשילין מתיר לעשות עירובי חצרות לצורך שבת.

וא"כ, יש בעצם מחלוקת יסודית בין הר"ן והרא"ה לאור זרוע, שהר"ן והרא"ה סוברים שעירוב תבשילין מתיר רק צרכי סעודה, ושיטת האור זרוע שעירובי תבשילין מתיר אף לא צרכי סעודה.

וכן כתב הדרכי משה (סי' תקכ"ח ס"ק א').

וראה בשו"ע (שם ס' ב') שהביא ברייתא זו להלכה וז"ל: "יו"ט שחל בערב שבת לא מערבין לא עירובי חצרות ולא עירובי תבשילין".

והרמ"א הוסיף "ואפילו שהניח עירובי תבשילין". ומקורו בר"ן הנ"ל. וכן פסק הלבוש (שם).

והסבירו המ"א (ס"ק ב'), משנ"ב (ס"ק ג') וכף החיים (אות ט') שטעמו של הרמ"א שאסר, מפני שסובר שעירובי תבשילין מתיר רק צרכי סעודה.

ועיין במ"א (שם) שאחר שהביא הטעם הנ"ל, כתב "ועיין לעיל סי' תקכ"ז ס' כ' מה שכתבתי". ונראה שכוונתו, לדעת המהרש"ל והב"ח שהביא שם (בס"ק כ"א), דחזינן ג"כ דס"ל שרק צרכי סעודה מתיר עירובי תבשילין. ששם נחלקו אם צריך לפרש להדיא בנוסח העירוב "ולשחוט", או שנכלל בכלל "ולבשל". ומשמע דרק צרכי סעודה מתיר העירוב.

ועיין עוד בכף החיים (שם), שהביא דברי האור זרוע הנ"ל, וכתב בשם הנהר שלום (ס' א') "אבל ממה שסתמו כל הפוסקים, משמע דכולהו לית להו הא דאור זרוע", ושכן פסק בספר בגדי ישע (ס' ב').

ובפשטות משמע מכף החיים שגם השו"ע הולך בשיטה זו, דמסתימת השו"ע דבריו, משמע שמיירי בכל עניין, ואף בהניח עירובי תבשילין, דאל"כ היה להשו"ע לכתוב זאת במפורש.

ומ"מ, מצינו כמה פוסקים שג"כ ס"ל כהאור זרוע לעניין עצם הדין שעירוב תבשילין מתיר אף שלא לצורך סעודה.

עיין בהגהות רעק"א (לשו"ע סי' תקכ"ח אות א') שכתב טעם אחר מטעמו של הר"ן, מדוע אי אפשר לעשות עירובי חצרות על סמך העירוב תבשילין?

והסביר, מפני שעירוב תבשילין לא מתיר אלא רק מה שמותר ביו"ט לעשות לצורך עצמו, מתיר ג"כ לעשות לצורך שבת, וגם אפשר שיהיה לצורך יו"ט אם יבואו אורחים. ולכן, עירוב חצרות לא משכחת לה לצורך יו"ט עצמו, שהרי עירוב חצרות ליו"ט, צריך לעשות מערב יו"ט (היינו לכלים שאין בהם צורך יו"ט כלל, עיין ר"ן בביצה דף ו' ד"ה וקיימא,בשם הרשב"א, ומובא בב"י ריש סי' תקי"ח, רמ"א שם ס' א'. ב"ח סי' תקכ"ח ומשנ"ב ס"ק א') . א"כ בכה"ג שמניח עירובי חצרות ביו"ט, ודאי שעושה לצורך השבת, ולכן אין עירוב תבשילין מתיר זאת.

והביא רעק"א ראיה, מהגמ' (ביצה דף כ"ב ע"א) שאמרו "שאני הטמנה דמוכח מלתא דלשבת קעבידי". ומשמע שכל דבר דמוכח שלשבת נעשה לא מועיל עירוב.

והוסיף, ואע"פ דלהלכה קי"ל שגם הטמנה מותר לעשות אם הניח עירובי תבשילין, כי סבירא לן דלא הוי מוכח ממש דלצורך שבת קעבידי, אבל לעניין עירובי חצרות דמוכח ודאי דלצורך שבת קעבידי, שהרי ליו"ט לא מועיל להניח ביו"ט עצמו, לכן לא מועיל לזה עירוב תבשילין.

ועיין עוד במ"א (סי' תרס"ז ס"ק ג') בשם המהרי"ל שאסר לגלול הס"ת משבת ליו"ט משום הכנה.

וכתב שם בהגהות רעק"א, דמשמע מלשון המהרי"ל שדוקא משבת ליו"ט אסור, אבל מיו"ט לשבת מותר ע"י עירוב תבשילין.

וציין רעק"א, שלפי הר"ן יהיה אסור לגלול הס"ת כיון שאינו מצרכי סעודה. וע"כ שהמהרי"ל שהתיר חולק על הר"ן וס"ל כמו שהסביר רעק"א, שרק בדבר שמוכח שנעשה לשבת אין עירוב תבשילין מתיר, וגלילת ס"ת יכול גם לגלול כדי לקרא ביו"ט.

וחזינן שסובר רעק"א שעירובי תבשילין מתיר אף דברים שאינם מצרכי סעודה רק שלא יהיה מוכח שעושה לשבת. (ולפי האור זרוע גם זה מתיר העירוב תבשילין שהרי סובר שמתיר אף עירובי חצרות).

ועיין בשו"ת רעק"א (פסקים סוף סי' י"ז), שכסברתו, כתב ג"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת או"ח סי' כ"ה), ששם התיר להכין המקוה ולחממו מיו"ט לשבת ע"י עירוב תבשילין. ע"ש.

אמנם, ראיתי בחידושי רעק"א (הל' שבת סי' ש"ב) שכתב להתיר לקפל הטלית אף ללא עירוב תבשילין, וע"ש שלמד כן מהגמ' בשבת (דף קי"ג ע"א).

ובספר עירוב תבשילין הערוך (סי' ג' ס"ק ל"ה) כתב שמצינו ירושלמי (בביצה פ"ב הל' א') מפורש כדעת הרעק"א, שהתירו הצעת המיטה אף ללא עירוב, (וה"ה לקיפול הטלית, עיין מחצית השקל סי' ש"ב סוף סק"ו), ופלא שהגאון רעק"א לא ציין מדברי הירושלמי דמפורש

כדבריו. ועוד תמה על החולקים על רעק"א, מה יענו מדברי הירושלמי העומד לנגדם ע"ש.

ועיין בספר חלקת יעקב (ח"ג סי' פ"ב בהערה) שלפי דברי רעק"א הנ"ל, יש להתיר אף גלילת ס"ת ללא עירוב, והסביר שלכן רעק"א בסי' תרס"ז, ציין לעיין לעיל בסי' ש"ב. ומה שכתב בסי' תרס"ז שע"י עירוב יש להתיר, אמר כן רק דרך פלפול בדברי הר"ן שם. אך למעשה מתיר אף ללא עירוב, מטעם שכל דבר שאין בו משום מלאכה אין צריך עירוב.

וכ"כ בספר אהל ישששכר (סי' ל"ו), שמצא בהגהות מהרש"ם (או"ח סי' תקכ"ח אות ב') שהביא דברי רעק"א והירושלמי, ולמסקנתו מצדד להקל בקיפול כלים וכדו' אפי' בלא עירוב תבשילין, וה"ה בכל דבר שאין בו מלאכה ואין איסורו אלא משום הכנה.

ולעניין מה שדייק רעק"א מדברי המהרי"ל, דמשמע דמיו"ט לשבת יהיה מותר לגלול ס"ת על סמך העירוב. עיין בשערי תשובה (שם ס"ק א') בשם האליה רבה שכתב אחרת בשם המהרי"ל, וז"ל: "שאסור לחפש (לגלול) הס"ת מיו"ט לשבת משום הכנה", והוסיף בשערי תשובה שבספר מחזיק ברכה (אות ב') כתב, לפי זה אף בשניהם יש להזהר. וחזינן דלא כמו שהבין רעק"א בדברי המהרי"ל.

והנה,לכאורה, היה אפשר לומר שיש ט"ס בא"ר בהעתקת דברי המהרי"ל, שהרי כפי שראינו המ"א העתיק להיפך בשמו שמשבת ליו"ט אסור, וכן בספר עירוב תבשילין הערוך (סי' ג' ס"ק ל"ט) כתב שבשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' ס"ה ד"ה נמצינו) ציין שיש ט"ס באליה רבה.

וכן המחזיק ברכה (שם) כתב שבמהרי"ל לא כתוב כך. ע"ש.

אמנם בספר עירוב תבשילין הערוך כתב, שאפשר שאין ט"ס בא"ר ע"ש טעמו.

ומ"מ, אף אם בכל אופן נרצה לומר שבדווקא כתב הא"ר כן, מ"מ, המעיין באליה רבה רואה שאין מוכרח לפרש דבריו דמיירי שהניח עירובי תבשילין, שהרי לא כתב כמו שכתב המחזיק ברכה הנ"ל,שאף שעשה עירוב לא מועיל.

וכן כתב במשנ"ב עוז והדר (סי' תקכ"ח ס' ג' בהערות), שבשער הציון למשנ"ב(סי' תרס"ז ס"ק ז') ציין דברי השע"ת וכן ציין לעיין ברעק"א, ולא פירש שמיירי אף בהניח עירוב תבשילין. וא"כ אפשר לפרש שהמשנ"ב הבין שהשערי תשובה אסר היינו ללא עירוב, היות וראינו לרעק"א שהתיר ע"י עירוב.

וא"כ, אם עשה עירובי תבשילין, שפיר מהני לגלול הס"ת לצורך השבת.

ואם תקשה, שאם מדובר שלא עשה עירוב, מאי קמ"ל? זה לא קשה, שהרי גם להיפך יש להקשות מאי קמ"ל שאסור להכין משבת ליו"ט? אלא ע"כ החידוש שאף שאין בזה ממש מלאכה וכן לצורך מצוה, מ"מ אסור. א"כ ה"ה שזה החידוש שאסור מיו"ט לשבת ללא עירוב.

ונ"ל הכרח לפרש כן דברי האליה רבה, שאם לא נפרש כן, יצא לכאורה סתירה בדברי הא"ר. שהרי בסי' ש"ב ס' ג' פסק כדעת המהרש"ל שהביא את המהר"ש שטליתות חדשות מותר לקפל ביו"ט שחל בערב שבת ע"י עירוב תבשילין.

ומוכח לכאורה שסובר שעירוב תבשילין מתיר אף דברים שאינם מצרכי סעודה.

וא"כ ה"ה לעניין גלילת ס"ת.

וכ"כ בספר חזון עובדיה (הל' עירובי תבשילין בהערה ס"ק נ"ד) בשם שו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' כ"ט אות ב') שהמהרש"ל בשם המהר"ש חולק על סברת הר"ן, וס"ל כהאור זרוע בשם הירושלמי שעירוב תבשילין מועיל גם לדברים שאינם מצרכי סעודה.

והנה גם המעיין בהמחזיק ברכה הנ"ל, משמע שסובר שמעיקר הדין מועיל לגלול הס"ת מיו"ט לשבת על סמך העירוב, ורק משום זהירות כתב להחמיר.

ומ"מ בדברי המהרש"ל מצינו סתירה, שהנה בספר ים של שלמה (פ"ב דביצה סי' י"א) פסק להדיא כהר"ן שאין עירובי תבשילין מתיר רק דבר שהוא דומה לתיקון סעודה ודלא כהאור זרוע, והוכיח כן מדקתני סתמא בברייתא "אין מערבין עירובי חצרות" משמע בכל עניין, אפילו הניח עירוב תבשילין. דמסתמא מניחין עירוב תבשילין דהא מצוה להניח ע"ש.

וזה סותר לדברי הא"ר הנ"ל בשם המהרש"ל שהתיר לקפל הטלית ע"י עירוב תבשילין.

וכן קשה על המשנ"ב, שבסי' תקכ"ח ס"ק ג' הסביר כטעם הר"ן ובסי' ש"ב ס"ק י"ז פסק שמועיל קיפול הטלית ע"י עירוב תבשילין.

כן הקשו בספר דעת תורה (סי' תקכ"ז בד"ה הגה ואם וכו'), שו"ת באר משה (ח"ד סי' מ"ה), שו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' ס"ח),ובמשנ"ב עוז והדר (שם).

ועיין בשו"ת באר משה הנ"ל מה שכתב לתרץ ומה שצירף טעם הר"ן והרעק"א ביחד ע"ש.

ויוצא מתירוצו דבר חדש, שבדבר שאין בו שום איסור מלאכה של יו"ט ושבת, אפילו שאינו עושה בזה צרכי סעודה שרי ע"י עירוב תבשילין אף לדעת הר"ן.

ובשו"ת קנין תורה (ח"ג סי' ע' אות ב') כתב ליישב, שאין סתירה במשנ"ב, כי בסי' תקכ"ח רק ביאר דברי הר"ן שהביא הרמ"א ולא פסק דבר ע"ש.

ויוצא ג"כ מדבריו, שעכ"פ דעת המשנ"ב שעירוב תבשילין מתיר אף דברים שאינם צרכי סעודה. (וזה מסייע למה שכתב במשנ"ב עוז והדר בדעת המשנ"ב וכמ"ש לעיל).

וכ"כ בספר פסקי תשובות (סי' תקכ"ח ס' ג') שכן פשט המנהג להתיר לסדר הבית ולהדיח הכלים לצורך שבת וכן מביאים מחזורים לביהכ"נ ומכינים מים לטבילת שבת וכל כיוצא בזה. (ע"ש עוד ובהערות).

וכן כתב בספר חזון עובדיה (הל' עירוב תבשילין ס' כ'), וצירף לזה שיטת האור זרוע ורעק"א, ושהגאון ישועות יעקב (סי' תקכ"ח) הביא שכן דעת התוס' בחגיגה (דף כ"א סע"א) ושכ"כ בספר חשב האפוד (ח"ב סי' ס"ה). ושכן נראה דעת שו"ת חסד (מה"ת סי' נ"ז).

אמנם עיין בשו"ע הרב (סי' תק"ג ס' ג') שאסר לגלול ס"ת ביו"ט לצורך שבת אף ע"י עירוב תבשילין.

וכן בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' פ"ד) העלה ג"כ להחמיר ע"ש.

וא"כ, נמצינו למדים שלעניין קיפול הטלית וגלילת ס"ת, יש ג' מחלוקת בין האחרונים, יש אומרים שאין צריך עירוב כלל, ויש אומרים שצריך עירוב, ויש אומרים שלא מועיל עירוב.

ומ"מ לעניין סידור השולחן נראה דלכ"ע אפשר לסמוך על העירוב, היות והוי מצורכי סעודה. וכן מדויק בלשון הר"ן שכתב: "דלא שרי עירוב תבשילין אלא **דבר שהואדומה** לתיקון סעודה כגון אפיה ובישול".

כן כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במכתב (מובא בסוף ספר עירוב תבשילין הערוך עמ' שי"א) לדייק מלשון הר"ן שכתב שערוב תבשילין מתיר "דבר שהוא דומה לתיקון סעודה", משמע דלא בעינן שיהא ממש מצרכי סעודה.

וכן יש להביא ראיה מהלבוש (סי' תקכ"ח ס' ב') שכתב הטעם שהתירו הדלקת הנר, מפני **שגם זה מצרכי סעודה** כי א"א לאכול ללא נר.

וה"ה שא"א לאכול ללא סידור השולחן.

וכן מצינו שהתירו גדולי האחרונים כעין זה, לעניין הדחת הכלים, עיין שו"ע הרב (סי' ק"ג ס' ג') שהתיר ע"י עירוב תבשילין דחשיב מצרכי הסעודה, וכן כתבו בשו"ת באר משה (ח"ד סי' מ"ה), שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נ"א, ודלא כמ"ש בח"ג סי' ס"ח), שו"ת קנין תורה (סי' ע' אות ב'), שו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ל"ד), והוסיף שלא מצינו מי שיחלוק על השו"ע הרב להדיא (אמנם סיים שמי שנהג להחמיר אל ישנה ממנהגו).

וכ"כ להתיר בספר אהל ישכר (סי' ל"ו), והוסיף שאף מי שמיקל ללא עירוב תבשילין יש לו על מה לסמוך ע"ש.

וכ"ש שיש להתיר בנידון דידן לפי אותם האחרונים שהזכרנו לעיל שפסקו דמהני עירוב אף לדברים שאינם מצרכי סעודה, וכ"ש לאותם שלא הצריכו כלל עירוב תבשילין לדבר שאין בו משום מלאכה, והביאו ראיה לדבריהם מהגמ' ושכן אמרו בירושלמי להדיא וכמו שהזכרנו לעיל.

לסיכום: לעניין קיפול הטלית וגלילת ס"ת מיו"ט לשבת, יש אחרונים שהתירו ללא עירוב, ויש שהתירו ע"י עירוב, ויש שפסקו שאף ע"י עירוב לא מועיל. ופשט המנהג להקל ע"י עירוב. ומ"מ, לעניין הדחת הכלים והכנת השולחן לשבת, לכל הדעות אפשר לסמוך על עירוב תבשילין.

בדין שימוש בשעון גז ליו"ט

שאלה י"א: האם מותר להשתמש בשעון גז (מכני) **ביו"ט, שלפני כינונו אינו פועל כלל, וע"י כינון השעון מתחיל לפעול, ומכוונים אותו לשעה הרצויה, וכשמגיע הזמן נסגר המעבר של הגז בצינור, והאש נכבית מאליה?**

תשובה: קודם דברינו בנושא זה, יש לשים לב, שכל זה הוא לאותם שמתירים לכבות הגז ביו"ט ע"י שעון, וסוברים שנחשב לכיבוי ע"י גרמא ועל פי ההיתר המובא (בסי' תקי"ד ס' ג') דגרם כיבוי מותר קודם ההדלקה. א"כ האם מותר להם להשתמש בשעון גז הנ"ל?

הנה ידועה מחלוקת האחרונים בעניין כינון שעון יד בשבת כשעמד מלכת.

עיין במשנ"ב (סי' של"ח ס"ק ט"ו,ובשער הציון ס"ק ט"ו-ט"ז) שהביא את דעת החיי אדם (כלל מ"ד סי' י"ט) הסובר שיש איסור תורה למלאותו בשבת, משום מתקן מנא. והביא לזה החיי אדם ראיה מרש"י בעירובין (דף ק"ג ע"א). שאם נפסקה נימא מן הכינור בשבת והוא מגלגל היתד שלמעלה עד שמאריך הנימא ומגיע ליתד שלמטה וכורכה בו, הוי אב מלאכה דמתקן מנא. ולפ"ז י"ל שה"ה במילוי השעון ע"ש.

והוסיף בשער הציון שכן מצדד הפמ"ג (סי' שי"ח אות ע"ח), ושעל כל פנים מדרבנן ודאי אסור (משום איסור מודד) ודלא כהפנים מאירות (ח"ב סי' קכ"ב) שמקל בזה ע"ש.

וראה בשערי תשובה (שם ס"ק ב') דמשמע, דלאוסרים אין הבדל בין יו"ט לשבת.

ומ"מ עיין בספר לוית חן (סי' של"ח אות קי"ב) שהביא אחרונים שדחו ראיית החיי אדם, ושמוכח מהרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לשבת (ק"ב ע"ב) שאין בזה לא משום בנין וסתירה ולא משום מתקן מנא, היות ואין צריך לזה אומן, וכן מוכח גם מדברי הריטב"א והר"ן והמאירי (שם) ע"ש.

וכן האריך בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' לה אות א-ב) . ומ"מ סיים, שלעניין מעשה נראה שיש להחמיר בזה כיון שרבו האחרונים שהסכימו להחמיר בזה ושכן המנהג ע"ש. והוסיף, שאם השעון עדיין עובד ורוצה למלאותו כדי שימשיך בפעולתו, בזה רבו המתירים, והעיקר להקל בזה וכן המנהג פשוט אצלנו ע"ש.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב סי' ל"ט ס' ב') שלמעשה יש לאסור בשעון שאינו פועל, והוסיף בשם הפמ"ג לאסור מדרבנן מצד מדידה בשבת ע"ש.

וכן כתב בספר מנוחת אהבה (ח"ג פכ"ד הל' ט"ו) שהעיקר למעשה כהאוסרים בזה, ושעל ידי נכרי אפשר להקל.

והנה לפי זה יש לדון האם יש לאסור מלהשתמש בשעון גז הנ"ל, שהרי גם הוא עשוי משעון שצריכים למלאותו. ולמה יהיה מותר להשתמש בו והרי הסיבה היא רק משום חסכון של הגז.

ומה שמצינו בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' ס"ו) שהתיר להשתמש בשעון גז, המעיין שם רואה במפורש שכל מה שהתיר היינו בשעונים שהיו בעבר (וגם כיום הומצא מחדש כעין זה) המבוסס על שעון שבת, דהיינו שהוא מחובר לחשמל מערב יו"ט ופועל ע"י החשמל, ומה שאנו צריכים לעשות הוא רק להזיז דיסקית ומכוונים אותה שכשיגיע לזמן הרצוי יסגור את מעבר הגז. וז"ל שם "שהוא מכשיר **המבוסס על שעון שבת**, שלפני הדלקת הגז מזיזים את הדיסקית ומכוונים אותה באופן שהרכיב שעליה יעבור ליד ברז הגז לאחר זמן מסויים, לפי הצורך, ואז הוא מפעיל את מנגנון הסגירה, ומעבר הגז נחסם, והאש נכבית מאליה".

וכן בספר אורחות שבת (פ"ח ס' צ"ג) כתב שלדעת החזו"א יש לאסור שעוני גז מכנים, על פי מה שכתב הגרש"ז אויירבאך זצ"ל בספרו (מנחת שלמה סי' ט' עמ' פ"ג) שלפי דעת החזו"א (סי' נ' אות ט') שכתב לאסור עריכת שעון, מטעם, שע"י עריכתו יוצר כוח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים שינועו כולם, והעמדתו על תכונה זו הוא בונה או מכה בפטיש. א"כ לפי זה אפשר, שה"ה לעניין צעצועי ילדים שמותחים ע"י קפיץ כעין רכבת ואוטו לשחק בו, יהיה אסור, דאף שהתנועה הנעשית ע"י עריכת הקפיץ היא רק לשעה פורתא, וגם אין זה בגדר תיקון כי אם שימוש גרידא, מ"מ, אם בעריכת השעון סובר החזו"א דחשיב בגלל זה שיוצר בו כח חדש תיקון כזה שיש עליו חיוב חטאת, אפשר דה"ה נמי לשעה פורתא, אע"ג דאין זה חשיב כהעמדה על תכונתו, מ"מ, מחמת הכח החדש שהוא יוצר בו, אפשר שאסור עכ"פ מדרבנן. והוסיף בספר אורחות שבת, ששמע

שכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א לאסור זאת. ולפ"ז יש לאסור ג"כ לעניין שעון הגז ביו"ט ע"ש.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ג הל' יו"ט פ"כ סוף הערה י"א) שיש צד לאסור משום חשש מתקן מנא. ועוד הוסיף בשם הפמ"ג (כנ"ל) שיש לחשוש בזה משום איסור מודד בשבת ע"ש שנשאר בצ"ע.

וכן כתב לאסור בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' פ' אות ב') וז"ל "אם מושכים מכונת השעון ביו"ט גופא, דרכי להחמיר בזה, **דיש בזה משום חשש תיקון כלי כמו בסתם שעון**, אומנם, אולי יש פטנט אחר ואז יש מקום להתיר לפני הדלקת הגז".

וכן כתב לחשוש ולצדד לאסור בזה בספר תורת המועדים (הל' יו"ט פ"י ס' ז'), וע"ש בהערה (כ"ט) כמה סיבות לאסור.

אמנם ראה בספר אורחות שבת (שם) שלפי מה שכתב הגרש"ז אויירבאך זצ"ל בספר מנחת שלמה (שם) להקל בצעצועי ילדים (ע"ש טעמו), א"כ ה"ה לעניין שעון הגז ביו"ט.

ואמנם הוסיף האורחות שבת (שם בהערה ק"ל) שבספר שמירת שבת כהלכתה (פט"ז ס' י"ד) כתב, לעניין משחקי ילדים, בזה הלשון "אין למחות בילדים המשחקים בהם" א"כ לפי זה ה"ה לכאורה לעניין שעון הגז.

בכל אופן, רואים שאין הדבר פשוט כ"כ להתיר, וודאי שאדם ירא שמים צריך להחמיר ולהשתמש רק בשעונים החדשים שהומצאו לאחרונה, המחוברים לחשמל מערב יו"ט, ויש אפשרות גם לכוונם מערב יו"ט לאותם שעות שרוצים שיתכבה הגז, ובזה יוצאים ג"כ ידי החשש שהזכירו המשנ"ב והאור לציון בשם הפמ"ג לאסור משום חשש מדידה. וכן נזהרים ממה שחשש בספר תורת המועדים.

לסיכום : ראינו שיש כמה חששות בשימוש בשעון גז מכני שצריך למלאותו ביו"ט. ולכן אף שאין למחות במקל להשתמש בהם, מ"מ ודאי שראוי לכל ירא שמים להזהר ולהשתמש רק בשעון גז המחובר לחשמל, מעיו"ט, וכמו שהזכרנו לעיל.

בדין הוצאה שלא לצורך כלל בחול המועד

שאלה י"ב: האם מותר לטלטל שלא לצורך כלל בחול המועד, כגון שיש לו כפתור מיותר בכיס, ורוצה לצאת עם זה לרשות הרבים?

תשובה: כתב המאירי במסכת מועד קטן (דף י"ח ע"ב) וז"ל: "חולו של מועד אין בו איסור הוצאה ומשאוי וטלטול". ומפשטות דבריו משמע שאין בזה איסור כלל והדבר מותר לגמרי.

ובספר מועדי ה' (פ"ו ס' ב' הערה 7) כתב, להסביר הטעם שלא גזרו בזה, הואיל ומלאכת הוצאה נקראת מלאכה גרועה. שהרי לא יוצר בה משהו מסויים אלא מעביר חפץ ממקום למקום, והחפץ נשאר כמות שהיה לכן לא אסרו אותה בחול המועד. ועל פי זה העלה להתיר, והוסיף שלכו"ע הותרה הוצאה בחול המועד.

אמנם בספר תורת המועדים (עמ' ק"ע ס' ה') כתב שיש איסור הוצאה שלא לצורך בחול המועד לפי כמה פוסקים. ובהערות (שם אות ט"ז) ציין לביאור הלכה (סי' תקל"ו ס' א' ד"ה ומותר).

וכוונתו לביאור הלכה על דברי הרמ"א שכתב (שם) "ומותר לרכוב במועד אפילו מעיר לעיר אפילו בחינם וכן נהגו וכו'".

וכתב הביה"ל שכל זה דוקא ברכיבה שאין בה שום מלאכה, שאז אפילו ביום טוב לא הוי אלא איסור שבות דרבנן, ולכן לא גזרו על זה בחול המועד, אבל במחמר (שמניח משא על הבהמה ומכוין אותה) שיש בזה בשבת לא תעשה גמור, שקיבלו חז"ל שהפסוק "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך", חוזר על פעולה שנעשית ע"י אדם ובהמה והיינו מחמר. בזה לכאורה אין להקל בחול המועד כשהוא בחינם. [אמנם סיים הבה"ל שמי שמקל אין למחות בידו משום שיש ס"ס , שמא כהפוסקים שאין אדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט, אלא רק בשבת. (וכדעת הרמ"א סי' רמ"ו ס' ג' ע"ש במשנ"ב) ואף אם תאמר כהחולקים, שמא כהר"ן (פ"ק דע"ז) שמחמר הוא רק ברשות הרבים ולא בחצרו. ויש אומרים שכיום אין רשות הרבים, לכן המיקל אין למחות בידו ע"ש].

והנה יוצא מהביאור הלכה, יסוד, שבדבר שיש בו איסור דאורייתא ביו"ט, גם בחול המועד יש לאסור.

ועיין בסי' תקי"ח ס' א' בביה"ל ד"ה מתוך, שהאריך בפוסקים בעניין הוצאה שלא צורך כלל, ביו"ט, כגון הוצאת אבנים. וע"ש שחוץ מדעת רש"י ור' ישעיה וריא"ז שסוברים שהאיסור רק מדרבנן, רוב הפוסקים אוסרים מן התורה, וחייב מלקות. ושם מונה הביה"ל יותר מעשרה פוסקים ראשוניםשחולקיםוסוברים שהאיסור מהתורה.

והנה יוצא לפי אותם הפוסקים, שאסרו מן התורה להוציא ביו"ט, ה"ה ג"כ בחול המועד. אמנם דעת מרן השו"ע (הל' יו"ט סי' תקי"ח) שאיסור הוצאה שלא לצורך ביו"ט איסורו מדרבנן (עיין ביה"ל שם). וא"כ לפי דעת השו"ע בחול המועד יהיה מותר. אך לפי רוב הראשונים, שאוסרים ביו"ט מן התורה, לכאורה, גם בחול המועד יהיה אסור.

וכתבו בשו"ת שבט הלוי (ח"ו בי' ס"ח) ובספר תורת המועדים (שם) שכן כתב בספר עמודי אור (סי' ל"ה) לאסור, ושכן מטין בשם החזו"א. ומובא ג"כ בספר דינים והנהגות החזו"א

(עמ' צ"ט ס' י"ג) וז"ל: "היה מצדד לאסור הוצאה שלא לצורך כלל בחולו של מועד". וציין בהערות (שם אות ד') לעיין בחזו"א או"ח סוף סי' קל"ה (וכנראה הכוונה להחזו"א שם ד"ה רא"ש ע"ש).

אמנם צריך להבין מניין למד הביה"ל לדמות חול המועד ליו"ט. ועוד צריך להבין שהנה המאירי ביו"ט סובר שאיסור הוצאה שלא לצורך, אסור מן התורה. כמו שכתב הביה"ל (סי' תקי"ח שהזכרנו לעיל), ואם כן מדוע התיר המאירי להוציא שלא לצורך בחול המועד? ודבר זה לכאורה סותר את הכלל שעשה הביה"ל !

והנה בתחילה עלה בדעתנו לומר שאולי אין מקור מפורש לביה"ל בזה, ולכן כתב פעמיים את המילה "לכאורה" .

אך בס"ד לאחר התבוננות נראה שדברי הביה"ל ברורים. שהרי יש שלש שיטות בראשונים, באיסור מלאכה בחול המועד. עיין בביה"ל (סי' תק"ל ס' א' ד"ה ומותר במקצתן) סיכם השיטות. יש ראשונים שסוברים שאיסורו מן התורה, אך התורה רמזה "היתר" בכמה מלאכות, ונתנה רשות לחכמים להתיר, לפי הצורך שנראה לחכמים. והם דעת הרי"ף, שאילתות, אשכול,ועוד.

ויש שיטה שניה שמלאכת חול המועד איסורה רק מדרבנן. והם דעת הרמב"ם ר"ת ריב"א ועוד (וכן נראה בדעת מרן השו"ע, עיין ביה"ל סי' תק"ל ד"ה מותר ויביע אומר ח"ח סי' מ"ח).

ויש שיטה שלישית, שיטת הרמב"ן הרשב"א הריטב"א ועוד ראשונים, שעשו פשרה, שכל מלאכה שאינה לצורך המועד, ואינה דבר האבד, איסורה מהתורה. אבל דבר שהוא לצורך המועד, אך הוא מלאכת אומן וטרחה יתירה (ואינו אוכל נפש), מותר מן התורה, ואינו אסור אלא מדרבנן.

ועיין בביה"ל (שם) שפסק כשיטה השלישית כדעת הרמב"ן וסיעתו.

אם כן לפי שיטה זו אין הבדל בין יו"ט לחול המועד, שבשניהם מלאכה שלא לצורך כלל **איסורה מן התורה**. וז"ל הרמב"ן במסכת מועד קטן בתחילת פסקיו בדיני מלאכת יו"ט וחול המועד: "הלכות מועד אע"פ שהן עקורות ואין למדות זו מזו (מו"ק י"ב ע"א) **נ"ל שהלכו בהן על דרך יו"ט עצמו** שהתירה בו התורה אוכל נפש, ואסרה שאר דברים".

לכן היות ומצאנו שדעת הרמב"ן וסיעתו שאיסור הוצאה שלא לצורך ביו"ט, אסורה מהתורה, כמו שכתב הביה"ל סי' תקי"ח, א"כ ה"ה בחול המועד!

ואמנם לפי זה מובנים דברי הביה"ל בסי' תקל"ו שהשוה דין חול המועד ליו"ט, היות ופסק כדעת הרמב"ן וסיעתו שאיסור הוצאה שלא לצורך אסורה מהתורה. [ולפי זה אפשר לומר, שהטעם, שכתב הביה"ל את המילה "לכאורה",מפני, שאין הדבר מוסכם,

שהרי יש פוסקים שאין חול המועד שווה ליו"ט. וסוברים שאיסור מלאכה בחול המועד אסור רק מדרבנן.כנ"ל.]

ועל פי זה מובן ג"כ המאירי, שהזכרנו לעיל, שמצינו שאסר הוצאה מן התורה ביו"ט, ובחול המועד התיר לגמרי. היות וכבר כתב המאירי בתחילת מועד קטן (דף ב' ע"א) ובחגיגה (י"ח ע"א) שכל מלאכות חול המועד איסורם רק מדרבנן, ואם כן, אין חול המועד שווה ליו"ט. ולכן, אף שביו"ט אסר הוצאה מהתורה מ"מ בחול המועד התיר.

ועיין בספר חזון עובדיה הלכות יו"ט (ע"מ קע"ב ס' ב') שהעיר על דברי הביה"ל שכתב "להחמיר בעניין מחמר בחול המועד" ושאין למחות במקילים. שהרי מצאנו, אורחות חיים מפורש בהלכות יו"ט (אות ה' דף פ"ד ע"ג, ששביתת בהמתו ומחמר מותר בחול המועד. ושכן כתב בספר הכלבו (סי' נ"ח) והובא בב"י (סי' תצ"ה) וכן בספר המכתם (סוף מועד קטן בתשובה עמ' שמ"ט).

והנה, בס"ד, לפי מה שכתבנו עד כאן נ"ל שאין כאן השגה על הביה"ל, מפני שמצינו לאורחות חיים (דף צ' ע"ד), והכלבו (סי' ס'), שפסקו שאיסור מלאכה בחול המועד איסורו רק מדרבנן, וכמו שכתב החזו"ע (שם עמ' קס"ז ס"ק ט') ולכן התירו שביתת בהמתו ומחמר בחול המועד, ואפשר לומר שכך סובר ג"כ ספר המכתם. אבל הביה"ל כתב דבריו למאן דס"ל שאיסור מלאכה בחול המועד מהתורה.כנ"ל.

ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' ס"ח) שאף שמהביה"ל משמע דפשיטא ליה שיש איסור הוצאה ביסודה בחול המועד, מ"מ סוגיא דעלמא ודאי כהמאירי אזלי, דלא אסרו הוצאה בכלל המלאכות האסורות במועד, ע"ש מה שכתב עוד בזה.

וא"כ למסקנת הדברים לפי דעת מרן השו"ע יש להתיר לטלטל ברה"ר בחול המועד אף ללא צורך כלל, מכמה סיבות א' שהרי פסק שאיסור מלאכות בחול המועד איסורם רק מדרבנן. ב' שלא כתב בשום מקום סרך מלאכה מטעם הוצאה. ג' שפסק שהוצאה ביו"ט ללא צורך כלל אסור רק מדרבנן כמו שכתב הביה"ל סי' תקי"ח, וא"כ בחול המועד ודאי שמותר וכנ"ל.

וכן כתב הדרכי משה (סי' תקמ"ד) שמותר לטלטל בחול המועד מעות אף ללא צורך כלל. וכן העלה שו"ת שבט הלוי (שם) חזון עובדיה (עמ' קס"ח ב') וספר מועדי ה' (פ"ו ס' ב') .

ואולם, מ"מ, היות ויש ראשונים שסוברים שמלאכה שלא לצורך חול המועד אסורה מן התורה. ולמד הביה"ל שה"ה בהוצאה, א"כ למי שמחמיר וסובר שיש לנו כיום רשות הרבים מן התורה, נ"ל שהמחמיר שלא להוציא דבר שלא לצורך המועד כלל תבוא עליו ברכת טוב.

[ודרך אגב יש ללמוד מהנ"ל גם לעניין הבערה שלא לצורך כלל בחול המועד. דלאותם שסברו שהבערה שלא לצורך אסורה מן התורה, ביו"ט. (עיין ספר תורת המועדים (פ"ט הערה א' בשם הט"ז (סי' תק"ב ס"ק א') והלח"מ (שם) בדעת הרמב"ם, והקהילות יעקב בביצה (סי' י"ז) בדעת הרמב"ן), לכאורה, יש לאסור גם בחול המועד! וא"כ, גם לעניין זה המחמיר תע"ב].

לסיכום: מותר להוציא בחול המועד לרשות הרבים חפץ אף שלא לצורך המועד כלל וכן המנהג, והמחמיר תע"ב.

בדין ריבוי בשיעורים בחול המועד

שאלה י"ג: היות ואסור לקנות דברים שאינם לצורך המועד (עיין שו"ע הלכות חול המועד סי' תקל"ט ס' ט-י ומשנ"ב שם) **האם מותר לאדם שקונה בחול המועד דברי מאכל פירות וכדו' לצורך המועד, להוסיף ולקנות יותר מאותו מין שלא לצורך חול המועד?**

תשובה: עיין שו"ת אגרות משה (ח"ה סי' ל"ו) שכתב לאסור, אך אם כשיקנה יותר יוזילו מן המחיר, מותר.

ודעת שו"ת באר משה (ח"ז סי' נ') הובא דבריו בספר זכרון שלמה (ס"ק ס"ד) להתיר, ושם ציין להשו"ע (סי' תקל"ג ס' א') שאפילו במלאכה ממש אין צריך לצמצם וכ"ש במקח וממכר שקיל הרבה. וכן ציין עוד להמ"א (סי' תקל"ט ס"ק א') ושכן כתב הב"י בשם הרא"ש, דכל איסור של משא ומתן בחול המועד הוא משום טירחה בלבד.

וכן פסק בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב הלכות חול המועד עמ' שצ"ג פרק ס"ז ס"ב) ובהערות (ס"ק קל"ז) הביא ראיה להתיר ממה שמצינו שמותר להרבות בשיעורים אפי' ביו"ט וכמובא בשו"ע (סי' תק"ג ס' א-ב) וכ"ש בחול המועד.

והכוונה למה שכתב מרן וז"ל: "ממלאה אשה קדרה אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת". וכתב הביה"ל (ד"ה אבל) שאף שכוונתה במילואה כדי שישתייר הנותר ליו"ט שני או חול. והטעם משום דחד טירחא הוא, אבל להוסיף וליתן בה בשר כשהיא כבר שפותה אצל האש, אסור. והוסיף הביה"ל "ומה שהסכימו האחרונים דמותר להוסיף אח"כ אף דטירחא בפני עצמו הוא, זה אינו מותר, רק, כשמכוונת שעי"ז ישתבח התבשיל לצורך יו"ט אבל לצורך חול אסור" ע"ש.

ונידון דידן ודאי שדומה לזה, כשממלאת הקדרה בטירחא אחת שמותר אף לצורך חול, שהרי אין הבדל גדול אם קונה למשל קילו לבין שקונה שני קילו, ובפרט שהכל בבת אחת ובשקית אחת.

ובס"ד נ"ל להביא עוד ראיה להבאר משה. ראה כף החיים (סי' תק"ז ס' ו' אות ה"ן) הביא שיטת המרדכי (ביצה סי' תרע"ה), שהתיר למלאות את התנור פת ביו"ט ואף בתנור גדול. והוסיף כף החיים בשם המטה משה (סי' תקצ"ט) ושיורי כנסת הגדולה בהגב"י (אות י') וז"ל: "ודע, דאפילו להמרדכי שמתיר אף בתנור גדול, האי דינא אם **תלוש עיסה גדולה** למלאת כל התנור, **דחד טירחא היא בלישה**, אבל ללוש עוד עיסה אחרת כדי למלאות התנור אסור".

ונידון דידן ג"כ דומה להלכה זו. דהוי כמו שעושה עיסה אחת גדולה שמותר, היות והוי טירחא אחת.

ואין להוכיח לאסור בנידון דידן מדין אפיית פת בתנור המובא בשו"ע (סי' תק"ז ס' ו') שהתיר למלאות כל התנור פת ואף שאינה צריכה אלא פת אחת. אך דווקא כשעושה לצורך הפת שע"י כן נאפה הפת יפה. אך אם עושה לצורך חול אסור.

לא דומה לנידון שלנו מפני ששם כל פת ופת יש טירחא בעריכה וברדיה מהתנור וכמו שכתב כף החיים (שם אות נ"ד) וז"ל "והטעם משום דבכל ככר וככר איכא טירחא בעריכה ואפייה" וכו'.

וכעין זה מצאנו ג"כ בהלכות חול המועד (סי' תקל"ג ס' א'), לעניין טחינה, שפסק שם השו"ע, שאסור להערים ולטחון או לעשות יותר בכוונה תחילה. והתם שאני ג"כ מפני שכל תוספת הוא ריבוי בטחינה ובפרט בזמן התלמוד שהיה הכל עבודת יד, משא"כ בקניית פירות וכד' שהכל נעשה בקלות ובבת אחת, מותר דומיא דממלאה אשה קדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ואם ביו"ט מותר ק"ו בחול המועד. וכמו שהוכיח הבאר משה.

והנה ראינו שפסק כעין זה בספר חזון עובדיה (הלכות יו"ט עמ' ע"ו ס' ל"ו) שם התיר לצאת לרשות הרבים עם תרופות הצריכות לו ביו"ט. כל שבלאו הכי יש בכיסו מטפחת אף, כי הכל הוצאה אחת. וכן התיר לצאת עם קופסת סיגריות מלאה בכיסו אע"פ שאינו צריך אלא למקצת מהם. שאין לאסור משום ריבוי בשיעורין ביו"ט וכמו שראינו (בביצה י"ז) "באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד". וע"ש (בהערה קע"ב) הביא דברי הר"ן וז"ל: "אבל ביו"ט שמלאכת אוכל נפש הותרה בו שאפילו אם אפשר לעשותה מערב יו"ט מותר לעשותה ביו"ט **אפילו הוא מרבה על העיקר**".

וכששוחחנו בנידון זה עם הרבנים הגאונים הרב שבתאי לוי שליט"א והרב אפרים עובד שליט"א הסכימו לדינא עם הבאר משה. ועוד, שקי"ל בשל סופרים הלך אחר דברי המיקל.

ומ"מ כתב הבאר משה (שם) שכל זה רק כשמוסיף מאותו מין עצמו, אבל להוסיף ממין אחר לגמרי שלא לצורך המועד אסור, דבמין אחר יש טירחא בפני עצמו.

[ואגב לימודנו בנושא מצאנו סתירה בדברי המשנ"ב. הנה בסי' תק"ז ס"ק ל"ב על דברי השו"ע שם ס' ו' שכתב "מותר לאפות פת בתנור אע"פ שאין צריך אלא לפת אחד", כתב המשנ"ב: "יש מן הפוסקים שסוברים דוקא במתכוין שעי"ז יושבח הפת אבל במתכוין לצורך חול אסור, ואף דלעיל בסי' תק"ג לעניין מילוי קדרה בשר, אפילו עושה לצורך חול שרי מפני שעי"ז משתבח הבשר שצריך ליו"ט, שאני התם דחד טירחא הוא, אבל הכא כל כיכר צריך טירחא בפני עצמו".

והנה מדברי המשנ"ב כאן יוצא, הא דמותר בחד טרחא לצורך חול הוא דווקא רק אם עי"ז יושבח הבשר. וציין לזה בשער הציון (ס"ק מ"ו) שמקורו במגן אברהם (ס"ק יג').

והדברים צריכים ביאור, שהרי לעיל בסי' תק"ג בביה"ל (ד"ה אבל) כתב בשם המ"א הנ"ל שאם עושה בחד טירחא מותר אף שאין משתבח הבשר עי"ז, ואף שעושה לצורך חול, וכמו שכתב להדיא המשנ"ב (שם ס"ק ה') "שכשצולין שיפוד על האש בתחילה יכול להוסיף על השיפוד כמה שירצה כיון שהוא בחד טירחא, וכן בתבשיל אע"פ שאינו משתבח רשאי להוסיף בתחילה בחד טירחא". וצ"ע.

והמתבונן במ"א (שם), רואה שלא הזכיר מילים הללו "מפני שעי"ז משתבח הבשר", אלא הקשה כך "אע"ג דבסי' תק"ג כתב אפי' עושה לצורך חול שרי לבשל בקדרה אחת? שאני התם דחד טרחא הוא" וכו' וכן העתיק כף החיים (שם אות ב"ן).

ונראה ודאי שכוונת המ"א שאף שעושה לצורך חול מותר בחד טירחא וכמו שהבין הביה"ל בדברי המ"א לעיל בסי' תק"ג. וא"כ דברי המשנ"ב לכאורה צ"ב.

ולפי מה שפירשנו, צריך לומר שכוונת המ"א להקשות על הרא"ה (ביצה י"ז ע"א ד"ה ת"ר אין) שסבר שגם כשהתרנו לאפות מלא התנור פת, דווקא במתכוין גם במחשבתו להשביח הפת, אבל אם משביח הפת אך מתכוין במחשבתו שהשאר ישתייר ליום חול, אסור. ועל זה כתב הב"י שלא משמע משאר פוסקים כן, דמסתימת דבריהם משמע שאם משתבח הפת תו לא איכפת לן בכוונתו ואף במתכוין לחול, מותר.

ועל זה כותב המ"א שצריך להחמיר כהרא"ה. והקשה המ"א, שאע"ג שלעיל בסי' תק"ג לעניין קדירה, משמע שאף שעושה לחול וכוונתו לחול ולא משתבח הפת, מ"מ מותר, ומדוע כאן צריך גם שישתבח הפת לצורך יו"ט וגם שיתכוין במחשבתו שישתבח הפת ? על זה תירץ שאני התם שהכל חד טירחא, משא"כ כאן כל פת ופת צריך טירחא בפני עצמו .כנ"ל.]

לסיכום: מותר לאדם שקונה בחול המועד דברי מאכל, פירות, וכדו' לצורך המועד, להוסיף ולקנות יותר מאותו מין אף שלא לצורך המועד, מפני שהכל נעשה בטירחא אחת.

בדין טפח בשדרת הלולב

שאלה י"ד: האם למנהג הספרדים שלוקחים לולב שסגור בראשו, צריכים להקפיד, שתהיה שדרת הלולב טפח יותר משאר המינים גם כאשר שאר מינים גבוהים יותר משעורם?

תשובה: גרסינן בגמ' (סוכה ל"ב ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל שיעור הדס וערבה שלשה, ולולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח. ורבי פרנך אמר ר' יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח".

דהיינו שלר' יוחנן צריך שבשדרה יהיה טפח יותר, ולא רק בעלים.

וז"ל רש"י (ד"ה שדרו), לבד מעלין, שהעלים ארוכים למעלה לאחר שכלתה השדרה שאין עוד עלין דבוקים ועולין בו".

ובד"ה שיהא הלולב יוצא מן ההדס טפח, פירש, "כשם שהוא גבוה במינו מכולם".

ובגמ' שם הקשו "תנן, לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר". משמע שמספיק ג' טפחים בלולב?

ודחו, "אימא וכדי לנענע בו כשר, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה". דהיינו לשמואל טפח בעלין ולר' יוחנן טפח בשדרה בלבד.

ופסק הרמב"ם (פ"ז הל' לולב הל' ח') כר' יוחנן, וכן פסקו הרא"ש (סי' ז'), הר"ן (דף ט"ו בר"ן) הטור והשו"ע (סי' תר"נ).

ועיין עוד בגמ' (שם דף ל"ז ע"ב) כיצד עושים תנופה בשתי הלחם, ובהמשך הגמ' "אמר רבא וכן בלולב".

ופרש"י, מוליך ומביא מעלה ומוריד.

ועיין בטור (סי' תרנ"א) שהביא בשם בעל העיטור שההולכה וההבאה הוא הנענוע ואין צריך נענוע שדרה ועלין, וכן כתב גאון ז"ל. (היינו רב האי גאון, עיין בהגהת הטור הוצאת מוסדות שירת דבורה הערה ל').

וטעמם, כדרך שאמרו בתנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד.

ובב"י (סי' תרנ"א ד"ה וכתב הר"ן) הביא, שהר"ן (דף י"ח ע"ב) חלק על אותם שרצו לומר שסגי בזה שמוליך ומביא ומעלה ומוריד, ואין צריך טירוף אחר ולא נענוע.

שאם כן, לא היו מצריכים בלולב שיהא טפח יוצא על ההדס כדי לנענע בו, שהרי בכל שהוא בין גדול ובין קטן ראוי להוליכו ולהביאו. אלא ודאי לפי שצריך לטרוף הלולב ולכסכסו בעצמו, (בעליו) לכן הצריכו בו טפח עודף נמי כדי לנענע בו.

והוסיף הר"ן, שכן דעת הרמב"ם (שם פ"ז הל' ט-י') שישלטרוף הלולב ג' פעמים כשמוליך, וכן כשמביא, וכן כשמעלה ומוריד וכו'.

ולמד כן מלשון הרמב"ם שכתב "ומנענע ראש הלולב".

וכן הריטב"א (סוכה שם)הביא דעת הגאון הר"י ן' גיאות שג"כ ס"ל כדעת רב האי גאון, שאין צריך נענוע, ומספיק הולכה והבאה. וע"ש בריטב"א דפליג ג"כ על הגאון, וכאותה קושיא שהקשה הר"ן, וע"ש עוד.

ובב"י לאחר שהאריך בשיטות הפוסקים, כתב לפרש, שהטור הבין שהגאונים והרא"ש לא פליגי אהדדי, וס"ל שמוליך הולכה גדולה פעם אחת, ומביא ג"כ פעם אחת הבאה גדולה, ותוך כדי ההולכה וההבאה, עושה שלש הולכות והבאות קטנות, וכל ההולכות וההבאות ללא נענוע שדרה ועלין.

אמנם הב"ח (שם ד"ה והנענוע) חלק על הב"י, ופירש, שדעת הרא"ש והטור כדעת בעל העיטור והגאון, שהנענוע הוא עצם ההולכה וההבאה ואין צריך לנענע כלל.

וכן דעת המהרש"ל (סי' פ"ג) כמובא בסוף דברי הט"ז. (שם ס"ק י' בסופו).

ובד"מ (שם ס"ק י"א) כתב שנוהגין כדברי הר"ן, שע"י ההולכה והבאה מכסכסין ומטרפין הלולב, ודלא כדעת הגאון.

ובשו"ע (שם ס' ט') העתיק כלשון הטור וז"ל: "הנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו והלאה, וינענע שם ג' פעמים בהולכה, וג' פעמים בהבאה" וכו'.

חזינן שהשו"ע לא סובר כהרמב"ם והר"ן, שהרי לא העתיק כלשון הרמב"ם שכתב "ומנענע ראש הלולב", אלא העתיק כלשון הטור בדיוק, ומשמע, שסובר שעושים ההולכה פעם אחת וההבאה פעם אחת, ותוך כדי ההולכה עוצר ג' פעמים, וכן בהבאה, וזהו הנענוע, וכמו שפירש הב"י בדעת הטור.

אלא שהרמ"א הוסיף בהגהתו "וטורף הלולב ומכסכס העלין בכל נענוע". וכדעת הרמב"ם והר"ן.

א"כ יוצא שדעת השו"ע, שאין צריך לנענע ראש הלולב ולכסכס בעלין.

וכן כתב הט"ז (שם ס"ק י בסופו) לפרש כן בדעת הרא"ש על פי קיצור פסקי הרא"ש, וז"ל הט"ז: "ולפ"ז אין צריך לעשות בחד צד כי אם הולכה גדולה אחת ובה ג' זוגות קטנות, וכן הבאה גדולה אחת, ובה ג' זוגות ותו לא".

וכן הבין בשער הכוונות (ענין סוכות דרוש ה' דף ק"ה טור ד') בדעת השו"ע, וכתב לחלוק על זה, וכמו שהעתיק דבריו בכף החיים (סי' תרנ"א ס"ק מ"ז- מ"ח-צ"ט) וז"ל: "שלא כדברי הנוהגים לעשות ג' הולכות רצופות בפעם אחת, שמוליכין הלולב קצת, וחוזרים ומרחקים אותו יותר, ואח"כ מקרבין אותו בג' קירובין".

ובהערות (שבשער הכוונות שם) ציין שכוונת האר"י ז"ל, לאפוקי משיטת השו"ע.

ודעת האר"י ז"ל נראה כדעת הגאון, שעושים רק ג' הולכות והבאות גדולות, וכמו שהעתיק כף החיים (שם) וז"ל: "וסדר נענוע הלולב כך הוא, להוליך הלולב למרחוק ולהחזירו פעם אחת, וכן פעם ב', וכן פעם ג', הרי הם ג' הולכות וג' הבאות וכו'.

ועיין בב"י (סי' תרמ"ה ד"ה ונראה) ומובא בכף החיים (ס"ק כ"ד) וז"ל: "אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין אדום (קורא) בלולב מצד פניו, שהוא מחבר שני הוצין אלו, ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ בלי שום פירוד".

והוסיף כף החיים בשם ספר מאמ"ר וז"ל: "ולכן הרוצה לבדוק העלה העליון יזהר שלא יפריד העלין זה מזה, אלא יכול לבדוק אותו בראיה בעלמא. וכל שרואה שום דיבוק ע"י דבר אדום וכיוצא, לא יגע בו, כדי שלא יפריד העלין הדבוקין. שהרי מן הסתם אז לא נחלק העלה האמצעי, ואם נחלק לא נחלק כי אם מעט".

ובספר כשרות ארבעת המינים (חלק עיוני סי' י"א) כתב שמציאות אותה קליפה אדומה על הלולב כבר הוזכרה בסידור הרס"ג (דף רל"ה) וז"ל: "יהא ישר, לא מעוקם כלל, אלא אם נתעקם לצד פניו והוא צד הנסדק שצבעו אדום".

וכן בספר שדי חמד (ח"ו מערכת ארבעת מינים סי' ב' עמ' ע"ד ס"ק א) כתב וז"ל: "והנה אנחנו הספרדים מדקדקים מאוד שיהיו עלי הלולב העליונים מחוברים היטב ולא יתפרדו כלל. והאשכנזים יש מהם שאינם מדקדקים, ויש שמדקדקים בהיפך שיהיו העלים העליונים פרודים קצת, כדי שיבואו לקשקש בהם בשעת הנענוע.

ולא הייתי יודע טעם הדבר, עד שנדפס ספר רוח חיים למרן החבי"ף בסי' תרמ"ה שהביא שבספר ביכורי יעקב כתב, שלפעמים נמצאים לולבים שמחוברים כל העלים זה בזה ע"י אותו אדום שקורים פאסט בל"א, ועי"ז הוא הלולב כמקל,

ואין נכון ליטלו כן, שהרי בעינן טפח יוצא חוץ לאגד כדי לנענע בו, שמה שבתוך האגד אין ראוי לנענע, והוכיח הריטב"א בסוכה (דף ל"ח) דנענוע הלולב הוא קשקוש העלים דוקא, ולא כדעת הגאונים שהיא הולכה והבאה לבד, וכיון שמחוברין העלים זה בזה כמו תוך האגד ואין ראוי לנענע, לכן צריך להפריד רוב העלים. אך ג' העלים העליונים לא יפריד זה מזה כמ"ש סק"ט.

ועיין ט"ז (רס"י תרנ"א) שמשום שצריך נענוע, כתב שלא לאגוד הלולב למעלה שיעכב נענוע העליון, כ"ש בזה שמחוברין לגמרי למעלה. ותימה שלא הזכירו הפוסקים מזה, ולכן בודאי צריך להפרידם, ואסור להפרידם ביו"ט דהוי מתקן עכ"ל.

וסיים ברוח חיים, ומלתא כדנא כמו זר נחשב בעיני בני ספרד, והוא עניין מן הקצה אל הקצה, וציין ספרים רבים ע"ש.

ומתבאר דאנחנו בני ספרד נקיטינן כדעת הגאונים, דהנענוע הוא רק הולכה והבאה, ולא בעינן קשקוש העלים. והאשכנזים נקטי כדעת הריטב"א דמצריך קשקוש עלים והולכה והבאה" עכ"ל השדי חמד.

וכן חזר וכתב בשדי חמד (ח"ד מערכת הלמד כלל קמא דף פ' ע"ג ס"ק מ"ח) שמנהג אחינו האשכנזים לקשקש הלולב, ולא כן מנהגינו. אלא אנן נקטינן כפירוש הגאונים דנענוע היינו ההולכה והבאה וכו'.

והוסיף, "כעת מצאתי בשם רבנו אבן מיגש, נהגו העם לבקש לולב כפות **ועומד שלא נפרדו העלין**, ומניחין אותן שנפרדו, ואע"פ שלא ניטלה תיומתו, ובמקום שאינו מצוי אלא נפרדו ולא ניטלה התיומת כשר".

וכן הוא במחזור איש מצליח (בתחילתו) וז"ל: "עדיף לקחת לולב סגור. וטוב שיהיה עם הקליפה החומה מאחוריו הנקראת קורא".

ומוכח מכל זה, שמנהג הספרדים שלא בעינן כסכוס בעלין, אלא ע"י עצם הולכה והבאה בלולב יוצאים ידי חובה.

ועיין בספר כשרות ארבעת המינים (שם), שכתב לדון בכשרות הלולב עם "קורא", והזכיר כמה ספקות בזה, ובתחילה כתב שמי שנוהג לקחתו יש לו על מה לסמוך שכשר הוא, רק המהדר הרוצה להחמיר לחוש גם לשיטת הרמ"א שמקורו הוא בר"ן ובריטב"א, שגם

בנחלק מעט ממש נחשב לנחלק, יש לו לחוש שלא לקחת לולב הסגור עם קורא, שבודאי הרבה פעמים פתוח מעט, והקורא מחברו ע"י שנכנס מעט בין שני חלקי העלה האמצעי. אמנם, לבסוף הביא בשם השדי חמד (הנ"ל) שהספרדים מהדרין שיהיו עלי הלולב מחוברים היטב ולא יתפרדו כלל.

ולכן כתב, שינהג כל אחד כפי מנהגו, ואמנם המחמירים בכסכוס העלים למצות נענועים, יפרידו צדדי העלים מהקורא כדי לקיים מצות נענועים (אך לא יפרידו העלים העליונים ע"ש).

ומ"מ, כפי שכבר ראינו, מנהג הספרדים שאין עושים כסכוס בעלי הלולב, ולוקחים לולב סגור לגמרי עם קורא לכתחלה למצוות לולב.

וא"ת, מה נענה על הקושיא שהקשה הר"ן על הגאונים מהגמ', שמוכח לכאורה שהצריכו טפח בשדרה כדי לכסכס בעלין.

והיה נראה לפרש כרש"י, שכתב שהטעם שצריך טפח בלולב בגלל שהלולב במינו, גדול משאר מינים ולא משום הנענוע.

אמנם, עיין בספר שפת אמת (סוכה ל"ב ע"א) שתמה על טעמו של רש"י. שהרי במשנה משמע שהטעם מפני שצריך לנענע, וכמו שכתב הר"ן.

ולכן כתב, שנראה שכוונת רש"י לחדש, שאם שאר מינים גדולים צריך תמיד שהלולב יהיה גדול טפח מהם, וכמו שכתבו הרב המגיד (הל' לולב פ"ז הל' ח') והר"ן. (דף ט"ו ע"א ד"ה אמר).

אמנם צ"ב, דלכאורה גם ללא טעם זה שכתב רש"י אפשר לדייק כן, והראיה, שהרי הר"ן לא הסביר כטעם רש"י, ומ"מ כתב מסברא דין זה, וכן דייק כן מזה שאמרו בגמ' "שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח", ולא אמרו סתם לשמואל "לולב ארבעה בהדי עלין" ולרבי יוחנן "לבר מעלין".

ולכן נ"ל לפרש, שרש"י למד כהגאונים שהולכה והבאה הוא הנענוע, ולכן היה קשה לרש"י קושית הר"ן, שאם משום הולכה והבאה למה הצריכו דווקא טפח, מספיק כל שהוא להיכר בעלמא שיראו את הלולב, ולכן פירש"י משום שבמינו גבוה מכולם, הצריכו שיעור חשוב של טפח. ולפ"ז מיושבים דברי הגאונים.

והנה, אף שכתבנו שלפי השו"ע אין צריך כסכוס בעלים, מ"מ פסק השו"ע (סי' תר"נ ס' ב') שאם שאר המינים ארוכים יותר מן השיעור, צריך תמיד ששדרת הלולב יהיה גבוה טפח, וכמו שכתבו הר"ן והרב המגיד (שם), ושכן העלה בהלכות רבנו יצחק אבן גיאת, וכן הסכימו מן האחרונים ז"ל.

ובסי' תר"נ (אות ט') כתב כף החיים, שכן דעת הכלבו (הל' לולב) בשם ריי"ץ גיאת ואורחות חיים הלכות לולב (אות ה'), וכן פסקו הרמב"ם הריא"ז והערך השולחן (סי' תר"ן).

ועוד הוסיף כף החיים, שאמנם המטה יהודה (סי' תר"ן) סובר שהשו"ע כתב דין זה בלשון "ויש מי שאומר" וכו', מכיון דלסתם השו"ע לא בעינן שיהיה הלולב גבוה מכולם, כששאר המינים גבוהים יותר משיעורם.

אך בספר ערך השולחן (שם) חלק עליו, שהשו"ע בדעה א' לא חולק על זה, שהרי בב"י לא הביא מחלוקת בזה אלא העתיק דברי הר"ן בסתמות.

וכ"כ בספר בית השואבה (שם אות ד') שלפי הטעם שכתב רש"י שהיות והלולב גבוה במינו, א"כ תמיד צריך שיהיה גבוה במינו משאר מינים. והשו"ע שכתב כן בשם יש מי שאומר, מפני שלא מצא חולקים בזה ע"ש.

(**וכן** כתב הסמ"ע (חושן משפט סי' כ"ו ס"ק י"ג) שדרך המחבר לכתוב כן אף שאין פלוגתא בזה.

וכן כתב כלל זה בשו"ת יחוה דעת (ח"א בכללי השו"ע סי' ל"א) ושם ציין לעיין ביביע אומר (ח"ב או"ח סי' ד' אות ג')).

וסיים כף החיים, שדעת רוב הפוסקים שבעינן טפח בלולב, ואפילו מן אחד גבוה מעכב.

וכן חזר וכתב (בסי' תרנ"א אות כ"ט) בשם האחרונים וז"ל: "וצריך להזהר מאוד שיהא שדרו של לולב יוצא למעלה מאגד העליון טפח כדי נענוע".

ומוכח מכף החיים שס"ל שכשכותב השו"ע "צריך להיזהר" היינו לעיכובא.

ואע"פ שיש חולקים וס"ל שלשון זה רק לכתחילה, (עיין שפת אמת (סוכה ל"ב ע"ב) ושו"ת יחוה דעת (ח"א בכללי השו"ע ס' ל"ג), ובספר טהרת הבית (ח"ב עמ' רפ"ו- רפז)).

מ"מ, ודאי שצריך לכתחילה להזהר בזה כי יש סוברים שדין זה לעיכובא.

וכן כתב בקונטרס ההושענות שמחת אברהם (עמ' ו' ס' י"א) וז"ל: "**צריך להזהר מאוד מאוד** שיהיה סיום השדרה (ולא העלים) למעלה גבוה מן ההדסים טפח. דאל"כ לא יוצא ידי חובה לכמה פוסקים".

והוסיף בשם ספר מועד לכל חי (סי' כ"ג אות קי"ג) וז"ל: "וטוב שימדוד קודם הנענוע שלא יחסר מן זה השיעור" ע"ש.

ועיין עוד בספר כשרות ארבעת המינים (עמ' קל"ט) שאף שהמשנ"ב (סי' תרנ"א ס"ק י"ד) כתב וז"ל "כתבו האחרונים, דצריך לעשות בעניין שיכול לכסכס היטב בהעלין, וע"כ צריך להיות טפח למעלה פתוח ולא מקושר",

ומשמע מלשון זה שדווקא בעלין צריך טפח ולא בשדרה, אך צריך לדחוק שכוונת המשנ"ב שצריך טפח בשדרה. וכמו שכתבו כל גדולי הפוסקים.

ונראה שכן הבין כף החיים בכוונת המשנ"ב, שכתב (שם אות כ"ט) "וצריך להזהר שיהא **שדרו של לולב** יוצא למעלה טפח, כדי נענוע כמו שכתבתי בסי' תר"ן". וציין שכן כתבו רבנו זלמן והמשבצות זהב (אות א') והמשנ"ב (אות י"ד).

רואים שהבין שהמשנ"ב התכוין לטפח בשדרה.

אמנם צ"ב, שהרי האחרונים הללו כתבו כן לעניין זה שלא יקשור את הלולב למעלה, אלא יהיה הטפח למעלה פתוח כדי לכסכס בעלין, והאחרונים לשיטתם שס"ל כהרמ"א שצריך לעשות כסכוס בעלין, א"כ לכאורה נראה שהיה להרב כף החיים להוסיף, שלפי מנהגנו שאין עושים כסכוס בעלין, ובפרט לנוהגים לקחת לולב עם קורא (כמ"ש הכף החיים סי' תרמ"ה אות כ"ד בשם הב"י והמאמ"ר) א"כ אין קפידא ואפשר לקשור הלולב גם למעלה. וצ"ע.

ומ"מ, לאחר שראינו שרוב ככל הפוסקים מצריכים שיהיה טפח בשדרת הלולב גבוה משאר מינים, לכן ודאי שצריך להזהר בזה, ובפרט ביום הראשון שהוא מן התורה.

לסיכום: דעת רוב הפוסקים שאף אם הוסיף בגובהם של ההדסים או הערבות, צריך להזהר שיהיה שדרת הלולב גבוה טפח(בשדרה ולא רק בעלים). **ויש שכתבו שאם לא עשה כן מעכב. ודין זה אף למנהג הספרדים שלוקחים לולב סגור בראשו. ולכן יש להשתדל לקנות לולב ארוך. ויש שאינם שמים לב, ומצוה לפרסם זאת ברבים.**

בדין אתרוג טבל

שאלה ט"ו: אדם שנזכר ביו"ט ראשון של סוכות, שלא עישר את האתרוג, האם יוצא ידי חובה באתרוג זה, ומה הדין בשאר ימי החג?

תשובה: שנינו במשנה (סוכה דף ל"ד ע"ב) בדין אתרוג, "של דמאי ב"ש פוסלין" (משום שא"א לאכלו) וב"ה מכשירין" (משום דאי בעי מפקר ליה לנכסיה והוי עני וחזי ליה).

ושם קודם לזה שנינו "של ערלה, פסול. של תרומה טמאה, פסול. של תרומה טהורה, לא יטול, ואם נטל כשר".

ובגמ' (דף ל"ה ע"א) נחלקו ר' חייא בר אבין ורב אסי, בטעם אתרוג ערלה שפסול, חד אמר משום שאין בו היתר אכילה (פרש"י, ורחמנא אמר "לכם" הראוי לכם בכל דרכי הנאתו), וחד אמר לפי שאין בו דין ממון (פרש"י, שאינו שווה פרוטה, דאיסורי הנאה הוא, הלכך לאו שלכם הוא).

ובתחילה בס"ד דגמ', שמי שמצריך היתר אכילה, לא מצריך דין ממון, וכגון מעשר שני בירושלים שיש בו היתר אכילה בירושלים, אך אין בו דין ממון (לר"מ שסובר ממון גבוה הוא), מ"מ יוצא בו, למ"ד שלא מצריך דין ממון.

וכן קס"ד שאותו שמצריך דין ממון לא מצריך היתר אכילה, וכגון אתרוג טבל שאסור באכילה, אך מ"מ חשוב דין ממון ויוצא בו, היות ומותר הוא בהנאה.

והקשו מאתרוג של תרומה טמאה, ששנינו במשנתנו שלא יוצאים בו, וע"כ הטעם מפני שאין בו היתר אכילה. שהרי דין ממון יש בו, שהרי מותר להסיקו תחת תבשילו.

ולכן הסיקה הגמ' שלכו"ע בעינן היתר אכילה, ונחלקו אם צריך גם דין ממון, ונפק"מ למעשר שני ואליבא דר"מ וכמו שכתבנו לעיל.

ובהמשך הביאו ברייתא ששנינו בה, "אתרוג של מעשר שני לדברי ר"מ, אין אדם יוצא בו ידי חובה", וכן "מצה של מעשר שני לדברי ר"מ, אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח". וכן "עיסה של מעשר שני לדברי ר"מ, פטורה מן החלה".

והקשה רב פפא, "בשלמא עיסה (פטורה), כתיב "ראשית עריסותיכם", אתרוג נמי כתיב "לכם" משלכם, אלא מצה מי כתיב מצתכם ?

אמר רבה בר שמואל וכו' אתיא "לחם" לחם" (מצה מחלה), כתיב הכא במצה "**לחם** עוני", וכתיב התם (בחלה) "והיה באכלכם מ**לחם** הארץ". מה להלן משלכם ולא משל מעשר, אף כאן משלכם ולא משל מעשר.

ובתוס' (ד"ה אתיא) הקשו, מהגמ' בפסחים (ל"ה ע"א) שאמרו "אין אדם יוצא ידי חובתו במצת טבל", ולמדו מהפסוק "לא תאכלו עליו חמץ, שבעת ימים תאכלו עליו מצות" יצא מי שאיסורו עליה משום בל תאכל טבל.

והקשו התוס', תימה, תיפוק ליה מדצריך מצה משלכם, וטבל לא נקרא משלכם.

והראיה מסוגיין, שכל מה שנחלקו ב"ש וב"ה הוא רק באתרוג של דמאי. משום דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, אבל בטבל ודאי, משמע שכולם מודים שפסול כי יש בו חסרון של "לכם".

ותירצו, שיש לחלק בין אתרוג למצה, באתרוג הפסול של טבל, משום שיש לכהן וללוי חלק באתרוג, וא"כ הוי כאתרוג של שותפין (ודמי לאתרוג שקנו בתפיסת הבית, שלא יוצאים בו ידי חובה, כדאמרינן בפרק יש נוחלין קל"ז ע"ב). וא"כ חסר ב"לכם",

אבל במצה שילפינן מחלה שצריך מצתכם ולא של גבוה, ובעיסה של טבל אמרו בירושלמי (דמאי פ"ה) שחייבת בחלה, וכן אמרו בחולין (קל"ה ע"ב) שעיסת שותפין

חייבת בחלה, א"כ גם במצה אם יש לו חלק במצה ואכל כזית משלו, אף שהמצה שייכת לכמה אנשים יצא ידי חובה. לכן הוצרכו בגמ' ללמוד שלא יוצאים במצת טבל, מפסוק אחר. ולא מהפסוק "עריסותיכם", כי אין חסרון של שותפות במצה וחלה.

יוצא מהתוס' שחיסרון של טבל הוא משום שותפות. ועיין בספר בית מאיר (או"ח סי' תרמ"ט) שהסביר לפי התוס', לשון הגמ' (בדף ל"ה ע"ב) שאמרו "דמאי הא לא חזי ליה", הכוונה הא לא חזי ליה כולו, שהרי יש חלק לכהן בו, ועל זה תירצו מיגו דאי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה כולו, לא הוי דשותפין ע"ש.

יוצא לפי התוס' שכתבו שאתרוג טבל פסול משום שותפות, א"כ כל זה שייך רק ביום הראשון, שאז בעינן "לכם". אך בשאר הימים שלא בעינן "לכם", אפשר לצאת באתרוג טבל.

אמנם מרש"י (ד"ה ומאן) שהזכרנו לעיל, משמע שפסול אתרוג טבל משום שאין בו היתר אכילה. שהרי פירש בס"ד של הגמ', שלמאן דבעי דין ממון באתרוג לא מצריך היתר אכילה, וכגון אתרוג של טבל שאסור באכילה. א"כ למסקנא שלכו"ע בעינן היתר אכילה, אתרוג של טבל פסול מטעם שלא ראוי לאכילה.

וכן משמע מרש"י (בעמ' ב' ד"ה מאי טעמיהו דב"ה) ששם שאלה הגמ' מה הטעם של ב"ה שמכשירין אתרוג דמאי, ופרש"י "והא לית ביה היתר אכילה"?

וכן כתבו בדעת רש"י, בשו"ת שאגת אריה (סי' צ"ז) והרש"ש בסוכה (דף ל"ה ד"ה אתיא, וע"ש שהסכים עם פרש"י, וכתב לדחות ראיות התוס').

וא"כ, לפי רש"י, היה אפשר לכאורה לומר שאתרוג טבל פסול אף בשאר הימים, כי דין ראוי לאכילה בעינן אף בשאר ימים, כמו שכתב בספר כפות תמרים (סוכה דף ל"ד ע"ב ד"ה של עורלה) בדעת הרמב"ם, ולמד זאת מדכתיב "פרי". וכל שלא ראוי לאכילה לא מקרי פרי, ולכן פסול כל שבעה. וכן כתב המשנ"ב (סי' תרמ"ט ס"ק מ"ה) בדעת הרמב"ם.

אך א"א לומר שכך סובר רש"י, שהרי כתב שלומדים שצריך ראוי לאכילה מהמלה "לכם", וכמו שכתב (בד"ה אלא בהיתר וכו'), "דכיון דלא חזיא לכל דרכי הנאה, לאו **לכם** הוא". וא"כ כל זה שייך רק ביום הראשון שנאמר בו "לכם".

וכן כתבו המ"א (סי' תרמ"ט ס"ק כ') והמחצית השקל בהדיא בדעת רש"י .

והוסיפו עוד, שאף דעת התוס' כן, שלמ"ד בגמ' בערלה בעינן היתר אכילה, היינו רק ביום הראשון. משום שילפינן לה מהמלה "לכם".

וכוונתם לתוס' (ד"ה לפי שאין בו) שכתבו "ורחמנא אמר "לכם" הראוי בכל דרכי הנאתו" וזה שייך רק ביום הראשון.

וכן ראיה מהמשך דברי התוס' שכתבו לחדש, שאף למ"ד דלא בעינן דין ממון באתרוג, מודה הוא שבלולב בעינן דין ממון, כיון ששם אין עניין של אכילה. א"כ כשהתורה אמרה "**לכם**" לעניין לולב היינו שבעינן דין ממון. והקשו התוס' א"כ מדוע צריכה הגמ' לומר טעם פסול בלולב של אשרה משום דכתותי מכתת שעוריה, תיפוק ליה דבעינן דין ממון? ותירצו, שנקטו טעם של מכתת שיעוריה כדי לפסול ביו"ט שני (ובשאר ימים).

ומשמע מדבריהם שמצד הטעם של דין ממון או ראוי לאכילה שלומדים מהכתוב "לכם", היינו רק ביום הראשון.

ועיין עוד במהרש"א שהקשה על פרש"י, מדוע כשרצתה הגמ' להקשות ולהוכיח שלכו"ע בעינן היתר אכילה, הוכיחה זאת מאתרוג של תרומה טמאה. תיפוק ליה מאתרוג של טבל, שהרי נובע ממשנתנו, שלכו"ע לא יוצא בו כי בעינן היתר אכילה? (כמו שדייקו התוס לעיל, שאף ב"ה מודו בטבל).

וכתב ליישב, שהגמ' הוה מצי להקשות משם, אלא שניחא לה להקשות ממשנה מפורשת ששנינו בה בהדיא "פסול" ולא מדיוק.

ועוד כתב ליישב, שרש"י לומד כשיטת הרמב"ן המובא בר"ן.

וכוונתו לרמב"ן (בסוכה דף ל"ד ע"ב ומובא בר"ן שם) שסובר שלעולם אתרוג של טבל כשר, ויוצאים בו אף ביום הראשון. משום שאפשר להפריש עליו ממקום אחר, ולסלק את הכהן מהאתרוג, וכמו ששנינו (בב"ב קל"ז) האחין שקנו בתפיסת הבית, אם לא מקפידים זה על זה או שיש לכל אחד אתרוג, יוצאים ידי חובה ואף שיש בזה שותפות.

וכ"כ בחידושי הריטב"א (המובא בסוף חידושי הרשב"א) בשם הרמב"ן. וסיים "וזה נכון וברור".

והוסיף הרמב"ן, ומה שראינו במשנה שנחלקו ב"ש וב"ה בדמאי, היינו בדמאי של תרומה טמאה, והמשנה חוזרת על הרישא שאיירי בתרומה טמאה. (ובזה אין היתר אכילה).

ובזה נחלקו, שלב"ש אף בדמאי טמא פסול, ולב"ה כשר, דאי בעי מפקר נכסיה וראוי לו, ואף שזה דמאי טמא, מ"מ כשם שמאכילים את העניים דמאי, כך מאכילים אותם תרומות טמאות של דמאי. (ומהמשנה הזאת נלמד כן).

ולפי זה מובנים דברי רש"י, שלכן המשנה לא הקשתה מאתרוג של טבל, כי אכן אתרוג של טבל כשר.

ומדוקדק לפי תירוץ ב' של המהרש"א הנ"ל, שרש"י מכשיר אתרוג של טבל, אף ביום הראשון. וכהרמב"ן ודלא כהתוס'.

אמנם עיין בר"ן שהקשה על הרמב"ן, שאין ראיה מהגמ' בב"ב לגבי אתרוג של האחים, דשאני התם, דכיון דדעתייהו שכל אחד יטול מן האתרוגים שרצה לעצמו הוה ליה כדידיה. (מטעם שכל אחד מוחל חלקו לשני וכשנוטל האתרוג לידו הוא מבורר שהוא שלו ואין לשום אחד מאנשי הבית חלק בו,כן פירש בשו"ת ספר יהושע סי' ל"ח), אבל בטבל, כיון שאסור ביה עד שיפריש עליו ממקום אחר, כשהוא נוטלו לצאת בו א"א שתהיה כשלו.

[כוונת הר"ן, היות ויש שותפות של הכהן, לכן חסר ב"לכם" ולא שייך לומר מיגו דאי בעי מפריש **והוי שלו**. אך מ"מ היכן שלא בעינן "לכם" שפיר אמרינן מיגו והוי ראוי לאכילה, וכדאמרינן בעירובין (דף ל ע"ב) ששפיר אמרינן מיגו להכשירו באכילה. ולכאורה נראה שחייבים לפרש כן, שהרי אף לר"ן, טבל כשר בשאר ימים, וכמו שמוכח מלשונו להדיא, וכמו שכתב האור שמח (הל' לולב פ"ח ה"ט), והרי בשאר ימים אסור באכילה, אלא ע"כ היות ובכה"ג אמרינן מיגו, לכן כשר ויוצאים בו.

אמנם מדברי האור שמח (שם) משמע, שכשר טבל לר"ן בשאר ימים, מפני שדינו כשאול שהרי יש חלק לכהן בו, ושאול כשר בשאר ימים ע"ש].

א"כ יוצא, לדעת הר"ן, אתרוג של טבל פסול ביו"ט ראשון, וכדעת התוס' משום דהוי אתרוג של שותפים, ולא אמרינן שיכול לסלק הכהן מהשותפות ע"י שיפריש עליהם ממקום אחר.

ועיין בספר כפות תמרים (דף ל"ד ע"ב ד"ה של דמאי) שלמד מדברי הר"ן שאם בעל האתרוג הוא כהן והרי את התרומה הוא מפריש לעצמו, אין בעיה של שותפות, א"כ יכול לצאת ידי חובה אף ביום הראשון, וכ"ש להרמב"ן.

ותמה, והרי אין בזה היתר אכילה? וכתב ליישב, שהרמב"ן והר"ן סוברים שמיגו שיש לזה היתר אכילה ע"י שיקרא לזה שם, אינו מעכב את ההפרשה בפועל. וכמו שאמרו ב"ה בדמאי, א"כ אין בעיה של אכילה, אלא כל מה שטען הר"ן היינו חסרון ב"לכם" משום חלקו של כהן. ולרמב"ן אין חסרון של "לכם" משום מיגו דאי בעי מפריש ממקום אחר.

ועיין עוד בכפות תמרים, שתמה עוד על הרמב"ן, שהרי אסור להפריש ביו"ט, וא"כ איך אמרינן מיגו? ועוד, הרי הטבל מוקצה ואיך יכול לטלטלו?

ויישב בדוחק, שלעולם אסור לטלטל האתרוג משום מוקצה, אלא כוונת הרמב"ן שמן התורה היה אפשר לצאת באתרוג זה, כיון שמן התורה אין מוקצה, וכן אין איסור להפריש תרומות ומעשרות ואין בעיה של שותפות. (עיין לקמן עוד תירוצים).

עכ"פ ברור לנו, שלהתוס' והר"ן בשאר ימים יוצאים באתרוג של טבל. משום שלא בעינן "לכם". והוי כדין שאול, וכ"ש להרמב"ן.

וכן לדעת רש"י, יוצאים בשאר ימים. משום שאין דין של "לכם", וממילא אין איסור אכילה. ולפי תירוץ ב' של המהרש"א, לדעת רש"י אפשר אף לצאת ביום הראשון, באתרוג של טבל וכדעת הרמב"ן.

ועיין בהגהת קרני ראם (על המהרש"א דף ל"ה ע"א) שכתב לתרץ את רש"י בדרך אחרת, על הקושיא (שהקשה המהרש"א) מדוע הגמ' לא הקשתה מאתרוג של טבל, שהרי משם חזינן שבעינן היתר אכילה?

משום שמה שכתב רש"י שלמ"ד בעינן דין ממון, לא בעינן היתר אכילה. וכגון אתרוג של טבל שכשר, מיירי שלאחר שיפריש יהיה האתרוג שלו, וכמו במלוה מעות ללוי ולכהן, להיות מפריש עליהם מחלקו. כמבואר (בגיטין דף ל'), שבכה"ג לא הוי כאתרוג של שותפין. או שמיירי באתרוג של כהן דבכה"ג לא הוי כאתרוג של שותפות, שהרי מה שמפריש שייך לו.

ולכן אע"ג שלפני שמפריש אין בו היתר אכילה, מכשיר מ"ד זה (בסלקא דעתין), אבל במשנה, אף המ"ד הזה מודה שאתרוג של טבל פסול, משום שותפות, כי מיירי באתרוג של טבל של ישראל, שלא הלוה מעות לכהן וללוי להיות מפריש על חלקם, ופסול כי יש לכהן חלק בזה.

וכל דברי הקרני ראם הם לס"ד של הגמ'. שלמ"ד בעינן דין ממון לא בעינן דין אכילה, וכדי ליישב קושיית המהרש"א שהקשה מדוע לא הקשתה הגמ' מהמשנה, אבל למסקנה שלכו"ע בעינן דין אכילה, יוצא שפסול אתרוג של טבל, הוא משום דין אכילה. וכמו שכתב רש"י דלא חזי לאכילה. וכמו שביארנו לעיל בפשטות בדעת רש"י ולא משום שותפות.

ועיין עוד בקרני ראם, שהקשה על התוס', שכתבו באתרוג של טבל טעם הפסול, משום דהוי כאתרוג של שותפים, ואמאי לא פירשו משום שאין בו היתר אכילה וכמו שפרש"י, וכמו שאמרו בגמ' באתרוג של ערלה, וצ"ע.

ויש ליישב על פי דברי שו"ת שאגת אריה (סי' צ"ז). שכתב שהתוס' והרמב"ן והר"ן סוברים, דאע"ג דאמרינן אתרוג של תרומה טמאה פסול, משום דלא מקרי "לכם", כי אסורה באכילה, (אע"פ שתרומה טמאה מותרת בהנאה להסקה ואינו אסור אלא באכילה עיין שבת דף כ"ה), הני מילי איסור אכילה שאין היתר לאיסורו כלל, אבל טבל שיש היתר לאיסורו, ע"י הפרשת תרומות ומעשרות, אי לאו משום חלק כהן ולוי המעורב בו שפיר מקרי

"לכם". לכן לא כתבו התוס' בטבל, את הטעם של אין בו היתר אכילה. (וכעין זה כתבנו לעיל בשם הכפות תמרים).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מ"ה) הביא שכן כתבו ליישב בספר טעמי המלך (פ"ח הל' לולב ה"ב) וברש"ש ובכפות תמרים (בסוכה דף ל"ה).

וראה עוד בשו"ת שאגת אריה שהקשה ופלפל באורך בדברי התוס' הר"ן והרמב"ן שס"ל שהחיסרון משום שותפות. ואח"כ כתב: "**ואחר העיון נ"ל שהעיקר כדבריהם**". (כוונתו לאפוקי מפרש"י שס"ל שהיות ואין בו היתר אכילה, כי איסור רביע עליה, לכן לא הוי "לכם").

והוכיח כן ממסכת מנחות (פרק רבי ישמעאל דף ס"ז ע"א) ומעוד מקומות בש"ס, שאמרו "עריסותיכם" ולא עיסת נכרי, ולא עיסת הקדש. ומשמע שהטעם, שעיסת הקדש פטורה מן החלה, משום דמקרי עיסה של גבוה ולא עיסת ישראל. ולא משום ההקדש דרביע עליה, ודומיא דעיסת נכרי שפטורה נמי מהאי טעמא, שלאו עיסת ישראל היא, וכן מיעטו בגמ' מ"דגנך" שדיגון נכרי והקדש פטורים.

משמע שגם שם הטעם משום שלאו דגן של ישראל הוא, ואין הטעם משום שזה של הקדש ואיסור רביע עליה, ואפילו בהנאה אסור. ודלא כפרש"י.

ועוד ראיה, דאיכא במנחות (שם) מ"ד שסובר שטעמו של ר"ע, שמחייב למותר העומר במעשרות, אע"פ שזה הקדש, משום דס"ל שגלגול ומירוח הקדש, אינו פוטר ממעשרות. ולכאורה מדוע לא פוטר, הרי הוא הקדש ואיסורא רביע עליה. אע"ג שיש היתר לאיסורו ע"י פדיון ושאלה, מ"מ כיון שלא פדה ושאל עליו בשעת גלגול ומירוח הקובעים לחלה ולמעשרות, לאו "לכם" מקרי, ולמה חייב במעשרות. אלא שרואים מכאן שאיסור שיש לו תקנה אפילו ע"י מעשה, ואפילו בעודו באיסורו, ש"לכם" קרינן ביה, וכדברי הרמב"ן, ואף התוס' והר"ן, מודים בזה. (אלא שסוברים שהאתרוג פסול משום דהוי אתרוג של שותפים, אך מצד איסור אכילה דרביע עליה, שפיר "לכם" מקרי היות ויכול לסלקם).

וע"ש עוד מה שהאריך בטוב טעם, והסכים עם הרמב"ן הר"ן והתוס', ולבסוף כתב להוכיח על פי הגמ' בפסחים פרק כל שעה, שאף באיסור שאין בו היתר אכילה לעולם, מ"מ קרינן ביה "לכם" לכל דבר אם אינו אסור בהנאה ע"ש.

א"כ חזינן שגם השאגת אריה ס"ל כשיטת הראשונים הנ"ל, ואף הביא לכך הוכחות ברורות.

וראה בספרילקוט יוסף (מועדים הל' ארבעת המינים עמ' קנ"ז ס' י"א) שכתב שהמקיל ליטול אתרוג של טבל אף ביום הראשון יש לו על מי שיסמוך, ובהערות ציין את מחלוקת

הרמב"ן והר"ן דלעיל, וכן ציין לעיין בכמה אחרונים בנושא, אך קיצר מאוד בדבריהם, ולכן נרחיב קצת בנושא.

עיין בשו"ת מהרשד"ם (יור"ד סי' קצ"ב), שנשאל על המנהג בעיר צפת, שהיו נוהגים לקטוף אתרוגים מקרקעות הגויים, וגומרים מלאכתם ע"י ישראל, ולא היו מעשרים אותם, והיו יוצאים בהם ידי חובה אף ביום הראשון. ובא חכם אחד ומיחה בהם.

וענה מהרשד"ם, על ערעור האתרוגים יש לי לומר שאין בו גמגום, כיון שמצינו שהרמב"ן מכשיר לצאת בו ידי חובה, ואפילו טבל גמור מן התורה, וכמו שכתב הר"ן בשמו. ואע"פ שהר"ן דחה ראייתו, מ"מ כדאי הוא הרמב"ן ז"ל לסמוך עליו בדבר גדול כזה.

והוסיף, וכ"ש על פי דברינו, שאמרנו שאין טבל בזמן הזה, אלא מדרבנן, ואתרוג דמאי יוצאים בו לדעת ב"ה שהלכה כמותם, וכן פסקו כל הפוסקים.

ועוד אני אומר, לרווחא דמילתא, שאפילו בזמן הזה גם טבל מן התורה, יוצאים בו ידי חובה, כיוון שהיהודי חותך האתרוג מן האילן אינו חותכו לאוכלו, אלא, לצאת בו ידי חובת מצווה. ואני לומד זאת ממה שכתב הרמב"ם (בפ"ב מהל' מעשר הל' א') וז"ל: אינו חייב להפריש מן התורה, אלא הגומר פירותיו לאוכלן, והביא ראיה מן הפסוק. ע"ש.

א"כ זכינו לדין שכל שאינו גומר פירותיו לאכילה אלא למצווה יכול לצאת בו ע"ש.

רואים שדעת המהרשד"ם להתיר לצאת בטבל אף ביום הראשון, שהרי כך יישב את מנהג אנשי צפת.

(ולפי דברי המהרשד"ם צ"ל שמה שאסר הרמב"ם אתרוג טבל, ביום הראשון, היינו באתרוג שקטפוהו לאכילה, שאז יש בו דין טבל מן התורה, אך לא מיירי דקטף לצורך מצוה).

ועיין בספר כפות תמרים (בסוכה דף ל"ד ע"ב ד"ה של דמאי) שהעיר על המהרשד"ם, שמה שכתב לסמוך על הרמב"ן נגד הר"ן.

הנה אפשר לעשות כן רק כאשר פליגי הרמב"ן והר"ן בלבד, אבל כיון דאשכחן שהרמב"ם פסל, וכן דעת רש"י בסוגיא גבי אתרוג של ערלה. א"כ פשיטא שאין יכולים לסמוך על הרמב"ן נגד הרמב"ם ורש"י והר"ן, וכ"ש שאפילו להרמב"ן אין ליטול לכתחילה, משום מוקצה. שהרי אסור להפריש ביו"ט.

ועוד הקשה, על מה שכתב המהרשד"ם, שהיות וטבל בזמן הזה דרבנן אפשר לצאת בו. כמו שלבית הלל יוצאים באתרוג דמאי. זו אינה טענה, דיש לחלק, דדוקא אתרוג דמאי יוצאים בו משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן, וכיון שהקלו גבי דמאי שמאכילין את העניים, לכן יוצאים בו, אבל בטבל דרבנן שאין מאכילים את העניים, א"כ א"א לצאת בו.

וכן העיר בספר אור שמח (הל' לולב פ"ח הל' ב') שלפי התוס' אתרוג טבולו רק מדרבנן, ובזה חז"ל אסרו טבל לעניים, ורק בדמאי הקלו, וא"כ איך מדמה המהרשד"ם דינים אלו זה לזה.

וכן לעניין מה שכתב המהרשד"ם והביא ראיה מהרמב"ם, שהיות ואינו קוטפו לאוכלו וכו'. כתב הכפות תמרים, ראיה זו איני מכיר, דהתם לא קאמר הרמב"ם "גומר פירותיו לאוכלו" למעוטי אתרוג מצווה. אלא שהרמב"ם בא למעט גומר פירותיו למוכרן, שגם מוכר וגם לוקח פטורים מלהפריש תרומות ומעשרות. ועל זה הביא הרמב"ם ראיה מהפסוק "עשר תעשר ואכלת", וכן מוכח מהגמ' בב"מ בפרק הפועלים (דף פ"ח). אבל הגומר פירותיו למצווה, כגון החותך אתרוג מהאילן למצווה, לא נתמעט מהפסוק שאינו חייב לעשר.

ותדע שכן הוא, שהרי בערלה כתוב "ונטעתם כל עץ מאכל", ואפילו הכי אמרו בירושלמי, הנוטע למצוה חייב בערלה. וכן פסקו הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"י הל' ז') והטור (ביור"ד הל' עורלה).

וכן הקשה האור שמח (שם).

וסיים הכפות תמרים, שכיון שראיות המהרשד"ם אינן מספיקות להתיר ליטול אתרוג טבל, לכן צריכים להזהיר את היהודים בעלי החזקות שבא"י שחותכים אתרוגים, שיפרישו מהם. משום שאין לסמוך על הרמב"ן נגד הרמב"ם והר"ן ורש"י. דיחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד אף הרמב"ן לא הכשיר לכתחילה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור כי הוא מוקצה ע"ש.

ומצינו אחרונים שכתבו ליישב את דברי המהרשד"ם.

עיין שו"ת שואל ומשיב (תליתאה סי' תל"ו) שכתב שמה שהעיר מדין מוקצה י"ל שס"ל להרמב"ן כשיטת הטור (או"ח סי' תצ"ה) שמוקצה מותר ביו"ט.

והוסיף, "ועוד, מעיקרא לא חזינן התחלה לקושיא" שהיות והרמב"ן סובר שאם היה מפריש עליו, ממילא הוי חזי למצוות לולב, א"כ תו לא שייך בזה דין מוקצה וכמ"ש התוס' ריש פרק לולב וערבה (דף מ"ב ע"ב ד"ה טלטול), וכאן הוא כלי גמור (נ"ל כוונתו היות ויכול להפריש ויהיה ראוי לאכילה) ובודאי לא שייך לאסור משום מוקצה.

וכן כתבו ליישב בספר ערוך לנר (סוכה פ"ג ל"ד ע"ב ד"ה במתניתין של דמאי) ובספר בית מאיר (סי' תרמ"ט). והוסיף הבית מאיר, לולב דאין תורת כלי עליו מ"מ מותר אף לנשים בטלטול מדחזי לאנשים, כ"ש אתרוג של מצוה אין בו דין מוקצה אף שאסור באכילה משום טבל (שהרי יכול להכשירו).

ולגבי מה שהקשה,הכפות תמרים, על הרמב"ן, שאין מפרישים ביו"ט, ואיך יש מיגו דאי בעי מפריש. עיין בספר ערוך לנר (שם) שכתב ליישב, שמ"מ שייך מיגו לקרותו "לכם" שמותר באכילה, דהא אי מפריש הוי מותר באכילה. ואף שלכתחילה אסור להפריש. וגדולה מזו כתבו התוס' (בסוכה דף ל"ג ע"א ד"ה נקטם) כיון דאם מיעטן ביו"ט, כשר. מיקרי בידו לתקן אף שאסור לתקן ביו"ט. והוסיף, והרי בלאו הכי צריך לומר כן, לפי מה שכתב הפר"ח (או"ח סי' תל"ד) שאסור להפקיר בשבת ויו"ט, ואעפ"כ אמרינן דיוצאין בדמאי, במיגו דאי בעי מפקיר לנכסיה.

ועוד הוסיף, שגם מה שהקשה על הרמב"ן, למה לא חילק בין יש לו אתרוג טבל אחר כדי שיוכל להפריש עליו, וכמו באחין שחלקו, לא קשה. דבשלמא גבי אחים הכל תלוי ביש להם, אבל בטבל אפילו אין לו ראוי למיקרי לכם, כיון שיכול להפריש מאחר, אם יהיה לו, אפי' אין בידו עתה, הרי יש טבל הרבה בעולם.

ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מ"ה) מה שכתב עוד ליישב בדברי הרמב"ן בזה.

ובעניין מה שהקשה הכפות תמרים, שאם קוטפו למצוה חייב במעשרות. כתב בשו"ת שואל ומשיב ליישב, שבאמת אתרוג כשחותכין (קוטפים) אותו עדיין אינו נגמר ואינו ראוי לאכילה, א"כ בכה"ג שלא נגמר הפרי, ואינו חזי לאכילה, לא נתחייב עוד ביד ישראל, כיוון שלא נתמרח לאכילה רק למצוה וזה ברור ע"ש.

ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' ק"ט) כתב וז"ל: ""גברא רברבי קא חזינן הכא, ותיובתא לא חזינא, ואדרבא תמיהתם תמוה לי". שאם לדבריהם שסוברים שהנוטע למצווה חייב בערלה משום שמצוה חשיב כאכילה, א"כ במה שאמר רב הונא בירושלמי שהנוטע אתרוג למצוה חייב בערלה, והקשו בירושלמי מאי שנא מהמשמר פירותיו לעצים שפטור? ומה הקושיא, י"ל שמצוה שאני, שכאכילה חשיבה, ואינו דומה למשמר פירותיו רק בשביל העצים.

אלא ודאי פשוט לירושלמי שמצוה לא חשובה כאכילה. ולכן הקשו מאי שנא מהמשמר פירותיו לעצים שאין בו דין ערלה. ותירצו שבמשמר לעצים הוא רוצה בעצו ואינו רוצה בפריו כלל, אבל בנוטע אתרוג למצוה, הוא רוצה בפריו.

והדברים מבוארים, דהא דבעינן שצריך בערלה נטיעה לשם עץ מאכל, לאו מאכל ממש, אלא לומר שתכלית הנטיעה תהיה בשביל להשתמש בפרי, הן לאכילה והן למצווה, והפרי הוא העיקר בנטיעתו, ולכן במשמר פירותיו לעץ, לא צריך את הפירות כלל. משא"כ באתרוג שצריך את הפרי לצורך מסויים, לכן חייב בערלה, אך כל זה בערלה שכתוב בה עץ מאכל.

אבל בתרומות ומעשרות שכתוב להדיא, "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וכו'" "**ואכלת**", זאת אומרת שיש הדגשה מיוחדת שדווקא צריך שיגמור את הפירות לאכילה ממש, לא למכור ולא למצוה. וכמו שכתב המהרשד"ם: "ומה מקום לדמות חיוב ערלה לתרומות ומעשרות, אחרי שכל עין רואה שגדרי חיוביהן שונין זה מזה".

וגם בשו"ת שבט הלוי (חלק ג' יור"ד סי' קנ"ה) חילק בין מעשרות לערלה.

וכתב לפרש את הירושלמי לעניין ערלה, על פי דברי הריטב"א בסוכה (דף ל' ול"א) שמסייע למהרשד"ם. שהנה סובר הריטב"א שחפצא של מצוה, הוי ליה כהוצאה מרשות הדיוט והכנסה לרשות גבוה, דמה לי מכרו לגבוה ומה לי מכרו להדיוט.

וכמו שאנו פוטרים מ"ואכלת" ולא מוכר, (מטעם דמה לי מכרו להדיוט וכו'), ה"ה גם לעניין מירוח כשמרחו למצוה, חשיב שינוי רשות, וכאילו מכרו לגבוה שפטור מדין מעשר כמו במוכר.

ומ"מ לעניין ערלה, כיון שלא כתוב "ואכלת" (דאין ואכלת תנאי של ערלה), אלא "עץ מאכל" הוא דכתיב, וכיון שרוצה את פריו הרי האילן הוא שם עץ מאכל, משא"כ לעניין מעשר, ד"ואכלת" כתיב, דואכלת בפועל ולא מה שיאכל הקונה, דע"כ לקוח פטור מהתורה. ולא מה שלא יאכל הממרח לעולם.

וסיים הרב שבט הלוי "וכיון שכן שפיר כתב המהרשד"ם דממרח לאתרוג של מצוה פטור. ואינו דומה לעץ מאכל דערלה".

וגם בספר בית מאיר (או"ח סי' תרמ"ט) כתב ליישב, שהקוצר למצוה לא חייב במעשר, דמאי שנא בין הקוצר למכור לבין הקוצר למצוה. ולא קשה מנוטע לצורך מצוה לעניין ערלה, כי שם עדיין שם נטיעה עליו, ומה שנטע למצוה עדיין שם נטיעה עליו, כיון דסוף סוף נקרא אילן מאכל, וגם הנטיעה למען יעמדו ימים רבים. ומה בכך שנוטע למצוה והבאים אחריו יאכלו פירותיו. משא"כ בקוצר למצוה ולא לאכילה. וע"ש עוד מה שכתב בזה, ונשאר בצ"ע.

ולעניין מה שהעיר הכפות תמרים שאין לסמוך על הרמב"ם שהוא יחיד נגד הני רבוותא, (וכן הסכים לקושיא זו בספר בית מאיר (שם).)

ראה בשו"ת שואל ומשיב (שם) שכתב ליישב, שהיות ומצינו דעת הראב"ד (הל' מעשר פ"ב ה"ב), שהקונה אתרוג בין שהתמרח ביד המוכר, ובין התמרח ביד הקונה, פטור ממעשר. וגם הרמב"ם ור"ת נחלקו בפרק הפועלים (ב"מ פ"ח), אי חייב הלוקח או לא, א"כ יש לסמוך על זה בצירוף שיטת הרמב"ן.

ועוד הרי ראינו לעיל שגם הריטב"א סובר כהרמב"ן.

(ולעניין מה שכתב הכפות תמרים, שגם דעת רש"י כהר"ן, כבר כתבנו לעיל שהמהרש"א בתירוצו השני הסביר את רש"י כדעת הרמב"ן).

ולעניין מה שהעירו עוד הכפות תמרים והאור שמח, שאינו דומה טבל בזמן הזה לדמאי, כבר כתב השואל ומשיב ליישב, שאם בזמן הזה היה מן התורה, אז היו מחמירים גם בטבל דרבנן שלא להאכיל לעניים, אבל בטבל דרבנן בזמן הזה סובר המהרשד"ם שמותר להאכיל לעניים, א"כ שייך שפיר מיגו כמו בדמאי.

עד כאן ראינו שהאחרונים כתבו ליישב את דברי המהרשד"ם, שסמך על הרמב"ן שמתיר ליטול אתרוג טבל אף ביום הראשון.

ולעניין אתרוג טבל בשאר ימי חול המועד.

עיין ברמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) וז"ל: "והפסלנות שהיא משום ע"ז או מפני שאותו אתרוג **אסור באכילה**, בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול".

ועיין ברבינו מנוח (שם, מובא ברמב"ם הוצאת פרנקל) שכתב לפרש כוונת הרמב"ם ש"אסור באכילה כגון שהיה של ערלה, או של תרומה טמאה או של טבל".

וכן הבינו בספר אור שמח (שם) ובבית מאיר (סי' תרמ"ט) בדעת הרמב"ם.

והמשנ"ב (סי' תרמ"ט ס"ק מ"ה, ובשער הציון ס"ק מ"א) כתב, שהיות ובהל' ב' (שמיירי לעניין יו"ט ראשון) מנה הרמב"ם ערלה ותרומה טמאה וטבל. א"כ בס' ט' שכתב "אסור באכילה", בא לכלול כל מה שכתב בהל' ב'.

אמנם עיין בבית מאיר (שם) שכתב: "ודע, שדעת הרמב"ם שפוסל של טבל כל ז', דמשמע שהוא מפני שהוא אתרוג שאסור באכילה, **באמת צריך עיון רב**".

וכוונתו, היות ומכל הראשונים שראינו לעיל, (רש"י, תוס', ר"ן, ועיין עוד במאור הקטן בסוכה פ"ג דף י"ז וכן בהשגות הראב"ד אות א') מוכח, שכל מה שאסרו טבל היינו ביום הראשון, שהרי למדו כן מהפסוק "לכם" שנאמר רק ביום הראשון.

וגם רבנו מנוח כתב על הרמב"ם "**ודבר זה צריך תלמוד**" וכו', וע"ש שנשאר בצ"ע.

ולכן הביא הבית מאיר בשם ספר כפות תמרים (בסוכה דף ל"ד ע"ב ד"ה של ערלה) שכתב לפרש דברי הרמב"ם, על פי פירושו למשניות. שהרמב"ם לומד שהטעם של היתר אכילה או דין ממון לא נלמד מ"לכם". אלא מדכתיב "פרי", ופרי שהוא אסור באכילה או שאין בו דין ממון לאו פרי מקרי. וכיון שנלמד דבר זה מהמילה "פרי", לכך פסול אתרוג טבל כל שבעה.

אבל בספר מעשה רוקח (הל' לולב פ"ח ה"ב) העיר על הכפות תמרים וז"ל "וקשיא לי על זה, דערלה גופא קרייה רחמנא פרי, אף שאסור באכילה, דכתיב "וערלתם ערלתו את פריו, הרי שאף שהוא אסור באכילה, לא נמנע הכתוב מלהזכירו בשם פרי".

ועיין עוד בבית מאיר מה שהעיר ג"כ, ולבסוף כתב, שלפי פרש"י, הסוגיא מתיישבת בפשטות, משא"כ לפי הרמב"ם.

והנה דברי הכפות תמרים צריכים ביאור, שהרי מהרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג דסוכה) משמע להדיא שמיירי רק על ערלה ותרומה טמאה, שיש בהם כתותי מכתת שיעורן, היות וטעונין שריפה. וז"ל: "ערלה ותרומה טמאה הם מכלל הדברים הטעונין שריפה ולפיכך הוא פסול למאמר השם יתברך, "פרי", דאלו אינן ראויים לאכילה **בשום פנים**" וכו'.

משמע להדיא שבטבל שאין טעון שריפה, ובוודאי כשיש אופן שמותר באכילה, ע"י שיעשר, שפיר נקרא פרי. ואיך אפשר לומר שכוונת הרמב"ם על טבל.

וכן מוכח להדיא ג"כ מהב"י (סי' תרמ"ט ד"ה וזה שכתב) שהסביר שמה שפסל הרמב"ם בשאר ימים, הוא **משום כתותי מכתת שיעורייהו**, והובא גם בפרישה שם בקיצור.

וכן מוכח מהב"ח (ד"ה ומ"ש ובעל הלכות וכו', וכן מד"ה וכל הפסולין וכו').

וכן כתב הריטב"א בסוגיין שערלה ותרומה טמאה, פסולים כל שבעה מטעם שעומדים לשריפה וכתותי מכתת שיעורייהו.

וא"כ נראה שמה שפסל הרמב"ם טבל, הוא מטעם אחר.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא שגם הרמב"ם שכתב שאתרוג שאסור באכילה אסור כל שבעה, היינו רק בתרומה טמאה וערלה, שהם בשריפה אך לא בטבל. שהרי אף אתרוג ע"ז של גוי אע"פ שאסור באכילה ואף בהנאה, מ"מ כשר בשאר ימים, כמ"ש הרמב"ם לפני כן, וכמ"ש המשנ"ב (ס"ק כ"ב), והטעם מפני שהגוי יכול לבטלו. וא"כ חזינן שמה שכתב הרמב"ם "שאסור באכילה" לא כלל הכל, א"כ ק"ו בטבל שמותר בהנאה, ויש בו ג"כ מיגו שיכול להפריש עליו ממקום אחר.

ומה שאסר הרמב"ם טבל ביו"ט הראשון הוא משום דבעינן "לכם", (כמו שכתבו רש"י והתוס' והר"ן). ולא שייך מיגו דמפריש מפני שאסור להפריש ביו"ט, (וכמו שכתב טעם זה בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ר"ב)). ומה שהתירו דמאי אף ביו"ט ראשון, כתב שם הרשב"א וז"ל: "משום דדמאי שאני, דודאי מעושר הוא. ואפילו כספק מדבריהם לא הוי, דרוב עמי הארץ מעשרים הן כדאיתא בשבת כ"ג".

ועוד אפשר לומר הטעם שהתירו בדמאי, שהרי הטעם מפני שאי בעי מפקר נכסי וחזי ליה. ולהפקיר לצורך, יש מתירים אף ביום שבת כמו שכתב בכף החיים (סי' רמ"ו אות מ"ז) בשם הברכי יוסף (סי' רמ"ו) ופתח הדביר (שם) ושו"ת תשובה מאהבה (סי' קל"ח).

ויתר על כן כתבו התוס' (בסוכה דף ל"ה ע"ב ד"ה דאי) שהגמ' לא הייתה צריכה להגיע לטעם דאי מפקר נכסיה, שהרי אתרוג דמאי, חזי לעניים, ודינו כמו אתרוג של תרומה, שישראל יוצא בו, היות וחזי לכהן. ע"ש.

ומה שאסר הרמב"ם אתרוג תרומה טמאה אף בשאר ימים, ולא התיר משום מיגו דאי בעי מתשיל עליה. יש לפרש על פי מה שכתבו התוס' בפסחים (מ"ו ע"ב) שהואיל שאי בעי מתשיל לא שכיח, לא אמרינן. והביאו ראיה משני הלחם ולחם הפנים ע"ש. משא"כ לעניין מעשר שמצוה ושכיח לעשר שפיר אמרינן מיגו. וכן באתרוג של עכו"ם, שפיר אמרינן מיגו דמבטל ליה הגוי, שהרי מצוה לבטל ע"ז.

וכן כתבו לחלק כעין זה בתשובת שער אפרים (או"ח הל' חנוכה) ובשו"ת ישועות יעקב (או"ח סי' ה' דף ג' סע"א) שהיות ובתרומה אין מצוה לישאל כמו שאמרו בנדרים (דף נ"ט ע"א) לכן אין אומרים, מיגו דאי בעי מתשיל. אך לנדרים, שמצוה לישאל, שפיר אמרינן מיגו. וכמו שאמרו בריש בכל מערבין: "מערבין לנזיר ביין", דהוי סעודה הראויה לו משום דאי בעי מתשיל עלה. (עיין רמב"ם סוף הל' נדרים).

וכן הזכיר בספר מרכבת המשנה (הל' לולב פ"ח ה"ב) בנזיר שמצוה להישאל, אמרינן מיגו.

אמנם עיין שו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' צ"ז אות י"ב) שבספר מנורה טהורה (קני מנורה סי' שמ"א ס"ק א') כתב להעיר מהגמ' בעירובין (ל' ע"ב), שהקשו "אי הכי תרומה נמי אי בעי מתשיל עלה" משמע דאמרינן הואיל, גם כשאין מצווה להישאל ע"ש.

ונראה לומר שהשער אפרים ס"ל, שבעצם נחלקו בזה הסוגיות, שהרי בנדרים (שם) חזינן שבתרומה שאין מצוה להישאל, לא אומרים אי בעי מתשיל, ורק בקונמות שמצוה להישאל אמרינן אי בעי מתשיל.

ונראה להסביר עוד, הטעם שפסל הרמב"ם אתרוג תרומה טמאה כל שבעה, היות ונצטרך בכה"ג להגיע לתרי מיגו, מיגו דאי בעי מתשיל, ומיגו דאי בעי מפריש. שהרי לאחר שנישאל עליו האתרוג נעשה טבל, וא"כ צריך לומר עוד מיגו דאי בעי מפריש, ותרי מיגו לא אמרינן לדעת חכמים בב"מ (דף ט' ע"ב) וכמו שפסק הרמב"ם (בהל' מתנות עניים פ"ב הל' י"ט) וכמו שכתב ברדב"ז (שם).

ולפי ההסבר שכתבנו בדעת הרמב"ם, יוצא שהרמב"ם ג"כ ס"ל כדעת כל הראשונים שהתירו טבל בשאר ימים. ולא נצטרך להדחק בטעמו, וכמו שכבר העירו גדולי הפוסקים על דברי הרמב"ם וכנזכר לעיל.

וכל מה שפירשנו עד כאן, יש לפרש בפשטות ג"כ בשו"ע, מה שאסר דבר האסור באכילה, כל שבעה, היינו באתרוג של תרומה טמאה, ולא של טבל.

וכן משמע להדיא מהגר"א בביאורו (להשו"ע ס' ה') שכתב, וז"ל: "משמע אף תרומה טמאה ועורלה, ודלא כפרש"י ותוס' משום "לכם", אלא כיון דליכא היתר אכילה או דין ממון, כתותי מכתת שעוריה **שהן מן הנשרפים**, סוף תמורה (ל"ג ע"ב) כמש' הרשב"א והר"ן ע"ש. ומגן אברהם לא ע"ש. ובזה מתורצת קושית התוס', דלמה ליה למימר כתותי מכתת וכו' הוה ליה למימר משום היתר אכילה (בלולב ע"ז ועיר הנידחת), ולפי זה ניחא, **דכולהו משום כתותי**" עכ"ל.

חזינן להדיא שהגר"א לומד בשו"ע, שרק ערלה ותרומה טמאה אין ליטול בשאר ימים שעליהם נאמר כתותי מכתת שיעוריה, היות ודינם בשריפה. כמו שאמרו בתמורה (דף ל"ג ע"ב) וכמו שכתב הרשב"א. (אצלנו הוא הריטב"א, ומובא בסוף חידושי הרשב"א) וז"ל: "והנכון דטעמא משום דערלה היא מן הנשרפין וכתותי מכתת שיעורא שאין לה היתר לעולם". וכן כתב הר"ן, משא"כ טבל דאינו מן הנשרפין, ואין בו משום כתותי מכתת שיעוריה. וא"כ אין איסור ליטלו בשאר ימים.

וכן כתב בספר קהילות יעקב (פסחים סי' ל"א) שלפי הרמב"ן והר"ן כתותי מכתת שייך רק לעניין ערלה ותרומה טמאה שטעונים שריפה, ולא בטבל שאין טעון שריפה.

ואע"פ שאמרו בגמ' לשון "היתר אכילה", כתב הר"ן (בתחילת פ"ג דסוכה עמ' י"ד בר"ן) שהכוונה לאיסור הנאה. כדאמרינן בעלמא (פסחים דף כ"א ע"ב) "לא יהיה בו היתר אכילה".

ואח"כ ראיתי שכן כתבו בדעת הגר"א, בספר דמשק אליעזר (ביאורים על הגר"א), ובאוצר מפרשי התלמוד (סוכה ל"ה ע"א הערה 57), ובהערות המשנ"ב עוז והדר (סי' תרמ"ט אות פ"ה). וברמב"ם הוצאת פרנקל ציינו את דברי הגר"א, גם על דברי הרמב"ם. וא"כ יצא שהבינו שאף הרמב"ם אסר טבל רק ביום הראשון, וכ"כ באוצר מפרשי התלמוד (שם) .

אמנם צ"ע, כי הגר"א כתב אחרת (באבן העזר סי' קכ"ד ס' א'), וז"ל: "הא לא מצינו בש"ס שאמרו כתותי מכתת אלא באותן שצריכים לבער, כגון ע"ז, ולכן הצריכו בסוכה ל"ה ע"א טעם אחר לערלה, אע"ג שמצוותו בשריפה, כמ"ש המפרשים" וכו'.

יוצא שדין כתותי מכתת לא נאמר על ערלה, וזה היפך ממה שכתב כאן, ועוד צריך להבין מה החילוק בין ע"ז לערלה, הרי שניהן נשרפין כמו שכתב הגר"א כאן, וצ"ב.

ועיין בספרמעשה רוקח (הל' לולב פ"ח ה"ב) שמאן לפרש כהסבר הכפות תמרים ברמב"ם, ודחק לפרש שגם הרמב"ם לומד מהמילה "לכם" ונקיט תיבת פרי, דביה איירינן דהיינו אתרוג.

וכן בספר חלקת יואב (סי' ל"ד ד"ה ודע) כתב בדעת הרמב"ם, שכיון שהיתר אכילה נפיק מקרא ד"לכם", א"כ דין זה שייך רק ביום הראשון.

ובספר דבר בעתו (סי' תרמ"ט אות נ"ח) כתב שהרמב"ם מכשיר טבל ביו"ט שני. דזה הוי רק משום שאול, ואי משום שאין בו היתר אכילה, י"ל שיכול לתקנו. וע"ש שכתב "ובתשובה הארכתי".

וכן מצינו בלבוש (סי' תרמ"ט הל' ה') שהסביר שאתרוג שאסור באכילה כל שבעה היינו אתרוג של ערלה וז"ל: "או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, **כגון ערלה**".

וכן בשו"ת ספר יהושע (או"ח תשובה י"ח) כתב שאתרוג של טבל פסול ביו"ט ראשון מטעם אתרוג השותפין ומשום חיסרון של "לכם". וכמו שכתב הר"ן.

וגם בספר כפות תמרים (בסוכה דף ל"ד ע"ב סוף ד"ה של עורלה) למרות שהסביר שהרמב"ם פוסל טבל כל שבעה. מ"מ משמע שדעתו להתיר אתרוג טבל בשאר ימים, ונלמד זאת, ממה שהתיר אתרוג ערלה של חוץ לארץ בשאר ימים, שאף שאסור אפילו בהנאה, מ"מ לא טעון שריפה, ובשאר ימים לא בעינן "לכם". והוסיף, שע"פ זה מובנת מחלוקת האמוראים בטעמא דערלה, וכן מובנים דברי רש"י במשנה ע"ש. וסיים "וזה עניין עמוק ונכון וישר ודוק".

ומ"מ עיין במשנ"ב (סי' תרמ"ט ס"ק מ"ה ובשער הציון ס"ק מ"א) שכתב ג"כ לפרש דעת הרמב"ם שאוסר טבל בשאר ימים. ולמד שכן דעת השו"ע. שמה שכתב "אסור באכילה", היינו אף שלא אסור בהנאה כגון טבל, אסור אף בשאר ימים.

וכ"כ כף החיים (שם אות מ"א) שכן פסק שו"ע הגר"ז (אות ט"ו) והא"א (אות כ').

ועיין עוד בספר אוצר מפרשי התלמוד (סוכה ל"ה ע"ב הערה 57) שציינו עוד אחרונים שלמדו כן בדעת הרמב"ם.

ומהביאור הלכה (שם ס' ב' ד"ה אינו יוצא) משמע, שהבין בדעת הגר"א שכל דבר שאסור באכילה, כתותי מכתת שיעוריה. ולכאורה מהרמב"ם בפירוש המשניות שהזכרנו לעיל לא משמע כן. וכן מהב"י והב"ח כמו שראינו לעיל.

וכן הגר"א בסי' תרמ"ט, ציין בדבריו במפורש רק את הדברים הטעונים שריפה. וכדאיתא במסכת תמורה (ל"ג ע"ב),וכן ציין לעיין ברשב"א ובר"ן שכתבו להדיא הטעם שטעונים שריפה. ובעצם, עיקר דברי הגר"א הוא לחלוק על המ"א שהסביר שהשו"ע אוסר כל שבעה רק משום שאסור באכילה בלבד, וצ"ע.

מ"מ למעשה, לעניין יו"ט ראשון, היות וכתב השו"ע בס' ג', לפסול אתרוג של עכו"ם, כיון שכל זמן שהגוי לא ביטלו יש חיסרון של "לכם", ולא מכשירים במיגו דאי בעי מבטל

ליה, וא"כ ה"ה לכאורה בשל טבל. לכן ודאי שלכתחילה יש להזהר מליטול אתרוג טבל ביו"ט ראשון. אך עכ"פ בשעת הדחק ששכח ולא עישר ואין לו אתרוג אחר כלל, אפשר לטול אתרוג זה ולצאת בו ידי חובה, לפי דעת הרמב"ן והאחרונים שראינו לעיל.

ולעניין הברכה, אף שמצינו לכמה אחרונים שיכול אף לברך, כמו שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מ"ה) שכן נהגו אנשי צפת. מ"מ לדינא לא יברך משום סב"ל, היות ופשטות דעת השו"ע לפסול ביום הראשון.

וכן העלה המשנ"ב בשער הציון (ס"ק מ"ה).

אך לעניין שארימים, נ"ל שאם מברך יש לו על מה לסמוך, היות ורוב הראשונים מתירים בזה. (ולפי חלק מהאחרונים שהבאנו לעיל אפשר שאין בראשונים מי שחולק על זה). וכן לא ברור אם השו"ע פוסל בזה, וכמו שראינו לעיל באריכות בדברי הב"י והב"ח, ושכן דעת הגר"א בסי' תרמ"ט.

ועיין במחצית השקל (על המ"א סי' תרמ"ט ס"ק ד'), שכתב וז"ל: "**ואפשר** לדעת המחבר סעיף ה', טבל אפילו בשאר ימים פסול".

רואים שדייק לכתוב "ואפשר וכו'", היות ואין הדבר ברור שכן דעת המחבר.

ועיין בשו"ת שואל ומשיב (סי' תל"ו) משמע, שמסתפק בדעת המ"א לעניין טבל ע"ש.

אך המנחת ברוך (סי' צ"ח סוף ענף ג') למד שהמ"א שסיים וכתב "וטבל, עיין בר"ן" משמע שדעתו של המ"א לפסוק כהר"ן, ולפסול טבל ביו"ט הראשון, ודלא כהרמב"ן. משמע שבשאר ימים מכשיר.

והמשנ"ב (בשער הציון ס"ק מ"ג) כתב, שדעת התוס' להכשיר טבל בשאר ימים, וכ"ש לרמב"ן שהכשיר אף ביו"ט ראשון.

ועוד, עיין בהערות למאירי החדשים (במסכת סוכה בסוגיין) שציינו שדעת ההשלמה והמכתם בשם הראב"ד והמאירי להתיר אף אתרוג עורלה ותרומה טמאה בשאר ימים. ע"ש.

ובספר אוצר מפרשי התלמוד (סוכה ל"ה ע"א הערה 54) הביאו שכן דעת האורחות חיים (דיני לולב הל' י"ט).

וכן כתב הריטב"א בסוכה בשם הראב"ד. וכן דעת בעל המאור (סוכה עמ' י"ז בר"ן) להכשיר אתרוג עורלה ותרומה טמאה בשאר ימים.

(אמנם בהשגות הראב"ד על בעל המאור בסוכה, פסל אתרוג ערלה ותרומה טמאה כל שבעה משום שהן מהנשרפים, וכן ראיתי שהעירו בספר אוצר מפרשי התלמוד סוכה ל"ה ע"א הערה 54, וצ"ע).

ובמ"א (ס"ק כ') כתב שאף לדעת רש"י תוס' והכלבו, ערלה ותרומה טמאה, מותרים בשאר ימים. (אך עיין במשנ"ב עוז והדר סי' תרמ"ט ס' ה' הערה פ"ה, שהפמ"ג בא"א אות כ' והחמד משה, העירו על המ"א, שהרי תוס' כתבו להדיא שהיות ועומדים לשריפה אסורים כל שבעה, וצ"ע).

ועיין באור שמח (פ"ח הל' לולב ה"ט), משמע שדעתו כדעת התוס' והר"ן שהכשירו טבל בשאר ימים. וכן משמע דעת השאגת אריה (סי' צ"ז).

ובדברי רבינו מנוח (על הרמב"ם שם) ראינו ג"כ שתמה על הרמב"ם, מדוע פסל טבל כל שבעה, ונשאר בצ"ע. וכן בבית מאיר (סי' תרמ"ט) כתב שדברי הרמב"ם צריכים עיון רב, ובסוף דבריו כתב, שלפי הרמב"ם אין הסוגיא מתיישבת בפשטות (לפי הסבר הכפות תמרים), שהרי קשה לפי הרמב"ם למה בדמאי הגמ' צריכה לומר מיגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני, הרי גם ללא מיגו, הרי הדמאי ראוי לעניים, ושפיר מקרי פרי ע"ש.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מ"ה) כתב, שלעניין שאר הימים, דעת הרמב"ם **היא דעה יחידאה נגד כל רבוותא**.

והאריך עוד לדייק מדברי הכפות תמרים, שכל מה שהעיר על המהרשד"ם, (שהיות וסמך המהרשד"ם לעניין יו"ט ראשון על הרמב"ן נגד רוב הפסקים), א"כ לעניין שאר ימים שדעת כל הראשונים, זולת הרמב"ם, שאפשר לצאת באתרוג טבל, א"כ מודה הכפות תמרים שיכול אף לברך ע"ש.

א"כ בכה"ג, אפשר לצרף דעת הרדב"ז (בתשובה ח"א סי' רכ"ט) שס"ל, שכשנחלקו הפוסקים במצוה ולא בברכה, לא אמרינן סב"ל, ועיין ספר ברכת ה' (ח"א פ"ב ס' ז').

לסיכום: לכתחילה צריך להזהר שלא לצאת ידי חובה באתרוג של טבל ביום הראשון, אך בשעת הדחק כשאין לו אתרוג אחר,יטול ללא ברכה. (ויש מהאחרונים שהתירו אף לברך, וכן היה מנהג אנשי צפת). **מ"מ בשאר הימים, אם מברך יש לו על מה לסמוך. והנלע"ד כתבתי.**

בעניין נוסח חביט וכו' שאומרים בסוף סדר חבטת הערבה

שאלה ט"ז: האם צריך לומר הנוסח "חביט חביט ולא בריך" ?

תשובה: עיין בספר שער הכוונות (עניין סוכות דרוש ח' דף ק"ח ע"ב) שהביא את סדר חבטת ערבה ואת מה שצריך לכוין, ולא הזכיר כלל לומר נוסח זה, ובהמשך דבריו כתב וז"ל: "ואמנם אין צריך לברך על הערבה הזו וכו' לכן **די בחבטה שהוא במעשה ואין צריך גם דיבור**".

וכן בספר בן איש חי (שנה ראשונה פרשת וזאת הברכה ס' ו-ז) **וכף החיים** (סי' תרס"ד אות ל"ג) כתבו ג"כ את סדר החבטה, ולא הזכירו כלל לומר חביט חביט וכו'. ומשמע שאין עניין לאומרו.

ומ"מ במחזורים כתבו לאומרו, עיין במחזור "תפלת ישרים" (להרב צאלח בר' יעקב מנצור זצ"ל (עמ' ש"ו)) וז"ל: "ויכה על קרקע לא מרוצפת חמש פעמים ויאמר חביט חביט". וכו'. וכן המנהג כיום אצל הספרדים לאומרו . אך מ"מ אין צריך לאומרו חמש פעמים דהיינו שאין צורך שבכל הכאה יאמר חביט חביט וכו', שהרי לא מוזכר שיאמר חמש פעמים, ועוד דמה טעם לומר חמש פעמים, אלא יאמר נוסח זה לפני שמכה ואח"כ יכה ה' פעמים.

ועיין במחזור "איש מצליח" (בסדר חבטת הערבה) שכתבו ג"כ לומר פעם אחת. אך שבכל מילה שאומר יכה ויכוון אות מהמנצפ"ך וז"ל: "ואחר כך חובט בערבות על קרקע לא מרוצפת חמש פעמים. (ויכוון בכל פעם באות אחת מאותיות מנצפ"ך) ואומר: חביט (מ), חביט (נ), ולא (צ), בריך (פ) (כ).

והנה כששוחחנו בעניין עם ידידנו הרב יעקב בן עזרא שליט"א, אמר לנו שראה במחזור "עוד יוסף חי" (סוכות עמ' תרפ"ח) שכתב, היות ולא הוזכר נוסח זה בדברי האר"י והרש"ש ז"ל אלא מקור מנהג זה הוא מספר "חמדת ימים" (ח"ד דף צ' ע"א), לכן כתב שיש להימנע מלאומרו. ועיין עוד בסידור "עוד יוסף חי" בהקדמה (עמ' 7-10) מה שכתב בעניין הספר "חמדת ימים" בשם היעב"ץ והמנחת יהודה ועוד מגדולי הרבנים. וכן ציין בסידור הנ"ל, שחיבר על עניין זה קונטרס הנקרא "חמדת יוסף". אמנם כעת יצא לאור ספר הנקרא אוצר חמדת ימים המוכיח שאפשר לסמוך על הספר הנ"ל.

ומ"מ נראה שמנהג העולם לומר נוסח זה של חביט חביט וכו' היות ונוסח זה נזכר בגמ' (סוכה מ"ד ע"ב). ועוד שאין זה נוסח תפילה לכן לא נמנעו מלאומרו. כנ"ל.

לסיכום: המנהג לומר נוסח "חביט חביט" וכו' אע"פ שאין מוזכר בדברי האר"י. ואין צריך לאומרו אלא פעמאחת.

בדין הדליק נרות חנוכה מעט אחר צאת הכוכבים

(ובירור בשיטות הראשונים עד מתי זמן ההדלקה ומה דעת השו"ע)

שאלה י"ז: אדם המדליק נרות חנוכה כמה דקות לאחר צאת הכוכבים, האם צריך ג"כ לתת שמן לחצי שעה, או שמספיק לתת כמות שמן שיספיק עד שתכלה רגל מן השוק (שהוא פחות מחצי שעה)?

תשובה : בגמ' במסכת שבת (דף כ"א ע"ב) אמרו, שרב סבר "כבתה אין זקוק לה". והקשו מברייתא ששנינו בה "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה? ודחתה הגמ' "לא, דאי לא אדליק מדליק, ואי נמי לשיעורה". דהיינו, שהגמ' דוחה בתירוץ א', שלעולם אם הדליקה וכבתה אין זקוק לה, וכוונת הברייתא לעניין שאם עדיין לא הדליק מיד בצאת הכוכבים, יכול להדליק עד שתכלה רגל מן השוק. ובתירוץ ב', דוחה הגמ' שאין כוונת הברייתא לעניין הזמן, אלא לעניין שיעור השמן. שצריך לתת בנר וכמו שפרש"י "שיהא בה שמן כשיעור הזה", דהיינו, כמות שמן שיוכל להספיק מזמן שקיעת החמה "עד שתכלה רגל". וזמן השיעור, כמו חצי שעה, כן כתבו הרי"ף (דף ט' ע"ב) והרא"ש (סוף סי' ג').

ויש לברר האם התירוצים חולקים, דהיינו, שלפי תירוץ א' זמן ההדלקה חצי שעה ולא יותר ואם לא הדליק, שוב אינו מדליק. ולפי תירוץ ב' יכול להדליק, כי זמנה כל הלילה. וכן לפי תירוץ א' אין חיוב לתת שמן לחצי שעה, ולפי תירוץ ב' חייב לתת כמות של חצי שעה עד שתכלה רגל מן השוק.

ב' דעות בתוס'

מהתוס' ד"ה דאי לא אדליק מדליק, משמע שלמדו שהתירוצים חולקים.

שכתבו, שלפי תירוץ א', אם עבר הזמן של "כלתה רגל מן השוק", שוב לא יכול להדליק. והביאו את הר"י פורת, שכתב יש להזהר ולהדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם איחר יותר מדאי, ידליק מספק. שהרי לפי תירוץ ב' יכול להדליק גם אם לא הדליק בתוך הזמן של עד שתכלה רגל מהשוק.

ולכאורה, מהא דחש הר"י פורת לתירוץ א', ולכן הזהיר להדליק בתחילת הלילה, בודאי סבר לתת שמן שיעור חצי שעה לחוש לתירוץ ב'. ואם עבר חצי שעה שאז לפי תירוץ א' אינו יכול להדליק, מ"מ ידליק ללא ברכה לחוש לתירוץ ב'.

ובתוס' בתר הכי כתבו שר"י חולק על ר"י פורת וס"ל, שאף לתירוץ א' אין צריך להזהר ולהדליק בזמנינו מיד בצאת הכוכבים, משום שכיום מדליקים בפנים וההיכר רק לבני הבית, א"כ יכול להדליק כל הלילה. וכן אין צריך לתת שמן כשיעור חצי שעה מאותו טעם, שרק כשפרסום הנס לבני רשות הרבים, אז בעינן שיעור לשמן, אבל כיום שמדליקים בפנים, הפרסום רק לבני הבית, אין שיעור לשמן.

וכן כתבו בפסקי התוס' (אות פ"ט) במפורש, שיכול להדליק כל הלילה, ואין צריך לתת שמן לחצי שעה. וכן כתב השלטי גיבורים (אות ה') בשם התוס', ושכן כתב הסמ"ג (הל' חנוכה דף ר"נ ע"ד).

אמנם בהגהת הטור החדש (אות י"ב) כתבו בשם חידושי מהרצ"א (דף ח' ע"ב ד"ה שלא) שמלשון הטור משמע, שלמד בדעת ר"י שחלק על הר"י פורת רק לעניין זמן ההדלקה, שהיות וכיום מדליקים בפנים, לכן יכול להדליק כל הלילה. אך לעניין כמות השמן בעינן שיעור חצי שעה. והטעם שאע"פ שמדליקין בפנים, כיון שמדליקין בפתח הבית יש היכרא לעוברים ושבים ע"ש.

דעת הרי"ף

ועיין ברי"ף שהביא את שני תירוצי הגמ', ובתירוץ השני "לשיעורה" יש שני גירסאות ברי"ף, דהנה המגיד משנה (הלכות חנוכה פ"ד הל' ה') והב"י (סי' תרע"ב) גרסו ברי"ף את מה שכתוב אצלנו ברי"ף בסוגרים "כלומר שצריך ליתן שמן לתוכו כדי שתהא דולקת והולכת עד השיעור הזה".

אך בהגה ברי"ף מחק זאת, וסובר שהרי"ף לא למד כרש"י אלא הפירוש "לשיעורה" היינו שאם היתה דולקת עד שתכלה הרגל יכול לכבותה, אך לא מדובר על כמות השמן ולא על זמן ההדלקה.

וכן כתב הקרבן נתנאל (אות ר') שכך נראה שגרס הרא"ש ברי"ף, והוסיף שכן משמע שכך גרס הר"ן, שאחר שסיים עם דברי הרי"ף, כתב וז"ל: "ורש"י ז"ל פירש לשיעורא שצריך שיתן בה שמן כשיעור הזה", וכן משמע מחידושי הרש"ש בסוגיין ע"ש.

ומ"מ אף אם נגרוס ברי"ף כמו שגרסו המגיד משנה והב"י, מ"מ כתב השלטי גיבורים (אות ד') שיש לדקדק מדברי הרי"ף שלאחר שכלתה רגל, תו לא מדליק. (וכדעת הרמב"ם שנראה בהמשך).

דעת הר"ן

ועיין בר"ן (עמ' ט' בר"ן) שלאחר שהביא את דברי ר"י, הוסיף "מיהו לכתחילה מצותה משתשקע החמה משום זריזין מקדימין למצוות".

וא"כ מוכח שגם הר"ן פוסק שאפשר כיום להדליק כל הלילה, אך משום זריזין מקדימין למצוות צריך לכתחילה להדליק בזמן.

דעת הרא"ש

ועיין ברא"ש (סי' ג') שכתב על תירוץ א' בגמ' "אי לא אדליק מדליק", וז"ל: "אבל מכאן ואילך עבר הזמן. הלכך אע"פ שמתרץ תירוץ אחר, ראוי להחמיר ולהדליק נרות חנוכה בתחילת הלילה. ונראה דלדידן שמדליקים נרות חנוכה מבפנים ואין היכרא אלא לבני הבית, אין להקפיד על זה".

ובפשטות יוצא שהרא"ש סובר שעיקר כתירוץ ב' שהרי כתב "אע"פ שמתרץ תירוץ אחר ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחילת הלילה", משמע לכאורה דמדינא יכול להדליק כל הלילה גם לדינא דגמ' (אמנם עיין לקמן שהב"י למד שמספקא ליה לרא"ש כאיזה לישנא הלכה). ואח"כ הוסיף הרא"ש דלדידן יכול להדליק כל הלילה ואין עניין להיזהר ולהחמיר להדליק בתחילת הלילה. וכן לא הזכיר הרא"ש שצריך להקדים להדליק משום זריזין מקדימין למצות.

דעת הרמב"ם

ועיין ברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הל' ה') וז"ל: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה הרגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה, כמו חצי שעה או יותר, עבר זה הזמן אינו מדליק. וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהא דולקת והולכת עד שתכלה הרגל מן השוק".

ועיין בספר תורת המועדים (סי' ד' הערה ד') שכן דעת בעל ההלכות גדולות (הלכות חנוכה דף כ"ה ע"ד), רב האי גאון בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' רל"ג), סמ"ק (מצוה ר"פ), ועוד ראשונים ע"ש.

והנה לכאורה, לפי מי פסק הרמב"ם, שמדבריו שאחר חצי שעה לא ידליק, משמע כתירוץ א', ומדבריו שכתב שיתן שיעור שמן עד שתכלה רגל מן השוק, משמע כתירוץ ב'?

וכתב הב"ח. שהרמב"ם למד ששני התירוצים לא חולקים. ושאף לתירוץ ב' שס"ל דבעינן שיעור שמן עד שתכלה רגל מן השוק, מ"מ מודה שצריך להדליק בתחילת הלילה. וכן משמע מהרב המגיד (שם).

וכבר כתבנו שהשלטי גיבורים (אות ד') למד שכן דעת הרי"ף.

דעת הרשב"א

ועיין עוד במגיד משנה שהרשב"א (בחידושיו שבת כ"א ע"ב) ועוד ראשונים, חלקו על הרמב"ם וסוברים שיכול להדליק כל הלילה, שהרי שנינו במגילה (דף כ' ע"ב): "כל שמצותה בלילה זמנה כל הלילה, אלא שלא עשה המצוה כתקנה", וא"כ זהו פירוש הגמ', "עד שתכלה הרגל מן השוק" היינו שזו מצוה מן המובחר, אך לאחר זמן זה עושה מצוה שלא כתקנה, אך יוצא ידי חובה אף לתירוץ א' בגמ'.

אמנם המגיד משנה, דחה, שא"כ הוה ליה למנקט בגמ' "לא, לאדלוקי" ואז היה אפשר לפרש כפירושם, אבל לגירסא "אי לא אדליק מדליק", משמע שרק בתוך החצי שעה אפשר להדליק, ותו לא.

ומוכח שהמגיד משנה מסכים עם הרמב"ם.

שיטת ר"ת בשם הראבי"ה ושיטת הסמ"ג

ועיין עוד בב"ח שהביא את שיטת הראבי"ה בשם ר"ת, שסובר שאף לדינא דגמ' היות וקי"ל בדברי סופרים הלך אחר המקיל, א"כ פוסקים כשני הלשונות לקולא דהיינו שיכול להדליק כל הלילה כתירוץ ב'. וכן אין צריך ליתן שיעור שמן לחצי שעה כתירוץ א'.

וא"כ יוצא שר"ת פליג על ר"י בתוס' שסבר שרק כיום שמדליקים בפנים יכול להדליק כל הלילה אך לא מדינא דגמ'. ולר"ת אף לדינא דגמ' יכול להדליק כל הלילה, היות והולכים בשל סופרים להקל.

והוסיף הב"ח, שהסמ"ג (הלכות חנוכה דף ר"נ ע"ד) כתב בשם ר"י שנהגו העולם שלא צריך שיעור שמן וכתירוץ א' בגמ'. ומ"מ כתב הב"ח, שכל זה כדי ללמד זכות למקילים, אך לא לדינא.

ועיין עוד שיטת הריטב"א בחידושיו הנד"מ (שבת כ"א ע"ב).

ונסכם הדברים: לפי ר"י פורת התירוצים חולקים וחוששים לשני התירוצים לחומרא. ולר"י בתוס' על פי הבנת פסקי התוס', כיום שמדליקים בפנים משתנה הדין, ואפשר להדליק כל הלילה ואין שיעור לכמות השמן. ולפי הר"ן אף שכיום משתנה הדין, מ"מ זריזין מקדימים למצוות. ולפי הרא"ש הלכה כתירוץ ב', ולכתחילה ראוי לחוש לתירוץ א', אך כיום אין צריך ואפשר להדליק כל הלילה.

ולפי הרמב"ם, שני התירוצים לא חולקים כלל ופוסקים כשניהם. ולר"ת, שני התירוצים חולקים ופוסקים כשניהם לקולא. ולהרשב"א אף לפי תירוץ א' יכול להדליק כל הלילה, רק שלכתחילה צריך להדליק מזמן צאת הכוכבים עד שתכלה הרגל מן השוק.

דעת הטור

ועיין בטור (סי' תרע"ב) וז"ל: "ומ"מ עדיין זמנה כל הלילה, ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב עבר זה הזמן אינו מדליק".

ועיין בב"י שהעיר על הטור, שהרי מלשון הרא"ש שכתב "ראוי להחמיר ולהדליק בתחילת הלילה", משמע שאם עבר הזמן ידליק מספק, וכן כתבו התוס' בשם ר"י פורת, וא"כ מדוע פסק הטור שיכול להדליק ללא ספק כל הלילה.

והנה העיר ידידנו הרב חיים איבגי שליט"א, לכאורה מנין לב"י לדייק מהרא"ש שאחר חצי שעה ידליק מספק, הרי אדרבה מלשון הרא"ש משמע שסובר שהלכה כתירוץ ב', ויכול להדליק מדינא כל הלילה. אלא שראוי להחמיר להדליק בתחילת הלילה. ומדוע דימה הב"י את שיטת הרא"ש לשיטת ר"י פורת, והרי הם לא שוים.

וראינו למאמ"ר (ס"ק ד'), שהשו"ע דקדק כך מדברי הראש, שכתב: "אבל מכאן ואילך עבר הזמן". אך ע"ש בסוף דברי המאמ"ר, שיותר מסתבר שדעת הרא"ש שיכול להדליק כל הלילה כמו שהבין הטור, ומה שכתב הרא"ש שמכאן ואילך עבר הזמן היינו עבר **עיקר** הזמן של מצוה כתקנה אך זמנה כל הלילה. וכ"כ בקיצור פסקי הרא"ש ס"ק ג' (שחיבר הטור) וז"ל "ולאחר זה הזמן עבר **עיקר** זמנה".

והוסיף המאמ"ר דלפי הבנת הב"י, היה לרא"ש לומר שהמדליק מכאן ואילך אינו מברך, כיון שאינו מדליק אלא מספק. דהא קי"ל ספק ברכות להקל. וכן ראינו בפרישה (ס"ק א', המובא בטור "המאור") שכתב להסביר כן דברי הטור ע"ש.

ועוד, כיום שמדליקים בפנים א"כ אף לרא"ש אפשר לכתחילה להדליק כל הלילה. כמו שכתב הרא"ש להדיא, וא"כ אפשר לומר שכך הבין הטור בדברי אביו, ולכן כתב בפשטות שהרא"ש חולק על הרמב"ם.

ועיין בהגהות והערות הטור (הוצאת מוסדות שירת דבורה, אות ג') שהעירו על הב"י, שהרשב"א כתב שאחר חצי שעה יכול להדליק ללא ספק, וכמו שהזכרנו שרק לכתחילה ראוי להדליק בחצי שעה. [והסביר הרשב"א שם, דמה שאמרו שהרגיל בנר הויין ליה בנין ת"ח, היינו לעניין זה שידליק בזמן, וציין את הגמ' בדף כ"ג ע"ב ע"ש. ועיין עוד בריטב"א (שבת כ"א ע"ב הנד"מ) מה שכתב על דברי ספר התרומה].

וא"כ מצינו בפוסקים שיכול להדליק כל הלילה ללא ספק, ולכן פליג הטור בסתמות על הרמב"ם. וכן כתב הכנסת הגדולה בשם הראנ"ח ושכ"כ הפר"ח .

דעת השו"ע

ועיין בשו"ע (סי' תרע"ב ס' ב') וז"ל: "ואם עבר ולא הדליק מדליק, והולך כל הלילה". ובסתמות לשון מרן משמע, שמברך על ההדלקה, וא"כ יוצא שבשו"ע לכאורה חזר בו מדבריו בב"י, וסובר שאחר החצי שעה מדליק לפי הרא"ש ללא ספק.

וכן משמע מהמ"א (ס"ק ו') והבאר היטב (ס"ק ד') שהשו"ע חזר בו וסובר שיכול לברך אף לאחר חצי שעה.

ולפי מה שהסביר הכנסת הגדולה בשם הראנ"ח (שהזכרנו לעיל), שהטור שפסק שיכול להדליק כל הלילה ללא ספק, אזיל בשיטת הרשב"א, אם כן אפשר לפרש ג"כ שכך דעת השו"ע, שבתוך חצי שעה סובר כהרמב"ם, שפסק כשני הלשונות לחומרא (עיין ס' א' בשו"ע), ולאחר חצי שעה סמך על הרשב"א.

ולפ"ז אין שיעור לשמן כלל אף במדליק לאחר חצי שעה, שהרי לכאורה משמע שהרשב"א פסק כלישנא קמא, והסביר, שגם ללישנא זו אפשר להדליק כל הלילה.

(ובפרט שדעת ר"ת ג"כ להקל). ולפי זה לא נצטרך לומר שהב"י חזר בו מהבנתו ברא"ש אלא שבשו"ע סמך על הרשב"א.

וכן נראה שכך דעתו של השו"ע, שהרי לפי הרא"ש הטעם שאפשר להדליק כל הלילה, משום שכיום אנו מדליקים בפנים, ואם כך סובר השו"ע מדוע לא הזכיר טעם זה בשו"ע, ובפרט כפי שחזינן, השו"ע לא הזכיר בשום מקום שכיום אנו מדליקים בפנים, אלא אדרבה, כתב שמדליקים בחוץ. שהנה גם בשאר הדינים שחילקו בהם הראשונים בין זמן שמדליקים בפנים לבין זמן הגמ' [כגון בחצר שיש לה שני פתחים (עיין שו"ע סי' תרע"א ס' ח')], סתם השו"ע הדין ולא חילק בין הזמן הזה לזמן הגמ'.

וכן משמע מהפמ"ג (ס"ק ג') שהוצרך להוסיף על השו"ע שהיות וכיום מדליקים בפנים, א"כ גם במדליק לאחר חצי שעה צריך לתת שמן לחצי שעה. ונראה שהבין הפמ"ג שמהשו"ע אין משמעות לזה, ולכן הוצרך הפמ"ג לחדש זאת. ולכאורה מזה שהיה צריך הפמ"ג לומר שהטעם מפני שמדליקים בפנים, ולא אמר שהטעם בגלל שחוששים לתירוץ ב' בגמ', נראה שסובר שתירוץ ב' מיירי דווקא תוך החצי שעה וכמו שלמד הרמב"ם.

וא"כ השו"ע שלא הזכיר עניין שמדליקים בפנים כלל (וכנ"ל), מדוקדק שסובר שבמדליק לאחר חצי שעה, אין צריך לתת שמן לשיעור חצי שעה, כי הטעם שמדליק כל הלילה מכיון שסמך על הרשב"א, שאף לתירוץ א' אפשר בדיעבד להדליק כל הלילה. כנ"ל.

וכן נראה מהמ"א (ס"ק ב') שכתב לדייק מלשון השו"ע שכתב "הילכך צריך ליתן בה שמן כשיעור הזה", דהיינו עד שתכלה הרגל מן השוק, ומשמע שאם הדליק זמן מה אחרי צאת הכוכבים, אין צריך ליתן שמן כ"כ רק עד שתכלה הרגל מן השוק, [זאת אומרת שאם הדליק אחר שעבר למשל עשר דקות מצאת הכוכבים מספיק שיתן שמן לעשרים דקות].

והנה אם נאמר שהשו"ע פסק כהרא"ש שהלכה מדינא כתירוץ ב', א"כ כיצד דייק כנ"ל מלשון השו"ע, שהרי לפי תירוץ ב' לעולם בעינן שיעור שמן לחצי שעה. (וגם הסברא קשה, שיוצא שאם מדליק כמה דקות אחר הזמן מספיק שיתן שמן פחות מחצי שעה דהיינו רק עד שתכלה הרגל, ואם מדליק לאחר החצי שעה, צריך לתת שמן לחצי שעה, יוצא שלאחר הזמן יותר חמור מבתוך הזמן!).

דבשלמא ברמב"ם אפשר לדייק כן, שהרי פסק כשני התירוצים, וסבר שהתירוצים לא חולקים, ושני התירוצים עוסקים בתוך החצי שעה, א"כ מספיק שיתן שמן עד שתכלה הרגל מן השוק, ולאחר חצי שעה לא מדליק כלל.

אך להשו"ע איך אפשר לדייק כן, אבל אם נפרש שמרן פסק בתוך החצי שעה כהרמב"ם, ולאחר החצי שעה סמך על הרשב"א, הכל מובן, שלהרשב"א אין שיעור לשמן כלל. וא"כ דעת השו"ע שלאחר חצי שעה אין שיעור לשמן (ויוצא שאין אחר החצי שעה חמור מתוך החצי שעה אלא קל יותר).

והנה לולא דמסתפינא היה נראה עוד לפרש, שלעולם סובר השו"ע כדעת הרא"ש וכתירוץ ב' בגמ'. ולעולם צריך לתת שמן לחצי שעה. שהנה כשנתבונן בדברי הרא"ש, נראה שהרא"ש שינה בלשונו מלשון הרמב"ם והרי"ף, שהרמב"ם והרי"ף כתבו "**וצריליתן שמן בנר כדי שתהא דולקת והולכת עד שתכלה הרגל מן השוק**". ואילו הרא"ש כתב כלשון רש"י "**צריך ליתן בה שמן כשיעור הזה**".

לכאורה יש הבדל בין הלשונות, שלפי לשון רש"י והרא"ש משמע שצריך תמיד לתת שיעור שמן כשיעור זמן של חצי שעה ואף במדליק כמה דקות אחר צאת הכוכבים, ואילו לפי לשון הרמב"ם והרי"ף משמע שצריך לתת שיעור שמן שתהיה דולקת עד הזמן הזה (היינו עד שתכלה רגל) ואם הדליק מס' דקות אחר צאת הכוכבים אין צריך לתת שמן אלא רק עד שתכלה הרגל.

והנה השו"ע העתיק דבריו כלשון הרא"ש, והשמיט את לשונם של הרמב"ם והרי"ף. וכנראה טעמו, שהיות והכריע השו"ע שאפשר בדיעבד להדליק כל הלילה (ודלא כהרמב"ם והרי"ף וכן לא כמו שכתב בב"י). וע"כ הטעם מפני תירוץ ב' בגמ' וכמו שכתב המחצית השקל, וא"כ לעולם צריך לתת שמן לחצי שעה ואף במדליק מס' דקות אחר צאת הכוכבים. ובעצם בכל הלילה, צריך לתת שמן לחצי שעה, היות וסובר השו"ע כתירוץ ב' בגמ'.

וכן משמע בלבוש, שג"כ העתיק את לשון הרא"ש, ולא העתיק את לשון הרי"ף והרמב"ם. וטעמו, משום שפסק שיכול להדליק כל הלילה וכנ"ל.

ועיין מה שהעירו במשנ"ב עוז והדר (סי' תרע"ב בציונים והערות הערה ט"ו), דהיות והשו"ע פסק שאפשר להדליק כל הלילה, א"כ ע"כ שפוסק כלשון ב' בגמ' "לשיעורא", א"כ מדוע כשמדליק באמצע הלילה צריך לתת שמן לחצי שעה, וכשמדליק מס' דקות אחר צאת הכוכבים אין צריך לתת אלא רק עד שתכלה רגל מן השוק, למה גרע כשמדליק בתוך הזמן.

ולפי דברינו ניחא, דלעולם לדעת השו"ע צריך לתת שמן לחצי שעה.

ואם תקשה, אם סובר השו"ע כדעת הרא"ש, אם כן מדוע רק בדיעבד התיר להדליק כל הלילה, הרי לפי הרא"ש אפשר לכתחילה להדליק כל הלילה? זה אינו קשה, כיון

שלכתחילה חשש השו"ע לדעת הרי"ף והרמב"ם, שס"ל שיכול להדליק רק תוך החצי שעה. עיין מאמ"ר (סוף ס"ק ב').

ועוד הרי גם הרא"ש מודה שלדינא רק בדיעבד סומכים על תירוץ ב', ורק כיום שמדליקין בפנים סובר הרא"ש שאפשר להדליק לכתחילה כל הלילה. אך השו"ע סובר שגם כיום מדליקין בחוץ (כמו שהוכחנו לעיל), א"כ נשאר הדין שרק בדיעבד אפשר להדליק כל הלילה ולא לכתחילה.כנ"ל.

ועיין בפר"ח (ס"ק ב') על דברי המ"א שדייק מהשו"ע שאם הדליק זמן מה אחר צאת הכוכבים אין צריך לתת שמן כ"כ רק עד שתכלה רגל מן השוק. והוסיף הפר"ח שכל זה לזמן התלמוד שההיכר הוא לרשות הרבים אבל כיום שההיכר לבני ביתו צריך ליתן שיעור שמן לחצי שעה תמיד.

וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ב') המשנ"ב (ס"ק ה') וכף החיים (אות ט"ו).

וצריך להבין מניין למד הפר"ח זאת, וכן מניין למד הפמ"ג, שמטעם זה אף במדליק אחר חצי שעה צריך לתת שמן לחצי שעה, והרי כפי שראינו לעיל אדרבה, טעם זה הוא טעם להקל יותר שאין צריך שיעור שמן לחצי שעה, כמו שכתבו הפסקי תוס' והשלטי גיבורים. ואף הטור שחלק על שיטה זו וסבר שגם כיום צריך לתת שמן כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק. כתב הטעם, מפני שאף לדידן שמדליקים בפנים, מ"מ כיון שמדליקים בפתח הבית והוא פתוח, יש היכרא לעוברים ושבים, ולכן יש לתת שמן כשיעור. ורואים ברור שאילולי טעם זה לא היה עניין לתת שיעור לשמן.

וכן מוכח מהאור זרוע (ח"ב הל' חנוכה סי' שכ"ב) שכתב, כיום לא מקפידים על שיעור השמן, משום שסומכים על תירוץ א' "דאי לא אדליק מדליק" ולא בעינן שיעורא, והואיל ואנו מדליקים בפנים בתוך הבית, ואין הנר נראה להולכים בשוק וברחובות, לא הורגלו להחמיר כל כך.

וכן מוכח מהלבוש שכתב (סי' תרע"ב ס' ב') "ואנו שמדליקין בפנים **אין חשש כ"כ בשיעור** ובזמן ההדלקה וכו' ובלבד שיהא בו שידליק זמן מה שלא ידליק ויכבה מיד, ונוהגין שיהא שיעור לפחות שידליק בכדי חצי שעה"

חזינן שכיום שמדליקין בפנים זה טעם להקל שאין צריך שיעור לשמן, רק משום מנהג נותנים כיום שמן לחצי שעה.

ועיין עוד בספר חזון עובדיה (הלכות חנוכה עמ' ס"ז ס"ק ב') שציין שכ"כ בהלכות ומנהגי מהר"ש (מנהגי מהר"ש אוסטרייך סי' תק"מ) בשם רמזי הרא"ש (ס"ק ג') שבזמן הזה נר חנוכה אין צריך שיעור לשמן, כי אפילו ללישנא בתרא "לשיעורא", דווקא בימיהם שהיה צריך

היכרא לבני רשות הרבים היה השיעור עד שתכלה הרגל מן השוק, והובא בד"מ (ס"ק א') ובב"ח. וכ"כ תרומת הדשן בלקט היושר (סוף עמ' קנ"א) שלדידן אין צריך שיעור לשמן, וכ"כ השולחן גבוה (סי' תרע"ב ס"ק ח') ושכן המנהג בסאלוניקי.

וכן מוכח שבימנו אין טעם יותר להחמיר, מהד"מ (ס"ק א') שהביא דברי רבנו שמשון שגם כיום צריך שיעור לשמן, ושלכן צריך לעשות פתילות ארוכות. והסביר הד"מ, שרצונו לומר פתילות ארוכות כשיעורן לאפוקי מקובץ אחד (מנהגי מהר"ש דלעיל), שסובר שבזמן הזה אין שיעור לנר ומספיק נרות קטנים, אבל לא קאמר (רבנו שמשון) דבזמן הזה יעשה פתילות ארוכות יותר מכשיעור. וכן משמעות לשונו דכתב "**גם עכשיו כמו בימיהם**" וכו'.

רואים מהד"מ שאף בימינו שיש להחמיר היינו כבימיהם **אך לא יותר מימיהם**.

וכן משמע מהב"ח (סוף ד"ה פסקו) בסוף דבריו, שכתב וז"ל: "מיהו למאי דכתבנא דתופסים להלכה דצריך שיעור לשמן כלשון שני, **אין להקל בשעור השמן אף לדידן**". ע"ש. ומשמע מדבריו שאף שקי"ל כתירוץ ב', מ"מ היה מקום להקל לדידן שמדליקין בפנים.

וכ"כ כתב כלשון זה המאמ"ר (ס"ק ג') וז"ל: "אבל בשיעור שמן לכו"ע צריך ליזהר **אף בזמן הזה**". וכן כתב החיי אדם (כלל קנ"ד ס' כ"א) "צריך שיתן בה שמן שידליק לפחות חצי שעה **ואפילו** בזמן הזה".

וכן משמע מהמ"א (ס"ק ג') שהעתיק לשון מרן שכתב "כשיעור הזה", והוסיף המ"א שאף עכשיו צריך ליתן שמן כשיעור הזה, ודלא כיש מקילין בזה ע"ש. וע"כ כוונתו שצריך ליתן שיעור לשמן. והיינו כמו שדייק המ"א לעיל (ס"ק ב'), עד שתכלה רגל מן השוק ולא צריך לתת שיעור לשמן לחצי שעה, ובא המ"א כאן לאפוקי משיטת המהר"ש בשם רמזי הרא"ש המובא בד"מ (ס"ק א') כמו שציין המ"א שסובר שלדידן אין שיעור כלל לשמן. ודברי המהר"ש מובא ג"כ בהגהות ר"פ על הסמ"ק (סי' ר"פ) ובשו"ת המהרש"ל (סי' פ"ה) והאורחות חיים (אות ט"ו).

וא"כ מנ"ל לפר"ח ולפמ"ג דלדידן שמדליקין בפנים, צריך ליתן שיעור לשמן לחצי שעה. **ואולי** הפר"ח והפמ"ג לא ס"ל כהפסקי תוס' והשלטי גיבורים בתוס', אלא ס"ל כדעת ר"י בתוס', היות שהיום מדליקים בפנים, א"כ אף לתירוץ ראשון יכול להדליק כל הלילה. ואין הבדל בין תחילת הלילה לאמצע הלילה, שהכל שווה שהפרסום רק לבני ביתו, ולא שייך עניין של תכלה רגל מן השוק, א"כ גם לעניין שיעור השמן אין עניין של עד שתכלה רגל מן השוק, אלא לעולם בעינן חצי שעה. וצ"ע, שמ"מ כפי שכתבנו מהפוסקים הראשונים, לא משמע כן, אלא מה שמדליקים כיום בפנים זה טעם להקל.

ועיין בערוך השולחן (סי' תרע"ב אות ג') שכתב ג"כ, שכל הדיוק של המ"א דווקא לפי הרמב"ם, שלאחר שתכלה רגל מן השוק אינו מדליק, אבל לפי הטור שמדליקים כל הלילה, א"כ צריך תמיד לתת כשיעור חצי שעה. ולכן הטור כתב את השיעור בראש סי' זה להורות שתמיד צריך כשיעור זה. ולפ"ז גם האידנא שמדליקין בבית צריך ג"כ שיעור שמן בשיעור חצי שעה, היות וההיכר לבני הבית, שפיר צריך היכר למשך חצי שעה. וע"ש שסיים "וצ"ע למה לא דיברו בזה בשו"ע, ואולי מפני שזה היה להם דבר פשוט".

וצריך עיון, למה לא ציין שהפר"ח והפמ"ג כבר כתבו זאת?

ומ"מ לא זכינו להבין דבריו הקדושים שהרי המ"א (ס"ק ב') שכתב שמספיק לתת שיעור שמן רק עד שתכלה רגל מן השוק, הרי דייק כן מהשו"ע, והרי השו"ע ג"כ פסק כהטור שזמנה כל הלילה, ועם כל זאת הבין המ"א שדי עד שתכלה רגל מן השוק, ולא צריך לתת שיעור שמן לחצי שעה. ועוד, הרי הוסיף המ"א (ס"ק ג'), שאף כיום צריך לתת שמן כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק, ודלא כהמקילין שאין לשמן שיעור, ולא כתב שצריך כיום לתת שיעור שמן לחצי שעה בכל אופן. ועוד כפי שראינו מהראשונים לעיל מפורש שהטעם שמדליקין בפנים זה טעם להקל. ועוד קשה להסביר כן בטור, שהרי גם הטור סיים, שאף בזמן הזה צריך לתת שיעור שמן לחצי שעה מפני שאף שמדליקין בפנים, **מ"מ מדליקין בפתח הבית ויש היכרא לרבים**. וכמו שהסביר בחידושי מהרצ"א (דף ח' ע"ב ד"ה שלא), ומשמע שאילולי טעם זה, לא היה צריך שיעור לשמן אף לטור.

ומה שסיים ערוך השולחן "וצ"ע למה לא דיברו בזה בשו"ע, ואולי מפני שזה היה להם דבר פשוט", קשה לומר שדבר זה היה להם פשוט, ברגע שבראשונים חזינן להיפך כמו שכתבנו לעיל, ואדרבה מהא שלא דברו בזה וסתמו דבריהם, משמע שגם כיום מספיק לתת שיעור לשמן עד שתכלה רגל מן השוק, וצ"ע.

מ"מ למעשה, המנהג פשוט שלעולם נותנים שיעור שמן לחצי שעה והרבה יותר, ואף במדליק זמן מה אחר צאת הכוכבים. עיין בספר חזון עובדיה(הל' חנוכה עמ' ס"ו הערה ב') **שהמקור למנהג זה מובא בספר יומין דחנוכה** (עמ'רמ"ב) **שכתב, המדליקין בחוץ או בחלון, אע"פ שאין חיוב להוסיף שמן יותר מחצי שעה, מ"מ המוסיף שמן על שיעור הנזכר יש בו הידור מצווה. ואף למדליק בפנים יש בזה הידור מצוה לבני הבית. וכן נראה בספר לקט יושר. וכן מובא בספר עובדות והנהגות לבית בריסק** (ח"ב עמ' צ"ט)**שהגרי"ז הדליק נר חנוכה כמה שעות בלילה, עד ששיער שאין רבים מצויים עוד ברחוב.**

בעניין לימוד הלויים

שאלה י"ח: הגמ' במסכת חולין(דף כ"ד ע"א) **מקשה, בפרשת במדבר**(פ"ד פסוק ג')**נאמר בעניין עבודת הלוים "מבן שלשים שנה ומעלה" וכו'. ובפרשת בהעלותך**(פ"ח פסוק כ"ד) **נאמר "מבן חמש ועשרים שנה ומעלה" הא כיצד? ומיישבת הגמ', מעשרים וחמש שנה ללמוד ושלשים שנה לעבודה. וקשה מה למדו בחמש שנים הללו? הרי הלויים עסקו בעבודת משא, נעילת שערים, לשיר ולטעון עגלות**(עיין פירוש רש"י שם)**, וא"כ האם בשביל עבודות הללו צריך כ"כ הרבה שנים?**

תשובה: מצינו בילקוט שמעוני (פרשת בהעלותך פרשה ח') שלמדו הלכות עבודת בית המקדש. שם נחלקו ת"ק ור' יוסי כמה שנים אדם שלא ראה סימן ברכה בלימודו שוב לא יראה. ת"ק סובר חמש שנים והביא ראיה לדבריו מהלויים וכנ"ל. ור' יוסי סבר שלש שנים והביא ראיה מהפסוק בדניאל (פ"א פסוק ה') "ולגדלם שנים שלש וכו' וללמדם ספר ולשון כשדים".

ומקשה שם, מדוע ר' יוסי לא למד מהלויים וכדעת ת"ק ? ותירצו "**שאני הלכות עבודה דתקיפן**" ולכן א"א ללמוד מהם. והיינו, היות והלכות עבודה הם הלכות קשות לכן הוצרכו שם הלויים ללמוד חמש שנים, אך לשאר לימוד די שלש שנים כדי לראות אם אין לו ברכה בלימודו.

ומוכח שלמדו הלכות עבודת בית המקדש, וכן כתב רש"י בפרשת בהעלותך (פ"ח פסוק כ"ד) וז"ל "מבן כ"ה בא ללמוד הלכות עבודה"

והטעם שהוצרכו ללמוד הלכות עבודה. כי ידוע מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל (פי"ג הל' י"ב-י"ג) "שבט לוי הובדל להיות עובד את ה', לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

וא"כ, גם בבית המקדש, היו הלויים מורים הלכות עבודה והלכות טומאה וטהרה, השייכים לכהנים. ולכן היו צריכים להיות בקיאים בכל זה.

ומצאנו בספר דברי הימים (א' פכ"ג פסוק ג' וכן בפסוקים מכ"ח ואילך) שדוד המלך לקח את הלוים "לעבודת בית ה' על החצרות ועל הלשכות ועל טהרת לכל קדש. ומעשה בית האלוקים".

ופרש"י "שאם יטמא הבית וכליו שיהיו הם ממונים לטהרו" וכן פירש הרד"ק שיהיו הלויים מזומנים לטהרת כל קדש" וכן פירש הרלב"ג בפסוק ג' וז"ל "ר"ל שהם ינקו הבית וכל חלקיו וישמרוהו מטומאה. והקדשים גם כן ישמרום שלא יטמא. ועל מלאכת לחם

המערכת וסלת המנחה שתהיה מנופה לפי מה שראוי והרקיקין והרביכין והחביתין ולמדוד מה שראוי למדוד שם לצורך העבודה בלח או ביבש" וכו'
ובהמשך כתב "ומהם מנה שוטרים ושופטים ששת אלפים. **כי משבט לוי היו מורי התורה** ולזה היו מהם סנהדרין גדולה וקטנה והשופטים במקומות ישראל" וכו'.

שיעורים לפי נפח

שאלה י"ט: האם שיעורי חז"ל בעניני אכילה כגון כזית לברכה אחרונה וככותבת לעניין חולה ביוה"כ וכד' משערים לפי נפח (גודל) **או לפי משקל?**
תשובה: שנינו במשנה בכלים (פי"ז משנה ו') "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, ונותן בתוך המים, וחולק את המים". ופרשו המפרשים "ונותן לתוך המים" ממלא כוס מים, ונותן לתוכו גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, וחולק את המים היוצאים (שהם כשיעור שתי הביצים) לשני חלקים, וכל חלק שיעורו כביצה בינונית. מבואר דשיעור כביצה משערים בנפח ולא במשקל.
וכן שנינו עוד משנה בעוקצין (פרק ב' משנה ח') "עלי בצלים ובני בצלים וכו' אם יש בהם חלל ממעך את חללן, פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה וכו". הרי מבואר שמשערים בנפח, שאם תאמר במשקל למה ממעך את החלל הרי המשקל אינו מבחין בין מעוך לשאינו מעוך.
וכן שנינו עוד בתוספתא (תחילת פ"ד דנזיר) "נזיר שאכל מכל האסורים לו וכו', וכמה שעורו בכזית, כולן מצטרפים בכזית, יין וחומץ כיוצא בהם, כיצד הוא עושה? מביא כוס מלא יין ומביא כזית איגורו (ששמנו אגור בתוכו ולא יבש, (מנחת ביכורים)) ונותן לתוכו ושופע (ונשפך מן הכוס, (מנחת ביכורים)) אם שתה כיוצא בהן, חייב".
והביאו התוספות תוספתא זו (סוכה דף ו' עמוד א' ד"ה גפן), וכן רש"י חולין (דף ק"ח ע"ב ד"ה חציו) וז"ל: "הכי משערינן יין וחלב וכל משקה לשערו בכזית, מביא כוס מלא משקין ומביא זית, ונותן לתוכו הזית והמשקה יוצא לחוץ. וההוא דנפיק הוי כזית, וכך היא שנויה בתוספתא (פרק נזיר שאכל)".
וכן רש"י בפסחים (מ"ד ע"ב ד"ה דילמא) ובסידור רש"י (הלכות פסח סי' שס"ו) הביא תוספתא זו, ע"ש. ומוכח מכל זה שמודדים ע"פ נפח.
ובספר שיעורי תורה לגר"ח נאה זצ"ל (סימן א' הערה א') הביא בשם ספר אהל מועד (הלכות יוה"כ) מדאמרו (יומא ע"ג ע"ב) "ככותבת הגסה כמוה וכגרעיניתה", ואיתא על זה

בירושלמי (מובא בתוס' שם ע"ט ע"א ד"ה כותבת) שצריך למעך החלל שבין הכותבת לגרעין. ואם משערים במשקל הרי ממילא אין החלל בכלל השיעור שאינו שוקל כלום,וא"כ למה ממעך.

וכן ראיה מקושית רבי זירא (שם פ' ע"ב) "בשר שמן בככותבת ולולבי גפנים בככותבת?" ואי במשקל משערים מאי קושיה שהרי בשר שמן לא הוי אלא שיעור קטן.

וכן בגמ' פסחים (ק"ט) אמרו את שיעור "רביעית" לפי מדת האצבעות: ב' אצבעות ,על ב' אצבעות, בגובה ב' אצבעות וחצי אצבע וחומש אצבע, וזהו מדת נפח.

והוסיף בספר שעורי תורה (שם) שהטעם שטומאת אוכלים בכביצה, משום ששערו חכמים, (יומא פ' ע"א) שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת, ושיעור בית הבליעה בודאי הוי בשטח ולא במשקל.

מקורות מהגאונים והראשונים

וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (חלה פ"ב מ"ו) לענין שיעור הפרשת חלה, וז"ל: "כבר ביארנו בסוף פאה כי האצבע שמשערים בו המידה הוא הגודל, אם כן כל מידה **שיהיה בחללה** זה השיעור הנזכר יתחייב בחלה, אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל, ישתנה כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד משקל השעורים והחיטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו לו שעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה, **והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה ומקום טעותו גלוי מאוד**".

וכן כתב בפירוש המשניות לעדיות (פ"א משנה ב') וז"ל: "וכבר ביארנו בפרק שני ממסכת חלה, ששיעור החלה **נודע במדה ולא במשקל** לשינויי הדברים הנמדדים בכבדותם וקלותם אע"פ שהמדה אחת."

וכן כתב עוד בפירוש המשניות למסכת טהרות (פ"ג משנה ד', לשון תרגום הר"י קפ"ח) שהשיעורים כולם הולכים בהם לפי הגודל, וז"ל: "**השמיעך כאן כלל והוא שכל השיעורים אין הולכים בהם אלאאחר שיעור הגודל**, ואין חוששים אם מחולחלין או מוצקים, לא לענין הטומאה ולא לענין האיסור וההיתר". (ומובא בספר מדות ושיעורי תורה פי"א עמ' קצ"ה).

וכן עיין עוד בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא (על המשנה שם) וז"ל: **כל השיעורים בתר גודליהו אזלינן**. וכן עיין עוד תפארת ישראל (על המשנה שם אות כ"ו), שמוכח מהמשנה שם שהמדה בנפח, וז"ל: "ע"י קרירות מי גשמים חזרה החתיכה להתפשט ושב האויר הפנימי למקומו", וכן כתב לפני זה "והאויר ההוא מצטרף להשלים השיעור", ופשוט

שכל זה שייך בנפח ולא במשקל שודאי האויר לא מוסיף במשקל כלום.וכן כתב המשנה אחרונה בפירושו למשניות עוקצין (פ"ב מ"ח ד"ה אם יש בהם חלל) וז"ל: וכן בכל השיעורין שבתורה כדמוכח בפ"ח דיומא וכו'

וכן כתב הרמב"ם בחיבורו (פרק ה' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"ב): "ששיעור חלה כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה כגוף הביצה הבינונית ולא כמשקלה".

וכתב הרב המגיד שם "וכתב רבינו כגוף הביצה הבינוני ולא כמשקלה, והדבר ברור הוא שאין גופה ומשקלה שוין, **ומוכרח הוא במדה ולא במשקל**".

וכן כתב עוד הרמב"ם (פ"ו הלכות ביכורים הלכה ט"ו) וז"ל: "נמצאת למד, שמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשיע אצבע בקירוב, הוא העומר", והובא בשו"ת חת"ס (סי' קכ"ז).

וכן כתב עוד הרב המגיד (פ"א מהלכות עירובין הלכה י"ב) וז"ל: "דע ששיעורי המשקין והאוכלין הנמדדים, לא נתבאר משקלם בתלמוד, לפי שאין כל הדברים השוין בכמות שוין במשקל, ואע"פ שהן ממין אחד, **אבל הגאונים** דקדקו בזה מדעתם ולקחו **הבינוני הנמדד**, ועלה להם משקלו כשיעור מה שכתבו, ורבינו (הרמב"ם) היה מן המדקדקים וכו'.ע"ש.

ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"א הערה 11) כתב לעיין בשו"ת הגאונים הרכבי (סי' רס"ח) וז"ל "ואם תאמר במשקל, **לא פרשו רבותינו משקל ולא דקדק עמנו הקב"ה במשקל**".

ובספר האשכול (אלבק עמ' 52) תשובה לרש"ג וז"ל: "**הוו יודעין שאינלאלו שיעורים משקל כסף, לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כלעיקר**, ואלו בקשו לתת שיעור משקל מן הדברים היו עושים מעיקרא" וכעין זה בחמשה קונטרסים לרנ"ג קורניל (דל"ו).

מקורות מהטור והשו"ע

כתב הטור (הלכות פסח סי' תנ"ו) "שיעור העיסה של פסח שלשין בפעם אחת, הוא ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה בינונית, וכן ישער אותו, ימלא כלי מים ויתן אותו לתוך כלי ריקן, ויכניס לתוכו ארבעים ושלש ביצים בנחת אחת לאחת, והמים היוצאים כלי המחזיק אותם הוא שיעור המידה, או ימלא כלי מים ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואחר כך יתן בו מ"ג ביצים, ויחזיר בו המים שעירה ממנו, והמים שיותירו הן המידה", וסיים הטור שהשיטה השניה זה יותר מדוייק ויותר טוב, ע"ש.

והובא בהגהות והערות בהטור החדש (שם אות ב') בשם ספר יד אהרון שכתב, שהדרך הראשון שכתב הטור הוא מרש"י פסחים (מ"ד ע"ב ד"ה דילמא), והוא מתוספתא דנזיר (פ"ד ה"א), וכן הובא בתשובות רש"י (סי' רצ"ד), מחזור ויטרי (ח"א עמ' 258 סימן ט"ו), הפרדס

(עמ' מ"א), סידור רש"י (סי' שס"ו), האורה (ח"ב סי' כ"ט), איסור והיתר (סי' ט"ו). והמקור לדרך השני שכתב הטור, הוא ברוקח (שם), ועיין בראבי"ה (סי' תצ"ב עמ' 115 ובהערה 14), **ומוכח מכל אלו הפוסקים שהמדידה בנפח**.

והב"י (שם) כתב עוד דרך שלישית בשם ר' ירוחם (נ"ה ח"ג מ"א ע"ג) שכתב: "וכך מודדים אותה, לוקח ביצה בינונית ונוקבה ומוציא מה שבתוכה, וממלאה מים ארבעים ושלש פעמים, ואותן המים משימין בכלי, והכלי המחזיק אותן המים הוא המידה". עכ"ל.

וכתב הב"י שרבינו ירוחם כתב ג"כ את הדרך הראשונה שכתב הטור, וסיים "והכל עולה למדה אחת או בקירוב". אמנם עיין בד"מ (אות א') ובב"ח שתמהו, שהרי יש הפרש גדול בין שיטת הטור שמודד עם הקליפות לבין ר' ירוחם שמודד בלי הקליפות, שלשיטתו חסר בנפח ארבעים ושלש קליפות ביצים ע"ש. וע"ש עוד בב"י שהביא עוד כמה ראשונים שמדדו בנפח.

והנה השו"ע (סי' תנ"ו ס' א') הביא להלכה את המדידה כדרך השני שפסק הטור, וכתב כף החיים (שם אות ט') שהטעם שכתב מרן כן,היות וכתב הטור שזה הדרך הנכונה יותר למדוד. עיין מחצית השקל (סי' ר"י ס"ק ב') הטעם שהדרך הזאת יותר נכונה (הובאו דבריו בספר מדות ושיעורי תורה פי"ב הערה 20).

וכתבו המשנה ברורה (שם ס"ק ג') וכף החיים (אות י') דמרן שכתב "ישער אותה וכו'" **בא לאפוקי ולא ע"י משקל**, והביא כף החיים לשון הרמב"ם: "**והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה וכו'**, **דבגוף הביצה הבינונית משערינולא במשקלה**, **ושכן הסכים המ"מ שם**, **וכן הוא הסכמת האחרונים כפסק הרמב"ם והשו"ע**, **וכן השיעור לבטל בס' הוא באומד ומדידה ולא במשקל**", ע"ש.

הרי מוכח שכן פסק מרן השו"ע שהמדידה בנפח ולא במשקל, וכן כתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סוף סימן נ"ג). ז"ל: "**ומ"מ אין לנולסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה כי המדה היא העיקרויתד תקועה**". והביאו ג"כ בספר לב אברהם (פ"ט עמ' ק"ג).

מקורות מהאחרונים

וכן הוכיח החיד"א במחב"ר (סי' תפ"ו אות ב') שהמדידה בנפח, מדברי הרמ"א בהלכות פסח (סימן תפ"ו סעיף א') שכתב "ובירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם" ומוכח שהמדידה בנפח, דאי במשקל אין נפק"מ באויר. ועיין בפאת דוד (שם). וכן כתב המשנ"ב (שם ס"ק ג') שה"ה אם יש חלל במצה אינו מצטרף לשיעור כזית וצריך למעכו, ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת זרע יעקב (סימן ס"ח הובאו דבריו בספר ברכת ה' ח"ב פ"א הערה 20), שכתב "**שאלת אם כזית שטעון ברכת המזוןמשערים אותו בכמות או במשקל? תשובה, משנה ערוכה**(פ"ב דעוקצין) עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהם ריר, משתערים בכמות שהן, אם יש בהם חלל ממעך החלל. פת סופגנית משתערת כמות שהיא, אם יש בה חלל ממעט החלל וכו', **הרי מבואר להדיאדמשערים בכמות וכו**', **דאי אמרת במשקל, אמאי ממעך את החללהרי המשקל אינו מבחין בין מעוך לשאינו מעוך וכו**', וא"כ למרן שפסק בשו"ע (או"ח סי' תפ"ו) שיש אומרים דכזית שיעורו חצי ביצה שהוא שליש רביעית, צריך לשער חצי ביצה בכמות, וראיתי מי שכתב שכזית תשעה דרהם, כפי חשבון הרמב"ם בהלכות עירובין שהרביעית מחזקת מן המים והיין משקל י"ז דינרים וחצי דינר בקירוב, ורצו לשער כזית של מצה במשקל תשעה דרהם. וטעות היא שיש מצה שהיא ככובד אבן, ואפשר שכמות שליש ביצה ישקול תשעה דרהם ולא יצא ידי חובת מצה. גם לענין ברהמ"ז אם ישקול ממנה תשעה דרהם ויברך עליה ברכת המזון הרי בירך לבטלה. גם בפת סופגנית אם ישקול ממנה שמונה דרהם לא יברך ברכת המזון (לשיטה זו), **ובכמות הרי אכל יותר מכזית ועבר על מצות חכמים שתקנו לברך ברהמ"ז על כמות כזית וכו**" ע"ש.

וכן כתב הפר"ח (יור"ד סי' צ"ט ס"ק ו') לשער בנפח והוסיף **שהמשערים במשקל טעות הוא בידם**, וכ"כ הבית דוד (או"ח סימן פ"ב), וכתב המחב"ר (סימן תפ"ו אות ב') שכן דעת השער אפרים ושכן הסכימו מהר"י מולכו בתשובה כת"י, ומהר"י פראג'י בתשובה כת"י מדברי הרב פתח הדביר (סימן ק"צ), ומהר"מ חאגיז והזרע יעקב, וכ"כ החסד לאלפים (סי' קס"ח אות ה'), ומחצית השקל (סי' תנ"ו), ונר מצוה (סי' טו"ב), ובתי כנסיות (סי' תפ"ו), ואהל מועד (הלכות יוה"כ) ובספר שעורי תורה (סי' א'), [ונביא לשונו לקמן]. וכן כתב הגאון רבי דוד משרקי זצ"ל מחבר ספר שתילי זיתים בספרו ראשי בשמים(יור"ד סי' צ"ט ס"ק י"ג) דאין לסמוך לעולם על המשקל אלא יקח באומד נכון.

ובשו"ת חזון עובדיה (ח"א כרך ב' עמ' תקי"ח) האריך והביא עוד פוסקים שהשיעור הוא ע"י נפח, והם דעת הפר"ת (יור"ד סימן צ"ט סוף סק"ד) שכבר העלה הלחם חמודות מפי גדולי המורים שאין לשער במשקל אלא בכמות, וכ"כ המנחת יעקב (כלל פ"ה ס"ק נ"ח), גם בשו"ת בית דוד (סי' מ"ג) הביא כן בשם השערי אפרים (סימן נ"א) וחתנו בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן ל'), שהשיעור לבטל בס' במדידה ולא במשקל. וכדמוכח בב"י (סימן צ"ח) בשם המרדכי, וכן כתב החיד"א בשיורי ברכה (סימן צ"ט ס"ק ב). ובספר לב אברהם (פ"ט

הערה 63) כתב שכן דעת הרשב"ץ (ח"ב סי' רצ"א) ושו"ת היד הלוי (יור"ד סי' ר"י) וציין לעיין עוד באינצקלופדיה תלמודית. (ביצה ב' ד"ה בקביעת השיעורים עמ' קמ"ד).
וכן ציין בקונטרס ילקוט יוסף כללי ספק ברכות (עמ' קצז) שכן כתבו בבית לחם יהודה (אות ו'). ובמנחת יעקב על התורת חטאת (כלל פ"ה אות נ"ח) וכתב שהמשער ע"י משקל טועה. וכ"כ הרב מטה יהודה שבסוף הספר (דף ל"ה) ובשולחן גבוה (סי' צ"ט אות א') ובחכמת אדם (כלל נ"ב אות ג') וכתב שהמתיר ע"י משקל מאכיל טריפות.וכ"ה בפתחי תשובה (סי' צ"ח אות ב').וכן מבואר בשערי תשובה (סי' ר"י סק"א).
וכן כתב החזון אי"ש (או"ח סימן ל"ט אות ד') וז"ל: "**ואמנם השיעוריםשנאמרו במדה לא נתנו לחכמים לקבוע מדתן אלא במדה, ולא ניתנליחיד לשער אלא במדה וכו', אבל אם ישקלו חכמים מדת הקמחשל שיעור חלה, או ישקלו רביעית יין לנזיר, וימסרו משקלן לדורות, לא יהיה זה בכלל השיעור של תורה**, ששינוי שנעשה בין דורות הראשונים לאחרונים במשקל הקמח, מצד שינוי הקמח, או מצד האגוז או השעורה שנקבעו למשקולת, **הוא עיוות באמיתתהשיעור**, ואין זכות הטבע שבשינוי מזכה את השיעור להיות שיעור אמת, **כיון שהשיעור לא נאמר על המשקל אלא על המדה**, וכבר רמז על זה הר"מ בפירוש המשנה חלה (פ"ב מ"ו) וכו'.
ובאות ח' כתב: "**ולא יתכן לקבוע השיעור במשקל של הרמב"ם, שהרי אין קובעין דבר שנתנה בו תורה שיעור מדה, במשקל. ואין דברי הרמב"ם במשקל הרביעית קביעות שיעור, אלא סימנא למקומו ושעתו וכו', והמשקל שמסר הרמב"ם ודאי אי אפשר שישמש לנו לסימנא, וכמו שכתב הרמב"ם שזו טעות גלויה לשמש במשקל**, ובודאי יש אפשרות של שינוי בין בכובד המים, ובין בכובד השעורים, ובין בכובד הקמח, ולא היתה כוונת הרמב"ם שישמשו בשיעור חלה במשקל גם במקומו ושעתו, רק אחר הדקדוק שיהיה הקמח על תכונה ידועה, והיין על תכונה ידועה, ולהחמיר בספק, אבל לדידן, ודאי אין לנו ממשקל הרמב"ם כלום, **ואין לנו אלאקביעות המדה עפ"י מדידת האצבעות וכו'**.
ואמנם, אפשר למסור משקל להמון עם, על פי פיקוח חכמי הדור, בכל שעה שיהיה מכוון לפי המדה, ולהעיר את הציבור בזמן שיוכנס שינוי במשקל הקמח, לסיבות המשנות, ואם מצאנו מנהג בישראל במשקל, סתמא הוא על פי פקוח חכמים, אבל אם יודע לך שנויים בקמח, כגון שבאו מארץ אחרת או שבא בקמח תערובות או שנשתנה מסולת לקמח מסובין, ולא שינו משקלם, אין למנהג זה ממש וכו', ע"ש.

ועיין עוד שו"ת דברות יעקב (ח"ב בקונטרס השיעורים עמ' רמ"ב) שדייק מהרמב"ם שמה שכתב משקל הדרהם זה למקומו ושעתו. (וכמו שכתב החזו"א הנ"ל). שהרי בהלכות ביכורים (פ"ו הט"ו) כתב שהם משקל תק"כ זוזים "**מזוזי מצרים**" "**בזמן הזה**" ורואים שלא קבע מידה זו לדורות, ואילו לגבי שעורי האצבעות שמוזכר בש"ס (פסחים ק"ט) כתב שיעור אדם בינוני, ודבר זה קיים לעולם (והיינו שיעור נפח).

ועיין עוד בספר שיעורי תורה לגר"ח נאה זצ"ל (סימן א' סעיף א') ובהערה (שם), וז"ל: "**ידוע ומפורסם בספרי הפוסקיםראשונים ואחרונים שכל שעורי התורה, כגון שיעורי חלה רביעית כביצה כזית וכו', אינם נחשבים במשקל, רק על פי מדת גודל בכמות, כמפורש ברמב"ם וכו', וראיות ברורות לזה וכו', ואין להאריך בדבר פשוט כזה ברמב"ם ובכל הפוסקים**", **ע"ש**.

וכן בשו"ת עולת יצחק (ח"א סי' מ"ד שאלה ג') נשאל האם הכזית וכו' הם לפי נפח או משקל. וז"ל: "**פשוט שעיקר המדידה היא לפי נפח**, שהרי משתנה משקלו בכל מין ומין, ואפילו באותו מין עצמו משתנה בין ארץ זו לארץ אחרת כנודע. ומה שמקובל ומפורסם על פי משקל, היינו לפי שקל יותר לרבים לשער בזה מודיעים להם במשקל אחרי שעמדו חכמי הדור על המשקל לפי הנפח" וכו'.

והנה בשו"ת חזון עובדיה (ח"א עמ' תקי"ח), הביא את דברי הגאון ר' שמואל גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סימן נ"ז) שכתב: דלדינא אין זה מעכב שבין במדידה בין במשקל בטל בשישים, אלא כיון דתנן (פ"ד דתרומות) המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלושתן, משמע דלכתחילה השוקל עדיף, שהוא מוציא מידי כל ספק בשיעורי האיסור וההיתר. עכ"ל.

והנה נ"ל פשוט, שאין כוונתו שבעלמא עדיף משקל, אלא רק כאן בענין איסור והיתר, וכגון שנפח האיסור ונפח ההיתר שוה, וכגון מין במינו (וכן הסביר לנו הגר"מ מאוזו שליט"א בתשובה כ"י בכוונת המשפטי צדק), אז אין נפק"מ אם מודד אחד משישים ע"י משקל או ע"י נפח, ולכן עדיף משקל שזה יותר מדוייק, וזה בדיוק כמו הראיה שהביא ממסכת תרומות, דמיירי לענין מעשרות שלוקחים מין ממינו, שאין נפק"מ אם מודד ע"י נפח או משקל, ואז עדיף ע"י משקל (או שהרב שם עוסק בדבר שלא שייך בו מידה כמו שכתב שם), אבל לענין ברכה אחרונה, בדבר שיש בו הבדל בין הנפח למשקל ודאי שמודה הרב שצריך למדוד ע"י נפח, וכדעת כל הפוסקים שודאי שיש הבדל בין נפח למשקל.

בזה נ"ל ליישב מה שהקשה בספר דרך אמונה (ח"ב פ"ג שער הציון ס"ק קע"ב), על מה שפסק הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ג הלכה י"א) לעניין תרומות, שהשוקל משובח יותר מהמודד

והמונה. וצ"ע מה הטעם. וע"ש מה שתירץ. והנה לפי מה שכתבנו הדבר ברור, היות שזה מין במינו, אז אין נ"מ אם שוקל או מודד. וא"כ ודאי שעדיף לשקול, שיוצא יותר מדויק. ושלחנו לגר"ח קניבסקי שליט"א, וכתב לנו "אולי אפשר ליישב כך".

ועיין עוד בשו"ת דברות יעקב (ח"ב בקונטרס השעורים עמ' רמ"ב) שכתב: מצינו לרבים ועצומים שכתבו שאין לזוז משיעור אצבע המבואר בגמ' (פסחים ק"ט) ואפי' על מדידת הביצים אין לסמוך, כגון גבי שיעור חלה שהוא מ"ג ביצים וחומש ביצה, משום שיש ביצים קטנות ויש ביצים גדולות, וכן גבי משקל זוזים אין לסמוך כיוון שעלולים להשתנות ואין איש שם על לב, וכמבואר בכל בו (הלכות חלה סי' פ"ט) בשם הראב"ד, וכן בספר המנהיג הלכות פסח (סי' ל"ה), ובשיבולי הלקט (סי' רי"ב), ובספר העיטור הלכות מצה ומרור (דף קכ"ח ע"א), ובריטב"א פרק אלו עוברין (דף מ"ח), ובמאירי פרק ערבי פסחים (דף ק"ט), וביתר שאת ויתר עוז הרשב"ץ. (בתשובה ח"ג סי' ל"ג), ובספריו יבין ושמועה מאמר חמץ (דל"א) קרא ערער על מאן דמשער בביצים וכיוצ"ב דאנן בתר אצבעות אזלינן. ע"ש.

ועיין עוד בדברות יעקב (שם עמ' רמ"ו) שכתב שמצינו כמה שינויים ג"כ לענין משקל הדרהם (ע"ש שהביא השיטות בזה), וסיים: **"ומעתה שא עיניך וראה דכל מי שיש לו מוח בקודקודו, יבין ללבו עד כמה רחוק רחוק מי ימצאנו לעמוד על משקל הדרהם ששיעורו בו הרמב"ם והשו"ע ושאר חכמי ספרד. ורק בדבר שמצינו שמדדו חכמי הדור ושקלו ויצא משקלו שוה למשקל המים, בזה שפיר אפשר לתת שיעור במשקל** וכמו שכתב הפתח הדביר. וכו' וע"ש עוד שהאריך בזה בטוב טעם ודעת.

ועיין עוד בספר בירור הלכה (או"ח ח"ג עמ' רנ"ד ס"ק א') שכתב וז"ל: **"וכך הוא סוגיין דעלמא בהרבה מקומות בגמ' וראשונים ואחרונים לשער במדה. וצווחו על הטועים לשער במשקל"**, ועיין עוד שם (עמ' רס"ב ס"ק ה') באורך מה שהעיר על החמדת ימים שהוא הראשון שהזכיר את הדרהם במשקל המצות, ועיין עוד בירור הלכה (ח"ו עמ' קצ"ד).

ועיין עוד באור תורה (אייר התשד"ם סי' פ"א) שנשאל הגר"מ מאזוז שליט"א אם שיעור כזית מצה ומרור וכן כזית לברכת המזון כל השנה בנפח או במשקל? וענה בזה"ל: **"ברור שכל שיעורים שאמרו חכמים כזית כביצה רביעית וכו' הם שיעורי נפח ולא במשקל** ובהמשך כתב: **ומה שנהוג אצל האברכים לומר שחכמי הספרדים משערין הכל במשקל, טעות היא בידם, אלא שמתרגמין הנפח למשקל.**

וכן הראני בני יקירי וחביבי יהונתן הי"ו, שכן הביא בפשטות הרב אברהם חשין שליט"א בפרוש המשניות ביצה (פ"א משנה א'), שהמדידות בנפח ולא במשקל, אשריו שמסביר המשניות לילדי ישראל אליבא דאמת.

והנה סיבת הדבר ששיעורי אוכלים נקבעו על פי מידת נפחים כתב בספר שיעורי תורה לגר"ח נאה זצ"ל (עמ' כ"ח) ז"ל: "וגם נראה דלא נתנה התורה השיעורים במשקל. ובהקדמה לספרו כתב בזה"ל: וא"ת למה לא הודיעו לנו חז"ל את שיעור הרביעית במשקל הסלעים והדינרים להקל על המון העם?

ותירץ: "**לפי שהמשקל הוא סימן קללה** כגמ' (מנחות פ"ז ע"ב) חביתי כ"ג במה מחלקן לחלות ביד או בכלי, פשיטא דביד דאי בכלי טורטני יכניס? ויכניס, כיון דבקללה כתיב (והשיבו לחמכם במשקל, רש"י) לאו אורח ארעא". ובהקדמה שם כתב "היות והתמעטו הלבבות עמדו הגאונים והרמב"ם משום עת לעשות לה' ונתנו, השיעורים במשקל בדברים שעמדו על נפחם". ע"ש .

ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"א עמ' קצ"ה) כתב הטעם שקבעו חז"ל המדות בנפח. נראה, הואיל וכך היא חשיבותם ואופן הנאתם, וכך הוא גם התייחסות בני אדם בלשונם אל המאכל, פרוסת לחם, צלחת תבשיל. וע"ש עוד מה שכתב (הערה 7 והערה 16) בשם רש"י (סוכה מ"ט ע"ב) ושיבולי הלקט (סי' קנ"ד) ושו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז).

בירור בדברי ספר כף החיים

עד כאן ראינו מכל אלו הפוסקים שהמדידה היא בנפח ולא במשקל, אמנם הרב כף החיים דיבר בזה בכמה מקומות וצריכים להבין דבריו, ואעתיק תחילה דבריו.

הנה **בסימן קס"ח** (אות מ"ו) כתב: "ומה שכתב הב"ד דמשערינן ביצה במשקל, כל ביצה י"ח דרהם, הוא ממ"ש הרמב"ם במסכת עדיות. והבאנו דבריו לעיל. (סי' פ"א אות ג', ע"ש), וכ"כ הרב מט"י (סי' א') דשיעור כזית לברכה אחרונה הוא במשקל ולא בכמות יעוש"ב, וכ"ה דעת החיד"א שמשערין במשקל כמ"ש באות הקודם, וכ"כ הפתה"ד (בסי' ק"צ) בשם כמה פוסקים דסברי לשער במשקל, וכן הסכים לדינא יעוש"ב, וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה, ואתרוג כביצה. וששה ביצים של עירובי חצירות, כולם במשקל לפי חשבון ביצה י"ח דרהם, וכזית חצי ביצה תשעה דרהם, ואין לשנות, ועיין עוד לקמן". (סי' ק"צ אות ט"ז) עכ"ל.

ובסי' תנ"ו (אות י') על דברי מרן השו"ע שכתב לשער שיעור חלה ארבעים ושלש ביצים ע"י נפח, כתב כף החיים "ולא במשקל, והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה.

הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת חלה (פ"ב משנה ו') וכו', וכן הוא הסכמת האחרונים כפסק הרמב"ם והשו"ע. וכן השיעור לבטל בס', הוא באומד ובמדידה ולא במשקל, ורק אם שניהם שוים במשקל האיסור וההיתר אז יש לשער במשקל, כמ"ש בספר זבחי צדק על יו"ד (סימן צ"ח אות ד' וסי' צ"ט אות י"א) בשם כמה אחרונים". עכ"ל.

ובסימן תפ"ו (אות א' בסוף דבריו) כתב: "וכבר כתבנו לעיל סי' קס"ח אות מ"ו, דלדעת הרמב"ם וכמה פוסקים דשיעור הביצה הוא י"ח דרהם מצריות, ובמידי דאכילה כגון כזית מצה בליל פסח או כזית מרור, או כזית לשעור ברכה אחרונה וכו', כולם משערינן במשקל לחשבון הביצה י"ח דרהם, וכזית חצי ביצה תשעה דרהם, יעו"ש שכתבנו זה בשם כמה פוסקים, וכן הוא המנהג כדי לצאת י"ח המצוה לכ"ע, וגם משום ספק ברכות".

וכן (שם, באות ג') סיים על דברי הרמ"א, שכתב לשער את הירקות ע"י מיעוך האויר, וכתב המ"א (ס"ק א) שה"ה אם יש חלל במצה אינו מצטרף, ושכן כתבו החק יוסף (אות ג'), ור"ז (אות ב'), וכתב כף החיים משמע דאין משערים כזית במשקל אלא במדה, אמנם כבר כתבנו לעיל דעכשיו המנהג לשער במשקל במידי דאכילה, כדי לצאת אליבא דכ"ע, וגם משום ספק ברכות, ובודאי שאין צריך לשקול, רק שיאכל הרבה בעניין שודאי יש בו שיעור הנזכר, אכן מי שאינו חפץ לאכול כ"א כשיעור מחמת איזה סיבה, יש לשקול מערב יו"ט כזית מצה או מרור ויאכל כמדתו בלילה, ולענין שאר איסורים אם משערים במדה או במשקל, עיין לעיל (סימן תנ"ו אות יו"ד). עכ"ל.

ובסימן שס"ח (אות כ') לענין שיעור עירוב, ציין לעיין בסימן קס"ח אות מ"ו, דמשערין במשקל וכל ביצה י"ח דרהם, ע"ש.

ובסימן תרי"ח (אות ל"ז) לענין חולה שצריך לאכול פחות מכשיעור ביוה"כ כתב: "ואם כן לפי מ"ש לעיל (סי' קנ"ח אות ח') דשיעור ביצה בלא קליפה י"ג דרהם ומחצה, יהיה שיעור שני שלישי ביצה תשעה דרהם", ע"ש.

והנה לכאורה צ"ע, שמדבריו יוצא שלעניין ביטול באיסורים משערים בנפח וכמו שכתב בסימן תנ"ו, ולענין שיעורי אכילה וברכה משערים במשקל, וכמו שכתב בסימן תפ"ו, ולכאורה מה ההבדל?

ועוד צ"ע, מדוע חלה שזה ג"כ מידי דאכילה כתב (סימן תנ"ו אות י') **שמשערים בנפח, ושכן הוא הסכמת האחרונים,** (וכן בסימן קס"ח (אות מ"ו) כתב כמה דברים שמשערים במשקל, ולא הביא הפרשת חלה).

ועוד יותר קשה, שהנה המקורות מהפוסקים שהביא בסימן קס"ח (אות מ"ו) שמשערים במשקל ולא בנפח, אין ראיה כלל מדבריהם שהולכים לפי משקל, כיון שלעולם הם שערו בנפח ולאחר מכן שקלו.

שהרי ציין מקור משו"ת בית דוד (סי' פ"ב) ושם כתב להדיא ששיעור ג' וד' ביצים הוא על פי ראות העין וז"ל: "וצריך לשער הפת כדמות ג' ביצים או ד' ביצים **לפי ראות העין**", ואח"כ כתב "ובמשקל הם נ"ד דרהם למ"ד ג' ביצים, וע"ב דרהם למ"ד ד' ביצים".

וכן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תפ"ו), כתב להדיא ששיעור כזית לברכה אחרונה הוא לפי נפח. ושכן כתבו הפוסקים. ע"ש.

וכן מה שציין כף החיים מקור מהמטה יוסף (סי' א'), ע"ש שתמה על המשערים כזית לפי משקל וז"ל: "ולעניין זה השתוממתי, איך אפשר שכל זה הוא השיעור יהיה שיעור כזית אם הוא ט' דרהם לר"י בעל התוס' ז"ל, והרי עינינו הרואות דהוא שיעור גדול כמעט כביצה בכמות וכו' ונראה שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרה"ם כגון במים או יין. והא לך לשון הרמב"ם ז"ל וכו' ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק ומצאתי הרביעית הנזכרת" וכו'.

אח"כ ראינו שכן הקשה בספר שעורי תורה לגר"ח נאה זצ"ל (סי' א' הערה א'), וז"ל: "כתבתי כל זה לאפוקי מדברי כף החיים (סימן קס"ח אות מ"ו), ומה שכתבו הפוסקים האחרונים שהביא שם לשער במשקל, היינו בדברים שכבר עמדו על הכמות, ואח"כ שיערו משקלו כגון מים ויין ופת וכו', אבל אין זה כלל על הדברים שלא נתבאר משקלם בפוסקים". וכן ראינו שהקשה בשו"ת עולת יצחק (ח"א סי' מ"ד שאלה ג').

ועוד קשה, שכתב בסימן קס"ח לעיין לעיל סימן פ"א אות ג' ששם הביא את דברי הרמב"ם בפירושו למסכת עדיות שמוכח שמשערים במשקל, וזה תמוה, שהרי הרמב"ם שם מפורש מדבר בנפח, שהרי חילק בין משקל המים למשקל הקמח, וכמו שהעתיק כף החיים לשונו שם, והעתקנו דבריו לעיל ע"ש.

ועוד קשה איך כתב בסימן תרי"ח לענין חולה ביוה"כ לשער ע"י משקל , והרי יכול להיות שבנפח יהיה שיעור יותר מככותבת, ויוצא שמאכיל את החולה שיעור שלם ח"ו.

(כגון ביסקויט פתי בר ראה טבלה בסוף הקונטרס. אם יתן מהם לחולה 30 גרם נמצא מאכיל את החולה למעלה מכביצה).

והנה בסייעתא דשמיא הראני ידידי הרב אביגדור גרנשטיין שליט"א, שבספר וזאת הברכה (עמ' 208) העיר כן על כף החיים והוסיף שנבוכו הפוסקים להכריע (בדברי הכף

החיים), ואח"כ ראיתי שכן העירו בפסקי תשובות (ח"ו סי' תרי"ח הערה 33), ובספר ברכת השם (ח"ב פ"א הערה 23) והביא שכן העיר בספר שעורי תורה (שהזכרנו לעיל).

וכעת שיצא לאור אור לציון ח"ג ראיתי שהעיר כן (במבוא ענף ב'), ושם אף הוסיף להקשות (וכן בספר ברכת השם שם) שרבינו הבן איש חי בפרשת שמיני (אות א') לענין שיעור כביצה פת, כתב שהוא י"ח דרהם, וכן בפרשת פנחס (אות י"ט) לענין פת הבאה בכיסנין כתב, שהאוכל עד נ"ד דרהם מברך מעין שלש, ומע"ב דרהם מברך המוציא וברכת המזון, וכן בפרשת מסעי (אות ב') כתב וז"ל: "שיעור כזית לברך אחריו ברכה אחרונה, הן מעין שלש הן בורא נפשות רבות, הוא תשעה דרהם, עכ"ל, וכן בעוד מקומות הזכיר ג"כ דרהם, ולכאורה תמוה מדוע לא הזכיר מדידות בנפח?

והנה באור לציון (שם) כתב שהדברים מבוארים בפתח הדביר, שעל דבריו הסתמך כף החיים לשער במשקל, שבסימן ק"צ כתב קונטרס ארוך (כסא דחיי), לחזק מה שנהגו לשער הרביעית במשקל כ"ז דרהם, ודלא כהמערערים שערערו על משקל זה וכתבו שיש להוסיף עליו. ובתוך הדברים כתב, שאף שעיקר המדידה של השיעורים הוא במדה ולא במשקל, שהשיעור במדה הוא הנכון וכמו שכתבו הפוסקים, מ"מ כשהמדה והמשקל שוין אפשר לשער במשקל.

ומה שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סוף סימן ג"ן) שאין לסמוך על המשקל, היינו במקום שסותר את המדה, אבל במקום שאינו סותר את המדה הרוצה לשער במשקל הרשות בידו, כיון דלא נפקא מינא מידי, ואדרבא בכה"ג השוקל משובח, שהשוקל לא יכזב כמו המשער באומדנא, ועדיף טפי לומר להמון העם בדור הזה השיעור במשקל, כל עוד המשקל והמדה שוין, כדי שלא יטעו בהשערת גודל בינוני, וגם דלא כ"ע בקיאי בתנאי המדה, ופעמים שיש חלל שאינו מצטרף ולאו אדעתיה.

ובזה ביאר את דברי הרב בית דוד (או"ח סימן פ"ב), שבתחילה כתב לשער בכמות ולא במשקל, ולבסוף הורה לשער במשקל, והיינו קודם שידענו שיעורו אין לשער במשקל, משום דעבידי דטעי, אבל לאחר שידענו שיעורו, בודאי רשאין אנחנו מעתה לשער במשקל דרהם וכו'.

וכתב האור לציון הרי לנו שדעת הרב בית דוד והחיד"א ופתח הדביר, שעליהם סמכו שהשיעור במשקל, שהעיקר גם לדעתם שהשיעור בנפח, ורק לאחר ששיערו חכמים את הנפח של אותו מאכל שקלו אותו, ואפשר וטוב לשער תמיד במשקל, שבו לא תיפול טעות וכו', וא"כ חזינן דכל מה שנהגו לשער במשקל, הוא משום ששיעורים אלו מסורים לכל, וחששו שאם ישערו באומד יבואו לידי טעות, ולא שיערו במשקל אלא לחומרא.

אבל הבקי במדידת הנפח מודד לפי נפח הדבר, וכשרואים בדבר מסוים שאין נפחו ומשקלו שוה, אין לסמוך על המשקל אלא על המדה, ואין שיעור הכזית משקל עשרים ותשעה גרם, אלא נפח עשרים ותשעה סמ"ק, שהוא משקל עשרים ותשעה גרם מים, וה"ה לשיעור ביצה וכדומה.

והנה מה שכתב האור לציון, דבריו ברורים ומאירים [וכן בשו"ת חזון עובדיה (ח"א כרך ב' עמ' תקי"ח) הביא את דברי הבית דוד ופתח הדביר הנ"ל].

משמע שהרב אור לציון רוצה ליישב, שגם הבן איש חי וכף החיים, מודים שבדבר שאין נפחו ומשקלו שוה משערים בנפח, ומה שכתבו לשער במשקל היינו בדבר שמשקלו שוה לנפחו ולחומרא. וכעין זה כתבו בשו"ת חזון עובדיה (ח"א כרך ב' עמ' תקי"ח) ובפסקי תשובות (ח"ו סימן תרי"ח הערה 33) ובספר מידות ושיעורי תורה (פ"א הערה 2) ובספר וזאת הברכה (עמ' 348) ובספר באר חיים (במילואים לסימן י"א)ועיין עוד בשו"ת עולת יצחק. (ח"א סי' מ"ד שאלה ג').

והנה יחד עם הבחור החשוב משה קשאני הי"ו נראה דעלה בידנו לפרש בס"ד את דברי כף החיים. וזאת בהקדים דברי הרב פתח הדביר (בסי' ק"צ דף קצ"ו עמ' ג') שהביא דברי הרב משה הכהן נכד הגאון הרב חיים פלאג'י זצ"ל, שרצה לומר שאף בדבר שנפחו שווה למשקלו או דבר שעמדנו על נפחו וידענו משקלו אין לילך אחר המשקל. (ונראה טעמו כדי שלא תשתכח תורת הנפח במשך הזמן, וכמו שאכן קרה) והוכיח שם הרב פתח הדביר שכן אפשר לילך אחר המשקל בדבר שהנפח שווה למשקלו, או לאחר שעמדנו על נפחו וידענו משקלו. והראיה מהרמב"ם שאף שכתב שמי שהולך אחר המשקל טועה, מ"מ מדד הרמב"ם בעצמו וכתב משקלים לזמנו לכמה דברים כמו שכתב בעדיות, (פ"א מ"ב) שהרביעית מן המים כ"ז דרהם ומן הקמח י"ח דרהם וכו'.

א"כ רואים שאפשר לתת משקלים בדבר שעמדנו על נפחו וידענו משקלו. וזאת כדי להקל על העם.

ועפ"ז נראה בס"ד שכונת כף החיים שאפשר לילך אחר המשקל, בדברים שעמדנו על נפחם וידענו משקלם. ואין צריך לילך רק אחר הנפח בלבד לפי ראות העין.

ועל כן כתב כף החיים לילך אחר המשקל כיון שלפי משקל אפשר יותר לדייק, ולאפוקי השיטות שאף בשווה משקלו לנפחו או בידוע משקלו גם לא הולכים אחר משקל.

ולפי זה מובנים כל ראיות כף החיים, שכפי שכבר הבאנו לעיל שכל ראיותיו תמוהים וכמו שהעיר הגר"ח נאה זצ"ל שהרי אין שום ראיה מהפוסקים שהביא, שהולכים אחר המשקל. ובפרט מהרמב"ם בעדיות ופתח הדביר שכתבו מפורש לילך אחר הנפח.

אך לפי האמור שכל שאנו יודעים שהנפח שווה למשקל, או עמדנו על הנפח וידענו משקלו אפשר לתת המידות במשקל, ניחא. דחזינן דהרמב"ם עצמו תירגם את הנפח למשקל בכמה דברים ידועים. וכן החיד"א ופתח הדביר וכו'.

ומוכח שאפשר לילך אחר המשקל בדברים שעמדנו על נפחם ותרגמנו משקלם, אך ודאי שאין כוונת כף החיים ליתן משקל שווה לכל המאכלים שזו טעות גמורה וכמו שכתב הרמב"ם. (ומה שהזכיר כף החיים בלשונו בסי' תפ"ו "כדי לצאת אליבא דכ"ע" כוונתו לענין גודל הזית, לשער לפי תשע דרהם ולא פחות. וכמו שכתב להדיא בסוף ס"ק א' ודוק).

וכפי שכבר כתבנו, הדבר פשוט שיש למדוד לפי הנפח, ובפרט בימינו שיש כל כך הרבה מוצרים שבמשקל מועט כבר צריכים לברך עליהם ברכה אחרונה, וכמו שכתב האור לציון (ח"ג במבוא ענף ב' אות י"א), שבפופקורן (תירס תפוח) פחות מחמישה גרם ממנו יש נפח 30 סמ"ק, וכן בפחות מעשרה גרם פירכיות אורז או בשלוה יש 30 סמ"ק, וכן בכעשרה גרם במבה יש שיעור כזית. ואם כן איך אפשר שבמוצרים אלו וכיוצא בהם יאכל אדם כשעור ולא יברך, ויעבור על תקנת חכמים, ובפרט במזונות שברכתן האחרונה מעין שלש, שיש דעות שמעין שלש הוא מהתורה, וכמובא בב"י (סימן ר"ט בסופו) שכן דעת הטור והרשב"א והרא"ש וההלכות גדולות, וכן כתב הבן איש חי (פרשת מסעי סעיף י"ג): "ברכה מעין שלש יש לברך אותה מיושב, מפני דיש אומרים שהיא מדאוריתא וכו' ". ואם כך איך יתחייב אדם בברכת מעין שלש ולא יברך, או ח"ו להיפך, שיאכל פחות מהשיעור, (כגון במיני מאכל קטנים וכבדים) ויברך ברכה אחרונה כשחסר לו מהשיעור, וכל זה בגלל חוסר ידיעה.

ועיין ילקוט יוסף (ח"ג עמ' ש"ה) וז"ל מודדים לשיעור כזית לפי הנפח. וכו' ומאחר שיותר קל לשקול את המאכלים, כתבו הפוסקים שמודדים במשקל. כי מן המשקל נדע את הנפח בקירוב.

וציין (בהערה י"ז) שכן העלה מרן הראשל"צ שליט"א בתשובה בכתב יד. והובא פסיקתו בספר לב אברהם (פ"ט עמ' ק"ד) ע"ש.

והנה עיינו בספר לב אברהם, וז"ל: "והסביר לי הראשון לציון הגר"ע יוסף שליט"א שלמעשה, אין מי שחולק שעיקר המדידה הוא לפי הנפח, אולם בגלל שלמעשה יותר קל לשקול את האוכל, כתבו הפוסקים שמודדים במשקל, כי מן המשקל נדע את הנפח בקירוב".

וציין בהערה 65 שמקור הגר"ע יוסף שליט"א מספר זבחי צדק (סי' צ"ח ס"ק ד')

וז"ל הזבחי צדק: ואנחנו מנהגינו כשיבוא דבר איסור לפנינו, וצריך לשער, כגון בשר שנפל בתוך חלב, או איפכא, או כבד שנפל לתבשיל, דרכנו לשקול האיסור לבדו וגם ההיתר לבדו כדי שנדע אם יש שישים, הגם דלא סמכינן אמשקל אלא אמדידה, מ"מ מן המשקל נדע אם יש שישים במדידה או באומד. דהיינו שאם ראינו שבמשקל יש יותר משישים הרבה, אז נדע ודאי שבמדידה יש שישים. עד כדי שייצא הספק מלבנו, עכ"ל. ולא זכינו להבין הראיה מהזבחי צדק.

הנה הזבחי צדק עוסק באיסור והיתר וכמו הדוגמאות שהביא. כגון בשר שנפל בתוך חלב, או כבד שנפל לתבשיל, ואיך נלמד מכאן שכל המוצרים והמאכלים נפחם ומשקלם קרובים זה לזה ?

ועוד הרי הזבחי צדק כתב "שאם ראינו שבמשקל יש יותר משישים הרבה, אז נדע שבמדידה יש שישים". וא"כ רואים שהדגיש וכתב שאם יש **הרבה** משישים במשקל אז אומרים שמסתמא יש גם בנפח.

יוצא שאפילו באיסור ובהיתר סובר הרב שאין משקלם ונפחם שוה. וכל שכן בשאר כל המוצרים והמאכלים של ימינו. וודאי שהזבחי צדק לא יאמר דבריו במציאות של ימינו שאנו רואים שאין הנפח קרוב למשקל בהרבה מוצרים ומאכלים .

ובתורת היולדת (עמ' שמ"ג) כתב לענין אכילת חולה שיש בו סכנה, שאכילה פחות מכשיעור היא 30 גרם. ובהמשך כתב: "מזון שמשקלו שלושים גרם בדרך כלל הוא אינו עולה על נפח של שני שליש ביצה. עוגת טורט במשקל שלושים גרם, עולה על נפח של שני שלישי ביצה. לכן יולדת האוכלת עוגה זו תאכל פחות משלושים גרם כדי שלא יגיע לנפח הנ"ל". עכ"ל.

משמע מדבריו ששאר המאכלים חוץ מעוגת טורט וכדו' בדרך כלל משקלם שווה פחות או יותר למשקל המים. וזה נגד המציאות של ימינו שהרי רוב המוצרים ממיני המזונות, רחוקים הרבה ממשקל המים. כמו שנראה בטבלה לקמן. ולפעמים ב-30 גרם יש למעלה מ-60 סמ"ק ויותר, ומה שכתבו "בדרך כלל מזון ששוקל שלושים גרם אינו עולה וכו' " אפשר לאמר זאת בפירות חיים שבדרך כלל משקלם שוה למשקל המים.

והנה מ"מ בסיעתא דשמיא לאחר כל הנ"ל, ברור הדבר מעל כל ספק, שלכו"ע עיקר המדידה הוא בנפח.

והנה לאחרונה פורסם שיש שרצו להביא ראיות שהולכים לפי משקל. נכתוב לפניכם את דבריהם, ואת מה שיש לענ"ד להשיב על הדברים.

א. הביאו ראיה מהרמב"ם (בעדיות פ"א משנה ב') שהזכיר דרהם לעניין הפרשת חלה.

וטענו "וכי הרמב"ם רצה להכשיל אותנו ח"ו שכתב שיעור הפרשת חלה לפי משקל". **הנה** הדבר פשוט שמה שהזכיר הרמב"ם דרהם היינו לאחר שתרגם הנפח של הקמח למשקל, וכמו שכתב (שם) שעשה כלי בתכלית הדקדוק ע"י האצבעות ויצא לו המשקל כך.

ועוד, שהרי כתב הרמב"ם ששיעור הפרשת חלה הוא תק"כ דרה"ם. והרי לפי משקל של 43 ביצים וחומש ביצה לפי שיעור ביצה 18 דרהם, א"כ יוצא השיעור תשע"ז דרהם, וא"כ איך כתב הרמב"ם שהשיעור תק"כ דרהם?

אלא הדבר פשוט שהיות ומשקל הסגולי של הקמח הוא שליש פחות ממשקל המים כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם), לכן יוצא שיעור הפרשת חלה תק"כ דרהם. ורואים להדיא שהרמב"ם שיער לפי נפח.

ומה שהזכיר הרמב"ם שיעור בהפרשת חלה לפי משקל הוא בקמח של מצרים בלבד ואין זה הוראה לכל המקומות ולכל הדורות וכמו שכתב הרב ראש יוסף (הל' פסח פ"א ס"ק ג' עמ' י"ב) שהרמב"ם כתב משקל לפי דרהם רק למקומו לפי הקמח של מצרים ולפי הדרהם של מצרים בלבד.

וכן כתב בשו"ת בית דוד (סי' מ"ג) בשם ספר גבורות ה' וז"ל "**השמר לך ושמור נפשך מאוד** שלא לשער מדת מקוה וחלה ורביעית כי אם למנין הביצים והאצבעות הנ"ל, כי אין לעשות שיעור המדות הצריכות וכו' כמ"ש הרמב"ם פ"ב דחלה. הגם כי רבו מהרבה הראיות הראויות לחזק כראי מוסק דבר זה, השמטנו מלהזכיר כי אין זה מקום להאריך". ובהמשך הביא הרב בית דוד את לשון הרמב"ם בפ"ו הל' ביכורים שכתב "ומדה שמכילה במשקל הזה מקמח החטים הזה בה מודדים בכל המקומות".

וכתב הבית דוד "רואים שכל מה שאהני משקל הרמב"ם זה רק לעניין שיעשה אדם כלי המחזיק תק"כ דרהם וכו' **לא שישקול כל אדם במקומו תק"ך דרהם קמח, כי יש קלה או כבידה יותר משל מצרים**".

וכן כתב הרב פתח הדביר (ח"א בקונטרס כסא דחיי דף קצ"ו טור ד') וז"ל "ומ"מ השינוי הזה שבין שני המקומות, אין אחריותו על הרמב"ם ז"ל **כי הוא לא נתן שיעור המשקל כ"ו דרהם לכל המקומות, דאדרבא זוהי אזהרתו שלא ניתן השיעורין בדרהם קצובים לכל המקומות רק כוונתו בהשערת הדרהם אינה אלא להשערת המדה" וכו'**.

והדברים מוכרחים, שאל"כ יצא שהרמב"ם סותר את עצמו, שהרי כתב בפרוש המשניות (חלה פ"ב מ"ו) שמי שהולך אחר המשקל טועה וטעותו גלוי מאוד.

ב. ולעניין מה שהביאו בשם הרב המגיד (פ"א הל' עירובין הל' י"ב) .

כבר ביאר בפשטות הרב פתח הדביר (בקונטרס כסא דחיי דף קצ"ה ע"ב טור ד' וקצ"ו ע"ב טור ד') שהרב המגיד בא לבאר לנו מדוע הגאונים והרמב"ם תירגמו את הנפח למשקל, והרי שיעורי המשקין והאוכלין לא נתבאר משקלן בתלמוד, לפי שאין כל הדברים השוין **בכמות** שוין במשקל ואע"פ שהן ממין אחד. ומדויק בלשונו שכתב "והייתה כוונת הגאונים בזה בהיות **נקלה** יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות. (נקלה מלשון קל,עיין תהילים פרק ל"ח פסוק ח' ופרש"י שם).

ועוד, אם נאמר שמהגאונים שהביא הרב המגיד מוכח שצריך לשער לפי משקל תמיד, בכל המוצרים ומבלי לעמוד על הנפח (כמות), נמצא שהרב המגיד סותר עצמו מהסיפא לרישא, שהרי כתב בזה הלשון, "דע ששיעורי המשקין והאוכלין הנמדדין לא נתבאר משקלן בתלמוד, לפי שאין כל הדברים השוין **בכמות** שוין במשקל ואע"פ שהן ממין אחד".

דהיינו לדברי הרב המגיד מהגמ' מוכח שאי אפשר לתת **משקל קבוע** לכל המוצרים. וחייבים לעמוד על הנפח לפני ששוקלים כיון שהמשקל הסגולי של המוצרים אינו שוה. וזה לשון הפתח הדביר (שם) ז"ל "נמצא לפי זה דלכל המקומות לא מסר להם משקל היין שהם ישקלו במקומם בארצותם לפי משקלם, אלא הורה להם שיחזיקו המדה שמדד וכו' אין להם לזוז מהמדה, זוהי כוונת הרמב"ם ז"ל בפשיטות שלא ביקש אלא להקל מעל המודד **על דרך מה שכתב הרב המגיד פ"א דעירובין**".

ג. לעניין מה שהביאו בשם הרב שרירא גאון (בסי' נ') שמשם רואים שחז"ל לא דקדקו בעניין השיעורים לפי נפח. והבין כן מפני שכתב הגאון "אם יחסר ואם יותר".

הנה אם נסביר כך בכוונת הגאון, יסתור הדבר שלושה מקומות בש"ס, והם, הגמ' בכתובות (ק"ד ע"א) מנחות (ק"ג ע"ב) ובראש השנה (י"ג ע"א) שאמרו שם "**כל מידות חכמים כך הוא וכו' כביצה מטמא טומאת אוכלים, כביצה פחות שומשום אין מטמא טומאת אוכלין**".

רואים עד כמה השיעור מדוייק בתכלית הדקדוק. אלא ודאי כוונת הגאון שכתב "אם יחסר ואם יותר", היינו מפני שלפני כן הביא, שרב הילאי גאון שיער ומדד ששיעור משקל מים של ביצה הוא ט"ז גיראות של כסף.

ועל זה כתב הגאון שאם רוצים אפשר לסמוך על מה ששיער רב הילאי גאון ולא לשער בעצמנו. אך אם רוצים לשער בעצמנו אפשר, ואם השיעור שיצא לנו יהיה פחות ממה ששיער רב הלאי או יותר, זהו השיעור בדיוק, כי קי"ל כרבי יוסי (כלים פי"ז משנה ו') דהכל לפי דעתו של רואה ומה שאנו רואים את הביצה הבינונית ויצא לנו שיעורו, זהו השיעור

בדיוק וממנו אין להחסיר כלל וכמו שראינו בגמ' הנ"ל. ולעולם השיעור מדוייק. וזאת ע"י דעתו של רואה שזה מידת נפח, שהרי לא כתוב במשנה ובגאון "הכל לפי משקל" אלא "הכל לפי דעתו של רואה" שזה גודל ונפח דהיינו מה שהעין רואה. (שהרי לא יתכן שהעין רואה "גרמים").

וכן ביאר להדיא בספר שיעורין של תורה בדברי הגאון.

ועוד כתב הרב שרירא גאון, שכל מה שאמר רב הילאי משקל המים של הביצה זה רק לכמויות גדולות כמו קב ואיפה וכו' אך לא לעניין כזית וכגרוגרת וככותבת ששם השאירו לדעתו של רואה. ע"ש.

רואים שלא נתנו לנו שיעור משקל לכזית כלל. וכן לא מצינו אצל אף אחד מן הגאונים או אחד הראשונים שכתב לנו משקל לכזית.

ד. וכן מה שהביאו בשם הרב פתח הדביר בקונטרס כסא דחיי שהאריך הרבה בזה ומסקנתו ללכת לפי משקל.

הנה בס"ד עברנו על כל דברי הרב פתח הדביר, ושם חזר וכתב מספר פעמים שאפשר ללכת אחר המשקל **רק בדבר שהנפח והמשקל שווה בלבד**, וז"ל (עמ' קצ"ז ע"א טור ב') "ואפשר **דעדיף טפי לומר להמון העם השיעור במשקל כל זמן שהמדה והמשקל שווים**" וכו'

וכן הזכיר דבריו בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא ענף ב' עמ' כ"ח אות ה').

ה. וכן מה שהביאו בשם הרב כף החיים (סי' קס"ח ס"ק מ"ו) שכתב שמשערים לפי משקל.

הנה המתבונן בכל המקורות של הכף החיים אחת לאחת רואה במפורש שכולם לפי נפח.ונציין את המקורות

1. באות מ"ו כתב הכה"ח לעיין לעיל בסי' פ"א אות ג' בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לעדיות (שם פ"א משנה ב') .

הנה הרמב"ם כתב שם במפורש מדידה לפי נפח שהרי עשה חילוק בין משקל רביעית של יין לרביעית של מים ושל קמח.

2. עוד ציין מקור משו"ת בית דוד (ס' פ"ב) שחידש שיעור לקביעות סעודה לפי ג' וד' ביצים וכתב שהשיעור בדרהם נ"ד וע"ב דרהם.

הנה המתבונן שם בתשובה רואה שיצא לו שיעור זה ע"י שתרגם את הנפח למשקל וז"ל "**וצריך לשער הפת כדמות ג'ביצים או ד' ביצים לפי ראות העין**, אבל לשער ע"י משקל כגון שנאמר שכיון שכתב הרמב"ם וכו' **אלא נראה לשער פת גופיה בכמות ג' ביצים או ד' ביצים**, ובמשקל הוא" וכו'.

רואים ששיער את נפחם של הג' וד' ביצים ע"י ראות העין, ואח"כ שקל אותם ויצא משקלם כפי מה שכתב. וכן כתב לפרש כך בדבריו, הרב פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף קצ"ו ע"א)

3. עוד ציין מקור מהברכ"י (בסי' קס"ח) שהזכיר ג"כ נ"ד דרהם וע"ב דרהם.

הנה מלבד שמקור החיד"א הוא בבית דוד הנ"ל שמקורו נפח וכנ"ל.

המעיין בדברי החיד"א (מחזיק ברכה (סי' תפ"ו)) רואה מפורש שלאחר שכתב בפשטות בשם גדולי הפוסקים שהולכים לפי נפח, סיים "וכן הסכים הרב הכולל כמהר"י בן נאים נר"ו בתשובותיו ספר זרע יעקב סי' ס"ח, עיין בדברי ברבנים הנז' **באורך דברים על בוריין ועל מתכונתן**".

ואם נאמר שהחיד"א סובר שצריך לשער לפי משקל א"כ יוצא שהחיד"א סותר את עצמו, אלא ע"כ שבברכ"י שכתב משקל הוא למאכלים שהנפח והמשקל שווה, או שתרגמנו הנפח למשקל.

4. עוד ציין מקור מהפתח הדביר בסי' ק"צ (בקונטרס כסא דחיי). כבר ציינו לעיל את דברי הפתח הדביר (אפשר לשלוח לכם העתק מחלק דברי פתח הדביר לאחר שהקלדנו דבריו בכתב ברור ועם הגהות להסבר דבריו).

5. עוד ציין מקור לדבריו מהמטה יוסף (סי' א'). אעתיק לכם את לשונו "בשיעור כזית שחייב אדם לברך אחריו בין מפת בין משאר האוכלין האי כברכתיה והאי כברכתיה, יען כי ראיתי שגור בפי הכל שהוא תשעה דרהם, שכתוב בחמדת ימים פ"ו מחג הפסח וז"ל כזית שאמרו היינו כחצי ביצה לשיטת ר"י בעל התוס' ולהרמב"ם ז"ל שיעור כזית שליש ביצה בקירוב דהיינו תשעה דרהם לשיטת ר"י , ולהרמב"ם ששה דרהם, וכבר נהגו כדעת ר"י בעל התוס' וכו' יע"ש.

והוסיף הרב "מטה יוסף",

ולעניין זה השתוממתי איך אפשר שכל זה השיעור יהיה שיעור כזית אם הוא ט' דרהם לר"י בעל התוס' ז"ל, והרי עינינו הרואות דהוא שיעור גדול כמעט כביצה בכמות וכו' ונראה שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרה"ם כגון במים או יין. והא לך לשון הרמב"ם ז"ל וכו' ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה, תכיל מן היין קרוב כ"ו כספים הנקראים דרהם. ומן המים קרוב לשבעה ועשרים דרהם. ומן החטה קרוב לכ"א דרהם. ומקמח החטה קרוב לי"ח דרהם. ומצאתי שיעור חלה

באותה המדה תק"ך דרהם בקירוב מקמח חטים, ואלה הדרהם כולם מצריות, עכ"ל יע"ש.

הרי בהדיא העיד הרמב"ם ז"ל, שדקדק שמה שתכיל ממדת המים ברביעית כ"ז דרהם, תכיל מקמח החטה י"ח דרהם. והרביעית הוא ביצה ומחצה, ומפני זה כתב בראשית דבריו, ששיעור החלה נודע במדה ולא במשקל לשינוי הדברים הנמדדים בכבדותם וקלותם, אע"פ שהמדה אחת. כלומר, שלא נטעה לומר כיון שרביעית ממים הוא כ"ז דרהם, כן יהיה מן הקמח כ"ז דרהם. אלא תלוי במדה, מה שתכיל מן המים כ"ז דרהם, באותו כלי נמדד הקמח, ותמצא שתכיל י"ח דרהם והוארביעית. **אע"פ שבמשקל לא יהיו שוים, כיון שבמדה הם שוים הרי זו רביעית. ונמצא שבדבר לח כגון יין או מים הביצה הוא ח"י דרהם אבל בדבר יבש כגון קמח הביצה הוא י"ב דרהם. ע"ש.**

ובהמשך דבריו בדף מ"ט ע"א טור א', כתב הרב מטה יוסף, שעשה מדידות לכזית בכמה סוגי מאכלים. וכתב שם את משקל הכזית שיצא לומכל מאכל. (לפי הפוסקים שלדעת הרמב"ם שיעור כזית כשליש ביצה, וכדלעיל).

א'. בפת, משקל הכזית ד' דרהם ומעה (בדרהם יש ד' מעות).

ב'. בפת הבאה בכסנין הנקרא בשיקוג"ו, משקל הכזית ג' דרהם ורובע דרהם.

ג'. במצה, משקל הכזית ג' דרהם וחצי, ופחות כחצי מעה.

רואים אנו מדברי הרב מטה יוסף, (שחי לפני כמאתיים שנה), שאותם שהולכים אחר משקל של תשעה דרהם במאכלים היבשים, טועים, היות וכל מה שאמרו תשעה דרהם הוא רק בלח, וכנ"ל.

ועוד ציין, שיעור כזית בג' מאכלים לפי נפח.

וא"כ,מכל הנ"ל יוצא עוד הכרח להסברו של הגאון הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל בשו"ת אור לציון ח"ג (עיין לעיל במבוא לפתח הדביר), **שע"כ הרב כף החיים שכתב שאפשר ללכת אחר המשקל, היינו רק בדברים שהנפח והמשקל שווים בלבד. שהרי מקורו הוא מדברי הרב מטה יוסף הנ"ל. והדברים פשוטים.**

ומה שהביאו עוד בשם הרב עזרא עטיה זצוק"ל שלא הזכיר נפח. הנה לא מצינו מפורש שאמר שלא ללכת לפי נפח. והטעם שהזכירו משקל היות ורוב מיני המאכלים שהיו בזמנם היה משקלם קרוב לנפחם, ובדרך כלל המשקל היה קרוב מאוד לנפחם, משא"כ כיום שרבו המוצרים ובפרט במיני המזונות היבשים שבמשקל מועט יש נפח כזית ואף ע"י מעוך החללים בדוחק עצום יש הבדל גדול בין נפחם למשקלם.

כעת נביא מגדולי רבותינו אחרוני הספרדים מהדורות הקודמים ששיערו לפי נפח

א) הרב יוסף אישקאפה זצוק"ל שנולד לפני 439 שנים (בשנת ש"ל) בעיר איזמיר בספרו ראש יוסף (או"ח דף י"ב ע"א ומובא בספר פתח הדביר סי' ק"ץ דף קצ"ו טור ד') כתב, הרמב"ם שכתב משקל הוא רק לזמנו ושעתו בלבד. ולא לשאר הדורות שודאי צריכים למדוד בכלי מדה.

ב) הרב אברהם אזולאי זצוק"ל סבו של הרב חיד"א שנולד לפני 439 שנים (בשנת ש"ל) בספרו חסד לאברהם מעיין ב' עין הקורא נהר חן כתב וז"ל "ושיעור כמות הכלי המחזיק רביעית אצבעיים על אצבעיים".

ג) הרב חיים בנבנשתי זצוק"ל בעל הכנסת הגדולה שנולד לפני 405 שנים (בשנת שס"ג) בספרו פסח מעובין הובא בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר' טור ד') כשבא לבאר לנו שיעור הכוס סתם לן תנא ולא כתב אלא אצבעיים על אצבעיים" וכו'

ד) הרב ישמעאל הכהן זצוק"ל בספרו שו"ת זרע אמת (ח"א סי' ס"ח) דן לעניין פת ספגונין שעשוי כספוג שתפח באפייתו האם משערים נפחו כמות שהוא לאחר שתפח או שמשערים נפחו לפי מה שהיה לפני שתפח. ע"ש.

ה) הרב אברהם הלוי זצוק"ל שנולד לפני 369 שנים (בשנת ת') מגדולי הפוסקים במצרים בספרו גינת ורדים (בקונטרס גינת המלך סי' קכ"ב) וז"ל "בדבר שדרכו לשרותו במים והוא תופח ומתרבה וכך היא דרך הנאתו שפיר חשיב ליה האי תפיחה לשיעור לכל מילי" וכו'

ו) הרב יוסף דוד זצוק"ל חי לפני כשלוש מאות וחמישים שנים (שנת תי"ז) בעיר שאלוניקי בספרו שו"ת בית דוד (סי' פ"ב) וז"ל "**וצריך לשער הפת כדמות ג' ביצים או ד' ביצים לפי ראות העין**, אבל לשער ע"י משקל כגון שנאמר שכיון שכתב הרמב"ם וכו' **אלא נראה לשער פת גופיה בכמות ג' ביצים או ד' ביצים**, ובמשקל הוא" וכו'.

ז) הרב יעקב בן נאים זצוק"ל שחי לפני למעלה משלש מאות שנים בספרו שו"ת זרע יעקב (ח"א סי' ס"ח) וז"ל "וראיתי למי שכתב שכזית ט' דרהם כפי חשבון רמב"ם בהל' עירובין וכו' ורצו לשער כזית של מצה במשקל ט' דרהם. וטעות הוא וכו' ולעניין הלכה כן שלא לשער במשקל".

ח) הרב חיים יוסף דוד אזולאי זצוק"ל שנולד לפני 285 שנים (בשנת תפ"ד) בספרו מחזיק ברכה (סי' תפ"ו ס' ב') וז"ל הגהה ובירקות צריך למעך חלל האויר וכו' **מהכא משמע דאין משערין הזית במשקל**. וכן לעניין האיסורין כתב הרב פרי חדש סי' צ"ט ס"ק ו' דאין לשער במשקל וכ"כ הרב שער אפרים סי' נ"א והנמשך ע"ש באריכות. וכן הסכימו הרב

החסיד מהר"ר יעקב מולכו זלה"ה בתשובותיו כ"י סי' כ"ו. והרב מהר"י פראגי בתשובות כ"י סי' ט"ל. והרב מהר"ם חאגיז בהלק"ט ח"א סי' ז"ך"

ט) רבי אליעזר פאפו זצוק"ל שנולד לפני 224 שנים (בשנת תקמ"ה) בעיר סאראייבו במדינת בוסניה בספרו חסד לאלפים (סי' ר"י ס' י') וז"ל "בשיעור כזית, כבר כתבתי לעיל דאם הוא דבר קל **שנאפה יפה לא משערינן במשקל אלא בכמות חצי ביצה" וכו'**

י) הרב חיים פלאג'י זצוק"ל שנולד לפני 221 שנים (בשנת תקמ"ח) מרבני תורכיה בהסכמתו לקונטרס כסא דחיי המובא בספר פתח הדביר (סי' ק"ץ דף ריי"ד טור ג') וז"ל "ואת זה אגיד כי אני בעוניי זה ארבעים שנה עמדתי על האי דינא וכפי מה שקריתי ושניתי ומדדתי הוא שיעור רביעית של תורה דאיתמר בגמ' אצבעיים על אצבעיים וכו' בלוקח מדה וכו' וכן היו אבותינו רבותינו הרבנים הגדולים קדושים אשר בארץ המה מימי עולם ושנים קדמוניות שכולם היו משערים **שיעור רביעית בז"ך דרהם ששיערו במידת גודל אדם בינוני ככתוב אצלי בראש אמי'ר**".

י"א) הרב משה הכהן זצוק"ל נכדו של הגר"ח פלאג'י שחי לפני כ- 200 שנים מובא בספר פתח הדביר ח"א סי' ק"ץ וז"ל "דלפי דברי הש"ס בפרק ערבי פסחים (דף ק"ט ע"א) ודברי הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהל' ס"ת ה"ט) דיש למדוד רוחב גודל רוחב ז' שעורות הרי שיעורא דכסא דידן" וכו'.

י"ב) הרב אברהם בן עזרא זצוק"ל בספרו "בתי כנסיות" (סי' תפ"ו) שנדפס לפני למעלה מ-200 שנים (שנת תקס"ו) בעיר שאלוניקי כתב וז"ל "**אין לשער כזית אלא בכמות ולא במשקל**".

י"ג) הרב יוסף בן יצחק יקואל זצוק"ל שחי לפני למעלה מ-200 שנים כתב בספרו מטה יוסף (סי' א') שנדפס בשלוניקי (בשנת תקמ"ה) וז"ל "ולעניין זה השתוממתי איך אפשר שכל זה הוא השיעור יהיה שיעור כזית אם הוא ט' דרהם לר"י בעל התוס' ז"ל, והרי עינינו הרואות דהוא שיעור גדול כמעט כביצה בכמות וכו' ונראה שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרה"ם כגון במים או יין" וכו'.

י"ד) הרב חיים בנימין פונטרומילי זצוק"ל שחי לפני כ-200 שנים במדינת תורכיה בספרו פתח הדביר שנדפס (בשנת תרמ"ו) (בסי' ק"ץ בקונטרס כסא דחיי) האריך הרבה בעניין מידות התורה שהם לפי נפח, **ורק בדברים שהנפח והמשקל שוים בלבד אפשר ללכת לפי משקל** ע"ש.

ט"ו) הרב אברהם חיים גאגין זצוק"ל שחי לפני כ-200 שנים יליד קושטא ,עלה לא"י והיה ראשל"צ (משנת ת"ר) בספרו מנחה טהורה (מנחות נ"ד ע"א) פסק שפת ספגונית משתערת כמות שהיא לברכה אחרונה.

ט"ז) הרב יצחק הררי זצוק"ל מראשי חכמי רבני ארם צובא בספרו שו"ת זכור ליצחק (סי' ס"ג) שנדפס לראשונה (בשנת תקע"ח) פסק ג"כ שפת ספגונית משתערת כמות שהיא לברכה אחרונה.וסיים "וכיון שכן מאחר עלות כל זה קם דינא מהנך טעמי וכו' שפיר מצי לברוכי בפה מלא ברכה ה'" וכו'.

י"ז) הרב יצחק טייב זצוק"ל שחי לפני 190 שנים (בשנת תקע"ט) במדינת תוניס בספרו ערך השולחן (בתיקוני ערך סי' ר"י) פסק ג"כ **שפת סופגנית נידון כמות שהוא לברכה אחרונה**.

י"ח) הרב אליהוישראל זצוק"ל בספרו קול אליהו (או"ח סי' ח') נדפס (בשנת תקנ"ב), עלה לא"י פסק ג"כ **שפת ספגונית משתערת כמות שהיא לברכה אחרונה**.

כעת נכתוב גדולי אחרוני דורינו ששיערו לפי נפח:

וז"ל החזון אי"ש זצ"ל (או"ח סי' ל"ט אות ד'):ואמנם השיעורים שנאמרו במדה לא נתנו לחכמים לקבוע מדתן אלא במידה. ולא ניתן ליחיד לשער אלא במדה וכו' אבל אם ישקלו חכמים מדת הקמח של שיעור חלה וכו', או ישקלו רביעית לנזיר וכו', וימסרו משקלן לדורות וכו' לא יהיה זה בכלל השיעור של תורה וכו' הוא עיוות באמיתת השיעור וכו' כיון שהשיעור לא נאמר על המישקל אלא על המדה וכו'.

הרה"ג בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא עמ' כ"ט) וז"ל: ואין שיעורי הכזית משקל עשרים ותשעה גרם, אלא נפח עשרים ותשעה סמ"ק.

הרה"ג בצלאל שטרן זצ"ל בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ס"ט) וז"ל: עכ"פ הדבר ברור שכל שיעורי תורה ורבנן, כגון כזית, כביצה, ככותבת, רביעית וכה"ג, יש לשער לפי מדה, ולא לפי משקל. כמבואר בשו"ע ומג"א. וכדמבואר בש"ס וכדמפורש בכל האחרונים שהעתקתי.

הרה"ג שלום משאש זצ"ל בספרו מזרח שמש (יו"ד סי' צ"ח דף ס' ע"ב) ז"ל נראה פשוט מצד השכל והסברה דראוי לשער בכמות ולא במשקל. וכו'. ומזה אני תמה תמיהה רבתי על מה שנתפשט המנהג לשער תמיד ע"י משקל ואין משגיחין בכמות כלל, והוא היפך הסברא הגדולה. וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים והרב בית יוסף דקי"ל כוותיה שכולם סוברים לשער רק בכמות וכו', בכן ראוי להתאמץ להחזיר הדבר ליושנו, ואי איישר חילי בעזרת ה' יתברך אבטליניה.

בספר וזאת הברכה (עמוד 208) ז"ל: ולדעת הגר"ע יוסף היודע נפחו של המאכל, יכול לשער בנפח ולא במשקל. שהעיקר שמשערים בנפח.

בספר לב אברהם (פ"ט עמ' ק"ד) ז"ל: והסביר לי מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף שליט"א, שלמעשהאין מי שחולק שעיקר המדידה לפי נפח וכו'.

הרה"ג משה שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים (ח"ג סי רס"ה עמ' קנ"א) ז"ל: קודם שנבאר השיעור שצריכים לשיעור כזית מצה בליל פסח, ראוי להקדים שהשיעור תלוי במדה דביצה ולא במשקל.

הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א באור תורה (סי' ע"א אייר התשד"מ) ז"ל ברור שכל שיעורים שאמרו חכמים כזית, כביצה, רביעית וכו', הם שיעורי נפח ולא משקל וכו', ומה שנהוג אצל האברכים לומר שחכמי הספרדים משערין הכל במשקל, טעות היא בידם, אלא שמתרגמין הנפח למשקל.

הרה"ג משה לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ב פ"א עמ' כ"ה) ז"ל: ושיעורים אלו הם במדה (בנפח) ולא במשקל. ובהערה (23) כתב: וכן נוהגים רוב העולם בזמננו שמתרגמים שעור כזית לשלשים גרם, וכשאוכלים אוכל במשקל שלשים גרם מברכים ברכה אחרונה, ואין נותנים על דעתם לחלק בין אוכל לאוכל והוא מנהג טעות.

הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א שו"ת עולת יצחק (ח"א סי' מ"ד שאלה ג') ז"ל: פשוט שעיקר המדידה היא לפי נפח וכו'.

הרה"ג אברהם זילבר שליט"א, בספרו בירור הלכה (או"ח ח"ג עמ' רנ"ד) ז"ל: וכן הוא סוגין דעלמא בהרבה מקומות בגמ', וראשונים, ואחרונים, לשער במדה. וצווחו על הטועים לשער במשקל.

בקובץ "ילקוט יוסף" (כללי ספק ברכות) להרה"ג יצחק יוסף שליט"א אחר שהאריך להוכיח שמודדים השיעורים לפי נפח, כתב בעמ' ר"ב בזה"ל: ואחר כותבי רוב הדברים,ראיתי מה שהאריך בזה בטוב טעם בקונטרס "ואתהנחלים ארנון" ודבריו קילורין לעינים, דברים נכונים וברורים איישר חיליה לאוריתא שמעורר לעניזה, ע"ש.

ספר אנציקלופדיה לברכות הנהנין (עמוד 23 תלמיד של הרה"ג יצחק יוסף שליט"א) ז"ל: ושמעתי מהרה"ג יצחק יוסף שכל הגרמים שהזכיר, היינו נפח גרם מים.

הרה"ג דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (ח"ח עמ' ת"ל) ז"ל: ושיעור ארבעביצים הוא כמאתים וששה עשר סמ"ק. (ובעמ' תל"א) כתב וז"ל: ויש למדוד השיעורים בכל הנ"ל בנפח ולא במשקל.

ספר וזאת הברכה (עמוד 348) ז"ל: כדי להבין סוגיה זו צריך להקדים יסוד חשוב, כולם מסכימים שהשיעור בעיקרו תלוי רק בנפח בלבד.

הרה"ג אברהם עדס שליט"א בספרו באר חיים (במילואים לסימן י"א),ז"ל: נכתב לעיל ששיעורי "כזית" ו"כביצה" באוכלין, ושיעור "רביעית" במשקין, הם כולם מדות של "נפח", ומה שמפורסם משקלים מסויימים למדות כזית וכביצה, הם לאחר שגדולי הדורות מדדו את המשקל של אותו נפח, ומסרו לציבור כמה הוא משקלו של אותו נפח, וזאת בכדי להקל על הציבור, דיותר קל לאנשים למדוד דברי המשקל על פי "משקל", דלא כל אדם בקי ויודע היאך למדוד ".

בדין דעתו (אומדן) של רואה לגבי שיעור ברכה אחרונה

שאלה כ: האם כדי לברך ברכה אחרונה צריך למדוד את המאכל בכלי מדה כדי לדעת אם יש בנפחו כזית, או שמספיק לשער לפי אומדן של רואה, אם משער ומחליט בדעתו שיש נפח של כזית (ברווח) **במאכל שלפניו, יכול לברך ברכה אחרונה** ?

מקורות מהש"ס

תשובה: שנינו במשנה (כלים פרק י"ז משנה ו'): "כביצה שאמרו, לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, ר' יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים, אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, **אלא הכל לפי דעתו של רואה**".

ופירש הרמב"ם (שם בפירוש המשניות) וז"ל: "ואמר ר' יוסי וכי מי מודיעני כאשר תקח הביצה היותר גדולה שלא תמצא יותר גדולה ממנה, וכן כאשר לקחנו היותר קטנה שלא תמצא יותר קטנה ממנה, **אבל העניין שב** (חוזר), **אל אומד האדם שזאת הביצה תהיה שוה לא קטנה ולא גדולה,והלכה כר' יוסי**".

וכן פירש רבנו עובדיה מברטנורא וז"ל "**לפי אומד דעתו שהיא בינונית למראה עיניו, והלכה כר' יוסי**".

וכן פסק הרמב"ם (כלים פ"ו הלכה י"ב) וז"ל: "והרימון שאמרו בינוני לא גדול ולא קטן. **לפי דעת הרואה**".

רואים אנו שדעתו של הרואה היא הקובעת, ואין צריך למדוד ע"י מים.

מקורות מהגאונים

וכן מובא בתשובת רב שרירא גאון (או"ח סי' תקי"ג) שם נשאל הגאון, מדוע מצינו למר הילאי גאון שאמר, משקל המים של "הביצה" ששה עשר כסף ושני שלישי כסף. ומדוע

רק בביצה אמר משקל ולא בכזית וככותבת וכו'. **ועל זה ענה הגאון** הוו יודעים שאין לאלו שיעורין משקל כסף לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כל עיקר. ואילו בקשו לתת שיעור מן הדינרים היו עושים מעיקרא וכו'.

וע"ש שהוכיח מהמשנה בכלים שבין לר' יהודה ובין לר' יוסי לא נתנו קצבה ע"י משקל המים, וכתב "וסלקא דעתין רב יהודה ור' יוסי דקאמרי היאך משערין ביצה לא היו יודעים לקוץ לה משקל ידוע, וכי מר הילאי (שנתן משקל לביצה) גאון וחכם מר' יהודה ור' יוסי היה?

אלא כמתניתין עבידנן "הכל לפי דעתו של רואה". ומר הלאי הכין הות דעתיה **שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו**, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו מלפניו ולמדוהו. אם חפצים אתם לעשות כמוהו לסמוך עליו או על החכמים שלפניו ששיערו כן לפי דעתם עשו, **ואם לאו, שערו אתם ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר. וכן לעניין כזית וכגרוגרת הרי פורש לכל אחד משנתו לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה.**

והאי דקצת רבנן שיערו לפי דעתם ביצה ולא שיערו כזית וכגרוגרת, משום דביצה תלויין בה מילי נפישי קב, סאה, ואיפה, ועומר, כולהון משתערין בביצה לפיכך שיערו לפי דעתם, **אבל הני שיעורים שבקינון לפי דעתו של רואה**" עכ"ל.

וכדברי הגאון כתב ג"כ בספר האשכול (הלכות חלה דף קכ"ו ע"א) ובתשובת הגאונים (מוספיה סי' צ"ה) ותשובת הגאונים שערי תשובה (סי' מ"ו).

רואים אנו מדברי כל הגאונים הנ"ל **שהדין הוא, הכל לפי דעתו של רואה.** ויכול כל אדם לשער לפי דעתו מהו כזית או כביצה וכו' בבינונית, ורב הילאי גאון שיער ובדק ויצא לו משקל כך וכך, וכל אחד יכול לשער לפי דעתו, ומה שראינו שמ"מ קצת מהחכמים שיערו משקל המים של ביצה וכו', ולמה לא שיערו משקל המים של כזית וכד' ג"כ ? על זה ענה הגאון שהיות ובביצה תלויין בה מילי נפישי, קב, סאה, איפה ועומר, לכן נתנו שיעור לביצה. משא"כ כזית גרוגרת וכו', השאירו לפי דעתו של רואה.

ועיין בספר שיעורין של תורה להגר"י קניבסקי זצ"ל (סי' י' אות ב') שלמד מתשובה זו שדעתו של רואה, הוא עצם עצמיות השיעור. ושלכן הורה הגאון לעשות נגד מה ששיער רב הילאי גאון ז"ל, שאם תאמר שדעתו של רואה אינו אלא אומדנא שזהו באמת הבינוני, א"כ כשהוא נגד אומדנותו של רב הילאי ז"ל עכ"פ הו"ל להיות ספק וליזל לחומרא, דאטו היכולת ביד כל אדם לחלוק על רב הילאי ז"ל. **אע"כ משום שזהו עיקר עניין וגדר**

השיעור מה שהוא לפי דעתו של רואה. ולא שייך כאן עניין טעות ושגגה שכן הוא יסוד קביעות השיעור מעיקרו וזה ברור עכ"ל.

ועיין בספרו שעורין דאורייתא (ענף י"א) שכתב עוד, שמוכרח לומר שמה שכתב רב שרירא גאון שאם רצונם לסמוך על שיעור של רב הלאי גאון, שיסמכו, היינו שלא ימדדו כלל, אלא יקחו המשקל כמו שכתב רב הילאי גאון, אבל לאחר שימדדו וימצאו שיעור משונה מזו של רב הילאי, א"א שוב לסמוך על שיעור הגאון ז"ל, שהרי אפי' להקל נגד שיעור הגאון התיר, וכ"ש שצריך להחמיר כהשיעור שמצא בעצמו, **שזהו עצם השיעור כדעתו של רואה**.

וכעת נראה הא שכתב הרב שרירא גאון שכל אחד יכול לשער לפי דעתו, ואף אם יחסר או יותר מהשיעור שראה רב הילאי גאון, כוונת הגאון שאפילו יצאו הבדלים גדולים בין מה שהם שיערו לבין מה שרב הלאי שיער, מ"מ אין חשש כי הכל לפי דעתו של רואה. שהנה בספר שיעורין דאורייתא (ענף ד') הביא, שבאוצר הגאונים (בעירובין פ"ז, וכן הוא בספר האשכול הל' חלה דף קכ"ח ע"ב) בשם האשכול כתבו, שמצינו שיש גאונים שקבעו שיעור קמח לחלה ע"ב אונקיות והרבה מרבואתא שערו כשעור הזה, והוא מפני שכך עלה בדעתם וכך **ראו** במידת הביצים, וחכמי אספמיא קבעו, ששיעור חלה מ"ד אונקיות, והוא מפני שכן ראו המציאות במידת הביצים. וכתב שם הגאון שחייבין לעשות כפי שיעורן. כי הכל לפי דעתו של רואה.

וכתב על זה בשיעורין דאורייתא, שאין זה תימה כלל. לפי שיש שינויים גדולים בביצים ממדינה למדינה.

רואים מכאן שאפילו בהפרש כ"כ גדול, שיוצא לפי מה שאני רואה את הביצה שלפני, מ"מ דעתו של רואה היא הקובעת לפי מה שרואה. והגאונים ששערו לפי ע"ב אונקיות, כשעשו עיסה בפחות מזה לא הפרישו חלה.

וכן מצינו בתשובת הגאונים הרכבי (סי' רס"ח). (ומובא ג"כ בתשובת הגאונים זכרון לראשונים) וז"ל: "ששאלת כמה שיעור גרוגרת הגסה וגרוגרת בינוני וכן זית גדול וזית קטן וזית בינוני. הרי אלו שיעורים ואיך יהיה שיעור לשיעור. ואם תאמר במשקל, לא פירשו רבותינו משקל ולא דקדק הקב"ה עמנו במשקל, **וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו** ואין צריך ללמוד שיעור, מאחר דתנן ר' יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וכו'. אמר ר' יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה שבגדולות ואיזוהי קטנה שבקטנות **אלא הכל לפי דעתו של רואה**".

ועייעוד בשו"ת מעיל צדקה (סי' כ"ז) שכתב לחקור על כל שיעורי חז"ל, אם צריכים לעמוד על החשבון במדידה ממש או באומד לבד.

וע"ש שכתב להוכיח שגם בשיעורים דרבנן, (כגון מדידות לעניין תחומין) אין סומכים על אומד דעת כל אחד, **מ"מ לעניין הבינוני** שנינו משנה שלמה בכלים "**שאין צריך כ"א אומד**". שהרי גם אם נקח השיעור בפועל, כגון ליקח הגדולה והקטנה ולחצות ביניהם מי מודיעני איזוהי הגדולה ואיזוהי הקטנה. אלא ע"כ נסמוך האומד דברי ר' יוסי שם. והרמב"ם פסק כוותיה בפ"ו דכלים ע"ש.

ועל פי זה מובנת הגמ' בבכורות (י"ז ע"ב) המוכיחה שבידי אדם אפשר לצמצם והראיה ממדת כלי המקדש, שבאמת רק לעניין שיעורי הבינוני נמסר הדין של דעתו של רואה. ולא היכן שהיו בידיהם המדה המדויקת של "אמה של משה" ובשאר מידות האורך וכדו'.

ויתר על כן עיין במנחת חינוך (מצוה ק"ט) שכתב להסביר, שאף שבגמ' (שם) שם אמרו שבידי אדם אפשר לצמצם. הכוונה כמו שאמרו שם "דרחמנא אמר עביד ובכל היכי דמצית עביד ניחא ליה", והיינו, דהתורה ניתנה לבני אדם על הארץ, ונתנה הצמצום לפי כחנו ודעתנו. וכן במצוה והאזהרה, במדה או במשקל. לא שייך לומר אי אפשר לצמצם, והיינו אפילו במקום שצריך לאכול בדיוק כזית, כגון במקרה שאוכל מצת איסור, ומטעם שעשה דוחה לא תעשה, ואז חייב לצמצם, שאם אוכל יותר, יוצא שאוכל איסור, ואם אוכל פחות לא יוצא ידי חובה. ועל זה כותב המנחת חינוך: "אלא ודאי בדעת האדם תליא מילתא. והתורה ציוותה לנו כך" דהיינו שנתנה הצמצום לפי דעתנו, שהתורה לא נתנה למלאכי השרת.

ועיין בספר קהילות יעקב (קידושין סי' ל"ה) שכתב לחזק דברי המנחת חינוך ושבעצם מקור דין זה הוא רבי יוסי, הסובר "הכל לפי דעתו של רואה". אך הוסיף, שמ"מ לעניין כזית **בצמצום** בדיוק לא פחות ולא יותר, שייך רק למי שראוי להוראה, והדבר מוחלט אצלו שזהו הבינוני בצמצום, אבל לסתם בני אדם, שלא יכול לשער הכזית **בצמצום**, פשוט שחייב לאכול עד שיצא הספק מלבו, וברור לו שאכל כזית ברווח, ושקיים המצוה כשיעורה.

וכן כתב בשערי תשובה (סי' תרמ"ח ס' י'), גבי אתרוג שנראה שיש להחמיר ולא לברך על אתרוג **מצומצם** בדיוק, ע"ש.

אמנם עיין בספרויגד משה (סי' כ"ד אות ל'), שבחידושי גור אריה למהר"ל מפראג (מסכת עירובין דף ה' ע"ב) כתב: "בכל מקום שהצריכו חכמים שיעור כזית וכיוצא בזה, **לא**

אמרינן שצריך יותר מכזית שמא לא צמצם, אבל אנו אומרים, דשמא צמצם שכך אירע שצמצם".

(ולכאורה גם מסתימת הפוסקים משמע כן, שלא מצאנו שהדגישו שאין לקחת כזית **בצמצום**).

והנה, המתבונן בשו"ת בית דוד (או"ח סי' פ"ב) שהוא הראשון שהסביר שהשיעור של קביעות סעודה בפת הבאה בכסנין נלמד מדין עירוב, והשיעור הוא נ"ד דרהם (לשיטות של ג' ביצים). וע"ב דרהם (לשיטות של ד' ביצים), ואחריו נמשכו גדולי הספרדים.

שיעור נ"ב דרהם וע"ב דרהם ששיער בספר בית דוד בפת הבאה בכיסנין, הוא לפי דעתו של רואה

ושם כתב כיצד מדד ויצא לו שיעורים הללו, וז"ל: "**וצריך לשער הפת כדמות ג' ביצים או ד' בצים לפי ראות העין**, אבל לשער ע"י משקל, כגון שנאמר שכיון שכתב הרמב"ם וכו' **אלא נראה לשער פת גופיה בכמות ג' ביצים או ד' ביצים**, ובמשקל הוא" וכו'.

רואים ששיער את נפחם של הג' וד' ביצים ע"י ראות העין, ואח"כ שקל אותם ויצא משקלם כפי מה שכתב. וכן כתב לפרש כך בדבריו, הרב פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף קצ"ו ע"א).

ועיין בספר חסד לאלפים (סי' קס"ח ס' ה'), שלאחר שהביא דברי הבית דוד הנ"ל, הסביר, שהבית דוד שיער במיני מזונות כבדים ולכן יצא לו כך, אבל אם הם מיני מזונות שנאפים יפה והם קלים, כל שיש כמות ד' ביצים (לאחר מיעוט החללים שבינתיים), מברך ברכת המוציא ובהמ"ז, וציין לעיין בבית דוד ע"ש ,וכן פירש בפתח הדביר (שם).

ויש להביא ראיה שהפת שהייתה בזמנם הייתה פת כבדה, עיין שו"ע (או"ח סי' תמ"ו ס' ד') ומקורו במסכת פסחים (דף ז' ע"א) וז"ל: "מצא פת בפסח בביתו, ואינו יודע אם הוא חמץ או מצה " וכו', וכתב שם המשנ"ב (ס"ק י"ב) "דין זה הוא לפי מנהג זמנם, שהיו אופין מצות עבות קצת, ולא חלוקין בתארם מככרות של חמץ" עכ"ל.

החזו"א לומד מדעתו של רואה של כל אדם,

שחכמים יכולים לקבוע גדרי השיעור לכל ישראל

רואים שהפת שבזמנם היו דומות למצות העבות, שעשויים דחוסים וכבדים מאוד, שאילו הפת כיום אווירי ורך מאוד, ושונה לחלוטין מכל סוגי המצות.

ועיין חזו"א בריש קונטרס השיעורים (סי' ל"ט אות א') וז"ל: "ונראה, דבין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה השיעור מתחלה ניתן לפי האומד, וכמו שאמרו תרומת מעשר ניטלת באומד, וכשנאמרו שיעורין בסיני נאמרו על האומד, **ומה שנראה לו לאדם זהו שיעורו**, ואמנם, הדבר מסור לחכמים **לקבוע גדרי השיעור** לכל ישראל. וכמו שאמרו חכמים

כזית זה איגורי, כשעורה זו מדברית, כעדשה זו מצרית, לא שנאמרה למשה כך, אלא נאמרה סתם והיא הבינונית, אלא חכמים עיינו בדבר וקבעו לכל ישראל שכזית איגורי ושעורה מדברית ועדשה מצרית, הם הבינונים.

וכשם שמסור לדעתו של רואהלהכריע על הבינוני של הפרי, בין חבריו הגדולים והקטנים. כן מסור לחכמים לקבוע את המדינה שיש להגיד עליה שפרותיה הם הבינונים בהגלילים והארצות השונות".

הנה, המתבונן היטב בדברי החזו"א רואה, שיש שני גדרים בדעתו של רואה.

א'. דעתו של אדם שמחליט מהו הבינוני בין גדול לקטן, **ומה שנראה לו** זהו שיעורו.

ב'. דעתם של חכמים, שרואים לפי דעתם אלו סוגי הזית הם הבינונים כגון כזית איגורי וכד', וזה נקרא בלשון החזו"א "גדרי השיעור".

(ועיין בספר שיעורין דאורייתא (ענף י"א) שכתב, שכח ב"ד לעניין גדרי השיעור כ"כ גדול, שאף אם נניח ששיעור הרמב"ם קטן מזה ששיערו רבותינו האחרונים, מ"מ אין לזוז משיעורם. שהרי המה הן הדעת של הרואה בזמננו. והוסיף, דודאי לא כל אדם יכול לומר בזה אני הרואה. כי הדבר מסור לגדולי הדור ע"ש).

והנה הדבר ברור שעיקר דעתו של רואה שהמשנה דברה עליו, היינו דעתו של אדם הפרטי וכנ"ל, אלא שלמד החזו"א, שה"ה שדין זה חוזר על חכמים לעניין סוג הזית, וכמדוייק בלשונו הטהור: "**וכשם שמסור לדעתו של רואה להכריע על הבינוני של הפרי וכו'**, **כך מסור לחכמים לקבוע גדרי השיעור**" **וכו'**.

ועוד ראיה פשוטה שאין צריך להזכירה. החזו"א דימה דין דעתו של רואה לתרומות ומעשרות שניתנים באומד. ושם הדבר פשוט, שניתן לכל אדם ואדם לתרום תרומה גדולה על פי האומד.

החזו"א ממשיך וכותב: "והנה, רבי יהודה ובית דינו, **חייבו את היחיד** ליטול הגדולה והקטנה ולחלקם, אף שהקטנה והגדולה הוא מסור לדעתו של רואה, מ"מ זה עדיף מלמסור לו באומד את הבינוני, שבזה מוסיפים לשלול הדקדוק ביותר, ורבי יוסי סבר, כיון דסוף סוף אין בשיעורין דקדוק מאמת אלא קירוב, אין להכביד על **האדם** ליקח גדולה וקטנה, **אלא אומד לפי דעתו**".

הנה מפורש בדברי החזו"א הללו, שדעתו של רואה חוזר על כל יחיד ויחיד.

ומחלוקת התנאים היא כך, דרבי יהודה ס"ל, שצריך להשתדל ולקרב דקדוק השיעור כמה שאפשר, אע"פ שלעניין הגדול והקטן, חייבים להגיע לדעתו של רואה להכריע בדעתו מהו הגדול ומהו הקטן, מ"מ אחרי שמשער לפי הנראה בדעתו מהו הגדול והקטן.

יכניס לתוך המים ויחלוק, כיון שע"י כך, לפחות אני מדקדק בבינוני שיצא לי על פי החלטתי ששערתי בגדול והקטן.

ועל זה פליג רבי יוסי וסובר, שהיות וסוף סוף אין אתה מגיע לשיעור המדוייק ממש, שהרי הגדול והקטן הוא לפי דעתי, ואולי יש יותר גדול ויותר קטן, וא"כ מה שיצא לי ע"י חילוק המים, אע"פ שהבדיקה מצד עצמה מדוייקת, מ"מ ההשערה בגדול והקטן אולי לא נכון.

ולכן, כשם שאתה רבי יהודה מודה, שהדין נמסר לדעתו של רואה לעניין הגדול והקטן, א"כ אין צורך להכביד על האדם להכניס לתוך המים, אלא ישער על פי דעתו **ומה שנראה לולאדם זהו שיעורו**, כיון שאין בשיעורים דקדוק מאמת אלא קירוב.

ועיין עוד בחזו"א (כלים סי' כ"ג סוף ס"ק ו') שאף רבי יהודה (במשנה בכלים שהבאנו לעיל) שסבר שצריך למדוד ביצה בינונית ע"י המים, מ"מ לעניין הזית, מודה שהולכים לפי דעתו של רואה, היות וא"א למודדו ע"י המים כי בולע את המים, ולא דומה לביצה שאינה בולעת מים ע"ש.

(אמנם, עיין תוספתא דנזיר ריש פ"ד ורש"י בחולין ק"ח ע"ב, וצ"ב).

והנה, אם החזו"א כתב כן על זית, ק"ו לכל שאר מיני מאכלים שא"א למודדם ע"י מים שצריכים ללכת בהם אחר דעתו של רואה.

ועל פי זה כתב החזו"א (בקונטרס השיעורין ס"ק י"ז) לעניין כזית מצה, וז"ל "**שיעור המצה צריך לקבוע עלפי ראות העין**, אבל קשה לקבוע משקל וכו'. וגם אי אפשר לשער במים וכו'" ע"ש המשך לשונו.

רואים שאפילו במצה שכזית בזה הוא מן התורה, צריך ללכת אחר דעתו של רואה. ואין חשש שיטעו ע"י אומד העין, אע"פ שקשה לאמוד כזית במצה שהרי היא דקה ושטוחה ודו"ק.

ישוב קושיית הגר"ח נאה זצ"ל

ועיין בספר שיעורי תורה להגר"ח נאה זצ"ל בהקדמה לספרו, שהקשה על תשובת רב שרירא גאון (הנ"ל), שכתב שבביצה תלויין בה הרבה דינים קב סאה וכו' ושלכן מקצת הגאונים נתנו דווקא לביצה, משקל.

והקשה הרי גם בכזית תלויין הרבה דינים, ברכה אחרונה,מצות מרור וכו'. ובגמ' ברכות (מ"א ע"ב) דרשו "ארץ זית שמן" ארץ שרוב שיעוריה כזיתים ע"ש

והנה נ"ל בס"ד שלא קשה כלל הבה ונתבונן, מדוע רב שרירא גאון לא כתב בעניין הכביצה, שתלוי בה ג"כ עניין של נטילת ידיים ואכילה בסוכה וכו' ?!

אלא ע"כ שלעניין זה ודאי סמכינן על דעתו של רואה ורק כאשר צריכים לשער כמות גדולה כמו קב סאה וכו', כמו שהזכיר הגאון בדבריו שם א"א לסמוך על דעתו של רואה. כיון שא"א לאמוד כמות גדולה כזו, ויתכן שזה כוונת דברי הגאון שכתב "תלויין בה מילי נפישי". דהיינו דברים שיש בהם כמויות גדולות. וממילא ניחא ג"כ עניין הכזית היות וכל אחד יכול לשער בדעתו, הניחוהו לדעתו של רואה. וכמו שכתב הגאון.

ובזה ניחא שמצינו לכל הגאונים והראשונים שהזכירו מדידת המים, רק לעניין הפרשת חלה, ולא לעניין כזית וכד'. (ועיין לקמן עוד הסבר בזה).

ואם תקשה הרי מצינו בתוספתא (תחילת פ"ד דנזיר) "נזיר שאכל כל האסורים לו וכו' חייב על כל אחת ואחת. וכמה שיעורו, בכזית. כולן מצטרפין בכזית, יין וחומץ כיוצא בהן. כיצד הוא עושה, מביא כוס מלא יין ומביא כזית איגורי, ונותן לתוכו ושופע אם שתה כיוצא בהן חייב".

ולכאורה קשה, למה כאן הוצרכו למדוד על ידי היין, ולא סמכו על דעתו של רואה?

ההבדל בין שיעור יין לנזיר לבין שאר שיעורי חז"ל

אלא נראה בס"ד שאין קושיה מזה כלל, שהנה בגמ' סוכה (דף ו' ע"א) דרשו על המלה "גפן" כדי רביעית יין לנזיר, ופירש רש"י שהכוונה שחרצנים ועלין מצטרפים לשיעור רביעית יין, והוסיף רש"י, ואינו דומה המשער בכוס מלא מים למשער ביין. משום דיין עב הוא ואינו ממהר לצאת, אלא נברץ ונגדש על שפת הכוס יותר מן המים".

ופירשו התוס' בעירובין (דף ד' עמ' א' ד"ה גפן), שכוונת רש"י שהתורה באה ללמד במלה "גפן", שאת הזגין והלולבין משערים ע"י יין, ולא ע"י מים. דהיינו שניקח כוס מלא יין ונכניס בו העלין והלולבין כשיעור מה שאכל, ואם יצא רביעית (מהיין בנפח רביעית של מים שזה אצבעיים על אצבעיים וכו') חייב, ואם היה בא לשער במים היה יוצא רביעית מהמים בפחות זגים ולולבים, מפני שהיין נגדש על הכלי אבל המים לא נגדשים.

ומכאן שהתורה באה להקל בנזיר לעניין אכילת הזגין והלולבין בשיעור רביעית. שצריך להכניס זגים ולולבים בנפח של יותר מכביצה וחצי. שזה שיעור רביעית מהמים כדי שיצא רביעית יין בגודל של כלי שמחזיק רביעית מים אצבעיים על אצבעיים וכו'

וא"כ מובן מדוע בנזיר א"א ללכת אחר דעתו של רואה (לפי גודל של כביצה וחצי), כי בעצם זה חידוש של תורה בנזיר **שצריך לאכול יותר מנפח ביצה וחצי**, שע"י כך יישפך נפח ביצה וחצי מהיין, ודבר זה אפשר למדוד רק ע"י בדיקה ביין ודו"ק.

ראיה מהמהרש"א

ועיין עוד בתוס' (בעירובין שם) שהביאו שיטת ר"ת והקשו על דבריו.

ועיין במהרש"א (שם ד"ה וזהו) מה שהעיר ותירץ בדברי התוס', ובתוך תירוצו כתב וז"ל: "משום דלא מצינו כזית של תורה ששיער במים".
והנה לכאורה, איך כתב המהרש"א שלא מצינו כזית של תורה ששיער במים והרי דרשו חז"ל, "ארץ זית שמן" ארץ שרוב שיעוריה כזיתים?
אלא ע"כ, שכל שיעורי הזיתים הם על פי ראיית הרואה. שכך נמסרה ההלכה ולא על פי מדידת המים והדברים פשוטים.
הסבר במשנה
בכלים
ועל פי הדברים הנ"ל נבין, מדוע נחלקו ר' יהודה ור' יוסי במשנה בכלים פי"ז משנה ו', רק לעניין ביצה כיצד למדוד הבינוני, ולא נחלקו כבר במשנה ה' לעניין בינוני ברימון כיצד למדוד הבינוני, ושם התוס' יו"ט כתב שהמדידה ברימון לפי דעתו של רואה, ודין זה בלא מחלוקת, ומשמע שגם ר' יהודה מודה בזה לר' יוסי ומאי שנא מביצה?
אלא ע"כ מוכרחים לומר, שגם ר' יהודה סובר שבשיעור הבינוני נמסרה ההלכה הכל לפי דעתו של רואה, רק שסובר ר' יהודה שבביצה היות ויש הרבה סוגים והרבה זנים (עיין מלאכת שלמה שם), קשה הרבה יותר לברר מהו הבינוני. משא"כ בשאר שיעורי חז"ל לעניין רימון וכדומה, שם אפשר לשער על פי ראיה פחות או יותר מהו הבינוני. ולכן סובר ר' יהודה שבביצה צריך ליקח הגדולה ביותר והקטנה ביותר ולהכניס למים ולחצות המים וזהו הבינוני, ועל זה אומר לו ר' יוסי מניין לך לדעת שזו הביצה הכי גדולה וזו הכי קטנה, אלא השאר את הדין גם בביצה על פי דעתו של רואה, וכמו שהנך מודה בשאר השיעורים.
ולפי זה יוצא שאף בדבר שאפשר לברר את הנפח הבינוני על פי בדיקת המים (פחות או יותר) כמו ברימון, כזית, ושאר שיעורי הבינוני וכו', מ"מ אין צורך לבדוק על פי המים, שהיות וא"א לדעת מהו הבינוני במדויק. לכן נמסרה ההלכה הכל לפי דעתו של רואה.
דעתו של רואה קובעת בצורה מוחלטת ובלי ספק
עתה נראה שדעתו של הרואה קובעת בצורה מוחלטת ובלי ספק. וכמו שכתב בספר מדות ושיעורי תורה (פ"ג אות ב').
שנינו בתוספתא במנחות (פי"ב מ"ג) ובגמ' כתובות (ק"ד) ומנחות (ק"ג) "אמרתי להן כל השיעורין שבתורה קצובין הן וכו' כביצה מטמא טומאת אוכלין. חסר אפילו שומשום אין מטמאת אוכלין וכו'.

חזינן שאע"פ שהשיעורים תלויים בדעתו של רואה, מ"מ קבעום חכמים כודאי ולא כספק. שכל שנקבע שיעור לפי דעתו של רואה הוא עיקר השיעור, ואין לפחות ממנו אפילו משהו. וראיה לכך שהגמ' בכתובות מביאה ברייתא זו ליישב מה שהקשו "קודם שקיעת החמה (של שנת העשרים וחמש שלא תבעה) לא גביה, בההיא פורתא אחילתא?" הנה ודאי אין מחילת הכתובה תלויה בשקיעת החמה ממש שנומר שבאותו רגע מוחלת. אלא קביעת חז"ל היא כבשיעור תורה. דאע"פ שהשיעור אינו בצמצום, מ"מ לאחר דעתו של רואה הרי זה בתורת ודאי. וכמו שכתב רש"י "העמידוה יתד ולא תמוט".

ואם תאמר הרי מצינו להרמב"ם בעדיות פ"א משנה ב' שעשה כלי מדידה להפרשת חלה ע"י האצבעות בתכלית הדקדוק ,ומדוע לא כתב לשער ע"י דעתו של רואה שאם יש בקמח 43 ביצים וחומש ביצה מתחייב בחלה?

עיין במה שכתב בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר"ט ע"ב טור ג-ד).

מדוע עשה הרמב"ם מדידות רק להפרשת חלה ורביעית משקין

אמנם נ"ל שאפשר להסביר דעת הרמב"ם, על פי מה שכתב בספר מידות ושיעורי תורה (פרק ט"ו ס' ג') שעיקר שיעור התורה במדות הנפח (אצבעות) נאמר באיפה וחלקיה, ואינו עניין לביצים. ובזמן הבית ודאי היו מקובלים בידיהם מידות נכונות (כלי מדידה) אלא שנאבדו אח"כ, ולסימן בלבד היו מקובלים לשערם בביצים. וא"כ אין הביצים יסוד המדה ויש לדקדק שיהיו שוים לביצים שהיו בימי משה.

ולפי זה יובן ג"כ מדוע עשה הרמב"ם (שם) מדידות ע"י כלי מדידה רק בשני דברים. א' רביעית לגבי יין ב' לעניין הפרשת חלה, ומדוע לא עשה מדידות כמה הם הכזית והגרוגרת והכותבת ושאר שיעורי התורה. אלא ע"כ שרק לעניין רביעית הלוג וכלי של עשירית האיפה בהם נתנו מידה בביצים, שביצה וחצי היא רביעית. וארבעים ושלש ביצים וחומש הם שיעור להפרשת חלה, וכל זה רק לסימן, אך אין זה השיעור, ולכן בזה דווקא מדד הרמב"ם ע"י האצבעות, (וכן בספר מאה שערים להרי"ץ גיהת הלכות קידוש ובספר העתים הלכות קידוש ונר, מדדו רביעית יין לקידוש, ע"ש ובפירוש יצחק ירנן על הרי"ץ גיהת אות נ"ב).

משא"כ לעניין כזית וככותבת וכו' ששם השיעור הוא לא סימן, אלא עצם השיעור ולא ניתן ע"י אצבעות. ובזה הולכים לפי דעתו של רואה.

ובזה יובן ג"כ הרמב"ם שבכל משנה תורה כתב כל כך הרבה פעמים "כזית", ובשום מקום לא כתב במפורש איך נמדוד את נפחו וכמה הוא נפחו ע"י מדידת המים!

ועל פי זה אפשר ג"כ לדחות מה שכתב הגר"ח נאה זצ"ל בהקדמה לספרו שיעורי תורה שהביא ג' ראיות שדין "הכל לפי דעתו של רואה" נמסר רק לגדולי הדור (וע"ש איך שנדחק בדברי הגאונים הרכבי סי' רס"ח שכתבו **וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצאידי חובתו** וכמו שהעתקנו בתחילת דברינו) ראיה א' מהגמ' חולין ק"ז שתיקנו כלי לרביעית לנט"י. ב' מהגמ' פסחים ק"ט שעשו כלי לרביעית ליין. ג' מהירושלמי פ"ב דחלה ה"ג שעשו כלי למדידת הפרשת חלה.

ומזה שהוצרכו לעשות כלים למדידות אלו ולא סמכו על דעתו של רואה, הוכיח הרב שאין דין דעתו של רואה נמסר לכל אדם.

והנה מלבד שאפשר לדחות ולומר בפשטות שעשו כן רק כדי להקל על העם (וכמו שנכתוב לקמן) , עוד אפשר לומר שאין בראיות הללו ממש, שלעניין ב' הדברים הללו שהם, רביעית, והפרשת חלה, לא נאמר דעתו של רואה וכמו שהזכרנו לעיל. אלא אדרבה יש להוכיח להיפך, שמזה שמצינו שעשו כלים רק לב' דברים הללו ולא עשו ג"כ כלים לכזית שנוהג יום יום, וכן לעניין ככותבת ליוה"כ החמור וכו'. על כורחך הטעם מפני ששם הדין הוא על פי ראות עיני הרואה. וא"א למחוק דברי הגאונים שכתבו מפורש בזה הלשון, **וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצאידי חובתו** . וידוע מה שכתב הגאון בית מאיר בתשובתו שהובאה בספר חכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' ד') וז"ל" "ודע שנוח לי ללמוד מסתימת דברי הראשונים, יותר מפירושם של האחרונים" וכ"כ בספרו בית מאיר (או"ח סי' תמ"ג אות ב' בד"ה ואולם ע"ש) ודו"ק.

סיוע מדברי ספר "פתח הדביר"

ועל פי הדברים הנ"ל נבין היטבמה שהביא בספר פתח הדביר (סי' ק"צ בקונטרס כסא דחיי דף קצ"ב עמ' ב'), שכתב ליישב את הסתירה שמצינו בדברי התשב"ץ שהנה בח"ג סי' ל"ה כתב למדוד את האגודל הבינוני ע"י גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות (והיינו שאם נחבר הגס עם הדק יחד, חציו, הוא הבינוני), ולמה הוצרך למדוד כך, הרי זה כשיטת ר' יהודה. אבל לר' יוסי הכל לפי דעתו של רואה. וכמ"ש התשב"ץ בעצמו ח"ב סי' קמ"ג שקי"ל כר' יוסי ?

וכתב פתח הדביר ליישב, שלזה כיון הרב התשב"ץ ז"ל באומרו (שם בסי' ל"ג) "כי האצבעות שוות הם בכל המקומות וסיים והוא יותר נכון ממדידת הביצים כי אינן שוות בכל מקום". והסביר פתח הדביר שכוונת התשב"ץ במילים הללו לשלול סברת "מי מודעני באצבעות". דכיון שהאצבעות לא נשתנו, בכל מקום יוכל האדם למצוא במקומו ע"י בדיקה וחקירה **האצבע היותר גדולוהיותר קטן בודאי**. וגם ר' יוסי מודה בזה,

משא"כ בביצים דכיון שאינן שוין בכל המקומות אפי' שע"י חקירה ובדיקה ימצא היותר גדולה והיותר קטנה שבמקומו, לא ישיג הבינוני בכוון, כי מי מודיעני דאפי' במקום אחר זו בינונית ממש, **שהרי הוא מבטל דעתו וראייתו ומברר ע"י גדולה וקטנה.ולהכי איפסקא הלכתא כר' יוסי דאין לשער אלא לפי דעתו של רואה ולמראה עיניו ישפוט לכוון אלהבינונית, על דרך שפירשו המפרשים והפוסקים** ז"ל עכ"ל.

והנה לפי מה שכתבנו לעיל לחלק בין דברים שנמסר לנו שיעורם בבינוני, ששם שייך דעתו של רואה לבין דברים שנמסר שיעורם בדקדוק, מובן היטב מה שיישב "פתח הדביר" שלעניין מקוה נמסר לנו שיעור מדוייק כמו שאמרו בפסחים (ק"ט), ששיעור מקוה אמה על אמה ברום ג' אמות. וכל אמה ששה טפחים וכל טפח ד' אצבעות, א"כ כשאנו באים למדוד שיעור מקוה לפי אצבעות חייבים אנו לדייק כמה שיותר באצבע הבינוני, ושייך שם לדייק כמה שיותר כמו שכתב פתח הדביר, ולכן שם מצינו שמדדו האצבעות לפי גדולה וקטנה. וזה אף לר' יוסי, משא"כ לעניין השיעורים שנמסרו לנו בבינוני שהרי לא נצליח להגיע לבינוני המדוייק, שם הדין לפי דעתו של רואה בלבד.

ועיין בספר שיעורין של תורה להגר"י קניבסקי זצ"ל (סי' י' אות א'), שהקשה ג"כ על התשב"ץ, מדוע מדד האצבעות ע"י גדולה וקטנה, ועי"ש שכתב ליישב טעמו של התשב"ץ, מפני שהאידנא קשה להחליט בעצמו מהו הבינוני על פי האומד, לכן הצריך למדוד ע"י גדולה וכו'.

אך הדברים צריכים עיון, שהרי התשב"ץ כתב לעניין הביצים שאזלינן לפי דעתו של רואה גם כיום, כמו שכתבו לעיל בשם פתח הדביר, ולא כתב שאין אנו בקיאים. ועוד, בתשובת התשב"ץ (לפי השיעורין של תורה) לא כתב שמדד האצבעות ע"י גדולה וקטנה וכו' מטעם שלא בקיאים, אלא כתב הטעם **שהאצבעות שוות הם בכל המקומות**. ועוד לא מצינו בפוסקים שכתבו שאין אנו בקיאים כיום בדעתו של רואה, וכפי שהבאנו לעיל החזו"א הורה שבמצה צריך לקבוע ע"פ אומד העין (אע"פ שהאומד במצה היא קשה) ולא כתב שאין אנו בקיאים.

ודבר המסתבר הוא, שהרי דין דעתו של רואה מעיקרו (בזמן הש"ס ולפני כן), ניתן לכל אדם, ואפילו לפשוטים ביותר, שהרי ברכה אחרונה שייכת לכולם, וא"כ כך הוא עיקר עניין וגדר השיעור שמה שמשער כל אדם בדעתו) לפי הביצה הבינונית שמצוי לפניו) זהו השיעור,ולא צריך חכמה גדולה לדבר כזה פשוט.

ועוד, לא זכינו להבין מה שכתב השיעורין של תורה שר' יוסי מודה למדידה זו של גדולה וקטנה. אלא שסובר שאין צריך לזה וסגי בדעתו של רואה. ולכאורה לא משמע כן לשון

ר' יוסי שאמר לר' יהודה "ומי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה **אלא** הכל לפי דעתו של רואה", משמע שסובר שאין שייך למדוד כך, מדאמר "אלא" ולפי דברי השיעורין של תורה ר' יוסי היה צריך לומר לשון שמשמעותו **שאין צריך לזה** אלא הכל לפי דעתו של רואה.

וכן כתב להדיא בפתח הדביר דלרבי יוסי א"א למדוד ע"י המים כמו שעתקנו לעיל לשונו "**שהרי הוא מבטל דעתו וראייתו ומברר ע"י גדולה וקטנה ולהכי איפסקא הלכתא כר' יוסי דאין לשער אלא לפי דעתו של רואה ולמראה עיניו ישפוט לכוון אלהבינונית, על דרך שפירשו המפרשים והפוסקים** ז"ל עכ"ל.

וכן משמע מהמלאכת שלמה (שם) שלר' יוסי אין למדוד ע"י המים. וז"ל: "והלכה כר' יוסי בפירושו לת"ק **שאינו משער אלא באומד דעתו** שהיא בינונית שבביצי התרנגולת". **וכן** משמע מפירוש הרמב"ם (הבאנו לשונו באורך בתחילת דברינו) שכתב בדברי ר' יוסי שאומר לר' יהודה: "אלא שב (חוזר) אל אומד האדם" וכו', לכאורה, למה התכוון הרמב"ם שכתב "שב" להיכן שב, אלא ע"כ שב למשנה הקודמת שעוסקת ברימון בינוני, וכן למשניות הבאות שעוסקות בעדשה ובשעורה ובזית בינוני, שבהם מודה רבי יהודה שהולכים רק לפי דעתו של רואה וא"א למודדם ע"י המים, וכמו שפירש החזו"א (בכלים סי' כ"ג סוף ס"ק ו').

והנהיש ראיה גדולה להרמב"ם שכל דין של דעתו של רואה נאמר רק בשיעור שנמסר לנו בבינוני (כגון כזית וכו'), ולא בדבר שנאמר בו מדידה באצבעות כגון הפרשת חלה) .

ראיה לשיטת הרמב"ם

שהנה מצינו בגמ' בעירובין (פ"ג ע"א) לעניין שיעור חצי פרס שהוא שיעור שני ביצים ודעת רבי יוסי שמשערים בביצים שוחקות דהיינו גדולות מעט.

ולכאורה, מה זה שונה ממה שאמר רבי יוסי בעצמו במשנה בכלים (שהזכרנו לעיל) שמשערים לעניין טומאת אוכלין לפי דעתו של רואה ולא הוזכר שם ביצה שוחקת ?

אלא ע"כ שיש לחלק בין חצי פרס וכו' שזה עניין של כלי מדה ושייך לעניין קב ואיפה, שם סובר רבי יוסי שהיות והשתנו הביצים מזמן דור המדבר וכמו שהסבירו התוס' (שם ד"ה יתירה) ורש"י בשבת (ט"ו ע"א) והמאירי (שם). לכן צריך להוסיף מעט על הביצים כדי להגיע לשיעור של הכלי שהיה בזמן משה רבינו היות והביצה היא רק סימן לכלי ולא יותר. (ושיעור התוספת עיין בספר מידות ושיעורי תורה פרק ט"ו עמ' ר"מ הערה 19 שדן בזה שלדעת רבי יוסי אפשר שזה מעט ואין לזה שיעור מוגדר ולדעת רבי, התוספת אחד חלקי עשרים מהביצה).

משא"כ לעניין ביצה לטומאת אוכלין וכו', שהשיעור עצמו נאמר בביצה, שם סובר רבי יוסי שהשיעור בבינוני לפי דעתו של רואה ואין צריך להוסיף שיעור השוחקות כדי להגיע לביצה של דור המדבר, אלא הכל לפי דעתו של רואה.

(ואם תקשה על שיטה זו, שהרי מצינו שרבנן במסכת ערובין (שם) חלקו על רבי יוסי, וא"כ לפי דבריהם יוצא שלא חוששים לשינוי הביצים, ואפשר למדוד על פיהם אף בשיעורים שנמסרו ע"י אצבעות?

עיין בספר פתח הדביר (דף ר"ח ע"ב טור ג') שהקשה כן על שיטת הצל"ח ותירץ, שהנה התוס' בערובין (שם דף פ"ג ע"ב) הביאו שר"ת הסביר שמחלוקת רבנן ורבי יוסי בעניין אחר, וממילא אין ראיה שלפי רבנן אפשר למדוד לפי בצים, ע"ש.

ועיין עוד בספר מידות ושיעור תורה (שם עמ' רמ"ב) שהקשה, הנה מצינו להרמב"ם שפסק כר' יוסי לעניין השוחקות בדין שיעור חצי פרס כמובא בהלכות שאר אבות הטומאה (פ"ח ה' י"א) אם כן מדוע לעניין הפרשת חלה (בפ"ו הלכות ביכורים הל' ט"ו) לא פירש שהיינו בביצים שוחקות ומאי שנא?

וע"ש בהערה 27 שנראה שצ"ל שכוונת הרמב"ם גם בהפרשת חלה על ביצים שוחקות ואף שלא כתב זאת במפורש, שהנה מצינו בעוד מקומות שהוזכר דין של שוחקות והרמב"ם לא כתב זאת, כגון לעניין מלא לוגמיו בגמ' ביומא (דף פ' ע"א) שם מובא שמלא לוגמיו זה בשוחקות דהיינו בריוח ולא בצמצום. והרמב"ם בהלכות שביתת עשור (פ"ב הל' א') לא ציין זאת. וכן לעניין פסי ביראות במשנה עירובין (י"ז ע"ב) שם שנינו "אחת נכנסת ואחת יוצאת". ופירשו בגמ' שהמידה בשוחקות (בריוח) ולא בצמצום. והרמב"ם בהלכות שבת (פ"ז הל' כ"ז) כתב רק את השיעור ולא ציין זאת.

ונ"ל בס"ד שודאי הרמב"ם בכל המקומות הנ"ל כן כלל את העניין של השוחקות. שהנה בכל המקומות הללו הזכיר הרמב"ם שיעור מידה מפורש שהיא כוללת את השוחקות.

ישוב קושיית ספר "מידות ושיעורי תורה"

ונסביר הדברים. הנה בעניין הפרשת חלה בפ"ו הלכות ביכורים כתב הרמב"ם במפורש שעשה כלי מדה של עשר אצבעות על עשר אצבעות וכו' ושהקמח שקל בכלי זה חמש מאות ועשרים דרה"ם מקמח מצרים. והרי כלי זה כולל השוחקות (שצריך להוסיף בביצים) שהרי זה הכלי שהיה בזמן המדבר, וא"כ לא חש הרמב"ם להדגיש את השוחקות בביצים, ופרט ששיעור השוחקות לא מוגדר ולכן העדיף הרמב"ם שנמדוד ע"י האצבעות ולא ע"י הביצים (וכשיטת רבנו יצחק שנעתיק לקמן), ולכן הרמב"ם ג"כ דקדק וכתב וז"ל "וכמה מכילה מדה זו **כמו** ארבעים ושלש ביצים בינוניות". ועוד שכתב ג"כ את מידת הקמח להדיא "חמש מאות ועשרים דרה"ם".

וכן לעניין פסי ביראות לאחר שציין הרמב"ם שהמדה ע"י פס אחת יוצאת ואחת נכנסת, כתב: "ושיעור רוחב זה אין יותר על שלש עשרה אמה ושליש", וא"כ שפיר כלל הרמב"ם את השוחקות בתוך מילים אלו.

וכן לעניין מלא לוגמיו לאחר שכתב הרמב"ם ששיעור מלא לוגמיו "כדי שיסלקם לצד אחד ויראה מלא לוגמיו" הוסיף וכתב: "ושיעור זה באדם בינוני פחות מרביעית" ובמלים הללו כלל את השוחקות. ועיין עוד בספר שיח יצחק (בגמ' שם) שכתב שבלשון "ויראה מלא לוגמיו" כלל הרמב"ם את השוחקות.

שיטות גאונים כהרמב"ם

ודווקא בהלכות אבות הטומאה ששם הרמב"ם כתב רק שיעור חצי פרס, ולא ציין כמה זה בדיוק ע"י כלי מדה או אצבעות, לכן שם כתב הרמב"ם את שיעור הביצים שהם ע"י שוחקות, והדברים ברורים.

והנה כשיטת הרמב"ם שסבר לעניין הפרשת חלה שיש למדוד ע"י האצבעות דווקא, כן מצינו ג"כ בספר הכלבו (סי' פ"ט) בשם רבינו יצחק ז"ל שכתב, היות ויש ביצים גדולות ויש קטנות אין למדוד אלא לפי חשבון רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים וכו'.

ולכאורה מדוע, הרי קי"ל כדעתו של רואה והיא תקבע את הבינוני של הביצים, אלא ע"כ שסובר שבהפרשת חלה היות וניתן ג"כ המדידה ע"י האצבעות, א"כ צריך לדקדק במדידה כפי הכלי שהיה בזמן המדבר.

וכן העתיק את דברי רבינו יצחק האורחות חיים הלכות חלה (אות א') ושם הביא ג"כ את שיטת הרמב"ם שמדד להפרשת חלה ע"י האצבעות. וכן כתב המאירי (פסחים ק"ט ד"ה רביעית) ע"ש.

וכן מצינו לרשב"ץ במאמר חמץ (אות פ"ב) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' רצ"א) שכתב שעדיף לשער ע"י האצבעות, היות ובביצים יש גסות כארצות אדום ויש מקומות שהביצים דקות כארצות ישמעאל, ויש ביצה גדולה מביצה ע"ש. [ועיין עוד בקונטרס השיעורין להגר"י סילמן שליט"א (סי' של"א ס' י"א)].

וכן בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר"ט ע"א) הביא דעת הרב משה הכהן זצוק"ל, שסובר שהיות ובשיעור רביעית אמרו חז"ל ע"י מדת אצבעות, ודאי אין לנו אלא מה שיצא מפי חז"ל דהיינו לשער באצבעות.

שיטות גאונים שלא כהרמב"ם

אמנם לעומת שיטה זו מצינו גאונים שסברו שאפשר למדוד ע"י הביצים אף בהפרשת חלה, דהיינו אף במקום שניתן לנו שיעור חלה ע"י האצבעות ג"כ.

שהנה בתשובת הגאונים שערי תשובה (סי' מ"ו) ובאשכול הלכות הפרשת חלה (דף קכ"ח ע"מ ב') הביא לשון הגאונים שכתבו, שהיות והכלי מדה שהיו בזמן משה רבינו לא נשמרו, לכן נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות שדברי סופרים על הר סיני ניתנו, לפי שהביצים והפירות נמצאים בכל מקום, כי גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שעתידין ישראל להתפזר בין האומות ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה וכו' אינן נשמרין, ולכן תלו חז"ל השיעור בביצים ובפירות שהן קיימין בכל עת ואין משתנים, **מיהו שיעור הביצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה והן המדה הישרה** ע"ש.

רואים מתשובה זו שסובר הגאון שאפשר למדוד ע"י הביצים אף בהפרשת חלה, שלאחר שחז"ל מסרו לנו את שיעור החלה במדות האיפה שהיא ג"כ לפי הביצים (הכוונה לגמ' בעירובין פרק כיצד משתתפין שם מבואר שהסאה קמ"ד ביצים וא"כ האיפה שהיא ג' סאים שיעורה תל"ב ביצים, ושיעור הפרשת חלה עשירית האיפה יוצא מ"ג ביצים וחומש ביצה) אם כן שפיר אפשר למדוד ע"י הביצים, ועל פי דעתו של רואה ואין לחוש לזה שלא נכוון בזה, לכלי של עשירית האיפה שהיה בזמן משה רבנו. היות וכך נמסרה לנו ההלכה שדעתו של רואה היא הקובעת.

הסבר החזו"א והשיעורין של תורה בדברי רב האי גאון

אם כן לאחר שאנו משערים בדעתנו מהו ביצה בינונית מכניסים ארבעים ושלש ביצים למים, והנשפך הוא הכלי להפרשת חלה ואף שיכול להיות שהוא פחות מגודל הכלי של דור המדבר.

וכפי דברי הגאון הנ"ל מצינו שהסביר החזו"א (בקונטרס השיעורים ס"ק ו') שלאחר שכתב שדעתו של רואה היא הקובעת וזהו מתנאי וגדר השיעור, הוסיף החזו"א וכתב וז"ל: "**ועוד אפשר דגם בידוע שנתקטנו הביצים מ"מאחרי שנמסר לנו שיעור חלה בביצים** (ר"ל שנמסר שיעור חלה בקב והקב בביצים) **כך הוא הדין למדוד בביצים שבדור**".

ועיין עוד בספר שיעורין של תורה להגר"י קניבסקי זצ"ל (סי' ט') שהביא דברי החזו"א הנ"ל וחיזק דבריו, ובסי' י' ס"ק א' העתיק את תוכן דברי החזו"א וז"ל: "**דעיקר גדר הוא כדעתו של רואה ואפ' לא כוון בשיעורו כביצה המתאימה לפי האגודל אין זה בגדר טעות ומכשול, מאחר שכך הוא הדין למדוד בביצה הנראית בזמנו לבינונית וכך הוא עיקר השיעור כפי דעתו של רואה**".

ושם (סי' י' ס"ק ג') הביא הרבה ראיות מראשונים ואחרונים הרמב"ן התשב"ץ מהרי"ו מ"א ש"ך תיו"ט, שנראה מדבריהם שלא חששו להתאים את מדת הביצה למדת האצבעות והאמה, ע"ש באורך.

וכן בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר"ט ע"א) שהאריך והביא ג"כ הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים שפסקו כדעת רבנן, שחולקים על רבי יוסי בעירובין (פ"ג ע"א) וסוברים שאין לחוש לשינוי הביצים ואף לעניין שיעורים שנמסרו באצבעות.

ראיה מהראשונים לשיטת רב האי גאון

וכן בס"ד מצינו דעת רש"י בסידור רש"י (סי' שס"ו) ובספר האורה (ח"ב- כ"ט) שכתב וז"ל: "כיצד הוא עושה מכניס מ"ג ביצים בכלי מלא מים על כל גדותיו ובמים שנשפכים חוצה זה שיעור מדת קמח לחלה" וכו' וכן כתב במחזור ויטרי (הלכות פסח סי' ט"ו).

ובפשטות משמע שסוברים שהמדידה ע"י ביצים בינוניות הוא על פי ראיית הרואה. וכן כתב הכלבו (סי' פ"ט) ובאורחות חיים (ח"א אות א') בשם רש"י, שרש"י לא גרס "חמשת רבעים קמח "**ועוד**" חייבים בחלה", אלא חמשת רבעים קמח בלי המלה "**ועוד**", שהרי אינם אלא חמשת רבעים בצמצום ע"ש.

וכפי שכבר כתבו התוס' בשם ריב"א בעירובין (פ"ג ע"ב ד"ה שבעת) שהטעם של ה"ועוד" היינו לרבי יוסי, שסובר שהביצים התקטנו מעט ולכן הוסיפו עליהם.

ומוכח שסובר רש"י שאין להוסיף על הביצים ואף שהתקטנו הביצים. מכיון שבכל דור משערים בביצים שבאותו דור על פי ראות עיני הרואה, וכן כתב בספר האשכול (דף קכ"ח ע"ב) וז"ל: "וחייבין לעשות כפי שיעורן כי הכל לפי דעתו של רואה".

ומה שהצריכו להכניס את הביצים למים (לפי הפוסקים הללו) ולא סמכו בזה ג"כ על דעתו של רואה, הטעם פשוט, כי א"א לשער כמות כזאת גדולה ע"י דעתו של רואה. וכמו שמצינו ג"כ בספר הפרדס (סי' ק"ח) לעניין י"ח גרוגרות לשער כל אחד לפי משקל המים של הגרוגרת, וע"כ הטעם כאמור היות שכמות כזו גדולה של י"ח גרוגרות א"א לשער לפי דעתו של רואה, וע"כ כאן אין את הדין של דעתו של רואה.

שיטה שלישית בגאונים

והנה מצינו שיטה שלישית בגאונים שסברו לשער על פי הביצים, אך לא נתנו השיעור לכל אדם לשער בדעתו. אלא על פי מה ששיערו החכמים הראשונים ע"י בדיקת המים, כן כתב בתשובת רב נטרונאי גאון (סי' ר"פ) וז"ל: "ולעניין הביצים ששאלתם היאך מודדים בהם אם ממלאים כלי מים ונותנין הביצים לתוכו ובמדת המים מודדים הקמח, או לא? תשובה: לא כך משערין חכמים, ששיעור שפרשתם אין לעמוד עליו, אלא כך נתנו חכמים שיעור לביצים שמשערין בהם לפסח ולחלה מעסת המדבר **וכך שיערו חכמים ראשונים שהמים שעור הביצה בינונית** משקל ששה עשר זוז ו-ד' גיראות במשקל כסף של בנדאד כמשפט הזה שערו לעסה לחלה ולפסח, וכן הלכה".

וכן כתבו בתשובת הגאונים מגאוני מזרח ומערב (סי' קי"ד) וכן הביא שיטה זו בספר שיבולי הלקט סדר פסח (סי' רי"ב). (וטעמם של גאונים הללו עיין לקמן). וכן כתב רש"י בספר האורה הלכות חלה. (אך צ"ע שלעיל ראינו שיטת רש"י בפשטות כשיטת הגאונים שמשערים לפי ראות העין של כל אחד,ואולי סמך רש"י שם על מה שכתב בספר האורה).

רב שרירא גאון שלא כשיטת רב נטרונאי גאון

ואמנם מצינו בתשובה לרב שרירא גאון שהזכרנו לעיל (סי' תקי"ג) שחולק על רב נטרונאי גאון וסובר שאין חיוב לשער על פי מה ששיערו חכמים הראשונים שיעור הביצה אלא אם רוצים אפשר לשער כן, ואם לא רוצים אפשר לשער לפי ראות עיני הרואה. וז"ל: "אלא כמתניתין הכל לפי דעתו של רואה ומר רב הילאי (שנתן משקל לביצה) הכין הוה דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו מלפניו ולמדוהו **אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו** או על חכמים שלפניו ששיערו כן לפי דעתם עשו ואם לא, שערו אתם ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר וכו' והאי דקצת רבנן שיערו ביצה ולא שיערו כזית וככותבת וכגרוגרת, משום דביצה תלויין בה מילי נפישי,קב, סאה,איפה ועומר כולהון משתערין בביצה, לפיכך שיערו לפי דעתם אבל הני שבקינון לפי דעתו של רואה" עכ"ל.

וכן כתבו בתשובת הגאונים מוספיה (סי' צ"ה) וכן העתיק בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קי"א).

וכן מצינו עוד כמה גאונים שכפי הנראה הסתפקו לגמרי בעניין זה. עיין בספר העיטור עשרת הדברות הלכות מצה ומרור (דף קכ"ח עמ' א') שכתב וז"ל: "ואנן שיעור משקל לא נהיגו לן, וחיטי איכא דקלילי ואיכא דלא קלילי, **ושיעור ביצים איכא קטנים ואיכאגדולים**, ולא ברור לן טוטפות או גדושות, ונוהגין השתא ללוש מדות קטנות ולאפות כל אחד ואחד בפני עצמו כרב יוסף אליבא דר"א. וכך יפה לנו שלא לשרוף את החלה" וכו'.

והובא ג"כ בספר שיבולי הלקט (סי' רי"ב) בשם ספר הדברות בשם רבוותא ע"ש.

דברי סיכום

הנה לאחרשראינו כל זאת נמצינו למדים שיש לנו מחלוקת יסודית בין הגאונים והראשונים בעניין מדידת הפרשת חלה, שלשיטת רבנו יצחק כמובא בכלבו ובאורחות חיים, אין לסמוך על מדידת הביצים אלא רק על מדידת האצבעות, וכן נראה בפשטות דעת הרמב"ם שמדד ע"י האצבעות ולא ע"י הביצים. ובפרט שפוסק כר' יוסי שבעינן

שוחקות, אם כן חייבים לילך לפי כלי המדה של דור המדבר, והביצים רק סימן והיות והתקטנו או שא"א לדייק בהם לכן צריך למדוד לפי האצבעות.
ולעומת זאת מצינו בתשובת הגאונים המובאים בשערי תשובה ובאשכול שסוברים שלאחר שחז"ל מסרו לנו המדה גם בביצים, אם כן אפשר לילך לפיהם ולשער הבינוני לפי ראות עיני הרואה, ואין חיוב לדייק לפי הכלי שהיה בזמן דור המדבר, וכן דעת הרמב"ן התשב"ץ מהרי"ו ש"ך מ"א והתיו"ט ועוד, כמו שכתבו הרב פתח הדביר ובספר שיעורין של תורה שהזכרנו לעיל.
ודעת רב נטרונאי גאון שאף שאפשר למדוד ע"י הביצים מ"מ צריך שתהיה ביצה מדויקת על פי מה שמדדו הראשונים דווקא, ונראה שטעמו מפני שהראשונים דקדקו למדוד הביצה שמתאימה לשיעור האצבעות, ולכן יש למדוד דווקא בביצה במשקל זה.
וכן נראה ברור שכך דעתו של הגאון, שהנה עיין בספר מידות ושיעורי תורה (פי"ג ס' ט') ששיטת הרמב"ם בגודל הביצה היא כשיטת רב הילאי גאון ודעימיה (אף שלפי הרמב"ם ביצה י"ח דרהם (כסף מצרי) ולפי רב הילאי גאון ט"ז ושני שלישי כסף (דרהם בבלי) מ"מ משקלם שווה, כי משקל הכסף של הרמב"ם היה שוקל פחות חלק א' מעשרים ממשקל הדרהם של הגאון. עיין בעניין זה בספר מידות ושיעורי תורה (שם בהערות 5-6, ובפרק ל' ס' ה')) **ועל כרחך** כמו שלהרמב"ם יצא שיעור זה בגלל המדידה ע"י האצבעות כך לגאון ודו"ק.
אך כל זה רק לעניין הפרשת חלה שניתן בו גם השיעור באצבעות וכמו שהזכיר הגאון "כמשפט הזה שערו לעיסה לחלה ולפסח". אך לא לעניין דבר שניתן לו השיעור בביצה עצמה, שם מודה הגאון שאפשר לילך לפי דעתו של רואה.
ועתה נעבור לברר מה דעת הטור והשו"ע בעניין זה.
דעת הטור והשו"ע
עיין בטור או"ח הלכות פסח (סי' תנ"ו) שהזכיר למדוד את הביצים הבינוניות ע"י המים בב' סוגי מדידות ע"ש, ובפשטות משמע שסובר שאפשר לסמוך על הבינוני לפי ראות עיני הרואה, ואין צריך למדוד ע"י האצבעות. אמנם בהלכות חלה (יו"ד סי' שכ"ד) כתב ששיעור חלה מ"ג ביצים וחומש ביצה והוסיף "והרמב"ם שיער מדת הכלי שהוא שבע אצבעות וכו' ".
מזה שהביא כאן את מדידתו של הרמב"ם משמע שסובר שצריך לדייק במדידה ואם כן מדוע לא ציין זאת גם בסי' תנ"ו.

ונראה שצריך לומר שהטור לא הכריע בין השיטות ולכן אפשר למדוד לפי הביצים, לפי ראות עיני הרואה, ואפשר ג"כ למדוד לפי הכלי שעשה הרמב"ם ע"י האצבעות. (ומדידת הרמב"ם כולל גם את השוחקות וכמו שכתבנו לעיל).

ונראה שגם בדעת מרן השו"ע צריך לפרש כן שהנה בסי' תנ"ו העתיק את המדידה במים בביצים בינוניות, והסביר כף החיים (סי' תנ"ו ס"ק ז') ששיעור הבינוני שכתב מרן הכל לפי דעתו של רואה. ומסיים השו"ע: "ושיעורה מקמח חיטה מצרית תק"כ דרהם מצרים בקירוב".

ולכאורה, הרי שיעור זה מקורו ברמב"ם שמדד ע"י האצבעות כמו שכתב בהלכות ביכורים. ומרן בהלכות חלה (סי' שכ"ד ס' א') כתב: "ולעניין דרך המדידה עיין בטור או"ח סי' תנ"ו". ושם הטור הזכיר למדוד רק ע"י המים. וסיים מרן גם בסי' שכ"ד ביו"ד "ומשקל חמשת רבעים קמח היא תק"כ דרהם מקמח חטים שבמצרים".

ועל כרחך שגם מרן לא הכריע וסובר שאפשר למדוד לפי שתי השיטות. וכן בבדק הבית (סי' שכ"ד) הביא מרן את האורחות חיים (הלכות חלה אות א' עמ' 208) בשם הראב"ד שצריך להוסיף שני ביצים ושביעית ביצה על שיעור חמשת רבעים קמח. (משום "השוחקות" וה"ועוד" שהזכירו בגמ' בעירובין וכמו שכתב שם באורחות חיים שזהו טעמו של הראב"ד), ובבדק הבית לא דחה זאת ולא הביא ג"כ מי שחולק בזה.

ובשו"ע לא כתב מפורש כהראב"ד שצריך להוסיף כנ"ל, אך בעצם כלל מרן את שיטת הראב"ד בתוך מדידת הרמב"ם של התק"כ דרהם, ששיעור זה בעצם יוצא ע"י המדידה באצבעות וכמו שכתבנו לעיל.

ועל פי מה שכתבנו נוכל להבין את דברי כף החיים (סי' תנ"ו ס"ק י"ב) שכתב שעשו מדידה להפרשת חלה בירושלים ע"י ארבעים ושלש ביצים וכמו שכתב מרן שם, ועלה שיעור הביצה ט"ו דרהם ושיעור זה פחות ג' דרהם משיעור שכתב הרמב"ם במסכת עדיות שהביצה י"ח דרהם, וממילא יצא שיעור הקמח להפרשת חלה 430 דרהם, וסיים כף החיים וז"ל: "ונ"מ דאע"ג שאנו נוהגין דאין לברך על חלה כי אם על שיעור תק"כ דרהם קמח כשיעור שכתב הרמב"ם והשו"ע. מ"מ יש לחוש לשיעור הנזכר של מ"ג ביצים ולהוציא חלה בלא ברכה כמ"ש האחרונים" ע"ש.

ולכאורה צריך להבין, שהרי מרן כתב לנו במפורש כיצד לשער שיעור הביצים ע"י המים א"כ אם יצא לנו השיעור 430 דרהם הרי זה השיעור להפרשת חלה ומדוע חשש כף החיים למדידת הרמב"ם של תק"כ דרהם?

אך לפי האמור ניחא שהבין כף החיים שאף שמרן כתב לנו דרך מדידה ע"י המים, מ"מ בזה שסיים וכתב ששיעור ההפרשה תק"כ דרהם, בא מרן לומר לנו שיש עוד סוג של מדידה ע"י האצבעות (וכמו שציין כף החיים שם אות י"א) ומרן בעצם לא הכריע בזה, אך סובר כף החיים שאם יש סתירה בין שתי המדידות צריך להחמיר ולילך לפי האצבעות ולכן צריך להפריש לחומרא ללא ברכה מהשיעור שיצא לנו ע"י הביצים, אך למעשה לברך רק מהשיעור שכתב הרמב"ם שזה ע"י כלי מדוייק של עשירית האיפה. וכל זה למד כף החיים על פי מהלכם וסברתם של התשב"ץ והצל"ח וכמו שהזכיר כף החיים בתחילה ובסוף דבריו. וז"ל התשב"ץ: (ח"ג סי' ל"ג) "וכשיש שני שיעורין לפנינו בלתי שוים ראוי בשל תורה להחמיר".

דעת שו"ת חכם צבי וההולכים בשיטה זו

ואמת הדברשבשו"ת חכם צבי (סי' קל"ז) כתב שאף שהביצים שבמדבר היו גדולות, מ"מ משערים לפי בינוני של כל דור ודור. וכן פסק בשו"ת חת"ס (ח"א סי' קפ"א) שאין צריך להוסיף לפי הביצים שהיו במדבר היות והשיעור לפי כל דור ודור וזה פשוט, והוכיח כן מזה שכתבו התוס' בעירובין (דף פ"ג) שהביצים שמזמן דור המדבר התקטנו. ומ"מ להלכה לא הזכירו הפוסקים שצריך להוסיף כיום על הביצים. עיין בספר מדות ושיעורי תורה (פ"ב הערה 31) שכן דעת שו"ת בית שלמה (או"ח סי' ק"ז) ושו"ת בית יצחק יו"ד (ח"ב סי' קל"ג אות ג') והגר"ח מוואלז'ין (הובא בספר שערי רחמים אות קס"ה) ושו"ת חסד לאלפים (סי' י"ח). והחזו"א במכתב (נדפס בהקדמה לספר שיעורי מקוה).

וכן כתב בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר"ט ע"א טור ב') וז"ל: "נמצא, דרבים הם הסוברים דשפיר דמי לשער בביעי, מהסוברים דאין לשער. וא"כ המשער בביצי זמנינו הגם שהם קטנים, אין לבטל סברתו, מאחר כי רבים אשר אתו".

ומ"מ סיים (שם בטור ד'), שאף שכן דעת רוב הפוסקים, מ"מ אנן בדידן לא משערים בדין רביעית יין אלא באצבעות. ע"ש.

הסבר השיעורין של תורה בשיטת הצל"ח והגר"א

ועיין עוד בשיעורין של תורה (סי' ט' ס"ק ט') שכתב שאף שהצל"ח והגר"א שהגדילו שיעור חלה בכפליים, עם כל זאת אין ראיה כלל שהשיעור אינו נמדד בביצים של זמנינו, שהשעורין האמורים בלוג וקב שאני, שהרי בהם נתנו לנו חז"ל עוד מדידה ע"י האגודלין (ולכן סוברים שצריך לילך לפי האגודלין, מיהו עיין בספר מידות ושיעורי תורה פ"ב הערה 34 שהעיר שבצל"ח בפסחים דף קט"ז משמע שהחמיר להכפיל גם את שיעור הכזית אף שלא שייך לשיעורי האגודלים, ועיין לקמן מה שנכתוב בזה) וגם בזה הצל"ח והגר"א ז"ל לא כתבו אלא להחמיר

לשער בביצים גדולות, ולא להקל לפטור מהפרשת חלה בפחות מזה, ואפשר דהיינו משום דמספקא להו בדין זה, דשמא אע"פ שיש לנו עוד מדידה ע"י האגודלין, מ"מ יכולין לשער בביצה של אותו זמן" ע"ש.

ובספר בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"ץ דף ר"ט ע"א טור ב') כתב, שאף הרשב"ץ לא החליט לומר שאין למדוד בביצים, אלא כתב שיותר טוב לשער באצבעות.

וראה בב"י (סי' תפ"ו) שכתב וז"ל: "ושיעור כזית נראה מדברי התוס' פרק גיד הנשה (חולין דף ק"ג ע"ב ד"ה חלקו) דהוי כחצי ביצה", וכן כתב בשו"ע וז"ל: "שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה", וסברת התוס' היות והשוו דין "אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים" (כריתות י"ד) לדין אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת" (יומא פ'). וכן דעת האגודה בפסחים (פרק ערבי פסחים אות צ"ז ועירובין פרק חלון אות פ"ו), מרדכי (בסדר של פסח הגהות שבסוף פסחים ל"ח ע"ב), מהרי"ל (דיני חלה וסדר הגדה של פסח אמנם עיין מהרי"ל הלכות עירובי חצרות ס"ק ד') תרומת הדשן (ח"א סי' קל"ט וח"ב סי' כ"ו), שו"ת מהרי"ו (סי' קצ"ג), וראבי"ה (ח"ב סי' תקכ"ה עמ' קס"ד).

הבנת הב"י בתוס'

והנה, אע"פ שאין כיום כזית בגודל זה, מ"מ הבין מרן שס"ל לתוס' שבעינן כזית כמו שהיה בימי חז"ל, והיות ובימי חז"ל היה הזית כחצי ביצה כך צריך לשער.

(וכנראה הבין כן הב"י בדעת התוס', שמזה שדנו בעניין הכזית מסוגיות הש"ס, ולא הניחו לכזית לפי הנראה בכל דור ודור, לכן כתב הב"י שנראה מדברי התוס' שיעור הכזית לכל הדורות כחצי ביצה).

וכן כתב הט"ז (ביו"ד סי' מ"ד ס"ק י"ג) בשם המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ג סי' פ"ח) וז"ל "שהרי קבלה בידינו מבעלי התוס' שזית הוא שיעור חצי ביצה תרנגולת, אע"פ שאין עתה נמצא כך, אלא נשתנו".

והנה ע"כ התוס' וההולכים בשיטה זו, לא סוברים כהגאונים שהזכרנו לעיל שמשערים לפי הפירות שבכל דור ודור.

התוס' לא סוברים כהגאונים

ונראה שנקודת מחלוקתם היא בעניין גדר "דעתו של רואה", שהגאונים ס"ל שבכלל דעתו של רואה נכלל גם עניין שכל דור משערים כמו שרואים בו את הפירות, אך התוס' ס"ל שדעתו של רואה נאמרה רק על מה שאני יכול לשער על פי ראייתי שהוא גודל הכזית ולא צריך למדוד, אך גודל הכזית הוא לפי מה שהיה בזמן חז"ל דווקא ואם נתקטנו עלי לשער בהתאם.

מובנים דברי החזו"א

ועל פי זה מובן מדוע מצינו להחזו"א שהחמיר להכפיל את השיעורים אף לעניין הכזית. (עיין חזו"א בקונטרס השיעורין אות י"ז ובעוקצין סי' ג' ובשעורין של תורה בשיעורי המצוות ס"ק כ"ד-כ"ה-כ"ז) משום שחשש לשיטת התוס' וההולכים בדרכם שמשערים לפי הפירות שבזמן חז"ל. ועיין בספר מדות ושיעורי תורה (פ"ב סוף הערה 31) בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שהחזו"א כתב כן מחומרא בלבד, אבל מעיקר הדין סובר דעתו כהגאונים שמשערים לפי הזית שבכל דור ואין צריך להכפיל את שיעור הכזית. (כמו שכתב החזו"א במכתב בהקדמה לספר שיעורי מקוה).

ישוב הקושיה מככותבת ביוה"כ

ואם יקשה בעיניך שהרי מצינו למרן השו"ע ששיער לפי הפירות שהיו בזמן חז"ל אף לעניין קולא, שהנה בהלכות יוה"כ (סי' תרי"ב ס' א') כתב "האוכל ביוה"כ ככותבת הגסה חייב והוא פחות מכביצה מעט". והרי כיום אין ככותבת בגודל זה ומדוע לא חשש כאן מרן לחומרא להגאונים שסברו שמשערים בפירות שבכל דור ודור?

והתירוץ הוא, שהנה בגמ' ביומא (דף ע"ט ע"א וע"ב) נחלקו האמוראים האם ככותבת הגסה גדולה מביצה או פחותה מביצה, ושם ניסו להוכיח ממשניות מהו גודל הכותבת. ולכאורה על מה נחלקו, יקחו כותבת ויבדקו אם היא גדולה מביצה או קטנה, ובכלל למה לתלות שיעורה בביצה ?

אלא ע"כ צ"ל, שהיות והדין ביוה"כ **בככותבת הגסה** והיינו לא תמרה רגילה אלא גדולה במיוחד, וכמו שכתב רבנו עובדיה מברטנורא במשנה כלים (פי"ז מ"ב) וז"ל: "ככותבת הגסה, **גדולה משאר תמרים**". ובעצם זה מה ששנינו בתחלת המשנה (שם) "ויש שאמרו במדה גסה" ופירש התפארת ישראל (ס"ק פ"ח) "ר"ל יש דברים שאמרו חכמים לשערן **במדה גדולה**". והטעם לשיעור זה דווקא, מפני שקים להו לחז"ל שדווקא בככותבת **הגסה** מתיישבת דעתו של האדם ובפחות מזה לא.

א"כ היות וראינו שלא מדובר בתמרה רגילה המצויה, לכן נחלקו בשיעור גודלה (ואפשר שאף בזמן הש"ס לא היה מצוי כ"כ). שלדעת רב זביד שיעורה פחות מכביצה ולרב יהודה יותר מכביצה. ולכן תלו זאת דווקא בביצה כי היא מצויה בכל מקום .

ראיה מהב"ח

והיות ונפסק להלכה כרב זביד, לכן פסק השו"ע "ככותבת הגסה פחותה מעט מביצה". ואחרי שנתנו סימן בביצה תו לא איכפת לן מה שאין כיום ככותבת הגסה. כיון ששיעור ככותבת הגסה הוא עניין של ישוב הדעת, ולא דמי לשאר שיעורים שנמסרו בבינוני הרגיל והמצוי.

ועיין כעין זה בב"ח (סי' תרי"ב ס' א') שלכן הרמב"ם והשו"ע לא ציינו לנו האם ככותבת הגסה עם הגרעין או בלי הגרעין ואע"פ שבגמ' הסתפקו בזה והכריעו שלרב אשי ככותבת כוללת את הגרעין? והסביר הב"ח היות ובגמ' והפוסקים תלו שיעור זה במעט פחות מכביצה, לכן כל שהוא מעט פחות מכביצה חייב עליה והוא השיעור ואין צריך להתיחס לכותבת עצמה.

ישוב הקושיה מגרוגרת לעניין עירוב

ומה שמצינו ג"כ לעניין גרוגרת שנחלקו התנאים בעירובין (דף פ"ב) אם שיעורו שליש ביצה או חצי ביצה, עיין שו"ע סי' שס"ח ס' ג'. ולכאורה, מדוע לא לקחו ומדדו אם הוא שליש ביצה או חצי ביצה, שהרי שנינו בכלים (פי"ז מ"ז) "כגרוגרת שאמרו בבינוני" ? וי"ל שהיות ושיעור זה לא מיירי בתאנה רגילה לחה אלא יבשה כמו שכתב רש"י (ברכות מ"א) ושיעורה כחצי מתאנה לחה. (עיין רש"י מנחות נ"ד ע"ב ד"ה במניין).

לכן נחלקו בעצם שיעור היבשות כמה הוא, שיש שאמרו מספיק יבשות שהגיע לכחצי ביצה ויש שהצריכו שיהיה יבש יותר עד שיהיה כשליש ביצה. [והטעם ששיעורו בגרוגרת יבשה ולא בתאנה לחה כמו בשאר השיעורין כזית כרימון וכו' עיין בשפת אמת (עירובין דף ד' שכתב שכך הוא מהלכה למשה מסיני וע"ש עוד וכן במה שתירץ בספר מדות ושיעורי תורה (פט"ו הערה 82)].

ועל כרחינו שצריך לפרש כן, שהרי לא מצינו בשאר שיעורי חז"ל, בפירות וקטניות, שנחלקו בגודל שיעורם כגון כגריס כרימון כעדשה כשעורה וכו', אלא על כורחך מפני שכותבת וגרוגרת שאני, וכאמור.

מניין יצא לשקול את הכזית נגד דעתו של רואה

והנה לאחר שראינו שהכלל דעתו של רואה מקורו בגאונים ובראשונים ללא חולק. יש לברר מהו המקור לשקול את הכזית נגד השיטה שהולכים לפי דעת הרואה כפי שרואה בעיניו את נפח הכזית.

עיין בספר בירור הלכה (ח"ג סי' תע"ה) שהאריך בזה, וכתב שהמקור הראשון לשער כזית מצה במשקל הדרהם הוא בספר "חמדת ימים" הידוע (שנתחבר בשנות ת"כ-ת"ל ונדפס לראשונה בשנות תצ"א-תצ"ב, ואח"כ נדפס עוד שבעה פעמים עד שנת תקכ"ג).

וכתב שם (בח"ג –חודש ניסן פ"ו סדר מוציא מצה) וז"ל: "ויאכל כזית מכל אחד. והן רבים עתה עם הארץ ואוכל פרוסה הכמות כל אחד לפי שיעורו ושקול דעתו, ולא עשו ולא כלום" וכו'.

והנה דברים הללו הם נגד כל הגאונים והפוסקים שהזכרנו בתחילת דברינו שכתבו במפורש שהכל לפי דעתו של רואה. והוכחנו הדברים באורך שכן הדבר פשוט, ועיין במה שסיים על זה בבירור הלכה (שם) .

ועיין בסידור "עוד יוסף חיים" בהקדמה (עמ ח'-י') מה שכתב בעניין הספר "חמדת ימים" בשם היעב"ץ והמנחת יהודה ועוד מגדולי הרבנים, וציין בסידור הנ"ל שכן האריך בזה עוד בקונטרס "חמדת יוסף". אמנם כעת יצא ספר הנקרא אוצר חמדת ימים המוכיח שאפשר ללמוד בספר זה.

ומ"מ לעניין הנדון שלנו ודאי שאין ביכולת אחרונים לחלוק על הגאונים שכתבו מפורש דאזלינן בתר דעתו של רואה, וכן פסק הרמב"ם. ועיין בספר יחוה דעת (ח"א כללי הפוסקים האחרונים ס' א') וז"ל: "אין לפוסק אחרון לחלוק על ראשון אף בראיה מהש"ס, אלא א"כ מצא תנא דמסייע ליה בראשונים וכל שכן נגד הרמב"ם".

ועיין בקונטרס "חמדת יוסף" ובספר "בירור הלכה" (הנ"ל) כמה הלכות תמוהות שכתב בספר חמדת ימים.

ונעתיק כאן בקצרה, לשון הגאון משנה הלכות מה שכתב בנידון שלנו (המובא בסוף דברנו בארוכה) "**והגם כי זה לכאורה חולק על קצת אחרונים ז"ל אבל מה נעשה וגדולה צפורנם של ראשונים ממתנם של אחרונים ובפרט רבינו האי גאון ובדבר המסתבר ונהוג מעולם כן עד דור האחרון**" ע"ש.

דברי ספר בירור הלכה ושו"ת משנה הלכות

ועיין עוד במה שכתב בספר בירור הלכה (שם עמ' רס"ב) וז"ל: "אבל לא מצינו כן בשיעור כזית מצה בפסח **שפשוט לשערו לפי עיניו של רואה בליל פסח במדה ולאלשוקלו במאזניים ביו"ט ולא בערב יו"ט**, והחיד"א אע"ג שמחזיק במשקל הדרהם בשיעורים אחרים, אבל בשיעור הכזית אין לזה זכר בשום מקום בספריו בהלכות פסח ובשאר מקומות, ואדרבא בספרו מחזיק ברכה הלכות פסח (סי' תפ"ו ס"ק ב') קובע וז"ל צריך למעך וכו' משמע דאין משערין הזית במשקל וכו' וע"ש שמאריך במקורות הרבה לעניין שהשיעורים הם במדה ולא במשקל ואין זכר לקבלת משקל הדרהם בזה". ובבירור הלכה (שם עמ' רס"ד) כתב וז"ל: "**ובאמת נהגו לעולם לשער במדה לפי עיניו של רואה**". ובהמשך דבריו כתב וז"ל: "**סוף דבר המנהג הפשוט בישראל לשער ע"פ עיניו של רואה במדה**". **וכ"כ** החזו"א (קונטרס השיעורים ס"ק י"ז) לעניין כזית מצה וז"ל: "שיעור המצה צריך לקבוע על פי ראות העין אבל קשה לקבוע משקל וכו' וגם אי אפשר לשער במים וכו'" ע"ש המשך לשונו.

רואים שאפילו במצה שכזית בזה הוא מן התורה, לא חששו שיטעה ע"י אומד העין, ואע"פ שקשה לאמוד כזית במצה שהרי היא דקה ושטוחה.

וכ"כ בקונטרס זית רענן (עמ' ס"ו) לאחר שהביא טבלא שיש בה מאכלים שמדד שיעורם לפי נפח, כתב וז"ל: "אבל הניסיון מראה שאי אפשר לטלטל מכשיר למדידת משקל לכל מקום או לקחת את הטבלה לכל מקום כדי לזכור את המשקל או כמה יחידות יש בשיעור אכילה לברכה אחרונה (כגון כמה בוטנים או צימוקים צריך לאכול). לכן יש לשער את הכמות כמו ששיערו בדורות הקודמים על פי הראיה, וכמו שנפסק בתשובת הגאונים בעניין המחלוקת במשנה (כלים פי"ז מ"ו) אם משערים על פי מדידה או על פי ראיה, שהלכה כדעת רבי יוסי הכל לפי דעתו של רואה,ויש לשער לפי קנה המידה של כחצי קופסת גפרורים (לשיטת הזית רענן) או כקופסת גפרורים ולאכול עד שיצא הספק מן הלב".

ונסיים במה שכתב בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' ע"א) להגאון הרב מנשה קליין שליט"א במכתב שכתב להרה"ג אהרן זכאי שליט"א וז"ל: "ומה שהביא בעניין להכין לבני ביתו שיעור המצות והכוסות והמרור ולשקול אותם מערב פסח, **לפענ"ד זה זמן רב שאני מתאונן על זה**, והתורה לא ניתנה במשקלות ואדרבא לשקול לחם הוא סימן קללה והוא מהתוכחה ויקרא כ"ו בשברי לכם מטה לחם וכו' והשיבו לחמכם במשקל. ועיין רש"י שבת ל"ג בעון ענוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וביטול תורה חרב וביזה וכו' ואוכלין לחמן במשקל וכו'

ומעולם לא ראינו להכניס טורטני (משקל) בבית ולשקול המצות **אלא התורה באומד הדעת. ויאמוד בדעתו בין לעניין מצה ובין לעניין מרור וכן לשאר הדברים**. ואדרבא לפעמים ע"י המשקל לא ימצא השיעור, כי לפעמים יש חטים יותר קלים מהשניים. וכבר הארכתי בזה ושכן כתב בעל העיטור וכו'.

ובהמשך העתיק הרב את דברי הרב האי גאון שכתב "שלכך נתנה לנו התורה שיעורים בביצים ובפירות, לפי שהביצים והפירות נמצאים בכל מקום ובכל זמן וכו' ונשתנו כל המדות שהן מזמן קרוב וכ"ש מדורות הראשונים שאין יודעים מדותיהן כלל ולכך תלו חכמים ז"ל השיעורים בביצים ובפירות שהן קיימין כל עת ואין משתנים. **ומיהו שיעור הביצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה והן מדה ישרה" עכ"ל הגאון.**

והוסיף הרב משנה הלכות "והגם כי זה לכאורה חולק על קצת אחרונים ז"ל אבל מה נעשה וגדולה צפורנם של ראשונים ממתנם של אחרונים, ובפרט רבינו האי גאון**ובדבר המסתבר ונהוג מעולם כן עד דור האחרון**" ע"ש.

ולכן לסיכום :הדבר פשוט לעניין כזית לברכה אחרונה, שכל מאכל שאדם אוכל יכול לשער בדעתו אם יש בו נפח כזית ברווח (לאחר מיעוט החללים הנראים לעין) **ויברך ברכה אחרונה. ואם מסתפק בדעתו אם יש כזית ברווח, יאכל עד שיהא ודאי לו שאכל כגודל "זית", שהוא מעט פחות מחצי ביצה בינונית שבימינו** (מס' 2L-) **ואין צריך למדוד בכלי מידה. וכן הורו בעל פה הגאון הרב שמואל הלוי וואזנר שליט"א הגאון הרב ניסים קרליץ שליט"א, הגאון הרב חיים קניבסקי שליט"א, הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א, הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א, הגאון הרב משה שאול קליין שליט"א, והגאון הרב יעקב יוסף שליט"א. וכ"כ החזו"א** (קונטרס השיעורים סי' ל"ט ס"ק א' וי"ז) **ובספר משנה הלכות**(חי"ג סי' ע"א) **ובירור הלכה**(ח"ג סי' תע"ה). **וכן פרסמנו בס"ד בקונטרס "ואת הנחלים ארנון" מהדורה ג'.**

בעניין כיצד משערים "כזית"

שאלה כ"א: כיצד משערים כזית לברכה אחרונה, וכן ג' ו-ד' ביצים לקביעות סעודה?

תשובה: הרוצה לאכול מאכל (ששייך לגביו ברכה אחרונה) ואינו יכול למדוד את נפחו (על ידי כלי מדידה וכד'), ומסתפק אם יש במאכל שיעור "כזית" (לפי נפח),על מנת שיוכל לברך ברכה אחרונה , ייעזר בסעיפים הבאים:

שים לב: אין להתחיל לאכול לפני שמשערים שיעור "כזית" מהמאכל לפי "נפח".

אפשרות א':ניתן לשער מידת כזית על פי הביצה. דהיינו, **כשרואה ומחליט בדעתו בוודאות**, שיש במאכל שלפניו כגודל חצי ביצה בינונית שבימינו (חצי ביצה מס' 2, (L זהו שיעור כזית).

ואם מסתפק אכל כחצי ביצה ברווח, יאכל עד שיצא הספק מליבו.

אפשרות ב': ניתן לשער מידת כזית על פי נפח (גודל) קופסת גפרורים רגילה, במידות אורך 5.3 ס"מ, רוחב 3.6 ס"מ, גובה 1.5 ס"מ, **דהיינו בגודל כל הקופסא ולא רק בחלל הפנימי שבה.** (שו"ת אור לציון ח"ב פי"ד סוף הערה י"ז וח"ג במבוא ענף ב' אות י').

* צריך לאכול המאכל "תוך כדי אכילת פרס".

* הסוברים כהפוסקים ששיעור הכזית פחות, כגון מעט פחות מרביע ביצה או יותר, כגון כ-שני שלישי ביצה מס' 2 (L) ישערו לפי שיטתם.

מאכל שיש בו חללים גדולים- חללים אלו, לכל הדעות אינם מצטרפים לשיעור. כמבואר בס' שיעורי תורה (סי' ג' אות ח') ובס' וזאת הברכה (עמ' 348 אות ל"ג ועמ' 349 הערה

11). ולכן צריך למעכם, ואז להיווכח אם יש במאכל כגודל חצי ביצה בינונית שבימינו מס' 2 (L).

מאכל שיש בו חללים קטנים הנראים לעין ישנה מחלוקת בפוסקים אם מצטרפים לשיעור. לאותם פוסקים הסוברים שאין חללים אלו מצטרפים לשיעור, צריך למעך החללים, ואז ישער בדעתו אם יש במאכל שלפניו כחצי ביצה בינונית שבימינו.

סוגי פירות שיש בהם גרעין או מיני מזונות שיש בהם מילוי או חלל, כגון **וופלים**,**תמרים**, **ערגליות**, **רוגאלך**, **קורסון**, **בורקס וכדו'** צריך לשער כמה וופלים וכו' צריך לאכול כדי להגיע לשיעור של חצי ביצה בינונית (ביצה מס' 2). או לחילופין לנפח (כל הגודל) של קופסת גפרורים רגילה כדלעיל (אורך 5.3 ס"מ, X רוחב 3.6 ס"מ, X גובה 1.5 ס"מ). וזאת לאחר מיעוך החלל שנוצר בעקבות הוצאת הגרעין או המילוי (שהרי הגרעין,המילוי והחלל שנוצר אינם מצטרפים לשיעור). לאכול תוך כדי אכילת פרס ולברך ברכה אחרונה.(ולעניין **קביעות סעודה** ישנה מחלוקת בין הפוסקים אם המילוי מצטרף).

ועליך לדעת כי:

א . לאחר ששיערנו כמה שיעור הכזית לפי ביצה מס' 2 או קופסת גפרורים הנזכר לעיל, (במיני מזונות ששייך לגביהם קביעות סעודה) נכפיל שיעור זה **פי-שש**, נמצא לשיטת הפוסקים ששיעור קביעות סעודה נמדד לפי שלש ביצים, היה צריך ליטול ידים לברך המוציא וברכת המזון, (למרות שהאדם שאוכל כמות זו אינו שׂבֵע ממנה). ומכיון שכלל הוא בידנו "ספק ברכות להקל",**הלכה למעשה** צריך לברך ברכת המזון, רק לאחר שנכפיל את שיעור הכזית **פי-שמונה**.

ב. הסוברים ששיעור הביצה כ-100 סמ"ק, (שיטת "החזון איש" ועוד) ישערו לפי שיטתם לעניין קביעות סעודה.

(אמנם יש פוסקים הסוברים ששיעור קביעות סעודה, נמדד לפי מה שרגילים רוב בני אדם לאכול בסעודת צהרים או ערב לשבוֹעַ, עיין בענין זה בשו"ע סי' קס"ח ס' ו' ובספר שיעורי תורה דף ריב ובשיעורי ציון דף ע"ב להגר"ח נאה. ומובא גם כן בשו"ע המקוצר להגריי"צ רצאבי שליט"א ח"א סי' ל"ד ס' ד'-ה' הערה ז').

ג.המשער בדעתו על פי קופסת גפרורים או חצי הביצה הנ"ל, **אך עדיין מסתפק** אם יש במאכל שיעור כ"זית", צריך להוסיף לאכול **עד שידע בוודאות** שאכל כגודל קופסת הגפרורים או חצי ביצה הנ"ל. (ובאופן שאינו יכול להוסיף ולאכול, צריך לשער בכמה מהכמות שישנה אין שיעור כזית, ואז אפשר לאכול כמות זו ולא לברך ברכה אחרונה)

ד. שיעור הכזית הנ"ל, היינו כחצי ביצה מס' 2 וכו', להרבה פוסקים הוא בגלל חשש ספק ברכות להקל ואינו מעיקר הדין,ומאחר ויש **הרבה** פוסקים הסוברים ששיעור

ה"כזית" הוא מעט פחות מרביע ביצה בינונית, שזה מעט פחות מחצי קופסת הגפרורים הנ"ל, לכן כדי לא להתחייב בברכה אחרונה צריך לאכול פחות משיעור זה, או לאכול כשיעור חצי הביצה הנ"ל ולברך.

ה. ולענין קופסאות הגפרורים שהזכרנו לעיל אנחנו מדדנו קופסת גפרורים (אורך כפול רוחב כפול גובה מבחוץ) תוצרת SAFETY MATCHES מטורקיה, ויצא לנו נפח 28.62 סמ"ק, כן מדדנו קופסת גפרורים נוספת תוצרת "דרבה קרואטיה" ויצא נפחו 29.41 סמ"ק. ואם כן להולכים לפי השיטות שנפח הכזית מעט יותר(33 סמ"ק) יש להוסיף מעט על נפח קופסאות הגפרורים הללו. **אמנם יש לשים לב, לאחרונה מייצרים קופסאות גפרורים קטנים מאוד, ורחוקים ממש ממדת הכזית. ואין למדוד לפי קופסאות אלו. בדין צירוף החללים לשיעור נפח כזית.**

שאלה כ"ב: אלו חללים שבמאכלים מצטרפים לשיעור כזית, ואיזה צריך למעך?

תשובה: שנינו במשנה בעוקצין (פ"ב מ"ח) "עלי בצלים ובני בצלים, אם יש בהן ריר משתערין בכמות שהן. אם יש בהן חלל ממעך את חללן. פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא. אם יש בה חלל ממעך את חללה. בשר העגל שנתפח. ובשר זקנה שנתמעט. משתערין בכמות שהן".

ופירש הרע"ב, "ספוגנית, עשויה רכה כמין ספוג, ואינה דרוסה ובעוטה".

ובפירוש הרב האי גאון (שם) כתב: "פת האיספוגית, פי' פת שנעשה מן בצק שהחמיצה כל צורכה ודומה לספוג, וכמו שהספוג הזה יש בו נקבים נקבים חללים, כך זה שאמרנו".

וכן פירש הרא"ש (שם) "פת ספוגנית והוא פת חלול מבפנים כמין ספוג".

וממשנה זו אנו למדים שהחללים הקטנים מצטרפים לשיעור כביצה, לקבל טומאת אוכלין.

ועיין בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' כ"ח) שנשאל בעניין פת ספוגנין שקורין "ביצקוטו", שהוא עשוי כספוג שנתפח, עד שאין האוירים שבו נירגשים בחוש. האוכל כזית ממנו כמות שהוא, צריך ברכה אחרונה, ואין צריך למעך חללו ודלא כנפסק גבי מרור (עיין רמ"א סי' תפ"ו), משום דשאני התם במרור, דהחללים ניכרים, משא"כ כאן, או דלמא לא שנא?

והביא דברי הרמב"ם (פי"ד הל' מאכלות אסורות הל' ד') וז"ל: "כזית חלב וכו' שהניחו בחמה האוכלו פטור, חזר והניחו בגשמים ונתפח, חייבים עליו כרת וכו', היה פחות מכזית בתחילה, ונתפח ועמד על כזית, אסור ואין לוקין עליו".

הרי, דכל שמתחילתו לא היה בו כזית, אף שנתפח ע"י איזו סיבה, אינו חשוב אלא חצי שיעור לעניין איסור, וא"כ ה"ה לעניין ברכה אחרונה, דאינו חשוב כאוכל כזית, דהא דין ברכה אחרונה ילפינן לה מדין איסור ע"ש.

והקשה מהמשנה (ב"פ דעוקצין הנ"ל) ששנינו "פת ספוגנין משתערת בכמות שהיא, ואם יש בה חלל ממעך את חללה" וכו' ופסקה הרמב"ם (פ"ד הל' טומאת אוכלין הל' ח').

הרי שמחלקין בין חלל ניכר לתפוח שאינו ניכר?

אך כתב לדחות, דהתם מדרבנן קאמר ולעניין טומאת אוכלין, אבל אין הכי נמי מדאורייתא, אין לנו לשער אלא כמות שהיה קודם שנתפחה.

והביא ראיה מהגמ' (במנחות נ"ד ע"א) מדברי רבה שאמר לעניין מחלוקת רבי יוחנן ור"ל, שלכו"ע אם לא היה בו שיעור ועכשיו יש בו שיעור, טמא מדרבנן.

אך העיר, שלכאורה כל זה לס"ד, אך למסקנא (בעמ' ב') שהגמ' דחתה דברי רבה מכוח המשנה (בפ"ג דטהרות משנה ד'), א"כ כעת הגמ' חוזרת להבנה הראשונה שלרבי יוחנן שקי"ל כוותיה, אם לא היה שיעור, וכעת יש שיעור אזלינן מדין תורה בתר השתא, וקשה על הרמב"ם שכתב: "היה פחות מכזית בתחילה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו"?

וכתב ליישב, שגם למסקנא נשארה הגמ' שטמא רק מדרבנן. והוכיח זאת מהמשנה בטהרות הנ"ל ששנינו שם, "כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו וכו' הניחן בגשמים ונתפחו חייבים" וכו', ואם איתא דאזלינן בתר השתא מדאורייתא, ואף אם לא היה בה שיעור מעיקרא, קשה, למה ליה למתני שהיה בה כשיעור מתחילה, הוה ליה לאשמועינן רבותא, דאף אם לא היה בה שיעור מתחילה, חייבים, כיון שיש בה עכשיו שיעור ע"י תיפוח, אלא ע"כ, מדאורייתא התיפוח לאו כלום הוא, כל שלא היה שיעור מתחילה.

ולכן העלה שהיות ובכה"ג טמא רק מדרבנן, א"כ רק לעניין טומאה גזרו מדרבנן שהתפוח יחשב שיעור, אטו היכא דהיה בו שיעור מתחילה ונתמעך וחזר ונתפח. אבל לעניין ברכה אחרונה, ודאי לא שייך למגזר שיברך בכה"ג, דזהו חומרא דאתי לידי קולא דהיינו ברכה שאינה צריכה. ועוד דלעניין ברכה אחרונה, בעינן דיהנו מעיו בכזית וכאן לא נהנו אלא למראה עינים ע"ש.

לפני שנראה דעות האחרונים בעניין זה, הנה יוצא מדברי הרב זרע אמת, שאם היינו אומרים שמאכל שלא היה בו שיעור ותפח, אזלינן בתר השתא וטמא מהתורה, **א"כ גם לעניין ברכה אחרונה אזלינן בתר השתא**.

עיין בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ו' ס"ק ב') שציין, שהרשב"א (במנחות שם) הביא בשם התוס' שלמדו, שכל מה שרבה אמר שאזלינן בתר השתא מדרבנן, היינו דווקא לריש לקיש. אבל לרבי יוחנן רבי חייא ורב, טמא מהתורה.

וע"ש בתורת חסד שהאריך והסביר שיטת התוס' הנ"ל בסוגיא.

וכן מצינו בהגהות שטמ"ק (סביב הדף במנחות שם ס"ק ד') שפירש ג"כ את הסוגיא כך בשם התו"ח ע"ש.

והוסיף עוד בשו"ת תורת חסד (שם ס"ק ג') "ופירושנו זה לכאורה מוכרח בדברי הרמב"ם". שהנה כתב (בפ"ד מהלכות טומאת אוכלים הל' ט') וז"ל: "בשר העגל שנתפח, ובשר זקנה שנתמעטה משתערין כמות שהן".

מהא שהרמב"ם סתם וכתב משתערין כמות שהן, ולא פירש שטמא רק מדרבנן, משמע דס"ל שטמא מהתורה. וע"כ מפני שאינו מסביר כאוקימתא דרבה, אלא כמסקנת הגמ' ופוסק כרבי חייא רב ורבי יוחנן.(וע"ש עוד הכרח לזה).

והקשה (שם בס"ק ד') אמנם מצינו סתירה לזה, שהנה הרמב"ם (בפ"ד מהל' שאר אבות הטומאה הל' י"ג) כתב וז"ל: "פחות מכעדשה מן השרץ ופחות מכזית מן הנבלה שתפחו ועמדו על כשעור מטמאים מדברי סופרים".

ומכאן לכאורה רואים שהרמב"ם פסק כרבה שטמא מדרבנן.

(ואינלומר שסמך הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין, על מה שכתב כבר בהל' שאר אבות הטומאה. דכל זה שייך לומר לעניין כזית חלב ודם שהזכירם בשני המקומות, אבל לעניין בשר העגל ופת ספוגנין שהזכירם רק בהלכות טומאת אוכלין,א"כ מדוע לא פירש שטמא רק מדרבנן. ועיין בספר דברי מלכיאל (ח"ג סי' נ"ד) שהוסיף, דכיון דבמנחות פליגי אמוראי בפירוש המשנה (של בשר העגל וכו') אי משתערין כמות שהן או לכמות שהן, א"כ הוה ליה לרמב"ם לפרושי היכי הלכתא, ע"ש.

וכן מדוייק בדברי הכסף משנה שבהל' טומאת אוכלין (פ"ד הל' ה-ו) לעניין כזית חלב וכו' כתב על דברי הרמב"ם וז"ל: "**כביצה אוכלין טמאים וכו' עד, חזרו לכמות שהיו. בפרק ד' מהל' שאר אבות הטומאה נתבאר דין זה יפה בדברי רבנו, ורבנו קיצר כאן וסמך על מה שכתב שם**". רואים שהכסף משנה מדגיש, שדבריו הם עד המילים של הרמב"ם שכתב "**חזרו לכמות שהיו**". ואם היה סובר שגם בהלכה ז'-ח'-ט' סמך הרמב"ם על הל' שאר אבות הטומאה, א"כ היה צריך להדגיש שגם בסעיפים הללו סמך הרמב"ם על הל' שאר אבות הטומאה.)

על כן כתב בתורת חסד(שם ס"ק ה') שע"כ צריך לומר שהרמב"ם מחלק בין אם קיבל טומאה לאחר שתפח שאז טמא מהתורה, לבין שנטמא כשלא היה בו שיעור, שאז אף שתפח אין חוזר וניעור.

ועל פי זה מיושב, דהרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאה מיירי לעניין שרץ ונבלה, שבשעה שמתו שאז חלה על בשרם טומאה עדיין לא תפחו, ולכן אף שאח"כ תפחו אין חוזר וניעור, וטמא רק מדרבנן (וכן הוא הפירוש ברמב"ם פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' ד').

אך הרמב"ם בפ"ד הל' טומאת אוכלים, מיירי שנטמא אחר שתפח, ואז טמא מהתורה.

הרמב"ם הכריח כן מהסוגיא, שע"כ חייבים לחלק כן, שהנה לכאורה קשה על רבי יוחנן מהמשנה דטהרות שהביאה הגמ', ששנינו שם בסיפא "הניחן בגשמים ותפחו טמאין, וחייבין עליהם משום פיגול ונותר וחלב". וזה חוזר על הרישא "כביצה אוכלין שהניחם בחמה ונתמעטו" וכו'.

ואהא קאמר שאם אח"כ חזרו ותפחו טמאין וחייבין עליהם, מאחר שגם מתחילה היה בהן שיעור וצמק וחזר ותפח. ומזה מבואר שאם מתחילתן היה פחות מכביצה והניחן בגשמים ותפחו טהורין ואין חייבין עליהם, וקשה על רבי יוחנן, וא"כ מדוע הגמ' הקשתה רק על ריש לקיש?

ומחמת קושיא זו, הבין הרמב"ם שע"כ הא דאמר רבה "דכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא אית ביה מדרבנן", מיירי לעניין אם האוכל קיבל טומאה מתחלה בעודו פחות מכביצה ואח"כ תפח, אבל אם אחר שתפח קיבל טומאה מחדש שפיר נטמא מהתורה ובתר השתא אזלינן.

ולשון המשנה בעוקצין מסייעת לפירוש זה ששם שנינו בסתמא "בשר העגל שנתפח. ובשר זקנה שנתמעט. משתערין בכמות שהן".

ומפרש הרמב"ם שרבי יוחנן מסביר משתערין כמות שהן, היינו אם קיבלו טומאה מכאן ולהבא אחר שתפחו.

א"כ יוצא שמה שהוכיח הזרע אמת מהמשנה דטהרות, שמזה שלא שנו במשנה רבותא, שאף אם לא היה שיעור ותפח טמא מהתורה, משמע שלא טמא מהתורה.

הנה לא הרגיש, שלפ"ז יהיה קשה על רבי יוחנן ורב ורבי חייא, וכנ"ל בשו"ת תורת חסד, וזה בעצם מה שהכריח את הרמב"ם לחלק כמו שכתבנו לעיל.

והנה כהסבר התורת חסד בדעת הרמב"ם, כן כתבו לפרש בספר חידושים וביאורים (מנחות סי' ו' ס"ק ד') **ובספר ברכת ה'** (ח"ב פ"א הערה 109).

וראיתי שכן כתב בספר מידות ושיעורי תורה (פי"א הערה 44) בשם שו"ת בית יצחק (סי' ל אות ח'), **ובנזר הקודש** (על מנחות), **והרש"ש** (שם).

תן אל לבך, שהרש"ש לא פירש כן רק בדעת הרמב"ם, אלא פירש בסתם דברי רבה, דהא דקאמר רבה טמא מדרבנן, מיירי שלא נגע בטומאה שתפח.

וברמב"ם (הוצאת הרב פרנקל הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ד) הוסיפו שכן כתבו לחלק בשו"ת מהריא"ז ענזיל (סי' ס"ה) ובזרע אברהם (סי' י"ט ד"ה וראיתי), ובספר צפנת פענח (הל' כלאים פ"ה סוף הל' כ"ד). ושם הוסיף שעל פי זה יש לתרץ קושיית התוס' במנחות, ושזהו כוונת הירושלמי ע"ש.

ועיין בספר דברי מלכיאל (ח"ג סי' נ"ד) שכתב להסביר ולחדש, שלדעת הרמב"ם אם לא היה בו שיעור ותפח, לכו"ע אזלינן בתר השתא, ולא שייך לומר שם שהיה דחוי ואין חוזר ונראה, שהרי רוב האיסורים הם כן, שמקודם אין עליהם איסור ואח"כ חל עליהם שם איסור כגון כשנעשה פיגול וכו', וכל מה ששייך לומר בו יש דיחוי זה רק בהיה בו שיעור ונתמעט וחזר ותפח, ע"ש מה שהאריך בזה ותירץ קושיית הרשב"א על התוס'.

ועכ"פ לפי מה שראינו לעיל, שיוצא מדברי הזרע אמת, שאם אזלינן בתר השתא מהתורה לעניין טומאה, ה"ה לברכה אחרונה.

לפ"ז להרמב"ם והפוסקים שהבאנו לעיל, יוצא, שאזלינן בתר השתא לעניין ברכה אחרונה, היות ודומה ממש לבשר העגל שנטמא אחר שתפח, שהרי לפני כן נקרא עיסה, ולא נקרא פת שאפשר להנות ממנו ולברך עליו רק אחר אפיה, ופנים חדשות באו לכאן.

כל מה שכתבנו עד כאן, הוא דעת הרמב"ם, והרשב"א בשם התוס', והשטמ"ק והאחרונים שראינו לעיל.

אבל עתה נראה, שאף לדעת שאר הראשונים שלמדו מהסוגיא שרבה שאמר "כל היכא דמעיקרא לא הוה והשתא הוה ביה, מדרבנן", לכו"ע קאמר, ואף לרבי יוחנן. (ובפשטות אף בנגע בטומאה אחר שתפח). **מ"מ בפת סופגנין מודים שמן התורה אזלינן בתר השתא.**

עיין בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' ס"ג), שכתב להוכיח כסברא זו מדברי קמאי דקמאי גאוני עולם, הרא"ש בתשובה (כלל ב' סי' י"ד) והרשב"א (בראשון סי' תס"א) ומובא בב"י (סי' שכ"ד). שנשאלו לעניין חלה, שבשעה שנילושה לא היה בה כשיעור, ובעת האפיה תפחה וגדלה, ושאלו לאשה אם נטלה חלה, ואמרה שלא היה שיעור חלה, ושאל השואל אם תתחייב עתה בחלה, היות ותפחה?

והשיבו, שאין לחייב עיסה זו, היות דשיעור חיוב חלה בעינן בודאי משתטיל מים בקמח דהיינו חמשת רבעים, וכל שאין בה שיעור בשעת חיובא אעפ"י שתפחה העיסה ונתרבית אזלינן בתר מעיקרא.

ונפסק כן בשו"ע (יו"ד סי' שכ"ד). והסביר שם הט"ז (ס"ק ט"ז) טעם הפטור משום דבתר שעת הגלגול אזלינן דאז עיקר החיוב.

ומשמע שאם היה חיוב החלה לאחר האפיה בעת שנעשית פת, הוה אזלינן בתר השתא, לפי מה שנראית כעת, ולהפריש חלה בברכה.

וכיון שכן, **דון מינה ואוקי באתרין לעניין ברכה דפת ספוגנין**, **שג"כ אזלינן בתר השתא**, מאחר דבהא לאו עיקר חיוב ברכה דידה בתר שיעורא דקמח הוא דבעינן כבחלה, אלא בתר השתא כשנעשית פת. וכל שנראית שיש בה שיעור, שפיר מברכין אחריה. (משום שזה המעיקרא של הפת שהרי לפני כן לא נקרא פת).

ומעתה נפקא לן כעת שאף לפי הרשב"א והרא"ש, אזלינן בפת בתר השתא.

וכן כתבו לפרש בספר חידושים וביאורים (מנחות סי' ו' עמ' י"ח אות ג') ובספר דעת יוסף (בעוקצין פ"ב מ"ח מערכה י"ד) **ובספר ברכת ה'** (שם).

ולפ"ז נמצינו למדים, שאף אם לא היינו מפרשים בדעת הרמב"ם כמו שכתבנו לעיל, אלא היינו מסבירים שדעתו כהרשב"א והרא"ש, שבשר העגל שתפח טמא אף לרבי יוחנן מדרבנן, כל זה בבשר עגל שגם לפני כן נקרא בשר עגל, מ"מ לעניין פת ספוגנית יסבור שטמא מן התורה, מטעם האמור, היות ורק משעת אפיה כשתופח מקרי פת וזה המעיקרא שלו, והרי זה כאילו יש בה שיעור משעת קצירה. ולכן שנינו בסתם "פת ספוגנית משתערת כמות שהיא". וכלשון זה פסקה הרמב"ם (בהל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ח) ולא פירש שטמא מדברי סופרים.

ועל פי זה יובן ג"כ, מדוע הניחו רבי יוחנן וריש לקיש את הרישא, ונחלקו רק בסיפא, לעניין בשר העגל שתפח, ולא נחלקו גם ברישא לעניין פת ספוגנין?

ולפי האמור ניחא, היות ובפת ספוגנין לכו"ע אזלינן בתר השתא, ואף לריש לקיש וכאמור.כן כתב בשו"ת דברות יעקב (ח"ב בקונטרס השיעורים ס"ק ג').

ועוד יש לומר, שאף שמצינו שהרב תורת חסד (שם), העלה שבשרה את הפת במים ותפח, מספק לא משלים לשיעור, הנה כל דבריו הם בשרה במים שלפני כן היה פת וגם כעת פת, אבל בפת ספוגנין שלפני כן היה עיסה וכעת פת, מודה שאזלינן בתר השתא. וכן מוכח מהקרן אורה (מנחות נ"ד), שאף שהסביר שלמסקנת הגמ' מחלוקת האמוראים היא אם יש דיחוי באיסורים, וממילא יוצא, שלכו"ע אם לא היה בו שיעור ותפח אזלינן בתר השתא רק מדרבנן, מ"מ לעניין פת ספוגני כתב, שפשוט שמשערים מהתורה כדהשתאע"ש.

ויש לציין שכמו שחילקו הרבנים זכור ליצחק והברכת ה' שבפת ספוגנין טמא מהתורה, כן מוכח מרש"י וכן מובא בספר מדות ושיעורי תורה (פי"א הערה 53).

שהנה פירש"י במנחות (נ"ד ע"ב ד"ה כי פליגי) שהסיפא של המשנה "בשר העגל שנתפח משתערין בכמות שהן" מיירי שהיה בו שיעור, וצמק וחזר ותפח. ולכן הם משתערין כמות שהן עכשיו מהתורה. וזה לפי רבי יוחנן.

ולכאורה, מה הכריח את רש"י לדחוק ולפרש כך (שהרי לשון המשנה לא משמע כן, עיין רש"ש שם), הרי רש"י בסוגיא מפרש כהרא"ש והרשב"א שבשר העגל שלא היה בו שיעור ותפח נטמא מדרבנן לכו"ע. (לפי מה שהעמיד רבה בסוגיא, עיין רש"י שם ע"א ד"ה דמעיקרא) וכמו שכתב בשו"ת תורת חסד הנ"ל בדעת רש"י.

א"כ מדוע לא פירש"י ג"כ את הסיפא של המשנה בכה"ג, ואז המשנה הייתה לכו"ע וטמא מדרבנן לכו"ע, (וכן לשון המשנה ג"כ הוה ניחא טפי), ורבי יוחנן שאמר טמא מן התורה לא קאי על המשנה אלא סתם בעלמא, במקרה שהיה שיעור וצמק וחזר ותפח, וכמו שפירש כן ברש"ש ע"ש.

אלא נראה, מפני שרש"י הבין שברישא של פת ספוגנין אזלינן כדהשתא מן התורה, היות ולפני כן לא מקרי פת כלל, ולכן הוצרך רש"י לפרש גם את הסיפא בכה"ג שטמא מן התורה, לפי הס"ד, רק לרבי יוחנן, ולמסקנת הגמ' גם לריש לקיש, (דלמסקנא לכו"ע אין דחוי באיסורים), ובפרט שהסיפא נשנתה בסתם, ומשמע שטמא מן התורה.

ועיין בדברות יעקב (שם) **שציין להגר"א** (באו"ח סוף סי' תפ"ו) **שכתב שלולי דברי הראשונים** (רש"י הרשב"א הרא"ש ועוד,) **שפירשו דברי רבה שסובר שאף לרבי יוחנן אזלינן בתר השתא מדרבנן. היה מפרש שכל דברי רבה הוא לס"ד דגמ', אך לאחר שהגמ' דחתה את האוקימתא של רבה בהסבר מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, (מכח קושיא מהמשנה בטהרות), א"כ תירוצו לא מתקיים, וחוזרים לס"ד, שמחלוקתם בדאורייתא. וכהבנה בס"ד דמיירי שלא היה בו שיעור ותפח. ולרבי יוחנן טמא מהתורה.**

ולפי זה מתורצת ג"כ קושיית התוס' (ד"ה דמעיקרא).

וכהסבר הגר"א כתב לפרש בשו"ת זכור ליצחק (סי' ס"ב עמ' רס"ד).

ובשו"ת תורת חסד הסביר, שזו אחת הסיבות שהרמב"ם פסק שאם נטמא אחר שתפח טמא מהתורה. ושכן למדו תוס' שהביא הרשב"א כמו שכתבנו לעיל.

לפי זה יוצא שיש לדעת הגר"א, מקור בראשונים.

והוסיפו בשו"ת תורת חסד והדברות יעקב , שכך עדיף יותר, כי לפי זה קשה לריש לקיש רק מברייתא, ואילו לפי הדרך שרבה הסביר מחלוקתם קשה על ריש לקיש ממשנה!!!

ואע"פ שהגר"א הקדים ואמר, לולי דברי הרא"ש והר"ש וכו',וכוונתו שרק בגלל הרא"ש והר"ש חזר בו מהסבר זה, למרות זאת עיין בספר חידושים וביאורים (סי' ו' אות ג')

שכתב שמוכח שאף הרא"ש והר"ש סוברים שלמסקנה הגמ' חזרה בה והמחלוקת היא בדאורייתא, שהרי בפירושם לעוקצין כתבו, שבמנחות נחלקו האמוראים אי כמות שהן משערים או לכמות שהיו, ולא פירשו שמחלוקתם לעניין אם יש דיחוי באיסורים, משמע שהבינו שמסקנת הגמ' אינה כן.

(וכן מוכח מדברי הרמב"ם והרע"ב בפירוש המשניות שם).

ועוד הוסיף בחידושים וביאורים, שגם התוס' במנחות, והרמב"ן הרשב"א והריטב"א שהקשו על רבה, מהסוגיא דשבת (צ"א ע"א) שרואים שם שסובר שאזלינן בתר השתא מהתורה, לא תירצו ששם הגמ' הולכת לפי המסקנה שיוצאת כאן,

יש לפרש שגם הם מודים שלמסקנת סתמא דגמ' אזלינן בתר השתא מן התורה, וכל קושייתם היא שיש סתירה בדברי רבה על רבה, ע"ש, וכן המשיך להוכיח שראוי לפסוק דכמות שהן משערינן מהא דקי"ל כרבי יהודה במנחות (נ"ב ע"ב).

ובאמת שעל פי דברי החידושים וביאורים הנ"ל, יש לדחות דברי ספר אמרי בינה (או"ח סי' ט"ו) שרצה להוכיח מדברי הרשב"א בשם הראב"ד בברכות (דף כ' ע"א) שכתבו שאין כלל ברכת המזון דרבנן, ודייק, שמזה שלא כתבו שיש ברכת המזון דרבנן כמו המקרה שלא היה כזית ואח"כ תפח, משמע שבכה"ג לא מברך ע"ש.

אך לפי הנ"ל, אין ראיה מזה, כיון שאפשר לפרש שהם סוברים שלמסקנת הגמ' אזלינן בתר השתא מן התורה.

ועל פי זה אפשר לדחות ג"כ מה שכתבו בשו"ת ברית יעקב (או"ח סי' א') ועוד כמה אחרונים להוכיח מקושיית התוס' במנחות (נ"ד ד"ה דמיעקרא), דמשמע שס"ל לתוס' שאזלינן כדהשתא רק מדרבנן. אך לפי האמור אין ראיה למסקנה שכך דעת התוס', ודו"ק.

[ומה שהקשה עוד, הברית יעקב (שם) ונמצא כן ברשב"א (במנחות נ"ד), שאם רבה סובר, שלרבי יוחנן בלא היה בו שיעור ותפח הוא מדאורייתא, א"כ מדוע אמר רבה כי פליגי היכי דהיה בו שיעור וצמק וכו' דרבי יוחנן סובר אין דיחוי, תיפוק ליה דבלא"ה טמא אפי' לא היה בו שיעור מעיקרא היות וכעת יש בו שיעור ע"ש.

הנה כבר הקשה כן בחידושים וביאורים (שם אות ג') וכתב ליישב, דרבותא קמ"ל רבה, שלריש לקיש אף בנראה ונדחה ס"ל דחוי.

ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' נ"ד) כתב ליישב אחרת, על פי מה שכתב לחדש ע"ש.]

ומצאנו בס"ד עוד סייעתא להסבר הרמב"ם ודעמיה, שאף רבה מודה שלרבי יוחנן אזלינן בתר השתא מהתורה. שהנה ביפה עינים (במנחות נ"ד) ציין את הירושלמי (תרומות פ"ב

ה"ב) ששם מובא, שרבי יוחנן וריש לקיש לא נחלקו וקיימי בחדא שיטה, דבלא היה שיעור ותפח משערין בתר השתא.
והנה, אם נאמר שש"ס דידן ס"ל שאף לרבי יוחנן אזלינן מהתורה בתר מעיקרא וכריש לקיש, א"כ יוצא שמחלוקת הבבלי והירושלמי מקצה לקצה. ולכן כדי לקרב ולצמצם המחלוקת כמה שאפשר, צריך לומר שלרבי יוחנן באמת אזלינן בתר השתא אף לפי רבה. ודו"ק.
וכן בחידושים וביאורים (מנחות סי' ו' אות ג') ציין לירושלמי (שם ה"ה) שהעמידו את המשנה של "הניחן בגשמים", דדינא באפי נפשיה הוא ולא קאי דווקא ארישא, ואף בלא היה בו שיעור מעיקרא נמי איירי ע"ש.
ולסיכום, נמצאנו למדים מכל האמור:
א'. לדעת הרמב"ם והתוס' המובא ברשב"א, רבי יוחנן סובר בשר העגל שתפח אזלינן בתר השתא מן התורה, אע"פ שמעיקרא לא היה בו כשיעור. וכ"ש בפת סופגנין אזלינן בתר השתא דהתם יש עוד טעם, שפנים חדשות באו כאן וזה המעיקרא שלו.
ב'. אף לדעת רש"י הרשב"א והרא"ש, שלרבי יוחנן בשר העגל שתפח וכו' טמא רק מדרבנן. מ"מ בפת ספוגנין טמא מהתורה מפני הטעם האמור, **וא"כ אף לברכה אחרונה אזלינן בתר השתא**,**ודלא כהזרע אמת**.
ויתר על כן מצינו בשו"ת קול אליהו (או"ח סי' ח') שאף שלא נחת לכל מה שכתבנו לעיל, וסובר שלעניין טומאה אזלינן לכו"ע בתר השתא רק מדרבנן, מ"מ כתב להוכיח שלגבי ברכה אחרונה, ג"כ אזלינן בתר השתא. ודלא כזרע אמת.
וראייתו, מדברי רבה שהסביר דמדרבנן אזלינן בתר השתא, ובגמ' אמרו שבסיפא דקתני "וכן בפיגול ונותר", היינו טומאת פיגול וטומאת נותר דרבנן. ואמרו בגמ' וסלקא דעתך אמינא כיון דטומאתם מדרבנן היא, וכולי האי בדרבנן לא עבוד רבנן, קמ"ל.
הרי להדיא דאע"ג דטומאת פיגול הוי מדרבנן, מ"מ החמירו רבנן בדרבנן, ודכוותה נמי בברכות דרבנן.
וכן כתב להעיר בספר מנחה טהורה (מנחות נ"ד ע"א) על הגן המלך שכתב שבדרבנן לא החמירו תרי חומרי, וז"ל: "ודבריו מן המתמיהין, דקאי מר בסוגיא זו ולא ראה מאי דאמרינן מעיקרא וכו' וכן בפיגול" וכו'.
ולכאורה נ"ל שיש להביא ראיה, מדין נט"י לאכילה, שתקנו חז"ל לכל ישראל לברך משום שסתם ידיים שניות הן, וא"כ רואים, שגם לעניין טומאה מדרבנן תקנו לברך. וא"כ ה"ה לעניין ברכה אחרונה.

ולעניין טענת הזרע אמת שצריך הנאת מעיים, הנה ראינו שלדעת הרבה ראשונים אזלינן בתפח בתר השתא מן התורה, א"כ התורה חייבה מלקות בכה"ג, ואף שבמציאות לא נהנה גרונו ומעיו בכזית, א"כ ה"ה לעניין ברכה אחרונה חייב לברך [כמו שכתב הזרע אמת שברכות מאיסורים ילפינן וכמו שכתב הכסף משנה (פ"ג הל' ברכות הל' י"ב), והמ"א (ס"י ר"י ס"ק א')].

וראיה לדבר, שהרי בהיה בו שיעור וצמק וחזר ותפח, לכו"ע אזלינן מן התורה כדהשתא, וחייב מן התורה, ואע"פ שתפח וכשאוכל נמעך ואין נהנה בכזית. ומשם למדו הפוסקים שה"ה לעניין ברכה אחרונה.

והטעם לדבר, אפשר להסביר על פי מה שכתב בספר עתים לבינה (על ספר העתים עמ' 333 ס"ק י"ד) שהביא את הגמ' ביומא (דף ע"ד סע"ב) שמשם לומדים שחשיבות הדבר בשיעור כזית תלוי בגודל כזית הנראה למראית העין, כי חוש הראות מצטרפות בחשיבות הדבר **אף להועיל גם להשביע לו** ע"ש.

ושם בגמ' אמרו "אמר אביי מאן דאית ליה סעודתה, לא ליכליה אלא ביממה, אמר רבי זירא מאי קרא, טוב מראה עינים מהלך נפש".

ואע"פ שלעניין אכילת איסור קי"ל שמה שנשאר בין השניים לא מצטרף לאיסור, ורק מה שבין החניכיים מצטרף (עיין רמב"ם פי"ד הל' מאכלות אסורות הל' ג'), התם שאני, שמה שנשאר בין השניים לא חשיב שאכל כלל, והוי כמו שחתכו לפני שהכניסו לפיו, משא"כ היכן שאכל כל הכזית שיש לפניו, אף שהכזית נעשה ע"י תפיחה, חייב.

שהרי מסתמא כל כזית של איסור, המאכל נמעך ומצטמק ע"י הלעיסה, אף שלבסוף בלע כולו, ומ"מ התורה חייבה, היות ולפני שאכל היה נפחו כזית.

(ומה שכתב הזרע אמת שלעניין ברכה אחרונה צריך הנאת מעיים ודלא כמו באיסורים שסגי בהנאת חניכיים, עיין מה שהאריך בזה בספר ברכת ה' (ח"ב פ"א ס' ט' הערה 29) להוכיח מדברי הריב"ש ועוד, שגם לעניין אכילה לא בעינן הנאת מעיים, אלא סגי בהנאת גרונו ע"ש.)

ועתה נביא עוד אחרונים שחלקו על הזרע אמת ופסקו שאף בפת ספוגנין אזלינן בתר השתא לברכה אחרונה.

עיין בספר גינת ורדים (בקונטרס גן המלך סי' קכ"ב) שכתב לחלק, שבדבר שאין דרכו לשרותו ואין דרך הנאתו בכך וכגון שנתפח מאליו ע"י גשמים, אזי לגבי ברכת בורא נפשות יש לברך, וזאת בצירוף השיטות שסוברות שברכת בורא נפשות אין צריך לכזית. אך בדבר שדרכו לשרותו במים והוא תופח ומתרבה וכך היא דרך הנאתו, שפיר חשיבא ליה האי תפיחה לשיעור לכל מילי, בין לאיסור טומאה בין לאיסור אכילה, דהוי

שיעוריה דאורייתא, ולא מחומרא דרבנן. וסיים "ויש לזה ראיות, אלא שלעת כזה לא אחוש להנה" וכו'

וכן בספר ערך השולחן (בתיקוני ערך סי' ר"י) הביא דברי הזרע אמת, וכתב שהרב גן המלך חלק עליו,ודעתו שבדבר שדרכו לשרותו ותפח חשיב שיעור לכל מילי.

והביא הרב ערך השולחן ראיה לדבריו מהגמ' במנחות נ"ד, שמזה שנחלקו האמוראים בסיפא בדין בשר העגל שנתפח, ולא חלקו ברישא בדין פת ספוגנין, משום דהתם מן התורה משערים כמות שהיא שכך דרך הנאתו.

וכן בספר תורת חיים (סי' ר"י ס"ק ב') הזכיר דברי הגן המלך שבדבר שדרך הנאתו בכך הוה כמו כזית בלחם, והוסיף "אבל אין צריך לזה לעניין ברכה, דכיון דמדרבנן נחשב לכזית, ממילא מחוייב לברך אחריו. וכמו שכתבנו לעיל".

אמנם עיין בספר קול אליהו (או"ח סי' ח') שהביא דברי גן המלך, והעיר על מה שכתב לחלק בין ברכת בורא נפשות לבין על המחיה דאין סברא לחלק בזה ע"ש.

ועוד הוסיף להעיר, לעניין מה שכתב שבדבר שדרכו לשרותו חשיבא האי תפיחה מדאורייתא, והקשה, שמהסוגיא של בשר העגל שתפח מתבאר להיפך, שהרי פירשו המפרשים שהבשר תפח ע"י בישול, וא"כ דרכו בכך, ומ"מ טמא רק מדרבנן ע"ש.

וכן כתבו להעיר בספר ברכת ה' (ח"ב פ"א הערה 109) **ובספר דברות יעקב** (ח"ב בקונטרס השיעורים סוף ס"ק ג').

ודעתם הוא שאין צריך להגיע לטעם זה של דבר שדרכו בכך, אלא לטעם, שפת ספוגנין משתערת כמות שהיא, משום שכשהייתה קמח או עיסה לא היה עליה שם פת, וצריך לשער כזית ממנה משעה שנאפית ומקבלת שם פת.

אמנם ראיתי בספר מנחה טהורה (להרב אברהם גגין זי"ע על מנחות נ"ד ע"א) שכתב ליישב בדוחק כוונת גן המלך, שס"ל דבעינן תרתי, דרכו בכך וגם עשאו במתכוון לדרך הנאתו. אבל אם נעשה מאליו, הגם שדרכו בכך אעפ"כ הוי מדרבנן, וסובר שבשר העגל שנתפח דקתני, היינו שנתפח מאליו ולא במתכוון בדרך הנאתו, ולכן הוי מדרבנן ע"ש.

ומ"מ, אף שבספר קול אליהו (הנ"ל) העיר על טעמו של הגן המלך, מ"מ העלה ג"כ שיש לשער הפת כמות שהיא. היות ומצינו בגמ' שאף לעניין טומאת פיגול ונותר שהם מדרבנן תקנו חז"ל שאזלינן בתר השתא, א"כ ה"ה גם בברכות דרבנן. וסיים "למאי דאתאן עלה הדבר ברור לעניות דעתי, דכל דבר שלא היה בו שיעור מתחילה ונתנו במים ונתרבה ונעשה כשיעור. כי דרך האורז שנותנים דבר מועט בקדרה ומתרבה, וכדרך

הכעכין יבשין ופת ספוגנית, שנותנין אותם במים והם נתפחים ומתרבים, ויש בהם שיעור כזית דמחייב לברך לאחריו ברכה אחרונה" וכו' ע"ש.

וראה עודבשו"תזכור ליצחק הררי (סי' ס"ג שהזכרנו לעיל) שאחר שהוכיח שאזלינן בברכה אחרונה בתר השתא, הביא שכן כתב בשו"ת זרע יעקב בן נאים (סי' ס"ח) וז"ל: "דהא פת ספוגנית משתערת כמות שהיא תנו. ואע"ג דמתניתין לעניין טומאה מיתנייא, וחלוקה בשיעורא שהיא כביצה, מ"מ לעניין מהות השיעור באיזה אופן משערים שוים הם וכו' וזה דבר פשוט, אין צריך להביא ראיה עליו, וברכות מאיסורין גמרינן להו וכמ"ש מרן הכסף משנה (פ"ג מהל' ברכות).

וסיים הרב זכור ליצחק "וכיון שכן מאחר עלות כל זה קם דינא מהנך טעמי וכו' **שפיר מצי לברוכי בפה מלא ברכה ה'. וליכא למיחש לה ח"ו לברכה לבטלה וכו'מאחר דקי"ל הכי לעניין דינא וכן עמא דבר**" וכו'

ובספר פתח הדביר (סי' ר"י ס' א') הביא ג"כ את דברי הזרע אמת וכתב שגן המלך פליג, והזכיר בסיום דבריו את דברי הערך השולחן שתפס כסברת גן המלך, והוכיח כן מהש"ס דמנחות.

ובספר שדי חמד (מערכת ברכות באסיפת דינים עמ' 1528 ס"ק ז') כתב, שמתוך דברי פתח הדביר מובן שדעתו נוטה לפסוק כערך השולחן.

וכן מוכח שכך דעת פתח הדביר. שהנה (בדף רי"ג ע"א טור א') כתב וז"ל: "ואין הכי נמי, דגבי פת סופגני, ופת שלא נאפה יפה וכבד כאבן, שאין הכמות והמשקל שוין, **יש לשער בכמות**. ברם בפת אפוי יפה, האיכא מעשה רב ואסהדתיה דהרב נר ומצוה ז"ל, דמדד בפירורי פת אפוי, ומצא המשקל מכוון אליה" וכו'

נמצא להדיא שהיו ג' סוגי פת, פת סופגני, שהיא קלה מאוד, וכמו שכתב שם בשם הרב זרע יעקב סי' ס"ח. ויש פת שלא עשויה כספוג אך לא נאפתה יפה וכבדה כאבן (מטעם המשקין שעדין בתוכו שלא התאדו), ויש פת רגילה, שג"כ אינה עשויה כספוג אלא דחוסה וכבידה אך נאפית יפה, ומשקלה היה כמשקל המים. וכתב פתח הדביר שם שפת זו שמשקלה ונפחה שוה, בזה כתב החיד"א שאפשר ללכת אחר המשקל.אך לא בפת הבאה סופגנין שמשתערת על פי כמות, באומד העין.

ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (בסוף סי' רמ"ט) וז"ל: "ובדבר מה שהאריך רו"מ בדין שיעור כזית, בודאי בסתם, **גם החללים מצטרפין כיון שכן הוא טבעו ודרכו בכך**, ודווקא בניכר חלל אינו מצטרף. כדמוכח ממשנה דעוקצין שרמז המ"א וכן הוא בשו"ע הרב שם סי' תפ"ו, ועיין פירוש המשניות להרמב"ם (פ"ג דטהרות מ"ד) וז"ל: ואודיעך הנה עיקר אחד

והוא, שהשיעורים כולם אמנם נשמור בהם שיעור הגודל ולא נביט לרפיון החלקים וההתחברות, לא לעניין טומאה ולא לעניין איסור והיתר, ובאור שנפחו, ר"ל שניספו וגדלו עכ"ל, ולפני כן ביאר שהשמש יכלה כוח לחות הגוף וינגבם ולכן יכמוש, ובמים ילחלחן וירפן ויגדלן ויוסיף בגדלן".

ובהמשך דבריו הביא ג"כ את דברי גן המלך, וכן דחה דברי חידושי הרז"ה (הובאו דבריו לקמן), וכתב עליו "ולא הרגיש מהא דפ"ב דעוקצין" וכו'.

ובספר בירור הלכה (סי' תע"ה ס"ק ב') הוסיף שגם המהרש"ם בהגהותיו (שבדעת תורה) מציין על הרב זרע אמת, למג"א בסי' תפ"ו שמביא למשנה דפת ספוגנית. [וכל המשנה הלכה למעשה, אף הרישא דמשתערת כמות שהיא אם אין בה חלל, וכמו שביאר במחצית השקל].

ועוד ציין בבירור הלכה שגם בספר בגדי ישע (סי' תפ"ו) פוסק בפשיטות דפת ספוגנית משתערת כמות שהיא ע"ש.

וכן דעת הרב אברהם גגין בספרו מנחה טהורה (מנחות נ"ד ע"א). וכנכתב בשו"ת מהר"ם שיק (סי' רנ"א בחילוק הג' ובסי' רנ"ו אות ג').

ובספר ויגד משה (סי' כ"ד ס"ק ל"א) ציין, שכן כתב עוד בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רס"ד) שפשוט שמשערין בכל מצה כאשר הוא לפנינו, אע"ג דהוא ספוגי ונתגדל על ידי המים והאפיה ממה שהיה, מעיקרא לא היה בו כזית ועכשיו נעשה כזית, אלא א"כ יש שם חלל צריך למעך חללו. וכשלמדתי בישיבת מרן הגאון (בעל חתם סופר) זצ"ל זכיתי להיות מאוכלי שולחנו בשבתות וימים טובים, וראיתי ששיער כזית מצה כאשר הוא בא לפנינו עכ"ל.

והוסיף (שם), שכן כתב בספר גליוני הש"ס מסכת פסחים (דף ל"ה ע"ב).

ובהוספות לספר ויגד משה (עמ' ש) ציין, שכן בתשובת קרן דוד (סי' קל"ה) כתב דפשיטא דמשערינן כזית מצה כפי שהוא לפנינו, לא בהקמח. וכן כתב בתשובת מהרש"ג (ח"ב סי' י"ט).

וכן בספר קרן אורה (מנחות דף נ"ד ע"א) כתב וז"ל: "אבל בני בצלים שיש בהן ריר משמע דשיעורן הוא מדאורייתא, וכן בפת ספוגנית כיוון דאין בו חלל אלא שהוא ספוגי וכו'. וכן לעניין כזית מצה דליכא כזית קמח בכזית אפוי, דלישתו רכה, נימא דלא יצא בו ידי מצוה, זה לא שמענו, אלא ודאי כיוון דאין בו חלל רק הוא ספוגי, חשיב כזית פת דבר תורה".

ועיין במשנ"ב שאף (שבסי' ר"י ס"ק א') הביא דברי הזרע אמת, מ"מ (בסי' תפ"ו בשער הציון ס"ק ז') כתב וז"ל: "ונראה פשוט שהוא הדין לעניין ברכת המזון בפת ספוגנית משתערת כמות שהיא".

ועיין בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' רל"ה) שהעיקר כמו שכתב המשנ"ב בסי' תפ"ו.

וכן כתב ספר בירור הלכה (סי' תע"ה ס"ק ב') וז"ל: "ודברי האחרונים והמשנ"ב בסי' תפ"ו המפורשים מילתא בטעמא ע"פ המשנה הלכה למעשה להקל בדאורייתא מכריעים יותר".

ועיין בחזו"א (בעוקצין סי' ג') שאף (שבס"ק ה') שכתב שפת ספוגנין מטמא מדרבנן, מ"מ (בס"ק ז') כתב שפת ספוגנית משתערת מן התורה לכל מילי, ואף לברכת המזון ולעירוב וכו'.

וכן כתבו שכך דעת החזו"א למעשה, בספר הלכה ברורה (סי' תע"ה ס"ק ב'), ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"א ס' ט' ובהערה 59).

ובספר אורחות רבנו (ח"א עמ' פ"ט) הביא ששאל הגרי"י קניבסקי זצ"ל את החזו"א בעניין החללים שבעוגות, והשיב לו שהחללים והנקבים הגדולים הנראים לעין, אין להכניסם לשיעור.

ובספר ברכת יאיר (סי' י"ט עמ' תרנ"ב) הביא שבספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קע"ב) כתב, שהחזו"א משער במצה גם התפיחה. והיינו כמות שהיא ואף שתפחה הרבה באפייתה ג"כ נחשב בתוך שיעור הכזית, ולכן מיקל בו ומצריך רק שיעור חצי מצה ע"ש.

ובזה יש לפשוט ספקו של השונה הלכות (סי' תפ"ו) שהסתפק בדעת החזו"א לעניין מצה שהיא מהתורה ע"ש, ומכאן רואים שגם לעניין מצה שהיא מהתורה הקל לשער כמות שהוא, וכן הבין בספר בירור הלכה (סי' תע"ה) שהעיקר כדברי החזו"א בעוקצין סי' ג' ס"ק ז'.

ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח סי' ע"א) שכתב, דכיון שאמר במנחות דמדרבנן מטמא אף כשגם מעיקרא לא הוה ביה כזית ונתפח לכזית, וכן איפסיק ברמב"ם וכו', יש לחייב בבהמ"ז לכה"פ מדרבנן, אף בהיה מתחלה פחות מכזית ונתפח לכזית, ואף שהוא תרי דרבנן יש לחייבו.

ועיין בספר חידושים וביאורים (מנחות סי' ו' אות ד') וז"ל: "ולעניין הלכה בכזית מצה משערינן כמות שהוא לאחר אפייה וכדתנן בפת ספוגנית, וכ"ש הכא דתחלת המצוה היא בפת, וכן לעניין אכילת כזית בסוכה וכו', ולעניין ברכה אחרונה בכל הדברים נראה דכמות שהוא משערינן ואף שתפח וכו' כיון דסוף סוף הוא נראה ככזית, וכן לעניין

ברכת המזון מדרבנן, ולעניין כזית מרור מדרבנן" וכו'. ע"ש, וכן במה שכתב שהיו רגילין לעשות על פי מרן החזו"א. וכן בסוף דבריו שכתב לתמוה על הזרע אמת.

ובספר וזאת הברכה (עמ' 309) כתב שכן דעת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל והגרי"ש אלישיב שליט"א וכן שמע מפי מורי הוראה.

ובפ"ט (עמ' צ"ג) כתב "ולהלכה עמא דבר לשער המאכל כמו שהוא, לא לכווץ אותו אלא א"כ יש בו חללים גדולים".

ועיין עודבספר ברכת יאיר (שם עמ' תר"נ ותרנ"ד) שכתב בשם הגאון הרב גדעון בן משה שליט"א שנראה לו לומר בדעת מרן הראשל"צ הרב עובדיה יוסף שליט"א, שיש לשער בכמות שהיא שבהכי מסתבר טפי, וכתב שם שלפי זה בכשליש פרוסה יש נפח כזית.

וכן בספר וזאת הברכה (עמ' 208) כתב "שמעתי, שלדעתו (של הגר"ע יוסף שליט"א) החורים הגדולים אינם מצטרפים לשיעור והקטנים כן מצטרפים".

וכן בקונטרס זית רענן (עמ' ע"ד הערה 28) כתב לדייק כן מדברי הראשל"צ בקובץ בית הלל (טבת תשס"ז) ע"ש.

ובספר בירור הלכה (סי' תע"ה ס"ק ב') כתב וז"ל: "**ונראה, שאין ריבוי האחרונים בהל' ברכות שהעתיקו דין הזרע אמת מכריעים לדינא** כחידושו העצום בעיקר הדין בשיעור פת שאין בו חלל שאינו משתער כמות שהוא, שהרי גם הגר"י סופר ז"ל בתורת חיים (סי' ר"י ס"ק ב') מן המעתיקים דין הזרע אמת וכתב וז"ל, ועיין בשערי תשובה (ס"ק א') בשם הזרע אמת שהחלל אינו מצטרף, אבל מה שנתפח בודאי מצטרף. דדרך ספוגנין הוא נאפה ע"ב והוא משנה שלמה (פ"ב דעוקצין ח') פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל ממעך את חללה עכ"ל, והרי שביאר לדין המעותק מהזרע אמת היפך המבואר בפנים הזרע אמת, וכפשטיה דמתניתין וכפי המורגל, דפת ספגונית שנתפח ואין בו חלל משתער כמות שהוא מדינא לכל השיעורים, **ולא מן הנמנע שעוד אחרונים הנ"ל לא התכוונו להכריע כחידוש המבואר בזרע אמת. ובכלל זה המשנ"ב בסי' ר"י אפשר שלא התכוון להכריע כן**".

ובספר ברכת ה' (ח"ב פ"א הל' ל' ובהערה 109) כתב על הזרע אמת "**וחזות קשה הוגד לי**" (וכבר הבאנו לעיל מקושיות הרב ברכת ה' על הזרע אמת).

ולכן כתב להלכה וז"ל: "אורז וקטניות שבישלום במים ותפחו, משערים אותם כפי שהם לאחר בישולם, שהרי אין שום משקה בעין ספוג בתוכם, אלא שהחללים הפנימיים שבתוכם גדלו, וכיון שאין החללים נראים לעין, הרי הם מצטרפים לשיעור. ומ"מ לחם או עוגה שיש בהם חללים שנראים לעין, אין חללים אלו מצטרפים לשיעור, וכדי לשער

כזית מהם צריך למועכם עד שיעלמו, ואח"כ לשער כזית. ומצה ומציות ולחם צנימים ובמבה וכיו"ב שיש בהם חללים הניכרים לעין וא"א למועכם, צריך לפוררם ולשער כזית בלי החללים הללו".

ובספר דברות יעקב (ח"ב בקונטרס השיעורים עמ' ר"נ) לאחר שדחה דברי הזרע אמת (וכמו שכבר ראינו לעיל) העלה להלכה "וכל מאכל אשר יאכל נדון כמות שהוא כגון לחם או עוגת טורט, ואין למעך המאכל כדי לשערו, זולת חלל אויר הנראה לעין כגון המצה, דיש בה כמין אבעבועות ותוכן אויר בעלמא וכן כל כיו"ב".

וכן כתב בקונטרס זית רענן (עמ' ע"ד) "כאשר משערים נפח של פת ספוגנית אין צריך למעך אותה, אלא היא משתערת כמות שהיא,(הסכמת האחרונים וכו')".

ובספר ברכת יאיר (סי' ס"ט עמ' תרנ"ו) כתב, שאמר לו הרה"ג יעקב יוסף שליט"א שיש לשער הבמבה כמות שהוא בלי למעך כלל.

דעת שו"ת אור לציון עיין לקמן.

הנה כפי שראינו לעיל הפתח הדביר והערך השולחן והשדי חמד למדו שיש מחלוקת בין גן המלך לבין הזרע אמת.

אמנם בשו"ת כולו מחמדים (סי' י') כתב להוכיח שאין מחלוקת ביניהם, שעד כאן לא אמר הזרע אמת שלא מועיל להשלים השיעור אלא באויר, שלפי האמת לא נהנה אלא פחות מכזית, משא"כ גן המלך איירי באופן שהניח הפת במשקין, ועל ידי כן בא לכלל שיעור, דבכה"ג המשקין נהפכו לחלק מהפת, ולכן שפיר המשקין משלימים את השיעור ע"ש.

ונ"ל בס"ד שהטעם שהאחרונים הנ"ל הבינו שלדעת גן המלך אף בנתפח ע"י האויר משלים לשיעור, היות והמתבונן בדברי גן המלך רואה, שכל ראייתו הוא מהגמ' במנחות הנ"ל, לעניין המשנה בטהרות של "בשר העגל שהניחן בגשמים ותפח" וכו',

ועיין מה שפירש התפארת ישראל (שם ס"ק כ"ו) וז"ל: "הניחן בגשמים ונתפחו טמאים, ואע"ג דאין בגוף החתיכה כשעור רק בצירוף המים הנבלעים בה, וקי"ל דאין היתר מצטרף לאיסור, הכא שאני, שלא מכח המים הנבלעים נתהווה כשעור אלא כשנצטמק בחמה נפחת שעורו, אבל קודם שנצטמק כבר אסרה התורה גם האויר שיש בפנימיות האיסור בנקבי הפארען, **והאויר ההוא מצטרף להשלים השיעור**. וכשנצטמקה החתיכה ונתקטנה מכשעור הרי יצא האויר, וכשחזרה ונתקררה ע"י מי הגשמים חזרה להתפשט ושב האויר הפנימי למקומו וכו' ובהיה מעיקרא פחות מכשיעור ותפח לכשיעור טמא עכ"פ מד"ס", ע"ש וכן במה שהאריך בזה ביכין ובועז (ס"ק ה').

חזינן שמפרש הסוגיא לעניין האויר, ובעצם המתבונן בדברי פירוש המשניות לרמב"ם (שם לשון תרגום הר"י קפח) רואה ג"כ שמסביר הסוגיא לעניין האויר, ולא לעניין צירוף המשקה וז"ל: "ידוע שהשמש מכלה לחות הגופות ומיבשתם ולפיכך צומקים. והמים מרטיבן ומנפחן ומוסיף בגודלן. והשמיעך כאן כלל גדול והוא שכל השיעורים אין הולכים בהם אלא אחר שעור הגודל, ואין חוששים אם **מחולחלים** או מוצקים, לא לעניין הטומאה ולא לעניין איסור והיתר".

וכן מוכח מהרשב"א והריטב"א (בשבת צ"א) בתירוצם לקושיית התוס' במנחות ובהסברם את הגמ' במנחות וז"ל: "וכיון שכן, כל שאין בו כזית אעפ"י שתפח ונראה בכזית הרי אין בו כזית ולא נהנה גרונו בכזית" וכו'.

וכן כתב להדיא הזכור ליצחק (סי' ס"ב) שממנו הסתייע בספר כולו מחמדים הנ"ל, וז"ל: "דהתם שאני (בטהרות), דעכ"פ אע"פ שתפח אין בו כזית אלא למראה עינים שכן כתב הרשב"א בלשונו וכו' דאלמא גם לאחר שתפח אין בו כזית ממש אלא נראה בכזית למראה עיניים, **דהאי שתפח היינו בנתפח מאליו לא ע"י ששרה אותו במים**".

רואים בבירור שמסביר את המשנה בטהרות לעניין האויר. [אך מה שפירש שהתם מיירי בנתפח מאליו ולא ע"י ששרה במים, הדבר צ"ע, שהרי במשנה שם כתוב להדיא "הניחן בגשמים ונתפחו" וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות שהבאנו לעיל, ושאר המפרשים].

וא"כ, היות וכל ראיית גן המלך הוא מסוגיא זו, ע"כ שגן המלך ג"כ מיירי לעניין הניפוח שנעשה ע"י האויר וכנ"ל.

ועוד, אם כוונת גן המלך לעניין צירוף המשקה, א"כ מדוע לא הביא סיוע גדול לדבריו מהגמ' ביומא (דף פ ע"ב) ומהתוס' בזבחים (ק"ט ע"א) ומהמ"א (סי' ר"י).

כמו שהביא הרב זכור ליצחק.

אלא ע"כ מוכרחים לפרש שאין גן המלך מיירי לעניין צירוף המשקה. וכגון שמטביל המאכל, ומיד אוכל. שאז נתגדל המאכל ע"י הכנסת המים לתוכו מפני שהמשקה שם בעין בתוכם. אלא מיירי, כגון שלאחר שהמאכל נרטב בגשמים ותפח וגדלו החללים שבמאכל ע"י המים שנכנס בתוכם, ולאחר זמן התאדו מעט המים ואין המים בעין, אלא נשאר שם רק לחלוחית, אך החללים שגדלו, נשארו בגודלם ע"י האויר שנכנס במקום המים, וכעת האויר כחלק מהמאכל. (וכמו שאנו רואים מעשים בכל יום באורז וקטניות שלפני בישולם הם קטנים מאוד ולאחר בישולם הם גדלים הרבה ונשארים כך אף לאחר זמן רב, ואע"פ שאין המשקה ספוג בהם בעין).

ועוד נראה שבכה"ג מיירי גן המלך, שלאחר שהעתיק לשון הרמב"ם (שהזכיר בדבריו כלשון הסוגיא במנחות), כתב גן המלך: "והשתא לעניין ברכה כה"ג דלא הוה ביה שיעור ואיתפח ועמד על כשיעור כיצד נדון עליו" וכו', ולא הזכיר בדבריו שמיירי במטביל המאכל ורוצה לרככו כדי לאכלו מיד, וכמו שכתב זכור ליצחק וז"ל: "ושורה אותם במים כדי שיתרככו ויוכל לאכול אותם" וכו'.

ואדרבא, מסיפא דבריו חזינן דמיירי לעניין דבר שאין דרכו לשרותו במים ונרטב בטעות ע"י הגשמים. (ע"ש בדבריו במילים "ועוד נ"ל לומר" וכו'). וא"כ ע"כ בכה"ג לכו"ע אין המשקה מצטרף למאכל, שהרי אף למ"א ודעימיה שס"ל שהמשקה מצטרף, הוא רק בדבר שבא להכשיר את המאכל ולא בדבר שאין דרכו, וא"כ ע"כ מוכרחים לפרש דברי גן המלך כאמור.

ומה שהביא עוד הרב כולו מחמדים ראיה מחסד לאלפים (בסי' ר"י ס' ג') שפסק שהמשקה מצטרף למאכל, והבין שפסק כגן המלך, אין ראיה מזה כלל, שיש לומר שפסק כהמ"א ודעימיה שכתבו כן להדיא, וכמו שפסק כן המשנ"ב והביא כן מהמ"א. ומיירי בדבר שדרך לשרותו במשקה. ולעניין המחלוקת בין הזרע אמת לגן המלך פסק בס' י' כזרע אמת.

ועל פי הדברים הנ"ל, נמצא שהשדי חמד (ח"ו מערכת ברכות סי' א' אות ז' עמ' 307) שתמה על הגר"ח פלאג'י בספרו זכרנו לחיים, ע"כ שהבין שאם לזרע אמת לא מצרפים החללים, אע"פ שכעת הם מגוף המאכל וכך צורת המאכל כעת, א"כ כ"ש לעניין המשקים שאין מצטרפים למאכל, ששם יש סברא נוספת שאין משקה מצטרף לאוכל.

(וכעין מה שהעיר התפארת ישראל שהבאנו לעיל).

ועל פי כל הנ"ל יוצא, שגן המלך חולק על הזרע אמת, וכמו שהבינו פתח הדביר והשדי חמד וערך השולחן ועוד. ודלא כמו שהבין הזכור ליצחק, והרב כולו מחמדים.

בעניין שיטת הגר"ח נאה זצ"ל

עיין בספר שיעורי תורה להגר"ח נאה זצ"ל (סי' ב' ס' י"ב) וז"ל: "ולחם רך הכנסתיו בדוחק עצום לתוך כלי, והיה משקלו כמשקל המים של אותו כלי".

וכן כתב בסי' ג' (בהערה סוף ס"ק י"ז).

והטעם לזה, מפני שהביא שם את המשנה בעוקצין (פ"ב מ"ח) "פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל, ממעך את חללה".

והעיר בשיעורי תורה, שאם נפרש פת ספוגנית שיש בו נקבים כספוג, קשה להבין הטעם שהנקבים מצטרפים.

ולכן, כדי ליישב דברי רבותינו מוכרחים לפרש כוונתם דנקבי הספוג הם דקים כ"כ שאינם נראים לעין כלל, ואלו הנקבים הדקים שאנו רואים בפת ספוגי הם באמת דינם כחללים שאינם מצטרפים, ועל פי מה שכתב התפארת ישראל (בטהרות פ"ג מ"ג בבועז אות ה') וז"ל: "אולם לאשר שיש בכל גוף שבעולם נקבים דקים וקטנים מאוד הנקראים מחכמי הטבע בשם "פארען", שאינן נראים לעין רק ע"י זכוכית המגדיל והנקבים ההם מלאים אויר וכו', כך מקובל לנו שיהיה האויר ההוא הטמון שם בטבע מצטרף לשיעור, ורק אם יש חלל הנראה, אז ממעך החלל ואח"כ משער כעוקצין (פ"ב מ"ח).

עוד הוסיף השיעורי תורה, אם חללים הקטנים כן מצטרפים, א"כ מי מודיענו איזה נקבים הם ספוגיים שמצטרפים, ואיזה הם חללים שצריך למועכם?!

ולכן כתב לפרש כנ"ל, שכוונת המשנה בפת ספוגנית שמשתערת כמות שהיא, היינו בפת כזו שאין בה חללים, אלא נקבי הטבע שאינם נראים לעין. ולכן הפת שלנו שיש בו חללים הנראים צריך למועכם, וע"י מעוך הפת בדוחק עצום, יוצא משקלו כמשקל המים.

והנה, לכאורה הדבר דחוק מאד לפרש כן בדברי רב האי גאון והרא"ש, ששניהם הסבירו שכוונת המשנה לדמות הפת לספוג, מחמת החללים שיש בספוג. (עיין לעיל לשונם).

ואם כפירושו של השיעורי תורה, א"כ הרי כל הגופים שבעולם יש בהם נקבים הללו וא"כ, מדוע חז"ל דימו זאת דווקא לספוג ?!

ועוד, כפי מה שהסביר לנו ידידנו הרב בנימין עזרא שליט"א שאם כוונתו לחללים שבין האטומים, (שכך נראה מפשט לשונו) א"כ הנקבים הללו א"א כלל לדוחקם ולהעלימם, ומה החידוש של המשנה שמשתערת כמות שהוא, הרי זה פשוט.

ואח"כ ראיתי שכן הקשה בספר איפת צדק להגר"י קניבסקי זצ"ל (ענף י"ח), וכתב שדברי הגר"ח תמוהין ומרפסן איגרי, שאיך אפשר להסביר שחז"ל התכוונו ללחם שעשוי כעץ ויש לו חללים שיש בברזל ובאבן ע"ש.

אלא ע"כ שחז"ל דימו הפת לספוג, מפני שבספוג יש חללים יותר משאר הגופים, וע"כ שלא דיברו חז"ל על חללי הפארען.

וראיה, שהנה הרמב"ם בפירוש המשניות (בטהרות פ"ג מ"ד, לשון תרגום הר"י קפח) כתב, וז"ל: "והשמיעך כאן כלל, והוא שכל השיעורים אין הולכים בהם אלא אחר שעור הגודל, ואין חוששים אם מחולחלים או מוצקים" וכו'.

הרמב"ם מפרש לנו שהמשנה באה להשמיענו שבין אם יש חלל או לא, אין לחשוש ותמיד הולכים אחר הגודל. ואם כוונת הרמב"ם לנקבי הפארען א"כ הרי הם ישנם בכל הגופים שבעולם, ואיך כותב הרמב"ם "ובין מוצקים" שאין להם חללים.

וגם שו"ת זרע אמת (שהבאנו בתחילת דברינו), הבין שפירוש המשנה לגבי פת ספוגנית שצריך למעך, היינו לנקבים הנראים בלבד. שהרי העיר ממשנה זו על שיטתו שכתב "הרי דמחלקים **בין חלל הניכר** לתיפוח שאינו ניכר". וכתב לדחות "דהכא מדרבנן קאמר דלעניין טומאת אוכלים משתערת כמות שהיא". ומזה שלא כתב לדחות ולהסביר את המשנה כפירוש השיעורי תורה, ע"כ שהבין כמו שהסברנו ופשוט.

ומה שתמה עוד השיעורי תורה, "דמי מודיעני איזה חללים מצטרפים לשיעור ואיזה לא". כבר כתב הגרי"י קנייבסקי זצ"ל בספרו שיעורין של תורה (סי' ב' ס"ק ה') שחללים קטנים היינו שאינם נראים להדיא, ומה שנראה להדיא אינו מצטרף.

ומה שהעיר הגר"ח נאה זצ"ל בספרו שיעור מקוה (בשיעורי ציון עמ' י"ט הערה 6) שהרב שיעורין של תורה לא טרח לבאר מה נקרא להדיא ומה נקרא שלא להדיא ע"ש.

לכאורה הדבר פשוט שלא ביאר זאת, היות ומצינו שיעור זה בכמה מקומות לעניין הלכות סת"ם, (עיין שו"ע או"ח סי' ל"ב ס' כ"ה ובמשנ"ב ס"ק קכ"ב ובביה"ל שם) והיינו כשרואה מיד זה ניכר להדיא, וכשצריך להסתכל ולהתבונן ורק אז נראה, זה לא ניכר להדיא, ושם בתו"מ כשיש ניתוק באות שלא ניכר להדיא מותר לחברו, וחזינן שמקרי מחובר, ואין בזה חיסרון של כסדרן, ואפשר ללמוד שה"ה לעניין חללים שכשלא ניכר להדיא נחשב שאין שם חלל.

ועיין עוד בהלכות לולב לעניין אתרוג (סי' תרמ"ח במשנ"ב ס"ק מ"ו).

ואע"פ שבספר איפת צדק (ענף י"ב של הגרי"י קנייבסקי זצ"ל). כתב שאין אנו יודעים מהו אויר גדול ומהו קטן, נראה שכוונתו לחללים שיותר גדולים מהחללים שאינם ניכרים להדיא, שהרי בהמשך דבריו שוב חזר וכתב שאם אין ניכר להדיא מצטרף, **וכן כפי שראינו, כן כתב בשיעורין של תורה בצורה ברורה ובלי ספק**.

וכן כתב בספר ברכת השם (ח"ב פ"א ס' ל' ובהערה 109) שהחללים שאינם ניכרים לעין מצטרפים. ומוכרח שכוונתו ג"כ שהנקבים שאינם ניכרים להדיא מצטרפים, שהרי ג"כ הביא שם דברי הגר"ח וחלק עליו, ע"ש.

ועיין עוד בשיעורי תורה (שם) בהמשך דבריו שהקשה, ממה שאמרו חז"ל (במסכת יומא דף פ' ע"א) לעניין טומאת אוכלים ששיערו כביצה, מפני שבית הבליעה מחזיק כביצה. ואם

מדובר בלחם עם חללים הנראים, א"כ ברגע שאנו לועסים מתמעט השיעור ע"י הלעיסה, וא"כ בית הבליעה יכול להחזיק יותר מכביצה פת ספוגנית ולמה שיעורו כביצה?
ולכן כתב לפרש, שע"כ פת ספוגני היינו נקבי הטבע שאינם נראים לעין, ואלו נשארים גם לאחר הלעיסה. וכן בשאר איסורין דשיעורן בכזית ופת ספוגנית משתערת כמות שהיא, מוכח דאין בפת ספוגנית שום חלל הנראה, דבחלל ממש אין הנאת גרונו ולא הנאת מעיו. אפילו נימא שאינו מתמעך בלעיסה ולמה יצטרף לשיעור ע"ש.
ונראה ליישב זאת, שכוונת חז"ל, שהיות ואם אדם רוצה יכול להכניס כביצה (ללא קליפתה) ממאכל מוצק שאין בו חללים ולבולעו בבת אחת, א"כ כל מאכל שהוא בגודל זה, יש לו דין כביצה לטומאת אוכלין, ואע"פ שבמאכל אחר יש חללים קטנים, מ"מ היות ונפחו כביצה, טמא, ואין דנים עליו כשעת הבליעה אלא כמות שהוא לפני שאני אוכלו. וע"כ חייבים לומר שאין כוונת חז"ל, שדרך אדם תמיד לבלוע כביצה, שהרי המציאות לא כך, עיין בנודע ביהודה (או"ח מהדו"ק סי' ל"ח) שהסביר שמיירי שאונס את עצמו לבלוע.
ובשיעורי תורה (סי' ב' עמ' קמ"ה) תמה על הנודע ביהודה, שאם בליעתה ע"י אונס, א"כ למה שיערו כך, והרי קי"ל בכל התורה שמשערין בבינוני, וממילא גם שיעור אוכל הנאכל בבת אחת מיירי באכילה בינונית. ואע"פ שאין הדרך לקחת כביצה לפיו בבת אחת רק מי שאוכל בזריזות כדטעם בר בי רב ועייל לכלה (סוכה כ"ו), וכן הדין בשו"ע (סי' ק"ע) שלא יאחוז אדם פרוסה כביצה ויאכל ממנה , מ"מ כיון דסו"ס בבליעה בינונית הוא יכול לבלוע כביצה, מקרי אוכל הנאכל בבת אחת.
רואים שאף השיעורי תורה סובר שאין המדידה ע"י אכילה רגילה של בני אדם, אלא באדם שאוכל בזריזות, מ"מ משם לומדים לכל אדם ולכל מאכל. וא"כ אפשר לפרש כמו שפרשנו.
ומה שתמה עוד, שבחלל ממש אין הנאה. עיין בעתים לבינה (על ספר העתים עמ' 333 ס"ק י"ד) שהביא את הגמ' ביומא (דף ע"ד סע"ב) שמשם לומדים שחשיבות הדבר בשיעור כזית, תלוי בגודל כזית הנראה למראית העין, כי חוש הראות מצטרף בחשיבות הדבר **אף להועיל גם להשביע לו** ע"ש.
ושם בגמ' אמרו "אמר אביי מאן דאית ליה סעודתה, לא ליכליה אלא ביממה, אמר רבי זירא מאי קרא, טוב מראה עינים מהלך נפש". ודו"ק.
ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק (סי' רנ"ו אות ג' בתשובה לשואל) וז"ל: "ואין לזה הבנה, דמה עניין זה להנאת גרונו או מעיו, הרי גם הנאת גרונו אינו ע"י עצמו, אלא מ"מ כיון דנתפח

ובשאר איסורין מדרבנן חייב, ה"ה דחייב כאן מדרבנן לברך, דכל שיעור כזית הוא מדרבנן ולמה לא יברך" ע"ש.

ועיין עוד מה שכתבנו על זה לעיל בדברי הזרע אמת.

ומה שתמה עוד בספר שיעור מקוה (בשיעורי ציון עמ' י"ז מס' 5) שאם המשנה בפת ספוגנית התכוונה לפת שלנו, א"כ אם יש בה חלל צריך למעך חללה, ואיך תהיה מיעוך החלל, אם בהשערה בעלמא, הלא א"א לדעת מהבטה על שטח החיצוני של הלחם כמה חללים נמצאים בבטן הלחם ע"ש.

הנה זה לא קשה כיון שיכול לחתוך הפרוסה דקה שאז נראה הלחם בשני כיוונים, ולמעך (באצבעותיו ע"י אחיזתו במקום האפוי למעלה ובמקום האפוי למטה) ואז רואים ממש איך כל החללים נמעכים בשני כיווני הלחם, ומשם נלמד לחתיכות גדולות. (ועיין עוד מה שכתב על זה בספר איפת צדק (ענף י"ח)).

ועיין עוד בספר שיעור מקוה (עמ' י"ח בהערה) וז"ל: "והנה בשיעורי תורה (עמ' קפ"ד) כתב דע"י מיעוך וכיווץ הפת מתמעכים החללים, אבל נקבי הפארען נשארים בעינם, שבתי וראיתי דיש לפקפק קצת בזה, דאולי ע"י כיווץ גדול גם נקבי הפארען מתמעכין, ובכן איך נוכל לשער מיעוך החללים שבפת, דאפשר שאם אחרי המיעוך לא נשאר כביצה, היינו משום שנתמעכו גם נקבי הפארען, ועם הנקבים יש באמת כביצה" וע"ש, שלכן חזר בו ממדידה ע"י מיעוך, ועיין איך שכתב למדוד ומה שנדחק בזה.

ולבסוף כתב: "וכל זה כתבתי לפילפולא אבל בנוגע למעשה כבר הורו זקנים וכו' כמו שפסק הגאון הקדוש החיד"א ז"ל ודעימיה" וכו'

רואים, שכל מה שנדחק הגר"ח נאה זצ"ל בזה, הוא מפני שמצינו בספרי הספרדים לחשב שיעור הפת כמשקל המים.

והנה, החיד"א שהזכיר הגר"ח נאה זצ"ל הוא בספר ברכי יוסף (סי' קס"ח ס' ד') לעניין פת הבאה בכיסנין. ששיעור ג' ביצים הוא נ"ד דרהם, וארבע ביצים הוא ע"ב דרהם, ומקורו בבית דוד (סי' פ"ב).

המתבונן בבית דוד רואה שלא הזכיר כלל למעך את הפת הבאה בכיסנין. אלא לשער ג'-וד' ביצים מהפת על פי ראות העין, ובמשקל הוא כנ"ל. וע"כ שהבית דוד מיירי בפת שהיה בזמנו כבד מאוד, ובכמות מעט יש משקל כזה ולא מיירי בפת שלנו.

וכמו שפירש להדיא בספר חסד לאלפים (סי' קס"ח ס' ה'), שלאחר שהביא דברי הבית דוד כתב וז"ל: "והא דמשערינן במשקל היינו **כשיש משקל כזה בכמות מועט**, אבל אם הוא דבר שנאפה והוא קל, כל שיש בו כמות חצי ביצה לאחר שממעט האויר שבינתיים,

מברך אחריו וחשוב כזית. וכן כל שיש כמות ארבע ביצים מברך המוציא וברכת המזון, עיין בית דוד סי' פ"ב".

וכן כתב כהסבר החסד לאלפים בספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"צ דף קצ"ו טור ד').

וכן כתב בשו"ת זרע יעקב (ס' ס"ח) אף לגבי מצות, שיש מצות ככובד אבן ע"ש. והחיד"א במחזיק ברכה (סי' תפ"ו ס"ק ב') שכתב להוכיח שהולכים לפי נפח ציין לעיין בו.

וכן כתב עוד החסד לאלפים (בס"י ר"י ס' י') וז"ל: "בשיעור הכזית, כבר כתבתי לעיל דאם הוא דבר קל שנאפה יפה לא משערינן במשקל, אלא בכמות חצי ביצה לאחר שימעט האוירים שבנתים".

רואים במפורש שלחם שאינו כבד, אף לבית דוד אין הולכים אחר המשקל. ודלא כהגר"ח נאה זצ"ל, שס"ל תמיד למעך הלחם בדוחק עצום ותמיד משתווה משקלו למשקל המים.

וא"כ כאמור, אין ראיה מדברי הבית דוד שס"ל שצריך למעך החללים שלא ניכרים להדיא.

ואף שמצינו בחיד"א (מחזיק ברכה סי' ר"י אות ג') שהביא דברי שו"ת זרע אמת שהזכרנו בתחילת דברינו, שפת ספוגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, שאין לברך על כזית כמות שהוא. מ"מ אין כוונת החיד"א שבכה"ג ילך אחר המשקל. (בגלל שע"י מיעוך בדוחק עצום משתווה למשקל המים). שאם לא כן, למה היה צריך לכתוב דין זה כלל, שהרי כבר כתב בסי' קס"ח (שהזכרנו לעיל) בשם הבית דוד, שאזלינן אחר המשקל בפת הבאה בכיסנין.

ועוד, שבמחזיק ברכה (סי' תפ"ו ס"ק ב') כתב שכזית משערים לפי נפח. וציין לעיין בזרע יעקב הנ"ל, שכתב להדיא שאין ללכת אחר המשקל במיני המזונות.

אלא ע"כ מוכח מכאן שכל מה שכתב החיד"א שאפשר לילך אחר המשקל היינו דווקא בפת כבד, שמשקלו משתווה למשקל המים. אך בפת ספוגנין שנתפח הוא קל, אף אחר המיעוך אין משקלו כמשקל המים. ע"כ אין ללכת בזה אחר המשקל אלא יש למעך החללים וישער אם יש בו נפח חצי ביצה. (וכמו שכתב באורך בסי' תפ"ו שהולכים אחר הנפח).

וראיה לזה, החסד לאלפים הנ"ל, שהזכיר ג"כ את הזרע אמת, ומ"מ כתב על פת כזו, שלא יברך עד שימעך ויהא בו כחצי ביצה, והוסיף, "ולעולם לא יברך ברכה אחרונה עד שיצא הספק מליבו". ומיד אח"כ כתב, "ואם הוא דבר כבד משער במשקל ט' דרהם".

רואים בברור שאף לאחר מעוך החלל בפת ספוגנין, אין הוא כבד כמשקל המים, שהרי לא כתב ללכת בפת ספוגנין ג"כ אחר המשקל, כמו שכתב מיד אח"כ לגבי פת כבידה.

אלא כתב למעך ויעלים החללים, עד כדי שיצא הספק מליבו. (ואין לחשוש שיטעה במיעוט החללים, כי הוא בכלל דעתו של רואה ומה שנראה, זהו השיעור, וכמו שהארכנו לזה במאמר "דעתו של רואה").

ועיין עוד בשיעורי מקוה להגר"ח נאה זצ"ל (בשיעורי ציון עמ' י"ז מס' 4) שהביא ג"כ ראיה מספר נר ומצוה (ח"ב סי' י"ז) ומובא ג"כ בפתח הדביר (סי' ק"ץ בקונטרס כסא דחיי) שמדד בפירורי פת אפוי וע"י מיעוך, ויצא כמשקל י"ח דרהם לביצה. ומכאן רצה הגר"ח נאה להוכיח שע"כ יצא כך, בגלל שמעכו בדוחק עצום.

והנה דבר זה א"א לאמרו בדעת פתח הדביר, שהרי פתח הדביר בסי' (ר"י ס' א') פסק שלא כדברי הזרע אמת, לעניין פת ספוגנין שתפח ואין חלליה נכרים שמשערים כמות שהוא, וכמו שכתב בדעתו בספר שדי חמד (מערכת ברכות אסיפת דינים עמ' 1528 ס"ק ז').

וא"כ ע"כ מה שכתב הנר ומצוה "ע"י מיעוך", היינו מיעוך החללים הנראים שיש, ושיש בין פירור לפירור. (שהרי הנר ומצוה פירר הלחם לפירורים). אך לא לעניין החללים שאינם ניכרים.

וגם ראיה לדבר, שהנה הנר ומצוה כתב שמיעך על פי מה שכתב הרמ"א (בסי' תפ"ו) לעניין הירקות, וכן על פי מה שכתב המ"א (שם ס"ק א') לעניין חלל במצה, ושם מיירי בחלל הנראה שכתב "וה"ה **אם יש** חלל במצה אינו מצטרף".

וא"כ, היוצא מדברינו, שאין ראיה להגר"ח נאה זצ"ל, שהבית דוד וחכמי הספרדים וכו' סוברים שצריך למעך הלחם בדוחק עצום.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' י"א) שהביא את דברי הגאון הרב אליהו וייספיש שליט"א, בקונטרסו "שיעורי תורה", שכתב להעיר על הגר"ח נאה זצ"ל לעניין מיעוך החללים לגמרי.

וכתב הרב ציץ אליעזר, "אמנם כן יש לדברי כת"ר אחיזה גדולה בדברי רבותינו הפוסקים ז"ל, אבל לפי דעתי אין לצאת בגלל כן בסופה ובסערה נגד מחבר הספר שיעורי תורה ולעשותו טועה בדבר משנה".

וע"ש שכתב להביא להרב שיעורי תורה סמך מכמה פוסקים. הראשון שהביא הוא מדברי חידושי הרז"ה (דיני שיעור עירוב ופרס ס' ו', שהיה בזמנו של הנודע ביהודה), שכתב וז"ל: "גם מבואר שע"י הלישה נתמעט העיסה ממידת הקמח, ולאחר האפיה חוזר ונתרבה ע"י החללים המתהוים בפת, אלא דקי"ל בכל איסורים שבתורה למעך החללים. א"כ עיקר השיעור יש לשער מיד אחר הלישה, קודם שיתפח העיסה".

ומאחר וספר הנ"ל לא מצוי אצלי, אכתוב הדברים שנ"ל, לפי מה שהעתיק הרב ציץ אליעזר.

א'. הנה צריך להבין דבריו הקדושים, שהרי לפי מה שראינו לעיל מהגמ' במנחות (שהבאנו בתחילת דברינו) א"כ יש שתי אפשרויות, או שאזלינן בתר השתא, דהיינו אחר האפייה, לפי מה שרואים הפת לפנינו. או שאזלינן בתר מעיקרא, דהיינו בזמן שהיו חיטים,או עכ"פ קמח, וא"כ מניין למד הרז"ה לילך אחר שעת העיסה, וצ"ע.

ועוד, א"א להביא ראיה מחידושי הרז"ה להגר"ח נאה זצ"ל, שהרי הגר"ח נאה הגיע לחידושו זה, מתוך דברי הבית דוד והחיד"א, שכתבו שמשקל הפת כמשקל המים וכמו שראינו לעיל,

והרי כתב בספרו שיעור מקוה (עמ' י"ח בהערה 89) לאחר שהביא דברי חידושי הרז"ה הנ"ל), שא"א לפרש דברי רבותינו הספרדים כהרז"ה, ולא עוד אלא שהקשה על שיטתו, וז"ל: "והנה מה שכתב שצריך למעך החלל שבפת, זה ברור מאד. אך מה שכתב לשער כמו שהוא בעיסה **זה לא מסתבר**, ע"פ מה שבארנו דנקבי הפארען שבתוך הפת כן מצטרפים להשיעור, אע"פ שאינם כלל בעיסה, **וגם הפוסקים שכתבו לשער פתכביצה במשקל ח"י דרהם כמשקל כביצה מים**, **בודאי לא ס"ל לשער בעיסה**, דמשקל כביצה מן העיסה הוא רביע יותר ממשקל המים. כמו שכתב בס' נר ומצוה הובא דבריו בשיעורי תורה (עמ' קכ"ב) ובפת מתייבשים המים ונוספים נקבים טבעיים שאינם נראים לעין".

ב'. ומה שהביא הרב ציץ אליעזר מדברי התפארת ישראל, הנה כבר הביא דבריו הרב שיעורי תורה, ועיין מה שהערנו לעיל שקשה לפרש כן בדברי הרב האי גאון והרא"ש, וגם פירוש זה סותר את דברי הרמב"ם בפירושו למשנה שם.

ג'. מה שהביא עוד ראיה מהחזו"א (עוקצין סי' ג' אות ה') שמהתורה הפת משתערת כמדת החיטים וכו'.

הנה דברי החזו"א הם מדין תורה. אבל מדרבנן אזלינן בתר השתא, אף לעניין ברכות. אבל למעשה כתב החזו"א (שם בס"ק ז') שמדין תורה הפת משתערת כמות שהיא וז"ל: "פת ספוגנית משתערת כמו שהיא, והיינו לכל דיני תורה, וכן לעניין ברכת המזון בכזית או בד' ביצים לעניין דאורייתא".

וכנראה, שהבין החזו"א כמו הגר"א ועוד אחרונים וכמו שכתבנו לעיל, שלמסקנת הגמ', גם אם לא היה שיעור מתחילה, וכעת יש שיעור, הולכים בתר השתא אף מדין תורה.

וכן כתבו, בספר בירור הלכה (סי' תע"ה) ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"א ס' ט' הערה 59) שכך דעת החזו"א.

ד'. מה שהביא עוד ראיה מדברי המנחת חינוך (במוסך השבת אות ח') שכתב בכל האיסורים שבתורה ובשבת לדינא, תפחה, משערים לכמות שהייתה, וגם בקמח דהוי תפחה, משערים כמות שהיה קודם בזמן שהיה תבואה. וכתב הרב ציץ אליעזר: "הרי דס"ל דאפי' חללים כחללי קמח שנתרבה ע"י פירוד החלקים ואי הידבקותם כמו שהיה קודם שזהו דבר שדרכו בכך, בכל זאת ג"כ לא מצטרפים לכשיעור".

הנה כבר בעתים לבינה (על ספר העתים עמ' 333 ס"ק י"ד) כתב באריכות לחלוק על המנחת חנוך בראיות וסברות חזקות, וז"ל: "אבל בירורן של דברים בזה לדעתי דבכל שיעורי תורה כזית כביצה וכו', בכולן משערינן בכל מאכל כמו שהיא בכמותה בשעת אכילת האיסור, אם חיטים, משערינן בכזית חיטים. ואם אוכל קמח, יש לשער בכזית קמח. ואם אוכל עיסה, בכזית עיסה. ואם אוכל פת, בכזית פת. **ובוודאי אם יש בהמאכל חלול יותר מכפי דרך המאכל ההוא**, צריכין למעך חללה. אבל כשהיא מחובר ברפיון חלקים כדרכה בהתאחדות במאכל זה, אין לומר בזה להצריך כלי אומנות למעך רפיון החלקים עד שיתחברו לגוף אחד כדבר המחובר בתולדה, ודבר זה מפורש ברמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג דטהרות מ"ג, (העתקנו לשונו כבר לעיל) וכו'.

ועוד, כל מה שכתב המנחת חינוך הוא רק לעניין אכילת קמח של איסור שלא נאמר שם "לחם", והתורה אסרה את החיטים, אך היכן שהתורה כתבה "לחם", מדין תורה משערים הפת כדהשתא.

וכמו שכתב המנחת חינוך (מצוה ש"ג אות י"א) וז"ל: "גם נ"ל כיון דאיכא לאו בפני עצמו בלחם, א"כ לוקין על כזית לחם ואין משגיחין כמה קמח בפת, כגון אם הלישה עבה ואין בה פת כזית, ויש קמח יותר מכזית, מ"מ אין לוקין, כיון דאין בלחם כזית, וכן להיפך, אם הלישה רכה ויש כזית פת, ואין כזית קמח רק עם המים יש כזית דהבלילה היא רכה, מ"מ חייבים מלקות, כיון שיש בפת כזית והתורה אסרה לחם, **כמו גבי מצה דיוצא בכזית מצה, ואין משגיחין בקמח, אלא גבי חלה דהשיעור הוא דווקא קמח כמבואר בהלכות חלה**".

ובסוף דבריו חזר וכתב: "מ"מ גזירת הכתוב הוא דעל כזית פת חייב, והא יש כזית פת, **כמו כזית מצה דאין משגיחין על הקמח.עיין מנחות נ"ד ע"ב**".

הרי, שציין לעיין בגמ' מנחות בסוגיא של בשר העגל שתפח, שמשם לומדים שהולכים בתר השתא, וכנראה כוונתו למסקנת הגמ', וכמו שפירשו הגר"א ועוד אחרונים כמו שראינו לעיל, שלמסקנת הגמ' גם אם לא היה שיעור מתחילה, וכעת יש שיעור הולכים בתר השתא אף מדין תורה.

וממילא ה"ה לעניין ברכה אחרונה, כאשר תקנו חז"ל הברכה, לא תיקנו על חיטים או קמח, אלא על המאכל שנמצא לפנינו, א"כ גם בזה אזלינן בתר השתא.

ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"א עמ' ר"ד ס' ח') **ציין**, שכמו שפירש המנחת חינוך כתבו ג"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קי"ז). **ובשו"ת** מהר"ם שיק (סי' רנ"א) בחילוק הב', ובחילוק הג' כתב כן גם לעניין ברכה אחרונה. ודו"ק.

ועל דבריהעיתים לבינה (שהזכרנו קודם), שכתב, "ובוודאי אם יש בהמאכל חלול יותר מכפי דרך המאכל ההוא צריכין למעך חללה. אבל כשהוא מחובר ברפיון חלקים כדרכה בהתאחדות במאכל זה אין לומר בזה להצריך כלי אומנות למעך רפיון החלקים עד שיתחברו לגוף אחד כדבר המחובר בתולדה".

עיין בספר שיעור מקוה (בשיעורי ציון עמ' כ' הערה 90) שהבין, שמזה שכתב שצריך כלי אומנות כדי למעך רפיון החלקים, משמע שהתכוון לנקבי ה"פאערן".

הנה, כבר כתבנו לעיל שכיום נודע שא"א למעך חללים הללו.

ועוד, אם התכוון לחללים הללו, א"כ מה הוא זה שכתב "עד שיתחברו לגוף אחד כדבר המחובר בתולדה", הרי חללים הללו הם בתולדה, שהרי ישנם בכל הגופים שבעולם. וכמו שכתב התפארת ישראל שהבאנו לעיל.

וא"כ מה שהזכיר כלי אומנות, כוונתו למאכלים מוצקים, ודווקא לחללים הנראים, ומוכרח לפרש שכך כוונתו, שהרי כל דבריו באריכות להוכיח שכל מאכל משערים אותו כמות שהוא, וכמו שכתב "הנה בזה פשוט דכל מאכל כפי ענינו הנהוג בו משערין ביה כשיעור, כזית חיטים, בכזית חטים. קמח, בכזית קמח. עיסה, בכזית עיסה. פת, בכזית פת, והדברים ברורים אצלי". וכן לפני כן כתב "ובוודאי אם יש בהמאכל **חלול יותר מכפי דרך המאכל ההוא**, צריכין למעך חללה".

ועיין בקונטרס שיעור הכזית (להרה"ג הדר יהודה מרגולין עמ' 26) שהעתיק את דבריו של הגאון הרב יונה מרצבך (עלה יונה קמ"א) שכתב לרב אליהו וייספיש שליט"א וז"ל "ברור כשמש וכבר צווחו ככרוכיא על הגר"ח נאה בזה, שא"א ללכת אחרי המשקל אלא אחר המידה בלבד. ואין צל של ספק שראיית כ"ת וראיות של החזו"א ושל הרב קנייבסקי (הקה"י) נ"י מכריחות, שאין למעך את החללים הטבעיים, ולחם ספוגנים נמדד כמו שהוא, ורק חללי אויר כמו שיש במצות שנפוחות יש למעכם".

[רואים, שס"ל שגם החללים הקטנים הטבעיים שיש בלחם משתערים לשיעור הכזית, וראיתי שכן כתב בחידושים וביאורים (במנחות סי' ו אות ג') וז"ל "והתם נראה דאין ר"ל

המשהו אויר שנמצא בהכרח בכל פת ספוגנית, אלא ר"ל אם אירע שיש בה חלל מיוחד גדול קצת, כמו שהוא מצוי באיזה מקומות בתוך הפת" ע"ש]

ועוד הוסיף בקונטרס שיעור הכזית (שם) את לשון הג"ר צבי פסח פרנק (במכתב לרב וייספיש שליט"א, הובא בספרו חג האסיף עמ' שט"ז) וז"ל: "לדעתי דברי הגר"ח נאה זצ"ל הם דברי שגגה בזה שאומר למעך ולכווץ הרבה, ודברי מע"כ נכונים מאוד, דנקבים שדרכם להיות תמיד כן, משתערים כמות שהם".

והוסיף בקונטרס שיעור הכזית, שבספר הערוך (פרק ע"ט הערה 32) כתב שהגר"ח נאה זצ"ל אמר לגרש"ז זצ"ל "שיש לשער בכזית מצה לפי נפח ולא לפי משקל, דלא כמו שכתב בספרו". ומשמע שגם הוא חזר בו משיטתו.

ועיין ג"כ בספר בירור הלכה (ח"ה עמ' קנ"ד ס"ק ג') שלפי בדיקתו של הגר"ח נאה בספרו (עמ' קנ"ה) היה צריך להיות שיעור כזית מצה לכל היותר 14.7 גרם, ואיך כתב יותר מזה.

"**וזה אחד מהפלאים הגדולים של הגר"ח נאה לחומרא**".

והנה ראיתי מי שרצה להסביר, מדוע הספרדים הלכו אחר המשקל בכל ברכות הנהנין, ודעתו היא מפני שחששו לדברי הזרע אמת, ולכן הצריכו לדחוס המאכלים. והורו ללכת לפי המשקל.

הנה, מלבד מה שראינו עד כאן שדברי הרב זרע אמת קשים מאוד, ולפי הרמב"ם ועוד ראשונים, פשוט שמשערים הפת כמות שהיא עכשיו, וכן דעת הרבה אחרונים, ובכללם הרבנים הספרדיים, הרב פתח הדביר, הרב זכור ליצחק הררי, הרב יעקב בן נאים, והרב אברהם גגין, ועוד.

ועתה נביא עוד כמה טעמים שאין לומר כן.

א. הנה ראינו לעיל שהרב בית דוד, כתב לשער כדמות ג' ביצים מפת הבאה בכיסנין, ולא כתב שצריך למעך החללים, והסביר הרב חסד לאלפים שהב"ד מיירי בלחם כבד. וכן מזה שהוצרך הרב חיד"א, לכתוב את דינו של הזרע אמת, ולא סמך על מה שכתב כבר בפת הבאה בכיסנין שהולכים לפי משקל, ע"כ מפני שבפת הבאה בכיסנין מיירי בפת כבדה שמשתווה למשקל המים, לכן הורה ללכת לפי משקל, (וכמו שהסביר החסד לאלפים), אך בפת ספוגנין שאף אם נדחוס אין משקלה ונפחה שוה, לכן לא כתב שם לילך אחר המשקל, אלא צריך לעשות כמו שכתב החסד לאלפים שצריך למעך עד שיצא הספק מליבו, וכמו שראינו לעיל.

וכן כתב הרב פתח הדביר (ח"א סי' ק"צ דף רי"ג ע"א) שבפת סופגנין אף לאחר מיעוך אין משקלו שווה לנפחו וז"ל: "ואין הכי נמי דגבי פת ספגוני, ופת שלא נאפה יפה וכבד

כאבן, שאין הכמות והמשקל שוין יש לשער בכמות. ברם בפת אפוי יפה, האיכא מעשה רב ואהסהדיתיה דהרב נר ומצוה ז"ל, דמדד בפירורי פת אפוי ומצא המשקל מכוון אליה" וכו'.

ומוכח שבפת סופגני, אין לללכת אחר המשקל, ודוק.

ועוד, ראינו להחיד"א במחב"ר (סי' תפ"ו) שכתב להוכיח מגדולי הפוסקים שהולכים אחר הנפח ולא משקל, ושם מיירי לעניין מצה דאורייתא, וכן לעניין מרור, ואע"פ שהמרור אינו רחוק הרבה ממשקל המים. ועוד ציין לעיין בזרע יעקב (סי' ס"ח) ושם כותב הזרע יעקב שאין ללכת אחר המשקל בפת ובמצה.

וכן כתב החסד לאלפים במפורש. שפת שנאפה יפה והוא קל יש לשער לפי נפח ולא לפי משקל. והסביר שכן דעת הבית דוד.

וכן כתב פתח הדביר (דף ריי"ג ע"א טור א')שהרב חיד"א לא כתב ללכת אחר המשקל בפת ספוגני, היות והיא קלה, ואין משקלה שוה לנפחה ע"ש.

ב'. הנה המתבונן בדברי הזרע אמת, רואה שהזכיר בדבריו את השאלה על מאכל שקורין ביצקוטו שעשוי כספוג שנתפח. (ע"כ מה שכתב עשוי כספוג היינו לעניין שהוא רך כספוג, שהרי כתב שאין האוירים ניכרים). ולכאורה מדוע לא כתב דבריו בפת רגילה וכן בכל מיני המאכלים שנאפים בתנור, שהרי ודאי תופחים אם מעט ואם הרבה, וא"כ גם בהם א"א ללכת בהם כמו שהן.

אלא נראה לומר שכל מה שכתב כן, הוא רק בעוגה שהיא אווירית מאוד, ולכן ס"ל שאין לשערם כמות שהוא, אך מיני המזונות היבשים, כגון, בסקויטים וקרקרים ולחמית, שהם דחוסים ולא אוריריים ורכים, ויש באכילתם ולא רק במראיתם הנאת מעיים, (וגם חלליהם קטנים ומועטים, דהרבה חללים שאנו רואים כשחוצים הבסקויט, נעשים מחמת השבירה. כשנתבונן בשני צדדי השבירה רואים איך שאחד משלים את השני).

במוצרים אלו מודה הזרע אמת שיש לשערם כמות שהם, וכנראה שגם הפת שהייתה בזמנם הייתה עשויה כעין המצות הרכות שיש כיום, שהם דחוסים ולא אווירריים, ולכן היו כבדים, וכמו שראינו בבית דוד וכמו שהסביר החסד לאלפים, (עיין עוד שו"ע או"ח סי' תמ"ו ס' ד' ובמשנ"ב שם) ולכן בכל אלו הדברים, היה פשוט לזרע אמת שיש לשער הנפח כמות שהוא. או לפחות לפררם כדי למעט החללים הנראים לעין בלבד.

ולראיה, עיין בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא ענף ב' אות י"ג) בעניין מיעוך החללים, שהביא את דברי הזרע אמת והשיעורי תורה שצריך למעך החללים, ובאות ו' וי"א, כתב רק לטחון את המאכלים ולא כתב לדוחסם, וציין שבהרבה מוצרים כבר במשקל מועט

מתחייב בברכה אחרונה, הרי להדיא, שהבין שאף הזרע אמת מיירי רק בדברים אוריריים, וכמו הלחם כיום וכד', ולא בכל המוצרים.

[**אך** צ"ע,כי שמענו כמה שמועות בדעת האור לציון, שהנה בספר ברכת יאיר (עמ' תרנ"ד) כתב בשם הרב יוסף אביטל שליט"א מו"צ בעיר אופקים והוא מתלמידי הרב אור לציון, שאמר להם הרב בשיעור, שיש לדחוס קצת את פרוסת הלחם כך שירדו אווירים הגדולים וקצת יותר, ומגיעים בשני שליש פרוסה לכזית. והוא בערך עשרים גרם. וזה דלא כהזרע אמת והשיעורי תורה.

ובקוטרס זית רענן (עמ' ע"ד הערה 28) כתב, שדברי האור לציון בעניין הבמבה לשער כמות שהיא בלי למעך ידועים ומפורסמים.וכן הבין בדעתו בספר וזאת הברכה (עמ' 380 הערה קי"ט)].

ג'. ועוד צריך להבין את דברי הזרע אמת, שכתב בפת ספוגני שיש לשערה בכמות שהייתה מתחילה קודם שתפחה.

ומה כוונתו, האם לפי מידת העיסה קודם שתפחה שזה נקרא מעיקרא, ואז צ"ע, מדוע יש לשער כן, ולא לשער לפי הקמח שקדם לזה, והקמח הרי תפוח, וכן מצינו דעת המטה יוסף (סי' א' עמ' מ"ח ע"ב) וע"ש, שאין הפרש גדול בין הקמח לבין הפת אחר האפיה ע"ש.

ואם כוונת הזרע אמת, למדוד לפי נפח החיטים, וכמו שהבין בספר מידות ושיעורי תורה (פי"א ס' ח'). א"כ ראה (שם בפי"ז ס' י"ט ובהערות) שבירר במאפיות וחישב ומצא שרק בלחם, מסמ"ק אחד של חיטה נאפה גרם לחם, אך לעניין מצות יוצא בהרבה פחות, ע"ש.

וא"כ כ"ש לעניין בסקויטים וקרקים וכדו', שהם קלים מהמצה, ודאי שמשקלם אינו שווה לנפחם. גם לפי מדידת הזרע אמת.

ד'. וראה בספר פתח הדביר (סי' ר"י ס' א') שהביא את דברי הזרע אמת, וכתב שגן המלך פליג, והזכיר בסיום דבריו, את דברי ערך השולחן שתפס כסברת גן המלך והוכיח כן מהש"ס דמנחות. וכתב הרב שדי חמד (מערכת ברכות באסיפת דינים עמ' 1528 ס"ק ז') שנוטין דברי הפתח הדביר לפסוק כדברי ערך השולחן, ודלא כזרע אמת.

ה'. גם הגר"ח נאה זצ"ל, אע"פ שבלחם כתב לדחוק בדוחק עצום, הנה כתב זאת רק בלחם, אולם בספרו שיעורי תורה (סי' א' ובהערה שם) כתב, שמה שכתבו הפוסקים האחרונים לשער במשקל, היינו בדברים שכבר עמדו על הכמות ואח"כ שיערו את משקלם, **אבל אין זה כלל על הדברים שלא נתבאר שיעור משקלם בפוסקים**.

רואים להדיא שאין ליתן שיעור משקל לכל המוצרים.

ה'.אף הרב שדי חמד (מערכת ברכות באסיפת דינים עמ' 1528 ס"ק ז'), שחשש לדברי הזרע אמת, לא כתב שלכן יש ללכת אחר המשקל.

ו'. וגם הרב כף החיים (סי קס"ח)שניסה להביא ראיות לכזית לפי משקל, לא ציין מקור מהרב זרע אמת.(ועיין מה שכתבנו על דברי הכף החיים, בקונטרס "ואת הנחלים ארנון").

ז'. היות וחז"ל תיקנו שיעורי הברכות לפי נפח, קשה לומר שהצריכו לכל ישראל לשער ולמדוד לפי נפח הקמח או החיטים או העיסה, ובפרט שמצינו בלשונם של הגאונים שכתבו ששיעור הכזית הוא לפי דעתו של רואה. (כמו שהארכנו בזה במאמר דעתו של רואה), א"כ מסתבר מאוד, שהתכוונו לשער המאכל לפי מה שאנו רואים לפנינו.

לסיכום: המורם מכל האמור, חידושו של הרב זרע אמת אינו מוסכם לפי הרבה ראשונים, והרבה אחרונים חלקו על שיטתו. וכן חידושו של הגר"ח נאה זצ"ל מוקשה מאוד, וראינו שאף חזר בו, וכן הרבה אחרונים חלקו על שיטתו. ולכן נראה, השיטה הנכונה ביותר היא, שהחללים שלא נראים להדיא, אלא ע"י התבוננות מצטרפים לשיעור הכזית, והחללים היותר גדולים מזה אינם מצטרפים. ולדעת הרב אור לציון ע"י טחינת המוצרים היבשים (כגון בסקוטים קרקרים וכו') **ממעטים את החללים הנראים. ולדעת הרב ברכת ה', צריך לפוררם בידו ולשער הכזית בפירורים.**

שיעור נפח הזית

שאלה כ"ג: מה דעת גדולי דורנו בשיעור נפח הכזית ?

תשובה: נכתוב בקצרה דעות הפוסקים בזה.

עיין בדברי מרן החזו"א, (בקונטרס השיעורין סי' ל"ט אות י"ז) שאפשר לסמוך על שיטת הרמב"ם שכזית ב' שלישי ביצה שלנו עם קליפתה.

והיינו שיטת הרמב"ם שהכזית לא יותר משליש ביצה, שאחרי הכפלת השיעורים לשיטת החזו"א, היא ב' שלישי ביצה שלנו. וכן כתב בספר שעורין של תורה להגרי"י קניבסקי זצ"ל (שעורי המצוות אות כ"ד ובספרו קהילות יעקב פסחים סי' ל"ח) והביא ג"כ ששיטת החזו"א לשער לפי 33 סמ"ק שהוא שליש ביצה (לשיטות שנתקטנו הביצים ושיעור ביצה שהיה-100 סמ"ק).

(ועיין עוד בספר מידות ושעורי תורה (פט"ו עמ' רנ"ו הערה 124) מה שכתב עוד בדעת החזו"א והשיעורין של תורה, ומה שכתב המנחת יצחק (ח"ח סי' צ"ב)).

ובספר וזאת הברכה (עמ' 207) כתב שדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שיעור הכזית 31 סמ"ק.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן ס'), ובשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא ענף א' אות ט') ובשו"ת יביע אומר (ח"ח סימן כ"ב אות ה') כתבו לשער לפי 29 סמ"ק, וכן כתב הגר"מ מאזוז שליט"א בחוברת אור תורה (ניסן תשנ"ו).

ופסקי תשובות (ח"ב עמ' תשפ"ה ס' א') הביא, שמנהג פשוט על פי גדולי ישראל, לשער לענין ברכה אחרונה (בין לענין ברכת המזון ובין לענין שאר ברכות אחרונות), שיעור 27 סמ"ק, שהוא כמידת חצי ביצה בינונית, וכפי השיטה שלא נתקטנו הביצים. (וציין בהערות שם שמקורו בשו"ת שבט הלוי שם). וכן כתב בחזון עובדיה מהדורא חדשה (ערך מוציא מצה עמ' ע"ג) ובשארית יוסף, (ח"ג סימן ר"ז עמ' שמ"ה) ועיין שם מה שכתב הבהרה כללית.

ובספר ברכת ה' (ח"ב פ"א עמ' כ"ו) כתב שנפח כזית 26 סמ"ק, ע"ש טעמו (הערה 21).

ובאור תורה (סי' ע"א ניסן התשס"ו) הביאו, שבקונטרס זית רענן כתב להוכיח מהרבה ראיות ששיעור כזית 13 סמ"ק. (כחצי קופסת גפרורים רגילה) והסכים עמו הגר"מ מאזוז שליט"א לעיקר דינא, ושיזהר שלא לאכול משיעור זה.

ועיין עוד בספר שעורין של תורה (סי' י"א), שדעת הגר"ח מוואלוזין שמשערים כזית לפי זית בינוני שבכל דור ודור. ושכן מתבאר בהדיא בתשובת הגאון ז"ל שבתשובת הגאונים שערי תשובה (סי' מ"ו) ובאשכול (ח"ב ירושלים צ"ח צד 56) ובתשובת הגאונים (ליק סי' צ"ה), ושכן דעת הראב"ן.

וכן בספר מידות ושיעורי תורה (פט"ו הערה 111) יישב על פי זה את דברי השו"ע (סי' תפ"ו) וראה עוד שם במילואים, שלכאורה יש לזה ראיה מלשון הגאונים. וכן סיפר הגרש"ז אוירבאך זצ"ל, שכן הורה בעל האבני נזר מסוכצו'ב למעשה, בעת שנשאל ע"י אדם שאכל מזונות מהו שיעור כזית לברך עליו ברכה אחרונה, וסימן על אצבעו עד אחרי הציפורן מעט. ואמר, בכשיעור זה יש כזית. ובספר וזאת הברכה (עמ' 346) כתב שהוא מעט מאוד כ-3-5 סמ"ק.

ועיין עוד בספר "כזית השלם" (הוצאת פלדהיים באנגלית,עמ' 15) שכתב בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שענה לו (במכתב). וז"ל: "קבלה בידינו ממרן החזו"א זצ"ל שעל שליש ביצה של זמננו מברכים ברכה אחרונה.

ובאמת ס"ל לחזו"א זצ"ל דמעיקר הדין משערים בזית של זמננו, שהוא פחות בהרבה משליש ביצה. אמנם היות שיש זיתים בזמנינו שמגיעים לגודל של שליש ביצה של זמננו, לכן יש להחמיר לברך ברכה אחרונה על שיעור של שליש ביצה של זמננו".

וע"ש שכתב שאין שום צורך להחמיר עד שידע שאכל כחצי ביצה. ומי שרוצה להחמיר תע"ב. והוסיף עוד שם, ששמע מאחד מבני משפחת הגר"ח שליט"א כשגמרו שידוך,

נתן לו הגר"ח שליט"א ארבעה שקדים לאכל, ואח"כ צוה לו לברך ברכה אחרונה . שלכל היותר זה שליש ביצה של זמננו , שהוא כ-17סמ"ק.

בדין ברכה על פיצה

שאלה כ"ד: איזו ברכה מברכים על פיצה ?

תשובה: יש לשים לב: ישנם שני סוגי פיצה ולכן ברכתן שונה.

א.פיצה שברכתה המוציא: היא פיצה שנעשית מבצק שבלילתו עבה, ולשו אותו במים ומלח בלבד. ואחר רידודו שופכים עליו רסק עגבניות מתובל, ומפזרים גבינה צהובה מפוררת, ואופים אותה בתנור.

פיצה זו, ברכתה "המוציא", ואם אכל ממנה שיעור כזית לפי נפח (שיעור כ-חצי ביצה בינונית מס' 2 (L) ,וגם "תוך כדי אכילת פרס", מברך אחריה ברכת המזון.

שיעור הכזית הנ"ל, היינו כחצי ביצה מס' 2 (L) להרבה פוסקים הוא רק בגלל חשש ספק ברכות להקל ואינו מעיקר הדין, ומאחר ויש הרבה פוסקים הסוברים ששיעור ה"כזית" הוא מעט פחות מרביע ביצה בינונית מס' 2, לכן כדי לא להתחייב בברכה אחרונה צריך לאכול פחות משיעור זה.

ב. פיצה שברכתה מזונות: היא פיצה שנעשית מבצק שנילוש במי פירות,חלב,שמן,מרגרינה, ביצים וניכר טעמן בה, ברכתה מזונות. ואם אכל ממנה שיעור כזית לפי נפח "תוך כדי אכילת פרס" מברך אחריה "על המחיה",

יש להדגיש שהמושג "ניכר טעמן בה" פירושו שמרגישים את טעם מי הפירות/ חלב/ שמן. וכו' ממש בבצק, ולא מספיק טעם שונה במקצת מעיסה רגילה.

ואם אין טעם המי פירות וכו' ניכר ממש בעיסה, אפילו אם נעשתה עם רוב מי פירות וכו' ברכת הפיצה נשארת "המוציא" ואחריה ברכת המזון כדלעיל.

וכדי לדעת אם יש בפיצה שיעור קביעות סעודה, צריך כל אחד לשער בדעתו לפני שמתחיל לאכול, שיעור "כזית" מהבצק בלבד (ויש מהפוסקים שסוברים שלעניין קביעות סעודה הגבינה והעגבניות וכו' מצטרפים לשיעור) וכשרואה ומחליט בדעתו בוודאות שיש בבצק (לאחר מיעוך כל החללים הגדולים, ויש הסוברים שצריך למעך גם את החללים הקטנים) כגודל חצי ביצה בינונית שבימינו (ביצה מס' 2) או נפח קופסת גפרורים רגילה (אורך 5.3 ס"מ, רוחב 3.6 ס"מ, גובה 1.5 ס"מ,) דהיינו בגודל כל הקופסא ולא רק בחלל הפנימי שבה (שו"ת אור לציון ח"ג במבוא ענף ב' אות י') זהו שיעור כזית אחד.

אם כן כשנכפיל שיעור זה פי-שש, (דהיינו שש קופסאות גפרורים או שש חצאי ביצה הנ"ל) לשיטת הפוסקים ששיעור קביעות סעודה נמדד לפי שלש ביצים, היה צריך ליטול ידים ולברך המוציא וברכת המזון. ומכיון שכלל הוא בידינו "ספק ברכות להקל", הלכה למעשה צריך לברך ברכת המזון רק לאחר שנכפיל את שיעור הכזית פי- שמונה. ולאותם שסוברים ששיעור הכביצה כ-100 סמ"ק (שיטת החזו"א ועוד) ישערו לפי שיטתם.

(אמנם יש פוסקים הסוברים ששיעור קביעות סעודה נמדד לפי מה שרגילים רוב בני אדם לאכול בסעודת צהרים או ערב לְשָׂבְוֹעַ, עיין בעניין זה בשו"ע סי' קס"ח ס' ו', ובספר "שיעורי תורה " דף רי"ב. "ובשיעורי ציון" דף ע"ב להגר"ח נאה זצ"ל ומובא ג"כ בשו"ע המקוצר להגרי"צ רצאבי שליט"א ח"א סי' ל"ד ס' ד- ה הערה ז'.

לענין קופסאות הגפרורים שהזכרנו לעיל. יש לשים לב, לאחרונה מייצרים קופסאות גפרורים קטנים מאוד, ורחוקים ממש ממדת הכזית. ואין לשער לפי קופסאות אלו.

עוד יש להבהיר,המלה "מזונות" המודפסת על אריזת הפיצה ומורה על ברכת הפיצה, אינה בהכרח דעת הרבנים הגאונים נותני ההכשר, וכן כתב (בעניין דומה) הרה"ג משה שאול קליין שליט"א (דומ"ץ בבי"ד של מרן הגר"ש ואזנר שליט"א) בקונטריס "מיני מאפה שקוראים לחמניות מזונות",וזה חלק מלשונו,

"ומכל מקום מתוך האמון הרב שיש לציבור יראי ה' ברבנים הגאונים נותני ההכשר, הרי הם חושבים שלחמניות אלו ברכתם לכתחילה "בורא מיני מזונות", על כן באנו לבאר בזה כי מן הראוי להודיע בציבור שירא שמים ימנע מזה. ומאחר שיש ביקוש מצד הציבור ללחמניות הללו בכדי להיפטר מנטילת ידים, המוציא, וברכת המזון, על כן רואים הרבנים נותני ההכשר חובה לעצמם לספק שרות זה לצבור,ומכניסים עצמם בדחוקים בכדי שלכל הפחות יהיה כשר מצד הלכות האיסור והיתר שבו", עכ"ל.

וכן הורו הרבנים הגאונים הרב יצחק רצאבי שליט"א והרב שלמה מחפוד שליט"א" שירא שמים יאכלם בתוך סעודת פת ויפטרם בברכת הפת.

בדין ברכת לחמניות שנילושו במי פירות

שאלה כ"ה: מה מברכים על לחמניות הנקראות לחמניות מזונות (שנילושו במי פירות)?

תשובה: בדעת פוסקי דורנו יש מחלוקת האם ברכתן "מזונות" או "המוציא".

עיין בשו"ת שמש ומגן, (ח"ב עמ' שי"ח) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ב ס' ד'), ובשו"ת יביע אומר (ח"י סי' י"ח), ובספר ברכת ה' (ח"ב עמ' ר"י), ובקונטרס "מיני מאפה שקוראים

לחמניות מזונות" (להגרמ"ש קליין שליט"א), ובספר שו"ע המקוצר (ח"א להגרי"ץ רצאבי שליט"א). ועוד.

והיות שיש הרבה פוסקים שסוברים ששיעור קביעות סעודה זה 4 ביצים, והמדידה בשיעורי אכילה לדעת חז"ל היא בנפח כמבואר בפשטות בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים.

אם כן באותם "**לחמניות מזונות**", נמצא על פי בדיקת מומחים שלחמניה שמשקלה 59 גרם, (הלחמניה הכי קטנה שנמצאה) יש בנפחה כ-250 סמ"ק שזה שיעור קביעות סעודה.

נמצא שאותה **לחמניה מזונות** ברכתה **המוציא**, **גם לפוסקים שברכת הלחמניה מזונות.**

(יעוין שו"ע או"ח סי' קסח סי ו').

ולאותם שיטות שהחללים הקטנים הנראים לעין לא מצטרפים לשיעור - נכנס על כל פנים לספק ברכת המזון. ואפי' להסוברים שממעכים את כל החללים לגמרי [בלחמניה שמשקלה כ:108 גרם] - בקצת יותר מלחמניה וחצי נכנס לספק חיוב ברכת המזון.

ונכתוב כעת מה שכתבו לנו בעניין זה הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א והגאון הרב משה שאול קליין שליט"א.

וז"ל הרב יצחק זיברשטיין שליט"א: "שמעתי ש"המי –פירות" הם לא מי פירות אמיתיים, וספק גדול אם אפשר לברך על לחמניות אלו בורא מיני מזונות והם גם עשויים לקבוע עליהם סעודה. עכ"ל.

וז"ל הרב משה שאול קליין שליט"א: "כבר גילו דעתם גדולי דורינו הלא המה הגר"ש ואזנר שליט"א והגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א שדינם של לחמניות אלו לברך המוציא אפילו על משהו. וק"ו שאם אוכלים כמות של קביעות סעודה, ומצוה לחזק הדין ולפרסם ברבים כי הוא מכשול גדול. עכ"ל.

א"כ ראוי לכל ירא שמים, להזהר ולאכול לחמניות אלו בתוך הסעודה, ולפוטרה בברכת הפת כדי לצאת מכל הספיקות.

וכן הורו הרבנים הגאונים הרב יצחק רצאבי שליט"א והרב שלמה מחפוד שליט"א.

בדין שיעור הפרשת חלה

שאלה כ"ו: האם יש הבדל לעניין שיעור הפרשת חלה בחמשת מיני דגן?

תשובה: כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (חלה פ"ב מ"ו) לענין שיעור הפרשת חלה, וז"ל "כבר ביארנו בסוף פאה, כי האצבע שמשערים בו המידה הוא הגודל, אם כן כל מידה שיהיה בחללה זה השיעור הנזכר יתחייב בחלה. אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת

המדה במשקל ישתנה כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד משקל השעורים והחיטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו לו שעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה, **והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה ומקום טעותו גלוי מאוד**".

רואים מפורש מדברי הרמב"ם, שיש הבדל בין סוגי הקמחים, וכבר פורסם בציבור בשם "בית מדרש להלכה בהתיישבות החקלאית" (רח' מלמד 1 ירושלים טל' 02-6517824 מתאריך י"ב טבת תשס"ח וכן בידיעון "הליכות שדה" אדר א' התשס"ח גליון 156).

ולהלן תוכן ההודעה:

"היות ומצוי כיום שעושים לחמים ומיני מאפה מסוגי קמחים שונים (חוץ מקמח חיטה), הרינו להודיע בזה כי לפי בדיקות שערכנו, הרי שיעור משקל הקמח להפרשת חלה בשאר מיני הקמחים אינו שוה לשיעור המקובל בקמח החיטה, מאחר שהמשקל הסגולי של שאר מיני דגן (למעט כוסמין) קל מקמח החיטה, ומידת הנפח (שזה הגורם המחייב ראה סי' תנ"ו) הוא מ"ג ביצים וחומש שהוא השיעור לחיוב חלה, מכילה משקל קטן יותר של קמח.

נערכו שתי מדידות: 1.לפי שיעור נפח הכלי שכתב הגרא"ח נאה זצ"ל 2488 סמ"ק, ולפי צורת המדידה שכתב לנענע הכלי מעט. 2.לפי שיעור נפח הכלי המבואר בשיעורין של תורה עפ"י הוראת מרן החזון איש זצ"ל 4320 סמ"ק, ולפי צורת המדידה בשפיכה בנחת כמבואר שם. [המדידות נעשו בקמח מלא (חוץ מקמח החיטה) ויש הבדל עד כ- 50 גרם בקמח הלבן].

לפי מדידות שערכנו, השיעורים בשאר מיני דגן הם כדלהלן:

מכיון שהשיעור משתנה בקלות לפי אופן השפיכה ומצב הקמח בשקית, וכמו כן במדידות שנערכו יש הבדל בין קמח שיצא מההקפאה לקמח רגיל, יש לחשוש לחומרא לענין הברכה עד שיעור של כ- 100 גרם על השיעורים הנ"ל.

מודעה זו מתפרסמת לאחר אישור רבותינו שליט"א, עד כאן לשון המודעה.

ומאחר והמדידות הנ"ל בעמודה של שיעורי הגר"ח נאה זצ"ל נעשו לפי שיעור גודל ביצה 57.6 סמ"ק לפי חישוב משקל הדרהם 3.205 גרם, ועתה נודע שמשקל הדרהם פחות ממשקל זה. עיין חזון עובדיה הלכות פסח (מהדורה חדשה) ערך מוציא מצה עמ' ע"ג ושם כתב שמשקל הדרהם 3 גרם, עכ"ל. (ושיעור גודל ביצה 54 סמ"ק). ויש שכתבו שמשקל הדרהם 2.83 גרם, ושיעור גודל ביצה 50.94 סמ"ק (עיין ספר מידות ושיעורי תורה

פרק ל' אות ה' ובקובץ רביעית הלוג שנדפס בקובץ בית אהרון ישראל), לכן מביאים אנו לפניכם ג"כ את שיעור הפרשת חלה לפי ב' השיטות האלו, וזאת כמובן על פי המדידות הנ"ל:

לפי 3 גרם לדרהם

חיטה= 1560 גרם.

שעורה=1328.2 גרם.

כוסמין=1535.1 גרם.

שיבולת שועל=1120.4 גרם.

שיפון=1302 גרם.

לפי 2.83 גרם לדרהם

חיטה= 1471.6 גרם.

שעורה=1252.9 גרם.

כוסמין=1448.1 גרם.

שיבולת שועל= 1056.9 גרם.

שיפון=1228.2 גרם.

מכיון שהשיעור משתנה בקלות לפי אופן השפיכה ומצב הקמח בשקית, וכמו כן במדידות שנערכו יש הבדל בין קמח שיצא מההקפאה לקמח רגיל, יש לחשוש לחומרא לענין הברכה עד שיעור של כ- 100 גרם על השיעורים הנ"ל.

בספר המקורי הופיע כאן קונטרס פתח הדביר - אך מסיבות טכניות נמנענו מלהביאו - אתכם הסליחה